

המעין

בתוכן:

3	על הניסים / העורך
5	לקראת שנת השבע / הרב קלמן כהנא זצ"ל
10	מתי נתקנה מצות הדלקת נר חנוכה? / הרב נתנאל אריה
23	שילוח הקן: בין הלכה להשקפה בפסיקתו של הרמב"ם / אברהם ליפשיץ
27	'שמש בגבעון דום' – פירוש חדש / הרב אהרן בק
33	דיבר הכתוב בהווה / הרב יעקב קאפל רייניץ
37	מדוע והיכן פירש רש"י מילים מוכרות בפירושו לתורה? / ד"ר אביגדור בנש"ק
41	ההדרה חדשה של תשובת הרמב"ם בעניין ספירת ימי נידה וזיבה על פי כתב ידו, ודיון במשמעותה / בן ציון אוריאל
	הלכה ואקטואליה
	דרכי שו"ת חדשות (טלפון, אינטרנט ומסרונים) – יתרונות, חסרונות ומסקנות / הרב אריה כץ
56	היתר מכירה – אוצר בית דין / הרב זאב וייטמן, תגובה: הרב יהושע בן מאיר
63	
	זיכרון להולכים
74	שלוש נקודות חינוכיות לזכרו של הרב שמואל אקשטיין זצ"ל / הרב יחזקאל יעקבסון
	תגובות והערות
	"שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול" – בשיטת הרמב"ם בשבת, ביו"ט ובחור"מ / הרב שלומי אלדר
77	עוד בעניין לימודי החול במשנת הרב קוק / הרב מתניה אריאל
80	עוד בעניין מכירת הקרקעות בשמיטת תשע"ה / הרב מאיר ברקוביץ
82	
	על ספרים וסופריהם
	"משנת השר": עיקרי השקפתו והגותו של רש"ר הירש זצ"ל מלוקטים מתוך כתביו / הרב יצחק בראור
84	אוסף מקורות לתולדות יהודי קלבריאה שבדרום איטליה / ד"ר אברהם דוד
93	על בעל 'פתחי תשובה' על השו"ע ושנות חייו / ד"ר חנן יצחקי
96	רבינו שמואל בן חביב די וידאש זצ"ל, פרטים חדשים לדמותו / הרב זכריה הולצר
101	הקדשת המחבר לאדמו"ר מגור על הספר 'אם הבנים שמחה' / רבי י"ש טייכטל הי"ד
103	נתקבלו במערכת / הרב יואל קטן
104	תקציר המאמרים באנגלית
II	

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד, טבת תשע"ה • כרך גה, גליון ב [212]



מכון שלמה אומן
מכון מחקר תורני

גיליון זה של 'המעין' מוקדש לעילוי נשמת
הרב שמואל ב"ר שמחה בונם אקשטיין זצ"ל
ראש הישיבה התיכונית בשעלבים
העמיד תלמידים הרבה, וחינך אלפים לאהבת התורה,
העם והארץ.
נפטר לאחר שזיכך את נפשו בייסורים
במוצש"ק כ"ה בתשרי תשע"ה.
תנצב"ה

בימי האחרונים של אבי זצ"ל, באחד מימי חג הסוכות, עת שכב על מיטתו בסוכה תשוש וחלש מחמת מחלתו שגברה, בימים שכבר כמעט ולא דיבר, לפתע אמר משפט אחד בקול רם: 'אבי נפטר בחג הפסח, ואני עתיד להיפרד מהעולם בחג הסוכות... אשריי שאזכה להיפרד מהעולם כשאני תחת צילא דמהימנותא! ימים אחדים לאחר מכן, במוצאי שבת שלאחר שמחת תורה, השיב את נשמתו בטהרה לבוראו. במשפט בודד זה ביטא אבי זצ"ל את הליכתו בתמימות עם קונו. הוא קיבל עליו ייסורים באהבה, היה נעים ושמח עם סובביו, ואף הגדיל לומר באחד הימים: 'נהניתי מכל רגע בחיי, ואני מודה לבוראי על הכל!...
נועם מידותיו והליכותיו עם ילדיו וחבריו ותלמידיו היה לאחת מתכונות אופיו הבולטות. סיפורים רבים ספרו תלמידיו על צניעותו וענוותנותו, נעימותו ורגישותו. חבל על דאבדין. תנצב"ה.

(מתוך דברים שכתב בנו הרב שמחה אקשטיין שליט"א)

על הניסים'

את התוספות 'על הניסים' וכו' בברכות ההודאה שבתפילות העמידה וברכת המזון אנו מוסיפים רק במועדי השנה שבהם נעשו לנו ניסים 'בזמן הזה'. אולם למעשה אנו מודים לקב"ה יום יום בתפילות העמידה 'ערב ובוקר וצהריים' ואחרי כל סעודה וסעודה 'על ניסוך שבכל יום עמנו ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת'; במה שונים ניסים אלו מניסים אלו?

כמובן שניתן להשיב בפשטות שכאן מדובר על ניסים גלויים וכאן על ניסים נסתרים. אולם גם ניסי מגילת אסתר מוגדרים כניסים נסתרים יחסית לניסים גלויים אחרים שכולנו מכירים ומזכירים אותם יום יום, כקריעת ים סוף וכדו'! מכאן אתה למד שגם בענייני ניסים 'הכל יחסי', 'יחסי' תרתי משמע: נס אחד יכול להיחשב גדול או קטן יחסית לנס אחר, וכל נס נחשב יותר 'ניסי' כאשר מתייחסים אליו ככזה, כאשר היחס אליו הוא לא כדבר מובן מאליו – אלא כאל אחד מניסי חיינו. לעיתים הדבר בא לידי ביטוי מהצד השני של המתנס: כאשר רבי חנינא בן דוסא אומר לחומץ שידלק (תענית כה, א) הוא רק ממחיש לעינינו שגם הטבע הרגיל שבו דווקא השמן דולק הוא למעשה נס גמור. וכך גם בעניינים רוחניים: על שאלת המלך הכוזרי (מאמר א אות פ) 'איך קמה תורתכם ואיך פשטה ונראתה, ואיך נתחברו הדעות אחרי אשר היו חלוקות, ובכמה שנים נתייסדה האמונה ונבנתה עד שנתחזקה ונשלמה' – משיב החבר: 'הנימוס אשר התחלתו מהבורא (=בניגוד לדתות וחוקים אנושיים) הוא קם פתאום, נאמר לו היה – ויהי, כבריאת העולם'. ואין הכוונה שרק מתן תורה עצמו הוא נס ממש כבריאת העולם, אלא שכל קיום התורה במשך כל הדורות עד היום הזה, כולל התפשטותה והתחזקותה בדורנו בכל אתר ואתר למרות הדעות החלוקות וההשקפות הרחוקות ואף ההפוכות זו מזו – הכל הוא נס גמור גלוי לעיני כל המתבונן בו באמת, וראוי להתייחס אל הנס הזה כראוי לו, ולהודות עליו לבורא עולם 'ערב ובוקר וצהריים'.

שוב נכנס הציבור בארץ למערבולת של בחירות שלא בזמנן. התקווה היא שהבחירות האלו יביאו את ציבור נאמני ה' לעמדות טובות יותר בהנהלת

המדינה, בעיקר אם בניגוד לטעויות העבר יצליחו נציגי הציבור ושולחיהם על גוניהם השונים לעבוד זה עם זה בשיתוף פעולה, בשלום ובחיבה, בתוך המפלגות עצמן – ובין המפלגות השונות. ומי שחושב שכדי להגיע לזה צריך נס – הרי כבר נאמר שבדיוק על ניסים כאלו אנו מתפללים 'בכל עת ערב ובוקר וצהריים', בדיוק לניסים אלו אנו מצפים, בדיוק לסייעתא דשמיא כזו אנו מייחלים, ומי שאמר לשמן וידלק הוא יאמר לחומץ וידלק. כאשר יצא לאור בעז"ה הגיליון הבא של 'המעין' כבר נדע האם הצליחו נציגי הציבור שלנו לגוניהם להתעלות על עצמם ולחזק את האהבה והחיבה ושיתוף הפעולה ביניהם לטוב לנו, או שח"ו שטן המחלוקת עבד 'שעות נוספות' בחודשים אלו...

גיליון מגוון זה, המוקדש לזכרו של ראש הישיבה התיכונית בשעלבים לשעבר, ידידי ורעי ואהובי הרב שמואל אקשטיין זצ"ל, עוסק בענייני שמיטה וחנוכה, מקרא אגדה והלכה, ספרים וסופריהם, כמנהגו הטוב של כתב העת 'המעין' מדי רבעון. נוסף לו עתה מדור, שבעז"ה יזכה לקביעות ב'המעין', שיעסוק בענייני הלכה ואקטואליה, נושאים שבהם לעיתים הגבול בין הלכה והשקפה מטושטש, ודווקא את הגבול העדין הזה ראוי להדגיש ולחדד ולמצות ביחס אליו את כללי ההלכה. ועוד מועד לחזון.

לסיום רציתי לתקן טעות שלי, שגרמה עוגמת נפש לתלמיד חכם וידיד: הרב איתם הנקין שליט"א אינו נושא תואר ד"ר, שלא כפי שפלטתה מקלדתי בטעות בגיליון הקודם של 'המעין'.

יואל קטן

לקראת שנת השבע*

בפרוס שנת השמיטה נדמה לנו כי מן הצורך הוא להבהיר כמה נקודות אשר אינן די ברורות בקשר להיתר ההפקעה ע"י מכירת קרקעות ארץ ישראל לגוי. לא נדון באיסור 'לא תחנם' - לא תיתן להם חניה, אך נעמוד במקצת על עניין אחד או שניים הקשורים בהפקעה הנגרמת על ידי המכירה.

א

ההפקעה של חיוב השמיטה ע"י מכירת השדות לגוי מנומקת ע"י המתירים בהסברו של הכסף משנה את דעת הרמב"ם. הרמב"ם פוסק שאין קניין לגוי להפקיע את הארץ מקדושתה לעניין תרומות ומעשרות: גוי שקנה קרקע בארץ ישראל לא הפקיעה מן המצוות (הל' תרומות פ"א ה"י). ה'כסף משנה' מסביר בהסבר אחד (יש לו שם גם הסבר אחר ולפיו צ"ל שאין קניין אף כשהקרקע בידי גוי) שכאשר חזר ישראל וקנה קרקע מן הגוי הרי היא בקדושתה, אך כל עוד היא בידי גוי יש קניין לגוי.

דעתו זו, שאמנם יש חולקים עליה וסוברים שבכל אופן אין קניין לגוי, טעונה הבהרה. שהרי מיד מתעוררת השאלה: אם בזמן שהקרקע בידי גוי הופקעה קדושתה, היאך קדושה זו יכולה לחזור ולחול כשלקחה ישראל מידי גוי? לקיחה זו לא תהא אלא ככיבוש יחיד, ואין הקרקע מתקדשת ע"י כד! שאלה זו מוצאת פתרונה בהסבר הניתן ע"י הגאון רש"ז אויערבך (שליט"א) [זצ"ל] במעדני ארץ (תרומות שם, וכן שביעית סי' ט) מתוך נימוקיו הוא. הקרקע בעודה תחת יד גוי מופקעת מקדושתה רק לעניין שלא חל חיוב על הגידולים שהם שלו, אך גוף הקרקע שנתקדש בקדושת ארץ ישראל למצוותיה לא נפקע מהקדושה אף בהיותו ביד גוי. לעניין הפקעת הקדושה ע"י המכירה אומר הסבר זה, שאף ל'כסף משנה' גידולי שנת השמיטה בקרקע הקנויה לגוי אמנם אינם קדושים בקדושת שביעית, אבל אסור לו לישראל לעבוד בקרקע זו של גוי אף בעודנה בידי גוי.

* מתוך הספר 'תוספת שנת השבע' - קובץ מאמרים בענייני שביעית מאת קלמן בן מוהר"ר בנימין זאב כהנא, ירושלים תשמ"ז, עמודים קלא-קלה. המאמר מובא כאן שוב ולאחר עריכה קלה על ידי י"ק) לכבודו של הרב קלמן זצ"ל, שמסר את נפשו על עסקי תורה ועסקי ציבור ובייחוד על חיזוק ישוב הארץ בקדושתה (נלב"ע לפני כ"ג שנים בי"א אלול תשנ"א), ולזכרו של חתנו הצעיר ר' יהודה צבי גוטליב ז"ל, חבר ותיק במושב מבוא חורון, שעסק כל ימיו בצניעות ובענווה ביישוב הארץ ועבודתה לפי הדרכת חותנו הגדול, ונלב"ע זה עתה בקוצר ימים, י"ז מרחשון תשע"ה. תנצב"ה. העורך י"ק.

איסור העבודה בקרקע של גוי מוזכר במפורש ב'כסף משנה' - בראש פרק ד' מסביר הרמב"ם שגזרו חכמים על הספיחים באכילה משום עוברי עבירה, שלא ילך ויזרע בתוך שדהו בסתר וכשיצמח יאכל מהם ויאמר ספיחים הן, לפיכך אסרו כל הספיחים הצומחים בשביעית, ובסוף פרק ד' הינו פוסק שאין איסור ספיחים בפירותיו של גוי, שהרי אין הוא מצווה על השביעית כדי שנגזור עליו. ב'כסף משנה' שם מובהר שפירוש דברי רבנו כך הם: גוי שקנה קרקע בארץ ישראל וזרעה בשביעית פירותיה מותרים, כלומר, מפני שהשדה של גוי וגם לא נעבדה בו עבודה על ידי ישראל הלכך הם מותרים. בכל אופן לא רק שאוסר ה'כסף משנה' לישראל לעבוד בשדותיו של גוי, אלא אף מחיל גזירת חז"ל על ספיחים שגדלו בשדה גוי כשנעבדה על ידי ישראל.

הנהגת "היתר המכירה" אין לה כמובן כל יסוד לדעת הלומדים שלרמב"ם אין קנין לגוי להפקיע ארץ ישראל מקדושתה גם כשהיא ביד גוי, אך כפי שהתבצעה בשמיטות האחרונות אין היא יכולה גם להתבסס על דעתו של ה'כסף משנה'. עבודת ישראל לדעתו אסורה בשדות אלו, ואוסרת ספיחיה.

ב

בדברים שאמרנו יש כבר תשובה לשאלה שנשאלת לא פעם, היאך זה שאין חולק כיום על מכירת חמץ בערב פסח לגוי, ולהפקעה של מכירת קרקע לגוי אין אותה הסכמה. אלא שנסביר עוד ההבדל הברור, שלא קרב זה אל זה כלל. מצוות לא תעשה היא שלא ייצא חמץ ברשות ישראל בפסח, והעובר עליה עובר על שני לאוין, וכשעשה בו מעשה לוקה, וקנסו חכמים חמץ שעבר עליו הפסח ברשות ישראל שיהא אסור בהנאה. חמץ שמכרו ישראל לגוי קודם הפסח "מכירה גמורה" (כלשון השולחן ערוך סי' תמח סע' ג) אינו עובר עליו ולא נאסר. מכירה גמורה פירושה שיש למוכר גמירות דעת שהמכירה אמנם תחול, וללא תנאי, ואם אותו גוי אינו רוצה להחזיר לאחר פסח חמץ זה שקנה אסור לתבוע אותו כדיניהם או לכופו אותו בשאר כפיות (משנה ברורה שם ס"ק יג). מכירה שאינה גמורה אינה מצילה מידי עבירה. שלומי אמוני ישראל כשמוכרים חמצם בערב פסח אכן גומרים בדעתם, כדי להינצל מעבירה, למכור מכירה גמורה, ואם יבוא גוי וירצה לשלם מחיר החמץ אכן ישלימו למוסרו לגוי. אמנם יש חשש שיש כאלה ה"מוכרים" חמצם ואינם מתכוונים למכירה גמורה, אך עם ידיעתם שחמצם זה ייאסר באיסור אכילה והנאה לאחר הפסח יש להניח שאף הם גומרים בדעתם שתחול מכירה גמורה זו, ועל זה מסתמכים הקונים חמץ שעבר עליו הפסח שמכרו ישראל שאיננו שומר מצוות התורה שלא חל על החמץ קנס של חמץ שעבר עליו הפסח. אך בקשר למכירת קרקע לגוי העניין שונה לגמרי. האפשר לומר שיש כאן גמירות דעת של מכירה, אפילו אם המוכר הינו מוכר פרטי של הקרקע שלו בכדי להפקיע מחיוב שמיטה? ואם אין גמירות דעת, הרי חלים על השדה ופירותיה כל דיני שביעית, ולא רק חשש של קנס בדיעבד. ולמעשה, אם ימכור יהודי חמצו בערב פסח, וביום

ראשון של חול המועד יפתח החנות המלאה חמץ ויתחיל לסחור בו, מי הוא שיסמוך על מכירה זו? וזה הוא הקורה למעשה ב"מכירת" הקרקע לגוי. בערב ראש השנה של שמיטה הקרקע נמכרת, ובצום גדליה עולים עם טרקטורים וכלי עבודה על השדות ש"נמכרו". ולא זו אף זו. מי המוכר קרקעות בארץ ישראל? מנהל מקרקעי ישראל הוא המוכר לגוי ישמעאל את כל קרקע הלאום! היש אבסורד גדול מזה? מדינת ישראל מוכרת כל קרקעותיה? ולאנו יהודי? אף אלה שהנהיגו את ההיתר לפני שמיטות רבות אף הם לא הנהיגוהו במציאות זו של ימינו.

ג

ועוד שוני במציאות אז מהמציאות של היום. לא נדבר על הצד ההלכתי המודגש ע"י המתירים למכור, ובמיוחד גם ע"י הגרא"י קוק זצ"ל, "שקרקעות של ישראל בארץ ישראל הם מיעוטא דמיעוטא". כך היה אז, מה שאין כן בחסדי השי"ת כעת. ומה עוד שאז היה שלטון של גויים עם חיובי המס והארנונה שלהם, והיום איפכא הדבר, שגם קרקעות שבידי גויים חייבים בארנונה לשלטון ישראל, ועמד על הדברים באריכות הרב זלמן קורן שליט"א במאמרו שפורסם בקובץ "באפיקי נחלים" (בהוצאת ישיבת בני עקיבא "נחל יצחק" נחלים, קובץ ה תשל"ג). כוונתנו לצד אחר של שוני במציאות. כשבוצעה אז מכירת הקרקעות מטרתה הייתה להציל מאיסורים את כלל החקלאים. הייתה אז מציאות שהגרא"י קוק בתום ליבו חשש שאם יוציאו שם על עוברי חוק השמיטה שהם עבריינים זה יביא אותם להתפקר יותר, ולמרוד בכל הקדוש. הייתה אז מציאות שהגרא"י קוק סבר בתום ליבו שאוניברסיטה עברית בירושלים לא תתיר להורות ביקורת המקרא בין כתליה. הייתה אז מציאות שבחזוה "קרקע הלאום", החכרת האדמות של הקרן הקיימת לישראל למשקים החקלאיים, הוכנס סעיף האוסר חילולי שבת על אדמת הלאום. "היתר המכירה" היה אז ניסיון להציל את היישוב מעבירות על מצוות התורה. ניסיון מוצלח או לא מוצלח - אין זה מענייננו כעת לדון בו.

והאם היתר המכירה כיום נעשה עבור משקי השומר הצעיר והתק"ם (התנועה הקיבוצית) וארגון המושבים? האם בזמננו אנו, כשלבושתנו כשמחוקקים חוק לאסור הצגת חמץ בפסח לראווה מוציאים מכלל האיסור את המתיישבים על "אדמת הלאום", האם אפשר להשוות מציאות למציאות? האם בזמן שבכל האוניברסיטאות בארץ ביקורת המקרא מותרת ובריש גלי, האם המציאות זהה? הרי בימינו ה"היתר" מופנה לאנשים המניחים תפילין, המתפללים כל יום, האומרים "שמע ישראל". אז באו להציל מעבירה בדוחק עצום, שפסיקתו אף אז בעייתית הייתה עד מאוד, וכעת הבעייתיות הופכת, אפשר לומר, לשלילה ממש, ובה רוצים להתיר שמיטה ליהודים הרוצים לשמור על התורה ולקיים מצוותיה! מכל הבחינות ברור הוא ההבדל וגדול עד מאוד.

אינני מתעלם מהקשיים שגורמת שמירת השמיטה. בימי בית שני, אף אז, לא מעטים היו קשייה. לא לחינם קראום חז"ל לשומרי השביעית, החקלאים, גיבורי כוח. אך הגיעו החוקרים למסקנה שעם כל הקושי אכן נשמרה השמיטה בימי בית שני. ובשביל אותו קומץ שומרי שמיטה כיום הקושי כפול ומכופל הוא, שהרי הכלכלה במדינת ישראל בנויה, לצערנו ולבושתנו, על אי שמירתה של השמיטה. כלומר, השומר שמיטה כיום שומרה בכלכלה העוינת לשמיטה. אין תכנון כלכלי לשמירתה. המדינה אינה מתכוננת לה. והרי אפשר היה להקל אם היו מתכננים תכנון של שבע שנים, אם היו לשנה השביעית מכוונים את כוח העבודה מחקלאות לפעולות קונסטרוקטיביות אחרות, ומרכזים אותן פעולות לשנת השמיטה. וכבר נאמרו דברים אלה ע"י מרן בעל חזון איש באחד ממכתביו. אילו התרבו שומרי שמיטה, אין כל ספק שהיה קל יותר להתגבר על קשייה. הייתה השמיטה אז עובדה קיימת, שתובעת מהמדינה התחשבות מלאה בה. לצערנו עדיין לא זכינו לכך.

אינני רוצה גם להתעלם מהשאלה מה יהא אם כל המדינה תשמור על השמיטה. בדרך פשוטה "טבעית" יש ודאי לומר שתהיינה בעיות, והבעיה העיקרית היא היצוא של תוצרת חקלאית התופס מקום נכבד בכלכלת המדינה. אך שאלה זו אינה פוטרת אותנו היום מלשמור על מצוה זו. אנו נשאלים שאלות כעין אלה בשטחים שונים. שואלים אותנו שאלה כעין זו בקשר למשטרה ולצבא. שואלים אותנו שאלה זו בקשר לנמל התעופה העובד בשבתות כבימות חול. ואין שלומי אמוני ישראל פוטרים את עצמם בשטחים אלה, וכעין אלה, מלשמור על מצוות התורה. בעיות כעין אלה אינן נפתרות על יד שולחן ירוק, בתיאוריה. המעשה פותר אותן, כשם שהמעשה פתר את שמירת השבת במניעת טיסותיה של אל-על. התורה ניתנה לנו לקיומה ולשמירתה, ואין אנו יכולים לבוא ולומר שישנו מצב אשר בו עם ישראל איננו יכול לקיים את מצוותיה. ובקשר לבעיית היצוא - הרי כבר אמר דבריו הנצי"ב בקונטרס השמיטה שלו בשו"ת משיב דבר, ואלו דבריו: "דמצוי בארץ ישראל היעדר גשמי השנה ואין ליושביה אפילו מים לשתייה, ומי גרע אפקעתא דמלכא במה שהוא מונע על פי מצוותיה ממה שמונע על פי עונש?" ראוי להזכיר שלפני זמן לא רב היה משבר חמור בענף ההדרים, וההתאוששות באה כשהייתה קרה בפרדסי ספרד, הם לא יכלו לייצא והיצוא שלנו עלה והצליח, ועזר הדבר להתגבר על המשבר. וממשיך הנצי"ב: "הכלל, יש לנו לדעת ולשום אל לבבנו, דכמו קיום האומה הישראלית תחת זרועות עולם ואין קיומם על פי שכל אנושי הטבעי בהליכות עולם... וכך היא משונה ארץ ישראל מכל הארצות, דעיקר קיומה אינו על פי טבע הליכות ארצות הגויים, ואינה תלויה אלא בהשגחת ה' על פי מצוותיו, היינו הפרשת תרומות ומעשרות... וכן בקיום מצוות שביעית". מה יהיה כשכל ישראל ישמרו על מצות שמיטה? - מה השאלה? אז יהיה טוב, אז הרי תבוא הגאולה כשישראל יעלו כולם למדרגה זו של כולו זכאי. והרי הם דבריו של הגאון המקובל, מראשוני הקוראים לחידוש העלייה וההתיישבות לפני קום היישובים החקלאים הראשונים בארץ. הגאון המקובל ר'

אליהו גוטמכר זללה"ה, רבה של גריידיץ, נפטר בערב שנת השמיטה תרל"ה זקן ושבע ימים, ועוד בשנת תרל"ד דאג לשמירת השמיטה במקווה ישראל שנוסדה בתקופה ההיא. בידנו שני מכתבים בעניין השמיטה. האחד בשו"ת שלו (ו"ד סי' קיב) מפרשת ראה תרל"ד להג"ר צבי הירש קלישר. והשני בסוף תשובה א' בשו"ת הג"ר חיים אלעזר וואקס בעל "נפש חיה" מהתאריך י"ג למב"י (=למספר בני ישראל, כלומר לעומר). ובשניהם מובע רעיון אחד, ונביאהו כלשונו בשו"ת נפש חיה:

מצאנו בתהילים ק"ב (פס' א) עת לחננה כי בא מועד, כי רצו עבדיך את אבניה וגו'. ועיין ספורנו שם שנגלו לגלות מחמת מאיסת הארץ, ובתיקון זה יבוא הגאולה. כתיב בתהילים פ"ה (פס' ה) רצית ה' ארצך שבת שבות יעקב, ואיתא בילקוט בתיקון המתנות ואז ושבת שבות יעקב, באין זכות הרבה כמו שאמר כמה קראי אחרי זה. ואיתא באלשיך ועקדה, שניהם אומרים יחד (ויקרא כו, מב): וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור, שקשה למה תיבת אזכור פעמיים שוב בסוף, הא בזה התחיל הקרא. אך אמר הקדוש ברוך הוא וזכרתי, הייתי זוכר זכות אבות ולא הגליתי אותם רק הייתי מעניש אותם במקומם, אבל והארץ אזכור, העליבות שעשו לארץ במניעת שמיטות ומתנות הארץ בלי למחול. לכך צריך פיתוי האדמה. וגם בשכל האנושי הוא לעשות, לפדות האדמה, התחלה מאתנו, ושוב יגמור ה'. ויש לראות גודל התכלית בזה, שהקליפה גובר גם בצדיקים היותר גדולים לבטל הטוב הזה יען שכל כוח הקליפה תלוי בגלות, ובביטול הגלות יבוטל, כמאמר הגמרא סוכה יג, א.

כהוראת שעה ניתן בשעתו היתר המכירה, הוראת שעה שמשתמשים בה כמאה שנה. האם לא הגיע הזמן לבדוק אותה הוראה? וודאי וודאי שהגיע הזמן לבחון את השעה, ויפה שעה אחת קודם.

גיבורי כוח עושי דברו! חיזקו ואימצו, ויהי השי"ת עמכם גיבורי החיל!



אמר רבי חנינא, בעשרים וחמשה בכסלו נגמרה מלאכת המשכן, ועשה מקופל, עד שהקימו משה באחד בניסן כמה שכתוב וביום החודש הראשון באחד לחודש תקים את משכן אהל מועד. וכל זמן שהיה מקופל היו ישראל ממלמלין על משה לומר למה לא הוקם מיד, שמא דופי אירע בו... כיון שבא ניסן והוקם המשכן עוד לא לימלם אדם אחר משה. ומעתה הפסיד כסליו שנגמרה מלאכה בו! לאו, מהו ותשלם, אמר הקדוש ברוך הוא עלי לשלם לו. מה שילם לו הקדוש ברוך הוא, חנוכת בית חשמונאי.

(פסיקתא רבתי ו בקיצורים)

מתי נתקנה מצות הדלקת נר חנוכה?

מבוא

תיאור אופי חג החנוכה וקביעתו בספרות ההיסטורית הקדומה
תיאור אופי החג וקביעתו במקורות קדם תלמודיים
אופי הימים ותקנת הנרות בסוגיות התלמוד
מתי נתקנה מצות הדלקת הנרות?
סיכום

מבוא

רבים עסקו בשאלה מדוע לא נמצא נס פך השמן במקורותינו התורניים¹ היסטוריים, ואף לא בנוסח התפילה שמקורה במסכת סופרים. היו שטענו ל"צנזורה פנימית" של חז"ל, ש'באו חשבון' עם כוהני בית חשמונאי מסיבות שונות. אך מאידך גיסא הראו אחרים כי במקומות רבים במדרש ובתלמוד קשרו חז"ל כתרים לגבורת בית חשמונאי, והעלו אותה על נס. ראוי לציין שלמרות רוחב היריעה הכתובה העוסקת בעניין נס פך השמן, לא מצאתי רבים שעסקו בהקשר זה בתקנת הדלקת הנרות בחנוכה, למרות שגם היא נעדרת ממקורות היסטוריים קדומים, וגם אינה מוזכרת בחלק מן הברייתות המתארות את קביעת הימים לדורות. במאמר זה אנסה לרכז את הנאמר בעניין, ולהאיר את הסוגיה באופן מאוזן.

תיאור אופי חג החנוכה וקביעתו בספרות ההיסטורית הקדומה

א. התיאור בספר מכבים א

ספר מכבים א מקובל כמקור ההיסטורי החשוב ביותר לאותם ימים¹. הוא נכתב בארץ ישראל סמוך אחרי השנים בהם התרחש המרד ביהודה ע"י היסטוריון נאמן לעמו ודתו, וכתבתו נחשבת מהימנה ומקצועית². השתלשלות האירועים מוצגת בספר בדרך רציונאלית, ובצד הערכתו הגדולה לגבורת המכבים רואה המחבר את

1 המקור העברי אבד במרוצת הדורות, ונשתמר רק נוסח יווני בספטואגינטה (תרגום השבעים). בראשית המאה הרביעית לספירה תורגם הספר ללטינית על ידי הירונימוס שלדבריו נסמך על מקור עברי מא"י, ומאז נדפסו כמה תרגומים של הספר לעברית. בתשס"ד הוא יצא לאור בהוצאה מדעית ע"י פרופ' אוריאל רפפורט, בהוצאת יד יצחק בן-צבי.
2 ראה בהרחבה בהקדמותיהם של הרטום כהנא ורפפורט למהדורותיהם.

התשועה הגדולה כעזרה שמימית. בספר לא נמצא נס פך השמן וגם לא נזכרת תקנת הדלקת הנרות, ורק מצוין שם שבעקבות השבת העבודה למקדש נקבעו שמונת ימי שמחה לדורות כימי חנוכת המקדש³:

אז אמרו יהודה ואחיו, הנה נגפו אויבינו, נעלה לטהר את המקדש ולחנכו... והם טיהרו את המקדש... עשו כלי קודש חדשים, הביאו את המנורה ואת מזבח הקטורת ואת השולחן להיכל. הקטירו על המזבח, העלו את הנרות אשר על המנורה והם האירו בהיכל... שמונה ימים חגגו את חנוכת המזבח והקריבו עולות בשמחה, זבחו זבח שלמים ותודה... יהודה ואחיו וכל קהל ישראל קבעו לחוג את ימי חנוכת המזבח במועדם בכל שנה ושנה שמונה ימים, מיום חמישה ועשרים לחודש כסלו בשמחה ובששון⁴.

מן הנכתב כמה עשרות שנים לאחר המאורעות ניתן להסיק כמעט בוודאות, שתקנת הדלקת הנרות עדיין לא נתקנה באותו דור.

ב. התיאור בספר מכבים ב

ספר מכבים ב הינו יצירה יהודית כנראה מן המאה השנייה לפני ספ"ג, דור או שניים לאחר המרד. הספר התחבר במקורו ביוונית, והינו תקציר ספרים שכתב סופר יהודי בשם יסון מקיריני⁵ סמוך מאוד לזמן המאורעות עצמם⁶. שלא כספר מכבים א הכתוב באופן רציונאלי וענייני, ספר מכבים ב כתוב בסגנון מלאכותי עמוס רגשות ותיאורים מופרזים⁷, ורווחים בו מאוד מעשי נסים ופעילות של כוחות על טבעיים⁸. הדעה המקובלת היום היא שאין בסגנון הכתיבה המלאכותי של הספר בכדי לגרוע ממהימנות התיאור ההיסטורי הבסיסי, שכן סגנון זה היה מקובל אצל היסטוריונים רבים באותה תקופה. אם ספר מכבים א נחשב כמקור עיקרי לתיאורי הקרבות של

3 גם חנוכת המשכן נמשכה שמונה ימים (ויקרא פרשת צו), וכן טיהור המקדש בימי חזקיהו (דהי"ב כט, יז).

4 מכבים א, ד בתרגום הרטום, הקרוב לסגנון המקראי ולרוח המחבר.

5 תרגומים עבריים למכבים ב ראו אור החל משנת תרצ"ז. לאחרונה יצא הספר לאור בהוצאה מדעית בצירוף מבוא תרגום ופירוש ע"י פרופ' דניאל שוורץ. הנוסח שיובא להלן הינו תרגום הרטום.

6 ראה סקירת מחקרו של שוורץ בהקדמת תרגומו לספר עמ' 19-16. בהע' 23 כתב שוורץ שעיקר המחלוקת הינה ביחס לזמנו של הספר הקצר, אך כמעט ללא ספק יסון איש קיריני עצמו היה בן דורו של יהודה המכבי.

7 כסגנון היסטוריונים יוונים בתקופתו, ראה להלן (יתכן שהשינוי בגישה ובסגנון מתאים להבדל שבין סגנון סופר בן הגלות מול הגישה והסגנון האמוניים-טבעיים של עמיתו הארצישראלי; ראה שוורץ בהקדמתו עמ' 40-35, וכהנא בהקדמתו לתרגומו עמ' פז-פט).

8 כך הוא לאורך כל הספר. ראה: א, יט-לו; ב, כא-כב; ג, כג-ל; ט, ד-י; י, כט-ל; יא, ח-י; יב, כב; טו, ח.

אותה תקופה, נחשב ספר מכבים ב לעומתו כמקור עיקרי לתיאור המאבק התרבותי של העולם היהודי עם התרבות ההלניסטית.⁹

בכמה מקומות מתאר ספר מכבים ב את חג שחרור המקדש וטיהורו. לאורך כל התיאורים מדובר על חג של שמחת חנוכה וטיהור המקדש, אך לא מוזכרת תקנה של הדלקת נרות. כך עולה גם מתיאור כיבוש המקדש וטיהורו, תיאור התואם למדי את המתואר בספר מכבים א:

והמקבי ואנשיו אשר הנהיגם ה' כבשו את המקדש ואת העיר... טיהרו את המקדש, עשו מזבח אחר, הלהיבו את האבנים, הוציאו מהן אש... הביאו קרבנות, ויעשו את הקטורת, את הנרות ואת לחם הפנים... חגגו בשמחה שמונה ימים כחג הסוכות, בזוכרם כי לפני זמן מה בילו את ימי חג הסוכות בהרים ובמערות... וקבעו בפקודה ובגזרה על דעת כולם לכל עם היהודים לחוג את הימים האלה בכל שנה.¹⁰

בשני ספרי מכבים משמש חנוכה כחג חנוכה המקדש, ואין בהם זכר לתקנת הדלקת הנרות.

ג. התיאור בספר קדמוניות היהודים

יוספוס פלאביוס בספרו 'קדמוניות היהודים'¹¹ מתאר את התקופה בעיקר בעקבות ספר מכבים א, אך בדבריו הוא מוסיף הערה מעניינת אך תמוהה לגבי שם החג ומקורו:

ובעשרים וחמישה לחודש כסלו... הדליקו נרות במנורה והקטירו על המזבח... ויהודה חגג עם בני עירו את חידוש הקורבנות בבית המקדש במשך שמונה ימים... וגדולה כל כך הייתה חדותם על חידוש מנהגיהם, שניתנה להם הרשות לאחר זמן רב, בלי שציפו לכך, לעבוד את אלוהיהם, עד שחוקקו חוק לדורות אחריהם לחוג את חידוש העבודה במקדש במשך שמונה ימים. ומאותו זמן ועד היום הננו חוגגים את החג וקוראים לו חג האורים. ונראה לי שנתנו את הכינוי הזה לחג, משום שאותה הזכות לעבוד את אלוהינו הופיעה לנו בלי שקיווינו לה.

פלאביוס, כבן למשפחת כהנים שהצטרף לרומאים אך נשאר במידה מסוימת

9 בהקדמתו עמ' 32-35 מאשש שורץ בהרחבה את מהימנותו של ספר מכבים ב.

10 מכבים ב, י בתרגום הרטום.

11 'קדמוניות היהודים' נכתב ביוונית, וראה אור בסוף המאה הראשונה לספירה. הספר כולל עשרים פרקים, המתארים את תולדות עם ישראל מתקופת המקרא ועד תחילת המרד הגדול. זהו החיבור ההיסטורי הרציף היחיד לתולדות בית שני, ומכאן חשיבותו הגדולה, למרות הביקורת הקיימת על מחברו מכיוונים שונים. המובאה לקוחה מתוך מהדורת שליט, הוצאת מוסד ביאליק תש"ד, עמ' 61-62.

נאמן לדתו¹², מכיר את חג "חנוכת המקדש" המכונה בפיו "חג האורים", אך משער ששם זה נקבע לזכר הישועה שהאירה פתאום מבלי שציפו לה, כברק אור המבריק לפתע. בכל אופן נראה שגם הוא לא הכיר את תקנת הדלקת הנרות, למרות שהיא מופיעה בדברי תנאים בערך בתקופתו.

תיאור אופי החג וקביעתו במקורות קדם תלמודיים

א. במגילת תענית והסכוליון

מגילת תענית היא החיבור הכתוב הראשון של חז"ל¹³. במגילת זו רוכזו מועדים המציניים ימים טובים לישראל, רובם ניצחונות חשמונאיים ומיעוטם קדומים או מאוחרים יותר, בהם אסרו חכמים להתענות או גם להספיד. המגילה היסודית כתובה בארמית ובשפה קצרה, אך בהמשך צורף לה "סכוליון" (=ביאור, ביוונית) המורכב מברייתות שונות, כעין התלמוד למשנה, שם פורט מידע וניתנה הערכה לימים המוזכרים במגילה עצמה¹⁴. להלן בארמית דברי המגילה ביחס לימי חנוכה, ובעברית הברייתות המצורפות לה:

בְּעֶשְׂרִין וְחֲמִשָּׁה בַּיּוֹם (וּיּוֹם)¹⁵ חֲנוּכָּה תִּמְנַיָּא יוֹמִין, דְּלָא לְמִסְפָּד.
כשנכנסו גוים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה יד בית חשמונאי ונצחום בדקו ולא מצאו אלא פך אחד שהיה מונח בחותמו של כהן הגדול שלא נטמא, ולא היה בו להדליק אלא יום אחד, ונעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום שמונה ימים טובים.
ומה ראו לעשות חנוכה שמונה ימים? והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעה ימים... וכן מצינו בחנוכה שעשה שלמה, שלא עשה אלא שבעת ימים... אלא בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאי להיכל, ובנו את המזבח, וסדוהו בסיד ותקנו בו כלי שרת, והיו מתעסקין בו שמונה ימים.

12 הגאון רי"א הרצוג זצ"ל, במאמרו "משהו על יוסף בן מתתיהו", סיני, כה, תש"ט, עמ' ח-ט כתב: "ניכר מתוך כתביו שעל כל פנים נשאר יהודי דתי במידה ידועה".

13 המגילה נדפסה עם פירוש ר' אברהם הלוי סגל באמשטרדם שנת תל"ט, ועם פירוש הרב יהודה לייב בוורשא תרל"ד, ובתוספת פירושים ומחקרים ע"י ב"צ לוריא בהוצאת מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ד. לאחרונה יצאה לאור במהדורה מחקרית ע"י ורד נעם בהוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשס"ד.

14 בהוצאות הראשונות למגילה אין אבחנה בין המגילה היסודית לבין התוספת המאוחרת, וקושיות רבות נבעו מחוסר הבנה זה, ותירוצים תורצו. כבר עמד על כך ר' צבי הירש חיות, ע"י בכל כתבי מהר"ץ חיות, ח"א, "מאמר דברי נביאים דברי קבלה", ירושלים תשי"ח, עמ' קנג-קנד בהערה. ראה בהרחבה במ"ש ורד נעם במבוא למגילת תענית שבהוצאתה עמ' 22-27 ובגוף הספר עמ' 320-332. נעם מצביעה במחקרה על שני מקורות נבדלים לסכוליון, האחד נשתמר בכת"י פארמא והאחר בכת"י אוקספורד, כאשר הנוסח המצוי הוא הרכבה מאוחרת.

15 ע"פ מהדורת נעם הנ"ל התיבה 'יום' כאן היא ט"ס.

ומה ראו להדליק את הנרות? אלא בימי מלכות יון שנכנסו בני חשמונאי להיכל שבעה שפודין של ברזל בידם, וחיפום בעץ (=בדיל) והדליקו בהם את הנרות.

ומה ראו לגמור בהם את ההלל? אלא שכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה להם לישראל היו מקדימין לפניו בהלל בשירה ובשבח ובהודאה, כעניין שנאמר (עזרא ג, יא): "וַיֵּעֲנוּ בְהִלָּל וּבְהוֹדוֹת לַה' כִּי טוֹב" וגו'.

הברייתא הראשונה מוכרת לכולנו מן התלמוד במסכת שבת, ולדבריה שמונת ימי החג נתקנו לזכר שמונת הימים בהם דלק השמן בדרך נס. אלא שבהמשך עונים חז"ל תשובות אחרות לחלוטין לאותה שאלה - שמונת הימים הינם לזכר השמחה בת שמונת הימים שחגגו אז בבית המקדש, המצוה להדליק הינה לזכר הדלקת הנרות בשיפודי הקרב בהם השתמשו למנורה לאחר כיבוש המקדש, וההלל הינו לזכר התשועה והניצחון הצבאי.

מקור דומה, המקביל לברייתא השנייה, ניתן למצוא במדרש פסיקתא רבתי בפרק ב¹⁶:

ולמה מדליק נרות בחנוכה? אלא בשעה שנצחו בניו של חשמונאי הכהן הגדול למלכות יון, שנאמר: 'ועוררתי בניך ציון על בניך יון' (זכריה ט, יג), נכנסו לבית המקדש, מצאו שם (שמונה) [שבעה] שפודין של ברזל, וקבעו אותם והדליקו בתוכם נרות.

גם במדרש זה הדלקת הנרות נתקנה לזכר הניצחון וחידוש הדלקת המנורה במקדש. אם כן, במגילת תענית היסודית אין אנו מוצאים ביחס לימי חנוכה אלא שהם שמונה ימים טובים, אך בברייתות הנספחות למגילה ובפסיקתא רבתי אנו מוצאים מסורות שונות ביחס לסיבה לקביעת שמונת ימי החנוכה ותקנת הדלקת הנרות - נס פך השמן מחד גיסא, וימי שמחה על הניצחון בקרב וטיהור המקדש מאידך גיסא. כיוון שהברייתות השונות למגילת תענית הינן אוסף אקלקטי ומאוחר¹⁷, מסתבר שהבדלי המסורות נובע מהתייחסויות שונות למהותם של אותם הימים.

ב. בתפילת 'על הניסים' במסכת סופרים

גם בתפילת 'על הניסים', אותה תקנו והכניסו חז"ל לסידור התפילה וברכת המזון, אין אנו מוצאים התייחסות לתקנת הדלקת נרות:

בימי מתתיהו בן יוחנן פתח גדול חשמונאי ובניו... ואחר כך באו בניך לדביר

16 קבצי מדרשים על המועדים והפטרותיהם. השם 'פסיקתא' מבטא את אופי הקבצים, המסודרים כקבצי פרשות.

17 כנזכר לעיל הע' 14 בהערת מהרי"ץ חיות ומחקרי פרופ' נעם.

בִּיתְדָּה, וּפְנֵי אֶת הַיְכָלָה, וְטָהְרוּ אֶת מִקְדָּשְׁךָ, וְהִדְלִיקוּ נְרוֹת בְּחִצְרוֹת קִדְשְׁךָ,
וְקָבְעוּ שְׁמוֹנֵת יְמֵי חֲנֻכָּה אֱלוֹהֵי הַיְהוּדוֹת וְלִהְלֵל לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל¹⁸.

הוספה זו לתפילה הינה קדומה. בתוספתא ברכות ג, יד הזכירה באופן כללי, וכן הזכירה שני התלמודים (בבלי שבת כד, א; ירושלמי ברכות ז, ד) ללא פירוט הנוסח. במסכת סופרים (כ, ח) כבר הובא הנוסח בראשי פרקים: "וכניסי פלאות ותשועות כהניך אשר עשית בימי מתתיה בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו, כן עשה עמנו ה' אלהינו ואלהי אבותינו ניסים ופלאות ונודה לשמך לנצח. ברוך אתה ה' הטוב"¹⁹. את הפתיחה "על הנסים" ניתן למצוא בשאלות דרב אחאי גאון (פרשת וישלח סי' כו), ונוסח שלם ניתן למצוא לראשונה בסידור רב עמרם גאון. בתפילה קדומה זו ישנה הודאה כללית המכוונת בעיקרה כלפי התשועה הגדולה בניצחון המלחמה. יש כאן התייחסות להדלקת נרות המקדש ללא אזכור של נס מיוחד, לא נזכרת כאן תקנת הדלקת הנרות, ושמונת ימי החג נזכרים כמי שנקבעו לימי הלל והודאה על התשועה הגדולה.

אופי הימים ותקנת הנרות בסוגיות התלמוד

א. הבבלי בסוגיית חנוכה במסכת שבת

כיוון שונה, הנראה כתפנית חדה, ניתן לראות בהתייחסות התלמוד הבבלי לחג החנוכה. הסוגיה במסכת שבת (דף כא, ב), בה בעיקר נזכרו החג ודיניו, אינה מעלה על נס את גבורת בית חשמונאי ומלחמותיהם ואינה מעצימה את כיבוש הר הבית וחנוכת המקדש, אלא מתמקדת בנס פך השמן, המובא כנזכר לעיל רק באחת מן הברייתות הנספחות למגילת תענית:

מאי חנוכה? דתנו רבנן: בכ"ה בכסליו יומי דחנוכה תמניא אינון, דלא למספד בהון ודלא להתענות בהון. שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל. וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול, ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס, והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאוּם ימים טובים בהלל והודאה.

18 זהו נוסח "ספרד". הבדלי הנוסחים בין העדות אינם גדולים, אך בסידורי בני תימן ואיטליה שימרו את הנוסח הקדום המופיע במסכת סופרים ובסידורי הגאונים, שם נוספה ציפייה לישועה וגבורה עכשווית: "כשם שעשית עמהם נסים וגבורות, כך עשה עמנו נסים וגבורות בעת ובעונה הזאת", נוסח שהושמט ע"י מרן הב"י מסיבות הלכתיות. ראה יששכר יעקבסון, נתיב בינה, ח"ג, פ"ב, "המצוות והברכות", הוצאת סיני, ת"א תשל"ג, עמ' 364-361.

19 מסכת סופרים הינה חיבור ארץ ישראלי קדום שנערך באמצע תקופת הגאונים. ראה במבוא למהדורת מיכאל היגער, ניו יורק תרצ"ז, פרק ג, עמ' 35-15, סיכום הדברים שם עמ' 35 וכן שם בפרק ו, עמ' 81-75.

מדוע פתחה הגמ' בלשון שאלה "מאי חנוכה" ולא ב'תנו רבנן' כמקובל? וכי אין התלמוד מכיר את הרקע ההיסטורי של מלחמות המכבים? האם יתכן שהתלמוד מתכוון לכסות על גבורת העבר באורו של נס פך השמן?²⁰

פירושו הפשוט של רש"י בעניין זה הינו קצר וקולע. רש"י מפרש זאת כשאלת מיקוד והבהרה, מה מתוך כלל האירועים במערכה מול היוונים היה הגורם מרכזי בשלו נקבע החג. ובלשונו: "מאי חנוכה - על איזה נס קבעוה". אלא שדווקא פירוש זה מעצים את הקושי, מדוע באמת נקבע החג, לדעת אותה ברייתא, דווקא בשל נס פך השמן, ולא בשל נס הניצחון?

ב. גבורת בני חשמונאי בתלמוד ובחז"ל

למרות האמור במסכת שבת בעניין סיבת קביעת החג, ניתן לראות בבירור שחז"ל בתלמוד ובמדרשים לא זו בלבד שאינם מסתייגים מפעולות בני חשמונאי וגבורתם, אלא אדרבא רואים בהם שלוחי ציבור, ככל המנהיגים הנאמנים של עם ישראל לאורך הדורות. כך נאמר בברייתא המובאת בתלמוד הבבלי במסכת מגילה דף יא, א:

'לא מאסתים' - בימי כשדים, שהעמדתי להם דניאל חנניה מישראל ועזריה. ו'לא געלתים' - בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובני ומתתיה כהן גדול. 'לכלותם' - בימי המן, שהעמדתי להם מרדכי ואסתר. 'להפר בריתי אתם' - בימי פרסיים, שהעמדתי להם של בית רבי וחכמי דורות. 'כי אני ה' אלהיהם', לעתיד לבוא, שאין כל אומה ולשון יכולה לשלוט בהם.

כך עולה גם מהתלמוד הבבלי במסכת סוטה דף לא, א, המביא ברייתא שקושרת אתר של הסכמה אלוקית למלחמת בני חשמונאי וגבורתם: "תניא, יוחנן כהן גדול שמע בת קול מבית קודש הקודשים שהוא אומר נצחו טליא דאזלו לאגחא קרבא לאנטוכיא"²¹.

כך עולה גם מהימים הטובים שקבעו חז"ל במגילת תענית. רובם הם ציוני ימי ניצחון של החשמונאים, ככיבוש מצודת החקרא בכ"ג בניסן, יום ניקנור בי"ג באדר

20 אמנם ראה מ"ש גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, ת"א תשכ"ז, עמ' 23, במאמרו המפורסם "ההשכיחה האומה וחכמיה את החשמונאים?", שבו כתב שיש כאן סגנון לשון שימושי ושגרת של הצעת שאלה ומשוב, ולא תמיהה של ממש.

21 'שהלכו פרחי כהונה בני בית חשמונאי להילחם עם יוונים... ושמע יוחנן בת קול, כשהיה עובד עבודת יום הכפורים' - רש"י. לפירוש רש"י זהו יוחנן בן שמעון החשמונאי, וכך כתב גם רמב"ן עה"ת בראשית מט, י. אך אפשר עוד שזה אביו של מתתיהו, שעודד את בניו להילחם. כך כתב ר' מנחם המאירי בהקדמתו לפרקי אבות, וכן סובר בעל ספר יוחסין במאמר ראשון ערך יוחנן. הרמב"ם בסוף הקדמתו לפירוש המשנה סובר שזהו יוחנן בן מתתיהו.

ועוד. כיוצ"ב משווים חז"ל את בני חשמונאי לכל הרועים הנאמנים במשך הדורות, ודורשים על הפסוק בתהלים נז, ט "עֹרְהָ כְּבוֹדֵי עֹרְהָ הַנְּבִל וְכָנֹר אֶעֱיָהּ שְׁחָר": "עֹרְהָ - בבבל, שהעמדת לנו חנניה מישאל ועזריה. עֹרְהָ - במדי, שהעמדת לנו מרדכי ואסתר. עֹרְהָ - ביוון, שהעמדת לנו חשמונאי ובניו. עֹרְהָ - באדום, שהוא עתיד להעמיד לנו המשיח"²².

אמנם מצאנו בתלמוד הבבלי במסכת קידושין דף סו, א שידיו של ינאי המלך החשמונאי, הכובש הגדול שהרחיב מאוד את גבול ישראל בצפון ובדרום, היו מגואלות בדם רבים מחכמי ישראל, אך אין בכך להטיל פגם על עצם כיבושי החשמונאים ומלחמותיהם. כל אותן דרשות ואחרות מוכיחות בעליל כי חז"ל העריכו את בני חשמונאי כשאר גיבורי וגדולי האומה לאורך הדורות, ולניצחונם וגבורתם שמור מקום של כבוד גם בספרות הקודש של האומה.

גם המבקרים את בית חשמונאי על כך שהיו כוהנים אך נטלו גם כתר מלכות²³ ממקדים את הביקורת לתקופה מאוחרת, שבה הם שמו כתר מלכות לראשם. הרמב"ן עצמו, תוך כדי ביקורת, כותב עליהם כי "היו חסידי עליון, ואלמלא הם השתכחו תורה ומצוות מישראל".

מתי נתקנה מצות הדלקת הנרות?

א. תקנה מאוחרת – לאחר חורבן הבית

במקורות ההיסטוריים שנסקרו לעיל ראינו, כי שמונת ימי החנוכה נזכרים באופן כללי כימי שמחה. מן הסתם הביטוי המעשי של השמחה כלל קריאת הלל וכדומה, כפי שאנו מוצאים בנוסח תפילת "על הניסים" שיסודה במסכת סופרים: "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל". כך גם בנוסח הברייתא במסכת שבת: "לשנה אחרת קבעום שמונה ימים טובים בהלל ובהודאה". אך מצוות הדלקת הנרות אינה

22 מדרש תהלים כב. כיוצא בזה אמרו עוד במדרש תהלים לו: "נשתעבדו במצרים, עמדו משה ואהרן, וגאלם... חזרו ונשתעבדו ליון, ונגאלו על ידי מתתיהו חשמונאי ובניו".

