

## מבוא - חלק ב

# עקרונות בפסיקת ההלכה בענייני אמונות ודעות

היחס למחלוקות באמונה / 'לא בשמים היא' - הכרעה ע"פ מקורות הנסתר בענייני אמונות ודעות / היחס והמחויבות לדברי חז"ל ומסורת לעומת שיקול הדעת בפירוש עיקרי האמונה / יחס והכרעה בין מקורות חז"ל השונים / סיכום / המסקנה

פתיחה

כפי שביארנו במבוא לכרך א' של 'אמת ואמונה', הרי מובן, מוכח וברור שישנם אמיתות בענייני אמונות ודעות וממילא ישנה הלכה בזה. במבוא זה, שהוא המשך וחלק שני למבוא ששם, נעסוק בבירור דרכי פסיקת ההלכה בעניינים אלו, מה הם, והאם הם שונים מהדרכים בפסיקת ההלכה המעשית בשאר חלקי השו"ע.

### היחס למחלוקות באמונה

למחלוקות שבין החכמים. בבבלי עירובין (יג ע"ב) מופיע כך:  
 "אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלוהים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלוהים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן? מפני שנזחין ועלובין היו, ושזינן דבריהן ודברי בית שמאי. ולא

היחס למחלוקות בכלל בדברי חז"ל השאלה היסודית הראשונה שעלינו לברר בניסיון לעמוד על העקרונות שיש בפסיקה בענייני אמונה, היא: מהו היחס הנכון למחלוקות בכלל וביחוד בענייני אמונות ודעות. ואמנם סוגיה זו ארוכה מארץ מידה היא, ע"כ לא יחפוץ הקורא שנבאר כל אשר ישנו בזה, אלא דיוננו יתמקד בעיקר במה שנדרש לענייננו. הנה בדברי חז"ל יש כמה ביטויים המבהירים מהו היחס הנכון

ושלום ומי איכא ספיקא קמי שמיא?  
אמר ליה: אלו ואלו דברי אלוהים  
חיים. הן זכוב מצא ולא הקפיד, נימא  
מצא והקפיד."

מדברי חז"ל אלו מובן כי גם  
במחלוקת הנוגעת לבירור מציאותי  
נאמר הביטוי 'אלו ואלו דא"ח'. אמנם  
כלל זה מסויג כאן, שהרי אליהו אמר  
שנימא מצא והקפיד וא"כ יש בין  
התשובות מה שיותר שייך לבירור  
עצם השאלה: מדוע נאמר "ותזנה  
עליו פלגשו" (שמשמע כי בשל זנות זו  
הלכה לבית אביה, והיא הגורם להליכתה).  
ומכאן שהתשובה 'נימא מצא והקפיד'  
היא האמירה היותר נכונה כלפי ביאור  
הפסוק. וא"כ מובן שכשנאמר 'אלו  
ואלו דא"ח' אין הכוונה שזו אמת  
מוחלטת לבירור השאלה עצמה  
ולפסיקת ההלכה, אלא שיש בדברים  
אלו אמת אף אם תשובה מסוימת  
מתאימה ונכונה יותר, ולא כפי  
שהסקנו לעיל ממחלוקת בית הלל  
ושמאי.

מנגד להיסק זה יש להבין מאבות  
דרבי נתן פרק שמונה עשר (וכן  
בתוספתא סוטה פ"ז, ז; בבלי חגיגה ג ע"ב)  
משמעות שונה:

"בעלי אסופות אלו ת"ח שנכנסין  
ויושבין אסופות אסופות. אלו אוסרין  
ואלו מתירין, אלו מטמאין ואלו  
מטהרין; אלו פוסלין ואלו מכשירין.  
[שמא יאמר לך אדם] אשב ולא

עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי  
לדבריהן."

לכאורה מפשט שאלת הגמרא  
ששאלה "וכי מאחר ואלו ואלו דא"ח  
מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה  
כמותן", מובן ששני הצדדים אמרו  
דברי אמת, ולכן לא ברור לגמרא  
מדוע נפסקה הלכה דווקא כבית הלל.  
על זה אמרה הגמרא טעם שלכאורה  
אינו קשור לעצם נכונות הדין: "מפני  
שנוחין ועלובין היו" (עי' ביבין שמועה  
למהר"ש אלגזי - הביאו החיד"א בחומת אנך  
ישעיהו טו).

מבחינה ראשונית של מאמר חז"ל  
אפשר להסיק כי באמירה 'אלו ואלו  
דא"ח' יש בכדי להביע ששני דעות  
המופיעות בחז"ל כחולקות, נכונות -  
מה שצריך עיון איך זה אפשרי -  
ואילו ההלכה אינה קשורה למידת  
האמת ונכונות הדין.

מאידך בגיטין (ו ע"ב) מובאת מחלוקת  
חכמים בעניין פילגש בגבעה, שנחלקו  
בביאור תיאור המקרה - מה הייתה  
המציאות שם, עליה העיד הפסוק:  
"ותזנה עליו פילגשו":

"רבי אביתר אמר זכוב מצא לה, רבי  
יונתן אמר נימא מצא לה. ואשכחיה  
רבי אביתר לאליהו. אמר ליה: מאי  
קא עביד הקדוש ברוך הוא? אמר ליה  
עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר?  
אמר ליה: אביתר בני כך הוא אומר,  
יונתן בני כך הוא אומר. אמר ליה: חס

ברמיזא, אהדר לון ההוא מלה במלי שחוק".

מדברי הזוהר מובן כי כל הפנים שבתורה כולם אמת ואף כלפי פירוש מקור אחד מסוים, אלא שהפרשנות היא ברבדים שונים של הבנה, בכל רבדי הפרד"ס. וכשאמרו חז"ל ע' פנים לתורה, הייתה כוונתם שיש ע' רבדים שונים לפרש את דברי התורה וכולם אמת.

הנה א"כ עלינו להבין כיצד יתכן להכיל את שני חלקי הסותר. מחד: אלו ואלו דא"ח וכל הדעות נכונות; ומאידך: הרי הלכה כאחד מהם, וא"כ משמע שהוא הצודק והנכון!

ועוד: כנגד כל המדרשים בעלי המגמה שהבאנו למעלה שמהם משמע כי יש מקום לדעות השונות שבמחלוקות, יש בחז"ל אמירות נוספות בהם נשמע כי סיבת המחלוקות הוא קלקול השמועות, וא"כ בוודאי ישנם דעות שבטעות יסודם:

"משרבו זוחי הלב רבו מחלוקת בישראל. משרבו תלמידי שמאי והילל שלא שימשו כל צורכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות" (בבלי סוטה מז ע"ב; תוספתות: סוטה יד, א; סנהדרין ז, א; בבלי סנהדרין פח ע"ב).

כיון שכך צריך להבין באופן נכון ורחב, מהו מקום המחלוקת והדעות

אשנה, ת"ל: נתנו מרועה אחד, אל אחד בראם, ופרנס אחד נתנם, רבון כל המעשים אמרם. אף אתה עשה אזנך כאפרכסת, והכנס בהם דברי אוסרין ודברי מתירין, דברי מטמאים ודברי מטהרין, דברי פוסלין ודברי מכשירין".

בניגוד למובן מקודם, מדברי חז"ל אלו יש להבין כי כל הדעות בין האוסרים ובין המתירים, כולם אמרם הבוי"ת, וא"כ כל הטענות גם הסותרות (מטמאין מטהרין) כולם לכאורה אמת! דבר זה הוא כנגד מה שראינו לעיל בעניין פילגש בגבעה, שהרי כאן מדובר על פסיקת ההלכה, ומשמע שגם את זה אמר הקב"ה, ולא רק טעמים לכאן ולכאן.

מקור נוסף אותו עלינו ללמוד ולהסיק לסוגייתנו, נמצא **זוהר רעיא** מהימנא פר' פנחס (רסז ע"א): "בגין דא אמר משה (דברים ג) ויתעבר יי' בי למענכם, הכא הוא סוד העיבור. רעיא מהימנא שזיב שתין רבוא כמה זמנין דאתי בגלגולא, ובגין דא זכות כלהו תלייא קודשא בריך הוא ביה. ובגין דא אוקמוה רבנן: 'אשה אחת ילדה במצרים ששים רבוא בכרס אחד'. ואף על גב דאוקמוה רבנן במלין אחרנין - שבעים פנים לתורה, דהכי ארח דמארי רזין: אמרין מרגלית לתלמידיהון, ולא אשתמודעין ביה

הספציפית של החכם; אלא ביאר שהטעם מצד עצמו נאמר בסיני, אך התאמתו להלכה נעשית על ידי החכם עצמו, וע"ז א"כ לא נאמר אלו ואלו דא"ח (ועי' בדברי החיד"א בחומת אגן על ישעיה סו, שגם הוא הבין כך ברש"י).

כביאור זה נוכל לומר גם בדברי הרמב"ם שכתב בהקדמת פירושו למשנה כי סיבת המחלוקת שבין החכמים אינה אלא מפני שלא שמשו כל הצורך, וכפי שנאמר לגבי תלמידי שמאי והלל. לסברתו, "כל ב' אנשים בהיותם שווים בשכל ובעיון ובידיעת העקרין שיוציאו מהם הסברות, לא תיפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהיה מעוטה, כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה, מפני שדעות שניהם היו קרובות זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא. והעיקרים כמו כן, הנתונים לזה כמו העיקרים הנתונים לזה. אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי רבם, נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם הייתה לפי שכלו, ומה שיש בידו מן העיקרים".

בהשקפה ראשונה היה נראה לומר כי לדעת הרמב"ם כל סיבת המחלוקת הוא רק מפני שלא שמשו כל הצורך, ולפיכך רק דעה אחת נכונה יש בכל

השונות שנפסקו להלכה ושנדחו. וכן מה מקומה ומעמדה של ההלכה ביחס לאמיתות הדעה שנפסקה.

שיטת רש"י והרמב"ם ביחס לדעות השונות שבמחלוקת

לברור שיטת רש"י נראה מב' המקומות בהם הוא מתייחס לסוגיה (חגיגה ג ע"ב, כתובות נז ע"א), כי לדבריו כיון שקביעת ההלכה נעשית ע"י ניתוח האירוע ושיוך הטעמים המורים מהי ההתנהגות המבוקשת במצב מסוים, הרי שיש לחלק בין נכונות הטעמים מצד עצמם, לבין פסיקת ההלכה. שאפשר שהטעמים של שני החולקים אמת - ועל זה נאמר 'אלו ואלו דא"ח', ועם זאת אין שניהם להלכה מצד ההתאמה למבוקש בבירור ההתנהגות הרצויה, שרק אחת מהדעות משייכת נכון את הטעם לברור ההלכה. כן ביאר בעל התוספות יום טוב בהקדמה למשנה (ומציין שמקורו מרש"י כאן), שאף שהאמת כבעל ההלכה, "מכל מקום כיון שהכללות שבידיהם אמתיים, ומסורות להם ממשה רבינו ע"ה מפי הגבורה, מפני כן אלו ואלו דברי אלוהים חיים הם".

לזה אפשר שרש"י נשמר מלפרש בחגיגה (ג ע"ב) על הנאמר: 'אל אחד אמרן, פרנס אחד אמרן', שהכוונה שהקב"ה אמר את הטעם ואת ההלכה

שלא יהיה בחינה יותר מאחת לדבר אחד. שאף אם הדבר טמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה. וכן אם הדבר טהור, אי אפשר שלא יהיה לו בחינה מה של טומאה. ובני אדם מחולקים בשכל, ואי אפשר שיהיו כל שכל בני אדם על דרך אחד, כמו שיתבאר. ולכך כל אחד ואחד מקבל בחינה אחת כפי חלוק שכלם. ועל זה קראם 'בעלי אסופות', רוצה לומר שיושבים אסופות ועוסקים בתורה, שאף שהם מחולקים בשכלם, מכל מקום הם מתאספים יחד. וכאשר הם מתאספים יש בהם כל הדעות המחולקות.

ואמר: שמא תאמר אם כן האיך אני לומד תורה מעתה, על זה אמר (קהלת יב, יא) 'כלם נתנו מרועה אחד'. אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים. וביאור זה, כי השם יתברך כאשר נתן תורה לישראל, נתן כל דבר ודבר בתורה כפי מה שהוא. ואמר שדין זה יש בו בחינה לזכות, ויש בו בחינה לחובה. ודין של איסור והיתר, יש בדין זה בחינה להיתר, ויש כאן בחינה לאיסור. וכן כשר ופסול, יש בחינה אחת הפך האחרת. כמו

מחלוקת. אמנם כשנסביר דברים אלו ברמב"ם יהיה קשה ממה שנאמר בהרבה מקומות מחז"ל - וכפי שהבאנו לעיל - 'אלו ואלו דא"ח'. וכן הנאמר בחגיגה ג' שכל דברי החולקים, אל אחד אמרן וכו', ומעוד מקורות. ולאפוי מחלוקת בין הסוגיות או בין הראשונים לא מפשינן. אלא מחוור שיש לבאר בדברי הרמב"ם כפי שפרשנו ברש"י. והיינו: שהמחלוקת תיפול בהשוויה שבין הטעמים - הנכונים כשלעצמן, לבין ניתוח המציאות ויישום הטעם על המקרה הספציפי. ועל היישום הזה נאמר: 'שלא שמשו כל צרכם', ולא שדברי החכמים החולקים כולם, טעות!<sup>1</sup>

דברי המהר"ל בהנ"ל

והנה קרוב לדברי רש"י נראה גם בשיטת המהר"ל בבאר הגולה (באר הראשון פרק ה). וזה לשונו:

'ואמר בעלי אסופות. פירוש, כי אי אפשר שיהיה דעת החכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם כפי מה שהם מחולקים בשכלם. כי כל דבר ודבר, אי אפשר

1 אמנם אפשר היה לפרש ברמב"ם שמה שנאמר אלו ואלו דא"ח הוא כמה שהביא החיד"א בחומת אנך (ישעיהו סו) בשם הררי נמרים, כי הסיבה שאלו ואלו דא"ח לא משום שכך האמת, אלא משום שאין לעמוד על האמת בלתי הופכו. וכן העמיד העניין בעל התורה תמימה על שמות כ, א הערה א. אך יותר נראה שלא לשוות מחלוקת כל היכא שאין צריך בין הראשונים (וכפי שביאר הרמ"א בדרכי משה חו"מ סי' שו אות ב).

לכאן ולכאן, אלא שמשקלם בעוה"ז אינו שווה, וכיון שכך ההלכה מכריעה כאמת לצד מסוים. נראה א"כ שדבריו הולכים כדברי רש"י וסיעתיה, היינו שהסיבה להכרעת ההלכה כצד מסוים למרות נכונות הטעמים מצד עצמם, הוא משום שיש טעמים שמשקלם רב יותר בשיוכם למציאות המבוקשת.

אחר כל זאת, על תפיסה זו שבפתגם 'אלו ואלו דא"ח' לכאורה קצת יקשה (וכפי שהקשה החיד"א בכמה מקומות) ממה שהגמ' נתנה טעם מדוע הלכה כב"ה מפני שענווים היו. שכן מדברים אלו של הגמרא משמע שאל"כ שהיו בית הלל ענוותנים לא הייתה סיבה אמתית לפסוק הלכה דווקא כדעתם, וצריך היה לומר ששני דעות החולקים הם אמת גם לעניין הלכה, ולא כפי הנאמר בשם רש"י וסיעתו.

אמנם אפשר לומר שכוונת הגמ' לומר מדוע זכו לפסוק הלכה ולכוון אל האמת וזה משום שהיו ענוותנים, ותורה הולכת למקום נמוך; וכן כתב מרן ר' יוסף קארו בכללי הגמרא (מובא בתוך הליכות עולם לר' ישועה מתלמיסאן, ת"א עמ' נא): "תמיה לי, אם לא היה הדין כדבריהם וכי פני רוב המידות הטובות שבהם קבעו הלכה כמותם? ואפשר דהכי קאמר, מפני מה זכו שיכוונו תמיד האמת עד שמפני היותם אמת קבעו הלכה כמותם". עם זאת נראה כי גם מרן עצמו אומר

שבעולם נמצא דבר מורכב מהפכים. ותוכל לומר על העץ שהוא מתייחס אל יסוד המים, וכן הוא האמת שיש בו מן המים. ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האוויר, וכן הוא האמת שיש בו יסוד האוויר. ולא תמצא דבר פשוט לגמרי. וכן בתורה, אין דבר אחד טמא לגמרי שלא יהיה בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה גם כן. וכאשר אחד למד על דבר אחד טהור, ונתן טעמו ושכלו לטהרה, הרי אמר בחינה אחת כפי מה שהוא. והאומר טמא, ואמר טעמו, זה אמר גם כן בחינה אחת... רק לעניין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני. כמעשה ה', אף כי הדבר הוא מורכב, מכל מקום אין זה כמו זה, רק האחד יותר עיקר. שהרי העץ שהוא מורכב מארבעה יסודות, העיקר שגובר בו הוא יסוד הרוח, כמו שידוע. וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות, כולם נתנו מן השם יתברך, רק כי אחד מהם יותר עיקר, והוא מכריע, והוא הלכה. מכל מקום אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו, כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר, שיש לו בחינות מתחלפות. רק לעניין הלכה אחד מכריע על השני".

הנה למחר"ל אכן ישנם טעמים שונים

ישראל. שאם הכוונה שבאמת יש מט' פנים לכאן ולכאן, אלא שדווקא חכמי הדור למטה בארץ יכולים לשקול אילו טעמים חשובים יותר או מתאימים יותר למציאות האמורה; הרי יצא ששוב ההלכה היא אמת וצדק ע"פ קרקע המציאות, ולא כל הדעות מכוונות נכון - ודברי כרש"י לעיל. אמנם מתקשים אנו לבאר כך משום שגם המהר"ש אלגזי<sup>2</sup> ביבין שמועה וגם החיד"א בחומת אנך סב"ל שהריטב"א ורבני צרפת חולקים על רש"י, ולדעתם כוונת הריטב"א היא שב' הסברות במחלוקת נכונות גם ביחס לשיוך הטעמים למציאות ולפסיקת ההלכה.

נראה א"כ לומר שכונתם של רבני צרפת היא שחכמי ישראל שבארץ יכירו מעצמם רק מעט מהטעמים המסוימים שנמסרו במרום לכאן או לכאן, וע"פ מה שיש בידם יפסקו ההלכה. לשיטה זו מובן שההלכה אינה משקפת את האמת מצד נכונות הטעמים - שהרי ישנם טעמים נוספים לצד ההופכי ואליבא דהאמת אפשר היה להכריע לכל צד - אלא שכך רצה הבורא ית' בנתיבי השגחתו. יוטעם, שלסברה זו משום כך כתבה

דברים אלו שלא באופן מוחלט כפי שלשונו מורה: "ואפשר דהכי קאמר", שכן יותר משמע כי זוהי סיבת הטעם ממש לפסיקת ההלכה, ולא סיבה לסיבה.

שיטת רבני צרפת וסיעתיה בהנ"ל

אולי משום קושיא זו נדחף הריטב"א (עירובין דף יג ע"ב) להביא ביאור אחר בשם רבני צרפת. וזה לשונו של הריטב"א בעניין:

"שאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהיו אלו ואלו דברי אלוהים חיים וזה אוסר וזה מתיר? ותרצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם, ונכון הוא לפי הדרש. ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר".

המובן מדברי רבני צרפת הוא כי גם השיוך של הטעמים לכל שאלה ומקרה, גם בו יש צדדים לכאן ולכאן, כך שכל הדעות צודקות מצד האמת. אלא שיש להבין ולדייק בדברים אלו מה כוונתם במה שכתוב שהקב"ה הכריע שהדבר יהיה מסור לחכמי

2 ר' שלמה בן אברהם אלגזי (נולד בשנת הש"ע) נכדו של ר' יוסף בנבנשת די שיגוביא מגורי האריז"ל. חבירו של מהר"ם די בוטון, וריש מתיבתא באיזמיר. הרחיד"א כינהו "הרב המפולפל" והעיד על בקיאותו ונוראות דבקותו ויגיעתו בתורה, שהיה יחיד בדורו בזה.

צריך להיות, שכפי שראינו בגמ' סנהדרין דלעיל, אין ממנים אלא מי שיכול להראות פנים כשרות לשרץ ולטהרו! אלא הוא כפי שביארנו, שאכן צריך שיכול הממונה להראות פנים טהורות לשרץ, אך ריבוי הטעמים ומשקלם יטהו לצד שהוא טמא. לעומת זאת, ר' מאיר ותלמידו שיכלו להראות פנים שוות לשני הצדדים, משום כך אין הלכה כמותם - שאין זה שייך בעולם הזה שהפנים יהיו שוות, ומצד כורח המציאות וגלגוליה השונים, צריך החכם באופן ישר שיראה צדדים מסוימים יותר, ורק במתיבתא דרקיעא צריך שיראו כי ב' הפנים שוות - גם לטומאה וגם לטהרה.

כדברי רבני צרפת הנז"ל מטו בסוגיה דא כמה מראשי המדברים בכל מקום. כן ביאר **מרן המחבר זלה"ה** בשו"ת אבקת רוכל (עמ' יא, לייפציג תרי"ט), וכן הילכו דברי **המהר"ש אלגזי** (הביאו החיד"א דלקמן), ו**החיד"א** ב'חומת אנך' ישעיהו סו' וב'פני דוד' יתרו אות ט' ועוד ועוד.

עוד נראה כי גם **הרא"ש** בתוספותיו סובר כך. שכן בגיטין ו' ע"ב בעניין פילגש בגבעה, נאמר אלו ואלו דא"ח אף שנחלקו שם אם האדון נימא מצא והקפיד או זבוב מצא; ואליהו הורה ששניהם מצא אלא שהקפיד על הנימא. והנה לכאורה מובן שהלכה

הגמ' סמוך למקום הדיון על מחלוקת ב"ה וב"ש הנז"ל שהוכרעה בידי שמים, כי "תלמיד היה לו לרבי מאיר וסומכוס שמו שהיה אומר על כל דבר ודבר של טומאה ארבעים ושמונה טעמי טומאה ועל כל דבר ודבר של טהרה ארבעים ושמונה טעמי טהרה" (עירובין יג ע"ב). כלומר אותו תלמיד היה מוצא פנים שוות לכאן ולכאן במספר שווה, עד שהראה שאין ההלכה מוכרעת מצד האמת לאף צד. וצריך להבין שאין מנהג סומכוס כבסנהדרין יז' ע"א ששם אין ממנין לסנהדרין אלא מי שיודע לטהר השרץ מן התורה; שהרי באמת כל אחד מהממונים צריך לידע זאת, אלא שעם זאת הרי נטייתו לצד מסוים כיון שמוצא שם יותר טעמים או טעמים בעלי משקל רב יותר (ולכן גם בברכות כח' ע"א בתפילת ר' נחוניא בן הקנה מתפללים שלא יאמר על טמא טהור ועל טהור טמא). אמנם סומכוס שהיה תלמידו של ר"מ, וידע כמותו לומר טעמים באופן שווה לשני הצדדים, נראה שאין ממנים כמוהו לבית דין - שהרי לא יוכל להכריע ההלכה (וראה שו"ת בנימין זאב ח"ג דיני מוסר אות תב שכתב שמשום כן אין הלכה כמותו). וזהו מה שהגמ' אמרה קודם לכן על ר"מ שלכן לא קבעו הלכה כמותו משום שהוא מראה פנים על טהור טמא ועל טמא טהור. והרי לכאורה דווקא כך



חברו - אם הם דברי אלוהים חיים, איך ייפול דבר אחד מדבריו ארצה?! משום כך מסיק השל"ה ד"הדעת אם כן, לא ינוח בדברי רבני צרפת ז"ל, כי אינם מספיקים בזה, אבל ינוח בטעם וסוד שיש בו, על דרך האמת המקובל כמו שרמז הרב (הריטב"א) ז"ל.

והנה הביא השל"ה דברי בעל עבודת הקודש ודברי הרמ"ק בפרד"ס שביארו כי הכוונה בביטוי "אלו ואלו דא"ח" היא שכל חכם מקבל ממקור נשמתו שמעוגנת בצד מצדדי המציאות העליונה, בין אם לימין החסד או לשמאל. וכיון שלמעלה יש התאחדות ההפכים ואין שם סתירה בין הדעות, לכן נאמר אלו ואלו דא"ח. וכן הביא מדברי הזוהר (ח"ג דף ו ע"ב): "תא חזי, לית לך מלה דאמרין כולהו חברייא דא הכי ודא הכי באורייתא, דלא אזיל כולא לאתר חד, ולמבועא חד אתכנש, הדא הוא דכתיב (שמות יט, יט) 'הולך', כמה דאת אמרת (קהלת א, ז) 'כל הנחלים הלכים אל הים', וכתיב (שם ג, כ) 'הכל הולך אל מקום אחד'".

והסביר זאת בעל עבודת הקודש כך: "הכוונה כי כל הדברים יצאו מן המקור, ראש המחשבה העליונה, ומתפשטים והולכים עד סופה, שהוא הים האחרון. והוא: מקום אחד, שהכל מתייחד שם, ובו נשלם הייחוד. ולזה

כמי שאמר שנימא מצא והקפיד, שהרי השאלה הייתה מאיזה טעם נחשב לו שזנתה עליו עד שעזבה. אמנם בתוס' הרא"ש ביאר שמה שנאמר שנימא מצא והקפיד, אין הכוונה ששניהם מצא אך רק אחד מהם הקפיד; אלא ששניהם מצא, והנימא שמצא אותה אחרונה, היא זו שגרמה לו להקפיד על שניהם. הרי א"כ ששני הדעות גם במחלוקת מציאותית שוות ונכונות. ונראה שהרא"ש לא רצה לפרש כפשט שאכן נימא מצא והקפיד בשלה בלבד, משום שהוא סב"ל כדעת רבני צרפת שכשאומרים אלו ואלו דא"ח הכוונה ששני הדעות נכונות בין לטעם ובין להלכה.

#### דעת השל"ה על הנ"ל

והנה גם על דברי רבני צרפת קמו עוררין, שכן הקשה השל"ה (תולדות אדם בית חכמה תליתאה, רפב והלאה) שכל זה נכון "אילו היה אפשר להעמיד דברי שניהם, שאז יצדק אמרם (עירובין יג ב), 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'; ואמנם יצדק זה, במעשה פילגש בגבעה...לפי שאפשר להעמיד דברי שניהם. אבל זה אוסר וזה מתיר, אי אפשר להעמיד דברי שניהם! ואם בשביל ההכרעה, אחר שאינה כי אם לצד אחד, ואין אנו מקיימים דברי

נאמר (שם יב, יא) 'נתנו מרועה אחד', ואמרו (חגיגה ג ב) 'כולן אל אחד נתנן', לומר, שלא באו ההפוכים והשינויים מרשויות שונות, כי אם ממקום אחד מיוחד בא הכל, עם שאין בו שינוי ותמורה".

עוד הוסיף, שמה שאין סתירה בין הדעות השונות זהו רק מצד העין העליונה הכונסת כל ההפכים באחדות אחת, אך מצדנו "כל אלה הדברים נראין כסותרין זה את זה, ומשתנים זה מזה, וכל זה מצדנו, שאין ברשותנו וכחנו די לעמוד עליהם. ולזה אי אפשר לקיים שני חלקי הסותר, ונקבעה ההלכה כאחת משתי הדעות. ולזה אמרו 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'. והכל אחד מצד הנותן, ברוך הוא, אבל מצדנו הם דברים שונים והלכה כבית הלל בלבד".

הקושיה על דברי השל"ה

והנה דברים אלו של השל"ה ובעל עבודת הקודש צריכים למודעי, שאין זה ברור מה תשובה יש בזה לשאלה שהעלה השל"ה בעצמו. והיינו: שהשל"ה דחה סברת רבני צרפת, במה שהקשה שכיון שכל הדעות מקורם אמת מן העליונים, מה ארוכה ונחמה יש במה שא"א במציאות לקיים ב' הדעות ומוכרחים להפיל אחד מהדעות משום שאצלנו יש

סתירה למעשה. ולכאורה, גם לדבריו קשה שאלה זו. שגם אם אלו ואלו דברי אלוקים חיים מצד המציאות העליונה, וכל דעה יש לה מקור בעליונים כיון ששם יש התאחדות ההפכים, מה ארוכה תעלה לנו תשובה זו? הרי במציאות התחתונה סו"ס רק צד אחד מהצדדים יכול לבוא לידי ביטוי!?

אלא נראה שיש לדייק בכוננתו. שלדבריו האסור והמותר אינם סותרים זה את זה מצד האמת, בעין העליונה, ומה שכאן אפשר לפסוק רק אפשרות אחת, אין הכוונה שהפסיקה שמנגד אינה נכונה, שהרי בעליונים אין כלל סתירה בין הדברים. ויצא, שאף כשנפסק בתחתונים דין מסוים אין הוא סותר הדין השני - ובזה יש שינוי מדברי רבני צרפת. שלדברי רבני צרפת כפי שהביאם הריטב"א, ב' הצדדים סותרים זה לזה אף בעליונים, אלא שיש טעמים לכאן ולכאן, וכשתפסוק דין מסוים הרי שהעדפת צד אחד ודחית השני - ואת זה השל"ה איננו מקבל.

אמנם משום דברי השל"ה וסיעתיה, לענ"ד נראה שיש לבאר באופן עמוק יותר מהי המשמעות של פסיקת ההלכה כך שיתברר שגם כאשר זו באה לעולם אין היא משמיטה דעה מן הדעות, וכפי שנראה לקמן. אמנם כדי שנוכל להבין זאת, עלינו להקדים

סותרים; ומשם יוצאים קווי התורה, שבקו האמצעי - הת"ת - שהוא ה'אמת', וה'הלכה' - שהיא המלכות. ובזה תבין דברי הרמ"ק, שצריך אדם לכוון לייחוד ת"ת ומלכות - "אמת אל ההלכה" (זו"ן) בשעת לימודו, כדי לתקן השכינה (מלכות). וכן בס' **אור נערב** חלק הכינויים ביאר כי הלכה היא כנגד מידת המלכות, ומקורו ברוך **מהזוהר** (חלק ג דף כ ע"א): "אבל באורייתא שבעים פנים לתורה בלשון חד, ודא יסוד - ו', הלכה חדא - חכמה זעירא, מלכות; שבה שבעין לשון, כחושבן סוד מן יסוד, ויסוד איהו לשון הקדש". וכן כתב **האריז"ל** בפרע"ח שער הזמירות פ"ד שהלכה הוא אותיות הכל"ה שהיא המלכות.

והנה יש מחכמינו זלה"ה שביארו כי הסיבה שההלכה משתלשלת דרך קו האמצעי היא משום שקו זה תופס את כל הצדדים - גם צד הדין וגם החסד - וכוללם אצלו, כך שאף פן שהאמת דרכו לא נדחה מההלכה. כך איתא בספר **הפליאה** (ד"ה אמר לו אדונינו שמענו) שכתב ש"משפטי העליונים ותחתונים הם כולם באלו הג' שמות והוא אל אלוהים יהו"ה, ר"ל 'אל' מצד החסד הפותח בזכות, ו'אלהים' פותח בחובה, ו'יהו"ה' מכריע, והלכה כדברי המכריע - ר"ל המלך היא הבינה, והתובעים הם חסד ופחד (גבורה), ות"ת הוא המכריע שהחסד

מהי המשמעות של פסיקת ההלכה ע"פ פנימיות התורה.

ביאור עניין פסיקת ההלכה ע"פ פנימיות התורה

כאמור, מחלוקת זו שבבירור המשמעות ב'אלו ואלו דא"ח', נראה שיש לה מהלכים גם במשמעות עניין ההלכה ע"פ מה שכתבו חכמי פנימיות התורה.

הנה ביארו כמה מחכמי ישראל כי קביעת ההלכה בין החולקים לעולם תהיה בקו האמצעי מהחד"ר. היינו שהעולם העליון כלול מקווי החסד הדין והרחמים, ימין שמאל ואמצע, וההלכה לעולם מתקבעת כקו האמצעי. וכן כתב **הרמ"ק בתומר דבורה** (פרק שביעי, והביאו זאת גם השל"ה בעשרה מאמרות מאמר שביעי יח; וכן החסד לאברהם, בריכת אברהם השוקת כח) שצריך שיהיה אדם "רגיל בהיותו נושא ונותן בדברי תורה לכוון אל תיקוני שכינה, לתקנה ולקשטה אל התפארת, דהיינו 'הלכה' אל ה'אמת'. וזהו 'מחלוקת לשם שמים', דהיינו חסד וגבורה לבוא אל התפארת - שמים - להסכים הלכה".

**ובקהלת יעקב** ערך 'הוראה' ביאר באריכות כי במידת הבינה שהיא שורש להתפצלות המידות, האסור והמותר מתאחדים וההפכים אינם

שבמסכת שבת לגבי רחיצה בחמין שהוחמו בערב שבת: "כגון הכא בחמין אסור, השתא הווה ליה ר' שמעון דמתיר בחמין, יחיד במקום שנים, נמצא ר' יהודה מכביד את כף המשקולת, שהרי ר' יהודה עם ר' מאיר שווים לאיסור, ובצונן מותר - הוי ליה ר' מאיר בצונן יחיד במקום שנים, נמצא ר' יהודה מכביד את כף המשקולת".

הנה א"כ מבואר כאן שבמחלוקת המכריע אינו מי שנוטה לאמצע אלא הנוקט כצד אחד מהם, ולא כדעות שנאמרו לעיל! (ודבריו מתאימים לשיטתו האמורה לעיל בביאור אלו ואלו דא"ח והלכה כב"ה, שסב"ל שאע"פ שהטעמים נכונים מצד עצמם, שיוכם אל המציאות האמורה אינם כך אלא רק בדעה מן הדעות).

ודע שלרש"י יש ראייה ברורה שכך הוא הביאור, שהנה איתא בברכות (מג ע"ב) שנחלקו ב"ש וב"ה בהביאו לפני האדם שמן והדס להרחה, על מה יברך לפטור המין מצד חשיבותו: "בית שמאי אומרים: מברך על השמן ואחר כך מברך על ההדס; ובית הלל אומרים: מברך על ההדס ואחר כך מברך על השמן". והנה שם "אמר רבן גמליאל: אני אכריע. שמן - זכינו לריחו וזכינו לסיכתו, הדס - לריחו זכינו, לסיכתו לא זכינו. אמר רבי יוחנן: הלכה כדברי המכריע".

הנה תראה כאן כי הכרעת ר' גמליאל

והפחד אליו באים והוא עושה כפי מה שיגזור עליו המלך". והיינו שהחסד והפחד באים אל התפארת הוא כונס צדיהם ומכריע לאמצע ומזה הלכה.

וביאר המהרח"ו בעץ הדעת טוב פר' ויצא שלכן ב"ד אינו פחות מג' דיינים, כי אלוקים שופט כנגד הדיין האמצעי המכריע וממנו עיקר המשפט כי ב' הדיינים האחרים זה היושב בימין ישפיל כף המאזנים של זכות להכניעם לרחם על האדם; וזה שבשמאל ירים כף המאזנים של זכות להחמיר עליו; ויבא אלוקים השלישי בלשון המאזנים שבין שתי הכפות האמצעי המכריע ביושר, ולא ישפיל ולא ירים, ועל פיו נגמר המשפט כי הלכה כדברי המכריע".

ביאור דין הלכה כדברי המכריע אצל הפוסקים

אמנם יש לעיין במה שאמרו רבותינו הנז"ל 'הלכה כדברי המכריע' וביארו כי המכריע הוא קו האמצעי. שהנה מקור דברים אלו הוא בבבלי שבת דף לט' ע"ב: "דאמר רב תנחום אמר רבי יוחנן אמר רבי ינאי אמר רבי כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין ואחד מכריע - הלכה כדברי המכריע". וביאר שם רש"י כי "לשון מכריע - מכביד, מטה כף מאזנים ומכריע את שכנגדו". ובדוגמא

שלא מן המוכן טהור. א"ר יוחנן עלה: כל מקום שאתה מוצא שנים חולקים ואחד מכריע כו'. אלמא כה"ג קרי הכרעה, היכא דגלו מאי דעתייהו דשייך לפלוגי בין מוכן לשאינו מוכן, אפ"ה לא פלגינן. ואתא ר"ע ונתן חילוק בדבר - הוי הכרעה, שהכריע במוכן כר' אליעזר ונמצאו שנים מטמאים במוכן, ור' יהושע יחיד מטהר. ובשאינו מוכן כר' יהושע - והווי שנים מטהרים בשאינו מוכן. אבל גבי חבית דלא גלו דעתייהו ב"ש וב"ה דנהוי שייך חילוק בין בית לשדה; שלא אמרו כן: ב"ש אומר בין בבית בין בשדה תשפוך הכל, וב"ה אומר בין בבית בין בשדה תעשה זילוף; ובא שלישי וחלק בין שדה לבית - התם אין זה הכרע לדבריהם, אלא דעת שלישיית. דהכרע לשון כף מאזנים הוי, בשנים חולקין ובא שלישי ומכריע המשקל כאחד מהן או בכל הדבר או בחציו כזה ובחציו כזה".

הנה מבואר היטב מרש"י - ואלו ממש המילים 'אין הכרעה שלישיית' - שכשיש אפשרות לפצל המחלוקת למקרים השונים, ולפסוק בכל צד ע"פ צד מסוים שאז הוי רבים נגד יחיד - הוא ההכרע; אך להחליט לאמצע אין זה הכרע, אלא דעה שלישיית.

והנה כדברי רש"י מהי הכרעה, מובא

לא הייתה לקו האמצע, אלא שנקט כדעת בית שמאי והביא לכך ראיה. עוד מובן עפ"ז מה שביאר רש"י בנאמר בפסחים (כ ע"ב): "תניא: חבית של יין של תרומה שנטמאת, בית שמאי אומרים: תשפוך חבל, ובית הלל אומרים: תעשה זילוף. אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: אני אכריע, בשדה - תשפוך חבל, בבית - תעשה זילוף. איכא דאמרי: בחדש - תשפוך חבל, בישן - תעשה זילוף. אמרו לו: אין הכרעת שלישיית מכרעת".

והנה ביאר רש"י מה הכוונה בזה דאין הכרעה שלישיית מכרעת, ולשונו היותר ברורה היא בחולין (קלו ע"א): "והאמר מר אין הכרעה שלישיית מכרעת - כשזה אומר כך וזה אומר כך וזה אומר דעת שלישיית אפילו אמצעית היא ביניהם אין זה הכרע. כגון (פסחים כ ע"ב) חבית של תרומה שנתגלתה: ב"ש אומר תשפוך הכל, וב"ה אומרים תעשה זילוף. א"ר ישמעאל בר' יוסי אני אכריע: בשדה תשפוך הכל, בבית תעשה זילוף. אמרו לו אין הכרעה שלישיית מכרעת.

והיכי הוויא הכרעה? כגון ההיא דקולי מטלניות דבמה מדליקין (שבת כט ע"ב) ר' אליעזר אומר: בין מן המוכן בין שלא מן המוכן טמא. ר' יהושע אומר: בין מן המוכן בין שלא מן המוכן טהור. ר"ע אומר: מן המוכן טמא

דקי"ל כדברי המכריע, היינו היכא דפליגי תרי תנאי והמכריע אומר קצת כדברי זה וקצת כדברי זה, דבכה"ג הלכה כדברי המכריע, משא"כ בהאי הכרעה דר"ג דהכא דאמר אני מכריע והיינו לגמרי כב"ש, לגבי ב"ה אינה משנה, בלא"ה לא דמי כלל לשאר הכרעות".

משום כך גם הצל"ח חתר להבין הכרעתו של ר"ג לאמצע, וביאר שם דבריו לפי כיון זה, עי"ש.

בהתאמה לכך יש לומר שמה שנקרא לידם הכרעה שלישית הוא כדברי התוס' ור"ת והוא ע"פ דברי ר' חננאל בכל הני מקומות, שהוא הכרעה מדור אחר, היינו שהתלמיד מכריע בין ב' רבותיו החולקים, והוא הוא מה שהגמ' אמרה שהלכה כדברי המכריע מלבד היכא שהוא התלמיד.<sup>3</sup>

אופן אחר בביאור עניין הכרעה שלישית הוא מה שמובן מתוס' והנימוקי יוסף בחולין קל"ז ע"א - סיכמם המהר"ש אלגזי (מובא בחומת

בר' חננאל על פסחים כא' כי כך סב"ל רב האי גאון, ותדע שהם הם דברי המהר"ל בבאר הגולה שהבאנו לעיל, שכתב: "וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות, כולם נתנו מן השם יתברך, רק כי אחד מהם יותר עיקר, והוא מכריע, והוא הלכה". הרי שלשון הכרע אצל המהר"ל הוא צידוד לצד אחד.

אמנם על דברים אלו נחלקו מרבתינו הראשונים וסב"ל שהכרע הוא אכן לצד האמצע. שהנה על דברי הגמ' בברכות בדין קדימות ברכה שמן או הדס, שנקט ר"ג שהוא יכריע ופסק כב"ש - שזוהי ראייתו החזקה של רש"י; כתב בשטמ"ק ד"ה לא סבר לה שהסיבה שרב פפא נקט כב"ה ולא כדברי המכריע - כנפסק בגמ' שבת - היא משום שבאמת אין זה מכריע, שהרי הוא נוטה לצד אחד לגמרי ולא לאמצע. וכן נקטו המאירי והרא"ש בתוספותיו. וכן כתב הפני יהושע: "והנראה לענ"ד בעניין זה דר"פ לא הדר ביה. דנהי דהלכה פסוקה היא

3 משום כך נראה לבאר בדברי מרנא הבא"ח במה שכתב בבניהו בן יהוידע על עירובין דף יג ע"א בסיבה שנחלקו ב"ה וב"ש ג' שנים וז"ל: ו"עוד נראה לי בס"ד כי הלל ושמאי הם כנגד חסד וגבורה דרגין דאברהם ויצחק וכמ"ש בזוהר הקדוש, ותלמידים שלהם כנגד קו האמצעי דרגא דיעקב היוצא משניהם, ולכן אחר שלש שנים הגין זכות האבות שהם סוד חג"ת, ויצאה בת קול ופסקה ההלכה ושקטה המחלוקת". הנה משמע שהתלמידים היו המכריע שיצא מבין שניהם, ולכן נפסקה הלכה כמותם. אמנם זה קשה מדברי הגמ' כדלעיל, שהלכה כמכריע מלבד אם הוא תלמיד. ואולי היה אפשר לבאר שאה"נ באמת אין לפסוק הלכה כדברי המכריע אם הוא תלמיד, ולכן היו נזקקים לבת קול שתבאר שאע"פ שבאמת אין הלכה כמכריע באופן שהוא תלמיד, כאן הדין שונה.

(הפך דעת מהר"י קורקוס). והוכחתו מהא דאמרינן בברכות הלכה כדברי המכריע, והיה שם ר"ג שהכריע כב"ש אף שב"ש במקום ב"ה אינה משנה, וא"כ הוי כיחיד מול רבים, ובכל זאת הכריע כב"ש. וצ"ל שאף לדעת רבותינו הראשונים שסב"ל שאין זה ממש מכריע מאי דהוי בברכות משום שהכריע לצד אחד ולא בין הצדדים, י"ל שהיא הנותנת. שמהא שלא הזכירו עניין שהוא יחיד כנגד רבים מכאן מוכח דגם היכא דהוי יחיד כנגד רבים, גם אז הלכה כדברי המכריע.

עם זאת כל דברי היד מלאכי עומדים למאן דאמר שהמכריע הוא הפוסק לאמצע, אך לדעת רש"י וסיעתיה שכל כח המכריע יוצא מדין אחרי רבים להטות, הרי שכאשר יש רבים יותר מול המכריע מה כוחו?!

(ויש עוד להזכיר דברי הגאון הנצי"ב בספרו העמק שאלה על השאלות בפתח העמק (פתח הג' אות ב), שהקשה איך מצינו כמה פעמים בגמרא דאמוראים פסקו כיחידאי, או שאמרו הלכה כאותו תנא אפילו מחבריו, וכמה פעמים מצינו 'כדאי הוא לסמוך עליו בשעת הדחק', והרי הוא נגד הפסוק 'אחרי רבים להטות'. וביאר שם שיעקר העניין, דמשמעות הפסוק אינו אלא כשנמנים כמה אנשים על איזו הוראה בשעת מעשה, מה שאין כן

אך על איוב פ"ט לחיד"א), שהוא היכא שלא משמע שיש לחלק בין המקרים שלא התבטאו בזה החולקים. אמנם היכא שנרמז שהיה אפשר לחלק בין הצדדים הרי שזהו המכריע שהלכה כמותו.

והנה לפי זה, הרי המבארים כדברי ר' חננאל מהו הכרעה שלישית - שהוא מדור התלמידים, הרי שאפשר שסב"ל שהלכה כמכריע גם היכא שלא הודיעו שיש מקום לחילוק בדבריהם ולא כתוס'. וכן תראה שנקט **הלחם משנה** בדברי הרמב"ם בהל' עבדים פ"ה ה"ד.

סוף דבר לענייננו יצא כי נחלקו רבותינו הראשונים בביאור מה שנאמר בגמ' 'הלכה כדברי המכריע', אם הכוונה שהלכה כמי שמוצא נק' האמצע שבין השיטות (בין אם משמע שהיה מקום לחלק - כתוס', ובין גם שלא - כרמב"ם וסיעתיה) - וכזאת נקטו השטמ"ק והרא"ש והמאירי והצל"ח והפני יהושע ועוד; או שהכוונה היא שהלכה כמכריע היכן שנקט כדעה אחת מסוימת והכריע את מאזני הצדק לטובת דעה זו דהוי כרבים כנגד היחיד, וכן ביאר רש"י והמהר"ל וכן הובא בשם רב האי גאון.

עוד יש להוסיף שבירר ביד מלאכי כלל קפג' דאמרינן הלכה כדברי המכריע גם היכא שהוא יחיד נגד רבים ולא רק בב' יחידים החולקים

וגם החסד, וכן המלכות כונסת כל הצדדים, והוא הנקרא מכריע. ולכאורה מצאנו ב' האפשרויות הללו בעניין מהות פסיקת ההלכה ע"פ פנימיות. שהנה בדברי **נשיאי חב"ד** משמע כי ההכרעה היא מצד האמצעי, מתוך שהוא כונס ב' הצדדים גם יחד. ואמת כי דבריהם מפוזרים בכל כתביהם הענפים למאות, וע"כ נבחר מה שכתב **המגן אבות** (קאפוסט) בעניין זה- שהוא תמצית ברורה לענייננו:

"איתא בגמ' הלכה כדברי המכריע. והעניין ידוע דקו האמצעי בחי' ת"ת נקרא מכריע, שמכריע בין חו"ג. דהנה כתיב תתן אמת ליעקב ל"ל מהי ליעקב דווקא. וכי אברהם אינו אמת? והיינו כי אברהם ויצחק הם ב' קוין חו"ג וכל קו הוא ודאי אמת בפנ"ע וכמו מידת החסד דאצי' שהוא ודאי אמת ונמשך מהחכמה, ואעפ"כ מדת הדין סותרו. כן קו השמאל אמת בפני עצמו אבל אינו אמת ע"פ מידת החסד. אבל קו האמצעי שהוא המכריע הוא אמת ע"פ ב' הקוים דחו"ג היינו גם ע"פ מידת הדין. כי מהות ענין הרחמים הוא אעפ"י שראוי לעונש מצד הדין מ"מ יעשו אתו חסד מצד הרחמים. א"כ נותן מקום לב' המידות והיינו שמחבר שניהם. וז"ש ונתתם לי אות אמת. ופי' בזוהר אות אמת דא אות ו' והיינו

כשהמחלוקת זה שלא בפני זה ולא נמנו עליו, או אז אין הרבים ברור, דמי יודע אותו היחיד כמה יש עמו?! ולא קאי על זה הפסוק של 'אחרי רבים להטות', והיינו שמצינו בחז"ל (עירובין יג, ב; חגיגה ג, ב; יבמות צב, ב; קידושין נג, א ועוד) הלשון: "נמנו וגמרו", כי כשנמנו שייך לומר 'גמרו', שנעשה הלכה ברורה מה שאין עוד להסתפק בזה, אבל בלא נמנו אין החלט' מן התורה שהלכה כרבים, ורק מצד הסברה דעת רבים עדיפה, ומשום כן הלכה כרבים, אבל מכל מקום היה אפשר להטות מזה בדור שאחריו).

הלכה כדברי המכריע ע"פ פנימיות התורה והנה כבר ראינו לעיל משם הזוהר והרמ"ק והאריז"ל ועוד, כי הלכה היא ע"פ גזירת המלכות (נוק), אלא שע"פ מה שנחלקו רבותינו הראשונים בביאור הסוגיה דהלכה כדברי המכריע, הרי אפשר לבאר הדבר בב' אופנים:

א. שהלכה כמלכות (נוק), משום שהתפארת (ז"א) הוא בקו האמצע ומטה כלפי חסד, וא"כ הלכה כן - שהמלכות הרי מתנהגת ע"פ מה שמשפיע הת"ת במלכות - והווי רבים לחסד לעומת היחיד שבדין.

ב. שהלכה כמלכות, משום שבתפארת (ז"א) מאוחדים ב' הצדדים - גם הדין



(זהר ויקרא כ"א ע"א) שדוד המלך ע"ה היה שורש נשמתו ממידת המלכות. וידוע שהמלכות מקבלת מכל ה' קצוות פעמים כך ופעמים כך (שמות כג, נוטה לשני הקצוות. וכתוב (שמות כג, ב) אחרי רבים להטות, פי': איך שיהיה ההסכמה - אם לחסד אם לדין או לרחמים הממוצע, איך שיהיה אזי נקרא זה אחרי רבים להטות - כידוע שכל מדה שהיא גוברת היא נקרא רבים, מפני שאר הנגדיים הם נכללים בזו המידה הגוברת, והם בטלים ממציאיותם כי (חולין ס' ע"ב) שרגא בטיהרא מאי אהני. נמצא המידה הגוברת היא הרבים. ואף שהמידות הנגדיות גם כן דברי אלוקים חיים, עם כל זה נתבטלו ברוב. ועל כן דוד המלך ע"ה שהיה ממידת המלכות ושם הוא כלליות כולם, וגמר הדברים, כי היא נקראת (זהר אמור צ"ו סוף ע"ב, בלק קצ"ז ע"א) עצרת כנישין (הקדמת תיקוני זהר ז' ע"א), בית הכנסת - כונסת כל המידות העליונות, לכן היה דוד יכול לכוון ההלכה ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ולכך (זהר משפטים קט"ז ע"ב) נקראת המידה הזאת 'הלכה', כי שם נגמר הליכות העולם, אם לחסד אם לרחמים וכו'. ועוד (הקדמת תיקוני זהר י"ז ע"א) שהמלכות נקראת תורה שבעל פה, שהיא נדרשת ב"ג מדות כידוע. וכמו שהסכימו הרוב למעלה - דהיינו

כי ו' הוא עמודא דאמצעיתא ת"ת כללות זעיר. ונמצא עניין הת"ת שהוא המכריע היינו שגורם התכללות חו"ג יחדיו. והנה כדי שיתכללו חו"ג יחד צ"ל ע"י המשכה עליונה משניהם. וזהו עושה שלום במרומיו בין מים ואש שהם שני הפכים. אבל כשמאיר אור א"ס ב"ה שלמעלה מהמידות עי"ז עולים ההפכים ומתכללים כאחד. לכן בת"ת גורם התכללות חו"ג היינו ע"י שמאיר בו בחי' עליונה מעצמות אור א"ס שלמעלה מהתלבשות המידות. והיינו בחי' שם הויה סוכ"ע שלמעלה מבחי' אלוקים חיים... ולכן שורה ומתלבשת בחי' זו גם בת"ת מצד כי קו האמצעי נקרא בריח התיכון המבריח מהקצה אל הקצה. ומבחי' זו נמשך הלכה כדברי המכריע".

מנגד לכך, כבחינה הראשונה שההכרעה בנויה על דין 'אחרי רבים להטות' אפשר להבין בדברי המגיד **ממזריטש** זלה"ה. וכך לשונו (מגיד דבריו ליעקב, רמזי תורה קדושים, קיד):

"הנה אמרו בגמרא עירובין (נ"ג ע"א) דוד אסיק שמעתתא אליבא דהלכתא שאול לא אסיק שמעתתא. ויש לתת טעם לזה למה היה כך והרי אמרו אלו ואלו דברי אלוקים חיים?! אך ודאי שאמת שאלו ואלו דא"ת, רק שכל אחד היה מדבר ופוסק ההלכה כפי מדרגתו ושורש נשמתו. וידוע

האור ביום הז' כמ"ש ששימשה האורה לו' שעות עד מ"ש, והיא משפעת לשניהם לחו"ג - ב"ש וב"ה כמ"ש במ"א, שין ימנית ושין שמאלית, אלא שזה הכל ברחמים לבד מסטראה וכו'. אבל בה הכל שורש אחד. אבל הלכה כב"ה דכוס של ברכה אף שמתקבלת בב' ידים חוזר לימין. וכן כאן עשה אוזנך כאפרכסת אבל לעניין הלכה וכו'".

