

# הַמַּעֲיָן

## בתוכן:

- 2 ..... הכוס השישית / **העורך**
- 3 ..... חיוב בשבת על מלאכה שהיא חלק מתהליך / **הרב חיים סבתו**
- 8 ..... הקריאה בתורה במחזור השנתי: המנהגים שקדמו למנהג האחד / **רחמים שר שלום**  
פיוט הטל של ר' אלעזר הקליר: שימושים חדשניים בצמד האותיות 'טל' /
- 24 ..... **הרב משה יהודה רוזנווסר**
- 30 ..... מדוע לא תיקנו ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל? / **הרב יעקב זיסברג**  
העבודה החקלאית במושבות בעת מגפת הכולרה בשמיטת תרס"ג /
- 44 ..... **הרב ד"ר בועז הוטרר**
- "חנוך לנער על פי דרכו": מבט חינוכי על רצף הסיפורים בראש מסכת פסחים
- 53 ..... העוסק בלשון נקיה / **ליאור זיו**

### זיכרון להולכים

- אלו דברים שיש להם שיעור... זיכרונות מהשיעור השבועי בבית הגרז"נ
- 56 ..... גולדברג זצ"ל / **הרב ישי מאיר**
- 59 ..... שימושה ולימודה: ממשנתו של הרב יהודה הרצל הנקני' זצ"ל / **יוסף אברמסון**

### תגובות והערות

- עוד על 'קרבת ההגאים' בפירוש הרש"ר הירש לתורה / **אליעזר הרץ, הרב אליהו יעקבסון**; עוד בעניין שיעור האגוז / **הרב חיים אשר ברמן**; עוד בעניין ההגהות בגמרות מהדורת 'עוז והדר' / **הרב דניאל י' גולדשמידט, הרב יעקב לויפר**; רגישות לרגשות הזולת / **הרב עמיחי כנרתי**; פירוש הביטוי בידיש 'קאכט זיך' / **הרב יעקב לויפר**; עוד בעניין זריעת ירק מתחת לפרגולה שגפן מודלית על גביה / **הרב בועז מרדכי, הרב דוד שטרן**; נס נוסף במציאת השמן הטהור למנורת המקדש בימי החשמונאים / **הרב עזריה אריאל**; להתפלל בתחפושת בפורים, וטעם המנהג להתחפש / **הרב גמליאל הכהן רבינוביץ**; גדר מצות חרוסת בליל הסדר / **הרב עומר חבצלת**

### על ספרים וסופריהם

- מיהו מחבר 'תוספות ישנים' למסכת ראש השנה? / **הרב אהרן גבאי**
- 80 ..... עוד על חיבור ספר הזהר / **הרב יהושע ענבל**
- 96 ..... מי ממקורבי הראי"ה היה חסידו של רבי לייב'לה איגר מלובלין? / **דוד הירש**
- 99 ..... בין חששות לאידיאל: יחסם של גדולי התורה לאנציקלופדיה התלמודית / **הרב אורי רדמן**
- 115 ..... נתקבלו במערכת / **הרב יואל קטן**

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 237 • ניסן תשפ"א [סא, ג]



מכון שלמה אומן  
מכון מחקר תורני

## המשתתפים בגיליון זה:

יוסף אברמסון, ת"ד 1103, בית אל 9062800. ycgolan15@gmail.com  
הרב עזריה אריאל, הרב אריה בינה 21/4, ירושלים 9313312. azar@neto.net.il  
הרב חיים אשר ברמן, חזון איש 39, ירושלים 9742404. nadlan.romema123@gmail.com  
הרב אהרון גבאי, הרצל 87/9, אופקים 8752067. a0533171725@gmail.com  
הרב דניאל י' גולדשמידט, אבני נזר 20, מודיעין עילית 7181020. dgold31@enativ.com  
הרב ד"ר בועז הוטרר, ברכה 4483500. huttererb@gmail.com  
דוד הירש, רשב"י 10, אשדוד 7765030. clch508@gmail.com  
אליעזר הרץ, דולב 7193500. eli\_hertz@police.gov.il  
ליאור זיו, מצפה נבו 52/6, מעלה אדומים 9841037. liorgitit@gmail.com  
הרב יעקב זיסברג, קדומים 4485600. 555pnina@gmail.com  
הרב עומר חבצלת, מגיני הגליל 51/6, רחובות 7620081. omer.havazelet@gmail.com  
אליהו יעקבסון, ישיבת שעלבים 9978400. 585Eliya@gmail.com  
הרב עמיחי כנרת, איתמר 4483400. esa@etrog.net.il  
הרב יעקב לויפר, ברכת אברהם 20/1, ירושלים 9743666. pesach20@gmail.com  
הרב ישי מאיר, ישיבת שעלבים 9978400. yishaimeir123@gmail.com  
הרב בועז מרדכי, מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים 9978400. boaazz@gmail.com  
הרב חיים סבתו, דרך מצפה נבו 59, מעלה אדומים 9841044. sabatoh21@gmail.com  
הרב יהושע ענבל, שדי חמד 8/6, מודיעין עילית 7181043. yehoshua-i@hotmail.com  
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400. wso@shaalvim.co.il  
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, אבן שפרוט 3, בני ברק 5132719. 7128536@gmail.com  
הרב אורי רדמן, ת"ד 2365, שוהם 6083516. urired@walla.com  
הרב משה יהודה רוזנוסר, אבן שמואל 28, רמות ב ירושלים 9723497.  
moshe.rosenwasser613@gmail.com  
הרב דוד שטרן, ישיבת שעלבים 9978400. avidast@gmail.com  
רחמים שר שלום, בן אבי"י 77, נתניה 4230879. yrsarshalom@bezeqint.net

\* \* \*

### 'המעין' - כתב עת היוצא לאור ע"י מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

מסודו של 'מוסד יצחק ברויאר' שע"י פועלי אגודת ישראל

מייסד (תשי"ג) ועורך: פרופ' מרדכי ב"ר יצחק ברויאר  
עורך אחראי (תשכ"ד-תשס"ב): ר' יונה עמנואל  
תנצב"ה

**המערכת:** ד"ר שמעון בולג, ירושלים | הרב שמעון שלמה גולדשמידט, אלון שבות  
הרב מיכאל ימר, שעלבים | הרב בועז מרדכי, נריה | פרופ' זהר עמר, נוה צוף  
יהודה פרוידגר, ירושלים

**העורך:** הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים 9978400

טל': 08-9276664; פקס: 1538-9276664; דואר אלקטרוני: wso@shaalvim.co.il  
למינויים, וכן למינויים אלקטרוניים ללא תשלום, נא לפנות למכון שלמה אומן  
© כל הזכויות שמורות

## הכוס השישית

אחת המצוות הידועות של ליל הסדר היא שתיית ארבע כוסות יין דרך חירות. לדעת הירושלמי מקור החיוב הזה הוא ארבעה לשונות של גאולה שנאמרו לבני ישראל לפני יציאת מצרים - 'והוצאתי', 'והצלת', 'וגאלתי', 'ולקחת'. יש נוהגים לשתות כוס חמישית, או להניח אותה (מצד הספק) לאלהיו הנביא, והיא הכוס שמבטאת את המשך ההבטחה של הקב"ה - 'והבאתי אתכם אל הארץ'.

לשונות הגאולה האלו נאמרו על גאולת מצרים. גם בדורנו זכינו שהלשונות האלו יתגשמו אחד לאחד, אם כי לא בשלמות (וגם לא זכינו עדיין שיתקיים המשך הפסוק 'וידעו כי אני ה' אלוהיכם' וכו', ויש לצערנו הרבה שעוד כופרים בטובה, ה' יאיר עיניהם). גם ברכת 'והבאתי' כבר התקיימה ב"ה בדורנו במידה מרובה - אנו מתקרבים לכך שיתקיים בארץ 'רוב יושביה עליה', וכל התחזיות אומרות שבסיום משבר הקורונה העולמי צפויה עלייה של רבבות יהודים מהעולם כולו לארץ הקודש.

אבל עתה אנו צריכים לצפות ללשון הגאולה השישי, לכוס השישית עליה כמעט שלא מדברים: 'ונתתי אותה לכם מורשה'. גם אחרי שאנו ב"ה יושבים לבטח בארץ ומתחזקים בכל היבט שהוא, לא בכל תחום אנו מרגישים ופועלים כאילו הארץ באמת שלנו. אחרי שעשה לנו אלוהים את כל זאת, אחרי יותר ממאתיים שנה מאז תחילת חידוש היישוב היהודי בארץ, אחרי יותר משבעים שנה מאז נס קום המדינה, אחרי שזכינו לקימום עולם התורה בכמות, ובהיבטים רבים אף באיכות, באופן שלא זכינו לו במשך דורות רבים, אחרי שאנו בדרך להיות מעצמה צבאית ומדינית וכלכלית ומדעית - הגיע כבר הזמן שנתנהג כמו בעלי הבית בארץ ישראל. זה אמור לבוא לידי ביטוי ביחס לגר אשר בקרבנו שמרים את ראשו הרבה מעבר למידה, זה אמור לבוא לידי ביטוי בשיתוף אמיתי של הציבור שומר המצוות בשלטון במדינה, זה אמור לבוא לידי ביטוי בסדרי עדיפויות מדיניים וכלכליים ותורניים חינוכיים ועוד. עניינו נשואות לה' שיזכנו בעוד 'לשון של גאולה', והארץ על כל מרחביה תהיה לנו באמת מורשה.

המסורה מצביעה על שני מקומות נוספים בתנ"ך שבו נמצא הביטוי 'מורשה' - בסוף ספר דברים התורה היא 'מורשה קהילת יעקב', וביחזקאל פרק לו הגויים חושבים בטעותם שארץ ישראל היא מורשה להם, עד שמתערב ריבוננו של עולם וקובע שהארץ מחכה לעמה: 'וְאַתֶּם הָרִי יִשְׂרָאֵל עֲנִפְכֶּם תִּתְּנוּ וּפְרִיכֶם תִּשְׂאוּ לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל כִּי קָרְבָנוּ לְבֹא'. הגיע הזמן להגביה את הכוס השישית, כוס המורשה, כוס התורה, כוס התחייה, כוס הריבונות של עם ישראל בארצו ושל התורה בארצה.

נתפלל לריבוננו של עולם שהבחירות הנוספות האלו יסתיימו בתוצאות טובות לתורה ולארץ ולעם, ושנזכה לראות את המשך צמיחת גאולתנו עד הגאולה השלמה בב"א.

מערכת 'המעין' מברכת את המנויים והקוראים בברכת בריאות שלמה ובחג כשר ושמן.  
הק' יואל קטן

## חיוב בשבת על מלאכה שהיא חלק מתהליך

ט"ל מלאכות שבת המנויות במשנה מנויות כסדרות של תהליכים. מלאכות הכנת הפת פותחות בחרישה ומסתיימות באפיה, וכפי שקוראת להן הגמרא (שבת עד, ב) 'סידורא דפת'. מלאכות הכנת הבגד פותחות בגזיזת הצמר ומסיימות בתפירה. מלאכות הכתיבה פותחות בצידה ובטיפול בעור ומסתיימות בכתיבה. כל שלב חשוב בתהליכים אלו שהיה במשכן מוגדר כאב מלאכה, אף שהוא כשלעצמו איננו אלא שלב בתהליך. לדוגמא, הגמרא (עה, ב) מסיקה שמשרטט הוא אב במלאכות העור, והרמב"ם (שבת יא, יז) פירש שהוא סימון על הקלף לצורך כתיבה ולכן שיעורו כדי לכתוב שתי אותיות. ברור שבשרטוט כשלעצמו אין כל חשיבות אלא מדובר על הכנה לכתיבה<sup>1</sup>, ואף על פי כן הוא אב בפני עצמו מפני שהוא שלב בתהליך. וכן כתב התוס' רי"ד בשבת שהעושה בתי נירין אין הכוונה כפירוש רש"י שמכניס את חוטי השתי לנירין, שזה הוא מיסך, אלא שהוא מתקין את הנירין עצמן, והוא אב מלאכה מפני שמכין לאריגה אף שעדיין לא ארג כלום.

נראה לחדש בדעת הרמב"ם שרעיון זה נכון גם באב עצמו. כלומר, אם האב מורכב מתהליך הכולל כמה שלבים יהיו חייבים בשבת על עשיית כל שלב בתהליך, אף שבשלב זה אין מתקיימת עדיין מטרת המלאכה. בלשון הרמב"ם מכונה כל שלב כזה "צרכי המלאכה".

נעין בכמה מלאכות בהם משתמש הרמב"ם בביטוי זה.

בפרק ט הלכה יא עוסק הרמב"ם במלאכת מלבן, וכותב כך:

המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, **שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שההגסה מצרכי הבישול**.

דין זה שהסוחט את הבגד חייב מבואר בגמרא בכמה מקומות (לדוגמא שבת קיג, ב) 'דילמא אתי לידי סחיטה'. האבני נזר (אורח חיים קנט, יט) מסביר בדעת הרמב"ם שהסוחט חייב משום מלבן משום שהוא מוציא את המים המלוכלכים מן הבגד, ובכך מנקה אותו. אולם אם זה ההסבר בדעת הרמב"ם, מדוע השווה את הסוחט

\* התודה לבני הרב ישראל מאיר על עריכת המאמר.

1 בפירוש המשנה (שבת ז, ב) כתב הרמב"ם שמסיבה זו השמיט התנא של משנתו מלאכה זו: "השמיטו התנא בעת חיבור המשנה לפי שעשאו ממכשירי הכתיבה".

בגד למגיס<sup>2</sup>? לכן נראה לפרש שכוונת הרמב"ם לומר שאף הסוחט בגד ממים נקיים חייב, משום שסחיטת בגד היא חלק מתהליך הכביסה. לכן, אף שהסחיטה כשלעצמה אינה כיבוס - חייבים עליה. באופן דומה חייבים על פעולת ההגסה, אף שההגסה כשלעצמה אינה בישול אלא היא חלק מתהליך הבישול<sup>3</sup>, והרמב"ם כותב עליה בפרק ג הלכה יא שהיא 'מצרכי הבישול'.

ראיה נוספת להבנה זו ניתן להביא מדברי רבי אברהם בן הרמב"ם בתשובה (קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו מהדורת ליפסיא דף נג ע"א):

ראיתי לעורר אותך על מה שיכשלו בו תמיד... והרבה מהפתאים כשיפול על מלבוש וכיוצא בו טינוף ירחצו אותו באופן יעברו עליו המים, או ינענעו אותו במים עד שיסור אותו טינוף, ולא יסחטו אותו... וידמו שאין בזה איסור הואיל ולא יסחט אותו המלבוש... וזה כמו שאמרו בדומה לו הקדמונים יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, **הסחיטה לבגד השרוי נאסרה להיותה חלק מהכיבוס**, ואיך יצויר שיותר עצם הכיבוס מפני שלא יסחט הכלי או הבגד המכובס, וזה טעות מפורסם ועשיית מלאכה...

ר"א בן הרמב"ם אומר בפירוש שבעוד ששריית הבגד היא הכיבוס עצמו, הסחיטה היא רק 'חלק מהכיבוס'.

בפרק י הלכה ט עוסק הרמב"ם במלאכת תופר, וכותב כך:

והמותח חוט של תפירה בשבת חייב, **מפני שהוא מצרכי התפירה**.

דברי הרמב"ם בהלכה זו מבוססים על דברי הגמרא בשם רב (שבת עה, א), שהמותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת. רש"י (ד"ה המותח) מפרש מימרא זו כך:

המותח חוט של תפירה - בגד התפור ועומד, והניח החוט ארוך, ונתפרדו שתי חתיכות הבגד זו מזו במקצת וחוטי התפירות נמשכין, ומותח את ראשי החוט להדק ולחבר - זו היא תפירתו, וחייב.

רש"י מפרש שמדובר בבגד שכבר תפור, ומתיחת החוט נעשית כדי להדק את התפירה. אולם הבית יוסף (אורח חיים שמ) דייק מהטעם שהביא הרמב"ם, שלפירושו מדובר כאן על מי שמותח את החוט שרוצה לתפור בו 'כדי שלא יהיה כוץ', וגם הוא חייב.

2 מדברי האבני נזר נראה שהבין שכוונת הרמב"ם היא שכשם שמגיס אינו מבשל לגמרי אלא רק מוסיף לבישול, כך הסוחט אינו מכבס לגמרי אלא באופן חלקי.

3 כלומר, אף שהתבשיל היה מתבשל כולו גם ללא ההגסה, מכיוון שההגסה נעשית כחלק מתהליך הבישול על מנת לבשל בצורה מיטבית, העושה אותה אפילו בפני עצמה - חייב עליה.

4 קטע זה הובא באבני נזר (אורח חיים סי' קנט) בשם הרמב"ם, אך כנראה שהוא לר' אברהם בנו, שהרי במקור בספר מעשה רוקח התשובות שלפניו ושלאחריו חתום עליהן רבי אברהם.

בספר חיי אדם הלכות שבת כלל כח השיג בנשמת אדם על דברי הבית יוסף, וכתב שלא ייתכן לחייב על הכנת חוט התפירה, שהרי אפילו על תפירה ללא קשירה אינו חייב, וכיצד יהיה חייב על הכנת החוט? אולם לפי האמור לעיל, שלדעת הרמב"ם חייבים על כל שלב במלאכה - דברי הבית יוסף מובנים, שחייבים על כל שלב במלאכה, בתנאי שעשה את השלב הזה בצורה שלמה.

כאמור, לשון הרמב"ם כאן 'מצרכי התפירה' מזכירה את דבריו לגבי סוחט ומגיס. מצאנו בדברי אחד הראשונים מבית מדרשו של הרמב"ם שכתב כן במפורש<sup>5</sup>. כך כתב ר' פרחיה (בשיטת הקדמונים עה, א)<sup>6</sup>:

המותח חוט של תפירה. פירוש כשם שהמגיס בקדירה של תבשיל בשבת חייב משום מבשל **שההגסה מצרכי בישול היא**, הכי נמי **מתיחת החוט מצרכי התפירה** וחייב משום תופר.

פעם נוספת שמופיע ביטוי זה הוא בפרק ט הלכה ד, בקשר למלאכת מבשל:

אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד נתן את הקדרה ואחד נתן את המים ואחד נתן את הבשר ואחד נתן את התבלין ובא אחר והגיס כולם חייבים משום מבשל, **שכל העושה דבר מצרכי הבישול הרי זה מבשל**, אבל אם שפת אחד את הקדרה תחילה ובא אחר ונתן את המים ובא אחר ונתן את הבשר ובא אחר ונתן את התבלין ובא אחר ונתן את האור ובא אחר ונתן עצים על האור ובא אחר והגיס, שנים האחרונים בלבד חייבין משום מבשל.

דברי הרמב"ם בהלכה זו מבוססים על התוספתא (שבת יא, ה). המפרשים התקשו בהסבר דברי התוספתא והרמב"ם, ובהבדל שבין המקרה הראשון למקרה השני. ההסבר שמציע מהר"י קורקוס על הרמב"ם הוא שבמקרה הראשון מדובר שכולם עשו את הפעולות בהסכמה אחת ובכוונה אחת, אבל במקרה השני מדובר שבאו זה אחר זה, וכמו שמדגש הרמב"ם 'ובא'. גם בהלכה זו נראה שהרמב"ם הולך עם העיקרון שהזכרנו - אף שכל אחד עשה רק פעולה אחת מצרכי הבישול חייב משום מבשל.

לשון זו של 'מצרכי המלאכה' אינה מופיעה ברמב"ם במקומות נוספים, אולם על פי העיקרון שהראינו בדברי הרמב"ם ייתכן להסביר הלכות נוספות.

בפרק ט הלכה יד עוסק הרמב"ם במלאכת צובע, וכותב כך:

5 גם האור שמח (ט, יא) הבחין בלשון הזהה.

6 רבי פרחיה ב"ר נסים היה מחכמי מצרים במפנה האלף השישי (המאה הי"ג). היה גיסו של ר' אברהם בן הרמב"ם, ולמד בבית מדרשו עמו ועם תלמידי הרמב"ם האחרים. בפירושו על הרי"ף מסכת שבת הוא מצטט מפירושו של הרמב"ם על המסכת, ומבהיר את שיטת הרמב"ם בסוגיות רבות. כמו כן הוא מביא הרבה מקורות מתורת הגאונים.

העושה עין הצבע הרי זה תולדת צובע וחייב, כיצד כגון שנתן קלקנתוס לתוך מי עפצא שנעשה הכל שחור, או שנתן אסטיס לתוך מי כרכום שנעשה הכל ירוק, וכן כל כיוצא בזה.

הראב"ד משיג על הרמב"ם וכותב שאין לחייב משום צובע על צביעת המים, אלא רק בצביעה הסופית, כגון שצבע בגד. אולם לפי העיקרון שהראינו בדברי הרמב"ם ניתן להבין שהחוב על הכנת הצבע נובע מאותו יסוד - הכנת הצבע היא שלב הכרחי במלאכת צובע, וחייבים על שלב זה גם בפני עצמו. לפי פירוש זה אין כוונת הרמב"ם שחייב משום צביעת המים וכמו שהבין הראב"ד, אלא שחייב על הכנת הצבע, שהיא שלב במלאכת צובע.

בפרק ח הלכה ב עוסק הרמב"ם במלאכת זורע וכותב כך:

וכן השורה חטין ושעורין וכיוצא בהן במים הרי זה תולדת זורע, וחייב בכל שהוא.

הרדב"ז (שו"ת ח"ה סי' רמח) מבאר שלדעת הרמב"ם החיוב בשריית חטים ושעורים במים אינו משום שהם צומחים במים, אלא משום ששורה אותם כדי שיהיו נוחים לזריעה. על פי זה מחדש הרדב"ז שגם מי ששורה חטים במים כדי שיהיו נוחים לטחינה חייב משום טוחן. בשו"ת שבט הלוי (ז, צד) קישר בין דברי הרדב"ז הללו לדברי הבית יוסף על המותח חוט של תפירה, אך כתב על דברי הרדב"ז ש'הוא חידוש גדול מאד ופשיטא דכל הפוסקים לית להו כן'. לפי העיקרון שהסברנו ברמב"ם - הדברים מבוארים. אולם יש להעיר שבתשובה של הרמב"ם עצמו (שו"ת הרמב"ם מהד' בלאו סי' תסד, מהדורת מכון ירושלים סי' קיב אות ד) משמע שלא כדברי הרדב"ז, אלא שהשורה חטין במים חייב משום שהזרעים מתחילים לצמוח, ולא מחמת הכנתם לזריעה. וצ"ע.

בפרק כב הלכה י כתב הרמב"ם:

מערב אדם מים ומלח ושמן וטובל בו פתו או נותנו לתוך התבשיל, והוא שיעשה מעט, אבל הרבה אסור מפני שנראה כעושה מלאכה ממלאכת התבשיל, וכן לא יעשה מי מלח עזין והן שני שלישי מלח ושליש מים מפני שנראה כעושה מורים.

נראה שגם בהלכה זו הרמב"ם מתכוון לעיקרון שהזכרנו, שכתב 'נראה כעושה מלאכה ממלאכת התבשיל', אלא שכאן איסורו מדרבנן.

לפי עיקרון זה ניתן להבין שתי גמרות קשות.

א. הגמרא בדף קג עמ' א דנה בדברי רבן שמעון בן גמליאל האומר ש'אף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה - חייב, מפני שהוא כמתקן מלאכה'. הגמרא מביאה

את דברי רבה ורב יוסף שהסבירו שהחייב הוא משום ש'מאמן את ידו'. הגמרא מיד דוחה הצעה זו: "אלא מעתה, חזא אומנתא בשבתא וגמר, הכי נמי דמיחייב?" ומפרשת באופן אחר. לכאורה קשה - מה באמת סברו רבה ורב יוסף? לפי העיקרון שהסברנו יתכן לפרש שרבה ורב יוסף סברו שאימון היד הוא חלק מתהליך ההכאה בפטיש, שכך עושים הצורפים כדי להשיג רגישות במכת היד על מנת שלא יתבקע הטס, ולכן במקרה זה חייב גם כאשר הוא רק מאמן את ידו.

ב. הגמרא בדף קב עמ' ב שואלת 'מסתת משום מאי חייב?' ומביאה את דברי רב ושמואל, לדעת רב חייב משום בונה, ולדעת שמואל חייב משום מכה בפטיש. בהמשך מסבירה הגמרא שלדעת רב חייב משום בונה משום ש'דרך בניין בכך'. הרמב"ם (שבת י, יח) פוסק כדברי שמואל. לכאורה קשה מאוד להבין את דברי רב - וכי איזה בניין בנה מי שסיתת אבן? אולם לפי העיקרון שהסברנו ניתן להבין שרב התייחס לסיתות האבן כשלב הראשוני של הבנייה - הכנת החומרים, ולכן חייב משום בונה (כשם שלדעת הרמב"ם המכין את עין הצבע חייב משום צובע). אף שהרמב"ם לא פסק כדעת רב, ניתן להבין ששמואל לא חולק על העיקרון הנזכר, אלא סובר שאין לראות בסיתות את השלב הראשוני של הבניין. נמצא אם כן שמגמרא זו ישנה ראייה חזקה לעיקרון שהראינו<sup>7</sup>.

סופו של דבר: נראה שדעת הרמב"ם היא שכל מלאכה שנעשית בכמה שלבים חייבים בשבת על עשיית כל אחד משלבי התהליך בפני עצמו, אף שלא נעשתה המלאכה בשלמותה.

7 הזכרנו בהערה הראשונה את דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, שהתנא של המשנה השמיט את מלאכת שרטוט משום שראה בה חלק ממכשירי הכתיבה. ניתן להבין שכוונת הרמב"ם היא שהתנא סבר ששרטוט הוא מכשירי הכתיבה ואין חייבים עליו, ולכן לא מנה אותו כאב. אולם לפי העיקרון שהראינו, ניתן לומר שכוונת הרמב"ם היא שהתנא של המשנה מסכים שחייבים על שרטוט, אלא שסבר שחייבים עליו כחלק מ'צרכי הכתיבה', ולא כאב בפני עצמו. ובאמת בתרגום הרב קורח לפירוש המשנה (הוצאת מכון המאור) תרגם "שעשאו מצרכי הכתיבה".

את חג המצות יחוג בדיצות... יקרת מכתבו הגיעני בימים האלו ימי טילטולא דגברא, דהני נשי דידן מפנים חפצים מזווית לזווית, אפילו ספרים אינם מוכנים לי לעיין... שו"ת חתם סופר חלק ו ליקוטים סימן ל וכן בערבי פסחים, שמפנים הבתים בעבור בדיקת החמץ ומושיבים את הבעל הבית בין תנור וכיריים, יקבל באהבה, ויכוון שיהא גלות מכפרת... פלא יועץ ערך גלות



# הקריאה בתורה במחזור השנתי: המנהגים שקדמו למנהג האחד

לע"נ בן דודי היקר, מורה המורים ומחנך רב פעלים  
ד"ר רחמים ב"ר יעקב מלמד כהן זצ"ל  
איש האשכולות, "יקיר ירושלים" ו"יקיר החינוך הדתי"  
שגם בהיותו משותק בכל גופו לא פסק מעיין יצירותיו  
יהי זכרו ברוך ותהא נשמתו צרורה בצרור החיים

### פתיחה

- א. החלוקה הקדומה של התורה לחמישים
- ב. מועד פתיחת מחזור הקריאה השנתי וסיומו בתקופת התלמוד
- ג. רב סעדיה גאון על מועדי הפתיחה והסיום במחזור הקריאה השנתי
- ד. קביעת ארבע תחנות ביניים בדרך לסיום המחזור השנתי בשמחת תורה
- ה. המנהג לקרוא לפני פסח בכל השנים המעוברות את פרשת מצורע
- ו. מנהג פרובנס לקרוא את פרשת צו לפני פסח גם בשנים מעוברות
- ז. טעם המנהג לסיים את ספר שמות לפני ר"ח ניסן בכל השנים
- ח. תיקונו של רבנו תם - המנהג שהתפשט בכל קהילות ישראל
- ט. חלוקת פרשת נצבים לשתי פרשות והעמדת מספר הפרשות בתורה על 54
- י. טבלה מסכמת לחיבור הפרשות במנהג האחד

### פתיחה

התלמודים מביאים מסורת לפיה משה התקין לקרוא בתורה לעיתים מזומנות, ועזרא הוסיף והרחיב את התקנות (ב"ק פב, א; ירושלמי מגילה ד, א). מהתלמוד (מגילה לא, ב)<sup>1</sup> ניתן ללמוד שאחרי החורבן התקינו שהקריאה תהיה על הסדר וברצף. נראה מהתוספתא (מגילה ד, י) שבתחילה נהגו כר' מאיר שבכל פעם כאשר פתחו את ספר התורה לקרוא בו בציבור (בשחרית ומנחה של שבת, ובימי שני וחמישי) המשיכו לקרוא מהמקום שהפסיקו בו בפעם הקודמת, אולם במשנה (מגילה פ"ג מ"ו) נפסקה הלכה כר' יהודה שהקריאה על הסדר תהיה בקריאה שקוראים בשחרית של שבת. אחרי תקופת המשנה נהגו בא"י לחלק את התורה ל"סדרים", ומחזור הקריאה בתורה נמשך בין שלוש שנים לשלוש שנים וחצי, בבבל נהגו לקרוא את התורה במחזור שנתי, והתפתחו מנהגים בחיבור וחילוק הפרשות.

1 על הקריאה בתורה בתקופת המשנה ראה במאמרי "הקריאה בתורה בא"י בתקופת המשנה והתלמוד", סיני כז-קכז (תש"ס-תשס"א). מאמרים נוספים על מוסד הקריאה בתורה פורסמו באתר "דעת" במדור הלוח העברי.

בימינו נהוג בכל קהילות ישראל בעולם מנהג אחיד בקריאת פרשת השבוע במחזור שנתי (על ההבדלים בין א"י לגולה. כאשר יו"ט שני של גלויות חל בשבת ראה להלן הע' 33). מחזור הקריאה מתחיל בשבת האחרונה של חודש תשרי בה קוראים את פרשת בראשית, ומסתיים בקריאת פרשת וזאת הברכה ביום האחרון של מועדי תשרי, הוא יום שמחת תורה (בא"י כ"ב בתשרי; בגולה כ"ג בתשרי). בעקבות התפשטות המנהג האחד נוצרה האפשרות לקרוא לשבוע בשם הפרשה אותה יקראו ביום השבת שהוא היום האחרון של השבוע. קריאת שם לשבוע מייחדת את עמנו ואת לוח השנה שלנו מכל העמים ומכל לוחות השנה שבעולם.

מאמר זה עוסק בעיקר במחזור הקריאה השנתי שנוסד והתבסס בבבל. נדון כאן במקור הקדום ששימש בסיס לחלוקת התורה לפרשות שבועיות, וכן במועדי הפתיחה והסיום של מחזור הקריאה השנתי בעבר, ובמנהגים שרווחו בחיבור פרשות וחילוקן. בסוף המאמר מוצג לוח מסכם למנהג האחד בחיבור הפרשות שנהוג היום בכל קהילות ישראל בעולם.

## א. החלוקה הקדומה של התורה לחמישים

על הפסוק "אולי יש חמשים צדיקים" (בראשית יח, כד) אומר הזוהר (ח"א דף קד, ב) שחמישים הפרשות שבתורה הם כנגד חמישים שערי בינה. ופירש שם הגר"א: "חמישים פרשות של תורה, חמישה ספרים הם בתורה, ובכל אחד ואחד נכללים עשרה חלקים. יש להניח שחמשת חומשי התורה חולקו עוד מתקופה קדומה על פי השיטה העשרונית, ונצטרך להניח שחומש בראשית שבימינו מחולק לתריסר פרשות היה מחולק בחלוקה הקדומה לעשרה חלקים<sup>2</sup>, גם חומש שמות

2 סעד לזה שחומש בראשית היה מחולק לעשר יחידות כמו שאר החומשים ניתן למצוא בחלוקה ל"סדרים". בחלוקה ל-154 סדרים של בני א"י לקריאה במחזור תלת-שנתי רואים שפרשת מות שרה ורכישת מערת המכפלה (פרק כג) מצורפת לסדר של פרשת העקדה שבסוף פרשת וירא. לפי זה נוכל להניח שעשרים פסוקיה הראשונים של פרשת חיי שרה היו בתחילה חלק מפרשת וירא, והפרשה שבאה אחרי וירא הייתה "ואברהם זקן" שפרשת תולדות הייתה כנראה חלק ממנה. בניסוח פשוט: שלושת הפרשות וירא, חיי שרה ותולדות היו בתחילה שתי פרשות. גם הפרשות ויגש ו-ויחי היו בתחילה פרשה אחת, כי בחלוקה לסדרים של בני א"י רואים שאין פרשת ויחי מתחילה בסדר חדש, וגם אין רווח (פרשיה פתוחה או סתומה) בין פרשת ויגש לפרשת ויחי.

שבימינו מחולק ל-11 פרשות גם הוא מנה בתחילה עשרה חלקים<sup>3</sup>, כמו החומשים ויקרא, במדבר ודברים<sup>4</sup>.

על החשיבות המיוחדת שייחסו הקדמונים למספר חמישים נוכל לעמוד מקדושת המספר הזה והשימוש בו במשך הדורות. כידוע חמישים הוא המספר הגבוה והשלם של שערי בינה כמובא בתלמוד (נדרים לח, א) "חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולם ניתנו למשה חסר אחת, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלקים' (תהלים ח, ו)". גם שערי הקדושה הם חמישים. התורה ניתנה ביום החמישים לצאתם ממצרים, לאחר ספירת ארבעים ותשעה ימים שבמהלכם יצאו בני ישראל לפי תורת הסוד מארבעים ותשעה שערי טומאה שנדבקו בהם במצרים כדי להיכנס לשערי הקדושה. נזכיר כאן גם את קדושת שנת החמישים היא שנת היובל, שהתורה מצוה לגביה "וקדשתם את שנת החמישים שנה" (ויקרא כה, י).

כאשר בודקים את המנהגים השונים שרווחו בעבר רואים שבחירת הפרשות אותן נהגו לחבר או לחלק הייתה מגוונת ונתונה לשיקוליה של העדה או הקהילה המקומית, והייתה שונה במקצת מהמנהג האחיד הנהוג בימינו. בספר המנהגים "תיקון יששכר" שכתב ר' יששכר בן סוסאן (חי לפני כחמש מאות שנה) מובאים מנהגים שונים בחיבור וחילוק פרשות אותם נזכיר בהמשך.

בספר התורה הכתוב על קלף שנועד לקריאה בציבור אין סימונים כלל, גם לא כדי לדעת היכן מתחילה פרשה שבועית. לפי המסורת מחולק ספר התורה ל-290 פרשיות פתוחות שלאחריהן שורה חדשה ו-379 פרשיות סתומות עם רווח בשיעור של 9 אותיות בין פרשיה לפרשיה<sup>5</sup>.

3 פרשת תצוה היא לפי העניין המשכה של פרשת תרומה, ושתייהן נחשבו כפרשה אחת. הפסוק "וידבר ה' אל משה..." מופיע רק בראש פרשת "תרומה", וזה יצר מצג חריג שבפרשת תצוה שהופרדה מתרומה לא נזכר שמו של משה כלל. אי-הזכרת שמו של משה בפרשת תצוה (שנקראת בדרך כלל סמוך לתאריך לידתו ופטירתו בז' באדר) התפרשה כתגובה לאמירתו בפרשת כי תשא "מחני נא מספרך", לכן נמחה שמו מפרשת תצוה (פרשה שהופרדה מתרומה).

4 בימינו מניין הפרשות בחומש דברים הוא 11. אבל בכל המקורות עד לפני כארבע מאות שנה פרשת וילך הייתה חלק מפרשת נצבים, ולפי זה חומש דברים מנה גם הוא עשרה חלקים. על פרשות נצבים-וילך שהם למעשה כפרשה אחת, ומניין הפרשות שבתורה היה לפני 53, ראה במה שהובא מסידור רס"ג להלן בפרק ג.

5 ויש בזה דינים נוספים שלא כאן המקום לדון בהם.

## ב. מועד פתיחת מחזור הקריאה השנתי וסיומו בתקופת התלמוד

אין בתלמודים מידע על מועדי הפתיחה<sup>6</sup> והסיום<sup>7</sup> של מחזור הקריאה השנתי, וכן אין אנו מוצאים בתלמודים שום רמז על מספרן של הפרשות בתורה. בתלמוד מזכירים שמות של פרשות, ויש להניח שעל סמך החלוקה הקדומה (עליה הצבענו בפרק הקודם) חולקה התורה ל"מנות שבועיות" שנקראו "פרשות"<sup>8</sup>. אבל בתחילה לא הייתה זו חלוקה מחייבת. נזכיר שבתקופת התלמוד עוד לא היה לוח שנה ידוע מראש כנהוג בימינו, וגם לאחר תיקון הלוח ע"י הלל נשיאה בשנת ד"א ק"ט (359 למניינם) לא תמיד יכלו לדעת מראש את סדרי השנה, שבתותיה ומועדיה כדי לשבץ את הפרשות בלוח השנה. לכן לא ניתן היה לקבוע כללים מחייבים של מועדי הפתיחה והסיום של מחזור הקריאה, וגם לא על מספרן של הפרשות השבועיות. מה שאפיין את המנהגים הקדומים היה שהם לא רק חיברו פרשות כפי שאנו נוהגים היום, אלא גם חילקו פרשות, ואפילו יכלו לקרוא בשבת אחת פרשה שלמה ועוד חצי פרשה, ובשבת הבאה קראו את המחצית השנייה של הפרשה עם הפרשה הבאה (ראה בפרק הבא). אין להוציא מכלל אפשרות שלפעמים כאשר

6 ר' יהודה הברצלוני כותב על מנהג קדום לקרוא ביום הכיפורים בעת המנחה מבראשית עד יום אחד כדי לסתום פי שטן: "כי כל עשרת ימי תשובה השטן עומד להשטין את ישראל ואומר: התורה שנתת לישראל כבר גמרו אותה". מכאן ניתן ללמוד שבעבר סיימו לקרוא את התורה לפני עשרת ימי תשובה, כלומר לפני ראש השנה, בשבת האחרונה של השנה. אבל את תחילת מחזור הקריאה הם דחו לאחר מועדי תשרי, כי לא רצו להתחיל את המחזור החדש בין מועדי תשרי. ראה עוד בעניין זה את דברי ה"לבוש" (להלן הע' 10).

7 במסכת מגילה (לא, א) נאמר שביום האחרון של מועדי תשרי קוראים את זאת הברכה. רבים טועים לחשוב שהתלמוד שם מתכוון לקריאת וזאת הברכה כפרשה שבועית לסיום מחזור הקריאה השנתי, אולם בהערה הקודמת הבאנו ראייה שבזמנם סיימו את מחזור הקריאה השנתי עוד לפני ראש השנה. חוקרים רבים עמדו על כך שבמסכת מגילה שם מדובר בקריאת הברכות שבפרשת וזאת הברכה שבחר התלמוד לקריאה ביום האחרון של מועדי תשרי, כמין ברכת פרידה ממועדי החודש. רק בתקופת הגאונים התקינו לקרוא את פרשת וזאת הברכה בשלמותה כ"פרשת שבוע" החותמת את מחזור הקריאה השנתי בתורה, ואז גם החליפו את ההפסטה התלמודית "ויעמוד שלמה" (שהיא מעין הברכות שנקראו בפרשה) ובמקומה קבעו את הפסרת "ויהי אחרי מות משה" שהיא מעניין הסיום של הפרשה. התוספות על אתר בד"ה "למחר קרינן" טוענים ששינוי ההפסטה הוא שיבוש, שהרי התלמוד אינו אומר כן, והם מודים שאינם יודעים את הסיבה מדוע שינה רב האי גאון את ההפסטה התלמודית. ראה עוד בעניין זה במאמרי "הקריאה בתורה במועדים" בפרק יג, התפרסם באתר "דעת".

8 רס"ג שיבוא בפרק הבא מגדיר מהי פרשה: "בשבתות קוראים חלק אחד מנ"ג (53) מן התורה, וזאת היא פרשה".

היה צורך בכך חזרו וקראו שוב את הפרשה אותה קראו בשבת הקודמת<sup>9</sup>, דבר שעל פי הזוהר נאסר לעשותו.

סיבה נוספת לכך שאין בתלמוד מידע כל שהוא על מספרן של הפרשות ועל מועדי הפתיחה והסיום של מחזור הקריאה השנתי היא, שמנהג קריאת התורה במחזור שנתי היה בתקופת התלמוד בראשיתו, וטרם נקבעו כללים מחייבים למועדי הפתיחה והסיום<sup>10</sup>. גם הגילויים ממחזור ויטרי (להלן בפרק ו) על חלוקת התורה ל-49 פרשות שבועיות, מוכיחים שאפילו בתקופת הגאונים עוד לא הייתה חלוקה מוסכמת ומחייבת של התורה לפרשות כפי שנהוג היום. כפי שנראה להלן בפרק הבא היה רב סעדיה גאון הראשון שכתב בסידורו דברים ברורים על מספרן של הפרשות השבועיות, ועל מועדי הפתיחה והסיום של מחזור הקריאה השנתי.

בתגובה לניסיונות שנעשו לבטל מנהגים שונים שרווחו בחיבור וחילוק פרשות כותב בעל "חזה התנופה" (כת"י האליאנס בפריז מס' 101; דף קו ע"א. מובא בסידור רס"ג הוצאת מקיצי נרדמים עמ' תל):

חילוק הסדרים וחיבוריהם הוא כדי שתעלה קריאת כל התורה בשנה אחת, ולכן כל חכם בעירו או בארצו חיבר והפריד הסדרים כפי הסדר שראה שהוא הנאות, ואין הסידור ההוא הלכה קבועה רק מנהג, ואינו חובה לשנות מנהג הנהוג כבר כדי לקיים סימן "סגרו ופסחו"<sup>11</sup> וכן כל כיוצא בזה בשאר הסימנים.

9 בשנה בה יש אחרי ראש השנה שתי שבתות הפניות מחגים נוהגים לפי רס"ג כמובא בסידור לחלק את פרשת נצבים, ולקראו את חציה הראשון לפני ר"ה ואת חציה השני מ"וילך משה" אחרי ראש השנה. לעומת זאת הקראים (שככל הנראה החזיקו במנהגים קדומים, והיו ממתנגדי הנחרצים של רס"ג וחידישו) נהגו שלא לחלק את פרשת נצבים, אלא קראו אחרי ר"ה את פרשת האזינו בשתי השבתות. בימינו נוהגים גם הקראים לקראו את פרשת נצבים לפני ר"ה ואת פרשת וילך אחרי ר"ה, כפי שנוהגים אנו הנאמנים להלכה.

10 ה"לבוש" בסימן תקפא מביא את ה"הוה אמינא" בעניין מועד פתיחתו של מחזור הקריאה בתורה: "היה ראוי לקרות פרשת בראשית בראש השנה, דהא קיימא לן בתשרי נברא העולם, דהיינו ביום ראש השנה התחילה הבראה, והיה ראוי מפני זה לקרות בו פרשת בראשית. מכל מקום אין קורין אותה כדי שלא ירגיש השטן ויאמר ודאי שהוא ראש השנה הואיל ומתחילין בו את התורה, והוא יום ראשון שנברא בו העולם. וגם בשבת שאחרי אין מתחילין, דהואיל ואידחי התחלת התורה מר"ה אידחי עד כלות כל ימי הימים טובים, דהיינו עד שמחת תורה, לפי שמאז והלאה יכולין לקרות הפרשיות זו אחר זו בלי הפסק, מה שלא היה כן אם היו מתחילין בשבת שאחר ר"ה שהיו צריכים להפסיק לפעמים לפרשיות של הימים הטובים וסוכות". יתכן שהיו שאכן התחילו בזמנם את מחזור הקריאה השנתי בראש השנה או בשבת הראשונה של השנה.

11 על פי הכללים שמביא רבא"ח (להלן בפרק ד) נהגו בני ספרד להקפיד על הכלל "סגרו ופסחו במעוברת", לפיו יש להקפיד ולקראו לפני פסח של שנה מעוברת את פרשת מצורע. כאן מודיענו בעל "חזה התנופה" שאין זו הלכה קבועה רק מנהג, וכפי שנראה להלן בפרק ה היה זה מנהג

בימינו התורה מחולקת ל-54 פרשות על פי מספר השבתות בשנה מעוברת<sup>12</sup>, ואילו מספר השבתות בשנים פשוטות הוא 50 או 51. ומכיוון שמספר השבתות המקסימלי בהן ניתן לקרוא את פרשת השבוע בשנה פשוטה הוא 49, לכן בשנים פשוטות נצטרך לחבר לפחות 4 זוגות של פרשות. נתונים אלה נכונים בשביל ימינו כי יש לנו לוח שנה שמועדי קבועים וידועים מראש. אבל בתקופה התלמוד לא היה מספר הפרשות קבוע, ולפי הצורך חילקו או חיברו פרשות, וכל קהילה הייתה יכולה לנהוג בזה כרצונה כפי שהסביר זאת "בעל חזה התנופה". לכן מהבחינה המעשית לא הייתה שום חשיבות למספרן של הפרשות. נוכל להניח שבימיהם, בדומה לחלוקת התורה ל"סדרים" במחזור התלת-שנתי שהיה נהוג בא"י<sup>13</sup>, לא היה מספר הפרשות קבוע, וזו הסיבה שאין התלמוד מצביע על מספר הפרשות.

נפוץ בין קהילות של היהודים במגרב לחלק בשנים מעוברות בהן פסח חל ביום חמישי את פרשת משפטים או כי תשא לשתי שבתות, כדי שלפני פסח יקראו את פרשת מצורע. ולהלן בפרק ח נציג את המנהג לקרוא את פרשת צו לפני פסח גם בשנים מעוברות.

12 פרשת "זאת הברכה" נועדה בימינו לקריאה ביום האחרון של מועדי תשרי ואינה מיועדת לקריאה דווקא בשבת, ולפי זה עומדות לרשותנו 53 פרשות בלבד לצורך שיבוצן בשבתות השנה הפנויות מחגים. בדרך כלל מספר השבתות בשנה מעוברת הוא 55, אבל המספר המקסימלי של השבתות בשנה מעוברת בהן ניתן לקרוא את פרשת השבוע הוא 53 (כי בכל שנה יש לפחות שתי שבתות אחת בפסח ואחת בסוכות שבהן אין קוראים את פרשת השבוע אלא את הקריאה המיוחדת לחג). כאשר ליל הסדר חל בליל שבת או במוצאי שבת והשנה מעוברת (סימני הקביעות בשז, גכז, החא) יש בא"י 53 שבתות פנויות לקריאת פרשת השבוע, והיו דרושים 53 פרשות לשיבוצן בשבתות השנה. בחו"ל זה יקרה רק בשנה בה חל ליל הסדר במוצאי שבת (סימן הקביעות החא).

13 חלוקת התורה ל"סדרים" היא החלוקה שהייתה נהוגה בא"י לקריאה במחזור תלת-שנתי. במדרש רבה למגילת אסתר (פרק הפתיחה פ"ג) מובא המדרש על הפסוק וְהַתְּמַכְּרֶתָּ שָׁם לְאִיִּךְ לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת וְאֵין קֶנָה, אֵלֶּה דְבָרֵי הַבְּרִית (דברים כח, סח-סט) "למה אין קונה, אמר רבי שמואל, שאין בכם מי קונה חמישה ספרי תורה, מנין של קנ"ה". המילה "קונה" כתובה בכתיב חסר "קנה". מהסמיכות של "קנה" עם "אלה דברי הברית" לומד המדרש "חמישה ספרי תורה מניין של קנ"ה" (=155). לחכמי התלמוד בבבלי היה ידוע מניין זה של סדרים שמשך קריאתם אמור להמשך 3 שנים (שזה עפ"י רוב מספרם של השבתות בשלוש שנים שאחת מהן מעוברת), ועל סמך זה נאמר בתלמוד שבא"י מסיימים את התורה בשלוש שנים. אך ב"ספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל" נאמר: "בני ארץ ישראל אין עושין שמחת תורה אלא לשלוש שנים ומחצה... וביום שישלימו הפרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה". מתוך דברים אלו, וגם מזה שבא"י היו הפסקות רבות ברצף הקריאה על הסדר (כי בזמנם נהגו להפסיק את הקריאה שעל הסדר במועדים נוספים, ולא רק במועדי התורה) ולכן לא יכלו לסיים מספר כזה של סדרים בשלוש שנים, הסיק החוקרים שבא"י נמשך מחזור הקריאה בין שלוש שנים לשלוש וחצי שנים, ועוד למדו מכאן שבא"י לא היה מועד קבוע לסיום מחזור הקריאה (ראה עוד בהשלמות לספרו של אלבוין "התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית"). חלוקת התורה לסדרים מסומנת בתנ"ך בהוצאת קורן ירושלים ובספרים מדויקים אחרים.

## ג. רב סעדיה גאון על מועדי הפתיחה והסיום במחזור הקריאה השנתי

רס"ג (ד'תרמ"ב - ד'תש"ב; 882-942 למניינם) הוא הראשון שמציין במפורש את מועדי הפתיחה והסיום של מחזור הקריאה השנתי בתורה כפי שהם נהוגים בימינו. בניגוד למשתמע מהמקורות שמחזור הקריאה הסתיים לפני ראש השנה (לעיל הערות 6 ו-10) מבהיר רס"ג בסידורו (עמ' שסג ואילך במהדורת "מקצצי נרדמים") ששנת הפרשות מתחילה ביום כ"ד בתשרי ומסתיימת ביום האחרון של מועדי תשרי. הנה דבריו:

בשבתות קוראים חלק אחד מנ"ג (53) מן התורה<sup>14</sup> וזאת היא פרשה... שמונה מהן מצטרפות לפעמים שתיים ביחד ונקראות בארבע שבתות, והן ויקהל ואלה פקודי אשה וזאת תהיה<sup>15</sup> אחרי מות קדושים בהר סיני אם בחקותי. ומהן שלוש פרשיות הנקראות בשתי שבתות אחת וחצי בכל שבת, והן ויקח קרח וזאת חקת וירא בלק, שזאת חקת מתחלקת לשתיים עד "ויסעו מקדש", וקוראים את מחציתה הראשונה עם ויקח קרח והשניה עם וירא בלק. ומהן פרשה המתחלקת לשתיים ונקראת בשתי שבתות אם יש צורך בכך, והיא אתם נצבים הנחלקת בוילך משה בשנה שיש שבת בין יום כיפור וסוכות, כי אז מחלקים את הפרשה הזאת וקוראים חציה מן וילך משה עד הסוף בשבת שבין ר"ה ויום כיפור, והאזינו בשבת שבין יום כיפור וסוכות... ראש שנת הפרשות הוא יום כ"ד בתשרי, היינו היום שאחרי שמחת תורה<sup>16</sup>.

אחרי הסבר זה מחשב רס"ג את האפשרויות השונות למספרן של השבתות הפנויות בשנה מעוברת בהן ניתן לקרוא את הפרשה השבועית שעל הסדר, ולתכנן כך שהפרשות יספיקו לכל השבתות של השנה המעוברת "ואיננו צריכים לדבר עליו בשנים פשוטות"<sup>17</sup>. אין רס"ג מצביע על תחנות ביניים כפי שמתואר במקורות

14 נצבים-וילך נחשבו אז לפרשה אחת, כפי שמסביר רס"ג בהמשך דבריו. לפי זה מניין הפרשות עמד אז על 53.

15 הגאונים השתדלו לשמור על שפה נקיה בבחירת שם לפרשה: לפרשת תזריע (הפותחת במילים "אשה כי תזריע") העדיפו לקרוא "אשה", לפרשת מצורע קראו "זאת תהיה". יהודי פרס בחרו לקרוא לה "טהרות", כי "מצורע" היא מילה שניתן להגדירה כמילת גנאי שלא ראוי לשמש כשם לפרשה.

16 רס"ג כתב את ההסברים שבסידורו בערבית והם הובאו כאן על פי התרגום העברי, ומעולם הוא לא השתמש בביטוי "שמחת תורה". הוא השתמש בביטוי "אלתברין", והמתרגם תרגם באופן חופשי ל"שמחת תורה" כשמו בימינו.

17 דאגתו של רס"ג הייתה שיהיו מספיק פרשות בשביל כל השבתות הפנויות מחגים בשנים המעוברות, ובמשפט זה מבהיר רס"ג שלגבי שנים פשוטות אין בעיה כי קיים עודף של פרשות, ונוכל לחבר פרשות לפי הצורך.

מאחרים, ולמעשה הצעותיו הן בבחינת המלצות בלבד<sup>18</sup> כדי לסיים את מחזור הקריאה בתורה ביום שמחת תורה.

## ד. קביעת ארבע תחנונות ביניים בדרך לסיום המחזור השנתי בשמחת תורה

באחת ההעתקות<sup>19</sup> מסידורו של רב עמרם גאון (ד'תק"ע- ד'תרל"ה; 810-875 למניינם) מובאים ההנחיות הבאות לקריאת הפרשות בצמוד לחגים:

לעולם קורין פרשה של צו את אהרן קודם הפסח; ופרשת וידבר<sup>20</sup> תחילת הספר קודם עצרת; וצמים בט"ב קודם ואתחנן; ופרשת אתם נצבים קודם ר"ה. וסימן: פקיד ופסח; מני ועצר; צום וצלי; קום ותקע<sup>21</sup>.

לקרוא תמיד את פרשת צו בשבת שלפני פסח משמעותו הוא לסיים את ספר שמות בשבת שלפני ר"ח ניסן גם בשנים מעוברות. בעל ספר האשכול מציין ב"הלכות סדר הסדרים של כל השנה" שיש מקומות שנוהגים לקרוא את פרשת צו לפני פסח גם בשנים מעוברות. ואכן בלוחות השנה המפורטים לפי סימני הקביעות שצורפו כהשלמות למחזור ויטרי משובצת וקבועה פרשת צו בכל הלוחות בשבת שלפני פסח, הן בשנים פשוטות והן בשנים מעוברות.

18 נביא כאן דוגמא להמלצת רס"ג שאינה נוהגת במנהג האחד: בשנה מעוברת בה כ"ד בתשרי חל ביום שני והשנה שלמה (ר"ה חל בשבת, סימן השנה זשה) ממליץ רס"ג לחבר שני זוגות של פרשות: "מניחים" ו'וסעו מקדש' (חציה השני של פרשת חקת) פרשה בפני עצמה, ומחברים מקודם שתי פרשות" ומוסיף: "ומי שמקדים בהן ועושה כן בויקהל ואלה פקודי הרי זה משובה, מפני שמראה את טיב הבנתו". בימינו אין מחברים בשנה מעוברת שסימנה זשה את ויקהל ופקודי כפי שמציע רס"ג אלא את מטות ומסעי, ובחו"ל גם את חוקת ובלק.

19 במהדורת אריה לייב פרומקין (ירושלים תרע"ד) דף צה, ע"י להלן הע' 21.

20 פרשת "וידבר" הכוונה לפרשת במדבר. רע"ג קורא לה "וידבר" כי במילה זו נפתחת הפרשה. לא נוהגים לקרוא לפרשה "וידבר" כי התיבה "וידבר" מצויה הרבה בפתיחת פרשות (לכן רע"ג מוסיף שם "תחילת הספר").

21 סימנים אלה לפיהם יש לקרוא את פרשת צו לפני פסח; את פרשת במדבר לפני שבועות; את פרשת ואתחנן אחרי ת"ב ואת נצבים לפני ראש השנה נמצאים רק בסידור רע"ג מהדורת פרומקין (לעיל הע' 16). מעיון בכתבי היד השונים של סידור רע"ג בהעתקות השונות שנתגלו מתברר שמעתיקי הסידור הוסיפו לסידורו של רע"ג הערות שונות ומנהגים נוספים בשם של גאונים מאחרים, או שמעתיקי הסידור נהגו להוסיף או לתקן את הסידור על פי המנהגים שהתפשטו בזמנם ובמקומותיהם. מזה שסימנים אלה אינם מופיעים בהעתקות השונות של הסידור, וגם מזה שבהעתקות שעשו המגיהים מופיעים שמות של גאונים מתקופה מאוחרת יותר, וגם מהעובדה שרס"ג אשר חי ופעל כמאה שנה אחרי רע"ג אינו מביא סימנים אלה, ניתן לומר בוודאות שסימנים אלה שנועדו לקדם מנהג אחד לשיבוצם של הפרשות בלוח השנה לא יצאו מתחת ידיו של רע"ג, והם נוספו לסידורו ע"י אחד המעתיקים בתקופה מאוחרת.



ההנחיות הנ"ל שהובאו בסידור רע"ג מחייבות לסיים את קריאת חומש שמות בשבת שלפני ר"ח ניסן; את פרשת במדבר יש לקרוא לפני שבועות; את פרשת ואתחנן יש לקרוא אחרי תשעה באב, ואת פרשת נצבים יש לקרוא בשבת שלפני ראש השנה. הקפדה מוחלטת על קיומם של הנחיות אלה מצאנו במנהג פרובנס הקדום כפי שיובא בהרחבה להלן בפרק ו.

## ה. המנהג לקרוא לפני פסח בכל השנים המעוברות את פרשת מצורע

ר' אברהם בר חייא (ראב"ח) "הנשיא" מביא בספר העיבור את המנהגים שהתפשטו בקהילות הספרדים בחיבור וחילוק פרשות השבוע. לפי מנהגים אלה נוספו לארבעת הכללים המובאים בסידור רב עמרם גאון ('פקיד ופסח, מנו ועצרו, צומו וצלו, קומו ותקעו') כלל נוסף עבור השנים המעוברות, והוא "סגיר ופסח", שפירושו: בשנה מעוברת יש לקרוא לפני פסח את פרשת מצורע (התרגום של מצורע הוא סגיר). ראב"ח הולך למעשה בעקבותיו של רס"ג, שמציע לחבר בשנים פשוטות את הפרשות ויקהל ופקודי, תזריע ומצורע, אחרי וקדושים, בהר ובחוקות. ואילו בשנים מעוברות להפריד ביניהן. אלא שראב"ח מבקש לקבוע כללים מחייבים. לשם כך הוא מסדיר את קריאת הפרשות בשבתות השנה ע"י חלוקת השנה ל"ארבעה פרקים" (=פרקי זמן), כשהסימנים הנ"ל ("פקיד ופסח" וכו') משמשים כסימני הגבול בין פרק לפרק. לפי מנהג זה, שהיה מקובל בספרד ובארצות הנתונות להשפעתה, הפרשות העשויות להתחבר (בנוסף לארבע הזוגות הנ"ל) הן הפרשות שלח וקורח; מטות ומסעי. כאשר נשווה את שיטתו של ראב"ח לזו של רס"ג נראה שההבדל העיקרי ביניהם הוא בזה שאין ראב"ח מקבל את הצעתו של רס"ג לקרוא את שלוש הפרשות קורח חוקת ובלק בשתי שבתות, ובמקום זה הוא מציע לחבר לפי הצורך את שלח עם קרח. באשר לפרשות נצבים-וילך גם ראב"ח סבור כמו רס"ג ששתי פרשות אלה אינן אלא פרשה אחת, אותה יש לחלק לשתי שבתות כאשר ר"ה חל ביום שני או שלישי.

ההקפדה על קריאת מצורע לפני פסח בשנה מעוברת מחייבת לחלק פרשה באחת מהשבתות שלפני פסח, ולקרוא אותה בשתי שבתות. זה יקרה כאשר ראש השנה של שנה מעוברת יחול ביום חמישי (סימני הקביעות **החא; השג**). כדי שגם בשנים אלה נקרא את פרשת מצורע לפני פסח יש לחלק פרשה אחת בספר שמות (או בספר בראשית) ולקרוא אותה בשתי שבתות. אם נקפיד לקרוא לפני פסח בשנה מעוברת את פרשת מצורע, התוצאה תהיה שתמיד נקרא לפני שבועות את פרשת במדבר<sup>22</sup>.

22 לפי מנהג זה יצטרכו בשנים הנ"ל לחבר את מטו"מ. פירושו של דבר שבגולה יהיו מטו"מ מחוברות לפי מנהג זה תמיד. תיקונו של ר"ת (להלן פרק ז) שמאפשר לקרוא לפני פסח את פרשת אחרי כפי

באשר לפרשה אותה יש לחלק לשתי שבתות מצביע ראב"ח על שלושה מנהגים שונים: במקומות מחלקים סדר ואלה המשפטים, ובמקומות מחלקים סדר כי תשא, ויש מקומות מחלקים סדר וירא אליו (ספר העיבור מאמר שני שער עשירי).

המנהגים לחלק את פרשת משפטים או פרשת כי תשא לשתי שבתות המשיכו להתקיים בקהילות מסוימות בגולה עד הדורות האחרונים. חלוקת פרשת משפטים לשתי שבתות הייתה מקובלת על רבנו בחיי, והמשיכו להחזיק בה קהילות תוניסיה הצפונית עד הדורות האחרונים. בשנה מעוברת בה חל פסח ביום חמישי חילקו את פרשת משפטים, וקראו את חציה הראשון עד "אם כסף" בשבת אחת, ומשם עד סוף הפרשה בשבת הבאה. מנהג חלוקת פרשת כי תשא לשתי שבתות (במקום חלוקת פרשת משפטים) היה נהוג בין יוצאי קהילות לוב עד הדורות האחרונים. ורמזו נתנו לחלוקה זו: "העגל אשר כרתו לשנים" (ירמיהו לד, יח) - יש לכרות (=לחלק) ולקרוא את פרשת העגל (פרשת כי תשא) בשתי שבתות. וגם סימן נתנו למנהג זה: העו"ף. שפירושו: ה - כאשר ר"ה חל ביום חמישי; ע - עיבור (והשנה מעוברת); ו - "ויפן", החל מהפסוק "ויפן משה"; פ - פלג, חלק והעבר לקריאה בשבת הבאה.

על חלוקת "וירא", אותה מזכיר ראב"ח אין לנו עדויות ממקורות אחרים. אך בעל **תקון יששכר** מזכיר מנהגים נוספים בחלוקת פרשות:

ומקום יש במערב שנוהגים להפסיק סדר וארא בפרשת ויאמר ה' אל משה השכם בבוקר והתיצב לפני פרעה, ובשבת האחרת מתחילין משם עד סדר בא אל פרעה... ויש מקום אחר במערב שיש שנים שמחלקים ויהי מקץ לשניים, מראשו עד אם כנים אתם בשבת אחת, ומאם כנים אתם עד יגש קורין בשבת האחרת. בספר מעשה הגאונים מובא המנהג לחלק את פרשת כי תצא שבחומש דברים: ושוב מצאנו בספרים של ארץ ישראל שמפסיק סדר כי תצא לשניים, וכי תידור נדר מתחיל לסדר השני<sup>23</sup>.

