ספר הקהל

מצות הקהל – אסופת מאמרים

מכון התורה והארץ

שלהי שנת השמיטה תשס"א

עורך: הרב יהודה זולדן

חברי המערכת: הרב יהודה עמיחי, הרב יואל פרידמן,
הרב יעקב אפשטיין, מנחם הראל

הספר יצא לאור
בסיוע
הרבנות הראשית לישראל

כל הזכויות שמורות
©

הוצאת מכון התורה והארץ

מכון תורני-מדעי
למחקר ישום והסברת מצוות התלויות בארץ
כפר דרום - חוף עזה 79720
טל' 08-6847325
פקס' 08-6847055
אינטרנט
www.toraland.org.il
דואר
Mahon@inter.net.il

עיצוב השער: ליאת יצחקי - סטודיו דאלי

סדר ועימוד: א"א 08-6847761

דפוס: חמד בע"מ
ירושלים

ספר הקהל – אסופת מאמרים

מוקדש לזכרם של חברינו תושבי גוש קטיף

שנהרגו בפגועי טרור,

במלחמה בה פתחו אויבי עם ישראל, בראש השנה תשס"א,

בשבת, ביום השביעי, בראשון לחודש בשביעי, בראש שנת השמיטה,

היא השנה השביעית

"בשביעית מלחמות, ובמוצאי שביעית בן דוד בא"

(מגילה יז ע"ב).
במוצאי השביעית, במועד קיום מצות הקהל,
בבא כל ישראל,
לשמוע את המלך שליח האל
ינחמנו צור ישראל,
בבא הגואל

לעילוי נשמתם הזכה והטהורה, ולזכרונם המבורך, לנצח ולעד, של:

מרים אמיתי (לבית בונה) הי"ד	כפר דרום	כ"ב מרחשון תשס"א
גבריאל ביטון הי"ד	כפר דרום	כ"ב מרחשון תשס"א
איתמר יפת הי"ד	נצר חזני	כ"ג מרחשון תשס"א
רוני צאלח הי"ד	כפר ים	כ' טבת תשס"א

בסיוע
המשרד לענייני דתות
אגף לארגונים ומוסדות
המחלקה לישיבות

תוכן

הרב יהודה זולדן	**בפתח ההקהל**	11

שער א – מקרא הקהל

הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן	**פרשת הקהל בתרגום אונקלוס**	25
הרב יהודה שביב	**למיקומה, עיתוייה וענייניה של מצות הקהל**	38
הרב ד"ר מאיר גרוזמן	**הקהל ומעמד הר סיני**	46
הרב יעקב אפשטיין	**המונח "הקהל" ומשמעויותיו**	52
הרב חיים ישעיהו הדרי	**פרשיות שהמלך היה קורא בהקהל**	58

שער ב – הקהל – המצוה והמעמד

הרב חיים דרוקמן	**מצות הקהל – תורה לעם ישראל במדינתו**	179
הרב יהושע ויצמן	**הגדרת מצות הקהל**	185
הרב משה צבי נריה	**מעמד הקהל**	202
הרב אהרון גרז	**מצות הקהל**	221
הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל	**חג הסוכות – הקהל את העם**	277
הרב חיים דוד הלוי	**רושמו של מעמד הקהל**	292
הרב חיים צבי טויבש	**מעמד הקהל בתפארתו**	301
ד"ר אהרון ארנד	**הקהל בפיוט**	315

שער ג – הקהל – אישים, זמן מקום וכלי הקודש

המלך

הרב שלמה גורן	**מעמד הקהל בבית ראשון ושני**	335
הרב שלמה אבינר	**הקהל ומלכות**	341
הרב שאר ישוב כהן	**פרשת המלך**	357

נשים וטף

הרב אליהו בקשי דורון **הבאים להקהל, למעמד ולקריאה בתורה** 369

הרב ישראל מאיר לאו **הקהל – הטף השמיטה והעם** 381

הרב יעקב אריאל **חיובן של נשים בהקהל** 392

המקום והזמן

הרב ישראל אריאל **הקהל במקדש ובירושלים** 402

פרופ' דוד הנשקה **אימתי הוא זמנו של 'הקהל'?** 435

כלי הקדש – ספר התורה, החצוצרות

הרב צבי שורץ **הקריאה בהקהל בספר התורה של המלך** 463

הרב יהודה זולדן **ספר התורה ממנו קראו בהקהל וביו"כ במקדש** 474

הרב יהודה גרשוני **תקיעת חצוצרות בהקהל** 485

שער ד – מעמד זכר להקהל

הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים **זכר למקדש, מצות הקהל** 495

הרב שלמה דוד כהנא והרב אברהם אלקנה כהנא שפירא

מו"מ בעניין הקהל בזה"ז 547

הרב יהודה עמיחי **תקנות זכר למקדש** 606

הרב יצחק הלוי הרצוג **הצעות לקיום מעמד הקהל** 618

ד"ר שמואל זנוויל כהנא

עטרה ליושנה עכשיו – הצעות לזכר הקהל בימינו 622

הרב פרופ' שמואל ק. מירסקי **חידוש מעמד הקהל** 629

הרב יהודה זולדן **לתולדות 'זכר להקהל'** 653

רשימת המשתתפים (לפי הא׳ ב׳)

הרב שלמה אבינר	**ראש ישיבת עטרת כהנים, ירושלים; רב הישוב בית אל**
הרב יעקב אפשטיין	**מכון התורה והארץ; עצמונה**
הרב יעקב אריאל	**נשיא מכון התורה והארץ; רב העיר רמת גן**
הרב ישראל אריאל	**ראש מכון המקדש, ירושלים**
ד״ר אהרן ארנד	**המחלקה לתלמוד אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; בית שמש**
הרב אליהו בקשי דורון	**הראשון לציון והרב הראשי לישראל; ירושלים**
הרב שלמה גורן זצ״ל	**הרב הראשי לישראל (תשל״ג–תשמ״ג)**
הרב ד״ר מאיר גרוזמן	**המחלקה לתלמוד אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; תל אביב**
הרב אהרון גרז	**ראש הישיבה התיכונית מדעית בר אילן; תל אביב**
הרב יהודה גרשוני זצ״ל	**ראש ישיבת ארץ ישראל, ניו יורק**
הרב חיים דרוקמן	**יו״ר מרכז ישיבות בני עקיבא; ראש ישיבת אור עציון, מרכז שפירא**
הרב חיים ישעיהו הדרי	**ראש ישיבת ׳הכותל׳, ירושלים**
הרב חיים דוד הלוי זצ״ל	**רב העיר וראש אבות בתי הדין תל אביב**
פרופ׳ דוד הנשקה	**המחלקה לתלמוד אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; ירושלים**
הרב יצחק הלוי הרצוג זצ״ל	**הרב הראשי לישראל (תרצ״ז–תשי״ט)**
הרב יהושע ויצמן	**ראש ישיבת ׳מעלות יעקב׳, מעלות**
הרב יהודה זולדן	**ר״מ בישיבת ההסדר נוה דקלים**
הרב חיים צבי טויבש זצ״ל	**רב בציריך**

הרב שאר ישוב כהן	**הרב הראשי וראש אבות בתי הדין, חיפה**
הרב שלמה דוד כהנא זצ"ל	**רב העיר העתיקה ירושלים**
ד"ר שמואל זנוויל כהנא זצ"ל	**מנכ"ל משרד הדתות,** **מיסד מעמד זכר להקהל**
הרב ישראל מאיר לאו	**הרב הראשי לישראל; תל אביב**
פרופ' שמואל מירסקי זצ"ל	**מרצה לספרות רבנית ישיבה אוניברסיטה** **ניו–יורק**
הרב משה צבי נריה זצ"ל	**ראש ישיבות בני עקיבא**
הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל	**הראשון לציון** **והרב הראשי לישראל (תרצ"ט–תשי"ד)**
הרב יהודה הלוי עמיחי	**ראש המחלקה ההלכתית מכון התורה והארץ;** **חבר בית הדין לעניני ממונות, קרית ארבע**
הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן	**המחלקה לתנ"ך ומדרשה לבנות** **אוניברסיטת בר אילן, רמת גן; ירושלים**
הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים זצ"ל	**רבה של ירושלים,** **מחבר קונטרס 'זכר להקהל'**
הרב יהודה שביב	**ר"מ בישיבת ההסדר הר עציון,** **מכון צומ"ת, אלון שבות**
הרב צבי שורץ	**ישיבת הסדר נוה דקלים**
הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא	**הרב הראשי לישראל (תשמ"ג–תשנ"ג)** **וראש ישיבת 'מרכז הרב', ירושלים**

בפתח ההקהל / מבוא לספר הקהל

ראשי פרקים

א. מצות הקהל
ב. זכר להקהל אחר החורבן?
ג. ספר הקהל

א. מצות הקהל

הקהל היא המצוה, בה אמורים להיות נוכחים, המספר הרב והגדול ביותר, אנשים נשים וטף, במקדש, ובזמן מסוים מוגדר. היא המצוה המקוימת באופן הציבורי הנרחב ביותר. כך כותב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א:

> מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה.

הקהל היא מצוה לאומית. אין עוד שום מצוה אחרת בתורה בו **כל עם ישראל** מחויב לקיימה, כל אחד ואחת באופן אישי, בו זמנית, ובמקום אחד.

הגדרתה של מצות הקהל, כמצוה לאומית, מאירה כמה הלכות.

התקהלות כמו במעמד הר סיני. מעמד הקהל הוא שיחזור מעמד הר סיני, כל שבע שנים. מעמד הר סיני עצמו, נקרא בדברים ט, י: "יום הקהל". התורה ניתנה לישראל כאומה, ולכן יום נתינתה הוא יום הקהל. הקהל הוא ביטוי למציאות הלאומית של האומה בארץ. "קָהָל גָּדוֹל מִלְּבוֹא חֲמָת עַד נַחַל מִצְרַיִם לִפְנֵי ה' אֱלוקֵינוּ" (מלכים א ח, סה). הגדרת המושג "קהל" בישראל אלו הם יושבי ארץ ישראל. "שאין קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל", (רמב"ם הל' שגגות יג, ב).

המצוה היא בהתקהלות עצמה. 'שציונו **להקהיל** את העם כולו' (הרמב"ם בספר המצוות מצוה טז), או בנוסח אחר: 'שנצטווינו **שייקהל** עם ישראל כולו

אנשים נשים וטף' (חינוך במצוה תריב). יש גם דרך כיצד לעשות זאת. החצוצרות בהם נצטוינו לתקוע על מנת להקהיל את הקהל (במדבר י, ז) חיוניות והכרחיות, עד כדי כך שאם 'יום הקהל שחל להיות בשבת, מאחרין אותו לאחר השבת, מפני תקיעת החצוצרות והתחינות שאינן דוחות את השבת'. (רמב"ם הל' חגיגה ג, ז ע"פ הירושלמי במגילה פ"א ה"ד). החצוצרות הם ענין מהותי בעצם קיום המצוה.

האישים. נשים חייבות במצוה זו, למרות שזו מצות עשה שהזמן גרמא, (וכמסקנת הגמ' בקידושין לה ע"א). מצוה לאומית לא נכללת בהגדרה זו. כך גם באשר לטף. בדרך כלל אין מחייבים קטנים במצוות עשה דאורייתא. אך במצוה זו הטף מצווה, ויש מפרשים שהכונה אף לקטני קטנים, תינוקות בני יומם. קטנים פטורים ממצוות אישיות, אך הם שותפים במצוות לאומיות.

ראש המעמד והמקום. היה מתבקש שבראש המעמד המתקיים במקדש, שעניינו לימוד תורה בהמון, יעמוד הכהן הגדול, שהמקדש הוא מקום עבודתו, או אולי ראש הסנהדרין היושבת אף היא בלשכת הגזית שבמקדש, או אולי הנביא המוכיח את העם. והנה, דוקא המלך, הוא זה שעומד בראש ההקהל. מלך ישראל הוא ביטוי לפן הלאומי של האומה. המלך הוא "לב כל ישראל" כדברי הרמב"ם בהל' מלכים ג, ו. לא כתוב במפורש בתורה שהמלך הוא זה שעומד בראש המעמד. חז"ל במשנה בסוטה פ"ז מ"ח כינו את פסוקי ההקהל "פרשת המלך", כרומזים לקשר ולזהות עם "פרשת מלך" אחרת שבספר דברים, בפרשת שופטים, פרק יז, שם נצטוינו על מינוי מלך, הנקראת אף היא במעמד הקהל, והיא עצמה מזוהה עם "פרשת המלך" שבספר שמואל (א, ח), בעת מינויו של שאול למלך ע"י שמואל הנביא, שאותה הגדירו חז"ל בתוספתא בסנהדרין פ"ד מ"ב: "פרשת המלך".

קשה מאד לצפות שבמעמד המוני שכזה תהיה הקשבה מלאה כמו במעמד הר סיני. אך על אף זאת, עצם ההתכנסות הלאומית לשמיעת פרשיות התורה, שבמרכזה, הגדול שבאומה - המלך קורא בה, היא עושה רושם חזק בלבות הקהל, מחזק את הקשר שבין הגוונים השונים שבאומה זה עם זה, מחזק את הקשר למקדש ולירושלים, מעמיד את עם ישראל במרכז האנושות, שהרי המעמד מתקיים בחג הסוכות, בחג בו גם אומות העולם מצווים לעלות לירושלים, אך הם לא שותפים במעמד הזה, אלא כמתבוננים מהצד.

ב. זכר להקהל אחר החורבן:

במקרא אנו לא מוצאים תיאור קיום מעמד הקהל בסוכות במוצאי שמיטה. יש מעמדות דומים באופיים, אך הם לא מתקימים בתאריך המיועד. יש המכנסים את העם - אנשים נשים וטף וקוראים בפניהם פסוקים מהתורה, וחז"ל אף למדו ממעמדות אילו הלכות למצות הקהל. כך נוהגים: יהושע (יהושע ח, לה; כג-כד), יאשיהו (מלכים ב כג, א-ג; דברי הימים ב לד, כט-לב), עזרא ונחמיה (עזרא י, א; נחמיה ח,ג). יש התיחסות בחז"ל לקיום מעמד הקהל בבית ראשון אצל רחבעם (ירושלמי עבודה זרה פ"א ה"א), ובבית שני כשאגריפס המלך עומד בראש המעמד (משנה סוטה פ"ז מ"ח), וכן מעמד נוסף בו נכח ר' טרפון (ירושלמי מגילה פ"א ה"י; ירושלמי הוריות פ"ג ה"ב).

חורבן מקדש מלך עיר מלוכה, גרם לכך שמעמד הקהל, לא קוים עוד. כשאין לעם ישראל מסגרת לאומית בארץ, אין מקום לקיים את מעמד הקהל, וכך אכן היה לאורך כל שנות הגלות. חז"ל אף לא קבעו לו "זכר להקהל". אף על פי כן יתכן, שהתקיים לאחר החורבן ובסמוך לו, מעמד שהוא מעין "זכר להקהל".

בתוספתא סוטה (ליברמן) פ"ז מ"ט-מי"ב:

> **ט**: מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' לעזר חסמא שבאו מיבנה ללוד והקפילו פני ר' יהוש' בפקיעין. אמ' להם ר' יהושע: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין. אמ' להם: אי אפשר שלא יהא חידוש בבית המדרש. שבת של מי היתה? אמרו לו: של ר' לעזר בן עזריה היתה. אמ' להם: היכן היתה הגדה? הקהל את האנשים והנשים והטף. (דברים לא). אמ' להם: מה דרש בה? אמ' לו: ר' כך דרש בה. אם אנשים באו ללמוד, נשים באו לשמוע, טפילין למה הן באין? כדי ליתן שכר למביאיהן.
>
> **י**: ועוד אחרת דרש. את ה' האמרת היום... וה' האמירך היום. (דברים כו). אמ' להם הקב"ה כשם שעשיתם אותי חטיבה אחת בעולם אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם הבא.

יא: ועוד אחרת דרש. דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים. (קהלת יב). מה דורבן זה מכוין את הפרה להביא חיים בעולם אף דברי תורה אינן אלא חיין לעולם, שנאמר עץ חיים היא וגו'. או מה דורבן זה מיטלטל יכול אף כך דברי תורה ת"ל וכמסמרות נטועים [או אינן חסירין ולא יתירין תלמוד לומר נטועים] מה נטיעה פרה ורבה אף דברי תורה פרין ורבין. בעלי אסופות אילו שנכנסין ויושבין אסופות אסופות ואומר על טמא טמא ועל טהור טהור על טמא במקומו ועל טהור במקומו.

יב: שמא יאמר אדם בדעתו הואיל ובית שמיי מטמין ובית הלל מטהרין, איש פלוני אוסר ואיש פלוני מתיר, למה אני למד תורה? מעתה ת"ל דברים, הדברים, אלה הדברים. כל הדברים נתנו מרועה אחד אל אחד בראן פרנס אחד נתנן רבון כל המעשים ברוך הוא אמרו. אף אתה עשה לכך חדרי חדרים והכניס בה דברי בית שמיי ודברי בית הלל, דברי המטמאין ודברי המטהרין. אמ' להם: אין דור יתום שר' ליעזר שרוי בתוכו.[1]

בגירסת הגמ' בבבלי חגיגה ג ע"א נוסף עוד שלאחר הדרשה הראשונה הגיב ר' יהושע ואמר: "מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני"?!

במסכת סופרים פי"ח ה"ח נאמר שדרשה זו או דומה לה נאמרה: "**ביום שהושיבו את ר' אלעזר בן עזריה בישיבה**, פתח ואמר, אתם נצבים היום כולכם, טפכם נשיכם, אנשים באים לשמוע, נשים כדי לקבל שכר פסיעות, טף למה בא, כדי ליתן שכר למביאיהן". זוהי דרשה שנאמרת על פרשת ניצבים, והיא ביום מינויו.

מבנה דומה לתוספתא בסוטה מצינו במכילתא דרבי ישמעאל בא - מס' דפסחא בא פרשה טז ד"ה לי הוא, וגם שם הדרשה היא על פרשת ניצבים, ודרשות נוספות אחרות. כך נאמר שם:

כבר שבתו תלמידים ביבנה ולא שבת שם רבי יהושע. וכשבאו תלמידיו אצלו, אמר להם: מה דברים היה לכם ביבנה? אמרו לו:

---

1. סיפור זה מופיע בגירסאות דומות במספר מקורות: מדרש במדבר רבה יד, ד; בבלי, חגיגה ג ע"א; אבות דרבי נתן נוסחא א פרק יח ד"ה לעת זקנותו.

> אחריך רבי. אמר להם: ומי שבת שם? אמרו לו: ר' אלעזר בן עזריה. אמר להם: אפשר ששבת שם ר' אלעזר בן עזריה, ולא חדש לכם דברי? אמרו לו: רבי, כלל זה דרש. אתם נצבים היום כלכם טפכם נשיכם (דברים כט, ט) וכי מה טף זה יודע להבין בין טוב לרע אלא ליתן שכר למביאיהם לרבות שכר עושי רצונו, לקיים מה שנאמר ה' חפץ למען צדקו וגו' (ישעיהו מב, כא). אמר להם: אי זה דבר חדש, יתר על זה הריני כבן שבעים שנה ולא זכיתי לדבר זה בלתי היום. אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן עזריה יצא מחלציך. אין הדור יתום שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו. אמרו לו: רבי, עוד כלל זה דרש. לכן הנה ימים באים נאם ה' ולא יאמר עוד חי ה' וגו' (ירמיה טז, יד-טו) ...כיוצא בו דרש ולא יקרא עוד את שמך אברהם (בראשית יז, ה) עבר שם הראשון ונתקיים השני ...כיוצא בו דרש שרי אשתך וגו' (שם טו) עבר שם הראשון ונתקיים השני כיוצא בו דרש ויאמר לא יעקב יאמר עוד שמך וגו' (שם לב, כט).

הרקע ההיסטורי למובאות הללו, הוא בעת שהנשיאות נחלקה בין רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה, והיתה גם חלוקה ביניהם באשר לאמירת הדרשה "לדרוש רבן גמליאל תלתא שבתי, ורבי אלעזר בן עזריה חדא שבתא. והיינו דאמר מר: שבת של מי היתה - של רבי אלעזר בן עזריה היתה" (ברכות כח ע"א).

בתוספתא בסוטה מסופר שר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר חסמא הולכים מיבנה ללוד, להקביל את פני ר' יהושע שבא מפקיעין, או שהם הולכים משם, לפקיעין שביהודה.[2] רש"י בחגיגה ג ע"א, בד"ה להקביל פניו, כותב: "יום טוב היה, שחייב אדם לכבד את רבו בהקבלת פנים, כדאמרינן במסכת ראש השנה (טז, ב): מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת" (מלכים ב ד). מכאן שהסיפור מתרחש ביום טוב.

מנוסח השאלה: "**שבת** של מי היתה **היום**"? ומהמשך השאלה: "ובמה היתה הגדה **היום**"? (התוספת היום היא לפי נוסח במדבר רבה יד, ד), או בנוסח אחר: "מה חידוש היה בבית המדרש **היום**"? (ע"פ הגמ' בבבלי חגיגה ג ע"א),

---

2. דיון בזה בהתאם לגירסאות השונות בתוספתא ליברמן סוטה עמ' 679.

משמע שהיה זה גם שבת. אם מדובר בשבת, כיצד הם עוברים מרחקים כאלה בשבת, הרי בין לוד ליבנה, או אף לפקיעין, זהו מעל המותר ללכת במסגרת תחום שבת? גם בשביל להקביל פני רבו, אין עוברים תחום שבת (עירובין לו ע"ב).

באשר לדרשת ר' אלעזר בן עזריה - היא מורכבת מכמה נושאים. הם מספרים לר' יהושע שר' אלעזר בן עזריה דרש בפרשת הקהל, שהם פסוקים בפרשת וילך, וכן דרש בפסוקים בפרשת כי תבוא, ובספר קהלת. (לחלק מהגירסאות ר' יהושע הוא זה שדרש את הפסוקים בקהלת - כך על פי הגמ' בחגיגה ג ע"א).

יש מקום להציע, שהארוע מתרחש בחול המועד סוכות, ור' אלעזר בן עזריה עושה מעין מעמד הקהל.[3] הכותרת היא פרשת הקהל - הפסוקים המלמדים על המצוה, אך הם אינם נקראים ע"י המלך. לאחר מכן הוא דרש בפסוקים מתוך הפרשיות שהמלך היה קורא בפרשת כי תבוא לפני התוכחה, שענינם היות המצוה בעלת אופי לאומי - ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ. הדרשה האחרונה היא בקהלת, שכשמה כן היא - פסוקים שנאמרו בהקהל. "קהלת - למה נקרא שמו קהלת? שהיו דבריו נאמרין בהקהל, על שם שאמר (מלכים א, ח) אז יקהל שלמה" (קהלת רבה פרשה א, א). ר' אלעזר בן עזריה מחזק בכך גם את מעמדה של מגילת קהלת עליה הכריעו ביום מינויו לאחר ויכוח גדול, שהיא מטמאת את הידים, דהיינו שיש בה קדושה. (משנה ידים פ"ג מ"ה). תוכן הדרשה במגילת קהלת היא על אסיפה של לומדי תורה ללימוד וליבון דברי התורה. לימים אף נקבע והונהג בחלק מהקהילות לקרוא בכל שנה מגילת קהלת בסוכות.

ר' אלעזר בן עזריה אף מסיים את דרשתו בספר קהלת בלימוד מהפסוק הפותח את ספר דברים: "ת"ל דברים הדברים אלה הדברים כל הדברים נתנו מרועה אחד אל אחד בראן פרנס אחד נתנן רבון כל המעשים ברוך הוא

---

3. אפשרות כזו הועלתה ע"י הרב חיים צבי טויבש במאמרו לקמן עמ' 312; הרב פרופ' שמואל ק. מירסקי לקמן עמ' 647 וכן פרופ' שלמה נאה, סדרי קריאת התורה בארץ ישראל - עיון מחודש, תרביץ, כרך סז, חוברת ב, (תשנ"ח), עמ' 184-186. תודתי לד"ר אהרן ארנד שהפנה אותי למאמר זה.

אמרו" (תוספתא סוטה פ"ז מי"ב).[4] פסוק זה הוא הפותח את קריאת התורה של המלך בהקהל.

ר' אלעזר בן עזריה הוא נשיא, והוא עומד בראש המעמד. שאלת ר' יהושע: שבת של מי היה היום? לא חייבת להתפרש במובן זה, שאותו יום היה שבת-היום השביעי. השאלה: "מי שבת", משמעותה מי היה שם, מי עמד בראש. ניתן לפרש גם שהחלוקה ביניהם היתה שבועית, וממילא השאלה שבת של מי היא במובן של שבוע של מי היה, ויתכן שבאותו שבוע בו ר' אלעזר בן עזריה היה צריך לדרוש, היה חול המועד סוכות, ולכן הוא עמד בראש המעמד שהוא זכר להקהל. יתכן שדברי ר' יהושע בסוף הדו שיח שבינו ובין ר' יוחנן בן ברוקא ור' אלעזר חסמא: "אין דור יתום, שר' אלעזר שרוי בתוכו", זהו לא רק על חידושי התורה, אלא על עצם המעמד שיש בו חיזוק למעמד הנשיאות, לאחר המשבר עם רבן גמליאל, וממילא לעם כולו, עם כל הקשיים הרוחניים והגשמיים שלאחר החורבן, וכן על עצם קיום זכר למצות הקהל ולמקדש בו היה מתקיים המעמד, מספר שנים לאחר החורבן. "אין דור יתום" זהו ביטוי לכך שיש מנהיגות. מענין שביטוי דומה אמר ר' עקיבא על ר' אלעזר בן עזריה בשעת מיתתו: "היה צועק ובוכה ואומר אללי רבי עליך אללי עליך מרי שהנחת כל הדור יתום" (אבות דרבי נתן נוסחא א פרק כה).

מהמקבילות האחרות, מהם עולה שר' אלעזר בן עזריה דרש דרשות דומות בזמנים אחרים - ביום מינויו או בשבת אחרת, ניתן להבין שר' אלעזר בן עזריה דורש לפתוח את שערי בית המדרש לכל, ומעודד את הציבור - האנשים הנשים והטף, לחבור ללומדי התורה בצורות שונות. ביום מינויו נתוספו ספסלים רבים בבית המדרש (ברכות כח ע"א). יתכן גם שתגובתו של ר' יהושע: "מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני" באה לומר שמסתבר שהנהגתו של ר' אלעזר בן עזריה תואמת להדרכתה של התורה, ללמד את הכל, אנשים נשים וטף, ולא כדעתו של רבן גמליאל שהעמיד שומר בפתח בית המדרש ואמר: "שכל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית המדרש" (ברכות שם).
אמירת הדברים הללו במעמד שהוא מעין "זכר להקהל" בשעה שבאים

4. הדרשה בתוספתא היא על דברים א, א ולא על שמות כ, א. וכפי שעולה מהגירסא בגמ' חגיגה ג ע"א. עיין במאמרו של פרופ' שלמה נאה (לעיל הע' 3) הערה 79.

להקביל את פניו, מחזקת את לימוד התורה בהמון, לאחר החורבן.

לא ידוע לנו על נסיונות נוספים במהלך הדורות, לקיום זכר להקהל. עד שלפני למעלה ממאה שנה, קם דורש לקיום זכר להקהל, והוא האדר"ת - הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, רבה של פונויבז' שבליטא, ואחר כך רבה של ירושלים. בפועל לא נעשה דבר על ידו, גם במוצאי השמיטה תרס"ד בעת שהיה רבה של ירושלים, אך הוא הראשון שבדרשותיו ובכתביו עורר על הדבר.

מעמד זכר להקהל הראשון, בעקבות קריאת האדר"ת, התקיים במוצאי השמיטה האחרונה שלפני קום מדינת ישראל, סוכות תש"ו, אולי גם מתוך תחושה שאכן כן עם ישראל עומד לקומם מחדש את גויתו הלאומית בארץ. מאחורי יוזמה זו, וגם מאחורי כינוסי זכר להקהל לאחר קום המדינה, עמד ד"ר שמואל זנויל כהנא= שז"ך, מי שלימים היה מנכ"ל משרד הדתות במדינת ישראל. מאז, מתקיימים מעמדי 'זכר להקהל' בכל מוצאי שמיטה, חלקם צנועים ומצומצמים, וחלקם ברוב עם ובפרסום רב.

ג. ספר הקהל

כשהאדר"ת החל לדרוש לקיום 'זכר להקהל' הוא גם העלה את דבריו על הכתב, ופרסמם בחוברת תחת השם: "זכר למקדש". בשנה בה החלו לקיים את מעמד זכר להקהל, בשנת תש"ו, הוציא מוסד הרב קוק בירושלים, חוברת הנושאת את השם: "הקהל" - קובץ לבירור מצות הקהל ובירור הלכותיה, ובה חיבורו של האדר"ת, וכן מאמרים של רבנים נוספים. חוברת זו הוצאה באותה מתכונת, במהדורות נוספות, ללא כל תוספת ושינוי. בשנת תשנ"ה הוציא ד"ר שמואל זנוויל כהנא חוברת תחת השם: "בבא כל ישראל", בהוצאת המחלקה לתרבות תורנית בגולה, ובה מקורות ובירורים במצות הקהל. מלבד אילו, נכתבו במשך השנים, בבטאונים ובחוברות שונות, מאמרים מפרי עטם של רבנים וחוקרים, העוסקים אף הם בהיבטים שונים ומגוונים הקשורים למצות הקהל. ביבליוגרפיה ובה כמעט כל המאמרים שנכתבו על מצות הקהל, ניתן למצוא בספרו של הרב מנחם בורשטיין "שמיטה - תדריך לימודי", ירושלים: מכון שלמה, תשס"א עמ' 283-291.

כשהריא"ה הרצוג כתב את קונטרסו שלו "זכר להקהל" בערב ר"ח תמוז תש"ה לקראת מעמד זכר להקהל הראשון שהתקיים בסוכות תש"ו, הוא דן בפרטי הלכה שונים ומסיים:[5]

> סוף דבר, אם באתי לבאר את כל עניין המצוה הייתי כותב **ספר גדול**, **וראוי לעשות כן**, אלא שאין עיתותי בידי. תקותי **כי ב"ה יעשו כך מגדולי התורה הצעירים שבתוכנו הי"ו**.

עברו חמישים ושש שנים מאז שהריא"ה הרצוג כתב זאת, והנה נעשה הדבר הזה.

מכון "התורה והארץ" שבגוש קטיף, העוסק במחקר ובבירור בסוגיות הקשורות למצוות התלויות בארץ, קבל על עצמו, לכנס חלק ניכר מהמאמרים שפורסמו בעבר, במקורות שונים, ובמיוחד את אלה שקשה למוצאם ולהשיגם, ולהוסיף עליהם מאמרים חדשים, ולהוציא אותם ב"ספר הקהל". כבר לקראת מוצאי השמיטה הקודמת, בשנת תשנ"ד, הוציא מכון "התורה והארץ", את דברי האדר"ת בחוברת "זכר למקדש" במהדורה חדשה, וכעת מונח לפנינו ספר ובו מאמרים ישנים וחדשים, של רבנים וגדולי תורה, ושל חוקרים, העוסקים כולם במצות הקהל. החידוש הוא בעצם הכינוס, ההתקהלות של מאמרים רבים, בספר אחד.

מבנה הספר

הספר בנוי מארבעה שערים:

השער הראשון "מקרא הקהל". המאמרים בו עוסקים בעיקר בפסוקי התורה הקשורים למצות הקהל. הציווי על ההקהל, והפרשות שנדרשו בהקהל - תרגומם, פרשנותם והקשרם.

השער השני "הקהל – המצוה והמעמד". המאמרים בו עוסקים בגדרי המצוה, ובפרטים הלכתיים הקשורים למצות הקהל, ובתיאור המעמד,

---

5. קובץ הקהל, ירושלים מוסד הרב קוק תשל"ג, עמ' סה-סו; פסקים וכתבים אורח חיים ירושלים: מוסד הרב קוק ויד הרב הרצוג, תשמ"ט, חלק ב עמ' תכז.

בשירה ובפיוט. חלק מהמאמרים עוסקים בנקודות הלכתיות רבות, הקשורות למצוה. הזמן, המקום, האישים החייבים ועוד.

השער השלישי "הקהל – אישים, זמן, מקום וכלי הקדש". בו מאמרים שהם ממוקדים יותר בנושאים מוגדרים הקשורים למצות הקהל, ולכן הפרדנו אותם מהשער השני.

השער הרביעי – "זכר להקהל". בו מאמרים העוסקים בשאלת קיום מעמד "זכר להקהל" בזמן הזה. בראשו, קונטרסו של האדר"ת, ואחריו מאמרים הדנים בהיבטים שונים הקשורים לעשית "זכר למקדש", הצעות מעשיות לעיצוב אופיו של המעמד, וסקירה היסטורית על מה שנכתב ונעשה בפועל במוצאי השמיטות, כ"זכר להקהל".

מאחר שכותבי המאמרים כתבו אותם בזמנים ומקומות שונים, ישנם כפילויות מסוימות, הן בציטוט מובאות, והן בהסברים הלכתיים ורעיוניים. בעבודת העריכה התאמנו את סגנון המאמרים שיהיו כתובים על פי כללים אחידים ומקובלים (=פתיחת ראשי תיבות לא מוסכמים, ציון מקורות מדויק ואחיד, כותרות משנה ועוד), אך לא שינינו את תוכנם, ולא קצרנו אותם, על אף שדברים מסוימים נכתבו כבר במאמרים אחרים.

בתחילת כל מאמר צוין היכן פורסם בגירסתו ראשונה, אם אכן הוא כבר פורסם במקום אחר.

תודות

נודה למחברים, ולחילופין להוצאות ספרים או לבני משפחה, שאיפשרו לנו לפרסם את המאמרים בספר זה. תודה, ומיטב הברכות.

תודה מקרב לב, לכל העוסקים והמעשים שסיעו בהוצאת הספר. למכון "התורה והארץ" ולעומדים בראשו, שהסכימו ופעלו להוצאת הספר. נשיא המכון הרב יעקב אריאל, ראש המכון הרב יגאל קמינצקי, מנהל המכון ר' אליעזר ברט, ומנהלו האדמינסרטיבי ר' עמי גיאת, עוזרו ר' נתנאל זרביב, ולחברי המערכת: הרב יהודה עמיחי, הרב יואל פרידמן, הרב יעקב אפשטיין, למגיה ר' מנחם הראל, ולמדפיסה הגב' הדסה דה יונג, שסייעו ועמלו רבות כדי שספר זה יצא לאור. יישר כח וחילכם לאוריתא.

ברכה נוספת לראש ישיבת ההסדר בנוה דקלים, הרב דוד גבריאלי שאפשר לי להתפנות לעבודת העריכה, וכן לחברי הרמי"ם והתלמידים שסייעו וגילו ענין והבנה בתקופה זו. חן חן ותודה.

תודה מיוחדת ונוספת לרעיתי - שרית הי"ו ולכל בני ביתי שיחיו לאויו"ט, שאיפשרו לי לעמול על הספר בשעות רבות ביום ובעיקר בלילה, בעידוד ובהבנה. יזכנו הקב"ה להמשיך ללמוד וללמד לשמור לעשות ולקיים, לזכות ולראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצוות.

יזכו כל המסיעים והעוסקים שיקוים בנו הפסוק ממצות הקהל: "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת...כל הימים אשר אתם חיים על האדמה". (דברים לא, יב-יג).

זכרון

בראש השנה תשס"א, בתחילת שנת השמיטה, קמו אויבינו להלחם ולפגוע בנו, אנשים נשים וטף, ולערער את אחיזתנו בחבלי ארץ ישראל. חברים וחברות שבאו לישב את חבלי ארץ ישראל, אליהם שבנו לאחר מלחמת הישועה, במלחמת ששת הימים, נהרגו בפעולות טרור בשנה זו. ישנם גם פצועים, ותפילתנו לבורא עולם שישלח להם רפואה שלמה, לכל אבריהם ולכל גידיהם, וישלח מזור להם ולכל חולי ישראל, השתא בעגלא ובזמן קריב.

על גוש קטיף באופן מיוחד, עברה שנה לא קלה כלל ועיקר, ועם כל זאת, תושבי גוש קטיף עמדו בעז ובגבורה בכל, המשיכו את שגרת החיים, הוסיפו לבנות ולפתח, בגשמיות וברוחניות, ועינינו ראו נסים רבים וגלוים בסיעתא דשמיא, ועל כך פינו מלא שירה והודיה לבורא עולם.

עם זאת יש שלא זכו, וספר זה יוצא לזכרם של חברים קרובים, תושבי גוש קטיף, שנהרגו בשנת השמיטה תשס"א, בעת אחיזתם בחבל ארץ זו. יהי זכרם ברוך.

ימי בין המצרים

אשר יהפכו לששון ולשמחה ולמועדים טובים — **הרב יהודה זולדן**

שלהי שנת השמיטה תשס"א, גוש קטיף — עורך

הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן

פרשת הקהל בתרגום אונקלוס

(מתוך "פרשגן" על תרגום אונקלוס)

זכרון לנשמת אחייניתי, מרים אמיתי הי"ד
אשה יראת ה', תמימה ואהובה, טובה למקום ולבריות
עטרת בעלה איש גבור חיל אליעזר אמיתי הי"ו
אם דגולה לילדיה רעות-יסכה, הילה, יאיר ויראת - ה' עליהם יחיו
בכירת ילדי משפחת בונה, אחותי וגיסי נעמי וזבולון יבלח"א מראשוני בית עפרה
והנכדה הראשונה להורי זכרונם לברכה.
הקרינה באישיותה התמה על כל תלמידיה ויודעיה
נרצחה בידי רשעים בפיגוע בכפר דרום ועלתה בסערה השמימה
ביום כב במרחשון תשס"א
בדרכה לעבודת הקודש בחינוך ילדי ישראל.
ת.נ.צ.ב.ה.

"פרשגן" הוא חיבור בכתיבה שתכליתו להעמיד לקורא ביאור רציף לתרגום אונקלוס (=ת"א) לתורה. דוגמאות ממנו נתפרסמו בעשור האחרון בבמות שונות וביניהן בדפי "שבת בשבתו" במשך כמה שנים.

לצד ניפוי ובירור נוסחי התרגום ובהשוואה לנוסחי התאג' - נבדקות סטיות תרגומיות לאורך כל התורה ופיתרונן מוגש לקורא בהסתמך על מיטב מפרשי וחוקרי ת"א.

מלאכת הביאור כוללת השוואת התרגומים הארמיים עם ת"א,[1] בדיקת זיקתם של גדולי פרשנינו לתרגום וכן בסיוע פרויקט השו"ת שבבר אילן - נכללים

---

1. התרגומים הארמיים יהודיים לתורה כוללים מלבד תרגום אונקלוס גם את הבאים: תרגום יוב"ע, תרגום ירושלמי (ת"י), תרגום נאופיטי (ת"נ = תרגום שלם לתורה שנתגלה לפני כחמישים שנה. נחקר בהרחבה רבה ע"י הרב מ"מ כשר בכרכים כד ו-לה של "תורה שלמה"), ותרגום הפשיטתא (שנחקר ונתבאר בידי הגאון ר' חיים הלר [=ר' חיים העליר, **פשיטא הוא התרגום הסורי לתנ"ך, מועתק לכתב עברי עם הערות והגהות ובאורים**, ספר בראשית, ברלין תרפ"ז; ספר שמות,

ב"פרשגן" גם הסתמכויות הלכתיות המיוסדות על ת"א, כמותן פזורות למאות במרחבי ספרות הפסיקה.

וזאת למודעי: בדפוסים מצויים קיימים מאות שיבושים בת"א. המהדורה המדעית המוסמכת היא זו של אלכסנדר שפרבר ועליה מבוסס ה"פרשגן".[2] מהדורתו המיוסדת על בדיקת יותר מעשרים כתבי יד אשכנזים ספרדים ותימנים ועל דפוסים ראשונים המצטיינים בדיוקם, נחשבת למהימנה שבמהדורות, וחשיבותה הרבה היא גם בתיעוד חילופי נוסחים (ח"נ). כמהדורות טובות המצויות בשוק יש לציין את "תורת חיים" של מוסד הרב קוק שבה נבדק נוסח ת"א ע"י הרב יוסף קאפח ז"ל וכן את מהדורת י' חסיד, "התאג' הגדול כתר תורה", ירושלים תש"ל (עם מבוא למהדורה [בכרך ה], מאת הרב יוסף קאפח). אע"פ שמהדורות אלה משקפות מסורות תימן של ת"א ופעמים הן שונות ממסורות שהיו לנגד עיני גדולי אשכנז וספרד, הן נקיות משגיאות שלא כדפוסים מצויים ואכמ"ל.

מן הראוי להזכיר שתרגום אונקלוס שונה מתרגומי ארץ ישראל בשתיים: בלשונו ובאופיו התרגומי, ושני אלה מקילים על הקריאה בו:

אצל התרגומים הארצישראליים (כגון התרגומים המופיעים בחומשים תחת השמות "יונתן בן עוזיאל", ו"תרגום ירושלמי" וכן ת"נ ות"ג) שגורה הארמית הגלילית הפחות מוכרת. זוהי הארמית של התלמוד הירושלמי או גם של מדרשי בראשית רבה או ויקרא רבה. כנגדם הארמית שבת"א קרובה לארמית הבבלית המוכרת מן התלמוד הבבלי.

בנוסף, ת"א נחשב כתרגום מילולי-פשטני: "מילולי" רוצה לומר תרגום מלה במלה ללא תוספות ו"פשטני" - תרגום המוסר את רוח הפסוק כפשוטו מבלי להוסיף מדרשים. בכך שונה אופיו מתרגומי ארץ ישראל המוגדרים כתרגומים מדרשיים-חפשיים: אלה תרגומים המשופעים בחומר רב שאינו מצוי בשפת המקור הכוללים לא פעם תוספות מדרשיות שאין להם אחיזה בכתוב.

ברלין תרפ"ט] ומחדש אצל ישעיהו מאורי, **תרגום הפשיטא לתורה והפרשנות היהודית הקדומה**, ירושלים תשנ"ה. בנוסף נמצאו שרידי תרגום רבים בגניזה הקהירית שנוהגים לציינם כת"ג [תרגומי גניזה].

2. א' שפרבר, כתבי הקדש בארמית, כרך א: תרגום אונקלוס לתורה, ליידן ,1959.

דווקא מחמת אופיים המדרשי של תרגומי ארץ ישראל קל לזהות את מגמתם הפרשנית, שהרי הקורא מבחין בנקל בתוספות ובשינויים מלשון הכתוב. כנגד זאת תרגומו ה"תמים" של אונקלוס מכיוון שאין בו שינויים בולטים, מחייב עיון מדוקדק בכל תיבה תוך השוואת תרגומו על אתר עם מקומות אחרים בתורה.

הקטע שלפנינו כולל את ה"פרשגן" לארבעה פסוקי פרשת הקהל שבתורה (דברים לא, י-יג).

א. דברים לא, י

> ויצו משה אותם לאמר **מקץ** שבע שנים **בְּמֹעֵד** שנת השמטה בחג **הסכות** - וּפַקֵּיד מֹשֶׁה יָתְהוֹן לְמֵימַר **מִסּוֹף** שְׁבַע שְׁנִין **בִּזְמָן** שַׁתָּא דִּשְׁמִיטְתָּא בְּחַגָּא **דְּמְטַלַּיָּא**

1. מקץ שבע שנים - **מִסּוֹף** שְׁבַע שְׁנִין

תיבת מִקֵּץ יכולה להתפרש על ההתחלה ועל הסוף "כי הראש והסוף יקראו קָצֶה, שכל דבר יש לו שתי קצוות" (רמב"ן, דברים טו, א). ולמשל בפסוק המדבר על שמיטת כספים "מקץ שבע שנים תעשה שְׁמִטָּה" (דברים שם) מכיוון שלא ברור לאיזה זמן הכוונה, שאלו חז"ל: "מקץ שבע שנים - יכול מתחלת השנה או בסופה?" (ספרי דברים, קיא).

הואיל ואין תיבת "מקץ" מוכיחה אם הכוונה לראש השנה או לסופה, הוצרכו חז"ל לדרוש גזירה שווה מהקהל: "הרי את דן: נאמר כאן קֵץ ונאמר להלן קֵץ (דברים לא, י), מה קֵץ האמור להלן בסופה ולא בתחלתה אף קֵץ האמור כאן בסופה ולא בתחלתה" (ספרי שם). אבל לא הכל הסכימו עם פירוש זה כמבואר להלן.

מכל מקום התרגום "**מִסּוֹף** שְׁבַע שְׁנִין" בדומה לתרגום "ויהי **מקץ** שנתים ימים" (בראשית מא, א) "וַהֲוָה **מִסּוֹף** תְּרֵתֵין שְׁנִין" מלמד שאונקלוס מפרש כחז"ל: "מקץ" אינו הקצה הראשון אלא האחרון: "אין שביעית משמטת אלא בסופה" (ערכין כח ע"ב).

כך גם מסקנת רמב"ן (דברים טו, א) בתום דיון ארוך בתיבת "מקץ":

> ועל דרך הפשט יראה לי כי לשון הכתוב כפשוטו הוא ברור ומתוקן, כי קץ הוא סוף, **וכן תרגומו.**

ואולם בניגוד לדעתם, ראב"ע מפרש "מקץ" על ראש השנה: בדומה למעמד הַקהל, גם שמיטת כספים היא בתחילת השנה. על פי זה כתב (דברים טו, א):

> וטעם מקץ שבע שנים תעשה שמטה - בתחלת השנה, כאשר פירשתי. והעד: הקהל את העם (דברים לא, יב)

וכן פירש כאן:

> מקץ שבע שנים - תחלת השנה.

סיוע לראב"ע עולה לכאורה מן הפסוק: "**מִקֵּץ** שֶׁבַע שָׁנִים תְּשַׁלְּחוּ אִישׁ אֶת אָחִיו הָעִבְרִי אֲשֶׁר יִמָּכֵר לְךָ וַעֲבָדְךָ שֵׁשׁ שָׁנִים" (ירמיהו לד, יד). "מקץ" מוסב על תחילת השנה השביעית, שהרי עבד עברי יוצא בסוף שנה ששית.[3]

הויכוח קיים גם במקומות נוספים. כך בפסוק: "ויהי **מקץ** ארבעים יום וארבעים לילה נתן ה' אלי את שני לֻחֹת האבנים לֻחֹת הברית" (דברים ט, יא). לא ברור האם היה זה בסוף יום הארבעים או בתחילתו? אונקלוס שתרגם: "ויהי **מקץ** ארבעים יום" - "וַהֲוָה **מִסּוֹף** אַרְבְּעִין יְמָמִין", מפרש כדרך הראשונה. אבל ראב"ע שם פירש: "מקץ - סוף או תחלת ארבעים".

רש"י מסכים עם אונקלוס. שהרי בפסוק "ויהי **מקץ** שנתים ימים" (בר' מא א) שתרגומו "וַהֲוָה **מִסּוֹף** תַּרְתֵּין שְׁנִין" כתב רש"י: "ויהי מקץ - כתרגומו מִסּוֹף. וכל לשון קץ סוף הוא".

---

3. אמנם עיין ערכין לג ע"א ורמב"ן דברים טו, א. לסיכום הדעות ראה רד"צ הופמן שם. דיון דומה נמצא בפוסקים בביאור לשון הטור שכתב על מי שמקדים להתפלל "שטוב שיכוין לשעות שמשתנות המשמרות שהן בשליש הלילה, ולסוף ב שלישי הלילה ולסוף הלילה" (אורח חיים סימן א). והקשה הצל"ח: והרי כתוב "קוּמִי רנִּי בַלַּיְלָה **לְרֹאשׁ** אַשְׁמֻרוֹת" (איכה ב, יט) ואיך כתב שחילוף המשמרות הוא "לסוף הלילה"? אכן בדרישה כתב "דראש נקרא גם הסוף משום דראש הוא ענין קצה" (הובא ב'מצות ראיה' לראי"ה זצ"ל וראה מה שכתב על כך).

והתקשו המפרשים בכוונתו, שהרי תיבת "מקץ" הופיעה כמה פעמים קודם לכן בבראשית (ד, ג; ח, ו; טז, ג) ושם לא פירש רש"י דבר? לדעת חזקוני הוצרך רש"י לתרגום:

> שאם תפרשהו אחר לשון העברי יש פתחון פה לבעל דין לחלוק ולומר שהוא דוגמא: ומקצה אחיו לקח (בראשית מז, ב), ומשמעו כשעברו מקצת שתי השנים, עכשו בא התרגום ללמדנו כשעברו כל שתי השנים. ועוד מצינו "מקץ" שהוא לשון תחילה "מקץ שבע שנים" (דברים לא, י) דגבי פרשת הקהל.

2. בְּמֹעֵד שנת השמטה - **בְּזִמְנָן** שַׁתָּא דִּשְׁמִיטְתָּא

"מועד" מתורגם מוֹעֵד או זְמָנָא (זמן). ההבחנה מיוסדת על עיקרון קבוע אצל אונקלוס: מונחים הלכיים מתורגמים במטבע לשון חז"ל.[4] והואיל ובלשון חז"ל נתייחד "מועד" לחגי ה' בלבד, כגון: "לא בדק בתוך **המועד** יבדוק לאחר **המועד**" (משנה פסחים פ"א מ"ג), "אף על פי שאינם לצורך **המועד**" (שם פ"ד מ"ז). וכנגד זאת "זמן" היא עת קבועה, דוגמת: "צאו וראו אם הגיע **זמן** השחיטה" (משנה יומא פ"ג מ"א), מבחין כך גם אונקלוס: רק "מועד" במשמע חג ה' מתורגם כצורתו דוגמת "אלה הם **מוֹעֲדָי**" (ויקרא כג, ב) - "אִלֵּין אִינּוּן **מוֹעֲדָי**", "וידבר משה את **מֹעֲדֵי** ה'" (שם שם מג) - "יָת סִדַּר **מוֹעֲדַיָּא**". כנגד זאת "מועד" במשמע זמן קבוע מתורגם באמצעות זְמָנָא כגון "**למועד** הזה בשנה האחרת" (בראשית יז, כא) - "לִזְמָנָא הָדֵין", "**למועד** אשוב אליך" (בראשית יח, יד) - "לִזְמַן אֵיתוּב לְוָתָךְ", "וישם ה' **מועד** לאמר" (שמות ט, ה) - "זִמְנָא".[5]

---

4. לעיקרון זה ראה בביאורנו לפסוק "לא **תבערו** אש" (שמות לה, ג) המתורגם "לָא **תְבַעֲרוּן** אִישָׁתָא": מצד העניין ראוי היה לתרגם "לא **תבערו** אש" "לָא **תַדְלִיקוּן** אִישָׁתָא", ואולם בהתאם ללשון חז"ל "המכבה **והמבעיר**" (משנה שבת פ"ז מ"ב), תרגם "לא **תבערו**" "לָא **תְבַעֲרוּן**", וראה שם דוגמאות נוספות.
5. בדומה לכך מתורגם "פעם" באמצעות "זמנא": "יזה שבע פעמים" (ויקרא טז, יד) "שבע זמנין".

גם בפסוקים הבאים מציין "מועד" זמן קבוע ולכן תרגומו "זמנא". השווה: "שבעת ימים תאכל מצות... **למועד** חדש האביב" (שמות כג, טו) - "**לִזְמַן** יַרְחָא דַּאֲבִיבָא". "תזבח את הפסח בערב... **מועד** צאתך ממצרים" (דברים טז, ו) - "**זְמַן** מִפְּקָךְ מִמְצְרָיִם". וכן כאן, אף על פי שנאמר "**בְּמֹעֵד** שנת השמטה בחג הסכות", מכיוון ש"מועד" מתייחס לשנת השמיטה ולא לחג הסוכות, תרגם "**בִּזְמָן** שַׁתָּא דְּשִׁמִּיטָתָא".

מהבחנה זו עולה שתרגומו "והיו לְאֹתֹת **ולמועדים**" (בראשית א, יד) "וְיהוֹן לְאָתִין **וּלְזִמְנִין**" אינו כרש"י המפרש "ולמועדים - על שם העתיד" אלא כרמב"ן: "ולמועדים - זרע וקציר וקור וחום וקיץ וחורף", זמנים קבועים. ואילו סבר כרש"י שהכוונה למועדי ישראל היה לו לתרגם "וּלְמוֹעֲדַיָּא".

3. בחג **הסכות** - בְּחַגָּא **דְּמְטַלַּיָּא**

עיקרו של הסכך הוא לצל כלשון המקרא "וְסֻכָּה תִּהְיֶה לְצֵל יוֹמָם" (ישעיהו ד, ו). "ועל שם הסכך קרויה סוכה" (רש"י סוכה ב ע"א). רעיון זה משתקף בתרגום "חג הסכות" "חַגָּא דְּמְטַלַּיָּא": "טלל" לשון צֵל (חילופי צ-ט כמו קַיִץ-קַיְטָא), השווה: "בְּצֵל קָרָתִי" (בראשית יט, ח) "בְּטָלַל שָׁרִיתִי". מכאן גם תרגומי פועל סכ"ך כגון "וַיָּסֶךְ" (שמות מא, כא) "וְאַטֵּיל", "סֻכֵּכִים בְּכַנְפֵיהֶם" (שם כה, כ) "מַטְלִין (ח"נ: מְטַלַּן) בְּגַדְפֵּיהוֹן".[6]

ב. דברים לא, יא

> בבוא כל ישראל לֵרָאוֹת את **פני** ה' אלהיך במקום אשר יבחר
> תקרא את התורה הזאת **נגד** כל ישראל **באזניהם** - בְּמֵיתֵי כָל

---

6. ו"מתורגמן" [= ר' אליהו בחור, **מתורגמן**, איזנא ש"א] בשורש "טלל" ציין שתרגום "סוכה" מופיע במשקלים טַלְלָא, מְטַלְלָא או מְטַלַּלְתָּא. השווה: "יְצִפְּנֵנִי בְּסֻכֹּה" (תהילים כז, ה) "יִטְשְׁנַנִי בְּטַלְלֵיהּ", "כְּאַרְיֵה בְּסֻכֹּה" (שם י, ט) "הֵיךְ אַרְיָא בְּמַטְלֵלֵיהּ", "וַיַּעַשׂ לוֹ שָׁם סֻכָּה" (יונה ד, ה) "וַעֲבַד לֵיהּ תַּמָּן מְטַלַּלְתָּא". וברבים מְטַלָּן כגון "וּלְמִקְנֵהוּ עָשָׂה סֻכֹּת" (בראשית לג, יז) "וְלִבְעִירֵיהּ עֲבַד מְטַלָּן". וביידוע מְטַלַּיָּא כבפסוקנו "חג הסכות" - "חַגָּא דְּמְטַלַּיָּא". וראה גם "כי בסכות הושבתי" (ויקרא כג, מג) "אֲרֵי בְּמְטַלַּת עֲנָנֵי".

יִשְׂרָאֵל לְאִתַּחְזָאָה **קֳדָם** ה׳ אֱלָהָךְ בְּאַתְרָא דְּיִתְרְעֵי תְּקְרֵי יָת אוֹרָיְתָא הָדָא **קֳדָם** כָּל יִשְׂרָאֵל **וְתַשְׁמְעִינוּן**

1. בבוא כל ישראל - **בְּמֵיתֵי** כָּל יִשְׂרָאֵל

בפסוק "**בֹּא**... אל התבה" (בראשית ז, א) "**עוֹל**... לְתֵיבוּתָא" נתבאר שאונקלוס מבחין בין בָּא במשמע הִגִּיעַ המתורגם בפועל אֲתָא, לבין בָּא בהוראת נִכְנַס, המתורגם עָל (משורש עלל, כמו "עולו אושפיזין", הכנסו). מטעם זה תרגם "לא אוכל עוד לצאת **ולבוא**" (לעיל פסוק ב) "לְמִפַּק **וּלְמֵיעַל**" משום שהצירוף "לצאת ולבוא" מורה על הפכים; לָצֵאת וּלְהִכָּנֵס. וכן תרגם "אשר יֵצֵא לפניהם ואשר **יָבֹא** לפניהם" (במדבר כז, יז) "דְּיִפּוֹק קֳדָמֵיהוֹן **וְדְיֵיעוֹל** קֳדָמֵיהוֹן" (שיכנס) ולא "וּדְיֵיתֵי" (שיבוא). וכמוהו גם "ברוך אתה **בְּבֹאֶךָ** וברוך אתה בצאתך" (דברים כח, ו) "בְּרִיךְ אַתְּ **בְּמֵיעֲלָךְ** וּבְרִיךְ אַתְּ בְּמִפְּקָךְ", בלשון כניסה הפך יציאה.

ולכאורה היות שקריאת התורה במעמד הקהל נערכה במקדש, ראוי היה לתרגם כאן "**בְּבוֹא** כל ישראל" "**בְּמֵיעַל** כל ישראל", כשיכנסו למקדש, בדומה לתרגומו "ואל המקדש לא **תָּבֹא**" (ויקרא יב, ד) "וּלְמַקְדְּשָׁא לָא **תֵּיעוֹל**" (לא תכנס). מדוע תרגם כאן "**בְּמֵיתֵי** כָּל יִשְׂרָאֵל" שמשמעו כשיגיעו ישראל (למקדש) ולא ציין במפורש "בְּמֵיעַל" כשיכנסו, וכתרגומו שם?

יתכן שאונקלוס מתרגם בלשון כניסה רק כאשר מפורש מהו המקום דוגמת "ואל **המקדש** לא **תָּבֹא**". כנגד זאת בפסוקים שבהם מדובר על "המקום אשר יבחר ה'" שאינו מסוים ומפורש, אין לתרגם בו בלשון כניסה. והואיל וכאן נאמר "**בבוא** כל ישראל... במקום אשר יבחר" והמקום לא התפרש, תרגם "**בְּמֵיתֵי** כָּל יִשְׂרָאֵל". וכן תרגם "**וַיְבִאֵנוּ** אל המקום הזה" (דברים כו, ט) "**וְאַיְתֵינָא** לְאַתְרָא הָדֵין", שגם שם לא הוזכר שֵׁם המקום. וכמוהו גם בפסוק "**ובא** בכל אַוַּת נפשו אל המקום אשר יבחר ה' " (דברים יח, ו) תרגם "**וְייֵתֵי** בְּכָל רְעוּת נַפְשֵׁיהּ".[7]

---

7. וראה ברמב"ם במורה נבוכים ג, מה שהַעֲלָמַת מקום המקדש בחומש דברים היא מכוונת: "ואשר לא התבאר בתורה ולא נזכר בפרט, אבל רמז אליו ואמר אל המקום אשר יבחר ה' וגו', יש בו אצלי שלש חכמות: האחת מהן, שלא יחזיקו בו

אבל יותר מסתבר שהַבָּאָה או בִּיאָה מתורגמת בלשון הַכְנָסָה או כְּנִיסָה רק כאשר היא נעשית לתוך אהל מועד או לבית המקדש. אבל הֲבָאָה לחצר אהל מועד או לעזרה, זוהי הַגָּשָׁה וְהַקְרָבָה כמבואר בפסוק "ראשית בכורי אדמתך **תביא** בית ה' אלהיך" (שמות כג, יט) "**תֵּיתֵי** לְבֵית מַקְדְּשָׁא" (ולא "תֵּעֵיל"). ומכיוון שמעמד הקהל היה בעזרה ולא בתוך המקדש, תרגם גם כאן "**בְּבוֹא** כל ישראל" "**בְּמֵיתֵי** כָל יִשְׂרָאֵל".

2. לֵרָאוֹת את **פני** ה' אלהיך - לְאִתַּחְזָאָה **קֳדָם** ה' אֱלָהָךְ

לסילוק הגשמת פָּנִים מהבורא, תרגם "**פני** ה' " "**קֳדָם** ה' ", כדרכו בכל התורה. יוצא מן הכלל הוא תרגום "כי ראיתי אלהים **פנים** אל **פנים**" (בראשית לב, לא). מכיוון שאונקלוס מפרשו על המלאך, לא הוזקק לסילוק ההגשמה ולכן תרגם "אֲרֵי חֲזֵיתִי **מַלְאָכָא** דֵּה' **אַפִּין בְּאַפִּין**" ועיין עוד שם.

3. נגד כל ישראל - **קֳדָם** כָּל יִשְׂרָאֵל

תיבת נֶגֶד מתורגמת על פי רוב קֳבֵיל (מול, נוכח) ובמקומות בודדים קֳדָם (לפני), השווה: "ויחן שם ישראל **נגד** ההר" (שמות יט, ב) "**לָקֳבֵיל** טוּרָא", "וְהוֹצֵע אוֹתָם לַה' **נֶגֶד** הַשָּׁמֶשׁ" (במדבר כה, ד) "**לָקֳבֵיל** שִׁמְשָׁא", "ולמה נמות **נגדך**" (בראשית מז, טו) "וּלְמָא נְמוּת **לְקֳבְלָךְ**", "נסעה ונלכה ואלכה **לנגדך**" (בראשית לג יב) "וְאֵהָךְ **לְקֳבְלָךְ**", לעומת: "**נגד** אחינו" (בראשית לא, לב) "**קֳדָם** אַחָנָא", "**נגד** כל עַמְּךָ" (שמות לד, י) "**קֳדָם** כָּל עַמָּךְ".

חילוף התרגום מציין יחס רגשי שונה: קָבֵיל - שממנו גם קְבֵילְתָּא (קובלנה) או קַבְלָא (חושך) - מביע יחס של דחייה או ריחוק נפשי מחמת יראה, תיעוב וכדומה. ראה לכך בהרחבה בפסוק "אעשה לו עזר **כנגדו**" (בראשית ב, יח) "אַעֲבֵיד לֵיהּ סְמָךְ **כְּקֳבְלֵיהּ**" הרומז לדרשת חז"ל "זכה - עזר, לא זכה - כנגדו".

האומות וילחמו עליו... והשנית, שלא יפסידוהו מי שהוא בידם עתה... והשלישית, והיא החזקה שבהם, שלא יבקש כל שבט היותו בנחלתו ולמשול בו, והיה נופל עליו מן המחלוקת והקטטה כמו שנפל בבקשת הכהונה".

כנגד זאת קֳדָם הוא תרגום מילולי אוביקטיבי. על פי זה תרגם גם כאן "תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת **נֶגֶד** כָּל יִשְׂרָאֵל" "**קֳדָם** כָּל יִשְׂרָאֵל".[8]

4. נגד כל ישראל **באזניהם** - קֳדָם כָּל יִשְׂרָאֵל **וְתַשְׁמְעִינוּן**

אוֹזֶן מתורגם אוּדְנָא, כגון: "ורצע אדניו את **אזנו**" (שמות כא, ו) "אֶת **אוּדְנֵיהּ**", "על תנוך **אזן** אהרן" (שמות כט, כ) "עַל רוּם **אוּדְנָא** דְּאַהֲרֹן". כנגד זאת "ויקרא לכל עבדיו וידבר... **באזניהם**" (בראשית כ, ח) מתורגם: "וּמַלֵּיל... **קֳדָמֵיהוֹן**" (וידבר לפניהם), שכן הצירוף "דִּבֵּר בְּאָזְנֵי" מובנו הִשְׁמִיעַ ואין לפרשו לָחַשׁ, דִּבֵּר לתוך אוזנו של השומע. וכן בכל צירופי דִּבֵּר בְּאָזְנֵי והדומים להם כגון סִפֵּר בְּאָזְנֵי, שָׂם בְּאָזְנֵי, בכולם תרגם באמצעות "קֳדָם", השווה: "ויען עפרון החתי את אברהם **באזני** בני חת" (בראשית כג, י) "וַאֲתֵיב עֶפְרוֹן... **קֳדָם** בְּנֵי חִיתָאָה", "ולמען תספר **באזני** בנך" (שמות י, ב) "וּבְדִיל דִּתְשְׁתָּעֵי **קֳדָם** בְּרָךְ", "ושים **באזני** יהושע" (שם יז, יד) "וְשַׁו **קֳדָם** יְהוֹשָׁעַ". ועיין גם "ידבר נא עבדך דבר **באזני** אדני" (בראשית מד, יח) "**קֳדָם** רִבּוֹנִי", ובביאורנו שם.

על פי זה מתבקש לתרגם כאן "תקרא את התורה... **באזניהם**" - "תִּקְרֵי יָת אוֹרָיְתָא... **קֳדָמֵיהוֹן**". ואולם אונקלוס תרגם "**וְתַשְׁמְעִינוּן**", תרגום יחידאי, לרמוז לדרשת חז"ל: "אי מנגד כל ישראל הוה אמינא אף על גב דלא שמעי, כתב רחמנא באזניהם - והוא דשמעי!" (חגיגה ג ע"א).

ואף על פי שאין מדרכו לרמוז להלכות,[9] מתבקש השינוי מן הכתוב עצמו: בפירוש קבעה התורה את מטרת הקריאה "**למען ישמעו** ולמען ילמדו", "ובניהם אשר לא ידעו **ישמעו** ולמדו" שהיא עיקר מעמד הקהל. אילו תרגם "תקרא את התורה... **באזניהם**" - "**קֳדָמֵיהוֹן**", היה נשמע שדי בקריאת התורה

---

8. ולא כ"נפש הגר" (כרך א, מבוא, עמ' 10) שהציע להבחין בין אנשים שבהם מתורגם קֳדָם לעומת דוממים שבהם מתורגם קֳבֵיל. הבחנתו מלבד שהיא טכנית גם אינה עומדת במבחן כמוכח מן הדוגמאות שבפנים [=ר' מרדכי לעוועלנשטיין, **נפש הגר: באור רחב על תרגום אונקלוס**, א-ב, בילגורייא עת"ר].
9. כגון "עין תחת עין" (שמות כא, כד) "עֵינָא חֵלָף עֵינָא", ועיין ביאורנו שם בהרחבה.

"לפני" העם הרשאי להשאר פסיבי ולכן תרגם כאן "**באזניהם**" - "**וְתַשְׁמִעֵינוּן**" להדגשת חובת השמיעה.[10] ועיין עוד בפסוק הבא.

ג. דברים לא, יב

> **הַקְהֵל** את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו וְיָרְאוּ **את** ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת - **כְּנוֹשׁ** יָת עַמָּא גַּבְרַיָּא וּנְשַׁיָּא וְטַפְלָא וְגִיּוֹרָךְ דִּבְקִרְוָךְ בְּדִיל דְּיִשְׁמְעוּן וּבְדִיל דְּיֵילְפוּן וְיִדְחֲלוּן **קֳדָם** ה' אֱלָהֲכוֹן וְיִטְרוֹן לְמַעֲבַד יָת כָּל פִּתְגָמֵי אוֹרָיְתָא הָדָא

1. הַקְהֵל את העם - **כְּנוֹשׁ** יָת עַמָּא

הַקְהֵל הוא בבנין הִפעיל אבל אונקלוס תרגמו כבנין פָּעַל: כְּנוֹשׁ (ולא "אכניש"). וכן "**ויקהל** משה" (שמות לה, א) "**וּכְנַשׁ** מֹשֶׁה". וכן בכל הנוסחים ובתאג'. ולכאורה רש"י בתחילת פרשת ויקהל חולק על גרסה זו שכן כתב שם:

> ויקהל... והוא לשון הִפעיל שאינו אוסף אנשים בידים אלא הן נאספין על פי דיבורו, **ותרגומו וְאַכְנֵישׁ.**

[ומדפיסים בורים "הגיהו" על פי רש"י את תרגום אונקלוס, ובחומשים מצויים שרבבו לת"א נוסח וְאַכְנֵישׁ שאינו קיים!].

אכן מפרשי רש"י התקשו בכוונתו "ותרגומו: וְאַכְנֵישׁ".[11] לדעת שפתי חכמים, הכריע רש"י בין שתי גרסות תרגום שהיו לפניו והוא מקיים גרסת "וְאַכְנֵישׁ"

---

10. על פי "לחם ושמלה" [=ר' ב"צ יהודה בערקאוויץ, **לחם ושמלה: באור דברי המתרגם אונקלוס, יפרד לשנים: 'לחם אבירים' 'שמלת גר'**, ווילנא תר"י-תרט"ן]. ו"באורי אונקלוס" כתב ששינה לתרגם "**באזניהם**" - "**וְתַשְׁמִעֵינוּן**" שלא לכפול לשון "קדם" החוזר במשך הפרק: "ואדברה באזניהם" (פסוק כח), "באזני כל קהל ישראל" (פסוק לא), ורחוק. [=ר' שמשון ברוך שעפטעל, **באורי אונקלוס**, הביא לדפוס פ' פערלס, מינכן תרמ"ח]

11. ראה"ם התקשה בכלל דברי רש"י - אם בא ללמדנו ש"ויקהל" הוא מבנין הפעיל, מדוע לא אמר כן בפעלים רבים אחרים כגון "וַיַּקטר", "וַיַּרכב" ואחרים? ואם

בניגוד לנוסח "וּכְנַשׁ" שלפנינו. ואולם לדעת יא"ר, קדמון מפרשי אונקלוס,[12] זהו תיקון שרש"י הציע מדעתו: היות שוַיַּקְהֵל הוא מבנין הִפְעִיל יש לתרגמו וְאַכְנֵישׁ. עם זאת סבור יא"ר כי אין מקום להגהתו: אף שבמקרא נכתב לשון הפעיל, תרגם אונקלוס "וּכְנַשׁ" ללמד "כי הוא בעצמו יאספם", בדומה לפסוק "השב את מטה אהרן לפני ה'" (במדבר יז, כה). "הָשֵׁב" הוא בהפעיל "אע"פ שמשה בעצמו השיבו, ורבים כמוהו".

ויש להוכיח כדברי יא"ר משאר תרגומי "הַקְהֵל" בהפעיל המתורגמים גם הם וּכְנַשׁ ולא וְאַכְנֵישׁ, השווה: "**ויקהל** עליהם קרח" (במדבר טז, יט) "**וּכְנַשׁ** עֲלֵיהוֹן קֹרַח", "**וַיַּקְהִלוּ** משה ואהרן את הקהל" (במדבר כ, י) "**וּכְנַשׁוּ** מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן יָת קְהָלָא", "**הקהילו** אלי את כל זקני שבטיכם" (דברים לא, כח) "**כְּנוּשׁוּ** לְוָתִי", וכן כאן: "**הקהל** את העם" - "**כְּנוֹשׁ** יָת עַמָּא".

2. למען **ישמעו** ולמען ילמדו - בְּדִיל **דְּיִשְׁמְעוּן** וּבְדִיל דְּיֵילְפוּן

לשון שמיעה מתורגם בפועל "שמע" וגם "קבל". הכלל נתבאר בדברי רש"י (בראשית לז, כז) "וישמעו אחיו":

> וישמעו - וקבילו מניה. וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה וכגון "וישמע יעקב אל אביו" (בראשית כח, ז), "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז) מתרגם "נקבל".
>
> וכל שהיא שמיעת האוזן כגון "וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן" (בראשית ג, ח), "ורבקה שומעת" (בראשית כז, ה) "וישמע

כוונתו ללמדנו כי לאסיפת אנשים יש להשתמש בבנין הפעיל, משום "שאינו אוסף אנשים בידים אלא הן נאספין על פי דיבורו", הרי מצינו אסיפת אנשים הבאה בבנין קל כבמדבר יא, טז "אֶסְפָה לי שבעים איש"? ומסיים הרא"ם "לא הבינותי כוונת הרב בזה".

12. = **ספר יא"ר המכונה פתשגן, ביאור נפלא על תרגום אונקלוס ממחבר קדמון אשר לא נודע שמו והיה ספון בכת"י עד כה ונכתב בשנת יא"ר** נדפס בתוך: חומש "נתינה לגר" ווילנא תרל"ד (עם הקדמה לביאור מאת ר' נתן אדלר) ומחדש גם בתוך "מקראות גדולות - פירושי המקרא" [=כרך נוסף למק"ג ובו ששה פירושים יקרים, ניו יורק תשכ"ט]. לזיהוי המחבר ראה א' שישא, **צפונות** ז (תש"ן), עמ' סו-ע].

ישראל" (בראשית לה, כב), "שמעתי את תלונות" (שמות טז, יב), כולן מתרגם "ושמעו", "ושמעת", "ושמע", "שמיע קדמי".

נמצא שהמתרגם מבחין בין שמיעה חיצונית "שמיעת האוזן" שתרגומה "שמע" לבין הסכמה וציות "קבלת דברים" שתרגומה "קבל".

בהתאם לכך תרגם במינויו של יהושע "ונתתה מהודך עליו למען **ישמעו** כל עדת בני ישראל" (במדבר כז, כ) "וְתִתֵּין מִזְיָוָךְ עֲלוֹהִי בְּדִיל **דִּיקַבְּלוּן** מִנֵּיהּ" שכן ה"שמיעה" שם משמעה הסכמה וקבלת הדברים. אבל בפסוקנו הואיל ומדובר בתהליך "למען ישמעו ולמען ילמדו", הסתבר למתרגם ש"ישמעו" היא שמיעה חיצונית הגורמת ללימוד. בהתאם לכך תרגם "למען **ישמעו**" - "בְּדִיל **דְּיִשְׁמְעוּן**". וכן בפסוק הבא: "ובניהם אשר לא ידעו **ישמעו** ולמדו" - "וּבְנֵיהוֹן דְּלָא יְדַעוּ **יִשְׁמְעוּן** וְיֵילְפוּן".

ואפשר שתרגם בלשון שמיעה לרמוז לנשים כדרשת חז"ל (חגיגה ג ע"א): "הקהל את העם האנשים והנשים והטף. אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאיהן".

ד. דברים לא, יג

> ובניהם אשר לא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלָמְדוּ ליראה **את** ה' אלהיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עֹבְרִים את הירדן שמה לרשתה - וּבְנֵיהוֹן דְּלָא יְדַעוּ יִשְׁמְעוּן וְיֵילְפוּן לְמִדְחַל **קֳדָם** ה' אֱלָהֲכוֹן כָּל יוֹמַיָּא דְּאַתּוּן קַיָּימִין עַל אַרְעָא דְּאַתּוּן עָבְרִין יָת יַרְדְּנָא לְתַמָּן לְמֵירְתַהּ

1. וְלָמְדוּ ליראה **את** ה' אלהיכם - וְיֵילְפוּן לְמִדְחַל **קֳדָם** ה' אֱלָהֲכוֹן

"**את** ה'" הנאמר ביחס ליראת ה' מתורגם על פי רוב תרגום מילולי: "**ית** ה'". יוצאים מן הכלל הם צירופי "**את** ה'" הנאמרים על יראת ה' במקדשו שתרגומם "**קדם** ה'". והטעם: מכיוון שבמקדש עלול אדם להגיס לבו ולחוש קרבה יתרה, מתורגם "קדם" דווקא להבעת המרחק שבין אדם לה'. ראה לכך דוגמאות רבות בתרגומי "את" (בראשית ד, א).

בהתאם לכך בפסוק הקודם המדבר במקדש תרגם "וְיֵרְאוּ **את** ה' אלהיכם" - "וְיִדְחֲלוּן קֳדָם ה' אֱלָהֲכוֹן" וכן גם בפסוקנו : "ולמדו ליראה **את** ה'" - "וְיֵילְפוּן לְמִדְחַל קֳדָם ה'". וכן באכילת מעשר שני מכיוון שנאמר בו "ואכלת לפני ה' אלהיך במקום אשר יבחר" (דברים יד, כג) תרגם "למען תלמד ליראה **את** ה' אלהיך" (שם) "לְמִדְחַל קֳדָם ה'". כנגד זאת "**את** ה' אלהיך תירא" (דברים ו, יג) "**יָת** ה' אֱלָהָךְ תִּדְחַל" ורבים כמוהו.

הרב יהודה שביב

למיקומה, עיתוייה וענייניה של מצות הקהל

ראשי פרקים

א. הקהל תחילה וסוף
ב. השמיטה והמועדות
ג. הקהל לעומת יום הקהל
ד. הקהל לדורות והקהל לשעה
ה. ברית הציבור וברית היחיד
ו. נעשה ונשמע
ז. משנה תורה

א. הקהל תחילה וסוף

את מיקומה של מצות הקהל בתורה ראוי לבחון בחינה כפולה: מיקומה ביחס למצוות התורה בכלל; ביחס למצוות השמיטה בפרט.[1] הבחינה הכפולה תגלה, כי מצות הקהל מצויה בסוף, והרי זה מלמד שהיא כמין מצוה מסכמת, מצות 'מקץ'.

מצות הקהל היא כחותמת את מצוות התורה, אולם מבחינה מסויימת היא גם כמתחילה, שחווית שמיעת פרקי התורה שבה, היא מעין זו שהיתה בסיני, כפי שמשמיע הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ו:

1. על מיקומה ביחס למצוות שמיטה, כתבתי בהרחבה במאמר ל'סדר מקראי שמיטה' בכתה"ע שמעתין 61-62 (סיון תש"מ), ושוב נדפסו הדברים בחוברת 'טעמא דשביעתא' בשנת תשמ"ז.

> וגרים שאינם מכירים[2] - חייבין להכין ליבם ולהקשיב אוזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה,[3] כיום שניתנה בו בסיני.[4] ואפילו חכמים גדולים שיודעים את התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתירה ומי שאינו יכול לשמוע מכוון לבו לקריאה זו... ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה.

הרי לנו: 'יום הַקָהֲל' (דברים ט, י), הוא יום מתן תורה, פתח את מסכת המצוות, ויום קהל הנערך אחת לשבע שנים חותם אותה. ובה בלשון שמצוה ה' את משה ערב מתן תורה - '**הקהל** לי את העם' (דברים ד, י) - בה בלשון מצוה משה את מנהיג העם לקראת מתן תורה המתחדש בהקהל - 'הקהל את העם' (דברים לא, יב).[5]

---

2. בלשון הקודש.
3. עפ"י תהלים ב, יא: "עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה". והלא הדברים שם מופנים כהצעה לגויים וללאומים הקמים על ה' ועל משיחו, להשכיל ולשוב בתשובה. אף כאן הדברים מופנים אל הגרים.
4. שהיו אז ישראל בבחינת גרים, וראה רמב"ם הל' איסורי ביאה יג, א: "בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן", ובהלכה ג: "וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה... וקרבן שנאמר..." וזה הקרבן הוא קרבן של ברית קבלת התורה. ושם בהלכה ד: "וכן לדורות: כשירצה הגוי להיכנס לברית... צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן... שנאמר 'ככם כגר' - מה אתם במילה... אף הגר לדורות...".
5. כאן מקום לעיון: לכאורה מדוע יש צורך להקהיל, והלא בחג הסוכות מדובר, שבו העם נקהל מעצמו לירושלים, כמפורש בכתוב קודם: "בחג הַסֻכות בבוא כל ישראל לראות את פני ה'". שמא יש להבחין בין 'ישראל' לבין 'העם'. ישראל הם האנשים הכשרים העושים את שהם מצווים, אותם אין צורך להקהיל, שהם באים מעצמם. לעומת זאת 'העם' הוא ביטוי לחלק הירוד יותר באומה, "'ויהי העם' - אין העם אלא הרשעים" (ספרי בהעלותך פה) - אותם יש להקהיל. והרי זה מלמד שאף מהם אין להתייאש, ויש להקהילם ולצרף אותם עם שאר ישראל אחיהם ולהשמיעם את דברי התורה. אפשר שכל זה יסייע בידם להשתנות ולההפך מ'העם' לְ'ישראל'.

ב. השמיטה והמועדות

מצות הקהל חותמת את מצוות השמיטה והיא נעשית 'מקץ שבע שנים' (דברים לא, יב), אולם את עניינה של השמיטה מוצאים אנו כבר במצוות הנזכרות בספר הברית בפרשת משפטים בשמות כג, י-יא:

> ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה והשביעת תשמטנה ונטשתה...

ובסמוך לה מדברת התורה על השבת והמועדים.[6] והזיקה פשוטה וברורה: מה שבת ומועדים הם זמנים מקודשים, קדושה ממנה נגזרים איסורי מלאכה - אף שמיטה כן. אלא שבשונה משבת ומועדים שרק קדושת הזמן באה בהם לידי ביטוי, הרי שבשביעית חברו יחד קדושת הזמן וקידוש המקום. שהיא אינה תקפה 'בכל מושבותיכם' כשבת ומועדים, אלא בארץ ישראל בלבד, "כי תבֹאו אל הארץ אשר אני נֹתן לכם ושבתה הארץ שבת לה'" (ויקרא כה, ב). הבלטה זאת של קדושת המקום מודגשת ביותר במצות הקהל, שהיא זוקקת את המקום היותר מקודש כאמור: "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' א-להיך במקום אשר יבחר" (דברים לא, יא).

ג. הקהל לעומת יום הקהל

מבחינה זאת יתר הוא כינוס ההקהל, על פני המעמד לרגלי הר סיני. שאף כי גם מעמד סיני כרוך היה בקדושת מקום, הרי קדושת הר סיני היתה קדושת שעה - "כל זמן שהשכינה בהר, 'כל הנוגע בהר מות יומת'; נסתלקה שכינה - הכל רשאין לעלות בהר" (מכילתא מסכתא דבחודש, ג). ואילו כינוס ההקהל נערך במקום שהוא קדוש קדושת עולמים.

---

6. כך גם בברית המחודשת בפרשת כי תשא (שמות לד, יח-כד). כך בפרשה המורחבת של שמיטה ומצוותיה כפרשת בהר, הנראית להיות כהמשך לפרשת השבת והמועדים שבפרשת אמור. ואף בפרשת ראה נסמכו המועדים (דברים טז, א-יז) לשמיטה (טו, א-יא). וראה על כך אצל הרח"י הדרי בספרו 'שבת ומועד בשביעית', מכון התורה והארץ, כפר-דרום תש"ס, כרך א עמ' 89 ובהערה 13 שם.

ד. הקהל לדורות והקהל לשעה

בפרשת וילך שומעים אנו על 'הקהל' נוסף. משה מצווה את הלויים: "הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושׁטריכם ואעידה בם את השמים ואת הארץ" (דברים לא, כח). ואף כי דובר על הזקנים והשוטרים, הרי למעשה הקהילו את כל העם כאמור בהמשך: "וידבר משה באזני **כל קהל ישראל** את דברי השירה הזאת עד תֻּמם". ונראה כי קשורות שתי ההקהלות זו בזו. הקהל שבמדבר לא בא אלא לקרוא באוזני העם את השירה, שירת האזינו, שירה האמורה להיות "לעד בבני ישראל, כי אביאנו אל האדמה אשר נשבעתי לאבֹתיו זבת חלב ודבש, **ואכל ושבע ודשן,** ופנה אל אלהים אחרים ועבדום, ונאצוני והפר את בריתי" (דברים לא, יט-כ). שירה זאת היא כפעולת מנע ואזהרה מפני ההדרדרות הזאת.

ואפשר שכל עצמן של השמיטות, הן כמין תרופה מונעת ממחלת השביעה והשכחה. שהרי בשנה השביעית אין שבעים ואין דשנים כמקובל. היבול מצומצם ואין ישראל אוכלים אלא מעט הכרחי. בתום השנה השביעית כשמגיע חג האסיף, ואין אסיף כבכל השנים, או אז נקהלים בני ישראל בבית המקדש, לחדש את הברית בינם לבין הקב"ה. כדרך שלא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן,[7] שלא עושים לפרנסתם אלא עיניהם תלויות למעלה, כן לא נתחדשה ברית תורה במצות הקהל אלא לשובתי שביעית. ואף בזאת יתירה ברית המתחדשת מידי שבע שנים על ברית הראשונה בסיני. שראשונה נכרתה עם אוכלי המן משך שלושה שבועות,[8] ואילו מעמד הקהל נערך עם השובתים ממלאכת שדה וכרם משך שנה תמימה.

ה. ברית הציבור וברית היחיד

שתי מצוות חותמות את מסכת המצוות שבתורה על פי מניינו של ספר החינוך. מצוה תריב, היא מצות 'הקהל'; ומצוה תריג, המצווה על כל אחד מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו. ראשונה נוהגת אחת לשבע שנים, ואילו שנייה אינה תלויה בזמן; ראשונה מפורשת בכתוב, בעוד שנייה עולה מתוך

---

7. "לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן" (מכילתא בשלח, יז).
8. שכן המן התחיל לרדת בט"ו באייר, ראה סדר עולם רבה פרק ה.

הכתוב ומתפרשת ע"י חכמים בתורה שבע"פ; ראשונה שייכת בכלל ישראל - "בבוא כל ישראל... האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך", והשנייה - בכל יחיד מישראל.

ויפה הוצבו שתי המצוות הללו בחתימתה של התורה, שכן עניינם המשותף: התורה כולה. במצות הקהל משחזרים בני ישראל עיקרים בתורה. ואילו מצות כתיבת ספר תורה שייכת לאחר שכבר יש ספר תורה שלם וחתום.

עניין אחד לשתי המצוות, והוא: חזרה למעמד מתן תורה וקבלה מחודשת של התורה כמו גם חידוש הברית. במצות הקהל משחזרים במידת מה את "יום הקהל", כאז כן גם עתה נקהל כל העם, והמלך[9] משמיע באוזני העם חלקים נכבדים מספר התורה כדרך שאז במעמד ההוא שמע העם רק דיבורים אחדים - "שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל" (רמב"ם הל' חגיגה ג, ו). כללו של דבר: "חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם, לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה, כיום שניתנה בו בסיני... ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה" (שם). כיוצא בזה יחיד הכותב ספר תורה לעצמו הרי הוא "כאילו קיבלו מהר סיני" (מנחות ל ע"א; רמב"ם הל' ס"ת ז, א).

דומה ששתי מצוות אלו באות לשחזר את הברית הכפולה שנכרתה אז בסיני - מחד, ברית עם כנסת ישראל: כלל ישראל לדורותיו קיבל את התורה. אין צריך לומר מצוות המכוונות לכלל, כבניית המקדש והקמת מערכת משפט וממשל; אלא גם שאר המצוות ניתנו לכלל, שבקיומן הופך הוא להיות ממלכת כהנים וגוי קדוש. אבל מאידך נכרתה גם ברית ייחודית עם כל יחיד ויחיד, לקבל על עצמו תורה ומצוות, להיות מתבונן בה לפי כוחו, ולקיימה לפי כישוריו, יכולתו וייעודו.

די לו ליחיד לכתוב ספר תורה פעם אחת בימי חייו, ובכך לחדש ולבטא את בריתו האישית. אבל כלל ישראל צריך לשחזר ולחדש את בריתו עם א-לוהיו אחת לשבע שנים. ואין זמן מתאים לכך מאשר לאחר שנת השמיטה, שניתן היה להיפנות מעמל יומיומי בשדה לעיסוקים שברוח. הנה

---

9. והלא מלך בישראל אמור לישב על כסא ה' - ראה דבהי"א כט, יג, ודרשת ר' יוסי בסנהדרין כ ע"ב.

כל ישראל מגיעים משמיטה - להר סיני, והרי תשובה נוספת לשאלה מה עניין שמיטה אצל הר סיני.

ו. נעשה ונשמע

לקראת קבלת התורה הכריזו ישראל בהתלהבות: "כל אשר דבר ה' נעשה" (שמות יט, ח); "כל הדברים אשר דבר ה' נעשה" (שם כג, ג). אולם לדורות נזכרת קריאתם: "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שם כד, ז). וחז"ל מדברים על ישראל 'שהקדימו נעשה לנשמע' (שבת פח ע"א), כלומר שהתחייבו לעשות אף דברים שעדיין לא שמעו מהם, והרי זה ביטוי נעלה של אמונה במצַוֶה.

אולם בפועל הרי קדמה השמיעה לעשייה.[10] קודם שמעו את מצוות ה' ורק אחר כך הייתה עת העשייה. ונמצאת ההבטחה 'נעשה ונשמע' מצפה עדיין להתממשותה.

דומה שהיא אכן מתממשת אחת לשבע שנים. שאם אמנם עשייה נבחנת במצוה קלה כבחמורה, בכל זאת יש עשייה ויש עשייה, ואינה דומה עשיית מצוה זמנית למצוה ממושכת, ושונה היא מצוה שאין עמה חיסרון כיס למצוה הדורשת השקעות ממוניות. ומבחינות אלו דומה שהמצוה היותר 'כבדה' היא מצות שמיטה, שהיא דורשת מהמקיים לשבות מעבודת שדה וכרם ולהשבית בכך את מטה לחמו, ולא ליום ולא ליומיים אף לא לשבוע ולחודש, אלא למשך שנה תמימה!

כך מצינו במדרש ויקרא רבה א, א:

> ר' תנחום בר חנילא פתח: 'ברכו ה' מלאכיו גברי כח עשי דברו לשמֹע בקול דברו' (תהלים קג, כ) במה הכתוב מדבר... אמר ר' יצחק: בשומרי שביעית הכתוב מדבר, בנוהג שבעולם אדם עושה מצוה ליום אחד, לשבת אחת, לחודש אחד, שמא לשאר ימות השנה? ודין חמי חקליה ביירה כרמיה ביירה ויהב ארנונה ושתק

---

10. אכן הרשב"ם מבחין ומסביר על פי פשוטו: "נעשה מה שדיבר; וגם נשמע מה שיצוינו עוד מכאן ולהבא ונקיים".

(וזה רואה שדהו בור, כרמו בור ונותן ארנונה ושותק) יש לך גבור גדול מזה!?

והנה לאחר שנה תמימה של עשייה וקיום מגיעה העת לשמוע בקול דברו. ואימתי - בצאת השנה, בעת שכל ישראל נאספים לבית המקדש למעמד ההקהל.

הרי - נעשה ונשמע.

אולם מה תכליתה של אותה שמיעה? הכתוב מפרש: "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' א-להיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים לא, יב). הרי כאן כמין תהליך מתמשך: עושים ומתוך כך שומעים, ומתוך השמיעה למדים לעשות ושוב עושים ושוב שומעים וכך הולכים ועולים.

ז. משנה תורה

אולם לא רק הם הולכים ועולים, אלא אף דברי התורה. הא כיצד? שנינו בספרי (דברים יז, יח) הכתוב בעניינו של המלך:

> 'וכתב לו את משנה התורה הזאת' (דברים יז, יח) - אין לי אלא משנה תורה, שאר דברי תורה מנין - תלמוד לומר: 'לשמור את **כל** דברי התורה הזאת...'. אם כן למה נאמר 'משנה התורה' - שעתידה תורה להשתנות. אחרים אומרים: אין קוראים ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד.

אם נבין 'להשתנות' מלשון שינוי,[11] הדבר קשה מאד להיאמר, שהרי מעיקרי אמונתנו שזאת התורה לא תהיה מוחלפת.[12]

אין זאת אלא שלא בלבד בקריאת התורה עסקינן בהקהל, שפרקי התורה ייקראו כמות שהם, בלא חסר ובלא יתיר. אלא גם בבדיקת יישומה של התורה במציאות המתהווה והולכת ומשתנה חליפות. ובבדיקה מעין זו

---

11. ואין הכרח בדבר, שכן אפשר שזה מלשון לימוד ושינון. ואכן במהד' פינקלשטיין מובאת גם נוסחה: 'להיות שונין אותה על פה ולהשנות לאחרים'.

12. ראה רמב"ם בפירוש המשנה, הקדמה לפרק חלק היסוד התשיעי (במהדורת ר"י קאפח עמ' קמד).

ייתחדשו הלכות ויתלבנו הבנות חדשות מתוך הכתוב, כדי שיקויים בהם בישראל "אם בחוקותי תלכו".

הרב ד"ר מאיר גרוזמן

הקהל ומעמד הר סיני

ראשי פרקים
א. כימי צאתך מארץ מצרים
ב. החצוצרות בהקהל

א. כימי צאתך מארץ מצרים

סמוך לפטירתו ציוה משה את בני ישראל על מצות הקהל, וכך נאמר בדברים לא, י-יב:

> מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם, האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו, ויראו את ה' א-לוהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת.

בניגוד למצוות אחרות, שטעמיהן סתומים, וחכמים שלאורך כל הדורות ניסו להסבירן, לנמקן ולהטעימן – גלוי ומפורש טעמה של מצוה זו בתוך הפרשה עצמה: "למען ישמעו ולמען ויראו את ה' א-לוהיכם..." אך מדוע יש צורך לאסוף את כל העם אל "המקום אשר יבחר ה'", דהיינו: לירושלים, כדי להשיג מטרה זו? כלום אין דרכים אחרות, טובות יותר, המאפשרות להקנות לעם "יראת אלוקים"? ומדוע חוייבו גם הנשים והטף להשתתף בהתקהלות זו, על אף שהם פטורים ממצות העליה לרגל?

כדי להבין את מצות הקהל נראה להציע, לראות במצוה זו מעין חזרה, או מוטב לומר: תזכורת, למעמד הר-סיני. הקב"ה רצה לשמר בלב העם לדורי דורות את המחזה הכביר וההסטורי של מעמד זה, את המסר שהועבר בו לעם

---

* על המועדים, תל אביב, הוצאת המחבר, תשנ"ד עמ' 80-86.

ואת יראת ה', שנתהוותה ממנו. כדי לאפשר שמעמד מעין זה יחזור על עצמו – יש ליצור תנאים דומים, טכסים זהים, ואולי גם התגלות חדשה. רק במציאותם של אלה תתאפשר חזרה אמיתית למעמד ההוא, אך מכיון שדברים אלה, מסיבות מובנות, אינם בנמצא, שהרי לא יעלה על הדעת, שבכל דור יתגלה ה' מחדש בקולות, בברקים, בענן כבד, בעשן, בקול שופר ובעיקר באש, לפיכך נצטווינו על מצות הקהל זו שבאה כאמור להזכיר את המעמד הגדול ההוא ולתת לו מודעות מחודשת. בקיצור, לקיים בצורה מעשית כלשהי את הצו: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב" (דברים ד, ט-י).

והנה, כאשר פרעה הורה למשה לפני מכת הארבה: "לכו עבדו את ה' אלוקיכם", ושאל: "מי ומי ההולכים"? השיב לו משה: "בנערינו ובזקנינו נלך, בבנינו ובבנותנו, בצאננו ובבקרנו נלך" (שמות י, ח-ט). תן דעתך: שלוש מתוך שש הקבוצות שמשה העלה כאן, הינן קבוצות נוער. פרעה, כידוע, לא ניאות. הוא הגיב: "יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם, ראו כי רעה נגד פניכם. לא כן, לכו נא הגברים ועבדו את ה', כי אותה אתם מבקשים" (שם י-יא). אך תשובה זו נדחתה, כי קבלת התורה ועבודת ה' אינן ענין לזקנים, לישישים או למבוגרים. ללא שיתופו של הדור הצעיר לא יהיה המשך לקיומו של העם. משה ויתר, אפוא, על היציאה, ובני ישראל נותרו במצרים, עד שפרעה איפשר גם את יציאת הדור הצעיר. איך אמר לבסוף? "קומו צאו מתוך עמי, גם אתם גם בני ישראל, ולכו עבדו את ה' כדברכם". (שם, יב, לא).

ואכן כאשר בני ישראל חונים במדבר סיני מול ההר וממתינים להתגלות ה' נאמר: "ויוצא משה את **העם** לקראת האלוקים מן המחנה ויתיצבו בתחתית ההר" (שמות יט, יז). הוצאה זו לא כללה רק את הזקנים, או את המבוגרים; היא כללה את כל העם: גברים, נשים וטף - ללא כל הבדל; לפיכך, כאשר משה מצווה על מעמד הקהל, שהוא, כאמור תזכורת למעמד הר-סיני, הוא מצוה לשתף בו את כולם: "הקהל את העם, האנשים, הנשים והטף, וגרך אשר בשעריך" - אף כאן ללא כל הבדל, כי קבלת התורה היא ענין לכולם - לדור הצעיר, לא פחות ואולי אפילו יותר, מאשר לדור המבוגר. כדברי הרמב"ם באיגרת תימן:

זכרו מעמד הר סיני, וציוונו הקב"ה לזכור תמיד, וגם הזהירנו

> מלשכחו, וציוונו ללמד אותו לבנינו כדי שיגדלו על תלמודו... וראוי לכם אחינו, שתגדלו בניכם על המעמד ההוא הגדול ותספרו בתוך קהל ועדה גדולתו והדורו, שהוא עמוד, שהאמונה סובבת עליו והטענה המביאה לידי האמת. (הוצאת מוסד הרב קוק עמ' קלא).

זאת ועוד. למעמד הר-סיני היתה מטרה ברורה: ללמד ליראה את ה' כדי לשמור ולעשות את מצוותיו. משה מספר על כך מאוחר יותר בנאומיו האחרונים, שהושמעו לפני פטירתו, ואומר: "באמור ה' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי **אשר ילמדון** ליראה אותי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון" (דברים ד, י). ובדברי תשובתו לעם, שנאמרו בעת מתן תורה, כאשר העם תבע: "דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלוקים פן נמות" - אומר משה: "אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלוקים ובעבור תהיה **יראתו** על פניכם **לבלתי תחטאו**" (שמות כ, טז-יז). וקביעה זו חוזרת ומושמעת פעם נוספת, כשהוא חוזר ומשמיע את "הדברות האחרונות" ומתאר את אשר התרחש בעת נתינתם. העם אמר: "קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלוקינו, ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלוקינו אליך ושמענו ועשינו" (דברים ה, כד), ואילו ה' השיב להם: "שמעתי את כל דברי העם הזה אשר דברו אליך, היטיבו כל אשר דברו. מי יתן והיה לבבם זה להם **ליראה אותי ולשמור את** כל מצוותי כל הימים" (שם). הציפיה היתה, אפוא, שיראה זו, שהושגה זה עתה בעת מתן תורה, תיוותר בקרב העם כל הימים, לנצח, לעולמים, ותביא לשמירת המצוות. כלשונו של הרמב"ן בפירושו לדברים ד, י:

> כי ה' עשה המעמד ההוא, כדי שתלמדו **ליראה אותו** כל הימים ואת בניכם תלמדון לדורות עולם. אם כן עשו אותם ככה ואל תשכחו אותו.

עתה באה מצות הקהל ומסייעת להוראה זו. אף היא, כמעמד הר סיני, נועדה למטרות אלו: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען **ישמעו** ולמען **ילמדו** ויראו את ה' א-לוהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים לא, יב).

אם נוסיף לכך את העובדה, שלצורך מעמד הר-סיני השתמש ה' במילים: **"הקהל לי את העם"** (דברים ד, י), ומשה בדברו על מצות הקהל, השתמש בדיוק באותן המילים: **"הקהל את העם"** – נסיק, כי אכן מצות הקהל, משמשת "הדרן" למעמד הר-סיני ובאה להזכיר מחדש את המטרות ההן.

דברים אלה מתאשרים מדבריו של הרמב"ם על מצות הקהל. בין השאר הוא פוסק בהל' חגיגה ג, ו:

> וגרים שאינם מכירים חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם, לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה, **כיום שניתנה בו בסיני.** אפילו חכמים גדולים, שיודעים כל התורה כולה חייבים לשמוע בכוונה גדולה יתירה, ומי שאינו יכול לשמוע מכווין ליבו לקריאה זו, שלא קבע הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו **כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה**.

הוא אשר אמרנו: מצות הקהל מהווה חזרה, או יותר נכון: תזכורת, למעמד הר-סיני. לפיכך נפסקה ההלכה ברמב"ם, שהקריאה הנקראת בתורה בעת ההקהל, וכן גם הברכות המתלוות לה, תהיינה בלשון הקודש דוקא. "שנאמר: 'תקרא את התורה הזאת' - בלשונה, ואף על פי שיש שם לועזית" (שם, ה). לאור הנאמר ניתן להוסיף, כי בנוסף לדרשה הנדרשת מן הפסוק: "את התורה הזאת" שולט כאן גם הרעיון הכללי: לשמר בעת טקס מצות הקהל את הצורה המקורית של מתן תורה: מה התם בלשון הקודש - אף הכא בלשון הקודש.

ב. החצוצרות בהקהל

עתה ניתן גם להציג את פשר השימוש ההמוני בחצוצרות בעת קיום מצות "הקהל". בתוספתא סוטה פ"ז מט"ו (ליברמן) מסופר:

> אותו היום (שקיימו בו מצות הקהל) כהנים עומדים בגדרים ובפרצות, וחצוצרות של זהב בידיהם, תוקעין ומריעין ותוקעין. כל כהן, שאין בידו חצוצרות, אומרים: דומה זה שאין כהן הוא. שכר גדול היה ליושבי ירושלים, שמשכירין חצוצרות בדינר זהב.

במקור זה לא מוצגת הסיבה לתקיעות אלו, אולם הרמב"ם מנמק (שם), ש"תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי **להקהיל** את העם". נימוק זה יש לו על מה שיתבסס, שהרי בתורה נאמר על החצוצרות, שאותן נצטווה משה

לעשות, שמטרתן: "**למקרא העדה** ולמסע את המחנות" (במדבר י, ב), ועוד נאמר שם: "ובני אהרן **הכהנים** יתקעו בחצוצרות, והיו לכם לחוקת עולם לדורותיכם", אך קשה להניח, כי זו היתה המטרה היחידה והבלעדית. לו היתה זו המטרה – די היה בקבוצה קטנה של תוקעים, שיסובבו בעיר ויקהילו את העם. האמנם היה צורך, שכל כהן וכהן יצטייד בכלי-נשיפה זה, עד כדי התפתחותו של מסחר משגשג (ואולי "שחור") בהשכרת חצוצרות? עלינו לחפש, אפוא, מטרה נוספת לשימוש המוני זה בחצוצרות.

בתנ"ך מסופר, כי השימוש בחצוצרות היה נפוץ באירועים שונים: **בעת הכרזה**: "תקעו שופר בגבעה, **חצוצרה** ברמה... אפרים לשמה יהיה" (הושע ה, ח); **בעת מלחמה**: "ויפנו יהודה והנה להם המלחמה פנים ואחור, ויצעקו לה' והכהנים מחצצרים **בחצוצרות**" (דברי הימים ב יג, יד); **בעת טקס השבעה**: "וישבעו לה' בקול גדול ובתרועה **ובחצוצרות** ובשופרות – וישמחו כל יהודה על השבועה" (שם טו, יד-טו); **בעת שמחה**: "לשוב אל ירושלים בשמחה... ויבואו ירושלים בנבלים ובכנורות **ובחצוצרות** אל בית ה'" (שם כ, כז-כח); **בעת הקרבת העולה**: "ובעת החל העולה החל שיר ה' **והחצוצרות**" (שם כט, כז); אך במיוחד **כדי להלל לה'**, לפארו, לרוממו לעשות לו שם, ומטרה זו באה לידי ביטוי מיוחד בימי הבית השני: "ויסדו הבונים את היכל ה', ויעמידו הכהנים מלבושים **בחצוצרות** והלויים בני אסף במצלתיים להלל את ה'" (עזרא ג, י, וראה עוד: מלכים ב יא, יג, ודברי הימים ב ז, ג ויג). כלום לא יהיה זה נכון, לאור זאת, להניח, כי השימוש ההמוני בחצוצרות בעת קיום מצות "הקהל" נועד להלל את ה', לפארו ולרוממו, ואולי גם ליצור אוירת חרדה מצד אחד, ואוירת שמחה מצד שני, כדי לתת צביון מיוחד למעמד זה? שהרי ככלות הכל מדובר במעמד של מתן-תורה.

אם נוסיף לכך את הידוע לנו מטקס חנוכת בית המקדש בימי שלמה, אפשר שתחול בהסברתנו בהירות נוספת להשוואת מצות הקהל למעמד הר-סיני. בדברי הימים ב ה, יג מסופר: "ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים, להשמיע קול אחד, להלל ולהודות לה', וכהרים קול בחצוצרות ובמצלתיים ובכלי השיר ובהלל לה' כי טוב, כי לעולם חסדו, והבית **מלא ענן** בית ה'". אין להניח, שהשימוש בחצוצרות - הוא שגרם לירידת הענן לתוך בית ה', כאילו היו לכלי נגינה אלה כוחות מיסטיים, שבעזרתם ניתן להניע את אמות הסיפים. אך עובדה זו של שימוש בחצוצרות בעת שהבית מתמלא ענן, ובשים לב לעובדה,

שגם במעמד סיני שכן ענן כבד על ההר, בעת שקול השופר היה חזק מאד - יכולה לסייע להנחה, שהשימוש בחצוצרות בעת קיום מצות הקהל באה לשוות למעמד זה משהו, שיש בו כדי להזכיר את ירידת השכינה להר-סיני ולמקדש.

ודאי, מעמד אחד כזה, הנערך פעם בשבע שנים, אין בכוחו להקנות לעם את יראת ה' על כל משמעויותיה, כפי שזה התרחש במעמד הר-סיני. ההלם שליווה את התגלות ה' על ההר - חרת בעם רושם עמוק, שנשאר לאורך כל הדורות. בהעדר תופעות מרכזיות אלו ממצות הקהל ניטל ממנה כוחה הגדול, וודאי שאין לדבר על הלם, על רושם נצחי, או על מהפך מהותי, אך יש בכוח מעמד זה, המתקיים במסגרת המונית בראשותם של המלך והכהנים, כדי לעורר את העם ללימוד התורה וליראת ה', ולהביא אותם למודעות בנושאים אלה. הזרימה הגדולה של האנשים אל אתר המעמד, ההתקהלות ההמונית, וגוש האנשים הענק - העומד ומאזין לקריאת פרשיות נבחרות מספר דברים, המדגישות את הצורך ללכת אחר אלוקים, לירא מפניו, לעבוד אותו ולקיים את מצוותיו - עושים את שלהם ומשפיעים על תודעת העם בכלל ועל הכרתו של האיש "הקטן" בפרט.

במוצאי שנת השמיטה, בחג האסיף, כאשר ההמונים פנויים ממלאכה חקלאית ויכולים להגיע בהמוניהם אל המקום אשר יבחר ה' ללא דאגה, ומבלי להיות נתון תחת לחץ של זמן ועבודה - הוא הזמן הנאות לקיים בו טקס מסוג זה. אם היה טקס זה מתקיים בכל שנה, היו משתתפים בו מעטים, והוא היה הופך לנדוש ולחסר ענין.

ואלו דבריו של רבי דוד צבי הופמן ז"ל בדברים שם:

> ועכשיו עם גמר שנת השמיטה, ששבתו שנה שלימה מעבודת קרקע לכבודו של ה', ולא זרעו ולא קצרו, נתחייבו כל ישראל אנשים נשים וטף לבוא לפני השי"ת, להודות לו שנתן להם פרנסתם אף בשנה זאת אשר אין בה חריש וקציר, לקבל עליהם שוב את התורה כמו שקבלו אז במדבר, ולהבטיח בזה, שהם מוכנים להקדיש את חייהם לעבודתו ית"ש בכל זמן ובכל מצב.

הרב יעקב אפשטיין

המונח "הקהל" ומשמעויותיו

ראשי פרקים

א. קריאת הקהל מספר דברים
ב. פרשות ומגילות שנאמרו בהקהל
ג. משמעויות שונות להקהל
ד. הקהל במוצאי שמיטה
ה. הקהל כמצות הציבור

א. קריאת הקהל מספר דברים

על מצות הקהל כתב רש"י בסוטה מא ע"א: "שנאמר מקץ שבע שנים - בסוף שבע שנים ואותה קרייה על יד מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך: את משנה התורה הזאת **אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה**".

וכן הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ג כותב שקריאת ההקהל היא רק מספר דברים:

> מהיכן הוא קורא מתחילת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע ומדלג לוהיה אם שמוע וגו' ומדלג לעשר תעשר וקורא מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב ופוסק.

מקור דבריו, כאמור, בספרי (דברים פיס' קס): "אחרים אומרים: משנה תורה כותב, שכן אין קוראים ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד". התוס' יו"ט בסוטה פ"ז מ"ח מביא את הספרי כמקור לכך שהמלך הוא קורא בהקהל. המבי"ט בקרית ספר הל' חגיגה ג, למד זאת מגזירה שוה: "וטעמא דהאי קריאה בהני פרשתא דכתיב הכא תקרא את התורה הזאת ואמרינן בפרשת המלך וכתב לו את משנה התורה הזאת - אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה".

ב. פרשות ומגילות שנאמרו בהקהל

אולם מאידך מצינו כמה פרשות ועניינים עליהם אומרים חז"ל שנאמרו בהקהל ואינם מספר דברים - משנה תורה.

על **פרשת קדושים** נאמר בתורת כהנים (קדושים פרשה א): "וידבר ה' אל משה לאמר, דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם קדושים תהיו - מלמד **שהפרשה נאמרה בהקהל.** ומפני מה נאמרה **בהקהל**? מפני שרוב גופי תורה תלוים בה". וכן בויקרא רבה כד, ה, ומובא ברש"י וברמב"ן בויקרא יט, ב.

על **פסח מצרים** נאמר במכילתא דרשב"י פרשה יב, ג: "דברו אל כל עדת בני ישראל - מלמד שפרשה זו **נאמרה בהקהל**".

על **מגילת קהלת** נאמר בקהלת רבה א, א: "קהלת, למה נקרא שמו קהלת **שהיו דבריו נאמרין בהקהל**, על שם שאמר (מלכים א ח) אז יקהל שלמה, ר' אחא בשם ר' הונא משמר נכנס משמר יוצא, לשמוע חכמת שלמה, והוא שמלכת שבא אמרה לו אשרי אנשיך ואשרי עבדיך אלה, וכתיב (שם מלכים א ה) ויבואו מכל העמים לשמוע את חכמת שלמה". (מדרש זה מובא ברש"י לקהלת א, א).

ג. משמעויות שונות להקהל

נראה, שלמונח "הקהל" יש בדברי חז"ל שלש משמעויות, אשר יפורטו להלן.

1. השם השגור של המצוה והלכותיה בפי ראשונים ואחרונים, (ובניגוד ללשון המשנה "פרשת המלך"). בשם זה מתכנה המעמד בחג הסוכות בשנה השמינית.

2. השם בו משתמשים חז"ל ביחס לפסח מצרים וביחס לפרשת קדושים.

פרשת פסח מצרים ודאי לא נאמרה בהקהל בסוכות, כמובן לא במצרים, ואף לא לדורות בבית המקדש. שהרי היא היתה לשעה ולא לדורות. פרשת קדושים גם היא, לא נאמרה בסוכות, שהרי היא אינה מספר משנה תורה, דברים. שם המונח "הקהל" כונתו שהדברים נאמרו לציבור כולו. ולא לפי סדר הנתינה המסופר בגמ' בעירובין נד ע"ב (משה לימד קודם את אהרן,

אח"כ לשני בניו ואהרן יושב ליד משה, אח"כ לזקנים, ואח"כ לכל ישראל וכן הלומדים היו מלמדים).

הרא"ם בויקרא יט, ב מסביר שבניגוד לשאר פרשיות התורה שנאמרו עפ"י הסדר בגמ' בעירובין שם: "כאן שלא נאמר דבר אל בני ישראל כשאר הפרשיות אלא כל עדת בני ישראל, למדנו שהיו כלם **בהקהל לפניו,** ואז נאמרה להם". וכן המהר"ל בגור אריה שם כתב: "שאני התם שלא היה מחוייבים שיבואו כל ישראל שאם לא היה להם פנאי לא היו באים, שלא קאמר התם אלא כיצד סדר משנה, אבל בפרשה הזאת היה מקהיל כל ישראל והיו צריכים לבא". ובאור החיים שם: "אכן הנכון בעיני הוא, כי בסדר האחרון (=בעירובין) לא היה מדבר משה אלא לאנשים, וכאן צוה ה' שידבר לכל עדת ישראל אנשים נשים וטף כסדר שהיו מקובצים במתן תורה".

(אמנם מהרמב"ן עה"ת משמע שנאמרה ב"הקהל" שבסוכות "כבר אמרו רבותינו שהפרשה הזו נאמרה בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה. **וזה טעם אל כל עדת בני ישראל. אבל הוזכרה כאן בתורת הכהנים** מפני שידבר בה על קרבן התודה"... את סיבת כתיבתה בס' ויקרא תולה הרמב"ן בקרבן תודה, משמע שהיתה צריכה להיכתב במשנה תורה ונאמרת בהקהל, וכן משמע מהטור שפרש את הרמב"ן ולא העיר על כך).

ועפ"י משמעות זו נאמר בסדר עולם רבה (פרק טו): "אז יקהל שלמה את זקני ישראל וגו', ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל" (מלכים א ח, א-ב), מלמד שאין השכינה שורה אלא **בהקהל**, וכן הוא אומר **[=בהשראת שכינה באהל מועד]** "וירא כל העם וירונו" (ויקרא ט, כד), ואומר "ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ה'" (ויקרא ט, ה). **ובמתן תורה** הוא אומר: "כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני" (שמות יט, יא). **ובבית העולמים** הוא אומר: "וככלות שלמה להתפלל והאש ירדה וגו', וכל בני ישראל רואים ברדת האש" (דברי הימים ב ז, א-ג), ועל אותה שעה הוא אומר: צאינה וראינה בנות ציון וגו' ביום חתונתו (שיר השירים ג, יא) - **ביום ח' שלאחר שבעת ימי המלואים**, וביום שמחת לבו (שם) - **ביום גמר בית העולמים**".

המדרש מכנה את הימים בהם התאספו כל ישראל ושרתה שכינה - **ימי הקהל**, ואע"פ שמעמדים אלו לא היו בסוכות, ומטרתם לא היתה אלא:

"לקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת" (רמב"ם הל' חגיגה ג, א).

3. התקהלות כללית לשם לימוד תורה, לכל הבאים לשומעה, והקהלה זו לא נעשתה דוקא בסוכות, ורק דומה במתכונתה למצות הקהל, ומטרתה חיזוק יראת השמים. הקהלה כזו הפתוחה לכל, אף לנוכרים **לא נעשתה במקדש** שהרי אינם יכולים להיכנס אליו.

וכן הביאו הראשונים **בטעם קריאת מגילת קהלת** בסוכות.

באבודרהם (תפלות הפסח ד"ה נהגו העולם): "ועוד טעם אחר כי שלמה המלך בחג אמרו **בהקהל** כמו שכתוב (דברים לא, י) "במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבא כל ישראל לראות וגו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף". וכתיב "ויקהלו אל המלך שלמה בירח האתנים בחג", **ואז אמרו בהקהל להוכיח את ישראל,** על כן יתכן לאומרו בחג. כל זה כתב אבן הירחי (=ספר המנהיג)".

ובשו"ת בעלי התוספות (נספח א סימן כ): "אבל קהלת (=אמרה) בזקנותו, ולא לימד לישראל אלא בבא כל ישראל ליראות פני השם, בהקהל העם והנשים והטף, לכך אמר מלך בירושלים, שלא לימד אותם אלא בירושלים".

אין זה נראה שבמעמד הקהל בנוסף לפרשיות משנה תורה הוסיף שלמה המלך את ספר קהלת, אלא "בהמשך" למעמד הקהל חוברו אליו ימי לימוד של אמונה ויראת שמים. משמעות זאת היא הכלולה בדברי חז"ל על השם "קהלת" שהובאו לעיל.

הנצי"ב, מרחיב את אותם ימי חיזוק האמונה ויראת השמים. אלו דבריו בהקדמתו לשיר השירים: "כבר מלתנו אמורה בביאורי הרחב דבר על ספר במדבר (כט, יב) דשלמה המלך אמר ספר קהלת בחג הסוכות, באשר אז היו נקהלים גם חכמי האומות שנשלחו לעמוד על קרבנות פרי החג שהיה בשביל ירידת הגשם לעולם. כמו שהוכחנו שם מדיוק לשון הכתובים. ורצה הקב"ה בזה שידעו כל יושבי תבל את ה' ע"י ישראל עמו. וכן יהיה לעתיד כמבואר בספר זכריה: "והיה אשר לא יעלה וכו' אל ירושלים להשתחוות למלך ה' צבאות לא עליהם יהיה הגשם" (זכריה יד, יז). ועל כן היה שלמה המלך מוכיח בחקירה מוסרית המובן גם לחכמי תבל, כי זה תעודת האדם ליראה מפני ה' ולשמור מצוותיו ועל כל דבריו שבספר קהלת, סיים סוף

דבר הכל נשמע וגו' שזהו תכלית כל הספר בין לעמים בין לישראל כי זה כל האדם"...

ונראה שהתכנסות זאת לא היתה דוקא במוצאי **שמיטה**, אלא בכל חג הסוכות ואולי לאו דוקא בו, ונעשתה לחיזוק יראת השמים בישראל ובעמים.

ד. הקהל במוצאי שמיטה

עפ"י שלוש המשמעויות בחז"ל שבארנו, נראה כי "מצות הקהל" כמאמרה נתונה בין שתי המשמעויות האחרות, והן מלמדות על מהותה ותוכנה.

יסוד המצוה הוא השראת שכינה בעם ישראל בכל שלביו (הר סיני, אהל מועד, בית עולמים), ועניינה לימוד התורה בהתכנסות כל ישראל, כמו בפסח מצרים ומצוות פרשת קדושים. במצות הקהל שבמוצאי שמיטה, משולבים שתי המגמות. נתינת התורה לישראל והשראת השכינה בתוכם.

המצוה עצמה היא מעין אב, להנהגת מעמדים דומים. המטרה הכללית זהה לאב - מצות הקהל - לימוד תורה וחיזוק יראת שמים. ישנן התאספויות שעניינן פנימי ישראלי ומיוחדות לכריתת ברית וחיזוק התורה (כדוגמת המלך יאשיהו), ויש התאספויות שעיקרן חיזוק המוסר ויראת השמים ובהן השתתפו אף נכרים.

ה. הקהל כמצות הציבור

הקהל כמצוה נהגה כל שבע שנים. כשהמיוחד בה: העם כולו (פרט ליוצאים מן הכלל) מתכנס בשעה אחת ובמקום אחד, והכל לצורך שמיעה ולא לשם מעשה מצוה מסויימת. אין בו עבודה במקדש, אלא המקדש הוא מקום ההתכנסות. אין בו מדרג (=היררכיה) של עמידה ו"כיבודים", אלא כל העם גדול וקטן, תלמידי חכמים ועמי ארצות, זקן וטף כולם מתיצבים לשמוע את דבר ה'. המלך אינו מודיע פקודות מלכותיות מיוחדות לצורכי שעה אלא המעמד כולו מוקדש לחיזוק האמונה בה', המלכות, כשביניהן תרומות ומעשרות ומתנות עניים.

נראה, ששבע שנים הן מחזור זמנים של חיי הציבור. כל שבע שנים בנוסף למחזור המצותי של שנות מעשר ושמיטה, מתוסף מחזור רוחני בחיי העם

המחייב לחזור על הראשונות, להרימו ולהחזירו לרמה הרוחנית הנדרשת. ע"כ מעבר לצורכי השעה להן מכוונות הקהלות שונות, יש את מצות הקהל הקבועה לדורות - מקץ שבע שנים.

מצוות תרומות ומעשרות ומתנות עניים הושמעו בכוונה בהקהל משום שהן דרכי החיבור והקישור בין שכבות הציבור השונות. בין הכהנים והלויים משרתי המקדש ומלמדי התורה - ובין הציבור. וכן בין העם - ובין השכבות החלשות מבחינה כלכלית. בכך מצות הקהל מביאה לאיחוד ולחיבור כל חלקי העם. וכנגד אותן ארבעה פרקים בהם הדבר מתרבה: ברביעית ו**בשביעית ובמוצאי שביעית ובמוצאי החג** שבכל שנה ושנה (אבות פ"ה מ"ט). כנגדם מצות הקהל באה להשיב את הציבור לחיבורו בינו לבין עצמו ובינו לבין רבש"ע.

הרב חיים ישעיהו הדרי

פרשיות ודרשיות המלך ביום הקהל[1]

עניניה של מצות הקהל זוכים לברורים מתרבים והולכים, כנראה מאז שפרשת השמיטה הפכה למעשית.[2]

---

1. מקורו של ביטוי זה בא ביחס למתן תורה: "יום הקהל" – דברים ט, י; י, ד; יח, טז. והשווה דברים ד, י: "הקהל לי את העם". דברים לא, יב: "הקהל את העם". וע"ע חזון המקרא ח"א עמ' 171; חקרי זמנים ח"א עמ' רנו; הסבתו של הבטוי למעמד הקהל בחג הסוכות באה ע"י הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ז. ראה מה שנמסר בשמו של הגריא"ה הרצוג במעיינות ב עמ' 55; להלן הערה 41. עמד ע"כ בהדגשה מיוחדת ואופיינית בפחד יצחק אגרות ומכתבים עמ' קנו.
2. אמנם תלות זו בין שמיטה להקהל לא הובלטה במפורש. על הסברא שהקהל תלוי בשמיטה, ובזמן שהיא נוהגת מדרבנן אף דינו של הקהל מדרבנן, ראה קובץ הקהל (מהדורת תש"ו) עמ' ט, מט, סז; חזו"א שביעית סי' ג, ס"ב, טז; אנצ. תלמודית ערך הקהל הערה 21; שפתי צדיק פר' וילך אות ו.
הראשון בתקופה האחרונה, שסדר את החומר ההלכתי בצורה מרוכזת, היה האדר"ת: "זכר למקדש", בשלהי שמיטת תרמ"ט. (במהדורה נוספת בקובץ הקהל, במוצאי שביעית, תש"ו; תשל"ג). לחוברת זו מתייחסת כנראה הערת החזון איש הנזכרת בקובץ אגרותיו ס' רי. וע"ע שעלי דעת ב עמ' 118; הרב רש"י זוין, לאור ההלכה, עמ' קלה-קמה, והמאמר הוא כנראה היסוד לערך "הקהל" באנצ. תלמודית כרך י; הרב רמי"ל זק"ש זמנים, תשי"א; הרב י"מ טיקוצ'נסקי, עיר הקודש והמקדש, ח"ד פרק טו; חוברת תלפיות שנה ו', תשי"ג; הרב ש. גורן, מצות הקהל לאור ההלכה, הופיע לראשונה בחוברת מחניים כרך מ, ימים נוראים תש"ך, ונדפס מחדש בספר תורת המועדים, תשכ"ד, עמ' 127 –138; הרב א. הילביץ, חקרי זמנים, ח"א עמ' רנב-רסז; הרב מ. צ. נריה, חוברת תורה שבע"פ טו, תשל"ג, ובספר צניף מלוכה עמ' 289–298. על הצדדים ההיסטוריים-מחקריים, ראה: חוברת מחניים מ, ושם על ההקהל האחרון בימי בית שני, וראה עוד ספר המועדים, סוכות, הוצאת דביר, עמ' 210; ש. ספראי, העליה לרגל בימי בית שני עמ' 190–198; שמיטה, הוצאת

בתוך החלקים המרכיבים מצוה זו, מתייחדת השאלה במה היתה הקריאה, זו שעליה נאמר "תקרא את התורה הזאת באזניהם". הן אותה קריאה שהיתה חובה, והן זו - אם אכן היתה - שהיא רשות.

במדרש ההלכה, בספרי, נדרשת הוראה כללית: אין קורין בהקהל אלא במשנה תורה.[3] במשנה[4] שהובאה אף להלכה[5] נזכרים שלושה חלקים ביחס לקריאה: מתחילת ספר דברים עד סוף הפרשה הראשונה של קריאת שמע, דברים א, א - ו, ט. "והיה אם שמוע" דברים יא, יג-כב. "עשר תעשר" עד סוף קללות וברכות, דברים יד, כב - כח, סט.

סדר זה של הקריאה בדילוגים בספר דברים, הוא ודאי בעל משמעות ומכוון כנגד המטרות שאמורה מצות הקהל להשיג. העיון דלהלן מכוון כנגד מטרות אלו שנזכרו בדברי התורה, ונדונו בדרשות חז"ל ובנמוקי הראשונים והאחרונים.

אמנה, תשל"ג, עמ' 112; הרב א. שפירא, מנחת אברהם, תש"ן, סי' ל; לקמן עמ' 547; השמיטה, היובל ומצות הקהל - הרב ב"צ עוזיאל, תשנ"ד; הר המלך חלק ד הלכות חגיגה; זאב ח. ארליך, לברור ההבדלים בין ממלכת ישראל לממלכת יהודה בימי ירבעם בן נבט, בתוך ספר י. לסלוי, עמ' 216-235. הנ"ל, הקהל של ירבעם, כתלנו, יב, תשמ"ז, עמ' 367-381. הנ"ל, ויעש ירבעם, כתלנו, יד, עמ' 315; ד"ר ש. ז. כהנא, בבוא כל ישראל, תשנ"ה; הרב שאר ישוב כהן, ויהי בישורון מלך, בתוך חקרי הלכה, תשמ"ג; שערי המועדים, לאדמו"ר החבד"י תשנ"ז: שמע"צ, ש"ת, מצות הקהל; שבת ומועד בשביעית (להלן - שו"ב), תש"ס, מפתח, הקהל.

3. ספרי פרשת שופטים, וראה בהתורה והמצוה למלבי"ם שם, ובתורה-תמימה לדברים יז אות צג.

4. סוטה מא ע"א.

5. רמב"ם הל' חגיגה ג, ג. אמנם בתוספתא נזכרת דעת רבי שלא כוללת את קריאת החלק הראשון של ספר דברים. לעומת שיטת הרמב"ם, לפיה כלולה פרשת המלך בתוך קריאת החלק השלישי, קבע רש"י סדר אחר: לאחר "עשר תעשר" מדלג ל"כי תכלה לעשר" וברכות וקללות ומשם חוזר למפרע וקורא "אשימה עלי מלך". על גרסתו של הרמב"ם בסוגייה עמד בלחם משנה שם. ראה עוד באנצ. תלמודית ערך הקהל, הערה 94, 97.

בתורה עצמה נתפרשה המגמה "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלוקיכם".[6] אמנם מדרשת הגמרא הן בבבלי והן בירושלמי עולה משימה נוספת שנצפתה מעולי הרגל המתקהלים במוצאי השמיטה. למען ילמדו (בעצמם), קרי ביה - למען ילמדו (את האחרים).[7] קהל עולי הרגל הפך לחבורה גדולה של לומדים ומלמדים.[8] אצל הרמב"ם באו הדברים בהרחבה, בהטעמה ובפרוט:

> לקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותם במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת וכו', חייבים להכין ולהקשיב אזנם לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שנתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה ויתרה, ומי שאינו יכול לשמוע מכוון לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי הא-ל.[9]

---

6. דברים לא, יב-יג, והשוה קדמוניות היהודים (ספר רביעי פ"ח): "באופן כזה לא יחטאו לעולם ולא יוכלו לאמר שלא ידעו את המצוה" (ראה בינה במקרא עמ' 209).
7. הלימוד מפסוק זה, השייך במקורו לחגיגת ההקהל משתייך על פי גזרה שוה לכל עליות רגלים. חגיגה ג ע"א, ושם בירושלמי חגיגה פ"א ה"א ע"פ פרוש קרבן העדה, וברמב"ם בהל' חגיגה ב, א, שבנסוחו המיוחד פרש את צורת הלמוד מהפסוק: שכל המצווה ללמוד מצווה ללמד.
8. על למוד פסיבי ואקטיבי, ראה תוספות ב"ב כא ע"א ד"ה כי מציון, ובקובץ תושבע"פ טו, עמ' קלד, ובצניף מלוכה עמ' 296.
9. הל' חגיגה ג, א, ו. לשונו של הרמב"ם מדוייקת, לאלה השומעים באזניהם המטרה היא כפולה: זרוז בפרטי המצוות וחזוק כללי בדת האמת, ואילו אלה שאינם שומעים יכולים להתרשם רק מהמעמד הכללי והתועלת הבאה להם מתנסחת בצורה כוללנית: לחזק דת האמת. על חלוקת ההלכות בהלכות חגיגה בפרק ג, ראה

בעקבות הרמב"ם כתב בעל ספר החינוך:[10]

> כל עיקרן של עם ישראל היא התורה ובה יפרדו מכל אומה ולשון להיות זוכים לחיי עד תענוג נצחי שאין למעלה ממנו בנבראים, ע"כ בהיות כל עיקרן בה ראוי שיקהלו הכל ביחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה. ולהיות הקול יוצא בתוך כל העם אנשים ונשים וטף, לאמור מה הקיבוץ הזה שנתקבצנו יחד כולנו, ותהיה התשובה לשמוע דברי התורה שהיא כל עיקרנו והודנו ותפארתנו ויבואו מתוך כך לספר בגודל שבחה והוד ערכה ויכניסו הכל בליבם חשקה ועם החשק בה ילמדו לדעת את השי"ת ויזכו לטובה וישמח השי"ת במעשיו, וכעין שכתוב בפרוש בזאת המצוה ולמען ילמדו ויראו ה' וכו' כי זאת המצוה עמוד חזק וכבוד גדול בדת.

רש"י כדרכו הפרטנית לא עסק בנסוחים כלליים, אלא שמתוך הנמוקים שהעלה לבחירת פרשיות הקריאה, מתבררת מטרתו של המעמד.[11] "שמע - קבלת מלכות שמים. והיה אם שמוע - קבלת עול מצוות. ברכות וקללות - קבלת בריתות של תורה.[12] עשר תעשר, כי תכלה לעשר - מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות".[13]

בהוצאת "רמב"ם לעם" הערות מו, מח. לניסוח "להכין לבם ולהקשיב אזנם" השווה: תהילים י, יז "תכין לבם תקשיב אזנך" ובתוספתא ראש השנה פ"ב מ"ה על חובת הכוונה במצוות.

10. מצוה תריב.

11. רש"י סוטה מא ע"א, ומקורו כנראה בירושלמי סוטה פ"ז ה"ח.

12. וראה בספר יראים סי רפט שהשווה את קריאת המלך לנאמר במל"ב ובדה"ב על יאשיהו הקורא בספר הברית. השווה: סמ"ג, עשין סימן רל וכן בחומת אנך, ובפני דוד לחיד"א, הובא בתורת החיד"א פר' וילך.

13. ועיין הגהות מראה כהן סוטה מא ע"א שתמה מאד על הביטוי "זמן אסיף" שאין לו משמעות בשלהי השמיטה, ולכן יש לפרש שכוונת דברי רש"י לזרז מכאן ואילך את קיום ההפרשות שלא נהגו בשנה השביעית. ראה חקרי זמנים ח"ב עמ' לו, ועמ'

השגת מטרות רוחניות-נאצלות כאלה, אפשר להם לבוא רק לאחר ההתעלות הרוחנית של השמיטה. הנחה זו התפרשה בכמה וכמה סגנונות אצל הראשונים ואחרונים. ר' בחיי העביר משוואה בין שמירת שבת הבאה בתום שבוע המעשה לבין השמיטה וההקהל שהוא אחר השבוע לגמרי.[14] ובעל העקדה, ערך מערכה על המטרידים השונים המפריעים לעליה רוחנית וכולם מסתלקים ונעלמים בסוכות של מוצאי השביעית:

> נסתלק המטריד הראשון מבקשת הצרכים וכו', כי בשנה ההיא פנויים מכל עסקיהם וכו' ומזונות מוכנים לפניהם. מיוחד מכל המועדים חג הסוכות, כבר נסתלק המטריד השני שהוא הנזק הנמשך מבלתי-שיווי תקופות הימים וכו'. בבוא כל ישראל במועד שנת השמיטה אז ההשגחה מופלגת בהם (ונסתלק המטריד השלישי-הבטחוני, כתוצאה מרכוז האוכלוסין) ועל סלוק המטריד הרביעי והוא לימוד הדעות המשובשות וכו' הוא מה שתקרא את התורה הזאת וכו' כי היא מה שתסיר כל דעת משובש וכו'. ובסיום שנת השמיטה כבר תהיה גולת הזהב על מכונו וכו' כי אין להם עסק בעבודת האדמה כלל, וכאשר יהיה בחג הסוכות, מוצאי ר"ה ויוה"כ, שכבר הושלמו עם יוצרם וכוחותיהם ותאוותיהם כולם הוכנו לעבודתו.[15]

בעקבות בעל העקדה כתב החתם-סופר:[16]

תרפז. וראה עוד בקרית ספר למבי"ט סוף הלכות חגיגה שהלך בעקבות רש"י ודייק את מקור דבריו בהדגשת התורה למען ילמדו ויראו את ה' דמשמע דאית בהו [בקריאת הפרשיות] יראת השם.

14. דברים לא,י. וראה עוד שבת ומועד בשביעית, מהדורה א, עמ' 81, מהדורת תשנ"ג עמ' 72, מהדורת תש"ס עמ' 86, על שיטתם של א"ע ואברבנאל בהקהל הבא בראש השמיטה.

15. פר' וילך, וראה באברבנאל שהעתיק חלק מהדברים. וע"ע שו"ב עמ' 107 הערה 2, מהדורת תשנ"ג עמ' 95, מהדורת תש"ס עמ' 114.

16. חת"ס, תורת משה על התורה, פר' וילך. אמנם סיעה אחרת של אחרונים רואה את פסגת ההקהל בהכנה לשש שנות עבודת האדמה הבאות לאחר השמיטה וההקהל.

> לאחר שכבר שבתו כל השנה מחרישה וזריעה, ומסתמא עסקו בשנה ההיא בתורה ובעבודה ואח"כ היו ימים הקדושים ר"ה ויוה"כ, ואחר כך בא חג הסוכות שהוא קדוש מאוד, שנכנס בצל הקדושה ואינו ראוי לקדושה זו אלא אחר יה"כ שנתכפר לו עוונו - ואחר כל הקדושות זכו לפר' הקהל שהמלך קורא לנגד כל ישראל עניני התורה.

אברבנאל בפרושו לתורה (פר' וילך) העמיק לשאול:

> בהיות התורה האלוקית, היה ראוי שלא ימושו דבריה מפינו, (ולמה היתה הקריאה אחת לשבע שנים ולא בכל שנה ושנה) הנה הסיבה בזה היתה לפי שהקב"ה השגיח שיהיו דברי תורה חביבים על ישראל ושמלבד הלמוד הפרטי שיחידי הסגולה הכהנים הלוים החכמים והשופטים ילמדו את התורה ויהגו בה יומם ולילה. עוד בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם וכו' כדי שישמעו ויתפעלו וכו' ואם היה זה בכל שנה היה הדבר נקל בעיניהם.

המלבי"ם (פר' וילך) הדגיש את המושג במועד שנת השמיטה:

> העת המוכשרת שתפעל בהם השמיעה, מפני ששנת השמיטה היתה שבת הארץ לה' שידעו כי לה' הארץ, והארץ היא ג"כ קדש, וגם לא התעסקו כל השנה בעבודת האדמה ועסקו בתורה, ואף שכללתה השמיטה בר"ה, אבל היה ר"ה יוכ"פ ועסקו בסוכה ובד' מינים.

אף במחשבת החסידות באו דברים בכוון דומה. כך כתב האדמו"ר בעל מאור ושמש:[17]

> המובחר מכל הזמנים היה להם לישראל בחג הסוכות של מוצאי

ראה תפארת יהונתן פר' וילך; משך חכמה פר' וילך ד"ה מקץ, אמנם ראה שם בראש דבריו; כלי חמדה פר' בהר; וע"ע שו"ב עמ' 83 מהדורת תשנ"ג עמ' 74, מהדורת תש"ס עמ' 89; דרשות בית ישי כרך ב עמ' קד.

17. מאור ושמש רמזי יום ד' דסוכות ד"ה ויכתוב משה. ע"ע שו"ב עמ' 87, מהדורת תשנ"ג עמ' 77, מהדורת תש"ס עמ' 92.

> שביעית, שבכל השנים היה להם לחרוש ולזרוע ולקצור קצירם וכו' אכן בשנה השביעית נחו שקטו מכל עבודתם בשדה. ואחר עבור עליהם כל הימים הקדושים אשר קודם סוכות, אין ספק כי הם נכונים להיקדש ולהטהר ולשמוע את דברי התורה.

אמנם בעל שפת אמת, ראה תלות של שכר וגמול במתנת הקהל על קיום השמיטה:[18]

> נראה שזה היה שכר על שמירת שביעית שדרשו חז"ל גבורי כח בשומרי שביעית הכתוב מדבר, ומסיים לשמוע בקול דברו, שזכו לשמוע דברי ה' אח"כ במצוות הקהל שהיה מתגלה להם מחדש אור התורה, כפי מה שהיה צריך להם אז.

ואילו האדמו"ר בעל שם משמואל, הבליט את יסוד ההכנה:[19]

> לכאורה היה יותר נכון (ההקהל) בתחילת שנת השמיטה, שיהיה להם פנאי כל השנה ללמוד וכו' אלא שלזה צריכין מקודם הכנה רבה להכין מקום בלבם לקבל הדברים, ולזה היתה הקריאה לאחר שנת השמיטה, כי ענין שמיטה פרשו המפרשים שיהיו פנויים ממלאכתם ומעבודת האדמה להסתכל בתוך עצמם, וזאת היתה להם הכנה שיכנסו ויפעלו הדברים בעומק לבם.

מעלתה ויחודה של מצות הקהל מסבירה גם את מיקומה בתורה, הן ביחס למצוות השמיטה האחרות והן ביחס לכלל המצוות. "לפי סדר הבאתה בתורה עולה מצוה זו בקודש, החל בשבת הארץ, הקובעת את שמיטת הקרקעות, עבור לחקיקת המצוה של שמיטת כספים שנועדה לתקן המדות בחברה וכלה

---

18. פר' וילך תרמ"ב. ראה להלן הערה 32 ובפסוקי המבוא לספר דברים הערה 4 להלן עמ' 76. השווה לשון הרמב"ם במורה נבוכים ג, סוף פמ"ו על תועלת הצומחת מתוך החג וההקהל מהתחדש (התחדשות) התורה.

19. דברים עמ' רכז. השווה לשון הרמב"ם "להכין לבם" לעיל הערה 9. וראה דרשות בית ישי, כרך ב עמ' קד.

במצוה המדינית והרוחנית הנעלה, במצות הקהל".[20] ואילו בשל"ה[21] הדגיש את חתימת מערכת המצוות כולה במצוה כללית שבה מתאחדים כל הפרטים, ובמצוה פרטית (כתיבת ס"ת) האמורה להתבצע בפרטיות מובלטת.[22]

העולה בידינו מכל הנאמר שהמטרה המרכזית של ה"הקהל" הבא לאחר השמיטה מתנסחת בכמה וכמה מטרות-משנה: א. לשמוע את דברי התורה. ב. ללמוד יראת ה' ולהתחזק בקיום המצוות. ג. להשמיע וללמד לדור הבא יראת ה'. ד. לזרז את קיום המצוות הפרטיות. ה. בכלליות, בחינת עול מלכות שמים, בחינת עול מצוות ולחזק את האמונה בדת האמת. ו. לחדש את חווית מתן-תורה בסיני. ז. לתת פומביות מירבית למעמד התורה בישראל. ח. לחזק אהבת התורה, המצוה ודעת ה', כדי לזכות את ישראל ולהעיר שמחת שמים. ט. לקבל עול מלכות שמים, עול מצוות, לחדש את הברית על קבלת התורה, לעורר את האקטואליה שבקיום המצוות התלויות בארץ.

מטלות אלו אמורות להיות מושגות ע"י קריאה בקטעים מספר דברים בטיקסיות ממלכתית ובגנוני מלכות. אכן עצם הקריאה היתה בגוף דברי התורה הידועים ומפורסמים בישראל מדור דור,[23] אבל ודאי הוא שהקורא

---

20. בינה במקרא, פר' וילך. וע"ע שו"ב 84-85. מהדורת תשנ"ג עמ' 74-75, מהדורת תש"ס עמ' 89-90.
21. תורה שבכתב פר' נצו"י, מהדורת ירושלים תשכ"ב דף צא, ובעקבותיו בנסוחים שונים: חקרי זמנים, ח"א עמ' רנז; קובץ הקהל עמ' יא (מהדורת תש"ו) נכנס גם בלנתיבות ישראל א עמ' 46-49. שיחות הרצ"י דברים 85; צניף מלוכה עמ' 291; וראה עוד בית ישראל דברים עמ' פב; שו"ב 266, מהדורת תשנ"ג עמ' 380, מהדורת תש"ס עמ' 447.
22. וראה עוד במי השילוח פר' וילך, ספר הפרשיות עמ' תיג, שו"ב עמ' 264. מהדורת תשנ"ג עמ' 263, מהדורת תש"ס עמ' 300.
23. את ברירת הקטעים הסביר אברבנאל ע"פ דרכו: הקריאה היתה בספר דברים לפי שרוב גופי תורה תלויים בו. והתורה בכללה - יקשה קריאתה יחד, גם כי ענין מעשה בראשית וגם תורת כהנים לא היה צריך שישמעו העם, ולכן אמרו שהיה קורא ספר דברים בלבד, שרוב מצוות התורה והברית נכללים בו (פר' וילך). וראה עוד שם בדבריו על מנהגי חלוקת הקריאה בכל אחת משש השנים.

הכניס מדיליה בהטעמה ובניגון.[24] זכר לדבר בקריאת הדמע של אגריפס בהקהל שבשלהי בית-שני.[25] הטעמים מעצם מציאותם באו להעמיק את ההבנה בפסוקים הנלמדים ולהדגיש את הטעון הדגשה. מכאן הפנים הרבות באתגליא ובאתכסיא, המתגלות בקריאה מוטעמת.[26]

ביחס להקהל נזכר ענין הטעמים בצורה מיוחדת. בפסיקתא זוטרתא הקרוי גם מדרש לקח טוב בתחילת פר' דברים: "שהיה קהלת מקהיל קהילות בישראל ומלמד טעמי תורה שנאמר: 'ויותר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם'" (קהלת יב, ט). פסוק זה בקהלת מתפרש ע"י רבא: "דאגמריה בסימני טעמים".[27] עניינו של ספר קהלת אצל מעמד הקהל מתברר להלן,[28] אולם אנו נמצאים למדים שבקריאה במקהלות ישראל ע"י שלמה, הוא קהלת בן דוד, הודגשה הקריאה המוטעמת על משמעויותיה השונות. מכאן העמקה

---

24. על עניני הטעמים ראה חקרי זמנים, ח"ב עמ' שג ואילך. השווה הקדמת פאת השולחן, על נגונים שהביא משה מסיני; פרושי המהר"ל לאגדות הש"ס ח"ג (הוצאת תורה שלמה) עמ' 21; הרב מרדכי ברויאר: טעמי המקרא: ריש מילין (מהדורה ראשונה) עמ' סב; ואזנים לתורה דברים עמ' ב על אנחת הדרשן; המקרא בין טעמים לפרשנות, ש. קוגוט, עמ' 38.
25. סוטה מא ע"ב.
26. ראה מנחת שי בראשית לט, ח, על טעם שלשלת על "וימאן": "הטעם שבמילת וימאן מורה על איסור הדבר ועל היותו נמנע אצלו, ממאן בו בתכלית המיאון, שהרי מתוך הטעמים שבתורה אנו מבינים מה שלא נכתב בה, כענין התנועות שבאדם שמתוכם נדע כוונת לבו. בחיי". ועיין עוד כוזרי ב, עב; בינה במקרא עמ' 31; שפת-אמת, פר' חיי שרה תרל"א על כוונות פנימיות בדרשת ר' עקיבא; פרי צדיק בראשית עמ' 69 חידושים למבינים; השווה מסורת חבדי"ת על קריאה בפרשת התוכחה שנשמעה כקריאה בפרשת הברכות ועל קריאה במגילת אסתר שכולה חידושים שלא שמעתם אוזן, בעל התניא, ד. זעירא עמ' לו; וראה פרדס יוסף החדש, דברים עמ' א' קפד ולהלן; בשארית נתן עמ' שסו בשם שערי אריה על המגיד מקוזניץ וברכת התוכחה.
27. עירובין כא ע"ב. וראה אשד הנחלים עמ' תקכה.
28. בפרק על קהלת בהקהל.

רבתי בדברי בעל שפת-אמת:[29] במצות הקהל היה מתגלה להם מחדש אור התורה כפי מה שהיה צריך להם אז. הדגשת החידוש היא המקופלת ב"אגמריה סימני טעמים", בחשיפת הרבדים השונים שבדברי התורה.

חשיפה מדרשית זו מסבירה גם את לשון התוספתא[30] המוסרת על סדרי הקריאה בהקהל. "קורא מתחילה אלה הדברים וכו' ופרשת המלך עד שגומר כולה ודרשיות נדרשות בה". ומפרש שם בחסדי דוד, שהחכמים שהיו בעזרה היו דורשים הדרשות שבפרשת המלך, ובמנחת בכורים מפרש: "דלא לישנא דקרא לחוד אומר לפניהם, אלא דורש לפניהם כל הפרשה".[31]

---

29. פר' וילך תרמ"ב.

30. סוטה פ"ז מ"ח.

31. וראה תוספתא כפשוטה עמ' 684 שנתן את הדרשה ענין לחכמים שדרשו בעניני דיומא היא מצות הקהל, ובקובץ הקהל (תש"ו) עמ' מא, ובמהדורת תשל"ג עמ' מב – בעקבות דברי הרשב"ם. וכך גם פרש הנצי"ב בהעמק דבר, את הנאמר בפרשת הקהל "ושמרו לעשות" (דברים לא, יב): "יהיו עסוקים בבאור הפרשיות שבכתב, ובמה שהמלך מפרש בשעת קריאה ולימוד הדינים הנלמד מדיוק המקרא, ילמדו גם המה לדקדק ולבאר את כל דברי התורה". וכן בהוספות מכתב יד שנדפסו בסוף הבאור העמק דבר: "שהמלך קורא אותם הפרשיות שמזהיר על חוקים ומשפטים שהם לימוד הדינים ודיוק בדבר ה', שהרי הוא קורא מתחילת אלה הדברים עד שמע והיה אם שמוע, שבהם הזהירה תורה על חוקים ומשפטים, שהם הם עשות דבר ה'". בענין זה דנו אף חכמי דורנו. במנחת אברהם להרב ר' א"א שפירא סימן ל דייק מלשון המשנה על המלך הקורא בלשון הקודש, שיכול להוסיף בבאור הקריאה כמה שירצה. והביא דוגמא מפרשת מקרא בכורים שגם שם היו המביאים רשאים להוסיף על קריאתם את דרשות חז"ל, וכן מדברי משוח המלחמה לפני הקרב, ומשילוב דרשות חז"ל בקריאת שמע. וראה עוד שם בתשובת הרב ר' ש"ד כהנא. אמנם ראה דברי המהרש"א יומא ע ע"א על קריאת כה"ג ביום הכיפורים. והשווה מה שנכתב בטוב רואי ברכות סא ע"א על דברי ר"ע בשעת ק"ש. ראה עוד: כתלנו, יב, עמ' 370; הר המלך, חלק ד עמ' שלו; להלן עמ' 86 במבוא לספר דברים הערה 59; ודייק בלשונו של בעל אמרי אמת פר' וילך תרע"ח: "שהקדושה נותנת כח על להבא" דהיינו לגיטימציה של דרשות במעמד של תושבע"פ. הדרשה כמרחיבה ומעמיקה את ההבנה בתורה, מעוררת את הבעיה הכללית של הרחבת

נמצא שלגוף הקריאה היו מתלוים דרשות-חידושים-הטעמות, הן ע"י המלך הקורא והן ע"י החכמים המכונסים בעזרה, ואלה הפכו את המעמד לכנס ממלכתי לעיון וללימוד. הדרשיות הנדרשות עמה אפשר להן שתהיינה מכל מרחבי תושבע"פ לצורך הרחבת הידע ולחיזוק מסורת תושבע"פ. אמנם לפנינו נעסוק בעיקר ב"פנים של הקהל" שניתן לדרשיות - יסודות של אקטואליזציה, העמקה בתלמוד תורה ועיון היסטורי, שיש בו מן ההתחזקות במסגרת הממלכתית, לחידוש הברית.

מעתה נפנים אנו להתבונן ביחס שבין השנים, בין המטרות המצופות מהקריאה בהקהל לבין חלקי ספר דברים שנקבעו לקריאה.

היצירה ע"י חכמי תושבע"פ ואת ענין הזיקה למקור הסינאי. אכן הקריאה היתה בספר העזרה (רש"י ב"ב יד ע"ב, וע"ע צפנת פענח דברים עמ' רנז, מנחת אברהם סימן ל אות ז) והוא הספר שכתבו משה ונתנו לעד. וראה בברקאי ד עמ' 297 מה שכתב הראי"ה קוק: "נתן ספר לכל שבט ושבט, להורות שיש בתורה דרכים שיוכלו להתחלף בדרך הדרישה לפי שיקול הדעת של כל חכם, התלוי הרבה במזג וטבע ועוד כמה ענינים, ע"כ נתן לכל שבט ס"ת מיוחדת, ומ"מ אלו ואלו דא"ח, והכל הוא נכלל בתורת משה, זהו ענין הספר האחד שנתן באורן לעד". על ספר זה שכלולים בו טעמים ומסורות, ראה תו"ש כרך יט עמ' 376; ס' הפרשיות וילך עמ' תה; בפרוש רש"ר הירש דברים לא, י. וע"ע שו"ב 402, מהדורת תשנ"ג עמ' 394, מהדורת תש"ס עמ' 461, על צרוף ספר יהושע "הראשון לחבר ספר חוץ לתורה" למסגרת ספרות כתובה. מקורה של יצירה זו ב"ספר דברים שהיה סגנון לספר יהושע" (ב"ר ו, ט. להלן עמ' 131 הערה 151 וע"ע פחד יצחק שבועות מאמר מה). על יהושע שעמד בראש ה"הקהל" הראשון ראה חזקוני דברים לא, יא; תוי"ט סוטה פ"ז מ"ח; העמק דבר דברים שם; לאור ההלכה עמ' קמב; קובץ הקהל עמ' פט; כתלנו, יב, עמ' 368. וע"ע תוספתא כפשוטה עמ' 684, כתלנו, יב, עמ' 370 על שרידי דרשות ביחס להקהל. בצרור המור דברים, לא, י: "תקרא את התורה הזאת באזניהם ולא אמר לפניהם, לרמוז על סודות התורה הניתנים להם פה אל פה בלחש, וזה דבר ראוי לזקנים וליחידי סגולה". ראה להלן עמ' 126 ואילך. לשאלה כולה ראה עוד: הגדה של פסח, מהדורת גולדשמידט, תש"ך עמ' 30; המקרא ואנחנו, תשל"ט, עמ' 12, 172 ואילך; מדרש ארמי אובד אבי, ר' דוד הנשקה, סידרא, תשמ"ח עמ' 33-51, ובמיוחד בנספח שם עמ' 51.

אמנם ספר דברים עצמו מתייחד משאר ספרי התורה, הן מבחינת חבורו והן מבחינת מבנהו. בענין חבורו מצינו כמה וכמה שיטות,[32] ולענייננו יש להדגיש את בחינת המקבל, זו המאפשרת את כריתת הברית (מהר"ל, תפארת-ישראל, פרק מג), והרי "חידושה" של ברית סיני הוא סוף עניינו של ההקהל. כיוצא בדבר, הדגשת "אלה הדברים" כהתאמה לכח התפיסה של העם, והרי קליטת דברי התורה הוא סוף עניינו של ההקהל. ואשר למבנה הספר, מאחר שמטרתו מודגשת "הואיל משה באר", הרי המבנה האדריכלי שלו בהיר. כך באה הצעת החלוקה באדרת אליהו:[33] מתחילת הספר עד לפני עשרת הדברות מדבר מעניני מוסר, עד ברכות וקללות מדבר מהמצוות, ומשם ואילך שארי ענינים. לעומת חלוקה זו אפשר לערוך אף את שלושת מרכיבי הקריאה בהקהל. תכניה של קריאה זו מתחלקים לרקע ההיסטורי, להדגשת מצוות מסוימות, פרשת הברית.

הנאום ההיסטורי - הסוקר דרך הרצאה מיוחדת את תולדות ישראל עד בואם לערבות מואב, ומשלב דברי תוכחה מפורשים ורומזים - מהווה תשתית ורקע

---

32. ראה שו"ב 237, מהדורת תשנ"ג עמ' 236, מהדורת תש"ס 271. מעמדו של ספר דברים נידון בדברי חז"ל, בראשונים, באחרונים ואצל חכמי דורנו, מאסף לרוב המכריע של המקורות בא בסיכום של הרב מ"מ כשר תורה-שלמה כרך יט עמ' 333 ולהלן, וכן בספרו של הרב י. קופרמן, על מקומו של פשוטו של מקרא בשלמות התורה וקדושתה, כרך א עמ' 104-131, וראה מה שכתב שם בעמוד שלפני עמ' 70. דיונים על מהות משנה תורה באו במי מרום, לרב י"מ חרל"פ כרך יב, ספר דברים מאמרים: א, ב, ד, יב; י. מוריאל, עיונים במקרא, יחודו של ספר דברים; נאות הדשא, סוכצ'וב, דברים ב; הרב יעקב קמינצקי, אמת ליעקב, תשנ"א, פר' וילך: ספר דברים - ספר המלוכה; אור גדליה, פר' דברים; ספר הזכרון לרב י"י פרנקל, תשנ"ב - הרב איסר פרנקל עמ' תרנח ואילך; פרדס יוסף החדש, בראש פר' דברים, פר' תבוא עמ' א' קעה; מנחת אליעזר א עמ' עז; שיירי מנחה עח, ב; בינה במקרא עמ' 185; כלי חמדה ראש ספר דברים; משנה תורה - ספר ההזדמנות השניה - הרב י. שביב, מגדים יד; בתוך "סדרו של יום" אלון-שבות תשנ"א, ממעמקים, על פרשיות התורה, ספר דברים, תשנ"ט, פרשת דברים, ג' מאמרים; דרשות בית ישי, כרך ב עמ' שלב.

33. ובעקבותיו בכתב וקבלה, ובדברי הרד"צ הופמן בפרושו לספר דברים.

למערכת הציוויים הבאה בחלק השני. אכן אותה משמעות ראשונית שהיתה לו בעת הולדתו בפי משה, כך הוא - על כל פנים ברובד הנגלה - אף בפי "יורשיו" של משה העומדים וחוזרים על הדברים באזני העם. רוב פשיטותה והכרחיותה של פרשה זו כפתיחה לכל מה שיבוא אחריה, מסביר אולי מדוע לא טרח רש"י (בסוטה מא ע"א), לפרש טעמה של קריאה זו, כשם שעשה כן בכל שאר חלקי קריאת ההקהל.

אמנם כן מצבם של ישראל, יוצאי מצרים, ההולכים בארץ לא זרועה, מתגוררים בסוכות ונזונים מדגן שמים, כפי המסופר בראשית ספר דברים, יש לו הקבלה למצבם של ישראל המתקהלים בעזרה, מקץ שנת השמיטה במועד חג הסוכות. מעין זה פרש רש"ר הירש, בדברים לא: "לאחר השמיטה, כשלא עסקו בעבודת האדמה; בחג הסוכות, בחג המאחד את האומה כולה בזכרון אותם הימים, שבהם לא החקלאות ולא העסקים, כי אם חסד ה' המופלא קיים את כולם, בתוככי המדבר, כשענני הכבוד הגנו עליהם". חווית השנה שעברה, על ברכת שמים שהובטחה להם[34] מגיעה לשיאה בחג האסיף, כשאין מה לאסוף, והיא מקיימת זהות עם תקופת הבראשית של העם - לכתך אחרי במדבר.[35]

החלק השני של ספר דברים - נאום המצוות, מעורר את בעיית הסלקציה, אלו מצוות בא זכרם במפורש, אלו באו ברמז ואילו מחודשות הן לגמרי. בהקבלה לכך באה אף הסלקציה באיזכור המצוות הכלולות בקטעים שעל המלך לקרוא והמיועדים "לזרזם בקיום המצוות".

אמנם בחלק השלישי - נאום הברית, באה זהות כמעט גמורה. הברית בערבות מואב "מחדשת" את ברית סיני, ומעמד הקהל אף הוא יש לו משמעות של חידוש מעמד סיני[36] "וחיזוק דת האמת".[37]

---

34. ראה דברי השפ"א על השוואת תזונת המן לתזונת השביעית, שו"ב עמ' 248, מהדורת תשנ"ג עמ' 472, מהדורת תש"ס עמ' 282.

35. שו"ב עמ' 289, מהדורת תשנ"ג עמ' 284, מהדורת תש"ס עמ' 327.

36. ראה במדרש הגדול פר' וילך. וע"ע מעיינות ב עמ' 59. לעיל הערה 1.

37. לשונו הכפולה של הרמב"ם על מטרות ההקהל: לזרז במצוות ולחזק דת האמת (ראה לעיל הערה 9) רומזת אולי למרכיבי הקריאה: הזרוז - ע"י קריאה בפרשיות

עיון מפורט בשלושת החלקים של הקריאה המקבילים, כאמור, לשלוש המגמות הראשיות של הקהל, אולי יסייע בידינו להעלות השערות על דבר מקצת מהטעמים, הדרשות והחידושים שהוטעמו, נדרשו ונתחדשו בקריאה שבעזרה.

כל עצמו של ספר דברים המכונה משנה תורה, יש בו הן מן השינון, החזרה[38] והן מן השינוי ו"המדרש" של הנזכר בחומשי התורה האחרים.[39] מכאן שיש

המצוות, וחזוק דת האמת - חידוש הברית. ואילו עניינו של הרקע ההיסטורי פשוט ואינו צריך להנמקה, כהבנה בעמדת רש"י (לעיל הערה 25 עמ' 66). דוגמת הדבר בהערתו של הרמב"ן בראש ספר בראשית על הצורך הגדול בספורים מתחילת התורה עד למצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל.

38. השווה דבריו של הגר"א באדרת אליהו (הובאו גם בכתב וקבלה דברים א, א ובפרוש רד"צ הופמן עמ' יז) על מילות הפתיחה של ספרי שמות, ויקרא, במדבר, החוזרות ונשנות בראש שלושת החלקים של ספר דברים. אולי לכן אין רמז לאיזכור ספר בראשית כיון שאין עניינו דרך כלל, נשנה בפי משה. על כל פנים נמצא שבמעמד הקהל נרמז ותומצת רובו של החומש. ראה דברי אברבנאל בפרשת וילך על מחזור הקריאה בחומשי התורה במשך שש שנות העבודה והסיום בספר דברים בשלהי השמיטה (לעיל הערה 23).

39. חבורו של ספר דברים היה בשנת הארבעים ומכאן "אין אדם עומד על סוף דעתו של רבו וחכמת משנתו עד ארבעים שנה". (רש"י דברים כט, ג, ועיי"ש בתורה-תמימה; שפת אמת פר' דברים, תרל"ה; אמרי-אמת פר' דברים, תרס"ז, דף ד, א. השווה: עבודה זרה ה ע"ב). אכן, אז מתגלים הסברים ומסרים נוספים. כיוצא בדבר: "ונצעק אל ה' אלוקי אבותינו" (דברים כו, ז) ואילו בפרשת שמות (ב, כד) נאמר בסתמא: "ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו"; אמנם בבמדבר (כ, טז) אומר משה: "ונצעק אל ה' וישמע קולנו" (ראה תנחומא בשלח סס"ט, אור החיים, מאור ושמש דברים שם). כך גם בשינוי שבין המסופר על עצת יתרו בספר שמות (יח, יט) לבין דברי משה (דברים א, ט) וכפי שהעיר הרמב"ן (דברים א, יח) השווה מה שכתב אברבנאל שמות יח, יג ובפרשת דברים מהדורת תשנ"ט עמ' 31, בהערת המהדיר. ועיין היטב בצדקת הצדיק סימן רלא. דוגמא בולטת היא השוואת מעשה המרגלים, ראה על כך: עיונים בספר דברים, עמ' 14. דומה לכך שימוש במילים מיוחדות כמו: ימצאהו (דברים לב, י) "לא שהיתה התחלת מציאתו אותו שמה, כי

בקריאתו מן הגירסה ומן הפרוש של הראשונות, ויש בקריאתו בחינה של הענקת משמעות חדשה, נוספת.

ובענין שאנו עומדים בו: כמה וכמה מהדרשות-"הדרשיות" הללו, מאלה שהיו נדרשות בעזרה, עשויות היו להיות בעלות תוכן מיוחד בהקהל, בהאירם באור חדש, מתאים לנסיבות, את הנאמר בשעתו ע"י משה.

בנוסף לאמור לעיל[40] בניסוח כוללני על הפשיטות הבסיסית שיש בחזרת הקהל על נאומיו של משה, ועל השיויון שבין "שממת" שנת השמיטה לבין תקופת השממון שבמדבר, יש מקום לעיין בפרטי האיזכורים שבאו בדברי משה. התבוננות מדוקדקת תגלה טעמים של "דבש וחלב" תחת לשון הכתוב, בזיקה למעמד הממלכתי שבקריאת המלך את נאום משה.

* * *

קיימא לן שנאומיו של משה שהחלו בר"ח שבט של שנת הארבעים[41] בנויים מכמה וכמה חלקים. הנאום ההיסטורי הנפתח בראש ספר דברים מסתיים בפרק ד, פס' מ.[42] אמנם חמשת הפסוקים הראשונים שבספר מהווים מבוא[43]

במצרים היה" לשון אברבנאל שצרף לכאן גם את התאור בפי משה: "המוליכך במדבר הגדול והנורא, נחש שרף ועקרב" (דברים ח, טו). מושגים שלא מופיעים בספורי ההתרחשות בספרי שמות ובמדבר. כיוצא בשוני זה גם השימוש בהגדרה "יום הקהל" (ראה לעיל הערה 1).

40. הערה 25, 37.

41. ראה הקדמת הרמב"ם למשנה, הוצאת רמב"ם לעם עמ' יב. תרגום הרב קאפח עמ' ב. מהדורת הרב שילת עמ' כח.

42. ראה העמק דבר דברים א, א על סדרת בקורי "הפרידה" של משה. השווה: פרוש רד"צ הופמן עמ' יז ולהלן בדבריו. עיקר החלוקה המוצעת היא בעקבותיו, וראה עוד הצעה דומה בדברי המלבי"ם. אמנם בפרוש שד"ל חלוקה שונה במקצת. השווה: הגיונות במקרא ובחינוך, י. קיל עמ' 91-125, כמה וכמה הצעות חלוקה.

43. ר"י אברבנאל, כתב והקבלה, רד"צ הופמן.

ונמצא שהנאום הראשון הוא בן מאה ארבעים ושבעה פסוקים[44] והוא נחלק לשני חלקים: סיפורים מהעבר הקרוב, דברי חיזוק ותוכחה.

בסקירה ההיסטורית לא תמיד נשמר סדר כרונולוגי.[45] היא פותחת בנקודת המוצא בדבר ההוראה לנסוע ממדבר סיני ועוברת לספר על מינוי שופטי-עזר, מעשה המרגלים, המסעות בקרבת בני עשו, בני מואב ובני עמון, כבושי עבר-הירדן וחלוקתו המותנית לשנים וחצי השבטים, ומסיימת בבקשתו של משה להכנס לארץ.

בחלק השני באה אזהרה כללית על שמירת המצוות, איסור תוספת או מגרעת, תאור מעמד הר-סיני ובחירת עם ישראל המשולב בהדגשת איסור עבודה-זרה, בעונש גלות ובהבטחת השיבה.

לפני הנאום השני הוא נאום המצוות באה כותרת בת ששה פסוקים: ד, מד-מט[46] ולאחריה הקדמה בת שלושים פסוקים (ה, א-ל) המספרת על ברית סיני תוך כדי חזרה על עשרת הדברות.

נמצא שביחס לקריאה בהקהל מתחילת ספר דברים עד סוף הפרשה הראשונה של קריאת שמע עולה בידינו טבלה כדלקמן: (והדברים להלן בכל המאמר עוסקים בפרשיות ודרשיות המלך ביום הקהל, עד סוף פרק ד).

א, א-ה מבוא

א,ו - ד,מ הנאום הראשון ("ההיסטורי", "התולדתי")
ובו שני חלקים: חלק ראשון: א,ו - ג,כט. חלק שני: פרק ד.

חלק שני מחולק אף הוא לשני חלקים:

ד, מא-מג קביעת ערי מקלט.

---

44. בפרק א - ארבעים ואחד פסוקים; בפרק ב - שלושים ושבעה; בפרק ג - עשרים ותשעה; בפרק ד - ארבעים.

45. ראה חוברת מגדים, י, עמ' 21 ולהלן. חוברת מגדים, יב, עמ' 100: הסדר הכרונולוגי בתוכחת משה - הרב י. מדן.

46. ראה רד"צ הופמן עמ' פב (השווה: "הכתב והקבלה" פרק ד פסוק מה), על מושגי "התורה" "צאתם ממצרים" ביחס לברית וחידושה.

ד, מד-מט פתיחה לנאום השני בו יבואו פרטי המצוות.

פרק ה כעין הקדמה לנאום המצוות וחזרה על סיפור ברית סיני, עשרת הדברים.

ו, א-ג כותרת ל"קבלת עול מלכות שמים".[47]

ו, ד-ט פרשת "שמע".

47. משנה ברכות יג ע"א. ספרי פר' שלח, פיסקא קטו, (טו-יט): יש בה קיבול עול מלכות שמים ומיעט בה עבודה-זרה, ושם בפרוש ספרי דבי רב: דאית בה תרתי יחוד השם, דהיינו קבלת מלכות שמים ומיעוט עבודה-זרה.

ב. מבוא: א, א–ה

דברים פרק א

(א) אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל בעבר הירדן במדבר בערבה מול סוף בין פארן ובין תפל ולבן וחצרת ודי זהב: (ב) אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע: (ג) ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ה׳ אתו אלהם: (ד) אחרי הכתו את סיחן מלך האמרי אשר יושב בחשבון ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרת באדרעי: (ה) בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר:

פסוקי המבוא כשם ששימשו את מטרותיו של משה בנאומיו בשנת הארבעים, כך יש בהם בכדי לתת טעם מיוחד בקריאת המלך בהקהל. מילות הפתיחה "אלה הדברים" נופלות תחת הכלל "כל מקום שנאמר 'אלה' פסל את הראשונים, 'ואלה' מוסיף שבח על הראשונים".[1] בעקבות כלל זה 'דרש' בעל שפת-אמת:[2] "פסל את הראשונים, שהדיבורים עתה היו באופן המעולה יותר מקודם ארבעים שנה". יסוד עומקה של "דרשה" זו בפער שבין מה שאמר הקב"ה לבין מה שתפס משה.[3] כדי להתגבר על פער זה חזר

1. מכילתא ראש פרשת משפטים. וראה תורה שלמה שמות כא אותיות ה-ו. בראשית-רבה יב, ג. שמות-רבה א, ב.
2. פר׳ דברים תרל"ה ד"ה ויהי בארבעים, וראה בשנת תרמ"ג ד"ה בספרי, בשנת תרנ"ח ד"ה אלה, בשנת תרנ"ט ד"ה אלה אוקימתות נוספות. השווה: רבנו בחיי, מגלה עמוקות, תורת חכם לבעל מדרש שמואל הובא בבאורי המקובלים לנגלה, אור החיים, מאור ושמש, מלוא העומר, דרשות חת"ס דף שלט, אמרי-אמת פר׳ דברים תרס"ז עמ׳ ד, א, פרדס יוסף החדש פר׳ דברים אות ו, בית ישראל פר׳ דברים תש"י ד"ה אלה, מי מרום פר׳ דברים, דרשות חת"ס דף שלט: הלכות ודינים לא תמיד מפי הרב. תוכחה דוקא מפי הרב. לשמוע מפי משה, מפי המלך, שליח ה׳. לקוטי שפת אמת פר׳ דברים ד"ה במדרש אלה הדברים, מיעוט מי מריבה מדברי בלעם.
3. ראה שבת ומועד בשביעית (להלן= שו"ב) מהדורת תש"ס עמ׳ 272.

הקב"ה ושנה את דבריו "באותה השגה שהשיג משה כדי שתהא השגתו ממש כמאמר הקב"ה". מכאן העמקה במושג "משנה תורה" - חזרה לצורך התאמת הדברים לתפיסת המקבל. ובנידון דידן: "אין קורין בהקהל אלא במשנה תורה",[4] כי מטרת הקריאה באזני האנשים והנשים והטף[5] כדי שיתיישבו הדברים על לבם. נמצא, לפי כיוון מחשבתו של בעל שפת אמת, שכל קריאת הקהל מחודשת במוצאי השביעית פוסלת, כביכול, את הקריאה במחזור הקודם ומקרבת את השומעים להבנה טובה יותר בדברים הנשמעים באזניהם. "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם".[6] כשעמד המלך או גדול הדור[7] על עמדו בעזרה, ברך ברכת התורה ופתח בקריאת 'אלה הדברים' כשדרשיות נדרשות ונרמזות בה[8] הרי מעצם הסגנון - "חסרון וו" - פסל את ההבנות הקודמות. עתה, לאחר שנה של שמיטת הקרקע ולאחר "ימים נוראים" שאחרי שמיטת כספים[9] בא שינוי,[10] באה הבנה חדשה בדברים הנפתחים ב"אלה הדברים".

"דרשיה" נוספת הדנה בצד הדקדוק של הכינוי הרומז 'אלה' עולה מדברי ר' צדוק הכהן בפרי-צדיק:[11]

---

4. ספרי פרשת שופטים. רש"י סוטה מא ע"א ד"ה שנאמר, ראה לעיל בפתיחה עמ' 59 הערה 3, שבת ומועד בשביעית עמ' 275-276. השווה: שפת-אמת פר' וילך תרמ"ב (שבת ומועד בשביעית עמ' 571) "היה מתגלה להם מחדש אור התורה כפי שהיה צריך להם אז". וראה לעיל בפתיחה עמ' 67 הערה 31.
5. דברים לא, יב.
6. שם יא.
7. ראה אנצ. תלמודית: הקהל, הערה 17.
8. לעיל בפתיחה הערה 31.
9. לעיל בפתיחה עמ' 65 הערה 20.
10. ראה שבת ומועד בשביעית עמ' 157. בדברי בעל חידושי הרי"ם: בינו שנות דור ודור, ושם בדברי בעל שפת-אמת, פרי-צדיק, אמרי-אמת פר' האזינו תרס"ז, בית-ישראל פר' האזינו תשי"ט. שבת ומועד בשביעית, תש"ס, עמ' 551 הערה 17 על המושג "שנה". אמרי-אמת פר' וילך תרפ"ח ד"ה איתא, עמ' עט.
11. פר' דברים אותיות א, ה. השווה: פנים יפות; ישמח משה פר' יתרו ד"ה כה תאמר; באר משה דברים עמ' ב.

> לשון אלה הדברים הוא כמו לשון זה הדבר, רק שם בלשון יחיד וכאן בלשון רבים... משה נתנבא ב"זה הדבר" היינו שבשעה שאמר זאת מרע"ה היה זה הדבר יוצא אז מפי הקב"ה שהיתה שכינה מדברת מתוך גרונו ולא כנבואת שאר הנביאים שנאמרה בלשון "כה אמר ה'" שמספר מה שאמר השי"ת, וכן כאן מורה ג"כ הלשון "אלה הדברים" שזה הוא הכח בדברי משנה תורה הוא כשומע עתה מפי משה והן-הן אלה הדברים אשר משה דובר עתה בפי הקורא.[12]

עולה אפוא מהעיון המדוקדק שהקריאה במשנה תורה בהקהל יש בה כעין בת-קולו של משה רבינו העולה לדוכן ופותח ב"אלה הדברים".

אמנם לא רק במילה 'אלה' נתלות כאמור דרשיות, אלא אף במושג "הדברים". עם הקהל המתקהל בעזרה במוצאי יו"ט ראשון של החג במוצאי השמיטה חווה בחדשי השנה שחלפה את חווית "גבורי-כוח" זו שבאה זכרה בדרשת חז"ל "עושי-דברו".[13] למדרגה נוספת עלו גבורי הרוח בצאת השנה בקיום "דבר השמיטה - שמוט!" והרי עתה הם מכונסים "לשמוע בקול דברו".

---

12. וראה שם שכך הוסבר לו "מה שאומרים בשם היהודי הקדוש שלמד בכל יום איזה פסוקים מספר משנה תורה שאמר שהוא לו לספר מוסר, ומה זה דוקא ספר דברים, הלוא יש כמה ספרי מוסר", אלא שהדגשת אלה=זה הוא כמו "ששומעים מפי מוכיח חי שבשעת הדיבור יוצא מהלב ועי"ז נכנס ללב ודברי משה הם זה הדבר אשר צוה ה' וכתיב כן יהיה דברי אשר יצא מפי לא ישוב אלי ריקם, רק נכנס ללב ופועל בטח". וכך גם במחשבת בעלי המוסר, ראה בהקדמת דעת תורה לר' ירוחם ליבוביץ איש מיר, ראש כרך ב, שהביא בשם הסבא מקלם על ספר דברים כספר מוסר. ראה עוד אזנים לתורה, לעיל בפתיחה עמ' 66 הערה 24, והשווה: באר משה, דברים עמ' א; באר משה, יהושע עמ' כב; בכוזרי מאמר א סימן קג: המתקרב אל נביא תתחדש לו רוחניות בשעת ההתקרבות אליו ושמיעת דבריו האלוקיים.

13. תהילים קג, כ. ויקרא-רבה א, א. ראה: שבת ומועד בשביעית, תש"ס, עמ' 632 במפתח, על פרושים מעמיקים בדברי המדרש.

שילוש זה של השורש "דבר" ביחס לשמיטה[14] הרי הוא מתנגן ועולה מתוך קריאת הפתיחה "אלה הדברים".[15] אמנם עצם האיזכור "דברים" ביחס אל משה הוא בעל משמעות מיוחדת. בראשית דרכו לפני למעלה מארבעים שנה מדגיש משה חזור והדגש "לא איש דברים אנכי" "כבד-פה וכבד לשון אנכי", "הן בני-ישראל לא שמעו אלי וגו' ואני ערל שפתיים" "הן אני ערל שפתיים"[16] ובאה על-כך דרשת חכמים בתנחומא:[17] "אתמול אמרת לא איש דברים אנכי, ועכשיו אתה מדבר כל-כך?! הפה שאמר לא איש דברים אנכי, אמר אלה הדברים".

נמצא שבפתיחת משה "אלה הדברים", יש מן ההצהרה על כוח הדיבור שזכה בו ועל השימוש שהוא אמור לעשות בו. אפשר שהפותח - אחרי משה - "באלה הדברים" היה מטעין בהם תפילת-לחש סמויה שאף הוא יזכה בלשון לימודים וייעשה בעל דברים, מעין אותה תפילת דוד[18] שנקבעה בפתח תפילת העמידה: ה' שפתי תפתח.

דברים אלה הכוללים בתוכם, כאמור, דרשיות, נאמרו ע"י משה "אל כל ישראל".[19] אכן, עצם הביטוי הזה יש בו מן היחידאיות: "לא מצינו בכל המקרא שמשה ידבר אל כל ישראל כאחד וכו' ולא מצינו לשון זה בכל המקרא כי אם כאן, ובפרשת הקהל 'תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל', כי בודאי יש יחס ודמיון ביניהם".[20] לפי הדגשה זו לא היה מן הצורך לדרוש את הביטוי "אל כל ישראל" ולייחסו בצד כלשהוא לענינא דהקהל שהרי

---

14. "עושי דברו" - שמיטת קרקעות; "דבר השמיטה" - שמיטת כספים; "אלה הדברים" - מעמד הקהל.
15. רד"צ הופמן, ספר דברים עמ' כב בתרגום לעברית, פרש הדברים=הנאומים וראה עוד שבת ומועד בשביעית עמ' 274.
16. שמות ד, י; ו, יד,ל. השווה: תשובת ה': "מי שם פה לאדם", (שמות ד, יא).
17. דברים ב.
18. תהילים נא, יז.
19. הרמב"ן פרש ע"פ דרכו את ההדגשה "אל כל ישראל" וראה עוד באור החיים, בפרושי ר' יהונתן, התורה והמצוה למלבי"ם.
20. כלי יקר. השווה: מה שכתב רד"צ הופמן עמ' כב.

הכתוב עצמו כאילו "דורשו" בכעין גזרה שווה ללשון "כל ישראל" המתייחס להקהל.

ניב זה "אל כל ישראל" נדרש בכמה פנים במשנת החסידות. לעומת הכיוון "האופקי" שבדברי חז"ל[21] והראשונים[22], הדגישו בספרי חסידות[23] את הכיוון ה"אנכי" לעומק ההיסטוריה. בדברי האדמו"ר בעל באר משה, הודגש שהביטוי "לכל ישראל" משמעו שדברי משה הם לכל ישראל בכל הדורות, ולפיכך סגולת ספר דברים לעורר את האדם לתשובה.[24] בעקבות הדברים נכתב[25] ע"פ שאלת בעל מאור ושמש, כיוון שנאמר "הואיל משה באר את התורה" היה מן הראוי להתחיל מיד בביאור המצוה הראשונה ולמה פתח משה בדברי מוסר ותוכחות, ותירץ "שהעיקר מעיקרי העבודה הוא להרהר בתשובה לפני הלימוד או קודם לעשיית המצוה" כדי שלא להיות בבחינת "ולרשע אמר אלוקים מה לך לספר חוקי" ונמצא לפי זה שהקדמת דברי משה מיועדת להתעוררות לפני נאום המצוות, הן לשעתה והן לדורות.

---

21. ספרי: "אילו הוכיח מקצתם, הרי אלו שבשוק היו אומרים כך הייתם שומעים מבן עמרם ולא הייתם משיבים לו, אם היינו יושבים שם היינו משיבים לו ארבעה וחמש פעמים; דבר אחר מגיד שכינסן משה מגדולם ועד קטנם ואמר להם כל מי שיש לו תשובה יבוא ויאמר". וראה בפירוש ר' דוד פרדו בספרי דבי רב, ובעמק הנציב. השווה: דברי רש"י וגור אריה.
22. ראה במושב זקנים על התורה, שבשם ר' יהודה החסיד הדגיש את החילוק בין "כל ישראל", לבין "בני ישראל" בפסוק ג לבין "באר משה" בפסוק ה, בלי ציון הפניה, ופרושו: "אל כל ישראל" - עשרת הדברות, "בני ישראל" - כנראה קבוצה נבחרת - את הסוגיות החמורות, הדרגה השלישית=סתם, פרושי החמורות וסוד השמות היוצאים מן ויסע מלאך הא-להים.
23. שפת-אמת, פר' דברים תרנ"ו ד"ה ברש"י; אמרי אמת, פר' דברים תרס"ז ד"ה אלה. (להלן הערה 51). בית ישראל פר' דברים תשט"ז ד"ה אלה; לב שמחה פר' דברים תשד"ם ד"ה אלה. ראה עוד הגיונות מקרא עמ' רכו; בשמועות ראי"ה (כת"י) פר' דברים דן על יסוד הערבות שנתייסד בעבר-הירדן; (של"ה מסכת תענית, דרוש מטו"מ) מן המעיין לרב ח. פרדס; אמונת עתיד, לרב מ. וולפסון.
24. באר משה, דברים עמ' א.
25. בהקדמה למהדורה השניה של באר משה לדברים.

דברי משה אל כל ישראל מתייחסים לרשימת מקומות הנזכרת בתחילת המבוא.[26] אמנם הרשימה עצמה היא בעייתית. בחלקם נזכרים שמות המקומות רק כאן וקשה לכוון את מיקומם הגיאוגרפי. אכן הם מתפרשים באחד משני הדרכים: כרומזים לאירועים היסטוריים "ונדרשים" לענין תוכחה והפקת לקחים,[27] או במשמעות הריאלית-גיאוגרפית.[28] הנצי"ב בהתייחסו לרשימת המקומות הדגיש בהעמק-דבר, את ההבדל העקרוני בין תקופת המדבר כשכל המחנה היה מרוכז וכשהקהיל משה את העם "היה לזה מקום מיוחד - חצר המשכן", לבין תקופת ההתנחלות בעבר-הירדן המזרחי "כשהיו ישראל מפוזרים בערים שירשו בארצות סיחון ועוג" ומשה רבנו הקהיל את העם במקומות שונים, "וכן מצינו את יהושע, פעם הקהיל במקום שדר בעצמו ופעם הקהיל שכמה".[29] נמצא שגם הרשימה הגיאוגרפית אפשר לה "להדרש" במעמד הקהל על דרך ההנגדה: תולדות הקהלת העם - במקומות מזדמנים - עד לעידן המנוחה והנחלה,[30] ובחירת ירושלים ומעשה ההקהל בה מאז שנבנה המקדש.

עניינו של פסוק ב זכה לפרושים רבים.[31] אמנם לדידן יש משמעות מיוחדת לאיזכור "חורב". בפרשיות הנקראות בהקהל חוזר ונשנה שם המקום הזה שבע פעמים[32] וזוהי אף המילה האחרונה שבה מסיים המלך את קריאתו.[33]

---

26. ראה בפרוש הגר"א באדרת אליהו שגם הפסוק "אחד עשר יום" וכו' מתייחס לציון נקודה גיאוגרפית. בעקבותיו בעל הכתב והקבלה, ורד"צ הופמן עמ' כג.
27. רש"י על פי דברי ר' יהודה בספרי.
28. ר' יוסי בן דורמסקית בספרי וכן אצל המפרשים הפשטנים. ראה במושב זקנים, מה שפירש ר' יוסף.
29. ע"פ סברה זו מסתלקת הערת הרלב"ג בראש פרושו לפר' דברים.
30. והיה זה לאו דוקא בהקהל שבמוצאי-שביעית, ראה לעיל בפתיחה עמ' 61 הערה 12. בתפארת יהונתן שמות י, ט: "כי חג ה' לנו" נתנו ענין לכעין הקהל במדבר, מה שאכן היה במתן-תורה. להלן הערה 35.
31. ראה לעיל הערה 26, 27, 28.
32. דברים א, ב,ו,יט; ד, י,טו; ה,ב; כח,סט.
33. ראה רמב"ם הל' חגיגה ג, ג, ובמה שהמתיק דבריו, הרב הוטנר בהקדמת דרכי משה השלם, ונדפסו הדברים בפחד-יצחק אגרות וכתבים עמ' קנו.

נמצא שבראש הקריאה של המלך ובחתימה מופיע המושג "חורב", ובאזני עם הקהל יש לכך משמעות מיוחדת. כך כתב החיד"א בנחל-קדומים: "דבר אלינו בחורב לאמור לדורות, שבכל יום בת קול יוצאת מחורב להזהיר על עסק התורה". אכן הרמב"ם[34] הדגיש את זיקת מעמד הקהל למעמד הר סיני: "לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני וכו' ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה". בעקבותיו רבו המדגישים את הקשר בין שני המעמדים.[35]

ההדגשה כפולת השבע של "חורב" בתוך העדויות על יום הקהל, יש בה, חוץ מעצם האריכות בספור עצמו על מתן-תורה,[36] בכדי להעמיק את הרגשת ההזדהות למעמד סיני בלב העומדים בעזרה במוצאי השביעית.

מאז מתן-תורה ועד כנוסי משה בעבר הירדן עברו ארבעים שנה.[37] בפרק זמן זה נצטווה משה פעמים הרבה לדבר, לאמור, לצוות את ישראל, ומכאן שאלת הנצי"ב הרי בניסוח "ככל אשר צוה ה' אותו אליהם", המילה "אליהם"

---

34. הל' חגיגה ג, ו, וראה לעיל בפתיחה עמ' 70 הערה 36.

35. שפת-אמת, פר' וילך תרמ"ב; שבת ומועד בשביעית עמ' 571; אמרי-אמת, פר' וילך תרע"ה ד"ה בפרשת, תרפ"ה, תרצ"ב. פר' בהר תר"ץ; שבת ומועד בשביעית עמ' 608; מעיינות ב, עמ' 55, בשם הרב הרצוג; בינה במקרא, עמ' 211; הרב א, הילביץ, חקרי זמנים חלק א עמ' רנג, רנו, רנז, ניסה ליישב בכך את דעת הרמב"ם בחובת זכירת מעמד סיני; הגרי"ד סולוביצ'יק איש בוסטון, שעורים לזכר אבא מרי ז"ל חלק ב עמ' ר, ריא; שערי המועדים, לאדמו"ר החבד"י: שמע"צ, מצות הקהל, עמ' שיט; הרב מ"צ נריה, צניף מלוכה עמ' 290; הרב ש. גורן, תורת המועדים עמ' 137; הרב אליהו בקשי דורון, שנה בשנה, תשנ"ה, והשווה: בנין אב, בראשית-שמות עמ' שנו. חלק ב, עמ' קמב-קמו: מעמד הקהל כמעמד הר-סיני; באר מים חיים, הרב י. זולדן עמ' 266.

36. על אי הזכרת מתן-תורה בספרי הנביאים ראה חזון המקרא א עמ' 171.

37. האדמו"ר בעל אמרי-אמת, פר' דברים תרס"ז דף ד, א תמה: לא כתוב לאיזה מנין הם הארבעים שנה, ותשובתו: כי זה קאי על כל אחד מישראל, בן ארבעים לבינה, אין אדם עומד על סוף דעת רבו עד ארבעים שנה, ומכאן לענין משנה תורה שמבין דבר מתוך דבר; וכן הביא בשמו בנו בעל בית ישראל פר' דברים תש"ט דף ב, א. מתוך דברי שניהם עולים דברי התעוררות להתבוננות "שעל ידי התורה יכול אדם

מיותרת "שהרי זה מובן מעצמו". מנקודת מוצא זו יוצא בעל העמק דבר[38] ועורך מערכה אופיינית ועקרונית הכוללת את שלושת הפסוקים ג-ד-ה. קוטב ענינה: במתן של משנה תורה בערבות מואב הצמיד משה את מסורות הע"פ לכתוב ולימד לישראל את דרכי דרישת הפסוקים. מכוח גילויים אלה נשארה בישראל סגולת החיוניות והיצירתיות של התאמת תנאי החיים לכללי התורה. בדבריו אלה של משה ובמסר שבהם נעוצה הלגיטימציה למפעל הדרשני-פרשני הגדול, מדרשי ההלכה והאגדה לדורותיהם, הכוללים אף את הדרשיות הנדרשות במעמד הקהל.

לעומת מערכת דברי הנצי"ב באים דברי בעל שפת-אמת בקצרה ובתמציתיות אופייניים, "באר - אחרי הכותו". בהעמק-דבר הסביר את העיתוי אחרי הכותו את סיחון וכו' ואת עוג וכו' כי "שמעתא בעי צילותא"[39] ולא עת להטריד את ישראל בעומק ההלכה עד שהיכה גם את עוג וישבו במנוחה".[40] אמנם בשפת-אמת[41] הביא בשם בעל חידושי הרי"ם "שאחר הכות אותם הרשעים יכול לדבר אלה הדברים לבני ישראל, מה שלא היו יכולין להתגלות בעוד קליפת הרשעים היתה בעולם. סיחון ועוג מעכבים התגלות הקדושה ולא לחינם ירא מרע"ה מכוחו של אותו רשע, ולכן אחרי הכותו הואיל באר את התורה". בשנה שאחרי זאת[42] צרף לעניין את הפסוק "והאבן גדולה ע"פ

לידע על מה נברא, וזהו דעת רבו - הקב"ה, והכוח הזה נתן להם מרע"ה". הרי לפנינו שאף איזכור טכני של מניין השנים יכול להדרש באזני מכונסי ההקהל בצורה משמעותית.

38. דברים א, ג-ד-ה ושם בהרחב דבר. וראה בתורת משה, לחתם-סופר, שגם העיר על יתור "אליהם".

39. מגילה כח ע"ב.

40. מכאן משמעות לקיום מעמד הקהל בלב רגוע ומשוחרר מדאגות לפני פתיחת המחזור החקלאי החדש. ראה שבת ומועד בשביעית עמ' 85: שתי שבתות במעמד הקהל.

41. פר' דברים תרמ"ה ד"ה בפסוק. ראה עוד אמרי-אמת פר' דברים תרס"ה ד"ה אחרי; בית ישראל פר' דברים תשי"ג ד"ה משנה; לב שמחה פר' דברים תשמ"ב ד"ה כתיב.

42. תרמ"ו ד"ה בפסוק.

הבאר", שהיא האבן שביקש עוג לזרוק על מחנה ישראל ולכן אחרי הכותו הואיל באר את התורה.[43]

המושג "באר את התורה" מתפרש על הרוב בהוראה המקובלת של פרש"י, "סדר דברים בצורה בהירה". אמנם רד"צ הופמן[44] הדגיש את יסוד הכתיבה שבמושג. "באר במובנו היסודי פרושו לחפור ויותר מתאים לכתיבה" דהיינו החקיקה והחפירה באבן רומזת שדבריו של משה נכתבו ומכאן ההדגשה "התורה הזאת" שמופיעה בכמה וכמה מקומות.[45] לאמור: כתב (טכסט) שניתן להראות עליו באצבע. כזה שהחזיק משה בידו וכזה שעתה הוא ביד המלך העומד על הבימה בעזרה.[46]

ברם, בתנחומא פרשו "באר את התורה - בשבעים לשון"[47] וכך אמנם קבע רש"י בפרושו. אכן מפרשי רש"י העמיקו לחפש את ההסברים. רא"ם רמז

---

43. עניינו של הפועל "באר" נתפרש בזוהר חדש דף נ,ב כשם: ודא היא תורה שבע"פ ואיקרי באר שנאמר הואיל משה באר. ומכאן בשפת-אמת פר' דברים תרנ"ב ד"ה הואיל. ראה עוד בבאר משה דברים עמ' ח שהצמיד לבאר את הדלי שהוא מזלו של חודש שבט, שביום הראשון בו, פתח משה בנאומיו שבמשנה תורה. השווה: בית ישי, דרשות כרך ב עמ' שלב.

44. עמ' כז בפרושו.

45. שני מקומות: דברים יז, יח; לא, ט, קשורים לסוגיית הקהל: פרשת המלך, הציווי על הקהל. לשניהם יחס לקריאה מתוך הכתוב.

46. על ספר העזרה, על ספר שכתבו משה ועל ספר שכתב המלך ראה תורה-שלמה, כרך יט עמ' שעו ואילך; קובץ הקהל מהדורת תשל"ג בברורי הלכה בענין הקהל מאת הרב בנימין צבי רבינוביץ-תאומים עמ' קו. ושם בעמ' לה-לו. שם עמ' עג במאמרו של הרב ש"ד כהנא ובמה שהשיג עליו במנחת אברהם סימן ל, עמ' רסד ובעמ' רפ ולהלן. ספר המצוות לרס"ג מהדורת ר"י פרעלא ח"ג פרשה י, עמ' 246. פרדס יוסף החדש, פר' וילך אות יג. ראה לעיל עמ' 68 בענין ספר העזרה.

47. ראה גם בראשית-רבה מט, ב: מעמיד אני מהן משה שהוא הוגה בתורה בשבעים לשון שנאמר הואיל משה באר. ובאמרי שמאי פר' דברים ניסה ללמוד מכאן שהאיסור על תרגום התורה ללועזית אינו אמור ביחס למשה שהוא אכן ידע לתרגם את התורה כל צרכה. השווה: שעורי דעת, למהרי"ל בלוך, תשמ"ט, ספר שני עמ' קנד, על נשמת השפה.

לכעין גזרה שווה ל"באר היטב"[48] לכך לא הסכים בעל שפתי חכמים ונקט דרך אחרת, אף בעל הכתב והקבלה העיר: "הם דברים מבוארי הדחק". ואילו בעל לבוש האורה חיפש מהו חידושו של משה בלימוד הנוכחי, שהרי עד עתה עשה משה כמה מחזורי לימוד, אלא שכולם היו בלשון הקודש "ועכשיו התחיל לבאר אותה בלשונות אחרים שחשש אולי לא כולם בעלי לשון הקודש ולא הבינוהו. בוודאי עם רב כזה, יותר מששים רבוא יש בהם בעלי לשונות הרבה לכך אמר רש"י בשבעים לשון". בעל כתב סופר, שאל למה הבאור לשבעים לשון בא דוקא עם כניסתם לארץ, ובתשובתו אפשר להבחין אף נימה אקטואלית לזמנו ולמקומו "שלא יאמרו כדעת המינים האפיקורסים שלא ניתנה תורה רק במדבר ובארץ-ישראל ולמקומות אלו נתייסדה, או כשיושבים במדבר בטח בדד או בא"י ובגויים לא יתחשב, אבל כשאנו בארץ אחרת בתוך שאר האומות לא צריך למצוות אלו. ולכן כשנכנס למקום ישוב באר משה התורה בשבעים לשון, שבכל אומה ולשון בכל מקומות מושבותינו צריכים לשמור תורה זו".

כיוון לשוני-הגותי אופייני, נתן לעניין בעל הכתב והקבלה: "אין הכוונה ללשונות העמים, כי מה תועלת לישראל מזה, וגם רבותינו לא שינו את לשונם לדבר בשפת אומה אחרת. אבל דרך רבותינו לקרוא הכוונה והמכוון במאמר, במילת 'לשון'. שבעים לשון רצה לומר בשבעים כוונות, מסכים [תואם] עם מאמרם במקום אחר שבעים פנים לתורה והם הכוונות הפנימיות שבתורה חוץ מן הכוונה הראשונה הפשוטה וכו' הואיל באר רוצה לומר באר להם התורה בעוצם כוונותיה הפנימיות".

סוגייה זו של שבעים לשון קיבלה במסורת שושלת גור, מאז בעל חידושי הרי"ם, משמעות מיוחדת. "משה רבנו המשיך אור התורה שיוכלו להתדבק בה אף שהיו בגלות תחת כל אומה".[49] ובעל שפת-אמת עצמו פרש את המושג 'לשון' בזיקה ללשון של ים, ללשון של אש בהוראה של שלוחה, "המשכה

---

48. דברים כז, ח.

49. דברי הרי"ם הובאו בשפת אמת, פר' דברים תרל"א ד"ה ומה שאמר. השווה חידושי הרי"ם על התורה פר' דברים ד"ה אגיד לכם. וראה בניסוח אופייני וכנראה מדוייק ב"קוצקער קוויטל" בנספח לראש גולת אריאל, חלק א עמ' תפב ובפרדס יוסף החדש, דברים חלק א עמ' כט. וראה עוד בבאר משה, דברים עמ' ט.

קטנה".[50] בנו, בעל אמרי-אמת, צרף להסבר זקנו את הפסוק הראשון בספר דברים "אשר דבר משה אל כל ישראל - אל כל הדורות".[51] בנו בעל בית ישראל הדגיש את הביטוי "באר את התורה הזאת" בכל מקום שיהיו בני ישראל יוכלו לזכות לזאת".[52] וכן כתב האדמו"ר בעל לב שמחה: "מה שפירשה בשבעים לשון הוא מטעם זה כדי שכולם יבינו גם כשיהיו בגלות, מעורבים בין שבעים אומות".[53]

עולה בידינו שהידיעה על באורו של משה המתחלק לשבעים לשון אינה ידיעה בעלמא, אלא יש בה מסר מודגש כשהיא יוצאת מפיו של המלך המשמיע באזני עם הקהל: בכל דרגה, בכל מצב רוחני, יש בנצח גווני לשונו של משה, שליחות אל כל אחד מישראל.

לפן העיוני-הגותי זה של הבאורים-הלשונות-הכוונות בהם נאמרת ומתבארת התורה יש זיקה הלכתית בסוגיית הקהל. במשנה[54] נקבע שפרשת המלך והיא פרשת הקהל (רש"י) נאמרת בלשון הקודש. כך גם פסק הרמב"ם:[55] "הקריאה והברכות בלשון הקודש שנאמר תקרא את התורה הזאת - בלשונה[56] אע"פ שיש שם לועזות [שאינם מבינים לשון הקודש] וגרים שאינם מכירין".[57] על

---

50. שפת אמת, פר' דברים תר"מ ד"ה במדרש. וראה עוד בשנת תרמ"ג ד"ה בספרי; שנת תרמ"ד ד"ה במדרש; שנת תרמ"ז ד"ה בפסוק. השווה: שפת-אמת, פר' וילך תרמ"ב ד"ה בפרשת: היה מתגלה להם מחדש אור התורה כפי מה שהיה צריך להם אז.
51. פר' דברים תרס"ז ד"ה אלה.
52. פר' דברים תשט"ז ד"ה ואלה.
53. פר' דברים תשמ"ד ד"ה ואלה.
54. סוטה לב ע"א.
55. בהל' חגיגה ג, ה.
56. בפרוש רמב"ם לעם ציין שלא ידוע מקור הדרשה וכן כתב גם בהערות למדרש הגדול פר' וילך.
57. על החלוקה לסעיפי ההלכות ברמב"ם ראה "זכר למקדש" מהדורת תשנ"ד עמ' ל; קובץ הקהל עמ' קז. חקרי זמנים א, עמ' רנח. רמב"ם לעם הלכות חגיגה בהוספת העורך. הר המלך חלק ד עמ' שט ושם עמ' שלב.

סמך ההנחה שאפשר להוסיף דרשיות ביחס לנוסח קריאת המלך,[58] פלפלו חכמי דורנו בדבר החובה שגם הוספות אלו תהיינה בלשון הקודש[59] כיוון שהרי הם כחלק מדיני הקריאה בתורה. אכן, יש מקום לסברא כי דרשה שכל עניינה להסביר ולבאר, אם אינה נאמרת בלשון מובנית אין לה כל משמעות. אמנם יש[60] שהסתמך על העולה מדברי תרגום אונקלוס: "באזניהם-ותשמיענון",[61] שיש חובה, מלבד קריאת הפרשיות, להשמיע ולהסביר, וזה הרי אי-אפשר - בנסיבות מסויימות - לעשות בלשון הקודש. אם אכן צודקת היא גישה זו נמצאת פעולתו של משה בבאור התורה ללשונות הרבה, גם בהוראתה הפשטנית, מתיישמת במעמד הקהל.

אמנם, ראשיתו של הפסוק "הואיל משה" מתפרש בפשוטו - התחיל[62] ומתפרש בעמקותו - הוראה לדורות, כח התחלתי. "מרע"ה חשב שהוא עומד תמיד בהתחלה, הגם שלמד כל-כך הרבה תורה, עם כל זאת היה בבחינת התחלה וכו' הראה לבני ישראל שהוא מתחיל".[63] "בכל מקום שהאדם שם יכול להתחיל התורה".[64] "ויש לדקדק וכי ארבעים שנה אחר קבלת התורה התחיל, ויש לומר שיש כאן רמז חריף למאמרם ז"ל בכל יום יהיו בעיניך כחדשים כאילו קבלתם היום מסיני, כי כן היה אצל מרע"ה שאחר ארבעים שנה הואיל התחיל כאילו היום קבלם, אפילו בזקנותו ג"כ כאילו היום קבל, וזה יש לפרש משנה תורה שמתחיל עוד פעם מחדש".[65]

---

58. ראה לעיל בפתיחה עמ' 67 הערה 31.
59. ראה מנחת אברהם עמ' רסה אות ו, בעמ' רעא אות ו תשובתו של הגרש"ד כהנא, ובעמ' רפ אות ז תשובה לתשובתו ושם על שינוי הכתב ותרגומי התורה. ראה בספר שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ח"ב עמ' רט שהבדיל בין שמיעת דברי התורה שבכתב לבין ההבנה בדברי תורה שבע"פ.
60. ראה הר המלך חלק ד עמ' שלו, והשווה: אשר למלך הל' חגיגה ג, ה.
61. דברים לא, יא, וראה בנפש הגר, ובלחם ושמלה.
62. ספרי, רש"י. על הואיל אותיות אליהו ועל זיקתו לתושבע"פ ראה בית ישי דרשות כרך ב עמ' שלב.
63. אמרי אמת דברים דף ה, א.
64. בית ישראל, פר' דברים תש"י ד"ה אלה.
65. לב שמחה, פר' דברים תשמ"א ד"ה אחרי עמ' 8.

הקריאה בהתכנסות ה"הקהל" יש בה יסוד התחלתי מובהק. כך עולה מפי כתבו של האדמו"ר הזקן מגור ומפי כתבם של שני בניו. ראש השנה השמינית, היא השנה הראשונה למחזור החקלאי החדש, מהווה פתיחה לעידן חדש. קריאת המלך מכוחו של משה, "הואיל משה" כלול בה מסר ברור של פתיחת "דף חדש".

משה רבנו הוא רבם של כל הצעירים והזקנים העולים לבמת המלכות, המתחילים בשינון משנה תורה כאילו היום קיבלוה מסיני ומסלסלים בה "כחדשה ולא כישנה שעברה". נמצאנו למדים מכל האמור, שכל אחד מפסוקי הפתיחה לספר דברים כשם שהוא משמש מבוא לנאומי משה, כך יש בו אקדמות מילין למשנה התורה הנקראת באזני כל ישראל במעמד הקהל.

ג. הנאום הראשון: הסיפור הראשון (א,ו–מו – ב,א)

דברים פרק א

(ו) ה' אלהינו דבר אלינו בחרב לאמר רב לכם שבת בהר הזה: (ז) פנו וסעו לכם ובאו הר האמרי ואל כל שכניו בערבה בהר ובשפלה ובנגב ובחוף הים ארץ הכנעני והלבנון עד הנהר הגדל נהר פרת: (ח) ראה נתתי לפניכם את הארץ באו ורשו את הארץ אשר נשבע ה' לאבתיכם לאברהם ליצחק וליעקב לתת להם ולזרעם אחריהם: (ט) ואמר אלכם בעת ההוא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם: (י) ה' אלהיכם הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרב: (יא) ה' אלהי אבותכם יסף עליכם ככם אלף פעמים ויברך אתכם כאשר דבר לכם: (יב) איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם: (יג) הבו לכם אנשים חכמים ונבנים וידעים לשבטיכם ואשימם בראשיכם: (יד) ותענו אתי ותאמרו טוב הדבר אשר דברת לעשות: (טו) ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידעים ואתן אתם ראשים עליכם שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרת ושטרים לשבטיכם: (טז) ואצוה את שפטיכם בעת ההוא לאמר שמע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו: (יז) לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדל תשמעון לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלהים הוא והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתיו: (יח) ואצוה אתכם בעת ההוא את כל הדברים אשר תעשון: (יט) ונסע מחרב ונלך את כל המדבר הגדול והנורא ההוא אשר ראיתם דרך הר האמרי כאשר צוה ה' אלהינו אתנו ונבא עד קדש ברנע: (כ) ואמר אלכם באתם עד הר האמרי אשר ה' אלהינו נתן לנו: (כא) ראה נתן ה' אלהיך לפניך את הארץ עלה רש כאשר דבר ה' אלהי אבתיך לך אל תירא ואל תחת: (כב) ותקרבון אלי כלכם ותאמרו נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ וישבו אתנו דבר את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבא אליהן: (כג) וייטב בעיני הדבר ואקח מכם שנים עשר אנשים איש אחד לשבט: (כד) ויפנו ויעלו ההרה ויבאו עד נחל אשכל וירגלו אתה: (כה) ויקחו בידם מפרי הארץ ויורדו אלינו וישבו אתנו דבר ויאמרו טובה הארץ אשר ה' אלהינו נתן לנו: (כו) ולא אביתם לעלת ותמרו את פי ה' אלהיכם: (כז) ותרגנו באהליכם

ותאמרו בשנאת ה' אתנו הוציאנו מארץ מצרים לתת אתנו ביד האמרי להשמידנו: (כח) אנה אנחנו עלים אחינו המסו את לבבנו לאמר עם גדול ורם ממנו ערים גדלת ובצורת בשמים וגם בני ענקים ראינו שם: (כט) ואמר אלכם לא תערצון ולא תיראון מהם: (ל) ה' אלהיכם ההלך לפניכם הוא ילחם לכם ככל אשר עשה אתכם במצרים לעיניכם: (לא) ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלהיך כאשר ישא איש את בנו בכל הדרך אשר הלכתם עד באכם עד המקום הזה: (לב) ובדבר הזה אינכם מאמינם בה' אלהיכם: (לג) ההלך לפניכם בדרך לתור לכם מקום לחנתכם באש לילה לראתכם בדרך אשר תלכו בה ובענן יומם: (לד) וישמע ה' את קול דבריכם ויקצף וישבע לאמר: (לה) אם יראה איש באנשים האלה הדור הרע הזה את הארץ הטובה אשר נשבעתי לתת לאבתיכם: (לו) זולתי כלב בן יפנה הוא יראנה ולו אתן את הארץ אשר דרך בה ולבניו יען אשר מלא אחרי ה': (לז) גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם: (לח) יהושע בן נון העמד לפניך הוא יבא שמה אתו חזק כי הוא ינחלנה את ישראל: (לט) וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה ובניכם אשר לא ידעו היום טוב ורע המה יבאו שמה ולהם אתננה והם יירשוה: (מ) ואתם פנו לכם וסעו המדברה דרך ים סוף: (מא) ותענו ותאמרו אלי חטאנו לה' אנחנו נעלה ונלחמנו ככל אשר צונו ה' אלהינו ותחגרו איש את כלי מלחמתו ותהינו לעלת ההרה: (מב) ויאמר ה' אלי אמר להם לא תעלו ולא תלחמו כי אינני בקרבכם ולא תנגפו לפני איביכם: (מג) ואדבר אליכם ולא שמעתם ותמרו את פי ה' ותזדו ותעלו ההרה: (מד) ויצא האמרי הישב בהר ההוא לקראתכם וירדפו אתכם כאשר תעשינה הדברים ויכתו אתכם בשעיר עד חרמה: (מה) ותשבו ותבכו לפני ה' ולא שמע ה' בקלכם ולא האזין אליכם: (מו) ותשבו בקדש ימים רבים כימים אשר ישבתם: פרק ב (א) ונפן ונסע המדברה דרך ים סוף כאשר דבר ה' אלי ונסב את הר שעיר ימים רבים:

החלק ההיסטורי בנאומו הראשון של משה מתחלק לשני סיפורים.[1] האחד מתאר את "מסע המלחמה הראשון לכיבוש הארץ הייעודה שנסתיים במפלה

1. בעקבות פרושו של רד"צ הופמן עמ' יח.

ונסיגה". תוך כדי התאורים משולבים דברי מוסר ולקח שיש להפיק מהכשלון. אמנם צורת ההרצאה והסיפור חורזת בתוכה כמה וכמה ענינים שיש בהם, ע"פ דרכנו, בנותן עניין ומשמעות בעת הקריאה בהקהל.

נקודת המוצא של הסיפור היא ההוראה לתזוזה מסיני, זו שבאה בכ' אייר בשנה השניה.[2] במקום זה במרחב שמול הר סיני שהו ישראל שנה פחות עשרה ימים, מאז ר"ח סיון של השנה הראשונה. כאן זכו[3] למתן הלוחות, לבניית המשכן ולארגון המחנה, ומעתה הם כשירים להכנס לארץ.

אמנם האיזכור הנוסף[4] של "חורב" בפתח הנאום כשאחריו בא פרוט גבולותיה של א"י[5] יוצר ציר: חורב-א"י שהוא בעל משמעות רבה: יעודה של א"י להיות ארץ קיום התורה.[6] במוצאי-שביעית יש להדגשת הציר הזה הוראה רבתי, שהרי מקראות מפורשים[7] מתנים את שליטת ישראל בארצם בקיום מצות השמיטה שניתנה בחורב - "שמיטה אצל הר סיני".[8] העומדים צפופים בעזרה במועד חג הסוכות של השנה השמינית כשמאחוריהם - כמצות אדון כל הארץ - שנת שבתון מעבודות הקרקע בכל הארץ בגבולותיה המקודשים, יכולים להתברך בלבבם שאכן תעמוד להם ולזרעם אחריהם שבועת הארץ לאבות.

---

2. במדבר י, יא.
3. רש"י בעקבות הספרי. אמנם ראה התורה והמצוה למלבי"ם.
4. ראה לעיל בפתיחה עמ' 69 הערה 32, והשווה פרושו הפשטני של חזקוני.
5. על גבולות ספר דברים ביחס למקומות אחרים במקרא ראה: אטלס א"י לגבולותיה, הרב ישראל אריאל עמ' 36-37. מגדים יז עמ' 9 ולהלן, ובהגיונות מקרא עמ' רכז מה ש"דרש" בזה.
6. רש"ר הירש.
7. ויקרא כו, מג; דהי"ב לו, כא.
8. ראה שבת ומועד בשביעית מהדורת תש"ס עמ' 224, 244 על שיטת ר' ישמעאל שפרשת השמיטה נאמרה למשה מיד עם עלותו להר-סיני.

אפשר איפוא שהקשר לחורב נרמז גם בפסוק הבא בו מודגשת ירושת הארץ מכוח השבועה לאבות[9], מאחר וההדדיות בין חורב לא"י מתייחסת גם למושג השבועה: "מושבע ועומד מהר-סיני".[10] ומאידך לפנינו בדברי הפתיחה: הואיל משה, ובא על-כך פרוש חכמים בספרי "לשון שבועה כמו ויואל שאול את העם"[11] דהיינו "השביעם באלה ובשבועה לקבל כדכתיב בפרשת נצבים לעברך בברית ה' ובאלתו".[12] אמנם הנצי"ב כתב "השביע את ישראל לבאר בעצמם על דברי-תורה למען ידעו מה ששכחו וישאלו".[13] ואילו בעל שפת-אמת פרש "ע"י שנמשכו לגמרי אחר הדברים הוא נקרא שבועה".[14] לעומתו, בנו בעל אמרי-אמת אמר "לשון שבועה הכוונה היא כדאיתא מושבע ועומד מהר סיני, וכמו-כן כאן שנשנית התורה בערבות מואב השביע משה גם-כן את בני-ישראל כמו שמפורש בפרשת נצבים".[15] ובן-בנו בעל בית ישראל כתב "אולי השביעם עוד פעם כי איתא מושבע ועומד מהר-סיני וכאן לדור החדש הזכיר עוד הפעם השבועה".[16]

---

9. ראה דעת מקרא לבראשית כו, ג. להלן פסוקים לד-לה: "ויקצוף וישבע וגו' אשר נשבעתי לתת לאבותיכם".
10. נדרים ח ע"א, וראה עינים למשפט שם על מושגי השבועה. על שבועה ביחס לשמירת השמיטה ראה שבת הארץ, מבוא פרק ח; הרב ש"י זוין, לאור ההלכה עמ' קיא.
11. ובפרוש ספרי דבי רב הסביר מה דחק את חכמים לפרש כך.
12. כך פרש ר' דוד פרדו.
13. עמק הנצי"ב על הספרי.
14. פר' דברים תרמ"ג ד"ה בספרי. השווה: מכתב מאליהו, א עמ' 153: כאשר יש לאדם נטיית רצון כבר הוא נגרר אחריו וכאילו הוא מושבע לו. ראה עוד אמרי-אמת פר' דברים תרס"ז ד"ה אלה.
15. אמרי-אמת דברים עמ' ה.
16. בית ישראל, פר' דברים תשי"ג ד"ה משנה. על השבועה לקיום התורה בעת הקהלת העם ראה דהי"ב טו, ו-טו, פרוש רד"צ הופמן ויקרא כג, לא, עמ' קסב. ראה עוד הרב ב"צ עוזיאל: השמיטה, היובל ומצות הקהל, תשנ"ד עמ' 30 וקודם לכך מכמני עוזיאל עמ' רטז ולהלן. אדרת אמונה, הרב ע. קלכהיים עמ' 346 ולהלן.

נקודת המוצא של משה בנאומו לבני הדור השני היא - חורב. "דבר אלינו בחורב". והיא-היא המשמשת אף נקודת מוצא בהקהל לסקירה ההיסטורית לבני הדורות לתקופותיהם. יתר-על-כן היא אף נקודת היעד. סוף עניינו של ההקהל - חידוש ברית חורב. המעגל ה"הקהלי" פותח בחורב וחותם בחורב.

על זמנה של הפרשה אנו למדים כאמור[17] מציון התאריך בספר במדבר. אמנם בפי משה באה הדגשה מיוחדת "בעת ההיא",[18] ביטוי המשתלש בנאומו זה של משה: פסוק ט, פסוק טז, פסוק יח. מהרצאת הדברים עולה שכולם מכוונים לקדקד אחד: זמן התמורה והשינוי בהנהגה - חלוקת תפקידים בין משה לשכבות-מנהיגות שאמנם כפופות לו. כהנמקה להאצלת הסמכויות מוזכר ריבוי האוכלוסין: "ה' א' הרבה אתכם" ובצמוד לכך באה ברכה.

תופעה זו של ההצמדה, גם אם היא מסתברת, יחידאית היא.[19] דומה לה ברכת המתפלל בתהילים[20] "יוסף ה' עליכם, עליכם ועל בניכם", וכך הם אף דברי יואב:[21] "ויוסף ה' א' אל העם כהם וכהם מאה פעמים", כשהוא מבקש למנוע את מנין העם. בכיוון זה פרש בעל אור החיים[22] ע"פ "מה

---

17. לעיל הערה 2.

18. בדברים רבה א, י, נחלקו ר' יוחנן ור' חייא, באיזו עת, וראה רמב"ן פסוק ט. אברבנאל: הספק החמישי. פרוש ספרי דבי רב לר' דוד פארדו פיסקא טז, על דברי רש"י. כלי יקר פסוק ט. העמק-דבר פסוק ט,יב. משמעות נוספת לביטוי "בעת ההיא" בפרק ג, ח באה בדברי בעל בני ישששכר אלול א, ט. באדרת אליהו, הן בפרשת דברים והן בראש פרשת ואתחנן ציין הגר"א שהביטוי "בעת ההיא" נזכר עשר פעמים ועמד על המשמעות הפנימית-קבלית ונתפרשו הדברים שם בבאר-יצחק.

19. מצינו ברכת המלך לעם המכונס באירועים חגיגיים: ש"ב ו, יח=דהי"א טז, ב, בעת הבאת הארון לעיר דוד. מל"א ח, יד - בחנוכת הבית ע"י שלמה בחג הסוכות במעמד הקהל וראה שם אברבנאל, ודעת מקרא. וכן ברכת משה ואהרן בחנוכת המשכן (ויקרא ט,כג) אמנם ראה שם רש"י ע"פ תו"כ.

20. קטו, יד.

21. שמו"ב כד, ג.

22. דברים א, י. השווה תורה שלמה כרך כא במילואים לראש פרשת תשא.

שאמרו בזוהר שע"י הזכרת ריבוי טובה יפעיל השלטת כח במשטין להרע, ואמר שבכל מקום שמזכיר שם עליון עליו, אין כח בכוחות הרע לשלוט בו. לפי שאמר משה לא אוכל לבדי וגו' הרי הוא מפליג בריבויים ויש בזה חשש האמור, לזה הזכיר שמו ית' עליהם שבזה אין מקום למריע".