הנה ברור מדבריו שאף שבבינה הכל אחד, והיא משפעת לשני הצדדים - חסד כנגד בית הלל, ודין כנגד בית שמאי; מ"מ הכוס של ברכה - שהיא המלכות כנודע - אף שמתקבלת מב' הצדדים, הרי שמטה כלפי חסד וחוזר לימין. מבואר מדברי הגאון שאמנם ההכרעה אף שמתקבלת בב' ידיים, תהיה לצד ימין. ומובן כי באמת סיבת ההלכה במלכות משום ששם יש ב' הצדדים גם יחד, אמנם עם זאת יש להעדיף צד ימין, ולכן תהיה ההכרעה להעדיף כח הימין בתוך המיצוע שבין הדעות. ובאמת שמקורו של הגאון הוא בפרדס שער ט פ"ב ע"ש.

וביאור העניין שיש לצדד לימין עם כל המיצוע מבואר יפה גם בפ"ב בני אהרון על שער הגלגולים הקדמה לד', שביאר (הערה טז) על מה שכתב האריז"ל כי משום שכל חלקיו של אביי היו משורש קין לא הייתה הלכה כמותו לגבי רבא חברו שהיה מן הבל.

המידה שהייתה גוברת, כך הייתה ההלכה, וכיון האמת כפי שנגמר שם בשורש נשמתו, ולכך היה ראוי למלוכה שהמלוכה היא הנהגת העולם כעין הליכות העולם דלעילא, מה שאין כן שאול שלא היה מדרגתו מהמידה הזאת אף שהיה אומר משורש נשמתו דברי אלוקים חיים, עם כל זה לא היה יכול לכוון האמת איך נגמר הדבר אחרי רבים. ולכך גם כן לא נמשכה מלכותו".

הנה לפום דברים אלו, עניין ההלכה שהוא במלכות, הוא משום ששם נכנסו כל הקווים, ומתוך כללות המשקל שיש לכל קו - בין לדין ובין לחסד, כך תהיה ההלכה. וע"י עוד באדיר במרום (ירושלים תשנ"ה, עמ' סח; תסו) שג"כ משמע כדברים אלו, היינו שההכרעה במלכות מצד ששם מטה לצד מסוים, ומתגבר צד אחד מהקווים על משנהו. ודומים הדברים לביאור רש"י וסיעתיה בעניין הלכה כדברי המכריע, שהוא בנוי על דין אחרי רבים להטות.

אמנם מדברי הגר"א, ומובאים דבריו בליקוטי הגר"א (ורשה תרמ"ט, ערך אלו ואלו), משמע שתמיד יש להעדיף צד ימין החסד, וכך לשוננו:

"אלו ואלו דא"ח הוא בבינה ושם הכל אחד, דביום השביעי הוא יום אשר לא נזכר בו לילה והיה יום א' הוא יודע וכו' והיה לעת ערב וכו'. וכן שימש

והלכה כמותו בלעדית, וכפי שאכן ביאר רש"י בסוגיית הלכה כדברי המכריע.

כמו כן הוא לשיטת רבני צרפת המבארים כי 'אלו ואלו דא"ח' הוא שיש טעמים לכאן ולכאן באופן ובסכום שווה, ואך במציאות התחתונה נפסק הדין ע"פ חכמי הארץ; יש לבאר כמי שיאמר שהיסוד של 'הלכה כדברי המכריע' בנוי על דין הלכה כרוב ואף הוא כרש"י וסיעתיה. וזה משום שספי' המלכות המנהיגה את המציאות התחתונה, שהיא המקור לשכינת עוזנו השרויה על ראשי החכמים פוסקי ההלכה - היא היא מקור ההלכה. והוא כנאמר בברכות ח' ע"א שמיום שחרב בהמ"ק אין לו לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה. וביאר המהרש"א, "שבזמן שבהמ"ק היה קיים היה שם לשכת הגזית שמשם יוצאת הלכה פסוקה ע"פ הסנהדרין, ועמהם ודאי שכינה שרויה. ועכשיו שחרב בהמ"ק אותן ד' אמות של הלכה שכל חכם קובע לו לגרסא בתלמוד, היא תחתיה להיות שכינה עמו".

וכן בפרשת דרכים דרוש יג' הכריח מהא דהגמ' דורשת על הנאמר ש'ה' עמו, פעם ש'הלכה כמותו' ופעם ש'שכינה עמו', שבאמת כולא חדא מילתא היא "דודאי פשטיה דקרא דה' עמו הוא דשכינה עמו, אלא שמי

וביאר שם שהסיבה לכך היא משום שעיקר אחיזת הקליפות היא בשורש קין מצד שהוא דינם וגבורות. אמנם בשורש הבל שהוא חסדים אין בו אחיזה כ"כ לקלי'. והנה ידוע שהקלי' הם חופפים על ההלכה כמו מסך ואין מניחים לאדם להבין אותה על בוריה כמ"ש בש"מ פ' ואתחנן דף מה' ע"א. ולכך מי שהוא משורש קין ע"פ רוב אינו יכול להיות מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, כמי שמשורש הבל מחמת רוב אחיזת הקלי'. והאי טעמא נמי דאין הלכה כב"ש לגבי ב"ה אע"ג דב' הם משורש הבל, שמ"מ אינו דומה מי שהוא מגבורה דהבל למי שהוא מחסדים דהבל. ומכאן אנו למדים לשאר כללי שבש"ס כגון הלי' הפלוני לגבי פלוני הכל הולך אחר שורש נשמתם. עכ"ד (ולקמן בפסקה הבאה תראה בביאור הקהילות יעקב כיצד גם כשפוסקים לדין נקרא מטה כלפי חסד).

יסודות המחלוקת בביאור אלו ואלו דא"ח ע"פ הנו"ל בביאור הלכה כמכריע

והנה, יש לומר כי הביאורים במה שנאמר בחז"ל 'אלו ואלו דא"ח' נושקים למבואר בדין הלכה כמכריע.

ש'לרש"י והמהר"ל וסיעתם שסב"ל שאלו ואלו דא"ח הוא שהטעמים נכונים מצד עצמם אך בשיוכם למציאות הספציפית יש טעות, הרי מובן כי המכריע הוא לצד מסוים,

לצד ימין בהיותה אחור באחור, הרי כשתחזור לצד ימין פנים בפנים יהיה לצד שמאל והיה אסור פסול טמא (והוא הביאור הפנימי לידוע בשם חכמי האמת כי המלכות נקראת הכי משום שהיא מלך לכל צבאותיה דעולם הנפרדים מהבי"ע עד עולם הזה התחתון להנהיג העולמות כולם, ע"פ מעשי התחתונים כפי הראוי להם לחלקם כפי אשר קבע בעולמו מסובב הסיבות ב"ה וב"ש. והיא נקראת מחד 'בריכה' להשפיע טוב לברואים, ומאידך היא מלאך הממונה להעניש הרשעים שלכן נקראת בית דין - ראה זהר ח"ג דף רנד ע"ב; רקנאטי פר' נח; מגן דוד אות ג; כללים ראשונים לרמח"ל כלל לד; ס' הדע"ה ח"ב דרוש ד ענף יא ס"ג).

מ"מ יצא, שלשיטת רבני צרפת שמפרשים הפתגם 'אלו ואלו דא"ח' שהכוונה היא שלמרות שחכמי ישראל פוסקים ע"פ הסברות והטעמים המצויים להם, בעליונים יש מקום לכל הטעמים באופן שווה; יש לבאר שאף הוא מצד 'הלכה כמכריע' אלא כמתפרש כרש"י וסיעתיה. והיינו, שעניין זה מבוסס על הלכה כרוב, שזה איתא במידת המלכות וכפי שביארנו, ומה שבמרום יש צדדים שווים לכל הפנים הוא מעל מידת המלכות.

ובהתאמה יש לומר, שלסוברים כרא"ש וכמאירי וסיעתם ש'הלכה כדברי המכריע' הוא משום שיש שם כינוס כל הדעות ואף דעה אינה

שזוכה לזה הלכה כמותו בכל מקום". וכן הוא ע"פ דרך אמת ששכינה היא הגורמת לפסיקת ההלכה: ראה פרד"ס לרמ"ק שער כג' פ"ה שהלכה היא השכינה; וכן באדיר במרום ח"ב מאמר ז' מלכין; פתחי שערים נתיב עולם התיקון פתח כב'.

והנה אותה מלכות בה מתנקזים האורות של כל ספי' האצילות, כונסת בתוכה את כל הצדדים מחד"ר, אלא שבהשגחה העליונה ע"פ מסובב הסיבות ב"ה, שולחת היא קוויה על ידי השכינה הק' לשרות על החכמים, ואלו פוסקים ההלכה כפי מצב השכינה המדריכתם באתכסיא, אם להכריע לצד החסד או לדין - שכן כבר שם במלכות העליונה יש הכרעת הרוב - בדין מטה כלפי חסד, שכן הוא במידת התפארת ממנה יונקת המלכות. ואע"פ שאין ההכרעה תמיד כלפי חסד הנגלה, יש לבאר ע"פ מה שכתב בקהילות יעקב ערך איפוך, "דנודע דכל ההלכות והתנאים שאומרים ההלכות הן ניצוצי ואברי השכינה סוד הלכה עליונה, ונודע שהמלכות יש לה שני בחינות: אחד בהיותה באחורי זעיר אנפין אחור באחור, והשני בהיותה פנים בפנים. ונודע דבחינת שהוא כלפי ימין בהיותה אחור באחור כשהוא חוזרת כלפי פנים אזי הוא בחינת שמאל"; אזי מובן שפעמים שהפסיקה שהייתה

שיהיו אלו ואלו דא"ח, ועם זאת גם ההלכה אמת באופן שאין היא משמיטה אף דעה; וכל זה יתברר מיד ע"פ מה שראינו לעיל בדעת הסוברים שבפסיקת ההלכה הרי שב' הצדדים נלקחים למעשה וההלכה נפסקת ע"פ הממוצע.

ונראה לומר בזה, שאף אם יש ב' דעות ונראה שאין מכריע - באמת אין זה כך, שכן יתכן שההכרעה מחלקת בין הזמנים, שעתה הוא הדין כך, ואילו לעתיד לבוא הדין כך וכפי שמצאנו בשם האריז"ל (מקדש מלך על הזוהר ח"א יז ע"ב; החיד"א בפתח עיניים אבות פ"ה יז; הגר"א בסידור אבני אליהו ברכת יוצר אור; אור תורה למלבי"ם חוקת יט, ב) שלעת"ל הדין יהיה כב"ש ולא כב"ה (וב"ה וב"ש שזכיתי לכיוון בזה לדברי הגה"ק אדמו"ר הרמ"מ מליובוויטש בביאורו לפרקי אבות פ"ה עמ' 291. וכך לשונו: "שתי הדעות סופן להתקיים גם במסקנה והלכה בפועל. כי בזמן הזה הלכה כב"ה ולעת"ל הלכה כב"ש"). או כפי שביאר בעל פרי אדמה שלמרות שאנחנו פוסקים הלכה כרבים, מ"מ למעלה הלכה כר' אליעזר בכל מקום (פני אדמה, ח"ד עמ' צב). וזוהי א"כ ההכרעה לחלק בין המקומות בהם נפסק הלכה כמי, בעולם הזה ובעולם הנשמות. באופן זה, הרי מבואר שכל הדעות מבוטאות להלכה ואין אף צד שאינו בא לידי ביטוי.

נדחית מההלכה; וכאשר יש האפשרות לדעה אמצעית הכונסת מב' הדעות הקיצוניות הרי שנאמר הלכה כדברי המכריע; הנה דעה זו מתאימה עם דעת השל"ה ועבודת הקודש שביארו ש'אלו ואלו דא"ח' היינו מצד העליונים. כלומר, שבאמת למעלה אין שום הפרש בין הדעות השונות, ומה שבארץ יש ביטוי רק לצד אחד אין זה משום שנדחית הדעה הקודמת, ולכן חז"ל הדגישו ש'אלו ואלו דא"ח'. והיינו: שכאשר אין אלא ב' חולקים או שאין פישור בין האפשרויות השונות, על זה חז"ל אמרו 'אלו ואלו דא"ח' להורות שבאמת אין סתירה בין האמירות השונות דכולהו איתנהו ביה; אך בזמן שאפשר לכוון דעה אמצעית הרי שאז הלכה כמכריע.

ביאור עמוק לאפשרות שאלו ואלו דא"ח ע"פ ביאור בהלכה כדברי המכריע

ואחר כל הסיבוב נראה לומר מה שהתעתדנו לבאר לעיל, באופן עמוק יותר. שאמנם, ע"פ דרכם של השל"ה וסיעתיה אך בהרחבה יותר, יש לומר שאף כאשר יש רק ב' דעות גם אז הלכה כדברי המכריע - ולא רק מצד שב' הדעות אינם סותרות זה את זה, אלא שבפועל מבוטאות שניהם להלכה. והצורך לומר כן הוא משום מה שעולה משאלת השל"ה איך יתכן

יתכוננו סדרי העולמות העליונים במעלותם. ובאשר שלמרכבה ד' פנים, ממילא יש ד' סדרי מעלות לישראל, ואלו כנגד אלו. אמנם הרחיב הרב לבאר שם כי נחלקו בעלי העבודה אם ידיעת ה' שהיא המעלה הרביעית כנגד פני אדם - שהיא הכוללת כל ג' המעלות הקודמות לה וכפרי להם, האם יש לייחס לה מעלה בפני עצמה - שהרי לרוב בני האדם אין עשייתם בתורה ובמצוות וסדרי המידות אלא מפני רצונו ית' ולא לשם ידיעת ה' - וממילא כנגד זה יתכוננו העולמות העליונים בד' משמרות, שאלו כנגד אלו; או כיון שסו"ס כיון שמצד האידיאלי כך הוא ובצדיקים ושלמים אכן כל עבודתם לשם ידיעת ה' ודבקות בו - וכדרך שהרחיב בזה הרמב"ם במו"נ סוף חלק ג', א"כ יש לייחס רק ג' מעלות בסדרי עליותם של ישראל, ובמקביל גם בעולמות העליונים יתחלקו הם אך לג' משמרות.

והנה לכאורה היה מקום שלאחר שהרב זצ"ל ביסס חלוקה נפלאה זו, יאמר שמחלוקת זו אם ג' משמרות הוי הלילה או ד' משמרות, תלויה באם להחשיב מעלה ד' כמעלה בפני עצמה וממילא כלפי מעלה נחלקו בזה, אך היא מחלוקת במציאות ממש, והלכה כחד מנייהו. אמנם לא כן דברי הרב: "ואחרי ידענו

ובאמת מצינו שזוהי המשמעות דאלו ואלו דא"ח גם בפוסקים - היינו שכל צד יש לו ביטוי מעשי להלכה ואף צד אינו נדחה. שהנה כתב **בשערי תשובה** (סימן לב ס"ק סז) לגבי הנחת ב' זוגות תפילין כשיטת רש"י ור"ת: "ועוד נראה שהמנהג של ב' זוגות תפילין יש לו סוד מונח ע"פ הזוהר וחכם הרזים האר"י ז"ל שאלו ואלו דברי אלוהים חיים ולכן החזיקו בזה כל יראי השם וחושבי שמו משא"כ בשאר מחלוקת הפוסקים כל דסוגיין דעלמא כחד מינייהו הנח להם לישראל כו' ומי שרוצה להיות חכם בעיניו יעשה כדעה האחרת ורוצה לצאת י"ח של דעה זו ע"ז אמרו כל המתיהר כו' ודי בזה".

היינו שכשאומרים אלו ואלו דא"ח המשמעות היא שיש לבטא גם הדעה שאינה להלכה - עכ"פ ליראי ה', אך במחלוקת שלא נאמר כלל זה, הרי צריך לעשות כדין מסוים שנפסק וכל מי שרוצה לצאת יד"ח הדעה שלא נפסקה הרי שהוא מתייהר.

וכן תראה שביאר **מרן הראי"ה קוק זצ"ל** בעין איה ברכות פ"א פס' ה' לגבי אם ג' משמרות הוי הלילה או ד' משמרות הם. וביאר שם מרן הרב זצ"ל כי אותם משמרות מכוונות כנגד סדרי מעלתם של ישראל בסוד יתנו עוד לאלוקים ו'עבודה צורך גבוה', שכאשר ישראל עולים במעלותיהם כן

כב"ה הוא משום שהיה ספיקא אם הרוב דרבים להטות הוא רוב דמחודדי טפי או רוב אנשים (עי' מהר"י ענגל לקח טוב כלל טו, אות כא; צפנת פענח עמ' קצב ד"ה בברכות נח - הביאם הגר"י מורגנשטרן בשו"ת ים החכמה סי' יא, תשס"ט). ואמנם להלכה נפסק ע"י בת קול שכאן בעוה"ז הלכה כב"ה שהעיקר הוא הכמות והחומר, אמנם נרמז שזה רק בעוה"ז במה שבת קול הודיעה דאלו ואלו דא"ח. והיינו שהוא דווקא בעוה"ז ועתה, דהעוה"ז הוא עולם החומר ואינו עולם הנבדל. אך לעת"ל שהעיקר הוא הצורה, הרי שהלכה תהיה כב"ש. ומזה גם כן לא קשה לדברי הרמח"ל שכל דבריו הם לומר שאחר שכך הלכה כך תהיה לעולם. ואמת ונכון הדבר, שכך הלכה לעולם. אלא שהיא נאמרה רק לגבי דידן בעוה"ז, אך לעת"ל נפסקה ההלכה כב"ש כבר.

לפי זה אמנם מבואר, כי מה שנאמר שהדין הוא אחרי רבים להטות, הוא רק לעניין לאיזה צד להכריע בין השיטות לעתה, וכאשר יש ב' דעות, וכאמור.

והנה ראיה גדולה יש מדברי האריז"ל לנכונות הטענה שגם במחלוקת בין ב' דעות ישנו באופן פנימי הכלל שהלכה כדברי המכריע. דהנה בגמ' ר"ה (י ע"א) נחלקו ר"א ור"י אימתי נברא העולם. דעת ר"א שנברא

כל אלה (בחסד עליון ית'), נתבאר לנו שמחלוקת זו אם שלש משמרות הוי הלילה או ד', אלו ואלו דבריהם דברי אלוהים חיים, וכל אחת מהדעות יש לה מקום במציאות, שהמערכות המכוונות אל מקום עליון שפעולות אנשי המעלה מגיעות שמה, אינן נחלקות כ"א לשלש משמרות, והמקבלות מסדרי עבודת הציבור בכללו נחלקות לד' משמרות".

הרי לנו שלדברי מרן הרב, כיון שאלו ואלו דא"ח הרי ששתי הדעות גם יחד קיימות ובמציאות ממש! ממילא כל שאלת ההלכה אינה אלא שאלת הנהגה המתאימה כעת, אם ע"פ המציאות הנחלקת לד' או לג' משמרות. וכן צריך לבאר כל היכא שנחלקו רבותינו ז"ל ונאמר שאלו ואלו דא"ח.

וביאור זה נעים, שבזה יוסרו כמה קושיות. שכן הקשו מדברי הרמח"ל במסל"ש פ"כ שכתב שלעולם ולעולמי עולמים תהיה ההלכה כב"ה, וכמו זר יהיה שיחלוק על המקובל ומפורסם מדברי האריז"ל. ועוד הקשו על עצם מה שלעת"ל יפסקו כב"ש והרי הלכה כרבים להטות וכבר נפסקה הלכה כרבים - כב"ה. (ראה דברי האדמו"ר מליובוויטש זיע"א בס' השיחות תשנ"א ח"ב עמ' 571). ואחר שביארנו זאת, נראה באופן פשוט שמה שנפסק להלכה ע"י בת קול

כאיזה ביאור הדין "בהלכה כדברי המכריע"  
 – בידור בדעת מרן השו"ע ובפוסקים  
 איך שלא יהיה, נראה שיש להעדיף  
 הביאור שהלכה כמכריע הוא מצד  
 שכולל ב' צדדי המחלוקת גם יחד,  
 מכמה סיבות.

ראשית תראה כי **מרן השולחן ערוך**  
 פסק כדעה זו. שהנה בסוטה מח' ע"ב  
 נחלקו איך נבנה בית המקדש, דלר'  
 יהודה אבנים שלימות היו, ואילו ר'  
 נחמיה סב"ל שהיו מתקינים אותם  
 מבחוץ ומכניסים למקדש לבנותו. על  
 כך אמר רבי שהדין כר' יהודה  
 במקדש שנבנו אבנים שלימות, ובביתו  
 של שלמה היו מתקינים מבחוץ. והנה  
 הרמב"ם פסק כדעת ר' נחמיה שהיו  
 מתקינים את האבנים מבחוץ  
 ומכניסים אותם למקדש, ושביק דעת  
 רבי שפסק דהלכה במקדש כר' יהודה.  
 על דברים אלו עמד מרן **בכסף משנה**  
 ואלו דבריו מהם נלמד השקפתו לגבי  
 המושג 'הלכה כדברי המכריע':

"יש לתמוה על רבינו למה הניח דברי  
 רבי יהודה ופסק כרבי נחמיה. ואפשר,  
 דמשום סתם מכילתא כרבי נחמיה,  
 ותו דפשטא דקרא מסייע ליה מש"ה  
 פסק כוותיה. והכרעת רבי אינה  
 הכרעה, מפני שהיא הכרעת דעת

העולם בתשרי ור' יהושע סובר  
 שבניסן נברא העולם. והנה מכריעה  
 הגמ' (שם כז ע"א) שמה שאנו  
 מתפללים בראש השנה "זה היום  
 תחלת מעשיך" הוא כר' אליעזר  
 שאמר בתשרי נברא העולם, ולכאורה  
 פסקה הגמ' כאחד מבין הדעות.

אמנם **האריז"ל** בכמה מקומות (שער  
 הכוונות דרוש א' דר"ה; פרי עץ חיים שער  
 השופר פ"ה) גזר שאין לומר בשום פנים  
 כי אחת הדעות נדחתה; ואף  
 שלכאורה זו מחלוקת במציאות וא"כ  
 חד מהם לא אמת, חס ושלום לחשוב  
 כן, אלא בוודאי דאלו ואלו דברי  
 אלוקים חיים, ומר אמר חדא ומר  
 אמר חדא ולא פליגי. ובאמת ביאר  
 האריז"ל את מחלוקתם באופן שכל  
 אחד מהדעות מדבר על מציאות  
 אחרת, כך ששני הדעות מתקיימות<sup>4</sup>.

הנה מבואר שדברי הגמ' שהכריעו  
 הדין כר"א מדויקים, שכן נאמר שם  
 "והשתא כמאן מצלינן". היינו לעניין  
 הדין דעוה"ז כאיזו בחינה אנו  
 מתפללים. אמנם מזה מאוד ברור כי  
 הכרעת הדין נעשתה כאן רק  
 למציאות מסוימת, וממילא יש כאן  
 הכרעה לאמצע, ולא קביעה כי הדין  
 הוא כחד תוך דחיית השני.

4 בשער הכוונות: נחלקו איזה חלק מהמוחין דז"א נכנס קודם אם חלק דדוכ' או דנוק'. בפע"ח:  
 חד דיבר בחי' עיבור וחד בחי' לידה. הלשם בס' הדעה ח"א דרוש ג' סי' ה' ביאר כי לר"א  
 מיירי במלכי העיגולים ור"י מיירי בדיושר. בשמן ששון מביאר ע"פ הרש"ש כי חד דיבר  
 בעולמות וחד בנשמות.



הדרך הישרה בה ידבק האדם: "אמר להם, צאו וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם. רבי אלעזר אומר, עין טובה. רבי יוסי אומר, קבר טוב. רבי יוסי אומר, שכן טוב. רבי שמעון אומר, הרוצה את הנולד. רבי אלעזר אומר, לב טוב. אמר להם, רוצה אני את דברי אלעזר בן ערף מדבריכם, שפכלל דבריו דבריכם".

הרי לך כי נמנה מדברי חז"ל להלכה לפסוק כדרך הכוללת את הדרכים כולם במיצוע, וכאמור.

וכן הוא מידה מיג' מידות שהתורה נדרשת בהם (ספרא פרשת ויקרא, יג מדות פרק ב פסקא ז): "שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם. כיצד? כתוב אחד אומר וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר וכתוב אחד אומר מן השמים השמיעך את קולו לייסרך הכריע השלישי כי מן השמים דברתי עמכם מלמד שהרכין הקב"ה שמי השמים העליונים על הר סיני ודבר עמהם".

ובוארה מידה זו ע"פ פנימיות בספר הפליאה (ד"ה שני כתובים המכחישים זה את זה): "שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם, שני כתובים זה חסד ופחד שמכחישים זא"ז, עד שיבא הכתוב השלישי הוא ת"ת ישראל שהוא שלישי להיקף ויכריע ביניהם,

שלישית דלאו הכרעה היא, כדאיתא בספ"ק דפסחים. ועוד דגמרא בפ"ק דתמיד שאכתוב בפרק זה, כרבי נחמיה אתי".

הנה ביאר מרן כי הכרעת רבי כאן אינה בגדר 'הלכה כדברי המכריע' אלא כהכרעה שלישית, ואם היה סובר כרש"י וסיעתיה שהמכריע הוא המצטרף לדעה מסוימת, הרי שאדרבה יש כאן מכריע, שכן רבי סב"ל כר' יהודה במקדש - והרי בזה נחלקו ר' יהודה ור' נחמיה - וא"כ הכריע כמותו! אלא מובן שסב"ל שאין זה מכריע משום שאין דעתו לאמצע כלל, שבמה שנחלקו - בעניין בית המקדש - בזה פסק לגמרי כר' יהודה, והווי כהכרעה שלישית. ואפשר שכוונתו כפי שפירשו בעלי התוס' ור' חננאל שהוא הכרעה מדור אחר, ורבי שהיה סוף התנאים כתלמידם נחשב.

סיבה נוספת לבאר כן להלכה, היא משום שכשיטה זו נקטו בד"כ הפוסקים והורו הלכה למעשה (ראה לדוגמא בערוך השולחן או"ח סי' רמו, ה; יביע אומר או"ח סי' לח אות ג). ועוד שכן משמע גם מכמה מקומות מדברי חז"ל בדרך הפסיקה, כמו שתראה מה שכתב בס' הקנה כפי שהביא דבריו בתולעת יעקב סוד יג' מידות שהתורה נדרשת בהם. עוד ראייה יש מהמשנה באבות (ב, ט) שנחלקו מהי

ואכן כדברים אלו שהעלנו כתב מרן הראי"ה קוק זצ"ל, ועיקרי דבריו מופיעים בכמה מקומות, ומקור אחד חשוב נביא כאן. הנה במאמר 'מעט צרי' (בתוך אדר היקר) זעק מרן הרב זצ"ל על החיסרון שבהתעסקות בלימודי האמונה באופן יסודי והנזק שזה מביא, ותוך דבריו ביאר יסודות הלימוד האמוני וההכרעה בו כיצד היא:

"הכוחות הרוחניים המידות והמחשבות הם יותר רחוקים מלב בני האדם, ויותר מטושטשים בציורם מן הכוחות המעשיים. הרבה צריכה עוד המחשבה האנושית לעמול עד שתכיר את ערכם של כוחות המחשבה ואופני שימושם, באותה מידה שהיא עכ"פ נכונה להכיר את הכוחות המעשיים שבעולמה. על כן אע"פ שכבר הגיעה הידיעה הכללית עד אותה המידה של ההבנה שרק דרכה מצויה היא בכוחות המעשיים כשהם נפגשים בניגודם, עוד לא התנשאה עד כה להבין גם כן את אוצר הברכה המוכן מהתנגשות הכוחות המחשביים כשהם נפגשים זה בזה במצב הניגוד - איך שהם ודווקא הם, לא שלילה, כי אם חיוב וכח חדש

ומכריע ועושה שלום ולכן לעולם הלכה כדברי המכריע". הרי שהמכריע הוא כולל הדעות.

ועוד שכתבו כן אבות הקבלה המרכזיים הרמ"ק בתומר דבורה, והמהרח"ו בעץ הדעת טוב פר' ויצא<sup>5</sup>.

היוצא מהנ"ל בדרכי הפסיקה ודברי מרן הראי"ה על כך

מכל מה שבררנו לעיל הרי שבדרכי הפסיקה בין מחלוקות באופן כולל נאמר שהלכה כמכריע; וגם כאשר ישנם ב' דעות בלבד, הרי שההלכה מוצאת מקום או זמן (ואף לעת"ל זמן הוא כאמור לעיל בהלכה כב"ש לעת"ל) בו שייכת הדעה המנוגדת וזהו המכריע הכולל את ב' הדעות; או שההכרעה נעשית ע"י מיצוע הדעות. בייחוד הדבר יכול להיאמר לגבי סוגיות אמוניות ומחשבתיות, שגם אם הרבה פעמים אי אפשר לערוך ההלכה המעשית אלא כצד אחד מהצדדים - שאין אפשרות לעשות כב' דעות גם יחד; בסוגיות אמוניות לא כן הוא, וישנה אפשרות להחזיק בב' הדעות בלא סתירה, אלא בידיעה שדעה א' קיימת בבחינה מסוימת והשנייה בבחינה אחרת.

5 ואף שספר זה נכתב קודם ללימוד המהרח"ו עם האריז"ל, עם זאת כפי שהוכיח הגר"י בהקדמת הספר שבהוצאת אהבת שלום תשס"א, הרי שהמהרח"ו עבר על הספר והוסיף וליטש את הספר כל ימיו אף לאחר לימודיו אצל האריז"ל. כיון שכך נראה שיש לסמוך על דברים אלו, שאם לא היו הדברים מקובלים גם אצל האריז"ל, היה משמיטם.

את כל פזורי המחשבה הגדולה של כנסת ישראל שנגלתה בצדדים רבים בדורות שונים במצבים מיוחדים בפלגות ובמקצועות ובסגנונים מחולפים, ומכל מקום הכל הולך למקום אחד - למקור ישראל".

הנה תובע הרב זצ"ל ללכד הדעות והמחשבות העיוניות שבשדה האמונה ולבטשם, כדרך שנעשה במחשבה המעשית, שכן המסקנה תוליד מציאות חדשה - והוא כביאור שהעלנו במהות המכריע שהיא הדעה השלישית המשותפת מב' הדעות - שהתנגשות הכוחות של המחשבה מולידה מחשבה חדשה, לא שלילה (ראה עוד באוה"ק א, ט "השלום הפנימי").

ואכן בקול הנבואה (עמ' ר"ה הערה כא) העיד מרן הרב הנזיר זצ"ל כי היסוד עליו אמר מרן הראי"ה קוק זצ"ל ש"זה מה שאנו שואפים תמיד", והוא היסוד העומד בהתבוננות בדעות השונות שבהלכות האמונות והדעות, הוא מה שמופיע בסה"ק **מסילות החכמה למהר"ם פאפירש** (כלל כט).

וזה לשונו שם: "כלל גדול בזוהר פרשה ויקרא עמ' מ': תא חזי לית לך מילתא באורייתא דאמרן כולהו חבריא דא הכא ודא הכא באורייתא, דלא אזיל כולהו לאתר חד ולמבוע חד אתכניש. כמה דאת אומר כל הנחלים הולכים אל הים והכל הולך למקום אחד. ולכן צריך להעלות

ונאזר בעז הם מולידים אורח הגון שראוי לקבל פניו באורה וצהלה בברכת שלום ואהבה...

אלו ואלו דא"ח זהו החותם הגדול של אחדות המחשבה, שמתמם את החזיונות המתנגדים בהיפגשם על פני אופק המחשבה והרוח, שמכיר איך שהם מביאים ברכה לעולם. אין לנו רטייה יותר גדולה להמחלה של התפוצצות הכוחות וביותר הכוחות הרוחניים של כנסת ישראל כהחק הנשגב הזה, החובק בזרע עוזו עולמי עד...

בעולם המחשבה המעשית שלנו, עיון ההלכה והתלמוד, הצליח הניסיון יפה. הדעות כולן המוסכמות והבלתי מוסכמות, נקבצו יחד, יחד העשירו את ידיעותינו, הרחיבו את חוג רעיונינו והאדירו את תעופת שכלנו, בתת לנו יד להגיע אל כל מבוקש מחודש, מסעיפי המחשבה המעשית, באופן מבורר ומוצלח לפי תנאי מצבינו...

לא כן הוא גורל המחשבה העיונית. למרות כל עמל בעלי האגדה לפלגותיהן בעלי המוסר המחקר והקבלה העיונית עכ"פ לחבב ולרומם את עבודת המחשבה והרעיון, לא זכינו עדיין בעניינינו לקבוע קבוצים וישיבות קבועים שתהיה מטרתם לכנס במקום אחד בקיבוץ והתאמה

דבריו כי לא שלל פסיקת הלכה מדויקת באמונה, ואדרבה (וכבר הרחבנו בזה במבוא לאמת ואמונה ח"א). כך באגרת שב' ואגרת תשצג' ברור כי לכולי עלמא ישנה פסיקת הלכה באמונה, בין לדעת ההולכים כירושלמי בפרשת זקן ממרא, הסובר ש'דבר' הוא אגדה, ואף הוא מהמקובל מסיני, וגם בו יש לאו דלא תסור; ובין אם כשיטת הבבלי שזהו רק בעניין הלכתי - מעשי שרק בו יש לאו דלא תסור; שאף שלרמב"ם וסיעתיה אין מחויבים לפסיקת ההלכה האמונית שבגמ', עכ"ז יש הלכה ע"פ המסתבר בהכרע הדעת; ויצא שמ"מ לכו"ע יש בזה הלכה - אם מקבלה או מחקירה.

היחס בין שתי מגמות אלו - הפסיקה הבהירה והאחידה יחד עם מציאת הערך הכולל האחדותי והעליון המאחד בין כל הדעות - מבואר באורות האמונה (עמ' 55): "באמונה ישנם שני ערכים: האמונה המצטיירת, והאמונה המושכלת. אותה המצטיירת ומורגשת יש בה חוקים ויסודות עקרים והלכות. אין שייך בה חופש הדעת, כמו שאין שייך חופש כזה בכל דבר חק ומשפט אלא שייך בה חקירה ועמידה על היסודות של הקבלה והמסורת".

הרי לנו כי במדרגת האמונה המצטיירת ישנם הלכות מדויקות. ונראה כי הרב נוקט בלשון 'אמונה

הנגלות אל הנסתרות, וכל הדעות שיהיו אלו ואלו דברי אלוקים חיים".

#### האמונה המצוירת והמושכלת

כאמור לעיל, בפעמים בהם אין אפשרות למצוא דעה שלישית מכרעת המבארת את הערכים האמוניים מתוך כינוס ומיצוע הדעות, בין במיקומם בזמן או באופן או מקום אחר, הגם שיש לבסס את ההכרעה על דעה מסוימת, הרי שגם אז מבאר מרן הרב זצ"ל כי אין הכוונה בשלילת הדעה המנוגדת לחלוטין. עם זאת ישנה חשיבות ליצירת מושגים והלכות כוללות באמונה, ואלו הרי צריכים להיחתך בדרך ובאופן אחד בלא פירוט המורכבות שלהם בבחינות שונות, משום שחיובי האמונה צריכים להתאים לכל אחד ואחד מישראל, בין קטן ובין גדול, בין איש ואישה, בין זקן ומשכיל או מנוער מחכמה. וכאמור, אין זה נוגד לכך שבעליה מחשבתית רוממה הרי שגם למחשבות המנוגדות יש מקום וערך.

כדברים אלו כתב בהרחבה **מרן הראי"ה קוק** זלה"ה - היינו שישנה פסיקה בהירה באמונות ודעות עם כל זה שאלו ואלו דא"ת. שאע"פ שהתאמץ בכתבתו המופלאה להראות את מקום שיטתם של כל הכוחות שבשדה המחשבה הישראלית, עם זאת ברור מכלל

לכן כותב הרב זצ"ל בהמשך, כי "למעלה ממנה עומדת האמונה המושכלת. בה יש דווקא חירות עליונה והיא מתגלה רק לישרים הבאים בסוד ד'. וברית כרותה היא שכשאדם שומר אמונים בכל תום באמונה המצטיירת, כשהוא נאמן הבית וההיכל של קדושת האמונה, יזכה לאור האמונה המושכלת ששם הוא העולם המלא חירות. ויכיר וידע איך שכל הדברים מתאימים יחד ואיך כל הדברים הנחקקים באמונה המצטיירת ומתבטאת ג"כ, לפעמים הם הנם הדברים עצמם שהם באמונה הרוממה המושכלת בסוד ד' ליראיו ובריתו להודיעם".

הרי שבדרך פסיקת האמונה יש צורך לבסס את ההלכות על דברים ברורים וחתוכים, ופעמים שאלו יהיו מתוך העדפת שיטה מסוימת, אך זאת לא מתוך שלילת הדעה המנוגדת לחלוטין, אלא מתוך הכרה כי דרך זו היא המרכזית והבסיסית כמוכרת בהכרת האדם הישראלי יהיה מי שיהיה; ואך למשכילים בדעתם

מצטיירת, בהתאמה לספירת המלכות שראינו לעיל כי בה נפסקת ההלכה שעליה כתב הרב זצ"ל: "ההופעה המלכותית בממשלת המפעל החיים והמעשה בגמר ציוריהם" (מלון הראי"ה לגר"י קלנר מתוך ע"ר א קנ"ד). והיינו כי מידת המלכות היא כינוס כל האורות לקראת יציאתם מעולם האצילות העליונה האחודה, אל עולם הנפרדים בהם יש קצה וגבול ברור, כבציור הבנוי מרישומי קוים מוגבלים.

כמו כן בהמשך אומר על האמונה המצטיירת שהיא גם 'מתבטאת' והיינו כי ממידת המלכות נובע הדיבור, שלכן נקראת מידה זו - "מלכות פה" (פתח אליהו).

אמנם בהתאמה למה שראינו לעיל כי מעל מידת המלכות חוקקת ההלכה, ישנם אורות שונים היוצאים ממידת הבינה בה מקור ההפכים, שלמעלה ממנה בספירת החכמה יש אחדות ההפכים של הקווים השונים<sup>6</sup>; הרי שבאמת אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ולכל שיטה אמונית מקור ואור עליון ממנה היא נשפעת.

6 "וכשם שההכרות מטילות צל אחת על חברתה, וצריכות הן למטרת התאגדותן ההרמונית עזר ממקום עליון, מהמעין שהצורות ההכריות מתהוות משם עוד בטרם שהן מתגלמות בחטיביות מיוחדת; כמו כן התכנים המוסריים הנם סותרים זא"ז, כל אחד בונה הוא את עולמו בצורה רחבה ורדיקלית ואינו חושש כלל לאותו הציור העולמי, ואותן התביעות של התכנים המוסריים האחרים. ורק ממעין העולמי העליון ממקור צדיקו של עולם (הבינה שהיא המקור לס' היסוד הנקרא צדיק) ממקור ראש צדיק משם הברכות שופעות, שהכלי המחזיק ברכה לכולם הוא השלום (ספירת היסוד הקרויה שלום). "אוה"ק כ"א עמ' יב.

וכן בכל מקום כיו"ב. אלא קרא כי לא דבר ריק הוא, ואין בדברי רז"ל ח"ו שום דבר לבטלה והכל אמת ואמונה ואוי להם לבריות מעלבונה של תורה. כי אף הפשט יש בכח שכל האדם לתרץ וליישב את המקראות כפי פשטן ולקיים דברי רז"ל, אין נפתול ואין עיקש והם אמת. ולא יחשבו הפשטנים כי לבד על דרך הקבלה אפשר להעמיד המחלוקת, כי גם על דרך הפשט הכל אמת ואמונה... והעניין הוא ברמז אגיד - הגם כי קשה בעיני מאוד לגלות דבר זה הגם כי הוא ע"ד הפשט, אבל כיון שנכנסתי לא אצא. והעניין הוא זה: כי שתי נשים היו לו לאדם, חווה הראשונה וחווה שניה, וכנגדם נאמר פרצוף זנב. והעניין כי ראשונה יוצאת מאחוריו העליונים, והשנייה מאחוריו התחתונים, וכנגדם שני קומות של אדה"ר כי קומת האישה חצי קומת האיש".

הרי לנו כי במחלוקת הגם שנראות כחלוקות על תיאור המציאות, גם בהם נאמר אלו ואלו דא"ח. והביאור לאמירה זו היא שבכל אופן ישנה לכל דעה ביטוי ממשי במציאות, ולא אך ע"ד הדרש וכד', אלא גם ע"ד הפשט, וכפי שביאר המהרח"ו אל נכון.

("לישרים הבאים בסוד ד") הרי שיש להעלות הדעות אל שורשם ולמצוא מקורם האמתי, עלמא דחירו המשוחרר מכל ניגוד וסתירה<sup>7</sup>.

האמונה המושכלת אינה ע"ד הדרש וההפלגה אלא מוגדרת, ממשית ורלוונטית

אמנם יש להדגיש כי מה שאנו אומרים שב'אמונה המושכלת' יש מקום לכל הדעות, אין הכוונה שהוא על דרך הדרש בתפיסה מופשטת בלבד וכד', אלא מחשבה מוגדרת מסוימת וממשית, ובעיקר רלוונטית הניתנת לביור ולרישום, אלא שלאנשים הפשוטים הרי שהיא עלולה ליצור בעייתיות במורכבות שהיא יוצרת בעולמם הרוחני, וע"כ היא מוגשת בעיקר לאנשי המעלה.

וכן כתב האריז"ל כפי שביאר המהרח"ו במאמר פסיעותיו של אברהם אבינו (אות ל' הוצאת אהבת שלום). וזה לשונו: "והנה זה סוד מחלוקת רב ושמואל בברכות פר' הרואה מר אמר פרצוף הייתה ומר אמר זנב הייתה ואלו ואלו דברי אלוקים חיים. ואוי לו למי שהוא מתגאה בעצמו, ומחמת שאינו יודע לתרץ אומר כי מדרשים חלוקים הם,

7 והמעין הנכון יראה כי אין דברי הגר"א דסלר במכתב מאליהו ח"ג עמ' 353 חולקים על הנאמר כאן.

ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות. רק לעניין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני, כמעשה ה' אף כי הדבר הוא מורכב, מ"מ אין זה כמו זה, רק הא' יותר עיקר. שהרי העץ שהוא מורכב מד' יסודות, העיקר שגובר בו הוא יסוד הרוח כמו שידוע. וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות כולם נתנו מן הש"י, רק כי אחד מהם יותר עיקר והוא מכריע והוא הלכה.

מ"מ אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר שיש לו בחינות מתחלפות, רק לעניין הלכה אחד מכריע על השני.

ולפעמים הבחינות שווים לגמרי בצד עצמו ואז שניהם מן הש"י בשווה ואין מכריע. וזהו מחלוקת הלל ושמאי שיצא בת קול אלו ואלו דברי אלוהים חיים, ר"ל ששניהם שווים בבחינות שזה כזה, וכיון שהבחינות שווים שניהם דברי אלוהים חיים. כי הש"י נתן התורה וציווה הכל לפי הבחינה, שאם הבחינה לטהרה ציווה עליו טהור, והפך זה ג"כ אם הבחינה לטומאה ציווה עליו טמא, וכאשר הבחינות שווים על זה אמר אלו ואלו דברי אלוהים חיים, כי המטהר דבריו דברי אלוהים שהוא יתברך מטהר

מתי אומרים אלו ואלו דא"ח ומתי לא

לאחר שביררנו כי הדרך בה יש לילך בליבון הדעות והאמונות היא ההכרעה אל הדעה היותר מרכזית, ומאיך התבוננות ביסוד כל הדעות כולם איך יש להם מקור ומקום מוגדר וממשי, וכפי הנאמר בחז"ל ד'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'; עלינו לברר האם בכל מחלוקת שבין החכמים אנו אומרים כי יש להם מקום ומקור משום שהם כולם דברי אלוהים חיים, או שישנם מחלוקות בהם דעות מסוימות נובעות מטעות בשיקול הדעת וכד'.

והנה מצאנו בעניין זה מחלוקת גדולה בין רז"ל שבכל הדורות. הדעה המצמצמת ביותר את האמירה 'אלו ואלו דא"ח', היא דעתו של המהר"ל כפי שמובאת בבאר הגולה, באר ראשון (עמ' כא, לונדון). וזה לשונו: "והיינו דאמר שכולם הם מפי אדון המעשים. ולמה הוצרך לומר כאן מפי אדון כל המעשים ומה ענינו לכאן? אלא ר"ל כמו שהש"י אדון כל המעשים וממנו נמצא עולם המורכב שיש בו דברים מתחלפים ויש אחד הפך השני, וכך הוא דבר זה שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות. שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות, א"כ המטמא והמטהר זה למד תורה כמו השני כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והש"י

אלוקים חיים, והקב"ה מקיים את המחלוקת הזו, וזה משום שהיא לשם שמים לגמרי, "שלא תוכל לומר עליהם שום צד שלא לשם שמיים... אבל שאר מחלוקת אע"ג שהיה לשם שמים, בוודאי ימצא צד מה ובחינה מה שאינו לגמרי לשם שמים, שאפשר שהיה להם לבטל המחלוקת ע"י עיון רב לשאול להרבה חכמים וכיו"ב, אע"ג שבוודאי הכוונה היא לשם שמים, אמר בעצם המחלוקת אינו לשם שמים לגמרי, דבר שאפשר זולתו, ולא דמי למחלוקת הלל ושמאי שהיא בוודאי לשם שמים".

משום כך, מבואר שם שהקב"ה קיים וחפץ במחלוקת, כיון שהיא מחלוקת המגלה את המציאות שיש בה ב' בחינות אלו שהצביעו עליהם ב"ה וב"ש, ועצם המחלוקת היא מוכרחת מאחר ואכן ואותם שתי בחינות שוות לגמרי במשקלם.

הנה מדברי המהר"ל הנז"ל ברור כי דווקא במחלוקות ב"ה וב"ש אמרינן אלו ואלו דא"ח כיון שהצדדים האפשריים בבחינת הדבר הנידון הובעו ע"י ב"ה וב"ש, ובאלו כל הבחינות שוות במשקלן. כיון שכך מה שהלכה נפסקה כב"ה אינו מצד העניין הנידון אלא מצד אישיותם. אך כל זה דווקא במחלוקות אלו, אמנם בשאר מחלוקות ואפילו בחז"ל הרי

מצד בחינה של טהרה זאת, וכן המטמא ג"כ דבריו דברי אלוהים שהוא יתברך מטמא לפי בחינה של טומאה:

ולכך שואל שם, מאחר כי אלו ואלו דברי אלוהים חיים בשווה א"כ למה אמר הלכה כב"ה? ואמר מפני שהם נוחים ועלובין וכו'. ודבר זה, כי הטעם שנתן ב"ש מצד חדוד השכלי שהיו חריפים מאוד, הוא שקול כמו הטעם שנתן ב"ה, רק כי הנעלבים ואינם עלובין כו', עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. ובארנו זה במקום אחר באריכות כי מדה זאת הוא מדת הפשיטות לגמרי, ולכך ראויים דבריו להלכה, כי ההלכה הוא שכל פשוט, והשכל נמשך אחר המידה שיש בו, וכאשר הוא נעלב יש לו מדת הפשיטות ונמשך אחר השכל הפשוט אשר הוא ראוי להלכה כאשר תבין דברי חכמה. לפיכך ההלכה כב"ה, כי דבריו מתחברים אל השכל הפשוט לגמרי. ותדע עוד כי הנוח והעלובין היא מדה ראויה להלכה, כי ההלכה היא הדרך הישר שאינו סר מן הישר, והוא ההולך אל הש"י לגמרי, ולכך נקרא דבר זה הלכה וכבר בארנו דבר זה באריכות".

ובדרך חיים פ"ה משנה יז' מבאר הגה"ק הנז"ל, אריה דבי עילאי זלה"ה, איך דווקא במחלוקתם של שמאי והלל נאמר אלו ואלו דברי



הוא מסרו נפשיהו על קדושת השם, ולא כן בדורות שלאחר מכן (וראה עוד ברכות לה ע"ב; גיטין פא ע"א). ואמנם בחידושי אגדות עבר על כך המהר"ל בשתיקה, ואפשר שלדידיה אין קושי, שיתכן לתרץ כי מחלוקת חד פעמית תתאפשר שתהיה לשם שמים לגמרי, אלא שהחידוש במחלוקתם של ב"ש וב"ה הוא שבכל הפעמים שנחלקו תמיד היו דבריהם לשם שמים בלי שיור.

והנה כדברי המהר"ל אפשר להבין גם בדעת הרבי רבי<sup>8</sup> יונתן אייבשיץ באהבת יונתן עה"ת (אחרון של פסת, דף קא), שכתב שבכל מחלוקת הדין עם אחד, וצדיק אחד בריבו, זולת מחלוקת הלל ושמאי ששניהם צדקו. והראיה היא שלעתיד לבוא יפסקו הלכה כב"ש.

מנגד לדברים אלו, וכמרחיב היריעה יותר, כתב המלבי"ם בחידושו על הש"ס בריש מסכת עירובין כי גם בשאר מחלוקות הש"ס יש לומר 'אלו ואלו דא"ח': "הנה הכלל זה והכבוד דאלו ואלו דברי אלוקים חיים, לא יאמר רק על תורה שבע"פ עד חתימת הש"ס ולא יותר, וזה מטעם שהשלשלת הקבלה ממשה נמשכה

שאז לא נאמר אלו ואלו דא"ח. לפיכך גם מובן מדוע היה צורך שתצא בת קול ותכריע, כי אלמלא כן לא היה הדרך לפסוק הדין כשכל השיקולים שווים לחלוטין.

והנה צריך לי עיון קצת בדברי המהר"ל מה יאמר על מה שאיתא בגיטין דף ו' ע"ב במחלוקת שבין ר' אביתר לר' יונתן מה היה במעשה פילגש בגבעה שגם שם נאמר אלו ואלו דא"ח. שאע"פ שאמת הוא שבכל דברי חז"ל בבבלי ובירושלמי במדרשים ובזוהר ובתיקונים לא נאמר הביטוי "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" אלא רק על מחלוקת ב"ה וב"ש, הרי נאמר פעם יחידה שוב לגבי מחלוקתם של ר' אביתר ור' יונתן. הקושי בזה שהנה ר' יונתן ור' אביתר הם אמוראים מהדור השלישי (ראה תולדות תנאים ואמוראים להיימן, בערכם), תלמידים של ר' יוחנן, ולכאורה קצת קשה לומר שבכל מחלוקת הש"ס לא היו לשם שמים לגמרי מלבד מחלוקות ב"ש וב"ה ומחלוקתם של ר' יונתן ור' אביתר, כשידוע שדורות ראשונים בש"ס נחשבו כנעלים במדרגתם על פני הדורות שלאחר מכן. וכפי שבארה הגמ' בברכות כ' ע"א שקמאי

8 ע"י בעלי תמר על ירושלמי מגילה פ"ד ה"י שכתב שקראוהו כך משום שהרבה ת"ח היו תלמידיו באירופה, וכדי שלא להיות בכלל איזהו אפיקורס זה הקורא רבו בשמו (סנהדרין ק' ע"א). ופירש"י שאם אמר מורי רבי פלוני אפשר וכן פסק הרמ"א בסי' רמב, טו.

כשיטה זו מובן גם מדברי בעל **שערי תשובה** על או"ח שהבאנו לעיל שביאר שבשאר מחלוקות הפוסקים מי שרוצה להחמיר הרי הוא מתייחר, ואילו בדין ב' זוגות תפילין שמחלוקת זו מונחת בזוהר ובאריז"ל כאלו ואלו דא"ח, בזה יר"ש יניח שניהם. הנה א"כ משמע שדווקא במחלוקות כאלו המוזכרות בזוהר ובחז"ל, לא בפוסקים.

לעומת כל הנז"ל דעת מרנא **הבן איש חי** בדרוש לפר' שופטים (ד"ה צדק צדק תרדוף) היא שבכל מחלוקת הפוסקים נאמר אלו ואלו דא"ח: "פירשו המפרשים דברוב דיני התורה יש פלוגתא דרבוותא הן בתנאים הן באמוראים הן בפוסקים, ואלו ואלו דא"ח, רק סוגיין דעלמא אזיל בתר חד מנייהו ע"פ הכלל שבידינו".