יש להניח שחלוקת כי תצא במנהג זה באה במקום חלוקת נצבים<sup>24</sup>, ומסתבר שלפי

שנהוג בימינו, נועד למנוע חלוקת פרשה שתחייב לחבר תמיד את מטו"מ. נוסף כאן שהתוצאה מתיקונו של ר"ת הייתה שניתן יהיה לקרוא לפני שבועות את פרשת נשא, ואין להקפיד על "מנו ועצור" שמחייב לקרוא לפני שבועות את פרשת במדבר.

23 אין מדובר כאן בחלוקה לסדרים של בני א"י, כי בחלוקה של בני א"י חולקה פרשת כי תצא לחמישה סדרים.

24 חלוקת נצבים (שהייתה פרשה קטנה עם 70 פסוקים) לשתי שבתות עוררה את בעלי התוספות (מגילה לא, ב ד"ה "קללות שבתות כהנים") להציג שאלה: "שאלו בבית מדרשו של רבינו נסים למה מחלקים פרשת נצבים וילך לשנים כשיש שני שבתות בין ראש השנה לסוכות בלא יום הכיפורים, ואין מחלקים מטות ומסעי שארוכות יותר. והשיב לפי שבאתם נצבים יש קללות

מנהג זה קראו את פרשת כי תבוא לפי תקנת עזרא המקורית בשבת הסמוכה ממש לראש השנה. נבהיר כאן שלפי שיטתו של ראב"ח יש להקפיד ולקרוא את פרשת במדבר בכל סוגי השנים לפני חג השבועות, ואילו בימינו אין מקפידים על קיומו של כלל זה, ובשנים מעוברות בהן חל ראש השנה ביום חמישי (ובא"י גם כאשר ראשון של פסח בשנים מעוברות חל ביום שבת) קוראים לפני שבועות את פרשת נשא.

## ו. מנהג פרובנס לקרוא את פרשת צו לפני פסח גם בשנים מעוברות

בימינו נהוג שאת פרשת צו קוראים בשבת שלפני פסח רק בשנים פשוטות, ואילו בשנים מעוברות קוראים לפני פסח את פרשת מצורע או אחרי. אך נמצא שבלוחות השנה המובאים בהשלמות מחזור ויטרי "חסרות" (או נכון יהיה לומר לא קיימות בכלל) הפרשות: מצורע, קדושים, בחקותי ומסעי. פרשות אלה לפי שיטתו לעולם אינן נקראות בנפרד - פרשת מצורע היא חלק בלתי נפרד מפרשת תזריע<sup>25</sup>; קדושים היא חלק מפרשת אחרי; בחקותי היא חלק מפרשת בהר; מסעי היא חלק מפרשת מטות<sup>26</sup>. לפי זה יהיה מספרן של הפרשות בתורה 49: בראשית 12; שמות 11; ויקרא 7; במדבר 9; דברים 27<sup>27</sup>. לפי מנהג זה התורה חולקה ל-49 פרשות לפי צרכי השנים הפשוטות, ואת כל השינויים שיש לבצע בשנים מעוברות כדי לסיים את קריאת ספר שמות לפני ר"ח ניסן יש לעשות בארבע הפרשות האחרונות של ספר שמות: תצוה, כי תשא, ויקהל, פקודי, שבשנים פשוטות נקראות בחודש אדר, ואילו בשנים מעוברות מחלקים כל אחת מהפרשות הנ"ל וקוראים בכל שבת חצי פרשה, כך שנוספו ארבע חצאי פרשות לקריאה בארבע השבתות שנוספו בשנה המעוברת: פרשה תצוה מחולקת בפסוק "וזה הדבר" (תחילת פרק כט), פרשת כי תשא מחולקת בפסוק המתחיל "ויפן" (פרק לב פס' טו), פרשת ויקהל מחולקת בפסוק המתחיל "ויעש בצלאל" (תחילת פרק לז), פרשת פקודי מחולקת בפסוק המתחיל "ותכל כל עבודת" (פרק לט פס' לב). ע"י חלוקת ארבע הפרשות האחרונות של חומש שמות נוצרו לנו שמונה פרשות לקריאה בשני חודשי אדר.

שקילל משה, ורוצה לסיים קודם ראש השנה". אחרי דיון בתשובות שהעלו שם אומר בעל התוספות: "לכן נראה לי שאנו מחלקים אותם לפי שאנו רוצים להפסיק ולקרות שבת אחד קודם ר"ה בפרשה שלא תהא מדברת בקללות כלל, שלא להסמיך הקללות לראש השנה". לפי המנהג שחילקו את פרשת כי תשא לשניים יוצא שקראו את פרשת כי תבוא בשבת שלפני ראש השנה, לפי תקנת עזרא המקורית לקרוא את הקללות שבפרשת כי תבוא בשבת הסמוכה לר"ה, ופירוש הדבר שהם לא קיבלו את ההסבר שהעלו התוספות שאין להסמיך את הקללות לר"ה.

25 פרשת תזריע נקראת בפי בעל מחזור ויטרי ובעוד מקומות "אֶשָּׁה". ראה גם לעיל הע' 16.

26 פרשת מטות נקראת במחזור ויטרי ובעוד מקומות "ראש"י" - קיצור של "ראשי המטות".

27 כפי שראינו בדברי רס"ג (לעיל פרק ג) פרשת וילך של ימינו הייתה בימיהם המחצית השנייה של פרשת נצבים, ולפי זה מספר הפרשות בדברים אכן היה עשר.

## ז. טעם המנהג לסיים את ספר שמות לפני ר"ח ניסן בכל השנים

חלוקת הפרשות תצוה, כי תשא, ויקהל ופקודי בשנים מעוברות כפי שנהוג בפרובנס נעשתה למטרה אחת בלבד: לסיים את ספר שמות בשבת שלפני ר"ח ניסן בכל השנים בלי יוצא מהכלל. במנהג זה הקפידו לקרוא בשנים פשוטות את ויקהל-פקודי ובשנים מעוברות את פרשת "ותכל" <sup>28</sup> בשבת שלפני ר"ח ניסן, כי בפרשת "ותכל" שני פסוקים המזכירים את הקמת המשכן באחד לחודש הראשון, הוא ראש חודש ניסן:

בַּיּוֹם-הַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן, בָּאֶחָד לַחֲדָשׁ, תִּקְיָם, אֶת-מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד (שמות א)... וַיְהִי בַּחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן, בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִיָּה בָּאֶחָד לַחֲדָשׁ הַהוּא הַמִּשְׁכָּן (שם יז).

המנהג לסיים את חומש שמות בשבת שלפני ר"ח ניסן, הן בשנה פשוטה והן בשנה מעוברת, מתקבל בעיתי מושלם מכל הבחינות - זו גם תחנה מתאימה לסיום ספר שמות בסמיכות לתחילת החודש הראשון (למנין החודשים מניסן כנ"ל) בו מתחילה המחצית השניה של השנה. התוצאה מעיתוי זה הייתה שאת פרשת צו יקראו תמיד, גם בשנים מעוברות, בשבת שלפני פסח, כי ביום בשבוע בו חל ראש חודש ניסן יחול באותו יום בשבוע היום הראשון של פסח.

מה שמפתיע כאן הוא שדווקא הסימן "פקיד ופסח", לפיו יש לקרוא לפני פסח את פרשת צו, התפשט והתקבל כסיבה לקריאת פרשה זו לפני פסח, והיו צריכים לחפש הסבר לשאלה מדוע נקבע כך. חפשו בפרשה זו ומצאו בפסוק "וכלי חרש אשר תבושל בו ישבר" (ויקרא ו, כא) רמז להגעת כלים, וכן נזכר בפרשה זו "מצות יֶאֱכַל" (שם פס' ט). ברור שטעמים דחוקים אלה נמצאו רק אחרי שפרשת צו תפסה בקביעות את מקומה המכובד לקריאה בשבת שלפני פסח <sup>29</sup>.

בשנים פשוטות חיברו תמיד את פרשות ויקהל ופקודי לקריאה בשבת שלפני ר"ח ניסן, כדי שאת פרשת צו יקראו תמיד בשבת שלפני פסח <sup>30</sup>. כך קיבלנו כאן תופעה

28 "ותכל" (כמובא לעיל) היא המחצית השנייה של פרשת פקודי, והיא נקראת תמיד בשבת החודש, השבת שלפני ר"ח ניסן, ובה מסיימים את חומש שמות בשנים מעוברות.

29 כאשר קבעו שבשנה מעוברת יקראו לפני פסח את פרשת מצורע היו צריכים לחפש בפרשה זו רמז לפסח, וגם בה מצאו רמז להגעת כלים בפסוק "וכלי חרש אשר יגע בו הזב ישבר". אכן אין לך דבר שאינו רמזו בפרשה.

30 בשנה שלמה ופשוטה בה חל פסח במוצאי שבת (סימן השנה השא) נהוג בימינו להפריד את ויקהל מפקודי כדי שאת פרשת צו יקראו לפני פסח. אבל לפי הלוח המובא במחזור ויטרי הקפידו שבשנים פשוטות יהיו ויקהל ופקודי מחוברות תמיד. לכן בשנה שסימנה השא במקום להפריד בין ויקהל ופקודי כפי שנהוג בימינו, הם חילקו את פרשת תצוה לקריאה בשתי שבתות (כדרך שנהוג שם בשנה מעוברת), ולפי זה ויקהל ופקודי נשארו מחוברות.

מעניינת מאוד ונדירה, שלפי מנהג פרובנס הקפידו שאת הפרשות ויקהל ופקודי חיברו וקראו בכל השנים הפשוטות בשבת אחת, ואילו בכל השנים המעוברות חילקו כל אחת מהן לשניים וקראו שתי פרשות אלה בארבע שבתות. אין אנו יודעים מי הוא אביה מחוללה של שיטה זו, שאת לוחותיה מביא ר' שמחה מויטרי ומעיד שעל פיה נהגו בפרובנס בדורות שלפניו.

## ח. תיקונו של רבנו תם - המנהג שהתפשט בכל קהילות ישראל

ר' שמחה מויטרי מביא בהמשך את תיקונו של רבנו תם:

ורבנו יעקב בן רבנא מאיר סידר בשנה פשוטה "פקיד ופסח" (תרגום של צו הוא "פקיד"; דהיינו שיש לקרוא את פרשת צו לפני פסח), ובשנה מעוברת "סגיר ופסח" (התרגום של מצורע הוא "סגיר"; לקרוא את פרשת מצורע לפני פסח). ובה"ש מעוברת ובה"ח מעוברת<sup>31</sup> אחרי קודם פסח, וסימן "פטיר ופסח" או "אוחר ופסח"<sup>32</sup>.

רבנו תם דוחה הן את מנהג פרובנס הקדום לקרוא את פרשת צו לפני פסח גם בשנים מעוברות, והן את המנהג הספרדי הקדום שמביא ר' אברהם בר חייא הנשיא לפיו הקפידו לקרוא לפני פסח של שנה מעוברת את פרשת מצורע. עיון בשיטתו של רבנו תם מראה שתיקונו נועדו למנוע את הצורך לחלק פרשות. מנהג פרובנס לקרוא את פרשת צו לפני פסח גם בשנים מעוברות חייב לחלק לשניים כל פרשה מהפרשות: תצוה, כי תשא, ויקהל ופקודי, וקראו בכל שבת של חודשי אדר בשנים מעוברות רק חצי פרשה וכן"ל. ואילו הקפדתם של בני ספרד על המנהג שמביא ראב"ח לקרוא את פרשת מצורע לפני פסח בכל השנים המעוברות חייבה לחלק את פרשת וירא או את פרשת משפטים או את כי תשא לשתי שבתות. מכאן ואילך, קבע רבנו תם, אין צורך להקפיד על כללים אלו, ואז גם לא יהיה צורך לחלק פרשות.

אי הקפדה על הכלל "סגיר ופסח" (קריאת מצורע לפני פסח) גרם לכך שלא תהיה הקפדה גם על הכלל של "מנו ועצרו", לפיו יש לקרוא לפני חג השבועות את פרשת במדבר. מעתה נקבע שאפשר יהיה לקרוא לפני שבועות את פרשת נשא, ואין צורך

31 כאן מופיעים סימני הקביעות הח (ר"ה ביום חמישי והשנה חסרה) ו-הש (ר"ה ביום חמישי והשנה שלמה) עם שתי אותיות בלבד. על השימוש בסימן קביעות של שתי אותיות ראה בספרי "שערים ללוח העברי" עמ' 43.

32 הסימן "פטיר ופסח" פירושו לקרוא לפני פסח את פרשת אחרי מות הפותחת בפטירת בני אהרן. יש כאן משחק מילים, כי פטיר בארמית פירושו מצות, ובעברית פטיר רומז לפטירת בני אהרן. לסימן "אוחר ופסח" יש אותה משמעות של "פטיר ופסח" בניסוח פשוט: לקרוא את פרשת אחרי ואח"כ לחוג את פסח.

לחבר פרשות כדי לקרוא לפני שבועות דווקא את פרשת במדבר. בגולה קוראים בימינו את נשא לפני שבועות רק בשנים מעוברות שבהן ר"ה חל ביום חמישי, אבל בא"י קוראים את נשא לפני שבועות גם בשנים מעוברות שפסח חל בהן בשבת.<sup>33</sup>

תיקוניו של ר"ת התקבלו מיד בקהילת ישראל באשכנז ובצרפת. אך בקהילות הספרדים התפשטו תיקוניו במועד מאוחר יותר. ידוע לנו שבראשית המאה ה"ד הגיע הרא"ש מאשכנז לטולידו שבספרד, שם הועמד בראש רבנות קאשטיליה. יש להניח שהוא הביא עמו את המנהגים החדשים של קהילות אשכנז עפ"י תיקוניו של ר"ת, והנהיגם בקהילות ספרד. בנו רבנו יעקב "בעל הטורים" הוביל להתפשטות תיקוניו של רבנו תם בכל קהילות ישראל. בטור אורח חיים מביא ר' יעקב בסימן תכח את המנהגים הנ"ל שהתקין ר"ת, מבלי לציין את שם המתקן. מרן ר' יוסף קארו העתיק מנהגים אלו מהטור לשולחן ערוך, וכך הם התקבלו כמנהג שאיחד ברבות הזמן את כל קהילות ישראל. בדור הקודם עוד נמצאו בגולה שרידים של מנהגים שונים, אבל בדורנו עם הקמת המדינה וקיבוץ הגלויות כמעט ולא נותרו מנהגים חריגים בשיבוץ הפרשות בלוח השנה.<sup>34</sup>

## ט. חלוקת פרשת נצבים לשתי פרשות והעמדת מספר הפרשות

### בתורה על 54

בכל המקורות מתקופת הגאונים ועד לפני כ-400 שנה, אנו רואים שמניין הפרשות הוא 53, כי וילך הייתה חלק מפרשת נצבים, וחילקו פרשה זו לשתי שבתות רק כאשר היו בין ר"ה לסוכות שתי שבתות פנויות מחגים. בעקבות תיקונו של רבנו תם בוטל

33 כאן המקום לציין הבדלים הקיימים בין א"י לגולה. כאשר פסח חל בשנה מעוברת בשבת, אז גם שמיני של פסח שהוא יו"ט שני של גלויות יחול בשבת. בא"י יקראו בשבת זו שהיא אסרו חג של פסח את פרשת אחרי ולפני שבועות את פרשת נשא, ואילו בגולה יקראו בשמיני של פסח את קריאת החג "עשר תעשר" ואת הפיגור ישלימו רק כאשר יגיעו למטות ויחברו לה את מסעי (כי אם בשנה מסוימת צריך לחבר פרשות ניתנת עדיפות לחיבור מטות ומסעי), ואז הם יקראו לפני שבועות את פרשת במדבר. לעומת זאת בשנה פשוטה בה חל פסח בשבת ישלימו את הפיגור בגולה בחיבור בהר עם בחקות, כי בא"י פרשות אלה נפרדות בשנה זו. נזכיר כאן עוד שבמנהג האחיד המקובל היום הועידו את חיבור חוקת ובלק לבני הגולה בלבד עבור השנים בהן חל חג השבועות ביום שישי, שאז בא"י קוראים בשבת איסרו חג של שבועות את פרשת השבוע נשא, ואילו בגולה שבת זו היא יו"ט שני של גלויות וקוראים בה את קריאת החג "עשר תעשר", ואת הפיגור הם ישלימו כשיגיעו לחוקת ויחברו לה את בלק.

34 מנהגים חריגים בודדים ניתן למצוא בימינו רק אצל חלק מיהודי תימן השומרים בנאמנות על מנהגיהם המקוריים. בנושא שיבוץ של הפרשות בלוח השנה יש בין יהודי תימן שלושה מנהגים: הרוב אימצו את המנהג האחיד המקובל בימינו בכל קהילות ישראל כמובא בפרק העשירי. אחרים נוהגים לחבר בא"י את חוקת ובלק במקום מטות ומסעי, והדרדעים שעדיין נוהגים לפי רס"ג (לעיל פרק ג) מחלקים את קורח חוקת ובלק לשתי שבתות.

הצורך לחלק פרשות, ונשארה רק פרשת נצבים אותה היה צריך לחלק בשנים בהן ראש השנה חל ביום שני או שלישי. לכן במועד מאוחר (לא ידוע מתי ולא ע"י מ"י<sup>35</sup>) הוחלט לחלק את פרשת נצבים השלמה בה 70 פסוקים בסך הכל לשתי פרשות נפרדות: את המחצית הראשונה של הפרשה ובה 40 פסוקים נמשיך לקרוא בשם נצבים ואותה נקרא **תמיד** לפני ראש השנה, ואת המחצית השנייה החל מוילך משה ובה 30 פסוקים נקרא בשם וילך, ואותה נקרא לפעמים לפני ראש השנה יחד עם פרשת נצבים, ולפעמים נקרא אותה נפרדת בשבת שבין ראש השנה ליום כיפור, היא "שבת שובה". כלומר לא נתייחס לפרשת נצבים כאל פרשה הנחלקת לשני חלקים לקריאה בשתי שבתות, אלא כאל שתי פרשות נפרדות שנוכל לפי הצורך לחבר אותן.

בדרך זו "נוספה" לנו פרשה, ונוצר מנהג אחיד שמספר הפרשות בתורה הוא חמישים וארבע. מכאן ואילך שוב אין מחלקים פרשות, והמושג "לחלק פרשה" שהשתמשו בו בעבר נמחק למעשה לגמרי מהלקסיקון של פרשת השבוע. מכאן ואילך אין אנו אומרים (כמו שכותב רס"ג בסידורו) לחלק את פרשת נצבים (כדי לקרוא את חציה השני מוילך משה אחרי ר"ה), אלא פשוט אנו מחברים לפעמים את פרשת נצבים עם פרשת וילך וקוראים אותן מחוברות לפני ר"ה, ולפעמים הן נפרדות ואז קוראים את פרשת נצבים לפני ר"ה ואת פרשת וילך אחריו. בשנים בהן חל יום ראשון של ר"ה ביום שני או ביום שלישי יש אחרי ראש השנה שתי שבתות פנויות לקרוא בהן את פרשת השבוע, לכן את פרשת נצבים נקרא לפני ראש השנה ואת פרשת וילך נקרא אחרי ר"ה, והיא "שבת שובה" (השבת שלפני יום כיפור), ובשבת שבין יום כיפור לסוכות נקרא את פרשת האזינו. אבל כאשר ר"ה יחול ביום חמישי או שבת יש בין ר"ה לסוכות רק שבת אחת פנויה לקריאת פרשת השבוע, והיא השבת שלפני יום כיפור, ואז נקרא בשבת זו את פרשת האזינו<sup>36</sup>.

כאשר וילך הייתה חלק מפרשת נצבים הסימן שנתנו לחלוקת נצבים היה "ב"ג המלך - פת וילך", שפירושו: כאשר ראש השנה (=המלך) חל ביום שני או שלישי - פת (=חתוך) את וילך מפרשת נצבים. אבל בימינו כאשר פרשת וילך היא פרשה בפני עצמה ואין אנו חותכים את וילך מנצבים, אלא פשוט כאשר ר"ה חל ביום שני או ביום שלישי

35 יתכן מאוד שלא הייתה זאת החלטה רשמית מגבוה, אלא הצעה עממית שהתפשטה לאור המציאות החדשה, לפיה אין יותר חילוק פרשות. אבל הסימן "פת וילך" שמצביע על חילוק וילך מנצבים נשאר (להלן אני מציע לשנותו).

36 כאשר ראש השנה חל ביום חמישי יחול יום כיפור בשבת, ואז רק השבת שממחרת ר"ה (ג' בתשרי) היא שבת פנויה שניתן לקרוא בה את פרשת השבוע, וקוראים בה את פרשת האזינו, והיא "שבת שובה". וכן כאשר ראש השנה חל ביום שבת יחול כיפור ביום שני, ורק השבת שלפני יום כיפור (ח' בתשרי) פנויה לקריאת פרשת השבוע, ויקראו בה את פרשת האזינו, והיא "שבת שובה", כי השבת שאחרי יום כיפור היא שבת סוכות ואין קוראים בה את פרשת השבוע כי אם את קריאת החג.

אנו קוראים את פרשת וילך אחרי ראש השנה. על פי זה כדאי אולי לשנות את הסימן ל"ב"ג המלך - **וילך אחרי המלך**, שמשמעותו פשוטה: כאשר המלך (ראש השנה) יחול בימים ב' או ג', אזי קרא את פרשת וילך בשבת שאחרי המלך (ראש השנה).

## י. טבלה מסכמת לחיבור הפרשות במנהג האחיד

לפי המנהג האחיד שהתפשט בימינו בכל קהילות ישראל בעולם, נקבעו י"ד הפרשות העשויות להתחבר בשבע זוגות. בטבלה שלפנינו הן ערוכות לפי ייעודן בשלוש קבוצות:

בקבוצה א' חמישה זוגות של פרשות שנועדו להיות מחוברות בשנים פשוטות ונפרדות בשנים מעוברות.

בקבוצה ב' זוג פרשות אחד שנועד להיות מחובר בחו"ל בלבד בכל השנים בהן חל פסח ביום חמישי.

בקבוצה ג' זוג פרשות אחד שנועד להיות מחובר בכל השנים בהן ר"ה חל ביום חמישי או שבת.

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                         |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><b>בשנים פשוטות חמישה זוגות אלה מחוברים.</b></p> <p>יש שני יוצאים מהכלל: א. בשנה שלמה בה חל פסח במוצאי שבת (קביעות השנה השא) אין מחברים את <b>ויקהל ופקודי</b>. ב. בא"י בלבד אין מחברים את <b>בהר ובחקותי</b> כאשר פסח חל בשבת (קביעות השנה הכז).</p> <p><b>בשנים מעוברות חמישה זוגות אלה נפרדים.</b></p> <p>היוצא מהכלל הוא בשנים בהן ראש השנה חל בשבת או פסח ביום חמישי (קביעות השנים זחג; זשה; בחה) מחברים את מטות ומסעי. בחו"ל מחברים את מטות ומסעי גם כאשר פסח חל בשבת (קביעות השנים בשז; גכז).</p> | <p><b>ויקהל ופקודי</b><br/><b>תזריע ומצורע</b><br/><b>אחרי וקדושים</b><br/><b>בהר ובחקותי</b><br/><b>מטות ומסעי</b></p> |
| <p>זוג פרשות זה מחובר רק בחו"ל בכל השנים בהן חל פסח ביום חמישי.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | <p><b>חוקת ובלק</b></p>                                                                                                 |
| <p>פרשות אלה בדרך כלל מחוברות, אך נפרדות כאשר ר"ה חל ביום שני או ביום שלישי. הסימן: <b>ב"ג המלך - וילך אחרי המלך</b>.<sup>37</sup></p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      | <p><b>נצבים וילך</b></p>                                                                                                |

37 הצעה לשינוי בניסוח הסימן לשנים בהן קוראים את פרשת וילך אחרי ר"ה (ההסבר לעיל פרק ט).



### פיוט הטל של ר' אלעזר הקליר: שימושים חדשניים בצמד האותיות 'טל'

במנהג האשכנזים בארץ ישראל מוכרת בעיקר 'תפילת הטל' הנאמרת לפני תפילת מוסף (או בראשית חזרת הש"ץ) ביום הראשון של פסח, אך מדובר רק בחלק קטן מהפיוט המיוחד הזה. בפיוט הטל השלם על כל חלקיו השתמש מחברו הפייטן ר"א הקליר במבנים פיוטיים סבוכים ומחודשים, וגדש רעיונות רבים ועמוקים בתוך המסגרות הפיוטיות הנוקשות שבהם ככל את עצמו. מיותר לומר שבכל אחד מחלקי הפיוט כלל הקליר כדרכו אכרוסטיקון של א"ב או תשר"ק, אך בפיוט 'תחת אילת עופר' הוא גם שילב את שמו, ובאופן נדיר מאוד את שם מקומו "אלעזר בירבי קליר מקרית ספר", ועוד הגדיל לעשות בכך שסיים כל שורה בצימוד 'טל'. בפיוט 'אלים ביום מחוסן' ארג הקליר את שמות כל השבטים, החודשים והמזלות באופן אלגנטי להפליא, וללא שום סימני דוחק ואילוץ. עוד הגדיל לעשות בכך שסיים כל שורה בצימוד 'טל'. אולם פיוט הטל מיוחד בכך שהפייטן השתמש במילה 'טל' עצמה, וגם בצימוד של אותיות 'טל', במגוון רחב של שימושים, הטיות ומשמעויות. גם ב'תקיעתא' של ראש השנה השתמש ר' אלעזר במילים 'ימלוק', 'יזכור' ו'שופר' כחרוז מבריא לאורך כל הפיוט, אך הוא עשה זאת במובן הפשוט והמקובל של מילים אלה. לעומת זאת בפיוט הטל הוא השתמש בצמד האותיות 'טל' באופנים רבים, מגוונים וחדשניים. בשימושי אלה באותיות 'טל' הוא מייצג ומדגים את מיטב המסורת הלשונית הקלירית הששה לחידושי לשון, ואינה מסתייגת מתרגומים מארמית, מהפיכת פעלים ותארים לשמות עצם, ומדליית מקורות אוטוריים ושימוש בהם בפיוט.

כאשר ניסינו לפענח את תפילת טל ולהנגיש אותה לציבור המתפללים במחזור ליום ראשון של פסח אשר אני עומד להוציא לאור בע"ה בקרוב, נמלאתי התפעלות מהשליטה העצומה של ר' אלעזר הקליר בתנ"ך, במקורות חז"ל, בתרגומים, ובלשון הקודש, וכן מהצלחתו לבצע פעולות לשוניים באלגנטיות מדהימה.

כאמור, רוב הציבור האשכנזי בא"י אינו אומר את פיוטי הטל השלמים במועדם, ולכן אינו זוכה ליהנות ולהתפעל מכישרונותיו הפייטניים של גדול הפייטנים "האשכנזים". במאמר זה אציגה נא עמכם את חידושי הלשוניים של ר' אלעזר

1 ר' אלעזר הקליר חי בארץ ישראל כנראה במאה השישית לספירתם. פיוטיו ירדו לאיטליה עם גולי ארץ ישראל, ומשם לרחבי אשכנז וגם לצרפת ואח"כ לפולין. גם בארצות הבלקן הכירו וחיבבו את פיוטיו.

בשימוש בצימוד 'טל', חידושים אשר לא נס ליחס גם אלף וחמש מאות שנה אחרי כתיבתם. על ידי השתלת צמד האותיות 'טל' בהקשרים שונים ומגוונים, וגם ע"י שימוש נרחב באותיות שימוש (מ, ו, ה, נ), הצליח ר' אלעזר הקליר לאותת ולרמוז את כוונותיו לקהל המתפללים, ולהביא למוחם וליבם את רעיונותיו וחידושיו.

חילקתי את המשמעות של התיבה 'טל' בפיוט זה לשתיים עשרה קבוצות בהתאם למקור הלשוני הכללי של המילה, ואח"כ חילקתי כל קבוצה לתת-קבוצות בהתאם למשמעות המדויקת של השימוש בצמד האותיות 'טל' בקבוצה זו.

**א. המילה השורשית: נטל**, במשמעות כללית: **הרמה**. כך לפי רה"ג<sup>2</sup> רחיצת הידיים בכלי בבוקר ולפני אכילת לחם נקראת נטילת ידיים, מפני שמרימים את הידיים אחרי הרחיצה ולפני הניגוב.

1. המשמעות: **נשוא, גבוה ומורם**. דוגמאות: רם ונטל (ארשה אות ג), דודי יתנטל (ארשה אות ד) וכס המנטול (אאגרה אות ה, אות כ) נשא ונטל (תחת אילת אות ג) מנושא ומנטול (אלים אות נ). המקור: ישארו על אברתו (דברים לב, יא) ת"א מנטלהו, וגם מלשון הכתוב וינטלם וינשאם (ישעיה סג, ט).

2. המשמעות: **להתפלל**. דוגמא: חלתי בצהר לנטל (ארשה אות ת) טלתי בתחנון (ארשה אות ט). המקור: ואל תשא בעדם רנה ותפילה (ירמיהו יא, יד), כנראה ע"ש הרמת הקול בעת התפילה. ודוגמתו, ישא ביום ההוא (ישעיהו ג, ז).

3. המשמעות: **לשאת משא**. דוגמאות: על אברת נשרים נטל (אאגרה אות ק), כאומן בן נטל (אאגרה אות ת). המקור: כאשר ישא האומן את היונק (במדבר יא, יב).

**ב. המילה השורשית: נטל**, במשמעות כללית: **לקחת**.

1. המשמעות: **לקחת**. דוגמאות: גרוני בל יונטל (ארשה אות ג), רשות מנה נטל (אאגרה אות ד), ונפשו נטל (תחת אילת אות ק). המקור: נשאו את רידי מעלי (שה"ש ה, ז), ותרגומו נטלו תגא דמלכותא.

2. המשמעות: **להניע**. דוגמאות: להטלטל (אאגרה אות ל), ונום טלטל (אאגרה אות ע), טורף וטלטל (תחת אילת אות ר). המקור: במלאכות שבת העברה מרשות לרשות נקראת טלטול. כאשר מניעים חפץ לוקחים אותו ממקומו.

**ג. המילה השורשית: הטל**, במשמעות כללית **ליפול, לשכב**.

1. המשמעות: **לשכב**. דוגמאות: גוי בל יטל (ארשה אות ג), גולם מוטל (אאגרה אות

2 בגמרא (סוטה ד, ב) איתא, אמר רב חייא בר אשי אמר רב, מים ראשונים צריך שיגביה ידיו למעלה. ובכל בו (סי' כג) מביא את תשובת רבנו האי גאון שנקראת נטילת ידיים ע"ש הרמת הידיים, ואסמכוה אקרא וינטלם וינשאם (ישעיהו סג, ט) שירים ידיו אחרי הנטילה.

- ו), ברית ילדות טל<sup>3</sup> (אאגרה אות צ). המקור: מלשון חז"ל (תוספתא ר"ה פ"ב ה"ה) חולה שהיה מוטל.
2. המשמעות: **להפיל** [גורל]. דוגמא: וחלש הטל (אאגרה אות ד). המקור: ונפילה גורלות (יונה א, ז).
3. המשמעות: **להוריד**. דוגמאות: וגשם הטל (אאגרה אות ז), קרים מלהטל (תחת אילת אות ו), אגלים תטל (אלים אות נ). המקור: וישאו את יונה ויטילוהו אל הים (יונה א, טו).
4. המשמעות: **לירות**. דוגמא: זרם מלהטל (אאגרה אות נ). המקור: מדוע הוטלו הוא וזרעו (ירמיהו כב, כח), ובלשון חז"ל מטיל מים פירושו להפריש שתן.
5. המשמעות: **להכביד**. דוגמא: עול ברזל שם עלימו להטל (אאגרה אות ע). המקור: כובד אבן ונטל החול (משלי כז, ג), ור' אלעזר עשה משם עצם פועל.
6. המשמעות: **לעשות ערימה, להעמיס**. דוגמא: תנאות להטל (תחת אילת אות צ). מקור: כאשר משכיבים דבר על גבי דבר יוצרים ערימה.

#### ד. המילה השורשית: **בטל**, במשמעות כללית **לסלק**.

1. המשמעות: **להפסיק**. דוגמאות: דעי בל יובטל (ארשה אות ד), אות בל יובטל (אאגרה אות כ), ועצתם בטל (אאגרה אות ל), תקופת צר ואור בשלם בטל (ארשה אות ת). המקור: ובטלו הטוחנות (קהלת יב, ג).
2. המשמעות: **להחסיר**. דוגמא: ומאום לא ביטל (אאגרה אות ד). המקור: כמו ביטול חמץ, שעושה אותו כדבר שאינו קיים.

ה. המילה השורשית: **טל**, במשמעות **קצר וחסר משמעות**. דוגמא: בחיי טל (אאגרה אות ו). המקור: מלשון הכתוב וכטל משכים הולך (הושע ו, ד).

ו. המילה השורשית: **טל**, משמשת כשם עצם, או **הטל** משמשת כפועל, במשמעות **אוהל, תקרה, צל, מחסה**.

1. המשמעות: **להאהיל, לסוכך**. דוגמא: שבעת ענני הוד מסך והטל (אאגרה אות ש).

3 השורה השלמה היא: צעקתי והזכר לי ברית ילדות טל. לכאורה יש לפרש ילדות טל על פי המדרש על הפסוק לך טל ילדותיך (תהלים קי, ג), שהקב"ה הבטיח לאברהם אבינו שלא יפסק טל מזרעו. אך לפי הקונטקסט – שבני ישראל התלוננו שאין להם לאכול והקב"ה זכר להם את הברית, א"א לפרש שהברית המדוברת היא הבטחת הטל לאברהם אבינו, כי לא על זה התלוננו, והרי הקב"ה שמע את תלונותיהם והוריד להם מן. לכן הראשונים פירשו שהקב"ה זכר את הברית שכרת עם האבות שירבה את בני ישראל ולא ישמיד אותם, ובמקרה זה 'טל' הוא כינוי לאבות ששכבו בארץ, כמו טל המוטל על הארץ.

- סדור עבים להטלילים (אלים אות ט). המקור: סוככים בכנפיהם (שמות כה, כ), תרגם יונתן מטללין.
2. המשמעות: **צל**. דוגמא: חופת עב טל (תחת אילת אות ה). המקור: וסכה תהיה לצל יומם (ישעיהו ד, ו), ת"י מטלת ענני לאטללא עלה בימם.
3. המשמעות: **שמים**. דוגמא: טל דר (אלים אות ש), כינוי לשמים שהם כאהל על הארץ. המקור: מלשון הכתוב הנוטה כדוק שמים וימתחם כאהל לשבת (ישעיהו מ, כב).
4. המשמעות: **להיות בטוח**. דוגמאות: אטלה (אלים אות ב), להטלה (שם). המקור: תקרת בנין תפקידה להגן על תכולת הבנין, מלשון הכתוב הוא יבנו ויטללנו (נחמיה ג, טו) שפירושו לקרות את הבנין.
5. המשמעות: **הבטחה**, שבועה. דוגמא: איתן מוטלה (אלים אות ב). המקור: ראינו לעיל ש"טלה" פירושו בטוח ומגונן, ומזה נגזר מוטלה שפרושו מובטח, במובן של שבועה והבטחה.
6. המשמעות: **הגנה ומחסה**. דוגמא: להטלילי מעוץ ומבז (אלים אות ז). המקור: מלשון הכתוב וסוכה תהיה לצל יומם מחרב ולמחסה ולמסתור (ישעיהו ד, ו).
7. המשמעות: **להחביא או לכסות**. דוגמאות: מראית טללי נצנו (אלים אות ח), טל יבולי הטלילה (אלים אות י). המקור: ברכת זבולון וספוני טמוני חול (דברים לג, יט), הוא החלזון שהיה מוסתר וטמון בחול ליד החוף ומזה הייתה פרנסתו, ספוני ת"א דמטמרא, ופירש"י לשון כיסוי כמ"ש ויספון את הבית (מ"א ו, ט) ות"י וטליל ית ביתא, ופירושו שעשה תקרה שכיסתה את הבית.
8. המשמעות: **בית**. דוגמא: טלול ידידות שכני (אלים אות ט). המקור: המשכן היה כאוהל, ובארמית טלולא, וקרא לבית המקדש משכן, כדברי חז"ל אשכחן מקדש דאיקרי משכן (עירובין ב, א).
- ז. המילה השורשית: **טל**, במשמעות **מים**. דוגמא: עינות טל (אאגרה אות ת), בסך וטל (תחת אילת אות ג)<sup>4</sup>. המקור: חז"ל דרשו מהפסוק גשם נדבות תניף (תהלים סח, י) שהקב"ה הוריד טל של תחייה על בני ישראל שהתעלפו בזמן מתן תורה, הרי שלא נמנעו חז"ל מלערב טל בגשם. ובדומה דרשו חז"ל מהפסוק כי טל אורות טלך וארץ רפאים תפיל (ישעיהו כו, יט) שהקב"ה יחיה מתים בטל. אך בחורף פייט ר"א שיחיו
- 4 לשון הפיוט: גיל בקול רנה לעבור בסך וטל, ומשמעו על עולי הרגל, ומקורו בתהלים (מב, ה), ועל פי מדרש תהלים (שם) שפירש בסך בעגלות מסוככות, עיי"ש. ומהו המון חוגג? לשון יוני הוא, חוגגין (מפלים) של מים, כשם שלא היה להם לחגוגים של מים שיעור, כך לא היה להם לישראל שיעור כשעולים לרגל. א"כ מלת 'וטל' בקונקסט הזה פירושה מים רבים.

המתים ע"י הגשם, לדוגמא בזיל נטפי לקש להחיות מתים (קרובה לשקלים).

ח. המילה השורשית: **טלל**, במשמעות פועל שפירושו **להביא טל**. דוגמא: שובע לטללם (אלים אות ס), לטללם בחורב (אלים אות פ). אין מקור מפורש לשימוש זה, אך אם טל פירושו צל ומכסה (כדלעיל אות ו 6), ונחמיה (ג, טו) קבע את המילה כפועל כשכתב הוא יבנו ויטללנו, אין סיבה שגם המילה טל כפשוטה לא תשמש כפועל.

ט. המילה השורשית: **טל** במשמעות **צעירות**. דוגמא: כזכר ברית טל<sup>5</sup> (אאגרה אות פ), כינוי לברית בין הבתרים שכרת הקב"ה כבר בשחר לידת האומה. המקור: מלשון חז"ל כי היונא טליא (מגילה ה, ב), טליא בארמית פירושו ילד, צעיר. נער היית (תהלים לז, כה) ת"י טלי הוית.

י. המילה השורשית: **טלה**, במשמעות **גדי**. דוגמא: ירעו כמו טלה (אלים אות ב). המקור: ויקח שמואל טלה חלב (ש"א ז, ט).

יא. המילה השורשית: **טלא**, במשמעות **טלאי**. דוגמא: תנואות להטל<sup>6</sup> (תחת אילת אות צ), כי טלאי הוא חומר זר שמחברים לבגד, ושקר הוא דבר זר שמדביקים על אדם<sup>7</sup>. המקור: כלשון חז"ל הטולה מן המוסגר בטהור (נגעים פי"א מ"ו).

יב. המילה השורשית: **טל**, במשמעות **שם ה'**. עניין זה טעון הסבר. וראה להלן. דוגמאות: 1. שכינה אֶהֱל בין שדי בלין טל (אאגרה אות ש), אפשר לפרשו בנחת, כמו הטל היורד בנחת, אך אין מנוס מכך שהראשונים (מבית מדרשו של רש"י, ר' יוסף קרא ור' אפרים מבונא ועוד) פירשו "הקב"ה ששמו טל". 2. בשמך טל (אלים אות ב). יש הגורסים בשמך בטל אטלה, וא"כ יהיה פירושו שבגלל שאנו סומכים על הקב"ה אנו בטוחים וסמוכים שיביא לנו את הטל, וא"כ מילת אטלה מושכת, וכאילו היה כתוב בשמך אטלה, בטל אטלה. ויש שלא שינו את הגירסא ובכל זאת הבינוהו במשמעות הזאת, אך הראשונים פירשו גם שורה זו שכוונת הפייטן לשם טל. 3. בפיוט 'אלים ביום מחוסך' ייסד ר' אלעזר הקליר בסך הכל כ"א חרוזים וצמצם אותיות ש' ות' בחרוז

5 גם כאן א"א לפרשו על הבטחת הטל לאברהם אבינו, שהרי ייסד פסע ודלג קץ כזכר ברית טל, הרי שגאלנו הקב"ה בגלל הברית. וצ"ל שהוא ברית בין הבתרים, וא"כ צריך לפרש ברית טל הברית שכרת ה' בשחר ילדותו של עם ישראל.

6 ואע"פ שלעיל (אות ג 6) פירשתי טל במשמעות להעמיס, לעשות ערימה, שתי המשמעויות אמת. והוא דומה לטופלי שקר (איוב יג, ד). וראה בהערה הבאה.

7 לפי המדרש (פדר"א לג) במר נפשה איימה האשה הצרפית על אליהו הנביא שתשקר ותספר שזנה איתה.

אחד. וזה תימה עצומה, מדוע לא ייסד כ"ב חרוזים כמו שייסד בכל שאר פיוטיו? ומה אילץ אותו לצמצם לכ"א חרוזים? הרי אין לו פסוק או אכרוסטיקון שיש בו רק כ"א אלמנטים! ובתפילת גשם (בפיוט מקביל ודומה 'פתח ארץ') ייסד כ"ב חרוזים, ושם ארג שני פסוקים (יפתח ה' לך וגו' [דברים כח, יב] וגם כי כאשר ירד וגו' [ישעיהו נה, י]) וגם אותיות א"ב!

הביאור: שלוש אותיות ראשונות שבשם הוי"ה במילוי ה"א<sup>8</sup> יו"ד ה"א וא"ו, הם בגימטריא ט"ל. ושלוש אותיות אלה הם ג"כ שם אה-ה, כמו שכתב רבנו בחיי (שמות ג, יד), עיי"ש באריכות. וכאשר תצרף ה"א אחרונה, שהיא המלכות והשכינה, גם כן במילוי ה"א, יצא שם מ"ה. וא"כ פייט שכינה אֶהֱל בין שדי בלין טל (דוגמא מס' 1), שכאשר משה רבנו הביא את השכינה שהיא ה"א אחרונה, לאהל המשכן, הקב"ה ששמו טל, אותיות יה"ו, ירד כביכול לדור וללון בתחתונים בין שני הבדים והיה השם שלם. ופייט עוד בשמך טל אטלה (דוגמא מס' 2) שאנו בוטחים בשם ה', י-ה-ו שהוא ט"ל, שיברך אותנו בטל. וכן בתפילת הושענא רבה (בתחינה אחר חבטת הערבה) "ותאיר לשכינת עוז בשם יו"ד ה"א וא"ו שהוא טל אורות טלך".

וב"ה שמצאתיו בפירוש בתיקוני זהר (יז ע"ב) ה"א שכינתא בגלותא, שלימו דילה וחיים דילה איהו ט"ל [ה' אחרונה שבשם היא השכינה אשר בגלות, וההשלמה והחיים שלה הוא ט"ל], ודא איהו יו"ד ה"א וא"ו [וט"ל הוא האותיות הראשונות שבשם י-ה-ו], וה"א איהי שכינתא, דלא מחושבן ט"ל [וה' אחרונה היא השכינה, ואיננה מחושבן ט"ל], אלא יו"ד ה"א וא"ו, דסליקו אתון לחשבן ט"ל, דאיהו מליא לשכינתא מנביעו דכל מקורין עלאין [אלא י-ה-ו שאותיותיה מצטרפים לחשבון ט"ל אשר היא ממלאת את השכינה מהמעיונות הנובעות מכל המקורות העליונים<sup>9</sup>]. והאיר עיני בזה ידידי ר' אלכסנדר זושא פריעדמאן, נ"י. ועתה מתורצת הקושיא ששאלנו בדוגמא מס' 3, כי הגימטריא של שם יה"ו וגם שם אהי"ה הוא כ"א. ולזה ייסד דווקא כ"א חרוזים ולא כ"ב. ועדיין פליאה דעת ממני שלא עמד על קושיא זו אחד מן הראשונים כמלאכים שהגו בתפילה זו. ומקום הניחו.

8 יש כמה צורות לאיות במילוי. למשל, אות ו במילוי אפשר לאיית וא"ו או ו"ו. הצורה הזאת של איות המילוי נקראת מילוי ה"א.

9 ומקור כל אלה הרעיונות ברמב"ן עה"ת (בראשית כז, א ד"ה ברך את אברהם בכל), והפוך בה דכולה בה.



# מדוע לא תיקנו ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל?

לעילוי נשמות הוריי  
אבי מורי מרדכי בן יעקב זיסברג ז"ל  
נלב"ע בנר ראשון של חנוכה תש"ע  
ואמי מורתי אדה בת אריה ע"ה  
נלב"ע בנר שמיני של חנוכה תשס"א  
תנצב"ה

### הקדמה

- א. אין מברכים על מצוה שהיא תמידית
  - ב. אין מברכים על מצוה טבעית שכלית
  - ג. אין מברכים על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה
  - ד. ברכת ישיבת ארץ ישראל כלולה בברכת הארץ שבברכת המזון
  - ה. הסברים נוספים התלויים בהגדרת מצות ישיבת ארץ ישראל
- סיכום ומסקנות

### הקדמה

מדוע לא תקנו חז"ל ברכה לאדם העולה לארץ ישראל להתיישב בה, כמו שמברכים על קיום שאר המצוות? לכאורה עולה חדש המגיע לארץ היה צריך לברך "בא"ה אמ"ה אשר קדשנו במצוותיו וצונו להתיישב בארץ ישראל"! שאלה זו קשה במיוחד לשיטת הרמב"ן (השמטות עש"ן ד) הסובר שיישוב הארץ היא מצות עשה מהתורה, אך גם לסוברים שהיא מדרבנן - הרי מברכים גם על מצוות מדרבנן! הראשון שדן בשאלה זו הוא הרב יהודה ליב מימון<sup>1</sup>, ובעקבותיו דנו רבנים נוספים<sup>2</sup>.

1 לאחר שעלה לארץ בשנת תרס"ח. סיני שנה ג כרך חמישי חוברת א-ב (סיון תרצ"ט - חשון ת"ש), "ברכת הארץ", עמ' מג-נא.

2 הרב חיים שרגא פייבל פרנק, תולדות זאב על מסכת שבת פרק כירה, ח"ב, עמ' סז-סח. הרב מרדכי פוגלמן, שו"ת בית מרדכי, ירושלים תשל"א, סימן כח. הרב יוסף פנחס, שו"ת יפה מראה, ירושלים תשמ"ז, סימן ב אות א. הרב מנשה כהן, ספר ליקוטי שושנים, בני ברק תשנ"ז, "טעם שאין מברכים על ישוב ארץ ישראל", עמ' תקלג-תקלח. הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, כפר דרום תשס"ג, ח"ד סימן ה, "ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל". הרב יצחק זילברשטיין, כנפי רוח, בני ברק תשס"ה, פרק ס, "מדוע לא תקנו ברכה על מצות ישוב ארץ ישראל" [בתוך ספר אבני חן, לרב אברהם יעקב זילברשטיין]. הרב בניהו דיין, שו"ת דברי בניהו, ירושלים תשע"ב, חלק יט סימן כ, "ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל". הרב מרדכי ציון, שו"ת ארץ ישראל, ירושלים תשע"ה, סימן קמז. הרב מתתיהו גבאי, "מה טעם לא תקנו ברכה על ישוב ארץ ישראל", האוצר, גליון לז (שבט תש"פ), עמ' שו-שי.

## א. אין מברכים על מצוה שהיא תמידית

באור זרוע (ח"א הלכות ברכת המוציא סימן קמ) כתב:

זה הכלל שאני אומר בברכות, כל מצוה שיש עתים למצוותה, כגון ציצית, תפילין, סוכה, מזוזה, מילה, קריאת שמע, פדיון הבן... וכל כיוצא בהם שיש זמן שחייב בהם ופעמים שאינו חייב בהן, הלכך כשמגיע זמן חיובם צריך לברך על עשייתם מחמת חיובם... אבל אותן מצוות **שלעולם חייב בהם ואין עיתים להיפטר מהם**, כגון: להאמין באלהינו וליראה אותו ולאהבה אותו ולשמוע בקולו ולדבקה בו, ושלא לעבוד עבודה זרה, ביקור חולים ותנחומי אבלים ונתינת צדקה וקבורת מתים... וכבוד אב... שאין להם פטור, אין שייך לברך עליהם כי לעולם חייב בהם ואין שייך בהם חיובם...

לפי דברי האור זרוע כתב הרב יהודה ליב מימון שאין צריכים לברך על מצות ישיבת ארץ ישראל, מכיוון שהיא אינה מוגבלת בזמן והיא חובה תמידית, מפני שתמיד אנו מצווים לדור בארץ ישראל, כמאמרם: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה גוים" (כתובות ק', ב), וכתב הרמב"ם "אסור לצאת לחוץ לארץ לעולם" (הלכות מלכים פ"ה ה"ט), לכן אין מברכים עליה<sup>3</sup>. תירוץ זה מתאים במיוחד לדעת הרמב"ם<sup>4</sup> שהיושב בארץ ישראל מקיים את מצות ישיבת ארץ ישראל ב"כל עת ובכל רגע"<sup>5</sup>.

היו שהוסיפו<sup>6</sup> שכלל זה חל גם לעניין ברכת שהחיינו.

3 הביאו בשו"ת בית מרדכי סימן כח. בשם הרב חיים קנייבסקי כתבו: לא תקנו חז"ל ברכה על מצוה תמידית שאדם צריך לקיימה בכל עת ובכל שעה ללא הפסק, כשם שלא תקנו ברכה על שש המצוות התמידיות (הביאו הרב יצחק זילברשטיין, כנפי רוח פרק ס). וכן תירץ הרב אביגדור נבנצל (שו"ת ארץ ישראל, עמ' קעט).

4 הרב אליעזר אזכרי, ספר חרדים מצוות התלויות בארץ פרק ב: "וכתב רמב"ן במנין תרי"ג מצוות ישיבת ארץ ישראל כל עת ורגע שהאדם בארץ ישראל הוא מקיים מצוה זו".

5 העיר על תירוץ זה הגר"א נבנצל במכתב אלי, לאחר שעבר על מאמר זה: "וצ"ע לענ"ד, אמנם נכון שהמצוה היא תמידית, אבל מי שדר עד עתה בחוץ לארץ עוד לא קיים אותה!" וכתב שלא ניתן לדחות טענה זו בכך שהאור זרוע מונה גם קבורת מתים כמצוה תמידית, למרות שגם בה מן הסתם לכל אחד יש פעם ראשונה שהוא מקיים אותה. משום ש"היא מצוה שהלואי לא היה צורך בה, כשם שאין מברכים שהחיינו על קריאת מגילת איכה". אם כן, חזרת הטענה שמי שבא מחוץ לארץ ומקיים לראשונה את מצות ישיבת ארץ ישראל ראוי שיברך.

6 הרב ישראל וועלץ, שו"ת דברי ישראל, בני ברק תש"מ, ח"א, או"ח סימן נא. הוא דן מדוע לא תקנו ברכה על מצות עשה של תשובה, והביא את האור זרוע, והוסיף: "ומכל שכן שהחיינו".



## ב. אין מברכים על מצוה טבעית שכלית

בערוך השולחן (חושן משפט סי' תכז אות י') נמצא חידוש בנוגע לברכת המצוות: היה נראה לומר טעם מה שלא תקנו ברכות באלו העניינים [=מצוות צדקה וביקור חולים]. דאע"ג דהאיש הישראלי מחוייב לעשות גם מצוות שכליות לא מפני השכל אלא מפני ציווי הקב"ה... מכל מקום קדושת ישראל אינו ניכר כל כך בהשכליות כמו בהשמעיות... ולכן לא תקנו ברכות על מצוות שכליות ודרך ארץ שיש בכל אדם ולשון, ולא תקנו לברך "אשר קדשנו במצוותיו" אם כי אינם עושים רק מפני השכל מכל מקום יש בהם עשיות כאלה... קדם לו רבנו בחיי (במדבר טו, לח):

וכבר ידעת כי כל המצוות כולן שני חלקים: מקובלות ומושכלות, וחכמי האמת ז"ל תקנו לנו נוסח הברכות למצוות המקובלות ולא תקנו למצוות המושכלות<sup>7</sup>, לפי שהמקובלות הן הן עיקר הקדושה, ועליהן אנו נקראים קדושים, על כן תקנו בהם ברכה לומר אשר קדשנו במצוותיו וציוונו.

על פי דברים אלה, כתב הרב מימון, נוכל להבין מדוע לא תיקנו ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל, כי החובה לדור בארצנו היא מצווה שהשכל מסכים עליה, שהרי על כל אחד מישראל מוטלת החובה להשתדל בבניין הארץ, וכן כל האומות משתדלים לבנות את ארצם ומדינותיהם, לכן לא תיקנו לברך על ישיבת הארץ "אשר קדשנו במצוותיו".

כן כתב גם בספר תורת ירוחם<sup>8</sup>: "כל אומה צריכה ארץ ומולדת. ישוב הארץ היא מצוה שכלית שכל אדם פשוט מבינה. האם כל הגויים אף שאין להם את המצוה של "וירשתם... וישבתם" אינם נלחמים בעד ארצם עד טיפת דמם האחרונה?" לכן לא תקנו ברכה על מצוה זו<sup>9</sup>.

7 וכן כתב בספרו "כד הקמח" בערך ציצית: "כי בקיום המושכלות לא יקרא העם גוי קדוש, כי גם הגויים שהם גוי אובד עצות ואין בהם תבונה (דברים לב, כח) הלא הם מתעסקים בקצת המצוות המושכלות, וגם החכמים לא תקנו לברך על המושכלות כלל, כי אין עיקר הברכה והקדושה אלא במצוות המקובלות".

8 הרב ירוחם זאב צכנוביץ, ספר תורת ירוחם, לומזה תרצ"ז, חלק אורח חיים סימן ט, אלא שחילק בין מצוות שכליות ושמעיות מסברת עצמו. וכן כתב הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה ח"ד סימן ה אות ד): לכל עם ארץ משלו, גם ללא תורה וללא מצוה. זו תחושה טבעית של כל עם שתהיה לו מולדת, וקל וחומר עם ישראל גוי קדוש.

9 בשו"ת פרי יהושע (לרב מנחם צבי אייכנשטיין, סט. לואיס תשי"ט, סימן סו) העיר על דבריו, שכיוון לדעת רבינו בחיי (במדבר טו, לח) ולא הזכירו. וכן כתב גם הרב אריה ליפשיץ-בלאחור בשו"ת שם אריה (וילנא תרל"ג, או"ח סימן א) מסברת עצמו ואף ממנו נעלמו דברי רבינו בחיי.

אך בספר ליקוטי שושנים (ח"א עמ' תקלח) הקשה על הסבר זה: אמנם השכל מחייב שלכל אומה תהיה ארץ משלה, אבל מי אמר שהיהודים צריכים להתיישב דווקא בארץ ישראל ולא במקום אחר בעולם? את הישיבת בארץ ישראל דווקא עושים אנו בגלל המצוה, ואת זה אין השכל מחייב, וממילא חוזרת השאלה מדוע לא תיקנו ברכה? הרב מיימון תירץ: אמנם יש עלינו חובה לדור בארץ ישראל מצד התורה, אבל גם מבלעדי הציווי - השכל מחייב אותנו לשוב דווקא לארצנו בגלל הרגש הלאומי ובגלל שזו ארץ אבותינו.

סיוע לתירוץ זה ניתן להביא ממה שכתב בשו"ת בנימין זאב<sup>10</sup> בתשובה לשאלה מדוע אין מברכים על מצות כיבוד אב ואם והידור זקנים: "במצוות שאפילו האומות עושים אותן כמונו **לפעמים**, אין מברכים עליהם, כי אין אנו מקודשים מהם בהן". כלומר, מברכים רק על מצוות שאין האומות עושות אותן כלל.

## ג. אין מברכים על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה

בשם הרב קוק מביא הרב מיימון<sup>11</sup> תירוץ אחר בשיטת הרמב"ן: לפי הרמב"ן מצות הישיבה בארץ ישראל היא רק מעין התחלה למצוה, והמשך המצוה ותכליתה היא (כמו שכתב הרמב"ן בהשמטות עשין ד) "שנצטוונו לרשת את הארץ... ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות או לשממה". תכלית המצוה היא לגאול את אדמתה מיד זרים, לכבוש אותה מידי הגויים וליישב בה את ישראל, וגם להחיותה ולהפרותה ולבנות חורבותיה. כיוון שקיום דבר זה תלוי גם בגורמים חיצוניים הרי זה כמו שכתב הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' יח) שאין מברכים על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה. הרב מרדכי פוגלמן (שו"ת בית מרדכי סי' כד) העיר שהדבר היה נכון בימיו של הרב קוק, אבל בימינו השתנו התנאים והשתנתה המציאות, שכן זכינו להקמת מדינת ישראל המוכרת ומאושרת כמעט על ידי כל מדינות העולם. העלייה לארץ ישראל אינה תלויה עוד בגורמים חיצוניים אלא בידי עם ישראל וממשלת מדינת ישראל, ולאחר הניצחון במלחמת ששת הימים חזרה ארץ ישראל למעמדה הממלכתי והמדיני כמו בימי יהושע וכמעט כמו בימי דוד ושלמה, ויותר מאשר בימי מלכות החשמונאים. לפיכך כיום שקיום מצות ישיבת ארץ ישראל תלוי בידינו וברצוננו, גם לפי שיטת הרשב"א עלינו לברך ברכה על מצוה זו.

עוד כמה מרבני זמננו דנו בתירוצו של הרב קוק, והקשו עליו מבחינות נוספות:

רעיון זה כתב גם הרב ברוך הלוי עפשטיין, שעסק בסוגיית המצוות שלא תקנו עליהם ברכה, בספר תוספת ברכה (דברים א, טז, עמ' 14) ולא הזכיר שקדמו בכך רבנו בחיי.

10 רבי בנימין זאב, ונציה רצ"ט, ח"א, סימן קסט.

11 הרב יהודה ל' מיימון "ברכת הארץ", עמ' נא.

בספר מילי דמרדכי הקשה<sup>12</sup> שהמעין בדברי הרשב"א<sup>13</sup> יראה שאין כוונתו שאין מברכים רק מפני החשש שמא לא יעלה בידו לגמור ותהא זו ברכה לבטלה, אלא שכל מצוה שאפשר לעוקרה כמאן דמעקרא דמיא, כמו שאמרו בכתובות (מ, א) דעשה שאפשר לבטלה אינו דוחה לא תעשה. וכל זה אינו נוגע אלא למצות צדקה, שאם העני אינו רוצה אין כאן מצוה כלל; אבל במצוות אחרות, כגון קידושי אשה, אפשר לברך לפני הקידושין אף על פי שיש חשש שמא לא תקבל הקידושין (ראה ברא"ש כתובות פ"א ס' יב), כיון שאף אם האשה הזאת תסרב לקבל את הקידושין - לא בטלה בכך המצוה ממנו וצריך לקדש אחרת. ואף אם כל הנשים שבעולם יסרבו אין המצוה בטלה ממנו אלא הרי הוא בכלל אנוס שרחמנא פטריה. ואם כן, גם לענייננו, במצות ישוב ארץ ישראל אין המצוה בטלה גם אם יהיו לו עיכובים שונים, אלא שהוא יהיה בגדר אנוס - ומדוע לא יברך<sup>14</sup>?

הרב יוסף יוסיפון תירץ<sup>15</sup> שכוונת הרב קוק אינה לסברת הרשב"א, אלא לעיקרון אחר: מצות ישיבת ארץ ישראל אמנם מוטלת על כל אחד ואחד, אלא שעיקר המצוה הוא שתהיה הארץ ביד עם ישראל ולא ביד אומה אחרת, ודבר זה תלוי באומה כולה ולא ביחידים, שהרי האומה היא זו שצריכה לרשת את הארץ ולהחזיק בה, כי עיקר המצוה הוא השלטון של האומה בארצה, ומתוך המצוה הכללית קיימת גם המצוה הפרטית המוטלת על כל יחיד ויחיד. ומכיוון שהמצוה תלויה בכל הציבור, ואינה מתקיימת בשלמות על ידי היחיד, לכן אין מברכים<sup>16</sup>.

12 הרב מרדכי זק"ש, מילי דמרדכי, ירושלים תשנ"ד, סימן עה.

13 זה לשון שו"ת הרשב"א בח"א סימן יח: אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאפשר שלא יתצרה בה חברו ונמצא מעשה מתבטל, כגון מתנות עניים, והלואת הדלים, ונתינת צדקה, והעניקה וכיוצא בהם. ובח"א סי' רנד כתב: שאם אין לקבל או שאינו רוצה לקבל... אי אפשר לו לעשותה, אין מברך עליהם, וכן כל כיוצא בהן. ובח"ג סימן רפג: והכלל להם, שכל המצוה שיכול לעשותה על ידי עצמו ואינו צריך לאחר - מברך עליה; והמצוה שאינו יכול לעשותה בינו לבין עצמו אלא בצירוף אחר, כצדקה שאם אין עני לקבל אינו יכול ליתן... אינו מברך.

14 כך הבין הגם החתם סופר את דברי הרשב"א. החתם סופר (בשו"ת או"ח סי' נד) נשאל לגבי ברכת האירוסין, למה אין אנו חוששים שמא האשה תאמר שאינה רוצה להתקדש לבעל, ולפי הרשב"א כל מצוה שאינה נגמרת מבלי סיוע של אדם אחר אין מברכין עליה? ותיירץ: כוונת הרשב"א לכל מצוה שהיא לטובת חברו, ואם ירצה חברו שלא לקבל כאן טובה אין כאן מצוה, מה שאין כן פריה ורביה שהמצוה אינה לעשות טובה אלא חוב שהטיל עליו הקב"ה למצוא אשה שתינשא לו, ואם לא ימצא הרי הוא כמי שחשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשה, ובכל מצות עשה אם יאנס ויעכבוהו גויים ולסטים או לא ימצא אתרוג ותפילין וכן כיוצא בזה, אין זה בכלל דברי הרשב"א.

15 ר"מ בישיבת קדומים.