איזכור אשר כזה, של ריבוי אוכלוסין וברכת תוספת בצידו, אין כמוהו בעל משמעות להמונות-מקהלות-רבבות בית ישראל המקובצים בעזרה מסביב לבימת המלך.

בדרך זו יקבלו אף דברי משה שבהמשך גוון של "שעת-מעשה". מיקומה של כל אותה פרשת מינוי שופטים על שלל קשייה[23] מתבאר כחלק מהסיפור על ההתארגנות לקראת הכניסה לארץ.[24] אמנם העיקרון של "הפירמידה השלטונית", כזו שנקבעה לראשונה בימי משה, מתבצע לעיני כל ישראל בעמדם במעמד הקהל. כך שונים אנו במשנתנו על דבר סדרי קריאת התורה ע"י המלך: חזן הכנסת נוטל ס"ת ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן-גדול, וכהן-גדול נותנה למלך.[25] ובפרוש רש"י

---

23. "הספקות" שהעלה אברבנאל בפרשה מהספק הרביעי עד הספק השביעי. השתתפות העם בבחירה-אור החיים, כלי יקר, העמק דבר. למה לא הזכיר את יתרו נותן העצה - רמב"ן, אברבנאל (ראה לעיל בפתיחה עמ' 71 הערה 39). ההבדל בין מעלות השופטים בפי יתרו ובפי משה - רש"י, מושב זקנים, רד"צ הופמן, הגיונות מקרא עמ' רכט. חלוקת המשימות בין בעלי הדרגות השונות - הגר"א, כתב וקבלה, רד"צ הופמן. השווה: פרוש אברבנאל ב"היתר הספק השביעי" על התפקידים הצבאיים של הממונים.

24. אברבנאל. וראה בהעמק-דבר שאף את פסוק יח: "את כל הדברים אשר תעשון" פרש בכיוון זה: להכין צרכי הנסיעה למדבר. עיונים במקרא, י. מוריאל עמ' 28.

25. סוטה מא ע"א. השווה: יומא סח ע"ב על סדרים דומים בקריאת כהן גדול ביום הכפורים. ובפרוש המשנה לרמב"ם ביומא פ"ז מ"א: ונמסר הספר מיד ליד לכבוד ולגדולה, ובסוטה פ"ז מ"ה ביחס לכהן-גדול: ומוסרים הספר מאיש לאיש להידור, ברוב עם הדרת מלך. (תרגום הרב קאפח) כך גם פסק בהל' חגיגה ג, ד בהקהל: כדי להדרו ברוב בני אדם, וכדברי אביי בסוטה מא ע"ב: כולה משום כבודו דמלך (וראה בהערה בפרוש רמב"ם לעם). אמנם בהל' עבודת יום הכפורים פרק ג, ט

"מראין אותו שיש שררות הרבה למטה ממנו",[26] "שמראין את מעלותיו מעלה למעלה ממעלה"[27] שהרי אין עליו אלא ה' אלוקיו.[28]

ליבו של הסיפור התולדתי הראשון הוא, כאמור, על הכשלון שבכניסה לארץ כתוצאה ממעשה המרגלים. אכן, הן הסיפור כמות שהוא לפנינו והן ההשוואה למסופר בספר במדבר, מעוררים כמה וכמה תמיהות.[29] אמנם לאזני העם בעזרה חשוב הלקח המרכזי: את הבעלות על ארץ-ישראל אפשר לרכוש ולשמר רק ע"י אמונה בה' ועשיית רצונו. עם סיום שנת השמיטה ובפתח המחזור החקלאי החדש בן שש השנים הבאות נודעת משמעות מכרעת לאמת ההיסטורית הצרורה במעשה המרגלים. כך כתב בעל שם משמואל, על-פי יסודו של בעל אור החיים[30] שהבריאה הבראשיתית היתה רק לשבעה ימים ובכל שבת מתחדשת הבריאה לשבעה ימים נוספים וכן לעולם.

> וזהו שבת לה' א-לוהיך שחוזרת כל הבריאה לממציאה, וחוזר הש"י ובורא אותה כבראשונה.[31] ויש לומר שכמו שהבריאה בכלל, כן היא נחלת א"י לישראל, היינו שניתנה להם רק לשבע-שנים, לעבוד את האדמה, וחוזר ונותן להם עוד לשבע שנים לעבדה ולשמרה, ועל כן בשנה השביעית שבה הארץ לנותן

פסק כדברי המשנה ביומא בלי לנמק מהי סיבת הנתינה מיד ליד. ואולי דייק מהפסוק במשלי יד, כח שעיקר חובת ההידור היא במלך, וכנראה שזה רמז בעל תוי"ט סוטה פ"ז מ"ז.

26. יומא סט ע"א. אמנם פרוש זה הוא על דברי אביי: "כולה משום כבודו דכהן גדול".
27. סוטה מ ע"ב. גם דברים אלה כתב על כהן גדול. על דרוג התפקידים ראה הגהות הרש"ש יומא שם.
28. הוריות י ע"א.
29. סיכום הקשיים ושיטות הפרשנים באו בעיונים בספר דברים, נ. ליבוביץ, ובמאמריהם של הרב מרדכי ברויאר, פרקי מועדות ב, עמ' 409 ולהלן; הרב יעקב מדן, מגדים, י, שבט תש"ן עמ' 21 ולהלן; וראה עוד מגדים, יב, תשרי תשנ"א, עמ' 98-100; וראה עוד: הגיונות במקרא ובחינוך, י. קיל, עמ' 111.
30. בראשית ב, ג.
31. שם משמואל, ויקרא עמ' שמז.

> וכל האוכלים מפרותיה משולחן גבוה קאזכי, ועל-כן יש קדושה בפרות שביעית ותופסת דמיה כהקדש. ועל-כן הקדים [בראש פרשת בהר] כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם, לשון הווה וכו' שלהורות בא שהנתינה היא תמידית [אחת לשבע שנים] ולא בפעם אחת שנעשית שלהם לעולם. ולפי האמור יובן דעוון שמיטה גורם גלות הארץ, דכל מידתו של הקב"ה מידה במידה שכאשר לא שבתו בשביעית והיו מראים כאילו חטפו הארץ והחזיקו בה לעולם, על-כן לא חזר ה' ליתן להם עוד לשבע שנים וכו' והיינו שאמרו כשחרב הבית בראשונה מוצאי שביעית היה, היינו אחר שכלתה המתנה לשבע שנים שעברו, ולא ניתנה להם מחדש על-כן נחרב הבית וגלו גלות שלמה.[32]

בלשון בת ימינו נאמר: "החוזה" על ארץ-ישראל הוא למשך שבע שנים והוא מתחדש מדי שמיטה, אם אכן היא נשמרת. גלות בעוון שמיטה, משמע, "החוזה" לא הוארך, פקעה המתנה ולכן בא החורבן במוצאי שביעית.

מעמד הקהל על קריאת התורה שבו, ברכות וקללות ו"חידוש הברית" הוא בחינת נתינה מחדש של ארץ-ישראל בתנאי של שמירת מצוות התורה. מכאן הקריאה והעיון בתולדות נסיונות הכניסה לארץ, הן אלו שנכשלו והן זו שצלחה. אמנם זיקה להקהל אפשר לגלות גם בתוך דבריו של משה החוזר ומדגיש בדגש חזק את ענינם של בני הדור השני. "וטפכם אשר אמרתם וכו' ובניכם אשר לא ידעו וכו' המה יבואו שמה. ולהם אתננה והם יירשוה", ובצליל דומה - "כאשר ישא איש את בנו", וביחס לכלב בן יפונה "ולו אתן את הארץ אשר דרך בה ולבניו".[33] לאיזכורים אלה יש התייחסות ברורה למצות הקהל שבה בא ציווי מפורש על שיתוף הטף בהתכנסות, "האנשים, הנשים והטף". ובניסוח נוסף: "ובניהם אשר לא ידעו".[34] אמנם דיון בהגדרה המדוייקת של החובה ושל החייבים בהקהל בא אצל בעלי ההלכה, תוך כדי

---

32. שם, וראה עוד שבת ומועד בשביעית עמ' 119.

33. ראה שפת-אמת, ליקוטים פר' דברים ד"ה זולתי כלב; פרדס יוסף החדש, פר' דברים פרק א אות צז.

34. דברים לא, יג. ביטוי דומה הנזכר לפנינו נוסף ל"טפכם" הוא "בניכם אשר לא ידעו", דברים א, לט.

שקלא וטריא מהו הגיל של הטף.[35] מכל-מקום אנו שומעים על המקום המרכזי המיועד לדור השני בנאומיו של משה.[36] ועל-פי דרכנו יש לתופעה זו טעם כעיקר בקריאות ההקהל המיועדות להעביר את מסורת סיני לדור יבוא.

הדרשיות של פרשיות ההקהל נסבו ודאי על הנקודות המרכזיות שבדברי משה. ברם היה בודאי בנותן טעם גם לעיין "בצדי דרכים" ולהפיק "רווחי-משנה". כיוצא בכך הם דברי משה בתאור מעשה המרגלים ותקרבון אלי כולכם" ובהשוואת הספרי והובא ברש"י ל"ותקרבון אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם"[37] שנאמר ביחס למעמד מתן-תורה. הדגשת הערבוביה, כשנערים דוחפים את הזקנים והזקנים דוחפים את הראשים, בולטת על רקע הסדר וההדרגה שנשמרו בעת מעמד סיני. לקחי הנהגת דרך ארץ העולים מההשוואה נדונו אצל הנצי"ב[38] בשם חותנו ובעיקר בספרות בעלי המוסר.[39] ברם, לעם העומדים בעזרה היתה לדרשיה הרומזת משקל מיוחד. הן זה עתה הם צפו בסדרי "ממשל תקין", בביטוי של הנהגה מלכותית כשנשמר סולם הדרגות ומתקיים סדר השררה בהעברת ספר התורה משררה לשררה וממעלה למעלה בחינת "נותנים רשות זה לזה", כזו שנשתמרה בזכרון ההיסטורי של מתן-תורה, המקביל למעמד הקהל שהם נתונים בו עתה. לעומת מה שראו

---

35. רמב"ן דברים לא, יג. מהרש"א חגיגה ג ע"א ד"ה נשים באות. לחם שמים ליעב"ץ, משנה, מגילה פרק א; מנחת חינוך מצוה תריב. ראה עוד: אברבנאל, ספורנו, אלשיך, אור החיים, ליקוטי שפת אמת, פר' דברים ד"ה בפסוק וטפכם. והשווה: ר' יוסף בכור שור, דברים לא, יב. אנצ. תלמודית ערך הקהל עמ' תמה; פרדס יוסף החדש, דברים לא, יב אות יט.
36. ראה להלן דברים ד, ט: לבניך ולבני-בניך; ואת בניהם ילמדון, שם פסוק י; דברים ה, כו: למען יטב להם ולבניהם; דברים ו, ב: אתה ובנך ובן בנך. שם ז: ושננתם לבניך; דברים יא, ט: ולמדתם אותם את בניכם. פסוק כא: למען ירבו ימיכם וימי בניכם.
37. דברים ה, כ.
38. העמק-דבר, דברים א, כב. וראה בפרדס יוסף החדש, דברים א אות עח.
39. דעת תורה לר' ירוחם ממיר דברים א, עמ' פח; מכתב מאליהו, א עמ' 189; דליות יחזקאל, דברים א, פסוק כב; עלי שור ב, עמ' תז.

עיניהם בא הרמז על הערבוביה שעמדה ברקע של כשלון המסע לא"י. לחכימא המבקש לחדש את "החוזה" על ארץ-ישראל דיה הרמיזה.

רמיזה מחוכמת נוספת יכול היה המלך עצמו או גדול הדור למצוא בדרשת חז"ל על דברי משה "והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתיו". פסוק זה נחלקו בו אמוראים בגמרא[40] יש שדורשו למעליותא, לאמור: אם שמעתי הלכות בנושא הנדון אומר מה שאני יודע, ואם לאו - אבקש מפי השכינה הוראה. ויש שדורשו בכעין בקורת על משה, שהרי יש בניסוח משום יוהרה, ועל-כך נענש משה שבא מעשה לפניו ולא ידע מה להשיב.[41] אצל בעלי המוסר נדונה דקות התביעה על משה תוך הדגשת חובת האדם להצטנע בהרגשותיו ובהתנסחותו.[42] אמנם על המלך חלה חובת משנה זהירות בכגון דא שהרי כך פסק הרמב"ם:[43] "צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל, ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים וכו' לעולם יתנהג בענוה יתרה". אכן כתב ר' יהונתן אייבשיץ:[44] "מלך צריך להיות עניו מאד וכו' הקרובים אל ה' הם הצדיקים נשערה מאד, הקב"ה מדקדק עמהם כחוט השערה, ולכן משה דהיה גדול במעלה אפילו על חטא קטן נענש בעונש גדול וכו' זה שנאמר לבלתי רום לבבו מאחיו שתהא עניו ושפל ואע"פ כן ולבלתי סור מן המצוה לא לימין ולא לשמאל, כי חטא קטן נחשב לו לגדול".

תולדות המסע הראשון לארץ היעודה שהחל בחורב ונסתיים בכשלון, באו כאמור, בחלק הראשון שבמבנה נאומו הראשון של משה. כך מסתיים פרק א "ותשבו בקדש ימים רבים כימים אשר ישבתם". את הלשון הסתמית הזו פרש

---

40. סנהדרין ח ע"א.

41. ראה מהרש"א שם, שתמה מדוע בחר רש"י בפרוש התורה בדעה המחמירה עם משה, ובמרגליות הים, ובפרדס יוסף החדש, דברים א אות עג.

42. ראה יד יחזקאל, לר' יחזקאל לווינשטיין, תשנ"ג עמ' רנה; דליות יחזקאל, לר' יחזקאל סרנא, על התורה והנביאים תשנ"ו עמ' קמד, וכעין דבריו גם בילקוט הגרשוני על אגדות הש"ס.

43. הל' מלכים ב, ו. וראה רמב"ן דברים יז,כ, ומה שכתב בעלי שור ב עמ' קפז בעקבות תרגום יהונתן בן עוזיאל: "הרי מעלת המלכות גורמת שיהיה בעל גאוה יותר מהרגיל ועל זה באה האזהרה".

44. תפארת יהונתן, דברים יז, כ.

אברבנאל על-פי הפשט "יהיו כמה שיהיו, אין צורך בזכרם כי היה נודע להם מספרם". אמנם רש"י הביא ממקורות חז"ל את מספר השנים הממושכות שישבו בקדש במסגרת הנדודים במדבר.[45] מיוחדת היא - בפרשנותה הבקורתית - גישתו של האלשיך: "ועוד חטאתם, כי לא עשיתם מאמרו יתברך באמור לכם ואתם פנו וסעו דרך ים סוף, כי אם ותשבו בקדש ימים רבים ולא שתקנתם שם דבר מאשר קלקלתם כי אם הייתם שם כימים אשר ישבתם מתחילה". בכיוון הפוך לחלוטין הלך הנצי"ב בהעמק-דבר. את פסוק מה שלפני זה המספר על הבכיה ועל אי-קבלת התפילה ראה כנוגד לישיבה בקדש "אע"ג שלא שמע הקב"ה תפילתכם מכל-מקום הועלתם מחצה[46] שישבתם בקדש במקום אחד הרבה שנים וכו' [ונחסכו מהם נדודי המדבר] וכל זה מוסר והדרכה לישראל גם-כן לדורות שלא יתייאשו מן התפילה, ואם לא תועיל כפי שמתפללים מכל-מקום תועיל הרבה".

לקח זה - על קבלת התפילה - שעליו עמד הנצי"ב הוא בעל משמעות אף במעמד הקהל. שנינו במשנה:[47] "יום הקהל שחל להיות בשבת, מאחרים אותו לאחר השבת", ואחד הנימוקים לכך הוא מה שנזכר בירושלמי:[48] "מפני התקיעה" ובלשון הרמב"ם:[49] "מפני תקיעת החצוצרות והתחינות שאינן דוחין השבת". כך גם כתב המאירי:[50] "ומגדולי המחברים כתבו בטעם הנזכר בתלמוד המערב במקום אחר[51] מפני שהיו שם חצוצרות להקהיל את העם ותחינות שהיה המלך מתפלל".[52] ענין החצוצרות במעמד הקהל הוא סוגייה

---

45. ראה מה שהביא בפרדס יוסף החדש, דברים פרק א אות קז על מנינים שונים של שנות שהותם בקדש.
46. על-פי ויקרא-רבה פרשה י, ה: "תפילה עשתה מחצה".
47. מגילה ה ע"א.
48. מגילה פ"א ה"ד.
49. הל' חגיגה ג, ז.
50. מגילה ה ע"א.
51. אולי כוונתו לירושלמי מגילה פ"א ה"י (הערת עורך).
52. בעלי תמר על הירושלמי מגילה דף כד מדפי הספר העתיק דברי המאירי בנוסח שלא נזכר בו המלך.

בפני עצמה,[53] אמנם התחינות נזכרו בדברי הרמב"ם:[54] "שביעית מתחנן ומתפלל בה כפי מה שהוא יכול וחותם בה הושע את עמך ישראל שעמך צריכים להשוע".[55]

נראה שלנגד עיני הרמב"ם היו הביטויים שבתפילת שלמה כשהקהיל את העם: "בירח האיתנים בחג".[56] שם נזכרו בתפילת המלך הביטויים: תחינתו, תחינת, והתחננו, תחינה, תחינתם, התחננתי, י"א פעמים.

נוסף למעמדו של המלך כקורא בתורה הוא נעשה שליח לצבור המתקהלים והרי הוא עומד ומתחנן בתפילה. מרמיזת משה על קבלת התפילה בישיבתם בקדש, אפשר היה לשאוב עידוד ותקוה ולחתום: בא"י שומע תפילה.

---

53. ראה להלן בפרק על החצוצרות.

54. חגיגה ג, ד. ראה להלן "בנאום הראשון: הסיפור השני" עמ' 131 הערה 166. הנאום הראשון: החלק השני עמ' 166 הערה 142, עמ' 176 הערה 191.

55. הוספה זו של הרמב"ם "תחינות" בנוסף לחצוצרות כנימוק לדחיית ההקהל מפני השבת, לא נזכרת במקורות שלפנינו, אלא אם נפרש שהרמב"ם הבין את מטרת החצוצרות כביטוי לזעקה (ראה דברי השקפה, לגרי"ד סולובייצ'יק עמ' 57 ולהלן) אמנם הרמב"ם עצמו בהל' חגיגה ג, ד ראה את מטרת החצוצרות בהקהלת העם.

56. מלכים א, ח, ב. ואולי כך הוא גם במקורות קדומים שיתכן שהיו לפני הרמב"ם.

ד. הנאום הראשון: הסיפור השני (ב,ב – ג,כט)

דברים פרק ב

(ב) ויאמר ה' אלי לאמר: (ג) רב לכם סב את ההר הזה פנו לכם צפנה: (ד) ואת העם צו לאמר אתם עברים בגבול אחיכם בני עשו הישבים בשעיר וייראו מכם ונשמרתם מאד: (ה) אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר: (ו) אכל תשברו מאתם בכסף ואכלתם וגם מים תכרו מאתם בכסף ושתיתם: (ז) כי ה' אלהיך ברכך בכל מעשה ידך ידע לכתך את המדבר הגדל הזה זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך לא חסרת דבר: (ח) ונעבר מאת אחינו בני עשו הישבים בשעיר מדרך הערבה מאילת ומעצין גבר ס ונפן ונעבר דרך מדבר מואב: (ט) ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירשה כי לבני לוט נתתי את ער ירשה: (י) האמים לפנים ישבו בה עם גדול ורב ורם כענקים: (יא) רפאים יחשבו אף הם כענקים והמאבים יקראו להם אמים: (יב) ובשעיר ישבו החרים לפנים ובני עשו יירשום וישמידום מפניהם וישבו תחתם כאשר עשה ישראל לארץ ירשתו אשר נתן ה' להם: (יג) עתה קמו ועברו לכם את נחל זרד ונעבר את נחל זרד: (יד) והימים אשר הלכנו מקדש ברנע עד אשר עברנו את נחל זרד שלשים ושמנה שנה עד תם כל הדור אנשי המלחמה מקרב המחנה כאשר נשבע ה' להם: (טו) וגם יד ה' היתה בם להמם מקרב המחנה עד תמם: (טז) ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם: ס (יז) וידבר ה' אלי לאמר: (יח) אתה עבר היום את גבול מואב את ער: (יט) וקרבת מול בני עמון אל תצרם ואל תתגר בם כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירשה כי לבני לוט נתתיה ירשה: (כ) ארץ רפאים תחשב אף הוא רפאים ישבו בה לפנים והעמנים יקראו להם זמזמים: (כא) עם גדול ורב ורם כענקים וישמידם ה' מפניהם ויירשם וישבו תחתם: (כב) כאשר עשה לבני עשו הישבים בשעיר אשר השמיד

את החרי מפניהם ויירשם וישבו תחתם עד היום הזה: (כג) והעוים הישבים בחצרים עד עזה כפתרים היצאים מכפתור השמידם וישבו תחתם: (כד) קומו סעו ועברו את נחל ארנן ראה נתתי בידך את סיחן מלך חשבון האמרי ואת ארצו החל רש והתגר בו מלחמה: (כה) היום הזה אחל תת פחדך ויראתך על פני העמים תחת כל השמים אשר ישמעון שמעך ורגזו וחלו מפניך: (כו) ואשלח מלאכים ממדבר קדמות אל סיחון מלך חשבון דברי שלום לאמר: (כז) אעברה בארצך בדרך בדרך אלך לא אסור ימין ושמאול: (כח) אכל בכסף תשברני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי רק אעברה ברגלי: (כט) כאשר עשו לי בני עשו הישבים בשעיר והמואבים הישבים בער עד אשר אעבר את הירדן אל הארץ אשר ה' אלהינו נתן לנו: (ל) ולא אבה סיחן מלך חשבון העברנו בו כי הקשה ה' אלהיך את רוחו ואמץ את לבבו למען תתו בידך כיום הזה: (לא) ויאמר ה' אלי ראה החלתי תת לפניך את סיחן ואת ארצו החל רש לרשת את ארצו: (לב) ויצא סיחן לקראתנו הוא וכל עמו למלחמה יהצה: (לג) ויתנהו ה' אלהינו לפנינו ונך אתו ואת בנו ואת כל עמו: (לד) ונלכד את כל עריו בעת ההוא ונחרם את כל עיר מתם והנשים והטף לא השארנו שריד: (לה) רק הבהמה בזזנו לנו ושלל הערים אשר לכדנו: (לו) מערער אשר על שפת נחל ארנן והעיר אשר בנחל ועד הגלעד לא היתה קריה אשר שגבה ממנו את הכל נתן ה' אלהינו לפנינו: (לז) רק אל ארץ בני עמון לא קרבת כל יד נחל יבק וערי ההר וכל אשר צוה ה' אלהינו:

דברים פרק ג (א) ונפן ונעל דרך הבשן ויצא עוג מלך הבשן לקראתנו הוא וכל עמו למלחמה אדרעי: (ב) ויאמר ה' אלי אל תירא אתו כי בידך נתתי אתו ואת כל עמו ואת ארצו ועשית לו כאשר עשית לסיחן מלך האמרי אשר יושב בחשבון: (ג) ויתן ה' אלהינו בידנו גם את עוג מלך הבשן ואת כל עמו ונכהו עד בלתי השאיר לו שריד: (ד) ונלכד את כל עריו בעת ההוא לא היתה קריה אשר לא לקחנו מאתם ששים עיר כל חבל ארגב ממלכת עוג בבשן: (ה) כל אלה ערים בצרות חומה גבהה דלתים

ובריח לבד מערי הפרזי הרבה מאד: (ו) ונחרם אותם כאשר עשינו לסיחן מלך חשבון החרם כל עיר מתם הנשים והטף: (ז) וכל הבהמה ושלל הערים בזונו לנו: (ח) ונקח בעת ההוא את הארץ מיד שני מלכי האמרי אשר בעבר הירדן מנחל ארנן עד הר חרמון: (ט) צידנים יקראו לחרמון שרין והאמרי יקראו לו שניר: (י) כל ערי המישר וכל הגלעד וכל הבשן עד סלכה ואדרעי ערי ממלכת עוג בבשן: (יא) כי רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים הנה ערשו ערש ברזל הלה הוא ברבת בני עמון תשע אמות ארכה וארבע אמות רחבה באמת איש: (יב) ואת הארץ הזאת ירשנו בעת ההוא מערער אשר על נחל ארנן וחצי הר הגלעד ועריו נתתי לראובני ולגדי: (יג) ויתר הגלעד וכל הבשן ממלכת עוג נתתי לחצי שבט המנשה כל חבל הארגב לכל הבשן ההוא יקרא ארץ רפאים: (יד) יאיר בן מנשה לקח את כל חבל ארגב עד גבול הגשורי והמעכתי ויקרא אתם על שמו את הבשן חות יאיר עד היום הזה: (טו) ולמכיר נתתי את הגלעד: (טז) ולראובני ולגדי נתתי מן הגלעד ועד נחל ארנן תוך הנחל וגבל ועד יבק הנחל גבול בני עמון: (יז) והערבה והירדן וגבל מכנרת ועד ים הערבה ים המלח תחת אשדת הפסגה מזרחה: (יח) ואצו אתכם בעת ההוא לאמר ה' אלהיכם נתן לכם את הארץ הזאת לרשתה חלוצים תעברו לפני אחיכם בני ישראל כל בני חיל: (יט) רק נשיכם וטפכם ומקנכם ידעתי כי מקנה רב לכם ישבו בעריכם אשר נתתי לכם: (כ) עד אשר יניח ה' לאחיכם ככם וירשו גם הם את הארץ אשר ה' אלהיכם נתן להם בעבר הירדן ושבתם איש לירשתו אשר נתתי לכם: (כא) ואת יהושוע צויתי בעת ההוא לאמר עיניך הראת את כל אשר עשה ה' אלהיכם לשני המלכים האלה כן יעשה ה' לכל הממלכות אשר אתה עבר שמה: (כב) לא תיראום כי ה' אלהיכם הוא הנלחם לכם: (כג) ואתחנן אל ה' בעת ההוא לאמר: (כד) אדני ה' אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורתך: (כה) אעברה נא ואראה את הארץ הטובה אשר בעבר הירדן ההר הטוב הזה

והלבנן: (כו) ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי ויאמר ה' אלי רב לך אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה: (כז) עלה ראש הפסגה ושא עיניך ימה וצפנה ותימנה ומזרחה וראה בעיניך כי לא תעבר את הירדן הזה: (כח) וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו כי הוא יעבר לפני העם הזה והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה: (כט) ונשב בגיא מול בית פעור:

כשם שהלקח מהסיפור הראשון על הכישלון ההיסטורי בכניסה לארץ הוא בבחינת "סור מרע" כך הסיפור השני על המסע המוצלח בכיבוש עבר הירדן המזרחי הוא בבחינת דגם ל"עשה טוב". התאמה בין הנהגת משה לנכונות העם הביאה להצלחה צבאית ולהתיישבות בארץ-ישראל המזרחית, וזו עצמה משמשת דגם למסע העתידי האמור להשלים את הייעוד: התיישבות בארץ-ישראל המערבית.[1]

היחס לאדום מואב ועמון

פסוק א בפרק ב: "ונפן ונסע המדברה וגו' ונסב את הר שעיר ימים רבים" משמש כחוליית חיבור בין סיפור המסע הראשון לסיפור המסע השני.[2] יש כאן רמזים למתואר בצורה מפורטת בספר במדבר (כ, כב-כג), ולנסיעה מקדש וסיבוב ארץ אדום. (במדבר כא, ד) השלמת המסופר שם (כ, יד-כא) על המשלחת לאדום, על הבקשה ועל הסרוב, בא לפנינו בפסוקים ד-ח, כשכיוון המסע הוא צפונה, וממערב למחנה ישראל מתרוממים הרי אדום.

בהמשך לאזהרה ביחס לאדום (גם ההמשך הגיאוגרפי) באות הוראות ביחס למואב ולעמון.[3] המכנה המשותף לשלשתם: הדגשת ירושתם את ארצם.

---

1. על המבנה הספרותי של שני הסיפורים הנתונים בתבנית של שתי יחידות ראה: הגיונות במקרא ובחינוך י, קיל עמ' 99.
2. ראה: עיונים במקרא, י, מוריאל עמ' 33.
3. על ענין הידיעות הקשורות לעממים שונים, הבלולות בדברי משה ראה אברבנאל וכנראה בעקבותיו עיונים במקרא, י, מוריאל עמ' 35: יתכן לראות בהן מעין עידוד לעם לקראת מלחמותיו. הנה ישבו כאן אימים, רפאים וענקים ולא עמד להם כוחם. ארצותיהם ניתנו ירושה לעשו ולבני לוט.

"ירושה לעשו נתתי את הר שעיר" "לבני לוט נתתיה ירושה", ובפרוש הרמב"ן[4] "אין ראוי לגזול מעשו את אשר הורישם הא-להים". ולא זו בלבד אלא שהרמב"ן לשיטתו מנה[5] שלושה לאוין בפרשתנו: איסורי התגרות בעשו, מואב ועמון. רש"י בעקבות הספרי זיהה את שכני הר האמורי[6] כעמון, מואב והר שעיר והם-הם הקיני, הקניזי והקדמוני[7] שירושתם הובטחה לאברהם.[8] אמנם מימושה של הבטחה זו נדחה לתקופת העתיד. כך מסרו חז"ל,[9] כך פסק הרמב"ם[10] וכך הדגישו ראשונים[11] ואחרונים.[12] "לא הותרו לישראל עד ימות המשיח".

4. ב, י. על סנחריב שבלבל את האומות ראה בספר החינוך מצוה תקסב.
5. השגות ספר המצוות, לאוין. ראה עוד הרב ש"י זוין, לאור ההלכה עמ' מו; הרב ע. קלכהיים, אדרת אמונה, עמ' 316.
6. על כינוי זה ראה הגיונות במקרא ובחינוך, י. קיל עמ' 118 הערה 77.
7. ראה עמק הנציב על הספרי, ושם מפרושי הגר"א.
8. על השימוש המרובה בשורש "ירש" ועל ההשוואה למלחמת המלכים באברהם וברית בין הבתרים עם דברי משה לפנינו ראה בטבלה שערך י. קיל במאמר הנ"ל בעמ' 117-124.
9. בראשית-רבה מד, כג. ראה בבא-בתרא נו ע"א.
10. הל' רוצח ושמירת נפש ח, ד: "בימי המלך המשיח מוסיפין [שלוש ערי מקלט] והיכן מוסיפין אותן בערי הקיני והקניזי והקדמוני שנכרת לאברהם אבינו ברית עליהן ועדיין לא נכבשו".
11. רש"י: איני מרשה לעבור בארצם וגו' עד שיבוא יום דריסת הרגל על הר-הזיתים. (ב, ד-ה) רמב"ן, ספר המצוות השגות. חזקוני ב, ט.
12. דובר צדק עמ' 79: עשרה עממין הבטיח הקב"ה ולא נטלו רק שבעה; באר משה, שמואל ב, ח, יד עמ' תנח מעמודי הספר; אמונת עתיך פר' דברים עמ' ריד מעמודי הספר.

דחיה זו, לעתיד לבוא, של השלמת כיבוש עשרה עממים אף היא תוצאה של גזירת המרגלים. כך עולה מדברי הספרי[13] ומדברי הגר"א:[14] "קודם שחטאו במרגלים ניתנו לישראל, אבל כשחטאו במרגלים נצטוו שלא ליגע בהם עד לעתיד לבוא".[15] מכאן מסתברת הארתו הפסיכולוגית של האלשיך:[16] "לא נעלם מישראל כי שלוש ארצות אלה הם מן העשרה שנדר הוא יתברך לאברהם, ועל-כן בהיותם בתחום כל איזה מהן, הלוא יתחמץ לבבם אם ימנעם ה' מהם כאשר נשבע לאבותיהם. על-כן בכל אחד משלוש אלה הוצרך הוא יתברך להזהירם בל יתגרו בם מלחמה".

איזכור רומז זה על תוצאת הלוואי של כשלון המרגלים יש בו חריפות מכאיבה. בעלמא נטל הגזרה על הנדודים במדבר נפל על "דור עם תועי לבב", ואילו הדורות הבאים הרי הם באי-הארץ. והנה מתחוור לבני הדור המכונס בעזרה ושומע את דברי משה מפי "יורשו", שעדיין לא נתמלאה הסאה וארץ-ישראל בגבולות של "לכתחילה" אי-אפשר לה שתתקיים בידיהם "עד כי יבוא שילה" כשיעמדו "רגליו על הר-הזיתים". הדגשת לקח נמרץ זה עולה מתוך הקריאה והעיון בסיפור על המסע השני שגם אם הוביל לקראת הכיבושים המהוללים בעבר-הירדן, יש בו מן העדות וההתנייה על חובת הציות לצו השמימי, כדי שתצלח דרכם של באי הארץ ותושביה.

---

13. לעיל הערה 7. וראה בעמק הנציב על הספרי: לולא חטאו כבשו גם הקיני, קניזי, קדמוני. וראה עוד במלבי"ם וברש"ר הירש שהביא את זרע אברהם, על הספרי: האיסור לכבוש את ארץ עמון ומואב ואדום נאמר רק אחרי חטא המרגלים וכתוצאה מן החטא הזה, ואלמלי החטא הזה היו גם ארצות אלה כלולות בארץ המיועדת לישראל. ראה עיונים במקרא, י. מוריאל עמ' 26; י. קיל הגיונות במקרא ובחינוך הערה 69.

14. אדרת אליהו על הפסוק: הר האמורי.

15. על זמן פקיעתו של האיסור ראה רמב"ן בהשגות, לאוין, ספר המצוות; הרב ע. קלכהיים, אדרת אמונה עמ' 371.

16. פר' דברים ב, ב.

מדברי אברבנאל עולה מערכת הפקת לקחים בכיוון אחר. ביחס לאדום מודגשת האחוה "אחיכם בני עשו", "אחינו בני עשו"[17] "ולא נלחמו אותם להיותם אחים",[18] ואילו באשר לחובת הקניה של מצרכי המזון בכסף מלא כתב אברבנאל: "הברכה והעושר אשר אתם אינו ירושת אבותיהם אבל הוא כולו מהשם יתעלה, כי הוא השביעם בעושר ובמזונות וכו'[19] ראוי שיאמינו שמי שהספיק צרכם בארץ ערבה ושוחה הוא שיספיק להם צרכם גם עתה [ויש] בידיהם לקנות המזונות והמים בכסף מלא מבני עשו ולא יתדלדלו בזה". ואילו הרב הירש כתב: בני עשו יופתעו לראות שה' סיפק את כל צרכי העם בארבעים שנות המסע במדבר, כך ילמדו דבר על כח ה' והשגחתו הכל-יכולה.

מלבד עקרון האחוה והקשר המשפחתי הדגיש אברבנאל את היסוד המדיני:

> כל אומה ואומה תשב בארצה שלוה ושקטה [כל] עוד שתשמור ההנהגה הראויה להם מאשר הם אדם, אע"פ שאין להם תורה ומצוות, אינם פטורים מהסדר וההנהגה האנושית ומהתורה הטבעית המסודרת לאדם מצד שכלו וכו'. ובהיות האומה פושעת בה וסרה מהדרך הראוי והטבעי המושכל, ראוי שתבוער מן האדמה ואחרים יירשוה. ואמנם בני עשו ובני עמון ומואב, עם היות שלא שערו האמונה הא-להית כישראל השלמים בהשגת האמת, הנה ראה השם יתעלה הנהגתם שהיתה כפי הסדר והיושר המדיני, ולכן היה ראוי שיירשו את ארצם וכו' ואולי רמז לזה במה שקראם 'אחים' לומר: שהם בישרם, והם גם כן אחים וקרובים במידותיהם[20] לבני ישראל הישרים בתורתם. ולי אני בזה סיבה שלישית, והיא: שרצה יתעלה, כיון

---

17. וכן בדבר משה למשלחת למלך אדום: כה אמר אחיך ישראל (במדבר כ, יד) על התעלמות אדום מהאחוה ראה רש"ר הירש דברים ב, ח.
18. אברבנאל דברים ב, ב-ח.
19. השווה דברי רש"י ורמב"ן על כפיות טובה "והראו עצמכם עשירים".
20. דברי אברבנאל הם שלא כפי המקובל והמודגש אצל בעלי המוסר. ראה לדוגמא דעת חכמה ומוסר חלק א מאמר כד: אלה המושחתים בהכרת הטוב היינו השחתה במידות, אינם ראויים לקהל ה' בשום אופן.

> שישראל בטחו בגבורתם להלחם באמורי וכו' ולכן לכבוש את יצרם פעמיים ושלוש, צוום בעברם בגבול בני עשו שלא ילחמו בם, וכן בגבול בני עמון ומואב. ואחר כך צוה שילחמו בסיחון ובעוג וירשו את ארצם. להודיעם ולישב בלבותם, שלא בכוחם יירשו ארץ וכו' וכל זה יחזיק בלבם האמת הגמור, והוא היות הארץ נקנית בהשגחה מפני שבועת האבות ולא בכוחם וגבורתם.

בכיוון דומה כתב הרש"ר הירש שפרש יריעה רחבה:

> על כל העמים נאמר "בהנחל עליון גוים" ולמדנו מכאן שהשגחת ה' סייעה בידי שבטי האנושות למצוא את נחלתם עלי אדמות וכו' וידע ישראל שהשגחת ה' שולטת בגורל העמים גם מעבר לגבול ישראל. וכאשר יתפוס ישראל את מקומו בין האומות יזהר בזכות העמים על נחלתם. אל יראה את עצמו כעם כובש הנותן חיתיתו על כל העמים, עד ששוב אין עם יכול לשבת לבטח בארצו, אלא מעשה מלחמתו, ותפארת מלחמתו יהיו מוגבלים לכיבוש הארץ היחידה שה' יעד לו מראשית התהוותו ההיסטורית.[21]

הדגשת ירושת עשו נזכרת אף בנאום הסיכום של יהושע[22] "ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו ויעקב ובניו ירדו מצרים". רש"י זוין[23] מביא בשמו של הגרי"ז רבה של בריסק ואחר-כך בירושלים:[24] "עשו ישב בארץ אחוזתו שאנן ושקט ובגולה לא הלך ויעקב ובניו הם שקיימו 'כי גר יהיה זרעך' והם בלבד בכלל "לזרעך נתתי את הארץ הזאת", הרי שאף ירושת עשו בכלל סיפור הגאולה".

הקריאה בתורה בדבר ירושת אדום, עמון ומואב בדרומה ובמזרחה של ארץ-ישראל, וההדגשה החוזרת ומודגשת, אמורים - לפי המוסבר לעיל -

---

21. פרשת דברים ב, ה.
22. יהושע כד, ד.
23. המועדים בהלכה הוצאת תש"מ עמ' שלח.
24. וראה עוד הגרי"ז על התורה; הגדת בריסק.

לעורר כמה וכמה ערכים חיוביים בלב השומעים ולהטמיעם בנפש המכוונים ליבם כדי שתתחזק 'דת האמת'.

א. הכרה בזכות העמים, בני תרבות ומשטר מדיני מתוקן, לישיבת בטח בארצם ולשלום בגבולותיהם. יוצאת מכלל זה ארץ כנען המיועדת לפי תכנית שמימית לעם ישראל.[25]

ב. השלמה עם גזרת שמים למנוע את ירושת ישראל בחלקים מעבר הירדן המזרחי.

ג. אמונה בהתנחלות בשטחי אדום, עמון ומואב לעתיד לבא כפי ההבטחה לאברהם.

ד. שמירת יחסי אחוה עם המדינות בעבר-הירדן.

ה. אמונה ובטחון בהשגחה ובפרנסת שמים.[26]

ו. הכרה במגבלות הכוח הצבאי וענוה מדינית.

אמנם גם למלך המשמיע נכונו מסרים בפרשיות אלה. משתי בנות לוט ומצאצאיהן, מואב ועמון, עמדה מלכות לישראל. רות-אמה של מלכות בית דוד, ונעמה - אמה של השושלת שיצאה משלמה.[27] על חלקן המכריע בהנחת התשתית המלכותית הביא בעל שם משמואל[28] משם זקנו הקוצקאי: "ענין המלוכה לא היה נמצא בישראל והיו צריכין ליקח זאת מעמון ומואב".[29] והסביר הנכד את דברי זקנו:

---

25. ראה מאמרו של הרב ע. קלכהיים "ההיבט המוסרי בירושת הארץ" בתוך אדרת אמונה עמ' 303-337.

26. הנסיון של שנת השמיטה שזה עתה חלפה - "וצויתי את ברכתי" - אמור לחזק הנחה זו.

27. בבא-קמא לח ע"ב. על התגיירותה של נעמה ראה מה שהביא בפרדס יוסף החדש, פר' שופטים עמ' תשלו.

28. ספר במדבר, שבועות שנת תר"ע.

29. ראה מה שכתב אליעזר שטיינמאן ב"באר החסידות-מורי החסידות" עמ' 389: מה שטרח חכם אחרון להוכיח בכלים מדעיים הושיט לנו ר' מנדל מקוצק בפתגם שנון אחד, מנוסח בתכלית הקיצור כדרכו.

> באשר כל ישראל כאיש אחד המה, אינו שייך שאחד ישתרר על חברו, כמו שאין האבר האחד שבאדם משתרר על האבר האחר, ומשה רבנו ע"ה שהיה מלך, הוא מחמת שהיה נבדל מכלל ישראל ולא היה נחשב כאבר מאברי הכלל, רק שקול משה כנגד כל ישראל, ולכן הוצרכו ישראל ליטול המלוכה מעמון ומואב, משום דקליפת מואב גיאות, כמו שאמר הכתוב "שמענו גאון מואב גא מאד", ועל-כן היתה נפש דוד המלך ע"ה טמועה בשביה בתוך קליפת מואב כדי להוציא ההתנשאות מהקליפה, ולהביאה אל הקדושה להתנשא ולהשתרר לשם שמים. ושאול המלך שלא נתקיימה מלכותו אמרו ז"ל משום שלא היה בו שום דופי, ושמואל הנביא אמר לו "הלוא אם קטן אתה בעיניך, ראש שבטי ישראל אתה," ועבור זה איבד את המלוכה, מפני שהיה חסר לו כוח הגיאות והשררה כאמור שם: כי יראתי את העם ואשמע בקולם.[30]

אכן גם נעמה העמונית אשת שלמה ואמו של רחבעם[31] תרמה את חלקה ליסודות הבית המשיחי. על סיפור הגמרא ביחס שבין שלמה לאשמדאי[32] הביא ר' צדוק[33] "ובהגדה מובא בספר עמק המלך ספור איך חזרה (המלוכה) לידו ע"י נעמה העמונית שלקחה בעניותו כי מיד שניטל אור זה ממנו נעשה הדיוט וטיפש כמו שאמרו ז"ל. ובנעמה היה גנוז אור של משיח שהרי יצא ממנה והראו לו וכו' גם בחושך יוכל למצוא אור גדול רק שמתחילה חשב שהוא עצמו תכלית השלמות ובגלות נודע לו שאינו כן וצעק אל ה' ונענה בנעמה".

---

30. ראה מה שהוסיף בזה הרב ח"י גולדויכט בקונטרסו "ארבעה מאמרים באגדה" תשד"מ עמ' יא ולהלן; בנאות הדשא, חלק ג עמ' קכה הוסיף בנו של בעל שם משמואל, ציוני מקורות לדברי אביו.
31. מלכים א, יד, כא. ראה עוד הרב ב"צ קריגר, כתלנו, יב, "החתום והגלוי באיסור לא יבוא עמוני ומואבי" עמ' 357.
32. גיטין סח ע"ב. בפרדס רימונים לרבנו שם-טוב ב"ר שם-טוב שפרוט פרש את המעשה בדרך משל וראה שם בעיון יעקב על כוחה של הטבעת.
33. דובר-צדק עמ' 177.

ברם, לא רק למואב ולעמון יש התייחסות למוסד המלוכה בישראל, אלא אף לאדום. כך בפסוקי התורה "ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלוך מלך לבני ישראל,[34] כך בנבואת העתיד של עובדיה[35] "ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, והיתה לה' המלוכה" וכך גם במציאות הריאלית של מאת השנים האחרונות בתקופת בית שני, מימות הורדוס.[36] על מידת הלגיטימיות של ממשיכי מלכות בית הורדוס, צאצאי האדומים, נחלקו ראשונים.[37] הרקע למחלוקת זו יסודו במה שאירע במעמד הקהל בשלהי בית שני.[38] כך שונים אנו במשנה, סוטה פרק שביעי: כשהגיע [אגריפס המלך בקריאת ההקהל] ל'לא תוכל לתת עליך איש נכרי' זלגו עיניו דמעות[39] [שהמקרא הזה פוסלו מן המלכות, רש"י]. אמרו לו [ישראל

34. בראשית לו, לא. ובבראשית-רבה פג, א: ואלה המלכים - נחלה מבוהלת; ועלו מושיעים - ואחריתה לא תבורך.
35. א, כא. על הטיפולוגיה הטמונה בספורי המקרא על עשו הוא אדום שהמשכה בזיהוי: אדום=רומי ראה בספרו של ישראל יעקב יובל, שני גוים בבטנך, תש"ס עמ' 18 ולהלן. השווה: אמרי-אמת, פר' דברים עמ' 4: ונסב את הר-שעיר ימים רבים מסתמא הכוונה על זמנים של היום; חזון המקרא, א עמ' 97.
36. עבודה זרה ט ע"א: מלכות בית הורדוס [בפני הבית] מאה ושלוש שנים.
37. רש"י סוטה מא ע"א שאמו מישראל ושם בגליון הש"ס לרע"א; תוספות בבא-בתרא ג ע"ב ד"ה כל דאמר; תוספות סוטה מא ע"ב ד"ה אותו היום; עמק הנצי"ב פר' שופטים ד"ה איש נכרי; פרדס יוסף החדש, פר' שופטים פרק יז אות צט.
38. ראה תוספתא כפשוטה סוטה עמ' 683 בשאלת זהותו של אגריפס הנזכר במשנה סוטה מא ע"א, האם הוא אגריפס הראשון או השני. עמק הנצי"ב פרשת שופטים שם. ראה עוד "שמעתין" גליון 95 עמ' 45 מאמרו של א. קורמן, ב"תולדות ישראל", זאב יעבץ חלק ה, עמ' 95 קבע את "ההקהל" בשנת 41 לספירה הנכרית.
39. הנוסח בספרי פרשת שופטים: היה בוכה עד שהיו גלגלי עיניו דומעות, והיו אומרים לו כל ישראל.

המתקהלים בעזרה] אל תירא אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה[40] [שאמו מישראל, רש"י].

השימוש במושג 'אחינו' תואם את לשון התורה, שזה עתה נשמעה מפי המלך, ביחס לבני אדום "אחיכם בני עשו", "אחינו בני עשו"[41] ואת אשר קרא בפרשת המלך "לבלתי רום לבבו מאחיו".[42]

לפנינו עדות על הפנמה שהפנים המלך מקריאתו במשנה תורה. קריאת אשר כזו היא מהמצוות המוטלות עליו "וקרא בו כל ימי חייו וכו' לבלתי רום לבבו מאחיו"[43] מלבד הקריאה בהקהל. ובלשון הרמב"ם "צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, ויהיה חונן ומרחם לקטנים וגדולים, ויצא ויבא בחפציהם ובטובתם, ויחוס על כבוד קטן שבקטנים וכו' לעולם יתנהג בענוה יתירה".[44]

למדרגות כאלו יוכל המלך להגיע ע"י עיסוק בתורה כך כתב בעל אור החיים[45] "על דרך אומרם[46] ומלבשתו [את העוסק בתורה לשמה] ענוה והוא אומרו כי באמצעות קריאת התורה לא ירום לבבו". כשם שהדברים אמורים על תלמוד-תורה בינו לבין עצמו, כך הם תקפים ביחס למעמד הממלכתי בהקהל כשהמלך מופיע בכל הדרת המלכות, קורא בתורה ומקיים בעצמו 'לבלתי רום לבבו".

---

40. ראה תשובות חתם סופר אורח חיים, סימן יב שהסביר את תגובת העם. על הכפילות ראה בבן יהוידע סוטה שם.
41. ראה בפרדס יוסף החדש פרשת דברים אות קטו.
42. ראה מה שפרש בעל כתב וקבלה בדברי הספרי. השווה: פרוש ר' דוד פרדו; עמק הנצי"ב; פרדס יוסף החדש פרשת שופטים פרק יז אות קיט.
43. דברים יז, יט.
44. הל' מלכים ב, ו.
45. דברים יז, כ.
46. אבות פ"ו מ"א.

מלחמות סיחון ועוג

המשכו של הסיפור השני (המשולב בנאומו הראשון של משה) הוא בנושא המלחמה באותן מדינות בעבר הירדן המזרחי שלא חלה עליהן הגבלה של התגרות או כיבוש. זה היה אמור להיות קרב המבחן ומכאן דברי העה' והחיזוק למשה: "אחל תת פחדך", "אל תירא אותו". הנצחון על מלכי עבר הירדן, סיחון ועוג, הוא דגם למה שעתיד להתרחש בעבר הירדן המערבי. "כן יעשה ה' לכל הממלכות אשר אתה עובר שמה לא תיראום כי ה' נלחם לכם.[47] אכן, כשם שנאמרו הדברים לשעתם, כך הם משמעותיים לדורות. כך כתב הרמב"ם בספר המצוות[48]:

> שהזהירנו מלירא מהאויבים בעת המלחמה ושלא נברח מפניהם, אבל חובה עלינו להתגבר ולעמוד ולהתחזק כנגד העם האחר, וכל מי שיסוג ויברח, כבר עבר על לא תעשה, והוא אמרו יתעלה לא תערוץ מפניהם, ונכפלה זאת האזהרה ואמר [בפסוק שלפנינו] לא תיראום.

אמנם הראב"ד[49] השיג על הרמב"ם ופרש את דברי התורה "לא תיראום" כהבטחה ולא כאזהרה וכן תפס הרמב"ן.[50] אכן הכסף משנה[51] תמה על הראב"ד למה הוציא הפסוק מפשוטו שענינו אזהרה ולא הבטחה. מכל מקום, בין אם זו אזהרה או הבטחה, מתייחסים הדברים גם לדורות,

---

47. ראה בפרוש שד"ל ובעיונים במקרא, י. מוריאל. פרושם של דברי העידוד הללו ליהושע, בא - על דרך חכמת המוסר - בשם דרך, הגדה של פסח, תשס"א עמ' ריג.
48. מצוות לא-תעשה נח. על הפסוקים וסדר הבאתם הן בספר המצוות והן ביד בחזקה ראה בחידושי מהרד"ם לספר המצוות ובהערות ר' חיים הלר לספר המצוות במהדורתו, ובספר מנחת חינוך הוצאת מכון ירושלים מצוה תקכה ושם בהערות המהדירים.
49. נדפס בתחילת ספר המצוות.
50. במצוות לא תעשה נח.
51. בראש ספר המצוות וראה גם במגילת-אסתר, ובלב שמח שם. השווה: הרב ש"י זוין, לאור ההלכה עמ' מח; אמרי שמאי, דברים ג, כב; הרב יצחק קופמן, הצבא כהלכה, פרק ט.

ובכללם גם ליוצאי הצבא שבקרב המצטופפים בעזרה סביב למלך שהוא האמור "לשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה', שאין ממליכים מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו".[52]

הציווי למעבר את נחל ארנון היה צעד מלחמתי מובהק, אולם בד בבד שולח משה משלחת שלום לסיחון. בחריגה הזו של משה עסקו חז"ל[53] ראשונים[54] ואחרונים.[55] עצם השאלה מתייחסת למצות עשה של חובת הפתיחה בשלום. "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום".[56] המקרא מספר אפוא על משה העושה כהלכה, ומציין גם את המקום ממנו נשלחה המשלחת - ממדבר קדמות. על מקומו ניתן ללמוד מהנזכר בספר יהושע[57] ובספר דברי-הימים.[58] אמנם בעצם ציון מקום המוצא ע"י התורה נפתח הפתח לדרשות חז"ל.

הגמרא במסכת שבת[59] מזהה את מדבר קדמות עם הר סיני: "שניתנה [תורה] קדומה עליו".[60] אמנם ר' יצחק בתוספות[61] עמד בשאלה: "הא מדבר קדמות הוא במזרחה של א"י וכו'" ואיך יתכן דמדבר קדמות היינו מדבר סיני. במהרש"א בחידושי אגדות[62] תירץ: "כל התורה לא במקום אחד ממש

---

52. רמב"ם הל' מלכים ומלחמותיהם ד, ט.
53. תנחומא חוקת כב.
54. רמב"ן דברים ב, כד.
55. אברבנאל הספק הארבע-עשרה; אזנים לתורה.
56. רמב"ם הל' מלכים ומלחמותיהם ו, א. עיונים בספר דברים, נ. ליבוביץ עמ' 29; הרב ש"י זוין, לאור ההלכה, עמ' מה; פרדס יוסף החדש, פרק ב אות קמ. הרב י. שביב, ערכים במבחן מלחמה, עמ' 58; הרב יצחק קופמן, הצבא כהלכה, עמ' יב.
57. יג, יח.
58. דברי-הימים א ו, סד. על זיהוי המקום ראה שם בדעת מקרא.
59. פט ע"א.
60. השווה פסחים נד ע"א: ה' קנני ראשית דרכו, התורה נבראת קודם שנברא העולם.
61. שבת שם, ד"ה מדבר צין.
62. וכן כתב המהר"ל בתפארת ישראל, פרק כו. ראה מה שפרש המהר"ל בחידושי אגדות שבת שם. השווה: עין איה, שבת שם.

ניתנה, דיש בה מצוות מסיני ויש מאהל מועד ויש שנשנו בערבות מואב ועל-זה כוונה התורה בשמות הללו", מדבר קדמות=ערבות מואב, "התורה הקדומה כבר בסיני, ניתנה שנית עליו, שהיא משנה תורה".

בעקבות חז"ל בגמרא ובמדרש[63] דרש רש"י[64] את חובת הפתיחה בשלום מהמושג קדמות=התורה. ישראל מקדמים את פני המלחמה - גם זו היזומה על ידם - בקריאת שלום:[65] "ענין התורה הוא הקדמת שלום למלחמה".[66]

"לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום".[67] אמנם לשלום עצמו נמצא כלי של מצוה להתגלם בו - אקדמת השלום והקדמתו. ענינה של מצוה זו מפורש במשנה תורה: "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום".[68] אכן לשיטת הרמב"ם כלולים הדברים בקריאת המלך בהקהל.[69] ולא מבעי לשיטת רש"י שפרשה זו, של פתיחה בשלום, אינה כלולה ב"פרשת המלך" - הרי כבר בתחילת דבריו על מלחמת סיחון חוזר משה ומדגיש את שכבר סופר בספר במדבר[70] על פתיחה בשלום. המלך העומד תחת משה, הוא הממונה על מלחמות ישראל, חוזר ושונה באזני עצמו, באזני כל יוצאי צבאו, ובאזני כל באי עולם את דברי מי שקדם לעולם "ממדבר קדמות - דברי שלום לאמור".

---

63. תנחומא פרשת חוקת יח, במדבר-רבה, ילקוט שמעוני.
64. דברים ב, כו.
65. דעת סופרים, דברים.
66. ראה מה שכתב בגור אריה השלם, רש"י שם הערה 54 ע"פ דברי המהר"ל בבאר הגולה.
67. סוף ש"ס משנה. ראה עולת ראיה, א, עמ' רצא.
68. דברים כ, יא. ושם ברמב"ן המסביר את דברי הספרי שהכוונה לכל מלחמות ישראל, הרשות והמצוה.
69. ראה רמב"ם הל' חגיגה ג, ג.
70. פרק כ, כא. על השינויים ראה פרוש הרב הופמן עמ' נב.

סוגיית איזכורם של סיחון מלך האמורי ועוג מלך הבשן במקומות נוספים במקרא[71] מתייחסת לשאלה הכללית בדבר איזכורים היסטוריים במקרא.[72] אמנם בספר תהילים הם נכללים ברשימה הסטורית ארוכה של חסדי שמים. בשני פרקים סמוכים, קלה-קלו, בא זכרם, אלא שיש הבדל משמעותי ביניהם. באחד נאמר: שהכה גוים רבים והרג מלכים עצומים, לסיחון מלך האמורי ולעוג מלך הבשן ולכל ממלכות כנען.[73] ובשני - למכה מלכים גדולים, ויהרוג מלכים אדירים, לסיחון מלך האמורי ולעוג מלך הבשן.[74] ההשמטה של מלכי כנען משירת הלל הגדול העסיקה את בעל אמרי-אמת:[75]

> ולמה לא כתובה מלחמת מלכי כנען וגו' אפשר שהפרק הזה נכתב אחר מלחמת סיחון ועוג קודם שנכבשה א"י [המערבית] כדרך שמצינו ברד"ק בפסוק [תהילים ח, ד] כי אראה שמיך וגו' ירח וכוכבים וגו' שמקשה למה לא נזכר כי אראה השמש ותירץ כי שבח זה נאמר בלילה כשאין השמש נראית, וההלל הזה גם-כן נאמר קודם מלחמת מלכי כנען.

פרוש זה חזר ונשנה אצל שני בניו של האדמו"ר הזקן מגור בתוספת נופך. כך כתב בעל לב שמחה:[76]

> ודקדק כ"ק אדמו"ר אחי ז"ל בבית ישראל בשם כ"ק אאמוז"ל למה לא נזכר מלחמת כנען [ואילו יציאת מצרים ומלחמת

---

71. יהושע ב, י; ט, י; יב, ב,ד; יג, כא,ל; שופטים יא, יט-כא; מל"א ד, יט; נחמיה ט, כב.
72. לדוגמא ראה חזון המקרא, חלק א, עמ' 39, 54, 171; חלק ב עמ' 37.
73. קלה, י-יא. במדרש הגדול, דברים פרק א: כיון שלא אמרו עליהן שירה, בא דוד מלך ישראל ואמר עליהן [על מפלת סיחון ועוג] שירה.
74. קלו, יז-כ. ראה מה שהביא ממקורות ראשונים בבית ישי דרושים עמ' יח, קע.
75. פר' דברים תרצ"ג ד"ה בהלל הגדול; אמרי-אמת, לקוטים עמ' יג; ראה בלב שמחה, פר' דברים תשמ"ב עמ' 10 שהביא בשם בעל בית ישראל, ולא נמצא. אמנם בסדור שפת-אמת שחרית של שבת עמ' קנז, הזכיר רק בשם אמרי-אמת. השווה: פרושי רש"י ורד"ק תהילים קלו.
76. פר' חוקת תשל"ה.

> סיחון ועוג נזכרים] כי ביציאת מצרים כתיב למען תזכרו וגו' ובכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, לכן כי לעולם חסדו, וכן במלחמת סיחון ועוג עדיין המלחמה נמשכת על מחשבות ועל הכוחות וכו' ועל זה כי לעולם חסדו שהכל יתהפך לטובה, אבל יתר המלחמות נגמרו כבר אז, כל מלחמה בעיתה, לכן לא נזכרו.

הגישה הזו בדבר התכנים הרוחניים המונחים בבסיס המלחמה המתמשכת עם סיחון ועוג, יסודה במסורת בית גור הנתלית במקורות קדומים. כך כתב בעל שפת-אמת בשם זקנו בעל חידושי הרי"ם: נקבעו לדורות שבחים אלו [כי לעולם חסדו] כי הם מתנגדים לבני ישראל בעבודת הבורא, סיחון מלך חשבון הוא תפילין של ראש מקום המחשבה[77] ועוג באדרעי[78] תפילין של יד, הכח [המעשה].

ובניסוח אחר: סיחון ועוג וכו' זה במחשבה וזה במעשה,[79] והם כנגד נעשה ונשמע.[80] בעל אמרי-אמת הדגיש את תפקידו של סיחון למנוע את כיבוש א"י המערבית[81] "סיחון ועוג גרמו הסתר ושמרו על העין ולא הניחו להכיר מלכות שמים, ובני-ישראל היו צריכים לבטלם וניתנו להם עצות לעמוד כנגדם ע"י תפילין של יד ושל ראש.[82]

---

77. ומכאן דרשת חז"ל בבא-בתרא עח ע"ב על שירת המושלים: בואו חשבון, בואו ונחשב חשבונו של עולם - הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עברה כנגד הפסדה. שם ברשב"ם "לדרשה כתבה משה רבנו".
78. אדרעי - דרעיה, זרוע בארמית, מקום הנחת תפילין של יד, ראה שפת-אמת פר' דברים תר"מ; בית ישי, דרשות כרך ב עמ' שיג.
79. שם משמואל פר' דברים תרע"ו ששמע מאביו ששמע מרבו בעל חידושי הרי"ם. ראה עוד שפת-אמת, פר' דברים תר"מ, תרמ"ו; סידור שפת-אמת שחרית של שבת עמ' קנג-קנז.
80. סידור שפת-אמת שם עמ' קנה בשם אמרי-אמת, השווה דבריו בפר' דברים תרס"ה, תרס"ז.
81. כדברי התנחומא שהביא רש"י במדבר כא, כג.
82. אמרי-אמת, פר' דברים תרס"ה.

הבן, הנכד, והחימש, בעל בית-ישראל, הלך בעקבות אבותיו, אולם במיוחד הדגיש את הראשוניות: מלחמת סיחון ועוג [היתה] המלחמה הראשונה בדור החדש, אחר מלחמת עמלק בדור הראשון, ועתה קודם הסתלקות מרע"ה היתה נצרכת המלחמה הזאת ע"י מרע"ה שהיתה מלחמה גם בענין רוחניות.[83] הכל נרמז על סוף כל הדורות.[84] כוחו [של משה במלחמות עבר-הירדן] הולך לכל הדורות עד שתהיה הגאולה השלמה.[85] ומכאן מה שכתב בעל לב שמחה:[86] "הכח של אחרי הכותו [את סיחון מלך האמורי אשר יושב בחשבון ואת עוג מלך הבשן אשר יושב בעשתרות באדרעי] הוא גם-כן לתמיד, כי לעולם חסדו".[87]

האדמו"ר בעל בני יששכר, בעקבות הרב בעל מגלה עמוקות, עמד אף הוא בדרך זו, של יסודות רוחניים המיוצגים בדמויותיהם של סיחון ועוג.[88] הם "היו שתי קליפות גדולות והיו יושבין על הספר של ארץ-ישראל לשמור לבל יוכלו ישראל בקדושתם לבוא אל פתחיה של א"י וכו' והם שמשו "להבדיל כעין, מזוזה מצד הקליפה לשמירה לבל תכנס הקדושה, על-כן היה בהכרח מקודם לסלק המזוזה שבקליפה, היינו סיחון ועוג ואז תוכל הקדושה להכנס בשער ודלת[89] ועומדים שני המטות וחצי המטה בצד הפתח וממילא אין לך

---

83. בית ישראל, פר' חוקת תש"ל ד"ה מלחמת, וראה עוד פר' חוקת תשט"ז ד"ה מלחמת.
84. שם תשל"ה ד"ה פרשת עמ' 156.
85. שם תשי"ב ד"ה מלחמת.
86. פר' דברים תשמ"א ד"ה אחרי. וראה פר' דברים תדש"ם ולעיל הערה 76.
87. על בחינות סיחון ועוג ראה מה שהביא בבאר משה פר' חוקת עמ' תצז מדברי הזוהר, ומה שכתב בעולת ראיה ב, עמ' פג, ובעין איה ברכות פרק ט אות ח-ט.
88. בני יששכר, אלול מאמר א, אות ט; אגרא דפירקא, ס' רלה.
89. וראה שם בהמשך דבריו שהתייחס לא רק למזוזה שבמקום אלא גם למזוזה שבנפש, למזוזה שבקדושה דהיינו לשבטים המתנחלים בשטחי עבר-הירדן, וגם לזמן הכיבוש לפי מסורת חז"ל דהיינו לחודש אלול שאף הוא שער השנה, בחינת המזוזה בזמן.

צר ואויב שיבוא בשערי ירושלים".[90]

כוון חשיבה כזה הכלול בדרשיות שבפרשת הקהל, היה בו בכדי לחזק את לבם של עולי הרגל המכונפים בקריאת ההקהל. אמת כבר הבטיחה התורה "ולא יחמוד איש את ארצך"[91] ורווחו ודאי בין החוגגים במועד בחג הסוכות מסורות חז"ל על "החסינות" שזכו לה עולי הרגלים",[92] אולם בכנס של ההקהל היתה להבטחה זו משקל מיוחד בגלל ריכוז האוכלוסין המרובה בצורה חריגה וחשיפת גבולות ארץ-ישראל לפלישה בלתי צפויה. הדרשיה המעמיקה על ענינם של סיחון ועוג באה והציבה מזוזות קדושה על פתחיה של ארץ-ישראל.

הסיפור על הסיום המוצלח של המסע השני - מלחמות משה לכיבוש עבר-הירדן (מלבד מסע הפשיטה והעונשין על המדינים) לא בא רק כדי להדגיש את היחס הישר בין הליכה בדרך ה' לבין ההצלחה במשימות הלאומיות, אלא יש בו אף מן המאלף, הן על-שם ההווה והן על-שם העתיד.

חז"ל במדרשים[93] דנו על יחסו הקדום של עוג לאברהם ולזרעו. "ויעש אברהם משתה גדול - משתה גדולים, עוג וכל גדולים עמו היו שם. אמרו לעוג לא היית אומר, אברהם פרדה עקרה ואינו מוליד, אמר להם, עכשיו מתנתו מה היא לא שפופה [שפלה וחלשה] אם נותן אני אצבעי עליו, אני ממעך אותו, אמר לו הקב"ה מה אתה מבזה על מתנתו [של אברהם שנתתי לו] חייך שאתה רואה אלף אלפים ורבי רבבות יוצאים מבני בניו".

בראשית הקריאה של המלך בסיפור הראשון הוא חזר באזני המונות ישראל, במפורש ובמסויים, על ברכת משה "יוסף עליכם ככם אלף פעמים"[94] והנה לפנינו בסיפור השני רמיזה מדרשית שקופה. ערב הקרב עם

---

90. אגרא דפירקא ס' רלה. על מזוזה בשער העולם הירושלמי, ראה סיפור פלא שהתפרסם ע"י ד"ר שז"ד בעתון "שערים" יג תמוז תש"מ.

91. שמות לד, כד.

92. פסחים ח ע"ב; ירושלמי פאה פ"ג ה"ח; שיר השירים רבה ז, ב; תורה שלמה, שמות לד, אותיות קעא-קעד; שו"ת תשב"ץ סי' ג.

93. בראשית-רבה מב, ח; נג, י. ראה תורה שלמה במדבר כא, אות ריט.

94. ראה לעיל בנאום הראשון: הסיפור הראשון הערה 19.

עוג מלך הבשן מצטווה משה: אל תירא אותו, והמדרשים ורש"י בעקבותיהם[95] מרחיבים את סיפורי "מורשת הקרב" ומצדיקים את חששותיו של משה - בהווה של ימיו - בגלל יחסיו בעבר של עוג עם אברהם. ובאה הבטחה על שם העתיד המפיגה את כל הפחדים והיא צופנת בתוכה ברכה לרבבות הנקהלים, צאצאיו של אברהם העברי; וממרחבי ארץ המישור וממרחקי הדורות, מהרי הגולן ומגבהי הבשן, ממורדות הגלעד ומלובן החרמון, בת קול של מלאך רע, שריד הרפאים, רועמת בעל כרחה בהסכמת אמן.

ההתישבות בעבר הירדן

בשטחים הכבושים בעבר הירדן הושיב משה את שבטי ראובן וגד. ענין ההתחייבות לשמש כחלוצים במלחמה בא לפנינו בצורה תמציתית לעומת היריעה הרחבה שנפרשה בפרשת מטות.[96] אמנם צרופו של חצי שבט מנשה, שכפי הנראה הם עצמם לא פנו אל משה, העסיקה את הפרשנים הראשונים והאחרונים. מדברי אבן-עזרא עולה שאכן הם פנו אלא "שלא הזכיר עד כה חצי שבט מנשה, בעבור היותו חצי השבט".[97] ואילו הרמב"ן[98] כתב: "מתחילה לא באו לפניו שבט מנשה, אבל כאשר חילק הארץ לשני השבטים ראה שהיא ארץ גדולה יותר מן הראוי להם וביקש מי שירצה להתנחל עמהם, והיו אנשים משבט מנשה שירצו בה, אולי אנשי מקנה היו ונתן להם חלקם". החזקוני[99] פתר חלק מהשאלה ע"י שימוש במדרש חז"ל: "בני מנשה

---

95. תנחומא חוקת כד, רש"י דברים ג, ב. וראה אמרי שמאי, דברים סימן לו.

96. כתב בעל דעת סופרים: "אף כי מתחילה התנגד משה שיתיישבו שם, לאחר מכן מסר להם את הארץ מדעתו והסכמתו והזכיר עתה על-כך בפני כל ישראל, בזקפו את המתנה על שמו, שלא יהיה כל ערעור על-כך שלקחוה מעצמם. אמנם רד"צ הופמן הסביר ש"בני ראובן וגד כבר הבטיחו את הבטחתם באופן חגיגי, אם-כן היה זה נראה כאי-אמון אם היה מזהיר אותם שוב בנוכחות כל ישראל, על-כן הוא משמיע את הזהרתו בעקיפין, בצורת סיפור על האזהרה הראשונה".

97. במדבר לב, לג.

98. שם.

99. שם.

לא שאלו להם נחלה בארץ סיחון ועוג רק בני ראובן וגד שאלו, אלא על ידי שאביהם גרם להם לשבטים שקרעו בגדיהם במעשה הגביע, ניתנה לו נחלתו בשני חלקים בשני עברי-הירדן".

תשובה מפתיעה עולה מדברי ראשוני-הראשונים. פרוש קדום לספר דברי-הימים המיוחס לתלמיד ר' סעדיה גאון[100] קובע ששטחי ההתיישבות של משפחות מנשה בגלעד, בגולן ובבשן היו בשלטונו של יוסף בהיותו משנה-למלך מצרים ובני מכיר נתאוו "לשבת בארץ הגלעד ובתפושת אביהם נתנה משה להם". כעין זה כתב גם ר' יהודה החסיד:[101] "אבי היה מוכיח מדברי הימים שכל זמן שהיו ישראל במצרים, היו לפעמים הולכים לארץ-ישראל על קרקע יעקב אבינו והיו בונים שם כרכים. ואני סבור שדוקא זרע יוסף היו עושין, ולהם היתה רשות מפרעה, כי מחמת כבוד יוסף פרעה נוהג בהם כבוד לתקן ולחזק את ירושתם". בעקבות הדברים נכתב באטלס דעת מקרא[102]: "עם כיבוש ממלכת סיחון נפתחה הדרך אל ערבות מואב. והנה במקום לפנות מערבה אל מעברות הירדן וערבות יריחו, פנו ישראל צפונה, והתגרו מלחמה בעוג מלך הבשן. במשא ומתן עם בני ראובן וגד לא נזכר חצי שבט מנשה. בירושלמי בכורים סוף פרק א: חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן וכו' לדעה אחת היו חבלי הבשן והגלעד הצפוני כבושים בידי בני מנשה בן יוסף עוד בחיי יוסף ובימי משה נטלו בני מנשה רשות ללכת ולקחת את תפוסת אביהם".

לשאלה ההיסטורית-גאוגרפית המציא הנצי"ב בהעמק-דבר[103] פתרון בכיוון רוחני-חינוכי:

> בשביל שראה משה רבנו דבעבר הירדן כח התורה מעט כמו שכתבנו לעיל בשם אבות דרבי נתן [סוף פרק כו: בראשונה היו אומרים דגן ביהודה ותבן בגליל ומוץ בעבר הירדן ולענין

---

100. דברי-הימים א, ב, כב. ראה דעת מקרא, במדבר עמ' שצ, שצה; דעת מקרא, דברי-הימים א, עמ' נא, קצד; י. קיל, הגיונות במקרא ובחינוך עמ' 61.
101. פרושי התורה לר' יהודה החסיד, שמות א, ז.
102. עמ' 110.
103. דברים ג, טז.

התורה מיירי שם][104] על כן השתדל להשתיל בקרבם גדולי תורה שיאירו מחשכי הארץ באור כח שלהם. וכתיב מני מכיר ירדו מחוקקים, היינו גדולי תורה ראשי ישיבות וכו' חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן, שלא נטלו כי אם על-ידי בקשת משה ומסתמא עשה על-פי ה' וכו' ומזה ילמדו לדורות להשתדל לדור במקום תורה דוקא, כי בזה תלוי חיי ישראל וכו' כל זה הראה משה רבנו לדורות מה שעשה בזמנו.

כוון דומה עולה ממערכה שערך הגאון בעל בית ישי:[105] "חצי שבט מנשה לא בקשו כלל נחלה בעבר הירדן כבני גד ובני ראובן אלא משה הוא שהטיל עליהם דבר זה וכו' מה ראה משה לעשות כן, ונראה שצורך גדול היה בדבר וכו' שבט מנשה מתייחד במידה זו של תמימות וצייתנות ומכאן הצורך לצרף את שבט מנשה לבני-גד ובני ראובן".

הוראת משה לדורות ולדורי-דורות הדהדה באזני עולי רגלים שעלו מכל שטחי ארץ-ישראל לרבות המחוזות שבעבר-הירדן המזרחי, והרי הם מכונסים עתה במעמד הקהל. בסקירה ההיסטורית על תולדות ההתיישבות בארצות סיחון ועוג, לא זו בלבד שבא זכר לנפלאות העבר ולהנהגה של הארת-פנים, אלא משה - ואחריו מלכי ישראל לדורותיהם - מבליע בסיפור הדברים מיסודות חיבת הארץ ומההוראה הרבתי על מקומם של ערכי התורה ועבודת ה' בישובי ישראל שבמרחבי ארץ-ישראל.[106]

* * *

משה ויהושע

בתוך נאומי משה, החל מראש-חודש שבט של שנת הארבעים, נזכר שמו של יהושע בן נון כמה פעמים. כבר בראשית הדברים בסיפור על המרגלים

---

104. שם פסוק יב.
105. דרשות סימן מו.
106. בשמו של הרב רמ"צ נריה נמסר שדוקא בני זבולון המפליגים למרחקים ומתנתקים מהמרכז התורני שבארץ הם הזקוקים במיוחד לשותפות עם אחיהם בני יששכר השוקדים באהל על תלמודם.

והגזרה על אי-כניסת משה לארץ נאמר "יהושע בן נון העומד לפניך הוא יבוא שמה".[107] בסיכום התאור על כיבושי עבר-הירדן המזרחי באה המסקנה המתייחסת ליהושע: "ואת יהושע צויתי בעת ההיא לאמור, עיניך הרואות את כל אשר עשה ה' א' לשני המלכים האלה, כן יעשה ה' לכל הממלכות אשר אתה עובר שמה",[108] ובהמשך לנזכר בספר במדבר[109] נאמר למשה לאחר ההוראה "אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה" - "וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה".[110] הקבוצה השניה של איזכורי יהושע באה ביום מותו של משה בעת העברת הסמכות בפועל.[111] "יהושע הוא עובר לפניך" "ויקרא משה ליהושע וכו' חזק ואמץ", "קרא את יהושע והתייצבו באהל מועד ואצונו" "ויצו את יהושע בן נון", "ויבוא משה וכו' והושע בן נון" "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו".

הפנימיות של מערכת היחסים בין משה ליהושע רמוזה בדברי חז"ל, מתפרשת בהגות הדורות ויש לה השלכה על סוגיית ההקהל.

נוסחת היסוד באה בדברי ר' חנינא: "פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה"[112] והיא נתבארה ע"י ר' יוסף אלבו בספר העיקרים,[113] שלמד מכאן על המדרגות השונות של החכמים: "שבהשגת האור הרוחני יש חילוף מדרגות כמו שיש בין אור החמה לאור הלבנה", וכן על התלות של יהושע במשה

---

107. דברים א, לח.
108. דברים ג, כא.
109. כז, יח-כג. על השימוש המיוחד בשורש 'צוה' ביחס ליהושע ראה רמב"ן דברים לא, יד, וכן במושב זקנים, ובאור החיים ג, כח; לא, יד: ואצונו - לשון מלכות. וראה בחומת אנך לחיד"א הובא בתורת החיד"א סוף פרשת דברים. על הפעמיים (בלבד) שדיבורו של יהושע נזכר בתורה ראה: "נחל קדומים" הובא בתורת החיד"א, בראש פרשת ואתחנן, והשווה: קהלת רבה פרשה ט, יא; תורה-שלמה במדבר יא, אות ריא; להלן בדברי העמק-דבר.
110. דברים ג, כח.
111. דברים לא, ג - לד, ט. רשימות לב, פסח עמ' קנו - מעמד יהושע.
112. בבא-בתרא עה ע"א.
113. מאמר שני פרק ל; מאמר שלישי פרק יא. השווה: מהרש"א בבא-בתרא שם.

"יהושע הגיע למדרגה שהגיע באמצעות משה וכו', מצד עצמו לא היה ראוי שיגיע למדרגה שהגיע אליה, אלא באמצעות משה הוא שהשיג מה שהשיג, ולזה היה משה במדרגת החמה שחולקת האור לירח, ויהושע במדרגת הלבנה שמקבלת אור מהשמש ואין לה אור מעצמה".

בכיוון דומה כתב הנצי"ב[114] אלא שהוא הדגיש בצורה אופיינית לו את כח החידוש של תורה שבע"פ:

> הבאור ידוע שכמו שאור הלבנה בא רק מכח החמה, כך אור יהושע זורח מאור משה, ולכאורה קשה הרי יהושע היה נביא כמו כל הנביאים שהשיגו נבואה גם מבלי האצלת אור פני משה. אלא הענין דיהושע היה גדול מכל הנביאים בזה הפרט של תורה שבע"פ, ובזה הפרט היה מושפע ממשה שהיה זורח בכח תורה שבכתב, ובזה אמרו פני משה כפני חמה וכו', דכח אור תורה שבכתב שהיה זורח בגבורה על פני משה נפל על פני יהושע וזרח באור כח התלמוד וכדאיתא בכמה מקומות [חולין קכד, א] אילו אמרה יהושע בן נון בפומיה לא צייתנא ליה, הרי שהוא היה הראש בזה הכח. מעתה הדבר מובן דכשם שאין הלבנה זורחת אלא בשעה שהחמה נוטה לשקוע, כך לא היה יכול יהושע לזרוח בעוד אור פני משה היה זורח בגבורה והיינו דאיתא במדרש [קהלת רבה ט, יא] שתי פעמים דיבר יהושע לפני משה וגער בו, האחד, במעשה העגל וכו', שנית, בשעה שאמר יהושע אדוני משה כלאם. הודיעו לנו חז"ל כי בעוד זרח אור פני משה לא מצא יהושע ידיו עד שהחל אור פני משה לשקוע. אז החל לזרוח פני יהושע וכו' היתה כאן הערה מאת ה' אל יהושע איך לדקדק בקראי ולהעמיד כח תורה שבע"פ.

כך גם באה מערכה גדולה בדברי ר' צדוק הכהן:[115] "פני לבנה הוא דוגמת תושבע"פ המקבלת מתורה שבכתב שהיא דוגמת החמה". "דור המדבר שהם

---

114. העמק-דבר, דברים לא, יד.

115. לקוטי מאמרים, דפוס-צילום תשכ"ז החל מעמ' 77, הוא כנראה חבור מתוכנן על ספר יהושע. ראה שם עמ' 89 סעיף א.

דורו של משה שהוא פני חמה הם שורש ועיקר מקבלי תורה שבכתב שהוא אור חמה שהלבנה מקבלת האורה ממנה, ופני יהושע כפני לבנה הוא ראש למקבלי תורה שבע"פ, ודור באי הארץ אם היו זוכים להיות יגעים ועמלים בתורה, היתה אז התגלות תושבע"פ לגמרי[116] שהיו משיגים כל מה שאפשר להשיג בעולם הזה".[117]

במחשבת ההגות המוסרית נתן הרב דסלר[118] בדרכו המיוחדת ובאספקלריה היסטורית מימד עמוק למושגים. "משה זכה לדרגת פנים בפנים, בחינת "שימשא" שפרושו הוא שכל מה שמשיג נכנס מיד אל ליבו בלי שום חציצות. אבל יהושע הוצרך לעמול להשיב ידיעותיו אל לבו, וזוהי בחינת "סיהרא" וכך היתה העבודה הפנימית של כלל ישראל כל ימי יהושע והשופטים".[119]

בכוון אחר באו דברים על יהושע בן נון בהקדמת הרמב"ם למשנה.[120] בעקבות דברי הגמרא[121] "אילו אמרה לי יהושע בן נון לא צייתנא ליה ולא שמענא מנה" הסביר הרמב"ם שהנביא אין לו מעמד כנביא בדיון הלכתי, ובלשונו של החיד"א[122] "שסברת יהושע שווה לסברת תנא או אמורא". מכל מקום יהושע הוא המקבל הראשון לאחר חתימת נבואת התורה. "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע".

---

116. ראה בפתיחה לבאר משה על ספר יהושע בדבר היחס שבין ארץ-ישראל לתושבע"פ, וכן שם עמ' 60.
117. קדושת השבת עמ' 39. ראה מה שכתב בפחד-יצחק סוכות מאמר ח' על הקשר בין נבואת משה לנבואת יהושע; כתלנו, א, מאמר הרב יצחק לוי.
118. מכתב מאליהו, ד, עמ' 141.
119. משמעות נוספת של המושגים באה במכתב מאליהו ג, עמ' 23 כשנפרשת יריעה רחבה של "שתי דרכים להתעוררות" ואור החמה ואור הלבנה מתפרשים "כשני גדרים בהכרה והשגה".
120. בתרגום אלחריזי בהוצאת ראשונים עמ' כז. בתרגום הרב קאפח עמ' ח.
121. חולין קכד ע"א.
122. פני דוד, דברים לד, ט, וכך דייק בפסוק "וישמעו אליו בני ישראל" ולא תסבור שהוא לחדש דבר מעתה בדת ודין, רק "ויעשו כאשר צוה ד' את משה" דדוקא לעשות תורת משה היו שומעים ליהושע.

פעם נוספת בא שמו של יהושע בבי מדרשא[123] "אתו דרדקי האידנא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותיהו". את איזכורו של יהושע הסביר המהרש"א[124] בהקשר לנזכר שם בגמרא בדבר דרישת האותיות. אמנם בעין איה,[125] יצא לפרש על-פי ההבדל בין הבחינה האיכותית-מקורית לבין התכונה הכמותית-המסתעפת:

> ויכול הדבר להיות שהתכונה ההסתעפותית תהיה גדולה מאד בערכה והתכונה המקורית תהיה קטנה, אבל בכ"ז הערך המקורי הוא נותן חשיבות גם להדבר הקטן, מפני אותו היתרון שהדבר הוא מקורי. וכאשר פני משה כפני חמה שהיא היסוד האורי המקורי, ופני יהושע כפני לבנה שהיא היסוד ההסתעפותי, על כן כל אותה הגדולה של הופעת הקודש שבימי יהושע בן נון היא גדלות הסתעפותית. ואלה הדרדקי, עם כל מה שעדיין לא קבלו חכמה ודעת מרבותיהם מפני הילדות שלהם, היו בעלי כשרונות מקוריים, עד שנתגלתה בהן, עם כל הזעירות של הענינים לגבי הערך של החכמה הרחבה שנתגלתה בימי יהושע בן נון [בחינה מקורית]. ומצד אותה ההערכה המקורית שהיא כפני חמה, אמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא אתמר כוותייהו.

ביסודו של דבר מתנבאים שני הכהנים, ר' צדוק והראי"ה, והרב ותלמידו, הנצי"ב והראי"ה, על אותו עקרון אם כי בשינוי סגנון: היחס שבין המקור בתורת הכתב לבין ההתענפות של תורת העל-פה.

פעילות הצוות, משה ויהושע, בנקודת הפגישה של הכתב והע"פ, של אור החמה והלבנה, של הסטטי והדינמי, מתנסחת בלשון התורה "ויבוא משה

---

123. שבת קד ע"א.

124. שבת שם, וראה עוד בעין יעקב: דגבי יהושע כתיב חזק ואמץ בתורה; לא ימוש ספר התורה הזה מפיך וכדכתיב ביהושע לא מש מתוך האהל, אפילו הכי לא איתמר כוותיה. השווה: "בן יהוידע" שבת שם.

125. שבת שם. השווה: ראש מילין, מהדורה שניה עמ' לא, על-פי הערה 7 שם כנראה שנתוסף בזמן ההדפסה.

וידבר וכו' באזני העם הוא והושע בן נון",[126] ונשנית בלשון חכמים "שבת של דיו זוגי היתה", "בהתחלת היום למשה וסופו ליהושע".[127]

אמנם יסודה של הזוגיות הזו רמוזה בכתוב שבתוכו נבללה מצות הקהל. ביום הולדתו המאה ועשרים, בעת העברת הסמכויות ליהושע נאמר "ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל וכו' ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל, ויצו משה אותם לאמור, מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם".[128] בפסוקים נזכרים: יהושע, הכהנים בני לוי, הזקנים, וממילא נשאלת השאלה למי פנה משה כשאמר "תקרא".[129] רש"י לא נסח במפורש את השאלה אלא כתב: "המלך היה קורא" וכנראה שפרש את ההוראה כמופנית למלכי ישראל לדורותיהם. אצל ר' סעדיה גאון מצאנו שני נסוחים. ב"תרי"ג מצוות"[130] נאמר: "והמלך יקראנה בלהקים"[131] ואילו באזהרות[132] כתב "רב מהיר יקרא

126. דברים לב, מד. ראה: שבת ומועד בשביעית, מהדורת תש"ס עמ' 301, 306. ע"פ הנאמר שם מתעמקת ההבנה ברמיזתו של רש"י דברים לג, כט: תדרוך כענין שנאמר [ע"י יהושע] שימו את רגליכם וכו' דהיינו כח היצירה והדריכה בדרך חדשה של תושבע"פ.

127. סוטה יג ע"ב, רש"י. ראה רש"י דברים שם, ובגור אריה: "רוצה לומר שנים מתחברים כאחד". ושם בהערות הרטמן: דיו היינו זוג וכפל דיבור. וראה: שבת ומועד בשביעית, מהדורת תש"ס עמ' 461 על מנהגנו שהפטרת שמחת תורה היא בראשית ספר יהושע.

128. דברים לא, ז-יב.

129. ראה: באמרי-אמת פר' וילך שבמשך מספר שנים עסק בשאלה ש"היה צריך לכתוב מקודם הקהל ורק אח"כ תקרא", וכן בלב שמחה פר' וילך תשמ"ב.

130. בסדור ר' סעדיה גאון עמ' קנז.

131. מלשון להקת נביאים ואולי רמוז כאן בחילוף אותיות ב"קהלים". ספר המצוות לרס"ג מאת הגאון ר' ירוחם פרעלא עשה טז עמ' 254.

132. שם עמ' רא.

ספר במועד שמיטת עידני". והוסיף ר' ירוחם פערלא:[133] "משמע דלא צריך מלך לקריאה זו שבהקהל אלא כל רב וגדול שבעם ראוי לכך". וגם אם נזכרת בפרשה אמירתו של משה ליהושע ומתוך כך יש לפרש את הפניה "תקרא" כנוכח אל יהושע, הרי האיזכור של "הכהנים, בני לוי וכל זקני ישראל" מפסיקים את הדיבור הישיר אל יהושע.[134] לעומת זאת ר' עובדיה ספורנו מצא באיזכור הכהנים והזקנים רמז למה ששנינו על העברת ספר התורה במעמד הקהל מ"הזקנים" הממונים במקדש לסגן, לכהן גדול ולמלך שמן הסתם אליו מכוונת הפניה: תקרא. אמנם הרלב"ג פרש שהקריאה היא ע"י המלך או הכהן הגדול או הנשיא.[135] ואילו ר' יוסף בכור שור כתב וכן הוא בחזקוני: ליהושע היה מצווה ולכן היה קורא אותה המלך.[136] דיוק זה מופיע גם אצל בעל תוספות יו"ט.[137] כך גם כתב הנצי"ב בהעמק-דבר: "לשון יחיד, מובן שדיבר ליהושע[138] ומזה למדנו שהיא מצות המלך, אמנם לאו דוקא מלך ממש, אלא הגדול שבישראל, ובשעה שלא היתה מלוכה היה

---

133. ספר המצוות לרס"ג עשה טז עמ' 257.
134. תוך כדי דיון הלכתי דן רי"פ פרעלא בשאלה האם קריאת המלך היא מרכיב במצות ההקהל או שזה דין מדיני המלוכה. ראה בקובץ "הקהל" מהדורת תשל"ג ב"ברורי הלכה בענין הקהל ע"פ סדר הרמב"ם" עמ' פט מאת הרב בנימין צבי יהודה רבינוביץ תאומים שגם הוא עמד בשאלה זו ש"מן התורה חייב המלך לקרוא אבל לא מדין מצות הקהל, אלא משום כבודו של מלך, שאינו יכול למחול על כבודו וזהו שאמר משה ליהושע תקרא". וראה עוד בספר אור אברהם, דברים עמ' שמט שכתב בכוון דומה.
135. ראה רלב"ג על התורה, בהערות במהדורת לוי בהוצאת מוסד הרב קוק.
136. דברים לא, יא.
137. סוטה פ"ז מ"ח, והוסיף בעל תפארת ישראל: "ונראה לי דמה שהמלך קורא זהו מדרבנן כדי ליתן כבוד לתורה וגם כדי שיזהרו טפי במצוות התורה כשיראו שגם המלך חייב לשמור מצוותיה, כל שכן כל יחיד. מיהו בזמן שאין מלך לא היו מבטלין העשה אלא קורא אותה גדול שבצבור או ראש הסנהדרין".
138. ובהוספות מכתב היד: שהיה מלך וציין לפרושו דברים יז, יד: יהושע היה מלך כמו שכתב הרמב"ם הלכות מלכים א, ג; ג, ח.

הגדול כהן-גדול, ומשום הכי צוה גם לכהנים, אך בשעה שיש גדול מהם המצוה עליו כמו בימי יהושע".[139]

ההדגשה המיוחדת הזו של מעמד יהושע ביחס לענין הקהל מסתברת בשני מישורים. האחד - רצף המסורת. הזוג הראשון שעליו נאמרה הנוסחה "קיבל ומסר" הרי הוא משה ויהושע. רציפות זו היא ענינה הבסיסי של מצות הקהל.[140] רציפות זו יונקת את חיוניותה מכוח החידוש של תושבע"פ וזהו כבר ענינו של המישור השני - מעלת ההסתעפות של כוח התורה ה"פרה ורבה".[141] יהושע בן נון הוא כאמור לעיל המייצג הנאמן של מעלה זו. כך גם הדגיש במשך כמה שנים בעל אמרי-אמת וזאת במיוחד ובמסויים בקשר להקהל.

> ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ, איתא בגמרא סוטה אותה שבת של דיו זוגי היתה, זו היתה שבת של שותפות וזה חיבור תורה שבכתב ותורה שבע"פ; התורה שבכתב מסיימת 'לעיני ישראל', ו'חזק ואמץ' הוא תושבע"פ וכו' וזה היה יהושע שכן איתא פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה, מקבל בלבד וכו'. במועד שנת השמיטה בחג הסוכות ומקשה בגמרא (ר"ה יב, ב) שמינית היא אלא וכו' אתה נוהג בו מנהג שביעית בשמינית והיינו שהקדושה נותנת כח על להבא וזה תורה שבכתב ותושבע"פ, שהתושבע"פ כולה היא מתורה שבכתב.[142]

---

139. ראה: כתלנו, יב, עמ' 368 הערה בשם הרב אביגדור נבנצל.
140. על חיוניותה של הרציפות ההיסטורית במחשבה ההיסטוריוסופית המודרנית ראה "תולדות עם ישראל" בעריכת ח"ה בן ששון, כרך ראשון עמ' יט ואילך; שם, עמ' ל.
141. "מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרין ורבין". חגיגה ג ע"ב.
142. אמרי-אמת, פר' וילך תרע"ח עמ' 150 ד"ה ויקרא. עומק הדברים מתבהר על-פי מה שאמר בשנת תרפ"ה. כהקדמה לפרשת הקהל נאמר בדברים לא, ז: "ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ"; "לעיני כל ישראל" הם שלשת התבות האחרונות בתורה [וממילא הן מייצגות את התורה שבכתב] אח"כ יש [באה] תורה שבע"פ, וזהו חזק ואמץ [שנאמר הן ביהושע פרק א פסוק ו מפי

נקודת הפגישה שבין השביעי לשמיני, נקודה בה צוותה התורה על ה"הקהל" העסיקה את בעל אמרי-אמת גם ביחס לדרשת הכתוב בקהלת יא, ב: "תן חלק לשבעה וגם לשמונה", "שצריכים להוסיף מחול על הקודש, כשיש עת רצון צריכים לקחת הקדושה לפקדון אף על ימי הרעה, ובכל שבת הוא כן, כל שבת הוא ענין 'תן חלק לשבעה וגם לשמונה' תוספת שבת, להוסיף מחול על הקודש, שבת היא גם-כן שמיטה, זעיר אנפין, הסעודה השלישית, מוציא כח, וכמו כן מסר משה רבנו הכח האחרון ליהושע"[143]. הרצף בין השביעי לשמיני, הביטוי התאריכי שלו הוא רצף של קדושת השבת וההתעלות של ימות החול, של השפעת השמיטה על שנות העבודה; הביטוי הערכי שלו הוא הוספת חול על הקודש, מאגר של הקדושה לצורך פרנסת החולין, הרי הביטוי המדרשי שלו בקהלת-רבה לפי הבנת בעל אמרי-אמת, הוא בדבר רצף המדרגות (אמנם בטור יורד) בין משה ליהושע. כך גם מסתברים דבריו בשנת תרפ"ד:[144]

> בפרשת הקהל, במועד שנת השמיטה בחג הסוכות וכו' אתה נוהג בו מנהג שביעית בשמינית, פרשה זו סמוכה לפרשתו של יהושע, על פי מה דאיתא על הפסוק תן חלק לשבעה וגם לשמונה בזה דורו של משה ודורו של יהושע, שמיטה הוא זמן שמתנקים וכו' וכשבאים למקום כזה צריכים להמשיך זאת גם

הגבורה והן לפנינו מפי משה]. בנוסח דומה אם כי בהדגשים שונים נאמרו דברים בשנת תרפ"ח ד"ה ויקרא עמ' 156; ד"ה איתא עמ' עט; בשנת תרצ"א ד"ה איתא עמ' פ; בשנת תרצ"ב ד"ה איתא עמ' 160 הסביר על פי דיוקו את דעת הרא"ש שגם בספרים אחרים (מלבד חמשת חומשי התורה) מקיימים 'ועתה כתבו לכם' היינו שלמדו מפסוק זה, מדכתיב 'כתבו' למשה ויהושע. ראה עוד בשנת תרצ"ג ד"ה ויקרא עמ' פא; תרצ"ה ד"ה ויקרא עמ' 162; תרח"צ עמ' פב.

143. פר' וילך תרפ"ב ד"ה במצות עמ' 152. השווה: לב שמחה, פר' וילך תש"מ עמ' לז: שבת של דיו זוגי היתה, משה עם יהושע, משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע, איתא בשם האר"י שמשה רבנו היה בו הכוח לקבל כל התורה. ומסרה ליהושע וכו' והאיר בו מכוחו.

144. ד"ה בפרשת עמ' 152.

> בשמינית, וכן משה מסר כוחו ליהושע וכו' ואיתא ברש"י[145] שכל זמן שיהושע חי היה נראה למשה כאילו הוא חי, הרי זה כענין שכתוב[146] ויהי נא פי שנים ברוחך אלי וגו' אם תראה אותי לוקח מאתך יהי לך כן.

בסגנון אחר, על ידי שימוש בכללים ממדרש ההלכה, איפיין בעל אמרי-אמת את התלות בין משה ליהושע. בברייתא של ר' ישמעאל שנינו על כלל שהוא צריך לפרט, ועל הפרט שהוא צריך לכלל. הסבר הגותי למידה זו מתוך המידות שהתורה נדרשת בהם בא בעולת ראיה:[147]

> ההופעה העליונה, העומדת למעלה מכל גבולים, אם לא היה ביכלתה להמציא גם-כן כל מורד וכל גבול הרי היתה היא בעצמה בעלת צמצום וגבול, ולא היה מקום הופעה לאור עליון, המתגדל ועולה מעל כל מצר ומתעלה ממעל לכל גבול. על כן הכלל הוא צריך לפרט; ומפרט שהוא צריך לכלל, אי-אפשר כלל להתוות מציאות של פרט בצורה עומדת לעצמה. תיכף כשהפרט יסגר בגבולו תפוג כוחניותה של מציאותו, וישוב לאפס. וכל כוחו ואדירתו של הפרט הוא מפני שהוא תמיד נזקק, עורג וצריך לכלל.

אמנם האדמו"ר הזקן מגור אמר בשנת תרפ"ה:[148] "משה רבנו היה כלל הצריך לפרט, ויהושע היה פרט הצריך לכלל וכו' ויכתוב משה את התורה הזאת וכו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך וכו' היינו שגם הנפשות הנמוכות יכולים להתעלות, זהו כלל הצריך לפרט, וגבי יהושע כתיב ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו וכו' זהו פרט הצריך לכלל".

המעבר בין משה ליהושע אין סוף משמעו העברת סמכויות גרידא ואף לא רק שינויים בהנהגה ובמדרגה, אלא בעיקרו הוא מתן כח היצירה, ההתענפות, ההסתעפות וההתפרטות כזו שהיא מוקרנת מהמקור. הביטוי

---

145. דברים לא, כט.
146. מלכים ב, י. על הרצף אליהו-אלישע ראה "פתחיו של אליהו" הערה 71.
147. חלק א עמ' קפא.
148. פר' וילך בד"ה אאז"ל עמ' עז.

החגיגי למתן זה הוא במעמד סיומה וייצובה של הנהגת השמיטה האחת, מחזור בן שבע שנים, והמעבר למעגל אחר, זה שנפתח עם חלוף מועד חג הסוכות של ראשית השנה השמינית. להבלטת והדגשת נקודת המפנה העמידה התורה את משה ויהושע בצומת, על מפתן המעבר, הן התאריכי, הן המקומי[149] והן הערכי. התלכדות שלשת הקדקדים הללו מדי תום שנת השבע מניבה את מעמד הקהל, בנוכחות יורשו של יהושע מלך ישראל, מכוחו של משה המתפשט בכל הדורות, בסוכות של מוצאי שביעית, ברחבת עזרת נשים שבהר-הבית, בקריאת התורה מתוך הכתב ובפרשנות העל-פה המתחדשת בדרשיותיה.

השותפות הזו, בין משה ליהושע, יש לה גם ביטוי ספרותי. כך לימדנו ר' שמעון בר יוחאי[150] "ספר משנה תורה היה סגנון ליהושע".[151] אם אכן מתפרשת כוונת המימרא על ספר יהושע, ניתן לערוך לוח השוואה בין ניבי לשון ומטבעות סגנון בספר דברים לבין ניבים דומים בספר יהושע.[152] השוואה זו מתעמקת עוד יותר לאור מעמדו המיוחד של ספר דברים במעמד הקהל: אין קורין בהקהל אלא במשנה תורה,[153] ולאור מעמדו של יהושע האיש בענינה של מצות הקהל.

* * *

149. "קרא את יהושע והתיצבו באהל מועד (דברים לא, יד), ובאמרי-אמת, דברים עמ' 152: במצות הקהל היו המעלות של אהל מועד וכו'.
150. בראשית רבה ו, ט.
151. בפרוש המושג "סגנון" עסקו מפרשי המדרש. המיוחס לרש"י כתב: חותם שלו, שבו היה עסוק תדיר. הרד"ל נתנו ענין לכתיבת ספר משנה תורה ע"י יהושע כדין מלך. ראה עוד בבאר משה, לספר יהושע עמ' כב. המשותף לכל הפרושים שהם תפסו כי הכוונה היא אישית ליהושע האיש, המנהיג, המלך.
152. ראה תולדות ישראל, זאב יעבץ, חלק שני עמ' 171; דעת מקרא, ספר יהושע עמ' 34, 43. לעיל במבוא עמ' 68 הערה 31.
153. ספרי, פרשת דברים. ראה להלן בפרק על פרשת המלך.

תחינותיו של משה

הדגשים בנאומיו של משה, ביחס ליהושע, באים על רקע הגזרה המונעת ממשה להכנס לארץ. האיזכורים של אותה פרשה עגומה באים במשנה תורה בניסוחים מיוחדים: "גם בי התאנף ה' בגללכם" "ויתעבר ה' בי למענכם"[154] ובלשון המשורר בתהילים[155] "ויקציפו על מי מריבה, וירע למשה בעבורם". יתר-על-כן: בסיפור על המאורע כולו לא נזכרת כל תגובה מצד משה, דממה מוחלטת של קבלת הדין, ואילו בדבריו של משה לפנינו נזכרת, בהדגשה רבתי, תחינתו בלשונה.[156] תפילה זו נעשתה מופת ודוגמא לדורות לתפילות ולתחינות. מכאן מה שדרשו בספרי[157] על י"ג לשונות של תפילה, ומה שדרשו בדברים רבה[158] "ומנין שהתפלל משה באותו הפרק חמש מאות וחמישה

154. על ההבדל בין "בגללכם" לבין "למענכם" ראה: כלי יקר, דברים א, לז: תורת משה, לחתם-סופר פר' ואתחנן ד"ה ויתעבר; העמק-דבר, דברים ג, כו; אזנים לתורה שם. השווה: אור החיים דברים א, לז.

155. קו, לב. ראה אברבנאל ראש פר' ואתחנן בספק הרביעי ובפתרונו.

156. עיונים במקרא, י, מוריאל עמ' 36: כאן משתלבת התפילה כדי להבליט את חיבת הארץ. ראה רש"י, רמב"ן, אברבנאל הספק הראשון בפר' ואתחנן. צרור המור ראש פר' ואתחנן. וראה בליקוטי שפת-אמת: "והועיל בתפילה זו לראות ארץ-ישראל אפילו מי שאינו יכול להכנס לשם".

157. ראש פר' ואתחנן, ע"פ גרסת הנצי"ב במהדורה עם פרושו עמק הנצי"ב, וכן הוא בילקוט שמעוני. השווה בפרוש ספרי דבי רב ו; בפרדס יוסף החדש, פר' ואתחנן אות ג על חישובים שונים במנין לשונות התפילה. וראה עוד ב"באורים לפרוש רש"י לתורה" מאת האדמו"ר החבד"י. באלשיך, ובצרור המור, הדגישו את הדגם שבתפילת משה למבנה התפילות הקבועות ואפילו לנוסח הפיוטים. וראה בפרדס יוסף פר' ואתחנן אות ג.

158. פרשה יא, י "וזאת הברכה". השווה: נחל קדומים, תורת החיד"א עמ' טז על הלכות רבות בעניני תפילה שיש ללמוד מתחינת משה. ובאור החיים על ארבעה תנאים הצריכים לקבלת התפילה.

עשר פעמים (תקט"ו) שנאמר ואתחנן, בגימטריא הכי".[159] במוקד התפילה עומדת חיבת "הארץ הטובה אשר בעבר הירדן" וכלשונו של הרמב"ן "כאן הזכיר זה להודיע כי הארץ היתה חביבה עליו מאד". אכן הזיקה לחיבת הארץ לא היתה לשעתה בלבד אלא הפכה נכס לדורות, שהרי כך פרשו במדרש "בעת ההיא לאמור - מהו לאמור? אמר ר' עזריה לאמור לדורות שיהיו מתפללין בשעת הצרה".[160] כנראה שעל סמך דרשת המדרש באו דבריו של האדמו"ר בעל בית ישראל הן בכתב והן בע"פ. "בכל פעם שאדם רוצה לבקש מהשי"ת אז יהיה לאמור, וזה ביקש עבור כל הדורות שבעת צרה עכ"פ יוכלו להתפלל.[161] "תקט"ו תפילות התפלל מרע"ה כדי לעשות דרך לתפילות בני ישראל שיעלו עד הגאולה השלמה".[162] "לא נתפרש בתורה מה בעת ההיא, מרע"ה נתן הכח לכל בני ישראל שיוכלו תמיד להתפלל".[163] "פתח לבם לכל ישראל ולכל הדורות שיוכלו לאמור ה' אלוקים לקבל עול

---

159. ראה מה שהביא בפרדס יוסף החדש, פר' ואתחנן אות ב על תפילת משה, והשווה את ספרו של רמח"ל: תקט"ו תפילות, נדפס מכת"י בשנת תשל"ט. וראה מה שכתב בבאר משה דברים עמ' לז על הקשר בין מספר זה של תפילות לבין מנין השמיטות. אמנם באדרת אליהו (ובבאר יצחק שם) שהיתה זו תפילה אחת בעלת תקט"ו בחינות.
160. דברים רבה ב, ו. וראה את קושייתו של בעל באר משה דברים עמ' מ, שהרי זה מעשה לסתור, כי משה לא נענה בתפילתו ואת תרוצו שם. בתורת משה, לחת"ס ד"ה רב לך הביא שאם היה משה מתפלל עוד תפילה אחת היה נענה. וראה בחתם-סופר החדש על התורה, ובפרדס יוסף, עמ' ק-קא. השווה: נחל קדומים, ובתורת החיד"א, דברים עמ' לד; לקוטי שפת-אמת, סוף פר' ואתחנן; לב שמחה, פר' ואתחנן תשל"ח.
161. בית ישראל, ואתחנן, תש"ח. ראה: לב שמחה, פר' ואתחנן תשמ"ג.
162. שם, תש"ט. השווה: שפת-אמת, פר' ואתחנן תרל"ח.
163. שם תשי"ב, תשי"ט. באמרי-אמת בסוף פר' ואתחנן על ישראל שנמנעו מלהתפלל על משה. השווה: אמרי שמאי, עמ' מג.

מלכות שמים ועול תורה".[164] אמנם בספרי[165] דרשו על תפילת משה "כאן נאמר לו עלה, מכאן אמרו: העומדים בחוצה לארץ הופכים פניהם כנגד א"י ומתפללים, העומדים בארץ-ישראל הופכים פניהם כנגד ירושלים ומתפללים, העומדים בירושלים הופכים פניהם כנגד בית המקדש ומתפללים, העומדים בבית המקדש מכוונים ליבם כנגד בית קדשי הקדשים". בפרוש ר' יונה על הרי"ף הוסיף: "וכשעומד בעזרה שאחורי הכפורת אם עומד בצפון חוזר פניו לדרום וכו' וכן לכל הצדדין שעומד בעזרה וכו' יש לו לחזור פניו כלפי המקדש כדי שימצאו כל ישראל מכוונין ליבם למקום אחד".

שני היסודות האמורים: תפילת-תחינה בנחץ וחיבת מעלות הארץ הם בעלי משמעות במעמד הקהל. אחת מנקודות השיא לעומדים בעזרה ומכוונים את ליבם הם התחינות שמתחנן המלך לפני חתימת ברכת שומע תפילה.[166] הפנים הרבות של סוגיית התפילה המקופלת במושג "ואתחנן" יש בהן בכדי להעמיק את תחינתו-תפילתו של המלך כשליח-צבור, ואילו הסלסול בחיבתה של הארץ ובשבחה מוסיפה חיבה ושבח ל"אדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה" - הם המילים בהם מסתיימת פרשת הקהל,[167] והיא האדמה שעתה מתחילות שש שנות עבודתה.

אכן, נתקשה ר' שמלאי בהבנת שקיקתו של משה לארץ-ישראל[168] ושאל "מפני מה נתאווה משה רבנו להכנס לארץ-ישראל, וכי לאכול מפריה הוא צריך או לשבוע מטובה הוא צריך, אלא כך אמר משה, הרבה מצוות נצטוו

---

164. שם, תשכ"ד, תשכ"ה, תש"ל, תשל"ג, תשל"ה. השווה דברים שבע"פ שאמר בשנת תשל"ג הובאו בפרדס יוסף החדש, פר' ואתחנן אות א. ראה עוד בנחל קדומים, ובתורת החיד"א פר' ואתחנן אות ב.
165. וכן הוא בגמרא ברכות לב ע"ב; שם ל ע"א; בתוספתא ברכות פ"ג מט"ז. וראה בתוספתא כפשוטה עמ' 43-44.
166. ראה לעיל עמ' 102 בסוף הדיון על הנאום הראשון: הסיפור הראשון.
167. דברים לא, יג. ראה עוד בדבריו הקודמים של משה "צידונים יקראו לחרמון שריון, והאמורי יקראו לו שניר" (דברים ג, ט) ושם ברש"י על שיבחה של הארץ ובדרשת הגמרא חולין ס ע"ב, ובמהרש"א ובהערת בעל תורה-תמימה, וראה מאמרים על חיבת הארץ שהביא באמרי שמאי, דברים עמ' מ מעמודי הספר.
168. השווה: כתובות קיב ע"א "דוכתא דמשה ואהרן לא זכו לה".

ישראל ואין מתקיימין אלא בארץ ישראל, אכנס אני לארץ כדי שיתקיימו כולן על ידי".[169] בפרי-צדיק[170] העלה שאם היו ישראל זוכים (אולי עם כניסת משה לארץ) היתה השמיטה מתקיימת מיד בשנת ההתיישבות הראשונה: כי תבואו אל הארץ - ושבתה הארץ שבת לה'.[171] משה "השבתי" בארץ "השבתית" בשנת השבת.

הסיפור השני שבנאומו הראשון של משה מסתיים בקביעת העובדה: ונשב בגיא מול בית פעור.[172] מכאן עובר משה לחלק השני של נאומו המורכב מדברי לקח ותוכחה.

האיזכור של בית פעור[173] חוזר בהדגשה מיד בראשית תוכחתו של משה - בחלק השני של הנאום - ביחס לחטא בעל פעור ובהקשר סמוי ללאו של "בל תוסיף".

את ההצמדה בין האיסור שהוטל על משה להכנס לארץ לבין הבלטת הישיבה בגיא מול בית פעור הסביר הרב הירש כ"רמז למניע המיוחד שהביא אותו להגות את משאלתו. הם ישבו מול בית פעור; מקום זה היה עד לחטא האחרון, לחולשתו המוסרית של העם שהתפתה בנקל, ונפשו של משה היתה עגומה עליו; הוא תהה אם יוכל העם לעמוד בנסיון המוסרי של כיבוש הארץ, שהרי עתיד הוא לבוא במגע הדוק עוד יותר עם האוכלוסיה המושחתת של הארץ, משום כך עזרתו ודברי תוכחתו של משה יהיו דרושים לו ביותר - הם יחסרו לו". אמנם מסתמן בתוכחה רמוזה זאת גם כיוון של לימוד לקח: כל עוד משה רבם עומד על גבם, הרי שגם מפורענות כמו זו

---

169. סוטה יד ע"א וראה באמת ליעקב, מהדורת תשנ"א עמ' תעא מעמודי הספר ובפרדס יוסף החדש, פר' ואתחנן אות כו. השווה: דברי הב"ח בטור אורח חיים ס' רח על הזכיה לאכול מפרות הארץ הקדושים.
170. פר' בהר סי' ו. (שבת ומועד בשביעית, מהדורת תש"ס עמ' 482 וכן שם ב"אמרי-שביעית" עמ' 591).
171. השווה: שבת ומועד בשביעית עמ' 66.
172. ראה לעיל עמ' 103 הערה 1.
173. על ההבדל בין בעל פעור לבית פעור ראה רד"צ הופמן, פרוש לדברים עמ' סז מעמודי הספר, בפרדס יוסף, פר' ואתחנן אות מד, ובאזנים לתורה פסוק כט.

של בית פעור אמורים הם להישרד, ומעתה שעם מעבר הירדן הם יעמדו ברשות עצמם, הרי שעליהם לקבל אחריות הן לגבי עצמם והן לגבי דורותיהם.

אכן התיישבותם בארץ באה מכוחו הגלוי והסמוי של משה. גם אחרי שהאומן הנושא את היונק בחיקו אל האדמה המובטחת, אל ולא עד בכלל, מסתלק ו"הינוקא" נאלץ להתחזק, לעמוד ברשות עצמו ולשאת על כתפיו שלו את גורלו - עדיין עומד "רעיא מהימנא" על משמרתו. כך הביאו בעלי התוספות[174] בשם מדרש אגדה: "בכל שנה ושנה בעת שחטאו ישראל בבנות מואב, באותו פרק בית פעור עולה למעלה כדי לקטרג ולהזכיר עוון וכשהוא רואה קברו של משה חוזר ושוקע, שמשה רבנו שקעו בקרקע עד חוטמו, וכל שעה שעולה חוזר ונשקע למקום ששקעו משה רבנו".

הביטוי "ונשב" בלשון רבים מדברים בעדם, כולל לכאורה גם את משה וכי מה ענינו אצל בית פעור, ותירצו בספרי חסידים[175] ע"פ המסופר שר' זושא כשרצה לעורר יהודי שעבר עברה היה אומר בקול: זושא, מדוע עברת עברה זו וזו, וכשהיה היהודי שומע זאת והבין שמתכוון עליו, עשה תשובה ולכן אמר כאן משה ונשב, כלל עצמו עימם ועל-ידי זה השפיע עליהם שיעשו תשובה.[176]

אף לשונו של משה בדבר הסיום הטכני כביכול של ישיבה בגיא מול בית פעור יכולה להתפרש ולהדרש בפיו של המלך הקורא בעזרה ולהעניק לפסוק הוראות מוסריות לדורות.

אמנם הציון הגיאוגרפי הזה התפרש לנצי"ב בצורה אופיינית. להלן, בסוף הפתיחה לנאום השני הוא נאום המצוות,[177] באה לפי חלוקתו של רד"צ

---

174. סוטה יד ע"א ד"ה מפני.

175. ספר בישישים חכמה, הובא בפרדס יוסף, ואתחנן אות מג. השווה: לקוטי שפת-אמת, פר' דברים ד"ה וייטב.

176. ראה במה שהביא בפרדס יוסף מתרגום יהונתן, ובבאר משה פר' ואתחנן עמ' עט.

177. פרק ד, מה-מו.

הופמן[178] כותרת אשר בה נזכרים התוכן, המקום והזמן של דברי משה. "אלה העדות וכו' בעבר הירדן בגיא מול בית פעור". על-כך בא הפרוש בהעמק דבר:

> לפי שטח [שטחיות] הפסוק כל זה מיותר ואינו נוגע לדרוש. אבל מתחילה יש להבין למאי בחר משה לעמוד במקום המסוכן הזה מול בית פעור שמושך את ישראל אחריו כדתניא בספרי פרשת בלק. על-זה ביאר המקרא כי כל הארץ נתחלקה לבני גד ולבני ראובן, והוא טעם מבואר במדרש רבה פרשת חוקת דמשום הכי נתנה תורה במדבר ולא בארץ ישראל כדי שלא יאמר אותו השבט, שהתורה תנתן בחלקו, שהתורה מיוחדת להם. משום הכי ניתן במדבר מקום הפקר, ומאותו טעם בחר משה ללמד לישראל תורת העיון והחידוש בזה המקום דוקא, משום שזה המקום היה אסור לירש ולשבת שם משום שהיה ממשיך לפעור, משום הכי לא נתחלק עדיין עד שמת משה ונקבר שם (כמו שכתבתי בפרשת ברכה על הפסוק ולגד אמר). מעתה מספר הכתוב כח התורה שכל זמן שהיו עסוקים בעיונה של תורה היו בטוחים מאותו מנוול וכדאיתא בקדושין דף ל, ב אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש, ועל-כך נקראת התורה משמרת (ואע"ג שכל הספר דיבר משה בכמה מקומות, כמו שכתבתי ראש פ' דברים,[179] מכל מקום עיקר מדרשו לתלמוד היה בזה המקום בגיא).

"חממה" המגינה בגיא מול בית פעור הפכה לבית מדרשו הגדול של משה, ולעומתו המלך בעזרה הפך - מכוחו של משה - לדרשן הגדול באזני המתקהלים הממוגנים בצילה של התורה.

---

178. עמ' פד בפרושו לספר דברים.
179. דברים א, א.

הנאום הראשון: חלק שני (פרק ד)

דברים פרק ד

(א) ועתה ישראל שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ אשר ה' אלהי אבתיכם נתן לכם: (ב) לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו לשמר את מצות ה' אלהיכם אשר אנכי מצוה אתכם: (ג) עיניכם הראת את אשר עשה ה' בבעל פעור כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלהיך מקרבך: (ד) ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום: (ה) ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי לעשות כן בקרב הארץ אשר אתם באים שמה לרשתה: (ו) ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה: (ז) כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו: (ח) ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקם ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום: (ט) רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך: (י) יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון: (יא) ותקרבון ותעמדון תחת ההר וההר בער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל: (יב) וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול: (יג) ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לחות אבנים: (יד) ואתי צוה ה' בעת ההוא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשתכם אתם בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה: (טו) ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש: (טז) פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל תבנית זכר או נקבה: (יז) תבנית כל בהמה אשר בארץ תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים: (יח) תבנית כל רמש באדמה תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ: (יט) ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא

השמים ונדחת והשתחוית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלהיך אתם לכל העמים תחת כל השמים: (כ) ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה: (כא) וה' התאנף בי על דבריכם וישבע לבלתי עברי את הירדן ולבלתי בא אל הארץ הטובה אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה: (כב) כי אנכי מת בארץ הזאת אינני עבר את הירדן ואתם עברים וירשתם את הארץ הטובה הזאת: (כג) השמרו לכם פן תשכחו את ברית ה' אלהיכם אשר כרת עמכם ועשיתם לכם פסל תמונת כל אשר צוך ה' אלהיך: (כד) כי ה' אלהיך אש אכלה הוא אל קנא: (כה) כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ והשחתם ועשיתם פסל תמונת כל ועשיתם הרע בעיני ה' אלהיך להכעיסו: (כו) העידתי בכם היום את השמים ואת הארץ כי אבד תאבדון מהר מעל הארץ אשר אתם עברים את הירדן שמה לרשתה לא תאריכן ימים עליה כי השמד תשמדון: (כז) והפיץ ה' אתכם בעמים ונשארתם מתי מספר בגוים אשר ינהג ה' אתכם שמה: (כח) ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחן: (כט) ובקשתם משם את ה' אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך: (ל) בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקלו: (לא) כי אל רחום ה' אלהיך לא ירפך ולא ישחיתך ולא ישכח את ברית אבתיך אשר נשבע להם: (לב) כי שאל נא לימים ראשנים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמהו: (לג) השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי: (לד) או הנסה אלהים לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמופתים ובמלחמה וביד חזקה ובזרוע נטויה ובמוראים גדלים ככל אשר עשה לכם ה' אלהיכם במצרים לעיניך: (לה) אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו: (לו) מן השמים השמיעך את קלו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש: (לז) ותחת כי אהב את אבתיך ויבחר בזרעו אחריו ויוצאך בפניו בכחו הגדל ממצרים: (לח) להוריש גוים גדלים ועצמים ממך מפניך להביאך לתת לך את ארצם נחלה כיום הזה: (לט) וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד: (מ) ושמרת את חקיו ואת מצותיו אשר אנכי מצוך היום אשר ייטב לך ולבניך

אחריך ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך כל הימים:

חוקים ומשפטים

החלק השני של נאום משה (פרק ד) משמש כעין הקדמה צמודה לנאום המצוות, נאום שבו יפורטו ויתבארו המצוות בצורה שיטתית החל ממתן תורה ועשרת הדברות. אמנם בפרק ד באות אזהרות על איסור עבודה זרה ועל אביזריה ועל מה שיבוא בגרמתם: גלות ופיזור בין הגויים.

את היחס בין החלק הראשון שבנאום משה לבין החלק השני הגדיר הרמב"ן:

> והנה השלים התוכחות [בפרק ג] בזה שהודיע אותם שגרמו אבותיהם רעה על עצמם, וגם עליו [על משה] גרמו עונש שלא יעברו לארץ, אבל הם הבנים יעברו ויירשו אותה אם לא יהיו כאבותם דור סורר ומורה, ולכך יתחיל עתה להזהירם בכללי המצוות שלא יוסיפו עליהם ולא יגרעו מהם.[1]

בראשית דבריו מזכיר משה את החוקים והמשפטים ובפרוש מונחים אלה נאמרו - בעקבות הגדרת "תורת כהנים"[2] - אוקימתות שונות. אברבנאל הקדים וכתב:

---

1. ד, א-ב. ראה: עיונים בספר דברים עמ' 50. השווה הרמיזה בדברי רש"י על המעבר בין החלקים, ומה שכתב על כך המהר"ל בגור אריה, ושם בהערות הרטמן. ראה עוד בתוספת ברכה, דברים ג, כט ובפרוש הרש"ר הירש על מילת המעבר "ועתה".
2. תורת כהנים ויקרא יח, ד: את משפטי תעשו ואת חוקותי תשמרו, וכן הוא בברייתא יומא סז ע"ב וברש"י: משפטי - דברים המיושרים והדין נותן לעשותו, דברים שאילו לא נכתבו בדין היה לכותבן; חוקותי - דברים שיצר הרע משיב עליהן ואין לך רשות להרהר בהן. ראה עוד כלי יקר, דברים ד, ה. בתפארת יהונתן כתב: במיתת משה נסתמו מעיינות החכמה ולא השיגו טעמי תורה והרבה מצוות שאין בהם טעם והם בכלל החוקים, ובאמת טעמם ברור, עמוק מי ימצאנו, רק במותו נעלם הסוד והטעם. לכך אמר 'ועתה ישראל שמע אל החוקים' כי בחייו לא היו חוקים, רק הכל היה מובן להם ואין כאן גירוי יצר הרע מה טעם יש בו, אבל עכשיו

> לפי שהמצוות יש להם שמות מתחלפות מבחינות שונות: כי פעמים נקראים 'מצוות' לפי שציוה השם יתעלה בהם, ופעמים נקראים 'תורה' לפי שהם הוראת הדרך הישר להצלחתנו, ופעמים נקראים 'עדות' להיותם זכר ועדות לחידוש העולם וליציאת מצרים ושאר האמיתות שהעידה התורה עליהם. האומנם, כבר יוכללו כל המצוות, בהיות טעמם נעלה בלתי נודע, או נגלה ונודע; והם "החוקים" שאין טעמם מושג אצלנו, וה"משפטים" שהם המצוות שטעמם נודע. ולפי שאין אמצעי בין החיוב והשלילה, היו חוקים ומשפטים כוללים אל המצוות.[3]

הרב הירש בפרושו - אחרי ההדגשה של הקדמת החוקים למשפטים - מפנה לדבריו בספר ויקרא יח, ד-ה:

> הדברים והיחסים המוסדרים על ידי המשפטים הם בתחום יחסי החברה של אנשים וחפצים; משום כך הם נוחים להכרה האנושית מצד מהותם. שונים מאלה הם הדברים והיחסים המוסדרים על ידי החוקים; כגון טבעה הגופני והרוחני של נפש האדם וכו' הללו אינם נהירים לאדם והם גלויים וידועים רק לה' שבראם. משום כך טעמי המשפטים נוחים להבנה; ואילו החוקים נראים חסרי טעם ותכלית.[4]

בצורה אופיינית פרש הנצי"ב בפרושו, הן בספר ויקרא והן לפנינו, יריעה רחבה בברור המושגים חוקים ומשפטים ובסדר איזכורם, חוקים הקודמים למשפטים ומשפטים הקודמים לחוקים:

> הא שאנו רגילים לפרש על פי התורת כהנים והגמרא ביומא, משפטים - מצוות שיש בהם טעם וחוקים - מצוות שהשטן משיב

שאין מבינים הטעם והם בכלל החוקים, היצר הרע מתגרה מה טעם יש בזה שתעשה כך, ולכך הזהיר משה לעשותם.

3. כך נראה לגרוס, ראה מהדורת תשנ"ט עמ' 69 הערה 13. ובאור החיים דרש לענין "חוקים ומשפטים" את חטא מי מריבה ואת מעשה פעור.
4. השווה גם את הפנייתו של רד"צ הופמן לפרושו בויקרא יח, ד.

> עליהם, זה אינו אלא במקום דכתיב משפטים וחוקים. אבל בכל מקום דכתיב חוקים ומשפטים אין המשמעות כן, להקדים מצוות שאין בהם טעם [לאלה] שיש בהם טעם. אלא עיקר הפרוש כמבואר בספרי דברים ובברייתא הובאה בקידושין לז, ע"א החוקים - אלו המדרשות, והמשפטים - אלו הדינים. פרוש, חוקים המה המידות שהתורה נחקקת בהם איך לדרוש ולהוציא מדיוק המקרא הלכות שלא נתפרשו וכו' והמשפטים אלו הדינים שנחקרו ע"פ החוקים.[5]

על אותם העקרונות חזר הנצי"ב בפרשתנו: "חוקים אלו המדרשות, י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן ונחקקת בכל תיבה ואות, ומשפטים אלו הדינים שנחקר על ידי זה ומוציאים הלכות חדשות והוא כח התלמוד שבכל דור".[6] כך גם התפרשו לנצי"ב המשך דברי משה: אשר אנכי מלמד לעשות:[7] "אין הפרוש לעשות המצוה, שהרי אינו מענין הפרשה וגם לא שייך על זה לומר מלמד אלא מצווה, אלא קאי על החוקים והמשפטים ומשמעו להעמיד המקרא על דקדוקיו וכו' וכמה פעמים מתפרש עשייה על חידוש הלכה על פי חקירת התלמוד את מדרש המקראות, ומשה רבנו לימד לישראל במה שהראה כמה חוקים ומשפטים אשר העלה בפלפולו, ומזה ישכילו גם המה לעשות כן בכל דור. נמצא משמעות לעשות על החוקים כפרוש הראשון, להעמיד המקרא על מכונו, ועל המשפטים כפרוש השני, להעמיד ההלכה על עיקרה".

---

5. העמק-דבר, ויקרא יח, ד-ה, ושם בהרחב-דבר.
6. דברים ד, א. השווה: מלבי"ם ראש פרשת בחוקותי, ושם בכתב וקבלה.
7. ראה באזנים לתורה, שהלך בעקבות הנצי"ב ודייק בביטוי "מלמד לעשות" שהוא מתפרש על עשייה וקיום של מסורות ע"פ; ובפסוק ה: "לעשות בקרב הארץ" מתייחס למצוות התלויות בארץ שיש לשנן את סדר עשייתם, וכיוון בזה לדעת הרלב"ג. השווה דברי משך חכמה דברים ד, יד, שהסב את ענין העשייה לסוגיית הכפייה לקיום המצוות רק החל מבואם לארץ.

בכיוון זה מתפרש אף המשכו של הפסוק "למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ",[8] ומפרוש זה של הנצי"ב נשמעת נימה אוטוביאוגרפית:

> משמעות חי (כמה פעמים) הוא עליצת הנפש ועונג שמשיג בהגיעו לתכלית שלמותו. והכלל דכל הרגש רוחני מוסיף חיות, וכמו שחיות האדם תלוי במה שמרגיש עונג הדעת וכו' כך העובד את ה' באמונה ומרגיש חיות מזה העבודה, ומי מישראל שמאבד הרגשה נעימה זו נקרא מת, שהרי הוא משחית חיות שהיה בכוחו וכו' וכל זה במי שלא הגיע למדרגה עליונה, רק עובד את ה' באמונה. אמנם מי שזכה לעלות באורח חיים למעלה למשכיל להרגיש עונג מדבקות בה הוא מוסיף עוד חיות הרבה ממי שלא הגיע לזה ההרגש, וזה חיות שאין למעלה הימנו כי עזה כמות אהבת ה'. ואמר משה דשמיעת החוקים והמשפטים שהוא עסק התלמוד יביא לידי חיות היותר אפשרית.[9]

אמנם לא זו בלבד, אלא שאף דברי משה להלן באיסורי "בל תוסיף ובל תגרע", ודבריו החל מפסוק ה, שבו החל - כדברי הנצי"ב עצמו - לדבר ענין אחר, כל אלה, כולל אזהרת שכחת מעמד סיני,[10] מתייחסים לכוח החידוש והפלפול שבתורת העל-פה: "על ידי חוקים ומשפטים טוב יותר להשיג זה החיות [מאשר] באמצעים אחרים. ועל-זה אמר 'לא תוסיפו' כי כל האמצעים

---

8. ד, א. הנצי"ב ביקר את פרשנות אבן-עזרא; לא ביארו רבותינו הראשונים תיבות אלו, והרב אברהם אבן-עזרא כתב כי עובדי פעור נשמדו, ואין זה הפרוש אלא פלא, וכי כל שאינו שומע אל החוקים ואל המשפטים עובד את הפעור, וכי כל עובדי פעור נשמדים?!
9. וראה בהשלמות הרחב דבר, ובהוספות מכתב יד המחבר שנדפסו בסוף הספר.
10. לשונו של הנצי"ב: "שלא יהא עסק פלפולה של תורה גורם חלילה לשכח את הדברים אשר ראו עיניך" (ד, ט) תואם עיקר גדול ממשנת החסידות: "אינו דומה שונה פרקו וכו' היינו שמכניס בלימודו האחד שהוא אלופו של עולם", ראה: בעל-שם-טוב על התורה, פר' משפטים אות טו ושם בהערות ציין לשפת-אמת, ואתחנן תרנ"ד ד"ה בפסוק: השמר לך וכו' פן תשכח, איתא בשם הבעש"ט על המשנה השוכח דבר אחד ממשנתו, ששוכח דבקות האחדות וכו' ועל זה מביא במשנה הפסוק פן תשכח. ומעין זה להלן בהעמק-דבר פסוק יד.

בלי דעת תורה יש להזהר שלא יביאו להוסיף על הדבר שהוא הלכות שבע"פ ע"י נעימות המצוה וכו' ולא תגרעו ממנו מן הדבר שהוא הלכות שבע"פ".[11]

המושג 'לימוד' "מלמד אתכם" בפי משה רבם של ישראל הביא את בעל הכתב והקבלה לכתוב על משה המלמד תורה לישראל: "ובכל שאר מקומות יאמר "אשר אנכי מצוה אתכם" או "אשר אנכי דובר באזניכם", או "אשר אנכי נותן לפניכם", וכאן שינה לומר "אנכי מלמד אתכם", ויורה בזה ליסוד גדול הנצרך לדת ישראל. וזה, כי בלשון מצוה, דובר, נותן, אין במשמעותן אלא הדברים כמשמען, שהודיע משה לישראל את החוקים והמשפטים כמו שהם כתובים לפנינו בתורה. לכן הוסיף כאן לומר "אנכי מלמד אתכם" להורות כי לימד משה לישראל את המכוון האמיתי שבכל חוק ומשפט, וביאר להם את הפרוש הברור והנכון בהם, והיא התורה שבע"פ המקובלת בידינו מרבותינו התנאים והאמוראים חכמי הקבלה [המסורה] עד משה רבנו".[12]

ככל החיזיון הזה של חיוניות העיסוק בחידושי תורה, בדקדוק הניסוחים ובהרחבת תורה שבע"פ, שבא אצל משה רבנו[13] כך הוא אף אצל המלך העומד ונסמך על עמודו של משה ודורש ומחדש בפרשיות ההקהל. מה הוא אף הוא.

---

11. ה, ב. ראה בהמשך הפסוקים ו-ט שהרחיב את דבריו אף על היחסים עם האומות "שיתפלאו על חכמת ישראל בכוח התלמוד וכו' ואין כח לאומות העולם בזה", (אמנם ראה ר"ש ליברמן: 'יונית ויוניות בא"י' עמ' 185 ואילך. א. קורמן הפרשה לדורותיה עמ' 144).

12. וראה בכוון דומה ובהדגשים שונים במקצת בפרוש הרש"ר הירש.

13. השווה נדרים לז ע"א: "פלפולא בעלמא, להבין דבר מתוך דבר הוא ניתן למשה והוא נהג בה טובת עין ונתנה לישראל" (רש"י, ר"ן).

"ראה למדתי אתכם"[14] מה אני בחינם, אף אתם בחינם"[15] ובלשונו של הרמב"ם:[16] "מה אני בחינם למדתי, אף אתם למדתם בחינם וכן כשתלמדו לדורות למדו בחינם כמו שלמדתם ממני".

איסור בל תוסיף

חובת הרחבה זו של דברי תורה על-ידי מסורות שבע"פ מסבירה את הופעתה הצמודה לאיסור "בל תוסיף". אכן מיקומו של לאו זה לפנינו נדון מכמה וכמה בחינות.

התורה חוזרת על ענין זה פעמיים: דברים ד, ב; יג, א, ופרש הגר"א[17] את הכפילות: בפר' ואתחנן האיסור הוא שלא יוסיפו על תרי"ג מצוות "כי בתחילה אמר שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות, ועל

---

14. על עקרון הערבות הכלל-ישראלית ועל המעבר בפסוק מלשון יחיד ללשון רבים עמד בעל כלי יקר; ובאלשיך: "בשמיעה ישתוו כולם כאחד, אך בלימוד כל אחד ילמד לפי הכנת שכלו, על-כן באומרו 'מלמד' שהוא בענין הלימוד יאמר 'אתכם'. עוד אפשר כי אז בשמיעה היה ראוי יהיו יחד כולם ולא יאמרו קצתם חברי ישמעו ויגידו, כי לא ישתווה השומע ממנו לשומע מפי המגיד, אמנם בעשייה אין קפידה אם תהיו כולכם יחד וכו'". גם לכלל פדגוגי-פרקטי זה יש השלכות בקריאת ההקהל.

15. נדרים לז ע"א; בכורות כט ע"א; ירושלמי נדרים פ"ו ה"ג; תורה תמימה דברים ד אות ה.

16. הל' תלמוד-תורה א, ז. ראה בנדרים לז ע"א ושם בר"ן ובמהרש"א.

17. אדרת אליהו, דברים יג, א; תורה תמימה דברים ד, אות א; ב"פרשה לדורותיה" עמ' 143 הבין שדברי הגר"א מתייחסים להבדל שבין לשון רבים שבפר' ואתחנן, לבין לשון יחיד שבפרשת ראה. השווה פרדס יוסף, דברים עמ' קלג. וראה גור-אריה דברים יג, א. השווה דברי הרב מקוצק הובאו ע"י צמ"ר: בין פשיסחא ללובלין עמ' 49. העיון הדקדוקי והרעיוני בבחינת היחיד והרבים קבל גושפנקא של עיון הלכתי אצל ר' בצלאל כהן בתשובותיו ראשית בכורים, כשהדיון הוא אם איסור "בל תוסיף" הוא על בית-הדין הגדול או גם על היחיד. (ראה פרשת שופטים, הרב י, קופרמן עמ' תקלז). השווה: צפנת פענח, לר' יוסף רוזין, דברים יג, א.

זה אמר לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם לעשות, ובפרשת ראה אמר את כל הדבר, דרשו רז"ל שבאותה מצוה גופא לא תוסיפו ולא תגרעו".

אמנם מיקומו של האיסור בין הסיפור על מניעת כניסתו של משה וההבטחה "למען תחיו" לבין האיזכור של מעשה בעל פעור התפרש בכמה פנים.

סיעת פרשנים אחת מדגישה את מה שלפני אזהרת "בל תוסיף", כך כתב בעל צרור המור על משה: "אני נשארתי לבדי עם מתי מדבר, בעבור חטא קטן שהוספתי על דברי השם ולכן אתם לא תוסיפו וכו' כמו שאני עשיתי שאמר לי השם 'ודברתם אל הסלע' ואני הכיתי אותו". וכן פרש בעל כלי יקר: "ואולי סמך ענין זה לכאן כי זהו מעין חטאו של משה כי הוא הוסיף בהכאת הסלע ובהוספה זו בא לידי גרעון באמונה, לכך נאמר ועתה ישראל שמע אל החוקים מאי 'ועתה' וכי קודם לזה לא היה להם לשמוע אל החוקים אלא 'ועתה' קאי על גמר גזירתו שהזכיר לפני זה והמשיך הסיפור אל מאמר לא תוסיפו".[18]

לעומת אלה הנזכרים הרי סיעה אחרת מסמיכה ללאו של "בל תוסיף" את שלאחריו - מעשה בעל פעור. כתב ר"מ אלשיך:

> ומהיכן נלמד זה, "הלוא הוא כי עיניכם הרואות" וכו', והוא כאשר כתבנו כי עיקר עוון פעור בישראל לא היה רק [אלא] בחשבם כי היו מבזים העבודה זרה בפעור עצמם בפניה, והעולה על רוחם שעבודת שמים היו עושים, ועם כל זה לא נמנע ה' מלהשמידם. ומזה ראו ראיה אל האמור, כלומר, ראו עתה שאין עבודת ה' תלויה בשכל אדם, כי אם בעשותו את אשר יצוה ה' בלי תוספת וגרוע, כי הנה עיניכם הרואות את אשר עשה וכו' כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור, גם שהיה עולה על רוחו שזכות תחשב לו, השמידו ה'. ואם כן, ממנו ניקח לבלתי הוסיף בכל דברי התורה לפי שכלנו.

---

18. אמנם ראה להלן שהביא גם את הדעה השניה. כך גם ציין בעל אור החיים, את שתי הדעות אלא שיחס את "בל תוסיף" לחטאו של משה ואת "בל תגרע" להמנעות משה במעשה זמרי. הדגשה נמרצת לביטוי "ועתה" שהוא בחינת תשובה באה באדרת אליהו סוף פרק ג.

כיוצא בכך כתב גם ר' יהונתן איבשיץ בתפארת יהונתן: "הלוא להשמיד עבודת אלילים ולנוול אותה מצוה היא, ואם יבוא איש לפעור לנוול אותו ולהטיל גללים ולטוח צואה בפניה הלוא לכאורה היא תוספת מצוה, אבל באמת לא כן הוא דהעובד לפעור אפילו מתכוין לבזות אותו מכל-מקום עבודת אלילים היא, וח"ו שיטעו בני ישראל בפעור בדבר מגונה כזה לחושבו לא-להים רק חושבים שאדרבה הם מבזים עבודת אלילים בזה, אבל באמת עבודתה בכך אפילו מתכוון לבזותה מ"מ חייב, ומזה נלמד שאין לנו להתחכם במצות התורה ולומר כך וכך יפה, רק כפי מאמר ה' לעשותו ולא בשינוי כלל".[19]

בסגנון דומה פרש באדרת אליהו, שהפסוק עיניכם הרואות וכו' הוא טעם על לא תוסיפו, כי עיניכם הרואות שאתם חשבתם עבודת בעל פעור לביזוי וביטול עבודה-זרה ודמיתם להוסיף מה שלא נצטויתם. אבל בזה כבדתם כמו שאמרו ז"ל ויצמד כמו צמידים שהוא תכשיט כי זה הוא עבודתה וכבודה, על כן צוה לכם ה' לא תוסיפו על הדבר.[20]

הנצי"ב הבליט את שני הקדקדים שביניהם מופיעה האזהרה על תוספת וגרעון:

> באשר יש אמצעים אחרים להשיג דבקות א-להית, ומכל שכן ע"י קרבנות שמכשירים הרבה להשיג דעת א-לוהים וגו' על כן אמר כי על ידי חוקים ומשפטים טוב יותר להשיג זה החיות מאמצעים אחרים. ועל זה אמר לא תוסיפו כי כל האמצעים בלי דעת תורה יש להזהר שלא יביאו להוסיף על הדבר שהוא הלכות שבע"פ על ידי נעימות המצוה הנעשה באהבת ה' או להיפך "ולא תגרעו ממנו" מן הדבר שהוא הלכות שבע"פ כדי "לשמור את מצות" וגו' היינו את גוף המצוה לפי דעתו בהכשר אהבה ודעת א-להים וכו' "עיניכם הרואות", הראה משל והוכחה לאזהרה הקודמת וכו' מי

---

19. חומש עם פרושי רבינו יהונתן, תשנ"ו, דברים ד, ב.

20. וכך הביא בשמו של הגר"א גם בעל הכתב והקבלה. וראה בפרדס יוסף עמ' קלד. ובעל הט"ז בספרו דברי דוד, על פירש"י כתב בכוון הדברים, וחתם: "ודבר זה הוא כפתור ופרח לענ"ד".

> שהלך אחרי בעל פעור בדימיון עשה מצוה השמידו וכו' ומזה תשכילו שאפשר לכל מי שאינו משוקע בדברי תורה, להכשל בדרך "גדולה עבירה לשמה".[21]

מבין חכמי דורנו כתב הרב יעקב קמינצקי - על דרך מחשבת המוסר - באמת ליעקב:[22] "וכן מצינו קשר זה בספר יהושע (כב, טז-יז) כששלחו השבטים את פנחס ונשיאי ישראל להזהיר את בני גד וראובן שלא לעשות לעצמם מזבח נוסף על זה שהיה בשילה אמרו להם "המעט לנו עון פעור אשר לא הטהרנו ממנו עד היום הזה". בני ישראל חשבו או דימו שעל ידי עבודת בעל פעור יורידו מעל עצמם את רגש הבושה הטבעי שנחונו בו. הם הרגישו שבושה זו מעכבת בעדם מלהתפתח בצורה נכונה שהרי לא הביישן למד ולכן חשבו "להוסיף" על התורה ולפעור עצמם ברבים, שהיא תחבולה גדולה להתגבר על בושתם. ויתכן שהם באמת התכוונו לבזות את העבודה הזרה על ידי מעשה נתעב זה, אבל מכיון שכך היא דרך עבודתה אם כן חייבים הם, ויוצא שאף שהם חשבו שהם מוסיפים על התורה מכל מקום נמצאו גורעים ממנה".[23]

בתוך המסגרת של הדרשיות בהקהל, התייחדה ודאי משבצת בפני עצמה למצוות עשה ולאיסורי לא תעשה. יש מהן שענינם אצל מיוחדים שבין הנאספים כגון אלה הנזכרים בפרשת דברים ביחס למינוי דיינים[24] וחובתם שלא לגור מפני איש. אכן, בפרשת ואתחנן באות מצוות שהם נחלת הכלל ומהם כנראה "בל תגרע ובל תוסיף".[25]

---

21. דברים ג, ב-ג. ראה לעיל הערה 8.
22. מהדורת תשנ"א עמ' תעא מעמודי הספר.
23. ראה בעיונים במקרא י, מוריאל עמ' 40-44 שהדגיש, אולי בעקבות חזקוני, את סמיכות בל תוסיף בשני המקומות דוקא ביחס לאיסור עבודה-זרה ובהקשר להתיישבות בארץ, וזאת כתריס מפני תופעת ההתבוללות והוספת מרכיבים נוספים לתורה.
24. ראה בספר החינוך: שנמנע ביה"ד הגדול או ראש הגלות שלא יעמיד דיין וכו'. וברמב"ם הל' סנהדרין ג, ח הזכיר גם מלך בין המוזהרים שלא להעמיד דיין שאינו הגון.
25. על היחס בין השנים ראה מה שכתב בבכור שור, (הוצאת מוסד הרב קוק, הערה בעמ' שיג); בבאר הגולה, תחילת הבאר הראשון; בכלי יקר שהביא את שכתב הוא

בעקבות נוסח דבריו של הרמב"ן[26] אפשר להניח שאזהרת בל תוסיף ובל תגרע באה בדוקא כהקדמה לאיזכורי יום מתן תורה, לעשרת הדברות ומערכת המצוות שיבואו לאחר מכן שהרי יש בזה "להזהירם בכללי המצוות".[27] נמצא שעובר להשמעת עשרת הדברות ורשימת המצוות הבאות אחריהן יש משמעות נמרצת לעיון באיסורי בל תוסיף ובל תגרע.

אמנם כן על רקע העמקה הדרשנית בפרשיות הקהל מקבלת אזהרת בל תוסיף משנה תוקף ומשנה חשיבות לבל יטושטש ההבדל בין חיובים מדברי תורה, מדברי סופרים, מדברי קבלה, מדרבנן וכדומה. אלא שנוסף על האמור יש ענין מיוחד למצות לא תעשה זו אצל מעמד הקהל. כך כתב הרמב"ן בבאור "בל תוסיף": ולפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחודש שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו.[28] על ענינה של בדיה זו אמרו בירושלמי[29] "אף שבתות וימים טובים בדה להם ירבעם מליבו" וברש"י ספר מלכים[30]: "דרש להם [החודש השמיני] הוא חודש האסיף ובו ראוי החג

עצמו בעוללות אפרים; תורה תמימה, דברים ד אות ד וחזר על כך בספרו תוספת ברכה בקשר לדברי חז"ל "כל המוסיף גורע" (סנהדרין כט ע"א). וראה בדעת זקנים מבעלי התוספות. עיונים בספר דברים עמ' 51–53; פרדס יוסף אות מו; אנציקלופדיה תלמודית בערכים: בל תגרע, בל תוסיף; אמרי שמאי אות נג; פרשת שופטים ע"פ המקורות, תשנ"ח, הרב י. קופרמן עמ' תקכז ואילך; אפיקי מים, תשס"א, עמ' קמד ואילך.

26. לעיל הערה 1.

27. אמנם ראה דברי בעל העיקרים מאמר ג פי"ד, שחלק על הרמב"ם וכתב: לא בא להזהיר על כללי מצוות התורה אלא על תכונת עשייתן [הפרטית] בלבד.

28. דברים ד, א. וראה בפסיקתא זוטרתא הובא בפרדס יוסף דברים עמ' קלח ושם עמ' קמג.

29. עבודה זרה פ"א ה"א.

30. מלכים א, יב, לג.

להיות".[31] בספר 'המקרא והמסורה'[32] יצא ר' ראובן מרגליות להוכיח שירבעם עיבר את חודש אלול ומכאן הדיוק "בחמשה עשר יום בחודש השמיני בחודש אשר בדא מליבו" - שעניינו של החודש, הוא-הוא הבדותא. בירושלמי[33] מסופר שירבעם מלך במוצאי שמיטה ומכאן ההשערה[34] שירבעם קרא, במעמד של מלך, בהקהל שחל להיות בחשבונו המוטעה. כשישב המלך מבית דוד[35] או עמד על העמוד כמשפט[36] וקרא בחודש השביעי את פרשיות ההקהל הרי שהן הקריאה והן הדרשות בענין "בל תוסיף" נשמע בהן הד לסילוק המסלפים ולהעמדת משפטי הדת על תילם, בלי תוספת ובלי מגרעת, כנתינתן מסיני.

* * *

31. ר' יהושע העליר באהל יהושע (הובא בפרשת שופטים, הרב י. קופרמן עמ' תקלה) העמיק בלשון רש"י וחשף את "למדנותו" של ירבעם "הדורש", באספך - בעת האסיף, שחג הסוכות הוא בזמן אסיפת התבואות "ואם יתאחר האסיף, יאחרו גם-כן החג".
32. סימן טו, עמ' נד, ונשמטו ממנו דברי הרמב"ן שלפנינו המדוייקים בניסוחם "חג בחודש שבדא מליבו".
33. עבודה זרה פ"א ה"א, וראה ב"זכר למקדש" מהדורת תשנ"ד עמ' כב, ובמהדורת תשל"ג בתוך קובץ הקהל עמ' לה.
34. כתלנו, יב, תשמ"ז; כתלנו, יד, תשנ"ב; כתלנו טו, תשנ"ד במאמרי ר' זאב ארליך.
35. סוטה מ ע"ב.
36. מלכים ב, יא, יד. השווה לשון ספר החינוך מצוה תריב: זאת המצוה - עמוד חזק וכבוד גדול בדת. וראה בחזון יחזקאל תוספתא סוטה פ"ז בחלק הבאורים "המלך עומד על עמודו במבוא", "האי במבוא הוא מלשון הכתוב בפרשת הקהל בבוא כל ישראל היינו על "עמודו" המיוחד למלך בבוא כל ישראל בפרשת הקהל". ראה עוד בתוספתא כפשוטה, ובדעת מקרא מלכים ב שם, ובדברי הימים ב, כג, יג.

מעלת הדבקות

מעשה בעל פעור הטביע בישראל רושם טראומטי. מכאן איזכורו בפי משה ביחס לאזהרות על איסורי עבודה-זרה,[37] וכאשר התבאר לעיל גם ביחס לאסור "בל תוסיף". אמנם גם הסיום "ואתם הדבקים" וכו' מתייחס לכך לדעת כמה וכמה מהמפרשים. ברשב"ם: ונשב בגיא, עד עתה, מול בית פעור, בערבות מואב, וממה שראיתם כאן יש לכם ללמוד, כמו שמפרש והולך עיניכם הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור וכו' ואתם הדבקים וכו'.[38]

בחזקוני: בשביל בעל פעור וכו' אבל ואתם הדבקים בה' אלוקיכם לפיכך אתם חיים כולכם היום. בספורנו: ואתם הדבקים, הייתם כולכם חכמים להשמר מהכשל בעבודה-זרה.

אכן, המושג 'דבקות' חוזר להלן בפי משה בחומש דברים במספר אנפין. "את ה' א-לוהיך תירא, אותו תעבוד ובו תדבק";[39] "לאהבה את ה' א-לוהיך ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו";[40] "אחרי ה' א-לוהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמורו ובקולו תשמעו ואותו תעבודו ובו תדבקון";[41] "לאהבה את ה' א-לוהיכם לשמוע בקולו ולדבקה בו".[42]

ענין זה של דבקות נזכר בדברי הראשונים הן ביחס לתקופות קדומות יותר בעידן המקרא, והן כערך רוחני מופשט. כך תיאר הרמב"ם את מדרגת האבות ומשה רבינו,[43] ומכאן הוראתו: "השכל אשר שפע עלינו מהא-לוה יתברך הוא הדיבוק אשר ביניו ובינו, והרשות נתונה לך: אם תרצה לחזק הדיבוק הזה -

37. ראה אבן-עזרא דברים ד, א; חזקוני ד, ג-ד.
38. פרק ג, ל, יט-כ. כט. וראה בדברי ר"י פרעלא בספר המצוות לרס"ג, כרך א עמ' תס.
39. י, כ.
40. יא, כב.
41. יג, ה.
42. ל, יט-כ.
43. מורה הנבוכים חלק ג, פרק נא.

תעשה וכו' ולא יתחזק זה הדיבוק רק בהשתמשך בו באהבת הא-לוה".[44] וכך גם ברמב"ן בפרשו את ההוראה ליעקב: "קום עלה בית אל ושב שם - לפנות מחשבתו לדבקה בא-ל".[45] רד"ק בפרושו לתהילים:[46] "ובהתבודדו בחכמה ויסיר מלבו כל דברי העולם השפל אז ידבק בא-ל יתברך לכן אמר 'ובו תדבק' כי נפשו קשורה בעליונים". הר"ן בדרשותיו[47] הדגיש את היחס של הדבקות לעניני הנבואה: "להתפעלויות הנפשיות אשר שרשם ויסודם הלב, מבוא גדול בדבקות השם יתברך והקירבה אליו וכו' והנה הדבקות הגדול שיש בין האדם לבורא היא השכינה וכו'."

סיעה גדולה של אחרונים עסקה אף היא בנושא ובהשלכותיו: אברבנאל,[48] מהר"ל,[49] רמח"ל,[50] הנצי"ב[51] בעל משך חכמה,[52] וכן מחכמי דורנו.[53] מקום

---

44. שם. לדברי הרמב"ם על מיתת נשיקה כפועל יוצא של הדבקות העליונה השווה: רבנו בחיי בפתיחה לפרשת אמור.
45. בראשית לה, א. וראה במשך חכמה דברים י, כ. ובהשגות הרמב"ן לספר המצוות, מצוה ז; רמב"ן ויקרא יט, ב. פרדס יוסף החדש, דברים עמ' יא, כב, אות רמד.
46. קיא, י.
47. דרוש חמישי בהוצאת שלם, תשל"ד, עמ' עג. השווה: כוזרי מאמר ג, א, על הדבקות באור האלוקי והנביאים. הכתב והקבלה, דברים יא, כד.
48. פרושו לויקרא כו, ג.
49. הקדמת תפארת ישראל; ראה במפתח שנתלווה למהדורת גור אריה השלם בערך דבקות; נתיב העבודה פרק ה והשווה: פחד יצחק ראש-השנה מאמר נה.
50. מסילת ישרים פרק יט; דרך ה', חלק א, פרק ב, א.
51. העמק דבר בראשית יח, ב. דברים י, כ. (מידת חסידות) דברים כח, ט; ל, כ. (תלמוד-תורה ואהבה).
52. דברים י, כ.
53. שעורי-דעת, תשמ"ט, חלק ד עמ' קלג; מכתב מאליהו, א, עמ' קח; תורת אברהם עמ' 162; משנת ר' אהרן, א עמ' קנה. ג, עמ' כח; עיונים בספר דברים עמ' 54.

מיוחד נתבצר לדבקות במשנת החסידות[54] ובמחשבת הרב קוק.[55]

אמנם מנגד לכל דברי ההוגים בנושא דידן שנתנו למצוה משמעות רוחנית-פנימית-נפשית עומדת דרשתו של ר' אלעזר[56] הנותן ביטוי מעשי לדברים. "ואתם הדבקים, וכי אפשר להדבק בשכינה והלוא אש אוכלה הוא, אלא כל המשיא בתו לת"ח והעושה פרקמטיא לת"ח והמהנה ת"ח מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. המהרש"א[57] פרש את דברי חז"ל על הדיבוק בגוף, הדיבוק בממון, והדיבוק השכלי.

תפיסת המצוה בכוון מעשי מונחת אף בגישתו ההלכתית של הרמב"ם בניגוד לתפיסתו ב"מורה הנבוכים".[58] כך כתב בספר המצוות "שציונו להתחבר עם חכמים וכו' כדי שיגיע לנו להדמות במעשיהם".[59] וכך פסק ב"משנה תורה"[60]

---

54. ראה: אטקס עמנואל, בעל השם, ירושלים, תש"ס עמ' 122-162. תורתה של החסידות, יורם יעקבסון עמ' 44-54.
55. אורות הקודש כרך ד "הדבקות הכללית". וראה ב"מצרף" ב, כתב העת של המרכז ליהדות יוצרת, תש"ס, הדבקות במשנת הרב קוק.
56. כתובות קיא ע"ב. השווה: דרשת הספרי פרשת עקב פסקה יג, ושם בעמק הנצי"ב.
57. שם, כתובות, וראה בבן יהוידע, ובתוספת ברכה, דברים י, כ.
58. כעין דרך בינים נרמזת בדרשת הספרי פר' עקב פסקה יג: לדבקה בו - למד אגדה, וראה בחינוך מצוה תלד, ובשו"ע הרב או"ח קנו, ד. ובעמק הנציב לספרי: "הכרת הקב"ה היא ע"י לימוד אגדה שמבין מעשה בראשית ומעשה מרכבה וכאילו נדבק אליו יתברך שמו. השווה: פירוש ספרי דבי רב.
59. מצוה ו. וראה בספר מצוה ברה, שם. אם ענינה של המצוה הוא תוכן רוחני בלבד מתעוררת השאלה מדוע אין היא נמנית בכלל המצוות התדירות כמו שבא זכרם בספרי הלכה, ראה בבאור הלכה בראש אורח חיים. אמנם בגלל הביטוי הממשי של התחברות, בדרכים שונות, לתלמידי-חכמים הפכה המצוה לתלויה בגורמים חיצוניים ואיננה תדירית.
60. הל' דעות ו, ב. ראה במצוה ולב, לרב אלימלך בר-שאול עמ' 203: דבקות בחכמים. ב"הגיונות מקרא" עמ' רלה: אלה החוקים והמשפטים הם הדבק הנאמן ביותר לסינתיזה בין בשר ודם ורוח. בפחד-יצחק, שבועות עמ' קכד עמד על ההדגשה "חכמים ותלמידיהם" כמהותית למצות הדבקות.

"מצוות עשה להדבק בחכמים ותלמידיהם כדי ללמוד ממעשיהם כענין שנאמר ובו תדבק".

כעין סיכום לשתי הגישות בא בדברי בעל תורה תמימה:[61] "ומה קשה 'וכי אפשר להדבק בשכינה' והלוא אפשר לפרש בפשיטות מלשון דבקות הנפש מאהבה וחיבה יתרה; ויש לומר משום דמידה זו היא היותר גדולה באהבת ה' ומסוגלת רק ליחידי סגולה ואנשי מעלה, ואי אפשר לומר כזה לכל המון העם[62] אלא ודאי מכוין לדבק ממש ודבק שאפשר לכל אדם".[63]

מעתה אנו זוכים להבנה בענינה של מצות "ובו תדבק" הרמוזה בהבטחת "ואתם הדבקים" שנשמעה באזני עם הקהל במוצאי שביעית במועד חג הסוכות.

מסגולתה של שנת השבע שעשתה את כל שומרי השביעית לאנשי סגולה רוחניים. אין להם בעולמם השבתי אלא התעלות רוחנית בלבד. הם מתברכים בפנים חדשות[64] ובנשמה יתרה[65] והם מתענגים על התחדשות[66] והתחזקות אמונתם ובטחונם בברכת שמים.[67] דומה עליהם שהם מטיילים בעדן

---

61. דברים ד אות ב.
62. אמנם השווה מה שכתב השל"ה בסוף פרשת ואתחנן: ואתם הדבקים וכו' זה הפסוק כולל כל התורה והמעשים, המידות והנהגות בן אדם, שיהיה בדבקות השי"ת הכל למען שמו, ואפילו כשעוסק בדרכים גופניים הכרחיים לא יזוז מהדבקות וכו' נמצא כל ימי חיי האדם הוא דבוק תמיד בשי"ת. וראה ספר העיקרים, מאמר ראשון פרק כא: אתם משיגים הדבקות הזה היום בהיותכם בחיים הללו הגשמיים. ובבאר משה, דברים עמ' נג: ואתם הדבקים וכו' כולכם, ללא יוצא מהכלל, ולא רק יחידי סגולה; חיים, כשמלובש בחומר ובגוף שפל; היום - בעוה"ז.
63. מעין חילוק כזה בא באורות-הקודש ד עמ' תמד: שני מיני דבקות, מצד התורה, מכח הארת התורה המעשית; מצד עצמות הארת הנשמה.
64. שבת ומועד בשביעית מהדורת תש"ס עמ' 189.
65. שם 95.
66. שם 108.
67. שם 99.

העל-גבולי[68] אשר בגן מקדם[69] כשהם זוכים למתנת-חן[70] ולכתר שבתי.[71] הם מניפים את דגל הדרור[72] של ברכת הכפילות[73] ומהלכים בדרכם[74] של הבנים[75] המעידים[76] על ברית[77] השביעיות הסינאי.

ברם, לא רק ימיהם, לילותיהם[78] ושבתותיהם מעוגנים בעולמה הרוחני של השביעית אלא אף מועדיהם. כך בראשית השנה[79] וכך באחרית השנה,[80] כך בסוכת השביעית[81] המאחדת[82] ומאירה בעור הלויתן[83] וכך בתפילת הגשם[84] בשמחתה של התורה.[85] כך בפה-הסח[86] בסדר[87] החרות[88] ומתפלל לשפע

---

68. שם 234.
69. שם 163.
70. שם 165, 175.
71. שם 210.
72. שם 252, 291.
73. שם 254, 280.
74. שם 305.
75. שם 286.
76. שם 265.
77. שם 243.
78. שם עמ' 16, תקון חצות.
79. שם 413.
80. שם 443.
81. שם 325.
82. שם 329.
83. שם 345.
84. שם 361.
85. שם 364, 457.
86. שם 376.
87. שם 374.
88. שם 381, 201.

אוצרות טללים,[89] וכך בהתאחדות העם[90] לעת ההתגלות של הצמדת השמיטה לסיני.[91]

כל שלל הערכים הללו, גווניהם ובני גווניהם אמורים להעלות, עילוי אחר עילוי, את גבורי הכח מקיימי דבר השמיטה לדרגת הדבקות העליונה. זו הדבקות הפנימית-נפשית, מעצם מדרגתם של הדבקים בא-להים חיים, נאמני "לדבקה בו" שאין להם בשנת עולמם זה אלא "ובו תדבקון" בלבד.

במוצאי שביעית לאחר שנת הזדככות ותוספותיה[92] הרי קריאת המלך "ואתם הדבקים" היא ממשות של ממש.

אמנם כן כשירד המלך מבמת עמודו וירדו שומעיו במעלות הר-הבית וישובו וירדו, ירידה אחר ירידה, איש לכרמו ואיש לזיתו למשך שש שנות העבודה תהדהד באזניהם הקריאה לדבקות.

ברם, איך אפשר ליישם מצוה מעשית זו בחיי המעשה "והלוא אש אוכלה הוא"?! אשר-על-כן באה העצה המעשית של התחברות, שותפות ודבקות בדבקים, הכוללת בתוכה ייעוד וברכה לימי המעשה: חיים כולכם היום.

* * *

עיקרו וליבו של החלק הראשון[93] בנאום משה השני הוא החזרה על עשרת הדברים ועל סיפור מעמד הר סיני. אמנם הללו נתונים במסגרת, הן לפניהם והן לאחריהם. בדברי המסגרת בלולים - מלבד אזהרות ביחס להתגלות עצמה - כמה וכמה היגדים. המשמעות של היגדים אלה מתפרשת ומתפרסת, כדרכם של המקראות, לכמה ניצוצות ולכמה טעמים.[94] בנידוננו - חזרת המלך, בקריאת ההקהל, על דברי משה אפשר למצוא בה ניצוץ של "שעת מעשה".

---

89. שם 38.
90. שם 394.
91. שם 401.
92. שם 139, 277.
93. ה, א-ל.
94. סנהדרין לד ע"א.

בפרק ד פסוק ה "ראה למדתי אתכם" נפתח ענין חדש, כך כתב בהעמק-דבר. מכאן הדגשת מעלת התורה ביחס לחכמת העמים,[95] הדגשת קרבת א-להים המיוחדת לישראל,[96] אזהרת הגרוש מהארץ,[97] ותהליך התשובה והשיבה.[98]

כל אלה ארוגים בתוך מסכת האיזכורים של הצד החיובי - ההתגלות הסינאית, והאזהרות על הצד השלילי - אסורי עבודה זרה.[99]

תורת ישראל וחכמת האומות

דברי משה על הבלטת חכמת התורה לעיני האומות נתפרשו ע"י ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יהונתן: "מנין שמצוה[100] לחשב תקופות ומזלות? שנאמר כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, איזו היא חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הווי אומר זה חשבון תקופות ומזלות".[101] בעל איי-הים, על אגדות הש"ס כתב: "בזה ליישב הרגשות הר"ן בדרשותיו,[102] על אמרו 'אשר ישמעון את החוקים האלה' [והרי חוק הוא בבחינת] גזרת הכתוב ואין לך רשות להרהר אחריה, ואיך אם-כן תארו את החוקים והגזרות בשהמה חכמה ובינה לעיני העמים", אמנם "לשון חוק ידובר על ענין גבולי וקצבותי אשר נתון

---

95. ד, ו.
96. ד, ז.
97. ד, כז.
98. ד כט-ל.
99. על הדגשת "שמים", "אש", בספור ההתגלות בספר דברים כתריס מפני הדרדרות לעבודה זרה עמד ישראל רוזנסון, "הצופה" ה' סיון תשס"א: מעמד ועוד מעמד, משמעות ועוד משמעות.
100. בשאלה האם זו מצוה שיש למנותה במנין התרי"ג מצינו מחלוקת בין מוני המצוות. ראה ספר המצוות לרמב"ם בשורש השני, (במהדורת פרנקל עמ' נה) בדברי הרמב"ן על שיטת הבה"ג, ספר המצוות בשורש הראשון (במהדורת פרנקל עמ' מו) שאין זו אפילו מצוה דרבנן "אלא ליודעים בה היא מצוה על דרך הזרוז". ראה עוד תורה שלמה בראשית א אות תרנ"ז; תורה שלמה, חלק יג עמ' 5.
101. שבת עה ע"א. ראה מה שהטעים בדרשה בעל תורה תמימה, דברים ד אות ז.
102. ראה להלן הערה 110.

מאתו יתברך, כל אחד לפי מה שהוא, כמו שנאמר 'חוק וזמן נתן להם', 'חוק עולם ולא יעברנהו', וזהו שאמר הכתוב, ע"פ פרושם ז"ל, אשר חשבון תקופות ומזלות של האומה הישראלית, ע"פ המקובל להם, בסוד העבור וחוקיו וגבוליו, היא חכמה ובינה לעיני העמים, אשר ישמעון את החוקים האלה, כלומר חוקי החשבונות של צבא השמים, הם ושינוייהם, נפלאו העמים איך המה קולעים אל השערה ולא יחטיאו".

לעומת פרוש זה, המתמקד במושג "החוק" המתייחד לישראל, הבחין הרב קוק בעין איה, בצורה אופיינית בשני יסודות במימרא זו.

> כשם שמחולקות הן התכונות הנפשיות של האדם היחיד, שהאחד נוטה להסתכלות פנימית בתוך נשמתו פנימה, ומשם יחזה מחזה שדי בכל מלוא עולם וכבודו, ויש אדם שרוחו תשוטט בשטח החיצון של ההוויה המוחשית ובמעמקיה, ומשם יתור אוכל לרוחו הפנימי - כן ישנו הבדל זה בעצמו בין עם לעם, והדבר היותר בולט הוא ההבדל של תכונת הרוח שבין ישראל לעמים.
>
> כל העמים, ראשית דעתם ונטייתם הנפשית פתוחה היא למול ההשקפה החיצונית של ההוויה ומשטריה, חוקיה, זיווה, יפיה וכל קסמה המרנין, [ואילו] נשמת ישראל פונה היא בעיקרה אל תוכיות ההוויה, ומתוך התוך והעומק היותר פנימי היא דולה את כל ההוד וההדר אשר להוויה. [נטיה זו המתחלת מבפנים] לא תהיה תפארתה בהשארה סגורה פנימה, ולא תצא גם להזריח אורה בכל משטח ההוויה החיצונית, כי המעמד החיצון אשר יוזרח ע"י הקדמת האור הפנימי יגדל שבעתיים ביפיו והדרו, בצביונו ועומק הרגשתו.[103]

הסבר עמוק זה בדברי חז"ל באשר ליחס שבין ישראל לאומות העולם בא בעקבות ההנמקה לשמירת התורה "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה". אכן, לפום ריהטא נראה הפסוק מוזר ותמוה. כך ניסח את הקושי בעל

---

103. שבת עה ע"א.

שפת-אמת:[104] "ויש להקשות וכי היתה כוונת משה רבנו ע"ה שעבודת [ה' של] בני ישראל תהא מטעם שיהיו חכמים ונבונים בעיני העמים"; "וקשה אטו מטעם זה נשמור המצוות".[105] בפתרון הקושי עסקו ראשונים ואחרונים, מכללא ובמפורש. רש"י פרש "בזאת תחשבו חכמים ונבונים לעיני העמים".[106] והסביר דבריו בעל באר מים חיים: "לא שייעשה המצוות כדי להרבות חכמה [בעיני הגויים] אבל הן גזירת המלך על כל פנים. ובא להגיד שאם יעוותו המשפטים ייחשבו כשוטים וכמו שפירש"י לקמן" (פסוק ט). ההנמקה היא איפוא כדי למנוע חלול כבוד ישראל. הרמב"ן כתב ב"חוקים ובמשפטים תועלות גדולות שהם תפארת לעושיהם מן האדם (הכללי, הנכרי) ואפילו שונאיהם ישבחו אותם בהם".[107]

הרלב"ג העומד על בסיס רציונלי מסתמך על דברים שכתב בחומשים הקודמים[108] בהם אכן הדגיש את עומק החכמה שבמצוות התורה: "כי זה ממה שיבוא להכיר כי בחכמה נפלאה סודר זה הנימוס התורי". ובתועלת י"ד בראש פרשתנו כתב: "על עוצם החכמה והבינה שישירו המצוות וכו' שיחשב בתחילת העיון שאין בהם תועלת, והם המצוות אשר בקרבנות ובטומאות ובטהרות ומתנות כהונה ולויה וכו', הנה תורתנו תיוחד משאר התורות והנימוסים שהיו לשאר האומות. כי תורתנו אין בה דבר לא יגזרהו היושר והבינה. ולזה היה זה הנימוס הא-להי מושך האנשים מצד עצמותו אל שיתנהגו בו. ואמנם נימוסי שאר האומות אינם כן, כי הם אינם מסודרים לפי יושר וחכמה והם נימוסים זרים מטבע האנשים ויתנהגו בהם האנשים על צד ההכרח, מצד אימת המלכות ואימת הטלת העונש, לא מצד עצמותם ומהותם".[109]

---

104. פר' ואתחנן תרל"ז עמ' 22 וראה באזנים לתורה.
105. פר' ואתחנן תרנ"ד עמ' 32.
106. דברים ב, ו.
107. דברים שם. אמנם שונאים לא נזכרים בפסוק וכנראה שהרמב"ן פרש כך מחמת הקושי להבין את ההנמקה. אכן יש בשבחם של השונאים תועלת לישראל, וראה מה שפרש בפני ירושלים, על הרמב"ן.
108. במהדורת מוסד הרב קוק ציין המהדיר הרב לוי לרלב"ג שמות עמ' שסב במהדורתו, ויקרא עמ' קמו.
109. במהדורה הנ"ל עמ' ל.

בדרך דומה אך בסגנון שונה, הלך ר' יצחק אברבנאל כשכתב "שתחשבו חכמים ונבונים בעיניהם, זה יקשה בענין החוקים, שיחשב הפועל אותם מאיש שוגה ומפתי וחסר דעת, אחרי היותו עושה דבר שאין לו טעם שכלי. לכן ראה להוכיח הדבר בהם, שעם היות שהחוקים אין להם טעם, הנה העמים אשר ישמעון את החוקים האלה יאמרו בלי ספק "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה.[110] לפי שיראו התועלת הנמשך מפועל החוקים ההם, היותו גדול ועצום בקנין הדבקות הא-להי, וזהו אמרו "כי מי גוי גדול אשר לו א-להים קרובים אליו".[111]

ר' עובדיה ספורנו ראה בדברי התורה לא עימות רעיוני אלא עצה מעשית "כי היא חכמתכם בה תשיבו לאפיקורס במופתים שכליים".[112]

בצורה אופיינית דן רש"ר הירש על התרומה המיוחדת של ישראל לתרבות העולם: "המדע והאמנות של ישראל הוא המדע והאמנות של בנין חיי אדם וחיי עם על יסוד דעת ה' וחובת האדם, החכמה והאמנות של ידיעת התורה והגשמתה, החכמה והאמנות של האמת וההרמוניה בחיים. הם יאפיינו אתכם בעיני העמים".[113]

בשלוש השנים בהם טיפל בעל שפת-אמת בשאלה,[114] הוא הדגיש את מעלת ישראל בעשיית המצוות בפועל ממש, אם כי רמז על הפן הדיאלקטי שבהבלטת היסוד ההגותי.[115] בכוון שונה עומדת סיעה של אחרונים. בעל תפארת יהונתן, הגדיר "חוקים" כתורה שבכתב "ומשפטים היא תורה שבע"פ".

---

110. בהערות במהדורת שוטלנד, תשנ"ט צויין לדרשות הר"ן כמקור לדברי אברבנאל (ראה לעיל הערה 102). ראה מלבי"ם פסוק ז, השווה: אלשיך, רד"צ הופמן, ומה שהביא הכתב והקבלה, בשם ספר הברית.
111. במהדורה הנ"ל עמ' 70.
112. ראה דברים נכוחים שנכתבו בהערות במהדורת מוסד הרב קוק ובמהדורת הרב קופרמן. השווה מה שכתב ר' צדוק בספר הזכרונות מהדורת תשט"ז עמ' 140.
113. ד, ו. וראה שם בהמשך הדברים כיצד התמודד עם המושג 'חוקים' בהקשר הנדון.
114. תרל"ז (עמ' 22), תרנ"ג (עמ' טז), תרנ"ד (עמ' 32).
115. ולדרכו ונסוחיו הם מבוטאים בתוכן המעשי של ימות החול ובעולם מחשבת השבת.

"ובאמת יש להבין למה לא ניתנה לנו התורה שבע"פ גם-כן בכתב. רק נראה שהאומות גם כן יודעים הכתוב בתורה שבכתב, רק התורה שבע"פ משה מסרה ליהושע ואין לגויים חלק בה, ואילו היתה בכתיבה גם זה היה מפורסם להם. וכאשר יראו הגויים התבוננות בני ישראל בתורה שבעל פה והם בחשכה יתהלכו. יאמרו רק עם חכם ונבון, כי זהו נתינת טעם על דלא ניתנה תורה שבעל פה בכתיבה".[116]

בניסוח דומה כתב הנצי"ב בהעמק-דבר: "ע"י מה שתגדילו תורה בשפע רב על תורה שבכתב, יתפלאו אומות העולם כמה רחבה ונסבה למעלה ע"י חכמה ובינה של ישראל".[117]

כל פרשת העימות הזה בין ישראל לעמים, על שלל פרשנויותיו אמור לקבל משמעות מיוחדת לעת קריאת המלך בחג הסוכות.

דבר זה כתוב בנבואה ונתפרש בדברי חכמים, הן על-שם ההווה בעבודת המקדש, והן על-שם העתיד לבוא בעולם המתוקן - ענייננו האוניברסלי של חג הסוכות. כך התנבא זכריה: "והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלים ועלו מדי שנה בשנה וכו' ולחוג את חג הסוכות"[118] וכתב על-כך הנצי"ב:[119] "כבר מלתנו אמורה בביאורי הרחב דבר, על ספר במדבר כט, יב[120] דשלמה המלך אמר ספר קהלת בחג הסוכות, באשר אז היו נקהלים גם חכמי

---

116. השווה מה שכתב בפחד-יצחק חנוכה מאמר א.
117. וכן האריך להדגים בבאר משה פר' ואתחנן עמ' סג. וראה מה שחידש הגרי"ז בבאורו לתורה בכיוון דברי הנצי"ב.
118. זכריה יד, טז ושם בפסוק יח מפורש גם ענשם של "הגוים אשר לא יעלו לחוג את חג הסוכות".
119. בפתיחה ל'מטיב שיר' על שיר-השירים, הובאו דבריו בדבר העמק על קהלת. ראה עוד להלן בפרק על קהלת בהקהל.
120. "ומשום כך כתב בספר זכריה דלעתיד יהיו אומות העולם באים בחול המועד סוכות לעמוד על קרבנם, היינו בשביל שיכירו גם המה את מלך ה' צבאות ויהיו יודעים דפרנסתם תלויה במוספי החג שישראל מביאים בשבילם. ואם לא יעלו לא יבוא עליהם הגשם, וכך היה המנהג בימי שלמה". השווה: מלכים א, י, על בואה של מלכת שבא לירושלם.

האומות שנשלחו לעמוד על קרבנות פרי החג שהיה בשביל ירידת הגשם לעולם וכו' ורצה הקב"ה בזה שידעו כל יושבי תבל את ה' ע"י ישראל עמו, וכן יהיה לעתיד לבוא כמבואר בספר זכריה וכו', ועל-כן היה שלמה המלך מוכיח בחקירה מוסרית המובן גם לחכמי תבל כי זה תעודת האדם וכו' משום זה לא נזכר בכל הספר שם הוי"ה רק בשם א-לוהים הידוע לכל אדם".[121]

לחזון הנבואי של זכריה יש זיקה לנאמר בגמרא ששבעים הפרים הקרבים בסוכות הם כנגד שבעים אומות.[122] כך גם דרשו[123] על מצות סוכה שהקב"ה בוחן בה לעתיד לבוא את אומות העולם.[124]

דבר זה שחידש הנצי"ב, בדבר השתתפותם של נציגי האומות בעבודת המקדש כשהם עומדים על הקרבנות שבאו בשבילם בימי הסוכות, קשור לסוגיה גדולה של קבלת קרבנות מגוים.[125]

אכן בתפילת שלמה המתייחסת לחנוכת המקדש, לחג ולהקהל אוזכרו הנכרים "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל הוא וכו' ככל אשר יקרא אליך הנכרי".[126] נמצא המורם מן האמור: בעולי הרגל הנכרים נתקיימה בקשת שלמה "למען ידעו כל עמי הארץ את שמך ליראה אותך".[127]

אמנם נוכחותם של הנכרים באותו חג הסוכות במוצאי השביעית הטעימה בדגש חזק את דברי משה בעבר הנשמעים מפיו של המלך בהווה, והרי הם

---

121. כך כתב גם בהרחב דבר, ויקרא כג, לד.
122. סוכה נה ע"ב ושם ברש"י לכפר עליהם שירדו גשמים בכל העולם.
123. עבודה-זרה ג ע"א. וראה: מכתב מאליהו, א עמ' 269; מאורות הראיה, ירח האיתנים עמ' רצד.
124. על היסודות האוניברסלים בסוכות ראה מה שהביא בחזון המקרא, ב, עמ' 390 בשם הרש"ר הירש ומה שכתב הרב ש. גורן בספריו: מועדי ישראל עמ' קכג; תורת המועדים עמ' 105.
125. ראה אנצ. תלמודית: גוי, עמ' ש-שו; העליה לרגל בימי בית שני, ש. ספראי עמ' 93, 236.
126. מלכים א ח, מא, מג.
127. מלכים א ח, מג.

עונים אחריו: "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" ומתקיים יעודו של שלמה "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא הא-לוהים אין עוד".[128]

* * *

קרוב לקוראיו

בתוך דברי ההתעוררות שמשמיע משה באזני העם באה הדגשה מיוחדת על קרבת א-לוהים המאפיינת את ישראל. אמנם בעומק הענין נכללת בפסוק קירבה כפולה שיש בה תלות הדדית: קירבת העם לא-לוהיו המתבטאת בפניה ובקריאה אליו וקירבת א-לוהים לקוראיו כשהוא קשוב לקריאתם.

קירבה זו נתפרשה בדרשות חז"ל, בפרשנות ראשונים ובהגות אחרונים.

האמירה המוחלטת "בכל קראנו אליו" הציבה את השאלה על תפילות שלא נענו ועל קביעת מועדי תפילה דוקא בזמן נתון.[129] אכן מכאן למדו בגמרא[130] על גזר דין של צבור שאע"פ שנחתם הוא עשוי להשתנות שנאמר בכל קראנו [לשון רבים][131] אליו. בניסוח אחר:[132] "דרשו ה' בהמצאו (משמע פעמים שאינו מצוי) - ביחיד (מצוי לו) בעשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים", אמנם בצבור - בכל קראנו אליו, וכך סיכם הרמב"ם:[133] "צבור כל זמן שעושים

---

128. מלכים א ח, ס. על המנהג לסיים בפסוק זה את ה"הושענות" (ראה מחזור גולדשמידט, סוכות עמ' טז שהוא מנהג קדום) עיין בני יששכר, מאמרי תשרי סוף מאמר יא. פסוקי הסיום לקוחים מתפילתו של שלמה בעת הקהלת העם בחנוכת המקדש.
129. ראה יבמות מט ע"ב ב"קושייתו" של מנשה המלך לישעיהו הנביא זקנו: משה רבך אמר "מי כה' א-לוהינו בכל קראנו אליו" ואתה אמרת "דרשו ה' בהמצאו".
130. ראש-השנה יח ע"א.
131. ראה מהרש"א יבמות מט ע"ב, ברי"ף בעין יעקב, ובמה שכתב באיי הים, שם. ראה עוד בפרוש דובר שלום, על סידור התפילה בסוף הושענות עמ' קיד: קרובים אל ה', על ה' המתקרב לקוראיו.
132. יבמות מט ע"ב, וברש"י. וראה בפרשת דרכים דרך הרבים דרוש יג, הוצאת ירושלים תשנ"ב עמ' קמ ולהלן דיון על מעמד פרטים המתפללים ועל דין הצבור.
133. הל' תשובה ב, ו.

תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין שנאמר כה' א-לוהינו בכל קראנו אליו".[134]

בין פרשני המקרא, יש שהדגישו את שייכותו של פסוקנו (פסוק ז) למה שנכתב לפניו ולאחריו. הרמב"ן כתב שיש בחוקים ובמשפטים (הנזכרים בפסוק ה) "תועלת גדולה שאין כמותה שה' יהיה קרוב להם בכל קראם אליו",[135] ואילו הספורנו התייחס לפסוק ז על התהודה אצל האומות "הטעם שראוי להקפיד שתהיו נחשבים חכמים ונבונים לעיני העמים הוא שהא-ל יתברך קרוב אלינו בכל קראנו אליו וזה יורה שבחר בנו מכל העמים, ואם יחשבו אתכם העמים לסכלים יהיה חילול השם".

הדגשה נוספת באה בדברי אברבנאל "עם היות שהחוקים[136] אין להם טעם, הנה העמים אשר ישמעון את החוקים האלה יאמרו בלי ספק רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, לפי שיראו התועלת הנמשך מפועל החוקים ההם, היותו גדול ועצום בקנין הדבקות הא-לוהי וזהו אמרו "אשר לו א-לוהים קרובים וכו' בכל קראנו אליו".

בהתייחסות זו של קבלת התפילה לערכי הדבקות קדם לאברבנאל ר' יוסף אלבו:[137]

> ישראל משיגים הדבקות וכו' בהיותכם בחיים הללו הגשמיים וכל-שכן שתשיגו אותו אחר המוות, והביאו ראיה אל היות הדבקות הזו מושגת בחיים - מקבלת התפילה שהשם מקבל

---

134. השווה ב"צרור המור" שהלך בעקבות הרמב"ן.
135. הנזכרים גם בפסוק ה. השווה מה שכתב אברבנאל בספק השמיני בראש פרשת ואתחנן. לעיל הערה 3.
136. השווה דברי שד"ל: המצוות שני מינים, בין אדם לחברו ובין אדם למקום. על הראשונות יאמרו: רק עם חכם ונבון, יען כי מי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים וכו', והשניות לא יבינו הגויים את טעמיהם, אבל יראו כי בשמירתן השגחת ה' דבקה בישראל: כי מי גוי גדול אשר לו א-לוהים קרובים אליו וגו'.
137. ספר העיקרים, מאמר ראשון פרק כא.

> תפילת המתפללים לפניו לשנות טבע המציאות ומנהגו[138] וזהו שסמך אל זה [לפסוק "ואתם הדבקים"] כי מי גוי גדול וכו'.

קשר זה בין דבקות לתפילה נתפרש אף בהגותו של בעל שפת-אמת בהדגשה אופיינית: "בכל קראנו אליו היא קריאה לה' ממש להתדבק בו יתברך, לא לבקשת צרכים כי לא נאמר אשר לו א-לוהים עושים רצונו רק קרובים אליו, הוא קרוב אלינו והיא נקראת תפילת של תשובה לשוב ולהתקרב אליו וקריאה זו להתפלל לשוב להתדבק בו נקראת תפילה באמת כי אין בה נגיעה גופנית".[139]

להדגשה זו רמז כנראה כעשרים שנה לאחר מכאן: "כבר כתבנו במקום אחר פירוש קראנו אליו שהיא עבודה לשם שמים".[140] אף בנו האדמו"ר בעל אמרי אמת התייחס בשנת תרס"ה ברמיזה לסוגיה זו "התפילה אף שיש בה שאילת צרכים, עיקרה הוא להתקרב על ידה לקב"ה.[141]

ערכי התפילה האמורים מפי משה בנאומיו, הנשמעים בעזרה מפי המלך, הן במילות הפשט והן ברמזי הדרש, יש בהם בכדי לחזק את האמונה בקבלת

---

138. על שינויים במציאות כתוצאה מתפילה כגון על חולה שיתרפא ראה בהעמק דבר, שהבליט בדרך כל-כך אופיינית את שיבוצו של הפסוק בין הפסוקים המדברים על מעלתה של התורה "אומות העולם יראו גדולת ישראל בעיני ה' ע"י התלמוד שבזה ה' א-לוהינו קרוב אלינו וכדאיתא במסכת חגיגה דף יב. כל הלומד תורה בלילה חוט של חסד משוך עליו ביום שנאמר יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי תפילה לא-ל חיי, פירוש חוט של חסד מועיל שתקובל תפילה לא-ל חיי, ובבא-בתרא דף קטו, 'מי שיש לו חולה בתוך ביתו ילך אצל חכם וגו' וכן יש הרבה מאמרים, הרי רואים אומות העולם כמה גדול עסק התלמוד בעיני ה'".
139. לקוטי שפת-אמת, פר' ואתחנן, וראה מה שהוסיף נכדו בעל לב שמחה בשנת תשל"ח. עיין עוד פרדס יוסף החדש, דברים ד, ז, אות נג.
140. שפת-אמת, פר' ואתחנן תרמ"ח-תרמ"ט ד"ה לעיל.
141. על הדיאלקטיקה הרמוזה כאן ראה מה שכתב בן ביתו באמרי שמאי, פר' ואתחנן אות נז.

התפילה. מה עוד שבברכותיו-תחינותיו של המלך בסיום הקריאה[142] מצטרף המעשה להלכה בדבר המענה המובטח.

יתרה עליהם ההדגשה של קרבת א-לוהים[143] הקרוב לקוראיו ביחס למלך.

כך היא הצעת ההסבר של הדברים: כתב הרשב"א בתשובה[144] "כח הצבור גדול לידון על-פי מעשיהם וכו' ואע"פ שתמצא בחזקיה 'שמעתי את תחינתך הנני יוסיף על ימיך חמש עשרה שנה' - המלך כצבור שהצבור וכל ישראל תלויין בו".[145]

מסקנה זו שעמד בה הרשב"א באה אצל בעל טורי-אבן, בדרך של עיון בסוגיית הגמרא במסכת ראש-השנה[146] בדבר אפשרות של ביטול גזר דין ע"י תשובה "ואפשר לומר דשאני חזקיה דרב גובריה שהיה משונה מאד במעשיו ובתורתו ושקול כמו צבור,[147] אי נמי מלך שאני דדמי ושקול כנגד צבור

142. ראה לעיל בסוף "הנאום הראשון: הסיפור הראשון" עמ' 99 הערה 53; "הנאום הראשון: הסיפור השני" עמ' 133 הערה 160.

143. ראה מורה נבוכים א, יח על לשון הקריבה בין ה' ובין נברא מנבראיו שהיא 'השגה מדעית'.

144. סימן קמח. הוצאת מכון ירושלים כרך א עמ' עז.

145. השווה לשון הרמב"ם, הל' מלכים ג, ו: שליבו הוא לב כל קהל ישראל; ובפוקד עקרים, עמ' 36: "המלך בעולם דוגמת הלב באדם" כרמוז בספר יצירה" וכנראה כוונתו לפרק ו' משנה ב. ובליקוטי מאמרים, לר' צדוק הכהן עמ' 92: "מלך ישראל הוא היותר כולל כל הכנסיה מצד הלב"; אגרות ומכתבים פחד-יצחק אגרת יח; ראה מקורות נוספים ב"מפתח לפירושים על משנה תורה" וברמב"ם הוצאת ש. פרנקל. עיין בהערה המעמיקה בשערי המועדים לחב"ד, "שמיני עצרת, שמחת תורה, מצות הקהל" עמ' שעט.

146. יז, ב.

147. וקדם לו בעל פרשת דרכים סוף דרוש יג, דרך הרבים, שכתב: משה יש לו דין דרבים כיון דנפיש זכותיה וא"כ לענין גזר דין נמי יהא לו דין דרבים דאפילו לאחר גזר-דין מועלת התפילה. השווה במדבר רבה יט, כח "שראש הדור - כל הדור". וראה מה שדייק הרב פרדס בעקבות הטורי אבן, מן המעיין עמ' תכו.

כדאמר שלמה[148] 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל' אלמא שקול מלך כצבור".

מעתה אף אנו נאמר: עה' גדול יכול היה כל אחד מיחידי ישראל העומד בעזרה לשאוב מהקריאה ומההבטחה על א-לוהים קרובים אליו ועל קרבתו של "ה' א-לוהינו בכל קראנו אליו", ואע"פ כן מן הסתם שהתאחדו כל המתקהלים בתפילה, בתחינה ובאמונה כי ייענו שהרי מובטחים הם "צבור כל זמן שעושים תשובה וצועקין בלב שלם הם נענין שנאמר כה' א-לוהינו בכל קראנו אליו".[149] יתר על כך מעמד זה של הקהל המתייחד בהיות המלך שליח צבור, והרי דבר זה כתוב ביחס למשה,[150] ושנוי אצל שלמה ומשתלש אצל חזקיה – ההענות והקירבה לה זוכה המלך המתחנן, זוכה ומזכה לכל ישראל.

* * *

גלות ותשובה

כאמור, בלולה בנאומו של משה אזהרה על גרוש מהארץ. "כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם וכו' אבד תאבדון מהר מעל הארץ וכו' לא תאריכון ימים עליה וכו' והפיץ ה' אתכם בעמים ונשארתם מתי מספר בגוים אשר ינהג ה' אתכם שמה".

חזות קשה זו מעוגנת בתשתית תפיסת המקרא. בשורת מתנת הארץ לאברהם, מעצם הגדרת ה"מתן", משמעה שהמתנה תלויה ברצון הנותן; כך בסיגנונו של

148. ראה לעיל הערה 126, 128 על יחוס דברי שלמה אלה לעיתוי של הקהל.
149. על מקורות לניסוחו של הרמב"ם ראה: מפתח לפירושים על משנה תורה לרמב"ם. וראה עוד בהערות הרב קפאח; בפרוש יד פשוטה, ואצל בספרי המחברים בני דורנו: עקב ענוה, כח התשובה, ספר התשובה, משיב נפש, לתשובת השנה. עיין עוד חידושי מרן ריי"ז על התורה פר' ואתחנן "כי מי גוי גדול".
150. ראה שפת-אמת ליקוטים סוף פר' ואתחנן.

רש"י[151] "ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם", "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו".

"הארץ ניתנה על מנת שתהיה מתנה תמיד", מכאן החזרות הנשנות פעמים הרבה על האיום בגלות. כך בתורה בברית סיני, וכך בערבות מואב. כך בנביאים בראשית ההתנחלות, בראשית תקופת המלוכה, בראשית נבואת הכתב ולקראת סוף ימי הבית הראשון.

"ואתכם אזרה בגוים וכו' והיתה ארצכם שממה ועריכם יהיו חרבה וכו' והנשארים בכם וכו' בארצות אויביכם".[152] "ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה אשר ה' נותן לכם".[153] יולך ה' אותך ואת מלכך וכו' אל גוי אשר לא ידעת וכו' בכל העמים אשר ינהגך ה' שמה".[154] "והפיצך ה' בכל העמים וכו' ובגוים ההם לא תרגיע וכו' והשיבך ה' מצרים באניות".[155] "בעברכם את ברית ה' א' ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה אשר נתן לכם".[156] "כי יחטאו לך וכו' ונתתם לפני אויב ושבום שוביהם אל ארץ האויב רחוקה או קרובה".[157] "והכרתי את ישראל מעל פני האדמה אשר נתתי להם".[158] "מביתי אגרשם לא אוסף אהבתם וכו' ויהיו נודדים בגוים".[159] "וישראל גלה יגלה מעל אדמתו".[160] "והפיצותים בגוים אשר לא ידעו המה ואבותם".[161]

---

151. בראשית א, א. ראה עוד: יהודה אליצור, ישראל והמקרא עמ' 280: משמעות הגלות במקרא; ישכר יעקבסון, חזון המקרא ב, עמ' 212 ולהלן.
152. ויקרא כו, לג-לט.
153. דברים יא, יז.
154. דברים כח, לו.
155. שם, סד, סה, סח.
156. יהושע כג, ט.
157. מלכים א ח, מו.
158. מלכים א ט, ז.
159. יהושע ט, טו-טז.
160. עמוס ז, יא, יז.
161. ירמיה ט, טו.

הסיבות למימוש האיום בעונש הגלות באו בדברי התורה ובתוכחות הנבואה. אמנם במשנה אנו שונים "גלות באה לעולם על עבודה-זרה, על גילוי-עריות, על שפיכות-דמים ועל שמיטת הארץ.[162] מקורם של דברי המשנה במקראות מפורשים בתורה ובכתובים. "אז תרצה הארץ את שבתותיה וכו' ואתם בארץ אויביכם, אז תשבת הארץ וכו' והארץ תעזב מהם ותרץ את שבתותיה".[163] "ויגל השארית מן הארץ אל בבל וכו' עד מלך מלכות פרס למלאות דבר ה' בפי ירמיהו עד רצתה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה שבתה למלאות שבעים שנה".[164]

הסברה של התלות הזו באה בתורת כהנים[165] "אני אמרתי לכם שתהיו זורעים שש ומשמטים לי אחת בשביל שתדעו שהארץ שלי היא, ואתם לא עשיתם כן [ולכן] עמדו וגלו ממנה והיא תשמט מאליה כל שמיטין שהיא חייבת לי". דברים אלו נתפרשו במפורש או מכללא במדרש שמואל,[166] במלבי"ם,[167] רש"ר הירש,[168] ואצל בעל שפת-אמת.[169]

הנחות פשוטות אלו עמדו לעיונו של אברבנאל:[170] "למה תהיה שמיטת הארץ סיבת הגלות כעבודה זרה ושפיכות דמים שהם עבירות חמורות בעצמם". בתשובתו פרש אברבנאל יריעה רחבה על מעלת ארץ-ישראל ויחסה לערכי השמיטה וגילה יחס בין שלוש העבירות החמורות לבין השמיטה.

> לפי שהיתה הארץ הנבחרת עשוקה [על-ידי] בני ישראל במונעם ממנה שביתתה, ולכן היה זה גם כן מעין עבודה-זרה שמורה על

---

162. אבות פ"ה מ"ט. השווה: יומא ט ע"ב; שבת ומועד בשביעית, מהדורת תש"ס עמ' 112 ולהלן.
163. ויקרא כו, לד, מג.
164. דברי הימים ב לו, כ-כא.
165. ויקרא פרק כו אות מב.
166. אבות פרק ה, דברי ר' משה אלשקר ור' שמואל די אוזידא.
167. התורה והמצוה, ויקרא כו סימן מב.
168. ויקרא כו, לד השווה: מאיר נתיב, אבות פרק ה.
169. פר' בהר תרל"ט.
170. בפרוש נחלת אבות, לאבות פרק ה.

> כפירת פינת החידוש והמחדש הרצוני יתברך. וזה היה גם כן ממין גילוי ערות הארץ, וגם שפיכות דמיה, כאילו בעבודתה בשנה השביעית היתה רציחתה, והיא סיבת הגלות. ומפני זה כולו נאמר במשנתנו שמסיבות הגלות היתה שמיטת הארץ.

האמונה בעבודה-זרה משמעה כפירה בבריאת העולם ע"י בורא חפשי ברצונו, וזו הרי מיסודות מחשבת השמיטה. עבודה באדמת א"י בשביעית היא גילוי ערות הארץ.[171] יתר-על-כן, היא אף רציחתה כביכול של הארץ. הגלות מן הארץ קשורה איפוא, קשר פנימי, לכל המרכיבים הנזכרים במשנה, והללו קשורים לערכיה של השמיטה.

בדרך דומה לאברבנאל בא מהלך מחשבתו של המהר"ל.[172] "מה מאד יש לתמוה מה שהגלות באה בשביל ארבעה דברים כי מה ענין אלו ארבעה דברים אל גלות הארץ". מכאן יצא המהר"ל לדון בשלשת השמות שהוא מייחס לארץ-ישראל: ארץ אלוקי ישראל, הארץ הקדושה, ארץ החיים. כל אחת מהעבירות, עבודה זרה, גילוי עריות, שפיכות דמים מכוונת כנגד כל אחת מההגדרות ומכאן עונש הגלות עליהן. ארצו של אלוקי ישראל אינה יכולה לשאת את המאמינים בזולתו; הארץ הקדושה אינה סובלת את העושים מעשים הפוכים לקדושה, ארץ החיים אינה נושאת את מקצרי החיים. "אמרה תורה לשבות בשביעית, כי דבר זה מורה על קדושת הארץ בעצמה, ולכן אם אין עושים זה הם גולים מן הארץ בעוון השמיטה וכו' השמיטה היא עצם הקדושה שיש לארץ וכאשר אין נוהגין קדושה בארץ אין הארץ סובלת את הדברים האלו והם גולים ממנה".

---

171. כאן נעשה שימוש בביטוי הנזכר בבראשית מב, ט. בקהלת רבה א, ט דרשו: כל מה שברא הקב"ה באדם, ברא בארץ לדוגמא לו: [האדם] יש לו ערוה, והארץ יש לה ערוה. באבן עזרא בראשית שם: בעבור היות הערוה נסתרת, כך אתם באים לראות סוד הארץ.
172. דרך החיים, אבות פ"ה מ"ט.

יסודות הגותיים-עיוניים אלו[173] מצאו את ביטויים המעשי בעדות ההסטורית בברייתא[174] "כשחרב בית המקדש בראשונה אותו היום תשעה באב היה ומוצאי שבת היה ומוצאי שביעית היתה". על עיתוי זה, חורבן במוצאי השביעית בא הסברו של בעל שם משמואל:[175]

> על-פי מה שכתב בעל אור החיים (פ' בראשית) שהבריאה היא רק לשבעה ימים ובכל שבת מתחדשת הבריאה עוד לשבעה ימים וכן לעולם, וזהו שבת לה' אלקיך שחוזרת כל הבריאה לממציאה, וחוזר הש"י ובורא אותה כבראשונה, עכ"ד. ויש לומר שכמו שהבריאה היא בכלל, כן היא נחלת ארץ ישראל לישראל נמי, היינו שניתנה להם רק לשבע שנים לעבוד את האדמה וחוזר ונותן להם עוד לשבע שנים לעבדה ולשמרה, וע"כ בשנת השביעית שבה הארץ להנותן וכל האוכלין מפרותיה משלחן גבוה קזכי, וע"כ יש קדושה בפירות שביעית ותופסת דמיה כהקדש. וע"כ הקדים כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם לשון הוה ולא כתיב נתתי או אתן או בלא סימן כלל כמו בפרשת ערלה כי תבואו אל הארץ ונטעתם וגו', או אל ארץ כנען, ו"אור החיים" עמד בזה עיי"ש, ולדרכנו יש לומר שלהורות בא שהנתינה היא תמידית ולא בפעם אחת שנעשית שלהם לעולם, וע"כ הוא ענין אחד עם שבת בראשית, אלא שזה כלל הבריאה וזה נתינת הארץ לישראל, ובאשר שבת הוא בכלל הבריאה ע"כ נאסר כלל מלאכות, ושביעית היא בענין נחלת ישראל ע"כ נאסרה רק עבודת קרקע ונדרש הפקר הפירות לסלק שייכות הבעלים וכו'.
>
> ולפי האמור יובן דעוון שמיטה גורם גלות הארץ, דכל מדתו של

---

173. על משנתו של בעל שפת-אמת, בנידוננו ראה שפת-אמת פר' בהר שנת תרמ"ט; שבת ומועד בשביעית, מהדורת תש"ס עמ' 117. בעל שפת-אמת, אף הצביע על מכנה משותף בין סיבת חורבן הבית הראשון - ביטול השמיטה וסיבת חורבן הבית השני - שנאת חינם, ראה: שבת ומועד בשביעית מהדורת תש"ס עמ' 118 הערה 12. השווה כיוון דומה בהרחב דבר, דברים ד, יד.
174. תענית כט ע"א.
175. פר' בהר שנת תרע"ד.

> הקב"ה מדה במדה שכאשר לא שבתו בשביעית והיו מראים כאילו חטפו הארץ והחזיקו בה לעולם, ע"כ לא חזר ה' ליתן להם עוד לשבע שנים, והוא כענין שבמדרש (ב"ר פ' ה') משל למלך שבנה פלטין וכו' והושיב בה המלך דיורין, פקחים עמדו והחזיקו בפלטין אמרו אין פלטין זו של מלך, שלנו היא, אמר המלך תחזור פלטין לכמו שהיתה וכו' עיי"ש, זה נאות גם לענינו לפי דרכנו. ויש לומר דהיינו הך שאמרו ז"ל בש"ס תענית (כט ע"א) כשחרב הבית בראשונה אותו היום וכו' ומוצאי שביעית היה, היינו אחר שכלתה המתנה לשבע שנים שעברו, ולא ניתנה להם מחדש ע"כ נחרב הבית וגלו גלות שלימה.

אותם הפסוקים על הקשר הסיבתי בין הגלות לבין ביטול השמיטה באו רק בדברי התוכחה שבפרשת בחוקותי. עליה כתב הרמב"ן: "ודע והבן כי האלות האלה ירמזו לגלות ראשון, כי בבית הראשון היו כל דברי הברית הזאת, הגלות והגאולה ממנה וכו' כאשר בא בפרוש בספר ירמיהו ואמר בגלות אז תרצה הארץ את שבתותיה".[176] מכאן חיזוק נוסף לאבחנה שבאה בבית ישי,[177] בין גלות הארץ וגלות העם. גלות הארץ שנגרמה על ידי ביטול השמיטה, מסתיימת עם ראשית בית שני ואז החלה תקופת אתחלתא דגאולה לארץ.

---

176. ויקרא כו, טז. לדברים אלה מצטרף סנסן מתורתו של בעל לב שמחה (פר' בהר תשמ"א): "איתא בשם חז"ל שלא נחרב הבית אלא בשביל שלא שמרו מצות השביעית, אולי עפ"י דאיתא בבעל הטורים (ויקרא כה, י, וראה שם ב"עטרות אדר" לאדר"ת, שקדם ללב שמחה ובמהדורת רייניץ). "וקראתם דרור, דרור בארץ" בשמירת שמיטין ויובלות אזי יהיה דרור בקיום בית המקדש, וכאשר לא שמרו ולא קראו דרור, חרב בית המקדש אחר שנות דרור. (ראה דברי הרמב"ן דברים ד, כה, ל. להלן הערה 182.

177. דרשות, חלק א, סימן יד.

מעתה אנו שבים לעזרה למעמד הקהל בתקופת הבית הראשון,[178] כשהמלך משמיע באזני העם את אזהרתו של משה[179] בדבר הגלות ובתודעת המאזינים מהדהדת נבואת התורה על עונש ביטול שמיטין. הן זה עתה מסתיימת שביתת השנה השביעית. בני העם שבשדות עומדים לחזור איש-איש לאדמתו, לכרמו ולבוסתניו, אמנם כן, מחזור בן שבע שנים הסתלק לו. מעתה מתחדש עליהם מחזור חדש, שש שנות עבודה על האדמה "אשר אני נותן לכם" כשבסופן אמורה האדמה לשבות כמצוות הבעלים. בלשון בת ימינו ייאמר: "האופציה" לחידוש החוזה לשבע השנים הבאות היא העומדת לאישור. על דעת תנאי ההסכם אמורים השומעים לרדת לשדותיהם. הדברים הנשמעים באזניהם עשויים לחזק את קבלתם להיות כ"אריסים" על אדמתם ואת הכרתם ש"הארץ שלי היא".

* * *

בצמוד לאיום בגלות ובפיזור, באה נבואה על התשובה והשיבה. אמנם לא נתפרש זמנה אלא בלשון כללית ב"אחרית הימים". כאן עולה שאלה אחת שהיא שתים: מה היחס בין היעדים הנזכרים לפנינו "ושבת עד ה' א-לוהיך", "ולא ישכח את ברית אבותיך" לבין אלה הנזכרים בפרשת התשובה בסמוך לברית "אתם נצבים", ומה משמעות להעדר נבואת הקיבוץ והגאולה בנבואת משה לקמן[180] לעומת ההבטחה "ושב ה' א-לוהיך את שבותך וכו' ושב וקבצך וכו' והביאך ה' א-לוהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה וכו'.[181]

---

178. על האיום בגלות בעת קריאת ההקהל בימי בית שני, לאחר גלות בבל ושיבת ציון ראה להלן בפרק על הברכות והקללות במשנה תורה.
179. "ונושנתם בארץ" דברים ה, כה-כז, פירש ר' יוסף בכור שור: "לאמור, כבר נתיישבנו בארץ ולא נפסידנה עוד". ובהעמק-דבר: "כל זמן שהיתה ביאת הארץ חדש אצלם, הבינו כי כיבוש הארץ אינו אלא מעשה ה' וכו' אבל כאשר נתיישן הדבר ולא יהיה העסק רק בפרנסה, בגידולי קרקע וכדומה, תאמינו כי כמו כל העולם מתנהג וכו'.
180. "וזה מפליא מאד". (אזנים לתורה).
181. דברים ל, ג-ה.

הרקע לנבואות שבפרשתנו נתון במחלוקת הפרשנים. הרמב"ן פרש, בעקבות חז"ל, על גלות בית ראשון "והיתה קבלה בידם כי יש בפרשה הזאת רמז לזמן הגלות",[182] "גם זה רמז לגאולת בבל ששבו אל השם והתודו לפניו ושמעו לקול הנביאים אשר הקים להם ולפיכך הבטיחם שלא ישחיתם וכו'[183] ובסוף הספר ירמוז לגאולה העתידה".[184] לעומתו כתב הרלב"ג: "אחרית הימים רמז אל הגלות הזה הארוך אשר אנחנו בו היום".[185] אברבנאל הרכיב את שתי האוקימתות "ונושנתם רמז להם מספר השנים אשר היו בבית ראשון ובבית שני כמו שזכר רש"י,[186] ואולי 'אבד תאבדון' - על חורבן בית ראשון, 'לא תאריכון ימים' - כנגד חורבן בית שני".[187] בדרך זו עומד גם הנצי"ב. את הפסוקים הראשונים הוא מייחס לימי הבית הראשון על שלבי הגלות השונים: גלות שבטי עבר-הירדן, גלות שומרון, גלות יהודה, ואילו "בצר לך, החל להתנבאות על חורבן וגלות השני".

אליבא דכל המפרשים יש לעיין בשאלה לשונית שניתנו לה פתרונים הגותיים. "ובקשתם משם וכו' ומצאת". כתב ר' אברהם אבן עזרא: "ואל תתמה על מילת 'ובקשתם' 'ומצאת' (שעבר לדבר מלשון רבים ללשון יחיד) כי ידבר לרבים ולגוי אחד או לאדם אחד. (הדיבור מכוון לרבים וליחיד). אמנם רבנו בחיי הסב הענין למשמעות פנימית: "אילו אמר [ומצאתם] היה נראה כי הרבים הדורשים לקב"ה מתוך גלותם יהיה נדרש להם ולא כן ביחיד, לפי שזכות הרבים גדול כמו שאמרו (ברכות ח ע"א) אין הקב"ה מואס תפילתן של רבים וכו' על-כן אמר 'ומצאת' ללמדך כי גם ליחיד ידרש.[188]

---

182. רמב"ן דברים ד, כה.
183. אבל לא התקיים קבוץ גלויות.
184. רמב"ן שם פסוק ל. ראה בהערות שוועל על דברי ספר הגאולה.
185. כך גם באור החיים: "באחרית הימים והם חבלי משיח".
186. אמנם ברש"י לפנינו החשבון הוא מאז כניסתם לארץ עד גלות בית ראשון. בהמשך דבריו מתייחס אברבנאל ל"אנוסים אשר המרו דתם, את אלהיהם הם יראים ואת אלהי העמים היו עובדים מן השפה ולחוץ".
187. בכוון דומה הלך אף ר"מ אלשיך.
188. דברים ד, כט. ר' משה אלשיך בתורת משה כתב בכוון הפוך: "לא כולם ימצאוהו, כי אם ומצאת בלשון יחיד, כי אחד מכלל רבים יהיה אשר ימצאנו, כי מעט יהיו

לעומת זאת הדגיש בעל צרור המור, את חובת ההתאחדות "שצריך שאע"פ שיהיו רבים, משיבואו כולם כאיש אחד לבקש את ה', אז ימצאוהו".[189] בסגנון אחר כתב הנצי"ב בהעמק-דבר: "שכלל האומה מכונה בלשון יחיד, ויחידים בהם מכונים בלשון רבים, שלא הכל התפללו אלא יחידי הדור, אבל הרצון לשוב היה בכלל האומה".

בעל משך חכמה, נזקק אף לתלות שבין הפרט לכלל:

> הענין, דכללות ישראל המה כאדם אחד, וכל אחד מישראל אבר מן האדם הכללי. אבל אימתי? כשיש להם דבקות במרכז מקור החיים האמיתי, חי העולמים יתברך. אז המה כקוים היוצאים מן הנקודה המרכזית, ונמצא כי כל קו מחובר לחבירו בסיבת מקורם - המרכז האמיתי, השי"ת. אבל כשחטאו, והם נסתרים מן השגחתו, אז כיון שאין להם דביקות בו יתברך, גם המה נפרדים זה מזה, ואין להם יחס ושיווי ודביקות. וזה שאמר להם "ובקשתם" - לשון רבים, "ומצאת" וכו' - בלשון יחיד, כיון שהם כולם מחוברים אל חי העולמים, המה גם כן מחוברים זה לזה, איש לאחיו ידבקו.

עיון זה במשמעות לשון הרבים ולשון היחיד מפנה אותנו למעמד הקהל, וליחס שבין היחיד-המלך המתפלל ומתחנן בעד הרבים, ובין צבור הנקהלים. לשיטת הרמב"ן יש לנבואת משה על התשובה והשיבה קשר לנבואתו על הגלות. זו כזו נסובה על ימי הבית הראשון. המכונפים בעזרה, בהקהל של עידן זה, הם חסרי נסיון היסטורי של גלות ושיבה. ההתראה הכלולה בקריאת המלך מבית דוד אינה מגובה בעובדות. לעומת זאת המשתתפים במעמדי הקהל של ימי הבית השני מודעים לעובדת הגלות והפזורה, גם בגלל מאורעות העבר, וגם

שיזכו לצאת מתוך ההפכה". מעין זה כתב בתוספת ברכה, ובתורה תמימה אות נד על תפילה המתקבלת רק אם באה בכוונת הלב. השווה: בית ישראל, פר' ואתחנן תש"ח עמ' 12 בשם גדול אחד וראה בבאר משה על אתר.

189. בלב שמחה, דברים עמ' יג כתב: "כשהציבור מבקשים גם היחיד מוצא וכו' כל אחד כפום שיעורא דליביה". ראה מקורות נוספים בפרדס יוסף החדש, פר' ואתחנן אות פה.

בגלל נוכחותם בהווה של עולי רגלים מהתפוצות.[190] אכן, הנבואה על "והפיץ ה' אתכם בעמים, והאיום "ונשארתם מתי מספר בגוים" הם לדידם של העומדים מסביב לבימת המלך, בעלי משמעות ממשית.

התייחסות זו תביאם לכך שיכוונו את לבם לתחינותיו ולברכותיו של המלך "הושע ה' את עמך ישראל, שעמך צריכין להושע",[191] שישתפו עצמם עם צבור המתקהלים העונים אמן אחר ברכות המלך, שיחושו את היותם נקודה במעגל הלאומי המתחבר למרכז "ויזכו לטובה וישמח ה' במעשיו".[192] מתוך דברי התוכחה והנבואות ההיסטוריות עובר הכתוב לתאורי מעמד סיני[193] "לפי שאמר 'ולא ישכח את ברית אבותיך', שמא תאמר שיש לו עוד ברית עם עם אחר, או שמא כרת ברית חדשה עם עם אחר שאתם הפרתם את בריתו עמכם", לכן 'שאל נא לימים ראשונים' למשמעותה הנצחית של ברית סיני.[194]

אמנם כן, חידושה של ברית סיני היא השיא של מעמד הקהל. תאורי ההתגלות וספור פרטי המאורעות הבאים בנאומו של משה, יש בהם בכדי להפנים את אותה חוויה היסטורית חד-פעמית ולהרגיש את העזרה על נקהליה.

---

190. ראה: העליה לרגל בימי בית שני - ש. ספראי עמ' 54 ולהלן.
191. רמב"ם הל' חגיגה ג, ד.
192. לשון ספר החינוך במצוה תריב, בשרשי מצות הקהל.
193. על לשונות המעבר ועל הקשר הרעיוני בין המרכיבים השונים של התוכחה ראה ברמב"ן ובמה שהשיג עליו הר"ן בדרשותיו, הדרוש התשיעי. ברלב"ג שהדגיש את הברית כסיבה לפליטת הגלות ולמתן-תורה וכן בספורנו, ואילו בכור שור כתב: "ואם תאמר מפני מה הקב"ה מקפיד על פשיעתנו יותר משאר אומות, לפי שעשה לך ניסים מה שלא עשה לשום אומה". בעל צרור המור, ראה במילים "ושמעת בקולו" את המעבר: "שראוי להם לשמוע בקולו אחר שהוא מהדברים הגדולים שבתורתנו, שיתראה השם בכבודו לדבר עם דל וכו', "השמע עם". הנצי"ב בהעמק-דבר, פרש: "הביא בחינות לאמת אמונה זו הנפלאה שלא ירפך ולא ישחיתך, והביא תחילה פלאות מתן-תורה ואח"כ פלאות יציאת מצרים". אמנם רד"צ הופמן כתב בפשטות שבפסוק לב בא המשך של הנאום מפסוק כ שנפסק על ידי התוכחה שבפסוקים כא-לא.
194. אזנים לתורה, דברים ד, לב.

הרב חיים דרוקמן

מצות הקהל – תורה לעם ישראל במדינתו

ראשי פרקים

א. מצות כתיבת ספר תורה
ב. מצות הקהל
ג. שייכות התורה לכלל ישראל
ד. תורת המדינה בארץ ישראל

שתי המצוות האחרונות המופיעות בתורה הן מצות הקהל ומצות כתיבת ספר תורה. במנין המצוות של ספר החינוך, הקהל היא מצוה תריב, וכתיבת ספר תורה היא מצוה תריג.

א. מצות כתיבת ספר תורה

דברים לא, יט: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם". מה עניינה של מצות כתיבת ספר תורה? בתמציתיות ניתן לומר שמגמת המצוה היא שנוכל ללמוד את התורה ולקיים אותה. כאשר התורה כתובה ונמצאת בידינו ניתן ללמוד אותה ולקיים את מה שכתוב בה. התורה לא ניתנה רק לדור המדבר אלא לכלל ישראל. כדי שהתורה תגיע לעם ישראל שבכל הדורות נצטווינו על כתיבת ספר תורה. כך מועברת התורה מדור לדור, ויש אפשרות ללמוד אותה ולקיים את מצוותיה. לאור דברים אלה מתבארים דברי הרא"ש הלכות ספר תורה סימן א:

> ואומר אני, דודאי מצוה גדולה היא לכתוב ספר תורה... וזהו בדורות הראשונים שהיו כותבים ספר תורה ולומדים בו. אבל האידנא שכותבין ספר תורה ומניחין אותו בבתי כנסיות לקרות בו ברבים - מצות עשה היא על כל איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושים להגות בהן הוא ובניו. כי מצות כתיבת התורה היא ללמוד בה, כדכתיב: 'ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם'. ועל ידי הגמרא והפירושים ידע

> פירוש המצות והדינים על בוריים, לכן הם הם הספרים שאדם מצווה לכתבם...