23 ראה ירושלמי סוטה פ"ח ה"ג. הרמב"ן בפירושו לספר בראשית מט, י ובעוד מקומות כתב בחריפות שלכן נענשו עונש גדול ונכרתו. יש שהסכימו באיזו מידה עם הרמב"ן; ראה ר' דוד אבודרהם בפירוש הברכות והתפילות, ירושלים תשכ"ג, עמ' רא, וכן השל"ה הקדוש, ר' ישעיה הלוי הורוויץ, בספרו שני לוחות הברית, מסכת תמיד, פרק תורה אור, ב. אך רבים חלקו עליו, כרבנו נסים גירונדי שכתב "ודברי תימה הם", ראה דרשות הר"ן, הוצאת מכון שלם, ירושלים תשל"ז, דרוש שביעי, עמ' קכב-קכג. בנוסף לכך, גם אם נאמר שזוהי קביעה המבטאת את ההנהגה הראויה על פי התורה, האם קביעה זו עומדת גם כאשר לא נמצאים באומה כוחות ראויים אחרים? ומי לנו גדול מהרמב"ם שקשר כתר מלכות לראשם של בני חשמונאי, וכתב בפתיחתו להלכות חנוכה: "וגברו בני חשמונאי... והעמידו מלך מן הכהנים, וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה!"

נזכרת אלא הרבה יותר מאוחר כמחלוקת בין בית הלל לבית שמאי ביחס לצורת קיום המצוה הבסיסית, ויתכן שהיא משקפת תקנה מאוחרת הרבה יותר. נראה שגם הרמב"ם הבחין בין זמנה של תקנת ההלל לזמנה של תקנת הנרות. לאחר תיאור התשועה הוא כותב:

ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו, שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו, ימי שמחה והלל. ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות, להראות ולגלות הנס. וימים אלו הן הנקראין חנוכה, והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה²⁴.

לשון הרמב"ם מדודה ושקולה. ביחס לתקנת הימים כימים טובים כתב: "התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונה הימים האלו... ימי שמחה והלל", אך בהמשך ביחס לתקנת הנרות לא כתב אלא "ומדליקין בהם הנרות", כאילו הוא מתאר מעשה שהפך למקובל במשך הזמן ולא תוקן עם תיקון הימים האלו לימים טובים. ונראה שעל כן טרח הרמב"ם לבאר כי מכל מקום מדובר על חיוב: "והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה".

עמד על כך הרב יצחק יהודה טרונק, מי שהיה רבה של קוטנא והוציא לאור את כתבי סבו הרב יהושע מקוטנא, מחשובי הפוסקים בפולין, וחיידש הסבר מיוחד:

נראה לפענ"ד דכיון דמבואר בדרשת חז"ל... שמצות נרות חנוכה היא המשך להדלקת המנורה בבית המקדש, דעל ידי מצוה של נר חנוכה יש לה למצות הדלקת המנורה קיום לעד, א"כ לא רחוק הדבר להחליט שבאמת כל זמן שביית המקדש היה קיים לא התקינו חז"ל מצות הדלקת נר חנוכה, כיוון דאז הייתה המנורה דולקת בבית המקדש וזו הייתה סימן וזיכרון לנס שנעשה אז במנורה עצמה. ורק משחרב בית המקדש חשו חז"ל שמא ישתכח הנס כיוון שכבה נר המנורה, לכן התקינו חז"ל מצות נר חנוכה להדליק בפתחי הבתים, המשך למצות הדלקת המנורה בבית המקדש²⁵.

לדעת הרב מקוטנא זו הסיבה שאין אנו מוצאים בתפילת על הניסים, שקדמה לחורבן, את מצות הדלקת נרות חנוכה. לדעתו גם מחלוקת בית הלל ושמאי בנושא זה החלה ללא ספק לאחר החורבן²⁶.

24 רמב"ם הלכות מגילה ונר חנוכה פרק ג הל' א-ג.

25 "חסדי אבות", ס' יז, עמ' 90-92. נדפס בסוף ספרו של סבו ר' יהושע מקוטנא, "יבין דעת", פיטערקוב, תרצ"ב.

26 כך יש לומר גם בכל הנוגע לברייתות המאוחרות המצורפות למגילת תענית וכן בפסיקתא. הדבר כמובן אפשרי, ראה רי"א הלוי, דורות הראשונים, פרנקפורט תרס"ו, חלק שני, כרך ב, פרק ז-ח, עמ' 570-580.

כיוצא בזה כתב הרב משה שטרנבוך שליט"א, ראב"ד העדה החרדית בירושלים, בספרו "מועדים וזמנים" (ח"ב עמ' צו-צז):

אני מסופק אם חשמונאי ובניו הם שתיקנו לדורנו מצות הדלקה... או נימא שהחשמונאים תקנו ימי חנוכה לימים טובים בהלל ובהודאה, אבל כל זמן שהדליקו בבית המקדש הוא גופא האות שזכו למצות הדלקה, ולא הדליקו אז כל אחד על פתח ביתו. ומלשון הברייתא בש"ס דילן (כא, ב) לשנה אחת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה משמע שהם לא תיקנו... אלא שיהיו ימים טובים, אבל לא תיקנו אז מצות הדלקה.

אבל במגילת אנטיוכוס מצאתי: "ע"כ קיימו בני חשמונאי קיום וחלקו איסר ובני ישראל עמהם לעשות שמונה ימים האלה ימי משתה ושמחה כימי מועדין הכתובים בתורה, ולהדליק בהם נרות, להודיע אשר עשה להם אלוקי השמים ניצוחים", ומשמע שבימי חשמונאי ובניו כבר הדליקו נרות בחנוכה.

ספקו של הרב שטרנבוך נובע כפי הנראה מן המחשבה שמגילת אנטיוכוס מיוחסת לבני חשמונאי, כדעת רס"ג שתרגם את המגילה מארמית לערבית, אך אין הדבר ברור כל עיקר²⁷. עכ"פ ממשיך הרב שטרנבוך ומיישר את ההדורים גם לדעה זו:

נראה שהם תקנו ימים אלו לימי שמחה והלל והודאה, ותקנו נמי נרות לזכר הנס, אבל חובה אקרקפתא דגברא שכל אחד ידליק על פתח ביתו מבחוץ או נר איש וביתו תקנו חז"ל אח"כ, אבל בימי החשמונאים שהדליקו במקדש לא הדליקו כל אחד על פתח ביתו בגבולין... רק במסיבות ובתי כנסיות וכדומה הדליקו כמו שיבואר, אבל תקנה קבועה, נר איש וביתו בכל בית ישראל, תיקנו אח"כ.

הרב שטרנבוך אינו מזכיר את רבה של קוטנא, אך הוא הולך בדרכו. ברור שהוא לא ראה בהיסק הפשוט הזה שום פגיעה במסורת. אמנם הרמב"ם בספר המצוות²⁸ כתב כי מצות נר חנוכה נקבעה בזמן הבית שני, אך הרב שטרנבוך מסביר שעיקר התקנה נתקנה בזמן הבית והורחבה לכל אדם לאחר החורבן. לעומתו הרב מקוטנא חילק בין דברי הרמב"ם בספר המצוות לבין פסקיו ביד החזקה, ולכיוון זה נטו גם הרב יהודה גרשוני בספרו "קול צופייד"²⁹ והרב מנחם אדלר בספרו "חשמונאי ובניו"³⁰. בכל אופן לשיטה זו תקנת הדלקת נרות חנוכה תוקנה רק לאחר החורבן.

27 ראה מאמרו של נתן פריד, סיני כרך 64; נ"ד רבינוביץ', "בינו שנות דור ודור, בירורים ועיונים בסוגיות היסטוריות מתקופת הבית השני" (ירושלים תשמ"ו), עמ' קכא-קמ"ד; בנימין צביאלי, דף שבועי, הפקולטה ללימודי היהדות, פרשת מקץ, תשס"ב, מספר 423.

28 ספר המצוות, שורש ראשון, מהד' פרנקל עמ' יד: "נר חנוכה שקבעוהו חכמים בבית שני".

29 קול צופייד, ח"ב, ירושלים תשמ"מ, עמ' תקכד-תקכח.

30 חשמונאי ובניו: אוסף מחקרים תורניים בנושאי חנוכה, הוצאת מורשת הישיבות, ירושלים

ב. תקנה מאוחרת – בשלהי ימי בית שני

לענ"ד ישנו הסבר היכול ליישב את כל הקשיים בדרך פשוטה למדי, תוך התייחסות ראויה לפשט הלשון, ובלא להתעלם מהמידע המצוי הן בספרות ההיסטורית והן בדברי חז"ל בדור הקרוב למאורעות. יש מקום לומר כי בראשונה לא נתקנה אלא התקנה המוזכרת כבר בספרי המכבים, והיא תקנת הימים כימי הלל והודאה ושמחה בלבד. מאוחר יותר, אך עוד לפני חורבן הבית השני, ראו חז"ל חשיבות להוסיף ולתקן את תקנת הדלקת נרות לזכר הנס.

תקנת ההלל והודאה על ישועה היא תקנה קדומה מאוד³¹. דין זה היה ידוע ומבוסס, ועל כן לא שאל התלמוד מהו מקור הסמכות לתקן את הימים כימי הודאה והלל. אך התקנה המאוחרת יותר, תקנת הדלקת נרות בפתחי הבתים, הינה תקנה חדשה לגמרי, ועל כן שאלו חז"ל בצדק במסכת שבת (דף כג, א) מהו הבסיס לתקנת המצוה וברכתה:

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך... מאי מברך? מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה. והיכן ציונו? רב אויא אמר: מ'לא תסור'. רב נחמיה אמר: 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך'³².

זהו גם פשר לשון תפילת "על הניסים" שאינה מזכירה את תקנת הדלקת הנרות אלא רק את ההלל, והברייתא המזכירה את נס פך השמן ולא נאמר בה אלא: "לשנה

תשנ"ט, עמ' צח-צט. יש לציין שבספר "בינו שנות דור ודור" הנ"ל מתפלמס המחבר עם הרב מקוטנא וכן עם הרב שטרנבוך והרב גרשוני בחריפות רבה (שם, עמ' נב-ג). לדעתו היסוד שבזמן שבת המקדש היה קיים נתקיימה מצות חנוכה בהדלקת נרות המקדש ולא בהדלקת 'נר איש וביתו' אין לו כל בסיס, ואין שום זכר מיוחד לנס בכך שמנורת המקדש דולקת כתקנה וכמצוותה מדורי דורות. גם הקושי מלשונו של הרמב"ם בספר המצוות, שמצוות נר חנוכה נתקנה בזמן בית שני, חזק לדעתו הרבה יותר מהתירוצים הדחוקים המוצעים. אולם הוא אינו מיישב כראוי את לשון הרמב"ם המחלקת בין תקנת ההלל למצות הדלקת הנרות, ואינו מתייחס לקושי של השמטת נס פך השמן מרוב המקורות וכן"ל.

31 בבלי פסחים קיז, א "הלל זה מי אמרו? נביאים שביניהן תקנו להן לישראל, שיהו אומרים אותו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן".

32 כיוצ"ב בתלמוד בבלי מסכת מגילה דף יד, א: "תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים... לא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה - ממיתה לחיים לא כל שכן?!" ההלל הינו תקנה קדומה, אך מקרא מגילה זו צורה חדשה להודאה ופרסום הנס. אכן יש כאן ביסוס מסוים לתקנת הדלקת הנרות בחנוכה, שיכולה להילמד ממקרא מגילה. על כן הוסיף הרמב"ם קישור זה בהלכותיו וכתב: "והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה".

אחרת קבעום שמונה ימים טובים בהלל והודאה³³, שכן באמת בשלב הראשון לא תקנו להדליק נרות.

מה אם כן היה המניע של חז"ל לגבש מחדש בשלב מסוים את אופים של ימי חנוכה? כאן עומדים בפנינו כל אותם הסברים קוטביים בדבר יחסם של חז"ל לגבורת בני חשמונאי וכינון מלכותם, החל מהסוברים שיש כאן השכחה מכוונת של הגישה הלאומית-מיליטנטית בתקופת הגלות, דרך הדעה שמדובר כאן במעין 'עשיית חשבון' עם מי שהניחו על ראשם כתר מלכות שלא כהוגן, ועד להסברה של מדיניות פרגמטית המבקשת להצניע חגיגות ניצחון ותקוות חופש בהיותנו תחת שלטון רומאי עריץ³⁴. ומאידך גיסא עומדים בפנינו כל אותם המקומות הנזכרים לעיל, בהם ניתן לראות בבירור שחז"ל לא זו בלבד שאינם מסתייגים מפעולות בני חשמונאי וגבורתם - אלא אדרבא מחשיבים אותם בשורה אחת עם המנהיגים הנאמנים של עם ישראל לאורך הדורות³⁵. לכן נראה כי אין להשתמש בהגדרה כוללנית ומטשטשת בדבר של יחסם של חז"ל לבית חשמונאי כולו לדורותיו. אינה דומה ההתייחסות לעצם הניצחון החשמונאי וטיהור המקדש - להתייחסות לאופייה של הממלכה החשמונאית בתקופות מסוימות בהמשך³⁶. היה מקום לחשש שהעם יזכור את חנוכה ופורים

33 קושי זה, לפיו בברייתא זו לא נזכרת כלל תקנת הדלקת נרות, עמד בפני חלק מהמפרשים והפוסקים. ראה רש"י שכתב: "ועשאו ימים טובים בהלל ובהודאה - לא שאסורים במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה", ואפשר שבה ליישב שהברייתא באה להוציא מאיסור מלאכה ולא דנה בהדלקת הנרות. בפסקי ריא"ז על מסכת שבת פ"ב ה"א הלכות חנוכה אות ח כתב: לשנה אחרת קבעום ועשאו שמונה ימים, שגומרים בהן את ההלל, ומודים על הנס בהדלקת הנרות, ומזכירין אותו בתפלה", כלל ב"הלל והודאה" גם הדלקת נרות. הרא"ם בחידושו על הסמ"ג הלכות חנוכה (מהדורת פרבר עמ' מז ד"ה שמונה יום טוב) גרס "קבעום ועשאו ימים טובים", ומפרש ש"קבעום" מוסב על הדלקת הנרות ו"עשאו" מוסב על ההלל.

34 ראה ר' ראובן מרגליות, יסוד המשנה ועריכתה, מוסה"ק, מהדור' צילום ירושלים תרצ"ג, עמ' כב; ר' משה צבי נריה, "מדוע לא נשנו הלכות חנוכה במשנה", צניף מלוכה, הוצאת חי רואי, כפר הרואה תשנ"ב, עמ' 177-182. לסקירת המחקר ראה יהושע אפרון "מרד החשמונאים בהיסטוריוגרפיה המודרנית", חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב תש"ם, עמ' 40 הע' 84. ראה גם דניאל שוורץ, "לשאלת התנגדות הפרושים למלכות החשמונאים", אומה ותולדותיה א (עורד: מ' שטרן), ירושלים תשמ"ג, עמ' 39-50, בשלוש הערות הראשונות, וראה עוד דוד פלוסר, 'ההשכיח עם ישראל את החשמונאים בימי הביניים?', קתדרה 75, אפריל 1995, עמ' 54-36.

35 דובר נאמן לשיטה זו הינו גדליהו אלון במאמרו "ההשכיחה" וכו' (לעיל הע' 19) עמ' 25-15. ראה גם יהושע אפרון שכתב: "שבחו [של בית חשמונאי] מהדהד בכל מדוריה ושלוחותיה של הספרות התלמודית", "מרד החשמונאים בהיסטוריוגרפיה המודרנית", חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב תש"ם, עמ' 35.

36 ראה לדוגמה ישעיהו גפני, "החשמונאים בספרות חז"ל", ימי בית חשמונאי (עורכים: דוד עמית וחנן אשל), הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 261-275.

כימים שהאומה חוגגת בהם את ניצחונה על אויביה כבכל תרבות לאומית, ואת זה ביקשו חז"ל למנוע.

לימי הפורים עמדו רווח והצלחה אחר שמגילת אסתר נכללה בכתבי הקודש, ותקנת קריאתה בציבור המחישה שלא מדובר על הצלה בגלל אינטריגות חצר־מלכותיות שגרתיות אלא על הצלה שמימית. כך גם בקשר לחנוכה: מה חש אדם פשוט מישראל, עשרות שנים לאחר הניצחון הגדול על התרבות היוונית, כאשר הממלכה החשמונאית הולכת ומסגלת לעצמה הרבה מן התרבות בה נלחמו מקימיה³⁷? מהי תחושת הפנימית של אדם האומר הלל על תקומת הממלכה החשמונאית, בעת שהאחים החשמונאים מתגוששים זה עם זה תוך שפך דם אחים נורא? מי יציל את ימי החנוכה מלהיסחף אל הזיכרון הלאומי כעוד ניצחון צבאי, ויעמיד אותם לדורות כסמל של מאבק תרבותי בלתי פוסק בין טהור לטמא? כיצד ניתן להנציח מורכבות של ניצחון לאומי וגבורה פיסית - בצד מאבק רוחני על קודשי האומה ותרבותה? מסקנת חכמי אותו דור הייתה ברורה: דווקא מסורת נס פך השמן, שלא תפסה מקום חשוב בתקופת הזוהר הסמוכה לניסי הניצחון העצום של החשמונאים על האימפריה היוונית, דווקא היא מקפלת בתוכה באופן מופלא את כל הערכים הגדולים שביקשו חז"ל לשמר בתודעת האומה - ניצחון האיכות על הכמות, ניצחון האור על החושך, התוכן על הכלי והרוח על המציאות הפיזית.

חז"ל לא ביקשו להשכיח את הגבורה שהובילה לכינונה של מדינה עצמאית שבעקבותיה "חזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה"; אך ביקשו להנציח לדורות כי הישג זה הגיע בעקבות מאבק רוחני נגד מצב שבו "לא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם, ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות". ניצחנו במאבק הפיזי רק מפני שבסופו של דבר "ריחם עליהם אלוקי אבותינו והושיעם מידם והצילם" כלשון הרמב"ם שם.

סיכום

זמנה של תקנת הדלקת הנרות בחנוכה מאוחר בהרבה לזמן קביעת הימים כימי הלל והודאה, ועל כן אין היא מופיעה במקורות הקדומים. נראה שחז"ל "שדרגו" את חג החנוכה לקראת סוף ימי הבית השני, לא מתוך ביקורת או הסתייגות מגבורת בני חשמונאי - אלא מתוך רצון להנציח בתודעת האומה לדורות את המורכבות שבמפגש שבין הערך הלאומי לערך הדתי. במסורת נס פך השמן וביטוייה בתקנת הדלקת הנרות מקופלים באופן מופלא כל הערכים הגדולים שביקשו חז"ל לשמר בתודעת האומה, ערכים שמלווים את עם ישראל בכל מאבקי התרבותיים מאז ועד היום. כאשר טבעו הניצחונות בצול הנשייה, בעיקר לאחר התיוונותם של יורשי החשמונאים, עלה לגדולה הנס הקטן והאיר את העולם כולו עד היום.

37 ראה לדוגמה אלברט באומגרטרן, "התייוונותה של המדינה החשמונאית", ימי בית חשמונאי, עמ' 84.

שילוח הקן: בין הלכה להשקפה בפסיקתו של הרמב"ם

שנינו במשנה (ברכות ה, ג, ומעין זה במקבילה מגילה ד, ט): 'האומר על קן צפור יגיעו רחמיהו ועל טוב יזכר שמך, מודים מודים - משתקין אותו'. ובגמרא (ברכות לג, ב) נחלקו אמוראים בטעם ההלכה:

בשלמא מודים מודים משתקין אותו - משום דמיחזי כשתי רשויות, ועל טוב יזכר שמך - נמי משמע על הטובה ולא על הרעה, ותנן חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. אלא, על קן צפור יגיעו רחמיהו מאי טעמא? - פליגי בה תרי אמוראי במערבא, רבי יוסי בר אבין ורבי יוסי בר זבידא; חד אמר מפני שמטיל קנאה במעשה בראשית, וחד אמר מפני שעושה מידותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים, ואינן אלא גזרות.

וברמב"ם בפירוש המשנה פסק כמ"ד האחרון. במשנת ברכות כתב:

ענין אומרו על קן צפור יגיעו רחמיהו הוא שיאמר כשם שחסת על קן צפור ואמרת לא תקח האם על הבנים כך חוס עלינו, שהאומר כן משתקין אותו לפי שהוא אומר שטעם מצוה זו בגלל רחמי הקדוש ברוך הוא על העוף, ואינו כן, לפי שאילו היה דרך רחמים לא היה מתיר השחיטה כלל, אלא היא מצוה שמעית שאין לה טעם.

ובפירושו למשנת מגילה:

ועל קן צפור יגיעו רחמיהו, לפי שזה שנאמר לא תקח האם על הבנים אינו מחמת חמלה מאת ה', אלא גזרת הכתוב היא.

גם במשנה תורה (הל' תפילה ט, ז) פסק כמ"ד זה:

כל האומר בתחנונים מי שריחם על קן ציפור שלא יקח האם על הבנים או שלא ישחוט אותו ואת בנו ביום אחד ירחם עלינו, וכיוצא בענין זה, משתקין אותו, מפני שמצוות אלו גזרת הכתוב הן ואינם רחמים, שאילו היו מפני הרחמים לא היה מתיר לנו שחיטה כל עיקר.

בהסבר הכרעת הרמב"ם כמ"ד זה כתב הלח"מ 'דמסתבר טפיל'. אחרים ראו בשקלא וטריא בין רבה לאביי מקור להכרעתו (ראה למשל 'יש סדר למשנה' ועוד). אלא שלכאורה הכרעה זו סותרת את שיטת הרמב"ם במורה נבוכים, בו (בחלק ג פרק מח) הטעים הרמב"ם את מצות שילוח הקן כך (בתרגום אבן תבון):

וכן אסר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד להישמר ולהרחיק לשחוט משניהם הבן לעיני האם, כי צער בעלי חיים בזה גדול מאוד, אין הפרש בין צער האדם עליו וצער שאר בעלי חיים, כי אהבת האם ורחמיה על הוולד אינו נמשך אחר השכל רק אחר פועל הכוח המדמה הנמצא ברוב בעלי חיים כמו שנמצא באדם. והיה זה הדין מיוחד בשור ושה, מפני שהם מותר לנו אכילתם מן הבייתות הנהוג לאוכלם, והם אשר תכיר מהם האם את הוולד. וזהו הטעם ג"כ בשילוח הקן, כי הביצים אשר שכבה האם עליהם והאפרוחים הצריכים לאמם על הרוב אינם ראויים לאכילה וכששלח האם ותלך לה לא תצטער בראות לקיחת הבנים¹, ועל הרוב יהיה סיבה להניח הכל² כי מה שהיה לוקח ברוב הפעמים אינו ראוי לאכילה. ואם אלו הצערים הנפשיים חסה תורה עליהם בבהמות ובעופות, כל שכן בבני אדם.

את הקושיא כיצד הוא נותן טעם למצוה שבגמרא נאמר עליה שאינה רחמים אלא 'גזירות', מיישב הרמב"ם בהמשך דבריו:

ולא תקשה עלי באומרם על קן צפור יגיעו רחמיך וגו', כי הוא לפי אחת משתי הדעות אשר זכרנום, רצוני לומר דעת מי שחושב שאין טעם לתורה אלא הרצון לבד. ואנחנו נמשכנו אחר הדעת השני.

כוונתו בשתי הדעות הללו למה שכתב בתחילת פרק כו מהחלק השלישי:

כמו שחלקו אנשי העיון מבעלי התורה אם מעשיו יתעלה נמשכים אחר חוכמה או אחר הרצון לבד, לא לבקשת תכלית כלל, כן חלקו זאת המחלוקת בעצמה במה שנתן לנו מן המצוות, שיש מי שלא יבקש לזה סיבה כלל ויאמר שהתורות כולם נמשכות אחר הרצון לבד, ויש מי שיאמר שכל מצוה ואזהרה מהן נמשכת אחר החוכמה, והמכוון בה תכלית אחת, ושהמצוות כולם יש להם סיבה, ומפני התועלת ציווה בהם, והיות לכולם עילה, אלא שאנחנו נסכל [=נעלם מאיתנו] עילת קצתם ולא נדע אופני החכמה בהן.

במחלוקת זו אם יש טעמים למצוות או לא³ פסק שם הרמב"ם כאפשרות הראשונה: 'הוא דעתנו כולנו, ההמון והסגולות, וכתובי התורה מבוארים בזה, חוקים ומשפטים צדיקים, משפטי ה' אמת צדקו יחדו', עיי"ש באריכות, וכן בפרק לא. נחזור אם כן לדבריו בפרק מח: את הסתירה בין הסברו למצוות שילוח הקן לבין

1 הרמב"ם לשיטתו שהלאו הוא לקיחת האם עם הבנים וספה"מ ל"ת שו, פיה"מ מכות הקדמה לפרק שלישי, וע"י הע' 1 בהקדמה לפרק שילוח הקן במסכת מכות מהדורת שוטנשטיין, ומכאן הדמיון ל'אותו ואת בנו'.

2 ציווי זה יגרום למשלח לא לקחת שום דבר מהקן.

3 ובפירוש עץ חיים לר"י חגיז (הובא בתוספות אנשי שם) על המשנה בברכות, פרש שכוונת הרמב"ם למחלוקת ר"ש ורבנן אי דרשינן טעמא דקרא, ומתוך כך הקשה עליו, עיי"ש.

דברי הגמרא מיישב הרמב"ם 'תנא'י היא' - המ"ד בגמרא סבר כשיטה שאין טעמים למצוות, ואילו הרמב"ם סובר כמ"ד שיש טעמים למצוות. ואכן גם במצוה זו של שילוח הקן מצינו בחז"ל דעה התואמת לשיטת הרמב"ם, וז"ל המדרש (דברים רבה ליברמן ריש כי תצא, הובא במעשה רוקח על הרמב"ם בהלכות תפילה שם):

ולמה התינוק נימול לשמונה ימים, שנתן הקדוש ברוך הוא רחמיו עליו להמתין לו עד שיהא בו כח, וכשם שרחמיו של הקדוש ברוך הוא על האדם כך רחמיו על הבהמה, מנין, שנאמר ומיום השמיני והלאה ירצה, ולא עוד אלא שאמר הקדוש ברוך הוא, אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד. וכשם שנתמלא הקדוש ברוך הוא רחמים על הבהמה כך נתמלא רחמים על העופות, שנאמר כי יקרא קן צפור לפניך.

ברם, עדיין קשה, שהרי הרמב"ם עצמו הכריע בפירוש המשנה כאותו מ"ד שפירש את דברי המשנה לאור השיטה שאין טעם למצוות, ובמשנה אין חולק, והרי הלכה כסתם משנה, וכיצד אם כן מכריע כאן הרמב"ם במורה כמדרש ובניגוד לסתם משנה. אלא שכבר יסד הרמב"ם (בפיהמ"ש לסנהדרין י, ג; הובא ביד מלאכי רכ), בנוגע למחלוקת התנאים אם אנשי סדום עומדים בדין, שבענייני אמונות ודעות לא מתקיימים כללי ההלכה הרגילים: 'כבר הזכרנו לך כמה פעמים שכל מחלוקת שתהיה בין החכמים ואינה תלויה במעשה אלא קביעת סברה בלבד אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם; כך גם בפיהמ"ש לסוטה (ג, ד-ה), בנוגע למחלוקת אם זכות תולה במים המרים או לא: 'וכבר אמרתי לך לא פעם שאם נחלקו חכמים באיזה השקפה ודעה שאין תכליתה מעשה מן המעשים הרי אין לומר שם הלכה כפלוגי'. ושוב (בפיהמ"ש שבועות א, ד) בנוגע למחלוקת על הזיקה בין החטא לבין הקרבן המכפר: 'ומחלוקת זו אין לומר בה הלכה כדברי פלוגי, לפי שהוא דבר מסור לה' יתרום ויתהדר... וכבר ביארנו שכל סברא מן הסברות שאין בה מעשה מן המעשים שנחלקו בה חכמים לא נאמר בה הלכה כפלוגי'. וכ"כ הרמב"ם בספר המצוות ל"ת קלג בנוגע למחלוקת אם זר שאכל תרומה רק לוקה או גם חייב מיתה בידי שמים.

פסק אם כן הרמב"ם במורה כנגד סתם משנה, והכריע שיש טעם למצוות שילוח הקן כיוון שיש שיטה כזו בחז"ל, ואע"פ שהיא נגד סתם משנה מכל מקום במחלוקת אמונית אין אנו כפופים לכללי ההלכה. אלא שכאמור יש כאן סתירה בדברי הרמב"ם עצמו, שהרי במשנה תורה הוא פסק כאותה משנה⁴. ובשלמא אם היה מפרש את המשנה כטעם האומר שמטיל קנאה במעשה בראשית, ניחא, אך כיוון שפירש, מאיזה טעם שיהיה, את המשנה, הן בפיהמ"ש והן במשנה תורה, כמ"ד שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות, היה צריך לכאורה לפסוק נגד

4 ודווקא בשו"ע השמיט הלכה זו; ראה יש סדר למשנה (ברכות שם).

אותה משנה גם במשנה תורה, ולא רק במורה נבוכים⁵. בקצרה: צירוף פסיקתו של הרמב"ם כסתם משנה שמשתיקין אותו, עם פרשנות כאותו אמורא שעושה מידותיו רחמים ואינן אלא גזירות, עומד בסתירה לשיטתו במו"נ שיש טעם למצוות.

★ ★ ★

אם לא נרצה להיכנס בדחוקים שונים, ולטעון שאין סתירה בין טעם המצווה שנתן הרמב"ם במורה לבין הסברו בפירוש המשנה ובמשנה תורה, או לחילופין לטעון שחזר בו הרמב"ם בין פיהמ"ש ומשנ"ת לבין המורה, נראה יהיה לומר דבר מחדש ביחס שבין הלכות מעשיות לבין יסודות אמוניים. בהלכה המעשית מחויב הרמב"ם לשיטת התלמוד, וכפי שכתב בהקדמת משנה תורה:

אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל בית ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמים שבתלמוד ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם, הואיל וכל אותם הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל, ואותן החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא הם כל חכמי ישראל או רובן, והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה שבעל פה כולה איש מפי איש עד משה רבנו.

קבלת כלל ישראל נוגעת בענייני מעשה, לא בענייני מחשבה. אין כוונת הדברים שאין עיקרי אמונה, שהרי מי לנו כרמב"ם שהגדיר י"ג עיקרים שמחייבים לדעתו כל אחד מישראל, אלא כוונתנו לנושאים אחרים בהם נחלקו חכמי ישראל, שם אין לדעת הרמב"ם הכרעה הלכתית, דהיינו אין קבלה מחייבת של כלל ישראל כשיטה מסוימת. החידוש הוא שאף בהלכות מעשיות המבוססות על יסודות אמוניים, אף שם אין אנו מחויבים אלא למה שקבלו כלל ישראל, והם קבלו את מעשים דייקא. יוצא אם כן מחזה מעט משונה: כאשר נשתק את האומר על קן צפור יגיעו רחמין, נאמר לו שעם ישראל קיבל שצריך לשתק אותו בגלל שיש מ"ד שסובר שמידותיו של הקב"ה אינן אלא גזירות, ואנו מחויבים לאותו מעשה של שיתוק שנתקבל בכלל ישראל; אך איננו מחויבים לחשוב כאותו מ"ד, ויכולים אנו לסבור שמידותיו של הקב"ה רחמים כפי שדרש המדרש. "זו דעתי בדבר זה, ומי שיחלוק בדבר זה - יחלוק"⁶!

5 וכבר עמד על הסתירה בתוספות יו"ט (ברכות שם).

6 מתוך תשובת הרמב"ם לחכמי לונל, שו"ת הרמב"ם סי' ש.

'שמש בגבעון דום' - פירוש חדש

כאשר נקהלו מלכי הדרום להילחם בגבעונים, ערך יהושע מסע מלחמה ארוך ונרחב, אשר במהלכו זכה להישגים רבים ומשמעותיים. את מסע המלחמה פתח יהושע בטיפוס לכיוון מערב, מהגלגל עד לגבעון. שם המס' את חמשת מלכי האמורי בפני צבאו של יהושע, אשר רדף אחריהם במורד בית חורון. או אז התרחש אחד הניסים המופלאים ביותר:

אָז יִדְבֵר יְהוֹשֻׁעַ לְה' בַּיּוֹם הַהוּא אֶת הָאָמְרִי לְפָנָי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיֹּאמֶר לְעֵינָי יִשְׂרָאֵל שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דוֹם וַיֵּרַח בְּעֵמֶק אֵילוֹן. וַיֵּדֶם הַשֶּׁמֶשׁ וַיֵּרַח עֶמֶד, עַד יָקָם גּוֹי אֲיָבִי, הֲלֹא הִיא כְּתוּבָה עַל סֵפֶר הַיְשָׁר. וַיַּעֲמֵד הַשֶּׁמֶשׁ בַּחֲצֵי הַשָּׁמַיִם, וְלֹא אָץ לָבוֹא כְּיוֹם תָּמִים. וְלֹא הָיָה כְּיוֹם הַהוּא לְפָנָיו וְאַחֲרָיו לְשִׁמְעֵ ה' בְּקוֹל אִישׁ, כִּי ה' נִלְחָם לְיִשְׂרָאֵל. (יהושע י, יב-יד¹)

נס זה, של העמדת השמש והירח בחצי השמים, מתואר על ידי הכתוב כנס מיוחד במינו, שלא היה כמוהו וכמותו לא יהיה עוד². אולם דווקא בשל כך מעורר הנס

1 סתם הפניות במאמר זה מתייחסות לפרק י בספר יהושע.

2 הרלב"ג דן באריכות במהותו של הנס, ותוך כדי דבריו הוא מבאר מה כל כך ייחודי בנס זה. להבנתו, הפלא הגדול בנס זה הוא "מה שישתמש בו אלו הנמצאות הנכבדות לשנות את תפקידם משלוט על הנמצאות השפלות אלו לשנות עניין סידורם". כלומר: גרמי השמים הכבירים הם השולטים בדרך כלל בנעשה בעולם שלנו; אולם בנס זה הפך יהושע את היוצרות, והשמש והירח "הפחיתו" מכבודם, ונענו לצרכי הברואים בעולם התחתון השפל. היפוך זה של תפקידי השולטים והנשלטים מפליא ביותר את הרלב"ג, עד שהוא מסרב להאמין שזהו פירושו הפשוט של הנס. אם כך נבאר את הפסוקים – טוען הרלב"ג – הרי שנס זה גדול יותר מכל הניסים שעשה משה רבנו, ש"הם היו בשינוי טבע הנמצאות אל השפלות", ולא נגעו בגרמי השמים, ואם כך – "הנה זה סותר מה שאמרה התורה שלא קם נביא עוד בישראל כמשה לכל האותות והמופתים אשר עשה משה לעיני כל ישראל!" משום כך מבקש הרלב"ג להקטין את הנס. להבנתו, משמעות הנס הייתה שהמלחמה נעשתה בזמן קצר. עצירת השמש היא ביטוי בלבד, המבטא את בקשת יהושע ש"בטרם שיסור השמש מהיות על גבעון, והירח מהיות על עמק אילון, תשלם נקמת גוי אויביו" (על פירוש הרלב"ג ראה גם Klein-Braslavy S., 'Gersonides' Use of Aristotle's Meteorology in his Accounts of some Biblical Miracles', *Aleph* 10(2), 2010, p. 267, f. 69). באופן דומה מבאר הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ב פרק לה); גם הוא מתקשה בהשוואת הנס הזה לניסי משה, ובדומה לרלב"ג מבאר את הנס בכך ש"אותו היום היה בעיניהם בגבעון כיום הארוך ביותר שיהיה מימי הקיץ שם". אפשר לבאר את הסבר הרמב"ם כמו זה של הרלב"ג, שהמלחמה נעשתה באופן

מספר תהיות. במאמר זה נעלה את הקושיות, שברובן כבר דנו הפרשנים והעלו אפשרויות שונות ליישבו. נבחן חלק מהתשובות הללו, וננסה להציע פירוש מחדש לנס.

השאלות הקשות ביותר, שעולות באופן מיידי מקריאת הפסוקים, הן:

1. הפסוק מנמק את ייחודו של הנס בכך ש"לא היה כיום ההוא... לשמוע ה' בקול איש". בהבנה פשוטה משתמע שההבדל בין הנס הזה לשאר הניסים הוא ביוזם של הנס: את הנס הזה יזם יהושע, וה' 'נשמע' לו; זאת בניגוד לשאר הניסים, שאותם יזם ה' בעצמו. אך דבר זה איננו מובן: וכי רק כאן אנו שומעים על נביא שיוזם ניסים? וכי לא היה זה משה שיזם את נס בקיעת האדמה ובליעת עדת קורח? וכי לא היה זה אליהו שהוריד אש מן השמים ביוזמתו? וכי לא היה אלישע היוזם של הניסים הרבים שעשה, בהצפת הברזל ובהכאת חיל ארם בסנוורים ובהחייאת בן השונמית ובריפוי הנזיד וכו' וכו'?

2. מה בדיוק התרחש שם? מפשט הכתוב: "וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו" משמע שהשמש והירח נעצרו במקומם ולא נעו במשך כל זמן המלחמה. אם כן, משמעות הנס היא "הקפאת" הזמן, שכן גרמי השמים הם הקובעים את הזמן, ואם

מהיר כל כך עד שהיה נדמה שהשמש נעצרה, ואם כך הרי שלא חל שום שינוי בגרמי השמים. אולם אפשר לומר שהרמב"ם "מודה במקצת", ומבאר שהשמש אכן האטה את מהלכה, אך עדיין לא היה כאן נס פלאי כמו ניסיו של משה, שהרי יום ארוך ישנו גם באופן טבעי בימי הקיץ, ומשום כך לא פוגע נס זה בייחודם של ניסי משה (וראה מיכאל צבי נהוראי, 'שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון', דעת 32-33, תשנ"ד, עמ' 97-109). הרלב"ג עצמו נזקק להתמודד עם נס דומה לזה של יהושע: החזרת השמש עשר מעלות אחורנית בימי חזקיהו על ידי ישעיה הנביא (מל"ב פרק כ), שגם שם הנביא משנה את חוקי האסטרונומיה. הרלב"ג נדחק מאוד כדי ליישב נס זה, ראה את דבריו שם.

3. יישוב-מה מביא אברהם מרדכי פיורקא בספרו **דרך הקדש** (ירושלים תש"ס) עמ' 208: "ניסים רבים נעשו ע"י הנביאים, אבל כולם היו ע"י תפילה ובקשה, והנס הזה היה דרך גזרה, וכזה לא היה. וזה שמסיים: לשמוע ד' בקול איש". כך מסביר גם דניאל להמן, 'מי שענה את יהושע בגלגל: עיון בפרשיית 'שמש בגבעון דום', **עלון שבות** 171 (אלון שבות תשס"ט) עמ' 122. אמנם פירוש זה אינו מדויק, שכן מצינו נביאים שונים שעשו ניסים בדרך של גזירה. ומספיק להביא בהקשר זה את דברי אליהו הנביא: "ואם איש אלוקים אני תרד אש מן השמים ותאכל אותך ואת חמישיך" (מל"ב א, י). [דרך אגב, מן הראוי להקדיש כמה מילים לספר "דרך הקדש", שאיננו מוכר כל כך בין לומדי התנ"ך. אברהם מרדכי פיורקו (תרי"ג-תרצ"ג) חי בגראיבו שליד לומז'ה שבפולין, עסק במסחר, בספרות ובחינוך, וביתו היה בית ועד לחכמים, סופרים ומשכילים. פיורקו היה סופר פורה, והדפיס בעצמו, בבית דפוס שייסד, ספרים רבים וחשובים. בין היתר הוציא לאור את כתב העת "בית המדרש החדש" שבו התפרסמו מאמרי ספרות ומחקר, בהם רבים מפרי עטו. הספר "דרך הקדש" הינו היצירה החשובה ביותר שלו, ובו מאות מאמרים, מחקרים ופירושים בלשניים והיסטוריים ל"עומק פשוטו של מקרא", אך הוא יצא לאור רק בימינו, כחמישים שנה אחרי פטירת מחברו; יש בו הברקות גאוניות ופירושים ייחודיים לפשטי המקראות].

השמש אינה נעה הרי שגם הזמן נעצר במקומו⁴. אך דבר זה איננו נכון: אנו יודעים מהמשך הכתובים שמלחמה זו ארכה לפחות יומיים, שכן כחלק ממסע המלחמה עבר יהושע מלבנה אל לכיש ולכד אותה "ביום השני" (לב). אם נניח שהשמש עצרה במקומה, הרי שלא חלף כל זמן מתחילתה של המלחמה ועד סופה⁵!

3. מהי מטרתו של הנס? ממהלך הדברים נראה שהנס נועד לסייע ליהושע במלחמתו, אולם לא ברור כיצד עצירת גרמי השמים אכן הקלה באופן משמעותי על המאמץ המלחמתי⁶.

לשאלה השלישית ניתנו מספר הסברים אפשריים. לא נוכל, מטבע הדברים, לגעת כאן בכל הפירושים שהועלו⁷, נציין כאן את שני ההסברים הפשוטים יותר שהוצעו לפתירת הבעיה:

א. ההסבר הפשוט והמקובל ביותר הוא, שעצירת השמש במרכז השמים נועדה להאריך את שעות האור. מסע המלחמה שתכנן יהושע היה ארוך ביותר, "מקדש ברנע ועד עזה ואת כל ארץ גושן ועד גבעון" (פס' מא). מסע שכזה לא ניתן, באופן טבעי, לערוך במשך יום אחד. יהושע חשש שהמלחמה תגלוש אל מעבר לשעות האור. לחימת לילה הינה קשה ומסובכת, ומשום כך ביקש יהושע לעצור את השמש, כדי שהמלחמה כולה תתנהל לאור יום. כך מבאר, למשל, מצודת דוד: "כי בעת ההיא עמד השמש נוכח גבעון, וחשש פן ישקע בעונתו ולא יוכלו לרדוף אחרי האויב באישון

4 כמובן שאין כל כאן שום צורך לעסוק בשאלה האסטרונומית, אם השמש נעה סביב כדור הארץ או שכדור הארץ הוא שנע סביב השמש.

5 הגמרא בע"ז כה, א התלבטה בשאלה מדוע נס זה נחשב גדול כל כך (שהרי גם משה ונקדימון בן-גוריון העמידו את השמש בשמים), ומציעה על כך שתי תשובות: 1. "שעות הוא דלא הוו נפיש כולי האי" – העמדת השמש אצל יהושע הייתה ארוכה יותר מאשר אצל השניים האחרים (עיי"ש דעות שונות ביחס למספר השעות שהשמש עמדה). 2. "אבני ברד לא הוו". יש לשים לב, כי בשתי התשובות מעבירה הגמרא את כובד המשקל של הנס מהיזום ("לשמוע ה' בקול איש") אל תופעת הנס: התירוץ הראשון מבאר שאין כוונת הפסוק לומר שלא היו ניסים גדולים אחרים (כקריעת ים סוף וכד'), אלא הוא מתייחס לניסים מאותו האופן: בין המקרים של עצירת גרמי השמים, ניסו של יהושע הוא הגדול ביותר. אך פירוש זה דחוק בלשון הכתוב. התירוץ השני שולח אותנו אל נס אחר שהתרחש במהלך המלחמה, והדוחק ברור. ויש מקום להמשיך ולדון בהבנת פשוטו של מקרא.

6 ראה Baruch Margalit, 'The Day the Sun did not Stand Still: A New Look at Joshua X 8-15', *Vetus Testamentum* XLII(4), 1992, p. 470.

7 ישנם פירושים מיוחדים מאוד שהוצעו לפרשיה זו, אולם ככל שהפירוש מיוחד וחדשני יותר, הרי הוא מתרחק מפשט הכתובים, ולמעשה מעיד על חריפות הקושיות שהועלו. ראה, למשל: אברהם דפנה, 'שמש בגבעון דום', **בית מקרא** 100 א-ב, תשכ"ו, עמ' 127-128. רות וולפיש, 'עיון בפרשת עצירת השמש בגבעון', **מגדים לח**, תשנ"ג, עמ' 43-52. Tim Callahan, 'Sun, Stand Thou Still', *Skeptic* 7(3), 1999, pp. 35-41. ועוד ועוד. לא ראינו צורך להתפלמס עם כל אחד מהפירושים, ונשאיר לקורא לעיין ולברור את הישר בעיניו.

הלילה, ולזה אמר להשמש שלא ילך מהלכו וימתין עוד נוכח גבעון במקום שהוא עומד⁸.

הסבר זה קשה מכמה טעמים. ראשית, כבר ראינו שהמלחמה אכן נמשכה מספר ימים (לפחות שניים), כך שלמרות הנס שעשה יהושע הוא נאלץ להילחם גם בלילה. אם מטרת הנס היתה למנוע לחימת לילה, הרי שהנס לא היה יעיל. שנית, גם אם נבאר שעצירת השמש נעשתה לצורך הארכת שעות האור, לא ברור מדוע היה צריך לעצור גם את הירח⁹.

ב. אפשרות נוספת להסביר את מטרת הנס קשורה למסלול מסע המלחמה. יהושע רודף אחרי אויביו ממזרח למערב. מהתיאור "כל הלילה עלה מן הגלגל" (פס' ט) משמע שתחילת המלחמה הייתה מיד עם שחר. בשעה זו נמצאת השמש במזרח, ויש בכך סיוע טקטי ליהושע: האויבים שנלחמים עם יהושע נאלצים לפנות לכיוון מזרח, המקום שממנו מגיע יהושע, ובשעת בוקר מוקדמת זו השמש מסנוורת אותם ומקשה עליהם להילחם. יהושע ביקש, לפי זה, להאריך את שהותה של השמש במזרח השמים, כדי לנצל את האפקט הטקטי הזה¹⁰.

אולם קשה לקבל הסבר זה: אילו היתה השמש נעצרת במזרח השמים היה הדבר מובן, אך הכתוב מדגיש שהשמש נעצרה "בחצי השמים", ומכאן שנס זה התרחש בשעות הצהריים. כמו כן, עדיין לא ברור מה חלקו של הירח בהקשר זה.

★ ★ ★

ננסה לפתח כיוון חדש, ונעשה זאת על ידי בחינת פסוק נוסף. מיד אחרי הפסוקים המתארים את הנס (שצוטטו בראש המאמר) מופיע הפסוק הבא: "וישב יהושע וכל ישראל עמו אל המחנה הגלגלה" (פס' טו). מיקומו של פסוק זה תמוה, שכן עצירת השמש והירח נעשתה באמצעה, או בראשיתה, של המלחמה, ולאחריה המשיך יהושע ללכוד ערים רבות נוספות: מקדה, לבנה, לכיש, גזר, עגלון, חברון, דביר ועוד. רק בסוף הכיבוש הנרחב חוזר יהושע לגלגל. ואכן, הפסוק החותם את סיפורנו מתאר את החזרה לגלגל באותן המילים בדיוק: "וישב יהושע וכל ישראל עמו אל המחנה הגלגלה" (פס' מג). מהו, אפוא, מקומו של תיאור זה באמצעה של המלחמה¹¹?

מסתבר לומר שפסוק זה 'הועתק' מסופה של הפרשה לכאן בשל הקשרו לנס הגדול

8 וראה גם יהודה קיל, **דעת מקרא**, לפסוק יב (וכן הערה 28).

9 מצודת דוד אכן נדרש לשאלה זו, והוא מסביר באופן תמוה: "אולי חשש שאם תלך הירח מהלכה תבוא נוכח השמש במקום עמידתו ותאפיל אור השמש".

10 Abraham Malamat, 'Conquest of Canaan: Israelite Conduct of War According to Biblical Tradition', *Encyclopedia Judaica Yearbook*, 1975-1976, pp. 166-182.

11 חוקרי המקרא בני המאה הקודמת (נות', רייט ואחרים) פותרים את הקושי הזה בשיטתם הפשוטה: הם גוזרים, מדביקים, משנים ומחליפים את הפסוק כולו או חלקים ממנו לפי ראיות עיניהם. ראה סקירה אצל מרגלית (לעיל, הערה 5) עמ' 470-472.

של עצירת השמש והירח. הקשר בין שני המשפטים הוא זה: הנביא מתאר כי "וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויביו", ודבר זה נמשך לכל אורך המלחמה, עד אשר "וישב יהושע וכי ישראל עמו אל המחנה הגלגלה". במילים אחרות: חזרת יהושע לגלגל משמשת כתיאור זמן למשכו של הנס: השמש והירח עצרו לאורך כל זמן המלחמה, עד שחזרו יהושע והעם אל הגלגל.

אולם כבר ראינו לעיל שלא ייתכן לומר שהשמש נעצרה בחצי השמים למשך כל זמן המלחמה, שכן אם כך היה, הרי שהזמן עצמו נעצר, והימים לא היו מתחלפים. על כורחנו עלינו להבין שהשמש המשיכה את מהלכה גם במשך המלחמה. אם כן, מה פירוש הפסוק "ויעמוד השמש בחצי השמים ולא אץ לבוא כיום תמים"?

נראה להסביר שעצירת השמש והירח לא הייתה מאורע חד-פעמי, שהתרחש בתחילתה של המלחמה. אנו מבקשים להסביר, שיהושע עצר את השמש פעמים רבות במשך זמן המלחמה, 'עצר' - ו'שחרר'. מדוע עשה זאת? לפי הצורך המלחמתי. יהושע שלט בשמש: ברצותו עוצר, וברצותו משחרר. כשהיה צורך באור יום, מבחינה טקטית, היה יהושע קורא לשמש לעצור; וכשהסתיים הצורך - שיחרר את השמש שתמשיך במהלכה.

כך אפשר גם להבין את תפקידו של הירח: הירח מאיר בלילה, ועצירתו בחצי השמים פירושה החשכת היום. אנו מבינים שעצירת השמש ועצירת השמש לא נעשו במקביל¹², אלא יש כאן פקודות שונות של יהושע: לכשרצה יהושע אור יום, פקד: "שמש בגבעון דום!" - והשמש נשמעה לו והאירה זמן רב. במצב אחר, כשביקש יהושע לערוך מהלך צבאי לילי, פקד: "ירח בעמק אילון!" - והירח, ועמו החושך¹³, טיפסו אל מרכז השמים והחשיכו את היום. כך 'שיחק' יהושע בשמש ובירח לאורך כל מסע המלחמה. חלק מן הערים נכבשו ביום, חלקן - בלילה, כשחילופי האור והחושך נקבעו בידי יהושע¹⁴.

12 מעטים הפרשנים שהפרידו בין עמידת השמש ועמידת הירח, ושהבינו שמדובר על שני זמנים שונים. ראה, *The Old and New testament Student*, 'A New Explanation of Josh 10:12,13', 14(3), 1892, pp. 183-184 (ללא ציון שם הכותב).

13 אנו מבינים שהעלאת הירח היא ביטוי סמלי להחשכת הלילה. זאת בניגוד לרוב המפרשים, המבארים שהקריאה לירח לעלות היא קונקרטי, ותפקידו היה להפיץ את אורו. כמובן שפירוש זה מוקשה: אם ציווי יהושע על הירח נאמר ביום - איזו תועלת יש באור הירח בשעות האור של השמש? 'סיהרא בטיהרא מאי אהניה?' ואם ציווי יהושע על הירח נאמר בלילה - מדוע נזקק יהושע לשירותי הירח, בעל האור החלש, ולא 'הקפיא' את השמש, בעלת האור החזק, עוד מספר שעות?

14 מובן מדוע שינויי האור והחושך לא שינו באופן מהותי את סדרי היום והלילה. העלאת השמש או הירח לשמים - עיקרה היה להאיר או להחשיך את השמים, ולא לשנות את הזמנים. כך קרה, למשל, שבאמצע היום פקד יהושע לירח לעלות - וחושך נפרש על פני הרקיע; אך מבחינת לוח השעות, עדיין היום המשיך - עד שפקד יהושע לירח לשוב למקומו, והאור שב להופיע בשמים. כך נשמר סדר הזמנים, למרות השינויים התכופים בשעות ההארה וההחשכה.

נס כזה הינו ייחודי ביותר. אין מדובר כאן בעריכת שינוי סדרי הטבע באופן מפתיע, כמו קריעת הירדן או הורדת אש מן השמים. כאן מדובר בשליטה מופתית בחוקי הטבע, הנענים לקריאתו של יהושע. "ולא היה כיום ההוא לפניו ואחריו לשמוע ה' בקול איש". ה', המניע את גרמי השמים, נענה לדרישותיו של יהושע ושינה את סדרי הזמנים לפי צרכי המלחמה. אכן, נס כזה, שבו הנביא משנה תכופות את חוקי הטבע, לפי רצונו - לא היה לפניו וגם לא אחריו¹⁵, "כי ה' נלחם לישראל".

הסבר זה מבאר היטב את הצורך בעצירת הירח. אין מדובר רק ב"הקפאת" הכוכב במרכז השמים, אלא בהפיכת היום ללילה. כמו כן מובן הקשר שבין המקומות המצוינים - גבעון ועמק איילון - אל הנס. בתחילת המסע, כשהיה יהושע באזור גבעון, הוא היה זקוק ליום, ועל כן "הקפיא" את אור היום עד שסיים את המהלך הצבאי. אולם בהמשך המלחמה, כאשר התקדם יהושע מערבה, אל עמק איילון, בדרכו לכיבוש מקדה ולבנה, היה צורך לשנות את ה'תאורה', לגלול את האור מפני החושך. או אז קרא יהושע לירח לעצור בעמק איילון, ובחסות החשכה התקדם יהושע במסע המלחמה שלו.