גם **הגר"מ פיינשטיין** הרחיב בזה בהקדמתו לאגרות משה, וזה לשונו: "הנה ספרי זה שרובו הוא מה שהשבתי מה שהיה נראה לע"ד להורות הלכה למעשה לאלו שרצו לידע דעת. ואף שמן הראוי היה לכאורה למנוע מלהשיב למעשה, שהרי הרבה גדולי עולם בתורה וביראת ה' נמנעו מלהורות מיראתם ממאמר ר' אבא א"ר הונא אמר רב בסוטה דף כ"ב רבים חללים הפילה זה ת"ח שלא הגיע להוראה ומורה... אבל הוא מטעם שהנכון לע"ד

עד זמן חתימת הש"ס. ואם נתהוו איזהו קבלות בספק ובאו למחלוקת, אזי כל תנא ותנא או אמורא כיון גם דבריו ברוח קודשו אל אחת דבר אלוקים שתיים זו שמענו. באופן שאם ח"ו יחטאו מלהגיע אל חוט השערה של ההלכה, יגיע בזה אל עניין אחר שג"כ חשוב מאוד. אולם מה שמתרצים מפני שנוחים הן ועלובין הן וכו', נכון מאוד דבניחותא מכוון האדם יותר אל האמת. ואם עוד עלובין מן חבירן, יורדים לתוך דעתו, ועם כל זה יענו נגדו, זה בוודאי מטעם שכוונו אל האמת".

כדברים אלו המייצבים את הצורך למצוא את הנקודה הכוללת, המאחדת שבין הדעות השונות מאחר והם כולם דברי אלוקים חיים רק עד חכמי הש"ס, תמצא שכתב גם הגה"ק ר' דוד שלמה אייבשיץ בעל **הערבי נחל** בפר' אמור דרוש ה', וכן כתב **הגר"א** בפירושו לתיקוני זהר (עמ' 90, ווילנה תרכ"ז) ש"כל המחלוקת של תנאים ואמוראים הלכה כדברי מי (כלומר יש באופן עקרוני אפשרות לפסוק ככל צד - ט.ח.), שכולם דברי אלוקים חיים - ר"ל בשביל הלכה, שהיא כלת משה הלכה למשה מסיני אותיות הכלה כידוע. והוא דעת דרגא דמשה דכל אחד רוצה להמשיך לדרגיה רבי ורב וכו' ולכן הלכה כב"ה דמוליך לימין משה".

והאחרונים שזה אוסר וזה מתיר. שכל זמן שלא נפסק כחד יכול כל אחד להורות במקומו כמו שסובר, אף שהדין האמתי הוא רק כאחד מהן, ושני החכמים מקבלים שכר על הוראתם. ומטעם זה מצינו הרבה חלוקים גם באיסורים חמורים בין מקומות הנוהגים להורות כהרמב"ם והב"י ובין המקומות הנוהגים להורות כחכמי התוס' וכהרמ"א ושניהם הם דברי אלוקים חיים, אף שהאמת האמתית גלייט כלפי שמים שהוא רק כאחד מהם".

והנה כסברות אלו - אם נאמר אלו ואלו דא"ח על מחלוקת הגמ' לבד או גם בדורות שלאחר מכן - מצאנו שנחלקו גם מרנא **בעל החפץ חיים** והמשנ"ב שסבר שנאמר אלו ואלו דא"ח גם בדורות שלאחר הגמ', לבין **הגר"ח סולוביצ'יק** שסב"ל שרק בדורות הגמ' ועד חתימת הש"ס אמרינן אלו ואלו דא"ח (לחושבי שמו, אדר תשל"א; החפץ חיים חייו ובפועלו, ח"ג עמ' תתיד').

על שיטת החזון איש זלה"ה

דעה נוספת המרחיבה מאוד את האמירה הזו, היא דעת מרנא בעל **החזון איש** שכתב באגרותיו כי אף בשינויי גרסאות אומרים אלו ואלו דא"ח, וזה משום שכל הוראות התורה

בזה שהיו רשאים ומחוייבין חכמי דורות האחרונים להורות אף שללא היו נחשבין הגיע להוראה בדורות חכמי הגמרא, שיש ודאי לחוש אולי לא כיוונו אמיתות הדין כפי שהוא האמת כלפי שמיא. אבל האמת להוראה: כבר נאמר 'לא בשמים היא', אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו בכבוד ראש וביראה מהשי"ת, ונראה לו שכן הוא פסק הדין, הוא האמת להוראה ומחוייב להורות כן אף אם בעצם גלייט כלפי שמיא שאינו כן הפירוש. ועל כזה נאמר שגם דבריו 'דברי אלוקים חיים' מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק ולא היה סתירה לדבריו. ויקבל שכר על הוראתו אף שהאמת אינו כפירוש.

והוכחה גדולה לזה מהא דשבת דף ק"ל א"ר יצחק עיר אחת הייתה בא"י שהיו עושין כר"א ונתן להם הקדוש ברוך הוא שכר גדול שמתו בזמן. וכשגזרה מלכות הרשעה גזירה על המילה לא גזרו על אותה העיר, אף שהאמת אליבא דדינא נפסק שלא כר"א והוא חיוב סקילה במזיד וחטאת בשוגג. אלמא דהאמת להוראה שמחוייב להורות וגם מקבל שכר הוא כפי שסובר החכם אחרי עיונו בכל כחו, אף שהאמת ממש אינו כן. וזהו ענין כל מחלוקות רבותינו הראשונים

טעות בגרסה ובאופן ברור ופשוט בלא חולק, הרי שלא נוכל לומר כי זו תורה. וכי רבי לא שנאה ר' חייא מניין לו (עירובין צב ע"א)?! שכל דברי התורה כולם מורשה, ודברי תורה שבע"פ מסיני קיבלנום. ואם יבוא מאן דהו ואף אם כגובה הארזים גובהו לא יוכל להוציא מליבו דבר שנקראהו תורה אלמלא שיש לו סמך בדברי הקדמונים עד משה רבנו ע"ה מסיני, אם כפשוט או כפירוש על דברים אלו. ותורה שבע"פ נשנתה במשנה ובגמ' ומדרשים וזוהר ותיקונים וכו', ובמקום שלא נשנתה, בוודאי שלא אמרינן שזו תורה.

אלא שצריך לדייק, שממה שכתב החזו"א במקור הראשון הרי מובן שסב"ל שלא יתכן שנשתכח מהם הגרסה הנכונה, ומהמקור השני משמע יותר שאף אם נשתכח, בוודאי שאין זו טעות גמורה ואף זו תורה.

ולכאורה דברי מרנא החזון איש הם כנגד מה שמצאנו בדברי הראשונים. שהנה לדוגמא כתב הרמב"ם בשו"ת (תשובות הרמב"ם מהד' בלאו סי' רפ"ט עמ' 541). ומובאת תשובה זו גם במגדל עוז ובכסף משנה הלכ' תפילין פ"ג ה"ה) כנגד דברים מעין אלו. וזה לשונו: "שאלה: גם כן יורנו עוד מה שאמור בפ"ג כיצד סדר פרשיות בתפילה של ראש...תשובה: זה שעלה על דעתכם בסידור הפרשיות ובקלף שהוא החלק הריק

שמורות בהשגחתו ית'. וזה לשונו (קובץ אגרות ח"א, לב):

"וכי כל חכמי הדור מזמן הראשונים עד עכשיו כולם לא עמדו על האמת, מפני שסופר אחד טעה והוסיף דברים בגמרא מלבו והכשיל את כל החכמים? ואני לא מהם ולא מהמונם, וכת"י שהיה ביד הראשונים ז"ל מסרו נפשם עליהם והשגחתו ית' שלא תשתכח תורה מישראל הגינה עליהם".

ועוד כתב במקום אחר (שם, ח"ג סי' ב): "ותורה שבע"פ נשתמרה ע"פ השגחתו ית'. והרבה פעמים הוגה ע"פ חכמים ונפלה מחלוקת בהגהה, וגם זה בהשגחתו ית' בעונש שכחת התורה ובהמתקת הדין שיהיו אלו ואלו דא"ת. ונתגלה טפחיים מהתורה ע"פ גרסאות חלוקות. והרבה פעמים נפסקו הדינים היוצאים לב' הגרסאות, כי לא במקרה נעשו. ומובטחנו שלא נפלה טעות שאינו תורה כלל, כי זה כרת אתנו ברית על תורה שבע"פ".

אמנם בהורמותא דמלכא, וכדן לפני הרב זלה"ה בקרקע אשאל בחרדה דהנה טענת מרנא החזו"א היא מאשר שיש לנו ברית והשגחה על קיומה של תורה שבע"פ, לא יתכן שנפלה בידי הראשונים טעות שאינה תורה. והנה נעיין בזה. שהרי ברור שאם היה מתברר שדברי הראשונים מוסבים על פסקה בכתבי חז"ל שאיננה אלא

וכן הוא למאות ולא לפים בראשונים שפסקו הדין ע"פ שינויי הגרסאות וכפי שכתב החזו"א עצמו. וכן מצאנו שהפוסקים סב"ל בפסיקת ההלכה שאם היה רואה מרן השו"ע דברים מסוימים היה חוזר בו. שאף שכתב **המהר"י קולון** בסי' צד' שאם נמצאו דברי הראשונים שאמרו הפך האחרונים בוודאי שיש לעשות כאחרונים, זהו מפני שקי"ל שראו האחרונים דברי הראשונים ולא קבלו דבריהם. אמנם הוסיף בסוף דבריו כי אם ברור שלא ראו האחרונים דברי הראשונים, כגון "שנמצא כתוב בתשובת גאון אחד ולא עלה זכרונו על ספר ידוע, אפילו אם ימצא פוסק אחרון שיפסוק בהפך מהגאון הקודם לו, איכא למימר דלמא לא שמיע להו לאותו פוסק האחרון ואישמיע להו הוה הדר ביה". וכדבריו פסק **הרמ"א** בשו"ע חו"מ סי' כה סע' ב. וכן הסכימו לזה כל הפוסקים, ומהם **הרדב"ז** (ח"ג סי' תתקצד, ח"ד סי' אלף שסט); ו**מהר"ם אלשקר** (סי' לט עו ע"ב); ו**הש"ך** (הנהגת או"ה יו"ד סוס"י רמב אות ח'); ובשו"ת **חת"ס אה"ע** (ח"ב סי' עה); וכן **במשנ"ב** בכמה מקומות כתב כן (ראה לדוגמא סי' תמו' ס"ד בה"ל ד"ה מותר).

ולכאורה אם היו הפוסקים הללו זצ"ל סוברים כדברי החזו"א, מדוע שינו מההלכה בטענה זו, בשל מה שמצאו בגאון קדמון שלא היה נודע כתבו

שהשער דבוק בו, כן הייתה דעתי מקודם ככם, ותפילין שהיו לי בארץ המערב כך היו. וכזה כתב אותו שחבר חבור תפילין ושמר ר' משה נ"ע מקורטובה, ואותו חיבור הוא שהטענו והטעה כל אנשי המערב מלפני... והראיה הברורה בדבר זה, נאמר בפרק הקומץ קורא ע"ס התורה קדש לי והיה כי יביאך שמע והיה אם שמוע. ונוסח זה לא היה בספרים שלנו בארץ המערב, אבל מצאתי כל הנוסחאות הישנות וכך כתוב בהן".

הרי שהרמב"ם חיזק דבריו והכריע לשנות סדר פרשיות של תפילין להלכה ולמעשה ע"פ נוסחה שמצא, ולא טען שאלו ואלו דא"ח וגם תפילין המסודרות לפי נוסחה אחרת שהייתה לו קודם לכן בגמ' גם הם נכונות, אלא כתב שהוא טעות! ולפום דבריו גם מה שעשו הקדמונים בתפילין שלהם הרי שהיה זה טעות כפי שביאר, ולא חשש לומר שלא טעו וגם הם לטובה, אע"פ שלדבריו במקומות רבים, שלמים ויראים, הוי קרקפתא דלא מנח תפילין!

ואף שאנו יודעים שלדברי הזוהר והאריז"ל אכן לב' הסברות אם הויות באמצע או לא, שניהם אלו ואלו דא"ח; הרי נלמד מכאן לכה"פ שלדעת הרמב"ם אם יש טעות בגרסה בגמ' לא אמרינן שאין כאן טעות בוודאי.

לבקש את דבר ה' ולא ימצאו שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד". וכן בתנחומא פר' נח פר' ג' איתא: "ואף הקב"ה כרת ברית עם ישראל שלא תשכח תורה שבע"פ מפיהם ומפי זרעם עד סוף כל הדורות שנא' (ישעיה נט) ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיו לא ימושו וגו' ולא כתיב ממך אלא מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך".

עם זאת ברש"י עה"פ בדברים (לא, כא) כתב "הרי זו הבטחה לישראל שאין תורה משתכחת מזרעם לגמרי". הרי שיש מצב של שכחה אלא שלא יהיה זה לגמרי. וכן מצאנו בגמ' כמה פעמים שנשכחו הלכות כגון בימי אבלו של משה, אלא שהחזירו. וכן מה שהחזירו הנביאים כפי שמוזכר כמה פעמים בש"ס ששכחום וחזרו ויסדום. אלא שהכוונה היא שלא ישכחו דברי התורה בכללותה, או שעכ"פ יחזרו בשלב מן השלבים ולא ישכחו לתמיד, או שלא תשתכח התורה מכל החכמים וישארו בכל דור מי שלא נשכחה מהם (ראה הגר"ד זייסהיים ז"ל בספרו שלל דוד פר' וילך).

והנה א"כ נאמר לפ"ז גם כאן. שאע"פ שנשתכחו דברי תורה בפרוצת הדורות, דווקא אותה ברית היא הנותנת שיחזרו ההלכות אל מקומם, והגרסאות יתוקנו כפי הנכון והנאות,

הזה עד עתה? היה להם לומר שכן הדין, ואין כאן טעות שהרי ברית יש להם לישראל על שמירת התורה ולא תשכח מפי זרעו וכפי שכתב מרנא החזו"א!

אלא נראה כי הם ז"ל לא סב"ל הכי, ולדידם בהחלט תיתכן טעות גמורה במקור.

והנה כבר ראינו מדברי האריז"ל ועוד, שמה שנאמר דאלו ואלו דא"ח המשמעות היא שכל צד יש לו מקום במציאות ולהלכה ממש. ואם אותם פוסקים סב"ל בעקבות שינויי גרסאות שמה שנכתב קודם לכן אינו להלכה והיה חוזר בו מרן השו"ע, וכן ראינו ברמב"ם לדעתו בענייני תפילין; הרי שאין כאן דין דאלו ואלו דא"ח.

עוד יש לדון בתורף טענתו של מרנא החזו"א שלא תיתכן שכחה גמורה וטעות משום הברית שנכתבה על תורה שבע"פ. שהנה כוונתו למה שנאמר בחז"ל כמה פעמים באופנים שונים. ראה בגמ' שבת דף קלח' ע"ב: "אמר רב עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר והפלא ה' את מכותך. הפלאה זו איני יודע מהו. כשהוא אומר לכן הנני יוסף להפליא את העם הזה הפלא ופלא, הוי אומר הפלאה זו תורה...תניא רבי שמעון בן יוחי אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו אלא מה אני מקיים ישוטטו

במהדורה קמא של התלמוד, שכולו אבד לנו (ראה לדוגמא בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' סא לגבי מחלוקת בה"ג והרי"ף בשמעתא דגלודא). וכן העיד הרמב"ם בהקדמתו למשנה כי יש מהירושלמי חמישה סדרים שלמים, והרי סדר קדשים אין לנו כלל, וכן במסכת נידה חסר לנו רב המסכת. ובבלי אין לנו מסכת שקלים, וסדר טהרות אין לנו כלל.

הרי מכל זה שבעוונותינו נתקיימה בנו הקללה 'אבדה חכמת חכמיו' עכ"פ באיזשהו אופן. ה' ברחמיו המרובים על עמו ישראל, יחזיר לנו האבדה וישיב שבייתנו כבראשונה.

בדעת האריז"ל ולהלכה

ועתה נשוב לדברים האמורים לעיל. ראינו ג' שיטות במה שאומרים אלו ואלו דא"ת, ובכללם דעת המהר"ל וסיעתיה שזה נאמר רק על מחלוקות ב"ה וב"ש. ומדברי האריז"ל במאמר פסיעותיו של אברהם אבינו, וכן מדרושי ר"ה דרוש א', מובן וברור כי דעתו חלוקה על דברי המהר"ל הנז"ל, שכן לדבריו בכל מדרשות חז"ל יש לומר אלו ואלו דברי אלוקים חיים, עד שאין לומר מדרשים חלוקים כך שאחד מהם לא יתקיים. אמנם לא גילה לנו האריז"ל דעתו ביחס למחלוקות הראשונים והאחרונים אם גם בהם נאמר אלו ואלו דא"ת, אך

ואדרבה זוהי ההשגחה לגלותם בזמן שנתגלו.

והמציאות מוכיחה שאין הכוונה כדברי החזו"א זלה"ה שלא תהיה שום שכחה, שהרי הרבה מכתבי חז"ל נעלמו לנו במשך הדורות ובגלויות והשמדות ה". שהרי למרות מה שהמשניות כוללות ס"ג מסכתות, יש בידינו רק לט' מסכתות מהירושלמי, ומהבבלי רק לו'. ולא תאמר שזהו משום שלא נתחברו תלמודים על המסכתות הללו, ומשום שלא היה צורך בהם, שהרי בבלי יש לנו על ח' מסכתות מסדר קדשים, ואילו ירושלמי במקום המקדש אין כלל על סדר קדשים. ובגמ' מוכח שהיו חז"ל שונים גמרא על כל המסכתות, כפי שיש בגמ' בבא בתרא שרב אשי שנה מהדורה קמא ובתרא על כל הש"ס. וכפי שביאר הרשב"ם: "נמצא בתשובת רב האי ובפר"ח: רב אשי חיה ששים שנה, ובכל שנה מחזור לימודו בשני חדשי הכלה ניסן ותשרי. ולכשהגיעו שלשים שנה סיים כל לימודו, וכן עשה בשלושים שנים אחרונים. ומהדורה קמא היינו שלשים שנים ראשונים ומהדורה בתרא הן שלשים שנים אחרונים" (רשב"ם, בבא בתרא דף קנו ע"ב. וראה עוד באגרת רב שרירא גאון שנה שהיו מסיימים שתי מסכתות כל שנה, הרי שהיה להם ס' מסכתות).

ויתכן ויש עוד מהגאונים שהשתמשו

לכאורה יש מקום לומר, ממה שלא ביאר האריז"ל שיטתו של הראב"ד כאיזה צד בעולמות העליונים שיטה זו מהלכת, ומהא שלא סבר שיש להניחם, הנה לכאורה לדבריו לא אמרין על שיטה זו אלו ואלו דא"ת. וא"כ, יש לכאורה מקום לומר שלדעת האריז"ל לא אמרין במחלוקות הראשונים אלו ואלו דא"ת.

אמנם אפשר שיש מקום לדחות זאת, מאחר שבס' **מצת שימורים לר"נ שפירא** בהל' תפילין סדר הנחת תפילין של ר"ת וכו' (הביאם גם בזכר דוד מודינה מאמר ראשון פ' סז) כתב: "אבל הראב"ד כיון אל טעם אחר והוא שאנו רואים בבחי' הציץ באו המוחין דאבא י"ה מימין וה' משמאל וגם הוא מלבוש לרוע ימין דאריך, ולכן גם בתפילין יוצא חכמה דאבא מימין הזעיר. אבל בחו"ג יוצא עטרת דגבורה קודם עטרי דחסדים כנז', ולכן סברא הראב"ד הוא קדש מימין המניח והוויות באמצע. אמנם הלכה פסיקתא היא מאחר שבבחינת הציץ בזה"ז נתבטל, והאורות של מעלה שהיה יוצאים בסוד הציץ במצחו דזעיר ג"כ בזמן הזה נתבטל ולא נשאר קיים אלא בבחינת תפילין, לכן אין אנו עושים תפילין אליבא דראב"ד ואין הלכה כמותו בעניין. אבל אליבא דשימושא רבא ור"ת ורש"י כולם הם אמתיים וצריך להניח כולם".

יתכן שאפשר יהיה לגזור דעתו מדבריו במקומות אחרים וכפי שנפרט.

ידועה מחלוקת הראשונים בדבר סדר הנחת פרשיות התפילין, שיש בדבר ד' שיטות מרכזיות: רש"י והרמב"ם, ר"ת, שימושא רבא וראב"ד. והנה לגבי הנחתם של תפילין אלו שבשיטות השונות, כתב המהרח"ו על מנהגו של האריז"ל (שער הכוונות דרושי התפילין דרוש ו): "בעניין תפילין דר"ת, דע כי מורי ז"ל בתחילה היה מניח תפילין דרש"י ור"ת ביחד ומתפלל בהם תפילתו בשחרית, כמ"ש בפ' הקומץ, כי מקום יש בראש להניח בו ב' זוגות. ובמנחה לא היה מניח אלא תפילין דר"ת, ואח"כ עשה זוג תפילין דרש"י כסברת שמושא רבא שהם אצבעיים על אצבעיים וחריצין שקועין עד מקום המעברתא באופן שיהיה כל בית ובית חלוק ומפורד מחברו ובעת התפירה היו חוטי הגידים מפסיקים ועוברים בתוך החריצים ממש מצד זה לצד זה ובבוקר היה לובש שני זוגות דרש"י ור"ת ובמנחה של שמושא רבא לבד והיה או' דתפילין אלו דשמושא רבא הם כפי שני הסברות דרש"י ור"ת ועולים במקום ב' הסברות כי מוחין דאו"א שהם תפילין דרש"י ור"ת שניהם מתחברים יחד ונעשין זוג תפילין א' וזהו טעם היותם אצבעיים כנגד או"א".



הנה לדברי הרנ"ש במצת שימורים, יש מקום לדברי הראב"ד והיינו בזמן שיבנה בהמ"ק בב"א, שאז יחזור הציץ ואורותיו ויהיה מקום להנחת תפילין גם אליבא דשיטת השימושא רבה.

אמנם הדברים צריכים עיון גדול, מאחר ואם היה כדבריו של הרנ"ש, היה לו לאריז"ל לבאר עניין זה ומהות התפילין הללו, כשם שביאר שיטותיהם של ג' שיטות התפילין האחרות. ואע"פ שבאות חיים לאדמו"ר הרח"א ממונקאטש סי' לד סע' א (עמ' קנג) כתב שהסיבה לכך היא משום מה שנאמר בשו"ת הרמ"ע מפאנו שמאוד עמקו סודותיהם של תפילין אלו; אמנם בעיון בלשונו של הרמ"ע במקור ובמה שהביא שם, מובן שמה שהביאו משמו של האריז"ל הוא הבעייתיות להניחם, ולא עצם גילוי הסוד עם כל רוממותו. וזה לשון הרמ"ע מפאנו בתשובה (סי' קז): "וגם במאמר הטוטפות אשר לנו במילי דאגדתא נימא בה מילתא, ושם יתבאר כי מאוד עמקו סתרי התפילין ושימושא רבא וראב"ד בסדורן ורמיזתן על כל אלה, ומשמו של האר"י די לורי"א אמרו שבקושי התירו להניחן. וברירא מילתא כי ע"כ ראינו רוב הפוסקים מסתירים פנים מהן וסותרים את דבריהם". מלשון זאת, עוד אדרבה מובן כי הרמ"ע רצה לבאר

במאמר הטוטפות עומק סתרי התפילין, וכן כתב האריז"ל סודם של תפילין שימושא רבא, ומדוע הניח א"כ לבאר סודם של תפילין הראב"ד!?

מ"מ, מוכרחים אנו להודות כי אין לנו ראייה ברורה בעניין אלו ואלו דא"ח ממה שנאמר לגבי הנחת התפילין. ועוד שאדרבה ואולי ממקום אחר מוכח לומר לדרך האריז"ל להיפך. שהנה בשער הגלגולים הקדמה לו' ביאר כי ב' הפוסקים הגדולים ראשי אלפי ישראל, הרמב"ם והרמב"ן, היו מב' פאות ז"א, המימוני מהשמאלית והנחמני מהימנית, ותלה בזה סיבת יחסם לחכמת הזוהר. ואין לומר שזה משום שהרמב"ם לא פגש או ראה ספרים בחכמת הקבלה, שהרי הרמב"ם עצמו כתב בחריפות נוראה כנגד ס' שיעור קומה ("איני רואה כי הוא מן החכמים ז"ל וחלילה להם כי יצא דבר זה מתחת ידם. רק הוא חיבור מן הדרשנים היוונים בלי ספק. סוף דבר מחיקת זה הספר וכריתת עניינו מצווה רבה היא" - תשובות הרמב"ם סי' שעג' עמ' 343, ע"י פריימן הוצ' מקיצי נרדמים י-ם תרצ"ד. ועי' עוד במו"נ הוצאת הגר"י קאפח מאמר א פ"א הערה 6). וכן כתב כי הרמב"ן עצמו בתחילה לא האמין בחכמת הקבלה והיה זה מצד מעמד נפשו שם כפי שבאר. הרי מבואר מדבריו שתלה שיטותיהם בעניין כה יסודי מצד מעמד נפשם,

נביאים מדור לדור. ומהצד השמאל, הצד ההכרי, המלא שכל וחשבון, בירור והגיון השופט את כל ערך בהגדרותיו ומעמיק בתהום ההבדלה שבין המציאות העליונה מעל כל שם ותיאור מציאותי, הנקלט מאור השכל העליון אשר בהקשבה הבינתית המדויקה והדרגית, העסוקה בהבחנת האור האלוהי.

הפאה השמאלית נפלה למנה, האחרונה, לבן מיימון, והראשונה לבן נחמן. אור אל שדי, האומר לעולמו די, ומתווה גבולים לכל חדרי מדי ולכל כחות חיים, ומגלה את החלטתה המשוכללת של כל יצירה חשובה האיר בנשמת שני האורים הגדולים. ומוכרחת הייתה המסתורית להיות עלומה בגאון ההכרה המנתחת, ואותה ההכרה בעצמה (ההכרה המנתחת) להיות דחוייה בזרוע מגאון הקשב הפנימי אדיר האמונה, ויחד הם בונים את בית ישראל מזה אחד ומזה אחד, והיו ידיהם אמונה, להחליש את עמלק ואת עמו לפי חרב, ולהקים יד על כס יה'.

וכבר הבאנו גם את דברי פה שלישי להאריז"ל - הלא הוא **המהר"ם פאפירש**<sup>9</sup> - שכתב בספרו 'מסילות החכמה' (כלל כט) ע"פ דברי הזוהר

ולא בטעות או גחמה ח"ו. א"כ בהחלט אפשר לומר כי בעניין זה 'אלו ואלו דא"ח', היינו שמי שמפאה זו כך ידבר, ומי שמזו כך ידבר, ויש בזה צדדים ואמת לכאן ולכאן - וכשם שביאר האריז"ל בעניין שמאי והלל בסיבת מחלוקתם ע"פ שורש נשמתם.

ואכן גם **מין הראי"ה קוק זצ"ל** ביאר כן ביחס לשני מאורותינו אלו (אורות האמונה עמ' 86; קובץ ז פד): "שני פרנסים טובים עמדו לישראל. שניהם מלאים ברכת ד' בתורה חכמה, גדולה קדושה, צדק ומשרים, וחמושים ברוח אדיר לעבוד עבודת הקודש, לישר דרכים במסילת התורה והאמונה, הרמב"ם והרמב"ן. שניהם כללו בתוכם את כל אוצר החיים אשר לישראל ולאדם, לפי היכולת האנושי, ולפי הערכים האפשריים להתגלות ברוח היותר זך ויותר נאור, אמנם משני הצדדים אשר להקשבת הרוח. מהצד המסתורי הפנימי - הפאה הימנית - שמשם חוש האמונה העמוק נובע וממנו תוצאות לכל בינה פנימית, קבלית, אמת רוחנית עליונה, אשר ברוח רזי אמונים היא נקלטת, ותוצאותיה חכמות נעלמות בחוג ההשוויה של הצורה ליוצרה בכוחן הגדול של נביאים שאינו פוסק מבני

9 עורך ספר עץ חיים (נוף עץ חיים), תלמידים המובהק של הר"ב הלוי ור"י צמח שהיו תלמידיהם של גורי האריז"ל ומהם ר' חייא הרופא רבו של הר"ב לוי, כמוזכר ב'שפר תיקונים' לרמ"ז. ראה עוד בשם הגדולים לחיד"א ערך רמ"ז.

לומר כן; דבר נכון הוא להורות שיש לחפש במידה האפשרית לומר אלו ואלו דא"ח בכל שיטה משיטותיהם של גדולי הפוסקים והמתברים המפורסמים שהתקבלו בכלל ישראל, עכ"פ הראשונים שבהם. וכן מצאנו בהקדמת מרן הבית יוסף שהורה שיש לילך אחר הפוסקים המפורסמים היכן שאין מקום אחר להכריע לפי מה שהורה בדבריו בשיטת פסיקתו, עי"ש. הרי לנו שהפרסום בכלל ישראל הוא עצמו סייעתא וראיה לנכונות הדברים ואמתותן.

שצריך להעלות הנגלות אל הנסתרות וכל הדעות שיהיו אלו ואלו דא"ח. וכזאת הורנו מרא דארעא ישראל מרן הראי"ה זצ"ל כי יש לילך כן בכל לימודי האמונות והדעות, ומקורו ברוך באריא"ל זלה"ה ע"פ מה שהתברר לנו עתה במידה חשובה. ע"כ נראה לומר למסקנה, כי מאחר ונפלה בשאלה מתי אמרינן אלו ואלו דא"ח ומתי לא מחלוקת הפוסקים; ומאחר ומדברי האריז"ל יש נטייה גדולה לומר כצד מה שביררנו שאף בדעות הראשונים המפורסמים יש

### 'לא בשמים היא' - הכרעה ע"פ מקורות הנסתר

#### בענייני אמונות ודעות

שמימיים מכל סוג שהוא נגיעה בפסיקת ההלכה. המקור לקביעה זו הוא הנאמר בסוגיית תנורו של עכנאי בה נחלקו חכמים ור' אליעזר בדין תנור מחרס העשוי פרקים פרקים. הנה במסקנת הגמ' שם נאמר (בב"מ נט ע"ב): "יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא. מאי לא בשמים היא? אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות.

ג' דעות בדברי התוספות

ראינו כבר כי גם אם יחסנו למחלוקות בענייני אמונה דורש מאתנו להכיר כי אלו ואלו דברי אלוקים ולכל שיטה מדברי חכמינו ורבותינו ז"ל ישנו מקור ומקום, הרי שעם זאת עלינו לקבוע מהי הדרך עליה יסמכו כלל בית ישראל בדעותיהם, והיא כפסיקת ההלכה ומציאת הדעה המרכזית. משום כך, עלינו לחפש מה הם כללי קביעת ההלכה האמונית ואם זו שונה מקביעת הלכה בענייני מעשה. תחילה נעמוד על העיקרון המפורסם הקובע לכאורה שאין לגילויים

אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? אמר ליה: קא חייך ואמר נצחוני בני, נצחוני בני".

המובן מדברי הגמ' הוא שאחר שנתנה תורה מהר סיני וכללי הפסיקה נכתבו בה וביניהם 'אחרי רבים להטות', הרי שאין מקום לערב גורמים שמימיים בפסיקת ההלכה, ד"לא בשמים היא".

והנה העלתה הגמ' בברכות נב' ע"א כי מה שנפסק שהלכה כב"ה ע"י בת קול, לכאורה סותר את אמירתו של ר' יהושע שאמר לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול. התוס' במקום הקשה דא"כ קשיא הלכתא אהלכתא, דבתנורו של עכנאי הלכה כר' יהושע שסבר שאין משגיחין בבת קול, ומאידך הלכה כב"ה משום בת קול! תירץ ה**תוספות** שבאמת לר' יהושע אין משגיחין בבת קול אך דווקא לגבי מקרים כתנורו של עכנאי, משום שזה היה כנגד הרוב והתורה אמרה אחרי רבים להטות; אבל במקום בו בת הקול תומכת את הרוב הרי שמשגיחין בה. ואע"פ שבגמ' ברכות הביאו את דברי ר' יהושע כלפי האמירה שהלכה כב"ה משום בת קול - ושם הרי היה רוב לב"ה - זהו משום טעמו של התנא דברכות שסבר שאין משגיחין בבת קול אף כאשר זה תומך את הרוב, משום שיש סברה אחרת שב"ש מחדדי טפי.

א"כ לדברי התוס' ישנן ב' דעות לגבי היחס לבת קול: א) דעת ר' יהושע שאין משגיחין בבת קול כנגד הרוב, אך כשתומכת הרוב משגיחין. ב) דעת התנא בברייתא בברכות שאין משגיחין בבת קול אף כשתומכת רבים להטות משום דב"ש מחדדי טפי.

אמנם בתוס' ד"ה לאחר בת קול בעירובין דף ו' ע"ב, משמע שלר' יהושע אין משגיחין בבת קול כלל משום דלא בשמים היא, וכן משמע מדברי התוס' בב"מ נט' ע"ב, ובחולין מד' ע"א.

א"כ בחלוקת הדעות המובאים בדברי התוס', יצא כי ג' דעות כאן לגבי היחס לבת קול - ב' בבירור דעת ר' יהושע ואחת בתנא דברייתא בברכות. נמנה אותם מהמחמיר למיקל:

- דעת ר' יהושע ע"פ התוס' בערובין, בב"מ וחולין שאין משגיחין בבת קול כלל דלא בשמים היא.

- דעת התנא בברייתא דברכות שאם יש מחלוקת סברות אין משגיחין בבת קול, אמנם משמע שאלמלא כן, הרי שאפשר להשגיח בבת קול.

- דעת ר' יהושע ע"פ התוס' בברכות היא שאף כשיש ב' סברות סותרות, בת קול יכולה לתמוך אחת מהן ולהכריע על ידה, ומשגיחין בה.

על תנאי שלא יעמוד הדבר ההוא לעד, ולא שיאמר כי הקב"ה צווה לבטל המצווה הזאת כל ימי עולם, אבל יצווה לבטל המצווה לסבה וצורך שעה...ועל זה העניין יש לך שהיה כל מה שיצווה אותך בו הנביא, וכל שתמצא במקרא מעניין הנביא, שהוא סותר דבר מן המצוות. וזה העיקר מפתח לכל העניין ההוא, ובזה לבדו יבדל הנביא משאר בני אדם במצוות. אבל בעיון וסברה ובהשכל המצות הוא כשאר החכמים שהם כמוהו שאין להם נבואה. שהנביא כשיסבור סברה, ויסבור כמו כן מי שאינו נביא סברה, ויאמר הנביא כי הקב"ה אמר אלי שסברתי אמת, לא תשמע אליו. רק אלף נביאים כלם כאלוהו ואלישע יהיו סוברין סברה אחת, ואלף חכמים וחכם סוברין הפך הסברה ההיא, אחרי רבים להטות, וההלכה כדברי האלף חכמים וחכם, לא כדברי האלף הנביאים הנכבדים. וכן אמרו החכמים (חולין קכד.), האלוהים, אילו אמרה לי יהושע בן נון בפומיה לא צייתנא ליה ולא שמענא מיניה. וכן עוד אמרו (יבמות דף קב.), אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, בסנדל אין שומעין לו. ירצו לומר, שאין להוסיף ואין לגרוע במצווה על דרך נבואה, בשום פנים. וכן אם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין במצווה פלונית כך, וכי סברת פלוני היא

דעת הרמב"ם כשיטה ראשונה בתוספות

והנה במסכת תמורה (טז ע"א) משמע דבכל אופן אין ללמוד שום ענין של תורה מהעליונים, וכפי שמשמע מהדעה הראשונה שהבאנו בתוס': "גופא: אמר רב יהודה אמר שמואל: שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ליהושע: שאל! א"ל: לא בשמים היא. אמרו לו לשמואל: שאל! אמר להם: אלה המצוות - שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. אמר ר' יצחק נפחא: אף חטאת שמתו בעליה נשתכחה בימי אבלו של משה. אמרו לפנחס: שאל! אמר ליה לא בשמים היא. א"ל לאלעזר: שאל! אמר להם: אלה המצוות - שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה."

הנה לכאורה ראייה גמורה שאף במקום שאין בו סברה הפוכה או אף צידוד בסברה אלא חידוש דין, גם אז אין ללמוד אלא ממה שניתן כבר למשה בסיני.

ואכן כדברים נחרצים אלו כתב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות, שאין לנביא שום מגע מצד נבואתו במה שקשור לקביעת הדין וההלכה:

"וזה מפורש לחכמים בתלמוד. והוא מה שאמרו (סנהדרין דף ז'), בכל אשר יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו, חוץ מעבודת כוכבים. אבל

וענה בעניין זה, לגבי מה ששאל החכם הנז' שאלות מן השמים כמפורסם בספרו על שם זה; ומדבריו יעלה לנו יסוד חדש.

הנה תשובתו הרמה שם היא שיש לחלק בין זמן זמנים טובא. שכשיש מאן דהו על יבשתא להוכיח הדין היאך הוא, הרי בוודאי אמרינן דלא בשמים היא וככול הדברים האמורים מפי קודשו של הנשר הגדול אדוננו הרמב"ם. אלא שבאופן שאין דרך להכריע כלל, וכגון במחלוקתם של ב"ה וב"ש, הרי שיש מקום להסתמך על דברים וגילויים עליונים ולא על זה נאמר לא בשמים היא.

דברים אלו דומים עם מה שביאר התוס' בדעת ר' יהושע בדעה השלישית שכתבנו לעיל. היינו שכאשר יש ב' דעות סותרות הרי שבת קול יכולה לתמוך ולהכריע כאחת מהם. אלא שסייג זאת החיד"א שכל זאת דווקא היכא שאין מי שיכול להכריע בכח סברתו.

אמנם היה מקום להקשות על דברים אלו ממה שראינו במס' תמורה שהבאנו לעיל: א"כ מדוע יהושע או אחד מן הנביאים האמורים שם, לא שאלו מן השמים את ההלכות שהשתכחו בימי אבלו של משה ובשאר האופנים האמורים שם? ובאמת ראיתי כי הקשו כן בשו"ת

אמת, ייהרג הנביא ההוא, שהוא נביא שקר, כמו שיסדנו, שאין תורה נתונה אחרי הנביא הראשון, ואין להוסיף ואין לגרוע, כמו שנאמר (דברים ל), לא בשמים היא. ולא הרשנו הקב"ה ללמוד מן הנביאים, אלא מן החכמים, אנשי הסברות והדעות. לא אמר ובאת אל הנביא אשר יהיה בימים ההם, אלא ובאת אל הכוהנים הלויים, ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, (שם יז), וכבר הפליגו החכמים לדבר בעניין זה מאד, והוא האמת" (ועי' עוד בהל' יסוה"ת פ"ט).

ביאור החיד"א בהא דהלכה כב"ה משום בת קול לשיטת הרמב"ם – וכדעה ג' בתוס'

והנה, כד תקשה על דברי הרמב"ם ושיטה זו מהא דפסקו הלכה כב"ה משום שיצאה בת קול שהלכה כמותם, דע שכבר ענה בזה באור **שמח** (יסודי התורה ט, ד) וביאר הגמרא לשיטתו באופן שלא קשה מידי, מאחר והב"ק לא אמרה דהלכה כך וכך אלא דברה על האישיות, היינו שראוי לקבוע הלכה כר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום, וכן שראוי לקבוע הלכה כב"ה. וע"ז פליג ר' יהושע לומר שאין משגיחין בבת קול משום שאין היא מבארת גוף ההלכה עצמו.

באופן אחר ביאר הדבר **מין החיד"א** בשם הגדולים ערך ר' יעקב החסיד'

מִרְן הַרְאִי"ה קוֹק זצ"ל בִּמְשַׁפֵּט כְּהֵן סִי צַב שֶׁנִּתֵּן לְסַבְרָה זֹו פְּנִיִּם. וְנִשְׂתָּה לְזֹה כְּאִמּוֹר גַּם בְּגַנְזֵי הַרְאִי"ה שֵׁם; וְכֵן בְּעֵץ הַדֵּר סִי לְד'.

הַקּוֹשֵׁי לְבֵאֵר כְּדַבְרֵי הַחֵיד"א בְּרַמְב"ם

עִם כָּל זֹאת, נִרְאֶה לְעַנֹּד כִּי דַבְרֵי הַחֵיד"א לֹא יִישְׂרוּ לְדַעַת הַרְמַב"ם. שֶׁכֵּן מִשְׁמַע מְדַבְרֵי הַרְמַב"ם בְּפִירוֹשׁ הַמִּשְׁנִיּוֹת כִּי בְּשׂוֹם אֹפֶן אֵין לְנִבְיָא דַבֵּר עִם פְּסִיקַת הַהֲלָכָה וְעִם הַתּוֹרָה הַנִּתְּוֶנָה מִפִּי מֹשֶׁה וְאָף כְּאִשֶּׁר אֵין אִפְשָׁרוֹת לְהוֹצִיא הַדִּין בְּאֹפֶן אַחֵר. וּמִלְתָּא בְּתֵר טַעְמוֹ דְּהַרְמַב"ם אִזִּיל. שֶׁכֵּן כָּתַב שֵׁם:

"וְכֵן אִם יַעֲיֵד הַנְּבִיָּא שֶׁהַקְּב"ה אִמַּר אֵלָיו שֶׁהַדִּין בְּמִצְוֶה פְּלוֹנִית כֶּךָ, וְכִי סַבְרַת פְּלוֹנִי הִיא אִמַּת, יִיְהַרְגֵה הַנְּבִיָּא הַהוּא, שֶׁהוּא נְבִיָּא שְׁקֵר, כְּמוֹ שִׁיִּסְדְּנוּ, שְׂאֵין תּוֹרָה נִתְּוֶנָה אַחֲרֵי הַנְּבִיָּא הַרְאִשׁוֹן, וְאֵין לְהוֹסִיף וְאֵין לְגַרְעוֹ, כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר לֹא בְּשָׁמַיִם הִיא. וְלֹא הִרְשָׁנוּ הַקְּב"ה לְלַמּוֹד מִן הַנְּבִיָּאִים, אִלֵּא מִן הַחֲכָמִים, אֲנָשֵׁי הַסְּבָרוֹת וְהַדְּעוֹת. לֹא אִמַּר וּבָאת אֵל הַנְּבִיָּא אִשֶּׁר יִהְיֶה בִּימֵי הַהֵם, אִלֵּא וּבָאת אֵל הַכּוֹהֲנִים הַלְּוִיִּים, וְאֵל הַשּׁוֹפֵט אִשֶּׁר יִהְיֶה בִּימֵי הַהֵם, וְכֵבֵר הַפְּלִיגוֹ הַחֲכָמִים לְדַבֵּר בְּעַנְיֵין זֶה מֵאֵד, וְהוּא הָאִמַּת".

הַרִי שְׁלִימּוֹד דַּבְרֵי הַתּוֹרָה הוּא רַק עִי סַבְרוֹת וְדַעוֹת וְלֹא עִי נְבוֹאָה. וְקוֹדֵם לְכֵן כָּתַב: "וְדַע שֶׁהַנְּבוֹאָה אֵינָה

חַבְלִים בְּנַעֲיִמִים ח"א סוּגִיָּה לְב', וְכֵן הַגְּר"ר מְרַגְלִיּוֹת בְּפִתִּיחָה לְשׁו"ת מִן הַשָּׁמַיִם הַעֵרָה י'א' הַעֲלָה קוֹשִׁיָּה זֹו עַל רֵאשׁוֹ, וְרַצָּה לֹאמַר שֶׁלֹּא קִשָּׁה כִּיּוֹן שְׁסו"ס הַנִּיחַ יְהוֹשֵׁעַ מִקּוֹם לְעַתְנִיָּאֵל בֵּן קִנְזֵי לְהַחֲזִיר כָּל הַקְּלִין וְחַמּוֹרִין הַגְּזִירוֹת שׁוֹוֹת וְדַקְדּוּקֵי סוֹפְרִים. הַרִי שֶׁהִיָּה מִי שִׁיכֵל לְבַרֵר הַדְּבָרִים ע"פ שְׁכָלוֹ בְּפִלְפּוּלוֹ, וּמִמִּילָא לֹא קִשָּׁה לְדַבְרֵי גְּאוֹן עוֹזְנוֹ הַחֵיד"א זצ"ל.

עוֹד עֵנָה בְּזֶה מִרְן הַרְאִי"ה קוֹק זצ"ל (בְּגַנְזֵי הַרְאִיָּה זְמַן מִתֵּן תּוֹרַתְנוּ עַמ' 90), שְׂאֵין הַנְּבִיָּא רֵשָׁאֵי לְחֻדֶּשׁ דַּבֵּר שְׂאֵינוֹ קִיִּים, אִלֵּא כְּשִׁבִית הַסַּפֵּק בְּרוּר בֵּין הָאִפְשָׁרוּיּוֹת, אִלֵּא שְׂאֵין כִּיצַד לְהַכְרִיעַ. וְאִמְנָם זֹו הַסִּיבָה שֶׁלֹּא הִיָּה הָאִפְשָׁרוֹת בִּימֵי אַבְלוֹ שֶׁל מְרַע"ה לְשִׂאוֹל הַדִּין מִן הַשָּׁמַיִם מֵאַחַר וְאִפִּילוֹ צַדִּי הַסַּפְקוֹת נִשְׁתַּכַּחוּ. לְזֶה בֵּא עַתְנִיָּאֵל בֵּן קִנְזֵי בְּפִלְפּוּלוֹ לְהַחֲזִיר הַסַּפְקוֹת, אִמְנָם בְּסִייעַתָּא דְּשָׁמַיָּא זְכָה אָף לְפִשׁוּט הַסַּפְקוֹת. וּבְמִקּוֹם אַחֵר בִּיאַר הַרְאִי"ה מֵה סַבְרָה יֵשׁ בַּחֲלוּקָה זֹו (כְּתִי"ק, מוֹבָא בְּפִירוֹשׁוֹ לְהַגְדֵּשׁ"פ עַמ' רַכ"ו, י-ם תְּשַׁנ"ו), וְזֶה מִשׂוֹם מֵה שֶׁכָּתַב הַרְמַב"ם כִּי נְבוֹאָת מְרַע"ה וְשִׂאֵר הַנְּבִיָּאִים אֵינָם מְעַנְיִין אַחַד אִלֵּא בְּשִׂיתוּף הַשֵּׁם, וְע"כ הַמִּצְאָת דַּבֵּר חֻדֶּשׁ לְבַד הוּא נְבוֹאָת הַתּוֹרָה, מִשָּׂא"כ פְּשִׁיטַת הַסַּפְקוֹת.

וְהֵנָּה, כְּשִׁיטַת הַחֵיד"א בְּזֶה הַלְּכוּ רַבִּים, כֶּךָ לְדוֹגְמָא כָּתַב הַגְּר"ח פְּלֶאגִי בְּס' חֲפֵץ חַיִּים סִי פַח אוֹת סג; וְכֵן

משפט כהן סימן צב' שהרמב"ם בהלכות יסוה"ת פ"ט ה"א, "נעל לגמרי את הדרך של ידיעת דיני תורה מן השמים ע"פ נבואה".

וכן הר"ן בדרשות (דרוש יב) ביאר עניין זה - וניכר שהלך כרמב"ם - והוא שכתב מפורשות שאף בביורוי ההלכה או בהכרעה בין ספקות של חכמים אין לנבואה שום מגע ובכלל זה קיים הדין דאין נביא רשאי לחדש דבר:

"שאין לך כל נביא ונביא שיהיה נאמן יותר ממה שהאמינו במשה קודם מעמד הר סיני, בנתינת אותות לבד, שהרי כבר האמינוהו בקצת מצות פרטיות בענייני הפסח, והנביא אין להאמינו אם יצונו במצווה נוהגת לדורות, שכבר אמרו חז"ל: 'אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה'. ואפילו בביאור אחד מספקי התורה שלא יהיה מוכרע ע"פ חכמים לא נאמין הנביא. וזה מבואר בגמ' תמורה בפ' יש קרבנות יחיד. א"ר יהודה אמר רב בשעה שנפטר משה רבנו ע"ה לגן עדן אמר לו ליהושע שאל ממני כל ספקות שיש לך, אמר לו רבי כלום הנחתך אפילו שעה אחת, לא כך כתבת בתורה, ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל. מיד תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות ונולדו לו שלש מאות ספקות ועמדו

מועילה בפירושי התורה ובהוצאת ענפי המצות בשלש עשרה מדות. אבל מה שיעשה יהושע ופנחס בעניין העיון והסברא, הוא שיעשה רובינא ורב אשי".

והסיבה לזה ביאר: "ואין להביט גם בזה לאות ולמופת, שהרי הנביא אשר הראה כל אנשי העולם אותותיו, והכניס בלבבנו להצדיקו ולהאמין בו, כמו שאמר הכתוב (שמות יט), וגם כך יאמינו לעולם, הוא הגיד לנו בשם הקב"ה, שלא תבא מאת הבורא תורה אחרת מלבד זאת. והוא מה שאמר (דברים ל) לא בשמים היא. ואמר, בפוך ובלבבך לעשותו. וענין 'בפוך' - המצווה הידוע על פה, וענין 'בלבבך' - הסברות שהוציאו בעיון, שהוא מכלל הכוחות הנמשכות אל הלב. והזהירנו גם כן מלהוסיף בהם ולגרוע מהם, כמו שנא' (שם יג), 'לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו'. ועל כן אמרו ע"ה (מגילה דף ב ע"ב): 'אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה'".

הרי לך דברים ברורים וחתוכים בדברי הרמב"ם, שאין תועלת בנבואה לעניין לימוד התורה משום שכך קבע הקב"ה בתורתו ע"י משה שכל דברי התורה נערכים רק 'בפוך ובלבבך' שהם תורה שבעל פה הנתונה מפי משה, וסברות העיון המיוחס אל הלב. וכן סבר גם מרן הראי"ה קוק זצ"ל בדברי הנשר הגדול, שכן כתב בשו"ת



כי מה שנפסק הלכה כב"ה איננו משום בת קול אלא משום שהוא פשט הפסוק דאחרי רבים להטות, אלא שהבת קול באה משום כבודן של ב"ה, ולא כראייה לדבר. ע"פ הנ"ל יהיו דברי הרמב"ם ברורים כי מה שנאמר לא בשמים היא הוא עניין מוחלט - שאין שום ערך לעניין הפסיקה מדברי הנבואה ושאר גילויים עליונים, וכפי שהערנו לעיל וכמשמע מדבריו בפירושו למשניות.

אלא שדעת מרנא **החיד"א** לא ניחא בזה וכתב: "ואני בעוני אומר דריהטא דכמה שמועי משתמען דמאי דקי"ל כב"ה היינו משום בת קול, ובפרט פ"ק דערובין דף ו' ופסחים דף קיד' - בחון בהם וחקור מהם והשב יושר על מכונו".

נראה שהוכחתו של החיד"א היא ממה שכתוב שם בעירובין: "הא קודם בת קול הא לאחר בת קול ואיבעית אימא: הא והא לאחר בת קול, ורבי יהושע היא, דלא משגח בבת קול". והרי מבואר ממה שנאמר שר' יהושע לא משגח בבת קול, שסיבת ההכרעה כב"ה היא משום בת קול, אלא שר' יהושע לא משגח בבת קול.

אמנם אפשר היה לבאר בדברי הפר"ח ומזה לרמב"ם, באופן שלא יקשה משם כלל. וזה, שהפר"ח סב"ל שאדרבה זהו החילוק שבין ב' הלשונות. שלצד אחד דאמר 'הא

כל ישראל עליו להרגו, אמר לו הקב"ה לומר לך אי אפשר, לך וטורדן במלחמה שנאמר, ויהי אחרי מות משה עבד ה' ויאמר ה' אל יהושע בן נון וגו'. וכתוב הכינו לכם צדה. ועוד שם: א"ר יהודה אמר שמואל ג' אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה רבנו ע"ה, אמרו לו ליהושע שאל, אמר להם לא בשמים היא אמרו לו לשמואל שאל, אמר להם אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. אם כן אין נאמנות של הנביא בחידוש המצווה ולא בביאורה, אלא שיצונו לדבר א' לשעה, ובדבר הזה כבר האמינו משה באותות לבד".

הרי מפורש בדבריו של הר"ן וראיתו מהגמ' בתמורה, כי בשום חלק מקביעת ההלכה אין לנביא יכולת אחר נתינת התורה ממה רבינו עליו השלום. ובאמת דע כי בשיטה זו כפי שראינו בר"ן וכפי שהטנו לומר ברמב"ם, הלך גם **הר"י ג'קטיליא** בכללי המצוות (תשנ"ב, ניו יורק ע"י המהדיר מ. בלוי) ובערך 'גרע' כתב כן מפורשות.