הרא"ש קובע שמצות כתיבת ספר תורה בימינו מתקיימת כאשר יהודי קונה חומשים, משניות וגמרות. כיון שמגמת מצות כתיבת ספר תורה היא שיהודי ילמד את התורה, הרי שכיום כאשר אנו לומדים מתוך חומשים, משניות, גמרות ופירושיהם - אנו מקיימים את המצוה ברכישתם. גם מקומה של מצות ספר תורה בסוף תרי"ג מצוות מובנת - הכתיבה נועדה לכך שנוכל ללמוד את כל המצוות הקודמות.

ב. מצות הקהל

דברים לא, י-יב:

> ויצו משה אותם לאמר. מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת.

פעם בשבע שנים ישנה מצוה מיוחדת להקהיל את עם ישראל כולו - אנשים, נשים וטף. במעמד זה של כלל ישראל קוראים את התורה. הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א מציין שאין המדובר בקריאת כל התורה כולה, אלא רק כמה פרשיות ממנה:

> ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות, ומחזקות ידיהם בדת האמת.

לאמיתו של דבר מעמד הקהל הוא מעמד הר סיני מחודש. במעמד זה ישנה התחדשות של מעמד הר סיני. נקודה זו כמעט מפורשת בדברי הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ו:

> ...חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה, כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים, שיודעים

> כל התורה כולה, חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה... ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה, ומפי הגבורה שומעה.

מתוכן דבריו ומאופן ניסוחם עולה, שמעמד הקהל הוא בעצם מעמד הר סיני מחודש.

ג. שייכות התורה לכלל ישראל

כאמור, התורה מצוה: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם". היינו מצפים שאת התורה יקרא הכהן הגדול או הרב הראשי, אבל, להפתעתנו, מי שמצווה לקרוא מן התורה באזני העם - הוא דוקא המלך! כך מפורש בדברי הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ג-ו: "והמלך הוא שיקרא באזניהם... שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל".

עניין קריאת התורה ע"י המלך בא לידי ביטוי באופן מיוחד בלשון המשנה בסוטה פ"ז מ"ח, הקוראת לפסוקי הקהל - 'פרשת המלך'. בדברי הרמב"ם מודגש גם עניינו של המלך להיות שליח להשמיע את דברי ה'.

כאשר המלך מביא את דבר האל לכל העם, נמצאים בתוכם גם תלמידי חכמים שמשתתפים ומקשיבים. במעמד הקהל, כמו במתן תורה בהר סיני, נמצא עם ישראל כולו - אנשים, נשים וטף. מצות הקהל באה להדגיש שהתורה ניתנה לכלל ישראל. התורה אינה שייכת רק ליחידים, למגזר כלשהוא או למיוחסים שבעם. התורה שייכת לכלל ישראל. "אשר בחר בנו מכל העמים, ונתן לנו את תורתו" (מתוך ברכות התורה) - התורה ניתנה לכלל ישראל, כשם שבחירת ישראל מבין העמים היא בחירה בכלל ישראל, ולא ביחידי סגולה שבו.

החינוך במצוה תריב כותב: "ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל על אדמתם". מצות הקהל נוהגת כאשר קיימת מלכות ישראל, שענינה הוא להשמיע את עיקרי התורה לעם. רק כאשר עם ישראל כולו יושב בארצו כעם ריבוני - יכולה התורה להתגשם בשלמות.[1]

---

1. מצוות רבות אינן חלות אלא כשכל ישראל יושבים על אדמתם, כגון: חלה (חינוך מצוה שפה); תרומה (חינוך מצוה עב); יובל (חינוך מצוה שלא), ועוד.

דבר זה מקבל ביטוי במגילת איכה, בפסוקים המתארים את חורבן ירושלים: "מלכה ושריה בגוים אין תורה" (איכה ב, ט). חז"ל באיכה רבה ב, יג (ד"ה טבעו בארץ), מוצאים קשר בין החלקים השונים של תיאור החורבן. אין כאן תיאור של החורבן המדיני ושל החורבן הרוחני בנפרד זה מזה, אלא יש קשר ביניהם: "מלכה ושריה בגויים"? אם כך - "אין תורה". כאשר עם ישראל בגלות ומלכות ישראל איננה - זהו מצב של "אין תורה". דברים אלו מפורשים בדבר הספרי דברים פר' עקב לד בהקשר לפסוק זה: "...מכאן שהתורה בארץ ישראל". כך אומרת גם הגמרא בחגיגה ה ע"ב:

כיון שגלו ישראל ממקומן - אין לך ביטול תורה גדול מזה.

עצם הגלות היא ביטול תורה. התורה השלמה יכולה להתגשם אך ורק כשעם ישראל כולו חי בארצו. גם כאשר יהודים חיים בגולה, לומדים תורה ומקיימים מצוותיה, יש כאן בחינה מסוימת של ביטול תורה.

משל למה הדבר דומה? לקבוצת אנשים שבאה להיפגש עם אדם גדול בפעם הראשונה בחייהם. לאחר שיצאו מן הפגישה אמר להם אדם אחר, שרגיל להיות אצל אותו גדול ומכיר אותו היטב, ש'הפעם זה לא היה הוא'. כוונתו היא, שאותו גדול לא היה עירני כמו תמיד, לא שפע כדרכו וכד'. כך גם בענייננו: אם התורה אינה מתגשמת בשלמותה, אינה מאירה במלוא אורה ואינה מתגלה בכל תפארתה - 'זאת לא היא' - זה ביטול תורה. הייעוד של עם ישראל הוא: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו). המיוחד שבעם ישראל מתגלה רק באופן ממלכתי, ולא ע"י יחידי סגולה. רק כאשר עם ישראל כולו, על כל רבדיו וגווניו, עוסק בכל תחומי חיים וחי בארצו כעם ריבוני - רק אז מתגלה יחודו. כאשר חייו של עם שלם מוארים באור תורה, והוא חי את חייו מתוך קדושה וטהרה - מתגלה קידוש השם הגדול ביותר.

בגלות - אין התורה יכולה להתקיים בשלמות, והעם אינו יכול למלא את יעודו. הימצאות עם ישראל בגלות היא עיכוב של קיום התורה בשלמות. גם תלמידי חכמים הנמצאים בגלות מעכבים את קיום התורה בשלמות. לעומת זאת, כל יהודי שעולה לארץ מקרב את היום בו נוכל לקיים את התורה בשלמות.

ד. תורת המדינה בארץ ישראל

דרשו חז"ל בבראשית רבה פרשה טז (ד"ה והנהר הרביעי):

> "וזהב הארץ ההיא טוב" (בראשית ב, יב) - מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל, ולא חכמה כחכמת ארץ ישראל.

הרב קוק זצ"ל באורות התורה יג, ג מורה לנו את ייחודה של תורת ארץ ישראל:

> ...תורת חוץ לארץ עוסקת בתקון הנפש הפרטית, בדאגתה לחומריותה ורוחניותה, לזיכוכה והתעלותה בחיי שעה וחיי עולם, אבל רק בתור נפש פרטית. לא כן תורת ארץ ישראל. היא דואגת תמיד בעד הכלל, בעד כללות נשמת האומה כולה...

תורת ארץ ישראל היא התורה בשלמותה, שכן אין היא מתייחסת רק לחיי הפרט אלא לחיי הכלל כולו. היא מדריכה את היחיד ואת הציבור. ומאירה את כל תחומי החיים של הפרט ושל הכלל.

יש חיבור בין תורה ומלכות. אצל הגויים קיימת הפרדה מכוונת בין דת ומדינה: 'יהי לאלהים - אשר לאלהים, יהי לקיסר - אשר לקיסר'. אצלנו אין מצב שבו התורה שייכת לכהן הגדול, והמלכות למלך. להיפך - יש חיבור בין תורה ומלכות.

לכן, מי שקורא את התורה במעמד הקהל הוא המלך, המייצג כאן את העם.[2] קריאת התורה על ידי המלך מבטאת את שייכות התורה לכלל ישראל.

אמנם, התורה היא של עם ישראל - 'אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו', אבל עניינה של התורה שייך לאנושות כולה ולכל העולם. יעודו של עם ישראל הוא להביא לכך ש"כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים"

---

2. אברבנאל בדברים לא, ט ד"ה 'הנה': "לפי שהמלך הוא נפש כללית לעם". ע"פ זה מבוארים דברי הירושלמי (בכורים פ"ג ה"ג) לפיהם, שלשה נמחלים להם עוונותיהם: גר, חתן ונשיא. גר הוא כתינוק שנולד. חתן הוא אדם חדש שכן רק כעת הוא שלם. נשיא הפך מאדם פרטי לאדם כללי. ולכן 'מלך שמחל על כבודו - אין כבודו מחול' (קדושין לב ע"ב) כי כבודו אינו שלו אלא של הכלל כולו.

(ישעיה ב, ג). יעודו של עם ישראל הוא להשמיע את דבר ה' בעולם. מדינה שבה תורה ומלכות מחוברים היא קידוש השם הגדול ביותר.

מצות הקהל, אם כן, מבליטה את עצם מהותה של התורה. היא באה לבטא שהתורה שייכת לכלל ישראל, למדינת ישראל ולמלכות ישראל. מיד לאחר מצות הקהל מצוה התורה על כתיבת ספר תורה. עניינה של מצוה זו הוא לימוד התורה וקיום מצוותיה על ידי כל אחד מישראל. מתוך מצות הקהל, שמבטאת את שייכות התורה לכלל ישראל, מגיע לימוד התורה הפרטי וקיום מצוות התורה על ידי כל אחד ואחד מאתנו.

מתוך דברים אלו מתברר, שמי שמדבר על הפרדת התורה מן המדינה, גם אם הוא עצמו שומר תורה ומצוות באופן פרטי, אינו תופס את המהות האמיתית של תורת ישראל. אנחנו שומעים לא פעם על הרצון 'להפריד את הדת מן המדינה'. תורת ארץ ישראל איננה תורה של יחידים, היא שייכת לכלל ישראל. תורת חוץ לארץ היא תורה של פרטים, ודיבורים כאלו הם המשך הגישה הגלותית. תורת ארץ ישראל היא תורת מדינת ישראל. תורה זו מדברת על תורה ומדינה, שבאחדותן נוצרת שלמות.

רק מתוך תפיסה כזאת, הבאה לידי ביטוי במצות הקהל, אפשר להגיע להגשמה מלאה של התורה אצל כל פרט ופרט, כפי שהדבר מתבטא בכתיבת ספר תורה. מתוך שתי מצוות אלה נגיע למילוי יעודו של ישראל בעולם, כממלכת כהנים וגוי קדוש, ויתקיים בנו "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

הרב יהושע ויצמן

הגדרת מצות הקהל

ראשי פרקים

א. לקרא ולהתקהל
ב. הקהל - חובת יחיד או חובת ציבור?
ג. חיוב קטנים ונשים בהקהל
ד. הלכות ציבור - קריאת התורה ומצות הקהל
ה. הלכות הקהל - זמנה והקורא

א. לקרא ולהתקהל

מלשון הפסוקים בדברים לא, י-יב, נראה שבמעמד הקהל יש שתי מצוות:

א. "ויצו משה אותם לאמור מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלוהיך במקום אשר יבחר, **תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם**".

ב. "**הקהל** את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך".

ואמנם מנו הבה"ג במצות עשה קפב (ובעקבותיו היראים במצוה רפט), והרס"ג בעשין טז, שתי מצוות. האחת קריאת פרשת המלך, והשניה התקהלות העם סביב הקריאה.

הרמב"ם בספר המצות מצוה טז, והחינוך במצוה תריב, מנו מצוה אחת – הקהל. מדוע הם לא מנו את מצות הקריאה בתורה, כמצוה בפני עצמה?

הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל במאמרו "לברור הגדרת מצות הקהל"[1] כתב שהקהלת העם, וקריאת התורה ע"י המלך הוא ענין אחד. המלך מקיים את המצוה כשהוא קורא את התורה בפני כל הקהל. ובהמשך דבריו:

---

* מצוה ברה, חיספין: הוצאת המחבר, תשמ"ח, מצוה טז עמ' רנא-רסג.

1. קובץ הקהל (הוצאת מוסד הרב קוק) עמ' פח; לנתיבות ישראל ב עמ' קב-קג.

> ומיושב גם כן מה שהקשה בספר נר מצוה על ספר המצוות להרמב"ם, מדוע לא מנה שתי מצוות, קריאת המלך וקהילת העם, כי זה שייך רק באופן שיש במצוה שני צדדים מיוחדים ומפורדים, שיכולים להתקיים זה בלא זה. וכמבואר בד"ק אמו"ר הרב זצ"ל בפ"א שבקונטרס אחרון לשבת הארץ על פי שרשי ספר המצוות, שאם מצות שביתת הארץ היתה חלה על הקרקע מצד עצמה, מלבד חובת הגברא של ישראל, היה צריך לימנות שתי מצוות כיון שהן יכולות להתקיים זה בלא זה, בעבודה בישראל ולגבי הקרקע של ישראל, על ידי עבודת גוי, שזה עושה בהתקיימותן שתי מצוות. מה שאין כן כאן ששני הצדדים האלה הם במהותם והתקיימותם ענין אחד, שצד המצוה של קריאת המלך, אינו אלא שייך לצד מהותה העיקרית של קהילת העם, למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו וגו', וכמו שנאמר תורה צוה לנו וגו', ויהי בישורון מלך בהתאסף וגו'.

הדברים הללו עדיין צריכים עיון. אם אמנם המצוה היא הקריאה בהקהל (או להתקהל סביב הקריאה) היה מן הראוי, שהרמב"ם יזכיר את הקריאה, בהגדרת המצוה, בו בזמן שבהגדרת המצוה על סדר ההלכות לא הזכיר את הקריאה כלל, רק כתב בהל' חגיגה ג, א: "להקהיל את העם בחג הסוכות במוצאי שמיטה". אף במנין על סדר המצוות מצוה טז, כתב: "להקהיל העם לשמוע התורה במוצאי שביעית", וכוונתו לפסוק (דברים לא, יב): "הקהל את העם וגו' למען ישמעו וגו'", אך את חובת הקריאה לא הזכיר.

בדברינו אלה מובלעת שאלה נוספת: מדוע שינה הרמב"ם במנין סדר ההלכות, ממה שכתב במנין סדר המצוות. בדבריו במנין סדר ההלכות ישנם שני שנויים. הוא לא כתב "לשמוע התורה", והוסיף "בחג הסוכות".

בודאי הדבר נובע מהשינוי היסודי בין ספר המצוות, בו כתב הרמב"ם את מצות הקהל, בכלל המצוות הנוגעות לחיזוק הקשר עם התורה, לבין היד החזקה, בו כתב הרמב"ם מצוה זו בצמוד למצות עליה לרגל. אף הבדל זה צריך עיון.

הרמב"ם במורה נבוכים ג, מו (מוסד הרב קוק, עמ' שפח) כותב את טעמה של מצות החג - החגיגה במקדש והעליה לרגל:

> אבל תועלת החג הרי טעמה ידוע במה שיושג באותה ההתקהלות **מהתחדשות התורה** באותה ההתפעלות ואחוות בני אדם זה לזה. **ובפרט מצות הקהל** אשר נתבאר טעמה למען ישמעו וגו'.

מצות הקהל קשורה מהותית למצות עליה לרגל, וטעמן שוה. השגת התחדשות התורה.

על פי זה ניתן להבין כיצד למדו חכמים מן הפסוקים שנאמרו בהקהל, על הפטורים מן העליה לרגל, כדברי הרמב"ם בהל' חגיגה ב, א:

> ומניין שכל אלו פטורים מן הראיה? הרי הוא אומר "יראה כל זכורך" להוציא את הנשים, ומצוות עשה שאין הנשים חייבות בה אין העבדים חייבים בה. ושם נאמר "למען ישמעו" – להוציא מי שאין לו שמיעה גמורה, "ולמען ילמדו" – להוציא מי שאינו מדבר, שכל המצווה ללמוד מצווה ללמד.

שתי המצוות הללו, מצות הרגל ומצות הקהל, מטרתן התחדשות בתורה. אם כי עדיין צריך לברר, כיצד מביאה עליה לרגל להתחדשות התורה?
אחד מן הדברים המיחדים את תורתנו הקדושה, היא העובדה כי נתנה בפני כל האומה, ועל כן אין אדם יכול לערער עליה. כך כתב הרמב"ם בהל' יסודי התורה ח, א:

> משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה... ובמה האמינו בו? במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי? שנאמר "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם", מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם, אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה.

כשעם ישראל יושבים בארצם, מחולקים לשבטים, יכול כל אחד לחשוב שזקניו וחכמיו מספרים לו דברי עצמם, ועל כן יש ערך חשוב להתכנסות והתקהלות כל ישראל שלש פעמים בשנה, כדי שיראו שתורה אחת יש לכל ישראל, היא התורה הבאה אלינו במעמד הר סיני. ברור אפוא מדוע מצות עליה לרגל, מחדשת שלש פעמים בשנה את האמונה בתורה מסיני, שניתנה

במעמד כל ישראל. רק בהתקהלות כל ישראל אפשר לברר שאמנם לכולם מסורת שוה.

מצות הקהל, אחת לשבע שנים, היא חיזוק נוסף להתחדשות האמונה בתורה, כלשון הרמב"ם במורה נבוכים שם: "ובפרט מצות הקהל". כך מפרשת התורה את מטרת מצוה זו הבאה לחזק את המסורת: "ובניהם אשר לא ידעו, ישמעו ולמדו".

זהו צד אחד במצות הקהל, אשר בעבורו כתב הרמב"ם הלכות מצוה זו בהלכות חגיגה כהמשך להלכות עליה לרגל. מובן, אפוא, מדוע במנין על סדר ההלכות כתב הרמב"ם "בחג הסוכות" שהוא הרגל, ואף מובן מדוע השמיט "לשמוע התורה", שכן עצם ההתקהלות היא עיקר המצוה, בדומה למצות העליה לרגל, שהקהל הוא המשך הופעתה.

אלא שצד נוסף יש למצות הקהל, והיא מתגלה בתורה שבכתב בסמיכות הפרשיות בהן נאמרה המצוה: "ויכתב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל. ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים וגו', הקהל את העם האנשים הנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו" (דברים לא, ט-יב). בתת משה את התורה אל הכהנים ואל זקני ישראל, יש חשש גדול שמא יחשבו הכהנים והזקנים שהתורה היא קנינם, והם המצווים ללמדה. על כן באה מצות "הקהל את העם האנשים הנשים והטף" למען ידעו כולם כי התורה מורשה קהילת יעקב, ואינה קנין החכמים לבדם.

יסוד זה שבמצות הקהל (שעוד יתברר לקמן בענין חיוב נשים וקטנים) בא לידי ביטוי במנין המצוות, שם כתב הרמב"ם מצוה זו בצמוד למצות כתיבת ספר תורה של מלך ושל כל יחיד מישראל ובהמשך למצוות המבטאות את הקשר של כל יחיד לתורה כולה.

על כן במנין סדר המצוות לא כתב הרמב"ם "בחג הסוכות", שכן לא הרגל הוא העיקר במנין זה, וכתב "לשמוע התורה", שהיא יסוד מצות הקהל הבא לידי ביטוי במנין המצוות.

שני פנים, אפוא, למצות הקהל. האחד, כהמשך למצות עליה לרגל, מהוה מצות הקהל שיא באחדות ישראל הנקבצים בירושלים. והשני, כהמשך לקשר של

כל אדם מישראל לתורה הקדושה, מתגלה במצוה זו הקשר של כלל ישראל, על כל חלקי ציבוריותו - עם התורה.

מכלל הדברים מובן מדוע עיקר המצוה הוא הקהל והקריאה אינה אלא חלק מחלקי המצוה (שאין למנותה על פי מה שהשריש הרמב"ם בשורש יא, שאין למנות חלק מחלקי מצוה כמצוה בפני עצמה). שכן עצם ההתקהלות היא המחדשת אמיתות המסורת והאמונה בתורה, והיא מגלה קשר כל העם כולו לתורתו.

ב. הקהל – חובת יחיד או חובת ציבור?

הרמב"ם הגדיר את המצוה: "להקהיל את העם". ביטוי זה חוזר בספר המצוות ובמנינים שבפתיחת היד החזקה, ובפתיחת הלכות חגיגה. לא ברור מי מצווה להקהיל עת העם, ומכל מקום משמע שאין כל יחיד ויחיד בכלל המצוה. וכן כתב בקונטרס "זכר למקדש" להאדר"ת: "ונראה שלהקהילם מוטל על ב"ד הגדול שבירושלים".[2]

ראשונים אחרים, גם מאלה ההולכים בשיטתו של הרמב"ם, סוברים שהגדרת המצוה היא "להקהל", דהיינו שמצוה על כל אחד ואחד לבא לבית המקדש ביום השני של סוכות. כן כתב החינוך במצוה תריב, והסמ"ג במצוה רל. החינוך הוסיף וכתב "ועובר על זה בין איש בין אשה ולא בא במועד הזה לשמוע דברי התורה... בטלו עשה זה".

ראיה גדולה לשיטה זו, מהגמ' בקידושין לד ע"ב בסוגית מצות עשה שהזמן גרמא, השואלת שנלמד מהקהל, לחייב נשים בכל מצוות עשה שהזמן גרמן? ומתרצת הגמרא: "משום דהוה מצה והקהל שני כתובים הבאים כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין". מכאן שחיוב הקהל הוא על כל יחיד ויחיד ככל מצוות עשה, שכן אם נאמר שחיוב הקהל הוא על הציבור, כיצד אפשר ללמוד מכאן על חיוב נשים במצוות עשה הפרטיות שהזמן גרמן.

---

2. קובץ הקהל (הוצאת מוסד הרב קוק) עמ' לו.

ועל כן נראה שאף הרמב"ם סובר שכל יחיד ויחיד חייב לבא, אלא שחובה זה איננה יכולה להקרא עדיין בשם "הקהל", על כן הדגיש הרמב"ם שהמצוה היא "להקהיל" - קוראים לכל לבא, ואז ביאת כל יחיד אינה ענין פרטי, אלא לשם ההתקהלות הציבורית.

ראית ההקהל כחובה ציבורית, מסבירה את ההלכה העוסקת בתקיעה בחצוצרות במעמד הקהל. על החצוצרות נאמר (במדבר י, ב) "והיו לך למקרא העדה" כך הסביר רש"י בראש השנה כו ע"ב: "כל כנופיא בחצוצרות, דכתיב והיו לך למקרא העדה". דומה לזה כתב גם הריטב"א בתענית יד ע"א שהתקיעה בחצוצרות היא בכנופיא של ישראל. התקיעה גורמת לכך, שכל יחיד בא כחלק מן הקהל, שהרי הכל שומעים את התקיעה.

דברים אלו יכולים לבאר את דברי הירושלמי במגילה פ"א ה"ד בשאלה מדוע אין הקהל בשבת. "רבי חיא בר אבא אמר, מפני התקיעה. רבי יצחק בי רבי חיא אמר מפני הבמה". רבי חיא בר אבא למד שהתקיעה מעכבת בהקהל ואי אפשר בלעדיה. שכן התקיעה היא שעושה את הכנופיא, ועל ידה נעשים היחידים לקהל. אין פלא, אפוא, שהרמב"ם בהל' חגיגה ג, ז הביא דברי רבי חיא בר אבא להלכה: "יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת מפני תקיעת החצוצרות והתחינות שאינן דוחות את השבת". שכן לדעת הרמב"ם, המצוה להקהיל היא עיקר, והקריאה אינה אלא פרט מהמצוה. (כפי שבארנו לעיל בפרק א). ר' יצחק בי רבי חיא הסובר משום הבימה, סובר שקריאת המלך עיקר, והבימה היא צורך הקריאה.[3]

ג. חיוב קטנים ונשים בהקהל

בדברים ל, יב-יג:

> הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל

3. באופן דומה לזה, הסביר את המחלוקת בירושלמי הרב צבי יהודה קוק זצ"ל במאמרו "לבירור הגדרת מצות הקהל", קובץ הקהל עמ' פז, ובלנתיבות ישראל ב עמ' קב.

> דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלוהיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה.

החידוש במצוה זו הוא חיוב הנשים והטף, שלכאורה היה ראוי לפטרם. נשים – משום שפטורות ממצות תלמוד תורה, והטף – משום שפטורים מכל מצוות האמורות בתורה. בגמ' בחגיגה ג ע"א מבאר רבי אלעזר בן עזריה חידוש זה:

> תנו רבנן: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין, אמר להם מה חידוש היה בבתי המדרש היום? אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותים. אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. שבת של מי היתה? שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה. ובמה היתה הגדה היום? אמרו לו: בפרשת הקהל. ומה דרש בה? "הקהל את העם האנשים והנשים והטף", אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע. טף למה באים? כדי ליתן שכר למביאיהם. אמר להם: מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני.
>
> ועוד דרש "את ה' האמרת היום... וה' האמירך היום" (דברים כו, יז-יח). אמר להם הקב"ה לישראל, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" (דברים ו, ד), ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (שמואל ב ז, כג).

שהקב"ה צוה להביא את הטף כדי להרבות שכר לעושי מצותו, אף שאין ערך מעשי להבאת הטף מפני שאינם יודעים להבין בין טוב לרע. וכגירסא המקבילה במכילתא שמות פרשה טז, ב:

> כבר שבתו תלמידים ביבנה ולא שבת שם רבי יהושע. וכשבאו תלמידיו אצלו אמר להם מה [הגר"א: חידוש] דברים היה לכם ביבנה? אמרו לו, אחריך רבי. אמר להם ומי שבת שם? אמרו לו רבי אלעזר בן עזריה. אמר להן אפשר ששבת שם רבי אלעזר בן עזריה ולא חדש לכם דבר? אמרו לו כלל זה דרש: "אתם נצבים

> היום כולכם... טפכם נשיכם" (דברים כט, ט-י), וכי טף היה יודע להבין בין טוב לרע? אלא ליתן שכר למביאיהם לרבות שכר עושי רצונו לקיים מה שנאמר "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר" (ישעיהו מב, כא). אמר להם איזה דבר חדש יתר על זה הריני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי לדבר זה בלתי היום, אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן עזריה יצא מחלציך. אין הדור יתום שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו.

על החובה להביא קטנים, הקשה בכלי יקר בדברים לא, יב:

> משמע מזה שמדבר בטף שלא הגיעו לחינוך דאם לא כן לא הוצרכו לטעם ליתן שכר למביאיהם, וזה דוחק גדול כי זה דומה כאילו צוה שישאו עליהם משא מעצים ואבנים לבית ה' כדי ליתן שכר למביאיהם.

הקושי גדול יותר על פי דברי הרמב"ם במורה נבוכים ג, כו, האומר שלא יתכן שהקב"ה יצוה על דבר אם אין בו טעם עצמי, רק כדי להרבות שכר, וברור שכל מצוה יש לה טעם.

עוד הקשו אחרונים[4] מהגמ' בקידושין לד ע"ב, האומרת שאת חובת נשים בהקהל, היינו יכולים ללמוד בקל וחומר "טפלים חייבים נשים לא כל שכן", ומה שכתבה התורה בפירוש לחייב נשים, הוא כדי שיהיו הקהל ומצה שני כתובים הבאים כאחד, שאין מלמדים על כל התורה לחייב במצות עשה שהזמן גרמא. וקשה, שאם חיוב הטף הוא כדי ליתן שכר למביאיהם, הרי אינם חייבים מצד עצמם, ואיך יכולים ללמוד מהם לחייב נשים מצד עצמן.

וכן יש להקשות על הירושלמי בחגיגה פ"א ה"א על המשנה: "הכל חייבים בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן - מתניתין בראית קרבן אבל בראית פנים אפילו קטן חייב מן הדא: הקהל את העם אנשים והנשים והטף, ואין קטן גדול מטף?" ופירש קרבן העדה: "ואין קטן גדול מטף, בתמיה, וכיון שטף חייבים בהקהל כל שכן קטן, והוא הדין בראיה חיבין". אם נבין ש"ליתן שכר למביאיהם", נאמר על הטף שצריכים לשאת אותם על ידים, ולכן יש שכר

---

4. רש"ש בקידושין לד ע"ב; האדר"ת בקובץ הקהל עמ' לח; והרב ש"י זוין שם עמ' פג, ועוד.

למביאיהם, הרי שבקטנים היכולים ללכת לבד, אין כל כך שכר למביאיהם, ואין זה קל וחומר, ואדרבה יותר שכר יש למביאים קטנים הנישאים על ידיהם, מאשר קטנים הבאים מעצמם.

אלא נראה שהקושיות נובעות בשל פרשנות הגמרא בחגיגה ג ע"א. הבנת הגמ' היא שהאנשים באים ללמוד והנשים לשמוע, ורק על הטף נשאלת השאלה למה הם באים? ועל זה תירצו: "ליתן שכר למביאיהם". אבל אין פירוש זה מדוקדק בלשון הגמרא, שכן כתוב: "**אם** אנשים באים ללמוד וכו'" והכונה היא, שאם נפרש שהאנשים באים ללמוד, יקשה למה באים הטף אשר אינם יודעים ללמוד, תירוץ הגמרא: "ליתן שכר למביאיהם", היא חזרה מההנחה שאנשים באים ללמוד ונשים לשמוע.

הדבר מוכח מלשון הירושלמי בחגיגה פ"א ה"א: "**הואיל** והאנשים באים ללמוד והנשים לשמוע טף למה באו, **אלא** ליתן שכר למביאיהן", וידוע שלשון **אלא** הוא חזרה מדברים שנאמרו.

לפי זה, יסוד מצות הקהל, הוא עצם ההתקהלות סביב התורה, והיא באה לבטא את הקשר העצמי שבין ישראל לאורייתא, ויעוד המצוה היא התכנסות כל הציבור על כל מרכיביו, ואף נשים וקטנים בכלל ציבור עם ישראל הם, ועל כן חייבים בהקהל.

ויש להטעים יסוד זה בשמה של המצוה: "הקהל" שהוא מלשון "קהל" המורה על גדר ציבור, כפי שאומרת הגמ' בהוריות ג ע"א:

> "ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלוהינו שבעת ימים ושבעת ימים ארבעה עשר יום" (מלכים א ח, סה) - "מכדי כתיב "וכל ישראל עמו", "קהל גדול מלבוא חמת עד נחל מצרים" למה ליי? שמע מינה הני הוא דאיקרי קהל, הנך לא איקרי קהל".

הביטוי **קהל** בישראל, גדול הוא יותר מקיבוץ כל הפרטים, והוא בא לבטא את המושג כלל ישראל.

אמנם, אם מצות הקהל היתה ככל המצוות, וחובתה היתה מוטלת על הפרטים ולא על הכלל כולו, הרי שקטנים היו פטורים שכן אינם מצווים במצות התורה, וכן נשים היו פטורות כשם שהן פטורות משאר המצוות הנוגעות

לתלמוד תורה. אלא שמצות הקהל מיוחדת היא בכך שחובתה מוטלת על הציבור, ומכח הכלל היא חלה גם על נשים וקטנים.

ענינה המיוחד של מצות הקהל הוא קשר כלל ישראל ואורייתא. קשר זה, יצר אותו הקב"ה "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", ועל כן אין חלק בישראל שיוצא מן הכלל הזה.

בהבנה זו מיושבות השאלות שהצבנו בתחילה. החיוב להביא טף שלא הגיע לחינוך, אינו חלילה כמשא אבנים לבית המקדש כשאלת הכלי יקר, אלא יש בזה ערך של הופעת הציבור בכללו.

מובן אף הקל וחומר שבגמ' בקידושין לד ע"ב: "טפלים חייבים, נשים לא כל שכן", שכן אם קטנים הם בכלל הציבור בישראל הרי שנשים בודאי הן חלק מהציבור. וכן מובן הקל וחומר שבירושלמי בחגיגה פ"א ה"א: "אם טפלים חייבים, קטן לא כל שכן".

על פי זה יש לבאר את הקשר שבין הדרשה על הקהל, להמשך דברי הגמרא בחגיגה ג ע"א. אחר שהביאה הגמרא דברי רבי אלעזר בן עזריה: "טף למה באים ליתן שכר למביאיהם", המשיכה: "ועוד דרש: את ה' האמרת היום... וה' האמירך היום... אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". חטיבה אחת, בא לבטא את יסוד הכלל בישראל, המתגלה רק בארץ ישראל וכדברי הזוהר (ויקרא צג, ב): "גוי אחד בארץ - עמה אקרון אחד ולא אינון בלחודייהו". פירוש - רק בארץ ישראל נקרא עם ישראל גוי אחד, ולא כשהם לבדם בלא ארץ ישראל. (וכפי שנתבאר לעיל על פי הגמרא בהוריות ג ע"א).

בדרך זו יש לבאר את הנוסחה המקבילה במכילתא, האומרת שהבאת הקטנים היא: "להרבות שכר לעושי רצונו". דברי המכילתא באו על הפסוק "קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל, באדם ובבהמה לי הוא" (שמות יג, ב) וכך הוא לשונה:

> "לי הוא" - למה נאמר, לפי שהוא אומר "הזכר תקדיש", הקדישו שתקבל שכר, או אם הקדשתו מקודש ואם לא הקדישו אינו מקודש? תלמוד לומר "לי הוא" מכל מקום, הא מה תלמוד לומר "הזכר תקדיש" - הקדישו לקבל שכר.
> כיוצא בו "ובער עליה הכהן" (ויקרא ו, ה) למה נאמר? והלא כבר

נאמר "ולבנון אין די בער" (ישעיהו מ, טז) הא מה תלמוד לומר "ובער עליה הכהן" - שתקבל שכר.
כיוצא בו "ועשו לי מקדש" (שמות כה, ח) למה נאמר, והלא כבר נאמר "את השמים ואת הארץ אני מלא" (ירמיהו כג, כד) הא מה תלמוד לומר ועשו לי מקדש - לקבל שכר על העשיה.
כבר שבתו תלמידים ביבנה ולא שבת רבי יהושע וכו' (כמוזכר לעיל).

מדרש זה בא לאמר שאין הקב"ה זקוק, חלילה, למצוות שאנו עושים. אדרבה "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר". מהמדרש עולה שעל מנת לזכות את ישראל, לא נתן הקב"ה מעשים אשר אין בהם משמעות ולא תועלת או טעם. אלא נתן הקב"ה לישראל מצוות ומעשים אשר רצונו יתברך שיהיו בעולם, וזיכה את ישראל בעשיית הדברים הללו כדי שיקבלו שכר על העשיה.

ובהמשך לדברים אלו הובאו דברי רבי אלעזר בן עזריה שדרש ב"אתם ניצבים". רצונו לאמר, שבשעה שכינס משה את כלל ישראל להעבירם בברית, ולציין את הקשר העצמי בין ישראל לאורייתא, כלל בהם גם את הטף, ואף שהטף אינו מבין בין טוב לרע, מכל מקום כינסם כדי "ליתן שכר למביאיהם", שיבטאו במעשה את הקשר הקיים בין כלל ישראל, הכולל גם את הטף, לבין התורה הקדושה. וזה פירוש "להרבות שכר **עושי** רצונו" שעושים כרצונו של מקום, שאף שבודאי שרצונו היה נעשה מאליו, מכל מקום ציום **לעשות** רצונו, לקיים מה שנאמר "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר", שאף שבהבאת הטף אין תועלת מעשית, שכן אינם יודעים להבחין בין טוב ורע, הרי שיש בה תועלת רוחנית. וכיון שהתורה לא באה רק לסדר את חיינו המעשיים, אלא ללמדנו את היסודות הרוחניים הפנימיים של חיינו, הרי שיש מקום למצוה זו שאם רווח חומרי אין בה, לימוד גדול יש בה.

ד. הלכות ציבור – קריאת התורה ומצות הקהל

בגמ' במגילה כג ע"א:

תנו רבנן הכל עולין למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הצבור.

וכן פסק השו"ע, או"ח סימן רפב סעיף ג. על כך כתב המגן אברהם שם ס"ק ו:

> משמע מכאן דאשה חייבת לשמוע קריאת התורה, ואף על פי שנתקנה משום תלמוד תורה, ונשים אינן חייבות בתלמוד תורה, מכל מקום מצוה לשמוע כמו מצות הקהל שהנשים והטף חייבים בה, עיין סימן קמ"ו, ומיהו יש לומר דאף על פי שאינן חייבות, עולות למנין, וכן כתבו התוספות סוף ראש השנה, אבל במסכת סופרים פרק י"ח כתוב, הנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים ומצוה לתרגם להן שיבינו עכ"ל.

בלבושי שרד על השולחן ערוך כתב לפרש את כוונת המגן אברהם במה שכתב "עיין סימן קמ"ו", ששם נתבאר שאפילו מי שהשלים הפרשה, מכל מקום אסור לו לדבר בדברי תורה באמצע הקריאה, ומכאן שדין קריאת התורה אינו משום תלמוד תורה, ועל כן גם נשים חייבות, כמו בהקהל שאינה מטעם תלמוד תורה.

המקור, ממסכת סופרים, שהביא המגן אברהם, יש בו טעם לשבח לבאר מקור חיוב נשים בקריאת התורה, אף שממצות תלמוד תורה הן פטורות, וזה לשון הברייתא:

> ...וקורא בבכיה ובילולה (ספר קינות בתשעה באב), אם יודע הוא לתרגמו מוטב ואם לא, נותנו למי שיודע לתרגם בטוב ומתרגם לפי שיבינו בו שאר העם והנשים ותינוקות, שהנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים וכל שכן זכרים... ומן הדין הוא לתרגם לעם לנשים ותינוקות כל סדר ונביא של שבת לאחר קריאת התורה... ביום שהושיבו רבי אלעזר בן עזריה בישיבה פתח ואמר: "אתם נצבים היום כולכם טפכם נשיכם" (דברים כט) אנשים באים לשמוע, נשים כדי לקבל שכר פסיעות, טף למה באים, כדי ליתן שכר למביאיהם, מכאן נהגו בנות ישראל קטנות לבא לבתי כנסיות כדי ליתן שכר למביאיהן והן לקבל שכר.

לא בכדי סמכו במסכת סופרים חיוב נשים בקריאת התורה, לדברי רבי אלעזר בן עזריה, ללמדך שיסוד אחד להם, והוא, שהלכות ציבור כוללות גם

נשים וקטנים, וקריאת התורה חובת הצבור היא. מכאן נבין את השם שנתן בעל הלכות גדולות להלכות קריאת התורה: "הלכות ציבור".

וכן כתב הרשב"א בתשובה (המובאת בספר הזכרון אבן ציון דף מא):[5]

> בענין מי שאינו יודע לקרות בתורה, מהו שיעלה ויברך בבית הכנסת ברכת התורה ויקרא אחר במקומו... והלה נמי שברך ולא קרא לא הוי ליה מברך לבטלה, דכיון שקריאת התורה חיובא דצבור הוא, שפיר מצי מברך אף על פי שאינו קורא.

למדנו אפוא, שקריאת התורה מכח חובת הציבור היא באה, ודומה בזה ל"הקהל" ול"אתם נצבים", ולכן כוללת מצוותה גם נשים וקטנים ומי שאינו יודע לקרא, שכן לא לימוד התורה עיקר במצוה זו, אלא עצם הקשר של הציבור בישראל לתורה.

דברים אלו, לא עולים בקנה עם מה שכתב ערוך השולחן באורח חיים סימן רפב, יא על דברי המסכת סופרים:

> ונראה לי דלאו חיוב גמור קאמר, אלא דומיא דתינוקות, שהרי פטורה מתלמוד תורה ועוד דאין לך זמן גרמה יותר מזו... ואין לדמות למצות הקהל שצותה התורה "הקהל את העם האנשים והנשים והטף", שזו היא מצוה מיוחדת פעם לשבע שנים שהיה המלך בעצמו קורא ספר משנה תורה שהם דברי כיבושין, אבל שנאמר שחייבות בכל שבת בקריאת התורה ודאי היא מילתא דתמיה... אלא המסכת סופרים אומר על דרך המוסר.

אך אנו לא באנו לפסוק הלכה למעשה, בשאלת חובת נשים בקריאה בתורה.

דברים שכתבנו ביסוד מצות הקהל, מאירים את לשון הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ו:

> הקריאה והברכות בלשון הקדש שנאמר "תקרא את התורה הזאת" – בלשונה, אף על פי שיש שם לועזות. וגרים שאינן

---

5. דברים דומים ניתן להסיק מדברי התוס' בברכות ח ע"א בד"ה רב ששת בשם בה"ג. עיין בדברי הראי"ה קוק בטוב רואי שם 'יקרא פרשיותיו עם הציבור'; נפש הרב מהרב צבי שכטר עמ' קלו. (תוספת העורך).

> מכירין, חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שנתנה בו בסיני. **אפילו חכמים גדולים** שיודעים כל התורה כולה, **חייבין** לשמוע בכוונה גדולה יתרה. ומי שאינו יכול לשמוע, מכוין לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל.

דברים אלו מקבילים לדברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה ז, א:

> מצות עשה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן... **ואפילו חכמים גדולים חייבים** לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שארעו ושהיו הרי זה משובח...בכל דור **ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה** משעבוד מצרים.

בשתי המצוות מדגיש הרמב"ם שאין ידיעת הדברים ולימודם עיקר במצוות אלו, "אפילו חכמים גדולים" שלא תהיה להם כל תוספת ידיעה, חייבין לשמוע בהקהל, ולספר ביציאת מצרים כי ענין המצוות האלו הוא עצם הקשר לקודשא בריך הוא (ביציאת מצרים) ולתורתו (בהקהל), ולכן יראה עצמו כאילו עתה קורים הדברים.

ה. הלכות הקהל – זמנה והקורא

הרמב"ם בספר המצוות במצוה טז כתב: "שצוונו להקהיל את העם ביום השני של סוכות". ואילו בהל' חגיגה ג, א בהגדרת המצוה, לא הזכיר הרמב"ם יום מסוים: "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה **בעלותם לרגל**". ובהמשך בהלכה ג כתב: "אימתי היו קורין **במוצאי יום טוב ראשון של חג הסוכות שהוא תחילת ימי חולו של מועד** של שנה שמינית".

ביאור הדברים הוא, בספר המצוות מדגיש הרמב"ם את עצמאותה של מצות הקהל כמצוה בפני עצמה, ולכן אינו מציין את הקשר של מצות הקהל לעליה לרגל, וכותב "**ביום השני**" ולא "**במוצאי יום טוב ראשון**" שלא לקשור את הקהל עם מצות ראיה החלה ביום הראשון. לעומת זאת בהלכות חגיגה שענינם הוא הרגל, מדגיש הרמב"ם את שייכות מצות הקהל עם עליה לרגל

ככתוב "בבא כל ישראל לראות", ולכן הזמן הנזכר בהגדרת המצוה הוא "בעלותם לרגל" ובפירוט ההלכה "במוצאי יום טוב ראשון". גם בהמשך בהלכה ד כתב הרמב"ם: "והמלך עולה ויושב עליה (על הבמה) כדי שישמעו קריאתו, **וכל ישראל העולים לחג** מתקבצין סביביו".

מקור ההלכה היא בגמ' בסוטה מא ע"א: "פרשת המלך כיצד, מוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית עושין לו בימה". הגמרא מבארת מדוע פירטה התורה כמה זמנים, ומסיימת "כתב רחמנא בבא כל ישראל מאתחלתא דמועד".

רש"י פירש: "מיהו ביום טוב לא, שאין תיקון הבימה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב, ומאתמול נמי לא עבדין לה דדחיקא לה עזרה והאי טעמא מפרש בירושלמי במס' מגילה פ"א ה"ד".

התוספות שם בד"ה כתב, הקשו, שאם גזירת הכתוב שיקראו פרשת המלך ביום טוב, שיקראו בלא בימה, ומנלן דבימה מעכבת? ונראה שרש"י דקדק דבריו מלשון הירושלמי: "ובהקהל (מאחרין ולא מקדימין כשחל בשבת) ר' בא בריה דר' חייא בר בא אמר מפני התקיעה, רבי יצחק בי ר' חייה אמר מפני הבימה. ויעשו אותה מאתמול? שלא לדחוק את העזרה". ויש לדקדק אם מדובר כשחל יום ראשון של חול המועד בשבת, אם כן מה פירוש ויעשו מאתמול, והלא אתמול יום טוב הוא, והוי ליה לשאול ויעשו מערב יום טוב, ומכאן שהירושלמי עונה גם על השאלה מדוע אין הקהל ביום טוב. כך נראים דברי רש"י. ועל שאלת התוספות שאם גזירת הכתוב היא שיקראו ביום טוב, שיקראו בלא בימה, יש לומר שגזירת הכתוב היא "בבא כל ישראל לראות". דהיינו שמעמד הקהל צריך להיות כשבאים ישראל לראות, שמצות ההקהל תהיה המשכה של מצות ראיה, ולכן אמרו במוצאי יום טוב ראשון דהיינו מיד אחר יום טוב, כהמשך למצות עליה לרגל, וכל ישראל העולים לחג מתקבצין סביב המלך לשמוע.

ונראה שכן פירש גם הרמב"ם שמצות הקהל היא המשך עליה לרגל (ועין לעיל בהגדרת המצוה) ולכן נקט גם הוא כלשון המשנה במוצאי יום טוב הראשון, שכל ישראל שעלו לחג, ישארו למצות הקהל.

בדברים הללו ניתן לפשוט ספיקות שהאחרונים הסתפקו בהם.

א. האדר"ת בקונטרס "זכר למקדש"[6] הסתפק אם יכול לבא וליראות, ובאותה ביאה לקיים הקהל, או שמא אין עושין מצוות חבילות חבילות. אך לפי הדברים לעיל, ברור שגזירת הכתוב היא שההקהל הוא המשך לביאתו לראות, ולא שייך כאן עשית מצוות חבילות חבילות.

ב. האדר"ת שם הסתפק אם יש הקהל בלילה, מאחר שלא כתוב כאן "יום" שנמעט לילה, או שמאחר וכתוב: "בבא כל ישראל לראות", צריך ההקהל להיות בזמן ראיה שהוא ב"יום". דעתו נוטה לאסור בלילה. המנחת חינוך במצוה תריב כתב בפשיטות שאפשר בלילה. ונראים דבריו על פי מה שכתבנו שהקהל הוא המשך לחג ומוצאי יום טוב ראשון בדווקא, לקיים "בבא כל ישראל לראות" שבאו כבר לראות ועתה ימשיכו במצות הקהל.

הרמב"ם בספר המצוות במצוה טז כתב: "וכבר נתבארו משפטי מצוה זו וכל מי יקרא ואיך יקרא ואיזה דבר יקרא בפרק ז' מסוטה". נראה שאין דינים אלו אלא הלכות במצות הקהל, אך אינם חלק מהגדרת המצוה. ואפשר שיש נפקא מינה בהבנת דינים אלו, אם הם מעכבים במצוה או לא וכפי שיתבאר.

לחובת הקריאה במצות הקהל קראה המשנה "פרשת המלך". נראה שאין הכוונה לפרשת המלך שבספר דברים, דהיינו דיני מינוי מלך, אלא הפרשה שהמלך קורא. ומכאן יש ללמוד שקריאת הפרשה היא חובתו הבלעדית של המלך.

אמנם בלשון הרמב"ם יש לדקדק שבהגדרת המצוה (הן בספר המצוות במצוה טז, והן בהל' חגיגה ג, א) כתב שהמצוה לקרות באזני העם פרשיות מן התורה, ולא כתב מי הוא הקורא. רק בפירוט ההלכות כתב "והמלך הוא שיקרא באזניהם", ומכאן שאין המלך מעיקר המצוה, ואפשר שאם אין מלך יכול אחר לקרות במקומו.

ואפשר שבזה נחלקו האמוראים בירושלמי אם מאחרין אחר השבת מפני התקיעה או מפני הבימה, שלמ"ד מפני התקיעה, הרי שעיקר המצוה היא ההתקהלות הנעשית בחצוצרות ולמ"ד מפני הבימה הרי שעיקר המצוה היא הקריאה.

---

6. קובץ הקהל עמ' מג.

ונראה שכיון שבמשנה במגילה קראה המשנה למצוה "הקהל" ולא "פרשת המלך", הרי יש להוכיח שאין הקריאה עיקר המצוה, אלא דין מדיניה, ואינו מעכב. ואפשר שלכן הביא הרמב"ם רק את הטעם "מפני התקיעה", לשיטתו שעיקר המצוה היא "הקהל".

הרב משה צבי נריה

מעמד הקהל

ראשי פרקים

א. שורשי המצוה
ב. מצות-ציבור
ג. טף למה באים?
ד. יכנסו הכל!
ה. ללמוד וללמד
ו. שמחת תורה

א. שורשי המצוה

בחינוך במצוה תריב:

> משרשי המצוה, לפי שכל עיקרו של עם-ישראל היא התורה, ובה יפרדו מכל אומה ולשון, להיות זוכים לחיי-עד... על כן בהיות כל עיקרן בה, ראוי שיקהלו הכל יחד, בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה, ולהיות הקול יוצא בתוך כל העם, אנשים ונשים וטף, לאמור: מה הקיבוץ הזה שנתקבצנו יחד כולנו? ותהיה התשובה: לשמוע דברי-תורה, שהיא כל עיקרנו והודנו ותפארתנו, ויבואו מתוך כך לספר בגודל-שבחה והוד-ערכה, ויכניסו הכל בלבם חשקה, ועם החשק בה ילמדו לדעת את השם-יתברך, ויזכו לטובה, וישמח ה' במעשיו, וכענין שכתוב בפירוש בזאת-המצוה ולמען ילמדו ויראו את ה'.

ואם ספר החינוך תיאר לנו את צורת המצוה, הודה ותפארתה, הרי הקדים הרמב"ם והעמידנו על תוכן המצוה, רומה ועומקה בהל' חגיגה ג, ו:

---

* צניף מלוכה, כפר הרוא"ה: חי ראי, תשנ"ב, עמ' 289-298.

> שלא קבעה הכתוב לקריאה זו אלא לחזק דת-האמת, ...להכין לבם ולהקשיב אזנם, לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה, כיום שניתנה בו [תורה] בסיני, ויראה [השומע] עצמו, כאילו עתה נצטווה בה, ומפי הגבורה שומעה.

ובעקבות פירוש רש"י בסוטה מא ע"א, כתב והסביר מרן המבי"ט בקרית ספר, בסוף הלכות חגיגה: "אין קורין ביום-הקהל, אלא במשנה תורה, מאלה הדברים עד שמע, דאית ביה עול-מלכות-שמים, והיה אם שמוע - קבלת עול מצוות, וקללות וברכות - קבלת בריתות של תורה, וכתיב הכא למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה', דמשמע דאית בהו יראת-השם".

וכיוצא בזה כתב מהר"י אברבנאל: "וקבלו חז"ל שהקריאה היתה בספר אלה הדברים... שרוב מצוות התורה והברית נכללים בו". כתב הגאון בעל הפלאה בפנים יפות ויקרא יט, ב: "שורש כנסת-ישראל הוא אחדות, כמו שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ... ולכן קרא משה רבינו ליום מתן-תורה יום הקהל (דברים ט, י; יח טז ובתרגום יונתן, במקור השלישי: 'ביומא דאתכנשו שבטיא למקבלא אורייתא'), כי בעת מתן-תורה, שכלל הקב"ה כל התורה כולה בעשרת-הדברות, לא היו יכולים לקבל שורש הדברים, עד שנקהלו כולם באחדות".

התורה ניתנה לכלל - "מורשה קהילת יעקב" (מהר"ל מפראג, נצח ישראל פרק יא). ומעמד-הר-סיני העניק תוקף לכלל, ליכד את כל הפרטים ואף הכניס אותם בערבות הדדית (מכילתא שמות יט, י: "הרי אתם קשורים, ענובים, תפוסים" וכו'), וקיבל על עצמו כל יחיד ויחיד לדאוג גם לחבריו, לדאוג שהכלל כולו ימלא את חובותיו, "נעשה ונשמע" (בלשון רבים), ולא רק אעשה ואשמע.

ועיין שם על הפסוק שמות כ, ב: "רבי אומר: להודיע שבחן של ישראל, שכשעמדו כולן על הר-סיני לקבל התורה, השוו כולן לב-אחד לקבל מלכות-שמים בשמחה, ולא עוד אלא שממשכנין זה על זה".

מעמד הר-סיני בשעתו "היה תחילת חול הענין האלקי על קהל, אחרי שלא היה נמצא כי אם ביחידים" (ספר הכוזרי, מאמר ראשון, אות צה). ואילו לדורות - נתייחדה מצות הקהל, בסוף שנת השמיטה, כחידוש המעמד הכללי,

ללמדנו כי בישראל הדת אינה ענין פרטי של כל אחד ואחד, אלא ענין כללי של האומה כולה, ברית-עם אשר נכרתה בין אלקי-עולם לבין בני-בריתיו.

מעמד-הקהל שהוא דומה למעמד-הר-סיני, כלשון הרמב"ם בהל' חגיגה שהובא לעיל, חוזר איפוא ומחדש את איחוד הפרטים לכלל אחד, לקהל-עדת-ישורון.

וכשם שאיחוד העם וכניסתו בברית נעשו ע"י קבלת-תורה, "בהגלותך מלכנו על הר-סיני ללמד לעמך תורה ומצוות", כך גם חידוש המעמד כולל בעיקרו קבלת-תורה בקהל-עם, בקריאת פרשיותיה של תורה.

חובת הקריאה-בציבור הוטלה על המלך, הואיל והוא המאחד את העם כדברי מהר"י אברבנאל בדברים לא: "וראוי שיהיה [הקורא] הראש והגדול אשר בעם שהוא המלך, לפי שהמלך הוא נפש כללית לעם, ובהיותו הוא הקורא היה כל ישראל קורא".

בנו של הגאון האבני נזר - האדמו"ר מסוכצ'וב, ממשיך לבאר הדברים (שם משמואל, דברים פרשת וילך, ד"ה מקץ):

> הענין מה שהיה המלך קורא את התורה, לאחר שנת השמיטה... דהנה כתב הרמב"ם בהל' מלכים ג, ו), שמלך לבו לב קהל-ישראל, וזאת היתה הכוונה, בקריאת התורה על-ידי המלך, מחמת שלבו לב כל קהל-ישראל, יכנסו דבריו בלב כל העם, בעומק לבם... ולפי זה יובן איחוד הקריאה לאחר שנת השמיטה, שלקריאה זו צריך הכנה-רבה, להכין מקום בלבם לקבל הדברים, ושנת השמיטה שהיו פנויים מעבודת-האדמה ויכלו להסתכל בתוך עצמם, זאת היתה להם הכנה שיכנסו ויפעלו הדברים בעומק-לבם.

ומהר"ם אלשיך בדברים לא, יב מציין כאן צד נוסף: "להראות כי כתר-מלכות מבוסס על כתר-תורה".

ובספרי במדבר יח, כ: "היה ר' שמעון בן אלעזר אומר... כל עצמן של שני כתרים [כתר כהונה וכתר מלכות] אין באין אלא מכחה של תורה, וכן הוא אומר (משלי ח, טו-טז) בי מלכים ימלוכו... בי שרים ישורו".

אולם מרן הגאון הנצי"ב מוולוז'ין כתב בהעמק דבר, בדברים לא, יא: "תקרא לשון יחיד, מובן שדיבר ליהושע [שהיה מלך], ומזה למדנו שהיא מצות המלך, אמנם לאו-דוקא מלך ממש, אלא הגדול שבישראל. ובשעה שלא היתה מלוכה [בישראל] היה הגדול הכהן-גדול, ומשום הכי צוה גם לכהנים". וכן הוכיח הגרמ"ל זק"ש מתוס' ישנים ביומא סט ע"ב, שראב"י סובר שפרשת הקהל נקראת בהר הבית שנאמר ויקרא בו לפני הרחוב וגו', והואיל והוא מפרש שהמדובר הוא שם בפרשת-הקהל, הרי משם גם הוכחה שאין הקריאה תלויה במלך דוקא, שהרי הקורא שם היה עזרא הסופר.

אחדות העם לדורותיו באה לידי ביטוי גם בעובדה שהקריאה היתה מתוך ספר-העזרה, ספר-התורה העתיק, ספר-התורה הראשון אשר נכתב על ידי משה-רבינו והושם על יד ארון-הברית (בבא-בתרא יד ע"ב ברש"י שם, ד"ה ספר-עזרה).

ולעומת מה שמצינו בחובות הפרט, שכל אחד מישראל, אעפ"י שהניחו לו אבותיו ספר-תורה, חייב הוא לכתוב לו ספר-תורה חדש (סנהדרין כא ע"ב), הנה כאן - בחובת הכלל - נקבעה הקריאה דוקא מתוך ספר-התורה הישן, הקדום ביותר. והרי זה בא ללמדנו שביחס ליחיד, לפרט, המגמה היא להחדיר בו את ההכרה "שבכל יום יהיו בעיניך כחדשים", שאין התורה רק "דיוטגמא ישנה", מסורת מדורות-עברו, ואילו ביחס לרבים לכלל, המגמה היא להעמידו על ההבנה שהוא הוא ממשיכו של אותו הכלל עצמו שעמד במעמד הר-סיני, שעמד בברית-ערבות-מואב, אותו הכלל שלמד תורה מפי משה-רבינו - "מלכה של תורה" - וקיבל ממנו תורה כתובה וחתומה.[1]

---

1. ובשל"ה הקדוש (תושב"כ פר' וילך): "ישראל גוי אחד בארץ נתעטרו בענין אחד בשני פנים דהיינו בכלל ובפרט. א. בכלל שכולם הם כאיש אחד ונקראים נפש אחת, כי חלק ה' עמו, וכמו שהוא יתברך אחד כך ישראל אחד, כי הם חלק ה'. ב. כל אחד מישראל הוא אחד המיוחד בפני עצמו, ועל זה אמר ה' בדד ינחנו, ינחנו לשון יחיד כי כל אחד מיוחד במעשהו ועל זה הענין באו אלו שתי המצוות: א. מצות הקהל יהיו כלם ביחד, אנשים נשים וטף, לשמוע התורה, כי כלם נפש אחת. ב. אח"כ בא הציווי על כל יחיד ויחיד שיכתוב ס"ת לעצמו. וכל זמן שישראל עושים רצונו של מקום, אזי דבקים בו בכלל ובפרט".

והדברים עולים ובאים מתוך דברי חז"ל. שביחס לפרט הזכירו ושננו: "ודע שאינה ירושה לך" (אבות פ"ב מי"ב), ואילו ביחס לכלל מקרא מלא הוא "תורה צוה לנו משה - מורשה קהילת יעקב" (דברים לג, ד).

ב. מצות-ציבור

מקרא מפורש הוא שגם נשים חייבות במצות-הקהל, ונראה שטעם הדבר הוא הואיל ואין מצוה זו דומה לשאר מצות-עשה שהזמן גרמן, שכן מצות-הקהל באה לחזק את מערכת מצוות כולן, והמעמד דומה למעמד הר-סיני, שגם הנשים השתתפו בו, והעם כולו קיבל את התורה כולה. ולכן גם אם מצד היות המצוה תלויה בזמן קבוע, ראוי היה לפטור את הנשים, הרי קבע כאן תוכנה של המצוה.

והגאון הקדמון בעל הלכות גדולות, מנה את מצות-הקהל במספר ששים וחמש הפרשיות, שהן המצוות המסורות לציבור, וביאר הגרי"פ פרלא בספר-המצוות לרב סעדיה גאון, ח"א, עמ' קכט: "משום שמצות-הקהל חובת כל ישראל היא, ומתקיימת גם כן רק בציבור, ונעשית על ידי כולם יחד, ואין לך מצות-ציבור יותר מזו". ומעתה מבורר יותר טעם חיוב נשים בהקהל, שכן למדנו מתורתו של הרמב"ן, שכל מצוה המוטלת על הציבור, ואפילו מצוה שביסודה היא אישית-פרטית ותלויה בזמן, אף נשים חייבות בה, כי גם הנשים חלק מן הציבור הן ומחובתן לדאוג שהמצוות תתקיימנה.

וכך ביאר לנו הרמב"ן בקידושין כט ע"א, שמצות מילה המוטלת ראשית-כל על האב, הנה בא אח"כ פסוק מיוחד, "המול לכם", והטיל חובה זו על כל ישראל, ועל בי"ד כבא-כח הצבור כולו לדאוג שכל ילד בישראל יהיה נימול. הרמב"ן מסביר, שמעיקר הדין היתה חובה זו צריכה להיות גם על הנשים, אלא שבאה דרשה מיוחדת, "אותו ולא אותה", למעט נשים מחובה זו. והרי לנו שאלמלא מיעוט זה היו נשארות בחיובן, הואיל וכאן לפנינו מצוה המוטלת על הציבור.[2]

---

2. ואולי זהו מקורו של הרמב"ן הסובר שנשים חייבות גם בספירת-העומר. בתורה נאמר: "שבעה שבועות תספר לך" (דברים טז, ט), ובספרי ביארו שהכוונה היא "בבית-דין". הרי אעפ"י שנאמר גם "וספרתם לכם" (ויקרא כג, טו), שתהא ספירה

ומאידך גיסא סובר גאון אחרון, בעל ההפלאה בספר המקנה בקידושין שם: "נהי דמיעטה התורה גבי חיוב האב על הבן, "אותו ולא אותה", היינו דאינה מחוייבת יותר מכל ישראל, כמו האב, אבל בקרא דהמול לכם כל זכר [המחייב את כל ישראל למוהלו, דבי"ד לאו דוקא, עי' פיה"מ להרמב"ם פ' ר"א דמילה, ועי' רא"ש חולין פרק כיסוי הדם סי' ח], אשה נמי בת-חיובא היא".

ובהמשך דבריו שם מסביר המקנה, שהדבר תלוי במחלוקת ר' יוחנן ורב (ע"ז כז ע"א) אם אשה כשרה למול. שלדעת ר"י כשרה היא הואיל והיא כלולה בחיוב של כל ישראל, ואילו רב סובר שפסולה למול, משום שלדעתו בא המיעוט של אותו ולא אותה, למעטה גם מתורת החיוב הכללי [וכדעת הרמב"ן ובעל ספר החינוך, ופלא שלא הביא דעתם בזה].

ברמב"ם בהלכות מילה סתם הדבר, ולא הזכיר כלל פטור אשה מחובת מילת בנה, אולם ממה שפסק בהל' מילה ב, א שאשה כשרה למול כר' יוחנן, משמע דסבירא ליה לרמב"ם שבתורת חיוב כל ישראל גם היא כלולה, וכדעת המקנה שחיוב זה מוטל גם על הנשים.[3]

לכל אחד ואחד (מנחות סה ע"ב), הנה גם אם אין מקום לחייב נשים כיחידות, חובה יש עליהם כחלק מן הציבור, שתהא הספירה נספרת בישראל, כשם שחובה עליהם לדאוג שיקרב קרבן-העומר שהוא חובת כלל-ישראל.

3. לשון הרמב"ם בהל' מילה א, א: "ובי"ד מצווין למול אותו הבן וכו', יניחו ערל בישראל". ודייק הגרמ"ל שחור באבני-שהם פר' לך, דלשונו מורה דכל החיוב האמור לב"ד אינו כלפי הערל, אלא מפני תקנתן של ישראל שלא ימצאו ביניהם ערלים, וזהו הבדל מהותי בין חיובן לחיוב האב, דהתם ודאי החובה היא כלפי בנו [ויפה העיר שם הרב העורך, שהדברים תואמים ללשון הרמב"ם בהל' מילה ג, א: ש"מצווין ישראל שימולו כל ערל שביניהן"].
וכבר הקדימו הגאון מהר"י רוזין, בצפנת פענח, בהל' מילה שם, ומסביר פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד, אם בי"ד מברכין ברכת להכניסו: "ורבינו והראב"ד ז"ל פליגי, אם החיוב על בית-דין הוא רק שלא יהיה ערל או שיהיה מהול. דרבינו ס"ל דהחיוב הוא רק שלא יהיה ערל, ועל זה לא שייך הברכה דלהכניסו [בבריתו של אאע"ה], והראב"ד ס"ל דהחיוב מוטל על כל ישראל שיהיה מהול".
אכן צריך עיון מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות בשבת, סוף פרק רבי אליעזר

והתוס' במגילה כ ע"א ד"ה דכתיב, כתבו, דאלמלא מיעוטא דאותו ולא אותה, הוה אמינא דהואיל ומילה יש בה כרת ונכרתו עליה י"ג בריתות, מיחייבו בה נשים למול את בניהם. והנה הדגישו התוס' את חומר המצוה מצד עונש ביטולה, וכן את חשיבות המצוה מצד הבריתות שנכרתו עליה, כסיבה לחיוב-נשים, ודברים אלו מסייעים לשיטת המקנה, דנהי דנתמעטו מחיוב אישי-פרטי, אבל מן החובה הכללית לא נתמעטו.

דמילה "כאילו הוא בנו", ומשמע שגם גדר החיוב חד הוא, ואפשר שכוונתו לא לגדר החיוב, אלא לעצם החיוב של מעשה-המילה.

ונראה להטעים את יסוד החילוק - בשיטת הרמב"ם - שבגדר החיוב שבין אב לבי"ד, כי הנה כתב הגרא"א בורשטיין ז"ל בספרו נר אהרון עמ' קכה: "בעצם החיוב הוא על הבן למול את עצמו, רק אי אפשר לחייבו לקיים המצוה בקטנותו, על כן הטילה תורה חיובו של הבן על האב" (והקדימו בשו"ת אור-זרוע).

[ומהאי טעמא ס"ל להרמב"ם בהלכות קרבן-פסח ה, ה: "מילת בניו הקטנים מעכבתו מלעשות פסח", ואילו משגדל הבן פקע חיובו של האב, וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ בשבת פרק ר"א דמילה: "וכשיגדל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוות - נפטר כל אדם ממילתו, ונתחייב הוא למול את עצמו מיד"].

והנה ביחס לאב הננו אומרים שאותו חיוב עצמו שהוטל על הבן, מצוותו הפרטית להיות נימול, היא שהועברה לאב, לא כן כשאין לו אב. כאן אין אנו אומרים שחיובו הפרטי של הילד הועבר לבי"ד דהיינו לכל ישראל, אלא שמהמקרא "המול לכם" למדנו שהוטלה חובה כללית על כל ישראל "שלא יניחו ערלים בישראל", ומה"ט "מצווין ישראל שימולו ערל שביניהם".

ואילו בהבנת שיטת הראב"ד ניתן לומר דאמנם חידשה תורה הלכה זו במצות-מילה גם בלאו דין-הערבות (דהיינו בפס' "המול לכם"), ברם מדין הערבות הכללית שהיא מקיפה את כל המצוות, הרי אותה חובה עצמה המוטלת על הילד היא שמתפשטת על כלל-ישראל, וצוויים כולל לא רק "שלא יניחו ערלים", אלא גם שיסייעו לילד לקיים מצוותו להיות נימול ולהכנס בבריתו של אאע"ה. ולפי זה באשה שאינה בכלל חובות הערבות (כמו שכתב הרא"ש בברכות פ"ג סי' יג), הרי בנידון דידן אף הראב"ד יודה שאינה יכולה לברך ברכת להכניסו.

ועם היות מצות-מילה מוטלת גם על הציבור, בכל זאת לא מנוה מוני-המצוות בין פרשיות הציבור, הואיל ובעיקרה מצוה המוטלת על היחיד היא, ורק אחריות קיומה [אם היחיד אינו ממלא חובתו] על הציבור כולו.

ושלוש מדות הן: א) פעולה כללית בשם כל הציבור, שכל הצבור אחראי לבצועה, כגון קרבנות-הציבור. ב) פעולה כללית שמוטלת על היחידים כולם, ונציגי הציבור, בי"ד, אחראים לארגונה ולבצועה (כגון הקהל). ג) פעולה פרטית, המוטלת על היחיד, ונציגי הציבור, בית דין, אחראים לבצועה [כגון ברית-מילה]. מוני המצוות הקדמונים קבעו, שרק שני הסוגים הראשונים נכללים בסוג מצוות-הציבור, ואילו הסוג השלישי בין מצוות-היחיד ימנה.

לכאורה קשה לפי"ז מה שאמרו בגמ' קידושין לד ע"ב: "סלקא-דעתך אמינא נילף ראיה מהקהל", והלא ראיה חובת-הגוף היא ומצוה פרטית היא, ואיך יעלה על דעתנו ללמוד אותה מהקהל שהיא מצוה כללית לחייב בה נשים? ונראה שהסברא היתה לומר, שכמו שהקהל היא מצות-ציבור ועל כן גם נשים חייבות בה, הוא הדין ראיה, שאמנם היא נעשית ע"י כל יחיד, אולם יסודה הוא שהיחידים יתכנסו יחד ויהוו ציבור, העולה לראות את פני-ה'.[4] וכיוצא בזה קרבן פסח, דאתי בכנופיא (יומא נא ע"א), מצות הכלל היא, אלא שקיומה הוא על ידי כל אחד ואחד (ועי' עולת ראיה ח"א, עמ' קעח).[5]

אכן יאמר האומר שעיקר הסברתנו נסתרת משאלת הגמרא בקידושין לד ע"ב: "ונילף מהקהל" [שכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים חייבות]? ולדברינו מה שאלה היא זאת, והרי שאני הקהל שמצוה כוללת היא ומוטלת גם על

---

4. ומצאתי שהקדימני הארי שבראשוני ישיבת "מרכז הרב", הרב אליהו פריסמן ז"ל, והובאו דבריו בספרו של מו"ר הגרי"מ חרל"פ זצ"ל, שו"ת בית זבול ג סי' כח: "יסוד דבריך שמצות ראיה היא מצד הכלל, שכלל זכרי ישראל יבואו ליראות בעזרה וחיוב הפרט [בא] מתוך שהוא [חלק] מן הכלל", ומו"ר מסיים ומקלסו: "זו באמת נקודה נפלאה".

5. והעירני חתני היקר הרב מרדכי בר-אלי שליט"א לדברי המשך חכמה בפר' אמור ויקרא כג, כא ד"ה דע, עמ' תרנו ואילך (מהדורת הר"י קופרמן), ובפר' דברים בביאורו להפטרה ד"ה והנה ענין המקדש עמ' יא (מהדורת הר"י קופרמן), עיי"ש.

הציבור, ולכן נתחייבו בה גם נשים, ואיך יעלה על הדעת ללמוד ממנה על שאר מצוות-עשה פרטיות?

וכיוצא בזה הקשה מרן הגאון הנצי"ב בספרו מרומי שדה שם, הרי להלן שם בגמ' הובא הקל-וחומר שבהקהל "טפלים חייבים - נשים לא כל שכן", שמע-מינה שמצות הקהל מיוחדת היא שנתחייבו בה גם טפלים, ואיך ניתן ללמוד ממנה על שאר מצוות-עשה שהזמן גרמא שלא נתחייבו בהם טפלים?

ואפשר שבכלל קושיית מרן הנצי"ב ז"ל כלולה כבר גם תמיהתנו, שהרי ברור שחיוב טפלים בהקהל נובע מהאופי המיוחד של המצוה, שהיה מעמד הקהל דומה למעמד-הר-סיני, ובמעמד-הברית צריכים להיות כולם, לרבות הטף. והנה מצאתי שמרן המהרי"ט שם הקדים את הגאון הנצי"ב בקושייתו: "מה להקהל שכן חייב בו טפלים"? והוא מתרץ: "ויש לומר דלא משני הכי, משום דאיכא למימר מצה תוכיח" [שנשים חייבות אעפ"י שלא נתחייבו בה טפלים]. ותירוצו עולה גם לתמיהתנו, שהרי מצה אינה מצוה כללית, ואם נתחייבו בה נשים ניתן היה ללמוד ממצה לכל המצוות שהזמן גרמן. והשתא שבאמת אין אנו למדין מהקהל על מצוות אחרות, הדרינן ליסוד-דברינו שבאמת נתייחדה מצות-הקהל בגלל כלליותה, וזה גם הטעם שנתחייבו בה טפלים.

ג. טף למה באים?

והנה באה חובת הבאת הטפלים-הטף, בכדי להרשים אותם בהתרשמות נפשית עמוקה, בכדי שאחר-כך יהיה חינוכם למצוות קל יותר כשיגיעו לכלל חיוב (עי' בקדושין שם, בתוד"ה ואנא), "כי כשהקטנים מתחנכים מתחילתם ליראה, תתיסד בהם יראת-ה', כל ימיהם" (אור החיים לדברים לא, יג).

וכך הסביר מהר"י אברבנאל בדברים שם: "ועל הטף ביאר ואמר ובניהם אשר לא ידעו, ישמעו וילמדו ליראה את ה', רוצה לומר שבבואם בימים שתחול בהם חובת שמירת המצות וקיומן, יקל משא האבות וטרחם המוטל עליהם להביאם בעול-מלכות-שמים, במה שקדם להם מההרגל בקטנותם לבוא שמה. ...ועל זה אמרו "ליתן שכר למביאיהם", והשכר ההוא היה לקלות-הטורח להביאם ליראה את ה' ולשמור מצוותיו, מפני ההרגל והמנהג הקודם עליהם, לבוא שמה ולשמוע את דברי-התורה".

והרי לנו מקור-ברוך לנוהג שנהגה אמו של רבי יהושע בן חנניה, שהיתה מביאה עריסתו לבתי-מדרשות, בכדי שאזניו תקלוטנה דברי-תורה (ירושלמי יבמות פ"א ה"ו), ושעל כן אמר עליו רבו רבן יוחנן בן זכאי: "אשרי יולדתו" (אבות פ"ב מי"א).

ויפה כתב הגאון ר' מאיר-שמחה ז"ל ב"משך חכמה" בדברים לא, יב, שמשום כך הגיב ר' יהושע על דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה "טף למה באים? - ליתן שכר למביאיהם" (חגיגה ג ע"א), בהערכה מיוחדת שמבצבצת ממנה נימא אישית: "מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני", היינו שדרשת ראב"ע מאשרת את הפעולה הברוכה של אמא, במה שעשתה אתי בקטנותי (והקדימו הגאון ר' אליהו שיק, בעין אליהו).

בטורי אבן חגיגה ג ע"א, חקר אם חובת הבאת הטף היא על ההורים או על בית-דין? ודבריו צריכים עיון מהקל-וחומר שבגמ' בקידושין שהובא לעיל "טפלים חייבים - נשים לא כל שכן", שאם עיקר החיוב הוא על ההורים [כמו שהעלה בדעתו הטורי אבן], הרי נפרך הקל-וחומר? ועי' במהרי"ט וברש"ש ובמרומי שדה קידושין שם.

וסברת הטורי אבן היא דאפשר לומר שהחיוב להביא את הטף, זהו חלק ממצות החינוך שנתחייבו הורים לחנך ילדיהם בתורה ובמצוה, ולעומת זאת אפשר שזהו חלק משלמות ההתכנסות של הכלל, הכלל על כל חלקיו, ובכה"ג זה חורג ממצות ההורים, ועיקר החובה מוטלת על ב"ד כנציגו של הכלל.

ויפה כותב הגאון בעל הפלאה, בפנים יפות לדברים לא, יב, שבחובת הבאת הילדים לשם "מתן-שכר למביאיהם", הובלט והודגש במיוחד יסוד החינוך, חינוך הילדים במעמד הקהל, והואיל ואברהם-אבינו נשתבח מפי הקב"ה בעיקר בעבודת-החינוך שלו, "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" (בראשית יח, יט), על כן אמרו ביחס לראב"ע שדרש את הדרשה הזאת: "אשריך אברהם-אבינו שיצא זה מחלציך", שהוא ממשיך בדרכך, ומדגיש את הצורך להעמיד את חינוך הבנים במרכז הפעולות.

ומרישא דקרא "ואברהם היה יהיה לגוי גדול" שבא כהקדמה ל"כי ידעתיו" וגו', ולפי פירושו של הגר"א ז"ל מוילנא: "ידעתיו, הענקתי לו מתן-דעת", אפשר ללמוד שציווי-חינוכו של אאע"ה לבניו, לא היה רק ענין פרטי של אב, המחנך את בניו ללכת בדרכי-יושר, אלא האב הראשון שידע יפה את

יעודו, שכאן הוא מניח יסודות לבנין האומה כולה, היתה כבר פעולתו מעיקרה בעלת אופי כללי.

על חשיבות ההתרשמות והחוייה שבמעמד הקהל עומד גם הגאון ר' יעקב ריישר בעל חוק יעקב, וכך כתב בספרו עיון יעקב:

> ולי נראה דהכי פירושו, דלכאורה מלשון הקרא משמע, דעיקר טעם מצוה זו דהקהל הוא כדי שישמעו וילמדו, ואם כן יכול האומר לומר: למה לי טורח ההליכה לעזרה? אני אשב בביתי ואשמע ואלמד, ואין צורך לבטל זמן בהליכת-דרך זו. וכדי להוציא מדעה חיצונה כזו קאמר, אם יהיה בדעתך דאנשים באים [רק] ללמוד ונשים באות [רק] לשמוע, א"כ יהיה קשה טף למה באו? - אלא ודאי דעיקר טעם מצוה זו משום הבאה, וכמו בטף ששכר הוא רק למביאיהם, כן באנשים ובנשים, הטעם העיקרי שיבואו לעזרה לשמוע וללמוד ולא לישב בביתם, כי "ברוב עם הדרת מלך", וכבוד התורה, ומשום הכי דרש כך רבי אלעזר בן עזריה שהוא שאמר (ברכות כח ע"א) יכנסו הכל מהאי טעמא.

והרא"א שיף ז"ל ממינסק, כתב בספרו תועפות-ראם לספר יראים דף רנ: "דבאמת נשים באות לשמוע, אבל גם טפם מביאות עמהן, ובודאי כרוכים הם לאמותיהן, ומחמתן הנשים אינן יכולות לשמוע, והן נכללות בכלל הולך ואינו עושה שכר-הליכה בידו, דהיינו שכר-פסיעות (עי' סוטה כב ע"ב), ושפיר אמרו במסכת סופרים (פי"א הל' ו) "נשים כדי לקבל שכר-פסיעות..." והנה בספר יראים הנדפס, העתיק טף למה הם באים להכפיל שכר מביאיהם, ופירוש להכפיל נראה עפ"י מה שאמרו (ברכות ו ע"ב), אגרא דכלה - דוחקא, ואם כן על ידי הטף נעשה דוחק גדול, ומקבלים מביאיהם שכר כפול, א' - עבור הבאת הטף, וב' - שעל ידי זה נתרבה הדוחק ונתרבה שכר עצמם". ועי' דרשות מהר"י מינץ ז"ל הדרוש הראשון, ועי' הכתב והקבלה פר' וילך.[6]

---

6. "שמעתי שאדמו"ר מקוצק ז"ל שיבח פירוש רבי חיים ויטאל ז"ל בשם האר"י ז"ל, על מאמר חז"ל במצות הקהל טף למה באים לתת שכר למביאיהם, ופירש האר"י

ד. יכנסו הכל!

והנה בסוף דבריו רמז אותו גאון, בעל חוק יעקב, על הקשר שבין דברי ראב"ע בשבת שלו בפרשת-הקהל, לבין גישתו העקרונית לת"ת דרבים, והנהגת בית-המדרש, בניגוד לדעתו של רבן גמליאל. ואילו הגאון ר' מאיר-שמחה ז"ל, מרחיב את הדיבור בנושא זה, (דברים לא, ט) ומעניק לנו הסברה רחבה על המעשה המהפכני של עזרא הסופר בשעתו ששינה את הכתב (סנהדרין כא ע"ב), בכדי להקנות את לימוד התורה לרבים, ושהוא ששימש דוגמא לנינו ראב"ע, שהיה דור "עשירי לעזרא" (ברכות כז ע"ב):

> אמנם עזרא ראה בזמנו, לפי פיזור ישראל בעמים והשכח מאתם עיקרי תורה [כאשר מצאנו בנחמיה ודבה"י], ונסתם החזון ובטלו הרואים באספקלריה המאירה, [כי] יותר נאות לכתבה בלשון המובן לכל הרוצה לדעת, וחכמות בחוץ תרונה, ומוטב להגיע אל המטרה הנאותה להרחיב הדעת בארץ [כאשר באמת נתפשטה עד מאוד התורה בזמן בית שני, כידוע], ולסבול ההיזק המגיע, אשר כבר הגיע מזה בבית שני כידוע, מתלמידים שלא שמשו כל צרכן, וזה שפט ברוח-הקודש, רוח אלוקי, אשר הופיע עליו ממרום, והפליגו חז"ל זה עד כי אמרו "ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל אלמלא קדמו משה" (סנהדרין כא ע"ב), ואמרו "עילם זכתה ללמוד ולא ללמד, בבל זכתה ללמוד וללמד" (עי' רש"י קידושין מט ע"ב).
>
> וכן מצאנו ענין זה לראב"ע, שר"ג הנשיא היה בדעתו לסתום כל דבר המקובל ולבלי לפרש טעמו, כאשר מצאנו לו בכמה מקומות "מקובל אני מאבותי", וכן שלא קיבל רק הנאות להגיע אל מטרת השלמות ולמעט התלמידים, וכך "מי שאין תוכו כברו אל יכנס". לא כן ראב"ע, שמצאנו לו שמיד שישב בנשיאות אמר כל הרוצה לכנוס יבוא ויכנס, ואיתוספו ד' מאה ספסלי בבי מדרשא.

ז"ל למה הוצרך הכתוב להביא הטף, הלא בלא זה על ידי שיבואו אנשים ונשים, יוכרחו ליקח עמהם הטף, אלא לתת שכר למביאיהם, שתהיה זאת מצוה ויקבלו שכר על כך" (שפתי צדיק במדבר, לשבועות, אות כב).

> וכן בכל מקום תמצא שמפרש טעם כל דבר, עיין בחגיגה (ג ע"א) טף למה באין אלא ליתן שכר למביאיהן, וכן בכל מקום הפליג בהתפשטות התורה וריבוי לומדיה, והוא שאמר עליו רבי דוסא בן הרכינס (בירושלמי יבמות פ"א ה"ו) "ועיניו של עזרא", רוצה לומר עיניו הצופיות למרחוק, ההבטה הכללית, כמו עיני העדה, וכמו עיניך יונים (עי' במדרש), ההבטה על הנהגת הכלל, היא דומה להנהגת עזרא הסופר, ונכון.

ועכשיו מתברר לנו מדוע בחר ראב"ע לדרוש באחת השבתות הראשונות שלו בפרשת הקהל, שכן רצה להסביר את שיטתו ודרכו ולהביא לה סימוכין מן התורה, והיינו שרוב-עם, שהרוב הכמותי, גם אם זה על חשבון רמת-הלימוד, שקול הוא ומכריע את הצד האיכותי, ועל כן יכנסו הכל.

והואיל ומעמד הקהל שהיה מעין דוגמא של מעמד-הר-סיני, הוא גם שחידש את ברית-חורב, בחירת ישראל והכתרתם, על כן המשיך ר"א בן עזריה ודרש את דרשתו הנוספת על הפסוק "את ד' האמרת" וכו' - "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, דכתיב שמע ישראל וגו', ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, דכתיב ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

ובמכילתא פ' בא, עה"פ קדש לי כל בכור (יג ב):

> ...אמר להם [רבי יהושע]: ומי שבת שם [ביבנה]? אמרו לו: ר"א בן-עזריה, אמר להם: אפשר ששבת שם ראב"ע ולא חידש לכם דבר? אמרו לו: כלל זה דרש, אתם נצבים היום כלכם טפכם נשיכם (דברים כט), וכי טף היה יודע להבין בין טוב לרע? אלא ליתן שכר למביאיהם.

ולפי גירסא זו שדרשת ראב"ע התיחסה למעמד-הברית, ברית-ערבות-מואב, המשך דבריו של ראב"ע מתאים עוד יותר.

וכך כתב בלחם שלמה בעין יעקב:

> ועוד דרש בענין הקיבוץ, ואמר שלא כל הקיבוץ היה שלם כמו הקיבוץ הישראלי, לפי שכל שאר [האומות] הקיבוצים אי אפשר להם שיהיו אחדים באחדות גמורה כישראל שהיה גוי אחד, ולזה אמר הכתוב את ה' האמרת וגו', כלומר אתם נתתם לי

> שבח-האחדות... ואני נתתי לכם זה השבח בעצמו מן האחדות, שאתם גוי אחד.

ונאים הדברים במיוחד בקשר עם מצות הקהל הנוהגת במוצאי שנת השמיטה, שכך כתב מרן הגראי"ה קוק זצ"ל: "ויש דרגת השביעית [שנת השמיטה], שאין הדברים נתקים ממקורם כלל, להיות אצורים באוצר-היחיד, אלא הכל נקלט בקליטה כללית של כלל-האומה, כללות-ישראל" (אורות הקודש ח"א, עמ' קפא).

ובשפת אמת פ' וילך שנת תרמ"ב אמר:

> נראה שעל ידי מצות השמיטה, זכו אחר כך לבחינת התכללות, והוא הלשון שכתוב בקבלת-התורה, הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי. ונראה שזה היה שכר על שמירת שביעית, שדרשו חז"ל גבורי-כח, בשומרי-שביעית הכתוב מדבר, ומסיים לשמוע בקול-דברו, שזכו לשמוע דברי-ה' אחר כך במצות-הקהל, שהיה מתגלה להם מחדש אור-התורה, כפי מה שהיה צריך להם אז, כי מציון תצא תורה.

ובשפתי-צדיק פרשת וילך אות ו: "כיון שתלתה תורה מצות הקהל במצות שמיטה שייכת מצות-הקהל, דיש לומר שמצות-שמיטה מסייעת שנוכל לקיים מצות-הקהל".

כי התקהלות אמתית שיש בה אחדות פנימית לאו מילתא זוטרתא היא, כדברי הראי"ה קוק בעולת ראיה ח"א, עמ' קעח-קעט:

> הופעת הקדושה המקשרת את הכח הלאומי הכללי של כנסת-ישראל, להיות כאיש אחד ממש... הכלל כולו מתאחד, לא התאחדות חברתית, מקובצת מאישים בודדים, שע"י המגע והמשא-ומתן היומי הם מתאחדים יחד לחטיבה אחת, אלא התגלות יחוד עליון שהכללות כולה של האומה... נעשתה לאישיות יחידה ממש.
>
> הקשר האמיץ הזה שאחדותה של האומה תופיע בה על כל הפרטים, בצורה אחדותית ממש, העולה למעלה מכל צורה קבוצית המתאחדת, צריך הוא הזמנה מיוחדת והסכמה עצומה

להתקשר בעומק הקדושה של נשמת האומה הפנימית. (ועי' אורות ישראל פרק ב, אות ג).

וכשישנה ההזמנה המיוחדת וקיימת ההסכמה העצומה, הרי ההתקהלות עצמה תורה היא. ואמר האדמו"ר הרא"ם ז"ל מגור ליקוטי יהודה, קהלת ח"א, עמ' י: "כתוב מקודם תקרא את התורה ואח"כ כתוב הקהל את העם, והרי היה צריך לכתוב מקודם הקהל ואח"כ תקרא את התורה? רק להראות כי כשמתאספין לחפש עצות לעבוד את השי"ת הקהלה בעצמה היא תורה, כמ"ש תורה צוה לנו מורשה קהלת יעקב".

ה. ללמוד וללמד

כתב מהר"י אברבנאל בדברים לא, יב:

לפי שהקב"ה השגיח שיהיו דברי-תורה חביבים על ישראל, ושמלבד הלמוד הפרטי, שהיחידי סגולה, הכהנים הלויים החכמים והשופטים, ילמדו את התורה ויהגו בה יומם ולילה, עוד בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם, שהוא המלך או השופט, את ספר-התורה נגד כל ישראל, כדי שישמעו ויתפעלו לבותיהם מהדברים ומהכבוד המדבר והקורא.

ובדרך זאת הרחיב והעמיק הדברים, הגאון הפרשן המלבי"ם בדברים לא, יב:

"מקץ שבע שנים" - מבאר הדברים שבשבילם תפעל הקריאה עד שתהיה נקבעת בלב השומעים שהקריאה הזאת היא אחת לשבע שנים, וטבע האדם להתעורר מדבר שהוא בא לזמן רחוק: "במועד שנת השמיטה בחג הסוכות" - העת המוכשרת שתפעל בהם השמיעה, מפני ששנת-השמיטה היתה שבת הארץ לה', והארץ היא ג"כ קודש, וגם לא התעסקו כל השנה בעבודת-האדמה ועסקו בתורה. ואף שכלתה השמיטה בראש-השנה, אבל היה ר"ה ויוה"כ ועסקו בסוכה וד' מינים: "בבוא כל ישראל לראות את פני ה'" - וה' בוחן-לבות, וכל אחד מקשט לבבו נוכח ה'.
"במקום אשר יבחר" - והמקום הזה שבו בחר ה' יעורר היראה, כמו שאמר יעקב מה נורא המקום הזה;

"תקרא" - גם הקורא הוא המלך שבו בחר ה' מכל שבטי-ישראל, ודבריו יעשו רושם בלבות השומעים;
"את התורה הזאת" - הדברים בעצמם הם אמרות ה' אמרות טהורות ויורדים אל הלב;
"נגד כל ישראל באזניהם" - הקבוץ הגדול הזה יפעל גם כן הרבה על לב השומע.
"ובניהם אשר לא ידעו" - ...אף שלא ישיגו התועלת שנאמרה בגדולים... אבל ישיגו תועלת כללית יותר מהגדולים, לפי שהמעמד הזה יהיה ניצב לעיניהם כל ימי חייהם... שיבינו עד כמה תהיה [חשובה] השמיעה בדברי התורה, שהרי לעיניהם קהל גדול נורא כזה, עומדים שעות אחדות כאילו נתבטלו מהם כל רגשי החיים, וכל מעיינם לשמוע הלקח אשר יקרא להם המלך מתוך הספר, יבינו כי כן עליהם לשמוע דברים מפי הוריהם ומלמדיהם.
"ליראה" - שילמדו את היראה מהמעמד הזה, כאשר כל הקהל עמדו ביראה ורעד מפני הדר-כבוד-ה' השוכן במקום ההוא... מזה יבינו "ליראה את ה' כל הימים" - כי זכר המעמד שראו בקטנותם, לא ישכח מהם כל ימי חייהם.

והוסיף מרן הגאון הנצי"ב בהעמק דבר שם יג וכתב: "התועלת של הקריאה במקום הנבחר אינה מגיעה אלא כל זמן שהנה בארץ-ישראל, ולא כשהם בחו"ל".

ברם, לא הסתפקה תורה במעמד רוב-עם וקריאת-מלך מרשימה, אלא חייבה כל אחד ואחד מן המתקהלים ללמוד וללמד - "ולמען יִלְמְדוּ קרי ביה למען יְלַמְּדוּ" (חגיגה ג ע"א), ולא עוד אלא שממעמד-הקהל למדנו על כל העליות לרגל, שגם בהן נצטוינו ללמוד וללמד. ואותה עליה לירושלים, לבית-המקדש, שלכאורה עיקרה בראיית-פנים בעזרה, בחויה העמוקה והמרוממת של "ושם נעלה ונראה ונשתחוה לפניך", הנה היא צריכה להקבע ברוחו של האדם מישראל לא רק באמצעות החויה הנפשית-הרגשית, אלא גם על ידי לימוד ושינון, ונוסף על עבודת-הקרבנות - עולת הרגל וכו' וכן התפלה, נצטוו ישראל לעסוק אז בתורה, ואכן לאו מילתא זוטרתא היא להטיל על כל העולים לרגל חובה אישית - ללמוד וללמד.

ויפה כתב ר"ע ספורנו על הפסוק "ביום השמיני וגו' עצרת היא" (ויקרא כג, לו): "ענין העצירה הוא לא בלבד לשבות ממלאכת-הדיוט, אבל היא עם זה אזהרת-עמידה איזה זמן במקומות-הקודש, לעבוד במקומות ההם את האל יתברך בתורה או בתפלה או בעבודה... ותהיה שמחתו שמחה של תורה ומעשים טובים".

זהו איפוא ציווי מיוחד שנתייחד בו עם מקבלי-מתן-נחליאל, ללמוד תורה במועדיו, בימי שמחתו וחגיגתו, שתהיה חווית-החג של הזמן וחווית-הקודש של המקום משולבות בביסוס רוחני-לימודי-עיוני.

ומשום כך מצינו שראש חכמי ישראל, רבן יוחנן בן זכאי, "היה יושב ודורש בצילו של היכל כל היום כולו" (פסחים כו ע"א), והיו הללו הולכים והללו באים, וכולם קולטים תורה ישירות מפיו של רבן יוחנן בן זכאי.

והואיל ובעליה לרגל היה כל אחד מחוייב גם ללמד את חברו - "שכל המצווה ללמוד מצווה ללמד" (רמב"ם הל' חגיגה ב, יא), מדויק הלשון בתלמוד הירושלמי (חגיגה פ"ג ה"ו) על ירושלים במועדיה: "שעושה כל ישראל חברים", שזהו התואר לת"ח. והיינו לא רק על-דרך-ההשאלה, "שנאמנים על הטהרה כחברים", אלא שבאמת היו מלמדים תורה זה לזה, והיו מקיימים "קנה לך חבר", וכמו ששלחו מתם "הזהרו [ללמוד תורה] בחבורה" (נדרים פא ע"א). ועי' פיהמ"ש להרמב"ם (דמאי פ"ב מ"ט) שנקראו ת"ח חברים - "חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן" (פסחים ט ע"א) - מפני שחברת אנשי התורה היא חברה שלמה, כי חברתם זה לזה חברה נאמנה, כי היא חברה לשם שמים".

[ועי' ירושלמי סוטה פ"ה ה"ד שעשה כולם רועים, ועי' שפתי צדיק פ' שלח עה"פ ובניכם יהיו רועים במדבר].

והיה איפוא מעמד-הקהל במוצאי-שנת-השמיטה בחג הסוכות, לא רק סיום מרשים ללימודי שנת-השבת, אלא גם פתיחה חגיגית של הלימודים בשש-שנות-המעשה הבאות לטובה.

ו. שמחת תורה

משחרב ביהמ"ק ושבתו עולי רגלינו, בטלה גם מצות-הקהל, אכן גדולים חקרי-לב נתנו עיניהם בחגיגת שמחת-תורה שנשתלבה בשמיני-עצרת

בארץ-ישראל וביו"ט שני שלה בחו"ל, וראו בזה זכר להקהל. האברבנאל בפירושו לדברים לא, יד כותב:

> וכבר ראיתי כתוב, שבכל שנה ושנה היה הכהן הגדול או הנביא או השופט וגדול-הדור, קורא בחג הסוכות חלק מן התורה, ושהיה משלים ספר-בראשית ואלה שמות ויקרא ובמדבר-סיני בשש שנים, ובשנה השביעית שנת-השמיטה בחג היה קורא המלך ספר אלה הדברים, ...ובשנה ההיא השביעית היה המלך מסיים התורה באופן ההוא, ושמכאן נשאר המנהג שיום השמיני חג-עצרת אחרון נקרא יום שמחת-תורה, שבו ביום אנו משלימים את התורה, ועומד הגדול שבקהל ומסיים אותה, והוא בעצמו קורא בלי מתורגמן פרשת וזאת הברכה, לדמיון מעשה המלך בזמן ההוא.

(ועי' מה שכתב ר' אברהם הירחי ז"ל בספרו "המנהיג" על מנהג קריאת ספר קהלת בחג הסוכות: "ואני מצאתי טעם יפה, כי שלמה המלך ע"ה אמרו בהקהל בחג [כמפורש בקהלת-רבה פ' א], על כן יתכן לאומרו בחג").

וגם הגאון האדר"ת, בקונטרס "זכר למקדש" (עמ' יז-יח) העלה בדעתו שמנהג קריאת משנה-תורה בליל הושענא-רבה ובשמחת תורה אף הם זכר להקהל.

הרב רש"ק מירסקי המזכיר דברים אלה במאמרו, מוסיף ואומר: "על אושיות הקהל עלה ונבנה חג שמחת-תורה שכמה ממנהגי-הקהל שוקעו בו, המלך נעשה "למלכא דרבנן" - חתן התורה. החיוב להביא את הטף להקהל נשתלשל בעליית "כל הנערים" לתורה". ואף החוקר ד"ר י"ט לוינסקי ז"ל, העלה בדעתו שמנהג עליית "כל הנערים" בשמחת-תורה מקורו בהקהל ("מחניים", מ, ער"ה תש"ך). גם ד"ר שמואל ספראי מקשר את שמחת-תורה בשמיני-עצרת במעמד-הקהל ("סיני", כרך מו, תש"ך, עמ' קצב-קצג).

ברם החוקר ר' אברהם יערי ז"ל בספרו המקיף על "תולדות חג שמחת תורה" - ירושלים תשכ"ד - חולק על כולם ולדעתו לא קרב זה אל זה; הוא מתעכב באריכות על כל פרט ומציין את ההבדלים וכו' (עיין שם בעמ' 353-358), ורק במנהג אחד הוא מודה שמקורו בהקהל, והוא: "דבר שיתופם של הילדים בשמחת-תורה, כגון קריאתם לתורה" (שם עמ' 357), ובהערה הוא מוסיף: "ובכך אינני מתכוון דוקא לעליית "כל הנערים" - כפי שמדגישים מירסקי

ולוינסקי - שהוא מנהג מאוחר שתחילתו באשכנז במאה החמש-עשרה, אלא לעצם המנהג לקרוא קטנים לתורה ביום זה".

מבלי להכניס ראשינו בפרטי הדברים, הרי לאור כל האמור לעיל על תכנה ומהותה של מצות הקהל, על מגמת המעמד שעניינו כבוד התורה וחובת לימודה, ברור שבחגיגת שמחת-תורה, בצבצו ועלו כל היסודות הרוחניים האלה, והקהילו את עם ה', אנשים ונשים וטף, מסביב למורשת-אבות, וחזקו אותו ללכת בדרכי "תורה צוה לנו משה" לאורך ימים ושנים.

הרב אהרן גרז

מצות הקהל

ראשי פרקים

א. המצוה וטעמיה
1. לחזק דת האמת
2. הטף ילמדו ליראה בעתיד
3. ליתן שכר למביאיהם
4. מצות הקריאה על המלך, ומצות העם להקהל
5. הקהל בזמן שישראל על אדמתם

ב. פרשת המלך
1. המלך הוא העומד בראש המעמד
2. מלך יהודה ומלך ישראל, מי קורא?
3. מי קורא כשאין מלך

ג. החייבים והפטורים במצוה
1. נשים
2. טומטום ואנדרוגינוס
3. טף
4. גר
5. ערל
6. טמא
7. חרש, סומא, זקן
8. עבד
9. חציו עבד וחציו בן חורין

ד. זמן המצוה
1. בתחילת השנה השביעית או בתחילת השנה השמינית
2. מוצאי יום טוב ראשון או מוצאי יום טוב אחרון
3. מדוע לא ביום טוב עצמו
4. ביום ראשון של חול המועד

---

* מפירות האילן, תל-אביב: ישיבה תיכונית מדעית בר אילן, תש"ס, עמ' 25-61.

5. יום הקהל שחל להיות בשבת
ה. מקום קיום המצוה
ו. מצות הקריאה
1. פרשיות מספר דברים
2. קריאת המלך ללא תורגמן
3. סדר הקריאה
4. קריאה בלשון הקדש
ז. סדר קיום המצוה
1. תקיעה בחצוצרות
2. הבימה בה עומד המלך ומסירת ספר התורה
3. הספר ממנו היה קורא, והברכות

א. המצוה וטעמיה

1. לחזק דת האמת

בספר החינוך במצוה תריב כתב:

> משרשי המצוה, לפי שכל עיקרן של עם ישראל היא התורה, ובה יפרדו מכל אומה ולשון להיות זוכין לחיי עד תענוג נצחי שאין למעלה הימנו בנבראים, על כן בהיות כל עיקרן בה ראוי שיקהלו הכל יחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה ולהיות הקול יוצא בתוך כל העם אנשים ונשים וטף לאמר מה הקיבוץ הרב הזה שנתקבצנו יחד כולנו, ותהיה התשובה לשמוע דברי התורה שהיא כל עיקרנו והודנו ותפארתנו, ויבואו מתוך כך לספר בגודל שבחה והוד ערכה ויכניסו הכל בלבם חשקה, ועם החשק בה ילמדו לדעת את השם ויזכו לטובה וישמח ה' במעשיו, וכענין שכתוב בפירוש בזאת המצוה ולמען ילמדו ויראו את ה'.

הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א כתב:

> מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת.

הרמב"ן בדברים לא, יב כתב:

> למען ישמעו ולמען ילמדו - האנשים והנשים, כי גם הן שומעות ולומדות ליראה את ה'. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו - הם הטף, כי ישמעו וישאלו, והאבות ירגילום ויחנכו אותם. כי אין הטף הזה יונקי שדים, אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך, וזה טעם ולמדו ליראה - בעתיד, כי למעלה אמר ולמדו ויראו. אבל רבותינו אמרו, האנשים ללמוד והנשים לשמוע, והטף למה בא, ליתן שכר למביאיהם.

כוונת הרמב"ן לדברי הגמ' בחגיגה ג ע"א, ושם מבואר כי אין זו מצות חינוך בהבאת הקטנים, אלא רק ליתן שכר למביאיהם, אך לפי פי' הרמב"ן היינו בקטנים הקרובים לחינוך, וילמדו ליראה בעתיד.

הספורנו בדברים לא, יג כתב על הפסוק "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו", דהיינו ישמעו שנאמרו דברים בה, ולמדו, ישאלו בגדלם וילמדו מן המבינים.

2. הטף ילמדו ליראה בעתיד

מבואר מדבריו כי הבאת הקטנים היא כדי שישמעו ויבינו כי יש להם לשאול וישאלו מן המבינים. ואמנם פירוש הרמב"ן והספורנו מבוארים בפסוק שם שנאמר: "אשר לא ידעו ישמעו ולמדו" וכו', ומשמע שחיוב הבאת הבנים הקטנים היא, כדי שישמעו ולמדו. אך קשה על דבריהם, שהרי בגמ' במס' חגיגה שהבאנו לעיל, מבואר שחובת הבאת הטף היא רק כדי ליתן שכר למביאיהם, ותו לא.

האור החיים בפירושו לתורה שם מיישב שאלה זו, ובפירושו מדייק כמה דיוקים בפסוקים. א) נאמר: "למען ישמעו ולמען ילמדו", מדוע לא נאמר למען ישמעו ולמדו? ב) נאמר: "ויראו את ה'" בלשון הווה, ואילו בפסוק יג בקשר לבנים נאמר: "ישמעו ולמדו את ה'" וכו', בלשון עתיד. לכן מפרש את המצוה בדרך זו. ידוע שנשים פטורות ממצות תלמוד תורה, כמאמר הגמ' בקידושין כט ע"א: "ולמדתם אותם את בניכם" - ולא בנותיכם. וא"כ "למען ילמדו" אינו מתיחס לנשים כי הרי פטורות הן מלימוד תורה, ולכן נאמר "למען ישמעו", דהיינו האנשים והנשים שישמעו את מצוות התורה,

שהרי גם הנשים חייבות במצוות לא תעשה ובמצוות עשה שאין הזמן גרמן, ואח"כ נאמר "ולמען ילמדו" והיינו האנשים בלבד, החייבים במצות לימוד תורה, ולכן נאמר בנפרד "למען ילמדו", כי בניגוד ל"למען ישמעו" הכולל אנשים ונשים, "למען ילמדו" היינו האנשים בלבד. והביא כסיוע לדבריו את מאמר הגמ' בחגיגה ג ע"א, האנשים באים ללמוד והנשים באות לשמוע, והיינו ממש כדבריו.[1]

ולענייננו, פסוק יג מדבר על בנים שעדיין לא הגיעו ללמוד, ולכן נאמר "ישמעו ולמדו ליראה" דהיינו בעתיד, בשונה מפסוק יב המדבר באנשים מבוגרים אשר שמיעתם היא ליראה בהוה, ולכן נאמר שם "ויראו", דהיינו בעתיד. ומה שאמרה הגמ' בחגיגה שם, ליתן שכר למביאיהם, היינו בקטני קטנים שאינם מבינים דבר, ולכן כל מטרת הבאתם היא רק כדי ליתן שכר למביאיהם.

כדברי אור החיים, כתב גם המהרש"א בחגיגה ג ע"א בחידושי אגדות ד"ה אנשים:

> יש לעיין בזה דהא כתיב בתר הכי באותו ענין ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו" וגו' הרי שאף הקטנים אשר לא ידעו הם בכלל שמיעה ולימוד (=אם כן, מדוע נאמר בגמרא שהטף באים רק כדי ליתן שכר למביאיהם)? וי"ל דההוא קרא בקטנים שהגיעו

---

1. יש להעיר כי דברי האור חיים תלויים במחלוקת האחרונים אם אשה חייבת בלימוד תורה. בשולחן ערוך אורח חיים סי' מז סעיף יד נפסק, שנשים מברכות ברכת התורה. בביאור הלכה שם הביא שיטת הבית יוסף והמגן אברהם, שהטעם הוא כי נשים חייבות ללמוד הדינים שלהם במצוות שהן חייבות. אך בביאור הגר"א חולק על זה וסובר שאינן חייבות בלימוד תורה, אך בכל זאת יכולות לברך ברכת התורה כמו שהן יכולות לברך על כל מצות עשה שהזמן גרמא אע"פ שפטורות. וכתב הביאור הלכה שתהיה נפק"מ בין שתי שיטות אלו, אם נשים יכולות להוציא בברכת התורה את האנשים. לפי שיטת הב"י והמ"א שחייבות הן בברכת התורה מחמת שחייבות ללמוד הדינים ששייכים להן, יכולות הן להוציא ידי חובה את האנשים, כי שייך בזה דין ערבות. אך לפי שיטת הגר"א, לא תוכל אשה להוציא את האיש ידי חובתו בברכת התורה, כיוון שאינה חייבת.

> כבר לחינוך והם בכלל שמיעה ולימוד כדאמרינן קטן שהגיע לחינוך אביו מלמדו תורה, ואשר לא ידעו היינו שאינן יודעים לשמור ולעשות שנזכר בקרא גבי אנשים ונשים, וא"כ הטף דהכא (כוונתו לפסוק שכתוב האנשים הנשים והטף) ע"כ לא איירי בהגיעו לחינוך, דלא איצטריך ליה, דהא מפורש בקרא דבתר הכי ובניהם אשר לא וגו', אלא דהטף איירי בקטנים שלא הגיעו לחינוך ואינן בכלל שמיעה ולימוד, ולמה הם באים, אלא כדי ליתן שכר למביאיהן ולכך כללן עם האנשים והנשים ליתן שכר להם על שמביאין אותן.

ובדרך צחות, אותיות "טף" שלפניהם ולאחריהם הם אותיות "עץ חי", דהיינו שמביאין הטף בבית המקדש להחזיק עץ חי.

והוקשה למהרש"א מדוע לא הוזכרו הטף שהגיעו לחינוך בפסוק הראשון יחד עם האנשים והנשים, ועל זה תירץ:

> ולפי שהיראה גם בבנים שהגיעו לחינוך אינה עצמית לשמור ולעשות, לכך לא כללן בקרא קמא דכתיב ביה ושמרו לעשות באנשים ונשים, אלא דכתיב הכא ישמעו ולמדו ליראה את ה' כל הימים, דהיינו שתתחזק בהם השמיעה ללמידה ליראה אותי כל הימים, דהיינו בימי גדלותם.

המלבי"ם בפירושו תורה אור בדברים לא, כתב בטעם מצות הקהל, כי כידוע ישנם יראי ה' אשר יראתם היא יראת הרוממות ע"י שמכירים בגדלותו וברוממותו של הקב"ה, וישנם יראי ה' אשר יראתם היא יראת העונש. יראת הרוממות באה ע"י לימוד ועיון בגדלות ה', ואז היראה אינה מצות אנשים מלומדה, כי אינם יראים מחמת שכר ועונש אלא מאהבת התורה והמצוה, ויראת העונש היא בגדר מצות אנשים מלומדה, כיוון שלא למדו לימוד אחר רק לימוד היראה לבדה. זאת היא כוונת מצות הקהל: "למען ילמדו" ויכירו גדלות ה', ואז "ויראו את ה'" והיינו יראת הרוממות. אבל אצל הבנים אשר אינם מסוגלים להגיע ליראת הרוממות ולימודם הוא לימוד היראה בלבד, דהיינו יראת העונש, ולכן נאמר אצלם "ולמדו ליראה את ה'", דהיינו שכל לימודם הוא אך ורק ליראה ואינם מבינים עדיין בגדלות ה' וברוממותו.

הכלי יקר בפירושו לתורה כתב בטעם המצוה כך, והקדים לשאול על דברי הגמ' בחגיגה ג ע"א, טף למה באים כדי ליתן שכר למביאיהם, ומשמע שהטף הללו עדיין לא הגיעו לחינוך, וא"כ הרי זה דומה כאילו צוותה התורה שישאו משא לבית ה' מעצים ואבנים רק כדי ליתן שכר למביאיהם. וכתב בטעם המצוה, שעיקר מצות הקהל היא עבור התשובה, וע"י שיתקהלו כל העדה ויהיו כולם אגודה אחת יטו שכם אחד לשוב בתשובה, ומשום כך ציוותה התורה להקהל בחג הסוכות, וכמו שאמרו חז"ל על הפסוק: "ולקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא כג, מ) ראשון לחשבון עוונות, כי לאחר שעברו הימים הנוראים, וה' סלח לעוונות בית ישראל ביום הכיפורים, ובין יום הכיפורים לסוכות עסוקים בני ישראל במצוות סוכה וארבעת המינים, ומצוה גוררת מצוה, ולכן יום הראשון של סוכות הוא ראשון לחשבון עוונות, ועתה הזמן שיתאגדו באגודה אחת כדי לחזור בתשובה, וציוותה התורה מצוה זו במועד שנת השמיטה, כי שנת השמיטה, באיסור עבודות הקרקע והפקר התבואות, מקרבת את ישראל אחד לשני, כי כולם שווים, ואין תחרות בין אחד לשני, וזהו הזמן המתאים להקהיל את כולם לאגודה אחת ויחזרו בתשובה שלמה לפני המקום. וכשישראל חוזרים בתשובה מבקשים הם מאת ה' שימחול עוונותיהם, ואז בתפילתם יאמרו: אם לא למעננו עשה למען גמולי חלב שלא פשעו, וזהו: "טף למה באים? ליתן שכר למביאיהם", כי בזכות הטף יחוס ה' עליהם וימחול עוונותיהם ויחזירם בתשובה שלמה לפניו.

3. ליתן שכר למביאיהם

בגמרא בחגיגה ג ע"א, מובאת דרשתו של ר' אליעזר בן עזריה: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף, אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין, כדי ליתן שכר למביאיהן".

היראים בסימן תלג הביא דברי הגמ' בגירסא זו: ואמרינן בחגיגה פ"א, דריש ר"א בן עזריה, אם אנשים באים לשמוע, טף למה, לתת שכר למביאיהם.

ובמסכת סופרים פרק יח הל' ו נאמר: "ביום שהושיבו ר' אלעזר בן עזריה בישיבה פתח ואמר: אתם נצבים היום כולכם טפכם נשיכם, אנשים באים לשמוע, נשים כדי לקבל שכר פסיעות, טף למה בא, כדי ליתן שכר למביאיהן, מכאן נהגו בנות ישראל קטנות לבוא לבתי כנסיות כדי ליתן שכר למביאיהן והן לקבל שכר".

ובפירוש נחלת יעקב שם כתב: "במס' חגיגה גרסינן הכי, בשלמא אנשים באים ללמוד נשים לשמוע וכו' וכצ"ל הכא".

לפי הגירסא שבמסכת סופרים שלפנינו, מובא הפסוק מדברים כט, ט "אתם נצבים" וכו', ואילו בהגהות כסא רחמים שם כתב: "פתח ואמר (דברים לא) הקהל את העם והנשים והטף, אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע טף למה באים, כצ"ל וכ"ה בחגיגה דף ג". כלומר, לדבריו אין הכוונה במסכת סופרים לפסוק בפרשת נצבים, דברים כט, אלא לפרשת וילך, דברים לא, מצות הקהל.

בהגהות תועפות ראם על היראים הביא בשם "מקרא סופרים" שכתב ששני עניינים הם. הנאמר בפרשת נצבים: "אתם נצבים היום כולכם טפכם נשיכם" וכו', שונה ממה שנאמר בפרשת וילך - מצות הקהל. שם היה חיוב על הנשים לבוא ולשמוע, ואילו נשיכם האמור בפרשת נצבים, היינו רק כדי קבל שכר פסיעות, ולדבריו הדברים במסכת סופרים הם דווקא, ואין הם אותם הדברים שהובאו בחגיגה ג ע"א.

אך במחזור ויטרי הובאו הדברים ממסכת סופרים בלשון זו: אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע כדי לקבל שכר פסיעות טף. הרי שלפי גירסא זו כלולים שני דברים בחיוב נשים. וכתב על זה בהגהות תועפות ראם, כי נשים אשר אינן מטופלות בטף חייבות לבוא ולשמוע, אך כיוון שבחיוב להביא טף נמצאים גם קטני קטנים, וכמו שכתבנו לעיל בשם אור החיים, והנשים המטפלות הם אינן יכולות לשמוע, ונשים אלו הן בכלל לתת שכר למביאיהן, ואותן נשים נכללות במה שכתוב באבות פ"ה מי"ד: "ד' מידות בהולכי בית המדרש, הולך ואינו עושה שכר הליכה בידו", דהיינו שכר פסיעות.

והביא עוד בהגהות תועפות ראם שם גירסא מספר יראים: "טף למה באים? להכפיל שכר מביאיהם". ומילת "להכפיל" מבאר הוא על פי דברי הגמרא בברכות ו ע"ב: "אמר אביי אגרא דכלה דוחקא", דהיינו כי הדוחק הוא סיבה לקבלת שכר, דע"י זה מתרבה כבוד שמים, והיינו אגרא דכלה, האנשים הרבים שהיו באים למסכתא דכלה ללמוד תורה, היו מרבים בדוחק כבוד שמים, וא"כ זהו להכפיל שכר למביאיהם: א) שכרם שהביאו את הטף

וטרחם בזה. ב) על ידי זה שהובא הטף, נעשה דוחק גדול ונתרבה שכר עצמם שגדל על ידי זה כבוד שמים.

4. מצות הקריאה על המלך, ומצות העם להקהל

מלשון הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א שכתב: "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים ונשים וטף בכל מוצאי שביעית" וכו', מבואר, שמצות הקהל מצוה אחת היא. על המלך או על בית דין להקהיל את הקהל ולקרוא בפניהם פרשיות התורה. וכן משמע בספר החינוך במצוה תריב, שמנה מצות הקהל כמצוה אחת: "מדיני המצוה מה שאמרו ז"ל שהמלך הוא היה מחויב לקרוא באזניהם" וכו'. ואף שבסוף המצוה שם כתב החינוך: "ועובר על זה בין איש בין אשה ולא בא במועד הזה לשמוע דברי התורה, וכן המלך אם לא רצה לקרות בטלו עשה זה וענשם גדול מאד, כי זאת המצוה עמוד חזק וכבוד גדול בדת". משמע מדבריו כי מצוה זו מוטלת הן על המלך והן על כל ישראל, אך כיוון שמנה זאת במצוה אחת, מוכח שסובר, כי אין בזה שתי מצוות נפרדות, אלא מצוה אחת היא, על העם לבוא למעמד הקהל ועל המלך לקרוא בפניהם.

גם בספר מצוות גדול (סמ"ג) במצוות עשין רל, מנה את מצות הקהל, מצות קריאת המלך ומצות העם לבוא, כמצוה אחת בלבד.

אך בספר יראים מנה מצות הקהל כשתי מצוות. בסימן רסו כתב: "קריאת המלך, צוה הקב"ה שיקרא ספר אלה הדברים בהקהל דכתיב בפ' וילך, ויצו משה אותם" וכו'. ובסימן תלג כתב: "מצות הקהל, צוה הקב"ה כשיקרא המלך את התורה שיבואו כולם לשמוע דכתיב בפרשת וילך, מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה וכו' וכתיב הקהל את העם האנשים והנשים והטף" וגו'. והיראים הולך בשיטת הבה"ג שמנה את מצות הקהל כשתי מצוות. במצוות עשה קסב ופרשיות סה. ובהגהות תועפות ראם על היראים בסימן תלג אות א, הביא בשם קונטרס זכר למקדש פ"א אות ב, שלפי השיטות הסוברות שהיא מצוה נפרדת על כל ישראל לבוא, כופין את כל אחד מישראל שאינו רוצה לבוא כמו על כל מצות עשה, כמבואר בכתובות פו ע"א: "תנינא, במה דברים אמורים (דלוקה ארבעים, רש"י) במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה מכין אותו עד שתצא נפשו".

אך התועפות ראם כתב שהוא מסתפק אם שייך בזה דין כפייה על המצוות, והיינו משום שכפייה שייך רק על מצוה שעשייתה היא גמר המצוה, כגון פריעת בעל חוב, וישיבת סוכה ונטילת לולב. ומה שאמרו בגמ' בכתובות, עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו, היינו עשה סוכה ושב בה, וכן עשה לולב, היינו טול את הלולב, שהרי עצם עשיית הסוכה בלא שישב בה מה תועיל לו, וכן אם יכין לולב ולא יטלו מה הועיל לו, וע"כ שם בגמ' הכוונה שהכפייה היא על קיום המצוה, משא"כ במצות הקהל לא שייך בזה כפייה, שהרי המצוה היא שיבואו כולם לשמוע, ואף אם ילך למקום הקריאה ולא ישמע לא קיים כלל המצות עשה, ועל השמיעה לא שייכת כפייה, איך נכופו לשמוע ולשים על לבו, ולכן יתכן שאף על ההליכה אין כופין אותו, כיוון שבהליכה לבד לא יקיים כלל המצוה.

5. הקהל בזמן שישראל על אדמתם

עם ישראל קיים מצות הקהל, רק לאחר השמיטה הראשונה שנהגו לאחר בואם לארץ, והיינו לאחר עשרים ואחת שנים משבאו לארץ. הם החלו למנות שנות השמיטה רק לאחר ארבע עשרה שנות כיבוש וחילוק, כמבואר בקידושין מ ע"ב: "תניא רבי יוסי אומר גדול תלמוד שקדם לחלה ארבעים שנה (והיינו שחיוב חלה נתחייבו מיד בבואם לארץ, ואת התורה קיבלו ארבעים שנה לפני כן), לתרומות ולמעשרות חמישים וארבע (והיינו שהתחייבו בתרומות ומעשרות רק לאחר י"ד שנות כיבוש וחילוק), ולשמיטה ששים ואחת" (דהיינו עשרים ואחת שנים לאחר בואם לארץ).

החינוך במצוה תריב כתב: "ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל על אדמתן".

וכפי הנראה מדבריו, כוונתו כשרוב ישראל שרויין על אדמתן, דהיינו בארץ ישראל ולא בזמן הגלות. ובספר זכר למקדש להאדר"ת כתב, שמצות הקהל תלויה בשמיטה, וכמו שהחלה מצות הקהל רק לאחר השמיטה הראשונה כמבואר, וכאשר בטלה השמיטה מדאורייתא בטלה גם מצות הקהל מדאורייתא, וכאשר שמיטה נוהגת רק מדרבנן, כך גם מצות הקהל נוהגת רק מדרבנן, ולכן לפי השיטות הסוברות שגם בזמן בית שני נהגה שביעית רק מדרבנן, כך גם מצות הקהל נהגה בתקופת בית שני רק מדרבנן.

ולפי דברי החינוך שהבאנו לעיל, שמצוה זו נוהגת רק בזמן שישראל על אדמתן, יש להסתפק, אם נוהגת מצות הקהל מדרבנן כשאין ישראל שרויין

על אדמתן, דומיא דשביעית, שהרי נהגה מצות הקהל מדרבנן כשלא נהגה שביעית מדאורייתא, לפי דברי האחרונים, וצ"ע.

ב. פרשת המלך

1. המלך הוא העומד בראש המעמד

הרמב"ם בספר המצוות, מצוה טז כתב:

> שציונו להקהיל את העם ביום השני של סכות במוצאי שמיטה ולקרוא קצת פרשיות ממשנה תורה באזניהם, והוא אמרו הקהל את העם האנשים וגו' וזו היא מצות הקהל.

מצות הקהל נקראת בלשון המשנה "פרשת המלך". כך שנינו בגמ' בסוטה לב ע"א במשנה: "ואלו נאמרין בלשון הקודש וכו' ופרשת המלך". ובגמ' בסוטה מא ע"א:

> פרשת המלך כיצד? מוצאי יו"ט הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה, שנאמר מקץ שבע שנים במועד וגו'. חזן הכנסת נוטל ס"ת ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול וכהן גדול נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא ויושב.

פרשה זו נקראת "פרשת המלך" כיוון שהמלך הוא הקורא. אך היכן המקור מהתורה שאמנם המלך הוא זה אשר צריך לקרוא באזני העם?

בדברים יז, יח נאמר: "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלוים". בספרי שם נאמר: "משנה, אין לי אלא משנה תורה, שאר דברי תורה מנין, תלמוד לומר לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת, אם כן למה נאמר משנה תורה, משום שעתידה להשתנות. אחרים אומרים אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד".

הרי מבואר שחובת "משנה התורה" שנאמרה בפרשת המלך, היינו כדי לקרוא ביום הקהל במשנה תורה, ומכאן שחובת הקריאה על המלך היא, וכן כתב רש"י בסוטה מא ע"א ד"ה שנאמר מקץ שבע שנים. התוספות יום טוב בסוטה פ"ז מ"ח כתב:

> והמלך עומד ומקבל וקורא, אותה קרייה ע"י מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך, רש"י, ודקדקתי ולא מצאתיה, כי אם זהו משנה תורה, אחרים אומרים אין קוראין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד.

והנה על אף דברי התוי"ט כי דקדק ולא מצא, יש לומר כדברינו. מכיוון שעל הפסוק שנאמר במלך: "וכתב לו את משנה התורה הזאת", כתב הספרי אין קוראין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד, וכיוון שזה מתייחס למצוה שנאמרה למלך בכתיבת ספר התורה, הרי ניתן ללמוד מכאן, שחובת הקריאה היא על המלך.

יש הלומדים כי חובת הקריאה שבפרשת הקהל היא על המלך מתחילת דברי הספרי שהבאנו: "אם כן למה נאמר משנה תורה? משום שעתידה להשתנות", ובגמרא בסנהדרין כא ע"ב, וכב ע"א נאמר:

> תניא רבי יוסי אומר ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל אילמלא קדמו משה וכו' ואע"פ שלא ניתנה תורה על ידו נשתנה על ידו הכתב שנאמר (עזרא ד, ז) 'וכתב הנשתוון' כתוב ארמית ומתורגם ארמית, וכתיב (דניאל ה, ח) 'לא כהלין כתבא למיקרא ופשרא להודעא למלכא', וכתיב (דברים יז, יח) 'וכתב את משנה התורה הזאת', כתב הראוי להשתנות.

ופי' רש"י שם: "רמז לנו משה רבנו שכתב שבימיו עתיד להשתנות מן עברי לאשורית שנתן להם בימי דניאל, ובא עזרא וכתב בו את התורה בכתב אשורית".

אולם בחידושי המאירי לסנהדרין שם כתב: "ויש גורסין שם שעתידה להשתנן", כלומר שהמלך היה משנן בפרשת הקהל, וכן נראה ממה שסמכו שם, אחרים אומרים אין משנין (הרב סופר בהגהותיו לחידושי המאירי שם באות י כבר העיר, כי בספרי שלפנינו סי' ל"ה הגירסא היא "אין קוראין אותו") אותו ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד.

נמצא כי לפי גירסת המאירי בספרי, הלימוד שהמלך היה קורא במעמד הקהל, אינו רק מסוף דברי הספרי משיטת האחרים אומרים, אלא גם תחילת דברי הספרי מוכיחים זאת, כלומר שמשנה תורה נקרא רק על שם שהמלך היה משנן במעמד הקהל.

בקרית ספר להמבי"ט בהל' חגיגה ג, הביא מקור אחר לחיוב המלך לקרוא פרשת הקהל, וכתב שם: "והמלך הוא שיקרא באזניהם כדכתיב: 'תקרא את התורה הזאת', ומשה מלך הוה, וכתיב ביאשיהו 'וישלח המלך ויאספו אליו וגו' ויקרא באזניהם את כל דברי הברית" וגו'. באנציקלופדיה תלמודית כרך י עמוד תמד העירו כי טעות סופר הוא בדברי הקרית ספר שכתב "ומשה מלך הוה", אלא צריך לומר ויהושע, והדין עמהם, כי לא נתחייבו במעמד הקהל במדבר אלא לאחר כניסתם לארץ, שזה שנאמר במועד שנת השמיטה, היינו לאחר שנתחייבו בשמיטה, לאחר שבע שנות כיבוש ושבע שנות חלוקה, וא"כ ודאי כי לא נאמר חיוב זה למשה אלא ליהושע, ואמנם גם יהושע מלך היה, ומכאן לומדים שחיוב הקריאה על המלך הוא. וראוי לציין כאן, כי כנראה לא היה לפני התוספות יום טוב הספר "קרית ספר", כי גם הוא כתב ממש כדבריו, שבתחילת דבריו שהבאנו לעיל מהמשנה בסוטה פ"ז מ"ח, כתב על דברי רש"י, "ודקדקתי ולא מצאתיה", ובסיום דבריו כתב שם: "אבל דבר הלמד מענינו הוא, שמשה אמר ליהושע תקרא וגו', ויהושע מלך היה". ודבריו הם ממש דברי הקרית ספר, ומתאימים גם עם התיקון שהבאנו בדברי הקרית ספר בשם האנציקלופדיה התלמודית.

בספר יראים סימן רסו כתב: "ומנין שבמלך דיבר הכתוב, דבר זה מדברי הנביאים למדנו דכתיב ביאשיהו 'וישלח המלך ויאספו אליו' וגו' 'ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה'". גם הקרית ספר שהבאנו הביא פסוקים אלו כסייעתא לדבריו, אך הוא למד את עיקר הדין דהחיוב במלך מהא דכתיב "תקרא", ואילו היראים עיקר לימודו הוא מפסוקי הנביאים.

במנחת חינוך מצוה תריב כתב שיתכן שחובת המלך בקריאה היא הלכה למשה מסיני, ולא הסתמך כלל על ראיות מהפסוקים.

בתפארת ישראל במשנה בסוטה פ"ז מ"ח אות נב, כתב:

> אע"ג שבתורה לא נזכר שיקרא המלך דוקא, ותו תינח בזמן שיש מלך, בשאין מלך מי קוראה, ונ"ל דמה שהמלך קורא זהו מדרבנן כדי ליתן כבוד לתורה וגם כדי שיזהרו טפי במצות התורה כשיראו שגם המלך חייב לשמור מצוותיה כל שכן כל יחיד.

2. מלך יהודה ומלך ישראל, מי קורא?

הוכחנו לפי השיטות השונות את המקורות לחיוב המלך בקריאת הפרשה במעמד הקהל. בזמן שהיו בעם ישראל שני מלכים, מלך יהודה ומלך ישראל, מי מהם קורא? ואם שניהם קוראים מי קודם למי? בספר זכר למקדש להאדר"ת פרק א, תלה בזה מחלוקת הירושלמי והבבלי. בירושלמי עבודה זרה פ"א ה"א:

> אמר ר' יוסי בר יעקב: במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראל הה"ד שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. אמר אנא מיתבעי מיקרי קאים אנא [=אמר בלבו אני ארצה (צריך) לקרוא ראשון], ואינון אמרין מלכא דאתרא קדם [=ובני ישראל יאמרו מלך המקום קודם, כלומר רחבעם מלך יהודה], ואי מיקרי תיניין גנאי הוא לי [=ואם אקרא שני אחרי ירבעם יהיה הדבר גנאי לי], ואי לא ניקרי, ביזיון הוא לי [=ואם לא אקרא כלל יהיה הדבר בזיון לי].[2] ואין מרפינון אזלון סלקין אינון שבקין יתי אזלי לון גבי רחבעם בן שלמה, הה"ד אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלם ישוב לב העם הזה אל אדניהם אל רחבעם" [=ואם אני מניח את העם לעלות לבדם לירושלים יעזבו אותי וילכו אל רחבעם].

ומבואר מדברי הירושלמי אלו שכאשר ישנם שני מלכים, מלך יהודה ומלך ישראל, מלך יהודה קורא, ואם יקראו שניהם, מלך יהודה קודם למלך ישראל.

אבל בבבלי בסנהדרין קא ע"ב נאמר:

---

2. ובפני משה שם הסביר הבדל הלשונות בדברי ירבעם, דלכתחילה אמר "גנאי" הוא לי, ולבסוף אמר "בזיון" הוא לי, והיינו שגנאי נקרא מה שמתגנה אדם על פי מעשיו או דבריו. בזיון הוא מה שמתבזה מאליו בפני הבריות ואינם חוששים לכבודו. ולכן כשחשש ירבעם שיקרא שני לאחר ירבעם אמר גנאי הוא לי, דאז ע"י מעשיו הביא על עצמו את הגנאי, אבל אם לא יקרא כלל אז יתבזה מאליו והבריות לא יחששו לכבודו, אמר בזיון הוא לי.

> אמר [ירבעם] גמירי [=הלכה למשה מסיני, רש"י שם] דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית יהודה בלבד, כיון דחזו ליה לרחבעם דיתיב ואנא קאימנא, סברי הא מלכא והא עבדא [=כיון שיראו בני ישראל כי רחבעם יושב בעזרה ואני עומד, יחשבו שרחבעם הוא המלך ואני עבד] ואי יתיבנא, מורד במלכות הואי וקטלין לי ואזלו בתריה" [=ואם גם אני אשב, אחשב כמורד במלכות ויהרגוני וילכו אחרי רחבעם].

ומבואר מדברי הגמ' בסנהדרין שאין קדימה בקריאה למלך יהודה לפני מלך ישראל, וכי סיבת אי עלות ירבעם לירושלים היתה בגלל אי יכולתו לשבת בעזרה כרחבעם מלך יהודה. והוי מחלוקת בזה בין הבבלי לירושלמי. לירושלמי מלך יהודה קודם בקריאתו למלך ישראל, ולבבלי אין דין קדימה בזה למלך יהודה על מלך ישראל.

ובמראה הפנים על הירושלמי במס' עבודה זרה שם כתב, שהיו לירבעם שני טעמים לא לבוא לירושלים: א) קדימת רחבעם מלך יהודה לפני ירבעם מלך ישראל בקריאת פרשת הקהל. ב) רחבעם היה יושב בעזרה ואילו ירבעם לא היה יכול לשבת. וזה שלא הביא הירושלמי את הטעם השני, שירבעם לא עלה בגלל אי יכולתו לשבת בעזרה, היינו משום שהירושלמי אזיל לשיטתו, בירושלמי סוטה פ"ז ה"ז:

> לא כן תני רבי חייה, לא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד [=כלומר, כיצד כתוב במשנה שם, פרשת המלך כיצד, מוצאי יו"ט האחרון של חג בשמיני מוצאי שביעית, עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה, ומשמע שכל מלך דינו כך] ואמר ר' אמי בשם רבי שמעון בן לקיש אף למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה? תיפתר שסמך לו בכותל וישב לו (=תשובה, כוונת המשנה שלא היה יושב ממש, אלא שנסמך, נשען על הכותל וישיבה כעין זו מותרת בעזרה).

הבבלי בסוטה מא ע"ב מיישב אחרת קושיה זו, שהיה יושב בעזרת נשים, ושם מותרת הישיבה. והא כתיב ויבא המלך דוד וישב לפני ה'? [=וא"כ קשה על ר"ל הסובר דגם למלכי בית דוד אסורה הישיבה בעזרה] אמר רבי אייבו בר

נגריי יישב עצמו בתפילה [=כלומר, אין הכוונה שישב ממש, אלא יישב עצמו לכוין את דעתו בתפילה לפני ה']. ע"כ פני משה שם.

וכיוון שמצינו מחלוקת בדבר, ור' אמי בשם ריש לקיש סובר שגם למלכי בית דוד אסורה הישיבה בעזרה, לכן לא הביא הירושלמי במסכת עבודה זרה שירבעם לא עלה בגלל אי יכולתו לשבת, שהרי לשיטה זו גם רחבעם לא ישב, והביא הירושלמי רק הטעם שרחבעם מלך יהודה יקדימו בקריאה. ונראה לומר שזה שבבבלי בסנהדרין הובא טעם הישיבה לאי עליית ירבעם לירושלים, היינו משום שהבבלי לשיטתו, שהרי בבבלי בסוטה לא הובאה שיטת ריש לקיש שגם למלכי בית דוד אסורה הישיבה בעזרה, וא"כ לפי הבבלי לכ"ע רחבעם מלך יהודה היה יושב וירבעם מלך ישראל לא יוכל לשבת, ולכן אמרה הגמ' שירבעם לא עלה בגלל טעם הישיבה.

3. מי קורא כשאין מלך

והנה ודאי, כי מצות קריאת פרשת הקהל היא על המלך וכמו שנתבאר, אך בזמן שלא היה מלך האם בטלה מחמת זה מצות הקהל, או שמקיימים את מצות הקהל, ובמקום המלך קורא גדול הדור כגון נשיא או כהן גדול? במנחת חינוך במצוה תריב הסתפק בשאלה זו, וכתב שאם נאמר שזו הלכה למשה מסיני, שדווקא מלך קורא, ואם אין מלך בטלה המצוה, נמצא שעד תקופת שאול המלך לא נתקיימה מצות הקהל. לבסוף מסיק כי מצד הסברא נראה לו, שאין מצוה זו דווקא למלך, אלא כל גדול בדורו.

יש להעיר על דברי המנחת חינוך שכתב שאם המצוה היא דווקא במלך, לא קויימה מצות הקהל עד ימי שאול המלך. הבאנו לעיל את דברי הקרית ספר והתוספות יום טוב, שמקורם לחיוב המלך בקריאה הוא ממה שאמר משה ליהושע "תקרא", ויהושע מלך היה, נמצא שמצות הקהל יכלה להתקיים עוד לפני תקופת שאול המלך. וכן כתב בתפארת ישראל במשנה בסוטה פ"ז מ"ח אות נב: "מיהו בזמן שאין מלך לא היו מבטלין העשה, אלא קורא אותה גדול שבציבור ככהן גדול או ראש הסנהדרין".

גם הנצי"ב בהעמק דבר בדברים לא, יא כתב:

> תקרא, לשון יחיד, מובן שדיבר ליהושע, ומזה למדנו שהיא מצות המלך, אמנם לא דוקא מלך ממש, אלא הגדול שבישראל, ובשעה

> שלא הייתה מלוכה היה הגדול כהן גדול, ומשום הכי ציוה גם לכהנים, אך בשעה שיש גדול מהם המצוה עליו כמו בימי יהושע.

ג. החייבים והפטורים במצוה

1. נשים

כבר הבאנו לעיל שבמצות הקהל חייבות גם הנשים, ואע"פ שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן כאמור בקידושין כט ע"א במשנה: "וכל מצות עשה שהזמן גרמא אנשים חייבין ונשים פטורות", בכל אופן מצות הקהל היא יוצאת מכלל זה, והוי גזה"כ דנשים חייבות, שכתוב (דברים לא, יא) "הקהל את העם האנשים והנשים והטף". וכן מבואר בקידושין לד ע"א: "וכללא הוא [=דנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן] הרי מצה, שמחה, הקהל, דמצוות עשה שהזמן גרמן ונשים חייבות".

וכן כתב הרמב"ם בהל' עבודה זרה יב, ג: "וכל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות, חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו **והקהל** ושמחה **שהנשים חייבות**".

2. טומטום ואנדרוגינוס

הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב כתב:

> כל הפטור מן הראייה, פטור ממצות הקהל חוץ מן הנשים וכו' והדבר ברור שהטומטום והאנדרוגינוס חייבים שהרי נשים חייבות.

וכוונת דברי הרמב"ם שכל סיבת פטור טומטום ואנדרוגינוס ממצוות מסוימות הוא, מכיוון שאנו דנים בהם דין נשים, אך במצות הקהל כיוון שנשים חייבות, חייבים גם הם.

וכתב על זה במנחת חינוך מצוה תריב, שהרמב"ם המחייב טומטום ואנדרוגינוס בהקהל, לשיטתו בהל' חגיגה ב, א: "טומטום ואנדרוגינוס פטורין (מן הראיה) מפני שהן ספק אשה, אבל לגבי מצות הקהל דגם אשה חייבת, אין כל סיבה לפוטרם".

אך הלחם משנה שם הקשה על הרמב"ם, מהגמ' בחגיגה ד ע"א:

ת"ר, זכור להוציא את הנשים [=שפטורות מראיה], זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס [=שפטורים מראיה], כל זכורך לרבות את הקטנים [=שחייבים בראיה]. אמר מר זכור להוציא את הנשים, הא למה לי קרא, מכדי מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, איצטריך, סלקא דעתך אמינא נילף ראייה ראייה מהקהל, מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות, קמ"ל [=דהרי גם מצות הקהל היא מצות עשה שהזמן גרמא ובכל זאת נשים חייבות, היינו חושבים שגם בראייה תהיינה נשים חייבות, קמ"ל דפטורות = עפ"י רש"י שם].
אמר מר, זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס. בשלמא אנדרוגינוס איצטריך [=לפוטרו ממצות ראייה] סלקא דעתך אמינא הואיל ואית ליה צד זכרות [=דהרי יש לו גם סימני זכר] ליחייב, קמ"ל, דבריה בפני עצמו הוא [=ולכן צריך פסוק לפוטרו]. אלא טומטום ספיקא הוא, מי איצטריך קרא למעוטי ספיקא [=האם צריך פסוק למעט ספק, הרי כיוון שהוא ספק אשה אינו יכול להביא קרבן כיוון שהוא ספק חולין בעזרה - עפ"י תוס' שם ד"ה אלא טומטום. ורש"י שם בד"ה אתא קרא וכו' הסביר שאלת הגמ' כך, כיוון שהוא ספק לא היה עולה בדעתנו לחייבו ומדוע צריך פסוק לפוטרו] אמר אביי כשביציו מבחוץ, [רש"י בד"ה כשביציו: אלא שהגיד טמון, דהא ודאי זכר הוא, הלכך אצטריך קרא למעוטי].

הקשה הלחם משנה על הרמב"ם, מדוע לא כתב שהטומטום פטור מראיה אפילו כשביציו מבחוץ כמו האוקימתא בגמ', ועוד מדוע כתב שטומטום ואנדרוגינוס פטורים מפני שהן ספק אשה, שהרי משמע מהגמ' דאנדרוגינוס פטור לא משום הספק, שהרי סד"א שיתחייב בגלל צד הזכרות שבו, אלא שפטור מפני שהתורה מיעטתו.

וכתב המנחת חינוך שם, שהרמב"ם לשיטתו הסובר שטומטום ואנדרוגינוס פטורים מראיה מחמת שהם ספק אשה, לכן כתב בהל' חגיגה ג, ב: "והדבר ברור, שהטומטום והאנדרוגינוס חייבים (בהקהל) שהרי נשים חייבות". אבל לפי הלחם משנה שהבאנו שהקשה שבגמ' מבואר שאנדרוגינוס ממועט מראיה מהפסוק "זכורך" אע"פ שיש לו צד זכרות, וגם טומטום שביציו

מבחוץ, שבודאי זכר הוא, גם כן ממועט מראייה מהפסוק "זכורך", א"כ אין פטורים מחמת ספק אשה, א"כ יתכן שטומטום ואנדרוגינוס פטורים מהקהל על פי הכלל, שכל הפטורים מראיה פטורים מהקהל, שלומדים בגזירה שוה ראייה מהקהל זה מזה, ולגביהם אין לנו גזירת הכתוב לחייבם כמו לגבי אשה.

כתב המנחת חינוך, שהרמב"ם המחייב טומטום ואנדרוגינוס בהקהל, צודק, כיוון שהגמ' בחגיגה ממעטתם מראיה מהפסוק "זכורך", וזאת מפני שהם בריה בפני עצמן, והם לא זכרים גמורים. אבל במצות הקהל, שגם אשה חייבת ואין שם דין דווקא זכר, אף שהם בריות בפני עצמם הם, מ"מ לא גרעו מאשה, וכמו שאשה חייבת, כך גם הם חייבים.

3. טף

בפרק א' הבאנו שיטות שונות בעניין חיוב הבאת הטף ככתוב (דברים לא, יא) "הקהל את העם האנשים הנשים והטף". הבאנו שם דברי הרמב"ן והספורנו שכתבו שחיוב הבאת הטף הוא כדי שישמעו וישאלו, והאבות ירגילום ויחנכו אותם. ומבואר דהיינו בטף שהגיעו לחינוך. ומה שמבואר בחגיגה ג ע"א כי הבאת הטף הוא רק כדי ליתן שכר למביאיהם, ומשמע שעדיין לא הגיעו לחינוך, כתבנו שם בשם אור החיים והמהרש"א כי שתי מצוות ישנן בטף, טף שעדיין לא הגיעו לחינוך החובה להביאם היא רק כדי ליתן שכר למביאיהם, ובטף שהגיעו לחינוך ישנה מצוה להביאם כדי שישמעו וילמדו.

לאחר שנוכחנו כי חייבים להביא הטף למעמד הקהל, כתב המנחת חינוך במצוה תריב, כי ברור הדבר כי אין ציווי זה על הטף כיוון שפטורים מן המצוות, ובוודאי יש חיוב להביאם. והטורי אבן בחגיגה ג ע"א ד"ה כדי וכו', הסתפק האם החיוב הוא על אביהם דווקא, או שהחיוב הוא גם על בית הדין.

ומנסה הטורי אבן להוכיח שהחיוב הוא גם על בית הדין. שהרי הגמ' בחגיגה ג ע"א לומדת גזירה שוה ראיה מהקהל, שכל הפטורים מהקהל פטורים מראיה. ושם ד ע"א נאמר, שלכן צריך פסוק מיוחד לפטור נשים מראיה שלא נילף מהקהל לחיובא, וא"כ באותה גזירה שוה לומדים שמי שפטור מראיה פטור גם מהקהל, והרי בגמ' בפסחים ח ע"ב, אמר ר' אמי, מי שאין לו קרקע פטור מן הראייה, ולמד זאת מהפסוק: "ולא יחמוד איש את ארצך

בעלותך לראות" וכו', ומוכח שהכוונה היא שמי שאין לו קרקע בארץ ישראל פטור מן הראיה, ולפי זה מי שאין לו קרקע בארץ ישראל פטור גם ממצות הקהל. ואם נאמר שהחיוב של הבאת הטף הוא על האב דווקא, כיצד יתכן שיהיה לטף קרקע כל זמן שאביו קיים, ומוכרחים לומר שהפסוק מדבר בטף שאביו מת וירש הטף את אביו ויש לו קרקע, ואין לומר שמדובר שהקטן קנה קרקע (ע"י דעת אחרת מקנה) שהרי מצות הקהל נוהגת בזמן שהיובל נוהג, וא"כ הוי רק קנין פירות, מאחר שמצות הקהל היא במועד שנת השמיטה. ובגמ' בגיטין לו ע"א נאמר למ"ד שאין שמיטה נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, ובוודאי שאין להחמיר בטף יותר מאשר בגדולים, ואם הגדולים פטורים כשאין לו קרקע, גם הטף פטורים בכה"ג, וא"כ נמצא שאין הטף חייבים בהקהל אלא רק במת אביו וירש הטף את קרקעותיו, מוכח איפוא שהחיוב הוא גם על בי"ד.

ודחה הטורי אבן ראיה זו, מאחר שיתכן שהחיוב הוא רק על האב, ומדובר שהאב קיים, ותיתכן אפשרות שיש לטף קרקע, במקרה שמתה אמו והיא הייתה בת יורשת נחלה, וירשה בנה מדאורייתא ולא אביו למ"ד ירושת הבעל מדרבנן, ואפילו למ"ד ירושת הבעל דאורייתא משכחת לה בנולד מן האנוסה, או בנתגרשה אמו.

והוכיח הטורי אבן דבריו מזה שבמצות הקהל כתוב גם "וגרך", ומניין יש לגר קרקע בארץ ישראל? אם נאמר שקנה, הרי למ"ד בגיטין מח ע"א, קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי לא מיקרי "ארצך", ואם נאמר שמדובר כשנשא בת ישראל יורשת נחלה ומתה וירשה בעלה הגר, יקשה למ"ד ירושת הבעל מדרבנן, וע"כ צריך לומר שמדובר בגר שנתגייר אביו, ואמו מישראל ומתה אמו וירשה בנה הגר, וכמו שאמרנו בטף. אך בנודע ביהודה מהדורא תנינא חלק אורח חיים סי' צד כתב, שמצינו גם בגר גמור שיהיה לו קרקע מדאורייתא, כגון שנשא ישראלית יורשת נחלה, והוליד ממנה בן, ומתה אשתו וירשה בנה מדאורייתא, ומת הבן וירשו אביו הגר, וא"כ אין ראיה שגר חייב בהקהל גם כשאין לו קרקע.

ובסברא זו רוצה הטורי אבן ליישב את השמטת הרמב"ם בהל' חגיגה ב, שם מנה כל פטורי ראייה, אך השמיט את מימרת ר' אמי, שכל מי שאין לו קרקע פטור מן הראיה, אע"פ שלא נמצא בגמ' חולק בזה, והיינו משום שלדבריו, לפי שיטת ר' אמי, זה שגר חייב בהקהל, היינו רק בנתגייר אביו

ולא הוא, ואמו הייתה מישראל וירשה, וזה נראה דוחק לרמב"ם, ולכן מוכרחים לומר שהגר עצמו נתגייר, ובזה מדבר הפסוק, והרי פוסקים אנו שירושת הבעל היא מדרבנן, וגם פוסקים אנו שקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, וא"כ א"א לומר שירש את אשתו או שקנה קרקע, נמצא שגר שחייב בהקהל, גם באין לו קרקע, וכיוון שלומדים ראייה מהקהל גם מי שאין לו קרקע חייב בראייה, ולכן השמיט הרמב"ם את דינו של ר' אמי, שמי שאין לו קרקע פטור מן הראייה.

ובשיטת ר' אמי כתב הטורי אבן שיתכן שסובר, שירושת הבעל דאורייתא, כגון בגר שנתגייר ונשא בת ישראל וירשה, או דס"ל קנין פירות כקנין הגוף, וכגון שקנה קרקע בארץ ישראל. אבל לפי מה דקיי"ל ירושת הבעל דרבנן, וקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי, אין הלכה כר' אמי. אך כתב הטורי אבן שאין לדחות דברי ר' אמי, שלא נמצא חולק עליו בגמ', וי"ל דהוא יפרש הפסוק בדוחק ש"וגרך" בפרשת הקהל, היינו בנתגייר אביו ואמו ישראלית, וירשה.

ועוד כתב הטורי אבן ליישב שיטת ר' אמי, לפי הרמב"ם בהל' בכורים ד, ז, הכותב שהמוכר שדהו או שמכר אילנות וקרקען בזמן שהיובל נוהג, הרי זה מביא וקורא ביובל ראשון בלבד, שעדיין לא סמכה דעתו של מוכר שתחזור לו הקרקע, אבל אם חזר ומכרה ביובל שני ה"ז מביא ואינו קורא, שהרי סמכה דעתו שאין לו אלא הפירות, וקנין פירות אינו כקנין הגוף. לפי"ז תיתכן אפשרות בגר שנתגייר בעצמו שיהיה לו קנין הגוף בקרקע של ארץ ישראל תמיד בכל היובלות, והיינו כשאצל המוכר זהו יובל ראשון של קניית הקרקע, ואז קנין פירות כקנין הגוף דמי.

אלא שפה יש להעיר, שלפי"ז נופל תירוצו הקודם, שא"כ מצינו קרקע בארץ ישראל לגר שנתגייר בעצמו, ומדוע השמיט הרמב"ם את דינו של ר' אמי, שמי שאין לו קרקע פטור מן הראייה.

ובנודע ביהודה שם מיישב זאת, שמצינו בגמ' בפסחים שם שרב חולק על ר' אמי:

> בעו מיניה מרב, הני בני רב דדיירי בבאגא, מהו למיתי קדמא וחשוכא לבי רב? (רש"י שם: תלמידים הצריכים לרבם עדיין קרו בי רב, הגרים בכפרים שבבקעה, האם ילכו לבית המדרש קודם

> עלות השחר ומשתחשך, כלום יש להם לירא מן המזיקים). אמר להו ניתו עלי ועל צוארי [=שודאי לא יזוקו שהמצוה מגינה עליהם]. ליזיל מאיז [=האם זכות המצוה תגן עליהם אף בחזרתם]. אמר להו: לא ידענא. איתמר, אמר ר' אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן, כמאן כי האי תנא, דתניא איסי בן יהודה אומר: כלפי שאמרה תורה ולא יחמוד איש את ארצך, מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה, תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה, והלוא דברים ק"ו, ומה אלו שדרכן לזוק אינן ניזוקין, בני אדם שאין דרכן לזוק על אחת כמה וכמה. אין לי אלא בהליכה, בחזרה מנין? ת"ל ופנית בבקר והלכת לאהליך, מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום, וכי מאחר דאפילו בחזרה [=אינן ניזוקין], בהליכה למה ליז [=מדוע צריך הפסוק "ולא יחמוד"] לכדר' אמי, דאמר ר' אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל, שאין לו קרקע אין עולה לרגל.

נמצא שלפי רב, שלא ידע הדין ששלוחי מצוה אינן ניזוקין בחזרתן, לא דרש הפסוק: "ופנית בבקר" וכו' וזה שאינן ניזוקין בהליכתן, ע"כ לומד הוא מהפסוק: "ולא יחמוד איש את ארצך", א"כ לא למד הוא מהפסוק "ולא יחמוד" כר' אמי, שכל אדם שאין לו קרקע אינו עולה לרגל, וא"כ מצינו שרב חולק על רב אמי בזה, ואפשר לומר שלכן השמיט הרמב"ם את דינו של ר' אמי.

ומבואר מדברי הטורי אבן שהבאנו, שטף שאין להם קרקע, אין חיוב להביאם למעמד הקהל, מאחר שלא עדיף חיוב הבאת הטף מחיוב הגדולים, ובאופן זה גדול פטור, ולכן פטורים אף מלהביא הטף.

אך לפי המבואר מדברי אור החיים והמהרש"א שהבאנו בפרק א, שישנה מצוה להביא טף אף שלא הגיעו לחינוך, כמו שבגמ' בחגיגה ג ע"א, כדי ליתן שכר למביאיהם, א"כ אין זה כלל חיוב של חינוך, דהיינו חיוב הטף, אלא חיובם של הגדולים, א"כ חיוב זה קיים גם אם הטף הם במצב של פטור, דהיינו שאין להם קרקע. וכן כתב במנחת חינוך במצוה תריב:

> ונראה כיון דהמצוה על המביאים דכך גזה"כ, אף אם הטף חרש או סומא או חיגר דבגדלותו פטור, מ"מ עתה כשהוא טף דהמצוה

> על המביא, חייב להביאו, ולא דמי לראיה דקטן חרש וכו' פטור, דבגדלותו פטור, שם מחמת חינוך דרבנן אם בגדול לא מיחייב אינו חייב בחינוך, אבל הכא דגזה"כ להביאו אף דבגדול לא מחייב בעצמו, מ"מ כל זמן שהוא בכלל טף, חייבים להביאו. כ"נ ברור.

השפת אמת בחגיגה שם כתב:

> טף למה בא לתת שכר למביאיהם, נראה דהיא בלי טעם, כיון דלמען ישמעו ולמען ילמדו לא שייך בהו, וא"כ צ"ע בטף חיגרין וחרשין ואילמין, דנראה ג"כ לחייב אותם כיון דבלא"ה לא שייך בהו שמיעה ולימוד, הגם די"ל הטעם שחייבה תורה להביאם משום דקטן אתי לכלל שמיעה כשיגדל, מ"מ מנ"ל לחלק בהכי, דאכן בס' ט"א מקשה דהטף אין להם קרקע ע"ש דפשיטא ליה דבאין להם קרקע פטורין, ובעיני פשוט שהחיוב הוא על מביאיהם, מה לי אם אין להם קרקע, מ"מ בחרש ואלם צ"ע קצת.

4. גר

בפרשת הקהל כתבה התורה בפירוש "וגרך אשר בשעריך" (דברים לא, יב). וצריך להבין מדוע צריך ריבוי מיוחד לחיוב הגר, הלוא הוא חייב בכל המצוות כישראל?

האבן עזרא שם מבאר דאין הכוונה בפסוק לגר צדק, כי אין צורך לרבותו, אלא הכוונה היא לגר תושב, וכך כתב שם: "וגרך, אולי יתייהד", משמע שעדיין אינו גר צדק. אך באנציקלופדיה תלמודית כרך י עמוד תמו הביא בשם פסיקתא זוטרתא, שכוונת התורה היא לגר צדק דווקא, וא"כ קשה כדברינו לעיל, מדוע הוצרכה התורה לרבותו, מה שונה מצוה זו מכל המצוות?

וכתב בנודע ביהודה שם, שהתורה ריבתה את הגר בחיוב הקהל אף שאין לו קרקע בארץ ישראל, וישראל בכה"ג פטור, מ"מ כתבה התורה בפירוש שגר חייב. ואף שהבאנו לעיל בשם הנודע ביהודה שמצינו לגר קרקע בארץ ישראל מדאורייתא, מ"מ התורה ריבתה שאף שאין לו קרקע חייב בהקהל.

אך הטורי אבן שהובא לעיל כתב שגר שחייבתו תורה בהקהל, היינו דווקא ביש לו קרקע בקנין דאורייתא, ולפיו צ"ע מדוע הוצרכה התורה לרבות הגר במצות הקהל, ובמה שונה מצוה זו מיתר המצוות. והובא באנציקלופדיה תלמודית שם, בשם זכר למקדש לאדר"ת, שהנה כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ה-ו: "הקריאה והברכות בלשון הקודש, שנאמר 'תקרא את התורה הזאת' בלשונה, אע"פ שיש שם לועזות, וגרים שאינן מכירין חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני". ולפי"ז צריך ריבוי מיוחד לחייב הגרים במצות הקהל, שעל אף שאינם מבינים בלשון הקדש, מ"מ חייבים הם לבוא.

כבר הובא בדברינו לעיל כי קיימת גזירה שוה "ראיה" "ראיה" ללמוד מצות הקהל ממצות ראיה, ואי לזאת כל הפטורים ממצות ראיה פטורים גם ממצות הקהל, אך כפי שכבר כתבנו קיימים יוצאים מן הכלל הפטורים ממצות ראיה וחייבים במצות הקהל, והם נשים וטף [אך לגבי טף כתבנו כי ברור שאין זה חיוב על הטף כי הם פטורים מן המצוות, אלא זאת חובה על אביהם או על ב"ד להביאם] בשל גזירת הכתוב "הנשים והטף".

5. ערל

בגמ' בחגיגה ד ע"ב:

> תנא הערל והטמא פטורין מן הראייה, בשלמא טמא דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה, כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה, אלא ערל מנין? הא מני רבי עקיבא היא, דמרבי ליה לערל כטמא, דתניא ר' עקיבא אומר איש איש לרבות את הערל.

ומחלוקת ר' עקיבא ורבנן היא ביבמות ע ע"א:

> תניא א"ר אלעזר מניין לערל שאין אוכל בתרומה, נאמר תושב ושכיר בפסח, ונאמר תושב ושכיר בתרומה, מה תושב ושכיר האמור בפסח ערל אסור בו, אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בו. רבי עקיבא אומר אינו צריך, הרי הוא אומר איש איש לרבות הערל.

ומבואר דלרבנן הוי גזרה שוה רק לעניין תרומה, שערל אסור, ואילו לר"ע הוי ריבוי שערל כטמא בכל הדברים, ומשום כך העמידה הגמ' בחגיגה את זה שערל פטור מראיה, כר' עקיבא.

הרמב"ם בהל' חגיגה ב, א כתב: "וכן הערל מאוס כטמא" [=ופטור מראיה], וכפי דברי הגמ' בחגיגה, ומשמע שהרמב"ם פסק כר' עקיבא.

הלחם משנה שם הקשה, שבהל' תרומות ז, י כתב הרמב"ם: "כהן ערל אסור לאכול בתרומה מדין תורה, שהרי נאמר תושב ושכיר בתרומה ונאמר תושב ושכיר בפסח, מה תושב ושכיר האמור בפסח ערל אסור בו אף תושב ושכיר האמור בתרומה ערל אסור בו".

ומזה שהביא הרמב"ם את הגזירה שוה ד"תושב ושכיר" לאסור ערל בתרומה, משמע שסובר כרבנן, וא"כ קשה מדוע פסק בהל' חגיגה שערל פטור מראיה, והרי הגמ' בחגיגה שם כתבה על זה שערל פטור מראייה "הא מני ר' עקיבא היא", וכיוון שפסק כרבנן, לא היה לו לפטור ערל מראייה?

הלחם משנה מתרץ, שבגמ' ביבמות עב ע"ב נאמר: "והא קתני הערל והטמא פטורים מן הראייה, התם משום דמאיס", ובתוס' שם ד"ה התם כתבו: "ואפי' רבנן מודו התם דפטור". נמצא לפי פי' תוס' דהסוגיא ביבמות חולקת על הסוגיא בחגיגה שם, ולפי הסוגיא ביבמות גם לרבנן פטור ערל מראייה ולאו דווקא לר"ע, ולכן פסק הרמב"ם שערל פטור מראייה על אף שפסק כרבנן.

והנה אף שלעניין ראייה, פסק הרמב"ם שערל פטור, מ"מ לגבי מצות הקהל, על אף ההיקש לראייה, כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב: "כל הפטור מן הראייה פטור ממצות הקהל, חוץ מן הנשים והטף והערל, אבל הטמא פטור ממצות הקהל שנאמר בבוא כל ישראל, וזה אינו ראוי לביאה".

ובלחם משנה שם הקשה, מדוע ערל חייב במצות הקהל, הרי גם ערל אינו ראוי לביאה משום דמאיס, וגם רבנן מודו בזה כמו שנתבאר לעיל.

ותירץ הלחם משנה שזה שערל פטור ממצות ראייה משום דמאיס, היינו משום שאינו ראוי להכנס לעזרת ישראל שקדושתה חמורה, אבל מצות הקהל הייתה בעזרת נשים (כמו שנכתוב להלן) ולעזרת נשים ראוי ערל להכנס, ולכן חייב במצות הקהל, אבל טמא שאינו ראוי להכנס גם לעזרת נשים פטור אף ממצות הקהל. בקרית ספר בהל' חגיגה ג, כתב טעם נוסף לחיוב ערל במצות

הקהל, וז"ל: "וערל לא אמרינן ערל כי טמא כדאמרינן בעלמא, משום דהכא נשים וטף נמי חייבים, ועוד דכי מרבינן ערל כי טמא היינו לקרבן או לתרומה, דכתיב איש איש לרבות הערל שלא יאכל תרומה משום דמאיס, אבל הכא דליכא קרבן לא הוי כי טמא". ומזה שהביא את הדרשה "איש" "איש", משמע שפסק כר"ע ביבמות שם, וכן כתב בהל' חגיגה ב, לגבי מצות ראייה, שערל פטור מראייה, מ"מ לגבי מצות הקהל ערל חייב מהטעמים שכתב.

6. טמא

בטעם פטור טמא ממצות הקהל, הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב: "שנאמר 'בבא כל ישראל' וזה אינו ראוי לביאה". לדברינו לעיל, הוא אינו ראוי לבוא אף בעזרת נשים, נמצא שאין זו הלכה סתמית שטמא פטור, אלא הלכה מנומקת, כיוון שאינו ראוי לבוא. ומעתה טמא אשר לגביו לא קיים כלל זה חייב במצות הקהל, וכבר כתבנו דכך הדין לגבי ערל, ומשום כך כתב המנחת חינוך במצוה תריב, דמחוסר כפורים חייב במצות הקהל, כיוון דראוי לבוא בעזרת נשים.

וכתב עוד המנחת חינוך שיש מקום לדון לפי מה שכתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה ז, יז: "עזרת הנשים מקודשת מן החיל שאין טבול יום נכנס לשם, ואיסור זה מדבריהם אבל מן התורה מותר לטבול יום להכנס למחנה לויה, וטמא מת שנכנס לעזרת הנשים אינו חייב חטאת". והסתפק המנחת חינוך בזה, האם כיוון דטמא מת וטבול יום מדאורייתא מותרין בעזרת נשים, חייבין הם במצות הקהל, או כיוון דאסורין מדרבנן להכנס לעזרת נשים פטורים הם ממצות הקהל.

7. חרש, סומא, זקן

במשנה בחגיגה ב ע"א מנויים הפטורים ממצות ראייה. ובגמרא שם לומדים: חרש - ואפילו באזנו אחת (ג ע"א), אילם (ב ע"ב), סומא - ואפילו באחת מעיניו (ב ע"א; ד ע"ב), חיגר - אפילו ברגלו אחת (ג ע"א), זקן, חולה ומי שאינו יכול לעלות ברגליו (ד ע"א). ובגמ' ד ע"א: "לאתויי מאי? אמר רבא לאתויי מפנקי, דכתיב: 'כי תבואו לראות פני מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי". וברש"י שם ד"ה מפנקי, שאין הולכין בלא מנעל, דאין אדם נכנס להר הבית במנעלו. וכן מנאם הרמב"ם בהל' חגיגה ב, א, וכיוון שכל אלו

פטורים מהראיה, פטורים אף ממצות הקהל, וכמו שכתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב: "כל הפטור מן הראייה פטור ממצות הקהל".

8. עבד

במצות ראייה פטורים נשים ועבדים כאמור במשנה בחגיגה ב ע"א. ואילו במצות הקהל נתחייבו נשים ככתוב: "האנשים והנשים". הקשה הלחם משנה בהל' חגיגה ג, ב, מדוע לא כתב הרמב"ם שעבדים חייבים בהקהל כמו נשים, הרי לומדים בגמ' בחגיגה ד ע"א: "לה לה מאשה", וכל המצוות שנשים חייבות בהם, חייבים גם עבדים? ותירץ הלחם משנה, שעבדים נתמעטו ממצות הקהל מהפסוק: "בבוא כל ישראל לראות" וכו', משמע דווקא בני ישראל, ולא עבדים.

הוסיף הלחם משנה שהמקור מפסוק זה לא הובא בגמ', ואולי מצאו הרמב"ם במקום אחר, שהרי בגמ' בחגיגה ד ע"א נאמר (לגבי מצוות ראייה):

> בשלמא נשים כדאמרן [=נשים פטורות מראיה מהפסוק 'זכור' להוציא נשים], אלא עבדים מנלן? אמר רב הונא אמר קרא "אל פני האדון ה'", (שמות כג, יז; לד, כג). מי שאין לו אלא אדון אחד, יצא זה שיש לו אדון אחר. הא למה לי קרא, מכדי כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה, כל מצוה שאין אשה חייבת בה אין העבד חייב בה, דגמר לה לה מאשה, אמר רבינא לא נצרכה אלא למי שחציו עבד וחציו בן חורין [=שפטור מראייה]. דיקא נמי דקתני נשים ועבדים שאינן משוחררין, מאי שאינן משוחררין, אילימא שאינן משוחררין כלל, ליתני עבדים סתמא, אלא לאו שאינן משוחררין לגמרי, ומאי נינהו, מי שחציו עבד וחציו בן חורין, ש"מ.

ומכיוון שהביאה הגמ' את הפסוק "אל פני האדון" לפטור עבד מראיה [=ולמסקנא לפטור חציו עבד וחציו בן חורין], ופסוק זה אינו פוטר כלל מהקהל, ולא הביאה מגמ' מהפסוק: "בבוא כל ישראל לראות", שממנו אפשר ללמוד לפטור עבד גם מראייה וגם מהקהל, משמע שאין הגמ' מכירה דרשה זו, ולכן כתב הלחם משנה שכנראה היה לרמב"ם מקור אחר לדרשה זו.

באור שמח בהל' חגיגה ג, ב כתב טעם אחר לפטור עבדים ממצות הקהל: "לא חשיב רבנו עבדים דכתיב כל ישראל, וכתיב הקהל את העם, ועבדים לא מקרי עם, כמו דאמר בפרק הזרוע, יכפר לרבות העבדים, אלמא דלא נכללו בכלל עם, ובעי קרא לרבות". וכוונתו לגמ' בחולין קלא ע"ב, המביאה שם ברייתא הדורשת פסוק (ויקרא טז, לג) בעבודת כהן גדול ביום הכפורים: "דתניא: וכיפר את מקדש הקדש - זה לפני ולפנים, אהל מועד - זה היכל, מזבח - כמשמעו, יכפר - אלו עזרות, כהנים - כמשמעו, עם הקהל - אלו ישראל, יכפר - אלו הלויים, ותניא אידך יכפר - אלו עבדים". א"כ רואים שעבדים לא נכללו בגדר עם, וכיוון שבמצות הקהל כתבה התורה "הקהל את העם", ממילא נתמעטו עבדים.

9. חציו עבד וחציו בן חורין

מאחר שעבדים פטורים ממצות הקהל, מה דינו של חציו עבד וחציו בן חורין, האם חייב במצות הקהל מחמת צד בן חורין שבו.

במשנה בחגיגה ב ע"א: "הכל חייבין בראייה". ובגמ' שם:

> הכל, לאתויי מאי? לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין [=כלומר שחייב בראייה]. ולרבינא דאמר מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה, הכל לאתויי מאי? ואיבעית אימא לעולם כדאמרי מעיקרא [=לרבות חציו עבד וחציו בן חורין] ודקא קשיא לך הא דרבינא [דפוטר], לא קשיא, כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה. דתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי בית הלל, אמרו להם בית שמאי תקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם, לישא שפחה אינו יכול בת חורין אינו יכול, ליבטיל, והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב לו שטר על חצי דמיו, וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי.

ופי' רש"י, שהכל חייבין בראייה, ומרבים אנו חציו עבד וחציו בן חורין, היינו למשנה אחרונה, מכיוון שבית דין יכולים לכוף את אדונו לשחררו, והוא נחשב כאילו הוא משוחרר כבר, וחייב. וזה שאמר רבינא מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה, היינו למשנה ראשונה, שסברו בית הלל שעובד את

עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד, ולא הוי כמשוחרר, וזו הכוונה בהמשך דברי המשנה: ועבדים שאינם משוחררין, ומשנה לא זזה ממקומה.

הרמב"ם בהל' חגיגה ב, א כתב ביחס למצות ראיה: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מפני צד עבדות שבו". והראב"ד שם בהשגות כתב: "א"א הא דלא כהלכתא, דהיא כמשנה ראשונה".

וכן מצינו לעניין קרבן פסח בגמ' בפסחים פז ע"א במשנה: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו". ובגמ' שם פח ע"א: "משל רבו הוא דלא יאכל, אבל משל עצמו יאכל, והא תניא לא יאכל לא משלו ולא משל רבו, לא קשיא כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה".

ופי' רש"י שם: כמשנה ראשונה - קודם שחזרו ב"ה, לא יאכל משל עצמו מפני שאין חלק עבדות נמשך אחר דעתו. כמשנה אחרונה - הואיל ובידינו לשחררו הרי הוא כבן חורין ואוכל משל עצמו.

והרמב"ם בהל' קרבן פסח ב, יג כתב: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו עד שיעשה כולו בן חורין".

וגם שם השיג הראב"ד וכתב: "א"א הא דלא כהלכתא דמשנה אחרונה אוכל משל עצמו".

הכסף משנה בהל' קרבן פסח שם, כתב ליישב דברי הרמב"ם. הוא מפרש ההיפך מרש"י. למשנה ראשונה יאכל משל עצמו, שמאחר שצד חירות ניכר לעצמו, שהרי עובד את עצמו יום אחד, צד עבדות נגרר אחריו ואוכל משל עצמו, אבל למשנה אחרונה שלא עשו לו תקנה לעבוד את עצמו יום אחד, אין צד חירות ניכר, לכן אין צד עבדות נמשך אחריו, וכיוון שכן לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו. וכן גם לעניין מצות ראייה. לפי משנה ראשונה צד חירות ניכר לעצמו, ולכן חייב בראייה, אך למשנה אחרונה שאינו עובד לעצמו יום אחד, אין צד חירות ניכר לעצמו, ופטור ממצות ראייה.

והמבי"ט בקרית ספר בהל' קרבן פסח ב, פסק כרש"י והראב"ד, ולא כהרמב"ם:

> מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו ולא משל עצמו. שם משנה לא יאכל משל רבו, דמסתמא לא הוי דעת רבו להמנות חלק החירות על פסחו, ובגמרא, הא משל עצמו יאכל,

> והתניא לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו, ל"ק כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה, דחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש, דכופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו, והואיל ובידינו לשחררו הרי הוא כבן חורין ואוכל משל עצמו.

ואילו לגבי מצות ראייה כתב הקרית ספר בהל' חגיגה ב כשיטת הרמב"ם:

> עבדים מנ"ל? אמר רב הונא אמר קרא את פני האדון, מי שאין לו אלא אדון א' יצא זה שיש לו אדון אחר, ואע"ג דכל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב דגמרינן לה לה מאשה, אפילו הכי איצטריך קרא לחציו עבד וחציו בן חורין, והיינו דקתני ועבדים שאינם משוחררים, דהיינו לגמרי.

וצריך להבין את שיטת הקרית ספר. מאחר שבקרבן פסח פסק כהראשונים נגד הרמב"ם, שלפי משנה אחרונה, חציו עבד וחציו בן חורין אוכל משל עצמו, ואילו לגבי מצות ראייה פסק כהרמב"ם, שלפי משנה אחרונה חציו עבד וחציו בן חורין פטור מראייה, וצ"ע.

ובשיטת הקרית ספר הלך גם ר"ע מברטנורה. בפסחים פ"ח מ"א כתב כרש"י והראב"ד:

> לא יאכל משל רבו אבל משל עצמו אוכל, דכיון דדינא הוי דכופין את רבו וכותב לו גט שחרור אע"פ שעדיין לא נשתחרר הרי הוא כבן חורין, הילכך אוכל משל עצמו.

ואילו בחגיגה פ"א מ"א כתב הרע"ב מברטנורה כרמב"ם:

> והכל לאתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, ואין כן הלכה, שמי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה מפני צד עבדות שבו.

בתוספות יום טוב בפסחים ובחגיגה שם, העיר על החלפת השיטה בדברי הרע"ב. ונראה לומר בשיטת הקרית ספר והרע"ב מברטנורה, שזה שכתבו לגבי קרבן פסח, שלמשנה אחרונה מי שחציו עבד וחציו בן חורין אוכל משל עצמו, זאת מאחר שעומד להשתחרר הרי גם חצי העבד שבו חשיב כבן חורין, ואין כל סיבה למונעו מלאכול קרבן פסח משל עצמו, אבל לגבי מצות ראייה שזו גזירת הכתוב "את פני האדון" מי שאין לו אלא אדון אחד, נמצא שגם למשנה אחרונה, אף שעומד להשתחרר, אבל בכל אופן כל זמן שעדיין לא

שוחרר חצי העבד שבו עדיין חשיב שיש לו אדון אחר, ולכן פסקו שפטור מראייה, ולא דומה דין ראייה לדין קרבן פסח, ולכן בקרבן פסח פסקו שאוכל משל עצמו, ובראייה פסקו שפטור.

המנחת חינוך במצוה תריב כתב, שלפי פסק הרמב"ם שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה (למשנה אחרונה) משום שיש לו אדון אחר, יהיה פטור חציו עבד וחציו בן חורין גם ממצות הקהל, כיוון שהוקשו זה לזה. אך לפי מה שכתבו האחרונים, שהטעם דחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראייה, כיוון שאינו יכול להביא קרבן, משום שזה חולין בעזרה, טעם זה לא שייך כלל במצות הקהל, ולפי"ז יתחייב מי שחציו עבד וחציו בן חורין במצות הקהל.

אך חציה שפחה וחציה בת חורין, כיוון שאינה מצווה במצות פרו ורבו, ולא כופין את רבה לשחררה, א"כ לגבה גם לאחר משנה אחרונה נשאר כמשנה ראשונה, לפי דעת כל הראשונים שפטורה ממצות ראייה, כיוון שיש לה אדון אחר, תהיה פטורה ממצות הקהל, ואינה דומה לכל אשה ישראלית החייבת.

ד. זמן המצוה

1. בתחילת השנה השביעית או בתחילת השנה השמינית

"ויצו משה אותם לאמר, מקץ שבע שנים במעד שנת השמיטה בחג הסכות, בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך" (דברים לא, י). במשנה בסוטה מא ע"א:

> פרשת המלך כיצד? מוצאי יו"ט הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית". ובגמ' שם: "וכל הני למה ליה צריכי. [רש"י שם: צריכי כל הסימנים הללו מקץ שנת השמיטה ובחג הסוכות ובמועד] דאי כתב רחמנא מקץ הוה אמינא נימנו מהשתא ואע"ג דלא מיתרמי בשמיטה, כתב רחמנא שמיטה, [רש"י שם: נימנוהו מהשתא משנת ארבעים והלאה, שבערבות מואב נאמרה פרשה זו, ואע"ג דלא מתרמי בשמיטה, שלא מנו שמיטין עד לאחר שבע שכיבשו ושבע שחילקו]. ואי כתב רחמנא שמיטה ה"א בסוף שמיטה, [רש"י שם: בסוף שמיטה, קודם ר"ה של שמינית, דהא מקץ בסוף שנה משמט] כתב רחמנא במועד, ואי כתב במועד,

> הוא אמינא מריש שתא [רש"י שם: מריש שתא, שכולן נקראו מועד כדכתיב (ויקרא כג, ד) אלה מועדי ה', וקחשיב נמי ראש השנה] כתב רחמנא בחג הסוכות. ואי כתב רחמנא בחג הסוכות הוה אמינא אפי' יו"ט אחרון, כתב רחמנא בבוא כל ישראל מאתחלתא דמועד.

מבואר בגמ', שלכן הייתה צריכה התורה לפרט את כל הסימנים הללו, כדי שנדע שמצות הקהל היא בתחילת המועד של חג הסוכות בשנה השמינית לאחר השמיטה, והיינו ביום הראשון של חול המועד סוכות. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בסוטה פ"ז מ"ח:

> אמרו בשמינית, רוצה לומר שנה שמינית מהשמיטה והיא תחילת השמיטה שניה בלי ספק, והקריאה היתה ביום השני מסוכות מזאת השנה, והוא מה שאמרו, אי כתב רחמנא בחג הסוכות הוה אמינא אפילו ביום טוב האחרון, כתב רחמנא בבוא כל ישראל מאתחלתא דמועדא, רוצה לומר תחילת חולו של מועד.

וכן כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ג: "אימתי היו קורין? במוצאי יום טוב הראשון של חג הסוכות שהוא תחילת ימי חולו של מועד של שנה שמינית". וכן כתב הקרית ספר בהל' חגיגה ג: "להקהיל כל ישראל אנשים נשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל".

וכן דעת הרמב"ן בדברים טו, א:

> מקץ שבע שנים תעשה שמיטה - טעם "מקץ", אמר ר"א בתחלת השנה, וכן אמרו המדקדקים כלם, כי הראש והסוף יקראו קצה שכל דבר יש לו שתי קצוות, וכענין שכתוב מן הקצה אל הקצה (שמות כו, כח), על שני קצותיו (שם כה, יט), על ארבע קצותיו (שם כז, ד). ואין דבריהם נכונים אצלי, כי ראש שבע שנים הוא השנה הראשונה והוא הקצה שנקרא בהם ראש, ואילו אמר הכתוב "מקץ השנה השביעית" היה דברם נכון. ועל דעת רבותינו (ספרי קכב) "מקץ" בסוף השבע, ולא ידבר הכתוב אלא בשמיטת כספים, יאמר מסוף כל שבע שנים הנמנים לכם תעשו שמטה שישמוט כל בעל משה ידו, ולכך אמרו (ערכין כח ע"ב) שאין שביעית משמטת אלא בסופה. וכן לדעתם (שם), מקץ שבע שנים

> במועד שנת השמטה בחג הסכות, בסוף השבע, אלא שהקץ הנזכר בכאן הוא מיד והקץ הנזכר שם מופלג שהרי פירש במועד שנת השמטה בחג הסכות. והנה טעם שניהם "מתכלית", יאמר בכאן מתכלית שבע שנים תעשה שמטה, ושם יאמר בו גם כן כאשר תכלינה שבע שנים במועד שנת השמטה תעשה הקהל.

מבוארת שיטת הרמב"ן כי מצות הקהל הייתה בתחילת השנה השמינית לאחר שנת השמיטה. אך דעת האבן עזרא (הביאו הרמב"ן בתחילת דבריו) במצות הקהל על הפסוק "מקץ שבע שנים", (בדברים לא, י): "תחילת השנה". ולדעתו הייתה מצות הקהל בתחילת השנה השביעית.

כשיטת האבן עזרא גם האברבנאל בדברים שם: "והקריאה היתה בתחילת שנת השמיטה כמו שאמר מקץ שבע שנים, כמו שפירשו רבותינו ז"ל בסוטה פ"ז מ"ח, שהיה בתחילת שנת השמיטה בחג הסוכות הסמוך לתחילתה".

וכבר העירו, כי מסתמך הוא על דברי רבותינו במסכת סוטה שם, והרי במסכת סוטה שם מבואר מפורש כי מצות הקהל הייתה בתחילת השנה השמינית, וצ"ע. הארבנאל שם כתב טעם לתיקון מצות הקהל בשנת השמיטה דווקא:

> ולכן ציוה שמהשנים לא תהיה הקריאה תדירה בכל שנה כי אם בשנת השמיטה, לפי שבשנה ההיא יהיו פנויים מכל עסקיהם אשר הם מתעסקים בעבודת האדמה והיו כולם שובתים מחרישה זריעה וקצירה וכל מלאכת עבודה, ומזונות מוכנים לפניהם ומתברכים להם כמו שאמר (ויקרא כה, כ-כא) וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית הן לא נזרע ולא נאסוף וגו', וציויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים, וצוה שתהיה הקריאה בחג הסוכות, לפי שהיו כל התבואות נאספות ואין לב הבעלים עליהם.

וראוי לציין, שהמלבי"ם בפירושו לתורה בספר דברים שם, כתב טעם דומה לדברי האברבנאל, אך כתב טעם זה לשיטתו כדברי הרמב"ם והרמב"ן, שמצות הקהל הייתה בתחילת השנה השמינית:

> במעד שנת השמיטה בחג הסוכות, העת המוכשרת שתפעל בהם השמיעה, מפני ששנת השמיטה הייתה שבת הארץ לה' שידעו כי

> לה' הארץ, והארץ היא ג"כ קדש, והם לא התעסקו כל השנה בעבודת האדמה ועסקו בתורה, ואף שכלתה השמיטה בראש השנה, אבל היה ראש השנה ויום הכיפורים ועסקו בסוכה וד' מינים.

לשיטות הסוברות שמצות הקהל הייתה בשנת השמיטה עצמה, מובן הפסוק "במועד שנת השמיטה". אך לשיטות הסוברות שמצות הקהל התקיימה בשנה השמינית, צריך להבין מדוע כתבה התורה "שנת השמיטה"? אך דבר זה מיושב בדברי הגמ' בראש השנה יב ע"ב:

> התבואה והזתים משיביאו שליש [=תבואה וזתים מתעשרים לפי שנה שהביאו שליש בה]. מנא הני מילי? אמר רב אסי אמר ר' יוחנן ומטו בה משמיה דרבי יוסי הגלילי, אמר קרא, מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות, שנת השמיטה מאי עבידתיה, בחג הסוכות שמינית היא, אלא לומר לך כל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ראש השנה אתה נוהג בו מנהג שביעית בשמינית.

ברש"י שם ד"ה מאי עבידתיה: "לקרות חג הסוכות שבסוף שבע שנים שנת השמיטה, הרי כבר יצאה השמיטה מר"ה וכבר נכנסה שמינית, אלא לומר לך, וכו' וה"ק קרא, יש לך דבר שהוא של שמינית והוא אסור כשביעית, ואיזו תבואה שהביאה שליש".

מכאן שגם השנה השמינית נקראת שנת השמיטה, כיוון דיש בה דינים הנוהגים כשמיטה, לגבי גידולין שגדלו בשנה השביעית ויצאו לשמינית שאסורים כשביעית.

הנצי"ב בהעמק דבר לדברים לא, י כתב: "במועד שנת השמיטה, קרא שנת השמינית שנת השמיטה, משום שיותר ניכר שביתת הארץ בחול המועד סוכות של שמינית שלא היה קציר ואסיף לפניו מחול המועד סוכות של שנה שביעית עצמו שהגרנות מלאים בר".

2. מוצאי יום טוב ראשון או מוצאי יום טוב אחרון

במשנה בסוטה מא ע"א נאמר: "מוצאי **יום טוב ראשון** של חג", וכן גם לשון הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א. אך בנוסח המשנה בירושלמי בסוטה פ"ז

ה"ז כתוב: "פרשת המלך כיצד? מוצאי **יו"ט האחרון** של חג". בקרבן העדה שם כתב: "ה"ג במוצאי יו"ט הראשון, וכן הוא בבבלי, גם בקרא כתיב בחג הסוכות". וכוונתו, שמוצאי יו"ט האחרון, הוא כבר לא חג סוכות. גם בפני משה שם על הירושלמי כתב שצ"ל: "מוצאי יו"ט הראשון של חג". וכן מבואר בדברי הגמ' בבבלי סוטה מא ע"ב: "מאתחלתא דמועד". ועתה ברור כי מצות הקהל התקיימה במוצאי יו"ט הראשון של חג, דהיינו בתחילת חול המועד סוכות.

3. מדוע לא ביום טוב עצמו?

מדוע לא קיימו את המצוה ביום הראשון של החג עצמו? התוס' בסוטה מא ע"א ד"ה כתב רחמנא, כתבו:

> ונראה דלהכי איצטריך (לכתוב את המילה "במועד") משום דבבא כל ישראל ליראות משמע מאתחלתא דמועד ביום ראשון, קמ"ל במועד דמשמע בתוך המועד, ואהני בא כל ישראל דמשמע מאתחלתא דמועד לא ביום ב' או ביום ג', אלא במוצאי יו"ט הראשון.

מבואר בדבריהם שלומדים זאת מהמילה "במועד", שמשמעה בתוך המועד, והיינו בלילה שבין יום א' ליום ב'. בחדושי הרש"ש בסוטה שם כתב על דברי תוס' אלו:

> לכאורה מוצאי יום טוב הראשון היינו ביום ב', דלא מסתבר דהיה קורא בלילה, ועוד דכמו דמשמע במועד בתוך המועד, כמו כן בחג הסוכות יהא משמעו בתוך החג, וכדאמר ה"א אפי' יו"ט אחרון, ואם נפרש במועד דקרא, היינו בחולו של מועד כמו שמובנו בלישנא דחז"ל הוה א"ש, אבל זה דוחק.

וכן כתב בקרית ספר בהל' חגיגה ג:

> איצטריך קרא דמועד דמשמע בתוך המועד, ואהני בבוא כל ישראל דמשמע מתחילתה, דקמ"ל דלא ביום ראשון ולא ביום שני ולא ביום שלישי של חול המועד אלא במוצאי יום טוב הראשון.

וכן כתב בתפארת ישראל על המשניות בסוטה פ"ז מ"ח אות מח:

מוצאי יום טוב הראשון של חג, ר"ל ליל שקודם יום ב' דסוכות.

אך בניגוד לשיטת תוס' ושאר המפרשים הלומדים מהמילה "במועד" שמשמעו בתחילת חול המועד, דעת רש"י שונה. בסוטה מא ע"ב, ד"ה מאימת דמתחיל מועד: "ומיהו ביו"ט לא, שאין תיקון הבימה דוחה לא את השבת ולא יו"ט, ומאתמול נמי לא עבדינן לה דדחקא לה עזרה, והאי טעמא מפרש בגמ' ירושלמי (פ"א) במס' מגילה דקתני הקהל מאחרין כשחל להיות בשבת וקאמר מפני הבימה. ונעבדה מאתמול, דחקא לה עזרה".

ואף שהירושלמי שם דן בקשר ליום הקהל שחל להיות בשבת, מ"מ רש"י הקיש מטעמו זה של הירושלמי גם לזה שאין מצות הקהל ביום טוב ראשון של חג, ועוד נדון בדברי הירושלמי לקמן לגבי יום הקהל שחל בשבת.

אך תוס' בסוטה מא ע"א ד"ה כתב רחמנא, כתבו:

> אבל פי' רש"י תמוה דפי' דמהאי טעמא ביום טוב ראשון לא, דתיקון בימה אינו דוחה יו"ט, כיון דגזירת הכתוב לקרות מאתחלתא דמועד יקראו בלא בימה, מנלן דבימה מעכבת, להכי מסתבר כדפי' (והיינו מהמילה "במועד"), ונראה דהיו בונין הבימה מעיו"ט בנין של פרקים, ובחולו של מועד לא היו עושים שום בנין אלא מקימין אותה ומחברין הפרקים יחד, ואם לא בנו אותה מערב יו"ט נראה דבניינה לא היה דוחה אפילו חולו של מועד.

בטורי אבן למגילה ה ע"א ד"ה חגיגה, כתב על דברי תוס' אלו:

> ודבריהן תמוהין לי, מהיכן הבינו דלפי' רש"י מוצאי יו"ט מן התורה לאו זמן הקהל הוא, אי משום דפי' דמה"ט יו"ט ראשון לא, דאין תיקון הבימה דוחה יו"ט, לאו למימרא שאין זמן הקהל אלא ביו"ט ראשון לחוד, דודאי במוצאי יו"ט ראשון נמי אכתי זמנו הוא, דאתחלתא דמועד מיקרא, אלא רצה לפרש מ"ט תיקנו זמן קבוע להקהל מוצאי יו"ט ראשון דוקא, ועוד זריזין מקדימין למצוות וה"ל לקבוע ביו"ט ראשון, ומש"ה מפרש דמפני תיקון הבימה דאינו דוחה יו"ט תקנו כן.

נמצא לדבריו, שגם רש"י מודה, שהזמן מדאורייתא הוא במוצאי יו"ט ראשון, אלא שרש"י נתן טעם מדוע לא תיקנו ליום טוב ראשון עצמו. הט"ז באורח חיים סי' תרסח ס"ק א, כתב ליישב דברי רש"י, שלכאורה קשה, הרי כתוב במשנה עושין לו בימה של עץ, ומשמע שזאת היא הלכה למשה מסיני שצריך בימה, וא"כ מדוע לא ידחה יו"ט והרי כתוב בפסוק "בבוא כל ישראל", והרי זה כאילו כתוב בפירוש ביום הראשון, וכמו שמצות מילה דוחה שבת מהכתוב "וביום השמיני", ה"ה כאן, ולמה נדחה עד מוצאי יו"ט?

ויישב הענין שיש לנו בפסוק ריבוי ומיעוט. הלשון "בחג הסוכות", משמעו כל ימי חג הסוכות ואפילו ביו"ט אחרון, וזהו הריבוי. ובהמשך הפסוק "בבוא כל ישראל" הוי מיעוט, שרק בתחילת החג ולא בכולו. וכדי לקיים שניהם, נאמר שלא בתחילת החג ממש ולא בסופו ממש, אלא באמצעו, ומעמידים הדין בזמן המסתבר, דהיינו בתחילת חול המועד, והיינו בזמן שיש היתר לעשות במה. ואמנם גם ביום טוב ראשון קיימת אפשרות של בימה שיעשנה מערב יו"ט, מ"מ מסתבר יותר שלא לעשות מערב יו"ט כדי לא לדחוק העזרה, ועדיף לעשות הבימה ביום קיום המצוה, וזה הורה לנו הכתוב בריבוי והמיעוט, שנעשה ביום אמצעי שהוא יותר מסתבר ואין בו כל חסרון. ובזה מיושבים היטב דברי רש"י מקושיות תוס' עליו.

נמצא לפי שיטת רש"י עיקר המצוה היא ביום ראשון של חג, אלא שנדחה למוצאי יו"ט ראשון של חג, כיוון שאין אפשרות להקים הבימה מקודם, ולשיטת תוס' בנין הבימה לא מעכב במצוה, ואם הייתה המצוה ביום טוב ראשון היו קורין בלא בימה, אך זו גזה"כ מהמילה "במועד" שהמצוה תהיה בתחילת חול המועד, והיינו במוצאי יום טוב ראשון של חג.

ובכסף משנה בהל' חגיגה ג, ז גם כן כתב כרש"י, שדעת הירושלמי היא שאין מצות הקהל ביום ראשון של חג מפני בנין הבימה, ועוד נדון בדבריו לקמן לגבי יום הקהל שחל להיות בשבת.

4. ביום ראשון של חול המועד

בניגוד לשיטת הראשונים והמפרשים שמצות הקהל התקיימה במוצאי יום טוב ראשון של סוכות, דהיינו בלילה שבין יום ראשון לשני, מטעמיהם השונים, דעת המאירי היא כי מצות הקהל התקיימה ביום שני של חג, דהיינו ביום ראשון של חול המועד סוכות. כך כתב בסוטה מ ע"א: "פרשת המלך

כיצד? מוצאי יום טוב הא' של חג, ר"ל יום שני של סוכות שהוא ראשון לחול המועד".

ובטורי אבן בחידושיו למגילה ה ע"א חידש, שיתכן דעד חצי המועד נחשב עדיין אתחלתא דמועד כיוון דרוב מועד עדיין מבחוץ, ואפשר לקיים מצות הקהל עד חצי המועד.

בדבריו שם העיר על דברי התוס' בסוטה מא ע"א ד"ה כתב, שכתבו שלכך הוצרך (לכתוב במועד) משום "דבבא כל ישראל ליראות" משמעו מהתחלת המועד ביום ראשון, "קמ"ל במועד דמשמע בתוך המועד, ואהני 'בבא כל ישראל' מאתחלתא דמועד, לא ביום ב' או ביום ג', אלא במוצאי יו"ט הראשון". והסיק הטורי אבן שמשמע מדברי תוס' דאחרי מוצאי יום טוב ראשון של חג, עבר זמן מצות הקהל מן התורה. והעיר מהמובא במגילה ה ע"א במשנה: "חגיגה והקהל (שחלו ביום השבת) מאחרין ולא מקדימין". ובגמ' שם: "חגיגה והקהל, משום דאכתי לא מטא זמן חיובייהו", ולכן לא מקדימין כיוון דעדיין לא הגיע הזמן. לפי דברי תוס' שהבאנו, א"כ אם נאחר הזמן בגלל השבת, הרי יעבור הזמן מדאורייתא, ומאי אולמא האי מהאי, וא"כ מדוע עדיף לאחר את הזמן דאורייתא, מלהקדים לפני שהגיע הזמן מדאורייתא. ומכח שאלה זו הסיק את מסקנתו שהבאנו, וכתב שם: "ובע"כ צ"ל דאפי' אחר מוצאי יו"ט ראשון נמי אתחלתא דמועד מיקרי ולא עבר זמן חיוביה עדיין, אלא דאם כן לא נודע עד אימת קרוי אתחלתא דמועד לענין זמן הקהל, ואפשר דעד חצי המועד מיקרא אתחלתא דמועד, כיון דרוב מועד עדיין מבחוץ".

באנציקלופדיה לתלמודית כרך י עמ' תמז הביא בשם "זכר למקדש", שבדיעבד יש תשלומין להקהל אף בשמיני עצרת, דכמו שיש בו תשלומין למצות ראייה, כך יהיו בו תשלומין למצות הקהל. ומה שאמרה תורה בתחילת המועד, היינו רק למצוה לכתחילה, ובדיעבד גם בשמיני עצרת יש לה תשלומין.

5. יום הקהל שחל להיות בשבת

יום הקהל שחל להיות בשבת, דהיינו שיום הראשון של חג הסוכות חל ביום ששי, (והיינו כשקידשו את החודש על פי הראייה, אבל אחר תקנת הלוח, לא אד"ו רא"ש, ולא יתכן הדבר), ומוצאי יום טוב ראשון הוא ליל שבת,

דוחים מצות הקהל לאחר השבת. כך נאמר במשנה במגילה ה ע"א: "חגיגה והקהל, מאחרין ולא מקדימין". וכן פסק הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ז: "יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת". ובקרית ספר בהל' חגיגה ג, כתב: "יום הקהל שחל בשבת מאחרין אותו וכו' ומדאורייתא הקהל דוחה את השבת".

בטעם הדבר שמדרבנן דוחים מצות הקהל שלא תתקיים בשבת, הובאו כמה טעמים בירושלמי מגילה פ"א ה"ד:

> ר' בא בריה דר' חייא בר בא אמר מפני התקיעה [=פני משה שם: שהיו הכהנים תוקעים להקהיל את העם ואין תקיעה בשבת]. ר' יצחק בר ר' חייה אמר מפני הבימה. ויעשו אותה מאתמול? שלא לדחוק את העזרה. [=פני משה שם: מפני הבימה שהיו עושים להמלך, דאילו מפני התקיעה, הרי אינה אלא משום שבות, ואין שבות במקדש]. ויעשו אותה מאתמול קודם יו"ט? שלא לדחוק את העזרה, [ימים שנים ושלשה אם יקדימו לעשותה קודם יו"ט, שהקהל היה בא' של חול המועד]. א"ר מתניה על שם "לא תטע לך אשרה כל עץ". [=קרבן העדה שם: לכך לא היו עושין הבימה מערב יום טוב, שנראה כאילו נוטע אשרה, כיון שצריכה לעמוד שם שני ימים מערב יום טוב עד מוצאי שבת].

רש"י במגילה ה ע"א ד"ה וחגיגה, הביא דברי הירושלמי רק מטעם הבימה והשמיט טעם התקיעה וטעם "לא תטע לך אשרה". ועוד טעם כתב רש"י מדעתו, והוא: "וכל העם חייבין לבוא ולהביא את טפם כדכתיב הקהל את העם האנשים והנשים והטף, ובשבת אי אפשר ומעבירין אותו למחר".

טעם זה כתב גם הרע"ב במגילה פ"א מ"ג והתוספות יום טוב שם הוסיף, דאע"ג דחי נושא את עצמו כדתנן בשבת פ"י מ"ה, מ"מ פטור אבל אסור, ועוד דקטן שאינו נוטל אחת ומניח אחת יתכן גם דחייב אם נוטלו (ועיין בתיו"ט שבת פי"ח מ"ב) והרי הטף באו כדי ליתן שכר למביאיהן כדלעיל, וא"כ גם קטני קטנים היו מביאין כדי ליתן שכר למביאיהם, וזה לא יתכן בשבת דהרי יתחייבו אם יטלטלום בשבת.

הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ז כתב: "יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת מפני תקיעת החצוצרות והתחינות שאינן דוחין את השבת".

ובהשגות הראב"ד שם כתב: "א"א ואפי' יו"ט אינו דוחה, ופירשו בירושלמי מפני הבימה שבעזרה, ויעשו אותה מערב יו"ט, שלא לדחוק את העזרה, שמענו מכאן שאינו מעכב את התקיעות כאשר כתב".

וכוונתו דהרי מבואר בירושלמי שלולי הטעם שדחקה ליה העזרה היו מקיימים מצות הקהל ביו"ט, והרי גם ביו"ט לא תוקעין ולא אומרים תחינות, ומשמע שהתקיעות והתחינות אינן מעכבות.

הכסף משנה שם כתב על השגת הראב"ד, שדברי הירושלמי שם אינם שייכים לדברי הרמב"ם, מאחר והירושלמי מסביר מדוע אין עושים יום הקהל ביום טוב עצמו, ונתנו הטעם מפני הבימה שא"א לעשותה ביו"ט וגם א"א לעשותה מערב יו"ט שלא לדחוק את העזרה, אבל הרמב"ם בא ליתן טעם מדוע כשחל מוצאי יו"ט הראשון בשבת מאחרין אותו עד לאחר השבת, דמפני טעם דוחק העזרה לא היו מאחרין המצוה שני ימים, ונתן טעם מיוחד לזה מפני התקיעות והתחינות, שאינם דוחים את השבת, אבל אילו היו עושים את יום הקהל ביו"ט לא היו נאסרים התקיעות והתחינות, מפני שהם דברים מיוחדים לעשות בו ביום. בחג הסוכות אמר רחמנא ואפילו ביו"ט.

עוד כתב הכסף משנה שם, שיש לתמוה על השגת הראב"ד, הרי הטעם שהביא הרמב"ם הובא שם בירושלמי בדעת אחד האמוראים, וא"כ מה קשה על הרמב"ם שהביא טעם זה, ולא עוד אלא שאפשר שר' יצחק (שאמר טעם הבימה) לא חולק על ר' בא (שאמר טעם התקיעה), אלא להוסיף ולומר שעוד יש טעם אחר בדבר. והלחם משנה שם כתב:

> מ"ש הרב בעל הכסף משנה ז"ל בתירוץ הראשון, דבירושלמי לא בא ליתן טעם אלא למה אין עושין הקהל ביו"ט עצמו, אני מסופק, דהירושלמי על מתני' דפ"ק מגילה קאמרה, דדוחין הקהל לאחר השבת קאי, ועל דא פריך ויעשה אותה מערב יו"ט, ולכך הקשה הר"א ז"ל לרבנו ז"ל דלא כתב טעם הירושלמי שהוא מפני הבימה, וכן כתב רש"י בס"פ ואלו נאמרין, אבל התירוץ האחר שכתב הרב בעל כ"מ ז"ל הוא נכון, ובוודאי שלא היה לו להר"א ז"ל בנוסחת הירושלמי רבי בא אומר מפני התקיעה אלא תירץ רבי יצחק לחוד ולכך השיג על רבנו ז"ל.

נמצא שלא קשה על הרמב"ם השגת הראב"ד, מאחר שלרמב"ם היתה הנוסחה של הירושלמי מפני התקיעה, והראב"ד לא הכיר נוסחה זו.

הרב ש"י זוין בספר לאור ההלכה עמ' קלט הביא בשם ר' מאיר אריק בספרו "מנחת קנאות" הסבר לזה שהרמב"ם הביא רק את טעם הירושלמי של התקיעה, ולא את הטעם של בניין הבימה שדחקה את העזרה. הירושלמי לשיטתו, שהקריאה הייתה בעזרת ישראל (עיין לקמן) לכן הביא הירושלמי את טעם הבימה שדחקה ליה עזרה וכמו שכתב הקרבן העדה שם, לפי שביו"ט היו הכל מביאין קרבנותיהן, שלמי חגיגה ועולת ראייה והיו צריכין ריוח גדול, אבל הרמב"ם לשיטתו שפוסק כהבבלי שהקריאה הייתה בעזרת נשים (עיין להלן), אין כאן חשש של דוחק אם יעמיקו את הבימה מערב יו"ט, שהרי בעזרת נשים אין מקריבים קרבנות.

וכן גם בנוגע לטעם השלישי שהובא בירושלמי משום "לא תטע כל עץ", הירושלמי לשיטתו שהקריאה הייתה בעזרת ישראל ושם נוהג איסור "לא תטע כל עץ", אבל הרמב"ם לשיטתו שהקריאה היתה בעזרת נשים, והרי בעזרת נשים ובהר הבית לא נוהג איסור "לא תטע כל עץ", לכן הוכרח הרמב"ם לומר שהקהל נדחה בשבת מפני טעם התקיעות.

ה. מקום קיום המצוה

באיזה מקום קוימה מצות הקהל? במשנה בסוטה מא ע"א: "פרשת המלך כיצד? מוצאי יו"ט הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית, עושין לו בימה של עץ בעזרה".

אמנם כתוב במשנה שזה היה בעזרה אך לא פורט באיזו עזרה? ובגמ' בסוטה מא ע"ב הובא הקטע מהמשנה: "והמלך עומד ומקבל וקורא יושב, אגריפס המלך עמד וקיבל וקרא עומד, עומד מכלל דיושב והאמר מר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד שנאמר ויבא המלך דוד וישב לפני ה' ויאמר וגו' [=אגריפס לא היה ממלכי בית דוד] כדאמר רב חסדא בעזרת נשים, הכא נמי בעזרת נשים".

ומבואר בגמ' דמצות הקהל קויימה בעזרת נשים, וכן פסק הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד: "ומביאין בימה גדולה ושל עץ היתה ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים".

אך מהירושלמי מוכח שמצות הקהל קויימה בעזרת ישראל. אותה שאלה שנשאלה בבבלי, אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, נשאלה גם בירושלמי בסוטה פ"ז ה"ז:

> לא כן תני רבי חייה, לא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ואמר ר' אמי בשם ר' שמעון בן לקיש אף למלכי בית דוד לא היתה ישיבה [=פני משה: לא כן וכו' אמתניתין פריך דקתני המלך יושב בעזרה, דהא תני ר' חייא אין ישיבה בעזרה וכו' ור' אמי בשם ר"ל מוסיף דאפי' למלכי בית דוד לא היתה ישיבה דמפרש קרא דדוד כדלקמיה]. תיפתר שסמך לו בכותל וישב לו [=פני משה: תיפתר להמתני' לא שהיה יושב ממש אלא שסמך לו בכותל וישב לו בעמידה שישבה סמיכה וכעין ישיבה היא ומותר בעזרה, ובבבלי מפרק לה דבעזרת נשים הויא]. והא כתיב ויבא המלך דוד וישב לפני ה' [=פני משה: והא כתיב ויבא וגו' אר"ל פריך דקאמר אפילו למלכי בית דוד אין ישיבה]. אמר רבי אייבו בר נגריי יישב עצמו בתפילה [=פני משה: יישב עצמו בתפילה, לא ישב ממש אלא שיישב עצמו לכוין דעתו בתפילה לפני ה'].

ומאחר שהירושלמי לא תירץ כבבלי שבעזרת נשים היה, אלא תירץ שסמך לו בכותל, משמע דלפי הירושלמי קיימו מצות הקהל בעזרת ישראל.

ומדברי הקרית ספר בהל' חגיגה ג (בסופו), מוכח שסובר כהירושלמי שבעזרת ישראל היתה מצות הקהל, מאחר שהביא שאלת הגמ' בבבלי ובירושלמי והרי אין ישיבה בעזרה וכו' והביא תירוץ הירושלמי וכך כתב שם: "ובעזרה היו קורין כדכתיב: בבא כל ישראל לראות, דמשמע במקום שבאים לראות, דהיינו בעזרה, וקורא כשהוא יושב כדתנן התם, ובגמרא, והאמר מר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד דכתיב ויבא המלך דוד וישב לפני ה', ובירושלמי אמרינן דאף למלכי בית דוד בלבד לא היתה ישיבה להם בעזרה, ודוד סמך לו בכותל" וכו'.

אך לפי דברי מראה הפנים בירושלמי פסחים פ"ה ה"י מבואר שלדעת הירושלמי גם בעזרת נשים אסורה הישיבה, ומכאן שמצות הקהל היתה בעזרת נשים, ותירוץ הירושלמי שסמך לו בכותל, זהו משום שסובר הירושלמי שגם

בעזרת נשים אסורה הישיבה. דברי הירושלמי שם הם על האמור במשנה שם: "יצאה כת הראשונה וישבה לה בהר הבית, שניה בחיל, השלישית במקומה עומדת", ובירושלמי שם: "לא כן תני רבי חייה, לא היתה ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, [=פני משה: לא כן תני ר' חייה וכו' אמתני' פריך דקתני השלישית במקומה עומדת, וקס"ד דמדקתני ברישא וישבה לה בהר הבית, הני נמי כולן בישיבה הן, ועומדת לשון המתנה הוא, "ואתה פה עומד עמדי]. והא אתינן מיתני וישבה לה במקומה? עמדה לה במקומה", [=פני משה שם: וקאמר רב נחמן מה אתינן מיתני וישבה לה במקומה בתמיה, וכי ישבה לה תנינן, עמדה לה במקומה הוא דתנינן ולא בישיבה].

במראה הפנים שם כתב: "תיפתר שסמך לכותל וישב לו, ובבבלי שם וביומא מפרק בעזרת נשים, ונראה דהאי ש"ס ס"ל דאף בעזרת נשים אין ישיבה, ומדייק ליה ממתני' דידן דקתני השלישית במקומה עומדת ולא התירו להם לישב בעזרת נשים, וש"ס הבבלי ס"ל מכיון דאפשר שלא היה מספיק שם ישיבה לכולן נשארו כולן בעמידה בעזרה".

ולפי דבריו, הירושלמי סובר שגם בעזרת נשים אסור לישב, א"כ אין כלל ראיה שהירושלמי סובר שמצות הקהל הייתה בעזרת ישראל, ואפשר שהייתה בעזרת נשים, ואעפ"כ תירץ שסמך לו בכותל וישב.

והנה הוכחנו לעיל דדעת הבבלי היא דמצות הקהל התקיימה בעזרת נשים, ולדעת הר"ח, הדבר תלוי במחלוקת תנאים. ביומא סח ע"ב במשנה: "בא לו כהן גדול לקרות וכו' חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת וראש הכנסת נותנו לסגן והסגן נותנו לכהן גדול וכהן גדול עומד ומקבל וקורא". ובגמ' שם סט ע"א-ע"ב: "וכהן גדול עומד, מכלל שהוא יושב, והא אנן תנן אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד שנאמר ויבא המלך דוד וישב לפני ה', כדאמר רב חסדא בעזרת נשים הכא נמי בעזרת נשים. והיכא איתמר דרב חסדא, אהא דתניא היכן קורין בו (עוד נדון לקמן במה מדברת ברייתא זו) בעזרה, ראב"י אומר בהר הבית, שנאמר ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים, ואמר רב חסדא בעזרת נשים". ורבנו חננאל שם כתב: "ושנינן כדאמר רב חסדא, כי עזרא דכתיב ביה ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים, בעזרת נשים קרא".

נמצא לפי דברי ר"ח שדברי רב חסדא האומר בעזרת נשים מתייחסים לדברי ראב"י האומר בהר הבית, והכוונה לאו דווקא הר הבית כפשוטו אלא בעזרת נשים, וא"כ ת"ק האומר בעזרה, כוונתו בעזרת ישראל. בתוס' ישנים שם כתב, דמחלוקת ת"ק וראב"י היכן היו קורין, היינו פרשת הקהל, ובזה נחלקו ת"ק וראב"י ת"ק סבר בעזרה וראב"י סבר בהר הבית, ולדברי ר' חסדא הר הבית היינו בעזרת נשים לפי ראב"י. וא"כ לפי"ז לדבריו, לפי ת"ק מצות הקהל הייתה בעזרת ישראל.

אך לעיל הבאנו כבר סתימת דברי הגמ' בסוטה מא ע"א שאמרה בסתמא, כדאמר רב חסדא בעזרת נשים הכא נמי בעזרת נשים, ולא תלתה זאת במחלוקת תנאים, ומשמע שאין בזה מחלוקת, ולכו"ע כך הוא.

בתוספתא בסוטה פ"ז מ"ח: "בימה של עץ היו עושין לו בעזרה ויושב עליה, ר' אליעזר בן יעקב אומר בהר הבית, שנאמר ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום" וגו'. הבאנו מחלוקת תנאים זו לעיל מדברי הגמ' ביומא סט ע"ב, ושם מבואר שמחלוקת זו היא לגבי קריאת כהן גדול ביום הכפורים, וכן הגמ' בסוטה מ ע"ב, מא ע"ב הביאה מחלוקת זו לגבי קריאת כהן גדול ביום הכפורים, על דברי המשנה שם, ברכות כהן גדול כיצד. בכל אופן למדו ממחלוקת ת"ק וראב"י לגבי קריאת כהן גדול ביום הכפורים, שכך גם לגבי קריאת המלך במצות הקהל. לת"ק הייתה הקריאה בעזרה, ולראב"י הייתה הקריאה בהר הבית.

בפירוש חסדי דוד על התוספתא בסוטה שם, פירש שהמחלוקת היא לגבי מצות הקהל: "קאי אמתני' דפ"ז בפרשת המלך וע"ש בגמ' (דף מא), והא דמייתי ראב"י קרא דגבי עזרא אע"ג דהתם לאו מלך הוה ולא בזמן הקהל שהוא בחג הסוכות, ובעזרא היה בראש השנה וכדכתיב בנחמיה ח, מ"מ מוכיח דכמו שעזרא עשה להודיע ולהבין את התורה לכל העם, מסתמא כן עשה גם המלך בהקהל".

גם בפירוש מנחת ביכורים על התוספתא שם, כתב שמחלוקת ת"ק וראב"י היא לגבי מצות הקהל, אלא דהוסיף דגם קריאת עזרא הייתה במצות הקהל: "בימה של עץ, המלך שהיה קורא פ' הקהל היו עושין לו בימה של עץ בעזרה. לפני הרחוב, היינו בהר הבית, ונאמר שם שהביאו את הס"ת וקראו לפני העם, והיינו בעת מצות הקהל (נחמיה ח) ואומר ב"מבוא" והיינו בעת הקהל".

גם בתוספות ישנים ביומא סט ע"ב ד"ה מיתיבי, כתבו שמחלוקת ת"ק וראב"י היא לגבי מצות הקהל, ומהקהל נלמד לקריאת הכה"ג ביו"כ.

גם בפירוש חזון יחזקאל על התוספתא שם, הסביר מחלוקת ת"ק וראב"י על מצות הקהל, וכתב שזה שראב"י סובר שהבימה היתה בהר הבית, יתכן שהולך לשיטתו בגמ' בתמיד כח ע"ב: "תניא ראב"י אומר מנין שאין עושין אכסדראות (של עץ) בעזרה, ת"ל לא תטע לך אשרה כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך, הכי קאמר, לא תטע לך אשרה, לא תטע לך כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך".

ודברי ראב"י הסובר שבהר הבית היתה מצות הקהל ולא בעזרת נשים, היינו משום שסובר שגם בעזרת נשים אסור לעשות אכסדראות של עץ, ובשביל הבימה קיימו מצות הקהל בהר הבית, ומכאן ראיה לשיטת הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, ט: "ואין בונין בו עץ בולט כלל וכו' ואין עושין אכסדרות של עץ בכל העזרה". ובהשגות הראב"ד שם: "א"א והלא לשכת כהן גדול של עץ היתה, ובשמחת בית השואבה מקיפין על העזרה גזוזטרא, אלא לא אסרה תורה כל עץ אלא אצל מזבח ה', והיא עזרת כהנים משער ניקנור ולפנים, אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר". ומהשגתו של הראב"ד מוכח שזה שכתב הרמב"ם "בכל העזרה" היינו אפילו בעזרת נשים, וראיה לדבריו משיטת ראב"י הסובר שמצות הקהל היתה בהר הבית.

אלא שיש להקשות, שהרי הרמב"ם סובר שמצות הקהל הייתה בעזרת נשים ולא כשיטת ראב"י, וסובר שבימה של עץ היו עושין לו באמצע עזרת נשים, והרי הוכחנו שהרמב"ם סובר שגם בעזרת נשים קיים איסור עשיית אכסדרות של עץ? וצריך לומר שהרמב"ם סובר שמאחר שהבימה הייתה בנין ארעי לא אסרוה, מאחר שאינה בכלל "לא תטע כל עץ", שנטיעה משמעה קביעות.

החזון יחזקאל הוכיח דבריו מהגמ' בסוטה מא ע"ב האומרת שעושין לו בימה של עץ בעזרת נשים, וזאת משום שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד, ובלא טעם זה (של ישיבה בעזרה) היינו מעמידים אפילו בעזרה ממש, והרי בעזרת הכהנים ממש, גם הראב"ד (שם בהל' בית הבחירה) מודה שאין עושין שם אכסדרה של עץ. אלא ודאי כיוון שאת הבימה עושין רק כבנין ארעי, אינו נכלל באיסור של "לא תטע כל עץ", שנטיעה משמעה קביעות.

וראוי לציין שהראב"ד כתב כך בפירוש, בהל' עבודת כוכבים ז, י שם כתב הרמב"ם: "כל האכסדראות והסבכות היוצאות מן הכתלים שהיו במקדש של אבן היו לא של עץ". ובהשגות הראב"ד שם: "א"א לשכת העץ, בית היתה, בימה של עץ שעושין למלך בשעת הקהל, לשעתה היתה, וכן גזוזטרא שהקיפו בעזרת נשים בשמחת בית השואבה, לשעתה היתה". מבואר בדבריו שבנין ארעי שאינו עשוי אלא לשעה מותר, וכדברי החזון יחזקאל.

יש להעיר על דברי הראב"ד שבהל' בית הבחירה א, ט כתב, שמותר לבנות בימה למצות הקהל וגזוזטרא לשמחת בית השואבה, משום שהאיסור הוא רק בעזרת הכהנים, אבל עזרת נשים ובהר הבית מותר. ובהל' עבודה זרה ו, י כתב שההיתר הוא משום שזה ארעי רק לשעה. כבר העיר על כך הכסף משנה בהל' עבודת כוכבים שם: "ומה שהקשה מגזוזטרא שהקיפו בעזרת נשים בשמחת בית השואבה, ותירץ לשעתה היתה, בפ"א מהלכות בית הבחירה תירץ בענין אחר".

וראב"י הסובר שגם בנין ארעי אסור בכל העזרה ואפילו בעזרת נשים, ורק בהר הבית מותר, ולשיטתו אין הבדל בין בנין ארעי לבנין קבע, וגם נטיעת קבע מותרת בהר הבית, היינו משום שהולך לשיטתו בספרי פרשת שופטים פרק ה, ונחלק שם עם ת"ק: "לא תטע לך אשרה, מלמד שכל הנוטע אשרה עובר בלא תעשה, ומנין לנוטע אילן (ובונה בית) בהר הבית שעובר בלא תעשה, תלמוד לומר כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך, ר' אליעזר בן יעקב אומר מנין שאין עושין אכסדראות בעזרה תלמוד לומר כל עץ אצל מזבח ה' אלקיך". וזה על פי שיטתו. בהר הבית מותרת אף נטיעה של קביעות, ובעזרת נשים אסור אפילו נטיעת ארעי.