16 לפי הבנה זו דברי הרב קוק קרובים לדבריו של הישועות מלכו (שו"ת יו"ד סימן סו) בגדר מצות ישיבת ארץ ישראל לפי הרמב"ן. וראה מה שכתבתי בספר נחלת יעקב ח"ב, "עצמאות ישראל

אולם קיים קושי בהסבר זה, שכן הרמב"ן בעשין ד כתב: "מתחייב בה [=במצות הישיבה] כל יחיד גם בזמן הגלות!" מבואר שהחייב הוא על היחיד גם כשאין הציבור יכול לקיים את המצוה. בנוסף, את הפסוק "וירשתם אותה וישבתם בה" (דברים יב, כט) דרשו חז"ל בספרי (פיסקה פ) "ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה", והם אמרו זאת אף בתקופת גלות וחורבן, שהרי בזמנם של התנאים שהוזכרו במדרש הנ"ל הייתה הארץ תחת שלטון נכרים<sup>17</sup>. זאת ועוד, לפחות לדעת הרמב"ן שיש מצוה בישיבת ארץ ישראל גם כשמצות הכיבוש אינה נוהגת, מדוע לא תיקנו ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל<sup>18</sup>? הרב יוסיפון תירץ: אכן ישנה מצוה גם בזמן הגלות, אבל המצוה ליחיד בזמן הגלות אינה אלא תחילת המצוה, ולא סיומה, לכן אין מברכים עליה. כדמות ראה לדבר אפשר להביא מדברי הר"ן בכתובות (ב, א בדפי הריף ד"ה ואסר), שהקשה מדוע לא מברכים בזמן הקידושין "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על הקידושין"? (וכוונתו להקשות ממה שמבואר במסכת קידושין בתחילת פרק שני שמצוה לקדש את האשה, שמטעם זה מבואר שם שמצוה בו יותר מבשלוחו). ותירץ הר"ן: "שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה, כי הא דאכתי מיחסרה מסירה לחופה". נמצאנו למדים מדבריו שאף על פי שיש מצוה בקידושין, מכל מקום כיוון שאין זה גמר המצוה אין מברכים. ואם כן יש לומר דהוא הדין לגבי מצות היחיד בארץ.

## ד. ברכת ישיבת ארץ ישראל כלולה בברכת הארץ שבברכת המזון

הצד השווה בכל התירוצים שהבאנו עד כה הוא שהם מסבירים מדוע לא ניתן לברך על מצות ישיבת ארץ ישראל. אולם מצאנו מכתב של האדר"ת שבו הביע את דעתו שהעולה לארץ צריך לברך על ישיבת ארץ ישראל<sup>19</sup>, אך לא כתב מהו מטבע ברכה זו. האם למעשה אנו מברכים ברכה זו?

הרב חיים שרגא פייבל פרנק בספר תולדות זאב (אותיות יב-יג) כתב:

קרוב הדבר להיאמר שבברכת המזון שאנו מברכין ואומרים: "נודה לך

בארצו - מצווה או עצה טובה?" סימן ב 2, עמ' 526-528.

17 תנאים אלה חיו לאחר החורבן. ראה נחלת יעקב ח"א, "ביאור הספרי", סימן ו'1, עמ' 148.

18 הרב שמואל ג' מרל, זכרון יעקב, ארץ ישראל תשנ"ח, סימן כט; ראה עוד שו"ת באהלה של תורה, ח"ד, סימן ה אות ו.

19 הרב אליהו דוד רבינוביץ תאומים, הרב ואב"ד של פוניבז' ומיר ברוסיה ובאחרית ימיו שימש כרב של ירושלים. אגרות לראי"ה, ירושלים תשמ"ו, נספחות אגרת 5, עמ' רנו; באגרת של הרב מרדכי גימפל יפה לאדר"ת, שהיה הרב של רז'יני ומגדולי התורה בדורו. עלה באחרית ימיו לארץ והתיישב במושב יהוד.

ה' אלקינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה... וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך, ברוך אתה ה' על הארץ" וכו' נכללת הברכה גם על ישובה של ארץ ישראל. ומן הראוי שהיושבים בארץ ישראל יכוונו באמירת ברכה זו על קיום מצוותן שיושבים בארץ<sup>20</sup>.

החידוש בהסבר זה הוא, שבניגוד להסברים הקודמים שלפיהם לא תיקנו ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל מטעמים שונים שהובאו לעיל, לפי דבריו אכן תיקנו ברכה על המצוה, אלא שהיא כלולה בברכת הארץ שבברכת המזון.

וכן כתב הרב מרדכי פוגלמן בשו"ת בית מרדכי (סימן כד):

אנו מברכים את ברכת הארץ בשם ובמלכות בברכה השניה שבברכת המזון הנקראת בחז"ל "ברכת הארץ" והמסתיימת "על הארץ ועל המזון". ברכה זו תיקן להם יהושע כיוון שנכנסו לארץ (ברכות מח, ב), ויש לה סמך ומקור בתורה. נאמר (שם): מנין לברכת המזון מן התורה? שנאמר: "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וַיְבָרֶכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" (דברים ח, י) ... "עַל הָאָרֶץ" - זו ברכת הארץ.

אמנם, את ברכת הארץ שבברכת המזון, וברכה אחת מעין שלוש הכוללת את ברכת הארץ, אנו מברכים גם בחוץ לארץ, אולם בעיקרה תוקנה ברכת הארץ לרגל כניסת עם ישראל לארץ ישראל<sup>21</sup>.

את השייכות של ברכת הארץ שבברכת המזון ליישוב הארץ מצאנו כבר בדברי הרא"ש בפירושו על התורה (במדבר לד, ב), על הפסוקים העוסקים במצות ירושת הארץ:

20 הסבר זה כתב גם הרב אליעזר וועבר, בהקדמה לספר תמורת תודה על מסכת תמורה, ירושלים תרמ"ז. בשו"ת רבבות אפרים (לרב אפרים גרינבלט, ח"ד, סימן מד אות קא) הביא את דברי התולדות זאב והסכים לתירוצו. זו גם המסקנה של הרב יעקב אריאל (שו"ת באהלה של תורה סימן ה) אבל לא הביא את דברי התולדות זאב. הרב שאול ישראלי (ארץ חמדה, ספר א שער א, סימן ה אות ט, עמ' לג) רצה לומר, שלרמב"ם מצות ישיבת ארץ ישראל כלולה בחיוב ההודאה על הארץ בברכת הארץ שבברכת המזון שהיא מהתורה, לפיכך היא מצוה מן התורה, אולם לא מכוח מצות עשה כמו הרמב"ן - אלא מהיותה כלולה בחיוב ברכת הארץ. ראה עוד בספר נחלת יעקב, ח"א, "שיטת הרמב"ם במצות ישיבת ארץ ישראל", סימן ג, עמ' 222.

21 התשב"ץ (שו"ת ח"ב סימן קסא) כתב שנוסח הברכה שאנו מברכים אינו הנוסח שתיקן יהושע בכניסתו לארץ: "וידוע שיהושע תיקן ברכת הארץ ודוד ושלמה ברכת בונה ירושלים, ובלא ספק שלא על הנוסח הזה שאנו מברכין אותן, וכן כתבו המפרשים ז"ל". כוונתו לרשב"א לברכות (מח, ב ד"ה הא אמרינו) שכתב: "דאלמא המטבע הוא שטבעו רבנן, בודאי דקודם כיבוש הארץ ובנין ירושלים לא היו אומרים כמטבע שאמרו לאחר כיבוש ובנין, וכמו שאין אנו אומרים באותו מטבע שתיקנו דוד ושלמה, שאנו מבקשים להחזיר המלכות ולהעמיד הבית ולהמשיך שלות הארץ".

כך שנו רבותינו: עד שלא נכנסו לארץ היו מברכים ברכה אחת - הזן את הכל, ומשנכנסו היו מברכים על הארץ... ואין לך חביב מכולם יותר מברכת הארץ והמזון...

והוסיף עוד בבית מדרש, שמדברי חז"ל אנו רואים שברכת הארץ היא חוט השדרה של ברכת המזון, ולכן "כל שלא אמר 'ארץ חמדה טובה ורחבה' בברכת המזון לא יצא ידי חובתו" (ברכות שם).

לפי זה רשאים אנו לשער שמפני שברכת הארץ שגורה בפינו כחלק העיקרי של ברכת המזון, לכן לא תיקנו ברכה מיוחדת לאדם העולה לארץ ישראל. ונראה שהסבר זה שברכת הארץ שבברכת המזון היא למעשה ברכה על ישיבת ארץ ישראל, כתב הרמב"ן בפירושו על התורה<sup>22</sup>. בראשית דבריו, הרמב"ן מבסס את היותו של הפסוק "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" מצות עשה: ורבותינו קבלו שזו מצות עשה, וטעמו ותברך את ה' אלקיך. וכן "וְעָשִׂיתָ מַעֲקָה לְגִגְגָּךְ"<sup>23</sup> (דברים כב, ח), וכן "וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ" (שם טז, א)... ורבים כן.

לאחר מכן מבאר הרמב"ן את תוכן המצוה, ומסביר שיש בה שני מרכיבים עיקריים: וטעם "עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה" כמו ועל הארץ הטובה, יצווה שתברכהו בכל שתשבע על השובע ועל הארץ שנתן לך שינחילנה לך לעולמים ותשבע מטובה, והנה חיוב המצוה הזאת בכל מקום.

כלומר, הרמב"ן שואל: "וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ" היא ברכה על השביעה, ומה טעם "עַל הָאָרֶץ", הרי חיוב הברכה על השביעה שייך בכל מקום? לכן אמר שהוא כמו "ועל", יצווה שתברכהו בכל עת שתשבע על השובע ועל הארץ שנתן לך. כלומר, בברכת המזון שהיא מצות עשה אנו מברכים גם על כך שאנו שבעים, וגם על הארץ הטובה שנתן ה' לנו. ומסיים הרמב"ן, אבל חיוב המצוה של ברכת המזון הוא בכל מקום, פירוש גם בחוץ לארץ ולא רק בארץ ישראל. למדנו מדבריו שבברכת הארץ שבברכת המזון אנו מברכים גם על ארץ ישראל שניתנה לנו. ובכך יש מקור להסבר שחז"ל לא תיקנו ברכה נפרדת על הישיבה בארץ, גם לדעת הרמב"ן הסובר שהיא מצות עשה מהתורה.

המקור לברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל באמצעות ברכת המזון נמצא גם במדרש המתאר את עליית דניאל וסיעתו לארץ ישראל<sup>24</sup>. במדרש שיר השירים רבה

22 וכן כתב רבינו בחיי שם.

23 כלומר, לדעת חז"ל הכתוב "וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ" הוא מצות עשה לברך ברכת המזון, כמו "וְעָשִׂיתָ מַעֲקָה לְגִגְגָּךְ" שהוא לשון ציווי - עשה מעקה.

24 הרב יונה עמנואל, המעין (ניסן תשמ"ג) כרך כג גליון ג, "על ברכת הארץ", עמ' 18.

(פרק ה' ס' ד) נאמר: "בהיא שעתא גזר [כורש] ואמר: דעבר פרת עבר, דלא עבר לא יעבור. דניאל וסיעתו וחבורתו עלו באותה שעה. אמרו: מוטב שנאכל סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל". ממקור זה נראה שכאשר מברכים ברכת המזון בארץ ישראל מברכים גם על ישיבת ארץ ישראל.

מקור נוסף בדברי חז"ל מצאנו על פי דבריו של הגר"א<sup>25</sup>. לאחר שחצו בני ישראל את הירדן ונכנסו לארץ באו להר גריזים והר עיבל, וקיימו את הציוויים שבתורה - מעמד הברכות והקללות, בניית המזבח ועוד. במסכת סוטה (לו, א) נאמר: "והעלו עולות ושלמים, ואכלו ושתו ושמחו, וברכו וקללו, וקפלו האבנים". לפי נוסח זה מדובר על הברכות והקללות האמורות בפרשת 'כי תבא' (דברים כז). אולם, הגר"א באדרת אליהו (פרשת ראה יא, כט) גורס: "וקפלו את האבנים העלו עולות ושלמים, ואכלו וברכו **ברכת המזון**". הגר"א מחק את מילת "וקללו" וכתב שזו טעות סופר, מפני שהברכות והקללות היו לפני בנין המזבח והקרבת הקרבנות (כמבואר במשנה סוטה פ"ז מ"ה). לכן צריך לומר "וברכו" - פירוש: ברכת המזון. "לכן אמרו 'וברכו', כי יהושע תיקן להם ברכת הארץ באותו היום". עכ"ד.

הרש"ש והמצפה איתן על הגמרא (סוטה לו, ב) הביאו את גירסת הגר"א. המצפה איתן כתב שצריך למחוק את המילה "וקללו" ולכתוב במקומה "ברכת המזון". זו גם גירסת המאירי שכתב "ברכו" ללא התוספת "וקללו"<sup>26</sup>. לפי גירסת הגר"א, ניתן לומר שברכת הארץ בברכת המזון שתיקן יהושע היא ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל; כשנכנסו לארץ ישראל לאחר שאכלו, ברכו ברכה על הכניסה לארץ ועל ירושתה וישיבתה.

נראה שזוהי משמעות נוסח הברכה בברכת הארץ<sup>27</sup>. המילים "שהנחלת לאבותינו" מה כוונתן? על פי הפשט הכוונה שהארץ הובטחה וניתנה בראשונה לאבות, ואנו זכינו בה בגלל שהיא נחלת אבותינו. אולם בשיבולי הלקט (סימן קנז), על פי כתב יד משנת רס"א (1501), הנוסח הוא "שהנחלתנו ארץ חמדה" - שהנחלת לנו. כן כתבו אחרונים נוספים. הראשון לכולם האלשיך (דברים ח, י' וַיִּבְרַכְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ): "יהושע תיקן ברכת הארץ (ברכות מח, ב), אך לא כנוסח אשר היא לנו עתה, כי אנחנו אומרים: 'נודה לך... על שהנחלת לאבותינו ארץ טובה ורחבה', אך יהושע לא תקן כי אם 'נודה לך על שהנחלת לנו'. וזהו שמזהיר ואומר לישראל 'עשה באופן ש'אֶכְלָתָּ

25 הרב יצחק אמת, המעין תשרי תדש"ם, כרך כד גליון א', "בענין ברכת הארץ", עמ' 78; ר' אריה רוזנצווייג, המעין טבת תדש"ם, כרך כד גליון ב', "עוד על ברכת הארץ", עמ' 41-45.

26 ר' אריה רוזנצווייג שם הביא הוכחה לגירסת הגר"א מכתב יד וטיקן 110, כתב היד הקדום ביותר למסכת סוטה (נכתב בשנת קמ"א [1381]), שזו אכן הייתה גירסת חז"ל שם בגמרא בסוטה.

27 ר' אריה רוזנצווייג שם בתוספת נוסף.

וְשָׁבְעָתָּ וּבִרְכָתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ שִׁיחִיהָ זֶה הַנוֹסֵחַ שֶׁלְךָ, וְלֹא שֶׁתֹּאמַר 'שֶׁהִנַּחֲלַת לֵאבוּתֵינוּ', וְהוּא שֶׁלֹּא תִגְרוֹם לִגְלוּת מֵאֶרֶץ. וְעַל יְדֵי מֶה תִּהְיֶה גֹרֵם דָּבָר זֶה, שֶׁתֹּאמַר 'אֲשֶׁר נָתַן לָךְ'..."

לאור דבריו יש לומר שהיום שהקב"ה החזיר לנו את הארץ צריך לחזור לנוסח "שהנחלת לנו", ומי שאינו רוצה לשנות מהנהוג יאמר "לאבותינו ולנו"<sup>28</sup>. כן כתב בספר אורח מישרים<sup>29</sup>: "זוהי הברכה שאנו מברכים בברכת המזון 'נודה לך על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה', ולעיתים נאמר במהרה בימינו: 'נודה לך... שהנחלת אותנו'". בספר ברכת שרגא כתב: מסתבר שיהושע "תיקן להודות על נתינת הארץ כלשון התורה: 'עַל הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ'. אמנם, לאחר החורבן נשתנה לשון זו לנוסח 'על שהנחלת לאבותינו', כיון שאי אפשר לומר 'על שנתת לנו' בישיבה על אדמת נכר. לפי זה, עתה כשאנו שוב זוכים על כל פנים בישיבת הארץ, יש לחשוב מתי תשוב העטרה ליושנה לומר כלשון התורה 'אשר נתת לנו'<sup>30</sup>."

כן כתב הרב חיים דוד הלוי<sup>31</sup> שהנוסח שבידינו שונה הוא מזה שהתקין יהושע, מפני שאחר הגלות שינוהו חכמי הדורות, ונוסחת ברכת הארץ שהתקין יהושע הייתה כפי שבאה לידי חיוב בתורה ובאותה לשון ממש, ונוסחתה הייתה: 'על שהנחלת לנו...'. השינוי העיקרי שאחרי הגלות הוא, מילת 'לאבותינו' שהתקינו חכמי הדור לאחר החורבן, ובאה במקום מילת 'לנו'. והוסיף: "לענ"ד היה מן הראוי שחכמי דורנו זה שזכה לאתחלתא דגאולה יחזירו שוב לנוסח ברכה זאת מילת 'לנו' שהיתה בלי ספק במקור, ותהיה זו מכלל תודתנו לה' שזכינו להתנחל שוב בארץ חמדתו". עכ"ד. לפיכך היו שהוסיפו בנוסח הרגיל "שהנחלת לאבותינו ולנו"<sup>32</sup>.

לפי זה, הנוסח ש"הנחלתנו" או "שהנחלת לאבותינו ולנו" מתאים לברכה על ישיבת ארץ ישראל, וגם סיום הברכה "ברוך אתה ה' על הארץ" וכו' משמעותו ברכה על הארץ.

28 הרב יצחק ברנד, קדושת ציון גליון מד (אב תשע"ט), "ברור מהותה של ברכת הארץ שבברכת המזון", עמ' יח. ראה מה שהשיג עליו הרב הלל לוונטה, קדושת ציון גליון מז (תשרי תש"פ), עמ' יב-יז.

29 הרב מנחם צבי טאקסין, ספר אורח ישראל, ורשה תרנ"ג, עמ' סא, על הגמרא בפסחים קט, ב. וחדש שלעתידי לבוא "כאשר ניגאל מגלותנו ונבוא לארצנו" (כלומר בימינו) נוסף בליל הסדר כוס חמישי על נחלת הארץ.

30 הרב שרגא היימן, ברכת שרגא, בני ברק תשנ"ז, ברכות כ, א, עמ' יב. והוסיף: 'כשהצעתי עניין זה לגדול אחד, העיר שיש להסתפק בדבר אם המטבע של יהושע הוא על נתינת הארץ לכל פרט בכל דור, או על הנחלה בזמן יהושע'.

31 מקור חיים השלם, פרק פא הלכות ברכת המזון, עמ' 97.

32 הרב דוד לוין, "גור אריה" - תורה וארץ ישראל, חוברת 3 (סיון תשל"ד), עמ' 7. וכן נהג לומר הרב חיים שרגא פייבל פרנק.



מדוע בתוך ברכת המזון? אולם עדיין קשה: א. מדוע לא קבעו את הברכה על ישיבת ארץ ישראל כברכה בפני עצמה, ורק כללו אותה בהודאה על המזון? ב. ובעיקר כיון שמדובר בברכה על מצוה, כיצד כללו אותה בברכת המזון שהיא ברכת השבח ולא ברכת המצוות?

ונראה לומר ביחס לשאלה הראשונה, שרצתה התורה להשריש בנו את האהבה והקשר לארץ, כדי שנדע ונודה שהיא 'ארץ טובה ורחבה'; לכן נכללה ברכה זו בברכת המזון בה אנו "צריכין לספר בשבח הארץ כדי שישתוקקו לה הנפשות" (אבודרהם, ברכות המזון). שהרי את ברכת המזון אנו אומרים בכל יום ולעיתים כמה פעמים, והיא שגורה בפינו, ובכך אנו מודים לה' שנתן לנו את הארץ ומתקשרים אליה.

לפי זה מוסבר גם מדוע מי שגר בארץ מברך על ישיבת הארץ אחרי כל סעודה, ולעומתו היושב בסוכה אינו צריך לברך כמה פעמים, ואם אינו יוצא כל שבעת הימים מהסוכה נפטר בברכה שברך כשנכנס לסוכה? מדוע לא תיקנו שרק מי שעלה מחוץ לארץ יכוון בפעם הראשונה שהוא אוכל סעודה בארץ בברכה זו? אלא שמטרת הברכה להשריש בנו את האהבה והקשר לארץ, ולהודות לה' על נתינת הארץ, לכן גם מי שנולד בארץ ולא יצא ממנה מברך בכל יום.

סיוע לנאמר נמצא בדברי התולדות זאב (אות יג עמ' סח) שהסביר מדוע כל הברכות שאנו מברכים אינן אלא מדרבנן, מלבד שתיים שהן מן התורה: ברכת התורה וברכת המזון. וכך כתב:

הטעם, כי שני דברים אלה ניתנו בכפיה. נתינת התורה הייתה בכפיה "כפה עליהם הר כגיגית" (שבת פח, א), וקבלת ארץ ישראל הייתה בכפיה, שהרי חטאו בחטא המרגלים כשסירבו להיכנס לארץ. לפיכך, כדי לתקן זאת חייבה התורה לברך שתי ברכות, ברכת התורה שעל ידה מודים אנו לה' ומראים שמקבלים אנו ברצון ובשמחה את התורה ולא מתוך כפיה, ובברכת הארץ שבברכת המזון שבה אנו מודים לה' על הארץ ומשרישים בנו חיבה ואהבה אליה. בכך אנו מתקנים את חטא דור המדבר "וַיִּמָּצְאוּ בְּאֶרֶץ חֲמֹדָה" (תהלים קו, כד).

וביחס לשאלה השנייה שברכת המזון היא ברכת השבח ולא ברכת המצוות - יש להוכיח מדברי הפוסקים שעיקר עניינה של ברכת 'על הארץ ועל המזון' הוא על ישיבת ארץ ישראל: הטור (או"ח סימן קפז) כתב שבנוסח ברכת הארץ היו שנהגו לומר נודה לך וכו' שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה **ברית ותורה** ועל שהוצאתנו וכו' (רמב"ם); כלפי נוסח זה כתב הרא"ש שלא יאמר כן, שהרי יאמר אחר כך 'על בריתך' וכו'. וכתב המשנה ברורה (סימן קפז ס"ק ה): ומה שאמר בגמרא צריך

שיזכיר בה ברית ותורה, היינו העניין של ברית ותורה, כמו שאנו אומרים 'על בריתך' וכו', לא תיבות ממש.

הב"ח (שם ד"ה ואין צריך לומר) הסביר מדוע למרות שברכה זו פותחת בהודאה, ויש לחזור תמיד מעין הברכה סמוך לחתימתה, אין צריך לחזור ולומר סמוך לחתימת ברכת הארץ לשון הודאה:

סבירא ליה כיון שעיקר ברכה נתקנה על הארץ, אם כן עיקר הפתיחה היא 'שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה', וזהו אמרו גם כן סמוך לחתימה ככתוב 'ואכלת ושבעת וגו' על הארץ הטובה אשר נתן לך', וחותרם 'ברוך אתה ה' על הארץ ועל המזון', אבל הודאה תחילה וסוף אינו עיקר לברכת הארץ אלא טפלה לה, ולפיכך לא הויה הודאה פתיחה לברכה זו.

למדנו מדבריו שברכת הארץ כוללת שני עניינים: א. ברכת הארץ. ב. הודאה תחילה וסוף - 'נודה לך ה' אלקינו... ועל הכל ה' אלקינו אנחנו מודים לך', והיא טפלה לברכת הארץ. כלומר, ברכת הארץ היא אכן ברכה על ישיבת ארץ ישראל, אלא שיש בה עניין של הודאה שהוא טפל לעניין הארץ, ולכן נוסח הברכה הוא בסגנון של ברכת ההודאה.<sup>33</sup>

אולם, למרות הנאמר עדיין קשה, מדוע לא מצאנו בברכת הארץ הזכרה מפורשת של **מצות** הישיבה בארץ? לפנינו הודאה על הארץ שקיבלנו מהאבות ומהקב"ה - ברכת ההודאה, ולא נוסח של ברכת המצוות כמו בברכת התורה: "אשר קידשנו במצוותיו לעסוק בדברי תורה", או בברית מילה: "אשר קידשנו במצוותיו על המילה" וכד'! וצריך עיון.

33 בנוסף, המשמעות של הפסוק "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבִרְכַּתְךָ" בכתוב, שהוא המקור בתורה לברכת המזון, הוא בהקשר לירושת הארץ. הפרשה בתורה בה נמצא פסוק זה מתחילה: "כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מִצְוֶה הַיּוֹם תִּשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיֶינָה וְיִרְבִּיתֶם וְיָרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׁבַע ה' לְאַבְרָהָם" (דברים ח, א). לשם כך נאמר בתורה על ישראל לזכור את ה' שהוציאם ממצרים, הולך אותם דרך המדבר והביאם אל הארץ הטובה: "וְשָׁמַרְתָּ אֶת מִצְוַת ה' אֱלֹהֶיךָ לְלַכֵּת בְּדַרְכֵּי וּלְיִרְאַהּ אֹתוֹ... כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מְבַיְאֶךָ אֶל אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ נַחֲלִי מַיִם..." (שם פס' ו-ט), ואז: "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבִרְכַּתְךָ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" (שם פס' י). לכן, המצוה עוסקת בהכרת טובה לה' על הארץ. חז"ל למדו מכאן שיש גם ציווי לברך על המזון הניתן לאדם בכל מקום בעולם, אך ברכת הארץ אינה ברכת תודה על המזון בלבד אלא עיקרה הודאה על ברכת הארץ (על פי הרב צבי קורן, "על הארץ או על המזון?" שמעתין 149 [אייר-אב תשס"ב], עמ' 104). בהמשך הגמרא נאמר: "כל שלא אמר 'ברית' ו'תורה' בברכת הארץ לא יצא ידי חובתו" (ברכות מט, א) פירש רש"י: שבזכות הברית והתורה נירש את הארץ. ברית ה' ושמירת התורה והמצוות הם התנאי שבזכותם נירש את הארץ. בלעדיהם ארץ ישראל חסרה, וישראל לא יזכו להתיישב בה לאורך זמן.

## ה. הסברים נוספים התלויים בהגדרת מצות ישיבת ארץ ישראל

**א. הכשר מצוה** - היו שטענו<sup>34</sup> שישבת ארץ ישראל היא הכשר לקיום המצוות התלויות בארץ. כלומר, מצאנו שתי גישות ביחס למצוות ישיבת ארץ ישראל. לפי גישה אחת מצוות ישיבת ארץ ישראל היא מצוה עצמית הנובעת מקדושתה של הארץ (כפתור ופרח פרק י), ולפי השנייה משמשת מצוות ישיבת ארץ ישראל רק אמצעי ("הכשר מצוה") לקיום המצוות התלויות בארץ (שו"ת תשב"ץ ח"ג סימן ר). לפי הסוברים שהיא הכשר מצוה - אין מברכים על הכשר מצוה, כי כל מצוה שעיקרה אינה אלא בשביל תכלית אחרת אין מברכין עליה. אולם קשה לקבל הסבר זה, כיוון שלפי הרמב"ן היא מצוה עצמית, וזו גם דעת רוב האחרונים<sup>35</sup>, ומדוע אין מברכים עליה?

**ב. מצוה קיומית** - היו שטענו<sup>37</sup> שמצוות ישיבת ארץ ישראל היא מצוה קיומית. כלומר, אין זו מצוה שחייבים לקיימה, אבל העולה לארץ ודר בה מקיים מצוה. היו שהסבירו שזו שיטת הרמב"ם<sup>38</sup>, והיו שכתבו זאת גם בשיטת הרמב"ן<sup>39</sup>. לכן לא תיקנו ברכה על מצוות ישיבת ארץ ישראל, כי לא נתקנה ברכה אלא על מצוה שהיא חובה. אך הסבר זה קשה, שהרי הרמב"ן כתב במפורש שהיא מצוה חיובית - "**מתחייב** כל אחד ממנו ואפילו בזמן הגלות" (השמטות עשין ד). גם לסוברים שהרמב"ם חולק על הרמב"ן, מצוות ציצית תוכיח, שהיא מצוה קיומית ותיקנו ברכה עליה<sup>40</sup>.

**ג. המצוה היא מלחמת שבעה עממין** - היו שכתבו<sup>41</sup> כי גם הרמב"ם סובר כדעת הרמב"ן שגם בזמן הזה ישנה מצוות עשה בישיבת ארץ ישראל. ומה שלא מנחה בספר המצוות, משום שהוא סובר שמצוות ישיבת ארץ ישראל נכללת במצוות מלחמת

34 שו"ת פרי יהושע סימן סו. ספר ליקוטי שושנים, עמ' תקלג, תקנה. שו"ת יפה מראה סימן, עמ' לה-לח. שו"ת דברי בניהו, חלק יט סימן כ אות יא. האוצר, גליון לו סעיף ג. ספר זכרון יעקב, ח"ג, סימן כט אות ד.

35 ראה נחלת יעקב, ח"א, "מצוות ישיבת ארץ ישראל - מצוה עצמית או אמצעי לקיום המצוות התלויות בארץ?" עמ' 313-342.

36 ראה נחלת יעקב שם, סימן א1 הרמב"ן, עמ' 314-318.

37 הרב מתתיהו גבאי, האוצר, גליון לו סעיף ד.

38 הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, אה"ע ח"א סי' כב. ראה עוד נחלת יעקב, ח"א, מצוות ישיבת ארץ ישראל - מצוה קיומית או חיובית, סימן א, עמ' 278-281.

39 ראה עוד נחלת יעקב, ח"א, שם סימן ב, עמ' 282-289.

40 ראה נחלת יעקב, ח"א, עמ' 280-281, שהבאנו את השגת הרב אברהם אלקנה שפירא על עצם חידוש המושג של 'מצוה קיומית'.

41 הרב מרדכי זק"ש, מילי דמרדכי סימן עה.

שבעה עממין בארץ ישראל (ראה ספר המצוות עשה קפז), ולכן לא מנאה למצוה מיוחדת. לפי זה, הדבר פשוט למה לא תקנו ברכה, שכן אין מברכים על הפורענויות כמו שכתב הרשב"א (שו"ת סימן יח), ובוודאי שאין מברכים על המלחמה אע"פ שהיא מצוה שהרי יש בה שפיכות דמים, ולכן לא תקנו ברכה על הישיבה כי היא חלק מהמצוה הנ"ל. אולם גם הסבר זה קשה, שהרי בספר המצוות (עשה קפז) מבואר שסיבת המלחמה נגד שבעת עממין אינה לצורך כיבוש הארץ אלא לשם ביעור העבודה הזרה - "שהם עיקר העבודה זרה ויסודה הראשון... שלא נלמד מכפירתם". אם כן, ביחס למצוות המלחמה בשבעת עממים, כיבוש הארץ היא תוצאה, ולא מצוה<sup>42</sup>.

## סיכום ומסקנות

האחרונים כתבו הסברים מדוע לא תיקנו ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל, כגון שאין מברכים על מצוה שהיא תמידית, שאין מברכים על מצוה טבעית שכלית, הישיבה בארץ ישראל היא רק התחלה למצוה ואין מברכים על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה אותה, ועוד. לעומתם, האדר"ת כתב שיש לברך על ישיבת ארץ ישראל. והיו שכתבו שברכה על מצוה זו כלולה בברכת הארץ שבברכת המזון, ונראה שזו דעת הרמב"ן, וכך מבואר במקורות חז"ל במדרש שיר השירים רבה ובמסכת סוטה (לו, ב) על פי גירסת הגר"א. לכן נראה שראוי לכוון בברכת נודה לך שבברכת המזון גם על קיום מצות ישיבת ארץ ישראל. במיוחד עולה חדש שמגיע לארץ בפעם הראשונה ראוי שיקבע סעודה, ויכוון לצאת בברכת הארץ על שזכה לעלות לארץ ישראל.

42 ראה עוד נחלת יעקב, ח"א, "שיטת הרמב"ם במצות ישיבת ארץ ישראל", סימן ג' עמ' 214-220. תירוצים נוספים כתבו האחרונים שלא נדון בהם: תירוצ' נוסף של הרב י"ל מימון במאמרו בסיני; הרב שמעון אמוראי, נחלת שמעון, ח"א בהקדמה, עמ' 6; הרב יוסף ליברמן, משנת יוסף, ח"ט סימן כ אות ה; הרב יעקב מ' חרל"פ, מי מרום, ירושלים תשל"ט, חלק ג - סידור תפילה, עמ' נא; הרב משה צוריאלי, דרישת ציון, בני ברק תשס"ו, עמ' 231, הסבר על פי הסוד, ואכמ"ל.



## העבודה החקלאית במושבות בעת מגפת הכולרה בשמיטת תרס"ג

התפרצות מגפת הכולרה בארץ ישראל  
הכנסת עובדים ערבים למושבות והשמיטה  
העבודה בשדות  
העבודה במטעים  
סיכום

### התפרצות מגפת הכולרה בארץ ישראל

בשנת תרס"ב (1902) התפרצה מגפת כולרה, בחצי האי ערב, בין עולי רגל מוסלמים שהגיעו לעיר מכה. המחלה שהתפרצה בין החוגגים, שמנו מספר שיא של כרבע מיליון איש, התפשטה, עם חזרתם לבתיהם, ברחבי המזרח התיכון. בקיץ תרס"ב הגיעה המגפה למצרים, והביאה למותם שם של כ-34,000 איש, ומשם החלה מתפשטת ברחבי ארץ ישראל. הפעולות העיקריות שנקטו הרשויות וגורמי הבריאות בארץ היו: הטלת הסגר על נמלי הארץ ועל הערים והכפרים הנגועים, בידוד בתחנות הסגר לנכנסים לערים, ונקיטת פעולות ניקיון וחיטוי. מידת הצלחתן הייתה תלויה בזיהוי בזמן של החולים ובמידת הפיקוח והאכיפה של ההגבלות, דבר שלא תמיד נעשה כראוי. המגפה התפשטה בראשית שנת תרס"ג בעיר עזה. היא פגעה בקרוב למחצית מן האוכלוסייה, שמנתה כ-18,000 תושבים, והביאה למותם של כ-3000-4000 איש, הקהילה היהודית הקטנה בעיר לא נפגעה. רבים מתושבי עזה נמלטו צפונה והגיעו ללוד, דבר שהביא להתפשטות המגפה שם ולמותם של יותר מ-500 איש תוך ימים ספורים. משם התפשטה המגפה גם ליפו ולכפרים שסביבותיה. אומדן המתים ביפו, שאוכלוסייתה מנתה כ-18,000 איש (12,000 מוסלמים, 3000 נוצרים, 3000 יהודים) נע בין 500-1000 איש, 11 מתוכם יהודים. גם בכפרים הערביים שסביב יפו נמנו מתים רבים. המגפה הגיעה גם לכפרים שסביב ירושלים, אך לא פגעה בעיר עצמה בשל מדיניות סגר קפדנית, ובשל העובדה שתושבי העיר השתמשו במי בורות שבחצרותיהם בלבד, שהתמלאו ממי גשמים לא מזוהמים. המגפה התפשטה גם בצפון. בכפרים הערביים שבין זכרון יעקב לחדרה מתו עשרות אנשים. באזור עכו ובאזור צפת נכלמה המגפה, אולם חמורה הייתה הפגיעה באזור טבריה. המגפה התפרצה בכפרים הערביים שבאזור זה בתחילת חודש תשרי תרס"ג ובעיר עצמה התפרצה המגפה במוצאי חג הסוכות. חוסר המוכנות של הרשויות בטבריה ותנאי התברואה הגרועים הביאו לכך שבתוך ארבעה ימים נספו באזור טבריה 1,400 איש, מתוכם כ-600 איש בעיר עצמה,

כמחציתם יהודים (255 ספרדים וכשישים אשכנזים, וכ-300 מוסלמים). מדובר היה בכעשירית מתושבי העיר<sup>1</sup>. בתגובה למצב השלטון התורכי הטיל הסגר על הערים ועל הנמלים בארץ שערך כשלושה חודשים, שתרם לתברואה ולירידה במספר המתים, אך גרם מאידך למחסור במוצרי מזון וחימום, לעליית מחירים ולרעב<sup>2</sup>.

המצב בארץ השפיע כמובן גם על המושבות היהודיות, ואלו נקטו בפעולות מנע. בפועל באף מושבה לא התפרצה המגפה, והיחידים שמתו מן המגפה היו שישה מן המתיישבים במושבות הגליל התחתון (יבנאל וכפר תבור), שנדבקו במחלה בעת ששהו בטבריה לרגל חג הסוכות<sup>3</sup>. בחודשי כסלו-טבת תרס"ג שככה המגפה עד שחלפה כליל<sup>4</sup>.

## הכנסת עובדים ערבים למושבות והשמיטה

הידיעות הראשונות על כך שהמגפה התפשטה צפונה מעזה הגיעו למושבות באזור יפו, בראשית חודש תשרי תרס"ג (אוקטובר 1902). בד' בתשרי תרס"ג (4.10.1902) הוחלט במושבה רחובות על נקיטת אמצעי זהירות, ובכללן איסור על כניסת ערבים מהסביבה למושבה. בראשון לציון הסמוכה הנחה בט"ז בתשרי תרס"ג (16.10.1902) רופא המושבה את התושבים לנקוט פעולות ניקיון וחיטוי, ולמנוע הכנסת דברי דואר. הוא גם הזהיר מפני הכנסת ערבים מן הכפרים הסמוכים לעבודה במושבה. ועד המושבה מיהר לייסד "ועד קרנטיין" [=הסגר] שתפקידו היה לפקח על זהות המורשים להיכנס למושבה, לבצע חיטוי לנכנסים ולהקפיד על ניקיון סביבתי. באסיפה בכ"ח בתשרי תרס"ג (29.10.1902) החליט הוועד למנוע לפי שעה כליל כניסה של ערביי הסביבה, כיוון שעדיין לא היה צורך לעבד את הכרמים. פעולות דומות נעשו גם במושבות נוספות באזור<sup>5</sup>.

ככל שהתקרב מועד העבודות החקלאיות, התעוררה השאלה האם להסתכן ולהכניס ערבים למושבות לצורך עשיית העבודות הנדרשות. הצורך בעבודת הערבים נבע גם מחוסר בידיים עובדות, אולם בשנה זו הצטרפה לכך העובדה שמדובר היה בשנת

1 ד' בראל, רוח רעה: מגפות הכולרה והתפתחות הרפואה בארץ-ישראל בשלהי התקופה העות'מאנית, ירושלים תשע"א, עמ' 80-90, 113-141.

2 ראו שם, עמ' 87, 112, 116, 127-128.

3 ראו שם, עמ' 142-157. על בני מושבות הגליל התחתון שמתו בטבריה, ראו שם, בעמ' 119, ובמאמרי "שמיטת תרס"ג ביבנאל: פרק בתולדות ההתיישבות היהודית בגליל התחתון", אורשת ח (תשע"ח), עמ' 57.

4 בראל, רוח רעה, עמ' 113, 117, 150-151.

5 שם, עמ' 144-149.

שמיטה. ערב השמיטה נמכרו אמנם רוב המטעים במושבות כדי לאפשר את עיבודן בשנת השמיטה, אולם לאור ההנחיות שגיבש הרב נפתלי הרץ הלוי, רבה של יפו, בטיפול חתנו הרב יוסף צבי הלוי, הותרו חלק מן העבודות על ידי גויים בלבד.<sup>6</sup> יתר על כן, רבות מאדמות המזרע הוחכרו לערבים, בפרט בשל השמיטה.<sup>7</sup> דיון בסוגייה זו התקיים במיוחד בפתח תקווה, שהייתה ידועה בהקפדתה על קיום המצוות.

פתח תקווה הייתה מהמושבות הגדולות ביותר, הן בשטחה, שעמד על למעלה מ-13,000 דונם, והן באוכלוסייתה, שעמדה על למעלה מ-880 איש. שטח גדול הוקצה למטעים, בהם מאות אלפי גפנים, ואלפי עצים פרי נוספים.<sup>8</sup> בנוסף הוקדש שטח ניכר למזרע.

המושבה קיבלה מזה שנים סיוע מן הברון רוטשילד, בפרט 28 משפחות שנתמכו ישירות על ידו, אולם עם מעבר מושבות הברון לידי חברת יק"א בשנת תר"ס נעשה מאמץ מצידה של יק"א לצמצם את התמיכה במושבה, הן בנוגע לצרכיה הציבוריים של המושבה והן ביחס למשפחות הנתמכות. חלק מן המשפחות הנתמכות הצליחו לסיים את חשבונותיהם עם הפקידות, ובמהלך שנת תרס"ג יק"א תנסה להעמיד גם את שאר המשפחות ברשות עצמן, על ידי חלוקת מטעי זיתים ושקדים והרחבת אדמות המזרע שבבעלותם. במקביל יתחילו שאר האיכרים להשקיע יותר ויותר בענפים שונים, שכללו: מטעים, מזרע, פרדסים, גידול בהמות ומשק חלב, ואף בעגלונות כעיסוק צדדי.

6 על פי הנחייתו של הרב נפתלי הרץ הלוי נמכרו המטעים ערב שמיטה זו באופן מורכב. העצים נמכרו לגוי על מנת לעוקרן, בתוספת תנאי שאם יעבור הזמן הנקוב והלה לא יעקור אותן אזי ייקנו לו אדמות המטעים לשנתיים כבר מזמן המכירה. הרב נפתלי הרץ הלוי נפטר בי"ד בסיוון תרס"ב, והטיפול בנושא נמסר לחתנו הדיין הרב יוסף צבי הלוי, בתיאום עם רבני ירושלים האדר"ת והרב שמואל סלנט (ראו בספרי 'ובשנה השביעית', כרך ב, הר ברכה תשפ"א, עמ' 278-279, 284-283). ההנחיות שערך הרב יוסף צבי הלוי, היו בעיקרן ההוראות שהורה חותנו כבר ערב השמיטה הקודמת, ולפיהן המלאכות זיבול וחריש בכרמים, זמירת הענפים המיותרים, הרכבת הגפנים, נטיעת גפנים במקום אלו שמתו ונטיעת שתילים שהיו עד עתה במשתלה - תיעשינה רק על ידי גויים. המלאכות המותרות על ידי יהודים הן: זמירת בשינוי של הענפים נושאי הפרי, הכנת ההרכבות, קיצוץ ענפים מתחת להרכבה, וכן פיזור גופרית וחומרי סיכה להרחקת מזיקים (ראו שם, עמ' 284, 292-397).

7 מדובר היה בהחכרת האדמות למספר שנים בהבלעת שנת השמיטה. ראו הדין בנושא, שם, עמ' 284-285, 294-295.

8 בשטר המכירה של מטעי פתח תקווה, שנערך בי"ב בתמוז תרס"ב לקראת שמיטת תרס"ג, צוינו הנתונים הבאים (לפי מספר עצים): 795,000 גפנים, 70,000 תפוזים, 6,500 זיתים, 2,600 שקדים, וכן 15,000 עצי תות. ראו שם, עמ' 494. מידת הדונם המצרית במאמר היא מידת הדונם התורכית, דהיינו: 919.3 מ"ר.

בשנת תרס"ב הורחב באופן משמעותי העיסוק במזרע במושבה. בנוסף לשדות המזרע של המושבה, שרובן נזרעו בשנה זו, חכרו מספר איכרים עצמאים 2,000 דונם אדמות סמוכות למושבה מערבי עשיר במחיר 4,000 פרנק לשנה (2 פרנק לדונם) למשך 4 שנים. יק"א חכרה בתנאים דומים 1,200 דונם עבור המשפחות הנתמכות על ידה, שנתנו ערבות על כך מיבול כרמיהם. כמו-כן, החלו להיעשות ניסיונות רציניים בגידול טבק במושבה, בשטח של כמה עשרות דונמים. מאידך גיסא הביאו הקשיים הכלכליים לעזיבת לא מעט משפחות לחו"ל.<sup>9</sup>

## העבודה בשדות

עם תחילת העונה החקלאית בשנת תרס"ג הייתה פתח תקווה מצויה בהסגר. בט' במרחשוון תרס"ג (9.11.1902) דיווח כתב עיתון השקפה, שמואל הכהן ליפשיץ, מצעירי פתח תקווה: "מושבנתנו עתה סגורה ומסוגרת מכל העברים. אין יוצא ואין בא [...] החנוונים והעגלונים סובלים עתה הרבה כי אינם יכולים להרוויח כלל"<sup>10</sup>.

דיווח על המציאות בפתח תקווה נתן גם האגרונום של יק"א במושבה, אברהם בריל, במכתב לשם טוב פריינטה, מנהל המושבות שישב בביירות, מה-5.11.1902 (ה' במרחשוון תרס"ג). הוא סקר את הדרכים הננקטות באזור להילחם במגפת הכולרה שהתפשטה בארץ, ובפרט בכפרי הערבים, ואת הנזק שהיא גורמת, בפרט לשש משפחות מפתח תקווה שעסקו בעגלונות ועתה נותרו ללא תעסוקה, כשהם נאלצים להזין את הסוסים ללא תמורה. בריל הוסיף שבשל ההסגר חל איסור להכניס ערבים למושבה, והבעיה היא שליהודים אסור לחרוש בשדות מחמת השמיטה. "אם המושבות שלנו היו פחות אורתודוקסיות היו כבר ניגשים לעבודת השדות כמו בשרונה"<sup>11</sup>. הלוואי שהיינו יכולים לקבל מהרבנים היתר לעבוד בעבודות השדה, בגלל שאין לנו עתה ערבים"<sup>12</sup>.

מתיאור שנתן ליפשיץ בכ"ג במרחשוון תרס"ג (23.11.1902) מתבררת המציאות המורכבת שנגעה לשאלת עיבוד השדות בשנה זו. ליפשיץ ציין שגשמים רבים ירדו לאחרונה, ועתה שפסקו היו אמורים האיכרים להתחיל בעבודות השדה, אולם הדבר נמנע בשל שילוב של הכולרה והשמיטה:

9 שם, עמ' 263-266.

10 השקפה, י"ד בחשוון תרס"ג (14.11.1902), עמ' 32. ב-9.11.1902 עדכן פקיד יק"א ביפו, ד"ר יצחק לוי, במברק את מנהל המושבות שם טוב פריינטה שישב בביירות, שהתמותה בכפרים הערביים שסביב פתח תקווה כה גבוהה עד שמקצתם שממו, והחשש של תושבי פתח תקווה מאימת המחלה גבר (בראיל, רוח רעה, עמ' 150).

11 הכוונה למושבת הטמפלרים הגרמנים שרונה, שבקרבת יפו.

12 הארכיון הציוני המרכזי J15\6131. המסמך כתוב במקור בצרפתית.



איכרי פתח תקוה שכרו להם עוד מהשנה העברה שדות ערביים. לפי החלטת הרבנים מותר הוא להאיכרים לזרע לבדם בשדות כאלה, אך להיות השדות האלה בין שדות הכפרים הנגופים, אי אפשר לנו לזרוע עתה שמה. וכן למשל אי אפשר עתה להערביים לזרוע בשדותינו שלקחו (עוד לפני הסוכות) בחכירות, כי לבוא לעבוד את שדותינו עליהם לעבר דרך מושבתנו וזה נגד חקינו. ולכן אכרי פ"ת לא יזרעו בשנה הזאת את שדות הערביים והערביים לא יזרעו את שדותינו<sup>13</sup>.

ליפשיץ ציין שם עוד, כי רופא המושבה, ד"ר שטיין, אף העיר שגם אם המגפה תעבור בקרוב, יש עדיין סכנה להכניס ערבים מהכפרים בהם הייתה המגפה מפושטת. הבעיה שנוצרה הייתה אם כן כפולה. ניתן היתר לעבוד בשדות של גויים, אולם לא ניתן היה לגשת אליהן. מאידך לא ניתן היה לערבים החוכרים לעבד את שדות המזרע שהוחכרו להם בשטחי המושבה.

אולם דברי ליפשיץ לפיהם ניתן היתר לאנשי פתח תקווה לעיבוד שדות של גויים, מעוררים שאלה. יש אמנם לציין שדבר דומה הוזכר כבר בשנת תרמ"ח על ידי יהושע שטמפפר. הוא ציין אז כי אין בכוונת איכרי המושבה לעבד את שדותיהם בשנת השמיטה תרמ"ט, אולם רבים מאיכרי פתח תקווה סיכמו עם בעלי הכפרים הסמוכים על עיבוד שדותיהם:

הרבה מאתנו עשו חוזה עם בעלי כפרים מסביבותינו שנחרוש בשדותיהם לזרע קיץ למען נכין לנו כרב לתבואות החרף לשנה הבאה עלינו לטובה, אשר זה התר גמור על פי הפלחים שאומרים לנו "הלא אך אדמתכם תשבות ולא אתם ובהמתכם"<sup>14</sup>.

גם מכאן משמע שניתן היתר ליהודים לעבוד בשדות גויים בשמיטה, וכבר תמה על דבריו אליעזר בן-יהודה שהעיר בציניות: "הכותב מצא התר לעבוד בשדות גוי על פי דברי הפלחים! פוסק חדש, שלא שערו כל הראשונים!"<sup>15</sup>.

ואמנם מכמה מקורות עולה גישה מקילה לעבודה בשדות של גויים. בפסקי המהרי"ל דיסקין צוין, ככל הנראה בנוגע לשמיטת תרנ"ו: "והרב הגאון ר' נפתלי מיפו מסתפק,

13 השקפה, כ"ח בחשוון תרס"ג (28.11.1902), עמ' 47.

14 הנוהג המקובל היה לחכור קרקע לשנתיים כדי לזרוע בשנה הראשונה תבואות קיץ בלבד ('כראב'), כהכנת הקרקע לזריעת יבולי תבואות החורף, חיטה ושעורה, בשנה הבאה (ראו בספרי 'בשנה השביעית' כרך א, עמ' 42-43). מדברי שטמפפר יוצא שרבים מחקלאי פתח תקווה סיכמו עם הפלאחים הסמוכים על חכירת שדותיהם לשנים תרמ"ח-תרמ"ט, כשבשנת תרמ"ח נזרעו תבואות קיץ כהכנה לזריעת השדות בשנה הבאה בתבואות החורף העיקריות.

15 הצבי, כ"א בשבט תרמ"ח (3.2.1888), עמ' לג.

ואמר כי לדעתו אפשר להתיר לאיש עני שאין לו מה לאכול, לחרוש בשדה נכרי להיות כשכיר יום ולא כאריס. ולדעתי אסור. וצ"ע, ויש להתיישב<sup>16</sup>. יש לציין גם את עמדת הרב דוד פרידמן מקרלין שהתנגד ערב שמיטת תרמ"ט למכירת האדמות לגויים, אך ציין שבשל הדוחק הגדול ניתן לדעתו, "אם יסכימו רוב חכמי ישראל בקיבוץ גדול", להתיר ליהודים לעבוד בשדות המצויות כבר בבעלות של גויים, כדעת ספר התרומה<sup>17</sup>. אך קשה אמנם לראות במקורות אלו מקור ברור לנעשה בפתח תקווה, בפרט שבמכתב לרבה של פתח תקווה, הרב אהרון אורלנסקי, ציין הרב נפתלי הרץ הלוי מיפו בערב שמיטת תרנ"ו: "לעבוד בקרקע הגוי לא התירו רבני ירושלים"<sup>18</sup>. שמא הכוונה הייתה בעיקר להתיר לקבל את רווחי יבול שנת השמיטה במצב שהיהודים בעיקר מספקים בשנה זו שוורים וזרעים והעבודה נעשית על ידי גויים, והרווח הניתן להם במציאות זו גדול יותר מאשר החכרה גמורה של הקרקע<sup>19</sup>.

## העבודה במטעים

בנוסף עורר ההסגר קשיים ושאלות הלכתיות בנוגע לעיבוד המטעים. המטעים, ובפרט ענף הגפן, היו המשאב הכלכלי העיקרי של רוב המושבות. בא' בכסלו תרס"ג (1.12.1902) דיווח ליפשיץ מפתח תקווה:

עבודת הכרמים הולכת וקרובה. הדאגה לעובדים ערביים הנצרכים להעבודות השונות נוקרת את מוח האכרים, ובפרט את בעלי הכרמים והפרדסים<sup>20</sup>. ממכתב של האגרונום בריל מ-19.12.1902 (ו' בכסלו תרס"ג) לשם-טוב פריינטה עולה שמציאות זו הביאה את איכרי המושבה לפנות לרבני ירושלים בבקשת היתר עבודה בגפנים:

הקולוניסטים [=תושבי המושבה] פנו בנובמבר האחרון בבקשה לרבנים בירושלים<sup>21</sup> כדי שיתירו להם לעשות בעצמם את כל המלאכות בגפנים,

16 שו"ת מהרי"ל דיסקין, ירושלים תרע"א, סי' כז.

17 ראו ר"ב ריבלין, "הגאון ר' דוד פרידמאן זצ"ל ושאלת השביעית", סיני נח (תשכ"ו), עמ' קמח-קמט; ר"א הנקין, "עובדות ומיתוסים בפולמוס השמיטה", עלוני ממרא, 121 (תשס"ח), עמ' 52, הע' 9.

18 רי"ל פראנק ורש"ד רוזנטל (עורכים), הר המור: שביעית, ירושלים תשנ"ד, עמ' קיג.

19 על היתר זה ראו בספרי 'ובשנה השביעית' כך א, עמ' 10-11, 31.

20 השקפה, ה' בכסלו תרס"ג (5.12.1902), עמ' 56. והשוו לחששות דומים בראשון לציון: "אחרי הגשמים צריך לעבד את הכרמים, צריך לעדד מסביב לאילנות, ואנו שואלים את עצמנו מי, מי יעשה לנו כל אלה, אם הערבים בכפרים ימותו, אם הנשואים לא יוכלו לבוא אלינו יען אנחנו עצמנו אוסרים עליהם הכניסה" (השקפה, כ"א במרחשוון תרס"ג (21.11.1902), עמ' 40).

21 הכוונה מסתמא בעיקר לאדר"ת ולרב שמואל סלנט.

מפני שראו סיכון להשתמש בשירותי הערבים מחשש הדבקה. הרבנים נתנו תשובה שלילית. בשל תשובה זו הקולוניסטים החלו להעסיק את הערבים.<sup>22</sup>

למעשה, הוכנסו ערבים גם למושבות אחרות בהן היו חסרות ידיים עובדות, ואולי זה מה שתרם להחלטת הרבנים. כך, במזכרת בתיה התלבטו כיצד לפעול בהגיע זמן העבודה בשדות, שכן היה חשש כבד שכפרי הערבים הסמוכים נגועים בכולרה.<sup>23</sup> באסיפה כללית של בני המושבה שהתקיימה במוצאי שבת ליל ט"ז בחשוון תרס"ג, "התייעצו אודות חרישת השדות הנחוצה להיות "בשנה זו" דוקא ע"י פועלים אינם יהודים", ולאחר דין ודברים הוחלט להביא פועלים ערבים רק ממקומות לא נגועים, ואחרי בידוד של 24 שעות. נקבע שכל איכר ידאג לכך שהפועלים לא יבואו במגע עם בני ביתו ועם פועלים אחרים, והעובר על התקנות ייענש.<sup>24</sup> בגדרה הוחלט ב"ט במרחשוון תרס"ג (19.10.1902), "שלא יקחו עתה הרבה ערבים לעבודת הכרמים רק ערבי אחד על כל נחלה ונחלה, ובתנאי שיהיו מכפר אשר היא בחזקת בריאה". על מעסיקיהם של הפועלים הוטל להשגיח שאלו לא יתקרבו למושבה ולבאר המים.<sup>25</sup> בראשון לציון הוחלט שהעובדים הערבים יגיעו רק לשטחים החקלאיים ויקבלו כלי עבודה שחוטאו, איכרי המושבה ישגיחו עליהם ממרחק של חמישה מטרים. כלי העבודה יחוטאו מדי יום, ובסוף יום העבודה הכפריים יחזרו לבתיהם.<sup>26</sup>

בפועל לא פגעה כמעט מגפת הכולרה בעבודה במטעים, ובפרט בענף הגפן, שהיווה כאמור את המשאב הכלכלי העיקרי של רוב המושבות. אלו טופלו ככלל בצורה טובה, הן בשל העובדה שרבות מהמלאכות לא נדרשו בחודשי המגפה אלא לאחריה, הן בשל העובדה שחלק מהמלאכות הותר ליהודים לעשותן, והן בשל

22 הארכיון הציוני המרכזי 15\6122J.

23 כבר ב-6.10.1902 (ה' בתשרי תרס"ג) פנו נציגי המושבה לפקיד ד"ר יצחק לוי ביפו, והודיעו לו שבכפר עקרי הסמוך היו 15 מתים מתחילת החודש מסימפטומים הדומים לכולרה, וביקשו שידווח על כך לממשל ביפו. בדיקה שערכו רופאים מטעם הממשל יומיים אחר כך לא מצאה עדויות לכך, אולם הרופאים חששו שנפגעי הכולרה הוסתרו, ויעצו לתושבי מזכרת בתיה למנוע כניסת ערבים מהכפר למושבה (בראל, רוח רעה, עמ' 84-85). באספה כללית שנערכה ב"ב בתשרי תרס"ג (13.10.1902) נדונה השאלה אם לפתוח את הסגר כדי שהאיכרים יוכלו להביא אבנים לבניית הרפתות. ברוב דעות הוחלט "כי הקרנטין יישאר כמקדם", והאבנים יובאו אחרי חג הסוכות בעגלות האיכרים, אך על ידי הבנאים בלבד (ארכיון תנועת העבודה, מכון לבון, ספר הפרוטוקולים של מזכרת בתיה, 312-384 IV, עמ' 19).

24 ארכיון תנועת העבודה, שם, עמ' 19-20.

25 ארכיון הבילויים לתולדות גדרה, ספר הפרוטוקולים, פרוטוקול 207, מיום ד' י"ט בחשוון תרס"ג; בראל, רוח רעה, עמ' 85.

26 השקפה, י"ט בכסלו תרס"ג (19.12.1902), עמ' 76-77.

הכנסתם כאמור של פועלים ערבים עוד בזמן הסגר<sup>27</sup>.

לעומת זאת יבולי השדה נפגעו יותר, אך המצב היה שונה במושבות השונות. לדוגמא בשתי מושבות המזרע העיקריות שבאזור יפו. פתח תקווה ומזכרת בתיה (עקרון), הוחכרו אדמות המזרע לערבים, בשנת השמיטה, ליפשיץ מפתח תקווה הזכיר בחודש שבט ש"לשדותינו בני חורין אנו בשנה הזאת, כי שנת השמיטה הכריחה אותנו לתת את השדות להערביים באריסות<sup>28</sup>. לא ברור עד כמה יכלו הערבים לזרוע עתה את השדות בפתח תקווה, והאם טופלו על ידם או בעזרתם השדות עליהן סיכמו ערב השמיטה בכפרים הערביים. יהושע אייזנשטט-ברזילי ציין ב' באייר תרס"ג כי "מפני השמיטה לא זרעו בפ"ת כלל, אך את החציר הצומח על האדמה השובתת הם קוצרים, והוא מספוא טוב לבהמה"<sup>29</sup>. בדו"ח יק"א צוין שכתוצאה מן השמיטה יכול הפלחה בפתח תקווה כה קטן, עד שלא ניתן לתת נתונים משמעותיים<sup>30</sup>. עוד צוין בדו"ח שבפתח תקווה נזרעו בשנה זו 18 דונם טבק, וכי היבול הזעיר נבע מהאיחור בזריעה ובשל השמיטה, שכן ההיתר מרבני ירושלים הגיע באיחור. קשה לדעת באיזה היתר מדובר. בהמשך הדו"ח צוין שנעשו ניסיונות גידול נוספים במושבה, של טומבק (טבק לנרגילה) ואניס. קשה לדעת מי עמד מאחורי הניסיונות, ועל בסיס איזה היתר נעשו.

לעומת היבול המועט בשדות פתח תקווה, המציאות במושבה מזכרת בתיה (עקרון), ששדות המזרע שלה הוחכרו כולם לערבים, הייתה טובה בהרבה<sup>31</sup>. כך, בתיאור יכול תרס"ג ציין משה סמילנסקי מרחובות כי "השנה האחרונה הייתה שנת ברכה בעקרון. השעורים נתנו 17 מדה במקומות רבים"<sup>32</sup>, ובדו"ח יק"א צוין, שבזכות המקצרות החדשות בוצע הקציר במהירות. שווי יבול התבואה: 32,080 פרנק (יבול

27 שטח הגפנים שעובד בשנת תרס"ג במושבות באזור יפו, עמד על 16,495 דונם. יבול הענבים היה בשיעור של למעלה ממיליון ק"ג (26,691.4 קנטר), בשווי 688,263.9 פרנק. ראו הנתונים בספרי 'ובשנה השביעית' כרך ב, עמ' 289-290.

28 השקפה, כ"ג בשבט (20.2.1903), עמ' 153.

29 המליץ, כ"ה בתשרי תרס"ד (16.8.1903), עמ' 3.

30 דו"ח יק"א (Rapport annuel de l'administration centrale au conseil d'administration), 74-75. זאת לעומת הדיווחים מן השנים הקודמות. 26,450 פרנק בשנת 1902 ו-12,695 פרנק בשנת 1901 (דו"ח יק"א לשנת 1902, עמ' 43).

31 שתי מושבות המזרע העיקריות באזור יפו היו פתח תקווה ומזכרת בתיה. במושבות רחובות, ראשון לציון, נס ציונה (ואדי חנין) היו שטחי הפלחה בכלל מועטים ביותר. בגדרה נזרע בשנת תרס"ג שטח של כ-660 דונם שהניב יכול בשווי 1000 פרנק (ראו דו"ח יק"א לשנת 1903, עמ' 64).

32 הזמן, ט"ז בטבת תרס"ד (4.1.1904), עמ' 2.

השנה הקודמת היה שווה: 20,086.92 פרנק). וכי לאחר הקציר האיכרים עוסקים בזיבול שדותיהם להטבת השדות בשנים הבאות<sup>33</sup>. השאלה שהטרידה את איכרי מזכרת בתיה הייתה מה דין היבולים משנת תרס"ג לגבי הפרשת תרומות ומעשרות, כפי שתיאר אחד מבני המושבה בהחבצלת:

נדרשתי לאשר בקשוני איכרים אחדים, כי אשאל בעדם את השאלה הזאת, איך יתנהגו בדיני תרומות ומעשרות בשנה הזאת שנת השמיטה (אשר כל השדות מכורים לעכו"ם וגם נעבדים מהחל ועד כלה ע"י ערביים), ואיזה מעשרות יפרישו, מעשר שני או מעשר עני. לכן אמרתי והבטחתי להם לשאול שאלה פומבית ע"י מכתב עת החבצלת, ואקוה כי בודאי יתעוררו הרה"ג שיחי להשיב על השאלה הזאת הנחוצה מאד לדעת, כי אנכי כבר שמעתי פסק הלכה מאיש אחד אשר הוציא הלכה מחיקו ויפסוק כי אין כל דין תרומ"ע נוהג בשנה זאת, רק מעשר עני. מזכרת בתיה היא עקרון, כ' סיון תרס"ג<sup>34</sup>.