ביאור הפרי חדש בדברי הרמב"ם ותירוץ לקושיית החיד"א

אופן אחר לבאר ברמב"ם הביא החיד"א ביעיר אוזן מערכת הב' ערך בת קול, משם הרב **פרי חדש** בנימוקיו להל' יסוה"ת פ"ט, שביאר

בנעימים הנז"ל בשיטה זו דהרמב"ם, שכאמור סב"ל שבכל אופן ואף כאשר אין דרך להכריע בין השיטות, גם אז לא משגיחים בבת קול דלא בשמים היא - ולא כהגחיד"א. וזה משום שלכאורה הוא כנגד מאי דמשמע בסוגיית תנורו של עכנאי (בב"מ נט ע"ב). שכן בביאור הגמ' בדעת ר' יהושע שאמר לא בשמים היא, שאלה: "מאי לא בשמים היא? - אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה אחרי רבים להטות". וכתב הגרי"ל, כי לכאורה מוכח מכאן שדווקא היכא שהוא כנגד הרוב אזי אמרינן לא בשמים היא, אבל היכא שהוא ספק שקול הרי שלא אמרינן הכי - וכדברי החיד"א הנז"ל.

ובענייני נראה לי לומר שלכאורה הדברים פשוטים ואין כאן קושיה לדברי הרמב"ם כפי שביארו הפר"ח. וזה, משום שיש לבאר שכל כוונת הגמ' אינה אלא לפרש את דברי ר' יהושע שאמר לא בשמים היא. וזהו מה ששאלה הגמ': "מאי לא בשמים היא? - כלומר מה שייכות למאמר זה במחלוקת ר' אליעזר וחכמים בתנורו של עכנאי? וענתה: אין משגיחין בבת קול כיון שכבר כתבה תורה אחרי רבים להטות - וכאן הרי הרוב עם חכמים וכנגד דעתו של ר' אליעזר.

קודם בת קול הא לאחר בת קול, כוונתו שכל עניין הבת קול היה רק משום כבודם של ב"ה, וכנראה שלאחר שיצאה בת קול שבו בית שמאי לבחון אם דבריהם שסברו שצודקים הם משום דמחדדי טפי, אמת, וחזרו בהם כיון שע"פ פשט הפסוק סו"ס 'אחרי רבים להטות' הוא רבים ממש ולא רוב שכליות. ואמנם מה שעשתה כאן בת הקול הוא רק לזרז את הבירור אך לא נקבע הדין משום בת קול.

אמנם לאיכא דאמרי השני, באמת יש מי שסבר שבת קול הוא מה שגרם להכריע כב"ה - ואולי כסברת החיד"א, וע"ז פליג ר' יהושע וסב"ל דאין משגיחין בבת קול כלל.

והנה ע"פ ביאור הנז"ל ארוחנא לומר בדעת הרמב"ם ובפר"ח תירוץ שעל פיו תסור הקושיה שהקשה התוס' דקשיא הלכתא אהלכתא - שמחד הדין כר' יהושע שאין משגיחין בבת קול ומאידך הלכה כב"ה. והוא, משום שנבאר שמה שהלכה כב"ה אינו משום בת קול כדאמרן אלא שהוא ציון זמן ומאורע, ואין זה סותר כלל להא דר' יהושע, וכאמור.

קושיית החבלים בנעימים על שיטת הרמב"ם הנז"ל ודחייתה

אמנם חזות קשה הוגד לי במה שהקשה הגרי"ל גרויבארט **בחבלים**

חינוך שסברה זו דאחרי רבים לנטות היא דווקא בשווים בחכמה, אינו אלא מהנאמר ביבמות יד' ד"בית שמאי עשו כדבריהם אף דבית הלל רובא, דכי אזלינן בתר רובא היכי דכי הדדי נינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפי, עי"ש דאין חולק".

והמשיך המנחת חינוך וביאר שכל עניין בת הקול היה רק לברר המציאות "דרובא שלהם מכריע חידוד של בית שמאי". היינו שב"ש קודם בת הקול סברו שכיון שהם מחודדים טפי אין צריכים לשמוע לב"ה - וכפי שביאר ה'חינוך' שכן ההלכה. אלא שבת הקול ביררה המציאות שחידודם של ב"ש נופל מכלל השכליות שיש ברובם של ב"ה, ומשום כך נקבעה הלכה כמותם.

ובדברים אלו ניחא גם אם נאמר שלדברי הרמב"ם אין בת הקול או הנבואה יכולים להורות הדין כלל. שכן כאן אין הוראת דין אלא מעין עדות, ובזה ניחא לרמב"ם לברר מדוע נפסקה הלכה כב"ה משום בת קול.

אם אומרים 'לא בשמים היא' על בירור מציאות

דברים אלו שאמרנום בשם המנחת חינוך מורים כי גם הסוברים שהדין דלא בשמים היא הוא כלל גדול, הרי שכלל זה שייך רק לעניין קביעת והוראת דין, אך לעניין בירור מציאות

א"כ ברור שאין כוונת הגמ' לקבוע מסמרות מתי אמרינן לא בשמים היא, אלא רק לעניין זה. והכלל הוא גורף לדברי שיטה זו, דלא בשמים היא באופן כולל שכבר ניתנה תורה, ובמה ששייך לעניין תנורו של עכנאי, הוא שהתורה אמרה כבר אחרי רבים להטות. והדברים ברורים ומיושבים על נכון.

תירוץ נוסף לשיטת הרמב"ם

על הקושיה שהעלנו על דברי הרמב"ם שבכל אופן אין להסתייע בפסיקת ההלכה מגילויים שמימיים, ממה שההכרעה כב"ה הייתה משום בת קול; אפשר לתרץ ע"פ מה שהעלה במנחת חינוך מצווה עח' ומזה נלמד דבר חדש לענייננו. שהנה כתב החינוך על דין 'אחרי רבים להטות' שמה שנאמר לילך אחרי הרבים הוא דווקא "בששני הכיתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשווה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצאי מצרים, אבל בהשוויית החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט. ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע, הדין נתן שלא נסור מדרך הרוב".

והנה על דברים אלו, ביאר המנחת

היא] יע"ש. והכא נמי אפשר לומר דמכח ההוכחות וההלכות היה פוסק הדין מרע"ה אם הוא בן ז' לראשון או בן ט' לאחרון או אם אותו עבד היה של ראובן או של שמעון או אם היא סרחה עליו או הוא סרח עליה והיו מפקפקים בדין ההוא, ולהוציא מלבם עשה להם אות ומופת של עומר, ע"ד שעשה רשב"י בטהרת טבריה כדכתיבנא".

הרי לנו כי לדעת הר"י ן' חביב אף לגבי גילוי מציאות ולא רק לעניין פסיקת דין, אין מקום כלל למה שאינו בדרך שכליות וראיות אלא ע"י בת קול וכד'.

והנה **מרח החיד"א** בברכי יוסף או"ח סי' לב' אות ד' הקשה על דברי מהר"י ן' חביב הנזכרים, ממה שהגמרא בשבת קח' ע"א הראתה מקום לשאלת אליהו הנביא בעדות ובהכרעת מציאות:

"בעא מיניה מר בריה דרבינא מרב נחמן בר יצחק: מהו לכתוב תפילין על גבי עור של דג טהור? - אמר לו: אם יבא אליהו ויאמר. מאי אם יבא אליהו ויאמר? אילימא אי דאית ליה עור אי דלית ליה עור - הא חזינן דאית ליה עור! ועוד, התנן: עצמות הדג ועורו מצילין באהל המת! - אלא: אם יבא אליהו ויאמר אי פסקא זוהמא מיניה, אי לא פסקא זוהמא מיניה". הנה - הורה החיד"א - הרי מקור

שהוא כעין עדות, אפשר להסתמך גם על גילויים שמימיים כנבואה או בת קול.

דן בעניין זה הר"י ן' חביב ב'תוספת יום הכיפורים' אגב מה שהגמ' ביומא בדף עה' ע"א ביארה ששמו של המן היורד להם לישראל - 'גד', ע"ש שהיה מגיד להם ע"פ מקום נפילתו ומברר ספיקות יוחסין (כגון באישה היולדת שלא חיכתה ג' ירחים, התבאר אם הנולד בן שבעה לשני או בן תשעה ירחים לאב הראשון לפי מקום נפילת המן). והקשה שם הרב הנז' זלה"ה: איך יתכן שהמן יכריע הספיקות אחר שנאמר להם לישראל "ע"פ שנים עדים יקום דבר" וקי"ל ד'לא בשמים היא'?! ובהמשך דבריו, הראה הרב שם מקומות רבים בדחז"ל המראים כי אכן ע"י מעשי ניסים וגילויים שמימיים היו חז"ל מבררים ספיקות.

כיון שכך גזר אומר, כי בכל אותם מקומות צריך לבאר שהגילויים באו רק לשכנע היאך לפסוק הדין, אך לא כמקור לפסיקה או סיוע למקור הפסיקה, כיון ש"אע"ג דקי"ל לא בשמים היא ואין משגיחין בבת קול מ"מ היכא דהנס או הבת קול מסייע לקרא או להלכה עבדינן כוותיה - דהא קי"ל כב"ה משום בת קול משום דמסייע לקרא דכתיב אחרי רבים להטות כמ"ש התוס' פרק אלו טריפות דף מ"ד ע"א [ד"ה ור' יהושע

מפורש שיש לקבל דברי אליהו בכח נבואתו לברר מציאות אם פסקה או שנשארה הזוהמה בעור הדג; ומכאן שאין אומרים לא בשמים היא כאשר עוסקים בבירור מציאות.

והוסיף החיד"א עוד ראיות שונות מהגמרות:

"אמנם לקושטא דמילתא דברי מהר"ם ן' חביב והרב בני דוד, דסברי דאף בספק מציאות אין נביא רשאי להעמידנו גופא דעובדא היכי הוה, מדעתי כי קשים. אי בעית אימא גמרא, ואי בעית אימא מיסודן של ראשונים. הלא מראש שמועה זו נאה דאתאן עלה, דאסיק דאם יבא אליהו ויאמר לדג דפסקה זוהמא מיניה, מכשירינן ליה. דאלמא בספק מציאות כן הודע, ונביא שמעינן ליה. ועוד מן הדא דאמרו בברכות דף ל"ה ע"ב לכשיבוא אליהו ויאמר אי הוייא קביעותא. ובפסחים דף ט"ו אמרו שמא יבא אליהו ויאמר על התרומה תלויה וכו'. [והכי אמרו בירושלמי שם פרק אלו עוברין (ה"ו)]. והכי אמרי' במתניתן ומתניתא ושמעתא פ"ב ופ"ג דמזיעא יהא מונח עד שיבא אליהו]. ובריש מגילה גבי מנצפ"ך צופים אמרו, דפריך דאין נביא רשאי לחדש וכו' אסיק שכחום וחזרו ויסדום. אלמא כיון דמעיקרא נמי הוה ידעי הי בסוף אלא דשכחו, אתו נביאי ואמרו דהכי הוה, דהני לאחרונה יסעו, ואין

ממצעין והני מתמצעין. ובריש פרק החולץ (יבמות לה ב) גבי חלץ למעוברת והפילה סבר ר' יוחנן דאם בא אליהו ויאמר דהאי דאיברא מפלה וכו'. ומכל הני שמעתתי משמע דבספק מציאות צייתינן לנביא".

עוד הוסיף החיד"א כי כן היא הדעה בראשונים, והוכיח שכן דעת **התוס'** ביבמות צט' ע"ב שכתבו שיש לסמוך על עדות אליהו על יוחסי כהן; ודעת **רש"י** על שבת קח' ע"א; וכן הראה שדעת **הרא"ש**; **והרשב"א** שכתב בתשובה להסביר מניין היתר לחזרת מיכל לדוד המלך אחר נישואיה לפלטי, וביאר שהוא משום שעשה ע"י נביא שביאר לו המציאות; והביא עוד שכן דעת **המשנה למלך** בפ"ט מאישות דין ו'.

והנה כדעה זו דהחיד"א סברו עוד מהפוסקים, ומהם: **המאירי** בכתובות דף ט' שכתב ש"אין לומר שלא נאסרה על אוריה מפני שלא היו שם עדים ואין אישה נאסרת על בעלה אלא בעדים, שכל שנתפרסם ע"י נביא אין לך עדות גדולה מזו" - הרי שאין לומר לא בשמים היא בבירור מציאות ע"י נבואה (ולקמן נראה בדעת המאירי שמתיר עוד יותר). וראה עוד בשו"ת **יד אליהו לגר"א רגולר** סי' מג; **מהר"ץ חיות** (כל כתבי מהר"ץ ח"א עמ' קפה; הגה' ליבמות דף קכב; הוספות

שבהם נאמר שאין לבררם ע"י נבואה. והסברה לחלוקה זו תהיה שההלכות שהם אותם פרטים שנלמדו ביג' מידות שהתורה נדרשת בהם, בזה נאמר לא בשמים היא. אמנם יסודות המצוות כפי שראינו לגבי חביטת ערבה ומנצפ"ך, בזה לא אמר הרמב"ם את דעתו.

והנה בביאור זה יתורן גם מה שהקשה **ביד המלך** על דברי הרמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"א שכתב שנביא שקר הוא גם היכא שמפרש פירוש על התורה באומרו שזה ע"פ מה שקיבל בנבואה. והקשה ביד המלך מהא דמצינו שהנביאים חזרו ויסדום לאותיות סופיות - והרי שביארו המצווה דכתיבת ס"ת וכו' היא תלויה בעמידת האותיות; וכן לגבי שאר התחומים שמימרה זו נאמרת כמו שיעורין וכו'. א"כ מבואר שפירוש למצווה שאינו סותר לדברי מרע"ה, הרי שאינו בכלל מה שאין הנביא רשאי לחדש, ולא כדברי הרמב"ם!

אמנם אחר הדברים שביארנו הרי שהחלוקה פשוטה. שמה שהנביא מפרש פירוש בתורה זהו מה שאסור - ואלו דברי הרמב"ם; אמנם היכן שנאמר 'שכחום וחזרו ויסדום' אין מדובר על פירוש מצווה או מימרא בתורה, אלא על עדות במה שאמר משה לעם, וניתן כבר מסיני - ובזה

לספרי לפ"ב פס' ט; **דבר אליהו** (קלאצקין) סי' סח'.

ע"פ הנ"ל תתורן קושיא בדעת הרמב"ם והנה ע"פ ביאורו של המנחת חינוך שגם לדברי הרמב"ם היכא שדברי הנביא לא באו אלא כעדות ובירור מציאות אין כאן בכלל איסור אין נביא רשאי לחדש וגו'; אפשר יהיה לבאר מה שקשה בדברי הרמב"ם. שאם נאמר שאכן לרמב"ם אין שום נגיעה ע"י נבואה בבירור ההלכה ואף כאשר אין איש על יבשתא שיוכל להכריע - וכדרש החיד"א, הרי שיקשה לרמב"ם מה שנאמר בש"ס כמה פעמים לגבי הנביאים "ששכחום וחזרו ויסדום" (מגילה ב ע"ב ובשבת קד ע"א, שלמרות דרישת הפסוק 'אלה המצוות' - שאין נביא רשאי לחדש, ביארה שלגבי מנצפ"ך שכחום וחזרו ויסדום; לגבי שיעורים ביומא פ ע"א, וכן בסוכה מד ע"א לגבי חביטת ערבה). אמנם כאשר נבאר שגם לרמב"ם, ע"י נביא אפשר לברר מציאות אף כזו הלכתית - והיינו עדות על מצוות שנמסרו בידי משה, אפשר יהיה לבאר את דברי הרמב"ם שבאופן כזה לא מיירי, ולא קשה מידי.

אמנם, צריך לברר כי אם כן הרי שיש לחלק בדברי הרמב"ם בין עדויות על מצוות שנמסרו ע"י משה, לבין הלכות שראינו במס' תמורה טז' ע"א

מזה, מהלכים דברי רב"ן ש"ל ישראל, רש"י הק'; שמתוך תפיסה זו, והשלכות אלו שעל סוג הברורים שאפשר לערוך ע"י גילויים עליונים, וכפי שנבאר כעת, יש לבאר בדבריו.

באופן פשוט למתבונן במקובץ מדבריו של רש"י בסוגיות הש"ס תעלה תמיהה, שנראה כי פעם דבר כה, ופעם בכה ופתרון אין. ראה נא מה שהגמ' בסוכה מד' ע"א התלבטה לגבי מקור דין חיבוט הערבה שמחד איתמר בשם ר' יוחנן וריב"ל שערבה יסוד נביאים או מנהג נביאים, ומאידך אמר ר' יוחנן שערבה הלכה למשה מסיני. וגמרה הגמ' אומר: "שכחום וחזרו ויסדום". וביאר רש"י שם ששכחום בגלות בבל וחזרו נביאים אחרונים ויסדום על פי הדיבור.

דברים אלו צריכים עיון בתרתי: א). לכאורה הוא כנגד דברי הגמ' תמורה דף טז' ע"א שהבאנו לעיל, ששם איתא שאף החזרת הלכות שנשתכחו בימי משה אי אפשר היה אלא ע"פ פלפולו של עתניאל בן קנז ולא ע"י נבואה.

ב). עוד קשיא לרש"י מדידיה אדידיה. שכן בשבת קח' ע"א "בעא מיניה מר בריה דרבינא מרב נחמן בר יצחק: מהו לכתוב תפילין על גבי עור של דג טהור? אמר לו: אם יבא אליהו ויאמר. מאי אם יבא אליהו ויאמר?... אלא: אם יבא אליהו ויאמר אי פסקא

הרמב"ם לא מיירי כלל. שכל איסורו הוא על פירוש, היינו שהנביא מבאר שכך וכך יש לעשות במה שמשה לא אמר ולא ביאר, אך מה שכבר ניתן מסיני הרי שיש לנביא גדר של עד בלבד ואין בזה איסור לנביא לחדש דבר.

אמנם עם כל זאת, הנראה יותר לומר ע"פ המשתקף מדעת הרמב"ם וכפי שביארנו לעיל, כי הוא באמת סב"ל שאין שום מגע בין נבואה להלכה, ואף באופן של עדות על מציאות או הלכה שנשתכחה אין להסתייע בגילויים עליונים. ומה שמצינו בגמ' שהנביאים שכחום וחזרו ויסדום יש לבאר כפי שכתב בעל התורה תמימה על הפסוק אלה המצוות (ויקרא כז, לד) שמייירי שהחזירו המצוות לא באופן של נבואה אלא ע"פ כח פלפולם ובמידות שהתורה נדרשת וכו', אלא שנעשה זה בדור הנביאים - שהרי גם הם המשך המסורה - ולכן נאמר שהנביאים שכחום וחזרו ויסדום. ובאופן זה אין שום קושיא מהגמ' תמורה טז' ע"א.

בידור בשיטת רש"י - ההפרש בין תנאי המצווה להלכות המחודשות

והנה בעמדנו בתורף הסוגיה, נראה לבאר כי מעין הדברים הללו שרצינו לומר בדעת הרמב"ם לעיל, וכפי שראינו בדעת המנחת חינוך וכנגזרת

הנביאים מאמר אלה המצוות (עמ' טו-טז) את דברי המהר"ש יפה, שחילק בין נבואה שעל זה נאמר שאין נביא רשאי לחדש דבר ולא בשמים היא; לבין רוה"ק שבזה מותר. אמנם דחה המהר"ץ דברים אלו ממה שראינו בדברי רש"י בעירובין בשאלת דוד באורים ותומים שכתב: 'מידי דאיסור והיתר לא משאיל באורים ותומים', והרי שאלת האורים ותומים נעשית ע"י רוה"ק (יומא עג ע"ב - כל כהן שאינו מדבר ברוה"ק אין שואלים ממנו באורים ותומים)! הרי שלרש"י אין לחלק בין נבואה לרוה"ק. למסקנה, העלה המהר"ץ חיות בספק שאולי יש לבאר את דברי רש"י במקומות בהם משמע שהדברים נעשו מתוך גילויים שמימיים, שאין הכוונה באופן ממשי אלא בדרך הפלגה - וכפי שיש המבארים את דברי הראב"ד בכמה מקומות שאמר שכך נגלה לו עי' סוד ה' ליראיו, או שהופיע רוה"ק בבית מדרשנו וכד'.

אמנם אחהמ"ר לא זכיתי להבין דבריו, שכן הביא המהר"ץ חיות בעצמו את דברי התוס' בבכורות נח' ע"א לעניין זמן מעשר בהמה, שביארו התוס' בדברי רש"י על המילים 'מפי השמועה', שלכן לא היה רוצה בן עזאי לסמוך על מעשיו ולקבוע הלכה בהכרעתו, משום שמה שנאמר שקיבלו הזמן מחגי זכריה

זוהמא מיניה, אי לא פסקא זוהמא מיניה". וביאר רש"י מה הכוונה בשאלה: "מאי אם יבוא אליהו?". וזה לשונו: "מאי אם יבא אליהו ויאמר - היתר ואיסור אין תלוי בו דלא בשמים היא". היינו שכיון שבהו"א השאלה היא שאלת איסור או היתר הרי אין שייך אליהו לזה. הנה לכאורה זוהי סתירה לנאמר כאן שחזרו ויסדום הנביאים לחיבוט הערבה ע"פ הדיבור, ואיך ניישב הדבר עם מה שרש"י ביאר שגם פסיקת הלכה בכתיבה על עור דג לא תיתכן כיון שהיא שאלת איסור והיתר!?

וכן איתא בעירובין מה' ע"ב לגבי מלחמת דוד עם פלישתים בקעילה: "וכתיב: 'וישאל דוד בה' לאמר האלך והכיתי בפלשתים האלה? ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה'. מאי קמבעיא ליה? אילימא אי שרי אי אסור - הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים. אלא: אי מצלח אי לא מצלח. דיקא נמי, דכתיב לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה, שמע מינה". הרי שלגמ' קשה לומר ששאל דוד את האורים והתומים אם מותר להלחם בשבת משום שבית דינו של שמואל קיים. וביאר רש"י שם: "הרי שמואל ובית דינו קיים - ומידי דאיסור והיתר לא משאיל באורים ותומים".

והנה הביא המהר"ץ חיות בתורת



שלא כהוגן ביאר שם רש"י שלא מנו את כלב, משום שלא שכיח שישרה רוה"ק על עבד או ממזר - שמשמע שהחזרת ההלכות ע"י עתניאל הייתה לפי רש"י ע"י רוה"ק; כבר ביאר המהר"ץ חיות כי לא קשה, כי רש"י בא לבאר מדוע לא היה זה שאלה שלא כהוגן, שלדעת כלב היה אפשר להחזירם ברוה"ק אך לא כן הוא. ומ"מ כיון שהתכוון בשאלתו לכך, הרי לא נחשב שלא כהוגן. ואפשר היה עוד לתרץ בדרך אחר, והוא שרוה"ק כאן הוא השורה על הלומדים בכיוונם להלכה ולא מה שנחשב כגילוי שמיימי - ראה שו"ת חת"ס ח"א או"ח סי' רח). אמנם מצוות או מנהגים שיש להחזירם כגון זמן מעשר בהמה אימת, שהוא שאלה יסודית במצווה (כשאלות הזמן המקום ומי החייבים), או להחזיר נוהג חביטת הערבה שאין שייך שם דין של איסור והיתר, בזה צריך לומר שסבר רש"י שכאן יש ויש מקום לגילויים שמיימים, ולא אמרינן על זה לא בשמים היא.

והנה מעין זה נראה לבאר גם בדברי הריטב"א. הגמ' ביבמות ע"ב ביארה ש"לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו, שנאמר: בעת ההיא אמר ה' אל יהושע עשה לך חרבות צורים". היינו שבימות יהושע התחדשה ההלכה שיש לבצע פריעה בברית המילה, מה שלא ניתן בימות אברהם וממילא לאח"כ אצל משה. שאלו הראשונים על כך: "וא"ת: אם

ומלאכי הוא ע"י "נבואה שהיא כהילכתא בלא טעמא וליכא לימקם עלה ע"י טעם איזה מהם עיקר". ואם כוונת רש"י בדרך הפלגה בלבד, הרי שאין זה מסביר הטעם מדוע בן עזאי לא סמך על סברתו.

והנה ליישב שיטתו של רש"י אמינא שיש לדייק בלשונו, שכן לשונו הזהב דורשת דקדוק עצום. ובעוני היה נראה לי לומר שכל דבריו שחזר עליהם פעמיים בהם אומרים 'לא בשמים היא', הוא כדבריו רק לעניין 'איסור והיתר'. היינו: שבכל השאלות ההלכתיות האם מותר או אסור, או שאלות פרטיות בדינים מדיני המצוות ולא ביסודיהם, ע"ז אמרינן לא בשמים היא. שכן רש"י לא כתב שהדבר אסור משום שלא בשמים היא, אלא הוסיף תנאי: שכיון שהוא בעניין איסור והיתר הרי שאז אמרינן 'לא בשמים היא'. א"כ מובן שיש דברים הקשורים להוראת ההלכה בהם כן יש מקום להסתמך על גילויים עליונים.

ומה שהקשו מתמורה שנשתכחו הלכות בימי אבלו של משה, היינו כפי הנאמר שם בחטאת שמתו בעליה מה דינה אם מתה או רועה, שהוא שאלה פרטית בדין מדיני המצוות. ומשום כך יש לומר לא יכלו להחזירם אלא ע"י פלפולו של עתניאל בן קנז (ומה שבגמ' תענית ד ע"א על ג' ששאלו

שמימיים, כוונתו לאותם דינים והלכות שאינם מצויים, שהם המסורים לחכמי הדורות. אמנם תנאי המצווה הבסיסיים שבהם אכן אין שום חידוש, בזה אין בהגדת נביא איסור ולא על זה אמרינן לא בשמים היא.

מחלוקה זו ברור שאם נשתכחו דברים מתנאי קיום המצווה, אין הנביא אלא כמעיד עדות מה משה אמר, ועל זה נאמר: 'שכחום וחזרום ויסדום'. אך שדברים שהוציאו חכמי הדורות בלימוד, ובכלל זה גם מה שמשה הוציא בלימודו לעם, כמו אותם הלכות שנשתכחו בימי האבל על משה, אלו דברים שנמסרו לחכמי הדורות - בהם יש חידוש וממילא עליהם נאמר לא בשמים היא.

ואכן בגמ' תמורה (טז ע"א) איתא: "אלף ושבע מאות קלין וחמורין, וגזירות שוות, ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו: אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו".

הרי כל אלו הם אותם הלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה ודווקא עליהם נאמר לא בשמים היא, שכולם הם לימודים שנלמדו בימות משה ע"י יג' מדות שהתורה נדרשת בהם, ולא כאלו שירדו עם משה מסיני (ועל מה שמוכן מרש"י שיהיה אפשר לקבל מפי אליהו והנביאים עדות על הנוהגים

לא ניתנה פריעה עד יהושע, היכי גמרינן מיניה? הא כתיב (ויקרא כז) אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה?! (תוספות שם). וביאר הריטב"א כך: "וי"ל דכה"ג שהוא הכשר מצוה לא חשיב חידוש".

נראה להסביר דבריו כפי שיסדנו לעיל בדעת רש"י: כל מצווה שניתנה למשה רבינו הרי שכוללת בתוכה את תנאיה. בכלל זה זמנה, מקומה, מי החייבים בה, דרכי עשייתה. כל אלו הם המכשירים את המצווה להיותה מצווה. לעומת זאת לכל מצווה יש גם דינים ושאלות המתעוררות בעקבות מצבים שהמציאות מציבה. את התנאים היסודיים - הכשרי המצווה - יש ללמוד טרם שהמצווה נעשית, וברור כי בזמן נתינתה כבר כלולים בה ההסברים היסודיים הללו, שכן בלעדם לא תיתכן אף התחלת עשייתה של מצווה. לעומת זאת, שינויי הזמנים המביאים לידי התעוררות שאלות חדשות, לזה אין צריך ללמד, אלא אלו דברים המסורים לחכמי כל דור ללמוד בדרכים שהתורה נדרשת בהם מתוך מה שניתן למשה בסיני, ועל זה נאמר לא בשמים היא (ראה גם הקדמת הרמב"ם למשנה מעין זה).

נראה א"כ כי דברי רש"י וכמוהו הריטב"א, באומרו שענייני "איסור והיתר" אין ללמוד ע"י גילויים

עולות בזולת המזבח ועשות החג שבעה ימים. ומה שכתב דוד ושמואל מסדר המשוררים בבית והיו למצות תמידות...

אמר הכוזרי: איך יתכן זה עם לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו?

אמר החבר: לא נאמר זה אלא להמון כדי שלא יחדשו משכלם ויתחכמו מדעתם ויקבעו לעצמם תורות מהקשתם, כמו שעושים הקראים. ומזהיר לשמוע מן הנביאים אחרי משה ומן הכהנים והשופטים. כמו שאמר נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך וגומר. ואמר בכהנים ובשופטים שיהיו דבריהם נשמעים. והיה מאמרו לא תוסיפו על הדבר אשר אנוכי מצווה אתכם לעשות על מה שציותי אתכם ע"י משה וע"י נביא מקרבך מאחיק על התנאים הנזכרים בנבואה, ומה שנקבצו עליו הכהנים והשופטים מן המקום אשר יבחר ה' מפני שהם נעזרים בשכינה ולא יתכן לעבור עליהם שיסכימו בדבר שחולק על התורה בעבור רובם. ולא תעבור עליהם הטעות לחכמתם הרחבה הירושה והטבעית הקנויה, כאשר קיבלו כי הסנהדרין היו מצווים לדעת כל החכמות כש"כ שלא נסתלקה מהם הנבואה או מה שעומד במקומה מבת קול וזולת זה".

כדי לשים לב לעוצם חידושו של הכוזרי, נשווה דבריו עם דברי

הקיימים שנשתכחו, כדין עדות, תראה לקמן בדיון על לימוד הלכה מפי אליהו, כי נחלקו בזה **החת"ס** שסב"ל שבכל אופן אין לקבל מפי אליהו הלכות אפילו כעד על מה ששמע מפי החכמים, **והבן איש חי** שמחלק אם אליהו מעיד על פי כח נבואתו שיודע שכך הורו החכמים, או מכח שראה או שמע)

דעת הכוזרי וסיעתיה - יש מקום לגילויים שמימיים בהלכה

מנגד לדברי הרמב"ם הנז"ל, ואף כנגד למה שראינו בדברי רש"י והריטב"א, נצבת שיטתו של **ריה"ל** שסומך את לימוד התורה בהופעת 'העניין האלוקי' על חכמי ישראל שבכל הדורות. וזה לשונו (כוזרי מאמר שלישי לט-מא): "אמר החבר: תורתנו קשורה בהלכה למשה מסיני או מן המקום אשר יבחר ה' - כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, במעמד שופטים ושוטרים וכהנים וסנהדרין...ואילו היו חוקינו יוצאים אחר הגלות לא היינו נקראים מצוות ולא היינו חייבים לברך עליהם, אך היו אומרים בהם שהם תקנה או מנהג...וכבר התמידה הנבואה בבית שני קרוב לארבעים שנה, וכבר שיבח ירמיהו עד מאוד בנבואתו אנשי בית שני וחסידותם וחכמתם ויראתם. ואם לא נסמוך על אלה על מי נסמוך? וכבר אנו רואים מה שנקבע אחרי משה והייתה מצוה כמו שעשה שלמה שקידש את תוך החצר והעלה

וכד'. וראייתו שם היא שהנביאים שינו וקבעו הלכה לדורות (ראה מוסקטו סי' מ), כפי ששלמה שינה בבניין הבית ממה שבנה משה, וכפי שדוד קבע סדר הזמירות לומר בבית המקדש וכד'. כיון שכך מפרש ריה"ל שמה שנאמר לא תוסיפו ולא תגרעו הכוונה להמון העם, והכוונה אם כן ב"לא תוסיפו על הדבר אשר אנוכי מצווה אתכם לעשות", הוא "על מה שצייתי אתכם ע"י משה וע"י נביא מקרבך מאחריך על התנאים הנזכרים בנבואה, ומה שנקבצו עליו הכוהנים והשופטים מן המקום אשר יבחר ה' מפני שהם נעזרים בשכינה". כלומר לא תוסיפו על מה שצוו אתכם משה ושאר הנביאים והחכמים הנעזרים בשכינה שהעניין האלוקי מופיע עליהם.

על דברי ריה"ל הללו כתב מרנא הרד"ך, הרב הנזיר בפירושו: "זהו חידוש גדול, כמו שאמרו אלו המצוות שאין נביא רשאי לחדש דבר מדעתו, אלא שמצאו ודרשו כתוב זאת זיכרון בספר. ולכן הולך ומוסיף: ולא יתכן שיסכימו בדבר שחולק על התורה...זאת אומרת שאין חידוש הנביאים אלא המשכת נבואת התורה<sup>(1)</sup> ולכן לא יתכן שיסכימו דבר שחולק על התורה שדבריהם כנחל הנובע מנבואת התורה שלא פסק, קול גדול ולא יסף - ולא פסק".

הרמב"ם. ראינו כי הרמב"ם הקשה בפירוש המשניות מה כח הנביא לשנות מהתורה והמצווה כגון באליהו בהר הכרמל שהתיר שחוטי חוץ וכד'. וענה על כך הרמב"ם: "וזה מפורש לחכמים בתלמוד. והוא מה שאמרו (סנהדרין דף צ), בכל אשר יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו, חוץ מעבודת כוכבים. אבל על תנאי שלא יעמוד הדבר ההוא לעד, ולא שיאמר כי הקב"ה צווה לבטל המצווה הזאת כל ימי עולם, אבל יצווה לבטל המצווה לסבה וצורך שעה...ועל זה העניין יש לך שהיה כל מה שיצווה אותך בו הנביא, וכל שתמצא במקרא מעניין הנביא, שהוא סותר דבר מן המצוות. וזה העיקר מפתח לכל העניין ההוא, ובזה לבדו יבדל הנביא משאר בני אדם במצות".

כלומר לדברי הרמב"ם אין שום שייכות בין קביעת ההלכה לבין גילויים עליונים כנבואה ובת קול, וכל כח הנביא הוא לעכב התקיימות דברי התורה להוראת שעה, ולא כקביעת ההלכה התמידית.

מנגד ממש נעמדים דברי ריה"ל בהתעצמותו להוכיח כי כל כח תורה שבעל פה וקביעת ההלכה ע"י חכמים, אינו אלא ע"י העניין האלוקי השורה בהם המופיע בנבואתם, בהשראת השכינה בהם ובבת קול

נעזרים בשכינה...כאשר קיבלו כי הסנהדרין היו מצווים לדעת כל החכמות כש"כ שלא נסתלקה מהם הנבואה או מה שעומד במקומה מבת קול וזולת זה".

הרי מפורש שלדברי ריה"ל היו משתמשים בבת קול. ואם יקשה מהגמ' תמורה טז' ע"א ששם ראינו כי נאמר 'לא בשמים היא' ואלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש' גם לגבי החזרת מצוות שנאמרו כבר למשה, וא"כ נפסק לכאורה שאין להשתמש בגילויים שמימיים לבירור הדין וההלכה; אפשר יהיה לענות כי זוהי דעת רב יהודה בשם שמואל שהוא מקור הדברים שכך אמרו יהושע ופנחס ואלעזר, והיו לו הדברים הללו מדרישת הכתובים ולא ממסורת. ואמנם גמרא זו חולקת לכאורה על הנאמר במגילה ב' ע"ב ובשבת קד' ע"א שלמרות דרישת הפסוק 'אלה המצוות' - שאין נביא רשאי לחדש', ביארה שלגבי מנצפ"ך שכחום וחזרום ויסדום - הרי שלהחזיר הדין שנשתכח מימות משה אין בזה חידוש ויש להשתמש גם בנבואה - ומכאן ראייה לדברי ריה"ל. ודרשה זו עם האפשרות לשחזר מה שנשתכח בימות משה ע"י נבואה הרי נאמרה שוב לגבי שיעורים ביומא פ' ע"א, וכן בסוכה מד' ע"א לגבי חביטת ערבה. הרי אם כן שסתמא

שיטת ריה"ל בפירושו דחז"ל

והנה צריך עיון מה יש לבאר בשיטת ריה"ל על דברי חז"ל, כגון מה שיש בגמ' תמורה טז' ע"א ששאלו מהנביאים להחזירם ההלכות שנשתכחו ועל מה שאמרו להם 'לא בשמים היא', ואלו המצוות שאין נביא רשאי לחדש' וגו'. והרי לפום מה שהתבאר בדברי הכוזרי כל מה שנאמר ע"י נביא כהמשכם של דברי משה, אין בזה הדין דלא בשמים היא; וכאן הרי מיירי בלהחזיר ההלכות שנאמרו ע"י משה וזה בוודאי לא דבר היוצא מחוג זה!

לכאורה אפשר היה לומר שריה"ל סב"ל שלא כדברי התוס' בברכות נב' ע"א שכתבו שכל מה שנאמר שם שר' יהושע פליג וסובר שאין סומכין על בת קול, הוא דווקא לגבי האי סוגיה דתנורו של עכנאי. ולדברי רבינו הלוי הדין הוא כפשט הדברים שבאמת סומכין על בת קול ומשתמשים בה, ואדרבה כך פשט ההלכה אחר שנפסקה ההלכה כב"ה משום בת קול. וכך לשונו שהבאנו לעיל: "והיה מאמרו לא תוסיפו על הדבר אשר אנוכי מצווה אתכם לעשות על מה שציותי אתכם ע"י משה וע"י נביא מקרבך מאחריך על התנאים הנזכרים בנבואה, ומה שנקבצו עליו הכוהנים והשופטים מן המקום אשר יבחר ה' מפני שהם

או שהוא נגד התורה, כהתם שהי' נגד רבים והתורה אמרה אחרי רבים להטות, סומכים על ידיעה מן השמים". וא"כ דברים אלו מתאימים גם לפי מה שביארנו עד כה בדברי ריה"ל. וא"כ שבה השאלה: אחר שאין לדחות סוגיה דתמורה, מדוע נאמר שם ע"י הנביאים לא בשמים היא הגם שהוא רק להחזיר דבר שכבר ניתן ע"י מרע"ה?

ע"ז ענה מרן הרב שם: "ואולי י"ל שאפילו אם נאמר דבדבר שאין זה נגד התורה, ולא יש ג"כ מקום לתלות מפני הכבוד, אז סומכים על הוראה בהודעה מן השמים; מ"מ זהו דווקא כשתבא ידיעה מן השמים מאליה, כמו ב"ק דיצאה ביבנה - כבירושלמי ספ"ק דיבמות דהלכה כבית הלל. אבל לשאול מן השמים דבר של הוראה, זהו דבר נמנע אחרי מרע"ה, שרק הוא הי' אומר בביטחון עמדו ואשמעה מה יצווה ד' לכם. וע"כ שם בתמורה, שאמרו להם: 'שאלו! השיבו: 'לא בשמים היא ואין נביא רשאי וכו'".

הרי דברים ברורים ונפלאים. שלחדש דבר הוא דווקא כאשר נעמד הנביא כאילו כבמדרגתו של משה ורוצה לקבל נבואה ע"מ להורות דין, שזהו כמדרגת קבלת נבואת מרע"ה שהיא מדרגת התורה; ולאחר מרע"ה אין איש על יבשתא שרשאי ושיכול

דגמרא במקומות רבים מורה שאין בכלל החזרת הלכה שנשתכחה ע"י נבואה בכלל האיסור של נביא לחדש דבר. וממה שראינו שלבאר הדין ד'אחרי רבים להטות' במחלוקת ב"ה וב"ש ג"כ אין בזה בכלל האיסור דלחדש דבר, ואפשר להשתמש בבת קול ולא גרסינן לא בשמים היא לגבי זה, הרי ששיטתו של ריה"ל מיוסדת על עמודים איתנים בדחז"ל.

ומה שנאמר בדרשה ש'אין נביא רשאי לחדש' יתבאר אצל ריה"ל כפי שרמז על כך מרנא הרב הנזיר זצ"ל שכל דבר שאינו כהמשך לדבריו של מרע"ה וכשיטה האמורה בתורה הוא הנקרא חידוש דבר, אך מה שממשיך את נביעת התורה - כהחזרת מה שנשכח, וכעמידה על בירור לשונות התורה וכוונתם או גילוי הרמוז בתורה, הרי שאין בזה בכלל חידוש דברים.

אחר כל זאת, הנה תראה שכתב **מרן הראי"ה קוק זצ"ל** בשו"ת משפט כהן סי' צב' כי "איך שיהיה אי אפשר לדחות סוגיא דתמורה, דנראה דעכ"פ ישנם ענינים דאין סומכין ע"ד נביא מן השמים בענייני תורה בהוראה, גם לפ"ד התוס"; וכוונתו לדברי התוס', בחולין מד' ע"א ד"ה ורבי, ויבמות י"ד א' ד"ה רבי, ש"סב"ל שכל זמן שאין מקום לתלות שיצא ב"ק מפני הכבוד, כעובדא דר"א בב"מ נ"ט ב'

אותיות דדין כאותיות דדין. ובכך יסכים החבר לדעת הגאון אשר הובאו דבריו למעלה בכלל דברי ראב"ע סי' לט' אצל אמרו והיו למצוות תמידות. אפס כי עז וקשה מאי שנא מקרא מגילה משאר מצוות. וצ"ע."

ליתר ביאור כוונת הר"י מוסקטו בדברי ריה"ל, נביא את דבריו על מה שכתב הגאון המובא בדברי הראב"ע אותם השווה לדברי ריה"ל. וזה לשונו שם בדעתם:

" אמנם הראב"ע כתב על פרשת החודש וזה לשונו: ויאמר עתה הזכיר תחילת המצוות שהיו ע"י משה ואהרון כי הם לבדם היו נביאי התורה, כי אחריהם לא נתחדשה מצווה רק אם הייתה לצורך שעה כדבר גדעון ואליהו. ואל יעלה על לבך דבר השיר שהיה בבית ה' ע"י דוד, כי כמו תיקון היה ומוסד שיסד דוד ושמואל. וככה כתוב באמונתם ולא בנבואתם. והגאון<sup>10</sup> אמר כי קבלה הייתה בידם מפי משה כי מלך יקום ויחדש כלי שיר וכמוהו לא תשאו משא מבתיכם ביום השבת. ע"כ ולדברי הגאון הלז יסכים החבר כמו שיבוא."

הנה א"כ ברור כי לדברי הר"י מוסקטו אין הנביא יכול לחדש דבר אלא שעם זאת יש לו אפשרות להוציא ממה שרמזו בתורה חידושים

לעשות כן, וע"ז נאמר לא בשמים היא, ואין נביא רשאי לחדש דבר. בזה מתורצת הגמ' בתמורה גם לדברי ריה"ל באופן פשוט.

בירור בדברי הכחרי - דעת הר"י מוסקטו מכל מקום, כל אלו הדברים בביאור שיטתו של ריה"ל עומדים במחלוקת, שלא כפי שביארנו לעיל כתב הר"י מוסקטו בביאורו קול יהודה. וזה לשונו שם:

"ואולם לא ירחיק החבר את אשר כבר השרישו חז"ל בפ"ק דמגילה, דתנו רבנן: מ"ח נביאים ושבע נביאות שנתנבאו לישראל לא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה אפי' אות אחת חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? א"ר חייא בר אבא אמר ר' יהושע בן קרחה: ק"ו, ומה מעבדות לחירות אומרים שירה, ממות לחיים לא כש"כ? וכו'. ושם פר' שני אמר ר' יוחנן מ"ד ועליהם ככל הדברים? מלמד שהראה הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים ומה שסופרים עתידים לחדש. ומאי ניהו? מקרא מגילה. ע"כ. ככה יאמר החבר שהכל צפוי למשה מסיני ונרמז בתורתו, והרשות נתונה לנביאים הבאים להוציא סידורם מן הכח אל הפועל כי כולם נתנו מרעה אחד והוא מרע"ה

10 אותו גאון הוא ר' סעדיה גאון כפי שהעיד ר"ע מן האדומים במאור עיניים מ"ז.

מה צורך לו לריה"ל לבאר שמצוות לא תוסיפו הוא לא להוסיף על דברי הנביאים? היה צריך לומר לא להוסיף על דברי משה, ולבאר מדוע אין דברי הנביאים מחדשים אלא מדויקים מפי מרע"ה - כפי שאכן עשה.

אלא מובן כי מה שכתב ריה"ל שכל האיסור הוא לא להוסיף ע"י המון העם יותר ממה ומשאר הנביאים, הרי שלדבריו הנביאים יכולים לחדש דבר בתורה ממש, אלא מקובלנו שהכל יעשו בהתאמה לרצון התורה שכן הם הם המשכה של הופעת התורה.

שיטת הראב"ע והראב"ד

והנה דברים אלו שקבעם ר"י מוסקאטו בשם ריה"ל, הגאון והראב"ע, נדמה שהם העומדים במחלוקת שבין הרמב"ם לראב"ד בהלכ' ממרים פ"ב הל' ט'. וזה לשון הרמב"ם שם:

"הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה, מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו? שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן, ולקבוע הדבר לעולם, בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבעל פה".

היינו שלדברי הרמב"ם החילוק בין

הלכתיים אף בכח נבואתו, כגון מה שעשה דוד בתיקון הזמירות לביה"ק. והנה בוודאי שיש חידוש בהבנת המוסקאטו את ריה"ל על פני שיטת הרמב"ם, משום שלרמב"ם אין שום מנע בין הנבואה להלכה ולהוצאת המשמעות הגנוזה בה, אלא הכל לפי שכליות האדם, ולדבריו זהו מה שמדויק בלשון הכתוב ובאת אל הכוהנים ולא אל הנביאים. ואכן הרמב"ם כתב בהלכות ממרים ממש בהפך מדברי ריה"ל (פ"ב ה"ט): "אם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף" (ועובר על כל תוסף). הרי שדיוק ע"י נבואה או ע"י חז"ל בפסוק, והוצאת משמעות גנוזה בו כאילו זוהי משמעותה של תורה - זהו מה שנאמר כל תוסף.

מכל מקום, אחמהמח"ר, דברים אלו של בעל הקול יהודה הר"י מוסקאטו בדעת ריה"ל, לענ"ד קשה להולמם עם לשון ריה"ל, שמדבריו מובן מאוד כי הנביאים אכן מחדשים דבר ולא רק מוציאים פירושים ממה שגנוז בתורה. אלא שלריה"ל גם מה שהנביאים מחדשים, הכל הוא ע"פ דרכה של תורה ברוח ה' אשר עליהם - וכפי שראינו לעיל.

הנה בנפשך, אם היה כדברי הר"י מוסקטו שלריה"ל כל מה שעשו הנביאים הוא רק לדייק מדברי משה,



'לא תוסיף', אפילו קבעוהו לדורות ועשוהו כשל תורה, וסמכוהו למקרא". היינו שאפילו אם עשו סמיכה לתקנה מן התורה, ופירשו לדייק מתוך התורה שאותו גדר רמוז בתורה, הרי שזהו תקנה וגזירה ואין בזה כלל כל תוסיף.

מבואר א"כ שדעת **הראב"ד** היא כדעת ר"י מוסקאטו כפי שביאר בריה"ל; כדעת **הראב"ע** וכדעת **הגאון**. והיינו שיש מקום לקביעת הנבואה והגילויים השמימיים בדברי תורה ובהלכה, והוא בפירוש התורה וגילוי הרמזים שבתורה.

עוד נראה כי כך יתפרשו גם דברי **המאירי** בהקדמה לאבות:

"ודע שכל הזמנים שהוזכרו עד סוף זמן הנביאים, והוא זמן חורבן בית ראשון, לא ראו עצמם צריכים לכתוב דבר - מן הראוי להיותו נמסר בעל פה. ולא היה להם כתוב רק התורה והנבואות, כי כל הצריך להם מביאורי המצות התלמודים הכל היה נמסר להם איש מאיש בשלימות. ומה שהיה מתחדש והצטרכו בו להתבוננות לפי חידוש העניינים, נמסרו להם העקרים והמידות שמהם היו מוציאים תעלומותיהם לאור, ומבררים כל הדינים. ומה שלא הספיק בהם, בא ההיקש והסברה. לפעמים היו הולכים בו אחר הרוב, באומרו (שמות כ"ג ב')

גזירות ותקנות חכמים לבין איסור 'בל תוסיף', הוא שאיסור בל תוסיף הוא כאשר רוצה להוסיף על דברי התורה כאילו שזהו חלק מן התורה. ודוגמא מביא לזה הרמב"ם: "אם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי והוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף".

והנה על דברים אלו כתב הראב"ד: "הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור וכו'. אמר אברהם: כל אלה ישא רוח! שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה, אין בו משום 'לא תוסיף' אפילו קבעוהו לדורות ועשוהו כשל תורה, וסמכוהו למקרא.

כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא ואם גרע לפי צורך שעה כגון אליהו בהר הכרמל, אף זה דבר תורה הוא: 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן בין לשעה בין לדורות בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה".

ואע"פ שהתלבטו המפרשים הרבה מה כוונת הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם, מ"מ משמע בפשטות שחולק על דברי הרמב"ם במה שכתב שתקנות וגזירות של חז"ל שעשאו כמין התורה זהו 'בל תוסיף'. וע"ז כתב ש"כ כל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה, אין בו משום

שרצים וחזר בו ואסרו. וכל הפוסק מלאוכלו ינוח ברכות על ראשו".

מבואר כי רבינו אפרים סמך על חלומו, ואסר את הדג שלפני כן בעיונו אסרו, ולא אמר על כך לא בשמים היא.

והנה על דברים אלו כתב **בנודע ביהודה** (מהדורה תניינא, י"ד ס" ל) כך: "אני אומר דברי חלומות לא מעלין ולא מורדין. ומעולם לא שמעתי להוכיח דין מבעל החלומות הזה וחלומות שווא ידברון! ואם שרבינו אפרים ז"ל היה צדיק וחסיד גדול והיה חושש לחלומו שנאמר לו בחלום שהתיר השרץ והיה חושש פן יש ממש בדבר והיה תולה זה על שהתיר דג ברבוטא, מ"מ אם היה מתאמת לר' אפרים שיש לדג זה קשקשים כמו שנתאמת הדבר לבעלי התוספות, היה תולה פתרון חלומו על ענין אחר שהיה מתיר והיה חושש לו. אבל להביא ראיה מחלום יעוף? הבל הוא אין בו ממש! ואני שואל למעלתו למה לא בא בעל החלום הזה לשאר בעלי התוס' ולר"ת ולגדולי הפוסקים אשר התירו ברבוטא, ולגלות להם להיות נראה מה יהיה חלומותיו? (ויעוין במסכת סנהדרין, וכן פסק הרמ"א ב"ד ס"ס רנ"ט בא לו בעל חלום ואמר כך וכך מעות הן ושל מעשר הן זה היה מעשה ואמרו דברי חלומות לא מעלין ולא מורדין)".

אחרי רבים להטות. ולפעמים הייתה הנבואה מבררת להם כל תעלומה כמו שידעת מדברי קצת חכמינו השלמים, שהנבואה תגיד השגות עיוניות, לא תוכל העיון להשיגם כל שכן הסברא. כי כמו שיגיע לכח המדמה השגה מה שלא יגיע אליו מן החושים, כך יגיע לכח השכלי השגה מה שלא ישיגהו בעיון ובהקדמות ובהיקש ובסברא".

הנה מפורש כי לדעת המאירי, יש לנבואה מקום וחלק בפיענוח דברי התורה מתוך היכולת הנבואית שעולה היא על ההשגה השכלית הרגילה.

חלום דג הברבוטא ודומיו

מחלוקת זו בעניין 'לא בשמים היא' והיחס לגילויים עליונים כמבהירים דברי תורה וכשיטת הגאון והראב"ד וסיעתם, עלתה במלא עוזה במהלך הדורות בנוגע לכמה וכמה עניינים. הנה לגבי דג הברבוטא, שיש לו שדרה וגולגולת רחבה אך קשקשים שבעין אינם נראים, כתב בהג' אשר"י על הרא"ש (פ"ב ממסכת ע"ז ס" מא) שהקשה מדוע נסתפקו כל הגדולים ולא בדקוהו בחוט השדרה: "רשב"ם כתב בשם רבינו שלמה שהיינו דג טהור שקורין בורביט"א. ור"י חסיד אמר כל מי שיאכל בורביט"א לא יזכה לאכול לויתן. ופעם אחת התירו **רבינו אפרים** ואמרו לו בחלום שהתיר

כו; הגה' מרדכי ע"ז פ"ה רמז תרנ"ח); ר' משה מקוצי שנקט בספירתו המצוות מצווה אחת ע"פ חלום (סמ"ג חלק ל"ת ס"ד); **התשב"ץ** שאסר על עצמו בהמה שקיבלה מכה בדופן ע"פ חלום (תשב"ץ ח"ב ס"ס קנט"); **אוה"ח הק'** בפרי תואר על כשרות הארבה ע"פ חלום (סי' פה); **גר"י חגי"ז** על הדלקת טבק מנר חלב ע"פ חלום (לקט קמח אמ"ד תע"ז); **האור זרוע** שלמד לכתוב עקיבא בה"א (עקיבה) ע"פ חלום (סדר הדורות בערכו); **ר' אליהו מלונדריש** מבעלי התוספות (מכת"י במאסף למדעי היהדות י-ם תרפ"ו); ס' הישר לר' **תם** (פ"ה ע"ב); **מהר"ם בן ברוך** (ס' הפרנס לתלמידיו ס' תטו'); **רשב"ש** שו"ת סי' תרל"ה על עניין בתי תפילין דבוקים בלא בדיקה בחורים וסדקים ע"י חלום; **הרדב"ז** שו"ת ח"ו ב' רפ"ו; ר' **ישעיה דישרני הזקן** (מכת"י ברבעון לח"י כ' ו' עמ' צח); ר' **אפרים מרגליות** בהג' לשו"ע יד אפרים סי' תרצ"ב על חייב איניש לבסומי.