והוסיף עוד החזון יחזקאל, שהרמב"ם בהל' עבודת כוכבים ו, י כתב: "אסור לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושין בחצרות, אע"פ שהוא בבנין ואינו עץ נטוע, הרחקה יתירה היא שנאמר כל עץ". וכתב המנחת חינוך בסוף מצוה תצב, שדעת הרמב"ם היא דעל בנין עוברים בלא תעשה רק דאין לוקין, והרחקה שכתב הרמב"ם, היינו שהתורה עשתה הרחקה.

וכתב החזון יחזקאל שצודק המנחת חינוך בדבריו, שזוהי הרחקה מדאורייתא, ואילו הייתה זו רק הרחקה מדרבנן לא היו אוסרים זאת במצות הקהל, שהיא מצוה דאורייתא. וכתב עוד בחזון יחזקאל, שהראב"ד בהשגות בהל' בית

הבחירה א, ט, הסובר שאין איסור נטיעת כל עץ רק משער ניקנור ולפנים, אבל בעזרת נשים מותר, הולך לשיטתו, וכן כתב בהשגותיו בהל' חגיגה ג, ז, בטעם הדבר שלא עושים מצות הקהל ביום טוב ראשון, כטעם הירושלמי, מפני הבימה שא"א לעשותה מערב יו"ט כדי לא לדחוק את העזרה, ולא הביא את הטעם השני שהובא בירושלמי, משום שנאמר "לא תטע לך אשרה כל עץ" ואם יעשוה מערב יום טוב לשלושה ימים, נראה כאילו עשאה לקביעות, וזאת מפני שהראב"ד לשיטתו, ולא יכל להביא טעם זה, מאחר שלפיו בעזרת נשים מותר לנטוע עץ, ואין האיסור אלא משער ניקנור ולפנים.

לעיל הובאו דברים דומים בשם ר' מאיר אריק בספרו "מנחת קנאות", בהסבר מחלוקת הבבלי והירושלמי, וכן בדברי הרמב"ם עיין שם.

במנחת חינוך מצוה תריב, הסתפק אם היה עיכוב ולא יכלו לקיים מצות הקהל בעזרת נשים, דהיינו בבית המקדש, אם אפשר לקיימה במקום אחר בירושלים. וכתב להוכיח, מזה שמבואר בירושלמי שדחו מצות הקהל מיום טוב ראשון לחול המועד, מפני הבימה שלא לדחוק את העזרה, וא"כ מוכח שדווקא בעזרה אפשר לקיים מצות הקהל ולא מקום אחר בירושלים, אך דחה ראיה זו, מאחר שיתכן שתיקנו שמצות הקהל תתקיים בבית המקדש לכן איחרו מטעם הבימה, ונשאר בצ"ע בבעייתו.

באנציקלופדיה תלמודית כרך י עמ' תמט, הביא בשם "זכר למקדש" פרק ד', שכיוון שכתוב בפרשת הקהל "בבוא כל ישראל לראות", נמצא דמצות הקהל היא במקום "ראיה", ולכן בעזרת נשים הסמוכה לעזרת ישראל מתקיים בה שפיר "לראות", מה שאין כן בכל ירושלים שלא שייך שם כלל בבוא לראות.

ו. מצות הקריאה

1. פרשיות מספר דברים

מצות הקריאה במעמד הקהל היתה על המלך, והקריאה הייתה במשנה תורה (ספר דברים), והמקור לזה הובא בספרי דברים יז, יח על הפסוק: "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלוים". ובספרי שם: "וכתב לו לשמו שלא יהא נאות בשל אבותיו, משנה, אין לי אלא משנה תורה, שאר דברי תורה מנין, תלמוד לומר לשמור

לעשות את כל דברי התורה הזאת, אם כן למה נאמר משנה תורה, משום שעתידה להשתנות, אחרים אומרים אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד".

ומבואר בדברי הספרי אלו כי הקריאה היתה במשנה תורה בלבד. ומה הוא קורא בספר משנה תורה? במשנה בסוטה מא ע"א: "וקורא מתחילת אלה הדברים עד שמע, ושמע והיה אם שמוע, עשר תעשר, כי תכלה לעשר, ופרשת המלך, וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה". וברש"י שם:

> וקורא מתחילת "אלה הדברים" עד "שמע" שבואתחנן, (דברים א, א עד ו, ד) "ושמע" "והיה אם שמוע" ע"י דילוג, (ו, ד-ט, ומדלג וקורא יא, יג-כא) ומשם מדלג ל"עשר תעשר" (יג, כב-כט), ומשם מדלג וקורא "כי תכלה לעשר" וברכות וקללות, (כו, יב-יט; כז, טו עד כח, סט), ומשם חוזר למפרע וקורא "אשימה עלי מלך" (יז, יד-כ). "שמע" קבלת מלכות שמים, "והיה אם שמוע" קבלת עול מצוות, כדאמר בפ' שני דברכות דף יג, ע"א, וכן "ברכות וקללות", קבלת בריתות של תורה, ומשמיע לרבים "עשר תעשר" "כי תכלה לעשר", מפני שהוא זמן אסיף ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות. ואע"פ שפרשת המלך מפסקת בין "עשר" ל"כי תכלה", קורא את אלה יחד שלא להפסיק במעשרות, ואח"כ קורא פרשת המלך, ואי משום דיש כאן דילוג בתורה בכדי שיפסיק התורגמן, אין למלך תורגמן ואין מתרגמין אחריו.

ובתוספות יום טוב בסוטה פ"ז מ"ח, הקשה על דברי רש"י שכתב (וכן כתב גם הר"ב ברטנורה), שלכן קורא פרשת עשר תעשר וכי תכלה לעשר, מפני שהוא זמן אסיף, ומתנות עניים והפרשת תרומות ומעשרות, והקשה שכיוון שבשמינית שהיא אחר שנת השמיטה מיד בחג הסוכות היתה הקריאה, נמצא שעדיין אין אסיף ואין מתנות עניים, ותירץ שבירושלמי מבואר הטעם שכיוון שיצאו ישראל משביעית לשמינית, קוראין פרשיות אלו שלא לשכוח את המעשרות.

2. קריאת המלך ללא תורגמן

ועל מה שכתב רש"י, ואי משום דיש דילוג בתורה בכדי שיפסיק התורגמן, אין למלך תורגמן ואין מתרגמין אחריו, הקשה התוספות יום טוב, שכל שכן

שיש גנאי לציבור, שכיון שאין תורגמן הרי הציבור שוהין, ותירץ שבמקום המלך וכבודו אין מקפידין על שהיית הציבור.

כך כתבו התוס' בסוטה מא ע"ב ד"ה מצוה שאני, על האמור במשנה בסוטה מא ע"א: "והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושבחוהו חכמים". ובגמ' שם ע"ב: "שבחוהו מכלל דשפיר עבד, האמר רב אשי אפי' למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, מצוה שאני". וכתבו שם תוס':

> דדוקא הכא שייך למימר מצוה שאני, דמוחל על כבודו משום כבוד התורה שהוא כבוד השכינה, וכן ההיא דפרק כהן גדול (סנהדרין יט ע"ב) דחולץ או מיבם, מוחל על כבודו כדי לקיים מצות מלך עולמים ומראה בעצמו שאימת שכינה עליו. אבל ההיא דכתובות יז ע"א ופ"ק דקידושין לב ע"ב, שמוחל על כבודו כדי לחלוק כבוד לבשר ודם כגון לכלה ות"ח, בזה גזירת הכתוב הוא שאינו מוחל אפי' במקום מצוה, שהרי מצות כיבוד עצמו שהן צריכין לעשות בו למלך כבוד, גדולה ממצות כיבוד שחייב המלך לנהוג בהו, שהרי גם עליהן אמרה תורה שום תשים עליך מלך, שתהא אימתו עליך ולא אימתך עליו, נמצא דמה שהמלך מכבדו ליכא מצוה.

ובתוספות ר' עקיבא איגר בסוטה פ"ז מ"ח אות כו, הקשה, שבסנהדרין יח ע"א במשנה נאמר: "המלך לא חולץ ולא חולצין לאשתו לא מייבם ולא מייבמין לאשתו, רבי יהודה אומר אם רצה לחלוץ או לייבם זכור לטוב", ובגמ' שם יט ע"ב: "איני, והאמר רב אשי אפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנאמר (דברים י"ז) שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך, מצוה שאני". וכל זאת רק לשיטת ר' יהודה, אבל לת"ק גם למצוה אסור למלך למחול על כבודו, וא"כ כיצד שבחוהו חכמים לאגריפס המלך שקרא עומד? והביא הגרע"א בשם המהרש"א בסנהדרין יט ע"ב, שכתב שהמשנה בסוטה היא לפי רבי יהודה הסובר דמצוה שאני, ולשם מצוה מותר למלך למחול על כבודו.

אך הגאון רע"א הוסיף להקשות על הרמב"ם, שבהקהל כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ג: "וקורא כשהוא יושב, ואם קרא מעומד הרי זה משובח". משמע שיכול למחול על כבודו, והיינו משום דמצוה שאני, ואילו בהל' מלכים ב, ג כתב הרמב"ם, "ואינו חולץ וכו' ואפי' רצה אין שומעין לו", והיינו כת"ק, ולא מועיל טעם מצוה שאני להתיר לו חליצה.

ותירץ כתירוץ א' בדברי המהרש"א שם, שבמצוה של כבוד התורה גם ת"ק יודה שיכול המלך למחול על כבודו, ודברי הרמב"ם הם כת"ק, ומודה שבהקהל יכול המלך למחול על כבודו.

3. סדר הקריאה

והנה הבאנו לעיל סדר הקריאה דקורא, שמע, והיה אם שמוע, ולא מבואר אם קורא כל פרשת שמע, וכן רש"י לא פירש, אך הרמב"ם בפ' ג' מהל' חגיגה הל' ג' כתב, מהיכן הוא קורא, מתחילת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע.

לפי הגירסא המקובלת במשנה בסוטה מא ע"א: "ופרשת המלך וברכות וקללות", משמע שפרשת המלך קודמת לברכות וקללות, אך לפי דברי רש"י שם, מבואר שהברכות והקללות קודמות לפרשת המלך. הרמב"ם בפירוש המשניות בסוטה שם כתב את סדר הקריאה: "ומה שהיה קורא מהתורה הוא, מאלה הדברים עד סוף פרשת שמע, ומחבר אותה עם פרשת והיה אם שמוע עד סוף הפרשה, ומחבר אותה בפרשת עשר תעשר, וקורא על הסדר עד סוף הברכות והקללות".

וכן כתב הרמב"ם ביד החזקה בהל' חגיגה ג, ג: "מהיכן הוא קורא? מתחילת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע, ומדלג לוהיה אם שמוע וגו' ומדלג לעשר תעשר וקורא מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות, עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב ופוסק".

נמצא דלפי שיטת הרמב"ם פרשת המלך אינה נקראת בפני עצמה אלא כלולה באמצע, וצריך עיון הרי לפי הגירסא במשנה שלפנינו אינו כן, ומהו המקור לשיטת הרמב"ם. אמנם הלחם משנה שם כתב: "ורבנו ז"ל נראה דאינו גורס עשר תעשר וכי תכלה לעשר, וכן לא גריס ופרשת המלך, אלא עשר תעשר וברכות וקללות עד שגומר על הפרשה, ולכך לא כתב שדולג

מעשר לכי תכלה, וכן לא כתב שקורא פרשת המלך, וכ"נ גירסתו בפירוש המשנה שם".

אך עדיין צריך עיון מהו המקור לשיטה חדשה זו? בירושלמי סוטה פ"ז ה"ח במשנה: "וקורא מתחילת אלה הדברים ועד שמע, ושמע והיה אם שמוע, עשר תעשר וכי תכלה לעשר, ברכות וקללות עד שהוא גומר את כולם". לא הוזכרה בגירסא זו כלל, פרשת המלך. במראה הפנים שם כתב: "והרמב"ם ז"ל פירש שקורא עשר תעשר, וקורא על הסדר עד סוף ברכות וקללות, עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב, וכך הם דבריו ז"ל בחיבורו פרק ג' מהל' חגיגה, וזה לי נוסחא דהכא דמשמע הכי דמעשר תעשר קורא על הסדר".

נמצא לפי"ז שהמקור לשיטת הרמב"ם הוא הירושלמי. וכבר הערנו שבירושלמי לא הוזכר שקורא פרשת המלך, מאחר שלא כתוב: "קורא מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות", אלא "עשר תעשר" "וכי תכלה לעשר" "ברכות וקללות". ולכאורה אפשר לומר שלדעת הירושלמי, לא קרא פרשת המלך כלל. וכן לפי גירסת הלחם משנה בדברי הרמב"ם, לא כתוב: "מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות", אלא לפי גירסתו קורא: "עשר תעשר וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה".

נמצא שלפי הלחם משנה, שיטת הרמב"ם היא שלא קורא כלל "כי תכלה לעשר" וכן לא קורא "פרשת המלך". וכבר כתבנו דגירסתנו ברמב"ם היא: "וקורא מעשר תעשר על הסדר עד סוף ברכות וקללות".

ונכון העירו באנציקלופדיה תלמודית כרך י עמוד תנ, שלא יתכן שעל-פי הירושלמי לא קראו פרשת המלך, שהרי גם בירושלמי בסוטה פ"ז ה"ז, מובא המעשה באגריפס המלך, שהגיע לפסוק: "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא", זלגו עיניו דמעות, והרי פסוק זה הוא בפרשת המלך, נמצא ברור דלדעת הירושלמי קראו פרשת המלך. ואם אמנם כוונת הלחם משנה שלדעת הרמב"ם לא קראו פרשת המלך, נמצא ברור שלדעת הירושלמי קראו פרשת המלך. ואם אמנם כוונת הלחם משנה שלדעת הרמב"ם לא קראו פרשת המלך, צריך עיון היכן המקור לזה.

שיטה מחודשת הובאה בתוספתא בסוטה פ"ז מ"ט: "רבי אומר לא היה צריך להתחיל מראש הספר, אלא שמע והיה אם שמוע תשמעו, עשר תעשר

וכי תכלה לעשר, ופרשת המלך עד שגומר את כולה". נמצא לפי דברי רבי בתוספתא לא היה מתחיל כלל מתחילת חומש דברים אלא מפרשת שמע.

4. קריאה בלשון הקדש

קריאת הקהל הייתה בלשון הקודש דווקא, וכן נאמר במשנה בסוטה לב ע"א: "ואלו נאמרין בלשון הקודש וכו' ופרשת המלך". וכן כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ה: "הקריאה והברכות בלשון הקודש, שנאמר: "תקרא את התורה הזאת" (דברים לא, יא), בלשונה אע"פ שיש שם לועזות". ושם בהל' ו כתב: "וגרים שאינן מכירין חייבין להכין ליבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה, ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל".

על דברי הרמב"ם: "הקריאה והברכות בלשון הקודש", תמה בתוספות יום טוב בסוטה פ"ז מ"ח, מהיכן המקור לדברי הרמב"ם שגם הברכות בלשון הקודש, הרי בסוטה פ"ז מ"ב נאמר: "ואלו נאמרין בלשון הקודש וכו' ברכת כהן גדול ופרשת המלך". ומזה שלא הוזכרו גם ברכות המלך שבמצוה הקהל, משמע שהברכות אינן מעכבות, שיהיו דווקא בלשון הקודש.

הרב ש"י זוין בספר לאור ההלכה עמ' קמד-קמה, הביא בשם ספר מים חיים, לבעל הפרי חדש שכתב, שהרמב"ם למד זאת מברכות כהן גדול ביום הכפורים. כשם שברכות כהן גדול בלשון הקודש, כך גם ברכות המלך בפרשת הקהל בלשון הקודש, שאין טעם לחלק בין ברכות לברכות. ועל מה שכתב הרמב"ם "ומי שאינו יכול לשמוע", כתב הלחם משנה שם, שאין כוונת הרמב"ם לחרש, הרי אפילו חרש באזנו אחת פטור ממצות הקהל כיון שפטור מראיה, וכל הפטור מראייה פטור מהקהל, מ"מ כוונת הרמב"ם שאם בא לשמוע מעצמו אע"פ שאינו מחוייב, יכוין לבו לקריאה זו אע"פ שאינו שומע. ועוד כתב, שיתכן שכוונת הרמב"ם לאדם כבד שמיעה, שאין לו שמיעה טובה, אך אינו חרש, וחייב בהקהל. ועוד כתב שיתכן שכוונת הרמב"ם לאדם בריא בהחלט ושומע היטב, אך נמצא עתה במקום רחוק,

ובמקום שאינו יכול לשמוע. כל אלו, אף שאינם יכולים לשמוע, מ"מ יכוונו ליבם לקריאה זו, שעיקר מטרתה לחזק דת האמת.

ז. סדר קיום המצוה

1. תקיעה בחצוצרות

בתוספתא בסוטה פ"ז מ"ח:

> אותו היום, כהנים עומדים בגדרים ובפרצות, (=חזון יחזקאל, בביאורים: בגדרים - סמוך איש לרעהו מבלי ריוח בניהם כגדר. בפרצות - וכהנים אחרים עמדו באופן שהיה ריוח פנוי ביניהם), וחצוצרות של זהב בידיהם, תוקעין ומריעין ותוקעין, כל כהן שאין בידו חצוצרות אומרין דומה זה שאין כהן הוא. שכר גדול היה לאנשי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב. בו ביום ראה ר' טרפון חיגר עומד ומתריע בחצוצרות. משם אמרו חיגר תוקע במקדש.

וכן כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד: "כיצד הוא קורא, תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם". התקיעות אלו מעכבות, על פי הירושלמי במגילה פ"א ה"ד, לפי דברי ר' בא: "יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת מפני התקיעות". וכך פסק הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ז.

2. הבימה בה עומד המלך, ומסירת ספר התורה

במשנה בסוטה מא ע"א: "עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה". וכן כתב הרמב"ם שם בהל' ד: "ומביאין בימה גדולה ושל עץ היתה ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו, וכל ישראל העולים לחג מתקבצין סביביו", ע"כ.

התוס' בסוטה מא ע"א ד"ה כתב: "ונראה דהיו בונין הבימה מערב יום טוב בנין של פרקים ובחולו של מועד לא היו עושין שום בנין אלא מקימין אותה ומחברין הפרקים יחד, ואם לא בנו אותה מערב יום טוב, נראה דבנינה לא היה דוחה אפילו חולו של מועד".

ובמשנה שם עוד: "חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכהן גדול נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא ויושב". ובגמ' שם מא ע"ב: "שמעת מינה חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב. אמר אביי כולה משום כבודו דמלך". וכן נאמר במשנה בסוטה מ ע"ב, לגבי ברכות כהן גדול ביום הכפורים: "חזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכהן גדול עומד ומקבל וקורא". ובגמ' שם: "שמעת מינה חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב. אמר אביי כולה משום כבודו דכהן גדול הוא". וברש"י שם ד"ה כולה: "והכא כולא משום יקרא דכהן גדול הוא שמראין את מעלותיו מעלה למעלה ממעלה". וכן כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד: "וחזן הכנסת נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן וסגן לכהן גדול, וכהן גדול למלך, כדי להדרו ברוב בני אדם".

נמצא שסדר מסירת הספר תורה מיד ליד הוא כדי להגדיל את כבוד המלך.

במשנה בסוטה מא ע"ב: "והמלך עומד ומקבל וקורא ויושב, אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים". ומבואר במשנה שמעלה היא למלך אם יקרא עומד, אך את ספר תורה חייב לקבל בעמידה, ואינו תלוי ברצונו.

אך הרמב"ם שם כתב: "והמלך מקבלו כשהוא עומד, ואם רצה ישב". מבואר בדבריו שגם קבלת הספר תלוי ברצונו, ואם ירצה ישב.

ואין לומר שכוונת הרמב"ם בדבריו "ואם רצה ישב", הכוונה לשעת הקריאה, שהרי לגבי הקריאה כבר כתב הרמב"ם שם בהל' ג: "וקוראה כשהוא יושב, ואם קרא מעומד הרי זה משובח". משמע שבהל' ד, כוונתו שאם רצה, ישב בשעת הקבלה.

באנציקלופדיה תלמודית כרך י עמוד תנא, הביא בשם זכר למקדש פרק ה', שתמה על הרמב"ם, מהיכן המקור לדין זה, שאם רצה לישב בשעת קבלת הספר תורה מותר לו לישב, ויתכן שכוונת הרמב"ם בהלכה ד שם, שאם רצה לישב, כוונתו בשעת הקריאה אף שכבר כתב כן קודם לכן שם בהלכה ג.

על דברי המשנה בסוטה מא ע"א: "אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושבחוהו חכמים", הקשה בתפארת ישראל שם אות נד: "קשיא לי, הרי כל

הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וא"כ מדוע שבחוהו חכמים? ותירץ דכיוון דלא היה ראוי למלכות מדין תורה ולא היה פטור, ולכן שבחוהו חכמים, ומשום כך סמכה לזה המשנה, דכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, זלגו עיניו דמעות".

ודבריו מיישבים רק את דברי המשנה על אגריפס המלך, אך יקשה על הרמב"ם שם שכתב: "ואם קרא מעומד הרי זה משובח", והרמב"ם דיבר בכל מלך הראוי למלכות, וא"כ יקשה הרי כל הפטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט, וא"כ מדוע הרי זה משובח.

ותירץ בהגהות תועפות ראם על היראים סימן רסו, על פי שנות אליהו בברכות פ"א מ"ג: "דבכמה מקומות אמרינן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ובכמה מקומות מצינו שאע"פ שפטור מן הדבר אם עושה, הוא מצוה מן המובחר, ונראה, כל שהוא מְצֻוֶּה בעצם אלא שלא הצריכוהו חכמים, אם עושהו נותנין לו שכר שעושה מצוה מן המובחר".

והנה בגמ' במגילה כא ע"א במשנה: "הקורא את המגילה עומד ויושב". ובגמ' שם: "תנא מה שאין כן בתורה. מנא הני מילי? אמר רבי אבהו דאמר קרא: "ואתה פה עמוד עמדי" (דברים ה, כז), ואמר רבי אבהו אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, כביכול אף הקב"ה בעמידה". נמצא שבקריאת התורה עצם החיוב הוא בעמידה, אלא דחכמים לא הטריחו את המלך לעמוד ואמרו דקורא יושב, ולכן אם רצה המלך להחמיר על עצמו לקרוא מעומד הרי זה משובח.

3. הספר ממנו היה קורא, והברכות

האם יכול המלך לקרוא בכל ספר תורה שהוא, או דווקא בספר תורה מיוחד? בגמ' בבבא בתרא יד ע"ב: "אמר רב אחא בר יעקב ספר עזרה לתחילתו הוא נגלל". וברש"י שם ד"ה ספר עזרה: "ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביום הכפורים". וכן כתבו בשיטה מקובצת בבא בתרא שם בשם הראב"ד: "אותם עמודים שאמרו, לא ידעתי מה היו משמשים, ואפשר, כשמוציאים התורה בפרשת הקהל לקרותה, אז היו גוללים עליהם, ואף על פי שהמלך היה לו ספר תורה שהיתה נכנסת עמו ויוצאת עמו".

באנציקלופדיה תלמודית שם, הביא בשם דקדוקי סופרים, שישנם שגורסים בגמ' שם בבבא בתרא, לא 'ספר עזרה' אלא 'ספר עזרא', והיינו ספר שכתב עזרא הסופר.

הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד כותב שאחרי שקיבל המלך את ספר התורה, היה פותח ורואה ומברך כדרך שמברך כל קורא בתורה בבית הכנסת:

> וקורא הפרשיות שאמרנו עד שהוא גומר, וגולל ומברך לאחריה כדרך שמברכין בבתי כנסיות, ומוסיף שבע ברכות, ואלו הן: 'רצה ה' אלקינו בעמך ישראל' וכו', 'מודים אנחנו לך' וכו', 'אתה בחרתנו מכל העמים' וכו' עד 'מקדש ישראל והזמנים', כדרך שמברכין בתפילה. הרי שלוש ברכות כמטבען, רביעית מתפלל על המקדש שיעמוד וחותם בה בא"י השוכן בציון, חמישית מתפלל על ישראל שתעמוד מלכותם וחותם בה הבוחר בישראל, שישית מתפלל על הכהנים שירצה האל עבודתם וחותם בה בא"י מקדש הכהנים, שביעית מתחנן ומתפלל בה כפי מה שהוא יכול וחותם בה הושע ה' את עמך ישראל שעמך צריכין להושע בא"י שומע תפילה.

ולדעת הרמב"ם הברכה השלישית היא "אתה בחרתנו" וכו' עד "מקדש ישראל והזמנים".

הלחם משנה שם מעיר שבמשנה בסוטה מא ע"א נאמר: "ברכות שכהן גדול מברך אותן המלך מברך אותן, אלא שנותן של רגלים תחת מחילת עון". וברש"י שם: "ברכות שכהן גדול מברך ביום הכפורים, אחר מקרא פרשה כדאמרן (יומא סח ע"א) מברך עליה שמונה ברכות, המלך מברך אחר קריאתו, של רגלים, מקדש ישראל וזמנים, מברך תחת ברכת מחילת העון שביום הכיפורים".

ומבואר מדברי רש"י שכל ההבדל הוא רק בחתימת הברכה ולא בנוסח הברכה עצמה, והיינו משום שרש"י לשיטתו, במשנה בסוטה מ ע"ב, האומרת ביחס לברכות כהן גדול: "ומברך שמונה ברכות וכו' ועל מחילת העון", וכתב שם רש"י, בד"ה ועל מחילת העון: "אתה בחרתנו, שחותם מלך מוחל וסולח לעונותינו ולענות עמו וכו'". וא"כ לשיטתו אף ביום הכפורים מברך אתה

בחרתנו, ונמצא שכל ההבדל בין ברכות יום הכפורים לברכות הקהל, הוא רק בחתימה.

אך הרמב"ם כתב בהל' עבודת יום הכפורים ג, יא: "בעת שקורא מברך לפניה ולאחריה כדרך שמברכין בבית הכנסת, ומוסיף לאחריה שבע ברכות ואלו הן: רצה ה' אלקינו וכו', מודים אנחנו לך וכו', סלח לנו אבינו כי חטאנו וכו', וחותם בה בא"י מוחל עונות עמו ישראל ברחמים".

נמצא שלפי הרמב"ם, ההבדל בין ברכות כהן גדול ביום הכפורים לברכות המלך בהקהל, הוא בברכה השלישית, ובכל נוסח הברכה. ביום הכפורים פותח סלח לנו וכו', ואילו בהקהל פותח בה באתה בחרתנו, ואין ההבדל רק בחתימה כדברי רש"י.

אך יש להעיר על דברי הלחם משנה הללו, שאמנם רש"י בסוטה מא ע"א כתב ביחס לברכת מחילת העון: "אתה בחרתנו", כדברי הלחם משנה. אך ביומא סח ע"ב, כתב רש"י, בד"ה על מחילת העון: "מחול לעונותינו ביום הכפורים הזה וכו' עד מלך מוחל וסולח לעונותינו". נמצא שגם לרש"י, ההבדל בין ברכת כהן הגדול ביום הכפורים, בברכת מחל, לבין ברכת המלך בהקהל, בברכת אתה בחרתנו, אינו רק בחתימה כדברי הלחם משנה, אלא ההבדל הוא בכל נוסח הברכה.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל

חג הסוכות – הקהל את העם

ראשי פרקים

א. קריאת התורה והקהלת העם
ב. הוראות מושגי התקהלות
ג. ברית השבועה של היהדות
ד. זמן מצות הקהל
ה. מצות השמיטה
ו. פרשת המלך בזמן הזה

א. קריאת התורה והקהלת העם

בחג הסוכות - הוא זמן שמחתנו - נתוספו עוד שתי מצוות, והן: א. פרשת המלך, דכתיב: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" (דברים לא, יא). ב. "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך" (שם יב). שתי מצוות אלה נקראות בפי קדמונינו בשם: "מצות הקהל" (קידושין לד ע"א).

הרמב"ם בספר המצוות מצוה טז, ובהל' חגיגה ג, א, והחינוך מצוה תריב מנו את שתיהן למצוה אחת, ואמרו: שצונו להקהיל את העם ביום השני של סוכות וכו' ולקרוא באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת. וזו היא מצות הקהל.

מכאן שעיקרה של מצוה זו היא ההקהלה עצמה, ואין הקריאה מתקיימת אלא אחרי הקהלת כל העם – אנשים נשים וטף. אם כן, לפי הסדר היה צריך להקדים מצות "הקהל את העם" וכו' לפני "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" - "למען ישמעו ולמען ילמדו" וגו'?

---

* השמיטה היובל ומצות הקהל במשנת הרב עוזיאל [עורך: עזרא ברנע] ירושלים: הועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל, תשנ"ד עמ' 29-37.

הדרשן הגדול מהר"ם אלשיך (תורת משה לדברים לא, יא-יג) פתר חקירה זאת בדרך דרוש:

> כי הנה אפשר לחקור עוד ולומר: מה התועלת בקהלה וקריאת התורה באזניהם? אלה השלמים שהם נקראים ישראל, המה ידעו כל מה שכתוב בתורה, ולמה צריך שישמעו? והעם הבלתי יודעים, והנשים גם בשומעם, מה יועיל למו? לזה אמר: "בבוא כל ישראל" וגו', והוא על דרך מה שנאמר: "מסיר אזנו משמוע תורה גם תפלתו תועבה" (משלי כח, ט), שאומר הוא יתברך: המסיר אזנו משמוע תורה, באומרו שכבר למדו ושמעו פעמים רבות - גם תפלתו שהוא מתפלל לה' שלש פעמים ביום - תועבה, שהרי גם ה' שמע תפלה בשחרית וחוזר לשמוע במנחה וערבית.
>
> ועל דרך זה יש לומר במצות הקהל, שגם בשנה ההיא התראה זה פעמיים בחג המצות ובעצרת, וחוזר לראותם גם פעם שלישית, ואינו קץ בהם, זולת מה שרואה אותם בכל מקום, כן גם בשמיעת דברי תורה, היודעים ונכנסים הדברים באזניהם - תקרא באזניהם, ולא יקוצו, וגם הבלתי נכנס באזנו - שהם המוני העם הנשים והטף - גם שמעצמם לא ידעו ספר, יבינו על פה, וזה למען ישמעו ולמען ילמדו, ויראו בשומעם דברי תוכחה, והכת השלישית שהם בניהם אשר לא ידעו הבנת הדברים, ישמעו וילמדו - שיחשקו ללמוד.

מדבריו יוצא כי מאמר "הקהל את העם", הוא ביאור והשלמה למצות "תקרא את התורה הזאת... באזניהם", שלא תאמר כי אין תועלת בקריאה זאת, אלא להיפך, התועלת היא כללית לכל סוגי העם, לכן "הקהל את העם" כדי שתהיה שלמה מצות הקריאה.

דברים אלה אמנם נעימים ומחוורים בדרך דרוש, אבל עדיין לא נפתרה השאלה עצמה, כי דרוש זה היה אפשר לאומרו גם אם היה הכתוב מקדים מצות הקהל למצות "תקרא את התורה הזאת".

ב. הוראות מושגי התקהלות

לפתרון חקירה זאת צריכים אנו לעמד בהבנת מצות הקהל. במושג התקהלות יש שתי הוראות:

א. התקהלות מקומית, או מכוונת, של מספר אנשים שמאוחדים בענינם וכוונתם להשלמת צרכים ידועים בחייהם הקבוציים או הלאומיים, כמו למשל: "ותקהל העדה אל פתח אוהל מועד" (ויקרא ח, ד), וכן: "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל ויאמר אליהם" (שמות לה, א), שהכוונה בהם התקהלות במקום. וכן: "ויקהלו על משה ועל אהרן" (במדבר כ, ב), שהוראתו היא: התקהלות לפעולה מסויימת ומשותפת.

ב. התקהלות נפשיית לנקודה מחשבתית אידיאלית משותפת לכולם. במובן זה נקרא עם ישראל "הקהל" סתם (ראה: שמות טז, ג; ויקרא טז, לג; במדבר כ, יב ועוד), או "קהלת יעקב" (דברים לג, ד). ונקראו קיבוצי ישראל בארצות מגוריהם, או אפילו בארץ ישראל, בשם "קהל קדוש" או קהלות קודש". באשר שכל קהל בפני עצמו וכלן יחד הם קהלה אחת, שיונקת מציאותן וקיומן מאותם הענינים המחשביים שמקהילים את כולם לקהל אחד.

שתי פעולות אלה חלוקות זו מזו בסבת התהוותן, באמצעיהן ובמהות המתקהלים. כי התקהלות מקומית או מכוונת מתהוה מתוך הכרח חיצוני, ונקראת על ידי קריאה בפה או בחצוצרות על ידי שלוחים מיוחדים לכך, והמתקהלים הם רק אותם הגופים שיכולים להשתתף בפעולה. למשל, עם היוצא למלחמה בעד קיומו, או כבוש מדינות אחרות, ההכרח הוא מוליד ההתקהלות, ומתוך הכרח זה מתקהלים ומתגייסים תחת משמעת אחת ומפקדה אחת, אף על פי שאינם מסכימים בכל למנהיגיהם, ומוטב היה להם לולא נוצר הכרח זה. לכן בהסתלק הסבה החיצונית שגרמה להתקהלותם - מתפוררת הקהלה מאליה, ואיש איש פונה לדרכו באותה השעה שהאינטרסים האישיים שלו אינם מכריחים אותו להתקהל.

אבל התקהלות מחשבתית, בהיותה נובעת מתוך הכרה נפשית של הצטרפות היחיד אל הכל, והכל אל היחיד, להשתלמותם הם ולהשלמת תעודתם הקבוצית שהיא תנאי חייהם, אינה נעשית על ידי שלוח או קול חצוצרות, ואינה תלויה בסבה חיצונית עוברת, אלא דרושה הסברה וידיעה בעצם הרעיון המאוחד והמאחד את כל אלה שנושאים בקרבם חלק נשמתיות זאת.

על התקהלות ממין זאת אמרו רז"ל: "ויחן שם ישראל נגד ההר" (שמות יט, ב), בכל מקום הוא אומר: ויסעו ויחנו, נוסעים במחלוקת וחונים במחלוקת, אבל כאן הושוו כולם - לב אחד, לכך נאמר: "ויחן שם ישראל" (מכילתא שמות מסכתא דבחדש פרשה א). כי נסיעות המדבר לא היו תכלית לעצמן, אבל היו אמצעי לתכלית ומתוך הכרח, לכן נסעו במחלוקת וחנו במחלוקת - על עצם הנסיעה וכוון הנסיעה, אבל הגישה אל ההר שהיתה תכלית החיים עצמם, ומתוך רצון וכסופים נפשיים, היתה התקהלות לבבית שהושוו כולן לב-אחד.

סוגי התקהלות אלה אנו מוצאים בהקשר שבין המלך והעם, המלך הוא לפי מעמדו ותפקידו מייצג את העם כולו, לכל חלקיו ושדרותיו, והעם כולו הם ענפים או איברים שמתחברים למלך ונשמעים להוראותיו ופקודותיו. הוא מקהיל אותם ומאחד אותם למקום אחד וכוון פעולה אחד. אולם בהיות המלך רק מנהיג מדיני, שיוצא ובא לפניהם למלחמת קיומו, אינו נמלט ממחלוקת מסותרת, ועלול קשר מלכותי זה להנתק, כמעשה רחבעם שאמרו: "איש לאהליך ישראל" (דברי הימים ב י, טז). אולם כאשר המלך הוא גם מנהיג רוחני, והקשר בינו ובין העם הוא קשר אידיאלי עליון, שכולם מוצאים בו משאת נפשם, הקשר שביניהם הוא קשר אמיץ וקיים, שכל כחות הפרוד לא יוכלו להפריד ביניהם, והא יוצר את הנאמנות הגמורה של העם אל המלך והמלך אל העם, נאמנות המביאה עד הקרבת הגוף והנפש באהבה נאמנה ואיתנה, מתוך רצון וכסופי נפש כבירים, שכל איש ואיש וכולם יחד אומרים: מתי יבוא לידי הקרבה עצמית אל הכלל כולו ואקיימנה. וקשר זה הוא מחבר את העם לשדרותיו אל עברו ואל עתידו, כי כל הקשרים הלאומיים, שהם הכרחיים מסבות תנאים חיצוניים שהם אמצעי קיום והגנה, יכולים להשתנות בשנוי המצבים, אבל כל המצבים השונים, אינם יכולים להפריד את העם בנשמתו הלאומית, שהיא קשורה ואחוזה בפנימיותו.

"מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה ונהרות לא ישטפוה" (שיר השירים ח, ז). מים רבים של גלים זדונים וסוערים שגורמים כליה, ונהרות שוטפים ועוברים שדוחפים את כל הנמצא בדרכם למצבים ומעמדות שונים, לא יוכלו לכבות את האהבה שבנפש, לפי שאין כל אלה פועלים אלא בדברים חמריים ולא בדברים נפשיים.

ומה נפלאים דברי רבותינו ז"ל במדרשם: "כי עזה כמות אהבה" (שיר השירים ח, ו), עזה אהבה כמות שאוהב הקב"ה את ישראל, הדא הוא דכתיב: "אהבתי אתכם אמר ה'" (מלאכי א, ב)... דבר אחר: "כי עזה כמות אהבה", אהבה שאהבו דורו של שמד להקב"ה (שיר השירים רבה ח, ו). ושניהם אינם אלא דבר אחד, דבקות האוהב בנאהב גם בשעת קלקלתו, על כל פשעים תכסה אהבה! (משלי י, יב), והנאהב באוהב גם בשעת שמד - "כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה" (תהלים מד, כג). אהבה זאת נקראת בשפת קדשנו: אהבת נפש, כמו שנאמר: "כי אהבת נפשו אהבו" (שמואל א כ, יז), והדברים עתיקים.

לפי זה, מתבאר, כי מצות הקהל אף היא כוללת שתי הוראות אלה: להקהיל את העם אל מקום העזרה, כדי שיוכלו לשמוע קריאת פרשת המלך באזניהם, וכן כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד: "תוקעים בחצוצרות ובכל ירושלים להקהיל את העם". דבר זה לא היה צריך לפרש, כי הלא מובן מאליו מעצם מצות קריאה, שנאמר: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם", וזה מחייב בהכרח את הקהלתם על ידי שליחי המלכות בחצוצרות, או בכל אמצעי אחר דומה לו, אבל מצות הקהל שהיא בהוראת הקהלה לבבית נפשיית - "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים לא, יב), לא נעשית אלא אחרי הקריאה החגיגית באותם הפרקים המזרזים לעשות מצות התורה, ולחזק האמונה בדת האמת.

על פי האמור יתבארו פסוקי פרשה זאת שהם סתומים. פרשה זאת מתחלת בלשון רבים: "ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים" (שם י), שמובנו הוא אל אלה שנזכרו למעלה: "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי... ואל כל זקני ישראל" (שם ט), ומסיים בלשון יחיד: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" (שם יא), ולא עוד אלא שלא פרשה מי הוא היחיד זה שהצטוה בקריאה זאת. רז"ל מעתיקי הקבלה, קבלו שמצוה זאת נאמרה למלך ישראל, וקראו פרשה זאת בשם: "פרשת המלך" (סוטה לב ע"א; מא ע"א), והרמב"ם נימק בהל' חגיגה ג, ו: "כי המלך הוא שליח להשמיע דברי האל". אבל אין הדעת מקבלת שזו היתה הלכה למשה מסיני שאין לה רמז ואסמכתא בכתובים.

מלבד זה עצם מצות הקהל היא תמוהה, שנאמר בה: "והנשים והטף" (דברים לא, יב), וכל סתם טף מובנו גם עוללים ויונקים?

והנה הרמב"ן שם למד ממה שנאמר אחרי זה: "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו" (שם יג) - שזה הוא פירוש הטף הנאמר למעלה בסמוך, וכתב: ובניהם - הם הטף, כי ישמעו וישאלו והאבות ירגילום ויחנכו אותם. כי אין הטף הזה יונקי שדים, אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך, וזה טעם ולמדו ליראה, בעתיד, כי למעלה אמר ולמדו ויראו. אבל רבותינו (חגיגה ג ע"א) אמרו: האנשים ללמוד, והנשים לשמוע, והטף למה באו? ליתן שכר למביאיהם".

והנה לפרוש הרמב"ן יהיה מאמר: "ובניהם אשר לא ידעו" ביאור מושג הטף, וסבת הבאתו כדי לחנכם לעתיד, ולפירוש זה קשה שלא היה צריך הכתוב לאמרו כלל, שהרי גם במצות ראייה חייב האב להביא את בנו הקטן שיכול לעלות ולאחוז בידו של אביו מירושלים להר הבית (לב"ה שהלכה כמותו), משום מצות חנוך (רמב"ם הל' חגיגה ב, ג), ובאמת זהו הדבר שהכריח את רבותינו לדרוש: טף למה באים? ואמרו: כדי לתת שכר למביאיהם.

דרשה זו עצמה נאמרה בשם רבי אלעזר בן עזריה בפסוק: "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם... טפכם נשיכם" (דברים כט, ט-י), וכי טף מה היה יודע להבין בין טוב לרע? אלא ליתן שכר למביאיהם, לרבות שכר עושי רצונו, לקיים מה שנאמר: "ה' חפץ למען צדקו" (ישעיה מב, כא). וקלסו רבי יהושע ואמר: אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן עזריה יצא מחלציך. אין הדור יתום שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו (מכילתא בא פרשה טז).

מכאן סתירה גלויה לדברי האברבנאל לדברים לא, יג, ועקדת יצחק שער קב, ששניהם התכוונו לדבר אחד לומר: כי השכר למביאיהם האמור כאן הוא קלות הטורח להביאם לידי יראת ה' על ידי המנהג וההרגל, או על ידי ההתרשמות בלב מחזיון חגיגי זה. דבר זה אפשרי לאומרו לפי גרסת הגמרא, אבל מדברי רבי אלעזר בן עזריה במכילתא מבואר כי השכר הוא גמול אלקי למביאיהם בעד עצם פעולת ההבאה. אולם לעומת זאת קשה לומר שהתורה תקבע שכר על פעולה שאין בה תועלת לא למביאים ולא למובאים.

ג. ברית השבועה של היהדות

ספקות אלה יתבררו כשנשווה בין מצות הקהל למעמד הר סיני ולכריתת הברית שבערבות מואב, כמו שנאמר: "אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלקיכם... טפכם נשיכם... לעוברך בברית ה' אלקיך ובאלתו אשר ה' אלקיך כורת עמך היום" (דברים כט, ט-יא), ובשניהם דרשו רז"ל בשבועות לט ע"א: שכל נפשות ישראל עמדו בברית זו, כמו שנאמר: "את אשר ישנו פה עמנו עומד היום... ואת אשר איננו" (דברים כט, יד).

מכאן שההתקהלות לענין כריתת הברית אינה דומה להתקהלויות מכוונות או מקומיות, שאינם קרואים לה אלא אנשי הפעולה והמעשה, אבל בשעת הברית נקראים גם אלה שאינם ראויים בשעה זאת לפעולה, וגם הנפשות העתידות לבוא עד סוף כל הדורות.

מכאן פתרון לחקירת רבי יצחק עראמה (עקדת יצחק תחילת פרשת נצבים שער צט) בענין ברית אבות, כי איך תחול ברית זו על הנולדים אחריהם, והלא אין אדם מוריש נדר ושבועות איסר לבניו, כי גופי הבנים העתידים לא היו ולא נמצאו אלא בכח רחוק, ולא בכח זה יגבר איש להשביע את בניו, וכל שכן מצד הנפש הדברית, שאין לו לאב בה שותפות, וכמפורש בדברי יחזקאל יח, ד: "כל הנפשות לי הנה כנפש האב וכנפש הבן לי הנה הנפש החוטאת היא תמות". וכל שכן שימשך זה עד סוף כל הדורות, כמבואר בכתוב: "ואת אשר איננו פה". ומה שנמצא בדברי חז"ל (נדרים ח ע"א; שבועות כא ע"ב, ועוד): "מושבע ועומד מהר סיני הוא", ואם גם נקבל מאמר רז"ל שכל הנפשות היו שם נמצאות במעמד ההוא, אבל מאמר זה עצמו צריך עיון רב, לדעת איך היו הנשמות בלא הגופים, כי חבור הנפש והגוף הוא מההכרחיות האדם הנמצא אצל המצוות הוא, ומעצמות מהותו, וכמו שמפורש בתורה (ויקרא יח, ה; יחזקאל כ, יא, כא): "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". והוא פותר חקירתו באומרו:

> כי שבועת היהדות היא קיום טבעי הכרחי גדול וחזק, לא ישוער בטולו בשום צד וענין בעולם, כמו שיש ברית כרותה לכל בעל חיים שלא יאבד עוד עצמו, וכן על זה האופן עצמו לא ישוער אפשרות הנזר האומה הזאת מאלקיה ומצותיו וחוקיו בשום פנים, כי הוא חוק מוטבע בהם יותר חמור ויותר חזק משבועה.

אבל לפי זה השאלה תעמוד בתקפה יותר, שאם כן שבועה זאת למה היא באה?

ולדעתי הדבר ברור ששבועה זאת שקבלו ישראל במעמד כל הנפשות הנמצאות, היא שבועתה של כלליות האומה, שכל חלק ממנה הוא נצוץ האבוקה הכללית, שכל הניצוצות מתפצלים ממנה ומחוברים בה, לכן צריכים כל חלקי נפש זאת להמצא באותו מעמד, כדי שהכלל יהיה בשלמותו.

וזהו עומק דרשת רבי אלעזר בן עזריה זכרו לברכה שאמר: "לתת שכר למביאיהם", לא רק לאלה העושים ההבאה, אלא לכלל ישראל כולו שאיננו שלם אלא בשלמות כל חלקיו, וכלל ישראל הוא מייצג גם את אלה שיבואו אחריהם, שכל כמה שיתרבו אינם אלא פרטי הכלל, וההורים בראשונה, והמלכות ובית דין האומה הם אחראים ללמדם תורה ומצוה.

מכאן יוצא ששתי הדרשות שנאמרו בשם ראב"ע אינן גרסאות חלוקות, אלא שתיהם הן ענין אחד, לפי שגם פרשת הקהל היא חדוש הברית ושבועת היהדות, ולכן נאמר בשתיהם: "טפכם נשיכם", "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וכו' ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו". כי מצות הקהל זאת היא חדוש הברית שבין ישראל לאביהם שבשמים ותורתו, וברית זאת ראויה להעשות אך ורק על ידי המלך, לפי שהוא כולל בקרבו את תמצית נשמת העם כולו, ואחראי לפי מעמדו לשמור ולערוב בעד קיום ברית זאת בהשפעתו וכחו המלכותי, כאמור: "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלקיו לשמור את כל דברי התורה הזאת... לעשתם" (דברים יז, יט), וכן נאמר ליהושע: "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה למען תשמור לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכך ואז תשכיל" (יהושע א, ח).

וההיסטוריה מעידה זאת, שכל זמן שמלכי ישראל שמרו ברית זאת - התקיימה במלואה בקרב כל ישראל, ולהיפך, בזמן שהמלכים עברו חוק - גם ישראל הפרו ברית, מכאן למד הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ו:

> אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה, חייבים לשמוע בכונה גדולה יתרה, ומי שאינו יכול לשמוע, מכוין לבו לקריאה זו, לא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו

עתה נצטוה בה, ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל.

על פי הדברים האלה מתבארים מקראי קדש של פרשת הקהל באר היטב. בתחילת הפרשה נאמר: "ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל חזק ואמץ כי אתה תבוא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותם לתת להם ואתה תנחילנה אותם" (דברים לא, ז). וזה הוא מאמר המנוי על ההנהגה המלכותית, שהיא כוללת גם שמירת התורה באוצר האומה, התפתחותה וקיום בריתה, "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל" (דברים לא, ט), השומרים אותה - בגופם ובלבבם, "ויצו את יהושע" (שם כג), בראשונה, ואת הכהנים (שם כה) וזקני ישראל (שם כח) - שכולם ישתתפו במצות קריאה וקהלה אלו, בהכנת הבימה והקהלה.

ויהושע שהוא בבחינת מנהיג האומה - עושה מצות הקריאה, שהיא מולידה הקהלה, "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל", תקרא לעצמך את חובתך כלפי ישראל, וקריאה זו תהיה מפיך, באופן שתגיע לאזני כל ישראל, לא על ידי שליח ולא על ידי מתורגמן, אלא ישר מפה לאוזן, לתכלית קהלת כל ישראל בגוף אחד ולב אחד, "למען ישמעו" - אלה שיכולים לשמוע, אף על פי שאינם יכולים ללמוד, "ולמען ילמדו" - אלה שיכולים ללמוד, ויתאחדו כולם בלב ונפש, "ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", ומפעולה זאת תמשך גם ההשפעה לעתיד הקרוב - ל"בניהם אשר לא ידעו" עצם הקריאה ושמעו דבר הויתה, ומתוך כך ילמדו "ליראה את ה' אלקיכם כל הימים", ולפי שהקריאה היא סבת הקהלה, לכן נאמרה הקהלה אחריה, אף על פי שהיא קודמת לה במעשה.

אם כנים אנו בזה, נמצא פתרון למה שכתב רש"י בסוטה מא ע"א: "מיהו ביום טוב לא (תתקיים מצות קריאה), שאין תקון הבמה דוחה לא את השבת ולא את יום טוב". והתוספות שם בד"ה כתב, הקשו על זה: "כיון דגזירת הכתוב לקרות מאתחלתא דמועד - יקראו בלא בימה, מנלן דבימה מעכבת"?

ולפי דברינו ענין הבימה מעיד שהבימה מעכבת, הואיל ומצות הקריאה אינה נעשית אלא על ידי הבימה שמעמידה את המלך נגד כל ישראל, שכולם רואים ושומעים אותו כמפורש בכתוב, שנאמר: " נגד כל ישראל באזניהם", ודבר זה

אינו מתקיים אלא על פי דבריו מעל הבימה, כדי שיהיו נשמעים נגד כל ישראל באזניהם.

בדרך זאת נמצא פתרון לשני ספקות הלכתיים במצוה זאת שנסתפק עליהם במנחת חנוך במצוה תריב:

א. אם הלכה למשה מסיני הוא שדוקא המלך הוא הקורא בתורה פרשה זו, ואם אין מלך בישראל אין מצוה כלל, ואם כן עד שאול המלך לא נתקיימה מצוה זאת? או שנאמר שלאו דוקא מלך, אלא כל גדול שבדורו מוטלת עליו מצוה זאת, וכן נראה מצד הסברא.

ב. אם מצוה זו נוהגת דוקא בבית המקדש (בעזרת הנשים), או שאפשר לקיימה גם במקום אחר בירושלים. אך ממה שנדחה מפני הבימה, שלא לדחוק את העזרה, נראה שאינה נוהגת אלא בבית המקדש, ומכל מקום אין ראיה, דתקנו שיהיה בבית המקדש, וממילא אחרו מטעם הבימה, וצריך עיון.

והנה הספק הראשון נפתר בפשיטות מגופיה דקרא, שנאמר: "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל", וזה נאמר ליהושע, והוא הדין לכל השופטים בישראל עד שאול, וכן כל הנשיאים שעמדו בישראל עד מלכות החשמונאים שבבית שני. מכאן שמצות "פרשת המלך" אינה הלכה למשה מסיני, אלא היא הלכה מפורשת בתורה.

ולענין הספק השני, גם כן נראה שהוא מפורש בכתוב, שנאמר: "בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר", וכיון שתלה הכתוב מצות קריאה במצות ראיון, הדבר מכריע שאין מצות הקהל נוהגת אלא במקום שמתקיים בו מצות ראיון, והוא המקום אשר יבחר ה' בירושלים, ולא בכל מקום אחר שאין מצות ראיון מתקיים בו.

מה שיש להסתפק לדעתי הוא, אם מצוה זאת התקיימה גם במקומות אחרים שבארץ שבו עמד משכן העדות, כמו בגלגל ובשילה? ונראה לי לפשוט ספק זה ממה שנאמר: "ועלה האיש ההוא מעירו מימים ימימה להשתחות ולזבוח לה' צבאות בשילה" (שמואל א א, ג), וכן נאמר: "וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והביאתיו ונראה את פני ה'" (שם כב), הרי שמצות ראיון נהגה בשילה, והוא הדין למצות הקהל שתלויה בראיון, שנאמר: "בבוא כל ישראל", והוקשו ראיון והקהל זה לזה, לומר: הפטור מן הראיה פטור מהקהל (חגיגה ג ע"א; רמב"ם הל' חגיגה ג, ב), והוא הדין לכל מקום שנוהג

בו ראיון - נוהגת בו גם מצות הקהל, וזו היא ראיה נוספת שגם בזמן שאין מלך ויש מקדש ומשכן - נוהגת בו מצות ראיון.

ד. זמן מצות הקהל

ועתה נסורה נא לברר שאלת הזמן שבו נקבעה מצות הקהל, שהיא בשנת השמיטה ובמועד הסוכות, ולמה נבחרו זמנים אלה למצוה זאת?

לברר זאת נעמוד על הזמן המדויק של מצוה זאת.

התורה נתנה סימן בתוך סימן לקביעת מועד מצות הקהל ואמרה: "מקץ שבע שנים, במועד שנת השמיטה, בחג הסוכות" (דברים לא, י), ובגמרא פשיטא לה שמצוה זאת נוהגת במוצאי שביעית, זאת אומרת בשנה השמינית לשמיטה, ודרשו כל הזמנים האלה ללמד שמצוה זאת נוהגת באתחלתא דמועד, שהוא זמן הראיון, זאת אומרת בימים הראשונים של חג הסוכות של שנה השמינית (סוטה מא ע"א).

אולם הראב"ע בפירושו לדברים טו, א כותב: "מקץ שבע שנים – תחילת השנה". (ע"ע באב"ע לדברים ט, יא). לפי זה תהיה מצות הקהל בחג הסוכות של שנת השביעית, שהיא שנת השמיטה. וטעמו שהוא סובר שכל מקום שנאמר "מקץ שבע שנים" – בתחלת השנה השביעית, והעד: "הקהל את העם" (דברים לא, יב).

דבריו אינם עומדים לפני הבקורת הלשונית, שהרי בכל מקום שנאמר "קץ" - אינו אלא סוף הדבר, ובנין אב לכולם הוא: "ויהי מקץ שנתים ימים" (בראשית מא, א), ופירש שם רש"י: "כתרגומו: מסוף, וכן כל לשון 'קץ' הוא סוף". וכן נאמר בירושלמי מעשר שני פ"ה ה"ג: "מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך" (דברים יד, כח) - אין 'מקצה' אלא סוף".

אולם לכאורה יש להביא ראיה לדעת הראב"ע ממה שכתוב בספרי דברים טו פיסקא קיא: "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה" (דברים טו, א), יכול מתחילת השנה או בסופה? הרי אתה דן: נאמר כאן "קץ", ונאמר להלן "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה" (דברים לא, י), מה להלן בסופה, אף כאן בסופה". הרי שהוראת מושג "מקץ" היא בתחלת הקץ, והיינו בתחלת השנה השמינית. אלא שדברי הספרי קשים להולמם, דממקום שאתה דן יש ללמוד היפך שהוא בתחלת השנה, מדכתיב: "שנת השמיטה", ושנה השמינית לא

קראה שנת השמיטה, ומקרא מלא דבר הכתוב: "קרבה שנת השבע שנת השמטה" (דברים טו, ט), ואם כן הדין נותן שגם מה שנאמר: "מקץ שבע שנים תעשה שמטה" הוא בתחלת השנה.

לכן נראה לי שבאמת הוראת "קץ" הוא זמן הסופי, אלא שיש קץ ממושך ויש קץ רגעי, ממש בסור זה - בא זה, הא כיצד? אם אנו אומרים עשר שנים למשל, ובאומרנו 'מקץ עשר שנים' אפשר לפרשו בסוף שנה העשירית, שהוא קץ לעשר שנים, ואפשר לפרשו על הרגע האחרון של השנה העשירית, לזה אומר הספרי: דמה שנאמר "מקץ שבע שנים תעשה שמטה" יכול מתחלתה, כלומר שכל השנה השביעית תהיה משמטת? תלמוד לומר: "מקץ שבע שנים וכו' תקרא את התורה הזאת", ושם אי אפשר לפרשו בהוראת קץ ממושך, שכל השנה השביעית יוכל לקרוא, שהרי נאמר: "במועד... חג הסוכות", הרי שלא כל השנה, ולא כל חג הסוכות ראוי לקריאה, אלא במועד חג הסוכות "בבוא כל ישראל לראות", והיינו בתחלת המועד, וכמסקנת הגמרא, ולפי זה שנת השמיטה הכונה היא לחשבון שנת השמיטה.

מכאן למדנו שמצות שמיטת כספים ומצות הקהל סמוכות זו לזו, ומצות הקהל באה והשלימה מצות השמיטה והראיון הקודמות לה.

וכאן מקום שאלה: מה ענין שמיטת כספים למצות הקהל וראיון הקודמים להּ? ובכגון זה מצווים אנו לדרוש סמוכים ולמצוא הקשר האורגאני שביניהם.

ה. מצות השמיטה

כדי להבין הקשר שביניהם נסתכל במצות השמיטה עצמה. מצוות השמיטה מתחלקות לשלשה ענפים:

א. שמיטת קרקעות, זאת אומרת הפקעת בעלות היחיד מזכות הקרקע ונצול כוחותיה – "ושבתה הארץ שבת לה'... שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" (ויקרא כה, ב-ד), ועם זה קשור גם מדת הבטחון והאמונה בברכת ה' השופעת לכל יצוריה במדה שוה: "וצויתי את ברכתי לכם בשנה השישית ועשת את התבואה לשלש השנים" (שם כא), מכאן שאין העבודה נותנת לבעליה זכות קנין נוסף, אלא ברכת ה' היא הנותנת לכל אדם ולכל יצור את מזונותיהם וצרכי קיומם, והאדם אינו אלא צנור להמשיך ברכה זאת

לעצמו ולאחרים, כאמת המים זאת שמתחלקת לשלוליות רבות שהולכות ומשקות ומפרות האדמה דרך הלוכן, ובזה דומה השביעית לשבת, שגם בו נאמר: "ראו כי ה' נתן לכם... לחם יומיים שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות טז, כט), וכמוהו בשביעית נאמר: "וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית", ולכן נאמר בשניהם: "שבת לה'" (דברים ה, יג; ויקרא שם ב).

שביעית ושבת הם למוד כללי לכל ימות החול, להקנות בהם מדת האמונה בברכת ה', וכן אמרו רז"ל: 'כל מי שיש לו פת בסלו ואומר: מה אוכל למחר - הרי זה מקטני אמנה' (סוטה מח ע"ב), וזו היא הדרגה הראשונה שבמצות שביעית שמתחילה לפני כניסת השנה: "בחריש ובקציר תשבות" (שמות לד, כא) - חריש הנכנס לשביעית, וקציר היוצא למוצאי שביעית (ראש השנה ט ע"א; ירושלמי שביעית פ"א ה"א). שביתת קרקע אינה הפקעה מוחלטת, כי עדיין יש יתרון זכות לבעל הקרקע באדמתו לבנין וכל עבודות קרקע אחרות שאינם מסוג זריעה וקצירה.

ב. ואחריה באה שמיטת קרקע (מצות הפקר תבואת הארץ) שנאמר בה: "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה" (שמות כג, יא), שגם היא נובעת מיסוד אפקעתא דמלכא, שעושה את בעל הקרקע לבעל זכות שוה עם כל אדם, וכולם זוכים ומתפרנסים מן ההפקר במדה שוה, וכמאמר הכתוב: "כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג).

ג. המצוה השלישית היא מצות 'שמיטת הכספים', שגם היא אפקעתא דמלכא, ולא עוד אלא שגם אם הלוה רוצה לשלם אין המלוה רשאי לקבל ממנו, והוא מחוייב לומר: משמט אני (משנה שביעית פ"י מ"ח), ושמיטה זאת היא לחלוטין שאינה חוזרת לבעליה (ראה חושן משפט סימן סז סעיף לו).

בכל שלש מצות אלה כוונה אחת מאחדתם והיא: השוואת כל בני העם - כעני כעשיר, כלוה כמלוה, כנושה וכאשר הוא נושה בו, ובטול מרות השלטון של האדם באדם, שהיא סבת החטא לאהבת הבצע והשלטון, והיא סבת המחלוקת ומלחמת אח באחיו ועם בעם. וזו היא תורת האדם.

מצוות השמיטה הן תקונו של עולם האנושיות מבחינה חברותית, והן מכוונות לאזן שווי המשקל שהופרע לצד זה או אחר בששת שנות העבודה וזכות קנין העבודה ורכוש במדה צודקת והוגנת. וזו היא אחת מהתכליות של מצות התורה: הסרת העול והשראת שלום בחברה ומדינה והעם.

אבל תורת ישראל אינה מסתפקת אפילו בחיים החברותיים בדרכי שלום לבד, אבל היא דורשת מבניה גם התעלות נפשית, הזדככות מחשבית עליונה, לכן קבעה במצוותיה מצות ראיון: "יראה כל זכורך את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר" (דברים טז, טז), ואין ראיון אלא במקום מקודש ונפש קדושה וטהורה, ואין ראיון אלא בקרבנות חובה ונדבה שמתבטאים בקרבנות: עולה ושלמים, קרבנות עולה - שאין לבעליה הנאה בהם, אלא ההתעלות האישית שגוררת אחריה העלאת אחרים, ושלמים - שנותנים שלם וחלק מכובד לכל החברה הקרובה והרחוקה לסוגיה ומעמדיה. ואין ראיון אלא בזמנים מקודשים לשנה, ואין ראיון אלא אחרי השלמת סדרי המדינה והחברה - אלה הם התנאים המשלימים את מצות ראייה, ועל העדר התנאים הללו במצות ראייה - נאמר: "שמעו דבר ה' קציני סדום האזינו תורת אלקינו עם עמורה וגו' כי תבואו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי" (ישעיה א, י-יב).

יוצא שמצות השמיטה בשלש דרגותיה היא גרם המעלות למצות הראייה. ואליהם מצטרפת המלכות אשר בידה אחת מחזיקה את המדינה בשלמותה ויושרה - "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו" (שמואל ב ח, טו), ובידו השנית שומרת ברית האומה, שהיא סוד קיומה ודרך הצלחתה גם במדיניותה, וגם בצורתה שהיא אוצרה בגנזי הקדש ומנורת העדות שבמקדש, לכן נקבע יום הקריאה בחג הסוכות של שנת השמיטה, כלומר: השלמת השמיטה בכל פעולותיה ובימים הראשונים של חג הסוכות, שהוא זמן הראיון, ובהתקהלות כל העם מקצה - אנשים ונשים וטף לחדש את הברית ואת השבועה הקדומה, ולהוסיף בה עוד שלב אחד להגעת התעודה הישראלית - "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים לא, יב), הם ובניהם אחריהם עוד עד עולם.

ו. פרשת המלך בזמן הזה

מהר"י אברבנאל אומר (דברים לא, יג):

> וכבר ראיתי כתוב שבכל שנה ושנה היה הכהן הגדול, או הנביא, או השופט וגדול הדור קורא בחג הסוכות חלק מן התורה, ושהיה משלים ספר בראשית שמות ויקרא ובמדבר בשש שנים. ובשנה השביעית שנת השמיטה, בחג היה קורא המלך ספר דברים, שבכל שנה ושנה ברגל בחג קריאת התורה בסדר, ובשנה ההיא השביעית היה מסיים התורה באופן ההוא, ושמכאן נשאר המנהג בימינו שביום השמיני חג עצרת האחרון נקראים 'יום שמחת תורה', שבו ביום אנו משלימים את התורה, עומד הגדול שבקהל ומסיים אותה, והוא בעצמו קורא מבלי תורגמן פרשת "וזאת הברכה" לדמיון מעשה המלך בזמן (זה) ההוא.

אם כן, רבותי, הננו מתכוננים לקיים מנהג חשוב זה בשעה טרופה זאת[1] בשמחה וגילה, כמו שחגגו אותו אבותינו בזמן הבית, בתקוה נאמנה שיום יבא והוא לא ירחק, שיתחדשו ימינו כקדם, ומלך ביופיו תחזינה עינינו בחג שמחתנו ובמקום מקדשנו. יהי יום זכרון זה יום התקהלות שלמה בגופנו ורוחנו אל תורת קדשנו נשמת אפנו ואורך ימינו, למען נזכה במהרה לחוג אותו בשמחה בארצנו ומקדשנו בבא לציון גואל.

---

1. כוונת הרב לשנים תרח"צ-תרצ"ט (1939) - ערב מלחמת העולם השניה.

הרב חיים דוד הלוי

רושמו של מעמד הקהל

ראשי פרקים

א. הקריאה בתורה להכרת ערכה
ב. התרשמות נפשית עזה
ג. ויתן להם ארצות גוים... ותורותיו ינצורו
ד. עמדתם על חרבכם, עשיתם תועבה, והארץ תירשו
ה. אחת לשבע שנים דוקא

א. הקריאה בתורה להכרת ערכה

טעמה של מצוה זאת מפורש בתורה: "הקהל את העם... למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה" (דברים לא, יב). כיון שהמטרה היא כה חשובה, קשה מדוע רק פעם אחת בשבע שנים, במוצאי שנת השמטה בחג הסכות, והלא אפשר היה לקרוא את דברי התורה הזאת באזני העם, שבלאו הכי עלה לירושלים, שלש פעמים בשנה?!

מה שקשה יותר הוא, מה ניתן להשיג מקריאה שטחית של מספר פרשיות בתורה, ללא שום פרשנות, אף אם היה מעמד זה מתקיים שלש פעמים בשנה, וכל שכן פעם אחת בלבד?!

על השאלה השניה, משיב החינוך במצוה תריב:

> משרשי המצוה לפי שכל עיקרו של עם ישראל היא התורה ובה יפרדו מכל אומה ולשון וכו' על כן בהיות כל עיקרן בה, ראוי שיקהלו הכל ביחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה, ולהיות הקול יוצא בתוך כל העם אנשים נשים וטף לאמר, מה הקיבוץ הזה שנתקבצנו יחד כולנו, ותהיה התשובה לשמוע דברי התורה שהיא כל עיקרנו והודנו ותפארתנו, ויבואו מתוך כך לספר בגודל

---

* שו"ת עשה לך רב, ירושלים: הוצאת המחבר, תשמ"ג, חלק ה סימן נא.

שבחה והדר ערכה, ויכניסו הכל בלבם חשקה, ועם החשק בה ילמדו לדעת את ה' ויזכו לטובה.

כונת החינוך ברורה. עצם המעמד לא יכול היה להקנות לעם את הידע הדרוש בתורה, אלא המעמד היה מעורר שאלה, "מה הקיבוץ הזה נתקבצנו", והתשובה צריכה היתה להביא לידי ההכרה בערך וחשיבות התורה לאומה.[1] טעם זה נראה לענ"ד דחוק, מה גם שהשאלה הראשונה נשארה בעינה.

ב. התרשמות נפשית עזה

ולכן נראה לענ"ד, שתועלת המעמד הגדול ההוא, היתה בהתרשמות הנפשית הגדולה והעמוקה שהושפעו המשתתפים באותו מעמד. התרשמות זאת נבעה משש סבות שנרמזו בגופם של מקראות (עיין במלבי"ם על התורה שם).

א) "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה"

שנת השמיטה היתה שנת שבתון לארץ, ועם ישראל היה ברובו הגדול עובד אדמה, ולכן היתה שנת השמיטה שנת שבתון ללמוד תורה וחכמה. ענין זה אולי גם נרמז בפסוק: "שש שנים תזרע שדך וכו' ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" (ויקרא כה, ב. ועיין רש"י ורמב"ן) ולפי דרכנו שנה המוקדשת לתורה ויראת ה', ולכן שבת לה'.

לכן בסיומה של שנה כזאת שכולה היתה קודש קדשים לתורת ה', בא המעמד הגדול לחזק את בדקי האמונה, והדבקות בלימוד התורה. הפסוק: "למען ישמעו ולמען ילמדו", הכונה (לא באותו מעמד ילמדו) בעתיד, עתה ישמעו ויוסיפו ללמוד.

ב) "בחג הסכות"

מה מונע אדם מלקבוע עצמו לתורה ומניצול כל רגע פנוי מטרדת הפרנסה ללימוד התורה, הוי אומר אהבת קיבוץ הממון. לא די לו לאדם לעסוק במלאכתו כדי השגת פרנסתו בלבד, כפי שכתב הרמב"ם בהל' תלמוד תורה

---

1. כעין זה כתב הרב לפרש טעם מצות עגלה ערופה במצוה תקל.

א, יב: "היה בעל אומנות והיה עוסק במלאכתו שלש שעות ביום ובתורה תשע", אלא שמשקיע הוא כל זמנו ומרצו להגדיל רכושו.

לפחות אחד מן הטעמים שניתנו למצות סוכה לפי פשוטו של מקרא, בא לשלול מגמה מוטעית זאת, כאילו הישגך החמריים באים מעבודתך וממאמציך, וכדברי הרשב"ם בויקרא כג, מב:

> וזה טעמו של דבר חג הסכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך, באספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן תירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא ישוב ובלא נחלה ומתוך כך תתנו הודאה... ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה... ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבים בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב לבלתי רום לבבם על שבתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשה לנו את החיל הזה.

מעתה, "חג הסוכות" שבו נמצא אדם גולה מביתו ונחלתו, ומקום שבתו בסוכת עראי, וזוכר הוא שכאבותינו במדבר, לא כחנו ועוצם ידינו עושים לנו את החיל, הוא מועד מתאים להחדיר בלבו את האהבה לתורה "למען ילמדו", ואף אם יהיה זה על חשבון התפנות מעסקיו החמריים.

ג) "בבוא כל ישראל"

להבנת פרט זה נקדים דברי הגמ' בברכות נח ע"א:

> תנו רבנן: הרואה אוכלוסי ישראל אומר 'ברוך חכם הרזים' שאין דעתם דומה זה לזה. בן זומא ראה אוכלוסא על גב מעלה בהר הבית ואמר 'ברוך חכם הרזים'. אמר עולא נקטינן אין אוכלוסא בבבל. תנא אין אוכלוסא פחות משישים ריבוא.

מה טעמה וענינה של ברכה זאת, ומה תוכנה ומשמעותה. רבותינו עצמם נימקו דבריהם באמרם: "שאין דעתם דומה זה לזה", ופירש רש"י: "חכם הרזים היודע מה שבלב כל אלו". ועדיין השואל ישאל, ומה בכך, וברכה זאת למה.

ונראה לענ"ד דרך השערה, כי הנה מצאנו שאבותינו נשתהו במצרים ימים רבים, וכאשר עלו משם הגיע מספרם לשש מאות אלף רגלי הגברים (שמות יב, לז). ואמרו בפרקי דר' אליעזר בפרק לט:

> כשעלו ישראל ממצרים נתיחסו כל הגברים ששים ריבוא חסר אחד (זה שנאמר כשש-מאות אלף), מה עשה הקב"ה נכנס במנין עמהם ועלה מספרם ששים ריבוא, וזה שנאמר ואנכי אעלך גם עלה.

מדוע היה צריך ששים ריבוא דוקא לשם הוצאתם ממצרים? נראה לומר דרך השערה, כי יציאת מצרים היתה ב"גילוי שכינה", כאמור: "ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא גדול" (דברים כו, ח), ודרשו רבותינו (בספרי שם), ובמורא גדול זו גילוי שכינה וכו'. וכן מיד לאחר מכן זכו למעמד הר-סיני שהיה מראה נבואה ממש. והלא מראה-נבואה וגילוי-שכינה אינו דבר שהמוני עם פשוטים יכולים לזכות בהם, לכן, הכנוס הגדול של ששים ריבוא מישראל במצרים, גרם לשכינה שתשרה בישראל, זו גילוי שכינה, ואחריה למעמד הר-סיני. הדבר מפורש בדברים רבה ז, ז:

> אמר ר' שמעון בן יוחאי מנין אתה אומר אילו היו ישראל חסרים אפילו אדם אחד לא היתה השכינה נגלית עליהן. דכתיב כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני.[2]

מדוע כינוס ששים ריבוא גורם לגילוי-שכינה בישראל? על זה כתב המאירי:

> הכונה בחכם הרזים שכל הסודות והחכמות נודעות בין כולם. ומצד שיש דברים נמנעים מהשגת השכל האנושי אומר ברוך חכם הרזים.

וזו ודאי אמת היא, כי כל החכמות והסודות הלא מורכבים הם, כי אין סוד או חכמה בנויים מקשה אחת, וכאשר מתכנסים ששים ריבוא מישראל יש בכינוסם משום כינוס כל חלקיקי רכבי החכמות והסודות העליונים והנאצלים ביותר. ואולי שזו סבת רוממות הנפש שחש ומרגיש כל אדם כאשר רואה הוא המוני-עם רבים ועצומים, בחינת קול המון כקול שדי. אלא שאין

---

2. ועיין עוד בבראשית רבה ע, ט.

גילוי-שכינה ואין נבואה בחו"ל, ולכן אין אוכלוסא בבבל, אלא בארץ הקודש בלבד, ורק בה המקום לברכה זאת. ולכן, היה מעמד הקהל "בבוא כל ישראל", גורם חשוב כשלעצמו לגילוי-שכינה באותו מעמד גדול, שבו ודאי נפתחו הלבבות לקלוט את ההתרשמות האלקית שנגלתה באותו מעמד.

ד) "ליראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר"

מעמד ששים ריבוא מישראל בכל מקום בארץ ישראל יש בו כאמור משום גילוי שכינה, על אחת כמה וכמה במקום אשר יבחר ה' לשכנו שמה, ששכינתו שרויה שם תמיד כל הימים, וברור איפוא שההתרשמות שם היתה גדולה עוד יותר.

ה) "תקרא" – זה המלך

הקורא בתורה במעמד "הקהל" היה מלך (סוטה מא ע"א). גם דבר זה נועד להגדיל את ההתרשמות של המוני בית ישראל. כי הלא לא זכו לראות פני המלך אלא לעתים רחוקות ונדירות ביותר. בגמרא בברכות נח ע"א מסופר שכאשר נודע להמוני-עם שצריך לעבור המלך דרך מקומם היו יוצאים בהמוניהם לקבל פני המלך, וגם רב ששת שהיה סגי-נהור יצא אף הוא, וחש והרגיש במלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, (עיין שם הספור באורך). ולכן תקנו ברכה לרואה פני המלך ברוך שחלק מכבודו ליריאיו, אם הוא מלך ישראל, או לבשר-ודם אם הוא ממלכי האומות, משום שכבודו של מלך הוא חלק מכבודו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. מעתה, במעמד נאדרי בקודש זה, בבוא כל ישראל, במקום אשר בחר ה' להשרות שכינתו שם, וכשמלך ישראל שהוא המורם מעם ושכבודו הוא חלק מכבוד שמים, קורא בתורה, אין ספק שהיתה ההתרשמות גדולה ועמוקה.

ו) "את התורה הזאת"

בגמ' בסוטה מא ע"א: "ומה היה קורא, "וקורא מתחלת אלה הדברים עד שמע, ושמע, והיה אם שמע, עשר-תעשר, כי תכלה לעשר, ופרשת המלך, וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה". פרשיות אלו אף הן נועדו להשיג את המטרה שבמעמד הקהל, והיא "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת". אלא שלכאורה יש

מקום עיון בבחירת פרשיות אלו. פרשת הברכות והקללות עד סוף דברי הברית, הוא דבר מובן, שכן צריך היה להזכיר לעם במעמד גדול זה את דברי הברית אשר כרת ה' אתם בערבות מואב על ירדן ירחו ערב כניסתם לארץ. פרשת המלך קרא למעשה באזני עצמו: "למען ילמד ליראה את ה' אלקיו לשמור את כל דברי התורה הזאת" (דברים יז, יט). פרשיות עשר תעשר, וכי תכלה לעשר, יש בהן דיני מעשר-שני, שנועד לאכלו בירושלים "במקום אשר יבחר לשכן שמו שם, למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים" (דברים יד, כג), וכל זה תואם את המטרה הכללית של מעמד הקהל. ויש כמו"כ בפרשיות אלה דיני מעשר-ראשון ומעשר-עני שנועדו לכלכל את שבט הלוי עובדי בית ה', וגם את הגר היתום והאלמנה (שם כו, יג). פרשה זו היא הבסיס והתשתית למצוות שבין אדם לחבירו, משום שמחייבת את האדם להעניק לזולת לשם קיומו, מרכושו והונו הפרטי, יגיע כפיו וזיעת אפו, וכל שכן הוא לבל יפגע אדם בזולתו, לא בממונו וכל שכן בגופו. ואין ספק שהיה צורך במעמד גדול זה לקרוא באזני העם לפחות פרשה אחת העוסקת במצות-יסוד שבין אדם לחבירו.

פרשיות "שמע" "והיה אם שמע", הרי הן קבלת עול מלכות שמים, וקבלת עול מצוות (ברכות יד ע"א), ואין ספק בערכן וחשיבותן להשמיען במעמד גדול זה, ועל גודל חשיבותן תעיד מצות-התורה לקראן בוקר וערב, בשכבך ובקומך.

כל מה שמלפני פרשת "שמע" (מתחלת סדרת "אתחנן") הרי הוא שיחזור מעמד הר-סיני, השמעת עשרת-הדברות, ודברי מוסר קשים שהשמיע משה לישראל, ואין שום צורך לחפש טעם קריאתם במעמד זה.

הקושי הגדול הוא מה היתה מטרת השמעת סדרת "ואלה הדברים" כולה, שלכאורה נראה שאין בה שום חיזוק למטרה הכללית של המעמד, שהיא "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'", שכן עוסקת היא ברובה הגדול בהכנות כניסה לארץ בפעם הראשונה, במעשה המרגלים, במסע הגדול לשם עקיפת ארצות אדום מואב ועמון, וכיבוש ארצות סיחון ועוג. ומה היה צורך בקריאת פרשה זו במעמד הקהל.

ג. ויתן להם ארצות גוים... ותורותיו ינצורו

לכאורה ניתן להשיב בפשטות שיש כאן חיזוק ועידוד לאהבת ארץ-ישראל, בתיאור כיבוש חלקה המזרחי בעוז וגבורה, המלווה בדברי עידוד של משה רבינו לדור כובשי ארץ-כנען. בפרשיות הללו בכללותן שלש מטרות גדולות: א) ארץ ישראל. ב) קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות. ג) מצוות שבין אדם לחבירו, כשהסיום עוסק בברית אשר כרת ה' עם העם בערבות מואב על ירדן ירחו ערב כניסתם לארץ.

אך אחרי העיון נראה שלקריאת פרשת "אלה הדברים" יש כונה מעמיקה נוספת. ה' מזהיר את ישראל בעברם בגבול עשו: "אל תתגרו בם כי לא אתן לך מארצם עד מדרך כף רגל כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר" (דברים ב, ה). ובעברם בגבול מואב נאמר להם: "אל תצר את מואב כי לא אתן לך מארצו ירושה כי לבני לוט נתתי את ער ירושה" (שם ט). והוסיפה תורה: "האימים לפנים ישבו בה וגו' ובשעיר ישבו החורים לפנים ובני עשו יירשום וישמידום מפניהם וישבו תחתם כאשר עשה ישראל לארץ ירושתו אשר נתן ה' להם" (שם יב). וכן נאמר בבני עמון: "אל תצורם ואל תתגר בם כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירושה כי לבני לוט נתתיה ירושה. ארץ רפאים תחשב אף היא וגו' כאשר עשה לבני עשו אשר השמיד את החרי מפניהם ויירשום וישבו תחתם" (שם יט-כ). אין כאן המקום להאריך בדקדוקים ובפרשנות המקראות, ואך לנקודה אחת נשים לבנו. התורה מדגישה "ירושת" בני עשו ועמון ומואב, ומדגישה פעם אחת לפחות "כאשר עשה ישראל לארץ ירושתו אשר נתן להם ה'" (ולכאורה מה הצורך בדמיון זה), כאומר ומזכיר לישראל, "ירושת" הארץ אינה לכם בלבד, גם אחרים זכו לירושת ארצם, ואעפי"כ לא היתה להם הירושה לחסינות, וחלק מכיבושי ישראל בארץ סיחון, היו שטחים של מואב, וסיחון כבשם ממואב (עיין במדבר כא, כו), ולא הותר לישראל לכבשם, אלא מפני שהקדימם סיחון בכיבושם ממואב (עיין חולין ס ע"ב). וכל זאת על אף שהארץ ניתנה למואב ב"ירושה", כאשר עשה ישראל לארץ "ירושתו" אשר נתן להם ה', וכמרמז שגם "ירושה" ניתן לאבד, כאשר אין ראויים להחזיק בה.

ד. עמדתם על חרבכם, עשיתם תועבה, והארץ תירשו

והיא היא נבואת הזעם של יחזקאל לג, כד-כו:

> בן אדם ישבי החרבות האלה על אדמת ישראל אומרים לאמר, אחד היה אברהם ויירש את הארץ ואנחנו רבים לנו ניתנה הארץ למורשה. לכן אמור אליהם, כה אמר ה', על הדם תאכלו, ועיניכם תשאו אל גלוליכם, ודם תשפכו, והארץ תירשו. עמדתם על חרבכם, עשיתן תועבה, ואיש את אשת רעהו טמאתם, והארץ תירשו.

ומאלפים דברי רש"י (שם כו): "עמדתם על חרבכם, כלומר כל בטחונכם נתחזקתם על חרבכם".

וכאומר, אמנם כן לכם ניתנה הארץ למורשה (שמות ו, ח), אבל על תנאי, "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו. בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו" (תהלים קה, מד-מה). בברית זאת כוחכם, ועליה בלבד תשענו בהחזקת ארץ ירושתכם. אבל, ראיתם עצמכם חזקים, וכל בטחונכם נתחזקתם על חרבכם, עשיתם תועבה, והארץ תירשו, אתמהה.

זאת הזכיר המלך לעם שומעי לקחו במעמד הקהל בקריאת פרשת ואלה-הדברים, היא פרשת כיבוש ארץ-ישראל המזרחית, בהשמעת "ירושת" אדום עמון ומואב, כמקבילות ל"ירושת" ישראל. מעתה, פתח בירושת הארץ, וסיים בדברי-ברית אשר כרת ה' עם ישראל, היא כל פרשת הברכות-והקללות לחזק את לב האומה בשמירת אותה ברית, שהיא היסוד להחזקת ארץ ירושתם אשר נתן להם.

ה. אחת לשבע שנים דוקא

ששה דברים אלה, שהם פרטיה של מצות הקהל:

א) העיתוי, בסיום שנת השמיטה, ב) בחג-הסכות, ג) במעמד כל ישראל, ד) במקום אשר יבחר לשכן שמו שם, ה) וכשהקורא הוא המלך המורם מעם, ו) את פרשיות התורה העוסקות בירושת הארץ, בתנאים שעל פיהם ניתנה להם, והברית אשר כרת עמם, כל אלה, הפכו את המעמד לרב-רושם

שהטביע את חותמו על העם. ואין ספק שהיה אותו מעמד, מעין חידוש קשר שבין ה' לעמו.

בזה היה עיקר ערכו של אותו מעמד שצריך היה להרשים את העם, ולעורר בלבו התפעלות מעין אותה שעה ששמעו ישראל את הדברים יוצאים מפי משה רבינו בערבות מואב על ירדן ירחו. ולכן, יובן בפשיטות מדוע דוקא אחת לשבע שנים, כי מעמד רב-רושם אינו יכול ליהפך לשיגרה. וכך שיערה חכמתו יתברך שזה השיעור הראוי להגדיל את הרושם ולהטביעו בלבות בני האומה.

ולבסוף, נבסס את השערתנו הזו (שעיקר המעמד היה לשם חיזוק ההתרשמות הנפשית ולא לשם לימוד ממש), מכמה הלכות במעמד הקהל, וכפי שפסקם הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ה-ו:

> הקריאה והברכות בלשון הקדש, שנאמר: 'תקרא את התורה הזאת' בלשונה, אעפ"י שיש שם לועזות (=גרים דוברי שפות לועזיות שאינם מבינים לשון הקודש). וגרים שאינם מכירים (=לשון הקודש) חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבים לשמוע בכונה גדולה יתירה. ומי שאינו יכול לשמוע (=מפאת ריחוקו ממקום מעמד המלך) מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל.

הלכות אלה טעונות לכאורה ביאור, וכי מה תועלת יש באותם גרים שאינם מבינים לשון-הקודש, או אותם העומדים במרחק רב ואין קריאת המלך מגיעה כלל לאזניהם, וכן חכמים גדולים בתורה, יטו אזניהם לשמוע קריאה שאינה אומרת להם מאומה, וביחוד למי שאינו יכול לשמוע. אלא עצם המעמד הגדול היה מעורר את הלבבות לחזק דת האמת, ולכן די היה גם בכונת הלב לקריאה אף שלא יגיעו לאזניו הדברים, או שלא מבינם, או שאינה מוסיפה לו אותה קריאה מאומה מפאת ידיעותיו וחכמתו.

וגם אנו במעמד גדול זה (תשמ"א) שהוא זכר למעמד הקהל, נכוין לבנו ונפשנו כאילו עומדים אנו בחצרות בית ה' במקדשו אשר בירושלים.

הרב חיים צבי טויבש

מעמד הקהל בתפארתו

ראשי פרקים

א. הרעיון של זכר להקהל
ב. פירוש הרמב"ם למצות הקהל
ג. הבריתות דוגמה להקהל אצל חז"ל
ד. החרדה וההזדעזעות שלפני חדוש הברית
ה. התעוררות לתשובה במעמד הקהל
ו. שתי משמעויות במצות הקהל
ז. פרשת המלך
ח. מלכי בית דוד
ט. הקהל בזמן הסופרים
י. הר סיני והר המוריה
יא. קריאת שמע וקבלת מלכות שמים
יב. אגריפס המלך
יג. הקהל בסוף בית שני
יד. מקום המעמד על-פי הבבלי
טו. ההשראה מתוך ישיבה

א. הרעיון של זכר להקהל

בעסקי לפני עשר שנים בשאלת הידוק הקשרים בין ארץ ישראל לתפוצות, עקבתי אחרי הכוחות המאחדים שבשבטי ישראל, משעת היותם לעם, עד סוף בית שני. מצאתי שאחד הכחות המכריעים בליכוד שבטי ישראל ואחדות האומה היה חידוש הברית שבין ישראל ובין אלקיו בזמנים קדומים, ומתוך כך באתי לדון במצות הקהל. זכורני שהיו לי דברי הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ו חוויה כפולה ומכופלת:

---

* חוברת מעמד הקהל בתפארתו, צירוך: מוסד חיות, תשי"ג עמ' ב-יג.

> וגרים שאינם מכירים חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני, אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכוונה גדולה ויתירה ומי שאינו יכול לשמוע מכוון לבו לקריאה זו שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאלו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל.

במכתבי שנתפרסם בהצופה, ו' תשרי תש"ה הראיתי על דברי הרמב"ם אלו בתור ראיה שיש בכחה של מצוה זו – אם נעשה לה זכר – לתת דחיפה עצומה לאחוד העם, לעידוד כוחות היצירה שלו וכן להדוק הקשר שבין ישראל לתפוצות. בענין זה פרסמתי ספר בשוויץ ובאיטליה ובו הצעתי בין השאר שבזכר להקהל עלינו להכליל גם הזכרות לכריתת האמנה של עזרא ונחמיה אשר ימלאו לה בעוד כמה שנים אלפים וארבע מאות שנה, והצבעתי על הכחות שצמחו מכריתת אמנה זו ושהטביעו את חותמם על היהדות.

ב. פירוש הרמב"ם למצות הקהל

דברי הרמב"ם האמורים הם פירושו המקורי למצות הקהל, שהיא אחת המצוות אשר הן מקרא מועט והליכות עולם מרובות. בארבעת הפסוקים בדברים לא, י-יג, הקובעים מצוה זו, משתקפים מאורעות היסטוריים כבירים אשר נתנו דחיפה עצומה בדברי ימי עמנו. במצוה זו נתקפל מה שמסופר בתנ"ך על הברית בשכם בזמן יהושע בן נון וכן על הבריתות של מלכי בית דוד: אסא, חזקיהו ויאשיהו, וגם על כריתת אמנה אשר בימי עזרא ונחמיה. פירושה של מצות הקהל ניתן גם על ידי מקומה בסוף דברים. היא מעין סיום לכריתת ברית של בני ישראל בארץ מואב. הפירוש של הרמב"ם שהמעמד של הקהל היה מעין מעמד הר סיני יצא, לא רק מהפסוקים המעטים הקובעים מצוה זו, אלא גם מתוך עמדת הפסוקים בתורה וכן מתוך הפרשיות עצמן.

ג. הבריתות דוגמה להקהל אצל חז"ל

מיעוט המקורות לענין זה אינו מאפשר להרבות בראיות מחז"ל אבל הרעיון היה מפורסם בזמן התנאים. עד רבי אליעזר בן יעקב משמש הפסוק בספר נחמיה ח, א המדבר על מקום הקריאה בראש השנה, ראיה שזהו גם מקום הקריאה במעמד הקהל, מפני שכריתת האמנה של עזרא ונחמיה, שדנים בה הפרקים בנחמיה ח-י, היתה לו לרבי אליעזר בן יעקב דוגמה חשובה להקהל (תוספתא סוטה פ"ז, מ"ח). דעת חז"ל היתה שהכתוב בסוף דברים כיוון ודחף את יאשיהו המלך למעשיו למען השבתת עבודה זרה ולכריתת הברית. שני מוני מצוות מביאים ראיה מכריתת ברית זו של המלך כי עליו להקריא את הפרשיות של הקהל (יראים במצוה רפט, והסמ"ג במצוה רל). נראה שיש להם יסוד לכך במסורת קדומה, וכי חז"ל עשו להם כבר את כריתת הברית ע"י המלך יאשיהו (מלכים ב כב-כג), לְקַו בהבנת מצות הקהל. וכן ראו בקריאת הפרשיות ע"י המלך ממלכי בית דוד אחת הסבות למרדו של ירבעם בן נבט (ירושלמי עבודה זרה פ"א ה"א, ובבלי סנהדרין קא ע"ב).

ד. החרדה וההזדעזעות שלפני חדוש הברית

חשיבות יתירה נודעת לעקוב אחרי מה שקדם לכריתת ברית וחדושה. היא באה ברגיל לא רק אחרי התנכרות, כפירה והתבוללות, אלא גם אחר זעזועים גדולים בנפש העם. העם ירא מפני סכנת כליה ח"ו הצפויה לו, ובעיקר החרידו רגש ההתדלדלות וההתנוונות. מתוך כך מתחולל השינוי במצפונו, הוא מתגבר על רגש הכליה וצועד לקראת התנערות מתרדמתו, התחדשות פנימית, התעוררות לתשובה, ולבסוף באה הנכונות לחדש הברית ולקיימה. ראיה לזה המסופר על החרדה הגדולה שזעזעה את נפש המלך יאשיהו, אשר קדמה לחדוש הברית וכן בתפלה שבנחמיה פרק ט אשר קדמה לכריתת האמנה. וכן יש במגלת אסתר זכר לזה. הד של כל אותן ההתלבטויות נשמע גם במעמד הקהל. הברכות והקללות והתוכחה שנקראו בהקהל עשויות היו להחריד ולאיים. וכן זה לשם התדבקות והתקשרות באלהים חיים ומלך עולם. מצות הקהל נעשתה משום זה לכח של נצחון החיים. העם התקשר באל אחד ובתורת ה' והבטיח לעצמו חיי-נצח. מצות

הקהל נתנה לעמנו בשעות שאשיות היהדות התמוטטו, חזוק וקיום והרגשה שקשריו עם אלהים התחזקו, כאלו חודשה הברית.

ה. התעוררות ותשובה במעמד הקהל

לא כל הזמנים היו שוים בהבנת מצוה זו. היו שעות מחרידות ושעות שקטות. שעות של זעזועים ושעות של שלוה. שעות שזועזע כל העם ושעות שרק מנהיגי העם הכירו בסכנת דלדול העם והתנונותו. בזמנים אלו היתה במצות הקהל נימה חשובה להתעוררות וזירוז לתשובה. מגמת המנהיגים היתה להביא את העם לאמנה חזקה באל אחד, לחזק דת אמת ולהשריש את התורה בלבו. ויש בהתעוררות זו כמה שלבים. אחד מהם והוא העליון ביניהם, הלא היא קבלת מלכות שמים. זוהי התרכזות פנימית לגבי האמונה באל אחד. זוהי עבודה שבלב להעביר במחשבה גלולים מן הארץ ולבטל עבודה זרה ואמונות טפלות. בקבלת מלכות שמים כרוכה השאיפה לנחול נצחון גמור על העכ"ומות וכל הדומה לה ולהתקשר יותר ויותר באלהים חיים ומלך עולם. וכן כרוכה בקבלת מלכות שמים גם קבלת עול המצוות. אלו הן שתי פרשיות שנקראו זו אחר זו, במעמד הקהל: שמע, והיה אם שמוע. כמובן שבכל הזמנים קראו גם את הברכות והקללות ומה שכתוב אחריהן עד אלה דברי הברית. אבל בזמנים שחרדת הכליה ורגשות אפיסת כח זעזעו את העם כולו התרגש הקהל בראשונה ובעיקרו של דבר ממה שכתוב בסוף דברים. בזמנים שהיה מקום רק לעידוד ולחיזוק היתה נקודת הכובד של הקהל בפרקים הראשונים של הספר: שמע, והיה אם שמוע. שיא המעמד היה אז קבלת מלכות שמים. בזמנים אלו נתנו את הדגש החזק בקיום התורה והמצוות מאשר בקבלתן. כדברי חז"ל: קימו מה שקבלו כבר. לא התחלה חדשה אלא התעוררות להמשיך בהתדבקות אלקים חיים.

ו. שתי משמעויות במצות הקהל

שתי המשמעויות למצות הקהל תלויות בדרגות ההכנה למצוה זו ובמצב רוח העם ומנהיגיו, ומהן נובעים הפירושים למצות הקהל. והם שני פירושים שהם אחד. כי ההבדל ביניהם הוא רק הדרגתי בנוגע להכנת העם ומנהיגיו. בפירוש הראשון מודגש חדוש הקשר שבין ישראל לאלהיו מפני שניתוקו מורגש, ובפירוש השני מוטעם יותר הידוק הקשר שבין ישראל ואלהיו הקיים

עדיין, ויש רק צורך להדקו יותר. ע"פ הפירוש הראשון ניתן דגש חזק בברכות וקללות ובתוכחה שלאחריהן בסוף ספר דברים, ומגמת הקהל הוא ביסוס היהדות, וע"פ הפירוש השני מגמת המצוה חיזוק דת האמת. ע"פ הפירוש הראשון תכלית המצוה היא חידוש הברית וקבלת שלטון האל ב"ה, וע"פ הפירוש השני תכליתה היא השרשת התורה בלב העם וחיזוקו באמונת אל אחד. הצד השוה ביניהם היא התשוקה להתקשר עם אלהים חיים ולקיים את התורה והמצוות במילואן. ובאמת יש בכל קבלת מלכות שמים מעין השראת אל, ומעין עיצוב הברית שבין ישראל לאלקי ישראל, ומעין זכר למעמד הר סיני.

ז. פרשת המלך

במשנה סוטה פ"ז מ"ח נקראות הפרשיות אשר קראו אותן במעמד הקהל "פרשת המלך". בטוי זה אומר לנו כי על המלך לקרוא את הפרשיות בספר דברים, ויש חלוקי נוסחאות בזה כידוע. ע"פ נוסחה אחת במשנה שם הובאת גם "פרשת המלך" במובנה המצומצם והכונה לפרשת המלך ממש, והיא דברים יז, יד-כ, אבל במשנה שבירושלמי ובכמה כתבי-יד חסרות שתי המלים, הרי ש"פרשת המלך" פירושה כל אלה הפרשיות שהמלך קרא אותן בהקהל, וניכר הוא דוקא מתוך זרות הבטוי ששם זה נשתרש בעם בזמן קדום וכי כבר הסופרים קבלו את השם הזה ופירשוהו: פרשת המלך כיצד. וכן מעניין הוא כי ההקראה הזאת שונה היא מכל שאר הקריאות בתורה, שהן בעמידה. חז"ל סמכו הקריאה במעומד על הפסוק: "ואתה פה עמד עמדי" (דברים ה, כח) ואם יש בהקהל זכר לבריתות שנתחדשו בימים קדומים הרי גם אלה היו רק בעמידה ולא בישיבה. מדוע שונה היא קריאת הפרשיות בהקהל מכל שאר הקריאות בתורה? אין זאת אלא שיש טעם מיוחד לקריאה זו שהיא בישיבה. והנה נראה שבהקראה הזאת יש מעין התראה. המלך הוא המקריא, והמלך "שאין על גביו אלא אלקיו" (הוריות ט ע"א) הוא שליח האל (רמב"ם הל' חגיגה ג, ו), ושליחותו היא שהוא מזכיר ע"י הקריאה לעמו את זדונם וסטייתם מדרך ה' ומזהירם להתגבר על כשלונם ולהדבק בשם ובתורתו. וכך הקראה זו של המלך נעשתה להעמדה במשפט, וישיבתו היא ישיבה על כסא למשפט. בהקראת הפרשיות מעמיד המלך את העם לדין. הוא משמיע בתור שליח את דברי האל כדי להזהירו

ולהזכירו מה פגמיו, והעם שומע את דברי המלך, את דברי התורה, כדי לקבל על עצמו שלטון האל ולתקן את פגמיו "ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת". (דברים לא, יב). אנו רואים אפוא מוטיב חדש שנתחדש ונסתמן ע"י ישיבת המלך בהקראתו את הפרשיות, וזהו המוטיב המשפטי: המלך נעשה דיין, "אלהים", שליח האל, להחזיר את העם למוטב. מעמד הקהל הוא גם מעין העמדה למשפט, ואימת הדין וחרדת המשפט על העם במעמד זה. וכבר שמענו על החרדות והזעזועים שקדמו להתחדשות הברית, אבל גם קבלת מלכות שמים אחוזה וקשורה באיום הדין ונתינת חשבון בנוגע למעשיו של העם כלפי ה' ותורתו תורת אמת. מצב רוח זה נמשך בשעת המעמד עצמו וכך יש במעמד הקהל גם מעין "אתחלתא" של אחרית הימים, בה יתוקן העולם במלכות שדי וה' יעמיד במשפט גם שאר המלכים והעמים והם יתנו יקר לכבוד מלך מלכי המלכים. ואם כן המלכים אשר יושבים על כסא ה' כסא למשפט הם מלכי בית דוד. והם הם המלכים אשר ישבו בעזרה והקריאו את הפרשיות במעמד הקהל.

ח. מלכי בית דוד

האידיאל שהיה מרחף לפני המשנה האמורה בחלקה העתיק מזמן הסופרים הוא מלכות בית דוד. "מלכי בית דוד הם העומדים לעולם שנאמר: 'כסאך יהיה נכון עד עולם'" (רמב"ם הל' מלכים א, ט). הישיבה בעזרה למלכי בית דוד היא סימן שמלכות בית דוד בלבד שלמה (ר' רש"י סוטה מא ע"ב) ורק היא תכון לעולם ובזה מתבטאת גם האמונה שלכל מלכות אחרת אין קיום והיא תפסק (רמב"ם שם). ביחד עם המוטיב המשפטי שיש בישיבת המלך בשעת הקריאה, משתקפת בישיבת מלכי בית דוד בעזרה תקות ישראל ותשוקתו שתגשם מלכות שמים על ידי נציגות מלכות בית דוד. המוטיב המשיחי מתקשר עם המוטיב המשפטי. שניהם אחוזים זה בזה. בקבלת מלכות שמים יש "אתחלתא" לשלמות "כס יה" ושלמות כסא ה' יוצג בתחתונים ע"י המשכת מלכות בית דוד. ישיבה בשעת משפט הוא דבר מוסכם. "וישב משה לשפט" (שמות יח, יג). "דיינים בישיבה ובעלי דינין בעמידה" (שבועות ל ע"ב). ועל המלך השופט כתוב: "יושב בדין, והיא עמו" (משנה סנהדרין פ"ב מ"ד). הישיבה מזכירה גם את הברית הכרותה עם מלכי בית דוד שכסאם יהיה נכון לעולם. וכך מתלכדים במעמד הקהל זכר

לכריתת ברית שבין ישראל לאלהיו עם זכר לברית הכרותה עם מלכות בית דוד. אף במדרשים מדגישים את הישיבה בשעת קבלת מלכות שמים (בראשית רבה מח, והמקבילות). במדרש אחד (אגדת בראשית יט) מובא הרעיון שהשכינה שרויה בשעת קבלת מלכות שמים בישיבה בקשר עם הפסוק: "נאום ה' לאדוני שב לימיני" (תהלים קי, א). פסוק זה מניח שכסא דוד הוא כסא ה', כמו שנאמר וישב שלמה על כסא ה' למלך, כאילו ה' יושב על כסא ההנהגה להנהיג את ישראל בהשגחה מיוחדת כמלך המנהיג את עמו ודוד יושב על כסא המלוכה לימינו (מלבי"ם). וכך היתה הישיבה בעזרה, לפני ה', של מלכי בית דוד בשעת הקהל גם סמל הגאולה. ונראה שכבר בזמן עתיק היתה המסורת נפוצה בעם "שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד" (יומא כה ע"א והמקבילות). מתחילה רצתה מסורת זו להוציא מלכי ישראל מישיבה בעזרה בהקהל. בסנהדרין קא ע"ב מובאת מימרא זו בלשון גמרא, ומפרש רש"י שם שהוא הלכה מסיני, ושם גם הגירסה: מלכי בית יהודה. בזמנים מאוחרים היו מוצאים בזה כל שאר המלכים המאוחרים שאינם ממלכי בית דוד. החלק העתיק שבמשנה סוטה פ"ז מ"ח: "פרשת המלך כיצד... עושין לו בימה של עץ והוא יושב עליה שנאמר מקץ שבע שנים במועד וגומר וקורא מתחלת אלה הדברים עד שמע" וכו', מכוון כלפי מלכות בית דוד.

ט. הקהל בזמן הסופרים

בפיסקה האמורה שבמשנה סוטה משתקפת כבר המסורת הרווחת בזמן הסופרים, שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד. המשמעות הפשוטה שהעזרה (בזין קמוצה) היא עזרת ישראל כפי שעולה על דעת השואל בבבלי ובירושלמי. ואף לפי תשובת המשיב בירושלמי משמעות עזרה היא עזרת ישראל, והתירוץ בירושלמי הוא שלא היתה ישיבה ממש אלא סמיכה בכותל אבל הסופרים שנו את פרשת הקהל בכוון למלכות בית דוד, והם הם שגיבשו את ההלכה האמורה: עושין לו בימה של עץ והוא יושב עליה וקורא מתחלת אלה הדברים וכו'. ובהלכה זו היתה להם כוונה משיחית נעלה, וכוונה זו יש לפרש בשני פנים. בזמן שנתגבשה הלכה זו לא היתה כבר הלכה למעשה בנוגע למלכי בית דוד, והסופרים רצו בהלכה זו לעורר ולחזק את התקוה לגאולה שלמה בלב העם המצפה. אבל יש לשער כי

ההלכה תמכה יתדותיה בעובדה היסטורית שגם זמן רב אחר זרובבל היתה לזרע בית דוד – אף שלא היו מלכים – עמדה חשובה בחיי עמנו בארץ ישראל. אפשר שהיו מבני בניו של דוד המלך קוראים הפרשיות במעמד הקהל בזמן הסופרים ולפי זה היתה לכוונה המשיחית של הסופרים עוד אחיזה כל שהיא בממשות של הזמן ההוא. מכמה צדדים קרובה ההשערה להתקבל בענין קדמות המשנה בסוטה מזמן הסופרים, חוץ מאותו החלק הדן בפירוש בזמנים מאוחרים. הבאת הפסוק במשנה הוא סימן לעתיקותה, וכן גם מה שפירשו בטוי מוזר ובלתי מובן כל צרכו בלי הפירוש המרחיב "פרשת המלך" כיצד וכו'. אבל גם הצד שכנגד יוכיח על עתיקות המשנה. כידוע יוסף הכהן (בקדמוניות ספר ד, ח יב) מפרש כי לא המלך קרא הפרשיות אלא הכהן הגדול. זהו פירוש צדוקי ויוסף הכהן חשוד עליו. אבל גם הוא יודע שההקראה היתה "מעל הבימה". והנה הבימה היא מקום לישיבה ועומדת במושגה בקשר אמיץ עם "מלך". והרי הכהן הגדול קרא ביום הכפורים ואין זכר לבימה בקריאה זו, אמנם בזמנים שלא היו מלכים בירושלים והכהן הגדול היה כהן כשר יתכן שהקריא את הפרשיות בהקהל. אבל יתכן גם שבזמנים אלו קרא את הפרשיות אחד מחברי הסנהדרין או מלפנים אחד מחברי הכנסת הגדולה. בכל אופן יש כמה מקורות המקיימים את ההשערה שהיתה לזרע בית דוד עמדה בחיי עמנו לא רק בבבל (זה ידוע מסדר עולם זוטא ומספרי הגאונים) אלא גם בארץ ישראל בזמן שעמדה תחת חסותה של פרס.

ואלו הן הראיות המועטות:

א) בדברי הימים א, ג מובאים שמות מזרע דוד במשך ששה דורות לאחר זרובבל.

ב) במשנה תענית פ"ג מ"ה מדובר על העצים שהביאו משפחות מיוחסות למזבח והיה יום הבאת עצים יום טוב להם, ושם נזכרים גם בין המשפחות "בני דוד בן יהודה", ומשמעות השם ע"פ הגמרא מזרע דוד בן ישי (תענית כח ע"א). ויש תנאים בברייתא המזהים גם שמות של משפחות אחרות המובאות במשנה עם בני דוד בן יהודה.

ג) בספר העתים המיוחס לידידיה האלכסנדרוני (המובא במאור עינים פרק לב) מובא אמנם אילן היחס של בית דוד שאין לסמוך עליו, אבל יש בו

גם ידיעות היסטוריות שאין להעלים עין מהן, ואחת מהן היא אולי מה שמביא שם, כי הורדוס הרג את הסנהדרין שהיו מבית דוד.

ד) בסדר עולם זוטא מסופר שאספסיאנוס הגלה בתים הרבה מבית דוד ויהודה לאספמיה היא ספרד; וגם איזיביוס מספר שאספסיאנוס צוה לאחר כבוש ירושלים לרשום השמות של כל בני דוד וגזר גזירות על היהודים.

ה) מצאו מגילת יוחסין בירושלים וכתוב בה הלל מן דוד (ירושלמי תענית פ"ד ה"ב), ועל "שושילתא דרבן גמליאל" מובא בהרבה מקומות בש"ס (שבת נו ע"א ועוד) שמוצאה מגזע דוד המלך.

ו) אף יוסף הכהן בספרו האבטוביוגראפי (סי' לח) מדבר על יחוסו הנעלה של רבן שמעון בן גמליאל.

האמור עד כאן מחזק את ההשערה שהיתה לבית דוד עמדה חשובה בחיי עם ישראל בזמן הבית השני ובפרט בתחלתו, ואם גם נסתתמו המקורות בענין זה מפחד השלטונות, נתגבשה ההלכה בזמן הסופרים: עושין לו בימה של עץ והוא יושב עליה וכו', מתוך תקוה שצמח דוד יצמח במהרה, ובהסתמך על העובדה, שמבני בניו של דוד המלך היו גדולי האומה וקברניטיה.

י. הר סיני והר המוריה

מכיון שה' כרת עם עם ישראל ברית בהר סיני ומצות הקהל קוימה בירושלים "במקום אשר יבחר", היה במעמד הקהל צרוף פלאי בין הר סיני להר המוריה. שני הרים אלו נדבקו זה לזה ונעשו להויה אחידה. הר סיני הועבר לתוך "הר הבית", ומלכות ה' בציון, שמצאה את גבושה הראשון במלכות בית דוד הסתופפה במעמד הקהל, שהיה מעין מעמד הר סיני. מלכות בית דוד, שהתנשאה על רקע מלכות אלהים, ומעמד הר סיני, נצטרפו ע"י מצות הקהל למזיגה עילאה. משימת מצוה זו היא העברת מעמד הר סיני לתוך ירושלים עיר הקודש, צרוף הרוחניות האלהית שבהר סיני עם קדושת העזרה בתקפה ובגדלה.

יא. קריאת שמע וקבלת מלכות שמים

קיימת מחלוקת בין האמוראים אם קריאת שמע דאורייתא או דרבנן (ברכות כא ע"א והפוסקים), אבל מוסכם ומפורסם הוא שפריסת שמע, כלומר הברכות של שמע, מתקנות הסופרים הן, והברכות הן הבסיס לקבלת עול מלכות שמים שבקריאת שמע. ראשיתה נעוצה במלחמתם של הסופרים נגד האמונה הטפלה בשתי רשויות ובכל מיני עבודות כוכבים, וסופה דבוקה בתקוותם לגאולה שלמה. והנה לפי השיטה שקריאת שמע דרבנן יש לשער כי הסופרים עשו בקריאת שמע זכר להקהל בכל יום. והרי מדרך הסופרים להחדיר את הרגשים הדתיים הראשוניים ולעשותם תכופות תכופות. בגלל המשבר הגדול שעבר עליו עדיין היה בתקופה זו לבו של עם ישראל פתוח כפתחו של אולם. על ידי מצות הקהל ניסו הסופרים לממש את שאיפותיהם להשריש את תורת ה' בלב כל העם ולהפרות את כחות עמנו בהתמדת הרגשים החיוניים של ישראל, שעשו זכר להקהל בכל יום, ובמיוחד פתחו את קבלת מלכות שמים בקריאת שמע בכל יום. וכן נעשו שתי הפרשיות שהיו נקראות במעמד הקהל זו אחר זו לעמודי התווך של התפיסה הסגולתית של עמנו באל אחד. ובאמת כלולות בשתי הפרשיות: שמע, והיה אם שמוע, כמעט כל המגמות של מצות הקהל. בפסוק הראשון יש קבלת מלכות שמים. ברוך שם כבוד וכו' הוא המענה של העם. בפרק שני קבלת עול המצוות, ונוסף לזה גם מעין קבלת גזרות ועונשין של תורה כמו בסוף ספר דברים. אמת ויציב הוא המענה של הצבור בקבלו על עצמו את שנזכר בקריאת שמע. ולכן יש לומר שקריאת שמע והיה אם שמוע, קבלת מלכות שמים ועול המצוות והפריסה בברכות שלפניהן ושלאחריהן הן מעמד הקהל בזעיר אנפין. כך רואים אנו אחד הפלגים שנבע מן המבוע הגדול בהשרשת התורה, ממצות הקהל, זו שהלהיבה את הלבבות בדביקות בה' ובתורתו והיתה מקור ליצירה דתית גדולה ומפרה.

יב. אגריפס המלך

במשנה בסוטה פ"ז מ"ח נזכר מפורש שאגריפס המלך קרא את פרשת המלך. יש מחלוקת לאיזה אגריפס התכוונה המשנה: לאגריפס ראשון שמלך

משנת 37 עד 44 לסה"נ, או לאגריפס השני שחי בזמן החורבן.[1] לפי שיטת רש"י שאמו היתה מישראל מתכוונת המשנה לאגריפס השני (רש"י במשנה, ויוסף הכהן בקדמוניות ספר יח ה, ד). שיטת בעלי התוספות (סוטה מא ע"ב ד"ה אותו היום, ובבא בתרא ג ע"ב ד"ה כל) היא שגם אמו לא היתה מישראל וזה מתאים למה שכותב יוסף הכהן על אגריפס, שהיה רק אחיהם של ישראל במצוות. גם החוקרים בדורות האחרונים חולקים בזה ורובם מזהים את אגריפס שבמשנה עם אגריפס הראשון, מפני שרק הוא היה - גם לפי עדות יוסף הכהן - קרוב בלבו ובמעשיו לפרושים והיה חובב מצוות. מה שאין כן אגריפס השני שאף לא היה מעולם מלך בירושלים. בכל המקומות שנזכר בהם אגריפס בגמרא יש לראות כי השתדל למשוך את לב העם ע"י זה שקיים מצוות ה' קבל עם, ולהתחבב גם על חכמי ישראל. הראינו שהיה בטכס של מעמד הקהל גם משום התעוררות לגאולה וכי בישיבה של המלך קשר העם את צפייתו ותקותו לגאולה ע"י המלך המשיח שיהיה חוטר מגזע ישי. לכן קרובה ההשערה, שרצה הוא להראות בויתורו על הישיבה בשעת ההקראה, כי גם הוא בין המצפים לגאולה. ובזה להתחבב על העם ומנהיגיו. ואפשר שזה דוקא עשה רושם רב על העם, עד שקרא לו אחינו אתה שלש פעמים (ר' תוספות יו"ט למשנה סוטה) בשעה שזלגו עיניו דמעות כשהגיע "ללא תוכל לתת לך איש נכרי". ודעתו של רבי נתן בתוספתא פ"ז פ"ח היא: "באותה שעה (שאמרו לו אחינו אתה) נתחייבו שונאי ישראל כליה שהחניפו לו לאגריפס". לפי דעתו היתה בזה משום הסתגלות למלכות שאינה מתוקנת, וא"כ היתה כרוכה בחנופה זו, סכנה לאמונת העם ותקותו במשיח בן דוד. לכן היתה בזה גם חתירה תחת כסא ה' ומלך המשיח. וכדאי להזכיר כי רבי נתן היה בנו של ריש גלותא ומזרע דוד המלך (ראה הוריות יג ע"ב ובערוך ערך קמרא).

---

1. על זיהויו של המלך אגריפס בחז"ל, ובאירוע זה בפרט, עיין בספר: אגריפס הראשון - מלך יהודה האחרון, דניאל שורץ, ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, תשמ"ז, עמ' 171-184. (הערת העורך)

יג. הקהל בסוף בית שני

אגריפס הראשון מלך כאמור עד 44 לסה"נ. גם ממקור אחר יש לדון שמעמד הקהל התקיים לפני החורבן. רבי טרפון מספר שראה את אחי אמו שהיה חגר באחת מרגליו עומד בעזרה וחצוצרתו בידו ותוקע. רבי עקיבא עונה לו: שמא לא ראית אלא בשעת הקהל (ירושלמי יומא פ"א ה"ה). מכאן שהמעמד לא היה מאורע יוצא מן הכלל כדעת המהססים בזה, אלא מאורע תדיר שחזר חלילה כל שבע שנים. רבי טרפון חי גם לאחר החורבן. אם כן מתכוון רבי עקיבא לאחד המעמדים האחרונים שלפני החורבן, ונראה שאין לזהותו עם אחד המעמדים האחרונים שלפני החורבן, ולא עם המעמד בזמן אגריפס הראשון, אבל אפשר שלפני החורבן כבר נתדלדל כחו של המעמד והשפעתו היוצרת. רק יחידי סגולה כרבן יוחנן בן זכאי ורבי צדוק ראו ברוח קדשם את החורבן הממשמש ובא (כמסופר בכמה מקומות במשנה ובגמרא). אבל העם רובו ככולו לא הרגיש בדלדולו ובהתנוונותו. וכך נתעותו אנשי החיל והכוחות המזעזעים והמחרידים את נפש האומה היו "באתכסיא", ונשבר הכד על המבוע. למעשה בוטל מעמד הקהל לאחר החורבן אבל יש לראות בדרשתו של רבי אלעזר בן עזריה על הקהל בגמ' בחגיגה ג ע"א מעין זכר להקהל, בשבת שלו. תנא זה השתדל לחדש ימי היצירה שבתקופת הסופרים, זו שהיתה נקודת הכובד של תנאים גדולים במגמותיהם להחיות את היהדות שלאחר החורבן.

יד. מקום המעמד על–פי הבבלי

בתוספתא סוטה פ"ז ה"ח מובאת דעת התנא הראשון המקבילה לסתם משנה שבסוטה, וניתוספה עליה גם דעת רבי אליעזר בן יעקב, שקריאת הקהל לא היתה בעזרה אלא בהר הבית, וראב"י מביא ראיה מנחמיה ח, ג- ד: "ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים וכו' ויעמד עזרא על מגדל עץ אשר עשו לדבר" וכו'. תוספתא זו מובאת גם בבבלי יומא סט ע"א, ובסוטה מא ע"ב. שם מפשר רב חסדא בין שתי הדעות. בין דעת התנא הראשון ובין דעת ראב"י, ומתרץ: "בעזרת נשים". נתכוון לומר כי ראב"י אינו חולק על התנא הראשון שיש לזהותו עם סתם משנה אלא מפרשו וכשם שעזרא קרא בעזרת נשים (ר"ח ביומא שם), כך יוצא שעזרה

שבמשנה, והר הבית שבתוספתא, היא עזרת נשים שהיא מקום ישיבה לכל. והנה הפשרה הזאת של רב חסדא אינה רק פשרה עיונית אלא בה משתקף המצב הממשי שבזמן מלכות החשמונאים ושל הורדוס וביתו. מלכויות אלו היו מיצגות מלכויות עוברות וחולפות בעיני העם וחכמיו, אולם מכל מקום מלכים היו ומשום כך חלקו להם כבוד שישבו בשעת ההקראה בהקהל כמלכי בית דוד בשעתם. וכן העמידו את הבימה בעזרת נשים, ושם היה היתר ישיבה לכולם. והכהן הגדול שקרא ביום הכפורים בעזרת נשים לא שינה מקום קריאתו אף בהקהל בימים שלא היה מלך בירושלים, וכך גם כשהיה אחד מהסנהדרין מקריא במעמד הקהל.

טו. ההשראה מתוך ישיבה

נקודת הכובד של חקירתנו היא ישיבת המלך בשעת קריאת הפרשיות במעמד הקהל. הטעמים שניתנו עד כאן הם רציונליים. הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד סותם את דבריו: "והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו". אחריו נגררים כמה ממוני המצוות (סמ"ג, החינוך ועוד). גם מחלקים בין קריאת התורה שאסור לקרות מיושב מפני שהיא להוציא אחרים ידי חובתן, מה שאינו כן בפרשת המלך שהיא רק לזרזן ולחזקן במצוות. כן מובא הטעם שקריאת הפרשיות של הקהל היא קריאה מרובה ומשום כך היא אינה מעומד (ר' באר שבע לסוטה) אבל עיקר גדול בהקהל היא ההשראה. בזו נעוצים גם שני המוטיבים: המשפטי-תחיקתי והמשיחי. בנוגע למוטיב המשפטי נוסיף את דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין ג, ז המסכם ענין השיפוט בישיבה: "כל בית דין של ישראל שהוא כגון שכינה עמהם לפיכך צריכים הדיינים לישב באימה ויראה ועטיפה וכובד ראש". וכן היתה התחיקה בישיבה, הסנהדרין היתה כחצי גורן עגולה, ובישיבה (משנה סנהדרין פ"ד מ"ד, תוספתא שם פ"ח מ"א, פסיקתא רבתי פרק י, ומקבילות). רבן גמליאל הזקן הכתיב אגרות בענין עבור השנה, ובישיבה (סנהדרין יא ע"ב ובמקבילות), וכן רבן שמעון בן גמליאל ורבן יוחנן בן זכאי (מדרש הגדול דברים כו, יג); "הושיב בישיבה" הוא בטוי שמשמעותו סמיכה (ספרי דברים טז) ומשמעותו קבלת זכות הכרעה בסנהדרין (ברכות כח ע"א). "זקן ויושב בישיבה" זהו בטוי מיוחד לבן אדם אשר קנה לו חכמה וביחד עם זה יודע למשוך אליו כוחות עליונים. יש בו השראה. בגמרא ידובר על האבות שהיו

זקנים ויושבים בישיבה (יומא כח ע"ב), והגאונים מפרשים ששכינה עמהם (ר"ח שם וערוך ערך אסטגנין). מדברי הרמב"ם יש להסיק שזקן ויושב בישיבה, הוא האדם המתגבר על אמונות כוזבות ומתדבק באל אחד ומורה לאחרים דרך ה' (ר' שם תחלת הלכות עכו"ם). ובנוגע לקבלת מלכות שמים בשעת קריאת שמע בישיבה יש חשיבות יתירה למדרש המתאר, שישראל קורין את שמע ויושבין לכבוד המקום ושכינה עומדת על גבם (ר' בראשית רבה מח, והמקבילות). כך נעשתה הישיבה לסימן של השראה הנעוצה בהתגברות על האלילות, הפירוד והאמונות הכוזבות, ומגעת לדביקות באלקים חיים במגמה "לתקן עולם במלכות שדי". גם הישיבה בשעת הקראת הפרשיות במעמד הקהל היא סימן של השראה הבאה מתוך קבלת מלכות שמים בכוונה גדולה ויתירה ומתוך צפיה עמוקה לגאולה!

וכן רוצים אנו להתעתד לקראת זכר למצות הקהל בשנת תשי"ג ע"י זה שנתקומם נגד הזוהמה שבאדם, נגד הכזב שבעולם ונגד ההתנכרות וההתנונות שביהדות. נקרא לתשובה בכל לב ונזכור את הברית שבין ישראל לאלהיו, נשתדל בכל מאמצי כוחותינו להגשים רצון הבורא בעולם, נחזק את ידינו בדת האמת ונתפלל בשביל שלום העולם ואחוות העמים: "לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה".

ד"ר אהרן ארנד

הקהל בפיוט

ראשי פרקים

א. מבוא
ב. הקהל באזהרות
ג. אזכור הקהל בדרך אגב
ד. שירי הקהל חדשים
סיכום

א. מבוא

בדורות האחרונים גדלה ההתענינות בכל הנוגע לעולם הפיוט והשירה של קדמונינו. התענינות זו מתבטאת בין השאר בפרסומים רבים שעניינם פייטנים מתקופות שונות, הוצאה לאור של קבצי פיוטים שהיו גנוזים מאות בשנים ומתן פרשנות רחבה להם. אך דומה כי תחום אחד בשדה הרחב של הפיוט טרם זכה להתיחסות רבה. כוונתנו לאיסוף פיוטים שונים מסביב לנושא מסוים לשם השוואה ביניהם. נושאים מעטים בלבד זכו שיציגו אותם לאור הפיוטים,[1] ואף נושאים אלה לא הגיעו כמדומה לכדי הצגה מקיפה או קרובה לשלימות. עיון בסדרת פיוטים סביב נושא מגלה סגנונות מגוונים, זויות ראיה שונות, חילופי תכנים והדגשים, ולעתים אף מסקנה הלכתית שונה. העמדתם זה מול זה של פיוטים, המוקדשים לנושא אחד, אך שונים ומגוונים בגישתם ובצורתם, הינה אפוא בקעה שעוד ניתן להתגדר בה. במסגרת זו המוקדשת למצות הקהל ברצוננו לעיין במצוה זו ובדרך שבה היא באה לידי ביטוי אצל הפייטנים.

---

* תודתי נתונה לפרופ' שולמית אליצור על הערותיה.

1. ראה למשל י' רצהבי, 'עשרת הדיברות בפיוטי ספרד ותימן', בתוך: עשרת הדיברות בראי הדורות (בעריכת ב"צ סגל), ירושלים תשמ"ו, עמ' 333-351.

בתורה ישנם נושאים רבים, סיפוריים והלכתיים; חלקם זכו לפיוטים מרובים, וחלקם זכו לפיוטים מעטים או שלא זכו כלל להתיחסות בפיוט. כך למשל מעמד הר סיני ומתן תורה ועשרת הדברות שימשו בסיס לפיוטים רבים, ולעומת זאת מסופקני, אם הוקדש אי פעם אפילו פיוט אחד לרשימה הארוכה של צאצאי עשו המנויה בסוף פרשת וישלח. הפייטנים נהגו לפייט תכנים שונים מתוך פרשת השבוע והיו משלבים אותם בבית הכנסת בשבת בה קראו את הפרשה המתאימה. וכך יש בידינו כיום קבצי פיוט מתקופות שונות המכילים פיוט אחד או יותר לכל פרשה. מסגרת נוספת שהניבה פיוטים ומאותה סיבה היא מערכת המועדים. גם פיוטי המועדים נתחברו לקראת המועד ושולבו במערכת התפילה בבית הכנסת במועד המתאים.

קודם שנעיין באזכור מצות הקהל בפיוט נבדוק את המצב ביחס לשמיטה, שההקהל נוהג במוצאיה. במובן מסוים ניתן לכלול את שנת השמיטה במסגרת המועדים. יותר מרמז יש לכך בתורה. ואולם שלא כמועדי ישראל זכתה מצות השמיטה אך לפיוטים מעטים, ואף הם - לא נכתבו במסגרת פיוטי המועדים. הסיבה המרכזית לכך היא שהפיוטים נועדו ביסודם לשרת תפילות ולהיות נאמרים במעמדות של תפילות, ומצות השמיטה, המשתרעת על פני שנה שלימה, לא צוינה במסגרת תפילה כלשהי. עם כל זאת נתחברו פיוטים מעטים המוקדשים לשמיטה במסגרת פיוטים על פרשות השבוע. בהגיעם לפרשת בהר בחרו הפייטנים פעמים רבות במצות השמיטה (והיובל) כתכנים לפיוט, וזאת בגלל מקומם של פסוקי השמיטה בראש פרשת בהר. כוונתנו בעיקר לפיוטים המשתייכים לתקופת הפייטנות המזרחית המאוחרת שזמנה המאות ט-יא.[2]

כעת נעיין בנושא ההקהל. התורה מקדישה ארבעה פסוקים רצופים למצות ההקהל (דברים לא, י-יג), אך למיטב ידיעתי לא הקדישו הפייטנים הקדמונים למצוה זו פיוט מיוחד. הסיבה המרכזית כנראה לפשר התעלמותם של הפייטנים ממצות ההקהל, הוא מיקומה בתורה, ובכך מצות הקהל שונה ממצות השמיטה. פיוטי השמיטה המעטים נתחברו, כאמור, במסגרת פיוטים

2. ראה עוד א' ארנד, 'פיוטים על מצוות השמיטה', המעין, מא ד (תשס"א), עמ' 7-9 [=הנ"ל, פיוטים וכרוזים בענייני השמיטה, פרסום מיוחד לכנס השנתי של המחלקה לתלמוד, אונ' בר-אילן תשס"א, עמ' 5-7].

על פרשות השבוע. אך בניגוד למצות השמיטה, מצות הקהל, מעיקרא, אין מקומה בתחילתה של פרשה. אמנם כיום ממוקמים פסוקים אלה בשליש הראשון של פרשת וילך, אולם לא כן בעבר. שני מנהגי קריאה היו: המנהג הארצישראלי, התלת שנתי, והמנהג הבבלי, החד שנתי. לפי החלוקה התלת שנתית הסדר בו מצויה פרשת הקהל הוא "כי המצוה הזאת", היינו דברים כט, יא - לא, יג. פרשת הקהל ממוקמת בסופו של סדר זה. לפי החלוקה החד שנתית היתה מצויה מצות הקהל באמצע פרשת ניצבים; שכן החלוקה לשתי פרשות ניצבים ווילך היא מאוחרת - מן המאה ה-י ואילך.[3] רק כשהופרדה וילך מניצבים נמצאו פסוקי ההקהל קרוב לתחילתה של פרשת וילך. הפייטנים שהתמקדו בפסוקים הראשונים לא נתנו דעתם לפסוקי מצות הקהל, שמוקמו בסוף הסדר (בקריאה התלת שנתית) או באמצע הפרשה (בקריאה החד שנתית). אף במסגרת פיוטי מועדים לא מצויה מצות הקהל, שכן לא מדובר במועד, אלא במצוה שיש לקיים במועד (בסכות), ואף בו רק פעם בשבע שנים. אפשר גם לציין כי כנזכר לעיל, הפיוטים נועדו להיות נאמרים במעמדות של תפילות, ומצות הקהל לא צוינה במסגרת תפילה כלשהי.

למרות האמור לעיל מצויים אזכורי מצות הקהל בעולם הפיוט באחת משתי מסגרות: או במסגרת האזהרות או אגב פיוט אחר.[4]

ב. הקהל באזהרות

בשם 'אזהרות' מכנים פיוט המונה בשיר ובחרוז את כל המצוות או חלק מהן. המנהג לומר אזהרות בעת חזרת הש"ץ של תפילת מוסף בחג השבועות

3. ראה י' ייבין, 'קטע מחיבור מסורתי בבלי למקרא ולתרגום אונקלוס', בתוך ספר זיכרון לחנוך ילון (בעריכת י' קוטשר, ש' ליברמן ומ"צ קדרי), רמת-גן תשל"ד, עמ' 101-102; א' ארנד, 'הסימנים של מנייני הפסוקים שבפרשות התורה', בתוך ספר היובל לרב מרדכי ברויאר (בעריכת מ' בר-אשר), ירושלים תשנ"ב, עמ' 158.
4. בדברינו כאן נתמקד בתוכנם של הפיוטים ולא בתבניתם.

קיים כבר מימי הגאונים.[5] כיום ידועים למעלה מחמישים פיוטי אזהרות שנתחברו בתקופות שונות במרחבים השונים. פיוטי האזהרות מעניינים מכמה בחינות: ניסוחה של המצוה ודרך שיבוצה בפיוט, מיקומה ביחס למצוות אחרות, השוואת ניסוח מצוה מסוימת בפיוטים שונים, ועוד. העיון בלשון האזהרות מצריך זהירות רבה, שכן בדרך כלל מנויה כל מצוה במלים בודדות, ולעתים קרובות אף במלה אחת בודדת. נעיין אפוא בהופעת מצות הקהל בכמה פיוטי אזהרות מפורסמים.

פיוט האזהרות הנפוץ ביותר ומן הקדומים ביותר הוא 'אתה הנחלת תורה לעמך', פיוט אנונימי שנתחבר כנראה בבבל בסוף המאה השישית.[6] מצות הקהל נזכרת בשורה האחרונה של הפיוט[7]:

ראיה חגיגה ושמחה והקהל ותקון גדול

מנויות כאן מצוות אחדות במלה אחת: ״ראיה חגיגה ושמחה״. כך הוא לכאורה גם במצות הקהל המיוצגת במלת הציווי שבתורה: ״הקהל״.[8] ואולם נסמכות לה המלים ״ותקון גדול״. למה התכוון הפייטן במלים אלה? הביטוי תקון גדול יסודו במשנה בסוכה (פ״ה מ״ב), המוקדשת לשמחת בית השואבה: ״במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים ומתקנים שם תקון גדול״. האמורא ר' אלעזר פירש ש״תקון גדול״ היינו שבנו בעזרת נשים גזוזטרה, על מנת שבזמן שמחת בית השואבה תשבנה נשים למעלה וגברים למטה ולא יבואו לידי קלות ראש (סוכה נא ע״ב). היו אפוא שפירשו שלכך התכוון כאן הפייטן ונמצא שלא מדובר על הקהל, אלא על הלכה אחרת

---

5. הרבה נכתב על האזהרות. ראה למשל ע' פליישר, שירת-הקודש העברית בימי-הביניים, ירושלים 1975, עפ״י המפתח; י' פרנקל (מהדיר), מחזור שבועות לפי מנהג בני אשכנז לכל ענפיהם, ירושלים תש״ס, עמ' יא-יד.
6. על פיוט זה ראה פרנקל, עמ' לו-לח.
7. מתוך פרנקל, עמ' 643.
8. ובאמת, היו מחברי אזהרות שייצגו את מצות הקהל במלה ״הקהל״ בלבד, כגון ר' יצחק בר' ראובן אלברצלוני.

הקשורה לחג הסכות.[9] אולם יש שסבר שאף המלים "תקון גדול" קשורות למצות הקהל, והם כינוי פיוטי שיסודו אמנם בלשון המשנה בסוכה על אודות שמחת בית השואבה, אך הוא בא לרמז על אותה בימה של עץ, שלפי דברי המשנה (סוטה פ"ז מ"ח) בנו אותה בעזרה כדי שהמלך ישב עליה במעמד הקהל, על מנת שהכל ישמעו קריאתו.[10] אם הסבר זה נכון הרי שהפייטן מציין כאן דין שאינו מן התורה אלא מדברי חכמים, כמנהגו לעתים.

בסידורו של רב סעדיה גאון (882–942) מצויים שני פיוטי אזהרות לחג השבועות, האחד פותח במלים 'את ה' אלוקיך תירא', והשני משולב בשבעתא 'אלוקים אצל יום הלזה' (שאינה חלק מסידור רס"ג). הרי נוסח הקהל בפיוט הראשון[11]:

ללמוד וללמד דת, והמלך יקְרָאֶנָּה לעם בְּלְהָקִים

בתחילה מצויינת החובה ללמוד תורה וללמדה: "ללמוד וללמד דת", ובסמיכות לכך משולבת מצות הקהל: "והמלך יקראנה לעם בלהקים". כאן מציין רס"ג שהמלך קורא את התורה לעם העומד "בלהקים", מלשון להקה. פרשת הקהל בתורה אינה מציינת מי יקרא, ורס"ג ציין את המלך על יסוד דברי המשנה בסוטה. כעת נעבור לפיוט השני של רס"ג[12]:

רב מהיר יקרא ספר במועד שִׁמְחַת עֲדָנָי

גם כאן מציין רס"ג את הקורא בתורה, אך הפעם אין הוא נוקט במלה מלך. זאת מחמת שני אילוצים של מסגרת הפיוט: א. שהשורה תתחיל במלה "רב", ב. שהמלה השניה תתחיל באות מ' (לא ניכנס פה לסיבת אילוצים אלה). וכך הוא המציא את הביטוי "רב מהיר". נראה כי רס"ג שאב אותו מלשון המקרא המכנה את עזרא הסופר: "סופר מהיר" (עזרא ז, ו). נאה כאן הרמיזה לעזרא, הן בגלל שעזרא היה מנהיג העם והוא מסמל את המלך,

---

9. ראה למשל ר"ש טל, מחזור רנת ישראל לשבועות, נוסח ספרד, ירושלים תשנ"ב, עמ' 258.
10. פרנקל, שם.
11. מתוך סדור רב סעדיה גאון (מהד' דודזון, אסף, יואל), ירושלים תש"א, עמ' קנז.
12. מתוך סדור רב סעדיה גאון, עמ' ר.

והן בשל העובדה שעזרא קרא בתורה לעיני כל העם במעמד המזכיר את מעמד הקהל (נחמיה ח, א-ח).[13] רס"ג גם מציין את התאריך בו יקרא המלך - "במועד שמטת עדני", קרוב ללשון המקרא (דברים לא, י).

גדול פייטני ספרד במאה ה-יא היה ר' שלמה אבן גבירול, שחי במחצית הראשונה של המאה. הוא חיבר שני פיוטי אזהרות. האחד פחות מוכר, 'א-להיך אש אוכלה' על מצוות עשה, ערוך בצורה חופשית ללא משקל. הרי ההקהל בפיוט זה[14]:

טוב וחסד ירדפוך אם צדק תרדוף ומוצא שפתיך תשמֹר וְתִצֹר
מצות הקהל את העם

סוף השורה מוקדשת להקהל, כשהמשורר נוקט בלשון המקרא שבראש פרשת הקהל "הקהל את העם" בתוספת מלת הציווי "תצר". הפיוט השני הוא על עשה ועל לא תעשה. חלק העשה פותח 'שמור לבי מענה'. פיוט זה חובר כשיפור ושכלול לקודמו, רשב"ג החיה בו את החומר ושירתו כתובה במשקל. הפיוט נתפרסם בעם ונהגו לאומרו; כך למשל העיד ר' מנחם בר' אהרן בר זרח בעל ספר 'צדה לדרך', כי הוא נאמר בתפילת מוסף של חג השבועות "בספרד וברוב ארץ מערב".[15] המנהג היה לומר את חלק העשה ביום א' של שבועות ואת חלק הלא תעשה ביום ב' שלו. הרי הקטע בפיוט בו נזכרת מצות הקהל[16]:

והעומר נהל, ונר שבת יהל, ופרשת הקהל, ושופטים עם שוטרים

מצות הקהל נזכרת כאן בשתי מלים בלבד: במלה "הקהל" כלשון התורה ובמלה "פרשת" הנסמכת לה. מלה זו נטל הפייטן מלשון המשנה בסוטה

---

13. וכבר בתוספתא (סוטה פ"ז מ"ח) מצינו שר' אליעזר בן יעקב לומד את מיקום הבימה מן הנאמר במעמד עזרא.
14. מתוך ד' ירדן, שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, ח"ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 378.
15. צדה לדרך, ורשה תר"מ, עמ' 220. על פיוט זה ראה א' חזן - ב' בר-תקוה, שירת ההלכה, ירושלים תשנ"א, עמ' 94-96; ז' ברויאר, שירת הקודש של ר' שלמה אבן גבירול, ירושלים תשנ"ג, עמ' 344-358.
16. מתוך מהד' ירדן, עמ' 404.

(פ"ז מ"ח) המוקדשת לתיאור מצות הקהל וכותרתה: "**פרשת** המלך כיצד", משום שהמלך קורא במעמד הקהל בתורה.[17]

מספרד נעבור לשני פייטנים בני צרפת. ר' בנימן בר' שמואל היה פייטן צרפתי בן ראשית המאה ה-יא. קטעים מאזהרותיו נשתמרו בידינו בכתב יד שבגניזה הקהירית והם נדפסו רק לאחרונה,[18] ביניהם נמצאת גם מצות הקהל. הרי ציטוט השורה שבסופה אזכור מצות הקהל[19]:

קללות וברכות, וזוממים, ונותן מום, והקהל טַפִּים ואישים ונשים

מצות הקהל זכתה כאן לארבע מלים, המבוססות על הפסוק (דברים לא, יב): "הקהל את העם האנשים והנשים והטף". אולם הפייטן ביצע שני שינויים: הוא שינה את סדר המלים - הקדים מלת 'טף' כדי להשתמש בסיומת 'שים' שבמלת "ונשים". והוא גם שינה מ'טף' בלשון יחיד ל'טפים' לשון רבים, כדי להתאימה בסיומת 'ים' לסיומת שב'אישים' ו'נשים'.

פייטן צרפתי נוסף בן המאה ה-יא, הוא ר' אליהו הזקן. פיוט האזהרות שלו 'אמת יהגה חכי', אשר נכתב סביב שנת 1050, זכה לפרסום רב והיה נאמר בשבועות בהרבה מקהילות ישראל בגרמניה וצרפת.[20] בפיוט זה הושפע ר' אליהו רבות מפיוטו של ר' בנימן.[21] נעיין במצות הקהל בפיוטו של ר' אליהו[22]:

קהליך הקהל איש ואשה וטף כְּמִדּוּבָּר, ואזניך תִּשְׁמַעְנָה דָּבָר

---

17. לביטוי "פרשת המלך" בהקשר של מצות הקהל ראה י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 209 הע' 210; ד' הנשקה, 'פרשת הקהל כיצד', סידרא, טז (תש"ס), בדפוס.
18. ראה ע' פליישר, 'אזהרות לר' בנימן (בן שמואל) פייטן', קבץ על יד, יא א (תשמ"ה), עמ' 1-75. וראה גם פרנקל, עמ' מ-מד.
19. מתוך פליישר, לעיל הע' 18, עמ' 47.
20. על פיוט זה ראה א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 98-102; פרנקל, עמ' מד-מח.
21. פליישר, לעיל הע' 18, עמ' 36-38.
22. מתוך פרנקל, עמ' 668.

בחלק הראשון של השורה מונה ר׳ אליהו את המצווים להיקהל (כר׳ בנימן), אלא שהוא מזכירם בלשון יחיד. בחלקה השני הוא מוסיף את המלים: ״ואזניך תשמענה דבר״ (עפ״י ישעיהו ל, כא),[23] כלומר לא די בעצם ההתקהלות אלא על המתקהלים לשמוע את דברי התורה, כנאמר (דברים לא, יב): ״למען ישמעו ולמען ילמדו״. אפשר שמלים אלה מלמדות כי הפייטן סבר כאותם ראשונים אשר מנו בפרשת הקהל שתי מצוות: התקהלות ושמיעה.[24]

מצרפת נעבור לפייטן פרובנסלי בן המאה ה-יג, ר׳ יצחק בר׳ מרדכי קמחי. הוא חיבר פיוט אזהרות, הדומה בתבנית ובמשקל לזה של ר׳ שלמה בן גבירול. פיוט זה נאמר בקהילות מסוימות בפרובנס במנחה של יום א׳ של שבועות. הרי השורה, אשר בסופה משובצת מצות הקהל[25]:

ודין גנב לשמור ולערוף פטר חמור, וחק הקהל בֶּאֱמֹר אֲמָרִים נבחנים

הפייטן כאן מתמקד במהות האמירה בהקהל: ״אמרים נבחנים״, כלומר ״לקרוא קצת פרשות של תורה״, כלשון פירושו של הפייטן עצמו למלים אלה.

נדלג כעת על פני כחמש מאות שנה, אל ר׳ יהונתן אייבשיץ (1690–1764), מגדולי התורה באשכנז בדורו. מיד לאחר פטירתו יצא לאור קונטרס ׳שירי מצות׳ (פראג תקכ״ה), המכיל רשימת תרי״ג המצוות שחיבר בשיר וחרוז. רשימה זו הינה על פי המנין והסדר של הרמב״ם, מחולקת לשבעת ימי

23. על המשמעויות המפתיעות שנהג ר׳ אליהו להקנות לקטעי מקרא, בהפקיעו מהם את משמעם המקובל במקרא ובשיבוצם בפיוט בהקשר חדש ראה פליישר, לעיל הע׳ 18, עמ׳ 66–70.

24. ראה אנציקלופדיה תלמודית, תל אביב תשכ״ב, ערך ׳הקהל׳, עמודה תמג.

25. מתוך כ״י מוסקבה-גינצבורג 211/6, איטלקי, מאה טז-יז, דף 69א. על פייטן זה ראה רצהבי, לעיל הע׳ 1, עמ׳ 345–346.

השבוע, כשבכל חלק מסודר אקרוסטיכון לפי סדר אחר של האותיות.[26] הרי השורה המוקדשת למצות הקהל[27]:

הֵאַסְפוּ וּבֹאוּ מועד מקץ שמטה ודבר י–י שְׁמְעוּ

פעולת ההתקהלות נזכרת בשני הפעלים "האספו ובאו", שצמידותם מצויה כבר במקרא (כגון ירמיה ד, ה). מענין כאן ניסוח התאריך של מעמד הקהל: "מועד מקץ שמטה", בשונה מלשון המקרא (דברים לא, י): "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה". לדעת המשנה (סוטה פ"ז מ"ח, ורוב הראשונים פרט לראב"ע) זמן מצות הקהל הוא בסכות שבמוצאי השמיטה, אלא שאז הביטוי "מועד שנת השמיטה" קצת קשה.[28] ניסוחו של ר"י אייבשיץ מכוון כנראה כנגד קושי זה, שכן הוא נטל את מלת "מקץ" שבפסוק והסמיכה למלת "שמטה", כך שהתאריך שבפיוט יתאים להבנת המשנה. הסיום "ודבר ה' שמעו" (עפ"י יהושע ג, ט) בא לציין את חובת השמיעה (כמו אצל ר' אליהו הזקן).

מן המאה ה-יח נפנה למאה ה-יט, לר' אברהם הכהן, רב חשוב באי ג'רבה שבתוניסיה (נפטר ב-1873). ר' אברהם חיבר פיוט אזהרות ארוך הנקרא 'שיר חדש'.[29] הרי שילוב מצות הקהל בפיוטו[30]:

ועוז מלך מאחיך יהיה וקריאתו משנה תורה בְּעַם יָם

---

26. כך למשל בחלק הראשון ארבע השורות הראשונות מתחילות באות א, ארבע השורות שלאחריהן מתחילות באות ב וכו'. לפי סדר הא"ב. הרי סדר האקרוסטיכון (כפול ארבע) בשאר הימים: א"ת ב"ש, א"ל ב"ם, אח"ס בט"ע, תשר"ק, ת"א ש"ב, ת"כ ש"י.
27. מתוך שירי מצות, ד"צ, ירושלים תשנ"ה.
28. ראה למשל רש"י על אתר: "מקץ שבע שנים - בשנה ראשונה של שמטה בשמינית, ולמה קורא אותה שנת השמטה, שעדיין שביעית נוהגת בה בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית".
29. הפיוט יצא כספר הנקרא שיר חדש, ליוורנו תרמ"ה. על ר' אברהם הכהן, ראה ב"ר כהן, מלכי תרשיש, תל אביב תשמ"ו, עמ' רעז-רעח.
30. הציטוט מופיע שם, סח ע"ב.

בתחילה נזכרת כאן מצות העמדת מלך, תוך שימוש בלשון המקרא (תהלים צט, ד): "ועז מלך משפט אהב". ההמשך מתיחס להקהל והוא נקשר להתחלה, שכן אותו מלך ישראל הוא הקורא לפי המשנה בסוטה (פ"ז מ"ח) במעמד הקהל בפני עם רם בספר דברים (משנה תורה). גם השימוש במלים "משנה תורה" מקשר את שתי המצוות, שכן הוא מופיע בפרשת המלך (דברים יז, יח).

ולבסוף נעיין בפיוט אזהרות בן המאה ה-כ, אחד האחרונים שנתחברו, אולי האחרון. הרב יוסף קאפח (1917–2000) פרסם בסוף ספר המצוות לרמב"ם במהדורתו (ירושלים תשל"א, עמ' שמט-שנט), פיוט אזהרות שחיבר בשנת תרצ"ה בהיותו כבן שבע-עשרה. הוא מבאר את המניע לכתיבתו: בשלש מאות השנים האחרונות נהגו בתימן לשורר את אזהרות ר"ש אבן גבירול בשבועות, אולם אזהרות אלה אינן על פי מנין המצוות של רמב"ם. משום כך קם וחיבר אזהרות על פי תבנית רשב"ג אך לפי מנין וסדר הרמב"ם בספר המצוות. נעיין אפוא בהקהל שבפיוט זה (עמ' שנ):

וּתורה תשמיעֵם, בְּהַקְהֵל תכניעם, ולכתֹּב תּוֹדִיעֵם, לְתוֹרָה בִּסְפָרִים

מצות הקהל מופיעה בשתי מלים: "בהקהל תכניעם", כשמלת "תכניעם" מתארת בתמציתיות את המטרה הרצויה מתוך קיום המצוה: התקהלות בה ישמעו דברי תורה אשר יכניעו את השומעים. יסוד הדבר בפסוק (דברים לא, יב): "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה'".

ג. אזכור הקהל בדרך אגב

התיחסות, אולי היחידה[31], לנושא ההקהל במסגרת הפיוט הקדום מצויה אצל הפייטן הארצישראלי בן המאה ה-ח, ר' פינחס הכהן בירבי יעקב. הוא

31. אזכור קצר של מעמד הקהל מצוי בקינה לתשעה באב של הפייטן הא"י ר' אלעזר הקליר, שחי במפנה המאות ו-ז, 'איכה א-לי קוננו מאליו', כשההקשר הוא תאריך מות יאשיהו המלך. הרי לשונו (מתוך: סדר הקינות לתשעה באב כמנהג פולין וקהילות האשכנזים בארץ ישראל, מהד' ד' גולדשמידט, ירושלים תשכ"ח, עמ' נד): "במועד שנת השמטה כגע הקהל לאתות". לשאלה אם יאשיהו נהרג במעמד הקהל ראה א' הילביץ, חקרי זמנים, ח"א, ירושלים תשל"ז, עמ' רנט.

חיבר פיוט ארוך לשמיני עצרת מסוג קרובה, היינו פיוט לתפילת העמידה, ובו תיאר את הנסים שנעשו לאבותינו בעת עזבם את בתיהם ואת נכסיהם כדי לעלות לרגל. את הקהל מזכיר ר' פינחס במקום אחד, שבו הוא משווה בין העליה לרגל לבין העליה במסגרת מצות הקהל. וכך הוא מפייט[32]:

עלו כל זכר כל שש שנים / בצברם חדשים גם ישנים / ובנותם ונשיהם ננצרו כאישונים

פַּנוּ בְשִׁמיטה כנחל מושטף / עלות אנשים ונשים וטף / כי ברוב עם נופת יוטף

ההשוואה כאן מתייחסת לקהל העולה לירושלים. מצות העליה לרגל מוטלת רק על הזכרים, כנאמר (שמות כג, יז): "יראה כל זכורך", ואילו הנשים והבנות "ננצרו כאישונים". נראה כי הפייטן כאן מרמז לטעמו של דבר: מדוע הנשים והבנות אינן עולות לרגל; אפשר שהסיבה היא מחמת הצניעות, שלא יהא עירוב המינים,[33] ואפשר שהכוונה לכך שנשארו בבתיהם ולא חויבו להסתכן בדרכים וזהו ה"ננצרו". לעומת זאת במצות הקהל "בשמיטה", כלומר במוצאי שמיטה, הכל עולים "כנחל מושטף" (עפ"י ישעיהו ל, כח) ו"ברוב עם" (משלי יד, כח). הסיום "נופת יוטף" (עפ"י שיה"ש ד, יא) מכוון אולי לדברי התורה הנשמעים במעמד הקהל, שכן התורה נמשלה לדבש (=נופת).

אזכור נוסף, מפורט יותר, של מצות הקהל במסגרת פיוט שאינו מוקדש כולו להקהל, מצוי בפיוט בן זמננו של ר' יצחק מרקוביץ (מבני ברק), מורה ומחנך ותיק אשר פרסם שירי הגות רבים על פרשות התורה ומועדי ישראל. לאחרונה אף הוציא לאור שני כרכים תחת השם 'מתורתו של רש"י' (בני ברק תש"ס), ובהם פיוטיו על הספרים בראשית-שמות ומועדים אחדים. בסוף שנת השמיטה תשנ"ד פרסם מרקוביץ בכתב העת 'ניב המורה' פיוט בן ארבעה עשר בתים הנקרא 'מקץ שנת השמיטה'. בפיוט זה, המכיל דברי

32. מתוך מ' זולאי, ארץ ישראל ופיוטיה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 108.

33. ראה י' רוזנסון, שנים עשר ירחי שביעית, ירושלים תשנ"ח, עמ' 100-101.

פרידה לשנת השמיטה עם סיומה, משולבת מצות הקהל הנוהגת במוצאי שנת השמיטה.[34] להלן שלושת הבתים המוקדשים למצוה זו:

ומקץ שַׁבְּתֵךְ,
עַם שְׁקוּי מתק אוֹרֵךְ,
מקץ שבע שנים, בסכות –
נרך לו יָהֵל,
כי יבוא ב״הקהל״
לשמע, לִלְמֹד, להגות.

יאתו, ישמעו,
ילמדו ויראו
את בוראם, מצוותיו צוה למו.
לַחְנוּךְ אז ייטב,
כי יובאו גם הטף;
יבואו, יבואו כֻּלָּמוֹ.

הטף כי יובאו
דבר–תורה ישמעו
יֻרְגְּלוּ, יְחֻנְּכוּ בדבר א–ל.
בהרגל השמיעה
ילמדו ליראה
בעתיד, בחיי ישראל.

בבתים אלה מתאר המחבר את הציבור הבא לשמוע את התורה ולירא את ה׳. הוא גם מבאר את המטרה שבהבאת הטף למעמד זה, מטרה חינוכית: הטף יבוא וישמע וישאל את אבותיו וכך יחונך אף הוא בדבר ה׳. ביאור זה מבוסס על דברי רמב״ן (דברים לא, יג), שלא כדרשת ר׳ אלעזר בן עזריה (חגיגה ג ע״א): ״טף למה באים, כדי ליתן שכר למביאיהם״.

ד. שירי הקהל חדשים

להלן ברצוננו להציג ארבעה פיוטים, ביתר דיוק שירים דתיים, המוקדשים למצות הקהל. מדובר בשירים שנתחברו בתקופה האחרונה, שניים מהם טרם ראו אור הדפוס.

השיר הראשון, הנקרא ׳פיוט הקהל׳, חתום בידי הא״י [=הלל אבי יאיר] בן שלמה, הוא פרופ׳ הלל וייס (מאלקנה). השיר נדפס בחוברת שהוא

34. ראה גם ארנד, פיוטים וכרוזים, לעיל הע׳ 2, עמ׳ 21–22, וראה להלן שיר הקהל שלו.

ערך, 'סדור למעמד "זכר הקהל"' שמה, שיצאה לאור לקראת סכות תשמ"ח מטעם העמותה לארגון עליה לרגל ("הקהל לישראל"). ההשראה לכתיבת שיר זה באה מן ההתעוררות הקיימת בדורות האחרונים לחידוש מעמד הקהל, התעוררות אשר התוקף ההלכתי שלה נזקף לאדר"ת בראשית המאה העשרים, והתוקף המעשי שלה נזקף לרב ד"ר ש"ז כהנא באמצע המאה העשרים.[35] שיר זה הושר בפי חזן ומקהלה במנגינה (שהלחין רמ"צ נריה) במעמד זכר להקהל שהיה בכותל המערבי בחוה"מ סכות תשמ"ח. השיר מתאר את המעמד זכר להקהל בכותל המערבי בסכות, בו נמצא קהל רב, ובראשו נשיא המדינה והרבנים הראשיים, קוראים יחד "שמע", תוקעים בחצוצרות, כמהים לבנין בית המקדש, מצפים לשלום ולביאת צמח דוד. השנה - תשמ"ח - רמוזה פעמים אחדות במלים 'תשמח', 'שמחת', 'ישמח'. השיר כתוב בסגנון מקראי.[36]

35. תרומתו של האדר"ת מתבטאת בחוברת האנונימית שהוא פרסם: קונטרס זכר למקדש, ורשה תרמ"ט. ראה בעניין זה הילביץ, לעיל הערה 31, עמ' רנח, רסז. ש"ז כהנא היה היוזם והמארגן של מעמד זכר להקהל בכותל המערבי, לראשונה מזה אלפיים שנה, בשנת תש"ו. הוא גם הקדיש ספר לנושא הקהל בימינו, הנקרא: בבוא כל ישראל, ירושלים תשנ"ה.

36. תודתי נתונה לר"י זולדן שמסר לי שיר זה.

פִּיּוּט הַקְהֵל

1 בְּהִקָּהֵל עַם מִיָּם וְעַד יָם
בְּסֵפוֹת תְּשַׁמַּח מִיָּם

בְּהִקָּהֵל אֻמָּתֵךְ עַל סַף כִּתֶּל–יָם
תִּכְמַהּ לְכִיּוֹר–יָם

5 בְּסֵפוֹת סוֹכְכֵנוּ שִׂמְחַת חַגֵּךְ
עֵת שׂוֹחֲחֵנוּ סוֹד שִׂיחֵךְ

שִׁבְעַת עֲנָנֵי כְּבוֹדֵךְ כְּסוּנוּ
בְּצֵל יָדֵיךְ הֶחְבִּיאוּנוּ

בְּהִקָּהֵל יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל
10 קְרוֹבִים, רְחוֹקִים, נִדָּחִים

נְשִׂיאָם בְּרֹאשָׁם לִפְנֵיהֶם יַעֲבוֹר
רַבָּנָן – מַלְכֵיהֶם עִמּוֹ בְּרִית לְנָצוֹר

זֵכֶר הַקְהֵל בְּהִתְקַהֵל
יֹאמְרוּ כְּאֶחָד "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל".

15 מִצְוַת מֹשֶׁה עַבְדֵּךְ יָרִיעוּ
בַּחֲצוֹצְרָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר זֵכֶר סִינַי יַתְרִיעוּ

הִתְבּוֹנְנוּ מְאֹד יָמָּה וָקֶדְמָה
עֵת דּוֹדִים דְּמִינוּ וָדָמְנוּ

לִקְרַאת צֶמַח הֶחֱשֵׁינוּ אוּלַי תְּחִישֶׁנָּה
20 אַל דָּמִי תִּתְּנוּ לוֹ אוּלַי יְחִישֶׁנָּה

בְּפַס אַרְבָּעִים עֵת אַרְצֵךְ כּוֹנְנוּ יָדֵיךְ
יָגֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂמַח אֶל לִבּוֹ
יַחֵל אֶל שְׁלוֹמוֹ כִּי תִּשְׁקוֹט אַרְצוֹ

וְעָנוּ אָמֵן מִן הָעוֹלָם
25 לְסוֹבֵל אַף נוֹשֵׂא עֶלֶם
כִּי מַלְכֵּנוּ מֶלֶךְ עוֹלָם

השיר השני הוא פרי עטו של ר׳ יצחק מרקוביץ (הנ״ל). השיר פורסם לקראת הקהל של סוכות תשנ״ה (בעיתון ׳המחנה החרדי׳, מוסף ׳קוראי ענג׳, י״ג בתשרי תשנ״ה, עמ׳ 22–23). הוא מכיל ע״ח שורות על מצות הקהל, ושמו ״הקהל... האנשים והנשים והטף״ - בהבאת הטף לחנוך ייטב׳. תוכנו בקצרה: הסיפור בברייתא (חגיגה ג ע״א) על התנאים שנפגשו בפקיעין ושמעו מה דרש ראב״ע על המילים ״והאנשים והנשים והטף״. סיבת התפעלות ר׳ יהושע מדרשה זו (על יסוד דברי ׳שארית מנחם׳ לאדמו״ר מויז׳ניץ ו׳משך חכמה׳): ביאור שכר למביאיהם - הילדים ילמדו ליראה את ה׳ בגדלותם הודות לחינוך שקבלו בקטנותם, הכולל הבאתם לחצרות אלוקים. בשל אורכו הרב

לא נביאו כאן, נסתפק בהבאת הלקח המוסרי שבחתימתו, המבוסס על דברי תוספות (חגיגה שם ד"ה כדי ליתן, עפ"י מסכת סופרים פי"ח ה"ו) – חשיבות הבאת ילד לבית הכנסת:

וּמִפְּאַן נִלְמְדָה: הָאָבוֹת – יַלְדֵיהֶם הָרַכִּים מוּבָאִים

אֶל מִקְדַּשׁ הַמְּעַט: בְּקִלְטָם אוֹר הַשֵּׁם, הַשָּׂכָר לַמְּבִיאִים

השיר השלישי הוא בן ארבעה בתים, 'הקהל' שמו. מחברו הוא ר' יהודה אלטשולר (מרעננה), משורר מחנך וחוקר, אשר חיבר שירים הרבה, ואף הוציא לאור בשנת תשמ"ה קובץ שירים בשם 'משירי אסוף השמן' ותחת הכינוי 'בעשא'.[37] הרי שירו על מצות הקהל מופיע כאן לראשונה:

הַקְהֵל

1 בַּשָּׁנָה הַשְּׁמִינִית שֶׁהִיא גַּם רִאשׁוֹנָה — מֵחֲמֵשׁ חֲמִישִׁי מְדַבֵּר הוּא דְּבָרִים
מוֹצָאֵי חַג רִאשׁוֹן שֶׁל אָסִיף — 10 לָאֲנָשִׁים, נָשִׁים וְקְטַנִּים,
עַם יִשְׂרָאֵל כַּעֲדַת בְּנֵי יוֹנָה — מִשְׁתַּדְּלִים גַּם גֵּרִים וְאֵזֶן כּוֹרִים
מִתְלַהֵק, מִתְקַהֵל וּמַקְשִׁיב; — כְּדֵי לִלְמֹד אֶת לִבָּם מְכַוְּנִים –

5 שָׁם בְּהַר מֹרִיָּה בְּאֶמְצַע עֲזָרָה — כְּמוֹ שׁוֹמְעִים בְּמוֹרָא מִסִּינַי קוֹל
בְּיִמָּה גְּדוֹלָה שֶׁל עֵץ, — גְּבוּרָה
מֶלֶךְ יוֹשֵׁב וְקוֹרֵא בַּתּוֹרָה — כִּי הַמֶּלֶךְ הוּא שְׁלִיחַ הָאֵ–ל,
לִנְתִינָיו פְּסוּקֵי פֶּלֶא יוֹעֵץ; — 15 תִּתְחַזֵּק בְּשִׁמְירָה דַּת אֱמֶת הַבְּרוּרָה
וְשָׁלוֹם רָב עַל כָּל יִשְׂרָאֵל!

בשיר זה שילב המחבר פרטי מצות הקהל כפי שקבעם הרמב"ם ב'משנה תורה' (הלכות חגיגה, פרק ג): זמן קיום המצוה, מקום קיומה, תיאור המעמד עצמו הכולל את המלך וקהלו, ובסיום מטרת המצוה: חיזוק דת האמת. אף

37. לאחרונה זכיתי לפרסם לראשונה שני שירי אזהרות (היינו אזהרות חג) שלו, אחד על יום העצמאות (א' ארנד, פרקי מחקר ליום העצמאות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 38) ואחד על מצות השמיטה (פיוטים וכרוזים, לעיל הע' 2, עמ' 23).

ההשוואה למעמד הר סיני שבראש הבית הרביעי תואמת כמדומה את השקפת הרמב״ם, המרמז בהלכותיו כי מצות הקהל נועדה להיות כמעין שחזור של מעמד הר סיני.

כעת נעבור לשיר האחרון, פרי עטו של מנחם בן-ישר (מקיבוץ משואות יצחק), מרצה לתנ״ך באוניברסיטת בר-אילן. בן-ישר פרסם פיוטים רבים לשבתות השנה ולמועדי ישראל. לפני שנים אחדות יצא לאור ספר המכיל מבחר מפיוטיו הנקרא 'שפתי רננות - מבחר פיוטים לשבתות ולמועדים' (בית-אל תשנ״ו). לאחרונה הוא כתב שיר בן אחד-עשר בתים המוקדש להקהל, הנקרא 'מקץ שבע שנים'. הבתים נקשרים זה לזה בתוכנם אך גם בשרשור מדולג, היינו שמלה מן השורה האחרונה של כל בית מופיעה גם בשורה הראשונה בבית הבא. הרי הוא כאן לראשונה:

מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים

שְׁנַת שֶׁבַע נִגְמֶרֶת — יְבוּל – שְׁנַת דַּעַת אֵ–ל — יֵשׁ בְּרִית שֶׁל שָׂכָר
בָּהּ אִישׁ אֲדָמָה — גַּם אוֹתוֹ אָדוֹן יֵרֵץ — לַמְּבִיאִים, לַהוֹרִים
בּוֹ רוּחַ אַחֶרֶת — נַעֲלָה, נִקְהֵל — שֶׁתּוֹרָה תִּזָּכֵר
יְתֵרָה הַנְּשָׁמָה — לְהֵיכַל אֲדוֹן אֶרֶץ — לָעֲדָה, דּוֹר–דּוֹרִים

עַל זוֹ יְתֵרָה — זוֹ אֶרֶץ הִנְחִילָנוּ — חַג רֶגֶל לָעֲדָה
בְּשְׁנַת שֶׁבַע, נוֹדֶה — תּוֹרָה בָּהּ לִשְׁמוֹר — שִׂמְחָה וְהַלֵּל
עַד נָשׁוּב מְהֵרָה — בְּזוֹ אֶרֶץ צִוָּה לָנוּ — כִּי תִשְׁמַע, כִּי תֵדַע
לַעֲבוֹדַת הַשָּׁדֶה — הַקְהֵל זֶה, לֵאמוֹר — תּוֹרָה בְּהַקְהֵל

לְשָׂדֶה נֶעֱבָד — הַקְהֵל אֲנָשִׁים — וּבְשִׂמְחַת הַתּוֹרָה
נָשׁוּב, אֶל הַקֶּבַע — לִלְמוֹד בַּתּוֹרָה — שְׁנַת שֶׁבַע נֶחְתֶּמֶת
הֲנִשְׁכַּח, הֲיֹאבַד — לִשְׁמוֹעַ – נָשִׁים — תִּשָּׂא לָנוּ בְּרָכָה
כָּל יִתְרוֹן שְׁנַת הַשָּׁבַע? — מַה טַּף, לִכְאוֹרָה? — אֶל–שֵׁשׁ–שְׁנוֹת מִלְאָכָה

שְׁנַת שֶׁבַע לוֹ סוֹף — עָתִיד הוּא, הַטַּף — אַשְׁרֵי עָם זָכָה
חַג אָסִיף, תּוֹם כֻּלָּהּ — יִרְאֶה, יִתְרַשֵּׁם — זוֹ בְּרָכָה לוֹ שׁוֹרָה
מַה בּוֹ נֶאֱסוֹף? — בְּעָתִיד הוּא שֶׁתָּף — לְעַד לוֹ קַיֶּמֶת.
וְהֶפְקֵר יְבוּלָהּ — לַבְּרִית עִם הַשֵּׁם

בראש השיר מציין הפייטן כי מעמד הקהל נועד להיות מעמד בו איש האדמה מודה לה' על שנת המנוחה בשמיטה, בה זכה לנשמה יתירה (מעין הנשמה היתירה בשבת). האסיף בחג הסכות שלאחר שנת השמיטה אינו אסיף של פירות גשמיים, שהרי אין אז מה לאסוף, אלא הוא יבול תורני-רוחני: "יבול שנת דעת א-ל". ה' אדוני הארץ הנחיל לנו את הארץ אך הוא הנחיל לנו גם תורה, שאותה עלינו לשמור בארץ ואף ללומדה בארץ במעמד הקהל. בהמשך מצויה התיחסות לשאלת ר' אלעזר בן עזריה "טף למה באין"? התשובה היא שההבאה נועדה לשתף את הטף בחויה הדתית העצומה הנוצרת מן ההתכנסות ההמונית של שומרי התורה בבית המקדש. את תשובת ר' אלעזר "כדי ליתן שכר למביאיהם" מפרש המשורר שמדובר בשכר שיבוא מחינוך הטף, היינו בנחת הרוח של ההורים בעתיד, כשילד יגדל בתורה ובמעשים טובים, בין השאר כתוצאה מהחויה הגדולה שנחרתה עמוק בנפשו בראותו התכנסות רבה לכבודה של תורה. השיר מסתיים בציון כי שנת השמיטה נחתמת בשמחת העם הנגרמת משמיעת התורה במעמד הקהל, ואפשר שרומז כאן המשורר גם לחג שמחת תורה שחל בסוף חג הסכות.

סיכום

מצות הקהל לא זכתה כפי הנראה לפיוטים אצל קדמונים, בשל מיקומה שלא בתחילת הסדר או הפרשה ובשל אי ציונה במסגרת התפילה. ואולם היא שובצה במסגרת פיוטי האזהרות בצורות שונות, כשכל פייטן ציין פרטי מצוה שראה לנכון (ההתקהלות, המלך הקורא, ההאזנה לקריאה, תאריך ההתקהלות, מטרת המצוה, הבימה). לעתים שולבה מצות הקהל אגב פיוט המוקדש לנושא אחר. בדור האחרון, בהתקרב זמן הקהל, נתנו דעתם משוררים אחדים למצוה זו וחברו לכבודה פיוט ושיר.

הרב שלמה גורן

מעמד הקהל בחג סוכות בבית הראשון והשני

ראשי פרקים

א. מעמד הקהל בימי אגריפס
ב. כעין מעמד הר סיני
ג. מקום שמור למלך במקדש להקהל

א. מעמד הקהל בימי אגריפס

האירוע הממלכתי החינוכי הגדול, שנצטוינו לערוך אחת לשבע שנים, הוא מעמד הקהל, במוצאי שנת השמיטה בחג הסוכות. כל קהל ישראל היה מתאסף בבית המקדש לשמוע את התורה מפי המלך. כפי שכתוב בדברים לא, י-יב:

> ויצו משה אותם לאמר, מקץ שבע שנים במֹעד שנת השמיטה בחג הסכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך, למען ישמעו ולמען ילמדו...

במעמד זה היה המלך קורא באזני העם פרקים נבחרים מספר משנה תורה בעזרה או בהר הבית, כפי השיטות החלוקות בין תנא קמא לר' אליעזר בן יעקב (תוספתא סוטה פ"ז מ"ח). וכך שנינו במשנה בסוטה פ"ז מ"ח:

> פרשת המלך כיצד? מוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית עושין לו (למלך) בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה, שנאמר (דברים לא, י): מקץ שבע שנים במועד וגו'. חזן

---

* עיתון "הארץ", י"ד בתשרי תשמ"ח. תודתנו לר' נעמן וסרצוג מישיבת "האידרא" בירושלים, שהעביר לנו את טיוטת המאמר.

> הכנסת נוטל ספר תורה ונותנה לראש הכנסת וראש הכנסת נותנה לסגן והסגן נותנה לכהן גדול וכהן גדול נותנה למלך והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד ושבחוהו חכמים וכשהגיע (שם יז, טו) ל"לא תוכל לתת עליך איש נכרי", זלגו עיניו דמעות. אמרו לו: אל תתיירא אגריפס. אחינו אתה, אחינו אתה.

סיבת התקרית עם אגריפס המלך היא, משום שאביו של אגריפס הראשון, אריסתובלוס בן הורדוס, מוצאו מן האדומים, וחכמי ישראל יחסו אותו כעבד, אם כי אמו של אריסתובלוס, היתה מרים החשמונאית. בתורה נצטוינו: "מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא" (דברים יז, טו). אגריפס שזלגו עיניו דמעות, חשש שבגלל אביו הוא פסול למלוכה, והעומדים שם במעמד הקהל, אמרו לו: אחינו אתה, וכשר אתה למלוכה. משום שכמו שלענין יהדות הולכים אחר האם, גם לענין מלכות, כל שאמו מישראל, מקרב אחיך הוא.

על אף שבמשנה אין רמז שאלו שאמרו לו לאגריפס אחינו אתה לא צדקו, באה התוספתא בסוטה פ"ז מ"ח, ושונה בשם ר' נתן לאמור: "באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה, שהחניפו לו לאגריפס". וכן מובא בתלמוד בבלי בסוטה מא ע"ב על המשנה בסוטה פ"ז מ"ח. והתלמוד ירושלמי שם בסוטה פ"ז ה"ז מוסיף בשם ר' חנינה בן גמליאל: "הרבה חללים נפלו באותו היום שהחניפו לו (לאגריפס)". ופירושו לפי רש"י בד"ה אגריפס, למרות שאמו מישראל וראוי הוא לבוא בקהל ומן התורה ראוי הוא למלכות, אין נכון למנותו מלך, שמכיון שהורדוס אבי אביו היה עבד, אין הוא לכבוד המלכות.

התוספות בסוטה מא ע"ב בד"ה אותו, תמהים על רש"י, שאם מדין תורה היה אגריפס ראוי למלכות מפני שאמו מישראל, איך יתכן שיתחייבו ישראל על כך, עונש גדול כל כך בידי שמים, כאמור בירושלמי שהרבה חללים נפלו באותו היום? לכן חולק עליו רבנו יצחק הזקן מבעלי התוספות, וקובע שאביו ואמו של מלך, חייבים להיות מישראל. לפי זה, היה אגריפס פסול מן התורה למלכות, ואלו שאמרו לו "אחינו אתה", החניפו לו שלא כדין.

ב. כעין מעמד הר סיני

מעמד הקהל היה נערך בחגיגיות גדולה ובפומביות רבה, כפי ששנינו בתוספתא בסוטה פ"ז ה"ח:

> אותו היום היו הכהנים עומדים בגדרים ובפרצות, וחצוצרות של זהב בידיהם, ותוקעין ומריעין. כל כהן שאין בידו חצוצרות אומרים דומה שאין זה כהן. שכר גדול היה לאנשי ירושלים, שמשכירין חצוצרות בדינר זהב.

מהתוספתא נראה כי ריבוי החצוצרות של הכהנים היה לצורך שמחת המעמד. אולם מהרמב"ם משמע שמטרתן להקהיל את העם, כמו שכותב בהל' חגיגה ג, ד:

> כיצד הוא קורא? תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם, ומביאין בימה גדולה, ושל עץ היתה. ומעמידין אותה באמצע עזרת נשים. והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו, וכל ישראל העולים לחג מתקבצין סביביו.

מהרמב"ם יש ללמוד כי מעמד הקהל אחת לשבע שנים, הוא מעין חזרה על מתן התורה בהר סיני. שכן כותב בהל' חגיגה ג, ו:

> וגרים שאינן מכירין, חייבין להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה **כיום שניתנה בו בסיני**. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה, חייבין לשמוע בכוונה גדולה יתרה. ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח להשמיע דברי האל.

מעמד מעין זה של הקהל, שמטרתו ג"כ היתה חזרה על קבלת התורה בהר סיני, אנו מוצאים בנחמיה ח. אלא ששם נערך מעמד זה בראש השנה באחד בתשרי, ובמקום המלך שלא היה אז בישראל, נקרא עזרא הסופר שהיה הכהן הגדול לקרוא את התורה כפי שמסופר בנחמיה ח, א-ג:

> ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא הספר להביא את ספר תורת משה אשר צוה ה' את ישראל. ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד

> אשה וכל מבין לשמע, ביום אחד לחדש השביעי. ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבינים ואזני כל העם אל ספר התורה.

כל התאור הזה דומה מאד למעמד הקהל כפי שכתוב בתורה וכמו ששנינו במשנה. ואכן מהתוספתא בסוטה פ"ז ה"ח יש ללמוד כי אספת העם בימי עזרא ונחמיה היה בו מעין מעמד הקהל, שממנו לומד ר' אליעזר בן יעקב שהבימה של עץ שעושים למלך בהקהל, היו מעמידים אותה בהר הבית כפי שנאמר בנחמיה ח, ג-ו:

> ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים... ויעמד עזרא הספר על מגדל עץ אשר עשו לדבר. ...ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם כי מעל כל העם היה, וכפתחו עמדו כל העם. ויברך עזרא את ה' האלקים הגדול ויענו כל העם אמן אמן במעל ידיהם.

ג. מקום שמור למלך במקדש להקהל

קשה להבין למה ערכו עזרא ונחמיה את המעמד של הקהל בראש השנה ולא בחג הסוכות כפי שמפורש בתורה: "מקץ שבע שנים במעד שנת השמיטה בחג הסוכות" (דברים לא, י). אלא שמפשוטם של הכתובים בנחמיה שם משמע, כי רק ביום השני למחרת ראש השנה, נודע להם על מצות חג הסוכות. שכן נאמר בנחמיה ח, יג-יז:

> וביום השני נאספו ראשי האבות לכל העם הכהנים והלוים אל עזרא הספר, ולהשכיל אל דברי התורה. וימצאו כתוב בתורה, אשר צוה ה' ביד משה אשר ישבו בני ישראל בסכות בחג בחדש השביעי. ...כי לא עשו מימי ישוע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא, ותהי שמחה גדולה מאד.

גם לא ברור אם מעמד הקהל בימי עזרא ונחמיה נערך במוצאי שנת השמיטה, כפי שנצטוינו בתורה. למרות זאת, נראה ממקורות ההלכה, שהיה במעמד זה בימי עזרא ונחמיה מעין הקהל שבתורה.

כנראה שהבימה בהר הבית ממנה היה המלך קורא את משנה תורה באזני העם, היתה במקום קבוע, ונשמרה עבור המלך בבית הראשון ובבית השני, והוא "מגדל עץ אשר עשו לדבר, ...כי מעל כל העם היה" (נחמיה ח, ד-ה);

ממנו היה המלך מדבר לעם בכל כינוסי הקהל, כפי שמצינו אצל יואש ועתליה, שם כתוב: "והנה המלך עמד על העמוד כמשפט והשרים והחצצרות אל המלך וכל עם הארץ שמח ותקע בחצצרות" (מלכים ב יא, יד). ופירש רש"י שם: "העמוד - הוא מעמד המלך בבית ה'". וכן נאמר אצל יאשיהו המלך: "ויעמד המלך על העמוד ויכרת את הברית לפני ה'"(מלכים ב כג, ג). וכן כתוב אצל יואש ועתליה: "והנה המלך עומד על עמודו" (דברי הימים ב כג, יג). גם שם כינסו את העם ותקעו בחצוצרות כמו במעמד הקהל שנאמר: "ויסבו ביהודה ויקבצו את הלוים מכל ערי יהודה וראשי האבות לישראל, ויבואו אל ירושלים" (שם ב). "וכל עם הארץ שמח ותוקע בחצצרות והמשוררים בכלי השיר". (שם יג). משמע שזוהי הבימה הקבועה של המלך בעזרה או בהר הבית, כפי השיטות החלוקות בתוספתא (סוטה פ"ז מ"ח), עליה היה המלך עומד ומדבר אל העם וקורא במשנה תורה במעמד הקהל במוצאי שנת השמיטה בחג הסוכות.

אלא שמהמשנה בסוטה פ"ז מ"ח מתברר שלא היתה לו בימה קבועה בבית המקדש, אלא בכל פעם היו מכינים למלך בימה חדשה של עץ כדי לקרוא ממנה את התורה. את הטעם לכך מצינו בירושלמי מגילה פ"א ה"ד על השנוי במשנה שם, שאם יום הקהל חל בשבת מאחרין ולא מקדימין. ונחלקו שם הדעות, מדוע דוחים את המעמד משבת ליום חול? ר' אבא בריה דר' חייא בר בא אומר מפני התקיעות בחצוצרות שאסור לתקוע בשבת. ר' יצחק בר חייא מפני הבימה שאי אפשר לעשותה בשבת. שואל הירושלמי: ויעשו מאתמול? שלא לדחוק את העזרה. ור' מתניה אומר משום האיסור של "לא תטע לך אשרה כל עץ, אצל מזבח ה' אלקיך". (דברים טז, כג). איסור זה כולל לפי הרמב"ם בהל' עבודה זרה ו, י שלא לעשות אכסדראות של עץ במקדש כדרך שעושין בחצרות, אע"פ שהוא בבנין ואינו עץ נטוע. וכן פסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, ט. הראב"ד משיג בהל' עבודה זרה שם וכותב שהבימה של עץ שעושים למלך בשעת הקהל לשעתה היתה. בהל' בית הבחירה שם כותב, שהאיסור הוא רק בעזרת כהנים ליד המזבח, אבל בעזרת נשים ובהר הבית מותר.

לפי שיטת הראב"ד, מכיון שלדידו היה המלך קורא בעזרת נשים, מותר היה לבנות לו בימה של עץ קבועה, שם היה "המלך עומד על עמודו" (דברי הימים שם). והמשנה בסוטה פ"ז מ"ח סוברת שבעזרה היה קורא, כפי שיטת תנא

קמא בתוספתא, ולכן היה צריך להקים כל פעם בימה ארעית לקריאה של המלך.

גם התוספתא בסוטה פ"ז מ"ח מביאה ראיה לבימה שהיו עושין למלך בהקהל, מהכתובים של יואש ועתליה, ומשם נראה שהיה למלך מקום שמור וקבוע בעזרה בהר הבית, ממנו היה מדבר בהקהל ובכל עצרת עם אחרת הדומה להקהל. זה לכאורה נוגד את המשנה. אבל יש לפרש את הכתובים הללו, שהמקום בעזרה היה מיועד למלך, אבל הבימה היו עושין מחדש לכל מעמד הקהל, משלשת הטעמים המפורשים בתלמוד ירושלמי הנ"ל במסכת מגילה.

נמצאנו למדים מהנביאים ומהכתובים, שמעמד הקהל, למרות שהיה נערך אחת לשבע שנים במוצאי שנת השמיטה בחג הסוכות, ניתן למלך מעמד מיוחד בבית המקדש, בבית הראשון ובבית השני, שם נקבע לו מקום ישיבה ובימה לדבר לפני העם. והמקום היה שמור רק למלך או לנשיא ישראל כשלא היה מלך בישראל, ובכל עת שאספו את העם להשמיע דבר מלכות או דבר ה', היה המלך מתיצב במקומו בעזרה, כדי להשמיע את דבריו.

הרב שלמה אבינר

הקהל ומלכות

ראשי פרקים

א. אנשים נשים וטף
ב. לימוד תורה
ג. פרשת המלך
ד. מצות הקהל לאחר החורבן
ה. המלך בהקהל
ו. תקיעות ובימה
ז. מעמד הקהל בזמן הזה

א. אנשים נשים וטף

הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א כותב: "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים, נשים וטף". תוכנה של מצוה זו להתקהל ביחד. מדי פעם צריכים להפגש כולנו יחד. אמנם "שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך" (דברים טז, טז), אבל מצוה זו היא רק לראשי המשפחה. כמובן, כשראש המשפחה חוזר לביתו, הוא מספר את שראו עיניו ושמעו אוזניו, וגם לזה חשיבות גדולה.

חז"ל אומרים על ירושלים: "עיר שחוברה לה יחדיו" (תהילים קכב, ג) – "שעושה כל ישראל חברים" (חגיגה כו ע"א). אין הכונה לידידים בלבד, אלא למובן ההלכתי המדויק. חבר הוא תלמיד חכם (בבא בתרא עה ע"א), האריסטוקרטיה הרוחנית העליונה. עם הארץ, הוא חלק מהעם שגם שייך לתורה ומצוות, אך אינו מקפיד בכל פרט ופרט (רמב"ם הל' טמאי משכב ומושב י, א; רמב"ם הל' מעשר ט, א), ויש מחיצות. בבוא כל ישראל לירושלים נופלות כל המחיצות והסייגים, הזהירויות וההתרחקויות מאנשים שאינם מקפידים. במקדש, בלב של עם ישראל מתגלה הלב של כל אדם

---

* חוברת עיטורי כהנים, ירושלים: ישיבת עטרת כהנים, תשמ"ח, מס' 40 עמ' 1-14.

מישראל, שכולו קודש. לכן, חשוב שיפגשו כולם, לא רק הזכרים, ראשי המשפחות, אלא אנשים נשים וטף.

אך יש להדגיש שאין זו פגישה רק לצורך היות יחד, והפלת מחיצות. אלא, כותב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א: "מצות עשה להקהיל כל ישראל... ולקרות באזניהם מן התורה". ההתקהלות היא על מנת להפגש עם דבר ה'. גם בשלושת הרגלים נפגשים עם דבר ה', שזהו אחד היעודים של בית-המקדש, כהגדרת הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, א, שמלבד הקרבת קורבנות "חוגגין אליו שלש פעמים בשנה", כדי להפגש עם אור ה', עם רבונו של עולם.

הבחנה זו בין התקהלות מתוך חברתיות וידידות, והתקהלות למטרה אלוקית עילאית עליונה מופיעה בגמרא שם כביקורת על האנשים המכנים את בית הכנסת "בית עם". אין לכנות כך בית כנסת אף על פי שבית זה הוא בשביל העם, ושם נפגשים. אבל מעל זה הוא בית כנסת, כלומר מקום התכנסות לעבודת ה'. מי שחושב שבית כנסת הוא מקום מפגש בעלמא, מפסיד את העיקר.

פעם בשבע שנים כולנו צריכים להפגש יחד, להפגש ולשמוע תורה, כפי דרשתם המפורסמת של חז"ל בגמ' חגיגה ג ע"א: "האנשים והנשים והטף... האנשים באים ללמוד... נשים באות לשמוע". כיצד אפשר ללמוד בלי לשמוע, ומה ערך לשמיעה בלי לימוד? אלא, ידוע שנשים אינן חייבות בלימוד תורה במובן הישיבתי. נאמר "ולמדתם אותם את בניכם" (דברים יא, יט) - "בניכם ולא בנותיכם" (קידושין כט ע"ב). ודאי שעל הנשים לדעת כל חלקי התורה השייכים להן,[1] כי ללא ידיעה, אי אפשר לחיות תורה. נוסף להלכות הקשורות להן, שמשך לימודן הוא יותר משנותיו של אדם, הן צריכות להתגדל בעניני אמונה ויראת שמים. אמונה ויראת שמים אינן מצוות עשה שהזמן גרמן.[2] אלא שנתיב זה, אינו בהכרח נתיב לימודי. ישנן דרכים אחרות לספיגת אמונה מלבד לימוד שיטתי. אך לאיש יש מצוה עצמית בלימוד.[3] כך נאמר במנחות צט ע"ב:

---

1. ספר חסידים שיג. שולחן ערוך יו"ד סימן רמו, ד בהגה.
2. שיחות הרב צבי יהודה 9, איש ואשה סעיף 34.
3. שו"ת בית הלוי א סימן ו.

> שאל בן דמא, בן אחותו של רבי ישמעאל, את רבי ישמעאל: "כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמה יוונית? קרא עליו את המקרא הזה: "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח), צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמה יוונית.

על האיש חלה מצוה עצמית ללמוד, ומקוים שאזניו כרויות ללימודו ותשמענה מה שפיו מדבר. לאשה אין מצוה ללמוד, אלא להתמלא תורה, לשמוע. הלימוד הוא אמצעי ולא מטרה עצמית. הטף גם הוא בא. כך מסופר בגמ' חגיגה ג ע"א:

> מעשה שבאו תלמידי רב יהושע להקביל פני רבם בפקיעין. אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין. אמר להם אף על פי כן, אי אפשר לבית מדרש בלי חידושו 'הקהל את האנשים הנשים והטף'. אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאיהן. אמר להם: מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני?!

מסביר רבי מאיר שמחה מדווינסק במשך חכמה לדברים לא, יב שהוא הוא רבי יהושע, עליו אמר רבי יוחנן בן זכאי כשמנה שבח של תלמידיו, 'אשרי יולדתו' - אשרי אימו יולדתו. איזו הגדרה היא זו? בור סוד או מעיין מתגבר הן הגדרות של תכונות אופי. מה הכוונה אשרי יולדתו? אלא שנמצא בתלמוד הירושלמי ביבמות פ"א ה"ו שאימו היתה מוליכה את עריסתו לבית הכנסת כדי שיתדבקו אזניו בדברי תורה. גדלותו של רבי יהושע היתה תוצאה והשפעה של מה שספג עוד בעריסתו. זו המרגלית שהגדירה במדויק את רבי יהושע עצמו.

נשאלת השאלה באיזה גיל אותו הטף? לפי הדימוי של רבי יהושע מדובר ממש בטף שבעריסה ולא בילדים קטנים. וכן משמע מן הדרשה "טף למה הוא בא" שמדובר בקטני קטנים. אך מן הפסוק: "ובניהם אשר לא ידעו, ישמעו ולמדו, ליראה את ד' אלוקיכם" (דברים לא, יג), משמע שמדובר בגיל של לשמוע וללמוד ליראה, כלומר גיל חינוך. המהרש"א (בחגיגה שם) שואל על סתירה זו, ומתרץ שיש שני סוגי קטנים. לא כן הרמב"ן (בדברים שם): "ובניהם הם

הטף, כי אין הטף הזה יונקי שדים, אבל הם קטנים בשנים, הקרובים להתחנך... אמרו טף למה באז? ליתן שכר למביאיהם". מדוע מדובר בשכר למביאיהם ולא להם עצמם. הן ילד שלומד תורה מקבל שכר? מזה למדים שמדובר בילד קטן ממש שהוא פסיבי. מלכתחילה כשמדובר על קטן זה מרגע לידתו, או כשכלו חודשיו ויצא מכלל נפל (מנחת חינוך מצוה תריב). אבל כיצד אפשר לומר על קטנים כאלה "ישמעו ולמדו ליראה"? רבי יצחק אברבנאל (בדברים שם) מסביר: "והשכר ההוא היא קלות הטורח להביאם ליראה את ד' ולשמור מצוותיו, מפני ההרגל והמנהג הקודם אליהם, לבוא שמה ולשמוע דברי תורה". אכן אדם מושפע לא רק בדרך של לימוד מכוון ומודע, אלא גם ממה שהוא קולט באופן סביל. גם יונק בן חודש הנמצא במעמד הקהל, משפיע עליו הדבר רושם אדיר, יותר מכל הסבר ודיבור. ההורים עובדים קשה לחנך ילדיהם וללמדם, ובמעמד הקהל, הילד סופג התרשמות פנימית עצומה, השווה הרבה יותר מכל דיבור וחינוך מכוון, ונותן שכר טוב למביאיהם.

ב. לימוד תורה

כל העם זורם למקום אחד, ללמוד תורה. לכאורה, לשם לימוד תורה אין צורך במעמד הקהל. כל אחד יכול ללמוד בביתו. אלא, זה לימוד תורה כלל ישראלי. למען דעת שהתורה אינה עניין השייך לרשותו הפרטית של האדם בינו ובין רבונו של עולם. אלא ענין השייך גם לאומה בכללה. כפי שמסביר החינוך במצוה תריב, כדרכו להוסיף שורש כל מצוה: "משרשי המצוה, לפי שכל עיקרו של עם ישראל הוא התורה ובה יפרדו מכל אומה ולשון". גם עמים אחרים שייכים למוסר ויושר, צדק ואמת, כל אלה אינם מיוחדים לעם ישראל. יחודו של עם ישראל הוא התורה, המתנשאת מעל המוסר הכלל אנושי וכוללתו. על ידה הם "זוכים לחיי עד תענוג נצחי שאין למעלה הימנו בנבראים, על כן בהיות כל עיקרן בה, ראוי שיקהלו הכל ביחד בזמן אחד מן הזמנים, לשמוע דבריה ולהיות הקול יוצא בתוך כל העם אנשים נשים וטף לאמר: מה הקיבוץ הזה שנקבצו יחד כולנו?". התקהלות כזו מעוררת הדים נרחבים, וכולם שואלים ומבררים לאן ומדוע. "ותהיה התשובה: לשמוע דברי התורה, שהיא כל עיקרנו והודנו ותפארתנו, ויבואו מתוך כך לספר בגודל שבחה והוד ערכה, ויכניסו בלב הכל חשקה, ועם החשק בה, ילמדו לדעת את השי"ת, ויזכו לטובה וישמח השי"ת במעשיו".

ההקהל מביא את כבוד התורה. כולם מתקבצים לשמוע את דברי התורה, ומתוך כבוד התורה, מופיע חשק לתורה, ומתוך כך לימוד תורה, ומהלימוד, דבקות וקיום התורה. באותם שלבים מתאר מרן הרב קוק זצ"ל את תהליך שיבת עם ישראל לתורה.[4] מתוך כבוד הדת תבוא חיבת הדת, לימוד הדת, וקיום הדת. ספר החינוך מוכיח דבריו בפסוק: "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד' אלוקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים לא, יב). בקצרה אומר הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א: "לקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן במצות ומחזקות ידיהם בדת האמת".

ג. פרשת המלך

הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד כותב, והדבר מוסכם על כל רבותינו, שהקורא בתורה במעמד הקהל הוא המלך. "והמלך מקבלו... וקורא הפרשיות". המקור לכך הוא במשנה בסוטה מא ע"א ולשונה שם: "פרשת המלך". מנין למשנה שזה המלך? טרחו רבותינו הראשונים להוכיח את הדבר.

א. "וכתב לו את משנה התורה הזאת על הספר" (דברים יז, יח), שואלים חז"ל בספרי שם, למה נאמר משנה תורה, הרי צריך לכתוב כל התורה כולה? ומשיבים "אין קורין ביום הקהל אלא במשנה תורה בלבד". המלך כותב ספר תורה מקוצר והוא הוא פרשת המלך. גם רש"י בסוטה שם מפרש: "הרי שקריאה על ידי מלך".

ב. בתוספות יום טוב בסוטה שם נמצאת הוכחה נוספת. בפרשת הקהל נאמר: "ויצו אותם לאמר... מקץ שבע שנים בבא כל ישראל תקרא" (דברים לא, יא). הציווי בלשון רבים - אותם, ציווי לזקנים והכהנים. אבל הקריאה היא בלשון יחיד. תקרא, יהושע בלבד, שהיה מלך.

ג. הסמ"ג מביא הוכחה מיאשיהו המלך. נאמר במלכים ב כג, א: "וישלח המלך ויאספו אליו כל זקני יהודה וירושלים. ויעל המלך בית ה' וכל איש יהודה וכל יושבי ירושלים אתו והכהנים והנביאים וכל העם למקטן ועד גדול ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה'".

---

4. אורות התשובה, תוספת תשובה ח, "פרקי ההתקרבות של תשובת הדור".

מדוע דוקא המלך הוא מצווה בקריאה? לכאורה, מלך שייך לתחום הפוליטיקה ולא לתורה. אלא שבעם ישראל המלך הוא תורה. המלך מצווה לכתוב לו ספר תורה ולקרוא בו כל ימי חייו (דברים יז, יט). הוא נושא עמו את ספר התורה לכל מקום, ספר התורה היה קשור לאמת ידו. הוא יצא עמו למלחמה, ובכל בעיה שהתעוררה היה מעיין בו. בין אם הבעיות היו במלחמה או בהנהגת האומה. "יוצא למלחמה והוא עמו, נכנס והוא עמו, יושב בדין והוא עמו, מסב והוא נגדו" (רמב"ם הל' מלכים ג, א). כל עניני החיים, המלך מברר מתוך תורה. דוד המלך הוא הדוגמא למלך ישראל. הוא קנה המידה לכל המלכים. מלך רשע מוגדר לא כדוד. מלך צדיק, אך לא כדוד. גם המלך המשיח, אומר הרמב"ם, הוא כמו דוד המלך. דוד המלך עסק בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה. הוא היה מלך מלא תורה ועם זה ריאלי, עם רגליים על הקרקע וראשו מגיע השמימה. המלך המשיח גם הוא יהיה מלך אמיתי המנהיג את האומה, ונלחם מלחמות אם יש צורך, וגם עוסק בתורה (רמב"ם הל' מלכים יא, א-ד). מקורו של המלך בקודש. שלמה המלך גם הוא כולו מלא תורה. הוא כתב את שיר השירים, את משלי ואת קהלת. יש אומרים שקהלת נאמר במעמד הקהל (רש"י לקהלת א, א). אוסף של דברי מוסר שנאמרו לעם אחרי הקריאה בתורה.

כשמלכת שבא באה לבקר את מלכות שלמה וללמוד גדלותו, לאחר ששמעה שאין כמוהו בכל הארץ, מסופר שכשראתה את "עולתו אשר יעלה בית ה', ולא היה בה עוד רוח" (מלכים א, י, ה). רש"י שם מביא, שעולת שלמה היא "דרך מבוא שהכין מביתו לבית המקדש שהיה עולה בו לבית ה'", כלומר, מלכות המקושרת לקדושה. קדושה אינה ענין פרטי, ומלכות אינה בהכרח רשעה ושחיתות. בעם ישראל הממלכתיות מחוברת לבית המקדש, לקודש. גם העבודה, הצבא והנהגת המדינה קשורים לקודש. יש להבין שמלך ישראל רחוק ממלך גוי כרחוק שמים וארץ. עד כדי כך שחז"ל אמרו (ברכות נח ע"א), מצוה להשתדל לראות מלך גוי, כדי להווכח בהבדל בינו לבין מלך ישראל.

מלך ישראל כותב ספר תורה מיוחד המונח בחיקו תמיד. הוא עצמו ספר תורה, ספר תורה לאומי. הגדרתו של מלך ישראל: "שאין על גביו אלא ה' אלוקיו". (הוריות יא ע"א). אין המלך חייב דין וחשבון לאיש, אלא לה' לבדו. אך לרבונו של עולם הוא חייב. דוד המלך הוא מלך, מנהיג ומצביא, וכל

כולו תהילים. כולו "צמאה נפשי לאל חי" (תהילים מב, ג). אחרי דוד המלך ושלמה, לא הבינה האומה את השילוב הזה של תורה ומלכות וגרמו לפירוד הממלכה. המליכו את ירבעם בן נבט הטכנוקרט, למלך, בחשבם שהוא יתאים לניהול ממלכתי. לא היו יותר מלכים גדולים במובן המלכותי כדוד ושלמה. דוד המלך לחם המלחמות והרחיב את הממלכה. הוא סידר את כל חשבונות הפנים. שלמה טיפל בכל הגויים שנשארו בארץ והטיל עליהם מס ועבדות. כלומר, הם המשיכו לחיות במדינה בתנאי של משמעת למלך, והבנה שאינם בעלי הבית. הוטלו עליהם חובות לאומיים של ציות ומיסוי. "ותיכון מלכותו מאוד" (מלכים א ב, יב).

ד. מצות הקהל לאחר החורבן

מה דינה של מצות הקהל לאחר החורבן?

האדר"ת, הרב ר' אליהו דוד רבינוביץ תאומים, שהיה רבה של ירושלים, כתב בשנת תרמ"ט, קונטרס מיוחד על מצות הקהל בימינו. בענוותנותו כתבו בעילום שם, ואפילו כתב הסכמה לעצמו אחרי הסכמתו של ר' יוסף דובער הלוי ור' שמואל מאהליווער, כי קונטרס ללא הסכמתו היה מעורר חשד. הוא אפילו הוסיף הערות על עצמו כדי לא להחשיד. האדר"ת אכן קובע שיש לקיים זכר למצות הקהל בימינו. גם מרן הרב קוק תמך ברעיון זה, כפי שמביא הגריא"ה הרצוג בשמו, וכן הוא בעצמו, אך הדבר לא יצא אל הפועל. יתכן שנמנע על ידי האנגלים. בשנת תש"ו, לפני קום המדינה, קיימו את המעמד לראשונה. האדר"ת, הגרש"ד כהנא, והגריא"ה הרצוג דוחים את כל החששות המתעוררים לגבי קיום הקהל בימינו.

1. קושיה ראשונה היא על הנאמר "בבוא כל ישראל" (דברים לא, יא), שמא צריך להתקיים התנאי ההלכתי של "ביאת כולכם"? כיום אין "ביאת כולכם" כי רק חלק קטן מעם ישראל נמצא בארץ. הקושיה נידחת באמרו שאם צריך ביאת כלכם, אז מוכרח שיהיה תנאי זה גם על מצות ראיה, ולא מצינו שצריך ביאת כלכם בשביל מצות ראיה. גם בימי בית שני, לא היה כל עם ישראל בארץ ישראל, והתקימה מצוות ראיה.

2. מצות הקהל צריכה להתקיים "במועד שנת השמיטה" (שם י). בימינו אין שמיטה מהתורה, רק מדרבנן. שמא אין מצות הקהל? אלא שלא כתוב

שהקהל תלוי בקיום בפועל של השמיטה. ציון השמיטה הוא רק תיארוך, סימן. הגמרא בסוטה מא ע"א שואלת על הפסוק: "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה" - הרי ידוע שמקץ שבע שנים זו שנת שמיטה? היא משיבה שאכן כל אלו נצרכים. רש"י שם מפרש: "כל הסימנים האלו צריכים". הגמרא מסבירה, שכתוב "במועד שנת השמיטה", כדי שלא יטעו, שמדובר מקץ שבע שנים מהרגע שמשה דיבר בערבות מואב, אלא רק לאחר ארבע עשרה שנות כיבוש וחלוקה, כשנוצרים התנאים לשנת שמיטה. אם ההקהל הוא דין בדיני שמיטה כמו איסור עבודת אדמה או סחורה ביבול, מדוע שואלת הגמרא אם מצות הקהל חלה לפני שמיטה? הוכחה לכך שההקהל אינו קשור לשמיטה, הוא המסופר שם על המלך אגריפס, שקרא פרשת המלך בהקהל. זה היה בימי בית שני, כשלא היה כל ישראל בארץ ישראל והשמיטה היתה מדרבנן.

3. קושיה נוספת היא חשש חילול המועד. הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב כותב: "אימתי היו קורין? במוצאי יו"ט ראשון של חג הסוכות". אם יקבע מעמד הקהל במוצאי יום טוב, עלול להיות חילול יום טוב. מסיבה דומה, קבעה הרבנות הראשית, שאם חל יום העצמאות בשבת או ביום שישי, מקדימים אותו ליום חמישי כדי למנוע חילול שבת. אמנם למעמד הקהל באים בדרך כלל אנשים יראי שמים, אבל סדורי בטחון, עתונאים וכדומה מהוים סיכון לחילול חג. אלא שהרמב"ם רואה צורך להסביר את הביטוי שבמשנה "מוצאי יום טוב הראשון של חג הסוכות": "שהוא תחילת ימי חולו של מועד". כלומר, לאו דוקא הלילה שאחרי החג, אלא גם היום או היום למחרת. אמנם, התפארת ישראל בפירושו למשנה בסוטה פ"ז מ"ח שואל אם מעמד הקהל יכול להיות ביום או בלילה, ומסקנתו שמדובר בלילה. אבל האדר"ת מוכיח באריכות שמדובר ביום ואולי גם בלילה. הגריא"ה הרצוג מוכיח, שאפשר לקיים המעמד ביום ובימים שלאחר מכן, ולא רק למחרת היום. לפי התוספות בסוטה מא ע"א, מלכתחילה ומצוה מן המובחר דוקא בלילה השני, אבל גם הם ודאי מסכימים שכדי למנוע חילול רבתי, שעת הדחק מכרעת את הלכתחילה ומצוה מן המובחר.

4. קושיה נוספת היא מקום המעמד. בגמרא ורמב"ם שם כתוב, שקוראים בעזרת הנשים. כיום אסור להכנס למקום עזרת הנשים בגלל טומאה וסיבות נוספות. המנחת חינוך במצוה תריב כותב, שאם היה עיכוב, לא חייבים

דוקא בעזרת הנשים, ואפשר בכל ירושלים, כמו לגבי קדשים קלים. כשנאמר לגבי קדשים קלים "יאכלו לפני ד'", הכונה לכל ירושלים. הוכחה נוספת היא מהגמרא שהבאנו שדנה מתי החל ההקהל, מיד בכניסה לארץ או לאחר שנות הכיבוש והחלוקה. בכל מקרה עדיין לא היה בית המקדש, הרי לך שלא צריך דוקא בעזרת נשים. אם כן, מה שמוזכר בגמרא עזרת נשים, אין זה לעיכובא, אך צריך מקום מצות ראיה.

5. הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב כותב: "כל הפטור מן הראייה פטור ממצות הקהל, חוץ מן הנשים והטף והערל. אבל הטמא פטור ממצות הקהל שנאמר 'בבוא כל ישראל', וזה אינו ראוי לביאה". ועתה כולנו טמאים, שמא פטורים אנו? אמנם מותר לטמא לקרוא בתורה, אבל קיום מצות הקהל אינו רק קריאה בתורה במעמד אנשים רבים, אלא קיומה צריך להיות באותם תנאים שהיינו מקיימים אותה אם היינו חייבים מדאוריתא. אם טמאים, הרי שלא חייבים ולא יוצאים ידי חובה. יש שתרצו, שטמאים פטורים כי המעמד היה בעזרת נשים, ולשם אסור להכנס. במקום אחר אפשר. הגרש"ד כהנא הביא תירוץ מפולפל, והוכיח מהביטוי "בבא כל ישראל". עליו נאמר בגמרא בחגיגה ד ע"א: "המקמץ והמצרף והבורסקי פטורין מן הראיה מפני שאינם יכולים לעלות עם כל זכורך". הם עוסקים בחומרים מסריחים במקצועם ואינם יכולים לסלק את הריח, ואנשים מתרחקים מהם, לכן אינם יכולים לעלות עם כולם. גם מטמא כולם מתרחקים ואינו יכול לעלות עם כל ישראל. כיום כולנו טמאים, לכן איננו מתרחקים מן הטמאים.

ה. המלך בהקהל

הקושיא הגדולה היא המלך. עם כל הבעיות הקודמות אפשר להתמודד, אבל השאלה היא האם העדר מלך הוא מעכב או לא. לעיתים, מצוה מורכבת ממצוות רבות. אם מפסידים אחת, אין זו סיבה להפסיד את כל השאר. וכי בגלל שאין תכלת נפסיד גם חובת לבן בציצית? אמנם איננו יוצאים ידי חובת התכלת, אך זה לא מעכב. האם המלך מעכב?

התפארת ישראל אומר שהמלך הוא רק מדרבנן כדי לתת כבוד לתורה. כשיש מלך צריך לכבדו בעליה, אבל אם אין מלך, לא מבטלים העשה. וקורא הגדול בציבור - כהן גדול או ראש הסנהדרין. המנחת חינוך אומר

שאינו יודע אם מלך דוקא הוא הלכה למשה מסיני, ואם אין מלך אין מצוה כלל. אם כן, עד שאול המלך לא קיימו את המצוה, מה שלא עולה על הדעת, אלא לאו דוקא מלך אלא גדול בדורו. וכן הנצי"ב בדברים לא, יא בהעמק דבר, מביא לכך מקור מן התורה, שהרי הסמ"ג והיראים הוכיחו שמדובר במלך מהציווי של ד' למשה ליהושע לקרוא, ויהושע היה מלך. אבל בפסוק נאמר בלשון יחיד - תקרא, בפניה אל יהושע ולא כתוב בפרוש מלך, מדוע דוקא יהושע? מפני שהוא היה הגדול ביותר בדורו. הגדול במלכות והגדול בתורה. "משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע" (אבות פ"א מ"א). אומר הנצי"ב שאם אין מלך, אין זה לעיכובא, העיקר שיהיה הגדול ביותר באומה. האדר"ת מוכיח זאת מלשון הפסוק "ויצו אותם לאמר... תקרא". הציווי הוא בלשון רבים, כי הוא מכוון לזקנים והכהנים האחראים לכך. אך הגדול בדורו הוא שצריך לקרוא, לכן כתוב בלשון יחיד: תקרא, המלך או הגדול שבדור. הרלב"ג בדברים שם כותב בקצרה: "מלך או כהן גדול או נשיא הסנהדרין". גם הרמב"ם לא מגדיר את המצוה רק במלך. בהגדרת המצוה בהל' חגיגה ג, א כותב: "מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים נשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרוא באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותן". אחר כך מפורט אימתי קורין, ושהמלך הוא הקורא באזניהם. משמע מלשון הרמב"ם שהמלך הוא דין מן הדינים במצות הקהל אך אינו לעיכובא. אמנם כבודו של המלך הוא מדאורייתא, ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. אך זה כיבוד. כשם שמעלים לתורה כהן או תלמיד חכם מעיקר הדין, מדין כבודו. אבל אין זה דין קריאת התורה, ואם אין כהן או תלמיד חכם אין זה מעכב קריאה בתורה.

הרמב"ם אמנם אינו מציין זאת במפורש. אך אנו רואים שהרמב"ם חילק את עניני הקהל לכמה הלכות. קודם הוא מגדיר את מצות העשה להקהיל ולקרוא בתורה. זהו גדר המצוה. אם אינך מקהיל ואינך קורא בתורה - אין זה הקהל. אחר כך הוא מפרט דינים נוספים: שקוראים במוצאי יום טוב ראשון של חג, אך אולי אפשר גם בזמן אחר. המקום - עזרת נשים, אך אולי אפשר גם מקום אחר. אלה הן מצוות בהקהל, אך יש לברר אם הן מעכבות או לא. הרמב"ם אינו נוהג לציין אם דין אינו לעיכובא, אלא אנו נרמזים מכך שאינו כותב את המלך בהגדרת המצוה, שהיא מדיני המצוה, ולא ממהותה.

ו. תקיעות ובימה

רבנו הרב צבי יהודה זצ"ל[5] הוכיח באריכות את היחס המדויק בין המלך ובין המצוה להתקהל, על יסוד דברי הירושלמי לגבי הקהל שחל בשבת. הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ז כותב: "יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרין אותו לאחר השבת". כיום, מקרה כזה לא יכול לקרות, כי איננו קובעים חדשים על פי ראיה אלא על פי הלוח. לעולם לא יחול יום ראשון של סוכות ביום שישי וכן ראש השנה. אבל כשקדשו את החודש על פי הלבנה, יכול היה להיות ביום שישי. וכשהקהל חל להיות בשבת דחו אותו. מסביר הירושלמי במגילה פ"א ה"ד שני טעמים לדבר: מפני התקיעות ומפני הבימה. אילו תקיעות? כתוב בתוספתא בסוטה פ"ז מ"ח:

> אותו היום כהנים עומדים בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידם, תוקעים ומריעים ותוקעים, כל כהן שאין בידו חצוצרות, אומרים, דומה שאין כהן הוא. שכר גדול היה לאנשי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב.

בירושלמי יש גם כן התיחסות לכך, שבני אהרון תקעו בחצוצרות.

> רבי טרפון אומר: ובני אהרן הכהנים יתקעו, בין תמימים ובין בעלי מומים. רבי עקיבא אומר: תמימים בלבד. אמר לו רבי טרפון: עד מתי אתה מגבב ומביא לנו, עקיבא, איני יכול לסבול. אקפח את בני אם לא ראיתי שמעון אחי אמי שהיה חיגר ברגלו אחת שהוא עומד ומריע בחצוצרות. אמר לו: הן. שמא בהקהל. שבעלי מומין כשרין בהקהל וביום הכפורים ביובל. אמר לו: העבודה שלא בדית. אשריך אברהם אבינו שיצא עקיבא מחלציך. טרפון ראה ושכח. עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה, הא כל הפורש ממך כפורש מחייו.

אם כן, התקיעה בחצוצרות היתה לצורך איסוף העם, והיא היוותה חלק עיקרי באותו יום, ואי אפשר לתקוע בחצוצרות בשבת. לא נכנס לסוגיה אם איסור התקיעה הוא מהתורה או מדרבנן. כנראה שהאיסור רק מדרבנן, ומדאוריתא

---

5. "לבירור הגדרת מצות הקהל", בלנתיבות ישראל ב עמ' ק.

מותר. המבי"ט בקרית ספר בהל' חגיגה ג, ז אומר שזו לא מלאכה, אלא גזרה שמא יטלטל. אולי מהתורה אין איסור לתקוע בחצוצרות ובשופר, אלא זו גזרה שמא יטלטל, אבל כהנים זריזים. גם התוספות בסוכה נ ע"א בד"ה שאינו, כותבים שהחליל אינו דוחה את שבת ויום טוב מדרבנן, שמא יתקן כלי שיר. הנימוק השני של הירושלמי לדחות הקהל אם חל בשבת הוא: מפני הבימה. היו בונים בימה ואסור לבנות בשבת. שמא אפשר לבנותה מערב יום טוב? הירושלמי דוחה זאת משתי סיבות:

1. "שלא לדחוק את העזרה", למנוע צפיפות. במיוחד לשיטת הרמב"ם שהבימה היתה בעזרה ולא בעזרת נשים, כי בעזרת ישראל היו מקריבים קרבנות, והדבר בלתי אפשרי אם צפוף שם. אך גם אם היתה בעזרת נשים, הדוחק היה מפריע בחג.

2. משום "לא תטע לך אשרה כל עץ" (דברים טז, כא). אסור לנטוע עצים על יד המזבח. הספרי שם מסביר שאין הכונה דוקא לעצים. גם אם בונים אכסדרא, זה כמו נטיעת עצים. אין זה משנה אם נוטעים עצים עם השורשים, או תוקעים עמודי עץ. לכן, כל האכסדראות היו בנויות מאבן או לבנים. לכן, אומר הספרי על הפסוק: "אשר תעשה לך - לרבות בימה". את הפסוק אנו קוראים כאילו היה כתוב: לא תטע לך אשרה ולא תטע לך כל עץ אצל מזבח ה' אלוקיך. אסור לעשות בנינים של עץ. כיצד אם כן בונים במה? הראב"ד בהל' עבודה זרה ו, י כותב: "בימה של עץ שעושין למלך בשעת הקהל לשעתה היתה". בימה זמנית מותרת היא רק לשעתה, ולכן אין זה נקרא קבוע. נטיעה היא קבועה. אבל יומיים כבר נחשבים לקביעות. אין זה רק לצורך השימוש המיידי, אלא יותר מזה, ולכן נחשב לקבוע - ואסור.

אם כן יש שני נימוקים בירושלמי: מפני התקיעה ומפני הבימה. הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ז הביא רק טעם אחד: "מפני תקיעת החצוצרות שאינן דוחות שבת". מקשה עליו הראב"ד: "ואפילו יום טוב אינו דוחה". כלומר, אם אסור בשבת, אסור גם ביום טוב, ואם מותר ביום טוב, מותר גם בשבת. הרמב"ם לא סובר כן. לדעתו, ביום טוב מותר ובשבת אסור. הראב"ד ממשיך: "ופירשו בירושלמי מפני הבימה שבעזרה. ויעשו אותה מערב יום טוב? כדי לא לדחוק את העזרה. שמענו מכאן שאינו מעכב את התקיעות כאשר כתב". אך הרמב"ם העדיף את הטעם של התקיעה. לעומתו הראב"ד העדיף את הטעם של הבימה. גם רש"י מביא את טעם הבימה. מדוע הרמב"ם ויתר על טעם זה? בכלל, אין זה דרכו

של הרמב"ם לכתוב טעמים כל שהם. צריך היה לומר: יום הקהל שחל להיות בשבת מאחרים אותו לאחר השבת. מדוע הוא מזכיר את החצוצרות. נימוקים וטעמים להלכות מובאים ברמב"ם במקרים נדירים, כשיש סיבות מיוחדות לכך.

שאלה נוספת על הרמב"ם. במשנה בסוטה פ"ז מ"ח כתוב: "עושים לו בימה". הרמב"ם שם נוקט לשון אחרת: "מביאין בימה גדולה". כלומר, בימה מוכנה מונחת באיזה מקום בירושלים, ומביאים אותה לעזרה במוצאי החג. הרמב"ם שינה מן הלשון, ועל ידי זה סילק את בעית הדחק בעזרה. מסביר רבינו הרב צבי יהודה שיש לחקור מהו גדר מצות הקהל. האם מצות ההקהל מוטלת על כל אחד ואחד מהעם, ועל העם להקהל ולשמוע קריאת התורה, ובמעמד חשוב זה נותנים כבוד למלך, או שמא עיקר המצוה על המלך? המלך, שאין עליו אלא ד' אלוקיו, הוא שצריך לעמוד ולקרוא בתורה, למען דעת, שהתורה והמלך אחד. אם עיקר המצוה היא ההקהל, הרי שהחצוצרות והתקיעות הן מעיקרה של המצוה והן לעכובא. אם אי אפשר לתקוע, אי אפשר לקיים את המצוה. אבל, אם עיקר המצוה על המלך, הרי שהבימה היא תיקון קריאתו של המלך, והיא חלק מהענין, שהמלך יהיה למעלה. המחלוקת בירושלמי היא על עצם טיבו של ההקהל, ולא הוכרע שם, אם המצוה על המלך או על העם. אומר רבינו הרב צבי יהודה שבבבלי הוכרעה המחלוקת. הבבלי בקדושין לד ע"א אומר שנשים חייבות בהקהל אף על פי שזו מצות עשה שהזמן גרמא. זו מצוה יוצאת מן הכלל. למרות שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, הן חייבות בהקהל. אבל "הרי מלך ולא מלכה"? אשה אינה יכולה להיות מלכה, גם אינה חייבת ללמד. אם נשים חייבות במצוה הרי שהמצוה אינה על המלך. כיצד אפשר לחייב נשים להיות מלך ולקרוא? סימן, שהמצוה היא לשמוע ולהתקהל. מזה למדים שהעיקר הן התקיעות, לכן הרמב"ם בהלכות עבודה זרה לא כתב שאסור להקים במה, בגלל שתרוץ זה נדחה. הוא כותב "מביאים במה" כדי לרמוז שבגלל שמביאים אותה, אין בעיה של "לא תעשה לך עץ". עשיה, הכוונה לבנות ממש, אבל אם לוקחים במה מיטלטלת ומביאים ומניחים אותה, אין זה נקרא לעשות בימה בעזרה. מאותה סיבה הרמב"ם השמיט מלשון המשנה והתוספתא את המילה 'לו'. שם כתוב: "עושים לו בימה" כלומר למלך, והרמב"ם אומר מביאים בימה, כדי למעט הבלטת מקומו של המלך. ודאי שהמלך חשוב, אבל המצוה אינה מתחילה מהמלך

אלא מן האומה החייבת להתקהל ולשמוע את התורה. כמובן שמי שראוי להשמיע את התורה לאומה הוא מי שעומד בראשה. גישה זו מחזקת את הגדרת מצות הקהל של האדר"ת: "להקהל ולשמוע" עפ"י לשון הרמב"ם: "מצות עשה להקהיל כל ישראל... ולקרות".

