



## המשתתפים בגיליון זה:

הרב יצחק צבי אושינסקי, הרב עוזיאל 99, ירושלים 9643113. yitzchako@rbc.gov.il  
ד"ר יעקב אלטמן, הנשיא 16/13, גבעת שמואל 5402172. jacob522@walla.co.il  
הרב יעקב אפשטיין, שומריה 8533600. emuna54@netvision.net.il  
הרב מתניה אריאל, נוף אילון ב 9978500. matanyariel@gmail.com  
הרב דוד בריזל, רבי יהודה הנשיא 41, מודיעין עילית 7183204. 9298027@gmail.com  
הרב אהרן גבאי, הרצל 87/9, אופקים 8752067. a0533171725@gmail.com  
הרב שמריה גרשוני, ת"ד 126, נוקדים 9091600. sgershuni@orotetzion.org.il  
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מן 4, ירושלים 9371100. mswltd@gmail.com  
הרב ד"ר יהונתן וורמסר, באר שבע 8\4, בית שמש 9909663. yowormser@gmail.com  
הרב פרופ' ארי צבי זיבטופסקי, השושן 6 א, בית שמש 9959006. zivotoa@mail.biu.ac.il  
הרב אפרים ליב הלוי לואיס, ארה"ב. seforim.lewis@gmail.com  
R. Ephraim Lewis, 472 Empire Blvd, Brooklyn, NY 11225, USA  
הרב יעקב לויפר, ברכת אברהם 20/1, ירושלים 9743666. pesach20@gmail.com  
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400. wso@shaalvim.co.il  
משה קטן, ישיבת בית אל 9063100. moshekatan57@gmail.com  
הרב אברהם ישכר קניג, ירושלים. k418351k@gmail.com  
הרב יואל קניגסברג, בנימין מטודלה 13, ירושלים 9230601. rabbikenigsberg@gmail.com  
הרב ישראל ריישר, ארה"ב. jlreischer@yahoo.com  
R. JL Reischer, 6510 Baythorne Road, Baltimore, Maryland 21209, USA  
הרב נתנאל שושן, ישיבת דרך חיים, שעלבים 9978400. netanelshushan@gmail.com  
הרב חגי שטמלר, הרב ניסים 118, ירושלים 9312593. hagay.shtamler@gmail.com

\* \* \*

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

מיסודו 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:** הרב שמעון שלמה גולדשמידט, אלון שבות | הרב מיכאל ימר, שעלבים  
הרב בעוז 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

## 'שִׁפְךָ חֶמְתְּךָ!'

אחד הקטעים המרגשים בהגדה של פסח הוא הקריאה המשותפת אחרי ברכת המזון, לקראת אמירת ההלל על הכוס הרביעית, הכוללת לקט פסוקים ובהם קללות נמרצות על הגויים: שִׁפְךָ חֶמְתְּךָ אֶל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ וְעַל מַמְלְכוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרָא, פִּי אֶכַל אֶת יַעֲקֹב וְאֶת נְוֵהוּ הַשָּׂמֹן (תהלים עט, ו-ז). שִׁפְךָ עֲלֵיהֶם זַעֲמָךְ, וְחָרוֹן אַפְּךָ יִשְׁיֵגֵם (תהלים סט, כה). תְּרַדְף בְּאֶף וְתִשְׁמַדֵּם מִתַּחַת שְׁמֵי ה' (איכה ג, סו). במחזור ויטרי שחובר ע"י תלמידי רש"י מובאים פסוקים נוספים (מהדורת גולדשמידט ח"ב עמ' תסב, מהדורת הורביץ עמ' 296), ובהם: תִּחְשַׁכְנָה עֵינֵיהֶם מִרְאוֹת, וּמִתְנַיֵהֶם תִּמְיֵד הַמַּעַד (תהלים סט, כ). תְּהִי טִיְתָתֵם נְשִׁמָּה, בְּאֶהְלִיָּהֶם אֶל יְהִי יֵשֵׁב (שם כו). תִּרְעַם בְּשִׁבְט בְּרָזָל, כְּכִלֵי יוֹצֵר תִּנְפָצֵם (תהלים ב, ט) ועוד. כמה ראשונים כתבו שהמנהג לומר פסוקים אלו כאשר דלת הבית פתוחה דווקא, וניתנו לכך טעמים שונים. הוסיף על כך בעל ספר 'המנהיג' שאין נועלים גם את החדרים שישינים שם בלילי הפסח, כי בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל, כך שאם יבוא אליהו בלילה הזה ימצא כל איש את פתח חדרו פתוח, ולא יתעכב ביציאתו לקראת אליהו הנביא. ומוסיף בעל המנהיג שיש באמונה זו שכר גדול, גם אם בסופו של דבר לא הופיע אליהו בשנה זו. 'וכן אתה מוצא שלא נגאלו אבותינו ממצרים אלא בשביל האמונה, דכתיב ויאמן העם. ואין הגלויות עתידין להיגאל אלא בשביל האמונה, שנאמר מראש אמנה, וכתוב וארשתך לי באמונה' וכו' 'עת מלחמה ועת שלום'. האמונה השלמה בגאולה ניסית אינה סותרת כלל את ההשתדלות האנושית. הביטחון הגמור בטוב אשר דיבר ה' על עמו אינו גורע מהקללות הנמרצות שעלינו לקלל את שכנינו הרעים, העמלקים של דורנו, ולוואי שתקיימנה כולן כפשוטן וכמדרשן, ויפה שעה אחת קודם. בעזרה"ת.

ניסיונות רבים עומדים עכשיו לפני העם היושב בציון וגם לפני אחינו שעדיין פזורים בעולם, ניסיונות ביטחוניים וכלכליים וחברתיים וחינוכיים ותורניים. גם מחלוקות קיימות אצל רבותינו וראשינו ויועצינו מהי הדרך הנכונה בעיני ה' בשלל דילמות ציבוריות ותורניות שעומדות בפנינו בימים האלו ובזמן הזה. אולם למרות הכל, ברור ללא ספק שהקשר ההדוק בין הציבורים השונים והמגוונים הנושאים את שם ה', הכבוד ההדדי ושיתוף הפעולה ביניהם, הם המפתח להמשך גידול והתפתחות התורה והאמונה בעם ובארץ כפי שאנו רואים בעינינו, וחובה קדושה לא לתת למחלוקות ולוויכוחים לקלקל את האחדות הזו, שהיא הבסיס לכל הטוב שמצפה לנו בעקבות שידוד המערכות בארץ ובעולם שמתרחש עתה ממש מול עינינו. גם גיליון זה של 'המעין' מלא וגדוש ב"ה, וגם בראש גיליון זה אני מרגיש צורך להביע את צערי על כך שהרבה מאמרים טובים וחשובים שנמצאים 'על שולחן המערכת', מאת יהודים טובים וחשובים, נותרו בינתיים מחוצה לו, ו'אונס רחמנא פטריה'. יהי רצון שנוכח להמשיך עוד שנים רבות לפרסם דברי תורה וחוכמה רצויים בעיני ה', לתועלת לומדי התורה ואוהביה אנו תפילה להצלחתם ושלומם של שליחי הציבור אנשי כוחות הביטחון שמוסרים נפשם על הגנת העם והארץ, ושישלח הקב"ה את אורו ואמתו לראשינו שרינו ויועצינו ויתקנם בעצה טובה.

פסח כשר ושמח ובשורות טובות לכלל ולפרט, 'הק' יואל

## הרב ד"ר מרדכי הלפרין

### "אותה השנה נתקלקלה" - ביאור פשוט לירושלמי תמוה

א. בעיה ראשונה - הסבר הירושלמי בראש השנה לברייתא קשה  
ב. בעיה שנייה - קביעה תמוהה של 'אחרים' הוא רבי מאיר  
ג. תשובה לבעיה השנייה - קביעת הלוח של 'אחרים'  
ד. תשובה לבעיה הראשונה - למה אותה שנה נתקלקלה?  
מסקנה

#### א. בעיה ראשונה - הסבר הירושלמי בראש השנה לברייתא קשה

במסכת ראש השנה (יט, ב) מובא כעובדה פשוטה בשם רב, כי "מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר". בלשון הירושלמי (ראש השנה פ"ג ה"א) מוזכרת עובדה זו בשינוי לשון: "רב אמר תשרי לא נתעבר מימיו", דהיינו שראש חודש תשרי לא נתעבר (= נדחה ליום ה-31 מ"ח אלול) מימיו, וכדברי רב בבבלי.

הירושלמי (שם) מביא ברייתא נפלאה, ממנה מוכח שלמרות דברי רב - במקרה אחד לפחות אלול נתעבר, וראש השנה - א' בתשרי - חל ביום ה-31 מ"ח אלול:

וכשקידשו את השנה באושא, ביום הראשון עבר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, (אומר) [ואמר] כדברי רבי יוחנן בן נורי<sup>1</sup>. אמר רבן שמעון בן גמליאל: לא היינו נוהגין כן ביבנה. ביום השני עבר רבי חנינה בנו של רבי יוסי הגלילי, ואמר כדברי רבי עקיבה<sup>2</sup>. אמר רבן שמעון בן גמליאל: כן היינו נוהגין ביבנה. והא תני קידשוהו בראשון ובשני!

פירוש: מפורש בברייתא שבסופו של דבר היום השני - היום ה-31 מ"ח אלול - התקדש כר"ח תשרי, כלומר, אלול היה חודש מעובר!

ועל קושיא עצומה זו עונה ר' זעירה (ר' זירא) בשם רב חסדא<sup>3</sup>: 'אותה השנה נתקלקלה'.

תשובתו הסתומה של ר' זעירה צריכה תלמוד. אם מדובר בקלקול של אי הגעת עדים, מעין הקלקול המובא במשנת ראש השנה פ"ד מ"ד, הרי אין זה עונה לקושיית

1 משנת ר"ה ד, ה.

2 שם.

3 בבבלי ראש השנה לב, א מיישב רב חסדא שהיום השני המוזכר בברייתא הוא "יום שני לשנה הבאה", כלומר שבשתי השנים אלול לא התעבר, וראש השנה חל בזמנו - ביום השלושים מ"ח אלול.

הירושלמי, שהרי בפועל מצינו אלול מעובר עקב היעדר עדים, תופעה המנוגדת לקביעה שלא מצינו אלול מעובר!<sup>4</sup>

מחמת הדוחק נאלץ בעל 'קרבן העדה' לפרש פירוש דחוק ביותר, שביט הדין באותה שנה טעו בספירתם וקידשו את תשרי ביום ה-29 מ"ח אלול (כ"ט אלול), ורק במהלך ראש השנה הבחינו בטעותם וקידשו את יום המחרת. עניינית יש בפירוש זה תשובה לקושיית הירושלמי מהברייתא, אך ייחוס טעות כזו לחכמי אושא קשה מאוד לקבלו.

#### ב. בעיה שנייה - קביעה תמוהה של 'אחרים' הוא ר' מאיר

בכמה מקומות בתלמוד<sup>5</sup> מזכירה הברייתא את דברי 'אחרים' לגבי קביעות השנה: דתניא, אחרים אומרים: אין בין עצרת לעצרת, אין בין ראש השנה לראש השנה, אלא ארבעה ימים בלבד, ואם היתה שנה מעוברת - חמישה.

בשנה של 'אחרים' סדר החודשים קבוע: חודש מלא - בן 30 יום ('חודש מעובר' בלשון המשנה), ואחריו חודש חסר - בן 29 יום ('חודש שאינו מעובר'), ושוב חודש מלא, וחוזר חלילה.

אמנם דברי 'אחרים' (רבי מאיר<sup>6</sup>) צע"ג. הפרש הזמן הממוצע בין מולד הלבנה למולד שאחריו הוא 29 יום, 12 שעות ו-793 חלקים. בניקוי 28 יום שהם ארבעה שבועות שלמים תישאר שארית של יום אחד, 12 שעות ו-793 חלקים, שהם באותיות: א"ב תשצ"ג, שהיא 'שארית החודש' (רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ו ה"ה). בדרך דומה ניתן לחשב את השארית של שנה בת 12 חודשי לבנה, ונקבל ד"ח תתע"ו (4 ימים + 8 שעות + 876 חלקים)<sup>8</sup>, שהיא 'שארית שנה פשוטה' (רמב"ם שם). קביעתו של 'אחרים' ש"אין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד" משמעותה המעשית היא שכל שנה של 'אחרים' קצרה משנת הלבנה הריאלית ביותר מ-8

4 ראה פירוש 'אור לישירים' של הרב יהושע בוך (הוצאת מכון הירושלמי - תלמודה של ארץ ישראל, ירושלים תשע"א) לסוגייתנו, בפירוש הראשון, עמ' קפ.

5 תוספתא ערכין פ"א ה"א. שבת פז, ב, וש"נ.

6 סוכה ז, ב תוד"ה אחרים אומרים; חולין קיט, א תוד"ה רבי יוחנן, ע"פ הוריות יג, ב (אך ראה חריג בברכות ט, ב, תוד"ה אחרים אומרים). וכ"כ ר"ח סוכה נד, ב.

7 לדוגמא: אם מולד חודש תשרי חל ביום שני שעה 3 ו-6 חלקים, המולד של החודש הבא מרחשון יהיה ביום שלישי (1+2) שעה 15 (12+3) ו-799 (793+6) חלקים.

8 לדוגמא: אם בשנה לא מעוברת חל מולד חודש תשרי ביום שני שעה 3 ו-6 חלקים, המולד של חודש תשרי בשנה הבאה יהיה ביום שישי (2+4) שעה 11 (3+8) ו-882 (6+876) חלקים.

שעות. שלוש שנים רצופות לפי הלוח של 'אחרים' מביאות לכך שמולד תשרי בשנה הרביעית יחול יותר מ-24 שעות אחרי ראש השנה הרביעי של 'אחרים'. משמעות 'איחור' המולד היא שהירח החדש לא ייראה אלא אחרי ראש השנה שלפי חשבוננו; ומאחר וניתן 'להפריך את קביעתו של 'אחרים' מתוך ראיית המציאות - איך יתכן ש'אחרים' קבע כלל שיופרך תוך שנים ספורות?

לכאורה זו קושיית רבינא על אחרים בערכין ט, ב: 'מתקיף לה רבינא: והאיכא יומא דשעי ויומא דתלתין שני!' פירושו: הרי יש את היום הנוסף שמצטבר כל 3 שנים מ-8 השעות החסרות כל שנה בלוח של 'אחרים', וכן יש את היום הנוסף שמצטבר כל 30 שנה מ-876 החלקים הנוספים שגם הם חסרים כל שנה בלוח של 'אחרים'!

עונה הגמרא: 'כיון דליתיה בכל שתא לא קא חשיב'. פירושו: בשנה בודדת ההפרש הוא פחות מיממה, ולא ניכר הפרש השעות והחלקים הנ"ל, ולכן הם לא באו לידי ביטוי בקביעה של 'אחרים'. תשובת הגמרא מאפשרת לנהוג כ'אחרים' שנה או שנתיים, אך לא יותר.

עצם הרעיון לנהוג באופן זמני לפי הלוח של 'אחרים', מופיע בתוספתא (ערכין פ"א ה"ח): 'במקום שאין מכירין זמנו של חודש - נוהגין אחד מעובר ואחד שאינו מעובר'. אם נוהגים כך שנה שלמה, מקבלים בדיוק את הלוח של 'אחרים'.

על שיטת אחרים בקביעת הלוח כתב רבנו חננאל (סוכה נד, ב):

דתניא אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת אין בין ר"ה לר"ה אלא ארבעה ימים בלבד, ואם הייתה השנה מעוברת חמישה [ימים]. וקיי"ל דלא הוי בקי ר' מאיר<sup>9</sup> בסוד העיבור.

לכאורה התכוון ר"ח להסביר איך טעה 'אחרים' לקבוע לוח שמאחר את מולד הלבנה ביותר משמונה שעות בשנה.

עכ"פ דחוקים מאוד דברי 'אחרים', דחוקים הניסיונות לישבם, ודחוקים דברי ר"ח שר' מאיר, מגדולי התנאים, לא ידע ששארית שנה היא ארבעה ימים ועוד קצת יותר משליש יום, דבר הניתן לתצפית קלה ופשוטה.

## ג. התשובה לבעיה השנייה - קביעת הלוח של 'אחרים'

התשובה לבעיה השנייה רמוזה לענ"ד בדברי התוספתא (ערכין פ"א ה"ח). קביעת הלוח של 'אחרים' - חודש מעובר וחודש שאינו מעובר - איננה קביעה קבועה לשנים רבות. היא נועדה רק למצבים בהם לא ידוע מועד קידוש החודש (כבתוספתא), או

9 "דר"מ הוא אחרים" (ערוך השולחן העתיד, הלכות קידוש החודש, סי' צח, סע' ג, בפירוש דברי רבנו חננאל).

מצבים בהם לא ניתן לקדש את החודש, כמו למשל בימי מלחמה, כמו מרד בר כוכבא שהיה בימיו. לזמן לא ארוך השימוש בלוח של אחרים הוא סביר, כתיורו הגמרא בערכין ט, ב.

## ד. התשובה לבעיה הראשונה - למה אותה השנה נתקלקלה?

לענ"ד פשוט ברייתא דאושא הוא כך:

"וכשקידשו את השנה באושא", היינו בשנה הראשונה שהסנהדרין חידשה את קידוש החודש על פי הראייה באושא, לאחר חורבן ביתר וערי יהודה, כולל יבנה, במרד בר כוכבא. בין גלות הסנהדרין מיבנה לבין חידושה באושא עברו כמה שנות בוקה ומבולקה בהן לא יכלו לקדש את החודש ע"פ הראייה, וקידשוהו על פי כלל שימושי זמני אותו שמר לנו 'אחרים'<sup>10</sup>:

דתניא, אחרים אומרים: אין בין עצרת לעצרת, אין בין ראש השנה לראש השנה, אלא ארבעה ימים בלבד, ואם הייתה שנה מעוברת - חמישה.

כלומר: רק באותן שנות הזעם נהגו בארץ ישראל הנחרבת על פי לוח זמני פשוט לחישוב, כהוראת 'אחרים'.

ע"פ הבנה זו בטל הצורך לומר כי ר"מ לא היה בקי בסוד העיבור ובכל זאת העיז להורות על כלל קבוע הנראה מופרך אפילו לתינוקות של בית רבן בימינו<sup>11</sup>, וכמובן גם לחכמי הגמרא כמבואר בסוגיית ערכין ט, ב, אף שגם הם טרם הכירו את סוד העיבור<sup>12</sup>.

ההפרש השנתי הממוצע בין לוח השנה הזמני של אחרים לבין לוח השנה האסטרונומי, הוא ההפרש בין שארית של ארבעה ימים בלוח 'אחרים' לבין ד"ח תע"ו שמתאים לממוצע האסטרונומי. כאמור, בכל שנה משנות הזעם הוקדם ראש השנה בשמונה שעות ותע"ו חלקים מהמועד האסטרונומי הנדרש, שלושת השנים שבהם שימש הלוח הזמני יצרו הקדמה של יותר מיום שלם, וכל שנה מעוברת

10 'אחרים' הוא ר' מאיר, תלמידו של ר"ע, ר"ח סוכה נד, ב, על פי הוריות יג, ב.

11 ראה רמב"ם הל' קידוש החודש פ"א ה"ד.

12 סוד העיבור נמסר לחכמי בבל רק בתקופת הגאונים, פחות משמונים שנה לפני פולמוס רב סעדיה גאון עם רבי אהרן בן מאיר. ראה את מכתבם של חכמי בבל לר"א בן מאיר משנת ד'תרפ"ב (JQR, N.S. V, 546-547), הובא ב'ספר הישוב' כרך שני (עורכים: ש' אסף ול' א' מאיר, הוצאת מוסד ביאליק ע"י דביר, ירושלים תש"ד) עמ' 101 פסקה 6; הובא גם ע"י רחמים שר שלום בספרו שערים ללוח העברי, מהדורה חדשה מתוקנת ומורחבת, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ט, עמ' 28. וראה בספרי 'רפואה מציאות הלכה' ח"ב (מכון שלזינגר, ירושלים תשפ"ד) סימן לח הע' 9.

## הרב ד"ר יהונתן וורמסר

### מְרַדְכִי או מְרַדְכִי?

פתיחה  
צורת השם "מרדכי"  
כיצד יש להגות את השם?  
לסיום  
נספח: ניקוד "מרדכי" לפי "דקדוקי הטעמים"

### פתיחה

הקריאה הרווחת של השם "מרדכי" בפי רוב עדות ישראל וגם בשימושו היום-יומי כשם פרטי היא כידוע "מְרַדְכִי", בשווא בדל"ת. אך בספרים מוגהים על פי כתבי יד שיצאו לאור בדור האחרון, כגון בתנ"ך קורן ובמהדורות התנ"ך שהוציא לאור הרב ברויאר, אנו מוצאים בדרך כלל ניקוד אחר, בחטף-קמץ בדל"ת: "מְרַדְכִי". בעקבות ספרים אלו אף ישנם בעלי קריאה שקוראים במגילת אסתר גם את הדל"ת ב"ס, כעין "מורדוכי", גם אם אינם בני עדה שהמסורת שבידה מורה לקרוא כך, ורבים אחרים נבוכים ומתלבטים בדרך קריאתו של שם זה.

הדברים המובאים להלן מטרתם לסייע למעיינים להגיע לידי הכרעה. תחילה יוצגו הנתונים לגבי צורתו של השם כפי שהם עולים ממקורות שונים, ולאחר מכן אביע את דעתי העניינה באשר להכרעה הראויה בין שתי האפשרויות.

### צורת השם "מרדכי"

העיון במקורות מעלה שהצורה "מְרַדְכִי" היא צורה עתיקה המתועדת במקורות מהימנים. היא הצורה המופיעה בכתבי היד הנחשבים לבני הסמכא הגדולים ביותר לגבי נוסח המקרא, דהיינו כתבי היד שיצאו מחוגם של בעלי המסורה שחיו בטבריה לפני כאלף שנים; כך נוקד תמיד בכתב היד הידוע ביותר מחוג זה, "כתר ארם צובא"<sup>1</sup>, וכן בכתבי יד אחרים הקרובים אליו, כגון כתב היד של המקרא השמור בלנינגרד וכתבי יד טברניים אחרים.

1 אומנם, למרבה הצער, מגילת אסתר ושאר ספרי המקרא שבהם מופיע השם "מרדכי" לא שרדו בין קטעי ה"כתר" שהגיעו לידינו, אך בעדות על נוסח ה"כתר" שנרשמה בשנת תרי"ז נמסר (יחד עם עוד פרטים רבים אחרים) ש"מרדכי" תמיד נוקד בו בחטף-קמץ (רפי זה, "לשוננו" [התשמ"ו], עמ' 181). אני מודה לפרופ' יוסף עופר על שהביא לידיעתי מקור זה, וכן על הערות נוספות שהעיר על טיטה קודמת של מאמר זה.

יצרה הקדמה של כמעט יום נוסף<sup>13</sup>. התוצאה ההכרחית של פיגור זה הייתה שבשנה הראשונה בה החליטו חכמי אושא לחזור לקידוש החודש על פי הראייה לא ניתן היה לראות את הירח החדש ביום השלושים, עקב הפיגור המצטבר בין הלוח לשעת חירום' ללוח האסטרונומי. במילים אחרות, השנה שקדמה לחידוש קידוש החודש על פי הראייה הייתה "מקולקלת" עקב הלוח הזמני של שנות הזעם, ואין להסיק ממנה דבר כנגד נכונות הכלל המתייחס לשנים כתיקונן, שבהן קידוש החודש נקבע לפי הראייה האסטרונומית עם דיני דחיות שעל פיהן "אלול לא נתעבר מימיו".

### מסקנה

דומני שהסבר פשוט זה מתאים למציאות, מציל את חכמינו מן הדעה שטועו בספירתם, מציג את דברי 'אחרים', הוא רבי מאיר, כדברי טעם שאינם סותרים את הכללים הבסיסיים של לוח השנה, וגם מסביר למה "אותה השנה נתקלקלה" כך שאלול הפך להיות מעובר.



13 במדויק: הקדמת השנה המעוברת של 'אחרים' לעומת המציאות היא של כ"א שעות ותקפ"ט חלקים, שהם ההפרש בין שארית שנה מעוברת - ה' ימים, כ"א שעות ו-תקפ"ט חלקים (רמב"ם שם פ"ו ה"ה) לבין השארית לפי הלוח לשעת חירום של 'אחרים' - חמישה ימים בלבד.