הלכות מפ"י אליהו הנביא זכור לטוב

והנה בכל העניין הנז"ל יש עוד לעורר מה שמצאנו כמה וכמה פעמים כי נפסקו הלכות ונמסרו בשמו של אליהו הנביא ז"ל, ובמקומות רבים ראינו כי מבררים על פיו ספקות בהלכה. כך ע"י לימוד בגזירה שווה משמו (בב"מ קיד ע"א) או בדרשות

מנגד לדברים אלו כתב **הגר"ח פלאגי** בס' חפץ חיים סי' פח אות סב' כי "כל כה"ג דיש לנו דעות רבנים אחרים שאסרוהו והחמירו בעונשו, ור' אפרים היה מין המתירים, והוכיחו לו בחלום כסברת האוסרים, אין בזה כדי לדחות דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין, כיון שבא לברר דעת הב' כיתות, וכמו שכתבו הפוסקים גבי לא בשמים היא".

הרי שנחלקו הנוב"י והגר"ח פלאגי בביאור המותר והאסור בהסתמכות על נבואה וחלומות ושאר גילויים עליונים ביחס לביאור דיני התורה. שכשם שראינו לעיל בדעת הגאון והראב"ע, שאין שום איסור ודין "לא בשמים" בעמידה על כוונת התורה ע"י הנבואה וכד', אלא רק בהמצאת דבר חדש, כן סב"ל הגר"ח פלאגי שגזר אומר שכשם שבסוגית 'לא בשמים' אין חשש לברר את פירוש התורה ע"י גילויים שמימיים, כך גם בעניין דג הברבוטא.

ובאמת כסברה זו שאפשר לברר דברי תורה הרמוזים והנעלמים בתורה בכח גילויים שמימיים וע"י נבואה וכיו"ב, נקטו הרבה מרבתינו הראשונים כפי שאסף מהם **הגר"ר מרגליות זצ"ל** בפתחתו הנפלאה לשו"ת מן השמים לר"י ממרויש. והנה מהם: **הראב"ן** שע"י חלום אסר יין כיון נסך למרות שהתיר קודם לכן (אבן העזר לראב"ן סי'

בתשובה ח"ג סימן שכ"ג ומרן בכסף משנה פ"א דטומאת מת (ה"ג) ובבית יוסף י"ד סי' שע"ב, דקי"ל כר"ש דקברי עכו"ם אינם מטמאים באהל משום דהכי אמר אליהו לרבה בר אבוה במציעא דף קי"ד. והרי לא בשמים היא? ואין אנו משגיחים בנביא אם יאמר סברת פלוני אמת כמ"ש הרמב"ם! ונראה דכוונת כלהו רבוואתא הנאמרים באמת, היינו שאליהו הנביא סבר כך או יפרש כך מכח חכמתו הרמה וידיעתו השלימה, לא שיאמר כן בדרך נבואה, דודאי אם אמרה בדרך נבואה לא צייתין, דלא בשמים היא."

עם זאת הדברים צריכים עיון. שכן לגבי דין טומאת צרעת אם קדם שיער לבן לבהרת או בהרת לשיער הלבן, נחלקו בגמ' בב"מ פו' ע"א, שהקב"ה אמר טהור ובמתיתבתא דרקיעא אמרו טמא. והכריע רבה בר נחמני ברגעי פטירתו כי טהור. ואמנם הרמב"ם פסק בהל' טומאת צרעת פ"ב ה"ט שטמא מספק, ועמד על כך **הכסף משנה** בדבר שיש בו לענייננו: "ואף על גב דאמרינן מאן נוכח רבה בר נחמני ואיהו אמר טהור ויצתה נשמתו בטהרה, י"ל דכיון דבשעת יציאת נשמה הוא דאמר הכי, הוי בכלל לא בשמים היא ואינו כדאי להוציא מכלל שבידינו דהלכה כת"ק". מדברים אלו של **מרן בעל השו"ע**

פרשיות ופסוקים (מנחות מה ע"א; בב"מ שם ב). וכן אמרו על ספק בדין: עד שיבוא ויורה צדק לכם, כלומר עד שיבוא אליהו ויורה אם מותר ואסור ויגלה טעמי הדינים שאמרו חכמים (בכורות כד ע"א, רש"י שם). וכן האיבעיות שמסיקים בגמ' בתיקו רגילים לפרש תשב"י יתרץ קושיות ואיבעיות (של"ה חלק תושב"ע; תו"ט עדויות. ועי' עוד באנציקלופדיה תלמודית ערך אליהו).

הרי מבורר שלומדים הלכות לכאורה מפי נביא וגם בלימוד גמור!

והנה תשובה על כך כתבו כמה מרבתינו, וביררו כי כל מה שנלמד מפי אליהו אינו אלא בתורת חכם גדול ולא משום נבואתו. כך כתב **המהר"ץ חיות** בתורת הנביאים פ"ב, וכן בהוספות 'לכל כתבי' ח"א עמ' קפז'. אמנם **החתם סופר** סייג זאת בשו"ת ח"ו סי' צח שאם בא בגופו אזי יכול לעשות כן כחכם, אך כשבא בלא גוף הרי שהוא כמלאך ואמרינן לא בשמים היא.

ובאמת כפי חלוקה זו שבין הגדת אליהו דרך נבואה לבין אמירתו הדין דרך חכמתו, ביאר מרנא **החיד"א** בברכי יוסף (אורה חיים סימן לב) כמה מקומות בפוסקים שפסקו ההלכה ע"פ דברי אליהו המובאים בגמ' ע"פ אופן לימודי: "וכן יש לדקדק עמ"ש הגהות מיימוניות פ"ג מה' אבל (אות ב) והרב החינוך סי' ש"ץ והרשב"ץ

מכח נבואה נאמר עליה לא בשמים היא. עד כאן דברי מרנא בעל הבא"ח (מעין זה מצאתי בפירוש הודת מלך לר"ש בוזאגלו זלה"ה על הקדמת הזוהר הק' במה שנאמר "ר' חזקיה פתח" וביאר שם כי הכוונה פתח צינור של מעלה מה שאין כח בשום מלאך. לכך אלינו שהוא מלאך לא נאמר בו פתח, אלא על פומא דאליהו אתגור. ומשום כך כתב שלא היה בידו היכולת לחדש חידושי תורה. אלא הוסיף ובאר שמה שכבר נתגלה ונגזר במתיבתא דרקיעא יתגלה על פיו למטה. ונראה שהכוונה בדבריו שמה שהחכמים מתוך עיונם נחלקים בו, ונגזר במתיבתא דרקיעא כמי, הוא כמעיד מה נודן ומה נפסק שם).

אמנם דע שהחתם סופר בשו"ת או"ח סי' רח' מיאן בזה, וסב"ל שאף עדות שבאה מאליהו על הלכה מסוימת ששמע מהחכמים, אין לקבל אם אין לנו הדרך לברר את זה. דכל אחד ילך ויאמר שכך נגלה לו בחלום וכו' ואבדה רח"ל תורה בכך.

ומאידך מנגד ממש כתב בשו"ת חקרי לב חאה"ע סי' כח' שאף אם נאמר שלא יכול אליהו להכריע במחלוקת הפוסקים דלא בשמים היא ולא שומעין לו; "לא כל הדברים שווים. דאם יהיה מחלוקת בדעת שום פוסק מה הייתה כוונתו לא אמרו בזה דאין שומעין לאליהו דבזה יש מקום בראש לומר דזה ספק מציאות מקרי דאם יבוא אליהו ויאמר דכך הייתה המציאות". הרי שיש לקבל את

בכסף משנה יש לכאורה להסיק שהוא לא סב"ל כשיטה זו הנאמרת לעיל בבירור העניין באליהו. וכך כתב בעל הבן איש חי (מובא באוצרות חיים חלק חידושי סוגיות עמ' רכד', הוצאת חברת אהבת שלום, י-ם תשנ"ג; ומקורו משני אליהו ח"ב דרוש ד) "שנמצאנו למדים מדבריו שצדיקי דההוא עלמא אע"פ שאמרו מכח סברתם הישרה וחמתם הרמה, אפילו הכי ג"כ בכלל לא בשמים היא... והנה אליהו הנביא זכ"ל בוודאי חשוב מההוא עלמא דהוא עלה בסערה השמימה".

הרי לנו טענה חזקה להורות כי לדעת מרן השו"ע גם מה שנאמר ע"י אליהו מכח חכמתו אין לקבל כיון שהוא כצדיקים דההוא עלמא. וא"כ שוב יקשה לנו מאותם מקומות רבים בש"ס שהוכרעה הלכה ע"פ דברי אליהו!

והנה תירץ שם הבא"ח כי מה שמובן שיש לקבל דברי אליהו אין זה מכח חכמתו, אלא ממה שהוא שמע דברי החכמה מגדולי החכמים בכל הדורות כיון שהוא שכיח במתיבתא דרבנן כולו יומא, וא"כ הדברים מתקבלים לא מכח חכמתו ולמדנותו, אלא מכח עדותו על דברי החכמים. אלא שהסיבה שלא קיבלו את דברי רבה בר נחמני מפי אליהו היא משום שנודע לאליהו על דבריו מכח נבואתו ואת זה גילה לחכמים, ועדות שבאה

עדויות אליהו גם מפי נבואתו על דברי ההלכה.

סיכום העניין וההשלכה לענייני הלכות באמונה

הנה סיכום הדעות ממה שלמדנו עד כה בעניין 'לא בשמים היא' ומתי מותר ואסור ללמוד דברי תורה והלכה מגילויים שמימיים, כך הוא:

- לדעת הרמב"ם וסיעתיה כר"ן בדרשות, הר"י ג'קטליא והפר"ח, אין שום מגע בין גילויים שמימיים כנבואה בת קול או חלום לפסיקת ההלכה.

- מנגד באופן הפוך לחלוטין דעת ריה"ל בכוזרי ע"פ מה שביאר הרב הנזיר, שכל פסיקת ההלכה בישראל אינה אלא ע"י שריית השכינה על הפוסקים והשימוש בנבואה ובת קול, אמנם בתנאי שהכל כשיטה האמורה בתורת מרע"ה. ולא נאמר לא תוסיפו ולא תגרעו אלא לאדם פרטי שאינו מהנביאים או מאנשי כנה"ג שהתקבלו בכלל ישראל.

בין שני קצוות אלו, נמצאים בתווך כמה שיטות:

- דעת החיד"א וסיעתיה ומהם מרן הראי"ה קוק והגר"ח פלאגי, שכשאינן מי שיכריע כלל, לא אמרינן לא בשמים היא אף לדעת הרמב"ם.

- דעת המהר"ש יפה שאפשר לברר

הלכה ע"י רוה"ק אך לא ע"י נבואה אף לדעת הרמב"ם.

- שיטת רש"י, הריטב"א (והרמב"ם ע"פ המנחת חינוך) היא שעל מה שניתן למשה מסיני לא אמרינן לא בשמים היא ואפשר להסתמך בנבואה לברר העניין כבתורת עדות. רק על מה שהתברר ע"י יג' מידות שהתורה נדרשת ע"ז אמרינן לא בשמים ואין נביא רשאי לחדש.

- שיטת רס"ג, ראב"ד, ראב"ע המאירי וריה"ל ע"פ הר"י מוסקטו שהנביא אינו יכול לחדש דבר אך יכול לברר ספקות התורה ופירושה וגילויי רמזיה. כשיטה זו הלכו ועשו מעשה רבים, ומהם: ר אפרים, ראב"ן, הסמ"ג, התשב"ץ, האור זרוע, מהר"ם בן ברוך, רשב"ש, רדב"ז, ר' אליהו מלונדריש מבעלי התוספות, ר' ישעיה דיטרני הזקן, ר' אפרים מרגליות, ר' חיים ן' עטר, הגר"ח פלאגי, גר"י חגיז.

והנה עוד נחלקו האם יכולים להסתמך על נביאים כדי לברר מציאות כעדים כאשר יש לזה השלכה הלכתית:

דעת המנחת חינוך, החיד"א, המשנה למלך, בעל החקרי לב, יד אליהו רגולר, מהר"ץ חיות, הגר"א קלצקי שאפשר לברר מציאות ע"י גילויים שמימיים.

אפילו החיוב להאמין בביאת המשיח ובתחיית המתים גורר אחריו שאלות הנוגעות לתוכן העובדתי של המאורעות להם אנו מצפים (אם כי בהגדרת חיובי האמונה יש יותר מקום לדמיון לפסיקת ההלכה המעשית הקובעת מה על האדם לעשות או לחשוב).

כיון שכך, נראה שלרוב השיטות הנקוטות לעיל אין האיסור של 'אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש' שייך לתחום הבירור האמוני. לא מיבעיא לשיטת הכוזרי שאין בזה שום איסור, אלא אף לשיטות האחרות. או משום שנביא יכול להעיד ולברר מציאות כדעת המנחת חינוך וסיעתיה; או משום שלברר את החיובים שנתנו בתורה ובפירושה לא נאמר על זה 'לא בשמים היא' כדעת רש"י וכן כדעת הראב"ע והרס"ג וסיעתם הגדולה. ועוד שלדברי החיד"א כשאין איש על יבשתא להכריע המחלוקת גם לדברי הרמב"ם לא אמרינן לא בשמים היא. מבואר א"כ, שלרוב השיטות מלבד דברי הרמב"ם אין שום שייכות ואיסור לברר הדין האמוני ע"י גילויים שמימיים כנבואה, רוח"ק או בת קול.

דעות מגדולי ישראל שאין בענייני אמו"ד דין לא בשמים היא

ואכן כדברינו לעיל כתבו מי מגדולי ישראל שבענייני אגדה ואמונות

אמנם לדעת ר"י ך' חביב, אין מועיל גם לבירור ועדות על מציאות. דעת החתם סופר כמו כן, אלא שאם יש דרך לברר זאת מלבד הנביא אפשר להסתמך על כך.

והנה לגבי ההשלכה של דין זה לגבי פסיקת הלכה בענייני אמונה, נראה לומר שלרוב הדעות יצא שבענייני אמונה הדין 'דלא בשמים היא' ו'אין נביא רשאי לחדש דבר', אינו שייך.

שכן פסיקת ההלכה בחובות האברים היא הקביעה מה עלינו לעשות ע"פ מה שמובא בגמרא ובתורה שבעל פה בכללותה, ובזה אפשר לומר שאף כשהאמת בכוונת ההלכה ממקורה הוא אחר מהנפסק, אמרינן 'לא בשמים היא', שהקב"ה חפץ במעשינו ע"פ מה שנפסק אצל רבותינו שבארץ.

אמנם שונה העניין בהלכות אמונה העוסקות במה אדם צריך להאמין ולחשוב על המציאות האלוקית, כיצד זו מתנהגת בעולמה, ובעניינים אלו, אין עניין קביעת הלכה התנהגותית אלא לברר מהי המציאות הנכונה. לדוגמא: החיוב להאמין בהשגחה מטפל בשאלה העובדתית כיצד הקב"ה משגיח על עולמו; החיוב להאמין במציאותו של הקב"ה יתעסק בסוגיית התארים, וינסה לברר האם שייך תארים חיוביים כלפי הבורא - זוהי שאלה עובדתית שיש לברר; וכן

מחלוקת חזקיה וישעיה במה שתמה מדוע לא פסק הקב"ה לישעיה הדין שילך לחזקיה הרי רק באיסור והיתר יש דין לא בשמים היא ולא באמונות ודעות.

וכן כתב גם **מרן הראי"ה בפנקסי הראיה** ח"ג עמ' רצב' פס' מה' מעין דברים אלו: "ונראה שבאמת לעניין מעשים אין נביא רשאי לחדש דבר, ולהיפוך חכמים מחדשים משום לא תסור. אבל בדעות ההיפך. לא תסור לא שייך - ותלוי במחלוקת בבלי וירושלמי כדפי' במקום אחר. ובנביא ודאי שייך חיוב דאמונת הנביאים בעניין דעות". וכך כתב גם גאון דורנו **הגר"ש פישר** בדרשות בית ישי דרוש לפר' שלח עמ' תיט'.

מעשי רב בזה

ראייה לכך שבענייני סוד, אמונות ודעות ואגדה לא אמרינן 'לא בשמים היא' יש במעשי רבים מגדולי הדורות שבמשך הדורות לא נמנעו מללמוד מפי מלאכים ומגידי שונים, ובאופנים של גילויים שמימיים ולא אמרו דאין זו תורה 'ולא בשמים היא'. כך מפורסם המגיד של מרן הב"י שלימדו תורה ודברי תורה אלו כתבם מרן בספר 'מגיד מישרים' והדורות הבאים אחריו השתמשו בדבריו ללמוד מהם לאלפים אף שמקורם היה ממלאך. ראה מה שהרמ"ק זלה"ה בפרס

ודעות לא שייך הכלל דלא בשמים היא. כן כתב **הגר"י חבר במגן וצינה** פרק יא': "ואם יאמר המתקש וכופר: הלא לא בשמים היא והתורה אינה נתונה ממה שנתגלו משמים ע"י מלאכים מגידים או גילוי אליהו ז"ל, אשיבנו מילין: הלא מימרא מפורשת בש"ס פר' שני דייני גזירות במעשה דרב ענן שהיה לו גילוי אליהו ז"ל ולימדו ספק תנא דבי אליהו רבא וזוטא. ובאמת מ"ש לא בשמים היא אינו רק בהלכות ודינים המסורים למעשה שזה ניתן רק למטה בארץ לבד שגדור - אחרי רבים להטות, ולא ע"י גילוי מלמעלה. משא"כ בדרשות הכתובים ובגילוי פנימיות סודות התורה מה שאינו נוגע למעשה רק להבין פלאי יוצר בראשית ולהשיג טעמי התורה ומעלותיה, הלא זהו באמת עוה"ב שזוכים הצדיקים שנהנים מזיו השכינה בהשגת טעמי תורה כמ"ש חז"ל בס"פ א"ע ולמכסה עתיק דברים שכיסם עתיק יומין. ואף ששם בעולם הנשמות אין מעשה ובמתים חופשי. וע"ש לא אמרו לא בשמים ומעין עוה"ב זוכים ג"כ כמה מן הצדיקים בעודם חיים בעוה"ז להטעימם נועם זיוה מעין עוה"ב".

וכן דברי **המהר"ץ חיות** ב'הוספות לספרי' עמ' ד'; וכך מהלכים גם דברי **האדמו"ר מקומארנא** כפי שכתב בנתיב מצוותיך סוף אות ט' לגבי



סמכות דברי קבלה כמכריעים בענייני אמונות ודעות

עוד יש לנו צורך לבאר ולהתייחס לדברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל שהבאנו בפנקסי הראי"ה לעיל לגבי המחלוקת שציין בין הבבלי לירושלמי בעניין דין לא תסור, ולעמוד על העניין ביחס להא ד'לא בשמים היא'. והנה כוונתו שם היא למה שכתב באגרות ח"א אגרת קג' ושב' בעניין דין דלא תסור אם הוא קיים גם לגבי האגדות שנאמרו בחז"ל. וכבר עמדנו בעניותנו על תורף היחס לדברי חז"ל באגדות והחיוב להאמין כל מה שבם במבוא לאמת ואמונה ח"א עי"ש. ומ"מ באגרת קג' מובא כי מקור כל האגדות ודברי חז"ל הם דברי הנביאים, וממילא מובן שכיון שיש חיוב להאמין בדברי הנביאים לגבי אמונות ודעות, הרי שיש גם להאמין בכל מה שמסרו חז"ל בעניין זה כפירוש לדברי הנביאים.

אמנם כתב הרב שם כי לדעת הרמב"ם וסיעתיה שאין דין לא תסור שייך בענייני אמונות ודעות וכדעת הגאונים רב שמואל בר חפני ורב סעדיה, וכן דעת חובת הלבבות וכשיטת הבבלי שדבר ה' זו הלכה; ולמרות שאין מחויבים לחתימת התלמוד להלכה באמונה ויכול לבחור הנראה לו מהדעות שבחז"ל ע"פ שיקול דעתו; עם זאת, אין זו סתירה

רימונים שער ה' פ"ג הביא מדברי מרן במגיד משרים וקרא זאת בשם: "קבלת מורי ורבי החסיד כמהר"ר יוסף קארו נר"ו". ומגדולי הפוסקים בכל הדורות, בעל המגן אברהם על השו"ע לומד בסי' רס' הדרך לקצוץ את הציפורנים מהספר הזה.

גם לרמח"ל היה מלאך מגיד קדוש שלימדו תורה הרבה וכתב מפיו זוהר תניינא וכו', כפי שמופיע באגרות רמח"ל ובני דורו (ראה שם סי' יד, לא, לג-לד ועוד), וכן היו עוד מגדולי ישראל. ואף שמפורסם בהקדמת הגר"ח לספרא דצניעותא שהיה הגאון מלמד למוהרש"ז מוולאז'ין לדחות המגידיים שבאים אליו, הרי ביאר שם טעמו שזה משום שבדורו ובחז"ל אי אפשר שיהיה אמת גמור בלי ערוב של שקר - וכפי שביאר האריז"ל בריש שער רוח"ק עניין המגידיים שתלויים בשלמות מעשי האדם וכוונתו בלימוד התורה והמצוות שמהם נברא אותו מלאך מגיד - וכן שזה מעין קבלת שכר והעיקר הוא העמל העצמי בלימוד התורה. אמנם לא אשתמיטיה מפיו דבר וחצי דבר שאין זה בכלל תורה ולא בשמים היא וכד'.

וכך היא הלכה פסוקה בעניינים אלו מפי האר"י החי בשער רוח"ק בעניין המלאכים המגידיים לאדם, שעניינם ללמד תורה לזוכה להם.

כעד על סוגיות אמוניות שהתלבטויות בהם קשורות לברורים בדבר צורת המציאות העליונה. וכיון שלהלכה אין בזה דין 'לא בשמים היא' לענייני אגדה כאמור, הרי שיש לקבל דברים אלו.

אמנם אמת כי לגבי דברים וסוגיות בענייני אמונה שאין הדיון בהם שייך לברור מציאות - כגון שנחלקו רבותינו בגדרי מצוות האמונה וכד' שאלו לא שייכים לברורים מציאותיים אלא לבדיקת דברי חז"ל - בזה לא נוכל לומר שלרמב"ם וסיעתיה יש חיוב לקבל דברי רז"ל שמדברים מגילויים עליונים, כיון שבזה יאמר הרמב"ם שכנ"ל יש דין דלא בשמים היא. אמנם וודאי שלרוב הפוסקים אין לומר כך, וגם בזה יש לקבל דברי הרשב"י וחבריו או כמכריעים בין הדעות כשיטת החיד"א דלעיל, או כמגלים הנרמז בתורה ומפשטים הספיקות כשיטת רוב מגדולי ישראל כראב"ד ורס"ג וסיעתם.

והנה ידועה המחלוקת הגדולה שבין הפוסקים ביחס למחלוקות הזוהר והאריז"ל עם הפוסקים כמי הדין. וכבר נכתב בזה הרבה מספור, עי' מה שכתב הגר"ע יוסף ביבי"א ח"ב יאו"ח סי' כה' אות יב, טו'; הגר"ש משאש בתבואות שמש חאו"ח סי' סז, ובשמש ומגן ח"א חאו"ח סי' יב

למה שמחויב להאמין בדברי הנביאים ובכלל זה ענייני האמונות ודעות שמיסודים עליהם - משום שאף הדעות החולקות שבגמרא הרי באות כפירוש לדברי הנביאים. משום כך ברור שלכל הדעות בעניין הנז', אין לומר דין שאין נביא רשאי וגו' לגבי ענייני אמונות ודעות, וכאמור.

אחר הדברים האלה, נראה לומר כי כיון שרוב שיטות מגדולי ישראל שבכל הדורות סברו שאין דין 'לא בשמים היא' ואלה המצוות שאין 'וגו' בענייני אמונות ודעות, הרי שגם אם נאמר כדברי הרמב"ם וכביאור שלבבלי אין מצוות 'לא תסור' באגדה ויכול כל מי שרוצה לבחור לו מדעת חז"ל הנראה ע"פ שיקול דעתו וכפי שביארנו לעיל; עם זאת יש חיוב לקבל דברי חז"ל ורבותינו ז"ל שביארו דבריהם בענייני אמונה ע"פ גילויים עליונים, כרשב"י וחבורתו זלה"ה וכדברי האריז"ל. וזאת, משום שגם אם לא נאמר שיש בזה מצוות 'לא תסור', סוף סוף יש להחשיב דעות אלו כעדות. וכשם שחז"ל אמרו שיבוא אליהו ויעיד אם עור הדג נסתלק מזוהמתו ואפשר יהיה לשימוש לצרכי סת"ם ועוד מאלו הסוגיות שאלהו זל"ט משמש כעד בדברים הקשורים להלכה (לסוברים שאף בענייני הלכה אין בזה בכלל דין 'שאיין נביא רשאי לחדש' וגו'); כך נאמר שיהיה

המהרח"ו בהק' לעץ חיים (שבכת"י) מקור דברי האריז"ל מפי אליהו: "והיה אליהו ז"ל נגלה לו תמיד. וזה ידעתי מפיו באמונה". וכן בהק' לשער ההקדמות: "היא הביאתו לידי גילוי אליהו הנביא שהיה נגלה אליו חי ומדבר עמו פה אל פה ולמדו זאת החכמה". הרי שמקור תורתו של האריז"ל מפי אליהו ולא מעצמו. וכן באגר' הר' שלומל מופיע כמה פעמים כי היה נגלה אליהו לאריז"ל תמיד, כן באגרת א' וג' ועוד. א"כ משמע שכן הייתה המסורה עוד מתקופת האריז"ל כי מקור ידיעותיו של האריז"ל מגילוי אליהו תמיד.

ובאמת הרבה מאוד מגדולי ישראל גם הקדמונים הקרובים לתקופת האריז"ל, מקובלים כי כל דבריו מפי אליהו. כן כתב בספר ויקהל משה למקובל הנורא הר"מ גראף שספרו מקור לקבלת הר"י סרוג בעמ' יג'; וכן בדברי חכמים לגה"ק ר' יהודה ליב פוחביצ'ר בשער העבודה פ"א; וכן הגר"י אירגאס במנחת יוסף עניין חכמת האמת פסקה עג' (הוצ' אהבת שלום, י-ם תשס"ו עמ' מא) שכתב "שכל דבריו הם מקובלים פה אל פה מפי אליהו". ובשומר אמונים הקדמון ויכוח ראשון אות יז'. ועוד הביא בשו"ת דברי יוסף שאלה ג' משם חכמי אר"ץ וזה לשונם: "הרה"ק האר"י זלה"ה בכתבי הקודש אשר לו

שסיכמו העניין לצד מי שמכריע במחלוקת הפוסקים והאריז"ל הלכה כפוסקים. מאידך באריכות גדולה במאמרו של הרה"ג יעקב חיים סופר שליט"א שסיכם הדעות לצד המכריעים כאריז"ל (כ"ע זכור לאברהם - חולון - תשנב, לג).

מ"מ נראה שגם לדעת המכריעים כפוסקים כנגד דברי האריז"ל, כל זה הוא משום דאמרינן 'לא בשמים היא', או משום שכפי שכתב החיד"א בכיכר לאדן סי' ה' אות ז' שכתב האריז"ל דבריו לצנועים. אמנם אם כנים דברינו, וכפי שראינו הראיות לכך לעיל, הרי שבענייני אמונות ודעות ובירורי האגדה, הרי שאין טעם שלא יוכרעו הדברים כפי שיש בכתבי הקבלה כזוהר והאריז"ל, ולו מטעם שיהיו כעדות וכאמור.

ומכל מקום לקמן נדון בענייני ההכרעה בין מקורות חז"ל השונים, ביתר פירוט ואריכות.

ביחס לסמכות דברי האריז"ל ואם כל דבריו מפי אליהו

והנה ביחס לסמכות דברי האריז"ל ומקורם, אם דבריו מחכמתו הגדולה או מפי אליהו, כבר נודעה המחלוקת בעניין זה, ונבוא בקצירת האומר לבאר הדברים לצורך ענייננו.

באופן פשוט על פי עדותו של

ועי' שכן כתב במקדש מלך פר' ויצא דף קנג' ע"ב; ור' חיים פלאגי בתורה וחיים מערכת החית' פס' נד; ובכסא מלך תיקונים דף קג' ע"ב תיקון שיתין ותשע; ובאור ישרים הק' ביאור הזוהר לנה"ק הלל משה גלבשטיין תלמיד האדמו"ר הצמח צדק בעמ' יד; ועי' עוד באשל אברהם על סי' קפז' בשו"ע לר' אברהם אופנהיים; והאדמו"ר ממונקאטש אות חיים ושלום סי' לד' ס"ב סוף ס"ק ג'.

עם זאת מפורסם מכתבו של בעל התניא ביחס לשיטתו ושיטת הגר"א בשאלה זו. וזה לשון האיגרת (אג' קודש לבעל התניא א, אגרת לה, תש"מ; בית רבי כ ע"ב): "וידוע לנו בבירור גמור שהגאון החסיד נ"י אינו מאמין בקבלת האריז"ל בכללה שהיא כולה מפי אליהו ז"ל, רק מעט מזעיר מפי אליהו ז"ל, והשאר מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה וכו'...מה נאמר ומה נדבר...רק המכריעים יהיו גדולי ישראל המפורסמים באמונת קבלת האריז"ל בכללה שהיא כולה מפי אליהו ז"ל כחכמי הספרדים וכו'".

ולכאורה ראייה יש מכתבי הגר"א לזה שלדעת הגר"א אין דברי האריז"ל מפי אליהו אלא מעט, שכן בהקד' ביאור הגר"א לספרא דצניעותא, כתב

הכריע שאין צריך לאומרו ואדרבה כמעט יש איסור בדבר, וכמו שהביא דבריו החכם השלם הפוסק (הגר"י אירגאס). א"כ איפה מי האיש אשר יערב אל ליבו לעשות נגד דברי מרן הקד' האר"י זצוק"ל? אין ספק דהאי גברא בר שמתא הוא ומכריזין עליה בכל גבול ישראל. כי אין לנו אלא דברי בן עמרם הוא אדונינו הק' האר"י, אליו תשמעון כי נחה עליו רוחו של אליהו ז"ל ומפי הגבורה קיבלוה. והמהרהר על דבריו כחולק על השכינה. על החתום: משה הררי<sup>11</sup>, שמואל פינטו, הצעיר שמואל בכה"ר שלמה לניאדו<sup>12</sup>, שמואל דויק הכהן, יוסף כמהר"ר אלישע נאווי זלה"ה".

גם הגה"ק ר' אברהם בכ"ר שמואל מיוחס, מח"ס שדה הארץ (אחי בעל פרי אדמה ומח"ס דגלו אהבה על ע"ח לאריז"ל) כתב בשער הכללים פ"ז בפשטות כי דברי האריז"ל מפי אליהו; ובזכר דוד מודינה מאמר שלישי חלק השובבים כתב: "ומי עלה לשמים או נגלה אליהו זכור לטוב בקבע אחרי רבינו האריז"ל לעשות פשר דבר בעניינים העומדים ברומו של עולם?". והביא החיד"א לשונו זאת בציפורן שמיר סימן ו' אות צה'.

11 החיד"א משבחו מאוד שהיה בקי בקבלה.

12 אבי בעל "בית דינו של שלמה".

האריז"ל פי שניים (ראה 'האר"י וגוריו' עמ' קמט, לגר"י הלל שליט"א).

אמנם מלשונו של הגר"ח המובאת קודם לכן בתחילת ההקדמה, נראה שיש לדייק דבר. שכן כתב: "וזה ימים רבים לישראל ס' הקדש הלז תורה חתומה ניתנה. וגם שגיאות מי יבין מנסתרות אשר נפל בדפוס בספר החתום כמוהו אשר דרכו נסתרה. אם כי בין כתבי הרב הק' והנורא רבינו האריז"ל נמצא עליו חידושים, אינם אלא דרושים כפי חכמתו הגדולה והנוראה, וגם כי לא זכינו לדבריו הק' על כולו רק על זעיר שם על ריש פרקא קמא וריש פרקא תנינא".

המעייין בביאור האריז"ל שבשער מאמרי רשב"י, יראה ברור כי מה שכתב הגר"ח כי אלו 'דרושים מחכמתו הנוראה', החיסרון אינו בהיותם 'דרושים', כלומר לא פירוש וביאור לנאמר בספד"צ ורק דרושים סביב, שהרי שם מבנה הפירוש הוא כביאור לכל דבר. א"כ ברור כי הבעייתיות עליה מצביע הגר"ח מוולאז'ין היא בזה שהדרושים של האריז"ל על ספרא דצניעותא מקורם מחכמתו הנוראה של האריז"ל, ולא מגילוי עליון - מה שמהווה לדעת הגר"ח סיבה מדוע לגר"א יש מקום לכתוב את פירושו<sup>13</sup>.

תלמידו המובהק הגר"ח מוולאז'ין לשון שכך משמע ממנה: "ומידי דברי בגדולות ונפלאות תורתו של רבינו הק' נ"ע זכור אזכרנו אשר תשוח עלי נפשי ויקד יקוד בליבי כאש בוערת אשר לקחה אזני דיבת רבים בורים...באומרם שהרב הק' די רוח אלוהין קדישין ביה האריז"ל, לא היה נחשב בעיניו ח"ו...לזאת ראיתי חובה לעצמי בשבטי ישראל להודיע נאמנה גודל ועוצם בקיאותו הנוראה בזוהר הק'...גם על דברי מרן רבינו הק' איש אלוקים האריז"ל עיני ראו יקר תפארת ק' האריז"ל בעיני רבינו הגדול נ"ע. כי מידי דברי עמו אודותיו אירתע כולא גופיה ואמר: 'מה נאמר ונדבר מקדוש ה' איש אלוקים קדוש ונורא כמוהו, ונגלו לו תעלומות חכמה, ומעת אשר זכה לגילוי אליהו ז"ל פעמים, הוגדל השגתו למעלה למעלה להפליא".

הנה לכאורה מלשון זאת משמע כי מידי פעם היה זוכה האריז"ל לגילוי אליהו, ולא כפי שמשמע מלשון המהרח"ו כי נגלה לו תמיד. אמנם היו שהעירו כי ב'מגן וצינה' כתוב: 'מעת אשר זכה לגילוי אליהו ז"ל פעמיים', ומזה רצו להסיק כי האתנחתא בפסיק צריכה להיות קודם למילה 'פעמיים' - שאז הכוונה שהוגדלה מעלתו של

13 נראה שדעת הגר"ח מוולאז'ין כדעת הגה"ק ר' מנחם די לונזאנו בקונטרס אמרי אמת כת"י

שהבאנו לעיל. ועיי' במאמרו של הרב ישעיהו לוי, ישורון כד).

עוד צריך לבאר עפ"ז, שאם אכן אמת שיש לומר שגם לדברי הגר"א מקור חכמתו של האריז"ל היא מפי אליהו ז"ל ולא מסברותיו וחכמתו עם כל גדלותו, א"כ הכיצד חלק הוא זלה"ה בכמה מפירושו ודבריו על דברי האריז"ל?

באמת שנדרשו לזה גדולי תלמידי הגאון. כבר הגר"ח מוולאז'ין בהקדמתו האמורה לספד"צ ענה בזה כך: "והגם שהמעיינים ימצאו בביאורו זה כמה גרגירים שמפרש בדרך אחר קצת, המעיין האמתי איש תבונות יוכל ליישב דבריהם דלא פליגי. מר כי אתריה ומר כי אתריה. ואף מי שלא הגיע למדה זו לעשות פשר דבר בין החכמים, כי מעטים המה בני עליה...זאת ישיב אל ליבו אם כי פליגי, תרין מלאכי מרקיע, אנו אין לנו אלא לכוף רגלינו תחת כפות רגליהם ולשתות בצמא את דבריהם בקדושים כי אלו ואלו דא"ח".

כמעין זה כתב גם הגר"י כהנא בהקדמת תולדות יצחק בשם הגר"י

והנה הדרושים של האריז"ל לספד"צ (בשער מאמרי רשב"י, עמ' קה במהר" הכוללת הגה' מכתבי המוהרי"ל אשלג) נכתבו עוד בהיותו במצרים (ראה בניין אריאל עמ' יט) ועל תקופה זו כתב המהרח"ו כי אינו בטוח כי אז הגיע האריז"ל לידיעתו הנוראה בחכמה זו (שער הכוונות, דרושי הפסח דרוש יב). והנה ממה שהדגיש זאת הגר"ח כמקום להתנצלות על צורך חיבורו של הגר"א, יש ללמוד כי דעת הגר"א ביחס לשאר הכתבים של האריז"ל, שאין מקורם מחכמתו הנוראה, אלא מגילויים עליונים, וכפי שמוכן באופן פשוט מהקדמת המהרח"ו. ומה שכתוב בהמשך כי מעת שזכה האריז"ל לגילוי אליהו פעמים, שהמשמעות היא שלא זכה באופן תמידי; י"ל שהכוונה שכבר מעת שזכה האריז"ל לגילוי אליהו אף שלא באופן תמידי אלא רק לפעמים - מה שהיה בארץ מצרים כפי שעולה מאג' ר' שלומל, שאז כתב את חידושו לספד"צ - הרי שמאז גדלה השגתו למעלה למעלה (ובאופן זה אין אנו צריכים לתירוץ הנאמר בס' האר"י וגוריו

(הובא בכתבוני לדורות של הגר"י הלל עמ' 2 הערה ג) שכתב לפקפק על סמכותם של הכתבים הראשונים של האריז"ל שמקורם בשהותו במצרים: אמר מנחם בן יהודה די לונזאנו. לפי שידעתי שמורינו האריז"ל עשה פירוש למענו על ספרא דצניעותא, וטרם נגלה אליו דבר ה', לכן הסכמתי לבדוק הפירוש ההוא". וכבר ראינו למעלה כי מקור חשוב לו למהר"ם בזה שכן גם בשער הכוונות כתב המהרח"ו כי אינו יודע אם האריז"ל היה בקי בזאת החכמה על מדרגתו שאח"כ.

שניהם דברי א"ח אמת כי כמה פנים יש בכל עניין לכמה בחינות כנודע".

ולא רק תלמידי הגאון סברו כך, שכל מחלוקתם של הגר"א והאריז"ל אינם אלא בבחינות שונות וביאורים שונים לדברי חז"ל בזוהר ובתיקונים וכולהו איתנהו בהו, אלא גם אחד קדוש מדבר, מקובל מופלא מבית מדרשו של הרש"ש שמנהגם שלא ללמוד אלא בח' שערים וע"ח כפי אזהרתו, אף הוא שיבח ביאורי הגר"א ולא ראה בזה סתירה ללימודו באריז"ל. הלא הוא הגה"ק הרב ידידיה רפאל אבולעפיא, היר"א, ראש בית מדרשו של ש"ם, בית אל המקובלים, "ששיבח את פירוש הגר"א על ס' ספרא דצניעותא מאוד, ואמר אשר מי שלמד עם רה"ק האריז"ל, למד גם כן עמו (כלומר אליהו הנביא)" (עדות הגר"י כהנא בהקדמת תולדות יצחק).

מכל האמור עד כה, הרי לנו שדברי האריז"ל סמוכים לעד לעולם ע"פ גדולי ישראל לשיטותיהם בטירותם, ולא מצינו בשום מקום בהדיא שיש מי שחולק על דבריו או שסובר שאין מקורם מפי אליהו ז"ל - שמכאן מקור סמכותו, וכפי הדברים האמורים בסוגיה לעיל שלא אמרינן 'לא בשמים היא', ואדרבה, בענייני אמונה ודעת.

חבר תלמידו של הרמ"מ משקלאב תלמיד הגר"א. וזה לשונו: "ואף אם יש איזה חילוקים ביניהם באיזה עניינים, כבר ישבם אדמו"ר הרב הגאב"ד דסוולק ז"ל בספרו שעשה על כל הס' עץ חיים שמסר לי, וכבר מבואר בס' הדרת קודש כת"י של רה"ג הגר"א ז"ל בעצמו ומובא עתה בס' יהל אור החדש בעניין ז' תיקוני דגולגולתא המבואר שם בריש ספד"צ בהגה' אשר שם כתוב נגד דברי הרה"ק האריז"ל בע"ח, וכתב שם וז"ל: 'אף דהרה"ק האריז"ל לא כתב כך, שניהם אמתיים למבין ובוודאי כן הוא בכל מקום'".

עד שלישי לביאור זה במחלוקת הגר"א והאריז"ל שאינם חולקים בעקרונות אלא ביאוריהם בבחינות שונות, ואלו ואלו דא"ח, כתב בעל הלשם במכתב המובא בסוף ספד"צ עם הגהתו (י-ם תש"ל): "אמנם הוא הנה בעיקר הדברים גם אם אינו מפרש הגר"א ז"ל כדברי האריז"ל אין לתמוה כלל. כי רב גוברי דהגר"א לפרש בדרך אחר וכפי ראות עיני קדשו. ולא חדש הוא כלל, כי מצינו בספד"צ בכ"מ שכותב בדרך אחר מהאריז"ל ודבריו הם מאירים כשמש בצהרים, ולפעמים מצינו עוד כי בהשמונה שערים חוזר האריז"ל ממה שכתב בע"ח ואומר כהגר"א...וודאי כי

## היחס והמחויבות לדברי חז"ל ומסורת לעומת שיקול הדעת בפירוש עיקרי האמונה

אמו"ד, לבין חכמי שיקול הדעת. כתב הרב זצ"ל (אג' שב): "ושיטתו (של הרמב"ם) היא שבדעות אין פסק הלכה כחד מאן דאמר ואפשר לכל אחד להכריע, אבל לא במעשים שעל זה אנו מצווים ב'לא תסור'. וזוהי שיטת חובת הלבבות בהקדמתו, ד"ה האחד, שפרשת לא תסור כוללת רק דברים מעשיים 'בין דם לדם בין דין לדין', וזהו כפי שיטת הבבלי סוף פרק הנחנקין דפ"ח שמתפרשת שם כל הפרשה בדברים מעשיים. אבל שיטת הירושלמי שם ה"ג 'דבר זו אנדה', ואנדה היא כולה מענייני דעות, ולפי זה גם על זה נאמרה אזהרת 'לא תסור', ושייך בה פסק הלכה. ומזה נובע חילוק דעת הגאונים רב שרירא ורב האי ולעומתם ר"ש בר חפני ורב סעדיה ההולכים בעקבותיהם<sup>14</sup> ואלו דברי אלוקים חיים, במחלוקת התלמודים מערבאי ומדיחנאי, ושיטת הרמב"ם כר"ש בר חפני והרב סעדיה בעלי שיקול הדעת, דס"ל שאע"פ שאסור להכריע במעשה נגד חתימת הגמ', מכל מקום אפשר להכריע

מחלוקת חכמי 'שיקול הדעת' והמחייבים את פסיקת חז"ל באמו"ד

הנה ביררנו באמת ואמונה ח"א (עמ' 54-60) כי עיקרי האמונות מחויבים לישראל ממסורת וקבלה ואין מקורם מהשכלה וחקירה. כך עולה מדברי הרמב"ם במו"נ ח"א פל"ד כי ניתנה לנו ההשקפה בדרך אמונה (מסורת - תרגום הגר"י קאפח), וכן מובן ממקורות רבים (ראה עיקרים מאמר ד, כב; שלטי גיבורים ע"ז ה, ב; ר"ח בצלאל בס' החיים חלק זכויות פ"א; בית אלוקים שער היסודות פ"א; של"ה שער האותיות אות א, כח; חת"ס שו"ת ח' אה"ע סי' ב ובחיו"ד שנו; כוזרי שני ויכוח ג אות כב). עם זאת נחלקו רבותינו ז"ל - וכבר העלנו מחלוקת זו כמה פעמים - אם סמכות פירושם של אותם עיקרי אמונה נתונה באופן בלעדי להכרעת חז"ל או שיש בזה מקום לשיקול הדעת.

ובאמת ואמונה ח"א (עמ' 51) הבאנו איגרתו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל המבאר את המחלוקת בין הנסמכים על חז"ל לפרש את העיקרים המקובלים באופן מוחלט גם בענייני

14 דברי רב שמואל בן חפני גאון מועתקים אצל הרד"ק בעניין בעלת האוב (שמואל א, כח) שכתב: "לא יקובלו דברים ככתבם של חז"ל במקום שיש להם מכחישים מן השכל". ודברי רב האי גאון מופיע בפ"י הכותב לעין יעקב פ"ב דחגיגה.



מיסודות האמונה - אם יש לילך אחר סיכום הגמ' או הנראה בשיקול הדעת - יש בסוגיית מיתה וייסורים בלא חטא ועוון.

בשבת דף נה' ע"א: "אמר רב אמר: אין מיתה בלא חטא ואין ייסורין בלא עוון. אין מיתה בלא חטא - דכתיב: 'הנפש החטאת היא תמות', 'בן לא ישא בעוון האב ואב לא ישא בעוון הבן, צדקת הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה' וגו'. אין ייסורין בלא עוון דכתיב: 'זפקדתי בשבט פשעם ובנגעים עוונם'...מיתבי: ארבעה מתו בעטיו של נחש, ואלו הן: בנימין בן יעקב, ועמרם אבי משה, וישי אבי דוד, וכלאב בן דוד. וכולהו גמרא, לבר מישי אבי דוד דמפרש ביה קרא, דכתיב: 'זאת עמשא שם אבשלום תחת יואב (שר) על הצבא ועמשא בן איש ושמו יתרא הישראלי אשר בא אל אביגיל בת נחש אחות צרויה אם יואב'. וכי בת נחש הוא? והלא בת ישי הוא! דכתיב: 'זאחיותיהן צרויה ואביגיל! אלא: בת מי שמת בעטיו של נחש... ושמע מינה: יש מיתה בלא חטא, ויש ייסורין בלא עוון, ותיובתא דרב אמי - תיובתא".

ממסקנת הגמ' מובן כי יש מיתה בלא חטא ויש ייסורים בלא עוון, שכן ההוכחה באה מאותם ד' שמתו בעטיו של נחש ותיובתא דרב אמי תיובתא.

בעיון לבחור איזה דעת מסתברת יותר לכל אחד לפי דעתו אם גם היא מיסודת ע"פ כללות התורה ודעת חז"ל כפי שביאר בפכ"ו ע"ד טעמי המצוות בכלל".

הרי שלדעת הרמב"ם וסיעתיה מ'חכמי שיקול הדעת' כחזה"ל ורס"ג, יש חובה לקבל מה שנאמר בחז"ל בקביעתם את העיקרים המקובלים באמו"ד ("אפשר להכריע בעיון לבחור איזה דעת מסתברת יותר...אם גם היא מיסודת ע"פ כללות התורה"), אך אין חובה לקבל הכרעת הגמ' בפירושם של העיקרים (ולביאור סיבת החלוקה שבדעת הרמב"ם בין סמכות חז"ל בקביעת העיקרים לפירושם ע"י מה שביארנו העניין באמת ואמונה ח"א ע"פ יסודו של המהר"צ חיות). אולם לדעת רב האי ורב שרירא גאון וכפי שמובן גם מהירושלמי, הרי שיש דין 'לא תסור' גם בפירושם של עקרי האמונה והאגדה, וכפי שכתב הר"ן בדרשות (דרוש ה' נוסח אחר) באופן חד וחלק: "שכמו שנצטוונו לילך אחר הסכמתם במשפטי התורה כן נצטוונו לכל מה שאמרו לנו על צד קבלה מהדעות ומדרשי הפסוקים, יהיה הנאמר הוא מצווה או לא יהיה. וישראל הנוטה מדבריהם אפילו במה שאינו מביאורי המצוות הוא אפיקורס ואין לו חלק לעוה"ב".

דוגמא והוכחה מסוגיית ייסורים בלא עוון דוגמא למחלוקת בפירוש אחד

על דברים אלו הקשו רבים שכן כבר איתותב ר' אמי (ראה שם טוב על פ' יז' שם עמ' כה), ואין מועיל לזה מה שכתב בתוס' (על הגמ' בשבת נה ע"ב ד"ה ש"מ) שעל דברי הגמ' שאין ייסורים בלא עוון לא הקשו לר' אמי, משום שמ"מ יקשה על הרמב"ם מדברי הגמ' במה שאין מיתה בלא חטא שגם זה נקט הרמב"ם.

ועי' בדברי החיד"א פתח עיניים שבת נה' ע"א מה שרצה לחלק שם בדחקים גדולים בין מיתה טבעית לכשאינה כזו, אמנם בעצמו דחה סברה זו. והאמת שלמתבונן בדברי הרמב"ם במו"נ, מובן שלפי טעמו אין נ"מ בין אופני המיתה שבכל אופן מה שאינו בצדק אין לו מקום בחק האלוקי'.

ומה שענה המהרש"א בברכות ג' ע"ב ד"ה שמא יגרום החטא על דברי הרא"ם שכתב שיעקב אבינו אין לו לירא אלא מחטא ולא ממיעוט זכויות שאין ייסורים בלא חטא - וכשיטת הרמב"ם - וביאר המהרש"א שאע"פ שאיתותב ר' אמי, אמנם כאשר זכויותיו רבות, באמת אין ייסורים בלא חטא; כל זה דווקא לרא"ם אפשר יהיה לומר, אמנם לרמב"ם שדבריו ברורים בכל אופן ולא דווקא אצל יעקב שזכויותיו רבות אלא ככלל גורף, הרי שאין זה מועיל.

אמנם הרמב"ם במו"נ ח"ג בב' מקומות פסק כדברי ר' אמי. וזה לשונו (שם פי"ז): "ואנחנו נאמין שכל אלו העניינים האנושיים הם כפי הדין, והשם חלילה לו מעוול. לא יעניש אחד ממנו אלא המחויב והראוי לעונש. זהו הכתוב בתורת מרע"ה כי הכל נמשך אחר הדין. ועל זה הדעת נמשכו המון חכמינו ז"ל שאתה תמצאם אומרים בביאור אין מיתה בלא חטא ואין ייסורים בלא עוון. ואמרו במידה שאדם מודד בה מודדים לו, זה לשון המשנה...ועל זה העיקר נמשכו כל דבריהם. ובא בדברי החכמים ז"ל תוספת אחת שלא באה כמה שכתוב בתורה, והוא מאמר קצתם ייסורים של אהבה. והוא שלפי זה הדעת אפשר שיחולו באדם מכות ללא פשע קודם אבל להרבות גמולו. וזהו ג"כ דעת כת המועתזיל"ה, ואין פסוק בתורה לזה העניין".

והנה הרמב"ם חזר על כך בפכ"ד שם: "אבל פינת התורה הפך זה הדעת. הוא אמרו יתעלה אל אמונה ואין עוול. ולא כל החכמים ג"כ רואים זה הדעת ההמוני שהם כבר אמרו אין מיתה בלא חטא ואין ייסורים בלא עוון. וזה הדעת הוא אשר צריך שיאמינהו כל בן תורה בעל שכל, לא שייחס העוול לשם חלילה לו ממנו". (מלבד הרמב"ם נקט כן גם הרא"ם בוישלה לב, יא).

ולרשע הנאמר גם כן למראה עינינו. שאופני המשפט נעלמים ממנו, ולא נדע במה ייענש זה ובמה ייגמל זה, שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה אם לגמול אם לעונש. והוא שאמרו: 'אין מיתה בלא חטא ואין ייסורין בלא עוון'.

ואל יבהילך מאמר: 'ד' מתו בעטיו של נחש', ר"ל: מה שנקנסה מיתה בסיבת הנחש והונחה בטבע, שלא נאמר בטבע אלא דרך הפלגה למיעוט עונותיהם עד שלא היו ראויים לעלות במאזנים. ואף זו לא נאמרה אלא למראה עיני בשר ודם, ומי יודע לבות בני האדם עד שיחלצוהו דברי פינו וישללוהו מכל חטא? ונמצאת מכחיש מאמר: 'אין אדם שלא יחטא' וכן: 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואף על פי שנשאר דעת האומר כן בתיובתא, אין עיקרי האמונות תלויות בראיות של פשוטי מקראות ואגדות וכבר ידעת שאין משיבין באגדה ומה נכבד מאמר אף משה ואהרן בחטא מתו מכאן ואילך ימחלו האחרים על כבודם".