עתה מובן גם תיאור הזמן שבפסוק: "עד יקום גוי אויביו". אין מדובר בעצירה מוחלטת של גרמי השמים עד לסיום המלחמה, אלא בהחלפת היום בלילה והלילה ביום מספר פעמים, מתחילתה של המלחמה ועד לסופה.

15 גם נביאים ששינו את הטבע בניסיהם עשו זאת באופן חד-פעמי: משה הופך את המטה לנחש, ואת הנחש למטה. משה לא 'שיחק' במטה כרצונו, פעם מטה ופעם נחש. וכן שאר הניסים על זו הדרך.

ועל הפורקן. פורקן הוא לשון תרגום של ישועה, וישועה ה' (שמות יד, ל) מתרגמינן ופריק ה'. ולמה תקנו בלשון תרגום? והנראה, דהנה קשה, הלא ניסים הרבה נעשו לישראל ולא תיקנו לזיכרון לדורות לעשות הימים שאירע בהם הנס יום טוב כמו שתיקנו בחנוכה ופורים. ולמה לא עשו לזיכרון נס דיהושע בהעמדת החמה (יהושע י, יב), ונס דאסא ויהושפט וחזקיה וכיוצא? אך הוא, דהנה כל נס וישועה הנעשה לישראל הוא על ידי שמתגלה איזה אור עליון בשמים ממעל, וע"י זה מתהווה הנס בזמן הצורך. והנה לפעמים בגזירת היוצר נקבע הנס בשמים ממעל, היינו שנקבע הדבר אשר בכל שנה ושנה בהגיע הזמן הזה שוב נתגלה האור ההוא בשמים ממעל כמו שהיה בפעם הראשון. והנה על פי נבואה ורוח הקודש ידעו אם היה הנס רק לשעתה לא קבעו יום טוב לדורות, מה שאין כן אם נודע לישראל אשר זה האור נקבע ויתגלה בכל שנה הנה קבעו יום טוב לדורות. והנה האור המתגלה בשעתה בעת הצטרכות הישועה הוא עיקר ההתגלות, ומה שמתגלה בכל שנה אחר כך נקרא זכר, על כן בכל שנה ושנה האור המאיר הוא כעין מקבל מהאור העיקרי הנעשה בעת הישועה... והנה לשון תרגום היא מצרנית ללשון הקודש, והוא כמקבל מלשון הקודש. והנה הנס אשר נתגלה בזמן המצטרך נקרא תשועה בלשון הקודש, אבל האור שמתגלה בכל שנה ושנה הנה הוא כמקבל כנ"ל, לכן נקרא בלשון תרגום, פורקן. (בני יששכר כסלו-טבת ד, ג)

"דיבר הכתוב בהווה"

א. 'דיבר הכתוב בהווה' במדרשי חז"ל
ב. 'דיבר הכתוב בהווה' בפירש"י
ג. דיוקים בפירושי רש"י ויישובם

א. 'דיבר הכתוב בהווה' במדרשי חז"ל

במדרשים נאמר על חמישה דברים "דיבר הכתוב בהווה", ואלו הם:
א. ב"ק פ"ה מ"ז: [ונפל שמה שור או חמור],¹ אחד שור ואחד כל בהמה לנפילת הבור וכו',² וכן חיה ועוף כיוצא בהן, א"כ למה נאמר 'שור או חמור', אלא שדיבר הכתוב בהווה. ובגמ' (נד, ב): לנפילת הבור. כסף ישיב לבעליו כתיב (כא, לד), כל דאית ליה בעלים, כדאמרן.
ב-ד. [ב.] ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו (שמות כב, ל). מכילתא: ובשר בשדה טרפה. אין לי אלא בשדה, בבית מנין, ת"ל נבלה וטרפה (ויקרא יז, טו), הקיש טרפה לנבלה, מה נבלה לא חילק בה בין בבית בין בשדה, אף טרפה לא תחלוק בה בין בבית בין בשדה, הא מה ת"ל ובשר בשדה טרפה, דיבר הכתוב בהווה.
[ג.] כיוצא בזה כי בשדה מצאה (דברים כב, כז), אין אלא בשדה, בבית מנין, [ת"ל אין מושיע לה], אלא דיבר הכתוב בהווה.²
[ד.] כיוצא בזה ומי האיש אשר נטע כרם (שמות כ, ו) אין לי אלא כרם, שאר אילנות מנין, [ת"ל אשר נטע], אלא דיבר הכתוב בהווה.³
ה. כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה (תצא כג, יא). אין לי אלא קרי לילה, קרי יום מנין, תלמוד לומר 'אשר לא יהיה טהור' מכל מקום, אם כן למה נאמר 'מקרה לילה', מגיד שדיבר הכתוב בהווה. (ספרי סי' רנה)

- 1 וכבר תמה בספר "נחלת יעקב" על מה שלא חשיב תנא דמתניתין לנגיחה, שקדמה לפרשת בור. ואכן בפירש"י הסב הדרשה ל"וכי יגח שור", ראה להלן הערה 4.
- 2 אבל בספרי (סי' רמב) עה"פ (כב, כג) "ומצא איש בעיר": "אין לי אלא בעיר, בשדה מנין, ת"ל ואם בשדה ימצא האיש", בלי הסיימת "אלא דיבר הכתוב בהווה". וכן להלן שם (סי' רמג): "כי בשדה מצאה. יכול בעיר חייבת בשדה תהא פטורה" וכו', ג"כ בלי הסיימת "אלא דיבר הכתוב בהווה".
- 3 כ"ה גם בספרי (דברים קצה) בלי הסיימת "דיבר הכתוב בהווה".

ב. 'דיבר הכתוב בהווה' בפירש"י

- על שמונה פרשיות ציין רש"י 'דיבר הכתוב בהווה', ואלו הן:
- א. וכי יגח שור (שמות כא, כח), אחד שור ואחד כל בהמה ועוף אלא שדיבר הכתוב בהווה⁴.
 - ב. מכשפה לא תחיה (שם כב, יז), ואחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדיבר הכתוב בהווה⁵.
 - ג-ה. אנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו (שם כב, ל), ובשר בשדה טרפה, אף בבית כן, אלא שדיבר הכתוב בהווה, מקום שדרך בהמות ליטרף. וכן כי **בשדה מצאה** (דברים כב, כז). וכן אשר לא יהיה טהור מקרה **לילה** (שם כג, יא) הוא הדין למקרה יום, אלא שדיבר הכתוב בהווה.
 - ו. אשר לא יהיה טהור מקרה **לילה** (פרשת תצא כג, יא), מקרה לילה. דיבר הכתוב בהווה.
 - ז. לא תחסם שור בדישו (פ' תצא כה, ד), דיבר הכתוב בהווה, והוא הדין לכל בהמה חיה ועוף העושים במלאכה, שהוא דבר מאכל, אם כן למה נאמר שור, להוציא את האדם⁶.
 - ח. כי יסיתך וגו' **בסתר** (פ' ראה יג, ז), דיבר הכתוב בהווה, שאין דברי מסית אלא בסתר⁷.

ג. דיוקים בפירושי רש"י ויישובם

יש להעיר על כמה וכמה דיוקים בפרש"י:

א. מדוע הוסיף את "כי בשדה מצאה" ו"מקרה לילה" בד"ה ואנשי קדש וגו' [ובשר

- 4 כ"כ גם הרמב"ם (הל' נז"מ פ"א ה"א): "...כי יגוף שור איש את שור רעהו וכו' אחד שור ואחד שאר בהמה חיה ועוף, לא דיבר הכתוב בשור אלא בהווה". רמב"ם העביר את דרשת נפילת הבור שבמשנה לשור המזיק שור. ומקורו במכילתא (פ"י) על הפסוק וכי יגח שור (כא, כה), אין לי אלא שור, מנין לעשות כל בהמה כשור, הריני דן, נאמר כאן שור ונאמר להלן (דברים ה, יד) שור, מה שור האמור בסיני [= בעשרת הדברות האחרונות בציווי על השבת 'ושורך וחמרך'] עשה בו כל בהמה כשור, אף שור האמור כאן דין הוא שנעשה כל בהמה כשור [וכ"ה בתוספתא פ"ו ה"ז, ובמכילתא דרשב"י בשינוי לשון]. וע"ע ב"התורה והמצוה" למלבי"ם אות צט, ובתויו"ט סנהדרין פ"א מ"ה ד"ה הזאב והארי וכו'.
- 5 בגמ' (סנהדרין סז, א): ת"ר מכשפה, אחד האיש ואחד האשה, א"כ מה ת"ל מכשפה, מפני שרוב נשים מצויות בכשפים. וזהו "דיבר הכתוב בהווה" במילים אחרות.
- 6 מקורו בספרי (פרשת תצא סי' רפז), אך שם לא נאמר "דיבר הכתוב בהווה". ובגמ' (ב"מ פט, א): מכדי כל מילי איתנהו בחסימה דילפינן שור שור משבת, א"כ לכתוב רחמנא לא תדוש בחסימה, שור דכתב רחמנא למה לי, לאקושי חוסם לנחסם וכו'.
- 7 ר"ל שאינו מצוי אלא בסתר, אך ה"ה במסית בגלוי.

בשדה טרפה], ולא קודם לכן בד"ה וכי יגח שור? ומדוע צירף שני נושאים אלה? ומדוע בחר בשני נושאים אלה?

ב. מדוע רק בפסוק "ובשר **בשדה** טרפה" הוסיף לפרש מה הוא ה"הוה": "מקום שדרך בהמות ליטרף"?

ג. מדוע חזר בספר דברים על "מקרה לילה". דיבר הכתוב בהוה", הלא כבר בספר שמות הזכירו? ומדוע השמיט שם "הוא הדין למקרה יום"?

ד. ואם חזר על דרשת "מקרה לילה", מדוע לא חזר גם על דרשת "כי **בשדה** מצאה"? ומה עוד, כי בספר שמות לא העתיק את הדרשה "ה"ה בעיר אלא דיבר הכתוב בהוה".

ה. מדוע לא העתיק את דרשת המכילתא: "אין לי אלא **כרם**" (ראה לעיל א ב-ד).
ו. במשנה (ב"ק פ"ה מ"ז) מנויים שמונה נושאים עליהם נאמר "דיבר הכתוב בהוה", ולמה בפירש"י עה"ת מביא רק את לא תחסום (השביעי)?
ויש ליישב:

ראשית יש לציין כי רש"י השמיט באופן עקבי את הילפותות (ההוכחות), דרכי הלימוד) ש"דיבר הכתוב בהוה". כך לא הביא את הילפותא "הקיש טרפה לנבלה" שבמכילתא (ראה לעיל א ב-ד) וכן השמיט את הילפותא של הספרי (ראה לעיל א ה) קרי יום מנין.

לשאלה א הנ"ל: רש"י הוסיף "כי **בשדה** מצאה" כי גם בטרפה נאמר "ובשר **בשדה**", והזכיר 'מקרה לילה' לדוגמא נוספת.

לשאלות ב-ד: רש"י הוסיף "מקום שדרך בהמה ליטרף" כי לכאורה מה לי טרפה בשדה מה לי טרפה בבית, בעוד שמקרה לילה פשוט שהוא מצוי בלילה. וכן ב"כי בשדה מצאה" המצוי הוא בשדה ולכן חזר על כך בקצרה במקומו, וקיצר בלשונו והשמיט: "ה"ה למקרה יום" שהרי כבר כתב את זה בשמות כב, ל. כשנדייק נראה כי בהזכירו שם "כי בשדה מצאה" (בהסמיכו "ובשר בשדה טרפה" ל"כי בשדה מצאה") לא המשיך את הדרשה "ה"ה בעיר" (לעומת זה בדרשת "מקרה לילה" העתיק: "ה"ה למקרה יום אלא שדיבר הכתוב בהוה"), והוא משום ששם מובן מתוך הפרשה שהכוונה למקום שלא יכלה לצעוק (וכך השיב לי הגר"א נבנצל שליט"א). ואכן, כך שנינו בספרי (ס"ל רמ): "כי בשדה מצאה. יכול בעיר חייבת בשדה תהא פטורה, תלמוד לומר 'צעקה הנערה ואין מושיע לה', הא אם יש לה מושיע בין בעיר בין בשדה חייבת, ואם אין לה מושיע בין בעיר בין בשדה פטורה".

לשאלה ה: בני הרב נפתלי חיים יצ"ץ יישב כי לפי פשוטו אין עניין לנטוע כרם יותר משאר אילנות, ולכן לא הדגיש "אין לי אלא כרם". וידי"נ הרה"ג יעקב קאפיל שוורץ שליט"א, מחבר ספרי "יקב אפרים", השיב במכתבו אלי: "ואולי כי בגמרא מסכת סוטה (מג, ב) הביאו ברייתא אשר מלשונה נראה שהיא חולקת ואינה סוברת כאן את סברת דיבר הכתוב בהוה; ז"ל הברייתא שם: ת"ר. אשר נטע וכו', כרם, אין אלא כרם, מנין לרבות חמשה אילני מאכל אפילו משאר מינין, ת"ל אשר נטע. יכול שאני מרבה הנוטע ארבעה אילני מאכל וחמישה אילני סרק, ת"ל כרם. ופרש"י, ת"ל

כרם, דדמי לכרם, ופחות שבכרמים חמשה גפנים הם. ע"כ. הרי לפי ברייתא זו מה שאמרה תורה כרם אינו משום שדיבר הכתוב בהוה, אלא להורות לנו שצריך שיהיו ככרם שהוא לפחות חמש אילנות של מאכל. גם י"ל כי על כן לא הביא רש"י פסוק זה 'מי האיש אשר נטע כרם' לענין דיבר הכתוב בהוה, כי הרי רבי אליעזר בן יעקב חולק שם בברייתא ואומר כרם כמשמעו [ופרש"י: ולא שאר אילנות], והרי יש לדון אפוא בהלכה זו שראב"י חולק בה ומשנתו קב ונקי [ראה במלוא הרועים ח"ב אות שין, ערך משנת ראב"י קב ונקי אות ו, דף קנט א], ועל כן לא הביא רש"י ממנה. ואמנם לא הבנתי יפה דברי המכילתא שאמרה כאן 'דיבר הכתוב בהוה', למה נטיעת כרם הוא 'הוה' יותר מנטיעת שאר אילנות של מאכל [וכנ"ל]. ויש ליישב".



גזרותיהם של היוונים 'להשכיחם תורתך ולהעבירם מחוקי רצונך' היו מכוונות הן כנגד הרציפות של אור התורה 'להשכיחם תורתך' והן כנגד המצוה המגינה 'חוקי רצונך', וכשגברו בית חשמונאי ונתאפשר גם תלמוד תורה וגם קיום המצוות התקינו את מצות נר חנוכה שיש בה בחינה כפולה: היא מצוה בחינת 'חוקי רצונך', אבל הארתה המתמדת היא כנגד 'אור תורתך'. נצחונם של החשמונאים ושליטתם בחלקי ארץ ישראל הם שאיפשרו את קיומם של התורה והמצוות, וכמוסבר את איחודו של אור התורה והמצוה בנר החנוכה. אכן, כמו כן בא בגרמתם גילוי של התאחדות התורה והארץ, שהרי שלמות המצוות, רוצה לומר כל התרי"ג, כוללת את המצוות התלויות בארץ הניתנות לקיום רק בארץ, וביותר לדברי הרמב"ן 'שעיקר המצוות כולן בארץ'. כך גם בנוסח ברכת ההודאה על הארץ ועל המזון בא לראשונה איזכור 'ארץ חמדה, טובה ורחבה', ולאחריה 'תורתך שלימדנו וחוקיך שהודעתנו, כי שלמותן של תורה ומצוות זקוקה לקדושת הארץ. הלל והודאה הם שני חלקים המתייחסים לימים טובים של חנוכה. ההלל נקבע על העמקתה של האמונה הישראלית כתוצאה מהתמודדות עם תרבות יון, הן הנובעת מהתנגדות חזיתית והן זו שיסודה בקניינים שהם טובים לשמש את האור האמיתי של התורה שנלקחו מאוצר הפגישה היוונית, מאותן הדעות דקרבין לאורחא דמהימנותא, שנצרפו ונטהרו באש דת של תורת אמת להסיר מהם כל סיגיהם ובדיליהם. ואילו ההודאה היא על ההצלה הזמנית המסוימת מהחורבן שהיה הצפוי לבוא אז על ישראל מידי היוונים. (שמועות רא"ה, מהדורת הרב הדרי, עמ' 165 ואילך ובדילוגים)

מדוע והיכן פירש רש"י מילים מוכרות בפירושו לתורה?*

הקדמה
דוגמה א: וַיִּשְׁלַח
דוגמה ב: פָּתַח; דָּלַת
דוגמה ג: גַּר
דוגמה ד: תּוֹר
דוגמה ה: צוּר
סיכום

הקדמה

תרומתו הייחודית של רש"י לפרשנות התורה באה לידי ביטוי באופנים רבים, ובין השאר מתגלה בפירושו רגישותו המיוחדת למשמעויות סמויות בדברי התורה. כאן אדון בתופעה מיוחדת, שבה לעיתים רש"י מפרש מילים קלות ומוכרות במקום אחד כאשר מילים אלה כבר הוזכרו בתורה קודם לכן ולפעמים אפילו רק פסוק או שניים לפני הפסוק שבו מדובר) ושם רש"י לא התייחס אליהן. בעזרת חמש דוגמאות אשתדל לנתח את גישתו בעניין זה, ולהבליט בזאת את רגישותו המיוחדת לכל מילה בתורה.

דוגמה א: וַיִּשְׁלַח

בפרשת נח (בראשית ח, ז-ח): וַיִּשְׁלַח אֶת הָעֶרֶב וַיֵּצֵא וַיָּצֵא וְשׁוֹב עַד יְבֹשֶׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ. וַיִּשְׁלַח אֶת הַיּוֹנָה מֵאֶתוֹ לְרִאֲוֹת הַקְּלוֹ הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה. פירושו של רש"י על המילה "וַיִּשְׁלַח" מצוי דווקא בפסוק השני: (ח) וַיִּשְׁלַח - אין זה לשון שליחות אלא לשון שילוח, שלחה ללכת לדרכה ובזו יראה אם קלו המים, שאם תמצא מנוח לא תשוב אליו. לדעת רש"י אין פירוש המילה "וישלח" כאן לשלוח שליח - אלא להוציא לחופשי,

* מחבר המאמר (מחבר סדרת הספרים 'לעומקו של רש"י') מבקש להודות למי שסייעו בהכנת המאמר: חנה לוין, ד"ר רחמים מלמד הכהן ואריאל סמואל.

כפי שאמר משה לפרעה "שִׁלַח אֶת עַמִּי" (שמות ה, א), וכן "וְלוֹ תִהְיֶה לְאַשָׁה לֹא יוּכַל לשלחה כל ימיו" (דברים כב, יט). מדוע רש"י המתין ופירש את הדברים על שילוח היונה, ולא על שילוח העורב שבפסוק הקודם?

בפסוק ז נאמר כי נח שלח את העורב, אך לא נאמר מה הייתה מטרת השליחה. רק בפסוק ח נאמר לנו כי מטרתו של נח בשליחת היונה הייתה "לְרִאֲוֹת הַקְּלוֹי הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה". הוספת מילים אלה יוצרת קושי: מי אמור לראות אם קלו המים, נח או היונה? לא ייתכן כי נח אמור לראות זאת - שהרי לשם זה שלח את היונה; אך גם אי אפשר לומר כי היונה נשלחה לראות האם קלו המים - כי כיצד תוכל היונה לדעת מה עליה לבדוק? אין היונה מסוגלת לדעת מה הייתה מטרת שליחותה! לכן פירש רש"י את פירושו דווקא על פסוק זה. ביאורו הפשוט כי משמעות המילה "וישלח" אינה לשלוח למשימה, אלא לשלוח את היונה לדרכה, עונה על שאלה זו. היונה שוחררה, ובעקבות שחרורה היא תחפש יבשה כדי למצוא מנוח לכף רגלה. אם תמצא היונה מנוח לכף רגלה, היא לא תחזור אל נח. בדרך זו נח "יראה" - כלומר יבין - כי קלו המים. בכך שרש"י דחה את פירושו לפסוק השני, למרות שכבר קודם נמצאת מילה זהה, הוא פירש לנו גם מי 'יראה' כי כלו המים.

דוגמה ב: פֶּתַח; דָּלַת

בראשית יט, ו-יא: וַיֵּצֵא אֱלֹהִים לוֹט הַפְּתִיחָה, וְהַדָּלַת סָגַר אַחֲרָיו. וַיֹּאמֶר: אֵל נָא אַחִי, תִּרְעֵנִי. הֲנֵה נָא לִי שְׁתֵּי בָנוֹת אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אִישׁ, אוֹצִיָּאָה נָא אֶתְהֶן אֵלַיכֶם, וַעֲשׂוּ לָהֶן פְּטוּב בְּעֵינַיכֶם; רַק לְאֲנָשִׁים הָאֵל אֵל תַּעֲשׂוּ דָבָר כִּי עַל כֵּן בָּאוּ בְּצַל קִרְתִּי. וַיֹּאמְרוּ גַם הַלָּאָה, וַיֹּאמְרוּ הָאֶחָד בָּא לְגוֹר וַיִּשְׁפֹּט שְׁפוּט, עֲתָה נָרַע לָךְ מֵהֶם; וַיַּפְּצֵרוּ בְּאִישׁ בְּלוֹט מְאֹד, וַיִּגְשׂוּ לְשֹׁבֵר הַדָּלַת. וַיִּשְׁלְחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת יָדָם וַיִּבְיֵאוּ אֶת לוֹט אֵלֵיהֶם הַבְּיָתָה, וְאֶת הַדָּלַת סָגַר. וְאֶת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר פָּתַח הַבַּיִת הֵכֹן בְּסַנְוָרִים, מִקְטָן וְעַד גָּדוֹל, וַיִּלְאוּ לְמִצַּא הַפֶּתַח.

(ט) הדלת - דלת הסובבת לנעול ולפתוח. (יא) פתח - הוא החלל שבו נכנסין ויוצאין.

מדוע יש לפרש מילים פשוטות אלו: "פתח" הוא המקום שנוצר בעת שהדלת נפתחת, דרך הפתח עוברים לחדר אחר או החוצה כאשר הדלת פתוחה. כאשר הדלת סגורה אין כבר לכאורה 'פתח'. כיצד אם כן עמדו אנשים בפתח הבית אם הדלת הייתה סגורה? רש"י מיישב את זה בהוספת מילה אחת: "החלל". הוא אומר לנו כי יש חלל לפני הדלת, כמו פרוזדור, שבו עמדו האנשים. כאשר אומר הפסוק "פתח" אין הוא מתכוון למקום פתוח - אלא לפרוזדור, לחלל. לפיכך רש"י לא פירש זאת בפסוק ו שבו הוזכרו שתי המילים לראשונה בפרשה זו, כי נאמר "וַיֵּצֵא אֱלֹהִים לוֹט הַפְּתִיחָה - וְהַדָּלַת סָגַר אַחֲרָיו". הדלת נסגרה אפוא לאחר שלוט יצא. הבעיה שצריך להסבירה בפסוק יא אינה קיימת בפסוק ו, ולכן לא היה צורך לפרשה שם.

דוגמה ג: גר

שמות כב, כ: וְגַר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ, **כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם.**
כִּי גֵרִים הֵייתֶם - אם הוניתו אף הוא יכול להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת, מום שבך אל תאמר לחברך. **כל לשון גר אדם שלא נולד באותה מדינה אלא בא ממדינה אחרת לגור שם.**

המילה גר נכתבה בתורה פעמים רבות לפני כן. מדוע פירשה רש"י רק כאן?
ה"גר" בפסוקנו הוא גר צדק. המצווה היא לא להונות או ללחוץ גר. אולם באמירה "כי גרים הייתם בארץ מצרים" אין הכוונה ל"גרי צדק" אלא לזרים; אם כן, כיצד השוותה התורה בינינו לבין גרי הצדק?
במסכת בבא מציעא (נט, ב) נאמר: "מאי דכתיב 'וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים?' תניא רבי נתן אומר: 'מום שבך אל תאמר לחברך.'"
רש"י על אתר פירש: "כיון דגרים הייתם גנאי הוא לכם להזכיר שם גירות". רש"י ביקש להבהיר כי באמת "גר" פירושו זר, מהגר, ואין הוא מתאים כלל לגר צדק, ובכל זאת אל תשתמשו במילה זו בנוכחותו של גר צדק כי הוא עלול להיפגע.

דוגמה ד: תור

במדבר טו, לט: וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִית, וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם, וְלֹא-תִתְּוּרוּ אַחֲרַי לְבַבְכֶם וְאַחֲרַי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר אֶתֶם זֵינִים, אַחֲרֵיהֶם.
ולא תתורו אחרי לבבכם. כמו "מתור הארץ" (יג, כה), הלב והעיניים הם מרגלים לגוף מסרסרים לו את העבירות, העין רואה והלב חומד והגוף עושה את העבירות. פירוש זה כולל שני חלקים. בחלק הראשון לימד אותנו רש"י את שורשה של המילה "תתורו", והחלק השני כולל מסר פסיכולוגי כיצד אנו עלולים להתפתות לחטא.

בסיפור המרגלים חוזר השורש "תור" לא פחות מתריסר פעמים, ורש"י בחר לפרש אותו רק כאן. המילה שבה בחר רש"י לצורך פירושו לקוחה ממשימת המרגלים שנכשלה. משה שלח את המרגלים לשם השגת מטרה חיובית, והם הפכו אותה לחוויה שלילית, ובסופו של דבר הרסנית. אפשר להניח שרש"י לא ביקש רק ללמד אותנו מהו שורשה של המילה "תתורו", אלא ביקש גם למצוא מקבילה מוסרית למילה המצויה בפרשת ציצית, ובחר את הפעם הראשונה שבה הוזכר השורש "תור" במשמעות שלילית כדי להעביר את המסר.

דוגמה ה: צור

בשירת האזינו (דברים לב, לא) מופיעה מילה פשוטה החוזרת כמה פעמים ברציפות ורש"י לא פירשה, והוא התייחס אליה רק בפרשת דרכים מכריעה: **כִּי לֹא כְצוּרְנוּ צוּרִים וְאֵיבֵינוּ פְּלִילִים.**

כי לא כצורנו צורם - כל זה היה להם לאויבים להבין, שהשם הסגירם ולא להם ולא להיהם הניצחון, שהרי עד הנה לא יכלו כלום אלהיהם כנגד צורנו, כי לא כסלענו סלעם. כל צור שבמקרא לשון סלע.

המילה "צור" כבר נכתבה פעמים אחדות בפרק זה לפני פסוק זה: (ד) הצור תמים פָּעֵלוּ וגו'; (יג) וְשָׁמֶן מִחֶלְמִישׁ צוֹר; (טו) וַיִּנְבֵּל צוֹר יְשַׁעְתּוֹ; (יח) צוֹר יִלְדֵד תְּשִׁי וְתִשְׁכַּח אֶל מִחְלָדָּךְ; (ל) אִם לֹא כִּי צוֹרִים מְכַרְם וְה' הַסְּגִירָם. מדוע רש"י המתין ופירש רק בפס' ל"א?

שמעתי מנחמה לייבוביץ ז"ל שהמילה "צור" עשויה להתפרש גם בלשון יצירה, כמו בפסוק בספר ישעיהו (מה, ז): יוֹצֵר אוֹר וּבּוֹרֵא חֲשָׁךְ עֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבּוֹרֵא רָע אֲנִי ה' עֹשֶׂה כָּל אֱלֹהִים. בכל הפסוקים הקודמים בפרשת האזינו המילה "צור" מתייחסת לקב"ה, ויתכן שפירושה "סלע" או "יוצר" - שתי המשמעויות מתאימות. אך בפסוק ל"א מתייחסת המילה הן לה' אלוקי ישראל והן, להבדיל, לאלוהי הגויים. בנקודה זו - ורק בנקודה זו - ראה רש"י צורך להבהיר את משמעותה, פן יחשוב הלומד כי "צור" פירושו "יוצר", וייחס את המילה גם לאליל, שאינו יוצר. לכן בפסוק זה - ולא קודם לכן - ביאר לנו רש"י כי פירושה של המילה "צור" כאן הוא "סלע" בלבד.

סיכום

דרכו הייחודית של רש"י בבחירת הפסוק המתאים לבאר מילים מסוימות מראה את רגישותו היוצאת-מן-הכלל למשמעותן המיוחדות של תיבות התורה, ושל המקום המדויק שבו הן נכתבו. שבח זה נוסף לכל שבחיו של רבן של ישראל על פירושו לתורה, והוא מצטרף לסיבות שגרמו לכך שפירושו היה ויהיה הפירוש המרכזי והיסודי לחמשת חומשי תורתנו הקדושה.

שלוש מצוות הן בחנוכה, נרות הלל והודאה. ומצד הסברא יש לומר דשלוש המצוות בשביל שלושה דברים נתקנו, דמצות הנרות ע"ש נס המנורה, והלל ע"ש הגאולה ממלכי יון, והודאה יש לומר דהיא על ניצוח המלחמה בדרך נס ופלא, כי היה אפשר שהגאולה ממלכות יון תהיה מלובשת בטבע, והשי"ת עשה עמהם להפליא, כי באשר היה מצב ישראל אז מוזר מאוד והאמונה רופפת - על כן הראם השי"ת ניסים במלחמה בפרסום לחזק אמונתם, ויכירו וידעו השגחת השי"ת עליהם. והנה הייתה הישועה בכפליים, בגשמיות וברוחניות, לחיזוק האמונה, וישראל השכילו לעשות התשובה הרוחנית לעיקר, וע"כ לא תקנו משתה ושמחה, להורות שהתשועה הגשמית טפלה לתשועה הרוחנית. ובזה יתיישב לנו מה שלא נזכר בהודאה נס הנרות כלל, להורות שההודאה לאו משום נס הנרות נתקנה.

(ע"פ שם משמואל בראשית חנוכה שנת תרפ"ד)

ההדרה חדשה של תשובת הרמב"ם בעניין ספירת ימי נידה וזיבה על פי כתב ידו, ודיון במשמעותה

מבוא
השאלה והתשובה
שחזור השאלה והבנת התשובה על פי המחלוקת בדין ימי נידה וזיבה
מסקנות העולות מהתשובה
סיכום

מבוא

כתב היד שממנו אנו מהדירים את תשובתנו מחדש, שהוא כנראה כתי"ק של הרמב"ם עצמו, כולל חמש תשובות. הוא נתגלה ופורסם לראשונה ע"י משה לוצקי ('התקופה' ל-לא עמ' 676), ואחרי כן בשו"ת הרמב"ם מהדורת בלאו סימנים תנה-תנט. תצלום כתב היד נדפס שוב באיגרות הרמב"ם מהדורת מו"ר הרב יצחק שילת שליט"א (עמ' תנה-תסא), שם הוא ההדיר מחדש שתי תשובות מתוך החמש¹, וצירף מבוא חשוב ובו פרטי כתי"ק, ייחוסו לרמב"ם ובירור זמנו ונמענו, עיי"ש בכל זה. מעבר לזה הוסיף הרב שילת (בעמ' תס-תסא) מספר השלמות ע"פ כתי"ק גם לנוסח שלושת התשובות שלא ההדיר במהדורתו ובכללן תשובתנו, ואנו כללנו גם השלמות אלו כאן.

ראיתי לנכון לציין כאן שני פרטים חשובים על התשובה מתוך מה שבירר הרב שילת שם, שנעשה בהם שימוש בהמשך::

א. זמן כתיבת התשובה בוודאי מאוחר לזמן סיום ספר משנה תורה והתפשטות בעולם, כנראה לא פחות מעשר שנים אחרי כן.

ב. התשובה הזו (יחד עם ארבע התשובות הנוספות שבכתי"ק) נשלחה כמענה לשאלתו של רבי פינחס, בן פרובנס שהגיע אל אלכסנדריה של מצרים ושימש בה כדיין², והיא נתקבלה על ידו.

בפתיחת תשובת הרמב"ם להשגות הנוספות מאת רבי פינחס (בהשגותיו אלו וגם בתשובות הרמב"ם הנוספות אליו אין עוד התייחסות לתשובתנו) כתב הרמב"ם אליו

1 וזאת משום שבמהדורתו לא כלל תשובות בענייני הלכה, אלא רק כאלה הנוגעות לעניינים שבאמונות ודעות.

2 לפרטים נוספים על אודותיו ועל קשריו עם הרמב"ם (שידועים לנו מהתכתבויות נוספות) עיין באיגרות הרמב"ם מהדורת הרב שילת לפי המפתח (עמ' תשיז).

בחביבות מודגשת: "אל תשת עלי חטאת לפי שהשבתי להדרתו(ה)"]³ הטהורה בפתקא של שאלות עצמן, לפי שהייתי טרוד הרבה, וחייד לא היה לי פנאי לשנות את השאלה עד שתבוא עליה התשובה. ומטעם אחר, שאין חכם גדול כמו הדרתך צריך להאריך ולהרחיב, אלא ראשי פרקים בלבד. ולפי זה תדינני לזכות. ותדע שכבודך חביב עלי יותר מכבוד עצמי"⁴.

במהדורה זו אנו מעתיקים מחדש את התשובה מתוך תצלום כתה"י שנדפס שם (עמ' תנט) תוך שמירה על מתכונת השורות, לאחר קריאה מדוקדקת נוספת שעל פיה הוספנו והשלמנו עוד כמה תיקונים (וגם מעבר להשלמות הנ"ל של הרב שילת; הרב שילת ראה אף את התיקונים הנוספים שלנו והסכים להם). אע"פ שהתיקונים וההשלמות שהבאנו כאן מועטים יחסית, והם אינם משנים את משמעות הדברים מעיקרם, ראינו חשיבות רבה בפרסומם משום שעל ידיהם התשובה נדפסת בשלמותה, וגם מסתלק הערפל והספק שנלווה אליה בנוסח שנדפס עד כה, מכיוון שלא היה ברור מהו היקפם של החסרונות שבתשובה. כמו כן אנו מציעים כאן נוסח משוחזר של השאלה שעשוי לתרום להבנת התשובה, וכן הוספנו פיסוק מדויק, הערות נוסח ותוכן וציוני מקורות, והצבענו על התכנים החשובים שניתן ללמוד מתשובה זו התורמים רבות להבנת שיטת הרמב"ם בצורתה הנכונה⁵.

השאלה והתשובה

האיגרת של רבי פינחס ובה השאלות לרמב"ם כללה כנראה פתיחה ואחריה חמש שאלות כפי שעולה מסדר התשובות בכתה"י, כאשר שאלתנו הייתה החמישית והאחרונה. מן הסתם הסתיימה האיגרת בחתימה שכללה מילות פרידה, ברכה וציפייה לתשובת רבנו, כדרך השואלים.

אע"פ שקשה להכריע על פי התשובה מה בדיוק הייתה שאלתו של ר' פינחס הדיין, מ"מ ניסינו לשחזרה בתוכנה ובנוסחה כפי שנבאר בפירוט להלן, ולשם זרימת הקריאה ולנוחות הלומדים קבענו כאן את נוסחה המשוחזר כפי שעלה בידינו:

[השאלה: עוד ילמדנו רבנו במה שראינו בעניין חומר ימי הליבון והספירה
אם מן התורה הם, שאנו אין לנו ספירה באשה אלא השבעה נקיים לטהרתה
ומדבריהם.]

3 אולי: להדרתו. ועיין באיגרות הרמב"ם מהד' הרב שילת עמ' שצד הערה 70.
4 שו"ת הרמב"ם מהד' בלאו סימן שסז; איגרות הרמב"ם מהד' הרב שילת עמ' תנו.
5 אודה מאוד לכל מי שיואיל להוסיף לי דברים בעניין הבנת תשובה זו בפרט ושיטת הרמב"ם במניין ימי נידה וזיבה בכלל ולפי הכתובת או הדואל הרשומים בגב שער גיליון זה. זה המקום להודות למו"ר הר"י שילת על סיועו הרב מפיו ומפי כתביו, למורי חמי הרב יואל קטן עורך 'המעין' על עזרתו בהכנת המאמר לדפוס, ולחמותי ד"ר חנה קטן על הסבריה ותובנותיה בחלקים הרפואיים שבמאמר זה.

התשובה⁶:

ולעניין ימי ליבו⁷ [שאמרת⁸], יראה לי שאינך אומר
אלא על ימי הספירה, שאי אפשר לכל אשה שבעולם
שלא יהיה לה ימי ספירה ואפילו על דין תורה, שהעיקר
שאנו סומכין עליו והוא מן התורה אחד עשר יום שבין
נ[ד]ה [לנדה]⁹, וכי כל הנשים יהיה וסתן כך אחד עשר
[אחד עשר¹⁰], אלא¹¹ יש רואה לעשרים יום ויש רואה מחודש

- 6 השורה שבה מתחילה תשובתנו מתחילה במילה האחרונה של התשובה הרביעית שבכתה¹², ולאחריה ישנן שלוש נקודות בצורת סגול לשם הבחנה בין תשובה לתשובה. סימן כזה נמצא גם בין תשובה לתשובה בשאר התשובות שבכתב היד, וכך גם נהג הרמב"ם להבדיל בין ההלכות במשנה תורה. לפי זה ברור שהתשובה נמצאת לפנינו בלא חיסרון בתחילתה, וכמו כן ניתן להסיק מחתימתה שאין חיסרון בסופה.
- 7 כך נקראו שבעת הנקיים בגמ' שבת יג, ב, שאותה פסקו להלכה הרי"ף שם והרמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"א הלכות יז-יח.
- 8 מטושטש בכתה¹³, ונראה שאלו שתי אותיות שיש לקוראן: שא' = שאמרת, אם כי יתכן שהאותיות הן התחלה של מילה שנמחקה בכונה. בנדפס השמיטו מילה מטושטשת זו, ואולי סברו שנמחקה.
- 9 מה שהוספנו בין סוגריים מטושטש בכתה¹⁴, אך רישומי שרידי האותיות ניכרים, כך שהשלמנו את האותיות בוודאות ולא רק ע"פ העניין. העיקר של י"א יום שבין נידה לנידה הוא הלכה למשה מסיני, והוא מובא בנידה עב, ב, ע"י בפירוש הר"ח שם, ובפירוש רב שריא גאון שמובא במדרש תנחומא סוף פרשת מצורע סי' ח ובפסק הרי"ף בשבועות, שכל אלו היוו כנראה מקור לדרכו של הרמב"ם. עיקר זה הוא היסוד לדינים במשניות במסכת נידה (פ"ד משניות ד, ז ופ"ו משנה יד ופ"י משנה ח). ועיין בפירוש הרמב"ם שם בפ"ד, ובהל' איסורי ביאה פ"ו הל' א-ו, שפסק ופירש שם את ההלל"מ כשיטתו שבתשובתנו וכפירוש הנ"ל של ר"ח והגאונים). ואע"פ שהרמב"ם כתב בתשובה אחרת לר' פינחס שהלל"מ 'מדברי סופרים קרינן ליה' (איגרות הרמב"ם מהד' שילת עמ' תנג), כאן שתוכנה של הלכה זו הוא פירוש הדינים המפורשים בתורה והגדרתם ודאי שהיא דאורייתא, כמו שמשמע מאותה תשובה.
- 10 בנדפס במקום התיבות "אחד עשר" נדפסה התיבה "יום" ושלוש נקודות. אך לענ"ד קריאה זו לשרידי האותיות שבמקום אינה נכונה (שריד המ"ם, לפי קריאה זו, אינו תואם כלל לצורות המ"ם שבשאר כתה¹⁵) אלא כפי שכתבנו, אם כי אמת שהמילים הללו מטושטשות ומחוקות כמעט לבלי הכר. נעזרנו בפענוח בעובדה שהמילה "מסכת" רישומה ניכר בדיו שעל גבי המילים הללו כשהיא כתובה הפוך (בכתב ראי), מה שמלמד שאינה אלא רושם מדף אחר שנצמד לדף זה בגניזה. בשם לב לעובדה זו ניתן להבחין במאמץ בין הדיו של מילה זו לבין שרידי האותיות השייכות לתשובה עצמה. השוואת צורת כתיבת המילה "אחד" שנמצאת פעמיים לעיל בסמוך ופעמיים להלן לשרידי האותיות כאן מראה על דמיון רב, אלא שכאן החי"ת התחברה לדל"ת. ניתן להשלים את המילה "עשר" באותו אופן, וקריאה זו גם מתאימה מאוד לעניין. וצ"ל שכוונת רבנו בווסת "אחד עשר אחד עשר" לומר שווסת זה חוזר חלילה כל שמונה עשר יום, שאחר שבעת ימי הנידות האישה פוסקת בקביעות מלראות למשך אחד עשר יום ושוב רואה וחוזר חלילה.
- 11 בנדפס במקום "אלא" - "הלא". אך אין שם ה"א שלמה, אלא שהמדפיס הניח ששריד האות

לחודש ויש רואה מחמשה ועשרים יום לחמשה ועשרים,
[הולכך]¹² פעמים תהיה [נדה]¹³ כשתראה בתוך השבעה,
פעמים תהיה ז[בה] כשתראה¹⁴ בתוך האחד עשר יום
ואם תראה בהם [שלושה]¹⁵ תשב שבעה נקיים. אבל בזמן הזה¹⁶
כולן סופרות שבעה נקיים, בין זו שתראה בתוך שבעה
של נדה בין זו שתראה בתוך האחד עשר יום. ושלים.

שחזור השאלה והבנת התשובה ע"פ המחלוקת בדין ימי נידה וזיבה

בתשובתנו נזכרת דעת הרמב"ם במחלוקת הגדולה והמפורסמת שבינו לבין הרמב"ן בשאלה מהי הדרך הנכונה לספירת ימי הנידות והזיבות מן התורה. מדובר על מחלוקת בפירוש ההלכה למשה מסיני הנזכרת בסוף מסכת נידה (עב, ב): "אחד עשר יום שבין נידה לנידה הלכה למשה מסיני". לדעת הרמב"ם ההלכה הטיילה על כל אישה לספור מיום ראייתה הראשונה למשך כל ימי חייה מחזורים של שבעה ימי נידות ואחד עשר ימי זיבות ברצף זה אחר זה וזוהי המשמעות למעשה מההלכה ש"אין בין זמן זיבה לזמן נידה אלא אחד עשר יום בלבד" (ולשון הרמב"ם הל' איסור"ב פ"ו ה"ג), וע"י ספירה זו יוגדר דינה בכל ראיות הדם שלה: דם בימי נידות - נידה, ודם בימי זיבות - זבה¹⁷. לעומתו לדעת הרמב"ן לא הוטל על האישה אלא

- שנשאר הינו רגל האות ה"א ושאר האות נמחקה או נקרעה בקרע שבמקום. אך לענ"ד השריד הזה הינו רובה של האות אל"ף, וכצורתה בכל מקום בכתה"י.
- 12 בנדפס חסרה מילה זו ובמקומה ציין המדפיס שלוש נקודות, אך בכתה"י היא כמעט שלמה; מצאנו שהרמב"ם השתמש במילה זו בתשובות נוספות (שלוש פעמים בשו"ת הרמב"ם סימן תכ ופעם אחת בס' תסד, ובצורה "הילכך" בסימנים שלג, שמה ו-שמו), וכמו כן הרבו להשתמש בה הר"ח והגאונים, אך כנראה מאחר ואינה ממש עברית אלא "לישנא דרבנן" לא עשה בה הרמב"ם שימוש בספר משנה תורה אלא ב"לפיכך". וכן השלים הרב שילת.
- 13 כן הוא בכתב היד וכן השלים הרב שילת, ובנדפס חסר וציין שלוש נקודות.
- 14 ישנו כאן קרע בכתה"י ונשארו מ"זבה כ" רק האות זי"ן וקצה האות כ"ף, והשלמנו ע"פ העניין. וכן השלים הרב שילת.
- 15 בנדפס חסרה מילה זו ובמקומה ציין שלוש נקודות. ובאמת מילה זו חסרה בכתה"י בשל אותו קרע הנ"ל בהערה הקודמת, והשלמתה מוכחת ע"פ העניין (שהרי רק ראיית שלושה מביאה לשבעה נקיים) וע"פ המעט ששרד (הרב שילת במקום קרע זה השלים בספק: [ג' ימים?]).
- 16 פירוש: מאז חומרות חכמים בתקנת רבי וחומרת ר' זירא המבוארות בנידה סו, א ובר"ף בשבועות וברמב"ם בפ"א מהל' איסור"ב.
- 17 לעולם האישה אינה עוקרת ספירה זו מלבד בשלושה מקרים: בעקבות לידה, בשינוי וסת קבוע או במקרה של אי ידיעה, בשלושתם היא עוקרת את ספירתה ומתחילה את הספירה מחדש ע"פ הכללים המבוארים ברמב"ם בהל' איסורי ביאה פ"ו הל' ב-ו ופ"ח הל' טז-כב. להלן נביא שישנן בעניין זה הבנות שונות בשיטת הרמב"ם, ושם נברר בקצרה את נכונותה והכרחיותה של הכרעתנו כהבנה זו ברמב"ם.

לספור אחד עשר יום לאחר שבעת ימי טומאת הנידה שמן התורה המתחילים כל פעם מיום תחילת ראיית הדם (שבדרך כלל מתחיל לצאת מגופה בזמן וסתה הטבעי), ובאחד עשר ימים אלו כל דם שתראה יהיה דם זיבות, ואחריהם הספירה נפסקת ולא תתחדש שוב אלא כשתחזור ותראה דם. כמו כן, לשיטתו במידה והאישה נעשתה 'זבה גדולה' בימי הזיבות היא לא תחזור להיות נידה גם אם תראה דם לאחר אחד עשר הימים, אלא לאחר שתספור שבעה נקיים ותצא מטומאת הזיבות, וכוונת ההלכה לדעתו היא שמכלל הימים הרבים שייתכנו בין וסת נידה ווסת נידה נמצאים י"א ימים בלבד הראויים להיעשות בהם זבה ושאר הימים ראויים לנידה.

נפקא מינה חשובה שעולה ממחלוקת זו ונצרכת לענייננו היא היחס לשבעת הנקיים בזמן הזה¹⁸, שלדעת הרמב"ם יסוד החיוב לספירת שבעת הנקיים בכל וסת ווסת (שאורך הראייה בו הינה בדרך כלל יותר משלושה ימים) הוא מן התורה, שהרי קיים ספק שמא היא נמצאת כעת בימי זיבתה¹⁹, ולעומת זאת לדעת הרמב"ן במצב הרגיל בו הפלגת האישה נעה סביב שלושים יום - יסוד חיוב ספירת שבעת הימים הנקיים בזמן הזה יהיה בדרך כלל מדרבנן, משום שקרוב לוודאי שראייתה היא נידות ולא זיבות, ושהיא אינה צריכה מן התורה לספור שבעה ימים נקיים - שכן כלו להם ימי הזיבה הקודמים ולכלל ימי הזיבה הבאים אישה במצב נורמאלי ובריא לא באה²⁰.

חשוב לדעת שפירוש הרמב"ם הנ"ל להלל"מ אינו חידוש שלו, אלא זוהי מסורת גאוניי בבבל²¹ כבר מימי רב אחא בעל השאלות בראשית תקופת הגאונים. ולא זו

18 או ליתר דיוק: באישה שאינה סופרת בצורה נכונה או שאינה סופרת כלל את ימי הנידות והזיבות שלה, בין בזמן הזה ובין לפני תקנת רבי וחומרת רבי זירא.

19 כל ראייה בת שלושה ימים לפחות מסתבר יותר שהיא זיבה מאשר שהאישה כעת בימי נידתה, שהרי ימי הנידה מועטים מימי הזיבה ביחס של 7:11. האמת היא שההגדרה היותר מדויקת על-פי הרמב"ם לנשותינו שאינן סופרות ואף אינן יודעות את כללי הספירה לשיטתו היא שהן "טועות", ולשיטתו הן מחילות את ספירתן מחדש כנידה ודאית, ועם זה הן גם "חוששות לזיבות", דהיינו שהן ספק נידות ספק זיבות מדאורייתא. ואאריך בזה בעז"ה במקום אחר.

20 אמנם גם לדעת הרמב"ן במקרים רבים אף בזה"ז יהיה צורך לחוש ולספור נקיים מספק של תורה ולא רק מדרבנן, אבל זה לא יהיה אלא במקרים חריגים של דימומים וכתמים בימים האמורים להיות נקיים, ובהפלגות קצרות וחריגות, שאז אפשר באמת שהאישה תיעשה זבה ותשתבש ספירתה (וכן יש לחוש שמא תחילת ראייתה היה דם טהור וממילא אינה יודעת מאיזה יום מתחילים ימי נידתה, שאף זה יכול להביאה לטעות בספירה ולספק זיבות מן התורה, וכמפורש בספר בעלי הנפש לראב"ד בשער הווסתות). ולעומת זאת במצב הבריא - שאישה רואה בין ארבעה לשבעה ימים אחת לחודש בערך - לא אמור להתעורר שום ספק מן התורה לדעת הרמב"ן, וכפי שהדגשנו בפנים.

21 כן כתבו ערוה"ש ס' קפג ס"ק יב והרב קאפח בפירושו לאיסור"ב פ"ו ה"ג ואחרונים נוספים. ואנו מצאנו ראיות ודקדוקים לשוניים ממניין שלם של גאונים ושל ראשונים הקשורים אליהם שמכוחם ניתן להסיק שכולם הלכו בדרכו של הרמב"ם, חלקם באופן מפורש ממש (רש"ג ור"ח כנ"ל הע' 9, וכן רבינו הלל והסמ"ג), וחלקם (החמישה הנותרים) בדיוקים

בלבד שמסתבר שכך הוא הפירוש המקובל על כל הגאונים, אלא שאף נראה שזהו הפירוש היחיד שהיה מוכר להם וגם לרמב"ם²² מאידך, יש לדעת כי פירושו של הרמב"ן גם הוא אינו חידוש שלו, אלא כפירושו נקטו כבר רש"י ובעלי התוספות וכל החכמים שאחריהם באשכנז, בצרפת, בפרובנס ובצפון ספרד, כל אלו שלא היו בקשר משמעותי עם גאוני בבל והיו אמונים על פירוש רש"י לתלמוד²³. ונראה שאף בעלי שיטה זו לא ידעו על קיומה של מסורת הפירוש השונה משלהם עד להתפשטות ספר משנה תורה באירופה, שגררה עמה את השגת הרמב"ן על שיטתו בעניין זה. כך עולה משתיקת כל הקדמונים, שהרי לא מצינו בשום מקום אפילו רמז קל לדיון או לספק בנושא דרך ספירת ימי נידה וימי זיבה, עד להשגת הרמב"ן על שיטת הרמב"ם. בהמשך לעובדה זו, ומתוך התבוננות בסוגיות, נתברר לנו שיסוד המחלוקת נעוץ בפרשנות הבסיסית השונה בארבע או חמש סוגיות עיקריות (בנידה כט, לז, לט, נד, עב, ובערכין ח), שהגאונים והרמב"ם פירשו בהתאם למסורתם, לעומת רש"י וכל חכמי אירופה שפירשו באופן שונה²⁴.

מסתברים אך לא מוכחים לחלוטין. מדובר על רב אחאי בעל השאלות, רב נטרונאי גאון, רס"ג, רב שרירא גאון, ר"ח, ר"ף, ריה"ל, רמב"ם, רבנו הלל (בפירושו לספרא; הוא היה מאיטליה, והיה כידוע לחכמי איטליה קשר הדוק עם הגאונים דרך תורת ר"ח, הערוך, רבנו ברוך ועוד) והסמ"ג (שאמנם חי בצרפת, אבל הכיר את דברי הרמב"ם ואימץ את שיטתו בזה), ואין כאן המקום להאריך בדקדוקים אלו על אף חשיבותם. ונראה שדי בעשרה קדמונים אלו כדי לאשש את הטענה שזו הייתה המסורת הבלעדית של גאוני בבל, כנראה אף של אלו שלא מצאנו להם דברים בזה, מאחר שלא מצאנו מהם דברים שונים.

22 שכן מאז ראשוני הגאונים שסברו כהרמב"ם לא מצינו בשום מקום אפילו רמז קל לדיון או לספק בנושא זה עד להשגת הרמב"ן על הרמב"ם, שבאה זמן קצר יחסית לאחר התפשטות משנה תורה באירופה, ורק אז בעצם נעשתה השקפה משמעותית בין תורת חכמי אשכנז, צרפת וצפון ספרד עם תורת הגאונים בכלל ובענייננו בפרט. וקצת יש להוכיח כן אף מתשובתנו, שמתוך הצגת הרמב"ם את שיטתו בתמימות, בלא ראייה ובלא כל התייחסות ויישוב לקושי הגלוי שבה, יש ללמוד שכנראה לא הכיר כלל אלטרנטיבה לשיטה זו אפילו בזמן שהשיב את תשובתנו, כעשר שנים לאחר כתיבת ספר משנה תורה וכן! ומה שכתב הרב קפאח (בפה"מ ערכין ב, ב ובהל' איסו"ב פ"ח) שקדמו לרמב"ם בזה שתי מהדורות, ובתחילה סבר כרמב"ן וחזר בו פעמיים עד שהכריע כמסורת הגאונים, אינו נכון בעיניי, שכן ניתן להוכיח מכמה מקומות שאף במהדורה הראשונה של פה"מ סבר הרמב"ם כגאונים וכסברתו האחרונה, ואת תיקוני הלשון שהרב קפאח מתבסס עליהם יש להבין כשיפורי לשון בעלמא לשם הבהרה ולא כחזרה בעיקר פירוש ההלל"מ. ויש להאריך בזה ואכ"מ (וכדברינו בזה כתב גם ר"ש קדר ז"ל בספרו 'תוספת אהל' על הל' נידה (עופרה תשס"ח) עמ' טו, אע"פ שהלך בשיטה אחרת בהבנת הרמב"ם בעניין ובסוגיה).