הישיבה התיכונית 'שעלבים' על רבניה, צוותה ותלמידיה  
מתאבלת על נפילת בוגריה ובני משפחותיהם

**נתי איתן** הי"ד (מחזור מה, את של תלמידנו בנימין שיבל"א)  
**אלקנה ויזל** הי"ד (אח של ניתאי ויזל שיבל"א מחזור כה)  
**ידידיה לב** הי"ד (מחזור מא)  
**יהונתן לובר** הי"ד (בנו של חגי לובר שיבל"א מחזור יג)  
**אלישע לוינשטרן** הי"ד (מחזור כט)  
**מעוז מורל** הי"ד (אח של התלמיד אלקנה מורל שיבל"א)  
**דוד שורץ** הי"ד (בנו של יאיר שורץ שיבל"א מחזור י)  
**אורי שני** הי"ד (בנו של יהושע שני שיבל"א מחזור ז)

תנצבה

**'יָדַע בְּגוֹיִם לְעֵינֵינוּ נְקָמַת יָם עַבְדֶּיךָ הַשְּׁפוּף!'**

לעניין בירור הנוסח די לנו אומנם בעדותם כבדת המשקל של כתבי יד אלו, אך לא זו אף זו, גם מן ההיבט האיטומולוגי-היסטורי, לצורה זו שורשים היורדים עד תקופות קדומות ביותר. המקור הקדום ביותר הידוע לי הוא תרגום השבעים, שכידוע נוצר לפי המסורת בידי שבעים מזקני ישראל, שם הוא מופיע בצורה Mardochaios. גם בתעתיק ליוונית הידוע בשם "המשושה" (הֶקְסַפְּלָה) ובתרגום ללטינית "הוולגטה"<sup>2</sup>, שנכתבו בארץ ישראל במאות הראשונות למניינם, צורת השם היא כעין זו, ב־ס לאחר ה־d. אף ששני מקורות אלו נכתבו בידי נוצרים, ניתן לקבל את עדותם כמשיחים לפי תומם, שכן סביר להניח שזו צורת השם שכותבי הטקסט שמעו מן היהודים שחיו בסביבתם. עוד מצטרפת לכאן ההנחה הסבירה שזהו שם לועזי במקורו, ואכן שם זה מוכר ממקורות בבליים בצורה קרובה מאוד לצורה זו - "מְרַדְכֵי"<sup>3</sup>. מכל המקורות האלה אפשר להסיק שקריאת הדל"ת בתנועת ס משמרת הגייה הקרובה לצורתה המקורית של השם.

עם זאת, המסורת הגורסת "מְרַדְכֵי" בשווא בדל"ת אף היא מסורת קדומה. המקורות הקדומים ביותר הידועים לי שיש בהם כנראה עדות על קריאה זו הם כתבי יד של המקרא המנוקדים בניקוד בבלי<sup>4</sup>. בכתב יד השמור בברלין<sup>5</sup> שזמן כתיבתו המשוער הוא בין המאות ה-י למניינם, מופיע השם "מְרַדְכֵי" ללא סימן ניקוד בדל"ת, ומשמעות הדבר היא שהוא נהגה בשווא<sup>6</sup>. כך עולה גם מניקודם של כתבי יד קדומים

2 "המשושה" הוא חיבור שנכתב בידי אוריגנס, שהיה אב הכנסייה בארץ ישראל במאה השלישית למניינם. הוא מורכב משש עמודות: הטקסט העברי, תעתיק של הטקסט באותיות יווניות, וארבעה תרגומים ליוונית. "הוולגטה" הוא תרגום המקרא ללטינית שערך איש הכנסייה הירונימוס בשנות שהותו בארץ ישראל בסוף המאה הרביעית למניינם.

3 ראה "לשוננו", חוברת ב-ג (תרצ"ז), עמ' 106-107. יש לצרף לכאן את הסברה שייתכן שהשם הבבלי-פרסי "מְרַדְכֵי" קשור לשם האליל הבבלי העתיק מְרַדְכֵי (ראה למשל ב"דעת מקרא" אסתר ב, ה. אין זה המקרה היחיד שבו שם לועזי שקשור ביסודו לשם ע"ז משמש יהודים, שהרי חז"ל השתמשו בשם החודש "תמוז" הקשור ללא ספק לע"ז הקדומה ששמה היה "תמוז", ואכמ"ל).

4 הניקוד שלנו הוא הניקוד שהשתמשו בו בעלי המסורה הטברנים, והוא מכונה "ניקוד טברני". אך בעבר שימשו גם שיטות ניקוד אחרות, ואחת מהן היא הניקוד הבבלי, ששימש את חכמי בבל בניקוד כתבי היד של המקרא. בשונה מן הניקוד הטברני, שרוב סימניו רשומים מתחת למילים, הניקוד הבבלי מסומן כולו מעל למילים. גם מערכת סימני הניקוד עצמה בניקוד הבבלי שונה מסימני הניקוד הטברנים.

5 סימנו or. qu. 680.

6 ואומנם יש להסתייג ולומר שאין אנו יודעים בוודאות כיצד נהגו להגות את השווא בקהילות שמהן יצאו כתבי יד אלו.

אחרים המנוקדים בניקוד בבלי<sup>7</sup>.

הניקוד בשווא רווח גם בכתבי יד מאירופה, ובעיקר בכתבי היד הספרדיים, וכמו שמביא במנחת שי (אסתר ב, ה):

ברוב ספרי הדפוס כולם [=כל השמות 'מרדכי'] בשוא ה־ד', ובכמה ספרים כתובי יד כולם בחטף קמץ. ובמקרא כתוב יד מצאתי כתוב בגיליון בזה הלשון: בספרי צרפת ואשכנז, כשיש "היהודי" אחר "מרדכי" נקוד כן "מרדכי היהודי". ובספרי ספרד אין הפרש, כי כולם מְרַדְכֵי.

לפי עדות זו, שהיא לכל הפחות בת כ־500 שנה, בספרי המקרא הספרדיים שלט המנהג לנקד בשווא. ואכן זה הרושם העולה מכמה כתבי יד ספרדיים מן המאה ה־13, המנקדים בשווא<sup>8</sup>. לעומתם, לפי הדברים האלה, בספרי אשכנז וצרפת המצב אינו חד־משמעי.

אך דומה שהעדויות החזקה ביותר לצורה "מְרַדְכֵי" היא העדות שבעל פה. הקריאה בשווא היא הקריאה הנקוטה ללא עוררין כמעט בכל עדות ישראל כולן, ממזרח וממערב, אשכנזים כספרדים<sup>9</sup>. עצם קיומה של מסורת בתפוצה כה רחבה מעיד בבירור על קדמותה ועל יציבותה.

ככל הידוע לי, יש רק שתי מסורות קריאה היוצאות מכלל זה: האחת, מסורת הקריאה של רוב קהילות תימן, הגורסת "מְרַדְכֵי" (להוציא מסורת דרום תימן, הקוראת "מְרַדְכֵי"). אולם ספק אם יש בה עדות עצמאית ובלתי תלויה, כי ייתכן מאוד שקריאת "מְרַדְכֵי" בחטף־קמץ משקפת למעשה את צורת השם במסורת הטברנית, שבני תימן קיבלו אותה עליהם, ולא דווקא מסורת תימנית עתיקה<sup>10</sup>. המסורת

7 י' יבין בספרו "הניקוד הבבלי ומסורת הלשון המשתקפת ממנו", עמ' 1093, רשם עדויות לצורה הזאת מעוד כמה כתבי יד. במקצתם מנוקדת הדל"ת בסימן הבבלי הנקרא "חיתפא", והוא המקביל לסימן השווא בניקוד שלנו.

8 פריס, הספרייה הלאומית, Ms. Hebr. 25 (מתוארך ל-1232); פריס, הספרייה הלאומית, Ms. Hebr. 26 (מתוארך ל-1272); ירושלים, 4-790 (מתוארך ל-1260); מינכן, cod. Heb. 392 (מאה י"ג-י"ד). משום כך יש להעדיף את נוסח העדות כפי שהוא מופיע לפנינו במנחת שי על פני הנוסח שהביא כ"ד גינצבורג ("המסורה על פי כתבי יד עתיקים", כרך ב, עמ' 245), שעל פיו ספרי ספרד כולם מנקדים מְרַדְכֵי.

9 החפץ להתרשם בעצמו מן הנהוג במסורות שונות יוכל לפנות אל אוסף מסורות ישראל שבאתר האקדמיה ללשון העברית במרשתת. שם ניתן להאזין להקלטות של קוראים בני סמכא מאלג'יריה וממרוקו, מאפגניסטן ומגיאוורגיה, מליטא ומאמסטרדם, מקוצ'ין ומעיראק ועוד - כולם קוראים "מְרַדְכֵי" בשווא בדל"ת. בעקבות מסורת זו כך גם נהגה השם הפרטי הנפוץ בימינו, ולא שמענו מי שהוגה אותו בצורה אחרת.

10 את המידע המובא כאן על מסורת תימן מסר לי ידידי ד"ר דורון יעקב, ואני מודה לו על כך.

השנייה הנוטה מדרכן של רוב העדות היא מסורת ג'רבה, שגורסת אמנם "מרדכי", אך בשתי היקרויות של השם בפרק ד במגילה - "ויאמר מרדכי", "ויגידו למרדכי" - היא קוראת "מרדכי"<sup>11</sup>. אין כמובן בשתי מסורות אלו בכדי להמעיט מחוזקה של המסורת הרווחת הקוראת תמיד בשווא בדל"ת.

נסכם את האמור עד כה: הצורה "מרדכי" היא הצורה שנהגה במסורת טבריה ובכתבי היד שיצאו מחוגה, וגם יש לשער שהיא קרובה יותר לצורתו הקדומה של השם; לעומתה, הצורה "מרדכי", אף שתיעודה בא רק במקורות מאוחרים יותר, גם עתיקה היא, והיא השלטת כמעט בכל מסורות הקריאה של עדות ישראל.

### כיצד יש להגות את השם?

עד עתה הובאו העובדות האובייקטיביות כמות שהן. השאלה העומדת בפנינו היא האם יש ללכת אחר המסורת שבעל פה השלטת כיום, שעל פיה יש לקרוא "מרדכי" (חוץ מבני אותן קהילות שמסורת בידן לקרוא "מרדכי"), או שמא יש לקבוע את אופן הקריאה על פי שיקולים אחרים, שעל פיהם יש עדיפות לצורה "מרדכי". שיקולים אלו הם בעיקרם שניים:

א. חכמי טבריה נודעו בזמנם ובדורות שלאחריהם כבני סמכא שאין למעלה מהם בענייני נוסח המקרא וקריאתו, וביסודו של דבר הם שהעמידו את נוסח המקרא ואת ניקודו המקובלים כיום בכל קהילות ישראל. מכיוון שכך, יש לכאורה לנהוג בקריאה לפי עדות הניקוד שבספרי טבריה הקדומים שיצאו מחוגם של חכמים אלו, הגורסים כולם "מרדכי".

ב. יש כאמור ראיות להגיית השם בתנועת ס לאחר הדל"ת בתקופות קדומות מאוד, וגם השיקול האיטימולוגי, כלומר השיקול הנובע ממקורו המשוער של השם, תומך בכך. לכן יש להניח שקריאה זו קרובה יותר לצורתו המקורית של השם, וכך ראוי לכאורה שנקרא גם בדורנו.

נתייחס להלן לכל אחד משני השיקולים, ונפתח בשיקול הראשון. אומנם נכון הוא שנוסח בעלי המסורה הטברנים הוא הנוסח המקובל והמוסמך, ולכן ראויים המקורות הטברניים להכריע על פיהם ספקות בנוסח. אך יש מקום להבחין בין הנוסח הכתוב לבין נוסח הקריאה בעל פה; שכן הנוסח הכתוב הטברני הוא שהתקבל כנוסח המוסמך, ואילו בדרך הקריאה אין הדבר כן, שהרי מזה מאות בשנים אין אדם הקורא במקרא לפי מנהג חכמי טבריה לכל פרטיו. קריאתם של בעלי המסורה

11 ראה "לחם הביכורים" לר' שאול הכהן (ליוורנו תר"ל), קכא ע"ב.

הטברנים שוחזרה על פי מחקרים רבים שפורסמו בשנים האחרונות<sup>12</sup>, וברור הדבר שאין בנמצא מנהג ממנהגי הקריאה של עדות ישראל שמתאים לקריאה הטברנית. למשל, מוסכם בין החוקרים שקריאת סימן הניקוד סגול במסורת טבריה הייתה בין תנועת a לתנועת e, כעין הגייתה של האות a באנגלית במילים כגון chat, back. הגייה כעין זו של הסגול כמעט אינה קיימת כיום ורק בקהילות תימן יש כיוצא בה, אך אצלם אין הבדל בין קריאת הסגול לקריאת הפתח, ואילו במסורת טבריה ברור שהיו אלו שתי תנועות שונות זו מזו. וכן הוא גם בקריאתן של מילים ספציפיות: ידוע שחכם המסורה המפורסם, אהרון בן אשר, קרא את המילה "שְׁפִי" בתוספת אל"ף לפניו, כאילו כתוב "שְׁפִי", ועם זאת אין מי שמעלה על דעתו לקרוא כך כיום. עובדה זו הייתה ידועה גם לחכמי דקדוק קדמונים<sup>13</sup>, וגם ביניהם, ככל הידוע לי, לא מצינו מי שהורה לקרוא כך הלכה למעשה רק משום שזה היה מנהגם של בעלי המסורה<sup>14</sup>. נמצא שהקריאות הנהוגות כיום בפי כול הן על פי מסורת הקריאה הקיימות כיום, ומי שינסה לחקות בקריאת התורה ובתפילה בציבור את הקריאה הטברנית המשוחזרת לא יהיה אלא מן המתמיהים. אין סברה אפוא להחליף את צורתה של מילה כפי שהיא נוהגת בקריאה כיום בצורה שנהגה במסורת טבריה<sup>15</sup>. ולענייננו: מאחר שהצורה הנוהגת בפועל היא מרדכי (והדברים אמורים כמובן בעדות שכן הוא מנהגן), אין מקום לשנותה ל"מרדכי" רק משום שסביר להניח שכך היא נהגתה בפי חכמי טבריה.

בעניין זה יש מי שיטען, שכאן מדובר בעניין התלוי בניקוד, והניקוד נכלל בכללו של הנוסח המקובל והמחייב של בעלי המסורה. כלומר, שיש לנו לקרוא על פי הניקוד המסור בידנו על פי ספרי טבריה המדויקים, והמסורת שבעל פה כוחה יפה רק במימוש של כל סימן מסימני הניקוד באופן מסוים, אך לא בשינוי מן הניקוד הקיים

12 קריאה של כמה פסוקים על פי הקריאה הטברנית המשוחזרת אפשר לשמוע בקישור: <https://books.openedition.org/obp/16842#tocfrom1n1>

13 ר' שלמה פרחון, "מחברת הערוך", ד ע"ב; רד"ק, "ספר מכלול", קמ ע"א [מהדורת מכון שלמה אומן תשפ"ב עמ' תקלו-תקלז ובהערות שם ועמ' תשל"ב והע' 29]; ר' אברהם דבלמש, "מקנה אברים", קונטרס ג, ה ע"א.

14 ר' שלמה פרחון הביא שר' יהודה הלוי ור' אברהם אבן עזרא הורו לקרוא כך, אך משיקולים אחרים וראה בשו"ת הרשב"א בתשובות המיוחסות לרמב"ן סימן רלב (ובעקבותיו בהרחבה בשו"ת מהר"י לבית הלוי [נדפס בוונציה, שצ"ב-שצ"ד]), שאפילו בנוסח הכתיב של ספרי התורה אין לשנות את הנוסח שבספרים שלנו לפי הנוסח המופיע במסורה, מכיוון שהיו מחלוקות רבות בין בעלי המסורה לבין עצמם, ואפשר שהספרים שלנו הולכים לפי אחת השיטות שבמסורה. ואכן יש יסוד איתן להניח שגם בצורת השם "מרדכי" היו שיטות שונות בין חכמי המסורה ובעלי הניקוד; ראה את המובא להלן וכן בנספח למאמר.

לניקוד אחר. ולכן, מאחר שעל פי ספרי טבריה המדויקים הניקוד הוא "מרדכי", ומסורת ההגייה מורה לקרוא חטף-קמץ בתנועת ס, יש לקרוא כעין "מורדוכי". כנגד גישה זו יש להעיר, שבעניין סימון החטפים מצאנו כבר בזמנים קדמונים הבדלים גדולים בין ספרים, וביד כל סופר וסופר הייתה נתונה הזכות להחליט בכל מקום שבו בא שווא נע, אם לסמן חטף או סימן שווא רגיל (ראה בנספח למאמר). ולכן, לכל הפחות בנוגע לסימון החטפים, סימון הניקוד שיקף את הכרעתו האישית של הסופר שכתב את הטקסט, ואין מקום לראות בעצם סימונו של חטף כלשהו במקום שווא פסיקה אבסולוטית מחייבת.

ועתה לשיקול השני. הדברים נוגעים בשאלה עקרונית וכוללת יותר, והיא: האם עלינו לנסות לחקור ולהתחקות אחר צורת הקריאה הקדומה והמקורית, ואם נמצא מהי קריאה זו, האם עלינו לשנות את קריאתנו ולקרוא על פיה? במקום אחר כבר הצעתי התייחסות עקרונית לשאלה זו באשר למערכת ההגייה בכללותה<sup>16</sup>, וטענתי ששחזור חד-משמעי של הקריאה ה"מקורית" במלואה אינו מעשי, ולמעשה גם עצם המושג "קריאה מקורית" או "הגייה מקורית" אינו קיים, מכיוון שבזמנים קדמונים נהג מגוון של צורות קריאה ולא רק קריאה אחת. ולכן, ההנהגה הטובה ביותר בזה היא המשך המציאות הרווחת, שבה כל אדם נוהג כמנהג קהילתו ועדתו.

אך לכאורה יש מקום לחלק בין מערכת ההגייה בכללותה, כלומר הדרך שבה אדם הוגה את העיצורים ואת התנועות בקריאתו ובתפילתו, ובין עניינים נקודתיים ותיבות ספציפיות, שבהם אפשר אולי להגיע לידי בירור ודאי, ואם יעלה בידינו בירור כזה אולי נכון יהיה לשנות את קריאתנו על פיו. ואכן מצינו שבנוגע לתפילה חכמים ופוסקים קדמונים הורו במקרים רבים על נכונות צורה מסוימת במילים ממילותיה על פי שיקול דעתם, ולא הלכו תמיד רק אחר הקריאה הנהוגה<sup>17</sup>. היתר מפורש

16 במאמרי "מנהג ההגייה ה'נכון' בתפילה ובקריאת התורה ושינוי ממנהג למנהג" שהתפרסם בקובץ תחומין לח (תשע"ח), עמ' 450-453.

17 למשל, ר' יוסף קמחי ובנו ר"ד"ק באשר למילה "תְּשַׁבְּחוּת" (מכלול, קסו ע"א ובהערת ר' אליהו בחור שם [מהדורת מכון שלמה אומן עמ' תרמה]). וכך נהגו חכמים ידועים שעסקו בהגהת נוסח התפילה, כגון המהרש"ל, ר' שבתי סופר, ר' וולף היידנהיים ואחרים; ראה למשל את העניינים שנסקרו במאמרו של פרופ' חיים כהן "ברייתא דרבי ישמעאל בסידורי המדקדקים האשכנזיים" שהתפרסם בכתב העת "לשונונו" כרך ע (תשס"ח) ובפרסומים נוספים שלו. גישה אחרת מצינו אצל בעל ה"בן איש חי" בשו"ת רב פעלים, אורח חיים סימן כה, שכותב שנוסח התפילה נוטה במקומות רבים מ"משפט תורת הדקדוק של המקרא", ולדעתו כך יש לקיימו. גם חכמים בדור שלנו נחלקו בסוגיה, כפי שמופיע בספר "בית נאמן" לרב מאיר מאזוז, חלק א (תשע"ה), עמ' לד, שם הוא מצדד בתיקונים בנוסח התפילה על פי שיקולים דקדוקיים, והזכיר את דעת הרב יצחק יוסף, שהתנגד לתיקונים מן הסוג הזה.

לעשות זאת אנו מוצאים אצל החיד"א, שכתב כי "המשנים תיבה או תיבות בתפילה וטוענים מצד הדקדוק או מצד ייפוי הלשון - הרשות בידם"<sup>18</sup>.

אך יש לחלק בעניין הזה בין נוסח התפילה לבין נוסח המקרא. דברים ברורים בעניין הזה כתב אחד מגדולי המצדדים בהכנסת תיקונים מסוימים בנוסח התפילה בדורנו, הרב מאיר מאזוז שליט"א. בהקדמה לספרו "ארים נסי" הוא דן בהגהות בספרי התורה שבעל פה, ומסקנתו היא כי "עם מותר להציע הגהות ותיקונים אם ע"פ השוואות או ע"פ כ"י או ע"פ ההכרח והשכל הישר". מה שאין כן בנוסח המקרא: "אולם בתנ"ך אסור להגיה מדעתנו בשום אופן, ואפילו כשההגה נראית קרובה מאוד"<sup>19</sup>. ובהמשך דבריו הוא מאריך לטעון בתוקף שגם כנגד נוסח כתר ארם צובה, במקומות ששונה הוא מן הנוסח המקובל בספרים כיום - יש לקיים את הנוסח המקובל (חוץ ממקומות שבהם מסתבר שנשמטו סימני ניקוד או טעמים בנוסח המקובל, אז יש להשלים את החסר על פי ה"כתר"<sup>20</sup>).

הרב מאזוז לא ראה צורך לבאר את הסיבה להבחנה הזאת, ונראה בפשטות שהנחיתו זו באה בעיקר מצד הזהירות היתרה המתבקשת בכל הנוגע לנוסח המקרא, ואליה מצטרפת העובדה שנוסח המקרא נשמר בקפידה רבה לאורך הדורות, לעומת שימור נוסח התורה שבעל פה ונוסח התפילה, שרמת ההקפדה בהם הייתה פחותה במידה רבה, ולכן נוסחם כפי שהוא בידינו אינו מגיע לדרגת המהימנות של נוסח המקרא. ואומנם אין הרב מאזוז מדבר במפורש על נוסח הקריאה, אך מדבריו נלמד על הזהירות הרבה שיש לנקוט בנוגע לנוסח המקרא הקיים, שוודאי דרושה גם בקריאה.

על כך אוסיף עוד, שגם אילו היינו אומרים ש**מוותר** להגיה את הנוסח הכתוב או את קריאתו על פי סברות דקדוקיות או פילולוגיות היסטוריות למיניהן, הרי שלמעשה אין **כדאי** לנהוג כן. שהרי מטרתה של כל הגהה מסוג זה היא לתקן את הנוסח כדי להגיע לנוסח המקורי, כפי שיצא מיד משה רבנו בתורה או מיד המחבר בספרי התנ"ך האחרים; ומאחר שכמעט לעולם לא יהיו בידינו ראיות או שיקולים שיביאו אותנו לידי ודאות מוחלטת, ניאלץ כמעט תמיד לנסות להקיש על הנוסח הקדום מעדויות המאוחרות לו בדורות רבים. ומכיוון שכך, כל שיעלה בידינו בדרך זו הוא אנדרלמוסיה בנוסח הקיים, בלי שנגיע לידי רמה סבירה של ודאות בנוסח מתוקן כלשהו. ולכן,

18 שו"ת טוב עין, סימן ז. אך לא בכל מקרה הוא ראה בשינויים בנוסח התפילה דבר מבורך, כפי שניכר מדבריו שנביא להלן.

19 "ארים נסי" על מסכת יבמות, עמ' 70. בסוף דבריו שם (עמ' 80) הוא הזכיר את תיקוני נוסח התפילה שתיקן, וכתב שהוא סומך בתיקונים אלו "על גדולי עולם".

20 שם, עמ' 77. הדברים עולים בקנה אחד עם המקורות שזכרו לעיל בהערה 15.



**כגישה עקרונית**, לכל הפחות כאשר יש בידינו מסורת נוסח חזקה, ותיקה ויציבה, הדרך הנכונה היא קידוש המסורת הקיימת ושימורה, בלי לנסות לתקנה או לשנותה, לא בכתיב ולא בקרי. וכך אפוא יש לנהוג לפי דעתי גם בקריאת השם "מרדכי", שהמסורת הקוראת אותו בשווא בדל"ת ותיקה ויציבה היא. וגם במקרים אחרים, כאשר אין המסורת ברורה די הצורך, יש להכריע על פי עדויות ספרים ומסורות, ולא על פי שיקולים דקדוקיים או פילולוגיים<sup>21</sup>. זו דעתי, אך כמובן ינהג כל אחד על פי דעתו ודעת רבותיו.

אולם, כנגד זאת אפשר לומר כך: אומנם אין לשנות את נוסח הקריאה שלנו רק על פי הקריאה שנהגה בטבריה בקרב בעלי המסורה, וגם אמת הוא שאין ללכת אחר חקירות פילולוגיות היסטוריות נגד המסורת המקובלת בידינו. אך כאשר זה וגם זה מצטרפים יחד ומורים על צורה מסוימת - יש לצרף את השיקולים הפילולוגיים אל העדות המעולה של נוסח טבריה ולהעדיף את העולה מהם; ולענייננו - לבכר את הצורה "מרדכי".