ביחס לשאלה זו או לדומותיה בשמיטה זו, ציין הרב אליהו דוד רבינוביץ'-תאומים, האדר"ת, במכתב לרא"ה קוק:

פירות שביעית של המושבות צריכים להפריש מעשר שני, וכמדומה שכבר כתבתי מזה לכבוד גאונו נ"י שלדעתי היה נראה יותר להפריש מעשר שני, ואחר שדברתי עם הגאון ר' שמואל סלאנט נ"י הסכמנו לצוות להפריש שני המעשרות בתנאי, וכמו שעשה רבי עקיבא כהמבואר בירושלמי והובא בתוספות ר"ה י"ד ע"ב, ובזה יתוקן הכל<sup>35</sup>.

## סיכום

בשנת השמיטה תרס"ג התמודדו האיכרים היהודים בארץ במושבות השפלה הן בנזקי מגפת הכולרה שפגעה אז קשות בארץ והגבילה את הפעילות החקלאית והמשקית, והן בצורך לשמור מצוות השמיטה. סקרנו את המצב במושבות ואת הפעולות שנעשו ולא נעשו בהן בשנת תרס"ג, וניכר שלמרות הקשיים וחילוקי הדעות הצליחו רוב המתדיישים לסיים את שנת השמיטה בשלום לקראת שנים נוספות של מאמץ גדול ביישוב הארץ.

33 ראו דו"ח יק"א, לשנת 1902, עמ' 43, ולשנת 1903, עמ' 73.

34 חבצלת, כ"ד בסיוון תרס"ג (19.6.1903), עמ' רכח. חתום "בן הרואה".

35 אגרות האדר"ת, נספח לספרו של הרא"ה קוק, אדר היקר ועקבי הצאן, ירושלים תשכ"ז, אגרת טו. האדר"ת ציין את הדברים גם בספרו "שבח הארץ". ראו ר"ל פראנק ורש"ד רוזנטל (עורכים), הר המור, כרך ו, ירושלים תדש"מ, "חידושים ופסקים בעניני תרו"מ - רבי שמואל סלנט", עמ' 28.

## "חננוך לנער על פי דרכו"

### מבט חינוכי על רצף הסיפורים בראש מסכת פסחים העוסק בלשון נקייה

בדף ג, ב של מסכת פסחים (שאנו מסיימים עתה בדף היומי) עוסקת הגמרא בעניין חשיבות השימוש בלשון נקייה. לאחר שהגמרא מסיקה כי אין להשתמש בלשון מגונה אלא יש לברור לשון נקייה, מובאים שלושה סיפורים רצופים בעלי מכנה משותף ומבנה זהה<sup>1</sup>, שבהם מסופר על אנשים המביעים את דעתם בעניין מסויים, חלקם משתמשים בלשון נקייה וחלקם בלשון שאינה נקייה, ולדבריהם מוצגת התייחסות מצד הסמכות הגבוהה מהם.

הנהו תרי תלמידי דהו יתבי קמיה דרב, חד אמר שויתנין האי שמעתא כדבר אחר מסנקן, וחד אמר שויתנין האי שמעתא כגדי מסנקן, ולא אישתעי רב בהדי דהאיך. הנהו תרי תלמידי דהו יתבי קמיה דהלל וחד מינייהו רבן יוחנן בן זכאי, ואמרי לה קמיה דרבי וחד מינייהו רבי יוחנן, חד אמר מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה, וחד אמר מפני מה בוצרין בטהרה ומוסקין בטומאה, אמר מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל, ולא היה ימים מועטים עד שהורה הוראה בישראל. הנהו תלתא כהני, חד אמר להו הגיעני כפול, וחד אמר הגיעני כזית, וחד אמר הגיעני כזנב הלטאה, בדקו אחרי ומצאו בו שמץ פסול.

בסיפור הראשון מסופר על שני תלמידים שישבו לפני רב ודיברו על כך שהסוגייה שלמדו הייתה קשה, אולם כל אחד מהם תיאר את קושי הסוגייה בצורה שונה. התלמיד הראשון השתמש בלשון שאינה נקייה, ואמר שהסוגייה הפכה אותו להיות עייף<sup>2</sup> כחזיר<sup>3</sup>. מעבר לכך שהחזיר הינו בעל חיים שאינו כשר למאכל, הוא מסמל

1 לניתוח הסיפורים ראו למשל במאמרו של הרב יהודה שביב "חננוך והוראה במסכת פסחים", 'המעין' ניסן תשס"ג (מג, ג) עמ' 58-68. הרב שביב מציג שבעה עשר סעיפים בענייני חינוך מתוך מסכת פסחים, ובסעיף ד (עמ' 60-61) התייחס לסוגיה זו, אך למד ממנה עניין חינוכי אחר.

2 כך מוסבר הפועל "מסנקן" על פי פירוש רש"י. רבינו חננאל על אתר ובערוך בערך "סנק" פירשו אחרת, ובדרכו של הערוך תירגם הרב ע"צ מלמד במילוןו וכתרגומו תירגמו גם בפרייקט הלקסיקון הארמי המקיף - <http://cal.huc.edu>. סוקולוף לא תירגם מילה זו במילוןו כיוון שלדעתו מקור המילה הוא בעברית, ואינה ארמית. ראוי להעיר כי בכת"י אנלאו 271 הפירוש מובא כחלק מהנוסח: "כי גדי מסנקי [פי' גדי ממולא ביצים ותבלים]".

3 בסוגייה נכתב "כדבר אחר" - כינוי החזיר בלשון נקייה בספרות חז"ל. ראו בפירוש רבינו חננאל על אתר.

ביהדות דבר משוקץ ומתועב<sup>4</sup>, וזו לשון שאינה נקייה. לעומתו התלמיד השני השתמש בלשון נקייה, ואמר שהסוגייה הפכה אותו להיות עייף כגדי - בעל חיים כשר, עדין וטהור. בסיפור השני מסופר על שני תלמידים ששאלו שאלה זהה בדיני טומאה וטהרה. הראשון שאל בלשון נקייה "מפני מה אין מוסקין בטהרה", ואילו השני שאל: "מפני מה מוסקין בטומאה". בסיפור השלישי מסופר על שלושה כהנים שתיארו את הכמות הקטנה שקיבלו מלחם הפנים, וכל אחד מהם המחיש לחבריו את הכמות על ידי משל. שני הכהנים הראשונים השתמשו במשל בשפה נקייה, אחד אמר "הגיעני כפול" והשני אמר "הגיעני כזית", לעומתם הכהן השלישי השתמש בשפה שאינה נקייה: "הגיעני כזנב הלטאה"<sup>5</sup>.

והנה מתברר שההתייחסות לאמירות מצד הרב שונה בכל אחד מהסיפורים. בסיפור הראשון תגובת רב היא: **"ולא אישתעי רב בהדי דהאיך"**, רב החליט להתעלם מאותו תלמיד. ניתן לפרש התעלמות זו בחומרא כניתוק מגע מוחלט, כנידוי<sup>6</sup>, אולם יתכן שמדובר כאן על "פעמים שאתה מתעלם"<sup>7</sup> כמו בדיני אבידה, והכוונה שרב התעלם מהסיפור, עשה עצמו כאילו יודע. בסיפור השני הרב<sup>8</sup> אמר: **"מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל"**. הרב בחר להתעלם מדבריו הבוטים של התלמיד השני ולשבח את התלמיד הראשון על ידי שצפה את עתידו הטוב של השומר על לשון נקייה<sup>9</sup>. דרך התבטאותו מעידה על היותו תלמיד חכם שאינו רק ידען - אלא גם בעל מידות<sup>10</sup>.

4 ראו לדוגמא קידושין מט, ב: "עשרה קבי נגעים ירדו לעולם תשעה נטלו חזירים ואחד נטלו כל העולם כולו". עוד על המעמד הנחות והשפל הניתן לחזיר במקורותינו ראה מ"ש מ' דור, החי בימי המקרא המשנה והתלמוד, תל אביב תשנ"ז, עמ' 48-49; פליקס י', חי וצומח בתורה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 36; פרויס י', הרפואה במקרא ובתלמוד, ירושלים תשע"ג, עמ' 828.

5 ראו חגיגה דף יא, א, שם לדעת ר' יוסי ב"ר יהודה זנב לטאה הינו השיעור המינימלי לטומאה.

6 כך למשל ביאר המהרי"ק (שורש קסט) שאף גרס בגמרא שרב לא דיבר עימו **תלתין יומי** (סתם נידוי לשלושים יום), אם כי, בתשעה עדי נוסח (דפוס וילנא, דפוס ונציה ר"פ-רפ"ג ועוד שבעה כתי"י המוצגים באתר "הכי גרסין" - <https://bavli.genizah.org/ResultPages/Difference>) לא מצאנו עדות לגירסה זו.

7 בהלכות אבידה ישנם מקרים חריגים בהם אנשים מסויימים רשאים ולעיתים אף מצווים להתעלם מהאבידה ולא להרימה. ראו בבא מציעא ל, א; רמב"ם, נזיקין, גולה ואבדה, פ"א, ה"ג וְהִ"ח ; שולחן ערוך חו"מ סי' רסג.

8 לפנינו, בדפוס וילנא, חלוקות הדעות בעניין זהות התנא לפניו ישבו התלמידים - הלל או רבי. במספר כתי"י ודפוסים (ונציה ר"פ-רפ"ג; מינכן 95; אנלאו 271; וטיקן 109; Bologna, AS: Fr. ב; ebr. 53; Oxford: Heb. d. 45/68-69) הנוסח הוא: קמיה דר' במקום קמיה דרבי. בכת"י אנלאו 271 הנוסח הוא קמיה דהלל הזקן במקום קמיה דהלל.

9 ראו בפירוש רבינו חננאל על אתר.

10 אומנם בגליון המהרש"א על אתר מצויין כי לא ברור כלפי מי מכוונת אמירתו של הרב "מובטח

להבדיל מהסיפור הראשון בו נידו או התעלמו מהתלמיד שהשתמש בלשון שאינה נקייה, ולהבדיל מן הסיפור השני בו עודדו את התלמיד שהשתמש בלשון נקייה, בסיפור השלישי התעלמו מהכהנים ששמרו על לשונם ודיברו בלשון נקייה, והתמקדו בהתבטאותו הבוטה של השלישי: **"בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול"**. לא יושם כאן הכלל "פעמים שאתה מתעלם", אדרבה, הקפידו להתייחס למעשיו ולפעול בהתאם להם.

אין אנו יודעים מה גרם לתגובות השונות למקרים הדומים. יתכן שבסיפור הראשון התלמיד היה בעל פגם מוסרי גדול ומשום כך רב נידה אותו, או להיפך הוא היה תלמיד צעיר ולכן הרב התעלם מדבריו. אולי בגלל שדיבר דברי גנאי על עצמו לא היה ראוי ליחס מכבד. אולי התלמיד שישב לפני הרב בסיפור השני רק התחיל לתקן את מידותיו, משום כך לא רצה הרב לגעור בו אלא רק עודד את חברו. שמא בסיפור השלישי הקפידו עם הכהן שהמשיך משל שאינו ראוי, כיוון שעם הכהנים צריך להקפיד יותר בהיותם משרתי עליון. יתכנו הסברים שונים. אולם ברור שהתגובות הותאמו לזמן, למקום ולמצב הנתון של כל אחד מהמשתתפים.

דומה שרצף שלושת הסיפורים העוסקים בעניין חשיבות השימוש בלשון נקייה מזמין אותנו לשים לב גם לעניין התגובות השונות למעשה זהה<sup>11</sup>. התגובה של המחנך צריכה להשתנות בהתאם למתחנך ולמצבו, לזמן ולמקום. בחינוך, אין, ולא יכולה להיות, דרך אחת לתגובה. יתכן שזהו המסר המשמעותי הנלמד מרצף הסיפורים העוסקים בחשיבות הלשון הנקייה<sup>12</sup>.

אני בזה שמורה הוראה בישראל". הר"ן ציין בשם התוספות כי אפשר לומר שאמירה זו מכוונת דווקא על התלמיד השני שנקט בלשון קצרה אע"פ שלא הייתה לשון נקייה, אולם, הר"ן עצמו אומר על דבריהם: "ואין נראה". הרב החיד"א בפירושו "בן יהודה" על אתר עמד על הקשר בין שימוש בלשון נקייה להבטחה שיהיה מורה הוראה. ראו עוד במאמר מאת ע' מאיר "מובטח אני בזה שמורה הוראה בישראל", עלי שיח 15-16 (תשמ"ב) עמ' 224-236. להיבטים נוספים ראו בגר"א ובחידושי הרש"ש על אתר.

11 גם אם נפרש כמהר"ק שתגובות רב הייתה נידוי, עקרון התגובה השונה נשמר.

12 [יתכן שהשוני בתגובות נובע גם מהדמות השונה של הרב ודרכו החינוכית השונה. ואכמ"ל. הערת העורך י"ק].





הרב ישי מאיר

## 'אלו דברים שיש להם שיעור'...

### זיכרונות מהשיעור השבועי בבית הגרז"נ גולדברג זצ"ל

קטונתי מלכתוב מילות הערכה על גדול-ישראל הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל. אך כיון שנתבקשתי - הרי דברים קצרים על השיעור השבועי בו זכיתי להשתתף במשך עשרות שנים.

השיעור ב"מנחת חינוך" התקיים בביתו של הרב מדי יום חמישי בערב, משנת תשנ"ב ועד סמוך לפטירתו (לפני כן למדו בשיעור בספר "שב שמעתתא"). ציבור השומעים היה מגוון - תלמידי חכמים מובהקים לצד יהודים שאין תורתם אומנותם. כמה שמות שרבים מקוראי 'המעין' מכירים שהשתתפו בשיעור במשך השנים - ר' יונה עמנואל ז"ל, מחותנו שיבל"א פרופ' אריק זימר, הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, ר' משה ארנד מתושבי העיר העתיקה, הרב נחשון רבינשטיין ר"מ בשיבת בית אל, הדיין הרב מרציאנו, הרב אריה קורן ז"ל ועוד. מספר המשתתפים בשיעור בדרך כלל נע סביב עשרים, לפעמים קצת יותר. כיון שהשתתפתי בשיעור "רק" קרוב לשלושים שנה, וחז"ל אמרו שאין אדם עומד על דעת רבו עד ארבעים שנה, אין ביכולתי להעריך את גדלות השיעור אלא רק לספר מעט אודותיו.

שיעור ב"מנחת חינוך" מחייב בקיאות ושליטה בתחומים רחבים: ארבעת חלקי השולחן ערוך; מצוות הנוהגות בזמן הזה, ואלה שאינן נוהגות היום; מצוות המחייבות את כולם, ואלה השייכות רק לבודדים כמלך, כהן גדול וכיוצא בזה. הרב השיט את ספינתו בבטחה באוקיינוס הגדול של התלמוד. וגם כשהגלים היו סוערים, והלימוד קשה, רב החובל היה מנהיג את הלימוד מתוך ידע עצום, בשלווה ובביטחון, אל חוף מבטחים.

הרב לא הכין את השיעור. בכל פעם הזכירו לו היכן עמדנו לפני שבוע, והוא קרא את דברי ה"מנחת חינוך", והביא כהנה וכהנה דעות וסברות בנושא הנלמד. לא ניכר היה הבדל כלשהו בין סוגיות מסדר נשים או נזיקין, הנלמדות בדרך כלל בשיבות, לבין קדשים וטהרות. בכל נושא, נדיר היה שמישהו מהלומדים יביא דעה כלשהי שלא הייתה מוכרת לרב.

בקיאותו ועומק ידיעותיו היו לשם דבר. תורתו הייתה בהירה מאוד. סוגיות מסובכות, קושיות עצומות וחילוקים דקים - כל אלו נוסחו על ידו בבהירות ובפשטות, בצורה מובנת ביותר. נדמה שהזיכרון העצום שלו נבע גם מכך שהכל היה אצלו פשוט וברור.

חלק מהלומדים היו פעילים - שאלו ודנו לפניו בסוגיות שונות. הרב היה קשוב מאוד לדוברים, והתייחס לכל אמירה. לעיתים אנשים שאלו והעירו דברים לא לעניין, או שהעלו סוגיות אקטואליות שנויות במחלוקת שהיו קשורות רק בעקיפין לנושא הנלמד, וגם אליהם התייחס הרב בכבוד. לכולם ענה במאור פנים, בשלווה ובנחת.

במשך תקופה מסוימת השתתף בשיעור דרך הטלפון יהודי מארה"ב. פעם אחת, במוצאי איסרו חג שבועות שחל ביום חמישי שבו התקיים השיעור, התקשר אותו יהודי ורצה כרגיל להקשיב לשיעור. הרב שם לב שיו"ט שני בארה"ב עדיין לא יצא ויש כאן מצד אותו אדם חילול יו"ט שני של גלויות, ובאופן חריג ביותר הקפיד עליו מאוד.

כעשרים ושמונה שנה לאחר תחילת לימודנו סיימנו את ה"מנחת חינוך". לציון ה"סיום" ערך הרב בביתו סעודת מצוה, אליה הוזמן גם ידידו הרב שלמה פישר שליט"א, ה' ירפאהו ויחזקהו. הייתה זו חוויה מיוחדת לראות את שניהם נושאים ונותנים בלימוד, קורנים מאושר. סעודה זו הייתה עוד נדבך בדיבוק החברים של באי השיעור. בין הלומדים התעורר ספק לגבי ספר הלימוד שייבחר לשיעורים הבאים, אך הרב הכריע שנתחיל שוב ממצוה א' במנחת חינוך, והדגיש את חשיבות החזרות והשינון.

כאמור, השיעור התקיים מידי ליל שישי בין שעה תשע לשעה עשר, תמידים כסדרם - ללא חופשות או "בין הזמנים" וללא ביטולים. הבית היה תמיד מסודר ונקי לקראת השיעור, ובזמן הלימוד לא הסתובבו אנשים בבית. לעיתים נדירות ראינו את הרבנית ע"ה או את נכדות הרב שתיבדלנה לחיים ארוכים נכנסות הביתה<sup>1</sup>. השיעור החל תמיד בזמן, ובדרך כלל גם הסתיים בזמן, אלא אם כן שקע הרב בלימוד ולא שת לבו לשעון. גם כאשר חלה תענית ציבור ביום חמישי השיעור התקיים בהמשך הערב, ובקיץ הוא רק נדחה בחצי שעה. כאשר השתתף הרב בימי חמישי בשמחות הקפיד לחזור לפני תחילת השיעור, או ללכת רק אחרי סיומו. כשהייתה לרב חתונה של נכד ביום חמישי הוא קבע כבר שבוע קודם מועד אחר לשיעור. קרה לפני שנים רבות שהגענו פעם לשיעור, וראינו שמתקיימת בביתו מסיבת אירוסין לבתו. כשהגענו הרב עבר איתנו לבית הכנסת הסמוך ומסר שם את השיעור כרגיל, בעוד שאר בני המשפחה ממשיכים לחגוג בבית.

1 בין כתיבת הזיכרונות האלו להדפסתם הלכה לעולמה גם הרבנית גולדברג ז"ל, בתו הגדולה של רבנו הגרש"ז אורבך זצ"ל, בת גדולים ואשת אדם גדול שבנתה בית גדול מלא תורה ויראת שמים ושלווה ושמחה. בחייהם ובמותם לא נפרדו. תנצב"ה.

אחרי השיעור היו לפעמים המשתתפים פונים אל הרב בשאלות פרטיות. לא תמיד ענה הרב על שאלות הלכתיות שהוצגו בפניו, לעיתים רק הציג את הצדדים השונים והשאיר את ההחלטה לשואל. כאשר פעם ביקש ממנו משהו ברכה לבנו המתחיל ללמוד בישיבה, בירך אותו הרב שידע את מה שהוא לומד!

בחגים קיימו משתתפי השיעור בצוותא מצות הקבלת פני רבו ברגל. באופן קבוע עלינו אליו בבוקר היום הראשון של חול המועד פסח וסוכות (יום זה לעולם אינו חל בשבת), וביקרנו אותו בביתו או בסוכתו. בביקור הועלו נושאים הלכתיים מגוונים הקשורים לחג, והרב דן והתפלפל בהם כאילו התכוון לכך.

לסיום אביא שתי 'תורות' קצרות של הרב הקשורות להגדה של פסח, המבטאות לענ"ד את הלך מחשבתו ההלכתי והמקורי של הרב זצ"ל:

א. בעל ההגדה של פסח מביא דרשות סביב פסוקים הנאמרים ע"י האדם המביא ביכורים - "ארמי אובד אבי".... רבים שואלים מדוע נבחרו פסוקים אלו, הלקוחים מחומש דברים, לדרוש את ההגדה סביבם, ולא פסוקים מתוך סיפור יציאת מצרים במקורו בספר שמות? הרב השיב שהסיבה היא ש"דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה", ויש בעיה בדרך-כלל לצטט פסוקים כדי לדורשם. אך דברי מביא הביכורים ניתנו לקריאה, ככתוב "וענית ואמרת", ואם כן מותר תמיד לאומרם בעל פה, לכן הם הפסוקים שנבחרו עם הדרשות שעליהם לאמירה במהלך ההגדה. כך גם הסביר את הסיבה לכך שכל בוקר אחרי ברכות התורה נאמרים פסוקי ברכת כהנים דווקא - גם פסוקים אלו ניתנו לאמירה, "אמור להם", ולכן ניתן לאומרם גם שלא מן הכתב.

ב. מדוע אחרי ברכת המזון נוהגים לפתוח את הדלת? ידועים לכך הסברים שונים, אך הרב השיב שבעת אכילת קרבן הפסח הצטופפו כולם על קרקע הבית, שהרי אסור שהפסח יאכל על הגגות. משסיימו לאכול - פתחו את הדלת כדי לעלות לגג ששם היו רגילים לשבת בהמשך הלילה, ומכאן נוצר המנהג לפתוח את הדלת לביל הסדר מיד אחרי ברכת המזון...

\* \* \*

למדנו מהרב "שמחת תורה" מהי - הוא היה שקוע כולו בתורה, והדברים שיצאו מפיו היו תמיד שמחים ומאירים. למדנו מהרב קביעת עיתים לתורה מהי - שיעור שהתקיים במשך עשרות שנים בקביעות מלאה. למדנו מהרב כיצד צריכה להיראות התייחסות של רב לתלמידיו. שמחנו ברב זצ"ל, ונראה שאף הוא שמח בנו. חבל על דאבדין. תנצב"ה.

## שימושה ולימודה: ממשנתו של הרב יהודה הרצל הנקין זצ"ל

לפני חודשים מעטים, ביום חמישי לפרשת 'ויגש' ט' טבת תשפ"א, נפטר לאחר ייסורים רבים ידיד משפחתנו הרב יהודה הרצל הנקין זצ"ל. אין בדברים הבאים תיאור של כל משנתו ובוודאי שלא הקפת דמותו, אלא רק הרהורים בעקבות ספרו הגדול 'שו"ת בני בנים' ארבעה חלקים על דרכו בלימוד ובהלכה.

כך כתב הרב בהקדמתו הנפלאה לשו"ת בני בנים ח"א (פתח דברים עמ' ו):

כך דרכה של תורה, כי מצד הכח הטבעי והיכולת אנחנו כננסים שאינם יכולים לשנות את צורתם להיות כענקים. לכן אין בנו הכח לראות למרחקים מכוחות עצמנו, בעומדנו ברגלנו על קרקע התלמוד, אלא אנחנו צריכים לטפס על גבי הענקים ולהסתמך על סברותיהם ופירושיהם. אבל הקב"ה נתן בנו כח לטפס ולשבת על גביהם ולהבין דברי הראשונים ברוב יגיעה ועמל, ומתוך כך לפעמים לראות למרחקים, ואשרי מי שזוכה לכך.

שיטה זו מבוססת על שתיים: הפנמה והכרה שיש "ענקים", והבנה שעלינו להשקיע ולעמול כדי "לטפס" עליהם ו"לשבת על גבם". רק לאחר ביצוע שני המאפיינים הללו נוכל לפעמים לראות הלאה למרחקים. ואכן, ניתן לראות לאורך ארבעת חלקי שו"ת 'בני בנים' של הר"ה הנקין כיצד הוא מוביל מהלך זה. "גדולה שימושה של תורה יותר מלימודה" (ברכות ז, ב), תחילה "שימוש" תלמידי חכמים, אשר המרכזי שבהם היה סבו הגדול הגרי"א הנקין זצ"ל אותו כינה (בפתח דברים שם) 'חד בדורו' וכן (ח"א עמ' קסו) "עמוד ההוראה בדורו", אשר שימש את גדולי הדור הקודם<sup>1</sup>. חלק זה הוא אבן יסוד למשנתו, ואותו הטביע גם בשם ספרו "בני בנים". לאחר הכרת הגדלות בתורה של אותם ה"ענקים" ולמידת דרכה של הוראת ההלכה מסבו, הרב הנקין חייד ויישם מסכת חיים שלמה ועצמאות למדנית ופסיקתית, כי המפגש עם דבר ה' זה אינו יכול להיות רק "כזה ראה וקדש" וסמיכה על "הענן" החופף עליו מרבותיו (ח"ד סי' כו עמ' צ). דרכה של תורה, במשנתו של הרב הנקין היא לשאת ולתת בדברי רבותיו הענקים מתוך חתירה לאמת (פתח דברים שם). רק לאחר אחיזה איתנה ובירור נוקב ויגיעה בהבנת דברי חז"ל, ראשונים ואחרונים, ניתן לפעמים לתת מענה הלכתי חדשני לנושא העומד על הפרק.

1 בהרחבה ח"א מאמר א עמ' קסו; ח"ב מאמר א עמ' רח; ח"ד מאמר א עמ' צב ובספרים אחרים, עי' שם הע' 1.

רבים מאוד הם התחומים אותם בחן הרב הנקין במבחן האמת במשא ומתן כדרכה של תורה. אחד מהמאפיינים המיוחדים במשנתו הוא התעוזה לצלול למים אדירים ועמוקים במגוון כה רחב של נושאים כדי להגיע לאותם פניני אמת. מתוך שיטת לימודו זו, שילוב של שימוש ת"ח בצירוף העיון המעמיק, הרב הנקין יוצא נגד רבנים שהוכתרו בתארים של גדולי תורה אבל אינם גדולים באמת. יכולתם מתמצת בהבאת דברי אחרים בטוב טעם המושך את הציבור, אך "אינם מחדשים בתורה" (ח"ב סי' לה עמ' קלד). מעבר לעיון המתבקש החסר בדבריהם, מעיר הרב הנקין על חסרון נוסף אצל אותם רבנים - הוראת ההלכה ברבים הינה תחום בעל אחריות גדולה, ולא כל מקור ראוי להוות חלק מההלכה למעשה ולעיתים גם "הלכה ואין מורין כן" (ח"ב מאמר ג עמ' רטו). הרב מיצר גם על ירידה ברמת ההבחנה התורנית, עד שלעיתים חלק מהציבור אומר "קדוש" על דמות תורנית או ספר שאינם ראויים לכך: "העולם אינם מבחינים בין חיבור למחבר, ואם הם רחוקים מהמחבר במקום ובזמן הם מדמים שענן ה' מעליו יומם ואש לילה" (ח"ד סי' כו עמ' צ), כשהם מתעלמים מהפוסק המרכזי שהיה באותו הזמן "אשר היווה אז הכתובת לפסק הלכה" (שם מאמר א עמ' צג). במקביל קובל הרב הנקין על התופעה ההפוכה, בו רבים משפילים בדעתם פוסק בן דורם שראוי להוראה באומנם לעצמם "היאך רוח ד' נהיה בפיו או בקולמוסו, והלא הוא נראה ונשמע כמונו" (ח"ד סי' כו שם).

ספרו של הרב הנקין עוסק בבירור הלכות אקטואליות ובנושאים אחרים העומדים ברומו של עולם, אך הוא עוסק גם בתחומים נוספים, כמנהגים ואימרות וגישות מפורסמות, שמצאו אצל הרב הנקין מקום לבירור תורני מעמיק לא פחות, מתוך אותה חתירה להגיע לאמיתתה של תורה. הרב כיוון בשיטתו לדברי הגמרא (ברכות סג, ב) "הסכת ושמע ישראל - הס ואחר כך כתת", שמבאר רש"י שהצורך בקושי נועד להבין את דברי התורה על בוריים: "הס ואחר כך כתת - שתוק, כמו (במדבר יג, ל) ויהס כלב, שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפך ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתנה, הקשה עליה מה שיש לך להקשות ותרץ תירוצין עד שתתישב לך"<sup>2</sup>.

אזכיר כאן מספר דוגמאות המלמדות על חובת העיון גם ביחס לדברים מאוד מקובלים במרחבי התורה. כך פירש הרב הנקין (פתח דברים לח"ג) את ברכת "לעסוק בדברי תורה", כצורך לאדם להתאמץ ולהבין מעצמו בכל תחומי התורה, שבכולם אנו מצווים לעמול בעצמנו ולהבינם היטב ולא לקבלם בלא ביקורת כפי שקיבלנו מאחרים.

היחס לבעל 'ערוך השולחן': הרב הנקין חזר בספרו פעם אחר פעם על המסורת

2 יעויין עוד בשיטת לימודו וכתבת חידושי בהקדמתו לח"ג.

שקיבל מסבו הגדול כי יש להעדיף במקום שיש מחלוקת ביניהם את פסקו של בעל הערוך השולחן על פני פסקו של המשנה ברורה, מפני שר"מ עפשטיין היה חריף יותר וכן היה בתראי, שראה את ספרי המשנה ברורה<sup>3</sup>. כמה מפתיע הוא, שעל אף כל הערצתו לגדלותו של בעל הערוך השולחן, לא נרתע הרב הנקין מלהעמיק בדבריו ומתוך כך אף לחלוק עליו מדי פעם. כך, לדוגמא, הוא פוסק בניגוד לדעת בעל ערוך השולחן שיש להשלים לאחר התפילה את מזמורי פסוקי דזמרא אם דילגם בבוקר (ח"ג סוף מאמרה על עמ' קצו).

דוגמא נוספת לא פחות מפתיעה היא יחסו לחלק מפסקי הגאון הרב משה פיינשטיין זצ"ל. לאחר הקדמה על גדלותו "שצריך להתחשב בדעתו בכל מקום" (ח"ג סי' יא) מציין הרב הנקין שגם לגבי דבריו יש לנהוג לפי דרכה של תורה ולא לומר "שפוסק כלשהו הוא סוף ההוראה". לכן מנה והוכיח שבנושאים ספורים אין לקבל את דעת בעל האגרות משה כשמולו ניצבים פוסקים שאינם בדעתו. כשהוא מדגיש "ואילו הייתה זו מחלוקת ביני לבינו פשוט שבטלה דעתי"<sup>4</sup>.

אף דברים השגורים בפי כל בעל דעת לפעמים לא הסכים הרב הנקין לקבלם כמובנים מאליהם. כך לגבי הידוע שבית המקדש השני נחרב מחמת שנאת חினם (יומא ט, ב) מוכיח הרב הנקין כי טעות היא להבין את הדברים כטינה בלב בלבד, אלא מדובר בשנאה מעשית שכללה פירוד ו"מלחמות היהודים שרבו ולחמו אלה עם אלה... ורבים ומתקיפים אחד את השני ודוקרין זה את זה בחרבות שבלשונם" (ח"א מאמרה על עמ' קצה). הרב מוכיח שהביטוי "שנאת חினם" לא מוגדר בגמרא כעוון שיש עליו עונש, אלא שהחולשה באחדות העם הביאה לתוצאה טבעית של חורבן<sup>5</sup>.

הרב הנקין מציין שאין ראוי להשתמש באימרה "אין נביא בעירו" שמובאת לעיתים אף בפוסקים, כי מקורו בספרות המינים<sup>6</sup>. לגבי הסיפור שמוכא ברש"י (ע"ז יח, ב ד"ה ואיכא) אודות המעשה הנורא של ברוריה אשת התנא הקדוש רבי מאיר שכמעט נכשלה בחטא, מוכיח הרב (ח"ד עמ' קד הע' 3-5) שלא מסתבר שהסיפור אירע במציאות. הוא גם דוחה (ח"ג עמ' סו ד"ה ובספר) את מה שסופר על אודות החפץ

3 ח"א סי' ו עמ' כב בהערה; ח"ב סי' ח כולו, ובמאמר א עמ' רט סע' י; ח"ד מאמרה על עמ' קז הע' 4.

4 לענין הגדרת רשות הרבים בעיר, צירוף מומר למנין בשעת הדחק, סדר הסתכלות על נר הבדלה וברכתו וחובי הציפייה לביאת המשיח.

5 שם, וכן בעמ' קצו: "לכן האריך רבי יוחנן להסביר את הסיבות הטבעיות למפלה, והגמרא תלתא אותה בשנאת חנים שהיא פירוד וחולשה בעם". לפי חידוש זה "שנאת חנים" גם לא תתפרש בפרשנות הקיצונית ההפוכה - שהם הגיעו להריגה זה את זה בשל השוני בדעות, כמו שמצאנו בדברי הנצי"ב בהקדמה לספר בראשית ובשו"ת משיב דבר סי' מד.

6 ח"ד עמ' צ, אם כי הוא מביא שיש שבכל זאת טרחו למצוא לו מקור בקודש...

חיים שהוא הסתיר את זהותו ודיבר לשון הרע על עצמו, ואמר לנוסע תמים ברכבת שהחפץ חיים "אינו גדול כמו שאתה חושב".

גם המנהג הרווח בו האב מברך את בנותיו בליל שבת בנוסח "ישימך אלוקים כשרה רבקה רחל ולאה" זוכה לביקורת מצד הרב, בטענה שאינו מעוגן דיו במקורות. לדעתו (ח"ד מאמר י' עמ' קיח) יותר נכון לברך "יתן אותך אלוקים כרחל וכלאה אשר בנו שתיהן את בית ישראל".

הרב הנקין העמיק בפרשנות נס תקומת ישראל בדורנו, וחידש בו הסבר מחודש משלו. לדעתו (ח"ב מאמר ב' עמ' ריג) "ניתנה המדינה כדי לאפשר לישראל לעשות תשובה, אבל הבחירה נשארת בידינו, כי אין הקב"ה מכריח לעשות תשובה אלא נותן לנו את הכוח לחזור אם נרצה". הקמת המדינה הייתה פעולת הצלה מאת הבורא לאחר אלפיים שנות גלות ובתוכן מאתיים שנות התבוללות "לבודדם בארץ שלהם שלא יגיע לאבדון כוחם הרוחני"<sup>7</sup>.

בסוף ח"ב הדפיס הרב הנקין דברים שאמר בהלוויית אמו ע"ה בעש"ק פרשת ויגש תשנ"ב, כמעט בדיוק כ"ט שנים לפני פטירתו: "יהי רצון שתהיה פרשת ויגש פרשת תנחומין לי ולזרעי האבלים עלייך". לאחר שנים פרשת ויגש נהפכה לפרשת תנחומין לרב הנקין זצ"ל עצמו. תהי נשמתו צרורה בצרור החיים ויהי זכרו ברוך.

7 שם. ויעוין עוד במאמריו "שלטון ישראל נדון כפקוח נפש" גם במובן הפיזי, ח"ג מאמר ב' (והוא מפנה שם גם לח"ב סי' מב).

ראש ישיבת שעלבים, הר"מים, התלמידים ומנהלי הישיבה

אבלים וכואבים על פטירת מורנו ורבנו

**הגאון רבי אברהם משה אבידן זצ"ל**

לשעבר סגן הרב הראשי לצה"ל

שהיה ר"מ בישיבה וראש הישיבה עד שנת תשס"ה

איש חיל רב פעלים ובעל מידות

תלמיד חכם מופלג ומחבר ספרים חשובים

ומשתתפים בצער המשפחה היקרה

תנצב"ה



## עוד על 'קרבנות ההגאים' בפירוש הרש"ר הירש לתורה

למערכת 'המעין' שלום רב.

כמה הערות על הקדמת מאמרו המעניין של ר' אליהו יעקבסון ('המעין' גיל' 236 טבת תשפ"א עמ' 66 ואילך):

א. המחבר הביא את דברי הרב מרדכי ברויאר כמופיעים במבוא למהדורה העברית הראשונה, וציין שהיא מהדורת תשע"ו. אולם המהדורה הראשונה הופיעה כבר בשנת תשכ"ז.  
ב. את המבוא לא כתב הרב מרדכי ב"ר שמשון ברויאר איש התנ"ך, אלא בן דודו הפרופ' מרדכי ב"ר יצחק ברויאר ההיסטוריון, מייסד 'המעין' ועורכו הראשון, שניהם נינים של הרש"ר הירש. הרב מרדכי ברויאר תרגם את רוב הפירוש מגרמנית, ופרופ' ברויאר ערך אותו.

ג. אצטט את שכתב לי פרופ' ברויאר בשנת תשל"ז לאחר שהערתי והארתי לו על מספר עניינים בפירוש הרש"ר: "תודה רבה על תיקוניך, ועל הסיפוק שגרמת לי בראותי שיש בדור הצעיר מי שלומד את פירושו של רש"ר הירש זצ"ל". טוב שיש למגמה זו ממשיכים.

אליעזר הרץ, דולב

### תגובת הרב יעקבסון:

שלום, ותודה על ההארות.

א. בוודאי שאתה צודק. מהדורת תשכ"ז לא הייתה תחת ידי, וכוונתי הייתה שהפניתי העמודים במאמרי מתאימה למהדורת תשע"ו.  
ב. אכן טעיתי והחלפתי בין שני בני הדודים החשובים הנ"ל, ואני מניח שאיני הראשון בטעות זו... תודה על העמדת הדברים על דיוקם.  
ג. שמח על הזכות להיות מן הממשיכים.

אליהו יעקבסון, שעלבים

\* \* \*

## עוד בעניין שיעור האגוז

לעורך שלום.

ב'המעין' גיל' 234 דן פרופ' זהר עמר אודות שיעורו של האגוז (עמ' 52 ואילך), מסיק שגודל האגוז שבזמן חז"ל היה כ-15.5-16 סמ"ק, וגם מציין כי 'במדרג שיעורי תורה,



האגוז הבינוני גדול מכזית וקטן מכביצה<sup>1</sup>, כמו שהוכיח בתחילת המאמר משבת פא, א 'אבנים של בית הכסא שיעורן בכמה, אמרו לו כזית כאגוז וכביצה'. מעתה קשה מאוד מה שכתב השולחן ערוך בס' תפוז ס' א 'שיעור כזית יש אומרים דהוי כחצי ביצה', וכוונתו לשיטת התוספות בחולין (קג, ב) שהביא בבית יוסף. אמנם מן הביא זאת רק בשם 'יש אומרים' מפני שהמושכל הפשוט הוא ששיעור כזית הוא כגודל הזית המוכר לנו, אך מכל מקום שיטת התוספות וסיעתם צריכה תלמוד - כיצד יתכן לומר שהזית הוא חצי ביצה, דהיינו כ-25 סמ"ק, בשעה שהאגוז הגדול מן הזית שיעורו הוא כ-15.5 סמ"ק, כשני שליש מחצי ביצה?

אך תשובה לדבר למדנו מדברי הרוקח שהביא הבית יוסף בהלכות ברכת המזון (ס' קצז). הרוקח כותב (ס' שטכ): 'זית קטן מאגוז. כדמשמע במסכת שבת בשלהי המוציא יין, אבל נראה דכזית גדול בעינן, כדאמרין בפרק כיצד מברכין גבי ר' יוחנן אכל כזית מליח. וכן משמע בכריתות בפרק אמרו לו'. ע"כ. כוונתו שלמרות שאמרו חז"ל שהזית קטן מן האגוז, אין זה אלא בזית קטן, אבל זית בינוני שדיברו בו חכמים בכל מקום הוא 'כזית גדול', וזית זה הוא גדול מן האגוז. פירוש זה לדברי הרוקח מתבאר מדברי המגן אברהם בהקדמה לסימן תפז'. דהיינו, הרוקח עומד בשיטת התוספות שהזית שיעורו כחצי ביצה (וכמו שכתב בספר השם עמ' רי), ומשכך התקשה טובא היאך אמרין שהזית קטן מהאגוז בשעה שאדרבה האגוז (אותו הכיר הרוקח) אינו אלא כשני שליש מן הזית<sup>2</sup>. ועל זה הוא מתרץ שמה שאמרו בשבת 'כזית כאגוז וכביצה' מדובר בזית קטן<sup>3</sup>, אבל זית דעלמא הוא הבינוני, וכמו שאמרו בברכות שם, והוא בגודל של חצי ביצה - גדול בשליש משיעור האגוז.

לגבי מה שדן הרב הכותב (ליד הע' 10 ובהע' 30) אם האגוז גדול מן הגרוגרת, יש להוכיח מדברי ספר הלכות קצובות הלכות עירובין שכתב 'ושיעור העירוב של מבואות

1 יש מן האחרונים ז"ל שבקשו לפרש את דברי הרוקח כלפי ברכת המזון דווקא, אך ממה שהביא ראייה גם מפרק אמרו לו (כריתות יד, א) מוכח שכך דעתו גם בשאר שיעורי תורה. הקושי בדברי הרוקח הוא שהרי מאותה גמרא שהביא בפרק כיצד מברכין (ברכות לט, א) מוכח אדרבה שכזית בינוני בעינן ולא כזית גדול, ואת היישוב לזה למדנו מדברי המגן אברהם. אכן ישנו זית גדול הגדול מן הזית הבינוני, אך לא בזה מיירי הרוקח. 'כזית גדול' של הרוקח הוא הוא הכזית הבינוני, אלא שביחס לכזית הקטן הוא נקרא גדול. כשיטה זו מוכח גם בדברי רש"י שכתב (ברכות מא, ב ועירובין ד, א) 'ניקב כמוציא זית משתמש לאגוזים', הא קמן שהזית הבינוני גדול הוא מן האגוז, וכמ"ש בעיניים למשפט.

2 בקושיא זו נתקשה גם מהר"י ענגיל בגליוני הש"ס (ביצה טז, ב).

3 שם הגדירו חכמים את גדלי שלושת האבנים שהתירו לטלטל בשבת, וכסימן לאבן הקטנה הזכירו את הזית הקטן. דבר זה אינו שייך לשיעור כזית בעלמא, שהוא שיעור אכילה, ונמדד בזית הבינוני [ושמא זהו הטעם שנקטו לשון זו של 'כזית כאגוז וכביצה', כדי להשמיע שכאן מדובר בזית הקטן].

ושל חצרות מן כזית עד כאגוז, אם מוסיף מוסיף בקודש'. והואיל והשיעור הנצרך שם הוא גרוגרת, וכמ"ש בעירובין פ, ב, מתפרשים דברי בעל הלכות קצובות כשיעור אמצעי בין זית לאגוז<sup>4</sup>, ומכאן שהגרוגרת קטנה מן האגוז.

חיים אשר ברמן

\* \* \*

## עוד בעניין ההגהות בגמרות מהדורת 'עוז והדר'

לעורך שלו.

ב'המעין' גליון 234 (תמוז תש"פ) עמ' 94 ואילך נידון עניין ההגהות שהכניסו עורכי התלמוד מהדורת 'עוז והדר' לגוף הגמרא ומפרשיה, לעיתים בלי להעיר על כך דבר. הטוען טען את טענותיו, והמשיב בשם הוצאת 'עוז והדר' השיב מה שהשיב.

לדעתי לא יתכן להגיה בלי לציין שהנוסח כאן שונה מנוסח הגמרות הנדפסות בדורות האחרונים, גם במקום שהעורכים בטוחים שהגהתם נכונה, כי אם לא מציינים העורכים שהנוסח כאן תוקן הדבר עלול להביא לתקלות ושיבושים בלימוד ובהוראה. להלן דוגמא שנתקלתי בה בעצמי בימים האחרונים. בשיעור דף יומי במסכת עירובין.

בסוגיית חצר קטנה וחצר גדולה, כותב רש"י (צב, א ד"ה דיורי) שדיירי החצר הגדולה 'מושכין אותה אצלן'. בלימודי ביקשתי לבדוק אם הכוונה שדיירי החצר הגדולה מושלים בחצר הקטנה - או שהם מושלים בדיירי החצר הקטנה, ויש לדייק ברש"י שהם מושלים ברשות ולא באנשים שהרי כתב 'מושכים אותה אצלן'. מאידך ברש"י הבא (ד"ה ואין) כתוב מפורש שאין דיירי קטנה מושלין בגדולה למושכן אצלה, הרי לן שרש"י פירש דאיירי באנשי החצר. יש בזה ראיות לכאן ולכאן, אך אין כאן המקום להאריך בזה.

כאשר הזכרתי את הדברים בשיעור הדף היומי הרימו לומדי השיעור גבה ולא הבינו מה אני שח, שהרי גם ברש"י ד"ה 'ואין' היה כתוב מפורש אצלם 'למושכה אצלה', וקאי על החצר ולא על האנשים! ושוב התברר שזו תקלה שנבעה מהגהה של עורכי 'עוז והדר', כי בש"ס וילנא הוותיק והרגיל ובכל שאר הגמרות כתוב כמו שאמרתי, ורק בש"ס החדש מהדורת עוז והדר שינו את הגירסא בלי להעיר דבר. וכאן אני שואל, האם אנשי עוז והדר הם יותר חכמים מהב"ח והגר"א והרש"ש ראשי המגיהים, שלא העיזו לגעת בקודש ולהציע לשנות בנוסח הנדפס, והעמידו את הערותיהם רק בצידי הדף? לדעתי לא ייעשה כן, ובוודאי שאין להגיה בלי לפחות לציין בגיליון שנעשתה כאן הגהה. אין שום היתר

4 וכאשר פירש הרב גולדשמידט (בהערה למחזור ויטרי הל' עירוב אות ב הע' 12), ר' עזריאל הילדסהיימר (סיני יג עמ' רפב) פירש בהיפך, שהזית גדול מן האגוז והגרוגרת ביניהם [ולפי זה גדול האגוז מהגרוגרת], אך סדר דברי ספר הלכות קצובות כזית-כאגוז-מוסיף בקודש מורה על כך שמלמטה למעלה קא חשיב, והאגוז גדול מהזית.

לגעת בקודש גם אם קיים נוסח מתוקן (לדעת העורכים) בכתבי יד, זה עלול להטעות את הלימודים ושומעי השיעורים, וגם להפריע לחיפושים במאגרי המידע כפרויקט השו"ת ואחרים.

הרב דניאל י' גולדשמידט, מודיעין עילית

### תגובת מערכת עוז והדר:

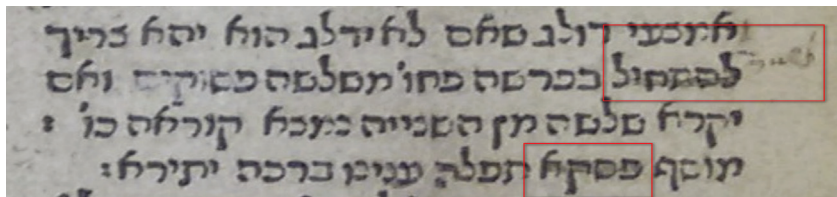
לכבוד עורכי 'המעין', ה' עליהם יחיו, השלום והברכה.

קיבלנו בתודה את מכתבו החשוב של הרב דניאל י' גולדשמידט שליט"א.

תחילה רצוננו להתייחס לשורה אחת מתוך הנכתב: "האם אנשי עוז והדר הם יותר חכמים מהב"ח והגר"א והרש"ש ראשי המגיהים, שלא העיזו לגעת בקודש ולהציע לשנות בנוסח הנדפס, והעמידו את הערותיהם רק בצידי הדף?"

ובכן, אם הב"ח והגר"א והרש"ש היו מדפיסים מהדורות ש"ס חדשות, והיינו רואים שנוהרו שלא לשנות מהנוסח שעמד לפנייהם, הרי שיש כאן טענה. אבל איך רוצה המעיר הנכבד ללמוד ממנהגם בעוד שהם לא החזיקו בתי דפוס? ואם כוונתו לצורה שהם רשמו את הגהותיהם על דפי הספרים שלמדו בהם, הנה לשמחתנו מהגהות הב"ח בכתב ידו עצמו נשתתרו כתשע מסכתות השמורות היום באוצרות הספריה הלאומית בירושלים, וניתן לראות כיצד כתב את הגהותיו. והנה מתברר שהוא נהג דווקא למתוח קו חוצה כדי למחוק את המילה שסבר כי יש למוחקה, ובצד רשם את מה שלדעתו ראוי לגרוס. אם הוא מחק את המילה סימן שסבר שיש למוחקה, האם לדעת הרב הכותב היה מוטל עליו לקדור את המילה מתוך הדף?

הנה לדוגמא שתיים מהגהות הב"ח למסכת תענית (כב, א) המסומנות באותיות ב' וג'. בראשונה הוא מציין למחוק את מילת 'להתחיל' ברש"י ד"ה ואמצעי, ותחתיה לכתוב 'לשייר', ובשניה הוא מורה למחוק את מילת 'פסקא' בדיבור הבא.



עד כאן לגבי דרך מחיקת תיבות בספרי גדולי האחרונים. למעשה יש להתבונן מה היה מנהג המדפיסים בדורות עברו במקרים כגון דא. והנה, אם מכאן אנו באים ללמוד - הרי שבדיוק ההיפך: בדורות קודמים שינו המדפיסים על ימין ועל שמאל בתוך דף הגמרא, החל מהדפוסים הראשונים, וכולל מדפיסי וילנא שמהדורתם הפכה לסוג של 'תורה

מסיני' בלי טעם וסיבה, מעבר לתפוצה הגדולה שזכו לה לפני השואה ובעיקר אחריה [הארכנו בזה מעט בתגובה שפורסמה ב'המעיי'ן גליון 234 (תמוז תש"פ) עמ' 101, ומשם תדרשנו]. אדרבה, מדפיסי דורנו זהירים הרבה יותר מהם, בגלל שהזהירות משינויים נכנסה עמוק לתודעה.

ועתה נידרש ספציפית להערה הזאת של הרב גולדשמידט שליט"א:

ראשית, נעיר על אי-דיוק במכתב: בש"ס וילנא ברש"י ד"ה 'אין' כתוב 'למושכן אצלן', ובש"ס עוז והדר כתוב 'למושכה אצלן' ולא 'אצלה' בשני המקומות, כפי שכתב הרב גולדשמידט. ועתה לעצם התיקון: כפי שכבר ציינו בתגובתנו הקודמת, כל נוסח הדפוסים שלנו נמשך ובא מדפוס שונצינו-פיזארו ומדפוס ונציה, ולכן ראשית חכמה יש לבדוק מה כתוב שם. ובכן, בשני הדפוסים האלו כתוב 'למושכה אצלן', ומה שעשו עורכי עוז והדר - הם החזירו עטרה ליושנה, משום שהלשון 'למושכן אצלן' מוקשה אפילו בלי קשר לסתירת דיבורי רש"י, שכן בגמרא מדובר על הצורך למשול בחצר ולא בדיירי החצר.

#### דפוס פיזארו

ותפריה המצוייה בניהם ואף על גב דמכסא ולא מיכסא: דיוני גדולה מושלן בקטנה מושבין אותה אצלן: ואין דיוני קטנה מושלן בגדולה למשכה אצלן: אסור לזרוע את הקטנה דכחאן דקיא קטנה כולה בתוך גדולה דמי ואפילו מרחיק ארבע אמות מן הגפנים שאפילו בתוך הגדולה מותר להכניסה ולא יזנו הכא אסור להכניסה וזוהי הגדולה וזוהי הקטנה וזוהי המכסה וזוהי המכסא

#### דפוס ונציה

אין דיוני המצוייה בניהם ואף על גב דמכסא ולא מיכסא: דיוני גדולה מושלן בקטנה מושבין אותה אצלן: ואין דיוני קטנה מושלן בגדולה למשכה אצלן: אסור לזרוע את הקטנה דכחאן דקיא קטנה כולה בתוך גדולה דמי ואפילו מרחיק ארבע אמות מן הגפנים שאפילו בתוך הגדולה מותר להכניסה ולא יזנו הכא אסור להכניסה וזוהי הגדולה וזוהי הקטנה וזוהי המכסה וזוהי המכסא

יתר על כן: הנוסח הנכון של הדפוסים הראשונים נמשך גם בדפוסים הבאים, ואפילו בדפוס זיטומיר וורשה, הקרובים בזמן לדפוס וילנא, עדיין כתוב נכונה 'למושכה אצלן':

#### דפוס זיטומיר

דיוני גדולה מושלן בקטנה מושבין אותה אצלן: ואין דיוני קטנה מושלן בגדולה למשכה אצלן: אסור לזרוע את הקטנה דכחאן דקיא קטנה כולה בתוך גדולה דמי ואפילו מרחיק ארבע אמות מן הגפנים שאפילו בתוך הגדולה מותר להכניסה ולא יזנו הכא אסור להכניסה וזוהי הגדולה וזוהי הקטנה וזוהי המכסה וזוהי המכסא

#### דפוס ורשא תרכ"ד

אין דיוני המצוייה בניהם ואף על גב דמכסא ולא מיכסא: דיוני גדולה מושלן בקטנה מושבין אותה אצלן: ואין דיוני קטנה מושלן בגדולה למשכה אצלן: אסור לזרוע את הקטנה דכחאן דקיא קטנה כולה בתוך גדולה דמי ואפילו מרחיק ארבע אמות מן הגפנים שאפילו בתוך הגדולה מותר להכניסה ולא יזנו הכא אסור להכניסה וזוהי הגדולה וזוהי הקטנה וזוהי המכסה וזוהי המכסא

השתלשלות הטעות היא כנראה כך: בדפוס בבנישתי (ת"ו) נכתב למושכ' אצלן, ובמהדורת אמשטרדם תע"ד [שהיא המהדורה שעשתה שינויים עצומים מכל אשר לפניה] פתחו בטעות את הקיצור והדפיסו 'למושכן אצלן'.

#### דפוס בבנישתי ת"ו

מיכר: דיוני גדולה מושלן בקטנה מושבין אותה אצלן: ואין דיוני קטנה מושלן בגדולה למשכה אצלן: אסור לזרוע את הקטנה דכחאן דקיא קטנה כולה בתוך גדולה דמי ואפילו מרחיק ארבע אמות מן הגפנים שאפילו בתוך הגדולה מותר להכניסה ולא יזנו הכא אסור להכניסה וזוהי הגדולה וזוהי הקטנה וזוהי המכסה וזוהי המכסא

## דפוס אמשטרדם תע"ד

המלך אל לא דרשו בזה קצת שרי דלשתיין גור אספקת המדינה בדיקת ואף על כן דמכסא ולא פייכרא : דיורי גדולה מוסלן מקטנה : ומאזין אחיה  
אזלן : ואף דערי קטנה מחלין נגד חלן : למען חלן : אסור למען חלן הכסנה : ומאזין דמאזין קטנה כחך גדולה דמי ואזלן מהרה ארבע אמות מן

ובכן, יאמר נא ישראל, האם מצווה עלינו להנציח את הטעות שהתרחשה בדפוס אמשטרדם, דפוס ששלח ידו לשנות את הנוסח שלפניו על ימין ועל שמאל? תינח בתיקונים שהם למעליותא, אבל איזה טעם יש לקדש 'תיקונים' שהם לגרעיותא, במיוחד שאפילו הדפוסים שבאו אחרי כן, ורשה וז'יטומיר, השכילו לתקן את הטעות על פי הדפוסים הראשונים, ורק דפוס וילנא נכשל בזה?

נראה שהאריכות בזה אך למותר.

בברכה, יעקב לויפר, ירושלים, בשם מערכת עוז והדר

## תגובת הרב גולדשמידט:

לכבוד מערכת המעיין שלום רב.

קיבלתי בכבוד את תגובת מערכת עוז והדר על מכתבי בענין שינויי הגירסאות שלהם בש"ס"ם. הם הצדיקו את עצמם בהסתמכם על הגמרא של הב"ח, שבה ניכר שאת התיבות שהוא חשב כשגויות הוא מחק בעצמן ולא רק סימן בגיליון שיש למחוק אותן, וטענו על פי זה שאילו היה הב"ח מדפיס ש"ס"ם הוא היה מדפיס אותו עם שינויי הגירסאות בפנים. אולם לדעתי יתכן מאוד שהב"ח רק הגיה לעצמו בגמרא שלו שבה ניכר התיקון, אך לא היה מדפיס כן גמרא לרבים. שנית, שוברם בצידם: גם אם הב"ח היה עושה כן כולם היו יודעים שהם לומדים מהש"ס שהב"ח הגיה, אבל כאן מדובר על קבוצת אברכים חשובה - אך סוף כל סוף היא מכריעה להגיה בנוסח הגמרא ומפרשיה על פי השוואת גירסאות ונוסחאות כתבי יד על פי שיקול דעתה, ורוצה שכולם יסמכו עליה בעיניים עצומות שהיה לה שיקול דעת נכון, ולזה אין לה רשות. לדעתי נצרכת בזה שקיפות מלאה, ולכל הפחות חובה לציין בכל מקום שהם משנים ששינוי כאן משהו. כמה פעמים מוצאים בש"ס"ם שלנו שהגירסא בגמרא היא בצורה אחת, ורש"י באותו עמוד גורס בצורה קצת שונה, ובכל זאת בעבר המדפיסים לא שינו. הלא דבר הוא? כן - צריך לקדש את נוסחאות הש"ס"ם הישנים שלנו למרות שיתכן שקיימות גירסאות מתוקנות יותר, כי מי בעל נפש יכול להכריע איזו גירסה מתוקנת יותר? יתר על כן, בתגובה מתייחס הכותב רק לשאלה אם הם עשו טוב בכך שתיקנו את הגירסאות מבחינת האמת שבוה, אבל לא לכך שהתיקונים מבלבלים את הלומדים כאשר אינם לומדים באותה מהדורה. ומעיד אני על עצמי שכמה וכמה פעמים בלימוד עם החברותא האחד לא מבין את השני, עד שמגלים שזו אי הבנה הקשורה לשינוי של עוז והדר. גם לשיטתם שמותר לשנות, חייבים להעיר בצד הדף שהם שינו, ועל זה הם לא כתבו תשובה בתגובתם. אסור לשנות בלי לציין את השינוי ולהראות את מקורו. לדעתי זהו עוול לדור שלם.

החותם בצער עמוק, דניאל יהושע גולדשמידט

## רגישות לרגשות הזולת

בגיליון 'המעין' הקודם (גיל' 236, טבת תשפ"א), במאמרו הנפלא של ידידי הרב אוריאל בנר על חטיפתו ושחרורו של הגר"י הוטנר זצ"ל (עמ' 31 ואילך), הובאה דרך אגב הדרכה חשובה מהגאון בעל האגרות משה זצ"ל (עמ' 39): "...לקראת בואו של הרב הוטנר התארגנה קבלת פנים חגיגית בשדה התעופה. השמחה הייתה גדולה כל כך, עד שכמה מהבחורים ארגנו שתזמורת תעמוד באולם הקבלה של שדה התעופה, ותפתח בנגינה נלהבת ברגע שיעבור הרב הוטנר דרך הדלתות המסתובבות אל תוך זרועותיהם הפרושות של תלמידיו ואוהדיו. עוד לפני שראש הישיבה סיים את ביקורת הדרכונים פתחה התזמורת בנגינה. אך ברגע שנכנס רבי משה פיינשטיין לחדר הוא פנה היישר לראש התזמורת והורה לו להפסיק את תזמורתו. הוא הסביר שמכיוון שיש נוסעים שעדיין לא יצאו מעמאן ועדיין סובלים בארץ זרה ועוינת (נותרו שישה חטופים בשבי עוד ימים ספורים) אין זה מתאים לנגן". מהלשון "אין זה מתאים לנגן" משמע שטעמו היה מצד עצם הדבר, שלא ראוי לנו מצידנו לחגוג ולשמוח על הצלת רבנו כשאחרים עדיין לא ניצלו, מפני הרגשת הערבות והאחוזה הכלל-ישראלית, מלבד החשש לצער בפועל את המשפחות האחרות שעדיין דואגות ליכירהן.

ובספר "אורחות צדיקים" בשער השמחה כתב: "צריך אדם שלא לשמוח על דבר שהוא טוב לו ויש בו תקלה לאחרים... סוף דבר לא ישמח בתקלת שום אדם בשביל הנאתו". ואע"פ שמדובר שם באופן שיש צער לאחרים מאותו דבר שהוא מרוויח ממנו, מ"מ מסתבר שראוי גם שלא ישמח בשמחתו הפרטית כשעדיין כואב לאחרים שלא ניצלו מאותו צער. ונזכרתי שקראתי בספר "הלל ממוצב המזח" (תשנ"ז, עמ' 167) על הרב הלל אונסדורפר זצ"ל, שבסוף ימיו הקצרים היה רבו של קיבוץ בית רימון שבגליל, שכאשר חזר הלל מהשבי המצרי לאחר מלחמת יוה"כ"פ הוא התקבל בביתו בקהל רב ובניגונים, אך "כאשר שמע כי בנם של אחד מדיירי הרחוב נהרג במלחמה ביקש הלל להנמיך ולהרגיע את קולות השמחה, השירה והנגינה שנשמעו בחזית ביתו, כדי שלא יגיעו לביתם של ההורים השכולים הנמקים ביגונם". ועוד מצאתי (גיליון 'קרוב אליך', תשע"ט): "היינו אצל הרב אלישע וישליצקי זצ"ל בפורים, ושמחנו רבות כדרכנו בפורים. כשעמדנו ללכת הרב אלישע עצר אותנו: "רגע!" משהו בקולו גרם לשיכור הגדול ביותר להתפכח. "כשאתם יורדים במדרגות אתם עוברים ליד ביתה של משפחת כהן, שבנה נועם נפל השבוע בידי מחבל ברמאללה. להם אין פורים. כשאתם עוברים שם - בדממה!" קיימים סוגים שונים של רגישויות, כל אחד ותכונת נפשו, וצריך להיות מודעים לרגשות ולרגישויות הזולת כדי שלא לצער. אכן כל אחד לעצמו ראוי שלא יהיה רגיש מדי למה שעשו לו או אמרו עליו וק"ו למה שהוא רק יכול להבין מדברי אחרים, אבל

כלפי אחרים יש להיזהר ולהקפיד לפי היכולת שלא לצערם גם באופן עקיף. קשה להיות מושלם בזה, וכבר חז"ל העידו על דברים שאדם "דש בעקביו" בלי תשומת לב - ומסתמא התכוונו גם לעניינים מעין אלו, אבל ראוי להתחזק ולהשתדל בדבר, ובעיקר נכון הדבר לגבי אנשי תורה שחוסר רגישות בתחום הזה עלול להביא לתביעה כלפיהם ואף לחילול השם, שהרי לימוד התורה אמור לעדן את הלומד ולהביאו לשים לב גם לדברים שרבים נוטים להתעלם מהם. לדוגמא, לא ראוי להזכיר מעלה שיש לאדם פלוני לפני מי שיתכן שיש לו חולשה בתחום הזה, שהרי זה מזכיר לו את כאבו. כך לא ראוי לאדם להתפאר בילדיו לפני מי שאין לו ילדים או שיש לו קשיים בגידולם, וכן אשה אין לה לספר בשבח בעלה לפני אשה בודדה או אשה שבעלה אדם קשה וכד'. כיוצא בזה כשהיינו מגיעים לחמותי האלמנה לשבתות קיבלתי מאשתי עצה טובה שלא לברך את ילדינו כמקובל לפני הקידוש, כדי שגייסי הקטנים לא יצטערו שאין להם אבא שיברכם. ללא ספק ראוי להיות גיבור ואציל ולשמוח תמיד בשמחת הזולת גם כשהיא גורמת לי צער, אך אי אפשר להטיל מעלה גדולה זו על אחרים, וק"ו שאי אפשר לסמוך על כך שמעלה זו קיימת אצל האחר. ויהי רצון שנתחזק באהבת הזולת, וזה כולל לשים לב היטב לרגשותיו.