23 בסיעה זו מצאנו שהלכו הראשונים: רש"י, רשב"ם ושאר בעלי התוספות, הראב"ד, רבנו יונה, הרמב"ן, הרשב"א, המאירי, הרא"ש, הטור, החינוך, בעל חידושי הר"א על נידה, הריטב"א, הר"ן, המ"מ ועוד.

24 בניגוד לגישה הרווחת המתייחסת לשיטת הרמב"ם כשיטה הרחוקה משפטה סוגיות, לא נראה שיש לשיטת הרמב"ן וסיעתו עדיפות משמעותית בפירוש הסוגיות, ואולי אף להיפך. לצערנו, פירושם השונה של הגאונים לסוגיות אלו כמעט שאבד (וחסרונו גם הביא את

ע"פ דברינו קרוב לוודאי שר' פינחס סבר כסיעת רש"י והרמב"ן בפירוש ההלל"מ ובהבנת הסוגיות וכפי שלמד אצל רבותיו בפרובנס, ואם כן מתבקש שכשיפגש עם דברי הרמב"ם יתקשה להבין את דבריו בעניין הספירה. אלא שעל מנת שנצליח לשחזר מה הייתה שאלתו של ר' פינחס עלינו למצוא שאלה שעוסקת ב"עניין ימי ליבון" כפי שהגדירה הרמב"ם, וכמו כן עלינו לוודא שאכן כלולות בשאלה ההנחות שניתן להסיק מתשובת הרמב"ם שהן היו חלק מהשאלה, ולהראות כיצד תשובת הרמב"ם שלפנינו כוללת מענה ענייני לשאלה זו. ולכן אי אפשר לומר ששאלת רבי פינחס הייתה שאלה ישירה על בירור דעתו של הרמב"ם בעניין הספירה או ביישובה עם אחת הסוגיות, משום שאז לא יהיה נכון להגדירה ב"עניין ימי ליבון". אף לשון הרמב"ם **"יראה לי שאינך אומר אלא על ימי הספירה"** מעידה ששאלתו לא הייתה ישירה בעניין זה. ועוד, אילו הייתה שאלתו על עצם הספירה היה על הרמב"ם לבאר יותר ולבסס את שיטתו בזה, דבר שלא נמצא בתשובה.

שאלה ב"עניין ימי ליבון" ממש, שיכולה לנבוע מהבדלי הגישות במחלוקת היסודית הנ"ל שבפירוש ההלל"מ, עשויה להיות קשורה ליחס לחומרת ימי הליבון ויסוד חיובם התלוי במחלוקת זו, וכנ"ל. ואכן מצאנו שניתן להסיק מתשובת הרמב"ם נוסח שאלה שייכללו בו כל ההנחות שקרוב לוודאי נמצאו בשאלתו של ר' פינחס.

נפרט תחילה את ההנחות שנראה שר' פינחס הניח בשאלתו: א. מכך שלרמב"ם לא היה ברור שר' פינחס מדבר על ימי הספירה של ימי הנידות והזיבות ("לעניין ימי ליבון", "יראה לי שאינך אומר אלא על ימי הספירה"), ניתן להסיק שר' פינחס הזכיר את "ימי הליבון" וקרא להם "ספירה", וניסוחו בזה לא היה חד משמע²⁵. ב. מהדגשת הרמב"ם את קיומה של הספירה ואת היותה מן התורה ("אי אפשר לכל אשה שבעולם שלא יהיה לה ימי ספירה ואפילו על דין תורה"), מסתבר שמדברי ר' פינחס עלה שישנה לכל אישה ספירה אחת בלבד, ושהיא מדרבנן. ג. מהזדקקותו של הרמב"ם בסוף התשובה לבאר את דין הנשים בזמן הזה, נראה שר' פינחס לא ציין במפורש שדווקא בזמן הזה ספירת ימי הליבון מחייבת כל אישה, גם נידה שאינה זבה.

ניתן אם כן להניח שר' פינחס פגש קביעה שימי הליבון נצרכים מן התורה אף

הרמב"ן [ואת תלמידיו אחריו] להשיג על מסורתם מכח סוגיות אלו ממש ע"פ הבנתו בהם, בעוד שלהבנת הגאונים לא די שאינן תיובתתם, אלא אף סייעתא יש מהם למסורתם. וכפי שכתב בהקדמתו בעל ספר פרדס רימונים ביישוב דעת הרמב"ם בנידה לז, אך תודה להשי"ת ניתן לשחזרו, וכפי שעלה בידינו בסייעתא דשמיא, משרידי פירוש הר"ח לנידה דפים כט, לו, עב, ומדברי הרמב"ם בפה"מ בערכין ונידה ובהל' איסו"ב. הסבר פירושם לסוגיות האלו דורש מאמר שלם לעצמו שנמצא בהכנה, ועוד מועד לחזון.

25 דבר נוסף שאפשר שהביא את הרמב"ם לבאר את עניין הספירה, הוא מה שהזכיר כנראה בשאלתו את דין הנקיים מהתורה, שלדעת הרמב"ם מציאותם אינה שייכת בלא הספירה.

בזמן הזה²⁶, מה שמתאים יותר לשיטת הגאונים והרמב"ם ופחות לשיטת רש"י והרמב"ן וכן"ל, ותמה על זה, כיון שלהבנתו אינם אלא מדרבנן, ועל כך הוא שאל את דעת הרמב"ם (ובזה אנו יכולים למצוא בשאלה את הנחה א דלעיל). נראה שבשאלתו התבטא שספירת הנקיים הינה הספירה היחידה המוטלת על האישה ושהיא מדבריהם (הנחה ב), בהתאם לשיטת רש"י וסיעתו בזמן הזה, וכמו שנתבאר. נראה שרבי פינחס לא ציין בשאלתו את יסודו של דין הנקיים לזבה מן התורה, שאינו נוגע למעשה בזה"ז ואינו מעניין השאלה, וממילא גם לא חש להזכיר שדווקא היום כל אישה סופרת שבעה נקיים (הנחה ג). על פי הדברים האלו שחזרנו את השאלה לעיל, כך יש טעם לשאלה בעניין ימי הליבון שתכלול את ההנחות שכנראה היו בשאלה (ע"פ מה שניתן להסיק מן התשובה), וכך תשובת הרמב"ם מתאימה בדיוק לשאלה.

ואע"פ שהרמב"ם לא מתייחס בתשובה בפירוש לעיקר הקושי שבשאלה כפי שהגדרנו אותה, והוא אינו מסביר לשואל מדוע על אישה שאינה סופרת את ימי נידותה וזיבתה מוטל לספור נקיים אף מן התורה ומספק, מ"מ מסקנה זו מובנת מתוכן התשובה בה הוגדרו כללי התורה בזה, וכמו כן הוגדר בה מה שנתחדש בזמן הזה. ונצטרך לומר עוד, שמכיוון שסוף סוף שאלה זו, הנובעת מהבדלי השיטות הנ"ל, מבוססת על שאר ההנחות שהזכרנו, הנחות שלהבנת הרמב"ם אינן נכונות כלל, אפשר להבין שהרמב"ם פשוט בא 'לעשות סדר' במושגים שהוזכרו בשאלה באופן מוטעה על פי דעתו, ולתקן עניינית את הדרוש תיקון. ולכן הוא נזקק להסביר הנחות אלו על פי שיטתו, וביאר שספירת הנקיים אינה הספירה היחידה שיש לכל אישה (התייחסות להנחה א), ושהספירה הנוספת שישנה לאישה - זו של ימי הנידות והזיבות - הינה מן התורה ולא רק מדרבנן (התייחסות להנחות א ו-ב), וכמו כן שספירת הנקיים מן התורה אינה לכל אישה אלא לזבה בלבד, אלא שאמנם בזמן הזה, ודווקא בזה"ז, ספירת הנקיים נדרשת לכל הנשים (התייחסות להנחה ג). זה מה שנתברר לענ"ד בשחזור שאלת רבי פינחס ובהבנת תשובת הרמב"ם עליה.

26 התייחסות כזו לשבעת הנקיים כמתחייבים מספק של תורה בזמננו ובכל מקום שלא בקיאים בו בספירה, שהובילה אותו לפי דברינו לשאלתו, יכול היה ר' פינחס למצוא במקורות שונים - החל מלשון הגמרא בנידה סז "נשי דהאידינא ספק זבות משוינן להו" (וכגרת הר"ף וכי"מ שם, ולא כלפנינו "שוינהו רבנן"), וכלה בלשונות הרמב"ם בהביאו דין זה (הל' איסור"ב פי"א הי"ז) "כל שבעת ימי נקיים שבזמן הזה... שהם ספק" או ביחסו החמור לספירת הנקיים בתקנותיו המפורסמות בדיני נידה שתיקן במצרים, או שמא אפילו באמירותיו בע"פ סביב עניינים אלו ששמע רבי פינחס מפיו. כל אחד מאלו יכול להתאים כבסיס לשאלתו של רבי פינחס בנידון דידן ולהתאים אף לסגנון שאלותיו הנוספות באותו מכתב, שאף הן עסקו בהבנת עניינים מהגמרא או ביישוב הגמרא עם דברי הרמב"ם. אלא שבכל אופן נצטרך לומר שכנראה בשאלה לא נזכר בפירוש מקור ספציפי, ולכן גם בתשובה אין שום התייחסות למאמר מסוים.

מסקנות חשובות העולות מהתשובה

א. ההבנה הנכונה באופן הספירה לדעת הרמב"ם

בהבנת דברי הרמב"ם בסוגייתנו - בעניין דרך ספירת ימי הנידה והזיבה ועקירתן - נבוכו רבים (מבוכה שנגרמה בשל הקושי ביישוב דבריו עם המקורות ועם המציאות), ובביאורם קיימות ארבע דרכים עיקריות. מתשובתנו עולה שרק שתי הדרכים הראשונות אפשר לייחסן לרמב"ם, ומאחר שהדרך הראשונה דחוייה בלאו הכי, כפי שנציין בסמוך, ניתן להסיק ולהכריע ע"י תשובתנו כהבנת הדרך השנייה. הדרכים השלישית והרביעית אינן עולות כלל בקנה אחד עם דברי הרמב"ם שבתשובתנו, בה הוא כותב כמעט במפורש להיפך מהן. אם כנים דברינו הרי שקיימת חשיבות עליונה לתשובה זו, השופכת אור ומכריעה הבנה נכונה בשיטת הרמב"ם שהייתה לוטה בערפל עד כה:

הדרך הראשונה, בה הלך הרב יוסף קאפח זצ"ל, היא שמראייתה הראשונה האישה סופרת שבעה ואחד עשר יום ברצף כל ימיה, ואין היא עוקרת ספירתה אלא בלידה, ולווסתה הטבעי אין כל השפעה על ספירתה. דרך זו אמנם תואמת את דברי הרמב"ם שבתשובה (וכפי שנסתייע ממנה הרב קאפח), אולם, כאמור, דרך זו דחוייה היא, משום שמלבד שהיא דחוקה בלשון הרמב"ם בכמה מקומות, היא גם מוקשית מכמה סוגיות בגמרא ומכמה הלכות ברמב"ם עצמו²⁷. הדרך השנייה, בה הלכו הרמב"ן ותלמידיו בהבנת הרמב"ם²⁸, דומה לדרך

27 עד כדי כך שהרב קאפח עצמו הוכרח לדחות מהלכה את הלכות ט-י בפ"ח של הל' איסור'ב בטענה שהן שרידי מהדור"ק, וזה מלבד סתירת דבריו מפ"י הל' כא, ושאר הדחוקים הגדולים שבשיטתו. ויש להוסיף שמשמע מדברי הרב קאפח שעיקר מגמתו בזה הייתה לבאר את דברי הרמב"ם ע"פ דברי הגאונים, ולפי מה שנכתוב בהערה הבאה שנתברר לנו שאף הגאונים הלכו בדרך השנייה, פשוט שאין לדרך זו כל יסוד. ועיין בזה במאמרם של הרב יונתן רבינוביץ' והרב יוחאי מקבילי "הצעת פיתרון למבוכה גדולה בהלכות איסורי ביאה פרק ז' שפורסם בכתב העת 'סיני' כרך קמה, שם דחו את שיטת הרב קאפח בראיות חזקות. ואע"פ שחלק משאלותיהם שם קשות אף על הדרך השנייה שבה אנו הלכנו - תשובתן בצידן (ואכמ"ל בזה, וע"פ מה שנכתוב בהערות 31 ו-37 ניתן ליישבן), ועל כורחנו עלינו לאמץ דרך זו (ולא כהבנת החו"ד שהם הלכו בה) כמתחייב מתשובתנו, וכפי שנכתוב בסמוך.

28 כדברי הרמב"ן כתבו במפורש בחידושי הר"א על נידה והמ"מ, וכן נראה משאר תלמידיו ובראשונים נוספים שלא במפורש. וזו היא הדרך המרכזית בהבנת הרמב"ם בסוגיה, שבה הלכו אף רוב האחרונים שעסקו בסוגיה זו. ואע"פ שיש ביניהם מחלוקות משמעותיות בפרטי צורת הספירה ובפירוש הסוגיות השונות, כולם מבוססים על הבנה זו שווסת חדש עוקר את הספירה. גם החו"ד שהלך בדרך השלישית בנה דבריו על יסוד שיטה זו, אלא שהוסיף את חידושו בהבנתו את צורת הספירה השונה בבעלת וסת קבוע (וראה במסקנת המרכה"מ, בחו"ד, בחידוד הלכות, בחכמת בצלאל, בפרדס רימונים, בערוה"ש ובביאורו של הרב יוחאי מקבילי שכולם הלכו בדרך זו). ולנו נתברר שכנראה אף הגאונים סברו כך, וכולם בזה בשיטה אחת וכן"ל, ולא כהנחה הפשוטה שהניחו הרב קאפח והרב מקבילי שלמסורת הגאונים אין הווסת עוקר את הספירה. שכן גם בר"ח לסוגיית הטועה שבנידה בדפים כט-ל

הראשונה בכך שהאישה סופרת שבעה ואחד עשר ברצף כל ימיה (ודינה בכל ראייה נפסק בהתאם לספירה, וכפי שמפורש בתשובתנו!), אלא שלפיה האישה עוקרת את ספירתה גם בשינוי וסתה ע"פ כללי קביעת הווסת²⁹, מלבד עקירתה בעקבות לידה או במקרה של אי ידיעת חשבונה בשל שכחה או טעות. הדרך השלישית, שאותה חידשו רבי יעקב מליסא בעל 'חווות דעת' על שו"ע יו"ד ואחרונים נוספים³⁰, היא שכל עניין הספירה הרצופה כל ימיה לא נאמר אלא באישה שאין לה וסת קבוע, אבל באישה שיש לה וסת קבוע - בראייתה בכל פעם ביום הווסת עוקרת היא ומתחילה את ספירתה מחדש³¹.

מפורש שלא רק לידה עוקרת את הספירה אלא גם קביעת וסת, ומצאנו לזה רמז גם בדברי הר"ף. ועוד, שכאשר הבנו את סוגיית הגמרא בדף לט על דרך הרמב"ם נוכחנו שהיא המקור לדין עקירת הווסת לדעתו, ושאינן שם הבנה כלל לשיטת הגאונים בלא פירוש זה, והסקנו מכל זה שפשוט שכל הגאונים שקיימי בשיטה זו - דעתם בזה היא כדרך זו. ויש להאריך לבאר ראיות אלו אך אכ"מ.

29 המוגדרים ומבוארים ברמב"ם בפ"ו ובפ"ח מהל' איסור"ב, וכמו כן מבואר בפרקים אלו אף עניין עקירת הספירה בעקבות לידה או שכחה. ואת ההיגיון שבכללי הספירה הללו ביארנו בהרחבה בהערה 31.

30 שיטה זו מבוארת בחו"ד בס' קפג ס"ק ב, והועלתה גם כאפשרות במרכה"מ בהקדמתו לפ"ו מהל' איסור"ב בפתח נו, ואומצה ע"י הרב יוחאי מקבילי בביאורו לרמב"ם, ועיין בהקדמתו לפ"ו מהל' איסור"ב.

31 החידוש שבדרך זו בא בעיקר לפתור את הקושי הגדול שיש בשיטת הרמב"ם, שעל פיה ייתכן שאישה תראה בזמן וסתה הטבעי, שהוא "עת נידתה" לכאורה, ואעפ"כ התורה תגדיר את ראייתה כבאה "בלא עת נידתה" ותדון אותה בראייה זו כזבה גדולה לעניין נקיים וקרבן. ויוצא אם כן שראייתה שב"עת נידתה" (הטבעי) לפעמים תבוא "בלא עת נידתה" (ההלכתי) וזו שב"לא עת נידתה" (הטבעי) תבוא לפעמים ב"עת נידתה" (ההלכתי)! ולא זו בלבד שיתכן שיקרה כך, אלא שבדרך כלל, ואף ברוב הפעמים מבחינה הסתברותית, אכן יקרה כך! ולכאורה הדברים קשים מאוד, ואנו מוכרחים להאריך קצת ביישובם ע"פ דרכו של החו"ד וע"פ דרכנו, משום שבירור זה הוא היסוד של שיטת הגאונים והרמב"ם, שרבים רצו לדחותה או להבינה באופן אחר בגלל קשיים אלו שנתקשו בהם כאשר חסר להם בירור זה. ובתחילה נאמר, שחידושו של החו"ד אכן מצמצם את הקושי הזה, שכן לדבריו אישה בעלת וסת קבוע לעולם תחדש את ספירתה ביום וסתה, שהוא "עת נידתה", וממילא היא אכן תמיד תהיה נידה בזמן וסתה הטבעי. את הספירה באישה שאין לה וסת יש להבין לדבריו, שכיון שאין לה עת ברור לנידתה התורה מגדירה את עיתה ע"פ הספירה (ועדיין צ"ע אף לדבריו, מה ההיגיון והתועלת בהמשכת הספירה שבעה ואחד עשר ימים הנוספים אף לאחר אלו הסמוכים לראייתה, עד וסתה הבאה?). אך הדוחק הבולט לעין שיש בהבנה זו בלשונו הרמב"ם הינו רב. ואף אם נוכל בדוחק לכלכל דבריו בלשון הרמב"ם, מה נאמר ביישוב דעת הגאונים בזה, שעל כורחנו נצטרך להבין גם אותה! ולאחר דברי הרמב"ם הברורים בתשובתנו, המלמדים שהוא לא הלך בדרכו של החו"ד (כמו שנבאר בפנים בסמוך), אנו מוכרחים בין בשיטת הרמב"ם ובין בשיטת הגאונים (שאינן אלא שיטה אחת, כפי שביררנו בהערה 28) להבין את ההיגיון שבפירוש ההלכה למשה מסיני הזו לשיטתם באופן אחר. ובאמת ניתן להבין את ההיגיון שבשיטה זו באופן שונה ע"פ דברי הרמב"ם בהל' איסור"ב

והדרך הרביעית, אותה רצה לחדש בדורנו הרב שמואל קדר (בספרו 'תוספת אהל' בסיומן קפג), היא שהרמב"ם והגאונים כלל לא נחלקו עם שאר הראשונים וסברו

פ"ז ה"כ, שכתב שיציאת וסת האישה מסדר המחזוריות של שבעה ואחד עשר הינה "חולי", שחומרתו מאובחנת ע"פ גודל החריגה מסדר זה. ומדבריו אלו ניתן ללמוד שהווסת שבא במחזוריות זו הינו הווסת הבריאה והרצוי על פי הגדרת התורה, וממילא נוכל להבין את ההיגיון בספירה לאורך כל ימי חיי האישה, שהיא בעצם מדידה של מצב וסת האישה המצוי ביחס לווסת הבריאה והרצוי. וע"פ זה יובן מדוע ניתן לכנות את ראיית האישה ולדונה כראייה "בלא עת נידתה" אף כשהיא רואה בזמן שהיא רגילה בו, שזהו מפני שסוף סוף הוא הופיע שלא בזמן הראוי ביחס לווסת הבריאה והרצוי. [ועתה כשמובן לנו הצורך בספירה לקביעת דין האישה כנידה או כזבה ע"פ מצב וסתה המצוי ביחס למצב הרצוי, אנו יכולים להבין גם את ההיגיון בזמן התחלת הספירה ובעקירת הספירה, ואת ההכרח בהתחלתה מחדש בשלושת המצבים שהזכרנו (בדרך השנייה שבה אנו הולכים) - שכיון שמגמת הספירה היא מדידת הווסת המצוי ביחס לרצוי, מובן שיש להתחילה עם ראייתה הראשונה על מנת לבחון את בריאות סדר ראייתה, וכמו כן מתבקש שכאשר נראה לעינינו יצירת הרגל וסדר חדש בראיות האישה נצטרך לבחון את בריאות הסדר המצוי מחדש, ואף נגדיר ממילא את דין הראיות ביחס לווסת הרצוי מאז תחילת קביעות סדר חדש זה, על כן נעקרת ומתחדשת הספירה בכל שינוי וסת קבוע. ועל פי עיקרון זה פשוט ומובן הצורך אף בחידוש הספירה עם ראייתה הראשונה של האישה לאחר הלידה וימי הטוהר, שהיו הפסקה שקטעה לחלוטין את הרגל ראייתה הקודם. ובדומה יש להבין את ההיגיון בכללי התחלת הספירה מחדש באישה שטעתה בספירתה, שמשנתים ע"פ אורך ראייתה; אלא שיש להאריך בזה, וכבר הארכנו מספיק כיון שאינו ממש מעניין המאמר, ותן לחכם ויחכם עוד ונאריך בזה במאמר נפרד]. עד כאן ביארנו את ההיגיון ההלכתי שבשיטת הגאונים והרמב"ם, והכל מובן וטוב ויפה. אלא שיש עדיין בדבריהם אלו קושי עצום נוסף, שחובה עלינו ליישב. והוא, שעצם הטענה שהתורה הגדירה את המחזוריות של השמונה עשר יום הללו, המכילים את שבעת ימי הנידות ואחר עשר ימי הזיבות, כווסת הבריאה והרצוי, היא טענה שאינה עולה בקנה אחד עם המציאות. מפני שמלבד זה שווסתות כאלו אינם שכיחים כלל (ולא בזמננו, וכפי שניתן להוכיח גם לא בזמן חז"ל ולא בזמן הראשונים), יש לדעת שאפילו במקרים הנדירים שהם מתרחשים אין בווסתות אלו פוטנציאל לפיריון, כפי הידוע ע"פ הידע הרפואי היום. את הווסתות הנדירים הללו מוצאים כיום בעיקר אצל נערות צעירות בתחילת הופעת וסתן לפני שנעשה סדיר, או בנשים מבוגרות סמוך לגיל המעבר כשווסתן כבר אינו סדיר, ובשני מקרים אלו הווסת בלא פוטנציאל פיריון משום שהביצית חורגת מהשחלה לפני שהגיעה לבשלות ראווה, וכך גם הגופיף הצהוב שמתפתח בשחלה אינו תקין ואינו מאפשר היווצרות רירית רחם חזקה ותקינה. כיצד אם כן ניתן להגדיר ולכנות מצב זה כווסת בריאה ורצוי? וביישוב עניין זה, כמו גם בבירור עצם הנתונים שהובילו לשאלה, התייעצנו עם רופאים מומחים בנושא. ומה שעלה בידינו בתשובה הוא, שכיוון שאורך הווסת יכול להיות מושפע ולהשתנות ע"י גורמים רבים, והוא תלוי בתנאי החיים השונים כגון מעגל השינה, התזונה, משקל הגוף ושינויים החלים בו, מתחים, תורשה, שינויים הורמונאליים ועוד, אין אלא לומר שכנראה בזמן נתינת התורה וסתות אלו אכן היו הווסתות המסודרים הנפוצים והבריאים, ואפשר שהדבר נמשך אפילו עד קרוב לתקופת המשנה (במשנה כבר ניתן להוכיח שהווסתות המצויים היו שונים), ובהתאם לכך הגדירה התורה את אורך ספירת הווסת הבריאה והרצוי, שאז היה אף המצוי. ואע"פ שבודאי צפתה התורה את שינויי הווסתות שיהיו בעתיד, לא היה

כמותם (ושם האריך לבאר כיצד כל דברי הרמב"ם - המשתמעים (ואף אלו המוכחים!) שהלך בדרך אחרת מהראשונים - אינם באמת בדרך אחרת). וכאן באה לידי ביטוי חשיבותה של תשובתנו. שאע"פ שאולי היה ניתן לפרש, ובדוחק, את דברי הרמב"ם בהלכות ובפה"מ על פי דרכים אלו (השלישית והרביעית), דברי הרמב"ם בתשובתנו דוחים אפשרות זו לחלוטין. שכן בתשובה מתאר הרמב"ם את הנשים שווסתן נופל פעמים בימי נידה ופעמים בימי זיבה, ובראיותיהם בימי זיבות הוא קובע את דינן כזבות ולא כנידות המתחילות מחדש את ספירתן ביום וסתן, וכל זאת הגם שמדובר בהפלגות ארוכות מעבר לאחד עשר ימי הזיבה המוסכמים על הראשונים (שלא כדברי הרב קדר ז"ל הנ"ל), והגם שמדובר אף בנשים בעלות וסת קבוע (ושלא כהבנת החו"ד), שהרי הרמב"ם מדבר על הספירה שישנה "לכל אשה שבעולם" ומדגים ב"רואה לעשרים יום" או ב"רואה מחדש לחודש" או "מחמשה ועשרים יום לחמשה ועשרים!" ולא ייתכן ליישב לפי דרך החו"ד ולומר שהרמב"ם דיבר בזה דווקא בנשים שלא נקבע להן הווסת שלוש פעמים, משום שברור שאילו לבעלת וסת קבוע הייתה צורת ספירה שונה לדעת הרמב"ם היה לו לפרש זאת, ולהתייחס לזה ולחלק בזה במפורש בתשובתנו! אלא ודאי נראה לדחות על פי תשובתנו חידושים אלו והבנות אלו ברמב"ם, ולהסיק שישנה ספירה רציפה אחת הנוהגת בכל הנשים בין שיש להן וסת קבוע ובין באלו שאין להן, וכפי שהגדרנו בדרך השנייה, ושלא כדעת החו"ד או הרב קדר.

ב. הצורך בספירת ימי נידות וזיבות להרמב"ם אף בזמן הזה

מן המשפטים בתשובה: "שאי אפשר לכל אשה שבעולם שלא יהיה לה ימי ספירה ואפילו על דין תורה", ו"בזמן הזה כולן סופרות שבעה נקיים בין זו שתראה בתוך שבעה של נידה בין זו שתראה בתוך אחד עשר יום", משמע³² שלדעת הרמב"ם

צורך לחוש לזה ולשנות על פי זה את כללי הספירה, שהרי משמעות הדבר אינה אלא ששנים רבות תיחשבנה זבות ותספורנה שבעה נקיים ותזכינה להביא קיני זבות רבים למקדש, ומה בכך? ועוד, שאפשר שרמוזים דווקא במספרי הימים הללו (שבע, אחד עשר וח"י) משמעויות וסודות גדולים, כמו שמצינו משמעויות עמוקות במספרים אלו בדינים ובהקשרים נוספים בתורה. ולכן לא ראתה התורה צורך לקבוע את הדינים כתלויים ומשתנים ע"פ המציאות המשתנות - אלא קבועים בהגדרה הלכתית המבטאת את הסודות הללו. על כל פנים מכל זה נובע שניתן בהחלט לקבל את הגדרת המחזוריות הזו כווסת הבריא והרצוי. וכגובה שמים מארץ כן גבהו דרכיו ומחשבותיו מדרכינו ומחשבותינו. ותו לא מדי.

32 כך עולה מן ההכללה הפשוטה שבמשפט הראשון שלכל אישה בעולם מוכרחת להיות ספירה, ובלא סיוג שכך היה רק בעבר כשנהגו ע"פ דין התורה. כך עולה גם מן המשפט השני בו מדבר הרמב"ם על ימי נידות וזיבות כימים ידועים אף בזמן הזה - ואם לא תספור מאז ראייתה הראשונה כיצד תדע אם היא בימי נידה או זיבה כדי שתהיה הו"א שבימי נידה לא תשב נקיים! הרי כשאינה סופרת, מצד ספק דאורייתא היא מחויבת לשבת נקיים על כל דם - מספק שהיא בימי נידות! כך עולה מכאן בפשטות, אע"פ שניתן לדחות שמה שכתב הרמב"ם שיש לכל אשה ספירה בהכרח - זהו דווקא מעיקר הדין ולא בזה"ז, וכן ימי הנידה

אף בזמן הזה (פירוש: אף לאחר תקנת רבי וחומרת ר' זירא) לכתחילה מוטל על כל אישה למנות ימי נידה וזיבה מיום ראייתה הראשונה כל ימי חייה³³. הדבר חשוב לצורך דיני קביעת הווסתות, שהרי בדיני קביעת הווסתות פסק הרמב"ם³⁴ שהווסת הנקבע שלוש פעמים באחד עשר ימי הזיבה נעקר בפעם אחת, לעומת הווסת הנקבע בימי הנידה שאינו נעקר אלא בשלוש פעמים. ויש בזה נפ"מ למעשה לדעת הרמב"ם, בין לחומרא ובין לקולא: לחומרא - לעניין חיוב בדיקה לפני תשמיש, שאישה כזו שנקבע וסתה בימי זיבה ונעקר פעם אחת תתחייב מעתה לבדוק לפני כל תשמיש, כיון שנעקר וסתה וחזרה בזה לדין אישה שאין לה וסת קבוע³⁵. ולקולא - שאותה אישה תיפטר מדין הפרישה סמוך לווסתה כדין אישה שאין לה וסת קבוע לדעת הרמב"ם³⁶. וממילא עולה שגם עבור דינים אלו שבוודאי נוהגים בזמן הזה יש על האישה לספור את ימי זיבתה ונידתה, שכן בלא ספירה מן הדין נדרש להחמיר ולחוש לעקירת הווסת בפעם אחת לעניין חיוב בדיקת תשמיש - שמא נקבע הווסת בימי זיבה וכבר נעקר, וכמו כן בלא ספירה אין לאישה זו - שעקרה וסתה פעם אחת - להקל בעונות הפרישה הבאות, ועליה לחוש ולפרוש בהן (אם לא שווסתה הקבוע נקבע בהפלגה כזו שבהכרח נפל בימי הזיבה). כיון שלא מצינו בשום מקום בדברי הרמב"ם, או בדברי מי מההולכים בשיטתו, שהתייחס לחומרות אלו, שבלא ספירה הן מתחייבות מן הדין לשיטתם, ניתן להסיק אף בלא תשובתנו שלדעתם גם בזמן הזה נדרש לכתחילה להקפיד על ספירת ימי נידה וזיבה על מנת לידע את הדינים בזה מתי נדרש להחמיר ומתי יש להקל. וכאמור, כן עולה בפשטות גם מתשובתנו.

והזיבה לא נזכרו כידועים אלא באופן תיאורטי. ויש לדעת שאם נקבל מסקנה מחודשת זו בדבר הצורך לספור בזה"ז, נצטרך להידחק במקורות אחדים שמשמע מהם שספירה זו פסקה, וכן נצטרך להתמודד עם העובדה שלא מצאנו שום תיעוד מבית מדרשם של הגאונים או של הרמב"ם שספירה זו נוהגת בפועל בזה"ז. מצד שני יתיישב לנו בזה הקושי משתיקת הרמב"ם מהחומרות בספירה הנדרשות בדיני וסתות, כמו שנבאר בפנים בסמוך במסקנות ב-ג. וע"ע בהע' 39-41.

33 וע"פ כללי עקירתה וחידושה בעקבות לידה, שינוי וסת, או במקרה של שכחה ואי ידיעה המבוארים ברמב"ם, כנ"ל.

34 הל' איסור"ב פ"ח הל' ט.

35 שהרמב"ם פסק (בהל' איסור"ב פ"ד הל' טז ובפ"ח הל' ג) בעניין אישה זו (שאינה לה וסת קבוע) שאסורה לשמש בלא בדיקה (וכשיטתו בזה פסקו גם הר"ח, ר"ת והרא"ה בהלכות נידה שלו [וכן נראה מהלכות פסוקות ובה"ג], והרא"ש חשש לשיטה זו כמו שנזכר כל זה בטושו"ע סי' קפו).

36 עיין בהל' איסור"ב פ"ח הל' ג ובשאר הפרק, שדין הפרישה סמוך לווסת, שמחייב לחוש להפלגה אף בראייה אחת, לא נאמר לדעת הרמב"ם אלא באישה שיש לה וסת קבוע, וכששינתה אותו פעם אחת, אך אישה שאין לה וסת קבוע אינה צריכה לפרוש כלל (וכן היא דעת ר"י הזקן בתשובה, וכן סוברים הרז"ה בהשגותיו לשער הווסתות בבעלי הנפש והרא"ה במשמרת הבית).

ג. הכרעה בהבנת הרמב"ם בדין ימי הזיבה המרוחקים מהראייה

ע"פ דברינו, שלהרמב"ם הספירה נהגת אף בזה"ז, יש לחזק את ההבנה שלדעת הרמב"ם אין הבדל בדין קביעת הווסת בין ימי הזיבות הסמוכים לראייה לבין המרוחקים ממנה, שלא כדעת כמה אחרונים שכתבו שלדעת הרמב"ם, בניגוד לימי הזיבה הסמוכים לראייה שדין קביעת הווסת בהם שונה מקביעתו בימי הנידה כמו שהבאנו לעיל בסמוך - דין קביעת הווסת בימי הזיבה המרוחקים מהראייה שווה לדין הקביעה בימי הנידה³⁷. אותם אחרונים סוברים שדין עקירת וסת, שנעקר בימי זיבה בפעם אחת - לא נאמר אלא באחד עשר ימי הזיבה הסמוכים לראייה. לפי דעתם יוצא שדין זה אינו מצוי כלל, משום שמציאות בה אישה תקבע וסת שלוש פעמים בהפלגה קצרה שכזו היא דבר רחוק מאוד, ואם כן קשה להצריך את המשכת הספירה לכל הנשים אף בזמן הזה רק עבור חשש כה לא מצוי. על פי שיטתם, כאשר

37 כך כתבו החו"ד, המרכבת המשנה, החכמת בצלאל, הפרדס רימונים וערוה"ש, וכן כתב הרב יוחאי מקבילי בביאורו. אך עיין בתחילת דברי הפרדס רימונים שהסתייג מחילוק זה מכל וכל, ובדברי ה'תוספת אהל' שאף הוא כתב בזה כהבנה זו שאנו סוברים ומחזקים, אע"פ שלא הלך בשיטתנו. אע"פ שחילוק זה נאמר ע"י רבים וטובים, אף אנו בעניינתנו לא זכינו למצוא לו מקור מספיק בדברי הרמב"ם. ולגבי ההכרח הקשה שדחקם לומר חילוק זה על אף שאינו מפורש - שמצינו ברמב"ם וסת שנקבע בימי זיבה שמצריך עקירת שלוש פעמים (עי' בהל' איסור"ב פ"ח הל' ו' ובסוגיות הגמ' בנידה לט, ב ו-סד, א) - דבר שהכריחם לחלק ולומר שלשיטתו ישנם ימי זיבות שדינם כימי נידות בזה, וע"כ חילקו בין הסמוכים למרוחקים מסברא, לענ"ד קושי זה אינו מכריח לחלק דווקא כדבריהם, משום שיש ליישב בפשוטות באופן אחר. והוא, שבווסת שתלוי ביום התאריך בחודש אין חסרון של קביעתו בימי זיבה, ודווקא בו מצריך הרמב"ם עקירת ג"פ, שכיון שווסת זה נקבע על אף שאינו מופיע בהפלגה קבועה (שהרי יש חודשים מלאים וישנם חסרים) על כורחך הוא מפני שיום התאריך בחודש גורם ולא ההפלגה. וממילא נראה לומר כך גם לגבי קביעות וסת זה אף בימי זיבה, כיון שתאריך החודש גורם, מפני שפשוט שיסוד החיסרון בקביעת הווסת בימי זיבה הוא מצד ההפלגה הקצרה שאיננה טבעית (ואפילו לשיטת הרמב"ם שהראייה הרגילה יכולה ליפול בימי זיבה, ע"פ המבואר בהערה 31 יש להבין שעכ"פ ימי הזיבה אינם עשויים לראות בהם ע"פ הווסת הבריא והרצוי), וכאמור בווסת החודש ההפלגה אינה תנאי. זהו לגבי וסת החודש, שהוא הדוגמא היחידה שמשמע ברמב"ם שצריכה עקירת ג"פ על אף שנקבעה בהכרח בימי זיבה, ולגבי שאר הדוגמאות של וסתות ההפלגה הקבועים המובאים ברמב"ם ובמקורות (הנ"ל), שנקבעו בהפלגות שונות שנופלות בהכרח בימי זיבה ולא ניתן לקובען בימי נידה בשום אופן, ודאי שמעיקרא לא קשיא מידי, שזה פשוט ומבואר בגמרא לכו"ע (נידה סח, ב) וכן פסק הרמב"ם (בהל' איסור"ב פ"ח הל' ט) שניתן לקבוע וסת אף בימי זיבה (ונפ"מ שדיה שעתה, ול"טומאת וסתות", לבדיקה לפני תשמיש, לפרישה סמוך לווסת ועוד), ואין בין וסת זה לבין וסת שנקבע בימי נידה אלא שזה נעקר בפעם אחת וזה בג"פ (וכן לעניין עקירת הספירה שזה עוקר ולזה חוששת. ואכמ"ל בביאור עניין זה, ורק אציין שהוא עולה מהבנת הרמב"ם בנידה דף לט). ובשום מקום במקורות וברמב"ם לא נדרשת עקירת ג"פ לווסתות שנקבעו בהפלגות כאלו. ואם ניתן לפרש ולחלק כדברינו, הרי שאין כל יסוד לחילוקם הנ"ל של האחרונים, ומתשובתנו ישנו סיוע נוסף לדברינו כפי שנבאר בסמוך בפנים.

למעשה הנשים אינן סופרות היום ימי זיבה ונידה - לעולם לא תיעקר שום וסת בפעם אחת, אלא רק אם נקבע הווסת בהפלגה קצרה וחריגה שכזו שאז יש לחוש שהוא נקבע בימי הזיבה הסמוכים לראייה, ורק במקרה זה אכן יידרש לחוש מחד גיסא לעקירת הווסת בפעם אחת לעניין הבדיקה, ומאידך גיסא להמשיך ולפרוש על פיו בעונות הבאות, שמא בכל זאת הוא נקבע בימי הנידה ולכן לא נעקר, וכנ"ל. בשאר הנשים, שווסתותיהן ארוכים יותר, לא נצטרך לחוש כלל לספור ימי זיבה ונידה, ולרוב ככל הנשים הספירה בזה"ז אינה נצרכת כלל. אולם יש לשים לב, שאע"פ שאין בהצעה זו קולא שלא מן הדין - יש בה חומרה משמעותית מעבר לשורת הדין באותם וסתות שייקבעו בימי הזיבות ואעפ"כ לא יעקרו אלא בג"פ, ואין ספק שמחומרא כזו, אילו באמת הייתה נכונה לדינא, לא היה הרמב"ם שותק³⁸! אלא ודאי שאין לנו יסוד לומר חומרא זו בדעת הרמב"ם, ויש לכל הנשים מעיקר הדין לספור את ימי נידתן וזיבתן אף בזה"ז, וכמו שכתבנו למעלה. ודוחק לומר שאין צורך לספור, ומה ששתק הרמב"ם הוא כיון שפשוט היה לו שיש ללכת בזה לחומרא³⁹. ועוד, שמתשובתנו יש להוכיח שהספירה נוהגת אף בזמן הזה, וכנ"ל. ולכן יש לנו להישאר בדעתנו שעל פיה לדעת הרמב"ם דין עקירת וסת שנקבע בימי זיבה שנעקר בפעם אחת הינו מעשים שבכל יום, וברוב הווסתות הקבועים המצויים שנקבעים בימי זיבה (מפני שההפלגות היחידות שיכולות להיקבע בימי נידות בלבד ג"פ הינן בודדות, כמו למשל מעשרים לעשרים או סמוך לזה, ובימינו הן אינן מצויות כלל), ולכן לפיה מובן הצורך בספירה אף בזה"ז⁴⁰.

סיכום

לאחר הדקדוק בנוסח תשובת הרמב"ם בכתב היד ובפירושה, עלו בידינו ממנה שלושה עניינים חשובים בהבנת שיטת הרמב"ם: א. הבנת אופן הספירה הנכון מדאורייתא לפי הרמב"ם. ב. הצורך לדעתו בספירת ימי הזיבה והנידה גם בזה"ז⁴¹. ג. ההבנה שאין לפי הרמב"ם חילוק בדין ימי הזיבות בין י"א הימים הסמוכים לראייה למרוחקים ממנה. אני מודה להשי"ת ששם חלקי מיושבי ביהמ"ד, וזיכני להשלים ולהאיר מעט מדברי רבנו הגדול.

38 ועיין בהדגשותיו של הרמב"ם בפ"א מהל' איסור' ב' בהל' ו' ובהלכות יא-יג, שלא נתחדש בחומרות אלא העניין המפורש בהם בלבד ולא יותר.

39 שהוא דוחק, מהטעם שהזכרנו בהערה הקודמת.

40 ע"ל לעיל בהע' 32 ו-39 שבהן העלינו גם את האפשרות שהספירה אינה נוהגת בזה"ז, ולפי אפשרות זו ודאי שאין לנו כל סיוע מהתשובה להבנתנו ברמב"ם בדין ימי הזיבה המרוחקים. אך לענ"ד פשוט שזו ההבנה הנכונה ברמב"ם בעניין זה גם בלא תשובתנו (וכנ"ל בהע' 37), ולכן אנו רואים חשיבות רבה גם בביאור עניין זה הנדרש להבנה הנכונה ברמב"ם, אף אם אינו מסתייע מתשובתנו ע"פ אפשרות זו.

41 מסקנה זו אינה ברורה בדעת הרמב"ם, ע"ל בהערות 32 ו-39, ונרחיב ע"כ בעז"ה במקום אחר.

הלכה ואקטואליה

הרב אריה כץ

דרכי שו"ת חדשות (טלפון, אינטרנט ומסרונים) - יתרונות, חסרונות ומסקנות

פתיחה

ד. תכני השו"ת באינטרנט
ה. שו"ת מסרונים (SMS)
ו. מסקנות

א. צורות השו"ת הקלאסיות
ב. שו"ת בטלפון
ג. מאפייני השו"ת האינטרנטי

פתיחה

בבואנו לנתח את תופעת השאלות והתשובות באמצעות האינטרנט והמסרונים (SMS), עלינו ראשית להפנים שמדובר בתופעה נרחבת ביותר שלא ניתן להתעלם מקיומה, בין אם נתמוך בה בכל כוחנו ובין אם נביע התנגדות לצורת ההתקשרות החדשה הזו בין הרב לשואל. רק כדי לסבר את האוזן, קיימים ברשת למעלה מחמישים אתרים המציעים תשובות לשאלות הלכתיות, חלקם לשאלות כלליות וחלקם לשאלות ספציפיות כגון רפואה והלכה, טהרת המשפחה, מצוות התלויות בארץ, גיור, שמחות ועוד. קיימים גם אתרים של ישיבות המציעות בין השאר מענה לשאלות, וכן אתרים המיועדים לפנייה לרב מסוים. גם כמות התשובות שכבר נענו באמצעות האינטרנט היא עצומה: במאגרים של שני האתרים בהם מספר התשובות הרב ביותר, "כיפה" ו"מורשת", נמצאות מאות אלפי תשובות¹. הרבנים שענו ועונים על תשובות באינטרנט נמנים עם כל גוויי הציונות הדתית, וישנם אף רבנים חרדים שעוסקים בכך. כל זאת, למרות שמדובר בסוג שו"ת חדש יחסית, הקיים כעשר שנים בלבד². נראה שתופעה זו רק תלך ותגבר עם הזמן³, ועלינו לנתח ולהתייחס אליה

- 1 באתר 'מורשת' לבדו היו בשלהי תשע"ד למעלה מ-120,000 תשובות.
- 2 איסוף הנתונים נעשה בעזרת אתר "ישיבה" של ישיבת בית אל, אשר מאגד בתוכו הפניות לכל האתרים המפיצים תורה ברשת האינטרנט.
- 3 אוסיף, למען הגילוי הנאות, שגם כותב שורות אלו עוסק מידי פעם במתן מענה לשאלות שנשלחו באינטרנט, הן בעבר במסגרת פרויקט "Ask the Rabbi" המשותף לכולל "ארץ

במלוא הרצינות. בדברים להלן אני מציג בקיצור את דרכי ההתקשרות המקובלות בין השואל לרב מול הדרכים החדשות, ומעלה נקודות למחשבה בעניין זה. אין לי כוונה ואפשרות למצות כאן את הנושא.

א. צורות השו"ת הקלאסיות

נבדוק קודם מהן הדרכים הקלאסיות בהן נענו ונענים גם היום שואלי דבר ה' זו הלכה, ומה הן היתרונות והחסרונות בדרכים הללו.

1. הדרך הראשונה היא באמצעות פנייה ישירה לרב, וקבלת תשובה במקום. כך נשאלו מרבית השאלות מאז ומעולם. למענה בעל פה מספר יתרונות:

- בראש ובראשונה, מתן מענה מיידי לשאלה שנשאלה.
- בנוסף לכך, עצם העובדה שמתקיים דו־שיח ישיר בין הרב לשואל מאפשר לרב לדלות פרטים נוספים מהשואל שעשויים להשפיע על התשובה ושלא היו חלק מהשאלה המקורית, וכן קיימת הזדמנות לשואל להבהיר את כוונתו במידה וזו לא הובנה כיאות על ידי הרב⁴.
- פנייה ישירה לרב מתבססת בדרך כלל על היכרות ברמה מסוימת בין הרב לשואל, דבר שעשוי גם הוא להשפיע על התשובה. לדוגמא, במקרים בהם דבר הותר רק במקום הפסד מרובה, הגדרתו של "הפסד מרובה" משתנה בהתאם למצבו של השואל, ועל הרב לדעת פחות או יותר מה מצבו כדי לענות כיאות על השאלה.
- ישנן שאלות בהן יש צורך להביא את נשוא השאלה לרב, כגון שאלות של טריפות ומראות.

על אף היתרונות המרובים של מתן התשובות בעל פה, ישנם גם מספר חסרונות בכך:

- הצורך להשיב תשובה מיידי עלול לגרום לטעויות או לחוסר בירור מספיק של השאלה. ניתן להתגבר על חיסרון זה כאשר הרב אינו משיב מיד, הוא מבקש מהשואל לחזור אליו מאוחר יותר ועד אז ימצא פיתרון לשאלתו; אך לא תמיד זה מעשי.
- שאלות מסוימות הינן שאלות בעל משקל ציבורי או שהתשובה עליהן הינה חידוש הלכתי, ולא כל רב הינו בר הכי להכריע בהן. גם כאן קיימת אפשרות לדחות את מתן התשובה ולהתייעץ עם רבנים בכירים מהשואל לפני מתן התשובה.

4 חמדה" ול-OU, והן בהווה במסגרת תפקידי כרב משיב במכון פוע"ה. כל ביקורת שתהיה במאמרי הינה ביקורת מבפנים המכוונת, בין היתר, גם כלפיי. נוסף על כך, הקשר שנוצר בין השואל לרב בשאלה עשוי להביא להתפתחות הקשר ביניהם גם בתחומים נוספים.

- תשובה בעל פה היא לרוב קצרה ואינה כוללת מקורות וטעמים⁵, ולכן קשה להסיק ממנה לגבי מקרים דומים בעתיד.
- כאשר אין אמון מלא של הציבור כלפי הרב - השואל יימנע מלגשת אל הרב כדי לשאול, במיוחד כשמדובר בשאלות הדורשות חשיפה אישית. קיימים גם בני אדם שאינם מסוגלים לשתף דמות אחרת בבעיות אישיות-הלכתיות שלהם, או שאינם חברים בקהילה בה קיימים יחסי אמון כאלו בין הציבור לרב.

2. שאלות בכתב, חלקן גם נדפסות בהמשך ומהן נוצרה ספרות השו"ת. עצם פרסומן של תשובות אלו מעיד שהרב כותב התשובה (או מי שהוציא את ספרו לאור) חשב שקיימת תועלת ציבורית בפרסום התשובות. תשובות אלו מכילות לא רק את עצם הפסקה, אלא גם, ובעיקר, את הנימוקים והמקורות לו. היתרונות בסוג שו"ת שכזה:

- התשובות הללו נכתבות לאחר מחשבה מעמיקה ושיקול דעת נרחב, ובוודאי שהן מפורסמות רק לאחר שיקול דעת שכזה, ולכן משקלן ההלכתי הרבה יותר משמעותי. לאחר הוצאת הספר לאור יכולים רבנים אחרים להגיב על התשובות שנדפסו, ומתוך משא ומתן של הלכה מתבררים הדברים יותר.
- רבנים יכולים להסיק מסקנות בשאלות אחרות מתוך הדיון והמקורות ההלכתיים בתשובה.
- התשובות מקבלות פרסום רחב מבחינת המקום והזמן.

החסרונות:

- לעיתים לוקח זמן רב מרגע שהשואל שולח את שאלתו ועד שהוא מקבל תשובה. בימים עברו זמן זה יכול להימשך שבועות וחודשים, אך גם בזמננו זה עשוי לקחת זמן⁶.
- פעמים רבות הרב הנשאל אינו מכיר את השואל ואת רקעו.
- היכולת לברר פרטים נוספים מוגבלת. ניתן כמובן לשלוח בחזרה בקשות להבהרה, אך הדבר מאריך בצורה משמעותית את משך הזמן לקבלת התשובה. נוסף על כך, כל בירור בכתב משאיר חשש להבנה לא מדויקת של השאלה.
- לא כל תשובה שהועלתה על הכתב ראויה להיכנס גם לספר מודפס, אלא אם כן יש בתשובה מן החידוש. כמו כן, ספר שו"ת שיצא לאור על ידי מי שאינו תלמיד חכם מובהק ערכו מוגבל⁷.

5 או שהיא כוללת מקורות מעטים ושטחיים.

6 אמנם ניתן כיום להעביר תשובות דרך הפקס או הדוא"ל, דבר שמקצר משמעותית את זמן משלוח והגעת התשובה; אך במידה ומדובר בתשובה מורכבת הדורשת שיקול דעת מעמיק, הזמן שמוקדש למענה לתשובה עשוי להיות ארוך (אלא שזה נכון כאמור גם בתשובה בע"פ).

7 כמובן שיש לדון בכל שאלה לגופה, ואם התשובה נכתבה בצורה מעמיקה ניתן להפיק ממנה תועלת גם אם הרב המשיב אינו מוכר כבר סמכא.

ב. שו"ת בטלפון

עם התפתחותם של אמצעי התקשורת, ובעיקר המצאת הטלפון לפני למעלה ממאה שנה, החל עידן חדש ביכולת ההתקשרות בין בני אדם במקומות שונים, והדבר השפיע כמובן גם על האפשרויות במתן מענה לשאלות ותשובות. אם ננתח את הנקודות המאפיינים הייחודיים לדרכי התשובות פנים אל פנים ובכתב, נמצא שהמענה באמצעות הטלפון דומה ברובו למענה פנים אל פנים, הן ברמת המיידיות של המענה, הן ברמת הקיצור של התשובה והן ברמת יכולת הרב לברר פרטים נוספים באופן ישיר. אף על פי כן, ישנו הבדל מובהק בין המענה פנים אל פנים למענה הטלפוני, והוא שהשואל אינו עומד לפני הרב. יתרונותיו של מצב זה הם:

- אפשרות לקבלת מענה מידי לשאלות דחופות במקום שאין רב או כשאנו נגיש.
- אפשרות לשאול בעילום שם וללא חשש להיחשף, כך מצטרפים למעגל השואלים כאלו שלא היו שואלים את הרב פנים אל פנים.
- היכולת לרכז שואלים ממקומות שונים נותנת את האפשרות להתמקצעות בחלקים הלכתיים מסוימים, ולתשובות מוסמכות יותר. כך קמו בעשרות השנים האחרונות בתי הוראה שיש להם מומחיות עיקרית בכשרות, טהרת המשפחה, מצוות התלויות בארץ, דיני ממונות ועוד⁸.

אולם במקביל ליתרונותיו של המענה הטלפוני, יש בו גם חסרונות מסוימים:

- ההתאמה האישית של התשובה הטלפונית אינה מיטבית כפי שהיא במענה פנים אל פנים, אלא אם כן מדובר ברב המכיר היטב את השואל.
- התשובות בטלפון גורמות לביטול המושג "מרא דאתרא", שהרי השואל יכול להתקשר לכל רב שירצה. אולם נראה שירידת מעמדו של הרב כ"מרא דאתרא" נובעת מסיבות רבות נוספות, ובסופו של דבר יתרונות המענה הטלפוני גדולים מחסרונותיו.