למרות זאת, לטעמי, ההנהגה הראויה היא הנהגה על פי המסורת, כלומר הקריאה "מרדכי". בהקשר הזה אזכיר את אחת הפסיקות הידועות בעניין זה - פסיקת החיד"א בשו"ת "יוסף אומץ" (סימן י). הוא נשאל על סיומות כינוי הזכר כגון "נעריצך ונקדישך", "ביתך", "היכלך", שהמנהג המקובל בקהילות איטליה היה לקרוא בשווא בכ"ף - "נעריצך ונקדישך", "ביתך", "היכלך". והיו כמה חזנים ששינו את הקריאה הנהוגה וקראו בקמץ - "נעריצך ונקדישך", "ביתך", "היכלך" - "כי גמרו אומר כי כן ראוי על פי חכמת הדקדוק", ונשאלה השאלה האם לנהוג כמותם. על כך הוא השיב בשלילה מוחלטת:

ואני אענה, דהגם דזמנין דמשכחת גורעין או מוסיפין או משנין איזה תיבה או תיבות [...] מ"מ נדון שלנו, שרוצים לשנות התיבות התדיריות והמורגלות בפי כל המון ישראל אנשים ונשים וטף, ולשנות נקודתן שינוי מורגש, וכל העם מקצה יחדיו ירננו אבתריהו, ונעשה הדבר חוכא ואיטלולא, והם משתררים גם השתרר, ופערו פיהם שכל ישראל המה וחכמיהם ורבניהם טעו במדבר

21 ועל כך, מן הסתם, לא יחלוק הרב מאזוו, שהרי כך נהגו כבר מימים קדמונים, עוד בספרי התורה שבעזרה (ספרי דברים, פסקה שנו; וראה גם בשו"ת הרשב"א שצוין לעיל). ואין זה בכלל מה שאסר "להגיה מדעתנו" בתנ"ך. וכן אנו מוצאים שפוסקים רבים ניגשו לבירור הנוסח על פי עדויות נוסח שונות במקרה מפורסם שבו נפל ספק בכתיבם של ספרי התורה: "פצוע דכא" באל"ף או "פצוע דכה" בה"א (דברים כ, ב). ראה למשל שו"ת יביע אומר, ח"ח יו"ד סימן כה. ומעניין לציין שגם בעניין הזה יש כמה פוסקים שסברו שבכל מקום ומקום יש לקיים את הנהגה בספרי אותו מקום ולא להכריע על ידי בירור הנוסח - ראה את דברי ספר "משנת אברהם" ושו"ת "בעי חיי" המובאים ביביע אומר שם, וכן שו"ת דברי חכמים, יורה דעה סימן כז.

לא ידעו לקרות התיבות. הא ודאי אינהו הוא דקטעו בנקודות הקצף, עושי חדשות ומזלזלים לאלפי רבבות ישראל, ויש לבטל דעתם [...] על כן כל דבר שהוא מורגל בפי הציבור ראוי לסמוך עליו כאילו הם דברי נביא, דודאי סירכייהו נקטי.

לדברי החיד"א, אין ראוי לשנות מסורת חזקה ויציבה בפי "כל ישראל", מאחר ששינוי כזה מתפרש כזלזול בציבור ובמנהגי הרוחניים. ובכלל דבריו ודאי גם טמון השיקול "שלא להוציא לעז על דורות הראשונים", ולהימנע משינוי שיטל דופי כלשהו במנהגם של הדורות הקודמים.

מלבד זאת, יש במקרה שנדון בדברי החיד"א גם כדי להמחיש את הבעייתיות שבהליכה אחר שיקול הדעת הפילולוגי. שהרי אותם שביקשו לשנות את הקריאה היו בטוחים שרק הסימות בקמץ בכ"ף כגון "ביתך" היא התואמת את "הראוי על פי חכמת הדקדוק", אך כיום ידוע שבפיהם של חז"ל ועל פי הדקדוק שנהג בתקופתם נהגה דווקא הסימות "ב-ף" (לְזַכֵּר), וכך הם ייסדו בנוסח התפילה כולו. נמצא שאין הצדקה פילולוגית לתקון שרצו לתקן אותם המתקנים בזמנו של החיד"א.

גם בנידון דידן, אף אם נכריע בוודאות גמורה שהצורה "מרדכי" היא הקרובה יותר למקור - עדיין רחוקים אנו מידיעה מוצקה באשר לצורת השם. שהרי לפי העדויות הקדומות שהבאנו לעיל, התנועה במ"ם איננה תנועת ס אלא תנועת א, ולפיהן היינו צריכים לומר "מְרַדְכִי" בפתח, ואולי בכלל "מְרַדְכִי", בשורוק בדל"ת, כעדות המקורות הבבליים. שינויים כאלה בקריאה, המבוססים רק על עדויות פילולוגיות היסטוריות, ודאי לא יעלו על הדעת. נמצא שיצאנו משערי מסורת הקריאה הרווחת, ואל צורתו המקורית של השם לא הגענו. אם כן אפוא מוטב לנו שנמשיך לחסות בצילה של המסורת שעליה אנחנו אֶמוּנים, ונקרא "מרדכי".

## לסיום

לאמיתו של דבר אין הקריאה על פי מסורת צריכה לחיזוק ולראיה. שכן מסורת היא הבסיס לכל קריאה באשר היא, ובלעדיה לא תיכון כל אחידות והסכמה בכל טקסט שהוא. והמסורת היא היסוד הבלעדי לכל קריאה במקרא שאנו קוראים בזמננו. כך נהג רוב רובו של עם ישראל לאורך כל הדורות - קרא במקרא ובתפילה לפי המסורת, כל עדה וכל קהילה כמסורתה, בלי לשאול אם יש קריאה "נכונה יותר". ובקריאה שמטרתה לצאת ידי חובת המצוה, אם עלינו להכריע בין חיפוש אחר האמת הפילולוגית מחד גיסא ושמירת מסורת אבותינו מאידך גיסא - פשוט בעיניי שהאחרונה חשובה יותר.

## נספח: ניקוד "מרדכי" לפי "דקדוקי הטעמים"

עדות קדומה הנוגעת לעניינינו ישנה בחיבור שנכתב בחוגם של בעלי המסורה הטברנים - ספר "דקדוקי הטעמים" המיוחס לאהרן בן אשר, החכם המפורסם ביותר מבין חכמי המסורה. בשער יט בספר אנו קוראים כך:

יש סופרים, דבר אמת מורים, ונסחי ישרים, במקומות רבים, חטף קמץ קורים, כגון "ונפתחה את אמתחתינו" (בר' מג, כא), "שמעה תפלתי" (תה' לט, יג), "ואשמעה אחד קדוש" (דנ' ח, יג) [...] וכמוהם רבים. יש סופרים אחרים, אין קמץ מורים, ונסחי ישרים; כגון: "ונפתחה", "שמעה", "ואשמעה", "ונקראה" וחבירי<sup>22</sup>, "ונזרעה", "כתנות", "מרדכי", וכמוהם רבים. ואין לדבר הזה שורש כי אם ברצון הסופרים.

לפנינו אפוא עדות קדומה על חילופי מנהגים בין סופרי ספרי המקרא שהיו מוכרים לבעלי המסורה: בקבוצת מילים זו, ש"מרדכי" בכללה, היו סופרים שניקדו בחטף קמץ, והיו שניקדו בשווא רגיל. ואומנם יש לדייק ולומר שמדובר על מנהגים שונים ב**ניקוד** המילה, אך ספק אם הם באים לידי ביטוי בהגייה שלה. ונסביר את הדברים.

ממקורות שונים עולה שמנהגם של בעלי המסורה הטברנים בהגיית השווא הנע היה שונה מהנהוג כיום ברוב עדות ישראל<sup>23</sup>: השווא הנע נהגה בדרך כלל כמו פתח (למשל המילה "גְּדוּלִים" נהגה גְּדוּלִים), לפני י' הוא בוטא בתנועת חיריק (למשל "וַיִּדְעוּ" נהגה וַיִּדְעוּ) ולפני אות גרונית הוא נהגה בתנועת האות הגרונית (למשל "מֵאֵד" נהגה מוֹאֹד, "גְּאֵלָה" - גְּאֵלָה). כדי להורות לקורא את דרך הקריאה של השווא, לפעמים סימנו הסופרים את סימני החטף, המיועדים בדרך כלל לאותיות הגרוניות, גם באותיות שאינן גרוניות. למשל, הרי"ש ב"מְגִרְשִׁי" (דה"א ה, טז) מנוקדת בחטף פתח בכתבי יד קדומים, אף על פי שהרי"ש איננה אות גרונית, משום שכך הורו הסופרים הטברנים שהשווא הנע שברי"ש נהגה כמו פתח; בדומה לכך, השם "קֶהֱת" נוקד כך, בחטף-קמץ בקו"ף, כדי לסמן שהשווא בקו"ף נהגה כמו קמץ (שהרי ה"א אות גרונית, והשווא הנע שלפניה מקבל את תנועתה). בעניין הזה לא הייתה אחידות בין סופרי כתבי היד<sup>24</sup>: היו שהרבו בסימון חטפים במקום שווא רגיל, כמו למשל בכתר ארם צובה, והיו שהעדיפו בדרך כלל את סימון השווא. אך כל ההבדל היה בדרך הניקוד ולא בהגייה, שכן הגיית השווא הנע הייתה אחידה, על

22 כלומר, המילה "ונקראה" מופיעה פעמיים במקרא, ובשתי ההיקרויות קיימות שתי גרסאות אלו.

23 רק בקהילות תימן נוהגת הגיית השווא הנע על הדרך המתוארת לקמן.

24 ועד ימינו יש הבדלים בסימוני חטפים באותיות שאינן גרוניות בין חומשים ותנ"כים בדפוסים שונים.

הדרך שתיארנו לעיל, בין שסומן שווא רגיל ובין שנוסף לצד השווא סימן של פתח, קמץ או סגול, כלומר חטף, כדי להקל על הקורא להגות את השווא כראוי. ועל עניין זה נסבה הפסקה המצוטטת למעלה, המתארת את ההבדלים בין סופרים שונים בניקוד החטפים בכמה מילים. לכן מסתבר שברוב המילים הנזכרות בקטע נהגה השווא בקירוב לתנועת ס בפי כל הסופרים שאליהם מתייחס הקטע, בין שניקדו בחטף קמץ בין שניקדו בשווא רגיל, מכיוון שמדובר בשווא שלאחריו אות גרונית, והוא נהגה בתנועת הגרונית הסמוכה (קמץ); למשל "נפתחה" נהגה כעין "נִפְתּוּחָה", הן בפי מי שניקד "נִפְתּוּחָה" הן בפי המנקד "נִפְתּוּחָה", כלומר התי"ו נהגה בתנועת הקמץ, שבפי חכמי טבריה הייתה קרובה לתנועת החולם שלנו<sup>25</sup>.

ואומנם לשון הקטע אינה חד־משמעית, ואפשר להבין ממנה שלא רק בניקוד הדברים אמורים, אלא אולי גם באופן הקריאה יש הבדל בין הסופרים. ובמיוחד יש להסתפק בשתי המילים האחרונות שנזכרו בקטע - "כתנות" ו"מרדכי": לפי הסופרים המנקדים בחטף-פתח הקריאה היא בוודאי בתנועה מעין ס - "כְּתוֹנוֹת", "מְרִדְכִי"; אך לפי הניקוד בשווא פשוט, השווא הנע צריך היה לכאורה להיות נהגה כשווא נע רגיל במסורת הטברנית, כלומר כמו פתח - "כְּתוֹנוֹת", "מְרִדְכִי", מאחר שאין אות גרונית לאחר השווא שבמילים אלו<sup>26</sup>. לא ברור אפוא אם הסופרים שניקדו בשווא פשוט אכן ייצגו מסורת הגייה שונה, והרי לנו עדות קדומה נוספת לקריאת הדל"ת ב"מרדכי" בשווא נע רגיל, או שקריאת הדל"ת בתנועה כעין ס הייתה בבחינת מסורת ברורה לכול, ורק בכתבה היו סופרים שכתבו "מְרִדְכִי", בסומכם על המסורת שבעל־פה, שבעזרתה ידע הקורא שמדובר בשווא חריג שיש לקרוא כעין ס, כשווא שאחריו אות גרונית המנוקדת בקמץ. וצריך עיון.

25 בדומה להגייה התימנית ולהגייה האשכנזית המסורתית בימינו.

26 ההבחנה הזאת בין המילים הרשומות בקטע הייתה היסוד העיקרי לטענתנו של מהדיר הקטע, פרופ' א' דותן, שהמילים "כתנות" ו"מרדכי" אינן מן הנוסח המקורי של הספר, והן תוספת מידי מעתיק מאוחר. אך כבר העירו כנגדו כי הופעתן של שתי אלו ברוב כתבי היד של "דקדוקי הטעמים", וגם בנוסח מקביל של הפסקה בחיבור קדום אחר - "הוריית הקורא" - אינה מתיישבת עם טענה זו.

נמצאים במערכת 'המעין' שני סטים כמעט שלמים

של גיליונות 'המעין' מראשית הופעתם

ספרייה שמעוניינת לרכוש סט כזה במחיר של 999 ₪ + דמי משלוח

מוזמנת לפנות למערכת

## ליל הסדר בבית מרן הרב קוק זצ"ל

תיאור הסדר כאן נוצר מהתכת מספר תיאורים של אישים שנכחו בסדר בבית הרב קוק בשנים שונות. בנו, הרב צבי יהודה תיאר את הסדר בבית הרב לטובת קובץ שעסק בתיאורי סדרים שונים, ובגלל ריבוי הסדרים שעשה הרב צבי יהודה בבית הוריו סביר שאין לראות בתיאורו ליל סדר ספציפי, אלא תיאור החוויה שעלתה לרצי"ה מכל לילות הסדר יחד. במסגרת תיאורו הרצי"ה שם בפי אביו הרב קטעים שלמים מתיאורו להגדה של פסח שנמצא בסידור 'עולת ראייה', שכבר הודפס בידי הרצי"ה שנים קודם לתיאורו על פי כתביו של הרב<sup>2</sup>. ביקורו של המושל סטורס בבית הרב בשנת תרפ"ב תואר בקצרה בפיו של 'הרב הנזיר'<sup>3</sup>, ובכתבה בעיתון שנכתבה ע"י אי מי מהמשתתפים האחרים<sup>4</sup>. בערב פסח בשנת תרפ"ח התפרסם בעיתון 'דאר היום' תיאור של ליל הסדר בבית הרב קוק<sup>5</sup>, ומדובר כמובן על תיאור מחגי הפסח

1 'סדר בבית הרב', הרב צ"י קוק, מחניים כה, ירושלים תשט"ו, עמ' 42-39. ראו, לדוגמה, הגדה של פסח עם פירוש עולת ראייה, ירושלים תש"ח, עמ' מב בהערה: "היה מזכיר ומדגיש על זה הדרשה...". וכן שם עמ' לב: "אאמו"ר זצ"ל היה אומר...". ובהסברו של הרב קלכהיים: "זאת אומרת רגיל היה בכך בכל ליל-סדר' לחזור ולהדגיש" (באר מגד ירחים, בית אל התשנ"ה, עמ' עז), ובדומה לכך בהערה שם עמ' לט.

2 הגדה של פסח עם פירוש עולת ראייה ובהקדמה שם. קטעים אלה השמטנו מתיאור הסדר, והם נמצאים על מקומם בהגדה.

3 מועדי הראי"ה, הרב מ"צ נריה, ירושלים תשע"ה, עמ' 303. ושוב בספר הרב הנזיר - איש כי יפליא, ה' וולברשטיין, ירושלים תשע"ז, עמ' 218-217. ראו גם: האיש על העדה, ל' פריש וי' הכהן, חיפה תשע"ג, עמ' 31 הערה 33.

4 'ליל הסדר בבית הרב הראשי', 'דאר היום', 24.4.1922, עמ' 4. התיאור המפורט נכתב על ידי אחד המשתתפים בסדר, ומנקודת מבטם של האורחים. על פי פרטים מסוימים בטקסט (שעת הגעת האורחים ויציאתם, שמו של המתורגמן - 'ליוא' במקום 'הלוי') ניתן להניח שהתיאור נכתב בידי אחד האורחים האנגלים, ותורגם בידי מערכת העיתון. ואם נרחיק לכת, נוכל לזהות את הכותב כעיתונאי היחיד שנכח באירוע - פיליפ גרייבס. אם אכן כך, כי אז ושרותו של הרב קוק לסטורס - הצמדת 'הרב הנזיר' לסטורס כבן שיח (להלן), לא הורגשה על ידי הכותב. הרצי"ה לא התייחס כלל לביקורו של המושל סטורס, ולא רק בשל היותו קוריוז, אלא בעיקר כי באותה שנה חגג את הפסח בבית הורי אשתו בוורשה, כחודש וחצי לאחר נישואיהם. אמנם כבר בכ"ז באדר תרפ"ב כותב הרב: "תקוותנו היא שכעת כבר הזוג היקר שי' הוא בדרכו דרך הקודש לבוא אלינו לארץ" (אגרות הראייה ה, הרב ז' נוימן (עורך), ירושלים תשע"ט, אגרת מה, עמ' נו). אך בפועל רק לאחר הפסח באותה שנה הם הגיעו ארצה (משמיע ישועה, ה' וולברשטיין, מרכז שפירא התש"ע, עמ' 36).

5 'רשמי חג הפסח בירושלים', ה' שטיין, 'דאר היום', 5.4.1928.

שקדמו לפסח תרפ"ח. למרות שאזכור דמויות ספציפיות בתיאור זה של ליל הסדר לכאורה מקבע את תיארוך הלילה לשנת תרפ"ב, ניתן לראות בתיאור זה שיקוף של כלל לילות הסדר בבית הרב קוק בירושלים. השתדלנו לפגוע כמה שפחות בתיאור האותנטי, כדי לאפשר לקורא להרגיש כאילו הוא עצמו יושב בליל הסדר בבית הרב. ההתערבות הלשונית הייתה אפוא מזערית.

\* \* \*

מושל ירושלים מטעם המנדט הבריטי רונלד סטורס (1881-1955) הביע את משאלתו להיות נוכח ב"סדר" של הרב קוק, וכמובן שמשום שלום מלכות נענה הרב למשאלתו. בחושו על אירוחו באופן מתאים נזכר הרב כי שמע שסטורס מתעניין בספרות יוון העתיקה, ועל כן ביקש מ'הרב הנזיר' שב"סדר" בבית הרב קוק יהיה 'הנזיר' מלווה ואיש שיחו של האורח, כדי להנעים לו את זמן ישיבתו על יד השולחן<sup>6</sup>. בטוב טעמו הוסיף הרב קוק ואמר: "מקובל לקדם איש שררה רב מעלה בפרחים, והרי אמר רבי יהודה הלוי 'ואל ישיאך חכמה יונית אשר אין לה פרי כי אם פרחים'<sup>7</sup>, תשמש נא אפוא השיחה עם האורח בנושאי חכמת יוון כפרחים שבהם אנו מקבלים פניו אצלנו". רונלד סטורס מושל ירושלים התלוו מר גרייבס כתבו של ה"טיימס" במזרח הקרוב<sup>8</sup>

6 היה זה אך טבעי ש'הרב הנזיר' ישתתף בליל הסדר בבית הרב. הרב הנזיר עלה ארצה כרווק בערב יום כיפור באותה שנה, ובית הרב היה לו כבית באותה תקופה (הרב הנזיר - איש כי יפליא, ה' וולברשטיין, ירושלים תשע"ז, עמ' 68, 71).

7 בשירו 'דברין במור עובר רקוחים', שירי רבי יהודה הלוי, כרך ג, מחברות לספרות, תשכ"ד, עמ' 15.

8 פיליפ גרייבס (1876-1953) היה העיתונאי שחשף בעיתונו ש'הפרוטוקולים של זקני ציון' אינם אלא זיוף הספר הצרפתי 'דיאלוגים בגיהנום בין מקיאווולי למונטסקייה' מאת מ' ז'ולי. כשהגיע לבקר בארץ, נערכה לכבודו סעודה במלון אמדורסקי ב' בשבט התרפ"ב. בנאומו בסעודה אמר הרב: "שמח אני להיות נוכח במסיבה זו, מפני שהיא מבליטה ביחוד אחת מהמידות הטובות והמצוינות שנשתבחה בה האומה הישראלית מעולם, והיא מידת הכרת טובה למטיבינו. עלולים אנו לשכוח את כל הרעות אשר נעשו לנו. ובאמת הרבה סכסוכים עברו בינינו ובין הרבה סיעות אנושיות שהננו עלולים לשכוח את כל הצדדים השליליים שבהם נגדנו. אך לעולם לא נשכח שום יחס טוב שבא אלינו, בין מאומה בין מיחיד. אלפי שנים עברו מעת אשר שר אחר בפרס בשם 'חרבונה' דיבר דבר טוב על ישראל, ואין האומה יכולה לשכוח מהזכיר בכל שנה ושנה ביום זכרון השמחה של חג הפורים לומר "חרבונה זכור לטוב". וכמה מידה טובה כפולה יש ביחסנו לאיזו אישיות נכבדה אשר נפגשנו עמה רק ביחס של טוב. וזה אנחנו יכולים להבליט על האורח הנכבד מר גרייבס הנמצא לשמחתנו איתנו פה, ושלשם הכרת טובה והוראת כבוד לו נועדנו פה יחד. החוש המוסרי העדין ואהבת האמת המקננים בלבבו הם הם אשר הצליחו אותו בהצלחה כל כך גדולה לגלות את האמת הכבירה. בדבר הסרת החרפה שהפומפלט הידוע בשם "פרוטוקולים של זקני ציון" רצה להעטות על עמנו מהשפעתו המזיקה. ואני בטוח שהסרת העלילה ומחפירה הזאת לא ללמד רק על עצמה תצא, אלא ללמד על כל עלילות השוא וכל חזיונות הבדים אשר

בתו של שר החוץ הבריטי לורד ג'ורג' נתנאל קרזון ובת לווייתה<sup>9</sup>.

בקשתו של סטורס לא הייתה יוצאת דופן. ה"סדר" בבית הרב שימש מקום כינוס לאורחים חשובים, רבנים וסתם יהודים בעלי צורה מכל תפוצות הגולה שעלו לרגל לחוג בירושלים את חג הפסח ולבקר בארץ הקדושה (ולאחר ששיבת 'מרכז הרב' הוקמה, גם טובי בני ישיבתו של הרב הצטרפו ל'סדר' בביתו). ה'סדר' בבית הרב היווה אפוא מעין קיבוץ גלויות בזעיר אנפין.

הסדר התחיל, והאורחים הוזמנו אל השולחן. סטורס ישב ע"י הרב ואחריו הגברות ואחריהן מר גריבס, והם קיבלו הגדה עם תרגום אנגלי. מלבד בני הבית היו מסובים סביב השולחן רבנים, ראשי ישיבות, אורחים מחוץ לארץ ומנהיגי ציבור. הרב ישב דרך חירות בראש השולחן על כורסת ההיסב, כשראשו נטוי קצת לצד שמאל והוא נשען על גבי כרים, עטוף ב"קיטל" צחור<sup>10</sup> וחבוש כיפת משי לבנה, פניו נוהרים מקורת רוח ושמחת החג, מכל קמט ניבט צימאון נשמתו זורח במכאובו ובעינוגו. העיניים הגדולות, הבהירות גווניהן נשתנו כגלי ים סוער ורוגע חליפות, והן מפיקות התרוממות הרוח ורגשי קודש, מראהו "כמלאך ה' צבאות"<sup>11</sup>. המנורות האירו את הטרקלין, שיחקו בזכוכית הצבעונית של הצלוחיות, בכוסות הכסף, בגביע הזהב

שונאינו מעלילים עלינו בזדון או בשגגה ביחס לתנועה הגדולה של תחייתנו הלאומית וקישורנו הנצחי לציון ולירושלם ולארץ הקודש בכלל. והאנשים הנכבדים החשובים הללו, כאורחנו הנכבד וחבריו אנשי הישר והאמת, הם הם אשר יהיו מהעוזרים להביא לעולם את אותה האורה הגדולה שעתידה לצאת מציון לכל העולם כולו" ('משתתה תה לכבוד פיליפ גרייבס', דאר היום, 9.2.1922, עמ' 3). אין פלא, אפוא, שהרב שמח באירוחו של גרייבס והשתדל להנעים עליו את ליל הסדר.