עמיחי כנרתי, איתמר

\* \* \*

## פירוש הביטוי ביידיש 'קאכט זיך'

לעורך שלו' רב.

במאמרו המרתק של הרב אוריאל בנר על הרב הוטנר זצ"ל צוטט בעמ' 34 שהרבי מלובביץ' זצ"ל אמר על הרב הוטנר 'ישנו יהודי אשר קאכט זיך בתורת המהר"ל'. התרגום שניתן שם לביטוי ביידיש 'קאכט זיך' היה 'מבשל'. אך זהו תרגום מילולי שאינו מדויק, ואין לו מובן בהקשר הזה. הנכון הוא: 'יהודי שמתלהט בתורת המהר"ל', ש'בוער' בתורתו. כך הביטוי ביידיש 'קאכט זיך' אין לערנען' מקביל לביטוי התלמודי 'אורייתא קא מרתחא ביה'. יעקב לויפר, ירושלים

\* \* \*

## עוד בעניין זריעת ירק מתחת לפרגולה שגפן מודלית על גביה

ייש"כ לידידי הרב דוד שטרן שליט"א על מאמרו בגליון הקודם (236 עמ' 91 ואילך) בעניין הנ"ל. הרב דוד צירף במאמרו כמה צדדים כדי להקל ולומר, שהאיסור לזרוע ירק מתחת כל הפרגולה אף שהדלה גפן רק על מקצתה הינו דווקא כשהגפן נמצאת תוך עשרה טפחים לירק, אך כשהגפן גבוהה מעל עשרה טפחים מותר אם ירחיק ארבע אמות

מסוף המקום שאליו מגיעה הגפן (ע"פ סברת המבי"ט שם).

לעניות דעתי קשה להתיר זאת מכמה סיבות:

א. לשון השו"ע יו"ד סי' רצו סע' ע"פ המשנה בכלאיים (הוזכר במאמר):

הדלה את הגפן על מקצת אפיפירות לא יזרע תחת מותר האפיפירות, ואף על פי שאין עליהם לא עלים ולא שריגים. ואם זרע, הואיל ואין הזרע תחת סכך הגפן הרי זה מותר. וכן אם הדלה הגפן על מקצת בדי אילן שאינו עושה פירות, כגון הארז והברוש. אבל אם הדלה על מקצת אילן מאכל הרי זה מותר לזרוע תחת בדי האילן שלא נמשכו עליהם שריגי הגפן, שאין אדם מבטל אילן מאכל ועושהו אפיפירות לגפן. סתם אילן בוודאי גבוה מעשרה טפחים, ואעפ"כ אסר השו"ע לזרוע תחת שאר ענפי האילן.

ב. ההוכחה שהביא הרב דוד מדברי המבי"ט (ח"ג סי' קכז, הודפס בגיליון השו"ע סי' רצו) שישנה משמעות לגובה עוסקת במקרה של דיעבד - כותל שהיה מפסיק בין הגפן והשומים 'והשריגים והעלים עלו וסככו על גביו יותר מעשרה טפחים, הכל מותר', ומשמע שדווקא בדיעבד מותר, אך אין היתר להדלות את הגפן מעל עשרה טפחים לכתחילה. כמו כן הסברה להתיר שם בדיעבד היא משום שהגפן והשומים אינם נמצאים באותה רשות שהרי הכותל מפריד ביניהם. ואף שצוין במאמר שהברכי יוסף (שם אות ג) פסק כדברי המבי"ט, היינו כאמור דווקא בדיעבד (וע"ע בהע' ה על הברכ"י שם מהד' הרב אביטן), ולא נראה שהוא בא לחלוק על השו"ע.

בועז מרדכי, מכון שלמה אומן

## תגובת הרב שטרן:

לידידי הרב בועז שליט"א.

א. גם כשהצעתי את הדברים כסיכום למאמר לא הייתה כוונתי לפסוק הלכה למעשה, ונקטתי בלשון זהירה של 'אפשר' להקל בגובה ובמרחק. ומסתבר כדברך שיש לנהוג כפשטות הרמב"ם והשולחן ערוך, ואין להקל בזה לכתחילה. אמנם בדיעבד יש מקום לדעתי להקל בצירופי הסברות שנכתבו בפנים.

ב. בנוגע לתשובת המבי"ט, אכן שאלתו עוסקת בשאלה שלאחר מעשה - האם ניתן לאכול את הירקות שגדלו עשרה טפחים מתחת לכרם. אך מלשונו משמע שהוא מתייחס באופן כללי לדיני כלאיים בכרם, במיוחד שבהמשך התשובה הוא מוסיף וכותב שלדעתו אין כלל איסור אכילה אם סיככו את הגפן מעל הירקות אפילו בשיעור פחות מיניקה א"כ נעשה מעשה מכוון, ומשמע שבמה שכתב קודם אף לכתחילה אין בזה איסור. הברכי יוסף עצמו אכן מתיר רק בדיעבד, כמובא במקור דבריו בתשובת מהר"ם חביב.

דוד שטרן, שעלבים



## נס נוסף במציאת השמן הטהור למנורת המקדש בימי החשמונאים

לעורך שלום.

שאלה ישנה נשאלת: למה לקח שמונה ימים עד שהשיגו החשמונאים שמן טהור? יש אומרים מפני שכולם היו טמאי מתים ולקח שבעה ימים עד הטהרה, וביום השמיני הכינו את השמן הטהור. הר"ן אומר שהיו צריכים ללכת לגליל לגוש חלב שהוא מקום מיוחד לשמן כדי להביא משם שמן טהור; אבל למה ללכת כ"כ רחוק? למה לא להשיג שמן מהסביבה הקרובה?

ונראה לכאורה שהתשובה פשוטה: בחנוכה בדרך כלל כבר נגמרה עונת המסיק, וקשה למצוא זיתים טובים על העץ. זיתים שנקטפו לפני כן לעשיית שמן והושמו במעטן והזיעו והוכשרו לקבלת טומאה - אין לסמוך על טהרתם לשמן המנורה, גם אם הבעלים היה חבר וטהור כפי שנאמר למשל על יוסי בן יעוזר שהייתה מטפחתו מדרס לקודש. גם זיתים שנקטפו לאכילה (שספק גדול אם היו איכותיים מספיק לצורך הפקת שמן) כנראה נכבשו כבר ולא נשארו יבשים (ראה תרומות ב, ו על "זיתי שמן" לעומת "זיתי כבש"), והמוהל המופרש מהם מכשיר אותן לקבלת טומאה (יבמות טו, ב). מטהרי המקדש כנראה חיפשו ובסוף מצאו במקום כלשהו זיתים שטרם נמסקו ונשארו ראויים להפקת שמן, או זיתים שנמסקו ולא הספיקו להרטיב אותם, או שמן שנשמר בטהרה ע"י משפחה שהתמחתה בהכנת שמן למקדש וציפתה לניצחון החשמונאים ושמרה שמן טהור, ועם שמן זה הדליקו אחרי שכלה נס פך השמן. כך שלמעשה זהו נס שלקח רק שמונה ימים ולא יותר עד שהחשמונאים השיגו שמן חדש כשר וטהור...

עזריה אריאל, ירושלים

\* \* \*

## להתפלל בתחפושת בפורים, וטעם המנהג להתחפש

האחרונים דנו אם מותר לגדול להתפלל עם תחפושת בפורים, והסתפקתי האם זה מותר אף לקטן. ומו"ר הגה"צ רבי יוסף ליברמן שליט"א בעל "משנת יוסף" כתב לי וז"ל: בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' יח) ומובא בפסקי תשובות (צא, ד) כתב שבפורים שיש שנוהגים בתחפושת בלבוש משונה או משונה מהרגלם [ליטאי בלבוש שטריימל ולהיפך], כיון שמכוסה גופם כהוגן מותר, כיון שאינו לשם קלות ראש אלא לשם מצוה ומנהג ישראל. ונתבאר בס"ד בשו"ת משנת יוסף (ח"ד או"ח סי' ד) שהכל תלוי אם הדרך במקום ההוא להיכנס כן לאנשים גדולים וחשובים, עיי"ש לגבי כמה פרטים. ולפי זה אפילו אם דרכו להיכנס לפני גדול וחשוב ביותר כשהוא מתחפש בלבוש שאינו רגיל בו כנ"ל או אשכנזי בלבוש תימני מקורי וכד', הרי זה מחמת שמחת פורים. אבל יש

תחפושת משונה מאוד, שמלביש על פניו [או על כולו] פרצוף משונה ומאיים שמעורר צחוק ולילדים פחד, ואין נכנסים כן לרב או שר גדול כי יש בזה מראה של קלות ראש, אין לעמוד כן בתפילה לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. ואולי לומר ברכה מותר, אבל לא תפילה משלוש התפילות. ואם כן, אם ילד מחופש למשל לכהן גדול, או לדייג, או למרדכי היהודי עם כתר בראשו וכד', הרי זה לשמחת פורים ושרי, אבל יש לחנכו לא להתפלל בתחפושת משונה ומאיימת שגורמת לשחוק וקלות ראש.

ומדי דברי בתחפושת בפורים, טעמו הפשוט של המנהג הוא להרבות שמחה, כמ"ש הרמ"א בסוף סימן תרצו. וי"ל עוד שמתחפשים לשר לזכר מרדכי שמלבוש שק ואפר פתאום נתעלה למלבוש מלכות, ומה שלובשים הילדים שטריימל וקאפטן או פראק וכד' הוא לזכר מה שרבים מעמי הארץ מתייחסים ולבשו בגדי יהודים מפחד שלא יהרגו אותם. ובספרי החדש משנת יוסף על התורה (ח"א עמ' שנה, לפורים) הבאתי בשם הגאון האדיר רבי זעליג ראובן בענגיס זצ"ל גאב"ד עה"ק ירושלם ת"ו לפרש 'שושנת יעקב' צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי דכתיב 'ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת' וכו', כי כאשר צוה אחשוורוש להמן להלביש את מרדכי לבוש מלכות ולהרכיבו על הסוס רצה המן להמעיט את ביזיונו, ולכן לבש את בגדי מרדכי שהפשיט מעליו בהלבישו אותו מלכות, כדי שהעומדים בחוצות מרחוק יחשבו שמרדכי הוא המוביל וקורא לפני המן ככה יעשה לאיש. אבל כאשר רצה לקחת ממנו את הטלית קטן וללבושו לא הניחו מרדכי, אלא לקחו ולבשו על בגדי המלכות, כדי לפרסם את הנס ולהודיע לאחריו בני ישראל כי קרובה ישועתם לבוא. וזה שכתוב 'ומרדכי יצא וגו' בלבוש מלכות תכלת' - הוא הציצית, וכאשר ראו היהודים את הרוכב על הסוס לבוש בגדי מלכות הכירוהו ע"י הציצית. וזהו 'שושנת יעקב' צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי. אלו דברי פי חכם חן. ומעתה, לזכר ראשית צמיחת התשועה בהשפלת המן ובהרמת קרן מרדכי, שאז החליפו שמלותיהם שהיהודי לבש בגדי מלכות והגוי בגדי יהודי, נהגו כן ילדי ישראל קדושים. עכ"ל.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, בני ברק

\* \* \*

## גדר מצות חרוסת בליל הסדר

כתב הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה פ"ז הל' יא: "החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט שהיו עובדים במצרים. וכיצד עושין אותה, לוקחין תמרים או גרגורות או צימוקין וכיוצא בהן, דורסין אותן, ונותנין לתוכם חומץ, ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן, ומביאין אותה על השולחן בלילי הפסח". מבואר שהחרוסת בליל הסדר זו מצוה כדעת רבי אליעזר ברבי צדוק בפסחים קיד, א. והנה קודם לקיום המצוות שתיקנו חכמים אנו מברכים ברכה, ואכן בפיה"מ (פ"י מ"ג) כתב הרמב"ם "ורבי אליעזר בן צדוק אומר חרוסת מצוה, לדעתו שחייב אדם לברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על אכילת חרוסת". אמנם הוא מסיים שם "ואינה הלכה", כי

בפיה"מ פסק כחכמים שאינה מצוה, אבל בספרו הגדול חזר בו, וכ"כ הלח"מ שם. וא"כ מדוע אינו מברך על אכילת החרוסת? והטור ס' תעה כתב שהוא משום שהחרוסת טפלה למרור, אך קשה לומר כן משום שזהו דין בברכות הנהנין ולא בברכות המצוות.

וצ"ל שלדעת הרמב"ם אין המצוה לאכול את החרוסת, אלא רק להציבה על שולחן הסדר לעיני המשתתפים בסעודה, שהרי בפרק ו' הל' א כתב הרמב"ם: "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמישה עשר", וביחס למצוות ארבע כוסות בפרק ז' הל' ז "וכל אחד ואחד בין אנשים ובין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין", וביחס למרור כתב שם בהלכה יב "מדברי סופרים לאכול המרור", אך לגבי חרוסת כתב הרמב"ם "חרוסת מצוה מדברי סופרים" אך לא הוסיף תיבה המורה על אכילתה. יתר על כן, בהמשך הל' יא מחדד הרמב"ם את הדברים וכותב שהחרוסת "זכר לטיט... ומביאין אותה על השולחן בלילי הפסח", ומכאן שאין אכילת החרוסת המצוה אלא עצם הופעתה בפני משתתפי הסדר. הדבר מסתבר מפני שהזכר לטיט הוא במראה ולא בטעם, ואם כן די לראותה. יתכן אם כן שבזמן שכתב את פיה"מ סבר הרמב"ם שאכילתה היא המצוה ומשום שאין ברכה על החרוסת בנוסח ההגדה הכריע שאין הלכה כר"א ברבי צדוק, וחזר בו ב"יד החזקה" והגדיר את מצות החרוסת בעצם הופעתה בפנינו, ולכן יתכן שהיא מצוה למרות שלא תקנו עליה ברכה.

אולם מדוע אין מברכים על מצות החרוסת גם אם אין בה מצות אכילה? ונראה שהטעם הוא משום שהופעת החרוסת לפנינו היא דבר שאין בו מעשה, והבאתה לשולחן אינה אלא הכשר מצוה, וכבר כתב הרשב"א (שו"ת ח"א ס' יח) שכל מצוה שאין בה מעשה אין מברכין עליה.

אולם עדיין ניתן לתמוה, שהרי הטיבול בחרוסת הוא מצוה (שם פ"ח הלכות ב, ו, ח), ומדוע לא לברך עליו? וצ"ל שאין הטיבול חלק מגדר המצוה של החרוסת, שהרי בפרק ז' בו הזכיר הרמב"ם את החרוסת לא להזכיר כלל טיבול אלא הבאה לשולחן. נראה שלפי הרמב"ם הטבלת הכרפס בחרוסת היא לעורר את הילדים לשאול, והטבלתו המרור לבטל ממנו את ה"קפא", ואין בהטבלה מצוה בפני עצמה.

ועי' בספר ארץ הצבי לרב צבי הירש שכטר שליט"א (עמ' טו-טז) שכתב גם הוא שעיקר מצות חרוסת היא הצבתה לפני המסובין, אך הוסיף שהטבלת הכרפס בחרוסת היא מצוה כי אחרת אין לחרוסת תפקיד בליל הסדר ואינה חלק מהסעודה, וזה אינו יכול להיות; אך אין מברכים על ההטבלה מפני שהיא קיום מצוה ואינה מעשה מצוה, שהרי עיקר תפקידה של ההטבלה הוא שימוש כלשהו בחרוסת שעיקר תפקידה להיות מוצגת על שולחן הסדר. אך לכאורה אם כן היה צריך הרמב"ם להזכיר את תפקיד החרוסת להטבלה גם בפרק ז' הל' יא בו עסק בפרטי מצות החרוסת! שתיקתו של הרמב"ם מובילה אותנו לבאר שאכן אין מצוה כלל בעצם אכילת החרוסת, ועיקר מצות החרוסת היא הצגתה לפני המסובים.

עומר חבצלת, רחובות

## מיהו מחבר 'תוספות ישנים' למסכת ראש השנה?

התוספות למסכת ראש השנה הנדפסות על הדף מוסכם זה מכבר שהן נתחברו על ידי הר"ש משאנץ<sup>1</sup>. בשנת תשל"א הדפיס הרב משה הרשור זצ"ל בירושלים קובץ תוספות מכתב יד למסכת ראש השנה<sup>2</sup> שלא ידוע מי מחברו, ולכן כינה אותו המהדיר בשם האנונימי "תוספות ישנים" (נדפס שנית בתוך הספר תוספות רבינו פרץ בן אליהו מקורביל לביצה, ירושלים תשמ"ד). במבוא הקצר שם כתב המהדיר:

תוספות אלו הם ברובם חדשים ויש בהם תוספת מרובה, כנראה שהם שייכים לבית מדרשו של הר"ר שמשון משנץ תלמידו של הר"ר, ואפשר שהם **תוספות הראשונות שלו למסכת זו** (עי' דרשת הרמב"ן לר"ה עמ' 28), וכן יש בו השוואות רבות עם פירושו של הר"ר לסדר זרעים. לפני הראשונים היו גם נוסחאות אחרות של תוספות למסכת, וכן תוספות ר"פ המובאות בשולי תוספות המרדכי כ"פ, וכן היו לפני החיד"א תוספות כ"י אשר מביאו בפתח עינים ואינן מתאימות עם ספרנו.

לעומתו כתב רי"ש ליפשיץ<sup>3</sup> לדחות השערה זו:

בירושלים תשל"א יצא לאור "תוספות רבנו פרץ ביצה, תוספות ישנים ראש השנה". שם במבוא הקצר כתוב שהתוספות לראש השנה "כנראה שהם שייכים לבית מדרשו של ר' שמשון משנץ תלמידו של הר"ר, ואפשר שהם **תוספות**

1 ראה: רי"ד אילן, תוס' הרא"ש ר"ה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ג, מבוא עמ' 6, הע' 2, שהאריך בכמה הוכחות לכך. גם א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תשס"ח, עמ' 613, הסיק כן לפניו, אלא שהוכחותיו לבדן אינן מספיקות. ועוד ראה יש בדף יט, א בסוף העמוד שכתוב שם: 'כמו שפירש דפ"ב דכלים', וברור שצ"ל 'כמו שפירשתי בפ"ב דכלים', עיי"ש בגיליון בהערת עורכי וילנא. אגב ר"י נזכר בתוס' הנדפסים רק בדף ט, א (ע"פ בדיקת לובשיץ).

2 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27005 (במהדורה מסומן בטעות כ"י לונדון 264) דפים 478-498, ס' 5676. מאה ט", כתיבה אשכנזית, אוסף י' אלמנצי, קטלוג מרגליות 419 [את פרטי כתיב היד וההדפסות שאבתי מהקטלוג הנפלא של בנימין ריצ'לר 'רשימת כ"י של תוספות', תא שמע - מחקרים במדעי היהדות לזכרו של י"מ תא שמע, אלון שבות תשע"ב, כרך ב, עמ' 854-771].

3 י"ש ליפשיץ, סנהדרי גדולה, כרך ו, ירושלים תשל"ד, מבוא לליקוטי תוספות שאנץ סנהדרי, עמ' 30.

**הראשונות שלו למסכת זו** (הההדגשה במקור) - עי' דרשת הרמב"ן לר"ה עמ' 28, וכן השוואות רבות עם פירושו של הר"ש לסדר זרעים". מהשוואות לפירוש הר"ש זרעים אין בהכרח להסיק מאומה, כי ייתכן שבעל תוספות זה לקח את תורת הר"ש כמקורו. וברור הדבר שאינן להר"ש, ובמיוחד שאין אלו תוספותיו הראשונות, שאילו היה "מפתח האנשים והספרים שנזכרו בכרך זה" שלם היו רואים כן בעליל, כי בין האישים החסרים בעמוד ל להתוספות ישנים לראש השנה "ואומר רבינו נתנאל", הוא רבינו נתנאל הזקן או הקדוש מקינון. חברם של חכמי איוורא, והיו כדור לאחר רבינו שמשון, ואיך ייתכן שרבינו שמשון יכניס את דבריו לתוספותיו, ובמיוחד בתוספותיו הראשונות. תוספות אלה כנראה שייכים גם כן לבית מדרשו של רבינו פרץ ולנלוים אליו, שרגילים להביא מדברי רבינו נתנאל.

בשנת תשע"ב כתב ד"ר שלם יהלום מאמר מיוחד<sup>4</sup> על מהדורות תוספות שאנץ, ובראשו הוא האריך לחזק את השערת הרב הרשלה שגם התוספות ישנים לר"ה הם תוס' שאנץ, ולדעת יהלום ההבדל ביניהם הוא שהמכונה 'תוספות ישנים' הוא מהדורא קמא, ואילו התוספות שעל הדף הם מהדורא בתרא. אולם נעלמו מעיני יהלום טענותיו של הרב ליפשיץ הנ"ל, ולא הזכירם כלל בכל מאמרו<sup>5</sup>.

עתה באתי לפרט ולהרחיב בענין זה.

א. יהלום הוכיח שם את טענתו שגם קובץ זה נכתב ע"י הר"ש משאנץ מהקבלות בין ציטוטי הרמב"ן בשם הר"ש משאנץ לתוספות הנדפסים ולתוספות ישנים. ואחר המחילה רבתי הקבלות אלו אינן מוכיחות כדבריו, כי אמנם בכל ההקבלות שהביא לשון הרמב"ן מתאימה **בכללות** הן לתוספות הנדפס והן לתוספות ישנים, אבל **בכל ההבדלים הקטנים** שבין התוספות הנדפס לתוספות ישנים מתאים לשון ציטוט הרמב"ן דווקא ללשון התוספות הנדפסים והוא שונה מתוספות ישנים, וזו ה**וכחה ברורה** שקובץ תוספות שאנץ שהיה לרמב"ן אינו התוספות ישנים, ואין שום ראיה שהוא ראה קובץ זה<sup>6</sup>. ההקבלות הכלליות אינן מוכיחות דבר, שהרי

4 שלם יהלום, 'תוספות שני': מהדורותיו ומאפייניהן', תרביץ, פ, חוברת א (תשע"ב), בעיקר בעמודים 47-43.

5 כבר הערתי על כך במקום אחר בשם העט יהודה כהן [= אהרן גבאי], 'קטעים מתוס' שאנץ למסכת קידושין', ירושתנו, שנה שישי (תשע"ב), עמ' טו הע' 2.

6 ולגבי מה שהביא יהלום בעמ' 46, מלשון הרמב"ן שהביא תוספות סתמי לעומת התוספות האחרונות של ר"ש, לענ"ד ממה שלא כתב הרמב"ן מתחילה "התוספות הראשונות של ר"ש" משמע יותר שהרמב"ן מתכוון להנגיד את דברי תוס' שאנץ המאוחרים ("תוספות אחרונות של ר"ש") לעומת דברי בעלי התוספות שקדמום (כריב"א ותלמידיו או ר"ת ותלמידיו וכד'), ולא מדובר כלל בשתי מהדורות של אותו קובץ תוספות [וזוהי למעשה הבנתו של אורבך, בעלי

כל קובצי התוספות בנויים אחד על גבי חברו, ולכן יש ביניהם קירבה תוכנית וגם לשונית במקומות רבים מאוד.<sup>7</sup> אם נלך בדרכו של יהלום נוכל לצרף לטבלת ההשוואות שלו גם את תוספות הרא"ש באותם דיבורים, ו"להוכיח" שתוספות הרא"ש הוא מהדורה אחרת של תוספות שאנץ.<sup>8</sup>

ב. ראייה נוספת הביא יהלום מקטע בתוס' ישנים (ד, א ד"ה והצדקות) המקביל לקטע מהחיבור 'תוספות על התורה',<sup>9</sup> הקטע נמצא גם בתוס' שאנץ שהוא התוספות הנדפס על הגמרא<sup>10</sup>, אך לשון תו"י מתאים יותר ללשון 'תוספות על התורה', ולדעתו הלשון בתוספות על התורה כאן הוא לשונו האישית של ר' שמשון משאנץ שהועתקה בידי תלמידו. יהלום שם עמ' 44 האריך לבסס את קביעתו, ונגע בשאלה הכללית של עורך ה'תוספות על התורה'. אולם אין אנו זקוקים לשאלה זו,<sup>11</sup> כי הקטע המדובר בתוספות על התורה בוודאי לא נכתב ע"י ר"ש משאנץ, שהרי כתוב שם: "זקני מתרץ", ובמרדכי המקביל שם (סימן תשג): "ותירץ רבינו שמשון משאנץ". ואזדא לה ראייה זו.

ומאידך קיימות כמה ראיות לסתירת דעתו של יהלום:

א. בדיקת המקומות שיש בהם **לשוניות אישיות** בתוס' הנדפסים<sup>12</sup>, לעומת הדיבורים

התוספות עמ' 613-614, והביאו יהלום בהע' 29, ודחאו בלי נימוק של ממש]. אך גם להבנת יהלום שיש כאן ציטוט של שתי מהדורות של ר"ש עדיין אין מכאן לבד שום ראיה שתוס' ישנים הוא מהדור, ואת שאר ראיות יהלום כבר סתרת.

7 וקשה לדעת אם תוספות ישנים מבוסס על תוס' הנדפס או להיפך. ומכמה מקומות יש לי הרגשה שתוספות ישנים מבוסס בעיקרו על תוספות תלמיד ר"י הקודם בזמן לר"ש משאנץ, ור"ש משאנץ גם ביסס את ספרו על אותו התוספות. העניין טעון בדיקה מקיפה.

8 הערה מעין זו הערת גם במאמרי [הנ"ל הע' 5] עמ' יח הע' 16 על אורכך בנוגע לזיהוי תוספות מנחות, עיי"ש.

9 בעלי התוספות על התורה, מהדורת שרגא אברמסון, 'ירושלים תשל"ה', עמ' 83-84.

10 והועתק גם בתוס' רא"ש בדף ו, א ד"ה אמר רבא, וברשב"א על אתר ד"ה וצדקות בשם התוספות (ודברי הרשב"א הועתקו בחידושי הר"ן ד, א ד"ה וכתבו, ובר"ן על הרי"ף בדף א, ב מדפי הרי"ף ד"ה וצדקה), ומה שהעתיק הרשב"א נמצא בתו"י וגם בתוס' שאנץ ואין לדעת מהיכן העתיק. דברי יהלום שם הע' 22 צריכים תיקון.

11 אעיר שתי הערות: א. הראיה מעמ' 92 "ותירץ הרב ר' שמשון זקינו של רבי" מבוססת על הנחה שאין כאן ט"ס, אבל קרוב הדבר שאכן יש כאן ט"ס וצ"ל "זקינו של רבי [שמשון]", כמו במקורות המקבילים, וכפי שצייד בספר בעלי התוספות עמ' 119 הע' 32. ב. יתכן מאוד שקובץ התוספות על התורה מורכב מכמה וכמה חטיבות, וא"כ אין להסיק ממקום אחד על חברו.

12 נבדקו רק "ונראה ליי" וקשה ליי". מה שכתוב בדף לג, א ד"ה תניא נמי "ונראה ליי" הוא ט"ס וצ"ל "ונראה לפרש", שהרי בתו"י איתא: "והר"י מפרש", הרי שאין זה חידושו של הר"ש אלא של רבו

המקבילים בתוס' ישנים, מעלה בבירור שאין ביניהם התאמה כלל: בתוספות הנדפס בדף ו, א ד"ה חד - כל הדיבור חסר בתוספות ישנים; בדף יב, א ד"ה אחד מעשר - בתוס' ישנים ד"ה וליתני כתב שם בלשון אישית להגיה את גירסת הגמרא מחמת קושיה זו, אבל בתוס' הנדפס מפורש כגירסה הישנה; יב, ב ד"ה התבואה - בתוספות ישנים חסר הקטע המדובר; טו, ב ד"ה משום - כל הדיבור חסר בתוספות ישנים; כד, א ד"ה תני חדא - כל הדיבור חסר בתוספות ישנים; כו, ב ד"ה של יעל - בתוספות ישנים חסר הקטע המדובר; כח, ב ד"ה דקא מנבח - התירוץ בתו"י בסתמא ולא בלשון אישית; כט, ב ד"ה הא לאו - כל הדיבור חסר בתוספות ישנים; ל, ב ד"ה ונתקלקלו הלויים - בתוספות ישנים חסר הקטע המדובר.

וכן להיפך, הלשוניות האישיות שנמצאים בתו"י אינם נמצאים בתוס' הנדפס, כגון: בדף טו, א תוס' ישנים ד"ה תנאי "ועוד שמעתי" - כל הדיבור חסר בתוספות הנדפס.

ב. מצאתי כמה דיבורים מקבילים, המוכיחים שאין שני החיבורים ממחבר אחד, ואף לא מאותה עיר: בדף לג, ב בתוס' הנדפסים "והיינו כמנהגנו", ובתו"י שינה "והיינו **כמנהג הקדמונים**". שם בתוספות הנדפס כתב: "הנהיג ר"ת **במקומינו**", ובתו"י השמיט מילה זו.

ג. כל הפסקים הנמצאים בחיבור פסקי תוספות למסכת ר"ה נמצאים במלואם בתוס' הנדפסים חוץ משני סימנים, ושניהם נמצאים כלשונם בתוס' הרא"ש, על אחד מהם ניתן לומר שהוא נשמט בטעות בנדפס, אך במקרה השני נראה שהדיבור הזה הופיע במהדורה האחרת של הרא"ש משאנץ<sup>13</sup>. נמצא שאנו יודעים ומכירים לפחות את התוכן של דיבור אחד שהיה בתוס' שאנץ במהדורה האחרת, וכיון שדיבור זה אינו בתו"י, א"כ זו ראייה שהתו"י אינו המהדורה האחרת.

ד. עוד ראייה ברורה לביטול ייחוס החיבור לרשב"א משאנץ היא מאזכור מפורש שלו בקובץ זה, והוא בדף ט, ב ד"ה אחד המברך: "אומר רשב"ם שאלתי לעובדי אדמה ואמרו לי שאין פוסקין הזמורות", ובכל המקורות המקבילים<sup>14</sup> זה כתוב

הר"י (גם שלושת ההפניות לפירוש ר"ש זרעים וטהרות שישנם בתוספות הנדפסים וצוינו על ידי אילן הנ"ל הע' 1 חסרות בתו"י. אך טענה זו ניתן לדחות ולומר שתוס' זה הוא מהדו"ק, וקדם לכתבת הפירוש למשניות זרעים וטהרות).

13 המקום הראשון הוא בפסקי תוספות סימן עב, ונמצא כמעט כלשונם בתוס' הרא"ש בדיבור האחרון במסכת (לד, א ד"ה משום), ודיבור זה חסר כולו בתוספות הנדפס, אלא שעל זה יש מקום לטעון ולשער שכתב היד שהיה לפני המדפיסים היה מטושטש בסופו. המקום השני הוא בפסקי תוספות סימן מה, ונמצא בתוס' רא"ש כד, ב ד"ה סמי, ובתוספות הנדפס שם כל הסיום אינו.

14 פסקי הרא"ש קידושין פ"א סימן סב, תוס' טוך קידושין לו, א ד"ה כל, תוס' קידושין לו, ב ד"ה כל, סמ"ג לאוין מצוה קמו, ד"ו כג, ב.

בשם הרשב"א משאנץ, וברור שמדובר בשיבוש קל בכת"י ובמקום 'רשב"ם' צ"ל 'רשב"א', ואם חיבור התוספות ישנים מזכיר להדיא את הרשב"א משאנץ בשמו ברור שאינו ממנו. והפלא הגדול שיהלום עצמו במאמר אחר<sup>15</sup> כתב שצריך להגיה כן, ולא חלי ולא מרגיש שבזה סתר כל בניינו. ואין לתרץ ולומר שאין כוונת יהלום שזהו קובץ תוס' שאנץ ממש, אלא זהו תוס' מאוחר שמבוסס על מהדו"ק של תוס' שאנץ, כי לפי זה גם אין מקום לכל ההשוואה המדוקדקת של שינויי הלשונות והביטויים והמבואות שעשה יהלום בין הקבצים בעמ' 45-77, שאין לה מקום אלא בהשוואת שני קבצים מקוריים שלא עברו עיבוד.

**סוף דבר:** לגבי התוספות הנדפסים על הדף למסכת ר"ה הוכח והוסכם מזה שנים שהם תוספות שאנץ. לגבי התוספות ישנים למסכת ר"ה כתב ד"ר שלם יהלום שאף הם מהדורה קדומה של תוספות שאנץ. במאמר זה נדחו שתי ההוכחות שהביא, והובאו ארבע ראיות ברורות ששני הקבצים לא נתחברו על ידי אותו מחבר ואף לא באותה העיר. לכן לעת עתה יש להשאיר את זהות הקובץ המכונה 'תוספות ישנים' באנונימיותו, והשוואת יהלום בין שני קבצים אלו, שעל פיה הגדיר את המאפיינים של המהדורה הראשונה של תוספות שאנץ ושל המהדורה השניה, אין לה על מה שתסמוך, וכל המאפיינים טעונים בדיקה מחודשת במסכתות אחרות שבהם שרדו שתי מהדורות של תוספות שאנץ.

15 שלם יהלום, 'קבצי התוספות לקידושין בספריית הרמב"ן', סידרא, פח (תשע"ג), עמ' 165 הע' 79.

ברכת ניחומים

**לגב' אלס בנדהיים שתח'**

אשת חסד ואוהבת תורה, מנויה ותיקה של 'המעין'

לרגל פטירת אחיה פרופ' הרמן פרינס-סלומון

**אליעזר בן יצחק ז"ל**

א' באדר תר"ץ - י"ח בשבט תשפ"א

תנצב"ה



מִצְוַת שְׁלָמָה אָמֵן  
מכון מחקר תורני





יְשִׁיבַת שְׁלָמָה  
Yeshivat Shalom



### עוד על חיבור ספר הזהר

דומה שבתחום זה כבר נאמר כל מה שיכול היה להיאמר. ומאידך גיסא אחרי ריבוי הדיונים נותרנו בנקודת ההתחלה. אין שום הסבר משביע רצון לדרך בה הופיע והתגלה הזהר.

לפני שאפרט את השערתי אקדים את המובן מאליו לרבים (אם כי לא לכולם), שיש להפריד הפרדה גמורה בין תורת הקבלה, ובין החקירה ההיסטורית על פרסום הזהר. היסטוריונים יכולים לעסוק בחלק ההיסטורי של גילוי ופרסום ספרים, השוואת לשונות וביטויים, ועל ידי זה לחקור מאורעות ביבליוגרפיים. אך העיסוק בתורת הקבלה עצמה הוא עיסוק בחכמת האלוהות שנמסר לחכמי וגדולי הדורות, שהם אלו שראו בזהר אור גדול של חכמת האלוהות, וקבעו שממנו יסוד ופינה לכל החכמה הזו. אין ההערכה וההערצה לחכמה הזו תלויים כלל במחקר ההיסטורי, אלא אך ורק בהכרעת הראשונים כמלאכים.

אף מאמרי זה עניין לו לחלק ההיסטורי בלבד, ואין לו שום השלכות על מעמדה של תורת הקבלה. וכנודע, גם החכמים שטענו שהזהר כולו מאוחר, כמו היעב"ץ למשל, קבלו את תורת הקבלה כיסוד מרכזי בהבנת התורה והנביאים והברית בין ישראל לה', ובהבנת מידות והנהגות הבורא. גם האחרונים (הנודע ביהודה והחתם סופר ותלמידיהם ועוד) שהדגישו שיש בתורת הקבלה גם חכמה אנושית, לא התווכחו על קדושתה ומרכזיותה של חכמת הקבלה במסורת ישראל<sup>1</sup>.

רוב ככל המחקרים האקדמאיים בענייני הזהר והקבלה נגועים בדעות קדומות ופרשנויות כפרניות לעצם הנושא של תורת האלוהות. אין ספק כי מי שאינו מאמין בבורא עצמו, מחקריו על תורת האלוהות כחרס הנשבר הם חשובים בעיני המאמינים. וכפי שכותב פרופסור אמנון שילוח בכנות<sup>2</sup>: "שאלת מחברו של הזהר, שנתקדש במשך דורות רבים באומה, לא נפתרה עד היום. המבקרים שהתייחסו בזלזול לקבלה לא יכלו לערוך חקירה יסודית על הזהר". נכון הדבר שמחקרי גרשום שלום ורבים מתלמידיו באים ליצור אנטיזה לקבלה, ולהזהיר כביכול מן המשיחיות שבה, ואילו מחקרי ליבס ומרוז ואחרים באים מתוך חיבה והערכה לגישה המיסטית היהודית. אבל כשאנו עוסקים בבירור בין אמונה לכפירה אין

1 פירוש ביבליוגרפי והרחבה לכל פרט מהנושאים המדוברים כאן נמצא בספרי 'תורה שבעל פה' בהוצאת מוסד הרב קוק (ירושלים תשע"ה) פרק שמיני.

2 המורשת המוסיקלית של קהילות ישראל, האוניברסיטה הפתוחה (ירושלים תשמ"ו) יחידה 7, נספח.

הבדל בין סוגי הכופרים, החביבים והלא חביבים כאחד, כולם באותו צד של המחיצה.

כפי שכתבתי לעיל, המחקר כיום, למרות שפע הידיעות והחקירות, חזר לנקודת ההתחלה מבחינת פתרון התעלומה של חיבור הזהר. מתחילה פשוט היה לכל משכילי גליציה שרבי משה די ליאון (רמד"ל) הוא מחבר הזהר ואין זולתו, כל זאת ידעו והבינו עוד לפני שהתחילו להתפתח כלי מחקר כל שהם. לאחר מכן בא גרשום שלום והטיל ספק בדבר, ושוב מסיבות שלא התחוויר פנה לאחור והטיל את כל כובד משקלו לייחס את הזהר לרמד"ל. תלמידו ישעיה תשבי קיבל ממנו, והטיל את כל כובד כרכי חיבוריו כדי לשכנע אותנו שהזהר נכתב ע"י "חבורת מקובלים במאה ה-13". ליבס תלמידם מחזק את הטענה כי לא יתכן שאדם אחד חיברו. מרוז טוענת שמבחינה עובדתית הזהר נכתב בצורות רבות מאוד ובגירסאות רבות מאוד החל מהמאה ה-11. דניאל אברמס כותב שכל הדיבור על 'מחבר' לספר הזהר הוא אנכרוניסטי, כי מבחינה עובדתית אין 'ספר זהר' אחד אלא קיימות גירסאות רבות מאוד שלו, וקטעים מהזהר מצוטטים במקורות שונים לפני רמד"ל.

פרופסורים אלו ואחרים התווכחו עד הנץ איילת השחר איך ואיפה פעלה 'חבורת המקובלים' הזו, אבל לא העלו שום קצה חוט כדי להשיב על השאלה מהיכן זרח האור הגדול של הזהר? די ברור שאחרי שנכתב עיקר הזהר יכלו חכמים להרחיבו על פי דרכו, כמו החלקים בזהר המכונים 'זהר חדש' ו'תיקוני הזהר'. אבל אחרי שאנחנו רואים בבירור את שלשלת הקבלה בדורותיו של הרמב"ן, רבותיו שקדמוהו, ותלמידיו ותלמידי תלמידיו אחריו, שנמשכת בצורה היסטורית וברורה, עם סגנון ואופי מהודקים ומובחנים, עקב בצד אגודל, נותרת בכל עוצמתה השאלה מהיכן הגיע המפץ הגדול והעצום הזה?

ג"ש ניסה להסביר את תולדות הרוח כתוצאה של מאורעות היסטוריים ופוליטיים, וכבר היכוחו על קודקודו המלומדים הבאים אחרי<sup>3</sup>, כעין שהיכה קויפמן את התיאולוגים הגרמנים שהתיימרו להסביר את כל יצירות הרוח הישראליות, ואף את הנבואה האלוהית, במאורעות פוליטיים. על משקל דברי יש"ר: קינה היא לחוקרי הקבלה, ותהי לקינה, אבן מקיר תזעק וכפיס מעץ יעננה, אין הבור מתמלא מחולייתו ואין הזהר מוסבר מתוך מחקרו.

ובאמת, קושיה זו מנקרת כיתושו של טיטוס בלב כל חכם לב - האם יש זיקה בין התקבלות הזהר כיסוד לחכמת האמת, ובין הסיפור ההיסטורי על התגלותו? כלומר, האם החכמים בדורו של רמד"ל האמינו לאיזה שהוא תיאור היסטורי של גילוי כתב יד שהיה נראה להם אמין, ולכן קיבלו את הזהר כמייצג של חכמת האלוהות - או

שמה ההחלטה הזו מנותקת לגמרי מהסיפור ההיסטורי, והיא קשורה בתוכנו של הזהר בלבד? ובמילים אחרות: הייתכן שמישהו, חכם ככל שיהיה, בא וטען 'מצאתי כתב יד של רשב"י, והחכמים שבאותו הדור האמינו לכך כפתיים לכל דבר? והרי כל כך הרבה כתבים פסבדואפיגרפיים ידועים ומוכרים לנו ובוודאי היו מוכרים גם לקדמונינו, והרבה קודם לרמד"ל התפרסמו עשרות ספרים פסבדואפיגרפיים מיוחסים לחכמינו הקדמונים, והספרים האלו לא יצרו שום יחס מיוחד, לא שינו את התפיסה הדתית של הכלל, והבאים אחריהם לא חששו גם לבקר אותם, ולעיתים התייחסו אליהם בסלחנות.

גם הרשב"א ידע על קיומם, ואעפ"כ אין להם מקום משמעותי במשנתו. ואלו דבריו (שו"ת ח"א סי' תקמח):<sup>4</sup>

ישראל נוחלי דת האמת, בני יעקב איש אמת, כולו זרע אמת, נוח להם לסבול עול גלות ומה שיגיעם, מהאמין בדבר עד שיחקרו חקירה רבה, חקירה אחר חקירה, להסיר כל סיג מהדברים הנאמרים להם, ואפילו במה שיראה להם שהוא אות ומופת.

הרשב"א נלחם עד חורמה, בתקיפות וקיצוניות יוצאת דופן, בנביא אווילה וברבי אברהם אבולעפיה ועוד, וביטל את כל ההגות הקבלית שלהם כעפרא דארעא, וכלום תלמידיו ותלמידי תלמידיו, כמו רבינו בחיי או רבי יצחק דמן עכו, היו כה פתאים, עד שהמירו כל מה שהיה ידוע להם (גם בקבלה גופא הרי כבר הייתה להם משנה קבלית שקיבלו מרבותיהם) תמורת סיפור על מישהו שמצא כתב יד? ר' יצחק דמן עכו נסע כנוודע לספרד להתחקות על תולדות ספר הזהר, ואף כתב דו"ח מפורט על המסע, אלא שחלקו האחרון של הדו"ח, בו מתואר מה הביא אותו למסקנה לקבל את הזהר כחיבור הקשור ברשב"י, לא הגיע לידינו<sup>5</sup>. ובכן החידה בעינה עומדת: האם יתכן שהתרחש איזה שהוא 'סיפור', שהיה בו כדי לשכנע את גדולי וחכמי הדור, שהיה בהחלט דור דעה, בדבר אמיתות הזהר? **הייתכן שיש כאן משהו שאנחנו לא יודעים?**

\* \* \*

ברצוני להציע הצעה נועזת, המנסה לבחון מחדש אגדות עממיות ולהציג אותן כמייצגות התרחשויות. אנסה לקרוא מחדש את המסורות העממיות על גילוי הזהר ללא דעות קדומות.

4 מוזכר בנ"ל הע' 1.

5 הדברים נכתבו בספרו 'דברי הימים' שלא הגיע אלינו, וגם לבעל היוחסין הגיע דיווח חסר, ואולי במגמה להכחיש את הזהר הובא רק החלק הראשון ולא המשכו. הרמ"ק בפירושו לתיקונים 'אור יקר' (ירושלים תשל"ג עמ' קג) כתב שראה כתבי יד של ר"י דמן עכו, ובהם הוא טוען שרמד"ל כלל לא הכיר את הזהר.

החיד"א מצא ב'זהר כתב יד ישן נושן, שהיה שייך למהר"ם זכות כמין קולופון המתאר את תולדות הזהר (שם הגדולים ערך זהר):

כשמת רשב"י ורבי אלעזר בנו וכל הדור ההוא אבדה חכמת הקבלה, עד שהיקרה ה' לפני מלך אחד ממלכי מזרח שציווה לחפור במקום אחד על עסקי ממון, ונמצא שם ארון אחד ובו ספר הזהר. ושלח למלכי אדום, ולא ידעו ולא יבינו. שלח אחר היהודים, באו אצלו וראו הספר, ואמרו לו אדונינו המלך, זה הספר עשהו חכם אחד והוא עמוק ואין אנו מבינים אותו. אמר להם וכי אין איני יהודי בעולם שמבין אותו, אמרו לו יש במדינת טוליטילא. והמלך שלח הספרים עם גיבוריו לטוליטילא, וכשראוהו חכמי טוליטילא שמחו בו שמחה גדולה ושלחו למלך מתנות רבות, ומשם נתפרסמה הקבלה בישראל. עד כאן מצאתי כתוב מהרב הנזכר.

בניגוד לטענה הרווחת לפעמים אצל אפולוגטיקנים של הקבלה שחכמת הזהר הייתה קיימת כל השנים כמסורת סודית שלא פסקה, מתארת המסורת הזו שכשמת רשב"י ור"א בנו "אבדה חכמת הקבלה" (הכוונה לחכמת הזהר, שהיא הרבה יותר רחבה ומקיפה, מתורת הקבלה שהייתה ביד היחידים בתקופה שעד גילוי הזהר).

אגדה נוספת מפרשת מהו המקום בו מצא המלך את הזהר (ספר יוחסין לרבי אברהם זכות, ספרד לפני הגירוש):

בשנת ה' אלפים נ' נמצאו כיתות אנשים שאמרו כי דברי הזהר אשר הם בלשון ירושלמי הם דברי רשב"י, אבל את אשר בלשון הקודש אינם דבריו. וי"א שהרמב"ן מצאו בא"י ושלחו לקטלונא.

גם המקור הקודם מייחס את גילוי הזהר ל"מלך ממלכי מזרח", כלומר לא באיזור ספרד, ולפיו הראשונים לבדוק את המציאה היו 'מלכי אדום', (כנראה שליטי הממלכה הביזנטית ששלטו אז בא"י). אך האגדה הזו כבר מקשרת במפורש את המציאה לארץ ישראל<sup>6</sup>.

יש לשים לב, כי הטקסט הזה שר"א זכות מצטט, טקסט הקודם לדור הגירוש ומתאר את הלך הרוח בזמן גילוי הזהר, כבר מבחין בין חלקים בזהר, שפות שונות ומחברים שונים. מכיון שלא ידוע לנו על מחקר זהר קדום שהיה בספרד שקודם הגירוש, יש להניח כי ההבחנה הזו היא חלק מהמסורת העממית, כלומר שהיא מייצגת חלק מהידע שעבר מפה לאוזן בזמן גילוי הזהר. לא מדובר על תוצאה

6 ההקשר לרמב"ן מעלה קושי, שכן תלמידיו לא ידעו דבר על הזהר, ויתכן שזו שמועה בעלמא המחברת את נסיעתו המפורסמת של הרמב"ן לא"י עם גילוי הזהר. יתכן גם שלפי הסיפור הזה הרמב"ן לא שלח באופן ישיר את הספר לספרד, אלא נוצרה שלשלת היסטורית שארכה שנים, כאשר גילוי הספר נעשה לבסוף בספרד. וראה להלן הע' 13.

מחקרית שהשיגו חוקרים מאוחרים מתוך ניתוח פילולוגי.

חשוב לזכור, שר"א זכות עצמו, שהיה רציונליסט ואיש מדע מפורסם, מבטל את כל הפקפוקים שהוא מצטט, וכותב: "סתם ספרי רבי שמעון. וכן ספר הזהר המאיר לכל העולם, הנקרא מדרש יהי אור, שהוא מסודות התורה והקבלה, כינוהו על שמו אע"פ שהוא לא עשאו, כיון שתלמידיו ובנו ותלמידי תלמידיו עשוהו על [פי] מה שקבלו ממנו". גם זה לא נבע מתוך אמונה במקובלים לא ידועים לנו, אלא כנראה מתוך היכרות עם הדעה הרווחת בזמנו<sup>7</sup>. מרן הב"י שהיה ממגורשי ספרד משלב כמה וכמה מדברי הזהר בחיבורו הגדול להלכה, והרי חלק הארי של הבית יוסף נכתב כנודע לפני שעלה לצפת, ולפני שהכיר את מקובליה.

ההנחה הפשוטה הזו, שהזהר הוא יצירת דורות, נמצאת אצל עוד חכם מחכמי ספרד שלפני הגירוש, רבי ישראל אלנקווה, תלמידו של הרא"ש (מצוטט ברב פעלים לר"א בן הגר"א ערך זהר):

כינוהו על שם רשב"י, אף שלא עשהו רק תלמידי תלמידיו חיברו על פי מה שקיבלו ממנו... נתחבר הזהר מרשב"י אחרי מותו מתלמידי תלמידיו".

פרט מעניין נוסף, מובא מפי השמועה בספר שלשלת הקבלה:

וקיבלתי על פה שזה החיבור הוא כ"כ גדול הכמות, שאם היה נמצא כולו יחד היה משאת גמל...

המחבר לא מפרט על מהימנותו של המקור שמסר לו מידע זה בעל פה, אבל בהתחשב בכך שר"ג אבן יחיאל, מחברו של ספר שלשלת הקבלה, היה בן זמנו של הב"י בקירוב, וגם הוא השתייך למשפחה של מגורשי ספרד, אפשר להתייחס גם לאגדה זו, בזהירות, כראויה להיזכר.

שמועה נוספת, מאוחרת בהרבה, מוזכרת ע"י החכם הידוע יש"ר מקנדיא בספרו 'מצרף לחכמה'. הוא כותב שהוא שמע מפי 'מגיד אמת' שבשנת ש"פ, כשבזזו הספרדים את העיר היידלברג, לקחו מהאקדמיה כמה אלפי ספרים, וביניהם ספרי קודש על קלף ובכללם ספר הזהר על כל עשרים וארבע (כלומר על כל התנ"ך) 'משא סבל', ושלחו את הספרים לחשמנים ולדוכסים. בשנת ש"פ יש"ר עצמו היה בן שלשים. ואכן לפי הידוע כיום בשנת שפ"ב כבש הרוזן טילי הקתולי את היידלברג מידי הפרוטסטנטים, בזז את ספריית פאלטינה המפורסמת, ושיגר את ספריה כמתנה לאפיפיור. סביר מאוד שעל האירוע הזה מדבר יש"ר, והכינוי 'ספרדים' מתקשר

7 ר"א זכות היה (יחד עם מהר"י בירב ורבי יצחק אברבנאל) תלמידו המובהק של רבינו יצחק אבוב, ראש הישיבה בטולדו, ותלמידו של מהר"י קפנטון, כולם אנשי תור הזהב הספרדי. אצל אף אחד מהחכמים האלו הקבלה לא תופסת מקום מרכזי, והדעה הרווחת בבית המדרש הזה לא נבעה מהערצת קבלה ודבקות בה אלא משיקוף של הדעה המקובלת בעניינים אלו.

למעורבות של פליפה הרביעי מלך ספרד במאבק נגד הפרוטסטנטים בגרמניה<sup>8</sup>. אם אכן גם כיום ישנם כתבי יד זוהריים במה שנשאר מספריית פלאטינה שבוויקן, הרי עדותם של 'מגידי האמת' הנ"ל הקדימה את המחקר בהרבה. גם אם כיום לא ניתנים לאיתור קטעי זהר בספריה זו, סביר שאכן העדות נכונה היא. ידוע שבמהלך הביזה לא שרדה כל הספריה, וייתכן גם שחלק מכתבי היד הבזויים הועברו למקומות אחרים.

ובכן, אם לסכם את המסורת העממית, סיפרו בספרד שלפני הגירוש כי ספר הזהר לא היה ידוע איש מפי איש, אלא הוא נמצא באדמת ארץ ישראל<sup>9</sup>, ובמצאה הייתה מעורבות של גופים נוצריים כל שהם. הזהר נמצא כקונטרסים נפרדים, שחלקם קשורים ברשב"י וחלקם ניתן לייחס לתלמידיו ותלמידי תלמידיו. כמות החומר הייתה עצומה, אם יקבצו את כולו - יעלה למשא גמל.

האם יש טעם לייחס משמעות לסיפורים אלו? בעיני המשכילים ברור היה שמדובר באגדות מגוחכות, אטיולוגיה שבאה להסביר בדיעבד את קדושת הזהר. לא נצטט כאן את ביטוייהם הארסיים של גרץ ומייזס, ונסתפק באיזכור לגלוגו של שד"ל על הנושא (ויכוח על הקבלה עמ' 119):

ואתה אל תחשוב כי בעל ספר הזהר היה הראשון אשר מצא את התחבולה הזאת, כי כבר נעשה כדבר הזה קרוב לזמנו וקרוב למקומו. כי אמנם ידוע תדע כי בשנת שלוש לאלף השישי יהודי אחד בעיר טולטולה בהיותו חופר

8 קרבות מלחמת שלושים השנים היו קשורים במאבק על ההגמוניה ב'אימפריה הרומית הקדושה'. המלכים הספרדים ראו עצמם, ועדיין רואים, כ'מלכי ירושלים', שהיתה בשלב מסויים מרכז האימפריה הרומית הקדושה. לא סביר שיש"ר יטעה בדברים כאלו, שכן הוא היה מלומד גדול ותייר גדול, יתכן שמפני שהותו בפראג בסוף ימיו הוא היה מנוע פוליטית מלהזכיר שמות של אויבי בית הבסבורג, וכנודע כבר אתמחי גברא לדבר ברמזי שפה ובעמקי לשון.

9 גם בספר 'ארי נוהם' פרק טו מתייחס רי"א די מודינה לאגדה זו, וכותב שאם דברי הזהר "הם דברים שבע"פ לא ניתנו לכתוב, א"כ מה ראה על ככה לכתבם רשב"י בספר הזהר והתיקונים? ואין לומר שכתבם והניחם במערה אחת בכתב יד"... הטעון לא ברור, מדוע אין לומר שכתב מגילת סתרים לעצמו והניח בכת"י? ונראה שמה שבא ה'ארי' לשלול בעיקר הוא הסיפור על מציאת הזהר במערה ככתב יד. ושוב הוא כותב בפרק כג: "ואם נמצא במערה - מי מצאו ומתי? ואם נפל מן השמים - באיזה עיר או חצר נפל?" וזו כאמור טענה מוצדקת בהחלט. עוד הוא אומר: "החכם הזה הביא חלק חדש מהזהר ומדרש הנעלם, הדפיסו בסלוניקי, ומה זה היה לספר הזה? וכי מנורה של פרקים הוא? שעל כן הקדימו לומר שהוא משא גמל, ואין עין ראתה כל אלה, למען עשה כיום הזה להמציא ממנו חתיכות חתיכות? מי יעצור בעד הבודים מליבם כרצונם?"... הנה כי כן, לפחות לגבי היות הזהר כעין 'מנורה של פרקים' איכשר דרא בתראה לגלות את האמת ההיסטורית שאכן כן הוא. הזהר ביסודו אינו חיבור אחד, אלא הרבה חיבורים נפרדים בגירסאות שונות, ואילו לדברי בעל 'ארי נוהם' הקדים לומר בעל שלשלת הקבלה ששמע שהזהר בכמות של משא גמל, כדי שיותר ממאה שנה אחרי יבואו אחרים ויבדו חלקים מהזהר...

בהר להרחיב כרמו מצא (כך אומרים) בתוך הסלע ספר כתוב בשלוש לשונות, לשון הקודש לשון יוני ולשון רומי, והיה כולל כל מה שהיה ושיהיה מאדם עד סוף העולם, והיה כתוב בו כי בן האל יולד ממרים הבתולה...

דומה שכן יגיב כל אדם המנסה לחקור מבחינה היסטורית את המאורעות שאירעו על פי הסיפורים הנ"ל סביב למציאת הזהר. הסיפור על כתבים שנמצאים בתוך מערה מזכיר את סיפוריו של מוחמד<sup>10</sup>, ודרך הסיפור הנוצרי שמביא שד"ל אנו נזכרים בכתבים ה'קדושים' ש'מצא' מייסד כת המורמונים במערה נידחת רק לפני כמאתיים שנה. המבדיל בין קודש לחול יבדיל בין אמונות טפלות של עובדי עבודה זרה, ובין תורתנו הקדושה שאינה מיוסדת על בדותות ועל 'מציאות'<sup>11</sup>.

ההכחשה של חכמת הקבלה ע"י ראשוני המשכילים, שכמנהגם בירכו על המוגמר עוד לפני שנפתח קוף המחט הראשון של מחקר אמיתי, הייתה חפה כמעט לחלוטין מידע על ימי הבית השני מעבר למצוי בספרות חז"ל ובכתבי יוספוס. כיום מוסכם הדבר שבימי התנאים כבר הייתה תורת אלוהות סדורה בידי חכמים, וכלשונו של יוסף דן תלמידו של ג"ש (במאמרו "משנתו ההיסטורית של גרשום שלום", ציון מז תשמ"ב):

מחקרו הכרונולוגי המפורט של שלום בתחום זה (שעליו הוסיף פרופ' שאול ליברמן ז"ל) הוכיח כי יסודותיה של המיסטיקה העברית הקדומה הונחו באותה תקופה שבה נתגבשה המשנה, וכי הממד המיסטי הוא ממד רב משמעות להבנתן של אגדות שבתלמוד ופרשיות רבות בספרות המדרש.

אמנם, אי אפשר להתחמק מהקביעה הבולטת של ספר יוחסין ש'אבדה חכמת הקבלה', שכן אין שום המשך ישיר מהמשנה הסדורה שעמדה מאחורי מאמרים שהובאו בתלמוד, ואפילו לא מספרות ההיכלות והמרכבה. הקבלה שמופיעה בכתובים אחרי תקופת הגאונים שונה לא רק במושגיה אלא גם במידותיה. היא אינה המשך והרחבה של דברי הקודמים כדרך שהרחיבו הראשונים את התלמוד, אלא כגילויים והבלחות של סודות נשגבים. אין המשכיות. ואחר כל זה, בא המפץ הגדול של הזהר ומקרין על כל העולם כולו פרץ כביר של אור ואנרגיה רוחנית.

כיצד ניתן להסביר זאת?

10 ראה להלן בסוף הע' 13.

11 בחז"ל כנודע מוזכר 'מצאתי מגילת סתרים', אבל תמיד ציינו גם שנמצאה במקור מוסמך: 'מצאתי מגילת סתרים בי ר' חייא', 'מצאתי מגילת סתרים בירושלים', קיים הסיפור המפורסם של שבחי בעש"ט על ר' אדם בע"ש שמצא כתבי קבלה במערה, אבל אין אמונת מעלת הבעש"ט מיוסדת על הסיפור, אלא להיפך, האמונה במדרגת הבעש"ט היא שהביאה למליצת החסידים שגם אם לא התרחש כל המתואר בשבחי בעש"ט חובה להאמין שהיה ראוי להתרחש.

יש לנו שפע של מקורות על הכיתות הגנוסטיות שפעלו בימי הבית השני, ג"ש כינה את תורת הסוד של חז"ל 'גנוסיס יהודית', והבאים אחריו הבהירו שמדובר בכינוי בעלמא, כלומר הנחות היסוד של הגנוסיס שנמצא אצל אבות הכנסייה שונות ממקורותיה ביהדות. אם כן, מבחינה היסטורית מקומו של ספר הזהר מקביל לימי חז"ל, וכנגד הגנוסיס הנוצרית הייתה השקפה יהודית מסורתית, שהרי יסודות הגנוסיס נטועים עמוק בתוככי תקופת הבית השני, ואף הכיתות היהודיות הפורשות עסקו רבות בפיתוח תורת גנוסטיות משלהם. אין תורת הסוד נטע זר ביהדות, אלא להיפך, בראשית הייתה תורת סוד עברית מקורית.

הבה ננסה ללמוד לקח לדורות עד כמה לפעמים ידע עממי יכול לייצג מציאות אמיתית, שעולה על כל דמיון. לפני כ-180 שנה, בשנת תרמ"ג, פרסם סוחר העתיקות המשומד מוזס וילהלם שפירא כי בידיו 15 מגילות קלף קדומות שרכש מבדואים שמצאו אותן במערה באזור ים המלח, ובהן נוסח עתיק של עשרת הדברות. הוא תיארך את המגילות למאה השביעית לפנה"ס (לקראת סוף ימי הבית הראשון). החוקר הצרפתי הידוע שארל קלרמון-גנו התבקש לבדוק את טענותיו, והוא בדק את הנושא לעומק' והגיע למסקנה כי המגילות מזויפות. הסוחר שפירא התאבד כעבור מספר חודשים, והמגילות שרצה למכור אבדו. אף אחד לא העלה על דעתו באותו זמן שייתכן קיומם של עותקים מקראיים הקודמים באלף שנים ויותר לכתב יד לניגרד, שנחשב אז לתנ"ך הקדום ביותר (משנת 1000 לספירה). סביר גם להניח שקלרמון-גנו לא באמת בדק ברצינות טענה שנשמעה כה פנטסטית בזמנו. אך כאשר כמה עשרות שנים לאחר מכן התגלו מגילות ים המלח ובהם מאות רבות של עותקים קדומים מתוך כל ספרי המקרא, מניחים עתה ששפירא החזיק בממצא אמיתי. לו היה בודה את הדברים מליבו לא היה מעלה בדעתו שבדואים באזור ים המלח יסחרו בעתיד בקטעי מגילות גנוזות שמכילים עותקים קדומים מאוד מן המקרא. זיפן מזייף ממצא שהגייוני למוצאו, ומנסה לצייר סביבו סיפור הגייוני (שפירא אמנם היה זיפן, וזה הוכח במקרים אחרים, אך הוא היה גם סוחר עתיקות...).