האדר"ת מדמה את מצות הקהל לחידוש של ספר חרדים על ברכת כהנים. ידוע שלכהן יש מצוה לברך. אומר ספר חרדים שגם לישראל יש מצוה להתברך. אך רבינו הרב צבי יהודה אומר שאין זה דומה. בברכת כהנים יש הקבלה - לא יתכן לברך בלי שיהיה מבורך. אין ממשות לברכה בלי שיהיה אדם המתברך ממנה. בהקהל אלה שני דברים שונים. יש מצוה על המלך לעלות על הבימה ולקרוא, ויש מצוה לעם להתקהל ולשמוע. העם יכול להתקהל ולשמוע בלי שמלך יקרא, והמלך יכול לקרוא בלי שהעם ישמע. יקשיב לו מי שיהיה נוכח במקום. כמו שכהן גדול נכנס לקודש הקודשים וקורא ואיש לא שומע.

אלו שני גורמים שונים, שיכולים באופן תיאורטי להתקיים כל אחד בנפרד. מה שאין כן בברכת כהנים. לא יכול להיות שכהן יברך בלי שיהיה מי שיתברך. אם אין איש, הוא לא יברך, ובלי ברכתו אנשים לא יתברכו. כיון שבהקהל לכל צד יש משמעות ללא השני, יש מקום לשאלה מה העיקר. שאלה זו תולה הירושלמי בחצוצרות ובבימה. והכרעת הבבלי, שהעיקר הוא הקהלת העם. העם צריך להתקהל ולשמוע, וכמובן, מן המלך.

לפי זה גם מתורץ מדוע הרמב"ם בספר המצוות מנה מצוה אחת - מצוה טז, שלא כמו הראשונים, שמנו שתי מצוות נפרדות. בעל הלכות גדולות במצוה קסג כותב, שיש שתי מצוות נפרדות. מצות העם להקהל ולשמוע, ומצות המלך שיקרא לפניהם. הרמב"ם לעומתו אומר, שיסוד המצוה הוא על העם להקהל, לבוא ולשמוע, והמלך הוא חלק ממצוה זו. אין אלו שני צדדים שונים שיכולים להתקיים זה בלא זה. קריאה של המלך אינה שייכת אלא לצד מהותה העקרית של קהילת העם. אין המצוה על המלך, והעם עושה עמו חסד ומתקהל כדי לשומעו. העם הוא המתקהל על מנת ללמוד ולשמוע את התורה. המלך הוא חלק מזה, כמו שכתוב: "למען ישמעו וילמדו ויראו", וכמו שנאמר: "תורה צוה לנו משה... ויהי בישורון מלך".

ז. מעמד הקהל בזמן הזה

רבנו הרב צבי יהודה הסביר (לעיל הע' 5) שבימינו, אנו שבים מן הגלות לארצנו. בגלות היינו יחידים, כדברי חז"ל בגמ' בברכות ח ע"א: "אין לו לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד". ארבע אמות הן רשות היחיד של האדם (ערובין מח ע"א). ארבע אמות סביב האדם שהם ההלכה. היום חזרנו לארצנו, לקב"ה ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה של כל ארץ ישראל, ולא רק רשות היחיד של האדם. אדרבא, לפני המצוה האחרונה בתרי"ג המצוות, שהיא לכל אדם לכתוב לעצמו ספר תורה כדי שילמד בו, קודמת לה מצות הקהל שהיא הופעת התורה בכלליותה. למען דעת, שהתורה שייכת לכלל ישראל, ומתוך כך ליחידים.

על השאלה, מדוע לא קיימו, מחורבן בית שני ועד היום הזה מצות הקהל, שני תרוצים: א. "ומקום הניחו לו להתגדר בו", כמו שנאמר על חזקיהו המלך. הוא כתת את נחש הנחושת. שואלת הגמ' בחולין דף ו ע"ב המלכים שקדמו לו לא חשבו על זה? אלא "מקום הניחו לו להתגדר בו".

ב. הדבר היה בלתי אפשרי. הרומאים ודאי אסרו זאת. אנשים היו מתחבאים ולומדים תורה. רבי חנינא בן תרדיון שהיה מקהיל קהילות ברבים - שרפוהו. גם בזמן השליטים האחרים במשך כל הדורות זה היה בגדר סכנה. כמו הממלוכים, התורכים האנגלים וכו'. כיום שבנו לשלוט על ארצנו. כבר בשנת תש"ו, עוד לפני קום המדינה התקימה מצות הקהל. וגם בשנת תשמ"ח זכינו למעמד זה, והאדם הגדול ביותר במדינה, הרב הראשי לישראל, קרא בתורה. גם הנשיא, עליו אמרו הרבנים הראשיים, שהוא קרוב לשבילי האמונה, קרא בתורה. כשנשיא קורא בתורה, אין זה בפיו ספרות בעלמא. הוא חש אליה קרבה ואהבה, אף על פי שאינו בדרגת תלמיד חכם.

באשר לנשיא בית המשפט העליון, הרי שהרמב"ם (הל' סנהדרין כו, ו) אומר שמי שדן על פי חוקות הגויים מרים ידו על תורת משה, וזה מצער. אבל מכבדים אתו רק בהגבהה וגלילה, וזה כיבוד שמכבדים בהרבה בתי כנסיות גם אנשים שאינם מקיימים את הכתוב בתורה. עיקר הטעם שהרבנים הראשיים לא מחו על כך הוא למנוע מחלוקות. אין טעם וצורך ליזום מחלוקות. תפקידנו לעמול על מנת לסלקן ולא ליזום אותן. אף על פי שאין דעתם נוחה מזה, לא ראו לנכון למחות על כך, למרות שלכתחילה לא היה

ראוי לערב מישהו המיצג הרמת יד נגד תורת משה במעמד של חיזוקה והרמת קרנה. אף על פי כן גדול השלום ובמיוחד בחג הסוכות, שבו אנו מבקשים מה' שישפוך עלינו שלומו, ואנו שמחים על מאורע זה. במיוחד זמנים אלה שהגויים חושבים שעל ידי מעשים מתועבים של רצח יצליחו להפריע לבנין המדינה ובנין ירושלים. הם טועים. אנו בונים את הארץ על ידי ישיבה בה, ובנין ולימוד תורה ומתחזקים בה. עלינו להתחזק עוד בבניה, בבטחון ולהעניש בכל תוקף את אלה הקמים לפגוע בחיינו בארץ חיינו. אבל העיקר הן הפעילות החיוביות. התשובה לכל מעשי החשך והרצח והתעוב הם מעשים של אור, של התחברות עם ישראל, של התכנסותו. מעשים שמפילים מחיצות בעם ומגבירים בנינה של ארץ ישראל וירושלים. מתוך כך נזכה במהרה בימינו לבנין בית המקדש, ונזכה למצות הקהל כמאמרה מן התורה במהרה בימינו אמן.

הרב שאר ישוב כהן

פרשת המלך

ראשי פרקים

א. פרשה כללית ופרטית
ב. על מי מוטלת המצוה?
ג. המצוה על המלך או על כלל ישראל
ד. חלות המצוה בזמן הזה
ה. המלך - מנהיגו של כלל ישראל

א. פרשה כללית ופרטית

פרשת המלך - זה שמה של קריאת התורה במעמד מצוות הקהל, וכך שנו חכמים בלשון המשנה בסוטה פ"ז מ"ח:

> פרשת המלך כיצד? במוצאי יום טוב הראשון של חג, בשמיני (צ"ל בשמינית, וכך בגמ' שם) במוצאי שביעית עושין לו (למלך) בימה של עץ בעזרה, והוא יושב עליה. חזן הכנסת נוטל ספר תורה ומוסרה וכו' וכהן גדול נותנה למלך. והמלך עומד ומקבל וקורא וכו' וקורא מתחילת ואלה הדברים עד שמע, ושמע והיה אם שמע, עשר תעשר, כי תכלה לעשר ופרשת המלך וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה.

אם כן, נמצינו למדים כי שתי פרשיות המלך לפנינו - הכללית והפרטית. לשון זו שנקטו חז"ל בביאור מצוות הקהל וקריאתה, ללמד יצאה, על כל ענין המצוה, שרשיה וטעמיה. **הכללית** - שכך מפרש רש"י בביאורו על המשנה הראשונה שבאותו פרק: "ואלו נאמרין בכל לשון וכו' ואלו נאמרין בלשון הקודש וכו' **ופרשת המלך**". מפרש רש"י: "והיא פרשת הקהל" וכך ביאר הרב

---

* חקרי הלכה, ירושלים: ועד תלמידי המחבר, תשנ"ג, עמ' צז-קז; עיתון "הצופה" ערב סוכות תשמ"א.

רבי עובדיה מברטנורא בפירושו למשנה. **הפרטית** - היא פרשת התורה העוסקת במצוות המלך בדברים יז, יד-כ: "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלוקיך נותן לך וירשתה וישבת בה ואמרת, אשימה עלי מלך, ככל הגוים אשר סביבותי" וגו'. פרשה זו היא אחת מפרשיות משנה תורה שלמדו חז"ל לאמרן במעמד הקהל.

הגדרת פרשת הקהל כפרשת המלך היא ענין יסודי היורד עד שורש המצוה ומהותה, ומאיר את השאלות הגדולות ששאלו חכמים בקשר אליה: מתי, למה ולמי ניתנה? מה משמעותה הפנימית העמוקה? מה שייכותה לדור כובשי הארץ ונוחליה? מה עניינה למשה ויהושע, לעם ישראל, לארץ ישראל, לדור ולדורות?

מצוה של מלכות לפנינו. מצוה האורגת באופן נפלא את מרקם היחסים העדין, שבין מעמד ותפקיד - המלך, הכהן הגדול, הכהנים, הלווים וכל העם, אנשים ונשים, טף וגרים - ויוצרת את האיזון החיוני ביניהם על רקע ארץ ישראל וירושתה, העליה לרגל ועזרת המקדש, כשאת כולם מאגדת המשמעות הפנימית של תורת ישראל ומצוותיה, עמידתם כולם יחד בחצרות בית ה', בתוככי ירושלים.

ב. על מי מוטלת המצוה?

למי נאמרה מצוה זו? על מי החובה מוטלת לעשותה? לכאורה, נאמרה לכלל ישראל, וביצועה הוטל על המלך שבישראל. אך הדברים אינם פשוטים כל עיקר ושנויים במחלוקת רבותינו הראשונים והאחרונים.

אמרה תורה דברים לב ט-יב: "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל ויצו משה אותם לאמור מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות... הקהל את העם". למדו רבותינו, שכל ענין הפרשה נאמר לזקני ישראל ובכללם זקני הכהונה ובני משפחת המלך: "כולם צריכים לישועתו ולשלום".

נחלקו חכמי הדורות: יש שדעתם כי על מלך ישראל החובה מוטלת לקיים מצוות הקהל וכל שאין לנו מלך ישראל, בטלה המצוה. יש שסברו כי בפשוטו של מקרא נאמרה מצוה זו לזקני ישראל, והיא מוטלת על כלל ישראל שמבצעה על ידי שליחים מיוחדים לכך שנתפרשו בתורה או בתקנת חכמים.

נחזור ונברר: יש מרבותינו הראשונים הסוברים כי קריאת המלך את התורה ברבים, הוא מדיני המצוה, אך היא מוטלת על כלל ישראל וביחוד על זקני הכהנים וזקני בית-דין. יש שהטילוה על "הגדול שבכל ישראל" והוא אולי "המופלא שבסנהדרין" או "הכהן הגדול", הכל לפי הדור והענין.

האדר"ת מביא את הפירוש על הפסוק: "ויצו משה אותם לאמור" - שלכהנים ולזקני ישראל ציווה משה רבינו. ולפי זה אין המצוה בייחוד על מלך ישראל, אפילו בזמן שהיה המקדש קיים רק על הגדול שבכל ישראל, והוא: המלך או המופלא שבסנהדרין או הכהן הגדול. היו שלשתם לפנינו, עדיין צריכים אנו למודעי - מי הגדול שבהם? הכהן הגדול מאחיו, שעליו דרשו רבותינו: את הדבר הגדול יביאון אליך, דבריו של גדול (סנהדרין טז ע"א), או המלך - הנשיא שבישראל שעליו דרשו רבותינו "שאין על גביו אלא ד' אלקיו" (הוריות יא ע"ב).

אלא שלעומת פירוש זה מביא האדר"ת את הדעה שמצוה זו אינה לסתם "הגדול שבישראל", אלא דווקא "ליהושע הוא דאזהר", שדינו כמלך ישראל. והוזהרו עליו ישראל שכל הממרה את פיו מות יומת כדין המורד במלכות - "כחוק תורתנו הקדושה - בכל מלך המולך עלינו", וכן מפורש פשט המשנה שקראה לה "פרשת המלך" ולא "פרשת הקהל".

להבהרת הנושא ראוי שנעיין בדבריו הבהירים של הרמב"ם בספר המצוות מצוה טז, נראה שהוא מטיל את המצוה באופן כללי על עם ישראל:

> שנצטווינו שיקהל העם כולו בשני של סוכות של כל מוצאי שמיטה ושיקראו כמה פסוקים ממשנה-תורה לפניהם. והוא אמרו יתעלה: הקהל את העם וגו' וזו היא מצות הקהל. וכבר נתבארו דיני מצוה זו, כלומר: איך יקרא? מי יקרא? בתלמוד בבלי וכו'.

מדברי הרמב"ם הללו נראה שהמצוה כללית, ומה שאמרו חכמים, שהמלך יקרא, אינו תנאי מגוף המצוה אלא אחד מדיניה או פרטיה, ועיקרה שיקהל העם ושיקראו פסוקי משנה תורה לפניהם, במועד המיועד לכך. אמנם, ראויה לדיון העובדה שהרמב"ם מונה בספר המצוות מיד לאחרי מצוה זו של הקהל, את המצוה שבאה אחריה בספרו: "שכל מלך היושב על כסא המלוכה אצלנו יכתוב ספר תורה לעצמו, ולא יפרד ממנה" (שם מצוה יז). רק אחריה מביא

הרמב"ם את המצוה המוטלת על כל אחד מישראל - לכתוב לעצמו ספר תורה.

נראים הדברים כאילו רמז לנו הרמב"ם כי מצוות הקהל קשורה ואחוזה קשר פנימי ומהותי עם משפט המלוכה בישראל, ומבוססת על הקשר המחייב שבין היחיד והציבור לבין המלך ההולך לפניהם וספר-התורה בידו - שלא ייפרד ממנו.

שיטתו של הרמב"ם מתבארת יותר בדבריו במשנה תורה, בהל' חגיגה ג, א:

> מצוות עשה להקהיל כל ישראל, אנשים נשים וטף בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל ולקרוא באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותם במצוות ומחזקות את ידיהם בדת האמת.

סתם רבינו דבריו ולא פירש על מי המצוה חלה להקהיל את העם. האדר"ת מפרש שיטתו של הרמב"ם, שמלשונו "להקהיל" משמע, שמלבד המצוה על כל הציבור להיקהל יש מצוה להקהילם - וכל החיוב להקהיל מוטל על בית-דין הגדול שבירושלים, כמו כל מצוות עשה שעל הציבור לעשותם, או "החיוב להקהיל היא על המלך הקורא, שהעוז בידו לגזור ולצוות על הציבור ולכוף אותם, ומפני שהוא הקורא אפשר שהחובה עליו בזה, יותר מעל בי"ד הגדול".

הדברים מתבארים לפרטיהם בהמשך דברי הרמב"ם שם, המתאר את המעמד לפרטיו:

תקיעת החצוצרות בכל ירושלים להקהיל את העם. עלות המלך על במה גדולה של עץ כדי שישמעו קריאתו, והתקבצות כל ישראל העולים לחג סביביו, ברכת המלך וקריאתו - ושבע הברכות שמסיים בהן: שלש ברכות כמטבען: רצה, מודים, ואתה בחרתנו, וברכת תפילה המיוחדת למעמד זה: על המקדש שיעמוד, על ישראל שתעמוד מלכותם, על הכהנים שירצה האל עבודתם. תפילה ותחנונים כפי מה שהוא יכול, וחותם בה: הושע ה' את עמך - את ישראל". אי אפשר להתעלם מן האופי הממלכתי הכללי השורה על מעמד זה שכל קניני האומה וקדשיה קשורים בו. ביחוד בא הדבר לידי ביטוי בדברים בהם מסיים הרמב"ם את תיאורו שם בהלכה ו:

> חייבין [הכל] לשמוע בכונה גדולה יתירה, ומי שאינו יכול לשמוע מכוון ליבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק

דת האמת. ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה, ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע את דברי האל.

דברים אלו של הרמב"ם מייצגים גישה מהותית לתפקידה של המלכות בישראל ולמעמדה. המלך - שליח הוא, תפקידו - שליחות קדושה. במרכזה - החובה להשמיע דברי האל לעם ישראל ולהנהיגו בדרך התורה והמצוות.

ג. המצוה על המלך או על כלל ישראל

יש מרבותינו הראשונים שמנו שתי מצוות בהקהל: מצוה על המלך שיקרא באזני כל ישראל. ומצוה על כל העם ועל כל אחד מישראל - שיבואו כולם לשמוע (בה"ג מ"ע קפב; ספר יראים סימנים רסו ותלג), כפי שהסברנו, גם לדעת הסוברים שמצוה אחת לפניו, וכך מנאה הרמב"ם, עדיין מוטלת על המלך חובת הקריאה. אלא שהאדר"ת הסתפק אם לשונו של הרמב"ם "והמלך הוא שיקרא", אם הוא חיוב או שכך הנהיגו מפני חשיבותו.

מעניינת שיטתו של רבינו סעדיה גאון שמנה המצוה: "והמלך יקראנה לעם בלהקים" במספר העשין המוטלים על כל יחיד, וחזר ומנאה בלשון "והעם בתרועת מלך נועדים" - במספר הפרשיות המוטלות על הציבור. הגאון ר' ירוחם פרלא זצ"ל בפירושו הידוע על ספר המצוות לרס"ג מבאר (ספר המצוות לרס"ג עשין טז. וכן שם ח"ג פרשה י בין ס"ה הפרשיות המוטלות על הציבור) שכאן מנה המצוה המוטלת חובה על המלך לקריאתה לפני העם, ושם במספר הפרשיות מנה המצוות המוטלות על הציבור להיקהל ולהיות נועדים לשמוע קריאת-המלך (כמבואר בסוטה לב ע"א, מא ע"א; קידושין לד ע"ב; חגיגה ג ע"א), ולזה כתב שם: **תרועת מלך**. משום דהמלך מקהילם, ע"י תרועת החצוצרות, כמבואר בתוספתא סוטה פ"ז ה"ח, ושם בין היתר מובא הפסוק בדברי הימים ב כג, יג: "ותרא והנה המלך עומד על עמודו במבוא והשרים והחצוצרות" (בירושלמי מגילה פ"א ה"ה, והוריות פ"ג ה"ב) ובספרי (בהעלותך פיסקא ע"ה). הגר"י פרלא מציין שגם הבה"ג מנה מצוות הקהל בין במנין העשין, ובין במספר הפרשיות שהן "חוקים ומשפטים המסורים לציבור". כן הלך בעקבותיו בעל ספר יראים הרא"ם ממיץ (סי' רפט-רצ). אלא שכמה ממוני המצוות ההולכים תמיד בעקבות הבה"ג, כגון הר"י מברצלוני והר"א הזקן ורבינו שלמה אבן גבירול, לא מנו מצוה זו אלא במספר ס"ה פרשיות הציבור. ולדעתם ס"ל דכיון שהמצוה

נעשית על ידי כולם ביחד - העם לשמוע והמלך להשמיע - חשובה מצוה אחת הכוללת כל עם ישראל עם המלך בכלל - וזו דעת הרמב"ם וכל סיעתו.

החינוך במצוה תריב נקט שיטה מיוחדת בעניין זה. במניין המצוה עצמה לא הזכיר אלא:

> שציוונו שיקהל עם ישראל כולו, אנשים נשים וטף, במוצאי שנת השמיטה, בחג הסוכות ביום השני בחג, ולקרוא באזניהם קצת מספר משנה תורה וכו'. משרשי המצוה, לפי שכל עיקרן של עם ישראל הוא התורה, ובה יפרדו מכל עם ולשון להיות זוכין לחיי-עד וכו'. על כן, בהיות כל עיקרן בה, ראוי שיקהלו הכל יחד בזמן מן הזמנים לשמוע דברים וכו'.

הרי לפנינו מצוה כללית על כלל ישראל, כדי לקיים "ולמען ישמעו ויראו את ה'". לעומת זאת כותב החינוך שם:

> מדיני המצוה, מה שאמרו ז"ל, שהמלך הוא היה המחוייב לקרוא באזניהם וכו'... **והעובר על זה כל איש ואשה אם לא באו לשמוע, וכן המלך אם לא רצה לקרות**, בטלו עשה זה, כי המצוה עמוד חזק וכבוד גדול בדת.

לכאורה מפורשים הדברים שלמלך נאמרה מצות הקהל. כך גם בדברי כמה מרבותינו הראשונים. כך שיטתו של רש"י סוטה מא ע"א ד"ה שנאמר: "ואותה קרייה על ידי מלך היא כדתניא בספרי בפרשת המלך וכו'". כוונתו של רש"י לדברי הספרי בספר דברים בפרשת המלך על הפסוק "והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלוים". (דברים יז, יח). למה נאמר משנה תורה? מפני שעתידה התורה להשתנות". לדעת כמה מפרשים, צריך להיות להשתנן, שהמלך משנן התורה באזני העם.

כך נראים דברי התרגום אונקלוס שם: "פתשגן". כך באר ר' מנחם המאירי בפירושו לסנהדרין שם, וכך פרש החזקוני על התורה, וביחוד המבי"ט בקרית ספר הל' חגיגה שם שהביא ראיה: "ומשה מלך היה". אולי צ"ל: ויהושע מלך היה (להלן נביא דברי התוי"ט בענין זה). אחרים אומרים: "אין קורין בהקהל אלא במשנה תורה בלבד", האדר"ת עומד על כך, כי מדברי רש"י אלו לא ברורה דעתו, אם קריאת המלך **לעיכובא או לכתחילה**.

(עי' להלן, מ"ש התוי"ט בפירושו על דברי רש"י אלו). אלא שמדבריו של רש"י שם בסוף המשנה על סדר הקריאה, וכבוד המלך שלא יעמידו לו מתורגמן לידו - יש לעמוד על שיטתו. רש"י מסביר:

> ואע"פ שפרשת המלך מפסקת בין "עשר" ל"כי תכלה", קורא את אלה יחד שלא להפסיק במעשרות, ואח"כ קורא בפרשת המלך. ואי משום דילוג בתורה (הכוונה - מה הטעם לכך שתיקנו שיקרא ברכות וקללות, ומעשרות, ורק אח"כ פרשת המלך) בכדי שיפסיק המתורגמן אין למלך תורגמן ואין מתרגמין אחריו.

האדר"ת מציע ללמוד מדברי המאירי: "והדברים מתמיהים, שאם כן אף בפחות משיעור זה יהא אסור, אלא שאין גנאי לציבור ממה שהוא כבודו של מלך". שדעת רש"י שבאין מלך בישראל, הגדול בישראל קורא, והלא אין גדול בישראל מן הכה"ג ונתפרש במשנה שביום הכיפורים קורא על פה פרשת "ובעשור" שבחומש הפקודים. ונתבאר בגמ' יומא ע ע"א, שמחלקין בין הפסקת המתורגמן אם לאו ואם כן, אין כבודו נדחה מפני כבוד הציבור, קל וחומר שאין כבוד הגדול שבכל ישראל שתחתיו, מכריע את כבוד הציבור, וא"כ אי אפשר לומר כדברי המאירי לגבי גדול אחר. אלא שהמאירי שפיר, שסובר כי רק על המלך לבדו החיוב לקרות ולא לזולתו. אחרי שהאדר"ת בקונטרסו "זכר למקדש" דן בחריפות יתירה בשיטות רש"י והמאירי הוא מסיק: לרש"י - נקראת גם ע"י גדול שבישראל. למאירי - דווקא ע"י המלך כדעת הרא"ה בחינוך. אך כולי עלמא מודי, שכשיש מלך בישראל בזמן שביהמ"ק קיים, עליו מוטלת המצוה ולא על זולתו.

אכן, יש שלמדו כפי שהבאנו, כי מצוה זו למלך נאמרה ממה שכתב רש"י: "כדתניא בספרי בפרשת המלך". אך התוספות יום טוב כותב על זה: "ודקדקתי ולא מצאתיה". אבל, דבר הלמד מענינו הוא שמשה אמר ליהושע: תקרא את התורה הזאת (בלשון יחיד) ויהושע מלך היה. באמת, כל המעיין במקראות אלו, יבחין כי כל הפרשה מתחילה בענין צוואתו של משה ליהושע כמו שכתוב: "ויקרא משה ליהושע ויאמר אליו לעיני כל ישראל: חזק ואמץ, כי אתה תבוא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותם לתת להם ואתה תנחילנה אותם" (דברים לא, ז).

בספר יראים השלם סימן רסו, ובסמ"ג עשין רל, ועוד, למדו שהמלך עומד בראש המעמד, ממקראות שבנביאים שנאמרו ביאשיהו: "וישלח המלך ויאספו אליו כל זקני יהודה וירושלים וכו' ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה'" (מלכים ב כג, א-ב). הרי שהמלך הוא הקורא בספר הברית, הוא ספר דברים.

דברים אלו כבר נתבררו ע"י כמה ממפרשי התורה הראשונים. כך כתב האברבנאל בדברים לא, יא:

> לפי שהמצוה שבה תהי' לכל ישראל, מצוה במלך או בשר-הצבא לקיימה וכו' בפומבי גדול יקרא הגדול שבעם, שהוא המלך או השופט את ספר התורה לעיני כל ישראל כדי שישמעו ויתפעלו לבותיהם מהדברים ומכבוד המדבר והקורא.

מענינים מאוד דברי הסיום של האברבנאל:

> ובשנה ההיא, בשביעית, היה המלך מסיים את התורה באופן ההוא, ומכאן נשאר המנהג שבימינו, שביום השמיני חג העצרת האחרון נקרא יום שמחת תורה שבו ביום משלימים את התורה ועומד הגדול שבקהל ומסיים אותה, והוא עצמו קורא מבלי תורגמן פרשת וזאת הברכה לדמיון מעשה המלך בזמן ההוא.

נזכיר שגם הרלב"ג בדברים שם כתב: "מלך או כהן-גדול או נשיא". מתוך כך דנו רבותינו האחרונים על חלות המצוה בזמנם, כשאין מלך בישראל, לדעת הסוברים שאין מצוותה אלא במלך, האם בטלה מצוות הקהל או שכל מי שהוא גדול הדור יכול, ואולי חייב לקרוא.

המנחת חינוך במצוה תריב, מצדד להכריע שמלך אינו מעכב וכשאין מלך יוכל אדם חשוב לקרוא. מפורשים הדברים בפירושו של הנצי"ב בהעמק דבר. בעל תפארת ישראל בסוטה פ"ז מ"ח:

> אע"ג שבתורה לא נזכר מלך דוקא וכו' וכשאין מלך מי קוראה? נ"ל דמה שהמלך קורא הוא דרבנן, כדי לתת כבוד לתורה וגם שיזהרו בשמירת המצוות כשיראו, שגם המלך חייב לשמור מצוותיה. מיהו בזמן שאין מלך, לא היו מבטלין העשה, אלא קורא אותה גדול שבציבור, כהן-גדול או ראש הסנהדרין.

ד. חלות המצוה בזמן הזה

חשיבות הדיון הזה על מעמד המלך במצוה זו ועל ההגדרה המהותית של הקשר בין מצות הקהל, לבין משפט המלך או משפט המלוכה בישראל, תתברר לנו אם נבוא לדון בדבר חלות מצוה זו בימינו. מן העיקרון הזה תסתבר לנו מסקנה מרחיקת לכת על חובתנו לקיים מצוה זו בזמן הזה **כשאין מלך בישראל**, אבל יש נשיא בישראל, שאין על גביו אלא ה' אלוקיו, **ויש מלכות בישראל היא מדינת ישראל**.

הגאון רבי בנימין צבי יהודה רבינוביץ-תאומים זצ"ל בקונטרסו שנתפרסם בקובץ "הקהל", דן באופן מרחיב ומעמיק, בשאלה: האם מה שהמלך קורא הוא מצד כבודו של המלך או מדין מצות הקהל? האם דאגה לכבוד התורה לפנינו, או לכבוד המלך? הוא מצדד לומר שהוא **מדין המלך** ולכן נכללת בקריאה זו פרשת המלך, ומסביר ומברר שבשאלה זו אם זוהי חובת המלך ודינו במיוחד או שהוא משום כבוד התורה או כבוד המלך תלויות שיטות הראשונים מוני המצוות שהזכרנו לעיל.

מרן ראש הישיבה הגאון רבי צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל במאמרו ההלכתי המקיף והמעמיק שבקובץ "הקהל" - "לברור הגדרת מצוות הקהל", אחרי שברר שיטת דו"ז האדר"ת בהגדרת המצוה שהוא "להקהיל ולשמוע" ומה שהביא מן הרא"ם: "שהוא להקהל ושהמלך יקרא" ומביא את השואת הענין למצוה שבברכת כהנים שבעל ספר חרדים כותב עליה: "שמצוה על הישראלים להתברך", מחלק שבברכת כהנים אין אלו צדדים שונים של מצוה אחת אלא שבעצם מעשה המצוה של הברכה אי אפשר לקיימו בלא מברכים ומתברכים, מה שאין כן כאן שלכאורה הם שני צדדים מיוחדים כשלעצמם: קריאת המלך וקהילת העם. מסקנתו, מתוך דיון בדברי הירושלמי מגילה שהוא דן בהם בהרחבה שם, כי באמת עיקרה של המצוה אחד - הקריאה ע"י המלך וקהילת העם. "שבאמת הוא ענין אחד - הקהל העם עם הקריאה ע"י המלך". מפני חשיבות היסוד הזה לדיוננו נביא להלן את לשונו של מרן הרב צבי יהודה קוק שם:

> ומיושב על ידי זה מה שהקשה בספר נר מצוה על הרמב"ם מדוע לא מנה שתי מצוות, קריאת המלך וקהילת העם, כי זה שייך רק באופן שיש במצוה שני צדדים מיוחדים ומפורדים, שיכולים

> להתקיים זה בלא זה, (השוה לענין זה דברי מרן הרב זצ"ל בספר שבת הארץ בקונטרס האחרון בענין חלות המצוה על האדם ועל הארץ על פי שרשי המצוות, עיי"ש), מה שאין כן כאן, ששני הצדדים האלה הם במקומם ובהתקיימותם - ענין אחד, שצד המצוה של קריאת המלך אינו אלא שייך לצד מהותה העיקרית של קהילת העם, למען ישמעו וילמדו ויראו וגו' - וכמו שנאמר: תורה ציווה לנו משה מורשה קהילת יעקב. ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל.

דבריו אלו של הבן הגדול מכוונים בעומק לדברים שנביא להלן מאת האב הגדול מרן גאון הדורות הראי"ה הכהן קוק זצ"ל על כלל ישראל, גדרי הציבור והיחיד בישראל, ומלכות ישראל, שיבהירו לנו גישה מיוחדת לענין חלות מצוות הקהל בזמנינו, עם התחדשותה של מדינת ישראל וקיומו של שלטון מרכזי בישראל המיוצג על ידי נשיא המדינה וראש הממשלה. הדברים עמוקים ונפלאים.

מפורסמים דבריו היסודיים של מרן הרב זצ"ל בתשובתו להגאון ר' מאיר דן פלוצקי זצ"ל, שנדפסה בשו"ת משפט כהן סימן קכד. מתוך דברי הערכה והערות לספרו של רבי מאיר דן "כלי חמדה" על התורה, דן הרב בהגדרות יסוד של מושגי היחיד השותפים והציבור בישראל:

> שאצל אומות העולם ערך הציבור הוא בבחינת שותפים, שכל אומה עיקר הקיבוץ שלה כדי להיטיב ליחידים הפרטיים אבל בכנסת ישראל יש בכללות קדושה מיוחדת, שיש בציבור של ישראל קדושה כללית, שאינה נערכת כלל כלפי החלק של כל פרט, והיא עומדת למעלה מגדרי חלוקה. ומתוך הקדושה שיש בכללות כנסת ישראל צריכה להיות גם הנהגת המלכות שלה ע"פ התורה. ועל כן צריך המלך שני ספרי תורה (סנהדרין כא ע"ב) אחת בתור איש ישראל, והשניה בשביל לימוד הנהגת המלכות.

לעניין זה נקבל עוד את דבריו הידועים של מרן הרב זצ"ל בתשובתו להרב הגדול מוה"ר רבי זלמן פינס זצ"ל, ובייחוד עיי"ש סימן קמד אות ג, שמשפטי המלוכה בישראל הם לא רק מה שהוא כבוד המלך, כי אם כל דבר כללי הנוגע לאומה, וביחוד הכתוב שם באות א:

> המלחמה היסודית של החשמונאים היתה חובה כללית נגד גזירת השמד. והמלחמות שבאו אחר כך היו "ממשפטי המלוכה של מלכים מוסמכים".

חשיבות עצומה יש לדברים הללו בימינו, דברים הכוללים הגדרה יסודית של מקור הסמכות המלכותית בישראל. אחרי שהרב זצ"ל מברר את דעתו של הרמב"ם בהל' מלכים א, ובהל סנהדרין ה, בדין העמדת המלך ומבאר את דעתו של הרמב"ן בפירושו על הפסוק "לא יסור שבט מיהודה" ודבריו המפורסמים על מה שנענשו מלכי בית חשמונאי, חוזר הרב וכותב:

> נראים הדברים, שבזמן שאין מלך - כיוון שמשפטי המלוכה הם גם מה שנוגע למצב הכללי של האומה - חוזרים אלה הזכיות של המשפטים ליד האומה בכללה וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל - דין מלך יש לו לענין כמה ממשפטי המלוכה.

הרב זצ"ל מברר מה היה דינו של יהושע, אם היה רק שופט על פי המשתמע מדברי מדרש רבה אמור פרק ז, או מלך שהרג את עכן מדין מלכות, כפי המשתמע מסוגיית סנהדרין מט ע"א, ופסק הרמב"ם בהל' מלכים א, ג: "כיהושע שמנהו משה-רבינו ובית דינו". על כל פנים, מסיק הרב כדלהלן:

> ומ"מ הסברא קיימת - דלענין משפט המלוכה - שנוגע להנהגת הכלל, ודאי - **שגם שופטים מוסמכים ונשיאים כלליים – במקום מלך הם עומדים**.

רבינו מוסיף לבאר את לשון הרמב"ם בהל' סנהדרין ד, יג: "ראשי גליות שבבבל במקום מלך הם עומדים וכו'", ומסיק:

> וק"ו שנשיאים המוסמכים באומה בזמן שהיא בארצה ובשלטונה, שהועמדו בשביל הנהגת העם ולא רק בשביל הרבצת תורה וכו' שכח בית דין יש להם. ...אבל אותם שהוסמכו בעמדתם לכתחילה בשביל האומה בהנהגתה הכללית והארצית פשיטא דלא גריעי מראשי גליות שבבבל. ווכשמתמנה מנהיג האומה לכל צרכיה בסגנון מלכותי, על פי דעת הכלל, ודעת בי"ד - ודאי הוא עומד במקום מלך לענין משפטי המלוכה הנוגעים להנהגת הכלל.

ה. המלך – מנהיגו של כלל ישראל

נמצאנו למדים, דין המלך, סמכותו ומעמדו, נובעים מן המעמד המיוחד שיש לציבור, לכלל ישראל, הקדושה והמציאות של כנסת ישראל. מתוך הקדושה שיש לכללות כנסת ישראל צריכה להיות הנהגת המלכות שלה. משפט המלוכה בישראל הוא לא רק מה שהוא כבוד המלך, כי אם כל דבר כללי הנוגע לאומה בגוף וברוח. משום כך היו לו למלך שני ספרי תורה ועל כך מצווה המלך, שינהיג בה את העם.

אין לך דבר הנוגע לכלל ישראל יותר מאשר המשמעת "ללימודה ועשייתה של תורה", מתוך יראת ה' המביאה אותה לקיים "ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת". זהו תוכנו הפנימי והעמוק של מעמד הקהל שציוותה עליו תורה, שבזמן שכל ישראל עולים לרגל להראות לפני ה' במקום אשר יבחר שומעים הם את קריאתה של תורה. בכך תלויים חייה של האומה, "שאינה אומה אלא בתורתה", ועצם קיומו של עם ישראל בארץ ישראל. מצוה זו כוללת את כל קניני היסוד של כנסת ישראל לדורותיה. כמקרא שכתוב: "ובניהם אשר לא ידעו, ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלוקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה". (דברים לא, יג).

הרב אליהו בקשי–דורון

הבאים להקהל, למעמד ולקריאה בתורה

ראשי פרקים

א. קריאה בתורה בהקהל
ב. מיהו הטף שחייב בהקהל
ג. גילו של קטן שהגיע לחינוך החייב במצוות
ד. הקהל, מעמד של לימוד או מעמד של יראה
ה. מעמד הקהל כמעמד הר סיני
ו. ההשוואה בין "הקהל את העם" ל"הקהל לי את העם" שנאמרה בסיני
ז. כל הפטורים מהקהל משום שלא היו כמותם במעמד הר סיני
ח. טף למה הן באים - כנתינתה מסיני

א. קריאה בתורה בהקהל

מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות, נצטוה עם ישראל במצות הקהל, להתאסף בעליה לרגל במקדש ולשמוע מפי המלך את דברי התורה הזאת. בכתוב נאמר הצווי "תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם" (דברים לא, יא), לפני ההוראה "הקהל את העם האנשים והנשים והטף" (שם יב). מסדר הדברים משמע, שעיקר ההוראה היא, לקרוא בתורה במקדש במעמד כל ישראל. ולצורך זה ניתנה ההוראה: "הקהל את העם", כדי לקיים את הקריאה כהלכתה ברוב עם, אולם שם המצוה "מצות הקהל" מורה שעיקר המצוה היא עצם המעמד, וההוראה היא ההתקהלות עצמה. ונראה ששאלה זו, מה עיקר המצוה, ההקהל במעמד כל ישראל, או קריאת התורה, יש לה השלכות רבות להלכה, ויש בה כדי לבאר פרטי המצוה וגדריה.

---

* שנה בשנה, ירושלים: היכל שלמה, תשנ"ה, עמ' 170–180; שו"ת בנין אב - תשובות ומחקרים חלק ב, תשמ"ט, עמ' קלז-קמו.

הסמ"ג במצוה רל, מנה שתי מצוות עשה, מצוה אחת על המלך שיקרא את התורה נגד כל ישראל באזניהם, ומצוה שניה להקהיל האנשים נשים וטף לשמוע את דברי התורה הזאת. אולם רוב מוני המצוות מנו את שני הציוויים כמצות עשה אחת, והיא: "שצוונו להקהיל את העם ביום השני של סוכות במוצאי השמיטה ולקרא משנה תורה באזניהם" (רמב"ם ספר המצות מצות עשה טז). לדעת הסמ"ג המפריד בין הציוויים, ניתן לבאר, שהמצוה הראשונה מוטלת על המלך לקרוא את התורה, והמצוה השנייה מוטלת על הצבור, להקהל לשמוע את דברי התורה הזאת. אולם אם מצוה אחת היא, יש לברר על מי מוטלת המצוה של "הקהל את העם", האם על המלך הקורא בתורה, או על הצבור כולו. הגאון האדר"ת בקונטרס זכר למקדש כתב בסברא שהחיוב הוא על המלך הקורא בתורה, שלו הכח והעוז לקרוא ולהקהיל את הצבור. אולם מלשון הרמב"ם בספר המצוות: "שצוונו להקהיל את העם", וכן מלשונו של הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א: "מצות עשה להקהיל כל ישראל", משמע שהצווי הוא על כלל ישראל ולא על המלך או הקורא. יש לברר על מי הצווי, על בית הדין ופרנסי הצבור המחויבים במצות הכלל, או שהצווי "הקהל את העם", אמור על כל יחיד ויחיד, מאחר שכל אדם מישראל מצווה לבא ולהקהל, ומה שנזכר מצות עשה להקהיל ולא להקהל כיחיד, משום שכל אדם מישראל מצווה לא רק לבא ולהקהל, אלא לדאוג שיהיה קהל, ע"י שידאג להקהיל את כל בני ביתו וכל הנלוים אליו. לפי זה, המצוה היא לא רק לבוא לשמוע את דברי התורה הזאת, אלא הציווי על כל יחיד הוא לדאוג למעמד שיהיה בהקהל, לבוא ולהביא אחרים למעמד.

בטורי אבן בחגיגה ג ע"א, חקר על מי החיוב להביא את הטף למעמד ההקהל, על האב או על בית הדין. המאירי שם כותב שהחיוב להביא את הטף הוא על האב ולא על בית הדין, ונראה שמה שהאב מצווה להביא הטף אין זה בגדר מצות הבן המוטלת על האב, שהאב חייב להביא את בנו שיזכה מצות הקהל כמו שהוא חייב למול את בנו או לפדותו, אלא שהמצוה על האב היא להקהיל, וחובת הבאת הטף היא בכלל להקהיל, להביא למעמד של קהל גדול, הכולל את כל ישראל, אנשים נשים וטף. נראה ששאלה זו תלויה בעצם החיוב להביא הטף, ובאיזה טף הכתוב מדבר.

ב. מיהו הטף שחייב בהקהל

הרמב"ן בפירושו לדברים לא, יג ביאר את הכתוב במצות הקהל "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו":

> הם הטף, כי ישמעו וישאלו והאבות ירגילום ויחנכו אותם. כי אין הטף הזה יונקי שדים. אבל הם קטני השנים הראויים להתחנך. וזה טעם "ולמדו" ליראה בעתיד כי למעלה אמר ילמדו ויראו.

אולם הרמב"ן עצמו מעיר על כך שבגמרא בחגיגה ג ע"א משמע שהכוונה לטף שאינו בר חינוך, וכלשונו שם: "אבל רבותינו אמרו האנשים ללמוד נשים לשמוע טף למה הן באין ליתן שכר למביאיהם". וכוונתו שמשאלת הגמרא ומתשובתה משמע, שהטף לא בא כדי להתחנך, וכל התועלת היא רק ליתן שכר למביאיהם, לפי שעדיין אינם בני חינוך.

המנחת חינוך במצוה תריב כתב:

> ולא נתבאר שיעור השנים של הטף. ונראה, שתיכף שיצאו מכלל נפל, או בנולד שכלו לו חודשיו, חייב במצוה זו.

לדבריו, אפילו תינוקות בעריסה חייבים להביאם למעמד הקהל. אולם הגאון האדר"ת בקונטרס "זכר למקדש", הסתייג מסברא זו, וכתב: "איך יתכן להביא רבבות ילדים מכל מקומות פזוריהם בעזרה, והם צועקים ובוכים והומים, הם ואומנותיהם, ומי ישמור אותם מנקיותם וביחוד במקום המקדש ובמעמד הקדוש והנפלא הזה". מה ראה אם כן הרמב"ן, לפרש את הכתוב בטף שראויים לחינוך, ואח"כ סייג את הדברים מדברי רבותינו בגמרא. ומה ראה האדר"ת לחלוק בזה מסברא על דברי המנחת חינוך, אם טף הם קטני קטנים, זה ציווי התורה, גם אם הבאתם מפריעה ואינה תואמת את קדושת המקום. ונבאר הדברים לקמן.

על דברי ר' אלעזר בן עזריה שהטף באים במצוות הקהל ליתן שכר למביאיהם, אמר ר' יהושע שהדברים הם כמרגלית טובה וחידוש גדול (חגיגה ג ע"א). המהרש"א שם בחידושי אגדות מקשה, מה שאלת הגמרא: טף למה הן באים, הרי הכתוב מבאר הטעם: "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו". ומפרש המהרש"א שר' אלעזר בן עזריה חידש, שהטף הכוונה לקטנים שלא הגיעו לחינוך שאינם בכלל לימוד ושמיעה, ועל כן השכר למביאיהם", שרק

לדברי ר' אלעזר בן עזריה הטף הוא קטני קטנים, ואילו בכתוב אין הדבר מוכח, ואפשר שחלקו בזה על ר' אלעזר בן עזריה. אולם יש להבין מה טעם בשכר המצוה, אם אין כל תועלת בהבאת קטני קטנים.

החתם סופר בדרשותיו - תורת משה פרשת וילך, כתב שאין כוונת הגמרא לומר שאין בהבאת הטף כל תועלת, לא של לימוד ולא של שמיעה, וכל הבאתם היא רק לתועלת ההורים שיקיימו מצוות ה' יתברך שציוה להביאם, שא"כ תהא המצוה שיביאו הבנים כדי לקבל שכר, ולמה להטריח הקטנים. והיכן מצינו מצוה רק לשם שכר מבלי כל תכלית, והרי יש לעשות המצוה שלא על מנת לקבל שכר, ובהכרח ששכר מביאיהם הוא בתועלת שיש לילדים עצמם. וביאר שם שהתועלת היא שגם אם הטף אינם שומעים או לומדים בזמן שהם קטני קטנים, השמיעה משפיעה לחינוך בעתיד, וזה שכר מביאיהם שחייבים בחינוכם לעתיד. וביאר בזה כוונת הכתוב "אשר לא ידעו ישמעו ולמדו", לעתיד. אולם ברמב"ן ובמהרש"א ובאור החיים על התורה משמע שהכתוב מדבר בקטנים שהגיעו לחינוך, ואילו הטף מדבר שלא הגיעו לחינוך כלל, ואין בזה לימוד לעתיד.

בפירוש עץ יוסף על עין יעקב, וכן בנחלת יעקב פירשו דברי ר' אלעזר בן עזריה, שכוונתו היא שאם אנשים באים ללמוד ונשים באות לשמוע, הרי בהכרח שגם הטף יבואו, שהרי כל גדול מצווה בהקהל, ועל מי ישאירו הקטנים, ולמה יש צורך בציווי מיוחד. על כך ענה ר' אלעזר בן עזריה, שאע"פ שבלאו הכי בהכרח המציאות היו באים הקטנים, ציוה הכתוב להביאם כדי ליתן שכר למביאיהם, שגדול המצווה ועושה, ויבואו לשם מצוה ללמוד ולשמוע ולא רק מתוך הכרח שאי אפשר להשאירם בבית. ולפי"ז אפשר לפרש שגם לר' אלעזר בן עזריה שטף הם קטנים בני חינוך יש תועלת בהבאתם, ושאלת הגמרא רק למה יש צורך בציווי.

כדברי החתם סופר שיש תועלת בהבאת קטנים מצד חינוכם עוד לפני שישמעו וילמדו, והשכר הוא לא רק בקיום המצוה מצד הגדולים, מוכח מדברי הגמרא בירושלמי ביבמות פ"א ה"ו, שאמרו על ר' יהושע אשר יולדתו, שאמו היתה מוליכתו לבית הכנסת כדי שידבקו אוזניו בדברי תורה. מוכח שיש תועלת בעצם השמיעה המכשירה את הילד ומקדשת את חושיו ואבריו. במשך חכמה לדברים לא, יב פירש את דברי ר' יהושע, שאמר על מימרא זו: "מרגלית טובה יש בידכם וביקשתם לאבדה ממני". שר' יהושע שמע בזה את

המקור ליסוד תורתו ושורש קדושתו, שהרי אמו עשתה כן שהביאה אותו בעריסתו לבית המדרש. ויש לדייק מהדברים שאמר: "וביקשתם לאבדה ממני". אולם יש להבין, אם יש תועלת בשמיעת קטני קטנים, מה שאלת הגמרא טף למה הם באים, וצריך לומר שאכן זה חידושו של ר' אלעזר בן עזריה, ורק מחיוב התורה את הטף במצות הקהל למדים, שגם שמיעה בלי הבנה יש בה סגולה חינוכית וזה השכר שיש למביאיהם שחייבים בחינוכם.

על כל פנים, חיוב ההבאה בטף הוא משעה שיש לתינוק כושר שמיעה שאוזניו ידבקו בדברי תורה, ולא כדברי המנחת חינוך שטף הוא מבן חודש או כשנולד, לפי שעל פי רוב כבר כלו לו חודשיו, שעל כל פנים אינו בר שמיעה, ואין תועלת בהבאתו. ואפשר ששאלה זו, אם שכר מביאיהם הוא בתועלת החינוכית או בעצם ההבאה בלבד, תלויה בפירוש החתם סופר והמשך חכמה ועוד, שיש גם תועלת בדבר וזה השכר למביאיהם. אולם בירושלמי הגירסא: "טף למה הן באין, אלא ליתן שכר למביאיהן", ומשמע שמלבד השכר למביאיהן אין תועלת לטף עצמו.

ג. גילו של קטן שהגיע לחינוך החייב במצוות

ונראה שהשאלה מיהו הטף שחייב בהקהל, אם קטנים שהגיעו לחינוך דוקא, כסברת הרמב"ן, או כחידושו של ר' אלעזר בן עזריה שאפילו קטני קטנים, וסברת המנחת חינוך שאפילו תינוקות בני יומם או מבני חודש, יסודה בגדר מצות הקהל, ותכליתה, אם מצות הקהל היא כדי ללמוד ולשמוע או כדי ליראה, ואם הציווי בלימוד ובשמיעה, או בעצם האסיפה וההתקהלות. ובכדי לבאר הדברים נקדים תחילה דין קטן שהגיע לחינוך שחייבים לחנכו במצוות.

נחלקו הראשונים מהו גיל הקטן שמגיע לחינוך. בגמ' בערכין ב ע"ב נאמר: "הכל חייבים בתקיעת שופר, לאתויי קטן שהגיע לחינוך". מפרש רש"י: "פלוגתא היא במסכת יומא [פב ע"א], חד אמר כבר שית כבר שבע, וחד אמר כבר תשע". משמע מדבריו שזמן החינוך הוא בגיל קבוע לכל המצוות, מאחר שהוא השווה את תקיעת שופר לדברי הגמ' ביומא. התוס' בערכין שם הקשו על דברי רש"י: "ולא נהירא דהתם בחינוך להתענות מיירי, אבל בשאר מצוות כל חד לפי דרכו כדאשכחן לעיל גבי סוכה לולב וציצית". לדבריהם, קטן שהגיע לחינוך, אינו תלוי בגיל קבוע אלא במעשה המצוה,

וראייתם מדברי הגמרא שם, שקטן היודע להתעטף חייב ציצית, קטן שאינו צריך לאמו חייב בסוכה, ויודע לשמור תפילין חייב בתפילין. מבואר שזמן החיוב שונה לפי כישורו לקיום המצוה. דעת רוב הראשונים כסברת תוס', שהחינוך תלוי בזמן שהילד מוכשר לקיים המצוה אע"פ שאינו בר דעת גמור להבין החיובים. שהרי קטן שאינו צריך לאמו בסוכה, ודאי שהוא למטה מגיל שש. וכן בלימוד תורה, מצות החינוך מתחילה משעה שיודע לדבר ומלמדים אותו לומר תורה ציוה לנו משה, אע"פ שאינו בר דעת ואינו מבין חיוב המצוה ופירושה. מאחר שמצות החינוך היא לעשות את מעשה המצוה ולהתרגל לקיימה, וכשיגדל יבין החיוב ויעשה מתוך דעה ורצון.

וכן משמע מהרמב"ם והשו"ע שהזכירו בכל המצוות השיעור המעשי, שיודע לנענע, שיודע להתעטף וכו', ולא הזכירו גיל מסוים, כדברי רש"י בערכין,[1] לפי זה מצוות חינוך הקטנים למעמד הקהל, תלויה בשאלה מה היא מצות הקהל ומה עיקר מעשה מצוה ותכליתה. אם המצוה היא למען ילמדו ולמען ישמעו, אזי שמעשה המצוה ותכליתה הוא לימוד התורה ע"י שמיעת הדברים בציבור, וקטן שהגיע לחינוך לענין זה הוא קטן השומע ומבין וראוי להתחנך. אולם אם המצוה היא השמיעה כדי להתרשם מהמעמד שיחרט בזכרונו חייב גם אם לא הגיע לחינוך, ואם עיקר המצוה היא עצם ההתקהלות, כל קטן וכל אדם נוסף שייך במצוה. ובזה נחלקו הפוסקים כפי שנברר במקורות.

ד. הקהל, מעמד של לימוד או מעמד של יראה

הרמב"ן למד מהכתוב שעיקר מצות הקהל היא שמיעת ולימוד התורה. ככתוב: "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד' אלוקיכם ושמרו לעשות וכו'". היראה הנזכרת היא תוצאה של לימוד התורה. כאשר ישמעו, ילמדו ליראה, ומכאן שמדובר בקטנים הראויים להתחנך, שאע"פ שלא יכולים עדיין ללמוד, יכולים לשמוע, וע"י לימוד התורה, ייראו לעתיד לבא, כשישאלו ויבינו. וכך כתב: "וזה טעם ולמדו ליראה לעתיד, כי למעלה אמר ילמדו ויראו". לפירוש זה, אין חובה מיוחדת בהבאת הטף בהקהל אלא

1. ראה באריכות בדברי בשו"ת בנין אב ח"א סימן ח.

חינוך הבנים במצוה, וכמו שרבנן חייבו כל המצוות קטן שהגיע לחינוך, התורה חייבה קטן שהגיע לחינוך במצות הקהל. אבל הוסיף הרמב"ן: "שרבותינו אמרו אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה הן באים, ליתן שכר למביאיהם". שמדברי הגמ' משמע שמלבד הלימוד והשמיעה, תכלית המצוה היא גם יראה, והבאת הבנים היא לא רק חינוך ללמוד תורה כדי שיבואו לידי יראה בעתיד, אלא שהיראה היא חלק מתכלית ההקהל, שהמצוה למען ישמעו ולמען ילמדו, וכאילו כתוב למען יראו, ולא שהיראה היא פועל יוצא מהלימוד והשמיעה. ולפ"ז גם ביאור הכתוב ובניהם אשר לא ידעו ולמדו ליראה, אין הכוונה שילמדו וישמעו כדי ליראה, אלא שבעצם המעמד, כשישמעו, גם אם אינם מבינים, ילמדו ליראה. זה השכר של מביאי הטף לחנך הבנים ליראת שמים ע"י מעמד הקהל. וכך ביאר הדברים במפורש האור החיים בדברים לא, יג:

> ובניהם אשר לא ידעו וכו', חלוקה זו כנגד הטף שהזכיר בפסוק הקהל, ואמר הטעם גם שלא הגיעו עדיין ללמוד, אעפ"כ ישמעו ולמדו ליראה, פירוש לחנכם ליראה, ולזה לא אמר כדרך שאמר בפסוק הקהל, ילמדו ויראו שהם שני דברים, אלא ילמדו ליראה. פירוש שבזה ילמדו יראת שמים כל הימים. כי הקטנים מתחנכים מתחילתם ליראה ויתיסד בהם יראת שמים כל ימיהם, ורז"ל שאמרו טף למה הן באין ליתן שכר למביאיהן, ואולי נותנים טעם לקטני קטנים שאינם מבינים דבר, שגם הם נכללים בכלל הטף שאמר הכתוב. ומה שנתן הכתוב טעם ישמעו ולמדו, הוא לבניהם אשר יתחילו.

בעל האור החיים פירש תחילה שהכתוב ובניהם אשר לא ידעו הם הטף, שטף זה אע"פ שאינו יכול עדיין ללמוד תורה, יכול כבר להתחנך ליראה. וזו מצות הבאת הטף שהם קטנים שהגיעו לחינוך של יראה אע"פ שעדיין לא הגיעו לחינוך של לימוד וידיעה, ולזה נתכוון גם הרמב"ן בביאורו. וחידוש ר' אלעזר בן עזריה הוא שמצות הקהל אינה רק מצות לימוד ושמיעה כדי ליראה ולשמור ולעשות, שאם כן רק תינוק שהגיע לחינוך של ידיעה חייב ולא טף, והמצוה היא גם על הטף לפי שההקהל הוא כדי ליראה, וטף שהגיעו לחינוך של יראה חייבים בהקהל.

הסברא שעיקר מצות הקהל הוא כדי ליראה, ולא רק כדי ללמוד ולשמוע,

מפורשת ברמב"ם בהל' חגיגה ג, ו:

> וגרים שאינם מכירין חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבים לשמוע בכוונה יתירה. ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת.

מפורש שגם מי שאינו שומע מחמת מרחק, או שאינו מבין השפה, חייב בהקהל וצריך להיות במעמד, משום שחינוך ליראה מתחיל כבר עם תחילת ההבנה בהיותם טף. ונותר לבאר רק סברת האור החיים בסופו, וכן סברת המנחת חינוך, שליתן שכר למביאיהם האמור בטף הוא גם בקטנים ביותר שלא הגיעו לכלל הבנה כלל, האם גזרת הכתוב היא, ומה טעם, ומה המצוה בהבאתם.

ה. מעמד הקהל כמעמד הר סיני

הרמב"ם השווה את מעמד הקהל למעמד הר סיני לא רק כדי לבאר את מהות המצוה, ואת האוירה הדרושה לשמיעת התורה בהקהל באימה וביראה כנתינתה מסיני. מהשוואה זו למד הרמב"ם גם את גדרי ההלכה של המצוה ומי חייבים בה. כגון הגר שאינו מבין השפה, ומי שעומד רחוק ואינו שומע, שהחיוב לקרוא התורה בהקהל הוא כמעמד הר סיני, וצריך אדם להרגיש עצמו "כאילו עתה נצטוה בה וזה עתה שומעה".

במצוות הקהל הלכות מיוחדות הדרושות הסבר, שלא ככל התורה, אפילו הטף חייב בהקהל, ואע"פ שביארה הגמ' טף למה הן באים ליתן שכר למביאיהם, עדיין ההלכה אומרת דרשני. הטף חייב בהקהל אע"פ שאינו ב"למען ישמעו ולמען ילמדו", ואילו אילם השומע רק שאינו יכול לדבר, מתמעט מהכתוב למען ילמד, (חגיגה שם), ואע"פ שגם הוא יכול וצריך ללמוד תורה, כיון שאינו יכול ללמד ואינו בכלל למען ילמדון לאחרים אינו חייב בהקהל. החיגר ואפילו ברגלו האחת פטור מהקהל, כשם שפטור הסומא בעינו האחת, וכן החרש באזנו האחת, אע"פ שחייבים במצוות ובלימוד תורה פטורים מהקהל, ואינם בכלל בבוא כל ישראל. ונראה שדברי

הרמב"ם שמעמד הקהל הוא כמעמד הר סיני יש בו כדי להבהיר את גדרי ההלכה של המצוה.

ו. ההשוואה בין "הקהל את העם" ל"הקהל לי את העם" שנאמרה בסיני

בשפת אמת בפרשת וילך (תרמ"ב) על הכתוב "הקהל את העם": "והוא הלשון שכתב בקבלת התורה הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי". בהשוואה זו, ביאר את הטעם לכך שמצות הקהל היא לאחר שנת השמיטה. ע"י קיום מצות השמיטה, מתגברים כ"גבורי כח עושי דברו" בשביעית, וזוכים "לשמוע בקול דברו" מצות הקהל שיש בה שמיעה כמעמד הר סיני, "שמתגלה להם מחדש אור התורה כפי שצריך להם", והוסיף שם: "וכ"כ הרמב"ם בהל' חגיגה שהמלך שליח הוא וצריכים לעמוד בהקהל כמו בהר סיני באימה ויראה, וזה ענין שמיטין אצל הר סיני".

כוונתו, שכשם שמעמד הר סיני היה לאחר שבעה שבועות המזקק שבעתים עד שהגיעו לדרגת נעשה ונשמע, כך גם מעמד הקהל הוא רק לאחר השנה השביעית שכולה גבורה של עושי דברו שהגיעו לדרגת לשמוע בקול דברו. ולאחר הנעשה ונשמע זוכים לשמיעה כמעמד הר סיני. ואם כי אין אדם לומד גזירה שוה מעצמו, ההשוואה שבין "הקהל את העם" לכתוב "הקהל לי את העם" שבמעמד הר סיני, אינה רק גזירה שוה מכח המילים הזהות. כשנתבונן בכתוב נבין כוונת השפת אמת עד כמה "ענין השמיטין אצל הר סיני", ועד כמה מצות הקהל מהותה תכליתה וגדריה חופפים מעמד הר סיני, כדברי הרמב"ם במצות הקהל: "שיראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דבר האל".

הפסוק במצות הקהל "הקהל את העם" (דברים לא, יב), בהשוואה לכתוב "הקהל לי את העם" (דברים ד, י), במעמד הר סיני, נראה כזהה וחופף בסגנונו בהלכותיו ותכליתו, ומורה על מהותה של מצות הקהל, כהמשך לדורות למעמד הר סיני. "הקהל את העם" נאמר בלשון הציווי "הקהל לי את העם" שבסיני. ההתקהלות הוא לצורך שמיעת התורה, כמו במעמד הר סיני "ואשמיעם את דברי". המטרה "למען ילמדו ויראו את ה'" שנזכרת בהקהל, נגזרת מהמטרה הנזכרת בהר סיני שם "אשר ילמדו ליראה אותי". בשני הפסוקים, בהקהל ובמעמד הר סיני, מודגש שהיראה הנובעת מהמעמד

צריכה להיות תמידית, ובאותו מטבע לשון נאמר בשני הפסוקים: "ליראה את ה' אלוקיכם כל הימים, אשר אתם חיים על האדמה" (דברים לא, יג), "ואשר ילמדו ליראה אותי כל הימים אשר אתם חיים על האדמה" (דברים ד, י), בשתי הפרשיות מודגש בפסוק שהמעמד מחייב, ומטרתו לא רק לגדולים, אלא גם לקטנים, ושוב באותו סגנון, "ואת בניהם ילמדון" (דברים ד, י), "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו" (דברים לא, יג). מכל אלה מוכח שמצות הקהל מטרתה "ליראה את ה' כל הימים" כמטרת מעמד הר סיני, שהשמיעה והלימוד של השומעים ושל הבנים אחריהם אע"פ שאינם שומעים, מטרתה להביא ליראה תמידית כפי שהיה במעמד הר סיני. ועל כן האוירה וצורת השמיעה גם הם נלמדו בגזירה שוה, שצריך לעמוד באימה ביראה בגילה ורעדה במצות הקהל, וכפי שכתב הרמב"ם "כנתינתה מסיני".

ז. כל הפטורים מהקהל משום שלא היו כמותם במעמד הר סיני

לאור הדברים אפשר להבין את ההלכות המיוחדות בהקהל, שחרש חיגר סומא ואילם פטורים מהקהל אע"פ שחייבים הם בלימוד תורה, ובודאי שחייבים ב"ליראה את ה' כל הימים". לפי שמעמד הקהל חופף למעמד הר סיני, כדברי הרמב"ם: "כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה שהמלך שליח הוא להשמיע דבר האל".

על מעמד הר סיני נדרש בשיר השירים רבה ד, א [7]:

> כלך יפה רעיתי - תניא רשב"י בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני ואמרו כל אשר דיבר ה' נעשה ונשמע, אותה שעה לא היה בהם זבין ולא מצורעין ולא חיגרין ולא סומין ולא אלמין ולא חרשין ולא שוטין ולא שוממין ולא טפשין ולא חלוקי לב. ועל אתה שעה נאמר: כולך יפה רעייתי.

ובמדרש רבה במדבר ז, הביא סמוכין לכל אחד מבעלי מומין אלה שנתרפא, והוסיף שם הטעם לדבר: "כיון שבאו להר סיני, אמר הקב"ה: כך היא דרכה של תורה שאתן אותה לבעלי מומין? לפיכך נתרפאו וכשחטאו בעגל חזרו למומן". כיון שחזרו שוב להיות מצורעים וזבים, נצטוו לשלחם מהמחנה משום כבוד השכינה.

כל אותן בעלי מומין שנתרפאו בכדי לקבל התורה פטורין מהקהל. האילם, החרש, החיגר, הסומא, השוטה, הזב והטמא, משום שהקהל הוא כנתינתה בסיני, וכשם שבסיני נאמר שאין זה דרכה של תורה שתנתן לבעלי מומין, כך גם בהקהל שהוא כהמשך וכמעמד הר סיני, כל אותם בעלי מומין פטורין, וגם השניים האחרונים המוזכרים במדרש - הטפשים וחלוקי הלב, למעשה אינם ראויים לאותו מעמד. אבל מאחר שבידם ללמוד החכמה ולהסיר מלבם את המחלוקת על כן חייבים הם בהקהל, לבא לשמוע להשכיל ולהתאחד עם כלל ישראל.

ונראה עוד לבאר, שכל בעלי המומין נתרפאו במעמד הר סיני, משום שאין זה דרכה של תורה שתינתן לבעלי המומין לא רק מפני הכבוד, אלא אין זה דרכה של תורה שתינתן לבעלי מומין מצד קבלת התורה. והדברים מדוייקים בדברי רשב"י שהדגיש: "כיון שאמרו ישראל נעשה ונשמע, באותה שעה לא היה בהן כל המומין", כיון שתנאי הוא בקבלת התורה שתינתן ותתקבל בנפש בריאה וגוף בריא, כדברי הרמב"ם בהל' דעות ד, א: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק עצמו מדברים המאבדים את הגוף".

כל בעלי המומין נתרפאו כשאמרו נעשה ונשמע, כתנאי ראשון לקבלת התורה שיוכלו לעבוד את ה' בשלמות. ולפ"ז מעמד הקהל שהוא כמעמד הר סיני, נצטוו בו כל מי שעמד ויכול לקבל התורה בשלמות כמעמד הר סיני. וזה הטעם לכל הפטורים שנלמדו מהכתוב.

ח. טף למה הן באים – כנתינתה מסיני

לפי זה ברור ההבדל בין הטף שחייב בהקהל אע"פ שאינו שומע, לאלם שנתמעט מלמען ילמדו. הטף היה במעמד הר סיני ויכול בעתיד לקבל התורה בשלמות, וכבוד הוא למעמד קבלת התורה, מה שאין כן אלם. הוא לא היה במעמד הר סיני, מאחר שאינו יכול לקבל התורה בשלמות, כיון שחסר לו "למען ילמדון" לאחרים שהוא תנאי בקבלת התורה. וכ"ש בעלי המומין האחרים, שלא היו במעמד הר סיני, שאין זה דרכה של תורה שתינתן לבעלי מומין.

ונראה ששיתוף הטף בהקהל כמעמד הר סיני אינו רק משום העתיד, ככתוב: "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו", מאחר שלימוד הבנים הוא תנאי בקבלת התורה, והטף היה במעמד הר סיני, לא רק כערבים, אלא כתנאי לקבלת התורה בסיני. בפסוק הקודם לכתוב: "הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדו ליראה אותי", שממנו ההקבלה למעמד הקהל, נאמר: "והודעתם לבניך ולבני בניך" וסמיך ליה: "יום אשר עמדת לפני ה' אלוקיך בחורב". ודרשינן בקדושין ל ע"ב: "כל המלמד בנו ובן בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני". סמיכות הפסוקים מלמדת שלימוד הבנים היא למעשה ביצוע קבלת התורה מסיני. והדברים מפורשים בהמשך הכתוב, שמטרת מעמד הר סיני בהקהל לי את העם, היא לא רק ללמוד בלבד, אלא כסיום הפסוק "ואת בניהם ילמדון", שהוא תנאי בעצם קבלת התורה ומעמד הר סיני, שהלימוד והיראה יעברו לבנים. ולפיכך גם בהקהל את העם שלאחר הסוכות שהוא המעמד של נתינתה מסיני, נזכרו בטעם המצוה לא רק השומעים בלמען ישמעו ולמען ילמדו, אלא גם הבנים ואע"פ שהם טף, לפי שזה תנאי בשמיעת התורה של הגדולים ובקבלתה, שצריכים לקבל התורה עבור הקטנים, לפי שכל המלמד בנו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מסיני. לפ"ז יש להבין את דרשת חז"ל: "טף למה הן באין? ליתן שכר למביאיהם", שהכוונה היא לא רק לשכר הטרחא בשל הבאתם למעמד, אלא ליתן שכר למביאיהם לעולם, שמביאים אותם להקהל ומקבלים עליהם באותו מעמד את התורה גם עליהם, וגם כדי להעבירם לבניהם אחריהם.

הרב ישראל מאיר לאו

הקהל – הטף, השמיטה והעם

ראשי פרקים

א. מקץ שבע שנים
ב. מי ומי ההולכים
ג. לפום צערא אגרא
ד. וה' האמירך היום
ה. קודשא בריך הוא, שבת וישראל - חד הוא
ו. שבת הארץ
ז. לכו ועשו סוכה
ח. מקץ שבע שנים... בחג הסוכות...
ט. ליתן שכר למביאיהן

בפרשת הקהל מתוודעים אנו אל אחת המצוות המיוחדות והיחודיות שנצטוינו בהן. מעיון בפרטיה של מצוה זו, דולים אנו פנינים נפלאים המורים על הקשר בין עם ישראל לבורא העולם. במצוה זו בא לידי ביטוי הקשר העמוק הלז, שבו מכתירים ומייחדים אנו את השי"ת כאחד ויחיד בעולם, והקב"ה מכריז ומתפאר בנו כעמו היחיד "גוי אחד בארץ".

א. מקץ שבע שנים

במשנה תורה (דברים לא, י-יג) מצוה משה את עם ישראל במצוה המאחדת את העם לעלות לירושלים ולשמוע מפי המלך את דברי התורה, וכה מפורשים הדברים בתורה: "ויצו משה אותם לאמר, מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה, בחג הסכות, בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר - תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם".

כל עם ישראל, נצטוו להקהל יחדיו אחת לשבע שנים, לאחר שנת השמיטה, בשנה השמינית, שהיא השנה הראשונה של השמיטה הבאה. המועד לקיום מצוה זו - חג הסוכות. כך עפ"י סוטה מא ע"א.

יש להתבונן בעיתוי המיוחד בו נצטוו בני ישראל לקיים את מצות הקהל. מדוע דוקא מקץ שבע שנים? ואם כבר אחת לשבע שנים, אזי למה להמתין לאחר שנת השמיטה?

זאת ועוד, מדוע נבחר חג הסוכות דווקא לעת אסיפה והקהל? האם לא היה נכון יותר לקבוע מעמד עילאי שכזה, ליום קבלת התורה - בחג השבועות, או אולי בחג הפסח, יום מועד צאתנו מארץ מצרים?

ב. מי ומי ההולכים

התורה מפרטת על מי מוטלת החובה לבוא ביום זה ולשמוע את דברי התורה הזאת: "הקהל את העם, האנשים הנשים והטף וגרך אשר בשעריך". התורה מטילה את החובה על כל עם ישראל. כל משפחה ומשפחה, על טפיה ונשיה, ילדיה ובחוריה, זקניה וקשישיה לבוא ולהתאסף ביום הקהל לשמוע את דברי התורה אשר ציוה ה'. הכתוב אינו מסתפק בהטלת החובה על כל איש ואשה, זקן ונער, לבוא ולהתלכד ביחד עם כל העם בבית ה'. אלא מוסיף ומנמק מדוע עליהם להתאמץ עד כדי כך, ומה מטרת האסיפה: "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים לא, יב). זו המטרה. אחת לשבע שנים עליכם להתאסף כל איש ישראל, הוא משפחתו וקרוביו, וגם הגרים, במטרה אחת ויחידה, כדי להגיע לכלל יראת ה' ושמירת מצוות התורה וחוקיה.

בענין זה, יש להרחיב ולהבהיר. מדקדוק לשון המקרא מתחוור שישנה חלוקה חדה באופן בו מגיע עם ישראל אל המטרה העיקרית של יראת ה' ושמירת תורתו. שכן הכתוב אומר: "למען ישמעו ולמען ילמדו" - משתמע שחלק מן העם לומד את דברי התורה, והחלק האחר שומע את הדברים, וכתוצאה מאמצעים אלו - שמיעה ולימוד, מגיעים אל התוצאה הסופית: "ויראו את ה'... ושמרו לעשות את כל דברי התורה". הדברים מפורשים ברש"י (דברים לא, יא), ומקורם בגמ' חגיגה ג ע"א: "האנשים - ללמוד. הנשים - לשמוע".

הנשים שאינן חייבות במצות לימוד התורה, כפי שלמדו חז"ל בקידושין כט ע"ב מן הכתוב: "ולמדתם אותם את בניכם" (דברים יא, יט), בניכם - ולא

בנותיכם. מכיון שאינן חייבות בלימוד תורה לכן גם במצות הקהל חלה עליהן החובה רק לשמוע את דברי התורה.

לעומתם, הגברים שמצווים בלימוד התורה, לגביהם נקט הכתוב לשון: "ולמען ילמדו..." שכן בנוסף לשמיעת הדברים, שבה נצטוו גם הנשים, נתוסף חיוב מיוחד על הגברים - לימוד התורה. ללומדה, להבינה ולקיימה.

ג. לפום צערא אגרא

אלא שכתוצאה מכך שהתורה פירטה ונימקה את האמצעי שעל ידו כל חלקי העם, האנשים והנשים, יכולים וחייבים לחתור אל המטרה - יראת ה' ושמירת מצוותיו; תמהים אנו, מה ראתה התורה לצוות שגם הטף יכלל בין אלו שחובה עליהם להיאסף עם כל ישראל ביום הקהל.

וכפי שתמה ר' אלעזר בן-עזריה בדרשתו בגמ' בחגיגה ג ע"א: "אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע - טף למה באין"? והשאלה מהדהדת בעוצמה! אילו היתה מצות הקהל חוק, ללא טעם וללא נימוק, שבו ציוה ה' על כל בני ישראל לעלות אל בית ה' - ניחא. אין לנו להקשות ולהרהר אחר ציוויו של הקב"ה.

אולם, במקרה זה התורה מבארת בצורה הברורה ביותר את הסיבה והתכלית, את המטרה ואת עיקרה של מצוה זו, ואם כן עולה השאלה: האנשים באים כדי ללמוד את דברי התורה, הנשים באות לכל-הפחות כדי לשמוע, וכולם יחד עתידים על ידי כך ליראה את ה' ולשמור תורתו. אם כן, הטף למה באין?

הלוא אצלם אין כל סיבה הגיונית שישתתפו באסיפה זו, שכן אינם בני לימוד, ואף לא ברי שמיעה. קטנים הם - תינוקות. ובודאי שהמטרה לא תושג אצל פעוטים אלו. כלום יודעים הם ליראה את ה', לשמור מצוותיו. הלוא אף קרוא וכתוב אינם יודעים?! ואם תאמר, ומי אומר שאכן מצווה התורה להביא אף את העוללים, תינוקות שאינם מבינים מאום. שמא מדבר הכתוב בילדים כבני שית כבני שבע, שהגיעו לגיל חינוך.

אין לומר כן, שהרי מקרא מלא הוא, וכפי שנאמר בפסוק הבא: "ובניכם אשר לא ידעו, ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלקיכם". (דברים לא, יג). פסוק זה מדבר במפורש על אותם בנים אשר לא יודעים עדיין את גדלות הבורא

ויראתו, אך הינם ברי שמיעה ובני לימוד. עליהם אומר הכתוב, שהם אלו שהגיעו לחינוך וכבר מבינים ומסוגלים לשמוע וללמוד - ינצלו את ההזדמנות המופלאה הזו, בעת הזאת, ישמעו וילמדו את דברי התורה, ומעתה ישכילו ליראה את ה' אלקיכם.

מכאן נראה ש"הטף" המוזכר בפסוק הקודם, מדבר אף בעוללים רכים, קטנים אשר אף לגיל חינוך לא הגיעו. ושוב עולה השאלה - הטף למה באין?

על שאלה זו, ענה ר"א בן עזריה, במשפט שבגינו התבטא רבי יהושע ברוח זו: הרי אני כבן שבעים שנה, ולא שמעתי דבר חידוש יותר מזה! ואלו דברי ראב"ע: והטף למה באין - כדי ליתן שכר למביאיהן. אמנם כן, אין כל תועלת לעוללים ולתינוקות הללו כשהן באים ליום הקהל. אין להם כל התעלות או הרגשה באסיפה זו. הם אינם יכולים לשמוע, ק"ו שלא ללמוד, הם אינם יכולים להגיע אל המטרה העיקרית - יראת ה'. אם כן למה הן באין? ענה ר' אלעזר בן-עזריה: "כדי ליתן שכר למביאיהן". כדי להעצים את שכרם של הוריהם, כדי להגדיל את זכותם, לכן נצטוו ההורים להביא את ילדיהם. קשה "להיסחב" עם ילדים רכים בני שנתיים ושלש עד לירושלים, קשה עוד יותר להידחק עימם בתוך המון רב ועצום, וקשה מנשוא להישאר כשהם על זרועות הוריהם, ולשמוע וללמוד את דברי התורה המושמעים באסיפה זו.

וככל שקשה - יגדל השכר. לפום צערא - אגרא! ככל שהאבא יתאמץ יותר ללמוד בעודו מחזיק את בנו על שכמו, יזכה לשכר רב. כפי מאמציה של האם להשגיח על פעוטה ולשמוע את דברי התורה - יגדל שכרה. ליתן שכר למביאיהן.

דומה, בעקבות דבריו של ר' אלעזר בן-עזריה, שלא רק שתשובה אין כאן, אלא השאלה מתעצמת שבעתיים. וכי מה תכלית יש להשי"ת שיהא צער להורים, שיהיה להם קשה לשמוע וללמוד את דברי התורה.

אולי יש לומר, כפי שהדגשנו לעיל, ככל שהאדם מוסר נפשו על דברי תורה, ככל שמתגבר ומתאמץ על אף הקשיים והמכשולים, להבין את דברי ה' - כך מידה כנגד מידה, יגדל וירבה שכרו.

אם כך, מדוע צריך להביא את הילדים דוקא? למה לגרום לילדים, לתינוקות הללו, צער ועגמת נפש. הלוא הם אינם מקבלים כל שכר על בואם, אינם מתוגמלים כלל על כך שנאנקים ונדחקים בהמון העצום הנאסף במקום. ואם כן למה הם באים?

לכאורה, ניתן היה לתפוס את החבל בשתי קצותיו. מחד - לגרום קושי להורים, כדי שירבה שכרם, ומאידך - לא לנצל לשם כך את אותם עוללים ויונקים. זאת, על ידי צווי על כל איש ואישה מישראל, להביא עמו מביתו באשר הוא - אבנים ועצים, אל בית ה', ולהחזיק את הסלעים והקורות במשך כל קריאת-התורה. בזה, היה שכרם רב עד למאוד, שמתאמצים להחזיק משא כבד במשך היום כולו, ובכך גם לא היה נגרם צער לתינוקות.

תמיהה זו, תמה בכלי יקר שם: "אמרו רז"ל, אנשים באו ללמוד, נשים לשמוע, טף למה באים? ליתן שכר למביאיהן. משמע מזה שמדבר בטף שלא הגיעו לחינוך וכו', וזהו דוחק גדול, כי זה דומה כאילו ציוה ה' שישאו עליהם משא מעצים ואבנים לבית ה' כדי ליתן שכר למביאיהן".

בכלי יקר ביאר בהרחבה ובאופן נפלא את הנושא המדובר. אולם אנו באים לבאר בדרך נוספת ולהבהיר את התמיהות שהעלנו, ובכך תתבאר מהותה של מצות הקהל.

בהקדם הבנת מצות הקהל, עלינו להוסיף ולעיין בדברי הגמרא שבה מוצגים דברי ר' אלעזר בן עזריה, ובהם נמצא בעז"ה, את החוט המקשר והמפתח למצוה נשגבה זו - מצות הקהל.

ד. וה' האמירך היום

בפתח הדברים מספרת הגמרא [שם]: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין. לשאלתו של ר' יהושע מה חידשו בבית המדרש, נענו ואמרו את דרשתו של ר' אלעזר בן עזריה בדבר מצות הקהל, שבה חידש כי הטף באין, בכדי ליתן שכר למביאיהן.

משראו את התלהבותו כי רבה באמרו: "מרגלית טובה היתה בידכם, ובקשתם לאבדה ממני"?! הוסיפו ואמרו לר' יהושע דבר נוסף שאמר ר' אלעזר בן עזריה באותה דרשה: "את ה' האמרת היום, וה' האמירך היום" (דברים כו, יז-יח). אמר להם הקב"ה לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת

בעולם, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם. אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, דכתיב: 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד' (דברים ו, ד), ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" (שמואל ב ז, כג).

מהדרוש השני, של ראב"ע ניתן להשליך על מדרשו הראשון העוסק במצות הקהל. בדרוש בו עסק בענין ייחודו של ה' בעולמו ושל עם ישראל בעולם, מוצאים אנו דבר נפלא. ההכרה החזקה ביותר, האיכותית ביותר בין עם ישראל לבוראו, מתבטאת בכך ששניהם יחידים בעולם. תמורת הכרה והכרזה זו של עם ישראל: "ה' אלקינו ה' אחד", מבטיח ה' כי עושה הוא את עם ישראל לחטיבה אחת בעולם, ומשתבח: "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

ה. קודשא בריך הוא, שבת וישראל – חד הוא

אחד הדברים המורים על הקשר בין בורא עולם לעמו, ובין עם ישראל לאביו שבשמים, היא השבת!

"ושמרו בני ישראל את השבת... ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם" (שמות לא, יז). האות והסימן המייצג את הקשר שבין העם לבוראו, היא השבת.

דברים אלו מפורשים במדרש [המובא בתוספות בחגיגה ג ע"ב, ד"ה ומי כעמך ישראל]: "שלשה מעידין זה על זה, ישראל ושבת והקדוש ברוך-הוא. ישראל והקב"ה מעידים על השבת שהוא יום מנוחה. ישראל והשבת מעידים על הקב"ה שהוא אחד. הקב"ה ושבת מעידים על ישראל שהם יחידים באומות".

מכאן אנו למדים יסוד חשוב ונפלא, השבת שעליה מכריזים הן הקב"ה והן עם ישראל כיום מנוחה, היא נותנת את הגושפנקא הרשמית ומעידה על ה' ועל עמו כיחידים. זה יחיד בעולמו ואלו יחידים שבאומות. ביסוד העניין, נראה כי דוקא השבת נבחרה לייצג נאמנה את עובדת היות הקב"ה ועם ישראל יחידים בעולם, בשל היותה יום המנוחה. ביום זה שבת הקב"ה מכל מלאכתו אשר עשה, ויום זה הוא יום מנוחתם של עם ישראל, המקדשים אותו ושובתים בו מכל מלאכה.

מדוע נבחרה דוקא השבת, ולא מצוה אחרת?

דומה שהסיבה נעוצה בדברי המדרש המצוטטים לעיל: "הקב"ה וישראל מעידים על השבת שהיא יום מנוחה". לכאורה מה בכך, מה גדולה נעוצה בעדות זו של השי"ת ועם ישראל כי יום זה הוא יום מנוחה. מה נעוץ בשורש אבחנה זו, שהשבת יום מנוחה היא, שבעטיו נבחרה השבת להעיד על הקב"ה ועל עם ישראל כי הם יחידים בעולם?

התשובה לכך טמונה במהותה של המנוחה בשבת. המנוחה ביום השבת אינה כשאר המנוחות הנוהגים בסתם יום-של-חול. אין הכונה למנוחה, לבטלה, "להתאורר". אין הכוונה למנוחה שהעתיקו שאר האומות מן השבת. הנוצרים קבעו לעצמם יום מנוחה שבועי ביום ראשון בשבוע. המוסלמים לעומתם בחרו את יום שישי. אך כלום דומה "מנוחתם" למנוחת השבת? אין לזה דמיון!

שכן אצלם, אצל שאר האומות, מתבטאת המנוחה, בסגירת העסקים פחות או יותר, ביציאה לבילוי, לחיק הטבע ולנופש. כלום מצווים הם לכבול את עצמם באיסורים וסייגים? האם מי מהם נצטווה להקריב מהנאתו ומחומריותו על מזבח המנוחה? התשובה שלילית, ודאי שלא. המנוחה שלהם נוצרה בכדי להגביר את החומריות, בכדי להוסיף על הנהנתנות. לנפוש, ליהנות, לבלות.

אצל העם היהודי, להבדיל אלף אלפי הבדלות, השבת נקבעה כמנוחה, בתור מנוף להתעלות רוחנית. היא המסייע להידוק הקשר היהודי לקונו.

משום כך, אנו מצווים ומוכנים בנפש חפצה להקריב מהנאותינו הגשמיות למען מטרה נעלה זו.

לשם כך, אנו מונעים עצמנו מעשיית ל"ט אבות מלאכות, תולדותיהם וסייגיהם, אשר נדמים בעיני כל בן נכר לפלא ואף לשגעון. היעלה על הדעת, שאדם מרצונו החופשי יסכים לא להבעיר אש בשבת? לא לנסוע במכונית? וכי לזאת - מנוחה יקרא?!

אנו, כיהודים, מבינים ומשכילים כי רק כך, אך ורק בצורה כזו, על-ידי הקרבת השאיפות החומריות והרצונות הגשמיים, ניתן להתקרב לאבינו שבשמים.

זו הסיבה, שהשבת היא החוט המקשר, היא המעידה על הקב"ה וישראל שהם יחידים. שכן שום אומה בעולם לא תשכיל ולא תקבל תופעה מוזרה שכזו, הפוגעת באיכות חייהם ובמנעמי הגוף, ועוד ביום שנקרא "יום מנוחה".

על כן זהו החוט המשולש בו פותח המדרש: "שלשה מעידים זה על זה, ישראל ושבת והקב"ה".

ו. שבת הארץ

בדומה לשבת, שהיא יום המנוחה השבועי, נצטוינו על מצות שמיטה, שהיא שנת המנוחה של הארץ, של האדמה: "ושבתה הארץ שבת לה" (ויקרא כה, ב). בשביתה זו, שביתת הארץ נצטוינו בשתי שמיטות. שמיטת הקרקע ושמיטת הכספים. מחד - עלינו להשבית את הקרקע מכל מלאכה, ככתוב (ויקרא כה, ד): "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ... שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור". ובנוסף להפקיר את הקרקע לכל דכפין, כמצווה (שמות כג, יא): "והשביעית תשמטנה ונטשתה, ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה". ומאידך - גם הכספים והחובות מתבטלים ומבוטלים, כפי שנאמר (דברים טו, ב): "וזה דבר השמיטה, שמוט כל בעל משה ידו".

גם מושגים אלו, הינם יחודיים לעם היהודי, ולו לבדו. שהרי גם אם את מנוחת הקרקע מוצאים הם כנכונה וכמיטיבה עם האדמה והצמחים, עדיין אינם יכולים לתפוש ולהבין הכיצד מוותר אדם מרצונו החופשי ומסכים לקיים מצוות מוזרות אלו, לאבד בידיו את גידוליו השייכים לו והנמצאים בבעלותו ולהפקירם לכל אדם ובהמה. כיצד יתכן שאדם מוכן למחול על חובותיו, לוותר על כספו שהלוו ממנו.

כאמור, דבר זה ניתן להבנה רק בהרגשתו של היהודי. כאשר הינך מוותר על חפציך האישיים, מוחל על חובותיך וכספיך. את כל זאת הינך מקריב על מזבח הקרבה וההתעלות, ההתייחדות וההשתוקקות בינך ובין קונך.

גם שבת זו, שבת הארץ, מצטרפת אל השבת השבועית, יום המנוחה, ומעידה על בני-ישראל כי יחידים המה באומות.

ז. לכו ועשו סוכה

את ההבחנה המדוברת, בין הנכרי שאינו מוכן להקריב מאום מנהנתנותו האישית, ובין היהודי המקריב רבות בכדי להתדבק באלוקיו ובצור עשהו, ההבדל העמוק הלז מתברר דוקא מתוך מצוות סוכה.

לעתיד לבוא, נאמר במדרש תנחומא, פר' שופטים, ט, פונים אומות העולם ומבקשים מהקב"ה שינסה ויתן להם את התורה לקיימה: "אמר להם [הקב"ה לאומות], מצוה קלה אני נותן לכם, אם אתם משמרין אותה אתן לכם שכר כישראל. אמר להם, לכו ועשו סוכה. מיד כל אחד ואחד הולך ועשה לו סוכה. והקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, וכל אחד מבעט בסוכתו ויוצא".

הגויים נכשלים במבחן, הם נשברים ברגע האמת. כל עוד שהיה מזג-אויר נוח וקריר, לא היתה להם בעיה לעבור ולהתגורר בסוכה. אך ברגע שקצת היה קשה, בעת שהשתנה מזג-האויר, מיד כל אחד מבעט בסוכתו ויוצא.

הנכרי אינו מסוגל להקריב מנוחיותו והנאותיו עבור מצוה ומטלה. ברגע שהדבר מתנגש אם מאווייו ותשוקותיו, הוא מתמרד ומבעט. היהודי, לעומתו, מוכן לקבל את כל גזרותיו, חוקיו ומשפטיו של הקב"ה באהבה, הכל במטרה להתקרב אליו, להידבק בדרכיו ולאהבה אותו.

ברור, אם-כן במה משתבח הקב"ה כשהוא מכריז ואומר: "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ"!

ח. מקץ שבע שנים... בחג הסוכות...

מעתה, מתברר הקשר והשייכות של מצות הקהל דווקא למועד זה של שנת השמיטה וחג הסוכות. שכן בשני מועדים אלו, מונצחת ההקרבה היהודית, הויתור על מנעמי החיים הגשמיים בעד התעלות רוחנית ותמורת הקרבה אל השי"ת.

ואשר על-כן, דוקא במועד זה מצטווה העם כולו להתאחד ולהתלכד במטרה לשמוע את דברי-התורה ללמוד את חוקיה במטרה ליראה את ה' אלקיכם.

כדי להשלים את המעגל, עלינו לבאר מדוע אם-כן נצטוינו במצות הקהל, בשנה השמינית ולא בשנת השמיטה עצמה. וזאת נעשה על פי סיכומם של

בעלי-התוספות [שם], שלאחר ציטוט המדרש העוסק בעדיותיהם של ישראל, השבת והקב"ה, מסיימים במשפטים הבאים: "ועל זה סמכינן לומר "אתה אחד" במנחה בשבת, אע"פ שאינו מדבר מעניינא דשבת כמו ערבית ושחרית".

בעלי-התוספות מקשרים בין דברי המדרש העוסקים בעניין ייחודיותם של הקב"ה וישראל בעולם, לתפילת מנחה בשבת העוסקת באותו נושא: "אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ומבארים, שעל-אף שבתפילה זו לא מוזכרת השבת ומהותה כבשאר התפילות [כמו בערבית שבה אנו אומרים "ויכולו", ובשחרית שבה אומרים "ושמרו בני ישראל את השבת"], אולם דווקא תפילה זו היא מהותה של השבת. שכן השבת היא הגורם המקשר והמביע יותר מכל את עובדת היות הקב"ה אחד ושמו אחד, ומאידך את היות עם ישראל גוי אחד בארץ.

תפילת מנחה היא זו שנבחרה, להביע את הקשר בין השבת להשי"ת ועם-ישראל, שכן לקראת סיומה של השבת, לאחר שקיימוה בני-ישראל ככל חוקותיה ומשפטיה, הקריבו בה את נוחותם בתמורה למנוחה האמיתית, מנוחה בצל כנפי השכינה, זהו הזמן המתאים ביותר בו מכריזה השבת: "מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

והוא הדין, בשנה השמינית, שבה עדיין נוהגים דיני שביעית בספיחין ובתבואה שגדלה שליש בשמיטה, שנה זו היא מהווה בעצם את סיום שנת השמיטה. לכן נבחרה שנה זו, לייצג ולהציג את העם, שהקריב בה במשך שנה שלמה את רכושו וכספו, את תשוקותיו וגשמיותו על מזבח הקרבה לה', דוקא בעת זו ראויים אנו למצות הקהל בה אנחנו מכריזים כלפי שמיא: "ה' אלקינו ה' אחד", וה' משיב לעומתנו: "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ".

ט. ליתן שכר למביאיהן

משום כך, זו גם הסיבה שעל ההורים להביא את הטף, את העוללים למעמד נשגב זה. שהרי במעמד זה, במועדים אלו - בשנת השמיטה ובחג הסוכות - אנו מצהירים קבל עם ועולם שאנו נאמנים להשי"ת ללא סייג, ומקבלים על עצמנו בשל כך, גם ויתורים בתחום הגשמי, פחות צרכים ופחות גשמיות ויותר קרבה לאלקים.

אנו מביאים את ילדנו הרכים, למרות שקשה לנו, קשה מאוד. למרות כל זאת, אנו מוכנים לעשות כל מאמץ, כדי לזכות ולהבין את התורה, לשמוע אותה ללמדה ולקיים מצוותיה.

את היסוד הזה, שהוא העיקר הראשון והבסיס המקשר בינינו ובין אבינו שבשמים, המביא אותנו לדרגת "יחידים שבאומות", את הקשר הזה אנו מבטאים באמצעות ילדינו שאינם מבינים עדיין, אך אנו מביאים אותם מחד - כדי להפגין שאין מאמץ ואין קושי אשר ירתיעונו מלשמוע ולעסוק בדברי תורתך, ומאידך - לטעת בקרב העוללים, מגיל ינקות, עם חלב-אמם, את ההכרה בהקרבה. נכון, גם להורים קשה, גם לילדים קשה. אבל זהו האמצעי המוביל אל המטרה. זהו הקשר האמיץ בין שניים "יחידים", הקב"ה שיחיד בעולמו ועם ישראל היחידים שבאומות.

הרב יעקב אריאל

חיובן של נשים בהקהל

ראשי פרקים

א. נשים במצוה ציבורית
ב. האם הקהל מצוה ציבוריתז?
ג. מחלוקת סוגיות בגדר המצוה - חובה אישית או ציבורית
ד. האשה והטף בהקהל

א. נשים במצוה ציבורית

"הקהל את האנשים הנשים והטף". לימדתנו התורה שנשים חייבות במצוה זו, אע"פ שהיא מ"ע שהז"ג. אכן הגמ' בקידושין לד ע"א לומדת מהקהל ומצה שהם שני כתובים הבאים כאחד, שנשים חייבות בהן, ומכאן שמ"ע שהז"ג אחרות, נשים תהיינה פטורות.

יש לעיין בחיובן של נשים במצוה זו. הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, יב כותב:

> אין בונין את המקדש בלילה... והכל חייבין לבנות ולסעד בעצמן ובממונן אנשים ונשים כמקדש המדבר.

ודבריו סותרים לכאורה את עצמם. מכיון שאין בונין את המקדש בלילה, על כרחך זוהי מ"ע שהז"ג, וא"כ קשה מדוע נשים חייבות אף הן במצוה זו?

אלא שצריך לומר שמצות בנין ביהמ"ק היא מצוה מיוחדת, שאינה מוטלת על כל יחיד ויחיד, אלא על הציבור כולו, ולכן אין לפטור אשה ממצוה כזו, אע"פ שהזמן גרמא. (וכן כתב האדר"ת בקונטרס "זכר למקדש" לקמן עמ' 495).

---

* באהלה של תורה, כפר דרום: מכון התורה והארץ, תשס"א, חלק ג סימן סא.

לפי זה יש לעיין במצות הקהל. לכאורה גם מצות הקהל אינה מצוה אישית, המוטלת על כל אחד ואחת, אלא היא מצוה ציבורית המוטלת על הכלל כולו. אכן הבה"ג מנה את מצות הקהל בין הפרשיות המסורות לציבור, וכן בסהמ"צ לרס"ג בפרשיות המוטלות על הציבור פרשה י כתב: "והעם בתרועת המלך נועדים". ופירש הגרי"פ שהכונה למצות הקהל. ואע"פ שמנה במצוות עשה טז: "והמלך יקראנה לעם בלהקים", שהמלך מצווה לקרוא את התורה לעם, וע"כ במצות הקהל, יש צורך בשתי מצוות: מצוה אחת המוטלת על הציבור להיקהל, בין כשיש מלך ובין כשאין מלך, וכשאין מלך יקרא בפני הציבור אדם חשוב אחר. ומצוה אחרת מוטלת על המלך, שמכיון שהתורה חייבתו לכתוב את משנה התורה על ספר, שהוא זה שיקרא מתוך ספרו זה לפני העם בהקהל. אך זוהי מצוה פרטית המוטלת על המלך. (כך פירש הגרי"פ עי"ש) וכן דעת היראים סי' רפט ורצ, ששתי מצוות יש בהקהל, על העם ועל המלך. וא"כ חיובה של אשה בהקהל הוא מכח היותה חלק מהציבור ולכן גם היא חייבת להיקהל עם כולם. אך אין זו חובה אישית כמו מצות עשה רגילה. ואם כן אין ללמוד ממצות הקהל למ"ע שהז"ג אחרות, כי זוהי מצוה שונה וחיובה שונה מיתר המצוות?

צריך לומר שהרמב"ם שחייב נשים בבנין ביהמ"ק, משום שהיא מצוה ציבורית, לא יפרש כהבה"ג והרס"ג שמצות הקהל היא מצוה ציבורית. נכון שמקיימים אותה בציבור, (אולם) כל אחד ואחד חייב לבוא ולהיקהל מכח חיובו האישי. (דוגמא לכך היא מצות קרבן פסח שבאה בכנופיא - עיין יומא נא ע"א). הבה"ג ורס"ג יחלקו על הרמב"ם ויפטרו נשים ממצות בנין ביהמ"ק, אע"פ שהיא מצוה ציבורית, כי לדעתם מצוה ציבורית אינה שונה לענין חיובה של אשה, ממצות עשה רגילה. ומה שמצינו בתורה ש"כל אשה חכמת לב בידיה טוו" (עיין כס"מ שהביא מכאן מקור לרמב"ם) היתה זו התנדבות ולא חובה.

והראיה שהביא האדר"ת (בקונטרס זכר למקדש) מבבא בתרא ד ע"א שעבד חייב בבנין המקדש, וא"כ ה"ה אשה, יש לדחות, שהורדוס לא היה חייב לבנות את המקדש, אלא הוא ראה בכך זכות גדולה, כפי שהציע לו בבא בן בוטא. ומה שהגמ' אמרה שם: "שאני עבד דחייב במצוות", רצה לומר שיש לו זכות בבנין המקדש ומותר להשיא לו עצה.

ב. האם הקהל מצוה ציבורית?

אך הרמב"ם בספר המצוות עשה טז כתב:

> שציונו להקהיל את העם כולו בשני מסוכות בכל מוצאי שמיטה ולקרוא קצת פרשיות ממשנה תורה באזניהם.

וכן הוא לשון הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א:

> מצות עשה להקהיל כל ישראל אנשים נשים וטף בכל מוצאי שמיטה.

משמע שהמצוה מוטלת על הציבור ולא על כל אחד ואחת. (והשוה את לשון הרמב"ם ללשון ספר החינוך מצוה תריב: "שנצטוינו שייקהל עם ישראל כולו אנשים נשים וטף"). וכבר עמד על הבחנה זו האדר"ת בקונטרס "זכר למקדש" והקשה על הרמב"ם, הסובר שמצות עשה זו היא מצוה ציבורית, ואם כן נשים חייבות בה כמו במקדש, וא"כ קשה מהגמ' בקידושין הנ"ל המשווה מצות הקהל ליתר המצוות שהזמן גרמא שנשים צריכות להיות פטורות ממנה? ונלענ"ד ליישב בכמה אופנים:

1. מצות המקדש

ההנחה שבמצוה ציבורית אשה חייבת אפילו במ"ע שהז"ג, אינה הכרחית. דברינו לעיל שנשים חייבות בבנין המקדש, הכונה לא לבנין עצמו, אלא לסעד ולסייע. וכמו שנאמר שמות לה, כה: "וכל אשה חכמת לב בידיה טוו". עבודה זו אינה תלויה בזמן. מותר לעשותה גם בלילה. רק הבניה עצמה הייתה ביום. ולכן נשים חייבות בסיעוד זה שאינו תלוי בזמן ופטורות מהבנייה עצמה שהיא תלויה בזמן.

דוגמא לכך מצינו בתוס' רי"ד בקידושין כט ע"א האומר שאשה פטורה ממצות מילה, משום שנאמר "אותו" ולא אותה. על הטיעון שברית מילה היא מ"ע שהז"ג, ואין צורך בלימוד מיוחד, (עי"ש תוד"ה אותו) מתרץ התוס' רי"ד:

> אע"פ דמילת הבן יש לה זמן קבוע נהי דקבוע הזמן לבן הנימול, אבל האב שציוהו הבורא להתעסק במילת בנו, העסק ההוא אין לו זמן, שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צורכי מילת בנו...

והו"א שהיא תתעסק בין ביום ובין בלילה עד שתמול את בנה בזמנו.

כך יש לומר ביחס לבנין המקדש. העיסוק בהכנות לבנין המקדש אינו מוגבל בזמן, ולכן אשה חייבת ולא משום שזו מצוה ציבורית.

2. הקהל – על ראשי הציבור להקהיל

דוקא לפי הגדרת הרמב"ם שהמצוה להקהיל, יש לומר שהאחראים על קיום המצוה הם המלך, או ביה"ד הגדול, או כל גורם ציבורי אחר, שחובתם להקהיל את כל העם אנשים, נשים וטף. ואם אשה פטורה ממ"ע שהז"ג, אין בסמכותם של כל אלו, לחייב נשים יותר ממה שחייבה אותן התורה. אם התורה פטרתן ממ"ע שהז"ג גם הם אינם יכולים לחייב אשה במצות הקהל.

ובפרט מוסברים הדברים עפ"י סברת האבודרהם שער המצוות פרק ג שהסיבה שהתורה פטרה אשה ממ"ע שהזמן גרמא היא בגלל היותה משועבדת לביתה (ורמז לכך שהשיעבוד פוטר הוא ההיקש של עבדים לנשים, שניהם זמנם אינו ברשותם, כי הם משועבדים לעבודתם), ואם התורה פטרה אשה ממ"ע שהז"ג בגלל שיעבודה לביתה, גם המלך או ביה"ד אינם יכולים להפקיעה משעבודה זה, אינם יכולים לחייבה להשתתף במצוה. אלא ע"כ חידוש הוא שחידשה התורה במצות הקהל שנשים חייבות.

אך בבנין ביהמ"ק אין מישהו שהוטל עליו להקהיל את העם. אלא המצוה מוטלת על **כל** העם לבנות את ביהמ"ק ולכן נשים בכלל הציבור. יש להטעים זאת יותר שמצוה המוטלת על כל הציבור מעצם טבעה, אינה מחייבת כל אחד ואחד בשווה לקיימה. לדוגמא, מלחמת מצוה, כגון מלחמת עמלק, המוטלת על כל הציבור, האם כולם לחמו? יש לוחמים ויש מספקי מים ומזון ויש שעוסקים בדברים אחרים, ומי שאין בו צורך נשאר בביתו. במלחמת מדין למשל, לקחו רק אלף למטה. גדעון הסתפק בשלש מאות לוחמים, והיתר שולחו לבתיהם, וכך גם בבנין ביהמ"ק. אין דרישה שכל העם יבוא להר הבית ולבנות. התכנסות המונית שכזו, תפריע לבנייה, יותר משתועיל לה. הציבור **בכללו** צריך לבנות את המקדש, אך עליו להתארגן בצורה כזו שיהיו בנאים ואמנים אחרים, ויהיו שיסעדו בממונם. כך כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, יב: "והכל חייבין לבנות לסעד בעצמן

וממונן אנשים ונשים". ברור שאשה לא תטוש את ביתה ותפקיר את ילדיה כדי לקיים מצות בנין ביהמ"ק, אלא שתסייע בכל יכולתה בדרכה. ואכן אשה שיכלה לסייע עשתה זאת.[1] מה שאין כן בהקהל, התורה חייבה כל אשה ואשה לבוא **בעצמה** לביהמ"ק כדי לשמוע את קריאת התורה, המלך או ביה"ד לא היו יכולים לחייב כך כל אשה ואשה אלמלא חידשה זאת התורה, ובזאת הושוותה מצות הקהל לכל מ"ע שהז"ג, אע"פ שהיא מצוה ציבורית.

3. מסקנת הסוגיה לדעת הרמב"ם

הרמב"ם בספר המצוות מצוה טז כותב:

> אומרם כל מ"ע שהז"ג נשים פטורות. הקשו בתלמוד ואמרו הרי הקהל דמ"ע שהז"ג היא ונשים חייבות בה? וביארו **בסוף** המאמר אין למדין מן הכללות.

והנה דבר זה נאמר בקידושין לד ע"א **בתחילת** הסוגיה, בהסבר הכלל **שבמשנה**. שמה שאמרה המשנה כל מ"ע שהז"ג נשים פטורות אינו כלל מוחלט, ויש יוצאים מן הכלל ואחד מהם הוא הקהל. אך בהסבר **התורה** לא נאמר כן, וכל הסוגיה סובבת על כך שמצה והקהל הם שני כתובין הבאין כאחד, ולבסוף הגמ' מוסיפה גם שמחה וביחד הם שלושה כתובין הבאים כאחד. צריך לומר בדעת הרמב"ם, שלמאן דאמר שני כתובין הבאים כאחד אין מלמדין, דיינו במצה ושמחה שאשה חייבת בהן, וממילא יתר המצוות שהז"ג, אשה פטורה. ואילו מצות הקהל באמת אינה בכלל מ"ע שהז"ג, אלא היא מצוה ציבורית ואשה חייבת. ומה שנאמר על המשנה שאין למדין מן הכללות, כך יש לומר על התורה שאין זה כלל מוחלט שכל מ"ע שהז"ג אשה פטורה שמ"ע שאינן בכלל זה, כגון הקהל שהיא מצוה ציבורית.

---

1. דוגמא לכך מצינו בגמ' בסוטה כא ע"א ביחס ללימוד תורה. הגמ' שואלת: נשים במה זכו? דמקרין ומתנין בנייהו. ופירש"י שטורחות על בניהן להביאן לביה"ס. ונטרן להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא. ובמקום אחר פירשנו שגם במצות ת"ת יש חלק ציבורי שבו גם האשה משתתפת ויש חלק אישי המוטל רק על האיש. עיין באהלה של תורה ח"א עמ' 11-12.

יתירה מזאת, למסקנת הסוגיה בקידושין לה ע"א לומדים שאשה פטורה ממ"ע שהז"ג מהיקש לתפילין, שנאמר בהם: "למען תהיה תורת ה' בפיך" (שמות יג, ט). הוקשה כל התורה כולה לתפילין, מה תפילין מ"ע שהז"ג ונשים פטורות (ותפילין למדו מת"ת שנאמר בו "ושננתם לבניך"), אף כל מ"ע שהז"ג נשים פטורות (וזה שחז"ל ראו לדמות את כל המצוות לתפילין בנקודה זו בלבד של הז"ג ולא בדברים אחרים משמע שסברת האבודרהם היתה לנגד עיניהם).

וא"כ למסקנה לא למדנו מבנין אב משני כתובין. וכמו שפי' רש"י בד"ה למען תהיה: "דלא שבקינן היקשא וגמרינן מבנין אב". ונמצא אפוא שאין צורך לומר כלל שהקהל היא מ"ע שהז"ג, אלא באמת הקהל היא מצוה מיוחדת שאשה חייבת בה, למרות שהז"ג משום שהיא מצוה ציבורית. לזה התכוין הרמב"ם בסהמ"צ באומרו "וביארו בסוף" ר"ל שבמסקנת הסוגיה אכן הקהל היא מצוה היוצאת מן הכלל. אומנם הרמב"ם השתמש בלשון הגמ' בתחילת הסוגיא בהסבר הכלל שבמשנה. אך כונתו למסקנת הסוגיה ונקט את אותה הלשון שבה השתמשה הגמ' בתחילת סוגיה.

ג. מחלוקת סוגיות בגדר המצוה – חובה אישית או ציבורית

יתכן לומר שמחלוקת הסוגיות היא בגדר חיובן של נשים בהקהל. מהסוגיה בקידושין לד ע"ב משמע שזוהי חובה אישית של האשה להשתתף בהקהל כמו האיש. בסוגיה זו נאמר:

> ניכתוב רחמנא מצה ולא בעי הקהל ואנא אמינא, טפלים חייבים, נשים לא כל שכן?!

ולכאורה איך אפשר ללמוד ק"ו לנשים מטפלים? טפלים אינם חייבים מצד עצמם, שהרי אינם בני חיובא, וכל חיובם מוטל על אבותיהם, וכמבואר בחגיגה ג ע"א: "טף למה באין? לתת שכר למביאיהן". ואיך אפשר ללמוד חיוב אישי לאשה מחיוב טפלים המוטל על אחרים?

יתכן לפרש את הגמ' כך, שאלמלא חיובן המפורש של נשים בהקהל הייתי מחייבן לבוא לפחות כמו טפלים. שכשם שהאבות חייבים להביא את

טפליהם, כך עליהם להביא את נשותיהם,[2] ועיקר החיוב מוטל על המלך או על ביה"ד להקהיל את כל הקהל כולו, אנשים, נשים וטף. ואכן אין החיוב מוטל אישית על האשה, אולם לאחר שהתורה חייבה את האשה במפורש, מוטלת עליה מצוה **אישית** לבוא.

ואכן זוהי גישת הסוגיא בקידושין שמשוה את מצות הקהל לכל מצוה אישית אחרת, אלא שהתורה חייבה אותה בנשים למרות שהיא מ"ע שהז"ג.

אולם נלענ"ד לומר באופן אחר. שטפלים, לפי הסוגיה בקידושין חייבים לבוא **בעצמם**. ואע"פ שאינם בני מצוה. ואפרש שיחתי.

בגמ' בברכות מח ע"א נחלקו רש"י ותוס' בגדר מצות חינוך של קטן. רש"י סובר שמצות חינוך מוטלת על האב. התוס' סוברים שחובת חינוך חלה על הקטן עצמו. וקשה, הרי קטן לאו בר מצוות הוא וכיצד הוא מצווה להתחנך?

וצריך לומר, אמנם קטן פטור ממצוות, אך אינו פטור מלהיות בן ישראל. וכעין זה מצינו בתוס' מגילה כד ע"א ד"ה מי, שגם לר' יהודה הסובר שסומא פטור מכל המצוות שבתורה, בכל זאת חייב בהן **מדרבנן**, שלא יהא כנוכרי שאין בו דת יהודי כלל. וקשה, אם הוא פטור מכל המצוות הוא פטור גם מלא תסור ואינו חייב לשמוע בקול חכמים וא"כ כיצד אפשר לחייבו במצוות מדרבנן? (ועיין טו"א שם). אך התוס' תירצו זאת במתק לשונם: "שלא יהא כנוכרי שאין בו דת יהודי כלל". כלומר, אפילו סומא שפטור ממצוות פרטיות, אינו פטור מעצם חובתו להיות יהודי.

חובה זו קודמת לכל המצוות, והיא המקור לכל המצוות. שהרי גם פיקח מה מחייבו לקיים מצוות? על כרחך, חובתו להיות חלק מכלל ישראל שקיבל תורה בסיני. ומכאן חלות עליו המצוות. על סומא אומנם לא חלות המצוות הפרטיות, אך המחויבות הבסיסית להיות חלק מכלל ישראל שעמד על הר סיני חלה גם עליו.[3] ואם כן, קטן אף הוא חלק מכלל ישראל ולכן חייב להתחנך לקיום מצוות לכשיגדל, אע"פ שהוא פטור עתה מחיוב מפורט של

---

2. דומה למה שאמר שם אביי לעיל לענין שמחת יו"ט באשה, אשה בעלה משמחה, ועין בראב"ד בהל' חגיגה א, א.
3. במקום אחר הסברנו שזהו יסוד הגיור, להיות חלק מכלל ישראל שעמד על הר-סיני ומכח זה מתחייב הגר במצוות. עיין תחומין כ עמ' 255.

המצוות. ולפי"ז אע"פ שקטן פטור מכל המצוות, ממצות חינוך, כלומר להתנהג באופן כללי בישראל, לא נפטר, וה"ה מצות הקהל שעליה כותב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ו:

> וגרים שאינם מכירים חייבים להכין ליבם ולהקשיב אוזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכונה גדולה יתרה. ומי שאינו יכול לשמוע מכוין לבו לקריאה זו. שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת ויראה עצמו כאילו עתה נצטוה בה ומפי הגבורה שומעה.

ולפי"ז י"ל שהקטנים האמורים בסוגיה זו הם קטנים בני דעת וחינוך וחיובם מצד עצמם להשתתף במעמד גדול זה שהוא מעין מעמד הר סיני. שהרי לפחות בהצטרפות לכלל ישראל לקבלת התורה הם חייבים אע"פ שהם קטנים. ומכאן למדה הגמ' ק"ו לאשה. וכמו שכתב הרמב"ן בדברים לא, יג.

אך הסוגיה בגמ' בחגיגה ג ע"א חולקת על כך. לדעתה חיוב הבאת טף חל גם על קטנים יונקי שדים. ולכן הגמ' שם אומרת: "אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין ליתן שכר למביאיהן". כלומר, החיוב לא חל כלל על הטף עצמו אלא רק על הגדולים המביאים אותם. ובהקשר זה נאמר שם:

> מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר חסמא שהלכו להקביל את פני ר' יהושע בפקיעין. אמר להם מה חידוש היה בביהמ"ד היום? ...שבת של ר' אלעזר בן עזריה היתה. ובמה היתה הגדה היום? אמרו לו, בפרשת הקהל. ומה דרש בה? ...טף למה באין כדי ליתן שכר למביאיהן. אמר להם מרגלית טובה היתה בידכם וביקשתם לאבדה ממני?

ויפים הדברים לר' יהושע דווקא, שכן בירושלמי יבמות פ"א ה"ו מסופר על ר' דוסא בן הרכינס שראה את **ר' יהושע** וקרא עליו: את מי יורה דעה [את מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים], זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה.

מעתה נדרשים הדברים כמין חומר. ר' יהושע ששמע את דרשתו של ראב"ע על השכר למביאי טף להקהל ראה במימרה זו מרגלית טובה שביקשו לאבד ממנו דווקא. (עיין תוס' שם שמכאן המנהג להביא קטנים לביהכנ"ס). וא"כ

י"ל שבזה נחלקו שתי הסוגיות, בקידושין ובחגיגה. בקידושין סוברת הגמ' שרק קטנים בני דעת חוייבו בהקהל, וחיובם חל עליהם עצמם. אך הגמ' בחגיגה סוברת שגם קטנים בעריסתן חוייבו לבוא להקהל וחיובן חל על הוריהם.

ובעצם בזה נחלקו שתי הסוגיות, הגמ' בקידושין סוברת שמצות הקהל היא מצוה אישית ולכן גם קטנים חייבים לבוא בעצמם. ומשום כך אשה חייבת מכח עצמה ולא מכח היותה חלק מהציבור. וע"כ חיובה במצות הקהל הוא חידוש, שאע"פ שזו מ"ע שהז"ג היא חייבת. אך הסוגיה בחגיגה סוברת שהמצוה על הציבור להקהיל את העם, ולכן יש להביא גם קטנים בעריסותיהן, וחיובה של אשה הוא לא מכח עצמה אלא מכח היותה חלק מהציבור. ולכן הדירוג: אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע. כלומר להשתתף במעמד הגדול כחלק מהציבור גם כשלא מבינים כל מילה. אלא לשמוע, להיות שותף למעמד וכמו שכתב הרמב"ם בהל' חגיגה. ובאמת לשיטת הגמ' בחגיגה נשים חייבות בהקהל, אע"פ שזו מ"ע שהז"ג, משום שזו מצוה ציבורית. ולפי מש"כ בתירוץ הקודם גם המסקנה בקידושין מגיעה לאותה דעה שנאמרה בחגיגה.

ד. האשה והטף בהקהל

נלענ"ד להוסיף לפי סברת האבודרהם שאשה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא בגלל שיעבודה לביתה, הרי כשהטף מובא כולו לירושלים להשתתף בהקהל אין עוד האשה משועבדת לביתה. אדרבה מן הראוי שהיא תלווה את הטף גם היא, ותימצא איתו בהקהל. ואולי זאת כוונת הגמ' בק"ו שלמדו נשים מטף. ר"ל, אם הטף שהוא פטור מעצם החיוב להשתתף בהקהל ואשה שהיא בעצם הייתה חייבת במצווה ורק בגלל הטף פטורה ממנה, ק"ו שהיא חייבת במצווה להיות יחד עם הטף. וממילא מיושבת בזה הקושיה שבמצוה ציבורית אשה חייבת. וכמו שכתבנו בתירוצנו השני שבמצוה זו שכל אחד ואחד חייב להשתתף בה, גם היא מצוה ציבורית, אשה פטורה מטעמו של האבודרהם. אך מכיוון שהטף משתתף בעצמו במצוה ממילא גם האשה מתחייבת בה, ומבחינה זו היא מצוה יוצאת מן הכלל.

ויש להקשות שא"כ זו מצוה שיש לה סיבות מיוחדות משלה לחייב בה אשה ואין להקיש ממנה למצוות אחרות, וא"כ א"א לצרף אותה לשני כתובים הבאין כאחד? זה אינו. כי טעמו של האבודרהם הוא ככל טעמי

מצוות שאין אנו רשאים ללמוד מהם הלכה למעשה. וההווא אמינא של הגמ' ללמוד נשים מטף היא לר' שמעון דדריש טעמא דקרא, אך למסקנה דקיי"ל כרבנן דלא דרשינן טעמא דקרא א"א ללמוד מטף אלא זהו חידוש של התורה.

הרב ישראל אריאל

הקהל בירושלים ובמקדש

ראשי פרקים

א. מצות הקהל - כמעמד הר סיני
ב. הקהל - בראשית החג או בסופו?
ג. הטף בהקהל
ד. מקום עריכת ההקהל
ה. המלך והכהנים בהקהל
ו. קיום מצות הקהל בזמן הזה

א. מצות הקהל – כמעמד הר סיני

1. מטרת ההקהל

מצות הקהל, היא מן המצוות אשר נסוך עליהן הוד מלכות. התקהלות כל ישראל בחג הסוכות, בו נצטוו ישראל על השמחה, כשהכל, אנשים נשים וטף, וכן הגרים אשר בארץ, כולם כאחד באים לשמוע את דבר ה' בחצרות המקדש בירושלים מפי מלך ישראל.

מצינו במצוה זו דבר שאינו קיים במצוה אחרת בתורה - שהכל חייבים בה בלי יוצא מן הכלל, אפילו תינוקות הפטורים מכל המצוות חייבים להיות נוכחים בהקהל.

בצדק רואה בה הרמב"ם, חזרה מדי שבע שנים על מעמד הר סיני, שאף שם עמדו לפני הר סיני מנער ועד זקן. וכלשונו בהל' חגיגה ג, ו:

> וגרים שאינן מכירים חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם, לשמוע באימה, ויראה, וגילה ברעדה כיום שניתנה בו בסיני. אפילו

---

* מחזור המקדש, סוכות, הוצאת מכון המקדש, כרטא, כנה, ירושלים; תשנ"ז עמ' 113-134.

> חכמים גדולים, שיודעים כל התורה כולה, חייבים לשמוע בכוונה גדולה יתירה... שלא קבעה הכתוב, אלא לחזק דת האמת. ויראה [אדם] את עצמו כאילו עתה נצטווה בה, ומפי הגבורה שומעה. שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל.

כך גם כתב הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג פרק מו (בסופו):

> אבל תועלת החג [סוכות] - שיושג באותה ההתקהלות, מהתחדשות התורה באותה ההתפעלות... ובפרט מצות הקהל, אשר נתבאר טעמה 'למען ישמעו, ולמען ילמדו, ויראו את ה' אלקיכם'.

לאור האמור, נקבעו גם הפרשיות מתוך ספר דברים, שיש לקוראם בציבור, בגלל התוכן המיוחד שלהן, המוסיף יראה ומחזק את קיום המצוות. וכלשון הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א:

> מצות עשה להקהיל כל ישראל... לקרות באזניהם מן התורה פרשיות, שהן מזרזות אותם במצוות, ומחזקות ידיהם בדת האמת.

2. טעם מצות הקהל מפורש בתורה – להגברת לימוד התורה ולתוספת יראת שמים

אחד הדברים המאפיינים את מצות הקהל הוא, שזו מצוה שטעמה בצידה, וכדברי הרמב"ם לעיל במורה נבוכים הכותב, ש"מצות הקהל נתבאר טעמה - 'למען ישמעו'... שלא כמו במצוות אחרות שבתורה, שרובן ככולן ניתנו בלא טעם ובלא סיבה, והן 'חוק' שהוא בבחינת - "חוקה חקקתי גזרה גזרתי ואי אתה רשאי להרהר אחריה" (יומא סז ע"ב). לא כן מצות הקהל, שטעמה מפורש בתורה, ויש לטעם האמור בתורה מסקנות מעשיות להלכה.

כך נאמר בתורה: "הקהל את העם... למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים לא, יב). ושם בהמשך: "ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה". התורה הגדירה, אפוא, את מטרת המצוה, באמרה, שזוהי מצות תלמוד תורה בהמון, לאנשים לנשים ולילדים, וזאת, כדי להוסיף לימוד ויראת ה', ולהגדיר את שמירת המצוות ועשיית כל האמור בתורה.

מצוות תלמוד תורה היא חובה תמידית, הנוהגת בכל עת ובכל שעה, ככתוב: "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח). לפיכך, הלימוד במעמד הקהל לא בא אלא לקיים את המצוה בהמון, ו"ברב-עם הדרת-מלך" (משלי יד, כח).

על השפעת ההתקהלות בהמון לתוספת לימוד ויראת שמים, כתוב בספר החינוך במצוה תריב:

> משרשי המצוה, לפי שכל עיקרן של עם ישראל היא התורה... על כן בהיות כל עיקרן בה, ראוי שיקהלו הכל ביחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה. להיות הקול יוצא בתוך כל העם, הנשים וטף לאמור: מה הקיבוץ הרב הזה שנתקבצנו יחד כולנו? ותהיה התשובה: לשמוע דברי התורה שהיא כל עיקרנו, הודנו ותפארתנו! ...ויכניסו הכל בלבם חשקה, ועם החשק בה ילמדו לדעת את השם יתברך... וכענין שכתוב בפירוש בזאת המצוה: 'ולמען ילמדו ויראו את ה'.

הווה אומר, בהתכנסות כשלעצמה יש יסוד המגביר את יראת ה' וקיום מצוות התורה ולימודה.

3. התיאורים על פרטי ההקהל, מלמדים על מסורת מושרשת מדורות בעריכת המעמד

אמנם, אין לנו עדויות רבות בתנ"ך ובדברי חז"ל על קיום מצות הקהל, אך מן הדוגמאות הנידונות בדברי חז"ל והראשונים למדים אנו, כי מצות הקהל היתה לה מסורת קבועה בימי בית שני. אכן, פרטי ההקהל הנידונים בדברי חז"ל, מתבססים בעיקר על תיאורים ומסורות מימי בית שני. עם זאת, בדיונים שונים אודות המצוה, מביאים הם כראיה לדבריהם אף מקראות מתקופת המלכים בימי בית ראשון. נדון אפוא, תחילה, בעדויות, שחז"ל מביאים, ממה שראו עיניהם הקהל בימי בית שני, וננסה לברר מתוך כך את המצוה ליסודותיה.

התיאור בדברי חז"ל במשנה ובתוספתא מלמד שמעמד הקהל היה דבר מקובל במהלך תקופת הבית, שכן, חז"ל מתארים איך המלך "עומד ומקבל [את הספר התורה], וקורא יושב", וזאת, כסדר קבוע מדורות בהקהל. עד

שבא אגריפס ושינה מן המנהג ועשה הכל בעמידה, וכאמור 'שבחוהו חכמים'.

גם הקמת הבימה נראית כדבר שהפך לשיגרה, כמתואר במשנה בסוטה פ"ז מ"ח: "במוצאי יום טוב ראשון של חג... עושין לו בימה של עץ בעזרה". ענין הבימה היה הרגל כה חשוב, שכאשר דנו בירושלמי מגילה פ"א ה"ו בהקהל שחל בשבת, ש'מאחרין אותו' בהתאם לצורך, תלו זאת חז"ל, בצורך להקים בימה למלך בעזרה. מהדיון עולה, שהיה זה סדר קבוע של דברים, וכשהיה צורך, דחו את תאריך ההקהל, בשל הסידורים וההכנות שנעשו סביבו.

כך גם נראה מהתוספתא סוטה פ"ז מ"ח שם מתוארת התכונה של הכהנים ביום ההקהל בירושלים:

> אותו היום, כהנים עומדים בגדרים ופרצות, וחצוצרות של זהב בידיהם, תוקעים ומריעים ותוקעים. כל כהן שאין בידו חצוצרות, אומרים: דומה שאין כהן הוא ...ושכר גדול היה לאנשי ירושלים, שמשכירים חצוצרות בדינר זהב.

התיאור הציורי המובא בתוספתא, שבכל פינה ופירצה בעיר, עומד כהן וחצוצרה בידו ותוקע, וכן הכנת חצוצרות אצל אנשי ירושלים להשכרה, ושכהנים נאלצו לשלם דינר זהב כדמי שכירות לחצוצרה, כל אלו מלמדים על ההכנות שנעשו לקראת המאורע, ועל יחסם של הכהנים למצוה ולקיום התפקיד המוטל עליהם דווקא, לתקוע בשופר ולהזעיק את הצבור להקהל.

לא היה זה, אפוא, ארוע מקרי וחד פעמי, אלא מאורע מושרש בצבור עם מסורת ארוכה, והכהנים ואנשי ירושלים, הכינו את עצמם לקראתו כל איש בתחומו.

ב. הקהל – בראשית החג או בסופו?

באשר לזמן עריכת ההקהל, כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ג:

> אימתי היו קורין [בפרשיות הקהל]? במוצאי יום טוב ראשון של חג הסוכות, שהוא תחילת ימי חולו של מועד של שנה שמינית.

מקור דברי הרמב"ם הם דברי הגמרא בסוטה מא ע"א הלומדת מן המילים 'בבוא כל ישראל', שהכוונה היא 'מאתחלתא דמועד', כלומר, מיד 'בבוא כל ישראל' בתחילת חג הסוכות.

המעיין בסוגיא זו בירושלמי ימצא, שלפני חכמי התלמוד הירושלמי היתה גירסא שונה של המשנה במסכת סוטה מזו של חכמי התלמוד הבבלי. זה לשון המשנה בסוטה פ"ז מ"ח על פי נוסח התלמוד הבבלי:

> פרשת המלך כיצד? **מוצאי יום טוב הראשון של חג** [הסוכות], בשמיני, במוצאי שביעית עושין לו [למלך] בימה של עץ בעזרה.

אולם לפני רש"י במגילה ה ע"א, היתה ככל הנראה גירסה אחרת:

> וכן 'הקהל את העם', שהיה בשנה הראשונה של שמיטה **במוצאי יום טוב אחרון של חג...** שהיה המלך קורא ספר משנה תורה.

כך גם במדרש 'לקח טוב' בפרשת וילך בענין הקהל, הגורס במשנה: "פרשת המלך כיצד? **יום טוב אחרון של חג**... עושין לו בימה של עץ".

כך היה נוסח המשנה גם לפני אברבנאל, הכותב בפירושו בתחילת פרשת וילך, 'הספק הששי':

> למה ציוה ה' יתברך, שתהיה קריאת התורה מקץ שבע שנים... ובחג הסוכות בלבד. ובאה בקבלתם ז"ל, **שבשמיני חג העצרת, לא קודם לזה בשאר ימי החג**" (נוסח זה שבידי ה'ראשונים', הוא גם נוסח משניות אוקספורד).

לשון הירושלמי בסוטה פ"ז ה"ח הוא: "**מוצאי יום טוב אחרון של חג**, בשמיני, במוצאי שביעית, עושין לו במה". לכאורה, לשון הירושלמי במשנה מסתברת יותר, שכן, המלה 'שמיני' ענינה, היום השמיני של החג, ובאה להסביר את המושג 'יום טוב אחרון', שאינו שביעי של חג 'הושענה רבה', אלא לומר, שב'שמיני עצרת', 'במוצאי יום טוב' זה עושים בימה. בירושלמי אין דיון סביב לשון המשנה, שכן היא מיושבת.

לא כן בתלמוד בבלי, שם גרסו במשנה 'במוצאי יום טוב ראשון', ולפיכך שאלו בגמרא, מה פשר המלה 'בשמיני'? ותירצו, שהכוונה 'בשמינית', כלומר בשנה השמינית. לפי דברי הבבלי, המשך המשנה מיותר לחלוטין, שכן, לשם

מה יש להוסיף 'במוצאי שביעית', כשנאמר במפורש 'בשמינית', שהוא ביטוי שאינו משתמע לשתי פנים?

להלכה פסק הרמב"ם על פי גירסת הבבלי, שההקהל מתקיים בתחילת חול המועד. ואכן, מצוה להקדים את יום המצוה ככל האפשר, וכדברי הגמרא בסוטה מא ע"א האומרת: 'מאתחלתא דמועד'.

מאידך גיסא, נראה, שכל חג הסוכות כשר לעריכת ההקהל, שהרי לפי שיטת הירושלמי והראשונים דלעיל, מה שאמרה תורה "בחג הסוכות... הקהל את העם", משמעותו, אף סוף החג, כי השם 'חג הסוכות' כולל את כל ימות החג. לפיכך, אם מסיבה כל שהיא נדחה ההקהל מראשית החג, לא עבר זמנו, ובדיעבד, בודאי יש מקום לקיימו אף בסיום החג, על פי המקורות הללו.

ג. הטף בהקהל

1. ילדים בני דעת או אף יונקים?

יש מקום לברר, למה התכוונה התורה כשאמרה: "הקהל את העם אנשים נשים וטף", האם הכוונה אף ליונקים שאינם מסוגלים להבין את הנעשה, או שמא חובה להביא ילדים המסוגלים לשמוע ולהבין?

יש מקום להוכיח מלשון הפסוקים בהמשך, שם נאמר: "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלקיכם, ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת", שרק ילדים המסוגלים לשמוע, ללמוד ולעשות נכללים בין הבאים.

ואכן, כתב הרב ירוחם וולפיש בעל 'מזבח אדמה' (חלק ב, כא) שחובה להביא רק ילדים שחייבים בתלמוד תורה, כלומר, בני חמש או שש, שכן, אלו ראויים להבין ולשמוע. כן הקשה, איך יביאו ילדים רכים למקדש, כשאינם מבינים ועשויים לבכות ולהפריע לקיום המעמד. יתירה מזו, דרכו של ילד בגיל רך ללכלך, ואין זה כבוד המקום והמעמד. ראה בדבריו שם, שהביא את דעת שפתי חכמים, וכן את דעת המהר"ל מפראג בגור אריה, שיש להביא רק ילדים שיש בהם דעת.

מאידך גיסא, לא ענה על הבעיה המתעוררת, שאם צריך להשאיר את הילדים הקטנים בבית, נמצא, שההורים לא יוכלו להשתתף בהקהל - האב

או האם, שהרי אחד מהם יצטרך לשמור על הילדים הרכים בבית, זאת, כשחובת קיום המצוה מוטלת על האב והאם במידה שווה?

לעומת זאת, סובר המנחת חינוך במצוה תריב, שהדבר אינו תלוי כלל במידת ההבנה של הילד. לדעתו, כשאמרה התורה 'טף', התכוונה לומר, שחובה להביא אפילו ילד רך ויונק, ואם רק יצא מכלל 'נפל' והרי הוא בן שלשים יום, חובה להביאו. יתירה מזו כתב, שאפילו הילד חרש, או סומא, או חיגר, מצוה להביאו, למרות שיהודי גדול חרש פטור מן המצוות, וזאת כיון שהחובה אינה מוטלת על הילד אלא על ההורים המביאים.

2. מעשה רבי יהושע בתלמוד – כראיה לחובת הבאת תינוק רך להקהל במקדש

נראה להביא ראיה לדברי בעל מנחת חינוך, שיש להביא ילד בכל גיל, זאת, על פי המעשה המובא בגמרא חגיגה ג ע"א:

> מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר בן חיסמא, שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין. אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידיך אנו, ומימיך אנו שותין [ומה יכולים אנו לחדש לך]! אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. שבת של מי היתה [ומי דרש בה]? [אמרו לו:] שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה. ובמה היתה הגדה היום? אמרו לו: בפרשת הקהל. ומה דרש בה? "הקהל את העם האנשים והנשים והטף". אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאיהן. אמר להם: מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני?

על דברי חז"ל אלה שואל האברבנאל בדברים לא, יב, הרי התורה אומרת במפורש, שיש להביא את הטף להקהל, כדי שישמעו וילמדו תורה ויראת ה', ובאו חז"ל, ונתנו "טעם חלוש" כדבריו, בהסבירם שמטרת הבאת הילדים היא, כדי לתת להורים שכר על הבאתם? יתירה מזו, ר' יהושע מביע התפעלות מחידושו של ר' אלעזר בן עזריה, וקורא לכך 'מרגלית טובה'. במה ייחשב החידוש למרגלית? (ראה שם את תירוצו של ה'אברבנאל' לשאלה).

ונראה, ששאלת חז"ל: 'טף למה באין?' מכוונת לבעית הבאת תינוקות רכים המוטלים בחיק אמותיהם, אשר כאמור, לא רק שאינם שומעים ואינם מבינים, אלא אף מהוים נטל וטרדה להוריהם, ואולי אף עשויים להפריע למהלך ההקהל.

כמענה לבעיה זו חידש ר' אלעזר בן עזריה, שגם תינוקות כאלו אמרה תורה להביא להקהל, למרות שאין בהם דעת, וכדברי התורה "ובניהם אשר לא ידעו [כלומר, תינוקות רכים], ישמעו [את קולות התורה במקדש וסופם שיגדלו ביראה] ולמדו ליראה את ה'". זה ענינו של המשפט - כדי ליתן שכר למביאיהן', שכן, התינוקות אינם בני דעת, ואילו ההורים טורחים סביבם להביאם למעמד, לפיכך ראויים הם לשכר מיוחד על כך.

3. 'מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני' – מאמר ופשרו

רבי יהושע, הוא שהכיר את ערך הבאת התינוקות למקדש יותר מאחרים, שהרי ר' יוחנן בן זכאי רבו העיד עליו: "ר' יהושע - אשרי יולדתו!" (אבות פ"ב מ"ח). וזאת, על פי המסופר עליו בירושלמי יבמות פ"א מ"ו שאמו היתה מביאה את עריסתו לבית הכנסת 'בשביל שיתדבקו אזניו בדברי תורה'. הווה אומר, אשרי האם, המביאה את בנה בעודו יונק להאזין לדברי תורה, שכן, הדברים משאירים את רישומם בנפש. ואכן, צמח ר' יהושע כאחד מגדולי התנאים.

על אחת כמה וכמה, כשמביאים את הילד הרך לחצרות הקודש במקדש בתוך כלל ישראל, להיות שותף למעמד כעין 'מעמד הר סיני', בוודאי שהדבר משאיר רושם עמוק בנפש. וגם אם נראה למתבונן, שהתינוק אינו חש את אשר סביבו, אך נשמתו קולטת אל קרבה את הרשמים עמוק פנימה.

במיוחד ר' יהושע שמח על החידוש הזה, שכן חשב, שמה שעשתה לו אמו בהיותו יונק, עשתה מדעת עצמה, לסגולה ולברכה. אולם עתה למד מדברי ר' אלעזר בן עזריה, שחידוש זה שלה, מקורו בתורה, שצותה על כל אמא להביא את ילדיה הרכים להקהל. נמצא, שלא רק על אמו יש לומר 'אשרי יולדתו', אלא כל אמא, המביאה את תינוקה להקהל, אף היא ראויה לתואר זה, ושכרה הרבה מאד.

מכאן מובנת התפעלותו של רבי יהושע, אשר קרא לרעיון זה 'מרגלית טובה' שכן, חש על בשרו את ערכה של המצוה להביא ילדים רכים להקהל ואת אמיתותה. ומה שנדמה כסברה פשוטה, שהתינוק 'מפריע' להקהל, לימדה התורה את ההפך, שדוקא התינוקות האלה 'ישמעו ולמדו', ויקבלו במעמד הזה לא פחות מן המבוגרים. זוהי, אפוא, משמעות דברי ר' יהושע בעל הנסיון באמרו: 'מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני'?

לענייננו, דומה, שיש הוכחה מכאן לדעת המנחת חינוך, שיש להביא להקהל גם ילדים רכים.

(יש, עם זאת, להעיר על פרט אחר בדבריו, שכתב, שעבד פטור מהקהל. מסתבר, שבכתבי יוסף בן מתתיהו מתואר בפשטות, שאף העבדים השתתפו במעמד (קדמוניות ד ח, יב). נראה להוכיח את חובת השתתפות העבדים בהקהל כדבריו, שכן, היא נכללת במילים: "וגרך אשר בשעריך").

ד. מקום עריכת ההקהל

1. הקהל במקדש

מעמד הקהל נערך בדרך כלל במקדש, שכן, כך יאה למעמד זה, המהווה מעין חזרה על מעמד הר סיני מדי שבע שנים. מובן מאליו, שאין מקום כמו המקדש, שיש בו כדי להשאיר בלבבות רושם כדוגמת המעמד בהר סיני.

כמו כן, מאחר שמטרת המעמד היא לימוד תורה ויראת ה', ראוי הדבר, שתהא התכנסות כלל ישראל במקדש, מקום עבודת ה' ויראתו, וממנו יוצאת תורה והוראה לעולם.

עם זאת, יש לברר, האם זו חובה ותנאי, או שמא מנהג טוב שהתקבל בתקופת הבית.

2. בדברי הרמב"ם אין מוצאים תנאי מפורש המחייב לערוך את ההקהל במקדש

הרמב"ם בספר המצוות מצות עשה טז:

היא שציוונו, להקהיל את העם כולו בשני מסוכות בכל מוצאי

> שמיטה, ולקרוא קצת פרשיותם מ'משנה תורה' באזניהם. והוא אמרו יתעלה: 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגו'. וזוהי מצוות הקהל. ...וכבר התבארו משפטי מצוה זו, כלומר: איך יקרא, ומי יקרא, ואיזה דבר יקרא, בפרק ז ממסכת סוטה.

"איך יקרא" - מהלך הטכס, החצוצרות, מסירת התורה לידי המלך, הקמת הבימה וכו', כמתואר במשנה סוטה.

"מי יקרא" - זוהי קריאת הגדול שבציבור, היינו מלך ישראל.

"ומה יקרא" - אלו הן הפרשיות הנקראות באותו מעמד.

הרמב"ם אינו כותב, שצריך להקהל במקדש, וכשכתב "איך יקרא", ו"מי", ו"מה", לא כתב: 'באיזה מקום יקרא', שכן, מקום המקדש אינו תנאי הכרחי בקיום המצווה. המעיין היטב בספר המצוות יווכח, כי מצוות הקהל אינה תלויה במקדש.

כבר עמדו רבים על סידורן של המצוות בספר המצוות לרמב"ם. שכן, לא תמיד ברור הקשר בין המצוות, ומהי השיטה שהנחתה את הרמב"ם בסידור המצוות.

אכן, כבר הוכיחו מחברים שונים בספריהם, כי דרכו של הרמב"ם, שיש שיטה וסדר בספריו השונים. כך גם ב'ספר המצוות', יש חוט החורז את המצוות מתחילה ועד סוף. בתחילת 'ספר המצוות' סידר הרמב"ם בקבוצה ראשונה, את המצוות היסודיות ביהדות, הקשורות לאמונה, שהן האמונה בא-ל אחד: אהבת ה', יראת ה' וכד'.

בקבוצה שניה, סידר הרמב"ם את הדברים הנוגעים לחיזוק האמונה ולקיום המצוות, שהם מצוות תלמוד תורה, הנחת תפילין, ציצית, ומזוזה, שכולם יחד מחזקים את האמונה, ומזכירים את קיום מצוות ה' ומגברים את הדקדוק בשמירתן.

בקבוצה שלישית, סידר הרמב"ם את המצוות הנוגעות למקדש, כגון: מצות בנין בית המקדש, עבודת הכהנים, הקרבנות וכד'.

לענייננו, בולט הדבר, שמצות הקהל לא הוזכרה בקבוצה השלישית, כלומר, ברשימת המצוות הנוגעות למקדש, אלא בקבוצה השניה, היינו, בין המצוות, שנועדו לחזק את האמונה ולהוסיף ידיעת התורה ויראת שמים. ואכן, כך כתב

הרמב"ם בהסברת מצוה זו: "מצות עשה, להקהיל את כל ישראל... ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותם במצוות, ומחזקות ידיהם בדת האמת".

אמנם הרמב"ם כתב את דבריו אלה בהל' חגיגה ג, א לאחר הלכות עליה לרגל, ולדברינו, ראוי היה, שהרמב"ם ישלב את ההלכה הזאת של מצות הקהל בהלכות תלמוד תורה! אולם, מכיון שהמיוחד במצוות תלמוד תורה זו, שהיא מתקיימת במעמד כל עולי הרגל ובזמן העליה לרגל - לפיכך, שילב הרמב"ם את ההלכה הזאת בהלכות הראיה במקדש והעליה לרגל.

על כל פנים, אין הרמב"ם מציין במפורש, שחובה לקיים את המעמד במקדש דווקא. כאמור, המנהג שהתקבל בימי בית שני לקיים את ההקהל במקדש, הונהג משום שכך הגיוני ומסתבר, וכדי להוסיף למעמד כבוד והדר.

3. 'בבוא כל ישראל' אין מובנו מקום, אלא הזדמנות ומצב

המעיין במקראות העוסקים במצות הקהל בתורה, אינו מוצא הכרח לקיום המצוה במקדש דווקא.

זה לשון הפסוק: "בבוא כל ישראל ליראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם". הטעמים בפסוק מוכיחים, כי הכוונה בפסוק היא, **למצב העם בעת ההקהל, ולא לציין את מיקומו הגאוגרפי של ההקהל**. שכן, הפסוק אומר: "בבוא כל ישראל ליראות את פני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר' (דברים לא, יא) הפסקה - באתנחתא. לפיכך פשט הפסוק הוא: בהזדמנות זו, שישראל כבר מכונסים בירושלים, אזי 'תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם".

לו רצתה התורה לומר, שיש לערוך את ההקהל במקדש דווקא, היה הניסוח צריך להיות "תקרא את התורה הזאת - במקום אשר יבחר ה'", אך דבר זה לא נאמר.

נמצא, שעיקר כוונת התורה היא לומר, שאין להטריח את כל העם לבוא ממרחקים באופן מיוחד לקיום מצוה זו, ולהוסיף בכך רגל נוסף בשנה השמינית, אלא, כשהעם מכונס כבר בירושלים, אזי מתקיימת המצוה.

כך גם נראה מתוכן המלה 'בבוא'. שכן, בכמה מקומות במקרא מתארת מלה זו, רגע ומצב מסוים. כגון, כאשר אשת ירבעם באה לשאול את אחיה

השילוני על בנה החולה, אמר לה: "ואת קומי לכי לביתך, בבואה רגליך העירה ומת הילד" (מלכים א יד, יב). כלומר, בהתרחש המצב והרגע, בו את נכנסת העירה בה בשעה החולה ימות.

לענייננו: "בבוא כל ישראל... תקרא את התורה" פירושו, בהתרחש מצב, ובשעה, שכל ישראל מכונסים בירושלים בסוכות בשנה השמינית, אזי תקרא את התורה באזניהם, ואין משמעות הדברים, שהתורה מתנה את הקריאה, שתהיה דווקא במקדש.

אמנם למעשה, כינסו את העם לצורך ההקהל בעזרה, כמתואר במשנה בסוטה פ"ז מ"ח: "עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה". עם זאת, בוודאי, שאין זו הלכה המעכבת את קיום המצוה.

ואכן, בתוספתא בסוטה פ"ז מ"ח אומר ר' אליעזר בן יעקב, שמעמד הקהל לא נערך בעזרה המקודשת, אלא בהר הבית, וכלשונו שם: "שהיו עושין לו [למלך] בימה בהר הבית". ואף מביא ראיה לדבריו מפסוקים בנביאים. יש בדבר כדי ללמדנו, כי אין העזרה מקום אחד ויחיד לעריכת ההקהל ובוודאי שאינו מעכב במצוה.

4. עדויות מתקופת הבית מוכיחות כי ההקהל נערך פעמים בעזרה ופעמים בהר הבית

יש להוסיף, שר' אליעזר בן יעקב הוא התנא ששנה את מסכת 'מידות' (ירושלמי יומא פ"ב ה"ב; בבלי יומא טז ע"א) והוא מן התנאים אשר ראו את הבית בהיותו על מכונו, ומסר את עדותו לאחר החורבן, וממילא, דבריו הם עדות הלכתית על מה שראו עיניו.[1]

ראוי לציין, שהעדויות במשנה על מעמד הקהל, הם סמוך לחורבן בית שני, כגון, העדות על אגריפס המלך שקרא בהקהל. ממילא, עדותו של רבי אליעזר בן יעקב היא בת-סמכא, ואם בא ללמדנו שערכו את מעמד הקהל בהר הבית, אי אפשר לבטל דבריו מכל וכל.

---

1. ראה מסכת מדות פ"א מ"ב; שם פ"ב מ"ה; שם פ"ה מ"ד. שם נידונים דברים במקדש, שר' אליעזר בן יעקב מעיד עליהם כעד ראיה.

לפיכך יש לומר, שאין מחלוקות בין התנאים באשר למקום עריכת ההקהל. אלא שהתנא במשנה האומר, שערכו את ההקהל בעזרה, וכך גם דברי ר' אליעזר בן יעקב האומר, שעשו את ההקהל בהר הבית, שניהם אמת. שכן, אפשר לערוך את ההקהל בעזרת נשים, או בהר הבית ואין קפידא בדבר, אלא לפי רוב הקהל היו מתאימים את מקום ההקהל.

נראה, שבדרך כלל ערכו את ההקהל בעזרת נשים, שכן שם היה אפשר להעמיד את הבימה במרכז. כמו כן, מאחר שעזרת נשים היתה מוקפת בכתלים גבוהים סביב, היה קולו של המלך נשמע על ידי כל הנוכחים, מה שאין כן בהר הבית, שהיתה זו רחבה גדולה ופתוחה לאויר, והקול לא נשמע היטב. ולכן, רק בלית ברירה, כשהיה קהל רב, היו עושים בהר הבית, "ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי" (בבא מציעא יא ע"א).

ואכן, כך כתב המנחת חינוך במצוה תריב, שעריכת ההקהל בעזרה, אינה מן התורה, אלא מקורה בתקנת חז"ל. "אם היה עיכוב [וחובה לערוך ההקהל] דווקא בעזרת נשים, והיינו בבית המקדש, או אפשר, אף במקום אחר בירושלים?". מסקנת דבריו היא: "דתיקנו [חז"ל] שיהיה [ההקהל] בבית המקדש".

5. הביטוי 'המקום אשר יבחר' האמור בהקהל, כוונתו לירושלים שבין החומות

מן הראוי לעמוד על הביטוי "המקום אשר יבחר", שהתורה מזכירה אותו בקשר למעמד הקהל. בפשטות, מושג זה ענינו, בית המקדש. אולם "המקום אשר יבחר" משמעותו בכמה מקומות בתורה, העיר ירושלים דווקא, לפיכך יש לבדוק, למה התכוונה התורה בהבאת ביטוי זה במצוה זו. למשל, בדברים יב, יז-יח מונה התורה שורה של קרבנות ומעשרות, שיש לאכול אותם "לפני ה'... במקום אשר יבחר", כשכוונת התורה לאכלם בתוך חומות ירושלים דווקא, ולא בתוך חומות המקדש. (כן ראה דברים יד, כג; טז, יא).

מעתה, מה שאמרה התורה: "בבא כל ישראל ליראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם, הקהל את העם האנשים הנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו", (דברים לא, יא-יב) כוונת הפסוקים היא: בבא כל ישראל, אנשים נשים וטף לעיר ירושלים. שכן, הנשים והטף פטורים מלבוא למקדש להיראות, אלא הם

באים אל "המקום אשר יבחר ה'", לירושלים, לשמוע קריאת ההקהל. נמצא, שכוונת הפסוק לומר, שמקום קריאת התורה נגד כל ישראל עניינו העיר ירושלים.

בהקשר לכך, מן הראוי להביא את דברי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ספר רביעי ח, יב) המסביר את מצות הקהל בתורה, מצוה שהוא היה עד ראיה לה, ואינו מציין שהיא נערכת במקדש. אלו דבריו: "לכשיתכנס ההמון בעיר הקודש לשם הקרבת קרבנות כל שבע שנים, בזמן חג הסוכות, יעמוד הכהן הגדול על בימה גבוהה, שיהא קולו נשמע ממנה למרחוק, ויקרא לפני כל העם את חוקי התורה, ואל יימנעו לא אשה ולא ילדים, ואפילו לא עבדים מלשמוע. שכן נאה הוא, שיהיו [חוקי התורה] כתובים על הלבבות, ויישמרו בזכרון ולא יוכלו להמחות לעולם".

אודות האיש הקורא בתורה בפני הציבור, 'הכוהן הגדול' כלשונו, עוד ידובר להלן, אולם באשר לנושא הנדון, המקום בו נערך ההקהל, נראה מדבריו, שההתכנסות נערכה במקום כל שהוא 'בעיר הקודש' ולא דוקא במקדש.

האפשרות שההקהל נערך בירושלים, יש בה כדי לפתור בעיות הלכתיות נוספות. שכן, התורה חייבה את הנשים להשתתף בהקהל, בעוד שחלק ניכר מן הנשים נמצאות במצב, שאינן יכולות להטהר למועד עריכת ההקהל, [כגון, נידה, לידה ועוד]. אף בין הגברים יש מיני טומאה המצויים מאד [בעל קרי, טבול יום ואחרים] הכוללים רבים מעולי הרגל, ואלו מנועים מלהכנס לעזרת נשים. כן העלינו לעיל את שאלת הטף, שאינם תמיד במצב ניקיון, ואילו התורה חייבה להביא אותם להקהל. אי לכך, עריכת ההקהל בירושלים, על פי האמור לעיל, יש בה כדי לפתור בעיות אלו ודומיהן. קשה להעלות על הדעת שהתורה תקרא ל'כל ישראל' לבוא להקהל, ומאידך, תקבע מקום שאינם יכולים להכנס אליו בגלל מיגבלות של טומאה מצויה. מן הראוי להרחיב בענין זה ולא כאן המקום.

6. מעמד הקהל בזמן בית ראשון לא נערך בעזרת נשים אלא בהר הבית ובירושלים

המשנה בסוטה פ"ז מ"ח, מתארת את מקום ההתכנסות למעמד הקהל בלשון זו: "מוצאי יום טוב ראשון של חג... עושין לו בימה של עץ בעזרה". והגמרא בסוטה מא ע"ב מסבירה שהכוונה היא לעזרת נשים.

התיאור במשנה לקוח מתוך המציאות של ימי הבית השני. באשר לימי בית ראשון מסתבר, שמקום ההקהל היה במקום אחר, בהר הבית או בירושלים. שכן, 'עזרת נשים' היא תוספת מאוחרת, שלא היתה קיימת בתקופת שלמה, למשל, אלא נוספה בהר הבית בסוף ימי הבית הראשון.

מעמד הקהל הידוע לנו מתקופת בית ראשון, הוא זה שנערך בימי רחבעם בן שלמה המלך (ראה להלן) ואילו עזרת נשים נבנתה בימי המלך יהושפט.

כך מבארת הגמ' ביבמות ז ע"ב את הפסוק: "ויעמוד יהושפט בקהל יהודה... לפני החצר החדשה" (דברי הימים ב כ, ה), שחצר זו היתה עזרת נשים שהוסיפו במקדש, ונקראה חצר חדשה מפני ש"חידשו בה דברים". שם גזרו, ש'טבול יום' הממתין לטהרתו לעת שקיעת השמש, שלא יכנס לחצר זו עד שיטהר.[2]

יש לזכור, שמבחינה מספרית היו הנוכחים בהקהל בימי בית ראשון רבים לאין ערוך מאשר בימי בית שני. מהמפקד שעשה דוד בכל גבול ישראל, למדים אנו, כי עם ישראל בתקופה זו הגיע למספר עצום, שכן יוצאי הצבא בלבד, הגיעו למנין של קרוב לשני מיליון.[3] אף בזמנו של שלמה נאמר: "יהודה וישראל רבים כחול אשר על הים לרוב" (מלכים א ד, כ). מכאן, שאם היו נאספים כל ישראל, אנשים נשים וטף, להקהל במקדש, דומה, שמקום כדוגמת עזרת נשים, צר היה מהכיל אף מקצת שבמקצת מן ההמון הגדול הזה.

---

2. עיין שם ובמשנה כלים פ"א מ"ט.
3. ראה בדברי הימים א, כא, ה. עיין שם, שנמנו במנין עשרה שבטים ואילו שני שבטים לא נכנסו כלל למנין, זאת מלבד נשים זקנים וילדים. ולא כאן המקום להכנס לפרטים.

בהערכה פשוטה, אין עזרת נשים יכולה להכיל יותר מעשרת אלפים איש בצפיפות, והיכן יעמדו כל אלפי האלפים? בהכרח, אפוא, שבימי בית ראשון, בעת מלכות שלמה, כשכל שנים עשר שבטי ישראל היו מאוחדים כעם אחד, ונאספו מליונים בעליה לרגל, ומאחר שלא נבנתה עדין עזרת נשים, נערך ההקהל בהר הבית, או במקום מתאים אחר בירושלים.

7. המעמד שנערך בימי המלך אגריפס בעזרת נשים, התקיים בפני ציבור מצומצם

גודלה של עזרת נשים היה מאה ושלושים וחמש אמה על מאה ושלושים וחמש אמה. בשטח זה נוספו ארבע לשכות סביב (אם כי דעת הרא"ש במסכת מידות פרק ב, היא שהלשכות היו מחוץ לעזרה). המקום היה כה צר, שלדעת חז"ל בירושלמי, נמנעו הכהנים מלהקים במה למלך בעזרה לפני החג, כדי למנוע דוחק מיותר מבאי המקדש. על אחת כמה וכמה כשצריכים להכנס לתחום צר זה, אנשים, נשים וטף מכל ישראל, שהם פי כמה וכמה מיוצאי מצרים. איך יחזיק המעט את המרובה?

מול שאלות כגון אלה, מקובל להשתמש במאמר חכמינו ז"ל במשנה באבות פ"ה מ"ה, שאחד הנסים שנעשו בבית המקדש היה, ש"עומדים צפופים ומשתחוים רווחים", ומכאן, שהעזרה יכולה להכיל את כולם. אולם חז"ל בירושלמי מגילה פ"א ה"ו הורו לדחות את תאריך עריכת ההקהל כשחל בשבת, לאחר השבת, וזאת 'מפני הבימה'. הגמרא שם דוחה אפשרות של הקמת בימה לפני החג, זאת, כדי "שלא לדחוק את העזרה". נמצא, שכדי לפנות מקום בעזרה עבור מספר נוסף של עולי הרגל, דחו את ההקהל, והקימו במה בחג על ידי בעלי מלאכה, למרות קדושת המועד.

לכאורה, יכלו לבנות במה, ולסמוך על הנס של 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים'? אלא שהכלל הקובע במקרים אלה הוא, ש"אין סומכין על הנס" גם לא במקדש, וצריך להכין מראש מקום למירב הבאים.

כבר הבאנו בכמה מקומות את שיטת הרמב"ן, ש"התורה לא תסמוך דבריה על ניסים" (ויקרא כו, יא, ועוד). אין, אפוא, מקום להעלות על הדעת, שהתורה תצוה על 'כל ישראל' - אנשים, נשים, ילדים רכים, זקנים, זקנות,

גרים ועבדים, להדחק כולם כאחד למקום צר כדוגמת 'עזרת נשים' לקיום מצות הקהל, דבר שיש בו סכנת נפשות ודאית. גם קשה להעלות על הדעת, שהציבור והילדים הרכים יוכלו להאזין לדברי תורה בתנאים כאלה.[4]

לפיכך נראה, שבדרך כלל נערך מעמד הקהל במקום מתאים, כמו רחבת הר הבית, כדברי ר' אליעזר בן יעקב, או במקום אחר בירושלים, שכאמור, נקראת "המקום אשר יבחר ה'". כך נהגו בימי בית ראשון כשישראל היו 'כחול הים', וכך נהגו כשהגיעו עולי רגלים רבים בימי בית שני.

הדוגמא במשנה, המדברת על אגריפס המלך, שעשו לו בימה בעזרת נשים, דומה, שאין בה ראיה, שכן המשנה מדברת על סוף ימי בית שני. יתכן, שלאור המסופר במשנה אודות אגריפס, שהיה מלך פסול והיו כאלה שהחניפו לו (ראה להלן) ולעומתם היו אנשים שהדירו את רגלם מן ההקהל דווקא בגלל נוכחותו במעמד, משום כך, נערך ההקהל בנוכחות ציבור מצומצם יותר בעזרת נשים. ניתן למנות סיבות נוספות מדוע הצטמצם מספר הבאים להקהל בסוף ימי הבית השני, שכן, הארץ היתה כבר משובשת בגייסות וסכנות דרכים, אלא שלא כאן המקום להרחיב.

על כל פנים, לא מצינו מקור מחייב לעריכת הקהל בעזרת נשים במקדש, ושהדבר מהווה תנאי הכרחי ה'מעכב' את קיום המעמד.

8. פטור טמא מהקהל גם אם לא נערך בעזרת נשים

הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב כותב שטמא פטור ממצות הקהל "שנאמר: 'בבוא כל ישראל', וזה [הטמא] אינו ראוי לביאה [למקדש]". הלכה זו מלמדת לכאורה, שההקהל קשור עם המקדש דווקא. שכן, משום כך, כנראה, פטרה התורה את הטמא מהקהל. מאחר שבין כה וכה אינו יכול להכנס למקדש ולהיראות לפני ה' ברגל, ולמה אם כן יעלה לירושלים להקהל, אם נאסר עליו להכנס לתחומי המקדש ולהשתתף בגופו במעמד?

---

4. אגב, הנס שבמקדש: 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים', נאמר על מקום ההשתחוייה ארצה ביום הכיפורים, בעזרה המקודשת, שם, אכן, התרחש הנס (ראה יומא כא ע"א); אך לא נאמרו הדברים ביחס ל'עזרת נשים', שלא נתקדשה בקדושת עזרה.

יש להעיר, לדברי הרמב"ם, שהטמא פטור ממצות 'ראיה', אין לכך מקור בדברי חז"ל, ומפרשי הרמב"ם חיפשו מקור לדבריו ולא מצאו (ראה 'כסף משנה' ו'לחם משנה' בהלכות חגיגה שם, ולא כאן המקום להאריך). לפיכך נראה, שכוונת הרמב"ם בהלכה זו, אינה לאסור על טמא מת את ההקהל, אלא לפטור אותו, אם ירצה, מן המצוה. אך אם רצה לקיימה, הרשות בידו לעלות ולהשתתף, ואם עלה קיים מצות עשה, אלא שהתורה לא חייבה אותו לעלות, דומה שזוהי משמעות הלשון "פטור".

טעם אפשרי להלכה לפטור את הטמא מלעלות להקהל, שכן טמא מת שיעלה לירושלים, עשוי לטמא אחרים במגעו, וכן יטמא את טהרותיהם. נמצא, שנוכחותו יש בה נזק והפרעה לשאר עולי הרגל בירושלים, ואם כן, לא מחמת עצמו פטרוהו, אלא מחמת אחרים. כך כתב רמב"ם בהל' טומאת צרעת י, ח: "כל המטמאים את האדם, חייבים להודיע לכל שהם טמאין, כדי שיפרשו מהם, שנאמר: 'וטמא טמא יקרא', הטמא מודיע שהוא טמא", וכאן, שכולם מצטופפים יחד, עליו החובה להפריש את עצמו מכלל הציבור, שלא יטמא אחרים.

לאור האמור, אין ללמוד מן ההלכה האומרת שטמא מת פטור מן ההקהל, שהמעמד נערך בתחומי 'עזרת נשים' ומסיבה זו הרחיקוהו. כי אין הדבר תלוי במקדש, אלא גם כאשר ההקהל נערך בתחומי ירושלים, ראתה התורה לפטור את הטמא מלעלות מן הסיבות האמורות.[5]

ה. המלך והכהנים בהקהל

1. הכהנים וזקני ישראל הם המופקדים על ההקהל ועל הקריאה בתורה

התיאורים במשנה מציינים כעובדה פשוטה, שמלך ישראל, הוא זה שעמד במרכזו של מעמד הקהל. כך נאמר במשנה בסוטה פ"ז מ"ח:

> פרשת המלך כיצד?... עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב

---

5. ראה במנחת חינוך מצוה תריב, מה שכתב בענין זה. כן ראה בספר מזבח אבנים האומר, שהפטור הנזכר בענין השתתפותו של הטמא בהקהל, מקורו בתקנה מדברי חכמים ואינו מן התורה.

> עליה... וכהן גדול נותנה [את התורה] למלך, והמלך עומד ומקבל [את התורה] וקורא יושב. אגריפס המלך קרא עומד ושבחוהו חכמים.

כך גם בספרי לדברים יז, יח, נאמר שהמלך כותב לעצמו את ספר משנה תורה, ומובאת שם דעה שספר זה, שהמלך כותב לעצמו ונושא עמו, הוא מהספר הנקרא במעמד הקהל. יש בכך רמז שהמלך הוא הקורא בתורה בהקהל. למעשה, הרמז קלוש, שכן משנה מפורשת היא בסוטה פ"ז מ"ח שהיו מביאים ספר תורה אחר לקריאה בהקהל.

יש ללמוד מתיאורים אלה, לכאורה, שהחובה והיוזמה לערוך את ההקהל, וכן החובה לקרוא בתורה במעמד זה, מוטלת על מלך ישראל. אולם עיון קל בפסוקי המצוה יש בו כדי להראות, כי אין זכר בפסוקים לחובת המלך לערוך את ההקהל. כך גם באשר לקריאה בתורה, לא מצינו שהדבר מוטל על המלך דווקא. לפי המתואר בתורה, לאחר שכתב משה את ספר התורה, נתן אותו "אל הכהנים בני לוי... ואל כל זקני ישראל". (דברים לא, ט). לאחר מכן באה מצות הקהל ככתוב: "ויצו משה **אותם** לאמור, מקץ שבע שנים... תקרא את התורה הזאת... באזניהם". (שם י). המלה "אותם", מכוונת לכהנים ולזקנים, הם הם שנצטוו לקרוא את התורה באזני ישראל, ואילו מלך - "מאן דכר שמיה"?

אמנם בתוספות יום טוב בפירושו לסוטה פ"ז מ"ח רוצה לפרש, שמה שנאמר בתורה, "תקרא את התורה הזאת", הדבר מכוון ליהושע, הנזכר בפסוקים דלעיל, וכיון שיהושע יש לו 'דין מלך', ממילא הוא המצווה לקרוא בתורה. אולם פירוש זה אינו מתיישב עם הפסוקים שם, שכן הפרשה עוסקת בשני ענינים שונים:

האחד - תיאור מינוי יהושע כממשיכו של משה.

השני - תיאור כתיבת ספר התורה על ידי משה ונתינתו לכהנים ולזקנים.

הצו לקרוא בתורה בהקהל לעיני כל ישראל, נאמר לזקנים ולא ליהושע, כמובא בהמשך לתיאור מסירת ספר התורה לזקנים: "ויצו משה אותם" - "אותם", ולא את יהושע. נמצא, שהכהנים והזקנים, הם אשר נצטוו להקהיל את ישראל ולקרוא בתורה בפניהם ולא המלך.

אמנם אין המלך גרוע מאחד הזקנים, ואף הוא בכלל החובה והצווי להקהיל את ישראל ולקרוא בתורה, אך אין זו חובה במסגרת תפקידו כמלך אלא כאחד מחכמי ישראל וכאחד מן הזקנים. דומה, שאחת הסיבות לכך שהמלך קורא בתורה היא, שהציבור מחוייב בכבודו כשהוא מולך בישראל ומשתתף במעמדם, ככתוב: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו) ודרשו חז"ל: "שתהא אימתו עליך" (סנהדרין כ ע"ב). אך אין המלך תנאי מעכב במצוה. על כל פנים, אין בפסוקים, או בהלכות מלכים ברמב"ם הלכה, האומרת, שמצות הקהל היא מן החובות המוטלות על המלך, ושהוא דווקא הקורא בתורה.

הנסיון של תוספות יום טוב לדייק בפסוק, שהצו לקרוא בתורה נאמר בלשון יחיד, שנאמר: "תקרא את התורה", אינו רומז בהכרח למלך או ליהושע, שהרי הכוונה הפשוטה של הדברים היא, שאדם אחד יקרא ולא שניים, שכן "תרי קלי לא משתמעי" (ראש השנה כז ע"א).[6]

2. חובת התקיעה בחצוצרות בהקהל מוטלת על הכהנים

כאמור, החובה להקהיל את העם ולקרוא בפניהם את דברי התורה בהקהל, אינה מוטלת על המלך ונראה בבירור, שחובת ההקהל מוטלת על הכהנים וזקני העם. נושא הרבצת התורה בישראל בכללו, מוטל על הכהנים והלויים, ועל זקני ישראל שבכל דור, והעיון בפסוקי 'פרשת המלך' מראה, כי כך גם כאן.

כך אומר משה בענין הוראת הלכה בישראל: "כי יפלא ממך דבר למשפט, בין דם לדם בין דין לדין... דברי ריבות בשעריך, וקמת ועלית אל המקום... ובאת אל הכהנים הלויים, ואל השופט אשר יהיה בימים ההם... והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן... או אל השופט... ומת האיש ההוא" (דברים יז, ח-יב).

---

6. המעיין בפסוקים שם יווכח, שהתורה משתמשת פעמים אחדות בלשון יחיד גם בנושאים הנוגעים לרבים ולציבור. וכגון "בבוא כל ישראל ליראות את פני ה' אלקיך... תקרא את התורה הזאת... הקהל את העם... וגרך אשר בשעריך", הדברים אמורים בלשון יחיד אך מכוונים לכלל כולו, ואין להאריך בענין זה.

ברור מתוך הדברים, ש"הכהנים הלויים" והשופטים, שהם "הזקנים" שקבלו מידי משה את ספר התורה, הם מורי ההוראה בישראל, כמובא בפרשת שופטים, וממילא, הם גם האחראים להקהיל את העם, ולקרוא באזניהם את דברי התורה שנמסרה לידיהם בידי משה.

מכאן מובן המנהג המתואר בתוספתא בסוטה פ"ז מ"ח:

> אותו היום, כהנים עומדים בגדרים ופרצות, וחצוצרות של זהב בידיהם, תוקעים ומריעים ותוקעים. כל כהן שאין בידו חצוצרות אומרים: דומה שאין כהן הוא.

לכאורה, במה נתייחדו הכהנים, שהם העומדים ותוקעים "בגדרים ובפרצות"? אם אכן המלך הוא המצווה להקהיל את כל ישראל למעמד, ישלח, אפוא, הוא את שוטרי העם, ואת שרי האלפים ושרי המאות עושי דברו לקרוא לכולם, ומה ענין כהנים לכאן?

אך כאמור, המצוה מוטלת על הכהנים דוקא, שהם אשר קבלו ממשה את התורה כדי ללמדה לישראל, לפיכך בהם נאמר: "ויצו משה אותם לאמור", והם שנצטוו להקהיל את הקהל. מסיבה זו נהגו הכהנים בהקהל בירושלים, כסדר התקיעות שנהגו בימי משה במדבר, שהכהנים הם שהיו מקהילים את כל ישראל בחצוצרות לשמוע את דברי משה ומצוות ה'. אף כאן, עומדים הם בכל פינה ותוקעים, כדי להקהיל את כלם לשמוע את דבר ה' בתורתו.

מכאן גם מובן, מדוע כל 'כהן שאין בידו חצוצרה דומה היה שאינו כהן' והיו מפקפקים בכהונתו, שכן, זאת היתה מצות היום המוטלת על הכהנים. להקהיל את ישראל, לקיום הצו: 'הקהל את העם!'

כמובא לעיל, מדברי התוספתא למדים אנו, שהכהנים שילמו כסף רב לשכור חצוצרה, כדי שלא יבטלו את מצות התקיעה, זאת, כדי למנוע מעצמם את הלעז, שמא אינם כהנים, ואילו החצוצרה מעידה על כהונתם.

3. ההתכנסויות בהר הבית ותפקיד הכהנים בהן, סדר קבוע להסברת מצוות ה' לישראל

לאור האמור, יתבארו לנו דברי התוספתא בסוטה פ"ז ה"ח בענין מקום הקמת הבימה.

דעת ר' אליעזר בן יעקב שם היא, שהבימה הוקמה בהר הבית, וראייתו מעזרא הסופר, שנאמר בו: "ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים", (נחמיה ח, ג) כלומר בהר הבית לפני 'שער המים' בדרום העזרה. וכן: "ויעמוד עזרא הסופר על מגדל עץ אשר עשו לדבר" (שם ד).

אולם, ראייתו מעזרא לכאורה, אינה ראיה, שהרי עזרא לא היה מלך. להיפך, בספר עזרא, מתאר עזרא עצמו את מצבו פעמים אחדות, באמרו: "כי עבדים אנחנו, ובעבדותנו לא עזבנו אלהינו, ויט עלינו חסד לפני מלכי פרס" (עזרא ט, ט). גם נחמיה אומר: "הנה אנחנו היום עבדים והארץ אשר נתת לאבותינו... הנה אנחנו עבדים עליה. ותבואתה מרבה למלכים... ועל גויותינו מושלים". (נחמיה ט, לו-לז). גם הרמב"ם בהל' בית הבחירה ו, יד כותב אף הוא, שעזרא ונחמיה לא היו מלכים. (וראה רש"י בשבועות טז ע"א הכותב: "קידוש עזרא... בלא מלך").

לאור האמור, יש לשאול, אם כוונת ר' אליעזר בן יעקב להוכיח, שמקום עריכת מעמד הקהל הוא בהר הבית ולא בעזרת נשים, מהי ההוכחה מעזרא, שעמד על מגדל עץ "לפני הרחוב אשר לפני שער המים", הרי המעמד שנערך בהר הבית בזמן עזרא היה בראש השנה?

כך נאמר בנחמיה ח, א-ג: "ויגע החודש השביעי [תשרי]... ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ...ויביא עזרא הכהן את התורה.... ויקרא בו...". ושם ט: "ויאמר נחמיה... ועזרא הכהן הסופר והלויים המבינים את העם לכל העם, היום [ראש השנה] קדוש הוא לה' אלהיכם, אל תתאבלו ואל תבכו". לכאורה, מה ענין אסיפת תוכחה זו הנערכת בראש השנה, למצות הקהל וכן הקריאה בתורה בסוכות בהר הבית, ומה מצא ר' אליעזר בן יעקב במקור זה? הרי באותה אסיפה בראש השנה לא קראו בפרשיות המיוחדות להקהל, ומלך לא היה שם, ואם כן מה הדמיון וההשוואה בין זה לזה?

אולם הלימוד של חז"ל מפסוקי עזרא הוא, ש"עזרא הכהן" יחד עם "הלוויים המבינים", הם שקראו לפני העם בספר התורה, והם שהסבירו את המצוות. בתוכחתם העמידו את העם על משוגותיו ובכך עוררוהו לתשובה. ראה שם בעזרא ונחמיה, שנזכרים הכהנים והלויים בכמה מקומות, שכן, התפקיד של הסברת התורה לציבור, מוטל בכל דור ודור על "הכהנים הלויים", שהם

מורי ההוראה לציבור, יחד עם "הזקנים", כדוגמת נחמיה ואישים אחרים המוזכרים בספר עזרא ונחמיה.

מעתה מובנת ההוכחה שהביאו חז"ל בתוספתא, מן המאורע של הסברת דברי התורה בראש השנה על ידי עזרא, וההשוואה בין מאורע זה לענין מעמד הקהל. הדוגמא של עזרא לא הובאה משום שהוא מלך, אלא משום שעזרא היה כהן, ומודגש בפסוקים פעמים אחדות: 'ויביא עזרא הכהן את התורה' שכן, זה סדר קבוע ומתכונת קבועה להסברת התורה בידי 'הכהנים הלויים' בחצרות ה', הן בהקהל והן במעמדים דומים לו.

מעמדים אחרים אשר נערכו בהר הבית, כגון, קריאת 'ספר הברית' על ידי יאשיהו, או דברי התוכחה שנאמרו על ידי עזרא ונחמיה, במטרה לחזק את עם ישראל במצוות התורה, הרי הם מעמדים של רשות. מעמדים אלה נערכים בעזרת הכהנים והלויים שזה תפקידם. לעומתם מעמד הקהל מתקיים כמצוה, שקיומה מוטל על הכהנים וחובת קיומה אחת לשבע שנים.

כבר הבאנו לעיל את דברי יוסף בן מתתיהו האומר בענין מצות הקהל, ש"לכשיתכנס ההמון בעיר הקודש... כל שבע שנים, בזמן חג הסוכות, יעמוד הכהן הגדול על בימה גבוהה, שיהא קולו נשמע ממנה למרחוק, ויקרא לפני כל העם את חוקי התורה". דבריו עומדים בסתירה לכאורה, עם התיאורים בדברי חז"ל, שהמלך היה קורא בהקהל. אולם לאור האמור, תיאורו תואם את ההלכה, שכן, הכהנים והזקנים הם שנצטוו על עריכת ההקהל, ולכהנים הוא שנאמר - 'תקרא את התורה הזאת', ולפיכך, לכתחילה יקרא כהן גדול או אחד מחכמי ישראל, כגון, נשיא הסנהדרין וכד'.

מובן מאליו, שאם המלך נמנה על חכמי ישראל, ויש בו 'תורה וגדולה במקום אחד', אין מניעה שהוא יהיה הקורא, וכך אף ראוי, אך דומה, שחובה מן התורה אין כאן.

3. בימי בית שני העמידו מלך בהקהל – משום 'שלום מלכות'

מכאן יתבארו התיאורים במשנה אודות חלקו של המלך במעמד הקהל. בוודאי, שאם יש מלך בישראל, והוא נמנה על חכמי ישראל, ואף מנהיג את העם בדברי התורה, אין ראוי ממנו לקרוא בתורה, שכן סמכותו וכבודו

יתנו משקל רב למעמד "ויחזקו את ידי ישראל בדת האמת", כדברי הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א.

אך דוקא העובדה המתוארת במשנה אודות אגריפס המלך מוכיחה, כי נוכחות המלך אינה תנאי הכרחי לקיומה של מצות הקהל. אלו הם דברי המשנה בסוטה פ"ז מ"ח:

> אגריפס המלך עמד וקיבל [את ספר התורה] וקרא [בה כשהוא] עומד, ושבחוהו חכמים, וכשהגיע ל'לא תוכל לתת עליך איש נכרי' - זלגו עיניו דמעות. אמרו לו: אל תתיירא אגריפס, אחינו אתה! אחינו אתה!

רש"י, הרע"ב וכן פרשנים אחרים מפרשים: "אגריפס המלך - מלך ישראל היה, מזרעו של הורדוס והוא שנחרב בית המקדש בימיו". באשר לייחוסו של אגריפס אומר רש"י (שם מא ע"ב, ד"ה 'אגריפס'): "דאף על גב דאמו מישראל, אין ראוי למלכות, דעבד היה וזילא מילתא". [אף על פי שאמו מישראל, יש זלזול בעובדה שאגריפס, בנו של עבד, קורא בתורה]. כלומר, כיון שמוצאו של אגריפס מהורדוס, שהיה עבד אדומי, אי אפשר למנותו למלך בישראל. מדברי רש"י ברור, שהשתתפותו של אגריפס בהקהל, לא היתה מצד ההלכה, אלא מפני אימתו של המלך נתנו לו רשות לקרוא בתורה כאילו היה מלך כשר. ואכן, בגמרא שם נאמר, ש"באותה שעה, נתחייבו שונאי ישראל כליה שהחניפו לו לאגריפס".

התוספות שם (ד"ה 'אותו היום') מביאים בשם הירושלמי בסוטה פ"ז ה"ח ש"הרבה חללים נפלו באותו יום שהחניפו לו לאגריפס". ומוסיף התוספות, שמלך חייב להיות "מקרב אחיך", כלומר, שגם אביו וגם אמו מישראל, ואילו אגריפס "מלך בזרוע שלא כדין תורה". ואילו הנוכחים במעמד, במקום למחות, או לפחות לשתוק, עוד חיזקו את ידיו, ואמרו לו: "אחינו אתה! אחינו אתה!" זאת, בניגוד להלכה, ולפיכך נענשו.

כך היא גם דעת הרמב"ם בפירוש המשנה שם הכותב:

> אגריפס היה מקהל גרים (האדומים), ולא היתה לו אם מישראל, ואסור למנותו [למלך] כלל... ולא אמרו לו 'אחינו אתה' אלא משום שלום מלכות [שלא יהרגם]. ואמרו [חז"ל]: באותו שעה נתחייבו שונאיהן של ישראל כליה, מפני שהחניפו לו לאגריפס.

4. אגריפס המלך קרא בהקהל – כי מלך פסול אף הוא בכלל המצוה

מדברי חז"ל והראשונים מתברר כאמור, שהמלך אגריפס שהועמד לקרוא בהקהל, היה מלך פסול, ובוודאי שחכמי ישראל שבאותו דור, שמינו אותו לקריאה בתורה, לא עשו זאת מרצון, כיון שאינו ראוי לכך, אלא מיראתו, נאלצו למנותו משום 'שלום מלכות'.

אין אפוא, להביא ראיה מעובדת הופעתו של אגריפס בהקהל, וללמוד מכאן הלכה, שההקהל מותנה במציאותו של מלך בישראל, שכן, בימי בית שני העמידו מלך בראש המעמד, או מפני כבוד התורה, או מפני שלום מלכות.

יש להעיר בענין זה, שבכתבי יוסף בן מתתיהו, מתואר אגריפס המלך אשר חי בזמן החורבן באור שלילי. אגריפס קנה את השלטון בעזרת תככים מאת השליטים ברומא. מנויו למלך נעשה, אפוא, בידי גויים ולא בידי יהודים. אגריפס לא נתמנה כלל למלך על ארץ ישראל. הממלכה שהופקד עליה, היתה מחוז צפוני באזור הלבנון והבשן שרוב אוכלוסייתו נכרים. רק בסוף ימיו ניתנה לו השליטה גם על המקדש בירושלים. לא היה זה, אפוא, מלך ישראל המתמנה על ידי ישראל, אלא מלך שהומלך על ישראל 'בזרוע' ובכפיה על ידי נכרים. (אף סופו מוכיח על תחילתו, שכן, אגריפס זה, הצטרף עם חילו לרומאים במלחמתם לכיבוש הארץ מידי היהודים, ואף הטיל מצור על גמלא בגולן ונלחם באחיו להכניעם בפני הרומאים).

היתכן, שמלך כזה, יעמוד בהקהל מכח ההלכה? והיתכן שיקרא בתורה לעיני כל ישראל, ללמדם תורה ומצוות ולהוסיף יראה בלבבם?

התיאור בדברי חז"ל בענין אגריפס, לא בא להראות דוגמא לנוכחות המלך בהקהל, אלא דבר שונה לחלוטין, כלומר, גם מלך שהוא בן גרים ופסול למלכות, משתתף בהקהל, שהרי הוא בכלל "גרך אשר בשעריך". מלך כזה מצווה לבא להקהל עם כל ישראל, והמצוה חלה עליו למרות מגרעותיו. כדרכם של חז"ל, שאינם נושאים פנים לאיש, לא נמנעו מלגנותו על כך שנטל מלוכה שאינה מגיעה לו והודיעו ברבים שפסול היה. יחד עם זאת, כשכיבד את התורה יותר ממלכים אחרים, לא נמנעו חכמים מלשבח אותו, אך מאידך, לא עשו אותו משום כך למלך כשר, כאחד ממלכי בית דוד.

במנחת חינוך במצוה תריב, דן המחבר בשאלת נוכחות המלך בהקהל, ומגיע למסקנה, שאין צורך במלך לקיום ההקהל, ודי באדם גדול בדורו לקיום המצוה:

> והנה מבואר בש"ס, דהמלך היה קורא, ואיני יודע אם 'הלכה למשה מסיני' כן הוא, דדוקא מלך... ואפשר, דלאו דווקא מלך, רק גדול שבדורו, עליו היה המצוה אם לא היה מלך, וכן נראה מצד הסברא.

5. תיאור מעמד הקהל בבית ראשון מלמד כי המלך קורא בהקהל מפני כבודו

בירושלמי בעבודה זרה פ"א ה"א מצינו תיאור מעמד הקהל, בימי בית ראשון. נראה, כי מן התיאור יש ללמוד, שקריאת המלך בתורה בהקהל, אינה אלא משום כבודו. להלן דברי הירושלמי (בתרגום חפשי):

> אמר ר' יוסי בן יעקב: במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראל. אמר ירבעם: אם אקום אני לקרוא [בתורה בהקהל] יאמרו: מלכא דאתרא [מלך המקום, שהוא רחבעם מלך ירושלים] קודם. אקרא שני לו, גנאי הוא לי. לא אקרא כלל, בזיון הוא לי. אניחם [את שבטי ישראל] ויעלו לבדם לירושלים, יעזבוני וילכו אצל רחבעם בן שלמה. [לפיכך], הקים להם עגלים לעבודה זרה בעיר בית אל [בדרום], ובדן [בצפון]. אמר ר' אבון בר כהנא: אף שבתות וימים טובים מצינו, שבדה להם ירבעם מלבו.

בבבלי בסנהדרין קא ע"ב מצינו, שדבר נוסף העסיק את ירבעם באשר למעמדו בירושלים. כאשר ישראל עולים לרגל, והם נכנסים לעזרה, הם רואים את רחבעם מלך יהודה יושב בעזרה, שכן, הדבר מותר למלכי בית דוד בלבד. לעומתו הם רואים את מלך ישראל עומד כשאר העם, ואז יתבזה מלכם בעיניהם, ומשום כך מנע ירבעם את ישראל מלעלות לרגל.

השיקולים של ירבעם כפי שהובאו בגמרא, כולם שיקולים של כבוד, כגון, מי יקרא ראשון בתורה, ומי יקרא שני, ומבואר בגמרא, שגנאי הוא לירבעם אם יקרא שני, ואם לא יקרא כלל, 'בזיון' הוא לו. השימוש במילים 'גנאי' ו'בזיון' מלמד, כי שאלת הקריאה בתורה במעמד, אינה אלא ענין של כבוד, שכן, בזיון

הוא למלך, שהוא נוכח במעמד הנערך אחת לשבע שנים בנוכחות כל ישראל, ובמקום לתת למלך את הכבוד לקרוא בתורה, נותנים את הכבוד לאדם אחר.

(בדברי האחרונים מצינו, שעסקו בשאלה מיהו המקהיל את ישראל למעמד, שכן כתוב 'הקהל את העם'. נראה, שמדברי הירושלמי ניתן ללמוד, כי המצוה מוטלת על כל יחיד, שכן, החשש של ירבעם היה, שיעלו מכוח עצמם לירושלים. כמו כן, כמובא לעיל, זו גם חובת הכהנים והזקנים, ונראה שהם קוראים לציבור, כל אחד בעירו, ומזרזים את העם לעלות לירושלים. כך גם ביום ההקהל עצמו, מכריזים הכהנים בחוצות ירושלים על המעמד ומקהילים את העם. על כל פנים חובת ההקהל אינה על המלך, שכן, מתוך הענין מוכח, שידע ירבעם שהקריאה להקהל אינה בשליטתו, והקהל היה זורם לירושלים גם אם המלך לא יקרא לעם, משום כך היה הבזיון בלתי נמנע).

הנראה מכל האמור הוא, שמבחינת ההלכה יכול לקרוא בתורה בהקהל כהן או חכם מחכמי ישראל. משום כבוד המעמד ראוי לבחור בכהן גדול ובאדם גדול בתורה בדורו. במדה שמלך ישראל גדול בתורה וביראה, אין כמוהו ראוי לקרוא בתורה במעמד זה, שהוא כעין מעמד הר סיני. גם אם אין המלך גדול בתורה, משום כבודו ראוי לכבדו. אף אם המלך פסול למלכות חייב הוא בהקהל כשאר ישראל, ומכבדים אותו בקריאה, משום שלום מלכות.

ו. קיום מצות הקהל בזמן הזה

1. התנאים לקיום מעמד הקהל בכל דור ודור

בבואנו לדון בשאלת קיום מצות הקהל בזמן הזה, יש בידינו, לאור האמור עד כה, תשובות לחלק מן השאלות שיש להשיב עליהן, מה הם התנאים לקיום מצות הקהל בכל דור ודור.

באשר לשאלה, האם ההקהל צריך להתקיים דווקא במקדש, מתברר, כי לכתחילה ראוי לנהוג כן, וכפי שנהגו בימי בית שני. אך עריכת ההקהל במקדש אינה תנאי הכרחי, וניתן לקיימו ב"מקום אשר יבחר ה'" בירושלים כולה.

השאלה השניה שיש להשיב עליה, האם צריך מלך לקיום הקהל. אף שאלה זו מוצאת את פתרונה באמור לעיל, שכן, נוכחות המלך אינה תנאי הכרחי

בקיום המצוה, והקריאה בתורה יכולה להיות על ידי כל אדם מישראל, אם כי ראוי שיהא גדול בדורו.

להלן נייחד את דברינו לעוד כמה נקודות הטעונות הבהרה בקשר לקיום המצוה.

2. טעמה של מצות הקהל מלמד כי חובת קיומה בכל דור ודור

כלל מקובל הוא בדברי חז"ל והפוסקים, שכשטעם המצוה מפורש בתורה, "דרשינן טעמא דקרא". כלומר, במקום שהתורה נתנה טעם לדבריה והסבירה את מטרת המצוה, יש למצות להלכה, גם את טעם המצוה, שכן, אף הוא חלק מן המצוה.[7]

הרבה דוגמאות לדבר, ולצורך הענין, נביא דוגמא אחת מפרשת 'וילך' בה הובאו שתי המצוות האחרונות בתרי"ג מצוות שבתורה, והן מצות הקהל ומצות כתיבת ספר תורה, ובשתיהן נתנה התורה טעם לדבריה.

המצוה הבאה אחר מצות הקהל היא, כתיבת ספר תורה. מצוה זו, כל יחיד מישראל מחוייב בה, ככתוב: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם" (דברים לא, יט). טעמה של המצוה מפורש בתורה, היינו, כתיבת ספרי תורה, כדי להרחיב את לימוד התורה. מן הטעם הזה למדו גאוני בבל וכן ראשונים ואחרונים, שעתה, משניתנה על ידי חז"ל הרשות להעלות על הכתב לא רק תורה שבכתב, אלא גם את דברי התורה שבעל פה, שיכתוב אדם לעצמו לא רק חמשה חומשי תורה, אלא גם את ספרי המשנה והגמרא ופירושיהם, כדי ללמוד בהם הוא ובניו. כתיבת משנה וגמרא אף היא מצות עשה, שכן, זו מטרת המצוה - תלמוד תורה, ככתוב: "ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם". (רא"ש, הלכות ספר תורה אות א, טור שו"ע יו"ד סי' ער, בבית יוסף שם ועוד).

כן כתב החת"ם סופר בשו"ת יורה דעה סי' רנד, שבמקום שיש טעם מפורש, יש להחמיר להלכה על פי הטעם המפורש בתורה, ולדרוש את הטעם לחומרא, שכן, זו כוונת התורה במצוה. לאור האמור, התורה פירשה את

---

7. ראה בבא מציעא קטו ע"א; בסנהדרין כא ע"א. כן ראה תוספות הרא"ש בבא מציעא צ ע"א; ורמב"ם הל' שכירות יג, ג.

טעמה של מצות הקהל ואמרה, שעיקרו של המעמד הוא, להרבות בלימוד תורה, להוסיף יראת ה' ולהרבות במעשה המצוות. כמו כן, כוללת מצוות הקהל גם קריאת פרשת התוכחה בציבור, וזאת, כדי להביא את הציבור לחשבון נפש ולתיקון המעשים, ממילא, חובת קיום המצוה היא חובה לדורות.

טעם המצוה, אפוא, מחייב את קיומה בכל דור ודור, שהרי לימוד התורה וחיזוקה, וכן התעוררות וחזרה בתשובה הן מצוות תמידיות. לפיכך, רק במקרה של גלות ופזורה, או עיכוב אחר בידי שמים, יש מקום לפטור מן המצוה, כבכל מצוה אחרת בתורה, שבכגון זה נאמר: 'אונס רחמנא פטריה'.

3. הקהל אינו תלוי בקיום מצות שמיטה מן התורה

שאלה נוספת היא: האם קיומה של מצות הקהל קשור לשמיטה. שכן, אם קבעה תורה, שהקהל ושמיטה קשורות זו בזו, עתה שאין השמיטה מתקיימת מן התורה, תיבטל גם מצות הקהל. יש להעיר בענין זה, שבימי בית שני היתה השמיטה מדרבנן, ועם זאת התקיימה מצות הקהל כסדר קבוע, ולא מצינו מקור בדברי חז"ל האומר, שהמצוה התקיימה כמצוה מדרבנן.

המעין בגמרא בסוטה מא ע"א ימצא, שאין קשר מהותי בין מצות שמיטה למצות הקהל. אמנם נאמר בפסוקים שהקהל נערך ב'מועד שנת השמיטה', אך אין זה אלא 'סימן' כלשון חז"ל שם לתיאור מדויק של מועד קיום ההקהל. כלומר, ההקהל צריך להיערך מדי שבע שנים, בחג הסוכות, בשנה הראשונה לשמיטה, "בבוא כל ישראל לראות את פני ה'", זה התאריך והמועד לקיום ההקהל. ההקהל, ענינו לימוד תורה במעמד כל ישראל, ואין לו שום קשר עם הדיון ההלכתי בשאלה האם שנת השמיטה שקדמה לו, מתקיימת מן התורה או מדרבנן. 'שנת השמיטה' המוזכרת בפסוק אינה באה אלא למנין השנים בלבד, אך היא איננה תלויה במעמד שנת השמיטה.

בגמרא בגיטין לו ע"א מובא, שאפילו מצוה הקשורה במפורש לשנה השביעית, היינו, 'שמיטת כספים', אין קיומה תלוי בשמיטה, אלא אם כן יש בידינו דרשה מפורשת. לפיכך בא רבי ודרש: "בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים" (וראה רש"י שם). רק בעקבות דרשה זו קשורות המצוות זו בזו וכשמתבטלת שמיטת קרקע, מתבטלת שמיטת כספים.

מאידך גיסא, לא מצינו דרשה כעין זו באשר להקהל. לפיכך, גם אם בטלה שמיטה מן התורה, מצות הקהל במקומה עומדת, ואין הדבר מעכב את קיום המצוה. להיפך, היא הנותנת: דווקא בגלל ביטול השמיטה, חובת קיום ההקהל כפולה, שכן, כמובא בויקרא כו, לג-לה ישראל גולים מארצם, והארץ תשבות את שבתותיה כשאין ישראל שומרים מצוות, וכשהם מבטלים מצות שמיטה. כך גם מובא באבות פ"ה מ"ט: "גלות באה לעולם על שמיטת הארץ". ההקהל, אפוא, תפקידו לחזק את ישראל בקיום המצוות ושמיטה בכלל זה, כדי שלא יגלו חלילה.

(יש שאמרו, שמשום כך קוראים בהקהל בין שאר הפרשיות גם פרשיות הנוגעות לשמירת השמיטה, וזאת, כדי להזהיר את ישראל על מצות השמיטה, ועל סכנת הגלות שבביטול המצוה - 'מזבח אדמה').

נמצא, שעם ביטול מצות השמיטה, חיוניותה של מצות הקהל כפולה, כי בקיום מצות הקהל, וקריאה בציבור של פרשיות, שיש בהן תוכחה ו"חיזוק דת האמת", יבואו ישראל ליתר הקפדה במצות שמיטה כהלכתה, ולקיום כלל מצוות התורה.

4. מצות הקהל מתקיימת גם כשנותרו בארץ ישראל מיעוט משבטי ישראל בלבד

נושא נוסף, שיש לתת עליו את הדעת הוא, שמא קיום מצות הקהל מותנה בישיבת כל ישראל בארץ ישראל. תנאי זה אמור, למשל, לגבי מצות שביעית, המתקיימת מן התורה כש'כל יושביה עליה', היינו, כשכל שבטי ישראל יושבים איש בנחלתו בארץ ישראל.

סימוכין לכך, ניתן למצוא בפסוקי הקהל, שכן בתורה נאמר: "בבא כל ישראל ליראות פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר". (דברים לא, יא). מן האמור בפסוק נראה לכאורה, שרק אם כל ישראל יושבים בארץ ישראל, רק אז מתקיימת המצוה, אולם אם חסרים חלק מן השבטים המצוה מתבטלת.

אולם דומה, שאי אפשר לחדש מסברה עצמית תנאי זה כתנאי הכרחי לקיום המצוה. על כל פנים, בדברי חז"ל בתלמוד ובדברי מוני המצוות, כמו הרמב"ם, החינוך והסמ"ג, לא מצינו תנאי כזה.

מדברי החינוך ניתן להווכח בבירור, בהבדל בניסוח דבריו, בין מה שכותב בענין התנאים בהם מתקיימת מצות שביעית, לבין התנאים בהם מתקיימת מצות הקהל. שכן, במצוה שכו, מצות שביעית, כתב החינוך, שהיא: "נוהגת בארץ ישראל בזמן שכל יושביה עליה". כך גם כתב במצוה שכח, בקשר למצות יובל. ואילו במצוה תריב, מצות הקהל, כתב: "ונוהגת מצוה זו, בזמן שישראל על אדמתם", ולא כתב 'כל ישראל', אלא הגדיר את המצב באופן סתמי, כשישראל, אותם אלה הנמצאים באדמת ארץ ישראל, ולא המפוזרים בגלות, אזי מתקיימת המצוה.

באשר ללשון הפסוק האמור בתורה: "בבא כל ישראל ליראות את פני ה' אלוקיך", אין בלשון זו תנאי, ולא מצינו כדבר הזה בדברי חז"ל, אלא 'דברה תורה כלשון בני אדם', ואמרה, שמצוה זו, יש לקיימה במועד ובזמן, שבו דרכם של כל ישראל, יהיו כמה שיהיו, לעלות לרגל בסוכות, להיראות לפני ה' בירושלים.

המדייק בלשון הרמב"ם ימצא, שאכן 'כל ישראל' האמור בהקהל, אלו הם העולים לרגל, הנמצאים בירושלים. כך כתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד: "תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם, ומביאים בימה גדולה... והמלך עולה ויושב עליה... **וכל ישראל העולים לחג מתקבצים סביביו".** ללמדך, שהביטוי 'כל ישראל' הכונה לקהל עולי הרגל המזדמנים לירושלים.

מצינו, שדווקא בדורות של חורבן, כמו דורו של יאשיהו, כשגלות השבטים כבר החלה, וכבר לא היו 'כל ישראל' בארצם, ערך יאשיהו הקהל לחיזוק עם ישראל בקיום המצוות, אף שלא הגיעה השנה השמינית, וחכמינו ז"ל ומוני המצוות למדו ממעמד זה הלכות לענין מצות ההקהל בזמנה.

יאשיהו כינס את שארית הפליטה במקדש וקרא בפניהם את 'משנה תורה', ואכן, מוני המצוות, כמו הסמ"ג (סימן רל) ובעל ספר יראים (מצוה רפט), הביאו כדוגמא להקהל, את יאשיהו שכינס את העם במקדש, והקריא בפניהם את ספר הברית וחיזק אותם ביראת ה'. כמוהו נהגו עזרא ונחמיה שהקהילו את ישראל 'ברחוב אשר לפני שער המים', והקריאו בפניהם את התורה לחזקם בתורה ומצוות, ואף ממעמד זה, שנערך לא בזמן הקהל בסוכות, אלא בראש השנה, למדו חז"ל הלכות להקהל.

טעם המצוה, כמפורש בתורה, מלמדנו, אפוא, שדווקא בעת גלות וחורבן, יש לקיים מעמד כדוגמת הקהל, לחזוק העם בתורה ומצוותיה אפילו במהלך שנות השמיטה, וכפי שעשו יאשיהו ועזרא ונחמיה.

על אחת כמה וכמה, שמשהגיעה שעת הקהל בתחילת השנה השמינית, שמצוה לקיים את המעמד, גם אם אין 'כל ישראל' על אדמתם וגם בהעדר מקדש, כיון שאין תנאים אלה מעכבים במצוה.

5. הקהל בדורנו

זה כמאה שנה שמצות הקהל מתקיימת כ'זכר להקהל'. מאז יצא הרב דוד רבינוביץ תאומים זצ"ל - האדר"ת, בחוברת 'זכר להקהל', בהצעה להנהיג זכר למצוה, זכינו והתחדש המנהג פעמים אחדות במוצאי שמיטה.

הצעתו המקורית של האדר"ת הועלתה, בשעה שהארץ היתה בידי זרים, ויהודים מעטים ישבו בה תחת יד ישמעאל. לפיכך, בהעדר יכולת לקיים 'זכר להקהל' בירושלים, הציע המחבר להנהיג בקהילות ישראל בתפוצות, ובבתי הכנסת בעולם היהודי, קריאת פסוקים מספר דברים, ביום ראשון של חול המועד סוכות, לבל תשכח מצות הקהל מן העולם. אלו דבריו ב'זכר להקהל' (לקמן עמ' 505):

> אי לזאת, קנאתי קנאה גדולה למצוה זו, וכדברי החסיד בספר חסידים, שיחזור [כל אדם] אחר מצוה שדומה ל'מת מצוה'. והשם יתברך יזכנו לשמוע קריאת ההקהל בבית מקדשנו ממשיח צדקנו, בעת שיהיו כהנים בעבודתם ולויים בדוכנים וישראל במעמדם.

חידושו של האדר"ת, כאמור, היה בכך, שבכל עיר ועיר יאמרו את פסוקי ספר דברים ביום ההקהל. אינה דומה, אפוא, קריאת האדר"ת לעשות 'זכר למקדש' בעת שישראל מפוזרים בחוץ לארץ, לקיומה של מצות הקהל כהלכתה בימינו בירושלים, בהיות עם ישראל בהמוניו ב"מקום אשר יבחר השם".

לאור האמור בסקירה דלעיל, יש מקום לומר, שמצות הקהל בימינו, אינה רק 'מנהג טוב' ו'זכר', אלא יש בקיומה קיום מצות עשה מן התורה, שחובה לקיימה בכל דור, ודורנו בכלל זה.

ככל דבר חדש, כך גם חידושה של מצוה זו כרוך בהיסוסים ובהתלבטויות. אך העובדה שהמצוה מתקיימת זה פעמים אחדות במוצאי שביעית, בכך, למעשה, הונח היסוד לחידוש המצוה כהלכתה כבעבר.

מצות הקהל בתורה מסתיימת במילים: "ובניהם אשר לא ידעו, ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלהיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה" (דברים לא, יג).

לימדתנו התורה בכך, מה גדול ערכה ועד כמה גדולה חשיבותה של מצוה זו, לחיזוק התורה וקיום מצוותיה בישראל, ושקיום המצוה כמאמרה מאריך את ימי עם ישראל בישיבתו בארצו - 'כימי השמים על הארץ' (דברים יא, כא).

פרופ' דוד הנשקה

אימתי הוא זמנו של 'הקהֵל'? (לתלמודם של התנאים)

ראשי פרקים

א. חילופי מסורות או טעות סופרים?
ב. פירושי החוקרים ובחינתם
ג. מעמד הקהֵל: ביום או בלילה?
ד. הצעת פתרון
ה. לתולדותיה של משנתנו
נספח - על חילוף 'יום טוב הראשון/האחרון' בביעור מעשרות

א. חילופי מסורות או טעות סופרים?

שנינו בסוטה ז, ח:

פרשת המלך כיצד?[1]

---

* נוסח מתוקן של מאמר ב'תרביץ', רבעון למדעי היהדות, ירושלים: האוניברסיטה העברית סא (תשנ"ב), עמ' 177-194.

1. הדברים מוסבים לאמור לעיל, משנה ב: 'ואלו נאמרין בלשון הקודש וכו' ופרשת המלך'. למבנה הפרק - ראה: ש' קליין, 'קבוצת הלכות במסכת סוטה פרק ז' ח' ט'', אוצר החיים, ו (תר"ץ), עמ' 10-11; י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 43-44.

[משנת הבבלי וחבריו]:[2] [משנת הירושלמי וחבריו]:[3]

---

2. מלבד כה״י של הבבלי ודפוסיו, כן הוא אף בשלושה קטעי גניזה של משנה (אוקספורד 85, 2859; קמברידג׳ T-S 98, E.1; קמברידג׳ 127, T-S .A.S.78); כ״י וטיקאן 133 של הירושלמי סוטה; כתבי-היד של המשנה עם פירוש המשנה לרמב״ם (חוץ מכ״י פרמה 3174, ראה להלן), ואף בדפוסי המשנה. וכן הוא בילקוט שמעוני, רמז תתקמ, מהד׳ הימן-שילוני עמ׳ 597, וברוב הראשונים, עפ״י הבבלי, וראה להלן. בשל שיטת רישום הנוסחאות הנהוגה ב׳דקדוקי סופרים (להלן: דק״ס) השלם׳ לסוטה (ירושלים תשל״ח, הוצאת יד הרב הרצוג), שאינה מציינת אלא את העדים השונים מנוסח הדפוס, הוצרכנו להעמיד את העדים אלה מול אלה, כדי שיוכל הקורא לקבל תמונה של התפלגות הנסחים. ומכל מקום הנתונים שאובים מדק״ס השלם, שם. ויש להעיר, כי אם אמנם מספרי משניות לקוחים קטעי הגניזה הנ״ל (ולא ממשנה המסונפת לבבלי), הרי יש בכאן מקרה יוצא דופן, שבחילופי נוסח בין משנת הבבלי למשנת כ״י קויפמן, פרמה והוצאת לו (׳משניות מטיפוס א״י׳), גורסים שלשה מקטעי הגניזה שלמשנה כמסורת הבבלי - שלא כחלוקה הרווחת בין מסורת הנוסח הבבלית לזו של ספרי המשניות כולם (ראה: י׳ זוסמן, ׳כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה׳, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, מחקרים בתלמוד הלכה ומדרש, ירושלים תשמ״א, עמ׳ 244 ואילך, ועמ׳ 241 הערה 100). ואפשר שלעתים מסורת הבבלי אינה אלא אימוץ של אחת מן המסורות הארץ-ישראליות, שהיו מהלכות בנוסח המשנה, ואכמ״ל.

3. כן הוא - מלבד כ״י ליידן ודפוס ונציה של הירושלמי - בעיקר עדי הנוסח שלמשנה: כ״י קויפמן, פרמה והוצאת לו, וכן בקטע גניזה שבקמברידג׳ T-S E. 1, 79 ואף בכ״י פרמה (דלעיל, הערה 2), וראה: דק״ס השלם, שם, הערה 62. וכן הוא בפירוש רב נתן אב הישיבה למגילה פרק א, משנה הוצאת אל המקורות (ירושלים תשט״ז), וכן בלקח טוב, וילך, עמ׳ 104, בציטוט המשנה, שלא כעולה מדברי עצמו מיד בהמשך, בציטוט הגמרא. וכבר העיר ח״י בורנשטיין (׳סדרי זמנים והתפתחותם בישראל׳, התקופה, ו [תר״ף], עמ׳ 307 הערה 1), שאת המשנה העתיק בעל לק״ט מספרי המשניות שהיו לפניו, ולא מן הגמרא, והללו גרסו כמשנת הירושלמי. וכן הוא ברש״י למגילה ה ע״א ד״ה ׳וחגיגה׳, וכן מועתק בפירוש ר״א מן ההר שם (ניו-יורק תשל״ה), ובפירוש ריבב״ן שם, גנוזות, א (תדש״ם), עמ׳ קא, ולא כהערה 40 שם, וכן הוא בפסקי רי״ד שם (ירושלים תשל״א). על הגיליון לרש״י

מוצאי יום טוב הראשון של חג מוצאי יום טוב האחרון של חג

בשמיני[4] במוצאי שביעית

עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה,

שנאמר מקץ שבע שנים במועד וגו'.

ובסוגיית הבבלי שם (מא ע"א):

'בשמיני' סלקא דעתך ('הא אמרת במוצאי יום טוב הראשון' - רש"י)?! - אימא: בשמינית.

בדפוס וילנא שם, ציינו: 'ס"א הראשון ועי' ברי"ף'. ואמנם ב'רש"י' שעל הרי"ף איתא 'הראשון', אך לשונו שם שונה מעיקרה מזו של רש"י שלפנינו. כתבי-היד של רש"י מגילה שם חלוקים: בכ"י הסמינר בניו יורק, Rab. 832 נאמר 'הראשון', אבל בשאר העדים (כ"י מינכן 216 וכ"י הסמינר שם Rab. 840): 'האחרון'; ראה: א' ארנד, פירוש רש"י למסכת מגילה - נוסחו ותכונתו, בצירוף מהדורה מדגמית, עבודת דוקטור, רמת-גן תשנ"ה, עמ' 176. (כל הראשונים הנזכרים כאן לא הובאו בדק"ס השלם שם, חוץ מהלק"ט. ש' נאה, "על הקריאה בתורה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", סיני, קכה [תש"ס], עמ' קט והע' 35, ציין [בהסתמך על דק"ס השלם ומאמרי זה] ראשונים נוספים כנוקטים גרסה זו; אך הללו לקוחים מציוני דק"ס השלם שם, הע' 63, לעניין חילופי נוסח אחרים במשנה זו ['בשמיני'/'בשמינית'], ולא לענייננו). י"נ אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 537) מצטט את המאירי כאן: 'מוצאי יום-טוב הא' של חג ר"ל יום שני של סוכות', ומפרש אפשטיין: 'בספרו היה "הא"' בנוטריקון, והוא פירשו הראשון'. ואין לדברים יסוד, שכן פירושו של המאירי מכוון לומר שהקהל נעשה למחרת יום-טוב, 'ביום שני של סוכות', ולא בלילה שבמוצאי יום-טוב. וכבר עמדו על כך בערך 'הקהל' שבאנציקלופדיה תלמודית (הערה 62), וראה להלן, הערה 28.

4. יש מעדי הנוסח (כ"י קויפמן, ועדים נוספים שצוינו בדק"ס השלם שם, ועליהם יש להוסיף את פירוש רב נתן אב הישיבה, שם) הגורסים כאן: 'בשמינית', וכהגהת הבבלי המובאת להלן בפנים. ומכאן שתיקון זה, שבבבלי בא מן הקושי שבגרסת 'יום-טוב הראשון', אומץ אף במסורתו של כ"י קויפמן וסיעתו, ליישוב הקושי העולה אף לשיטתו: אם נעשה הקהל במוצאי יום-טוב אחרון, שוב אינו בכלל שמיני. בכל שאר עדי הנוסח - כלפנינו, וראה להלן.

ובהמשך שם:

> ואי כתב רחמנא ׳בחג הסכות׳ הווא אמינא אפילו יום טוב אחרון, כתב רחמנא: ׳בבוא כל ישראל׳ – מאתחלתא דמועד.

סוגיית הבבלי מקיימת אפוא את גרסת משנת הבבלי (׳יום טוב הראשון׳), ולכך נצרכת להגיה: ׳בשמינית׳, היינו בשנה השמינית. וכבר הקשה בעל תוספות יום טוב למשנה שם, מה צורך אפוא בביטוי זה כל עיקר; שהואיל וממשיך התנא ואומר ׳במוצאי שביעית׳, שוב אין צורך כלל לומר ׳בשמינית׳.[5] וכיון שהנוסח המקורי לא היה אלא ׳בשמיני׳, הרי אין להבין כיצד חל מוצאי יום-טוב הראשון בשמיני.[6]

ברם, אף גרסת משנת הירושלמי צריכה עיון גדול. שהרי, ראשית, אם מדובר במוצאי יום-טוב האחרון של חג, היינו במוצאי שמיני עצרת, שוב אין זה ׳בשמיני׳, אלא בליל התשיעי. אף זו: מה צורך בתוספת ביאור למלים ׳מוצאי יום טוב האחרון׳, והרי משמעו של ביטוי זה נהיר וברור.[7] ואף גופו של הדין קשה: הואיל וקבעה תורה שמעמד הקהֵל יתקיים ׳בחג הסכות׳ (דברים לא, י), כיצד נחשב מוצאי יום-טוב האחרון של החג, לאחר שכבר נסתיים שמיני עצרת שבסוף החג, בכלל ׳חג הסכות׳? מפרשי הירושלמי, שהכירו גרסת ׳יום טוב האחרון׳ רק ממשנת הירושלמי, החליטו שטעות סופר היא.[8] ואף ש׳

---

5. על כך הוסיף אפשטיין (לעיל, הערה 3), שם, כי לשון ׳שמינית׳ אינו אלא לשון מקרא, ובלשון חכמים משמשת ׳מוצאי שביעית׳ דווקא, עיין שם.
6. ח׳ אלבק (השלמות לפירושו למשנת סוטה שם, עמ׳ 389) סבור, ש׳בשמיני׳ שיעורו: ובשמיני (ועל תופעה זו, ראה מה שציין שם, ואין כאן מקומו), וקראו פרשת הקהל הן במוצאי יום-טוב הראשון והן בשמיני עצרת. וקשה מאוד להבין מה טעם בקריאה כפולה זו, ורחוק להניח שכל אותו טקס חגיגי ומיוחד נתקיים פעמיים, בזו אחר זו.
7. והשווה, לדוגמה, ברייתא שבת כב ע״א ומקבילות; מימרת ר׳ יצחק בר אבדימי ביומא כא ע״ב ומקבילות.
8. ראה: ׳פני משה׳ ו׳קרבן העדה׳, שם; וראה גם: רד״צ הופמן, פירוש לדברים לא, י-יג, בתרגום לעברית, תל אביב תשכ״א, עמ׳ תקסב, בהערה; רש״י זוין, לאור ההלכה, תל-אביב תשי״ז, עמ׳ קמ.

צייטלין[9] וח' אלבק,[10] שכבר ידעו כי עדיו המובהקים של נוסח המשנה הם שעומדים לה לגרסה זו, אף הם עדיין טוענים שאין לפנינו אלא טעות בלבד. אמנם כבר תמה הרב אדר"ת (קונטרס זכר למקדש, ורשה תרמ"ט, עמ' מד):[11] 'צריך עיון גדול, איך בא טעות כזה נגד הגמ"?! לשאלה זו משיב צייטלין בהשערה, שנוסח המשנה המקורי לא היה אלא 'מוצאי יום טוב הראשון של חג במוצאי שביעית' וכו'; אך כדי להבהיר שהכוונה לשנה שלאחר השמיטה, הוסיף מאן דהו: 'בשמיני'. תוספת זו הובנה בטעות כמתייחסת לימי החג, ומתוך כך 'תיקנו': 'יו"ט האחרון'. הגהת הבבלי ('בשמינית') מכוונת אפוא למשמעם המקורי שלדברים. אך קשה לקבל הסבר זה; כי נוסף על כך שלגרסה המקורית ששיער צייטלין אין כל זכר ושריד, אף לא מובן מה ראו צורך לפרש את הביטוי 'מוצאי שביעית', שהוא ביטוי שגור, ומשמעו ברור וידוע.[12] אף קשה לפרנס את הלשון 'בשמיני', אם כל עצמה לא נתכוונה אלא לשנה שמינית, וכקושיית הבבלי. דרך אחרת להסבר הטעות מציע אפוא אלבק. לדעתו, גרסת 'יו"ט האחרון' לא נולדה אלא מקריאה מוטעית של התיבות 'יו"ט הא"': 'הא"', שאינו אלא 'הראשון', נתפס בטעות כקיצור 'האחרון'. ואף מהצעה זו קשה מאוד להשתכנע: מלבד שקיצור 'האחרון' בצורת 'הא"' אינו רווח כלל, ואין סבירות שיטעו בזה,[13] - אף קשה מאוד

---

9. S. Zeitlin, 'The Beginning of the Jewish Day During the Second Commonwealth', *JQR*, 36 (1945-46), p. 409

10. אלבק, לעיל הערה 6.

11. האדר"ת, שם, תמה כך על רש"י במגילה (לעיל, הערה 3), ואינו מודע כלל לגרסת משנת הירושלמי. קונטרסו זה של האדר"ת יצא בעילום שם מחברו, ואף-על-פי שכבר העיד בן משפחתו, ר"ב רבינוביץ-תאומים (בראש המהדורה שבקובץ הקהל, ירושלים תש"ו), כי האדר"ת חיברו - העלה ר"א הילביץ (חקרי זמנים, א, ירושלים תשל"ו, עמ' רנח הערה 42 ועמ' רסז) פקפוקים בדבר. אך באמת אין ספק באמתות הייחוס, שהרי בחיבוריו האוטוביוגראפיים 'נפש דוד' ו'סדר אליהו' (ירושלים תדש"ם, עמ' 106, 136), האדר"ת מזכיר קונטרס זה כשלו.