ג. מאפייני השו"ת האינטרנטי

- בראש ובראשונה, האנונימיות של השואלים. באינטרנט בדרך כלל אין השואלים מזדהים בשמותיהם, ואף אם יעשו כך, במרבית המקרים הרב המשיב אינו מכיר את השואל כלל מפני שבדרך זו אין כבר משמעות למיקום הגיאוגרפי ולמסגרת החברתית-דתית וכו'.

⁸ הדבר מחייב כמובן דיון ארוך וממצה בשאלה מיהו "הרב הרצוי" - האם איש אשכולות יודע כל, או מומחה לחלקים מסוימים של התורה. דיון זה אין כאן מקומו, אולם עלינו להכיר בכך שגם בעבר היו רבנים מומחים לדבר אחד (כגון בענייני סת"ם, באיסור והיתר, בחו"מ ועוד).

- אנשים שאינם מרוצים מפסק הלכה שנתן הרב המקומי, מנצלים את האפשרות לקבל מענה באמצעות האינטרנט על מנת לחלוק על רבם⁹.
- היתרון באנונימיות הוא בכך שאנשים אשר אינם נמצאים בקשר עם דמות רבנית או שמתביישים להיחשף יכולים לשאול רב. קרוב לוודאי שחלק נכבד ביותר מהשאלות שנשאלו באינטרנט לא היו נשאלות כלל אם לא הייתה קיימת האופציה הזאת.
- הזמינות והקלות בה ניתן לשלוח שאלה: שליחת שאלה דרך האינטרנט היא הדרך הקלה והנוחה ביותר לשאול שאלות. אין פשוט ונוח מאשר לשבת ליד המחשב או להשתמש בטלפונים החכמים ולכתוב את השאלה בזמן שנוח לשואל, והקלות הזו מעודדת את ההזדקקות לשאלת רב.
- מצד שני הזמינות גורמת בין השאר לתופעה נפוצה ומכוערת של שליחת שאלה זהה למספר רבנים, כאשר השואל בוחר מתוך מגוון התשובות את התשובה הנוחה לו. אמנם בסוג שאלה כזה הרב מצידו יכול להשיב מיד, ויכול גם ליטול לעצמו זמן נוסף על מנת לברר את התשובה בלי לחץ של השואל.
- אחת התכונות הייחודיות לאינטרנט, שנעשה בה שימוש באתרי השו"ת¹⁰, היא היכולת לשמור ולהציג את כל מאגר השאלות והתשובות¹⁰. אולם התשובות בפורמט זה בדרך כלל אינן מפורטות כבספרי השו"ת, והזמינות שלהן לציבור הרחב, שפעמים רבות אינו יודע להבין דבר מתוך דבר, עלולה לגרום לתקלות. ישנן גם פסיקות המיועדות לפרט שפרסומן ברבים הופך אותן לפסיקה לכלל, למרות שלא יועדו לכך והן אינן מתאימות וראויות לכך. הימצאותן של תשובות רבות חסרות ערך במאגרים אלו עלולה להביא לזילות בערך השו"ת בפרט, ופסיקת ההלכה בכלל¹¹.

ד. תכני השו"ת באינטרנט

הרבנים המשיבים באתרי השו"ת משתדלים לתת תשובה כמעט לכל שאלה שנשאלה, בלי קשר לנושא שלה, למידת חשיבותה, למורכבותה ול"נפישותה". יש בזה

- 9 יש לציין שתופעה כזאת קיימת גם בשו"ת רגיל בכתב, אך העובדה שאין השואל מזדהה באינטרנט עלולה להחריף תופעה זו. בעיה זו קיימת גם במענה באמצעות הטלפון עליו כתבנו לעיל, אלא שהיא מתעצמת באינטרנט, בו בזמן קצר ניתן להפנות את השאלה לרבנים רבים.
- 10 כמובן ללא ציון פרטי השואל, גם במקרים בהם הוא הזדהה כששלח את שאלתו. כמו כן, במרבית האתרים קיימת אפשרות לשואל לבקש שלא יפרסמו כלל את השאלה והתשובה שקיבל, ובדרך כלל בקשה זו מכובדת.
- 11 יתכן שכדאי להמליץ למנהלי האתרים למנות תלמיד חכם מביין-עניין שיעבור וינפה מדי פעם את התשובות שמועלות לאתר, ויסיר תשובות שלא כדאי שישארו לצמיתות במאגר התשובות. וראה להלן.

מצד אחד ברכה רבה, כך הציבור השואל והצופה בתשובות רואה ומבין את העומק והמרחב העצום של כל תחומי התורה. מצד שני, לעיתים נכתבות תשובות בנושאים סבוכים ומורכבים שאין מאחוריהן משא ומתן הלכתי ודיון לאמיתה של תורה, כיוון שהכותב מסתפק בנתינת התשובה ללא מקורות הלכתיים או בציון מקורות מינימאליים. יתכן שהעובדה שחלק נכבד מהשאלות הנשאלות באינטרנט אינן זוקקות משא ומתן הלכתי משליכה גם על התשובות לשאלות הכבדות יותר, או שהעומס המוטל על הרבנים המשיבים באינטרנט אינו מאפשר להם לדון באריכות ובעמקות בשאלות העומדות לפנייהם, גם כאשר מדובר על שאלות הדורשות עמקות והרחבה. חלק מהרבנים המשיבים באינטרנט אינם רואים בבמה זו מקום להשבת תשובות בסגנון הקלאסי, ומראש משיבים תשובות שטחיות גם לשאלות הדורשות עומק ועיון.

ה. שו"ת מסרוני (SMS)

בשנים האחרונות נמצא פיתרון גם לשאלות הדורשות מענה מיידי, והוא באמצעות שו"ת במסרוני. יש בשיטה זו תועלת רבה לאנשים הזקוקים לתשובה מיידיית לשאלה הלכתית ואין בסביבתם העכשווית רב זמין. אולם עיון בתשובות מסוג זה מלמד שלעיתים אנשים משתמשים בכלי הזה גם לשאלות עקרוניות שאינן דחופות, בהן יעילותו של שו"ת ה-SMS מוגבלת. תמוהה בעיני העובדה שתשובות מסוג כזה מתפרסמות בציבור באתרים מסוימים ובדפי פרשת שבוע, שכן התועלת הציבורית שבהן מוגבלת.

בעניין זה, שו"ת באמצעות מסרוני בטלפון הנייד סובל מאותן חסרונות של שו"ת האינטרנט, אולם באופן נרחב וברור הרבה יותר, מכיוון שהיכולת לכתוב באריכות איננה קיימת במסרון, וקיים החשש שפרטים חשובים לא יועברו לרב המשיב, או שעקב קיצורה של התשובה היא תובן באופן מוטעה על ידי השואל. לכן ראוי לכאורה שתשובה באמצעות מסרון תינתן רק לשאלה דחופה שנוסחה בצורה ברורה. בכל מצב אחר יש לענ"ד לרב המשיב לענות שיש לפנות אליו טלפונית, על מנת להסביר לו את השאלה ופרטיה בצורה מסודרת.

ו. מסקנות

ההתפתחות הרבה של שו"ת האינטרנט והמסרוני בעשור האחרון מלמדת על הצימאון העצום שיש בציבור לאפשרות לשאול רב, במיוחד בעידן בו הקשר האישי עם הרב אינו קיים תמיד. אעפ"כ, לעיתים התשובות שניתנות אינן יעילות מספיק עקב הצורך בתשובה מיידיית, חוסר הכרת השואל וחוסר היכולת לקבל ממנו נתונים מדויקים. גם הערך של התשובות הללו לדורות מוגבל, וכן ישנם המשתמשים בתשובות הללו לנגח פסק של רבנים אחרים, או מפרשים את התשובות הקצרות

באינטרנט ובמסרונים באופן מוטעה. יש לברך על היכולת לקבל מענה הלכתי גם באמצעות האינטרנט, אך ראוי שהרבנים והאתרים המשיבים יאמצו להם מספר הגבלות:

- רצוי לפרסם באתרי התשובות שלכתחילה על השואלים לפנות ישירות לרב הקרוב אליהם, ורק במקרה שאין אפשרות כזו, כגון שאין השואל מכיר רב כזה, או שהשואל ימנע משאלת השאלה באופן כזה, ישאל את שאלתו באתר. כמו כן, על הרבנים בכל אתר ואתר מוטלת כחלק מעבודתם החינוכית להדגיש בפני הציבור את החשיבות של שאלת רב פנים אל פנים.
 - יש להדגיש את העובדה, שהאינטרנט הינו מעין "בית הוראה" וירטואלי, ולא תחליף לספרי השו"ת הקלאסיים¹².
 - יש להדגיש שמכוער הדבר לשאול שאלה זהה לרבנים שונים, ללא ציון שהשאלה נשלחה גם לרב אחר ובלי לציין מה הייתה תשובתו¹³.
 - במקרה ומדובר בשאלה סבוכה שפרטיה מרובים, על הרב לבקש מהשואל ליצור קשר אישי על מנת שיוכל לענות על השאלה כיאות.
 - כשמדובר בתשובה שיש בה מן החידוש ההלכתי, אין להסתפק בתשובה לאקונית וקצרה, אלא להשיב בצורה מפורטת ומלווה במשא ומתן הלכתי, תוך ציון מקורות. באם זמנו של הרב המשיב מוגבל לא כדאי שישב על שאלה כזו, ובודאי שלא לפרסם אותה. הדברים נכונים עשרת מונים כשמדובר בשאלה שנשאלת באמצעות מסרון - **לא נכון כלל לענות על שאלות מורכבות באמצעות מסרונים.**
 - אם מדובר בנושא רגיש מבחינה ציבורית, הזהירות הנדרשת חשובה שבעתיים, במיוחד לאור העובדה שאין מדובר בספר הנקרא בעיקר על ידי לומדי תורה, אלא בפרסום שנקרא על ידי כל גולש ברשת האינטרנט. הדברים נכונים עוד יותר כאשר מדובר על תשובה שנכתבה בקיצור וללא משא ומתן הלכתי.
 - על אתרי השו"ת והרבנים המשיבים לשקול היטב את מדיניות הפרסום באינטרנט, ולא לפרסם כל תשובה שנשלחה. שאלות שנשלחו במסרונים, נראה שאין טעם לפרסם כלל.
- נסיים בתפילה שגם הקשרים מהסוג החדש בין השואל לבין הרב יביאו לקידוש שם שמים ברבים, ושגם השואלים וגם המשיבים ישתמשו בזהירות בכלי התקשורת רבי העוצמה האלו.

12 עיון בספרי שו"ת שיצאו בשנים האחרונות המבוססים בין השאר על תשובות שנענו באינטרנט מחזק את הקביעה הזו.

13 ישנם אתרים שאינם מאפשרים שליחת שאלה זהה לרבנים שונים, אך המגבלה הזו קיימת רק בתוך האתר ואינה מהווה מענה לבעיה. גם בנושא זה יש לפעול בעיקר בכיוון החינוכי.

היתר מכירה - אוצר בית דין

ידידי הרב יהושע בן מאיר שליט"א הוציא לאור לקראת שנת השמיטה הנוכחית מהדורה חדשה ומורחבת של ספרו "מה נאכל בשנה השביעית - היתר מכירה או אוצר בית דין". בספר זה הוא מבסס את עמדתו שהיתר מכירה הינו היתר מבוסס שיש לו בית אב, לעומת אוצר בית דין שאין בו כדי סמיכה - אלא אם הוא נעשה כתוספת להיתר מכירה. מכיוון שעמדתי הפוכה, שאוצר בית דין עדיף על פני היתר מכירה, עיינתי בחלקים מהספר, ולהלן אציג כמה דוגמאות שבגללן לא השתכנעתי שעליי לשנות את עמדתי.

א. עמדת החזו"א ביחס ליבול נוכרים

בהקדמה כותב ריב"ם שבפסיקה הלכתית יש להקפיד על תנאי יסוד של יושרה ושמירת האמת, שאסור לפוסק לשנות את ההיסטוריה כדי להתאימה לתפיסה ההלכתית שלו, אסור לצטט ציטוטים חלקיים ומטעים ואסור לשבש דעות הסוברות אחרת, אלו הם כללי יסוד לכל פסיקה הלכתית אמיתית. לאור זאת יש לתמוה עד מאוד מה ראה המחבר לכתוב למשל בעמוד 25 ולחזור על כך שוב בהערות 153 ו-189) שהחזון איש העדיף תוצרת היתר מכירה על פני יבול נוכרי? כל מי שמכיר את תורתו ומלחמתו הנחרצת של החזו"א כנגד היתר המכירה אינו יכול שלא לעמוד נדהם מאמירה כזו, שהיא סילוף מוחלט ושיבוש גמור של דבריו ושיטתו של החזו"א (בלשונו של ריב"ם בהערה 152: "צריך לקרוא פעמיים כדי להאמין שזה מה שהוא כותב"...). המחבר מבסס את קביעתו על העובדה שלקראת פסח שלחו לחזון איש חזרת מכפר עין זיתים, משדה שמן הסתם היה כלול במסגרת היתר המכירה¹. נראה לי שאך למותר להאריך בדברים מפורשים בחזון איש שהיתר המכירה כלל לא חל כשהוא נעשה בשליחות², ולכן פשוט שהחזרת בה מדובר או שגדלה בשדה נוכרי בו

1 קביעה זו מופקפקת למדי. המחבר מביא ראיה ממכתבו של הרב טודוס המדווח לרב קוק שאדמות כפר עין זיתים נמכרו - אלא שמכתבו של הרב טודוס הינו משנת תר"ע, חמש שמיטות לפני השמיטה בה אנו עוסקים, וקשה להביא ראיה מכך שהקרקעות נמכרו בתר"ע לכך שהם נמכרו בתש"ה! מה עוד, שבתש"ה הכפר היה נטוש וההתיישבות חודשה בו רק במוצאי השמיטה בתש"ו, כך שלא ברור מי טיפל במכירה זו ומי היה מוסמך למכור את אדמות עין זיתים.

2 אמנם אם המכירה הייתה נעשית ישירות בין היהודי לגוי - דבר שלא קרה בשנת תש"ה -

אין איסור ספיחין נוהג³, או שהיא נשתלה לפני השמיטה באופן שלא היה בה לשיטתו חשש ספיחין - אלא שהחזו"א הקפיד לרכוש אותה מהמגדל מבלי שהכסף שניתן לו ייתפס בקדושת שביעית⁴. נראה לי שכאן נכשל ריב"ם בדיוק במה שהזהיר מפניו בהקדמתו, שכלל יסוד לכל פסיקה הלכתית רצינית הוא שאסור לשבש את דעותיהם של הסוברים אחרת⁵.

ב. דעת הרב בוארון לגבי אוצר ביה"ד של הרבנות הראשית

בהערה 152 א כתב ריב"ם שהגר"ש עמאר שליט"א פסל אוצר בית הדין שנעשה על ידי, ושלפי מה שנמסר לו ההכרעה לפסול את בית הדין נעשתה ע"י בי"ד שבראשו עמד הגר"ע יוסף זצ"ל והשתתפו בו הרב בוארון והרב עמאר. אולם יש כאן שלושה שיבושים. האחד, אוצר בית הדין המדובר לא נעשה על ידי, אלא הוא היה אוצר בית דין של הרבנות הראשית לישראל שהוקם על פי החלטה מפורשת של מועצת הרבנות הראשית לישראל ושל הרב הראשי לישראל שהיה אחראי על הכשרות והשמיטה. השני, בראש בית הדין עמד הרב דב ליאור שליט"א, ולא אני. והשלישי, שמעולם לא שמעתי בנושא זה נדון בפני בי"ד בראשות הגר"ע יוסף זצ"ל; אם היה כדבר הזה - הרי שאין כל ערך לפסיקתו של בי"ד זה, כי פסיקתו ניתנה מבלי שהמנהלים את אוצר בית הדין והעומדים בראשו נקראו להשמיע את דעתם על הנתונים והעובדות לפני בית הדין, נתונים שבלעדיהם אי אפשר לפסוק בנושא. בנספחים לספרו מביא

- 3 הרי שלשיטת החזו"א אף שהיהודי עובר במכירה זו על איסור תורה של לא תחנם המכירה חלה, ואין ביבול הגדל בה איסור ספיחין.
- 4 ואעפ"כ היא קדושה בקדושת שביעית, בהתאם לשיטת החזו"א שבגידולי נכרים בא"י יש קדושת שביעית.
- 5 זו גם המציאות החקלאית כיום שחזרת הנקטפת לפני פסח של שביעית נשתלת בשישית, אמנם המחבר מסיק שהחזו"א העדיף גידול של יהודי שמכר את שדותיו מאשר גידול של ערבי, כי סביר שבשנת תש"ה היה אפשר להשיג חזרת גם מנוכרים. הנחה זו מוטעית, מכיון שעד היום הערבים אינם מגדלים בדרך כלל חזרת.
- 6 דעת המחבר היא שכו"ע מודים שאין להעדיף תוצרת מערבים ומחו"ל (עמ' 25), ושכל הדיון הוא האם יש להעדיף היתר מכירה או אוצר בית דין. כראיה לכך הביא גם את מכתבו הידוע של הראי"ה קוק המתחיל "עטי תרעד", בו הרב קוק מוחה בתוקף כנגד העדפת ענבים מכרמי נכרים על פני ענבי בני המושבות, למרות שבעיית אלו שאינם סומכים על היתר המכירה נפתרה באמצעות אוצר בית דין שייסד הרב קוק, ובמצב בו בעלי הכרמים היהודים "מדוכאים ומיוגעים בעונים, ועיניהם תלויות למחיתם" מענבים אלו. יש לציין שהרב קוק מחה על הקניה מערבים רק לאחר שנפתרה בעיית אלו שאינם סומכים על היתר המכירה (באמצעות אוצר בית דין וכו"ל), ולכן אין להביא מכאן ראיה להתנגדות נחרצת לקניה מלא יהודים כאשר האלטרנטיבה היא רק היתר מכירה. כמו כן אי אפשר להתעלם מהמציאות בה היה מדובר אז מבחינת עונגם ודוחקם הרב של החקלאים היהודים.

ריב"ם דברים חריפים שנכתבו ע"י הרב בוארון בענין התנהלות אוצר בית הדין, כשמסקנתו היא שיש חיוב להפריש מהיין של אוצר בית הדין תרו"מ, ויש לו דין של שמור ונעבד. בעקבות דברים אלו מבחין ריב"ם עצמו בהערה זו בין אוצר בית דין שנעשה כדין "כמו למשל אוצר בי"ד של מכוון התורה והארץ שנעשה בהקפדה מלאה", ובין אוצר בית הדין אותו תקף הרב בוארון, שהחקלאים שהיו קשורים אליו עשו הכל כרגיל, ורק חתמו על שטרי אוצר בית דין.

לצערי הרבנים בוארון ועמאר שליט"א ניזונו מלשונות רעות, ולא בדקו את העובדות אצל האחראים על אוצר בית הדין הנ"ל. מכיוון שמכתבו של הרב בוארון מובא בספר כנספח ללא כל תגובה מצד רבני בית הדין, אביא כאן מכתב שכתבתי בזמנו לרב בוארון כתגובה למכתבו אליי בו ניסה להשיב ולהסביר מדוע הוא והרב עמאר פסקו שיש להפריש תרומות ומעשרות מהיין של אוצר בית הדין של הרבנות הראשית:

א. מה שהביא משו"ת אבקת רוכל סימן כ"ד שמפורש דיבר על קרקע ישראל, ודלא כפי שכתבתי **שייתכן** ובקרקע ישראל גם הב"י מסכים שפטורים מתרו"מ בגלל שהפירות מופקרים מטעם אפקעתא דמלכא⁶ - נראה דלא דק, שהרי בודאי כל הדיון היה על קרקע גוי, שכך מוכח מדברי המב"ט שכתב לדמות את מקרה קרקע הגוי לקרקע ישראל ששמר על כרמו: "אטו ישראל שגדר כרמו ולא הפקיר" וכו'.

ב. גם מה שרוצה להוכיח מתשובת הב"י שדעתו הייתה שאין הבדל, וגם בקרקע ישראל שלא הופקרה יש להפריש תרו"מ - הרי שכבודו ציטט רק את תחילת דברי האבקת רוכל, שכתב לגבי ישראל שגדר כרמו "דאיכא למימר בהא אין הכי נמי שהיא חייבת אע"ג דרחמנא אפקירה כיון דאיהו לא אפקריה", אך כבודו השמיט את המשך דבריו, שמשם מוכח שגם הוא כמו המב"ט דיבר על שדה גוי, שהרי כתב: "ואפ"י **אם תמצוי לומר דפטורה** איכא למימר שאני התם דרחמנא אפקריה **מה שאין כן בשל גוי**" כו', ומכאן שהדיון היה לגבי קרקע גוי, כאשר לגבי קרקע יהודי הדבר כלל לא נפשט ע"י הב"י, וכפי שדייקתי בדבריי (ואם נאמר כפי שכתבו בספרי הכללים שמן הסתם ההלכה היא כ"אם תמצוי לומר", הרי שלהיפך, מוכח שגם הב"י מסכים שבקרקע ישראל אין נוהגים תרו"מ כי רחמנא אפקריה, וכל מחלוקתו הייתה ביחס לקרקע גוי).

ג. לא הצלחתי להבין את דברי כבודו על החילוק בסכינא חריפא בין אוצרות בית הדין⁷, ומאי שנא שבאוצר בית דין אחד אע"פ שהבעלים שומר על שדהו ולא

6 המחלוקת נגעה לשאלת חיוב תרו"מ מפירות שביעית שהבעלים לא הפקירם. הרב בוארון הביא ראיה מאבקת רוכל שפירות שלא הופקרו חייבים בתרומות ומעשרות. אני טענתי שהדיון באבקת רוכל נוגע לחיוב תרומות ומעשרות מפירות שביעית שגדלו בקרקע נוכרי ונגמרה מלאכתם בידי ישראל, ולא לפירות מקרקע ישראל שלא הופקרה ששם ייתכן והפירות מופקרים באפקעתא דמלכא ולא יהיו חייבים בתרומות ומעשרות. על כך כתב הרב בוארון שהב"י דיבר גם על פירות מקרקע ישראל שלא הופקרו, ולכך מתייחסים דבריי כאן.

מפקירה אין מפרישים תרומות ומעשרות מחמת שמחשיבים שאינו שומרה לעצמו אלא עבור בית הדין, למרות שנוכחנו לדעת פעמים רבות שבאוצרות בית דין "אמיתיים", כפי שמכנה אותם כבודו, "שלוחי בית הדין" בעלי המטעים מעבירים את תוצרת הפירות של אוצר בית הדין לשווקים סיטונאיים כשהמחירים שם גבוהים יותר מאשר מה שמובטח להם ע"י ביה"ד בניגוד גמור להנחיות ביה"ד, דבר שמעלה ספק גדול לגבי מידת הפקר הפירות על ידם ובאשר למידת שליטת בית הדין על שלוחיו? כלל לא ברור מדוע לדעת כבודו, למרות מציאות זאת, אוצרות ביה"ד אחרים פטורים מתרו"מ מכיוון ששמירתם בהיתר מטעם ביה"ד, ואילו אוצר בית דין שאינו חורג מהנחיות ביה"ד, ובהסכם שנחתם עם ביה"ד מפורש שהשמירה נעשית עבור בית הדין, חייבים בתרו"מ כי המטע נחשב כשומר באיסור?

ד. לגבי מה שכתבתי בעניין חומרא דאתי לידי קולא⁸, וכבודו ביאר שאין לחשוש למתן הפירות הקדושים בקדושת שביעית לבהמות או לקוברן - ראשית, פעמים רבות התרומות לא מועברות לבהמות, ובוודאי שאף פעם לא קוברים אותם, אלא פעמים רבות הם מועברים לדוחסן ומאבדים אותם בידיים. שנית, דבריי התייחסו גם לכך שהדרישה להפריש תרו"מ מפריעה ביישום דרישותינו מהחקלאים והסיטונאים ובעלי החנויות לעמוד בהנחיות בית הדין לגבי שמירת קדושת הפירות ואיסור סחורה, מכיוון שהחקלאים והסיטונאים ובעלי החנויות לא מרגישים שמתייחסים לפירותיהם כפירות בקדושת שביעית הנמצאים במסגרת אוצר בית דין. ונמצא שחומרה זו מביאה לידי קולא, גם בזלזול בפירות בקדושת שביעית, וגם בהפרעה לפעילות החשובה בקידום שמירת השמיטה בארה"ק.

ה. מה שכתב כבודו, שלדעת הב"י לא די במצוות התורה להפקיר, ועל הבעלים להפקיר בפועל ולהכריז בפה שהם מפקירים את פירותיהם⁹ - אינני מבין מדוע הצהרה כתובה וחתומה על הפקר הפירות תהיה גרועה יותר מהפקר בפה. פשיטא בעיני שהפקר כתוב וחתום כזה משמעותו הרבה יותר רצינית מאמירה בע"פ, ולא ברור לי כלל וכלל כיצד משווה כת"ר את הפקר הבעלים בכתב בחתימת ידם לאפקעתא דמלכא שלא סגי בה, כשהבעלים עצמו לא מפקיר כלל לא בפיו ולא בכתבו.

ו. ולבסוף, ואולי החשוב מכל: כל תשובת כת"ר מבוססת על ההנחה הראשונית שמדובר באוצר בית דין "על הנייר", שאין בו כל מהות אוצר בית דין, ואין בו כל שמירת שמיטה בפועל - לא בנוגע להפקר הפירות, לא בנוגע למלאכות, לא בנוגע

- 7 הרב בוארון חילק וקבע שאוצרות בית דין אחרים שבהם הבעלים שמרו על המטע ולא נתנו לכל אחד להיכנס ולקטוף - בכל אופן פטורים מתרומות ומעשרות כי שמירתם היא מטעם בית הדין, אבל לא אוצר בית הדין של הרבנות הראשית.
- 8 ההפסד הוא שחייב בתרומות ומעשרות ליין שביעית או לפירות שביעית מביא להפסד פירות שביעית.
- 9 תגובה לעמדת הרב בוארון שלשיטת הב"י שעל הבעלים להפקיר במפורש ולא מספיקה האפקעתא דמלכא הכוונה היא שהם צריכים להפקיר בפה דווקא.

לשיווק ולא בנוגע לשכר הפועלים, ושהמחירים הינם מעבר להוצאות, ועושים סחורה בפירות שביעית כרגיל בשאר השנים, ועוד כהנה וכהנה. אלא שאין כל אמת בהנחה זו, ובוודאי שיש היכר גדול בין הבעלות והמסחר בשאר שנים ובין הבעלות והמסחר בשנת השמיטה, וניתן להביא לכך דוגמאות והוכחות הרבה. לעומת זאת, כל המצוי בתוככי עם שבשדות יודע שקשה למצוא הבדלים משמעותיים בין אוצר בית הדין של הרבנות הראשית ובין אוצרות בית דין אחרים, לא מבחינת המלאכות ולא מבחינת המסחר, ודווקא מבחינת המחירים - מחירי רוב אוצרות בית דין האחרים גבוהים יותר ממחירי השוק, ולכן החשש למסחר אסור גדול יותר דווקא באוצרות בית הדין האחרים. ומה שדן כבודו למעלות באוצרות בית דין אחרים שהכסף לא עובר ישירות לחקלאי אלא דרך אוצר בית דין - לעתים הוא גרועותא, כי גורם להגדלת הוצאות בית הדין ולייקור הפירות לצרכנים, וגורם לחקלאים רבים להערים על ביה"ד ולרמותו כדי לקבל יותר מהמובטח להם¹⁰. לכן כינויים של כל אוצרות ביה"ד ה"אחרים" כאוצרות ביה"ד "אמיתיים", שאין בהם הערמה, בניגוד לאוצר בית הדין של הרבנות הראשית - איננו תואם כלל את המציאות הידועה היטב לכל המכירים את החקלאים והבקיאים בנעשה בשווקים".

לצערי גם ריב"ם נכשל בהסקת מסקנות על אוצר בית הדין על סמך "לשונות רעות", מבלי לשמוע את האחראים על אוצר בית הדין. מלבד מה שכתב להבחין בין אוצר בית דין שנעשה כדין לאוצר בית הדין של הרבנות שלא נעשה כדין, כתב המחבר בעמוד 72 שאין להשוות בין היתר מכירה בו הדברים נעשים בשטר וקניין המועיל על פי דין, מה שאין כן באוצר ביה"ד שהבעלים רק אומרים לבי"ד שהם מפקירים את כל יבול השדה ותנובתו. אולם בפועל אין זה נכון שההתקשרות נעשתה בע"פ ובמאמר בלבד, אלא נעשה הסכם חתום בין ביה"ד ובין כל אחד משלוחיו. חשוב לציין שבניגוד לשטר מכירת קרקעות, שיש לפקפק הרבה לגבי יכולתו להעביר את הבעלות על הקרקע מהיהודי לגוי, הרי שהסכם ההצטרפות לביה"ד הינו הסכם פשוט שבוודאי חל מבחינה הלכתית ומשפטית.

ג. אוצרות ביה"ד ללא היתר מכירה

בהערה 189 כותב ריב"ם שבשנת תשמ"ז הונהג אוצר בית דין ע"י הרב שפירא והרב מרדכי אליהו זצ"ל "אולם אוצר ביה"ד זה הונהג רק לאחר מכירת הקרקעות על פי היתר המכירה". אך להד"ם! אוצר בית הדין הגדול ביותר בשמיטת תשמ"ז, שנעשה בברכתם ובשיתופם של הרבנים הראשיים הרב שפירא והרב אליהו זצ"ל, היה של מטעי גוש עציון **שלא נמכרו לנוכרים**. דברי המחבר מבוססים על דיוק מוטעה בחוזר הרבנות הראשית בו נאמר שקרוב למאה אחוז של הקרקעות נמכרו לנוכרים

10 וידוע שיש אוצרות בית דין מהודדים, שכבודו מכנה אותם "אמיתיים", שבהם הכסף עובר ישירות מהסיטונאי לחקלאי, ואין הם רואים בכך כל פגם הלכתי.

והמחבר מניח שזה בוודאי כולל גם את אלו שעשו אוצר בי"ד, ומכך שלא ייתכן שהרב אליהו היה שותף לאוצר בית דין כזה, כאשר הוא עצמו דרש שיעשו קודם לכן מכירה, וכן מדיוק ופולפול בדבריו של הרב יהודה עמיחי; אך בירור העובדות היה מגלה שפשוט לא היו דברים מעולם - אוצר בית דין במטעים בתשמ"ז היה ללא מכירת הקרקעות, ואף הרב אליהו אותו מצטט ריב"ם כותב במפורש שבפירות האילן ניתן לקיים את המשק גם בלי הזדקקות להיתר המכירה, ולכן יש לנהוג שם קדושת שביעית! אסמכתא נוספת שאוצר בית הדין בתשמ"ז נעשה רק אחרי המכירה מביא ריב"ם ממה ששמע מהרב דאום זצ"ל. קשה לי לדעת מה אמר או לא הרב יחזקאל דאום זצ"ל למחבר, אך בספר שיצא לזכרו "משנת השמיטה" חלק ב עמ' 381 ואילך מובאים דבריו על אוצר בית דין, ומפורש שם שאפילו באוצר בית הדין שהוא היה אחראי עליו ברמת הגולן לא מכרו את הקרקעות במטעים בשמיטת תשמ"ז, וכך גם לפני בשנת תש"ם כשרמת מגשימים עשתה אוצר בית דין עם הרב לנדא מבני ברק, וכך נעשה עד היום באוצרות בית הדין המנוהלים ברמת הגולן ע"י חתנו של הרב דאום הרב ישי סמואל שליט"א, כשגם הרב דאום וגם חתנו פועלים על פי הדרכתו ופסיקתו של הגרא"ד אויערבך שליט"א שמתנגד בכל תוקף לעשות מכירת גיבוי למטעי אוצר בית הדין שבניהולו, למרות שיינות הגולן מגיעים לרשתות השייוק, וחלקם אף מיוצאים לחו"ל (אחרי מועד הביעור).

ד. אוצר ביה"ד של הרב חיים ברלין

במספר מקומות בספר עוסק המחבר באוצר בית הדין של הרב חיים ברלין בתר"ע. על אוצר בית דין זה מעיר המחבר שלוש הערות:

א. הרב חיים ברלין ובד"ץ ירושלים לא סמכו על אוצר בית דין כדי להתיר בצירה, והתירו רק ע"י נכרים ובשינוי, שלא כמו החזו"א והגר"ש ישראל. - בהערה זו הוא צודק, אם כי מצד שני גם לא מצינו שהם סמכו על היתר המכירה כדי להתיר את הבצירה ע"י נכרים ובשינוי אלא רק לאחר שעשו את אוצר בית הדין...

ב. לא הותרה קבלת הוצאות שבמחבר אלא רק מתלישה ואילך, ונדרש שהמחיר יהיה נמוך מאשר שאר שנים. - ראייה זו היא ראייה מופרכת, מכיוון שגם כיום אין מקום לגבות הוצאות שנעשו ע"י בעל השדה על דעת עצמו לפני הצטרפותו לאוצר בית דין ולפני התמנותו לשליח מטעמו. ומכיוון שבמקרה הנדון הקמת בית הדין הייתה רק לקראת הבציר, ממילא אי אפשר היה לשלם לחקלאים הוצאות שלא נעשו בשליחות בית הדין. כאמור, גם בימינו יש להקפיד לחתום הסכם עם בית הדין לפני תחילת כל עבודה או השקעה בשדה, ובלי הסכם כזה בית הדין לא יוכל לשלם עליהם. לאור עובדה זו גם ברור שהמחיר צריך להיות נמוך יותר ממחיר השוק, שהרי חלק מההוצאות הקודמות לקטיף לא ניתן לשלם במקרה זה לחקלאי, אך אי אפשר להסיק מכאן שכאשר הצטרפות לבית הדין היא לפני תחילת הטיפול בשדה שאי אפשר לגבות על הוצאות העיבוד שנעשו בשליחות בית הדין, ושהמחיר צריך עדיין

להיות נמוך ממחיר השוק כשללא גביה בשיעור כזה בית הדין לא יוכל לשלם את כל הוצאות החקלאי ושכר עבודתו.

ג. אוצר בית הדין נעשה רק במטעים שנמכרו בהיתר המכירה, ומכאן שאוצר בית דין יכול להיעשות רק אחרי היתר מכירה. - זו לכאורה ראייה לסתור, שהרי כל הסיבה לעשיית אוצר בית דין זה הייתה מכיוון שלא סמכו על היתר המכירה, ואוצר בית דין נועד כדי לאפשר את שיווק הפירות גם מבלי לסמוך על המכירה. יתירה מזו, אם הרב ברלין והבד"ץ של ירושלים היו מתייחסים אל היתר המכירה כמכירה שיש לה תוקף, הרי משמעות המכירה היא שהאדמה והנטוע עליה והפירות שייכים לגוי, ואם כן איזו משמעות יש לכך שהבעלים היהודי מפקיר את הפירות שאינם שייכים לו, והרי אין כל התייחסות בהסכם עם בית הדין לעובדה שהפירות כלל לא שייכים לבעל האדמות אלא לגוי שלאחר המכירה הוא בעל האדמות והמטעים!

ה. עמדת מהרי"ל דיסקין בנוגע להיתר המכירה

נקודה נוספת המוזכרת ע"י ריב"ם מספר פעמים היא שהגרי"ל דיסקין והגר"ש סלנט הצטרפו בתרנ"ו למתירים לסמוך על היתר המכירה. טיעון זה אמנם נאמר גם ע"י אחרים¹¹, אך הוא לא נכון. הם לא התירו לסמוך על מכירת הקרקעות עצמן לגוי, אלא רק על היתר מצומצם הרבה יותר של מכירת האילנות על מנת לקוץ¹². ואכמ"ל.

ו. האמנם בהיתר מכירה אין כל בעיה?

בפרק י"א עוסק המחבר בתשובות לטענות כנגד הסתמכות על היתר המכירה בימינו, ודוחה אותן אחת אחת: אין במכירה הפקעת קדושת הארץ, אין במכירה איסור לא תחנם, אין היא נוגדת את השקפתנו הציונית, אין בעיה בכך שמדובר בהערמה, יש הצדקה להפעיל את המכירה גם בימינו מכיוון שאנו נמצאים עדיין בשעת הדחק, ואין כל בעיה בכך שהמתירים קבעו שמדובר בהוראת שעה בלבד. לעומת זאת, המחבר לא מתמודד כלל לכל אורך הספר עם שתי הבעיות העיקריות הקיימות ביישום היתר המכירה בימינו, השינוי במעמד הקרקעות עם כינונה של מדינת ישראל - שינוי המקשה מאוד על העברת הבעלות המלאה על הקרקעות לידי גוי, והקושי לאתר את כל בעלי הזכויות על האדמות ולדאוג שכולם יסכימו למכירת כל הזכויות שלהם בקרקע על מנת שניתן יהיה לבצע את המכירה כדין (שהרי חלק

11 הרב נריה במאמר לתולדות קיום מצות השמיטה (מקוון באתר דעת) וכן נראה גם מדברי הרב טיקוצ'ינסקי בספר השמיטה.

12 שטר המכר נדפס במעדני ארץ ובסוף ספר הוראות שעה וכל מה שמופיע שם זו מכירת העצים על מנת לקוץ ואין שם מכירת קרקע לשנתיים כפי שעשו בתרמ"ט וכפי שעשה הרב קוק בתר"ע.

נכבד מאוד מהחקלאים מגדלים על קרקעות שאינן שייכות להם¹³. לגבי הקושי ההלכתי למכור את הקרקעות לגוי לאחר הקמת מדינת ישראל מספיק להזכיר את תשובתו המפורטת של הרב מרדכי רובין בעל שמן המור שחי 125 שנה קודם לראשית ההתיישבות החדשה בארץ, ושתשובתו, העוסקת בבעל כרם בחברון שהתלבט מה לעשות עם כרמו בשנת השמיטה, מהווה את הבסיס העיקרי עליו סמכו אלו שיסדו את היתר המכירה בראשית ההתיישבות החדשה בארץ בסוף המאה ה-19.

תשובה זו עוסקת בפרוט רב מאוד בשתי שאלות יסוד חשבות - האחת - האם שמיטה בזמן הזה היא מן התורה או מדרבנן, והשנייה - האם במכירת הקרקעות לנוכרי יש איסור לא תחנם. לגבי השאלה השנייה מסיק המחבר שאפשר להקל בכך בעיקר בגלל שתי סיבות מרכזיות:

א. שהקרקעות שייכות בין כך למלך הגוי והם רק מוחכרות אצלנו, כך שלמעשה אין כאן מכירת קרקע השייכת ליהודי.

ב. שרוב מוחלט של הקרקעות בארץ בין כך הם בידי גויים ורק מיעוט קטן וזניח של הקרקעות נמצא בידי יהודים, כך שמכירת קרקע כזו אין כל משמעות מבחינת איסור לא תחנם, שהרי אין בכך מתן חניה לגוי בארץ, שהרי גם לפני המכירה הגויים חונים בכל הארץ ואנו מיעוט קטן. עכ"ד.

האם ניתן להתעלם מכך ששני נימוקים מרכזיים אלו כלל לא שייכים אחר הקמת מדינת ישראל? ב"ה הקרקעות כבר לא שייכות למלך הגוי, וב"ה רוב הקרקעות בארץ מוחזקות כיום ע"י יהודים ולא ע"י גויים. ממילא גם הטיעון הלא מובן עליו חוזר המחבר בכמה מקומות¹⁴, שאי הסתמכות על היתר מכירה בימינו יש בה משום עברה על מצווה לשמוע דברי חכמים והוצאת לעז על הראשונים ופגיעה בתלמידי חכמים וגאוני קדמאי¹⁵ - איננו מתחיל כלל, מכיוון שאף אם נקבל את היתר המכירה כהיתר מבוסס שיש לו בית אב ויש לו הצדקה גמורה, הרי פשוט הדבר

13 ומכירה שנעשית על סמך הרשאות למכירה שניתנות ע"י מי שאינם מוסמכים כלל למכור את הקרקעות קרויה בלשון הרמב"ם מרמה בניגוד להערמה שבה אין פגם.

14 למשל בעמוד 26 ועמוד 117

15 לא מובן, מכיוון שגם הרב קוק עצמו שביסס את היתר המכירה לא סמך עליו לעצמו, ראה מה שכתב הרב ברלין לראי"ה קוק "וכמדומני שכתר"ה שי' אמר לי בהיותו פה שגם הוא לא יאכל מהפירות של ההפקעה ע"י מכירה כמו שאינו נהנה בלי ספק מחמץ שעבר עליו הפסח ע"י מכירה" - משפטי ארץ 283. וראה גם במשפט כהן פו שהרב קוק מעיד על עצמו שהוא מחמיר ולא סומך על היתר המכירה ושלולי בעיית חיי נפש ממש הוא היה מחמיר בכך גם לאחרים: "אע"פ שאני מקל לאחרים מפני הדחק וחיי נפש ממש לסמוך על ההפקעה, מ"מ כשאני לעצמי אין לי עסק בפירות שביעית, ח"ו וחזיתיה לדעתיה לנטות לחומרא בעיקר העניין, שאלמלי גודל ההכרח והדחק ויסוד קיום ישוב אה"ק התלוי בזה הייתי גם אני אומר כן". לא מובן מכיוון שגם הראי"ה קוק עצמו אמר שמדובר בהיתר שהוא בבחינת חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה ושכל תכלית ההיתר היא כדי להגיע למצב בו נקיים את השמיטה מבלי לסמוך על ההיתר, וראה באריכות בספרי לקראת שמיטה ממלכתית במדינת ישראל פרק א וראה שם גם התייחסות למשמעות

שאם כיום נשתנתה המציאות באופן שמקשה מאוד לבצע את המכירה ולכן הקרקעות פשוט לא עוברות לרשות הגוי, או שנשתנתה המציאות באופן שכיום יש פחות מקום להקל באיסור לא תחנם - אין כל מצוה להחזיק בהיתר המכירה משום כבודם של הראשונים. להיפך יתכן שיש בכך דווקא פגיעה בכבודם, וחובה היא להם ולא זכות!

ז. קצירה ובצירה באוצר בית דין

ולסיום, בעמוד 47 חולק ריב"ם על יסוד מרכזי בהנהגת אוצר בית דין שהניח החזון איש, שאיסור קצירה ובצירה הוא רק באופן שקוצר דרך בעלות, וממילא אין איסור קצירה ובצירה כאשר הן נעשות ע"י בית הדין. על כך כותב ריב"ם שהתורה לא ניתנה לשיעורין, ולא דלא תקצור ולא תבצור הוא לאו דאורייתא כמו בשר וחלב וכמו טריפה, ומנין לנו לתת טעמא דקרא ולחדש על סמך זה קולא ללא כל בסיס? ואני תמה עד מאוד, הרי התורה עצמה כותבת מיד לאחר האיסור לקצור ולבצור "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה - לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך", ואם כן פשיטא שאיסור הקצירה והבצירה איננו איסור מוחלט כבשר וחלב וטריפה, שהרי שבת הארץ מותרת באכילה, וקצת קשה ליעד את היבול לאכילה אם הוא נשאר מחובר ולא נקצר ולא נבצר... מכאן שהחילוק של החזון איש הוא פשוט דברי התורה, שאוסרת על בעל הבית לראות בשנת השמיטה ביבול הצומח באדמתו את רכושו האישי והפרטי ולהשתלט עליו כדרך בעלים, והתורה דורשת להפקיר את היבול לכל במידה שווה - לך לעבדך וכו'. זה היסוד לחובת הפקר היבול בשביעית ולדעת החזון איש שקצירה שנעשית לא ע"י הבעלים ומיועדת לכל איננה פוגעת בחובת ההפקר וממילא אין בה כל איסור¹⁶. קושיה נוספת שאפשר להקשות על המחבר היא מדוע את אותו טיעון שלו על הלאו דאורייתא שהוא כמו טריפה ובשר בחלב ושלא ניתן לצמצמו על סמך טעמא דקרא - הוא לא אומר כלפי איסור התורה של לא תחנם האוסר למכור קרקעות לגוי, וגם כאן היה ניתן לומר שהאיסור הוא איסור מוחלט בכל מצב שאין לצמצמו על סמך סברות בטעם האיסור.

הוראת שעה, שהכוונה שיש לבחון בכל שמיטה מחדש האם יש מצוקה גדולה ושעת דחק חמורה המצדיקה להפעיל את היתר המכירה, ולא כפי שפירש הריב"ם בעמוד 105.

16 וממילא לא ברורה כלל ההשוואה שעורך המחבר בעמוד 155 בין זריעה וזמירה מצד אחד ובין קצירה ובצירה מצד שני. בניגוד לקצירה ובצירה שברור מהכתובים שלא מדובר באיסור מוחלט שהרי נאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, זמירה וזריעה הינם איסורים מוחלטים שאין היתר בצידם, ולהיפך - התורה מדגישה את ספיקה קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור (כלומר, הקציר היחיד האפשרי לאחר איסור הזריעה הינו הספיקה שעלה מעצמו והבציר היחיד הוא הענבים שעלו מעצמם ללא זמירה). ומה שהביא שם לחלוק על הגר"י אריאל בשם הרב ישראלי איננו עניין לכאן, מכיוון שהרב ישראלי דן בחיוב שביעית באדמת הפקר, ולא העלה על דעתו להתיר זריעה של הציבור באדמה שיש לה בעלים יהודי.

ולאחר כל זאת אני מוצא לנכון להעיד על עצמי שכצרכן אני סומך על היתר המכירה, ופעלתי רבות על מנת לשפר את חלותו ולמנוע מלעיזים כנגדו, אך עם זאת, אני חושב שמדובר בהיתר דחוק, קשה ובעייתי. עמדותי היא שבכל מקום שניתן יש לעודד את החקלאים להעדיף פתרון שאיננו מסתמך על היתר המכירה, ולעודד את הצרכנים לתמוך בחקלאים שמתמודדים עם קיום מצוות השמיטה ללא הפקעתה ע"י מכירת הקרקעות לגוי.

א. כשליש ממאמרו של הרב וייטמן מוקדש לוויכוח הלכתי שלו עם הרבנים בוארון ועמאר שליט"א בענייני אוצר בית דין למטעים של הרבנות הראשית בשנת השמיטה הקודמת. לי אין חלק בוויכוח זה. מכתבו של הרב בוארון המופיע כנספח לספרי מוגדר כמכתב "בעניין אוצר בי"ד של הרבנות הראשית", והוא הוזכר רק בהערה 152 כדוגמא לכך ש'אוצר בי"ד' אינו פתרון 'ממלכתי' לכלל החקלאות בארץ, אלא פתרון לציבור מצומצם של חקלאים וצרכנים¹. לדעתי, פסיקתם המתנגדת בחריפות לאוצר ביה"ד שעשתה הרבנות הראשית מדברת בעד עצמה, ומוכיחה את הבעייתיות באוצר בי"ד "ממלכתי", בלי קשר לוויכוחים ההלכתיים והעובדתיים בניהול אוצר בי"ד זה אליהם לא נכנסתי כלל. אמת שבהערה זו יוחס אותו אוצר בי"ד לרב וייטמן למרות שלא עמד בראשו, אך תגובתו רק מוכיחה על מעורבותו העמוקה בניהולו גם אם לא נקרא על שמו.

ב. כמדומה שכל שוחרי האמת ההלכתית וההיסטורית צריכים להעריך את הבאת מכתבו של החזו"א [שנתפרסם לפני כשנה ע"י "בית החזו"א] בספרי, ממנו מוכח שהחזו"א קנה לשימושו האישי חזרת לפסח בשנת השמיטה מחקלאי יהודי שמכר את שדותיו בהיתר המכירה; אולם הרב וייטמן תוקף בעקבות פרסום זה את ישרי האינטלקטואלי וההלכתי בדרך הצגת שיטת החזו"א זצ"ל. אני רוצה לציין שבספרי דנתי באריכות בגישתו ההלכתית של החזו"א [עמ' 40-49], ובפרק ההיסטורי ציינתי [עמ' 89-90] את תרומתו המכרעת להנהגת אוצר בי"ד בימינו, ובשני המקומות כלל לא ציינתי למכתב הנ"ל; המכתב הוזכר רק בקשר לסתירות ולמחלוקת לגבי דעתו של החזון איש בעניין 'שמור ונעבד', וכמו כן מהווה המכתב ראיה שלדעתו הצרכן רשאי להשתמש בתוצרת מקרקע שנמכרה בהיתר המכירה², אם כי לשיטתו יש לשמור בה קדושת שביעית. כאמור, המכתב נזכר בשתי הערות, ולא נכלל בדיון המרכזי על שיטת החזון איש. נכון שבשתי הערות ובמבוא לספר כתבתי ש**סביר** שבשנת תש"ה היה אפשר להשיג חזרת מנכרים, ולכן **כנראה** החזו"א העדיף תוצרת זו על של נוכרים; גם אם לדעת הרב וייטמן סביר להניח שלא היה ניתן בשנת תש"ה להשיג חזרת מערבים³ - להאשים אותי עקב הערת אגב זו ב"סילוף מוחלט ושיבוש גמור

- 1 לאחרונה פרסם ע"י "מכון התורה והארץ" סרט על כך ש'היתר המכירה' הינו הפתרון הבלעדי לחקלאות הישראלית. יש לציין לשבח את יושרם וכנותם של מכון התורה והארץ על פרסום זה. להלן הקישור - <https://www.youtube.com/watch?v=wKOC6iuc7wk>.
- 2 שלא ע"י שליח, כפי שצינתי במפורש, למרות שמילים אלו מופיעות בסוגריים והן הוספה מאוחרת לדברי החזו"א.
- 3 אמנם הרב וייטמן בעצמו כותב (לעיל בסוף עמ' 63) שיייתכן שהחזרת בה מדובר גדלה בשדה נוכרי בו אין איסור ספיחין נוהג, כך שגם לדעתו סביר שהיה נוכרי אחד לפחות שגידל חזרת בשנת תש"ה...

של דבריו ושיטתו של החזו"א הוא כמדומה סילוף מוחלט ושיבוש גמור של דבריי בספר. מהמכתב ברור שהחזרת גדלה אצל יהודי, ולכן הובא ערבי לקבל את החזרת "במתנה" מהמגדל. קריאת מכתב זה בלי דעות קדומות עשויה אולי ללמד על מורכבות נוספת בדעת הגאון בעל החזו"א, שבאה לידי ביטוי בהתנהגותו האישית שלא הייתה תמיד זהה למה שנראה ממאבקו ההלכתי-ציבורי.

ג. הרב וייטמן מסיים את מאמרו בכך ש"החילוק של החזון איש⁴ הוא פשט דברי התורה". כוונתו שהתורה אסרה קצירה ובצירה בשביעית ועם זאת התירה את הפירות לאכילה, ואיך אפשר לאכול בלי לקצור ולבצור? מכאן שלשלוחי בית דין הדבר מותר. אודה ולא אבוש שלתומי חשבתי שפשט הכתובים הוא כמו שדרשו בתורת כהנים שאסור לקצור ולבצור 'כדרך הבורחים' אלא רק בשינוי ומעט מעט. כך כתב הרמב"ם [הלכות שמיטה פרק ד הל' א]: "הכל מותר לאוכלו מן התורה, שנ' והיתה שבת הארץ לכם לאכלה... וזה שנ' את ספיח קצירך לא תקצור, שלא יקצור כדרך שקוצר בכל שנה, ואם קצר כדרך הקוצרין לוקה. כיצד, כגון שקצר כל השדה והעמיד כרי ודש בבקר או שקצר לעבודת הארץ כמו שביארנו, אלא קוצר מעט מעט וחובט ואוכל". וכתב על זה הרדב"ז שם: "ועל כרחין אית לן לפרושי קרא הכי, דהא כתיב והיתה שבת הארץ לכם לאכלה וגו'". הרי שחז"ל פירשו אחרת את "פשט דברי התורה", ולא כדברי הרב וייטמן. ומכך ראייה מוכחת שאין היתר לשלוחי בית דין לקצור ולבצור, כי אם היה להם היתר לקצור לא הייתה לחז"ל ראייה שמותר לאדם היחיד [ואפילו לבעל השדה] לקצור ולבצור שלא כדרך הקוצרים!

ד. בעניין דעת מהרי"ל דיסקין - הרי פסקה ממכתב מאת מו"ר הגרצ"י הכהן קוק זצ"ל מג' מנ"א התשל"ג שטרם פורסם: "גדולי גאונים, כמו ר' יהושע לייב דיסקין זצ"ל, שהיו בנטייה לאיסור, חזרו בהם להלכה-למעשה, והחליטו והצטרפו לסידור היתר המכירה". אכן מהרי"ל דיסקין לא הסכים לכל פרטי היתר המכירה כפי שתקן וסידר הראי"ה למשל, אך הוא הסכים לבסוף לעיקרון שאפשר לעקוף את קיום השמיטה בעזרת הסכם מכירה לגוי, והסכים גם שהמכירה לגוי תופסת למרות הערמה שבה. בוודאי שהוא לא הציע פתרון בדרך של אוצר בי"ד... ואכמ"ל.

ה. איני מסכים שהגרא"ה קוק עצמו לא סמך על 'היתר המכירה', ראה בספרי הערה 184.