9 ראו גם: 'בתו של לורד קרזון בירושלים', דאר היום, 10.4.1922, עמ' 3: "המושל, ה' גרייבס, ובתו של לורד קרזון תחגגה [כך! ש"ג] את את הערב הראשון של חג פסחנו בביתו של הרה"ג הכהן קוק". ראו גם: 'ווי גווארנר סטארס האט געענדערט זיין טאקטיק צו ירושלים אידען', איש יהודי, דער מארגען זשורנאל, 9.5.1922, עמ' 7. ו'א נחלה פון א וורשאווער חסידים אין פאלעסטינא', 'היינט', 28.5.1922, עמ' 5.

10 בזכרונותיו של הרצי"ה מלילות הסדר אצל אביו הוא ציין כי במהלך הסעודה הירשה הרב לעצמו להעלות זיכרונות מליל הסדר אצל הנצי"ב מוולוז'ין: "זכורני, שבשיחותי הסביר על שום מה לובשים קיטל בסדרו של פסח. אכילת קרבן פסח היא בחינת משולחן גבוה קאכיל. שולחנו של מלך. ובירושלים הקדומה, בזמן שבית המקדש היה קיים, בזמן אכילת פסחים היו מתעטפים בכלי עטיפה עשויים מאטון יקרים, מפשתן לבן, "בגדי שש" שבתורה. הסדר של היום זכר לפסחים בימים ההם שולחנו שולחן גבוה, ולכן לובשים דרך-כבוד גלימה לבנה, מה שקוראים קיטל. אנו, בני מלכים מסובין כביכול אל שולחנו של מלך מלכי המלכים" ('סדר בבית הרב', הרב צ"י קוק, מחניים כה, ירושלים תשט"ו, עמ' 42. וראה גם בהגדת הנצי"ב - אמרי שפר, א' קופרמן (עורך). ירושלים תשע"א, עמ' 1-2 ובהערות 34-37 שם).

11 השוו מועד קטן יז, א.

העתיק הוא כוסו של אליהו, ואור זרוע סביבותיו - נוטף כאגלי טל ממבטיו, מעפעפיו, ממצחו, מקצות זקנו ופאותיו. כל העיניים מכוונות אל ראש השולחן, מקום היסבו. לפני הקערה, ושיחה יום-טובית מתרקמת, קולחת, פורקת מתיחות, משרה אווירה ביתית משפחתית, ותוך כדי שיחה נפתחים מעיינות, רעיון רודף רעיון וכולם יוצאים וחוזרים אל חירות ישראל. הרב הסביר לאורחים כי במשך כל זמן אמירת ההגדה אי אפשר לו להסיח את דעתו ולשוחח איתם, משום שזוהי חובת הערב, ואיתם הסליחה.

'הרב הנזיר' הבין יפה את רצונו של הרב לדאוג ליחסים מתוקנים עם המושל הבריטי, שירגיש שמכבדים אותו כראוי, ובדלית ברירה מילא את בקשתו, והשתדל למלא את התפקיד שהוטל עליו כמיטב יכולתו (אף שבמהלך השיחה נתברר לו שדיעותיו של סטורס בספרות יוון היו שטחיות ביותר<sup>12</sup>).

מוזגים כוס ראשונה. הרב מקדש בנעימת חג, ונפשו מקופלת בקולו. הוא חוזר פעם ופעמיים על המילים "אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון", מטעימן ברטט, כשדמעת שמחת מצוה זוהרת בעיניו, "זמן חרותנו, זמן חרותנו". אחרי ששתה מהכוס וישב על מקומו חידש בהתלהבות גוברת את שיחתו, כשהדברים נוהרים מתוך מעמקיו. מוזגים כוס שנייה. הרב קורא את ההגדה בחרדת קודש, לא בהסיבה, במתינות רבה ובנעימה חגיגית, וכל המסובין קוראים אחריו בקול חרישי, הוא מטעים ומדגיש כל מילה ומשפט לפי תוכנם, וחורז ככה בנחת את פסוקי-פניני ההגדה, דורש על כל סימני הסדר, וחורז מהלכה לאגדה ומקבלה לדרוש, וכל דבריו נסובים על סגולת החירות של העם הנבחר.

סטורס ואורחיו ישבו בכובד ראש בזמן אמירת ההגדה<sup>13</sup>, ולפרקים מסר להם הרב<sup>14</sup>

12 סטורס סיים בהצטיינות לימודים קלאסיים בקולג'. במקביל, היה שותף בקבוצת תיאטרון שהעלתה מחזות יוונים קלאסיים. כשהגיע לירושלים גילה סטורס שידענותו בתחומים אלה אינה נחשבת בקרב משכילי ירושלים: "מעט-הבקיאות שקנית בלשון יוון ורומא בגירסא דינקותא שלך, מעט האנגלית או הבקיאות בספרות-המופת שנשארה לפליטה לאחר עשרים שנות נדודים מחוץ לאירופה - כל זה היה חספא בעלמא" (ר' סטורס, זכרונות [מאנגלית - י"א עבאדי], ת"א תרצ"ח, עמ' 585).

13 באופן תמוה, ב'א נחלה פון א וורשאווער חסידים אין פאלעסטינא', 'היינט', 28.5.1922, עמ' 5 נטען כי ידיעת העברית בפי סטורס היתה מספיקה כדי שיוכל לעקוב אחרי מהלך הסדר, ולסייע לחבריו להתמצא במהלך הסדר.

14 סביר שהרב נעזר כמתורגמן ביוסף הלוי שמוזכר בהמשך, שכן השפה האנגלית לא הייתה שגורה על לשונו של הרב. בפגישתו של הרב עם נשיא ארה"ב, קולידג', בשנת 1924, הוא התנצל על אי ידיעתו המספקת את השפה האנגלית ועל שימושו במתורגמן בשיחתם ('הרב וארה"ב' - התמונה והמסמכים מספרים, י' דן, ערוץ 7, ב באב תשע"ז). וכך גם בפגישתו עם הלורד בלפור ('טעלעגראמעס', די אידישע שטימע', 30.11.1924, עמ' 2). גם בעדותו לפני ועדת החקירה

ביאורים על שרשי המנהגים השונים ופרטים על המסורת של הסדר. האורחים ושאר הקרואים מקשיבים לדבריו ברוב קשב, קצתם מתרכזים בתוך עולמם הפנימי ורואים את עצמם כיוצאי מצרים; שהרי גם הם התקבצו ובאו מכל פזורי הגולה לעיר קודשנו לחוג בה את חג הפסח, זמן חרותנו.

"בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים". כולנו אומרים כתוב זה. ואילו הרב חי את חוויית היציאה ממצרים, חש אותה בכל גופו ונפשו. בשעת אמירת ההגדה גופו רעד, פניו דלקו, נשימתו כבדה מחיפזון, מהתרגשות ממראות פלאים שנגולו לעיניו: הוא בעצמו נמצא באותה שעה בין יוצאי מצרים, נושא בצקו בטרם יחמץ על שכמו, רואה עמוד ענן ביום ועמוד אש בלילה; עד ראייה חי לנפלאות יום צאת ישראל ממצרים.

גילת הרעדה גוברת ועולה מכתוב לכתוב. הוא מחזיק את הכוס בידו הרועדת ואומר בקול טבול דמעות, בכיסופים הפורצים מכל הווייתו, ברטט כל אבריו: "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים... כן יגיענו למועדים ולרגלים... שמחים בבניין עירך וששים בעבודתך... ונודה לך על גאולתנו ועל פדות נפשנו...". הוא מסיים את הכתוב וחוזר על הפסוקים, קם ממקומו ושר ובוכה: "על גאולתנו ופדות נפשנו, ברוך גואל ישראל".

אחרי המתיחות הגדולה, שמיצתה את כוחותיו, ירדה עליו מנוחה נפשית. מרגוע שלאחר סערה. הוא שב מתקופת יציאת מצרים לימי ההווה והעבר הקרוב. שוחח בנחת, בבת שחוק ענוגה. צירף קולו לשירת המסובין. האזין לדברי אורחים מארצות שונות. החליף דברים עם בני הבית. צלל לנככי זיכרונות וסיפר על סדרי פסח אצל גדולי ישראל. הוא הירבה לספר על הסדר בבית הנציב מוולוז'ין.

בשעת הסעודה משוחח הרב עם האורחים ומטיף לפניהם דברי תורה, אגדות חז"ל ופניני רעיונותיו מענינא דלילא, על גאולת מצרים ועל הגאולה העתידה. הוא מונה לפניהם בפרוטרוט את מעלות ויתרונות הארץ, ואת ערך קדושתה הנשגבה, ומפיח בליבם רגשי הערצה, נאמנות והתמסרות נפשית להתיישב בארץ ישראל ולבנותה. המסובים האורחים בולעים כל דבריו ברגשי הערצה וברטט גיל, והם חודרים למעמקי ליבם.

הבריטית בנושא המאורעות באב תרפ"ט נשאל על כך הרב, והוא ענה: "לא למדתי אנגלית בילדותי, ובלונדון שימשתי רב לעדה שהבינה יהודית [= יידיש. ש"ג]. הואיל וישבתי בסביבה אנגלית התחלתי להתרגל לשון זו. אני קורא ומבין, אולם מדבר בקושי, וצריך להשתמש גם במילון, ובעיקר קשה עלי הביטוי" ('המשך עדותו של הרב קוק', הארץ, 18.12.1929, עמ' 2). ראה גם ח' ליפשיץ, שבחי הראי"ה, בית אל תש"ע, עמ' 173.

חסל סדר הסעודה. פותחים את הדלת, המסובים קמים ממקומותיהם. הרב נוטל את הכוס - מצחו מתקמט, פניו מועמים, עצבות ויגון נסוכים עליהם, והוא קורא בניגון עצוב מתוך התרגשות את פסוקי "שפוך חמתך"... כאן רואים הקרואים לפניהם את גדול הדור, "מדברנא דאומתא"<sup>15</sup>, המביע את מחאתו והתמרמרותו הנמרצת נגד רשעי אומות העולם העורכים פרעות וטביחות באומה הישראלית בארצות פזוריה... הרב משתתק רגע. המסובין תופסים שוב את מקומותיהם מסביב לשולחן. פני הרב מזהירים שוב, והוא מתחיל לקרוא את פימוני ההגדה בקול ערב ובהטעמה לבבית מרהיבה, מלאה השתפכות הנפש, והקרואים מכוונים את ליבם וקרואים אחריו מילה במילה ברגש רב.

אחרי גמר הסעודה, בשעת הפרידה מאורחיו הבריטים, קם הרב ונשא נאום שתורגם ע"י מר יוסף הלוי מהשלטון המחוזי<sup>16</sup>, שבא ביחד עם האורחים והיה בין המסובים אל הסדר. בנאומו ביאר הרב לאורחים כי תוכן המאורע הגדול, שהוא מיוחד בעיקרו לחרות עם ישראל ויציאתו ממצרים, הוא יחד עם זה גם המאורע היותר גדול לאנושיות הכללית<sup>17</sup>, אשר משפע האורה שיצא לעולם ע"י הופעת עם ישראל ותורתו בעולם נפתח מעין גדול להרמת התרבות האנושית הכללית, ואשר החלק היותר נאור מהמין האנושי כבר התחיל להיות יונק ממנו, ואנו בטוחים כי ההשפעה הזאת תלך הלך וגדול ותנצח את כל המפריעים העוצרים בעדה. ובהיות שבין כל העמים הנאורים שהכירו את ערכה הגדול של האורה הנובעת מהתנ"ך, שהיא כולה אחוזה וקשורה בשורש המקורי של המאורע הגדול אשר לערב הזה של יציאת ישראל ממצרים בגילוי שכינה, יש לעם הבריטי יחס יותר אוהד ויותר מלבב, על כן חושב אני לי לעונג גדול כי נתכבדתי שבנים חשובים מהעם הבריטי הינם מסובים על שולחני בעיר הקודש ירושלים בערב הגדול הזה. האורחים קיבלו את הנאום במחאת כפים סוערת וממושכת. אח"כ קם מר סטורס ופתח בהכרת תודה בשמו ובשם האורחים לרב ומשפחתו על הכבוד והעונג שנחלק להם, ואמר כי המאורע הזה, לשבת אל שולחן הרב הראשי בירושלם בליל הסדר, נחשב גם אצלם למאורע היסטורי שיזכרוהו הרבה, והדברים הנשגבים ששמעו מהרב הראשי על תוכן הערב הם דברים המעירים בהם רגשי כבוד מרובים, וכולנו מתאחדים בציייה שמציון תצא תורה וכו' להצלחת האנושיות כולה.

15 סנהדרין יד, א וברש"י שם: "מנהיג, על שם שהיה פרנס וקרוב למלכות".

16 ר' יוסף הלוי שימש בתפקיד דומה גם בטקס ציון יום השנה השביעי לשביתת הנשק. ראו 'חג שביתת הנשק', 'דאר היום', 12.11.1925, עמ' 4.

17 "יציאת מצרים תישאר לעד האביב של העולם כולו" (מגד ירחים תרע"ד, וראו באר מגד ירחים, ע' קלכהיים, בית אל התשנ"ה, עמ' עז-פב).

## הרב יצחק צבי אושינסקי

# האם אב שגויס למלחמה יכול לקיים את מצות סיפור יציאת מצרים לבן ע"י מכתב?

הקדמה  
מעלת סיפור יציאת מצרים  
סברות לומר שלא יועיל מכתב ששולח האב בערב פסח  
סברות לומר שיועיל מכתב ששולח האב בערב פסח  
פתרונות  
סיכום

### הקדמה

האם אפשר לקיים את מצות "והגדת לבנך" ע"י מכתב שיכתוב האב לבנו לפני פסח, כשאינו יכול לספר לבן את ניסי יציאת מצרים בליל הסדר עצמו?  
שאלה זו מצויה במקרים שהאב אינו בביתו בליל הסדר, כגון בבני זוג גרושים שהבן אצל האם, או כשהאב משרת במילואים בפסח או מצוי במלחמה, או כשהאב בחו"ל ושולח לבנו לפני פסח בדוא"ל סיפורים הנוגעים ליציאת מצרים כדי שהוא יקרא בהם בליל הסדר.

### מעלת סיפור יציאת מצרים

ישנה חובה לספר לבן את נוסח ההגדה, לשם העברת מסר האמונה מדור לדור. וכך כתב המאירי בחיבור התשובה (מאמר א פרק יב):

מצוה עשה לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן שנאמר 'והגדת לבנך ביום ההוא', ולקיים מצוה זו אנו קוראים נוסח ההגדה. והרי זו מצוה קלה, אלא שהיוצא ממצוה זו היא לקבוע בלבבות דעת אמיתי, והוא האמנת הנפלאות ושינוי הטבע ברצונו יתברך. נמצא שעניין זה הוא פרי מצות הסיפור, והוא הוא עיקר מצות הסיפור ותכלית הכוונה בו.

וכך כתב הרמב"ן בסוף פרשת בא (שמות יג, טז):

והכל להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלהים וכו' שהוציאנו מאותו עבדות לחירות וכבוד גדול, לזכות אבותיהם החפצים ביראת שמו.

עניין סיפור יציאת מצרים של האב לבנו הוא עניין נעלה ורם. ברם, היה ניתן לומר שאת כל מעלות המצוה ניתן לקיים אף בדרך של מכתב או משלוח הודעה בדוא"ל לבנו טרם הפסח, שיקרא בהם הבן בליל הסדר, ויפיק את אותה תועלת.

ככל שהתארך הסדר, כן נתרבו אנשים מכל קצות העיר שגמרו את הסדרים ובאו לראות את הרב בליל השימורים ולשמע את דבריו. באו רבנים, תופסי תורה, סופרים ואנשי רוח, וצעירים מתנועות דתיות. שעה ארוכה הקשיבו לאמירת פרקי ההגדה, אמירה בקול שמחה מלווה בת קול ענוגה, מתוקה. הרב מנה מילים כמרגליות, השקיע בכל מילה את ניגון נפשו, והמילים היו פורחות ונמוגות בחלל האויר.

בראותו את הקהל הרב המצפה לאימרותיו, קם הרב על רגליו ודיבר לפניו על מצה כלחם חירות, לחם מרפא לנשמה המשוחררת<sup>8</sup>. משתקפה אותו ההתלהבות הגדולה שם את ידיו על כתפיהם של העומדים סמוך לו, והחל לרקוד ולשיר את שירת הכבוד והגאולה העתידה: "אדיר הוא יבנה ביתו בקרוב, במהרה, במהרה בימינו בקרוב. אל בנה, אל בנה, בנה ביתך בקרוב".

בתום הסדר נפרדו האורחים מהרב הראשי ומכל משפחתו בכבוד ובידידות רבה. אז פנה הרב אל 'הרב הנזיר'. הוא הבין היטב לרוחו, שלא היה נוח לו כלל לעסוק בספרות יונית בליל השימורים, לילה שכולו קודש לד', והעניק לו פיצוי הולם, שרק הוא היה מסוגל לתתו - בשעה מאוחרת התיישב הרב ולמד איתו קטעי זוהר מופלאים, על פסוקי שיר השירים מתוך "זוהר חדש", ובהסברתו הרחבה ובקיאיותו הגדולה בכל גנזי הנסתרות האיר לפניו את כל הלילה, עד שהגיע זמן קריאת שמע של שחרית.

18 השוו אורות הקודש ג, עמ' לו, ובהגדה של פסח עולת ראייה עמ' מט.

חדש!

יצא לאור על ידי ספריית משעול שע"י מכון שלמה אומן

## הספר 'התשב"ץ ושוודי הים'

סיפורים אמיתיים מתקופת ה'ראשונים',  
מלזים באיורים צבעוניים

התשב"ץ (רבי שמועון בן צמח למשפחת דוראן) חי באי מיורקה שליד ספרד לפני כ-600 שנה. בספר יוכלו הקוראים להשתתף עמו בבריחתו לאלג'יריה אחרי הפרעות שערכו הנוצרים ביהודי מיורקה בשנת קנ"א, ובאירועים שאירעו עמו כאשר שימש כראש הדיינים באלג'יריה.

באותה תקופה הטילו שודדים את חיתתם על כל המפליגים באוניות באזור הזה של הים התיכון, ובספר נכללים סיפורים אמיתיים על מעשי שוד בים וביבשה, על יהודים שנאנסו לחיות כנוצרים, על מקרי הצלה מופלאים, ובכלל על חיי היהודים בצפון אפריקה באותה תקופה, סיפורים שאת חלקם חוו התשב"ץ ובני משפחתו על בשרם, ונשמרו בספרו 'שו"ת התשב"ץ' ובספריו האחרים. לספר מצורפת ברכתו של הרב שמואל אליהו שליט"א.

**ניתן להשיג את הספר דרך ספריית משעול באתר מכון שלמה אומן,  
או בטלפון 08-9276664**



## סברות לומר שלא יועיל מכתב ששולח האב בערב פסח

אולם יש מקום לומר שאין דין מכתב שנשלח לבן לפני פסח כדין סיפור ענייני ההגדה בליל פסח.

### א. סיפור יציאת מצרים יש לספר בתחילת הלילה, מול המצה והמרור

על פניו יש לספר לבן על יציאת מצרים דווקא בליל הסדר, בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, כדי שלבו של הבן - ששואל שאלות ותמיהות על מה שרואה בסדר ("מה נשתנה") - פתוח אז לשמוע את הסיפור של יציאת מצרים. ברם, יתכן ואף סיפור בכתב (שקורא ממנו הבן בליל הסדר) נחשב סיפור לעניין זה.

וראו מש"כ הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנז):

היא שצונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר. וכל מה שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו ה' ומה שעשו עמנו המצרים מעוול וחמס, ואיך לקח ה' נקמתנו מהם, ובהודות לו יתברך על מה שגמלנו מחסדיו, יהיה יותר טוב, כמו שאמרו 'כל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח'. והכתוב שבא על הציווי הזה הוא אומר יתברך 'והגדת לבנך ביום ההוא' וכו'. ובא הפירוש, 'והגדת לבנך' יכול מראש חודש, תלמוד לומר 'ביום ההוא'. אי 'ביום ההוא' יכול מבעוד יום, תלמוד לומר 'בעבור זה', 'בעבור זה' לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

הרי שהזמן המתאים לספר לבן את סיפור יציאת מצרים הוא "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך", והסברה לכך הובאה לעיל. האם ניתן לקיים זאת אף במכתב שישלח לבנו טרם הפסח ויקרא בו הבן בתחילת הלילה?

בנימוקי פסק דין שניתן בביה"ד הגדול כתב הגאון רבי שלמה שפירא שליט"א (תיק 1161709/2 אות כז):

והנה בדברי החינוך מצאנו חידוש גדול שמצוה זו היא גם על נשים, שכתב שנוהגת בנקבות, ואם כן גם האם מחויבת במצוה זו. ונראה שגם דעת הרמב"ם היא כדעת החינוך וכו'. ולכאורה היא מצוות עשה שהזמן גרמא שנשים פטורות ממנה, ומדוע במצוה זו נשים חייבות, ומאי שנא משאר מצוות עשה שהזמן גרמן שנשים פטורות מהן?

וכך הוא מיישב שם את שיטת החינוך והרמב"ם:

ונראה ליישב את דברי הרמב"ם, דאיהו סבירא ליה שהמצוה לספר בניסי יציאת מצרים בליל ט"ו אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, מפני שמצוה זו לא

קבעה לה התורה זמן, אלא אמרה התורה 'בעבור זה - בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך', ותלוי בהנחתם, ובפרט לראשונים דבעינן מצה מונחת לעיכובא. ואף שלמצות אכילת מצה קבעה התורה זמן, מצות הסיפור אינה תלויה ישירות בזמן אלא בהנחת מצה לפניו. ושוב לא הויה זמן גרמא, אלא הנחת מצה ומרור 'לפניך' היא המחייבת, וכיוון שתלויה בה לא הויה בכלל 'מצוות עשה שהזמן גרמן' ונשים חייבות וכו'.

הרי לשיטתו החיוב אינו תלוי בזמן, אלא במצב - "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך". לכן לא ניתן לקיים מצוה זו בערב פסח במכתב או במייל, שהרי אז אין מצה ומרור "לפניך". קשה להניח שקריאת המכתב ע"י הבן בעת ש"מצה ומרור לפניך" תועיל לשם קיום מצות הסיפור של המספר.

### ב. סיפור יציאת מצרים - באמירת "פסח, מצה ומרור"

בנוסף, יש מי שחידש שעיקר סיפור יציאת מצרים הינו באמירת המילים "פסח, מצה ומרור", וזה יכול להיעשות רק בפסח עצמו ולא קודם לכן. וכך כתב בספר שיבולי הלקט (סדר פסח, סימן ריח):

ושאילת 'מה נשתנה' סדורה על יסוד הפסוק 'והגדת לבנך' וגו' ו'בעבור זה', כמו שמפורש 'בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך' וכו'. ותשובת השאלות האחרות בסוף הגדה 'רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, פסח, מצה ומרורים' וכו', פירוש, עתה חוזר על תשובת 'מה נשתנה' כמו שפירשתי למעלה. ועל אלו שלושה דברים מצות ההגדה מיוסדת, לומר 'בעבור זה', בזמן שמונחים לפניך.

וכן כתב הרשב"ץ בביאורו להגדה:

רבן גמליאל היה אומר כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח, מצה ומרור, זאת המשנה היא בפרק ערבי פסחים. והיה אומר רבן גמליאל כי בכל סידור ההגדה הוא לומר שלושה דברים אלו, ואם לא אמרם לא יצא ידי חובת 'והגדת'.

הרי שלשיטתם אמירת "פסח, מצה ומרור" בליל הסדר הינה חלק ממצות "והגדת לבנך", כך שלא ניתן לצאת ידי חובת "והגדת" ע"י מכתב בערב פסח.

ומובא ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה, פרק ז הלכה א):

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל ט"ו בניסן שנאמר 'זכור' וגו', ומניין שבליל ט"ו, ת"ל 'והגדת לבנך' וגו'.

כך שזמן "והגדת לבנך" הוא בליל ט"ו בניסן, ולא קודם לכן. ועוד כתב שם הרמב"ם (הלכה ה):

כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו בליל חמישה עשר לא יצא ידי חובתו, ואלו הן פסח מצה ומרור.

ומסיים הרמב"ם: "ודברים האלו כולן נקראין הגדה". הרי שאף שליטתו כדי לצאת ידי חובת "והגדת" יש לומר שלושה דברים אלו, והרי הם נאמרים רק בליל הסדר עצמו.