הרי מפורש מדברי המאירי, שההכרעה בפירוש עיקרי האמונות אינה תלויה בראיות של המקראות והאגדות וניתוחם של המקראות, אלא בשיקול הדעת וכפי שביארנו לעיל. וכן היא דעת הרמב"ם והרא"ם

כמו כן אין לומר כדרך שרצה היד חנוך' אב"ד סאסוב בסי' ה' להסיק מהא דהרמב"ם בפ"ב מהל' ברכות ה"ח לא כתב 'לוקח נפשות במשפט' כדרך שכתב הכסף משנה, שזהו משום מה שבגמ' המסקנה שיש מיתה בלא חטא, שהרי שפתי הרמב"ם במו"נ ברור מיללו כנגד מסקנה זו. אלא שצ"ל שלרמב"ם לא הייתה גרסה זו בגמ' ולכן לא סיים הברכה בנוסח זה ולא משום שכן פסק.

אמנם האמת היא שבירור העניין הוא כפי שביאר מרן הראי"ה לעיל בשיטתם של חכמי שיקול הדעת. והיינו שפינות התורה הם בגדר 'לא תסור' ומהם גם בעיקרי האמונה. אמנם הפירוש של חז"ל לפינות והעיקרים שמסיני - כגון בעניין הייסורים שהוא סעיף מאמונת ההשגחה - לזה יש מקום לרמב"ם להכריע שלא כדרך שהגמ' הכריעה, אלא ע"פ הנראה לו הדעה הנכונה יותר מדברי חז"ל, ואין בזה דין 'לא תסור'.

וכן מפורש בדברי המאירי על אתר (שבת נה ע"א): "מעיקרי הדת להאמין שכל מה שיקרה לאדם מטוב ועד רע הכל מושגח מאתו ית' השגחה פרטית מצד פעולות האדם, ולא יבלבל זה מה שנראה מהעדר הסודר למראית עינינו בעניין צדיק ורע לו רשע וטוב לו, וכן מאמר מקרה אחד לצדיק

ואם אינו מקבל פירושם על התורה, הרי שאין לו שום מקור לתחיית המתים, ובמה הוא תולה!?

על דברים אלו כתב **הבאר שבע** לאחר אריכות דבריו: "ואם כן, הוא הדין מי שמודה ומאמין על פי הקבלה בתחיית המתים, אף על פי שהוא אומר דלא רמיזא באורייתא, אין ראוי לקראו כופר חלילה ויש לו חלק לעולם הבא. ותדע, שהרי הרב בעל ספר עקרים במאמר רביעי פרק ל"ה כתב דלא רמיזא באורייתא תחיית המתים, רק על צד הקבלה בלבד אנו מחוייבין להאמין בתחיית המתים. על כן אומר אני שלא יצאו דברים אלו מפה קדוש רש"י אלא איזה תלמיד טועה פירש כן".

הנה מבואר כי לדברי הבאר שבע עצם קבלת האומה היא המחייבת, ולא מה שחז"ל פירשו בה, שגם מי שאינו מאמין בפירושם על התורה לבאר מהיכן רמוזים אותם עיקרים, לא יחשב ככופר<sup>15</sup>.

**החתם סופר** סיכם דעת חכמי

וסיעתיה מאלו שהוזכרו באגרתו של מרן הראי"ה.

כדבר זה מצאנו גם במחלוקת **רש"י והבאר שבע** (הבאנום באמת ואמונה ח"א עמ' 90) בעניין המאמין בתחיית המתים אך לא משום דרשת חז"ל אם הוא בגדר מין או לא. שהנה רש"י בסנהדרין דף צ' ע"א, ביאר כי המשמעות של האומר אין תחיית המתים מן התורה היא: "שכופר במדרשים דדרשינן בגמרא לקמן מניין לתחיית המתים מן התורה, ואפילו יהא מודה ומאמין שיחיו המתים אלא דלא רמיזא באורייתא - כופר הוא, הואיל ועוקר שיש תחיית המתים מן התורה - מה לנו ולאמונתו, וכי מהיכן הוא יודע שכן הוא - הלכך כופר גמור הוא".

והיינו, שמשום שאינו מקבל את פירושם של חז"ל ודרשתם מהתורה להוכיח היסוד המקובל על האומה בתחיית המתים, הרי שהוא כופר, משום שלרש"י הסמכות היחידה לפירוש קבלת האומה נתונה לחז"ל,

15 יש עוד להעיר מכאן, כי משמע כי קבלת האומה לדברי רש"י אינו אלא מה שכתוב בתורה, וחז"ל פירשו קבלה זו. אמנם לדברי הבאר שבע וכן יבואר בדברי הרמב"ם וכפי שעמדנו על כך באמת ואמונה ח"א, הרי שישנה מסורת העוברת מדור לדור, הכוללת את עיקרי האמונה ויסודותיה מלבד מה שכתוב בתורה. וכן כתב המגדל עוז בהלכות תשובה פרק ט' וזה לשונו: "מאחר שנודע כו' עד וכבר אמרו וכו' עד בלבד. בסוף הפרק וכבר כתבתי שקבלתנו ידועה מפי השמועה איש מפי איש כדעת רבינו הגדול הרמב"ן ז"ל". ועיי' עוד במבוא האגדות לרצ"ה חיות שנדפס בפתחת עין יעקב, שכתב שם: "ואין ספק אצלנו שכל דבריהם ביסודות האמונה ובעיקרי התורה כולם מקובלים היו אצלם מסיני בעל פה, רק לפעמים דרשו חז"ל באלו היסודות דרך המידות הנדרשות כדרכם בכל עת להסמיך כל העניינים למקרא למען ישתמר

רבים מחכמי ישראל דלא כוותי', העושה כן בשבת בעדים והתראה, סקול יסקל, ולא מצי למימר קים לי כר"א. והא דתני' במס' עדיות למה נישנו דברי היחיד ע"ש מילתא אחריתי כמובן. ואין להאריך. ועכ"פ הגאולה וביאת המשיח איננה עיקר אבל מי שאינו מודה בו כופר בעיקר של האמנת התורה ודברי נביאים".

הכרעת מרן השו"ע כשיטת המחייבים את פסיקת חז"ל באמו"ד

והנה באמת ואמונה ח"א הראת לדעת פסק מרן הב"י (יו"ד סי' קיט) שכל מי שאינו מאמין במשהו מדברי חז"ל, הרי שנכנס בגדר מין ושחיתו פסולה ויינו יי"נ וכד'. אמנם בוודאי שאין לומר שמי שסובר שאין אנו מחויבים לפסיקת חז"ל בדעה מן הדעות בענייני אמונות ודעות, נכלל בגדר זה. שהרי הוא מאמין בדברי חז"ל כולם - בכל הדעות המופיעות בגמ', אלא שסובר שיכול לבחור בדעה אחת מהדעות המוזכרות, שאין הכרע

המסורה הסוברים כי רק ברוה"ק אשר על חז"ל יש מקום להכריע עיקרי האמונה ולפרשם, ובחידושיו לביצה (מהדו"ת ה ע"א) כתב כי "מחתימת הש"ס ואילך שוב אין שום גאון יכול לחלוק על הש"ס ולומר אנא דאמר כהאי תנא. על כורחו יפסוק כהש"ס לפי הכללים המקובלים בהלכה כך וכך. כן כתבו הראשונים וברא"ש בסנהדרין בסוג' דשיקול הדעת".

שוב חזר על כך בשו"ת חיו"ד סי' שנו' לגבי אמונת ביאת המשיח: "והנה ר' הלל בפ' חלק צ"ט ע"א אמר אין משיח לישראל. פירש"י: אלא הקדוש ברוך הוא בעצמו יגאלם בלי שליח...וגם בזה לית הלכתא כוותיה. והאומר אין משיח וקים ליה כרבי הלל, הרי הוא כופר בכלל התורה, דכילי אחרי רבים להטות. כיון שרבו עליו חכמי ישראל ואמרו דלא כוותיה, שוב אין אדם ראוי להמשך אחריו. כמו ע"ד משל במקומו של ר"א הי' כורתים עצים לעשות פחמין לעשות ברזל לצורך מילה. ואחר דאיפסקא הלכתא ע"פ

אצלם היטב בכח הזוכר. אבל אמת ונכון בלי שום ספק שהכל בא מקובל בעל פה מעת ה' למרע"ה. כי אם במעשה המצוות וחובות האיברים אשר המה כעין פרוזדור לטהרת הדת, היה להם הלכות מקובלות מסיני איך יתנהגו בהם בכל מצבם ומעמדם, כ"ש וק"ו בן בנו של ק"ו שבענייני אמונה יסודי הדת כמו השארות הנפש וחיי עוה"ב, ורזי הנבואה וכד' שאר פניות ראשית ביסודי הדת ואמונה, אשר לא באו מפורש מזה בתורה שבכתב, שבאה הקבלה נאמנת מה שהורישו מאבות לבנים להשלים המחסור והשאירו אותנו חז"ל בתלמוד ומדרשות".

השו"ע, בירר ביוסף אומץ לחיד"א סי' סח שהוא משום שהמית אתכם בדין הוא לגבי אותם מתים שכך הוא, שהרי מלבד ד' שמתו בעטיו של נחש לא מצאנו אחרים. אמנם ביחס ללוקח נפשות במשפט שהוא תואר לבוי"ת, כיון שאיכא ד' הללו, כבר אין שייך לתאר בו הבוי"ת). הרי שלמדנו כי למרות שבמסורת וכך עמא דבר לומר 'לוקח נפשות במשפט', כיון שע"פ פסיקת הגמ' אין נוסח זה נכון, פסק השו"ע שלא לאמרו (ומה שפסק הרמ"א לאמרו נראה שסב"ל שכך הוא לא משום שיכול להכריע כנגד דברי חז"ל, אלא משום שיש לפרש הברכה על הרוב, או ש'משפט' אינו שכך היה ראוי מצד חטא האדם, אלא שכך שפט הבוי"ת ברצונו לתיקון הבריאה מצד מה שאין אנו יודעים אך גם זה בצדק).

הנה א"כ, כיון שהכריעו חז"ל בגמ' לצד מה, אף שהוא בענייני אמו"ד פסק השו"ע שכך הוא הדין בברכה וכן יש לעשות למעשה.

ועי' עוד ביו"ד סי' קעט' שהביא הבית יוסף מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס לעניין הסמיכה על האסטרולוגיה, ואם יש לעשות דברים כנגד מה שמורה המזל בחכמת האצטגנינות. שלדעת הרמב"ם (פי"א מהל' ע"ז הלכה ח-טז) כל דברים אלו הם טעות ושטות (ראה עוד פיהמ"ש פ"ד ע"ז משנה ז); ואילו לדעת הרמב"ן כל סוגיות הגמרא אינם מורות כן. ואף שרצו לומר לדעת הרמב"ם שהוא

הגמרא מחייבו מדין 'לא תסור' ומוטל עליו להכריע על פי שיקול דעתו.

עם זאת, נראה כי הכרעת **מרח"ש** היא כשיטת הסוברים שיש בכל פסיקות חז"ל באמונות ודעות הכרח. שהנה איתא בטור יו"ד הלכות אבלות סי' שעט' לגבי ברכת המזון בבית האבל: "מזכירין בברכת הטוב והמטיב מעין המאורע בבית האבל, וזה נוסחו: 'בא"י אמ"ה האל הטוב והמטיב אל אמת שופט צדק לוקח נפשות במשפט שליט בעולמו לעשות בו כרצונו כי כל דרכיו משפט, ואנחנו עמו ועבדיו, ובכל אנחנו חייבין להודות לו ולברכהו. גודר פרצות ישראל הוא יגדור הפרצה הזאת מעלינו ומעל אבל זה, לחיים ולשלום. הרחמן וכו'. כתב א"א הרא"ש ז"ל: בעל הלכות לא כתב 'לוקח נפשות במשפט', וגם רב אלפס לא כתבו, דאיתא בפרק במה אישה (נה, ב) יש מיתה בלא חטא. ומיהו נראה שלא למוחקו וכן עמא דבר".

והנה **בכסף משנה** על דברי הרמב"ם שהשמיט בהל' ברכות מהנוסח את האמירה 'לוקח נפשות במשפט', כתב מרח"ש השו"ע כי הסיבה לכך היא כי הוכרע בגמ' שיש מיתה בלא חטא. וכן הביא בבית יוסף ופסק בשו"ע שלא לומר לוקח נפשות במשפט (וההפרש בין זה לבין נוסח הברכה בכניסה לבית החיים - המית אתכם בדין שזה כן פסק

להלכה ולמעשה.

וכן כתב הרצ"ה חיות במבוא האגדות, שעל מה שסבר רב שמואל בן חפני גאון שלא יקובלו דברי חז"ל כאשר מכחישים את השכל, "אין לנו עסק בדבריו אחר שדברי האי גאון אביהם של ישראל המה מקובלים אצל כל האומה".

כיון שכך, הרי שכלל יצא לנו בבירור ההלכה בענייני אמו"ד: יש לנסות לברר הדברים ע"פ מה שמורים דברי חז"ל והכרעתם, אף אם משמע אחרת בשיקול הדעת.

סב"ל כדעת ר' עקיבא שאמר שאונן זה המחשב עיתים ושעות, הראה שם הרמב"ן באופן מפורש שגם ר"ע חשש לזמנים שמורים המזלות ולא סב"ל שהוא שטות (סנהדרין סו ע"ב). ועי' כן ברמ"א שלמרות שבד"כ בענייני דעות אזיל כרמב"ם, כאן הלך כדברי הרמב"ן כפי שמורה פסיקתו, משום סוגיות הגמרא.

הרי א"כ מורים הדברים שבהכרעת בית ישראל בענייני אמו"ד, סומכים אנו סמיכה מלאה על החלטת והכרעת חז"ל, כפי שעולה מהוראות השו"ע והרמ"א שקבלנו עלינו

### יחס והכרעה בין מקורות חז"ל השונים

יונתן בשטמ"ק ב"מ מה' ע"ב; מגדול עז הל' ר"ה, וכן הביא ביד מלאכי (ח"ב כללי שני התלמודים אות ב), ובשדי חמד (ח"ט כללי הפוסקים סי' ב' אות א עמ' 16127). הסיבה שיש לפסוק כבתראי, היא משום ההנחה שהאחרונים ראו את הדיון שנערך בדורות הקודמים להם ואת כל נימוקי הדין שנאמרו אז, ואם בכל זאת פסקו באופן מסוים, אות הוא שיש בידם סיבה נכונה לכך: "כיון דבתראי ראו דברי קמאי וסתרי להו בטענות, אמרינן מסתמא הוה

אם יש להעדיף הכרעת הבבלי ע"פ הירושלמי באמו"ד משום דהלכה כבתראי ידוע כי במחלוקת הירושלמי והבבלי פוסקים הלכה כבבלי. אמנם יש לעיין אם כך הדבר גם במחלוקות שיש בין התלמודים בענייני אגדה ואמונות ודעות, או רק בהלכה המעשית. סיבה מפורסמת לפסיקה כבבלי היא משום שמחברי הבבלי היו בתראי והכירו את הירושלמי. כך פסק רב האי גאון בתשובה (הובא באשכול ח"ב הל' ס"ת); הרי"ף בסוף מס' עירובין; ר'

16 ע"י עוד בס' המצוין של הרה"ג אחיקם קשת, אמרי במערבא שם הביא מקבץ נאה וחשוב לענין זה.

אלא מקורם בעדות על פירושי העיקרים המקובלים (וכפי שראינו לעיל, מבואר שההלכה בזה כרב האי גאון וסיעתיה שלא לילך ע"פ שיקול הדעת אלא כהכרעת חז"ל ע"פ קבלתם). משום כך הדעת נותנת שיש להעדיף דווקא את הקרובים ביותר למקור הקבלה.

ובאמת כן מצאנו שיש להעדיף המקורות הקדומים כשמדובר בעדות, כגון כשדנים על נוסח. שכן כתב הגה"ק ר"ח ׳ עטר בפרי תואר (יו"ד סי' קיט ס"ק א) ש"כל היכא דמפרשא מילתא בתלמודא דידן ובירושלמי, כתלמודא דידן פסקינן, הני מילי לעניין משא ומתן דש"ס. אבל במילתא דתליא בחילופי נוסחאות תלינן למימר דבריתא נשתבשה בתלמודא דילן, ונוסחא הנכונה היא מאי דאמרינן בירושלמי". וביאר הדבר הגר"ח הירשנזון ב'המסדרונה' (שנה ב' עמ' צח) שאחרי שהתלמוד הירושלמי נסדר ע"י ר' יוחנן תלמיד רבי הק' אשר בוודאי שימש לפניו בעת סדרו המשניות וידע הנוסח העיקרי והפירושים הנכונים, ומכש"כ הברייתא שסדרו ר' חיים ור' הושעיה חבריו, מי ידע הנוסחא העיקרית יותר ממנו?!" (ואע"פ שדעת הרשב"ץ והשדי חמד בכללי הפוסקים ס"ב אות א עמ' 127 לא כן, זהו כי סב"ל שהירושלמי משובש בנוסחאותיו, אך מ"מ אינם חולקים על העיקרון, שכל מה שנאמר הלכה כבתראי אינו

קמאי מודו לבתראי, ומש"ה אף יחיד נגד רבים". (פתחי תשובה סי' כה ס"ק ח, בשם שיירי כנה"ג).

והנה ברש"י פר' משפטים (כג, כח) כתב בד"ה הצרעה, שהצרעה לא עברה את הירדן. אמנם בגמ' סוטה לו' ע"א נאמר: "תנא צרעה לא עברה עמהם. ולא? והא כתיב ושלחתי את הצרעה לפניך? אמר ר' שמעון בן לקיש על שפת הירדן עמדה וזרקה בהן מרה...רב פפא אמר שתי צרעות הואי חדא דמשה וחדא דיהושע. דמשה לא עבר דיהושע עבר".

הרי שרש"י הביא את דברי ריש לקיש כפרשנות המתאימה לדברי התורה, אע"פ שרב פפא היה דור חמישי לאמוראים, היינו בתראי, ואילו ריש לקיש מהדור הראשון תלמידו של ר' יוחנן. על כך כתב הרב שאול הכהן ראש רבני ג'רבא מלפני מאתיים שנה בס' קרני רמים ח"א, שהסיבה שרש"י פסק כריש לקיש הוא כי דבריו יותר קרובים לפשט הפסוק, ועוד כתב: שאין דין הלכה כבתראי בדברי אגדה.

נראה לומר כי הסיבה למה שכתב הג' הנז' שאין דין הלכה כבתראי בדברי אגדה, היא משום שענייני אגדה הם המקור לבירור יסודי הדעות והאמונות שכולם מקובלים לנו מסיני, שבהם אין הדבר נתון לסברה ודיון,



כמה מגדולי ישראל בדור שלפני פנינו. וכן בנו קו תווה גם על דברי הרי"ף שהעדיף הבבלי, ממקומות אחרים שפסק שם בעצמו כירושלמי כנגד הבבלי, ועוד שמלשונות אחרים בדבריו של הרי"ף משמע אחרת (ראה מבוא הירושלמי לר"ז פרנקל; ס' הראו מסדרי הבבלי את הירושלמי, בעיקר פ"ד; המסדרונה ח"ב לר"ח הרשנזון ועוד).

ומכל זה, נראה לומר כי הכלל שהבבלי הוא בתראי לעומת הירושלמי, אינו כלל גדול אם בכלל, ומזה נפקא מינה לגבי פסיקה באמונות ודעות במחלוקת שבין התלמודים.

סיבה לפסוק כירושלמי לעומת הבבלי בענייני אמו"ד ואגדה כדון מומחה

סיבה נוספת המעלה את האפשרות שיש לפסוק דווקא כירושלמי אף כאשר הבבלי חולק בענייני אגדה ואמו"ד, הוא משום שחכמי הירושלמי ומסדריו הוי כמומחים לעניינים אלו לעומת חכמי הבבלי.

כך מצאנו כי בירושלמי פסחים פ"ה ה"ג שנו: "מסורת בידי מאבותי שלא ללמד אגדה לא לבבלי ולא לדרומי שהן גסי הרוח ומעוטי תורה". ובס' סדר הדורות לג' יחיאל בר"ש הלפרין (מע' סדר תנאים ואמוראים ערך ר' שמלאי מלוד) הוכיח שהוא המעשה המופיע בבבלי פסחים סב' ע"ב שלא רצו

אלא לעניין דין התלוי בסברה לא במה שתלוי בבירור המציאות והנוסחה).

זאת ועוד, שיש הסוברים שגם בהלכה התלויה בסברה, יש להעדיף דברי קבלה על פני דברי בתראי. כן כתב הגר"ח פלאני בס' כל החיים (מערכת הה"א דף טז ע"ד) שכל מה שנאמר דהלכה כבתראי הוא רק במחלוקת שבין הרבנים, אבל במחלוקת שעם הגאונים לא אמרין הלכה כבתראי. אלא הלכה כגאון שדבריו דברי קבלה. וראיתו של הגר"ח שם מדברי **כנסת הגדולה** (אה"ע סי' יג' הגה' הטור, אות ז) שכתב שדברי האור זרוע בפני השאלות כדברי ב"ש במקום ב"ה שאינה משנה, כיון שדברי השאלות הם דברי קבלה, ומשום כך דברי האור זרוע לגביהו כאין נחשבו, ופשיטא שאין הלכה כוותיה. וכן כתב גם בשו"ת **מהר"ם אלשקר** סי' נד'.

הנה א"כ, ניתן יהיה לומר שהגם שהבבלי הוא בתראי לעומת הירושלמי, הרי שאין זו סברה שמועילה בעניינים שהקבלה מכריעה בהם וכגון בבירור יסודות האמונה.

מעבר מזה יש עוד להוסיף, שהסברה עצמה שהבבלי יש לו דין בתראי לעומת הירושלמי משום שחכמו ראו את הירושלמי היא עצמה טעונה בירור, משום שיש בדבר זה מחלוקת, וראיות ישנם שלא ראו מסדרי הבבלי את הירושלמי כפי שהוכיחו באריכות

אִינוֹן חֲבֵרִיא דִּבְבַל וְכוּ' - לַפְעָמִים הָיוּ חֲכָמֵי בָבֶל עוֹלָיִם לְאַרְץ יִשְׂרָאֵל לְלַמּוֹד תּוֹרַתָּהּ שֶׁל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל שֶׁהִיָּתָה צַחַח וְבִרְוּרָה בְּלִי מַחְלֻקָּת...וְהֵנָּה כִּשְׁהָיוּ עוֹלָיִם מִבְּבֶל לְאַרְץ יִשְׂרָאֵל לְעֶסֶק בְּתוֹרָה, הָיוּ מְלֻמְדִים לְהִרְבּוֹת בְּמַחְלֻקָּת וּפְלִפּוּל הַתְּלֻמוֹד בְּבָבֶל. וְהִיא אוֹמֵר ר"ש ע"ה שֶׁכִּשְׁהִיָּה נִמְצָא בֵּינֵיהֶם - שֶׁהָיוּ מִתְקַבְּצִים אֵלָיו לְלַמּוֹד מִמֶּנּוּ, וְהִיא עֹסֵק בְּדִבְרֵי־הַנְּגִלָּה מִד"ת בְּעֵינֵי פֶסֶק הַהֲלָכָה אוֹ דוּמָה לְזֶה - הָיוּ עֵיילֵי לֹן בְּגוֹשְׁפִנְקָא דְּפִרְזָלָא תְּקִיפָא סְתִימָא מְכַל סְטֵרִין - כִּי מְרֻב הַפְּלִפּוּל וְהַמַּחְלֻקָּת וְהַמְשָׂא וּמִתֵּן שֶׁהָיוּ נוֹשְׂאִין וְנוֹתְנִין, הַהֲלָכָה נִעְלַמְתָּ מֵהֶם כִּאלֹו הָיוּ מְכַנְּסִים אוֹתָהּ בְּגוֹשְׁפִנְקָא דְּפִרְזָלָא סְתוּמָה מְכַל עֵבֶר. וְכִבֵּר יָדַעְתָּ מָה שְׁדִרְז"ל: 'בְּמַחְשָׁכִים הוֹשִׁיבֵנִי עוֹלָם' זֹו תְּלַמּוֹד בְּבָבֶל. וְאֵמֵר שֶׁזֶה הָיוּ עוֹשִׂים בְּדִבְרֵי־הַנְּגִלָּה בְּד"ת, אִמְנָם בְּשַׁעָה שֶׁהִיָּה רוֹצֵה ר"ש לְלַמְּדֵם סְתֵרֵי תוֹרָה וְאוֹרְחוֹי דְּגִנְתָּא דְּמִלְכָא... הוּוּ מִסְתַּפֵּי לְמִימֵר מְלִין אֵלִין - מִפְּנֵי שֶׁלֹא הָיוּ מִתִּישְׁבִים בְּדַעְתָּם, וְהָיוּ יִרְאִים לְדַבֵּר בָּהֶם וְהָיוּ מִגְּמִגְּמִים בָּהֶם, כִּאִדָם שְׂרוּצָה לְדַבֵּר וְאִין לוֹ מַעֲנָה לְשׁוֹן...וְהֵנָּה ר"ש ע"ה הַתְּנַצֵּל בְּעַד חֲכָמֵי בָבֶל, וְאֵמֵר הַסְּבָה הַמוֹנַעַת אוֹתָם. וְאֵמֵר: דֵּהָא אוֹרְאָ קְדִישָׁא - שֶׁהוּוּ אוֹרְאָ אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל שֶׁהוּוּ מְסִייעַ הַרְבֵּה בְּלַמּוֹד הַתּוֹרָה; וְרוּחַ קְדִישָׁא אֲתַעְדֵי מְנִיָּהוּ - לְסַבֵּת

לְלַמְּדֵם סְדֵר יוֹחְסִין שְׁעֵנִינּוּ אֲגִידָה - כִּפִּי שְׁמִבְּאֵר שָׁם - לְלוֹדִים וּלְנִהַרְדַּעִים. וְכֵן אֵיִתָּא בְּזוּהַר הַק' ח"א דָּף רַכְד' ע"ב: "אֵמֵר רַבִּי שְׁמַעוֹן, כִּד אֲנָא בִין אִינוֹן חֲבֵרִיא דִּבְבַל, מִתְּכַנְּשֵי גְבָאֵי וְאוֹלְפֵי מְלֵי בְּאַתְגְּלִיא, וְאִינוֹן עֵיילֵי לֹן בְּגוֹשְׁפִנְקָא דְּפִרְזָלָא תְּקִיפָא סְתִימָא מְכַל סְטֵרִין, כִּמָּה זְמַנִּין אוֹלִיפְנָא לֹן אֲרוּחוֹי דְּגִנְתָּא דְּמִלְכָא אֲרוּחוֹי דְּמִלְכָא, (נ"א כִּמָּה זְמַנִּין אִמִּינָא לֹן אֲרוּחוֹי דְּאוֹרִיִּיתָא דְּמִלְכָא קְדִישָׁא וְאוֹרְחִין עֵלִיין), כִּמָּה זְמַנִּין אוֹלִיפְנָא לֹן כֹּל אֲנוֹן דְּרַגִּין דְּצַדִּיקָא דְּבַהֲהוּוּ עֵלְמָא, וְכִלְהוּ מִסְתַּפֵּי לְמִימֵר מְלִין אֵלִין, אֵלָא (מְעֵלְעִין) לְעֵאן בְּגִמְגוּמָא, בְּגִינֵי כֶּךָ פְּסִילוֹסִין אֲקֵרוּן, כִּהוּוּ פְּסִילוֹסָא דְּמִגְּמָם בְּפוּמִיָּה. אֲבָל לְזַכּוּתָא דְּאִינְנָא לְהוּ, הוּוּ אֵיל וּמִסְתַּפֵּי, דֵּהָא אוֹרְאָ קְדִישָׁא, וְרוּחָא קְדִישָׁא, אֲתַעְדֵי מְנִיָּהוּ, וִינְקֵי מְאוֹרְאָ וְרוּחָא דְּרִשׁוּתָא אַחְרָא, וְלֹא עוֹד אֵלָא דְּקִשְׁתָּ אֲתַחְזִי עֵלִיָּהוּ, וְלֹאֹו אִינוֹן כִּדָּאֵי לְמַחְמֵי סְבֵר אֲנְפוֹי דְּאֵלִיָּהוּ כֹּל שְׁכֵן סְבֵר אֲנְפִין אַחְרֵנִין".

וְבִיאַר עֵנִיין זֶה בְּפִי כְּתָם פִּז לְגַה"ק הַר"ש לְבִיא: "לְפִי שֶׁהֵעֵנִיין הַזֶּה הוּוּ מְדַבֵּר בְּעֵנִיין סוֹד דְּרַכִּי ג"ע וְסְתֵרֵי עוֹלָם הַבָּא וְעוֹנֵג הַנְּשִׁמוֹת בְּצִרּוֹר הַחַיִּים, הַבִּיא זֶה הֵעֵנִיין שֶׁהִיָּה אוֹמֵר ר"ש ע"ה עַל חֲכָמֵי בָבֶל, שֶׁלֹא הִיָּה כ"כ שְׁכֵלֵם רַחֵב לְהַבִּין וְלְצִייר דְּרַכִּי הַסּוּדוֹת וְנִתְיַבּוּ"ת הַחֲכָמָה וְדְרַכִּי הַגִּין. וְכֵה הִיָּה אוֹמֵר: כִּד אֲנָא בִין

עסקם מרובה וכמעט כולו בדבר קטן הוויות דאביי ורבא, וכמעט אין עוסקים כלום בדבר גדול". וכ"כ גם **הרצ"ה מלובלין** (שיחת מלאכי השרת, מהד' הר ברכה עמ' 58) ש"כידוע דכל ספרי האגדה המצויים בידינו הם מבני ארץ ישראל... והם נתעסקו בזה יותר מן עסק ההלכות" (ועי' עוד בדברי מרן הראי"ה קוק זצ"ל באגרות הראי"ה א אג' צו, ובאוה"ת פי"ג).

והנה, כיוון שמצינו כי עיקר עסק האגדות ופנימיות התורה יסודותיה ועיקרי אמונתה מצויים היו אצל חכמי ארץ ישראל, הרי באופן פשוט שהם נחשבו כמומחים לזה ביחס לחכמי בבל.

עוד רגע נדבר בהא דהלכה כבקיאים והמומחים בכל תחום. שהנה כתב **הרא"ש** בפ"ד דבב"ק סי' ד' לבאר מדוע הלכה כרב באיסורי וכשמואל בממוני. וז"ל: "דמאיזה טעם עשו חכמי הגמרא כלל זה לפסוק הלכה כשמואל בדיני ורב באיסורי בכל מקום? לפי שידעו ששמואל היה רגיל תמיד לפסוק דינין ולכך היה מדקדק בהן ויורד לעומקן ומשכיל על כל דבר אמת. וכן רב היה רגיל לדקדק בהוראת איסור והיתר לכך סמכו על הוראותיו לענייני איסור והיתר".

והנה כביאור זה כתב גם הרב **גינת ורדים** בח' יו"ד כלל ג' סי' ו'; אמנם הרחיב העניין זה לשיטתו גם

שכונתם בבבל שהוא רשות נכרי חיצוני, שהוא מסך מבדיל ומונע גדול להשגת האור, וע"כ לא הייתה נפשם נוחה באלה העניינים הנסתרים. ואמר, שגם הם מצד עצמם לא היו ראויים לכך, בשגם היה נראה הקשת בימיהם, והוא סימן שאין בדור מי שיגן עליהם לולי שהב"ה זוכר הברית. ומרב שיחו וכעסו על העדר ידיעתם בסתרי התורה, אמר: ולא אינון כדאי למחמי סבר אנפוי - כלומר: להתלמד ממנו, ע"ד: "והיו עיניך רואות את מוריך" וכ"ש סבר אפיין אחרנין - כמוהו, שהיה נגלה אליו אליהו ז"ל וזולתו מיושבי מתיבתא דלעילא. אבל דא מהניא להו דאנא שכיח בעלמא - לא להתפאר אמר זה רק להודיע חסרונם, לפי שלא היו מתעסקים לדעת בסתרי התורה רק בנגלה ממנה".

הנה מבואר חסרונם של חכמי בבל בעניין האגדות וחכמת הנסתר בפני חכמי ארץ ישראל, בין מצד חוסר התעסקותם בזה לעומת חכמי א"י, ובין מצד שנמצאים בארץ חשוכה בטומאת ארץ העמים.

וכן כתב **השל"ה הקדוש** (חלק תולדות אדם, בית חכמה תניינא, יז) שתלמידי חכמים שבארץ ישראל יצהר... ואינם מתחממים כל כך בפלפול כמו בבבל, על כן עוסקים הרבה יותר בסודות מעשה מרכבה שהוא דבר גדול. ותלמידי חכמים שבבבל להיפך,

כללים מלבנו, ואם היה הכלל שהלכה כר"מ בהלכ' סת"ם לא הווה שתיק התלמודא מלומר כן.

(ב) מה יועיל ויוסיף זריזות מלאכת הסופר לפסוק כמותו במידי שלא תלוי בזריזות המלאכה אלא בשיקול הדעת!?

(ג) יש ראייה מר' יוחנן שהיה בקי בטריפות ואע"פ כן לא קבעו הכלל לפסוק כמותו בטריפות, וכן למרות שרב זביד היה בקי בברכות לא פסקו כמותו בברכות.

והנה גם אם נדון הדבר כדעת היד מלאכי, הרי יצא שעיקר דבריו הוא כנגד מה שיצא בעל הגינת ורדים לפסוק ההלכה כבעל המקצוע, אך מבואר שגם הוא יודה - כדברי הרא"ש מפורשות - שרב המתמחה בתחום מסוים בתורה יש סברה לפסוק כמותו ע"פ מי שאינו מתמחה בדינים אלו.

נוסף לכך, בהמשך דבריו הביא היד מלאכי דברי הכסף משנה בפ"ז הלכ' כלי המקדש הלכה יג' שתמה מדוע פסק הרמב"ם שלא כר"ע שהלכה כמותו מחברו, אלא כחנינא סגן הכהנים. וכתב שם: "ויש לתמוה דהא קי"ל הלכה כר"ע מחברו. ואפשר שטעמו משום דכיון דר' חנינא סגן הכהנים הווה מסתמי במילי דמקדש טפי הווה בקי".

למקומות אחרים בהם מצאנו בקיאות אצל החכמים. שכן כתב בחלק או"ח כלל ב' ס"י טו' לגבי פסיקה כר' מאיר בענייני סת"ם: "ויש טעם גדול לפסוק כר"מ משום דר"מ היה בקי וזריז הרבה במלאכת הספרות דבפ' המקבל דף ס"ו תניא איסי בן יאודה היה מונה שבחן של חכמים ר' מאיר חכם וסופר ובפ"ק דסוטה דף פ' היה משתבח ר"מ בנפשיה שיהיה בקי בחסרות ויתירות ושהיה מטיל קנקתום בדיו משום דהוה חייש לזבוב דלמא יתיב אתגיה דדלי"ת ונר' כרי"ש ובפ"ב דמגילה איתא דפעם אחת לא הייתה לו מגלה וכתבה מלבו וקר' בה שיהיו דברי תורה מיושרין אצלו וא"כ כיון שהיה זריז במלאכתו נקטינן כוותיה שוודאי ירד לעומקו של הלכות הנוגעות לאומנתו ודומה לזה כתבו המפרשים למה קי"ל כרב באיסורי וכשמואל בדיני... וכבר מצינו למפר' שפסקו כר' חנינא סגן הכהנים אפי' כשחולק עם רבים במילי דמקדש וקרבנות משום דאיהו הוה בקי בהנך מילי טובא".

כדעת הגינת ורדים פסק גם הגר"א בפירוש אליהו רבה למשניות מכשירין פ"ה מ"ו כר' יוסי משום שהוא היה שלחא ובקי בו'.

והנה בס' יד מלאכי הרבה לחלוק על דברי הגינת ורדים הללו וכלל דחיותיו שלוש המה: (א) אין דרך להמציא

בעצמה ואמרה: שנים עשר שבטים עתידין לצאת מיעקב, ששה יצאו ממני, וארבעה מן השפחות - הרי עשרה, אם זה זכר - לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות! מיד נהפכה לבת, שנאמר ותקרא את שמה דינה! - אין מזכירין מעשה נסים. ואיבעית אימא: מעשה דלאה - בתוך ארבעים יום הווה".

הרי שלדברי הגמ' בברכות אין להתפלל לאחר ארבעים יום על מין הוולד, מאחר והיא תפילת שווא. היינו שלהתפלל שיקרה נס ויתהפך העובר במינו, אין לעשות כן משום תפילת שווא.

מאיך בירושלמי ברכות פ"ט ה"ג נאמר: "פיסקא: הצועק לשעבר כו' דבית ינאי אומר ביושבת על המשבר היא מתניתא, הא קודם כן יצלי. אמר יהודה בן פזי אף היושבת על המשבר יכול להשתנות על שם (ירמי' יח, ו) הנה כחומר ביד היוצר. ר' בשם דבית ינאי עיקור עיבור של דינה זכר היה. מאחר שנתפללה רחל נעשית נקבה. הדא היא (בראשית ל, כא) ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה. מאחר שנתפללה רחל נעשית נקבה".

הנה מבואר בירושלמי שדעת בית ינאי היא שאין זו תפילת שווא להתפלל על המעוברת לאחר ארבעים יום מיצירת הוולד ואף שכבר נוצר מינו של העובר, ולדעת ר'

הרי שגם לדעת מרן בכסף משנה יש סברה לפסוק כבקי בעניין. ואף שהיד מלאכי רצה לדחות סברה זאת, הרי שהסכים שבכל מה ששייך לעדות על דבר שלא תלוי בשיקול הדעת, יותר יש לסמוך על מי שמצוי בעובדות, כר' חנינא סגן הכהנים שמצוי במקדש יותר.

והנה מכל הנז"ל עולה מספרי הכללים, שבענייני אמו"ד שעיקרם כפי שביירנו אינו שייך לשיקול הדעת אלא לתחום הקבלה והמסורה וביאורה על פי מה שהועבר במשך הדורות, יש לומר שכיון שחכמי ארץ ישראל היו בקיאים טפי בעניינים אלו ורוב עסקם היה בזה - לעומת חכמי הבבלי - יש לנטות ההלכה בזה כמותם.

תפילה על ניסים - מחלוקת הבבלי והירושלמי

אחר אשר ראינו כי אין זה כלל לפסוק כבבלי בענייני אמו"ד, ויש סברה ונטייה אף להעדיף דברי הירושלמי במקום שנחלקו התלמודים, נראה להביא קצת ראייה ודוגמא לכך. הנה בגמ' בבלי ברכות ס' ע"א איתא: "הייתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד כו' הרי זו תפלת שווא. ולא מהני רחמי? מתיב רב יוסף: ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה, מאי ואחר? אמר רב: לאחר שדנה לאה דין

מזכירין מעשה ניסים שאין זו ראייה ללמוד הימנה.

וכן מפורש גם **בבראשית רבה** ויצא (פרשה עב סימן ו): "תנינא: כיצד? הייתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שווא, דבי ר' ינאי אמרי ביושבת על המשבר הדא מתניתא, א"ר יהודה בן פזי אף על היושבת על המשבר יכול להשתנות, הה"ד (ירמיה יח) הכיוצר הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל, הנה כחומר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל, מה יוצר הזה לאחר שיצר את הכד שוברו ועושה אחר אף אני עושה כן אפילו על המשבר".

והנה, השו"ע באו"ח סי' רל' אכן פסק כדברי הבבלי שאין להתפלל אחר ארבעים יום מיצירת הוולד, משום דהוי תפילת שווא. והסיק הגרעק"א מדברי השו"ע הללו כי אין להתפלל על ניסים; וז"ל: "המתפלל. אל יתפלל אדם לבקש דבר שאינו כפי הטבע ואף שהיכולת ביד הקדוש ברוך הוא כגון הפילה אשתו לח' חדשים אין מתפללים עליו שיחיה ואסור להתפלל שיעשה לו הקדוש ברוך הוא נס בשינוי עולם כגון שיוציא אילן זה פירות קודם זמנו".

אמנם, אין הדבר מוסכם אצל רבותינו ראשונים ואחרונים ואף לא אצל רבינו האריז"ל (שהוא פוסק אחרון בעניינים אלו),

יהודה בן פזי אף כשהאישה יושבת על המשבר קודם שיצא, אין זו תפילת שווא כיון שאפשר יהיה להשתנות.

והנה כדברי הירושלמי יש במדרשים הגדולים. כך איתא במד' **תנחומא** ויצא (פס' ת, ורשה): "למדנו רבינו: אם הייתה אשתו מעוברת מהו שיתפלל יה"ר שתלד אשתי זכר? כך שנו רבותינו: הייתה אשתו מעוברת ואמר יה"ר שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שווא, ר"ה בשם רבי יוסי אומר אף על פי ששינוי הייתה אשתו מעוברת ואמר יה"ר שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שווא, אינו כן. אלא אפילו עד שעה שתשב על המשבר יתפלל שתלד זכר, לפי שאין קשה לפני הקדוש ברוך הוא לעשות את הנקבות זכרים ואת הזכרים נקבות. וכן מפורש ע"י ירמיה (ירמיה יח) וארד בית היוצר והנהו עושה מלאכה על האבנים ונשחת הכלי אשר הוא עושה וגו' ושב ויעשהו כלי אחר כאשר ישר בעיני היוצר לעשות, מה הקדוש ברוך הוא אומר לירמיה הכיוצר הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל נאם ה'".

הרי שלדעת ר' יוסי בתנחומא תפילה לשינוי הטבע איננה תפילת שווא. ואף כשיושבת על המשבר ג"כ יכול להתפלל, ולא אמרינן כבבלי שאין

בכל אופן וצורה ואף על נס המהפך את הטבע (ויש מקום להעיר מדברי המאירי הנז"ל על מה שכתב בשו"ת דבר יהושע. שכן כתב התוס' בגיטין מו' ע"ב שעל מעשה שרה נאמר אין מזכירין מעשה ניסים. ובשו"ת דבר יהושע (אהרנברג) סי' צ' רצה לומר שלפיכך להתפלל על עקרה וזקנה אין זה בכלל מעשה ניסים שכן הרבה זקנות ועקרות נפקדו, אלא שבאיילוניות אין זה אלא נס שתלד וע"ז אין להתפלל. והנה ראינו כי כתב המאירי הנז"ל שלא כדבריו).

וכן מבואר גם בדברי הספורנו בבראשית (יח, יב) עה"פ 'ותצחק שרה': "שחשבה שהיה דבר המלאך ברכת נביא בלבד, כעניין אלישע (מ"ב ד, טז), לא נבואה ושליחות האל יתברך. וחשבה שלא יושג זה בזקנים בברכת שום נביא, כי אמנם להשיב הבחורות אחר הזקנה הרי הוא כתחיית המתים, שלא תהיה זולתי במצות האל פרטית. או בתפלה משגת חן מאתו". הרי שפרש הספורנו שהבנת שרה אימנו הייתה שליחה ע"י זקנים היא כנס תחיית המתים, עכ"ז תפסה שע"י תפילה הדבר אפשרי, ומוכן א"כ שלספורנו גם על ניסים כאלו יש להתפלל.

ובאמת שעל הדרך הזאת מהלכים גם דברי אביהן של ישראל הרמב"ן כפי שמבואר בדרשת תורת ה' תמימה, שכתב שם כשיטתו המפורסמת

ובאמת שיש רבים מהם שפסקו בזה כירושלמי למרות דברי הבבלי. שהנה הרא"ם על פר' ויצא והמלאכת שלמה על ברכות פ"ט מ"ג הביאו התנחומא ומשמע דנקטו כן, היינו שסב"ל שברייתא מצא ודרש כוותיה.

וכן נקט גם המאירי, שביבמות סד' ע"ב איתא: "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: שרה אמנו איילונית הייתה, שנאמר: ותהי שרי עקרה אין לה ולד, אפי' בית ולד אין לה". וכתב על כך המאירי: "לעולם אל יתייבש אדם מן התפלה שאין הפרגוד ננעל בפניה דרך הערה אמרו וייעתר לו ה' למה נמשלה תפלה לעתר מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום אף תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הב"ה ממידת רגזנות למדת רחמנות הה"ד וייעתר לו ה' וכן אמרו שרה אמנו איילונית הייתה שנאמר אין לה ולד אפילו בית ולד לא היה לה ואעפ"כ נשתנה הטבע וילדה לה".

הנה ממה שכתב המאירי בראש דבריו 'לעולם אל יתייבש אדם מן התפילה' מובן שמאירי בכל אדם. וממה שהביא דוגמא מאברהם אבינו להיפוך הטבע הרי מובן שסב"ל שיש להתפלל גם על מעשה ניסים. ויצא עוד שלא סב"ל כחלוקה שרצו האחרונים לעשות בין מלומדים בניסים לבין שאר העם, אלא לעולם יתפלל אדם

ייעודי התורה של רבים, לטובה או לרעה, כלם נסים עומדים ומופתים קיימים, ולכן פרט אותם האל בתורה כאשר אני עתיד לבאר ב"ה, לכן אמר הכתוב, והיו בך לאות ולמופת ובזרעך עד עולם, וכתוב, וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו, כמו, אלהי העברים נקרא עלינו.

קצרו של דבר, למי שמעיין יפה, מעולם לא התפלל אדם להקב"ה שייתן לו טובה או שיצילנו מרעה ולא קלל את אויבו בשם, עד שהאמין בנסים כולם כאשר אמרתי, כי בשנוי טבע העולם נעשה הכל, לא בעניין אחר, זולתי שזה פרסום לשנות טבעו של עולם כקריעת ים סוף, ובאלו אין שנוי מפורסם לרבים כי הם נסים נסתרים. ולא ידע אדם כי הצלת פלוני מחולי הייתה מפני צדקה שעשה, ומיתת פלוני הבריא הייתה מפני אכילת חלב, אלא שהיה הכל בשווה". הרי מבואר מדברי הרמב"ן ושיטתו, שכל תפילת האדם מונחת על תפיסתו שכל המציאות כולה ניסית, ואין הפרש בין קריעת ים סוף לבין ונתתי גשמיכם בעיתם. ממילא פשוט שלדברים אלו אין שייך לומר שאין להתפלל על הניסים שהרי לדברי הרמב"ן מפורשות כל יסוד התפילה הוא בתפיסה של האדם שאין שום הפרש והבדל בין טבע לנס. ואיה איפה דברי הבבלי שראינו כי אין

בפירושו עה"ת (ראה בראשית מו, טז; שמות ו, ב; ויקרא כו, יא ועוד) שכל התורה כולה ניסים נסתרים. ואמנם ביאר שם עוד כי כל יכולת האדם להתפלל טמונה בהיותו מאמין שאין שום טבע מוטבע אלא הכל ניסים: "וכשאנו מעיינין יפה אנו רואין שאין לאדם חלק בתורת משה רבינו ע"ה עד שיאמין שכל דברינו ומעשינו כלם נסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, שהרי יעודי התורה כלה נסים ומופתים גמורים הם, כי אין הפרש למי שמעיין יפה בין צדיק ימלא ימיו ויחיה שמונים שנים בהשקט ובבטחה ובלא חולי, ובין שאכל תרומה ימות, או חנניה בן עזור שנאמר לו השנה אתה מת כי סרה דברת, ובין קריעת ים סוף. ופסוק והסירותי מחלה מקרבך שוה עם ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו למאיש ועד בהמה. ופסוק ושלחתי דבר בתוכם, ופסוק והשלחתי בכם חית השדה ושכלה אתכם שוה עם מכת בכורות ופסוק ושלחתי בכם את הערוב, וכן כלם על דרך כלל. כי אם נאמר שהטבע הוא מכלכל הכל והוא הפועל בעולם, לא מת אדם ולא חיה בעבור זכות או חובה, ואחר שנאמין כי האל הכרית זה העובר בטרם בא יומו בטבע, הנה יד ה' עשתה זאת ושנה אה הטבע כקריעת ים סוף לפני עדתו וטביעת אויביו בתוכם... כללו של דבר כי כל



הנפסק בבבלי שאין להתפלל לשינוי מין העובר משום שזוהי תפילת שווא, שהוא תפילה לנס. ואין לומר שכוונתו רק להוכיח כמה גדול כח התפילה, עד שיכול לשנות הטבע, שהרי זוהי כל כוונתו שם בדבריו על האבות והאימהות שלכן נתעקרו על פי טבע כדי שיתפללו לשינוי המצב. והרי א"כ משמע שלא פסק כדברי הבבלי, אלא כדברי הירושלמי והמדרשים.

ואכן, משיטות ראשונים אלו יש להבין את פסק הרמ"א בהלכות ברהמ"ז שכתב (או"ח סי' קפז סעיף ד בשם הכלבו), כי אם לא אמרו על הניסים בברהמ"ז בחנוכה ופורים, "יוכל לאומרו בתוך שאר הרחמן, ויאמר: הרחמן הוא יעשה לנו נסים כמו שעשה בימים ההם וכו', והכי נהוג (כל בו)".

הנה מובן כי לדברי הרמ"א למרות מה שנפסק בבבלי הרי שאפשר להתפלל גם על ניסים. ואין לומר שלשון 'יעשה' שבדברי הרמ"א הוא קביעת עובדה אך לא תפילה כיון שלשון הרמ"א לקוח מדברי הכלבו, ושם הנוסח הוא "עשה לנו ניסים" היינו לשון בקשה.

ואף שמשום דברי הבבלי כתב השערי תשובה שם להקשות על דברי הרמ"א הללו, ולכן ענה בזה ב' תירוצים: א. כאן הוא לשון רבים, ולנס של רבים שפיר להתפלל. ב. להתפלל על נס

להתפלל על הניסים ואין מזכירין ניסים?! אלא נראה לעין כי הרמב"ן סבר כמפורסם בירושלמי ובמדרשי ארץ ישראל כתנחומא ורבא שאין הפרש בין להתפלל על נס גלוי לנס נסתר, אלא שזה מפורסם וזה לא.

ועי' עוד בדרשות ר"י ן' שוועיב בפר' בהר בחוקותי שכן מובן בדבריו בשם הרמב"ן באופן פשוט.

כך כתב גם ר' בחיי בכר הקמח בערך תפילה: "וגדול כח התפלה אפי' לשנות הטבע ולהינצל מן הסכנה ולבטל הנגזר. לשנות את הטבע ממה שכתוב (בראשית כה) וייעתר יצחק לה' וגו' היה הכתוב ראוי לומר ותהי רבקה עקרה וייעתר יצחק לה' וייעתר לו מפני שראוי היה להקדים הסבה שבשבילה באה התפלה. אבל נ"ל כי זה יורה כי אין העקרות עיקר הסבה אלא התפלה ולא בא העקרות אלא בשביל שתבא התפלה אם כן התפלה עיקר. ולכך רצה להקדים העיקר ולהתחיל בתפלה. אמרו במסכת יבמות (פ"ו סד) מפני מה נתעקרו האימהות מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתם של צדיקים, בארו לנו בכאן כי לא בא העקרות לאימהות אלא מפני התפלה וכשהתפללו בזה נשתנה הטבע בהן וילדו. וא"כ הרי זה מבואר שהתפלה יש לה כח לשנות הטבע".

והנה דברי ר' בחיי הנז"ל באים כנגד

ע"א וכד ע"ב במעשים דר' יוסי דמן יוקרת, ודרבא כיון שהיו אלו בקשת ניסים שלא לצורך - לגבי הא דרבא ראה רש"י ד"ה בסכיני, ומהרש"א שם).

ואכן מצאנו למעשה כי כך נהגו ישראל, ואף הבן איש חי בס' עטרת תפארת בסופו בחלק בקשות ותיקונים כתב תפילה לאשה בימי הריונה ושם גם בקשה על מין העובר. ולא כתב להגביל התפילה לארבעים יום הראשונים ומשמע שהוא לכל ימי הריונה (ולא כפי שהוסיפו המדפיסים החדשים שהעבירו תפילה זו לספרי ליקוטיהם וכתבו עד ארבעים יום מדעתם). ונראה א"כ שסמך על דברי המדרשים והירושלמי הנ"ל.

וגם למה שכתב הישועות יעקב סי' תרפב' שאין להתפלל על נס שיהיה הוולד זכר משום שמנקים לו מזכויותיו אלא אם כן הוא נס מפורסם שיהיה ע"י קידוש ה'; אחר שהוכיח המהרש"א בקידושין כט' (מהא דאביי גרם לרב אחא בר יעקב להזדקק לנס ע"י תפילותיו כדי להינצל ממזיק, ולא חשש לכך שינקו לו מזכויותיו) שאם נעשה נס לאדם ע"י תפילה אין זה נקרא נס שמנקים לו מזכויותיו, א"כ יצא גם לסברת הישועות יעקב אפשר יהיה להתפלל על נס.

פוק חזי מאי עמא דבר

ובאמת שכך נראה שהוא מנהג העולם, וע"פ דברים אלו יוסבר כי

שבדרך הטבע אפשר, וזהו מה שהיה בחנוכה ובפורים; אך הדעת לא נחה בדברי השערי תשובה הללו, משום שאף אם תאמר שיתרצו דברי הרמ"א, לא יועילו לבאר את מנהגם של ישראל שמקורו בתפילה שחיבר האריז"ל לאומרה בזמן ברכת כוהנים ושם נאמר: "ותעשה עמי נפלאות ונסים" בלשון יחיד!