ו. איני טוען שלכו"ע השימוש ב'היתר מכירה' ו/או 'אוצר בית דין' עדיף על שימוש בפירות נוכרים. כידוע חוגים רבים צורכים בשנת השמיטה רק פירות נוכרים, אך לא כתבתי את הספר בניסיון לשכנע אותם; ספרי מיועד לאותו ציבור המבין שאין להחרים **יבול יהודי בשנת השמיטה**, ודומה כי בציבור אליו הספר מיועד יש הסכמה בשאלה זו. אסתכן בכך שיאשימו אותי בחוסר יושר אינטלקטואלי והלכתי כאשר אומר ש"סביר" ו"כנראה" שגם ידידי הרב וייטמן מסכים עם קביעה זו...

לסיכום, אני מצטער מאוד שלא הצלחתי לשכנע בדבריי בספר את הרב וייטמן. אך אני מתנחם בכך שאני נמצא בחברה טובה עם הגאון הרב עובדיה יוסף זצ"ל ויבלחט"א הגאונים הרב שלמה עמאר והרב אהרון בוארון ותלמידי חכמים גדולים אחרים, ואף עם ר' יו"ט ליפא מצפת בשם החזו"א.

יהושע בן מאיר

4 = "שאיסור קצירה ובצירה הוא רק באופן שקוצר דרך בעלות, וממילא אין איסור קצירה ובצירה כאשר הן נעשות ע"י בית הדין".

זיכרון להולכים

הרב יחזקאל יעקבסון

שלוש נקודות חינוכיות לזכרו של הרב שמואל אקשטיין זצ"ל

הרב שמואל אקשטיין זצ"ל, ששנים רבות שימש כראש הישיבה התיכונית בשעלבים, היה תלמיד חכם גדול ומחנך דגול, ונתברך בסגולות מיוחדות ומגוונות. ניתן להאריך ולהרחיב את הדיבור עליהן כמו גם על אהבתו לתורה ודבקותו בה, אך ברצוני לעמוד כאן על שלוש נקודות הנוגעות לתפקידו כמחנך וכראש ישיבה, נקודות ש"דיברו" אלי באופן מיוחד.

א. מקל נועם

הגמ' בסנהדרין (כד, א) משבחת את תלמידי החכמים שבארץ ישראל, ומכנה אותם "מקל נועם" על שום שהם מנעימים זה לזה בהלכה, ומנגד תלמידי החכמים שבבבל מכונים "מקל חובלים". הביטוי "מקל נועם" מדגיש את השילוב שבין ה"מקל" לבין ה"נועם". פוגשים אנו פעמים רבות אנשים שנתברכו בנעימות ובקבלת כל אדם בסבר פנים יפות, אך זאת רק משום שהם אינם מתערבים, אינם מנסים להשפיע, לחנך, או לשנות את התנהגותם של אחרים. לפיכך "נועם" יש בהם, אך "מקל" אין כאן – אין כאן לא חינוך ולא השפעה. אך הרב אקשטיין היה "מקל נועם" אמיתי. הוא הדריך, חינך, כיוון והשפיע על תלמידיו ועל כל הסובבים אותו, כאשר הכל נעשה בחייד, בהארת פנים, ובעיקר בגילויי אהבה וחיבה לתלמידים, אשר קיבלו כאחד גם את המקל וגם את הנועם.

ב. בור ובאר

הפסוק במשלי (ה, טו) אומר: "שֶׁתֶּה מַיִם מִבּוֹרָךְ וְנִזְלִים מִתּוֹךְ בְּאֵרְךָ". גם הבאר וגם הבור הינם מקורות מים, אך קיים הבדל יסודי ביניהם: הבור מקבל את המים אשר הובאו אליו מבחוץ – מי הגשמים באים ונאגרים בתוכו, לעומת זאת את הבאר חופרים לעומק עד שמגיעים אל המים החיים הנובעים בתוכה שהיו קיימים תמיד

בתוך האדמה, והחפירה לעומק רק הסירה את המעטפת שמנעה מאיתנו להגיע אליהם. עבודת הרב והמחנך היא כפולה, ויש בה בחינת 'בור' וגם בחינת 'באר'. ראשית עליו ללמד את התורה לתלמידיו על כל עומקה ומרחביה, בעיון ובבקיאות, הלכה ואגדה. כאן התלמיד הוא בחינת "בור", ותפקידו של הרב למלא את התלמיד בתורה, ואין מים אלא תורה. אך תפקידו הגדול והמאתגר יותר של הרב והמחנך הוא להיות לתלמיד בחינת חופר באר, היינו, לנסות ולהגיע עד עמקי לבבו ונשמתו של התלמיד, עד שיתגלו בו ובתוכו המים הנובעים מתוכו ומעצמו, עד שהתלמיד יגיע ל"נשמה שנתת בי טהורה היא" ול"תורה דיליה". חפירת הבאר הזאת לעומק נשמתו של התלמיד היא חוכמה מיוחדת. כאן דווקא הדוגמא האישית, החינוך ללא מילים, עשויים לפעול בעומק הנפש פנימה הרבה יותר מדיבורים. והרב אקשטיין זצ"ל נתברך בשתי הסגולות הללו. הוא ידע למלא את תלמידיו בתורה וביראת שמים בחינת "בור", ולמעלה מזה הוא היה לתלמידיו בחינת "חופר בארות". אישיותו המיוחדת, הדוגמא האישית שמצאו בו התלמידים באהבת התורה שלו ובמידותיו התרומיות, גרמו לתלמידים לגלות ולהאיר את הטוב הפנימי שבהם. "שְׁתֵּה מֵיִם מִבּוֹרָךְ וְנִזְלִים מִתּוֹךְ בְּאֵרְךָ".

ג. מעביר על מידותיו – סבלנות, אורך רוח ולימוד זכות

הגמרא בתענית (כה, ב) מספרת:

שוב מעשה ברבי אליעזר שירד לפני התיבה ואמר עשרים וארבע ברכות, ולא נענה. ירד רבי עקיבא אחריו ואמר אבינו מלכנו אין לנו מלך אלא אתה, אבינו מלכנו למענד רחם עלינו, וירדו גשמים. הווי מרנני רבנן. יצתה בת קול ואמרה, לא מפני שזה גדול מזה, אלא שזה מעביר על מידותיו וזה אינו מעביר על מידותיו.

גם רבי אליעזר וגם רבי עקיבא התחילו ללמוד בגיל מאוחר מאוד. רבי אליעזר בן הורקנוס התחיל ללמוד בגיל 28, ורבי עקיבא בגיל 40. אך עדיין קיים הבדל גדול בסיפור חייהם: רבי אליעזר בן הורקנוס עשה הכל בכוחות עצמו ולבדו, אף אחד לא תמך בו ולא עודד אותו במעשהו - אדרבה, אביו ובני משפחתו לחמו בו בראשית דרכו, ועשו הכל כדי למנוע ממנו את הליכתו ללמוד תורה בירושלים (עי' בתחילת פרקי דרבי אליעזר, ובאבות דרבי נתן נ"א פרק ה, נ"ב פרק יג). לעומת זאת, את רבי עקיבא עודדה לכל אורך הדרך רחל אשתו, היא עמדה לימינו, היא זו שדרבנה אותו, עד שאמר "שלי ושלכם - שלה הוא". מסתבר שהנהגתו התקיפה של רבי אליעזר נבעה מרצונו לדרוש מאחרים את מה שדרש הוא מעצמו, לא להתחשב בקשיים ובחולשות, ולהיות מסוגל ללכת בכל הכח עד הקצה. לעומתו רבי עקיבא ידע וזכר כל העת את העובדה שאף הוא לא היה מגיע לאן שהגיע בלי עידוד ותמיכה, וללא האמון הבלתי מסויג שנתנה בו רחל, שתמכה בו ועודדה אותו בלי להביט על מצבו הנוכחי

ועל חולשותיו בהווה, ולכן אף רבי עקיבא עצמו היה מעביר על מידותיו ומתייחס בסבלנות לחולשותיהם של אחרים, ומנסה לעודד ולחזק, להדריך ללמד ולחנך, ולהשפיע על תלמידיו בכל מצב שבו הם נמצאים.

כולנו התוודענו במהלך השבעה לסיפור חייו המדהים של הרב שמואל, כיצד על סף הליכתו לצבא, וכביטוי של עצמו "עם רגל אחת כבר בחוץ", שינה את חייו יהודי יקר אחד, מורו לשעבר, אשר במסירות נפש דרבן אותו ללכת ללמוד במשך חודש אחד בישיבה. ה"חודש" הזה נהפך לשנים רבות וארוכות, והוא שינה לחלוטין את מסלול חייו של הרב אקשטיין ושל משפחתו ובעצם של כולנו. אני בטוח שכרבי עקיבא בשעתו סיפור חייו שלו עצמו עמד כל העת מול עיניו, מכאן באו לו הסבלנות ואורך הרוח וההעברה על מידותיו, ומכאן נבע האמון הבלתי מסויג שנתן בתלמידיו בכל עת, כאשר ידע לעמוד לצידם, לרוממם ולהדריכם ולהוליכם בדרך התורה, גם מתוך עומק הקשיים, הנפילות, והסיבוכים הרוחניים בהם הם היו נתונים. זכותו תעמוד לנו. יהי זכרו ברוך!



משנפסקה הנבואה, בכדי שלא יאמרו ישראל ח"ו אבדה תקוותינו, הנה פעל ועשה הש"י להאיר להם במעט קט מן האור הגנוז בתורה. והאור ההוא מתגלה לנו להאיר בכל שנה ושנה, והוא לנו במקום נבואה. והנה המעט מן האור הזה שמתגלה לנו הוא חינוך לגאולה האחרונה, שיתגלה לנו אור הגנוז בשלימות כמו שהיה במעשה בראשית, וכמו שנאמר בנבואה לא יהיה לך עוד השמש וכו' והיה לך ה' לאור עולם. והאור הזה הניסיי אשר הוקבע לדורות, הוא כמו שמחנכין את הקטן בקטנותו מעט מעט בכדי שיעמוד על עומדו בגדלותו. על כן קראו לימים האלה חנוכה, ולהנר מצוה הזה נר חנוכה, לשון חינוך והרגל להאור העתידי, בגאולה העתידה במהרה בימינו.

(בני יששכר כסלו-טבת ג, ג)

תגובות והערות

"שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול" שיטת הרמב"ם בשבת, ביום טוב ובחול המועד

בגיליון 209 (ניסן תשע"ד [נד, ג], עמ' 37 ואילך) הופיע מאמרו של הרב אוהד פיקסלר "הגדרת איסורי 'עובדין דחול'". במאמר מציג הרב פיקסלר את דעות הרמב"ן והרמב"ם בהגדרת איסור זה, והוא מסיק שלדעת הרמב"ם האיסור של 'עובדין דחול', או 'שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול' כפי שנוקט הרמב"ם בכל מקום, קשור בהכרח לחשש מלאכה שהאיסורים הנובעים ממנו נמנים בפרק כא מהלכות שבת¹, והוא נבדל מהאיסורים הנובעים מהחשש לאופייה של השבת והפיכתה ליום חול שנאסרו מצד "ממצוא חפצך ודבר דבר" ונמנים בפרק כד והלאה. אולם דברי הרב פיקסלר נכונים ומבוארים בדברי הרמב"ם רק בנוגע לשבת, אך ביום טוב משמעות הדבר משתנה לחלוטין. נדון ב'עובדין דחול' ביום טוב, ולסיום נוסיף גם את ההיבט של חשש זה בהלכות הנוגעות לימי חול המועד.

הביטוי "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול" מופיע ברמב"ם הלכות שבת תריסר פעמים², וכמעט בכלן הרמב"ם מוסיף מיד שזהו מחשש שמא יעשה מלאכה³: "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול **ויבוא להשוות גומות**" (כא, ג-ד); "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יכבשם בידו בתוך הקופה **ויבוא לידי עימור**" (שם יא); "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול **ויבוא לשמר במשמרת**" (שם יז) וכו'. מבואר שהגזירות "שלא יעשה כדרך שיעשה בחול" נגזרו מחשש שמעשה זה יביא אותו למלאכה דאורייתא, והן מסוג הגזירות המבוארות בתחילת פרק כא: "ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות, מהן דברים אסרום מפני שהן דומים למלאכות, ומהן דברים אסרום **גזרה שמא**

- 1 על דברי הרמב"ם שם ועל היחס ביניהם ובין שיטת הרמב"ן בעניין ראה במאמרנו "מצוות השבייה והכלל הששי", בספר "מברכת משה", קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, כרך ב, בעיקר בעמ' 492-493 ובעמ' 509-511. כאן נתמקד בהבנת המושג 'שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול'.
- 2 פרק ג, הלכה יח; פרק כא, הלכות ג, ד, יא, יז (פעמיים), יט, כח; פרק כב, הלכות טז, יט. כד, יב (ראה בהערה הבאה); פרק כו, הלכה ז. ניתן לראות שהריכוז הגדול ביותר של ההופעות הוא בפרקים כא-כב העוסקים באיסורי שבות שנאסרו שמא יבוא מהם לעשות מלאכה.
- 3 ישנם שלושה מקרים בהם הוא לא מזכיר זאת מיידית. הראשון - ג, יח נובע מהחשש שיש בכל הפרק שם (הלכה ג): "ויש בדבר זה דרכים שהן אסורין **גזרה שמא יחתה בנחלים בשבת**". וכן במקרה השני - כא, כח, הלכה ז' נכנסת תחת הכותרת (שם הלכה כ): "אסור לבריא להתרפאות בשבת **גזרה שמא ישחוק סממנין**", ולכן גם שני מקרים אלה שייכים לסוג השבותיים שנאסרו שלא יבוא מהן לעשות מלאכה; המקרה השלישי הוא בעניין טעם איסור טלטול (כד, יב) שנובע דווקא מ"דבר דבר" כפי שממשיך הרמב"ם ומבאר שם באותה הלכה, אלא שהוא מוסיף גם שם מיד (הלכה יג): "ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט **ויבוא לידי מלאכה**", ואולי משום כך נקט טעם זה.

יבוא מהן אסור סקילה. הרמב"ם עצמו ביאר את הדברים באופן חד-משמעי בתשובה לגבי משמרת, אותה הביא גם הרב פיקסלר (שו"ת הרמב"ם סימן שו): "דבר ברור הוא למבין שאין אתה מוצא לעולם דברים שאסרו חכמים משום שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, אלא דברים שאפשר שירגילו למלאכה".

אולם בהלכות יו"ט הרמב"ם מזכיר את הביטוי "שלא יעשה כדרך שיעשה בחול" שמונה פעמים⁴, ובאף אחת מהן הוא לא מוסיף "שמא" או חשש אחר, אלא הביטוי עומד בפני עצמו. לגבי משמרת עליה הוא מדבר בתשובה שהבאנו לעיל, כותב הרמב"ם בהלכות שביתת יום טוב (ג, יז): "ואם היתה המשמרת תלויה מותר ליתן לה יין ביום טוב, אבל לא יתלה בתחלה שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול" - האם מדובר על אותו חשש כמו בהלכות שבת, שמא יבוא לשמר⁵? ברור שלא, שהרי ברירה ביום טוב אינה אסורה מן התורה שהרי היא מלאכת אוכל נפש, ונאסרה רק מדרבנן משום שניתן לעשותה מערב יום טוב. אם כן, מה טעם הגזרה? והנה הרמב"ם עצמו מבאר את הדבר בפרק ד הלכה י: "ולמה אסרו בקרדום וכיוצא בו? **שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול, שהרי אפשר היה לו לבקע מערב יום טוב**". מה הקשר בין "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול", ובין העובדה שהיה אפשר לו לבקע מערב יום טוב⁶? בדבריו אלה מפנה הרמב"ם את הלומד למה שכתב לעיל הלכות שביתת יום טוב א, ה, שם מבואר שזו טעמן של כל גזרות חכמים ביום טוב: "כל מלאכה שאפשר לה ליעשות מערב יום טוב ולא יהיה בה הפסד ולא חסרון אם נעשית מבערב - אסרו חכמים לעשות אותה ביום טוב אף על פי שהיא לצורך אכילה. ולמה אסרו דבר זה? גזרה שמא יניח אדם מלאכות שאפשר לעשותן מבערב ליום טוב, ונמצא יום טוב כולו הולך בעשיית אותן מלאכות, וימנע משמחת יום טוב ולא יהיה לו פנאי לאכול ולשתות". דהיינו שאם יותרו כל מלאכות אוכל נפש ביום טוב ילך יום טוב כולו בעשיית אותן מלאכות ויהיה כחול, ובכך יימנע משמחת יום טוב. על מנת להגביל את זאת גזרו חכמים שלא לעשות מלאכות שהיה יכול לעשות מערב יום טוב, ובמקרים שהדבר נצרך עליו לעשותן בשינוי "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול".

וכן מבואר לגבי מלאכת הוצאה, לגביה כתב שם (א, ו) שמטעם שמחת יום טוב עצמו התירו לו הוצאה כדי שלא יהיו ידיו אסורות, מאחר שהיא שונה משאר מלאכות שיש בהן עסק. אולם, בפרק ה הלכה א הוא כותב: "אף על פי שהותרה הוצאה ביום טוב אפילו שלא לצורך, לא ישא משאות גדולות **כדרך שהוא עושה בחול**, אלא צריך לשנות". גם כאן יש להגביל את האדם על מנת שהיתר הוצאה לא יהפוך את יום טוב לחול. וביטוי זה חוזר על עצמו שם בפרק חמש פעמים לגבי הוצאה, שהרי ככל שגדול ההיתר כך יש להגבילו, כדי שלא יהפוך את יום טוב לחול.

4 פרק ג, הלכות ו, יז; פרק ד, הלכה י; פרק ה, הלכות א, ב, ג, ה, ח. וראה להלן שנעמוד על הריכוז הגדול של ההופעות של ביטוי זה בפרק החמישי העוסק בדיני הוצאה ביום טוב.

5 מו"ר הרב רבינוביץ שליט"א הביא כאן ביד פשוטה הלכות יום טוב את תשובת הרמב"ם הנ"ל, וכותב שטעם האיסור הוא שמא יבוא למלאכה, וזה ביאור הביטוי בכל הלכות שביתת יום טוב. ודיברתי אתו בעניין זה בשעה שלא היה מצוי בסוגיה, ואמר שהוא רואה את דבריי והם מסתברים בעיניי, וכשיחזור וישנה פרק זה יבדוק את הדברים.

6 גם מכאן קשה להסבר שהאיסור הוא מחשש מלאכה.

הצלע השלישית בעניין זה היא מלאכת חול המועד. לגבי חול המועד כותב הרמב"ם (הלכות שביתת יום טוב ז, א): "חולו שלמועד... אסור בעשיית מלאכה כדי שלא יהיה כשאר ימי החול שאין בהן קדושה כלל... ולא כל מלאכת עבודה אסורה בו כיום טוב, שסוף העניין בדברים שנאסרו בו **כדי שלא יהיה כיום חול לכל דבר**, לפיכך יש מלאכות אסורות בו ויש מלאכות מותרות". אסרו בחוה"מ חלק מן המלאכות "כדי שלא יהיה כיום חול לכל דבר", אבל במידה מסוימת יכול הוא להיות כחול. וכך מבואר שם בהלכה ג: "הופך אדם את זיתיו במועד וטוחן אותן ודורך אותם וממלא החביות וגף אותן **כדרך שהוא עושה בחול**, שכל שיש בו הפסד אם לא נעשה עושהו כדרכו ואינו צריך שינוי", והיינו שיש דברים שהותרו בחול המועד אף לעשותם כדרך שהוא עושה בחול, כל שאינו כיום חול לכל דבר.

וכן שם הלכה ד: "ואסור לאדם שיתכוין ויאחר מלאכות אלו וכיוצא בהן ויניחן כדי לעשותן במועד מפני שהוא פנוי", זאת בדומה ליום טוב שם אסרו חכמים לעשות ביום טוב דבר שאפשר לעשותו מערב יום טוב, אלא שכאן הוא קל יותר, שלא חייבוהו להקדים הכל לקודם המועד אלא רק אסרו עליו **לכוון** מלאכתו למועד. וממילא שהוא כיום טוב שצריך לקבוע גבול על מנת שלא יהיה כחול, אולם הוא גבול זה במועד קל מזה שביום טוב. עוד שם הלכה ו: "מי שהיתה לו תבואה מחוברת לקרקע... אין מצריכין אותו לקנות מה יאכל מן השוק... אלא **קוצר ומעמר ודש וזורה ובורר וטוחן** מה שהוא צריך, ובלבד שלא ידוש בפרות, שכל דבר שאין בו הפסד צריך לשנות". וכל זאת גם בניגוד ליום טוב, שמבואר (שם א, ז), שמלאכות אלה עצמן נאסרו משום שאפשר לעשותן מערב יום טוב.

מסקנות: האיסור "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול" מקבל משמעות שונה בשבת ממשמעותו ביום טוב. בכל הנוגע למלאכות שאינן מלאכות אוכל נפש שנאסרו ביום טוב כמו בשבת, הרי שנאסרו גם ביום טוב אותם שבותים שנאסרו בשבת מחשש מלאכה, כמו שכותב הרמב"ם בהלכות שביתת יום טוב (א, יז): "כל שאסור בשבת, בין משום שהוא דומה למלאכה או **מביא לידי מלאכה** בין שהוא משום שבות, הרי זה אסור ביום טוב, אלא אם כן היה בו צורך אכילה וכיוצא בה, או דברים שהן מותרין ביום טוב כמו שיתבאר בהלכות אלו". אבל כאשר מדובר במלאכות אוכל נפש, הרי שיתכן שבהלכות שבת נאסר לעשות כדרך שהוא עושה בחול שמא יבוא מכך למלאכה וביום טוב אין לאסור מטעם זה, שהרי המלאכה עצמה מותרת. אלא שבזה התחדש ביום טוב גדר חדש של האיסור "שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול" שאינו קיים בהלכות שבת, והוא נובע מהחשש שהיתר לעשות מלאכת אוכל נפש יביא לכך שיום טוב ייהפך לחול ויימנע בכך משמחת יום טוב, ולכן היה צורך להגביל את זה וליצור היכר לכך דווקא באותן מלאכות שהותרו לצורך אוכל נפש.

לא נכנסנו כאן לסקירת דברי הפוסקים האחרונים בשימוש באיסורי 'עובדין דחול' בעניינים נוספים כפי שעשה הרב פיקסלר, רק רצינו להעיר על ההבדל שיש במושג עליו הסתמך הרב פיקסלר בדברי הרמב"ם בין משמעותו בהלכות שבת להלכות יום טוב. נראה שלחילוק זה עשויות להיות השלכות לפסיקת ההלכה, וייתכן שניתן יהיה להסיק מכך שיש לאסור דברים מסוימים הקשורים למלאכת אוכל נפש משום גדר זה ביום טוב, למרות שאינם מביאים למלאכה.

שלומי אלדר

עוד בעניין לימודי החול במשנת הרב קוק

לדברי הפתיחה של הרב פרופ' נריה גוטל שליט"א, נשיא מכללת אורות, לכרך החמישי של הקובץ "אורשת" (אלול תשע"ד) בהוצאת "מכללת אורות" באלקנה, ניתנה הכותרת "בין הישיבה המסורתית ובין האוניברסיטה הכללית". כותרת זו הינה ציטוט ממאסף "אלמה" (ירושלים תרצ"ו) העוסק במטרותיה של "אלומה - האגודה למדעי היהדות", שאחת מהן הייתה להוות חיבור בין שני העולמות: להנחיל לעולם המדע את התוכן הישיבתי, ולהנחיל לעולם הישיבות את הכלים והמתודות המדעיים. אגודה זו הוקמה על ידי תלמידי מרן הרב קוק זצ"ל בערוב ימיו, וזכתה לעידודו ותמיכתו. תמצית דבריו של הרב גוטל היא:

1. ר' בנימין מנשה לוי ור' משה זיידל, שהיו מתלמידי הקרובים של מרן הרב קוק ונשארו בתארי ד"ר, הקימו את אגודת "אלומה - האגודה למדעי היהדות".
2. לאגודה היה חזון להוות חיבור של השפעה הדדית בין עולם הישיבות לעולם האקדמיה.
3. בין פעולותיה: מיסוד המחקר במדעי היהדות, הקפדה על נאמנות המחקר לדרך התורה, ייסוד ספרייה לתועלת החוקרים והציבור ועוד, ולענייננו בעיקר - הרצאות במדעי היהדות ובמדעים כלליים שיזמה האגודה עבור בני הישיבות בירושלים.
4. הרב קוק עודד את פעולתה של "אלומה", כולל ההרצאות שארגנה לבחורי הישיבות.
5. מטרת דבריו של הרב גוטל היא להסיר "לזות שפתים הנשמעת יותר ויותר לאחרונה" מצד "המלעיזים" על הרב, שהרב כביכול התנגד להרצאות אלה על אף שהן נערכו מחוץ למסגרת הלימוד בישיבות.
6. כדי להמחיש את פעולתה של אגודת "אלומה" הביא הרב גוטל תיאור על "ישיבת אלומה" ששילבה קודש וחול, כשהוא טוען שהיא הוקמה בשנת תרצ"ה - דהיינו עוד בחיי הרב, ושכביכול תמיכתו של הרב בהרצאות לבני הישיבות כללה גם תמיכה במסגרת של ישיבה תיכונית לכתחילה.

אך הדברים אינם מדויקים כלל:

א. כאמור, בדבריו של הרב גוטל מופיעה לא רק אגודת "אלומה" אלא גם "ישיבת אלומה". הדבר עלול ליצור רושם אצל הקורא כאילו אישור הרב לתוכנית השיעורים שייסדה אגודת "אלומה" לבני הישיבות מחוץ לישיבות כולל גם אישור לתוכנית הלימודים של "ישיבת אלומה". ולא היא! מדובר על שתי פעילויות נפרדות לחלוטין. אגודת "אלומה" אכן ייסדה בין השאר הרצאות העשרה לבחורי ישיבות מבוגרים, אך בלי כל קשר לכך היא הקימה בהמשך את "ישיבת אלומה" - הישיבה התיכונית הראשונה בארץ. הסכמת הרב ניתנה לקיום הרצאות לבחורי הישיבות המבוגרים מחוץ לישיבה, ללא קשר לישיבה מסוימת, והסכמה זו לא עסקה כלל בישיבה התיכונית שהוקמה לאחר פטירתו, וספק אם אפילו עלתה במחשבה בחייו. ההבדל הוא גדול - הן בגיל הלומדים, הן במינוח הלימודים, והן בעניין העקרוני - האם אכן הסכים הראי"ה להכנסת לימודים אלה לתוך מסגרת הישיבה. יתירה מזאת - על אף שמייסדי "ישיבת אלומה" היו מתלמידי המובהקים של הרב, הם לא ציינו למיטב ידיעתי בשום פרסום מפרסומיה את

היותה מתאימה לדרכו וכך גם לאחר חיפושים ממושכים, וזו הייתה גם הערכתו של הרב גוטל בזמנו, כנראה משום שהם עצמם לא חשבו שלדעת הרב זוהי הדרך החינוכית לכתחילה. סביר אמנם שהרב לא היה מתנגד להקמת "ישיבת אלומה" אם אכן היה משתכנע שיש בכך צורך השעה, אבל בין הסכמה לצורך שנוצר בדיעבד, עד להצגת הדברים כאילו זו דעתו לכתחילה - הדרך רחוקה מאוד!

ב. "ישיבת אלומה" הוקמה כשנה אחרי פטירת הרב, באלול תרצ"ו או תשרי תרצ"ז (כפי שמפורש בכתב העת "ההד" יב א, עמ' 16), ולא בשנת תרצ"ה כפי שמובא בדבריו של הרב גוטל. לא מדובר רק בתיקון נתון היסטורי, אלא במניעת טעות בדעת הרב: אם הישיבה הוקמה בשנת תרצ"ה, והרב הרי נפטר בשלהי אותה שנה, ניתן להסיק שההכנות להקמת הישיבה ובניית תוכנית הלימודים שלה החלו עוד בחייו של הרב, ויתכן מאוד שהדבר נעשה בדיעתו ובהסכמתו. אך לא כך הדבר. אכן, בספר "ירושלים מחוץ לחומה - תולדה והווי" (מאת יצחק שפירא, תש"ח) שציטט הרב גוטל כתוב שהישיבה הוקמה בשנת תרצ"ה, אך אין ספק שמחבר הספר טעה בכך, ושהתאריך המופיע ב'ההד' הוא הנכון. יש לציין שיצחק שפירא לא היה חוקר מקצועי, ועל כך כבר מעיד אחד ממייסדי ישיבת אלומה, הסופר יהושע רדלר-פלדמן המכונה "רבי בנימין", בהקדמה לספר קודם של המחבר "ירושלים העיר העתיקה - תולדה והווי" (תש"ה). אין ספק שגם המחבר עצמו הסכים להערכה זו, ולפיכך לא נמנע מלפרסם בעצמו את דברי רבי בנימין הנ"ל כהקדמה לספרו! חשוב לציין שרבי בנימין עצמו היה עורך "ההד", והוא אף השתמש בכתב העת הזה כשופר לפעולותיה של "אלומה", ומהימנותו ביחס לתולדות "אלומה" אינה מוטלת בספק.

ג. אם רוצים לברר באמת את דעתו של הרב בשאלת שילוב לימודי קודש וחול, הכרח להזכיר דווקא ישיבה אחרת המוכרת לרב גוטל היטב - הישיבה לצעירים "תורת ירושלים". ישיבה זו לא הוקמה ביוזמת **תלמידי** הרב, ולא לאחר פטירתו, אלא ע"י הרב עצמו כחלק ממוסדות ישיבת מרכז הרב; לפיכך תוכנית הלימודים בה היא זו שמשקפת נאמנה את דרכו של הרב, ולא תוכנית הלימודים של "ישיבת אלומה". כפי שכבר הערתי - לא היה מקום כלל להזכיר את "ישיבת אלומה" בהקשר ליחס הרב זצ"ל להרצאות מדעיות לבחורי ישיבות, אבל הזכרתה בלי להזכיר כלל את ישיבת "תורת ירושלים" מהווה השמטה תמוהה מאוד!

ד. הרב גוטל לא ציין בדבריו מי הם אותם "מלעיזים" שמעלילים על הרב כאילו הוא מתנגד לשמיעת הרצאות מדעיות ע"י בחורי ישיבות מבוגרים מחוץ לישיבה. אני עצמי לא שמעתי דעות כאלה בעבר וגם לא לאחרונה, ולא ברור לי על מה או על מי יצא הקצף. ה. הרב נריה גוטל מסיים את דבריו בהבעת "אמונה ותקווה שפועלה של מכללת 'אורות ישראל' אכן מיישם 'יותר ממה שהו' מחזון זה של הראי"ה ושל ממשיכי דרכו, להגדלת תורה ומדע והאדרתם". לאמור - "אורות ישראל" רואה את עצמה כהמשך לשאיפה זו של "אלומה", ומתכוונת להיות גם היא "בין הישיבה" המסורתית ובין 'האוניברסיטה' הכללית". אכן קיימים באקדמיה כלים שאינם נרכשים בבית המדרש (וטוב שכך!) וראוי לרוכשם באופנים אחרים, אך חבל שפעם אחר פעם האקדמיה "יורה לעצמה ברגל" בהבעת תכנים לא ראויים ובהתנהלות לא-מדעית, באופן שמרחיק ממנה בצדק רב את יושבי בית המדרש! אני מזמין את הקורא לעיין במאמר שפורסם ב"המעין" גיליון 210 (תמוז תשע"ד [נד, ד] עמ' 43 ואילך) ובזה שפורסם ב'אסיף' ב תשע"ה (חלק

תנ"ך ומחשבה עמ' 305 ואילך) המבררים בהרחבה את דעתו של הרב, וכוללים גם השוואה בין תוכנית הלימודים של ישיבת "אלומה" וישיבת "תורת ירושלים"; כדברי הרב גוטל - "יראה הקורא והוא שישפוט".

לרב פרופ' נריה גוטל שליט"א שמורות זכויות רבות בהפצת דברי הרב ובתחומים רבים נוספים, וכבודו במקומו מונח. אך דבריו בפתיחה לכרך החמישי של הקובץ "אורשת" לא היו מדויקים ועלולים להטעות את הקורא, ולפיכך הוכרתי להבהיר שוב את גישתו האמיתית של מרן הרב זצ"ל לשיטת הלימוד לכתחילה בגיל הנעורים.

מתניה אריאל, ישיבת 'דרך חיים' שעלבים

עוד בעניין מכירת הקרקעות בשמיטת תשע"ה*

לכבוד מערכת 'המעין' שלו' וברכה.

א. בגיליון הקודם בעמ' 18 נאמר שאין בעיה בכך שחלות המכר היא מא' בתשרי, ובהערה 11 כתב הרב וייטמן שליט"א שעל אף שיש איסור שבות לבצע קניין בשבת - אין מניעה שקניין יחול בשבת או ביו"ט אם לא עושים בהם מעשה קניין. יש להעיר שדבר זה נפתח בגדולים. רבי בונם אייגר הציע בפני אחיו רע"א (שו"ת רע"א סי' קנט) שני מקרים, קניין בע"ש שיחול בשבת, וקניין בע"ש בתנאי כשקיום התנאי יהיה בשבת, כשהוא עצמו נטה להתיר בשני האופנים - שהרי באופן הראשון לא עשה מעשה בשבת, ובאופן השני אע"פ שעשה מעשה אין במעשה אלא קיום תנאי בלבד. רע"א רצה בתחילה להוכיח כדברי אחיו מדברי תרוה"ד (הובאו דבריו במג"א סי' שלט ס"ק ח) שהכריע שאין פודים בכור בשבת מפני הברכות (ביום שישי אינו יכול לברך כי חלות הפדיון תהיה רק בשבת, ובשבת אינו יכול לברך כי אינו עושה מעשה) והסעודה, ומכאן שלא ראה בעיה לעשות פעולה ביום שישי כשחלות הפדיון תהיה בשבת. אמנם מסקנת רע"א (מכח סוגיית הגמ' ביומא יג השואלת כיצד דואגים שלכהן גדול תהיה אשה ביוה"כ) ששני האופנים הנ"ל אסורים משום שבות. ובמנחת פתים (או"ח סי' שז אות ד) ציין לדברי מהר"י ברונא שאין פודין ביום שישי באופן שיחול בשבת, דומיא דמשא ומתן.

רבים היפנו למחלוקת התנאים בירושלמי שבת (יח, א) לגבי הפרשת תרומה מערב שבת שתחול בשבת, ראה למשל בדברי האור שמח (שבת כג, יב). אך יש שדחו הוכחה זו (ראה שו"ת הר צבי ח"א סי' קכו), והעלו שיש לבחון איסורו של מי הותר - של המוכר או של הקונה או של שניהם; הרב פרנק הסיק שאסור בשבת לעשות כזה קניין רק כששני הצדדים נושאים באחריות, ולכן קניין שמתחיל בע"ש וחל בשבת אסור מצד זכיית הקונה, אבל במקדיש או מפריש תרו"מ, שאין צד לאסור מצד הקונה, שפיר דמי

* הערות על מאמרו של הרב וייטמן ב'המעין' הקודם, גיליון 211, תשרי תשע"ה [נה, א].

להפריש בערב שבת על מנת שהמעשה יחול בשבת. אמנם אם הקונה גוי שוב אין איסור¹.

ב. הרב וייטמן כתב (בעמ' 16-17) שחסרה בשטר ההרשאה נתינת רשות מפורשת של בעלי הקרקע למכור את הקרקעות לגוי. לדעתו בלי זה לא ברור שנותן ההרשאה מסכים למכירה לגוי, שהרי קיים איסור לא תחנם.

אולם יש להעיר שהראי"ה כתב מפורשות (שו"ת משפט כהן סי' ס) שלשון ההרשאה סתום בכוונה באופן שמאפשר לרבנות למכור אף לישראל, וע"י דבר זה מרוויחים שאף למי שחושש שיש כאן שליח לדבר עבירה - הרי לשיטת המל"מ (גניבה ג, ו) לא דנים כשליחות לדב"ע שליחות בסתם שנעשתה בעבירה². עכ"פ ברור מדברי הרב קוק שהקפיד שההרשאה תהיה סתומה, להיפך מהצעת הרב וייטמן שתיכתב נתינת רשות מפורשת למכור לנכרי³.

מאיר ברקוביץ

1 וע"ע אבנ"ז או"ח סי' נא; שו"ת תורת חסד (מלובלין) סימנים יג-יד; שו"ת רד"ד (לרבי דוד דב מייזליש מלאסק) ח"ב או"ח כה; שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' צו; שו"ת ארץ צבי סי' קט; אג"מ או"ח ח"ג סי' מד; ועוד.

2 וכבר העיר הרב פרנק שיישום דברי המל"מ בנידון דידן תלוי במחלוקת הנו"ב (אה"ע קמא סי' עה) וקצוה"ח (קפב, ב). המל"מ דיבר על גנב ששלח שליח לטבוח והשליח טבח בשבת - באופן זה דבר העבירה (שחיטה בשבת) לא נעשה מכח השליחות ולא יבטלנה, אך אם מינה שליח לגרש והשליח נתן לאשה את הגט בעל כורחה (כנגד חדר"ג) לדעת הנו"ב השליחות בטלה, וקצוה"ח הפנה למל"מ הנ"ל. לפי הרב פרנק יש לחלק בין המקרים, כי נתינת הגט לא יכולה להתפצל לשנים, מצד אחד נתינה מכח שליחות ומצד שני כפעולה עצמאית של השליח, כי אין לשליח כח עצמי כלל (בניגוד לשחיטה בשבת שאינה זקוקה לשליחות).

3 **תגובת הרב וייטמן:** לגבי הערה א: יישר כח גדול על הבאת המקורות והאסמכתא לדברים שהסקתי ושיערתי מדעתי. לגבי הערה ב: התייחסתי לדברים בהערה מס' 6 במאמר. הזכרתי שם שבטפסים שהוכנו על ידי הרב קוק זהות הקונה נשארה פתוחה, והערתי שהניסוח שם פחות בעייתי מאשר בנוסח הטפסים שהחתימה הרבנות לקראת השביעית הנוכחית. אני מבין את הסיבה להשמטת הנוכרי, אך אני עדיין סבור שהדבר פוגע מאוד בתוקף ההרשאה ובאפשרות למכור על סמך נוסח זה את הקרקע לנוכרי; לכן לדעתי יש להזכיר בשטר ההרשאה בפירוש הסכמה של בעלי הקרקע למכור את הקרקעות לגוי.

על ספרים וסופריהם

הרב יצחק בראור

"משנת השר": עיקרי השקפתו והגותו של רש"ר הירש זצ"ל מלוקטים מתוך כתביו

מבוא	פיוטים
הגשמה במסגרת עצמאית	פירושו על התורה: עקרונות
הורים כמחנכים	תורה
עצמאות	נספח: מתוך ה"מילון"

מבוא

הרב שמשון ב"ר רפאל הירש זצ"ל (תקס"ח-תרמ"ט¹) "התגלה" לבני דורנו החיים בארץ הקודש בעיקר משעה שפירושו לחמישה חומשי תורה נגאל משפת המקור הגרמנית בה נכתב, ותורגם ללשון הקודש (מהדורה ראשונה תשל"ז-תשמ"ח). עד להופעת התרגום היו הרב הירש, משנתו ושיטתו, ידועים, מפורסמים ומקובלים בעיקר בין בני יהדות גרמניה שבקרבה פעל ועל משמרתה עמד כנגד רוחות הזמן, בעיקר מול הרפורמה וההשכלה. מאז הופיע הכרך האחרון של החומש בתרגום עברי עברו כמעט שלושה עשורים, שבמהלכם הפך הרב הירש, בעיקר באמצעות פירושו לתורה - אך גם באמצעות כתביו האחרים, לדמות מוכרת ונערצת בקרב חוגים רחבים ומגוונים, וההתייחסות אליו היא כאל אחד מגדולי הדורות, מאנשי הרוח הגדולים שקמו בישראל, וכאחד ממפרשי התורה הקלאסיים. החומשים עם פירושו הפכו לאבן יסוד בכל ספריה תורנית, ומפירושו לתורה מרבים לצטט בכתב ובעל פה כותבים ודרשנים, הוגי דעות ופילוסופים, רבני קהילות ומגידי שיעורים. מאז עלייתם של רבים מבני יהדות גרמניה לארץ ב"עלייה החמישית" סמוך לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה, וכמובן אחרי השואה ומאז קום המדינה, צמחו בארץ דורות מצאצאיהם שהתחנכו במוסדות תורניים שונים, וחבשו את ספסלי בתי המדרש בישיבות הליטאיות ובישיבות ההסדר. שכבה זו, עליה נמנה גם כותב שורות

1 הרב הירש זצ"ל נפטר בן שמונים שנה בכ"ז טבת של שנת השמיטה תרמ"ט, לפני ח"י שמיטות בדיוק. תנצב"ה.

אלה, הייתה מודעת דרך המורשת הביתית למשנתו והגותו של רש"ר הירש עוד בטרם תורגם פירושו לתורה לעברית. עבור עולי גרמניה היה הפירוש של רש"ר מקור מרכזי לעיון בפרשת השבוע ולאמירת דברי תורה על שולחן השבת, וללימוד החומש בכלל. בני הדור הזה יכלו אף לחוש את השפעת אישיותו בכתבתם התורנית של אלו שהתחנכו על ברכי משנתו. אולם בין כותלי בתי המדרש הישיבתיים חוו בני דורי חשדנות, ואולי אף הסתייגות מסוימת, ממשנתו של רש"ר הירש. ראשי הישיבות והרבנים בבתי מדרש אלה לא נחשפו באופן ישיר ובלתי אמצעי לפירושו ולכתביו, והכירו את הרב הירש בעיקר סביב הפולמוס על שיטת "תורה עם דרך ארץ"², וגם זאת מבלי שיכלו ללמוד ממקור ראשון על יסודותיה, על רוחה, ועל ההקשר המדויק עליו נבנתה. אולם ככל שהלכו כתבי רש"ר וניתרגמו לעברית הלכה וגברה ההיכרות הבלתי אמצעית של ציבור הלומדים עם תורת הרב הירש. לראשונה יכלו רבנים מורים ותלמידים לקרוא בעצמם ולהתרשם מעוצמתם של הרעיונות, מהלהט שבו הובעו ומן המקוריות והיופי שבהם³. אט אט הולכים ונשמעים יותר ויותר ציטוטים ממשנת רש"ר בין כותלי בתי כנסיות ובתי מדרשות מגוונים שונים, וגם בספרים ומאמרים תורניים הנדפסים בדורנו. להכרות ולהערכה לה זוכים כתביו של רש"ר היום תרמו לא מעט גם הספרים שיצאו בעברית על אודות אישיותו, משנתו ושיטתו, ולא כאן המקום להציג רשימה ביבליוגרפית של הספרים מן הסוג הזה.

בין הספרים שיצאו לאור בשנים האחרונות והביאו את דבריו של רש"ר לכל הציבורים בארץ ומחוצה לה, ניתן למצוא גם ספרים ובהם ליקוטים ממשנתו⁴, וכן ספרים שתרגמו את דבריו בנושאים מסוימים (לעיתים מתוך התרגום העברי) לשפה נגישה וקלה⁵; אולם ספרים אלה לא הקיפו את מכלול הנושאים שבכתביו ובפירושו. בנוסף לכך, מעצם טבעם של ספרי ליקוטים כאלו לא הובאו בהם דבריו של הרש"ר הירש במלואם וכלשונם אלא בקיצור רב בתוספת דברי הסבר ושינויי

2 הפולמוס סבב סביב הטענה ששיטת "תורה עם דרך ארץ" וההיתר לעסוק בלימודי חול לא נועד אלא לאנשי ארץ אשכנז שמחמת התנאים הכלכליים ששררו בזמנו נזקקו למידה של השכלה גבוהה, ולשעתה בלבד. ראה הרב יחיאל יעקב ויינברג, "לפרקים", מהד' ירושלים תשס"ג עמ' ריח, ועוד.

3 התרגום לעברית של פירושו של רש"ר הירש על חומש בראשית יצא לאור זמן קצר לפני שנכנסתי לתלמיד לשיבת "כנסת חזקיהו" בכפר חסידים, וזכורני היטב שהמשגיח המוסרי הרב דב יפה שליט"א, שידע על הקירבה המשפחתית שלי אל הרש"ר הירש, שאל אותי פעם ופעמיים מתי נזכה גם לאורם של הפירוש על החומשים האחרים. לאחר שנים, כשכבר יצאו כל החומשים לאור והיו נפוצים בציבור, שאל אותי המשגיח כשנפגשנו מדוע אינני מוציא לאור ספר ובו "פניני הרב הירש", כפי שנדפסו ספרי ליקוט של ספרים גדולים וחשובים אחרים.

4 "אבני חינוך", לקט מעובד ממאמרי רש"ר הירש זצ"ל, מאת הרב עזריאל בוכנר; "פניני הרש"ר הירש להגדה של פסח" מאת רבי שלום מאיר הכהן ולך, הוצאת תבונה, בני ברק תשס"ט.

5 "להבין" - ביאור עבודת הקרבן על פי דרכו של הרש"ר הירש, אהרן שווב, תשע"א.

לשון, וכן לא הובאו בהם מקורות מתוך מכלול כתבי הרש"ר הירש הנוגעים לנושא בו עוסק הספר, אלא בדרך כלל דברים מתוך פירושו לתורה ולעיתים גם ממקור או שניים נוספים. בספר העומד לראות אור מובאים דברי רש"ר כלשונם, לעיתים בדילוג כדי להקל על שטף העיון.

טרדות הזמן ומקריו הם בעוכרי הלומד המצוי, שאין סיפק בידו לשבת מתוך מנוחת הגוף והנפש על ספר אחד וליחד לו את הזמן הראוי כדי לדלות מתוכו את כל הטוב והמשמעות הגנוזים בו, וטבעי הוא הרצון להספיק גם לעסוק בתורה שבעל פה וגם בהלכה ולא לקפח את הלימוד בשדות המחשבה והמוסר, כל אלה בנוסף ללימוד פרשת השבוע עם המפרשים השונים. לכן מצאתי לראוי לדלות את עיקרי תורתו והשקפותיו של רש"ר מתוך כל כתביו שראו אור בשפה העברית, כדי להנגיש את משנתו בלשונה כשהיא ממוינת ומקובצת לפי נושאים על פי סדר הא"ב.

מוצגים כאן לפני קוראי 'המעין' באופן חלקי שישה פרקים מתוך עבודה מקיפה, המלקטת את עיקרי תורת רש"ר לפי נושאים. בחירת המקורות נעשתה על פי מה שנתפש בעיני המלקט כעיקר המבטא את תמצית כוונתו של רש"ר בכל נושא; מובן שזהו עניין הנתון לשיפוט אינדיבידואלי על פי עומק הבנתו של כל קורא, ואנו עשינו כהבנתנו. במהלך האיסוף והעריכה עמדנו נבוכים לעיתים נוכח הצורך לבחור ולהחליט מה יצוטט ומה לא, כשדמותו של המחבר הגדול מול עינינו, ובתקווה שדעתו הייתה נוחה מליקוט שכזה. לדעתנו אין ספק שהשלם, המורכב מציטוטים שונים מאת הרש"ר ממקורות שונים סביב כל נושא ונושא, מבטא בצורה מלאה יותר את שרצה רש"ר להביע, וכלשונו של מחבר הספר "להבין"⁶: "ביאורו מקיף ומבוסס בכל התורה כולה כמין חומר, ודברים שכתב במקום אחד תואמים להפליא בביאורו בעניין מקביל שבמקום אחר". כאשר תסתיים העבודה אנו מקווים שיוכל כל הרוצה ללמוד להכיר ולדעת את שיטתו, תפישתו והגותו של רש"ר בנושא כלשהו, להגיע לסיפוקו על נקלה. השיקולים באשר לבחירת הקטעים ודרך עריכתם יפורטו בהקדמת הספר בעז"ה. המקור לכל ציטוט צוין בסופו, כך שכל מעיין יוכל לפנות למקור עצמו ובו להעמיק כרצונו. יש בערכים שנבחרו מתוך החומר המוכן בכדי להראות מצד אחד את מגוון המקורות מהם נטלנו חומר לערך אחד, ומצד שני את העניין הרב שיש גם בערכים שאין להם אלא מקור אחד.⁷ הוספנו כאן גם חלק קטן לדוגמא מתוך "שער המילים" שנספח לליקוט שבספר, המהווה מעין מילון מקורי רווי ברעיונות ששימשו בסיס לפירושו לחומש.

הגשמה במסגרת עצמאית

"הגשמתו של עניין קדוש, הקרוב ללב, במסגרת עצמאית, היא עוגן ההצלה היעיל

6 ראה ההערה הקודמת.

7 באם יחפוץ מי מהקוראים לזכות את המלקט בהערות, תיקונים, הצעות וכד' - תודתו נתונה לו מראש.