ובשו"ת בנין ציון (סימן ל) כתב שאמירת 'פסח, מצה ומרור' היא דין בסיפור יציאת מצרים:

ולכן לולא דברי הראשונים היה נראה לעניות דעתי שמה שאמר רבן גמליאל 'לא יצא ידי חובתו' לא לענין אכילת פסח מצה ומרור קאמר, אלא לענין מצות ספור יציאת מצרים. דכבר הקשו הפוסקים מה ענין מצות עשה של סיפור יציאת מצרים בליל פסח, כיון דבכל לילה חיוב להזכיר יציאת מצרים כדרשת בן זומא דפסקין כוותיה, ותיצו דבכל לילה די בזכירה לחוד, אבל בליל פסח צריך להרבות לספר. והנה למעלה אין לזה שיעור, ולכן אמרו רבותינו ז"ל 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח', אבל הרי צריך שיעור למטה, כמה יספר ויהיה יוצא ידי חובת מצות סיפור יציאת מצרים. ונראה לעניות דעתי דלזה בא רבן גמליאל ומפרש שני דברים, האחד, שהמועט להיות יוצא הוא לפרש טעמי פסח, מצה ומרור, כדדרשינן מ'והגדת לבנך' וגו' וכו', ולכן נסמכו דברי רבן גמליאל במתניתין אחר 'מתחיל בגנות ומסיים בשבח' וכו' להודיענו שגם זה מדבר מענין מצות הגדה.

ונראה שלשיטתו לא ניתן לקיים "והגדת" בלי לומר "פסח, מצה ומרור", וזאת הרי נאמר רק בליל הסדר ולא קודם לכן.

ברם, נראה שדבר זה לא מוסכם על כל המפרשים. כתב הר"ן (על הרי"ף סוכה יב, ב מדפי הרי"ף):

כדתנן בפרק ערבי פסחים כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר שלא קיים מצוותן כראוי.

דהיינו שמי שלא אמר זאת לא קיים מצוות פסח, מצה ומרור, כראוי, אך אין זה דין במצות "והגדת לבנך".

הרי שהשאלה היא האם את מצות "והגדת לבנך" מקיימים באמירת "פסח, מצה ומרור" דווקא, ואז לא ניתן לקיים אותה במכתב טרם פסח.

### ג. מצות "והגדת לבנך" - רק בדרך מענה לבן

בנוסף, הגרי"פ פערלא כתב בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (מצוה לג) שעיקר המצוה מהתורה להגיד לבנו הוא רק בדרך של מתן מענה לשאלת הבן:

אלא ודאי עיקר המצוה דאורייתא אינו אלא להשיב על שאלת הבן בלבד וכו', ומדאורייתא ליכא מצוה אלא בשעת אכילת מצה ומרור כשישאל הבן טעם אכילתו יותר מבכל השנה וכו', ומבואר דסבירא ליה דמאי דאמרין בפרק ערבי פסחים 'חכם בנו שואלו וכו' ואם לאו הוא שואל את עצמו עיין שם - מדרבנן בעלמא הוא, אבל מדאורייתא ודאי ליכא חיובא אלא להשיב על שאלת הבן. וכן מאי דתנן התם 'אם אין דעת בבן אביו מלמדו' וכו', אין זה אלא מדרבנן. וכן מה שאמרו במכילתא ובירושלמי ובסדר ההגדה 'כנגד ארבעה בנים דיברה תורה וכו' שאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך' וגו', אין זה אלא אסמכתא בעלמא ומדרבנן. וכן מה שהביא הרמב"ם בספר המצוות עשין קנ"ז מהמכילתא דתניא 'מכלל שנאמר כי ישאלך בנך יכול אם ישאלך בנך אתה מגיד לו כו' תלמוד לומר והגדת לבנך אף על פי שאינו שואלך' עיין שם. צריך לומר להרא"ש ז"ל דגם זה אסמכתא בעלמא היא ומדרבנן, אבל מדאורייתא אין לנו אלא קרא כדכתיב 'כי ישאלך בנך' וגו' וכו'. אלא ודאי עיקר המצוה דאורייתא אינו אלא להשיב על שאלת הבן בלבד, אלא דמדרבנן איכא חיובא לספר יציאת מצרים גם כדליכא שאלה, אבל מכל מקום כעין דאורייתא הוא דתיקנו שיהא הסיפור דוקא על ידי שאלה ותשובה.

כך שהאב אינו יוצא ידי חובת עיקר המצוה מהתורה במכתב שרשם לבן לפני פסח, אם זה לא גרר מענה לשאלת הבן בליל הסדר.

### ד. חיוב אמירת ההגדה לבן - אמירה בפה

ראשית, לשון התורה "והגדת לבנך" רומזת שיש להגיד זאת בפה, שהרי זו המשמעות הפשוטה של המילה "והגדת".

בנוסף, מובא ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה א):

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמישה עשר בניסן, שנאמר 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים', כמו שנאמר 'זכור את יום השבת'.

ונראה מדבריו שהמצוה היא לספר בפה את הניסים שאירעו לנו במצרים, שהרי הוא לומד מהמילה "זכור" שיש לזכור את הדברים בפה בליל ט"ו בניסן ולספר את הניסים שעשה ה' לנו כמו שיש לזכור את השבת בקידוש. כך שלשיטתו לא יועיל הסיפור בכתב.

ויש עוד מגדולי הפוסקים שסברו שמצות "והגדת" היא רק אמירה בפה. וכ"כ בשו"ת חתם סופר (חלק א אורח חיים סימן טו):



## סברות לומר שיועיל מכתב ששולח האב בערב פסח

### א. יש שסברו שחובת הסיפור לבן אינה דווקא בפה

הרא"ש (שו"ת כלל כד סימן ב) סבר שאין חובה לספר את סיפור יציאת מצרים בפה:

וששאלת למה אין מברכין על סיפור ההגדה. הרבה דברים ציווה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים, שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים, אלא שציווה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולא דוקא הגדה בפה, אלא אם ישאל מפרשין לו.

כן שעל האב לעשות מעשה של הזכרה, והבן ישאל, ואז נשיב לו. לפי זה לכאורה ניתן לעשות את אותו מעשה אף במכתב שהאב שולח לבן טרם הפסח שיעורר את הבן שיקרא את המכתב בליל הסדר לשאול, ואף אם לא מספר לו בפיו.

### ב. אפשרות קיום מצוות "והגדת" ע"י שליח

בנוסף, ידוע שמצוות "והגדת" ניתן לקיים אף ע"י שליח, שהרי במקרים רבים הבן (רווק או נשוי) אינו אוכל אצל אביו בליל הסדר. וכתב בשו"ת בצל החכמה (חלק ו סימן סז):

והנראה לעניות דעתי בסייעתא דשמיא ליישב מנהגן של ישראל, דמבואר בפרי מגדים (פתיחה כוללת חלק ג אות כח) וזו לשונו 'הנה במצוות אחד מוציא חברו כדאיתא בראש השנה סוף פרקים ג' וד' הוא מטעם שליחות וכו', וכל היכא דשליח לאו בר חיובא הוא לא שייכא ביה תורת שליחות, כמו אשה במצוות עשה שהזמן גרמא, ובן כרך ב"ד וכו', וכל המצוות אף על פי שיצא מוציא הוא דהוה כמחויב בדבר מטעם ערבות, ומכל מקום העיקר שאחד מוציא חברו מטעם שליחות הוא, וכאמור.

כך שהאב יכול לקיים את המצוה ע"י שליחות.

אף הגר"מ שטרנבוך (תשובות והנהגות כרך ב סימן רלו) כתב כך:

ומיהו אפשר שלמצות האב 'והגדת לבנך' מועיל שליחות, ולא נקרא מצוה שבגופו, ואז אתי שפיר שמכבדים הסבא שיגיד ויספר והוא שלוחם של ההורים, וכל שכן שבו יש חכמה וזקנה ועדיף טפי, ודומה לשחיתת פסח ולמילה שמועיל שליחות, שהעיקר שהפסח נשחט, או במילה שהבן נימול, גם כאן העיקר שהבן ישמע הסיפור, ואינו הלכה שהאב בגופו יספר.

ועוד כתב שם (תשובות והנהגות, כרך ד סימן קב):

אבל הדבר אינו כמו שחשב הרב ז"ל, אלא מצות עשה דליל פסח הוא מ'והגדת לבנך', ובעי בוודאי הגדה בפה, עיין גיטין ע"א תוספות ד"ה והא, ועל כל פנים מחשבה וזיכרון בעלמא לא מהני, משום הכי סומא אינו יכול להוציא בדאורייתא וכו'. ועיין במנין המצות להרמב"ם שבראש היד החזקה ושבספר שרשים שלא הביא רק לשון הקרא 'והגדת לבנך', ובריש פרק ז' מחמץ ומצה צירף לזה גם פסוק 'זכור את היום', עיין שם. ועל כל פנים ביום ההוא בעי אמירה בפה בלי ספק, ולכן צריך שיוציאו מי שהוא חייב. ומה שכתב פרי חדש דבפרק לולב הגזול אמרינן שומע כעונה אשתומא קאמר [=דבר תימה], מה בכך, הא על כל פנים צריך שישמע מבר חיובא.

כך שלשיטתו, החובה היא לספר לבן דווקא בפה, וזאת לא יוכל לעשות במכתב בערב פסח.

### ה. חלק מחובת הסיפור - לבחון שהבן אכן מבין

בנוסף, חובת "והגדת" אינה רק הסיפור גרידא, אלא יש צורך לעקוב אחר הבן שאכן יבין היטב את הדברים. וכך כתב בעל ההפלאה בספרו פנים יפות (שמות פרק יג פסוק ח):

ויש לפרש הא דאמר 'וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח', מפני שאמרו (ברכות יב, ב) 'ימי חייך הימים, כל ימי חייך' לרבות הלילות של כל השנה, אם כן מה עניין מצות סיפור יציאת מצרים בלילה זה מכל הלילות? על כרחך שכוונת מצוה זו להרבות בסיפור הריבוי. ויש לפרש עוד מה שאמר 'לאמור בעבור זה עשה ה' לי' וגו' כי 'לאמור' בכל מקום עניינו להבין הדבר בלבד וכו', כי הדבר שאדם מבין בלבד נוח לו יותר וכו', וכן כל מקום שנאמר 'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם' הוא עניין זה שידבר אליהם ויבינם שורש הדבר היטב וכו', וכן הוא עניינו כאן, שאינו די בהגדת הדברים, אלא שיבינם היטב הנפלאות הגדולות שעשה לנו. והוא עניין מה שאמר הכתוב 'למען תספר באזני בנך', שהעניין להכניס הדברים באוזניו היטב.

ונראה שבמסירת דברים בכתב לא יוכל לצאת ידי חובת "להכניס הדברים באוזניו היטב", ולשם כך נזקקים אנו לסיפור בליל הסדר בפועל, תוך כדי בחינת הבנת הבן את מה שמספרים לו, ותוספת ביאור לבן כשיש צורך בכך.

כך שבהתאם לכל האמור נראה שיש לספר לבן את ענייני יציאת מצרים דווקא בליל הסדר, ולא ניתן לצאת ידי חובת "והגדת לבנך" במכתב או דוא"ל שהאב שולח לבן טרם חג פסח.

שוונות, לכל אחד יש להעביר על פי מה שהוא, ו'חונך' לנער על פי דרכו'. ולהכי כתיב "והגדת לבנך ביום ההוא", שהיום ההוא הוא הזדמנות להעברת המסורת, אך אין זו בהכרח מצות עשה, ולכן לא מנו זאת למצווה.

כך שלשיטת הראשונים מוני המצוות האלו נראה שלא תהיה מניעה מלקיים את מצות "והגדת" בליל הסדר אף בכתב, שהרי עיקר מצוות "והגדת" אינה מתקיימת בהכרח רק בליל הסדר.

#### ד. האב לא חייב לספר בעצמו לבן

ועוד הוסיף וכתב הגר"ש שפירא שליט"א שם:

ועל כורחך כל ששומע ועונה כדרך סיפור יצא ידי חובתו, ואי לא נימא הכי, לא ראוי שיעשו ליל הסדר במשפחה מורחבת או עם חברים אלא שכל משפחה גרעינית תעשה בעצמה, ולא עוד אלא שבמשפחה שחלק מילדיה כבר מחויבים במצוות נימא שכל אחד יעשה את הסדר בעצמו. ודאי שאין הדברים כך, שהרי שנינו (פסחים קח) שבן אצל אביו צריך הסבה ותלמיד אצל רבו אינו צריך, וכך נפסק בשולחן ערוך (סימן תעב סעיף ה), ועל כורחך שעושים כמה בני חיובא יחד, ולא ראינו ולא שמענו שיימנעו מלעשות זה עם זה. ולא עוד אלא שעיקר מצות הפסח שיימנו עליו ויעשו בחבורה אחת, ובקרא כתיב 'למשפחתכם' (שמות יב, כא) וקרא כתיב 'שה לבית אבתי' ומה שישמענו שיש עניין בזה כדי שכל מחויב בדבר יוכל להיות מהיות משה ולקח הוא ושכנו הקרב אל ביתו' (שם ג-ד), משמע דבעינן רבים שיימנו על הפסח כדי שלא יבוא לידי נותר. ואף שפסח נאכל בכמה חבורות (פסחים פו, ב), לא מצאנו שיש עניין בזה כדי שכל מחויב בדבר יוכל לקיים את המצוה בעצמו (ורבי שמעון פליג גם על ההיתר לעשות כן). ועוד דקיימא לן "ברוב עם הדרת מלך" ומוטב לעשות בהמון, ואיך יקיים כל מחויב מצוה זו? ועל כורחך כל שמזכירים דרך סיפור יוצאים ידי חובה, אף אם לא כל אחד יאמר בעצמו.

ולכאורה, אם לא כל אחד חייב לספר בעצמו, יוכל האב לצאת ידי חובתו אף במכתב שכותב לבנו בערב פסח.

כך שמצאנו שישנם סברות בפוסקים מהם ניתן להסיק כי ניתן לצאת ידי חובת "והגדת לבנך" במכתב או דוא"ל שהאב שולח לבן טרם חג פסח.

#### פתרונות

מצאנו שיש צדדים לכאן ולכאן בשאלה האם יכול האב לצאת ידי חובת "והגדת לבנך" במכתב שכותב לבנו בערב פסח. אך חובת האב אינה סיפור יציאת מצרים לבנו

ובעיקר מצות סיפור יציאת מצרים יש לתמוה על המנהג שבנים נשואים מתארחים בליל הסדר אצל ההורים או אצל החותן ביחד עם בניהם הם, ונמצא שהסבא מנהל את הסדר והם שותקים רוב הזמן, ולכאורה מבטלין המצות עשה דאורייתא שאב יספר לבנו, והדבר תימה רבתי. והיה אפשר לומר דהרי מצינו במצות מילה ותלמוד תורה דהאב מצווה על בנו ויכול לשכור אחר למולו וללמד את בנו ויוצא בכך גם לכתחילה, והכא נמי במצות סיפור יציאת מצרים, שעיקרה שהבן ישמע וידע עניין יציאת מצרים, הרי הסבא הוא שליח של האב, שהרי למטרה זו הגיע אליו לחג וכו', ואף שמצוה בו יותר מבשלווחו, כבר כתבו האחרונים דהיינו דוקא באופן שעל ידי השליחות נראה כולזול בהמצוה, אבל דרך כיבוד מותר, עיין פלתי (יורה דעה ס" כח) במצות כיסוי, דאף שמוטלת על השוחט יכול לכבד אחר. והכא נמי כשמכבד אביו או חותנו והם שלוחיו, אין בזה זלזול להמצוה.

כך שהאב יכול לקיים את המצוה לספר ביציאת מצרים לבנו אף אם אינו מספר בעצמו אלא משהו אחר מספר לבנו. ברם, ודאי שלא יוכל האב לקיים את מצות הסיפור דרך שליחות באמצעות מכתב או דוא"ל ששולח לבנו אף אם ישלח לבן או לשליח את הסיפור בכתב טרם הפסח, אם כי הוא יכול למנות שליח שיספר לבנו בפסח את סיפור יציאת מצרים.

#### ג. האב לא חייב לספר לבן דווקא בליל הסדר

כתב הגאון רבי שלמה שפירא שליט"א (פסק דין ונימוקים, תיק בית הדין הגדול מספר 1161709/2):

ומעתה יש לפרש שדעת הראשונים מוני המצוות, דפליגי על הרמב"ם ולא מנו מצוה זו, שאין מצווה מיוחדת להזכיר ניסי יציאת מצרים בלילה זה, שהרי אין אנו יכולים ללמוד מהפסוק 'זכור את היום', שהוא מקורו של הרמב"ם, שפסוק זה נצרך ללמד על הזכרת יציאת מצרים בקריאת שמע של יום. ולהכי לא מנאוה במניין המצוות... ואכתי יש לעיין מדוע לא ילפי מוני המצוות הללו שיש מצוה לספר בניסים בכלל, או על כל פנים לבנים, מדכתבה התורה 'והגדת לבנך', וכמו שכתבו החינוך הסמ"ק ושאר הראשונים כמקור למצוה זו. ונראה לומר דאינהו לא סבירא להו שיש מצוה מיוחדת ללילה זה, אלא סברי שזו מצוה כללית וחובה של אב להעביר את המסורת לבניו, וכמו שהבאנו לעיל מלשון הפסוק (שמות י, ב) 'ולמען תספר באזני בנך וכן בנך וגו' וידעתם כי אני ה'", שריבוי המופתים במצרים היה כדי שהאבות יעבירו את המסורת לבניהם, והתם לא נאמר בלשון ציווי. העברת המסורת אינה דווקא בלילה זה, וארבעת הבנים הם סוגי הבנים שיש להעביר להם את המסורת בדרכים

דווקא, והוא יוצא ידי חובה אף אם מספר לאחרים בלילה זה. לכן הוא יכול לשלוח לבנו מכתב עם סיפור יציאת מצרים לפני פסח, ולצאת ידי חובת מצוותו בסיפור לאחרים.

וכך כתב החינוך (מצוה כא):

לספר בעניין יציאת מצרים בליל חמישה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר 'והגדת לבנך' וגו'. וכבר פירשו חכמים דמצות הגדה זו היא בליל חמישה עשר בניסן בשעת אכילת מצה, ומה שאמר הכתוב 'לבנך' דלאו דוקא בנו, אלא אפילו עם כל בריה.

וכך כתב הגאון רבי עובדיה יוסף זצ"ל (חזון עובדיה סי' כא):

אולם נראה לפי עניות דעתי שמכיון שאמרו חז"ל (פסחים קטז, א) 'חכם, בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל לעצמו, ואפילו תלמידי חכמים שואלים זה לזה', אלמא דמה שכתוב והגדת 'לבנך' לאו דוקא הוא, אלא למצוה מן המובחר.

ובהגדת הגר"ח קנייבסקי זצ"ל (עמודים נט-ס) כתוב שהוא נשאל פעם מדוע לא נוהרים שכל בן יאכל אצל אביו כדי לקיים את המצוה של 'והגדת לבנך', והוא השיב עיקר המצווה הוא סיפור יציאת מצרים לאחרים, ודיבר הכתוב בהווה שבנו סמוך אליו, וכלשון הברייתא 'תנו רבנן, חכם, בנו שואלו, ואם אינו חכם, אשתו שואלתו'.

כך שלשיתם קל להבין שאין גריעותא בקיום המצוה אם שולח מכתב לבנו לפני פסח עם סיפור יציאת מצרים, והוא יספר את הסיפור לאדם אחר בליל הסדר אף שאינו בנו. וכבר כתבנו שניתן לצאת ידי חובת הסיפור ע"י שליח.

בנוסף (וע"פ פסק דין הגאון רבי אליעזר איגרא שליט"א, חבר בית הדין הגדול בתיק 1161709/2, נימוקי הגאון רבי שלמה שפירא שליט"א, חבר בית הדין הגדול בתיק זה, וכן מש"כ הגאון רבי אוריאל לביא שליט"א, אב"ד ב"ד ירושלים, בתיק 1102455/6), מצות 'והגדת לבנך' מוטלת גם על האם, כפי העולה משו"ע או"ח סי' תעב סע' יד שהאשה חייבת בכל המצוות הנוהגות בלילה זה. וכן מפורש בספר החינוך שם שמצות 'והגדת לבנך' נוהגת בין בזכרים ובין בנקבות (אמנם במנחת חינוך מסיק שנשים חייבות מדרבנן), וכן מסקנת הגר"ח פלאג' בספר חיים לראש (מגיד אות ה), וכן משמעות הפמ"ג (סימן תעב א"א ס"ק טז), וכן ביאר בספר דרך המלך על הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה, פרק ז הלכה א). וכך הסיקו הדיינים בפסק דין של בית הדין הגדול בתיק 1161709/2 שאף האם תוכל לספר לבן את סיפור

יציאת מצרים בליל הסדר, והבן יוכל להיות אצל אמו הגרושה בליל הסדר בשל כך, וחובה מוטלת על הילדים לכבד את האם ושלא להשבית לה את שמחת החג כשהיא נותרת בודדה ללא ילדיה בליל הסדר, ומצות 'והגדת' תקוים על ידה, עיי"ש בפסקי הדין.

## סיכום

מצאנו סברות וצדדים לכאן ולכאן האם יכול האב לצאת ידי חובת 'והגדת לבנך' במכתב או בדוא"ל שכותב לבנו בערב פסח, כשלא יכול להיות עם בנו בליל הסדר עצמו, כגון בהורים גרושים והבן בליל הסדר אצל אמו, או כשהאב בחו"ל, או במלחמה או במילואים. הלכך יכול האב לצאת ידי חובת מצות 'והגדת', אף אם אינו יכול לספר לבנו את סיפור יציאת מצרים בליל הסדר עצמו, בכך שיספר לאחרים בליל הסדר ויקיים בכך 'והגדת', וידאג ששליח מטעמו יספר לבנו את סיפור יציאת מצרים בליל הסדר. ונראה שאף אם אמו של הבן תספר לבנו את סיפור יציאת מצרים בזמנו היא תצא ידי חובה בכך. וכהשלמה ותוספת יש מקום לכך שגם האב ישלח לפני הפסח דברים בכתב לבנו בענייני סיפור יציאת מצרים, ושהבן יקרא אותם בליל הסדר.

חדש!

## פירושי רש"י ורשב"ם על פרק 'ערבי פסחים'

במהדורה חדשה ומתוקנת ומורחבת בצירוף דפי הגמרא ממנהדרת 'עוז והדר'.

ניתן להזמין את הספר באתר 'מכון שלמה אומן' או בטלפון 08-9276664



## השבת חמץ גזול בחג הפסח

מחלוקת קצות וחק יעקב  
האם גנב כלי ושברו נחשב לשינוי?  
גדרי מצות 'והשיב את הגזילה'  
ביאור הגר"ח  
יישוב לקושיית הקצות עפ"י דרכו של הגר"ח  
סיכום

### מחלוקת קצות וחק יעקב

הגזול את חברו, אם לא היה שינוי משמעותי בחפץ הוא רשאי להשיב לבעלים את החפץ ולומר לו 'הרי שלך לפניך'. לכן אומרת המשנה (ב"ק צז, ב): "חמץ ועבר עלי הפסח... הרי שלך לפניך".

מה הדין אם גזל חמץ לפני פסח והנגזל תובעו בפסח, בתוך ימות החג, האם גם אז יכול הגזול לומר לו 'הרי שלך לפניך'? מחדש רבי יעקב ריישר בספרו חק יעקב הלכות פסח (סי' תמג ס"ק ח ד"ה נשאלתי) שבפסח אינו יכול לומר לו הרי שלך לפניך, מפני שהכל מצווין לבערו באותו זמן, וכאילו מחזיר לו אפר שרוף, ונמצא שאינו מחזיר לו כלום. ולכן נקטו בגמרא חמץ **ועבר** עליו הפסח, דווקא אחרי הפסח שאין חיוב לבערו אלא שאסור בהנאה יכול להחזיר לו את החמץ הגזול, כי אז האיסור שבו הוא כשינוי שאינו ניכר' שיכול לומר הרי שלך לפניך. וראיה לדבר, שהרי נאמר בגמרא (שם צח, ב) 'גזל חמץ ובתוך המועד בא אחר ושרפו פטור **שהכל מצווין לבערו**'. עד כאן הסבר דעת החק יעקב על הלכות פסח.