ואע"פ שהבכור שור (על שבת כא' ע"ב) רצה לומר שאין לומר כן אלא 'ותעשה עמנו נפלאות ונסים' כלשון רבים, וכן בעקבותיו כתב השערי תשובה הנז"ל; הדברים קשים להולמם, שכן תפילה זו ממעיין קדושים יוצאת ומקורה בשערי ציון לגה"ק ר' נתן נטע האנובר תלמיד תלמידו של המהרח"ו ומיוחסת לאריז"ל, והודפסה תפילה זו בנוסח זה דווקא בכל המחזורים, ובסידורי האריז"ל לר' יעקב קאפל ור' שבתאי מראשקוב, וכן הביא תפילה זו וביארה בס' נוהג כצאן יוסף לר' יוסף יוזפא; והדפיס היעב"ץ תפילה זו בסידורו המקורי (אלטונא תקה-תקז); ואם אין לומר כן, היאך עברו על כך כמעט כל גדולי ישראל בשתיקה?! וע"ז נאמר פוק חזי מאי עמא דבר. ולכאורה אחר שהודפסה תפילה זו בשם האריז"ל במקורות מוסמכים, הרי זוהי כפסיקתו בנושא דידן.

(ועוד תדע שאין להקשות מהאי דתענית כד

שלימה מן השמים לכל אותן נפשות מעמך בית ישראל אשר הפלאת את מכותם ובאו עליהם המכות המופלאות שאין מועיל להם שום רפואה בעולם ולא תפילה וזכות אבות ולא שום קול צעקה ואנחה...ועשה כגודל נפלאותיך הנוראות...".

הרי באופן פשוט שבעניין התפילה נהגו ישראל כדברי הירושלמי והמדרשים, ולא כבבלי, ונראה שהוא משום מה שאמרנו שבפסיקת ההלכה האמונית אין סברה לפסוק דווקא כבבלי ואפשר שיש אף להעדיף דברי הירושלמי מהסיבות שמנינו לעיל. ואף אם מרן השו"ע פסק לא כמו כן, אפשר משום שסב"ל שכיון שעכ"פ אותה תפיסה אמונית סופה באה לידי מעשה התפילה, הרי שבחובות האברים יש לנקוט כבבלי, אך אין זה בסתירה א"כ לדברינו לעיל.

הכרעה במחלוקת שבין הזוהר לתלמודים בענייני אמו"ד

עניין נוסף שיש לנו לענות בו, הוא ביחס וההעדפה שבמחלוקת המתעוררת בין התלמודים לזוהר.

כתב הבית יוסף (או"ח סי' כה) על דברי האגור (סי' לו) שתמה מדוע עוזבים הפוסקים את דברי הזוהר לפסוק כתלמוד: "ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רבי שמעון בן יוחאי בספר הזוהר

אכן פסקו בזה כירושלמי וכמדרשים הארצישראליים רבה ותנחומא. ומעשה רב בזה הוזכר בס' ויעל אליהו (עמ' צה) תולדות הג' ר' אליהו שרים, שמרנא ר' עזרא עטיה ר"י פורת יוסף בירך לזרע זכר ש"ק אף לאחר ארבעים יום בציינו את דברי הירושלמי הללו. וכן בספר והאיש משה על הגר"מ סולוביצ'יק (עמ' רכו) הביא מה שאמר הגר"מ שיש להתפלל אף על חשך מרפא שעל פי דרך הטבע משום שבתפילה יכול לפעול כיש מאין.

וכן נהגו ישראל לפייט בר"ה בחזרת הש"ץ לאחר ברכת מחייה המתים פיוט 'אבן חוג מצוק נשיה'. ושם איתא: חושבה כהיום זכרה להאחות, סילוף דינה ביהוסף להנחות, טבע ככלי יוצר העביר". ופירשו שם (מעשה אורג, בית הלוי ועוד) כי זהו ע"פ המדרש רבה והירושלמי שהקב"ה החליף העובר בהיות לאה על המשבר ככלי ביד היוצר. ולכאורה כל עניין הזכרה זו בפיוט הוא לעורר שיכול האדם להתפלל בכל עת לשנות המצב ואפילו זה כנגד הטבע, דאל"כ מה יש כאן להזכיר זאת, אם אין להתפלל על כך.

וכן בליקוטי תפילות לר' נתן מברסלב (ח"ב ה) כתב תפילה גם על מחלות חשוכות מרפא שעל דרך הטבע אין להם שום מרפא: "ותשלח רפואה

קבלה ומסורת ביד ראשי הישיבות דור אחר דור מימי גלות יהויכין יהודה ויחזקאל הנביא שהייתה ישיבתן על נהר פרת, והיה התלמוד מסור מידי הנביאים על פה מימי אותה ישיבה של גלות יהויכין ישיבה אחר ישיבה, וחכמי דור אחר דור עד רב אשי ורבינא, ובימיהם נסתם התלמוד, ומסרוהו בתמימותו על פה כל ישיבה וישיבה...ולכך, התלמוד הרי מוחזק וברור בכל גלות ישראל ומקוים בידינו כתורה שבכתב ונביאים, ואין אנו יכולים לראות ולומר כל זה בזה הספר הקרוי ס' הלכות יצירה".

הנה מבואר כי יסוד התלמוד מקובל דור אחר דור מימי תחילת הגלות והנביאים על כל גלות ישראל, ומשום כך הלכה כמותו כיון שאין כך המסורה לגבי ספר היצירה, ולכאורה הדברים אמורים גם ביחס לס' הזוהר שהיה נעלם ונסתר משך שנים ארוכות.

אמנם דברים אלו אמרם ר' יהודה ברצלוני לגבי הלכה האמורה בחובות האברים ולא לגבי חובות הלכות כפי שכתב שם בהמשך: "ואם מתקשה מזה הספר (ס' היצירה) דבר לדבר האמור בתלמוד שאין הלכה למעשה, אנו רואין הנכון בעינינו לעניות דעתין משתיהן ואוחזין אותו ודוחין את חברו".

מדברי ר' יהודה ברצלוני הללו מובן

היפך ממסקנא דתלמודא, ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא. וטעמא: משום דאפילו אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי, לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן".

כלומר שלדברי מרן הב"י במחלוקת שבין התלמוד והזוהר, הלכה כתלמוד. והרבה האריכו בכלל זה (לדוגמא ראה מה שכתב באריכות על כך במכתב לחזקיהו לבעל השדי חמד, ס' ז) עד שהוא דבר פשוט בין הפוסקים שלעניין חובת האברים הולכים כתלמוד אף שהוא כנגד הזוהר. אמנם יש לברר מה יהיה הדין כאשר מדובר בענייני חובת הלב והדעת, האם גם אז אזלינן בתר התלמוד או נקטינן כזוהר.

האפשר שהכרעה כזוהר באמו"ד למרות שקבלת האומה דור אחר דור כתלמוד

אחת הסיבות לפסיקה כבבלי כנגד דברי קבלה והזוהר הק', מובא בפירוש ר' יהודה ברצלוני על ספר יצירה. וזה לשונו: "מיהו אם נראה בפ"י דבר ממנו (בס' יצירה) שסותר דבר האמור בתלמוד בתורת הלכה ואין לנו לתלות הדבר בספק שאין אנו יודעים פירוש, כי נראה הוא לעין שסותר זא"ז, בוודאי וברור שעל התלמוד אנו סומכין ומניחין דברי הספר, ואנו דוחים בדבר שנראה ממנו מחלוקת לדברי התלמוד. כי התלמוד הוא

הייתה לפירוש הפסקים שבתורה שבע"פ, אך לא הייתה כאן קבלה לפסוק ע"פ כל מה שנכתב בתלמוד (שכן המשמעות המקורית של התלמוד והגמרא היא פירוש ומציאת טעם לדיני המצוות כפי שמופיע בתורה שבע"פ - ראה רש"י על ברכות מז ע"ב ד"ה שלא שמש תלמידי חכמים: "הוא הגמרא התלויה בסברה, שהיו נותנים לדברי משנה טעם והיו מתאספים יחד ועוסקים בכך, והיא דוגמת הגמרא שסדרו האמוראים"; סדר היום פירוש משנת בן חמש וכו': "ענין הגמרא להבין ולהורות האיסור וההיתר ולידע פירושי המשנה והמקרא ולדון במידות שהתורה נדרשת בהם ולשמש ת"ח וכמ"ש שמושה יותר מלמודה וענין למוד על הגרסה שאמרנו והשימוש על הסברה. ואם אין הסברה, מה מועיל לו הגרסה? גמרא גמור זמירת' תהא. העיקר הוא השימוש והוא הוא הנקרא גמרא"). ויצא מכאן, שלגבי כל מה שאינו שייך לחובות האברים והקיום המעשי של המצוות, אין הסכמת וקבלת האומה דווקא לנאמר בתלמוד, ואפשר א"כ יהיה גם לילך אחר הזוהר, או אולי דווקא אחריו.

ספרי הקבלה הקדמונים מקובלים באומה דור אחר דור

והנה כנגד מה ששמע מדבריו של הר"י ברצלוני כי ס' היצירה אינו מקובל באומה דור אחר דור וכן שאר ספרי הסוד הקדמונים המיוחסים

שאחז כחכמי שיקול הדעת, שבמחלוקות הגמ' לגבי אמו"ד אין אנו מחויבים להכרעת חז"ל אלא רשאים לבחור את הנראה לנו. עם כל זאת, נראה כי אף שהוכחנו כי למעשה בדעת השו"ע וקבלת האומה יש לילך אחר הכרעת חז"ל, ולא ע"פ שיקול הדעת שבין הדעות; עדיין יש ללמוד מדברי הר"י ברצלוני מה יהיה הדין לעניין מחלוקת שבין התלמוד לזוהר בעניין אמו"ד לדין.

מה שיש ללמוד הוא, שכיון שסיבה זו שאנו הולכים בתר התלמוד בעניינים מעשיים הוא כאמור משום שהוא מקובל על האומה במשך דורות דור אחר דור, מה שאין לומר בס' היצירה ובס' הזוהר; אמנם כיון שאף לפום דברי ר"י ברצלוני בענייני אמונות ודעות אין לו לדיין אלא מה שעניו ראות מתוך דברי חז"ל בתלמוד ובזוהר ובס' יצירה, אך לא מהגות ליבו המקורית, אלא רק לברור את הנאה בעיני שכלו מבין הדעות; הרי מכל זאת מובן שגם הוא סב"ל שמה שנהגה בס' היצירה והזוהר גם הוא חלק מדברי רז"ל בכל הדורות, ואינו משובש עד כדי כך שנאמר כי אין שם דעה הנוגדת. אלא שכוונתו לומר שלעניין חובות האברים, קבלנו עלינו לקיים ולהורות במשך הדורות כפי הנאמר בתלמוד. והכוונה בדבריו א"כ היא, שהקבלה שבמשך הדורות

מצותיו חוקותיו ותורותיו, והוא הוריש אותה ליצחק ויצחק ליעקב ויעקב לבניו, עד אשר עמדו הדורות האחרונים על הר סיני, והורשה למשה ע"ה וכו' כפי אשר אמרנו ומשם קבלו איש מפי איש כל הדורות הבאים אחריהם, ובגלות החל הזה ורוב הצרות נשתכחה החכמה הזאת זולתי מזער אחד מעיר ושנים ממשפחה והם התעוררו החכמה בכל דור ודור, ועל כן החכמה הזאת היא קבלה איש מפי איש וכל התורה תורה שבכתב ותורה שבעל פה מיוסדת על החכמה הזאת ואמנם יש להתעורר ולחקור כפי הדרך הנכון אשר הוא כפי השגת האמת."

גם הנה"ק ר"מ ן' גבאי בעבודת הקודש חלק ג' פרק יז' כתב כי קבלת האומה דור אחר דור היא בספרי הסוד הקדמונים: "וחכמת הספרים ההם היא אשר קבלוה וידעוה רז"ל - לא הפלוסופיא. שהרי ספר היכלות, ופרקי היכלות וספר שעור קומה, וספר הזוהר, התנאים שנאום וחברום, וספר הבהיר הוא חבור האמוראים, וזולתם הרבה מה שחברו הגאונים והרבנים הבאים אחריהם, וכלם נמצאים בין החכמים. ומעולם לא נעתקו אלו הספרים ולא יצאו מן האומה לאומה אחרת, שהרי ספר יצירה מזמן אברהם אבינו נמצא בין אומתנו הקדושה, וירמיהו ע"ה בזמן

לחז"ל; הנה נושא זה ארוך וחשוב ואין כאן המקום להאריך בו כדי הצורך, אך אין להשאיר טענה זו בלא מענה, ויש להראות כי רוב ככל רבותינו ז"ל שבכל הדורות דוחים סברה זו, ולמעשה הסכמת האומה היא שח"ו מלומר כך ובוודאי אינו כן. ואראך מעט מן המעט ממה שכתבו בזה, ואל תקוץ בציטוטים שמוכרחים הם כאן.

ראשית תראה מה שכתב רבי משה די ליאון ז"ל בס' שקל הקודש. וזה לשונו: "סדר המציאות כפי תוכן החכמה הנוראה אשר היא עיקר ויסוד לפי החכמות והיא הנקראת קבלה על כי היא קבלה למשה ע"ה מסיני. ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים, והזקנים לנביאים, ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה כפי קבלת התורה, והם הורישו זה לזה ענין החכמה הזאת. ואמנם, כי דרך החכמה הזאת הייתה נתונה לאדם הראשון בשעה שהכניסו לגן עדן ונתן לו סוד החכמה הזאת, והייתה עמו עד אשר חטא והוציאו מגן עדן, ולאחר כך כשמת אדם הראשון ירש החכמה הזאת שנתנו בצלמו בדמותו כאמרו ויולד בדמותו כצלמו, ולאחר כך נתגלתה החכמה הזאת לנח הצדיק והוא הורשה לשם בנו עד אשר ירש אותה אברהם אבינו ע"ה ובחכמה הזאת עבד לבוראו וישמר משמרתו

מדי לפי שאין דרך לידע הבורא ולעבדו זולתה, וכבר קבלו האחרונים מחכמי האמת ז"ל כי אליהו ז"ל נגלה לה"ר דוד אב בית דין ז"ל ומסר לו מסורות חכמת הקבלה, והוא ז"ל מסרה לבנו הראב"ד ז"ל, ונגלה גם לו אליהו ז"ל, והראב"ד ז"ל מסרה לבנו החסיד הרב רבי יצחק סגיא נהור ז"ל, ונגלה גם לו אליהו ז"ל, והוא ז"ל מסרה לשני תלמידיו רבי עזרא ורבי עזריאל ז"ל, ומהם ז"ל נמשכה להרמב"ן ז"ל אשר ממנו נמשכה אל השרידים הבאים אחריו עד היום, ומהשם הייתה נסבה שיגלה אליהו ז"ל אל החסידים ההם כדי שלא תשתכח החכמה מהיחידים סגולה, כדי שידעו לייחד את השם ולעבדו באמת אשר הפתח לכל זה הוא החכמה האמתית, ואם כן למה לא יתקעו עצמם כל מקבליה להאמין בה הרבה יותר מדי אחר שהיא החיים האמתיים אשר בהם יחיו ויבלו ימיהם השלמים והפורש ממנה פורש מחייו?!"

וכזאת תמצא שכתב המהר"ח בהק' ס' ע"ח: "והנה אין בכל דור ודור שלא נמצאו בו אנשים יחידי סגולה ששרתה עליהם רוח"ק והיה אליהו הנביא ז"ל נגלה עליהם ומלמד אותם סתרי החכמה הזאת וכמו שנמצא כתוב בספרי המקובלים. גם בעל ספר הרקנטי כתב בפרשת נשא בפ' ברכת

בית ראשון היה מתעסק בו כמו שנמצא בספר הביטחון שעשה ר' יהודה בן בתירה ע"ה, הביאו רב חמאי גאון ז"ל בספר הייחוד, וגם הביאו הקדוש קנה זלה"ה בספר הפליאה. אמר שם שירמיהו הנביא ע"ה היה מתעסק בספר יצירה בינו לבין עצמו, יצאת בת קול ואמרה: 'קנה לך חבר'. הלך אצל סירא בנו ונתעסקו בספר יצירה שלש שנים, לקיים הכתוב: 'אז נדברו יראי יי' איש אל רעהו' וגו'. וכבר הודה ולא בוש בזה והזכירם. ומהם שנמצאו מזמן בית שני ולא יצאו בגולה ולא הורקו מכלי קדוש וטהור אל כלי חול וטמא, ולא נעתקו ולא אבדו בין האומות, ובכל דור ודור החכמים השרידים מתעסקים בהם ומפרשים סודותיהם כמו שקבלו בהם. ואיך בדא מלבו הוא ורבו (ר' אברהם בר חייא נשיא והרמב"ם) באמרו שאבדו החכמות הרבות הנמצאות באומתנו והספרים שחברום החכמים בשרשי החכמה ההיא?! אין זה מהם כי אם קריאה אל תואנות ועלילות לקיים דעותיהם הבדויים כפי השכל המחקרי בהם מרפים ידי התמימים מבקשי האמת."

ובחלק ב' פרק יג' כתב איך קבלה זאת נמשכה בדורות הראשונים, ע"י אליהו הנביא ז"ל: "והנה רבינו הגדול ז"ל (הרמב"ן) שקבלה מפי מקובל חכם תקע עצמו להאמין בה הרבה יותר

"בענייני הלכה יש כלל אחד שמביא מור"ם בשו"ע חו"מ סי' כה' בהגהה בשם מוהרי"ק שכל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והאחרונים חולקים עליהם כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחרי האחרונים. ע"כ. והיינו שמאחר והטענות כבר נשמעו, ולא חשו להן, אנו מחזיקים שמצאו טעם נכון שלא לחוש להם... והאחרונים רובם ככולם שהיו קדושים וטהורים וגאוני עולם, קבלו את דברי הקבלה למרות מה שראו את טענות המערערים. ע"כ ברור הדבר שנתברר להם שאין שמץ ע"ז ח"ו בעניין זה אלא קרבת ה' וקדושה..."

עוד כתב הרב: "ויסודי הקבלה היו מפורסמים בישראל ע"פ יסודות הספירות והאצילות הרבה דורות לפני פרסומו של ס' הזוהר ויחוסו של הזוהר לרשב"י שהוא כמובן ללימודיו ואורחות השגותיו האלוקיות, אפילו אם נשתלשלו דורות רבים והיו בהם הוספות והערות מחכמים שונים, ואם אפילו נתערבו בהם איזה דברים שראויים לביקורת כמו שעשה הג' יעבץ במטפחתו, אין העיקר בטל בכך, שישנם שם לימודים קדושים ונשגבים עטויים במסווה הסוד ובשפה עמוקה והכל מכון לגדולת מעשי השי"ת אחד יחיד ומיוחד ב"ה אשר

כוהנים, וז"ל: והפי' הא' הוא דעת החסיד רבינו יצחק ן' הרב ז"ל שהיה ג' לאליהו ז"ל, כי נגלה להראב"ד ולמד לו חכמת הקבלה. והוא מסרה להראב"ד בנו, וגם נגלה לו והוא מסרה לבנו הר' יצחק סגי נהור שלא ראה מעולם. וגם לו נגלה. והוא מסרה לב' תלמידיו: הא' ר' עזרא שפי' שיר השירים, והב' ר' עזריאל. ואחריהם נמשכה להרמב"ן ז"ל. והראב"ד עצמו בספר השגותיו להרמב"ם ז"ל על הלכות לולב פ"ח גבי דין ההדס שנקטם ראשו כשר השיג עליו הראב"ד ז"ל וכתב ז"ל: א"א כבר הופיע רוח"ק בבית מדרשו מכמה שנים והעלינו שהוא פסול וכו'. גם בה' בית הבחירה בפ' ששי במ"ש הרמב"ם שהנכנס למקדש בזמן הזה חייב כרת השיג עליו וכתב א"א וכך נגלה לי מסוד ה' ליראיו עכ"ל".

ועי' עוד בהק' ספר **עמק המלך** שהולך ומפרט באריכות סדר הקבלה דור אחר דור. ובנושא זה האריך מאוד **בס' שומר אמונים** לר"י אירגאס ויכוח ראשון, ראה שם ותמצא נחת.

סיכם הדברים **מין הראי"ה קוק זצ"ל** במכתבו לר' יחיא קאפח (שפרסם קונטרסים כנגד חכמת הקבלה בשם מלחמות ה' ויסד תנועת הדרדעים המפורסמים בהתנגדותם לקבלה. על המניע להקמה של זו עי' ספונות ב עמ' רפא הערה 219) שבמאמרי הראי"ה ח"ב עמ' 518:



להלכה בחלק עשרה מאמרות מאמר ראשון פס' כ'. וכן כתב הב"ח בשו"ת חלק הישנות סימן ה' על הכופר בחכמת הקבלה ש"מאחר דמשליך חכמת הקבלה ודברי רז"ל המקובלים אחרי גוו ראוי להחמיר עליו ביתר עוז להחרימו בכל החומרות החרם מכל מה שהפה יוכל לדבר וזה אין צריך פנים". ועי' בדברי הר"י אירנאס בהקדמה לוויכוח שני בס' שומר אמונים שכתב שכל המכחיש בסתרי התורה ובמעשה בראשית ומעשה מרכבה המקובלים מפי רז"ל בספרים שחברו בענייני אלוקות, ודאי שגם הוא נקרא אפיקורוס שהרי כל אלו הדברים הלכה למשה מסיני הם עם שאר תורה שבע"פ וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל בתחילת ביאורו עה"ת". וידועים דברי החתם סופר כפי שנדפסו בס' חוט המשולש (עמ' קכט) שהכופר בנגלה בנסתר, כופר בנסתר בנגלה. והגה"ק ר' יחיאל יהודה ספירין מקומארנא בשולחן טהור התבטא בזה רבות. ראה מה שכתב בס' קכח' ס"ק ה' "שמי שאינו נוהג כן בלי אונס אלא מחמת שקל בעיניו דברי הזוהר ומרן האריז"ל בוודאי צד מינות יש בו בלי ספק"; "ועברייך מקרי כל העובר מעל דברי הזוהר כמו כל דברי חז"ל. וכבר הסכימו בזה הרדב"ז ומשאת בנימין ובזמנינו הצדיק מוהרמ"ס בפ"ב (החת"ס) (ס')

אין לו ראשית ולא תכלית ואין חקר לתבונתו".

וכן דברי מרן הגרי"מ חרל"פ (בהסכמתו לס' אמונת ה', תרצ"ז): "והרי כל היסודות הנאמנים של חכמת אמת הן לנו למורשה מימות עולם הלכה למשה מסיני, והן מחלקי תורה שבע"פ שעליהם כרת הקב"ה ברית עם ישראל... וכל המבין דבר לאשורו יודע ומכיר כי מבלעדי החכמה הק' הלזו המקובלת אלינו מהר סיני, אי אפשר לעמוד על סוד האחדות המוחלטה בתכלית הזיכוך והבהירות".

מי שאינו מאמין בחכמת הקבלה ספריה וק' ספר הזוהר כופר בתורה שבע"פ

ועד כדי כך הם הדברים, שכתבו רבותינו שבכל הדורות חומרת המפקפק באמיתות המסורה שבחכמת הקבלה והספרים. ראה מה שכתב הרמ"ק בפרדס שער א' פ"ט שהכופר בחכמת הספירות "ויכחישום מפני רוע תכונתם כי הורגלו בחכמות חיצוניות ובילדי נכרים יספיקו; ואלו אם לא יקראו כופרים או מינים מפאת כי הם מאמינים בכל ענייני האלוהות, עכ"ז יקראו כופרים מפני שהם מכחישים פי' תורה שבע"פ. והאחד מג' כופרים הוא המכחיש פי' מפירושי תורה שבע"פ כמו שכתב הרמב"ם בפ' הנזכר, והוא ג"כ מכחיש דברי רז"ל". והעתיק דבריו השל"ה

קכח ס"ק ה); כל מה שמבואר בזוהר הכל מיוסד מאנשי כנה"ג ואין לשנות מנוסחו אפילו דבר קטן" (סי' סו ס"ק ב); "וראוי לסמוך על הזוהר כמו על משה רבינו בהר סיני" (סי' קמ ס"ק א). ועוד כתב **'בעל הלשם'** בס' הדע"ה חלק א' דרוש ה' סימן ז', חומרת מי שמפקפק באמיתות חכמת הקבלה ושמירת המסורה בזה, להחשיבו ככופר בחלק מחלקי התורה וז"ל: "והנה כל מי שממאן ומפקפק בזה הוא יקרא כופר, כי הרי הוא כופר בחלק אחד מתורה שבע"פ ומוציא את עצמו מאמונת כלל ישראל. כי מעת שנתפרסמה בכלל ישראל שהוא מזמן הרמב"ן והלאה, לא נמצא שום חכם מחכמי ישראל גם בכל חכמי המחקר שפקפק בזה (וכנודע בהגאון החכם בעל העקדה כמה שהפליג להעריך את קדושת חכמת הקבלה בזכרו את הזוה"ק והר"י גיקטלייא ז"ל וכמ"ש בספרו חזו"ק שער א' האלוהי בספר האורה כו' ע"ש וכן עד"ז מהר"י אברבנאל). אלא שקודם לזה היה גנוז וצפון רק אצל יחידי סגולה שבדור וכנודע מתשובת הגאונים. אבל מעת הרמב"ן והלאה הנה נתפרסמה בכלל ישראל ולא פקפק עליה שום חכם מעולם מכל חכמי ישראל אשר מימיהם אנו שותים בפירושי התלמוד והפוסקים". וכן כתב גם הר"ח פלאגי ברוח חיים

יו"ד סי' שלד אות לג'. ואף **היעב"ץ** ששיטתו במטפחת ספרים לפיה לא רשב"י חיבר וניסח את הזוהר אלא חבר חכמים תלמידי תלמידיו שהלכו בעקבותיו כשלש מאות שנה אחר זמנו, גם הוא כתב ש"המוציא לעז על עיקר ס' הזוהר המכונה מדרשו של רשב"י לא ינקה ועתיד ליתן את הדין. כי ח"ו לחשוד את ר"מ די לאון שעשה דבר כזה לבדות דברי סודות מליבו לגמרי. גם לכתוב ס' מעשיות ארוכים מופלאים אשר לא היו ולא נבראו ולתלותן ברשב"י בכזב גמור והוא דבר נמנע. ואפילו הרהור אסור כי לא יעשה כן בישראל" (מטפחת ספרים עמ' 7). ומה שפקפק הרשב"ש בשו"ת סי' קפט' על אמיתות המסורה בקבלה הכתובה בספרים, וכן מה שקצת אפשר שמשמע בדברי הריב"ש בס' קנז', הרי רובא דעלמא מרז"ל לא כמוהו סב"ל וכפי שכתב מפורשות הגר"י חבר בס' מגן וצנה פ"ט: "כי מה שכתב הריב"ש בתשובה, אך אם כוונתו לחלוק אינו מכריע את כל חכמי ישראל שהם הרבים, ועוד שהם העידו כי החכמה הזו מקובלת בידם, ואין סתירה ממי שלא קיבל ורק מסופק בדבר מעיון שכלו". וראה עוד תשובת הדיין הקדום ר' מרדכי הענא דיין דק"ק האמבורג (תפ"ד-תקכ"ז)

והאזינו בחרדת קודש ויראת ה' טהורה בלבבכם לדבריו המצודקים של ס' אמונת ה' זה, החזיקו מנהג ומסורת אבותיכם ואבות אבותיכם. החזיקו בס' הזוהר הק' לכל ישראל".

**הרי"צ דושינסקי** ראב"ד העדה החרדית: "לוחמים מלחמת מצווה נגד ס' אחד אשר יצא מאיש בלייעל כופר ופוקר וראה כחשותו ועזותו נגד זהר הק' אשר נתקבל מרבתינו הק' אשר בארץ זיע"א וכולם קיבלו דבריהם בחרדת ק' באימה וביראה. והאיש הזה מדחציף כולא האי העיד שלא עמדו רגלי אבותיו על הר סיני. וקבלה מרבתינו זיע"א שכל הכופר בנגלה בנסתר, סימן שהוא כופר בנסתר בנגלה וראי להדפו ולרודפו עד חורמה. ואיסור גמור להתחבר עמו או לקרוא בספרו. וראוי להרחיק אותו וכל הזונים אחריו מכל דבר שבקדושה, ויבדל לרעה מכל עדת ישראל".

בד"צ העדה החרדית, **הג"ר פנחס עפשטיין**, **הג"ר דוד הלוי יונגרייז**, **הג"ר אברהם חיים נאה**: "קדושת ספר הזוהר הקדוש ומקודש לכלל ישראל מאות בשנים... ובאמת דברים המקובלים לכלל ישראל אינם צריכים ראייה והסכמה".

**מרן הראי"ה קוק זצ"ל**: "כבר הלכה רווחת בישראל מגאוני הדורות ראשונים כמלאכים וגדולי וקדושי

בעמח"ס דרישת מרדכי לתשובות הריב"ש והרשב"ש הללו (נדפס באור ישראל מאנסי כרך נה עמ' ז).

ובס' אמונת השם לחו"ר תימן (שנת תרצ"ז. ובאמת נתחבר ע"י הג' ר' יוסף יעקב צוברי רב לעדת תימן בת"א-יפו) תראה בהסכמות גדולי ישראל מכל החוגים מה שדברו כנגד ספר הכופר בק' ובקבלת ספר הזוהר. והנה לקט מחלק מדבריהם שם:

**הגר"י מאיר** ראש הרבנים בא"י: "שלא די להם שהם בעצמם חטאו, אלא העלו את דבריהם עלי ספר להתעות את צאן קדושים ולהכניס בלבם ספיקות ודעות כפירה בר מינן".

**הגרא"ה הרצוג**: "תחזקנה ידיכם אשר התעוררתם להוציא לאור ס' אמונת ה' לבטל כל דברי הפלסתר שיצא בארץ תימן שכולם כפירה ועזות נוראה ר"ל המשליך שיקוצים על ק' ספר הזוהר".

**הגרצ"פ פראנק**: "וקושטא קאי שכל ס' הזוהר הוא מעין יצא מבית קה"ק ומימיו מים חיים מפכים מן המקדש הוא התנא האלוקי הרשב"י...ועל המעיזים פנים במצח נחושה כנגד זוהר הרקיע עליהם ועל כיו"ב כבר אמרו חז"ל אוי להם לרשעים שהם רימה ותולעה ובטלים מן העולם".

**הרשל"צ הבצמ"ח עוזיאל**: "ואתם קהל ה' קדושים ובני קדושים שמעו

"ובאמת ראוי ונחוץ לכל איש משכיל דורש אלוקים ולכל מי שיראת ה' בלבו ורגש קודש לצאת במלחמת מצווה ומלחמת חובה נגד כת הזאת הבזויה והשפלה עמי הארץ חסרי דעת מרימי יד בתורת רשב"י וחבריו זי"ע, וכנגד כל דרשות חז"ל המובאים בזה"ק אשר כגחלי אש דבריהם. ונחשבים ג"כ כמרימי יד בתורת משה ע"ה רעיא מהימנא, אשר נגלה לרשב"י זי"ע כמ"פ בזה"ק והתיקונים, אשר חובר ע"י רשות אליהו הנביא ומארי מתיבתה דלעילא וכו'. ובלי ספק על הכת המחוצף הנז' אמרז"ל כל המלעיג על דברי חכמים נידון וכו' והמה בכלל דבר ה' ביזה וראוי ללחום כנגדם ולהכניעם ולהשפילם וכו'".

האפשר שהכרעה כזוהר באמו"ד למרות שדבריו סתומים וחתומים

סיבה נוספת אותה נקטו הפוסקים להעדיף ההכרעה כבבלי והתלמודים שלא כזוהר הוא משום שדבריו סתומים וחתומים. וזה לשון **החכם צבי** בזה (סימן לו): "הרי שאם לא הייתה פלוגתא בין הפוסקים דברי הקבלה לא יכריעו ההיפך, וזה יסוד תורתנו הקדושה. שאם לא כן, נתת תורת כל אחד ואחד בידו לילך אחר הבנתו בספר הזוהר הטובה היא אם רעה, ובעונותינו שרבו, זה סיבה

האחרונים עד הדור האחרון, שדברי הזוהר הק' הם קה"ק ומקורם מים חיים של רזי אמונת ישראל הק' והטהורה... על כן האיש שיזיד לבזות את ספרי הקודש הנ' ואת גדולי עולם שעסקו ועוסקים בהם, וידבר עליהם דופי חלילה, דינו פסוק כדין מבזה ת"ח... ואם אחרי האזהרה עוד ח"ו יוסיף סרה ויחזיק באיוולתו להוציא שקר ולדבר תועה על קדשי ישראל - ה"ה הספרים הק' הללו והעוסקים בהם מדור דור, חייבים כל חכמי ישראל לצאת נגדו בקנאתה של תורת אמת מורשה קהלת יעקב".

**בד"צ הספרדי בירושלים, הג"ר חזקיה שבת, הג"ר אברהם עזריאל, הג"ר שלום הדאיה:** "ועל אנשים כאלה

(הכופרים בק' ספר הזוהר ובחכמת הק') נאמר שלא להשיב על דבריהם כי הם הבל ודובריהם הבל כש"כ ודע מה שתשיב לאפיקורס. ואמרו הני מילי באפיקורס גוי אבל לא באפיקורס ישראל. וכבר נגמר דינו כמ"ש האפיקורסים שכפרו בתורה שחטאו והחטיאו את הרבים... ואם יקשו את לבכם ולא ישמעו את דברינו אלה הרי הם מובדלים מקהל ישראל. תקולל חלקם בארץ החיים, וסופם ירשו גיהנום ולנצח לא יראו אור רח"ל".

**הג"ר שמעון צבי הורוויץ ר"י שער** השמים וראש המקובלים בירושלים:

מאחר שלא נזכר זה בתלמוד בהדיא לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים". ותראה שם, שמרן הבית יוסף עצמו התלבט בפירושו של הזוהר, ועם כל זאת הכריע כדברי הזוהר למרות החשש של ברכה לבטלה כפי שכתבו הפוסקים (אף שעשה פשרה לקרוא בנענוע שפתים בלא קול).

מלבד זאת, הרי דברי הזוהר התפרשו ע"י גדולי המקובלים בכל הדורות, עד אבי הקבלה האר"י הק' שכל דבריו מפי אליהו, ומי יאמר עתה שדברי הזוהר אינם ברורים אחר שאליהו הנביא זכ"ל חתום על פירושים אלו?

וכן כתב מפורשות הרב **פתח דביר** (ח"ב, קונטרס שנים ישלם דף ח ע"ג) לאחר שהביא דברי החכם צבי: "דבר הלמד מעניינו דאפילו גדול ומפורסם בחכמת הפשט אין לו לסמוך על מה שהוא מבין מדברי הזוה"ק שהוא סתום וחתום באלף עזקאין ומי יימר שהבין האמת. אכן במקום דמארי קבלה גילו סודם ופירשו דברי הזוה"ק לפי ידיעתם הנכונה, איכא למסמך עליהו לעשות מעשה אחר דידיעין בבירור דעבדינן כזוה"ק".

משום כך, אכן נכון לומר שכיון שכוונת הזוהר יכולה להתפרש על כמה פנים, אין לנו אלא לסמוך על דברי האריז"ל כאשר גילה דעתו

לפרצות גדולות. אשר עיני ראו ולא זר כמה אנשים עברו תורות חלפו חק, בהסמכם על דברי הזוהר או ברעיא מהימנא לפי דעתם המזוהמת בפירוש דברי הזוהר או ברעיא מהימנא. וחס להו לבעלי הזוהר והרעיא מהימנא מעלות על דעתם הדברים ההמה, ולא הוא מן הצורך להעלות דבר זה על ספר, אלא להוציא מלבן של המתחכמים להורות היפך דעת רבותינו הפוסקים ז"ל על משענת קנה חכמת הזוה"ק, אשר דבריו סתומים וחתומים באלף עיזקאין כל קביל די רוח יתירא בהו לומר כי הם ירדו לסוף דעתו, וכל רז לא אניס להו. וה' הטוב יכפר בעד".

והנה דברי החכם צבי הללו צריכים עיון. שאם משום כך שדברי הזוהר חתומים וסתומים, הרי מצאנו כי **מרן השו"ע והבית יוסף** עצמו הכריע כזוהר גם כנגד הפוסקים, ולא חש לזה גם היכא שדברי הזוהר סבלו כמה ביאורים. כך בבית יוסף או"ח סי' קמא' הביא מדברי התוס' והרא"ש שאם הקורא אינו קורא בנחת עם שליח הצבור הרי ברכתו לבטלה, וכתב על כך "כיון דלדברי הזוהר אסור לקרות אלא אחד לבד, ועכשיו שנהגו ששליח ציבור הוא הקורא העולה אסור לקרות אף על פי שלדברי הפוסקים צריך לקרות ואם לא יקרא כתבו דהוי ברכה לבטלה,

האריז"ל היפך משמעות דברי הזוהר, "מסתברא דאית לן למנקט כדברי רב האר"י דקים לן דאיהו בקי במילי דזוהר הק' טפי מינן וידיעתו מכרעת". והאדמו"ר ממונקאטש באות **חיים** על שו"ע עמ' צב' העלה שמה שאמרו שאין מבינים הפשט בזוהר זהו דברים שאסור לשומעם ולאומרם, וח"ו להעלות על הדעת ולומר שרבינו האר"י הק' לא ידע הפשט בזוהר. ואם לדין יש תשובה בכל מקום והותר לכל תלמיד לדון ולפלפל באמת, מה שאין כן בענייני סוד וחכמת אמת. והפירוש בזוהר שהוא מקוים בדברי רבנו האריז"ל שהכריע. ועי' עוד שכן כתב גם **הלש"ו** בהקדו"ש שער א' פ"ט (עי' בחוברת אליבא דהלכתא מס' 40 עמ' מב).

הרי א"כ למסקנה יש לומר שאין לנו סיבה שלא להכריע כדברי הזוהר הק' מטעם שדבריו סתומים וחתומים, היכא שדברי האריז"ל ביררו הדברים אל נכון.

האפשר שהכרעה כזוה"ק באמו"ד למרות שדעת רשב"י בזוהר הוא דעת המיעוט

סיבה נוספת שטענו הפוסקים מדוע אין להכריע כזוהר בהלכה במקום בו הוא נחלק עם התלמודים, נוסחה על ידי **היעב"ץ** (שו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' מז). וזה לשונו:

"אשר שאל יהודה גבר באחיו בנותן

בפירוש דברי הזוהר, שעל ידי תורתו שקבלה כאמור מאליהו הנביא יצאו דברי הזוהר החתומים לאור. וכן כתב **מוהר"י באסאן** רבו של הרמח"ל באגרת מז' (אגרות הרמח"ל ובני דורו): "בדברי האריז"ל לא יסתפק אדם מעולם. שהיה בדור דעה ורבנים גדולים למאות תהו אקנקניה ונתברר להם אמתותו בכמה אופנים. ומה גם כי אור נגה עליהם בפירוש דברי הזוהר חתומים באלף עזקאין ולא היו מובנים כלל, ועתה לו ראו אור. כי כל מה שהוא זלה"ה פירש מדברי הזוהר ברור לעינייך שהוא כוונת הזוהר האמתית". וכן כתב **החיד"א** בחיים שאל ח"א סי' א' שכל דברי קודשו של האריז"ל מיוסדים על אדני הזוהר (ועי' עוד במחזיק ברכה סי' לד ס"ק א) ומשום כך כתב במחזיק ברכה (או"ח סי' רפב' ס"ק ב') כי "הוא תימה על רבנן בתראי הבאים לחלוק על רבינו האריז"ל בפ"י הזהר אשר כל דבריו סוד שתו השערה שער השמים. ומי שם פה אשר יאמר כי הוא זה כוונת הזוהר, ובפרט אל המקום אשר דבר בקדשו האריז"ל אשר נגלו אליו אלוקים". וכן דעת **הגר"ח מוולאז'ין** בהקדמתו לפ"י הגר"א על ספד"צ שדברי האריז"ל כל סדרי דבריו הקדושים ודרושו הנפלאים מקורם בזוהר. ובשדי **חמד** (כללי הפוסקים סי' טו סעיף ט) כתוב שאף אם דברי

ובנסתר. ולא בשמים היא. שאפי' בבת קול אין משגיחין לקבוע פסק הלכה. על כן אין לנו לילך כי אם דווקא אחר דעת המרובין שהיא המוסכמת בתלמוד, או מתבארת על פי דרכיו ומהלכיו וסוגיותיו. והדעת הנמצא בהיפך במקובלים, אף על פי שמראה פנים לדבריו בסתרי תורה, לא חיישינן ליה למיעבד עובדא כוותיה. דכחידאה דיינינן ליה כאילו נשנה בברייתא דלא מיתניא בי ר' חייא ור' אושעיא, וכמו שהוא אצלינו גם בדברים שחלוק התלמוד הירושלמי משלנו. וכמו שתאמר שהדבר האמור בזוהר שלא כתלמוד שלנו, הוא מדברי רשב"י שהחבור הקדוש הוא מיוחס אחריו, והעולה משיטת התלמוד הוא על פי דעת חבריו החלוקים עליו, וגם להם טעמים עליונים על פי הקבלה הקדושה אלא שאין בתלמוד מקום ביאורם. ובשביל זה אין חוששין בכל מקום שהזוהר חלוק להדיא על תלמוד שלנו. והוא פשוט ומבואר.

אמנם דווקא באופן זה כשאין לנו לנטות ממשעול המחלוקת. ואין אנו יכולין להשוות בין התלמוד והמקובלים שעל כרחנו אנו צריכים אז להחזיק במחלוקת כזו שהיא לשם שמים שסופה להתקיים. ובעניין כזה אין ספק שגם בעל הזוהר עצמו דרב גובריה. לא עשה מעשה כדבריו.

מיטתו בין צפון לדרום כמעיד לפי תומו, וסיפר אחר מיטתו של ת"ח יחיד בדורו א"מ רבינו ז"ל, שעשה מעשה כדברי הזוהר ולא כפירוש הפוסקים ז"ל. ועמד כפניך כחומת ברזל מ"ש הוא ז"ל בתשו' ל"ו בספרו, דהיכא דאיכא פלוגתא בין הפוסקים והמקובלים על הפוסקים יש לסמוך כו'. ובקשת לידע אם שמעתי מפיו הקדוש דבר בזה, הנה על מה שלא שמעתי מוכרחני לומר לא שמעתי. איברא אני תמה לרוחב לבבו כלב הארי, במה נסבכת, ולשאול דבר כזה לא הוצרכת? דאטו מי לא שני לך בין היכא דאיכא פלוגתא בין הפוסקים להיכא דליכא פלוגתא?! שגדר המחלוקת הוא שחולקים יחד איש פני רעהו, ר"ל: שראה האחד דברי חברו וחלק עליו. שעדיין מחלוקת במקומה עומדת. אפי' שראו אותן הפוסקים דברי הזוהר והמקובלים, לא חזרו בהן אלא מורין מתוך משנתן על פי ההכרח אשר מצאו וראו בדין ההוא מדרך שיטות התלמוד שהוא מסורת לישראל שעמודי ההוראה נכונים עליו. וכן יפה לנו ולא נטוש תורת אבות, ואין לחוש בהיות דברי המקובלים בהיפך, מטעם שאין לנו עסק בנסתרות להכריע ע"פ הסוד בדין מהדינים. שהרי אין ספק שאלו ואלו דא"ח כולם נתנו מרועה א'. ולכל א' יש פנים בתורה בנגלה

שלם. ולא זו שלא עשה מעשה כדעתו אלא שענש למי שעשה כמותו ועבר על דברי חבריו החולקים עמו. שלעולם הלכה כרבים, ומפני כך נחזיק תמיד בדיעה התלמודית שהיא מפי המרובין".

הנה טעמו של היעב"ץ, הוא משום שסב"ל שבמחלוקת שבין התלמודים לרשב"י, הרי דעת הזוהר הוא כדעת המעוטים, ודעת התלמוד הוא המרובים ובמקום כזה אף רשב"י כמוכן נקט לעשות כדעת חבריו. ומה שנשנה הטעם הקבלי והנסתר לפסיקת הזוהר, אין זה מכריע לקבל דעה זו כיון שגם דברי התלמוד נשענים על טעמים עליונים, אלא שלא נכתבו אלו בתלמוד (וכדבריו של היעב"ץ בזה יש גם בדברי הזוהר עצמו וכן הביא המהרח"ו בהקדמה. ראה זוהר חלק ג דף רמד ע"ב: "ואוקמה מארי מתניתין, והכתיב (דברים י יז) אשר לא ישא פנים, אלא אמר הקדוש ברוך הוא, ולא אמרתי להם (שם ח י) ואכלת ושבעת, והם דקדקו עליהם עד כזית או עד כביצה, ואיך לא אשא להם פנים, ורבנן דמתניתין ואמוראין, כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה". ולקמן נברר עניין זה)

והנה לעצם הטענה לכאורה יש מקום לטעון הפוך לחלוטין מדברי היעב"ץ, וכן הביא האבני נזר (חלק א"ח סימן ב אות לב), בעניין הנחת תפילין בחוה"מ

כמבואר במקומות הרבה מהתלמוד. ואין צורך להאריך בזה. וידוע שאין ענין הספר הקדוש ההוא רק לבאר דעתו ע"פ הסוד. ולא לקבוע הלכה במקום שחולקין עליו חבריו...

מכל הלין נראה שיש רווח הרבה לקבל פירוש הזוהר בכאן בסבר פנים יפות. ולא מפני שדבריו דברי קבלה נתקבלה ונישא להם פנים בתורה, שכבר הוזהרנו מעלות על רוחנו כאלה שהיא מחשבת פגול שהכשילה לבני אדם קלי הדעת רחמנא לישזבן כנודע, ולא ניתן רשות להשתמש בכתרה של תורה הלזה בדורנו. שאפילו הראוין לאיצטלא זו והגונה שתהיה הולמתן, לא עשו מעשה על פיו, עם כי גדול כחן ועדיפי מנביאי כרשב"י וחבריו שעם כל מעשה תקפו וגבורתו לא מלאו לבו לעבור על דברי חבריו כמו כל שאר החולקים לש"ש, כמוהו כמוהם. שלעולם היחידים נכנעין למרובין בענין המעשה, ואף על פי שהיו עומדין בשמועתן כעקביא ב"מ ור"א הגדול, ולא נענשו כי אם על שהחזיקו במחלוקתן וח"ו לומר שהיו עושין מעשה כדבריהם, שא"כ היו נעשין זקן ממרא על פי ב"ד חלילה (עיין בפ' הנחנקין ד' פ"ח) וידע הכל למבין מדוכתי טובא, ובפרטות נזכר כדברי הזה אצל רשב"י גופיה כנודע מההוא עובדא דספיחי שביעית שבירו' ובמ"ר פ' ויבא יעקב



ששאלת אותי על מנהגי אם להניח תפילין של יד בישיבה או בעמידה מפני שראית הרבה מן המדקדקים בדיקדוק עניות להניח תפילין של יד בישיבה דע אהובי חדשים מקרוב באו ורוצים להיות מכת המקובלים וממדרשי הנעלמים ומחלשי הראות לא יביטו באור הזוהר ולא ידעו מוצאו ומבואו וכוונתו אלא שכך מצאו בספרי רשב"י. ודע אהובי שכל רבתי ואבותי הקדושים ששמשו גאוני עולם ראיתי מהם שלא נהגו כך אלא כדברי התלמוד והפוסקים ואם היה רשב"י עומד לפנינו וצוח לשנות המנהג שנהגו הקדמונים לא אשגחין ביה כי ברוב דבריו אין הלכה כמותו וכאשר כתב הקאר"ו וראייה לזה שהוא כתב סודות גדולות ואזהרות נפלאות שאין לברך שתי ברכות על תפילין של ראש ושל יד ואנו לא אשגחין ביה ומברכין שתיים".

הרי שלדברי המהרש"ל הסיבה שלא לפסוק כזוהר היא משום שברוב המקומות בתלמוד הרי מצאנו שאין הלכה כרשב"י, וא"כ גם היכא שכתב דבריו כזוהר עדין לא נאמר שכן הלכה.

והנה ראשית לדברי המהרש"ל יש להביא מה שכתב מהר"ם קונין בס' בן יוחאי, שהמהרש"ל עצמו הכריע כזוהר ביש"ש (ביצה פא סי' נה) לגבי הנחת תפילין בשבת וביו"ט וכן בחול

שמצאנו רק כזוהר שאסר בזה ולכאורה הוא דעת מיעוט כנגד התלמוד: "וגם שנאמר דרשב"י יחיד הוא בדבר שאומר דחול המועד לאו זמן תפילין וחכמים חולקים עליו בזה והלכתא כוותייהו. גם כן אי אפשר, שבזה יפה טען בעל משנת חסידים בקונטרס תפילין דמארי עלמא שחיבר. דאם כן איך יחמיר רשב"י בעונש גדול על המניחין תפילין בחול המועד מאחר שאין הלכה כמותו?! ומצינו שהוא בעצמו הזהיר שלא לעשות כמותו במקום שאין הלכה כמותו. ואיך יניא את לב בני"ל לבלתי הניח בו תפילין מאחר שאלבא דהלכתא מחויבין להניח בו תפילין עכ"ד".

אלא שאפשר לומר שאם רשב"י עצמו כתב כן כזוהר וכנגד חכמי התלמוד, ובוודאי לא היה עושה כן לו היה יחיד כנגד רבים, הרי שזה משום שחכמי הזוהר - אף אם לא הוזכרו בשמותיהם סב"ל כמותו, וסתם דבריו כזוהר כרבים.

ולקמן נביא ביאור נוסף המיישב טענת היעב"ץ.

האפשר שהלכה כזוה"ק באמו"ד למרות שלרוב אין הלכה כר' שמעון בתלמוד

טענה נוספת נכתבה בשו"ת המהרש"ל סי' צח: "אהובי ידידי המשכיל הר' מרדכי בר תנחום י"ץ

גביה וכו'. אמרו וכו' שמעון שגינה יהרג. אזל הוא ובריה וכו'. וטשו במערתא וכו' יתבו תריסר שנין במערתא. אתא אליהו וקם אפתחא דמערתא. אמר מאן לודעיה לבר יוחאי דמית קיסר וכו'. אמר ההוא סבא טיהר בן יוחאי בית הקברות וכו'. ראינו שבסיפור זה עצמו כשהזכירו שמו טרם לכתו למערה קראוהו בשם סתם ר' שמעון ומיד בצאתו מהמערה קראוהו אליהו וכההיא סבא בשם בן יוחאי כנ"ל, כי אז נולד שם זה לר"ש. וכ"כ במדרשו של רשב"י (פ' חיי שרה) כצאת רשב"י לטבריה א"ל יוצאי מקפוטקיא אזלינא אטיטריה דבר יוחאי וכו' א"ל אנת בר יוחאי? א"ל אנא בר יוחאי וכו'... והנה נכון כי כל המאמרים הכתובים בש"ס בשם ר"ש סתם המה נאמרים ממנו קודם לכתו למערה והמאמרים הנאמרים ממנו בשם ר"ש בן יוחאי אותם חידש וגילה לנו אחרי צאתו מהמערה...

(שער ג) הבדל גדול היה בערכו ובחכמתו בגדלו ובהשגתו בין הזמן שנקרא ר"ש סתם ובין הזמן שנקרא רשב"י. ומשך יב' שנים או יג' האלה שבין זמן ראשון לשני עלה חסיד זה הלוך וגדול בעומק הארץ לרום שמי השמים על ראשי ישראל, הרים שיאו וראשו לעב הגיע. ראיתי את כל האותות והמופתים אשר עשה חסיד זה המסופרים לנו מרבתינו חכמי

המועד. וכתב שם: "ואף שהפוסקים לא הביאו דין זה מ"מ מה לנו להיכנס בס' עונש?". אף שדין מי שאינו מניח תפילין חמור כקרקפתא דלא מנת. ועוד עשה כן בתשובותיו סי' עג' לגבי דין נונין המנוזרים שכתב שאין מוצא לדין זה מדברי רז"ל בש"ס: "ולעצמי לא היה בדעתי לחוש להן עד שמצאתי כן בזוהר ראיתי שהפיכת הנונין קבלה מימות התנאים מימות רשב"י ז"ל ועיינתי בו שממנו יוצא המקור וכו'".