ביותר. פעולה זו עשויה ליצור מיד בכל מקום חוגים, אם כי מצומצמים, אבל מגובשים ויציבים, של שומרי תורה ומצוות... כל גרעין הוא זעיר, אבל הכח האצור בו הוא גדול, והוא עשוי להצמיח גדולות ונצורות. מה שנעשה מתחילה מאונס, לצורך הצלה עצמית, עשוי להיפך אחר כך לעוגן הצלה לכל הנזקקים לו". (במעגלי שנה ח"ג עמ' קסח)

הורים כמחנכים

• "פרו ורבו" - המשפחה. "רבה" = להתרבות. אין די בהולדת ילדים כדי שמי האדם יתרבה. הטיפול בוולדות הוא תנאי להתרבות - גם ברבים מבעלי החי; והוא הכרח גמור במין האנושי - ולו רק מבחינה פיסית גרידא. ולד האדם יאבד מיד, אם הורים לא יטפלו בו משעת לידתו, ולא ישקדו על קיומו והתפתחותו הגופנית. לא הלידה, אלא הטיפול הוא הגורם האמיתי של התרבות האדם. אולם, "רבה" כולל למעלה מזה. חובת ההורים להתרבות בבניהם: הם יקומו בדמות בניהם; והבנים יהיו דומים להוריהם - לא רק מבחינה גופנית, אלא מבחינה רוחנית ומוסרית. על ההורים לשתול ולפתח בבניהם את מיטב כוחותיהם הרוחניים והמוסריים; קיצורו של דבר: עליהם לעצב ולחנך את בניהם מבחינה רוחנית ומוסרית. רק אז יקומו ההורים בדמות בניהם ויקיימו את מצות "רבו"... "רבו" מצווה איפוא על ייסוד הבית והמשפחה, שרק בהם יצלח חינוך האדם. רק משנתקבלה מצות "רבו", ניתנה ל"פרו" חשיבותו המוסרית הנעלה, וגם מבחינה זו - הרי לידה ללא נישואין היא סם מוות לאנושות. ילד יולד שם להורים, אך אין הוא מתחנך על ידי אהבת הורים; יש לו הורים, אך אין לו בית הורים, שרק בו הוא יגדל ויהיה ל"אדם". (פירוש לבראשית א, כח)

• "רבה קשת" - "כבר בארנו למעלה לגבי "פרו ורבו", שהשורש "רבה" מורה על חינוך רוחני: ההורים "מרבים" את עצמם בבניהם רק אם הם מטביעים בבנים את חותמם הרוחני. מכאן הוראת "רבה" - לחנך ממש, ומכאן גם "תרבות", ואפילו "רבי": לא המורה העומד על גבי התלמיד, אלא ה"רב" ה"מרבה" את עצמו בתלמידו". (שם כא, כ)

• "ויאהב יצחק את עשו... ורבקה אוהבת את יעקב" - "רגשות ההורים היו חלוקים ביחס לבניהם, - אף זו עובדה שלא יכלה להשפיע לטובה. אחדות דעות ביחס לחינוך, ואהבה שווה לכל הבנים, - גם אל הלקויים במידותיהם, הזקוקים לאהבה מסורה עוד יותר מהחולים בגופם, - הם תנאי היסוד ואבני הפינה לכל חינוך". (שם כה, כח)

• "פוקד עוון אבות על בנים" - "כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן" (סנהדרין כז, ב), ברם יש בידי הבנים לסור מן הדרך שראו אצל אבותיהם. מכיוון שלכולנו יש נטיות נפסדות ושגיונות בדרך החיים, הרי צריך להיות תפקידנו הראשון בחינוך

להרגיל את ילדינו שיתגברו על הנטיות הרעות שירשו מהוריהם". (יסודות החינוך ח"א עמ' עט)

• בכל שטח אחר נוהגים אנו תמיד לפי הכלל הזה, בטיפול הגופני ובנטיות הרוחניות של ילדינו: הננו מקפידים הקפדה יתירה על כך שהם לא יסבלו בגלל תכונותיהם החלשות של הוריהם, והרי לא פחות חשוב מזה גם עתידם המוסרי.... מה גרוע יותר, ילד חולה - או ילד בור ומושחת?" (שם עמ' פ)

• "כדי שאפשר יהיה להציל בנים ובנות לעתיד של רעננות הנוער (בניגוד ל"ונושנתם"), יש צורך שאנו, אבותיהם וסביהם של הדור הבא, נשמור לעצמנו את התלהבות הנעורים ברעננותה, כדי שיוכלו בני הנוער להתעלות ברוחם לאור רוחנו ומוסרנו". (שם עמ' קיח)

• "כל הדיבורים על תורה ומוסר אינם עושים רושם על הילד כמו הדוגמא החיה שהוא רואה אצל הוריו ומוריו, אם לטובה ואם לרעה. הורים תקיפים לא יצליחו לחנך לסבלנות.... וערמומיים לא יוכלו לחנך לתמימות ויושר". (שם ח"ב עמ' נו)

עצמאות

"כל דף בתולדות ישראל שבתקופת החורבן מספר לנו כי קיפחנו את מולדתנו ואת חירותנו מפני שראינו בחרות ובעצמאות המדינית את תכליתנו הנשגבה ביותר. מפני שלא ספרנו את הימים מזמן חירותנו והתנחלותנו בארץ עד לזמן מתן תורה, אלא להיפך, התורה הייתה בעינינו אמצעי לחירות ועצמאות. במקום שהחירות והעצמאות ישמשו לנו אמצעי לחיזוק שמירת התורה והמצוות, כפי שאמונתנו דורשת מאיתנו, הרי הערכנו את התורה רק כאמצעי לשמור על ידה את חירותנו ועצמאותנו, כמנהג הגויים. ואילו ברגע שנדמה לנו כי נוכל לשמור על חירותנו ועצמאותנו באמצעים אחרים, שהוכיחו את יעילותם אצל עמים אחרים, מיד זנחנו את התורה כמשהו שעבר עליו הכלח, ומכרנו אותה במחיר חרות ועצמאות". (במעגלי שנה ח"ג עמ' קצח)

פיוטים

"...מכל הנ"ל מוכח בצורה שאינה ניתנת לערעור, שמנהג הפיוטים והיוצרות לא נכנס לאוצר תפילותינו שלא כדת תורה, ושאינן מערערים עליו גדולים מבין הפוסקים החשובים והמקובלים ביותר, ושהוא אינו מנהג שיש צורך ליישבו, שאפילו אז היינו חייבים לקיימו ללא שינוי כנ"ל. ולא זו בלבד, אלא אדרבה, מנהג זה מיוסד על משענת חזקה ביותר של הלכה, ומקורו בגדולי ישראל הנמנים בין גדולי הפוסקים. ואם כן הוא מנהג מוסמך, אשר רק מנהגים אחרים מעטים מגיעים לקרסוליו מבחינת תוקפם וחיובם, ומעטים עוד יותר הם אלו שעולים עליו, והמבטלים אותו מכחישים את העיקרים אשר עליהם נשענים כל חיי התורה והמצוות". (שמש מרפא, שו"ת, או"ח סימן ב)

פירוש על התורה: עקרונות

- "אל תירא אברס!" - אמור מעתה: לב אברהם כבר היה ירא, בטרם שמע את העידוד בדבר ה'. מה ראה אברהם להיות ירא? דברים רבים נאמרו על כך; ואכן, אפשר להעלות השערות רבות כדי לפרש את מה שלא נתפרש בכתוב. ייתכן - ויש האומרים כך - לב אברהם נקפו אחר כך: "לערוך מלחמה, להרוג בני אדם - שמא היה ביניהם צדיק?" (בראשית רבה מד, ה). אחרים אומרים: הובטח לאברהם בצאתו ממולדתו שהאנושות תיגאל בזכותו; ועתה - אחרי הניצחון הגדול - הוא נרעש ונפחד מגודל נצחוננו! למרות ההצלחה הגדולה עדיין היה רחוק ממטרתו, טרם קיים את תפקידו הגדול; והוא ירא שמא לא נמצא ראוי בעיני ה' למלא את ייעודו הראשון - לגאול את האנושות על ידי בניו; שמא אכל את זכותו בניצחוננו הגדול (על' שם). ועוד נאמרו פירושים רבים. כל זה ייתכן. ייתכן - אך מסתבר יותר, שאין צורך להפליג אל מעבר למפורש בכתוב; והפסוק יתפרש מתוך עצמו". (פירוש לבראשית טו, א)
- "...פתרונו של חלום מתוכו הינו התפקיד הפסיכולוגי העמוק ביותר, כדרך שביאורו של כל סמל, פירושו של כל פסוק, חייב להיות "פתרון", פירוש הדברים מתוכם. אין קץ לפירושים שאפשר להעמיס על כל סמל ופסוק. אך פירוש אחד בלבד - הפירוש הנכון - יעלה בידי זה המבקש (הווה אומר: ה"דורש") את הפירוש מתוכו. וכדרך שבלידה האורגנית ובפיתוח הניצה ישנה נקודה פנימית שממנה תוצאות להתפתחות כולה, כן יש נקודת גרעין בכל סמל חתום, שעליה יש לעמוד, וכל השאר יתבאר מאליה... אם מניחים ביחס לחלומות, או אותות סמליים אחרים, כי השולח את החלום לנפש האדם רוצה לרמוז דבר על ידיו, הרי אופיו הסמלי של החלום חייב להיות כך שהלה יוכל לבאר אותו לעצמו; עליו להיות בהיר ושקוף. אם נכון הפתרון, הרי השומע יאמר לעצמו: גם אני הייתי מגיע לידי כך; ופתרון אחד בלבד הינו אפשרי, כפי שכבר מצאנו דבר זה רמוז במלת "פתר"... הרי נמצינו למדים היאך הקדוש ברוך הוא מדבר בתמונות וסמלים: הבא לפתור את סמליו יבקש תמיד את הביאור הפשוט והקרוב ביותר; אל יעמיס ביאור עליהם אלא יפתור אותם מתוכם; רק אז רשאי הוא להאמין "כי טוב פתר", כי קלע לאמת, אם הביאור קרוב אל הדבר הצריך ביאור, עד שהכל רואים: רק זה הפתרון, והוא כמעט מבואר בתוכו". (שם מה, טז)
- "שני גוים וגו' ושני לאמים" וגו' - תורת ההקבלה "וכפל הענין" וכו' - שיטת פירוש נוחה היא, אך נראה בעינינו כי אין היא הולמת גם דיבור רציני של אדם, קל וחומר שאין היא ראויה לדבר אלוהים. רק שיכורים - ואולי ילדים - ילהגו ללא מחשבה כפל עניין במילים שונות..." (שם כה, כג)
- "על אודות האשה הכושית אשר לקח": "...נותר עתה רק לפרש את המלים "האשה הכושית אשר לקח" על פי משמעותן שאיננה מוטלת בספק, וכאן נעז להביע סברה שאיננה נראית לנו בלתי אפשרית. הביטוי "לקיחת אשה כושית" איננו אלא כינוי ל"נישואין בלי חיי אישות". לשון "כושי" מצוי עוד פעמים אחדות במשמעות

טיפוסית. ב"היהפוך כושי עורו" (ירמיה יג, כג) הוא מציין את האדם השחור דרך כלל. ב"הלוא כבני כשיים אתם לי" (עמוס ט, ז) הוא מציין את השפל בעמים: "אפילו הייתם כושים - הלא אתם שלי!" ב"שגיון לדוד אשר שר לה' על דברי כוש בן ימיני" (תהלים ז, א) הוא מציין את כל עומק הניגוד שבין מעשי שאול לבין מה שראוי לצפות לו מבן שבט יהודי, אותה השחתה מוסרית דומה להשחתה הפיסולוגית שבהיוולד כושי לשבט יהודי. ושמה ניתן לומר כעין זה גם כאן: חיי אישות עם כושית נחשבים מנוגדים לטבע, דבר שאין הדעת סובלתו; ולפיכך מי שנשא אשה, ואף על פי כן היה פרוש ממנה, אמרו עליו ש"נשא אשה כושית". אין בידינו לומר דברים אלה אלא בדרך השערה; אך נראה לנו שלא הנחנו כאן הנחה בלתי סבירה, ואם קלענו לאמת, **כבר נתבאר הפסוק שלנו על פי פשוטו**. (פירוש לבמדבר יב, א)

• "נעיין בהלכות האמורות כאן ביחס לפרה אדומה וטומאת מת, וננסה לעמוד על הרעיונות הבאים בהם לידי ביטוי. נראה שעלינו לדון תחילה במושג שהתורה עצמה כוללת בו את כל מצות פרה אדומה: הוא מושג ה"חטאת" המאפיין מצוה זו, והלכותיה תלויות בו". (שם יט, כב)

• "תחום לימוד ההלכה מבוסס כולו על קבלה ומסורת שבידינו. סברות של יחידים על אודות המשמעות והטעם של איזו מצוה שהיא - אינן יכולות לגרור אחריהן תוצאה כלשהי, ומשום כך ניתנה רשות בלתי מסויגת לכל אחד לחקור ולהעלות את סברותיו לפי הלך רוחו. מכאן שיש בידינו מגוון רב ביותר של דעות גדולי חכמינו ומסקנותיהם מדורי דורות. אף על פי כן, החוקר הזהיר יבקש את טעמי המצוות כשהוא מודרך על ידי גופי המצוות והלכותיהן. בטרם ייגש אל מחקר הטעמים של מצוה זו או אחרת ירכוש ידיעה מקיפה של המצוה על כל פרטיה מתוך תחום ה"שמעתתא", ויתווה את הנמקת סברתו רק באופן שזו תתיישב עם תוכן המצוה, שהרי על כורחך כל דעה על מצוה שאינה עולה בקנה אחד עם תוכן המצוה עצמה אין לה קיום". (הקדמה למהדורה הראשונה של "חורב")

תורה

• "בזמן שהתורה ניתנה, עוד לא הייתה חברה אנושית ההולמת אותה... התורה ירדה לארץ כעין הברק, כשהיא בודדה לנפשה, והיה עליה לכבוש לעצמה עם אחד, ובאמצעות העם הזה לכבוש אחר כך את כל עמי התבל, כדי לכונן את ממלכת ה'". (יסודות החינוך ח"ב עמ' רב)

• "ששת אלפים שנה הוי עלמא, שני אלפים תוהו (עד אברהם אבינו) שני אלפים תורה (עד דור ראשון של אמוראים) ושני אלפים ימות המשיח". הוי אומר: עד אברהם אבינו לא היה בכלל מה שמכנים "היסטוריה", אחר כך התחולל מאבק התורה בישראל, ולבסוף - מאבקם של התורה וישראל באומות העולם. כך ראו חז"ל את השתלשלות תולדות האנושות". (שם)

• "...קודם שנפתח את ספר תורתנו נשקול נא בדעתנו כיצד נקרא בו. לא לשם

חקירות בלשניות ואנטיקוואריות (ככתבים עתיקים)... לא מתוך ציפיה לגילוי סודות שלמעלה מן הטבע - קרוא נקרא בו כיהודים, כלומר כבספר שנתן לנו מאת השם כדי להכיר מתוכו את עצמנו, מה אנו בהווייתנו עלי אדמות ומה ראוי לנו להיות. כתורה, כהדרכה וכתוכחת מישרים לנו בעולמו של הקב"ה ובאנושות, כיוצר חיים בקרבנו פנימה. הן רוצים אנו להכיר את היהדות, לכן חייבים אנו לשקע עצמנו בה, ולשאול את נפשנו מה יהיה משפט האנשים אשר יראו בתוכנו של אותו ספר יסוד חיים וחוקתם שנתגלו להם מאת השם, ואשר כיהודים ישאפו אף להכיר את המצוות, כלומר לבסס את תוכנן והיקפן על פי התורה המסורה והכתובה". (אגרות צפון, איגרת ב)

• "תכליתה של התורה היא לכוונן את ממלכת החיים עלי אדמות, לנצח את העבדות, את הארעיות החולפת ואת המוות, ולהחזיר לאנושות את החרות האמיתית את האושר האמיתי ואת החיים הנצחיים". (במעגלי שנה ח"ג עמ' רנה)

• "מי שקובע לו את דרך חייו לפי נטיותיו ומאווייו בבחורו לו רק את המצוות שאינן מפריעות לתענוגותיו ושאופותיו החומריות - הרי הוא מורד בה' והולך עמו "קרי". בתור בני התורה שניתנה מן השמים, חייבים אנו לקבל את כולה, שכן "יידבר אלוקים את כל הדברים האלה". עלינו להסתפק במילוי שאיפות נטיות ומאוויים שאינם מנוגדים לתורה". (שם עמ' רסח)

• "...ולמדנו מכאן (מדין מת מצוה) את המעלה היתירה של מצות גמילות חסד כלפי מת עזוב בלתי מוכר. והרי זה קו אופייני של תורת החיים היהודית, ללמדנו שמטרת המטרות של התורה הזאת - לחנך את האדם להיות אדם. (פירוש לויקרא כא, א)

• "התורה משמשת לנו קנה מידה ואבן בוחן להבדיל ולהבחין בין אמת ושקר, בין טהור לטמא, בין צדק ועוול, בין אפילה לאורה. על פיה יודעים אנו לשפוט הכל במישרים, וכך נדע לחיות את חיינו וללכת בדרכנו ללא גאוות סרק, ללא דיכוי בני אדם וללא האלהת בני אדם, ללא הערכה עצמית מופרזת וללא השפלה עצמית יתר על המידה, ללא פחד ומורד לב, ללא תאוות ויצרים פרועים, אלא בכבוד ראש וישוב הדעת, כשאנו מוכנים לקבל באהבה את כל אשר יבוא עלינו, כי דרכנו סלולה, השקפתנו ברורה ומגובשת, ועמידתנו יציבה ואיתנה". (במעגלי שנה ח"ג עמ' רצב)

• "דרכנו ההיסטורית, אשר הלכנו במשך הדורות, חלשים כמות שהיינו, כשאינן בידינו אלא התורה הזאת, עדות נאמנה היא לעדי-עד כי משה אמת ותורתו אמת" (פירוש לשמות ד, א)

• "החוק האלוקי הוא המלבוש החגיגי אותו עוטה עם ישראל, בגלימה זו רקומים כל סודות רוס-מעלתו ושגב חייו". (מעגלי שנה ח"ב עמ' קל)

• "בדי הארון מסמלים את הייעוד ואת התפקיד: לשאת את הארון ואת תוכנו, בשעת הצורך, גם מעבר לגבולות מקום עמידתם הנוכחית. והמצוה שלעולם לא יסורו הבדים מן הארון קבעה מראש לכל הדורות את דבר האמת, שהתורה הזאת ותעודתה אינן תקועות באדמה שעליה עמדו בשעתם הקודש והמקדש. נוכחותם

התמידית של הבדים מעידה על כך, שתורת ה' אינה קשורה וזקוקה לשום מקום מיוחד, ודבר זה בולט בחריפות יתירה בניגוד שבין הארון לבין שאר כלי המקדש, ובייחוד השולחן והמנורה שאין להם בדים קבועים. מאליו עולה כאן הרעיון: שולחן ישראל ומנורת ישראל - מלוא חייו הגשמיים ופריחת חייו הרוחניים - קשורים באדמת ארץ הקודש; תורת ישראל - שאני". (פירוש לשמות כה, יב)

• "שלא ברכו בתורה תחילה" (נדרים פא, א) - חכמינו שמו את הדגש על המילה "תחילה", ובמשפט קצר זה אמרו לנו הרבה. אמנם עסקו ישראל בתורה, השתדלו להבינה וידעו להעריך את הטובה שבה, וגם ברכו את ה' על כך, אבל לא ברכו בתורה תחילה. התורה הייתה להם אוצר בין שאר כל האוצרות, עניין בין שאר עניינים שעוסקים בהם. התורה הייתה גם היא תפקיד שיש למלאו... התורה לא הייתה בראש כל דאגתם והם לא ראו בה את תפקידם העליון. הם לא הקפידו על כך שכל נתיב וכל נטייה בחיים יובילו אותם לתורה תחילה, שבכל צעד ושעל יפגשו את התורה תחילה"... (במעגלי שנה ח"ד עמ' נט)

• "דעה כוזבת היא, כי התורה דורשת מלומדיה להתנזר מן החיים, להתרחק מן המציאות החיה והתוססת, ולרחף בעולם מופשט של רעיונות מעורפלים. האמת היא, כי נושא לימוד התורה הוא מציאות חיה, רעננה ותוססת, ורק ההתעסקות בתורה מבטיחה להגיע לדרגה גבוהה ביותר של הכרה אמיתית, שאין לה ביטוי קולע יותר מאשר המילים שנאמרו על אבותינו בשעה שקיבלו את התורה על הר סיני: "וכל העם רואים את הקולות - רואין ושומעין הנראה והנשמע" (מכילתא שמות, פרשה ט), דהיינו: רואים את הנשמע ושומעים את הנראה. אבותינו ראו את אשר הינו והבינו את אשר ראו..." (שם עמ' קלז)

נספח: מתוך ה"מילון"

- "מרמה": "רמה", הוראת היסוד: לזרוק. הרוצה לזרוק חפץ, חייב להחזיק בו ולהניח אותו על כף ידו; רק אחרי ההנחה - תבוא העקירה והזריקה. אף הרמאי כן. הוא יכול לרמות רק את מי שנמסר לידי, את מי שנתן בו אמון. רק בכוח האמון הוא יכול לבצע את זממו". (פירוש לבראשית כט, כה)
- "נגע": "נראה בהחלט ש"נגע" אינו מציין מצב רגיל של מחלה, אלא "נגע" הוא מחלה הבאה כתוצאה מגזירה אלוקית מיוחדת. מי שנפגע על ידי נגע הוא "נגוע" - מילולית: אצבע אלוקים נגעה בו". (פירוש לויקרא יג, ב)
- "נופש": "וינפש" - "נפש" מורה על ייחודה של האישיות, על ישותו האישית של הפרט, מכאן משמעו של "הַנְּפֵשׁ": להתכנס בתוך אישיות עצמו, היפוכה של פעילות המכוונת כלפי חוץ. מכאן משמעו גם: לנוח ולפוש לאחר מאמץ, מילולית: לשוב אל עצמו. (פירוש לשמות לא, יז)
- "נזיד": "ויזד יעקב נזיד" - להכין דבר זמן רב, ולהבשיל אותו כליל. מכאן "זדון": מעשה שנעשה ברצון ובמחשבה תחילה. (פירוש לבראשית כה, כט)

אוסף מקורות לתולדות יהודי קלבריא שבדרום איטליה*

קלבריא (Calabria) הוא המחוז המערבי של דרום איטליה, 'פיסת הרגל' (החצי הקדמי של 'כף הרגל') של ה'מגף' המהווה את חצי האי האיטלקי. סמוך אליה מדרום-מערב נמצא האי הגדול סיציליה. סקירות על יהודי קלבריא בימי הביניים מוצאים אנו בשני מחקרים שראו אור כבר בראשית המאה העשרים. הראשון הוא חיבור המקיף את כל קהילות דרום איטליה: N. Ferorelli, *Gli Ebrei nell'Italia meridionale dall'eta' romana al secolo XVIII*, Torino 1915. חיבור שראה אור בשלוש מהדורות נוספות. השני הוא חיבור המוקדש כולו ליהודי קלבריא: O. Dito, *La storia Calabrese, e la dimora degli ebrei in Calabria, dal secolo V alla seconda meta del secolo XVI*, Rocca S. Casciano 1916. התקדמות משמעותית בחקר יהודי קלבריא ויהודי דרום איטליה בכלל החלה במחקרו הראשונים של החוקר הלא-יהודי צ'ורה קולפמינה (Cesare Colafemmina) שהלך לעולמו זה לא מכבר, ששימש כפרופסור באוניברסיטת ג'ארי. הוא היה מעמודי התווך של חוקרי יהדות דרום איטליה בדורנו, ותרם תרומה אדירה לחקר יהודי המגף האיטלקי. במשך כארבעים וחמש שנה הקדיש את כל מרצו לחשיפת מאות רבות של תעודות וכתובות על אבן שנוגעות ליהודי דרום איטליה, שאותן פרסם במספר רב של חיבורים מונוגרפיים וביותר ממאתיים מאמרים, רובם המוחלט בשפה האיטלקית. תשומת לב מיוחדת מוקדשת במחקרו ליהדות קלבריא, המוכרת לנו מן המקורות כבר מן המאה הרביעית. יהדות קלבריא, כמו גם זו של שכנתה מצפון-מזרח אפוליה, הטביעה את חותמה על דרומו של חצי האי האיטלקי, אם כי לא נודעו חכמים בולטים בקרבה. בשנת ד"א תתקפ"ג (1223) זכו יהודי קלבריא להגנת הקיסר פרידריך השני (Hohenstaufen), אך מאוחר יותר בימי שלטונו של מלך נאפולי קרל השני מאנז'ו (1285-1309) יהודי המחוז נרדפו קשות, כששיא הרדיפות כלל כפיית שמד על יהודים רבים. אולם קהילות קלבריא השתקמו והמשיכו לפרוח עד לגירוש האחרון של כל יהודי מלכות נאפולי שבדרום איטליה בשנת ש"א (1541).

* על הספר Cesare Colafemmina, *The Jews in Calabria*, Leiden-Boston, Brill 2012. נוסח ראשון של דברי אלו פורסם באיטלקית בכתב העת: Sefer Yuhasin, 1 (2013), pp. 251-252. המוקדש לחקר יהודי דרום איטליה. תודה מיוחדת לעורך Giancarlo Lacerenza על ההרשאה לפרסמו בלשונו.

הגדולה והמרכזית שבקהילות המחוז היתה העיר רג'יו (Reggio di Calabria). ברבע האחרון של המאה הט"ו (סביב שנת ר"מ) פעל בעיר זו בית דפוס עברי, שהיה אחד מבתי הדפוס העברי הקדומים ביותר. זה כשלעצמו מצביע על מעמדה של הקהילה, בוודאי בהשוואה לשאר קהילות האזור. מבין הספרים שנדפסו במקום זה שרדה אך ורק מהדורת פירוש רש"י לתורה שנדפסה בשנת רל"ה (1475), וממהדורה זו שרד עותק שלם אחד בלבד (המצוי כיום בספריית הפלטינה שבעיר פרמה שבצפון איטליה). באותה עת ניכר גידול באוכלוסיה היהודית בחבל ארץ זה, שהתעצם לאחר שנת רנ"ב (1492) עם בואם של מגורשים מספרד, ומסיציליה שנה מאוחר יותר. אט אט הוחמר מצבם של יהודי המלכות. בסופו של דבר, בהוראת מלך ארגון פרדינאנד החמישי שמלכות נאפולי כולה הייתה בתחום שלטונו, הוצא בחודש בחורף רע"א (נובמבר 1510) צו גירוש ליהודי מלכות נאפולי ול'נוצרים החדשים' (האנוסים) שבה. מסיבות שונות היה זה גירוש חלקי בלבד, ורבים מיהודי המלכות המשיכו להתגורר בערים השונות שבמחוז. אולם כעבור שלושים שנה, בשנת ש"א (1541), בוצע גירוש טוטאלי על-ידי בנו ויורשו קארל החמישי, ומאז לא חיו יהודים במחוז זה במשך דורות רבים.

המחבר קולפמינה פרסם לפני שנים בספרו *Per la storia degli ebrei in Calabria*, Saggi e documenti, Soveria Mannelli 1996, סדרת תעודות הנוגעות ליהודי קלבריה מהרבע האחרון של המאה הט"ו ועד סמוך למועד גירושם. מדובר על כמאה ועשר תעודות שנכתבו בלטינית או באיטלקית, הכוללות, לצד תעודות רבות שפורסמו לראשונה, גם תעודות שפורסמו בעבר על ידו במאמריו השונים, וכן כאלו שכבר היו בשימוש על-ידי פירורלי ודיטו בחיבוריהם הנזכרים לעיל.

זה שנים פועל פרויקט מרשים המכונה *A documentary history of the Jews in Italy*, שבראשו עומד פרופ' שלמה סימונסון מאוניברסיטת תל-אביב. זהו מפעל כינוס שיטתי של תעודות הנוגעות ליהודי איטליה בימי הביניים במחוזותיהם השונים, ובמסגרתו ראה אור לאחרונה הכרך השלישי ושלושה, הוא מחקרו האחרון של קולפמינה *The Jews in Calabria*, המכיל למעלה משבע מאות עמודים. כרך זה כקודמיו יוצא מטעם המרכז לחקר התפוצות על שם גולדשטיין-גורן באוניברסיטת תל-אביב, ויש בו 587 תעודות בלטינית או באיטלקית בעניינם של יהודי קלבריה, מהן ידועות מכבר ואחרות המתפרסמות לראשונה. את התעודות אסף וליקט קולפמינה מתוך ארכיונים שונים בקלבריה ומארכיון הכתר בנאפולי. עדות מעניינת על ישות יהודית בעיר רג'יו עולה מכתובת יוונית מן המחצית הראשונה של המאה הרביעית לספירה (תקופת האמוראים), וידועות בודדות נוספות מן המאות הרביעית והחמישית עולות מכתובות אחרות במקומות אחרים בקלבריה. נכללו באוסף כמה תריסרי תעודות על יהודי המחוז מסוף המאה האחד-עשרה עד סוף המאה הארבע-עשרה. מתחילת המאה החמש-עשרה עד לגירוש יהודי מלכות נאפולי בשנת 1541 נשתמרו ופורסמו בכרך זה למעלה מחמש-מאות תעודות. התעודות מובאות במלואן, ובראשן תיאור קצר באנגלית. לסדרת התעודות מקדים המחבר

מבוא מקיף באנגלית, שבו הוא מסכם את תולדות יהודי קלבריאה כפי שעולה מהתעודות המתפרסמות בספר ומהמחקרים השונים, בהם מאמריו תופשים מקום נכבד. ילקוט תעודות זה הערוך כהלכה חושף בפנינו פאזל של מקורות על יישוב יהודי ב'פיסת הרגל' של דרום איטליה, אזור הכולל למעלה משלושים מקומות בהם ישבו יהודים (חבל שלא שולבה בכרך זה מפת האזור).

לסיום חשוב לציין שכעשרים (ואולי יותר) כתבי-יד עבריים שנעתקו בחבל ארץ זה בימי הביניים נשתמרו ונסקרו במחקר הביבליוגרפי, ומהם ניתן ללמוד על חיי הרוח בערים השונות בקלבריאה, כגון: רג'יו (Reggio di Calabria), קרוטונה (Crotona), קטנצארו (Catanzaro), קוסינצה (Cosenza), מונטלטו (Montalto) ואוצטרונגולי (Stongoli). מתוכם של כתבי-יד שנעתקו בערים שונות בקלבריאה במחצית השנייה של המאה החמש-עשרה וראשית המאה השש-עשרה, הנמצאים כיום בספריות שונות ברחבי העולם, ניתן להסיק שבחבל ארץ זה הייתה קיימת התעניינות בפילוסופיה וברפואה לצד הלכה, פרשנות מקרא ובלשנות עברית. ממקור אחר שנתפרסם זה לא מכבר על-ידי פרופ' ראובן בונפיל, מחוקריה המובהקים של יהדות איטליה בתקופת הרנסאנס, נמצאנו למדים על מסגרות הלימוד בתחום ההלכה שהתקיימו במרחב זה קרוב לוודאי כבר מן המאה החמש-עשרה. מדובר על טיוטת איגרת ששיגר חכם פלוני מן העיר טרופיא (Tropea) לכמה נמענים, שעניינה העיקרי הוא דיון הלכתי בשאלת כשרותו של יין שייצרו יהודים בכרמי גויים. בסופה של האיגרת מוסיף הכותב דבר בעניין ייסוד מסגרת ישיבתית ללימוד תורה בעיר מגוריו או בסביבתה, והוא מתלבט היכן לקבוע "מדרש ב"ה [בית הכנסת] הנה בעיר טרופיא, ואולי באופידו", העיר Oppido Mamertina הסמוכה לרג'יו די קלבריאה. עוד מוסיף הכותב שהרוצה ללמוד אצלו ראוי שיהיה בעל יכולת הבנה בסיסית בתלמוד או לפחות בהלכות הרי"ף ובמשנה תורה לרמב"ם. ממקור אחר מסוף המאה החמש-עשרה שפורסם על-ידי כותב שורות אלה עולה שבטרופיא היה קיים בית דין, שעסק בבעיות הלכתיות משמעותיות. ראוי היה שגם הפן הרוחני הנוגע ליהודי קלבריאה יחקר לעומקו וישולב במכלול המקורות שכונסו בכרך זה.

כרך זה, המהווה תרומה נכבדה ביותר לחקר יהדות דרום איטליה בימי הביניים, יהא מצבת זיכרון לחוקר הדגול, אוהב ישראל אמיתי, שזה לא מכבר הלך לעולמו.

על בעל 'פתחי תשובה' על השו"ע ושנות חייו*

רבי אברהם צבי הירש אייזנשטט¹ (להלן: רא"א) נולד לפני כמאתיים שנה בביאליסטוק למשפחה מפורסמת של רבנים שמוצאה מהעיר אייזנשטט אשר בגבול אוסטריה-הונגריה², אחת מ'שבע הקהילות' אשר נהנו מאוטונומיה דתית ותרבותית, והפכו למרכז יהודי חשוב מסוף המאה ה"ז ועד לגירוש היהודים משם סמוך לפני השואה בשנת תרצ"ח³. קיימות כמה דעות לגבי שנת הולדתו המדויקת: בהקדמתו לחלק אבן העזר של ספרו 'פתחי תשובה', בתארו את חלקו הראשון של חיבורו (על חלק יורה דעה), הוא כותב 'ואם כי אז צעיר לימים הייתי, משנתי כ"ב ונקי שנתי...!', כלומר שכאשר חיבורו על יו"ד יצא לאור היה כבן כ"ב; הקדמה זו נחתמה בתמוז תקצ"ו ולפיה ניתן להסיק שהוא נולד בשנת תקע"ד (1814), אך רבים מקדימים את לידתו בשנה או שנתיים, לשנת תקע"ג או תקע"ב⁴. ננסה לברר אם ניתן להגיע למסקנה ברורה בנושא זה.

- * המאמר מעובד מתוך פרק בעבודת דוקטור שכתבתי בנושא 'עיונים בספר פתחי תשובה', בהנחיית ד"ר מאיר רפלד מאוניברסיטת בר אילן.
- 1 ישנן צורות שונות של כתיבה עברית לשם זה. בלועזית: Eisenstadt.
 - 2 למשל: רא"א הוא צאצא של רבי מאיר אייזנשטט בעל ה'פנים מאירות', שהיה בן אחותו של הש"ך.
 - 3 לקריאה על שבע הקהילות עיינו למשל: ר' יקותיאל יהודה גרינוואלד, מצבת קודש, ניו יורק תשי"ב; משה גולדשטיין, "מאמר שבע קהילות", בתוך: השר רבי צבי פנקס (בעריכת הרב יהודה איסר אונטרמן), תל אביב, 1955, עמ' קנו-קפב; ועוד.
 - 4 ראה להלן. לקביעת שנת תקע"ג עיינו למשל: רבי אברהם שטרן, מליצי אש, כרך ב, ניו יורק תשל"ה, עמ' 59; שלמה צוקרוב, ספרות ההלכה, ניו יורק תרצ"ב, עמ' 237; הרב דוד הלחמי, חכמי ישראל - תולדות חייהם של חכמי ישראל באלף השישי, בני ברק תשנ"ד (מהדורה שלישית); הערך "אייזנשטט, אברהם צבי בן יעקב", האנציקלופדיה העברית, ב, ירושלים ותל אביב תשי"א, עמ' 703. מקורות נוספים שנזכרו במפעל הביבליוגרפיה של בית הספרים הלאומי הם: לוי אוצנינסקי, נחלת אבות, ווילנא תרנ"ד, דף ט; נפתלי בן-מנחם, חכמי ליטא, ירושלים תשי"ט, עמ' 9-10; חייקל לונסקי, גאונים און גדולים פון נאענטן עבר, ווילנא תרצ"א, עמ' 87-100; פנקס ביאליסטאק, 1, ניו-יארק תש"ט, עמ' 191-192; רבותינו שבגולה, ב, תשנ"ח, עמ' 245-250. בניגוד לכל הנ"ל, יש המקדימים את לידתו לשנת תקע"ב (1812), כמו למשל אברהם שמואל הערשבערג, יזכור בוק, ניו יורק תש"ט, עמ' 192, וכן מובא באנציקלופדיה אוצר ישראל ליהודה דוד אייזנשטיין, ניו יורק תרס"ו, עמ' 268, וכן כתב הרב

נקדים פרטים מעטים נוספים על חייו:⁵ בגיל 15 בערך התחתן עם ינטא רייזל בת ר' יהודה ליב הכהן מגרונדא.⁶ הם התגוררו בביאליסטוק, ובהמשך פתחו חנות של מוצרי נייר ומכשירי כתיבה. אשתו ניהלה את החנות, והוא ישב ולמד בבית מדרשו של יחיאל נעכעס יחד עם גרשון חן טוב⁷ ור' שמואל הלוי⁸. הלקוחות העיקריים של החנות היו מוסדות השלטון שישבו בביאליסטוק. כשמוסדות אלו עברו מביאליסטוק לגרונדא⁹ העסק התמוטט, וכדי לפרנס את משפחתו הסכים רא"א להתמנות לדיין בגרונדא¹⁰. לאחר מספר שנים, בשנת תקצ"ו, קיבל רא"א משרת רבנות בברסטוביץ¹¹, ובשנה זו גם הוציא לאור את המהדורה הראשונה של חיבורו הגדול 'פתחי תשובה' על יורה דעה לאחר שנרפא ממחלה קשה¹². החיבור מהווה בעיקרו מאסף של שאלות ותשובות הלקוחות ממאות ספרי שו"ת¹³ שאותם ערך רא"א לפי סדר הסימנים והסעיפים של השולחן ערוך, והוא נכתב סביב שלושה

בצאל ויכלדר, 'ספר פתחי תשובה', בתוך: קובץ תורני 'זכור לאברהם', חולון תשנ"ה, עמ' קסז. מעניין שבספר 'שם הגדולים השלישי' מאחר את לידתו לשנת תקע"ה: 'הרב מו"ה אברהם צבי הירש אייזענשטאט, הגאון המובהק והמפורסם בחיבוריו שהיה אבד"ק ברעסטאוויץ ובק"ק אוטיאן, נפטר בעיר קעניגסבערג בשנת תרכ"ח ג' אלול בן נ"ג שנה לימי חייו... משה מרקאוויץ, שם הגדולים השלישי, וילנא תר"ע, אות א סימן רנט; חאנעס, תולדות הפוסקים עמ' 502.

5 פרטים אלו לקוחים מתוך ספר יזכור להרשברג הנ"ל, עמ' 191-192; חייקל לונסקי, גאונים און גדולים פון נאענטן עבר, וילנא תרצ"א, עמ' 87-104; הרב ויכלדר, ספר 'פתחי תשובה', עמ' קסו-קסז; רבותינו שבגולה - חלק שני, ירושלים תשנ"ח, עמ' 245-250.

6 נפטרה בגיל 77 בה' בטבת תר"ן.

7 מחבר הספר 'מנחה חדשה', חידושים בלימוד גמרא מפרשים ופוסקים על סדר פרשיות התורה, יצא לאור על ידי בן אחותו דוד בן לוי סלוצקי, ורשה תרל"ד.

8 מחבר הספר 'בגדי ישע', וילנא תר"ד.

9 הורדנא, היום נמצאת בבלארוס.

10 בספר שיצא על ידי קהילת גרונדא: דב רבין, "תולדות עדת ישראל בהורודנא (גרונדא)", אנציקלופדיה של גלויות, ט, ירושלים תשל"ג, עמ' 86-93, מוזכרים דיינים ורבנים רבים שניהנו בתחילת המאה הי"ט בגרונדא, אך שמו של רא"א לא מוזכר כלל.

11 עיירה קטנה ליד ביאליסטוק, כיום נקראת Birastavica או Vialikaja ונמצאת בגבולה המערבי של בלארוס.

12 וכך הוא כותב בהקדמתו ליו"ד: 'ומה גם אשר זה זמן לא כביר יד ה' נגעה בי שנחליתי ונדכיתי עד מאד אשר כמעט נתיאשו ממני מהיות איש...'. גם לאחר מכן היה חולה מאוד, וראו אצל לונסקי כיצד הבריא באורח פלא על מנת שיוכל להשלים את חיבורו גם לחלקי 'אבן העזר' ו'חושן משפט'. לונסקי גם מביא סיפורים שנתפרסמו על 'מופתים' שאירעו במחיצתו, על ברכותיו שנתקיימו וגם על קפידתו שהייתה עושה רושם.

13 רא"א אוסף ומביא תשובות שונות של פוסקים שחיו לפניו ואף מבני דורו, אך מדי פעם מוסיף גם את דעתו בנושא המדובר. בהקדמה למהדורה הראשונה לחלק 'יורה דעה' הוא מציין כי הוא השתמש ב-186 ספרי שו"ת.

מחלקי השולחן ערוך - יורה דעה¹⁴ אבן העזר¹⁵ וחושן משפט¹⁶. מאז הדפוס הראשון ועד ימינו מופיע חיבור זה על דף השולחן ערוך כמעט בכל הדפוסים. רא"א כתב גם תשובות¹⁷ וחיידושים¹⁸, אך הוא נמנע מלפרסמם¹⁹. בשנת תרט"ז²⁰ קיבל את הצעת קהילת אוטיאן ומונה לרבה של העיר. בשנת תרכ"ח²¹ הוצע לו לשמש דיין בביאליסטוק, אך הוא נסע לקניגסברג על מנת למצוא מרפא למחלתו, שהה שם מהחורף של אותה שנה ועד לג' באלול, ונפטר ונקבר בבית העלמין המקומי. האמנם נפטר רא"א בשנת תרכ"ח²²? בספר החברה קדישא של קהילת קניגסברג²³ נמצאת התמונה היחידה הידועה של מצבתו²⁴. שנת הפטירה במצבה

- 14 יצא לאור על ידי המחבר בוילנה בשנת תקצ"ו, ובמהדורה שנייה עם תיקונים והוספות בז'טומיר בשנת תרי"ב.
- 15 בהקדמתו לחלק 'אבן העזר' כתב רא"א שחיבר חלק זה בשנת 'הליכות עולם' (תרי"ז). הספר כנראה נדפס רק בשנת תרכ"א ביוהנסבורג שפרוסיה על ידי שלושה מתלמידיו (אך עי' מ"ש שמעון משה חאנעס, תולדות הפוסקים, ורשה תרע"א, עמ' 502, שהחיבור יצא לאור על ידי המחבר בשנת תרי"ט. וכן כותב גם משה צינוביץ, אישים וקהילות, תל אביב תש"ן, עמ' 93).
- 16 יצא לאור לאחר מותו של רא"א, בוילנה תרל"א.
- 17 בגוף החיבור 'פתחי תשובה' הוא מזכיר זאת מספר פעמים: 'ובתשובת כ"י (=כתב יד) הארכתי בזה ותיצאתי קושיית המחברים על הש"ך... שכולם הקשו על הש"ך ואני ישבתי דברי הש"ך בזה בס"ד על נכון' (סימן זה ס"ק ו); 'גם בשו"ת שלי כ"י השגתי ג"כ על תשובת כנסת יחזקאל הנ"ל והעליתי ג"כ להתיר...' (סימן קג ס"ק ב); וכן: 'ובתשובה כ"י העליתי דאותם האנשים המקבלים עליהם ליתן בשר לחיילות המלך שצריכים דווקא לשחוט בסכין בדוק וגם צריך שהשוחט מומחה ישחוט לזה...' (סימן קיז ס"ק ו). תשובה אחת שלו לגבי גט שיש בו טעויות מופיעה בשו"ת ציוני' מאת מחותנו הרב אהרון זעליג בן נפתלי ציוני מלוצין (וילנא תרל"ה) חלק א סימן יא. הודפסו גם שאלות ששאל את הרב יחיאל בן אהרן הלר כשהיה רב בברסטוביץ, בספר 'עמודי אור' (קניגסברג תרט"ו) סימנים נט ו-צב.
- 18 ממה שכתב רא"א בסימן קפה ס"ק ה' 'ובדרושי הוכחתי...' אולי ניתן לשער שגם כתב ספר דרשות, אך אין לכך כל עדות אחרת.
- 19 וכך הוא כותב בהקדמה ליו"ד: 'ואם כי תודה לאל תחת ידי הרבה חיידושים אשר חנני יוצר המאורות, אך לגדולי חקרי לב דברי הם למוותרות, ולקטנים כערכי אשר לא ראו מאורות, חשכו הרואות בארובות לצרות הצרורות, ודי לנו אם עמדנו בראשונים להבין ולהורות'.
- 20 ויש שסבורים שזה היה בשנת תרי"ד, עיין דב לוין (עורך), פנקס הקהילות, כרך ליטא, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 120.
- 21 או תרכ"ה, ראה להלן.
- 22 ב'פנקס הקהילות' (הנ"ל הע' 20) סבורים ששנת פטירתו היא תרכ"ו, אך נראה שזו ט"ס כדלהלן.
- 23 Edward Birbaum, *Die Graeber unserer Lieben in: Festschrift zum 200 jaehrigen Bestehen des israelitischen Vereins f. Krankenpflege und Beerdigung Chevra Kaddisha zu Koenigsbert*, Kaliningrad, 1904, עמ' 48.
- 24 הקבר נהרס יחד עם כל בית הקברות היהודי הישן של קניגסברג במלחמת העולם השנייה, ובתקופת השלטון הקומוניסטי נבנו בתים על שטח בית הקברות ההרוס. אציין את עזרתו של הרב דוד שוודיק, שליח חב"ד בקלינינגרד, בחיפוש אחר מצבתו של רא"א.

אינה ברורה, אך בסוף הספר מודפס הכיתוב שעל המצבה, ובו תאריך הפטירה הוא ג' אלול תרכ"ח. זהו הכיתוב אותו העתיקו אנשי החברה קדישא של אוטיאן ממצבתו של רא"א בשנת תרס"ד, ומכאן נראה שאין בזה ספק²⁵. אך גם בספר 'היזכור הראשון לקהילת ביאליסטוק' מובא הכיתוב על המצבה, ושם נכתב: 'נאסף אל עמו בשם טוב ביום ו' עש"ק ג' אלול ונקבר ביום א' ה' אלול תרכ"ה לפ"ק'²⁶. יתכן שהכיתוב על גבי המצבה לא היה ברור עשרות שנים אחרי שהוקמה, וניתן היה בקלות לטעות בין ה"א וחי"ת'²⁷. אך איזו העתקה היא הנכונה?

פ"ג

אבל כבוד כפי תמרוורים
 ליוה דעת התורה והיראה
 מאתנו לקחה אדוקות אהב
 בים התלמוד ידו רבה
 היה הרב הגאון הגדול
 המפורסם הר"ף ובקי צולל
 במים אדירים וחוכמה חבורי
 כש"ת מו"ה

אברהם צבי זצ"ל

אבר"ק אישיאן בהמ"ה ספרי
 פתחי תשובה
 נאסף אל עמו בשם טוב ביום
 ו' עש"ק ג' אלול ונקבר ביום
 א' ה' אלול תרכ"ה לפ"ק

תנצב"ה



נראה שניתן להוכיח ששנת פטירתו של רא"א מאוחרת לשנת תרכ"ה. הרב אליהו דוד רבינוביץ'-תאומים כתב את הביוגרפיה העצמית שלו בספר 'סדר אליהו'. בספרו הוא מספר בין השאר כך: 'בקץ תרכ"ה... נזדמן לי לשובות באוטיאן בשבת נחמו, שמה הכרתי את הגאון בעל פ"ת זצ"ל, ודברנו הרבה יחד בד"ת'²⁸. כאמור רא"א שהה מספר חודשים לפני פטירתו בקניגסברג עקב מחלתו²⁹, ובעיר זו נפטר בג' באלול; מפגישת האדר"ת עם רא"א בעירו אוטיאן בשלהי תרכ"ה ניתן להוכיח שלא

25 וכך גם מובא בדוד יצחק טרויב, 'יידישער חנוך אין אוטיאן אין אנהויב פון 20-טון יארהונדערט', בתוך: יזכור בוד אוטיאן און אומגעגנט (בעריכת פרומע מלמד), תל אביב, תשל"ט, עמ' 99; וכן בערך "איזנשטט, אברהם צבי בן יעקב", האנציקלופדיה העברית, ב, ירושלים ותל אביב, תשי"א, עמ' 703, ועוד.

26 ומכאן כנראה העתיק הרב ויכלדר, וכן מופיע באוצר ישראל עמ' 268.
 27 מבחינת ימי השבוע גם בשנת תרכ"ה וגם בשנת תרכ"ח התאריך ג' באלול חל ביום שישי (וממילא ה' באלול חל ביום ראשון בשבוע).

28 הרב אליהו דוד רבינוביץ'-תאומים, סדר אליהו, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 29. תודה לרב אליעזר יהודה בראדט שהפנה אותי למקור זה. הביוגרפיה מסודרת לפי שנים, וקטע זה מופיע תחת הכותרת 'שנת תרכ"ו'. אם אכן מדובר על שנת תרכ"ו הרי שדברינו מקבלים משנה תוקף.

29 ראו חייקל לונסקי עמ' 99-100, וכן רבותינו שבגולה עמ' 250.

שהה בקניגסברג ולכן גם לא נפטר בשנת תרכ"ה. כמו כן בהקדמה לספר 'משאת בנימין', ספר שו"ת שכתב בנו של רא"א ונערך על ידי נכדיו שיצא לאור בוויילנא בשנת תרפ"ה, כתוב במפורש: 'בשנת תרכ"ח הגיע לו השמועה הנוראה ע"ד [=על דבר] הסתלקותו של אביו הגאון בעל הפ"ת שנפטר בקניגסברג (ג' אלול תרכ"ח)'. השנה תרכ"ח מוכחת גם מידיעה שפורסמה בעיתון 'המגיד'³⁰ בחודש כסלו תרכ"ט, שבה מתבשר הציבור בשמועה הרעה שרא"א נפטר בג' אלול תרכ"ח בקניגסברג בן חמישים ושש שנה³¹.

ניתן אם כן לסכם שתאריך פטירתו של רא"א הוא בוודאות ג' אלול שנת תרכ"ח, ושנת לידתו הייתה כנראה שנת תקע"ב³².

וויילנא. לא איש בשורה אנכי היום. תנה שמועה באה מעיר קעניגסכערג כי לוקח ארון אלקים, הוא הרב הגאון המפורסם בש"ת מו"ה אברהם צבי הירש בה"ה ג' יעקב אייזענשטאדט בע"המח ס', "פתחי תשובה" רב אב"ד בעיר אומיואן. ביום ועשיק ג' אלול (תרכ"ח) עלת רוחו אל האלקים וסמחת השבת שב עפרו אל קבר. הוא היה מסשפחה רמה בישראל נכד להגאון בעל "פנים מאורות" ולהגאון סו"ה הירץ ז"ל אב"ד בוואלקווא, באביב ימיו בהיותו עוד בבואליסטאק עיר מולדתו הוציא לאור את ספרו פ"ת על יוד (תקצ"ו) ויצא לו שם לתהלה ולתפארת וכל תרכנים שחו בצמא את דבריו, ועוד נחלתו שפחה עליו בהערות יקרות ונקבן בשם "נחלת צבי" ומני אז נרפס פעמים רבות אין מספר (?) ובעירו בדפוס יבלעוהו, בשנת תרי"ט הפליא לעשות באורו פ"ת גם על אה"ע וכל יושבי על מדין תהלתו יספרו ולפני שנה כלה את מלאכתו מלאכת הקודש גם על ח"מ וא"ח (נוספות לש"ס), אך אחת בעמל נפשו לא ראה צדיק כי אחותו השבץ ויחלש חצי גוף, וחדד הממחרת לכתוב אמרו שפר, יבשה כחיים והיתה בנוש עפר! — בראש הקיץ נסע לקעניגסכערג לדרוש בחופאים ואחרי אשר נשא וסכל סכאוכים רבים מרבה להביל שב מעט לאיתנו וכתב סכתבים בעצם ידו ויקן לכא לביתו על ר"ה, אבל נכובה תוחלתו ותוחלת כל ערחו כי פתאום באה שמשו ונספה בלי יומנו בן חמישים ושש שנה.

30 השבועון הראשון בשפה העברית, יצא לאור על ידי אליעזר ליפמאן זילבערמאן בעיר ליק (Lyck) שבין ביאליסטוק לקניגסברג בליטא של אז (כיום העיר נמצאת בפולין ושמה Elk).

31 הודעה מאת חיים שלמה בית לוי, 'המגיד' 9.12.1868 עמ' 45 (תודה לד"ר דב הכהן שהפנה אותי למקור זה).

32 כאמור (לעיל הע' 4) היו שכתבו שחי נ"ג שנים, ולפי זה שנת לידתו הייתה שנת תקע"ה.

פרטים חדשים על רבינו שמואל בן חביב די וידאש זצ"ל

רק מעט ידוע לנו על רבינו שמואל בן חביב די וידאש (להלן: רשד"ו), שחיבר כמה ספרים¹ וגם מובא עשרות פעמים ב"שיטה מקובצת". בספר אוצר הגדולים אלופי יעקב (אות תלה) כתב עליו שהוא "מחכמי ארץ תוגרמא בשנות שי"ן לערך, מובאים חידושים ממנו בספרי שטמ"ק לב"מ לר' בצלאל אשכנזי, וכן נדפס ממנו חיבור על ספר איכה בשאלוניקי שנת שנ"ו". חיבורו על איכה נדפס עם הספר "אמרות טהרות" לרבי אברהם חיון והקונטרס "הנמצא" המיוחס לרמב"ם.

בקובץ מקבציאל² כתב הבקיא הגדול הרב יעקב חיים סופר שליט"א שמצא אזכרות רבות של דברי רשד"ו בספר "לקח טוב" על מגילת אסתר, ובניגוד למה שכתב בספר אוצר הגדולים ללא מקור – דעתו היא "שרבי שמואל די וידאש ז"ל היה מחכמי ספרד, ובגירוש ספרד דשנת רנ"ב עבר לאלג'יר". הוא גם העיר אודות דרכו של הרשד"ו לחלוק על הראשונים. אמנם יש בדבריו ט"ס, כי ספר מאמר חמץ שלו שצוטט בקובץ "מקבציאל" (חוברת לא עמוד לח) נכתב בשנת רמ"ג ולא רנ"ג³.

אמנם הכותבים אודות רשד"ו לא ראו את מה שמפורש בפירושו על איכה פרק א פסוק ו: "ויאמר שקרה לבת ציון מה שלא קרה לשום אומה שתיפול מכסאה, כי אמנם יש מי שינצחוהו ולא יוכל לעמוד לפני אויביו בשדה כי יסגר במבצריו וישגב שם ושם ינוח לו, כשיהיה לו כן הנה נפקד ממנו קצת הדר שהיה לו שהרי אינו יכול לעמוד לפני אויביו בשדה, כמו שהוא הענין היום למלך גראנטה עם קאסטייליה". ככל הנראה הכוונה למלחמה שהייתה בין גרנאדה לקסטייליה בשנות רמ"ב-רנ"ב (1482-1492), ואם כן יש לשער שפירוש זה נכתב זמן קצר אחר אותה מלחמה, ולפני גירוש ספרד בקיץ רנ"ב⁴. עוד ידיעה מצאנו בפירוש לאיכה, והיא שרשד"ו כתב

1 אף שמו המלא לא ברור. ב-Jewish Encyclopedia כתבו ששמו המלא הוא: ר' שמואל בן חביב די וידאש או ביבש (ב"אטלס עץ חיים" כרך ו עמ' 195 ועמ' 293 הוא נקרא ר' שמואל בר צדיק אבן ששון, וצ"ע).

2 חוברת לו עמ' תקטז. תודתי נתונה להרב פרופ' יעקב ש' שפיגל שליט"א שהפנני למקור זה.
3 יש להעיר לגבי ספקו של הרב סופר אם רשד"ו קרא לראב"ע בשם "גאון", שאותם דברים נמצאים כבר בפירוש רס"ג למגילת אסתר, כמו שכתבתי בהערות ל"פירוש מגילת אסתר להחכם השלם ר' אברהם ב"ר יהודה חדידה" (עמ' 151-152), ובפירושו לאיכה קורא רשד"ו את ראב"ע בשם "החכם בן עזרא ז"ל" (ב, א; ג, מב).

4 המלחמה הסתיימה בתחילת שנת 1492 (חורף רנ"ב), ורק בסוף המלחמה נתנו כבוד למלך גרנאדה. כמה חודשים אח"כ גורשו היהודים מספרד, ובשנת 1499 נטלו מלכי ספרד מתושבי גרנאדה את כל הזכויות שניתנו להם.

פירושים על ספרים נוספים. בפירושו לאיכה א, יד הוא כותב: "וכמו שהארכתי בזה בפ' נצבים⁵ ובפ' לספר תהלות ה'⁶, ובפירושו לפרק ג פסוק כג הוא כותב: "וכמו שביארתי זו בפ' כה' אלקינו בכל קראנו אליו" (דברים ד, ז). ועוד כתב (ג, כה): "כמו שהארכתי בזה בפ' אתם נצבים ובזולתה מחידושי התורה, ובתהלות ה' בס"ד". מכאן שכתב כנראה פירוש לפחות על כל ספר דברים ועל ספר תהלים, ואולי על ספרים נוספים בתורה ובג"ד. עוד הוסיף ר"ח סופר שם "עוד שרד ממנו בכת"י ספר מבקש השם על התורה, פי' ארוך לפ' כי תשא". אם ראה כן בגוף הכת"י נקבל, ואולי אכן כתב רש"י ספר ארוך על פרשת כי תשא, אך נראה יותר שהכוונה לפירוש ארוך על פרשת כי תשא מתוך ביאורו על ספר שמות כולו.