אולם בעל קצות החושן (סי' שסג ס"ק א) חולק על החק יעקב. הוא מקשה על דבריו שממה נפשך, אם בתוך הפסח נחשב החמץ הגזול כשרוף אם כן הוי שינוי מעשה גמור בחפץ הגזול, והגזול קנה את החמץ בשינוי, ואז גם לאחר הפסח לא יוכל לומר לנגזל הרי שלך לפניך, כפי שמוכח מציטוט נג, ב שמי שסובר שהיזק שאינו ניכר שמיה היזק נחשב האיסור החל על הגזילה לשינוי וקנה אותה הגזול בשינוי. ואם נאמר שהיזק שאינו ניכר אינו היזק א"כ לא הוי שינוי, וגם בתוך הפסח יוכל לומר לו הרי שלך לפניך! ומסיים הקצות "והא דאמרו בב"ק דף צ"ח גזל חמץ ובא אחר ושרפו פטור דהכל מצווין לבערו, היינו דכיון דמצוה לבערו לכן אף על גב שמפסיד בזה לגזולן שיצטרך ליתן דמים מכל מקום מצוה עליו לבערו, אבל עדיין אינו מוכח מזה דלא מצי אמר הרי שלך לפניך" הקצות הוסיף שחידושו של החק יעקב שבחמץ בתוך הפסח כיוון שהכל מצווין לבערו אין הגזול מקיים בהשבה את מצות והשיב את הגזילה משום שהנגזל שהוא

חמץ נחשב כשרוף, מתאים לשיטת הרמ"א (אה"ע סי' קכד סע' א) בגט שנכתב על דבר שצריך שריפה שהגט בטל משום שכל העומד לישרף כשרוף דמי, אלא שהאחרונים נחלקו על הרמ"א (ח"מ שם ס"ק א, ב"ש שם ס"ק ב) מפני שאנו פוסקים כרבנן שכל העומד לישרף לאו כשרוף דמי, ודלא כשיטת רבי שמעון במנחות קב, ב ועוד. דבר נוסף שיש להקשות על החק יעקב הוא מאי שנא בין חמץ בתוך הפסח לבין תרומה שנטמאת שמצוותה בשריפה, ולגביה נאמר במשנה במפורש (ב"ק צו, ב): "תרומה ונטמאת אומר לו הרי שלך לפניך"!

### האם גנב כלי ושברו נחשב לשינוי?

כתב הרמב"ם (הלכות גזלה ואבדה פרק ב הלכה טו):

גזל כלי ושברו אין שמין לו הפחת, אלא משלם דמיו והכלי השבור של גזולן, ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור נוטלין ומשלם הפחת, שזו תקנה היא לבעלים ואם לא רצו בה הרשות בידן, וכן כל כיוצא בזה.

הכוונה היא שאם הגזולן שבר את הכלי הגזול אין שמין את השברים והגזולן יחזיר רק את השברים ואת ההפרש שבין ערך השברים לערך הכלי השלם (כפי ששמין בנויקין), אלא כיוון ששברו הוי שינוי וקנאו הגזולן ומשלם את דמי הכלי. אך אם הבעלים רצו ליטול את הכלי השבור ושהגזולן ישלם את ההפרש הרשות בידם לכפות על הגזולן לנהוג כך, גם אם הוא מעוניין לשמור את השברים ולשלם את מחיר הכלי כולו. ומקשה שם הרב המגיד, הרי הגזולן כבר קנה את החפץ השבור בשינוי, וכיצד הבעלים יכולים להוציא מהגזולן את השברים בעל כורחו? ואם תאמר שמדובר שהגזולן מסכים והדבר נעשה מרצונו - הדבר פשוט שזה אפשרי, שהרי הם יכולים לבצע את התשלום בכל צורת תשלום שהם יתרצו בה! ובלשון הרב המגיד: '**וצ"ע למה לא קנה הגזולן בשינוי מעשה**'. ומתרחק הרב המגיד: '**ואולי בשמו עליו**'.

אולם הקושי בתירוצו של הרב המגיד ברור: ממה נפשך, אם כאשר שמו של הכלי עליו גם אחרי שנשבר לא הוי שינוי עדיין, יוכל הגזולן לטעון הרי שלך לפניך; ואם שמו עליו הוי שינוי - כיצד יוכלו הבעלים להוציאו מיד הגזולן את הכלי השבור בניגוד לרצונו? ואולי מפני כך פתח הרב המגיד את תירוצו ב'אולי' משום שהוא מנסה ליצור מציאות אמצעית שיש בה שינוי ואין בה שינוי. והדברים לא רק שלא ברורים אלא גם סותרים. ודברי קודשו צ"ע.

### גדרי מצות 'והשיב את הגזילה'

נעמוד על גדרי מצות 'והשיב את הגזילה **אשר גזל**'. שני דינים נלמדים מפסוק זה בב"ק סו, א:

אמר רבה: שינוי קונה כתיבא, והשיב את הגזלה אשר גזל, מה תלמוד לומר אשר גזל? אם כעין שגזל - יחזיר, ואם לאו - דמים בעלמא בעי שלומי. לומדים מכאן שאם החפץ הגזול נמצא עדיין במצב 'כעין שגזל' יכול להחזיר אותו ולומר הרי שלך לפניך, כל עוד לא התבצע שינוי משמעותי שקונה. ואם לאו, כיוון שהגזילה השתנתה קנה אותה הגזלן, ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך.

האם שני הדינים האלו תלויים בהכרח זה בזה?

בב"ק סה, ב נחלקו רבי אילעא ורבי חנינא בגנב טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור - לרבי אילעא 'נעשה שינוי בידו' וקנאו. ולרבי חנינא לא קנה בשינוי זה. וקשה, הרי במשנה בב"ק צו, ב נאמר גזל בהמה והזקינה, עבדים והזקינה - משלם כשעת הגזילה, הרי שהגזלן לא יכול לומר בבהמה שהזקינה הרי שלך לפניך, ואם אינו יכול לומר הרי שלך לפניך מדוע שלא יקנה בשינוי? וקשה ממשנה על רבי חנינא שבטלה ונעשה איל קבע שלא קנה הגנב.

## ביאור הגר"ח

וביאר הגר"ח מבריסק, שאמנם משעה שאירע שינוי בחפץ הנגזל אין הגזלן יכול לומר הרי שלך לפניך, אך במקביל אין הכרח שהגזלן קנה את החפץ באותה שעה, משום שלגבי קניית החפץ לבעלותו המוחלטת של הגזלן צריך שינוי גמור וחשוב. ובאמת אין שני הדינים שהזכרנו תלויים בהכרח אחד בשני, דהיינו ששילית האפשרות לומר לנגזל 'הרי שלך לפניך' לא מחייבת בהכרח שהגזלן קנה את החפץ. ומתוך כך אפשר לבאר את דברי רבי חנינא, שבהמה שהזקינה השינוי מספיק שכבר לא יוכל לטעון הרי שלך לפניך, ונוצר חיוב תשלום על הגזלן כשעת הגזילה, אך עדיין אינו שינוי חשוב שדי בו לקנותו בקניין גמור נגד רצון הבעלים, ולכך אמר רבי חנינא שלא קנה בשינוי זה, אעפ"י שהתחייב כבר לשלם כשעת הגזילה אם הבעלים יעדיפו את התשלום מאשר את הבהמה. ורק כאשר הגזלן ישלם את דמי הגזילה אזי היא תיקנה לו בצורה חלוטה!.

1 חידושו של ר' חיים מחודש מאוד. משום שהגמרא לומדת שני דינים מפסוק אחד בדרשה אחת ומציגה זאת בתור דין אחד שנובע מהשני, ולשיטתו אלו הם שני דינים שלא תלויים זה בזה ולפעמים זה קיים ולפעמים זה קיים. את הקושיא על רבי חנינא מהמשנה אפשר לתרץ בדרך אחרת, והיא שיש לחלק בין השינויים, שטלה ונעשה איל לא חשיב שינוי, אך בהמה והזקינה זהו שינוי הניכר לכל ובודאי נחשב שינוי, ולכן משלם כשעת הגזילה. וקצת משמע כתירוץ זה בדברי השטמ"ק על המשנה (בק צו, ב) בשם רבינו יהונתן, שכתב "גמרא. לא הזקינה הזקינה ממש. לא תימא דוקא הזקינה שהוא ניכר לכל העולם דלא הדרא למילתא קמייטא, אלא אפילו כחשה דלא הדר, דהיינו כחשה שלא מחמת מלאכה, כיון דלא הדרא למילתא קמייטא קנייה בשינוי". ומשמע

ובכך מבאר הגר"ח את הרמב"ם במקרה שהגזלן שבר את הכלי הגזול, שמחד גיסא אין זה שינוי מספיק גדול כדי שהגזלן יקנה אותו ולכן הבעלים יכולים לדרוש את החפץ השבור, ומאידך אין הגזלן יכול להיפטר בטענת הרי שלך לפניך. והתקנה הזו תוקנה לטובת הבעלים, שגם במקום שיש שינוי והגזלן נתחייב לשלם ואינו יכול לטעון הרי שלך לפניך - הוא טרם קנה את החפץ בצורה חלוטה אא"כ נתרצו הבעלים, משום שהשינוי אינו מספיק חשוב כדי לקנותו כמו עצים ועשה מהם כלי שהשינוי משמעותי מאוד. והסברה היא שכל שינוי מהווה סיבה לחיוב תשלום, שהרי אינו יכול לטעון הרי שלך לפניך שהרי אירע שינוי. אך עדיין לא מהווה בהכרח שינוי חשוב כדי לקנות את החפץ הגנוב לגמרי נגד רצון הבעלים, שלזה צריך שינוי גדול שיפקיע את הזיקה של הבעלים לחפץ.

ובלשון הגר"ח:

ואשר על כן נראה, דבאמת הא כל שבר וכל היזק ניכר הוי שינוי, אלא דלא חשוב שינוי בכל החפץ, והחפץ עוד חשוב כשהיה. וא"כ כל זה הוא רק לענין קנין, דלענין לקנות את הגזילה בעינן שיחול השינוי על כל החפץ ולא מהני מה דהוי שינוי במקומו, משא"כ לענין הרי שלך לפניך, דזהו דין בחיובא דגזלן, דכיון דאינו כעין שגזל אינו יוצא בו ידי השבה ואינו יכול לומר הרי שלך לפניך, בזה לא צריכין כלל שיחול השינוי על כל החפץ, וכל דהוי שינוי במקומו שוב לא הוי כעין שגזל. ואף בשבר קטן שוב אינו יכול לומר הרי שלך לפניך. וגם דלא שייך שיעורא רק לענין לקנותו, דבזה חלוק דשבר קטן אינו מועיל לקנותו ושבר גדול מועיל לקנותו, משא"כ לענין הרי שלך לפניך כל דלא הוי כעין שגזל שוב אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, ולא שייך ביה שיעורא כלל, ובכל גווני אינו יכול לומר הרי שלך לפניך. ולפי זה הרי ניחא דעת הרמב"ם דהכל תלוי בבעלים, אם רצו נוטלין השברים וישלם הפחת ואם רצו צריך לשלם הכל כמו שגזל, דהרמב"ם איירי בגוונא דנשבר ועוד לא נשתנית כל הגזילה לגמרי שיהא חשוב על ידי זה שינוי לקנות, וכמש"כ הרב המגיד, ונמצא דהגזילה עדיין של הנגזל ומ"מ אינו יכול לומר הרי שלך לפניך כיון דהוי מיהא שינוי במקומו, וע"כ הכל תלוי ביד הבעלים.

מדבריו שהזקינה ממש זהו שינוי הניכר לכל, ואפילו שינוי משמעותי פחות מזה נחשב שינוי, מה שא"כ בטלה ונעשה איל שאמנם גדל בשנה אך אין הכרח שמדובר על שינוי חשוב. וצ"ע. מאידך מדברי הרמ"ה שכתב השטמ"ק שמדברי המשנה מוכח שפוסקים כרבי אילעא החולק על רבי חנינא משמע שמסכים לסברת הגר"ח, וז"ל: "הרי אמרו כל הגזלנין משלמין כשעת הגזלה. כל לאיתויי מאי, לאיתויי הא דאמר רבי אלעאי וכו' גנב טלה ונעשה איל וכו'. שמע מינה דהא דרבי אלעאי הלכה היא". מכאן נראה שהרמ"ה סובר כדברי ר' חיים המקשר בין הסוגיות.

## יישוב לקושיית הקצות עפ"י דרכו של הגר"ח

ובזה ניתן לבאר בצורה נפלאה את סברת החק יעקב הנ"ל: אפשר לומר שהחק יעקב סובר כגר"ח, ולדעתו השינוי שחל בפסח בכך שהחמץ נחשב כשרוף גורם לכך שבפסח אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, שהרי יש כעת חיוב לבערו, אך אינו נחשב כשינוי גמור לקנותו לגמרי. ואחר שיעבור הפסח שאין כבר חובה לבערו [אמנם החמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מדרבנן, אך איסור הנאה הוא היזק שאינו ניכר] יוכל לומר הרי שלך לפניך. ודעת הקצות היא שבכל שינוי שאינו יכול לומר הרי שלך לפניך נקנה מיד החפץ הגזול לגזלן?

2 אמנם יש לעיין האם אכן בעל החק יעקב יקבל את ההנחה שהחיוב לשרוף לא הוא שינוי חשוב שקונה לגמרי, מכיוון שהוא מביא ראיה ממקרה שבא אחר ושרפו, ואז הוא הרי עשה שינוי גמור ולא רק מציאות של שינוי קטן שמונעת אמירת הרי שלך לפניך. ומוזה שהחק יעקב מביא ראיה ממקרה ששרף על מקרה של הרי שלך לפניך נראה שהוא הבין ששני הדינים תלויים זה בזה, ודלא כגר"ח. ואכן הקצות עצמו מיישב את דברי החק יעקב בדרך אחרת. הוא טוען שהגזלן בהכרח עבר על הלאו של בל יראה ובל ימצא, משום שגזלן חייב באחריות אונסין על הגזילה כמבואר בסנהדרין עב, א, ודבר הגורם לממון כממון דמי לעניין בל יראה ובל ימצא כמבואר בפסחים ה, ב, והאיסור של בל יראה הוא לאו הניתק לעשה, ואין ביעור חמץ אלא בשריפה כמבואר בפסחים כא, א (ועיי"ש כז, ב תוד"ה אין). ואם כן בתוך הפסח הגזלן מחויב על פי ההלכה דווקא לשרוף את החמץ ובכך לתקן לעצמו את הלאו של בל יראה. וזה הטעם שאינו יכול לומר הרי שלך לפניך, שהרי חייב לשרוף לתקן את הלאו. ובה לא יועיל 'מפורר זורה לרוח' כפי שיועיל קודם זמן איסורו - שהרי כבר עבר בלאו, וה'ניתק לעשה' של הלאו זהו דווקא לשרוף. ולכן הגזלן לא יוכל להשיב את החמץ, משום שאם ישיב אף שיקיים את מצות השבת הגזילה אך לא תהיה לו אפשרות לתקן את הלאו, ולכן לא יוכל לומר הרי שלך לפניך, ולא בגלל שיש בעיה במצות ההשבה. ולכן לא נחשב הדבר באמת לשינוי, ואחר הפסח ששוב לא יוכל יותר לתקן את הלאו יוכל לומר לו הרי שלך לפניך לקיים בכך את מצות ההשבה.

**חדש!**

**סמ"ג עשין כרך ב**



בשעה טובה ומוצלחת יצא לאור ע"י מכון שלמה אומן כרך נוסף בסדרת הסמ"ג השלם - עשין כרך ב הכולל את מצוות עשה פב-קכב עם פירושי ראשונים ואחרונים מכתבי יד ומדפוסים ראשונים בתוספת מקורות, ביאורים, ציונים ילקוט שינויי נוסחאות ותוכן מפורט

**הכרך השלישי והאחרון של חלק העשין ייצא לאור בעז"ה בשנה הבאה.**

להזמנות: הקלידו בגוגל 'מכון שלמה אומן' או [machonsmaag@gmail.com](mailto:machonsmaag@gmail.com)

## הרב אברהם ישכר קניג

### הפטרות אחרי מות וקדושים בשנת זח"ג

מבוא

- א. דעת הרימ"ט ומקורה והמכתב בשבועון 'קול ישראל'
  - ב. דעת מרן החזון איש - מכתב רבי זכריה ברכות
  - ג. 'דבר זר ונגד הפוסקים' - הוראת רבי מאיר סטלביץ ותגובות הרימ"ט ובנו הרנ"א
  - ד. דברי הר"מ סטלביץ ועדותו בשם 'גאוני ירושלים יודעי המנהגים', ותשובת הרימ"ט ה. תגובת רבי שמריהו גריינימן לרימ"ט
- סיכום

### מבוא

קביעות סימן שנה זו, שנת ה'תשפ"ד, הינה זח"ג מעוברת: ז' - ראש השנה חל בשבת. ח' - חסרה (כ"ט ימים בחודשים מרחשון וכסלו). ג' - פסח חל ביום ג' בשבת. שנה מסוג זה נדירה מאוד, החל משנת תרס"ב ועד עתה, במשך 122 שנה, חלה שנת זח"ג שמונה פעמים, בשנים: תרס"ב, תרע"ט, תש"ג, תש"ו, תש"ל, תשל"ג, תשנ"ז, תשפ"ד. השנים הבאות שבו תחול קביעות זו הן תת"א, תתכ"ח וכו'.

בשאר שנים כאשר פרשיות אחרי מות וקדושים מחוברות, אע"פ שבשאר הפרשיות המחוברות מפטירים בשל הפרשה האחרונה, באלו נהגו האשכנזים להפטיר את הפטרת "הלא כבני כושיים" של אחרי מות (עמוס ט, ז-טו), כי בהפטרות קדושים "התשפוט" (יחזקאל כב, א-לא) מוזכרות מתועבות ירושלים. גם ברוב השנים שפרשיות אחרי מות וקדושים מופרדות אין מפטירין ב"התשפוט", כי באחת משתי הפרשיות ההפטרה היא מעניינא דיומא, וכגון הפטרת שבת הגדול בפרשת אחרי, ואז נדחית הפטרת כבני כושיים לפרשת קדושים, או כאשר חל ער"ח אייר בפרשת קדושים ומפטירין בה מחר חודש, או כשחל ר"ח אייר בפרשת קדושים ומפטירין בה השמים כסאי. זולת שנת זח"ג מעוברת, שאז שתי הפרשיות אחרי מות וקדושים מופרדות וגם אין בהן הפטרה מעניינא דיומא, ונמצא הכרח להפטיר בכל פרשה את ההפטרה שלה, "כבני כושיים" בפרשת אחרי, ו"התשפוט" בפרשת קדושים.

כל האמור הוא דעת המרדכי (מס' מגילה רמז תתלא) שמבטא את מנהג אשכנז, וכדעתו הכריעו הרמ"א הב"ח והמג"א והמ"ב בסוף ס' תכת. להרמב"ם היה סדר אחר בסדר ההפטרות, לקרוא "התשפוט" בפרשת אחרי, ובפרשת קדושים בהפטרות "באו אנשים מזקני ישראל" (יחזקאל כ, ב-כ [התשפוט' הראשונה]), וכן הוא מנהג הספרדים בלוח ארץ ישראל לרבי יחיאל מיכל טוקצינסקי, שיצא לראשונה בשנת תרע"ט שהייתה שנת זח"ג, חידש חידוש גדול שיש לעשות בשנה זו כעין כלאיים בין דעת

הרמב"ם והמרדכי, לקרוא בפרשת אחרי ב"התשפוט" (כהרמב"ם), ובפרשת קדושים ב"כבני כושיים", ואע"פ שברמב"ם עצמו כלל לא נזכר הפטרת כבני כושיים בשום פרשה שהיא (ובזה סמך בלוח על דעת המרדכי כשאח"ק מחוברים או כשחל שבת הגדול בפרשת אחרי, ונמצא שמפטירין כבני כושיים לפרשת קדושים). גם בשנת תש"ג שהייתה שנת זח"ג, שוב חזר ונדפס בלוח אר"י לעשות כחידוש זה. מרן החזו"א זלה"ה שעלה ארצה בשנת תרצ"ג ונדע לו בשנת תש"ג מחידוש זה, השיב והורה שאין מנהג כזה ואין לעשות כן, והעיקר כהכרעת הרמ"א [ואף ידוע משמו של החזו"א כי גם אילו קרה מקרה וקראו בירושלים כך - הייתה זו טעות של בעל הקורא או הנער בר המצוה מחמת שהורגלו להכין ולקרוא משנים קודמות את הפטרת כבני כושיים בפרשת קדושים כשהיא מחוברת לאחרי, או כשחל שבת הגדול בפרשת אחרי, וכן קראו גם בשנה זו].

במשך השנים תש"ג-תש"ד התקיים משא ומתן פומבי מעל גבי עיתונים וירחונים בין הרימ"ט ובנו הרנ"א לבין רבנים שהשיגו עליהם, כשהראשונים מגוננים על עמדתם מפני ההשגות בטעמים שונים. להלן יובא כל המשא והמתן לפי סדר ההתרחשות.

אין מטרת המאמר להקיף ולדון בסברות והכרעות הפוסקים והדעות השונות, ובפרט שהדברים מוכרעים וברורים, כי אם לסקר ולבחון את טענות והוכחות הרימ"ט שעלו מלפני החזו"א שכביכול היה והתקיים מנהג כלאיים שכזה. במאמר זה יובא ויוכח ממקורות ברורים המדברים בעד עצמם כי לא נמצא מנהג קדום ומקובל בירושלים להפוך את סדר ההפטרות.

### א. דעת הרימ"ט ומקורה והמכתב בשבועון 'קול ישראל'

רבי יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל החל בשנת תרס"ה להוציא לאור לוח שנה ובו הזמנים והדינים והמנהגים של ה'פרושים' בארץ ישראל דבר יום ביומו. שנת תרע"ט, כעשר שנים ומעלה לאחר פטירת הגר"ש סלנט (תרס"ט) והאדר"ת (תרס"ה), הייתה שנת זח"ג, ובשנה זו הדפיס הרימ"ט לראשונה את חידושו לעשות להיפך מהכרעת רבותינו הראשונים והאחרונים שמפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים. לאחר מכן חזר הדבר על עצמו בלוח שנדפס בשנת תש"ג, אך לא בשל התבהרות הסוגיא ופרטים נוספים שהתגלו בעניינה, אלא אך ורק כציטוט והסתמכות על הנדפס בשנת תרע"ט, וכפי שהבהיר המו"ל של הלוח בשנה ההיא, רבי ניסן אהרן בן הרימ"ט. בשילהי חורף שנת תש"ג באה הבשורה במכתב בשבועון "קול ישראל" משם בעל הלוח, כי הקביעה בלוח בשנת תרע"ט לשנות מהכרעת הרמ"א הייתה בעקבות "מנהג קדום בירושלים" ששמע עליו מבעלי קריאה בירושלים. אלא ששטר ושוברו בצידו, בעל המכתב עצמו הבהיר כי חידושו ודעתו לא התקבלו בקרב כל בני ירושלים עוד משנת

תרע"ט. כך שאינו 'מנהג שהתקבל בירושלים' אלא אולי, לכל היותר, מנהג של חלק מבני ירושלים.

אלו הדברים משם הרימ"ט שנכתבו על ידי בנו רבי ניסן אהרן טוקצינסקי זצ"ל, כשאלה שהתפרסמה במכתב בשבועון "קול ישראל" פרשת תרומה ח' אדר א' תש"ג

**שאלה לרבנן בעלי קורא ותיקין**

אם קורין, או באיזו פרשת קורין, הפטרת התשפוט... אם כפי אחרי או אם כפי קדושים... כשנחתו ש-אחרי וקדושים בארצות שפטרין לכל חוקת, הלא כבני כושיים: גם כשתן נפרדת וחד פי אחרי שבת הגדול שפטרין בה וקרב - שפטרין קדושים כבני כושיים, כמובן כשחל קדושים קריח או ריח אייר קורין כפי אחרי כבני כושיים (כמובן שכתבו הגדול ועוד שהפטרת התשפוט נפטר כפי שאין שפטרין בארץ ירושלים). וכל, השאלה היא לשנת, אחינ (כשנתנו זו) כשפטר הירשית הלוח פטירת התפטרות שלחן.

והנה המדרכי (כגילה פור) והרים והרים (תכיה) ותיבת התכיה ופתיח ויד לביב (סג) - כתבו כולם שהפטרת אחרי כבני כושיים והפטרת קדושים התשפוט וניה גם בלבוש (הגני - והוא חולק רק בנוגע למוכרות), וניה כספרי כבני הקריאה, שיה, ויולין הקריאה, וקחים לבגיה, ועוד, וזהו הרמב"ם (סוף כור התפילה) הוא שכתב, הפטרת אחרי סוף - התשפוט, והכתיב דעה זו כפי פתיח קולם וכתקן ישכר.

ויהי בשנת תרע"ט (שהיה שנת זח"ג פור אאכור שלישיא בלוח זיני וכנתי השנה הפטרת אחרי, התשפוט והפטרת קדושים, כבני כושיים, לא כנאמר ככתיב הגדול - כיום ששפס ספי, בעלי קורין ותיקין שסנתג קרום בירושלים לקרוא (כפי הרמב"ם) התשפוט באחרי, ותחי או כחוקת דעה בהרבה בחי כפסות, שאחרי, והנה שקרא הפטרת כבני כושיים בשתי הירשיות, כהם שקרא ככתוב בלוח, והנה שכתבו המור.

וכשנת זו התשיב, יחל סוף (אחרי ביד שנת) שנת זח"ג, וברוחי את הלוח קפי המור של אאכור שלישיא, וקבתי את שתי הפטרות הללו כנודם בלוח המדרכי - התקורה שוב הסיכא גדולה בין בעלי הקריאה ביירושלים וכאחרי, ותיבת אחר בעלי קורא ותיקין כשנתנו נה שלום בינו בא חיורו לירושלים להתוכח קפיו קם אאכור שלישיא.