והנה עוד בתקופות קדומות מאד נפוצו אגדות על מגילות מקראיות שהיו טמונות במערות באזור ים המלח ונחשפו מדי פעם. אוריגנס, מאבות הכנסייה, מתאר במאה השלישית איך מצא נוסח עתיק של ספר תהילים: "הנוסח השישי נמצא יחד עם ספרים אחרים עבריים ויוונים בכד חרס ליד יריחו בימי שלטונו של אנטוניוס בן סוורוס". אוסביוס מתאר בספרו "היסטוריה כנסייתית": "אוריגנס רכש כתבים מקוריים באותיות עבריות שרווחו בין היהודים. כן התחקה על עקבות התרגומים האחרים של כתבי הקודש, מחוץ לשבעים, וגילה אחדים השונים מן המקובל... והעלה אותם מחדש לאור העולם לאחר שהיו גנוזים ימים רבים במקומות סתר בלתי ידועים".



גם במאה התשיעית עדיין סופר מפה לאוזן על מגילות מקראיות עתיקות: טימותיאוס הראשון, הפטריארך של סלאוקיה, כתב ששמע מפי יהודים משומדים על מספר ספרים שנתגלו כעשר שנים לפני כן "בתוך מבנה חצוב בסלע ליד יריחו", ובהם ספרי תנ"ך וספרים אחרים הכתובים בעברית. "היהודים נהרו למקום בהמוניהם ומצאו ספרי תנ"ך וספרים אחרים הכתובים בכתב העברי". אחד היהודים, שהיה "מלומד הבקי בספרות", סיפר לטימוטיאוס שמצא בספרים "למעלה ממאתיים מזמורי תהלים לדוד". אף לא אחד מהחוקרים לקח סיפורים אלו ברצינות.

בעת החדשה התברר שלסיפורים אלו יש בסיס מוצק. העתק מ'ברית דמשק', שמוכרת לנו מהמגילות הגנוזות, נתגלה בגניזת קהיר. הקראי קירקיסאני באחד מספריו מתאר את הכיתות השונות ביהדות הקדומה, וביניהן הוא מזכיר את "כת המערות", המכונה כך "מפני שספריהם נמצאו במערה". קירקיסאני מציין שכת זו נבדלה מיתר הכיתות בכך שיש לה לוח שנה מיוחד, וספריה עוסקים בין השאר גם בפירושים שונים ומוזרים של כתבי הקודש. ישנן עדויות ברורות שבידי ראשוני הקראות היו כתבים רבים המוכרים לנו רק מהמגילות הגנוזות<sup>12</sup>. הוכח שספרות אפוקריפית מסוימת רווחה בבבל ובפרס בתקופת הגאונים סביב המאה השמינית והקראים הכירו גם אותה, והיכרות זו הקלה עליהם לקבל את החלקים מהמגילות הגנוזות שפגשו כשהגיעו לירושלים במאה התשיעית. לדעת יגאל ידין הידיעות על

12 הקדיש לכך מאמרים ומחקרים רבים ההיסטוריון פרופ' יורם ארדר, לראשונה במאמרו: "המפגש של הקראות עם המגילות הגנוזות והספרות האפוקריפית הקרובה לה" (בתוך קתדרה 42, 1987), ולאחרונה בספרו: אבלי ציון הקראים ומגילות קומראן, לתולדות חלופה ליהדות הרבנים (ת"א תשס"ד): "מונחים הרווחים בספרות קומראן כמו 'מורה צדק' 'דורש תורה' 'דרך אמת' מקובלים בספרות הקראית, וניכרות אף השפעות בתחום ההלכתי", זאת מלבד ההקבלות לברית דמשק שפרסם שטר ע"פ תעודות מהגניזה הקהירית. הידע הקראי על 'כת המערות' שרד בכלים שונים, וידיעה מסוימת עזרה לחוקרים בני זמננו להבין את הלוח הקומראני (ארדר שם עמ' 60). לאורך כל המאמר מובאות הקבלות רבות, ביניהן למשל החשיבות של המונח 'משכיל' בקומראן ואצל הקראים (כנראה בעקבות ספר דניאל), ונמצאים שם מקורות רבים גם לקשר בין רעיונות ששזורים באיסלם כהשפעה של ספרות אפוקריפית (עוד מקורות על השפעת הגנוזות על האיסלם נמצאים במאמרו של ארדר 'אבלי ציון הקראים בתקופת הגאונים והשיעה', בתוך: ציון ד תשע"ח). בספרו משנת תשס"ה הראה את הקשרים ההלכתיים, ואולי אף את מקור השם 'קראים', בהקשר של הגנוזות (מאמרים נוספים שלו בנושא: שקיען קומראניים בשתי הלכות של הקראי בנימין אלנהונדי בסוגיית בשר תאווה נמצאות ב'ציון' סג תשנ"ח עמ' 5-38, ו'שר משטמה בחיבור קראי' בתוך מגילות כרך א תשס"ג עמ' 246-243). אגב, גם כאן אנחנו רואים את ההבדל בין חוסר אמון של חוקרים לבין מה שמתגלה במציאות: ארדר שם הע' 26 מציין כי גייגר שם לב שאחד מראשוני הקראים מזכיר ומצטט מ'כתבי הצדוקים', אך סבר שאין לזה שום ערך היסטורי. כיום מקובל שהקשר בין הקראים למסורות צדוקיות הוא מציאות היסטורית (הקראים ייחסו חלקים מהספרות של הגנוזות לצדוקים).

הגילויים המוקדמים הללו מסבירות את העובדה שכמה מן המעורות נמצאו ריקות ממגילות, למרות שנתגלו בהן שרידי כדים רבים.<sup>13</sup>

נתון מדהים נוסף ניתן להסבר בדרך זו. בשנת ת"ח פרסם רבי נפתלי הירץ בספרו 'עמק המלך' את 'מסכת כלים', המתארת את מקום גניזת כלי המקדש. והנה עם פיענוחה של מגילת הנחושת שהתגלתה במערות ים המלח בשנות השישים של המאה הקודמת, נמצאו הקבלות שאינן יכולות להיות מקריות בין 'מסכת כלים' לבין מגילת הנחושת. חנן אשל וזאב ספראי, במאמרים: 'אלו אוצרות נרשמו במגילת הנחושת' (קתדרה 103), כותבים:

מספר נקודות דמיון קושרות בין מסכת כלים למגילת הנחושת, ומהוות סימן היכר לסוגה הספרותית המשותפת: א. במסכת כלים נאמר שאת הרשימה כתבו שימור הלוי וחבריו על לוח נחושת. ב. לפי מסכת כלים הוטמנו כלי המקדש שעשה שלמה וכן מטמונים של זהב וכסף, ובמגילת הנחושת יש תיאור מפורש של מטמוני כסף וזהב. ג. בפיסקה העשירית של מסכת כלים צוין שחלק מהמטמונים הוטמן בעין כחל, ובמגילת הנחושת

13 ראה לעיל הע' 6 על היחס של מציאת כתבים לרמב"ן. ואכן ראוי לעמוד על המחקר בנוגע ליחס לספרים החיצוניים אצל קדמוניו. עותק של ספר היובלים במקור העברי היה אצל אסף הרופא במאה התשיעית, ואולי אף אצל תלמידי רס"ג, ולאחר מאכן אבד. הרמב"ן מתייחס לספר חכמת שלמה (הרמב"ן מכנה אותו ספר שושנה, כי כנראה נכרך יחד עם ספר שושנה מהספרים החיצוניים ואולי עוד ספרים). ומתמיה היחס שלו אליו כאל ספר מוסמך. אם מקורו היה בספרות הברית החדשה מן הסתם היה מסתייג ממנו, וכפי שכותב אוריגניס: "העברים אינם משתמשים לא בטוביה ולא ביהודית. כפי שנמצאו למדים מהם אין הללו מצויים להם אפילו בגנוזים העברים" ("מכתב לאפריקנוס", עמ' 562, מצוטט אצל גרינץ במבוא לספר יהודית מהדורתו). יש מקום לבדוק האם יתכן שגם כאן התגלגלו כתבי יד כאלו ממערות ארץ ישראליות. כמו כן יש לברר את המקור של 'ספר הישר' (ההיסטורי), שהמעתיק מיחסו למציאה שנמצאה בתוך קיר בא"י. מחד הוא מלא בסיפורים שנראים מופרזים, ובהקבלה ל'מלחמות בני יעקב' שהרמב"ן ועוד ראשונים הטילו בו ספק. מאידך יש בו פרטים שנראים כבעלי מסורת, כפי שמראה למשל ל' רוניק בספרו 'התנ"ך מן השטח'. כך או כך הוא דומה ברוחו לחלק מהספרים החיצוניים, בפרט בחלק של 'צוואות השבטים'. זה לא אופייני לספרות ימי הביניים. בקצרה, יש לתת את הדעת האם לא היה 'גל ראשון' של ספרות גנוסטית קומראנית או בר-כוסבאית שהשפיע על ראשית הקבלה בתקופת הגאונים במקביל לדיווחים על אירוע כזה במאה התשיעית, ואף בהקשר של פריחת הקראות, והאם כתבים קבליים שהתפרסמו מאוחר יותר אינם קשורים ל'גל שני' שכזה או אולי לאירוע מקביל יותר מאוחר. לגבי השאלה האם ואיך היה קשר בין ספרות הסוד של ימי הביניים לבין הקראות, ראה מה שכתבו 'ארדר ומאירה פוליאק במאמרם 'הקנון הקראי במאות התשיעית עד האחת עשרה לספירה', ב'תעודה' כ תשס"ט עמ' רד. מסקירת הספרות בנושא, דומה שלפי החוקרים מה ש'מותר' לקראים ו'מותר' למוסלמים (למצוא כתבים עתיקים אותנטיים ולהתבסס עליהם) אסור ליהודים המסורתיים, הם רק 'ממציאים'...

נזכרת 'כחלת' כמקום הטמנתם של חמישה מטמונים. ד. במסכת כלים נאמר כי מלבד האוצרות שפורטו בחיבור זה יש אף אוצרות נוספים ומגילה נוספת שאיש לא ידעו באיזה מקום נגנזו, ואילו בפסקת הסיום של מגילת הנחושת נאמר ש'משנא הכתב הוא' (כלומר עותק נוסף של הרשימה) המפורט יותר מהמגילה הוחבא בבור מים בינוח.

עם כל הכבוד, אין כאן שום 'סוגה ספרותית' אלא קשר ברור בין שני הטקסטים. ומתקבל על הדעת ש'מסכת כלים' של עמק המלך היא גלגול של טקסט שנמצא אי שם במערות ים המלח בתקופה לא ידועה.

ידיעה נוספת מאותו סוג: במדרשו של רבי משה הדרשן, שתולדותיו לוטות בערפל במידה מסויימת, מוצאים אנו הקבלות למגילות הגנוזות, כפי שמתאר חננאל מאק בספרו "מסודו של משה הדרשן" (מוסד ביאליק תש"ע, עמ' 29):<sup>14</sup>

אפשרות הנראית דמיונית במבט ראשון - כלשונו של פרופ' תא שמע המנוח - היא שהגיע חומר ממערות מדבר יהודה לאירופה בימי הביניים המוקדמים והתגלגל לידי של רבי משה הדרשן. אפשרות זאת נתמכת לאור מקבילות ספרותיות מפתיעות בין תורתו של הדרשן ובין המגילות הגנוזות... זיקתו של ר' משה הדרשן אל ספרות בית שני היא עובדה קיימת, אבל פרטיה עודם שרויים באפלה...

מסמכים נוספים שנמצאו בגניזה הקהירית מזהים כבני תקופת הבית השני, כמו 'מסמך לוי הארמי', וכן מרשם נגד כישוף שיש לו מקור קומראני, ולדעת חלק מן החוקרים 'הטקסטים האלו נתגלו בשלב כלשהו בתחילת ימי הביניים במערות מדבר יהודה, תופעה שאנו שומעים עליה גם ממקורות אחרים'.<sup>15</sup>

גם על המגילות הגנוזות נשפכו דיונות לאין מספר, ועדיין, כמו בפרשת הזהר, אנחנו חוזרים לנקודת ההתחלה. לא נמצא שום מאפיין שמסביר את הממצאים יחדיו, אין כאן איזו השתקפות של איסיים, וגם לא של צדוקים. יש כאן אוסף עצום של כתבים עתיקים יהודיים, שלאחרונה התברר גם בבדיקות גנטיות של העורות עליהם כתובות המגילות שאין הוא מקומי. מדובר באוספים כבירים שהתכנסו למערות אלו בצוק העתים של שלהי ימי הבית השני בהיותם כה חשובים לבעליהם, אוספים המכילים דעות מגוונות ואף סותרות, ובוודאי שחלק מהם לפחות היה מקום איסוף של כתבים מסוגים שונים ולא דווקא כתבים של כיתות פורשות,

14 וראה גם: "מ תא שמע, ר' משה הדרשן והספרות החיצונית, בתוך הקובץ עיונים בהיסטוריה היהודית ובספרותה בעריכת כרמי הורוביץ, ירושלים תשס"א, עמ' 17-1.

15 ראה: מקומראן לקהיר, תולדותיה של נוסחת גירוש שדים מקומראן, גדעון בוהק, מגילות 17 תשע"ג, ושם מקורות ביבליוגרפיים.

כדוגמת מגילת הנחושות שבמקורה קשורה במקדש ובירושלים<sup>16</sup>.

תרבות המגילות במערות אינה מייצגת תקופה אחת. הפורשים והמתבודדים כבר יצרו להם חיי ספריות מתחת לסלע עוד בימי הבית, אבל דורות לאחר מכן, בימי מרד בר כוכבא, שוב חזרו היהודים אל המערות, וביתר שאת. כנודע, המערות היו מרכיב בסיסי במלחמת היהודים נגד הרומאים בעת מרד בר כוכבא, והפעילות בהן דרשה מומחיות מיוחדת. רוב הממצאים ממערת האגרות שבנחל חבר הינם מזמנו של בר כוכבא, אבל נמצאו שם גם ממצאים מימי המרד הגדול.

כפי שראינו, הממצאים שבידינו עשויים להיות רק חלק קטן מכמות הפריטים המקורית. גם מערת האגרות הגיעה לידינו אחרי ששודדי עתיקות חמסו ממנה מכל הבא ליד, וגם הגילויים בזמננו היו קשורים בסוחרים בדואים שעשו ככל העולה על רוחם עם הממצאים.

לפי הממצאים שבידינו עולה כי השימוש האחרון במערות מורבעת, ובמערת האגרות שבנחל חבר, היה באיזור ימי מרד בר כוכבא. לאור ההשתלשלות ההיסטורית המפורטת לעיל המלמדת כי היו, לכל הפחות במאה התשיעית, וכנראה בעוד הזדמנויות, גילויים של כתבים עתיקים במערות ים המלח, ניתן לשאול סוף סוף בפשטות את השאלה: האם אי אפשר להעלות את הסברה כי גם יסודו של ספר הזהר הוא בכתבי יד עתיקים שהתגלו במערה שכזו, כאשר חותם העתיקות והאותנטיות טבוע עליהן? האם יתכן לומר שהבסיס של ספר הזהר נוצר בפרץ התגלות של הגנסיס היהודי המקורי? אין שום ספק שגם בלי להיעזר ביגאל ידין, יהודים ברי אוריין שהיו נתקלים במסמכים כאלו במערות ים המלח היו מכירים שאופי כתיבתם מוכיח עליהם כאלף עדים שהם נוצרו בתקופת שלהי בית המקדש בקירוב, ואינם זיוף מאוחר. האנשים שחיו בארץ בתקופה הביזנטית בוודאי ידעו בצורה ברורה על אופי מערות המסתור היהודיות מימי המרד, ונתקלו בממצאים כאלו באופן תדיר. כך ניתן להסיק בבירור מהעובדה שאנחנו נתקלים עד היום במערות כאלו ובשרידיהן אחרי אלפיים שנה (ידועות היום כ-300 מערכות מסתור בשפלת יהודה, רובן הגדול לא נחקר עדיין). בסמיכות של מאות שנים, הצירוף של הידע ההיסטורי והממצאים בשטח הופך לעובדה היסטורית. והיה, אם נדמין לעצמנו התגלות של מגילות וכתבים המתארים את תורת המושגים הבסיסית של הזהר בסגנונו, ואולי גם מתארים מאורעות שאירעו לחכמי ארץ ישראל בתקופת המרד, ובפרט אם יוזכר בהן שמו של רשב"י, היינו יכולים לקבוע שגילוי הזהר הוא התפתחות של העובדות האלו.

16 לביסוס הדעה שמערות קומראן היו מקום איסוף של כתבים ראו: יזהר הירשפלד, קומראן בתקופת בית שני, הערכה מחודשת של ממצאי החפירה, קתדרה 109, תשרי תשס"ד, עמ' 5.

חסרים לנו הרבה נתונים על תקופת המרד, אבל הקשר בין 'דורו של שמד' ותלמידי ר"ע ובין הצפייה במרכבה בולט וידוע. אפילו תוך כדי הוצאתם להורג של עשרת הרוגי מלכות עולה רבי ישמעאל למרום ומקשיב מאחורי הפרגוד. זה הזמן בו רבי עקיבא יצא בשלום, אלישע בן אבויה קיצץ בנטיעות, ובן זומא נטרד מדעתו. האם לא יתכן שתלמידי רשב"י או תלמידי תלמידי יצרו או שימרו יצירות לאור מסורות מיסטיות יהודיות, ובצורה כל שהיא השתמרו יצירות אלו באחת ממערות המסתור היהודיות? ואולי אפילו באחת ממערות המסתור המוכרות לנו גופ'17?

ובמילים אחרות: האם לא זה מה שמספרת לנו המסורת הספרדית על חפירה שהניבה כתבים עתיקים, קונטרסים מפוזרים, אשר אם נקבצם יגיעו למשא גמל? הלא זה מאפיין מאוד בולט של המגילות הגנוזות ודומיהן, מאות ואלפים של מגילות וכתבי יד שנדחסים לתוך מערה נידחת, כתבים שהשלטונות הביזנטיים מודעים לקיומם ומזכירים אותם, ואצל היהודים הם נתפסים כחשובים ביותר.

יודעים אנו על ריבוי עצום של כתבים מיסטיים בין המגילות הגנוזות, אבל איך כל זה מתקשר לרשב"י? ובכן, בל נשכח, שרשב"י גופו הסתתר במערה שנים רבות מחמת הרומאים. בתלמוד הבבלי (שבת לג, ב) ובירושלמי (שביעית ט, א) ובמדרש (ב"ר עט, ו) לא מוזכר מיקום המערה, במדרש קהלת (י, א) מכונה המערה 'מערתא דפקע', ובחלק מכתבי היד: 'דבקע'<sup>18</sup>. לעומת זאת, בזהר כידוע מוזכר שרשב"י איטמר

17 אין לי תשובה לשאלה האם ניתן היה להבחין בין יצירה 'כיתנית', שאותה דחו בשתי ידיים כל הנמשכים אחר חז"ל, ובין יצירות אחרות שלא נפסלו מלבוא בקהל. ברור בכל אופן שהתורות שמתבטאות במגילות הגנוזות לא מתו עם חורבן יהודה, והיו להן חיים משל עצמן, כשם שהן השפיעו על ראשוני הנצרות. המחקר מ-1992 מונה 70 הקבלות בין איגרות פאולוס לבין המגילות הגנוזות (מצוטט אצל מגן ברושי, קומראן ומגילותיה, סקירת מצא, קתדרה 100, עמ' 179, אוגוסט 2001). פאולוס הוא שאול הטרסי, שלפי מקורות שונים למד אצל רבן גמליאל הזקן לפני התנצרותו. וידועים דברי היעב"ץ בעקבות ספר 'תולדות ישו' ורש"י ע"ז י, א, ששאול לטובה נתכוון ורצה להפריד את הנוצרים מן היהודים, לכן ציווה עליהם לבטל את התורה. בספרי תושבע"פ הנ"ל הע' 1 טענתי כי בספרות הקבלה הקדומה היו גם אמירות חיצוניות שמבטאות הסתייגות מהגישה הפרושית, כמו שאנו מוצאים למשל בספר הקנה, וחלק מהתהליך שהביא לפרסום הקבלה והתקבלותה הוא ניכוש וניכוי רוב האמירות האלו. על חלקן נטוש באמת פולמוס בין המקובלים לבין חכמים אחרים, כנרמז בהקדמת מהרש"ו לעץ חיים, ובהשגות היעב"ץ על דברי הזהר בגנות הלומדים והמפלפלים והתלמוד בבלי.

18 השם 'פקע' יכול להתפרש כמו 'בקע' שהוא כינוי למערה, או לשם סמלי של איזור, שדוקא מתאים למדבר הבנוי מבקעים. הישוב פקיעין מזוהה כיום בגליל, ויש המייחסים לזיהוי זה קדמות, אבל רבים מחזיקים בדעה שפקיעין התנאית הייתה באיזור לוד. הדבר כמעט מפורש בירושלמי חגיגה א, א שהלכו מיבנה ללוד והקבילו פני ר' יהושע בפקיעין. ובכפתור ופרח פ"א בין לוד ויבנה שתי שעות וביניהן פקיעין, ובפ"י פקיעין ממערב לצריפין. כך נוקט גם ברסלבי: "מערתא דבקע ושאלת קדמותה של פקיעין", "ידיעות", ניסן, תרצ"ה, 1934, ובספרו 'לחקר ארצנו' תשי"ד (יש שהגיהו

במערה 'במדבר לוד', הייתכן שאמירה זו של הזהר יסודה בגילוי כתבים המיוחסים לרשב"י במיקום מדברי<sup>19</sup>?

הדימוי של רשב"י במערה, מצטייר אצלנו (ואצל המאירים...) כהסתתרות במערה גלילית בלב יער. אך סביר יותר שמדובר במערת מסתור טיפוסית מימי מרד בר כוכבא, כפי שמספר המדרש בפשטות: "רשב"י ור"א בריה הוו טמירין במערתא י"ג שנה ביומי דשמדא", כך מקבל הסיפור מימד היסטורי ריאלי, שהם נהגו כמו עוד אלפי יהודים אחרים שהתחבאו במערות המסתור באותה תקופה<sup>20</sup>. בתלמוד הסיפור מופיע ברצף לשיחה המפורסמת של שלושת התנאים, שיחה שהתקיימה ביהודה, ולכן רבי יוסי ששתק נענש ב'הגליה לציפורי', דהיינו גירוש מאיפרכית יהודה. רשב"י מתחילה התחבא בביתו, ולאחר מכן עבר למערה. לא מוזכר שנסע לצפון להתחבא במערה<sup>21</sup>.

בירושלמי 'מערתא דדרומא' תחת 'מערתא דתרומה', לוד נקראה 'דרום' אצל חכמים). כך נוקט גם ר' יואל אליצור, במאמרו המקוון: "השתמרות השמות בארץ ישראל-בסיס לחקירת עברה". ראה גם 'אנציקלופדיה לגיאוגרפיה תלמודית' מאת פנחס נאמן (הוצ' יהושע צ'צ'ק ת"א תשל"א) ערך פקיעין, שמאריך להוכיח שפקיעין התלמודית היתה בשפלה ולא בגליל. ד"ר שמואל זילכה מייחס את המערה שנחבא בה רשב"י למערת הנזירים באיזור גמזו, בהסתמך על דברי הזהר (ויקרא טו. רשב"י יתיב אבבא דמערתא דלוד, ובפסקדר"כ יח' וילקו"ש ישעיהו תעח' 'מערתא דרחקא מן לוד תלתא מילין'), ועל הכינוי הערבי והטופוגרפיה. מבחינת הביטוי 'מדבר לוד' יותר מתאים לחשוב על החולות שממערב ללוד, והתיאור של כיסוי גופם בחול מדי יום מתאים למקום מדברי. מן התיאור נדמה שהמערה הייתה רחוקה מאוד ממקום ישוב. שכן באיזור ישוב ניתן היה להקשיב ולגשש לפחות בלילות מה מתרחש באיזור. בכלל בזהר מוזכרות הרבה הליכות ללוד, ויש אולי דמיון בין מצב היהודים בזמן השמד ובין הפיזור שישנו בזהר של חכמים ההולכים תדיר ממקום למקום, נמצאים הרבה במערות או בשדה הפתוח, ופוגשים זקנים או ילדים עלומים המהלכים לבדם.

19 מערות מסתור 'בר כוכבאיות' קיימות מאגן הניקוז של נחל מודיעים ונחל איילון ודרומה, כלומר גם באיזור לוד ההיסטורית. הארכיאולוגים מבדילים בין 'מערות מסתור' ששימשו בעת המרד, והיו מותאמות לצרכי המרד, ל'מערות מפלט', בהן התרכזו פליטים אחרי המרד, ואלו מצויות דוקא באיזור ים המלח.

20 על מערות המסתור האלו, כחלק משמעותי מאופי המרד וההתגוננות מספרים כבר בני התקופה, כמו די קאסיס ואחריו הרונימוס (וכנודע), גם תקנת סנדל המסומר של חז"ל קשורה בשהות המערות, וכך מתואר בירושלמי נסיונם של האמוראים לגבי הדלקת נר במערה 'כד הוה טשינן במערתא'), ובזמננו נחקרו חלק מהן ותוארכו לתקופה זו ע"פ מטבעות ומאפיינים מובהקים אחרים.

21 אמנם עם יציאתו מוזכר התיקון המפורסם שעשה בטבריה, אך כידוע בדיוק באותו זמן של שלהי השמד נחרבה יהודה והחכמים עברו לגליל. ולכן כשיצא רשב"י (והרי לא היה מי שיגלה את אוזנו על המתרחש מלבד אליהו הנביא) גלה גם הוא לגליל, ואם מסעו התנהל דרך הבקעה (מאיזור ים המלח זו הדרך הישרה צפונה) הרי העיר הגדולה הראשונה שייתקל בה בגליל היא

רשב"י לימד תורה בתקוע, ותקוע הינה במדבר יהודה<sup>22</sup>.

כך או כך, בדאי ספרדי בן המאה הי"ג לא היה יכול לדעת דבר על לוד או מדבר לוד, ועל הקשר אפשרי לפקיעין שבאיזור. נתון זה הרבה יותר מתאים לידיעה מסורתית כל שהיא, הקשורה למציאות. סיפור על הסתתרות של רשב"י במערת ארכיון מדברית, שנקבצו בה הרבה מגילות, ואולי גם כאלו הקשורות בתורות המרכבה, הופכת את התיאור הזה לריאלי. במקרה שטקסטים מיסטיים מזמן התנאים היו מתגלים במערת מסתור עמוסה מגילות, הרי זה מזכיר מיד את המעשה ברשב"י שהתבודד במערה שנים רבות ועסק בתורה, גם אם אין שמו מוזכר על הכתבים<sup>23</sup>.

גם ספר יוחסין מתאר אגב הילוכו את ההבנה הפשוטה הזו: "הלך לספרד לחקור כיצד נמצא בזמנו ספר הזוהר אשר עשה ר' שמעון ור' אלעזר בנו במערה". ר' יצחק דמן עכו באוצר חיים כותב שהספר נכתב במערה על ידי רשב"י ובנו ועוד עשרה גדולים. ובתוספת זהר (שג ע"א) נאמר: "אמר רבי אבא יומא חד הוינא אנא ור' יהודה דמן עכו במדברא ואעלא במערתא חדא ואשכחנא תמן ספרא חדא עתיקא דמן יומין קדמאין פתחנא ליה ואשכחנא דהוה כתוב ביה בריש מלוי (ישעיה מב) הראשונות הנה באו וחדשות אני מגיד, ואוקים קרא בנשמתהון דצדיקיא... ע"כ הוה לי רשו למחמי בההוא ספרא, אדמקיפנא למחמי יתיר ביה פרח מן ידי ולא חמינא ליה

טבריה. הכניסה למערה נעשתה בלחץ ובחיפזון, היציאה ממנה בשובה ונחת. מלשון המדרש 'ניחות וניתסא' משמע שמחמת מצב גופם הירוד היו צריכים לרחוץ בחמי טבריה לרפואה, ולכן רצה ר"ש להחזיר טובה לטבריה. עם כל זה, יתכן שפחות דחוק להניח שאכן הסתתר רשב"י במערת מסתור קרובה יותר לגליל, אולי כהשערתי של יצחק בן צבי בספרו 'שאר ישוב', הקושרת את מערת פקע, ל'בקע' הגלילית שביוספוס (יש לציין שסוקניק דחה אותה בחריפות מסיבות של אטימולוגיה וגיאוגרפיה). ההצמדות שלנו למערה במדבר יהודה דווקא לא באה אלא כדי להקל לדמיין את המציאות הזו שפגשנו בה של מערה ובה כתבים עתיקים מימי התנאים. על מערות המסתור הגליליות ראה: ינון שבטיאל, מערכות המסתור בגליל, יחודן ותפוצתן, קתדרה 142, טבת תשע"ב. שם מדובר על כ-65 מערות מסתור מוכרות בגליל, מתוך עוד רבות המוכרות או מתועדות אך אין גישה אליהן מסיבות שונות. המערות הללו לא היו גלויות כל השנים. ב-1870 למשל נתגלו 200 מטבעות רומאיות באחת מהן. בחלק מהמערות היה מעיין או מקוה לטבילה.

22 אם כי יש הטוענים לקיומה של תקוע גלילית, ראה למשל קדמוניות 1972 כרך ה. לא.

23 יש לשים לב לתופעה מעניינת: קשה להניח שבזמן מרד בר כוכבא, כאשר היה שימוש מסיבי במערות מסתור בכל יהודה, לא ידעו על המערות העתיקות בקומראן ועוד, בהן היו טמונות אלפי מגילות. נראה כי ידעו על האוצרות הכתובים האלו בני מאות השנים, ואעפ"כ לא נגעו בהם כי הבינו שהוצאתם ממחבואם תגרום להשמדתם ע"י הרומאים ויורשיהם, ובמקום ששורפים בני אדם ישרפו גם ספרים. לכן נכונה במידה מסויימת האמירה ששד"ל מלגלג עליה, שהזהר הוטמן על מנת שיהיה 'עתידין לאתגלי' בסוף יומיא', כשם שמגילת הנחושת הוטמנה מתוך מחשבה שלעתיד לבא כשיבנו את בית המקדש ימצאו אותה ויגיעו דרכה לאוצרות המקדש.

אשתארנא עציב ובכינא... ועד לא יפוק מהאי עלמא גניז בההוא מערתא דמדברא דא והשתא דהוה מתגלי לחיאי הכא פרח באוירא ונטליה מכאן ולהלאה זיל לך לאורחך<sup>24</sup>.

\* \* \*

אם נכונה השערה זו היא מספקת בסיס המניח את הדעת להתקבלות הרווחת של ספר הזהר כתורת רבי שמעון, שכן זיהוי הגיוני כזה טבעו להתקבל כדבר מוסכם.

24 המשך המאמר הוא: אמר רבי אלעזר, בלעם חייבא מאן קטיל ליה והיך אקטיל, א"ר יצחק וכו'. קשה שלא להשוות את הדברים לדברי ר' חנינא בסנהדרין קו, ב: "לדידי חזי לי פנקסיה דבלעם והוה כתיב ביה בר תלתין ותלת שנין בלעם חגירא כד קטיל יתיה פנחס ליסטאה". גם שם מדובר במסמך עתיק העוסק בנושא מיתת בלעם. ואולי יש קשר בין המקורות האלו לבין 'ספר בלעם' שהזכירו חז"ל, שכנראה היה ספר חיצוני שרישום ממנו נותר בכתובת 'בלעם בר בעור' מעמק סוכות שבעבר הירדן, המתוארכת לימי חזקיהו המלך (אבל תוכנה בוודאי עתיק מהטופס שנתגלה, שנכתב על קיר בית).

Yeshivat Sha'alvim profoundly mourns the loss  
of Rav Dr. **Abraham Joshua Heschel Twerski**  
הרב פרופ' אברהם יהושע השל טברסקי זצ"ל

Rav Twerski was a noted Talmid Chacham  
scion of several Hasidic dynasties (Chernobyl and Bobov)  
and a psychiatrist who trail blazed the path of utilizing self-  
esteem to aid people in combating various addictions.  
He regularly delivered the annual Moty Hornstein Memorial  
Teshuvah Lecture in Yeshivat Sha'alvim uplifting and enlightening  
the students with his penetrating and spot-on thoughts.

He will be sorely missed.

תנצב"ה





## מי ממקורבי הראי"ה היה חסידו של רבי לייב'לה איגר מלובלין?

בספר "שיחות הרב צבי יהודה" נכתב כך:

לר' לייב איגר, נכדו של רבי עקיבא איגר, היה סגנון מיוחד של עבודת ד'. לפני כל תפילה היה מקדיש שעות ארוכות של הכנה. הרב של כפר חסידים, הרב קרול, שהיה חסיד של ר' לייב סיפר לי שבלי ללכת כל נדרי התחילו את התפילה בשעה אחת-עשרה בלילה, כי עד אז חיכו לרבי שהיה עסוק בהכנות. הוא שאל אותי: ומה עשו עד אז אלפי אנשים שחיכו לתפילה? השבתי לו: מסתמא מי שמסוגל ללמוד גמרא למד מסכת יומא, מי שמסוגל למשניות למד משניות, ואחרים אמרו תהלים. ענה לי: אינך מבין בחסידים. במשך חמש שעות רקדו ושרו. ומה שרו? חשבתי ששרו מה ששרו אז בשמחת בית השואבה: 'אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב וימחל לו'. ענה לי: אינך מבין בחסידות, הרי כלל גדול בחסידות הוא עבודת ד' בשמחה. יום הכיפורים הוא יום העבודה הגדול ביותר, בודאי שעבודתו צריכה להיות בשמחה הגדולה ביותר. יש צורך בהכנות רבות כדי להגיע לעבודה מתוך שמחה גדולה. ההכנה היא שירה וריקודים במשך שעות. ומה היו שרים? במשך חמש שעות שרו ורקדו בלי הפסקה: שושנת יעקב צהלה ושמחה.

מקור הדברים הוא דברי הרב חיים אביהוא שוורץ שליט"א ב"מתוך התורה הגואלת"<sup>2</sup>. ב"שיחות הרב צבי יהודה" צוין בקשר לסיפור זה: "עיין שיחת רבנו, פורים תשל"ג-תשל"ה, לעיל (צ"ל להלן) עמ' 329-335". כך אומר שם הרצ"ה:

תלמיד חכם אחד שאינו מפורסם בציבור הגדול וממנו כמה ספרים בהלכה, ר' יהודה נח ברור, היה חי בסביבת לובלין בצעירותו, ובזקנותו - פה, בירושלים. היה לו חינוך חסידי חזק... הוא סיפר שפעם בליל יום כיפור כל הציבור חיכה לר' לייב'לה עד אחת-עשרה בלילה כדי להתפלל 'כל נדרי'...

ההמשך שם דומה למסופר לעיל.

1 בעריכת רש"ח אבינר, מהדורת תשע"ג, מועדים א עמודים 318-319. מצוין שם שהשיחה נדפסה גם ב"עטורי כהנים" גליון 208 (אדר תשס"ב) ע"פ "מתוך התורה הגואלת" ח"ד עמוד קעו (=מהמהדורה הראשונה).

2 "מתוך התורה הגואלת" - מועדים וזמנים, מהדורת תשע"ו עמוד 295.

פשוט כביעתא בכותחא שרבי יהודה נח ברור זצ"ל הוא משלשל השמועה על רבי לייבלה לרב צבי יהודה, ונראה שמרחק השנים הרב גרם לגרצ"ה זצ"ל להחליף בהזדמנות מסוימת את שם הרב המספר. הג"ר מרדכי שמואל קרול לא יכול להיות חסידו של רבי לייבלה איגר, ולו רק משום שהוא נולד בשנת תרנ"ט<sup>3</sup>, אחת עשרה שנים לאחר פטירת ר' לייבלה בכ"ב בשבט תרמ"ח! נוסף על כך הרב קרול נולד ברוסיה ושם שהה ושימש ברבנות בשתי עיירות עד עלייתו ארצה, וקשה להאמין שהיה לו קשר לעיר לובלין שבפולין. ליתר ביטחון חזרנו על כל תולדות חייו של הגרמ"ש קרול זצ"ל שנדפסו בתחילת ספרו "משא דמשק", ולא מצאנו מקום ששמו לובלין<sup>5</sup>.

טעות זו כרוכה ואגודה בטעות נוספת, אנו מוצאים עוד בדברי הרב אביהוא שוורץ<sup>6</sup>:  
מו"ר (=הרצ"ה קוק) היה מספר על הרב קרול מכפר חסידים, שבחו"ל הוא היה חסיד של ר' לייב איגר, נכדו של ר' עקיבא איגר, שנהיה אדמו"ר גדול. כשהרב קרול עלה לארץ הוא נהיה חסיד של מרן הרב קוק זצ"ל, וכל ראש חודש היה בא אל מרן הרב לאכול אצלו סעודת ראש חודש.

יתכן שהביטוי "נהיה חסיד של" מחייב קצת זהירות בשימוש<sup>7</sup>. הרב משה צבי נריה זצ"ל ציין שהרב קרול "היה ממעריציו הגדולים של מרן הרב זצ"ל<sup>8</sup>". תשובות הלכתיות של הראי"ה זצ"ל שנשלחו לרב קרול אנו מוצאים ב'דעת כהן' סי' קצא וב'אורח משפט' סי' עט (מכתב אחד מתאריך כ"ב בכסלו תרצ"ג שפוצל בעריכת

3 תולדותיו שבראש ספרו "משא דמשק" (בכרך 'דרשות ומאמרים', נדפס בתשנ"ח) עמוד ב. הוא נפטר בשנת תש"ה לאחר מחלה, בן ארבעים ושש!

4 יעוין ד"ר יצחק אלפסי "החסידות מדור לדור" ח"ב עמוד 481. הרב איסר פרנקל "יחידי סגולה" עמוד 35. שנת פטירת ר' לייבלה זצ"ל מצוינת גם ב"שיחות הרב צבי יהודה" שם עמודים 333-334 בהערה 34. אך במחכת נעלם מהעורכים שאורו של הרב קרול עדיין לא הופיע באותה תקופה.

5 אין הכוונה לומר שכל הכתוב בתולדותיו שם מחייב. למשל הקשר שלו עם הגרמ"ה קוק אינו מוזכר שם כלל, לעומת קשריו עם גדולי ישראל אחרים המובאים שם בשם בתו הרבנית מישקובסקי. אולם יתכן שלזה יש סיבה - הקשר עם הגרמ"ה התקיים רק בזמן הראשון להגעת הרב קרול לכפר חסידים בתרצ"ג, והרב קוק נפטר כידוע בג' אלול תרצ"ה. דוגמה קטנה נוספת לכך שלא כל הכתוב בתולדות הנ"ל התקבל איש מפי איש מסיני, היא הנאמר שם (עמ' ג) שהג"ר אליעזר מד"א (=מרא דאתרא) מינסק הוא בנו של הגדול ממניסק, ובאמת הרי הוא חתנו, והרי שם "הגדול" הוא רבי ירוחם יהודה פרלמן ושם חתנו המד"א רבי אליעזר רבינוביץ'. יעוין בספר "הגדול ממניסק" מהרב מאיר היילפרין.

6 "מתוך התורה הגואלת" (הנ"ל לעיל הע' 2) עמוד 15, הערה 11.

7 'מחייב קצת זהירות בשימוש' - לקחתי לשון זו מביקורת הספרים של הגרש"י זיין זצ"ל על "קהלות יעקב" לגר"י קניבסקי זצ"ל (שנאמרה שם בהקשר אחר. "סופרים וספרים" ח"ב, פירושים וחיידושים, עמוד 336).

8 "בשדה הראי"ה" מהדורת תשמ"ז עמוד 103, מהדורת תשע"ה עמוד 96.

ספרי השו"ת הנ"ל לשנים לפי נושא התשובה), וכן ב'דעת כהן' סי' פד (מתאריך י"א בניסן תרצ"ג. התשובות נמצאו בעזרת הספר של ר"נ גוטל 'מכותבי ראייה'). בספרו של הרב קרול "משא דמשק" מובאים כמה רעיונות מהרב קוק בכבוד רב. אך אי אפשר לומר שהרב קרול "כל ראש חודש היה בא אל מרן הרב לאכול אצלו סעודת ראש חודש". בשיחות הרב צבי יהודה עמוד 333 כתוב:

תלמיד חכם אחד... ר' יהודה נח ברוור היה חי בסביבת לובלין בצעירותו, ובזקנותו - פה, בירושלים. היה לו חינוך חסידי חזק ונהג להיות אצל הרבי בסעודת ראש חודש. לכן היה מבקר כל ראש חודש אצל אאמו"ר הרב זכר צדיק לברכה. הוא סיפר שפעם בליל יום כיפור וכו'.

פשוט אם כן שהרב ברוור הוא זה שהתייצב לסעודות ראש חודש בבית הגרא"ה זצ"ל. גירסה זו נתמכת גם בדברי הרב נריה זצ"ל ב"מועדי הראי"ה"<sup>9</sup>:

לסעודת ראש חודש היה מופיע בקביעות הישיש הנמרץ והערני הרב יהודה נח ברוור ז"ל מברנוב, מחבר ספר 'שלום ירושלים', שבחור"ל היה מיושבי שולחן הטהור של אדמו"ר ר' לייבלי אייגר ז"ל בלובלין.

הרב קרול אינו מוזכר שם בין המשתתפים בסעודת ר"ח אצל הראי"ה. גם הסברה נותנת שהמגיע לסעודות בראשי חודשים היה הרב ברוור שהיה גר בירושלים כפי שציין הרצי"ה בדבריו שצוטטו לעיל, ולא הרב קרול שמושב היה בכפר חסידים, ובפרט בתנאי התחבורה של אותם ימים [שנותיו האחרונות של הראי"ה זצ"ל].

מסתבר מאוד אם כן שהרצי"ה שמע מהרב ברוור את הסיפור על רבי לייבלה בהזדמנות כזו של סעודת ר"ח אצל אביו הראי"ה, ושתי ההחלפות עניינן ומקורן אחד הוא<sup>11</sup>.

כל זאת כתבתי בענייני למען בירור האמת, כי לא מצאתי לעת עתה מי שהעיר על כך. ואם שגיתי "אתי תלין משוגת"<sup>12</sup>.

9 בנוסף לכך, יעוין בספר הזכרון "בשמן רענן" ח"א עמודים רעא-רעב, בדברי הרב שלום נתן רענן זצ"ל, אך אין הניסוח שם נהיר וברור לי.

10 מהדורת תש"מ עמוד לט, מהדורת תשע"ה עמוד 42.

11 לאור כל זאת גם יונח לנו יותר סגנון הפנייה והדיבור לרצי"ה (עליו מספר הוא עצמו): "אינך מבין בחסידות" וכדומה. מסתבר שזה נאמר ע"י מי שהיה מבוגר מרצי"ה בלמעלה מעשרים שנה (ע"פ "אוצר הרבנים" לרב נתן צבי פרידמן זצ"ל הרב ברוור נולד בשנת תר"ל. הרצי"ה נולד בתרנ"א) ולא ע"י הרב קרול שהיה צעיר מר' צבי יהודה בשמונה שנים!

12 [שאלתי את הרב שלמה אבינר שליט"א ואת עורך כתביו הרב זאב נוימן, והם אמרו שהמקור לפסיקה זו הוא דברי הרב שוורץ בספרו 'מתוך התורה הגואלת', כנ"ל הערות 1-2. הרב אבי שוורץ שליט"א השיב לי שזכור לו ששמע מהרצי"ה זצ"ל כפי שכתב, ויתכן באמת שמרחק השנים גרם לטעות זו. הוא לא זוכר ששמע מהרצי"ה משהו על הרב ברוור. העורך י"ק].

## בין חששות לאידיאל: יחסם של גדולי התורה לאנציקלופדיה התלמודית

לע"נ א"מ הר"ר יהושע הכהן רדמן הכ"מ

פתיחה: האנציקלופדיה התלמודית - יצירה תורנית  
א. הסתייגות מאנצ"ת - היחס החברתי  
ב. הסתייגות מאנצ"ת - שינוי צורת הלימוד הישיבתית  
ג. האדמו"ר מלובביץ' והאנצ"ת  
סיכום  
נספח: האנצ"ת ו'הרצאת הרב'

### פתיחה: האנציקלופדיה התלמודית - יצירה תורנית

בשנים האחרונות מתפרסמים כרכי האנציקלופדיה תלמודית (=אנצ"ת) בקצב של שני כרכים לשנה, קצב המעורר תקווה כי מפעל אדירים זה יגיע לסיומו בשנים הקרובות. לצורך הצלחת המפעל מראשיתו ועד עתה חברו גדולי תלמידי חכמים שבדורות האחרונים לחזונו של הגרש"י זווין זצ"ל (במבוא לכרך הראשון) "להקיף בצורה תמציתית ובסדור אלפ"א בית"א את כל ענייני ההלכה לכליהם ולפרטיהם היסודיים... לתת את מהותם ועצמותם של ההלכות, המושגים, המונחים והכללים של הספרות התלמודית-התורנית". גדולי תלמידי החכמים ממכלול רובדי החברה הדתית-חרדית העוסקים במגוון מקצועות התורה: ראשי ישיבות, רבנים, דיינים, מהדירי ספרי ראשונים וכותבי ספרי חידושים, התקבצו לכתובת הערכים ולבקר ולערון את כתיבת חבריהם ויחד ליצור את אחת מהיצירות המופלאות שבדור.

על אף שמטרתה של האנצ"ת כדברי הרב זווין (שם) היא לכנס את הספרות התורנית ו"לא לחדש חידושים ולא לפלפל במשא ומתן של הלכה", ייעדו אותה מחבריה בעיקר לתלמידי חכמים הבקאים בספרות התורנית, כדברי הרב זווין (השלמות למבוא, אנצ"ת כרך א, שנת תשל"ב עמ' 33):

1 ראה דברי הרב יהושע הוטנר בפתיחה לכרך טז עמ' 17: "נתגלע ויכוח בינו (=הרב זווין) ובין הוגה רעיון האנצ"ת הרב מאיר בר אילן ז"ל, על מסגרתה ועל מהותה של האנצ"ת. כלום עליה להיות מיועדת בעיקר לקהל הרחב, שאין תורתו ואומנתו, כדי להציע לו עיקרי תורה בצורה מצומצמת ומובנת, או שתפקידה העיקרי הוא להיות אוצר התורה הגדול והחדש המיועד לרכז... את כל ספרות התורה וההלכה באופן שתהיה מיועדת בשביל חכמי התורה ולמדניה המובהקים, וממילא היא עליה להרחיב את הידיעות, שיקפו לא רק את אוצרות התורה הפסקניים שבש"ס ובפוסקים, אלא אף את המחשבה התורנית המגוונת והחדשנית הגלומה באלפי ספרים... שיטה אחרונה זו

האנצ"ת מיועדת בראש ובראשונה בשביל תלמידי חכמים שתורתם ואומנותם, הן לשם היקף העניין לתפוצותיו והן בבירור וגילוי השיטות השונות בראשונים ואחרונים ומקורותיהם, אין ספק כי שאיפתנו היא אף לעזור לקהל הרחב לרכישת ידיעות תורניות מוסמכות בענייני ההלכה השונים, ולתת לו דחיפה להרחיב ידיעותיו ע"י לימוד במקורות גופם.

וכן כותב הרב סער מייזל מעורכי האנצ"ת<sup>2</sup>:

זכיתי לעבוד עם ר' יצחק [גולדשטיין] באנציקלופדיה התלמודית ובש"ס שוטנשטיין. אינני יודע עד כמה הציבור מכיר אותם, אך אלו שני הפכים ממש, ולא יאומן שאדם אחד יכול לעבוד בשניהם. **האנציקלופדיה נועדה לתלמידי חכמים**, ושם הוא הראה את כוחו הגדול לקבץ את כל השיטות, לשים כל דבר על מקומו, לעשות חשבונות מה נוגע למה, מה סותר את מה, איזו שיטה מתקבלת ואיזו שיטה אינה מתקבלת, ואיזו שיטה נסתרת מאיזו קושיא, הקושיות התירוצים, **עומק התורה ככל הניתן**, וחופץ מהבקיאות שלו הייתה גאונות גדולה בכתיבת הדברים... ומצד שני ש"ס שוטנשטיין נועד בדרך כלל לבעלי בתים ולא לתלמידי חכמים...

בניגוד לנראה במבט ראשון כתיבת ערכים באנצ"ת אינה רק פעולת איסוף וסידור וכתיבה מהוקצעת, אלא מלאכת יצירה הנוגעת בהבנת עומק התורה יחד עם סידור השיטות. כתיבת הערכים ועריכתם מחייבת שהעורכים והכותבים יהיו תלמידי חכמים מובהקים, שישקעו את מיטב זמנם ביצירה זו. הכתיבה אינה יכולה להיות שטחית, כמלאכה שאין בה חכמה הנעשית כבדרך אגב בזמן שהראש אינו שקוע בלימוד תורה, אלא היא דורשת את עמל התורה בהבנה ובלימוד, שאליה נלווה גם עמל החיפוש ועמל הכתיבה והניסוח המדויק. מוסיף וכותב הרב סער מייזל<sup>3</sup>:

פעמים רבות הלומד בספר מוגמר אינו מודע לגודל העמל שהושקע בכדי להביא לפניו דבר מתוקן... מהבאת המקורות הגלויים והידועים קשה לראות כמה עמל ויגיעה הושקעו בהם... מטבע עבודתנו שנועדה לכתוב את הדברים בסגנון קריא ובהיר... וכשהוא מקבל לידי את התוצאה הסופית הפשוטה

הייתה שיטתו של הגרש"י זווין ז"ל, ועליה הוסכם למעשה אם כי בצורה לא מלאה, כפי שזו מתבלטת בערכים כר' א' וב'... אולם במשך הזמן הלכה ונתבססה שיטת ההתרחבות... וכך הלכו הכרכים והתרחבו מכרך לכרך בהיקפם הענייני, מתוך תשומת לב מיוחדת למחשבה התורנית העולה מתוך השיטות השונות החולקות זו על זו.

2 'נפש יצחק', דברים שנאמרו אחרי אבינו היקר והמיוחד הגאון רבי יצחק גולדשטיין זצ"ל עמ' כה.

3 במאמרו הנדפס 'בברכה לאברהם', אסופת מאמרים לכבוד הרב פרופ' אברהם שטיינברג שליט"א, ירושלים, תשס"ח, עמ' 375-383.

והבהירה הוא תמה מה מלאכה יש כאן, הרי הדברים פשוטים הם. רק מי שהתנסה בכתיבה כזו, וקיבל ביקורות אחת או שתיים, וראה כמה כל מילה מחושבת ומדוקדקת, יכול להתרשם ממפעל ענקים זה, וגם אז פעמים רבות הנסתר רב על הגלוי. כל לומד יודע שפעמים רבות הוא מתקשה בהבנת דברי חז"ל ורק לאחר עמל ויגיעה הוא מבינם, אלא שאז קשה לו לשחזר 'מעיקרא מאי קסבר', מה הייתה הנקודה שהפריעה לו להבין את הדברים, ומה חידוש נתחדש לו שעתה הוא מבינם. ואם בלימוד של יחיד הוא כך, כל שכן בעבודה רבת משתתפים, שכל אחד יש לו את דעתו, והוא נלחם על קיומה... וכשמגיעים לדעה מוסכמת, והדברים מתחווים ומתבררים ונכתבים בלשון בהירה, אין הלומד יכול להבין על מה סברו ודנו... באשר הוא רואה לנגד עיניו רק את התוצאה הסופית.

במאמרו שם מדגים הרב מייזל את העמל הלימודי שהושקע בתוך טקסט פשוט של האנצ"ת המצטטת את דברי המשנה במסכת סוכה (לו,ב): "מקום שנהגו לכפול (=פסוקי ההלל) יכפול לפשוט יפשוט". כאשר הדיון הנלווה טרם הניסוח הסופי הוא: האם אי הכפלת הפסוקים, במקום שלא נהגו לכפול, נובע ממנהג לא לכפול או מחוסר מנהג, חקירה בעלת השלכות דיניות המצוינות שם. לדבריו, דוגמא זו משקפת את עומק לימודם ואת דיוק הניסוח של עורכי האנצ"ת שרק מעטים יכולים להבחין בו.

## א. הסתייגות מאנצ"ת - היחס החברתי

על אף הדברים הללו, נראה כי קיים פער גדול בין איכות היצירה לבין התקבלותה בתוככי הישיבות ועולמם של תלמידי החכמים. פער זה איננו קיים רק בציבור תלמידי החכמים הנראה מסויג מהשתמשות באנצ"ת, אלא גם ביחסם של הכותבים והעורכים עצמם ליצירתם. לעיתים נראה כי הם מסתירים את עבודתם באנצ"ת כאשר הם מציינים את ביוגרפיית חייהם, או שבני משפחתם (לאחר פטירתם) מתעלמים מעבודתם זו, וזאת למרות שכאמור עצם כתיבת הערכים מזיקה שהכותבים יהיו מגדולי תלמידי החכמים שבדור, לא פחות.

4 בחיפוש בספרי פוסקי זמננו המעצבים את דרכי לימוד התורה (אגרות משה, אור לציון, באר משה, בצל החכמה, דברי יציב, הר צבי, יביע אומר, יחל ישראל, ישכיל עבדי, מנחת יצחק, מנחת שלמה, ציץ אליעזר, קנה בושם, שבט הלוי ופסקי בתי הדין הרבניים), חיפוש שנעשה על ידי תוכנת 'פרויקט השו"ת' של אוניברסיטת בר אילן, נמצא שכולם התעלמו מהאנצ"ת למרות שהם לא נמנעו מלצטט מ"ספרי עזר" כמו 'אוצר הפוסקים'. ברור הדבר, שההתעלמות נובעת ממכלול סיבות, ומכל מקום היא במקומה עומדת. יוצא מן הכלל הוא האדמו"ר מלובביץ' כדלהלן. כמו כן מפרש המשנה הרב פנחס קהתי הרבה לצטט מהאנצ"ת. כמו כן קיימות הפניות רבות לאנצ"ת במאמרים הלכתיים ומחקריים.

הדבר בא לידי ביטוי חד, למשל, בהספדים שנישאו ונכתבו על הרב רפאל שמואלביץ זצ"ל, מי שכהן כאחד מהעורכים הראשיים של האנצ"ת והשקיע למעלה מארבעים שנה בעריכת הערכים ובכתיבה של חלקם, מהערכים המרכזיים בערכי האנציקלופדיה<sup>5</sup>. לאחר שה'ניק' 'מחולת המחניים' מפורום אוצר החכמה מערכת סופרים, בשרשור על הרב רפאל שמואלביץ, מציין כי הרב שמואלביץ היה מעורכי האנצ"ת, הוא מוסיף:

ראוי לציין כאן, כי לאחר שסיים לחתן את ילדיו הפסיק הגאון רבי רפאל זצ"ל את העריכה באנציקלופדיה התלמודית, והתמסר כל כולו להרבנות תורה בהיכלה של ישיבת מיר<sup>6</sup>.

משמע ש-44 שנות העיסוק בכתיבה ועריכה של האנצ"ת היו אך ורק לצורכי פרנסה, ואין ערך עצמי בכתיבה הברורה והייחודית שלו לצורך הפצת תורה ברבים<sup>7</sup>. דברים אלו משתקפים גם בהספד שכתב הרב דוד דבליצקי על הרב דוד יצחק הילמן, גם הוא מעורכי האנצ"ת<sup>8</sup>:

ודכרינא שבא אליו אברך צעיר וביקש שיעזור לו להיכנס לעבודה באנצ"ת. שאלו ר' דוד למה לך זאת? השיב לו הצעיר שמיצוי שיטות הראשונים

5 כבר ציין הרב בצלאל דבליצקי מנהל פורום אוצר החכמה (ב'ניק' 'איש ספר') בשרשור על הרב שמואלביץ ב'מטפחת סופרים': "וקצת פלא שבהספדים לא הזכיר איש מהמשפחה דבר זה (=עבודתו באנצ"ת), האם יתכן שלדעתם המנוח הדגול בזכו ארבעים שנה על תעסוקה שהיא בבחינת דבר שאין ראוי להיזכר אחר מותו?" בהמשך השרשור הוא מעיר, שגם במוסף מקיף שיצא לכבוד הרב רפאל שמואלביץ בעיתון 'הפלס' (לקראת שבת, י"ט שבט תשע"ו) התעלמו הכותבים מתפקידו זה. וראה שם בהמשך השרשור שלעיתים על מנת להתעלם מעובדה זו נאלצה מערכת העיתון לשבש וליצור עיוותים היסטוריים, והכל במטרה להעלים את ה"פרט השולי" שהרב שמואלביץ היה, רוב שנותיו, ראש מערכת האנצ"ת. בניגוד לכך בהספדם של בני משפחת הרב זלמן נחמיה גולדברג הם הזכירו בכבוד רב את עבודתו באנצ"ת כעורך ראשי.

6 בשרשור עצמו העירו שעובדה זו אינה נכונה. וכתב שם 'איש ספר': "הגרר"ש המשיך לעבוד באנצ"ת לאחר נשואי כל ילדיו, וכתב ערכים שונים, וגם כשהפסיק לכתוב ערכים המשיך לפקח על הנעשה באנצ"ת ולייעץ בכל עניין שנדרש... מלבד שהעובדה כנראה טעונה תיקון וכו"ל, גם הרושם העולה ממנה, כביכול עיסוקו באנצ"ת היה לפרנסתו, אינו נכון. ייתכן שראשית כניסתו (בהשראת חמיו הגדול [=הרב אברהם פרבשטיין, שהיה גם הוא מעורכי האנצ"ת בזמנו, ראה להלן]) הייתה משיקולי פרנסה, אבל כפי שנשמע - תוך איזה זמן היה לעמוד התווך של האנצ"ת, התווה את סגנונה הנוכחי, הדרך והנחה כותבים, וראה בהשלמת היצירה הזו מלאכת קודש".

7 במערכת המושגים של חלק מכותבי השרשור (שם), תירוף "הפרנסה" מאפשר למזג את צורת החיים המעשית שלהשקפת כותבי השרשור היא "דיעבד" עם האידיאל התרבותי-חינוכי. ההסבר "פרנסה" מאפשר את ההתעסקות באנצ"ת מחד ומאידך לא נותן לה לגיטימציה ערכית.

8 מה דורך מדוד, ישורון כד, עמ' תתטו.

ועריכתם זהו לימוד יסודי ויש בו גם תועלת לזיכרון וכו'. השיב לו ר' דוד: "אין כמו לימוד בחברותא בדרך של מו"מ של הסוגיא". נענה הצעיר ואמר אני צריך את זה גם לפרנסה. נכנע ר' דוד ואמר הלא ר' ישראל אמר שצריך לדאוג קודם כל לגשמיות של השני...

נראה שההסתייגות הזו נובעת ממכלול טעמים ערכיים המעצבים את אופן הלימוד הישיבתי כפי שיבואר להלן, ולא רק מהטעם שכותב הרב דבליצקי (שם עמ' תתיט) - זיהוי האנצ"ת עם בית יצירתה:

נחרץ היה באמונות ודעות. שנא וריחק את הפשרנים ואת מפלגותיהם. ומהאי טעמא מיאן ששמו יופיע על כרכי האנציקלופדיה התלמודית הגם שהיה מעמודי התווך שלה, שכתב שם במשך עשרות שנים ערכים ענקים ומסובכים שהם כחיבורים בפני עצמם. אבל כיוון שהיה המפעל מזהה בעבר עם המזרחי, אמר 'בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי'.

האנצ"ת אינה יצירה המבטאת צורת לימוד אידיאלית. מעבר לכך, גם אם דברים אלו נכונים ביחס לרב הילמן שהיה קיצוני בדעותיו, רוב כותבי הערכים מחד אינם מסתירים את התחברותם לאנצ"ת, ומאידך נראה כי הם ובני משפחותיהם מרגישים שלא בנוח בעבודתם זו.

## **ב. הסתייגות מאנצ"ת - שינוי צורת הלימוד הישיבתי**

בספר קריינתא דאגרתא (ח"א סימן תתיא) כותב הרב קנייבסקי פרודיה על "פסקי הלכה". בתוך דבריו הוא כותב: "וא"ת מה ענין כותבת הגסה לבהמה גסה. יש לי ראייה מירושלמי [שמצאתי באנציקלופדיא תלמודית] וכו'". האנצ"ת נתפסת בעיניו ככלי עזר לרבנים שאיבדו את יכולת העיון האמיתית, ולכן נאלצים להיעזר בה. במקום שפסק ההלכה ינבע מתוך לימוד שיטתי ובקיאיות אישית של הרב, העמל כל ימי חייו בלימוד ש"ס בבלי וירושלמי, סוגיא אחר סוגיא, ראשונים ואחרונים וכו', כסדר הלימוד המסורתי, "כלי העזר" מביא לו את האינפורמציה ההלכתית בקלות ללא עמל ויגיעה. הרב "מציג" את בקיאותו המרשימה בדברי הירושלמי וזאת למרות שהוא כלל לא למד ירושלמי, ובוודאי שלא בהיקף ובעומק הנדרשים מרב פוסק הלכות.

יתירה מכך, מדברי הפרודיה הללו נראה ששינוי צורת הלימוד מעמל שיטתי לשימוש "בכלי עזר" גם משבש את הלימוד הנכון. בפרודיה זו מוצג לכאורה לימוד של הערך האנציקלופדי "גסה" הן לעניין בהמה והן לעניין שיעור ככותבת. כמובן שאין השוואה עניינית בין שני המושגים הללו, אך "כערך" אנציקלופדי הם יכולים להיות צמודים זה לזה. מכיוון שכך "הרב" המגיע לאינפורמציה ההלכתית דרך



האנצ'ת ופוסק את ההלכה מתוך "ידיעותיו" שמקורן בה, עלול בסבירות גבוהה לשבש את האמת ההלכתית.

נראה אם כן, שחלק מהרבנים המעצבים את תפיסת הלימוד הרצויה ראו ביצירה זו יצירה משנית העוזרת ללומדים "עצלנים" שאין בכוחם או יכולתם לעמול בלימוד התורה, לומדים הזקוקים לידיעות שהאנצ'ת נותנת - אך אין בכוחם להבין שהידיעות הללו אינם תכלית, כי מעבר לידיעה צריך את ההבנה - את חילוקי הסברות שמנחים את הראשונים והפוסקים השונים בדרכם להבנות נכונות ולמסקנות מבוססות. לא רק ידיעת הדעות היא הנזקקת ללומד - אלא הבנת השיטות בשורשן, סברות הלימוד התוססות שמקנות את החיות לדעות עצמן.