12. ראה: אוצר לשון המשנה, ב, עמ' 879-880, ועוד הרבה בשאר ספרות חז"ל.

13. מה שאין כן להיפך, שרגילות לקצר 'הראשון' בצורת 'הא"', וראה לעיל, הערה 3. על החילופים שבמשנת מעשר שני בין 'יו"ט הראשון' ל'יו"ט האחרון' - ראה להלן

לתלות מסורת מבוססת ומתועדת כדי כך בהשערות מעין אלה. ומאידך גיסא, הרי עדיין לא נתיישבו אף קשייה של גרסת הבבלי, ואין אפוא לראות בה עוגן הצלה.

ב. פירושי החוקרים ובחינתם

דרך חדשה בפתרון משנתנו לגרסתה הארץ-ישראלית העלה רמ"פ בעהר בספרו 'דברי משלם' (פרנקפורט דמיין תרפ"ו, עמ' 157-163). הוא מקיים את גרסת הירושלמי וסיעתו כמות שהיא, אלא שמפרש כי 'מוצאי יום טוב האחרון של חג' אינו מוצאי שמיני עצרת, כי אם מוצאי היום השביעי של חג הסוכות, היינו ליל שמיני עצרת: בליל שמיני עצרת עושים את הבימה, ובבוקר שלמחרת, היינו ביום השמיני גופו, מקיימים את מעמד ההקהל. ולפי זה מתפרשת תיבת 'בשמיני' כפשוטה וכמשמעה.[14] עתה, מסביר בעל 'דברי

בנספח. אלבק מציין שם להשלמותיו לסוכה ב, ו, שם ציין לחילופים כאלה במדרש תנחומא, פנחס, אות טו: 'חוץ מליל יום טוב האחרון בלבד'; ואילו במשנה שם, שהיא מקור הדברים, מופיע 'יו"ט הראשון', וכן תוקן בתנחומא בובר, שם אות יג; אך גם שם אין שיבוש הנובע מפתרון 'הא" כ'האחרון', לאו דווקא בשל הצעת בעל 'עלי תמר' לירושלמי סוטה כאן עי"ש, אלא מפני שהמשך הדברים במדרש שם מוכיח בעליל, שבעל המדרש אכן גרס במשנתו 'יו"ט האחרון'; והדברים נתבארו במאמרי "אימתי יושבים בסוכה? לשחזורה של משנה ראשונה", עטרה לחיים - מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד רח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 95 ואילך. במקום אחר יבוארו בס"ד אף חילופי 'יו"ט הראשון/האחרון' שבספרי לדברים, פיסקא קמב, ומקבילותיו.

14. עצם השיטה, כי מעמד הקהל נתקיים בשמיני עצרת, כבר מצוי בפירוש ר"י אברבנאל לפ' וילך, הספק הו' (מהד' שוטלנד, ירושלים תשנ"ט, עמ' 487): '...בחג הסוכות בלבד, ובאה בקבלתם ז"ל שבשמיני חג העצרת, לא קודם לזה בשאר ימי החג'. ש"ק מירסקי ('הקהל', תלפיות, שנה ו [תשי"ג], עמ' 105) הביא את דברי אברבנאל שבהמשך הדברים (שם, ד"ה 'ובגמרא', עמ' 494), כי מנהג שמחת תורה שלנו יסודו בהקהל, וקשרם לנכון לגרסת 'יו"ט האחרון', אך לא ראה שהדברים מפורשים קודם לכן במובאה דלעיל. אלא שאברבנאל שם (עמ' 492) אף תולה בחז"ל את קביעת זמנו של הקהל לתחילת השנה השביעית, ולא במוצאיה - נגד

משלם', מובנת שתיקת הירושלמי, שאינו מתקשה כלל בתיבת 'בשמיני', ואינו רואה צורך להגיהה כבבבלי. ואף ראיה שאינה רק מן השתיקה מוצא ר"מ בעהר לכך, שהקהֵל נתקיים בשמיני עצרת: במגילה לא ע"א שנינו: 'יו"ט האחרון [של חג] קורין כל הבכור מצות וחוקים ובכור'.[15] ופירש רב האי גאון (מובא בהלכות לולב לרי"צ גיאת, שערי שמחה, א, פירט תרכ"א, עמ' קיז): "שמענו כי סימן הוא, יש שקורין "כי המצוה הזאת", ועדיין קורין אותו בארץ-ישראל בירושלים, ויש שקורין ברכות שב"אם בחקותי" בשביל "ונתתי גשמיכם בעתם", כי יום הזכרת גשמים הוא, ויש שקורין "כל הבכור"'.[16] מעתה מבאר בעהר, שהקריאה הארץ-ישראלית בשמיני עצרת בפרשת 'כי המצוה הזאת' (דברים ל, יא ואילך) היא בשל פרשת הקהֵל המצויה בה (שם

המפורש בכל מקורות חז"ל שבידינו, וראה הע' כז של המהדיר שם. כן ציין מירסקי (שם), כי אפשר שהֵדה של שיטה זו בזמנו של הקהל נשמע אף מדברי המנהיג, יום שמיני (מהדורת רפאל, ירושלים תשל"ח, עמ' תטז), בטעם קריאת קהלת בשמיני עצרת, עיין שם. שיטה זו עולה אף מן הפירוש המיוחס לראב"ד לתמיד (מהדורת גולדשטוף, ירושלים תשמ"ט, עמ' לו; וכ"ה אצל ר"י ליפשיץ, לקט ראשונים עמ"ס סוטה, ירושלים תשכ"ח, עמ' קי, ובשיטה מקובצת לתמיד, מהדורת אילן, ב"ב תשמ"ב עמ' 31), שלא כגרסה המצויה בדפוס פראג תפ"ה, יא ע"ב, ובלשון חכמים (ליוורנו תקמ"א, ו ע"ג), ואף בדפוס וילנא, ל ע"ב, עי"ש. וראה עוד: לקח טוב (לעיל, הערה 3); אגודה סוטה, שם.

15. לשון זו מורכבת משתי נוסחאות שהיו בכאן: (א) 'יו"ט האחרון קורין כל הבכור'; (ב) 'יו"ט האחרון קורין מצות וחוקים ובכור'. ראה: דק"ס לכאן אות ז; נ' ברייל, 'Die Entstehungsgeschichte des Babylonischen Talmuds als Schriftwerkes', *JJGL*, II (1876), pp. 119-121 ; ח' אלבק במהדורתו לספר האשכול, א, עמ' 177 הערה יג. ואכמ"ל.

16. בסיום הדברים אצל רי"צ גיאת, שם, נאמר: 'ואנו קורין כל הבכור'. בעהר שם מניח שסיום זה אף הוא מדברי רב האי גאון, אלא שספק בדבר, לפי שב'אשכול', שם, מובאים הדברים הללו בשם רב האי ללא סיום זה, ואפשר שהוא מלשון רי"צ גיאת.

לא, י–יג).[17] שהואיל ומסורת ארץ-ישראל נוקטת שמיני עצרת כזמנו של הקהֵל, לכך נתייסד שם מנהג הקריאה בפרשה זו ביום שמיני עצרת.[18] ואילו בני בבל לשיטתם, שהקהֵל מתקיים במוצאי יום-טוב הראשון של החג, קוראים בשמיני עצרת בפרשה אחרת, כפי שנתבאר. לדרך זו, שהקהֵל נתקיים ביום שמיני, קשה לכאורה כיצד הותר ביום-טוב לעשות למלך בימה ולתקוע בחצוצרות,[19] אלא שעל כך משיב בעהר כדלהלן: הואיל ומפורש בתורה שיש להקהיל את העם, ואין הקהלה אלא בחצוצרות, נמצא שבמיוחד התירה תורה את איסור התקיעה ביום-טוב לצורך זה; וכיון שכך, התירו אף את בניית הבימה ביום-טוב.[20]

---

17. זאת בהנחה, שבכלל פרשת 'כי המצוה הזאת' קראו גם את פרשת הקהל שבהמשך הדברים שם, שהרי לפי הקריאה התלת-שנתית בסדרים, שהייתה נהוגה בארץ-ישראל, סדר 'כי המצוה הזאת' כולל בסופו את פרשת הקהל, כפי שכבר ציין נ' פריד ('הפטרות אלטרנטיביות בפיוטי יניי ושאר פייטנים קדומים', סיני, סב [תשכ"ח], עמ' סג). ולא כש' ספראי (העלייה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב 1965, עמ' 197), הכותב: 'כי המצוה הזאת... היא מצות הקהל', שהרי 'המצוה הזאת' האמורה שם בדברים ל, יא אינה עניין כלל למצות הקהל עי"ש.

18. וראה: ע' פליישר, 'פרשת "עשר תעשר" וקריאתה בימות חג לפי מנהגות ארץ-ישראל', תרביץ, לו (תשכ"ז), עמ' 153, המציין לפיוט של יוסף בן אביתור לשמיני עצרת, המיוסד על פרשת 'כי המצוה הזאת'. וראה גם: הנ"ל, 'עיונים במנהגי הקריאה של בני ארץ-ישראל בתורה ובנביאים', ספונות, טז (תש"ם), עמ' 40 הערה 40, ועמ' 41, וראה להלן. וראה גם: ד' רוזנטל, 'על קריאת התורה במחזור חד שנתי בארץ-ישראל', תרביץ, נג (תשמ"ד), עמ' 145 הערה 17, בשם אביו הרא"ש.

19. שכן נתבאר בירושלמי, המובא להלן בגוף המאמר, שמחמת איסורים אלה אין עושים הקהל בשבת. וראה להלן.

20. בדברים אלה יש לפקפק הרבה: חדא, לא ברור כלל שהתקיעה בחצוצרות שנהגה בהקהל מחויבת מדין תורה, או שיש בה כדי לעכב; וכבר כתבו הנצי"ב (בפירושו לספרי, בהעלותך פסקה יז) ובעל 'תורת הקנאות' (לסוטה, שם), שתקיעת חצוצרות בהקהל אינה אלא מדרבנן, ועיין קרן אורה, שם, וראה: אנציקלופדיה תלמודית, ערך 'חצוצרות', ציון 320. אף הנחת בעהר, שלירושלמי תקיעה אסורה בשבת ויום-טוב מן התורה, ומן הֵיתרה בהקהֵל יש אפוא ללמוד היתר גם לעשיית הבימה,

אף י"נ אפשטיין (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 537–540) מהלך, בעיקרו של דבר,[21] בעקבות בעהר. אלא שהוא רוצה אף להוכיח ביאור זה מסוגיית הירושלמי במגילה (פ"א ה"ד, ע ע"ג). שם דנה הסוגיה בקביעת המשנה (שם א, ג), כי אם חל יום הקהֵל בשבת, דוחים את המעמד למחרת. טעמה של דחייה זו נתפרש בירושלמי שם:

ר' בא בריה דר' חייא בר בא אמר: מפני התקיעה. ר' יצחק בי ר'

אף היא מפוקפקת; שכבר ביארתי במאמרי 'תקיעת שופר בשבת', סידרא, ח, (תשנ"ב), עמ' 24 ואילך, שאף שלהלכה הראשונה אסורה התקיעה בשבת מן התורה, מכל מקום לירושלמי אינה אסורה אלא משום שבות. אף סברתו של בעהר, שאיסור עשיית הבימה ביום-טוב נדחה מפני חובת עשייתה בהקהֵל, אינה ברורה, לפי שכבר כתבו התוספות (סוטה מא ע"א ד"ה 'כתב'), שאין הבימה מעכבת כלל, ואפילו איסורי חול המועד אין נדחים מפניה עי"ש; ובתורת הקנאות שם כתב, שהיא בגדר הידור מצווה עי"ש.

21. אפשטיין סוטה מדרכו של בעהר באשר לאיסורי התקיעה והבימה בשבת ולהֵיתרם ביום-טוב, שלדעת אפשטיין מתבארים אף בלא היתר מיוחד שהתירתם תורה, כשיטת בעהר: מצינו שהותרה תקיעה במקדש בשבת, אבל לא במדינה (משנה ר"ה ד, א), והואיל ותקיעת הקהֵל נהגה בכל ירושלים (תוספתא סוטה ז, טו), נמצא שאסורה בשבת. אפשטיין לא ביאר מדוע אפוא הותרה התקיעה ביום-טוב, ומדבריו ניתן להבין, שאף במדינה לא נאסרה תקיעה באותה משנה בראש-השנה אלא בשבת, ולא ביום-טוב, והוא הדין אפוא בהקהֵל. ותמוה מה עניין תקיעת ראש השנה לכאן, שבראש השנה ודאי מותרת תקיעה, שזו כל מצות היום, מה שאין כן בהקהֵל, כמבואר בהערה הקודמת. ובאשר לאיסור הבימה בשבת ולהיתרו ביום-טוב, אפשטיין מבאר בכמה דרכים, שאיסור הבימה אינו איסור מלאכה ממש, ולכך יכלו להתירו ביום-טוב; אבל בשבת החמירו. אך אם כן הוא, ספק אם בשל איסורים כגון אלה כדאי לבטל מצות עשה מן התורה שבקיום הקהֵל 'בחג הסכות', ולהעבירו למחרת שמיני עצרת. ואמנם, לדרכם של אפשטיין ובעהר, היינו מצפים שהירושלמי דלהלן, המבאר את האיסור בשבת, יקשה - מדוע אפוא ביום-טוב הותרו איסורים אלה, וישיב באחת מן הדרכים שהוצעו. שתיקת הירושלמי בכל העניין מטה אף היא את הדעת לכך, שלשיטתו אין הקהֵל ביום-טוב כלל. וראה להלן.

חייה אמר: מפני הבימה. ויעשו אותה מאתמול? שלא לדחוק את העזרה. א״ר מתניה: על שם ׳לא תטע לך אשרה כל עץ׳.

אפשטיין הניח, שזמנה של עשיית הבימה הוא כזמנו של מעמד הקהֵל גופו; וזה האחרון, זמנו - לדעת אפשטיין - למחרת מוצאי יום-טוב, ביום. על יסוד הנחה כפולה זו הוא טוען, שמשאֵלת ׳ויעשו אותה מאתמול׳ מוכח, שאף הירושלמי סבור שזמן הקהֵל בשמיני עצרת. שאילו נעשה הדבר כמסורת הבבלי, ביום ראשון של חול המועד, מה תועלת יש בעשיית הבימה ׳מאתמול׳ - שעה ש׳אתמול׳ זה אינו אלא יום-טוב ראשון של חג, שאף בו אסורה עשיית הבימה? אלא על כורחנו, זמן הקהֵל בשמיני עצרת, וכשחל זה בשבת, הרי אפשר היה - לשאלת הירושלמי - לעשות את הבימה ׳מאתמול׳, היינו ביום אחרון של חול המועד, שאינו יום-טוב.

ברם, אם נניח שעשיית הבימה, או אף מעמד הקהֵל גופו, נתקיימו כבר בלילה, כעולה לכאורה מן הלשון ׳מוצאי יו״ט׳ - אין מקום לראיה זו, ואדרבה - מכאן תהא הוכחה שלא כשיטת אפשטיין. שכן אם נעשתה הבימה בלילה שבמוצאי יום-טוב, בין ראשון ובין אחרון, יפה שואל הירושלמי: ׳ויעשו אותה מאתמול׳? שהרי בליל מוצאי יום-טוב קיימינן, ו׳אתמול׳ הוא היום שלפני כן, היינו ערב יום-טוב, שבו אכן מותרת עשיית הבימה. לעניין זה דרך הלשון לתפוס את הלילה כשייך ליום שלפניו, והעומד במוצאי יום ב׳ ואומר ׳אתמול׳ אינו מכוון אלא ליום א׳.[22] מאידך גיסא, אילו סבר הירושלמי ש׳יו״ט אחרון׳ הוא ז׳ דסוכות, כשיטת אפשטיין, והבימה נעשית - להנחה דלעיל - בלילה שבמוצאי יום ז׳, הרי אין מקום ללשון ׳מאתמול׳. שכן יש לה לבימה להיעשות באותו יום, מבעוד יום, טרם כניסת החג והשבת. לשון ׳מאתמול׳, תחת ׳מבעוד יום׳, מוכיחה אפוא בבירור שבמוצאי יום-טוב קיימינן, ולכך אי-אפשר לעשות את הבימה אלא מאתמול. מן הירושלמי כשלעצמו אין אפוא ראיה לכאן או לכאן - קודם שנברר לשון ׳מוצאי יו״ט׳ האמורה כאן: לילה שבמוצאי יום-טוב, או היום שלאחריו? בכך נדון להלן, בפרק ג.

---

22. וראה: ׳פני משה׳ לירושלמי נדרים פ״ח ה״א, ד״ה ׳ואמר אתמול׳, שרצה לבאר באמצעות עובדה זו את הסוגיה שם (וביאור סוגיה זו כשלעצמה אינו עניין לכאן).

בין כך ובין כך, פירושם זה של אפשטיין ובעהר, כי 'מוצאי יו"ט האחרון' היינו מוצאי שביעי שלסוכות, דחוק הוא ביותר, כפי שכבר עמדו על כך רש"י זווין[23] ור"ח אלבק.[24] שהרי הצעה זו, שלא על משנתנו, כבר הועלתה בידי בעל 'טורי זהב' (אורח חיים, סי' תרסח ס"ק א), וכבר דחאה בדברים ברורים: 'אי אפשר לומר כן... דלא מצינו בגמ' בשום דוכתי שיהיו ימי חול המועד נקראים יום-טוב... ולמה נפרש לשון זה כאן שלא כדרך בהרבה מקומות?!'[25] ובדין אין אנו מוצאים בשום מקום לשון 'יו"ט אחרון של חג' על ז' דסוכות, שהרי אין כל טעם לכנות יום זה כיום-טוב.[26] ולשיטת אפשטיין, ש'מוצאי יו"ט' אינו

---

23. ראה: רש"י זווין, לעיל, הערה 8. המחבר מתפלמס עם ב"מ לוין ('חילוף מנהגים בין בני בבל ובין בני ארץ-ישראל', סיני, יא [תש"ב], עמ' ב ואילך), כאילו הוא בעל הדברים; אך לוין אינו אלא מעתיק את דברי בעהר, ובשמו.

24. ראה: אלבק, לעיל הערה 6. אלבק שם אף עומד על הסתירה הפנימית שבשיטה זו: אף-על-פי שהקהֵל נעשה בשמיני עצרת, וזה האחרון נחשב אפוא כחלק מ'חג הסכות' שבכתוב (וטענותיו של אלבק כנגד נקודה זו אינן מן העיקר, ראה להלן), מכל מקום נחשב שביעי של סוכות לשיטה זו כ'יו"ט אחרון של חג' - ושמיני אינו אפוא בכלל החג!

25. וכבר העיר רש"י זווין (שם, הערה 41ב), שבאמת לא רק 'בהרבה מקומות' כן הוא, אלא 'בכל מקום שנזכר במשנה ובתוספתא ובתלמוד "יו"ט האחרון של חג" תמיד פירושו שמיני עצרת'. אמנם כבר טען ר"י מלוניל (בפירוש משנת סוכה ב, ו, מהדורת ר"א ליס, בתוך: גנזי ראשונים לסוכה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 201), כי 'יו"ט האחרון' האמור שם הוא שביעי של סוכות, עי"ש בקושיה שהצריכתו לזה; ואף הוסיף, 'דכותה מצינו בראש מסכת תענית דקרי יום שביעי יו"ט האחרון'. אך הדברים תמוהים מאוד, ואף בראש מסכת תענית מצינו ההיפך, כמבואר בכל הסוגיה שם, ואף בביאור ר"י מלוניל שם (גנזי ראשונים לתענית, ירושלים תשכ"ג, עמ' צה); ובמשנת סוכה פירשו כל הראשונים 'יום-טוב האחרון' האמור שם כפשוטו. וראה מאמרי דלעיל הע' 13.

26. ומשום כך ספק אם יש תועלת בהסברו של אפשטיין, שם, כי משנתנו קדומה היא ולשונה שונה משאר המקורות; שאפילו נידחק כן, עדיין לא מובן טעמו של לשון זה כשלעצמו. על לשון 'יום טוב' כמוסבת לחול-המועד, ראה: סוכה לח ע"א, וחידושי הריטב"א, שם; מועד קטן י ע"א, לנוסח כה"י, ראה: ע' שרמר, 'משפחות

הלילה, אלא היום שלמחרת - היינו יום שמיני עצרת - הרי לא מובן כלל לשם מה נקט התנא לשון ארוכה וסבוכה זו ('מוצאי יו"ט האחרון של חג בשמיני'), ולא שנה דרך קצרה: בשמיני של חג - ותו לא מידי. ואילו לשיטת בעהר, הסבור ש'מוצאי יו"ט' היינו הלילה שלאחריו, יכול הוא לפרש שתפס התנא לשון זה לפי שלצדדין קתני: במוצאי יום-טוב עושים לו בימה, ואילו בשמיני נעשה הקהֵל עצמו. והרי זה דוחק על גבי דוחק: 'יו"ט אחרון' הוא ודאי שמיני עצמו, ומלשון המשנה אף עולה בבירור כי זמן עשיית הבימה, היינו מוצאי יום-טוב, הוא הוא 'בשמיני'.

נראה אפוא כי אף-על-פי ששיטת אפשטיין וסיעתו נתרווחה ונתקבלה,[27] מכל מקום קשה לאמצה, לפי שאי-אפשר ליישב על-פיה את לשון המשנה. 'מוצאי יו"ט האחרון' פירושו אפוא כפשוטו - מוצאי שמיני עצרת, ולפי זה אף מובן בפשטות היתר התקיעה ועשיית הבימה, שאינן נעשות ביום-טוב, אלא בחול. אלא שאם כן חוזרות וניעורות כל הקושיות החמורות שעל גרסה זו, כפי שהובאו לעיל.

והנה, עוד קודם לחכמים שהבאנו עד כה, עסק בעניינו ח"י בורנשטיין במאמרו 'סדרי זמנים והתפתחותם בישראל' (התקופה, ו [תר"ף], עמ' 306-307

כתבי-יד ומסורות נוסח בבבלי מועד קטן', סידרא, ו (תש"ן), עמ' 133-134. ברם, נוסף על כך שהעיון מעלה, כי אף מקורות אלה אינם מוכיחים שימוש בלשון 'יום טוב' על חול-המועד (ואין כאן מקום להאריך), הרי אלה מקורות אמוראיים, ואינם עניין ללשון התנאים בה עסקינן, המקיימת הבחנה ברורה בין חול-המועד ליום-טוב. ראה לדוגמה משנה מגילה ד, ב: 'בראשי חדשים ובחולו של מועד קורין ארבעה וכו', זה הכלל: כל שיש בו מוסף ואינו יום טוב קורין ארבעה'. זאת באשר ללשון 'יום טוב' בכלל; אך העובדה המכרעת לענייננו היא, שהביטוי 'יום-טוב האחרון של חג' מכוון בכל מקום לשמיני עצרת דווקא.

27. ראה: לוין (לעיל, הערה 23) שם; מירסקי (לעיל, הערה 14) שם; יום-טוב לוינסקי, 'שמחת הקהֵל ושמחת תורה', מחניים, מ (ער"ה תש"ך), עמ' 179; ספראי (לעיל, הערה 17) שם; פריד (לעיל, שם) שם. וראה עד היכן הדברים מגיעים: א' יערי (תולדות חג שמחת תורה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 353-358) מאריך לדחות את ההשערה, כי מנהגי שמחת תורה קשורים למעמד הקהֵל, ואף-על-פי-כן, לכל אורך דבריו, מניח כדבר המובן מאליו שהקהֵל נהג בשמיני עצרת.

והערה 1). אף הוא מקיים גרסת הירושלמי וסיעתו, אך מפרשה כפשוטה וכמסקנתנו, שהמדובר במוצאי שמיני עצרת. ואשר לאמור מיד בהמשך 'בשמיני', הרי הוא רוצה להוכיח מכאן שבתקופתו של תנא דמתניתין כינו את מוצאי השמיני 'שמיני'; שאף-על-פי שקבעה תורה כי הלילה שייך ליום שאחריו, מכל-מקום בלשון בני אדם נותר הנוהג הקדום, המשייך את הלילה ליום שלפניו. ברם, פתרון זה אין בו כדי יישוב. שכן לשם מה מוסיף התנא כלל תיבת 'בשמיני'? אם 'מוצאי יו"ט האחרון' פירושו כפשוטו, הרי הדברים ברורים ונהירים בלא תוספת זו; ודווקא הוספה זו מלמדת, שבדרך כלל מוצאי שמיני אינו קרוי שמיני, ולכך הוצרך התנא להדגיש, שכאן הרי זה בכלל השמיני - למרות שבמוצאי שמיני קיימינן. ומכל מקום נראה, כי נקודת המוצא של בורנשטיין היא המתאימה לפתרון משנתנו: 'מוצאי יו"ט האחרון' פשוטו כמשמעו, ואין לדחותו בתיקוני נוסח או בפירושים רחוקים; אך תיבת 'בשמיני', תולדותיה וכוונתה, הן הטעונות ליבון.

ג. מעמד הקהֵל: ביום או בלילה?

בשאלה אם הקהֵל נעשה בלילה שבמוצאי יום-טוב או למחרת, נחלקו להלכה ראשונים ואחרונים.[28] אך למעשה נראה מלשונות התוספתא כי מעמד הקהֵל נתקיים ביום, ולא בלילה. כך שנינו שם (סוטה ז, טו-טז, מהדורת ליברמן עמ' 196):

> אותו **היום** כהנים עומדים בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם וכו'. בו **ביום** ראה ר' טרפון חיגר עומד ומתריע בחצוצרות.

העניין האחרון רומז לאמור בספרי לבמדבר (פיסקה עה, מהדורת הורוביץ עמ' 70, ומקבילות):

---

28. ראה לעיל, הערה 3, מדברי ר"מ המאירי, וכן נראה מלשון הרמב"ם בספר המצוות, עשה טז, כפי שכבר העיר ריא"ה הרצוג בקובץ 'הקהל', ירושלים תש"ו, עמ' סד (אך ראה שם מלשון הרמב"ם במשנה תורה); וכך היא לשונו גם בפירוש המשנה לסוטה שם. וכנגד זאת, ראה תוספות שם (לעיל, הערה 20), וכל שצויין בערך 'הקהל', אנציקלופדיה תלמודית, הערה 62.

> א״ל רבי טרפון [לר׳ עקיבא] עד מתי אתה מגבב ומביא עלינו עקיבא איני יכול לסבול, אקפח את בניי אם לא ראיתי שמעון אחי אימא שהיה חגר ברגלו אחת שהיה עומד ומריע בחצוצרות! אמר לו הין רבי שמא בהקהל[29] ראית, שבעלי מומין כשרין בהקהל וביום הכפורים וביובל? א״ל העבודה שלא בידיתה, אשריך אברהם אבינו שיצא מחלציך עקיבא, טרפון ראה ושכח, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה, הא כל הפורש ממך כפורש מחייו.

אילו נתקיים הקהֵל בלילה, צריכים אנו לומר שערבב ר׳ טרפון בשיכחתו תקיעת לילה בתקיעת יום, שהרי אין קורבן בלילה; אך אם זמנו של הקהֵל ביום, הרי תקיעות יום הן שנתערבו לו לר׳ טרפון.[30] וכך משמע גם מהסמכת התוספתא (שם עמ׳ 195) את מעמד הקהל לכתוב בנחמיה (ח, ג): ׳ויקרא בו וגו׳ **מהאור** עד מחצית **היום**׳.

אך מסקנה זו צריכה עיון מלשון המשנה. שהרי מצוי אמנם לשון ׳מוצאי שביעית׳ או ׳מוצאי החג׳, שאינם מכוונים ללילה הסמוך לחג או לשביעית, אלא לזמן שלאחריהם בכלל;[31] אלא לכאורה אין למצוא זאת אלא במועדים כשביעית או חג, שאינם עשויים יום אחד בלבד, אלא יתר על כן. באלה משמש הלשון ׳מוצאי׳ לאו דווקא במובן הלילה שלאחריהם. אבל במועדים בני יום אחד, כגון שבת או יום-טוב, אין הלשון ׳מוצאי׳ משמש אלא בהוראת הלילה שבסיומם.[32] לפיכך, ׳מוצאי יו״ט׳ שבמשנתנו ראוי לו לכאורה להתפרש כמכוון ללילה דווקא - בניגוד לעולה מן העדויות דלעיל.

---

29. כן הוא עיקר הנוסח, ראה חילופי הנוסחאות במהדורת הורוביץ, שם, וכך במקבילות שבירושלמי יומא פ״א ה״א, לח ע״ד, מגילה פ״א הי״ב, עב ע״ב והוריות פ״ג ה״ה, מז ע״ד. ולא כג׳ אלון (מחקרים בתולדות ישראל, א, תל-אביב תשי״ז, עמ׳ 108) - ראה צ״א שטיינפלד, ׳על התרועה בראש השנה׳, מלאת, ב (תדש״ם), עמ׳ 132-135.

30. על כך כבר עמד ר״י תמר (׳עלי תמר׳ לירושלמי סוטה, שם).

31. ראה אוצרותיה של משפחת קוסובסקי לספרות חז״ל, ערך ׳יצא׳.

32. אמנם בירושלמי גיטין סופ״ז, מט ע״א, גרסינן: ׳ר׳ זעירא בעא קומי ר׳ יסא: אמר קונם יין שאני טועם במוצאי שבת? א״ל במוצאי שבת אסור, ערב שבת מותר,

ברם, דומה שאין לדון לשון 'מוצאי יו"ט' שבמשנתנו כשהוא לעצמו, אלא יחד עם המשך המשנה: 'מוצאי יום-טוב... של חג... במוצאי שביעית'. הואיל ועוסק התנא במוצאי שביעית, שאינו הלילה שלאחר השביעית, אלא השנה שלאחריה, נקט אגב גררא אף לשון 'מוצאי יום-טוב', וכוונתו ליום שלמחרת יום-טוב. ואמנם יש להצביע על מקבילה מדויקת לתופעה זו.[33] שנינו בתוספתא תעניות (פ"ג ה"ט, מהדורת ליברמן עמ' 340):

> ר' יוסה אומר מגלגלין זכות ליום זכיי וחובה ליום חייב, כשחרב בית המקדש בראשונה מוצאי שבת היה[34] ומוצאי שביעית היה, ומשמרתו של יהויריב היתה ותשעה באב היה, וכן בשנייה. והלויים עומדין על דוכנן ואומרים וישב עליהם את אונם וגו'.

ברייתא זו, המצויה בסדר עולם (פרק ל, מהדורת רטנר עד ע"א),[35] הובאה בבבלי תענית כט ע"א, ופירש שם המיוחס לרש"י: 'מוצאי שבת - יום ראשון'.

ימים שבינתיים צריכה. והכא מוצאי שבת הרי זה גט, ערב שבת אינו גט, ימים שבינתיים צריכה'. לכאורה יש להסיק מכאן, שלדעת הירושלמי יש מקום לכלול בלשון 'מוצאי שבת' את כל ימות השבוע, עד ערב שבת. ועיין מה שתמה בזה בעל 'שירי קרבן', שם, וראה גם 'עמודי ירושלים' לירושלמי ברכות פ"ה ה"ב, ו'עלי תמר' לירושלמי גיטין וסוטה, שם. ברם, נראה פשוט שהירושלמי לא דן במשמע 'מוצאי שבת' סתם, אלא באדם העומד בשבת ואומר 'קונם יין שאני טועם במוצאי שבת'; בזה אפשר לפרש כוונתו שאינו רוצה להיאסר בשבת, ולכך אומר 'במוצאי שבת', וכוונתו מצאת השבת ואילך, למעט ערב שבת ושבת. והוא הדין העומד בשבת ומצווה לכתוב גט במוצאי שבת. ובלאו הכי צריך לפרש כן, שאם נאמר ש'מוצאי שבת' כולל כל ימות השבוע בסתם, נמצא שהעומד באמצע השבוע ואומר 'קונם יין שאני טועם במוצאי שבת', הרי זה נאסר מיד, ודבר זה אין הדעת מקבלת. אלא מחוורתא כפי שפירשנו, ואין אפוא לסוגיה זו נגיעה למשמע 'מוצאי שבת' דרך כלל.

33. למובאה דלהלן ציין בעל 'עלי תמר' לירושלמי סוטה שם, אלא שסבר שניתן להסיק הימנה על משמע 'מוצאי' בכלל, והדבר לא נראה כן, אלא כדלהלן בפנים.

34. כן הוא בכ"י ערפורט ובדפוסים; בכ"י לונדון: היתה. בכ"י וינה אין כלל.

35. ליחס שבין התוספתא לסדר עולם - ראה: ח' מיליקובסקי, 'סדר עולם והתוספתא', תרביץ, מט (תש"ם), עמ' 246 ואילך.

וכעין זה פירש רש"י במקבילה שבערכין יא ע"ב. גם לרש"י היה ברי, שבדרך כלל אין מוצאי שבת אלא הלילה שלאחר השבת; ולכך הוצרך לפרש שכאן אין זה כך, והכוונה ליום שלמחרת, יום ראשון. המשך הברייתא הוא שהביאם למפרשים לפרש כן, שאם עמדו הלויים באותה שעה על דוכנם ואמרו שירה, נמצא שביום מדובר.[36] כך עולה אף מלשון 'סדר עולם' (לחלק מן הנוסחאות):[37] 'אותו **היום** מוצאי שבת היה', וכן הוא בבבלי תענית[38] וערכין שם ובמדרש תהילים, סוף פצ"ד. ובירושלמי תענית: 'תני ר' יוסי אומר: **יום** שחרב הבית היה מוצאי שבת' (פ"ד ה"ח, סח ע"ד) וכו'.

נמצינו למדים, שאף כאן מדובר ב'מוצאי' מועד של יום אחד, שאינו הלילה שלאחריו, אלא היום שלמחרת - ואף כאן, חריגה זו מדרך הלשון מסתברת כהשפעת לשון 'מוצאי שביעית' התוכפת לה. מעתה אין יסוד לפקפק בעדויות דלעיל, שמעמד הקהֵל נתקיים ביום - למרות לשון 'מוצאי יו"ט' שבמשנתנו.

מששבים אנו כעת לגרסה הארץ-ישראלית של משנת סוטה ('מוצאי יו"ט האחרון'), ולפירושה כפי שהסקנו, שאינו אלא מוצאי שמיני עצרת - עומדים

---

36. אמנם יש מקום לפקפק, האם הקטע 'והלויים עומדים על דוכנם' וכו' היה מתחילה חלק מן הברייתא המקורית של ר' יוסי, או שנתוסף לה. הדבר זוקק בירור שאין כאן מקומו, וראה חילופי הנוסחאות שב'סדר עולם' מהדורת ח' מיליקובסקי, *'Seder Olan - A Rabbinic Chonography'*, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת ייל, 1981, עמ' 443, ובהערות מלטר לבבלי תענית שם, במהדורתו. ומכל מקום אין ספק שהדברים נערכו בהמשך אחד. וראה עוד בגוף המאמר. וראה הגהות רי"צ דינר לתענית שם (חידושי הריצ"ד, א, ירושלים תשמ"א), שפירש באופן אחר את הברייתא, ולדבריו 'מוצאי שבת' שבכאן היינו שבת אחרי הצהרים, לפנות ערב, ועי"ש שהדברים דחוקים.

37. ראה מהדורת מיליקובסקי, שם.

38. ובכ"י גטינגן 3 שם: 'אותו הלילה'; והוא תיקון הנובע מן הקושי האמור (כיצד נחשב יום כ'מוצאי שבת') - נגד כל שאר עדי הנוסח. בקטע גניזה של בבלי תענית שם (סמינר ניו יורק, ENA 3791, 7) ליתא לתיבות 'שבת היה', נגד שאר כל המקורות; ונראה שאינו אלא דילוג הדומות ('מוצאי' - 'מוצאי'). תודתי לרב י' הוטנר, מנהל מכון התלמוד הישראלי השלם שליד הרב הרצוג בירושלם ת"ו, על השימוש באוצר חילופי הנוסח שלבבלי המסודר במכון.

אנו בפני קושי כפול: (א) כיצד אפשר שמעמד הקהֵל נתקיים למחרת שמיני עצרת, אף שהתורה קבעתו ל'חג הסכות'? (ב) כיצד אפשר לה למשנה לומר 'בשמיני' – בעוד שבאמת מדובר בתשיעי?

ד. הצעת פתרון

דומה שלהבנת משנתנו כפשוטה, יש להבחין בין שני שלבים בתולדותיה: במשנה ראשונה, נראה שלא הייתה כלל תיבת 'בשמיני', ונאמר בה אפוא כי ב'מוצאי יום-טוב האחרון של חג במוצאי שביעית עושין לו בימה של עץ' וכו'. הכוונה הייתה אפוא שמעמד הקהֵל נתקיים למחרת שמיני עצרת. כיצד הגיעו חכמים לקביעה זו?

בתורה נאמר: 'ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ד' א-להיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד' א-לוהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת' (דברים לא, י-יב). קביעת התורה ביחס למועד המדויק של המעמד סתומה, וחכמים ודאי עמדו בפני השאלה, באיזה יום יקויים ההקהל? ומסתבר כי שני שיקולים עיקריים הנחו את קביעתם – שיקולים העולים מן הכתוב גופו: ראשית, הרצון לקיים את המעמד בנוכחות מירב המשתתפים האפשרי ('כל ישראל' – פעמיים); ושנית, הצורך לקיימו בדרך חגיגית ומרשימה – 'למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד'' וגו'.[39]

שני השיקולים הללו גם יחד נראה שמובילים לדחיית המעמד לאחר החג. תחילה, אם נכריע כשיטה ששבעת ימי החג טעונים לינה,[40] ושמיני עצרת

---

39. וראה דברי הרמב"ם הידועים בהל' חגיגה פ"ג ה"ו, וכן מדרש הגדול לדברים שם (ירושלים תשל"ג, עמ' תרסח), ואין כאן מקום להאריך.

40. ברייתא סוכה מז ע"א ומקבילות, שפירושה לשיטת הרבה ראשונים כפשוטה: מיום שמגיעים לירושלים, חייבים להישאר בה כל ימי החג, ואין די בלינת לילה אחד. ראה: תוספות ותוספות הרא"ש סוכה שם, ד"ה 'לינה'; ריטב"א שם ע"ב; תוספות ותוספות הרא"ש ר"ה ה ע"א, ד"ה 'מה'; רשב"א, ריטב"א וחידושי הר"ן שם; מאירי

הרי ודאי טעון לינה,[41] נמצא שקיום 'בבוא כל ישראל' הוא דווקא בסיום החג.[42] שהרי אין הכל מגיעים לירושלים ליומו הראשון של החג, אלא במהלך ימי החג באים ומתאספים יותר ויותר; שכל המגיע כבר נשאר בירושלים עד למחרת שמיני עצרת, מדין לינה. ועוד אף זו: במהלך החג עצמו קשה היה לשוות למעמד את הצביון הראוי לו, לא רק מפני שהיה הציבור עסוק בהקרבת קורבנות החגיגה והראייה, אלא גם משום השמחה היתרה שנהגה בחג, שמחת בית השואבה: 'אמר ר' יהושע בן חנניה כל ימי שמחת בית השואבה לא היינו רואין שינה, משכימין אנו לתמיד של שחר, משם לבית הכנסת, משם למוספין, משם לאכילה ושתייה, ומשם לבית המדרש, משם לתמיד של בין הערבים, משם לשמחת בית השואבה'[43] - עד ש'קרא הגבר' (משנה סוכה ה, ד). ספק גדול אפוא אם נותר במסגרת זו מקום לקיום הקהֵל באופי החגיגי הראוי לו.

מבחינות אלו אפשר היה לקבוע את הקהֵל ליום שמיני עצרת גופו (כהצעת בעהר וסיעתו), שבו מתקיים 'בבוא כל ישראל', כדלעיל, ואף שמחת בית השואבה כבר לא נוהגת בו. ברם, בשמיני עצרת עדיין היה הציבור טרוד בהבאת קורבנות חגיגה וראייה, שהרי כל שלא הביאום במהלך החג, השמיני הוא היום האחרון לתשלומיהם (משנה חגיגה א, ו). נוסף על כך,

---

שם בשם י"א, ועוד. וכבר העיר רד"צ הופמן במדרש תנאים לדברים טז, ז, עמ' 92 הערה י, שכן היא שיטת ר"ש בר יוחאי המובאת שם, ועיין גם זבחים צז ע"א. ויש לציין, שמפשוטו של מקרא שם נראה שפסח אינו טעון לינה אלא בלילה הראשון; ובזה שונה הימנו סוכות, שבו נצטווינו: 'שבעת ימים תחוג לד' א-להיך במקום אשר יבחר' וגו' (שם טו). וכך אמנם שיטת 'יש אומרים', שהובאו במאירי ר"ה שם. וראה: ספראי שם (לעיל, הערה 17), עמ' 200-201. והדברים יבוארו בסיעתא דשמיא בהרחבה במקום אחר.

41. תוספתא סוכה פ"ד הי"ח, מהדורת ליברמן עמ' 276, ובמקבילות שנרשמו בתוספתא כפשוטה שם.

42. על מדרשו ההפוך של הבבלי (כמובא לעיל) ראה להלן, פרק ה.

43. תוספתא סוכה פ"ד ה"ה, מהדורת ליברמן עמ' 273, וראה בחילופי הנוסחאות ובמקבילות שנסמנו שם.

מעמד הקהֵל כרוך היה באיסורי מלאכה שונים, כמובא לעיל מן הירושלמי, ואף זה הכביד על קיומו ביום שמיני עצרת.[44]

התוצאה המתבקשת היא אפוא כקביעת משנתנו, לקיים את המעמד למחרת שמיני עצרת: ביום זה אין כל הפרעות לקיום הראוי של הקהֵל, ובבוקרו מצויים עדיין 'כל ישראל' בירושלים, שהרי שמיני עצרת טעון לינה, כמבואר לעיל. המעמד יקוים אפוא ממש טרם התפזרותם של עולי הרגל לבתיהם, ויש בו כדי להותיר את רושמו לימי המעשה הנפתחים מעתה, לאחר החג שבמוצאי שביעית. תפיסתם זו של חז"ל, כי המעמד אכן מכוון לימי העבודה שלאחריו דווקא, משתקפת אף בעובדה שהקהֵל נקבע לחג הסכות שבמוצאי שביעית, ולא לזה שבתחילתה - כפי שעולה לכאורה מפשטי הכתובים.[45]

---

44. וראה לעיל הערות 20-21. וכבר ביאר רש"י לסוטה שם (ד"ה 'מאימת'), שמטעם זה לא נערך הקהל - לשיטת הבבלי שדינו 'מאתחלתא דמועד' - ביום-טוב ראשון עצמו, אלא רק במוצאיו, וראה להלן, הערה 55. אמנם, אלבק בהשלמותיו לסוטה שם, דוחה את האפשרות לקיים הקהל בשמיני עצרת, לפי שבכתוב נאמר 'בחג הסכות', ושמיני עצרת אינו בכלל. ברם, אף-על-פי שבירושלמי נדרים פ"ו ה"א, לט ע"ג, נאמר אמנם שדווקא בלשון בני אדם שמיני עצרת בכלל החג, ולא בלשון תורה, מכל מקום מהלכות שונות יש ללמוד, כי הבחנה זו איננה דעת הכול, וכי לא נמנעו חכמים לייחס אף לתורה את הכללת השמיני בגדר החג, כפי שעולה כבר מלשון הכתוב בויקרא כג, לט: 'תחגו את חג ד' שבעת ימים ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון'. עיין במשנה סוכה ד, ח; ירושלמי חגיגה פ"א ה"ו, עו ע"ג; בבלי פסחים ע ע"ב, ועוד. וכך אמנם מפורש בסוגיית הבבלי בסוטה שם, כפי שהובאה לעיל בגוף המאמר: 'ואי כתב רחמנא בחג הסכות הוא אמינא אפילו יו"ט אחרון'. תפיסה זו נמשכת אף בפסיקת האחרונים - ראה לדוגמה 'ברכי יוסף' לחיד"א, אורח חיים סי' תרסח סעיף ב ועוד. והשווה: 'מרומי שדה' לנצי"ב מוולוז'ין, סוכה מח ע"א. ובתולדות זיקתו של שמיני עצרת לחג הסוכות אדון בסיעתא דשמיא במקום אחר.

45. ראה ראב"ע לדברים שם: 'מקץ שבע שנים - תחילת השנה. למען ילמדו - כל השנה'. שהרי מפורש שם 'במעד שנת השמטה' - ולא מעבר לה. וברמב"ן שם טו, א: 'היה נראה כי פירוש... במועד שנת השמטה... בראש אותו השנה שנאספו בה לחרוש ולזרוע שהיא שנת השמטה, אבל לא נוכל לומר כן, כי רבותינו קבלו וראו

שכן חז״ל ראו כנראה צורך בהשפעת המעמד לימי המעשה דווקא, ולא לשנת השמיטה. בהתאם לכך אף קבעו את הקהֵל בנקודה הסמוכה ביותר לתחילתם של ימי המלאכה, סמוך לחזרת עולי הרגל לבתיהם.

ברם, קביעה זו של זמן המעמד, עם שמסתברת מן השיקולים שלמעלה, נסתרת לכאורה במפורש מן הכתובים; שהרי נאמר (שם) ׳בחג הסכות׳ – ומחרת שמיני אינו בכלל החג. אך נראה שבעלי משנה ראשונה סברו, שלשון זה אינו מגדיר את מועדו של המעמד, אלא רק את סיבת ׳בבוא כל ישראל׳ הסמוך לו: מעמד הקהֵל יתקיים מקץ שבע שנים, בבוא כל ישראל לראות את פני ד׳; אך הואיל ואין מצות עלייה לרגל המיוחדת לסיום שנת השמיטה, הוצרך הכתוב לבאר שהמדובר בעלייה לרגל של חג הסוכות. המועד הקובע הוא אפוא ׳בבוא כל ישראל׳,[46] וכבר נתבאר כי דבר זה מחייב את איחור

שהיה ההקהל בחג הסוכות של השנה השמינית׳. וראה: אברבנאל, לעיל הערה 14. ב׳לקח טוב׳ (וילך, נג ע״א), בדיונו על מצות הקהל, איתא: ׳למדנו שמקץ שנאמר להלן ׳מקץ שבע שנים תעשה שמיטה׳, ומקץ שנאמר בספר ירמיה וכו׳, ומקץ האמור כאן כולם סוף שבע שנים, מלמד שאין השביעית משמטת אלא בסוף וכו׳, להוציא מלבן שאומר מקץ הוא תחילה, שאין ממש בדבריהם׳. ובגיליון שם העיר מ׳ פלונגיאן: ׳ואולי דעת הראב״ע כי מקץ הוא תחילה היא דעת הקראים אשר הלך לפעמים בשיטתם, ולכן קם כנגד דעה זו רבנו טוביה בעל הפסיקתא, ופה צ״ל להוציא מלבן של הקראים שאומרים מקץ וכו״. ואמנם, הקראים נחלקו בדבר זה. ב׳ספר המבחר וטוב המסחר׳ לפ׳ וילך (גוזלוו 1835, כח ע״א), סבור אהרן בן יוסף כראב״ע, שהקהל מתקיים בחג הסוכות שבתחילת השביעית, למען ילמדו כל השנה. (ועיין שם, שלדעתו קוראים את כל ספר התורה מיום ראשון של החג עד יום השמיני). ואילו אהרן בן אליהו ניקומודיה (כתר תורה לדברים טו, וגן עדן, עניין שמיטה ויובל, פרק ב) ואליהו בשייצי (אדרת אליהו, עניין שמיטה ויובל, פרק ט) חילקו בין ׳מקץ׳ של הקהל לזה של שמיטת כספים: הראשון מתקיים בסוף השמיטה, כחז״ל, והשני בתחילתה, עי״ש.

46. והשווה רמב״ם, הל׳ חגיגה ג, א: ׳מצות עשה להקהיל כל ישראל... בכל מוצאי שמטה בעלותם לרגל׳. ובהלכה ג מוסיף שם הרמב״ם: ׳אימתי היו קורין? במוצאי יום טוב ראשון של חג הסוכות׳. המצוה אינה תלויה אפוא ביסודה אלא בעלייה לרגל; אלא שאין עלייה לרגל במוצאי שביעית כי אם בחג הסוכות.

המעמד לסיום החג, וכי דין לינה מחייב את השהייה בירושלים עד למחרת שמיני. ואילו 'בחג הסכות' אינו אלא הסבר, מה טיבה של עלייה לרגל זו מקץ שבע שנים. המעמד יקויים אפוא במסגרת העלייה לרגל, אך לא במסגרת החג.[47]

---

47. במשנה סוטה סופ"ז שנינו: 'ברכות שכהן גדול מברך אותן המלך מברך אותן, אלא שהוא נותן שלרגלים תחת מחילת העוון'. הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ג ה"ד), ההולך בעקבות הבבלי שמעמד הקהל נתקיים בתוך החג, כותב שברכת הרגלים היא 'מקדש ישראל והזמנים'. אפשטיין (לעיל, הערה 3) רוצה להוכיח מברכה זו שהקהֵל לא נתקיים – כמסורת הבבלי – בחול המועד, שבו אין מברכים ברכה זו, אלא דווקא ביום-טוב, בשמיני עצרת. ואין זו ראיה של עיקר, שאף חוה"מ קרי 'רגל', כמות שהעיר שם בעצמו, וכן הוא ודאי בכלל מועד או זמן. והרי מברכים בנוסח זה במוסף של חול-המועד, וכן בהפטרת שבת של חול-המועד סוכות, לחלק מן המנהגים (וראה על כך: ר"ד שפרבר, מנהגי ישראל, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' קכה-קכז). אך לדרכנו, שהקהל נתקיים למחרת שמיני עצרת, ספק אם מתאימה לכאן מטבע הברכה של קדושת הזמנים. אלא שכבר העיר אלבק, בהשלמותיו למשנת סוטה שם, כי הנוסח הקדום של ברכת הרגלים בזמן המשנה אינו ידוע, וציין למחלוקת שבבבלי פסחים קיז ע"ב, אם חתימת הברכה בתפילה היא 'מקדש ישראל' בלבד, או אף 'והזמנים'. ושם מבואר, שבסורא נהגו במטבע 'מקדש ישראל' בלבד, ואילו סבי דפומבדיתא נקטו נוסח 'והזמנים' עי"ש. אפשר אפוא שמטבע הברכה שנרמז במשנה לא כלל את קדושת הזמן, אלא רק את קדושת ישראל או עניין העלייה לרגל, ואלה הולמים אף למחרת שמיני עצרת. אשר לקריאת התורה בפרשת 'כי המצוה הזאת' שנהגה בארץ-ישראל בשמיני עצרת, כדלעיל בפרק ב, הרי אפשר לה להתבאר אף לדרכנו כשיטת בעהר וסיעתו, שיש בזה זכר להקהֵל: הגם שמעמד הקהֵל נתקיים במוצאי שמיני, הרי אין דין קריאת התורה אלא בשמיני, ואין כל תימה שעשו זכר להקהֵל הנוהג למחרת בקריאת התורה של יום-טוב זה. אך יתרה מזו: כבר שיער פליישר ב'ספונות' (לעיל, הערה 18), עמ' 41, על-פי קדושתא של הפייטן ר' יהודה שפרסם שם, כי מקורה של קריאת 'כי המצוה הזאת' הוא ביום-טוב שני של שמיני עצרת, וממנו עברה בארץ-ישראל לשמיני עצרת גופו, עי"ש. ודברים אלה תואמים לדרכנו, שהקהֵל

ה. לתולדותיה של משנתנו

ביארנו אפוא את המשנה, ללא תיבת 'בשמיני'. ואמנם כבר נתבאר, כי תיבה זו אינה מובנת כלל: מחד גיסא אין כל צורך בהסבר ופירוש ללשון החד-משמעית 'מוצאי יום-טוב האחרון של חג'; ומאידך גיסא, מוצאי יום-טוב זה אינו כלל 'בשמיני' אלא בתשיעי. אף-על-פי-כן, תיבת 'בשמיני' מקוימת בכל עדי הנוסח (במקצתם - 'בשמינית'), כדלעיל.[48] נראה אפוא שלפנינו דוגמה לתלמודם של התנאים.[49] וכך יש לתאר את השתלשלות העניינים: משנה ראשונה, המתארת את מעמד הקהֵל כמות שאמנם נתקיים בפועל בימי בית שני, לא כללה תיבת 'בשמיני' ונתפרשה כדלעיל. אבל בדורות אחרוני התנאים התקשו חכמי בית המדרש בביאור משנתנו: כיצד אפשר שהקהֵל נתקיים רק למחרת שמיני, שעה שהכתוב צווח ואומר 'בחג הסכות'? התשובה שניתנה לעיל, כי 'בחג הסכות' אינו קובע את זמנו של המעמד, אלא רק מבאר עניינה של העלייה לרגל, טעמה עִמה על דרך הפשט, אך מכל מקום קשה לקבל זאת על-פי דרך המדרש הרגילה בידי חכמים. שהרי אם כן, מה חידוש נתחדש בתיבות 'בחג הסכות'? שאפילו לא

אמנם נתקיים למחרת השמיני, ולזכר זה נקבעה באותו יום קריאת הפרשה האמורה. אלא שבארץ-ישראל, שאין בתשיעי קריאה בתורה, נתקבלה הקריאה בשמיני.

48. מסיבה זו קשה לטעון, שתיבה זו לא נוספה אלא כהערת גיליון של גרסנים, הבאה להדגיש שיום-טוב זה, האמור במשנה, הוא יום-טוב אחרון - להוציא מגרסת הבבלי וסיעתו, שהוא יום-טוב ראשון. לפי זה אין לקרוא את 'בשמיני' כהמשך ל'מוצאי יום-טוב האחרון של חג', אלא כהבהרה והדגשה בגיליון המתייחסת לתיבת 'האחרון' בלבד. אפשרות זו אינה מסתברת, לפי שתיבת 'בשמיני' מקוימת בכל עדי הנוסח דרך ודאי, ואין יסוד להשמיטה מנוסחה המכוון של המשנה. והנגד לכך את המצוי במשנת מעשר שני ה, י, כדלהלן בנספח.

49. לתופעה זו, כדרך לפתרון סתומות במשנה, ראה מה שצויין להלן, בהערה 56. יש לתקן את המובא בשמי אצל י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 210 הע' 212: לא מדובר על פרשנותם של האמוראים, אלא של תנאים אחרונים.

נאמרו, יכולים היינו לפרש בעצמנו כי אין עלייה לרגל בסיום השנה אלא בחג הסוכות.[50] לתנאים האחרונים נראה אפוא פשוט, שהתיבות 'בחג הסכות' באו לקבוע את מועדו של המעמד, ואם כך, כבר אי-אפשר לקיים את משנתנו בכוונתה המקורית, לפיה נתקיים הקהֵל מעבר לחג, למחרת השמיני.

עמדו אפוא בעלי משנה אחרונה ופירשו: 'מוצאי יום-טוב האחרון' האמור במשנה, אינו למחרת השמיני, אלא דווקא בלילה שלאחר השמיני, כשימושו הרווח של לשון 'מוצאי יו"ט'. ואם בלילה שבמוצאי שמיני מדובר, כבר אפשר להבין כיצד הדברים מתיישבים עם מצוות התורה, כפי שנתפרשה מעתה, לקיים את המעמד במסגרת החג. שהרי התורה תלתה את ההקהל במצות הראייה שבמקדש: 'בבוא כל ישראל לראות' וגו'.[51] ובמצווה מקדשית זו הלילה שייך ליום שלפניו, כפי שקיימא לן בכל המצוות המקדשיות.[52] ומשום כך באמת טעונים ימי החג לינה, כמובא לעיל, לפי שהלילה שלאחריהם משתייך אליהם לעניין מצוות ראייה והכרוך בה. נמצא שלעניין מצוות המקדש שלחג, שהקהֵל כאמור בכללן, אין החג מסתיים אלא בבוקר שלמחרת שמיני עצרת; ואילו הלילה שבמוצאי השמיני עדיין הוא בכלל השמיני, וממילא - בכלל החג.[53]

---

50. והשווה תוספות סוטה מא ע"א, ד"ה 'כתב'.

51. וראה רמב"ם, הל' חגיגה ג, ב: 'כל הפטור מן הראיה פטור ממצות הקהל', והוא על-פי ההיקש שהוקשו זו לזו; ראה: מכילתא משפטים, מסכתא דכספא פרשה כ, מהדורת הורוביץ-רבין עמ' 333; ירושלמי חגיגה רפ"א ובמקבילות; בבלי שם ג ע"א: 'גמר ראיה ראיה מהקהל'. והרי משום כך כלל הרמב"ם דיני הקהל בהלכות חגיגה שבספר קורבנות.

52. עיין חולין פג ע"א ומקבילות.

53. ראה: ר"ש קוסובסקי-שחור, דבר שאול לסוטה (סי' סג ס"ק ה), המבאר את דרשת הבבלי 'מאתחלתא דמועד' כמכוונת להתחלת החג ממש, היינו יום-טוב ראשון; אלא הואיל ובעינן לינה והלילה הולך בזה אחר היום שלפניו, נמצא שמוצאי יום-טוב ראשון - זמן הקהֵל למסורת הבבלי - הוא עדיין אתחלתא דמועד ממש. לדרכנו, זוהי שיטת תנא דמשנה אחרונה לגרסת 'יו"ט האחרון'.

זהו אפוא פתרונם של בעלי משנה אחרונה למשנתנו: ׳מוצאי יו״ט האחרון׳ הוא דווקא הלילה שבסיום שמיני עצרת, ולילה זה עדיין מהווה חלק מן השמיני - לעניין הקהֵל כלעניין לינה. ביאור זה למשנה לא נותר כדברים שבעל פה, אלא נתבטא בגופה שלמשנה, בתיבה אחת שהוסיפו לה: ׳מוצאי יו״ט האחרון של חג - **בשמיני** – במוצאי שביעית׳ וכו׳. שלא נאמר שכבר מצויים אנו מעבר למסגרת החג, ונמצינו עוברים על מצות התורה ׳בחג הסכות׳; אלא מוצאי שמיני הוא עדיין בשמיני, שלעניין זה הלילה שייך ליום שלפניו.

תיבת ׳בשמיני׳ נוספה אפוא בידי בעלי משנה אחרונה, כביאור על-פי דעתם למשנה ראשונה. השיטה המאוחרת בזמנו של הקהֵל נולדה בבית המדרש: אין היא עולה מן ההיסטוריה הריאלית של מעמד הקהֵל (כפי שנשתמרה בתוספתא דלעיל), אלא מקושיות והוויות במדרש הכתובים. שיטה זו היא המקויימת אף בירושלמי מגילה (לעיל, פרק ב), ולכך הקשה מדוע כשחל הקהֵל בשבת, אין עושים את הבימה ׳מאתמול׳: הואיל וזמנו של הקהֵל בלילה שבמוצאי יום-טוב אחרון, אי-אפשר לעשות את הבימה מבעוד יום, אך אפשר לה להיעשות ׳מאתמול׳ - שהוא הכינוי הנכון בפיו של העומד במוצאי יום-טוב ליום שלפני יום-טוב (כדלעיל שם).

ברם, בכך לא נסתיימו תולדות משנתנו. שכן תוספת תיבת ׳בשמיני׳, שבאה ליישב את המשנה כמתאימה לדרישת הכתובים, הקשתה היא עצמה על הבנת הדברים: כיצד אפשר ש׳מוצאי יו״ט האחרון׳ הוא ׳בשמיני׳, והרי אינו אלא ליל התשיעי? ביאורנו לעיל, שלעניין הקהֵל שייך הלילה ליום שלפניו, עמד אמנם ביסודה של תוספת ׳בשמיני׳, אך כבר לא היה נהיר ללומדים המאוחרים. אלה הלכו אפוא בשתי דרכים: יש שתיקנו לשון ׳בשמיני׳ וגרסו ׳בשמינית׳,[54] ובכך יישבו את הסתירה שבלשון המשנה ממנה ובה. אלא שעדיין נותר הקושי המקורי, כיצד ׳מוצאי יו״ט האחרון׳ נכלל בגדר החג. מתוך כך נולדה אפוא גרסת הבבלי וסיעתו: ׳מוצאי יו״ט הראשון של החג׳. לפי שיטה זו, כבר ניתק מעמד הקהֵל לגמרי מסיומו של החג; אף לשיטה זו הוצרכו לפרש או לתקן תיבת ׳בשמיני׳, שמתפרשת בהכרח כמכוונת לשנה השמינית. לדרך זו העלתה סתמא דסוגיית הבבלי שם מדרש הלכה משֶׁלה

54. ראה לעיל, הערה 4.

לכתובים אלה, ובסיומו נדרש הכתוב בדרך הפוכה לשיטה התנאית ששְחזרנו:

> ואי כתב רחמנא בחג הסכות הווא אמינא אפילו יום-טוב אחרון, כתב רחמנא בבוא כל ישראל - מאתחלתא דמועד.

לא התיבה 'כל' היא הנדרשת אפוא, באופן שהמעמד יקויים בסוף החג, משנאספו כל ישראל, כפי שהעלינו לעיל - אלא התיבה 'בבוא' נדרשת: עם תחילת ביאתם. ולפי זה היה מקום לקיים את ההקהל ביום-טוב ראשון, אלא שאיסורי המלאכה הכרוכים בו גרמו לאחרו למוצאי יום-טוב ראשון, כפירוש רש"י שם.[55] בשיטה זו נראה שמהלכת גם סתמא דסוגיא בבבלי מגילה ה ע"א. שכן על האמור שם במשנה (א, ג) כי הקהֵל הוא מאלה שמאחרין ולא מקדימין כשחלים בשבת, מבארת הסוגיה שהוא 'משום דאכתי לא מטא זמן חיובייהו'. שהרי אם נקדים את הקהֵל מחמת איסורי השבת, על כורחנו לערב יום-טוב ראשון נקדימנו, שביום-טוב עצמו אי-אפשר, מחמת אותם איסורים עצמם; ובזה באמת לא מטא כלל זמן החיוב, שעדיין לא הֵחֵל חג הסוכות האמור בכתוב כל עיקר. ונמצא שאי-אפשר כלל להקדים את הקהֵל. מה שאין כן למסורת ארץ-ישראל, שאפשר היה להקדים את הקהֵל לערב שמיני עצרת כל שחל מוצאי שמיני בשבת, ואף-על-פי-כן הוא מאלה שבהם אמרו מאחרין ולא מקדימין - מן הטעמים שנתבארו לעיל. ואין לתמוה לשיטת ארץ-ישראל, כיצד מקיימים במקרה זה את המעמד בכ"ד בתשרי - שאינו אפילו מוצאי שמיני; שכן לשיטת משנה ראשונה, הרי אין המעמד כרוך כלל במסגרת החג, אלא רק במסגרת העלייה לרגל; וכשחל מוצאי שמיני בשבת, הרי כל עולי הרגל מעוכבים על כורחם עד מוצאי השבת שלמחרת שמיני עצרת. ואף לשיטת משנה אחרונה, שהמעמד צריך להתקיים במסגרת החג, מכל מקום, כל שנקבע בהם שמאחרין, הרי זה אף מעבר למסגרת זמן החיוב המקורי. וכדרך שמצינו בקורבנות חגיגה וראייה של חג השבועות, שמאחרים אותם לאחר החג כשחל זה בשבת - אף שנמצאת ההקרבה לאחר שכבר נסתיים החג (משנה חגיגה ב, ד ורב אשי במגילה, שם).

---

55. אך עיין תוספות שם, ד"ה 'כתב', וראה באריכות: ריא"ה הרצוג (לעיל, הערה 28), עמ' נט ואילך.

סוף דבר: פתרונה של משנתנו - כפתרון סתומות נוספות במשנה[56] - עולה מן הבחנת משנה ראשונה מתוספות ופירושים שהוסיפו לה התנאים בעלי משנה אחרונה, מתוך לימודם במשנה שלפניהם.

נספח: על חילוף 'יום טוב הראשון/האחרון' בביעור מעשרות

אפשטיין (לעיל, הערה 3) כורך בעניינו אף את ששנינו במעשר שני (ה, ו):

כ"י קויפמן וחבריו[57] הוצאת לו וחבריו[58]

ערב יום טוב הראשון ערב יום טוב האחרון

של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור.

ושם, במשנה י, שנינו: 'במנחה ביום טוב (האחרון)[59] היו מתודין'. ועליה שאלו בירושלמי, שם (נו ע"ג): 'ויתודה ביום טוב הראשון של פסח? כדי שיהא לו מה לוכל ברגל'.

הרי שהירושלמי גרס שהווידוי ביום טוב האחרון, 'ומכאן יוצא' - מסיק אפשטיין - 'שאף הביעור לא היה אלא בערב יום טוב האחרון, ולא הראשון.

---

56. ראה ספרי משנה ראשונה בתלמודם של תנאים אחרונים, ירושלים תשנ"ז.

57. נוסף על כ"י קויפמן, כך הוא בכ"י פרמה; קטע קמברידג' T-S E. 1, 26; קטע קמברידג' T-S E. 2, 20 (ותוקן שם: 'האחרון'); כ"י ששון 531; כ"י תימני סמינר ניו יורק 30/31; כ"י פריס 328/329 (עם פירוש המשנה לרמב"ם); כ"י פריס 362 (עם פירוש ר"ש משאנץ); כ"י ליידן של הירושלמי; כ"י הירושלמי עם פירוש ר"ש סיריליו, המוזיאון הבריטי 403; כ"י מינכן של הבבלי (הכולל משנה זרעים); כ"י ואטיקן 32 של הספרי לדברים, פסקה שב (הוצ' פקסימילית, ירושלים תשל"ב, עמ' 226), ולא כגרסתו בפסקה קט (עמ' 194): 'האחרון'. גרסת 'ראשון' בספרי מצויה גם בפירוש רבנו הלל לפסקה קט ובעוד ראשונים בשם הספרי, שלא כשאר עדי הנוסח שלספרי - ראה הערה 38 של משנה זרעים עם חילופי נוסחאות שם, ירושלים תשל"ה. וכן הוא בדפוסי המשנה ובראשונים שצויינו במשנה זרעים, שם. וראה לעיל, הערה 2.

58. נוסף על הוצאת לו, כן הוא בשאר העדים שצוינו במשנה זרעים, שם.

59. רוב בניין ומניין של עדי הנוסח אינם גורסים כאן תיבה זו; ראה משנה זרעים, שם.

וכשנשתבשו הנוסחאות הוסיפו במ"י "האחרון"'.[60] ברם, ראשית, לא נתבאר כיצד ומדוע נשתבשו הנוסחאות. אף סברת אפשטיין, כי הגורסים 'האחרון' במשנה ו הוסיפו תיבה זו במשנה י כדי להוציא מדעתם של הגורסים 'הראשון' במשנה ו - היא סברה אפשרית, אך אין בה כדי לקבוע אם גרסת 'הראשון' מאוחרת לגרסת 'האחרון' (כדעת אפשטיין), או שמא חילוף הם הדברים. וכיוון שעדי הנוסח החשובים ביותר שלמשנה מעידים כגרסת 'הראשון', יש לנו לשוב להנחת אפשטיין, שהירושלמי חלוק על כך. האמנם?

לאמִתו של דבר, שאלת הירושלמי 'ויתודה ביום טוב הראשון', מוכיחה מתוכה כי לגרסתו הביעור היה דווקא בערב יום טוב הראשון; כי אם מתקיים הביעור רק בערב יום טוב אחרון - כיצד יתוודה ביום טוב ראשון, ויאמר 'בערתי הקדש' וגו' - שעה שעדיין לא ביער כל עיקר?! אכן, מן המפרשים שקיימו במשנה ו נוסח 'האחרון', הוכרחו לדחוק ששאלת הירושלמי אינה דווקא על הווידוי, אלא עיקרה על הביעור: ויתוודה - מתוך שגם ביער - ביום טוב הראשון.[61] אך דוחק גדול זה מיותר, משעה שיודעים אנו כי עיקר עדי הנוסח שלמשנה גורסים 'הראשון'. מעתה מתברר שאף הירושלמי מצטרף אליהם, והואיל והביעור בערב יום טוב ראשון, יפה תמה

---

60. עדיפות נוסח 'האחרון' במשנה ו נקוטה גם בידי מ"ש צוקרמנדל, *Tosefta, Mischna und Baraitha I*, פרנקפורט דמיין 1908, עמ' 289; פינקלשטיין בהערותיו לספרי שם, עמ' 169 (ועיין שם בשם רח"ש הורוביץ); ח' אלבק בפירושו למשנה שם; ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה[2], ירושלים תשמ"ג, עמ' 138 הערה 236. צוקרמנדל ואלבק לא נימקו את העדפתם. פינקלשטיין מוכיח גרסת 'האחרון' מן האמור במדרש תנאים, הוצאת רד"צ הופמן, עמ' 174; אך זו אינה ראיה, לפי שהקטע הנידון הועתק ממדרש הגדול לדברים, ירושלים תשל"ג, סע"מ תקצה, והלה העתיקו מן הרמב"ם, תוך צירוף לשונו בשתי הלכות (מעשר שני פי"א הל' ג, ז). ואילו ספראי כותב (שם) כי 'כל הנוסחאות העיקריות גורסות "האחרון"' - ואין זה המצב כל עיקר, כדלעיל הערה 57. וראה: א' ביכלר, "אגרות רבן שמעון בן גמליאל הזקן ורבן יוחנן בן זכאי על ביעור מעשר בזמן הבית", זכרון יהודה לכבוד י"א בלוי, בודפשט תרח"ץ, עמ' 167 הערה 13; ש' ליברמן, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 567.

61. ראה לדוגמה פני משה על אתר.

הירושלמי מדוע נדחה הווידוי עד יום טוב אחרון? ולכך השיב את שהשיב. ואמנם, פירוש זה מצינו בביאורי הראשונים - שהכירו גרסת 'הראשון'.[62]

מסתבר אפוא שבמקרה זה גרסת 'הראשון' היא המקורית, שכן לטובתה מעידים הן מיטב עדי הנוסח שלמשנה והן סוגיית הירושלמי. ואפשר שגרסת 'האחרון' לא נולדה כאן אלא מתוך שמצאוה במשנה י, באשר לווידוי: מתוך שהווידוי ביום טוב אחרון, היו שהסיקו שהביעור נעשה בערב יום טוב זה, ולא שבוע שלם קודם לכן. אלא שבאמת כבר נתבאר בירושלמי שאין הדברים תלויים זה בזה.

62. ראה פירושי הרא"ש ור"ע ברטנורה למשנה על אתר; פירוש ר"ש סיריליו לירושלמי על אתר.

הרב צבי שורץ

הקריאה בהקהֵל בספר התורה של המלך

ראשי פרקים

א. ספר תורה של המלך - ספר שלם או פרשה
ב. "התורה הזאת" - ספרו של המלך בהקהל
ג. "ספר תורה" - "ספר תורת משה" - "משנה תורה"
ד. משה, יהושע, יאשיהו, עזרא, וספר התורה השני של המלך

א. ספר תורה של המלך – ספר שלם או פרשה

המלך קורא בהקהל, פרשיות מספר דברים כדברי המשנה בסוטה פ"ז מ"ח:

> וקורא מתחילת אלה הדברים עד שמע, ושמע והיה אם שמוע, עשר תעשר, כי תכלה לעשר ופרשת המלך וברכות וקללות עד שגומר כל הפרשה.

במשנה בסנהדרין פ"ב מ"ד מובא דין ספר תורה של מלך:

> וכותב לו ס"ת לשמו יוצא למלחמה מוציאה עמו, נכנס הוא מכניסה עמו, יושב בדין היא עמו, מיסב - היא כנגדו, שנאמר: "והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו" (דברים יז, יט).

משנה זו עוסקת בספר התורה היחודי שהיה למלך, מלבד ספר התורה בו מצווה כל אדם. בגמ' בסנהדרין כא ע"ב נאמר על כך:

> "וכתב לו את משנה התורה" (שם יח) - כותב לשמו שתי תורות. (רש"י בד"ה משנה - "שתים משמע"). אחת שהיא יוצאת ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו. אותה שיוצאת ונכנסת עמו

---

* עולה מן המדבר, נוה דקלים: ישיבת ימית, תשנ"ג, מס' 1 עמ' 25-36.

עושה אותה כמין קמיע ותולה בזרועו שנאמר: "שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט" (תהילים טז, ח).

האם ספר תורה זה, היה ספר תורה שלם או שהיו כתובים בו פרשות מסוימות?

מפשטות לשון המשנה, וגם מפסיקת הרמב"ם בהל' מלכים ג, א, עולה שמדובר על ספר תורה **שלם,** מבראשית עד לעיני כל ישראל. וכן הספרי בדברים שם דורש: "אין לי אלא משנה תורה - שאר דברי תורה מנין? ת"ל לשמור את כל דברי התורה. אם כן למה נאמר משנה התורה - שעתידה להשתנות".

אולם הרש"ש בסנהדרין שם מקשה על הגמ' האומרת שאת הס"ת השני תולה המלך בזרועו, הרי אסור לתלות ס"ת אפילו בכיס, משום בזיון. (ברכות כד ע"א), ואף שיש לדקדק מלשון רש"י שדוקא ביתד (=מסמר) אסור, אולם מסתימת לשון הפוסקים משמע שאפילו לתלות ביד אסור. לא רק זאת, לא רק שאסור לתלות ספר תורה, אלא שצריך להניחו. וממשיך הרש"ש: "ולולי דמסתפינא הייתי אומר שס"ת שני לא היה תורה שלימה אלא **מספר המצוות בקוצר**. וזה שקוראת המשנה "ספר תורה" לא קשה, שהרי מצינו בב"ב דף יד ע"א שקורין לפסוק "תורה צוה לנו משה" - ספר תורה". חיזוק לדבריו מוצא הרש"ש בתרגום אונקלוס על הפסוק: "וכתב לו את משנה התורה" - **פתשגן** אורייתא". פתשגן כתוכן העניין, אך לא כולו. מלבד זאת, קשה לשאת ס"ת שלם בזרוע באופן קבוע. יתכן שזו הסיבה שהרמב"ם השמיט את הדין שתולה כמין קמיע בזרועו.

על קושיות הרש"ש ניתן להשיב מדברי ראשונים ואחרונים:

והיתה עמו - יתכן כפי שהסביר הר"ן בחידושיו שם, שאדם אחד היה מוליכו לפניו. את הקושי לשאת ס"ת שלם בזרועו, מסביר המהרש"ל שזה נכתב בכתיבה דקה ביותר, ואפשר לכתוב ס"ת שלם על קלף קטן. אך הרש"ש מציין שכבר המהרש"א כתב, שאלו דברי נביאות. ומה שאסור לתלות ביד זה כשאוחז את הרצועות ביד והתפילין למטה, אבל כשקושר על זרועו כדרך מלבוש אין זה דרך בזיון. וכן אפשר לומר שכמין קמיע שאמרו הוא דרך משל, שלא יסיח דעתו ממנו, כמו קמיע שתלויה בזרועו ולא מסיח דעתו ממנו.

באוצר הגאונים לסנהדרין שם, מובא בשם רב נחשון גאון, שספר תורה שתולה בזרועו הוא **כמין ס"ת** שכולל **עשרת הדברות** בלבד, שמניינן תרי"ג אותיות כנגד תרי"ג מצוות. וכך מובא גם בפרוש התוספות על התורה (דברים יח, כ): "ושמעתי כי אותו ס"ת התלוי בזרועו לא היה כתוב בו כי אם עשרת הדברות". ואכן מצינו שעשרת הדברות נקראים "תורה". בשמות כד, יב נאמר: "עלה אלי ההרה והיה שם ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם". רש"י שם מפרש: "כל שש מאות ושלש עשרה מצוות בכלל עשרת הדברות הן".

על המפרשים שספר תורה של מלך היא פרשה קטנה, ולא ספר תורה שלם, מקשה במרגליות הים לסנהדרין כא ע"א אות ז, שהרי אין כותבין פרשיות בודדות וצריך לכתוב ספר תורה שלם? ואין זה דומה לפרשיות בתפילין ובמזוזות ופרשת סוטה ששם מצוותם בכך, לכתוב רק הפרשה. אבל בספר תורה של מלך הרי כתוב: "וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה, לשמור את כל דברי התורה הזאת". אם כן זה כמו כותב להתלמד שאין כותבים פרשיות פרשיות?

על כך הוא עונה שמשינוי לשון הכתוב "והיתה עמו וקרא בו" - רואים שמדובר על שני כתבים וספרים שונים. על הפרשה קטנה "היתה עמו" בלשון נקבה, ועל ספר התורה שיש לו ככל אדם מישראל עליו נאמר: "וקרא בו כל ימי חייו", ואותו אין כותבים פרשיות וממנו לומדים את כל דברי התורה.

ב. "התורה הזאת" – ספרו של המלך בהקהל

בספרי בהמשך הדרשה שהובאה לעיל נאמר:

> אין לי אלא משנה תורה, שאר דברי תורה מניין? "ת"ל לשמור את כל דברי התורה". אחרים אומרים **אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד.**

אפשר להבין את דברי אחרים שהם מתכוונים שספר התורה השני, הוא ספר משנה תורה בלבד שבו משתמש המלך בהקהל וקורא בו לפני הציבור, ולכן צריך לכתוב לעצמו **רק** את ספר התורה המיוחד שבו הוא קורא כמלך וזהו ספר דברים בלבד. בזה חולקים אחרים על תנא דרישא, האם כותב ס"ת שלם או רק משנה תורה. באשר לקריאה בהקהל, אין מחלוקת שקורא רק מתוך

ספר דברים. וכך הבין גם בעינים למשפט בסנהדרין שם, שלפי אחרים כותב המלך את ספר משנה תורה, שהוא ספר דברים בלבד, וכך גם מובא בתורה תמימה על הדרשה בספרי.

את דיוק הדרשה הראשונה השוללת את כתיבת ספר משנה תורה בלבד, "שאר דברי תורה מנין? ת"ל לשמור את כל דברי התורה" - אפשר לדחות כתירוץ של מרגליות הים, שאחרים מחלקים את הפסוק לשני חלקים והיתה עמו - זו משנה תורה. וקרא בו כל ימי חייו - זהו ספר תורה המונחת בבית גנזיו.

יתכן אף לומר יותר מכך. מאחר שיש מצוה לקרא בהקהל בספר דברים, אם כן זו מצוה ככתיבת פרשת סוטה ומזוזה ותפילין, ולכן מותר לכתוב אותה ככתיבה לשם מצוה ולא לשם כתיבת ספר תורה, כפרשה בפני עצמה, וכך מתורצת הקושיה שהרי אין כותבין פרשיות בודדות. הפסוק "וקרא בו כל ימי חייו" מדבר על הקריאה של המלך במשנה תורה, שהוא ספר דברים. ומתוך קריאת ספר זה "ילמד ליראה את ה' לשמור את כל דברי **התורה הזאת** ואת כל החוקים האלה לעשותם" (דברים יז, כ). כשם שנאמר במצות הקהל "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוקיכם ושמרו לעשות את כל דברי **התורה הזאת**" (דברים לא, יב-יג). מילות המפתח הם: 'התורה הזאת'. כתיבת משנה התורה היא מצות המלך, ומספר זה יקרא במעמד הקהל. את ספר תורה זה, נושא המלך על זרועו תמיד, כנגד ליבו, ואין כל קושי לשאתו.

ג. "ספר התורה" – "ספר תורת משה" – "משנה תורה"

המלים "ספר התורה", "משנה תורה", "תורת משה" לא מופיעים אף לא באחד מחמשת חומשי התורה, אלא רק בספר דברים.

בפרשת המלך נאמר: "וכתב לו את **משנה התורה** הזאת" (דברים יז, יט).

בתוכחה נאמר: "גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב **בספר התורה** הזאת (דברים כח, סא). והכוונה לתוכחות המובאות בהמשך: "ככל אלות הברית הכתובה **בספר התורה** הזה" (דברים כט, כ). ועוד שם: "ונתן ה' אלוקיך את כל האלות האלה... כי תשמע בקול ה' אלוקיך לשמור מצוותיו וחוקותיו הכתובה **בספר התורה** הזה" (דברים ל, ז-י). בישום המצוה בעת הכניסה לארץ נאמר:

"אז יבנה יהושע מזבח... ככתוב **בספר תורת משה** ויכתוב על האבנים את **משנה תורת משה**.. ואחרי כן קרא ככל הכתוב **בספר התורה**" (יהושע ח, לא-לה). ובמצודת דוד (שם לב): "ספר אלה הדברים קרוי משנה תורה כי בו נאמר מה שנאמר בארבעת הספרים שלפניה".

במקורות נוספים במקרא מופיע הצרוף "ספר תורת משה", וההתיחסות היא לנאמר בספר דברים: "ואת בני המכים לא המית ככתוב **בספר תורת משה** אשר צוה ה' לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות כי אם איש בחטאו יומת". (מלכים ב יד, ו). הציטוט בספר מלכים, הוא מדברים כד, טז.[1] מקור נוסף: "ותתן עלינו האלה והשבועה אשר כתובה **בתורת משה** עבד האלקים" (דניאל ט, יא). גם שם הכונה לתוכחות שבחומש דברים בפרשת כי תבא.

על פי 'קוד' זה, "ספר התורה" - "ספר תורת משה" - "משנה התורה", מכוונים לחומש דברים, ולפירוש הספורנו, זהו הספר שנתן משה לכהנים.

1) ספר התורה שכתב משה וניתן למלך בהקהל

משה רבנו כותב ספרי תורה לשבטי ישראל: "ויכתוב משה את **התורה הזאת** ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה'" (דברים לא, ט). הספורנו שם מפרש:

> "את התורה הזאת" - פרשת המלך שצווה עתה שיקרא בהקהל ויתנה אל הכהנים בני לוי ואל כל זקני ישראל, שמידם יקבלנו המלך הקורא אותה כמו ששנינו בסוטה: "הסגן נותן לכהן גדול, וכהן גדול למלך".
> "ואל כל זקני ישראל" - שמידם יקבלו הכהנים את התורה בהקהל כאותה ששנינו: "חזן הכנסת נותן לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן".

---

1. בדעת מקרא למלכים, שם הע' 4, העיר המהדיר ר' יהודה קיל: "ושמא ניתן לומר שהכינוי "ספר תורת משה" מכוון לספר דברים שאמרו משה לישראל בלשון מדבר בעדו".

לפירוש הספורנו, ספר התורה שנתן משה לכהנים, הוא ספר דברים הנקרא בהקהל, אותו הם מוליכים למלך.[2]

את רעיון זה כותב כבר הספורנו במצות מחית עמלק שם נאמר: "ויאמר ד' אל משה כתב זאת זכרון **בספר**, ושים באזני יהושע, כי מחה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים" (שמות יז, יד). הספורנו מפרש: "כתוב זאת זכרון בספר - פרשת זכור, דברים כה".

יתכן שהספורנו כאן לשיטתו, שזהו ספרו של המלך. מאחר שמלך מצווה להכרית זרעו של עמלק, לאחר מינויו, כדברי הגמ' בסנהדרין כא ע"ב: "שלוש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ; למנות להם מלך, להכרית זרעו של עמלק ולבנות את בית הבחירה". המצוות הן ציבוריות, (הרמב"ם בספר המצוות סוף מצוות העשה), אך הם בהנהגתו של המלך. הרמב"ם בהל' מלכים א, א פוסק גמרא זו להלכה, אך הוא לומד זאת מפסוקים אחרים המובאים בגמרא, הלקוחים מספר דברים. מינוי מלך - שנאמר: "שום תשים עליך מלך" (דברים יז, טו). הכרתת זרעו של עמלק - שנאמר: "תמחה את זכר עמלק" (שם כה, יט). בניית בית הבחירה שנאמר: "לשכנו תדרשו ובאת שמה" (שם יב, ה).

2) הקהל בימי יהושע

ה' מצווה את יהושע: "לא ימוש **ספר התורה** הזה מפיך" (יהושע א, ח). רש"י שם מפרש: "ספר משנה תורה היה לפניו". עם ישראל מתכנס בהר גריזים ובהר עיבל, ויהושע בונה מזבח: "ככתוב בספר **תורת משה** ויכתוב שם על האבנים את **משנה תורת משה** אשר כתב לפני בני ישראל" (שם ח, לא). ברד"ק (שם לב): "מה כתבו על האבנים? כתבו מן "ושננתם לבניך".

לאחר כתיבת התורה על האבנים: "ואחרי כן קרא את כל דברי התורה, הברכה והקללה ככל הכתוב **בספר התורה**... נגד כל קהל **ישראל והנשים והטף והגר** ההולך בקרבם" (יהושע ח, לד-לה).

---

2. ברש"י לבבא בתרא יד ע"ב בד"ה ספר העזרה כותב: 'ספר העזרה זהו ספר שכתב משה ובו קוראים בעזרה פרשת המלך בהקהל, וכהן גדול ביום כיפור'. כך כותב גם הראב"ד המובא בשטמ"ק שם. דברים אילו אינם תואמים לדברי הספורנו (הערת העורך).

המעמד שם בהר גריזים ובהר עיבל, הוא כעין מעמד הקהל. ליהושע היה דין מלך שאמר לו הקב"ה: "כל אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו יומת רק חזק ואמץ" (יהושע א, יח). הוא קרא שם התוכחה הברכות והקללות. קריאה זו היתה, בפני האנשים הנשים והטף והגרים, כפי שנאמר בפרשת הקהל: "...הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך" (דברים לא, יב).

מעמד נוסף בו מתקהלים כל ישראל - זקניו ראשיו שפטיו ושוטריו, הוא בנאומי הפרידה של יהושע (יהושע כג, ב; כד, א). תוכן דבריו מבוססים על האמור בחומש דברים. "וחזקתם מאד לשמור ולעשות את כל הכתוב בספר **תורת משה** לבלתי סור ימין ושמאל" (יהושע כג, ו). "ויכתוב יהושע את הדברים האלה בספר תורת אלוקים" (יהושע כד, כו). המעמד הוא בשכם, בו הם קבלו את התורה בעת כניסתם לארץ, עשרים ושמונה שנה קודם לכן.

3) הקהל בימי יאשיהו

בשלהי בית ראשון, מוצא חלקיהו הכהן ספר תורה בעת עשית בדק בית מקדש. (מלכים ב כב, ח). גילוי ספר התורה, זעזעה את המלך ואת העם. "ויהיו כשמוע המלך את דברי **ספר התורה** ויקרע את בגדיו" (שם יא). סוף הענין הוא שהמלך מקים מעין מעמד הקהל: "ויעל המלך בית ה' וכל איש יהודה וכל ישבי ירושלים אתו והכהנים והנביאים **וכל העם למקטן ועד גדול ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית** הנמצא בבית ה'. ויעמד המלך על העמוד ויכרת את הברית לפני ה' ללכת אחר ה' ולשמר מצותיו ואת עדותיו ואת חוקותיו בכל לב ובכל נפש להקים את דברי הברית הזאת הכתבים על הספר הזה ויעמד כל העם בברית" (שם כג, ב-ג).

מה כל כך זעזע את המלך?

הגמ' ביומא נב ע"א אומרת שהספר נמצא פתוח בפרשת התוכחה בדברים כח, לו: "יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך אל גוי אשר לא ידעת אתה ואבתיך ועבדת שם אלהים אחרים עץ ואבן". וכשהגיעו לפסוק הזה, קרעו בגדיהם. במדרש הגדול בדברים כז, כו כתוב שמצאו את הספר פתוח בפסוק: "ארור האיש אשר לא יקים את דברי התורה הזאת". גם מהגמרא וגם מהמדרש עולה שהספר נמצא פתוח בספר דברים, בתוכחה שבפרשת

כי תבוא. לו היה זה ספר העזרה, הוא היה צריך להיות פתוח בתחילתו בפרשת בראשית, שהרי ספר העזרה היה נגלל לתחילתו. (בבא בתרא יד ע"א וברש"י). הסבירות שמדובר באחד מספרי המלכים שקדמו לו היא גבוהה, מאחר שהמלך אינו חייב לגלול את ספרו לתחילתו אלא מניח אותו היכן שקרא בו.

הספורנו בדברים לא, כו מפרש בהתאם לשיטתו, וקושר את הספר הנמצא בימי יאשיהו לספר שנתן משה לכהנים:

> אמנם הספר שמצא חלקיהו נראה שזה הספר שנתן משה אל הכהנים נושאי ארון ברית ה' שהיה פרשת המלך ובו כתב יהושע הברית שחדש עם ישראל בשכר שקבלו עליהם בו לעבוד האל יתעלה באמת ובתמים שהוא בעיון ובמעשה, וכשקרא בו יאשיהו וראה שרחקו מכל זה חרד, ודרש את ה' על זאת.

לפי זה, נראה שחרדתו של יאשיהו היתה על מציאת **ספר התורה של הכהנים אותו הם נתנו למלך**, וראה בזה סימן שיבואו עליו הקללות שבפרשת כי תבא, וגם תוכחה על כך שאינו מקיים את חובתו כמלך. תגובתו היא קיום מעין מעמד הקהל: "ויעמד המלך על העמוד ויכרת את הברית לפני ה' ללכת אחר ה' ולשמר מצותיו ואת עדותיו ואת חקתיו בכל לב ובכל נפש להקים את דברי הברית הזאת הכתבים על **הספר הזה** ויעמד כל העם בברית". "ויעמוד המלך על העמוד" מפרש הרלב"ג: "כמו המלך שעומד על בימה של עץ בעזרה בהקהל".

"ספר התורה" הוא ספר דברים, הוא ספר המלך, והוא הספר הנמצא בית ה' וממנו קרא יאשיהו לפני כל העם.

4) הקהל בימי עזרא

כחודשיים לאחר עלית נחמיה ארצה, עם סיום בנין החומה בירושלים, בראש השנה, מקיימים עזרא ונחמיה מעין מעמד הקהל. בנחמיה ח, א-ד:

> ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא הסֹפר להביא את **ספר תורת משה** אשר צוה ה' את ישראל. ויביא עזרא הכהן את **התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמע** ביום אחד לחדש השביעי. ויקרא בו לפני

> הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבינים ואזני כל העם **אל ספר התורה**. ויעמד עזרא הספר על מגדל עץ אשר עשו לדבר.

ספר תורת משה היה ספר דברים, ועזרא נהג כמלך בהיותו בעל הסמכות הרוחנית העליונה וקבל אף רשות לדון ולשפוט ולענוש. (עזרא י, ח; רמב"ם הל' סנהדרין כד, ח-ט).

בגמ' בסנהדרין כא ע"ב נאמר שראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו, אלא שקדמו משה. ואעפ"י שלא נתנה תורה על ידו נשתנה הכתב על ידו שנאמר "וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתורגם ארמית" (עזרא ד, ז). יתכן, שעזרא נתן תורה לעם ישראל לא רק במובן החיצוני, אלא העמיק את משמעות ספר התורה של המלך, המדגיש את ההנהגה הציבורית מלכותית עפ"י התורה, כראוי לתקופת שיבת ציון, שבה היה מעבר מן הגלות אל הארץ. הנהגתו של עזרא היא בנין מחודש של הציבור כיחידה אחת, במשמעות העמוקה של תורת ארץ ישראל.

לפי זה לא רק ראוי היה שתנתן תורה על ידו, אלא נתנה במובן מסוים תורת ארץ ישראל על ידו וזוהי התפישה העמוקה של ספר התורה השני של המלך.

ד. משה, יהושע, יאשיהו, עזרא, וספר התורה השני של המלך

המכנה המשותף של האישים הללו, הוא תפקידם הציבורי-מלכותי.

למשה רבנו היה דין מלך (שמות רבה (וילנא) פרשה מח, ד), וספר דברים נקרא על שמו - תורת משה. בספר זה מישם משה את התורה, בהיותה גילוי של דבר ה', בבניית עם בארץ ישראל, ולכן סגנונו של ספר דברים הוא ישיר מפיו של משה. האופן המיוחד שבו באים כל ישראל במועד שנת השמיטה בחג הסוכות, בו עומד המלך על הבימה ונותן מחדש את התורה לעם ישראל ו"מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (ברכות נח ע"א), מעמד זה הוא המשך למעמד הר סיני שבו היו כל העם האנשים הנשים והטף. ודוקא בא"י ובירושלים בהר המוריה שמשם נתנה הוראה לעולם. זוהי התכלית של מעמד הר סיני ונתינת תורה של המלך לעם. וכך רואה הרמב"ם את יחודו של מעמד הקהל בהל' חגיגה ג, ד: "...חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם, לשמוע באימה וביראה וגילה ברעדה כיום שנתנה בו

בסיני... ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה, ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דבר האל".

יהושע - שהוא כעין מלך, כפי שהובא לעיל, והוא לא רק תלמידו המובהק של משה רבנו אלא זוכה להביא את כל תורת משה ליעודה ולתכליתה והוא קיום התורה בארץ כעם ה' והוא זה המקיים מצוות כיבוש הארץ וישובה.

יאשיהו - הכתוב מעיד עליו: "לא היה מלך אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו ככל תורת משה ואחריו לא קם כמוהו" (מלכים ב כג, כה). הוא מהוה דוגמה למלך ישראל הנלחם בכל הירידות שבדורו, עושה פעולות רבות לביעור ע"ז ומחדש את הברית. הוא מסיר את השקוצים: "למען הקים את דברי **התורה הכתובים על הספר אשר מצא חלקיהו**" (שם כד).

עזרא - סופר מהיר בתורת משה, שקיים בגופו את השלמות של לימוד תורה ועליה לא"י והנהגה ראשית של העם ע"פ התורה ובשל ייעודו זה ראה לעשות את מעמד הקהל כדמיון תפקידו של מלך בישראל האמור לרומם את חיי הפרט והציבור למעלה שלימה של חיי דבקות בה', תוך כדי עבודת המקדש, שמירת דיני התורה כציבור שמתחיל לכונן את חייו מחדש בא"י אחרי גלות בבל. ולכן בחגגם את חג הסוכות נאמר: "כי לא עשו מימי יהושע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא ותהי שמחה גדולה מאד" (נחמיה ח, יז).

ובלשון הגמ' "מקישים ביאה שניה לביאה ראשונה" (ערכין לב ע"ב). כפי שהנחיל יהושע בן נון חיי ממלכה בארץ ישראל, זכה עזרא לבנות מחדש את חיי התורה בארץ ישראל ולהעמיק מחדש את הפן המלכותי של תורת ארץ ישראל.

הראי"ה קוק[3] כותב שספר התורה השני של המלך, הוא איננו סתם ספר תורה הנוסף על ספרו של הדיוט, אלא זהו ספר הבא להדגיש יחוד נוסף בקיום התורה.

---

3. בשו"ת משפט כהן עמ' רעד; מאמרי הראי"ה עמ' 173.

ספר התורה של המלך הוא דרישה להחיל את דבר ה', לא רק באורחות החיים הפרטיים של האדם מישראל, אלא גם בחיים הציבוריים, ולבנות אותם כעם הראוי לתואר: "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו). לגלות את אור ה' גם במלכות ישראל ובבנית אופי החיים הציבוריים. תפקיד זה מוטל בעיקרו על המלך ש"לבו הוא לב כל ישראל". (רמב"ם הל' מלכים ג, ו). לשם כך הוא כותב לו ספר תורה שני, שמתוכו הוא אמור להנחיל את התורה במובן הציבורי. אין לנו יותר מתאים מספר דברים, משנה התורה, להדגשת עניינים אלו ובראשם פרשת העמדת מלך מישראל, וכריתת הברית.

את ספר משנה התורה באר משה לעם ישראל בעמדם על סף הכניסה לארץ ישראל, מתוך ראיה חדשה של בנין התורה כולה, מתוך ראיה של הנהגת מלכות בא"י שבה ינהל העם את כל תורתו במשנה תוקף וברום המעלה כראוי לעם הבא לכונן חיי מלכות וחיי עצמאות בארץ.

ספר התורה של המלך היה ספר דברים, שבמרכזה פרשת המלך. במעמד הקהל הוא קרא מתוכו פרשות שונות וכן את פרשת המלך. מעמד תורני מלכותי זה נובע מעצם מהותו המיוחדת של המלך ושל תורתו שבמעמד הקהל, בו באים לידי ביטוי שני הכוחות כאחד, המלכות והתורה, וזו המשמעות העמוקה של ספר התורה השני שנמצא ביד המלך.

הרב יהודה זולדן

ספר התורה ממנו קראו בהקהל וביום כיפור

ראשי פרקים

א. ספרי תורה שכתב משה
ב. כיצד היה מונח ספר התורה בארון?
ג. השימוש בספר העזרה בהקהל וביום כיפור
ד. ספר העזרה - בעזרת ישראל או בקודש הקדשים?
ה. ספר העזרה וספר הברית
ו. י"ג ספרי התורה שכתב משה רבנו
סיכום

א. ספרי תורה שכתב משה

בדברים רבה ט, ט נאמר: "ויאמר ה' אל משה הן קרבו ימיך למות" (דברים לא, יד) - רבנן אמרי כיון שידע משה שהיה לו למות באותו היום - מה עשה? אמר ר' ינאי כתב י"ב תורות. י"ב לי"ב שבטים ואחד הונח בארון. שאם יבקש לזייף דבר, שיהיו מוצאים אותו שבארון".[1]

מהן המקורות בפסוקים מהם נלמד שמשה כתב י"ג ספרים (שנים-עשר לשבטים ואחד בארון)? היכן היו מונחים ספרי התורה הללו של השבטים, והאם וכיצד השתמשו בהם?

בדברים לא, בפרק בו הציווי על מצות הקהל, מסופר לפני ואחרי, על כתיבת ספרי תורה ע"י משה. "**ויכתוב משה** את התורה הזאת, ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה', ואל כל זקני ישראל" (דברים לא, ט).

---

* עולה מן המדבר, נוה דקלים: ישיבת ימית, תשנ"ה, מס' 5 עמ' 11-19.

1. מדרש זה מופיע גם במדרש שוחר טוב לתהילים יד, ובהקדמת הרמב"ם ליד החזקה, ובהקדמת הרמב"ם למשנה (בעמ' יב - מוסד הרב קוק).

אלו שנים עשר הספרים שניתנו לשבטים, כשספרו של שבט לוי נזכר באופן מיוחד. הפסוקים הבאים לאחר מכן (דברים לא, י-יג), הם הפסוקים המלמדים על מצות **הקהל**, ולאחריהם דברי הקב"ה אל משה (דברים לא, יד-יח) על מה שיקרה לעם ישראל אם יעזוב את התורה, ואז נצטוו שוב על כתיבה: "ועתה **כתבו לכם את השירה הזאת** ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם, למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל" (דברים לא, יט). ובהמשך מסופר על ביצוע הציווי לכתוב, ועל הנחת ספר התורה בארון: "**ויכתוב משה** את השירה הזאת ביום ההוא וילמדה את בני ישראל. ויצו את יהושע בן נון ויאמר חזק ואמץ, כי אתה תביא את בני ישראל אל הארץ אשר נשבעתי להם ואנכי אהיה עמך. ויהי **ככלות משה לכתוב את דברי התורה הזאת** על ספר עד תומם. ויצו משה את הלוים נושאי ארון ברית ה' לאמור, **לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון** ברית ה' אלוקיכם והיה שם בך לעד" (דברים לא, כב-כו).

משה כתב אם כן, י"ב ספרי תורה לשבטים ועוד ספר תורה נוסף,[2] הנקרא גם שירה, שאותו הוא ציווה את בני שבט לוי להניח לצד ארון ברית ה' כדי שיהיה לעד. העדות היא בכך שאם יבקש מישהו לזייף ולערער על אמיתות התורה, יהיה ספר תורה זה לעדות.[3] זהו ספר תורה המונח בארון השייך לכלל ישראל כולו, לא לשבט מסוים.

---

2. בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק יו"ד סימן עד נכתב שבימי משה היה רק ספר תורה אחד. ודבריו תמוהים.
3. ספר התורה המונח בארון הוא "עד", אך דוקא בצירוף הספרים שיש לכל שבט. גם כאן נכתב בלשון יחיד כמו בכל מקום בתורה שכתוב "עד" והכוונה לשניים, ללמדנו שהתורה בשורשה היא אחת, אך מתחלקת לכל השבטים. כך פירש הראי"ה קוק בהקדמת הרמב"ם ליד החזקה. מופיע בחוברת ברקאי ד' עמ' 217; לאורו, הרב יעקב פילבר עמ' קסג.

ב. כיצד היה מונח ספר התורה בארון?

הגמ' בבבא בתרא יד ע"א דנה בשאלה, היכן היה מונח ספר התורה, עליו נאמר שהיה "מצד ארון ברית ה'" (דברים לא, כו). בצד הארון בתוכו, או בצד מחוצה לו?

לדעת ר' מאיר, ספר התורה היה מונח בתוך הארון, בצידו, והוכחתו מהנאמר: "אין בארון רק שני לוחות האבנים, אשר הניח שם משה" (מלכים א ח, ט). מאי אין בארון רק? מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ספר תורה שמונח בארון". לדעת ר' יהודה, ספר התורה היה מונח על ארגז מחוץ לארון, "שנאמר: לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה'" (דברים לא, כו) מצד היה מונח ולא מתוכו. ומה אני מקיים אין בארון רק? לרבות שברי לוחות שמונחים בארון".

הגמרא דנה בשיטת ר' מאיר איך באופן מעשי היה מונח ספר התורה בתוך הארון, ובמהלך הדיון נאמר בגמרא כך: "אמר רב אחא בר יעקב ספר עזרה לתחילתו הוא נגלל". דהיינו, שהיו מגוללים את הספר על עמודה אחת (כמו שאנו נוהגים כיום ביחס למגילות), וכך היתה אפשרות להכניס את ספר התורה בתוך הארון.[4]

ספר זה המונח בארון נקרא ספר העזרה. כך כותב רבינו גרשום שם: "ספר עזרה היינו ספר המונח בארון". לגבי שאר הספרים אין לנו ידיעות ברורות היכן הניחו השבטים את הספרים שנכתבו להם, וסביר להניח שהספר היה מונח במקום מרכזי בנחלת השבטים. הספר הי"ג הוא הספר שהיה מונח בארון הברית לשם עדות, וספר זה נקרא לפי רבנו גרשום "ספר עזרה".

ג. השימוש בספר עזרה – בהקהל וביום כיפור

רש"י בבא בתרא יד ע"ב בד"ה ספר עזרה, כותב: "ספר עזרה - ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל, וכהן גדול ביום הכיפורים". כך

---

4. לדעת האבן עזרא בשמות כה, טו צריך להסביר לשיטת ר' מאיר שבסוף שנת הארבעים במדבר, כשכתב משה את ספר התורה, היו צריכים להסיר את הכפורת עם הכרובים, ולהכניס בתוך הארון את ספר התורה. עיין במזרחי ובגור אריה שם.

כותב שם גם הראב"ד, מובא בשיטה מקובצת ב"ב שם. מלבד הקריאה בו ביום כיפור ובהקהל, מצינו שימושים נוספים לספר העזרה.

במשנה במועד קטן יח ע"ב נאמר: "אין מגיהים ספר עזרה (ויש הגורסים שם "ספר עזרא") בחול המועד מפני שאין בזה צורך המועד". כך גם נפסק ברמב"ם בהל' יום טוב ז, יב.

במשנה בכלים פט"ו מ"ו נאמר, שספר עזרה אינו מטמא את הידיים (גם שם יש גרסא ספר עזרא), וממנה עולה שבספר עזרה היה קורא הכה"ג ביו"כ. בתפארת ישראל שם מוסיף שגם המלך היה קורא בו בהקהל.[5]

בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"א נאמר שספר התורה שנכתב ע"י המלך היה מוגה מספר העזרה על פי בית דין של שבעים ואחד. כך נפסק ברמב"ם בהל' ספר תורה ז, א ובהל' מלכים ג, א.

מכל מקום, לענייננו, יוצא מדברי רש"י והראב"ד בשטמ"ק בבבא בתרא יד ע"ב, שאת הספר המונח בארון, היו מוציאים בכל שנה ביום כיפור לעזרת נשים לקריאת כהן גדול (יומא סח ע"ב; סוטה מ ע"ב), ופעם נוספת אחת לשבע שנים, במוצאי שמיטה - בחג הסוכות לקריאת המלך בהקהל (סוטה מא ע"א).

ראשונים נוספים כותבים שבספר זה היה קורא הכהן הגדול ביו"כ - הרע"ב, הריטב"א, הנימוקי יוסף ורש"י על הרי"ף. וב"י בטור או"ח סימן תקמה (בסופו). המאירי במועד קטן יח ע"ב מפרש שהיו קוראים בו בהקהל, ולא כותב על קריאת הכהן ביו"כ דבר. יש להעיר שהמאירי ביומא סח ע"ב, כותב שכה"ג היה קורא בספר תורה שהיה בביהכנ"ס ליד העזרה "שהמלך היה קורא בס"ת שלו". דבריו הם ע"פ דברי הספרי בשופטים פרשה ק"ס. (דבריו ממסכת יומא סותרים את פירושו במסכת מועד קטן, וצ"ע).

הקושי על הפירושים הללו הוא, שלא מצאנו בסדר יו"כ שכהן היה מוציא את ספר התורה מקודש הקודשים לקרוא בו. מה גם שהקריאה בתורה היא

---

5. את פירוש הרע"ב שם מזכיר המשנה למלך בהל' אבות הטומאה ט, ו השואל מדוע הרמב"ם לא פסק משנה זאת להלכה ונשאר בצ"ע. ועין בתשובת הראי"ה קוק לשאלה זו במאמרי הראי"ה עמ' 373, 384-385.

לאחר שסיים את כל העבודה. ולפי דברי רש"י היה צריך להיכנס פנימה פעם נוספת להוציא את ספר התורה לעזרה ופעם נוספת להחזירו? דבר נוסף וקשה יותר הוא על המלך בהקהל, לא מצאנו שמלך (או אף הכהן הגדול) היה נכנס בסוכות לקה"ק כדי להוציא ולהכניס אח"כ בחזרה את ספר התורה מתוך העזרה? ובכלל מדוע מלך צריך לקרוא מספר העזרה, הלא יכול לקרוא מספרו?

התוספות בב"ב יד ע"א בד"ה שלא, שואל שאלה דומה על קריאת הכהן הגדול ביו"כ. הגמרא שם דנה במבנה הארון והכנסת ס"ת והלוחות בתוכו, ומחפשת הסבר שלפיו, ס"ת לא יכנס ויצא מארון הברית בדוחק. וכך שואל התוספות: "והלא לא היו מוציאים אותו מהארון דהא אסור להכנס בבית קודש הקודשים, וביו"כ לא אשכחן בסדר יומא שהיה מוציאו"?

מקושייתו של התוס' ניתן ללמוד שלושה דברים:

1. בס"ת של העזרה, לא היו קוראים אף פעם.
2. אין נכנסים כלל לקה"ק חוץ מיו"כ.
3. לא שמענו שהכה"ג היה מוציא את סה"ת ביו"כ, וממילא לא היה קורא בו.

מתרץ התוס', שלצורך, כדי לתקן, מותר להוציא ס"ת כדי שלא יתעפש ויתקלקל. והוא מוסיף ומחדש שעד בניית ביהמ"ק בירושלים, בזמן משכן שילה היו יכולים להוציאו מהארון לעיין בו. מכל מקום, מדברי התוס' עולה שביו"כ ובהקהל לא היו קוראים בספר העזרה. על פיו יתכן לומר שהמלך היה קורא בספרו, ואילו הכהן גדול היה קורא ביו"כ בספר תורה רגיל, שהיה במקדש.

כך גם מבין העינים למשפט בבבא בתרא יד ע"א שיש מחלוקת בין רש"י לתוס' באיזה ספר היו קוראים ביו"כ ובהקהל. לפיו, לרש"י היו קוראים הכהן ביו"כ והמלך בהקהל בספר העזרה שמונח בקה"ק, ואילו תוס' חולק על כך.

ד. ספר העזרה – בעזרת ישראל או בקודש הקודשים?

הרש"ש בבבא בתרא שם מעיר שדברי רש"י שהמלך והכה"ג היו קוראים בספר העזרה, זהו רק בבית שני מפני שאז לא היה ארון, שהרי הוא נגנז בסוף בית ראשון (יומא נב ע"ב), וכיון שרק הארון נגנז ולא הס"ת שבו, ממילא לא היתה בעיה של דחיקת ספר התורה בתוך הארון. ומוסיף עוד "שהרי משה כתב י"ב ספרי תורה כדאיתא במדרש וילך ואולי היה בבית שני אחד מהם". זאת אומרת, שגם אם נגנז הארון וס"ת שעמו, בכל זאת אולי היה זה מאחד הספרים שכתב משה.

דברי הרש"ש פותרים את בעיית הוצאת ס"ת מהארון, אך לא את בעיית הכניסה לקה"ק, הן ע"י כהן והן ע"י מלך? ואכן בעל החשק שלמה (מר' שלמה הכהן מוילנא - מופיע בסוף המסכת) כתב שכשנגנז הארון, נגנז גם ס"ת עימו, לכן דברי רש"י אמורים רק על בית ראשון, וצ"ל שהכה"ג היה מוציא את הספר וקורא בו. ובבית שני צ"ל שהספר היה מונח בביהכנ"ס בירושלים.

מו"ר הרב אברהם שפירא שליט"א כתב בספרו מנחת אברהם א עמ' רסה-רסז, ולקמן עמ' 564 שבהקהל לא צריך לקרוא כלל בס"ת כשר, והעיקר שהקריאה תהיה בלשון הקודש. אלא שמתוך דברי רש"י משמע, שהיו מהדרים לקרוא בס"ת של העזרה, אך אין בזה צורך והכרח. לפיו קשה יותר, אם אין הכרח לקרוא בו, וזה רק הידור, איך היה מותר להכנס לקה"ק על מנת להוציאו?

הצפנת פענח מהדורא תנינא עמ' ס' (וכן בצפנת פענח בהשמטות עמ' 122 ובצפנת פענח פרשת וילך) כותב שספר התורה שהונח בארון היה מדויק ביותר עם כל הטעמים והנקודות. מספר זה הועתקו כל ספרי המלכים שהיו מונחים בבית גנזיהם, ועד שנבנה ביהמ"ק לא יכלו להכנס לשם מפני שהספר היה מונח בקה"ק. אח"כ כשהמלך היה כותב ס"ת הוא היה מעתיק מספר התורה של המלך הקודם, והספר של המלך הקודם היה נגנז כאמור בתוספתא סנהדרין פ"ד. מס"ת של המלך שהיה מונח בבית גנזיו, בו היה קורא בהקהל וזו כוונת רש"י בב"ב שם. פירוש זה תואם את הספרי בדברים בפרשת שופטים פרשה קס, הכותב שמלך כותב ס"ת שיוכל לקרוא בו בהקהל, וצריך שיקרא מתוך ספר שהוא כותב בזמן שהיה מלך ולא קודם

לכן, ואח"כ כשמנשה שרף את הס"ת חפשו ספרים אחרים. ורק בימי ירמיהו מצאו שוב ספרים שכתב משה.

לגבי הוכחתו מהמדרש בספרי, יש להעיר שלא כתוב שם מפורש שהמלך היה קורא בספר שלו במעמד הקהל. כתוב שם שיכתוב את משנה התורה מפני שהיא עתידה להשתנן, דהיינו ישננו מה שכתוב בה. מכל מקום בדברי הצפנת פענח יש תשובה לחלק מהשאלות ששאלנו, אך כל המהלך הזה לא מוזכר בחז"ל ואין לו מקור.

החזון איש ביו"ד סימן קסז, ג כותב שלשיטת רש"י היו רשאים להכנס לקודש הקודשים להוציאו ולהכניסו בזמן שבית ראשון היה קיים, ואכן קראו בס"ת שכתב משה, אבל בבית שני נגנז ס"ת יחד עם הארון, אבל בכל זאת היה ס"ת מיוחד שהיו קוראים בו ביו"כ ובהקהל, ולא בס"ת שהיה שייך לכה"ג ולמלך. מבחינת פשט הגמרא, כותב החזון איש, מה שנאמר שס"ת של העזרה לתחילתו הוא נגלל הכוונה היא לס"ת שקוראים בו בעזרה ביו"כ, "והכי פירושו אפילו ספר עזרה היה נגלל לתחילתו, כיון שאין קוראים בו תמיד וכל שכן בס"ת שנמצא ומונח בארון". דהיינו לפיו יש שני ספרים. יש ספר מונח בארון שכתב משה ובו היו קוראים בבית ראשון ומוציאים אותו החוצה עד שנגנז. בבית שני היה ס"ת אחר ובו היו קוראים בהקהל וביו"כ, וממנו רוצה הגמרא ללמוד ביחס לס"ת שמונח בארון. לפיו מתאים הביטוי 'ספר העזרה' מפני שבאמת זהו ספר שהיה מונח בעזרה במשך כל השנה. אלא לפיו, עדיין קשה מבית ראשון - לא שמענו שהיו נכנסים פנימה להוציא ס"ת לקרוא בו בהקהל או ביו"כ?

הרש"ר הירש בדברים לא, ו (מופיע גם בספרו שמש מרפא עמ' קסט), כותב שלפי שיטת רש"י צריך לומר שהיה מותר להכנס לתוך קה"ק להוציא ס"ת להקהל וליו"כ מפני שגם זה צורך עבודה, ומביא את המדרש שמשה כתב י"ג ספרים וחילק אותם שאם יבקשו לזייף דבר, אז מוציאים את זה שבארון. מכאן שהיה מותר להוציא מהארון לתכלית זו ולשעת הצורך. אך התוס' חולק ואומר שאסור לבוא לקה"ק לתכלית זו, ולא יתכן שס"ת שנמסר לשבט לוי הוא ספר העזרה וממנו היו קוראים וממנו היו מגיהים. רב אחא רק אמר שכשם שספר זה המונח בעזרה היו גוללים אותו לתחילתו, כך גם עשו עם הספר המונח בארון, ומספר זה גם היו מגיהים.

ה. ספר העזרה וספר הברית

מדברי הרש"ר הירש עולה שיש כאן מחלוקת רש"י ותוס', אך על-פי דבריו אפשר להסביר אחרת, ולדברינו הבאים יתיישבו כל הקושיות על פי כל ההסברים.

רש"י אכן התכוון לומר שאלו הם שני ספרים שונים, היה ספר בארון הקודש בקה"ק, והיה ספר בעזרה. הספר שהיה בקודש הקודשים הוא הספר שאליו התכוון רש"י לומר שמשה כתבו, שנאמר "ויכתוב משה את התורה הזאת", והוא היה בקה"ק ואף פעם לא הוציאו אותו משם; ואכן יתכן שעם גניזת הארון בסוף בית ראשון, נגנז אף הוא. נראה שכך הבין גם מסורת הש"ס, ולכן תיקן את הגירסא ברש"י בב"ב יד ע"א שכתב שספר התורה שהיה מונח בארון, זהו ספר התורה שכתב משה, שנאמר "ויכתוב משה את התורה הזאת" (דברים לא, ט). ומסורת הש"ס תיקן וכתב שהכוונה לפסוק "ויכתוב משה את השירה הזאת" (דברים לא, כב). זאת מפני שהפסוק המובא ברש"י שלפנינו מתייחס לספרי התורה של השבטים, ואילו הפסוק המובא במסורת הש"ס הוא הפסוק שמתייחס לספר ארון הברית.

חוץ ממנו היה ס"ת נוסף, שהוא כנראה הספר של שבט לוי שהונח שם, שהרי בודאי כל שבט הניח את ספרו במקום מרכזי בנחלתו, ואילו לשבט לוי אין נחלה מסודרת, ועל-כן סביר להניח שהמקום המרכזי מבחינתם הוא ביהמ"ק ושם בעזרה היה מונח. זהו הספר שממנו מגיהים ספרי המלכים, והוא אינו מטמא את הידים, וממנו קוראים בהקהל וביו"כ. לכן רש"י כתב גם שם, בבבא בתרא יד ע"ב בד"ה ספר העזרה: ספר שכתב משה ובו קוראים בעזרה וכו'. רש"י לא ציין את הפסוק "כתבו לכם את התורה הזאת" כפי שעשה זאת קודם לכן בעמ' א', ממנו למד שזה ספר התורה של משה. שם זהו ספר תורה המונח בקה"ק, ואילו כאן זה ספר תורה של שבט לוי המונח בעזרה. גם כאן רב אחא בר יעקב רק דימה בין הספר שהיה מונח בעזרה ואותו גללו לתחילתו, לבין הספר שהיה מונח בארון, אלא שבו לא קראו אף פעם. כך הבין גם הגר"מ פיינשטיין בדברות משה לבבא בתרא, פרק השותפין הערה עב (עמ' קסב).

לזאת גם התוס' יכול להסכים והוא צודק בכך שלא שמענו שנכנסו פנימה לקה"ק מלבד לעבודת יו"כ אף לא לתקן לשם קריאה בתורה. לפי התוס'

הספר שקראו בו בהקהל או ביום כיפור הוא הספר שהיה מונח בעזרה וכפי שכתבו ראשונים רבים, הריטב"א, הראב"ד, הנימוקי יוסף, המאירי, הרע"ב, התפארת ישראל, הבית יוסף, המשנה למלך ועוד. תוס' אף הוא מסכים לכך. כאמור, גם לפיו נסביר שרב אחא בר יעקב הביא הוכחה מהספר שמונח בעזרה שנגלל לתחילתו לספר שנמצא בארון.

היחידי שלא יסכים לכך הוא רבינו גרשום המזהה את ספר העזרה עם ספר המונח בארון, ויתכן שיסבור שהמלך וכה"ג היו קוראים בספרים אחרים. אלא שיקשה כיצד מלך היה מוציא את ספר העזרה להגיה את ספריו ודבריו צריכים עיון.

ו. י"ג ספרי התורה שכתב משה רבנו

לפי דברינו לעיל יובנו גם פסוקי התורה בדברים לא. הפסוק: "ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי הנושאים את ארון ברית ה' ואל כל זקני ישראל" (דברים לא, ט), זהו הפסוק המלמדנו על כתיבת שנים-עשר ספרי תורה לכל השבטים ובאופן מיוחד לשבט לוי. הפסוקים שבאים לאחריו (דברים לא, י-יג), הם הפסוקים המלמדים על מצות הקהל, שם נאמר "תקרא את התורה הזאת" (שם יא), והכוונה לתורה הזאת שנמצאת ביד הכהנים בני לוי, וזהו מתוך הספר ששייך לאחד השבטים - שבט לוי, המונח בעזרה. (דברים דומים כותב הספורנו, אם-כי שיטתו היא אחרת). המלך היה קורא בהקהל בספר של שבט לוי שהיה מונח בעזרה, מפני שזהו הספר ממנו הוא העתיק את ספריו שלו. כיון שהוא נמצא במקדש, הוא קורא מהמקור ולא מן ההעתק. כהן גדול היה קורא בספר זה ביום כיפור מפני שזה הספר של שבט לוי, וסביר להניח שהיו קוראים בו במשך כל השנה. ההדגשה שקוראים בו דווקא, הוא בשל החידוש שמוציאים ספר תורה שמונח בעזרת ישראל ומעבירים אותו לעזרת נשים כדי לקרוא בו בפני הנמצאים בבית המקדש ביום כיפור. (עיין בירושלמי יומא פ"ז ה"א, הדן איך מטלטלים ס"ת למקום אחר, ולא קוראים במקום בו הספר נמצא. הוא הדין כמובן ביחס לקריאת המלך בהקהל שאף היא היתה בעזרת נשים).

הפסוקים שלאחר מכן, "ויכתוב משה את השירה הזאת... לקח את ספר התורה ושמתם אתו מצד ארון ברית ה' אלוקיכם, והיה שם בך לעד" (דברים לא, יט-כז), אלו פסוקים העוסקים בספר התורה שהיה בארון הברית, בו

לא היו משתמשים אף פעם, והוא היה לעד. דברי המדרש שאם יבוא מישהו וירצה לזייף, יוכיחו לו מספר שנמצא בארון הברית, אין הכוונה שבפועל יוציאו לו מספר זה, אלא שידע שיש מקור אורגינאלי שנכתב בידי משה, והוא המקור האמיתי והמדויק ביותר לכל ספרי התורה בעולם. מפאת קדושתו ומעמדו לא היו קוראים בו אף פעם, והשימוש היחידי בו היה לתקנו ולאוררו מדי פעם כדי שלא יתעפש ויתלכלך (וכדברי התוספות בבבא בתרא יד ע"א ד"ה שלא). זהו ספר התורה המיוחד, שרק אותו מכנה התורה "שירה", ואולי הוא הספר ממנו קראו אז, את שירת האזינו, בפני כל העם. הוא הספר שמונח בארון הברית, הוא השירה, הוא העדות.[6]

סיכום

משה רבנו כתב שלושה-עשר ספרי תורה. ספר אחד היה מונח בארון הברית והוא ספר הברית ולא ספר העזרה, ויתכן גם שנגנז עם הארון בסוף בית ראשון. בספר זה לא היו משתמשים כלל לשום קריאה בתורה, לא בהקהל ולא ביום כיפור. הוא היה לעדות, כמקור לכל ספרי התורה. הפעמים היחידות שהיו מוציאים אותו הם לתיקונו ושמירתו כדי שלא יתעפש ויתקלקל כמו שמדי כמה שנים היו מתקנים ומשפצים את קודש הקודשים (עירובין קה ע"א). אז היו מתקנים גם את ספר התורה. על ספר תורה זה אנו לומדים בדברים לא, כב-כז, והוא ספר התורה הנקרא שירה.

שנים-עשר ספרים נוספים נתנו לשנים-עשר השבטים, ספר לכל שבט. הספרים היו מונחים במקום מרכזי בשבט. ספרו של שבט לוי היה מונח בעזרת ישראל בבית המקדש, וממנו היה קורא המלך בהקהל וכהן גדול ביום כיפור. הספר של שבט לוי מיוחד בשל כך משאר הספרים ולכן התורה הדגישה "ויתנה אל הכהנים בני לוי". וחוץ מזה נתנו עוד ספרים "אל כל זקני ישראל" (דברים לא, ט). ספרו של שבט לוי הוא זה שנקרא ספר העזרה (למעט רבנו גרשום שלא סובר כך) וממנו היו מגיהים ספרים אחרים, ועליו

---

6. בדברים אלו עסק בהרחבה הרב ישעיהו שטיינברגר בכתלנו ט"ו עמ' 493-511 במאמרו: "ס"ת שכתב משה שבעזרה - שיטת הרמב"ם". דברינו כאן עונים על שאלותיו שם עמ' 505-511.

נאמר שאין מגיהין אותו בחול המועד, ומספר זה היו מגיהים ספרים של מלכים. הוא היה כדוגמת ספר הברית ונגלל לתחילתו.

התורה מסמיכה את פרשת הקהל לפרשת כתיבת ספרי התורה של השבטים ע"י משה, מפני שבאחד מספרי תורה אלו קראו בהקהל "תקרא את התורה הזאת" (דברים לא, יא), התורה שעסקנו בה מקודם.

הרב יהודה גרשוני

תקיעת חצוצרות בהקהל

ראשי פרקים

א. התוקעים בחצוצרות

ב. היכן התקיים מעמד הקהל?

ג. החובה להקהיל, על המלך או בית הדין?

א. התוקעים בחצוצרות

הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד: "כיצד הוא קורא? תוקעין בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם". בתוספתא סוטה פ"ז ה"ח: "אותו היום כהנים עומדים בגדרים ובפרצות וחצוצרות של זהב בידיהם, תוקעין ומריעין ותוקעין. ...שכר גדול היה לאנשי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב. בו ביום ראה ר' טרפון חיגר עומד ומתריע בחצוצרות משם אמרו חיגר תוקע במקדש".

דברי הרמב"ם לכאורה תמוהים, שלא הביא כלל שהכהנים היו תוקעים בחצוצרות, רק כתב סתם" "כיצד הוא קורא? תוקעין בחצוצרות".

בירושלמי יומא פ"א ה"א (ובירושלמי הוריות פ"ג ה"ג; בירושלמי מגילה פ"א ה"י):

> וכי רבי טרפון אביהן של כל ישראל לא טעה בין תקיעת הקהל לתקיעת קרבן? דתני "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות" (במדבר י, ח). תמימים ולא בעלי מומין, דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי טרפון: אקפח את בניי, אם לא ראיתי אחי אמי, חיגר באחת מרגליו עומד בעזרה חצוצרתו בידו ותוקע. אמר לו רבי עקיבה: רבי, שמא לא ראיתה אלא בשעת הקהל, ואני אומר בשעת קרבן? אמר לו רבי טרפון: אקפח את בניי שלא היטיתה

---

* תלפיות, ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, חלק ו, תשי"ג עמ' 129-133.

> ימין ושמאל. אני הוא שראיתי את המעשה ושכחתי, ולא היה לי לפרש, ואתה דורש ומסכים לשמועה. הא כל הפורש ממך כפורש מחייו.

ובספרי במדבר פיסקא עה:

> הכהנים, בין תמימים בין בעלי מומים, דברי ר' טרפון. ר' עקיבא אומ' תמימים ולא בעלי מומים. נאמר כאן כהנים ונאמר להלן כהנים, מה כהנים האמורים להלן תמימים ולא בעלי מומין, אף כהנים האמורים כאן תמימים ולא בעלי מומין. א"ל רבי טרפון: עד מתי מגבב ומביא עלינו, עקיבא איני יכול לסבול. אקפח את בניי אם לא ראיתי שמעון אחי אימא שהיה חגר ברגלו אחת שהיה עומד ומריע בחצוצרות. אמר לו: הין רבי, שמא בהקהל ראית שבעלי מומין כשרין בהקהל וביום הכיפורים וביובל? א"ל העבודה שלא בידיתה. אשריך אברהם אבינו שיצא מחלציך עקיבא. טרפון ראה ושכח, עקיבא דורש מעצמו ומסכים להלכה. הא כל הפורש ממך כפורש מחייו.

ולכאורה צ"ע שהירושלמי הביא שהטעות של ר' טרפון היתה בשעת הקהל והחליף לתקיעה על הקרבנות, ובספרי בהעלתך הביא שהטעות היתה מר"ה ויוה"כ ביובל לתקיעה על הקרבנות.

ולכאורה יש לומר כיון שלפי הירושלמי בעל מום כשר בהקהל, ובתוספתא בסוטה מבואר שהחצוצרות של הקהל לא היו כלי שרת, שהרי נאמר שם שאנשי ירושלים היו משכירין חצוצרות בדינר זהב, ולפי זה, זר גם כן כשר. לפיכך השמיט הרמב"ם כהן וכתב סתם שתוקעין בחצוצרות בכל ירושלים להקהיל את העם.

ב. היכן התקיים מעמד הקהל?

אבל בכל זאת קשה, הרי בתוספתא סוטה נזכר שהכהנים עומדים ותוקעין בחצוצרות בכל ירושלים. ונ"ל לבאר את הדבר כך. בתוספתא סוטה פ"ז מ"ט נאמר:

> בימה של עץ היו עושין לו בעזרה ויושב עליה. ר' ליעזר בן יעקב אומ' בהר הבית שנ' "ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער

> המים מן האור ועד מחצית היום וגו' ויעמד עזרא הסופר על מגדל עץ אשר עשו לו לדבר וגו' ויפתח עזרא הסופר לעיני העם וגו' ויברך עזרא את ה' האלקים הגדול ויענו כל העם אמן" (נחמיה ח, ג-ו). ואומ' "ותרא והנה המלך עומד על עמודו במבוא, והשרים והחצוצרות על המלך" (דברי הימים ב, כג, יג).

ובגמ' בסוטה מא ע"ב: "עומד מכלל דישוב... כדאמר רב חסדא בעזרת נשים הכי נמי בעזרת נשים". ובירושלמי סוטה פ"ז ה"ז: "ואמר רב אמי בשם רבי שמעון בן לקיש אף למלכי בית דוד לא היתה ישיבה בעזרה. מיפתר שסמך לו כותל ויש לו".

ולכאורה אותה המחלוקת שיש בין הבבלי והירושלמי אם הקהל היה בעזרה או בעזרת נשים, היא המחלוקת בתוספתא אם הבימה של עץ היתה בעזרה או בהר הבית. שלר' אליעזר בן יעקב הסובר שהבימה היתה בהר הבית הוא הדין בכל ירושלים, כמו להבבלי שהקהל היה בעזרת נשים, וכמבואר במנחת חינוך (מצוה רפד, [כרך ב עמ' שפח הוצאת מכון ירושלים]) כיון שלהר הבית אין קדושת מקדש, וכן עזרת נשים, ורק לעניין מעלות הביאה המשנה בראש כלים הבדלים בין עזרת נשים להר הבית והחיל עיי"ש.

ובקרית ספר בהל' חגיגה ג, פסק כירושלמי שבעזרה היו קורין כדכתיב "בבוא כל ישראל לראות" (דברים לא, יא), דמשמע במקום שבאין לראות, דהיינו בעזרה, ולבסוף מסיק דברי הירושלמי בסוטה. וזה תמוה שפסק כירושלמי נגד הבבלי.

ונראה על פי קונטרס זכר למקדש פרק א אות ד, שיצא בדבר חדש לפרש דברי הירושלמי חגיגה פ"א ה"א: "הכל חייבין בראייה כו' מתניתא בראיית קרבן אבל בראיית פנים אפילו קטן חייב מן הדא הקהל את העם האנשים והנשים והטף". ובתוס' בחגיגה ב ע"א בד"ה הכל, כתב שהירושלמי חולק על הבבלי. וכתב בזכר למקדש, אמנם לולי דברי רבותי הוי אמינא דלא פליגי כלל. והירושלמי מתפרש כפשוטו בהקדם מה שאמר שגם נשים חייבות, שכן כתיב הקהל את העם וכו' והרי שם בהקהל מדובר, ומה עניין הקהל לראיה, והול"ל גמר ראיה מהקהל. אבל כוונת הירושלמי שראיית ג' רגלים נקראת ראיית קרבן, ראיה שמביא עליה קרבן, ומצות הקהל נקראת ראיית פנים שאין עליה קרבן. וזהו שמסיק בירושלמי שמצות ראיית פנים הכל חייבין, שכן

כתוב בפרשת הקהל, גם הנשים, ומצוה זו נקראת מצות ראייה, וכמ"ש בבוא כל ישראל לראות, כמו שמצות ראית הקרבן בשלש רגלים היא בעזרה, כמו שאמר בירושלמי בחגיגה פ"א ה"א, כן גם מצות הקהל, שהיא מצות ראייה אחרת, ואי אפשר לצאת בה ידי חובת מצות ראיית הרגל, שהרי קראו הירושלמי בשם אחר. עד כאן דבריו.

יוצא מזה חידוש גדול בפירוש הירושלמי שגם במצות הקהל יש דין ראיה בעזרה מטעם מצות ראיה בלי קרבן דכתיב "בבא כל ישראל לראות". ולפי זה הירושלמי לשיטתו, שסובר שגם קריאת הקהל היתה בעזרה, מפני שנכללה במצות הקהל גם מצוה מיוחדת של ראיה והיא היתה בעזרה, ולפיכך כל הסדר צריך להיות בעזרה, וכן מפרש ה"קרית ספר" כדכתיב בבא כל ישראל לראות, דמשמע במקום שבאין לראות, והפירוש לראות הוא מטעם עצם מצות הקהל, ולא מטעם מצות ראייה של חג.

ולפי זה אפשר שגם הבבלי סובר שמטעם מצות ראיה שישנה במצות הקהל צריכים עזרה, כמו בראית קרבן, אבל לדין קריאת הפרשה אפשר ג"כ בעזרת נשים.

ובזה מוסברים דברי הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב: "כל הפטור מן הראיה פטור ממצות הקהל, חוץ מן אנשים והטף, אבל טמא פטור ממצות הקהל שנאמר בבוא כל ישראל וזה אינו ראוי לביאה". המקור לזה בגמ' בחגיגה ג ע"א. בלחם משנה מבאר דנפיק ממה שאמרו דילפינן ראייה ראייה מהקהל, וכן במאירי חגיגה ג ע"א. והנה לכאורה קשה, כיון שהרמב"ם סתם שטמא פטור ממצות הקהל משמע אפילו טמא מת, והרי הקהל היה בעזרת נשים וטמא מת מדאורייתא מותר בעזרת נשים.

ובמנחת חינוך במצוה תריב ראיתי שמסתפק בכוונת דברי הרמב"ם אם הפטור של טמא הוא רק בטמא זיבה שאינו יכול להכנס, אבל טמא מת שמותר מדאורייתא להכנס בעזרת נשים חייב בהקהל, או שהכוונה של הרמב"ם היא משום דראייה הוקשה להקהל ולכן אפילו המותרין להכנס לעזרת נשים פטורין, כיון שאסורין להכנס לעזרה לשם ראיה פטורים מהקהל מטעם ההיקש.

ולפי הירושלמי יוצא שמכיון שיש מצות ראיה בהקהל בלי קרבן ומצות ראיה היא בעזרה, ואי אפשר לטמא מת להכנס שם, הרי הוא פטור ממצות הקהל

אפילו מקריאת פרשת המלך, אף שזה היה לפי שיטת הבבלי בעזרת נשים. וכן פסק הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ג. מכל מקום, כיון שאי אפשר לטמא להכנס לראות, ואינו בביאה, פטור אף מקריאה, ולפיכך סתם מהרמב"ם שכל טמא פטור מהקהל.

אבל קשה להעמיס כל זה בשיטת הרמב"ם שלא הביא כלל דין זה שישנה מצות ראית פנים בהקהל בעזרה. ואולי נכלל זה בהלכה שכל הפטור מן הראיה פטור מהקהל, מפני שיש גם בהקהל דין ראיה. וצ"ע בזה.

ולפי טעם זה שבירושלמי יוצא שטמאים שאי אפשר להם להכנס לעזרה מטעם מצות ראיה פטורין מהקהל, ובזמן הזה שאנו טמאי מתים, אנו פטורין מהקהל כיון שאיננו בראית פנים בעזרה, (ואמנם מטעם זה היה רוצה הגרש"ד מורשה,[1] לפטור בזמן הזה מהקהל, אבל הלך בדרך אחרת ודבריו דחוקים מאד).

ג. החובה להקהיל, על המלך או בית הדין?

על מי חלה המצוה של הקהל, "על בית דין הגדול או על מלך?" בזה מסתפק הגאון אדר"ת ז"ל בקונטרס זכר למקדש פרק א אות ב על יסוד מה שכתב הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ד שהמצוה להקהילם, היינו לתקוע ולקבצם.

ולי נראה שזוהי מחלוקת בין התרגום יונתן לבין תרגום אונקלוס. בתרגום יונתן לדברים לא, יב, כתוב: "כנושו ית עמא", בלשון רבים, משמע שהחיוב להקהיל הוא על הבית דין, אבל בתרגום אונקלוס כתוב על אותו הפסוק: "כנוש ית עמא", בלשון יחיד, משמע שהחיוב על המלך, וכפי הקרית ספר, והתוס' יו"ט בסוטה פ"ז פ"ח, שמשה דיבר כאן ליהושע, ואליו אמר, הקהל את העם. והנה כל דיני תקיעות שיש בהקהל המקור לזה הוא בפרשת בהעלתך "ובהקהיל את הקהל תתקעו" (במדבר י, ז), וכמבואר במראה הפנים בירושלמי מגילה פ"א ה"ד.

---

1. הכונה לרב שלמה דוד כהנא שהיה רב בורשה, לפני שעלה לירושלים. דבריו מופיעים לקמן עמ' 547 ואילך (הערת עורך).

ובמדרש תנחומא במדבר ט, ט מבואר שזה דוקא במלך: "מה מלך כשהוא יוצא תוקעין לפניו אף אתה עשה לך שתי חצוצרות כסף שבשעה שתהא יוצא ומכניס את ישראל תוקעים בהם". ולפי זה כל דין תקיעות ע"י כהנים במצות הקהל, דילפינן מפרשת בהעלתך, הוא דוקא לפי תרגום אונקלוס, שמצות הקהל היא על המלך. אבל לפי תרגום יונתן שמצות הקהל היא על בית דין הגדול, אין על זה שום רמז בפרשת בהעלותך ששם מדבר בדין תקיעת חצוצרות שהוא על המלך להקהיל את העם, ובזמן מלחמה, ועל קרבנות. ומוכרח שכל דין התקיעות אינו אלא משום תקנה, ואין הבדל בזה בין כהן לזר, כיון שזה לא נכלל בפרשת בהעלותך בדין תקיעת חצוצרות ושהכהנים יתקעו בחצוצרות.

ובזה מוסברים דברי הספרי בפרשת בהעלותך, שכן נאמר שם, שר"ע ענה לר"ט שראה שמעון אחי אמו חיגר ברגלו עומד ומריע, ואמר לו הן, שמא בר"ה וביוה"כ ביובל. ובירושלמי יומא ומגילה והוריות שהובא לעיל: "אמר לו ר"ע שמא לא ראית אלא בשעת הקהל". שינוי הגרסאות תלוי במחלוקת זו. לפי תרגום אונקלוס שדין הקהל הוא למלך להקהיל את העם, ממילא נכללת מצות הקהל בפרשת בהעלתך בדין מלך המקהיל את העם, ושם הלא כתוב "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות", ולפיכך יש דין על הכהנים לתקוע בהקהל. אבל לפי תרגום יונתן שדין הקהל הוא על בית דין, ממילא אינו נכלל בפרשת בהעלותך, בדין מלך המקהיל את העם, וכמבואר במדרש תנחומא, וכל דין תקיעת חצוצרות בהקהל הוא רק תקנה, ולפיכך אין צורך בכהן, וזר תוקע.

ולפי זה, בירושלמי הזכיר שמא לא ראית אלא בהקהל, ששם יש גם דין כהן, ובזה טעית. והספרי הסובר שלא צריך בהקהל כהן, כתב: "שמא בר"ה וביוה"כ ביובל", שבהקהל אין התקיעות מן התורה, ולא משום סמך, רק מתקנה כדי להקהיל את העם, ולא שייך לטעות בזה. ובילקוט שמעוני (בהעלותך רמז תשכה) הגירסא: "שמא לא ראית אלא בהקהל ור"ה ויוה"כ ביובל".

ובזה מתורץ הרמב"ם, שפסק כתרגום יונתן שהחיוב להקהיל את העם הוא על בית דין הגדול וכל דין קריאת פרשת המלך הוא על זקני הדור, ובזמן שיש מלך משום כבוד המלך הוא קורא כמו שמבואר בדבריו בהל' ג, והמלך הוא שיקרא באזניהם. מוכח שאין בזה חיוב, אלא שכך הנהיגו

מטעם כבודו של מלך, ודלא כהחינוך (מצוה תריב) והיראים (מצוה רפט). ומכיון שאין עליו חיוב להקהיל את העם, לא נכלל דין זה בפרשת בהעלותך בדין תקיעת חצוצרות להקהיל את העם, ששם הציווי למלך להקהיל את העם, ולא לבית דין הגדול, ואין זו אלא תקנה ולא צריכים על זה כהן אפילו במנהג בלבד.

הרב אליהו דוד רבינוביץ–תאומים

זכר למקדש – מצות הקהל

ראשי פרקים
הסכמות
הקדמה למעיינים
ראשית דבר
אות זכרון

מאמר "זכר למקדש"

פרק א - שאלת מי
פרק ב - שאלת מה
פרק ג - שאלת מתי
פרק ד - שאלת איפה
פרק ה - שאלת איך

דרוש בענין הקהל

---

* קונטרס 'זכר להקהל' קובץ הקהל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ג, עמ' טו-נג. יצא לאור לראשונה בשנת השבע תרמ"ט, בעילום שם המחבר. במהדורה זו השתמשנו במהדורה שיצאה באלול תשנ"ד בהוצאת מכון התורה והארץ ובה נוספו: חלוקה לפיסקאות, פיסוק מחודש ופתיחת ראשי תיבות ע"י הרב עזריאל אריאל.

הסכמות

בהיותי בווארשא הביא לפני המדפיס קונטרס אחד המבאר ומקבץ כל פרטי חלוקי הדינים **שבמצות הקהל.** והגם כי לא נתן לי הזמן פנאי לעיין בו בכל פרטי הספיקות עם כל זה, כי מלאכה רבה עשה הרב המחבר לאסוף כל ההערות שבספרי רבותינו בזה, וכן חידש מעצמו הערות וחקירות בזה. ובודאי ראויים הדברים להיות נדפסים, ובפרט כי הוא כעת כדבר בעיתו.

דברי הכותב לכבוד הוגי תושיה, כ"ח מנ"א תרמ"ט לפ"ק ווארשא.

נאום **יוסף דובער הלוי**

כאשר הביא לפני הרב החריף חכם השלם מו"ה יצחק סובאלסקי נ"י החוברת הקטנה הזאת לעיין בה, ותוכנה הוא לעורר את זכרון ירושלים בלב אחינו וסדר קריאת התורה במקדש בשמיני במוצאי שביעית. ואם כי לא הספיק לי הפנאי לעיין בכולה, אבל ידעתי את המחבר אשר העלים שמו והוא אחד מגדולי זמננו, ע"כ הנני מסכים בכל לבבי על הדפסת החיבור הנ"ל הנקרא **"זכר למקדש"**, וכאשר יצא מבית הדפוס אשים עליו עיני בעיון אי"ה.

באעה"ח יום ה' כ"ה מנ"א תרמ"ט פה ווארשא.

נאום **שמואל** בהרב מוהר"י **מאהליווער**

הן כל יקר ראתה עיני בהספר זכר למקדש מעט הכמות ורב האיכות אשר מחברו יסדו על זכרון מצות הקהל, ושמחתי מאד כי נמצא גואל למצוה זו. ואפריון נמטיה להרב הגאון המחבר שליט"א, המקום יהיה בעזרו, אשר קבע לה מסכת ועשה לה ציצים ופרחים לעטרה בעטרת חכמים, הערות והארות מחכימות לענג לב ונפש. ומלבד אשר ראינוהו מעשיו מוכיחים על מחשבתו שלשם שמים הוא מתכוין במכסה עתיק שכיסה את שמו וחפץ הוא בעילום שמו, עוד יתרה עשה בהקדישו את מחברתו ליושבים לפני ה', בהר הקודש יהיה קדש סחרה ואתננה. ולזאת הנני ליודעי ומכירי להכיר יקרת הספר

הזה אשר עברתי על פני כולו ומצאתי בו דברים נחמדים וישרים למוצאי דעת, (ובעניותי העירותי מעט לפי מיסת עיתותי ביושבי בארץ הנגב בימים האלו), ולומר חמרא למריה וטיבותא לשקיה, ה"נ ידידי ואוהבי השלם במו"מ הררי"צ סובאלסקי הי"ו, אשר הרב המחבר הי"ו נתן הספר על ידו להדפיסו כיון, ומקרב לב אברכהו: יהי ה' עמו, חפץ שמים בידו יצלח ומעשה ידיו יכון סלה, ועל המסייעים והמחזיקים תבוא ברכת טוב.

כברכת הכותב וחותם ביום שהוכפל בו כי טוב, א' דר"ח אלול שנת "כפרי מעלליהם יאכלו כי טוב", ג' לסדר "צדק צדק תרדוף למען תחיה", המצפה לישועה ולנחמה.

אלי' דוד ראבינאוויץ תאומים באאמו"ר הגאון מו"ה **בנימין** זצלה"ה מפאניווע"ז, כעת במרחץ דובבעלן (דעל כיף ימא)

ראשית דבר

הקונטרס הזה אשר אני משלחו על פני תבל למען זכרון מצוה אחת מרמ"ח מצוות עשה שנצטווינו בתוה"ק, חברתי בהחפזה לחפזון העת שכבר הוא בחודש הי"ב לשנתנו תרמ"ט המעוברת, ואני יושב באחד ממקומות הרפואה, שותה מי מעין הקשים למעיין, ובארץ הנגב אשר מעט מסכתות הבבלי בידי וספר החינוך ועוד מעט מהראשונים ז"ל, לבד אשר העתקתי בביתי לשונות הר"מ ורמב"ן וספר יראים וסמ"ג.

והנני מלא תקוה בעזר השי"ת ותוה"ק שאנצל משגיאות, כי אין כוונתי ח"ו בשביל ממון או כבוד. ולזאת אינני מגלה שמי, ואיני מרשה לזולתי לגלות שמי. ויודע אני בעצמי שאיננני כדאי לחדש דבר להלכה, ורק בשביל דרוש וקבל שכר נמצאתי למצוה זו. ומטיבותייהו דרבותי חכמי וגאוני הדור הי"ו אמינא בה טובא בעזה"י, בדיל דאהבהתא רבנן קדישי נ"נ זי"ע, שלא תמוש התורה מפי ומפי זרעי וזרע זרעי עד העולם. ות"ל יש אתי הרבה פילפולים ומילי דאגדתא בענין זה. אולם מוכרח אנכי לקצר כי קצרה העת, גם אחוס על רבוי ההוצאות. וה' יזכנו לשמיטות הבעל"ט, ובימינו יראו על ההרים רגלי המבשר אליהו, כי בן דוד יבוא במהרה, כתפילת עני וכואב, אדם דל רש ונקלה ומצפה לישועה ונחמה בתוך עמו ישראל.

מחיר החוברת ייטיב המקבלה לשלוח להמו"ל הרב ר' יצחק סובאלסקי נ"י לאחינו ששבתו בשביעית באה"ק תובב"א מוקטר ומוגש וליושבים לפני ה' לתורתו ולעבודתו ית"ש.

בשלהי חודש מנחם אב תרמ"ט

אות זכרון

שנינו בסוכה מא ע"א:

> משחרב ביהמ"ק, התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במקדש כל שבעה זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור.

ואמרו בגמ':

> ומנלן דעבדינן זכר למקדש? - א"ר יוחנן: דאמר קרא, "כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך, נאם ה', כי נדחה קראו לך, ציון היא דורש אין לה" - מכלל דבעי דרישה.

ועי"ש בחידושי חתם סופר ז"ל, מה שכתב דבר נחמד: שזה שכתוב "וממכותיך ארפאך" - **שבזכות הדרישה לציון תהא לנו רפואה למכותינו.** וע"כ תיקן שני הדברים ביחד. עי"ש.

ועיין בספרי פרשת עקב בפס' "ואבדתם", "ושמתם את דברי אלה על לבבכם":

> היו מצויינים במצוות, שכשאתם חוזרים לא יהיו לכם חדשים כו'. הוא שירמיהו אומר: "הציבי לך ציונים" - אלו המצוות שישראל מצויינים בהם. "שימי לך תמרורים" - זה חורבן ביהמ"ק... "שיתי לבך למסילה דרך הלכת" - אמר להם הקב"ה לישראל: בני, ראו באלו דרכים הלכתם, ועשו תשובה - מיד אתם חוזרים לעריכם, שנאמר: "שובי אל עריך אלה" וכו'.

והכוונה לשוב לקיים מצוות המעשיות שעזבום בישבם על אדמתם מרוב כל, ובזכות המצוות נזכה לשוב לארצנו. וזה שכתוב: "שימי לך תמרורים" - **שנשים ללבנו לעשות זכרון לבית תפארתנו וקדשנו. ובזכות אותה דרישה שנדרוש לציון ולמקדשה נזכה לקיימם באמת.** ובאיכה רבתי סוף פ"א:

> דרש רשב"י: "קראתי למאהבי המה רימוני" - אלו נביאי האמת שהיו מאהבים אותי להקב"ה. רימוני - שהיו מרמין בי ואמרו הפרישו תרומות ומעשרות. וכי יש תרומה בבבל?! אלא בשביל לאהבני להקב"ה. הוא שירמיה אמר "הציבי לך ציונים" - הציונים במצוות שהיו ישראל מצויינים בהם וכו'.

(וכפרש"י על התורה, פס' "ושמתם" - כתב: "הניחו תפילין, עשו מזוזות", ותמוה. ועי"ש בדברי הרמב"ן ז"ל. אבל האמת יורה דרכו מה שראיתי בשם מרן הגאון מווילנא ז"ל, שצריך לגרוס: הפרישו תרומות, עשרו מעשרות! ומראשי תיבות "וה"ת, ע"מ" - טעו המעתיקים. ודבר אמת היה בפי קדשו, וכדברי המדרש [איכה] רבה שם).

ועל זה סמכו רבותינו לעשות זכר למקדש גם במרור בזה"ז, וגם לכרוך מצה ומרור ביחד כדעת הלל בפסחים קטו ע"א וכמנהגנו, ועוד כמה ענינים.

ומעתה שאלה גדולה יש לשאול: **מדוע תגרע מצות הקהל החביבה והקדושה שלא נעשה לה שם ושארית אצלנו תמיד, מה שהיתה נוהגת בזמן המקדש אחת לשבע שנים**; ומי גרע זאת מלולב וכיוצא בו?!

חשבתי למשפט לאמר, **דמצות הקהל גם בבית שני לא היתה מן התורה** משני טעמים:

א. שהתורה תלתה המצוה במנין השמיטות, כמו שכתוב "בשנת השמיטה". וכל שאין השמיטות נוהגות גם מצות הקהל איננה נוהגת.[1]

ב. דכתיב "בבוא כל ישראל לראות". א"כ י"ל **דבעינן שיהיו כל ישראל.** (וכבר כתבנו במקום אחר בס"ד ליישב כעין זה בשם אאמו"ר הגאון ז"ל קושיית המפרשים על בני בתירה שנסתפקו אם פסח דוחה שבת ולא פשטו מפסח מדבר וגלגל. משום שי"ל דאינו דוחה שבת עד שיהיו כל ישראל ביחד, עפ"י דברי התוס' יומא נא ע"א. והדברים ארוכים אתנו, רק שכבר מצאנו שקדמוהו חכמי זמננו, ולכן עת לקצר).

ושניהם אחד הם. דגם מה שלא מנו שמיטין בימי בית שני, הוא מפני שלא היו כל ישראל ביחד. אלא שי"ל דהכא הקפידה תורה בפירוש "בבוא כל ישראל", אם גם נאמר כהסוברים שמנו שמיטין גם בבית שני, עיין תוס' גיטין לו ע"א ובכמה מקומות, וכנודע מחלוקת רבותינו הראשונים בזה. ובספר המאירי [סוטה מא ע"א ד"ה קריאת] כתב:

---

1. הערת האדר"ת: **לכאורה, אם לא קיימו מצות שמיטה – נראה שאין חובת ההקהל.** ואולי כשמקיימים מפני תקנת חכמים כבבית שני ממילא נקראת שנת השמיטה גם מן התורה.

> קריאת המלך בפרשת הקהל שהוזכרה במשנה לא היתה עד שמנו שמיטין לאחר שבע שכבשו ושבע שחלקו, שהרי נאמר בה "שנת השמיטה". עי"ש.

ותלמוד ערוך הוא בסוטה מא ע"א:

> נמני מהשתא ואע"ג דלא מתרמי בשמיטה - כתב רחמנא "שנת השמיטה" כו'.

ומה שאמרו בקהלת רבה פר' א [ב], הרי כדברינו תיפוק ליה שתלוי במנין השמיטין. וא"כ י"ל דבבית שני לא היה עיקר מצות הקהל, רק מדברי סופרים.

ולפ"ז י"ל לפי מ"ד בסוכה מד ע"א: "לולב דאורייתא עבדינן ליה זכר למקדש, ערבה דרבנן לא עבדינן לה זכר למקדש" - א"כ אתי שפיר לדברינו דהקהל בזמן הבית השני היה רק מדרבנן. לכן לא עבדינן ליה זכר למקדש כמו בלולב שגם בבית שני היה מן התורה. אמנם לפי מה דמסיק שם דמה שיש לו עיקר מן התורה מיהא עבדינן ליה זכר למקדש, א"כ י"ל דגם מה שהיה להקהל חיוב מן התורה בזמן הבית הראשון - ג"כ יש לו עיקר מן התורה מקרי, ולא דוקא מה שיש לו עתה מקצת עיקר מן התורה. א"כ שאלתנו חזרה למקומה.

וזכורני שהצל"ח בפסחים לה ע"ב כתב דלר' אליעזר בן יעקב, דס"ל מצה בזה"ז דרבנן - לא חייש למצוה הבאה בעבירה, משום דלא אמרינן בכה"ג כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. אולם תלמוד ערוך מבואר להדיא דכה"ג נמי מיקרי יש לה עיקר מהתורה, שם קטז ע"ב. דאמר שם בפירוש דלר' אליעזר בן יעקב דמצה בזה"ז דרבנן - נמי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ואין סומא מוציא ידי חובה פיקח באגדה. עי"ש.

ובזה מבואר אצלנו פשט דברי הגמרא שם [פסחים] לט ע"ב:

> דבעי רמי בר חמא: מהו שיצא ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים? מי אמרינן במרור דרבנן נפיק או דילמא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון? והשיב רבא, מסתברא מצה ומרור.

ותמה השאג"א (סי' ק) דאינה ממין הטענה, עי"ש. ולעניותנו אתי שפיר, [ד]ספיקת רמי בר חמא הוא כסברת הצל"ח אם מה שאינו נוהג בזה"ז תקון רבנן כעין דאורייתא. והוא עפ"י מה שנאמר בגיטין סד ע"ב:

> אמר רב חסדא: אשתיק וורדאן. מאי הווי ליה למימרי? כל דתקון

> רבנן כעין דאורייתא תקון. ואידך - כי אמרינן כל כו', במילתא דאית לה עיקר מן התורה, אבל במילתא דלית ליה עיקר מן התורה לא.

(ועי' תוס' ב"ב מט ע"א שכ"כ בפשיטות). א"כ שפיר מסתפק רמי בר חמא אם במרור בזה"ז תקון רבנן כעין דאורייתא. דכיון דבזה"ז אינו נוהג לא תיקון רבנן כעין דאורייתא, או דמכיון שבזמן הבית נהג מן התורה עיקרו דאורייתא מקרי. והנה י"ל דמ"מ לא דמי מצה בזה"ז לראב"י להד דערבה בסוכה, דשם אין לו שום עיקר מן התורה, שלא נזכר כלל בתורה. וע"כ גם בערובי חצרות ס"ל לרב חיננא וורדאן דלא תקון רבנן כעין דאורייתא. אבל במצה, נהי דעפ"י ההיקש ס"ל לראב"י דבזה"ז דרבנן, אבל מ"מ פשוטו של דבר משמע דגם בזה"ז דאורייתא, מדכתיב: "בערב תאכלו מצות", ע"כ עיקרו דאורייתא מקרי. וזהו כוונת רבא שאמר מסתברא מצה ומרור שהוקשו יחד, והו"ל כמו מפורש להדיא דגם (בזה"ז נוהג, ורק) במרור שייך מעשר שני. א"כ מסתברא בזה כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וא"כ תשובת רבא היא ממין הטענה של רמי בר חמא, כך נ"ל לחומר הנושא.[2]

תבנא לדיננא, שלפ"ז **ראוי הוא לנו לעשות זכר למקדש למצות הקהל שהיתה לה עיקר בזמן הבית הראשון לכל הפחות,** ותו דגם בשביעית עצמה הרי נהגו בשביעית בימי האמוראים וגם בימי הגאונים האחרונים שאין מערער בדבר. ועי' תומים סי' סז לענין שמיטת כספים. וא"כ **מדוע לא נעשה זכר ושם למצוה זו האהובה ונחמדה שהיתה במקום מקדשנו עטרתנו ותפארתנו!**

---

2. הערת האדר"ת: **במה שכתב בפתיחה בדבר שעיקרו מדרבנן לא אמרינן בו כעין דאורייתא תקון.** נראה מזה להא שפשטו האחרונים אם חציצה פוסלת טבילת בעל קרי לתפילה מהא דיומא לא ע"א, דאמר רב יוסף בטבילת הנכנס לעזרה, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון: עי"ש ברש"י ותוס'. וביבמות יא ע"א לא ס"ל לרב כלל הד סברא. ואפשר דבכה"ג י"ל כהא דפ"ג דידים דאין דנין דברי סופרים מדברי סופרים ולא מדברי תורה. דהא רב גופיה ס"ל בכתובות פד ע"א, חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה. ואתי שפיר קושיית הגרעק"א בשבת נג ע"ב, דלרב קאי שם. (ועיין תוס' עירובין פ ע"א שבלא זה אתי שפיר). ואכמ"ל יותר.

ואולי מזה נפשוט כדעת רבותינו ז"ל שעל מלך ישראל לבד הוא החובה לקיים מצות הקהל, וכל שאין לנו מלך בישראל נתבטלה המצוה. **ואין מצוה זו דומה לשאר מצוות שאנו עושים להם זכרון, מאחר שאי אפשר להיות לנו מלך עד בא משיח צדקנו המקווה לנו מאז.** וכאשר השבע השביענו השי"ת שלש שבועות חמורות, "אם תעירו ואם תעוררו... עד שתחפץ, ואם לאו אני מתיר בשרכם" כו', כמו שנאמר בכתובות קיב ע"א. וא"כ יפה עשו רבותינו ז"ל שלא התעוררו לזה.

הגאונים האחרונים ז"ל החליטו בפשיטות **דכל הגדול שבישראל עליו המצוה.** וכמו שכתב בספר תפארת ישראל על משניות סוף פ"ז דסוטה ובספר מנחת חינוך [מצוה תריב]. א"כ שוב תתעורר שאלתנו למקומה.

ואולי לזכר המצוה הזאת נשאר המנהג לקרות משנה תורה בליל הושענא רבה. דבכל שנה מספקא לן בשמיטה ורצו שתהי' מתשרי תקופה לכו"ע ולר' יוסי הוא בהושענא רבה, עי' סנהדרין יג ע"א. ובעלמא מספקא לן אם יום תקופה גומר וע"כ עשו זכר גם בשמחת תורה. שוב ראה בספר יד יוסף, שבכל שנה הי' הכהן הגדול והשופט והמלך קורא בחג הסוכות חלק מן התורה והי' משלים ספר בראשית כו' בשש שנים, ובשנת השמיטה בחג הי' קורא המלך ספר ואלה הדברים ומסיים התורה. ומכאן נשאר בידינו המנהג שבשמיני עצרת עומד הגדול שבקהל ומסיים התורה, לדמיון מעשה המלך בזמן הקדוש ההוא.

ועי' מה שאכתוב בס"ד בפ"א אות א' **שתלוי באשלי רבבי, רש"י והמאירי ז"ל, ולשיטתייהו אזלי.** עי' מה שכתבתי למעלה בשם המאירי וברש"י ב"ב יד ע"ב ד"ה ספר. **ואם דוקא על מלך ישראל לבדו הוא החובה – א"כ בבית שני שלא היו לנו מלכי בית דוד נראה שלא היו חייבים כלל.** וכמו שכתב הרמב"ן בפרשת ויחי מדברי הירושלמי שקלים שמלכי חשמונאים מלכו באיסור, מדכתיב בתורה אחר פרשת המלך: "לא יהיה לכהנים ולויים חלק" כו'. אלא שי"ל דאף שעברו בזה - מ"מ, כיון שמלכו ברשות כל ישראל ובודאי גם ברשות סנהדרין של ע"א, כדתניא בתוספתא פ"א דסנהדרין (אך הר"מ השמיטו בהלכות מלכים, ואולי מפני שלא נזכר במשנה שם ויש לעיין הרבה בדבר זה, ובמקומו יבואר אי"ה) - יש בהם דין מלך לכל דבריו, והממרה פיו חייב מיתה. וכן משמע בסנהדרין יט ע"א-ע"ב, ועי"ש יח ע"ב, ובקדושין סו ע"א. וא"כ יש עליו חיוב מצות הקהל, וה"נ מתכפר בשעיר כדין נשיא האמור

בתורה. ורק באגריפס שהיה מבני הורדוס נתחייבו על אמירתם "אחינו" בעוד אשר כולם ידעו שהיה עבד הורג אדוניו.

ואפשר תלי אם כהנים ולויים נטלו חלק בביזה ובנחלה באיסור אם קנו. אך הר"מ לא הזכיר בחיבורו דברי הירושלמי שקלים. ולכאורה משמע שאין חולק בזה, דהא במשנה תורה לכו"ע דרשינן סמוכים כבריש יבמות ד ע"א. ומכ"ש לדידן דקיי"ל דבכל התורה דרשינן. ואולי דמהאי טעמא הוא, דס"ל להר"מ דאם מלכי החשמונאים מלכו באיסור לא היה בהם דין מלך ישראל, ומדמוכח בכמה סוגיות שהיה בהם דין מלך - מכלל דאין הלכה כהירושלמי הזה. ואולי לדברינו למעלה שצריך להיות כל ישראל ביחד, א"כ גם המלך הקורא צריך להיות מלך על כל ישראל. א"כ לא נתחייבו רק דוד ושלמה בנו ברוב שניו וצ"ע, עי' מה שאכתוב בס"ד בפנים.

והנה הרמב"ן ז"ל נסתפק בסוף פרשת ראה [טז, ט] במה שכתוב שם "במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו שם":

> וכן איתא ג"כ: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך במקום אשר יבחר" - בא לומר כי לאחר שיבנה ביהמ"ק לא נאסף להקריב קרבנות הרגלים אלא במקום ההוא, או יראה כטעם שכתב "לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך", או שיבאר כאן שלא נתחייבו לעלות לרגל עד אשר יבחר ה' מקום לשכנו שם. עכ"ד.

ובריש פרשת תבא [כו, ב] כתב בפשיטות שבא למעט שלא להקריב כשנבחר הבית, עי"ש. וזכורני שבספר "זרע אברהם" על הספרי האריך שם לפלפל דתנאי בשלהי זבחים פליגי בזה אם בשילה, נוב וגבעון היו חייבים במצות ראיה, ואינו תחת ידי כעת. ועי' פסחים לח ע"ב: "זאת אומרת, חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלים בנוב וגבעון". ויעויין שם בתוס' לו ע"ב ד"ה דאמר ר"א, ודוק. ועי' חגיגה ו ע"א:

> השיב רבי תחת בית הלל לדברי בית שמאי: "וחנה לא עלתה, כי אמרה לאישה עד יגמל הנער". והא שמואל דיכול לרכוב על כתפו של אביו כו'!

א"כ מבואר להדיא דבשילה היו חייבין במצות ראיה. ודוחק לומר דמדרבנן היה, דלמה יחייבו אז מדרבנן כיון שלא נתחייבו עודנה כלל מן התורה? ומיהו בלא זה תמוה קושיא זו, דהא חיוב להקטנים כאילו הוא רק מדרבנן, ושמא

אז עדיין לא תקנו למצות חינוך כלל! וכמדומני שעמד בזה הטו"א, ואינו תחת ידי כעת.

ואמנם בעיקר הספק של הרמב"ן ז"ל, הרי לפנינו מצות הקהל שכתיב בה "בבוא כל ישראל לראות" כו' "במקום אשר יבחר", ונצטוה יהושע לקרותה. הרי שנתחייבו כבר במצות ראיה גם קודם בית עולמים, דפשוטו של מקרא ליהושע צוה משה רבינו ע"ה. וא"כ למה נסתפק מרן הרמב"ן ז"ל? ועי' מה שאכתוב בפנים פ"א אות ה' בס"ד.

והנה בערכין לב ע"ב הקשו על מה שכתוב בעזרא שלא עשו כחג הסוכות עד אז, איך אפשר שמלכי בית דוד כו'? וכה"ג מצאנו בפסח יאשיהו כתוב במלכים ובדברי הימים שלא נעשה כפסח הזה. ונפלא מאד כקושיית הגמרא, איך אפשר כן שכל ימות השופטים והמלכים הצדיקים לא עשו כפסח הזה. ולא נתפרש בדברי חז"ל על זה, ועי"ש במפרשים. ואולם **במצות ההקהל לא נמצא בשום מקום רמז ורמיזה שנתקיימה אף פעם אחת בישראל,** זולת לדברי הירושלמי דע"ז פ"א ה"א, עי' פ"א אות א'.

והיתכן שלא קיימוה לא השופטים ולא מלכי ישראל ויהודה הצדיקים, **וזולת אגריפס המלך האחרון ממלכי הורדוס לא מצאנו זכר למצוה זו גם בדברי רבותינו חכמינו ז"ל.** וגם רבותינו המפרשים לא התעוררו להתפלא ע"ז, מדוע נסתם כל חזון לידע איך קיימו המצוה הזאת ואיזה מלך קרא הפרשיות. ורק ר' טרפון הוא שהעיד שראה אחי אמו חיגר תקע בחצוצרות, כמבואר בתוספתא דסוטה ובספרי פרשת בהעלותך ועוד כמה מקומות בדברי חז"ל. ואולי גם זה היה באותה הקריאה של אגריפס המלך שנזכרה במשנה דסוטה.

שוב נזכרתי שבקינות לתשעה באב **בסוף קינה "ויקונן ירמיהו על יאשיהו",** איתא שם:

> במועד שנת השמיטה כגע הקהל לאתות תלה בעשרים ושתים מהרוס שתות כו'.

משמע קצת שנהרג בעת שהגיע לקרוא פרשת ההקהל. ואין בידי כעת לידע מקורו ביושבי במקום שאין לי שום ספר מדברי רבותינו ז"ל.

אי לזאת קנאתי קנאה גדולה למצוה זו. וכדברי החסיד בספר חסידים שיחזור אחר מצוה שדומה למת מצוה. **והשי"ת יזכנו לשמוע קריאת ההקהל בבית**

מקדשנו ממשיח צדקנו בעת שיהיו כהנים בעבודתם ולויים בדוכנם וישראל במעמדם.

ואשרי הדור שהגדולים יהיו נשמעים לקטן שבקטנים כמוני וידרוש כל רב בעדתו ביום שבת קודש חוה"מ סוכות הבא עלינו לטובה אי"ה, דבר בעתו מה טוב. וכל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, ועליהם ועלינו תבוא ברכת טוב.

זכר למקדש

ראשי פרקים

פרק א – שאלת מי

א. מיהו הקורא
ב. מצוות הציבור להקהיל ולהיקהל
ג. חובת האנשים
ד. חובת הנשים
ה. חובת הטף
ו. חובת החרש והשוטה
ז. חובת הגר
ח. חובת הטמא
ט. חובת הערל
י. מי שחציו עבד וחציו בן חורין
יא. חובת הלועזים ויושבי חו"ל
יב. פירוש בעל הטורים

פרק ב – שאלת מה

א. קריאת פרשת המלך
ב. חתימת הברכות
ג. כריעה ועניית אמן בברכות
ד. לשון ונוסח הברכות
ה. הקריאה ופירושה
ו. שיטת היראים והסמ"ג בקריאה

פרק ג – שאלת מתי

א. קריאה בלילה
ב. שעת הקריאה
ג. מצוות ראיה במעמד הקהל,
ד. זמן הקהל בדיעבד
ה. קריאה בשבת וביו"ט

פרק ד – שאלת איפה

א. קריאה בעזרת ישראל ובירושלים
ב. מקום המעמד והעמדת עצים במקדש
ג. קריאה על הבימה
ד. מקום הבימה והעם
ה. ראיה נוספת לקריאה בעזרה

פרק ה – שאלת איך

א. תקיעת החצוצרות
ב. הכנת הבימה
ג. העליה לבימה
ד. קבלת ספר התורה
ה. "ודרשות נדרשות בה"

פרק א – שאלת מי

א. מיהו הקורא

בפסוק "ויצו משה אותם לאמר" [דברים לא, י] - נראה שלכהנים ולזקני ישראל צוה משה רבנו לקרוא את התורה באוזני כל ישראל. **ולפ"ז אין המצוה ביחוד על מלך ישראל בזמן שהיה בית המקדש קיים,[3] רק על הגדול שבכל ישראל, והוא: או המופלא שבסנהדרין או הכהן הגדול המשמש.** וכדתנן בפ"א דסנהדרין [ב, א], שאין דנין את הכהן הגדול אלא עפ"י בי"ד של ע"א. ויליף הגמ' שם טז ע"א מדכתיב "את הדבר הגדול יביאו אליך" - דבריו של גדול. **ונראה מזה שהכה"ג היה עומד במעלה יתירה ממלך**

3. הערת האדר"ת: **האריך באין מלך בישראל על מי החובה.** עי' תפארת ישראל [סוטה פ"ז מ"ח אות נ"ג] שכתב בפשיטות דחכמים תקנו שהמלך יקרא מפני כבוד התורה ולא זכר שר דברי התוי"ט [שם ד"ה והמלך] דאסמיך לה אקרא דיהושע, שאמר לו משה רבנו "תקרא את התורה הזאת". ועי' בספר מנחה בלולה פרשת וילך שכמדומני דבריו מתאימים עם הספר יראים והסמ"ג, עי"ש.

ישראל ממה שלא נדרש "הגדול" על שניהם. ועי"ש דלרב מתנה באמת גם נשיא שבט שחטא נידון בע"א. ועי"ש ברש"י ד"ה דבריו של גדול - דינו של בעל שררה כו'. ואולי אתיא משנתנו כר' נהוראי שם כ ע"ב, דלא נאמרה פרשה זו אלא כנגד תרעומתן, ונשיא שבט שאני. אלא מדסתם הר"מ במשנתו כרבינא, דבשבט שהודח מיירי מתני', אבל נשיא שבט כהדיוט הוא, א"כ משמע דדוקא לכהן גדול לבד הוא דכתיב "הגדול" - אולי הוא משום דמצינו לשון "הגדול" בכהן גדול בפרשת אמור: "והכהן הגדול מאחיו". אלא דא"כ גם כהן גדול שעבר ג"כ לא ידון בכ"ג, עיין יומא עב ע"א, ומכות יא ע"א. ואולי אה"נ. ויעויין הוריות יב ע"ב.

ולכאורה, לפי מה דדרשינן בהוריות (ט ע"א) "מי שאין על גביו אלא ה' אלהיו" **מבואר הדבר שאין גדול בישראל ממלך ישראל.** וא"כ גם בפירוש "הדבר הגדול" יש לפרש כן. ונראה דחכמינו ז"ל הכריעו לדרוש לכהן גדול דוקא, עפ"י דברי הירושלמי רפ"ב דסנהדרין ורפ"ג דהוריות:

> "א"ר לעזר: כהן משיח שחטא, מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו. א"ר מנא: כתיב "כי נזר שמן משחת אלהיו עליו אני ה'" - כביכול, מה אני בגדולתי, אף אהרן בגדולתו. א"ר אבין: "קדוש יהיה לך" - כביכול, מה אני בקדושתי, אף אהרן בקדושתו.

ויעויין שם עוד, בכהן משיח שחטא - לרשב"ל מלקין אותו בבי"ד של שלש, דאי תימא בבי"ד של כ"ג - נמצא עלייתו ירידתו. ועיין בבלי סנהדרין יח ע"ב, ברייתא דאם עבר על עשה ועל לא תעשה הרי הוא כהדיוט לכל דבר. (ולפי הנראה צ"ל גם בירושלמי אין תימר בבי"ד של ע"א, דבכ"ג לא שייך לאטפויי משום קדושת הכה"ג, ורק לר' ישמעאל הוא דכל מכות בכ"ג ואין מקום לחלק בזה בין הדיוט לכה"ג, וצ"ע במפרשים על הירושלמי). ויעויין שם בנשיא שחטא דמלקין אותו ומעבירין אותו. וכן פסק הר"מ ז"ל ספ"ח [צ"ל: יז, ט] מסנהדרין. וא"כ אתי שפיר שהכריעו לדרוש "הדבר הגדול - דבריו של גדול" על הכה"ג שהוא הגדול מתחילתו ועד סופו. ואתי שפיר שהוסיף ר' אבין מדכתיב "קדוש יהיה לך" - דבא לרבות גם כהן מרובה בגדים, שלענין קדושת הכהונה גדולה הרי הוא ככהן משיח כדמרבינן בהוריות (יב ע"ב), וה"נ לענין זה, וממילא גם לענין שנידון בע"א.

ובזה מיושבת קושיית הגרעק"א בתוספותיו [בגליון הש"ס] פ"ק דסנהדרין [טז ע"א], על ר' אלעזר, דמבעיא להו: שורו של כהן גדול בכמה. ומאי טעמא לא פשיט ליה מברייתא דעבר על עשה ולא תעשה הרי הוא כהדיוט לכל דבריו? (ובפשיטות י"ל דאתיא כמ"ד שם טז ע"א, הדבר הגדול הוא הדבר הקשה. ולפי הנראה לא ס"ל כלל דרשה זו דכה"ג נידון בע"א, ד"עשה ולא תעשה" דנקט - לר' אלעזר נקט, ומשו"ה גם ד"נ שלו). ולהאמור אתי שפיר, דר' אלעזר לשיטתיה בירושלמי אין ראיה מגופו לממונו ודוק.

ולהאמור י"ל דוקא שם דכתיב "הדבר הגדול" ומקובל בידינו לדרשו לדבריו של גדול - הוא דמוקי לה לכהן גדול שהוא גדול מתחילתו ועד סופו. וי"ל נמי משום הא ד"גדלהו משל אחיו", דדרשינן שיהיה גדול מאחיו בנוי, בכוח, בחכמה ובעושר - שהם המעלות המצוינות שהאב זוכה להבן וכסוף פ"ב דעדיות. ועיין שבת (צב ע"א): "אין השכינה שורה אלא על חכם, גיבור ועשיר ובעל קומה". ובפ"ו דאבות: "הנוי והכוח והעושר והחכמה כו' נאה לצדיקים ונאה לעולם". - א"כ הוא המובחר וגדול שבכל ישראל. והיינו דווקא התם דכתיב קרא "הגדול". **אבל בנידון דידן, שלא כתב "הגדול", רק שאמר לו "תקרא את התורה הזאת" – ליהושע הוא דאזהר, שהוא היה במקום מלך בישראל.** וכאשר הוזהרו אחר זה עליו שכל הממרה את פיו מות יומת כדין המורד במלכות כחוק תוה"ק בכל מלך המולך עלינו. **וכן משמע פשטא דמתני', דקרא לה פרשת המלך** ולא פרשת הקהל.

וכ"כ בספר החינוך: "**שהמלך** היה מחויב לקרא באזניהם" וכו'. ואולם לשון הרמב"ם ז"ל אינו כן, רק כתב "והמלך הוא שיקרא". משמע שאינו מהחיוב אלא שכן הנהיגו על עצמם לחשיבותו. ועי' ביראים ובסמ"ג.

ומצאתי דתלי באשלי רברבי. דהמאירי בסוטה שם [מא ע"א] כתב:

> וממנה מדלג לברכות וקללות שבמשנה תורה. ואע"פ שאין כאן דילוג עד יותר מהפסק המתורגמן - פירשו גדולי הרבנים (רש"י ז"ל) שהמלך אין לו תורגמן. והדברים מתמיהים, שא"כ אף בפחות משיעור זה יהא אסור. אלא שאין גנאי לציבור במה שהוא כבודו של מלך. עכ"ד.

נראה לענ"ד מזה **דרש"י ז"ל ס"ל בפשיטות דבאין מלך ישראל הגדול שבכל ישראל הוא הקורא.** והנה כבר נתבאר שאין בישראל גדול מכה"ג זולת המלך.

והרי מבואר להדיא במשנה דיומא פ"ז ד"בעשור" שבחומש הפקודים קורא על פה משום כבוד הציבור. ויעויין שם ע ע"א דמחלקינן בין הפסקת התורגמן או לא, וא"כ אין כבודו נדחה מפני כבוד הציבור. ק"ו שאין כבוד הגדול שבכל ישראל שתחתיו, זולת המלך שעל גביו - מכריע כבוד הציבור כולו. וא"כ אי אפשר לומר כדברי המאירי. **אך המאירי שפיר קאמר לפי מה דס"ל דהמלך לבד עליו הוא החיוב לקרות ולא לזולתו כלל.** ע"כ שפיר כתב דמה שהוא כבודו של מלך אין גנאי כלל לציבור, שכבודו מכריע כל כבוד הציבור. ומשום מצות "שום תשים עליך מלך - שתהא אימתו עליך" עד שאי אפשר לו למחול על כבודו (קדושין לב ע"ב), והנוגע בכבודו וממרה את פיו הרי הוא חייב מיתה ואין צריכים למידייניה וכמבואר במגילה (יד ע"ב), ועיי"ש בתוס' ובסנהדרין לו ע"א. ונעלה כבודו הרבה מכבוד קדושת כה"ג שנדחה מפני כבוד הציבור.

אמנם **מה שאין מתורגמן בכאן,** אינו לפי שאין למלך תורגמן. שאינו ענין לכבודו שלא להעמיד תורגמן, אלא דבשביל קריאתו לא צריך כלל תורגמן. דהא התורגמן הוא להשמיע להעם בלשון שמבינים, ובקריאת ההקהל לא היו צריכים כלל להבין רק לשמוע לבד. ובלשון הקודש דוקא היה קורא, ואף לכל השומעים לא היו מתרגמין. וגזה"כ הוא, מדכתיב "תקרא את התורה הזאת באזניהם" - ולא בלשון אחר. ורק לפי שבמשנה נזכר שהמלך קורא אותה, ע"כ הזכיר גם רש"י שאין למלך תורגמן. אבל **עיקר הכוונה שלקריאה המיוחדת להמלך שהוא פרשת הקהל גם כשנקראת ע"י זולתו אין תורגמן כלל, מפני שנקראת בלשון הקדש דוקא.** הרי לפנינו שלרש"י ז"ל נקראת גם ע"י גדול שבכל ישראל, ולהמאירי דוקא ע"י המלך כדעת הרא"ה בספר החינוך.

אמנם תמהני עליו [על ספר החינוך] ז"ל שהולך בעקבותיו של הר"מ ז"ל, וכאן שינה מלשון קודשו. ולא עוד אלא שהוסיף לכתוב בסוף דבריו: "שהמלך שלא רצה לקרות ביטל מצות עשה זו". ובעניותי לא ידעתי: מנא ליה הא שלא אפשר ע"י אחר? ומנא ליה שהיא לעיכובא? והרי איננה רק ענף ממצוה זו, שהרי המצוה היא גם על כל ישראל להיקהל ולשמוע, וכלשון הר"מ ז"ל שכתב הרא"ה ז"ל בעצמו! ובאמת הרא"ם בספר יראים מנאם לשתי מצוות. ולדבריו שפיר י"ל דהמלך שלא קרא ביטל מצות עשה אחת שמוטלת עליו. אבל מ"מ מה שעל העם לשמוע י"ל דמתקיימת שפיר גם בקריאת זולתו. **ונראה דכו"ע**

מודו דביש מלך בישראל בזמן שביהמ"ק קיים – עליו מוטלת המצוה ולא על זולתו.

ומסתפקנא, בזמן שהיו לישראל וליהודה כל אחד מלך בפני עצמו על פי הדיבור, אם המצוה היתה על שניהם או רק על מלך יהודה. דזה ודאי שאיננה נקראת רק בביהמ"ק, כמו שכתוב: "בבוא כל ישראל לראות", ואין לנו זולתה אחרי המנוחה והנחלה. א"כ י"ל דמלך יהודה לבד היה קורא לכל ישראל, או שקראו כל אחד בזמן מיוחד לו ולעמו בלבד ביום אחר, אם לא הספיק העת בו ביום. ואתיא כהא דתניא בהוריות יא ע"ב:

> מלכי ישראל ומלכי יהודה - אלו מביאים (שעירים) לעצמם ואלו לעצמם.

ונראה לכאורה דמלך יהודה קודם, דירושלים מקומו הוא. אלא שי"ל דמלך ישראל, שהיה רוב ישראל תחתיו - הוא קודם. ודומה להא דיומא לב ע"א: "מרובה כפרתו עדיף". וכה"ג בזבחים פט ע"ב, שבת קלב ע"ב, ובכמה מקומות רבות (או להא דמבעיא להו בזבחים צ ע"א: "תדיר ומקודש האי מינייהו עדיף". ובירושלמי פ"ז דיומא ופ"ו דנזיר תלי לה בפלוגתא דב"ש ודב"ה ודר"א וחכמים. והר"מ ז"ל פסק בספ"ז מתמידין ומוספין דאיזה שירצה יקדים. אך יש לחלק מדשם). ואולי היה זה ע"י גורל. או לפי מה שכתב בספר מנחת חינוך דמן התורה אינו דוקא בביהמ"ק - א"כ י"ל דמלך יהודה שהיה תחתיו רק מיעוט העם היה קורא בביהמ"ק, ומלך ישראל בירושלים או בהר הבית. ועי' מה שאכתוב לקמן פ"ד בס"ד שלענ"ד נראה שלא כדבריו.

אולם תלמוד ערוך הוא בירושלמי ריש ע"ז [פ"א ה"א]:

> אמר ר' יוסי בר יעקב: במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראל. הדא הוא דכתיב "מקץ שבע שנים". אמר: אנא מיתבעי מיקרי, קאים אנא ואינון אמרין מלכא דאתרא קדים, ואין מיקרי תיניין - גנאי הוא לי כו'.

אולם בבבלי סנהדרין קא ע"ב אמרינן דאמר: "גמירי דאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד" וכו', ולא נזכר שם משום קריאת פרשת ההקהל. ואפשר שהקדים להתפקר קודם שנת ההקהל. **– הרי לנו שהירושלמי והבבלי מחולקים בזה.**

עוד נסתפקתי כשהמלך קולו עמום או חולה, אם עושה שליח במקומו, או שמתבטלת המצוה לגמרי דאיננה בשליחות. ואת"ל דעושה - מי ילך לו, אם בנו הממלא מקומו או את כל מי שיצוה אז. **כן אם המלך קטן** כמו שהיה יהואש ויאשיהו, וגם שלמה המלך היה כשנמלך בן י"ב שנה - **אם שייך עליו חיוב מדרבנן,** או שהוא כמו שלא היה מלך כלל אז מכיון שאינו בר חיובא במצוות עדיין.

ובספר יראים [מצוה רצ] וכן בסמ"ג [מצוה רל] כתבו:

"ציוה הקב"ה בקרוא המלך את התורה שיבואו כולם לשמוע".

לפי לשון זה י"ל דהמצוה רק על הציבור לשמוע אף אם המלך לאו בר חיובא. אך עי' [ביראים] סי' רפט לא משמע כן, ויש ליישב בדוחק. ותו, דהא דומיא דיהושע שציוה לו משה רבנו ע"ה, משמע כן כל מלך. ועיין בספר תפארת ישראל. ועי' רש"י ב"ב יד ע"ב ד"ה ספר, שכתב:

ספר עזרה שכתבו משה, ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביוה"כ.

משמע מלשונו דאין הדין דוקא על המלך לקרות, ואזל לשיטתיה כמו שאכתוב לקמן בס"ד. ומלבד זה הרי לכאורה הו"ל למלך לקרות בס"ת של עצמו שהי' תלוי לו בזרועו כבפ"ב דסנהדרין [כא ע"ב]. א"כ מזה ראיה שאין חובה על המלך דווקא, ואתו שפיר דברי רש"י הנ"ל. ואולי יש להביא ראיה מזה לדעת רבותינו בעלי תוס' על התורה פרשת שופטים שלא היה כתוב כל הס"ת רק התרי"ג מצוות. ועי"ש במפרשים בשם הרס"ג ז"ל. - או שהיו אותיות קטנות שלא היה באפשרי לראות היטב לכל אדם, וע"כ לא חילקו חז"ל בין איש לאיש. ויותר נראה, כדי לתת כבוד לס"ת של העזרה להשתמש בקריאה החביבה הזאת פעם לשבע שנים במעמד הקדוש הזה. ואולי י"ל דגזה"כ הוא מדכתיב "תקרא את **התורה הזאת**" - משמע, הנמסרת לכהנים ולוויים שיהי' בארון ה' בביהמ"ק.[4] ויישבתי בזה קושיית אאמו"ר הגאון ז"ל על דברי רש"י ב"ב יד ע"ב, איך הותר לבוא למקדש.

---

4. הערת האדר"ת: דרך רמז י"ל **שהמלך לא יקרא בספר תורה שלו התלויה בזרועו** תמיד רק דוקא בהמונחת בביהמ"ק, כרש"י ב"ב יד ע"א, **שלא תזוח דעתו עליו נגד כל ישראל.** וע"כ לא הביאו כל אחד ספר תורה שלו כביוה"כ מפני כבודו של מלך.

ב. מצוות הציבור להקהיל ולהיקהל

מצות הקהל, **לדעת הר"מ והחינוך והסמ"ג היא מצות עשה אחת להיקהל ולשמוע** מפי הקורא, מי שהוא, לכל מר כדאית ליה. אולם הרא"מ **בספר יראים הוסיף עוד מצות עשה אחרת: להיקהל, ושהמלך יקרא לפניהם** (ודומה קצת דבר זה למה שכתוב בספר חרדים דמצות עשה על הזכרים להתברך מהכהנים המברכים: עיין הפלאה כתובות כה ע"ב. אך הריטב"א סוכה לא ע"ב כתב שלא כדבריו).

והנה לשון הר"מ ז"ל "להקהיל" - משמע **שלא לבד שהמצוה על כל יחיד לבא הוא בפרט, עוד המצוה להקהילם, והיינו להשגיח להתקיע ולקבצם וכיוצא בזה.** ובלי ספק כופין את כל אחד מישראל שאינו רוצה לבוא, כמו על כל מצות עשה, כתובות פו ע"א. ונראה **שלהקהילם מוטל על הבי"ד הגדול שבירושלים,** וכמו כל מצות עשה שעל הציבור לעשותם כנודע. ונסתר מה שכתבתי במקום אחר בס"ד זה רבות בשנים ליישב דברי הר"מ ז"ל פ"א מבית הבחירה שכתב [הי"ב]:

הכל מסייעין בבנין ביהמ"ק, אפילו נשים ועבדים.

מנא לן לחייב נשים, כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמה כמבואר בשבועות טו ע"ב דאין בנין ביהמ"ק בלילה (ובשבת ויו"ט)? ונראה לכאורה דמצות עשה שבקדשים שאני, דלא ילפינן מחולין, כרפ"ב דקדושין, וא"כ אינו דומה לתפילין, עי"ש לה ע"א. אך לא משמע כן בכמה מקומות. ולכן אמרתי שלא נפטרו ממצות עשה שהזמן גרמה, רק דומיא דתפילין שהיא מצוה שעל היחיד, משא"כ במצות עשה דציבור, כמו בנין ביהמ"ק - הן חייבות. ומזה באתי על דברי האחרונים בענין המוספין לנשים. אך להאמור אי אפשר לומר כן, דבקדושין לד ע"א חשב הקהל במצוות שהנשים חייבות, ועי"ש לה ע"א. ודברי הר"מ ממקום קדוש יהלכון, תלמוד ערוך בב"ב ד ע"א: "ואבע"א שאני עבדא דמחייב במצוות". ועי' סוטה כא ע"א: "ומי נפיש כולי האי", ודוק. וא"כ ה"נ נשים. ומה שהוא בכל דוכתי מצות עשה שהזמן גרמה ישבתי במקומו בס"ד.

ואולי החיוב להקהיל הוא על המלך הקורא, שהעוז בידו לגזור ולצוות על הציבור ולכוף אותם. ומפני שהוא הקורא אפשר החובה בזה עליו יותר מעל הבי"ד הגדול. **אך שאר רבותינו הראשונים ז"ל כתבו "להיקהל" – מצוה על כל יחיד לבד.** ואולי כן צריך לומר גם בהר"מ ז"ל. אלא שממה שכתב אח"כ

"והטף" - לא משמע כן, דאטו חיוביא לדרדקי כפסחים קטז ע"א?! אלא ודאי דהגירסא "להקהיל" - עיקר. ונפשוט מזה ספיקת הטו"א דהמצוה להביא הטף על הבי"ד או על האב. עי"ש בחגיגה ג ע"א. ואפשר דאה"נ, מה שכתב "על הבי"ד" - ר"ל הבי"ד הגדול שבירושלים עיה"ק שממנה תורה יוצאת לכל ישראל. ובסנהדרין פז ע"א, פח ע"ב ובכמה מקומות.

> **אמר ר' אלעזר בן עזריה: אם אנשים באים ללמוד – נשים לשמוע. טף למה באים? – אלא ליתן שכר למביאיהם** (חגיגה ג ע"א).

ג. חובת האנשים

האנשים ללמוד. פשוט הדבר שאין אדם בריא בישראל שהיה פטור מזה.[5] וכלשון רבנו הר"מ: "אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה". ועיין בספר עיון יעקב [על עין יעקב] להגאון בעל חוק יעקב [על שו"ע או"ח] דבר נחמד בזה בפירוש דברי ראב"ע בחגיגה שם: "אנשים" כו', ומשם סעד לדברי הר"מ ז"ל.

ד. חובת הנשים

נשים לשמוע. הירושלמי אמר על דברי ראב"ע אלו (חגיגה ג ע"א, וירושלמי שם, מכילתא פרשת בא, תוספתא דסוטה, מסכת סופרים פ"ח, ועוד כמה מקומות, מובא בתוס' חגיגה שם ד"ה נשים):

> אתיא דלא כבן עזאי, שאמר: חייב אדם ללמד את בתו תורה כו'.

וכבר העירו המפרשים, שזה שאמר ר' יהושע: "מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני" - שהוא בשיטתו, דהמלמד לבתו תורה כאילו מלמדה תפלות. והנה לבן עזאי י"ל דגם הנשים ללמוד, וא"כ הטף לשמוע. ויעויין מה שאכתוב בסמוך בס"ד.

---

5. הערת האדר"ת: להירושלמי [חגיגה פ"א ה"א] **פטור סומא** מדכתיב "בבוא כל ישראל לראות", ובבבלי יליף מדכתיב "ובאת שמה". **י"ל דנפק"מ אם הראיה בהר הבית נמי פטור.** ואתי שפיר דלא קשיא דאדרבה מוכח ההיפוך, די"ל הירושלמי לשיטתי'. וצ"ע קצת.

בירושלמי ריש חגיגה איתא על הא דתנן: "הכל חייבין בראיה חוץ מנשים":[6]

> הדא דתימא בראיית קרבן. אבל ראיית פנים - הכל חייבין, דכתיב: "הקהל את העם, האנשים והנשים והטף", ואין קטנים פחות מטף.

תוס' שם [חגיגה ב ע"א ד"ה הכל] כתב דחולק על תלמודין הבבלי. ועי"ש גם בטו"א, ראיות דלהבבלי גם מראיית פנים פטורות הנשים.

ואני עני בילדותי הבאתי ג"כ שתי ראיות מכריחות לזה:

א. מקדושין לה ע"א דאיתא: "מצה, שמחה והקהל - הו"ל שלושה כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים". ועי"ש בתוס' ד"ה לאביי. ומאי טעמא לא אמרינן בפשיטות: מצה, ראיית פנים והקהל?

ב. שם נא ע"ב: "כעס ר"י וכו': אשה בעזרה מנין? והשיב ע"ז ר' יוסי: דחקה ונכנסה כו'. ומאי טעמא לא אמרינן בפשיטות דמשכחת כשבאה לקיים מצות ראית פנים ביו"ט? שאפילו לדחוק עפ"י דברי הר"מ ז"ל פ"א מחגיגה [ה"א] דעיקר המצוה הוא ביום הראשון, מ"מ הרי מן התורה מיירי, ומן התורה מותר לקדש! ותו, דמי לא משכחת לה שלא היתה יכולה לבא לעזרה עד חוה"מ?

אמנם לולי דברי רבותי הוא אמינא דלא פליגי כלל, והירושלמי מתפרש בפשוטו בהקדם מה שאמרו שגם נשים חייבות, שכן כתיב "הקהל את העם" כו'. והרי שם בהקהל מיירי, ומה ענין הקהל לראיה? והו"ל למימר גמר ראיה מהקהל! אבל כוונת הירושלמי דראיית ג' רגלים נקרא ראיית קרבן - ראיה שמביא עליה קרבן. ומצות הקהל נקרא ראיית פנים, שאין עליה קרבן. וזה שאמרו דבמצות ראיית פנים הכל חייבין, שכן כתיב בהקהל גם את הנשים. וסרו בזה כל הקושיות, שאין מחלוקת בזה. וש"מ:

---

6. הערת האדר"ת: י"ל **טעם הירושלמי דס"ל דנשים חייבות בראיית פנים.** מדכתיב בהקהל: "בבוא כל ישראל לראות" - והרי אף נשים כתיבי בקרא דהקהל. ודוחק לומר בזמן ראיה. אך י"ל דכיון דחייבות הן בשמחה - ממילא יבואו לירושלים, ושפיר יש לפרש בזמן ראיה עכ"פ. וצ"ע קצת.

א. **שהיא נקראת ג"כ מצות ראיה,** וכמו שכתוב: "בבוא כל ישראל **לראות**". וכמו מצות ראיית הקרבן בג' רגלים היא בעזרה, כמו שאמרו בירושלמי פ"א דחגיגה [ה"א] כן גם מצות ההקהל.

ב. **שהיא מצות ראיה אחרת** ואי אפשר לצאת בה ידי חובת מצות ראיית הרגל, שהרי קראו הירושלמי שם אחר.

ה. חובת הטף

טף למה באים? כדי ליתן שכר למביאיהם. שם דרש זה ראב"ע על מקרא זה דפרשת הקהל. ואולם במכילתא פרשת בא פרשה טז דרש זה על הפסוק [דברים כט, ט] "אתם נצבים היום ראשיכם כו' טפכם נשיכם":

> וכי הטף יודע להבין בין טוב לרע? אלא כדי לתת שכר למביאיהם לרבות שכר עושי מצוה, לקיים מה שנאמר: "ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר". אמר להם [ר' יהושע]: איזה דבר חדש? יתר על זה: הריני כבן שבעים שנה ולא זכיתי לדבר הזה בלתי היום. אשריך אברהם אבינו שראב"ע יצא מחלציך! אין דור יתום שראב"ע שרוי בתוכו! כו'.

ולכאורה היה נראה שהוא ט"ס מה שכתב שם קרא ד"אתם נצבים", שהרי לא נצטוו להביאם שם. אך ממה שמסיים "ועוד דרש... ולא יאמר" כו' - נראה שהיא עובדא אחרת מהך דחגיגה ותוספתא ובכמה מקומות. אלא דגם זה אינו, דהא כמו שם גם הכא שמח ר' יהושע בחידוש הזה. וא"כ נראה דתנאי פליגי בזה.

ובמסכת סופרים פי"ח ה"א:

> אנשים - לשמוע, נשים - לקבל שכר פסיעות, טף - כדי ליתן שכר למביאיהם.

נוסחא זו אינה מובנת לי כל עיקר. ובספר יראים העתיק: "לכפול שכר למביאיהם", עי"ש בנ"א.

ומה שאמר [ר' יהושע]**: "מרגלית טובה היתה בידכם"** - אולי יתכן עפ"י דברי הירושלמי יבמות [פ"א ה"ו] ומובא בפי' הרע"ב באבות פ"ב על מה שכתוב

שם בר' יהושע "אשרי יולדתו" - שאמו הביאה עריסתו לביהכנ"ס שיכנסו דברי תורה באוזניו.

ומה שאמר: "אשריך אברהם אבינו שראב"ע יצא מחלציך" - עיין דבר נאה בספר "פנים יפות", דכן הוא רצון השי"ת ליתן שכר לעושי מצוות. וזה שאמר באברהם אבינו "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ובני ביתו אחריו ושמרו דרך ה' למען הביא" כו'. ואני עני פירשתי בילדותי עפ"י דברי המפרשים שלכן לא מל אברהם אבינו את עצמו קודם שנצטוה, משום שגדול המצווה ועושה. וכבר כתבו תוס' ע"ז ג ע"א דשכרו מרובה משום שכופה את יצרו, וא"כ גם בזה רצה לעשות נחת רוח להשי"ת שרוצה להשפיע טובו לבריותיו, והיא היא דרשת ראב"ע.

עיין דברי המפרשים שפירשו: "טף למה באים" - היינו שכיון שהאנשים והנשים יבואו, א"כ ממילא לא ישאירו את הטף בבתיהם. וא"כ למה הוצרך לצוותם ע"ז? אלא ליתן שכר למביאיהם. וקצת אינו מדויק לשון למה "באים". (ועי"ש במהרש"א והרי"ף דבר נאה ע"ז). וגם לפי דברי הר"מ דעבדים פטורים מהקהל, א"כ ישאירוך תמן אמרי ע"י העבדים, אם כי לית הימנותא בעבדים, כב"מ פו ע"ב.

והנה המפרשים הקשו בהא דקידושין לד ע"א:

"ומה טפלים חייבים נשים לא כל שכן".

הרי אין חיוב כלל להביא את הטף, רק כדי לתת שכר למביאים! וא"כ מה ק"ו הוא לנשים מטפלים, דבדידהו לא שייך ליתן שכר?

ובאמת היה נראה לדברי הר"מ ז"ל [פ"ג מהל' חגיגה] בהלכה ו' שכתב: "גם מי שאינו שומע מחוייב לבא לשמוע". (כוונתו מי שאינו מבין לשון הקודש, וכמו שכתבנו לעיל דאפילו הלועזות, ואתיא שפיר קושיית הלח"מ). והטעם, כדי שיכנס יראת ה' בלבבו. ועיין רמב"ן על התורה [דברים לא, יב]. **א"כ היה נראה דבאמת החיוב בזה גם על הטף מצד עצמם ולא משום לתת שכר בשביל הבאתם.** ואל תתמה על זה דלא מצינו מצות חינוך מן התורה, דהא כה"ג הוא גם בלימוד התורה דכתיב "ולמדתם אותם את בניכם", ומשיכול לדבר הרי הוא חייב ללמדו! ובסוכה מב ע"א ויו"ד סי' רמה. ובע"כ דעיקר הדת שאני. א"כ גם מצות הקהל י"ל כן גזרה חכמתו ית"ש, וכמו שכתב החינוך שהוא עמוד חזק וכבוד גדול בדת - שפיר י"ל דאה"נ החיוב להביא הטף

לשמוע כמו הנשים לעצמן. ודייקי קראי הכי: "למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלוקיכם". - "למען ישמעו" קאי על הטף שלפנינו, ו"למען ילמדו" - על האנשים או גם על הנשים, לכל מר כדאית ליה.

והנה, עיקר הק"ו "אם טפלים חייבים נשים לא כל שכן" – תמוה. וכי לא מצינו דוגמתו?! והרי בטומאת כהנים כתיב "בני אהרן - ולא בנות אהרן" (יבמות פד ע"ב). ואילו קטנים - מוזהרים גדולים עליהם, כמו שכתוב שם קיד ע"א. אף שקטנים פטורים מכל מצוות ונשים פטורות שם גם בגדלותם - מ"מ כך גזרה חכמתו העליונה ית"ש. ומי בא בסוד ה' לידע טעמי המצוות? וכמו שם גם הכא נימא דגזה"כ הוא לחייבו על הקטנים ולפטור נשים. ודוחק לחלק בין מצות עשה ללא תעשה. אך י"ל דלפי מה דיליף מ"ואמר" "ואמרת" - אה"נ שי"ל דלאו כו"ע ס"ל כלל דרשה זו. דהא במדרש רבה ריש פרשת אמור ובאיכה רבה נדרש לטומאת מת מצוה ועוד דרשי טובא, ועיין נזיר מג ע"א דרשא אחרת ע"ז. א"כ לא רחוק לומר דאה"נ הני תנאי לא סבירא להו דמוזהרין גדולים על הקטנים בכה"ג דנשים פטורות לגמרי, וא"כ שפיר יליף הק"ו "טפלים" כו' להך מ"ד. **ולפ"ז י"ל דלאו כו"ע ס"ל דרשא דראב"ע לתת שכר למביאיהם אלא שאנו חייבים עליהם מעצם המצוה.**

ויתכן דאם נפרש "ללמוד" גם לנשים - אז יש לפרש "לשמוע" ל"טף" דבתריה. ורק דראב"ע לשיטתיה, שהקדים נשים לשמוע - הוא שמכריח מ"טף" לתת שכר למביאיהם. משא"כ לבן עזאי יש לפרש דהך "לשמוע" - לנשים וטף קאי. וקצת היה נראה דהוא תלוי בפלוגתת רב כהנא ורבא בבכורות כו ע"ב אי קאי דקמא אדקמא. עי"ש ובמה שכתבתי שם בחידושי בס"ד שהרביתי רעים לסוגיא כזו, אין כאן מקומו. וה"נ הוא ממש כדהתם והא בהא תליא.

ועיין בספר אור החיים על התורה [דברים לא, יב], שכתב דמהאי טעמא כתב שתי פעמים "למען ילמדו ולמען ישמעו", להורות: **"ילמדו" – לאנשים לבד, ו"ישמעו" – לשניהם.** ולכן אמרו רז"ל: "האנשים לשמוע והנשים ללמוד", ולא להיפוך. ולמיעוט ידיעתי לא ידעתי מקום מאמר ההפוך הזה מכל מה שזכרנו בעזה"י. ומה שכתב שם לפרש במה שכתוב "ובניהם אשר לא ידעו" שזהו נגד הטף - הן הן דברי הרמב"ן ז"ל במקומו.

ומדברי קדשו [של הרמב"ן] **נלמוד, שלפי פשוטן של כתובים הטף הם הראויים כבר לחינוך. ורק לפי דברי חז"ל "ליתן שכר למביאיהם" משמע**

דגם קטנים שלא באו לכלל חינוך אנו חייבים להביאם.[7] ובספר מנחת חינוך נסתפק אם יונקי שדים דוקא [אינם באים] או גם כשלא כלו להם חדשיהם כו'. ואני עני נפלאתי מאד: איך יתכן להביא רבבות ילדים מכל ההמון ישראל מכל מקומות פזוריהם בעזרה והם זועקים ובוכים והומים הן ואומנותיהם? ומי ישמור אותם מנקיותם? וביחוד במקום המקודש ובמעמד הקדוש והנפלא כזה בפני מלך וכל הגוי כולו, איך אפשר להשקיט סערת אלפים ורבבות עוללים ויונקים בכל משך קריאת הפרשיות עם הברכות, אם לא שהיה נס נגלה ונפלא על כל זה? ואם כי עין בעין זכינו לראות במקדש ה' בכל יום נסים ונפלאות, אבל כבר נודע מרבותינו שלא סמכה תוה"ק לכתחילה לצוות בדרך נס. עיין בחידושי אגדות מהרש"א חגיגה שלא הביא דברי הרמב"ן בפירוש התורה.

ו. חובת החרש והשוטה

חרש ושוטה. יעויין בספר מנחת חינוך, מה שכתב **דמחוייבים אבותיהם להביאם.** ואף דגדולים כה"ג פטורים - מ"מ בהקהל, שהבאת הטף כדי לתת שכר למביאיהם - גם חרש ושוטה בכלל. ומזה יצא ליישב קושיית הטו"א דאיך משכחת לה קטן חייב בהקהל? כיון דמראי' יליף בגז"ש, א"כ הרי כל מי שאין לו קרקע פטור מראיה! די"ל דכיון דהטעם בכאן שונה הוא מבראיה, לא משגחינן על הגז"ש, וגם מי שאין לו קרקע חייב בהקהל. ועי"ש תוס' ר"ה כז ע"ב ופנ"י ריש קדושין. ועיין רמב"ם פ"א מגילה [ה"א] דעבדים

---

7. הערת האדר"ת: **בענין הטף, אם קטנים מאוד בכלל.** י"ל להירושלמי דקטן חייב בראי' מדחייבים בהקהל מצד טף, ואין קטן פחות מטף - משמע דטף נכללו בו אף הקטנים מאד. ואולי דאל"כ למה לי משום ליתן שכר למביאיהם? דתיפוק ליה דשייך בטף ג"כ לשמוע כמו בנשים! אלא ודאי דמיירי בטף קטנים שאינם מבינים כלל, וצ"ע.
וי"ל בזה המשך דברי הירושלמי דמייתי מברייתא דר' אלעזר בן עזריה, דמקראי אין ראיה. וא"כ נסתרו דברינו. דבלא זה י"ל דהיינו טעמא דלא פליג הירושלמי משום טף, דחי נושא את עצמו באדם לכו"ע. רק דנפק"מ בקטנים מאוד, שאינו נוטל אחת ומניח אחת - דיש בזה חיובא כמו שכתב הרז"ה. ועי' מג"א [סי' שח ס"ק עא]. משא"כ להאמור - הירושלמי הכי ס"ל. ויש לדחות.

פטורים ממגילה אף דנשים חייבות. ועיין ב"י [או"ח] סי' תרפט, ובספר כו"פ סי' א. ויעויין בב"ק מה ע"א, צח ע"ב במאי דפליגי שם חכמים ור' יעקב אם דנין דינו של שור שלא בפניו משום היקשא ד"כמיתת הבעלים כך מיתת השור", דלאידך מ"ד שור לאו בר טענתא הוא. - מבואר הדבר דתנאי פליגי בהדיא בכה"ג, וצ"ע ליישב לפי ההלכה לדידן.

ובעניותי הוא אמינא דדברי ראב"ע, שאמר "לתת שכר למביאיהם" - הוא רק דרך אגדה ולא לקבוע הלכה, שאמרו כבר אין למדין מאגדה. ואולי לחומרא שאני. אך מדדייק הירושלמי מזה דלא כבן עזאי, מכלל דלהלכה אמרה. וגם מדברי ר' יהושע שאמר "מרגלית טובה היתה בידי" וכו', משמע דלהלכה קאמר. וצ"ע.

ז. חובת הגר

"גרך אשר בשעריך" – להראב"ע הוא גר תושב. ואולי סובר כאחרים בע"ז סד ע"ב:

> ואיזהו גר תושב? כל שקיבל עליו לקיים מצוות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות.

ויעויין תוס' ב"מ קיא ע"ב ויבמות מח ע"ב, וצ"ע. ולכאורה נראה דדחקו לראב"ע לפרש בגר תושב, דבגר צדק קשה: פשיטא! עי' תוס' סוכה כח ע"ב, כה"ג. אך **נ"ל דהרבותא היא מהאי טעמא דבראיה פטור דאין לו קרקע, וגלי קרא דחייב ולא גמרינן בהא מראיה.** וכן משמע בצל"ח הנדפס מחדש בסוכה שם. אך זה אינו, דלאו כו"ע ס"ל להא דר' אמי (עי' נוב"י תנינא חאו"ח סי' צג). ומה שהקשה דאיך יכנס לביהמ"ק, דאף בחיל אסור - לא קשיא להראב"ע, דמעלות דרבנן, עי' יומא מד ע"א ובר"מ פ"ז מבית הבחירה [הט"ז]. ומכ"ש לדעת המנ"ח דבכל העיר יכולים לקיים מצות הקהל, ועי' לקמן פ"ד אות א' ועמ"ל אות י"א בהשמטות בס"ד, ויותר נראה דבעי קרא משום שאינו מכיר בלה"ק קמ"ל. וזהו שנאמר "אשר בשעריך" ור"ל שלא למד עדיין.

וזכורני שבשו"ת שואל ומשיב מהד"ק סי' כא, פלפל בדברי הראב"ע ליישוב קושיית הטו"א דגר אין לו קרקע. ודבריו נשגבים ממני, דגר תושב ודאי דאין ליה קרקע בא"י, משום לאו ד"לא תמכר הארץ לצמיתות", להרמב"ן ז"ל, ומשום חניה דקרקע. ורק לענין מתנת חינם הוא שמותר ליתן לגר תושב.

ויעויין ר"מ פ"י מע"ז [ה"ו] (ואנן לא קי"ל כדברי אחרים שזכרנו רק כחכמים שקיבל עליו שבע מצוות). **ועיקר הקושיא דהא אין לו קרקע כבר ביארנו בעניותנו במקום אחר בס"ד, דכל הפטור אינו רק שאינו מחויב לעלות לירושלים. אבל כל שכבר הוא בירושלים, גם כשאין לו קרקע כבר הוא מתחייב בשבתו בירושלים.**

ובזה אתו שפיר דברי התוס' פסחים ג ע"ב, דר' יהודה בן בתירה לא היה לו קרקע ומהאי טעמא היה פטור מפסח. ותמוה עדיין, דמ"מ במצות שמחה היה חייב גם כשאין לו קרקע! די"ל שבערב פסח לבד לא בא לירושלים ולמחרתו בזמן חיוב השמחה היה כבר בירושלים.

ולפ"ז בחיוב ההקהל שהוא בחג הסוכות ולא מקודם, והרי כבר נתחייב כל אחד מישראל במצות שמחת יו"ט הראשון לבא לירושלים! א"כ ממילא מתחייב בהקהל גם כשאין לו קרקע. וזה ברור לענ"ד. אך בהא דר' יהודה בן בתירה לא משמע כדברינו בגמ' שם. וי"ל באופן אחר, אין כאן מקומו.

ח. חובת הטמא

טמא פטור מפני שאינו ראוי לבוא. וכתיב: "בבוא כל ישראל לראות". כן כתב הר"מ ז"ל [הל' חגיגה פ"ג ה"ב]. והמנ"ח כתב דין חדש, דלכאורה לא היה צריך לזה לפי מה שכלל דכל הפטור מראיה פטור מהקהל. אך לפי שעיקר הטעם משום שאינו ראוי לביאה - א"כ י"ל בטבול יום וטמא מת שמותרים לבא בעזרת נשים הרי הוא ראוי לביאת הקהל, ממילא חייב אף שפטור מראיה דשם היה בעזרת ישראל. ושפתיים ישק. עי"ש עוד שי"ל דכיון דמדרבנן אסור - אינו ראוי לביאה מקרי. **אבל מ"מ במחוסר כפורים ודאי י"ל דחייב בהקהל אף שמראיה פטור.** ולדבריו הו"ל להר"מ ז"ל לפרוט: כל הפטור מראיה פטור מהקהל חוץ ממחוסר כפורים. ואולי משום שאינו מפורש להדיא כן, כדרך הר"מ ז"ל.

ט. חובת הערל

ערל חייב. עי"ש בלח"מ [הל' חגיגה פ"ג ה"ב] ובמנ"ח [מצוה תריב] שכתבו [ש]גם זה תלוי מכמה טעמים. וכמו שכתבתי בטעם הדבר שטמא פטור מראיה דאסור לבוא. א"כ בערל, שיכול לבוא לעזרת נשים - הרי הוא חייב בהקהל, ודבריו נאים. ואולם יש לפרש עפ"י דברי הטו"א שהקשה: למה לי

קרא לטמא דפטור מראיה? תיפוק ליה דאי אפשר לבוא מפני טומאתו! ותירץ דצריך קרא כשמקריבין קרבן ציבור בטומאה, א"כ בכה"ג הותר לבוא - קמ"ל דלא. וא"כ גזה"כ הוא גם בטמא, וממילא ישתנה הדין גם בערל. אך יש לדחות מכמה טעמים וכמו שכתבתי בדרושים בארוכה בס"ד.

י. מי שחציו עבד וחציו בן חורין

חציו בן חורין – תליא בפירוש הר"מ שפירש כמשנה ראשונה [חגיגה ב ע"א]. **והעלה המנ"ח [מצוה תריב] דחציו בן חורין חייב משום דעומד להשתחרר,** [עפ"י רש"י שם] ורק דבראיה שאני משום חולין בעזרה, משא"כ בהקהל. אבל חציה שפחה וחציה בת חורין י"ל דפטורה, משום דאין כופין לשחררה. והרי עבדים פטורים, שיש להם אדון אחר. עיין שם באריכות. **ולענ"ד נראה למה שכתב הר"מ דעבדים פטורים מדכתב "בבוא כל ישראל", דא"כ צריך כולו ישראל, וחציו בן חורין נמי לאו כולו ישראל הוא.** עיין סנהדרין פו ע"א דממעט להדיא חציו בן חורין מישראל. וממילא גם חציה שפחה וחציה בת חורין כן, דלא חמירי נשים מאנשים וגם אינהו בכלל "כל ישראל" הן.

יא. חובת הלועזים ויושבי חו"ל

לועזים חייבים. הר"מ ז"ל[8], והטו"א כתב בפשיטות דפטורים.[9]

---

8. הערת האדר"ת: **אע"פ שיש שם לועזות.** פשוט לענ"ד ששייך להלכה ו' שלאחריה, עיין שם, אף שהתוי"ט [סוטה פ"ז] משנה ח' העתיק כהנדפס.

9. הערת האדר"ת: לא העיר הרב המחבר שיחי' [זצ"ל] מדברי התוספות פסחים ג ע"ב, **דיושבי חו"ל פטורים מראיה. וא"כ גם מהקהל פטורים** לפי דעת הרמב"ם ששלל מכלל זה רק נשים טף וערל. ודבריו צודקים מהא דגמרינן ראיה ראיה מהקהל, כחגיגה ג ע"א, ד ע"א. אלא שגוף דברי התוס' לא נמצא מקור לזה. ועי' משל"מ וצל"ח, ובספר הפלאה שלהי כתובות. ואאמו"ר הגאון ז"ל העיר מדברי רש"י ותוס' סנהדרין יא ע"א ד"ה ומפני גלויות ישראל.
ואני בעניותי **היה נראה להביא ראיה דחייבים, מהא דס"ל לר' עקיבא** בסנהדרין פט ע"א, **דממתינין לזקן ממרא עד הרגל** מדכתיב "וכל העם ישמעו ויראו". ולר' יהודה כותבים ושולחים בכל מקום מדלא כתיב "יראו ויראו". ותיפוק ליה דביושבי

חו"ל בע"כ צריך לומר כדברי ר' יהודה! וא"כ למה חלק ר' עקיבא בארץ ישראל? וליכא למימר דבאמת אין צריכים להודיע לכולם מדחברך חברא אית ליה וחברא דחברך חברא אית ליה, וכב"ב לט [ע"א]. דזה אינו, דא"כ גם בפחות סגי. וככתובות פ ע"ב, דבועז לקח עשרה אנשים לפרסומי מילתא דמואבי ולא מואבית. וביבמות קא ע"ב דעבד עובדא חליצה בחמשה לפרסומי מילתא. ובערכין טו ע"ב, מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית ביה משום לישנא בישא. ועי' בב"ב שם. (וצריך לחלק בין הנושאים. ויתיישב בזה דלא תקשה על האור זרוע דס"ל דצריך בי"ד של ג' סידור הגט, מהא דכתובות כג ע"א דעבידי אינשי דמגרשי בצינעא. והרי בג' אית ליה קלא! ואכמ"ל). אלא ודאי גזירת הכתוב לדעת ר' עקיבא שצריך לקיים "וכל העם ישמעו וייראו" בפעם אחת, לא בזמנים מחולקים. וליכא למימר דמ"מ ייוודע להם מדבאים לקיים מצות שמחה ברגל. דזה אינו, דא"כ גם ר' יהודה בן בתירה הו"ל לעלות לירושלים למען מצות שמחה. אלא ודאי דגם משמחה פטורים יושבי חו"ל. וק"ו הדברים מדפטירי מפסח לשיטת התוס'. ואפשר דתוס' רק לר' יהודה בן בתירה הוא דכתב כן, ואה"נ דלא קי"ל הכי. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ואפשר לומר דבע"כ לאו דוקא כל ישראל, מהא דנשים פטורות מראיה. והרי גם הם בכלל "וכל ישראל"! אלא דלדברי הכס"מ פ"ג [מהל'] ממרים [ה"ח] רק בזקן ממרא פליג ר' עקיבא. וא"כ אתי שפיר בזקן ממרא [ד]לא שייך נשים כלל. אולם דבריו תמוהים, דבתוספתא דסנהדרין מבואר להדיא דבכולהו פליג. (ועי' ספרי פרשת ראה שנראה שם חסר בדפוס, וכמו שכתבתי במקום אחר בס"ד). אבל י"ל דמשום הא לא איריא. שי"ל ר' עקיבא לשיטתו ס"ל דנשים חייבות באמת בראיה, מהא דמבעיא ליה לר' זירא בר"ה ו ע"ב אם נשים חייבות בבל תאחר מדפטורות מראיה.