ושנת אני כהם כהם אאכור שלישיא לכל זכני בעלי קורא, האשכנזים והספרדים, בבקשה ובשאלה: שכל כי שירוק סתקובל כנתינ או ביירושלים, כמובן כל פי שווכר כיצד הפטרת בשנת אחריים (שהייתה גיב זח"ג) כבתי המדרכי של נאנני ירושלים, הרשים והאדרית ורוב וישיא ביכת והרב התמים בעל שריח - ויאילו נא להדריך לאאכור שלישיא.

אם יחברו שאין זה כנודם סקובל האויסם קי חודקה כיוחרה, ואם לא - ידעו נא כל בעלי הקריאה שכן סקובל זה קפיר חרמבים, ויאילו נא כלם כנודם כנודם בלוח זיני וכנתי השנה.

**ניסן אהרן כהנרי"ם טוקצינסקי**

### שאלה לרבנן בעלי קורא ותיקין

אם קורין, או באיזה פרשה קורין, הפטרת התשפוט, אם בפרשת אחרי או אם בפרשת קדושים?

בשבתות שאחרי וקדושים מחוברות מפטירין לכל הדעות "הלא כבני כושיים". גם כשהן נפרדות וחלה פרשת אחרי בשבת הגדול שמפטירין בה "וערבה" - מפטירין לקדושים הלא כבני כושיים, כמו כן כשחלה קדושים ער"ח או ר"ח אייר קורין בפרשת אחרי הלא כבני כושיים (מהטעם שכתבו הגר"א ועוד שהפטרת התשפוט נדחית, כמו שאין מפטירין בהודע ירושלים). וכל השאלה היא לשנת זח"ג (כשנתנו זו) כששתי הפרשיות הללו פנויות להפטרות שלהן. והנה המדרכי (מגילה פ"ד) והד"מ והרמ"א (סי' תכ"ח) והב"ח והמג"א ומחה"ש ועד למ"ב (שם) כתבו כולם שהפטרת אחרי היא הלא כבני כושיים והפטרת קדושים התשפוט, וכ"ה

גם בלבוש (תצ"ג, והוא חולק רק בנוגע למחוברות), וכ"ה בספרי מנהגי הקריאה, ש"א, ושולחן הקריאה, ועתים לבינה, ועוד. זולת הרמב"ם (סוף סדר התפילות) הוא שכתב "הפטרת אחרי מות - התשפוט", והביא דעה זו בספר פתחי עולם ובתקון יששכר.

ויהי בשנת תרע"ט (שהייתה שנת זח"ג) סידר אאמו"ר שליט"א בלוח דיני ומנהגי השנה הפטרת אחרי "התשפוט" והפטרת קדושים "כבני כושיים", לא כנאמר בכל הפוסקים הנז"ל - משום ששמע מפי "בעלי קוראי ותיקין" שמנהג קדום בירושלם לקרוא (כמ"ש הרמב"ם) התשפוט באחרי. ותהי אז מחלוקת דעות בהרבה בתי כנסיות שבאר"י, ומהם שקראו הפטרת כבני כושיים בשתי הפרשיות, מהם שקראו ככתוב בלוח, ומהם שהפכו הסדר.

ובשנה זו שנת התש"ג, שחל שוב (אחרי כ"ד שנה) שנת זח"ג, וסידרתי את הלוח עפ"י הסדר של אאמו"ר שליט"א, וקבעתי את שתי הפטרות הללו כנדפס בלוח התרע"ט - התעוררה שוב תסיסה גדולה בין בעלי הקורא בירושלם ובאר"י. ות"ח אחד מבעלי קורא ותיקין בשכונת נוה שלום ביפו בא ביחוד לירושלם להתווכח על אודות זה עם אאמו"ר שליט"א.

ופונה אני בזה בשם אאמו"ר שליט"א לכל זקני בעלי קורא, האשכנזים והספרדים, בבקשה ובשאלה: שכל מי שידוע מהמקובל בעניין זה בירושלם, כמו כן כל מי שזוכר כיצד הפטירו בשנת התרס"ב (שהייתה ג"כ זח"ג) בבתי המדרש של גאוני ירושלם הרש"ס והאדר"ת והרב יש"א ברכה [רבי יעקב שאול אלישר] והרב החח"מ בעל שד"ח [רבי חיים חזקיה מדיני] יואילו נא להודיע לאאמו"ר שליט"א.

אם יתברר שאין זה מנהג מקובל תפורסם על זה הודעה מיוחדת. ואם לא - ידעו נא כל בעלי הקורא שכך מקובל פה על פי דעת הרמב"ם, ויואלו נא כולם לנהוג כנדפס בלוח דיני ומנהגי השנה.

### ניסן אהרן בהגרי"מ טוקצינסקי

הנה שפתיו ברור מיללו כי בשנת תש"ג לא הייתה לו ידיעה ברורה במנהג ירושלים כיצד נהגו בבית מדרשם של הגרש"ס והאדר"ת בשנת תרס"ב, ובוודאי אילו הייתה לו ידיעה מבר סמכא לא היה כובש את עדותו ולא היה מבקש בעיתונות אחרי עדים אחרים (ברור מאליו שגם לא הייתה בידו עדות מהגרי"ח זוננפלד כיצד נהג לכל הפחות בשנת תרע"ט, ואילו הייתה בידו בוודאי היה מביאה). נמצא שיש כאן הודאת בעל דין שבשעה שקבע בלוח בשנת תרע"ט את השיטה החדשה, ששנה בה בשנת

תש"ג, לא הייתה לו ידיעה על חכמי ירושלים שנהגו כן. עוד מבואר בדבריו מבלי פקפוק כי אחר שהדפיס עניין זה לראשונה בשנת תרע"ט הייתה אז "מחלוקת דעות" ו"תסיסה גדולה" בירושלים ובארץ ישראל ("התעוררה שוב תסיסה גדולה בין בעלי הקורא בירושלם ובאר"י"), כלומר שכלל לא התקבלה בין הרבים הוראתו והכרעתו שבלוח. עוד מפורש בדבריו כי הנדפס בלוח בשנת תש"ג, היה רק ציטוט של הנדפס בשנת תרע"ט, וללא שום תוספת ידיעה וביורון של דברים.

עדותו זאת של הרימ"ט באמצעות בנו אינה מותרת שום ספק כי אין בידינו שום מקור על 'מנהג' שהתקבל בקרב האשכנזים לעשות כלאיים בין דעת המרדכי לדעת הרמב"ם, ולשנות מהכרעת הרמ"א. כמו כן, מהאמור במכתבו, שבו הוא פונה לבעלי קריאה ספרדים ומבקש לדעת את מנהגם ואת מנהגם של היש"א ברכה ושל השד"ח, מתברר שאף היה לו צד שמא המנהג שנגלה לו מהני זקני מקורו בחכמי הספרדים. בין כך ובין כך, כלל אין מובן לדבריו ולקביעתו שזהו מנהג ע"פ הרמב"ם בשעה שאין ברמב"ם כדבר הזה ומנהגו היה לקרוא תמיד 'התשפוט' בפרשת אחרי, אלא לכל היותר הוא מנהג של מקצת יחידים שנהגו כן, ללא שום בירור שהדבר נעשה על פי חכמים הראויים לכך.

יצוין כי בתוך ימים ספורים מפרסום המכתב כבר הסיק הרימ"ט שיש לקיים את שיטתו, ולדבריו הגיעוהו לאלתר תשובות בעלי קורא ישישים שאמרו לו שהנדפס בלוח הוא "מנהג המקובל ארץ ישראל", וכאמור במכתבו לרבי חנוך זונדל גרוסברג זצ"ל הנושא את התאריך י"ב אדר א' תש"ג:

העיקר שבכגון דא עלינו לראות אך ורק מהו המנהג המקובל, ובשנת תרע"ט חקרתי ודרשתי לא על מה שנראה לדעתי אלא כיצד הוא המנהג. גם השתא אחרי שבאו בעלי קורא אחדים לערער על הנדפס בלוח ופרסמתי השאלה קיבלתי תשובה מבעלי קורא זקנים ישישים המעידים גם הם שכן מקובל באר"י כנדפס בלוח.

רנ"א טוקצינסקי גם כן תיאר [לאחר כמחצית השנה] את תוצאות המענה לפנייתו ב"קול ישראל" מבעלי הקריאה, ובשינוי קצת מלשון אביו, שתשובתם הייתה "שהם זוכרים שכך הוא המנהג המקובל בירושלם" (דבריו מובאים במקומם לקמן פרק ג, ושם יתברר הקשיים והתמיהות שיש עליהם).

### ב. דעת מרן החזון איש - מכתב רבי זכריה ברכות

דעתו של מרן החזון איש זללה"ה אמנם לא נגלתה לנו מפי כתבו, אלא מפי כתבם של עדים נאמנים, ומדבריהם למדנו שאף תוכן המכתב ב"קול ישראל" המובא לעיל היה לפניו. ב'קול ישראל' הנ"ל נזכר "תלמיד חכם אחד מבעלי קורא ותיקין בשכונת



נוה שלום ביפו" שעלה במיוחד לירושלים לדון עם רימ"ט בנושא זה. כידוע בשכונה זו התנוססו בזמנו תלמוד התורה ובית המדרש "שערי תורה" שנוסדו ע"י הגאון המקובל רבי נפתלי הרץ הלוי זצוק"ל המור"ל של סידור הגר"א, ושם נהגו על פיו במנהגי הפרושים תלמידי הגר"א. זהותו של בעל הקריאה שהגיע לדון בעניין זה עם רימ"ט התפרשה מאוחר יותר במאמרו של רנ"א טוקצ'נסקי [הנדפס לקמן פרק ג] כרבי זכריה ברכות זצ"ל. רבי זכריה היה שנים רבות עמוד התווך ב"שערי תורה", מחבר הספרים "זה מצאתי" ו"מלה טבא". במכתבו של רבי זכריה ברכות הרואה כאן אור לראשונה, מתגלה כי לאחר שעלה לירושלים לדון עם הרימ"ט בעניין זה, וכעבור שבוע או שבועיים מפרסום המכתב ב"קול ישראל" הנ"ל באד"ר תש"ג, הגיע רבי זכריה זצ"ל לשאול לדעת מרן החזו"א זללה"ה בעניין זה, ואודות הנטען במכתב ההוא שמנהג קדום בירושלים לעשות כדעת הרמב"ם. במכתב זה אף מצטט רבי זכריה פסקה שלמה מילה במילה מתוך המכתב ב"קול ישראל". הוראת מרן החזו"א זללה"ה הייתה לעשות כהכרעת הרמ"א, ושאינ לחוש למנהג כזה [יתכן גם כן כי מרן זללה"ה נדרש לראשונה לנידון זה ע"י רבי זכריה ברכות].

כבודך אגב יצוין כי בפתח ספריו הנ"ל של רבי זכריה הביא "במקום הסכמה" את הדברים הבאים: "ב"ד [ברוך ה'] שזכיתי להעלות דברים אחדים ממה שכתבתי בחיבורי זה לפני הגאון הצדיק החסיד והעניו פאר הדור מרן בעל חזון אי"ש זצ"ל וב"ד שהוטב בעיניו". עוד הביא שם ממכתבו של רבי נחום מאיר זצ"ל גיסו של מרן זללה"ה, בזה הלשון: "המחבר שליט"א הראה את כת"י לגיסי הגה"צ מרן בעל חזון איש זצ"ל, ואחרי שראה כמה מהן יעץ לו להעלותם בדפוס כדברים ישרים וראויים לזה".

בס"ד יום כ"ה אדר א' תש"ג

למעכתר"ה הרב הגאון המפורסם וכו' כש"ת מוה"ר אברהם ישע"י קרליץ שליט"א בעהמ"ח הספרים היקרים "חזון איש".

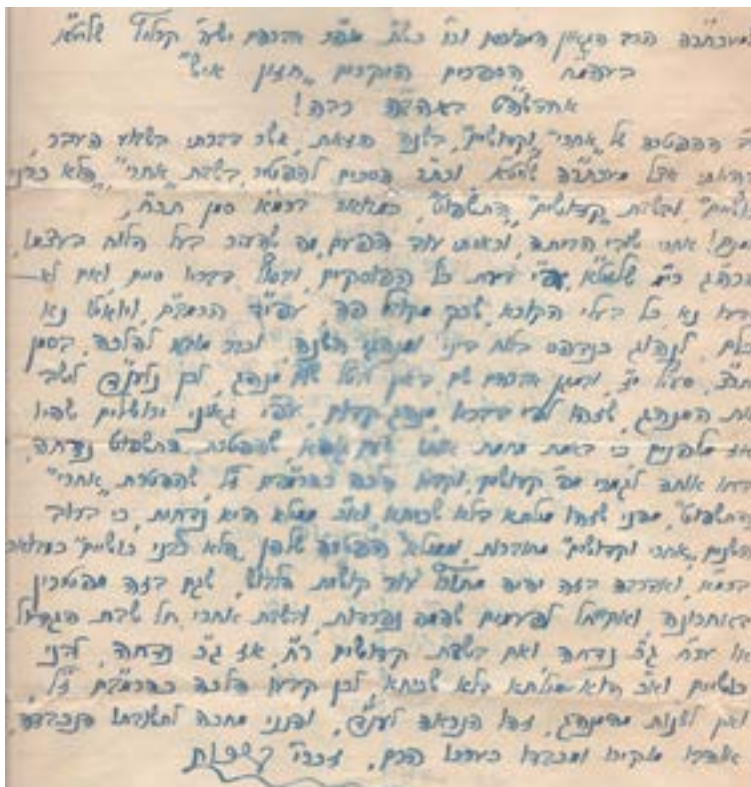
אחדשה"ט באהבה רבה!

ע"ד הפטרה של "אחרי" ו"קדושים" בשנה הזאת, אשר דיברתי בשבוע העבר בהיותי אצל מעכתר"ה שליט"א, וכת"ר הסכים להפטיר בשבת "אחרי" הלא כבני כושיים ובשבת "קדושים" התשפוט כמבואר ברמ"א סימן תכ"ח. אמנם! אחרי שובי הביתה, וראיתי עוד הפעם מה שהעיר בעל הלוח בעצמו הרה"ג רי"מ שליט"א עפ"י דעת כל הפוסקים, ובסוף דבריו סיים 'ואם לא - ידעו נא כל בעלי הקורא שכך מקובל פה עפ"י הרמב"ם, ויואלו נא כולם לנהוג כנדפס בלוח דיני ומנהגי השנה'. וכבר מובא להלכה בסימן תר"צ סעיף י"ז ובמגן אברהם שם דאין לבטל שום מנהג. לכן נלענ"ד לישב את המנהג, שזהו לפי דבריו מנהג קדום עפ"י גאוני ירושלים שהיו אז מלפנים, כי באמת

מחמת אותו טעם גופא שהפטרת התשפוט נדחה, דחו אותה לגמרי מפרשת קדושים, וקבעו הלכה כהרמב"ם ז"ל שהפטרת "אחרי" "התשפוט", מפני שזהו מילתא דלא שכיחא, וא"כ ממילא היא נדחית, כי ברוב השנים "אחרי וקדושים" מחוברות וממילא הפטרה שלהן "הלא כבני כושיים" כמבואר ברמ"א, ואדרבא בזה יהיה מתורץ עוד קושית הלבוש שגם בזה מפטירין באחרונה. ואם חל לפעמים שהמה נפרדות, ובשבת אחרי חל שבת הגדול או ער"ח ג"כ נדחה, ואם בשבת קדושים ר"ח אז ג"כ נדחה לבני כושיים, וא"כ הוא מילתא דלא שכיחא, לכן קבעו הלכה כהרמב"ם ז"ל, ואין לשנות מהמנהג. זהו הנראה לענ"ד.

והנני מחכה לתשובתו הנכבדה. אוהבו מוקירו ומכבדו כערכו הרם

**זכרי' ברכות**



לא ידוע אם הייתה תשובה מהחזו"א למכתב זה, ומכל מקום מהאמור לקמן פרק ה מוכח בוודאות כי לא היה שום שינוי בדעתו בעקבות המכתב.

בשולי מכתבו של רבי זכריה ברכות, יתכן ויש מקום לדייק מה הייתה דעתו של רבו הגרנ"ה הלוי זצוק"ל בעניין זה. במכתב מפורש שכל ספיקו נוצר אך ורק מתוך האימון שהיה בו לנטען בקול ישראל על מנהג קדום בירושלים. והנה הגרנ"ה הלוי שהגיע מהישוב הישן בירושלים לכהן ביפו נלב"ע כבן יובל שנים בחודש סיון תרס"ב שהייתה כאמור שנת זח"ג, ומסתבר שאילו היה מנהג בין הפרושים בירושלים שלא כדעת הרמ"א היה קובעו בבית מדרשו בעת ההיא. ומהעובדה שלא חש רבי זכריה למנהג קדום בירושלים אלא רק לאור הנטען במכתב ב"קול ישראל", מוכח בבירור כי לא הייתה לו ידיעה על הוראה כזו מהגרנ"ה זצוק"ל בבית מדרשו, ושהוא לא הכיר מנהג כזה בעצמו.

### ג. 'דבר זר ונגד הפוסקים' - הוראת רבי מאיר סטלביץ ותגובות הרימ"ט ובנו הרנ"א

תוצאות הבירור של הרימ"ט בידי בנו ב"קול ישראל", אף ראו אור בהמשך על ידו, במסגרת דבריו בירחון "תבונה" שנכתבו כתגובה למאמר שקיים והוכיח כהכרעת הפוסקים. וכך היה המעשה. אחד מחשובי וזקני הרבנים ועמלי התורה שבירושלים היה הגאון מחסלביץ, רבי מאיר סטלביץ זצ"ל (תר"ל-תש"ט) הרב של שכונת 'זכרון משה', מחבר שו"ת 'מבית מאיר' ג"ח עם הסכמות גדולי ישראל, ותלמידו של הגרא"מ לפידות זצ"ל מרייסיין. בירחון "תבונה" מנחם-אב תש"ג נדפס ממנו מאמר מקיף, ובו נחת לברר בחריפות ובקיאיות את כל דברי הפוסקים בנידון זה. הוא הוכיח והורה כהכרעתם, וסיים כי המנהג הנטען בלוח "הוא דבר זר ונגד הפוסקים". ואלו תורף דבריו הנצרכים לענייננו בתחילת המאמר ובסופו:

נשאלתי בדין הפטרה בשנה זו שאחרי מות וקדושים מפורדות, שבלוח השנה כתוב שקורין הפטרת התשפוט יחזקאל כ"ב באחרי, ובקדושים קורין הלא כבני כושיים עמוס ט', ובחומשים שלנו כתוב להיפך. ומשום שזהו דין שעושים רבים בכל בתי כנסיות ובתי מדרשות, לכן ראוי לברר דבר זה... ולפי זה היכא דמחולקין כבשנה זו, לקרות התשפוט באחרי ולקדושים הלא כבני כושיים **הוא דבר זר ונגד הפוסקים**. אלא דצריך לקרות באחרי הלא כבני כושיים ולקדושים התשפוט, ודבר זה בפוסקים הראשונים והאחרונים **ויתד הוא וממנו לא תזוע**.

רבי ניסן אהרן טוקצינסקי שהיה אז כבן כ"א שנה הגיב בסמוך בירחון "תבונה" שאחרי, אלול תש"ג, על מאמרו של רבי מאיר סטלביץ. בתגובה זו הגדיל לחדש

שאינו מקום להתחשב בהכרעת הפוסקים הברורה בעניין זה, מכיון שגדול כוח המנהג האמור בלוח, והינו מנהג המבטל הלכה. ואלו דבריו:

ב"תבונה" יצא הגאון ר' מאיר סטלביץ שיחי' לערער על הכתוב ב"לוח דיני ומנהגי השנה" לקרוא "התשפוט" באחרי ו"כבני כושיים" לקדושים, והביא דברי הרמ"א והלבוש והמרדכי וכו' האומרים לקרוא כבני כושיים לאחרי. ותמיהני על רב גדול שכמותו שהוא צריך לדעת שבנוגע למנהגי המקום לא ריבוי דעות ולא פלפולי דברים מכריעים, כי אם אך ורק מנהג המקום, ואאמו"ר שליט"א העוסק במנהגים זה ארבעים שנה הלא יודע את הדברים הידועים שצוינו במאמרו, אבל אם מנהג המקום משנות דור לקרוא בשנת זח"ג התשפוט לאחרי (ככתוב ברמב"ם וכמובא בתקון יששכר ועוד) חלילה לשנות ולהכניס אנדרלמוסא במנהגי המקום. וכבר ידוע עד כמה חרדו חכז"ל וכל רבותינו הראשונים זללה"ה על כל שינוי מנהג אפילו במקום שנראה שהוא נגד הדין אם יש רק דעה אחת נוטה למנהג המקום (וכבר האריכו בזה הפוסקים האחרונים, ביחוד הפר"ח, ואכ"מ).

והנה שנה של זח"ג, אשר בה שתי הפרשיות "אחרי" ו"קדושים" לא רק נפרדות אלא גם פנויות להפטרות שלהן - אין זה דבר רגיל. שנה כזו חלה לפני מ"ב שנה בשנת תרס"ב, ואחרי י"ז שנה בשנת תרע"ט, ואחריה אחרי כ"ד שנה - בשנתנו זו התש"ג. ובשנת תרע"ט הרבה חקר אאמו"ר שליט"א על המנהג בירושלים וארץ ישראל בנוגע להפטרות הללו, ואחרי שנתברר לו מנהג המקום פרסם שקורין בפרשת אחרי "התשפוט" ובפרשת קדושים "כבני כושיים" (ידוע מהאחרונים' שכל הויכוח הוא במקום ש"התשפוט" א"א לדחות, כגון לשנת זח"ג, אם כדאי להתחיל בהפטרה שאינה מדברת מ"תועבת" או שיותר נכון לסיים בהפטרה שכוז). ועל סמך זה סידרתי גם אני הח"מ את לוח תש"ג ע"פ הסדר של שנת תרע"ט.

ויהי בחודש אד"ר העבר, כשבאו שני בעלי קורא (מהם אחד הרב ברכות מתל אביב שבא ביחוד לשם זה לירושלים) ופקפקו גם הם על הנדפס בלוח, פרסמתי אז בשם אאמו"ר שליט"א ב"קול ישראל" (ז' אד"ר תש"ג) "שאלה לרבנן בעלי קורא וותיקין". שמה פרסמתי הדברים שפרסם עכשיו הרב סטלביץ שליט"א שהמרדכי והד"מ והרמ"א והב"ח והמג"א וכו' כתבו כולם שהפטרת אחרי "כבני כושיים" וקדושים "התשפוט". והיות שבירושלם אומרים שהמנהג הקדום לקרוא התשפוט באחרי (כהרמב"ם ועוד) - יואילו נא בעלי קורא

1 לא התברר לאיזה אחרונים כוונתו והיכן נמצא באחרונים מי שכתב לדון בחידושו של הלוח להפוך דבר הפטרות. גם במכתבו שבקול ישראל לא תלה חידושו בספרי אחרונים אלא במנהג בלבד.

והתיקין להודיע מה שזוכרים משנת תרס"ב ומהמקובל פה. וכל בעלי הקורא הזקנים שהשיבו תשובות לאאמו"ר שליט"א כולם הודיעו שהם זוכרים שכך הוא המנהג המקובל בירושלם לקרוא התשפוט לאחרי וכבני כושיים לקדושים, ורק בזמן שאחת הפרשיות אינה פנויה להפטרה של השבוע, ומכ"ש כשהן מחוברות - שהמנהג לקרוא כבני כושיים. ואין לשנות מהמנהג.

ניסן אהרן בהגרי"מ טוקצינסקי

לדברי הרנ"א בתגובתו הגיעו תשובות מבעלי הקורא הזקנים לשאלתו ב"קול ישראל" שהמנהג המקובל בירושלים הוא ככתוב בלוח, וכאמור לעיל סוף פרק א מענה הזקנים ומסקנתו הסופית של הרימ"ט היו בתוך ימים בודדים מאז פרסום השאלה. והנה בשנת תרע"ט הייתה כלשונו "מחלוקת דעות בהרבה בתי כנסיות שבאר", ומהם שקראו הפטרת כבני כושיים בשתי הפרשיות, מהם שקראו ככתוב בלוח, ומהם שהפכו הסדר, ועל כורחך שהעידו לו בשנת תש"ג על מנהג שהם זכרו משנת תרס"ב. וכן כתב הרימ"ט בעצמו בהמשך המו"מ [ומובן להלן פרק ד סעיף ד]. אך משום מה בשנת תרע"ט כנראה נשתכח המנהג, ונוצרה מחלוקת דעות בהרבה בתי כנסיות. ומסתבר מכך שמדובר לכל היותר על בעלי-קריאה בודדים ממש, הן מטבע הדברים בשאלה כזו ואחר תקופה כזו, והן מהעובדה שבשנת תרע"ט לא היה מנהג ידוע ומוסכם.