מצאנו שבפירושו על איכה העתיק רש"י מספרו של רבינו יוסף ג' שם טוב לספר איכה, או שאולי היה תלמידו ולמד את הדברים אצלו. נמצאים בביאורו כמה פירושים מיוחדים שנמצאים גם בפירוש ר"י ג' שם טוב ובלשון דומה⁷. שניהם דומים גם בזה שהם קוראים ליוסיפון בלשון כבוד וכותבים עליו "ז"ל". על פי זה אפשר להניח שבדבריו בהקדמתו "והוצרכתי לפרשו בנתי ולא מצאתי לי זולת מדרש זצ"ל מקצת דברים אשר הייתי זוכר ממה [כאן נמחק]⁸ חורפי זאת המגילה להרב רבי יוסף", כוונתו לרבינו יוסף ג' שם טוב, אצלו למד את ספר איכה בצעירותו.

מתוך שהזכיר כאן את "ימי חורפו" נראה שכאשר כתב את ספרו על איכה היה לכל הפחות באמצע ימיו. מכל זה סביר להניח שהיה מבוגר בזמן גירוש ספרד, וכנראה שהיה בן גילו של ר"י אברבנאל שגם הוא היה תלמידו של ר"י ג' שם טוב. אמנם מעניין שרש"י בפירושו מביא פירושים של רבו בלשון "יש מי שפירש" ולא בלשון "אמר מורי" וכו', וכן הרבה פעמים מביא מפירושי בסתם כאילו הם חידושי שלו, אם כי יתכן שמפני שלעיתים קרובות הוא דוחה פירושים אלו הוא מצא דרך לכתוב זאת בדרך כבוד ע"י העלמת שם רבו. במקום אחד (פרק ג פסוק נא) הוא הביא "מהחכם רבי יוסף בן גוריון ז"ל", וככל הנראה זו ט"ס וכוונתו לרבו רבי יוסף בן שם טוב.

אסיים בתקווה שבעתיד יתגלו פרטים נוספים, שישלימו את תמונת חייו ופעליו של רבינו שמואל בן חביב די וידאש.

5 מזה שהוא כתב פירוש על פרשת נצבים, ובסמוך נראה שכתב גם על פרשת ואתחנן, וגם הזכיר "זולתה מחידושי התורה", למדנו שפירש חלקים נוספים מחמישה חומשי תורה, ואולי אף כתב פירוש על כל התורה. שוב מצאתי שב־Jewish Encyclopedia כתבו שר"ש וידאש כתב דרשות על התורה מפרשת כי תשא עד פרשת נצבים.

6 לכאורה כוונתו לספר תהלים.

7 לדוגמאות ראו בפירושי רבינו יוסף ג' שם טוב על מגילת איכה (ירושלים תשע"ד) פרק א פסוק ה, פרק ג פסוק יד, ופרק ג פסוק טז.

8 חבל שדווקא כאן נמחק בהוצאת מקראות גדולות "אורים גדולים" (ירושלים תשס"ד) בה השתמשתי [וכעת ראיתי בספר "בן גרני" נוסח אחר של הקדמה זו, עיי"ש].

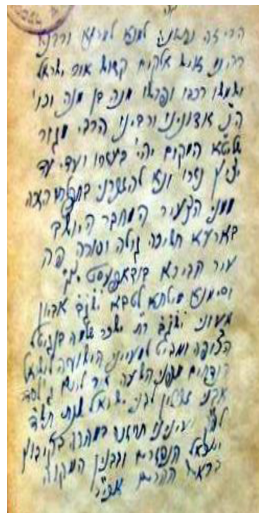
הקדשת המחבר לאדמו"ר מגור על הספר 'אם הבנים שמחה'

הגאון רבי יששכר שלמה טייכטהל הי"ד נולד לפני מאה ושלושים שנה בכ"ד שבט תרמ"ה בהונגריה, למד בישיבת פרשבורג, ובגיל צעיר מונה לשמש כרב וכראש ישיבה בעיר פישטיאן (Piestany) שבסלובקיה הסמוכה. הוא הספיק לפרסם שני כרכים של ספר השו"ת שלו 'משנה שכיר' וספרים נוספים שעשו לו שם. הוא היה בקשר קרוב עם האדמו"ר ממונקאץ' רבי חיים אלעזר שפירא זצ"ל בעל 'מנחת אלעזר', שהיה כידוע קיצוני מאוד בדעותיו. בראשית ימי השואה נשאר רי"ש עם בני קהילתו, וכשרצו לעוצרו בחורף תש"ב נמלט עם משפחתו להונגריה שבה רדיפות היהודים היו קשות פחות, והסתתר בעיר בודפשט. בימים אלו החל להתעמק בסוגיות של גלות וגאולה וישוב ארץ ישראל, ובעקבות כך כתב את הספר 'אם הבנים שמחה', בו, בניגוד לדעותיו בעבר, הוא תבע מהציבור החרדי לשים בראש מעייניו את ישוב ארץ ישראל. הספר יצא לאור בבודפשט בשנת תש"ג. כשהשתלטו הנאצים על הונגריה בקיץ תש"ד ברח חזרה לסלובקיה, ובה נעצר ע"י הגרמנים ונרצח בגיל שישים בי"ג שבט תש"ה, לפני שבעים שנה. לאחר השואה יצאו מהדורות רבות של 'אם הבנים שמחה' ושל 'משנה שכיר', וכן יצאו לאור מכתביו שלושה חלקים נוספים של השו"ת, הספר 'אמונה צרופה בכור השואה' שהוא מעין יומן מתקופת השואה עם דברי מוסר ומחשבה, וכן הספרים 'משנה שכיר' על התורה ועל המועדים. תנצב"ה, וזכותו תגן עלינו.

למערכת 'המעין' נמסר ע"י נכדו הרב יששכר דב קלויזנר שליט"א צילום של הקדשה על הספר 'אם הבנים שמחה' שכתב המחבר בבודפשט. עבור הרבי מגור האמרי אמת זצ"ל; אמנם הספר למעשה מעולם לא הגיע ליעדו, כנראה שהשליח שאמור היה לנסוע לארץ ישראל והסכים למסור לרבי את הספר לא הצליח בסופו של דבר לצאת את העיר. הספר שרד, ולפני כמה שנים המחזיק בו מכר אותו במכירה פומבית. הדברים הועתקו בפתיחת ראשי תיבות ובתיקונים קלים.*

ב"ה

הרי זה נתונה למנא, למרנא ורבנא
רבינו איש אלוקים קדוש, אור ישראל
שמשו רכבו ופרשיו, מזה בן מזה וכו'
הוד כבוד אדונינו ורבינו הרבי מגור
שליט"א, המקום יהיה בעזרו ועדי עד
יציץ נזרו. ונא להזכירני בתפילתו הזכה.
ממני הצעיר המחבר היושב
בארעא חשוכה, גולה וסורה פה
עיר הבירא בודאפעסט יצ"ו.
וסימנא מילתא לטבא ישג"ב אביון
מעוני, ישג"ב ר"ת ישכר שלמה בן גיטל,
הצופה ומביט למעייני הישועה, לישראל
הנידחים מפני השעה. אור ליום ג' לסדר
אבני זכרון לבני ישראל [י"ט אדר] שנת תש"ד
לפ"ק. ועינינו תראינה במהרה בקיבוץ
ישראל הנפזרים ובבנין המקווה
בראש ההרים. אמון כן יהי רצון.



* ספר נוסף עם הקדשה מאותה תקופה נמצא ב'אוסף שלום' בבית הספרים הלאומי.

נתקבלו במערכת

דן ידין. על התורה והמועדים. ביאורים ודרושים על התורה ומועדי השנה והגדה של פסח ופרקי אבות מאת רבי אליעזר פאפו זיע"א, מחבר 'פלא יועץ'. יוצא לאור לראשונה מכתב יד קודשו עם ציונים מקורות והוספות רבות. ירושלים, מכון אורות פלא, תשע"ה. 22+תרנא עמ'. (02-6413780)

לעיתים נוצר הרושם שנשאר להוציא לאור רק מהדורות מתוקנות של ספרי קדמונים או פיסקה חדשה או תשובה נעלמת, אבל לא נותרו בעולם ספרים שלמים בכתבי יד של ראשונים וגדולי האחרונים שלא נדפסו מעולם. אולם הקרובים לנושא יודעים שאין זה נכון, ויש עוד עבודה לכמה דורות גם בתחום זה. עובדה זו באה לידי ביטוי למשל בספר דידן, 'דן ידין': אמנם חלקים נכבדים מהספר נדפסו כבר מכת"י של בן המחבר כהשלמה לספר אחר של המחבר, 'אלף המגן', שיצא לאור במהדורה חדשה בשנת תשל"ח, אבל הנה נמצא כתב היד המקורי והשלם של המחבר עצמו בבית הספרים הלאומי בירושלים (הוא היה רשום בטעות תחת שם אחר), וכך יכלו חכמי מכון 'אורות פלא' בראשותו של הרב עזרא נחום להוציא לאור בפעם הראשונה מהדורה שלמה ומתוקנת של הספר החשוב הזה מאת אחד מגדולי התורה והמוסר לפני כמאתיים שנה. ר"א פאפו חי כל חייו בארץ בולגריה, שבאותה תקופה היו בה קהילות גדולות בכמותן ואיכותן, ושימש כרבה של העיר הקטנה סיליסטרה השוכנת על גדות נהר הדאנובה על גבול רומניה. שם ישב על התורה ועל העבודה בנחת ובכבוד, וכמו שהוא כותב בעצמו בספר זה בפירושו על אבות (א, יז): 'לא בחרתי להיות רב רק במקום ששיתים בצמא את דברי... ספר 'דן ידין' הוא כנראה ספרו האחרון של ר"א פאפו זצ"ל, וכמנהג מחברו הוא מלא וגדוש בפשט ורמז ודרש וסוד וראשי תיבות וגימטריאות, כשהכל טבול במוסר ויראת שמים. כך הוא כותב על חנוכה (אחרי פרשת 'מקץ', עמ' עז-עח): 'והנה חקרו המפרשים למה בנס של פורים נצטוונו בשמחה ומשתה, מה שאין כן בנס של חנוכה? ועל זה תירצו כי נס פורים גדול מנס של חנוכה משתי סיבות, האחת כי נס חנוכה היה בהיותנו על ארצנו ועל נחלת אבותינו הוא מקום השראת השכינה והוא יותר בנקל לעשות בו נס, והשנית כי הצרה אשר הייתה בימי מתתיה בן יוחנן היה בדבר הנוגע לכבודו יתברך, שהיו רוצים לבטל מהם מצוות, ומוכרח הקב"ה לעשות עמהם נס ופלא בעבור שמו, ומשום הכי לא נתחייבו רק בהלל והודאה'... לפי זה גם בנתונים הקיימים היום 'קל' לקב"ה לעשות עמנו ניסים ונפלאות בארץ הקודש, שנחיה ונזכה ונראה. הטקסט כולו מנוקד, וההערות והציונים, בעיקר לכתבי הרב האחרים, מלאים תוכן. אכן ההדרה מוצלחת ביותר.

סדר עולם. מהדורה מדעית, פירוש ומבוא. חיים מיליקובסקי. ירושלים, יד יצחק בן צבי, תשע"ג. שני כרכים. (02-5398833)

שני הכרכים הגדולים של המהדורה החדשה של 'סדר עולם' מציגים לפנינו למעשה את פרייה של עבודת חיים. כשלושים שנה עסק פרופ' מיליקובסקי בספר זה, הקדום מספרי התורה שבעל-פה שהועלו על הכתב, חיבור שעל בסיסו נבנתה ההיסטוריה הישראלית

הקדומה כולה, כולל קביעת התאריך העברי לבריאת העולם המשמש אותנו היום. פרופ' מיליקובסקי, תושב אפרת שבגוש עציון, הוא חתנו של הגאון רבי שמואל רוזובסקי זצ"ל שהיה מראשי ישיבת פוניבז'. הוא למד בישיבות בחו"ל ובארץ ואח"כ עבר לאקדמיה והתקדם בה במהירות, והיום הוא משמש כאחד מבכירי המחלקה לתלמוד ולתושבע"פ באוניברסיטת בר אילן. הכרך הראשון של ספרו הגדול מכיל מבוא מקיף על סדר עולם וזמנו ותהליך התהוותו, ובו הוא עוסק בייחוסו לרבי יוסי ובשמו ובשיטותיו ובסגנונו, ויש בו תיאור של כתבי היד ודרך הכרעת הנוסח ושיטת הכנת המהדורה המדעית הזו בידי מהדירה ועוד. אח"כ מעמ' 219 ועד עמ' 326 נמצא לזו הספר – מהדורה מדעית של נוסח סדר עולם, כאשר כל שורה מצוינת במספר ובכל פרק מתחיל מספור חדש. הכרך השני (בדומה לשיטה הנהוגה בכרכי התוספתא כפשוטה) מכיל את הפירוש על בסיס המהדורה המדעית שבכרך הראשון, ומסביר שורה אחר שורה את דברי הברייתא עצמה וה'סכוליון' – הפירוש המאוחר הצמוד אליה, באופן מפורט ומדוקדק. כך למשל לגבי השאלה הקרדינאלית מהי סוף-סוף דעתו הסיפית והברורה של בעל 'סדר עולם' בעניין תיארוך שנות תחילת הבית השני – כתוב בפרק ל שורות 8-6 (עמ' 321 בכרך הראשון) 'דרישו הוא ארתחשסתא, וכל המלכות כולה נקראת ארתחשסתא, ואי אתה מוצא מלכים לפרס אלא שלושה ולמדי אחד, ומלכות מדי ופרס חמישים ושנים שנה', ובמדור שינוי הנוסח הוא מביא שבדפוס אחד אכן מופיע המספר 'חמישים ומאתיים שנה' – אך הנוסח הזה בטל במיעוטו. בכרך השני עמ' 504-506 דן המהדיר בשורות אלו ומשמעותן, ומסקנתו ברורה: לאחר הקביעה שרק 52 שנה עמדה מלכות פרס ומדי בפני הבית השני – לא נשאר אלא לומר ששלושת המלכים המוזכרים בתקופה הזו הם למעשה מלך אחד בעל שלוש שמות, ולכן התיבה 'מלך' כתובה בפסוק בלשון יחיד. המהדיר מראה שהגרסה הזו של חמישים ושנים שנות מלכות פרס בפני הבית נמצאת גם בספרים אחרים של חז"ל ולכן אין ספק במקורותיה, והקושיות ההיסטוריות והפרשניות שהיא מותירה אינן יכולות להיפתר ע"י שינוי גרסה בטקסט התוספתא וקבלת הנוסח התמוה 'חמישים ומאתיים שנה' כפי שרצו כמה חוקרים, למרות שמספר זה כנראה קרוב יותר למציאות ההיסטורית (המחבר מפנה לסוף פרק כח ששם האריך בבירור ההיסטורי והתורני של הפרשה). את הספר מקיפים אלפי הערות, ומצורפים לו נספחים חשובים ומפתחות מפורטים. עבודת חיים כבר אמרנו?...

למען דעת. קידושין ונישואין. א. ירושלים, בית המדרש למען דעת, תשע"ד. רכב

עמ'. (lemaandaat1@gmail.com)

הכולל 'למען דעת' בראשותו של הרב רפאל קרויזר שליט"א, חתנו של רבה של ירושלים הרב ז'ולטי זצ"ל, עסק בקיץ תשע"ד בעומק העיון בהלכות קידושין ונישואין הלכה למעשה. בנוסף ללימוד השוטף הקפידו ראשי הכולל על שיעורי אורח, תמידיים כסדרם, של תלמידי חכמים חשובים, דיינים ופוסקים, שהעשירו את ידיעותיהם של חברי הכולל בתורה ובהלכה ובמציאות המתגלה בבתי הדין, וכן המריצו את הלומדים לעסוק גם ב'תורה שבכתב' – לכתוב בקביעות חידושי תורה מסודרים. דברי הרבנים האורחים וכתבי האברכים הובאו לידיו של העורך המוכשר רמ"ד צ'צ'יק, שסידר וערך והוסיף וגרע, והתוצאה היא חוברת גדושה בכעשרים מאמרים לפי סדר השו"ע הלכות קידושין, חלקם מאמרים עיוניים ולמדניים – וחלקם עוסקים בשפיר ובשלייה של פסיקת הלכה במקרים מסובכים, כמו בירור מעמדם של איש ואשה הדרים יחדיו ללא חופה וקידושין, האם ומתי יש לחייב גט לחומרא לזוג ש'נישא' בנישואין אזרחיים, שליחות זכייה בקידושין ובגט ובקניינים –

הדומה והשונה ביניהם, תנאי בנישואין, האם חייבים להודיע למשודכת על מום מסוים באברי ההולדה של החתן שאינו מונע ממנו ללדת וגם אינו אוסר את נישואיו, דרך סידור הקידושין אצל זוג שאינו שומר מצוות, ועוד. החוברת מסתיימת במאמר מקיף של החוקר התורני הידוע הרב יחיאל גולדהבר בעניין הצעה לתקנת נישואין אזרחיים באיטליה לפני מאתיים שנה שעסקו בה כמעט כל גדולי אותו דור, כולל תשובות חדשות ולא ידועות והסבר המציאות החוקית וההיסטורית באותו מקום ובאותה שעה, מלאכה מושלמת. יישר כוחם של העורך והכותבים והלומדים, יגדילו תורה ויאדירו.

שו"ת במדבר אלינה. קובץ בירורי הלכה בשאלות מעשיות מסודרים על פי סדר שו"ע או"ח ויו"ד. מאת אברהם דרעי. בית אל, תשע"ד. קלו עמ'.
(avdery7@gmail.com)

המחבר שליט"א למד שנים רבות בישיבה ובכולל בבית אל אחרי עלייתו ארצה מצרפת, וכעת משמש כרב קהילת 'ראו בנים' בישוב ובמקביל גם כרב צבאי. הוא פורס בפני המעיין ח"י שאלות שהוא נשאל ע"י בני קהילתו, עליהן השיב מיידית בעזרת עיון נקודתי בפוסקים, ואחר כך עיין ובדק והרחיב והעלה על הכתב בירור הלכתי רחב לתועלת הלומדים והפוסקים. מדובר על שאלות מעשיות, כגון האם מותר לכתחילה לטעון את הפלאפון בשקע של בית הכנסת, האם מותר להשתמש בשבת בסבון אסלות צבעוני, האם יש היתר לעבוד בחוה"מ לצורך הרחבת בית הכנסת, האם יש להטביל אריזות מזון שמשמשים בהן שימוש חוזר ועוד, ושתי שאלות בענייני חנוכה: מהו זמן ההדלקה הנכון לכתחילה כאשר הבעל חוזר מהעבודה הרבה אחרי זמן ההדלקה (להמתין לבעל הבית), והיכן ראוי להדליק את נרות החנוכה כאשר מתארחים במלון (אשכנזים בחדר האוכל, וספרדים במשותף בפתח המלון). אחרי כל בירור ארוך נמצא סיכום בהיר, ובסוף הספר נספח ובו קיצור התשובות למעשה, וכן קונטרס הערות מאת הראשל"צ הרב יצחק יוסף שליט"א. יבורך גם העורך והמסדר הרב משה חיים סוויסה, שטביעות ידיו ניכרות לאורך הספר.

הרפואה במקרא ובתלמוד. ד"ר יצחק (יוליוס) פרויס. תרגם מגרמנית: אורי וירצבורגר. ירושלים, מאגנס, תשע"ב. לב+990 עמ'. (02-6586659)

לפני מעט יותר ממאה שנים, בשנת תרע"א, הוציא לאור בברלין הרופא ד"ר יצחק פרויס את ספרו הגדול בגרמנית, עבודת חייו: Biblisch-talmudische Medizin – 'רפואה תנ"כית' תלמודית'. למרות שפתו הגרמנית היה זה ספר ללא תחליף, וכל מי שעסק במחקר היסטורי-הלכתי שנגע ברפואה בימי הקדמונים, מאז ועד דורנו, חייב היה להשתמש בו. מחברו ז"ל ליקט וסידר בצורה יסודית ב-19 פרקים את כל ענייני הרפואה המוזכרים בכל ספרות חז"ל, מתיאור ענייניהם של הרופאים ובעלי המקצועות הפרה-רפואיים האחרים (מקזי דם, מיילדת ועוד), עבור לאברי הגוף השונים ופעולתם ומחלותיהם, דרכי הטיפול במחלות ופצעים, ענייני ברית מילה, הפרעות נפשיות, נשים ולידה, מיתה וקבורה, תזונה ועוד, לא נותרה אבן שלא נהפכה ולא מקור שלא הוזכר ופורש וסודר. ד"ר פרויס, שנולד למשפחה יהודית שהתגוררה יחידה בעיירה קטנה בצפון גרמניה, זכה בילדותו ונערותו לחינוך תורני מינימלי, אך בשנות לימודיו באוניברסיטה בברלין הסתופף בכל רגע פנוי בבית המדרש לרבנים בראשות הגר"ע הילסדהיימר זצ"ל, ובחריצותו ובכישורנותו זכה לשני כתרים – הוא נחשב לרופא מצטיין, וגם הרחיב במהירות את כמות ואיכות ידיעותיו

בהלכה ובספרות חז"ל והפוסקים, במקביל לידע מקיף ברפואה ובהיסטוריה הרפואית. לאחר שפרסם מספר מאמרים בענייני רפואה ויהדות שעשו רושם רב, החליט לחבר חיבור מקיף שיכיל את כל החומר הכלול תחת הכותרת 'הרפואה במקרא ובתלמוד', תוך ציון שיטתי למקבילות בין מקורות חז"ל לכתבי הרפואה העתיקים היווניים והלטיניים. את כל העבודה העניקית הזו עשה בשעות שנותרו לו אחרי עבודתו כרופא, ואחרי לימוד התורה היומי שלו. הוא הספיק לפרסם את הספר הגדול הזה בגרמנית עוד לפני שהגיע לגיל חמישים, אך נפטר שנתיים מאוחר יותר. שנים רבות שימש הספר את החוקרים במקורו הגרמני, בשנת תשל"ח הוא יצא לאור באנגלית, ורק עתה זכה לצאת לאור בלשון הקודש. המתרגם והעורך מר אורי וירצבורגר עסק רוב שנותיו בפיתוח המשק והתעשייה הישראלים בדרגות הבכירות ביותר, ולא הייתה לו שום תוכנית להוציא לאור ספר תורני-הלכתי. אך לפני כמה שנים, בעידודה של אשתו ז"ל שהייתה נכדתו של פרויס, החלו שניהם (ואחר פטירתה המשיך הוא לבדו) לתרגם ולערוך ולסדר את הספר הגדול הזה, כדי להנגיש אותו לכל הרבים המתעניינים ברפואה והלכה. בשלב מסוים הוא חבר להוצאת 'מאגנס' של האוניברסיטה העברית, והתוצאה ראויה לכל שבח: למעלה מאלף עמודים גדושים, מסודרים, מוערים, עם מבואות מאירים ומפתחות מפורטים. המתרגם נטל על עצמו הרבה יותר מאשר עבודת תרגום – הוא ביצע למעשה, בעזרת חתנו הרב איתן אנסבכר וכמה מבני משפחתו, עבודת עריכה מקיפה, השלים הערות והעיר על שיבושים, מצא מקורות והוסיף הוספות. מובן מאליה שהרפואה המודרנית שונה בהרבה מהרפואה בזמן העתיק, אך הנגשת מקורות חז"ל והסברתם מהווה תרומה גדולה להבנת ולהכרת סוגיות שלמות שעסקו בהן קדמונינו, ולעיתים עשויה להיות לכך גם נפקא-מינה מעשית בזמן הזה. יישר כוחו של העורך והמתרגם על עבודת המופת שלו, שהשיבה למעשה את הספר החשוב הזה 'הביתה'.

מוריה. קובץ תורני לחידושי תורה והלכה, גנוזות ראשונים ואחרונים, ופרקי עיון ומחקר. שנה שלושים ואחד. אלול תשע"ד. גליון ז-ט (שצא-שצג). ירושלים, מכון ירושלים, תשע"ד. רצו עמ'. (02-6510627)

כל המדורים הקבועים של הביטאון החשוב של עולם הישיבות מופיעים גם בגליון זה, מלאים וגדושים: אחרי 'גנוזות', ובו כתבי ראשונים וגדולי האחרונים מכתבי יד עם מבואות וביאורים, מובאים 'מכתבי תורה' מאת גדולי ישראל, הפעם מאת הגר"י ויינברג בעל שרידי אש והגאון ר' יעקב יצחק רודרמן ראש ישיבת 'נר ישראל' בבלטימור. מעניין שמכנה משותף חשוב לשני גדולים אלו זצ"ל הוא תפקידים המרכזי בהעברת תורת ליטא בדור שלפני השואה למערב – הראשון לגרמניה (ואח"כ לשוויץ) והשני לארה"ב, ומעשיהם עשו פירות ופירי פירות. בהמשך מובאים כשישים [!] מאמרים, פסקים, הערות וביאורי סוגיות מאת גדולי ישראל זצ"ל ושלטי"א ותלמידי חכמים צעירים ומבוגרים, במדורים 'חידושי תורה והלכה', 'הלכה ומנהג', 'הערות והארות' ו'משלחן המערכת'. במדור 'בשדה ספר' נסקר הספר החשוב שיצא לאור לאחרונה ע"י מכון ירושלים – שני הכרכים הראשונים של המהדורה החדשה והמתקנת של שו"ת מהר"ם מרוטנבורג. רק שתי הערות אכתוב לענ"ד לתשומת לבם של ידידי ראשי המערכת שליט"א: ראשית – הגיע הזמן לוותר על השריד הארכיאולוגי של המספרים הכפולים והמשולשים לכל גליון, ושנית – הדרך שבה מחולקים המאמרים בין המדורים הנ"ל לא תמיד ברורה למעיין.

אור בקודש. צימוקים לשבת. ביאורים ופירושים, רמזים ודרושים, על חמשת החומשים. נערך מכתביו של משה שרגא ז"ל. 255 עמ'. (077-7697240)

מאז עלייתו לארץ כילד זמן קצר אחרי הקמת המדינה מהעיר יזד שבפרס היה משה שרגא דמות לחיקוי – בכיבוד הורים, בדרך ארץ, ובאהבת תורה ויראת שמים. הוא שימש שנים רבות כמורה ומחנך בצפת ובאזור הגליל, גידל משפחה למופת, ובכל זמן אפשרי למד ולימד. הוא נהג לאסוף לעצמו דברי תורה שמצאו חן בעיניו, רשם אותם בפתקים וצבר אותם במגירתו, וכאשר הלך לעולמו בשם טוב אחר מחלה קשה – ביקשו בני משפחתו לעשות שימוש באוצר הזה בצורת ספר של 'צימוקים' כסדר פרשת השבוע. המלאכה נעשתה בכבוד ובחיבה, ויש בה תועלת לרבים. כך בפרשת 'ויחל' מעיר הכותב ז"ל שלא מצאנו שבועה בין שני אנשים שמאמינים זה לזה, מדוע אם כן דרש יעקב שבועה מיוסף שיקבור אותו בארץ כנען? והוא עונה על פי הרמב"ן שאכן היה פה חוסר אמון – אבל לא בין יעקב ליוסף אלא בין יעקב לפרעה, הממונה על יוסף; דווקא כאן עשויה הייתה להועיל שבועה שתכריח את פרעה להסיר את התנגדותו לקבורה בארץ כנען, כפי שאכן קרה. ועל הפסוק בסוף הפרשה 'איש אשר כברכתו בירך אותם' הוא מקשה שהרי שלושת הבנים הגדולים של יעקב לא קבלו ברכה אלא תוכחה, ומהו אם כן 'איש אשר כברכתו?' והוא משיב: מכאן שגם תוכחה נחשבת ברכה, וכדברי שלמה המלך ע"ה: 'יסר בנך ויניחך ויתן מעדנים לנפשך'... מצבה יפה הציבו בני המשפחה על קברו של ראש משפחתם ר' משה שרגא ז"ל.

מעלין בקודש. ביטאון לענייני המקדש וקודשיו. גיליון כ"ח – אלול ה'תשע"ד. עורכים: בעז אופן ועמיחי אליאש. כרמי צור, כולל 'בית הבחירה' ע"ש רעננערט, תשע"ד. 156 עמ'. (02-9961942)

2-3 חוברות 'מעלין בקודש' יוצאות לאור כל שנה, ובהן המייטב הקיים במחקר התורני סביב ענייני הקודש והמקדש – ובלי טיפת פוליטיקה. הגיליון בן תריסר המאמרים פותח במאמר של הרב הראשי רבי דוד לאו שליט"א על מצות 'העלאת' הנרות במקדש, ובמשמעותה של העלאת זו – שהיא כמין הקרבת קרבנות. לפי זה יוצא שכליוי השמן שבמנורה הוא חלק מהמצוה ולא רק הדלקת האור, ואם כן צ"ע איך נתקיימה המצוה בנר חנוכה לפי השיטות שהשמן לא כלה. פרופ' זהר עמר מגיש פרק נוסף במחקרו על הכנת לחם הפנים, והרב עזריה אריאל, מראשי החוקרים של 'מכון המקדש', מוכיח שאבני החושן פיארו את בגדי הקודש של הכהן הגדול כשהן מגולות ולא היו מכוסות בתוך מין כיס כפי שכתב אחד המפרשים, ומביא לכך סיוע מעדויות בזמן הבית השני, אחת מאיגרת אריסטיאס והשנייה מתוך שתיקתו של יוספוס כשהוא תיאר את החושן ואבניו. הרב אברהם סתיו דן בפירוט בהלכות לבישת בגדי הכהן הגדול ביום הכיפורים, ובהמשך הוא סוקר ומתאר את הספר 'זבחי שלמים' – פירוש על סדר העבודה מאת הרמ"ק. בגיליון הקודם, אדר תשע"ד, הפתיע הרב זלמן קורן, מחשובי חוקרי המקדש בדורנו, את העולים להר הבית, כאשר קבע ששטח החיל בדרום ובצפון רחב יותר ממה שהיה מקובל, דעה שאם תתקבל היא תקשה מאוד על העולים להר הבית בזמן הזה. בגיליון זה משיב לו הרב עזריה אריאל עובדתית והלכתית, וטוען שמדובר על ספק מדרבנן שאינו יכול [בינתיים] להתברר, ולכן דינו לקולא. הרב קורן לא נשאר חייב, ומוכיח את שיטתו על פי ספרים וסופרים וחוקרים ועל פי פני השטח ועל פי דיוק בדברי יוספוס ועוד, ולדעתו העולים להר בטהרה (בהיתר רבותיהם; הר"ז קורן שליט"א עצמו אינו מהעולים להר) צריכים לשנות את המסלול המקובל ולהיצמד בצד

מזרח לשערי הרחמים, ולא לעלות כלל באזור זה על הרמה שיתכן שבה היו מדרגות החיל שאסורות בכניסה לטמאי מתים. נראה שגם בעניין זה לא נאמרה עדיין המילה האחרונה. יישר כוחו של הרב צבי שלוח שליט"א, ראש הכולל והעומד בראש המערכת, על הוצאת גיליונות חשובים ומשובחים אלו תמידים כסדרם.

מבשן אשיב. שאלות ותשובות ובירורי דינים שנתבררו בקהילתנו [רמת

מגשימים] בדבר ה' זו הלכה. חלק א. מאת יהושע שלמה ון דייק. כפר דרום –

אשקלון, מכון התורה והארץ, תשע"ד. 639 עמ'. (08-6847325)

המושב רמת מגשימים היה חלוץ הישובים הדתיים ברמת הגולן לאחר שחרורו במלחמת ששת הימים. הוא היה גם מקום מושבה הראשון של 'ישיבת הגולן' (כיום היא נמצאת במרכז האזורי חספין הסמוך), ובמשך עשרים שנה שימש בו כרב הרב יחזקאל דאום זצ"ל רב-הפעלים. לפני עשר שנים מונה הרב ון דייק לרב המושב, והוא מרביץ בו תורה וחינוך ויהדות במרץ ובכישרון. בין השאר מתקיים במושב כל שבוע שיעור למדני בשאלה הלכתית מעשית שהגיעה לשולחנו של הרב. כמה עשרות משיעורים אלו עובדו ונערכו לספר ע"י המחבר שליט"א, שהיה מילדותו קשור עמוק לרב נויבירט זצ"ל וקיבל ממנו את הגישה ההלכתית המאוזנת והבהירה; רבות קיבל גם מרבתי האחרים, שכולם מנויים לשבח בהקדמה המרתקת. ס"ז פרקים מכיל כרך זה, והם עוסקים בכל חלקי השו"ע – למשל דינים בעניין דיני ומנהגי טבילת גברים, ברכת 'שהחיינו' על בית חדש, זריקת חמץ לפחי אשפה ציבוריים בערב פסח, היתר גילוח בימי בין המצרים לקראת ראיון עבודה, כללי ישיבה בסוכה בימי שרב, מקום הדלקת נר חנוכה של אורח והדלקת נרות בברכה במקומות ציבוריים, סדר הדלקת נרות חנוכה לכתחילה בערב שבת ובמוצאי שבת, קיום 'שלום זכר' ללא נוכחות היולדת ובנה, אבלות של בן מאומץ על הוריו-מאמציו, הפרשת תרומות ומעשרות מעצי נוי, מינוי שליח למסירת גט בטלפון על ידי חייל היוצא לקרב, שימוש בתנור עצים הפולט עשן וריח לכיוון רשות הרבים, ועוד רבים, כולם הלכה למעשה. הפרק האחרון בספר כולל עובדות והנהגות מאת מורו ושכנו של המחבר הרב נויבירט זצ"ל. בין השאר, בתוך הסיפורים על חיבת הארץ וחיבת ישוב הארץ של הרב זצ"ל, כותב הרב ון דייק שבהזדמנות מסוימת התיר הרב נויבירט לאשה שגרה במאחז שלא היה בו עדיין מקוה, והייתה צריכה לטבול בליל שבת ביישוב הסמוך, לשוב לביתה בשבת ברכב הביטחון שנוסע במסלולו הקבוע (כמובן בלי שום תוספת נסיעה או עצירה עבור הטובלת), כאשר הוא מדגיש שזהו היתר מיוחד וחד-פעמי מפני מצות ישוב א"י. עוד דרך ארוכה עומדת לפני הרב ון דייק בפעילותו התורנית והלמדנית והציבורית, יחזק ויאמץ.

חזות קשה לרבי יצחק עראמה זצ"ל. יוצא לאור מחדש בתוספת הערות, הארות

וציוני מקורות מאת משה יחיאל גרוס. ירושלים, יד הרב נסים, תשע"ד. 38+קפג עמ'. (02-5633789)

יהדות ספרד המפוארת ידעה עליות ומורדות, עד הגירוש הגדול של שנת רנ"ב (1492). 101 שנים לפניו אירעו מאורעות שנת קנ"א (1391) – מהומות ופרעות שטרם נודעו כמותן בכמותן ובנוראיותן, והם כללו גם רדיפות דתיות ולחץ כלכלי וחברתי ונפשי על היהודים להמיר את דתם. לצערנו ולבושתנו אלפים ורבבות מאחינו ואחיותינו אכן נפלו בפח ועזבו את יהדותם בעשרות השנים הבאות, וגדולי ישראל ומנהיגיהם ניסו לעמוד בפרץ ולברר על

מה עשה ה' ככה, ומדוע לא עומדים בני דורם בניסיונות המרים כמו שעמדו אבותיהם בדורות הקודמים ובגלויות אחרות. רבי יצחק עראמה נולד בצפון ספרד בשנת ק"פ (1420), למד בישיבות ספרד, וחיבר את הספר הידוע 'עקידת יצחק' – דרשות כסדר פרשות השבוע. הספר כולל פרשנות ודרש ופילוסופיה, ויצא לו שם. אך עוד לפניו כתב את הספר 'חזות קשה', ובו תריסר שערים העוסקים באמונת ישראל, בעיקר בחלקי ההשגחה ומשמעויותיה על רקע תולדות עם ישראל במשך הדורות, כשהוא מסתיים בתקווה גדולה. הוא דן בו גם באריכות ביחס לחוכמות החיצוניות מול חוכמת התורה, וביחס הנכון בין אמונה לפילוסופיה. הספר נדפס לראשונה בסביוניטה שבאיטליה בשנת שי"ב (1552) ומאז כמה פעמים, וכעת יצא כלול בהדרו עם השוואות ותיקונים ומבוא מקיף ומפתחות משובחים. יישר כוחם של המהדיר וההוצאה לאור.

שפירי ירושלים. זהרורי אורה מעולמם של רבי הירש מיכל שפירא ובנו רבי בן ציון אברהם שפירא זצ"ל. מאת הרב שלמה הופמן. ירושלים, תשע"ד. 375 עמ'. (02-5663505)

בי"ז פרקים מתאר הרב הופמן את דמויות ההוד הירושלמיות רבי מיכל שפירא ורבי בן ציון בנו, כשהוא מתבסס בעיקר על סיפוריו של תלמידו המובהק של רבי מיכל – הרב יעקב משה חרל"פ זצ"ל, שגם כאשר עבר והפך להיות תלמידו ואיש אמונו של מרן הרא"ה קוק זצ"ל – לא עזב את רבו הראשון רבי מיכל, למרות ההבדל התהומי לכאורה בדעות ובהשקפות בין שני רבותיו אלו. שורשי משפחת שפירא הזו נטועים בטיקטין שבגבול פולין-ליטא, וכמה מבני המשפחה עלו לארץ עם עליית תלמידי הגר"א. הסיפור המשפחתי המרתק מהלך בין ערי הקודש של ארץ ישראל, ומציג דמויות קודש מתוך המשפחה ואישים אחרים. הוא מתאר את לידתו של רבי הירש-מיכל בחברון, ועלייתו בכל מדרגות הקדושה והטהרה עד שנחשב מגדולי הרבנים בירושלים. גם בנו רבי בן ציון היה תלמיד חכם וצדיק וקנאי, והסיפורים על האב והבן, תלמידיהם ומקורביהם, תקופתם ומעשיהם, מעוררים עניין רב. יישר כוחו של המחבר על נקודת המבט המיוחדת שאיפשרה לנו להציץ דרכה אל ירושלים של מעלה דרך דפי ספרו.

קובץ חצי גבורים. פליטת סופרים. מאסף תורני. ז. אלול תשע"ד. ליקווד, מכון פליטת סופרים, תשע"ד. ו-תשטז עמ'. (plaitassofrim@gmail.com)

קובץ גדוש במאמרי הלכה וחינוכי תורה (=חצי גבורים) ובחשיפת כתבי קדמונים (=פליטת סופרים), וכן מאמרים ומחקרים תורניים בענייני מסורת ומנהג ותולדה והגות ומחקר. הקובץ פותח בפרק בענייני ברית מילה מתוך שרידי חיבור הלכתי קדום מכת"י שנכתב בערבית-יהודית (כמנהג יהודי המזרח בראשית תקופת הראשונים), עם מבוא מרתק, תרגום והערות. בין השאר מתחדש שם שהמנהג היה לתת לגר אחרי הטבילה מעין 'תעודת גיור' חתומה ע"י ג' הדיינים, מעין מה שחידש אחרי שנים רבות בעל שלטי הגיבורים על הרי"ף יבמות (מו, ב בדפיו) מסברת עצמו! עוד מובאים שם קטעים חדשים מדברי גאוניס וראשונים, ביניהם פירוש הלכות ציצית מן הגניזה (גם הוא בערבית-יהודית) ובו הסבר על הגמ' במנחות מב, ב העוסקת בדרך בחינת התכלת לציצית ובזיהוי החומרים הכשרים לבחינה זו. הרב ב"ש המבורגר דן באופן מקיף במנהג אמירת תפילת 'מי שבירך' לחולה בשבת, הרב גולדהבר חוקר את המנהג הקדום להתעטף בטלית גם בלילות שבת, והרב יעקב

יצחק הכהן מילר מברר את המנהג־ההלכתי לרפא גוים בשבת משום איבה. מסקנתו היא שמעולם לא תוקנה תקנה להתיר עניין זה, וכל השאלה התעוררה רק בדורות האחרונים מאז שהרפואה נהייתה מקצוע שיש עליו השגחה וביקורת ציבוריים, ואי אפשר היה להישמט מלטפל בחולה בלי לגרום סכנה גדולה לרופא עצמו וגם לקהילה שסביבו. המאמר מלווה במחקר היסטורי מרתק, ויתכן מאוד שאפשר להפיק ממנו מסקנות למעשה, השונות מהמקובל. הרב דויד יצחקי, תלמיד חכם ומומחה לענייני המסורה, מאריך לבאר את רשימת דקדוקי הסופרים של רי"ז מסלנט, הרב יעקב לויפר, המומחה לענייני לשון הקודש, דן בדרך כתיבת שם השם, הרב אליהו סולוביצ'יק מבאר את שיטת הרמב"ם בנושא השגחה ותחיית המתים, הרב איתם הנקין מבאר את סדר כתיבת חלקי ספר ערוך השולחן והדפסתם, ובסוף מובאים בירורי הלכה ומספר תגובות לקובץ הקודם. וזה רק טיפה מן היס המצוי. בקובץ הגדול והמיוחד הזה, שגם ערוך באופן מקצועי וביד אמונה. מרחיב את הדעת!

שרידי תשובות מחכמי האימפריה העות'מאנית. מגניזת קהיר ומכתבי יד. כרך ג. ירושלים, בית המדרש לרבנים באמריקה והיחידה לחקר הגניזה באוניברסיטת קמברידג', תשע"ד. כ-350 עמודים (עד עמ' 1298). (02-5631228)

כרך שלישי של המהדורה האלבומית המפוארת שמהדיר פרופ' גליק, ובו כעשרים וחמש תשובות מכת"י מג'לויות ישראל השונות: אחת ממצרים מאת הנגיד רבי נתן שולאל, חמש תשובות מתורכיה מאת ר"ח בנשנישתי, ר"מ אבן גבאי ואחרים, ועוד כעשרים תשובות אנונימיות, חלקן עוסקות בפרשיות הלכתיות הידועות ממקורות אחרים, כמו למשל פרשת הנערה יקותא מהעיר טריפולי והפקעת נישואיה מבעלה שנעלם ועוד. המהדיר מודה שכל שלושת הכרכים המפוארים הללו מכילים רק טיפה מן היס משרידי הגניזה ועוד רבה הדרך עד לגילויה השלם, אבל הוא מקווה ש'ניעור האבק' שנעשה בכרכים אלו לחלק מאוצרות הגניזה יעורר אחרים להמשיך במלאכה. מפעל הדיגיטיזציה של פרוייקט פרידברג בוודאי שיסייע רבות למימוש תקווה זו.

מיקרופדיה תלמודית. מבוססת על ערכי האנציקלופדיה התלמודית לענייני הלכה, מתומצתת עם תיקונים והשלמות ועדכונים. עורך ראשי: הרב פרופ' אברהם שטינברג. ביקורת והערות: הרב זלמן נחמיה גולדברג. ('א' [אות] עד 'ביאת מקדש'). ירושלים, יד הרב הרצוג, תשע"ד. שני כרכים. (02-6423242)

האנציקלופדיה התלמודית, אמה־מורתה של המיקרופדיה, קנתה לה מקום של כבוד בכל ספרייה תורנית רצינית, והיא מקור ומעיין־נובע לאינסוף בירורי הלכה ומאמרים תורניים ומחקרים הלכתיים, בין כאשר היא מוזכרת בשמה ובין כאשר עזרתה מוסתרת בזדון או בשגגה (או באונס...). בשנים האחרונות האנציקלופדיה כלולה בחבילה המוגדלת של 'פרויקט השו"ת', והשימוש בה הולך וגובר. אולם אליה וקוץ בה: בניגוד לתוכנית הראשונית לצמצם את ההיקף של האנציקלופדיה, שהרי אין לדבר סוף, ועל כל ערך זוטא אפשר לכתוב ספר שלם או ערך בן עשרות עמודים (הליצנים מלגלים על חיבור כרך שלם ומקיף על 'ברכת אשר יצר בהלכה ובאגדה' וכד'; אולם מזמן לא מדובר על בדיחה - כרכים שלמים נכתבו על נושאים זניחים יחסית, ואני הקטן ממש לא מתנגד לתופעה - לעיתים קרובות מדובר על ספרים מלאים כל טוב של חומר חשוב ומקיף, אולם אין הם מתאימים להיות

ערכים באנציקלופדיה). גם הצמצום היחסי אליו כיוון העורך הראשון הגאון רש"י זווין התרחב עם השנים, כאשר עורכים תלמידי חכמים חשובים ראו הכרח לעצמם להכניס לכל ערך לפחות את תמצית כל דברי חז"ל שנאמרו בנושא ואת שיטות הראשונים והאחרונים העיקריות עם מקורותיהן ומחלוקותיהן, והים איננו מלא... כך הפכה האנציקלופדיה התלמודית לכלי למדני-עיוני מעולה, ורוב טוב הפיקו ממנה תלמידי חכמים ומחברי ספרים וכותבי מאמרים תורניים, אבל התפקיד השני שלה, להביא את עיקר החומר ההלכתי בכל נושא לפני הקורא באופן אנציקלופדי מתומצת, כבר לא בא כלל לידי ביטוי. נקודה נוספת היא התארכות זמן הכנת כל כרך לכמה שנים, מה שגרם לכך שהכרכים הראשונים שיצאו לאור לפני עשרות שנים חסרים לעיתים חומר הלכתי רלוונטי. המרץ שהכניס בעבודת האנציקלופדיה (ובשאר מפעלי 'יד הרב הרצוג') המנהל והעורך הראשי החדש הרב פרופ' שטינברג 'יער' את האנציקלופדיה ועורכיה וכותביה ועובדיה, אבל לא נתן מענה לציבור הרחב שחיפש משהו אחר, אנציקלופדיה מרוכזת. והנה לפני שנים ספורות עלה רעיון חדש, שאמור לתפוס את המקל בשני קצותיו: במקביל לאנציקלופדיה שתמשיך להיערך ולהיכתב במתכונתה - יוכנו כרכים שיכילו את תמצית הערכים שבאנציקלופדיה בתוספת עדכונים והשלמות הכרחיים, ובסגנון יותר קל ועכשווי. ועתה לפנינו שני הכרכים הראשונים, שניהם מודפסים בפורמט אלבומי - כרכים גדולים ומהודרים, שקצב ההכנה שלהם היה מהיר בהרבה מהמקובל בפרויקטים כאלו. כל ערך מתחיל ברשימת הפרקים שבו ובסיכום תמציתי שלו בתוך מלבן כהה, גופנים שונים משמשים לכתובת התוכן ולמקורותיו, העימוד מסודר ובהיר כולל כותרות משנה וחלוקה לפסקאות קצרות יחסית, ועוד ועוד. הכרכים האלו אמורים למלא היטב את תפקידם כתמצית של ערכי האנציקלופדיה למי שאינו מעוניין בה בצורתה הרחבה, והם מתאימים לכל בית תורני, גם אם אין שוכניו תלמידי חכמים. מצד שני גם העדכון וההשלמות של ערכי האנציקלופדיה באים לידי ביטוי בכרכי המיקרופדיה, כולל בטבלאות ומפות ואמצעי המחשה אחרים שרובם נמצאים בסוף הכרך. סדרת המיקרופדיה מתוכננת להכיל תריסר כרכים, חציים חופפים לכרכים הקיימים היום באנציקלופדיה (עד אמצע אות ל) וחלקם יקדימו את כרכי האנציקלופדיה. יישר כוחם של כל העוסקים במלאכה, עיני כל ישראל אליהם נשואות.

פרשה בקטנה. הרב דוד סתיו. ירושלים, מגיד-קורן, תשע"ד. 7+257 עמ'.
(02-6330530)

הרב סתיו, רב העיר שוהם וראש ארגון רבני צוהר, כותב טור שבועי על פרשת השבוע בעיתון 'ישראל היום', שבו הוא מנסה לגשר בין קריאת התורה הנשמעת בבית הכנסת כל שבת - לבין היהודים שאינם נמצאים בבית הכנסת כדי לשמוע אותה, סוג של תיווך בין מה שמתחולל בפרשיות התורה לבין מה שמתרחש בפועל בתוך חלקים ניכרים מהחברה הישראלית. חוץ מאשר פשטים יפים על הפרשה הוא שולח לקוראיו מסרים, מסר אחר מסר. כך למשל לדעתו אפרים ומנשה הוצגו ע"י יעקב בפרשת ויחי כמוודל לחיקוי ('בך יברך ישראל' וכו') בעיקר מפני שלמרות שגדלו בבית המלוכה המצרי הם נשאו דבוקים ביהדותם בגאווה ובשמחה. לפי זה הברכה 'שימך אלוקים כאפרים וכמנשה' מכוונת למלא בכח ועוצמה בעיקר את היהודים שהיו מפוזרים בין עשרות תרבויות זרות במהלך ההיסטוריה, ולברך אותם שיתחזקו להיות מה שהם - חלק מהעם היהודי לדורותיו, על כל מחויבויותיו וערכיו.

עוז ושלח. סוגיות יסוד בנושאי מלחמה ומוסר. חיים מרקוביץ. ירושלים, הוצאת 'שם', תשע"ד. 320 עמ'. (02-540020)

הרב חיים מרקוביץ ממעלה אדומים, בוגר ישיבת מרכז הרב, קיבץ לספר מכובד ונאה כמניין מאמרים שלו בענייני מוסר ומלחמה. מאז קרא מאמר שכתב האלוף יהושפט הרכבי, בו קבע כעובדה שאין ליהדות משנה צבאית-מוסרית סדורה, הוא עמל בנושא ותוקף אותו מכמה וכמה צדדים. מכולם התשובה חד-משמעית: גם אם קיימים חילוקי דעות בפרטים, כדרכה של תורה, קיים כיוון הלכתי ודרך תורנית-יהודית ברורה בגישה לרוב השאלות המעשיות והעקרוניות בענייני צבא ומלחמה מהיבטם האנושי והמוסרי. בניגוד לגישה המוסלמית, הג'יהדיסטית, המקדשת את עצם המלחמה ואת המות בה, של התוקפים והנתקפים כאחד, ובניגוד לגישה ההומנית-מערבית הרואה במלחמה, כל מלחמה, עניין רע - רואה לדעתו היהדות את המלחמה באופן מאוזן הרבה יותר, והיחס שלה אליה משתנה לפי אופייה של המלחמה, מטרותיה, דרכיה, הישגיה, ולפי דרך ההתייחסות אליה של האויב וגם של האוהב. המחבר דן בגדרי תלמוד תורה בעת מלחמה, האם נשק הוא כלי מגונה - או תכשיט, האם יש מקום להתעצב על מותו של אויב, ועוד ועוד. באריכות רבה הוא דן בכל צידי תפקידיו של הכהן משוח המלחמה, ומסקנתו שגם בזמן הזה ראוי שיהיה מעין 'כהן משוח מלחמה' שיכהן בתפקיד מלא בצבאו של עם ישראל הלוחם מלחמות ה'. מקור חשוב לדיונו בנושא הוא 'מגילת מלחמת בני אור בבני חושך' - מהמגילות הגנוזות שנמצאו במדבר יהודה שמקורן בכתות שפרשו למדבר לקראת סוף ימי הבית השני, ואחרי שהוא מוכיח את דעתם של הרב כשר זצ"ל ואחרים שמגילה זאת תואמת את המסורת היהודית וההלכה הוא בונה בהכוונתה את תפקידו 'כהן משוח מלחמה' גם בדורנו. ספר יסודי ומעורר מחשבה.

שולחן שלמה, הלכות שביעית. אסופת פסקי דינים מתורתו של גאון הדור מרן רבינו שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, מלוקטים מתשובות כת"ל ומפי כתבו בספרים ומכלול הוראות. עם ביאורים ומקורות וצינונים. העורך: שמחה בונם לייזרזון. ירושלים, תשע"ד. (02-6251588)

ספרו הגדול של מרן הגרשז"א זצ"ל בענייני שביעית הוא הספר 'מעדני ארץ', שרובו בנוי על 'ברירת המחדל' שהייתה קיימת לפני דור-שניים - החקלאי והצרכן סומכים על 'היתר המכירה' במקביל במשך עשרות שנים כתב רש"ז מאמרים ומכתבים והערות על ספרי אחרים, ותלמידי חכמים רבים כתבו מפיו ובשמו פסקים לאלפים הנוגעים לשמיטה על כל צדדיה. את כל זה אסף וסידר וביאר נכד-אחותו הרב לייזרזון, כהמשך לסדרת ספריו 'שולחן שלמה' המנגישה את פסקי הגרשז"א באופן מסודר ושימושי. בהתאם למטרת הספר, ולקהל היעד העיקרי שלו נדחה נושא היתר המכירה לפרק קטן וצדדי-יחסית בסוף הספר, והוא פותח בחלק מסיכום הלכתי שנדפס ב'המעין' בעקבות פגישה של כמה מרבני גוש עציון עם הגרשז"א, ובו ההתייחסות הראויה בימינו ל'היתר המכירה' של מהרי"ל דיסקין זצ"ל (מכירת החלק העליון של הקרקע על מנת לקוץ את העצים) כאל הערמה גמורה שאין כלל להשתמש בה. הספר מלא וגדוש, המפתחות מפורטים ושימושיים, החלוקה בין הטקסט לשני מדורי ההערות (ביאורים בצד הדף ומקורות וצינונים בשולי הדף) עקבית ומסודרת, וכך כל תורתו של הגרשז"א זצ"ל, המאוזנת והבהירה, בענייני שמיטה, מונחת לעיני חובבי תורת המשמחת, ורבים הם.