אמנם תשובה נכוחה לדברי המהרש"ל לענייננו, היינו שיש לסמוך על דברי הזוה"ק למרות מה שאין הלכה כר"ש בד"כ, הוא מה שכתב עוד בריש סי' בן יוחאי הנז"ל להבדיל בין היכא שכתוב בתלמוד רשב"י להיכא שכתוב ר"ש, ומזה תוצאות כפי שיתבאר לקמן בדבריו. והנה תמצית דבריו בקיצור הנחוץ לצורכנו (שער א ואילך):

"ועתה שמע את אשר הראתי לדעת. החסיד הזה לא נקרא בשם ר"ש סתם רק עד לכתו במערה. ואחרי יציאתו מן המערה נקרא בשם בן יוחאי או רשב"י. ומלבד שיבואר דבר זה מדברינו לקמן ביותר ממאה הוכחות חזקות כראי מוצק, מבואר זאת מהך מעשה דבמערה עצמה. אמרו (שבת לג ע"ב) יתיב ר' יהודא ור' יוסי ור' שמעון (סתם) ויתיב יהודה בן גרים

לא פסקינן כמוהם אם יהיו חולקים על הלכה הנאמרה בשם רשב"י - והיא הלכה הנאמרה ממנו אחרי צאתו מהמערה כמבואר - לפי שכל הדברים הנאמרים בשם רשב"י קיימו וקבלו חכמי התלמוד להלכה כאשר נבאר.

וזה שאמרו חכמינו (עירובין מו, ב) ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה, ר' יוסי ור' שמעון הלכה כר' יוסי דווקא נגד הלכות הנאמרות בשם ר"ש סתם אז הלכתא כוותיהו, אבל לא בהלכות הנאמרות בשם רשב"י וחביריו כר' יהודה ור' יוסי וכמוהם חולקים עליו פסקו חכמי התלמוד כרשב"י כאשר נבאר...

טרם כל ראיתי איך הגדיל העמיק והתיישר חסיד זה בדינים והלכות משך זמן היותו במערה. אמרו (שבת לג, ב) כשיצא מן המערה נפק לעומתו ר' פנחס בן יאיר וראה שרטות בבשרו המכאיבות אותו מאוד. וא"ל אוי לי שראיתך בכך. א"ל רשב"י אשריך שראיתני בכך, שאלמלא לא ראיתני בכך לא מצאת בי כך. ופי' סתמא דתלמודא את דברי רשב"י לאמור... ואמרו דמעיקרא כי הוה מקשה רשב"י קושיא הוה מפרק ליה ר' פנחס בן יאיר ביב' פרוקי... לסוף (יג' שנה אחרי צאתו מהמערה, הכפילה גודל השגת רשב"י על רפב"י וכך היה) כי הוה מקשה רפב"י קושיא הוה מפיק ליה רשב"י כד' פרוקי. שתחת זאת שלמד

התלמוד בבלי וירושלמי ומדרש רבה, אשר נאמין בהם כב"ה ובמשה עבדו, את כל אלה יסופרו ממנו כי עשאם רק בעת שנקרא בשם רשב"י ואין אות ופלא אחד שנשמע ממנו בעת שנקרא ר"ש סתם".

ואחר שהר' בן יוחאי מביא ראיות רבות מאוד בבקיאיות מבהילה להוכיח דבריו כי יש לחלק בין היכא שמופיע בתלמודים השם ר"ש לבין רשב"י, ואיך שבכל פעם שמוזכר אות ופלא בתלמוד והמדרשים, לעולם הוא על שם רשב"י ולא ר"ש סתם; חוזר לבאר כי כל היכא שאין הלכה כמותו הוא רק כאשר נזכר בשם ר"ש, אך כאשר נזכר כרשב"י הרי שהלכה כמותו. וזה לשונו:

"(שער ד) החכם הנורא רשב"י התיישר את נפשו בתורת ה' גם בדינים והלכות משך זמן היותו במערה, עד שזכה בעת צאתו משם לאור עולם, תחת שלא נקבע מקודם כשנקרא ר' שמעון סתם הלכתא כוותיה אפילו נגד יחידי מחביריו, פסקו כמותו חכמי התלמוד אח"כ בעת שנקרא ר"ש בן יוחאי נגד כל גדולי ישראל וישישיהם. אפילו נגד רבים המחולקים אילו בין שהיו החולקים עליו בזמנו בין שהיו לפניו, בין שהיו אחריו בזמן. אפילו נגד רבותיו הלכתא כוותיה. ואין איש שיכול לעמוד לפני רשב"י, רצוני לאמור יהיה החולקים עליו מי שיהיו,

הטור אלא דברי ר"ע משום דנהיג עלמא כוותיה'.

ורבינו הגדול הרמב"ן ז"ל בספר תורת אדם (ריש עניין אבלות ישנה) מייתי הך פלוגתא דר"ע ורשב"י וסיים בזה"ל והלכתא ומנהג כר"ע. כוונתו דאף דקיי"ל בכל הש"ס הלכתא כר"ע מחבירו וכש"כ נגד רשב"י דהוה תלמידו, ואנן קיי"ל לית הלכתא כתלמיד במקום הרב, מ"מ ברשב"י בטל כלל זה, וכוותיה דרשב"י פסקינן בכל הש"ס אפי' נגד רבותיו ונגד כל כללי הש"ס כמבואר לקמן ואפ"ה כאן הלכתא כר"ע נגד רשב"י משום שנוסד כבר המנהג כר"ע...

(שער חמישי) מלבד שמוכח מדברי התלמוד הירושלמי (שבת ספ"י) בפלוגתא דרבי ור"א בר"ש בקני גדרי שגם ר' הקדוש פסק בכל מקום כרשב"י דאל"כ מאי מקשה הגמ' וכי רבי תלמידי דרשב"י הוה וכו', ראיתי בכל ששה סדרי משנה שלא נמצא משנה אחת שסתמה דלא כרשב"י, ואדרבה בכל מקום התאמץ רבי לסתום משנתו כרשב"י לפי שהלכתא כוותיה...ומופת כללי על זה שרבינו הק' העתיק בששה סדרי משנתו כמהמאות הלכות בשם ר"ש ואף פעם רשב"י לא נמצא בכל הש"ס ממשנה ראשונה במס' ברכות עד משנה אחרונה דמס' עוקצין. וזה דבר נפלא ומופת גדול על אמיתת שיטתנו

רשב"י את ר"ש קודם לכתו למערה, נעשה רשב"י רבו של רשב"י ללמדו כפלי כפלים אחרי צאתו מהמערה. ורשב"י היה בזמנו הגדול בהוראה עד שכל חכמי דורו סמכו עליו. כמאמר ר' סימון (ירושלמי שביעית פ"ו) ר' ישראל ב"ר יוסי וכן הקפר נמנו על אויר אשקלון וטיהרוהו מפי רשב"י...והנה האדיר הגדול והנורא הזה כייף נגד רשב"י בצאתו מהמערה ושתה בצמא את דבריו ונעשה תלמיד ממנו להבין ע"י פירוקיו דין והלכה אשר נתעלמו ממנו...

גם ראיתי איך הפליג רשב"י את דבריו נגד דברי ר"ע רבו כמאמרם: תני רשב"י אומר ר"ע רבי דורש...ואני רואה את דברי מדברי ר"ע רבי. ובספרי כתוב רשב"י אומר ד' דברים היה ר"ע דורשם ואין אני דורשם כמותו ודברי נראים מדבריו (ומה שמאמר זה כתוב בשם ר"ש סתם בבלי - ר"ה ית, ב - צ"ל ג"כ בש"ס דילן רשב"י כמ"ש בירושלמי ובספרי ובתוספתא, והמה עדים כשרים ונאמנים המכוונים דבריהם שהגרסא הנכונה היא רשב"י). וזה דלא פסקינן בסדר תעניות זה כרשב"י ואנן נקטינן כר"ע, הטעם הוא לפי שכל העולם נהגו כבר בעודנו בהיותו במערה טרם שנקרא רשב"י והניחו מנהגם כשהיה. וזה לשון הזהר של הב"י (או"ח סי' תקמ"ט): 'ואע"ג דקאמר רשב"י שאין נראין לו דברי ר"ע לא כתב רבינו

בשום מקום עם הגמרא. אכן שהעולם אינם יודעים הפשט או בגמ' או בזהר. זולת דין א' הנני נוהג כזוה"ק בריחוק ד' אמות סביב המתפלל. ובגמ' אינו מוזכר רק לפניו. וגם אינו מחולק רק מחמיר יותר. אמר רבינו זל"ה אליו: ומה תאמרו בעניין נותן מיטתו בין הצפון לדרום? אמר הגר"א ז"ל גם בזוה"ק הפירוש כפשוטו". וכן בהק' הגר"ח לפירוש הגר"א לספד"צ כתב: "ואשר מרגלא בפומא דאינשי שבאיזה דינים מחלוקים חכמי הנסתר עם חכמי הנגלה הוא מחמת שלא הבינו לפרש דברי הזוה"ק לאמיתו. כי איך אפשר שיהא דרך הנסתר בתוה"ק מחולק עם הנגלה?". וכן בהק' הר"ש מאמציסלו למדרש רות עם פי' הגר"א.

וכן כתב בס' **סור מרע ועשה טוב** לגה"צ צבי הירש מזדיטשוב (הוצ' אמ"ת עמ' פא, י-ם תשנ"ז): "תהילה לאל ית' שמו בעלי גילוי אליהו אמתיים כמו בעלי הזוהר והרמב"ן וחבריו והאריז"ל והבעש"ט לא אמרו לנו דבר אחד נגד דברי הגמרא בתלמוד אפילו כלשהוא. לכן אחי הזהר בזה וזה הוא תכלית נושא ונותן באמונה. ובזה שלום לך. וזהו מבוא גדול לחכמה זו שתשקול כל דבר בפלס ומאזנים שלא יהיה דבר נגד הגמרא ופוסקים ואם תמצא בזהר בוודאי לא יאמר הזוהר שום דבר שהוא נגד הש"ס ח"ו

כאשר נבאר והטעם לפי שרבי קבל כל הדברים הנאמרים בשם רשב"י להלכה וסתם כוותיה".

(אמר המעתיק: אמנם המהר"ם קוניץ בעל הבן יוחאי לא הזכיר דאיתא פעמיים במשניות השם 'בר יוחאי', אך טענתו בעינה עומדת, כיון שאלו נמצאים באבות ובחגיגה פ"א מ"ז ושם אינם מחלוקות מעשיות, וגם שם לא סתם רבי כשום דעה אלא הביא ב' הדעות עי' (שם).

והנה כדברי המהר"ם קוניץ מצאנו כי כן סברו רבים וכן טובים (ראה מה שכתב הרצ"א מדינוב בס' מגיד תעלומה עמ"ס ברכות על דברי רי"ף דף ב' ע"ב), ויתברר לקמן שמשום כך יש שסב"ל שלא אמרינן מחלוקת בין הזוהר לתלמוד.

לשיטת הבן יוחאי וסיעתיה א"א שתהיה מחלוקת בין הזוהר והתלמוד

והנה כאמור לדברי המהר"ם קוניץ יצא לנו דבר חדש. שלפום דבריו יש לומר כי לא יתכן שתהיה מחלוקת בין סתמא דתלמודא והכרעתו, לבין דברי רשב"י לאחר צאתו מהמערה, ומזה ברור שמסקנות הכרעת התלמוד והזוהר צריכות להיות שוות. ובאמת כך איתא בשם הגר"א כפי שמופיע בכתר רא"ש (חלק 'מאמרים ומעשיות שונים' אות טו): "אמר רבינו בשם רבו הגר"א זל"ה שהזוהר הק' אינו מחולק

בחזה"מ ע"פ הזוהר בהכרח שיהיה לזה גילוי בש"ס.

ע"פ זה מובן א"כ מה שנקט גדול הפוסקים בדור שלפני פנינו **המהרש"ם מבראון** (שו"ת המהרש"ם, ח"ס סי' קס אות ד) שגם כאשר יש מחלוקת האמוראים בגמ' וזוהר מפורש לצד מה, הרי שנקטינן כמותו. והפשט הוא משום מה שהראנו לעיל, שדברי רשב"י לאחר יציאתו מהמערה הרי שהם כסתמא דגמרא וראוי להכריע כמותו בכל מקום. וכן הביאו שכתב **מהר"ם די לונזאנו** בס' שתי ידות.

דין הנאה בגיד הנשה והנלמד ממנו לענייננו  
בשיטת מרן הב"י

אמנם אפשר היה להקשות בדברי מהר"ם מקוניץ הנז"ל, משום מה שמצינו בדין הנאה מגיד הנשה. שהנה בפסחים כב' ע"א נחלקו ר' יהודה ור' שמעון בזה, שלדעת ר' יהודה גיד הנשה מותר בהנאה ואילו לר' שמעון אסור. מנגד בזוהר וישלח קע' ע"ב כתב: "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה וגו', כי נגע בכף ירך יעקב בגיד הנשה, דאפילו בהנאה אסיר, ואפילו ליהביה לכלבא". ולכאורה כיון שבמחלוקת ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה, פסק השו"ע ביו"ד סי' סה' סע' י' כי גיד הנשה מותר בהנאה. הרי לנו לכאורה

ובמבואר בס' מצרף לחכמה למהר"י קנדיא".

וכן בערוך השולחן (יורה דעה סימן רע"א סעיף לב) כתב: "קשה לומר שהזוהר יחלוק על הש"ס. וקבלה בידינו שאין חולקין זולת במקום שגם בש"ס יש מחלוקת". וכן כתב בשו"ת **דברי ישראל וועלץ** ח"ב סי' מט'.

ולכאורה ראה יש בידינו שכך גם סב"ל **האריז"ל**, שכן בהקדמת ע"ח **למהר"ז** נאמן בית האר"י כתב כך: "זוהר יובן במ"ש יותר למעלה שם: 'ורבנן דמתניתין ואמוראי כל תלמודא דלהון על רזין דאורייתא סדרו ליה', ונמצא כי המשנה והש"ס הם הנקרא גופי תורה: והנה דבריהם כחלום בלי פתרון, ורזיה וסתריה הפנימים הנקרא נשמת התורה הם הם פתרון החלום הנפתר בהקיץ, בסוד: 'אני ישנה ולבי ער'. וכמ"ש חכמים ז"ל: 'במחשכים הושיבני כמתי עולם זה תלמוד בבלי', אשר איננו מאיר אלא ע"י ספר הזוהר, הם הם רזי תורה וסתריה אשר עליהם נאמר ותורה אור".

הרי לנו כי ספר הזוהר הוא נשמתו הפנימית של התלמוד הבבלי. ואם אין זהות הדעות בין הבבלי לזוהר, ויתכנו מחלוקות בתפיסה הפנימית, היאך יהיה ספר הזוהר ביאור ומוצא למה שטמון בבבלי?! ומזה כתב **באבני נזר** חאו"ח סי' ב' אות לב' שאחר שמתברר איסור הנחת תפילין

שרצה להביא הרמ"א מדברי הבית יוסף באו"ח סי' כה', שגם היכא שפליגי תלמודא דידן כנגד הזוהר הלכה כתלמוד משום שרשב"י הוא ר"ש, לאו כללא הוא לדעת מרן הב"י, שהנה לשונו שם:

"והאגור (סי' לו) כתב וזה לשונו: 'ואני המחבר מצאתי בספר הזוהר בפרשת פנחס מאמר דרבי שמעון בן יוחאי דאין לברך על שניהם אלא ברכה אחת...ואני תמהתי על הני רברבי החולקים על רבי שמעון בן יוחאי אם היה שידעו מאמר זה ומכל מקום העולם נוהגים לברך שתיים' עכ"ל. ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רבי שמעון בן יוחאי בספר הזוהר היפך ממסקנא דתלמודא, ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא. וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רבי שמעון בן יוחאי, לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן. והמפרשים דלעולם צריך לברך שתיים משמע להו דבהדיא קאמר תלמודא הכי, ולפיכך פסקו כן. כל שכן שבימי הפוסקים עדיין לא נגלה ספר המאור הקדוש בעולם. ועוד שאין המאמר ההוא מכריע שלא לברך אלא ברכה אחת דהא אפשר דאיהו נמי סבר דמברך שתיים..."

הנה כתב מרן הב"י ג' טעמים מדוע אין לאגור לתמוה על מה שאין

סתירה כנגד כל דברי בעל ה'בן יוחאי' וגם היכא שהוזכר הדין בזוהר פסק השו"ע כתלמודא דידן, ואין הלכה בזה כרשב"י.

אמנם אחר העיון נראה לומר שהיא הנותנת, ודין הנאה בגיד הנשה הוא ראיה קצת לדברי בן יוחאי וסיעתיה, וכפי שנבאר. שהנה הביא הרא"ש בפרק גיד הנשה (חולין פ"ז) פס' יז' דעת ר' יונה כי הלכה שגיד הנשה אסור בהנאה. וכן בבית יוסף כתב מרן המחבר שכיון שכתוב כך בזוהר וישלח טוב ליזהר כדעתו שלא להתיר גיד הנשה בהנאה. והגר"ר מרגליות בשערי זהר שלו הביא כי רב יהודאי גאון ורב נטוראי גאון הכריעו הלכה בזה כספר הזוהר, ועוד שברא"ש שם הביא שמנהג ארצות אשכנז שלא להתיר נתינת גיד הנשה לחתולים. ולכאורה אם היו הדברים פשוטים שהלכה כתלמודא דידן מול דברי הזוהר כיצד יתכן שיש שפסקו שלא כר' יהודה בשעה שהוא פסק דברי התלמוד שבכל מקום שנחלקו ר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה (עירובין מו ע"ב)?!

ובאמת כן תמה הרמ"א על דברי הבית יוסף מדוע כתב שיש להיזהר אחר שדברי הזוהר המה לרשב"י הוא ר"ש האמור בגמ' דידן והלכה בזה שלא כמותו אלא כר' יהודה!

וראשית נראה לומר כי דווקא הראיה

שונה משאר מקומות בהם נחלקו עם דברי ר' שמעון ואין הלכה כמותו ולא כתב שיש להיזהר משום דבריו? ראה לדוגמא מה לגבי דין משקין המגולין ביו"ד סי' קטז' שדעת ר' שמעון שגם ציר חומץ שמן דבש ומוריס יש בהם דין גילוי, ולמרות שיש בזה חשש סכנת נפשות תמה הב"י מדוע פסקו הרמב"ם והרי"ף כדברי ר' שמעון שם (בדברים מסוימים), כנגד טעמים שהביא שאין הלכה כמותו.

וכן ביו"ד סי' קצא' לגבי מה שנחלקו ר' שמעון ור' יוסי בנידה (נט ע"ב) לגבי איש ואשה שהשתינו שניהם לספל ונמצא דם, שפסק כר' יוסי שהתיר ולא אמר שיש לחשוש לדברי ר' שמעון אף משום איסור נידה החמור.

וכל זאת כאמור, בניגוד לדין שהופיע בזוהר בעניין הנאה מגיד הנשה שכתב הב"י שיש להיזהר ולהחמיר משום דברי הזוהר, אף שבתלמוד נחלק ר' יהודה על כך וע"פ כללי הפסיקה הלכה כמותו.

אלא נראה שמשום שמרן הב"י החשיב את דברי רשב"י בזוהר כמכריעים יותר מדברי סתם ר"ש כפי שמופיעים בש"ס, לכן כתב שגם היכא שיש מנהג אחר הרי שטוב להיזהר כדבריו. ומה שלא פוסקים כזוהר כנגד תלמודא דידן הוא מכח המנהג שנהגו במשך הדורות כדברי התלמוד (ולגבי

הפוסקים הולכים בתר דברי הזוהר, ודבר זה עצמו שנזקק הב"י לג' טעמים אומר דרשני. שלו היה ברור ופשוט שאין הלכה כזוהר משום שאין הלכה כר"ש כנגד שאר חכמי הש"ס אף לאחר יציאתו מהמערה, היה לו לכתוב זאת בפשטות, ועוד שדי היה בטעם הראשון שאין הפוסקים כותבים אלא מסקנת התלמוד. אלא מדיוק לשון הב"י נראה שאין הוא מתכוון אלא למסור שיטת הפוסקים להלכה שלא כותבים אלא שיטת התלמוד גם כנגד דעת הרשב"י, ולכן הוסיף שבימי הפוסקים עדיין לא נתגלה ספר הזוהר בעולם. מכאן יש לומר שסברת מרן הבית יוסף היא שהסיבה שפוסקים כתלמוד נגד דברי הזוהר אינה כדברי המהרש"ל - היינו שרשב"י הוא ר"ש ואין הלכה כמותו כמפורש בכללי הש"ס, אלא משום שמנהג ישראל לפסוק כתלמודא דידן אחר שבהשגחת ה' ית' הוא שהיה גלוי לכלל הפוסקים ועל פיו נפסקה ההלכה במשך כל הדורות. שאל"כ, כיצד מחליט הב"י שאם היו רואים הפוסקים דברי הזוהר עדיין היו מכריעים כתלמודא דידן, כשלעיל הביא דברי האגור שתמה עליהם כיצד פוסקים כנגד דברי רשב"י! ועוד שראינו שבדין גיד הנשה כתב שיש להיזהר משום סברת הזוהר אף כנגד כללי הפסיקה שבתלמוד, ומה זה



יש צער גדול למת ובוודאי שהמת לא ישקוט ולא ינוח עד אשר ינוח לו מעצבו ויתורו לו מנוחה בעולם העליון ע"י החליצה או הייבום. כי כל דברי הפוסקים הנ"ל שאין כופין, הם המדברים אך ורק לפי פשטן של דברים, והרי בכל עניין שכזה אנו אומרים שדברי הקבלה והזוה"ק עיקר".

והנה דוגמא נוספת לכך: ע"פ דברי הגמ' בריש ברכות כתב הטור או"ח סי' א' שטוב למי שמקדים שיכווין לשעות שמשנתנות המשמרות שהן בשליש הלילה ולסוף ב' שלישי הלילה ולסוף הלילה שבאלו הזמנים הקדוש ברוך הוא נזכר בחורבן הבית ופיזור ישראל בין העו"ג, והתפלה שיתפלל אדם באותה שעה על החורבן והפיזור רצויה וקרובה להתקבל. עכ"ל. ובב"י הביא שכן כתב הרא"ש. הנה שעל פי דברי הגמרא הרי שבסוף שליש הלילה הראשון הוא זמן המתאים לתחנונים וסליחות ושאר כיו"ב, וכן פסק השו"ע בפשטות כאן.

אמנם, המגן אברהם התלבט בזה, שכן אף שכאמור מדברי הגמרא לתירוץ הראשון אמנם נאמר דאמצעית דאמצעיתא - היינו חצות - הוא זמן תחנונים, אמנם לא נסתר בזה מה שגם סוף משמרה ראשונה הוא זמן לתחנונים, ואילו מדברי המקובלים -

מה שהרמ"א עצמו סב"ל שלא כדברי מרן הב"י ראה בשו"ת דברי ישראל וועלץ ח"ב סי' מט שהביא שלהלכה לא קיבלנו דברי הרמ"א עלינו אלא במה שכתב במפה על שו"ע ולא בדרכי משה, ושקבלנו הוראות המג"א על השו"ע באו"ח והוא פסק שהולכים אחר המקובלים היכן שנחלקו עם הפוסקים עי"ש דבריו באריכות כל המקורות שהביא).

בעניינים פנימיים יש להטות כדעת הזוהר עוד יש לומר שמלבד מה שראינו כי בדעת הבן יוחאי, האריז"ל, הגר"א וסיעתם אין לומר שהתלמוד והזוהר חולקים, הרי צריך להוסיף ולברר כי בעניינים פנימיים גם אם יש מי שיאמר שנחלקו, עדיין יש לומר כי נטיית ההלכה צריכה להיות כדברי הזוהר שכן הוא כמומחה בעניינים אלו, וכפי שראינו לגבי הירושלמי וכך מצאנו בכמה מרז"ל. שכן ראינו לעיל מדברי הזוהר הק' ח"א דף רכד' ע"ב, שרשב"י התנצל על אי ידיעתם של חכמי הבבלים בנסתרות בהשוואה לידיעתו, וזה משום שישבו בארעא חשוכה. וכן כתב הגר"ע הדאיה רבן של חסידים בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ו סי' קכג) בדברו אודות כפיית חליצה או ייבום מפני צער הנפטר על אף שבתלמוד אין משמעות לחייב: "הראת לדעת כמה חמור עניין עיכוב חליצה מאיזה צד שהוא, ובפרט עניין הסכנה הכרוכה בזה למעכב, כאשר

קודם חצות כהוראת שעה. אולם הביא בכה"ח תשובת הרמ"ז הנז"ל שהאומר קודם חצות סליחות הרי שהוא קרוב להיות מקצץ בנטיעות, וא"כ בוודאי שלא יאמר ושב ואל תעשה עדיף, וכן נהיגי עלמא.

ראה נא, איך שכלל ישראל מטה בעניין זה להלכה כדברי הזוה"ק, ובכל הקהילות גדולות כקטנות חשים לדברי הזוה"ק בעניין זה ועושים כל מאמצים שלא ליפול אפיים, ולא לומר סליחות ויג' מידות קודם חצות זולת קהילות יחידות ובשעות הדחק - וגם בזה רוב הפוסקים דוחים מנהג זה, אף שמדברי הגמ' מובן שאפשר ואף רצוי לומר בשליש ראשון של הלילה, שלכן היה קשה למגן אברהם. ואף שאפשר יהיה ליישב דברי הגמ' עם דברי הזוהר, אמנם פשט הגמרא אינו כן, וכפי שכתב באגרות משה. וכל זה נראה משום מה שבזוה"ק ובאריז"ל העידו שיש בזה סכנה וחשש לקיצוץ בנטיעות, ומי לנו גדול מהם להעיד על דברים אלו, לומר מתי הוא שעת הדין ומתי הוא שעת תחנונים. והרי לנו ראייה נוספת כי בעניינים רוחניים מטים לעשות כדברי הזוהר אף היכא שמהתלמוד לא משמע כך.

כפי שהביא שם, מובן שאין לומר דברי תחנונים אלא בחצות. ואכן בס"י קלא' ס"ק ט' כתב המג"א שלכולי עלמא אין נופלים נפ"א בתחילת הלילה משום שיש אז תגבורת הדינים משא"כ אחר חצות הלילה. ובאמת מקורו של המגן אברהם הוא בזוה"ק ובדרושי המקובלים. ראה בדרוש א' של ערבית לאר"י ז"ל שכתב שבחצות הלילה הראשון אין לומר כלל שום סליחות ולא להזכיר י"ג מידות. וכ"כ בפרי עין חיים שער הסליחות פ"א - הביא זאת גם באליהו רבה בס"י תקפא' והמטה אפרים שם. ובשו"ת הרמ"ז סי' ל' כתב שהאומר קודם חצות קרוב להיות מקצץ בנטיעות, וכן הביא החיד"א בברכ"י או' א' והביאו דבריהם בכה"ח סי' תקפא אות ב', ובשע"ת אות א. וכן פסק במשנ"ב שם ס"ק יב', וכן הביא בשם האריז"ל בבא"ח בעוד יוסף חי פרי' פקודי.

והנה, כיון שסו"ס דברים אלו אין להם מקום בפשט הגמ', כתב בשו"ת אגרות משה (מהדו"ת או"ח קה) שכיון שאין מקור לדברים אלו מהגמ' מסתבר שאם אין אפשרות לצבור לומר סליחות אחר חצות, יאמרו

### סיכום

א. יש להבין היחס למחלוקות שבחז"ל כתנאי לדיון בדרכי הפסיקה בענייני אמונות ודעות. שכן ממקורות מסוימים בחז"ל שנאמר בהם אלו ואלו דא"ח משמע כי כל הדעות שוות בבחינת האמת - וא"כ צ"ע כיצד נפסקה ההלכה כצד מסוים; וממקורות אחרים משמע שסיבת המחלוקות היא מקלוקל השמועות.

ב. ע"פ רש"י (וכן ביאר בתוי"ט) והרמב"ם מובן שכשנא' אלו ואלו דא"ח הכוונה שהטעמים לפסיקת ההלכה והכללים שבכל הדעות החולקות נכונים ומקורם מסיני. אלא שבשיוך הטעם למקרה המסוים רק צד אחד צודק, ועל שיוך זה נאמר שמשרבו תלמידים שלא שמשו כל צורכם נתרבו המחלוקות. וכן דעת המהר"ל.

ג. לשיטת רבני צרפת שהביא הריטב"א, הכוונה באלו ואלו דא"ח היא שאמנם ישנם מס' נימוקים שווה לכל צד, אלא שההכרעה נתונה לחכמים שבארץ ע"פ שיקול דעתם, ולא משום שצד אחד יותר נכון מהשני. וכן דעת מרן השו"ע בשו"ת אבקת רוכל, והמהר"ש אלגזי והחיד"א.

ד. השל"ה הקשה על דברים אלו, שאם אלו ואלו דא"ח הכוונה שהדעות שוות בנכונותם, מדוע ייפול צד אחד ולא יבוא להלכה? ע"כ ביאר שאך במציאות העליונה יש התאחדות ההפכים ואלו ואלו דא"ח, אך בארץ האמת וההלכה כצד אחד בלבד. וכן כתב בעל עבוה"ק.

ה. אמנם יש להבין דברים אלו, שא"כ קשה קושיית השל"ה עצמו מדידיה אדידיה. שגם לדבריו לא מובן: אם ב' הצדדים שווים בנכונותם, מדוע רק אחד מהם מגיע לפועל ולהלכה מעשית? ואפילו שזה כך מצד המציאות, קשה היאך התקבעה כך המציאות כשהעליון הוא נשמת התחתון, וא"כ לצד מסוים שבעליונים קשה להבין איך אין לו שום ביטוי במציאות.

ו. לבירור העניין לעומקו יש להבין משמעותה של ההלכה ע"פ פנימיות: יש שסברו כי ההלכה מתקבעת לעולם כקו האמצעי משום שקו זה תופס כל הפנים - כך ברמ"ק ובס' הפליאה, וכן משמע מדברי הרח"ו בס' עץ הדעת טוב משום שהלכה כדברי המכריע.

ז. אמנם נחלקו רז"ל במשמעות הפסק שהלכה כדברי המכריע. שלרש"י הכוונה כמי שמכריע הכף לצד אחד ע"פ היסוד דאחרי רבים להטות. וכן דעת ר'

חננאל והמהר"ל, וכך הובא גם בשם רב האי גאון. אמנם לדעת השטמ"ק, המאירי, הרא"ש, הפני יהושע והצל"ח הלכה כדברי המכריע הוא משום שנוקט כדעה האמצעית הכוללת הפנים מב' הדעות החולקות.

ח. כמחלוקת בפשט כך נחלקו בפנימיות מהי הסיבה שהלכה נקבעה במידת המלכות. האם משום שכונסת כל הצדדים - כתבו מנשיאי חב"ד, וכך ראינו שדעת הרמ"ק, ס' הפליאה והמהרח"ו בעין הדעת טוב. או משום שישנה הטיה לצד מה כפי ששמע מדברי המגיד ממזריטש, הרמח"ל והגר"א.

ט. בהתאמה לדעות השונות בפירוש 'אלו ואלו דא"ח' כך יתכוננו בביאור ד'הלכה כדברי המכריע'. שלסוברים כרש"י וסיעתיה שההלכה למעשה נכונה רק כצד אחד בלבד, או כרבני צרפת שמוכרע למטה כצד אחד, הרי שבהלכה כדברי המכריע הכוונה תהיה כמכביד הכף לצד מסוים וכבדין אחרי רבים להטות.

אך לדברי הרא"ש והמאירי שהלכה כדברי המכריע הכוונה כי היא כוללת את ב' הדעות ומביאתם לידי ביטוי, מתאים לומר שאלו ואלו דא"ח הוא משום שבכל צד יש אמת בכל פנים גם בעקרון וגם במציאות וכן כתבו השל"ה ועבודת הקודש.

י. אלא שכאמור יש לבאר בשיטת השל"ה וסיעתיה, שבאומרנו אלו ואלו דא"ח הכוונה שב' הדעות אמת, ושניהם מבוטאות להלכה בפועל ואף דעה לא נשמטת, וכל עניין ההכרעה הוא לבאר כמי יש לנהוג עתה וכמי במקום או בזמן אחר. כן משמע מדברי האריז"ל שלעת"ל הלכה כב"ש, וכן ביאר הפרי אדמה שבעליונים הלכה כר' אליעזר. וכן משמעות דברי השערי תשובה על או"ח בדין תפילין דרש"י ור"ת, ובדברי מרן הראי"ה קוק בעין איה.

יא. נראה שיש להעדיף להלכה את הביאור שהלכה כדברי המכריע הוא משום שהולך בקו אמצעי, שכן סב"ל מרן השו"ע בביאורו כסף משנה, וכן נקטו האחרונים, וכן משמע מדברי חז"ל בס' הקנה, ובפרקי אבות שאמר להם רואה אני דברי אלעזר בן ערך מדברכם שבכלל דבריו דבריכם. כך נראה גם מביאור הספרא ליג' מידות שהתורה נדרשת בהם ועוד שכתבו כן אבות הקבלה הרמ"ק והמהרח"ו.

יב. משום כל זאת, ביחס למחלוקות בענייני אמו"ד יש לנהוג כדברי המהר"ם פאפירש לבאר מהם היחסים שבין הדעות השונות ולמצוא איך יש ערך ומקום לכל השיטות. אלא שעם זאת יש לקבוע כללים והלכות בעניינים אלו ג"כ

ולבאר מהי הדעה המרכזית הצריכה להיחשב בכלל האומה. עם זאת לבעלי היכולת אנשי המעלה יש לבאר מה מקום השיטות השונות כולם.

יג. נחלקו רז"ל מתי אומרים אלו ואלו דא"ח ומתי לא. לדעת המהר"ל רק במחלוקות הלל ושמאי יש לומר כך, וכן משמע מדברי ר"י אייבשיץ. אמנם לדעת המלבי"ם נאמר הכלל אלו ואלו דא"ח גם בשאר מחלוקות חז"ל עד חתימת הש"ס וכן דעת בעל הערבי נחל והגר"א, וכן משמע מדברי השערי תשובה על או"ח.

יד. מנגד לכך לדעת הבא"ח והגר"מ פיינשטיין גם במחלוקות הפוסקים אומרים אלו ואלו דא"ח. וכך גם סב"ל החפץ חיים שנחלק עם הגר"ח מבריסק שסב"ל שכלל זה תקף עד חתימת הש"ס.

טו. לדעת מרנא החזו"א אף בגרסאות השונות אמרינן אלו ואלו דא"ח, שברית כרותה שלא תשתכח התורה שבע"פ כך שאין לומר על נוסחה מסוימת שהיא טעות. אמנם דברים אלו צריכים עיון שלא כך נקט הרמב"ם בתשובות, והמציאות מוכיחה שאין הכוונה בברית זו שלא ישכחו חלקים כלל מהתושב"ע שהרי נשכחו, אלא שהכוונה שכלל התורה לא תשתכח או שתחזור בדור מן הדורות או שלא ישכחו חלקים אלו מכלל האומה.

טז. מדברי האריז"ל בעניין הסיבה לצורת הידינותם של הרמב"ם והרמב"ן בענייני אמו"ד ויחסם לענייני נסתר, מוכח שהוא סב"ל שגם לאחר חתימת הש"ס ולפחות בקרב הפוסקים המפורסמים עדיין אומרים אלו ואלו דא"ח, וכדברים אלו יש לנטות.

יז. עקרון נוסף שעלינו לברר ביחס לפסיקה באמו"ד הוא היחס למקורות שמתורת הנסתר או מגלויים עליונים. לשיטת הרמב"ם אין שום מגע בין פסיקת ההלכה לגלויים רוחניים אלו כנבואה רוח"ק ובת קול, ומה שנפסקה הלכה כבית הלל ע"פ בת קול, ביאר הפר"ח לשיטתו שההלכה כב"ה משום דאחרי רבים לנטות כפשט הוא בריבוי אנשים, ובת קול יצאה רק משום כבודן. באופן אחר ביאר האור שמח ששם לא נאמרה הלכה ספציפית אלא רק שראוי לקבוע הלכה כב"ה משום אישיותם. כשיטת הרמב"ם פסקו גם הר"ן בדרשות והר"י ג'קטליא בכללי המצוות.

יח. מאידך לדעת החיד"א (ורצה לומר כן בדעת הרמב"ם) כאשר אין דרך להכריע הלכה כמי, הרי שלא אמרינן על זה לא בשמים היא. וכך פסקו הגר"ח פלאגי ומרן הראי"ה קוק זצ"ל הביא כן בכמה מקומות.

יט. לדברי המנחת חינוך בת הקול שיצאה במחלוקות ב"ה ושמאי רק ביררה את המציאות, וכעדות שכלל שכלם של קבוצת ב"ה יחדיו עולה על חידודם של מיעוט אנשי ב"ש. מזה יצא כלל חדש שבבירור המציאות לא אמרינן לא בשמים היא.

אמנם לדעת ר"י ן' חביב גם ביחס לבירור מציאות אמרינן לא בשמים היא, וחלק עליו החיד"א שהביא דעת הרבה מן הפוסקים שסוברים כמנחת חינוך וסומכים בבירור מציאות על מקור שמימי. וכן דעת רש"י, תוס' הרא"ש, הרשב"א והמשנה למלך. והוספנו שכן דעת המאירי, היד אליהו רגולר, מהר"ץ חיות ודברי אליהו קלאצקין.

כ. נראה כי לשיטת הרמב"ם יש לנקוט שאף באופן של בירור מציאות אין לקבל גילויים עליונים אם הדבר נוגע לפסיקת ההלכה. ומה שמצינו כמה פעמים שהנביאים חזרו ויסדו הלכות ודינים, יש לבאר ע"פ התורה תמימה שהנביאים החזירו העניין בפלפולם, והוזכרו כנביאים משום שנעשה הדבר בדורם.

כא. לשיטת רש"י אומרים לא בשמים היא רק בהוראת איסור והיתר פרטיות שבתוך כללי ההלכות, אך ביסודי המצוות יש להסתמך גם על הוראות שמימיות, וכן נראה גם בדעת הריטב"א. הסברה לחילוק זה היא שמה שמקורו עליון מלכתחילה, שפיר אפשר להחזירו ע"י מקור עליון שכזה, וזה ביסודי המצוות. אך מה שנלמד ביג' מידות שהתורה נדרשת בהם או ע"י פלפול בדרך משא ומתן כשאלות פרטיות שבהלכה, הרי שניתן לדרי משה, וע"ז אמרינן לא בשמים היא.

כב. לעומת רמב"ם ורש"י, דעת ריה"ל היא שכל כח קביעת ההלכה נובע מגילויי נבואה, רוה"ק וכת קול על חכמי ישראל, וכל האיסור ב'לא תוסיפו על הדבר' הוא רק להמון העם שאין להוסיף יותר על מה שצווה משה ושאר הנביאים המוסמכים.

לגבי מה שמצאנו הרבה פעמים 'לא בשמים היא', אפשר לבאר בשיטת ריה"ל שאלו סוגיות חלוקות, ובסתמא דגמ' פעמים רבות ראינו שנפסקה ההלכה ע"י נבואה וגילויים עליונים. אמנם נראה יותר לבאר כדברי מרן הרא"ה קוק זצ"ל במשפט כהן, שכתב שרק על גילויים שנעשו ביוזמת הנביא או הפוסק נאמר לא בשמים היא, אך על מה שניתן מעצמו, אדרבה על פי זה נפסקה ההלכה.

כג. לדעת הר"י מוסקאטו, לא התיר ריה"ל לסמוך על גילויים שמימים אלא בפירוש דברי התורה ממה שכבר רמוז בה ולא בדברים חדשים. זהו להיפך

מדעת הרמב"ם שכתב בהלכות ממרים שדיוק שנעשה ע"פ הנבואה בפסוק להוציא משמעותו הגנוזה, ע"ז נאמר בל תוסיף.

אמנם מדיוק הלשון בכוזרי נראה שאין לבאר כר"י מוסקאטו, ואף הוצאת דברים מחדשים ע"י גילויים עליונים שפיר יהיה מותר לדעת ריה"ל, כל זמן שדברים אלו מתאימים לשיטת התורה.

כד. דעת מוסקאטו בריה"ל שווה לדברי רב האי גאון, הראב"ד והראב"ע שלשיטתם כאמור אפשר להשתמש בביאור ובירור דברי התורה ופיענוחם בגילויים עליונים, וע"ז לא נאמר לא בשמים היא. וכן כתב המאירי וכן נהגו למעשה רבים מגדולי הדורות כמו ר' אפרים לגבי דג הברבוטא, והראב"ן, הסמ"ג, התשב"ן, האור זרוע, ר' אליהו מלונגריש, ר' תם, תוס' רי"ד, הרשב"ש, רדב"ז, אוה"ח הק', הגר"י חגיז, ר' אפרים מרגליות ועוד.

כה. מה שמופיע הרבה פעמים בחז"ל שלמדו הלכות מפי אליהו הנביא ז"ל, כמה ביאורים נאמרו בזה. יש אמרו שלמדים ממנו בתורת חכם גדול, וכן נקטו המהר"ן חיות, החתם סופר והחיד"א. אמנם מדברי מרן השו"ע משמע שמתנגד לכך וכן ביאר הבן איש חי בדעתו. ביאור אחר הוא שהיו מקבלים מאליהו בתורת עד ממה ששמע מהדורות הקודמים הלכה בזה וכן כתב בעל החקרי לב, אמנם גם על סברא זו נחלק החת"ס.

כו. ע"פ חשבון כל השיטות יתברר שאין איסור 'אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש' ועניין 'לא בשמים היא' שייך לתחום ההלכה באמונות ודעות, שכן עיקר הבירור בנושאים אלו הוא כעדות ובירור מציאות על ההנהגה האלוקית בעולם. וכן כתבו מפורשות הגר"י חבר, המהר"ן חיות, האדמו"ר מקומרנא, מרן הראי"ה קוק וגאון דורנו הגר"ש פישר. וכן מעשי רב יש אצל גדולי ישראל שבכל הדורות שלמדו מפי מגידים ענייני אמונה וסוד כמרן הב"י, האריז"ל והרמח"ל. כז. גם לשיטת חכמי שיקול הדעת יש סברה לתפוס כמכריעים בענייני אמו"ד את הנאמר בספרי חז"ל ובעיקר בספרי נסתר, עכ"פ בתורת עדות על ההנהגה העליונה.

כח. ביחס לדברי האריז"ל - אם כל דבריו מפי אליהו, הרי שאכן כך הוא בסתימת דברי תלמידיו ותלמידי תלמידיו. וכן יש להטות סברת הגר"א, שהגם שביאר אחרת מהאריז"ל בכמה מקומות, אין זה בגדר מחלוקת אלא ביאור בבחינות שונות.

כט. נחלקו רבותינו הראשונים והגאונים אם מחויבים אנו לקבל את הכרעת

הגמרא בפירושם של עיקרי האמונה המקובלים - וכן דעת רב האי רב שרירא גאון, או שיכול כל אחד להכריע כפי שמורה לו שכלו בין הדעות השונות המובעות בחז"ל בפירוש עיקרי האמונה - וכך סברו רב שמואל בן חופני גאון, רס"ג, חובה"ל והרמב"ם.

ל. ע"פ הכרעת מרן השו"ע כפי שראינו לגבי ברכת 'לוקח נפשות במשפט', הרי שהוא סב"ל כאומרים שמחויבים אנו לכלל פסיקת חז"ל בפירוש עיקרי האמונה. וכן העיד הרצ"ה חיות שכך הסכמת האומה.

לא. אע"פ שבענייני מעשה הלכה כבבלי לעומת הירושלמי, יש לבחון כלל זה לגבי סוגיות אמוניות. אחת הסיבות לפסיקה כבבלי היא משום שהוא בתראי. אמנם ברש"י עה"ת ראינו שהעדיף פירוש ריש לקיש על פני רב פפא אע"פ שרב פפא הוי בתראי, ולפי דברי הר"ש כהן אב"ד ג'רבה זהו משום שאין דין הלכה כבתראי בדברי אגדה. הסיבה לסברא זו היא משום בענייני עיקרי האמונה שכולם קבלה, הרי שיש להעדיף את הקרוב למקור, לסיני. וכן כתב ר"ח ׳ עטר להעדיף הירושלמי בגלל קדמותו, כעדות לנוסח נכון.

לב. סיבה נוספת לפסוק כירושלמי בענייני אמו"ד היא משום שהיו חכמי מומחים לענייני אגדה לעומת הבבלי, כפי שעולה מירושלמי פסחים ומהזוהר, וכן כתבו השל"ה והרצ"ה מלובלין.

לג. ראיה לכך שנהגו לפסוק בענייני אמו"ד גם כירושלמי אפילו נגד דברי התלמוד, יש בעניין תפילה לניסים. שאע"פ שמדברי הבבלי פשוט שאין להתפלל לניסים, כגון שישתנה מין העובר לאחר ארבעים ימי הריון; לא כן דעת הירושלמי, ומזה שסב"ל שאפשר להתפלל לניסים. וכן נקטו הרמב"ן, הר"י ׳ שוועיב, ר' בחיי בכד הקמח, המאירי, הרא"ם, מלאכת שלמה על המשנה, וכן נקט הרמ"א שיש לומר הרחמן הוא יעשה לנו ניסים. והאר"י כתב לומר בברכת הכוהנים 'ותעשה עימי ניסים ונפלאות'. וכן פסק הבא"ח, וכן נהגי עלמא להתפלל לניסים.

לד. בעניין ההכרעה במחלוקת שבין הזוהר לתלמוד, כתב בב"י שהלכה כתלמוד והוא דבר מרווח בפוסקים. אמנם יש לדון אם כך הדין גם בענייני אמו"ד.

אחת הסיבות להעדפת התלמוד ע"פ הזוהר הוא כדברי ר"י ברצלוני מפני שהתלמוד מקובל דור אחר דור מימות הנביאים. אמנם גם הוא כתב שזהו רק לגבי ההלכות המעשיות אך לא בענייני אמו"ד, שזה ביאר שאפשר להכריע לפי המסתבר. הרי שגם לדבריו אין בזה הסכמת האמונה שפי' עיקרי האמונה ופסקו דווקא כתלמוד.



לה. גם ספרי הסוד הקדמונים כס' יצירה והזוהר, מקובלים באמונה ונמסרו דור אחר דור מסיני ועד ימינו. כן כתב הר"מ דלאון, ר"מ ן' גבאי והמהרח"ו בה' עץ חיים. וכן כתב גם בעמק המלך, בשומר אמונים, וכן כתבו גם מרן הראי"ה קוק זצ"ל, ותלמידו הרי"ם חרל"פ.

לו. ועוד ביארו רז"ל כי מי שאינו מאמין בק' ס' הזוהר וחיבורי הקבלה הקדמונים הוא בכלל הכופרים בחז"ל והאפיקורסים המבזים תלמידי חכמים. כך כתבו הרמ"ק, השל"ה, הב"ח, הר"י אירגאס, החת"ס, האדמו"ר ר' יחיאל יהודה מקומרנא, בעל הלשם והגר"ח פלג"י. כמו כן התבטאו כך גדולי ישראל מכל החוגים בדור שלפני פנינו בהסכמות לספר אמונת השם כנגד המפקפקים על חכמת ס' הזוהר והקבלה. והם: הרשל"צ הגר"י מאיר, הגראי"ה רצוג, הגרצ"פ פראנק, הרשל"צ הבצמ"ח עוזיאל, הרי"ת דושינסקיא, הגר"פ עפשטיין, הגר"ד יונגרייז, הגרא"ח נאה, מרן הראי"ה קוק, הגר"ר חזקיה שבתאי, הגר"א עזריאל, הגר"ש הדאיה, והגר"ש הורוויץ.

לז. אף הסברה להעדיף דברי התלמוד ע"פ הזוהר מפני שדבריו סתומים וחתומים כפי שכתב החכם צבי, אינה מוסכמת בפי מרן השו"ע שהכריע כזוהר כנגד הפוסקים ולא חש לכך שישנם כמה ביאורים בזוהר, אף שעמד על המדוכה והתלבט בהם. ועוד שאחרי שהאריז"ל ביאר דברי הזוהר, מי יאמר שדבריו אינם מוסמכים וברורים להלכה בביאור דברי הזוה"ק?! וכן כתבו הרב פתח דביר, מוהר"י באסן, החיד"א, הגר"ח מוולאזין, השדי חמד, האדמו"ר ממונקטש באות חיים ובעל הלשם.

לח. טענה נוספת נשמעה ע"י היעב"ץ לפסוק כתלמוד נגד הזוהר משום שסברת התלמוד הם הרבים לעומת הזוהר שנחשב כדעת המעוט. אמנם בעל משנת חסידים והאבני נזר כתבו שדווקא היא הנותנת שיש להכריע מטעם זה כזוהר. שכיון שראינו שהקפיד רשב"י בתלמוד שלא יעשו כמוהו כאשר נחלק עם החכמים, הרי ברור שאם כתב דבריו בזוהר כנגד התלמוד הרי שידע שאתו הרבים שהם כל חכמי הזוהר אף אם לא נמנו שם בשמותם.

לט. כנגד הטענה שבפי המהרש"ל שיש לפסוק כתלמוד נגד הזוהר מפני שלרוב אין הלכה כר' שמעון בתלמוד כנגד חבריו; הנה המהר"ם קוניץ בס' בן יוחאי כתב לחלק בין כשמופיע ר' שמעון בסתמא בתלמוד שהוא לפני היותו במערה שאז אין הלכה כמותו הרבה פעמים, לבין כמוזכר בתלמוד בשם ר"ש בן יוחאי, וכן הוא כשכתוב בזוהר, שאז לא מצאנו שפסק רבי יהודה הנשיא שלא כמותו,

שסתם דבריו אחר המערה נפסקו תמיד להלכה, וממילא כן הוא במה שכתוב בזוהר.

מ. ע"פ הנ"ל וכדברי המהר"ם קוניץ מתברר שאין לומר כלל שישנה מחלוקת בין סתם דברי הזוהר לסתמא דתלמודא דידן בשום מקום. וכן כתב הגר"א והרצ"ה מזדיטשוב בס' סור מרע. וכן דעת הגאון הקדמון מהר"ם די לונזאנו, האבני נזר, המהרש"ם מבראזן, בעל ערוך השולחן והגר"י וועלץ. וראיה יש לזה מדברי המהר"ח"ו בהקדמתו לס' ע"ח שכתב שנשמת ופנימיות דברי התלמוד היא הזוהר.

מא. יש להוכיח שמרן הב"י לא סב"ל כדברי המהרש"ל שיש להתייחס לדברי רשב"י בזוהר כדבריו בתלמוד, והוכחה יש לזה ממה שכתב בעניין הנאה מגיד הנשה.

מב. בעניינים רוחניים יש להטות כזוהר גם לסוברים שישנם מחלוקות בין הזוהר לתלמוד, כיון שהוא כמומחה בעניינים אלו. וכן כתב הגר"ע הדאיה, וכן נהגו ישראל שלא להקדים סליחות ותחנונים קודם חצות כדברי הזוהר ושלא כפשט דברי התלמוד.

### המסקנה

לאחר כל מה שראינו עד עתה, נראה להציע בפני החכמים כללים אלו בפסיקת ההלכה בענייני אמונות ודעות:

א. במחלוקות שעד דור הראשונים המפורסמים יש לומר אלו ואלו דברי אלוקים חיים, וע"כ יש להטות הדעות באופן שלכל דעה יהיה לה מקום וערך ממשי במכלול הפסיקה האמונית.

עם זאת, יש להכריע ע"פ כללי הפסיקה, מהי הדעה המרכזית הראויה להישמע כהלכה לכל בית ישראל קטנים וגדולים.

ב. אין איסור "אלה המצוות שאין נביא רשאי לחדש" ודין "לא בשמים" אמור לגבי סוגיות שבענייני אמונה ודעת, ואדרבה יש להטות ההכרעה ע"פ יסודות הקבלה הקדמוניים ששורשיהם נסתרים ומגילויים עליונים.

ג. דברי האריז"ל נחשבים כעדות מפי אליהו הנביא ז"ל, וכולם מוסמכים ומכריעים היכן שהביע דעתו בענייני אמונות ודעות.

ד. מחויבים אנו לכל פסיקת חז"ל בפירוש עיקרי האמונה, ולא ע"פ שיקול דעתנו.

ה. אין דין הלכה כבתראי בענייני אמונה.

ו. בענייני אמו"ד אין כלל שיש לפסוק דווקא כבבלי לעומת הירושלמי, ואדרבה יתכן שיש להעדיף דברי הירושלמי בגלל קדמותו וקריבותו למקורות הקבלה, והיותו מומחה יותר בענייני אגדה.

ז. ספרי הסוד הקדמוניים כבהיר, ס' היצירה וס' הזוהר, דברי כולם מוסמכים ומקובלים באמונה מדור לדור, והמפקפק בדבריהם ובקדושתם הרי הוא בכלל הכופרים בתורה שבעל פה, והאפיקורסים המבזים תלמידי חכמים שאין רפואה למכתם.

ח. בענייני אמו"ד אין כלל שיש להעדיף הפסיקה כתלמוד כנגד דברי הזוהר, ויש להטות דברי התלמוד כדברי הזוהר באופן שלא תהיה מחלוקת.