ומצינו לר' עקיבא בספרי ריש פרשת מטות דדרש מדכתיב "ואשה" - שנשים עוברות בבל תאחר כאנשים. וא"כ בע"כ דס"ל דחייבות בראיה, ובע"כ דיושבי חו"ל נמי חייבים, ואתי שפיר.

אך במקום אחר כתבתי בס"ד, דר' עקיבא אולי יפרש "לא יחל דברו" - היינו: לא יאחר, כמו שכתב הרשב"ם ז"ל. וע"כ לא מייתי הגמרא לפשוט מזה האיבעיא, דלדידן ס"ל "לא יחל" - לא יחלל, כנדרים פ ע"ב, והיינו רבותא דברייתא שם. עי"ש בר"ן. וא"כ י"ל דגם ר' עקיבא ס"ל דנשים פטורות מראיה, ומ"מ לעניין בל תאחר ריבה הכתוב, משא"כ לדידן. ודוחק.

עוד היה נראה דס"ל לר' עקיבא כדעת הירושלמי דבראיית פנים גם נשים חייבות. וא"כ על זה שפיר קאי "ובאת שמה" "והבאתם שמה" - [א]שאר קרבנות של נדרים.

יב. פירוש בעל הטורים

בעל הטורים בפרפראותיו כתב:

"בבוא כל ישראל" - מלא ו', ששה באים: כהנים וזקנים, אנשים ונשים, טפך וגרך אשר בשעריך.

ולא ידעתי לכוונם, מאי טעמא דוקא אלו. ואם מפני שהם נזכרים כאן בפרשה, מה חידש בזה.

אלא דבחגיגה ד ע"ב, דברייתא דערל וטמא פטורים מראיה - כר' עקיבא אתיא, דערל כטמא משוי ליה. ושם מבואר דקרא ד"ובאת שמה" "והבאתם שמה" - בקרבן ראיה מדבר. וא"כ אי אפשר לומר כן.

ואפשר דכוונת ר' זירא הוא עפ"י דברי הירושלמי ריש חגיגה דמבעיא ליה באיזה מקום רואים פנים, אם בעזרה או בהר הבית. ופשיט ליה מדטמא פטור - מכלל דבעזרה. עי"ש. וזה שכתוב שפטורות מראיה, וא"כ לא שייך בנשים דאשה בעזרה מנין או בהר הבית ומשום דחייבות בשמחה - והרי יכולים לאכול גם בכל העיר, אלא דהר הבית "לפני ה'" מקרי. עי' ר"ה כז ע"א ובטורי אבן שם. ולפ"ז י"ל דר' עקיבא ס"ל דראיית פנים גם בהר הבית סגי. א"כ גם נשים חייבות, אף דפטורות מראיה. וא"כ דברי תוס' נכונים, ורק מהא דחגיגה שם לא משמע כך.

ובחידושי הקשיתי על אביי במו"ק יד ע"ב דפריך ליה לרב יוסף איך דנין דיני נפשות במועד, והרי אמר ר' עקיבא שאסור לטעום כל אותו היום ומבטלים משמחת יו"ט. ותקשה ליה לאביי מדר' עקיבא בעצמו, שזקן ממרא ממיתין אותו ברגל דוקא! ולכן דנתי שי"ל דברגל דקאמר היינו בערב הרגל. וכהא דחייב לטהר את עצמו ברגל, שכתב רש"י בביצה יז ע"ב דבערב הרגל קאמר. וא"כ אז אכתי לא היו כל ישראל. אלא ודאי דרוב ישראל נמי "כל" קרי ליה. ואתי שפיר. ומיהו הכא בפרשת הקהל, דכתיב "בבוא כל ישראל", הרי כתיב בתריה הנשים והטף! י"ל דשאני הכא דגלי קרא, משא"כ בשאר דוכתי רובו ככולו. ואפשר דמדמרבה אח"כ ל"כל" י"ל דהכא לא נדרוש: "כל ישראל", שיהיה ככולו ישראל - למעוטי חציו עבד וחציו בן חורין, כמו שכתב הרב המחבר (שליט"א) [זצ"ל], דאצטריך לגופיה כפשוטו.

פרק ב – שאלת מה

ואפשר לומר דבע"כ לאו דוקא כל ישראל, מהא דנשים פטורות מראיה. והרי גם הם בכלל "וכל ישראל"! אלא דלדברי הכס"מ פ"ג [מהל'] ממרים [ה"ח] רק בזקן ממרא פליג ר' עקיבא. וא"כ אתי שפיר בזקן ממרא [ד]לא שייך נשים כלל. אולם דבריו תמוהים, דבתוספתא דסנהדרין מבואר להדיא דבכולהו פליג. (ועי' ספרי פרשת ראה שנראה שם חסר בדפוס, וכמו שכתבתי במקום אחר בס"ד). אבל י"ל דמשום הא לא איריא. שי"ל ר' עקיבא לשיטתו ס"ל דנשים חייבות באמת בראיה, מהא דמבעיא ליה לר' זירא בר"ה ו ע"ב אם נשים חייבות בבל תאחר מדפטורות מראיה.

א. קריאת פרשת המלך

מה היה קורא. כבר מבואר שבמשנה תורה היה קורא מתחילת "אלה הדברים" עד "שמע" וכו'. **והנה מן התורה לית כלל מה יקרא.** ואולי מדכתב "התורה **הזאת**" – משמע במשנה תורה הוא מדבר, וכמו "השירה הזאת". וצ"ע קצת. ויעויין ברש"י במשנה מייתי דברי הספרי שאותה קריאה ע"י המלך היתה וכו'. נ"ל דגרס בדברי הספרי כמו שהוא בספרי זוטא שהביאו הילקוט:

> אחרים אומרים: משנה התורה כותב, שכן אין קורין בהקהל אלא משנה תורה בלבד.

ונאמר לפ"ז שלת"ק, דאמר: "משנה תורה, על שם שעתידה להשתנות" – אין לנו מן התורה מה לקרות בהקהל, ורק הלכה למשה מסיני שיקרא הפרשיות שנזכרו במשנה ובתוספתא, והמלך צריך לכתוב לו לשמו כל הס"ת כולה. אבל לאחרים ס"ל דנקראת משנה תורה מפני הקריאה שקורין אותה בהקהל, והוא לשון "שונין" מלשון "ושננתם". ועי' מה שכתב הרשב"ם ז"ל. וא"כ אין המלך כותב רק משנה תורה בלבד. ונראה לפ"ז דלאחרים צריך לומר אחד משני אלה: או שהיה קורא כל הספר דברים בלי שום דילוג כדברי המשנה וכמו כתיבת הספר שהוא בתומו, או להיפוך, אם קבלה בידנו לדלג בקריאה – הכי נמי בכתיבתו. אך נראה יותר כסברא הראשונה.

והנה רש"י והר"מ וסייעתו חלוקים באיכות הקריאה הנזכרת במשנה ובתוספתא: **לרש"י ז"ל, אחר פרשת "כי תכלה לעשר" מדלג עד ברכות**

וקללות ושוב חוזר למפרע לפרשת המלך ומסיים בה. ולהר"מ והבאים אחריו גומר מפרשת "כי תכלה לעשר" עד סוף הקללות ופוסק. ומפרשת המלך לא זכרו מאומה. ועיין תוי"ט ולח"מ. ולכאורה היה נראה לקמן דמשום דלא פסיקא להו לקרות לעולם פרשת המלך שי"ל דדוקא כשהיה מלך בישראל הוא שהיה קורא גם פרשת המלך. אבל בימי שפוט השופטים או שמפני סיבה אחרת לא היה המלך בעצמו קורא - י"ל שהיה מדלגה לגמרי. ואתי שפיר לרש"י שמה"ט היתה מאוחרת לכולן. אך לפי מה שכתבתי בס"ד בפ"א אות א' ליישב קושית המאירי על רש"י ז"ל, דמה שכתב דאין למלך מתורגמן היינו לפרשת קריאת המלך, אבל לעולם היה קוראה אחר ג"כ - א"כ נסתרו דברינו אלה.

ונראה להביא ראיה לרש"י דהיה מסיים בפרשת המלך מדברי רז"ל המובא ברש"י מלכים, שלכן נחרד יאשיהו המלך על הס"ת שמצא חלקיהו במקדש, לפי שמצאה מגוללת בפסוק "יולך אותך ואת מלכך" וגו'. ומה כל החרדה הזאת? והלא י"ל שנשאר כן גלול מאז קראו בתורה פרשת הקהל בשמיטה שלפניה! ורש"י לשיטתיה בב"ב יד ע"ב ד"ה ספר עזרה שכתבו משה: "ובה היו קורים בעזרה פרשת המלך בהקהל". א"כ הרי נסתיימה הקריאה בקללות! אלא ודאי דהיה מסיים אחרי זה בפרשת המלך. וא"כ אז, שנמצאה מגוללת בדרך נס לפורענויות רח"ל, או שבשגגה עשו אז שלא כהלכה ולא סיימו בפרשת המלך לאות שלא יהיה עוד מלך בישראל - ולכן יפה חרדו לראות פרשה זו מגוללת לפניהם בהימצאו. ורק לתוס' שם (יג ע"ב) ד"ה ועשה, דספר עזרה לתחילתו נגלל - אי אפשר לומר כן. אך לרש"י לשיטתי' שם (יד ע"ב) דמתחילתו לסופו נגלל, ולמסקנא דכרך בי' פורתא וכדכתיב לעיל - י"ל שפיר שהיה מגיע עד ברכות וקללות או פרשת המלך. ומיהו יש לדחות, דהא כתב רש"י שם דכהן גדול נמי היה קורא בה, א"כ הו"ל להיות מגוללת בקריאת הכה"ג ביוה"כ שלפניו ולא בהשמיטה שלפני כמה שנים, וא"כ אין ראיה לזה. אך נראה דרש"י ז"ל דייק לכתוב פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביוה"כ ולא כתב להיפוך, דהא כהן גדול כל שנה היה קורא, אלא דס"ל לרש"י דקריאת הכהן הגדול אינו מן התורה רק מדרבנן, ע"כ נקט קריאת הקהל שהיתה גם

בבית הראשון וכהן גדול בבית שני. וא"כ לא היתה קריאת כהן גדול בימי יאשיהו עדיין. ואתי שפיר רש"י ז"ל לשיטתיה כפתור ופרח ת"ל.[10]

אך **להר"מ ז"ל שלא כתב פרשת המלך** אתי שפיר בפשיטות. אלא **דנראה ברור שחסר בדברים, דהא משנה שלימה שנינו כן באגריפס המלך.** ועי' בתוספתא שמבואר שם דלת"ק:

> קורא מתחילת "אלה הדברים" עד "שמע", "והיה אם שמוע", "עשר תעשר", "כי תכלה לעשר", (והיינו בודאי ע"י דילוג, כדתנן במתני'). ורבי אומר: לא היה צריך להתחיל מתחילת "אלה הדברים" אלא: "שמע", "והיה אם שמוע", "עשר תעשר", "כי תכלה לעשר" ופרשת המלך - עד שגומר את כולה.

ומשנתנו נכללת מדברי הת"ק ודברי רבי. וברכות וקללות לא הוצרך לפרש, כיון דמסיים שגומר את כולה, דכל הספר קאמר. ואתו שפיר גם דברי הר"מ ז"ל. ואולי חסר שם כמו שגם בסיפא נראה חסר עיין שם.

ב. חתימת הברכות

בענין הברכות, לא ביאר הר"מ ז"ל **שבסוף הברכות היה מסיים ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם,** וכמבואר בתענית פ"ד. וכבר העיר הגאון מנחת חינוך בזה שהר"מ סמך על מה שכתב פ"ד מתענית, עי"ש.

ג. כריעה ועניית אמן בברכות

מספקא לן אם באלו הברכות היה כורע בתחילה ובסוף כל ברכה וברכה לבר קפרא או כולם בכריעה לריב"ל כמו בתפילות העמידה שבכל יום בברכות לא ע"א-ע"ב. (וכן יש להסתפק בשל כהן גדול ביוה"כ). ויש לחלק דבתפילה המיוחדת שאני.

---

10. הערת האדר"ת: דברי רש"י שם סותרים קצת למה שכתוב במלכים ב כב, שמצא יאשיהו ספר תורה מגולל בפס': "יולך אותך ואת מלכך", ומאי כולי האי? אולי היה כן מגולל מקריאת ההקהל שלפניה שמסתיימת בפרשת ברכות וקללות! ולתוס' ב"ב יד ע"ב דספר עזרה לתחילתו נגלל - אתי שפיר, אבל לרש"י עצמו לא אתי שפיר, עי"ש. **ויהי' ראי' מזה שלא לגלול בדבר פורענויות כמו שאין מסיימין**.

אחר כל הברכות עונה בעצמו ג"כ אמן. כן כתב הר"מ פ"א מברכות הי"ח, והוא פשיטתו שם.[11] ויש חולקים בזה.

ד. לשון ונוסח הברכות

הר"מ ז"ל כתב **שגם הברכות היו בלשון הקודש** כמו הקריאה. ולא מצאו נושאי הכלים מקור לזה. ועיין במים חיים להפר"ח ז"ל. **ואולי בנד"ד תקנת חז"ל הוא כן.** שאינו בדין שהקריאה הקדושה במקום המקדש לעם הקדוש במעמד קדוש וביום קדוש יהיה בלשון הקודש, והברכות לזה יהיה בלשון חול.

לכאורה נ"ל שהיה מברך מתחילה "אשר קידשנו במצוותיו וציונו על קריאת פרשת הקהל" וכיוצא בזה, **וגם "שהחיינו"**, או לקרוא לבד ברכות התורה כדרך שמברך כל יחיד בבית הכנסת. **ואפשר שהיה די בברכות התורה הקבועות לבד.** וגם השומעים לא ברכו ברכה כזו, והם היו יוצאים בברכתו אף שחלוקים הם: זה לקרות ואלו לשמוע. **ואולי גדול השומעים הוציא כל העם בברכה מיוחדת להם לבד.** (וברור בעיני דעל מצות ראיה היו מברכים כל אחד כל הבא לעזרה קודם שנכנס, ברכת המצוה עם "שהחיינו", דמי גרע ראי' מלולב וכיו"ב?! וצ"ע. ובמקום אחר הארכנו בכל כיוצ"ב בס"ד).

ה. הקריאה ופירושה

נראה לי **לפי' הרשב"ם,** שמפרש משנה התורה שבפרשת המלך: "פתשגן אורייתא", והוא מלשון "ושננתם", והוא מפני קריאת הפרשיות בעת ההקהל וכמו שכתבתי לעיל [אות א] בס"ד - **אפשר שהיה מבאר התורה בפירוש מבואר עפ"י תורה שבע"פ.** ואתי שפיר "לשון למען ילמדו ולמען ישמעו". ואתי שפיר מה שאמרו "נשים לשמוע" ולא "ללמוד", ודוק. ואולי זהו כוונת התוספתא סוטה דמסיים: "ודרשות נדרשות בה וגו' עד סוף". ועיין שם בפירוש מנחת בכורים, וצ"ע.

---

11. הערת האדר"ת: דעת הרמב"ם פ"א מברכות [הי"ח] **שאחר גמר הרבה ברכות צריך לענות אמן על ברכת עצמו,** א"כ גם המלך ענה אמן בסופם. וכן גם הכה"ג ביום הכיפורים לאחר קריאתו.

ולא רחוקה היא השערתי מאז, **שמגילת קוהלת חיברה שלמה המלך עליו השלום לקרותה אז.** וזו שם "קוהלת", והיינו בביאור התורה שקרא, ועשאו אח"כ ספר בפני עצמו. וכן מצאתי אחרי זמן רב בספר מנורת המאור, אלא שדבריו מפליאים.[12]

ו. שיטת היראים והסמ"ג בקריאה

בספר יראים [מצוה רפט] כתב:

> מתחילת "אלה הדברים" עד שמגיע לפרשת "שמע", "והיה אם שמוע", "עשר תעשר", "כי תכלה לעשר", ופרשת המלך, עד שהוא גומר כל הפרשה.[13]

ונראה פשוט שחסר בדבריו מלות "ומדלג עד", כמובן. ואח"כ צריך לגרוס: "חוזר למפרע לקרות פרשת המלך". ואמנם מה שכתב "גומר כל הפרשה" - אולי הכונה כל פרשת שופטים או פרשת המלך לבד קאמר, אבל זה פשוט הוא. ועי' מה שכתבתי סוף אות א'. ואולי צריך לגרוס גם בתוספתא כביראים. אך מברכות וקללות לא הזכיר כלל.[14]

---

12. הערת האדר"ת: בספר המנהיג בהל' חג סוכות סי' נז כתב, **שקורין קוהלת בשמיני עצרת, שכן קראה שלמה המלך ע"ה בפרשת הקהל בחג הסוכות.** ועי' ביתר ביאור בספר מנורת המאור סי' קנ"ג, ומקורם ממדרש רבה ריש קוהלת עי"ש. **ולי נראה שהיה מכוון לקרות בשמיני עצרת כדי שלא להוסיף על מצות הקהל,** רק מה שאמרה תורה כפי קבלת חז"ל. אך ביום שמיני עצרת שהוא רגל בפני עצמו אין כאן בל תוסיף, אחר שכבר עבר זמן המצוה.

13. הערת האדר"ת: **בגוף הקריאה שינוי נוסחאות בזה.** עיין במשנה שבירושלמי, הגירסא: "עשר תעשר", ו"כי תכלה לעשר", ברכות וקללות, עד שגומר. א"כ כלשון היראים וסמ"ג. ומה שכתב התוי"ט שהרע"ב מפרש שלא כרש"י - תמוהים דבריו.

14. הערת האדר"ת: **עיין רש"י, מה שכתב שקוראים פרשת המעשרות מפני שהוא שנת אסיף.** ותמה הגאון ר' בצלאל הכהן ז"ל בהגהותיו [מראה כהן סוטה מא ע"א] דהא בשביעית ליכא כלל תרו"מ. וי"ל נפק"מ בפירות חו"ל שנכנסו לא"י למ"ד פ"ב דחלה שחייבין בתרו"מ עכ"פ מדרבנן או פירות שדות אינם יהודים. אלא שדבר זה לא היה שכיח כ"כ בהיות מלך בישראל וכל הארץ היתה מיושבת). וכבר קדמו התוי"ט,

פרק ג – שאלת מתי

א. קריאה בלילה

שנינו [סוטה מא ע"א]: "במוצאי יו"ט" כו', יעויין שם בהרחבה. **ומסתפקנא אם גם בלילה היא זמן הקריאה,** דהא לא כתיב בכאן "יום" שנמעט לילה, או י"ל מדכתיב "בבוא כל ישראל לראות" - צריך זמן ראיה, שהוא ביום, כדממעטינן בציצית מדכתיב "וראיתם אותו". עי' מנחות מג ע"א-ע"ב ובמו"ק ח ע"א וכמה מקומות. אלא שי"ל דגם במצות ראיה אפשר דהיו יוצאים גם בלילה, מדכתיב "לְראות" והוא להתראות לפני השי"ת, והרי לפניו ית' לילה כיום, כחשכה כאורה! ואמנם י"ל לפי הדרש "כשם שבא לְראות כך בא לֵיראות" - א"כ דרשינן נמי קרא לֵיראות ג"כ, א"כ י"ל דאין יוצאין בראיה בלילה. אבל בהקהל, דכתיב "לֵיראות" בלבד, אפשר דגם בלילה יוצאים. אך כיון דגמר "ראיה" "ראיה" - אי אפשר בהקהל באופן אחר מבראיה ואינו יוצא בלילה. ועי' רש"י ותוס' סוכה מח ע"א, וחגיגה יז

והביא טעם הירושלמי שע"י שיצאו משביעית לשמינית - שלא לשכוח תורת המעשרות. ולפ"ז י"ל דבשביעית השביעי, שהיא שנת היובל, לא שייך טעם זה! וי"ל שלא היה קורא אז באמת פרשת המעשרות. ואפשר שלא היה כלל אז מצות הקהל, מדתנן: "בשמיני, במוצאי שביעית" - אלמא תרתי בעינן, ושנת היובל לאו שמינית מיקריא. אלא דלר' יהודה בערכין יב ע"ב, דשנת היובל עולה לכאן ולכאן, שפיר יש לומר דגם בשמיטה האחרונה נהגו, משא"כ לחכמים.

הסמ"ג כתב ברכות וקללות, אבל מפרשת המלך לא כתב כלל, כדעת הר"מ ז"ל. עיין לעיל סוף אות א'.

ואתי שפיר בזה דקדוק התוי"ט למה תנן כלל "בשמיני", כיון דלא סגי לי' בלא במוצאי שביעית, די"ל משנתנו כחכמים דר' יהודה, ודינא קמ"ל. אך צ"ע דבתורה כתיב "במועד שנת השמיטה" ולא נזכר שמינית כלל. ועי' ג"כ תוספות ר"ה ט ע"א, דסתם משנה דשם כר' יהודה. (ועי' מה שכתב המהרש"א על דברי התוס' ד"ה מצוה צ"ל משנתנו כר' יהודה דסנהדרין פ"ב, אלא שדבריו אינם מוכרחים, ואין כאן מקומו). ודקדוקו של התוי"ט י"ל כמו שכתב המחבר שאולי טמנו רבנו הקדוש ברמז דגם ביו"ט האחרון יכולים להשלים מצות הקהל. ועי' בקול הרמז, מה שכתב עפ"י דברי רש"י בפירוש התורה, עי"ש.

ע"ב, ור"ה ה ע"א, מה שנאמר שם דלא צריך קרא דביום הרי הוא חייב ליראות בעזרה, משמע דאי אפשר בלילה.

ועי' ר"ה ז ע"ב:

> והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב! ומשני: כיון דצריך לאתויי - מעיקרא מחייב וקאי.

ועי"ש ברש"י, דלמיחל בל תאחר - מאורתא נמי חייל. שוב מצאתי בספר מנחת חינוך במצות ראיה שכתב בפשיטות שיוצאין בלילה. ומאפיסת הפנאי לא עיינתי על כל דבריו שם. ועי' רש"י ר"ה ה ע"א שכתב דביו"ט לא צריך קרא שחיובו לראות בעזרה ביום, משמע דאי אפשר בלילה. ואפשר דר"ל להקריב קרבן ראיה שצריך לעמוד על הקרבן כתענית כו ע"א וסוטה ח ע"א. ועי' רש"י סוכה, והא צריך להקריב גם קרבן חגיגה ושמחה! וצ"ע קצת, תוס' שם ובכמה מקומות.

ב. שעת הקריאה

מספקא לי באיזה זמן היה: אם תיכף בבוקר יום חוה"מ או לאחר הקרבת תמיד השחר שהיה קודם לו משום תדיר ומקודש, ואולי גם אחר המוספים, **או גם אחר כל גמר עבודות היום כולם, אחר שהושלמו כל הקרבנות, גם נדרים ונדבות, כדי שיהיו כל הכהנים והעם פנויים לשמוע, והכי מסתברא.**

ג. מצות ראיה במעמד הקהל, זמן הקהל בדיעבד

מיבעיא לי, **מי שלא קיים מצות ראיה באותו החג עדיין, אם הוא מקיים בביאתו לשמוע פרשת ההקהל** ומקריב הוא את עולתו ע"י ביאה זו, או שאין עושין מצוות חבילות חבילות וצריך ביאה מיוחדת לראיה ואחרת להקהל. **ואם נאמר דזמן ההקהל מן התורה הוא ביום השני של החג, נראה ודאי דצריך ביאה מיוחדת לזה. והוא עפ"י דברי הר"מ ז"ל** פ"א מחגיגה, שכתב דעיקר מצות ראיית פנים הוא ביו"ט ראשון של חג, ואם לא הוא פושע. ונ"ל שמקורו טהור מסוגיא דידן, דכתיב: "בבוא כל ישראל לראות - באתחלתא דמועד". והיינו כשכבר קיימו מצות ראיה ביום ראשון שלפניו וקיימו כולם מצות הבאת עולת ראיה - אז למחרתו, כשכולם פנויים, שהקריבו ביום הראשון עולת ראיה ושלמי חגיגה ושמחה שנאכלים לשני

ימים ולילה אחד, ואז אינם צריכים להקריב ביום הקהל, כמו שכתב התוס' פסחים עא ע"א, ע"כ אז עליהם לבוא למקדש ה' לשמוע פרשת הקהל.

אמנם לרש"י ז"ל בסוגיין המצוה ביום הראשון של חג. וא"כ י"ל דאה"נ שמקיימין מצות הראיה בביאתם להקהל, והקרבנות יקריבו אח"כ, ויהיה זה בין שני תמידים, וצ"ע. ולתוס' מן התורה היא ביום השני.

ואיך שיהיה, לפי מ"ד בחגיגה ז ע"א דכל אימת דמתחזי ברגל מקריב עולת ראיה - א"כ כל השומע פרשת הקהל יהא חייב להקריב עולת ראיה. אלא שי"ל דביאתם למצוה אחרת שאני וכה"ג ביומא מו ע"ב. וכן משמע, דאל"כ כשלא יקריב לחגיגתו ושמחתו רק בימים האחרים ויבוא בעצמו יתחייב להביא עולת ראיה מחדש.[15]

---

15. הערת האדר"ת: יש לפשוט **מה שנסתפקתי אם יכולים לצאת מצות ראיה בעת ההקהל** מהא דחגיגה ח ע"א, דכל עת שבא לעזרה בכל ימות החג חייבין בקרבן ראיה. ולפי"ז יתחייבו כל הבאים להקהל בקרבן ראיה מחדש. אלא ודאי משום דביאתו לעזרה הוא לקיים מצות הקהל ולא ראיה, וכהאי גוונא ביומא מו ע"ב. דאל"כ מי שמקריב חגיגתו ושמחתו בחוה"מ יתחייב ג"כ בעולת ראייה שנית. אמנם לפי מה שכתב אאמו"ר הגאון זצ"ל ליישב קושיית הטו"א על רש"י מגילה ה ע"א, למה נקט טעמא דטף, עי"ש.
דרש"י ס"ל דדחיקה הוא על ראיית פנים, דלא אפשר כיון דיש בימה וגם הקהל בו ביום, ויתעכב הראיית פנים מכמה אנשים מפני דחיקת העזרה ליום שני. משום הכי קבעו הקהל ביום הראשון של חוה"מ. אבל היכא דחל יום א' דחוה"מ בשבת - קשה, אמאי מאחרין ליום ב' דחוה"מ? יעשו הקהל בשבת! מאי אמרת? משום דחיקה?! בשני ימים ליכא דחיקה כ"כ, דהרי בשאר שנים סגי בשני ימים הראיה ביום טוב ראשון והקהל ביום א' דחוה"מ, וסגי לראיה יום א' לבד היכא דליכא בימה. השתא דאיכא בימה ביו"ט ראשון מ"מ בהדי יום א' דחוה"מ תסגי גם אם יהי' בימה. ע"ז משני, משום דלא אפשר להביא טף, וביו"ט ראשון לא יוכל להיות הראייה משום בימה ומשום הקהל, דהרי מחמת ההקהל לא יהיה להם פנאי לראי' ולא יוכלו לקיים בזמן קצר כזה היכא דיש בימה דחוקה. ע"כ ידחה ליום שני הראיה, וזה לא דחינן. מוטב לדחות הקהל ליום ג' מלדחות הראיה ליום ב'. ע"כ דברי קדשו.
הרי פשיטא לי' למר אבא הגאון ז"ל שאין יוצאים מצות ראית פנים בעת הקהל!
אמנם לדעת הרמב"ם פ"א מחגיגה, עיקר מצות ראיה הוא דווקא ביום ראשון.

ונ"ל שיש תשלומין כל ימות החג אם לא קראוהו ביום השני, אולי אף בשמיני עצרת.[16] דנהי דכתיב "בחג הסוכות" - מ"מ גם הוא בכלל, וכמבואר בסוגיין. ומ"מ אהני "בבוא כל ישראל לראות" שלכתחילה בזמן חיוב הראיה היא מצוה להקדימו. אבל מכיון שאם לא ראה פנים ביו"ט הראשון משלים גם ביו"ט האחרון, כחגיגה ז ע"א - א"כ גם אז עדיין זמן ראיה היא, ולכן גם זמן ההקהל גם אז בדיעבד. ואולי דמ"מ לא קרינן ביה "בבוא כל ישראל לראות" על שעת דיעבד. (ודוחק לומר, "כל" - גם מקצת משמע לחד מ"ד, עי' בכורות ג ע"א ובכמה מקומות, דאינו ענין לכאן). ועי' טו"א, והובא גם בספר מנחת חינוך, דעד חצי הרגל המצוה.

ואפשר דמהאי טעמא תנן במשנתנו: "במוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני", ומוקי לה בגמ': "בשמינית". דמ"מ מרמז לן רבנו הקדוש דגם בשמיני של חג שפיר דמי.

ד. קריאה בשבת וביו"ט

חל יום שני של חג בשבת – מאחרין אותו למחרתו ביום שלישי של חג: משנה פ"ב דמגילה. ובירושלמי שם נחלקו אמוראי בטעם הדבר. ויעויין בדברי הר"מ והראב"ד ז"ל.[17]

והטו"א הרבה להקשות עליו. ולכאורה מההיא דסוטה מ"א משמע כדבריו ז"ל. ולפ"ז יש לעיין טובא בתירוצו של אאמו"ר זצ"ל. ובעיקר החקירה, אף כי מצות ראי' היתה בעזרת ישראל ומצות הקהל בעזרת נשים - אולם כבר כתבנו שבימי מלכי בית דוד שהיו יכולים לישב בעזרה הוה באמת גם הקהל בעזרת ישראל.

16. הערת האדר"ת: באותו ענין **נסתפקתי אם שייך תשלומין בהקהל כמו בראיה.** ולכאורה נ"ל דמהני, וכדילפינן בגז"ש בהקהל מראיה. אך לפ"ז קשה על תוס' והרמב"ם דס"ל דעיקר מצות הקהל הוא ביום ב' ולא ביום א', והרמב"ם הרי ס"ל דעיקר מצות ראיה רק ביו"ט ראשון.

17. הערת האדר"ת: **אולי יש לומר טעם שלא הי' ההקהל ביו"ט,** שבודאי היו שמחים אח"כ הרבה לכבוד החג, וביחוד לכבוד המלך הקורא. ע"כ יש חשש **שידחו יו"ט מרוב שמחתם.** וכמו החליל של בית השואבה אינו דוחה גם יו"ט.
ודברי הרמב"ם ז"ל סוף הל' לולב שכתב שבחג הסוכות היו שמחים שמחה יתירה ממה שכתוב "ושמחתם לפני ה' אלוקיכם", מלבד שלא הזכיר כלל משמחת בית

וברש"י מגילה ה ע"א **פירש דבשבת לא, משום דאי אפשר להביא הטף.** והקשה הטו"א ע"ז דלשיטת רש"י עצמו הרי מותר עכ"פ הוצאה גם שלא לצורך, והכא לצורך מצוה גם לתוס' שרי, והו"ל למימר מפני הבימה. ועוד הקשו, דקודם שנפרצו פרצות בחומת ירושלים גם בשבת היה מותר להביאם. עי"ש באריכות.

ואאמו"ר הגאון ז"ל כתב ליישב, דבלא זה קשה: הרי קיי"ל "חי נושא את עצמו", כמו שאמרו בשבת צד ע"א, דבאדם גם רבנן מודו לר' נתן. אלא ודאי דמ"מ מדרבנן אסור, וככל פטורי דשבת פטור אבל אסור. וא"כ גם קודם שנפרצו בה פרצות אסור מדרבנן משום דלא עירבו, וכדאיתא בעירובין קא ע"א. ואפשר דקושייתו דמ"מ לשתרי, [ד]הוי תרי דרבנן. ע"כ דברי קדשו. (ועוד תירוץ נחמד ע"ז בחידושיו זצ"ל).

ולי, בנו ותלמידו, לא אתי שפיר להטו"א עצמו דמגילה ט ע"ב, דלא שאני ליה בין חד דרבנן לתרי דרבנן. א"כ מיושבים דברי רש"י, דשפיר י"ל דגם רש"י הכי ס"ל.

ומיהו, כ"ז הוא רק לפי הסברא שהטף הם הראויים קצת לחינוך מצוות. אבל אם נאמר דהם גם יונקי שדים ועוללים, שצריכים לישאם על ידיהם ואינם יכולים להלוך בעצמם - בדידהו לא אמרינן כלל "חי נושא את עצמו", ואסור בשבת. ועי"ש בתוס'. והקשה הטו"א שפיר.[18]

בדברי רש"י מגילה ה ע"א גירסא אחרת: **יו"ט האחרון** - צע"ג איך בא טעות כזה נגד הגמ'.[19] וביותר תמוהים דברי המנורת המאור. עי"ש. וביותר מה שכתב שהיה אז זמן שמחת בית השואבה.

השואבה מפני ניסוך המים כמבואר במשנה ותלמוד - עוד דרש דבר זה מהד ד"ושמחתם" שלא ידענו מקורו. ובירושלמי פ"ד דר"ה וסוכה נחלקו תנאי אם בשמחת לולב או בשמחת שלמים מדבר, אבל משמחה יתירה לא דיברו כלל. ואולי ס"ל דעיקר השמחה משום חג האסיף שאז נידונין על המים והיינו שמחת לולב.

18. עי' דרוש האדר"ת בענין "הקהל" שהרחיב בסוגיא זו.

19. הערת האדר"ת: **תמוהים לי דברי רש"י** מגילה ה ע"א, **שכתב ביו"ט האחרון**. וזה אינו, כמבואר בגמ', ועי"ש ברש"י שברי"ף.

פרק ד – שאלת איפה

א. קריאה בעזרת ישראל ובירושלים

תנינן שבעזרת נשים היה קורא. ולכאורה היה נראה דגם בעזרת ישראל היה מותר לקרותה. ואף שלא הורשה לבא שם, כמו שכתב רש"י קידושין נב ע"ב. ומבואר כן להדיא בירושלמי ספ"ה דמעשר שני, ולא קשיא קושיית תוס' עליו. - מ"מ י"ל **דהו"ל כמו לעמוד על קרבנותיהן שמותר להם לכתחילה,** כמו שנאמר בסוטה ח ע"א, ועי"ש בתוס' קידושין. וכן משמע מלשון הכתוב "בבוא כל ישראל לראות", דמשמע בזמן ובמקום שמקיימים מצות הראיה שהיא בעזרה, כמו שכתב הר"מ פ"א מחגיגה. והוא תלמוד ערוך בירושלמי פ"א דר"ה (מדכתיב קרא "ובאת שמה" "והבאתם שמה" - למעט טמא שאינו ראוי לביאה. עי' שם ומה שכתבתי שם בחידושי בס"ד).

ובספר מנחת חינוך רוצה לומר שגם בירושלים היו מקיימין, רק שקבעוה בביהמ"ק. וממילא דהוכרחו לאחר מפני הבימה שלא לדחוק את העזרה. ובעניותי נ"ל דבמקום מצות ראיה הוא מצות ההקהל, ועזרת נשים סמוכה לעזרת ישראל. משא"כ בתוככי ירושלים, דלא שייך כלל ע"ז "בבוא... לראות". ודוחק לומר דרק **לזמן ראיה** קאמר. וצ"ע. ותו, דלמה יאחרו מפני זה מצות ההקהל גם יום אחד? יקרא כשחל בשבת בהר הבית עכ"פ, שהוא מקום כר נרחב שהחזיק גם אוכלוסי אנשים של ששים ריבוא, ברכות נח ע"א! וגם היה מקורה, כמו שאמרו בירושלמי תענית פ"ב. משא"כ ביהמ"ק, כמו שאמרו במדות פ"ג, דבודאי יותר טוב במקום מקורה מפני הגשמים, אף שהוא סימן קללה בחג - מ"מ למיחש מיבעי! אלא ודאי דעיקר מקומו בביהמ"ק במקום המקודש מכל.[20]

ונ"ל שקבעו חז"ל לקרוא בעזרת נשים מפני כבוד המלך כדי שיקרא מיושב, דכבודו גדול הרבה. וראו רז"ל מפני זה לקבוע מקום הקריאה מעט בשינוי מכפי הנראה בתורה שהוא במקום הראיה בעזרת ישראל משום כבודו, שהרי כבודו מכריע נגד כבוד כל ישראל. דהא קי"ל במגילה כא ע"א, דאין

---

20. הערת האדר"ת: **באיזה מקום היה**. עיין בתוספתא, דלר' אליעזר בן יעקב קרא בהר הבית, ומייתי קרא דעזרא. ובגמ' מייתי לה לקריאת כהן גדול.

קורין בתורה בציבור מיושב מפני כבוד הציבור, ואילו המלך קרא מיושב. וכבודו ואימתו חובה גדולה ויתירה על כל ישראל, וכמו שהחמירו ז"ל במקומות הרבה (עי' זבחים קב ע"א, ובשמות רבה, וביותר במכילתא פרשת בא). ועיין מה שכתבתי לעיל פ"א אות א' בס"ד בשם המאירי. **וי"ל דאה"נ בזמן שהיו מלכי בית דוד לישראל והם קראו, או בזמן שלא היה כלל מלך לישראל והגדול שבישראל קרא, ואז לא היה כבודו מכריע כבוד הציבור וקורא עומד – י"ל שאה"נ בעזרת ישראל היה קורא.**

ונשים מותרות לבוא לשם כמו לצרכי קרבנותיהן וכסוטה ונזירה וכדו', תוס' קידושין שם.[21]

והמאירי כתב שבעזרת נשים היה קורא, שאלמלא כן לא היה אגריפס יושב, שהרי אין ישיבה בעזרה. ודבריו אינם מוכרחים קצת, דהא באמת מחל על כבודו ועמד.

ב. מקום המעמד והעמדת עצים במקדש

והנה בירושלמי מגילה נחלקו אמוראי בטעם דיחוי ההקהל למוצאי יו"ט: אם מפני הבימה שאי אפשר ביו"ט, או משום "לא תטע לך אשרה כל עץ", או מפני התקיעות והחצוצרות, או משום שלא לדחוק את העזרה.

ונראה דלמ"ד משום "לא תטע... כל עץ" – ס"ל דגם בהר הבית אסור, וכדעת ר' אליעזר בן יעקב בתמיד כט ע"ב, וא"כ גם בעזרת נשים אסור. **ואינך אמוראי ס"ל דאין איסור רק אצל מזבח ה' ממש, שלכל היותר הוא**

---

21. הערת האדר"ת: במה שנאמר בחגיגה ג ע"א: א"ל ר' יהושע, מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני... - נראה דתליא, אם נשים חייבות לשמוע - א"כ מותרים לבוא בעזרה ממש. וי"ל [דר' אלעזר בן עזריה] לשיטתי' בירושלמי שלהי מע"ש [פ"ה ה"ג], שם אמרו דאי אפשר לומר דמעשר שני לכהנים, מדכתיב: "ואכלתם אותו בכל מקום", דמרבה אפי' בבית הקברות. ור' אלעזר בן עזריה ס"ל שם, אפי' בעזרה. ואמרו לו: אשה בעזרה מניין? ורק לצורך שאני. א"כ י"ל דאם לשמוע מותרות, ורק שלא לצורך שאני דאסורות, ור' אלעזר בן עזריה לשיטתי'. עוד י"ל דתליא בפלוגתת רב כהנא ורבא בבכורות כו ע"ב, עיי"ש ובמה שכתבתי שם בס"ד בענין עורבא פרח.

גם עזרת ישראל ולא בעזרת נשים, וע"כ הוצרך לטעם אחר. ואפשר דאידך מ"ד נמי ס"ל דאין האיסור רק בעזרת הכהנים. ורק דס"ל דמצד הדין שם היתה גם הקריאה וכדברינו. (ויותר נראה דאינך אמוראי ס"ל דהלאו הוא רק כשבונה בנין לקביעות ולא לאקראי לזמן קצר. ואתי שפיר הך דערכין ג ע"ב, דס"ד שיעשו הכהנים סוכות בעזרה. ויעויין ילקוט על הפסוק "לא תטע" בשם הספרי זוטא, דמרבה גם סוכות, והיינו לכהנים לאכילת לחם הפנים. ועי"ש בספר פני יהושע ואין כאן מקומו).

ג. קריאה על הבימה

ועי' תוס', מה שהקשו על רש"י, **מנא לן כלל לבימה מן התורה.** ובאמת גם עליהם תסוב קושיא זו. ועי' ט"ז או"ח סי' תרס"ה. ועי' בפנים יפות פרשת וילך, מה שכתב ליישב. ולולי שאיני כדאי נגד רבותינו ז"ל הו"א דאה"נ שהיא מן התורה. **והלימוד לזה הוא מדכתיב "למען ישמעו" – מכלל דכל הבאים צריכים לשמוע. ואי אפשר להשמיע לכל העם אם לא שיעמוד במקום גבוה מכולם,** וכמבואר בתוספתא מכמה פסוקים שמובאים שמה. (וקצת תמוה לי שלא הובא מקרא מפורש ביאשיהו המלך במלכים ב כג, ג: "ויעמוד המלך על העמוד ויכרות את הברית" וגו'. ובדבה"י ב סוף פרק לד: "ויעמוד המלך על עמדו" וגו').

ונ"ל שבפירוש רש"י על התורה [דברים לא, יא ד"ה תקרא את התורה הזאת] חסר מלת "באזניהם" אחר מלת "הדברים". והוא ציון על התורה, שכתיב "באזניהם" - שהפירוש, לקרות על הבימה למען ישמעו כל העם. וכמו שתרגם אונקלוס ג"כ ע"ז: "ותשמעינון". - ואי אפשר להשמיע לכל השומעים בלא בימה. וזה שכתב "במסכת סוטה". וזולת זאת אין המשך לדברי רש"י שם.

ד. מקום הבימה והעם

ונ"ל עוד ממה שלא נזכר שהיה שם תיקון גדול כמו בשמחת בית השואבה סוכה פרק ה (נא ע"ב), (מלבד שי"ל שכיון שהיה ביום ובעת שהיו שמחים, שאני) - י"ל שהמלך היה יושב על הבימה באמצע העם במקום שהיתה מסתיימת עזרת ישראל ומתחלת עזרת נשים. וכהנים היו עומדים בעזרה

שלהם וישראלים בשלהם ונשים בשלהן, עי"ש. והמלך באמצע משוך מן הצד פניו כלפי כל העם, וממילא היה הכל על מקומו בא כדת וכהלכה.

ה. ראיה נוספת לקריאה בעזרה

ועי' בדברי המאירי מגילה ה ע"א [ד"ה המשנה השלישית] שכתב בטעם הירושלמי שלא לדחוק את העזרה, שגם אח"ז לא היתה העזרה מחזיקתם אלא בדרך נס. ודבריו אמיתיים מהא דפסחים סד ע"ב, דהפסח נשחט בשלש כתות, ונעלו או ננעלו דלתות העזרה. ועי"ש בגמ' מעובדא דפסח מעוכין. ואף כי ההקהל היה בעזרת נשים שהיתה ג"כ כגודל עזרת ישראל - מ"מ הרי היו רבים מאד מהפטורים בפסח עם טף וגרים, וכולם ביחד. א"כ ודאי שהיה בדרך נס נפלא מאד. ואי ס"ד כדברי המנ"ח דגם שלא בביהמ"ק מתקיימת המצוה, למה יתקנו חכמים בעזרה דוקא ולסמוך על הנס? ומכ"ש לרבא דאין סומכין על הנס. ועי' ירושלמי פ"ה דיומא. אלא ודאי דדוקא בעזרה.

פרק ה – שאלת איך

א. תקיעת החצוצרות

איך נתקבצו כולם במקום המקדש. מבואר בתוספתא סוטה פ"ז מ"ח:

"הכהנים היו תוקעין בחצוצרות" כו'.

ובספרי פרשת בהעלותך לפי גירסת הילקוט שם, **גם בעלי מומין כשרים לזה.** ופשוט הוא, שהרי התקיעות היו בכל ירושלים, ואיזה עבודה היא חוץ למקדש שיפסלו בעל מום לזה? **ובודאי גם זרים היו כשרים לזה,** ורק שהם החזיקו במצוה זו לחשיבותם, והם המחצצרים במועדים ועל הקרבנות. (ומה שכתב שם בספרי "וביוה"כ ביובל" - וצ"ע קצת, דהא גם כל יחיד חייב בתקיעה זו כמו שאמרו בר"ה ל ע"א; וא"כ למה לי כהנים כלל? ועי"ש ט ע"ב ברש"י ז"ל. ויש ליישב, ואין כאן מקומו). ועי"ש בתוספתא סוטה. וקצת חידוש שהר"מ והחינוך לא כתבו דבר זה בביאור. ודע, דבתוספתא צריך לגרוס "אמר" במקום "אמרו".

ב. הכנת הבימה

הרמב"ם כתב [בהל' חגיגה פ"ג ה"ד]:

> מביאים בימה גדולה כו' ומעמידים אותה באמצע עזרת נשים וכו'.

משמע מלשונו שהיתה מתוקנת כבר מעיו"ט, ורק שבעזרה קובעים אותה ביו"ט. ונ"ל דאזיל לשיטתיה שכתב דאינו דוחה יו"ט מפני התקיעות והתחנות, ולא כתב משום הבימה. דכיון שהיתה מתוקנת כבר מערב יו"ט, וא"כ אינם בונים כלל ביו"ט, ורק ההבאה, שאסור בודאי להעתיק בימה גדולה כזאת ממקומה משום עובדין דחול, עי' ספ"ק דביצה יד ע"ב - י"ל דאין שבות במקדש בכה"ג גם בהר הבית. ע"כ כתב משום התקיעות.

ועי' תוס' שהקשו הרבה על רש"י ז"ל. ונראה דלשיטתייהו אזלי בעירובין קג ע"ב. עי"ש בתוד"ה והעליון, דלרש"י ס"ל דבנין גמור גם בכלים אסור בשבת, ולתוס' הוא רק משום שבות.

בענין הבימה עי' רש"י ותוס' מגילה.

ג. העליה לבימה

כתב הר"מ [חגיגה פ"ג ה"ד]: "והמלך **עולה** ויושב עליה". והחינוך כתב: "**הולך** ויושב עליה". ונראה לי שהיו עושים כבש שיעלה על הבימה. **ויותר נראה שלחביבת המצוה הקדושה והקורא האהוב והרצוי אל כל העם, היו מנשאים אותו עד הבימה.** וכן הדור לו.

ד. קבלת ספר התורה

וקיבלו כשהוא עומד, ואם רצה יושב [רמב"ם חגיגה פ"ג ה"ד]. תמוה קצת דזה לא מצינו רק בקריאתו שהוא מפני כבוד הציבור, אבל לקבל הספר תורה - ודאי שגם המלך היה מקבלו מעומד, דהא צריך לעמוד מפני הספר תורה כשהוא רואהו כמלא עיניו, כדקיי"ל ביו"ד סי' רפ"ב. ולא מצינו קולא בכבוד ספר תורה מפני כבוד מלך ישראל. ואפשר דמשמע כן מלשון המשנה דנקט באגריפס שקיבל מעומד ללא צורך, וכן משמע מן הפסקא שבגמ'. ואולי כמו שהתירו חכמינו ז"ל לקרוא דברים שבכתב בע"פ משום כבוד הציבור, עיין יומא ע ע"א ובתוי"ט שם - כן התירו גם כבוד התורה מפני

כבוד המלך. (ועיין ירושלמי פ"ז דיומא: "מגו דאינון אנשים חשובים התורה מתכבדת" וכו', וקרוב לזה בסוכה טז ע"ב, ואכמ"ל).

ואפשר דס"ל להר"מ ז"ל דמאי דמשני בגמ' על אגריפס: "מצוה שאני" – אינו על קריאת הפרשיות, דמה מצוה יש בקריאתם בעמידה יותר מבישיבה, עד שיהא המלך רשאי למחול על כבודו הנעלה מכבוד כל הציבור? שכל עיקר קריאה בספר תורה מעומד בציבור הוא מפני כבוד הציבור! כמו שכתבו במגילה כא ע"א, ועי' מג"א ריש סי' קמא מה שכתב ראיה לכתחילה דהכא, ואינה ראיה, אלא הקושיא על הקבלה מעומד קאי, ואתי שפיר.

ה. "ודרשות נדרשות בה"

בתוספתא מבואר:

ודרשות נדרשות בה וגו' עד סוף.

ועיין במנחת בכורים מה שכתב בזה, ומה שכתבתי לעיל בפ"ב אות ה' בס"ד.[22] ואולי צ"ל: "ודרכיות מניפין בה עד סוף". ור"ל שהיו מפסיקין בין פרשה לפרשה או להשתיק את העם. עיין סוכה נא ע"ב ויומא סח ע"ב כה"ג.

22. הערת האדר"ת: **ודרשות נדרשות בה וגו'** עד סוף. עי' בחסדי דוד שנדפס מחדש, פירש באופן אחר. והעיטור בכורים פירש דקאי על דברי משוח מלחמה.

דרוש בענין הקהל
(העתק מכתי"ק, מה שדרש לפני הקהל ביום א' ב' דחוהמ"ס תרל"ו)

במגילה ה ע"א, שנינו: הקהל - מאחרין ולא מקדימין, **כשחל בשבת דוחין את הקהל לאחר השבת.** והוא כמו בשנה זו דחל מצות הקהל ביום ב' דסוכות שהוא בשבת לספיקא דיומא. ולכן מדחים למחרתו כהיום. ע"כ אומר דבר בעתו בס"ד.

רש"י פירש דהיינו טעמא דאינו דוחה שבת ויו"ט מצות הקהל, **דאי אפשר להביא טפס לעזרה. ומביא בשם הירושלמי טעם אחר משום דאי אפשר לבנות בימה ביו"ט,** עי"ש.

ותמוה מאי טעמא ששינה רש"י ז"ל לפרש דלא כהירושלמי, וכן קשה להיפך. ונראה ליישב דתרווייהו לשיטתייהו אזלי: **באופן אחד י"ל** דלכאורה תקשה **לפי דעת תוס'** בשבת צה ע"א, **דלמ"ד דמגבן חייב משום בונה – א"כ נפל ביתו ביו"ט לשתרי לבנותו. ותירצו דאסור מדרבנן.** וא"כ תקשה דלפי מה דקיי"ל דאין שבות במקדש, א"כ אף מדרבנן מותר. ומ"ט אסור לבנות הבימה אף ביו"ט גופה?

אבל זה אינו, דהא קריאת הפרשה היתה בעזרת נשים כמבואר בסוטה מא ע"ב. א"כ י"ל שם לא אמרינן אין שבות במקדש. אך מדברי הירושלמי בפסחים משמע להדיא דבכל מקום אין שבות במקדש, קשיא טובא. (ובמקום אחר הארכנו בס"ד). **וא"כ, מ"ט לא יבנו בימה ביו"ט?**

אבל י"ל דהירושלמי לשיטתו, דס"ל דמגבן חייב משום לש, כמבואר בפ"ז דשבת. א"כ לא קשיא כלל קושיית התוס'. **וא"כ מדאורייתא אסור.** אך לדעת הבבלי הוכרח רש"י ז"ל לפרש משום הטף.

ואולם תקשה להיפך, מאי טעמא לא אמר הירושלמי כטעמא דרש"י משום הבאת הטף? ונראה, דהטו"א נסתפק על מי חל חיוב הבאת הטף, אם על הבי"ד או על האב. והביא ראיה שחל על הבי"ד, דאל"כ איך משכחת לה כלל חיוב על הטף, הא אין לו קרקע כלל! יעוי"ש במה שהעיר מזה לענין גר דחייב בהקהל כיון דאין לו קרקע. (וכבר ידועים בזה דברי האחרונים, והארכנו במקום אחר. וראיתי למאור הגדול הגרי"ש נתנזון זצללה"ה שתירץ בשו"ת

"שואל ומשיב" מהד"ק ח"א סי' כ"א דקרא בגר תושב מיירי, די"ל דמשכחת לה חלקו בא"י. והדבר תמוה מאד לומר דגר תושב חייב בהקהל, מה שכל המצוות שאומר המלך לא שייך כלל בגר תושב. ומהיכי תיתי לחייבו יותר מז' מצוות בני נח?).

הן אמת דיש להביא מזה מקור טהור לדברי הרמב"ם ז"ל דערל חייב בהקהל. והרי הו"ל כטמא, וטמא פטור מראיה, וה"נ מהקהל!

ואולם י"ל דתליא בהא דחקרנו במקום אחר בס"ד, אם דבר הנלמד בגז"ש אף אם לא שייך הטעם. ועי' ברמב"ם פ"א שעבדים משוחררים פטורים מקריאת מגילה. מבואר דהיכא דלא שייך הטעם לא שייך לחייבם. ועי' בר"ס נע"ז. ואכמ"ל.

אך י"ל דהירושלמי פשיט דראיית פנים בעזרה הוא ולא בהר הבית, מהא דטמא פטור. ולכאורה י"ל להיפך: בדטמא בעזרה לא צריך קרא שם דלא שייך עשה דוחה לא תעשה דכרת. ועי"ש בטו"א בחגיגה ד ע"ב במה שכתב בזה, ובמה שכתבתי בחידושי בס"ד.

אך י"ל דהירושלמי לשיטתו, דס"ל דקטן חייב בראיה, וכמו שכתבו תוס' ריש חגיגה. א"כ י"ל דבקטן לא שייך כלל כרת. א"כ י"ל עשה דוחה לא תעשה, ולהכי ממעט טמא מראיה לקטן טמא. וא"כ מוכח דראיית פנים בעזרה.

אבל אם נימא דקטן פטור, א"כ י"ל דראיית פנים היתה בהר הבית באמת. וראיה, דאל"כ לא צריך קרא לפטור טמא מראיה, וא"כ אף מהקהל פטור. ואם ערל כטמא לגמרי, דאז גם בטמא פטור רק מגזה"כ, וה"נ בערל. וה"נ בהקהל וכמובן.

ובזה נסתר ראיית הטו"א מר"ה ו ע"ב, דמוכח משם דלא כהירושלמי דראיית פנים אינו בנשים, עי"ש, דכוונת הבעיא אם מצות ראיית פנים היא בעזרה או בהר הבית. דאי בהר הבית - לא שייך ע"ז "ובאת שמה" "והבאתם שמה", דהך "שמה" הוא בעזרה לעבור בבל תאחר. משא"כ אם חייבת בשמחה, הרי א"כ תבוא בעזרה לעמוד על קרבנה כסוטה ח ע"א ותענית כו ע"א. וא"כ אף נשים חייבות בבל תאחר, דאז איתנהו בעזרה. משא"כ משום ראי', י"ל אף בהר הבית סגי. (אך להאמור א"ל ההכרח מהא דקרא לקטן טמא מיירי וכמובן, דוק).

ובזה נסתרה הראיה שהבאתי מכמה שנים בס"ד דלא כהירושלמי, מהא דקידושין נב ע"ב, דאמרי, אשה בעזרה מנין - די"ל דראיית פנים הוא בהר הבית, ולק"מ. אלא דלשיטת הירושלמי עצמו אי אפשר לומר כן, דהירושלמי פושט דראיית פנים בעזרה דווקא.

וי"ל דההכרח יאלצנו דבהר הבית. דאל"כ, למה לי קרא בטמא, וכקושיית הטו"א. ורק י"ל דמשכחת לה בקטן טמא דהירושלמי לשיטתיה דחייב - אתי שפיר, משא"כ להבבלי. אמנם הטו"א תירץ דנפק"מ בקרבן ציבור שבא בטומאה וטומאה דחויה, עי"ש. א"כ י"ל דלמ"ד הותרה אי אפשר לומר כן כתירוץ הטו"א, ובע"כ בקטן טמא, או דהראיה היא בהר הבית. וא"כ לדידי' מודה הירושלמי.

ובזה י"ל דרך פלפול במה שכתבו שם בקידושין: "יאמרו: מאיר שכב, יהודה כעס, יוסי שתק - תורה מה תהא עליה". דנפק"מ ודאי לכל אחד ואחד לשיטתי': דר' יוסי לשיטתיה דס"ל טומאה הותרה, א"כ קשה שפיר. משא"כ לר' מאיר ור' יהודה, דס"ל ביומא ח ע"א טומאה דחויה.

וזה שאמרו "תורה מה תהא עליה", דהך דטומאה דחוי' או הותרה תליא אם הציץ מרצה דווקא על מצחו. ותליא אם תמיד דוקא. וא"כ נפק"מ למצוות תלמוד תורה, עי' מנחות צט ע"ב. וכמדומני כבר כתבתי בס"ד, בחבורנו "קול דוד" דרוש כ"ב - מזה, עי"ש.

אך י"ל לפי מה שכתבו התוס' דאין הדרך שיכנסו נשים בעזרה אף דליכא איסור, א"כ ה"נ י"ל דכיון דאין מקדשין ביו"ט, כביצה לו ע"ב, ומצות ראיה הוא דווקא ביו"ט ראשון, כמו שכתב הרמב"ם פ"א מחגיגה - א"כ שפיר פריך "אשה בעזרה מנין", דביו"ט אין מקדשין. אך הטו"א הקשה טובא ע"ז, מנא ליה הא להרמב"ם ז"ל.

ובעניותי נ"ל ראיה עצומה מהא דסוטה מא ע"א. דאיתא שם דה"א מאתחלתא דמועד מדכתיב: "בבוא כל ישראל לראות". א"כ מבואר דמצות ראיה רק ביו"ט ראשון הוא. אך מה נעשה והרמב"ם ז"ל עצמו מדוייל ידי' משתלים, דלדעתו ז"ל עיקר מצות הקהל הוא ביום ב', וכשיטת התוס' שם ולא כרש"י. והדרא קושיא לדוכתא, דזהו למסקנא.

ובע"כ ראיית הרמב"ם י"ל מקושייתינו להירושלמי, מהא דאשה בעזרה מנין.

אך לר"ת, בתוס' ביצה טו ע"ב, דבאין לו אשה ובנים מותר לקדש - א"כ הדרא קושיא לדוכתא. וביותר דהירושלמי גופי' ס"ל הכי שם, עי"ש בתוס'. אך לרש"י לשיטתי', דס"ל דעיקר מצות הקהל ביו"ט ראשון דווקא, א"כ י"ל בזה כדברינו הנ"ל. וא"כ י"ל רש"י ור"ת לשיטתייהו בתוס' ביצה שם, עי"ש.

נחזור לראשונות. לקושיית הטו"א, דאיך משכחת לה חיובא בקטן כיון שאין לו קרקע. נראה דדין זה תליא בפלוגתת הירושלמי והבבלי אם נשים וקטנים חייבים בראיית פנים. די"ל, דאם קטנים חייבים מצד אביהם עצמן - א"כ חזינן דחייבים אף שאינם בני מצוות. ע"כ י"ל שפיר דאף שאין להם קרקע - חייבים, דהם רק כחפץ של אביהם שנצטוו אביהם להביאם. ולכן אף שאין לו קרקע - חייבים. דאין שייך מיעוטא דאין להם קרקע, רק במי שהוא חייב מצד עצמו וקרא ממעט ליה מחיובא. משא"כ מי שהוא פטור מצד עצמו, רק התורה חייבתו לאביו עליו - א"כ י"ל דבדידי' אין נפק"מ כלל באם יש לו קרקע או לא. ומזה נפק"מ לדינא, דאז אף חולה וסומא וחרש חייב. דלא מיעט הכתוב כל הני רק בבר חיובא מצד עצמו, משא"כ בהני, שהחיוב על אביהם או על הבי"ד. משא"כ להירושלמי, דקטן בכלל "כל זכורך" - א"כ חייב מצד עצמו (מגזה"כ, מה שאינו כן בכל המצוות). א"כ, כי היכי דגדול שאין לו קרקע וחרש וסומא פטור - ה"נ בקטן, וזה ברור לכאורה.

וא"כ אתו שפיר רש"י וירושלמי לשיטתם. דבאמת לא שייך כלל טעמא דרש"י משום הבאת הטף, דהא קיי"ל דחי נושא את עצמו וליכא כלל חיוב הוצאה בטף ג"כ. ורק י"ל דנפק"מ לטף חולים, דקיי"ל בחולים כו"ע מודו. ובשבת צד ע"א, ויומא סו ע"ב. אבל זה אינו, דהא חולה פטור מראי', וה"נ בהקהל והדרא קושיא לדוכתא.

ואמנם זהו רק להירושלמי, דהחיוב הוא על הקטן עצמו, א"כ אף חולה פטור. אבל לשיטת הבבלי, דקטן פטור מצד עצמו, רק החיוב על האב, א"כ אף קטן חולה חייב. א"כ שפיר פירש רש"י לשיטתי' הטעם משום הבאת הטף, והירושלמי לשיטתו לא פירש כן.

אחר שהעליתי כל זאת בס"ד, נזכרתי דבירושלמי פ"ק דחגיגה מבואר להדיא: דמיבעיא ליה לר' שמואל בר אבא, קטן חרש, מהו שחייב? ואמר לו ר' זירא: יציבא בארעא וכו'. וא"ל ר' ירמיה, דכיון דקרא מרבה ליה מ"כל זכורך" אף דקטן בלא זה פטור ממצוות - א"כ אף חרש בכלל. ודחי, דגדול חרש יבא

לכלל מצוות, משא"כ בקטן חרש. וא"כ י"ל זהו רק בחרש קטן, אבל בחולה י"ל דחייב. וא"כ נסתרו דברינו, ויש לדחות.

ונראה באופן אחר. דהנה הרמב"ם לא כתב דין דר' אמי בפסחים ח ע"ב. ונראה ליישב, דבפסחים שם מסיק דלר' אלעזר דאמר שלוחי מצוה אינם ניזוקין אף בחזירתן - קרא לכדר' אמי קאי, עי"ש. ולפ"ז נפרש הא דכתיב "ופנית בבוקר והלכת לאהליך" - היינו אהליך שבביתו, עי"ש.

ואמנם רש"י פסחים צה ע"ב כתב על דין לינה, שלן בירושלים אבל אינו חוזר לאוהלו שחוץ לירושלים שהוא בתוך התחום. וזה שכתוב "ופנית בבוקר והלכת לאהליך", עי"ש. וא"כ לדעת ר' אלעזר ואיסי בן יהודה, ד"אהליך" היינו ביתו ממש ולא אהלו שחוץ לירושלים - א"כ אין לנו כלל מקור לדרוש דין לינה. וע"כ הרמב"ם דחזי שפיר דבסוגיות טובא נזכר דין לינה - השמיט הך דר' אמי, אף דר' אלעזר ואיסי בן יהודה כוותי' ס"ל (אלא דגם דין לינה לא נאמר ברמב"ם להדיא רק אגב בהלכות ביכורים והארכנו במקום אחר בל"ד).

וא"כ אתי שפיר, דהטו"א הקשה על רש"י שכתב משום העלאת הטף, דהא ירושלים לא היתה כלל רשות הרבים, עי"ש. אבל לענ"ד נראה דרש"י ז"ל לשיטתי', דס"ל ד"אהליך" הוא מחוץ לירושלים, א"כ יצטרך להביא בשבת הטף שחוץ לירושלים - א"כ שפיר שייך טעם זה. אך זהו אם מי שאין לו קרקע חייב בראיה, אבל למ"ד פטור לא שייך זה. א"כ הירושלמי לשיטתי', דס"ל בפ"ק דפאה דמי שאין לו קרקע פטור - א"כ "אהליך" היינו שבביתו, ולא שהיו דרים חוץ לירושלים (וכדתנן בפ"ה דאבות, מעולם לא אמר אדם צר לי המקום שאלין בירושלים). א"כ לית ליה משום טף, כמו שכתב הטו"א (וגם הירושלמי לשיטתו דקטנים חייבים בראיה - א"כ בע"כ דלנו בירושלים, כיון דאי אפשר להביאם למחרתם בירושלים אם חל בשבת, ודוק).

משא ומתן בענייני הקהל בזמן הזה

הרב שלמה דוד כהנא והרב אברהם אלקנה כהנא שפירא

מפתח:

חלק א (דברי הרב שלמה דוד כהנא)

א. הקהל וראיה בבית שני
ב. הקהל ומצות שמיטה
ג. הקהל כשאין מלך
ד. הקהל כשהציבור טמא
ה. עליה לרגל בזמן הזה
ו. תקנה לציבור

חלק ב (דברי הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא)

א. ביאת כל ישראל
ב. הקהל ומצות שמיטה
ג. הקהל במשכן בגלגל
ד. קריאה מספר עזרה
ה. מצות כתיבת ספר תורה
ו. קריאה בהקהל מספר פסול
ז. דברי כהן משוח מלחמה
ח. הוכחה נוספת שניתן לקרוא בהקהל בס"ת פסול
ט. ברכת התורה בהקהל וביום כיפור
י. פטור טמא מהקהל
יא. כשכל ישראל טמאים
יב. פטור טמא מחגיגה
יג. זכר למקדש בזמן הזה

חלק ג (דברי הרב שלמה דוד כהנא)

א. הקהל ומצות שמיטה
ב. הקהל במשכן בגלגל
ג. קריאה מספר עזרה

ד. קריאה בהקהל בס"ת פסול
ה. על ההוכחה שניתן לקרוא מס"ת פסול
ו. פטור טמא מהקהל
ז. כשכל ישראל טמאים

חלק ד (דברי הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא)

א. הקהל ומצות שמיטה
ב. המשכן בגלגל ובנב
ג. אכילת קדשי קדשים
ד. הקהל במשכן נב וגבעון
ה. טעות בספר תורה
ו. ספר תורה פסול להקהל
ז. קריאה בלשון הקדש ועניית אמן
ח. טומאת כהנים בזמן הזה
ט. עליה לרגל בזמן הזה

הרב שלמה דוד כהנא

הקהל בזמן הזה

לכבוד מרכז התרבות של הפועל המזרחי שלום.

לשאלתכם בדבר סידור בחג הסוכות בשנה זו הבאה עלינו לטובה, זכר למצות הקהל, כדעת הגאון האדר"ת ז"ל בחוברת דבר בעתו הנדפס בשנת תרס"ד, הנה מתכבד להעלות על הכתב איזה גרגרים מפרי עשתונותי שנולדו לי עת שוטטו רעיוני בענין הזה:

הנה הגאון אדר"ת מביא ב' טעמים לחדול מהמצוה הזאת בזמן הזה. חדא, שאמר קרא: "בבא כל ישראל", (דברים לא, יא) ואולי בעינן ביאת כולכם מדאורייתא. וגם דוקא בזמן שהשמטה נוהגת מה"ת שנאמר "שנת השמיטה" (שם י), ובזה"ז הרי דעת הרבה פוסקים ששמטה אינה נוהגת רק מד"ס. יוצא איפוא שגם בתקופת בית שני לא היתה מצות הקהל רק מדרבנן, שהרי גם אז לא עלו כולם בימי עזרא (יומא ט ע"ב). וא"כ יש להסתפק האם יש לעשות בזמן הזה זכר למצוה דרבנן.

ובספרים נמצאים עוד שני טעמים נוספים למנוע, מטעם שהמצוה היא בקריאת המלך ואין לנו מלך בזה"ז, וגם שהקריאה צריכה להיות בעזרת נשים במקום שאסור לנו ואין מניחין אותנו עכשיו להכנס שמה. ואשיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

א. לשון הרמב"ם מורה שהכתוב: "בבא כל ישראל ליראות" (שם יא), מוסב על מצות ראיה ולא על הקהל, שהרי מכל ישראל ממעט עבדים ממצות ראיה, ומליראות ממעט סומא אפילו בעין אחת שאין ראייתו שלמה. ואף שממעט גם אינו שומע בשלימות מלמען ישמעו, וזה ודאי נוגע למצות הקהל,

---

* הרב שלמה דוד כהנא פירסם מאמר זה בחוברת קובץ הקהל, הוצאת מוסד הרב קוק, שיצא לקראת מעמד זכר הקהל שהתקיים בשנת תש"ו. על מאמר זה הגיב הרב אברהם שפירא, הרב ש"ד כהנא השיב, והרב אברהם שפירא השיב שנית. המשא ומתן ביניהם לפנינו כאן במלואו.

אף זהו משום שגמר בחגיגה ג ע"א ראיה ראי' מהקהל, נמצא שליראות נכתב בהקהל רק להיות מופנה לגז"ש. ומעתה אם נאמר כדברי הגאון האדר"ת דבעינן כל ישראל, נמצא שגם ראיה לא נוהגת בימי בית שני מן התורה, וזה דבר שלא ניתן להאמר כלל, שהרי מבואר בחגיגה ו ע"א דראיה נהגה גם לפני הדיבור, ועולה שהקריבו ישראל במדבר עולת ראיה הוה, והרי שם עלו רק משה ואהרן ושבעים מזקני ישראל ולא היתה ביאת כל ישראל. וכן חושבת הגמ' דיש בשמחה שאין בראי' (שם ע"ב), ולא חשב שבראי' בעינן כל ישראל. ובסוף חגיגה (כו ע"א) מבואר שבשעת הרגל נאמנים עמי הארץ על התרומה מפני שהכתוב עשאן כולם חברים, וזה משום עלי' לרגל, והזהירו העולים שלא יגעו בשלחן שהיו מגביהין אותו להראות חיבתן לפני המקום. והרי המשנה של חומר בקודש, מתקופת בית שני מדברת, שהרי חשב שם גם טומאת ארץ העמים שאין מביאין נסכים מגליל משום ארץ העמים, והרי טומאת ארץ העמים לא נגזרה אלא פ' שנים קודם החורבן כבשבת טו ע"א. והרה"ג רי"א הלר מחבר ספר בנין האריאל מרבני ישיבתי העירני מדברי רש"י סנהדרין קו ע"ב (ד"ה במגדל) דטומאת ארץ העמים היתה נוהגת עוד בימי אחיתופל, וכן מפי' ר"ג תמורה יז ע"א שכ' דנזירות אבישלום שנדר בגשור לא עלה מן המנין והטעם משום ארץ העמים כנזיר כ ע"א. והגם שהערתו יפה, אולם עי' בפה"מ להרמב"ם והר"ש בפרה פ"ג מ"ב שמביאים תוספתא מפורשת שקודם בית שני, כשר הי' להביא אפר פרה. ובבבא מציעא כח ע"א מפרש בגמ' לחד תרוצא דבבית שני דלא נפישי ישראל, די ג' ימים לחזור לביתו. ועמיתי הרה"ג מרבני ישיבתי ר' חנוך זונדל גרוסברג, בעמח"ס המעשר והתרומה ועוד, העירני מכל המשניות של מחלוקת ב"ש וב"ה בסמיכה בעולת ראי' שהיתה בימי בית שני כדמוכח מהמעשה דבבא בן בוטא שהביא כל צאן קדר שבירושלים (ביצה כ ע"ב), וכן מנחוניא חופר שיחין בבא קמא (נ ע"א), וביבמות (קכא ע"ב), ומפרש רש"י שם לעולי רגלים להם ולבהמתם. וכן בגיטין ד ע"ב דבימי הבית א"צ השליח לומר בפ"נ ובפנ"ח משום דשכיחי עולי רגלים ושם מדבר מתקופת בית שני.

זאת תורת העולה מדברינו שאין להעלות על הדעת שלראי' ניבעי ביאת כולכם, ולקמן אבאר הכוונה לדעתי בתיבות כל ישראל שכתוב בהקהל.

ב. בנוגע לחקירה השניה האם דין הקהל תלוי בדין שמיטה מהתורה, הנה מסוטה מא ע"א משמע שהכתוב שנת השמיטה הוא רק לסימנא בעלמא שלא לימנות מקץ שבע שנים מערבות מואב, דהו"א נימני מהשתא אפי' לא איתרמי בשמיטה, ואי איתא דתלוי בדין שמיטה, איך הוה ס"ד למנות שיחול בזמן שאין שמיטה נוהגת, ולזה מורה גם לשון רש"י שם (ד"ה צריכי) שכל הסימנים הללו צריכים, שנת השמיטה, ובחג הסוכות ובמועד. הרי שהדגיש דשנת השמיטה אינה אלא לסימן לאיזה שבע שנים כוונה התורה. וכן אח"כ כתב רש"י (ד"ה נימנוהו) "שלא מנו" שמיטין רק לאחר כיבוש וחילוק, ולא כתב "שלא נהגה" שמיטה, כי אין קפידא רק בהמנין של שמיטין ולכן לאחר המנין שמנו ישראל למעשרות נתחייבו בהקהל.

גם מעובדא דאגריפס המלך שחי בסוף תקופת בית שני ומעדותו של ר' טרפון בתוספתא סוטה פ"ז ה"ז, וירושלמי יומא פ"א ה"א, שראה חיגר תוקע בחצוצרה והזכיר לו ר"ע שהי' בהקהל, מוכח שדין הקהל היה נוהג בבית שני אף ששמיטה לא היתה נוהגת לכמה דעות מהראשונים רק מדרבנן משום שתלויה ביובל, הרי שאין הקהל תלוי בשמיטה. וכן מוכח מלשונו של החינוך (מצוה תריב) שכתב במצות הקהל שנוהגת בזמן שישראל על אדמתן, משמע דמצות הקהל לא בעי מקדש, דבכל המצות שנוהגין בזמן הבית כותב בפירוש שנוהג בזמן הבית או המקדש. והכוונה של "אדמתן" יתכן שסובר שמי שאין לו קרקע פטור מהקהל כמו מראיה. ואם נתבונן בלשונו של החינוך שדקדק לכתוב במצות שמיטה במצוה פד, שנוהגת בא"י לבד ובזמן שישראל שם, ואח"כ כתב "והעובר ע"ז ונועל ביתו או כרמו בזמן שישראל על אדמתן עובר בעשה", נוכל להבין שהתכוין לומר בנועל שדהו דוקא בעינן ישראל על אדמתן, כלומר שתהיה שדהו של ישראל, דאילו בשדה עכו"ם ליתא לאיסור של שביעית, אבל לעניין מצות שביעית בא"י אפילו בשדה של ישראל הצריך שישראל יהיו שם, אפי' אותם שאין להם קרקע, יהיו ג"כ שם. ושפיר מדייק איפוא המנ"ח שבעינן כל יושביה עליה. וא"כ במצות הקהל שכ' ג"כ אותו הלשון "ישראל על אדמתן", מוכח שהתכוין ג"כ לומר בזה שמי שאין לו קרקע פטור מהקהל כמו מראיה ולא כמו בשביעית דבעינן כל ישראל עליה.

ג. בנוגע לחסרון של מלך בזה"ז כבר צידד המנחת חינוך (מצוה תריב) לומר שמלך אינו מעכב, וכשאין מלך יכול אדם חשוב אחר לקרות, וכן החליט

הנצי"ב בספרו העמק דבר בפשיטות (דברים לא, יא). גם הרלב"ג כתב שם מלך או כ"ג או נשיא, ויש להשיא לזה גם דעת הרמב"ם שלא חשב במצות המלך המצוה של קרה"ת בהקהל בין הנהו מצוות עשה ול"ת המוטלות על המלך, ע"כ שהוא מפני שהקריאה אינה מצוה מיוחדת דוקא להמלך אלא מפני הכבוד, ואחר שכבר חשב הדין של כבוד והזכיר שאינו יכול למחול על כבודו, לא הצריך שוב לחשוב הקריאה בהקהל ביחוד.

גם מקום הקריאה בעזרת נשים נראה גם כן שאינו מעכב, וכבר כתב המנחת חינוך שם שירושלים כשרה לקריאה של הקהל, מפני שנקראה גם כן לפני ה' לענין אכילת קדשים קלים, שכתוב בהם "ואכלת לפני ה'" (דברים יד, יג).

ויש להביא ראיה לדבריו מסוטה מא ע"ב שאמר שם, דאי כתב רחמנא מקץ הו"א נימני מהשתא, ופירש"י מערבות מואב בשנות כבוש וחלוקה. ואי איתא דבעינן מקדש לעיכובא, איך ס"ד דבשנות כיבוש וחלוקה, יהיה נוהג הקהל, הא לא היה מקדש, דהמזבח שבגלגל לא היה לו דין רק של במת יחיד, וקדשים קלים נאכלים בכל ערי ישראל כבזבחים קיח ע"א, ועל כרחך שהמקדש אינו מעכב.

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שהקריאה בעזרת נשים לא היתה מטעם דבעינן קריאה במקדש, אלא מטעם שהקריאה של המלך בהקהל ושל הכ"ג ביוהכ"פ היתה בס"ת של העזרה שכתב מרע"ה כברש"י ב"ב יד ע"ב (בד"ה ספר עזרה), ופסקינן בשולחן ערוך או"ח סימן קלה שאסור לטלטל ס"ת רק להכין יום או יומים מקודם, ומקור דין זה הוא מירושלמי יומא פ"ז ה"א. ולכן היתה הקריאה בעזרת נשים, כדי למעט בטלטולה, ולעולם היתה הקריאה צריכה להיות מטעם זה בעזרה הגדולה, אלא מפני איסור הישיבה התירו לטלטלה לעזרת נשים. וטעמא דהא מילתא שהקריאה היתה רק בספר העזרה, נראה שהוא מפני שאין אנו בקיאים בחסרות ויתרות כבקידושין ל ע"א, לכן הקפידו לקרות בספר שכתב משה רבנו, או אחר שנגנזה בספר עזרא המוזכר במועד קטן יח ע"א.

ודכירנא שלפני המלחמה הי' לי מו"מ של הלכה עם הגאון המפורסם בתפוצות ישראל ר' מנחם זמבא זצ"ל, שלפי השמועה נהרג על ק"ה הי"ד והקשיתי לו על דברי הרמב"ם (הל' ספר תורה י, א) שחשב כל פסולי ס"ת

ומזכיר שעשרים מהם המה מה"ת, לאיזה ענין משכח"ל פסולים מה"ת, הלא בס"ת ישנן שתי מצות, כתיבה וקריאה. והנה מצות כתיבה, רוב דעות הראשונים הוא, שהואיל והוא משום לימוד, מקיימים המצוה אפילו בחומשים ואפילו בספרים הנדפסים. א"כ נשאר הפיסול רק לענין מצות קריאה, וכיון שכל הקריאה היא רק דרבנן מלבד פ' זכור, וקריאתה בספר אינה מטעם דזכור בעינן ספר, רק מטעם דצריך לקרוא בציבור, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, ואמנם מותר ללמוד אף בס"ת פסולה, למה נפסול ס"ת פסולה לפ' זכור.

ובאנו לידי מסקנא שכונת הרמב"ם שהעשרים פסולים מה"ת הם לקריאת הקהל שנאמר "תקרא את התורה הזאת" (דברים לא, יא), על כן צריכים ס"ת כשרה מדאורייתא. ולכן נ"ל דמטעם זה הצריכו לקרות בספר של העזרה שהיא בוודאי כשרה, וכדי למנוע טלטול יתר, היתה הקריאה במקדש. ומעתה נשובה ונחקורה אחר שמצות הקהל אינה תלויה במקדש, והס"ת של העזרה אין לנו, למה לא יונהג הקהל בזה"ז ואין לומר משום ס"ת גופא שאי אפשר בו בחסרות ויתרות, בכ"ז נקרא מספק אולי כשרה הס"ת.

ד. והנה עלה בדעתי שיש למצוא עוד טעם לפטור מהקהל בזה"ז. והוא שהרמב"ם בהל' חגיגה ג, ב כתב דטמא פטור מהקהל שנאמר: "בבא כל ישראל" (דברים שם), וזה אינו ראוי לביאה, לפי"ז בזמנינו שכולנו טמאי מתים אין לנו מצות הקהל ואפילו זכר אין עלינו לעשות, כיון שגם בזמן המקדש באופן כזה שכולם היו טמאים כגון דמית נשיא לא עשו הקהל משום טומאה.

אבל אם נתבונן היטב בלשונו של הרמב"ם נראה שגם זה לא מספיק. הרמב"ם בהל' חגיגה ב, ד כתב דטמא פטור מן הראיה כמו שביארנו בביאת מקדש דאינו ראוי לביאה, וכוונתו להל' ביאת מקדש ג, ח-י שהזכיר שם הדינים דטמא אסור לכנס לעזרה באיסור עשה ול"ת. ולכן לא הזכיר שום לימוד לפטור מן הראיה, רק פשוט שאינו יכול לכנס לעזרה. ואולי הזכיר הדינים של ביאת מקדש שלא נאמר שהעשה של ראי' תדחה הל"ת, רמז לנו לביאת מקדש שבטמא למקדש יש עשה ול"ת. ולמה בהל' חגיגה ג, ב, לענין הקהל הביא הכתוב בבוא כל ישראל ואינו ראוי לביאה, תפ"ל דאסור להכנס לעזרת נשים ואינו שייך להקהל. והמנחת חינוך (מצוה תריב) באמת מסתפק בכוונת הרמב"ם אם הפטור של טמא הוא רק בטמא זיבה שאינו

יכול להיכנס והפטור הוא משום זה, אבל בטמא מת שמותר מדאורייתא להכנס בעזרת נשים אולי חייב בראיה, ולא העמידו דבריהם במקום מצוה, או מחוסר כיפורים שמותר לו להכנס יתחייב בהקהל, או הכוונה של הרמב"ם משום דראיה איתקש להקהל ולכן אפילו המותרים להכנס לעזרת נשים כיון שאסורים להיכנס לעזרה לשם ראיה פטורים מהקהל מטעם ההיקש. ולדעתי נראה כוונה אחרת ברמב"ם. דאפילו אם נימא דדמיא לראיה, ג"כ לא היה צריך להזכיר הכתוב בבוא כל ישראל שהרי כתב תחילה דכל הפטור מראיה פטור מהקהל חוץ מנשים וטף וערל, ולא הזכיר שום פסוק, ולמה מצא לנחוץ לענין טמא להביא מהכתוב בבוא כל ישראל. וכן קשה קושיית הלח"מ בפטור של טמא למה מטעם זה לא יפטור גם ערל. והלח"מ מיישב שהפטור של טמא הוא משום איסור הכניסה לעזרת נשים שהוא רק מדרבנן, והערל שהוא רק פסול משום מיאוס לא גזרו רבנן.

ולכן נראה לומר בכוונת הרמב"ם דהפטור של טמא לא הוה משום שאינו יכול להיכנס לעזרת נשים, דבאמת רוב טמאים מותרים מה"ת להכנס להר הבית, וגם כבר הזכרנו למעלה דעזרת נשים אינה מעכבת וגם ירושלים כשרה להקהל ולירושלים מותרים להיכנס כל הטמאים חוץ ממצורע, וגם לא בעינן כלל שיהיה ראוי לראיה להיכנס לעזרה, רק הפטור של הרמב"ם בטמא הוא מהכתוב בבוא כל ישראל שהביא, דבעינן שיבא ביחד עם כל ישראל, וכיון שהוא טמא, זהירים ופרושים ממנו, שלא יטמא אותם ובגדיהם ואוכלים ומשקים שלהם, ואינו ראוי לבוא יחד עם כל ישראל, כמו שמצינו דרשה כזו בגמ' חגיגה ד ע"א דהמקמץ והמצרף והבורסקי פטורין מן הראי' מפני שאינם יכולים לעלות עם כל זכורך.

ואם כנים אנחנו בפירושנו זה, יהיה הדין שהפטור של טמא הוא רק במקצת טמאים, אבל היכי שרוב הקהל טמאים, הרי יכולים לעלות ביחד, ואין טעם לפטור. ותתיישב בזה גם קושיית הלח"מ מערל, כיון שהפטור אינו משום איסור כניסה אלא משום ביאה יחד עם כל ישראל, מפני הזהירות מלהטמא, ובערל לא שייך זה דאינו מטמא בנגיעה, ושפיר יכול לבוא עם כל ישראל.

ובזה מתיישבים דברי הירושלמי התמוהים מאוד בהוריות פ"א ה"ו דמבואר שם דבקרבן פסח לעשות בטומאה הולכים אחר רוב הנכנסים בעזרה, ובראיה הולכים אחר רוב ישראל מנחל מצרים עד לבא חמת. ומפרש בפני

משה דאם רוב ישראל בא"י טמאים נדחה הטומאה לצבור, וזה דבר תמוה מאוד נגד המבואר דאינו דוחה רק קרבן הקבוע לו זמן. וידידי הגאון העילוי המצויין ר"ח מקרקא הראה לי הירושלמי בפסחים פ"ט ה"א דגרס להוריות תחת ראיה, וכוונתו ליחיד שעשה בהוראת ב"ד, אך לדברינו נוכל לקיים הגירסא שלפנינו בהוריות ראיה, וכוונת הירושלמי להקהל שנקרא ג"כ ראיה, ככתוב "ליראות" וסובר הירושלמי דברוב ישראל מא"י טמאים חייבים בהקהל כמו שביארנו בדעת הרמב"ם. ולפי"ז יהי' מהירושלמי מקור לדברי הרמב"ם.

ה. הארכנו בדברינו כדי לברר שהטעמים מבחינת ההלכה כדי לפטור מהמצוה החביבה הזאת בזמנינו ולחוש גם לעשות זכר אינם מספיקים, והנני להוסיף שאפילו אם נימא דהקהל תלוי לגמרי במצות ראיה וכל שאינו בראיה אינו בהקהל, גם אז אין לנו להפקיע את עצמנו ממצות הקהל, והנני להעתיק איזה קטעים מהתשובה שסדרתי בשנת תש"א והעליתי שגם מצות ראיה לא נתבטלה לגמרי ויש לה מקום גם בזה"ז. שם חקרתי האם המנהג שנוהגים בא"י לעלות ברגלים ירושלימה ועושים ביקורים תוך החומה ולהכותל שריד מקדשנו וקוראים אותם עולי רגל, יש לו יסוד עפ"י דין ואם מקיימים איזו מצוה בזה בזה"ז. יסוד חקירתי הוא על סמך הברייתא בחגיגה ו ע"ב: שלוש מצוות נצטוו ישראל בעליה לרגל, ראיה, חגיגה ושמחה. הרי שחיוב עליה לרגל הוא בשביל הג' מצות, ואפילו בשביל אחת מהן. והנה הרבה ראשונים סוברים דמצות שמחה נוהגת מה"ת גם בזה"ז שהשמחה ביין ושאר דברים של שמחה, וכתיב "לפני ה' אלוקיך" (דברים טז, יא), והיינו בירושלים, דלשיטת הרמב"ם קדושת ירושלים והמקדש קדשה לעתיד לבא. ואף שכל הדין של שמחה דבעינן לפני ה' היינו ירושלים, אינו משום דשמחה בעינן בירושלים, רק מפני שבזמן הבית היתה השמחה רק בבשר שלמים שאינו נאכל רק בתוך החומה, אבל בזמן הזה שהשמחה ביין מקיימים אותה בכל מקום, וכן משמע מלשון הרמב"ם דבהל' חגיגה ב, י כתב דיוצא בכל מיני בשר קודש לשמוח לפני ה', ובהל' יום טוב ו, יז-יח כתב אעפ"י ששמחה היא בבשר שלמים יש בכללם כל אחד בראוי לו, לאנשים בשר ויין, ולא הזכיר לפני ה', ומוכרח מלשונו דלפני ה' בעינן מטעם בשר קודש, ולא מטעם עצם מצוות שמחה. אבל מלשונו של החינוך מצוה תפט שכתב נצטוינו להראות כל זכר בירושלים בבית הבחירה משמע

דמלבד העזרה המצוה להראות גם בירושלים דהיא גם כן בכלל לפני ה'. ואין לומר בכוונת החינוך שהזכיר ירושלים למעט שילה מראיה, דמדרשת הספרי על פסוק ה: "לשכנו תדרשו" מפרש על שילה, ופסוק י"ב קאי על ירושלים, וכן פרש"י דלמעלה שילה וכאן ירושלים, והגאון הנצי"ב מפרש "ובאת שמה" היינו ראיית פנים בעזרה וכן מהמדרשים באלקנה שבכל שנה היה עולה לרגל בדרך אחר. ובחגיגה ו ע"א מקשה מחנה שעלתה, מוכח מכל המקומות האלה שבשילה היו מחיובים בראיה. וע"כ מוכח בכוונתו בהזכירו ירושלים שגם בעיר היתה המצוה להראות מלבד העזרה. ועל כרחך הוא בשביל המצוה של שמחה שהיתה בירושלים ע"י השלמים, וא"כ אפילו בזה"ז מחוייבים בראיה בירושלים משום מצות שמחה דכתיב לפני ה'. וכ"מ מלשון החינוך שכתב דבכלל שמחה הוא אכילת בשר ויין ובגדים חדשים ומיני מתיקה וכלי שיר במקדש לבד, הרי כתב להדיא שגם שארי תענוגים הוא במקדש והיינו בירושלים שנקראת מקדש לדעת הרמב"ם. גם הרמב"ם בהל' לולב ח, יב הזכיר המצוה של שמחת בית השואבה שהיא לקיים ושמחתם לפני ה' בשיר וריקודים במקדש שהוא ירושלים, דעזרת נשים היתה לה קדושת ירושלים, מלבד לענין שילוח טמאים שנתחלק למחנות. הרי מפורש בזה"ז החיוב לקיים מצות ראיה לירושלים בשביל החלק של שמחה. ולכן המנהג של עליית הרגל בזמנינו יש לו מקום גדול גם עפ"י הלכה. וכן נמצא במדרש שהיו נוהגין לעלות לרגל גם אחר החורבן. ולכן מזכירין גשמים בז' חשון גם בזמנינו כמש"כ הר"ן תענית (ב ע"א ברי"ף), והגם שבגיטין ד ע"ב מחלק דבזמן שאין ביהמ"ק קיים לא שכיחי עולי רגלים לקיים החתימות, כבר ציין המהרצ"ח מחולין מח ע"א שעלו בני עסיא שלש רגלים ליבנה, ובחולין עז ע"א שהייה תלתא ריגלי, ובעבודה זרה נו ע"ב שהייה שמואל תלתא רגלי, מכל הסוגיות האלו מוכח שהיו נוהגין לקיים עליה לרגל למקום הועד של הבית דין. וידידי הרב הגאון ר' גרשון לפידות מרבני ישיבתי העירני מנדרים כג ע"א שר' יוסי התיר לאיש אחד את נדרו שהדיר את אשתו שלא תלך לרגל ועברה על הנדר, ומבואר בתוס' ביצה ה ע"א (בד"ה הא) שר' יוסי חי לאחר החורבן, וכבר העיר זה המהרצ"ח, הרי שגם לאחר החורבן היה המנהג לעלות לרגל עפ"י לעבור הנדר של בעלה.

הדרן לדברינו שגם מצד ההיקש הקהל לראיה גם כן אין סיבה לפטור בזמנינו מהקהל, שהרי גם מצות ראיה לא נתבטלה לגמרי בזמנינו.

לכן רחש לבם דבר טוב אותם היוזמים לעשות זכר להקהל שזכו לעמוד על דעתו של רבינו האדר"ת לאחר ארבעים שנה בהתאם למאמר חז"ל (בע"ז ה ע"ב, וברש"י דברים כט, ו) ובכינוס זה יקויימו דברי החינוך בטעם מצוה זו שיכניסו הכל בלבם חשקה של תורה ויזכו לטובה וישמח אלוקים במעשיהם.

ו. והנה נמצאים תלמידי חכמים מערערים על זכר למקדש זה וחוששים שמתיקון זה תצא תקלה שא"א לראותה מראש, וכבר גילה דעתו הרב הראשי הגאון רי"א הרצוג (שליט"א) [זצ"ל] מרא דא"י לביטול החששות בטוב טעם. ולדעתי דדבר זה אם יש עפי"ד החיוב על ב"ד כשמתקנים איזו תקנה לחשוב אם לא יצא איזה קלקול מהתקנה, ראיתי ברמב"ם בהל' ממרים ב, ה שכתב דאם בי"ד גוזרים או מתקנים תקנה או מנהג צריכים להתיישב ולידע תחילה אם רוב הציבור יכולים לעמוד בהם. ויש לדקדק בשלמא בגזרה שהיא בארור שפיר יליף בגמ' מהפסוק במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כלו, ופירש"י אתם מקבלים, גזרה בארור וקללה ונהנים מהארורים, אבל תקנה ומנהג למה בעינן רוב הציבור, הלא מצינו הרבה מנהגי מקומות במקום שנהגו. ונ"ל בכונתו שהנה באמת מצינו בד' מקומות שעשו תקנה ובאו לידי תקלה ועשו תקנה שניה, ביומא כ ע"ב, כתובות יב ע"א, גטין מז ע"א, ומנחות נד ע"א, ולמה מצריך להתיישב אם הציבור יעמוד בה ולמה לא מצריך התיישבות בגוף התקנה האם תעלה יפה ולא יצטרכו לשנות. וניחא לי מהא דפסחים לו ע"א אין לשין העיסה בפושרין דחיישינן לחימוץ ומקשה מעומר דלותתין אותן ומשני ציבור שאני, הרי דבמצוה של ציבור אין חוששין לחששות. וזהו גם טעמו של הרמב"ם דמצריך להתיישב אם תתפשט התקנה ברוב הציבור וציבור שאני.

הנני מאחל לכם לראות בתשועת עמנו ובבנין ירושלים ובית מקדשנו ובקיום כל המצוות של זמן הבית כתיקונם א"ס. כסלוני (=תקותי) בטח שתכניתכם תתקבל בחיבה ע"י הציבור וזכר זה יגביר אהבת התורה וסיכוי הגאולה בעם ישראל בלי כל מכשול ותקלה חלילה.

שלמה דוד כהנא

חלק ב

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תגובה)

ב"ה [חשון תש"ן]
לכבוד
הגאון מוה"ר שלמה דוד כהנא (שליט"א) [זצ"ל]
שלום וברכה למר ולתורתו,

הגיע לידי קובץ הקהל וראיתי שם תשובה של כת"ר בענין הקהל בזמה"ז, ואגב עיני בה נתעוררתי על כמה מדבריו וחידושיו בתשובתו הרמה שצריכים לענ"ד עיון וישוב, ואמרתי לרושמם על גליון ולשלחם למעלת כת"ר.

א. על מ"ש האדר"ת דבהקהל דכתיב "בבוא כל ישראל" (דברים לא, יא) בעינן ביאת כולכם כמו בחלה, וממילא דלא נהג בבית שני, וע"כ פטורין גם מלעשות זכר למקדש, כתב ע"ז כת"ר דכל ישראל זה נאמר לגבי ראיה וע"ז הוכיח מכמה מקומות שראיה נהגה בבית שני. והנה עצם הדמיון של בבוא כל ישראל דהקהל לדין ביאה דחלה אינו עולה יפה, דהתם מיירי בביאה לארץ דהיינו בשעת כיבוש, וקמל"ן דכיבוש שלא ע"י כל ישראל לא מהני לחלה, ואילו ביאה דהקהל אינה אלא קביעת זמן. וע"כ צ"ל דכונת האדר"ת היינו נמי דקביעת הזמן הוא כשיבואו כל ישראל כולם לעזרה, ואז דוקא יש חיוב דהקהל. וא"כ מה הועיל כת"ר במה שהכריח לנכון דהיו חייבים בראיה בבית שני, הרי מה דיש למעט מכאן הוא בדין הקהל דבו מיירי הפרשה, ולא נאמר שאם אין כל ישראל באין, אין על המקצת שבאו חובת ראיה, אלא שאם באו מקצת, אע"ג דראיה הוי, אבל בראיה כזו אין חיוב באתו זמן להקהל, דהקהל נאמר כשכל ישראל מקיימים מצות ראיה ולא כשרק מקצתן מקיימין המצוה. וגם אין צורך להוכיח מהרמב"ם דבבוא כל ישראל היינו ראיה, שזהו פשטיה דקרא, ומכאן ילפינן בסוטה מא ע"א דהקהל באתחלא דמועד. ומה שלמד מכאן דעבדים פטורים היינו דעכ"פ חזינן מי הם הבאים להראות, ישראל ולא עבדים, ואע"ג דהפרשה לא מיירי בראיה, אבל מה שיש למעט מבבוא כל ישראל הוא דוקא בהקהל ולא בראיה, דהרי הסימן הזה להקהל ניתן.

---

* מנחת אברהם, ירושלים: הוצאת המחבר, תש"ן, חלק א סימן ל עמ' רסב-רפו.

אלא שגוף דברי האדר"ת דבעינן דוקא ראיה דכל ישראל אינם מתקבלים על הלב, דע"כ הסימן דבבוא כל ישראל הוא על הזמן שמחוייבים לבוא ולא כשבאו ממש, שאם כשבאו אמאי צריך להקהיל אותם לעזרה הרי הם כבר בעזרה, אלא ע"כ הביאור הוא שכל ישראל עדיין לא באו לעזרה אלא שעתה הוא זמן ביאה לכל ישראל, וחייבין להקהיל אותם מכל ירושלים לקריאה. ואם כי לכאורה י"ל, שהרי הראיה ביום הראשון והקהל במוצאי יו"ט, אולם מלבד הדוחק שבזה, הנה לפרש"י (סוטה מא ע"ב ד"ה מאימת) הרי מה"ת הקהל ביו"ט הראשון, ואפילו לתוס' (ד"ה כתב רחמנא בחג הסוכות) שהוא במוצאי יו"ט מה"ת הנה ילפינן לזה מקרא מיוחד ולא מעצם דין הקהל בבוא כל ישראל, אלא פשיטא דבבוא כל ישראל היינו רק סממן, אבל לא כשבאו דוקא, וא"כ א"א לומר דהיינו כל ישראל ממש.

ובאמת מה שאמרו בסוטה מא ע"א שם דמבבוא כל ישראל ידעינן דאתחלא דמועד הוא צ"ב, דלכאורה זה תלוי במחלוקת בחגיגה ט ע"א אם תשלומין דראשון או תשלומין זל"ז, דהרי ראיה הוי בכל המועד, ואפילו בשמיני עצרת יוצא ידי ראיה. (וראיתי בקובץ זה בקונטרס הרב הראשי הגרא"י הרצוג (שליט"א) [זצ"ל] שכתב בפשיטות שראיה ליתא בשמיני עצרת ורק לחגיגה נתרבה. ואני לא אדע שום מקור לזה, וגם הוא לא ציין שום מקור לזה חוץ מלשון הרמב"ם, וזה אינו, שהרמב"ם הביא רק המוזכר בגמ', והרמב"ן בחידושיו לסוכה [מ"ח ע"א ד"ה עוד] כתב להדיא דחגיגה וראיה שוים בשמיני עצרת. וזה ברור). ולמ"ד דתשלומין זל"ז החיוב הוא בכל יום בפני עצמו, וא"כ איך ידעינן מבבוא כל ישראל דמיירי ביום ראשון. והנה הרמב"ם בהל' חגיגה א, ה כתב דהמאחר ומקריב אחרי יום הראשון הרי זה מגונה, ולכאורה נראה שהיינו לפי שפסק דתשלומין דראשון א"כ עיקר החיוב ביום ראשון, אבל ממה שהביא הפסוק (צפניה ג, יח) "נוגי ממועד אספתי" (ועיין בברכות כח ע"א שנראה שמהתם המקור לזה), נראה שאין זה תלוי בכך, אלא שמצוה היא להראות בבית ה' במועד, וע"כ אמרו בפשיטות דבבוא כל ישראל הוא ביום ראשון דחג.

ונראה עוד דזה דמבואר ביומא נא ע"א דחגיגה הוי קרבן ציבור דאתא בכנופיא עיי"ש, וה"ה לראיה וכן בפסח ראשון דבו כתיב כל קהל ישראל, נראה דזהו רק בחגיגה דיום ראשון, אבל בשני כיון שהוי תשלומין אע"ג דהוי תשלומין זל"ז אבל כיון שכבר הקריבו חלק מהציבור שוב אי"ז קרבן ציבור

וכמ"ש ביומא שם כה"ג גבי פסח שני, שמשום זה אינו קרבן ציבור עיי"ש, וא"כ מדוייק היטב מה דכתיב בבוא כל ישראל שמכאן ידעינן דהוא אתחלתא דמועד שאז הוי קרבן ציבור, דאתא בכנופיא בכל ישראל כולם וכנ"ל.

ולכאורה נראה לומר דאם ראיה הוי קרבן ציבור יהא טעון שירה, ובפסח מפורש בספ"ז פר' בהעלותך דבעי שירה, וכן מבואר בירושלמי פסחים פ"ה ה"ה, ועי' בתוס' פסחים סד ע"א ד"ה קראו, מ"ש הרי אין בפסח נסכים, ובראיה הרי איכא גם נסכים. אכן כ"ז רק ביום ראשון אבל בשאר ימים לא, אפילו למ"ד תשלומין זל"ז וכנ"ל.

ולכאורה יש מקום לדון לפי מ"ש לעיל, בדברי רש"י במגילה (ה ע"א ד"ה חגיגה), דהקהל ביו"ט אחרון של חג, דלכאורה אם הביאור בחובת יום הראשון הוא דחייבה תורה במועד, א"כ אם בא ביו"ט אחרון נמי הוי מועד, ואין הבדל בין מועד ראשון לאחרון. אמנם כ"ז אם תשלומין זל"ז והוי בכל יום חיוב בפנ"ע וא"כ מחמת עצמו הוי מצוה כמו בראשון, אלא דבכל ז' ימים יש דין דמועד להקדימו, אבל בשמיני אין גם עדיפות זו, אבל אם תשלומין לראשון א"כ מועד היינו דוקא מועד הראשון. אולם צ"ע ליישב הגירסא בגמרא (סוטה מא ע"א). ובעיקר הדבר נראה לכאורה שתלוי במחלוקת הראשונים בביעור דמע"ש אם הוא ביו"ט הראשון או האחרון, (עיין ברמב"ם בהל' מעשר שני יא, ג ז; ובסמ"ג מ"ע קלח; וברש"י לסנהדרין יא ע"א ד"ה דזמן, וברמ"ה שם). והדבר תלוי בגירסאות במשנה, וזמן ביעור שמע"ש ילפינן מהקהל, ויל"ד.

ב. מה שהוכיח בתשובתו דהקהל אינו תלוי בדין שמיטה, מדס"ד בגמ' בסוטה מא ע"א דנימני מערבות מואב אפילו לא איתרמי בשמיטה, ואם איתא שתלוי בדין שמיטה איך סלקא אדעתין כן. תמהני מאד על כת"ר הרי כל מה שבאנו לדון שתלוי בשמיטה הוא מדכתיב בקרא ב"שנת השמיטה" (דברים לא, י), אבל מה דקאמרינן דהו"א דנימני מהשתא, ר"ל שאילו לא היה כתוב בתורה בשנת השמיטה רק מקץ שבע שנים, וא"כ ברור שאין כל שייכות להקהל עם שמיטה, ואיך מביא ראיה מזה גם עתה שמפורש בתורה דקשור עם שמיטה.

ומה שהוכיח מלשון רש"י בסוטה (ד"ה צריכי) שאין שנת השמיטה אלא סימן, הנה הרי רש"י מדבר שם גם על דין מועד, ומועד דסוכות, והתם הרי זה עצם הזמן המחויב ולא רק סימן.

ומה שבאר לשון החינוך (מצווה תריב) בזמן שישראל על אדמתן היינו מי שיש קרקע מחויב בהקהל, וביאר לפי"ז גם לשונו של החינוך במצות שמיטה (מצוה שכח), הנה ידוע דלשון החינוך בזה כוונתו על כלל ישראל שיושבים בארץ ישראל ולא על היחיד בקרקעו. ועיין לדוגמא בפרשת המלך (מצוה תצז) שכתב כן ובמצות יפת תואר (מצוה תקלב) וכהנה רבות. ועיין במצות שביעית בפר' בהר (מצוה שכח) שהזכיר רק שנוהגת בזמן הבית ובזמן שישראל שם.

ג. ומה שכותב להוכיח שהקהל לא בעי עזרה מדהו"א (סוטה מא ע"א) דנימני ז' שנים גם בכיבוש וחילוק והרי אז היה המזבח בגלגל והיה לו רק דין במת יחיד, וע"כ דמקדש אינו מעכב. תמהני מאד על כת"ר וכי גלגל במת יחיד היתה, והרי אוהל מועד היה שם וקודש קדשים עם הארון, מפורש בזבחים קיז ע"א וכן במגילה ט ע"ב שהקריבו שם קרבנות צבור. ואם כי דין קדושתו שונה מקדושת ירושלים לכמה דברים אבל מקדש הוי, וכן מפורש שם במשנה דפרת חטאת (זבחים קיב ע"ב), דקדשי קדשים נאכלים בתוך הקלעים דהוי כעזרה במקדש, וממילא אפשר לקיים מצות הקהל שם.

ד. ומ"ש שטעם קריאה בעזרה הוא משום איסור טלטול ס"ת שמבואר בירושלמי יומא פ"ז ה"א, (ועיין ביאור הלכה או"ח סי' קלה סי"ד) והקריאה היתה בס"ת דמשה שמונחת בקדש הקדשים, וע"כ רצו למעט בטלטול. הנה הרי בירושלמי יומא הנ"ל מפורש דבהקהל, לכבוד המלך, מותר לטלטל ספר תורה, כמש"ש ע"י שזרעו של דוד משוקע שם עבדין לו כמנהג אבתהון. ואולי כונתו דאפ"ה טוב יותר למעט.

אבל מה שכתב כת"ר דלהכי קרו בס"ת דמשה משום שאין אנו בקיאין בחסרות ויתרות והוי ס"ת פסול, תמוה מאד, דכיון דהיה ספר של משה בידיהם א"כ שוב אין ספקות בחסרות ויתרות וודאי כולן היו מוגהין על פיו, ובס"ת דמלך מפורש (ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו) דהיה מוגה עפ"י ס"ת דמשה, ובכתובות קו ע"א, אמרו שבי"ד קבעו מגיהי ספרים בירושלים ובודאי היו כל ס"ת שבירושלים מוגהים בחסירות ויתרות כיון שהיה להם ספר תורה דמשה. ועי' בקדושין ל' ע"א לא זזו משם עד שהביאו ס"ת ומנאום.

ה. ומה שהביא מו"מ עם הגאון ר' מנחם זמבא זצוק"ל לאיזה נפק"מ חשב הרמב"ם (הל' ס"ת י, א) כל פסולי ס"ת מה"ת, הרי למצות כתיבה כתבו רוב הראשונים שכיון שהוא משום לימוד מקיימים גם בחומשים ובשאר ספרים

ולקריאה הרי אין קריאה מה"ת שיעכב שם ספר דוקא, וע"כ החליט שהנפ"מ רק לגבי הקהל דמצוה בס"ת כשרה. הנה הראשונים שהביא כת"ר היינו הרא"ש (הל' ס"ת סי' א) ורבינו ירוחם (נתיב ב ח"ב) שכתבו דבזה"ז שהותר לכתוב תושבע"פ מקיימים בזה מצות כתיבת ס"ת. והנה בפירוש דברי הרא"ש כתב הב"י (יו"ד סי' רע) דלא מיעט המצוה דכתיבת תורה שבכתב אלא ריבה דגם בכתיבת תושבע"פ אפשר לקיים, ולפי הב"י מה שנתמעט לפני היתר כתיבה של תורה שבע"פ ממצוה זו של כתיבת ס"ת כגון חומשין זה לא הותר עכשיו, דזה אינו שייך להיתר דכתיבה, דגם קודם הותר בכתיבה ואפ"ה לא יצא בה מצות כתיבת ס"ת, ולפי"ז לדידיה המיעוטים שנתמעטו מקיום מצות כתיבת תורה שבכתב הם גם בזה"ז, א"כ גם בזה"ז כל הפסולים האלו ודאי פוסלים בס"ת, אלא אפילו לדעת הפרישה (יו"ד סי' רע ס"ק ח) והש"ך (שם ס"ק ה) שלהרא"ש כל קיום מ"ע של כתיבת ס"ת הוא בכתיבת חומשין ותושבע"פ שבהם לומדין ולא בספר שאין לומדין בו, הנה עכ"פ הרמב"ם (הל' ס"ת ז, א) לא הביא דין זה של הרא"ש, וע"כ צ"ל או דלא מיירי בזה"ז דוקא, או שחולק על הרא"ש, וא"כ שוב ל"ק מה שמנה הפסולים דס"ת בספרו, ולהלכה כבר הכריע השאגת אריה (סי' לו) כדעת הב"י ולא כהפרישה.

ונראה עוד דע"כ יש מחלוקת בזה בין הרמב"ם והרא"ש. דהרי הרמב"ם (הל' ס"ת ז, א) כתב דהמ"ע דכתיבת ס"ת למדנו מקרא ד"כתבו לכם את השירה הזאת" (דברים לא, יט), וכיון שאין כותבין פרשיות, א"כ א"א לכתוב שירה לבד וצריך לכתוב כל התורה עם השירה (ועי' בשאגת אריה סי' לד מ"ש בזה). וכיון דכל עיקר המצוה היא משום כתיבת השירה, א"כ איך יכול לצאת בדבר אחר שאע"ג דנכלל בכלל התורה אבל השירה הרי אינה כאן. והנה הרא"ש ע"כ חולק בזה על הרמב"ם שהרי כל ההכרח של הרמב"ם הוא מפני דשירה לבד אין לכתוב דאין כותבין פרשיות פרשיות אבל הרא"ש פסק להדיא בגיטין ס ע"א דכותבין פרשיות, וע"כ דהוא מפרש דשירה פירושה תורה, או מדסיים "ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם" (דברים שם), משמע דמיירי על כל התורה, וא"כ בקרא גופה כתיב כתיבת תורה, וע"כ אין זה תלוי בתורה שבכתב

אלא בכל תורה שניתנה להיכתב, אבל הרמב"ם סובר דבאמת לעולם המצוה רק על תורה שבכתב.

והנה באמת הר"ן במגילה כתב להדיא דיש חילוק בין מצות קריאה בס"ת דאז לא בעי ס"ת כשרה לבין מצות כתיבת ס"ת דאפילו חסר תג אחד פסול, וחולק על הרמב"ן שגם לקריאה פסול, ומשמע שסובר שעכ"פ בזה גם הרמב"ן סובר שלמצות כתיבת ס"ת אינו יוצא בחסרה אות אחת, וא"כ לכאורה משמע מינייהו דפליגי על הרא"ש, שהרי להרא"ש לכאורה צ"ל דכיון שיוצאים בכל כתיבה של תורה כשהכתיבה בהיתר, א"כ ה"נ כשחסר משהו בחסירות ויתרות או בהשלמת התורה.

אלא דלכאורה י"ל דגם הר"ן סובר כן רק לפני שהותרה הכתיבה אבל כשהותר לכתוב לא גרע ס"ת שחסרה משאר ספרים שיוצאים בהם. אבל א"א לומר כן, שא"כ כל הדין דפוסלין בס"ת למה צריך למייתי הרי באותה שעה כבר הותרה הכתיבה. וכן מפורש במנחות כט ע"א בס"ת דאגרא דחמוה דר' אבא שדנו אם פסולה (וזה י"ל).

וע"כ נראה שגם הרא"ש מודה דע"י כתיבת ס"ת שבכתב בחסרות ויתרות לא קיים המצוה, ואע"ג דכתיבת תושבע"פ אינה נפסלת בכה"ג, דרק במה שאין בו הלכות מיוחדות בכתיבה סגי בהיתר כתיבה לחוד. ועכצ"ל כן שהרי חומשין לעולם הותר בכתיבה, וע"כ שלא מהני היתר כתיבה לקיום המצוה. אלא דיש לעיין דאה"נ דלהרא"ש יוצא ידי מצוותו גם בחומשין. אכן א"כ יש לנו ראיה שהרמב"ן והר"ן חולקים ע"ז.

ויש לעיין עוד, דאם רק בהיתר הכתיבה הדבר תלוי א"כ גם בפרשה אחת יצא, שהרי הרא"ש (גיטין פ"ה סי' כ) פסק כמ"ד כותבין פרשיות, (ומה שמשמע לא כן בדבריו בהל' ס"ת סי' א היינו בשיטת הרמב"ם, ואכמ"ל). אמנם זה לק"מ דכאן לא מחמת הפסלות דחסרה, אלא שחסר בשיעור של התורה, דהמצוה היא לכתוב כל התורה.

אלא דלפי"ז צ"ע בדעת הרא"ש דלו יהא דעתה יש כתיבה בתושבע"פ אבל כיון דיש שיעור למצוה דכתיבה והוא כל התורה א"כ ה"ה בכתיבת תושבע"פ, ויש הרבה להאריך בזה ואכ"מ. ועכ"פ ברור בשיטת הרמב"ם שגם בזה"ז כתיבת תורה שבכתב דעי כל כל הדינים כמו לפני היתר הכתיבה ואם לאו לא קיים מצות כתיבה.

ו. אמנם מש"כ כת"ר דקריאת הקהל בעי ס"ת כשירה, הנה אצלי מבואר לא כך אלא קוראים גם בס"ת פסולה, ונתעוררתי לזה מלשון המשנה בסוטה לב ע"א דפרשת המלך בלשון הקודש, ואם הקריאה בעי ס"ת למה היה צריך לכתוב לשה"ק הרי העיקר שמצותה בס"ת וס"ת בלשה"ק. והנה בגמ' שם לא הוזכר מקור לזה אבל ברמב"ם בהל' חגיגה ג, ה מביא מקור דכתיב "התורה הזאת", בלשונה, ומוכח מלשונו שעיקר הלימוד הוא דבעי קריאה בלשון התורה ולא בלשון אחרת, אבל לא שיקראו מספר התורה, וגם לא כתיב כלל בפסוק ספר.

ונפ"מ עוד בזה, מלבד שאפשר לפי"ז לקרוא בס"ת פסולה אלא די"ל גם זאת דאפשר לשנות המלים שבפרשה אם המובן הוא אחד, כיון דלא ספר מעכב בו אלא לשון הקודש בלבד.

ונראה דיסוד זה מתברר ממה שהביאו התוס' בסוטה לח ע"א ד"ה או, בשם רבינו הלל בפירוש הדרשה כה תברכו בשם במפורש, או אינו אלא בכינוי וכו' דר"ל בכינוי דאלקים וצבאות וכו', ובתוס' תמהו איך ס"ד דישבש לשון הכתוב לומר יברכך אלקים במקום שם דארבע. ונראה מלשון התוס' דכל קושייתם היא במה דיש הבדל בין שם של ארבע לכנויים, דקדושת השם הזה יותר גדולה, אבל לא מעצם השינוי בלשון הכתוב, והיינו דהיסוד של רבינו הלל הוא דכיון דעיקר הדין הוא שיברכו בלשון הקודש יכולים לשנות המלים אם המובן הוא אחד, וע"כ סובר ר"ה דגם בשמות הקדושים אפשר להחליף בלשון אחר כיון שהמובן הוא אחד, שמו יתברך, ועל כך בא הריבוי דקרא ושמו את שמי דדוקא שם המיוחד. והתוס' סברי דאם כי יסוד זה נכון לגבי כל המלים של הפרשה אבל לגבי אמירת השם לא שייך לומר כן, דכל הכינויים הרי אינם כינויים של מלה כמו רחום וכו' אלא כינוי מהז' שמות, ושמות הקב"ה אי"ז מובן אלא צירוף קדוש של אותיות, ויש הבדל בחלות הברכה בין צירוף של שם זה לשם אחר. ויותר מכך, צירוף אותיות אלו אי"ז דהוי מלה מלה"ק אלא הוא שם בכל אופן ובכל לשון, וע"כ פשיטא דצריך לומר השם האמור בתורה.

ונראה עוד דנ"מ אם אפשר להוסיף בביאור הדברים שאומר, דאם צריך לקרוא בתורה הרי פשיטא שאין להוסיף כלום, אבל אם הדין הוא שצריך לקרוא פרשה זו בלה"ק יכול להוסיף בביאורה כמה שירצה.

והנראה דזה מתבאר מהתוספתא בסוטה פ"ז ה"ט בפרשת הקהל שדורשין בה דרשות הרבה, ופשטות הכונה שבקריאת המלך היה מבאר גם כמה דרשות במקראות שקורא, וענין זה צ"ב הרי הוא צריך לקרוא תורה שבכתב. וע"כ כמשנ"ת דהעיקר שקורא בלשה"ק אבל לא שיקרא בס"ת, ולהכי יכול לשנות מלשון הס"ת, וע"כ גם יכול לקרוא בעת קריאת הפרשה את הדרשות שעליה, דהיינו תושבע"פ שהיא פירוש הכתובים כמו שביאר הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה, וקריאת הפירושים של קבלת חז"ל שעל הפרשה הוי נמי בכלל קריאה כיון שיכול לשנות מלשון המקרא בכתב וכנ"ל.

וכך מצינו גם לגבי קריאת פרשת בכורים, כדמוכח ממש"כ הראבי"ה סי' תכד שכתב שם טעם על מה שר' יהודה היה נותן בהם סימנים שפירש רבי יהודה החסיד דר"י בספרי על מביאי בכורים אמר דצ"ך עד"ש באח"ב, ואשמועינן שבזה הסדר יש לקרות למביאי בכורים, ודבריו מובאים גם בהגהות מיימוניות על נוסח ההגדה, (סוף הל' חמץ ומצה), ומשמע מדבריו שמביאי בכורים היו דורשים פרשת בכורים, ועל המקרא דביד חזקה וגו' היו דורשים אלו עשר מכות וכו'. ועיין בהגהות הגר"א על הספרי תבא שגורס בהנוסח הספרי את כל הדרשות שבהגדה על פרשת ארמי אובד אבי. וביאור הדבר כנ"ל דמאחר שאין הכרח שיקרא מס"ת, אלא רק שיקרא בלה"ק יכול לשנות מלשון הכתוב וגם להוסיף ביאור. ולפי"ז בכל הנשנים במשנה (סוטה לב ע"א) דאלו נאמרים בלה"ק יכול לשנות מלשון הכתוב ולומר גם הפירושים של חז"ל. ויש להעיר ששמעתי מהרב הגאון ר' צבי יהודה הכהן קוק (שליט"א) [זצ"ל] ששמע מאביו הגאון הראי"ה, דהגאון ר' משה יואל בעל ראשי בשמים סח לו על זקינו החסיד הידוע ר' בער טוריצער תלמידו של הגר"ח מוולוז'ין שכשהיה קורא ק"ש היה משלב באמירתו דרשות חז"ל לק"ש, והיה אומר בכל לבבך בשני יצריך ובכל נפשך אפילו נוטל את נפשך ובכל מאדך בכל ממונך. וחידוש זה דאפשר לומר פירוש המקראות בקבלת חז"ל בתוך המקראות גופם יש לו מקור בתוספתא הנ"ל, ועי' בפיה"מ לר"מ סוף מע"ש.

ז. ונראה עוד בזה במה דמבואר במשנה (סוטה מב ע"א) דמשוח מלחמה על הכתוב: ""על אויבכם" (דברים כ, ג), ולא על אחיכם שמרחמים עליכם וכו' אל תראו מפני הגפת תריסין וכו', דכל זה היה אומר המשוח מלחמה כשהיה קורא האמור בפרשה, והיינו כנ"ל שכיון שבתושבע"פ בא לנו הפירוש הזה יכול לאומרה בשעת קריאתו הפסוקים שבתורה, ואילו היה הדין שצריך

לקרוא בתורה ודאי אינו יכול להוסיף, אבל כיון שנאמר שצריך לקרוא בלה"ק יכול להוסיף בלה"ק פירוש חז"ל על המקרא. ולדעתי נראה ברור שהפירוש במשנה הנ"ל הוא שהמשוח היה אומר הדרשות האלו, שאל"כ מה טעם מחלק בין גויים לישראל שכ"ז אינו אלא חיזוק הלבבות ולא איזה לימוד, וע"כ ודאי שהיה אומרם לפני הצבאות, ואין מקום לומר שיהיה כתוב במשנה ולא יאמרם בקריאתו. ועי' במאירי ריש פרק משוח מלחמה.

שו"ר בחינוך (מצוה תקכו) שכתב שהמשוח מוסיף דברים לחזקם, ובמנחת חינוך תמה שהרי בר"ה כח ע"ב אמרינן שהמוסיף בברכת כהנים עובר בבל תוסיף וא"כ ה"נ בקריאת פרשה זו. ונראה דהחילוק הוא פשוט מאוד, דודאי להוסיף דבר חדש כמו התם ברכה נוספת אסור, אבל לפרש הדברים כפי פירוש חז"ל אזי שפיר יכול להוסיף ואין כלל חשש איסור בל תוסיף וכמוש"נ. ובברכת כהנים נמי אם יפרש בברכתו יברכך בנכסים איסור בל תוסיף אין כאן, ורק דנראה דאין הכהן מבאר הברכה שאומר אפילו לפי פירוש חז"ל, משום שבברכת כהנים אין חלות הברכה תלוי בהם אלא הם חייבים רק באמירה והקב"ה מברך כרצונו כלשון הרמב"ם, ולהכי לא שייך שהכהן יפרש הברכה איך שתחול, אבל עכ"פ איסור בל תוסיף ליכא בזה. ועי' בירושלמי מגילה פ"ד הי"א, כה תברכו, לברכה ניתנה ולא לקריאה. וכבר כתבתי שהמדרשות המובאות במשנה דמשוח מלחמה הכרח לומר שאומרן בפני הצבאות, שאל"כ אין מקום שיכתבו במשנה ולא יאמרו ע"י המשוח.

אמנם בזה יש עדיין לעיין, דהנה מה דנאמר בלה"ק מבואר בירושלמי (סוטה פ"ח ה"א) שרק באמירת כהן משוח אבל מה דשוטר משמיע הוא בכל לשון. (ועיין במנ"ח מצוה תקכו שכתב זאת מדעתו ובאמת הוא מפורש בירושלמי), וא"כ י"ל דבאמת כהן משוח אומר רק מה שכתוב בלבד אבל המשמיע משמיע דבריו בצרוף הדרשות לחיזוק לבבם.

אמנם לשון המשנה משמע שהכהן המשוח עצמו אומרם, ועוד שגם אם נאמר בכל לשון אינו רשאי להוסיף דברים יתרים שלא נאמרו בתורה אם נימא שאסור להוסיף, שרק לתרגם מותר אבל אם אסור להוסיף בלה"ק אסור להוסיף כל לשון. ועוד יש לדקדק מלשון הירושלמי שנקט שוטר משמיע בכל לשון ולא נקט במה דכהן משמיע והיינו פסוקים דשמע ישראל וכו', וע"כ נראה דרק פסוקים דמי האיש שעיקרם הודעה למי שפטור ממלחמה, דכיון שהעיקר הוא הידיעה צריך לאומרן בכל לשון שמבינים, אבל קראי דשמע

ישראל אפשר דגם משמיע אומר בלה"ק. אולם בפירוש הירושלמי י"ל בלא זה דמחלק בין פרשה דשמע לפרשה דמי האיש אפילו לגבי הכהן המשוח. ובאמת צ"ב כל הדין של כהן משמיע, ממ"נ, אם ההשמעה היא מחיובי הקריאה נבעי כהן משוח, ואם לא נתרבה לזה כהן מהיכן לנו כלל דבעינן כהן, ואכמ"ל.

ח. ועכ"פ נתבאר מדברינו לעיל דבפרשת הקהל לא בעינן כלל ס"ת, ונראה לי עוד ראיה מהספרי עה"כ "וכתב לו את משנה התורה הזאת" אחרים אומרים אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד. ומשמע דלא היה כותב רק ספר דברים דהרי קרא בכתיבה קמיירי, וא"כ הרי הוי ס"ת פסולה לכל הדברים ואפ"ה קורא בו המלך, וע"כ שאי"צ כלל לס"ת.

ולכאורה היה אפ"ל דלא היה כותב אלא רק הפרשיות שקורא כיון דבל"ז אין כאן ס"ת כשירה, והיה מתבאר בזה מה שיש להעיר איך היה המלך דולג משמע לוהיה אם שמוע הרי אין מדלגין בס"ת משום כבוד צבור, ולפי"ז לא היה צורך בדילוג כי כך נכתב בספר כפי שקורא. אמנם באמת נראה שאי"ז כך, שהלשון משמע שעכ"פ כל משנה תורה היה כותב, ועוד דהרי הרמב"ם הל' ס"ת ז, א פסק להלכה שאין כותבין פרשיות, ומה דקשה הרי אין מדלגין י"ל דאין מלך מוזהר על כבוד הציבור, אבל זה עכ"פ מוכח דס"ת פסולה ראויה לקריאה בשעת הקהל. ועי' במאירי סנהדרין כא ע"ב ד"ה ובסוגיא.

אבל יש לעורר שהרי מבואר במשנה (סוטה מא ע"א) דהיה מברך לפניה ולאחריה כדרך שמברכין על התורה, א"כ מוכח דהקריאה היא בס"ת כשרה. אבל באמת אע"ג שנניח דקוראים בס"ת פסולה, אבל למעשה ודאי נהגו לקרוא בהקהל בס"ת כשרה, וכמו שכתב רש"י ב"ב יד ע"ב (ד"ה ספר) שקראו בס"ת שבהיכל. הא חדא, ועוד נראה דאם מן הדין קורין בהקהל בס"ת פסולה שוב יכולין לברך עליה, דעד כאן לא פליג הרשב"א (בשו"ת ח"א סי' תפז) על הרמב"ם וסובר דאין מברכין אלא משום דסבר דבס"ת פסולה אין דין קריאה בציבור, וכך היתה התקנה, עיין בר"ן מגילה, וממילא אין כאן מצות קריאה בציבור, אבל אם בהקהל דין קריאתה מהתורה גם בס"ת פסולה, הוי ממילא דין קריאה בציבור בזה.

ט. והנה לכאורה הענין תלוי מה היא חובת ברכה בקריאה בציבור אם היא משום חיוב הקריאה או משום הקריאה בס"ת ולא משום החיוב, ונראה

מלשון הרמב"ם בהל' עבודת יוהכ"פ ג, יא דכהן גדול היה מברך ברכה אחרונה דברכת התורה אחרי קריאתו ובעשור לחודש. ויש לעיין הא כיון דובעשור קרא בעל פה א"כ אין כאן כלל קריאה בתורה, א"כ אמאי לא ברך ברכה
אחרונה דתורה, קודם כשגמר באחרי מות, ועל כן מוכרח מזה דגם קריאה דבועשור הוי בכלל חיובי קריאה דתורה שצריך לברך לפניה ולאחריה. וא"כ יוצא דגדר ברכות התורה בציבור הוא משום חיוב הקריאה ולא משום הקריאה בס"ת, דהכא הרי אינו קורא כלל בספר תורה. ופשוט דקריאה בציבור בע"פ וודאי בכ"מ לא יברך דאז אי"ז חובה כה"ג, אבל הכא ביוהכ"פ הרי מחוייב בקריאה בע"פ דוקא ומהטעמים שהתבארו שם ולהכי הוי בכלל ברכה.

ונראה דמהסוגיא שם ביומא מוכרח כדברי הרמב"ם שברכה לאחריה ברך אחרי קריאת ובעשור לחודש, שהקשו שם (ע ע"א) שנוציא ס"ת אחרת לצורך קריאת ובעשור, ומשני ר"ל משום ברכה שאינה צריכה שיצטרך לברך פעם נוספת על האחרת. ויש לתמוה מפני מה זו ברכה שאינה צריכה הרי מה שיברך מחדש הוא משום שאז יקרא בתורה, ועתה אי"צ לברך משום שאינו קורא בתורה ואין בידו אותה מצוה, ואטו י"ל שימנע ממצוה משום שיתחייב בברכה וכשלא יעשנה לא יהיה עליו חיוב ברכה. אלא ע"כ מוכרח מכאן שגם עתה כשקורא הפסוקים בעל פה הוי בקריאתו זו נמי חיוב ברכה לפניה ולאחריה דהוא בכלל קריאה כקריאה בס"ת, וע"ז שפיר קאמר דאותה הקריאה בע"פ שהיה בכלל ברכה לפניה ולאחריה אם יקראנה בס"ת יצטרך לברך עליה מחדש, ונמצא שלא הוסיף כלום בקריאה דבתרוויהו בכל אופן נתברכה לפניה ולאחריה, וע"כ הוי ברכה יתירה, אבל אם הקריאה בע"פ לא נתברכה לפניה ולאחריה ודאי יש לקרוא קריאה בספר ולברך לפניה ולאחריה.

ויש עוד לדון בנקודה זו בקריאת ובעשור ובגמ' שם דמפטיר לא משום כבוד תורה אלא משום החיוב דמועדות, אך לענייננו העיקר היוצא מכאן הוא שהפרשה שמחוייבים לקרותה בציבור מברכין עליה מחמת חיוב קריאה, ולהכי שפיר המלך מברך בקריאת משנה תורה גם אם אין הס"ת כשרה.

י. במה שעורר דבזה"ז כולנו טמאים וטמא פטור מהקהל, יש מקום לומר דכהנים בזמה"ז בחזקת טמאי מת משום דכלי מתכות א"א שלא יהיה

עליהם טומאת מת כיון שהטמאים אינם נטהרין ונטמאו המתכות מדין חרב הרי הוא כחלל, וכלשון התוס' בנזיר נד ע"ב (ד"ה ת"ש) אין בית אשר אין שם מת עי"ש, ובמק"א הארכתי.

והנה מש"כ כת"ר בביאור דברי הרמב"ם הל' חגיגה ג, ד שטמא פטור משום בבוא כל ישראל, שר"ל שאינו בא יחד עם כל ישראל שפורשין הימנו משום טומאתו, הנה היה לו לכת"ר לבאר משום מה בחגיגה (ד ע"א) נתנו טעם זה בבורסקי, ובטמא נתנו (שם ד ע"ב) טעם אחר ולא סגי בטעם שאמרו בבורסקי. אמנם באמת ביאור זה בפטור דטמא מפורש להדיא בירושלמי חגיגה פ"א ה"א מקרא זה גופא שהביא כאן הרמב"ם בבוא כל ישראל הראוי לבא עם כל ישראל, עיי"ש בק"ע ובפנ"מ, וע"כ פשוט שאם הירושלמי דן שם לגבי ראיה ע"כ היינו משום היקש ראיה להקהל, אבל לגבי מצות הקהל סובר הרמב"ם שזהו מיעוט על טמא מקרא דכתיב בגופיה.

והנה בק"ע שם פירש שאינו בא עם כל ישראל שהן פורשין משום טומאתו שיטמאם, ונראה לבאר בזה יותר לפי"מ שכתב הרמב"ם בהל' טומאת אוכלין ט, י שישראל מוזהרין ברגל על הטומאה. והנה לפי"ז מי שנטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה לכאורה אין פורשין, שאינו אוסר עליהן הכניסה לעזרה, (ובמק"א דנתי בדברי הירושלמי נזיר שלאו איכא עכ"פ), אבל י"ל דמ"מ באכילת קדשים יאסרו ע"י נגיעתו וע"כ פורשין גם ממנו.

אמנם ביאור הירושלמי נראה לי שהוא עפ"י מה שכתב הרמב"ם בהלכות טומאת צרעת י, ח "וטמא טמא יקרא" שכל הטמאין קורין ומזהירין שיפרשו מהם, והוא דרשה בתו"כ, א"כ מחוייב מה"ת כל טמא לפרוש מקהל ישראל. ונראה לכאורה שדין זה איתא גם בטמא טומאה שאין הנזיר מגלח עליה, שעכ"פ טמא הוא וא"כ גם טמא כזה פטור מהקהל.

יא. במה שהביא בשם הגר"ח מקרקא להגיה בירושלמי הוריות פ"א ה"ב בראיה הולכים אחר רוב ישראל וכו', שצ"ל הוראה כמו בירושלמי פסחים פ"ז ה"ו, תמהני על שניהם הרי בירושלמי פסחים הגירסא היא ממש כמו בהוריות, אמנם הק"ע שם הגיה כן והדבר פשוט מצד עצמו ומצד שהירושלמי לעיל מיירי בזה ממש וכ"כ בשאלת דוד. ודרך אגב אעיר דהקושיא הרי אינו קבוע לו זמן היה אפשר לתרץ בפשטות, דהעיקר במה שאין קבוע זמן מועיל הוא שכיון שאפשר לקיים כדין בטהרה אין עושין אותה

בטומאה, וכן מפורש ברמב"ם הל' חגיגה א, ח, אבל הכא שכל ישראל נטמאו ונמצא שא"א לקיים המצוה בזמן אחר א"כ נימא דבכה"ג ידחה הטומאה.

ואמנם באמת מפורש בגמרא טעם אחר, עיין בפסחים (עו ע"ב) דלהכי חגיגה אינה דוחה טומאה, דכיון שאינה דוחה שבת אינה דוחה גם טומאה, וביאור הדבר כיון דכל דין דחיה דשבת וצבור הוא דילפינן מבמועדו, דחדשה תורה דמקריבין בכל אופן בזמנו, אבל כאן דלגבי שבת חזינן דאין מקריבין במועדו, ממילא בטל ממנו כל דין במועדו. ועיי"ש בתוס' שדחו הגירסא כיון דיש לה תשלומין, וכתבו שם, ועוד דאיכא למ"ד דאם נטמא ביום הראשון ואינו ראוי אז אין לו כלל תשלומין, ויש לתמוה ע"ז שאפילו אם תשלומין זה לזה לא יהני שהרי כל הזמן אכתי טמאים הם. וי"ל דעכ"פ יש אופן שיהיה תשלומין לראשון.

יב. ודרך אגב ארשום לכת"ר מה שצ"ע בדברי התוס' הנ"ל דמה מדמים מה שאין דוחה את הטומאה לדין של טמא פטור מחגיגה, הרי הם שני דברים נפרדים לגמרי, שדין אם דוחה את הטומאה הוא דין בעבודת הקרבן אם הותר אז איסור עבודה בטומאה או לא, אבל מה שטמא פטור מחגיגה, אי"ז מדין איסור עבודה בקרבן, אלא הוא עצם פטור בגוף הגברא שנפטר מהמצוה, שהרי גם חיגר פטור מחגיגה והטעם בתרוויהו הוא כיון שפטורין מראיה פטורין ממצות חגיגה, ואין לזה כל שייכות לאיסור הקרבת הקרבן בטומאה. ומה שדנו כאן אם חגיגה קרבה בטומאת בעלים, היינו שהבעלים נטמא עכשיו בחג וכבר הפריש קרבנו, שהיה מחוייב בחגיגה בזמן טהרה ועתה דנים אם יקריבו את קרבנו כשהוא טמא, וכה"ג יש לו תשלומים לכו"ע שהרי כבר מחוייב הוא, משא"כ לקמן הרי מיירי שנטמא עוד לפני החג, וכה"ג אם הפריש חגיגה אינה כלום, דהגברא פטור מהמצוה דחגיגה, ובזה ס"ל דכיון שביום הראשון היה פטור, פטור גם אח"כ, אבל אין לזה שייכות הקרב בטומאה, ודברי התוס' צ"ע.

יג. ומ"ש כת"ר שאפילו אי תלוי בראיה, נמי איתא להקהל בזה"ז, לפי דקדוקו בלשון החינוך (מצוה תפט) דיש חובה להראות בירושלים בבית הבחירה, ומפרש כת"ר דיש חובה גם על ראיה בירושלים, דאין לומר שהחינוך בא למעט שילה שהרי מפורש דבשילה נתחייבו בראיה, אלא משום חובת שמחה שאוכלין שלמים בירושלים חייבים לעלות לשם, וכיון שדעת ראשונים שגם בזה"ז יש חיוב שמחה בזה"ז בבשר וביין ושאר דברים, וכתיב שם לפני ה'

דהיינו בירושלים, ומביא לשון החינוך (מצוה תפח, והוא לשון הרמב"ם בסה"מ עשה נד) דבכלל שמחה אכילת בשר וכו' וכלי שיר במקדש לבד, ופירש כת"ר שהיינו ירושלים דאיקרי מקדש, ולכן יש מקום בהלכה למנהג דעליה לרגל, וממילא יש מקום גם לחיוב הקהל בזה"ז.

ולענ"ד כל דבריו תמוהים, חדא דא"כ היה לחינוך להזכיר שחייבין בזה"ז לעלות לירושלים, והחינוך הרי כתב שכל הג' מצוות וגם הקהל אינם נוהגים בזה"ז, וכן מפורש ברמב"ם בסה"מ בסוף מנין העשין עיי"ש. ועוד איך חידש החינוך מ"ע מה"ת שלא הוזכרה בש"ס, ואיך לא הדגיש חידוש זה בפירוש, וודאי קשה מאד לחדש מצוה חדשה רק עפ"י דקדוק קל של לשונו. וגם עצם הדקדוק אינו נכון, שאע"ג שבשילה נתחייבו בראיה אבל בנוב וגבעון היו פטורים, וראיה מפורשת לזה מהגמ' במכות י ע"א אמר דוד לפני הקב"ה וכו' ויבוא שלמה בנו ויבנה בית הבחירה ונעלה לרגל, הרי מפורש שבגבעון לא עלו לרגל (וצ"ע ברמב"ן פר' ראה שהסתפק בזה), ולהכי זוהי כוונת החינוך שכתב ירושלים, ולא למעט שילה (שהיתה מנוחה, מגילה י ע"א) אלא למעט נו"ג.

וגם מ"ש דירושלים בכלל מקדש לכ"ד, לענ"ד נראה דרק לגבי שופר כתב הרמב"ם (הל' שופר ב, ח) שירושלים כמקדש, והתם היינו לא משום דהוי חובת מקדש אלא חיוב תקיעה בבי"ד הגדול, וסובר הרמב"ם דבכל העיר הוא מקומם. וגדר זה מבואר במאירי סנהדרין ריש פרק נגמר הדין מב ע"ב (ד"ה זה שביארנו וכו') שמ"ש בגמ' שם דאי נפיק בי דינא ויתיב חוץ לשלש מחנות עבדינן בית הסקילה חוץ לבית דין, אע"פ שאין בי"ד הגדול דן מחוץ ללשכת הגזית, אין זו קושיא שכלל שנקבע מקומם באי זה מקום שבתחום ירושלים הרי הוא מקום הדין כלשכת הגזית עצמה, עכ"ד. ועיין בר"ש כלים פ"א מ"ח. אבל מה דיש מצוה במקדש הכונה מקדש ולא ירושלים, וחובת לולב כל שבעה דוקא במקדש ולא בירושלים, וגם שמחת בית השואבה היה רק במקדש. אמנם שיטת הרמב"ם בפיה"מ סוכה פ"ג ה"י שגם בלולב ירושלים דינה כמקדש, וכ"ה בר"ח סוכה מג ע"א. ובכפות תמרים ובבכורי יעקב פירשו כן גם בדעת הרמב"ם במשנה תורה. ועיין בטו"א ר"ה ל ע"א ד"ה בראשונה ובאמרי ברוך שם. ואכמ"ל. ומ"ש כת"ר דעזרת נשים היה לה קדושת ירושלים, תמהני דודאי היה לה קדושת ירושלים אבל היה לה קדושת נוספת, וגם העזרה היה לה קדושת ירושלים אלא שנוספה לה קדושה, ועזרת נשים בכלל בית

המקדש כמפורש בסוכה נא ע"ב דהכל בכתב מאת ה' ואסור לשנות גם על עז"נ קאי, ועי' ביראים סי' שעו, ובמשך חכמה פר' שקלים, ואכמ"ל. ואין כל ספק שחובת עליה לירושלים אינה כלל, וכל מנהג העליה אינו אלא מנהג לחוד כלשון הר"ן בתענית י ע"א ד"ה ואיכא.

והנה בעניין זה של עליה לרגל היה לכת"ר להביא הסוגיא דמוע"ק ח ע"א לא יעורר ולא יספיד קודם הרגל ל' יום, ופליגי רב ושמואל אם הטעם משום שמפסיד המעות שהכין לעלות לרגל, או משום שאין המת משתכח וכו'. וכתב הרי"צ גיאת כיון שהטעם משום עליה לרגל בזה"ז מותר להספיד, והרמב"ן תמה עליו דא"כ לימא איכא בינייהו בזה"ז, והובאו דבריהם ברא"ש מו"ק פ"א סי' יג, ועכ"פ מפורש מתרווייהו דבזה"ז אין חובה של עליה לרגל.

והנה ליישב דברי הרי"צ גיאת נראה דבר חדש בזה, שבאמת בל"ז קשה על הרי"צ גיאת כיון שלא ס"ל כרמב"ן דאפילו כשבטל הטעם האיסור קיים, ותמוה א"כ למה שנאה רבי כיון שכל הדין בטל ולא נהג בזמן המשנה, ועי' ביבמות סד ע"ב.

ע"כ נראה שהרי"צ גיאת סובר דגם בזמן המשנה היתה חובת עליה לרגל ורק בזה"ז פטורין, ונראה הטעם בזה, דבאמת כיון שקדושת הבית לא בטלה הרי יש מקום לעלות שם וזהו מקום אשר בחר ה', והפטור אינו אלא משום דבזמה"ז אנו טמאים וטמאים פטורים מראיה, וזה דוקא בזה"ז ובזמן הראשונים אבל בזמן המשנה והגמ' שהיה להם אפר פרה כמו שהוכיחו הראשונים (בר"ש חלה פ"ד מ"ח; ותוס' רי"ד בחגיגה כה ע"א; רא"ש חלה סו"ס יד) היו חייבים בעליה לרגל, ולהכי תני רבינו הקדוש דין זה במשנה. וממילא א"ש קושיית הרמב"ן דנימא דנפק"מ בין רב לשמואל בזה"ז, כיון שבאותו זמן עוד יכלו להזהר בטהרה וטומאה לא נפטרו מחובת עליה לרגל.

אבל הרמב"ן סובר דחובת ראיה אינה תלויה רק בקדושת המקום אלא בעי גם בית בנוי, וכשאין בית בנוי אין חובת ראיה, וכן הוא לשון הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, א דמ"ע לבנות בית להקריב קרבנות ולהראות שם, הרי שבעי לזה בית בנוי, וי"ל. וע"כ הכריח שגם משבטל הטעם, האיסור קיים וכמו כל גזירות חכמים. עוד יתכן בכונת הרי"צ גיאת דסובר דלטעם זה לא היתה התקנה אלא רק לא"י ולא לחו"ל שפטורין מראיה.

והנה בעיקר הדין שעושין הקהל זכר למקדש, יש להתבונן בפשט הסוגיא בסוכה מד ע"א דפריך מ"ט לולב עבדינן ז' זכר למקדש וערבה לא, ומסקינן משום דלולב יש לו עיקר מה"ת בגבולין וערבה לא. ולכאורה צריך לפרש דהנדון הוא על עצם החיוב לעשות זכר למקדש, דבערבה אין כלל חיוב משום זכר למקדש, ואעפ"י שעושין יום אחד אי"ז משום זכר למקדש אלא דגם בזמן הבית היו חובטין ערבה משום מנהג נביאים או יסוד נביאים, ומצוה זו אינה בטלה בחורבן הבית. והראיה לכך, חדא, מדלא מנו בר"ה לא ע"ב, בין תקנות ריב"ז גם נטילת ערבה בגבולין כמו נטילת לולב, וע"כ דאין כאן משום זכר למקדש אלא מנהג נביאים. ועוד ראיה דהרי על ערבה אין מברכין משום דהוי רק מנהג, ואילו בזה"ז נוטלין משום זכר למקדש, אמאי לא יברכו כמו על נטילת לולב בגבולין. והנה אם כן הדבר הרי הפירוש בגמ' הוא, שאימתי יש דין עשיית זכר למקדש רק במצוה שנוהגת בגבולין ורק במקדש נשתנה דיני מצוותו, ע"ז עושין המצוה בגבולין בזהמ"ז כמו במקדש, אבל לחדש לגמרי מצוה בגבולין זה אין חיוב, וא"כ בהקהל אין מצוה לעשות זכר למקדש.

אבל א"כ יקשה ממרור דעושין כורך זכר למקדש כהלל. אלא די"ל דהתם הרי עכ"פ כבר מחוייבים במרור מדרבנן גם בזמה"ז. אבל א"כ ה"נ בערבה הרי חייבים מיסוד נביאים בגבולין, ואמנם יש לחלק דאם כי החיוב מדרבנן מהני שיעשו המצוה שעושים גם זכר למקדש, אבל זה אינו מהני לחייב ביום, שלא נתחייבו בו גם מדרבנן כו' ימים ראשונים דסוכות.

אבל הריטב"א (סוכה מד ע"ב), והר"ן (סוכה כב ע"א ברי"ף, ד"ה וגרסינן) וכ"נ מהרמב"ם בהל' לולב ז, טו כתבו במפורש דמה שנוטלים בזמה"ז הוא זכר למקדש, והדיחוי בגמרא הוא רק על שאין עושין זכר כל שבעה, וא"כ מבואר שגם כשאינו נוהג כלל בגבולין עושין זכר למקדש. אלא דיל"ע דא"כ אמאי אין מברכין עליו בזמה"ז.

ואסיים בברכה

אברהם אלקנה כהנא שפירא

חלק ג

הרב שלמה דוד כהנא (תשובה)

ב"ה ער"ח כסלו תש"ו

כבוד ידידי וחביבי הרב העילוי המצוין עדיו לגאון הרב אברהם שפירא נ"י

היה לי רוב עונג בקבלת קונטרסו הגדול על מצות הקהל, דברי הערות והארות מחוכמות על תשובתי שנדפסה בחוברת של זכר להקהל, ואף שבלי רחמנות עשה הרבה קרעים בדברי תשובתי, והי' לי טורח גדול לאיחוי הקרעים הנ"ל, הנני שבע רצון מאד מדרכו דרך התורה לברר כל הלכה בשכל צח וישר ובידיעות עמוקות בספרי ראשונים, כן יזכה להגדיל תורה ולהאדירה ולהיות תורתו אומנותו, כעתירת נפש המכבדו ומברכו בברכת התורה.

שלמה דוד כהנא

א. באות ב' מדחה ההוכחה שלי דלא תלוי בשמיטה, האיך היה הוי אמינא שיהיה בערבות מואב דלא היה עדיין שמיטה, וע"ז כתב דרק ממה שנכתב שמיטה בכתוב יש דיעות דתלי בשמיטה ולכן אם לא היה נזכר שמיטה בכתוב שפיר הוי אמרינן דאפילו בערבות מואב. לדעתי לא כן הוא. דהא מן המקשה באמת יכולים להביא ראי' דלא תלי בשמיטה, דמה מקשה למה כתוב שמיטה הלא צריך לכתוב כדי ללמוד שתלי בשמיטה, וע"כ סובר המקשה שאפילו אם תלי בשמיטה לא מצריכינן ע"ז לכתוב שמיטה, דהוי ידעינן מהמספר שבע שנים דהוא מנין של שמיטה. או שכונתו למה לו להזכיר שמיטה בהזמן, הי' לו להזכיר למעלה קודם הזמן, דהיינו בשמיטה מקץ שבע שנים במועד בחג, או לכתוב מועד השמיטה ולא שנת השמיטה שהוא סימן על הזמן, וגם מועד וסוכות המה רק סימנים על הזמן ולא עצם המועד, אך אין מציאות לזמן בלי עצם.

ב. מציין שבפרשת בהר בשביעית כתב החינוך שנוהג בזמן הבית, אנכי לא המצאתי לשון זה ובהחינוך אצלי כתוב במצוה שכו, שכז, ושכח, שנוהג בארץ ישראל ולא הזכיר בית רק בזמן שהיובל נוהג. ויכול להיות שבמצוות אחרות יושבין על אדמתן יש להן כונה אחרת אבל בשביעית הדקדוק עולה יפה, שבתחילה כתב בזמן שישראל שם, ובנועל כרמו משנה בלשון, וכתב יושבין על אדמתן, ושפיר נוכל לומר הכונה שכתבתי. וגם המנ"ח סמך

עצמו על דקדוק זה מדכתב בדעת החינוך כל ישראל, שלא נמצא בחינוך לשון זה.

ג. באות ג' בהשגתו עלי כותב דהגלגל היה לו דין מקדש והיה בו קודש הקדשים והארון. תמיהני עליו, דמבואר להדיא שהיה שם רק מזבח הנחושת שעשה משה אבל הארון הביאו לשכם ושם בנו מקדש להארון, יעויין בת"י. ולשון יחיד אינו מדויק בדברי, רק כונתי שהיה לו דין במה.

ומה שמביא ראיה שקדשי קדשים היו נאכלים לפנים מן הקלעים, לדעתי גם בבמת יחיד אם היה במציאות אכילת קדשי קדשים, דהיינו במנחה למאן דאית ליה מנחה בבמה, היה צריך מחיצה, דהא המשנה חושבת החילוקים בין גדולה לקטנה רק מחיצת דמים על המזבח ולא חשיב מחיצה לאכילה. וצ"ע דבזבחים חושב רש"י והברטנורא שבמת ציבור היינו גלגל, נוב וגבעון, ובמגילה לענין במה גדולה חושבין רק נוב וגבעון. ואולי לא מקרי גדולה מפני שלא היה לו רק יריעות אף שהקריבו עליה קרבנות צבור, אבל מקדש בודאי לא היה לענין הקהל לא גלגל ולא נוב וגבעון, דהא לא הקריבו שם עולת ראיה.

ד. באות ה' מביא מהגמ' קדושין לא זזו משם עד שהביאו ס"ת ומנאום. הנה בגמ' שם איתא גם שהראשונים נקראו סופרים ומפרש רש"י יושבי יעבץ, והמימרא של רבב"ח שהביאו ס"ת ומנאו קאמר ר"י אינהו בקיאי, ורש"י מפרש לא איתפרש היכא, ויכול להיות שהיה המעשה בדורות הקודמים ביותר. ומה שהיו מגיהי ספרים שהיו נוטלים שכרן מתרומת הלשכה שציין, הנה בירושלמי בשקלים פ"ד ה"ב מבואר שרק המגיהין בספר עזרא, אך רש"י בכתובות קו ע"א מפרש שהכונה על כל הספרים, ואפילו לדעת רש"י שהיו מגיהים כל הספרים אין להקשות על מה שדקדקו לקרות הקהל בספר העזרה, דמ"מ גם אחר ההגהה יכול להזדמן טעות, דהא מבקרי מומין גם כן היו נוטלים מתרומת הלשכה ובכ"ז מבואר במשנה הדינים בתערובות של אברי תמימין בבע"מ ודם תמימים בבע"מ והקשיתי היכא משכחת תערובות זה הלא היו בודקין, וע"כ שהיה מזדמן גם אחר הבדיקה.

ה. כבודו מפלפל בטוב טעם בדעות הראשונים אם מקיימים מצות כתיבה בס"ת פסולה, ומקשה על הדין של גניזה אם כשר ללימוד, ולדעתי הדין של גניזה הוא מפני האיסור של ספר שאינו מוגה משום אל תשכן באהליך

עולה, או משום שאין מצילין מפני הדליקה כלשון הגמ' בשבת, כותבי ברכות כשורפי תורה, אך זה רק כיון דרבנן תקנו הקריאה דוקא בכשרה, לכן אסור לשהות כדי שלא יבוא לקריאה, אבל קושיתי היא על דין התורה שאין שום קריאה. ואפילו אם נימא שאין מקיים המצוה של כתיבה ג"כ אין שייך לשון פסולה, כיון שאין חל הפסלות על שום דבר רק לא קיים המצוה, לכן העליתי דהפסול הוא לפרשת הקהל. ועוד תירצתי דהפסול הוי להניחו לצד הארון כמו שכתוב "ושמתם אותו מצד ארון ברית ה'" (דברים לא, כו).

ו. והנה כבודו רוצה לחדש שקריאת הקהל לא צריכה לס"ת כלל וגם בע"פ

יכול לקרות ומכל שכן בס"ת פסולה, וכל יסודו הוא מהמשנה שנקראין דוקא בלשון הקודש, ואם הקריאה היא בס"ת הלא ממילא הוא לשון הקודש, וכבר העיר קצת התוס' יו"ט בברכת כהן גדול. ולמ"ד שהתורה ניתנה בכל לשון כשרים הס"ת דשאר לשונות או בלשון יון י"ל דקמל"ן דבעינן דוקא בלשון הק'. ומלבד זה נראה שהפרשה בדילוג היה מותר לו לקרות בע"פ כמו הכהן גדול. ויעיין בתוס' יו"ט שהקשה למה ביוהכ"פ התירו לקרות בע"פ משום כבוד צבור שלא לשהות בגלילה ולמה גולל המלך, ותירץ שהמלך אינו חושש לטירחת הציבור משום שהמה משועבדים לו, ולכן למאן דאית ליה שרשאי למחול על כבודו יכול לקרות בע"פ, מ"מ בעינן דוקא לשון הקודש.

וגם דברי כבודו על הדרשות ופירושי המקראות דבעינן שיהיה בלשון הקודש על סמך התוספתא בסוטה שדורשין בה דרשות הרבה ג"כ עולים יפה. אבל מה שרוצה לדייק מזה שלכן גם גוף הקריאה נמי יכולה להיות בע"פ, אין נראה, כי באמת על דרשות יש לימוד מיוחד, למען ילמדו. ויעיין בהעמק דבר להנצי"ב שמפרש ושמרו לעשות היינו ביאור הפרשיות.

ומה שרוצה להביא ראיה דס"ת פסולה כשרה להקהל מהספרי, אחרים אומרים שאין קורין בהקהל אלא משנה תורה, היינו שס"ת של המלך היתה רק ממשנה תורה, ומוכיח מזה שהיתה ס"ת פסולה, נוכל לומר כיון שהמחויב הי' המלך לצורך קריאתו לס"ת כזה, אין בזה משום פרשיות ולא משום חסר, כמו תפילין ומזוזות שקדושים בפ"ע.

ז. באות י' מעיר על הטעם של מניעת הקהל מפני שאנו בחזקת טמאים,

שהחזקת טומאה בכהנים היא שאינם נזהרים בכלים. הערה זאת יפה מאוד ומפתיעה, והגם שיש לומר שממעטינן רק מאיסור כרת אבל לאו יש,

ולשון הרמב"ם שמכין אותו מרדות אינו ממעט אלא דכל זמן שאין לוקין חייב מרדות. אך לדעתי החזקה שכהני זמנינו הוו ט"מ, לא מפני הנגיעה בכלים רק מפני נגיעה או אהל של מת עצמו, דהא הראב"ד פסק בהל' נזירות ה, טו דכהנים בזה"ז טמאי מתים הם ואין עליהם טומאה, ואם נימא שטמאי מתים המה בטומאת כלים והכהן אינו מוזהר על טומאת כלים ואף שנעשה טמא הוי לדידיה רק כשרץ ונבילה, כי הדר נדע במת בודאי הוי חייב, דאם נימא דפטור בזה הרי גם בזמן הבית יכול הכהן לטמא למת שיטמא עצמו מתחילה בכלים ואח"כ יהיה מותר משום מחולל ועומד, ומוכח מזה שטמאי מתים היינו משום מת עצמו ולא משום הכלים, דלמה לנו היתר שהכהן יטמא למת מצוה הלא יכול קודם ליגע בכלים, וע"כ דמשום טומאת כלים לא נחשב למחולל, ומדמתיר בזמננו משום חלול ע"כ דמפני שהוא ט"מ משום מת עצמו.

ח. באות י"ג משיג על מה שרציתי לחדש שמצות עליה לרגל יש לה מקום גם בזה"ז משום מצות שמחה להדעות הסוברים דשמחת יו"ט בזה"ז דאורייתא ובעינן לפני ה' אלקיך. הנה סברא זו לענין מצות לולב כבר נתפשטה בכמה ספרים, והרה"ג ר' מיכל (טיקוצ'ינסקי) כבר הזכירה בהלוח שלו שיש מהדרין ליטול לולב בתוך החומה שהוא מן התורה בכל ז' ימי החג לדעת הרמב"ם דירושלים הוי בכלל מקדש, ושם הוי ג"כ מהכתוב ושמחת לפני ה' אלקיך, ולכן אין כל חידוש לומר שגם לענין שמחה בעינן לפני ה' רק מדאורייתא. ואף שמפלפל בחכמה אבל אין בהם לדחות חדושי. וגם ראייתו מהגמ' דמוע"ק לענין הספד שלשים יום קודם הרגל דהראשונים כותבים דבזה"ז אין שייך הטעם משום עליה לרגל, נוכל לומר דעיקר החשש הוא שלא יהיה לו כסף לצורך הקרבנות ולא יעלה לרגל משום ריקם, אבל בזה"ז שאין קרבנות יכול לעלות בלי כסף.

אגב הנני להעתיק לו מה שכתבתי בחידושי ליישב השגת הרב הראשי הגאון הרצוג על סברתי דמשום שאנו טמאים אין שייך לעשות זכר למקדש כיון שגם בזמן המקדש היו טמאים פטורים, והביא ראיה נפלאה מתוס' פסחים קיד ע"ב ד"ה אחד, שהקשו על השני תבשילים זכר לפסח וחגיגה בזמן שחל בשבת שלא היה החגיגה למה עושים התבשילים, ולא הקשו בזמן שהוא טמא, ותמיד היינו טמאים, וע"כ שהפטור של טומאה אינו מונע מלעשות זכר.

ונראה לי לומר נגד הראיה הזאת, דהנה התוס' יו"ט הקשה על לשון המשנה דמביא חגיגה כשבא בחול ובטהרה ובמועט מסיים דבשבת ומרובה וטומאה

אין מביא חגיגה, למה מהפך בסיפא, דנקט מרובה קודם טומאה ונשאר בצ"ע. ונראה לי ראיה מזה לדעת הצל"ח שהעלה דמה שאינו מביא חגיגה בבא בטומאה לא הוי החסרון בהבאת הקרבן דהא ערל וטמא משלחין קרבנותיהן, רק החסרון הוי בהאכילה שאין יכול לאכול, והחגיגה הוי כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, וכיון שאסור לאכול בטומאה הוי הבאה שלא לצורך והוי כמו במרובה שאינו מביא חגיגה מפני שאינו אוכל. ולכן מדוייק מאד לשון המשנה שהפסיק במרובה בין שבת לטומאה, דהמניעה של טומאה היא לא בהקרבה כמו שבת רק באכילה כמו במרובה כיון שאין צריך לאכילה. ולכן לא הקשו התוס' על הבא בטומאה שלא לעשות זכר כיון שהפטור לא הוי בהקרבת החגיגה רק מפני שאין צריך לאכילה, ובהזכר שאנו עושין בשני התבשילין הלא אין אוכלין אותה מפני האיסור של אכילת צלי ולכן שפיר עושין זכר להבאת חגיגה. וכמו שלא הקשו ג"כ במרובה שאנו עושין זכר והקשו רק מהפטור של שבת דשם הוי הפטור משום האיסור של הקרבה ולכן אין לעשות זכר. אך בתשובתי העליתי כוונה אחרת בדברי הרמב"ם, וחידשתי שהיכא שכל ישראל טמאים מחוייבים בהקהל, ושפיר צריך לעשות זכר בזמנינו.

חלק ד

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (תשובה)

ב"ה
לכבוד
הגאון מוה"ר שלמה דוד כהנא (שליט"א) [זצ"ל]
שלום וברכה למר ולתורתו,
קבלתי את דבריו היקרים, ואבוא על סדר דבריו.

א. מש"כ דיש ראיה מהא דמקשה למה כתיב גבי שמיטה הלא צריך לכתוב כדי ללמוד שתלוי בשמיטה, הנה באמת אין כאן מקשן ולא קושיא כי הכל לשון הצריכותא המפרשת לשון הכתוב. אולם בעיקר דבריו תמהני הלא פשוט וברור דקודם שאנו דנים אם קשור לזמן חיוב שמיטה צריך שיהא קודם רבוי על שנת השמיטה. וגם מה שהוכיח מזה דע"כ סבר המקשה דאפילו תלוי בשמיטה ל"צ קרא דשמיטה אלא ידעינן מהמספר שבע שנים, תמוה, איך ידעינן מדכתיב מקץ שבע שנים דהכונה לשמיטה, ועוד תמוה לומר דזה הייתי יודע ובכ"ז הייתי סובר דמקץ שבע שנים הוא אפילו בתוך שנות שמיטה. וגם סותר את עצמו, דזה מסתבר למקשה דל"ד שתלוי בשמיטה, וא"כ בטלו דבריו. ובאמת עצם ההוכחה כפי שהיא לפי הס"ד אינה, דהציווי בתורה הוא להתחיל במנין מערבות מואב אלא מה שאח"כ א"א לקיים המצוה דשמיטה זה אינו מגרע מריבוי דקרא. וגם נפק"מ אם שנת היובל מגרע מהחשבון. ולא כתבתי בזה מפני שעיקר הדבר פשוט כמ"ש שאינה ראיה כלל. מ"ש שבחינוך שלו כתוב שנוהג בא"י ולא בזמן הבית, איני יודע איזה ספר היה לפניו, בחינוך שלפני (המהדורה השניה עם המנ"ח) כתוב בפירוש (במצוה שכו) שנוהג בזמן הבית.

ב. על השגתי דבגלגל היה מקדש כתב כת"ר: "ותמהני דמבואר להדיא שרק מזבח היה שם אבל הארון היה בשכם". ודברי כת"ר תמוהין לגמרי, ולא ידעתי היכן מצא כדבר הזה שרק המזבח היה שם, ובמשנה דזבחים קיב ע"ב (ושם קיז ע"א) אמרו בפירוש דהיה שם אהל מועד שבמדבר, וכנראה דכונתו ליהושע כד, כו דכתיב: "ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה'". אבל עיי"ש ברש"י שהוא כלפי שהביאו שם הארון, והיינו כשאסף יהושע את ישראל לשכם, שהרי אז היה המשכן בשילה. ואם היה הארון בשכם מזמן

גלגל לא היו הבמות אסורות בשילה משנבנה משכן שילה, וכמש"כ במשך חכמה ריש פר' ראה. ועיי"ש ברד"ק שהיה שם לשעה. ועיין ברשב"ם על התורה פרשת ויחי עה"כ "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י) שפירש שאין הכונה בפרשה לשכם עצמה אלא לשילה הסמוכה לשכם. ועיין בתפארת ישראל לזבחים פי"ד מ"ה ודבריו צ"ע. ומה שרמז לת"י אין שם כלום לנידון דידן. ודבר פשוט הוא שהקטירו קטורת בגלגל, ומפורש להדיא בתוספתא זבחים פי"ג מי"ד אין בין אהל מועד שבמדבר לגלגל אלא היתר הבמות. (ובזבחים קיז ע"ב הובאה בשינוי קצת). ועיין ברמב"ם בהל' בית הבחירה א, ה דעזרה והיכל קהק"ד מעכבים זא"ז, וע"כ שהיה הכל שם, וזה פשוט.

ועיין בכס"מ בהל' תפילה א, א שפירש לשון הרמב"ם שבכל מקום שהמקדש שם שם מכונים פניהם בתפילה וכתב בין במדבר בין בגלגל. וגם ר"ש יליף לכל דין הקרבה בבמה גדולה שהיא רק פסחים מדכתיב בגלגל שהקריבו הפסח, הרי שאין בגלגל פחות קדושה מהשאר.

אמנם המאירי במגילה ט ע"א כתב דמשבאו לגלגל כל שבע שכבשו והיה הארון הולך עמם במלחמותיהם ולא היה קבוע עם המזבח בגלגל הותרו הבמות, ומקור דבריו לתלות היתר הבמות בקביעות הארון הוא בירושלמי מגילה פ"א הי"ב, רב יוסה בשם ר' יוחנן זה סימן כל זמן שהארון מבפנים הבמות אסורות, יצא, הבמות מותרות. ועי' בתוספתא זבחים פי"ג ה"ח איזו היא במה גדולה בשעת היתר הבמות, אהל מועד נטוי כדרכו אין הארון נתון שם. ובזבחים קיט ע"ב אמרו אליבא דמ"ד דמנוחה ונחלה קאי על ירושלים דמנוחה היינו מנוחת ארון. אולם ברור שזה אינו שייך אלא להיתר במות שהוא תלוי בקביעות של אוה"מ במקומו, שזה נכלל בתנאי של מנוחה ונחלה, וכמש"כ הרמב"ם בפיה"מ דמשבאו לשילה נאסרו הבמות, לא היתה שם תקרה, ואחר שהיה שם בנין אז הוא מנוחה לפי שנתיישבו ולא היתה שם נסיעה וה' ציוה שלא להקריב בבמות לכשתהיה שם מנוחה וכו'. והיינו שהבנין הוא סימן שהגיעו למנוחה, והו"ה לגבי הארון שכשאינו קבוע במקומו הוא סימן שלא הגיעו למנוחה.

ומ"ש דגלגל שאני שלא הוי אלא רק יריעות, הנה גם בנוב ובגבעון היו יריעות כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ בזבחים פי"ד מ"ז דאחר שחרב מקדש שילה בעונות אבותינו הקימו אהל מועד שנעשה במדבר בנוב, אח"כ חרב נוב הקימו אותו בגבעון. וכן כתב הרמב"ן בפרשת תבוא, וכן מפורש להדיא בסדר עולם פי"ד.

וכ"נ ממ"ש בסוטה כו ע"ב דמשנבנה הבית נגנז אוהל מועד קרשיו בריחיו וכו', ומשמע לכאורה דעד כה היו משתמשים בו. (אולם איכא למימר דעד כה לא נגנז כי היו יכולים להשתמש בו, דשמא יצטרכו להעתיק המשכן מגבעון, אבל בגבעון גופא היה בית אבנים. וע"כ צ"ע היכן היו הקרשים בשעה שעמד המשכן בשילה. והנה בגמ' שם לא הוזכרו יריעות, ולכאורה י"ל דזה כלול במ"ש אוהל מועד, דאין לו פירוש, דהרי פורט שם הכל ומה הכונה באוה"מ, אלא ר"ל יריעות, וצ"ע). וגם התם לא היה הארון שם אלא במק"א ואפ"ה מפורש בתוספתא יומא פ"ב מי"ב דהיה שם קודש קדשים, וכ"נ מיומא דהיו מקריבים שם שעירים, ויש לזה רבוי ביומא סז ע"ב.

והנה באמת הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, ב כתב שבנו"ג בנו מקדש, ומשמע לכאורה שבנו שם בנין ממש, אבל יקשה ע"ז מהסד"ע, וכמוש"כ הרמב"ם עצמו בפיה"מ. והנה נראה דגם בהל' ביה"ב כוונתו היא על היריעות דמשכן, אלא דבגלגל לא היה ע"ז דין בנין מקדש וכאן היה ע"ז דין בנין מקדש, שאינו מיוחד דוקא באבנים, דבנין ביהמ"ק כשר בכל הדברים, ומ"ש בספרי שופטים ובתמיד כח ע"א דאין עושין אכסדראות של עץ במקדש, י"ל דהוא מדרבנן כמש"כ בכס"מ הל' עבודה זרה ו, י. והחילוק בין גלגל לנו"ג הוא, דהנה במצות הקמת המקדש מצינו שני חיובים, דבסנהדרין כ ע"ב איתא דשלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, והיינו דבא"י חל חיוב נוסף במצות בנית מקדש, והדבר מבואר בלשון הרמב"ם, שבהל' בית הבחירה א, א כתב דמ"ע לעשות בית לה' וכו' שנאמר ועשו לי מקדש, ובהל' מלכים א, א כתב דבכניסתם לארץ הצטוו לבנות בית הבחירה שנא' לשכנו תדרשו ובאת שמה, נראה מכך שבחיוב שהתוסף בכניסתם לא"י כלול גם מקום אשר יבחר וגם חיוב בנין. וחיוב שלש מצוות אלו נראה שהוא מכלל מצוות התלויות בארץ שאין חייבין בהם אלא לאחר כיבוש וחילוק, ועי' בקידושין לז ע"ב לגבי מצות מינוי מלך דלרבי ישמעאל פרט הכתוב שאינו אלא אחר ירושה וישיבה, ומינוי מלך קודם למלחמת עמלק ובנין ביה"ב כמ"ש בסנהדרין שם. ואם כי עיקר חיוב בנין בית הבחירה הוא לאחר מינוי מלך ומלחמת עמלק כמבואר בסנהדרין שם מ"מ תחילת הזמן שמצוה זו יכולה להתקיים היא מיד לאחר כיבוש וחילוק, וכמפורש בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' קפז, וז"ל: "דע דעד שלא נכנסו ישראל לארץ היתה א"י כשאר ארצות לתרומה ומעשרות וחלה שלא היו

חייבין בהן בכל אלו וכן היו מקריבים קרבן בכל מקום ואוכלים קדשים בכל מקום, וכשנכנסו לארץ קידשה יהושע ונאסרו בעשיית קרבנות ואכילת קדשים אלא במקומות הקדושים, בנוב וגבעון ושילה ובית עולמים, וכמו שכתוב "השמר לך פן תעלה עולותיך בכל מקום אשר תראה כי אם אל המקום אשר יבחר ה'" כו', וכתיב "לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר וכו'. ולומר שאחרי שיכנסו לארץ ותהיה להם ירושה יאסרו במה שהיו מותרין עד שלא נכנסו לה. ונחלקו חכמי ישראל בקדושות אלו אם בטלו כשגלו ויצאו מן הארץ אם לאו, ויש מי שהוא סובר שאותה קדושה שקידשה יהושע לא נתבטלה לעולם כו' ולעולם חייבים בתרומות ומעשרות וכו' עיי"ש". הרי מבואר בדבריו שדין מקום אשר יבחר החל מאז קידש יהושע את הארץ ואז חל גם חיוב תרו"מ וגם דין מקום אשר יבחר. וממילא דגם חיוב הקמת בנין למקדש לא חל כלל בגלגל אלא בשילה ונוב וגבעון כנ"ל. (ויעויין בויק"ר כב ט). ועי' ברמב"ן עה"ת פר' קרח (במדבר יח, טו) שהיה עונש על ישראל בהתאחר בנין בית הבחירה וכו' ואילו היו ישראל חפצים בדבר ונתעוררו בו מתחילה היה נעשה בימי אחד מהשופטים וכו' עכ"ל. וכ"ה במדרש תהלים יז. ולכן אע"פ שלא נבנה בית עולמים אלא בימי שלמה ועל איחור הבניה נענשו ישראל, מ"מ י"ל שהיה קיום כל דהו למצות בניה במקום אשר יבחר גם בשילה ונו"ג שאז כבר החל זמן הראוי לקיום מצוה, ועונשם היה על שלא קיימו המצוה בשלימות לבנות בית עולמים הקבוע לדורות.

ויש לבאר עוד בהא דג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות בית הבחירה, דצ"ע אמאי דנקט ג' מצוות אלו, הרי כמה מצוות נצטוו כשנכנסו לארץ, ועיי"ש ברש"י שעמד ע"ז וכתב משום שג' אלו תלויים זב"ז.

ונראה דבמצות בנין בית הבחירה איתא בספרי פר' ראה עה"פ כי אם אל המקום אשר יבחר ה', דרוש עפ"י נביא, ועי' בשאילת דוד קונטרס דרישת ציון וירושלים דמה שבנו עולי גולה את הבית השני אעפ"י שלא היה להם מלך, ועוד דלדעת החינוך אין מצות עשית מקדש אלא בזמן שרוב ישראל על אדמתו, הטעם הוא דזה היה עפ"י נביא שנתנבא להם לבנות וכו', ואין זה דבר חדש שיחדש הנביא, האחד, דכל ענין בנין הבית נמסר לנביאים כאמרם בכמה מקומות הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, וכן שבועות טז ע"א עפ"י נביא

נאכלת ועפ"י נביא נשרפת כו', עכ"ל. והיינו דאף דתורה לא בשמים היא אבל מצוה שאינה מסורה לאדם אלא שכל עיקר ענין המצוה מסור לשמים בזה גם פירושה יכול להינתן מן השמים. וזהו מ"ש מגילה מסר שמואל לדוד כו'. הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל, ויש לה דין תורה כמ"ש שניתנת להידרש. ועיין ברש"י דה"י א כח, יט, עה"כ הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית, תבנית הבית חכמני והשכלני וכו' והכל דרש שמואל מן התורה ברוה"ק וכו'. ועיין בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רלו.

ולפי"ז הו"ה במלך דאיתא בספרי שופטים עה"כ שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלקיך בו, עפ"י נביא. וא"כ גם מצוה זו היא דוקא עפ"י נביא, וזהו מ"ש בשמואל א י, כה: "וידבר שמואל אל העם את משפט המלוכה ויכתוב בספר וינח לפני ה", והיינו שמשפט המלוכה שמסר שמואל נשתנה משאר פרשיות נבואה, שזו נכתבה בספר והונחה לפני ה', והיינו בקהק"ד. ועי' במדרש תנאים לדברים יז יט, לשמר את כל דברי התורה הזאת אלו דברות, ואת החקים האלה אלו חוקי מלכות וכו', ואכמ"ל.

וכך גם בפרשת עמלק דכתיב בה מלחמה לה' בעמלק וגו', י"ל דהיא דוקא עפ"י נביא, וכן מטו בשם הגרי"ז מבריסק (שליט"א) [זצ"ל], וכ"נ מהפס"ר פר' יב. וכמו שמצינו שנמסרו דיניה עפ"י שמואל לישראל.

ונראה דזהו הביאור בתהילים משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו, קוראים אל ה' והוא יענם, בעמוד ענן ידבר אליהם, שמרו עדותיו וחק נתן למו. וצ"ע איזה חוק שייך בשמואל, הרי התורה ניתנה ע"י משה, ולגבי אהרן יל"פ כי יש דיברות שנאמר בהם אל משה ואל אהרן, ואם כי למשה נאמרו אבל עכ"פ מוכח דע"י שניהם ניתנו, ועוד דכמה פסוקים בתורה לאהרן נאמרו, ועיין במכילתא ריש פר' בא, אבל בשמואל צ"ע. ונראה שהכונה לדינים הנ"ל שנמסרו ע"י שמואל לישראל וז"ש וחוק נתן למו. ובאמת הדברים מבוארים בילקוט תהילים שם סי' תתנג, שמרו עדותיו וחק נתן למו, שמענו במשה שנכתבה תורה לשמו, זכרו תורת משה עבדי, ושמענו בשמואל שנכתב לו ספר תורה דכתיב ויכתוב בספר נח לפני ה' וכו', ולפי"ז נמצא ששלושת מצוות אלו יש בהם גדר מיוחד שקיומם הוא עפ"י נביא, ולכן הם נמנים ביחד, כי ציוויים הוא בגדר המיוחד להם.

עכ"פ נראה דדין בנית בית הבחירה החל מיד אחר כיבוש וחילוק, לפי"ז יל"פ שלכך שינה הרמב"ם לשונו לגבי אוה"מ שבגלגל מאוה"מ שבנוב וגבעון שבהם כתב שבנו מקדש אע"פ שגם שם היה אוה"מ כנ"ל, משום ששם כבר חל ע"ז דין בנין שיש במצות בנית בית הבחירה כנ"ל.

ונראה עוד שאפילו אם מצות בנין אינה תלויה בדין בית הבחירה אלא בדין עשיית מקדש, מ"מ גם החיוב לדורות של מצות עשית מקדש הוא דוקא בא"י המקודשת כבר, ובי"ד שכבשו וחלקו שעדיין היה חסר בקדושת א"י לתרומות ומעשרות היה חסר גם בקדושת א"י לענין הקמת מקדש, והמשכן היה בו קיום המצוה לפי שעה כמש"נ מהרמב"ם בהל' בית הבחירה א, א. ועי' בר"י מיגש שבועות טז ע"א דמ"ד בכל אלו תנן, קסבר קדושה ראשונה שקדש יהושע וישראל את הארץ קדשה לשעתה וקדשה לעת"ל וכו' עיי"ש, ובשו"ת הרשב"א הנ"ל, ועי' במאירי מגילה י ע"א שכולל בקדושת הארץ את הדין שהבמות אסורות, ועיין בחינוך מצוה צה שמצות ועשו לי מקדש, אינה נוהגת אלא בזמן שרוב ישראל על אדמתן. ואכמ"ל. ועי' בכ"מ שם שמבאר שיטת הסמ"ג שלא הזכיר במ"ע של הקמת מקדש את הפסוק "ועשו לי מקדש" (שמות כה, ח), אלא את הפסוק "ועברתם את הירדן וישבתם בארץ" ואח"כ "והיה המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו לשכן שמו שם שמה תביאו" וגו', (דברים יב, י-יא), משום דההוא קרא במשכן שבמדבר מיירי. אמנם עדיין צ"ב שהרי ברמזי המצוות שבתחילת הסמ"ג הביא גם פסוק זה, ויל"פ דס"ל לסמ"ג שהמשכן שבמדבר שלא היה במקום שכר מקודש כא"י היה בו ציווי בפנ"ע ואין ללמוד ממנו ציווי לדורות לעשיית מקדש, אבל ברמזים הזכיר גם את הפסוק ועשו לי מקדש כי עכ"פ גם הציווי על המשכן שבמדבר הוא ענין אחד עם הציווי לדורות, ורק בתנאי החיוב הם חלוקים.

ולפי טעם זה שלא נתחייבו להקים בית מקדש עד שנתקדשה הארץ לאחר י"ד שנה שכבשו וחילקו, א"כ בהקמת המשכן בגלגל לא משום קיום מצות ועשו לי מקדש, אלא הוי כבמה גדולה בעלמא. ולפי"ז י"ל שלכן לגבי גלגל, לא כתב הרמב"ם שבנו מקדש כפי שכתב בנו"ג כי לא היה בזה משום מצות הקמת מקדש.

ויתכן עוד לפי"ד הספ"ז פר' נשא שארץ כנען מקודשת מעבר הירדן, שארץ כנען כשירה לבית שכינה, והיינו לבמה גדולה כמוש"כ בז"ר שם, וכ"מ במכילתא פר' בא, עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשירה

למזבחות. א"כ י"ל דקדושת א"י זו חלה רק לאחר י"ד שכבשו וחילקו, ואז נתקדשה א"י לענין זה שתהיה ראויה לקדושת במה גדולה, וכמשנת"ל לענין חיוב הקמת מקדש, וא"כ מה דהקימו המשכן בגלגל הטעם הוא משום שהמשכן כבר קדש בל"ז עפ"י הדיבור וגם במדבר הקריבו בו. ולפי"ז יל"פ שלכן לגבי גלגל כתב הרמב"ם בהל' בית הבחירה א, ב שהעמידו המשכן, כי כל האפשרות אז לקדש במה גדולה ומקדש היתה רק מחמת שהיה עמם המשכן, אבל בנו"ג כתב הרמב"ם שבנו מקדש כי אז כבר היה דין הקמת במה גדולה ומקדש. (אמנם יל"ע בזה די"ל דקודם שנתקדשה א"י לבית שכינה לא חל כלל דין זה שחו"ל אינה ראויה לכך, ומכ"ש בא"י גופא. וכעין מה שמצינו במגילה יד ע"א עד שלא נכנסו ישראל לארץ היו כל הארצות כשרות לומר שירה וכו').

ונפק"מ בזה, חדא, דאם חסר קרש אחד א"א להשלימו ע"י אחר, כי המשכן בעי משיחה, אבל בנו"ג לא היה הכרח דוקא לקרשים אלו. עוד נפק"מ למ"ש ר"ג בחולין יז ע"ב שחור בקרשים פוסלם, וזה דין במשכן ולא בנו"ג. עוד נפק"מ למ"ש דקרש שנתנו בצפון לא יתנו בדרום, וזה דין במשכן שהיה בו דין הקמה והיה סדר בהקמתו, אבל בנו"ג שלא היה בו משום חיוב הקמה אלא הוי בנין חדש אפשר לבנות בשינוי מקום.

והנה יש לעיין עוד בזה שיהיה נפק"מ לגבי חינוך, דלכאורה נראה דבכל המסעות כשהקימו המשכן לא היו צריכים לחנך שוב, אם כי דין חינוך ודין קידוש הם תרי עניני, שמה שבעינן קידוש עזרה בשיירי מנחות אי"ז משום שלא חל קדוה"ג על הבנוי, אלא זוהי קדושה מיוחדת של דין מחנה שכינה, ובמשכן גופא היו תרי קידושי, חדא המשיחה, דקדש הכל בקדוה"ג לעולם, וחדא המלואים שקידשוה למחנה שכינה, וכל דין שתי תודות ושיירי מנחה ממילואים יליף, עיין ברשב"א שבועות טו ע"א. (ובזה יל"ע במה שכתב הרמב"ן בקדושת ביהכ"נ שלא יהא להן פדיון כאבני עזרות, ולפי"ז י"ל שאפילו אם נימא שאין פדיון לאבני עזרות אי"ז מפני חלות קדוה"ג שלהם, אלא בצירוף מה שחל עליהן גם קדושת מחנה שכינה וכן שנתקדשו בשיירי מנחה ולכן אי אפשר לפדות, וי"ל).

והנה במשכן מסתברא שבכל המסעות לא היו צריכים לחנך כל פעם בשיירי מנחה, וזה הוא משום שחלות דין מחנה שלו הוי ע"י הקמתו, שהוא מחנה שכינה מחמת עצמו, ולא ע"י שבונים אותו נעשה למחנה שכינה. וראיה לזה

נראה שהרי מבואר במנחות שקדושת מחנה ישראל ומחנה לויה היתה אפילו לאחר סילוק מסעות, ואם כי ט"מ הותרו, היינו שאין עתה במציאות מקום כניסה של איסור. ועכ"פ מחנה ישראל לא היה צריך קידוש מיוחד, וא"כ גם מחנה שכינה לא היה צריך. (ועיי"ש בר"ג שכתב חידוש גדול דמקום אהל מועד היה אסור לטמאים גם לאחר שנסע, והיינו כ"ז שלא הוקם מחדש לאחר חניה, וכ"נ מתוס' יומא מד ע"א ד"ה בשילה, ואכמ"ל). וע"כ נראה דגם בהקמת המשכן בגלגל שדין הקמתו היה ממש כדין הקמה במדבר והיה מתקדש מאליו לכל, אבל אח"ז כשנבנה בית בשילה נפקע דין זה של המשכן שלעולם אהל מועד הוא, שהרי לא היו זקוקים לו כלל. ולהכי גם אח"כ כשחרבה שילה והקימו המשכן בנוב אין ע"ז דין הקמה שבמדבר אלא הוי דין בנין מקדש כבשילה, ובעי קידוש.

אמנם בתוס' שבועות טו ע"א ד"ה אין, הקשו איך קידש יהושע בשיירי מנחה הרי אין מנחה בבמה, ומשמע דסברי דגם משכן גלגל טעון קידוש, וצ"ל דסברי דלא דמי למשכן שבמדבר דהיה בו דין מסעות, דע"ז נאמר ונסע אהל מועד דאע"פ שנסע אוה"מ הוא, אבל משעברו את הירדן בטל מהן דין מסעות. ועיי"ש בריטב"א ובמהרש"א. ויש לי בזה אריכות דברים ואכמ"ל. אולם בדעת הרמב"ם נראה כמ"ש.

ג. ומה שדחה ראייתי דקק"ד נאכלו בתוך הקלעים דלדעתו גם באכילת קק"ד בבמה למ"ד דמנחה איתא בבמה צריך מחיצה, וראיה לזה דמנו ההבדל בין במה גדולה לקטנה מחיצת דמים לבד, דבריו מרפסין איגרא, דמה יתן ומה יוסיף שיקיף את הבמה במחיצות, אטו מה שאוכלין קק"ד בעזרה הוא משום דצריך שיהא מוקף באכילתו במחיצות מסביב, הרי העיקר דבעי הוא שיאכל במקום קדוש וז"ש המשנה דקק"ד נאכלים בתוך הקלעים הרי גם בשילה אמרו כן. והא פשוט בתכלית. וכי יתכן כדבר הזה שהמקום אינו קדוש כלל משאר מקומות ועי"ז שיקיף מסביב לעצמו במחיצה יוכשר לאכילה ובל"ז לא. ואמנם בפסח יש דין שיאכל במחיצה משום דכתיב חוצה, והוא משום יחוד מקום לחבורה שהוא דין מיוחד באכילת פסח. וגם היכן המקור לענין זה שצריך מחיצה, והרי א"כ גם באכילת קק"ל בבמה יצטרך מחיצה כמחיצת ירושלים.

אמנם יש דין מחיצה באכילה כדאמרינן בב"מ נג ע"ב מחיצה לאכול מה"ת, ובספרי דריש לפני ה' במחיצה, אמנם הרי בירושלים מיירי שצריך לאכול

בתוך חומות ירושלים, (ועיי"ש בספרי דיליף לשני מחיצות), או בעזרה, שיש בהן קדושה.

והנה באמת הדין דמחיצה לאכול לא הובא ברמב"ם, רק במע"ש כתב דבנפול מחיצות אין אוכלין מע"ש, וכבר תמהו ע"ז ממש"כ שקדושת עזרה וירושלים גם בזה"ז. והנה יש בזה בירור דברים בשיטת ברמב"ם, דנראה דלפני ה' הוא דין נוסף במצוות אכילה, והיינו דעצם הדין הוא לאכול בירושלים במחנה ישראל ומלבד זו בעי שמקום קדוש זה יהי לפני ה', ור"ל שיהיה מקום אחד עם העזרה לפני ה' דהיינו ההיכל או קהק"ד, ולפני ה' הוי ע"י המחיצה שמקפת את כולן, גם את המקדש וגם את ירושלים, אבל כשנפלו המחיצות הוי ירושלים מקום בפנ"ע ולא מקריא לפני ה'. ובזה י"ל דזהו אפילו אם גם חומת העזרה ליתא דעכ"פ ליכא חיבור עם העזרה, אבל י"ל דרק כשקיימת חומת העזרה שוב אין ירושלים לפני ה' כשנפלה חומתה שהקיפתה עם המקדש. ואם נימא כן יתיישבו דברי הרמב"ם דאוכלין מע"ש בכל ירושלים אע"ג שאין חומה, שהתם כיון שקדשה לעת"ל יש מקום קדוש ורק דאינה עוד לפני ה' וכיון שגם חומת העזרה ליתא שוב הוי לפני ה'. אבל באמת נראה יותר דלפני ה' אינו אלא למצוה אבל אם אכל בלא מחיצה אין איסור דעכ"פ אין זה שעריך. אבל למע"ש שיצא דנימא דיש לה היתר להחזיר לירושלים ותהיה כדבר שיש לו מתירין לא אמרינן, כיון דאין מחיצות ואין מצוה באכילתן, אע"ג שאיסור ליכא שם לאחר שיחזיר, אי"ז דבר שיש לו מתירין, ואכמ"ל.

בכל אופן כ"ז במקום קדוש ומשום לפני ה', אבל כשהמקום אינו קדוש ואין כאן לפני ה', מה יתן ומה יוסיף אם יעשה לו מחיצה. אלא ודאי ומוכרח דבתוך הקלעים היינו משום דהוי עזרה. וגם מהתוס' בשבועות שהבאתי למעלה דהיו צריכים לקדש המשכן שבגלגל מוכח נמי דהיה לו דין מקדש לכל.

ועוד דלפי דבריו נבעי גם לעבודות מחיצות מסביב לבמה, ומ"ש קלעים דעבודה מקלעים דאכילה, וזה דבר מופרך לגמרי שלא תתכשר במה בלא קלעים, ואם ירצה לחלק אכילה לעבודה יקשה לו מה שהקשה אמאי לא תני חילוק מחיצה אלא רק לדמים.

אלא דבר פשוט הוא דלק"מ, שדבר זה שאין מחיצות לבמה, בין לעבודה בין לאכילה הוא הוא עצם היסוד של במה, שיסודו הוא שאי"צ מקדש ולפני ה', והמשנה מתני פרטי דינין ולא כשכאן יש מקדש וכאן לא, שזהו מובן מאליו,

וע"ז תני שהמזבח של במה חלוק ממזבח דמקדש שאין לו מחיצת דמים, אבל שלא יהיה עזרה לבמה ל"צ כלל למתני.

ומה שרצה לחלק בין גלגל לנו"ג דלא היתה בגלגל במה גדולה דהיו שם רק יריעות, כ"כ לעיל מהסדרע"ר שגם בנו"ג היו יריעות, וא"כ ליכא למימר כדבריו בשיטתו.

והנה במ"ש לעיל לגבי גלגל נראה לי בזה עוד ראיה והערה מרש"י ריש פרת חטאת (זבחים קיב ע"א) דבאו לגלגל קק"ל נאכלים בכל מקום. ופרש"י דכיוון שבטלו הדגלים והם היו הולכים בכל מקום ולא היתה חנייתן סביב המשכן, בטלה קדושת מחנה עכ"ל. וק"ל אמאי לא פירש כדלהלן גבי נו"ג דלהכי היתה אכילה בכ"מ כיון שהותרו הבמות ולמה חידש כאן טעם מיוחד דאין כאן קדושת מחנה. והנה מרש"י כאן נראה דאע"ג דהשחיטה בכ"מ מ"מ אפשר לומר דלאכילה נבעי מחנה ישראל, והיינו כמ"ש להלן בגמ' זבחים קיט ע"א, לגבי מע"ש בנו"ג דאם היה אפשר לקיים מצות אכילת מע"ש לפני ה' היו חייבים להביאם שם ולא היו נאכלים בכל ערי ישראל. והנה בדין מחנה ישראל לאכילת קדק"ל נראה שיש דין מחנה במקום חניתם סביב הארון משום דאז קרינן ביה לפני ה' אלוקיך תאכלנו וגו', (ועי' בירושלמי מגילה הנ"ל שהיתר במות תלוי בארון). ועי' ביומא כה ע"א דילפינן שמלכי בית דוד מותרים לשבת בעזרה מדכתיב בדוד וישב דוד לפני ה' וגו', ולדעת רבים מהראשונים איסור ישיבה בעזרה הוא מה"ת, ולכאורה צ"ע הרי שם לא היה כלל מקדש, דהמשכן היה בגבעון ורק הארון היה בירושלים, וכבר עמד ע"ז הריטב"א שם, ותירץ דמ"מ אף שם היה מקודש כעין עזרה שאין בו ישיבה לאחרים. וצ"ב. ונראה שהביאור הוא שאיסור ישיבה בעזרה אינו משום הקדושה של מקום העזרה אלא שכל האיסור הוא לשבת לפני ה', ולפני ה' ר"ל לפני הארון, וההיכל והעזרה הוו לפני ה' מפני שהם לפני הארון. ולכן יש איסור ישיבה לפני הארון גם אם הארון אינו בהיכל. ולכן ילפינן מדישב דוד שם דאין איסור זה נוהג במלכי בית דוד. ויתכן גם לומר דהארון בעי עזרה, דמלשון הכתוב במדבר ג, כו: "ואת מסך פתח החצר אשר על המשכן ועל המזבח סביב", משמע דגדר עזרה הוא גם למקדש גם למזבח, כלומר אפילו למזבח בפני עצמו, וי"ל שגם לכל כלי דפנים, ואכמ"ל. ועכ"פ במקום חנית הארון י"ל דמקרי לפני ה', ויל"פ כן בכוונת הריטב"א הנ"ל דאף שם היה מקום מקודש כאין עזרה. ועי' ביראים מ' תלב, מצות ויתד תהיה לך על אזנך,

כשישראל יוצאין למלחמה היו מוליכין את הארון במלחמה עמהם וצוה הקב"ה שינהגו בקדושה ובטהרה ויכינו יתד וכו' כי ה' אלוקיך מתהלך בקרב מחנך זה מחנה ארון. עכ"ד. ועיין ברמב"ן עה"ת פר' כי תצא וברבינו בחיי ובא"ע שם. ועין בזוהר הרקיע לתשב"ץ במ"ע סי' סז שכתב שאין דין זה של והיה מחנך קדוש מיוחד במחנה המלחמה דוקא אלא להזהיר שבכל מקום שיש ארון ושכינה וכו' שיהיה נקי מכל לכלוך. ועיין במשך חכמה ריש פרשת ראה. ועי' בתו"י יומא מד ע"א סוף ד"ה שילה, ובהגהות היעב"ץ על הרמב"ם הל' בית הבחירה ו, טו.

ולפי"ז יש לבאר דברי רש"י הנ"ל, דבגלגל שהיה עמהם הארון במשכן היה ראוי שיחול דין מחנה ישראל לאכילת קדק"ל כי היה נקרא לפני ה', וא"כ היו צריכים להיאסר באכילה בכל מקום, ורק משום דלא היתה חנייתן סביב למשכן, בטל דין מחנה והותרו לאכול בכל מקום.

עוד יש לדון בסברת כת"ר בדין מחיצה לפמ"ש בזבחים שם דבנוב וגבעון קק"ל נאכלים בכל ערי ישראל, ולכאורה יל"פ עפי"ד הקרית ספר בהל' בית הבחירה ז, דכל עיירות מוקפות חומה הויין בכלל מחנה ישראל וראויות לאכילת קק"ל אלא כיון דיש הפסק בין ירושלים לעיירות המק"ח, א"א להביאם ולאוכלם שם דנפסלים ביוצא, ולפי"ד כ"ז בשעת איסור במות אבל בשעת היתר במות הרי אפשר לשחוט בעיר המוקפת חומה דהיא בכלל מחנה ישראל, וא"כ יל"פ לכאורה דערי ישראל דנקט במשנה ר"ל ערי חומה. ומצינו כה"ג בדין אין עושין מגרש שדה דקתני סתמא בערכין לג ע"ב. ומ"מ נראה מרש"י שבועות טז ע"א ד"ה כל, דאין זה אלא בבתי ערי חומה, עיין במשנה למלך בהל' שמיטה ויובל יג, ה, ובמרכבת המשנה שם, וגם כאן יל"פ דאין קק"ל נאכלים בכל מקום בא"י אלא דוקא בבתי ערי חומה שיש להם דין מחנה ישראל, דכיון דיכול לשחוט הקרבן בכל מקום יכול לשחטו בערי חומה ואין הקרבן נפסל ביוצא לאחר שחיטה. אבל חוץ לערי חומה י"ל דנפסל ביוצא דאי"ז מקום אכילתו. אבל באמת צע"ג בדברי הקרית ספר, דהרי לשיטתו הוכרח לומר שם דבמעשר אינו כן, דאל"ה אי"צ כלל לאכול מע"ש בירושלים דהרי אינו נפסל ביוצא ויכול לאכלו בערי חומה, ולהכי כתב שם דכ"ז אינו אלא מדין מחנה אבל במעשר כתיב: "לא תוכל לאכול בשעריך" (דברים יב, יז), וא"א לאכלו במק"א חוץ מירושלים, והדבר פלא רב דהרי באותו קרא כתיב גם קדשים, "וכל נדריך אשר תדר ונדבותיך", וכמפורש

בזבחים נה ע"א, ועוד לא תוכל לאכול בשעריך כתיב, וכן פסק הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות יא, ה. ועיין בתוס' מכות יח ע"א סוף ד"ה איסורא.

והנה עצם הביאור הנ"ל דבנוב וגבעון הותרה האכילה בכל ערי ישראל המוקפות חומה משום דעתה הותרה השחיטה בהם, יש לפרש דהגדר הוא דהרי מרבינן מקרא דבעי מחיצה לאכול ודין זה י"ל לכאורה דהוא אפילו בזמן היתר במות ורק דנוספו הרבה ערים שמותר לאכול שם משום דמוקפות חומה, ולזה אי"צ דוקא קדושת בתי ערי חומה אלא כל ערי ישראל שיש להם חומה. ומצינו שיש קדושה לערי ישראל סתם משאר מקומות א"י בדין שילוח אבנים מנוגעות ובגד מנוגע, ועיין בתו"כ פר' מצורע פ"ד דממעט מקרא "והשליכו אתהן אל מחוץ לעיר" (ויקרא יד, מ) דאין מצורע משתלח מחוץ לכל העיר, ואע"ג דבמצורע מפורש "מחוץ למחנה מושבו" (שם מו), "וישלחו מן המחנה" (במדבר ה, ב) וע"כ די"ל דגם כל העיר בכלל מחנה לענין זה, ועיי"ש בתו"כ פרשתא א סי' ה ובתוס' ערכין לב ע"ב ד"ה קדשו. ועיין בראב"ד הל' איסורי ביאה יד, ח, ובפי' הרא"ש לכלים פ"א מ"ח. ועיין ברש"י זבחים נה ע"א ד"ה טהור, ואיזה זה מחנה, דבמדבר כל דגל בתוך אסיפת דגלו. משמע דבמדבר לא נאכלו קקד"ל סביב למקום חניה של כל דגל, וא"כ י"ל לכאורה גם על שעת היתר במות בנוב וגבעון, שהיתר זה הרי היה רק בא"י וכמש"נ במכילתא פר' בא, ובספ"ז פר' נשא הנ"ל, ועי' בהגהות הרד"ל בזבחים קיב ע"ב שם, אבל מ"מ גם בהם לא הותרה האכילה אלא בערי ישראל שהם כמקום אסיפת הדגל במדבר, אלא דמ"מ בעינן גם מחיצה לעיר. אולם לפי"ז צ"ע דא"כ אם יצא מהמחיצה יפסל ביוצא כיון דאינו ראוי שם לאכילה והרי מפורש בזבחים קכ ע"א, ומנחות כה ע"ב דיוצא הותר בבמה, אמנם עיין בפי' הר"ש לתו"כ פר' צו פרשתא ה ה"א דהא דאין יוצא בבמה ילפינן מקרא דבחצר אהל מועד יאכלוה דוקא באוה"מ נפסל ביוצא ולא בבמה.

אכן אפ"ל דאם גם בזמן היתר במות בעינן מחיצה זה הוא אפילו במחיצה שיחיד עושה לעצמו, כמחיצת חבורה בפסח, ולכן גם אם הוציאו לחוץ אינו נפסל דהרי גם מקום זה ראוי לאכילה שהיה יכול לעשות שם מחיצה ולאוכלו. ופשוט דמחיצה דהכא אינה צריכה לקידוש, דבעצם גם בדין חומה דבתי ערי חומה י"ל דאי"צ לקדשה, וכן לגבי ירושלים דעיקר קדושתה היא משום מקום אשר יבחר ה' דלהכי בעי נביא, ואין המקום מקודש עד שיקדשהו בתודות וכו', אבל לעצם דין מחיצה לא, והו"ה בבתי עיר חומה לשיטת רש"י בערכין

דבעינן שתי תודות לקדשם. ועי' בתוס' שבועות טו ע"ב ד"ה דקדשה, וברבנו גרשום בתמורה כא ע"א. אבל י"ל דכאן גרע מבתי ערי חומה, דכאן לא נאמר אלא דבעי מחיצה, וכיון דמקום זה ראוי לעשות לו מחיצה לא נפסל ביוצא. אכן יל"ע מפסח שיצא חוץ מהחבורה דהוי פסול יוצא אף שהיה ראוי מקודם שגם שם תהיה מחיצתו ואפ"ה כיון שלא נקבע שם הוי שם יוצא ממחיצתו ונפסל וה"נ כן, וי"ל. ונראה דזוהי באמת כוונת רש"י שם, דהא דאין דין יוצא בבמה ומותר לאכול בכל ערי ישראל ילפינן מאיש כל הישר בעיניו, דילפינן משם דרשאי לשחוט בכל מקום, וממילא ידעינן דמותר לאכול בכל מקום דאל"כ הרי תיכף יפסל ביוצא, וז"פ.

ד. ומ"ש דודאי לא הוי מקדש לענין הקהל לא בגלגל ולא בנו"ג דלא הקריבו שם עולות ראיה, הנה זו נקודה חדשה בדבריו שלא הזכיר בתשובתו, ואם כי הרמב"ן הסתפק בזה אם היה ראיה בנו"ג הנה כבר הבאתי במכתבי הקודם ראיה מהגמ' במכות דלא נהגו, אבל על כת"ר תמה אני דבא לתרץ קושייתי ונמצא דסותר לגמרי דבריו, שמה שאני דנתי הוא על מה שכתב שמכאן ראיה שאי"צ להקהל בעזרה דוקא דלא היה בגלגל עזרה, וע"ז כתבתי דודאי היה שם עזרה וכנ"ל, ולפי דבריו השתא הרי לא היה זה מקדש לגבי הקהל משום שלא היה שם ראיה, א"כ בטלה כל הוכחתו דלא בעי מקדש לקיים הקהל וסגי במחנה ישראל מדס"ד דיש הקהל בגלגל וע"כ צריך לתרץ דאי"צ עזרה להקהל, והרי עכ"פ אם כשר בכל מחנה ישראל בעי שיהא שם ראיה, דהא כתיב בבוא כל ישראל, ואפילו למנ"ח עדיין הקושיה במקומה.

ובאמת הפירוש בגמרא הוא לא למעט רק הקהל בזמן גלגל אלא שיהיה מנין אחר של שנים, וכלשון הגמ' ונימני מהשתא אע"ג דלא איתרמי בשמיטה, ור"ל שסוף שבע לא יחול בסוף שמיטות, וזה פשיטא שבגלגל לא היה הקהל משום פטור דבבוא כל ישראל אבל מצד אחר הרי פשיטא שמה שאין לקיים המצוה מחמת פטור שראיה אינו סותר המנין דשבע, וכמו שאם לא קיימו פעם אחת הקהל דמ"מ מקיימים אותה לאחר שבע שנים אחרות, וה"נ כאן דשבע שבע מתחילין למנות משנת ארבעים במדבר וכשהגיע תשרי של שנה הראשונה בכנען הוי כבר שנה שניה, והשביעית היא בשישית לביאתם לארץ, ואם כי אז לא התחייבו בהקהל משום שלא היה מקום ראיה אבל כשבנו מקדש בשילה היה הבדל מתי הוא חיוב הקהל.

ה. ומ"ש שבגמ' אפשר לפרש שהיה המעשה דספירת אותיות בדורות הקודמים, הנה עיקר דברי הלא הוי דכיון שיש בידיהם ס"ת דמשה לא יתכן כלל שישארו חכמי התורה בספיקתם בחסירות ויתירות, וכת"ר מתעלם מזה, והלא א"א להעלות על הדעת כלל שסנהדרין בחרו להשאר בספק, ולא לברר הדבר. ואע"ג שאיכא איסור כניסה לקהק"ד, הנה ודאי זה הוי כניסה לצורך, ועי' בתוס' בבא בתרא יד ע"א ד"ה כדי, וכ"ש כשנכנסין בשביל קריאת כה"ג ומלך, ואין כלל פקפוק בה שבזמן שהיה להם ס"ת דמשה לא היה ספק בחסירות ויתירות.

ומ"ש מירושלמי שקלים דמגיהים ספר עזרא, עיין מ"ש רש"י במועד קטן יח ע"ב ד"ה אפילו, בפירוש ד"ז. אולם במכתבו זה, כתב כבר טעם אחר, דגם לאחר הגהה בספרים יכול להזדמן טעות, והביא ראיה דגם מומין בקרו ואפ"ה מבואר במשנה דתני בתערובת בע"מ. וראייתו תמוהה וכי בשביל מנהג שהיו נוהגים בירושלים להעמיד מבקרי מומין, בשביל זה אין צורך לשנות דיני תערובת מומין. ויותר היה לו להביא מזה שקרבן טעון ביקור עפ"י דין. אבל באמת אי"צ להוכחה דיש חשש שיזדמן בכל זאת מומין וגם שיולד מום לאחר הבדיקה, וה"נ בס"ת יתכן שיזדמן טעות, אבל כאן הלא מתירין איסור כניסה לקהק"ד. ובשלמא לפי"מ שכתב קודם דמשום שלא היו בקיאין בחסירות ויתירות, א"כ הוי ספק גמור קרוב לודאי דהס"ת פסולה שהרי אין בנמצא סופרים מומחין וכמש"כ השאגת אריה בסי' לו, ולהכי התירו הכניסה, אבל אם כל החשש שמא לא הגיהו יפה, בשביל כך א"א להתיר איסור דאורייתא, דכיון דבקיאין בחסירות ויתירות הוי חזקה טובא דהס"ת כשרה היא.

ו. מ"ש על דברי בענין ס"ת פסולה שגונזים, שהטעם הוא מפני איסור ספר שאינו מוגה, אתמהה, הרי זה דוקא כשיש טעות אבל לא בכתב דבזה אין איסור. ומש"כ עוד משום שאסור להצילן בשבת, אי"ז נכון, שהרי הדין דמצילין בשבת אפי' אם לא כתבו בדיו, וכן שאר פסולים, עיי"ש בשבת, ולא דמי כלל כתבי הקודש לכותבי ברכות, וזה מבואר שם להדיא.

ומ"ש שאם הדין רק שאין מקיים המצוה ל"ש לומר ע"ז ס"ת פסולה שלא חל הפסלות על שום דבר, אין דבריו מובנים, וודאי דשייך ושייך, שכותב ס"ת ורוצה לקיים בזה מצוה, והס"ת פסולה ולא קיים המצוה ויש כאן גם חלות פסלות. וכבר כתבתי במכתבי ראשון דלרא"ש דמיירי בזמה"ז א"א כלל לפרש דכיון על פסלות להקהל.

ז. ועל מ"ש להוכיח דלא בעי ס"ת, דלמל"ל דפרשת המלך בלשה"ק הרי הקריאה בס"ת וממילא הוי בלה"ק, וכתב כת"ר שי"ל דס"ת כשר בכל לשון או עכ"פ בלשון יוני, וקמל"ן דבעי כאן לשה"ק. אולם ז"א, דממ"נ אם תורה בכל לשון מהיכן נתמעטה לגבי הקהל, הרי כתב הרמב"ם הטעם דכתיב את התורה הזאת באזניהם, בלשון התורה, והרי כל לשון הוי לשון דתורה. אלא פשוט דכ"ז היינו לענין היתר כתיבה, דלמ"ד רק יונית, היינו דבכל לשון אסור לכתוב התורה ורק בלשון יונית הותרה לכתוב, אבל אי"ז מועיל לגבי הקריאה, וה"נ מה שנכתב בספר לא מהני. ועיין ברמב"ם דמשמע דרק על הכתב יש היתר בסת"ם ולא על הלשון, אולם ממעשה דתלמי לא הראה כן. וי"ל דזה אינו מ"ש רשב"ג, ורשב"ג מיירי רק בכתב ודלא כרש"י, ואכמ"ל. ובאמת בטו"א מבואר בענין השוני מכתב עברי לאשורית שהמצוה אין מקיימים אלא באשורית, אולם מהר"ן שהבאתי נראה לכאורה דמקיימים מצות ס"ת בכל לשון. ויש לישב דברי כת"ר לכאורה לפיר"ת דבעת מ"ת ודאי בלה"ק נאמרה. אבל זה אינו נלמד ממ"ש את התורה הזאת, דהיינו בלשונה.

והנה אם נימא דבעינן קריאה מס"ת יש לדון בזה עפ"י דברי הראשונים שדנו לגבי השינוי מלשון עברי לאשורית דשינה עזרא, איך היו כתובים הלוחות וס"ת שעשה משה. והנה, אי נימא דס"ת שכתב משה היה באשורית י"ל שפיר מש"כ רש"י בבבא בתרא יד ע"ב ד"ה ספר עזרה, שקראו בס"ת דמשה, ובשטמ"ק כתב כן בשם הראב"ד, ואיך הותרה הכניסה לקהק"ד, אלא משום דהמצוה היתה ג"כ בס"ת הכתוב באשורית ועדיין כתבו עברית והיה רק ס"ת דמשה. ויל"פ בזה לשון הכתוב לקרא את התורה הזאת לעיל כתיב ויכתוב משה את התורה הזאת (עיי"ש ברמב"ן), והכונה דיקרא בס"ת זאת שהיא בכתב אשורית, שעד עזרא לא היה ס"ת אחר באשורית. ויתכן דלא ניתן להיכתב באשורית. אבל בבית שני שכבר שינה עזרא את הכתב לאשורית כשר לקרוא בכל ס"ת, וד"ז הוא אפילו נימא דס"ת דמשה היה גם בבי"ש ורק הארון נגנז, כמש"נ מתוס' ב"ב יד ע"א ד"ה שלא.

והנה במש"כ רש"י הנ"ל דספר העזרה היינו ספרו של משה, יל"פ בע"א, דס"ת דמשה היה כתוב עברית וע"כ דוקא בבית ראשון קראו ולא בבית שני. ויל"ע בזה אם נימא דמ"ש בכלים פט"ו מ"ו דספר עזרה אינו מטמא את הידיים הכונה לס"ת דמשה, דלכאורה נראה כן יותר, שאם רק ס"ת שהיה מיוחד לעזרה, וכפי' הרע"ב דזהו ס"ת שקרא בו כה"ג ביוכ"פ, ולא הזכיר שהוא של

משה, מאי מהני הייחוד הרי איכא עוד ספרים כמותו, וגם את ספר זה אפשר להוציא משם. והרא"ש כתב הטעם דאין טומאת ידיים במקדש, ובאמת צ"ע אם נימא דר"ל ס"ת דבית הכנסת שבמקדש הרי הוא לא היה בעזרה. אכן אם נאמר דזהו ס"ת דמשה, יל"ע במ"ש שאין ס"ת דעזרה מטמא את הידיים, והרי בדין טומאת ידיים בעינן דוקא כתב אשורית, וא"כ יהיה ראיה דס"ת דמשה היה כתוב אשורית. אלא דזה נראה, דעד כאן לא גזרו על כתב עברית משום דהוי ס"ת שלא ניתן להקרא, דכיון דשינו לכתב אשורית חייבין לכתוב אשורית ובל"ז לא נתקדש, אבל ספר שנכתב בשעתו כדינו בעברית זה שפיר יכול לטמא. והנה באמת אפשר לומר דזה גופא החידוש של המשנה, דלהכי אין ס"ת שבעזרה מטמא משום שהוא כתב עברי, וקמל"ן דאעפ"י שנכתב כך בהיתר, ויתכן שגם בב"ש קראו בו בהקהל, שיתכן שהס"ת דמשה לא נגנז, מ"מ אינו מטמא. ולפי"ז היה אפ"ל מה שהרמב"ם השמיט ד"ז, עיין במל"מ, משום דסמך על מה שכתב שאין כתב עברי מטמא את הידיים, ורק המשנה מחדשת שגם כשנכתבה בהיתר הדין כן, והרמב"ם אי"צ לבוא ולהדגיש החידוש שבזה.

ובאמת לפי שיטת הרמב"ם יש הכרח דמ"ש שספר העזרה אינו מטמא את הידיים אינו בס"ת המיוחד לעזרה להגהה או לביהכ"נ אלא ספרו של משה, שהרי הרמב"ם בפיה"מ שם ביאר שהטעם שאינו מטמא את הידים, הוא משום שנוהגים בו כבוד, ול"ש לגזור בו משום בזיון הספר, והרי כ"ז ניחא כשהוא כבר ס"ת שלם, אבל כ"ז שאינו שלם ועדיין הוא יריעות יריעות הרי לא שייך טעם זה, והרי דין טומאת ידיים אינו רק בס"ת שלימה, אלא גם בפרשה של פ' אותיות, כמש"כ הרמב"ם בהל' אבות הטומאה ט, ו דגם לפסול את התרומה גזרו על פ' אותיות, וא"כ כיון שאז היה על כל יריעה ויריעה תורת ספר לטמא את הידיים, איך נפקע דין זה עתה כשנעשה ספר שלם והונח בעזרה. ורק אם מיירי בספר של משה, או אם נגרוס ספר עזרא כגירסא הראשונה ברש"י שם, וכן הביא גירסא זו הר"ש בכלים שם, אזי ל"ש גזירה זו דפ' אותיות. אמנם ברש"י ב"ב יד ע"ב פירש דמ"ש ספר עזרה לתחילתו הוא נגלל, דהיינו ספר שכתב משה וקורין בו בעזרה, המלך בהקהל וכה"ג ביוהכ"פ. ויל"פ דרק לגבי הגהה פירש ספר מוגה שהיה בעזרה משום דיש תקנה שיהיה ספר עזרה להגיה ואי"ז מוכרח שיהיה דוקא ספר דמשה דיתכן דלא היה בבית

שני, וכל ספר מוגה ראוי לכך, אבל בשאר מקומות דמוזכר ספר עזרה שפיר יל"פ דהיינו ספר דמשה.

ויל"ע במש"כ הרמב"ם בהל' ס"ת ז, ב, ובהל' מלכים ג, א דמגיהין ס"ת דמלך ע"פ בי"ד של ע"א, והמקור לכך הוא בירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ו, וכ"ה בתרגום יונתן פר' שופטים עה"כ וכתב לו את משנה התורה הזאת מלפני הכהנים הלוים, וצ"ב מה עניינן של בי"ד לכאן. ואולי י"ל דבי"ד הגדול יכול להכריע בחסירות ויתירות אם יש בהם מחלוקת, אע"פ שהוא על עצם תורה שבכתב ולכאורה לא נמסר לבי"ד הגדול אלא תורה שבע"פ, וצ"ע.

והנה הגר"א בירושלמי שקלים פ"ד כתב על דברי רש"י במו"ק יח ע"ב שהגירסא עזרא טעות, שאיך אמרו שם אפילו המגיהין בספרו של עזרא, ואיך יצטרכו להגיה ספרו של עזרא שהיתה כל התורה עוברת על פיו וכל סדר כתיבת התורה ממנו קבלנו. והנה באמת דברי הגר"א תמוהים דאטו הגהה היא דוקא על פסול בשעת כתיבה, הרי יל"פ גם על פסול שאירע לאחר כתיבה, שנמחקו אותיות ונטשטש הדיו, וכדרך שבודקין סת"ם לשם כך, עיין בר"מ הל' מזוזה, ודבר זה יתכן שאירע לס"ת דעזרא. ועוד, לפי דעת הגר"א הרי ההגהה בספר העזרה היא מטעויות שבשעת הכתיבה, וצ"ע, הרי כל עיקרו של ספר העזרה הוא שיהא ס"ת כשר בבירור, וכיון שמתברר שגם כאן ישנן טעויות בכתיבה הרי שוב אינה בדוקה וצריך להביא אחרת במקומה, ולמה הוצרכו להגיהה ולהשאירה, כפי שנראה מהמשנה דנשארת בעזרה, שהרי זהו החידוש שאפילו בספר העזרה אין מגיהין במועד.