אופן המבט הנ"ל על היצירה משקף אולי גם את אופן המבט על משתתפי הכתיבה והעריכה של אנצ'ת. הכותבים והעורכים נתפסים כרבנים המלקטים שיטות ומסדרים אותן (גם אם הם עצמם תלמידי חכמים מובהקים), עוסקים הרבה בעבודה "שחורה" של כתיבה נכונה וסידור הדברים, אך אינם יוצרים. כתיבת ערכי האנצ'ת נתפסת כמלאכה שאינה חכמה, לעומת ההכרה בתפקיד ראש הישיבה או הר"מ המסביר ומפרש באופן חי ותוסס את שיטות הראשונים ואת הבנת הסוגיא.

גם הרב יחזקאל סרנא, ראש ישיבת חברון, הסתייג ממהותה של האנצ'ת, וגם הוא הדגיש את הנקודה זו - טשטוש המושג "תלמיד חכם":

אמנם [=האנצ'ת] לא באה בכוונה למעט את הלימוד, אבל יוצא מזה המעטת הלימוד, כי מצוותה של ת"ת וטעמה להוגים בה הוא עמלתה, אם בחוקותי תלכו שתהיו עמלים בתורה. וגם "הקהל הרחב" ובעלי "גירסא דינקותא" יודעים כי אם רוצים לטעום טעמה של תורה עליהם לעמול על דף גמרא, וכאן יצאו בלימודם מתוך שובע בשוכבם על מיטותיהם אחר ארוחת

9 הערותיו נכתבו על גיליון האנצ'ת כרך א. על דברי המבוא של עורכי האנצ'ת: "אבל אין האנציקלופדיה באה למעט את הלימוד, אלא אדרבא למעט את המרחק שבין מי שלמד בעבר ללימוד בהווה. האנציקלופדיה תרענן את הידיעות לשעבר ותעורר את החשק לשוב במידה האפשרית אל התורה ולימודה". הוא העיר את הערתו. הערה זו נדפסה בקובץ האלקטרוני דאצ'ה 77 והובאה בפורום אוצר החכמה, מטפחת סופרים שרשור הרב סרנא. כבר העירו עורכי דאצ'ה כי לימים חתנו של הרב יחזקאל סרנא, הרב אברהם פרבשטיין, היה מעורכי האנצ'ת, וכן חתן חתנו הרב רפאל שמואלביץ. ואף בנו הרב חיים סרנא היה מהכותבים. להבנתם הערת הרב סרנא היא כלפי האנצ'ת כפי שיצאה בתחילה (הכרכים הראשונים שיצאו כפי רצון הרב בר אילן, ראה לעיל הערה 1) ואילו בני משפחתו השתתפו בכתיבה כאשר האנצ'ת שינתה את צורתה. אך יש להעיר כי תוכן הערתו שייך לשני גווני האנצ'ת ואולי ביתר שאת בצורתה האחרונה. שהרי דווקא אז יכול ע"ה ל"הר" (מלשון יהירות, לשון שמופיע בהשגתו של הרב סרנא) את ידיעותיו הרבות למרות שהוא איסתר בלגינא.

צהריים, וגם יתרבו ע"י זה עמי ארצות יהירים, וכאיסתר א בלגינא קיש קיש יקראו מתוך חכמת האנציקלופדיה שלהם. גם אצל אומות העולם הוא שם של גנאי "חכמי האנציקלופדיה". ואם אין ראייה סימן לדבר, שעד עיקבתא דמשיחא לא נמצא מי שיוזכר בחכמה זו. אמנם היו ספרים כפחד-יצחק, יד מלאכי וכדומה, אבל אלה לא באו [אלא] כספרי עזר לשימוש ת"ח, אבל לא ליהר את עמי הארצות, ולא לעשות מעמלות התורה חכמה קלוקלת. ואילו נדפסה האנציקלופדיה רק באקזמפלרים מצומצמים, רק כספר עזר ושימוש לת"ח, אז היה הספר טוב ומועיל מאוד. אבל דווקא לקהל הרחב ולבעלי "גירסא דינקותא" יש בו הרבה מן ההפסד. יש בספרי הראשונים ז"ל גם ספרים מסוגננים בסגנון קל כמו "המאירי", וגם מרוכז ושיטתי מאוד כ"הרמב"ם"<sup>10</sup>, שאף במעט עמלות אפשר לקבל על ידם ידיעה שטחית בכל ענייני התורה, אבל רק ע"י דרכי לימוד התורה, והיינו ע"י עמלות, אבל לעשות כוהנת כפונדקאית אין זו מן החכמה וגם לא מן הטובה המרובה.

לימוד התורה הוא בעמל מתמשך, צורת לימוד זו שייכת הן לתלמידי חכמים והן לציבור הרחב. קניית הידע חייבת להיעשות דווקא ע"י עמל אישי, עמל של הבנת הסוגיא ושיטותיה השונות וביור המושגים מתוך השיטות, זהו לימוד תורה היוצר תלמידי חכמים. הידע התורני שאנצ"ת מספקת הוא ידע שמועבר ללא בירור אישי של הבנה, וממילא הוא אינו לימוד תורה אמיתי, והוא יכול לייצור עמי ארץ "מחופשים" לתלמידי חכמים.

אך בדברי הרב סרנא קיימת נקודה נוספת. יהודים מהציבור הרחב המעוניינים ברכישת ידע שטחי מרוכז ושיטתי יכולים ללמוד כסדר את ספרי הרמב"ם או המאירי, אבל לעשות כוהנת כפונדקית אין זה מן החכמה. למה מתכוון הרב סרנא? מהו ההבדל העקרוני בין לימוד שטחי ברמב"ם ללימוד שטחי באנצ"ת? נראה כי להבנתו של הרב גם בלימוד רמב"ם קיים עמל מסוים הנדרש לצורך ההבנה, ונוסף על כך הלומד מודע שידיעותיו בעקבות הלימוד השטחי הנ"ל הן בסיסיות וכלליות. לעומת זאת האנצ"ת פורסת את מכלול הדעות לפרטיהן, ומכיוון שכך היא יוצרת הרגשה של בקיאות וידע כולל בסוגיא. האנצ"ת מסוכנת מפני שהיא עלולה ליצור עם הארץ "הבקי" במכלול הידע התורני, אך לא בהבנתו.

נוסף על כך, **עצם הידע המרובה לכשעצמו מהווה סכנה לעיוות מבנה ההלכה העיונית והמעשית**. ההלכה בנויה כמבנה היררכי. יש פירושים שהתקבלו כפירושים

10 וראה הרב אליעזר מנחם מן שך, מכתבים ומאמרים עמ' ק-קא, שהתנגד ללימוד שיטתי של הרמב"ם (במסגרת הרמב"ם היומי) משני טעמים: לימוד הרמב"ם פוגע בלימוד הגמרא. וכן לומדי הרמב"ם שאינם תלמידי חכמים עלולים לפסוק כמותו במקום שחלקו עליו הפוסקים.

מרכזיים בסוגיא, ויש פירושים שנדחו. על בסיס הפירושים המקובלים דנו המפרשים המאוחרים והמאוחרים יותר, ואילו הפירושים שנדחו - נדחו. הדבר נכון עוד יותר בעולם ההלכה המעשית, שבו על גבי שיטה מסוימת שהתקבלה להלכה (בין אם מכוח אומרה ובין אם מכוח הסברה) הסיקו ויצרו הפוסקים את פרטי ההלכה השונים, ואילו שיטה שנדחתה נדחתה. לעומת זאת המושג "אנציקלופדיה" עומד בהנגדה למבנה ההיררכי הנ"ל. אנציקלופדיה מטבעה חייבת להביא את מכלול השיטות השונות בסוגיא - שיטות מרכזיות ושיטות דחיות<sup>11</sup>, קל וחומר אם מדובר בשיטות שההיסטוריה ההלכתית דחתה אותם, והן מתגלות עתה בכתבי יד המפוזרים בין גניזות וארכיונים. הביקורת של הרב סרנא היא שאנצ"ת יוצרת פונדקאית ככוהנת בעוצמתה ההלכתית.

ונראה כי ביקורתו היא בנקודה נוספת, בדבריו הוא כותב "ואם אין ראייה, סימן לדבר שעד עיקבתא דמשיחא לא נמצא מי שיזכה בחכמה זו". נראה שבדבריו אלו אין הרב סרנא מקדש את השמרנות של צורת הכתיבה העתיקה, אלא להבנתו שינוי צורת הכתיבה הוא מהותי בשינוי הלימוד וההבנה. בדברי הספדו של הרב הוטנר על הרב זוין (פתיחה לכרך טז, עמ' 18 הע' 8) הוא כותב:

רגיל היה הרש"י זוין ז"ל להדגיש כי כל ערכי האנציקלופדיה התלמודית הם 'יש מיש בלבד ולא יש מאין', ולפיכך אין באנציקלופדיה אלא מה שעולה ומה שמתברר מתוך הספרים, והיא משלמת במזומנים ואינה מבקשת אשראי לדבריה... ולפיכך אין בה שום דבר שאין לו אסמכתא מפורשת במקורות המצוינים בכל ערך וערך למטה, על אתר, ומהם ועל פיהם יש לעמוד היטב על בעלי השמועות לתקופותיהם השונות מסיני ועד עתה.

בניגוד ללימוד המסורתי המתמקד ביש אך מוסיף גם 'אין' - הבנה וחיידוש שאינם

11 ראה בקובץ 'בית אהרן וישראל' (שנה י גיליון ו (ס), עמ' סז), שכתבו: "שדרם לכתוב י"א וי"א בהלכות שאין להן שום מקור לכתוב כן. כגון בעמ' רכב (=כרך יב, ערך זכירת מעשה עמלק) בפרשת זכור: "יש מהראשונים שכתבו שנוהג רק בזכרים (=חינוך מצווה תרג), ויש חולקים" וכו'. ולענ"ד הוא לשון מוטעה ומטעה, כי אין דעה בהלכה שהנשים חייבות, אלא כתבו: מעולם לא שמענו שהנשים ישמעו, המשנה ברורה לא כתב... בפולין וגליציה לא ידעו מזה... במנהגי החת"ס לא הוזכר דבר שהנשים שמעו... וכל המהלך החדש מיוסד על "קושיא" של המנחת חינוך על החינוך ממשנה מפורשת, והתירוץ פשוט... וכי כך דרכה של תורה לחדש חידוש במצוות עשה דאורייתא על יסודות כאלו?". יש לציין כי חלק מהמקורות שעורכי האנצ"ת מביאים (תורת חסד סי' לו ומרחשת סי' כב) כבסיס לחיוב לנשים בקריאת "זכור" סבורים למסקנה שאין חיוב, ורק מתפללים בעניין זה. מכל מקום צדקו עורכי האנצ"ת שיש מקום להציג מנהגים חלוקים (ראה פסקי תשובות סי' תרפה אות ה הערות 14, 18-16), אך הצגתם כשווים (בערך 'ארבע פרשיות', כך א עמ' קטו עמודה שנייה הלשון הוא "נחלקו הפוסקים אם הנשים פטורות... או שחייבות") היא שיבוש בהיררכיית הפסיקה.

מפורשים במקורות, הלימוד באנצ"ת הוא רק ב'יש'. למשל, כאשר אחד מהראשונים או מהפוסקים המרכזיים מתעלם מעניין מרכזי המצוי בסוגיא, הלימוד המסורתי מחויב לפרש גם את שיטתו הנעלמת שאינה כתובה, ולהבנתו גם שתיקת הפוסק מבטאת עמדה מסוימת. אך האנצ"ת איננה יכולה להביע עמדה, שהרי היא מתייחסת רק ל'יש'. דוגמא לדבר, בכל הערך "יום טוב" המופיע באנצ"ת (כרך כב) לא נמצא ציטוט אחד מדברי הרמב"ם, מכיוון שהרמב"ם לא כתב כלום בעניין זה. ברור לכולם שהרמב"ם שהתעסק בכל חלקי התלמוד לא התעלם מסוגיא מפורשת בגמרא חגיגה (יז, א), ושיש לו הבנה מסוימת בה. בלימוד המסורתי שתיקת הרמב"ם מצריכה הבנה והסבר, ואילו באנצ"ת אי אפשר לדון בכך, וממילא התובנות שאליהם מגיעים בלימוד המסורתי הם אחרות ממי שלומד מתוך הערך באנצ"ת.

## ג. האדמו"ר מלובביץ' והאנצ"ת

יחס שונה לאנצ"ת מביע האדמו"ר מחב"ד. יחסו החיובי בא לידי ביטוי הן בציון האנצ"ת כמקור לדבריו, והן באיגרותיו לרב זווין ולרב יהושע הוטנר. כידוע, עורך האנצ"ת הרב זווין היה חסיד חב"ד ובעל מערכת קשרים מיוחדת וארוכת שנים עם האדמו"ר, שלוותה בהתכתבויות רבות גם על ענייני האנצ"ת<sup>12</sup>. מתוכן האיגרות (הערות ענייניות, הדחיפה לביצוע והדאגה למימון) נראה שהאדמו"ר לא התייחס לאנצ"ת כיצירה של חסיד המבקש את עצתו וברכתו, אלא ראה בה ובמתכונתה ביטוי לצורת לימוד תורה המאפיינת את דורנו. האדמו"ר לא הסתיר את השימוש העצמי שלו באנצ"ת. וכך באיגרתו אל הרב זווין מ"ד אדר-ראשון תשי"ד הוא כותב<sup>13</sup>:

דרך אגב, כשעניתי בקשר עם אחת ההתוועדויות כאן בעניין דברכת המצות, ומובן שנסתייעתי בזה בהאנציקלופדיה. הנה צריך עיון קצת, במה שלא הובא בטעם שצריך להיות עובר לעשייתם - מה שכתב הרמב"ם בזה, ואינו מביא אלא טעם הריטב"א.

12 ראה קורות חיי הגאון רבי יוסף שלמה זווין, הקדמה לספר אישים ושיטות, מהדורת תשס"ז. וכתבו שם: "בהיותו בירושלים, בשנת תש"י, נסתלק האדמו"ר הרי"צ, וסבא היה מאלה שערכו וכתבו כתב התקשרות לחתנו כ"ק אדמו"ר רמ"ש זצ"ל, וסבא על אף שקשיש היה מן הרב, ועל אף מעמדו בעולם, כפף את קומתו לפני הרבי זצ"ל. הערכה עצומה העריכו הרבי, והתחשב מאוד בדעתו. על הקשר ההדוק שביניהם ועל יחס הערכה ניתן לראות באיגרות קודש, כשבכל כרך וכרך תופס סבא מקום נכבד ביותר, והם גם מתכתבים בכל מקצועות התורה ובכל תחומי החיים הציבוריים".

13 חלק ניכר מהמקורות בפרק זה מבוססים על מאמרו של הרב יוסף אשכנזי 'המהפכה של דורנו, הרבי מליובאוויטש והאנציקלופדיה התלמודית', נחלת הר חב"ד, תשע"ב. המכתב לרב זווין מופיע בעמ' 28.

הודאתו זו על הסיוע שהפיק מאנצ"ת אינה שכיחה בספריהם של גדולי ישראל המעצבים את המציאות ההלכתית<sup>14</sup>, וגם אינה חד פעמית<sup>15</sup>: "האנציקלופדיה התלמודית נמנית עם הספרים הבולטים בתורתו של הרבי, **אליהם מציין** רבות ומעיר אודותם". ללא ספק יש בזה ביטוי לדעתו שהאנצ"ת היא כלי הכרחי ללימוד התורה<sup>16</sup>. באגרת נוספת לרב זווין הוא כותב<sup>17</sup>:

נתקבל כרך השביעי של האנציקלופדיה התלמודית, וכמו בראשונים אין גומרים עליו את ההלל, על ריבוי העניינים המובאים בכל ערך וערך וסידורם הטוב. ונוסף על זה, וגם זה עיקר, שכמעט בכל ערך וערך יש למצוא פרטים שאפילו העוסק באותו ענין - חידוש הם בשבילו.

חשיבותה העיקרית של האנצ"ת היא העריכה והסידור המאפשרים ללומדים להתמצא ברבדי ההלכה השונים<sup>18</sup>, וחשיבות נוספת קיימת בחשיפת פרטים שלא היו גלויים לפני העוסקים באותו ענין - פרטים שנובעים משיטות נידחות או כאלו הנגזרים מדברי הפוסקים או ממקורות שאינם חלק מהסוגיא המרכזית<sup>19</sup>. בניגוד

14 ראה לעיל הע' 4.

15 מתוך דברי הרב אשכנזי (לעיל הע' 13) בסיכום מאמרו.

16 הרב הוטנר, מובא במאמרו של הרב אשכנזי עמ' 6, כותב כי האדמו"ר מחב"ד ראה את האנצ"ת כמיועדת גם לתלמידי חכמים: "הרבי דיבר בהתלהבות רבה על הנחיצות הגדולה של מפעל תורני עצום שכזה לעם ישראל כולו - גם **לתלמידי חכמים מופלגים**". אך ברור שהאדמו"ר ראה אותה כמיועדת גם לציבור העממי, כדברי הרב אשכנזי עמ' 4: "הרבי ביקש לוודא, כי כרכי האנציקלופדיה יהיו רבי מכר, ושלא יונחו כפי שהעריכו רבים כאבן שאין לה הופכין". ובמכתב האדמו"ר המופיע שם בעמ' 28: "כיון שאנציקלופדיה בכלל ותלמודית בפרט, תפקידה להיות ספר שמושי. הרי ממשמשים בה בני הישיבה ועוסקים בתורה".

17 מתוך מאמרו של הרב יוסף אשכנזי עמ' 14.

18 וכבר העיר הרב הוטנר במאמר שם עמ' 8, שנושא סידור ערכים ועריכת ספרים לפי הסדר אלפא בית, כפי שבנויה האנצ"ת, "היה קרוב ללבו של הרבי, זה היה מהדברים שהרבי עסק בהם עוד בחיי הרבי הרי"ף, כמו עריכתו מחדש של ה"שדי חמד"... לפי אל"ף ב"ת, ואף ערך בעצמו מפתחות לסדרת הספרים".

19 וראה מכתבו של הרב הוטנר, מובא במאמרו של הרב אשכנזי, שם עמ' 9-8: למסגרת האנציקלופדיה מעלה נוספת: הארת פנים מסוימים בהלכה שלעתים נשכחו "בפינה". קח לדוגמא את הערך "אומדנא". בשולחן ערוך אין "הלכות אומדנא" והנושא מתבאר בעקיפין בהלכות מקח וממכר בחושן-משפט... מאחר שהאנציקלופדיה מסודרת לפי האל"ף ב"ת, יש אפשרות להאיר גם את נושא ה"אומדנא" ולרכז את כל החומר הקשור בו, ובכללו מספר הגדרות לכמה סוגים של "אומדנא", ועוד פרטים מחודשים בנושא. כך גם בנוגע להרבה נושאים משניים אחרים שמופיעים באנציקלופדיה, למרות ואולי בגלל שאינם תופסים כותרות בספרות התורנית. והנושא הזה, של שלמות ההלכה, היה קרוב ללבו של הרבי באופן מיוחד.

לנזכר לעיל בדבר המבנה ההיררכי של הלימוד התורני, האדמו"ר מחב"ד רואה חשיבות בחשיפת מכלול הפרטים והשיטות, גם אלו שנדחו מהספרות ההלכתית המרכזית, כי רק עמם מתקיימת השלמות התורנית, יכולת התבוננות על הנושא ההלכתי הנדון מכל היבטיו.

אך אולי הדברים יותר מורכבים, היש"ר מקאנדיא בסוף הקדמתו לספרו 'נובלות חכמה' מתייחס להמצאת הדפוס ולריבוי הספרים שנבע מהמצאה זו<sup>20</sup>:

וכל העם אומרים שהדפוס הועילנו. ובאמת קלקלנו, שלפנים היו נפרעים הסופרים בדמים יקרים ולא היו קונים מהם רק הספרים הטובים הערבים המועילים, ומעצמן היו ספרי השווא והבל מתבטלים, מה שאין כן עכשיו בזמננו שרבים מעמי הארץ מתייהרים... להוציא ספרים לאורה, ובהם יקרא שמו כרצונו גברא רבא ויקירא, והוא אינו רבי אפילו כשוליא דנגרא... שלא כל המרבה ספרים, בעלי מומים וחסרים, יתקיים לדור דורים.

הדברים מזכירים בלשונם ובתוכנם את דברי הרב סרנא לעיל. אין מי שיאמר עתה במבט היסטורי כי הדפוס לא הועיל להתפתחות הידע התורני על שלל מקצועותיו, למרות חששו האמיתי של היש"ר מקאנדיא. התרחבות הידע התורני בכל ענפי התורה, וכן התרחבות העוסקים בתורה ומפרסמים את חידושיהם למרות שאינן מראשי תלמידי החכמים שבדור, מאפשרת התמודדות עם התרחבות הידע האנושי ועם העולם המודרני. העולם המודרני דורש התמקצעות בתחומי ידע שונים לפרטיהם ופרטי פרטיהם. אין בן אנוש, ואפילו תלמיד חכם מובהק, שיכול להתמקצעות בכל תחומי הידע התורניים, והוא חייב להיעזר במומחים שונים, גם אם מומחיותם מצומצמת לתחום עיסוקם. אפילו תלמיד חכם מובהק כאדמו"ר מחב"ד יכול להיעזר בכלי עזר תורניים, ואחד החשובים שבהם הוא האנצ"ת.

נראה כי קיימת נקודה נוספת המשתלבת בצורת לימודו של האדמו"ר מחב"ד עם האנצ"ת. הרב אשכנזי במאמרו הנ"ל מביא את דברי הרב יהושע הוטנר, מנכ"ל האנצ"ת, המסכם את אחד ממפגשיו עם האדמו"ר:

אחד התנאים לקבלת כספים מהג'וינט היה שאחדים מהעוסקים במפעל יהיו רבנים המתגוררים דווקא בארצות הברית. ובאמת, כשהגעתי לארצות הברית, מצאתי שם חבורה גדולה של תלמידי חכמים, פליטים מהשוואה, שכינהו שם במשרות תורניות בשיבות מפורסמות. ביניהם ראש ישיבת "תורה ודעת" הרב אליהו חזן, נכדו של ר' שמעון שקאפ - הרב עפשטיין, הרב חיים מיליקובסקי, ועוד גדולי תורה ששמחו להצטרף לעבודה. כשסיפרתי על כך לרבי באותה יחידות, אמר: "עליכם להיזהר שהרבנים שיעסיקו אותם

20 מצוטט בספרו של פרופ' שפיגל, 'עמודים בתולדות הספר העברי' - הגהות ומגיהים עמ' 268-270.

בתור חברי מערכת האנציקלופדיה יתמקדו במסגרת ובקו שהתוותה לעצמה מערכת האנציקלופדיה - ריכוז נושאים הלכתיים, סיכומם בצורה תמציתית והגשתם בצורה קלה ובהירה לקורא. **הרבי הדגיש, שיש להקפיד שלא תיווצר פלישה לתחום הפלפולי-ישיבתי, שאינו קשור ישירות לצד ההלכתי, וגם כשנוגעים בפלפולים יש להתמקד במסקנה ההלכתית של הפלפול בלבד...** הרבי אמר, כי הוא עדיין חושש, שיהיו רבנים שינסו לשנות את המתכונת הייחודית הזו מסיבות שלהם, ויכניסו פלפולים שאינם קשורים במישרין למסקנה ההלכתית.

להבנת, התנגדותו לפלישת התחום הפלפולי-ישיבתי לערכי האנצ"ת נובעת מכך שצורת הלימוד הזאת היא 'יש מאין'. פלפול-ישיבתי מתעסק בדברים הנובעים מהסוגיה, ולא בדברים הנזכרים בה מפורשות. לימוד זה הולך על קרקע שאינה מוצקה דייה. האנצ"ת נכתבת על יסוד 'יש מיש' שכולל רק דברים שכבר נאמרו על ידי גדולי הדורות ומהווים חלק מהיצירה התורנית לדורותיה. הפלפול הישיבתי על כל שלביו (הדיון והמסקנה) יוצר חידושים, ולמרות שהם נקנים בעמל הלימוד הם אינם חלק מהידע המפורש שעבר את הסכמת גדולי הדורות ונספג בעולמה של תורה. דווקא צורת הלימוד שמהווה שיא איכותי מבחינת הרב סרנא, מבחינת האדמו"ר מחב"ד ועורכי האנצ"ת היא בעלת חשיבות פחותה לצרכיה של האנצ"ת. ואולי ניתן להוסיף עוד נקודה. בדברי המבוא לאנצ"ת כותב הרב זווין<sup>21</sup>:

על ארבעה יסודות בנויה האנצ"ת לענייני הלכה - הכינוס, הסיכום, הריכוז והמיצוי. הכינוס כיצד?... כל מה שנאמר מבעלי הלכה ביסודותיו ובעיקריו של הערך... אלא שאיננו אומרים להכניס כל האמור באלפי ספרי השו"ת... אנו פנינו אל העיקרים והיסודות, ואף גם לפרטים שהובאו בספרות הקלאסית של ההלכה... במיצוי אנו מתכוונים להוצאת הנקודה הפנימית מכל סבך השקלות וטריות הארוכות, תמצית הסברה והנימוק...

בניית הערך על פי היסודות הללו מאפשרת ללומד לראות את היסוד הזהה בענייני התורה השונים, אף בדברים שבמבט ראשון אינם קשורים זה לזה. על גבי היסודות הזהים משתלשלים פרטי ההלכות גם בדינים שאין להם לכאורה קשר מובהק. יצירת הזהות בין הנושאים השונים חושפת את האחדות התורנית בצורת לימודו של האדמו"ר מחב"ד<sup>22</sup>:

שנם עניינים והלכות בתורה, אשר למרות שבמבט ראשון נראה שהם עניינים שונים אשר אין קשר ביניהם, בכל זאת כיוון שזוהי התורה היא תורה

21 אנציקלופדיה תלמודית, השלמות למבוא עמ' 27 והובאו הדברים בתוך סופרים וספרים ח"ג עמ' 291.

22 לקוטי שיחות, יט, עמ' 62.

אחת, ניתן, באמצעות עיון כראוי, למצוא נקודה משותפת ביניהם, או למצוא שהם בנויים על בסיס משותף, כפי שמוצאים בספריהם של גדולי ישראל, ובמיוחד אצל הגאון הראגוטשובי.

ובשערי הלכה ומנהג (יורה דעה ע"א קנא) כותב האדמו"ר:

אולי נודע לו משיטתי בזה להוסיף עוד נקודה על דרך שהבליט והדגיש הגאון הרגוצ'ובי: למצוא המשותף שבענין פרטי זה שבתורה עם עוד פרטים, הכלל והגדר המאחדים. ומובנת העמקות ועאכו"כ הרחבות הבאות ע"י זה.

ד"ר מיטליס מדגים את השיטה<sup>23</sup>:

לא פעם ניתח הרגוצ'ובר שאלות הלכתיות שונות על ידי צמדי המונחים הפילוסופיים 'חומר' ו'צורה', 'עצם' ו'תואר' או 'כמות' ו'איכות'... הרעיון הוא שאובייקטים רבים ניתנים לפירוק לשני מרכיבים: החומר, העצם או הכמות מסמנים את הצד הבסיסי והחומרי עליו בנוי הדבר בו דנה ההלכה, ואילו הצורה, התואר או האיכות מסמנים את המהות וההגדרה של אותו הדבר... הרגוצ'ובר תולה שאלה זו (=האם מצווה לבער את העצם, החומר והכמות של החמץ או שדי בביעור צורתה תוארה ואיכותה) במחלוקת חכמים ורבי יהודה בשאלה האם מצוות ביעור חמץ דורשת לשרוף את החמץ דווקא, או שמא די לפורר את החמץ ולזרותו אל הרוח או להטילו לים... רבי יהודה אשר דורש לשרוף את החמץ... דורש בעומקו של דבר את כיליון העצם, החומר והכמות של החמץ, ואילו חכמים המסתפקים בפירור החמץ ופיזורו דורשים רק את כיליון צורתו של החמץ, השמדת איכותו וביטול תוארו... דעתו של רבי יהודה באה לידי ביטוי גם... בפירוש מושג ההשבתה: רבי יהודה חולק אפוא עם רבי שמעון על אודות פשר ברכת הפסוק "והשבתי חיה רעה מן הארץ", רבי יהודה אומר מעבירם מן העולם, רבי שמעון אומר משביתן שלא יזוקו... שורשי הרעיון הם אפוא בדברי האדמו"ר של חב"ד-קאפוסט, רבי שלמה זלמן שניאורסון... [ש]אמר: "על ידי השבתת חמץ זוכים לעתיד לבוא לבחינת והשבתי חיה רעה. ואמנם כבר סבו של רבי שלמה זלמן, האדמו"ר הצמח צדק, החל במלאכת הקשירה בין שתי השבתות אלו.

לעיל הובאו דברי הפרודיה של הרב קנייבסקי על האנצ"ת, שהשוואות הנובעות מערך אנציקלופדי עלולות ליצור שיבושי השוואות למושגי הלכה ("גסה" לבהמה ולככותבת). בדברי הרגוצ'ובר ובדברי אדמו"רי חב"ד נראה שלעיתים באמת ניתן למצוא השוואה רעיונית ותורנית על יסוד אסוציאציות מילוליות של נושאים הלכתיים

23 ישראל אורי מיטליס, בתוך אתר עלי ספר, בחינת ה"אין-סוף" שבתורה: מדוע הרבי מליובאוויטש כה חייב את תורת הגאון הרגוצ'ובר.



הנראים רחוקים אלו מאלו - השבתת חמץ והשבתת חיה רעה מהארץ. לעיתים השוואות אלו נובעות מהעמקה בדברי התורה, ומבנה האנצ"ת עוזר לראותן<sup>24</sup>.

## סיכום

חזונו של הרב זווין זצ"ל "להקיף בצורה תמציתית ובסדור אלפ"א בית"א את כל ענייני ההלכה לכלליהם ולפרטיהם היסודיים... לתת את מהותם ועצמותם של ההלכות, המושגים, המונחים והכללים של הספרות התלמודית-התורנית", נתקל בחששות מסוימים אצל כמה מגדולי ישראל, ומאידך בהתלהבות מרובה אצל גדולי ישראל אחרים. נראה כי היחס השונה בין השיטות נובע ממחלוקת עמוקה על אופן לימוד התורה ועל הדגשים שיש לתת בלימוד. חכמי ישראל שהביעו את חששם מהאנצ"ת ומצורת עריכתה הבינו שהלימוד בערכים האנציקלופדיים משבש את ההיררכיה המובנת בין תלמידי חכמים אמיתיים לבין בעלי ידע תורני מוגבל, משבש את ההיררכיה הבסיסית של ההלכה העיונית והמעשית, ממעט את עמל הלימוד, וחורג מצורת הלימוד המסורתית הנובעת "יש מאין" ולא "יש מיש". מנגד האדמו"ר מחב"ד סבר שדווקא הבאת הספרות ההלכתית בתמצות ובסדר כשיטת האנצ"ת, והבאת מכלול השיטות והפרטים אף שאינן השיטות המרכזיות בסוגיא, הן אלו שיוצרות שלמות הלכתית שצריכה לאפיין את לימוד התורה בדורנו. צורת עריכה זו מאפשרת התמקצעות בתחומי ההלכה המאפיינת את הידע בעולם המודרני. כמו כן האנצ"ת מדרגת את חשיבות הדעות ההלכתיות בכך שהיא פורסת את השיטות שכבר התקבלו בעולמה של ההלכה (יש מיש) ולא דנה בפלפול וביצירת חידושים שעדיין לא ברורה אמיתותם. וכן היא מאפשרת לדעת ולהבין את רוחב מכלול נושאי התורה ואת אחידות התורה במציאת המשותף בנושאים רחוקים.

## נספח: האנצ"ת ו'הרצאת הרב'

מטרת עורכי האנצ"ת להקיף בצורה תמציתית ובסידור אלפ"א בית"א את כל ענייני ההלכה משתלבת בדרך הלימוד ובמשימות התורניות שהרב קוק פרס

24 ראה אישים ושיטות לרב זווין במאמר 'הרב ומשנתו' על הרב קוק, בחלק 'קווים מתורתו' פרק ב, על סוגי ההשוואות שהרב קוק עשה בין חלקי התורה השונים: "יש השוואות ויש השוואות, השוואות חיצוניות, מילוליות, לשוניות, והשוואות ענייניות, פנימיות, תמציתיות. הראשונות הן תולדות של שטחיות, רפרופים מבלי לחדור לתוכו, והאחרונות הן תוצאות ממבט רחב והשקפה כוללת. גופי העניינים הם שונים ואין לכאורה כל קשר ביניהם, אבל הצופה והחוזה מאחדם, הצופה למרחקים והחוזה לרוחם הפנימי".

ב'הרצאת הרב'<sup>25</sup>, ומשתלבת עם צורת הלימוד שאותה רצה הרב קוק להנחיל לתלמידיו. ב'הרצאת הרב' פורס הרב קוק את חזונו על מכלול יצירות תורנית הנדרשות לדור התחייה. חזונו העיקרי הוא איחוד מקור ההלכה מדברי התלמודים עם הנהר המתפשט בדברי הפוסקים. הגשמת האיחוד להבנתו צריכה להתבצע בשני כיוונים: הצמדת דברי הפוסקים והפסיקה לדף הגמרא, והצמדת סוגיית הגמרא והראשונים לספר השולחן ערוך כפי שעשה הגר"א בביאורו. לדעת הרב קוק יש להרחיב את ביאורי הגר"א משום ש"מפני קיצורו הנמרץ אין העולם הרחב הלומד משתמש בהם כראוי". הרב קוק עצמו התחיל להגשים את חזונו בשני הכיוונים הללו, ותלמידיו ותלמידי תלמידיו המשיכו את חזונו הזה בספרי 'הלכה ברורה' ו'באר אליהו' ועוד.

שיטתו זו של הרב קוק באה לידי ביטוי גם בבחירת רבני הישיבה אותה הוא ייסד. וכך כתב הרב חרל"פ לרבי שמעון שקופ כאשר ביקש להתקבל כר"מ בישיבת מרכז הרב, מכתב שנכתב בהסכמת הרב קוק ועל דעתו<sup>26</sup>:

כי מרן שליט"א רוצה, וזה אדיר חפצו, שעיקר מהלך לימוד הישיבה תהיה על פי סידרו ודרכו של הגר"א זצוק"ל. ואם אמנם יודע ומרגיש גם נחיצות גדולה לסדר הפיתוח על דרכי הסברות וההבנות ההגיוניות, אבל עיקר רוח הישיבה רוצה הוא שיבוסס על פי מהלכו...

וכן העיד הרב מ"צ נריה על דברים ששמע מהרב קוק<sup>27</sup>:

מקובלני מפי הגאון ר' ראובל'ה [רבה של דווינסק] כי 'כל סברא שבעולם היא חשודה, היא צריכה להיות מפורשת [בגמרא או בראשונים] או כמעט מפורשת'. ובאחת השיחות הוסיף ואמר: 'יש חשש שדרך לימוד-ההבנה, כשיתרחב ויתפשט ויגיע לעיסוקם של תלמידים שלא שימשו צרכם, עלול הוא לסלק את מושגי הגמרא'.

שיטת הגר"א עוסקת בהצמדת מרכיבי התורה, דברי התלמוד והפוסקים, זה לזה, וממעטת את הלימוד 'יש מאין', גם שיטה ר' ראובל'ה החוששת מסברות מחודשות משתלבת בדברים שכתב הרב ב'הרצאת הרב' ועם שיטת עורכי האנצ"ת כפי שנכתב

25 כמובא בפתח הספרון 'הרצאת הרב', הרצאתו של הרב קוק ניתנה אור ליום כ' טבת תרפ"א "לפני חכמי מרכז הרב". הרב פרופ' נריה גוטל במאמרו 'הדרשה שהצמיחה אנציקלופדיה', מוסף שבת של מקור ראשון י"ז טבת תשפ"א, העיר שתזמון ההרצאה ליום זה נקבע בגלל שכ' טבת הוא יום פטירת הרמב"ם, ומפעל משנה תורה של הרמב"ם מהווה דוגמה לרב קוק לנדרש בדור התחייה.

26 פורסם ע"י שמריהו גרשוני, 'עד אשר אמצא מקום בשכנות לאביר יעקב', המעין תשרי תש"ע [ג], א' עמ' 93.

27 מועדי הראי"ה עמ' תקפא.

לעיל. יתירה מזאת, הרב קוק עצמו ב'הרצאת הרב' המליץ על שיטת עריכת הספרות התורנית בשיטה אנציקלופדית:

אוצר גדול שילך על פני כל התורה שבעל פה בייחוד, ובפרט על פני התלמודים ודברי הראשונים, ויציע בשפה ברורה את כל הכללים היסודיים של הסוגיות העיקריות, התמצית הברורה של התלמודים והשיטות, ביאורי גדריהן וגבוליהן... על פי ערכים אלפא ביתיים.

יש אף הסבורים שדברים אלו הם שהולידו את רעיון האנצ"ת, אם כי העבודה על הכרך הראשון של האנצ"ת התחילה רק לאחר פטירתו, והכרך הראשון הופיע עשרים ושש שנים לאחר אמירת אותה דרשה (תרפ"א-תש"ז). וכך כותבים עורכי הספר 'השלמות והוספות לערכים באנציקלופדיה תלמודית' (הקדמה עמ' 9):

לאור חזון זה ייסד הרב מאיר בר-אילן ז"ל את "האנציקלופדיה התלמודית" בשנת תש"ג, וצירף אליו כמייסד ועורך ראשי את הגאון הרב שלמה יוסף ז"ל<sup>28</sup>...

אך נראה כי אין קשר ישיר בין האנצ"ת להרצאת הרב קוק. בשום מקום עורכי האנצ"ת אינם מזכירים את הרב קוק או שיטתו כבסיס לעבודתם<sup>29</sup>, וגם דבריו הכלליים של הרב קוק אינם מבטאים את מורכבות היצירה כפי שהתגבשה באנצ"ת, לא את הקריטריונים ליצירת הערכים, לא את היקף הערכים, לא את היקף הספרות ההלכתית - ראשונים, אחרונים, אחרוני אחרונים וכו' שהאנציקלופדיה צריכה לכלול, וגם לא לערכים בתר-תלמודיים, כמו חרם דרבנו גרשום או חשמל וכד'. חזונו של הרב קוק מתאים לאנצ"ת, אך ספק גדול אם יש קשר ישיר בין היצירה כפי שנוצרה בבית מדרשו של הרב בר אילן והרב זווין לבין רעיונו של הרב קוק.

28 וראה הרב פרופ' נריה גוטל שם "הרב קוק העריץ את רבו הנצי"ב ראש ישיבת וולז'ין... לימים בן הנצי"ב, הרב בר אילן (ברלין) השיב לראי"ה כגמולו הטוב. הרב בר אילן הפנים את 'הרצאת הרב', רתם לצידו את הרב ש"י ז"ל וייסד את מפעל האנצ"ת... גלגולים רבים עברה האנציקלופדיה וסגנונה השתנה מאד בין הכרכים, אך אופייה הבסיסי שמבקש לממש את חזון הרב לא השתנה". כהוכחה לדבריו הוא מביא את סקירת הרב קוק ב'הרצאת הרב' לספרי האנציקלופדיות שנכתבו על ידי גדולי ישראל ואת דמיונה לסקירה של עורכי האנצ"ת המופיעה בהקדמת לאנצ"ת. אך נראה שאין כאן הוכחה, ואכמ"ל.

29 הרב זווין כתב פרק שלם בספרו 'אישים ושיטות' על משנת הרב קוק, ואין בדבריו רמז לזהות שבין האנצ"ת לשיטת לימודו של הרב קוק ולהרצאת הרב.



## נתקבלו במערכת

**אבוא ביתך.** צניעות וקרבה בין גברים לנשים. הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו. ירושלים, ארגון רבני צהר והוצאת מגיד, תשפ"א. 464 עמ'. (abstav@gmail.com)

לפני שנתיים יצא לאור החלק הראשון בסדרת 'אבוא ביתך' שעסק בענייני זוגיות ומשפחה, ועתה יוצא לאור החלק השני העוסק בענייני צניעות בחברה. הרב דוד סתיו רבה של שוהם ומראשי ארגון 'צהר', שהתמודד בזמנו לתפקיד הרב הראשי לישראל, ובנו המוכשר והנמרץ הרב אברהם, מרצה ומחנך מרבני אלון שבות, מעיזים לעסוק יחד בפומבי בשאלות רגישות מאוד, שהלכה והנהגה ושיקול דעת פרטי וציבורי משולבים בהתייחסות אליהן ובפתרוןן. אם לגבי כל חלקי השו"ע נאמר כבר מזמן שההלכה אינה מתמסקה אך גם אינה ח"ו אומנות מופשטת וסובייקטיבית, קל וחומר כאשר מדובר בנושאים הרגישים הנ"ל, בהן כל חומרא עשויה לגרום לקולא וכל קולא יש בה גם חומרא. כך למשל הם עוסקים באופן מאוד מאוזן לטעמי בהיתר מגע של מתנדבת בנער פגוע בעל צרכים מיוחדים בו היא מטפלת, ומחלקים בין מגע 'בעל אופי מיני' שאסור מדאורייתא, מגע 'בעל אופי טכני' שבשעת הצורך מותר לכתחילה, ומגע שיש בו קירבה וחובה אך הוא אינו 'מיני' שמותר בשעת הצורך, אך רק עד שהמטופל יגיע לגיל עשר בערך. הם גם מחלקים בין מגע חד פעמי - למגעים קבועים וחוזרים על עצמם, ולמסקנה הם מציעים להיוועץ לפני כל החלטה כזו עם אנשי טיפול המכירים את הנושא ומשמעויותיו ועם תלמיד חכם. בהמשך הם אוסרים על בחור ובחורה שאינם נשואים לגעת זה בזה גם באופן עקיף, כגון בשיער או בקצה הבגד או באמצעות כלי וכד', למרות שבצדק הם אינם משווים בין החומרות של ההרחקות בין הבעל לאשתו הנידה לבין ההרחקות הנדרשות בין איש לאשה שאינם נשואים. הם מקילים ב'יחוד' של אדם מבוגר עם עובדת זרה אם קיימות מצלמות אבטחה או שהדלת נשארת לא-נעולה, ומתירים לִבְחור בעל נטיות הפוכות להתגורר בפנימיית הישיבה גם אם לעיתים נוצר מצב של 'יחוד' עם חבר, בתנאי שהבחור הוא צדיק שמעולם לא נכשל ומעולם לא מימש את נטיותיו ההפוכות. הם עוסקים בצורך ובגדרים של לבוש צנוע אצל נשים וגם אצל גברים, ומקילים במקום בו גם 'הנשים הצנועות' נוהגות להקל ללבוש מכנסיים רחבים-יחסית להקל כמותן בשעת הצורך. הם מתירים, שוב דווקא בשעת הצורך, ללבוש חצאיות שמגיעות רק עד סמוך לברך אם שאר הרגל מכוסה בגרב כהה, אך לא מקילים כלל בחובת כיסוי הראש לנשים נשואות, אלא רק לאלמנות וגרושות ובהיתר פרטני. הם נוטים להתיר לסמוך על המנהג להקל במגע של חיבה בין אחים ואחיות אך לא בין קרובי משפחה אחרים (חוץ מהורים והורי הורים כמובן), מתירים לגברים ונשים לרקוד במעגלים נפרדים בלי מחיצה, מתירים שירה משותפת של גברים ונשים כאשר אין זו 'שמיעה לשם הנאה', מתירים שמיעת קול אשה שמגיע ממכשירים אלקטרוניים כאשר אין זו שמיעה 'מגרה', ומתירים לראות סרט בעל תוכן חיובי שיש בו כמה קטעים לא צנועים 'ברמה של בעיות צניעות הקיימות היום ברחוב', ועוד. כ"ב פרקים יש בספר, ורובם מלאים דיון תורני-הלכתי קלאסי וביורוי דעות ועובדות הראויות לאנשי הלכה, כולל ציוני מקורות והפניות לספרים ומאמרים של גדולי ישראל, אבל אי אפשר להתעלם מהגישה

הנוטה להקל 'עד הקצה'. אין לי ספק שכוונתם של האב ובנו רצויה, ויש לשבח חלק גדול מעיוניהם ההלכתיים המעמיקים והשקופים ללומד, אך בחלק מהכרעותיהם הם 'דורכים על הקו הלבן' ולטעמי אפילו עוברים אותו. לעיתים מדובר בפסקים שראויים להישמע בעל-פה פרטנית במקרה חריג, אבל פירסומם הפומבי בוודאי לא יעלה את רף הצניעות במחננו. הסכמה של כמה מזקני וחשובי רבנינו, אם הייתה ניתנת לספר, הייתה מרגיעה את הלב שגם הפסקים המקילים יותר נמצאים בקונצנזוס, אך כנראה שאין זה המצב.

**אוהל מועד.** הגיגי מועד וחג. **אייר.** איציק אמת. טנא עמרים, תשפ"א. שעז עמ'. (morag888@gmail.com)

הרב אמת הוא ראש ישיבת אשתמוע שבהר חברון, ממגורשי גוש קטיף וממתיישי הישוב טנא עמרים. הוא כבר הוציא לאור כמה חלקים של ספרו 'אוהל מועד' ובהם דברי הגות ואגדה על מועדי השנה בעקבות מן הראי"ה ובנו הרצי"ה קוק זצ"ל, וגדולי התורה והחסידות בדורנו ובדורות הקודמים. כך זה עוסק במועדי אייר, בימי הזיכרון וההודאה שחלים בו בעקבות הניסים והנפלאות שזכינו להם בדורנו, ובמה שסביבם - צבא ומלחמה, משוח-מלחמה ותפקידיו, חללי מערכות ישראל ומעמדם, עצמאות וריבונות וערכן, ירושלים וכיסופיה ועוד ועוד, הכל מתוך שיעורים שניתנו בישיבתו ובמסגרות שונות במהלך השנים ודברים שהתחדשו לו ביתניים. הרב איציק כולל בדבריו בחלק זה גם חוויות ותובנות אישיות משירותו הצבאי רב-השנים, כחייל קרבי בסדיר ובמילואים ובשנים האחרונות ברבנות הצבאית, והוא מספר למשל על ליווי הכוחות הסדירים כרב במבצעי 'עופרת יצוקה' ו'צוק איתן', ליווי הלכתי ומחשבתי וחינוכי ורגשי. הרב אמת פנה אל החיילים בדברים היוצאים מתוך המוח ומתוך הלב, והדברים נכנסו גם אצלם למוח וגם ללב. הספר נחתם באופן מרגש בתיאור של פגישה משפחתית עם משפחת כלתו, צאצאי רבי ברוך מזרחי זצ"ל, סמוך לבית שבנה זה לפני יותר מ-350 שנה בירושלים, כשהוא אסר על יורשיו למכור אותו כדי שאחרי ביאת המשיח ותחיית המתים יהיה לו בית מגורים מוכן סמוך לבית המקדש...

**אורות המסילה.** משווה בין השקפת הרמח"ל בספר מסילת ישרים להשקפת הרב קוק. מרדכי מור ברגמן. גוש עציון, תשפ"א. 526 עמ'. (morberg707@gmail.com)

הרב ברגמן שימש שנים רבות כר"מ בישיבת בכרמיאל ובראשון לציון, ועתה משמש כראש 'בית המדרש הישיבתי' בגבעת 'עוז וגאון' שבגוש עציון. בספר הזה הוא מנסה לעשות לאמונה ולהשקפה מה שעשו הפוסקים להלכה - לסמן גבולות, להשוות שיטות, ובשעת הצורך אפילו להצביע מהו הכיוון היותר מתאים ומקובל וראוי בין השיטות השונות. זוהי דרך חדשה בלימוד אמונה ויראת ה', ומתאים להתחיל אותה עם שני גדולי האמונה הרמח"ל ומרן הראי"ה. הבקאות המיוחדת של הרב ברגמן בכתבי הרב קוק, גם הידועים פחות, באה לידי ביטוי בכך שכמעט לכל פיסקה בספר מסילת ישרים נמצאה פיסקה מקבילה בכתבי הרב קוק, כאשר לעיתים קרובות היא אינה שווה בכיוונה ובגישתה לכיוון שכתב הרמח"ל בספרו.

המחבר מביא בעמוד הימני של כל מפתח את דברי הרמח"ל כסדר ספר מסילת ישרים, ובעמוד השמאלי נמצא משפט מדברי הרמח"ל בעמוד הסמוך כשהוא מובהר ומוסבר, ומשפט או פסקה מכתבי הראי"ה המקיימים ומחזקים או חולקים ומסתייגים מדברי הרמח"ל, עם תוספת והערות. בסוף הספר נמצא קונטרס שלם של עיונים ויישובים כסדר הספר. דוגמא אחת: בפרק יז בדרכי קניית הטהרה כותב הרמח"ל שצריך להתרחק 'מתרמית הכבוד וכזביו'. המחבר מביא לכך מקורות והשלמות גם מכתבי הראי"ה, אך גם מצטט מהספר 'עין איה' על ברכות שבו כותב הרב שבעניינים לאומיים 'צריך הכרת מלך וכוח שליטה... כבוד גלוי ועוז מוחש' וכו', שהרי 'לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים'... מתוך דברי הקדמת המחבר נראה שכך זה הוא פתיח בלבד לסדרת כרכים שתשווה ותסדר את שיטות המחשבה והאמונה של גדולי ישראל בכל הדורות, מלאכה אדירה שתועלתה עצומה.

**בירורי הלכה לפרק ערבי פסחים.** ירושלים, מכון הלכה ברורה ובירור הלכה, תשפ"א. פ עמ' (hb@netvision.net.il)

חוברת מהודרת ובה כמאה בירורי הלכה שנכתבו על פרק ערבי פסחים ע"י חברי מכון הלכה ברורה לדורותיהם, על פי חזונו של מרן הראי"ה זצ"ל לחבר את ההלכה למקורה בתלמוד ולביאורי הראשונים שעליו. החוברת יוצאת לאור במלאת מאה שנה ל'הוצאת הרב' המפורסמת, אותה נשא מרן הרב זצ"ל בב' טבת תרפ"א לפני חכמי ירושלים, כשהוא קורא להם לעסוק ביצירה תורנית, שאחד מנדבכיה החשובים היה סיכום כל סוגיות התלמוד בתמצית על פי פירושי הראשונים וגדולי האחרונים, בדיוק מה שנעשה במכון הלכה ברורה. החוברת הוגשה במתנה למגידי שיעורי הדף היומי לקראת לימוד פרק זה בשבועות האלו.

**בעצם היום הזה.** עיונים בסיפורי התנ"ך לפי לוח השנה. אברהם אייזקס. ירושלים, דברי שיר, תשפ"א. 328 עמ' (info@dshir.co.il)

התנ"ך מלא באירועים שאירעו ובמעשים שהיו, אך בדרך כלל לא מוזכר התאריך המדויק של המעשה או האירוע. לפעמים המדרשים או המסורות משלימים את הפרט הזה, ולפעמים לא. אולם בערך במאה מקומות בתנ"ך מוזכר בפירוש תאריך מסוים, ולמרות שבדרך כלל אין לגביו שום ציווי או הנחיה לדורות - מניח המחבר שלא לשוא הוזכר התאריך, ויש להכניס אותו למודעות שלנו כסדר לוח השנה. בכמה לוחות, כמו לוח 'דבר בעתו' של הרב גנוט ואחרים, מוזכרים בכל יום האירועים בתנ"ך הקשורים לאותו יום, ועוד לפני כן הוזכר הדבר באופן שיטתי בסידורו של רבי יעקב עמדין, אבל מעולם לא נעשה ניסיון להסביר ולתאר באופן מרוכז את כל האירועים שנרשם בפירוש בתנ"ך התאריך שלהם לפי סדר ימות השנה. הרב אברהם אייזקס, מחנך איש ערד, עושה זאת בספר זה באופן נעים וזורם, וכך בראש חודש ניסן למשל נזכרים ארבעה אירועים מזמן הקמת המשכן, אחד מהשנה הארבעים במדבר, אחד הוא טיהור המקדש בימי חזקיהו, אחריו הנבואה האחרונה של יחזקאל, הגורל שעשה המן, 'יסוד המעלה' בבבל, הטיפול בנשים הנוכריות אצל עזרא ובקשת נחמיה מהמלך

ארתחשסתא לעלות ארצה. בד' בניסן אנו עוסקים באבלו של דניאל, בז' בו נאמרה נבואת יחזקאל נגד פרעה, בח' בו התקיים גילוי השכינה במשכן, בט' - סיהור המקדש בימי חזקיהו, ב' לקיחת קרבן הפסח במצרים, ב"ב - הכנותיו של עזרא לעלייה לארץ (הכותרת של פסקה זו היא: 'באהווא ייסדתי את מדינת היהודים'...), ב"ג העיר שושן נבוכה, וכן הלאה וכן הלאה. הרעיון נחמד, הביצוע מבריק ואלגנטי, והרשימות בסוף לפי הסדר הכרונולוגי ולפי פרשיות השבוע מועילות מאוד.

**הגהות הגר"א. נשים-טהרות.** שהועתקו מכת"ק של רבינו, וכפי שנדפס בש"ס וילנא, עם פירוש אור אליהו, בתוספת הארות והערות ומראי מקומות והשוואות לשאר ספרי הגר"א. אוריאל שלמוני. הר ברכה, מכון הר ברכה, תשפ"א. תרכא עמ'. (shalmoni63@gmail.com)

אוצרות תורתיו של הגר"א לא מפסיקים להפיק פירות חדשים ומחודשים. הפעם מדובר על שדרוג משמעותי של הגהות הגר"א המוכרות לנו מדפי הש"ס, שפעמים רבות צריכות פירוש לפירושן והגהה להגהתן. מאז שנדפסו ההגהות לראשונה באופן חלקי ומשובש על דפי הגמרות בש"ס דפוס וינה תקס"ו, שנים ספורות אחרי פטירת הגר"א, הן נדפסו כמה פעמים עם תיקונים רבים, ועתה בא הרב שלמוני ומגיש לנו את הפנינים האלו במלוא יופין וברקן. נוסף על העתקה מדויקת מכתבי היד הוסיף הרב שלמוני הערות והרחבות וכן ציונים לביאור הגר"א על השו"ע ולשאר חיבורי הגר"א ותלמידיו, כשהוא מסביר את חשיבות כל הגהה ואת הבעיות שהיא פותרת. הרב שלמוני היה צריך לשמור על איזון בין פירוש אמיתי להגהה ובין קיצור בדברים האלו שאין להם סוף, ומצא לעצמו את האיזון המתאים, כך שבכרך זה נכנסו הגהות על ח"י מסכתות מתוך ארבעה סדרים. במסכת תמורה הרבה הגר"א להגיה, ונותרו הגהות בשתי מהדורות שכולן שולבו ואוחדו ופורשו וסודרו בידי האמונות של הרב שלמוני. חלק מההגהות הן למעשה פירושים לכל דבר, כתובים בקיצור נמרץ כדרכו של הגר"א, ואף הם זכו לביאור מקיף בידי המהדיר. הוא מעיר גם שבגמרות וילנא נדפסו הערות המהדיר הרב אברהם אבא קליינרמן בסוגריים אחרי ההגהה, ורבים טעו לחשוב שגם דבריו הם חלק מדברי הגר"א, מה שאינו נכון כלל. בהקדמתו מציין המהדיר, בין תלמידי חכמים שסייעו לו במקומות שונים, את הגאון הנסתר בעל 'אורחותיך למדני', והוא אינו היחיד שגאון זה עונה בתדירות על שאלותיו וספיקותיו. זהו הכרך הרביעי והאחרון בסדרת הספרים על הגהות הגר"א על התלמוד הבבלי עם פירוש 'אור אליהו' - ברכות ומועד א, מועד ב, בבא מציעא, ובכרך זה כל השאר, ואשרי מי שהתחיל במלאכה הגדולה הזאת וזכה לסיימה אחרי שנים ספורות. הרב שלמוני ממשיך בהגהות הגר"א על הירושלמי, ומסכת שקלים כבר קורמת עור וגידים.

**הגות השמד.** שלום צדיק. ירושלים, מאגנס, תשפ"א. 300 עמ'. (02-658659)

ד"ר שלום צדיק הוא מרצה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון שבבאר שבע. בספר זה, לשם שינוי, במקום לחקור את כתביהם של ההוגים היהודים בתקופת הראשונים - שזהו

עיקר עיסוקו, הוא החליט לחקור את הגותם של המשומדים המפורסמים של ספרד הנוצרית בדורות שלפני הגירוש. מדובר באבנר מבורגוס ויהושע הלורקי ועוד שלושה אחרים, שם רשעים ירקב, שעזבו את תורתם ואת יהדותם בגיל מבוגר, ומאז עסקו בכתיבה ובדיבור בניסיונות, חלקם די מוצלחים, לשכנע את יהודי ספרד ללכת אחריהם. חטאו והחטיאו את הרבים. אבנר מבורגוס, למשל, נולד בשנת פ' (1320), והיה מרבני העיר בורגוס שבקסטיליה שבצפון ספרד ואף שימש בה ראש ישיבה (אמנם בניגוד למסורת הוא לא היה מתלמידי הרמב"ן). אחרי התלבטויות שנמשכו כמה שנים הוא התנצר בפומבי בגיל שישים, הפך למטיף בכנסיה, וחיבר חיבורים בעברית ובלטינית נגד התלמוד והיהדות ובעד הנצרות. כמו כן היה שותף לוויכוחים פומביים רבים שהיהודים הוכרחו להשתתף בהם, כאשר ידיעותיו הרבות במקורות היהדות הקשו מאוד על הרבנים לדחות את דבריו בקש, וכך הוא הצליח להשפיע על רבים להתנצר. גדולי חכמי ספרד בדורו ובדורות שאחריו עסקו בסתירת דבריו, ביניהם רבי יצחק אבן פולקר, תלמידו-לשעבר ואחד מגדולי רבני בורגוס, שגם כתב נגדו ספר בשם 'עזר הדת', וכן רבי יצחק ישראלי מטולידו תלמיד הרא"ש בעל 'יסוד עולם', רבי שם טוב אבן שפרוט, רבי משה הנרבוני ממפרשי מורה הנבוכים, ובעיקר רבי חסדאי קרשקש. תלמיד הר"ן וחברו של הריב"ש, שהרבה מדבריו בספרו אור ה' מיועדים לדחות את דבריו אבנר גם אם בעילום שמו. ד"ר צדיק מנתח את שיטותיהם הדתיות של המשומדים האלו ומגלה להפתעתו שאצל כמה מהם דווקא ידיעותיהם ביסודות הנצרות היו שטחיות יחסית, אך זה לא מנע מהם להפוך לנוצרים אדוקים שונאי היהדות והיהודים, ואף לעורר פרעות ושמידות נגד אחיהם לשעבר. בין השאר הוא מציין את העובדה הידועה שהרקע הפילוסופי של רבים מיהודי ספרד הקל מאוד על המסיתים לגרום להם ספיקות באמונה מה שהביא לכמות כה גדולה של משומדים ביהדות נפלאה זו, בניגוד ליהודי אשכנז שלמרות הצרות שעשו להם שכניהם הנוצרים תופעת ההשתמדות אצלם הייתה מזערית, כפי שהראה בזמנו הרב רפאל הלפרין ז"ל בספרו 'תור הזהב והשמד', וק"ו שמעולם לא נשמע על רב אשכנזי בתקופת הראשונים שהשתמד.

**התודה.** על סדר פרשיות התורה. הרב חיים שולביץ. ירושלים, תשפ"א. תקסה עמ'.  
(h0527690963@gmail.com)

הרב שולביץ הוא תלמיד חכם ירושלמי, שמלבד לימודיו הסדירים רחש ליבו לעסוק בענייני התורה - הקרבן וכל מה שסביבו, כולל ענייני ההודאה וההודיה שבמקרא ובחז"ל ובכתבי גדולי הדורות, ובעיקר בחיבור בין תורתם של הגר"א ותלמידיו בנושא הזה ובין דברי הבעש"ט ותלמידיו. בשנת תשע"ט הוציא לאור ספר גדול בשם 'התודה' בענייני קרבן תודה - ענייני הלחמים והחלות והשמן, תודה לשמה ושלא לשמה, הזבח והנסכים, תודת חובה ותודה ושלמים, התנופה בתודה ובלולב וזמן אכילתה, מעילה בתודה והקרבה בערב פסח ובערב יום כיפור ועוד ועוד, חמישים וכמה פרקים מלאים כל טוב למדני מפורט ומבואר. עתה הוציא לאור כרך נוסף ובו כל ענייני התודה וההודאה והכרת הטוב כסדר פרשות השבוע, ענייני אמונה והשגחה והנהגה של האבות הקדושים ושל בניהם אחריהם. כך למשל



בפרשת שמיני עוסק המחבר בקשר בין ההודיה להשתחויה ולגילוי השכינה, הוא כותב על חובת ההשתחויה במקדש שמקבילה לחובת ההודיה במקדש, ועל הקשר בין שניהם לבין הכריעות וההשתחויות בתפילת העמידה ובעיקר בברכת 'מודים' תחילה וסוף. השילוב שמשלב המחבר בין הלכה ואגדה, מקרא ודברי חז"ל, נגלה ונסתר, פשט ורמז ודרש וסוד, מיוחד במינו.