ובאמת יל"פ דהכונה בספר עזרא לא שהיה דוקא ס"ת דעזרא ממש אלא ר"ל ס"ת בכתב אשורית כמו ס"ת שתיקן עזרא, דעד עזרא כתבו עברית.

אבל באמת עיקר קושיית הגר"א תמוהה, די"ל דפשט המשנה אינו דין בהגהת ספר עזרא אלא בהגהה עפ"י ספר עזרא, ומ"ש מגיהין בספר עזרא, יל"פ עפ"י ספרים אלו שהוגהו ע"פ ספר עזרא ולא ע"פ ספר אחר, שהרי צריך להגיה ע"פ ספר.

ומש"כ בדין קריאה דכה"ג יש לדון בדבריו, דהרי פרשת כה"ג נמי צריך לקרוא בלה"ק, והא דלא תני לה הוא משום דכיון דקורא בתורה פשיטא דקורא בלשה"ק, וה"נ לפרשת המלך. וכן נדחה בזה מ"ש נפק"מ אם קורא קצת בע"פ, דמה שמותר לקרוא בע"פ הוא מה שכתוב בספר, אבל ההיתר הזה אינו מתיר

כבר לשנות ממה שכתוב בספר. וכן פשיטא דכה"ג שקורא בע"פ אסור לו לקרות זאת בלשון אחרת.

ומה שדחה ראייתי דמדמוסיף דרשות בקריאתו נראה דכל הקריאה כשרה בע"פ, דהתם יש לימוד מיוחד מלמען ילמדו ושמרו לעשות, תמהני איך רמוז כאן שקורא בקריאתו מתושבע"פ, ופשטות הקרא ודאי דלא קאי בזה, ואם יש כאן ריבוי מיוחד, אילו היה הדבר נזכר במדרשי חז"ל הרי קבלה היא ונקבל, אלא לדרוש כללים מעצמנו מה שאינו כלל פשטות הכתוב, אין חיוב קבלה.

ומ"ש על ראייתי מהספרי דאחרים אומרים דכותב משנה תורה לקריאת הקהל, וזה ס"ת פסולה, וכתב שכיון שמחויב המלך לצורך קריאתו לס"ת זה אי"ז פרשיות ולא חסר ודומיא דתפילין. לא אבין תשובתו וכי כתבתי שיהא בזה איסור כתיבת פרשיות, והרי חומש שלם לכו"ע מותר לכתוב, אלא רק כתבתי דספר זה שכתב המלך אין עליו תורת ס"ת שהרי חסר הוא, וה"נ תפילין שאע"פ שיש בהן היתר כתיבה אבל אין בהן תורת ס"ת, וה"נ על משנה תורה שכותב המלך. ומאחרים יש ראייה דקורין הקהל בחומש שאין עליו תורת ס"ת, וה"נ לת"ק דפליג ע"ז אין לנו לחדש דפליג גם ע"ז דאין צורך בס"ת כשירה אלא מודה בזה לאחרים. וממילא דכל דברי כת"ר אינם.

ובדברי המשנה הנזכרת שקריאת המלך בלה"ק לכאורה יש לפרש באופן אחר ממה שביארתי, דהנה הרמב"ם בהל' חגיגה ג, ה כתב שגם הברכות בלשה"ק, והמקור לדין זה צ"ע, וכבר עמד ע"ז בכס"מ שם. ולכאורה יל"פ שהרמב"ם למד דין זה מהמשנה הנ"ל דקריאת המלך בלה"ק וס"ל שלעצם הקריאה אי"צ לאשמעינן שהרי הקריאה היא דוקא בס"ת וכנ"ל, אלא כונת המשנה לומר שגם הברכות בלשה"ק. אולם ז"א, שהרי הרמב"ם כתב שם להלן שילפינן לדין הקריאה בלה"ק מתקרא את התורה הזאת, בלשונה, וא"כ מתניתין אשמעינן דין חדש וכמו שנתבאר בדברי הקודמים.

ואגב יש להעיר בהאי ענינא דברכת המלך שכתב האדר"ת בקונטרס זכר למצות הקהל, שהרמב"ם לא הזכיר שצריך לומר בסיום הברכה ברוך ה' א' ישראל מן העולם ועד העולם, כמו"ש בברכות סג ע"א, משום שסמך על מה שכתב בהל' תענית ד, יד שבמקדש היה מסיים ברוך ה' וכו'. אולם נראה לבאר שיטת הרמב"ם בזה באופן אחר. דממה שלא הביא הרמב"ם דברי

המשנה בברכות שכל חותמי ברכות במקדש היו אומרים ברוך ה' וכו', וכן מ"ש בגמ' שם שאין עונין אמן על ברכות שבמקדש, ורק בהל' נשיאת כפים יד, ט כתב שהעם עונין בסוף ברכת כהנים ברוך ה' וכו', ובהל' תענית הנ"ל, נראה שס"ל שלא היתה תקנה על כל הברכות שבמקדש אלא רק בברכות שאינן באות להוציא את השומעים, כברכת כהנים, וכברכות שאומר ש"ץ בתענית, ובהם תיקנו שבמקום אמן יאמרו תהילה והודאה כלשון בגמ' ברכות שם על כל ברכה תהילה, ועין ברש"י סוטה מ ע"ב, אבל בשאר ברכות שהן באות להוציא את האומר ואת השומעים אין השומעים עונין אלא אמן ואין מוסיפין בברכה. ועיין בשטמ"ק לברכות שם דעיקר התקנה היתה שהציבור יענה ברוך ה' וכו' ורק כדי שגם המברך ישבח מעין זה תיקנו שיאמר ברוך ה' וכו', וא"כ במקום שהציבור יוצאים יד"ח וראוי יותר שיענו אמן על ענין ותוכן הברכה, לא תיקנו גם למברך להוסיף שבח. ועיין ברשב"א ברכות שם, ששיטת הראב"ד שרק בתפילה תיקנו כן ולא בשאר ברכות שבמקדש. וא"כ בברכות כה"ג והמלך שהן ברכות שקודם ואחר הקריאה י"ל שהן באות להוציא גם את עצמו וגם את השומעים בברכות אלו, ולכן אין בהם אלא ענית אמן.

ח. ועתה אבאר מ"ש על דברי שבזה"ז אין כהנים בחזקת טומאת מת עצמו אלא בחזקת טומאת חרב כחלל, וכת"ר כתב תחילה די"ל דרק מכרת איתמעט אבל לאו איכא. והנה כת"ר לא ביאר כלל משום מה ואיך נחלק בזה. אולם באמת כבר הזכרתי שם חילוק כזה לגבי דין ביאת מקדש, דיש איסור כניסה למקדש שהוא בכרת, ואיסור כניסה למחנה שכינה שהוא רק בלאו, ככל דין מחנות ישראל ולויה, ויש לזה מקור מפורש בירושלמי נזיר פ"ז ה"ד.

אולם אח"ז כתב שהחזקה לטומאת כהנים בזה"ז היא על טומאת מת ממש, וראיה לכך ממ"ש הראב"ד דכהנים בזה"ז אינם חייבים על טומאה דטמאים הם כבר, ואי טומאתם היא רק מחרב הרי הם צריכים להיות חייבים כשנטמאו למת. והביא ראיה לכך דאל"כ אמאי כהן מטמא למת מצוה הרי יכול לטמא עצמו קודם בכליו ואח"כ יהיה מותר משום מחולל ועומד, וע"כ דבכה"ג אסור, וממילא ראיה מהראב"ד דהחזקה היא על טומאת מת ממש. ולענ"ד אין כל ראיה מזה"ז גם לשיטת הראב"ד, מלבד שהדבר מבואר בר"ש ובתוס' כמשי"ת.

וקודם כל נברר שיקול הדעת האיך הוא נוטה, אם חזקת טומאה ממש או לא. ונחזי הרי אם הכהן אינו יודע שהוא טמא ודאי צ"ל שנזהר להכנס לבית של מתוכ"ש לנגוע במת, ויתכן רק לומר שנטמא באהל המת באופן שלא ידע, והשתא אם נכנס בשוגג לאהל המת ממש הרי כבר ראה שנטמא, אלא ע"כ צ"ל רק שנטמא באוהל המת באופן שלא ידע, דהיינו ע"י טומאת המשכה דהמת בבית אחר, ואם כי דבר כזה יתכן לומר שאינו לא מצוי אבל שעי"ז נחזיק לכל הכהנים לט"מ ונתיר להם בהחלט איסור דאורייתא זה אינו מסתבר. ובמיוחד אי"ז נראה לשיטת הראב"ד גופא דסבר דפתחים סגורים חוצצים אף אם לא בטלם, עי' בשו"ת הר המור סי' כו. א"כ ודאי אינו מצוי שע"י בית אחר תבוא טומאה דאורייתא לבית הכהן באופן שלא ידע, אלא ודאי שיקול הדעת מכריע שא"א להחזיקם בטמאים אלא רק ע"י חרב כחלל, דזה ודאי כל המתכות בחזקת טמאים, מאחר שאפילו ע"י נגיעת אדם ט"מ נעשים כחלל וטומאתם לא פקעה, וזה ודאי איכא למימר דחזקה שכהן נטמא ע"י, וכלשון התוס' אין לך בית שאין בו מת. הנה כן הוא שיקול הדעת.

ועיין בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' שמ שכתב על דברי הראב"ד הנ"ל שכהנים בזה"ז טמאי מתים ועל דברי הסמ"ק שג"כ כתב כך, וכתב ע"ז החת"ס וז"ל: "ולכאורה דבריהם קשה להולמם מאין נטמאו הכהנים בזה"ז בטומאת מת וכו' וא' מאלף כהנים לא יצא שנטמא באהל שהמת בו עמו בחדר אחד, ואיך החליטו שכהנים בזמנינו טמאי מת דאורייתא כשנטמא למתאחר, אלא ע"כ ס"ל טומאה ע"י זיזים וגזוזטראות וע"י המשכה דרך חלונות וחורים הוה דאורייתא ובזה א' מאלף כהנים לא ימצא שיהיה טהור. ומכ"ש אי ס"ל דעכו"ם מטמאים באהל וכו'", עכ"ד. אולם לשיטת הש"ך וסיעתו - ובהם הפנ"י בברכות יט ע"א ובסוכה י ע"א וכ' ובתשובה המובאת בנחל אשכול סוף הל' טומאת כהנים, והשאילת יעב"ץ בח"ב סי' קעא, והפרמ"ג באו"ח במשב"ז סי' קכח ס"ק ב, וכ"נ מהיש"ש יבמות פ"ו סי' כו - שטומאה ע"י המשכה מדרבנן, לדידהו צ"ל דהחזקה בזמנינו דהכהנים ט"מ היא משום טומאת חרב כחלל. ומסתברא דמה שהכריח את החת"ס שלא לפרש שהחזקה היא משום שנטמאו בכלי מתכות דשכיח טפי, הוא משום דס"ל דאם נטמא בכ"מ אינו נחשב למחולל ועומד שלא ילקה על טומאת מת שהנזיר מגלח עליה, ולהלן אבאר בזה עוד.

אולם באמת הדבר מבואר בר"ש חלה פ"ד מ"ח וז"ל: "אבל עכשיו בטלה אפר פרה לא משתכח כהן טהור דאע"פ שיכולין לטבול לשאר טומאות וגם על טומאת מת הוזהרו מ"מ אין יכול ליזהר מטומאת כלי מתכות וכו' ולא הוזהרו עליה כהנים. וכ"מ מתוס' בכורות כז ע"ב ד"ה וכי וכו', ומטומאת המת אי אפשר להיזהר דאע"ג דצריכין ליזהר מחמת כהונתם מכ"מ מטומאת חרב שהיא כחלל אפי' ע"י אהל וכו' מאותם לא היו יכולים ליזהר וגם אין צריכים לפרוש כממת". וכיו"ב כתבו בחולין קד ע"א ד"ה חלת וכו', ומסתמא טמאי מת היו כמה פעמים כי א"א להם ליזהר מטומאת מת דנהי דמטומאת מת עצמו צריכין ליזהר מחמת כהונתם מטומאת חרב הריהו כחלל אין יכולים כלל ליזהר וכו'. ועיי"ש בראש"ש ובהגהות הב"ח.

ועיין בספר התרומות בתחילת הלכות א"י שהביא דברי הגמ' בחולין קז ע"א גבי רב אמי ורב דהוו כהני ואכלי תרומה, דכרכי ידייהו בבלאי חמתות ואכלו תרומה בלא נטילת ידים כדשמואל דהתירו מפה לאוכלי תרומה, וכתב וז"ל: "ואי לא היה להם הזאה מה מועיל כרכי ידייהו הא על כרכין היו טמאין אי משום אהל המת או משום חרב כחלל של אהל או משום היסח הדעת דבעי שלישי ושביעי כדאיתא בפרק טבול יום או משום שבאו מבבל, וארץ העמים מיבעיא בפרק כה"ג בנזיר אי בעי הזאה". עכ"ל. משמע לכאורה דאין חזקה שנטמאו בטומאת עצמו של מת ולכן מנה גם חשש חרב כחלל ואפילו חשש טומאות דרבנן. ועיין בתשובות הגאונים שערי תשובה סי' קעד.

ועיין בדברי שאול להגאון בעל שואל ומשיב בהל' חלה סי' שכב שי"ל שאי"ז דבר ברור שכולנו טמאי מתים אלא זו חששא לחומרא, עיי"ש. ויש לדון הרבה בדבריו ואכ"מ. ועיין ביראים סי' רעז שכתב בסתמא דהנכנס בזה"ז לירושלים צריך להזהר שלא יכנס במקום מקדש ועזרות שכולם טמאי מתים. אולם אין להוכיח מדבריו לענין שהחזקה בכהנים היא לטומאת מת ממש כי היראים בס' רכב דעתו נוטה שגם על חרב כחלל נזיר מגלח, וא"כ חייבים עליו על טומאת מקדש. ועיין באגודה פ"ב דשבועות שכתב ג"כ בסתמא דבזה"ז אין להיכנס במקום המקדש דכולנו טמאי מתים וכ"כ שם במסכת ארץ ישראל שכולנו טמאי מתים ואין לנו הזאות שלישי ושביעי. ועי' בהל' א"י לטור.

והשתא נבוא לראיות כת"ר. הנה הראיה ממת מצוה אינה ראיה כל עיקר, דאם נימא שילך לחפש טומאת חרב באיזה מקום, זה אינו, דהרי מת קמיה כשאין אדם אתו. וגם כבוד הבריות הוא שימהר לקוברו. ועין ברמ"א ביו"ד

סי' שעד ס"ק ג. ועוד דהדגול מרבבה כתב דאיסור איכא גם לראב"ד ורק מלקות ליתא. ובאמת כדברי הדג"מ מפורש בראב"ד עצמו בהשגות על הרי"ף למס' מכות, (נדפסו בתמים דעים סי' רלז ובסוף מס' מכות בש"ס וילנא) שכתב שם דלאחר שפירש הרי זה בלא יטמא, והכי איתא במס' אבל רבתי, עכ"ל. והוא ספ"ד הט"ו. ודברי הראב"ד הללו מובאים גם ברמב"ן מכות כא ע"א ד"ה מתניתין.

והנה עצם הסברא שאם נטמא בחרב אינו נחשב מחולל ועומד ועדיין הוא אסור להיטמאות למת עצמו כבר כתבתי לעיל שכן נראה מדברי החת"ס, ויש לבאר בשתי דרכים, הא' שאם כי גם ע"י טומאת חרב הוי מחולל אבל לגבי טומאת מת עצמו לא חשיב למחולל, משום שטומאת חרב קלה ממנה לענין גילוח הנזיר, וגם אין חייבין עליה על טומאת מקדש לשיטת הראב"ד בהל' ביאת מקדש ג, יג, ובהל' טומאת מת ה, ה, או משום שאין כהן לוקה עליה לשיטת הראב"ד בהל' טומאת מת יב, ו לשיטת התוס' בכ"מ שכל שאין הנזיר מגלח עליו אין הכהן מוזהר עליו. ועוד יל"פ שבטומאת חרב אי"ז נחשב כלל לחילול משום שדין זה דמחולל ועומד ילפינן, לפי הגירסא שלפנינו בנזיר מב ע"ב, וכ"ה גירסת המפרש שם, מקרא דלא יחלל את מקדש אלוקיו, וא"כ י"ל שגדר החילול כאן תלוי בדין טומאת מקדש, ולכן בטומאת חרב שאינו חייב עליה על ביאת מקדש לשיטת הראב"ד הנ"ל אינו נחשב כלל למחולל ועומד. ועין בשבועות יז ע"א מתקיף לה ר"ז וכו'.

והנה אם הטעם הוא משום דין ביאת מקדש שאינו בחרב לשיטת הראב"ד וכפשנת"ל שני אופנים בזה, תהיה נפק"מ בנטמא בקבר שלדעת הראב"ד ודאי שאין חייבין עליו על ביאת מקדש כי אין הנזיר מגלח על טומאת קבר מאחר שאינו מעצמו של מת, וכמפורש בראב"ד בהל' טומאת מת יב, ו וכ"נ מהרמב"ם בהל' נזירות ז, ו. ועיין בהשגת הראב"ד מהל' טומאת מת ב, טו שטומאת גולל ודופק מה"ת ולגבי גולל ודופק מפורש בנזיר שאין הנזיר מגלח עליו, וא"כ יש מקום לדמות דין קבר לדין גולל ודופק, וכל שאין הנזיר מגלח עליו אין חייבין עליו על טומאת מקדש, (ורק לדעת הרמב"ם שפסק כמ"ד בירושלמי ספ"ז דנזיר שכלל זה אינו אלא בטומאות הפורשות מן המת אבל על טומאת כלים חייבים על ביאת מקדש י"ל שגם על טומאת קבר חייבים), וא"כ מאחר שעל טומאת קבר חייב הכהן מלקות כמש"כ הרמב"ם מהל' אבל ג, ב, וכ"ה במסכת שמחות פ"ד הכ"ב, א"כ אם נטמא בקבר שאינו נחשב

למחולל ועומד כנ"ל ואח"כ נטמא שוב בקבר יתחייב מלקות. ולכאורה בזה יתישבו דברי הראב"ד בהל' נזירות ו, ט שקימל"ן שהשוהה בביה"ק חייב שתיים, והקשו עליו הרי שיטתו היא שבטומאה וטומאה פטור, ועיין בתוס' שבועות יז ע"א ד"ה נזיר, ותירוצם ל"ש לשיטת הראב"ד, ולהנ"ל היה אפשר ליישב דכשנטמא רק בטומאת קבר אינו מחולל ועומד וחייב על שהייתו. והנה בביאור הדבר שאין חייבין על ביאת מקדש על טומאה שאין הנזיר מגלח עליה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בהל' טומאת מת ה, ה דלהרמב"ם הטעם משום שכל אלו טומאתם מדבריהם, עיי"ש בכס"מ, אבל הראב"ד כתב דכך היא גזה"כ שמה שאין הנזיר מגלח עליו אין חייבין עליו. והנה לשיטת הרמב"ם שפיר יל"ע כדברי כת"ר שהרי עתה נעשה טמא גמור בטומאה של תורה. אבל לשיטת הראב"ד הרי אין הבדל בין עיקר חלות הטומאה של חרב לשל חלל ממש, א"כ במה שיש פטור, דהיינו כשכבר נתחלל, אין חילוק במה הוא נתחלל דהכל חילול אחד. וסברא זו דהכל חילול אחד י"ל גם לגבי הגריעותא האחרת שיש בחרב לגבי חלל שאין הנזיר מגלח עליה וכן שאין כהן מוזהר עליה, שהכל הוא מגזה"כ לשיטת הראב"ד הנ"ל שעיקר דין טומאת חרב היא דין תורה כטומאת חלל. ועי' בר"מ ובראב"ד בהל' קרבן פסח ו, ב.

ונראה להביא ראיה לזה מנזיר מב ע"ב דאמר רב הונא נזיר שהיה עומד בבית הקברות ונגע במת פטור, וכאן המקור לדין טומאה בחיבורין, עיי"ש, והרי נטמא בביה"ק הווי טומאה שאין הנזיר מגלח עליה כנראה מדברי הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, ואפ"ה ילפינן מזה דאין חייבין על טומאה בחיבורין ובלא חיבורין חייב. וכ"נ גם מהמשך הסוגיא שם, עיי"ש. וגם מדברי הראב"ד בהל' נזירות ה, טו נראה שפסק כן שכתב שם שליתא לדרב הונא שנזיר שהיה בבית הקברות והושיטו לו מתו ומת אחר ונגע בו חייב, אלא קימל"ן כרבה דטומאה וטומאה אפילו שלא בחיבורין פטור.

אמנם י"ל דאע"ג שאין נזיר מגלח עליו אבל מ"מ לקי ע"ז, וכאן דנין על מלקות לחוד. אבל אכתי אם יש כאן גדר של חלות טומאה נוספת קשה מאי מדמי לכל טומאת מת שפירש שאסור להיטמאות, עיי"ש, וע"כ דלא שנא איך שנטמא בפעם הראשונה בכל אופן קרינן ביה כבר נתחלל.

והנה הגמ' כאן נקטה לגבי נזיר שעמד בבית הקברות ולגבי כהן נקטה שהיה המת על כתפיו ונגע במת אחר, ונראה דהטעם דלא נקט לה כה"ג דנזיר הוא משום שהכהן הרי אסור לבוא לביה"ק ורק דלאביו מותר וע"כ קאמר דנטמא

ממש למת, אבל בנזיר גם לאביו אינו מטמא א"כ לא אשכחן אלא רק בנטמא באיסור. אבל בירושלמי איתא לדין זה גם בכהן שהיה עומד בבית הקברות דאינו לוקה עתה על הטומאה, הרי מפורש גם בכהן כשנטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה דמ"מ כבר נפטר להבא מאיסור טומאה. ומצד הסברא אין לחלק בזה בין טומאת קבר שהיא חמורה יותר מחרב, שעל קבר הכהן מוזהר בלאו כנ"ל ועל חרב לא, לשיטת הראב"ד בהל' טומאת מת יב, ו והתוס' בכ"מ, וא"כ היה אפ"ל שרק בקבר חשיב מחולל ועומד משום שיש בו לאו משא"כ בחרב, דכבר נתב"ל שלשיטת הראב"ד אין לחלק בזה דהכל חילול אחד ורק גזה"כ היא לענין האיסור לכהן וכמו לענין ביאת מקדש. ועוד שמדברי הרמב"ם מהל' נזירות ה, טו משמע לכאו' שעל קבר אין הנזיר לוקה, ועי' בירושלמי נזיר סופ"ז. ולפי"ז אין לבאר דברי הראב"ד הנ"ל לגבי שהיה בביה"ק שלוקה שתיים שזה משום שבטומאת קבר אינו מחולל ועומד משום שאין חייבין עליו על ביאת מקדש, שהרי מפורש בראב"ד בפ"ה הנ"ל שליתא לדרב הונא דנזיר שעמד בביה"ק ונגע במת חייב שתיים. ואין מקום לחלק בזה בין נזיר לכהן.

ובדעת החת"ס הנ"ל שנראה מדבריו שאם נטמא בחרב אינו נחשב למחולל ועומד, יל"פ שס"ל שאמנם טומאת חרב חמורה בעיקרה כטומאת חלל ורק מגזה"כ אין בה לאו, אבל גם דין מחולל ועומד אינו תלוי בחומר הטומאה אלא באיסור הלאו שבהיטמאות, דהיינו שהכתוב תלה את הלאו בחילול, והלאו והחילול הם ענין אחד, שהלאו הוא רק בטומאות שהכהן מתחלל בהם, ובטומאה שאין עליה לאו ע"כ שאין בה חילול מגזה"כ, וא"כ בטומאת חרב שאין כהן מוזהר עליה ע"כ גזה"כ היא שטומאה זו אינה מחללת, והכהן מוזהר עדיין בלאו דלא יטמא. ויל"ע בכ"ז מהגמ' בעירובין כט ע"ב בדין עירוב לכהן בביה"ק, ואכמ"ל. ויל"ע לפי"ז בנזיר שלדעת המל"מ בהל' נזירות ששיטת הרמב"ם היא שגם על הטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן, כגון רביעית דם וכו', מ"מ הוא לוקה עליהן מהלאו דטומאה, וא"כ נמצא שהנזיר לוקה על טומאות שאין כהן לוקה, שהרי לגבי כהן לא הזכיר הרמב"ם שלוקה בטומאות שאין הנזיר מגלח עליהן אלא טומאת קבר, וי"ל בטעם החילוק ואכ"מ, ולפי הנ"ל יל"ע אם ע"י טומאות אלו הנזיר נחשב למחולל ועומד, ואכמ"ל.

והנה דברי הירושלמי הם חידוש גדול מצד אחר, דקתני שם יכול יקבל ת"ל לא יטמא בעל בעמיו, ומפורש כאן דאיסור טומאה יש גם אם נטמא כבר ורק מלקות אין, וזהו הביאור במס' שמחות הנ"ל. ומכאן ראיה לדברי הראב"ד בהשגות על הרי"ף הנ"ל, והדג"מ הנ"ל הסתפק בזה, ובאמת לא כתב שום סברא לחילוק זה ובירושלמי מפורש טעם גדול, דבלאו דלא יטמא אין חילוק אם הוא כבר טמא מקודם או לא, והפטור ממלקות הוא מדכתיב להחלו וזה כבר מחולל, אבל איסור מגע דלא יטמא איתא, וקרא דלהחלו מהני לפטור ממלקות, עיי"ש בירושלמי. אנמנם מדברי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם נראה שס"ל דליכא איסור כלל, שהרי מיירי בזה"ז דליכא מלקות ודן רק לעין איסור. וכך מפורש בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' יח בשיטת הראב"ד. והיינו דס"ל דהעיקר כסוגיא במכות כ"א וכדעת רבה ולא כמס' שמחות והירושלמי הנ"ל. ובדברי הירושלמי יל"פ שאין מזה סתירה לשיטת הראב"ד בהשגות כי י"ל לפי דברינו הנ"ל שדוקא בהיה בביה"ק אז ס"ל להירושלמי דיש איסור להיטמא למת גם כשהוא טמא עתה בקבר, דכבר כתבתי בביאור הירושלמי דלאו דלא יטמא היינו איסור על עצם הנגיעה בטומאה, והנה לפי"ז בביה"ק הרי טומאתו לא מהני לאיסור ביאת מקדש וע"כ שפיר יש עכ"פ איסור, דע"י מגעו במת נטמא יותר לענין ביאת מקדש, אבל כשכבר הוא ט"מ א"כ נפטר גם משום לא יטמא דכבר שבע לה טומאה כבמנחות כ"ג, וצ"ב עוד.

ודרך אגב יש להעיר במה שאין נזהרין היום כהנים מלדור בדירות שדרו בהם נכרים ולא חוששים לטומאת מדורות העכו"ם. והעירני לכך ידידי הרב יוסף דוב סולוביצ'יק (שליט"א) [זצ"ל]. וכן צ"ע שלא נזכר דין מדורות העכו"ם בשו"ע בדין טומאת כהן. והנה לראב"ד הרי בזה"ז אין איסור טומאה לכהן, אכן הרי בשו"ע הביא כל דין איסור טומאת כהן. ויתכן לעיין כיון דמדורות העכו"ם אינה אלא ספק, ומדרבנן, וכיון דלשיטת הראב"ד בזה"ז מותר לכהן להיטמאות הרי יש ס"ס ומותר. אכן א"כ אמאי הביא בשו"ע דין טומאת בית הפרס. ואולי שאני זמ"ז, דבית הפרס היא טומאה חדשה מדרבנן ולא משום ספק, והיינו כמו שאסרו ד' אמות של מת ה"נ אסרו במקום שיש בו קבר את כל המקום, ולא שנטמא משום ספק שמא כאן הקבר, וכיון שאין האיסור מחמת ספק אין כאן ס"ס, אבל במדורות העכו"ם אי"ז גזירה של מקום טומאה אלא דגזרו לחוש לספק אע"פ שאין שור שחוט לפניך ומה"ת אין צריך לחשוש, וכיון שהוא משום ספק כשיש ספק נוסף מותר. ומצאתי שעמד ע"ז

המנ"ח. וי"ל דבפסחים ט ע"א דקאמר דחיישינן שמא גררה חולדה דהוי ס"ס משמע מזה דאין כאן דין טומאה אלא ספק טומאה, ויל"ע דברה"ר יהיה טהור, ועיי"ש בתוס' ד"ה ואם דאף דהוי רה"י מ"מ רק בספק אחד אסור ולא בס"ס. ועין ברמב"ם בהל' אבילות ג, יג, וכל כהן שנכנס לתוך ארבע אמות של מת וכן לבית הפרס או יצא לחו"ל או שנטמא בדם תבוסה או בגולל ודופק וכיו"ב מכין אותו מכת מרדות מפני שהן אבות של דבריהם. משמע דעל מדורות העכו"ם אין מלקין מכת מרדות. והנה מקור דין זה הוא בתוספתא מכות פ"ג ה"ט ובמס' שמחות פ"ד הכ"ג, אולם במס' שמחות שם נזכר גם הנכנס למדור העכו"ם, והרמב"ם כאן לא הזכיר זאת, ומשמע לכאורה דס"ל דהתוספתא שלא הזכירה הנכנס למדור העכו"ם ס"ל דאין מלקין מ"מ על מדורות העכו"ם משום דאי"ז אב הטומאה מדרבנן אלא רק חשש טומאה. ועיין ברמב"ם בהל' טומאת מת ב, ג, ושם ה, יא. אולם יש לדחות די"ל דמדור העכו"ם נכלל בטומאת ארץ העמים כמוש"כ הרמב"ם בהל' טו"מ פי"א ה"ז, ועיין בהקדמת הרמב"ם לסדר טהרות בדין אבות הטומאה מדרבנן. וכ"נ מהתוס' יו"ט אהלות י"ח מ"ז.

והנה יל"ע לפי"מ דקימל"ן לכמה שיטות בראשונים דכל שאין הנזיר מגלח עליו אין כהן מוזהר עליו א"כ בטומאת התהום שאין הנזיר מגלח אין הכהן מוזהר עליו. אולם לכאורה ד"ז לא יתכן דגבי נזיר הנפק"מ היא לגבי סתירת ימי נזירות מחמת טומאת מת אבל בכהן הנפק"מ היא רק לגבי איסור ובלא כלל זה של כל טומאה שאין הנזיר מגלח וכו' ל"ש איסור טומאה שהרי שוגג הוא. אולם הרי יתכן לומר במדורות העכו"ם שחכמים טימאוהו לספק זה אבל לענין איסור לכהן י"ל שאינו מוזהר ע"ז, ורק כשיש אב הטומאה מדרבנן אסור אבל כשהטומאה היא מה"ת ומספק היא מותרת וחכמים גזרו לחשוש, והיינו שיהא לו דין טומאה מספק, בזה י"ל דליכא איסור דעכ"פ טומאת התהום היא, שהרי אינו ידוע. אולם בתוס' פסחים שם, וביבמות סא ע" ד"ה ממגע, כתבו דכהן מוזהר על מדורות העכו"ם, וכ"ה במהר"ם חלאוה פסחים שם, וכ"כ הר"ש בפי"ח מאהלות. וכן פסק באגודה פסחים ובסמ"ק מצוה פט. ועיין בריטב"א פסחים שם. ויתכן לבאר דס"ל כסברת התוס' בברכות דרביעית לוג דם חשיב טומאה שהנזיר מגלח עליה משום דעל שם טומאה זו נזיר מגלח ורק חסר בשיעור, וה"נ בקבר התהום דהוא שונה רק בידיעה שיש

שם מת. וגם י"ל דס"ל דגזרו על מדורות העכו"ם טומאת ארץ העמים כנ"ל בשיטת הרמב"ם ואי"ז כספק טומאת קבר.

ט. ומש"כ ראיה לדבריו דיש שמחה בזה"ז מלולב כל שבעה, הנה לפי"ד יצא דיש חיוב עליה לרגל לקיים מצות נטילת לולב דגם זה בכלל ושמחתם לפני ה'. וע"כ דאין חיוב עליה לירושלים, ורק עליה למקדש איתא. ועיין בירושלמי חגיגה לגבי ראיה בהר הבית ואכמ"ל. וראיה מוכרחת מהגמ' דשמחת בית השואבה דוקא במקדש ולא בירושלים מדהתירו לשנות מתכנית הבית דיש בזה איסור, וזו היא ראיה גמורה ומוכרחת.

ומש"כ פירוש חדש במוע"ק דמש"ש שמא ימנע מלעלות לרגל אי"ז משום שלא יהיו לו מעות בשביל הוצאות העליה לירושלים אלא שלא יהיה לו בשביל קרבן ראיה, תמהני על כת"ר שיפרש כן, שחששו חכמים חשש רחוק שיחסר לו פחות משלושים ושתיים פרוטות, שהרי הראיה מעה כסף, ואילו שיחסר לו להוצאות המרובות של הדרך לא חששו. אולם באמת הדבר מפורש בגמ' במעשה שהיה שנמנע משום חסרון הוצאות הדרך ולא משום הקרבן.

ואסיים בברכה

אברהם אלקנה כהנא שפירא

הרב יהודה עמיחי

תקנות זכר למקדש

ראשי פרקים

א. מקור החיוב לעשות זכר למקדש
ב. העקרונות לעשיית זכר למקדש
ג. הנהגת זכר למקדש בתקופות שונות
ד. הימנעות מעשיית זכר למקדש
ה. ברכה בזכר למקדש
ו. ספירת העומר
ז. זכר לחרבן בית המקדש
ח. באלו דברים תיקנו זכר למקדש
סיכום

א. מקור החיוב לעשות זכר למקדש

על עשיית זכר למקדש, נאמר במשנה בסוכה מא ע"א:

> בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש ושיהא יום הנף כולו אסור.

הגמ' מביאה את מקור החיוב לעשיית זכר למקדש:

> אמר ר' יוחנן דאמר קרא: "כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה', כי נדחה קראו לך, ציון היא, דורש אין לה" (ירמיה ל, יז). דורש אין לה, מכלל דבעיא דרישה".[1]

מהם העקרונות על פי הם קובעים, מתי וכיצד יש לעשות זכר למקדש?

---

1. וכן מופיע בילקוט שמעוני ירמיה רמז שיב.

ב. העקרונות לעשיית זכר למקדש

הגמ' בסוכה מד ע"א שואלת מדוע אנו עושים זכר ללולב כל שבעה, ואין אנו עושים זכר לערבה כל שבעה? מסקנת הגמ' היא:

> אמר רב זביד משמיה דרבא: לולב דאית ליה עיקר מן התורה בגבולין, עבדינן ליה שבעה זכר למקדש, ערבה דלית לה עיקר מן התורה בגבולין, לא עבדינן שבעה זכר למקדש .

רש"י בד"ה עיקר מפרש: "יום אחד מיהא יש לו שורש, אבל ערבה אין לה שום שורש מן התורה בגבולין". וביאר הריטב"א (ד"ה מ"ש):

> לולב דאית ליה עיקר מן התורה בגבולין יום אחד, עבדינן ליה שבעה השתא זכר למקדש, פירוש שא"א לעשות זכר למקדש ביום א' שהרי יום ראשון מן התורה נוטלין אותו ולא משום זכר למקדש, אבל ערבה שאין לה עיקר מן התורה בגבולין כלל - ביום א' סגי לה דהוי זכר למקדש.

כך כתב גם כתב הר"ן (כב ע"א ברי"ף בד"ה וגרסינן) וכן הרמב"ם בהל' לולב ז, טו:

> וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה.

מכאן שגם הרמב"ם התייחס לערבה כזכר למקדש ביום השביעי. מדברי הראשונים הללו נראה שאנו צריכים לעשות זכר למקדש, אלא שבדבר שיש חיוב גם בכל המקומות הרגילים, עלינו לעשות את הזכר כך שיהא ניכר שאיננו חובה אלא זכר, ובדבר שאין חיוב בשאר הארץ, מספיק לעשות זכר בלבד.

דוגמא נוספת לכך היא תקנת חז"ל ביומא יט ע"א, לעשות זכר לערנות הכהן גדול בבית המקדש בליל יוהכ"פ. הכהן הגדול היה עוסק בתורה כל הלילה, או שהיו מלמדים אותו תורה כל הלילה, והתקנה היא שגם כיום כל אדם שיכול, ילמד תורה כל הלילה. זאת, למרות שכבר חרב הבית, ואין עבודת כהן גדול ביום כיפור, בכל אופן כל מה שאפשר לעשות זכר למקדש עלינו לעשות לו זכר.

גם בליל הסדר, אנו עושים זכר למקדש, בעת אכילת מרור יחד עם מצה, כפי שהלל היה עושה בזמן המקדש שהיה כורך פסח מצה ומרור (פסחים קטו ע"א), וכל זאת למרות שאין לנו קרבן פסח, וכן זכר לקרבן חגיגה (=אפיקומן, פסחים קיד ע"ב), למרות שאין כל חיוב בזמן הזה. אמנם לגבי פעולות זכר למקדש שעושים בליל פסח, אפשר לחלק על פי דברי הנצי"ב (פתיחה להגדה של פסח) שחז"ל תקנו לעשות את הפסח כדוגמת עשיית הפסח בארץ ישראל בזמן שבית המקדש היה קיים (עיי"ש שהסביר על יסוד זה שינויים רבים במהלך הסדר), א"כ אפשר לומר שלכן בליל הסדר אנו עושים זכר למקדש למרות שאין לו עיקר מהתורה, אולם מכיוון שכך תוקן הסדר עלינו לעשות זכר למקדש, ואין ללמוד מכאן לדברים אחרים שעלינו לעשות להם זכר.

ג. הנהגת זכר למקדש בתקופות שונות

עיקר תקנות זכר לחרבן היו בסמיכות לחורבן הבית, כמבואר בלשון המשנה בסוכה מא ע"א: "משחרב בית המקדש". וכן כתב המאירי ביומא יט ע"א שהמנהג להיות ערים בליל יוהכ"פ מקורו מערנותו של הכה"ג בבית המקדש בליל יוהכ"פ, והונהג לכל ישראל אפילו שבגבולין לאחר חורבן בית המקדש. אך יש תקנות שהן זכר למקדש, שלא נעשו מיד לאחר חרבן בית המקדש, אלא בתקופות מאוחרות יותר.

תקנת הקפת הבימה בלולב לא הותקנה לאחר החרבן אלא בימי הפוסקים, כדברי הרמב"ם הל' לולב ז, כג:

> וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש.

מכאן שהקפת הבימה הוא מנהג שנהגו בכל המקומות, בשלב מאוחר יותר, אך לא בסמוך לחורבן, וכן כתב בשו"ת בית יהודה (או"ח סי' יח).

כך גם תקנת אמירת פיטום הקטורת ושיר של יום. זו תקנה שלא נתקנה בסמיכות לחורבן הבית, שהרי לא הוזכרה בתלמוד, וברמב"ם (סדר תפילות

כל השנה, נוסח קדיש) היא מופיעה כתקנה ש"נהגו בה מקצת העם".[2] כך כותב בסדר רב עמרם גאון (תפילת שחרית ד"ה ובערב):

> ובערב לאחר שיגמרו תפלת ערבית נוהגין לומר פיטום הקטורת אבל לא השיר, מאי טעמא שזכר למקדש אומר אלו, ולמה היתה פיטום הקטורת בבוקר ובערב והשיר בבקר בלבד, לפי שזה היתה מצותו נעשית בבקר ובערב וזה לא היתה מצותו נעשית אלא בבוקר.[3]

כך גם באשר לשמחת בית השואבה. היא לא נהגה מיד לאחר החרבן, אלא כדברי ספר חמדת ימים (ימי חה"מ סוכות פ"ו):

> שמחת בית השואבה חיובא רמיא עלינו לעשות זכר לה ולעורר שמחה וששון בשמים ממעל, אשר כמה וכמה צרה כפולה ומכופלת למקום עלינו... ועל כן ראוי לאנשים חכמים וידועים להיות זריזים וזהירים לעשות זכר לשמחת בית השואבה.[4]

ממקורות אלו עולה, שהיו דורות שהוסיפו תקנות שיש בהם זכר למקדש, כדרישה לציון. לפני למעלה ממאה שנה קרא הרה"ג אליהו דוד תאומים זצ"ל לעשות זכר למקדש במצות ביעור ווידוי מעשרות,[5] ובחידוש מצוות הקהל.[6]

---

2. עיין ברמב"ם שלעניין לולב כתב ש"נהגו ישראל בכל המקומות", ואילו לעניין שיר של יום כתב "נהגו מקצת העם".
3. בעמק ברכה (צלותא דאברהם עמ' שצב) כתב שנתפשט לאמר שיר של יום בדורות האחרונים על פי המקובלים. ועוד הוסיף שהרי השיר בזמן המקדש בא בשביל הקרבן, וכעת שאין קרבן השיר איננו אלא לזכר בעלמא. ומכיוון שאיננו אלא לזכר לכן אנו אומרים שיר רק בשחרית ולא במנחה.
4. א' יערי במאמרו "חג הסוכות בירושלים" (סיני, כרך ל"ו, תשט"ו עמ' מא-נו) הוכיח באריכות שמנהג זה של ירושלים התפשט מאז תקופת בעל חמדת ימים, בקהילות אשכנז (חסידים מתנגדים).
5. קונטרס אחרית השנים, ועיין במעשר והתרומה פ"א סעי' סו ובהערות שם.
6. קונטרס זכר למקדש, והודפס שוב בשם "דבר בעתו", מוסד הרב קוק (תשל"ג), והודפס שוב על ידי מכון התורה והארץ בשנת תשנ"ד, ובספר זה. על השתלשלות קיום מצות זכר להקהל עיין במאמרו של הרב יהודה זולדן "לתולדות זכר להקהל".

ד. הימנעות מעשיית זכר למקדש

נראה שכל מקום שהיה חשש לקלקול לא עשו זכר למקדש, וכפי שהגמ' ביומא יט ע"ב אומרת שתחילה היה מנהג להשאר ערים בליל יום הכיפורים, כזכר לערנותו של הכה"ג בזמן שבית המקדש היה קיים, אולם כשראו שהנהגה זו גורמת לפריצות הפסיקו את המנהג. יחד עם זאת, הראינו לעיל, שחכמים תקנו לעשות זכר לשמחת בית השואבה בשירה וריקודים, למרות שתקנה זו עלולה להביא חלילה לידי פריצות. אלא שחכמים ראו ברוח קדשם שעדיף לעשות זכר לשמחת בית השואבה ולא להכנס לחששות מאד רחוקים. ולכן טענת החששות ההתנהגותיים חייבת להבחן היטב, האם אין עדיפות לעשות זכר למקדש.

החשש לקלקול ולפריצות העלול להגרם עקב תקנה, הוא לא רק במה שקשור להתנהגות לא נאותה, אלא חשש שמא תקנה כזו תביא לידי טעויות הלכתיות, ובשל כך גם נמנעו מלעשות, וכפי שנאמר בגמ' בביצה כב ע"ב שלדעת רבן גמליאל עושים בלילי פסחים גדי מקולס (כרעיו ובני מעיו תלויין חוצה לו בצדו כשצולהו, והיו עושין זכר למקדש, שכתוב בו על כרעיו ועל קרבו), והגמ' שם אומרת שתודוס איש רומי הנהיג כן ברומי, אלא שחכמים ביטלו מנהג זה משום שנראה כמאכיל קדשים בחוץ. נראה שזו הסיבה לכך שלא עשו זכר לביכורים, מאחר שחששו שמא יקראו שם לפירות חולין, ואזי הקלקול רב על התיקון.[7]

כמו כן נראה שלא עשו חכמים דברים שיתכן שיפגעו בשלטונות הנמצאים בארץ, שמא יתפרש הדבר כמרידה בעמים.[8] הגריא"ה הרצוג זצ"ל העלה[9] סברא שנמנעו לעשות מצות הקהל לאחר חרבן הבית מכיון שלא רצו להרגיז את השלטון הכובש בירושלים, דבר שנראה כהקמת מלכות מתחרה, אולם

---

7. מרן הרב קוק זצ"ל (משפט כהן סי' נז) יצא נגד חידוש הבאת הביכורים שאורגן על ידי הקרן הקיימת לישראל באומרו שלפעמים איזה ביטוי עלול להביא תקלה לרבים.
8. עיין בדברי הרב ראובן מרגליות, יסוד המשנה ועריכתה עמ' כב; הרב משה צבי נריה, צניף מלוכה עמ' 180.
9. פסקים וכתבים או"ח ח"ב סי' צה, עמ' תכח.

לאחר שהוקמה מדינת ישראל אין עוד חששות מצד האויבים, ומן הראוי לחדש את מצות ההקהל.[10]

ה. ברכה בזכר למקדש

על ההסבר שהערבה שאנו נוהגים בהושענא רבא היא כזכר למקדש, הקשה מו"ר הגר"א שפירא שליט"א (מנחת אברהם ח"א סי' ל אות א עמ' ער), מדוע אין אנו מברכים עליה בזמן הזה? והשאלה היא מדוע בלולב שהוא זכר למקדש אנו מברכים ואילו בערבה אין אנו מברכים?

לכאורה היה נראה להסביר את הדברים, על פי דברי הראב"ד בהל' תפילה יא, טז:

> אנו מנהגנו לברך (על מנהגים) בכולן (ר"ח, חוה"מ פסח וכו'), ואין לנו ללמוד מערבה, לפי שאין בה לא שבח ולא הודאה בנטילתה ומה צורך בברכה, אבל קריאת ההלל בימים המקודשים וקרבן מוסף בהם אם תקנו בהן ההלל משום היכר לקדושתן יפה עשו וצריך ברכה.

מדברי הראב"ד עולה שהברכה היא רק כאשר יש ציון של קדושה או הודאה לקב"ה, אבל דבר שאיננו בקטגוריות אלו אין עליו חיוב ברכה. אולם עדיין לא ברור מדוע אין מברכים על הערבה, לא בגלל הקדושה שבה אלא בגלל שהיא זכר למקדש.

נראה שהרמב"ם הבהיר את התשובה בהל' שופר וסוכה ולולב ז, טו:

> משחרב בית המקדש התקינו שיהיה לולב ניטל בכל מקום כל שבעת ימי החג **זכר למקדש,** וכל יום ויום מברך עליו אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת לולב מפני **שהיא מצוה מדברי סופרים**.

ובאשר לערבה כתב הרמב"ם בהלכות שופר וסוכה ולולב ז, כב:

---

10. באופן דומה כתב סברא זו, גם הרב בצמ"ח עוזיאל, השמיטה היובל והקהל במשנת הרב עוזיאל, עמ' 167.

> כיצד עושה? לוקח בד אחד או בדין הרבה חוץ מערבה שבלולב וחובט בה על הקרקע או על הכלי פעמים או שלש בלא ברכה **שדבר זה מנהג נביאים הוא**.

מדברי הרמב"ם עולה ברור שהחיוב בנטילת לולב כל שבעה הוא זכר למקדש, והברכה עליו כל שבעה היא מצוה מדברי סופרים. אם היתה חובת הנטילה רק כזכר למקדש, לא היינו מברכים על כך. מאחר שהערבה היא רק זכר למקדש, ואין בה מצוה מדברי סופרים, כיון שכך אין מברכים על ערבה.

נראה להסביר שמאחר שמצות לולב במקדש מדין תורה הוא במשך שבעה ימים, על כן תקנו חכמים לעשות זכר, ואנו עושים מצווה מדברי חכמים. אולם נטילת ערבה, שאיננה כתובה בפירוש בתורה, א"כ אפילו במקדש לא היתה כמצוה אלא כמנהג ויסוד נביאים, וא"כ הזכר איננו יכול להופכו למצוה, ולכן לא מקיימים בכך מצוות חכמים, אלא זכר בלבד, ולכן אין מברכים על כך. כך גם באשר לכורך. באכילת כורך, אין אנו מקיימים מצות מצה, שהרי המצוה העיקרית מתקיימת באכילת המצה, ומכאן שהכורך הוא רק זכר למקדש, ואין מברכים על זכר למקדש בלבד.

העולה מדברינו שכאשר רבי יוחנן בן זכאי תקן מצוות לולב כל שבעה הרי שקבע בכך שכשם שהיה במקדש מצוה כל שבעה כן תמשיך להיות מצוה גם בזה"ז, והמצוה בגבולין היא כמו המצוה במקדש אלא מדברי סופרים, ולכן מברכים עליה. אולם הערבה איננה המצוה שנהגה במקדש, שהרי לא היה עיקר במדינה, ולכן זאת היא מצוה חדשה של זכר למקדש, ועל מצוות שהם זכר בלבד, אין מברכים.[11]

ו. ספירת העומר

על היסוד שאמרנו לעיל שעל דברים שהם זכר למקדש בלבד אין לברך, יש להקשות מדברי הגמ' במנחות סו ע"א העוסקת בספירת העומר:

> רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא.

---

11. עיין רשימות שיעורים, הגרי"ד סולוביצ'יק, סוכה מד ע"א ד"ה בכך מבוארים.

משמע מכאן שכל ספירת העומר היא זכר למקדש, וא"כ כיצד מברכים על כך? ואמנם הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין ז, כד כתב: "מצוה זו על כל איש מישראל ובכל מקום ובכל זמן".

מדבריו משמע שהחובה בזמן הזה היא מדאורייתא,[12] וסברתו היא שכיוון שאנו סופרים ימים ושבועות א"כ מוכח שהחיוב הוא מצד עצם המצוה, ולא רק כזכר למקדש, שהרי קיי"ל כרבנן דבי רב אשי ולא כאמימר. על פי דברי הרמב"ם הללו מובן שישנה חובת ברכה, שהרי הרמב"ם לשיטתו בהל' לולב ז, טו, שעל מנת לברך על פעולה שהיא רק זכר, צריך שתהא בכך מצוה, לכן סובר שספירת העומר זו מצוה גם בזמן הזה. ברם לפי דברי אמימר שספירת העומר היא רק זכר למקדש, מדוע אנו מברכים על ספירת העומר, שהרי בזכר בעלמא בלא מצוה אין אנו צריכים לברך?[13]

רבינו ירוחם בנתיב חמישי החלק הרביעי, הקשה מדוע אין אנו סופרים שתי ספירות עם שתי ברכות א. ספירת ימים ב. ספירת שבועות, שהרי אלו שתי מצוות שונות, וכשם שיש לנו תפילין של יד ותפילין של ראש. ותרץ רבינו ירוחם שספירת שבועות נלמדת משני פסוקים. א. "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה, שבע שבתות תמימת תהיינה" (ויקרא כג, טו). ב. "שבעה שבעת תספר לך, מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבעות" (דברים טז, ט). לעומת זאת ספירת הימים אנו לומדים מהפסוק: "עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'" (ויקרא כג, טז). למדנו מכאן שספירת השבועות היא השייכת לקרבן העומר ואילו מצוות ספירת הימים היא מצוה בפנ"ע, ומכאן מחדש רבינו ירוחם שמצוות ספירת השבועות בזמן הזה היא זכר למקדש בלבד, אולם ספירת הימים היא מצוה גם בזמן הזה שהרי איננה תלויה בעומר.[14] ועל מצוות השם זכר למקדש אין אנו מברכים, כשם שאין אנו מברכים על כורך וערבה ביום

---

12. כן כתב הר"ן בסוף פסחים.

13. ועיין בחדושי הגרי"ז במנחות סו ע"א, שכתב שהעומר שאנו סופרים כיום, איננו המצוה של התורה אלא מצוה מיוחדת כזכר למקדש. וקשה, שאם זאת היא מצווה מיוחדת כזכר למקדש מדוע שיברכו עליה, ולא מסתבר שאמימר סובר שגם על מצוה שהיא זכר בעלמא ג"כ יברכו.

14. עיין שפת אמת, מנחות סו ע"א ד"ה בגמ' אמר אמימר.

השביעי. על פי הסבר זה תובן דעתו של אמימר הסובר שאין לספור שבועות רק ימים, והברכה היא על הימים, אולם אנו פוסקים כרבנן דבי רב אשי שצריך לספור ימים ושבועות, מכיוון שקיי"ל שהספירה היא מצוה (מדאורייתא או מדרבנן) אולם איננה זכר למקדש בלבד, וא"כ ברור שלכו"ע יש לברך על ספירת העומר, אלא שלאמימר רק בגלל הימים ואילו לרבנן בגלל הימים והשבועות.[15]

ז. זכר לחרבן בית המקדש

כשם שראינו שיש לנו זכרון לבית המקדש בתפארתו כן אנו צריכים לעשות פעולות זכירה על חרבן בית המקדש. בגמ' בבבא בתרא ס ע"ב נאמר:

> אמרו חכמים: סד אדם את ביתו בסיד, ומשייר בו דבר מועט... עושה אדם כל צרכי סעודה, ומשייר דבר מועט. עושה אשה כל תכשיטיה, ומשיירת דבר מועט. שנאמר: "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני תדבק לשוני לחכי" (תהלים קלז, ה-ו). מאי על ראש שמחתי? אמר רב יצחק: זה אפר מקלה שבראש חתנים.

מדברי הגמ' עולה שהחובה לזכור את ירושלים נובע מהפסוק "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני" ולא מהפסוק "ציון היא דורש אין לה".

נראה שיש שתי זכירות. האחת זכר למקדש בתפארתו והשניה זכירה של אבלות. הזכירה היא על מצוות שנהגו ואילו זכר לאבלות הוא נובע מזכירה כללית, לא דבר מסויים שהיה בזמן שהמקדש היה בתפארתו, אלא אבלות כללית על ירושלים ובית המקדש. הנפק"מ תהיה שזכר לתפארת בית מקדשנו הרי הוא זכר לפעולה מסוימת, לעומת זאת הזכרון לאבלות איננו שייך למעשה מצוה מסויים, אלא לפעולות שצריכות להזכיר, אבל הן עצמן לא נהגו בזמן שבית המקדש היה קיים.

---

15. עיין במאמרו של ד"ר ד' הנשקה, ספר היובל לרב מרדכי ברויאר, עמ' 417

ח. באלו דברים תיקנו זכר למקדש

1. ליל יום הכיפורים

יומא יט ע"ב:

> מיקירי ירושלים לא היו ישנין כל הלילה, כדי שישמע כהן גדול קול הברה, ולא תהא שינה חוטפתו. תניא, אבא שאול אמר: אף בגבולין היו עושין כן זכר למקדש, אלא שהיו חוטאין.

2. נטילת לולב כל שבעה

במשנה סוכה מא ע"א:

> בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש ושיהא יום הנף כולו אסור.

3. הקפת הבימה עם לולב

רמב"ם הל' שופר וסוכה ולולב ז, כג:

> בכל יום ויום היו מקיפין את המזבח בלולביהן בידיהן פעם אחת ואומרין אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הושיעה נא, וביום השביעי מקיפין את המזבח שבע פעמים, וכבר נהגו ישראל בכל המקומות להניח תיבה באמצע בית הכנסת ומקיפין אותה בכל יום כדרך שהיו מקיפין את המזבח זכר למקדש.

4. הקפת ערבות

רמב"ם הל' לולב ז, כב:

> כיצד היו עושין מביאין אותה מערב שבת למקדש ומניחין אותה בגיגיות של זהב כדי שלא יכמשו העלין, ולמחר זוקפין אותה על גבי המזבח ובאין העם ולוקחין ממנה ונוטלין אותה כדרך שעושין בכל יום, וערבה זו הואיל ואינה בפירוש בתורה אין נוטלין אותה כל שבעת ימי החג זכר למקדש אלא ביום השביעי בלבד הוא שנוטלין אותה בזמן הזה.

5. כורך

פסחים קטו ע"א:

והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה, זכר למקדש כהלל.

6. חגיגה

משנה פסחים קיט ע"ב:

אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.

שו"ת הראב"ד סי' נו:

עבדינן זכר למקדש דלא מפקינן בתרא אפיקומן.

7. ספירת העומר

מנחות סו ע"א:

רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא.

8. הסתכלות על כהנים

משנה ברורה סי' קכח ס"ק פט:

נהגו שלא להסתכל על ידי הכהנים בשעת נשיאת כפים כזכר למקדש. (עיין ציץ אליעזר חי"א סי' ו ד"ה ועוד).

9. אמירת פטום הקטורת

סדר רב עמרם גאון (סיום התפילה ד"ה ובערב):

לאחר שיגמרו תפלת ערבית נוהגין לומר פיטום הקטורת אבל לא השיר. מאי טעמא שזכר למקדש אומר אלו.

10. בית כנסת

תוספתא מגילה ג, יד:

אין פותחין פתחי בתי כנסיות אלא למזרח, שכן מצינו בהיכל

שהיה פתוח למזרח שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה לפני אוהל מועד מזרחה.

הנחת המנורה בחנוכה בבית הכנסת - בכותל שהיו מניחים בבית המקדש. (שו"ע או"ח תרעא סעי' ז, אנצ"ת ח"ג עמ' רמא).

בימה במרכז בית הכנסת (שו"ת חת"ס או"ח סי' כח; שו"ת משיב דבר או"ח סי' טו).

11. קריאת פרשת שקלים

ספר החינוך מצוה קה:

ועכשיו בעוונותינו שאין לנו מקדש ולא שקלים נהגו כל ישראל לזכר הדבר לקרות בביהכ"נ בכל שנה ושנה פרשה זו של כי תשא עד ולקחת את כסף הכיפורים, בשבת שהוא לפני ר"ח אדר לעולם. (זכר למקדש שהיו משמיעים על השקלים בר"ח אדר).

סיכום

1. עלינו לעשות זכר למקדש בכל דבר שאפשרי ובלבד שלא יביא לידי קלקול.
2. תקנות זכר למקדש נתהוו במהלך השנים לאחר חורבן הבית עד ימינו.
3. אנו מברכים רק בדברים שמלבד הזכר למקדש יש בהם גם מצוה, אולם בדבר שהוא רק זכר למקדש אין מברכים עליו.
4. זכר למצוות שנהגו במקדש אנו צריכים לעשות כעין מה שהיה במקדש, ואילו הזכר לאבלות על המקדש הוא בתקנות כלליות להרבות צער על חרבן בית קדשנו ותפארתנו.

הרב יצחק איזיק הלוי הרצוג

הצעות למעמד זכר להקהל תשי״ג

ראשי פרקים

א. כהנים בחצוצרות
ב. הצעה לסדר היום
ג. ברכות התורה

א. כהנים בחצוצרות

הנה כבר בשנת תש״ה יצאה חוברת 'הקהל' שבה נדפסו כמה מאמרים בחדושי תורה על ענין הקהל ובתוכה מאמר ממני. שם העליתי שיש למצוה זו תשלומין, ובדיעבד לאו דווקא ביום השני של סכות, [או ביתר דיוק לאו דווקא במוצאי יום טוב ראשון של חג], וכבר בימי הבית היו מאחרין יום הקהל כשחל להיות בשבת, ועיין שם. כבר בחוברת הנ״ל העירותי, שצ״ע אם להנהיג שיעמדו כהנים בכל פינה בירושלים כמו שעשו בזמן הבית, להריע בחצוצרות כדי להקהיל את העם, כמפורש בתוספתא בסוטה פ״ז ה״ח. ואולם ברמב״ם בהל' חגיגה ג, ד כתוב סתם ״תוקעין בחצוצרות״, משמע בין כהנים בין ישראלים. וכעת אינני רואה שום הפסד שיעשו זכר גם לזה, ואדרבה הדרת קודש הוא. על כן אני מציע שיעמידו מנגנים יראי שמים שיריעו בחצוצרות, במקומות ידועים בירושלים, ובמקומות הסמוכין להר-ציון. [וכבר נהגו בכל ישראל שמריעין בכלי זמר בחגיגת סיום ספר תורה, כמובן בימות החול].

---

* בקובץ הקהל שיצא לקראת מעמד זכר להקהל תש״ו, כתב הריא״ה הרצוג מאמר ובו בירורים הלכתיים בנושא. הדברים פורסמו בספרו: פסקים וכתבים או״ח ב, ירושלים: מוסד הרב קוק ויד הרב הרצוג, תשמ״ט, סימן צה. לקראת מעמד זכר להקהל תשי״ג חזר והוסיף עוד בירורים שפורסמו בספרו שם סימן צו-צז עמ' תל-תלג.

ב. הצעה לסדר היום

בהתאסף הקהל על הר-ציון במקום המיועד לכך יעמוד איש עתי, מיועד לכך, ויקרא נוסח זה [בלי שם ומלכות], ״ברוך שהחיינו וקיימנו לזמן הזה. הננו עושים זכר למצות הקהל שעשו אבותינו בזמן שבית המקדש היה קיים והננו לומדים סדר הקהל ככתוב בספר משנה תורה לרבינו משה בן מימון ז״ל, ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שנזכה במהרה לקיים מצות הקהל בכל דקדוקיה ופרטיה, בבית המקדש שייבנה במהרה בימינו״. ואז קורא, הוא, או אחר, בקול רם כל הפרק השלישי בהלכות חגיגה. אח״כ מוציאים ספר תורה בטכס חגיגי ומעלים אותו על הבימה בשירה [אך לא בכלים מפני טעם מובן], והקורא בתורה שהוא ג״כ צריך להיות מוכן מראש, לא יברך בבקר באותו היום ברכות התורה ויכוין שלא לצאת באהבה רבה, והוא יברך לא הברכות שמברכין על קריאת התורה בציבור, אלא ברכות התורה: אקב״ו לעסוק בדברי תורה, והערב נא וגו׳, ואשר בחר בנו וגו׳, [עיין משנה ברורה, ביאור הלכה, סימן מז סע׳ ו ד״ה פוטרת], ובכדי שיהא ניכר שאינו אלא זכר בעלמא, לא יקרא כל הסדר שהמלך היה קורא, אלא יקרא מתחילת ספר דברים על הסדר עד סוף פרשת שמע [דברים ו, ט], ופוסק. ומאותו הטעם הנ״ל, לא יאמר שבע הברכות שהמלך היה אומרן (סוטה מא ע״א), אלא מחזירים ספר התורה לאה״ק, ומתפללים בחזרת הש״ץ תפלת מוסף, [וידאגו לכך מקודם שיימצאו עכ״פ עשרה שלא התפללו עוד מוסף], ואח״כ קורא הש״ץ מזמורי תהלים הללו: פד [מה ידידות וגו׳], ק [מזמור לתודה], קמט, קן.

יזהרו שיהא מקום תפלה מיוחד לנשים ולא תהא ח״ו תערובת, כמו שנזהרו בזה בזמן המקדש ע״י ה״תיקון הגדול שעשו״ (סוכה נא ע״ב).

הרחמן הוא יחזיר לנו עבודת בית המקדש במהרה בימינו, ושם נעשה את כל סדר הקהל כמצווה עלינו מפי תוה״ק שבכתב ושבעל פה. אמן.

כל הנ״ל טעון הסכמת כ״ג במועצה המורחבת של הרבנות הראשית לישראל שליט״א.

ג. ברכת התורה

כוונתי היתה טהורה בתכלית, לכבודה של תורתינו הקדושה והטהורה, שבמעמד חגיגי כזה, זכר להקהל בראש הר-ציון, שהוא עצמו זכר למעמד הר סיני, כדברי רבינו הגדול הרמב"ם ז"ל בהל' חגיגה (ג, ו), אין זה כבוד התורה שיקראו בה בלי שום ברכה, ואיני מבין למה חושש כ"ג שהקורא בתורה ישאר כ"כ זמן בלי ברכות התורה (עיין בתשובה הקודמת). הלא כל המשך הזמן הוא מתפלת שחרית עד לקרה"ת, ומה מונע ממנו ללמוד תורה בהרהור, והלא נפסק בשו"ע או"ח סימן מז, ג שהמהרהר בדברי תורה אינו צריך לברך, ומה בכך אם פעם אחת לשבע שנים לא נחמיר כהגר"א (בביאורו עיי"ש) ומשום כבוד התורה. ואם כי כדאים הם גאוני וצדיקי גליציא לסמוך עליהם לענין הקריאה בלא ברכה (שנהגו לקרוא בליל הושענא רבא ספר דברים בלי ברכות), מכל מקום במעמד חגיגי כזה, כבוד התורה הוא שיברכו ישראל עליה, וע"כ המצאתי דבר זה.

אך אני נמלך בי עכשיו, שאפשר לתקן שיברך ממש לפניה ולאחריה, כדרך שהקורא בציבור מברך, אלא בצורה של לימוד תושבע"פ. היינו שיתחיל לקרוא ברמב"ם פרק י"ב [מהלכות תפלה] "משה רבינו תיקן להם לישראל וכו' עד הלכה ה' והיא בכלל, כל אחד וכו', ואח"כ כל אחד וכו', ואח"כ אומר ברכו את ה' המבורך וכל העם עונים ברוך ה' המבורך לעולם ועד וחוזר ומברך ברוך" וכו', ומתחיל לקרוא בתורה וקורא עד הסוף וגולל הספר, ושוב חוזר לפנים ספר הרמב"ם וקורא בו "ומברך ברוך אתה וכו' נותן התורה".

ובזה הכל מתוקן. וכדאי הוא הגאון הריעב"ץ ז"ל בשאילת יעב"ץ א סימן פא לסמוך עליו, שהקורא בתלמוד או בפוסקים מותר לו לקרוא הברכות באזכרותיהן. ואם כי נתן שם טעם שצריך ללמוד כדי שידע אותן היטב, במטבע ארוכה, מכ"מ מסתבר שלא ניתן הדבר לשיעורין. והעיקר, כנראה מהפוסקים ז"ל, שהאיסור בברכה שא"צ אינו אלא מדרבנן, כיון שאומר דרך שבח ותהלה (עיין סי' רטו במג"א ס"ק ו ובמ"ב שם ס"ק כ).

ועוד נ"ל, שבעצם הדבר יש ספק, שמא צריך לברך על כל קריאה בס"ת - משום חיבוב הדבר - בלי ברכה, אבל מידי ספק לא יצא. ועיין בשו"ת עמק

הלכה להגאון ר׳ יהושע האדמו״ר מדז׳יקוב ז״ל, אבל ספק יש, וגם עכ״פ ספק שמא הלכה כהיעב״ץ ז״ל, ובס״ס לחיובא ודאי שמברכין.

ואל תשיבני מפסקו של החיי אדם ז״ל בכלל ה סעיף ו (שפסק שגם בס״ס לחיובא אמרינן ספק ברכות להקל), שלא כתב אלא מדעתו, בלשון ״נ״ל״, ואין לו ראיה. ולענ״ד שבס״ס לחיובא ודאי מברכין. ויש גם לחלק מפסקו של החיי אדם ז״ל. (ועיין פרי מגדים בפתיחה כוללת להל׳ ברכות ובלבוש סימן יז, ג).

ואולם אינני אומר קבלו דעתי, אלא שהדבר יובא לפני המועצה המורחבת שתוזמן לשם קביעת סדר הזכר להקהל, וכאשר יוחלט ברוב דעות כן יקום.

ד"ר שמואל זנוויל כהנא

עטרה ליושנה עכשיו – זכר להקהל בימינו

ראשי פרקים

א. הצעה לניהול זכר הקהל בימינו
ב. לקראת המעמדים הבאים

א. הצעה לניהול זכר הקהל בימינו

משנת תש"ו הוחל בקיום מעמדים של "זכר הקהל" בירושלים. הגדול במעמדים התקיים בירושלים בשנת תשמ"ח. אולם עדיין לא הפך המעמד הזה לנחלת כלל ישראל. להלן שורה של קווי יסוד ורעיונות כלליים המיועדים לטפח את מעמד זכר הקהל בימינו ולהפכו לענין מרכזי של אחדות העם.

1. האחראי: ועד מנהל ציבורי

האחריות למעמד "זכר להקהל" תהיה בידי ועד מנהל ציבורי מיוחד. במשך השנים שלפני השמיטה יטפל הועד בהכנות, בתכנים ובניהול המעמד. בוועד המנהל יהיו מיוצגים הרבנות הראשית לישראל, משרד הדתות ומשרדי ממשלה אחרים, גורמי החינוך היהודי בעולם ובתפוצות, ארגונים יהודיים מרכזיים בעולם ועוד.

2. היעד: שבת לה' גם בימינו

בטרם גלינו מארצנו, היה עמנו עם של איכרים, ועל כן ניכרה שנת השמיטה ונתייחדה מיתר השנים. עובדי האדמה השובתים יכלו להקדיש את השנה כולה ללימוד התורה ובכך לקיים אותה כשנת "שבת לה'". בימינו רק מעטים

---

* בבא כל ישראל - עיונים וחידושים במצות הקהל בימי הבית ובימינו, ירושלים: ספרית אלינר, תשנ"ה, עמ' קלג-קמב.

מאזרחי המדינה חיים על עבודת האדמה. רובו המכריע של הישוב מתגורר וחי בערים גדולות ולא ישבות ממלאכתו בשנת השמיטה. בכל זאת יש לנסות ולשוות גם בימינו לשנה השביעית אופי של שנת שבתון לה' שיהיו בה מרכיבים של לימוד, השתלמות ועיון רוחני, עד לשיאם במעמד זכר להקהל.

3. אפשרות: שבת שבתון במקומות עבודה שונים

אחת האפשרויות היא להרחיב את מושג שנת השבתון, המקובל בעולם האקדמאי ובמוסדות הרפואה והחינוך ולהחילו גם על מגזרי תעסוקה אחרים. יתכן שאי אפשר להשבית מעבודתם מגזרים שלמים, אך לפחות יש לשאוף להקטין בשנת השמיטה את מספר שעות העבודה. ראוי להחליט על ימים אחדים בשנה כימי לימודים. כל העובדים במשק הישראלי יוכלו במהלך שנת השמיטה, להתמסר לעניינים שברוח, ובכך לקיים גם בימינו את אחת המטרות העיקריות שהתורה הועידה לשנה השביעית. שותפים נאמנים לרעיון הזה צריכים להיות ארגוני העובדים השונים וארגוני המעסיקים.

4. עליה לרגל מחו"ל ללמוד בארץ

שנת השמיטה מתאימה מאין כמוה גם להבאת קבוצות של יהודים מחו"ל לעליה לרגל ולימוד תורה והכרת מצוות הארץ. העלייה לרגל בימי קדם סייעה לגבש את העם ולאחדו. ההמנעות מעליה לרגל היא שגרמה לגלותם של עשרת השבטים, ולניתוקם מגוף האומה (גיטין פח ע"א). את הפסוק "ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדיו" (תהילים קכב, ג), דרש רבי יהושע בן לוי: "עיר שעושה כל ישראל חברים" אלא מעתה אפילו כל ימות השנה? אמר רבי זעירה, ובלבד בשעה ששם עלו שבטים" (ירושלמי חגיגה פ"ג ה"ו).

5. נושא מיוחד לכל שנת שמיטה

כפי שחז"ל העניקו לשבתות השנה אופי מיוחד משלהם באמצעות פרשות השבוע, ובכך הביאו ליצירת אורח חיים יהודי אחד ומאוחד בארץ ובכל הגלויות, כך יש גם לקבוע לכל אחת משנות השמיטה נושא מיוחד מרכזי ומוגדר.

נושא כזה יאחד את כל העם סביבו, ולכן מן הדין שיותאם לצרכי השעה ולמצב העם באותה תקופה. את נושא השנה ילמדו באופן שיטתי במוסדות החינוך וההוראה וכן בכינוסים, הרצאות, ובדרשות הרבנים, בארץ ובתפוצות. דפי לימוד יופצו ע"י הוועד המנהל ובהם נושאים, נקודות לעיון ולימוד, רשימות ביבליוגרפיות ועוד.

רעיון הנושא המרכזי מומש לראשונה במעמד "זכר הקהל" הראשון אשר התקיים בהשראה עוד לפני קום המדינה, בשנת תש"ו. אז נקבע, כנושא מרכזי ענין איחוד העם, כלומר אחדות המאבק של הישוב היהודי נגד השלטון המנדטורי ופעולתו למען פתיחת שערי הארץ לשארית הפליטה.

מעמד "זכר הקהל" השני אשר התקיים לאחר הקמת המדינה, בשנת תשי"ג, הוקדש לרעיון השלום. במסגרת זאת בוטאה השאיפה הנצחית לגאולה ע"י מלכות בית דוד כנבואת ישעיהו: "ויצא חוטר מגזע ישי... ושפט בצדק דלים, וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ... לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה'" (ישעיה יא, א-ט).

אף שהמעמד הזה הוקדש לרעיון השלום הוא עמד בסימן מערכות מלחמת השחרור. באותה שנה חודשה גם התפילה לשלום העולם אשר קבעוה וחיברוה הרבנים הראשיים. היא נאמרה בהר ציון, ובהשתתפות נציגי עמים שונים והיא נאמרת מאז במעמד "זכר הקהל".

המעמד הגדול והמרהיב בשנת תשמ"ח ברחבת הכותל המערבי הוקדש לנושא "דרכי ההנהגה בישראל".

ב. לקראת המעמדים הבאים

מן הראוי כי כל פעם בהתקרב שנת השמיטה תקיים הכנסת דיון מיוחד. הנושא יעלה על סדר היום על ידי שר הדתות. חשוב שיוקצה תקציב ממלכתי כדי לקיים בשנת השמיטה מסגרות לימוד מיוחדות וכדי לקיים את מעמד "זכר הקהל". אם כך תעשה הכנסת אות יהיה כי הדבר נעשה בשם המדינה והעם ולמען העם. יהיה בכך גם מעין סמל מעשי לקבלת עול מלכות שמים ולהתקשרות העם עם תורתו באמצעות המדינה ומוסדותיה העליונים.

1. הכרזה מוקדמת

בראש חודש סיון בשנת השמיטה יכריזו הרבנים הראשיים ובית הדין הגדול של הרבנות הראשית בטקס חגיגי ברחבת הכותל המערבי, הכרזה חגיגית, לקראת מעמד זכר הקהל. ההכרזה תציין את הקשר שבין מעמד מתן תורה בהר סיני לבין מעמד הקהל.

הכרזת הרבנות תפורסם בכלי התקשורת ובבתי הכנסת בארץ ובתפוצות. היא תכשיר את הלבבות ותעורר את הבריות בארץ ובעולם לקראת המעמד בירושלים.

2. קבלת פנים לבאים

כמו בימי קדם בטקסי הביכורים, יערכו בכניסה לירושלים טקסי קבלת פנים לבאים, בהשתתפות הרבנים הראשיים, ראש העיר וחברי המועצה, לכל העולים ירושלימה. כפי המתואר במשנה: "יוצאים לקראתם. לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים. וכל בעלי אמנויות שבירושלים עומדים לפניהם ושואלין בשלומם" (ביכורים פ"ג מ"ג).

לכבוד קבלת הפנים יחברו הרבנים הראשיים מגילת יום מיוחדת והיא תושמע באוזני הבאים.

3. נשיא המדינה יקרא בתורה

למעמד זכר להקהל יוזמנו גם ראשי השלטון ובראשם נשיא המדינה. בפני נשיא המדינה תעלה ההצעה שהוא יקרא במעמד, מאחר שהוא המייצג בדורנו את מהות השלטון. אם לא יוכל הנשיא לקרוא, יעשה זאת הרב הראשי.

4. תפילה לשלום העולם

במהלך המעמד תינשא התפילה לשלום העולם. יהיה בכך זכר לשבעים הקרבנות שהוקרבו בחג הסכות כנגד שבעים אומות העולם. בעת אמירת התפילה ידליקו 70 נציגי הגלויות השונות שבעים נרות.

5. כתיבת ספר תורה של כלל ישראל

מן הראוי שלקראת כל מעמד ייכתב במיוחד ספר תורה של כלל ישראל. כך היה גם במעמדי זכר הקהל שלאחר קום המדינה. רבבות השתתפו במצוה, בחרו באות מ"שלהם" וייפו את כח סופרי הסת"ם לכותבה בשמם. חומש "ויקרא" הוקדש לכתיבת אותיות שמותיהם של ילדים בהתאם למדרש: "יבואו טהורים ויתעסקו בטהרה". בספר הזה קראו בעת המעמד שהתקיים בשנת תשי"ט. בכל מעמד ישלימו את כתיבת ספר התורה ויתחילו בכתיבת ספר התורה של המעמד הבא.

6. פרסים ליצירה רוחנית

מוצע גם להעניק במסגרת המעמד פרסים ליוצרים רוחניים, תורניים וחינוכיים.

7. מחזורי לימוד תורה שבע"פ

בעבר נהגו בארץ ישראל לקרוא את התורה שבכתב בשבתות במחזורים של שלוש שנים. וכבר כתב אברבנאל שמדי שנה נערך הקהל שנתי שבו קרא הגדול שבעם חלק מן התורה, ואילו בהקהל שלאחר שנת השמיטה סיים המלך את הקריאה בספר "דברים".

לאחר שהתקבל מנהג בבל לסיים את קריאת התורה שבכתב במשך שבתותיה של שנה אחת, בטל טעמו של מנהג הקריאה בדברים בכל שנה ובשביעית.

עם חידוש מסורת "זכר הקהל" נוכל להחזיר עטרה ליושנה, אף כי באופן שונה מאשר בימי קדם. הכוונה היא לחדש מחזורי לימוד שבע-שנתיים במשנה ובגמרא. לשם כך יש לקבוע דפי לימוד ומשניות יומיות, שמחזורי העיון בהם ימשכו שבע שנים. בשנת השביעית יהיה הלימוד מרוכז יותר ומאומץ יותר. במעמד "זכר הקהל" יחגגו את סיום הלימוד ומיד יפתח מחזור לימודים מחודש בתורה שבעל פה.

8. השתתפות תלמידים מכל בתי הספר

משמו של הרב הרצוג ז"ל נמסר על מנהג שנתקבל בימי הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל, רבה של ירושלים, לאסוף את התלמידים של בתי "תלמוד התורה" בירושלים ביום הראשון של חול המועד סכות ולשולחם אל הכותל המערבי כדי לקרוא לפניהם את פרשיות התורה שהיה המלך קורא במעמד "הקהל".

ראוי הדבר שכך יעשה מעתה עם תלמידי בתי הספר שבארץ ישראל. משרד החינוך והתרבות ומחלקות החינוך ברשויות המקומיות יכנסו בכותל המערבי את כל תלמידיהם לשם שמיעת פרקי התורה.

9. כינוסים וועידות של יהודי התפוצות

כדי לעודד בואם ארצה של המוני בית ישראל מן התפוצות, למעמד הקהל, ראוי לקבוע דווקא לאותה תקופת שנה כינוסים וועידות של תנועות, אירגונים או מוסדות (כגון: הקונגרס הציוני, הקונגרס היהודי העולמי, הסוכנות היהודית, תנועות פוליטיות, תנועות הנוער, משלחות של בתי ספר בתפוצות). אם הם לא יוכלו להגיע דווקא למעמד הקהל עצמו ניתן לפחות לקיים את המפגשים בארץ במהלך השנה שלאחר המעמד. כך ניתן יהיה לממש את חיזוק אחדותו של עם ישראל במסגרת הקהל. כדאי ליזום קונגרס תורני עולמי בהנהגת הרבנות הראשית לישראל, שיהיה בירושלים סמוך למועד הקהל.

10. מעמדי הזדהות בחו"ל

לאלה שלא יבואו ארצה למעמד הקהל (והם הרי רוב בני הקהילות) יש לערוך עצרות הזדהות של "זכר הקהל" במקומות שונים בתפוצות. כל יהודי, שרואה עצמו מחוייב לעמו ולמורשתו וללא קשר להשתייכותו העדתית, הפוליטית והארגונית, חייב לראות עצמו מחוייב להשתתף באחת מן העצרות. אף שגרירי מדינת ישראל וכן נציגי ממשלתה צריכים להשתתף בעצרות ולהיות ממארגניהם. המעמדים יביאו להגברת אחדותה של הקהילה היהודית, ויחזקו את אחדותו של עם ישראל כולו, סביב תורתו וארצו. עצרות ההזדהות יהיו במתכונת שונה מזו שתהיה בירושלים כדי להדגיש שמקומה

של המצוה הוא בארץ ישראל. ניתן להעביר בשידור טלויזיה ישיר או בהקלטות את המעמד בירושלים לעצרות בחו"ל.

11. תוכנית לימודים מיוחדת למחזור שנת השמיטה או לשנת הקהל

מן הראוי לקבוע במסגרות החינוך היהודי בארץ ובתפוצות תוכנית לימודים מיוחדת למחזור שנת השמיטה, או לשנת הקהל. נושאי הלימוד יהיו כדלקמן:

א) ערך העליה - האסמכתא לחשיבות העליה לחיוב שמיטה היא, כי כל מצוות השמיטה לרבות הקהל, חלות מהתורה רק כאשר רוב העם נמצא בארץ ישראל ובזמנים אחרים הוא רק מדרבנן.

ב) ערך ירושלים - הקהל כהלכתו אפשרי רק בירושלים ובבית המקדש.

ג) מעמדו של המלך וערכה של מלכות בית דוד - הקורא בתורה הוא המלך והשושלת היא מבית דוד. התורה קובעת את זכויותיו וחובותיו של המלך.

ד) הסדר החברתי לפי תורת ישראל - תורת השמיטה כסדר חברתי וכלכלי.

ה) ערך השוויון והאחווה.

ו) גאולת העולם תיקון העולם במלכות שדי - היעד הסופי הוא לא רק גאולה לאומית וקיבוץ נידחי ישראל אלא גם הכרת העולם כולו במלכות ה' ובבחירתו בירושלים.

ז) ערך התורה - חשיבות לימוד התורה שכולם שווים בפניה ואין איש פטור לא רק ממצוותיה אלא גם מלימוד יום יומי בה.

הרב פרופ׳ שמואל ק. מירסקי

חידוש מעמד הקהל

ראשי פרקים

א. הקהל במהלך הדורות - רשמי עקבות
ב. השתקעותה והשתלשלותה של מצות ההקהל
ג. עת לחדשה
ד. כיצד סדר חידושה

א. הקהל במהלך הדורות – רשמי עקבות

עד שאנו באים לחדש עלינו מצות הקהל, יש לברר אם נתקיימה פעם, ואם נתקיימה, מפני מה בטלה. הדי הדורות על מצוה זו כנוהגת וקיימת, קלים וקלושים. ברם בהצטרפותם נשמע קול ברור בוקע ועולה מאספות הקהל בודדות, אך רבות-עם ומלאות ענין.

על אגריפס המלך אנו שומעים מתוך המשנה[1] שעמד וקבל ספר תורה מכהן גדול, וקרא עומד את פרשת המלך במוצאי יום טוב הראשון של חג במוצאי שביעית. המלה "הקהל" אינה נזכרת שם, אבל דבר הלמד מענינו הוא שבמצות הקהל המשנה מדברת. כדרכה של משנה לשנות בלשון קצרה, ולהקנות בדרך אגב את הידיעה על הלכות גדולות וקבועות שלא נתיחדה עליהן משנה מפורשת, שנה כאן רבי מצות הקהל כפי שנהגה בסוף ימי הבית השני, כששמשה של מדינת ישראל נטתה לערוב, ובודאי שנהגה מצות הקהל בימי זהרה של מלכות בית חשמונאים. כך נשמע מפי עדותו של יוסף בן מתתיהו הכהן:[2]

בהתאסף העם לעיר הקדושה להקריב קרבנות בכל שנה שביעית,

---

* חוברת תלפיות ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, תשי"ג, כרך ו עמ׳ 92-118.

1. סוטה פ"ז מ"ח.
2. קדמוניות ספר ד, 209-221, תרגום א. שור, ירושלים ת"ש, עמ׳ 156-157.

בחג של הקמת הסוכות יקריא הכהן הגדול[3] כשהוא עומד על במה גבוהה[4] אשר ממנו ישמע קולו, את המצוות לכל העם, ואין להוציא משמוע לא את הנשים ולא את הילדים ואף גם לא את העבדים[5], כי טוב הוא שתהיינה חרותות בלבות ונשמרות בזכרון

---

3. לכאורה יש כאן סתירה ללשון המשנה שהמלך היה קורא, וכן פסק הרמב"ם בהל׳ חגיגה ג, ג, והסמ"ג עשין רל, ספר יראים מצוה רפט-רצ, וספר החינוך מצוה תריב. ראה בתוי"ט על המשנה בסוטה פ"ז מ"ח. אבל נראה שיוספוס מדבר במלכי החשמונאים שהיו גם כהנים גדולים, והכל עולה יפה. וכבר אמרו כמה מן האחרונים שמלך לאו דוקא, והרחיב את הדיבור בזה בעל תפא"י על המשנה שם, וזו לשונו: "אע"ג שבתורה לא נזכר שיקרא המלך דוקא, ותו הא תינח בזמן שיש מלך, בשאין מלך מי קוראה. ונ"ל דמה שהמלך קורא זהו מדרבנן כדי ליתן כבוד לתורה, וגם כדי שיזהרו טפי במצות התורה כשיראו שגם המלך חייב לשמור מצותיה, כל שכן כל יחיד. מיהו בזמן שאין מלך לא היו מבטלין העשה אלא קורא אותה גדול שבצבור ככה"ג או ראש הסנהדרין".
4. זוהי גם לשון המשנה בסוטה פ"ז מ"ח: "עושין לו בימה של עץ". ובתוספתא שם כתוב: "והיה יושב עליה". ובגמ׳ שאלו, לא מפסקא זו שבמשנה, כי אם מדיוק המלים בפסקא שלאחריה: "והמלך עומד ומקבל וקורא יושב - עומד מכלל שיושב (עד זמן הקריאה). והאמר אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד? כדאמר רב חסדא בעזרת נשים הכא נמי בעזרת נשים". ובירושלמי שם תירצו: "תיפתר שסמך לו בכותל". מכל מקום ברור שמצוה מן המבחר היא בעמידה. ואפילו מלך מותר לו למחול על כבודו כמסקנת הבבלי שם "דמצוה שאני". והקריאה בודאי משובחת בעמידה, שכן קל לשומעים לשמוע, ושיבחו חכמים לאגריפס על כך. מתוך כך מובן מפני מה יוספוס כותב: כשהוא עומד. ובתוספתא חלקו ת"ק וראב"י אם הבימה היתה בעזרה או בהר הבית, והואיל והמשנה סתמה כת"ק שהיתה בעזרה ובגמ׳ פירשו שהכונה בעזרת נשים, פסק כן הרמב"ם בהל׳ חגיגה ג, ג. ובענין הקריאה פסק הרמב"ם: "וקורא כשהוא יושב ואם קרא מעומד הרי זה משובח".
5. לפי הרמב"ם, שם, נתמעטו עבדים מ"בבוא כל ישראל" ועי"ש בכ"מ ובלח"מ, אבל מכאן ברור שגם עבדים חייבים. ולפי דעתי תלוי הדבר בפירוש "וגרך אשר בשעריך" האמור בפרשת הקהל. לפי ראב"ע הכוונה לגר-תושב, שכן כתב: "אולי יתיהד". והרב אדר"ת ב"זכר למקדש" עמ׳ לז כתב: "ולכאורה נראה דדחקו לראב"ע

> ולא תוכלנה להמחות לנצח. באופן כזה לא יחטאו לעולם ולא יוכלו לאמר שלא ידעו את המצוה במצוות, אשר תשמענה את קולן בתוקף גדול באזני החוטאים, בהזהירן מראש על המשפטים הנכונים להם ובהרשמן בתוך נפשם הודות לשמיעה מה שהן מצוות, עד שלכל ימי חייהם ישמרו בלבבם את עדותן ואם יזלזלו בהן ישאו את עוונם ובעצמם יהיו אשמים בענשם, גם על הילדים ללמוד תחלה את המצוות הלמוד הטוב ביותר והיסוד לאושר.

מפי שתי עדיות אלו, של המשנה ושל יוספוס, אנו עומדים גם על טיבה של מצוה זו. לכאורה, מה גודל להז? הלא כל עיקרה אינה אלא קריאת פרשיות אחדות של תורה, ומה בינה לבין קריאת התורה בכל שבת ומועד ובכל שני וחמישי? ברם זו שאלה של שטות. אינה דומה קריאה של הדיוטות וציבור קטן, לקריאה של מלך וראש העם "בבוא כל ישראל ליראות", ובמקום שגורם לעליה ולהתרוממות. יוספוס שכתב לועזית ללועזים, והיה נוהג בהרחבת הדיבור כדי להושיט בקנה לקוראי ספרו, הריהו אומר שהמצוות הנקראות בשעת הקהל "תשמענה את קולן בתוקף גדול,[6] ובהרשמן בתוך נפשם הודות לשמיעה מה שהן מצוות, עד שלכל ימי חייהם ישמרו בלבבם את עדותן", ואילו המשנה שנכתבה בלשון חכמים מרוכזת ומרמזת, ויותר משכתוב בשורותיה יצהיר מבין שורותיה, מלמדתנו עפ"י דרכה דבר נאה ומתקבל, כי

לפרש בגר תושב דבגר צדק קשה פשיטא". והרב רש"י זוין שהזכיר דברי הרב אדר"ת בספרו לאור ההלכה, עמ' קז כותב: "אבל לא ראה המבואר ב"פסיקתא זוטרתא" - "וגרך אשר בשעריך, אלו גרי צדק". אבל לי נראה שאילו גם ראה לא היה חוזר בו, שהרי מאן קחתים על "פסיקתא זוטרתא". הדבר נתברר כבר (ראה הקדמת ר"ש בובר ל"לקח טוב" הנקרא פסיקתא זוטרתא) שהשם פס"ז בטעות יסודו ומחבר ספר זה הוא ר' טובי' בר' אלעזר בן זמנו של רש"י, ויש כאן חילוק דעות בין ראב"ע ור"ט ב"ר אליעזר, ויתכן שהדין עם הראב"ע, כקושיות הרב אדר"ת, אם בגרי צדק פשיטא. והואיל וטעם רב יש בזה "אולי יתיהד" הרי טעם זה שייך גם בעבדים.

6. השוה לזה לשון הרמב"ם בהל' חגיגה ג, א: "ולקרות באזניהם מן התורה פרשיות שהן מזרזות אותם במצוות ומחזקות ידיהם בדת האמת".

קריאה זו של המלך, או של ראש המדינה, במעמד כל העם היתה משמשת מעין בחינת לבו של המלך אם תמים הוא עם ה׳ אלהיו ואם ראוי הוא למשימה שעליו, כאדם הבא מקרב אחיו ומובחר שבאחיו. אילו לא זלגו עיני אגריפס דמעות, ולא היתה נכנסת מרדות בלבו בשעת קריאת הפרשה, היו בודאי עיני העם זולגות דמעות, ואולי היו רוגמים אותו באתרוגיהם שבידיהם, ואין צורך לומר שלא היו מנחמים אותו לומר: אחינו אתה, אלא היו מתנחמים בלבם על גבהות לבו והתנכרותו מאחיו.[7]

אף מבעד הערפל ההסטורי-מיסתורי הנסוך על ימי הבית הראשון, מבהירה אסיפת הקהל רבת-רושם. ברם כאן עלינו לחדד את חושינו כדי לקלוט דבר וחצי דבר ממרחקי הדורות שנרשמו בספר כמה מאות שנים לאחר שאירעו. קבלה היתה בידי חכמי הדורות שהאספה שצוה המלך יאשיהו לאסוף בשנת השמונה-עשרה למלכותו, וקריאתו בה בספר הנמצא בבית ה׳ באזני העם, אספת הקהל היתה.

כך כתב ר׳ אליעזר ממיץ בספר יראים מצוה רפט:

> ומנין לנו שבמלך דבר הכתוב, דכתיב וישלח יאשיהו ויאספו אליו וגו׳ ויקרא באזניהם את דברי ספר הברית הנמצא בית ה׳.

וכן כתב ר׳ משה מקוצי בספרו סמ״ג, סי׳ רל:

> ומנין שזה שאמרה תורה תקרא את התורה הזאת במלך דבר הכתוב, דבר זה מדברי נביאים למדנו, שנאמר ביאשיה וישלח המלך ויאספו אליו וגו׳ ונאמר ויקרא באזניהם וגו׳.

---

7. ראה הערת רש״י הקצרה על המשנה שם, ד״ה אגריפס המלך: ״מלך ישראל היה מזרעו של הורדוס והוא שנחרב בית המקדש בימיו״ וראה דברי הרמב״ם במורה נבוכים ג, נ על רשימת המלכים שמלכו בארץ אדום לפני מלך מלך בישראל (בראשית לו, לא-מג) המשמשת כעין הקדמה לאזהרה הגדולה: ״מקרב אחיך תשים עליך מלך לא תוכל לתת עליך איש נכרי״. כל העובר על אזהרה זו מביא חורבן על עמו וארצו, כי מה שאירע לאדום שחרבה ע״י מלכים שלא היו מארצם, אירע לישראל כשמלכו בה מזרעו של הורדוס האדומי.

ר' אלעזר הקליר בקינתו "ויקונן ירמיהו על יאשיהו"[8] כתב:

> תם במקרה אחד כוס מגדו לשתות, במועד שנת השמטה כגע הקהל לאתות, תלה עשרים ושתים מהרוס שתות, כי ספדו לו איכה בעשרים ושתים אותיות.

ברור שיש לנו כאן עסק בקבלה, שהיתה חיה בפי הדורות,[9] ולא בדרשה על פסוק המדבר ביאשיהו, ומהו יסודה של זו?

כדי שנשיב על השאלה עלינו לעמוד על טיב מאורע אחר בימי יאשיהו שהשאיר אף הוא רשמו בזכרון האומה. ברם צריך לברר תחלה מבחינת ההלכה, אם נוהגת מצות הקהל מן התורה רק "בבוא כל ישראל לראות" ובזמן שנהגו שמיטה ויובל, כמו שמוכח מלשון הפסוק, או גם בזמן שהללו לא יכלו להתקיים.

כבר דנו בשאלה זו על יסוד דיוק לשונות הגמרא, הרמב"ם, המאירי, החינוך ועוד, ואמרו שמלשון הגמרא בסוטה מא ע"א: "דאי כתב רחמנא מקץ הוה אמינא נמנו מהשתא, ואע"ג דלא מתרמי בשמיטה, כתב רחמנא שמיטה". יש להסיק שמצות הקהל אינה נוהגת בזמן שאין השמיטה נוהגת, וכן פסק

---

8. הקינה חוברה עפ"י סדר א' ב' ויש נוסחאות שנוסף בהם חרוז בסופה שהוא חתימת השם אלעזר. הפירוש המיוחס לרש"י לדברי הימים ב, לה, מזכיר קינה זאת: "בט' באב שמזכירים קינות על ההרוגים בגזירות שאירעו בימינו כן יבכיון על מות יאשיהו".
9. הדבר הזה אינו תמוה בעינינו, שכן כמה גופי דברים בין בהלכה ובין בהגדה היו חיים מאות וגם אלפי שנים במסורת העם עד שנכתבו, אבל גם בעיני אלה שלבם לא נטה להאמין ביסוד זה של התורה שבעל-פה לא יפלא עתה לאחר שקמה אסכולה שלימה של חוקרי מקרא בשבדיה הנודעת בשם "האסכולה האופסלית" (על שם מקומה – אופסלה) שעשתה יסוד זה לאחד מעיקרי שיטתה.

המאירי,[10] והואיל והשמיטה תלויה ביובל,[11] והיובל אינו נוהג אלא "בזמן שכל יושביה עליה", הרי מצות הקהל, לא נהגה בימי הבית השני אלא מדרבנן, לדעת האומר ששמיטה היתה באותם הימים אף היא מדרבנן. ואשר לקשר שבין מצות הקהל למצות ראיה, פלפל הרב אדר"ת[12] בחכמה, שנתחייבו ב"ראיה" גם לפני שנבנה בית עולמים.[13] אבל הוא תמה, אם במצות הראיה ועליה לרגל מצאנו מקראות שיש בהם כעין עדות על זה בשילה:

> במצות ההקהל לא נמצא בשום מקום רמז ורמיזה שנתקיימה אף פעם אחת בישראל זולת לד׳ הירושלמי פ"ק דע"ז,[14] והיתכן שלא קיימוה לא השופטים ולא מלכי ישראל ויהודה הצדיקים, וזולת אגריפס המלך האחרון ממלכי הורדוס לא מצאנו זכר למצוה זו גם בדברי רבותינו חכמינו ז"ל? שוב נזכרתי, שבקינות לת"ב בסוף קינה ויקונן ירמיהו על יאשיהו איתא שם: 'במועד שנת השמטה כגע הקהל לאתות תלה עשרים ושתים מהרוס שתות׳ וכו׳. שמשמע קצת שנהרג בעת שהגיע לקרא פרשת ההקהל. ואין בידי כעת לידע מקורו בישבי במקום שאין לי שום ספר מדברי רבותינו ז"ל.

---

10. המאירי למגילה ה ע"א. הרב רש"י זוין, בקובץ הקהל עמ׳ פד, דייק מן הלשון "דלא מתרמי" (סוטה מא ע"א) כונה אחרת: "ר"ל שלא יזדמן להיות מקץ שבע השנים בשנת השמטה". מלשון החינוך במצוה תריב: "ונוהגת מצוה זו בזמן שישראל שרויים על אדמתם", משמע שסבר כדעת המאירי.
11. ערכין לב ע"א; גיטין לו ע"ב רש"י בד"ה בשביעית בזמן הזה. ואין כאן מקום להאריך בזה.
12. קובץ הקהל עמ׳ כז.
13. חגיגה ו ע"א. במשנה: "הכל חייבין בראייה חוץ מחרש שוטה וקטן, וכו׳. איזהו קטן? כל שאינו יכול לרכוב על כתיפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית דברי ב"ש. וב"ה אומרים" וכו׳. ובגמרא: "השיב רבי תחת בית הלל לדברי ב"ש, וחנה לא עלתה כי אמרה לאשה עד יגמל הנער והביאותיו והא שמואל דיכול לרכוב כתפו של אביו הוה". הרי מצאנו עליה לרגל קודם בנין הבית. וראה הערת נכד אחיו הרב ר׳ בנימין צבי יהודה רבינוביץ-תאומים קובץ "הקהל" עמ׳ צז-צט.
14. מאורע זה שבירושלמי עבודה זרה פ"א ה"א יבואר הלאה.

ולענ"ד נראה שסיפור מאורע אחר עלה בידינו מפי הקבלה על יאשיהו, ובו יש קו אור נוסף נכסף על קבלה זו שמצות הקהל נתקיימה בימיו, והוא, שירמיהו הנביא יצא בשליחות יאשיהו המלך להחזיר את גולי עשרת השבטים לארץ ישראל שנתאחדה כולה בידי יאשיהו.[15] כך נתקיים בפעם הראשונה, לאחר חלוקת ממלכת ישראל לשתים ע"י רחבעם וירבעם, התנאי המפורש בתורה קודם למצות הקהל: "בבוא כל ישראל לראות",[16] ולפיכך נערכה באותה שעה אספת הקהל.

מעתה יובן לדעתי כמו כן, מפני מה נשמר בזכרון האומה לא יותר מרשמו של עוד מאורע אחד של הקהל מן הימים שלפני יאשיהו, והוא בשעה שנחלקה ממלכת ישראל לשתים בתחלתה, כשעדיין לא נתרחב הקרע ולא הוקמה עוד

---

15. ערכין יב ע"ב: דאתא ירמיה אהדרינהו; שם לג ע"א: ירמיה החזירן ויאשיה בן אמון מלך עליהן. ומנא לך שהדור וכו' ומנלן דיאשיה מלך עליהן וכו' רב נחמן בר יצחק אמר מהכא, גם יהודה שת קציר לך בשובי שבות עמי; מגילה יד ע"ב: חולדה דכתיב (מלכים ב כב, יד) וילך חלקיהו הכהן ואחיקם ועכבור וגו' ובמקום דקאי ירמיה היכי מתנביא איהו וכו' ויאשיה גופיה היכי שביק ירמיה ומשדר לגבה וכו' ר' יוחנן אמר: ירמיה לא הוה התם שהלך להחזיר עשרת השבטים ומנלן דהדור דכתיב (יחזקאל ז, יג) כי המוכר אל הממכר לא ישוב, אפשר יובל בטל ונביא מתנבא עליו שיבטל? אלא מלמד שירמיה החזירן ויאשיה בן אמון מלך עליהן. והשוה סדר עולם רבה פכ"ד והערות ר"ב רטנר שם.

16. הרב ר' בצ"י רבינוביץ-תאומים פסק כאילו בסכינא חריפא את הקשר שבין הקהל ל"בבוא כל ישראל ליראות" (קובץ הקהל עמ' קז) ואמר: "ומצד זה אפשר שצריך ביאת כולכם, אם היה תלוי בשמיטה, שאין זה שייך אלא במקום הנאמר כי תבואו אל הארץ וכדומה, שהמשמעות ביאת כולם אל הארץ, אבל כאן המובן בבואם אל המקדש לקיים המצוה של ראית פנים מצד חובתם לבוא". אבל האם אין במשמעות "בבוא כל ישראל" הרבה יותר ביאת כולם מ"כי תבואו"? ואדרבה, העובדה שנתקיימה אספת הקהל, לפי הקבלה שבידינו, בימי יאשיה, לאור העובדה האחרת של איחוד כל ישראל תחת ממלכתו, מעידה שמצות הקהל מן התורה תלויה בעיקרה "בבוא כל ישראל לראות". ובימי בית שני קיימו מצות הקהל מדרבנן בלבד, כדעת הגרא"ד רבינוביץ-תאומים זצ"ל.

המחיצה שחצתה את ישראל לשתי ממלכות. כוונתי לאותו המאורע הידוע שמסופר עליו בירושלמי בעבודה זרה פ״א ה״א:

> אמר רב אסי בר יעקב במוצאי שמיטה מלך ירבעם על ישראל. - אמר אנא מיתבעי מיקרי קאים אנא, ואינון אמרין מלכא דאתרא קדם ואין מיקרי תניין, גנאי הוא לי. ואין לא ניקרי, ביזיון הוא לי. ואין מרפינון אזלון סלקין אינון שבקין יתי אזלן לון גבי רחבעם בן שלמה.[17]

ואולי יעלה משם גם אור חדש על מציאת הספר בימי יאשיהו, ששימשה ״אבן הטועין״ למבקרי המקרא התועים והמתעים בדורות האחרונים. הלא תחלתו של ספר דברים נכתב ביד משה לקראו בהקהל, שכן נאמר מפורש: ״תקרא את התורה הזאת״, ושנו חכמים ב״ספרי״, בפרשת המלך, שהצווי ״וכתב לו את משנה התורה הזאת״ מדבר על הצורך לקרוא בו בהקהל.[18] ודבר המובן

---

17. אולי יש בלשון סיפור המאורע על ״מלכא דאתרא״ מעין מאורעות הימים שבהם נכתב, דברי ריבות בין ״מרא דאתרא״ ושכנגדו בסדר העליות לתורה וכדומה, אבל אין ספק שביסודו טמון גרעין הסטורי. השוה לזה בבלי סנהדרין קא ע״ב, וקב ע״א בענין הישיבה בעזרה וכו׳ וכל הסוגיא הדנה בהרחבת הקרע בין ישראל ויהודה ועל השומרים שהעמיד ירבעם על הגבולים שלא יעלו לרגל לירושלים (תענית כח ע״א, ל ע״ב; בבא בתרא קכא ע״ב; מועד קטן כח ע״ב; ירושלמי תענית פ״ד ה״ז, ועוד) אף יש ללמוד מכאן את מדת הזהירות שיש לנקוט כשבאים לחדש בימינו מצוה זו, שלא יסתבכו ח״ו בדברי ריבות פעוטים העלולים להרחיב פרצות.

18. רש״י בפירושו למשנה בסוטה מא ע״א ד״ה שנאמר, מביא פסקא זו מהספרי: ״ואותה קריאה ע״י מלך היא כדאיתא בספרי בפסוק את משנה התורה הזאת אין קורין ביום הקהל אלא משנה תורה״. והתויו״ט בפירושו לסוטה פ״ז מ״ח כתב: ״ודקדקתי ולא מצאתיה״ וכו׳. אך בעל הליקוטים על גליון המשניות, דפוס וילנא, העיר על התויו״ט: ״דבריו תמוהים... נראה שהבין התויו״ט שכוונת רש״י להביא ראיה שהקריאה ע״י מלך מברייתא, ולמה מברייתא והלא משנה מפורשת היא״, עי״ש. ברור שכוונת רש״י בהבאתו את לשון הספרי לא היתה להראות שהמלך קורא, שכן מפורש במשנה, אלא שכוונתו היתה להראות שהכתוב בפרשת המלך בפרשת שופטים ״וכתב לו את משנה התורה״ צריך להיקרא כאחד עם הכתוב בפרשת הקהל בפ׳ וילך, וש׳התורה הזאת׳ היא ׳משנה התורה׳. בספרי הובאו שתי

הוא שהקריאה בו באספת הקהל, מצוה מן המובחר היא,[19] שכן כל עיקרה של אספה זו בא לעשות רושם על העם, ואין לך דבר העשוי לחזק את הרושם כקריאה בספר זה. והואיל ויאשיהו הכין את לבו לקראת אספת הקהל, שלא

דעות של ת"ק ואחרים, על השם 'משנה תורה', ובברייתא, שהובאה בגמ' סנהדרין כב ע"א דעה שלישית א) לדעת ת"ק: "שעתידה התורה להשתנות", היינו שמן השם "משנה תורה" יש לשמוע שאין הכרח לכתוב את התורה בכתבה וכצורתה כי אם בתכנה ובכתב אחר, כפי שעשו בזמן עזרא. ולגירסת המאירי שם: "שעתידה להשתנן, כלומר שהמלך היה משנן בפרשת הקהל". ב) "אחרים אומרים: אין קורין בהקהל אלא משנה תורה בלבד". דעה זו ראה רש"י ושנאה בסתם. ולגירסת ספרי זוטא: "אחרים אומרים משנה התורה כולה שכן אין קורין בהקהל אלא במשנה תורה בלבד". לפי גירסא זו נמצאת דעה זו חולקת על סתם משנה "וכותב ס"ת לשמו" שהכונה וודאי על ס"ת שלם. אך לפי גירסת המאירי בספרי (שם): "אחרים אומרים אין משנין אותו ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד", לא נצטרך לעשות דעה זו חולקת על סתם משנתנו. אמנם לפי הגירסא השניה, "יש גורסין" שהביא המאירי בלשון ת"ק בספרי, יקשה: מה בין ת"ק לאחרים? ואולי לא ראה רבנו המאירי שתי דעות חלוקות זו על זו כלל בספרי. ואמנם כן משמע מלשונו שקיים גירסת יש גורסין במלים אלו: "וכן נראה ממה שסמכו שם אחרים אומרים אין משנין אותו ביום הקהל אלא משנה תורה בלבד". הרי שראה רק סמיכת דברי אחרים לדברי ת"ק לא בדרך מחלוקת. כוונתו היא שהאמור בלשון "אחרים אומרים" נאמר על פרשת הקהל, ודברי ת"ק על פרשת המלך "וכתב לו את משנה התורה". לפי זה יתורץ מפני מה קיבל רש"י בפירושו על המשנה דעת "אחרים אומרים" ושנאה בסתם ספרי. ג) התנא דברייתא בסנהדרין כא ע"ב: "משנה. כותב לשמו שתי תורות אחת שהיא יוצאת ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו". לפי שעה זו אין כל שייכות וקשר בין "וכתב לו את משנה התורה הזאת" האמור בפרשת המלך (דברים יז, יח), עם האמור בפרשת הקהל (שם לא, יא) "תקרא את התורה הזאת". ורש"י בחושו הפרשני החד סבר וקיבל פירוש הספרי, כאמור.

19. רש"י ד"ה ספר עזרה, בבא בתרא יד ע"ב: "ספר שכתב משה ובו קורין בעזרה פרשת המלך בהקהל וכהן גדול ביוה"כ". ואין מן ההכרח לומר שהכוונה לס"ת אחד שלם, אלא לצדדין, ספר תורה שלם לקריאת הכה"ג ביוה"כ (זה שכתב משה) וספר משנה-תורה לקריאת הקהל שנכתב במיוחד ע"י משה לכך. ראה ההערה שלפני זו.

נערכה מיום סור ממלכת ישראל מיהודה, ושלח את ירמיהו להשמיע על קבוץ גלויות, ביקש למצוא אותו ספר גופו שנקרא בו באספת הקהל האחרונה לפני שנחלקה מלכות ישראל, ושהיה אולי מגולל עוד במקום שהניחוהו.[20]

על שלמה המלך לא מצאנו רשום ומפורש בקבלה שנערכה אספת הקהל בימיו, אם כי אז נתקיים בראשונה "בבוא כל ישראל לראות", אבל זכר לדבר מצאנו באותו מדרש-שמות על השם קהלת (קהלת רבה א, א): "שכל דבריו נאמרו בהקהל". וכן הדעת נותנת שלא היו קוראים בהקהל, שהיתה אספת עם של אנשים נשים וטף, פרשיות של התורה בלבד, אלא שהיו מוסיפין בה דברי חכמה קצרים ומלאי כן וכנות שהבאים יכולים לקחת עמהם ולהגות בהם. אף בתוספתא שנו: "ודרשות נדרשות בה"[21] ועדיין הדבר צריך הכרע אם לדבר זה נתכוונו.

ובספר המנהיג[22] כתוב גם כן:

וראה פי׳ אברבנאל למלכים ב כב, ח שבא לידי הדעה שהספר הנמצא בבית ה׳ הוא זה שכתב משה, מצד אחר, היינו מדיוק לשון הפסוק: ספר התורה מצאתי (בהא הידיעה) ולפי דעתנו תתחזק דעתו ביותר אף שלא מסברתו.

20. הגרא"ד רבינוביץ-תאומים זצ"ל בדונו בשאלת מה שהיו קוראים והיכן היו מפסיקים ראה בדברי חכמינו בפסוק: "יולך ה׳ אותך ואת מלכך", סיוע לרש"י על המשנה בסוטה, וקושיא להרמב"ם האומר שפוסק בסוף הקללות שאם כן "מה כל החרדה הזאת והלא י"ל שנשאר כן גלול מאז קראו בתורה פ׳ הקהל בשמטה שלפניה". אבל אם לא נהגה מצות הקהל אלא כמה מאות שנים לפניו ולא בשמיטה שלפניה, הרי דבר החרדה מובן. אין כאן מקום להאריך בדבר זה שדורש בירור מקיף וממצה לעצמו, ולא הובא כאן אלא כסעד לענין שלפנינו. העיקר הוא שיתכן כי הספר הנמצא בבית ה׳ היה ספר דברים בלבד שנכתב ע"י משה להיקרא בהקהל, ולא היה מחובר לשאר כל התורה, שכן שנינו בספרי זוטא "משנה התורה כותב שכן אין קורין בהקהל אלא במשנה תורה בלבד". וראה סדר עולם רבה פרק כ"ד ששנת מציאת הספר היתה "תחלה של יובל" ובהערת ר"ב רטנר שם. ויש להוסיף לדעתי את הקהלה על שנת הקהל, שעולה כאחד עם הקהל שב"סדר עולם", מוצאי שנת השמיטה.

21. תוספתא סוטה פ"ז מ"ט.

22. הל׳ החג סי׳ נז. ועל הקשר שבין הקהל לשמיני עצרת ידובר בפרק שאחר זה.

> מנהג צרפת לקרוא בשמיני עצרת לפני קריאת התורה ספר קהלת. - ואני מצאתי טעם יפה כי שלמה המלך ע"ה אמרו בהקהל בחג כמו שכתוב במועד שנת השמטה בחג הסכות בבא כל ישראל לראות, והוא אמרו בחג בהקהל להוכיח את ישראל על כן יתכן לאמרו בחג.

סוף דבר, הקהל היא מן המצוות ששוקעו במשנה בכמה הלכות, כגון בהלכות דחיה אם המעמד חל בשבת[23] ובהלכות מצוות עשה שהזמן גרמא,[24] ולא מצאנו שישאלו בגמרא: מאי הקהל? הרי שטיבה היה ידוע לכל. ואף על פי כן לא נקבעה לה מסכת אחת ולא פרק אחד בש"ס, שכן קיומה פסק עם ביטול מדינת ישראל וחורבן הבית בשניה. לא נשארו ממנה כי אם שמועות שקהו מרוב ימים, ונכתבו זכרון בספר בקוצר האומר, עד שלא נשמע קולן ולא הובנו כל צרכן.

ב. השתקעותה והשתלשלותה של מצות ההקהל

מפני מה נעלמו עקבותיה של מצות הקהל, ולא שקדו חכמים על תקנתה בעשית זכר כל שהוא לה כדרך שעשו בכמה מן המצוות שבטלו עם חורבן הבית וטרחו לעשות להן זכר?[25]

---

23. משנה מגילה פ"א מ"ב: "זמן עצי כהנים ותשעה באב וחגיגה והקהל מאחרין ולא מקדימין".
24. קדושין לד ע"א: "הרי מצה שמחה והקהל דמצות עשה שהזמן גרמא ונשים חייבות".
25. שורת התקנות שתיקן ריב"ז כזכר למקדש וסוגית הגמ', סוכה מא ע"א; ור"ה ל ע"ב.

זוהי השאלה שהעמיד הרא״ד רבינוביץ-תאומים זצ״ל בפתח ספרו: ״זכר למקדש״.[26] אף הוא ראה מעין זכר לדבר במנהג לקרוא משנה-תורה בליל הושענה-רבה, ובשמחת תורה.[27]

ברם צריך ללמוד כיצד נשתלשלה מצות הקהל במנהגי הושענה-רבה ושמחת תורה, ומפני מה עלינו לבקש עתה זכר חדש לאותה מצוה שכבר מצאה כביכול את תקונה בזכר חי וקיים.

כבר עמד השר ר׳ יצחק אברבנאל בפירושו לתורה (פר׳ וילך) על הקשר שבין הקהל לשמחת-תורה:

> שמכאן נשאר המנהג בימינו שביום השמיני חג העצרת האחרון נקרא יום שמחת תורה שבו ביום אנו משלימים את התורה - עומד הגדול שבקהל ומסיים אותה והוא בעצמו קורא מבלי תורגמן[28] פרשת וזאת הברכה לדמיון מעשה המלך בזמן ההוא.

---

26. קובץ הקהל עמ׳ כד: ״ומעתה שאלה גדולה יש לשאול מדוע תגרע מצות הקהל החביבה והקדושה שלא נעשה לה שם ושארית אצלנו תמיד, מה שמיטה נוהג בזמן המקדש אחת לשבע שנים, ומי גרע זאת מלולב וכיוצא בו״.
27. שם עמ׳ יז: ״ואולי לזכר המצוה הזאת נשאר המנהג לקרות משנה תורה בליל הו״ר דבכל שנה מספ״ל בשמיטה ורצו שתהי׳ מתשרי תקופה לכ״ע ולר״י הוא בהו״ר ע׳ סנהדרין י״ג ובעלמא מספק״ל אם יום תקופה גומר וע״כ עשו זכר גם בש״ת״.
28. רש״י בפירושו על המשנה, בסוטה מא ע״א ד״ה ושמע והיה אם שמוע: ״ואי משום דיש כאן דילוג בתורה בכדי שלא יפסיק (נ״א שיפסיק) המתורגמן אין למלך מתורגמן ואין מתרגמין אחריו״. והמאירי לסוטה שם ד״ה אגריפס כתב: ״ואעפ״י שאין כאן דילוג ביתר הפסק התורגמן פירשו גדולי הרבנים (רש״י) שהמלך אין לו תורגמן והדברים מתמיהים שאם כן אף פחות משיעור זה יהא אסור. אלא שאין גנאי לצבור במה שהוא כבודו של מלך״. והרא״ד ראבינוביץ-תאומים ז״ל העיר בצדק שלא היה צורך כלל במתורגמן, מפני שהקריאה היתה בלשון הקודש. וכן מפורש במשנה. ורק מפני שבמשנה אמרו שהמלך קורא, אמר רש״י: ״שאין למלך מתורגמן ואין מתרגמין אחריו״, אבל הוא הדין בכל מי שיקרא בהקהל שאין מתרגמין אחריו אבל צריך לברר למה כיון ר״י אברבנאל שאמר שהגדול שבקהל

אך הוא סתם ולא פירש כיצד נתגלגלה מצות הקהל בשמחת תורה. מעתה עלינו לברר תחלה זמנה של מצוה זו, ודרך גלגולה של מצות הקהל בשמחת תורה, יראה בעליל לעינינו.

כך שנינו במשנה בסוטה פ"ז מ"ח: "מוצאי יום טוב **הראשון** של חג בשמיני" וכו'. שאלו בגמרא: בשמיני ס"ד (הא אמרת במוצאי י"ט הראשון - רש"י)? ותרצו: אימא בשמינית (במוצאי שביעית בסוכות שבתחלת שנה שמינית - רש"י). אבל גירסת המשנה בירושלמי היא: "מוצאי יום טוב **האחרון** של חג בשמיני". כתבו מפרשי הירושלמי שטעות סופר הוא וצריך לקרוא: הראשון.[29] אבל יש סוברים שגירסת המשנה שנויה כאן במחלוקת בין הבבלי והירושלמי, ושלפי הירושלמי "בשמיני" הוא בשמיני עצרת, ולא "בשמינית" כפירוש הבבלי, "והאחרון" הוא דוקא. אף יש להעיר שברש"י מגילה ה ע"א כתוב: "הקהל את העם - שהיה בשנה ראשונה של שמיטה במוצאי יום טוב האחרון של חג".[30] לפי גירסא זו יובן לדעתי יפה כיצד נתגלגלה מצות הקהל בשמחת-תורה, שהיא תוספת חג לשמיני עצרת. אף יובן ביותר מנהג צרפת לקרוא בשמיני עצרת ספר קהלת.[31] ואולם גם לפי גירסת המשנה ופירושה בבבלי ש"בשמיני" הוא "בשמינית" ו"מוצאי יום טוב הראשון" הוא דוקא,

---

קורא מבלי תורגמן, והרי בימיו ודאי בטל כבר מוסד התורגמן (ראה שבלי הלקט ענין שבת סי' עח; בובר עמ' כח-כט). ואולי כוונתו שהגדול שבקהל (החתן-תורה) קורא בעצמו ולא בעל הקריאה, זכר להקהל שהמלך בעצמו קרא.

29. ראה רש"י זוין בספרו לאור ההלכה עמ' קא, שכתב כי תיקון זה של מפרשי הירושלמי הוא בצדק, ולא כדעת רב"מ לוין שזוהי מחלוקת בין הבבלי והירושלמי.

30. גם שם הגיהו על הגליון. ס"א הראשון. ועיין ברי"ף. ועל כגון דא אפשר לדעתי צע"ג איך בא טעות כזה נגד הגמ' וביותר תמוהים דברי המנהמ"א ע"ש וביותר מ"ש שהי' אז זמן שמחת בה"ש. מכל זה נראה לי שיש יסוד לגירסת המשנה בירושלמי.

31. ראה הפרק שלפני זה ובהערה 27 שם.

הלא נדחה הקהל לחול המועד,[32] וכשחל בשבת הוא נדחה ליום שלאחריו,[33] ויש לו תשלומין כל "חג הסכות", ואולי לרבות אפילו שמיני עצרת.[34]

---

32. אם משום "שאין תיקון הבימה דוחה לא את השבת ולא יו"ט, ומאתמול נמי לא עבדינן לה דדחקה לה עזרה" - רש"י סוטה מא ע"ב, עפ"י הירושלמי מגילה פ"א ה"ו - או משום ש"במועד משמע בחול המועד" ו"בבוא כל ישראל" משמע "מאתחלתא דמועד", לא ביום ב׳ או ביום ג׳ אלא במוצאי יו"ט הראשון - תוס׳ שם. והגרי"א הרצוג (שליט"א) [זצ"ל] (קובץ הקהל עמ׳ נז-עב) הטיב לדייק מלשון התוס׳ שכוונתם למוצאי יום טוב הראשון, היינו אור ליום שני של חוה"מ, וכך גם מלשון הרמב"ם הל׳ חגיגה ג, ב: "אימתי היו קורין במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות שהוא תחלת ימי חולו של מועד של שנה שמינית", אעפ"י שבספר המצוות, מצוה טז, הוצאת הגר"ח הליר (שליט"א) [זצ"ל] כתוב "בשני מסוכות" ובנוסחאות הרגילות כתוב "ביום שני של סוכות", והתפארת ישראל למשניות סוטה פ"ז מ"ח כתב: "ליל שקודם יום ב׳ דסוכות". אעפ"י כן הסיק שם הגרי"א הרצוג (שליט"א) [זצ"ל] שגם לפי התוס׳ והרמב"ם אין זה לעיכוב אלא למצוה, ויש לה תשלומין כל ימי חג הסוכות ואפשר אפילו בשמיני שהוא גם כן בכלל החג (ט"ז שו"ע או"ח סי׳ תרסח ס"ק א).

33. משנה בגמ׳ מגילה ה ע"א. בירושלמי (שם) ניתנו שני טעמים: א) "מפני התקיעה" שהיו תוקעים להקהיל את העם (טעם זה נזכר ע"י הרמב"ם בהל׳ חגיגה ג, ז, והראב"ד השיג עליו והזכיר את הטעם השני). ב) "מפני הבימה" שאי אפשר לבנותה בשבת, וכן ביו"ט, ומערב אי אפשר או מפני דחיקת העזרה (הטעם שנזכר ברש"י סוטה מא ע"ב - בהערה שלפני זו), או מפני שנראה כנוטע עץ ועובר על לא תטע לך כל עץ אצל מזבח ה׳ אלהיך. הבבלי אינו נושא ונותן לגמרי בענין הדחיה אם יום ראשון של חוה"מ חל בשבת, ורש"י במגילה (שם) נותן טעם אחר, שבשבת אסור להביא את הטף ולא את הטעם "מפני הבימה" שהביא בעצמו בסוטה מ ע"א ותמהו על כך. והגרי"א הרצוג (שליט"א) [זצ"ל] העיר שיתכן כי רש"י איננו נותן כלל טעם חדש אלא שהוא מבאר פרטי "הקהל" שיש להביא את הטף, וכו׳.

34. ט"ז או"ח סימן תרסה ס"ק א; "זכר למקדש" עמ׳ מג, ו"זכר להקהל" להגרי"א הרצוג (שליט"א) [זצ"ל] קובץ הקהל שם.

יצאנו איפוא לבקש עקבות הקהל שאבדו על פני חול הימים, ונמצאנו עומדים על ראשיתו המעורפלת של חג שלא כתוב בתורה ולא ידענו כיצד בא לעולם. אין לנו מעתה אלא לחבר את שתי הקצוות והיו לאחד. השתלשלות הדברים כך נראית לי. עם חורבן הבית בטלה הקהל עם גנוני המלכות שבה, ונתקפלה בחג הסיום של קריאת התורה בקהלות ישראל. לא בבת אחת ולא בכל המקומות כאחד נעשה הדבר, שכן מחזורי קריאת התורה שונים היו ותלויים במנהגי המקומות. היו מקומות שסיימו את התורה אחת לשלש שנים ומחצה פעמיים בשמיטה,[35] והיו מקומות שסיימו אחת לשלש שנים[36], עד שנתפשט מנהג בבל בכל הארצות לסיים את התורה אחת בשנה. ועל אשיות הקהל, עלה ונבנה חג שמחת-תורה, שכמה ממנהגי הקהל שוקעו בו. המלך נעשה ל"מלכא דרבנן" - חתן התורה, החיוב להביא את הטף להקהל, נשתלשל בעליית "כל הנערים" לתורה, וקריאת הפרשיות של משנה-תורה בהקהל היתה למנהג ותיקין בליל הושענה-רבה, וקריאת קהלת "שדבריו נאמרו בהקהל" נתקבלה באחד הימים של חג הסכות (שבת חוה"מ או שמיני עצרת).

מצות הקהל, מבחינת חובת היחיד שבישראל, נתקפלה איפוא ונשתלשלה בחג שמחת תורה, ולחנם נתמה להתעלמותה ונבקש כאילו לעשות חסד עם מצוה מתה ח"ו, בעשותנו לה זכר כל שהוא. ברם מבחינת חובת הכלל, שכל עיקרה של מצות הקהל לכך נוצרה, הריהי דורשת עתה, עם תקומת המדינה, את תיקונה.

---

35. ים של שלמה, סוף ב"ק, חילוקי דינים בין בני א"י ובני בבל, סי' מח: בני בבל עושים שמחת תורה בכל שנה ושנה בחג הסוכות ובכל מדינה ומדינה קורין בפרשה אחת. בני א"י אין עושים שמחת תורה אלא לשלש שנים ומחצה וביום שישלמוהו. הפרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה. וראה "נחלת יעקב" על מס' סופרים, פט"ו ה"י.

36. מגילה כט ע"ב. הר"י פינפער בספרו "מסורת התורה והנביאים", וילנא תרס"ו, יצא לחלוק על כל דבר מחזור ג' השנים בקה"ת, אבל כבר הוכח מצורת הדרשות שבתנחומא ומכמה מקומות אחרים, שכן הוא, ואין כאן המקום להאריך בזה.

ג. עת לחדשה

האומר לעשות זכר להקהל, בדומה למה שנעשה לפני שבע שנים, ואין צורך לומר בדומה למה שנעשה ע״י תשב״ר של ישיבת ״עץ חיים״ בירושלים לפני כמה שנים,[37] לא יפסיד כאדם הקורא, או מקריא אחרים בתורה, אבל מצות הקהל בעונתה, כפי הרצון לחדשה, ודאי לא קיים. אף האומר לעשות זכר להקהל כעין מנהגי ליל הושענא-רבה ויום ״שמחת תורה״,[38] לא יעורר אלא תמהון. כלום יש חיזוק בדבר הנעשה אחת לשבע שנים יותר מדבר הנעשה מדי שנה בשנה.

הקהל היא על פי טבעה שתי מצוות שהן אחת. והיו באמת ממוני המצוות שמנוה לשתים.[39] שני צדדים למטבע שלה: הכללי והפרטי. ואם הצד הפרטי מצא את תיקונו בשמחת תורה ובליל הושענא-רבה, הרי הצד הכללי לא יכול היה למצוא את תיקונו לפני תקומת מדינת ישראל.

השאלה היא: האמנם רשאים וצריכים אנו לחדש מצוה זו עתה כשירושלים העתיקה היא בידי נכרים ואין לנו אף דריסת הרגל לשריד בית מקדשינו החרב ששכינה לא זזה ממנו, זה הכותל המערבי? לא ארבה לדון בחלקה הראשון של השאלה, היינו, אם רשאים אנו, שכן כבר קדמו רבותינו שבא״י, חברי ״הרבנות הראשית לישראל״ וקראו עתה לעשיית ״זכר להקהל״. כך נהגו כל חכמי הדורות מיבנה עד ימינו לעשות זכר למצוות שא״א לקיימן

37. ״בחוהמ״ס של מוצאי שביעית היו נוהגים לפנים לשלוח את התלמידים של הת״ת הגדול שבארץ-ישראל, ת״ת עץ חיים, אל הכותל המערבי לקרוא על ידו הפרשיות שבמשנה תורה שהיה המלך קורא בהקהל״ (הגרי״א הרצוג קובץ הקהל עמ׳ נז).

38. ומה שנעשה לפני שבע שנים לא היה בעצם, אלא מעין זה.

39. בה״ג, מצות עשה קסב, ופרשיות ס״ה (וראה בהערות הרא״ש טרויב, בה״ג ד׳ ווארשא) וס׳ יראים, רפט-רצ (השלם סי׳ תלג - וב״תועפות ראם״ שם הזכיר את הקונטרס ״זכר למקדש״).

במלואן.[40] והר ציון שנכבש בידי גבורי ישראל שמסרו נפשם עליו, הלא קדושת הדורות עליו.[41] וכבר דן בשאלת חידוש הקהל,[42] מרא דארעא דישראל הגרי"א הרצוג (שליט"א) [זצ"ל] הידוע במתינותו בדין. הוא פתח בשבח החוששים ל"חידושים", וסיים: "שראוי מאד לעשות זכר למקדש ולקבוע ב"ה תכנית להרבות כבוד שמים ולהלהיב את הלבבות לעבודתו יתברך, לאמונה ולתורה ולמצוות וכשם שנאמר אל יתבייש מפני המלעיגים, כך אני אומר שלא לחוש מפני החששנים, יותר מן השעור הראוי". גם הגרש"ד כהנא (שליט"א) [זצ"ל], שאוה למושב לו את העיר העתיקה עד שהיה אנוס לעזבה לפני שבלעוה לגיונות "עבר הירדן" העלה,[43] לאחר שדן בכל הטעמים שכנגד חידוש הקהל: "שהטעמים מבחינת ההלכה כדי לפטור מהמצוה החביבה הזאת בזמנינו ולחוש גם לעשות זכר אינם מספיקים". לא נשאר לנו מעתה אלא לעמוד על הצד החיובי שבדבר, היינו אם אנו צריכים לחדש מצוה זו.

כבר עמד, כידוע, החינוך[44] על ערכה החנוכי הרב של מצוה זו ואמר:

> משרשי המצוה, ללפי שכל עיקרן של עם ישראל היא התורה ובה יפרדו מכל אומה ולשון להיות זוכין לחיי עד תענוג נצחי שאין למעלה הימנו בנבראים, על כן בהיות כל עיקרן בה, ראוי שיקהלו הכל יחד בזמן אחד מן הזמנים לשמוע דבריה ולהיות

---

40. ר"ה ל ע"א; סוכה מא ע"א: "מנא לן דעבדינן זכר למקדש? דאמר קרא, 'כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה' מכלל דבעיא דרישה". בר"ה נאמר הדבר בסתמא דגמרא, ובסוכה בשם ר' יוחנן, ראשון לאמוראי א"י.
41. לפי אגדה ערבית עממית ידועה נידונו שני האדריכלים, שבנו את חומת ירושלים של עכשיו בפקודת השולטן סולימן למיתה על שלא הקיפו את החומה מסביב להר ציון, ומבפנים לחומה סמוך ל"שער יפו" היו מראים על שני הקברים שנקברו בהם לאחר תלייתם. אולי היתה זאת מאת ה' שישאר הר זה מחוץ לחומה הסוגרת עתה (לפי שעה) את העיר העתיקה בפני מדינת ישראל.
42. בקונטרס שנדפס בקובץ הקהל מעמ' נ"ז, ושהזכרתי למעלה כמה פעמים.
43. בתשובתו ל"מרכז התרבות של הפוהמ"ז" שנדפסה שם מעמ' נז.
44. מצוה תריב.

> הקול יוצא בתוך כל העם אנשים ונשים וטף לאמר מה הקבוץ הרב הזה שנתקבצנו יחד כולנו, ותהיה התשובה לשמוע דברי התורה שהיא כל עיקרנו והודינו ותפארתינו, ויבואו מתוך כך לספר בגודל שבחה והוד ערכה ויכניסו הכל בלבם חשקה, ועם החשק בה ילמדו לדעת את השם ויזכו לטובה, וישמח ה׳ במעשיו.

וברי לי שאותה דרשה שדרש ר׳ אלעזר בן עזריה בשבתו ביבנה בפרשת הקהל[45] ושר׳ יהושע בן חנניה כינה אותה "מרגלית טובה"[46] היתה אף היא בערכה החינוכי של מצוה זו. הקהל, צורת המקור, יש בה צו וזירוז, מיד ולדורות,[47] אבל לא מצאנו ששוטרים יצאו לזרז את העם במקלות.[48] תוקעין ומריעין היו בחצוצרות כדי להודיע טיבה החגיגי של אספת הקהל, והעם היה נוהר מאליו. "אותו היום היו הכהנים עומדים בגדירות ובפרצות וחצוצרות של זהב בידם ותוקעין ומריעין וכל כהן שאין בידו חצוצרות אומ׳ דומה שאין זה כהן. שכר גדול היה להם לאנשי ירושלים שמשכירין חצוצרות בדינר זהב. בו ביום ראה ר׳ טרפון חיגר עומד ומריע בחצוצרות".[49] [50] ולמה באים האנשים

---

45. חגיגה ג ע"א; ירושלמי חגיגה פ"א ה"א; מכילתא בא פרשה טז; תוספתא סוטה פ"ז מ"ח; מס׳ סופרים פרק יח.
46. בירושלמי שם: אין הדור יתום שר׳ אלעזר בן עזריה בתוכו.
47. ראה, "לקח טוב" פ׳ וילך פס׳ ויצו משה אותם לאמר: להזהיר המצוה לדורות על פרשת המלך.
48. ב"זכר למקדש", עמ׳ לב, דייק מלשון הרמב"ם הל׳ חגיגה ג, א: מ"ע להקהיל כל ישראל אנשים נשים וטף וכו׳, שבלי ספק כופין את כ"א מישראל שאינו רוצה לבא, כמו על כל מ"ע. אבל לענ"ד נראה שלא כן. המצוה על ראשי העם להקהיל את העם ע"י הודעה בחצוצרות ובמשיכה בדברים ולא בכפיה.
49. תוספתא, סוטה פ"ז מ"ח עפ"י הוצ׳ צוקרמנדל.
50. דבר חכמה אמר הגאון ר׳ מאיר שמחה מדוינסק ז"ל בספרו "משך חכמה" פ׳ וילך (מובא ברש"י זוין "לאור ההלכה" עמ׳ קו) שר׳ יהושע בן חנניה מבשרו חזה "שהיתה אמו מוליכה עריסתו לבית הכנסת כדי שיתדבקו אזניו בדברי תורה" (ירושלמי יבמות פ"א ה"ו) ועליו אמרו: "אשרי יולדתו". (אבות פ"ב מ"ח) וראה פי׳ הרע"ב שם. וכבר אמר דבר נאה זה גם הגרא"ד רבינוביץ-תאומים ב"זכר למקדש" עמ׳ לד. ועל היוצא מדרשה זו של ר׳ אלעזר בן עזריה על חנוך הבנות, ראה ירושלמי

והנשים מאליהם? אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע. וטף למה באים? כלום יש משהו באספת "הקהל", שאין בה אלא קריאת פרשיות של תורה ע"י המלך או ראש העם, כדי למשוך את הטף? והתשובה: הטף אינם באים מאליהם אלא שמביאים אותם. ההורים הם הם שמכוונים את חנוך הטף! מסתבר שר' אלעזר בן עזריה דרש בפרשה זו ביבנה, כדי לעשות זכר להקהל, ולהראות שיבנה כירושלים היא בכוחה למשוך אנשים, נשים וטף, בשעת הדרשה בבית הכנסת של הישיבה שבה, כמו בבית הכנסת שהיה על הר הבית ושחברי הסנהדרין היו מתכנסים בו. אותה שעה אבד להם לישראל שלטונם המדיני ולא היה להם להשען אלא על הכח המוסרי והחנוכי בלבד, וכמה השכילו לחזק אותו כח שעמד לנו כל הימים שעברו עלינו ללא שלטון וכפיה.

עם תקומת מדינת ישראל חזר וניעור אצלינו הרצון להכניס את הכל למסגרת המשטר והמשפט העשוי לרדות בכח בעם. ברם מה נעשה ועם המדינה סר לצערנו ברובו מדרך התורה, ואין המשטר הדימוקרטי מתנהל אלא לפי רובו. נמצאת הדרך היחידה לפנינו, זו הארוכה והקצרה, דרך החנוך. ולא כן יחשבו אלה שאינם יודעים להבחין בין רצוי למצוי, או שנתחלף להם בין איוב בן דורנו במובן הקבוצי, שנידון ביסורי שאול ועמד נגד רעיו המתחסדים שראו בו כופר באלהיו כמו נגד אלה שיעצוהו להתכחש לעצמו ולאלהיו ולהיות כאחד המטומעים והמבוללים המאבדים עצמם איבוד לדעת, וזכה להופעת ה' מן הסערה להקמת ביתו מחדש, לבין אויב פשוט וגס שכמותו מצויים בחוץ לארץ.

כמה הטיב לחדור לעמקה של מחשבה זו, הגרי"מ חרל"פ זצ"ל, שנשאל אף הוא לפני שבע שנים בענין הקהל, ובמקום לרדת לפלפולה של תורה השמיע בתשובתו דברים שמן הראוי לשוותם לנגד עינינו עתה, כי רוח הקודש שהופיעה בבית מדרשו, ושבאה לו מבית רבו הגרא"י קוק זצ"ל, מרחפת עליהם. אלה הם:

סוטה פ"ג ה"א: אתיא דרבי אלעזר בן עזריה (שאמר נשים לשמוע ולא אמר ללמוד) דלא כבן עזאי דתנינין תמן מיכן אמר בן עזאי חייב אדם ללמד את בתו תורה וכו'. והשוה למס' סופרים פ' יח: מכאן נהגו בנות ישראל קטנות לבוא לביהכ"נ לתן שכר למביאיהן, והערת ר"י מיללער למס' סופרים שציין את התוס' בחגיגה ג ע"א ד"ה כדי, ואו"ז שמשם משמע שלא היתה פיסקא זו במס' סופרים.

אף גם זאת יש לדעת ולהבין כי בשעה שהננו מתנים את צערנו והתמרמרותנו על אלה שהתרחקו ממקורות קדשנו וכאילו פנו עורף למו, ואנו קוראים אותם לתשובה שיעזבו את רוע מעשיהם וישובו אל ה׳ בכל לבבם ובכל נפשם - גם אז חלילה לנו לאמוד אותם במידה זוללה, ועלינו לדעת כי אחרי רוב הצרות הנוראות שעברו על ראשנו במשך ימי הגלות ונצרפנו כצרף כסף לא יתכן שלא פעלו על כולנו לשנות את טעמנו לפני המלך מלכו של עולם ב״ה לזכך אותנו כצמר נקי, וא״כ איפוא מה הוא הגורם להתנכרות הזרה שהתאחזו בה, לצערנו הרב, אחדים מאתנו? אלא שגם ערכן של אותן הנפשות הוא כערכן של הנשמות שבעולם התוהו, שהכלי שלהן צר מהכיל את גודל האור שהי׳ צריך לחדור בתוכו, וכמו כן באחרית הימים יש שהתשוקה הפנימית לכל קיומי המצוות כולן עוברת כל גבול ולא יוכלו להסתפק בחלק מהמצוות בלבד, ומכאן כל ההריסות הרוחניות שנראו כנגע בתוך הבית, ונעו מים ועד ים ומצפון עד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה׳ ולא ימצאו, ביום ההוא תתעלפנה הבחורות היפות והבחורים בצמא.

ובאמת יסוד ההגנה על ההפרעה הזאת הוא החק העליון ׳ביקש לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה׳, וממילא יש יחד עם התשוקה והצמאון גם שובע ורוי׳ לנפשות תשוקה ומנוחה יחדיו ימתקו. אבל הם אינם יודעים איך להמתיק את התשוקה - יש אשר היא מעבירה אותנו על דעתנו ועל דעת קוננו, ונעשים אז בבחינת שכורה ולא מיין, והם המה פושעי ישראל של זמננו.

באופן שיסוד הסבל הרוחני שלנו הוא לרגלי חוסר המשקל של התשוקה והמנוחה, הצמאון והשברון, שבזמן שאחת מהן גוברת ביותר ויוצאת בלי גבול, היא מביאה לידי שבר גדול ותמיד צריכים לשקול שיהיו שניהם במאזנים.

ולזאת, הגברת התשוקה לכל המצוות גם לאלו שאינן נוהגות בזמן הזה נחוצה מאד, ויחד עם הגברתה עלינו גם להבליג על צערנו ולתת בזה עצמו גם רוי׳ לנפשינו ולשיש אתה משוש בעשותנו זכר אלי׳. ובזה נקנה לבא ספק גם את הנשמות

העשוקות שהלכו שדוד לרגלי התשוקה הפנימית הבלתי מסודרת, וכולם שוב ישובו אל ה' ויגילו וישמחו בישועתו עד אשר נזכה שיוחזרו אלינו כל המצוות בחיובן ובאפשרותן לקיימן כהלכתן. וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות. ואם גדולי ישראל נתנו את ידם אליכם הנני גם אנכי הצעיר נמנה עמהם.

המצפה לישועה
יעקב משה חרל"פ

ד. כיצד סדר חידושה

יודע אני בי שאיני כדאי להציע הצעות למעשה, ואיני דן אלא כמן הצד וכקטן שבחבורה שבחז"ל. ויודע אני ברבותינו שבא"י שדעתם גדולה ורחבה, ואין בדבריי אלה כבכל מה שקדם, אלא הסחת דברים מלב מי ששרוי בחוץ לארץ, ושואף לארץ, המנסה לנשות את צערו בכתיבה על ענינים שהנפש יוצאת אליהם ורוצה לראות בהתגשמותם.

כדרך כל טכס צבאי ומדיני הנערך ע"י המתוקנים שבאומות, שכל פרט קטן בו ערוך מראש בקפדנות יתירה, וכל הנוטלים חלק בו, אף אם השתתפותם היא לרגע, מאמנים ומרגילים את עצמם ימים ושבועות, כדי שהכל יעשה בזריזות גדולה ובהידור רב, יצטרכו העוסקים בסידור טכס "זכר להקהל" מטעם משרד הדתות של ממשלת ישראל לעבד את כל פרטי הטכס, בהסכמת הרבנות הראשית, שכל הנוטלים חלק במצעד ובמעמד ובכל הכרוך בהם ידעו מראש את תפקידם וימלאו אותו כראוי.

הקהל היא מן המצוות הצריכות להיעשות בעסק גדול, ולפיכך היו תוקעים בחצוצרות כדי להקהיל את העם,[51] וספר התורה שקראו בו נמסר מיד חזן הכנסת לראש הכנסת ומראש הכנסת לסגן ומסגן לכה"ג עד שבא ליד מי

51. תוספתא סוטה פ"ז מ"ח; רמב"ם הל' חגיגה ג, ב.

שקרא בו.[52] משנה זו אינה צריכה לזוז מעיני מסדרי הטכס בהווה כשיבואו לחלוק כבוד לתורה שתימסר מיד ראש הכנסת של ימינו ליד הקורא בו.[53]

הואיל ומצות הקהל נוהגת באנשים בנשים ובטף ראוי שישתתפו במצעד תינוקות של בית רבן ורבותיהם, בתי הספר ומוריהם, הסתדרויות של נשים, והסתדרויות של נוער, על מחניהם ועל דגלם.[54] הרבנים וחכמי הישיבות, שהתורה שלהם היא ובה יהגו יומם ולילה,[55] ישתתפו במצעד ובמעמד בכבוד מיוחד הראוי לחכמי התורה, באופן המעורר כבוד בלב כל הבאים לראות ב"יקרא דאורייתא".[56] גם תושבי מדינת ישראל שאינם בני ברית יורשו להשתתף אם ירצו בכך.[57] באי כח הקהילות שבתפוצה, ויחידים מבני חו"ל שעלו כדי להשתתף במעמד הקהל, יעמדו במקום מיוחד שמעליו תופיע כתובת "בבוא כל ישראל לראות". אין צורך לומר שהקריאה היא בלשון התורה, ללא כל תרגום אף אם ירבו היהודים הלועזים להשתתף במעמד

---

52. משנה ורמב"ם שם.
53. ראה תפא"י על המשנה סוטה סוף פ"ז שקריאת איש המדינה שאין התורה אומנתו מביאה לפעמים "שיזהרו טפי במצוות התורה". ויש גם שהיא מביאה לידי מרדות בלב הקורא עצמו, כאשר אירע לאגריפס, כמו שהעירותי למעלה.
54. אשר לגיל הטף, ידועה דעת הרמב"ן בדברים לא, יג: "כי אין הטף הזה יונקי שדים אבל הם קטני השנים הקרובים להתחנך", וכן אור החיים שם: "ואולי שנותנים טעם לקטני קטנים שאינם מבינים דבר שגם הם נכללים בכלל הטף שאמר הכתוב". ואשר על מי מוטל החיוב, על ההורים או על ביה"ד ב"כ הציבור, חקר בזה הטורי אבן בחגיגה שם, ומנחת חינוך במצוה תריב.
55. קדושין לב ע"ב: תורה דיליה היא דכתיב: "ובתורתו יהגה יומם ולילה" (תהילים א, ב). עבודה זרה יט ע"א: ואמר רבא בתחלה נקראת על שמו של הקב"ה ולבסוף נקראת על שמו שנאמר: "בתורת ה׳ חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה". ואשר לצורך השתתפותם, כתב הרמב"ם בהל׳ חגיגה ג, ו: אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבין לשמוע בכונה גדולה יתרה".
56. ברכות יז ע"ב, ושם תוד"ה תרי זימני.
57. למעלה פ"ב הע׳ 5.

הקהל.[58] ומן הראוי שספר התורה שיקראו בו יהיה מן העתיקים ביותר, ואולי מאלה שעלו בידי בני הגליות שנעקרו ממקומן ונשתלו בארץ ישראל, כדי לחזק את רושם הקריאה בו.[59]

אשר לפרשיות הנקראות וסדרן חלקו בזה רבותינו רש"י ורמב"ם ז"ל.[60] אבל דבר יפה אני לומד מפי התכנית שהציע הגרי"א הרצוג (שליט"א) [זצ"ל] לחגיגת הקהל לפני שבע שנים. בהצעתו עמד כנראה על הקושי להאריך בקריאת כל הפרשיות האמורות במשנה בשעת אספה גדולה שהקצור יפה לה, ולפיכך חילק את החגיגה לשתים. הפרשיות תקראנה בתי הכנסת באור ליום חגיגת הקהל, ואילו ביום הקהל לא תיקרא אלא פרשת הקהל עצמה, היינו ארבעת הפסוקים בדברים לא, י–יג. שוב נאמר שם: "ואחר כך יאמרו

---

58. משנה סוטה פ"ז מ"א; רמב"ם הל' חגיגה ג, ה: "הקריאה והברכות בלשון הקדש שנאמר תקרא את התורה הזאת בלשונה אע"פ שיש שם לועזות". הגרא"ד רבינוביץ העיר (זכר למקדש, עמ' יג) שהמלים: "אע"פ שיש שם לועזות" שייכות להלכה ו' שלאחריה, אף שהתוי"ט בסוטה פ"ז מ"ח העתיק כהנדפס. ושם בעמ' לט הביא דברי הטורי אבן (חגיגה ב ע"ב) שלועזים פטורים מהקהל, ודברי בעל הטורים (דברים לא, יא) "בבוא כל ישראל מלא ויו כי ו' היו באים, כהנים וזקנים אנשים ונשים וטף וגרך".

59. למעלה פ"ב הע' 22, 23.

60. לרש"י, בפירושו למשנה, בסוטה מא ע"א: "קורא מתחלת אלה הדברים עד שמע, שבואתחנן, ושמע והיה אם שמוע ע"י דילוג, ומשם מדלג לעשר תעשר, ומשם מדלג וקורא כי תכלה לעשר וברכות וקללות, ומשם חוזר למפרע וקורא אשימה עלי מלך". ולרמב"ם בהל' חגיגה ג, ג: "מהיכן הוא קורא מתחלת חומש אלה הדברים עד סוף פרשת שמע ומדלג לוהיה אם שמוע וגו' [בד' ווניציאה: וגומר אותה. וכך מסתבר הערת הרב א' הילביץ מובאה ע"י הרב ש"י זוין, לאור ההלכה עמ' קיא] ומדלג לעשר תעשר, וקורא בעשר תעשר על הסדר, עד סוף ברכות וקללות עד מלבד הברית אשר כרת אתם בחורב ופוסק". ובלח"מ העיר שבודאי היתה כאן גירסא אחרת במשנה לפני הרמב"ם. והתוי"ט בסוטה פ"ז מ"ח השוה את הגירסות של הרמב"ם בפי' המשניות שלו לזו שבהל' חגיגה, והגיה את נוסח פי' המשניות לפי הלשון בהל' חגיגה. אף הראה על השינוי בנוסח המשנה שבירושלמי. מכל זה ברור שגרסאות חלוקות לפנינו.

כל הקהל מזמורי תהלים ידועים". לא נתפרשו מזמורי תהלים אלו מה הם. אבל אין ספק לדעתי שפרקים מעין מו, מח, עו פז, קכה, הם מן הדברים בעתם ובמקומם.

ניתן לשער שגם הצהרה קצרה על קבלת עול תורה ומצוות תישמע מעל הר ציון במעמד הקהל. הכרזות שהוכרזו בשעתן על לימוד פרקי תנ"ך יום יום, ועל לימוד "הדף היומי" במחזור בן שבע שנים, שנתכוונו להגדיל תורה ולהאדירה על פי שיטת השלמת היחיד את פרשיותיו ושיעוריו עם הצבור כדי לערוך שולחן אחד של תורה לעם כולו, תתחברנה להכרזה אחת ויערך כעין "חק לישראל" שלא יעבור על אדם מישראל בכל מקום שהוא יום אחד בלא תורה שבכתב ושבעל-פה, והסיום הגדול יערך בכל שבע שנים בירושלים במוצאי חג הסוכות.

גם בקהלות ישראל שבתפוצה תיערכנה חגיגת הקהל לאלה שאין ביכלתם לבוא ולהראות בציון בו ביום שיערך מעמד הקהל שם, ונמצאו כל ישראל מכוונים לבם למקום אחד, דרך העיר העושה כל ישראל חברים.

הרב יהודה זולדן

לתולדות 'זכר להקהל'

ראשי פרקים

מבוא
א. מוצאי השמיטה סוכות תרל"ו
ב. מוצאי השמיטה סוכות תרמ"ג ותר"נ
ג. מוצאי השמיטה סוכות תרנ"ז ותרס"ד
ד. מוצאי השמיטה סוכות תרע"א, תרע"ח, תרפ"ה ותרצ"ב
ה. מוצאי השמיטה סוכות תרצ"ט
ו. מוצאי השמיטה סוכות תש"ו
ז. מוצאי השמיטה סוכות תשי"ג
ח. מוצאי השמיטה סוכות תש"כ
ט. מוצאי השמיטה סוכות תשכ"ז
י. מוצאי השמיטה סוכות תשל"ד
יא. מוצאי השמיטה סוכות תשמ"א
יב. מוצאי השמיטה סוכות תשמ"ח
יג. מוצאי השמיטה סוכות תשנ"ה
יד. רבנים שהתנגדו לקיום מעמד זכר להקהל

מבוא

לאחר חורבן הבית השני נתקנו תקנות שנועדו לשמר בתודעת האומה, את אופי קיומם של מצוות מסוימות, שאין חובה מעיקר הדין לקיימם לאחר חורבן הבית. תקנות אלה הם תקנות "זכר למקדש" המבוססות על דרשת הפסוק: "ציון דורש אין לה" (ירמיהו ל, יז) - מכלל דבעי דרישה". (סוכה מא ע"א). בכללם, נטילת לולב במדינה שבעה ימים (סוכה שם), כריכת מצה ומרור ביחד בליל הסדר (פסחים קטו ע"א) ספירת העומר (מנחות סו ע"א)

הקפת התיבה עם ארבעה מינים (רמב"ם הל' לולב ז, כג) ועוד.[1] יש סוג אחר של מצוות שאינן קשורות לקיומו של בית המקדש, אך לא ניתן לקיימן מסיבות שונות, וחכמים קבעו לעשותם, כדי שנזכור את קיומן ושלא ישכחו מאתנו, כדוגמת מצות שביעית בזמן הזה, שמיטת קרקע ושמיטת כספים (גיטין לו ע"ב).

מצות הקהל קשורה מבחינת מקומה למקדש, והיא קשורה מבחינת הזמן לקיומה של מצות שביעית, ומבחינת האישיות העומד בראשה, היא קשורה למלך ישראל. שלושת המרכיבים הללו - הזמן, המקום והאדם, לא מתקיימים במלואם מאז חרב הבית, וחכמים לא קבעו לעשות "זכר" למצוה זו. עד שלפני למעלה ממאה שנה, קם דורש למצוה זו, והוא האדר"ת - הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, רבה של פוניבז' שבליטא, והחל לקרוא לקיים "זכר למצות הקהל". קריאתו התממשה בפועל רק כעבור עשר שמיטות= שבעים שנה, עת נערך מעמד "זכר להקהל" בירושלים, ביוזמתו ובארגונו של ד"ר שמואל זנוויל כהנא.

במאמרנו זה נסקור את תולדות "זכר להקהל" מאז האדר"ת עד ימינו. נעין במה שנאמר ונכתב, מי היו התומכים והמתנגדים, ונתאר בקצרה את המעמדות שהתקיימו מאז תש"ו. אין אנו מתיימרים להציע כאן מחקר היסטורי מקיף בנושא, אלא סקירה שתתאר ותרשים את הקורא. וזאת למודעי, יתכן שיהיו אי דיוקים או חסרונות בהצגת הדברים, על אף שהשתדלנו לבדוק את הדברים, עד כמה שידינו מגעת.[2]

א. מוצאי השמיטה – סוכות תרל"ו

העיסוק הראשוני בענין עשית "זכר להקהל" מיוחס לדרשת האדר"ת - הרב אליהו דוד רבינוביץ' תאומים, רבה של פוניבז' בליטא, במוצאי שנת שמיטה

1. ראה אנצקלופדיה תלמודית, ירושלים: יד הרב הרצוג, תשי"א, כרך ג, ערך: בית המקדש - זכר למקדש, עמ' רמ-רמא.
2. בהזדמנות זו שלמי תודה לרב חיים ישעיהו הדרי, ראש ישיבת 'הכותל' בירושלים, שראה את טיוטת המאמר בשלביו הראשונים והעיר את הערותיו, וכן לר' בנימין סלומון מירושלים, שאסף וצילם בעבורי את קטעי העתונות.

תרל"ה, ביום ראשון, ב' דחול המועד סוכות תרל"ו, בפני נכבדים ויקרים מבאי ביתו. אמנם דרשתו היא בירור בהלכות הקהל, ואין בה שום קריאה או התיחסות כלשהי אחרת, באשר לאפשרות חידוש מצות הקהל בזמן הזה או זכר לה,[3] אך עצם העובדה שנושא הדרשה היא מצות הקהל, בזמן המתאים, במוצאי שמיטה, יש בה זרעים ראשונים המלמדים על קריאה וחיפוש לעשיה כלשהי כזכר למצוה. מעין דברי הגמ' במנחות קי ע"א: 'כל העוסק בתורת חטאת, כאילו הקריב חטאת'.

ב. מוצאי השמיטה סוכות תרמ"ג ותר"נ

עברו עוד שתי שמיטות, ולקראת חג סוכות תר"ן, מוצאי שנת שמיטה תרמ"ט, כותב האדר"ת 'קונטרס זכר למקדש', ובו כבר נשמעת קריאה לקיים זכר למצות הקהל.[4] הבסיס לעיון במצוה זו, ולקריאה לעשות לה זכר, הוא כדברי האדר"ת:

---

3. קובץ הקהל, ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, תשל"ג, עמ' טז, נ-נג.
4. האדר"ת עצמו קרא בהזדמנויות אחרות לקים 'זכר למקדש' בתחומים אחרים. בשנת תרנ"ג הוא הוציא קונטרס בשם 'אחרית שנים', שעסק במצות ביעור ווידוי מעשרות. (הרב מ"צ נריה, מועדי הראיה, תל אביב: מרכז ישיבות בני עקיבא, תש"מ, עמ' שמז-שנ). בלוח לארץ ישראל מאת הרב יחיאל מיכל טיקוצנסקי נכתב בחלק מהשנים באסרו חג סוכות: 'הגאון האדר"ת זצ"ל העיר שנכון לקרוא היום קריאת התורה מבראשית עד יום חמישי, **זכר למקדש** כמו שקראו אנשי מעמד ביום ה' וכמו שהנהיג הגריעב"ץ זלה"ה ומנהג הגאון ר' בצלאל מוילנא'. בספר 'משכנות לאביר יעקב' חלק שני, תמיד, פרק א סימן ב דף ט ע"ב-י ע"א, מופיעה תשובתו של האדר"ת עת כיהן כרבה של ירושלים, על חובת שמירת מקדש בזמן הזה. לדבריו, חובה זו נוהגת גם בזמן הזה מעיקרא, ואף לא כזכר למקדש, ואין כל צורך להכנס לפלפולים ודיונים בענין זה, וכנוסח שאלתו ביחס להקהל, שאל גם כאן: "**מדוע תגרע** מצות שמירת המקדש מעצם קדושתו, לדעת הר"מ ז"ל, שלא בטלה כלל וטמא מבני ישראל הנכנס לשם חייב כרת, אם כן מאי טעמא לא תנהוג מצות השמירה כבשעת קיומו, לפי מה דקיי"ל הלכה פסוקה בכל התורה כולה, דלא דרשינן טעמא דקרא כלל, וסתמא כתיב הכא, משמע שחייבין לשמור את המקדש מאחר שגם בחורבנו שם קדשו עליו. מהי תיתי נפטור משמירתו?"

> ומעתה שאלה גדולה יש לשאול, **מדוע תגרע** מצות הקהל החביבה והקדושה שלא נעשה לה שם ושארית אצלנו תמיד, מה שהיתה נוהגת בזמן המקדש אחת לשבע שנים, ומי גרע זאת מלולב וכיוצא בו?

בנוסח אחר שאל זאת הרב שמעון ווינאגראד:[5]

> ויש לציין דכל רבותינו הראשונים הנ"ל אינם כותבים דמצות הקהל זו שהיא נוהגת אלא בזמן שבית המקדש היה קים, ואינם פוסקים דאינה נוהגת בזמן הזה, ולכן גם כאן יפלא דלא מצינו תקנת חז"ל לזכר מצוה זו בזמן הזה כדי שלא תשתכח מישראל.

קריאתו המעשית של האדר"ת היתה שכל רב ידרוש בקהילתו בשבת חול המועד סוכות במצוה זו. בקונטרס עצמו מצטט תחילה האדר"ת את הפסוקים במקרא, מקורות תנאיים ואמוראיים, ומספר ראשונים שעסקו בכך, ומאריך לדון ולפלפל בשאלות שונות הקשורות למצוה. מי מצווה, מה קראו, מתי התקיים המעמד, היכן ובאיזה אופן.

את הקונטרס הוציא האדר"ת בעילום שם. הקונטרס קיבל את הסכמתם של הרב יוסף דב הלוי (= בעל ס' בית הלוי), ואת הסכמתו של הרב שמואל מוהליבר, שהכירו את המחבר, וכן את "הסכמתו" של האדר"ת עצמו, שאף העיר הערות על "המחבר".

המו"ל של החוברת, ר' יצחק סובולסקי מספר[6] שהודפסו אלף עותקים, אשר נשלחו לרבנים רבים, והרוחים היו אמורים להיות "כולו קדש למען היושבים לפני ה' בארצנו הקדושה". אך מסתבר שלא כוסו כל ההוצאות "שכמעט צריך היה המחבר שיחיה, לתת עוד מכיסו על הוצאות הפאסט (=הדואר). אוי לאותה בושה'. הוא פירסם רשימה חלקית של רבנים אשר שלמו בעד החוברת

---

5. קובץ בעניני השמיטה, בעריכת הרב יוסף בוקסבוים, ירושלים: מוריה, תשס"א, עמ' תרטז. שאלתו זו היא בעקבות האדר"ת.
6. בשנתון כנסת הגדולה, ספר א, ורשה: תר"ן, עמ' 40. דבריו מובאים בחקרי זמנים מאת הרב אלתר הילביץ א עמ' רסז. הרב הילביץ מפקפק שם האם אכן האדר"ת הוא זה שכתב את החוברת. אך כיום, אין כל ספק מכל המקורות שבידינו, שאכן האדר"ת הוא זה שכתב אותה.

כמו הנצי"ב, ובנו ר' חיים מברלין, שאף השיב לאדר"ת במכתב, מי"ב כסלו תר"מ מוולוז'ין, העוסק בהערה בענין הקהל ושמחת בית השואבה שחלו בשבת. עוד מבין מקבלי החוברת: הרב חזקיה מדיני - השדי חמד, הרב רפאל שפירא, והראי"ה קוק.

ג. מוצאי השמיטה סוכות תרנ"ז ותרס"ד

במוצאי השמיטה שלאחריה, בשנת תרנ"ז לא מצאנו התיחסות של האדר"ת לענין. בשנת תר"ס מתיחס האדר"ת פעם נוספת למצות הקהל, מכיוון אחר. בשנה זו כתב האדר"ת חוברת אוטוביוגרפית בשם 'נפש דוד' אשר כולל: 'את כל תהלוכותי מאז הייתי לאיש, וגם את אשר אצוה לבני אחרי',[7] ושם בעמ' נג בסעיף כב כותב:

> ליל הושענא רבה קראתי משנה תורה בהס"ת הקטנה או הגדולה שלי בהסוכה, ב"ה, והיה לי מזה עונג רב לקרות בתורה הכתובה כדין. ולהשערתי קבעו זאת רבותינו הראשונים ז"ל לזכר מצות הקהל, שקרא המלך משנה תורה בבית המקדש, בחג הסוכות. וכן ברור בעיני שקריאת מגילת-קהלת בבית הכנסת, הוא מטעם זה, וכמו שנאמרה בהקהל, והוא כפשוטו ששלמה אמרה אז.[8]

בשנת תרס"א עלה האדר"ת לארץ ישראל, וכיהן כרבה של ירושלים. לקראת מוצאי שמיטה, סוכות תרס"ד, הוא שוב מוציא לאור תמצית מ'קונטרס זכר למקדש', בשם: 'כדבר בעיתו', על מנת לחלקה חינם, בין הקהל בירושלים.[9] גם את קונטרס זה הוא הוציא בעילום שמו האמיתי, וחתם: 'מדו בן צורב'. הרב

---

7. יו"ל ע"י הרב משה צבי נריה, תל-אביב: התשמ"ב.
8. על מקור קריאת קהלת בסוכות בשל כך - המנהיג, יום שמיני (מהדורת רפאל, כרך ב, ירושלמי תשל"ח, עמ' תטז), בטעם קריאת קהלת בשמיני עצרת, עיין שם. שיטה זו עולה אף מן הפירוש המיוחס לראב"ד לתמיד (מהדורת גולדשטוף, ירושלים: תשמ"ט), עמ' לו.
9. קובץ הקהל (לעיל הע' 3) עמ' ח, טז-יט, מח-מט.

יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי מספר[10] שהוא שמע את האדר"ת מתאונן פעמים רבות על כך שאין עושים 'זכר להקהל', ואף הוא סובר:

> צדק בעל הקונטרס 'כדבר בעתו', שאפילו אם אין היום חיוב מצות עשה זאת – רצוי שנעשה לה זכר כדרך שעושין למקדש בשאר דברים.[11]

אלא שכאן בהיות האדר"ת כבר בירושלים היה מקום לצפות לעשית זכר למצוה זו, אך לא נעשה דבר. האדר"ת עצמו כותב על כך, לאחר כשלושת רבעי שנה, ביום ה' קרח תרס"ד, מכתב לחתנו, הראי"ה קוק, שהגיע ארצה אך חודש קודם לכן, והחל לכהן כרבה של יפו והמושבות ביהודה. במכתבו הוא

---

10. עיר הקודש והמקדש, ירושלים: תש"ל, חלק ד עמ' קיב-קיג. למרות שהאדר"ת כתב את החוברת בעילום שם, ידעו רבים במי מדובר, ואף עסקו בדבריו. כך למשל הרב עזרא אלטשולר רבה של ווינוטא - ליטא, מחבר הספר 'תקנת עזרא', הכותב שהוא הכיר את המחבר 'שהיה גאון גדול מפורסם וצדיק יסוד עולם' (לעיל הערה 5 עמ' תקצה), וכן הרב שמעון ווינאגראד הכותב: 'הגיעה לידי החוברת הקהל המלאה וגדושה בבירור מצות הקהל שהתחיל בה וזיכה אותנו הגאון האדר"ת זצ"ל ועל ידו החזיקו גדולי ומאורי ישראל בראיות והערות נוספות בחיובא ומצוה זו בזמן הזה, והקדימוני בכל מה שעלה במצודתי בענין זה וברוך שכיונתי לדעת מרנן ורבנן סבוראי' (לעיל הע' 5 עמ' תרטז).

11. למרות הדברים הללו, הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי לא כתב דבר בענין זה ב'לוח לארץ ישראל' שהיה מוציא מדי שנה החל משנת תרס"ה, ואשר בנו, הרב ניסן טיקוצ'נסקי ממשיך להוציא מאז פטירת אביו, עד עתה. לא רק זאת, האדר"ת היה זה שיזם ועודד את הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי להוציא את הלוח (הרב צבי יהודה קוק, לנתיבות ישראל, ירושלים: חשון, תשל"ט, חלק ב עמ' י-יא; הרב משה צבי נריה, מועדי הראיה, תל אביב: מרכז ישיבות בני עקיבא, תש"מ, עמ' קפט. על הלוח של הרי"מ טיקוצנסקי ראה: פרופ' יוסף תבורי, "לוח דינים ומנהגים", עלי ספר, יט, [תשס"א] עמ' 196-199), ובשער החוברת היה מודפס מדי שנה, עד שנת תש"ו: 'לוח לארץ ישראל' מאת הרב יחיאל מיכל טיקוצ'נסקי, עם הערות הגאון ר' אליה דוד רבינוביץ' זצ"ל, ועוד רבני ארץ ישראל ת"ו". הערה חשובה זו, לעשות זכר להקהל במוצאי שמיטה, לא מוזכרת כלל.

מזכיר את החוברת שיצאה לאור, אך מנמק גם מדוע לא נעשה שום דבר באופן מעשי, זכר להקהל:[12]

> בראשית חודש תשרי שנה הזאת, שהיתה שנת ההקהל, שהייתי כמעט מסוכן ל"ע, נזכרתי להוציא לאור קונטרס קטן לחביבות זכר ההקהל, (אשר ה' יודע אם אזכה עוד לזכר), אבל גם לתקן לא היה בי כח לחלישותי ל"ע.

גם הרב יעקב משה חרל"פ מציין את פעלו של האדר"ת בענין, עוד בחו"ל ועם העלותו ארצה, אך מציין[13] "שלא הגיע הדבר לידי פועל גלוי". האדר"ת נפטר בשנה שאחר כך, בג' אדר א' תרס"ה, ולא זכה לראות בקיום זכר להקהל.

ד. מוצאי השמיטה סוכות תרע"א, תרע"ח, תרפ"ה ותרצ"ב

בשמיטות שאחר כך, בשנת תר"ע, השמיטה הראשונה של מרן הראי"ה קוק בארץ, הוא עסק רבות בשאלות הקשורות לשנת שמיטה. בספרו 'שבת הארץ', בתשובות ואגרות רבות, ובפעולות מעשיות לחקלאים ולצרכנים בשאלות שונות הקשורות להלכות שמיטה. אך על אף שחותנו - האדר"ת, הרבה לדרוש בעשית זכר להקהל, ואף כתב לו במכתב אישי על כך, לא ידוע לנו על שום עשיה מיוחדת של הראי"ה קוק בענין, במשך ארבע שמיטות בו הוא כיהן כרב בארץ ישראל.[14] בסוכות תרע"א, מוצאי השמיטה הראשונה להיותו בארץ, לא נעשה דבר. במוצאי השמיטה שאחריה, בשנת

---

12. אדר היקר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ז, עמ' צז.

13. קובץ הקהל (לעיל הע' 3) עמ' סח.

14. ראויה לתשומת לב העובדה, שהרב קוק, לא עסק בזכר להקהל בשום צורה שהיא, עד כמה שידוע לנו, ולו רק כדי להמשיך את מה שחותנו דרש והזכיר, בו בזמן שהוא כן עסק בנושא אחר, בו האדר"ת היה אף הוא כח מניע בעשית זכר לו. הוא מספר לרב קוק, שלקראת פסח תרס"ג הוא הוציא לוחות גדולים ובו דיני הפרשת תרו"מ ומעשרות, ביעור ווידוי מעשרות. הרב קוק כתב אף הוא בירורים בענין זה עוד בהיותו רב בזיימל בשנת תרנ"ד, והוא עצמו כתב את ההקדמה לקונטרס 'אחרית שנים' של חותנו שנה קודם לכן, (כדברי בנו, הרב צבי יהודה קוק בהקדמה למשפט כהן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ז, עמ' יב) והם הדברים שבפתיחה

תרע"ח, בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, לא היה הרב קוק כלל בארץ, וממילא מובן שלא נעשה דבר. בשמיטה שאחר כך בשנת תרפ"ד יצא הרב קוק לחו"ל באדר א' תרפ"ד, וחזר לארץ בכסלו תרפ"ה, בשל מסע הרבנים לארה"ב, ומכאן שבחג הסוכות תרפ"ה, במוצאי שנת השמיטה, הוא היה בחו"ל, ושוב לא נעשה דבר. בשמיטה האחרונה לחיי מרן הרב קוק, בשנת תרצ"א הוא היה בארץ, אך גם כאן, לא ידוע לנו דבר על עשית זכר להקהל בסוכות תרצ"ב.

הריא"ה הרצוג ששמש כרב ראשי לארץ ישראל אחרי מרן הרב קוק, כשעסק בעשית זכר להקהל, התיחס לפעלו של הרב קוק בענין, וכתב:[15]

> הרעיון הזה שאנו דנים עליו כאמור לעיל, הוא יצא כאמור לעיל, ממקור קדוש, מאותו גאון וצדיק יסוד עולם האדר"ת, ונתקדש גם על ידי קודמי הגאון החסיד האמיתי, מרן אברהם יצחק הכהן קוק זצוק"ל, שסמך ידיו על אותו הרעיון הקדוש, אלא שלא יצא לפועל בימיו, מפני סיבות מובנות.

בהמשך מסביר הריא"ה הרצוג את דבריו:[16]

> ולאחר שחזר מחו"ל קודמי הגאון החסיד זי"ע לאה"ק תחת

לשו"ת משפט כהן (שם עמ' טו-יז). הדברים הללו עוסקים בביאור הצורך בעשית 'זכר למקדש', ובכל זאת לא ידוע לנו על התיחסות מפורשת של מרן הרב קוק לעשית זכר להקהל.

15. קובץ הקהל (לעיל הע' 3) עמ' נו, ובשנית בפסקים וכתבים ירושלים: מוסד הרב קוק ויד הרב הרצוג, תשמ"ט, חלק ב עמ' תטו-תטז. דבריו של הריא"ה הרצוג הם חלק מתשובה לטעון הנגדי: 'כבר ראינו התקלות שיצאו מהחידוש של יום הביכורים כידוע'. הוא דוחה טענות אלה באומרו שאכן בקריאת ביכורים יש חשש שיקראו שם לביכורים בזמן שאין בית שלא כהוגן, אך איזה תקלה יכולה לצמוח בקריאת פרשיות מהתורה? אכן בשאלת ביכורים בזמן הזה. עסק הראי"ה קוק בצורה ישירה בשו"ת משפט כהן סימן נז, בתשובתו לרב מאיר ברלין, על מעשיהם של מנהיגי הקרן הקימת, שהחלו להנהיג טקסים כאלה. אמנם אין לראות בזה זכר לביכורים, אך הרב קוק איפשר טקסים כאלה בתנאים מסוימים.

16. קובץ הקהל (לעיל הע' 3) עמ' סו, ובשנית בפסקים וכתבים (לעיל הע' 15) עמ' תכח.

> ממשלת בריטניא עברו עליו רק שתי שמיטות ולא הספיק שיתבשל הרעיון.

לא ברור במה התבטאה אם כן סמיכות ידיו של מרן הרב קוק בענין. יחד עם זאת, בנו של הרב קוק, הרב צבי יהודה קוק, כן תמך בעשית זכר להקהל, ובמאמרו 'הקהל את העם' לקראת מעמד זכר להקהל בשנת תש"ו, הוא מזכיר את פעלו של דודו זקנו - האדר"ת, וכך כתב:[17]

> אותו הזכר למקדש לקיום מצות הקהל בזמננו, אשר הגאון האדר"ת זצ"ל תבע בשעתו, מצד בירור ההלכה והשתוקקות אהבת המצוות וצפיית הישועה גם יחד, בהסכמת עוד גאוני הדור, אז בתחילת התרחבות ישובנו החקלאי המחודש, בשנות הנונין, ואחרי כעשר שנים חזר והזכירו בשבתו כאן בעיר קדשנו ותפארתנו, בא ונתבע הוא עכשו מאליו, מתוך עצם דחיפת הכהונה הממלכתית, של הגוי הקדוש האחד בארץ.

גם כאן מזכיר הרב צבי יהודה את האדר"ת, אך לא את פעלו של הרב קוק בעניין.

על אף שלא נעשה דבר בפועל בכל אותם שנים מבחינה ציבורית, בכל זאת היתה איזו שהיא התעוררות לעניין. הריא"ה הרצוג סיפר[18] ששמע שהיו נוהגים לשלוח את תלמידי ת"ת 'עץ חיים' אל הכותל בסוכות במוצאי שביעית, והיו קוראים שם את הפרשיות שהמלך היה קורא בהקהל.

---

17. קובץ הקהל (לעיל הע' 3) עמ' יג. מופיע גם בלנתיבות ישראל, ירושלים: מנורה, תשכ"ז, חלק א עמ' 48. פעלו של האדר"ת בענין, נזכר ע"י הרב צבי יהודה גם בלנתיבות ישראל, ירושלים: חשן, תשל"ט, חלק ב עמ' ט-י, בדברי הספד לאדר"ת בשמיטה שנת תש"ה, במלואות ארבעים שנה לפטירת האדר"ת.

18. קובץ הקהל (לעיל הע' 3) עמ' נו; פסקים וכתבים (לעיל הע' 15) עמ' תטו.

ה. מוצאי השמיטה סוכות תרצ"ט

בשנת תרצ"ט, ערב מלחמת העולם השניה, דרש הראשל"צ הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל בערכה של מצוה זו. ולבסוף הוא קורא:[19]

> אם כן רבותי, הננו מתכונים לקיים מנהג חשוב זה בשעה טרופה זו, בשמחה וגילה כמו שחגגו אותו אבותינו בזמן הבית, בתקוה נאמנה שיבוא יום והוא לא ירחק, שיתחדשו ימינו כקדם, ומלך ביופיו תחזינה עינינו, בחג שמחתנו במקום מקדשנו. יהי יום זכרון זה, יום התקהלות שלמה בגופנו ורוחנו אל תורת קדשנו נשמת אפינו ואורך ימינו, למען נזכה לחוג אותו בשמחה בארצנו ומקדשנו בבא לציון גואל.

יחד עם זאת לא ידוע לנו על קיום מעמד 'זכר להקהל' בשנת תרצ"ט.[20]

ו. מוצאי השמיטה סוכות תש"ו

בין מוצאי השמיטה בסוכות תרצ"ט עד מוצאי השמיטה בסוכות תש"ו, היתה באירופה מלחמת העולם השניה בו נכחדו ששה מליון מבני עמנו. הרצון העז לאחד את שארית הפליטה, שעלו בקשיים רבים ארצה, עם יושבי

---

19. השמיטה היובל ומצות הקהל במשנת הרב עוזיאל, בעריכת עזרא ברנע, הועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל, ירושלים: תשנ"ד עמ' 73. מאמר זה הודפס לראשונה בספרו של הרב בצמ"ח עוזיאל, מכמני עוזיאל עמ' רטז-רכז, שיצא לאור בשנת תרצ"ט. ומופיע לעיל עמ' 277.

20. הצעה אחרת שיש בה זכר להקהל, הציע באותם שנים, ר' שאול חנא קוק, אחי הראי"ה קוק, וכפי שמופיע בספרו: כתבים ומחקרים א עמ' 222-223. הוא בקש להצמיד את מסלול לימוד הדף היומי העולמי הנמשך שבע שנים וקצת, לשבע שנות השמיטה, כך שסיום הדף היומי יהיה בסוכות במוצאי השמיטה. באותה שנה החל מסלול הדף היומי להלמד מחדש בכ"ט בסיון תרצ"ח, והוא בקש לתכנן כך שהסיום יהיה, במוצאי השמיטה שאחר כך, בסוכות תש"ו, ואת מרכז התעמולה של הדף היומי להעביר בשל כך לירושלים 'כי לפי התפתחות הענינים בארץ ובגולה, אי אפשר שאיזו מדינה בגולה תשמש מרכז כללי לכל תפוצות הגולה'.

הארץ הותיקים יותר, היה כח דוחף ומניע, לקיום מעשי של המעמד. במוצאי השמיטה בסוכות תש"ו, התקיים לראשונה מעמד 'זכר להקהל' בירושלים. כך כתב הרב יעקב משה חרל"פ:[21]

> ביחוד ראויה היא ההתעוררות למצות הקהל בעת כזאת אשר השברנו ושתינו מכוס התרעלה כי באה עלינו חרב נוקמת נקם ברית, קמו עלינו עריצים ופריצי חיות לקחת את נפשנו ולהשמיד את זכרנו. הנה לעומת זה אנו צריכים להוציא את חרבנו מתערה, היא החרב פיפיות שרק על ידה הננו עושים נקמה בגוים.

מתל אביב יצאה רכבת מיוחדת בשעת בוקר מוקדמת, וההמונים התכנסו ובאו לבית הכנסת 'ישורון', יחד עם הרבנים הראשיים וראשי הציבור. הרב מאיר בר אילן, מראשי המזרחי פתח, ולאחריו קרא הרב הרב הראשי הריא"ה הרצוג את פרשת המלך מחומש. משם הלכו ההמונים כשבראש הרבנים הראשיים, אל הכותל המערבי, שם קראו פרקי תהילים. לכבוד מעמד מיוחד זה הלחין ר' שמואל שלום ריבלין,[22] את מילות הפסוק: 'שמחתי באומרים לי בית ה' נלך', והוא בוצע ע"י מקהלה בניצוח אביו, ר' שלמה זלמן ריבלין.

לקראת המעמד יצא "קובץ מיוחד למצוות הקהל ובירור הלכותיה" בהוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים. עורך החוברת היה הרב בנימין רבינוביץ תאומים, נכד האדר"ת, שכתב דברי הקדמה, ובסוף הקובץ בירורי הלכה. במרכז הקובץ, הקונטרס שכתב האדר"ת "זכר למקדש", והפעם בשמו הגלוי, וכן הקונטרס התמציתי 'כדבר בעיתו' שהוציא האדר"ת בהיותו בירושלים, וכן את הדרשה שנשא האדר"ת לראשונה בנושא זה בפני באי סוכתו בשנת תרל"ו. לזה נוספו דברים שכתב הרב חיים ברלין, בנו של הנצי"ב לאדר"ת, מי"ב כסלו תר"מ מוולוז'ין, שעוסק בהערה בענין הקהל ושמחת בית השואבה שחלו בשבת, וכן מאמרים הלכתיים מאת הריא"ה הרצוג, הרב הראשי לישראל, הרב יעקב

---

21. קובץ הקהל (לעיל הע' 3) עמ' סט. דברים דומים כתב עורך הקובץ, הרב בנימין רבינוביץ תאומים בעמ' ח.

22. כך אמר לי בשיחה בע"פ בנו, פרופ' יוסף ריבלין מאוניברסיטת בר אילן. תוי השיר מופיעים בספר 'שירת שמואל' ובו לחנים ועיבודים מאת שמואל שלום ריבלין, בהוצאת משפחת ריבלין, בני ברק, תשנ"ו, עמ' 140.

משה חרל"פ איש בריתו של הראי"ה קוק, רב שכונת שערי חסד בירושלים, וראש ישיבת 'מרכז הרב' באותם ימים. עוד התפרסמו באותה חוברת מאמרים מאת הרב שלמה דוד כהנא רבה של העיר העתיקה בירושלים.[23] הרב יוסף הלוי שהיה אב"ד בתל אביב, חתנו של הרב נפתלי הרץ הלוי, רבה של יפו לפני מרן הראי"ה קוק. הרב שלמה יוסף זוין עורך האנצקלופדיה תלמודית, אשר מצין בספרו לאור ההלכה,[24] שבחוה"מ סוכות תש"ו התקיים זכר למצות הקהל בחגיגיות רבה בירושלים, והדבר עושה רושם רב על כל הקהל.

הרב צבי יהודה קוק, בנו של מרן הראי"ה קוק ולימים ראש ישיבת 'מרכז הרב', כתב מסה רעיונית, שפורסמה בפתיחת החוברת, וכן בירורי הלכה בהגדרת מצות הקהל בסופה של החוברת. הרב צבי יהודה קוק הזכיר את המעמד ארבעה חודשים לאחר קיומו, במאמר: 'חיבת מצות שביעית' (לראש השנה לאילנות), ובו כתב:[25]

> אחרי אשר במועד שנת השמיטה נקהלנו, בעליית שבטינו וקיבוץ נקודות ארצנו ועריה, לגידול שמו ותורתו על מורשת אדמתנו ומקדש מדינתנו, במקרא דברו מתוך ספר תורתו.

מעמד 'זכר להקהל', אורגן ע"י המרכז לתרבות של הפועל המזרחי, וזכור אותו האיש לטוב ד"ר שמואל זנויל כהנא, הנודע בכינוי שז"ך, שהיה המארגן הראשי של המעמד מטעם המזרחי, ומאז גם עמד בראש המארגנים של חלק

---

23. הרב שלמה דוד כהנא הוא אביו של הרב ד"ר ש. ז כהנא שעמד בראשות ארגון המעמד, ומעמדות הבאים. על הדברים שכתב הרב שלמה דוד כהנא, התקיים לאחר מכן משא ומתן ארוך בינו לבין הרב אברהם שפירא, לימים הרב הראשי לישראל (תשמ"ג - תשנ"ג). הרב כהנא הוסיף לברר עוד בשאלות הקשורות להקהל. המשא ומתן מופיע בספרו של הרב אברהם שפירא, מנחת אברהם, ירושלים: הוצאת המחבר, תש"ן, חלק א סימן ל עמ' רסב-רפו, ובספר זה עמ' 563-621.
24. הרב זוין כתב על מצות הקהל בספרו לאור ההלכה, ירושלים: בית הלל, תשל"ט, עמ' קלה-קמה, ודבריו אלה שמשו קרוב לוודאי את הבסיס לערך 'הקהל' באנצקלופדיה תלמודית, ירושלים: יד הרב הרצוג, תשל"ו, כרך י עמ' תמג-תנב.
25. בחוברת 'היסוד' בט"ז שבט תש"ו. מופיע בלנתיבות ישראל, ירושלים: חשון, תשכ"ז, חלק א עמ' 68.

מהמעמדות הבאים, שהיו כבר לאחר הקמת מדינת ישראל, בהיותו איש משרד הדתות ואחר כך מנכ"ל המשרד.[26] לימים סיפר שז"ך שהוא שלח בזמנו מכתבים לחמישים רבנים בארץ, האם יש מקום לאמץ את הרעיון של האדר"ת ולחדש את ההקהל? ולפיו, רוב הרבנים ענו בחיוב, רק הדגישו שיהיה זה 'זכר להקהל'.[27] (על רבנים שהתנגדו ומתנגדים לקיום מעמד זכר להקהל, לקמן פרק יד).

ז. מוצאי השמיטה סוכות תשי"ג

מעמד זכר להקהל שהתקיים במוצאי השמיטה תשי"ג, היה הראשון לאחר קום מדינת ישראל. הרבנות הראשית לישראל החליטה לקבל את הצעת הועדה להוי דתי במשרד הדתות, ולקיים מעמד, כמו זה שהיה שבע שנים קודם לכן, אך בהיקף ממלכתי גדול, בארץ ובתפוצות. קדמו לכך הכנות מרובות. וכבר בראש חודש סיון תשי"ב, ארבעה חודשים וחצי לפני סוכות, התקיים מעמד חגיגי בהר ציון, בהשתתפות הרבנים הראשיים, יחד עם ראשי הציבור וראשי מועצות דתיות, בו הכריזו על מעמד זכר להקהל שיתקיים ביום שני של חול המועד סוכות תשי"ג. במעמד זה הקריאו את נוסח ההכרזה של הרבנות הראשית לישראל, תקעו בחצוצרות ובשופרות, וקראו מזמורי תהילים. כך היה נוסח הכרזת הרבנות הראשית:

> במעמד קהל ועדה, ראשי אלפי ישראל, אשר נתועדו, נתכנסו ונדברו יחדו במרומי הר הקודש ציון, בתוככי עיר הקודש

---

26. לקראת מעמד זכר להקהל שהתקים בסוכות תשנ"ה, הוא הוציא חוברת בשם: 'בבא כל ישראל - עיונים וחידושים במצוות הקהל בימי הבית ובימינו' ירושלים: ספריית אלינר, תשנ"ה. יפה הגדירו בהקדמה לחוברת בעמ' 11 מר אליעזר שפר, ראש המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה: 'כשם שלפני שני דורות נתקשרה מצות הקהל בקריאתו של האדר"ת, שהיה ראשון המעוררים לעשות לה זכר, כך בדורנו קשורה המצוה הזאת עם הרב ד"ר ש.ז כהנא'. שז"ך נכח במעמד זכר להקהל האחרון שהתקיים בסוכות תשנ"ה, ונפטר בל' סיון תשנ"ח. תנצב"ה.

27. בראיון ל'הצופה' בט"ז תשרי תשמ"ח.

ירושלים, ת"ו. בראש חודש סיון שנת ה' אלפים תשי"ב ליצירה, בשנה החמישית לחירותינו.

בברכת הודיה לה' אלוקי ישראל על הניסים ועל הנפלאות על התשועות ועל המלחמות, שעשה לנו בזמן הזה, ראשית צמיחת גאולתנו, בהתגשמות יעודי נביאי קדשנו לעינינו בקבוץ גלויותינו מארבע כנפות הארץ לארצנו, אנו מכריזים מציון עיר האלוקים וירושלים משכן כבודו על חגיגת זכר הקהל בחג הסוכות הבעל"ט כדבר האמור על פי ה' ביד משה לאמור: "מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה". (דברים לא).

אנו קוראים לכל אחינו בית ישראל במדינת ישראל ובתפוצות לעלות לארצנו ולציון הר קדשנו, אנשים נשים וטף - ולהשתתף במעמד הגדול והקדוש הזה "זכר למעמד הקהל".

ויהי רצון כי נזכה במהרה בימינו לחזות בנועם ה' מהיכל בנין בית מקדשנו ותפארתנו ותקומת כסא מלכות בית דוד בירושלים בירת ממלכתנו ושם נחוג מעמד הקהל בכל משפטו וחוקתו.
כן יהי רצון אמן ואמן.

הרבנים הראשיים לישראל

יצחק אייזיק הלוי הרצוג בן ציון מאיר חי עוזיאל

גם לרבנים מחו"ל נשלחו כבר בי"ב סיון תשי"ב הזמנות, בו הם מוזמנים לעלות לישראל ולהשתתף בזכר למעמד הקהל, ואם אין ביכולתם לעלות הם נקראים לקיים במקומותיהם, תכנית כלשהי, זכר להקהל, ולקשר בדרך זו עם

המפעל בארץ.[28] גם לקהילות יהודיות שמעבר ל'מסך הברזל' נשלחו הזמנות כאלה. הזמנות אילו גרמו לכך שגם רבנים בחו"ל, התעוררו לעסוק בנושא, בעקבות קיום מעמד 'זכר להקהל'. בחוברת 'תלפיות' ניסן תשי"ג, בהוצאת ישיבה אוניברסיטה בניו יורק, פורסם מאמר שכתב הרב שמואל ק, מירסקי, פרופ' לספרות רבנית, שנושאו: 'הקהל'. בו הוא מברר "מה טיבה של מצוה זו שנשתכחה וצריכה להוסד עתה בפעם הראשונה במדינת ישראל המחודשת, מה ערכה למדינה ולקהל הגולה" (שם עמ' 6). גם הרב יהודה גרשוני כתב באותה חוברת מאמר שנושאו: "תקיעה בחצוצרות בהקהל". בצירוף, הוציא הרב חיים צבי טויבש, שהיה אב"ד שם, חוברת ובה מאמר בנושא: 'מעמד הקהל בתפארתו', ובו בירור מעמיק על תוכנו של מעמד הקהל ובו צפיה שכך יהיה "במעמד זכר להקהל שבשנת תשי"ג". (עמ' טז). מאמריהם פורסמו בספר זה.

דברי ההכרזה פורסמו בפתחה של חוברת מיוחדת 'זכר למצות הקהל' (בעמ' 2), שהוצאה על ידי ועדת הקהל, לקראת המעמד. בפתח החוברת (בעמ' 3) גם דברי ברכה מאת שר הדתות - משה חיים שפירא, ומאת סגנו ד"ר זרח ורהפטיג. כמו כן נמצא בפתח החוברת (בעמ' 4) 'מדברי האדמו"ר שליט"א מלובביץ' - הרב מנחם מנדל שניאורסון'. דבריו שם לא עוסקים ישירות במעמד זכר להקהל שהתקיים, אלא בדברים כלליים העוסקים במצות הקהל, ועל החובה התמידית לעסוק בקביעות בחינוך הבנים והבנות, ובמיוחד בסיום השמיטה. הקריאה שם היא לכל רב ולכל מנהיג לעורר את בני עדתו וסביבתו לתורה ויראת שמים, ולחנך ראוי ותורני לילדיהם.[29]

---

28. כך מספר הרב שמואל מירסקי בחוברת תלפיות ניו יורק: ישיבה אוניברסיטה, תשי"ג, כרך ו עמ' 5.

29. על דברים דומים בכיוון זה חזר פעמים רבות הרמ"מ מלובביץ' בשיחות לפרשת וילך, ובאופן מיוחד בסיום שנות השמיטה, בשיחות, התועדויות ובאגרות. הדברים לוקטו ונסדרו בספר שערי המועדים - שמיני עצרת, שמחת תורה, מצות הקהל, בהוצאת היכל מנחם, ירושלים: תשמ"ז, עמ' שיט-שפד. גם שם 'המלך' הוא 'כל מי שהוא גדול בסביבתו - רב בקהילתו, מחנך בכיתתו, אב במשפחתו במדה שיצור רושם עמוק ממעמד הקהל למשנהו'. (שם עמ' שפג). המקורות בספר שם, הם עד הוצאתו בשנת תשמ"ז. אך במשך שנת תשמ"ח, מוצאי השמיטה, עסק הרבי

לקראת המעמד עצמו הוסיף הריא"ה הרצוג לברר ולהציע סדר יום יחודי למעמד זה. בהצעתו, בשעת ההתכנסות בהר ציון, יברך מי מהנוכחים, מעין ברכת שהחיינו ללא שם ומלכות, על עצם קיום מעמד זכר להקהל, ותפילה לזכות בקיום המצוה בכל פרטיה ודקדוקיה בבית המקדש שיבנה במהרה בימינו. לאחר מכן יקראו ברבים פרק ג' בהלכות חגיגה לרמב"ם, שם הוא עוסק במצות הקהל, ואז יוציאו ספר תורה, והעולה יברך ברכת התורה לאחר שבאותו בוקר הוא לא יעשה כן בברכות השחר, ויקראו חלק מפרשיות המלך, ויסיימו בתפילת מוסף של חג, וישלימו בפרקי תהילים. על ההצעה לברך ברכת התורה, היה מי שערער, והריא"ה הרצוג השיב תשובה נוספת בענין.[30]

בערב חג הסוכות תשי"ג נקראה 'מגילת היום' במרום הר ציון, בה היה כתוב:

> בזמן שבית המקדש היה קיים היו אבותינו מקיימים מצות הקהל בבית הבחירה במוצאי יום טוב הראשון של חג הסוכות ככתוב בתורה:
>
> "מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלקיך במקום אשר יבחר תקרא את

מלובביץ' רבות במצות הקהל. הוא הכריז ששנת תשמ"ח היא "שנת הקהל". ועל אף 'דהקהל היה רק בזמן שבית המקדש היה קיים, ואחר כך לא עשו אפילו זכר להקהל, אעפ"כ מנהג העולם ואופן הדיבור 'כדבר איש אל רעהו' הוא, אשר אם בשנה מסוימת ישנו דבר היוצא מן הכלל, הרי גם אם הדבר הוא רק באחד מימי השנה, או רק בתחילת השנה, אעפ"כ השנה כולה מוזכרת ביחס לאותו הדבר'. (התועדויות שנת תשמ"ח כרך ג, כ"ד ניסן, עמ' 182). את הגדרת השנה השמינית שלאחר השמיטה כשנת הקהל, הגדיר הרבי גם במוצאי שמיטות קודמות, אך בשנת תשמ"ח הוא עסק בכך באופן רחב יותר מאשר בשנים הקודמות. הוא מעיר על כך שאין הגדרה כזו 'שנת הקהל' במקורות קודמים, במשנה בגמרא ובתורה שבעל פה בכלל, אם כי מצינו שגם האדר"ת קורא כך לשנת תרס"ד במכתבו לראי"ה קוק, באדר היקר עמ' צז: "בראשית חודש תשרי שנה הזאת, שהיתה שנת ההקהל".

30. פסקים וכתבים מהריא"ה הרצוג, ירושלים: מוסד הרב קוק ויד הרב הרצוג, תשמ"ט, או"ח כרך ב סימנים צו-צז, עמ' תל-תלג.

התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלקיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה, אשר אתם עוברים את הירדן שמה לרשתה". (דברים לא).

עתה מקץ שנת השמיטה תשי"ב אנו עושים, על דעת רבותינו ועל דעת הקהל, זכר למצות הקהל, ועל פיהם דחינו את קיום המעמד ליום השני של חול המועד, למען אחינו מן הגולה שעלו להשתתף אתנו במעמד זכר הקהל, ובשמחת בית השואבה.

וממרומי ציון וירושלים אנו מקדמים פניכם בברכה: יברככם ה' מציון וראו בטוב ירושלים כל ימי חייכם שלום על ישראל.

ויהי רצון מלפני השוכן בציון שנזכה לקיים במהרה את מצות הקהל במקומה ובמועדה, ככל משפטה וחקתה.

המעמד עצמו התקיים ביום שני, ב' דחול המועד סוכות, י"ז תשרי תשי"ג. חלק מהנוכחים באו עוד בשעת בוקר מוקדמת לתפילת ותיקין בהר ציון. בשעות הצהרים הגיעה רכבת מתל אביב עם עולי רגל רבים, ובתחנת הרכבת קבלו את פני הבאים ראש עיריית ירושלים מר י' קריב, הרב טולדנו רבה הראשי של תל-אביב, הרב יצחק ידידיה פרנקל מתל-אביב, הרב יצחק אבוחצירה רבה של רמלה-לוד, חבר הכנסת מיכאל חזני, ותזמורת בוכרית הלבושה בבגדיה המסורתיים, הנעימה לבאים, יחד עם תזמורת "אליצור". משם, בהנהגתו של ד"ר ש. ז. כהנא, הלך כל הציבור למגרש 'הפועל' בקטמון, שם התקיים המעמד.

בשל החום הגדול ששרר באותו צהרי יום, נשארו רבים מהבאים במכוניותיהם. במגרש עצמו הצטרפו מקהלות נוספות. על משאית פתוחה ששימשה כבמה, עלו הרבנים הראשיים הריא"ה הרצוג והרב בצמ"ח עוזיאל, רבה של תל אביב הרב איסר יהודה אונטרמן, שר הדתות משה חיים שפירא, וסגנו ד"ר זרח ורהפטיג ואישי ציבור נוספים, שברכו את הקהל. בזמן הנאומים הגיעה שיירה של חיילים מחיל האויר ומהתותחנים, בראשות הרב הראשי של חיל האויר, הרב שאר ישוב כהן. לאחר מכן נקראו פרשיות היום

ע"י הרב שרבני, "שמע ישראל" "מקץ שבע שנים", ובתום הקריאה קרא הרב א"י אונטרמן שבע פעמים "ה' הוא האלוקים", כשכל הקהל עונה אחריו, וחבורה מיוצאי תימן תוקעת בשופרות מקרני יעלים. המקהלות סיימו בשירת "אני מאמין" וד"ר ש. ז. כהנא הכריז :"לשנה הבאה בירושלים הבנויה במעמד הקהל בבית המקדש". עם סיום הטקס יצאו ההמון בשיירת מכוניות גדולה ברחובות ירושלים.[31]

ח. מוצאי השמיטה סוכות תש"כ

בראש חודש סיון תשי"ט התקיימה בהר ציון הכרזה חגיגית על קיום זכר להקהל, שיתקיים בב' דחול המועד סוכות תש"כ. סיבת הדחיה ליום ב' דחול המועד הוא כדי לאפשר לבני חו"ל השומרים יום טוב שני להשתתף במעמד. בהכרזה השתתפו רבנים מרחבי הארץ, הקריאו בה את נוסח ההכרזה של הרבנות הראשית, תקעו בחצוצרות ובשופרות, וקראו מזמורי תהילים.[32]

ואכן ביום שני, י"ז בתשרי תש"כ, התקיים בהר ציון מעמד זכר להקהל. עשרת אלפים איש מרחבי הארץ ומהתפוצות נכחו במעמד. עולי הרגל עלו בתהלוכה להר, שבראשה צעדו נושאי ספר תורה תחת חופה. ההר קושט בדגלי השבטים ודגלי מדינת ישראל, ועל הבימה ישבו רבני עדות שונות. הטקס נפתח בקריאות פרקים מהתנ"ך, והראשון לציון הרב יצחק נסים בירך את הנאספים,[33] ולאחריו בירך הרב טולדאנו מנכ"ל משרד הדתות. מקהלות ותזמורת המשטרה הנעימו לנוכחים. ששה חזנים יוצאי גלויות שונות קראו קטעים מספר תורה, ספר 'קוממיות', שנכתב לזכר חללי מלחמת השחרור. הם קראו את פרשת הקהל, ומברכות משה לשבטי ישראל בפרשת האזינו. לאחר מכן נאמרה תפילה לשלום המדינה ולשלום העולם, והודלקו

31. תיאור המעמד מתוך עיתון 'הצופה' י"ט בתשרי תשי"ג.

32. על פי דברי ד"ר שמואל זנוויל כהנא בעיתון 'הצופה' י"ז תשרי תש"כ.

33. הרב הראשי האשכנזי, הריא"ה הרצוג, נפטר שלושה חודשים קודם, בי"ט תמוז תשי"ט. הרב עוזיאל נפטר בכ"ד אלול תשי"ג.

שבעים נרות כזכר לשבעים הקרבנות שהיו מקריבים בזמן שבית המקדש היה קיים. את הטקס ניהל מנכ"ל משרד הדתות, ד"ר ש"ז כהנא.[34]

לקראת המעמד, בערב חג הסוכות, י"ד תשרי תש"כ, פרסם הרב הראשי לצה"ל הרב שלמה גורן, מאמר בעיתון 'הצופה': 'מצות הקהל לאור ההלכה',[35] ומ' צינוביץ' כתב על: הגאון האדר"ת זצ"ל, לרגל החייאת מצות 'הקהל' לפני שבעים שנה.

ט. מוצאי השמיטה סוכות תשכ"ז

לקראת מוצאי השמיטה תשכ"ז, קראה הרבנות הראשית[36] בראשות הרב איסר יהודה אונטרמן והרב יצחק ניסים, לקיים מעמד 'זכר להקהל' בבתי הכנסת ע"י קריאת פרשיות הקהל, וכן הודיעו על עצרת גדולה 'זכר להקהל' שתתקיים ביום א' דחול המועד סוכות בהר ציון מול מקום המקדש.

ואכן, ביום ראשון, ג' דחול המועד, י"ח תשרי תשכ"ז, התקיים מעמד 'זכר להקהל' בנוכחות שתי רבבות אנשים בהר ציון בירושלים. עולי הרגל באו מתחנת הרכבת הסמוכה להר ציון, ועוד רבים ברכבים פרטיים. בקבלת הפנים נשאו דברים הרב יצחק ידידיה פרנקל, רבה של תל אביב, הרב יצחק אבו חצירה, רבה של רמלה-לוד, הרב שאר ישוב כהן, סגן ראש עיריית ירושלים, והרב שרגא פייבל פרנק רבה של שכונת ימין משה המשקיפה על הר ציון. תהלוכת המונים עם ספרי תורה עשתה דרכה להר, ושם על הבימה ישבו הרבנים הראשיים לישראל, הרב איסר יהודה אונטרמן, והרב יצחק ניסים, הרב אליהו פרדס רבה של ירושלים, וכן שר הדתות מר זרח ורהפטיג, ומנכ"ל המשרד ומארגן המעמד, ד"ר ש. ז. כהנא. במעמד קראו פרשת המלך, נשמעה ברכת הרבנים הראשיים, ונאמרה תפילה לשלום העולם.[37]

---

34. תיאור המעמד מתוך עיתון 'הצופה' י"ח תשרי תש"כ.
35. מאמר זה הופיע אחר כך גם בחוברת מחניים, כרך מ עמ' 9-15; תורת המועדים, תל אביב: הוצאת ספרים אברהם ציוני, תשכ"ד, עמ' 127-138.
36. שנה בשנה, ירושלים: היכל שלמה, תשכ"ז, עמ' 82.
37. תיאור המעמד מתוך עיתון 'הצופה' י"ט בתשרי תשכ"ז.

י. מוצאי השמיטה סוכות תשל"ד

בסוכות תשל"ד היה אמור להתקיים מעמד 'זכר להקהל' הראשון לאחר מלחמת ששת הימים, ברחבת הכותל המערבי. נערכו הכנות, העמידו בימה, אלא שמספר ימים קודם לכן פרצה מלחמת יום הכיפורים, ולא נערך שום 'זכר' בשנה זו. עם זאת, מצינו שהראשון לציון הרב עובדיה יוסף[38] כותב שהוא הורה בשלב ההכנות באותה שנה, שלא לברך על התורה במעמד זכר להקל שנערך אז, ובניגוד לדברי הריא"ה הרצוג.[39]

יא. מוצאי השמיטה סוכות תשמ"א

מועצת הרבנות הראשית החליטה לקיים זכר למצות הקהל שבמקדש, ביום ראשון, י"ח תשרי, ג' דחול המועד סוכות, ברחבת הכותל המערבי, בואכה הר הבית. היה זה הפעם הראשונה בפועל, בו התקיים המעמד ליד הכותל המערבי, לאחר שקודמו התבטל בשל מלחמת יום הכיפורים. הרב מאיר יהודא גץ - רב הכותל, כתב בשלהי חודש אב תש"מ מזכר לרבנים הראשיים בו הוא מציע תוכנית, לקיום המעמד ליד הכותל. בהגדרת הרעיון שמסתתר מאחורי קיום המעמד כותב הרב מאיר יהודא גץ: "המטרה להקנות חויה דתית ולאומית ממדרגה ראשונה במקום המקודש ביותר לאומה". בהמשך הוא מציע תוכנית מעשית מפורטת ביותר לקיומו של המעמד.[40]

לקראת המעמד, הוציאה הרבנות הראשית חוברת: 'זכר למעמד הקהל – סוכות תשמ"א' בסיוע משרד הדתות. בחוברת, דברי פתיחה מאת שר הדתות מר אהרון אבוחצירא, ולאחריה תוכנית המעמד, ובה תקיעה בחצוצרות ובשופרות, תפילת רב הכותל הרב מאיר יהודא גץ, דבר נשיא המדינה מר יצחק נבון, דברי הרבנים הראשיים לישראל, הרב עובדיה יוסף והרב שלמה גורן, ובין לבין שירת מקהלה. לאחר מכן הוצאת ששה ספרי תורה, והפרקים הנבחרים לקריאת התורה, מחומש דברים. פרשת אלה הדברים (א, א-יא),

---

38. שו"ת יביע אומר, ירושלים: הוצאת המחבר, תשמ"ה, חלק ו או"ח סימן לח, ב.

39. פסקים וכתבים (לעיל הע' 15) עמ' תלב-תלג.

40. צילום המיזכר הועבר אלי ע"י ר' נעמן וסרצוג הי"ו, מישיבת "האידרא" בירושלים, ועל כך תודתי לו.

שמע ישראל (ו, ד-ט), והיה אם שמוע (יא, יג-כא), עשר תעשר (יד, כב-כט), מקץ שבע שנים (טו, א-ו), והברכות (כח, א-יד, סט). בסיום תפילת הקהל שהיא לקט תפילות מתפילת עמידה של חג: רצה, מודים, אתה בחרתנו, והשיאנו, ותערב לפניך, שים שלום.

מעמד זה עורר רבנים חשובים לכתוב על מצות הקהל, ועל קיום מעמד זכר להקהל בזמננו. הרב מנחם מנדל כשר סיים בערב חג הסוכות תשמ"א כתיבת קונטרס בנושא: 'קבלת עול מלכות שמים', ובסופו כתב שגם במעמד הקהל יש קבלת עול מלכות שמים, ומסיים:[41]

> יש לציין שלפי הרמב"ם יש מקום לקיים זכר למצות הקהל גם בזמן הזה, וראוי לבני ישראל להתאסף ולהקהל במוצאי יום טוב הראשון של חג סוכות במוצאי השביעית לדבר על דבר חיזוק הדת וקיום המצוות, ויש שהנהיגו מנהג זה בזמננו.

הראשון לציון הרב עובדיה יוסף במכתבו לרב כשר מיום כ"ה בתשרי תשמ"א, מאשר את קבלת הספר וכותב: "וה' עמו שהלכה כמותו". הרב שאר ישוב כהן רבה של חיפה פרסם ב'הצופה' מאמר לקראת מעמד זה,[42] וכך גם הרב חיים דוד הלוי רבה של תל אביב.[43] (מאמריהם מופיעים בספר זה).

הרב שריה דבליצקי מבני ברק הוציא חוברת: 'שנת תשמ"א למנהגיה - בו ידובר בכ"ה דברים מחודשים הנוהגים בשנה זאת, ובפרט זכר להקהל בעקבות דברי האדר"ת'. בחוברת בעמ' ד-ח נכתב מאמר תחת הכותרת: 'זכר להקהל', בו הוא מציין את קריאתו של האדר"ת משנת תרמ"ט שכל רב ידרוש בעדתו בסוכות בענין, ושכל אחד יקרא פסוקי הקהל. גם הרב שריה דבליצקי קורא לנהוג כך, ומציע שכל אחד יקרא את פרשיות ההקהל בסוכתו או ליד הכותל המערבי מתוך שמחה וטוב לבב ביום ששי, א' דחול המועד סוכות, ובני חו"ל יקראו ביום ראשון. את עשרת הדברות יקראו בטעם עליון, כדברי ר' בצלאל הכהן מוילנא שכתב בסוף ספרו 'שולחן קריאה', שהטעם העליון הוא למעמד הקהל. לפיו, החזון איש התנגד למעמד ברוב עם ליד הכותל

---

41. נעם, ירושלים: מכון תורה שלמה, תש"מ, כרך כב עמ' מג-מד.
42. חקרי הלכה, ירושלים: הוצאת המחבר, תשנ"ג, עמ' צט-קט.
43. שו"ת עשה לך רב, ירושלים: הוצאת המחבר, תשמ"ג, חלק ה סימן נא.

המערבי "מטעמים אשר לו, אבל כל יחיד ויחיד איזה חשש יש בזה, אדרבה כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם". (על התנגדות החזון איש לקמן פרק יד).

יב. מוצאי השמיטה סוכות תשמ"ח

בסוכות תשמ"ח התקיים ברחבת הכותל המערבי מעמד 'זכר להקהל', הגדול והמרשים ביותר שהתקיים עד כה. לקראת המעמד הוקמה עמותת 'ארגון עליה לרגל - הקהל לישראל' והיא פעלה במסגרת חגיגות הארבעים למדינת ישראל, מרכז ההסברה, ומשרד הדתות. בראש העמותה עמדו פרופ' הלל ויס, מרצה לספרות באוניברסיטת בר אילן ברמת גן, יחד עם שנים מחבריו - דוד ברוקנטל ואברהם נווה.

ביום שני, י"ט בתשרי תשמ"ח, ד' בחול המועד סוכות, לקראת השעה שמונה בערב, התכנסו ובאו רבבות, לרחבת הכותל המערבי, שהיתה מלאה באנשים נשים וטף, ועוד רבים שמלאו עד אפס מקום את המרפסות והחצרות הצופים לעבר הכותל. המעמד כולו הוקרן על מסכי וידאו גדולים שהועמדו ברחבה, והמעמד כולו שודר בערוץ 2 של הטלויזיה, ובערוצי טלויזיה רבים, לטובת קהילות יהודיות בעולם. במהלך המעמד יצרו קשר טלפוני עם מספר קהילות בעולם, שקיימו בו זמנית ובמקביל מעמד 'זכר להקהל'.

המעמד נפתח בדברי ברכה של שר הדתות, מר זבולון המר, ולאחר מכן הוצאו ספרי התורה מההיכל. הקורא הראשון בתורה היה נשיא המדינה מר חיים הרצוג, בנו של מי שהיה הרב הראשי לישראל הרב יצחק הרצוג, שבימיו בשנת תש"ו, התקיים לראשונה מעמד 'זכר להקהל'. המיוחד בקריאתו זו של הנשיא היתה, שבפעם הראשונה הקורא הוא נשיא המדינה, המקביל בתפקידו לתפקיד המלך, וכפי שנכתב ב'רשות לכבוד נשיא מדינת ישראל' (כדרך שקוראים לחתני התורה בשמחת תורה) ע"י מחברו פרופ' הלל ויס:

עמוד עמוד וקרא בזאת התורה

מאז חרב ביתנו נשיא לא קראה

היה חתן נשיא ראשון לקוראי "זכר הקהל"

למען ישמע ישראל אף תבל

אחריו קרא בספר השני, הרב הראשי לישראל ונשיא בית הדין הגדול, הרב אברהם כהנא שפירא, ולאחריו בספר השלישי קרא הראשון לציון ונשיא מועצת הרבנות הראשית הרב מרדכי אליהו.

לאחר הקריאות התפלל כל הקהל תפילה המבוססת על הברכות שהיה המלך מברך עם סיום הקריאה בתורה, ולאחר מכן נאמרה תפילה לשלום העולם, מי שברך לחיילי צה"ל, ותפילה לשלום המדינה. סדרי המעמד והלכותיו היו על דעת הרבנים הראשיים לישראל.

בחלקו הדרומי של הכותל, עמדה בימת הכבוד, בה ישבו דיינים, רבני ערים, ראשי ישיבות, שרים, חכי"ם ואישי ציבור רבים, וביניהם ראש הממשלה מר יצחק שמיר, נשיא בית המשפט העליון מר מאיר שמגר. בחלק הצפוני של הרחבה עמדה מקהלת גברים גדולה ותזמורת, ותוקעי חצוצרות שנלקחו ממכון המקדש. ספרי הקודש הוצאו מארון קודש שהובא מאיטליה, העתיק ביותר שנמצא בארץ, וששופץ במיוחד לקראת המעמד. בפתיחת הארון התכבד הרב הראשי לצה"ל האלוף גד נבון, ובהוצאת הספרים התכבד הרב מאיר יהודא גץ, רב הכותל.

לקראת המעמד הודפס 'סידור למעמד זכר להקהל' ובו התפילות והקריאות, הפיוטים והרשויות. סידור יפה ומהודר בניר משובח, שאוייר בידי רפאל אבקסיס.

יג. מוצאי השמיטה סוכות תשנ"ה

ביום רביעי ט"ז בתשרי תשנ"ה, א' דחול המועד סוכות, התקיים מעמד זכר להקהל ליד הכותל המערבי. במעמד, השתתפו הרבנים הראשיים לישראל, הרב ישראל מאיר לאו, והרב אליהו בקשי דורון, חברי מועצת הרבנות הראשית, הרבנים הראשיים לירושלים, הרב הראשי לצה"ל, רב הכותל, ראש העיר ומנכ"ל משרד הדתות. המעמד התקיים בצהרי היום, והוא היה צנוע יותר, בהשוואה לקודמו. ברחבה העליונה של עזרת גברים, בחלק הצפוני, הוקמה בימה עליה ישבו כל האישים המכובדים.

את המעמד לותה בשירה, מקהלת הרבנות הצבאית, כהנים תקעו בחצוצרות שהובאו ממכון המקדש, והתקיימה תפילה של רב הכותל - הרב מאיר יהודא גץ, שירת חזנים, ודברי התעוררות מפי הרבנים הראשיים, שקראו

לאחר מכן חלק מהפרשיות שהמלך היה קורא בהקהל. לאחר הקריאות, התפלל כל הקהל את אותה תפילה המבוססת על הברכות שהיה המלך מברך עם סיום הקריאה בתורה. הרב הראשי לצה"ל האלוף הרב גד נבון אמר את התפילה לשלום המדינה ולחיילי צה"ל, ונאמרה תפילה לשלום העולם מפי ד"ר שמואל זנויל כהנא, מייסד מעמדי 'זכר להקהל'.

לקראת המעמד הוציא המשרד לעניני דתות, בראשות המנכ"ל עו"ד זאב רוזנברג, חוברת ובה סדר התפילות והברכות.

יד. רבנים שהתנגדו לקיום מעמד זכר להקהל

בפעם הראשונה שקיימו את מעמד זכר להקהל, נשמעה גם התנגדות לדבר. כאמור (לעיל פרק ו) לקראת המעמד בשנת תש"ו הוצאה חוברת "קובץ למצות הקהל". חוברת זו הובאה בפני הרב אברהם ישעיהו קרליץ – החזון איש, והוא רשם על שער החוברת, שלוש מילים: 'אסור לעשות כן'. החזון איש לא נמק מדוע אסור לעשות כן.[44] יש אומרים שאף הגרי"ז – הרב מבריסק, התנגד מאד לזכר מעמד הקהל.[45] הרב עמרם בלוי התבטא: "הקהל - עבודה זרה חדשה".[46] הרב יצחק לוי, הוציא בשנת תש"ו, חוברת בת 8 עמודים, בהוצאת מכון "מדרש שלמה" נוה יעקב שע"י ירושלים, שם הוא מסיק שאין כל מקור לעשית זכר להקהל בזמן הזה, גם לא כזכר למקדש.

ההתבטאות החריפה ביותר נגד קיומו של מעמד זה, היא מאת הרב אלעזר מנחם מן שך, ראש ישיבת פונביז' בבני ברק, ומנהיג הציבור החרדי ליטאי.

---

44. אגרות החזון איש אגרת רי. החשש מתקנות חדשות, בבחינת 'חדש אסור מהתורה', הוא קו עקבי, וכך מצינו למשל שהחזון איש התנגד להצעה לקבוע שבעת ימי אבילות ותענית אחר השואה, כפי שמופיע באגרות החזון איש אגרת צז.

45. יואל חבר, שעלי דעת, שעלבים: ישיבת שעלבים, תשל"ג, כרך ב עמ' 116-118. כך פורסם בשמו, על ידי הרב משה מרדכי שולזינגר, ששמע כך מאת דודו הרב זאב דב צ'יצ'יק שהיה בן בית אצל הגרי"ז (עיתון "יתד נאמן", ח' בתשרי תשמ"ח) יש להעיר שהגרי"ז עצמו עסק בכתביו בבירור גדרי 'זכר למקדש'. עין בחידושי הגרי"ז למנחות סו ע"א.

46. על פי המסופר בעיתון יתד נאמן בהערה הקודמת.