**ובשנה השביעית.** שנת השמיטה בהתיישבות החקלאית היהודית בארץ ישראל. בועז הוטרר. הר ברכה, מכון הר ברכה, תשע"ט-תשפ"א. שני כרכים. (huttererb@gmail.com)

הפעילות בעניין השמיטה בהתיישבות החקלאית המתחדשת בארץ קשורה בעיני רבים בדמותו של מרן הרא"ה זצ"ל מאז עלייתו ארצה בכ"ח באייר תרס"ד, ובעיקר מאז שחיבר את ספרו 'שבת הארץ' לקראת שנת השמיטה תר"ע ופעל להכשרת היתר המכירה. אבל כמוכן שזה מאוד לא מדויק, וכבר עשרות שנים קודם, לקראת שמיטת תרמ"ב, החלו הדיונים והמאבקים בנושא זה, שהיו מעורבים בהם גדולי ישראל, מנהיגי ציבור מכל הקצוות, ראשי 'חובבי ציון' התורניים ואלו שפחות, 'הנדיב הידוע' - הברון רוטשילד התומך העיקרי בהתיישבות החקלאית בארץ ועוזריו, החקלאים עצמם, פובליציסטים מכל הגוונים בארץ ובחו"ל ועוד. השאלה העיקרית הייתה אם לסמוך על 'היתר מכירה' (מסוג זה או אחר) כדי לאפשר לחקלאים היהודים להמשיך לעבד את שדותיהם בשמיטה, או שיש להפקיר את השדות למרות ההשלכות הקשות שיכולות להיות למעשה זה מבחינה כלכלית, פוליטית והתיישבותית, וכן מבחינת ההשפעה על הפן הציבורי של היחס להלכה, הפגיעה באפשרות לעודד מתיישבים שומרי מצוות לעלות ארצה, ועוד. בהמלצתו של הרב אליעזר מלמד שליט"א, ראש ישיבת 'הר ברכה' ורב היישוב, החל תלמידו הרב ד"ר בועז הוטרר לפני שנים לחקור את העניין ביסודיות, ואחרי קריאת אינסוף ספרים ומאמרים, ונבירה בגנוזים ובארכיונים, והתמחות בפן ההיסטורי ובפן החקלאי והכלכלי של חידוש ההתיישבות החקלאית בארץ במאה וחמישים השנים האחרונות, יצא עתה לאור הכרך השני, וכנראה לא האחרון, בסדרה נפלאה זו. יש בה הכל - בירוים על שינויי האוכלוסיה בארץ בחמש מאות השנים האחרונות, תיאור החקלאות היהודית בארץ משנת ת"ר, השאלות ההלכתיות שנגעו בתחילה כמעט רק בעניין שיווק אתרוגי שביעת לחו"ל, צמיחת המושבות והטיפול במצוות התלויות בארץ בהן, היחסים המורכבים בין המושבות לבין היישוב הישן, התחלת הדיונים על היתר המכירה לקראת שמיטת תרמ"ט, הוויכוחים בתוך הנהגת ההתיישבות החקלאית בארץ לקראת שמיטת תרנ"ו, המתיחות סביב לנושאים דתיים במושבות ויחסי הרבנים וההתיישבות, המציאות החקלאית לקראת שמיטת תרס"ג, סוגיית הכרמים והכשרי היין, פירוט הנעשה במושבות ביהודה ובחלקי הארץ האחרים ועוד, וכל זה רק מעט ראשי פרקים מתוך למעלה מאלף עמודים עם מפתחות מפורטים ונספחים. הכרך הראשון סוקר ומברר את הנושא עד שלהי תרמ"ט, והשני עד סוף שמיטת תרס"ג. בתוך הדברים מופיעה פליאתו של המחבר על כך שהמקום היחיד בארץ שהייתה בו כנראה חקלאות יהודית רצופה מאז חורבן הבית השני, היישוב פקיעין שבגליל, לא מוזכר כלל בספרות התורנית בנושא השמיטה, למרות שהמתיישבים בו היו בקשר רצוף עם רבני צפת וטבריה. המחבר הצליח לשלב בין מחקר היסטורי מדויק הכולל

מראה מקום לכל דעה וציון כל מסמך, לניתוח הלכתי מעמיק של הדעות והמחלוקות, ולתיאור מרגש של התקופה ושל גיבוריה שבזכותם הגענו היום למה שהגענו (מאמר שלו בנושא נמצא גם לעיל בגיליון זה). זהו ספר חובה לכל מי שנושא יישום המצוות התלויות בארץ, בארץ ישראל הנבנית תורנית וחקלאית, נמצא בתחום לימודו ועיסוקיו.

**והיה מחניך קדוש.** על ערך הצניעות והטהרה בישראל. לְפָנֹת. דרור אריה. ירושלים, דברי שיר, תשפ"א. 171 עמ'. (drorarye@gmail.com)

הרב דרור אריה מלמד בישיבת ההסדר בשדרות, ועוסק גם בצרכי ציבור. ספרון זה מגלה בו פן נוסף שבו משתלבים שני הכיוונים האלו - השפעה חינוכית על ציבור רחב בדברים היוצאים מן הלב. בעקבות ספרון דומה שעסק בצניעות הבנים והגברים בחברה המודרנית המסובכת שלנו, מגיע עתה הספרון לבנות ולנשים, ובו דברים בהירים ומתומצתים על חובת שמירת הצניעות האקטיבית והפאסיבית של האשה בישראל, על ערכים ועל אחריות, על קדושה ועל טהרה, ועל הקשר עם ריבונו של עולם שמתבטא לפעמים בפרטים הקטנים. בספרון חמישה חלקים, הראשון עוסק בהגדרת הצניעות וקביעת גבולותיה. השני מדבר על המידות שהאדם נדרש כדי להגיע לכך שהצניעות תהיה חלק ממנו, בעיקר חיזוק מידת הבושה וההתרחקות מהגאווה והרצון ללמוד תורה ולהתקדם בעבודת ה'. בשלישי הוא עוסק באתגרי הצניעות בעידן הגאולה, עידן שבו ערך החופש גובר על ערכים אחרים, והנשים נמצאות - לפעמים שלא ברצונן - במאבק מתמיד עם העולם הגברי, ולצד כל זה התקשורת והמכשירים האלקטרוניים למיניהם מנגישים את הנמוך והרדוד והצהוב והוורוד גם למי שאינו חפץ לרדת לקומה הזו. הרביעי עוסק בטהרת החושים - שמירה על קדושת הראייה והשמיעה והדיבור והמחשבה, וקל וחומר המגע, בעידן הפרוץ שלנו. והחמישי עוסק בהלכות הצניעות הקלאסיות - גדרי כיסוי ראש לאשה נשואה, והלכות ייחוד שהן המחסום המוצלח ביותר בפני תקלות ואף אסונות בענייני צניעות. המחבר פותח את החוברת ברעיון נחמד המבוסס על דברי מרן הראי"ה זצ"ל, שדברי רשב"י 'נשים דעתן קלה' יש בהם שבח גדול לנשים, ולא כפי שנראה ממבט ראשון: הדעה, ההיגיון הנשי, מחובר לרגש הטבעי בצורה הרבה יותר דומיננטית מאשר אצל הגבר, ולכן האשה צריכה לפתח את ההסתכלות הרגשית שלה על החיים ועל האמונה ועל יחסיה עם בני אדם, לתת למצפן ולמצפון הטבעי שלה להתחדד ולהתקרב לאורחא דמהימנותא, ואז היא תהיה אשה שלמה, אשת רוח אמיתית. הרב אריה מדגיש, כמו הרמח"ל ב'מסילת ישרים', שהתועלת העיקרית מהספרון הזה הוא החזרה עליו והתמדת הלימוד בו, כך הוא יוכל לעזור לנשות דורנו לעבור פעם אחר פעם את המרחב הציבורי המודרני בשלום.

**חוג הראי"ה. שיעורי הרב הנזיר על אורות הקודש. חכמת הקודש חלק ראשון סדרים ה-ו.** הרב דוד כהן. עורך ראשי: הרב הראל כהן. ירושלים, 'אריאל' ו'נזר דוד', תש"פ. 31 + תרסד עמ'. (nezerdavid@gmail.com)

זהו הכרך השלישי בסדרת 'חוג הראי"ה', הכוללת את השיעורים שהעביר הרב הנזיר זצ"ל

במהלך השנים על ספר אורות הקודש. בראש מערך המחקר של 'אריאל' עומד הרב יונתן קראוס, נכדו של הרב שאר ישוב כהן בנו יחידו של הרב דוד כהן 'הנזיר' - תלמידו-חברו של מרן הראי"ה. הרב הנזיר עצמו ערך כידוע את ספר 'אורות הקודש' מפסקאות שחיבר מרן הרב קוק זצ"ל, והיה לו הרבה מה לומר על מקורותיו ועל כוונותיו. נוסף על כך בשיעורים אלו התגנבו להם מדי פעם היבטים אישיים שונים, ובעיקר בא הדבר לידי ביטוי בשני הסדרים הכלולים בכרך זה שעוסקים בנושאים שהיו חיי הנפש של הרב הנזיר, 'אור הרזים' - למי שעסק רוב ימיו בפנימיות התורה, ו'קשב הייחודים' - למי שבבסיס תורתו עמד 'ההיגיון השמעי העברי' התלוי כל כולו בהקשבה. הפירוש נערך מכתבי יד שהותיר הרב הנזיר עצמו, עם הוספות מסיכומי תלמידים, בהם הרב יוחנן פריד, הרב איסר קלונסקי ופרופ' שמשון אטינגר, וכן הרב פרופ' אהרן מונדשיין שנפטר לאחרונה ונכדו שיח' היה מעורכי הספר. הכרך נפתח ברשימה לפי סדר א"ב של עשרות הנושאים המרכזיים שנידונו בספר - מ'אהבת ה'", 'אור וקול', 'אוסר' וכו' עד 'שפת הרזים', 'תארים גשמיים', ו'תכלית הידיעה שלא נדע'. נ"ב הפרקים שבשני החלקים האלו, שהם רק חלק קטן מספר 'אורות הקודש', הוסברו ע"י הנזיר בל"ה שיעורים, והעריכה הפדנטית והמוקפדת ניסתה והצליחה לשמור על סדר הפרקים והשיעורים והסעיפים וההערות והנספחים בעזרת ראשי פרקים והפניות והדגשות. הנספחים כוללים מהדורה ראשונה של השיעורים האלו משנת תש"ג, סיכומי השיעורים של התלמידים הנ"ל, רשימת מפורטת של הספרים והסופרים שנזכרו בספר, וצילומים של קטעים מ'אורות הקודש' ומהשיעורים עליו בשלבי עריכה שונים. מלאכה גדולה מאוד עשו עורכי הספר. כמעט חמישים שנה עברו מאז פטירת הרב הנזיר, וכמעט תשעים שנה מאז פטירת רבו מרן הרב זצ"ל, ומעיינות תורתם עדיין מפיקים ופועמים במלוא עוזם, ורבים שותים לרוויה מים זכים אלו.

**ישועת דניאל. שביעית ושמיטת כספים.** דניאל יהושע גולדשמידט. מודיעין עילית, תשפ"א. 28 + תט עמ'. (dg9740221@gmail.com)

מצות השמיטה בימינו מתחלקת באופן חד בין החקלאים לבין הצרכנים. החקלאים מהווים היום אחוז קטן מאוד מהעובדים במשק הישראלי (וחלק מהם מגדלים בהמות ועופות ולא מעבדים שדות ומטעים), מתוכם רבים אינם יהודים, ומהיהודים רק חלק שומרי מצוות. רוב ככל הלכות שמיטה עוסק בפרטי העיבוד המותר והאסור לקראת השמיטה ובתוכה, ורק חלק קטן מהלכות הקרקע ולוונטי לאנשים שאינם חקלאים, למעט אלו שמטפחים גינות נוי סביב ביתם. לעומתם צרכני הפירות והירקות בשנת השמיטה רבים מהם שומרי מצוות, ועיקר עניינם בשנת השמיטה הוא שהמקר שלהם יהיה מלא בכל טוב ובלבד שלא יאכלו פרי אסור (שמור, נעבד, ספיח), שלא ישתמשו בפירות שביעית באופן אסור, ושלא ישליכו את השאריות בדרך ביזיון. הפתרון המקובל, לכתחילה או בדיעבד, הוא להשתמש בפירות של גויים מהארץ ומחו"ל (או בפירות של היתר מכירה למקילים בכך, ראה להלן), וכך למעשה לא קיימת כמעט 'בעיית' שמיטה במטבח, אלא רק בפירות של אוצר בית דין שבעניינם קיימות הלכות מעשיות רבות. מאות חיבורים נכתבו מאז חידוש היישוב היהודי

בארץ ישראל לפני כמאה וחמישים שנה על הלכות שמיטה, ונראה לכאורה שכבר אין מה לחדש יותר. אבל הנה הופיע זה עתה חיבור חדש ומחדש בסידורו ובתוכנו, ונראה שהוא הסנונית המבשרת את בוא השמיטה הקרבה ובאה והספרים שהיא תביא עמה. ה'פנים' בספר הוא לשונו של ספר קדום יותר - 'חכמת אדם' של רבנו בעל החיי אדם בחלק 'שערי צדק' על ההלכות התלויות בארץ (פרקים יז-כא), עליו הוסיף המחבר, רב קהילת אשכנז במודיעין עילית ומחבר סדרת ספרי ההלכה 'ישועת דניאל', מקורות וצינונים והרחבות וחיידושים במדור 'ישועת דניאל' ובהערות הרבות שמתחתיו, כיד ה' הטובה עליו. הרב המחבר מנסה ומצליח להכניס בתכלית הקיצור כמות עצומה של חומר לספר, ולכן כה חשובים שני המפתחות המפורטים (כחמישים עמודים!) המפנים לכל פרטי ההלכה - מפתח עניינים לכל חלקי הספר, וכן מפתח לפי סדר המשניות, שניהם נסדרו ע"י בן המחבר, מלמדניה החשובים של מודיעין עילית. והנה היתר שכתב המחבר בפרט הלכתי שקשה היה להעלות על הדעת שיש בו שאלה כלל, אבל מתברר שיש: בפרק טו סע' כ מזכיר בספר חיי אדם את האיסור על האדם לסקל אבנים משדהו. מוסיף הרב גולדשמידט על פי הרמב"ם (עמ' עא ואילך) שכל צורה של ייפוי שטח ע"י לקיטת האבנים אסורה, אם כי קיימים מספר תנאים להיתר. בהמשך (ס"ק קלט) כותב המחבר: ומשמע [מתוך שכתוב 'שדהו'] שדין זה לא שייך בשדה של חברו. ולפי זה נראה שמותר להרים אבנים קטנות בבית הקברות ולהניח אותן על הקבר כנהוג, כיון שאין זה שדהו, ובנוסף הוא לא עשוי לזריעה כלל. מי היה חושב שיש בכך בכלל שאלה? ובשורה לילדים: בפרק יז ס"ק פא כותב הרב שאין קדושת שביעית בגרעיני משמש מפני שהם אינם עומדים לאכילה. בכותרת (וגם במפתח המפורט) הקפיד הרב לכתוב את הכינויים הידועים למשחק זה: 'אג'ואים' (כמנהג ירושלים) ו'גוגואים' (כמנהג שאר ילדי ארץ ישראל), כדי למנוע כל חשש טעות, עד כאן מגיעה דייקנותו של הרב גולדשמידט שליט"א. יש לציין שהדברים בעניין היתר המכירה (עמ' ככו-קלד) כתובים בצורה מאוזנת ושקולה, גם הלכתית וגם היסטורית, ובימינו זה לא מובן מאליו. אמנם בהע' 154 שבמע' קלג מובאים דברי ההקדמה למהדורה החדשה של 'מעדני ארץ' על שמיטה מאת 'בני הרב זצ"ל', בה נאמר שהגרש"ז אוירבך זצ"ל חזר בו במהלך השנים וקבע שאין לסמוך על היתר המכירה; אך ידוע ומפורסם שאלו הם דבריו של בנו הגאון רבי שמואל זצ"ל, שלא קיבל את דרכו של אביו זצ"ל בעניין זה (וגם בעניינים אחרים, וגם 'צינור' את ספרו של אביו 'מנחת שלמה' במהדורה שהוא הוציא לאור כפי שהוכיח הרב נריה גוטל במספר מאמרים), ודבריו זצ"ל אינם עומדים בפני הביקורת העובדתית - הם נמצאים בניגוד מפורש לעדות הרב אליהו בקשי-דורון זצ"ל ויבל"א הרי"מ לאו שליט"א למשל, שסיפרו שכאשר הם מונו לרבנים הראשיים סמוך לשמיטת תשנ"ד הורה להם הגרש"ז להמשיך ולהפעיל את היתר המכירה כמו בכל השמיטות הקודמות בלי שום שינוי, ומדובר על חודשים ספורים לפני פטירתו. דרך אגב, גם הגאון הרידב"ז זצ"ל כחוס ליבו בהתנגדותו להיתר המכירה לא תמיד דקדק לתאר את העובדות כהווייתן, לא רק בעדותו על כך שרשכבה"ג רבי יצחק אלחנן זצ"ל חזר בו מההיתר - מה שלא היה ולא נברא כפי שכתב הרב גולדשמידט בהגינות שם בהערה, אלא גם בפרטים אחרים - למשל הוא העיד שהרב קוק היה מוכן להתפטר ממשרתו כרבים של

'יפו והמושבות' כדי להימנע מליישם את היתר המכירה אם רק ימצא מְשורה באחת הישיבות במשכורת של שישה נפוליונים לחודש - וזה לא היה, וכן הגזים מאוד בתיאוריו על הצרות והאסונות שקרו לסומכים על היתר המכירה, כפי שהוכיח העילוי הצעיר הרב איתם הנקין הי"ד במאמרו 'עובדות ומיתוסים בפולמוס השמיטה' (התפרסם בכתב העת 'עלוני ממרא' של ישיבת 'נר' קרית ארבע תשס"ח גיל' 121 עמ' 48 ואילך), וחבל שהדברים הבעייתיים הללו הובאו בתוך דבריו היפים של המחבר. כידוע הישוב החקלאי ה'חרדי' היחיד בזמנו, 'מחנה ישראל' שבעמק יזרעאל, התפרק ונסגר במהלך שנת השמיטה תרצ"ח מפני שלא יכול היה להחזיק מעמד בשמיטה בלי היתר המכירה, ותושביו התפזרו [חלקם אף עברו לקיבוצים החילוניים שכניהם!], והיום יושב על אדמותיו קיבוץ דברת, וכדי ביזיון וקצף... בדיוק מזה ומהדומה לזה חששו כבר הרבה שנים קודם הגר"א והרא"ה וכל התומכים בהיתר. אפשר להתנגד להיתר, אבל לא לזלזל בחששות האמיתיים שהיו לגורל היישובים בלעדיו. החזו"א זצ"ל שהיה מודע לכל זה התיר היתרים מופלגים בהלכות עבודת הקרקע בשמיטה כדי שלא יזדקקו להיתר ועל פיו נהגו יישובי פא"י, אבל בלי זה ובלי זה כנראה אי אפשר. היום ההרשאות שכותבים החקלאים לנציגי הרבנות לצורך מכירת הקרקע לגוי בשמיטה וגם המכירה עצמה נעשות בצורה הרבה יותר רצינית, עם רישום כל חלקה נמכרת וחתומות עורכי דין וכו', הכי פחות 'הערמה' שאפשר - למרות שבדודאי שהכל הערמה, שהרי הכוונה שאחרי השמיטה הקרקע תחזור לבעליה היהודיים, כמו כל ההערמות האחרות שמקובלות על הפוסקים, ואכמ"ל. נחזור אל הראשונות - 'ישועות דניאל' על שמיטה הוא ספר הלכתי חשוב ומועיל שישמש רבים בשנת השמיטה הבאה עלינו לטובה, וישר כוחו של הרב המחבר שליט"א.

**מדריך שימושי לתולדות גאונים ראשונים ואחרונים.** הרב אברהם בראונר. ירושלים, תשפ"א. 91 עמ'. (madrichgra@gmail.com)

מהדורה נוספת של המדריך הוותיק שיצא לאור לראשונה בשנת תשל"ט, ובו רשימה כרונולוגית של 295 גדולי ישראל, מרב אחאי גאון בעל השאלות ועד רבי אליהו אליעזר דסלר בעל 'מכתב מאלה' המשגיח מיישיבת פוניבז'. הפרטים המובאים הם תאריכי הלידה והפטירה של בעל הערך ומקומותיהם, חיבוריו, רבותיו ולפעמים גם תלמידיו, לא פחות ולא יותר. אין חלוקה גיאוגרפית במדריך זה, ולכן רבנו גרשום מאור הגולה מאשכנז נמצא בין רב שריא גאון ובנו רב האי, כי רגמ"ה נולד על פי המקובל כמה שנים לפני רב האי. זוהי חוברת מועילה ונוחה לשימוש למרות שעל כמה פרטים שבה יש מקום לדון, והיא מהווה זיכרון ראוי למחברה הרב בראונר ז"ל שהלך לעולמו בחצי ימיו לפני ל"ה שנים.

**מחקרים תלמודיים.** בתלמוד הבבלי, בתשובות גדולי אלג'יר ובענייני ארץ ישראל. נח עמינח. הרצליה, ניב, תשע"ט. 830 עמ'. (aminoah@post.tau.ac.il)

פרופ' עמינח לימד יהדות ותלמוד שנים רבות באוניברסיטת תל אביב ובמוסדות אחרים,

והיבר ספרים ומאמרים רבים. בספר עב כרס זה הוא אסף ל"ג מאמרים שכתב במשך עשרות שנים, והדפיסם מסודרים ומעודכנים. נוסף למאמרי מחקר על הנוסח והסגנון ודרכי סידור הסוגיות בתלמודים שנמצאים במדור הראשון בספר, הוא עסק באופן מעמיק בתולדותיהם ותורתם של חכמי אלג'יריה בסוף תקופת הראשונים וראשית תקופת האחרונים, מפרעות קנ"א בספרד-רבתי שגרמו לנדידת יהודים רבים לצפון אפריקה ועד אחרי הגירוש בשנת רנ"ב, והמאמרים בנושא זה נמצאים במדור השני. ה'גיבורים' הראשיים שלו הם הריב"ש והרשב"ץ ובנו הרשב"ש שהיו גדולי הרבנים באלג'יריה וסביבותיה בשנים האלו, והוא בוחן ומתאר באופן מעמיק את הנהגותיהם ואת בתי מדרשותיהם ואת קהילותיהם ואת חיבוריהם. בין השאר הוא חוקר סדרת תשובות של הרשב"ץ ובנו הרשב"ש בנושא סבוך של יבמה צעירה מהעיר תאזה, ומגיע למסקנה, כדי שסדר התשובות יתאים, שיש לדחות בכמה שנים את מועד פטירתו של הרשב"ץ, במקום בשנת ר"ד המקובלת - לסוף שנת ר"ז לפחות. אמנם הוא מזכיר (עמ' 550 הע' 43) שהרב י"מ פלס ואני הקטן חולקים עליו בפרט זה, ומפנה למאמר שפרסמנו בשנת תשנ"ו ב'סיני' כתגובה למאמרו בגיליון קודם. במאמרו הוכחנו שהמסורת המקובלת שפטירת הרשב"ץ אירעה בשנת ר"ד (1444) מעוגנת בעדויות רבות, ולא רק שמקושיא 'לא מתים' - אלא גם אי אפשר בגללה להאריך חיים של חכם שנפטר כבר... במקביל הראינו שאפשר ליישב ולסדר את התשובות בענייני היבמה הנ"ל באופן שונה בלי לשנות את שנת פטירת הרשב"ץ, אך אין כאן המקום להאריך בכך. המדור השלישי בספר כולל שמונה פרקים בענייני ארץ ישראל, גבולותיה ותולדותיה והלכותיה. בסוף הספר צורפה רשימת המקומות שבהם התפרסמו המאמרים שבספר לראשונה. יש להעיר שחסר בספר מבוא או הקדמה או פתיחה של המחבר, והרי 'ספר בלי הקדמה כגוף בלי נשמה', וגם נעדר בסופו מפתח שהיה מציג לפני המעינים את החומר הרב שמכיל כרך מעניין זה ומקיל עליהם את טורח החיפוש. יישר כוחו של פרופ' עמינח על ספרו החשוב, שיזכה לעוד שנים רבות בריאות וטובות ופוריות.

**מכת מדינה.** הלכות מדינה במשבר מגפת הקורונה. עורך ראשי: הרב פרופ' נריה גוטל. ניצן, מרכז תורה ומדינה, תשפ"א. 413 עמ'. ([www.toramedina.org.il](http://www.toramedina.org.il))

מגיפת הקורונה עדיין כאן. חז"ל אומרים שפעם לשישים או לשבעים שנה הקב"ה מביא מגפה לעולם, והעולם הפעם קיבל דחייה - המגפה הגדולה העולמית האחרונה אירעה לפני קצת יותר ממאה שנה בשלהי מלחמת העולם הראשונה, מגפת השפעת הספרדית שהפילה מיליוני חללים. אולם מגפות אחרות, בקנה מידה יותר קטן, היו והיו, בני גילי עוד זוכרים את הרבים ניצולי מגפת שיתוק הילדים שנותרו נכים ברמות שונות במגפה שפגעה בעיקר בתינוקות בראשית שנות החמישים, והיו גם מגפות אחרות. החיסונים שבעזרתה פותחו במאה השנים האחרונות שינו את התמונה, והרבה מגפות וירליות נעלמו לחלוטין מן העולם, או לפחות הצטמצמו מאוד בממדיהן והן אינן מאיימות על רווחתו של העולם. למגפות גדולות עולמיות קיימות תופעות לוואי מובחנות - סגרים בין מדינות ובתוכן, חובות התנהגות מסוימות, לעיתים מכבידות מאוד, על האזרחים, משבר כלכלי, חשש

לקריסת מערכות הבריאות והרווחה ועוד. אינסוף דיונים בכתבי עת וקבצים ואתרים כבר דנו בפרטים המעשיים של דרך שמירת המצוות הראויה לפרט ולקהילה בתקופה זו, אך הספר הזה מיועד לעיון ודיון ממבט תורני על ההיבטים הציבוריים והלאומיים של המגפה, בתקווה שחלק מהתובנות והמסקנות יגיעו גם לידי קובעי ההחלטות ויסייעו להם לנווט את מדינת ישראל ואת עם ישראל באופן יותר מדויק. "ט כותבים, תלמידי חכמים ואנשי מחקר תורניים, קיבצו לספר אחד "ט מאמרים הקשורים למגפה דידן. מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א פותח את הקובץ כאשר הוא אחוז את השור בקרניו: מדינת ישראל היא מדינת חסד, צרות הפרט הופכות בה להיות עניין לציבור, ולכן זכותה וחובתה לדאוג לנפגעים ולמנוע ריבוי נפגעים נוספים, כאשר הוא מוכיח מראשונים ואחרונים שחששות שאינן פיקוח נפש מובהק ביחס ליחיד - עולות לכדי פיקוח נפש גמור כאשר מתייחסים לציבור. אחריו ראש המרכז לתורה ומדינה ולשעבר רבו של גוש קטיף, הרב יגאל הכהן קמינצקי, עוסק ברמת הסיכון שאדם ראשי לקחת על עצמו כדי לדאוג לפרנסתו, העורך הרב גוטל, שמשמש כראש מערך המחקר במרכז, עוסק בשאלה העדינה והקריטית מתי ענייני ממון של ציבור הופכים להיות למעשה ענייני נפשות, ושאר הכותבים עוסקים בתוקף ההלכתי של תקנות המדינה בשעת חירום, באחריות המדינה לבריאות הציבור, בדרכי האכיפה של התקנות, בזהירות הנדרשת שלא להזיק לאחרים, בקווים מנחים לניהול סיכונים לאומיים על פי ההלכה, בכללי קדימה בטיפול רפואי בשעת מגפה ועוד ועוד. במאמר מקיף וחשוב-במיוחד עוסקים שלושה חוקרים במידת האחריות שיש למדינת ישראל על יהודי העולם. הם טוענים שבניגוד לשנות יישוב הארץ והקמת המדינה, שבהם יהודי ארץ ישראל נסמכו ונעזרו בעוצמתם הכלכלית והמדינית של יהודי העולם - היום המאזן הולך ומתהפך, ומדינת ישראל ואזרחיה צריכים להרגיש מחויבות לכל יהודי בעולם, ובעיקר לסייע לקהילות שנפגעו קשה מהקורונה בכל רחבי העולם. הם מדגישים ששינוי הפרדיגמה לא יכול לבוא על חשבון הכבוד ההדדי בין הקהילות, והשאפה שכל יהודי העולם יעלו סוף-סוף ארצה לא צריכה בשום אופן לבוא על חשבון הסיוע לקהילות במקומן. הם מציעים לייסד מעין ברית מחודשת בין מדינת ישראל לקהילות ישראל בעולם על פי הנתונים החדשים והעובדות הקיימות היום, כאשר לברית ההדדית הזו עשויות להיות משמעויות מרחיקות לכת בנושאים שונים לדורות הבאים, ולא רק לעידן הקורונה. יישר כוחו של העורך על הגימור המוקפד של הספר, שהוא בעל חשיבות לשעה ולדורות.

**עמק הבכא.** יוסף הכהן. ערך, ההדיר ופירש ראובן בונפיל. ירושלים, מאגנס, תש"פ. 206 עמ' (msbonfil@mscc.huji.ac.il)

יוסף בן יהושע הכהן נולד בפרובנס שבדרום צרפת בחורף של שנת רנ"ז (שלהי 1496) למשפחה שמוצאה מספרד. כילד עבר עם הוריו לאיטליה, ובזכות היות אביו רופא הותרה ישיבתם בעיר ג'נובה (גנואה שבצפון איטליה). אחרי שגורשו משם עברו לעיריה הסמוכה נובי. סביב שנת ש' התחיל יוסף לחבר את ספרו הגדול 'ספר דברי הימים למלכי צרפת ומלכי בית אוטומאן', שבו הוא מתאר באופן כרונולוגי את תולדות עמי אירופה ובתוכם גם את

תולדות עם ישראל על רדיפותיו וצרותיו, כאשר הוא מעתיק מתוך עשרות מקורות ידועים יותר ופחות, מקורות עבריים והרבה יותר מקורות היסטוריים לועזיים, רשמיים ופרטיים. כדרכם של כותבי זמנו הוא מספר בעיקר על מלכים ומלחמותיהם שהם עיקר ההיסטוריה לדידו, כאשר הוא מעבד את מקורותיו לרצף בהיר בסגנון עברי תנכ"י. הספר יצא לאור בשנת ש"ד (1554) בסביניטה ובהמשך עוד כמה פעמים. המחבר טרח שנים רבות לעדכן ולתקן ולשפר את החיבור, עד לפטירתו בשנת של"ח (1578) בהיותו בן 82. ההיסטוריון המומחה לתולדות יהודי איטליה פרופ' ראובן בונפיל הקדיש ארבעים שנה לעבודה על הספר, מהתקנת הטקסט על פי האוטוגרפים השונים שהשאיר המחבר והתיקונים שלו למהדורה הנדפסת, ועד לזיהוי בלשי כמעט של עשרות המקורות שבהם השתמש - כולל פרסומים מקומיים בני עמודים בודדים מכל רחבי איטליה שנתרו, אם נותרו, בספריות בודדות בעולם, והשוואת הדברים שבספר אליהם. המהדיר מודה בהקדמתו שבאמצעים האלקטרוניים והדיגיטליים המצויים היום עבודתו הייתה עשויה להיות הרבה יותר קלה ומדויקת, ובכל זאת הוא לא פתח את כל החומר שאסף בעבודת נמלים במשך שנים לבחינה מחודשת על פי האמצעים הטכנולוגיים המתחדשים בכל יום, כי אין לדבר סוף. בהערות במהלך הספר מבוארים ומזוהים כל ביטוי וכל מקום וכל אירוע וכל אדם שמוזכרים בספר, עבודת ענק. המהדיר הוסיף מבואות ונספחים ומפתחות וציורים, והספר יצא לאור בשנה שעברה בשלושה כרכים, 1182 עמ' בסך הכל. אולם האמת היא שרק חלק קטן מספר דברי הימים הנ"ל נוגע ישירות ליהודים ולעם ישראל, והמחבר עצמו, יוסף הכהן, 'שלף' את החלק הזה וחייב ממנו ספר אחר שנקרא 'עמק הבכא', שלדבריו ראוי לקרוא בו בתשעה באב, כי בו מתוארים לפי סדר השנים הצרות הצרות שקרו לעם ישראל בגלויות השונות, ובעיקר במחוזות אירופה. ספר 'עמק הבכא' נדפס רק מאוחר יחסית בשנת תר"ב (1852) בידי החכמים שד"ל ולטריס, והוא מתאר מאורעות שקרו ליהודים עד שנת שס"ה (1605), כולל תוספת שהוסיף מחבר עלום-שם בסוף כתיב"י על מאורעות השנים שאחרי פטירת רבי יוסף המחבר. 'עמק הבכא' נדפס פעמים רבות, ובאמת הוא מתאים לתשעה באב - הצרות והרדיפות של הכלל והפרט שמתוארות בו מצמררות. הוא נפתח בכך ש'כשמו כן הוא - כל הקורא בו ישום וישאף יחד ועפעפי יזלו מים', ומסיים במילים 'אברך את ה' אשר יעצני לחבר את החיבור הקטן הזה הכולל רוב התלאות והמהומות אשר עברו עלינו מימי החורבן עד היום הזה... כן יעזרני ה' ברחמי תמיד ויזכני לכתוב ביאת הגואל'. בשני הספרים המקוריים מופיע מדי פעם בגיליון ציור של כף יד עם אצבע מורה כדי להפנות את תשומת לב הקורא לתוכן שראוי לתשומת לב מיוחדת, והמהדיר השאיר סימנים אלו במקומם. נהנית מההגדרה של פרופ' בונפיל במבואו על משימת המהדיר בעבודתו על נוסח ספר (עמ' 31): 'להציג טקסט קרוב ככל האפשר לזה שהגיוני לשער שהמחבר, אילו נמצא במקום המהדיר, היה מתיר לפרסום'. לענ"ד זו הגדרה נפלאה, שמצד אחד מחמירה עם המהדיר שלא לעשות מלאכתו רמיה - שהרי המחבר 'עומד על גבי', ומצד שני נותנת לו מעט חופש ושיקול דעת - הרי גם המחבר עצמו לא היה רוצה שטעות גמורה 'תיתקע' לדורות בטקסט שלו, או שיישמר לדורות חוסר אחידות בכתב וכד'. יישר כוחו של פרופ' בונפיל על העבודה העצומה שהשקיע בספרים אלו, מלאכה לדורות.



**פירוש הרמב"ן על התורה.** יו"ל ע"פ דפוסים ראשונים, עם תיקונים ושינויי נוסחאות, השלמות ומובאות ותוספות, ציונים ומקורות. עם הפירושים תכלת מרדכי, כור זהב וכסף מזוקק, ועם קונטרס הערות מאת רבי מאיר אריק. מהדורה חדשה. ירושלים, מכון ירושלים, תש"פ. שלושה כרכים. (02-6510627)

לפני ט"ו שנים יצאה לאור בפעם הראשונה מהדורה משובחת זו, הכוללת את הרמב"ן וכמה ממפרשיו מוגהים ומתוקנים. אמנם לא נעשה שימוש בכתבי יד בהגהת נוסח הרמב"ן, אך הרב דביר, מהדיר מהדורת 'בית היין' של פירוש הרמב"ן שנוסחה נבחר לבסיס מהדורת מכון ירושלים, טוען שדפוס ליסבון רמ"ט מדויק ביותר, ובעזרת השוואה לדפוס רומי רל"ג ושימוש בעיון וסברה אפשר להגיע לנוסח ה'נכון' של פירוש הרמב"ן על התורה בלי להשתמש בכתבי היד. יתכן. בכל עמוד נמצא אם-כן פירוש הרמב"ן עם מפרשיו, כולם עם מראי מקום מדויקים, ומדור של הערות מרחיבות ומשלימות. סימנים כעין כף יד מפנים ל'ליקוטי הרמב"ן' - הפניות בסוף הספר לכל המקומות המפוזרים בפירוש הרמב"ן על התורה שמפרשים או מעירים על מילים אלו, ויש בכך תועלת רבה. חבל שלא נוספו הפסוקים עצמם בראשי העמודים, זה יכול היה להאיר את העיניים. בכל אופן מדובר עתה במהדורה מחודשת ומתוקנת ומשובחת בשלושה כרכים, שמקרב את לימוד הרמב"ן לאמיתו ללבבות הלומדים.

**פסח לה'.** עיונים בהלכות קרבן פסח. הראל דביר. יד בנימין, תשפ"א. תקפה עמ'.  
(hareldvir21@gmail.com)

הרב דביר הוא תלמיד חכם וחוקר תורני חריף ובקיא, שפרסם כבר עשרות מאמרים בנושאים תורניים שונים בכתבי עת מגוונים. הוא משמש עתה כחוקר במכון צמ"ת שבאלון שבות, וכאחד מעורכי הירחון התורני האלקטרוני 'האוצר' שיצא לאור מטעם משתתפי פורום 'אוצר החכמה'. בספר זה הוא אסף עשרים ממאמריו, שרובם פורסמו בעבר על גבי במות שונות (בעיקר 'מעלין בקודש' ו'האוצר'), בענייני קרבן הפסח, טהרתו ודרכי אכילתו, וכן בענייני פסח שני. מדובר במאמרים למדניים עמוקים עם נטייה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, אך עם הסתייגות המחבר מהכרעת ההלכה בנושאים שנידונו רק מעט בפוסקים, ושאנם עדיין לצערנו הלכה למעשה. במבוא המיוחד והמעניין שלו הוא מסביר את השיטות השונות הקיימות בראשונים ביחס למיוחדות ההלכתית והמחשבתית של קרבן הפסח, ולא מתעלם מהעובדה שהוא הקרבן הקרוב ביותר להיות קרב בפועל גם בזמן הזה - אם כי לא איכשר עדיין דרא, לדעתו קרבן הפסח מחייב את עם ישראל לדורותיו לדלג ולפסוח על כל בעיות ההווה, להרגיש ולהכיר את מעלתו וחשיבותו העצומה בעיני ה' יתברך, וכך לפעול ולהתקדם אל הגאולה השלמה. כל פרקי הספר חשובים, אך לדעתי 'הדובדבן בקצפת' של הספר המיוחד הזה, שלמדנותו אינה פוגעת בבהירותו, הוא הפרק האחרון, הכולל כעשרים דיונים בחידושי הסטייפלר זצ"ל - הגאון רבי יעקב ישראל קנייבסקי גיסו של החזון איש, בספרו 'קהילות יעקב' על מסכת פסחים. הקונטרס הזה נפתח בשיר הלל לספר הנפלא 'קהילות יעקב' שמקיף את כל התלמוד, ספר ללא תואר וללא הדר חיצוני - תמיד באותה כריכה שחורה פשוטה וחלקה ובאותיות רש"י צפופות, ספר שמשלב למדנות עמוקה עם בהירות

מתוקה. הרב דביר מספר על 'פגישתו' הראשונה עם הספר בשיעור א' בישיבה הגבוהה ועל התפקיד החשוב שהיה ל'קהילות יעקב' בחינוך לעמקות בלימוד גם שלו וגם של למדנים אחרים. בהערותיו בקונטרס זה הוא דן בקטעים מדברי הסטייפלר בענייני קרבן פסח, מקשה ומתקן ומדייק ולעיתים מוסיף מקורות וראיות, והדברים מאירים ושמים. הספר החשוב הזה 'פסח לה' יצא לאור בינתיים במהדורה זמנית מצומצמת, וניתן להשגה גם כקובץ אלקטרוני אצל המחבר או בקישור <https://katzer.net/9131c6>. אני מברך את ידידי הרב דביר החרוץ והמוכשר שימשיך להפיץ את פירותיו המתוקים עוד שנים רבות בריאות וטובות.

**ר' משה בן נחמן. ביוגרפיה אינטלקטואלית.** עודד ישראלי. ירושלים, מאגנס, תשפ"א.  
440 עמ'. (oyisraeli@gmail.com)

הרמב"ן זצ"ל הוא מן החשובים והמפורסמים בגדולי ישראל מתקופת הראשונים. יצירתו מקיפה את התורה כולה - פרשנות התלמוד ופסקים, פירושי תנ"ך וספרי הגות, רישומי ויכוחים עם נוצרים ודברי הגות ומחשבה, פשט ורמז ודרש וסוד. נוסף על כך עסק בצרכי ציבור, התערב והשפיע והכריע בפולמוסים תורניים-ציבוריים, היה נציג יהודי ספרד בוויכוח ברצלונה המפורסם, ובסוף ימיו ממחדשי היישוב היהודי בארץ ישראל. 'אביהם של ישראל' הוא נקרא בפי מרן הראי"ה ובפי רבים אחרים, ולא לשוא. הרב פרופ' עודד ישראלי, בוגר הישיבה וה'כולל' בשעלבים ולפנים רבו של קיבוץ מגדל עוז שבגוש עציון, עושה חיל גם באקדמיה, ועתה הוא משמש כחוקר ומרצה במחלקה למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון שבנגב. זהו ספרו השלישי (שני הקודמים עסקו בעיונים ומחקרים בספר הזהרה), והמיוחד שבספר מקיף ומרתק זה הוא הקישור שעושה המחבר בין תורתו של הרמב"ן בשלבי חייו השונים לבין מקומות התורה הגדולים בימיו, שהרי למרות שנוכל בעיר גירונה שבספרד הנוצרית וכמעט כל חייו חי בה - מקורות ההשפעה התורנית עליו נעים מצרפת של בעלי התוספות, שלתורתם התוודע בעיקר בזכות קרובו ומחוננו רבינו יונה גירונדי שלמד תקופה מסוימת בישיבת חכמי איוורא שבצפון צרפת והעביר מתורתם בעל פה ובכתב לספרד, דרך תורת גדולי ספרד ופרובנס בדורות שלפניו, ועד הגאונים, חכמי צפון אפריקה ומקובלי דורו. בספר דן פרופ' ישראלי ביצירתו של רמב"ן מזווית ראייה ביוגרפית, היסטורית ותרבותית, ומתאר את תולדות יצירת חיבוריו תוך התייחסות למהלך חייו. לדעתו יש להבין את עולמו הרוחני של הרמב"ן על רקע מכלול יצירתו, כולל החלקים ממנה שנראים לכאורה שוליים וצדדיים ולא במרכז חייו הרוחניים, שהרי כשישים שנה חרש וזרע הרמב"ן במרחבי התורה השונים, ועם ישראל לדורותיו נהנה באופן מופלג מהפירות המופלאים שצמחו בשדותיו. הספר כולל תשעה פרקים, שכל אחד מהם מתמקד ב'תחנה' אחרת בחיי הרמב"ן - היצירה התלמודית-הלכתית בצעירותו, פולמוס הרמב"ם ומה שסביבו, פירוש התורה, קבלת הרמב"ן, היחס לעבודת ה' על פי כתיב הרמב"ן השונים, החלק של הרמב"ן בפולמוס היהודי-נוצרי, הרמב"ן בארץ ישראל בסוף ימיו וההשלמות שלו ליצירותיו. לכל זה הגיע פרופ' ישראלי אחרי לימוד רב-שנים ובידורים ממצים שהקיפו את תורת הרמב"ן כולה ואת המון המחקרים והביוגרפיות שכבר נכתבו סביבו וסביב תורתו במהלך הדורות, והתוצאה בהחלט משובחת.

דרך אגב, הרב עודד טוען שהזכויות לתואר 'חידושים' לפירושי ראשונים על התלמוד שמורות לרמב"ן, הוא הראשון שקרא כך לפירושי והשאר היסטוריה... רק הערה קטנה אחת: בעמ' 25 מעיר המחבר שהיו שמצאו בדברי הרשב"ץ בשו"ת התשב"ץ ח"א סי' עב (עמ' קנח-קנט במהדורת מכון שלמה אומן ומכון ירושלים) מקור לכך שאחד מאבות אבותיו של הרמב"ן היה ר' יצחק הברצלוני (אלברגלוני), אך לדעתו זהו מקור קלוש. אך כך כתוב שם: 'והרב רבי משה בר נחמן זקנו של מורי חמי ז"ל היה ממשפחתו [של ר"י אלברגלוני]... נראה שממשפחתו ויוצאי ירכיו היה'. מתברר שגם הרשב"ץ ידע שאין הוכחות ברורות למסורת משפחתית זו, ולכן הוא אומר 'נראה'; אבל לענ"ד מסורת שהתקבלה על דעתו של רבנו הרשב"ץ לכאורה מספיקה כדי להשאיר את העובדה הזו לפחות בסימן שאלה, ואין מקום לדחות את דבריו בקלות יד ולקרוא להם 'מקור קלוש'. המפתח המפורט בסוף הספר יעיל ביותר, ומציג בהרחבה ובנוחות את עושר הידיעות שבו. יישר כוחו של ידידי הרב עודד נר"ו על הספר החשוב והמועיל הזה.

**ראויים לטוב.** על חירות ואחריות, זכות וראויות בזוגיות. עורך: הרב עזריאל אריאל. ניצן, מרכז אחוה, תש"פ. 198 עמ'. (office@mercachva.org.il)

'שיח הזכויות' הוא אחד הנושאים המרכזיים בדיונים החברתיים-משפטיים של הדור האחרון. הצליל התמים של הביטוי הזה מסתיר מאחוריו ניסיונות נוקשים ומתמשכים לשנות את הנחות היסוד של החברה בארץ ובעולם. בארצנו הדבר בא לידי ביטוי בשנים האחרונות בניסיון לדחוף את העם היושב בציון לחיות תחת עקרונות ליברליים, ולפעמים אפילו ליברליים-פרוגרסיביים ביותר, במקום הנחות היסוד המסורתיות (תרתי-משמע) שהיו המסד לחיים המשותפים בארץ מהקמת המדינה ועד לדורנו. מדובר על נושאים שונים, שהמרכזי שבהם הוא הבית היהודי וה'ישראלי', ערכיו, 'כללי העבודה' שבו, האלטרנטיבות המוצעות לו, וכמובן מעמד הנשים והצורך בשינויים בו. קואליציה של כוחות חזקים דוחפים את האג'נדות החדשות האלו, כאשר חלק גדול מהנושאים מגיעים בסופו של דבר לשולחנו של בית המשפט העליון של מדינת ישראל, שהרוב הליברלי האוטומטי שבו כבר עשה שמות בערכים שהיו פעם משותפים לרוב גדול של אזרחי הארץ. על הנושאים האלו יושבים חוקרים של מרכז 'אחוה' למדיניות חברתית-יהודית שבניצן שבדרום. הם כבר הוציאו לפני שנה את הכרך הראשון שעוסק ב'שיח הראויות', שבא להחליף את 'שיח הזכויות' במוסר חברתי-יהודי מבוסס ומנומק. כעת יוצא לאור כרך שני שבא לבחון במקורות ההלכה, וביישומה בשטח בפועל, את הגישה הנכונה ליחסים בתוך המשפחה, כאשר שני הספרים הבאים בסדרה יעסקו בקשרי הורים-ילדים, ובהלכות צדקה. לפי דעתם, שהיא דעת התורה והיהדות מאז ומעולם, היחסים בתוך המשפחה היהודית כוללים יותר מחויבויות מאשר זכויות, והם במודע אינם מאוזנים לקולא ולחומרא, כאשר כגודל הזכות כך עומק החובה. הספר עוסק ב'קניין' שבו הבעל קונה כביכול את אשתו בשעת הקידושין, וביחסי הממון שבין בני הזוג שחלק גדול מהם הוא תוצאה של ה'קנין' הזה. הוא דן בזכות לחירות שכביכול נפגמת עם ההגבלות שהקידושין מטילים על שני בני הזוג, ובעיקר מאריכים הכותבים בנושא השלישי העדין

באופן מיוחד - הסתירה לכאורה בין 'זכות האדם על גופו' לבין המחויבות ההדדית הברורה והמחייבת של שני בני הזוג זה לזו וזו לזה, גם ב'סור מרע' - ביטול האפשרות לקשרים מחוץ לנישואין, וגם ב'עשה טוב' - מחויבות הדדית לחיי אישות תקינים ומספקים. הנושא העדין הזה מתברר באופן מקיף ומעמיק בספר המיוחד הזה, שגולת הכותרת שלו היא מאמר הסיום של רבנו הרב יעקב אריאל שליט"א על חובות וזכויות בני הזוג במשפחה המודרנית, דברים ברורים ומשכנעים. יישר כוחם של כל העוסקים במלאכה, שמנסים ממש לחסום בגופם את הזרם הפמיניסטי-ליברלי-דיקטטורי שמנסה להטביע את כלו.

**שירת הים. הלכות פסח, יו"ט וחזה"מ.** הלל יעקב מרצבך. יד בנימין, תשפ"א. 640 עמ'.  
(shirathayam100@gmail.com)

מדובר בספר השביעי בסדרת 'שירת הים', סיכומי מקורות ההלכה ודעות הפוסקים על סדר השו"ע, המיועדים לכל החפץ בספר שמבאר את ההלכה ממקורה, ומותאמים במיוחד לאברכים העומדים להיבחן על הנושאים האלו כחלק מסמיכתם לרבנות. בסוף הכרך נמצאים מבחנים ופתרונות לחזרה והתכוננות למבחני הרבנות, וסימנים מקוצרים לזכירת תוכן סימני השו"ע - למשל ס' תצח שעוסק בשחיטה לקראת יום טוב סימנו 'תצחצח חרבך', וס' תקמה שעוסק באיסור הכתיבה בחזה"מ סימנו 'תימנע קצת מכתובה האסורה', שהרי הכתיבה בחזה"מ מותרת באופנים מסוימים... המחבר, בן היישוב שילה שבבנימין, מכהן כבר שמונה שנים כרבה של הקהילה המרכזית ביישוב יד בנימין, אחרי שגלה עם גירוש תשס"ה מיישובו 'שירת הים', שהיה פניה של ממש על חוף הים הנפלא של גוש קטיף. לסיכומי הפוסקים נוספו הערות מחכימות, למשל בס' תעב בהלכות הסיבה בליל הסדר מובאים דברי המשנה ברורה ס"ק ז שהגדרת ההסיבה היא 'ראשו מוטה לצד שמאל' וכו', ובהערה מדויק המחבר שכוונת המ"ב לא רק לראשו אלא לראשו ורובו, כי השענת הראש לבד בלי הטיית הגוף על צידו לכו"ע אינה הסיבה כלל; וכבר ראיתי כאלו שטעו בכך בעקבות חוסר הבהירות הנ"ל בדברי המשנה ברורה. יישר כוחו של הרב הלל על חריצותו ודייקנותו, יזכה ה' להוסיף להוציא לאור פירות נאים ומשובחים כאלו כהנה וכהנה.

**שְׁלוֹם אֶהְלֶךְ.** טהרת המשפחה הלכות והליכות. הרב אליקים לבנון. ירושלים, הוצאת 'מגיד' וישיבת 'ברכת יוסף' אלון מורה, תשפ"א. כט+361 עמ'.  
(elonmore@gmail.com)

הרב אליקים לבנון שליט"א רב-הפעלים משמש כראש הישיבה באלון מורה ורכב אזורי של השומרון. עד לאחרונה נשא על כתפיו גם את נטל הרבנות של היישוב הגדול אלון מורה, אך תפקיד זה הועבר ביוזמתו לאחרונה לאחד מתלמידיו. בתוקף כל תפקידיו אלו הוא מלמד ומשיב ופוסק כבר עשרות שנים בנושאי טהרת המשפחה לרבים. כדרכו בלימוד ובפסיקה עצמם, גם בספר זה באה לידי ביטוי שיטתו של הרב לבנון לכלול כללים ולרדת מהם אל הפרטים, מה שמקל על ההבנה וגורם לשיטתיות ובהירות בפסיקת ההלכה. במחלוקות בין

האחרונים העמיד לפניו הרב המחבר בעיקר ארבעה מפוסקי הדור האחרון - הרב עובדיה והרב אליהו, הרב פיינשטיין והרב ווזנר זצ"ל, ובמקום הצורך פרושים לפניו ספרים רבים נוספים. הספר מחולק באופן נוח וקריא בין גוף הטקסט ובו סיכום ההלכות למעשה לבין הערות השוליים ובהן מקורות והרחבות, וכמובן מובאים בו ההבדלים בין הפוסקים לפי מרן הבית יוסף והפוסקים לפי הרמ"א. תשומת לב מיוחדת ניתנה בספר לדרך ההדרכה לחתנים ולכלות, מה לומר ומתי לומר, ולא רק הלכות נכתבו בו אלא גם הנהגות ועצות והנחיות מועילות. ברוך ה' קיימים כבר על מדפי הספרים כמה וכמה ספרי הדרכה וסיכומי הלכות בענייני טהרת המשפחה, אך לספר זה הגוון המיוחד שלו, שבודאי ימצא חן בעיני תלמידי ומקורבי הרב לבנון, וגם בעיני ציבור רחב שאינו מעוניין רק בשורה התחתונה אלא גם בהסברים ומקורות קצרים וענייניים להלכות הפסוקות בנושא רגיש זה של טהרת המשפחה. אחת העצות שמציע הרב אליקים שליט"א לזוג הצעיר היא שלא להרבות אחרי ההחלטה והאירוסין ולפני החתונה בפגישות, להמעיט אפילו בשבתות משותפות בתקופה רגישה זו, ומצד שני למלא את המפגשים ביניהם בתוכן חיובי וערכי ולא בבילוי זמן חסר משמעות. עוד הוא מציע לבני הזוג 'להגדיל ראש' בהכנות לחתונה במקרה שההורים הם המארגנים והמזמינים, ולוודא בעדינות ובדרך-ארץ שרמת הכשרות והנהגות הצניעות בחתונה מתאימה להם, שהרי לפעמים הציפיות של בני התורה בנושאים אלו שונות ממה שנראה להוריהם מתאים. עוד יש לציין את הדרכת הרב לבנון לשמור על קשר עם מדריך החתנים גם אחרי הנישואין, כדי שתהיה כתובת מתאימה וזמינה בכל מקרה של שאלות וספקות בהלכות ובהנהגות. יישר כוחו של הרב המחבר שליט"א על הספר החשוב, הבהיר והמועיל הזה, עוד ינוב בשיבה.

**שלי ושלכם שלה הוא.** נשות חכמי המשנה והתלמוד. ברוריה בן שחר. ירושלים, ספריית בית אל, תשפ"א. 406 עמ'. (bruryaben@gmail.com)

המשנה והתלמוד הם ספרי היסוד של התורה שבעל פה, והם מכילים לא רק הלכות וציוויים והגדרות אלא גם סיפורים ותיאורים מתוך חיי התנאים והאמוראים ובני משפחותיהם. אם שיחת תלמידי חכמים צריכה לימוד, ק"ו שכן הוא לגבי הנהגותיהם שהובאו לדורות בספרים אלו ובמדרשים השונים, וכבר נכתב הרבה על תולדות החכמים ומעשיהם בכלל ובפרט. אולם רק מעט נכתב על בנות הזוג, ולעיתים האם או הבת, של החכם שבאופן טבעי הוא העומד במרכז מסירת התורה לדורות הבאים, אך פרוטה לפרוטה מהמעט הזה מצטרפות לחשבון גדול. אחותי הרבנית בן שחר מקדומים מלמדת כבר שנים רבות במכללות ובמסגרות שונות בין השאר על דמויותיהן של הנשים שהוזכרו בספרות חז"ל, כדי להכירן וללמוד עליהן ומהן. אחרי דחיפה ועידוד מבעלה הרב יצחק שליט"א ראש הישיבה בקדומים ומבני משפחתה ותלמידותיה הרבות, החליטה לצאת לדרך, לאסוף את המאמרים שכבר פרסמה ולהכין באופן מסודר את כל החומרים שאספה לחיבור מקיף. התוצאה היא ספר שמתאר בשבעים פרקים כמאה דמויות של נשים המופיעות בחז"ל, כשהמטרה העיקרית המוצהרת של הספר היא חינוכית - התוויית דרך לנשים בישראל שרוצות לבנות בית של תורה

שמבוסס על מסורות קדומות שיסודן בקודש. המחברת קראה לא מעט עבודות אקדמאיות ומחקרים שנופצים היום בעיקר סביב לימודי ה'מגדר', ורבים מהם לא נראו לה לא בתוכנם ולא במטרתם, והספר הזה הוא גם תשובה מסוימת להם. לספר מצורפים מכתבי ברכה של הרב יעקב אריאל שליט"א, שאף צירף כדרכו הערות שהוכנסו בשמו לגוף הספר, ושל הרב דב ליאור שליט"א, ואף הרבנית ליאור צירפה את דברי ברכתה שהספר החשוב הזה יסייע לכך שנשות דורנו תיישמנה בטוב את חלקן החשוב במשימת האדרת התורה בימינו. כפי שכתבה המחברת בהקדמתה, היא ליקטה מספרות חז"ל וממפרשיה בכל הדורות את מה שקשור למעשיהן של נשות גדולי האומה התנאים והאמוראים, לדבריהן ולסיפורים עליהן, כדי להכיר את אורח חייהן, את אמונותיהן, את התנהלותן בתוך משפחותיהן, את דרכי החינוך שלהן ואת הנהגותיהן, ולעיתים גם את טעויותיהן. בעניין אחרון עדין זה אי אפשר שלא להיזכר ב'מעשה דברוריה' שמוזכר ברמז במסכת ע"ז (יח, א), כשרש"י בשם 'איכא דאמרי' מציג לפני הלומד כביאור הרמז הזה סיפור נורא, שפשוט לא ניתן להבנה וממש אינו מתקבל על הדעת. לכאורה נאמנת עלינו עדות רש"י למרות הקושי העצום שבה, אלא שהראשונים כולל בעלי התוספות תלמידי תלמידיו לא מזכירים כלל פירוש זה, וזה תימה. והנה מצאה הרבנית בן שחר שהרב יעקב עדס מירושלים מעיד באחד מספריו שהרב אלישיב זצ"ל אמר לו בפירוש שהמעשה לא היה ולא נברא, והדברים מתאימים מאוד למחקר מקיף שפרסם הרב איתם הנקין הי"ד על מעשה ברוריה, שמסקנתו היא שלא יצאו הדברים האלו מידו של רש"י, והמשפט הזה בפירוש רש"י על מסכת ע"ז הוא תוספת מאוחרת ולא מוסמכת שנכנסה בטעות מאחד מכתבי היד אל הדפוסים. המחברת מדגישה שחז"ל לא נמנעו מלספר סיפורים קשים ואפילו בענייני צניעות גם על גדולי ישראל, אך היא שמחה לסמוך על קביעתו של הגריש"א ועל מחקרו של הרב איתם שמהם אפשר להסיק שהסיפור הזר והמוזר הזה כנראה שאינו אמין, ורבי מאיר ואשתו המיוחדת ברוריה נקיים. הספר עצמו מסודר לפי סדר כרונולוגי, ומפתח מקיף בסופו מסייע למצוא את הנשים ואת בעליהן לפי סדר א"ב, וכן להגיע לנקודות המרכזיות שבו לפי מפתח נושאים מפורט.

**שלמת אליהו.** ביאורים לביאורי הגר"א. יורה דעה הלכות תערובות (סימנים צח-קה). שלמה מתתיהו לוונטהל. ירושלים, תשפ"א. תכג עמ'.  
(loewenthal@neto.bezeqint.net)

אחרי הכרכים על הלכות נידה והלכות טבילה, הלכות מתנות כהונה, אבר מן החי, בשר שנתעלם מן העין, חלב ודם ומליחה (י"ד סימנים סא-עח) והלכות בשר וחלב (י"ד סימנים פז-צז), ממשיך הרב לוונטהל במשימתו לבאר את המקורות שבבאר הגולה ובביאור הגר"א, והפעם על הלכות תערובות. בדקדוק עצום ובשימוש בכל המקורות האפשריים צועד הרב לוונטהל בעקבות רבי משה רבקה' בעל באר הגולה ונינו הגר"א בביאוריו, ופותח ומבהיר ומגיה ומשלים ומבאר כל אחת מרובות המובאות והמקורות המוזכרים בביאורים אלו על השו"ע. מלאכה מושלמת עשה ידידי הרב לוונטהל בסדרת ספרי 'שלמת אליהו' אשר לו, תועלת רבה ללמדנים ולפוסקי ההלכה.

# HAMA`YAN

## Table of Contents:

|                                                                                                                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| The Sixth Glass / <b>The Editor</b> .....                                                                                                                                              | 2  |
| Liability on Shabbat for a <i>Melacha</i> [Craft] Which is Part of a Process /<br><b>Rav Haim Sabato</b> .....                                                                         | 3  |
| Torah Reading in the Yearly Cycle: The Customs Which Preceded<br>Uniform Practice / <b>Rahamim Sar Shalom</b> .....                                                                    | 8  |
| The Prayer for Dew of Rav Elazar haKali: Innovative Uses of the Letter-pair<br><i>Tet Lamed</i> / <b>Rav Moshe Yehuda Rosenwasser</b> .....                                            | 24 |
| Why Did They Not Enact a Blessing on the Directive to Settle the Land<br>of Israel? / <b>Rav Yaakov Zisberg</b> .....                                                                  | 30 |
| Agricultural Labor in the Settlements at the Time of the Cholera Epidemic<br>During the Sabbatical Year 5663 [1903] / <b>Rav Dr. Boaz Hutterer</b> .....                               | 44 |
| "Train Up a Child in the Way He Should Go": An Educational View of the<br>Series of Stories at the Beginning of Tractate Pesachim Which Deal With<br>Euphemism / <b>Lior Ziv</b> ..... | 53 |

### Memorials

|                                                                                                                                                                                 |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 'These are Things Which Have a <i>Shiur</i> [Fixed Measure]'... Memories of the<br>Weekly Lesson in the Home of Rav Z. N. Goldberg <i>Z.T.L.</i> / <b>Rav Yishai Meir</b> ..... | 56 |
| The Service and the Study of Torah: From the Teachings of Rav Yehuda<br>Herzl Henkin <i>Z.T.L.</i> / <b>Yosef Abramson</b> .....                                                | 59 |

### Responses and Comments

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| More on 'Phonetic Similarity' in the Commentary of Rav S. R. Hirsch on the<br>Torah / <b>Eliezer Hertz, Rav Eliahu Jakobson</b> . More on the Matter of the<br>Measure of a Nut / <b>Rav Chaim Asher Berman</b> . More on the Corrections<br>in the Oz veHadar Edition of the Talmud / <b>Rav Daniel Y. Goldschmidt,</b><br><b>Rav Yaakov Laufer</b> . Sensitivity to the Feelings of the Other / <b>Rav</b><br><b>Amichai Kinarti</b> . Explanation of the Yiddish Idiom ' <i>Kakht Zikh</i> ' / <b>Rav</b><br><b>Yaakov Laufer</b> . More on the Matter of Sowing Vegetables Under a Pergola<br>Over Which a Grapevine Has Been Trained / <b>Rav Boaz Mordechai, Rav</b><br><b>David Stern</b> . An Additional Miracle in Finding Pure Oil for the Temple<br><i>Menorah</i> in the Days of the Hasmoneans / <b>Rav Azaria Ariel</b> . Reciting<br>Prayers While in Purim Costume, and the Reason for Wearing Costumes<br>/ <b>Rav Gamliel HaKohen Rabinowitz</b> . The Definition of the Directive of<br><i>Charoset</i> on the Evening of the Seder / <b>Rav Omer Havatselet</b> ..... | 63 |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

### On Books and Their Authors

|                                                                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Who Is the Author of the 'Ancient <i>Tosafot</i> [Glosses]' of Tractate Rosh<br>Hashana? / <b>Rav Aharon Gabbai</b> .....                          | 75  |
| Further on the Compiling of the <i>Zohar</i> / <b>Rav Yehoshua Inbal</b> .....                                                                     | 80  |
| Who Among the Intimates of Rav A. I. Kook was a Follower of Rav Leibele<br>Eiger of Lublin? / <b>David Hirsch</b> .....                            | 96  |
| Between Concerns and the Ideal: The Position of Leading Torah Scholars<br>Regarding the <i>Talmudic Encyclopedia</i> / <b>Rav Uri Redman</b> ..... | 99  |
| Received by the Editorial Board / <b>Rav Yoel Catane</b> .....                                                                                     | 115 |



**Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha`alvim**

Vol. 237 • Nisan 5781 [61, 3]