כמו כן, לטענת הרימ"ט כבר היה ידוע אצלו משנת תרע"ט עדות הזקנים על שנת תרס"ב, וכל עיקר מבוקשו בשנת תש"ג היה לחפש עדויות נוספות על מנהג חכמי ירושלים שנקבם בשמותיהם. כלומר, העדות על הזקנים בשנת תרס"ב אפילו אצל הרימ"ט לא הייתה כל כך יציבה כדי לבסס את המנהג שקבע בלוח, ומזה מוכח שאפילו הוא עצמו לא ראה בהם מקור בר סמכא כולי האי. גם אחרי חיפושיו למנהג חכמים ירושלים, הרי שבוודאי אם היה מוצא כדבר הזה חזקה שהיה מפרסמו, ומוכח מזה שלא נמצא מבוקשו, כי אם סמך על אותן עדויות שחוזרות על עצמן במדויק על מנהגם של בודדים ובלתי ידועים משנת תרס"ב. מהעובדה שלא נכתב מאומה על שמותיהם של בעלי השמועה ועל סמכותם וכן על מקום קריאתם, נראה שלא מדובר במי ששמו היה מסייע להכריע את הוויכוח, ואפילו לא מקום קריאתם שכנראה לא היה בו כדי להכריח שנעשה ע"פ חכמים.

אם נבוא לדייק בלשונו, מתחילה הוכתר מנהג הלוח בתואר "מנהג קדום בירושלים", ואחר כך כבר התפתח ל"המנהג המקובל בירושלים" [ובלשון הרימ"ט הנדפס לעיל בסוף פרק א "המנהג המקובל בארץ ישראל"]. כך או כך, הדבר תמוה מאוד אחרי שהוא עצמו כתב חודשים ספורים לפני כן שבפעם הקודמת בשנת תרע"ט הייתה

"תסיסה גדולה" ו"מחלוקת דעות" בזה, והוא מציין כמה מנהגים שנהגו בהם באותה שנה, ואם כן כיצד יתכן לומר שכך הוא "המנהג המקובל", ועוד מבלי לציין שהייתה בזה מחלוקת הדעות? אין מנוס מהמסקנה כי כל הפרטים הללו שיצאו מהאב ובנו מעמידי אותו מנהג מדברים בעד עצמם, ומונעים מלהסתמך עליהם כמקור נאמן וכהכרעה למנהג ירושלים, בייחוד בשעה שלא הובאו הדברים בשם אומרם והועלמו שמותיהם של הזקנים בעלי העדות.

## ד. דברי הר"מ סטלביץ ועדותו בשם 'גאוני ירושלים יודעי המנהגים', ותשובת הרימ"ט

ב"תבונה" חודש תשרי תש"ד השיב רבי מאיר סטלביץ על תגובת הרנ"א, והוכיח שאין כל מקור ותוקף לטענה שכביכול יש מנהג בירושלים לעשות שלא כדעת הרמ"א. הוא גם הביא משם "גאוני ירושלים יודעי המנהגים" ש"בוודאי ראוי לתקן" את הטעות שנדפסה בלוח. וזה לשונו:

בנוגע לדעת הגרי"מ טוקצינסקי נ"י שהובעה ע"י בנו ב"תבונה" ע"ד ההפטרות אחרי וקדושים כשהם מפורדים שכן המנהג בירושלים.

הנה לא אבוא לערער ח"ו על מנהגים שנהגו, אבל הלא הוא בעצמו כתב שם ששנה של זח"ג שהפרשיות אחרי וקדושים הן גם נפרדות וגם פנויות להפטרותיהן חלה רק לפני מ"ב שנה שנת תרס"ב, אחרי י"ז שנה בשנת תרע"ט, ואח"כ אחרי הפסקה של כ"ד שנה בשנתנו תש"ג. ואני מוסיף עוד שלפני תרס"ב חלה זח"ג בשנת תרל"ה, זאת אומרת הפסקה של כ"ז שנה, ומשנתנו למפרע לפני כשבעים שנה.

ומעתה הרי מפורש ברמב"ם פ"א מהל' שחיטה הי"ג שבדבר שאינו מצוי אין בו מנהג, וכ"פ הרמ"א בחו"מ ר"ס של"א, ואינו קרוי מנהג אלא דבר השכיח ונעשה הרבה פעמים, אבל דבר שאינו נעשה רק פעם אחת או ב' פעמים אינו קרוי מנהג. עכ"ל. וכ"כ הש"ך יו"ד סי' ק"צ סק"ג ושם בסי' שצ"א סק"ה, וע' פ"ת שם יו"ד סי' כ"ג סק"ג.

וא"כ אפי' אם נניח שעדותם של בעלי הקריאה היא נכונה, יוצא שרק בתרס"ב ותרע"ט נהגו כך [שהרי על תרל"ה אין לו שום רמז של עדות], והרי אין לך דבר בלתי מצוי יותר מזה, ולא שייך בו מנהג. ועי' שד"ח כללים מערכת מ' כלל ל"ז שהביא מכמה מחברים לעניין ברכת החמה שמכיון שזמנה קבוע מכ"ח שנה לכ"ח שנה לא שייך בה מנהג, עיי"ש. הא חדא.

ועוד, הרי מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' תקמ"ה שאין מנהג אלא שנעשה

עפ"י וותיקין וגדולי חכמי העיר, ושיהי' קבוע שנהגו כן פעם אחר פעם, עיי"ש. ומעתה אפילו אם בעלי הקריאות קראו כך בתרס"ב ותרע"ט הלאה יקרא מנהג, וכי מפייהם אנו חיים, הגע בעצמך, גם בשנתנו תש"ג קראו כך עפ"י הלוחות, ובוודאי יבואו אח"כ באיזה זמן ויעידו כך קראנו בתש"ג, ואנחנו הלא רואים ויודעים שלא ע"פ הוראת חכמים וגדולים עשו כן אלא סתם הביטו בלוח וכך עשו, וכי זהו מנהג?

ועוד בה שלישיה, עי' בשד"ח שם שהביא בשם ספר משפטי שמואל שלעניין עדות מנהג אין ראוי להאמין בשני עדים ולקבוע מנהג על פיהם אלא צריך הרבה אנשים, והביא בשם עוד כמה ספרים שהסכימו לזה. ובכן, אם בעלי קריאה אחדים העידו עדיין אין זה קרוי מנהג, מכיון שכל העם אין יודעים כלל מזה.

ומלבד כל זה הרי מבואר במהרי"ק שורש קע"א שדבר פשוט הוא שאין קרוי מנהג אלא מה שנהגו רוב אנשי העיר, ושם במאמרי הלא כתבתי שאין ממש בדברים לומר דלפי מנהג נקטו שיטת הרמב"ם, דהרי להרמב"ם ליתא כלל ההפטרות דבני כושיים, וא"כ איך כתב דאפילו אם יש דעה אחת יכולין לקבוע המנהג עפ"י הדעה האחת, דהלא בנפרדים ליכא שום דעה דקורין כבני כוש בפרשת קדושים. ודיברתי עם גאוני ירושלים יודעי המנהגים ואמרו לי שבוודאי ראוי לתקן את הדבר.

ובעיקר הדבר עי' במרדכי ר"פ הפועלים המנהג מבטל הלכה וכדאיתא בירושלמי, ובאו"ז כתב כגון שהוא מנהג קבוע על פי חכמי המקום, וכדאיתא במסכת סופרים שאין הלכה נקבעת אלא עד שיהא מנהג, וזהו שאמר מנהג מבטל ההלכה, פירוש מנהג ותיקין, אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה אינו אלא כטועה בשיקול הדעת, וכמה מנהגים גרועים דלא אזלינו בתרייהו כדמפרש ר"ח בב"ב ב' גבי הכל כמנהג המדינה. וכן בנ"ד, כיון דמנהג זה עוקר הלכה שפסקו כל הפוסקים, אף שהוא מדרבנן צריך להיות מנהג עפ"י חכמי המקום, ולא נקראו איזה בעלי קריאות, אף היותר מופלגים, חכמי המקום, וחכמי המקום בירושלים המה הגאונים והבי"ד שבירושלים. ומה דאיתא ביבמות ק"ב ובמנחות ל"ב אם יבוא אליהו זכור לטוב ויאמר אין חולצין בסנדל אין שומעין לו שכבר נהגו העם בסנדל, והיינו דנהגו כל העם עפ"י חכמי הדור.

אמנם הא דמנהג מבטל הלכה הוא דוקא בדבר שבממון, משום דהפקר ב"ד הפקר אפילו למ"ד אין כוח ביד ב"ד לעקור דבר מן התורה, עי' ביבמות צ' ועי' גיטין ל"ו כה"ג מותר לעקור דבר מן התורה רבא אמר הפקר ב"ד הפקר,

ומשמע א"א דשביעית בזה"ז דאורייתא וקרין מטעם הפקר ב"ד עי' רש"י, ולעניין ממון אפילו לא הוקבע עפ"י חכמים וכדהעיר המהרי"ק בזה בשורש ט' מב"ק קט"ז משיירא שהלכה, דאמר ובלבד שלא ישנו ממנהג החמרים וממנהג הספנים כו'.

אך האו"ז מביא ראייה ממסכת סופרים דאמר אין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג, ושם לא איירי כלל לעניין ממון אלא לעניין קריאת המגילות כמו שיר השירים וחברותיה, וז"ל, בשה"ש קורין אותו יו"ט שני בליל שני כו', וי"א בכלום מתחילים במוצ"ש שלפניהם, ונהגו העם כן, שאין הלכה נקבעת אלא עד שיהא מנהג כו'. עכ"ל. אך היינו במנהג שידוע לכל העם שהוקבע עפ"י חכמים, כיון שאינו דבר שבממון דאינו בא משום סייג דהוי משום לא תסור או משום אל תטוש, מ"מ כיון דנהגו משום דעה של פוסק אחד, אבל כיון שאין אף אחד מן הפוסקים דיסבור כן לאיזה צורך תקנו שיהגו כן, וא"כ הוי כאן מנהג מבטל הלכה שלא לשום צורך, ואינו עפ"י דעת חכמים. ויש בזה אריכות, ואכ"מ.

ומאחרי שהגרימ"ט שליט"א הוא מומחה בענייניו ובפרט במקצוע זה, בוודאי יתקן את הדבר בעיתו.

מאיר סטלביץ, הרב דחסלביץ, וכעת בזכרון משה, ירושלים ת"ו

ב"תבונה" טבת תש"ד נדפסה תגובת הרימ"ט ב"ז הלשון:

על פי סיבה ראיתי זה עכשיו, באיחור זמן, את ה"תבונה" מחודש תשרי, אשר בו בא שוב ידידנו הרב הגאון רבי מאיר סטאלוביץ שליט"א לערער על מה שקבענו הפטרת התשפוט [יחזקאל כ"ב, והיינו הפטרת של פרשת קדושים] לפרשת אחרי בשנות זח"ג [שאז אחרי וקדושים נפרדות ושתייהן פנויות להפטרות שלהן], משום שקיבלתי מבעלי קורא הזקנים שכ"ה מנהג ירושלים [ע"פ מ"ש הרמב"ם ובאיזה אחרונים וכנדפס בהרבה חומשים]. והרב הזה מערער עלי בשתי טענות: האחת: שאנחנו העדנו שנהגו בכך בירושלים רק בשנות תרס"ב ותרע"ט, והלא כבר כתב הרמב"ם והרמ"א שמנהג נקבע רק כשנהגו בו הרבה פעמים, ואילו לדבר הבא במקרה אין שם מנהג קביעות. שנית: דלהרמב"ם ליתא כלל הפטרת כבני כושיים.

אולם הרבה תשובות לדבר:

א. הרמב"ם והרמ"א [וכן הריב"ש ופוסקים עוד] כתבו כן רק בנוגע לאיסור והיתר או בנוגע לממון חברו, לא בדבר שאינו לא או"ה ולא הפסד ממון.

ב. דבריהם מוסבים בדבר שאין לו זמן קבוע, כגון בנאבדה הריאה או במנהג להשכים ולהעריב את הפועלים, לא כנ"ד שריחוק המנהג קשור בריחוק הזמן של המנהג, שריחוק המקרה הוא לא מצד חסרון בהמשכת המנהג אלא מצד שעדין לא בא זמנו. ונ"ד דומה לברכת תקופה החמה, שכבר כתבו הפוסקים שאף שאינו מצוי והוא פעם לכ"ח שנה נקרא מנהג, כמו שהביא בשד"ח [שם ערך מ' כלל ל"ז], ועד כאן לא פליגי מאמר מרדכי ועוד [כמובא שם] אלא כשנהגו שלא לברך את הברכה, נגד ההלכה, שע"ז אמרו כיון שאין הדבר מצוי אפשר שקרה כן בדרך מקרה, ששכחו על הדבר ולא הוי אדעתיהו. משא"כ בנ"ד שלכו"ע אין ריחוק הזמן חסרון בקביעת המנהג.

ג. ובדבר שנהגו שלוש פעמים אפילו בדבר הנוגע לממון ובאו"ה נקבע מנהג, כיצא גם מדברי הרמ"א בחו"מ של"א, וכמובא בשד"ח שם בשם אחרונים. ד. גם מעיקרא דדינא פירכא. בנ"ד לא שבעלי הקורא קבעו את המנהג עפ"י מה שהם קראו בשנות תרס"ב תרע"ט ותש"ג, אלא הם שהעידו לנו מה שנתקבל מפי הזקנים שבשנת תרס"ב שכך הוא מנהג ירושלים. ועדות הלא מועילה אפילו להוציא מחזקת ממון ואפילו לגדולה מזו. ומסתמא קיבלו הזקנים שבשנת תרס"ב שכן נהגו בירושלים בשנות תרל"ה ותרל"ב, ובעלי הקורא שבשנת תרל"ה ותרל"ב קבלו מסתמא מהזקנים שהיו בשנות תר"ח ותר"ה, וכן הלאה, כדרך כל קבלה ומסורה.

ואין להקשות ממה שהביא השד"ח [שם ד"ה וכתב הרב הגאון] בשם הספרים משפטי שמואל ואדמת קדש וחקרי לב, שאין עדות מועילה לקבוע מנהג ובעינן דווקא שישמעו או שיראו מפי הרבה בני אדם - זו לק"מ, דמלבד מה שהם דיברו בנוגע לאו"ה או לממון, ומלבד מה שכאן הוי מנהג הציבור, דבעלי הקורא הלא קוראים בציבור - אף גם הלוא לכאורה דבריהם אלו אין להם מובן. אם מועילה עדות אף להרוג נפש - למה לא תועיל עדות להעיד שכך הוא המנהג באותו מקום? ואין הספרים הללו מצויים בידי. והנראה שבוודאי דבריהם מוסבים בבוא למשל קהל חדש למקום, והקהל צריך לקבוע לו מנהג לעצמו, שבכה"ג אמרינן ששני עדים אינם קובעים מנהג לציבור החדש הבא עכשיו לקבוע מנהג. אבל כשיש כאן במקום קהל וציבור, ונפל ספק כיצד נהגו אבותיהם והמתישבים הקודמים - ודאי שמועילה עדות להעיד על זה. תדע, דהלא שם בשד"ח מביא הלאה את דברי הספר נחלת שבעה מ"ש בשם תרומת הדשן בזה"ל: "שנוכל לברר המנהג [גם] בעד מפי עד ובפסולי עדות". ואף שיש לפלפל באיזה אופנים מועילה [עדות] פסולי עדות, אבל בעדות כשרה ודאי מועילה בכל אופן [ויש להאריך ואכ"מ].

ה. בר מן כל דין, יש כאן לפנינו גם עניין יסודי: בבוא לירושלים הגאון האדר"ת זצ"ל והאיץ והפציר בי בהרבה להעריך "לוח מנהגים לאר"י" ו"לוח מנהגים לחו"ל" - היו לפניו שתי מטרות. האחת: שתצא הקביעות והוראת מנהגים מאר"י [כאשר פרסמתי בסוף החוברת שלי בשם "מאמר ע"ד הקביעות" שהו"ל בשנת תרס"ב, בזמן שאיזה רבנים בחו"ל טעו במהות "עגול דרב נחשון גאון" ושגו לומר שיש מחלוקת בין הטור לבין הפר"ח בקביעות שנת תרס"ב, ולא ידעו שנפל טעות בדפוס הלוח הנספח להטור, ופנו בשאלה לשני גאוני ירושלים הגרש"ס והאדר"ת, ובהסכמתם פרסמתי אז את המאמר ההוא, ובסופו את הרעיון הזה שהגה הגאון האדר"ת זצ"ל], וגם בשביל מטרה שניה: שירושלים תובב"א שהיא "עיר לקוטאית" [כנאמר בירושלמי ומובא בתוס' פסחים י"ד ונפסק בפר"ח תס"ח] לא ישלטו בה ערבוביות של מנהגים. וכשהבאתי את הלוח הראשון שערכתי בשנת התרס"ד לפני הגאון האדר"ת זצ"ל שמח עליו מאוד "שנתגלגל גם זכות זה על ידו", וכן נהנה ממנו חו"ז מו"ר הגאון הגרש"ס זצ"ל בזה שהסיר הלוח כמה מחלוקת מבתי כנסיות [כגון למשל בשש"י מיום א' דחזה"מ סוכות שהיו חילוקי דעות בכל שנה ברוב בתי המדרש, מפני שרבים מאוד לא ירדו לביאור הגמ' מסוכה נ"ה. "ואם חל שבת באחד מהם כו" ו עוד כדומה]. ומכ"ש שאין כדאי שישרור פילוג מנהגים בענייני הפטרות שאין בהן לא משום איסור ולא משום היתר.

ו. ומה שהעיר הרב הגאון שליט"א, שהרי הרמב"ם גופא אינו מזכיר הפטרת כבני כושיים. הנה בנוגע להפטרות כבני כושיים הלא אין כלל שום סכסוך, הכל נוהגים לקרוא הפטרה זו בכל אופן בין לפרשת אחו"ק כשהן מחוברות, בין לפרשת אחרי [כשפרשת קדושים חלה בר"ח אייר], בין לפרשת קדושים [כשפרשת אחרי חלה בשבת הגדול]. וכל עיקר המחלוקת הוא כששתיהן פנויות, שמוכרחין לקרוא התשפוט, אם עדיף להתחיל בכי טוב [בהפטרות כבני כושיים], או עדיף לסיים בכי טוב. ומכיון שהרמב"ם כתב לקרוא לפרשת אחרי התשפוט, הנהיגו לפרשת אחרי התשפוט [כמו שהביאו כמה אחרונים<sup>2</sup>] ולקדושים כבני כושיים, ולסיים בטוב.

בכבוד רב

יחיאל מיכל טוקצינסקי

מדברי הרימ"ט דלעיל מתברר כי לא הייתה בידו שום עדות על מנהגי חכמי ירושלים, וכל הסתמכותו הייתה על "מסתמא ומסתמא" שכך היה מי שנהג, וכלשונו:

2 כנ"ל לא נמצא כן בשום מקום, זולת קריאת הפטרת קדושים למנהג ספרדים שברור שאינו מכריע לאשכנזים להפוך מסדר הרמ"א והלבוש וכו'.

"מסתמא קבלו הזקנים שבשנת תרס"ב שכן נהגו בירושלים בשנות תרל"ה ותרל"ב, ובעלי הקורא שבשנת תרל"ה ותרל"ב קיבלו מסתמא מהזקנים שהיו בשנות תר"ח ותר"ה". נמצא לכל היותר כי גם לדבריו אין כאן אלא מסתמא ומסתמא של מנהג כלשהו שלא ידוע מי נהג כן.

דברי הרימ"ט הללו קשים להולמם גם מצד המציאות, והרי הגרש"ס ובית דינו שעלו מחו"ל היו בירושלים מתחילת שנות הת"ר והנהיגו וקימו כל מנהגי האשכנזים תלמידי הגר"א, והיישוב האשכנזי של הפרושים בירושלים החל להתחדש בהדרגה כעשרים שנה לפני כן. והרי זה ברור שבחו"ל לא היה מנהג שלא כהרמ"א. א"כ הנחת היסוד היא שחכמי ירושלים החזיקו במנהג אבותיהם מחו"ל, וחובת הראיה מוטלת על הרוצה להוכיח ששינוי ממנהגם משום מה בעת שהגיעו לאר"י, ואין די במסתמא ומסתמא לעקור עובדה זו. מאידך גיסא מסתבר שמנהג חכמי ירושלים הספרדים שקדמו לפרושים היה לעשות כהרמב"ם לקרוא התשפוט באחרי ובקדושים "אנשים מזקני ישראל" [למרות שגם פרט זה רפיא בידיה דהרימ"ט וכדמוכח מפנייתו ב"קול ישראל" לספרדים לברר מנהגם ומנהגם של היש"א ברכה ובעל השד"ח]. נמצא לפי זה כי גם לדעת הרימ"ט אולי יכולה להיות שאלה האם בעת ייסוד הישוב האשכנזי קיבלו עליהם משום מה את מנהג הספרדים כהרמב"ם בפרט זה או המשכו מנהגם מחו"ל כהרמ"א, אבל מהיכא תיתי לומר שהמציאו מנהג חדש של כלאיים בין דעת המרדכי לדעת הרמב"ם ולאחוז החבל משני קצותיו?

עוד תמוה בדבריו, הרי כו"ע מודו כי לא נמצא שום מקור מפורש מחכמי ירושלים האשכנזים בשאלה זו, אלא כל טענת הרימ"ט היא כי "מסתמא ומסתמא" כך נהגו כבר בתחילת שנות התר"א. אבל מובן ואין צריך לפנינו שאין בכוח "מסתמא ומסתמא" שכזה לעקור המסורת וההלכה שכבר נהגו בו והוחזקו על פי הרמ"א.

## ה. תגובת רבי שמריהו גריינימן לרימ"ט

על התגובה הנ"ל של רימ"ט נדפסה ב"תבונה" שבט תש"ד תגובה מאת רבי שמריהו גריינימן בן אחותו של מרן החזו"א זללה"ה. בתגובה זו חיזק וקיים את דברי הגר"מ סטלביץ לעיל, שאין כל משמעות לנידון של מנהג בשעה שאין יודעים אם הונהג ונעשה ע"פ חכמים. בספר זר התורה לרבי חנוך זונדל גרוסברג מובא מתוך מכתב של רבי שמריהו גריינימן כי התגובה ב"תבונה" הייתה ביזמתו של מרן החזו"א זללה"ה: "הנני להודיעו כי לא היה הדבר בהסכמתו זללה"ה לבד, אלא גם ביזמתו" למידת מעורבותו של מרן זללה"ה בתוכן וניסוח הדברים אין ידיעה ברורה, אך לאור טיוטות כתב היד של רבי שמריהו גריינימן שלפנינו, שנראה בהם בבירור שמדובר על אדם המגיה ומתקן את כתבי עצמו, ניתן להסיק כי תורף הדברים לא יצא מתח"י מרן

זללה"ה ואף לא נכתבו בנוסח מסוים מפיו, אולם יתכן ומסתבר כי מרן זללה"ה שיזם תגובה זו בדק את תוכנה בטרם אישר את פרסומה.

במש"כ הגרי"ם טוקצינסקי שליט"א ב"תבונה" ד-ל"ח, עמ' נ"ג, בדבר הפטרות אחו"ק בשנת זח"ג, הנה עיקר שבעיקרים הוא שמנהג אינו מנהג אלא אם נעשה ע"פ ותיקין וגדולי חכמי העיר, וכמש"כ הרדב"ז והביאו הגר"מ סטלביץ שליט"א, וע"ז כתב [=רימ"ט] שהבעלי קריאה העידו מה שנתקבל מפי הזקנים שבשנת תרס"ב שכך הוא מנהג ירושלים. ולא אבין איזו תשובה היא זו, והלא סוף סוף מנין לנו שנעשה הדבר ע"פ גדולי חכמי העיר, וכיון שעיקר זה אינו ידוע לנו לא שייך לפלפל בכלל אם שייך בזה מנהג או לא אחרי שאין זה מנהג כלל, כיון שאינו ידוע אם הסכימו עליו גדולי וחכמי העיר. ואדרבא, ממקומו הוא מוכרע שלא הסכימו עליו הגדולים, כי איך זה יכריעו נגד כל הראשונים ז"ל שכמעט דעת כולם לקרוא לאחרי הלא כבכ"ש ולקדושים התשפוט, וכמש"כ המרדכי שהוא רבן של בני אשכנז בכל הדינים והמנהגים, ועל פיו כל דברי רמ"א שאנו מורים ודנים ונוהגים כדבריו.

ומה שהעיר שם בדרך אגב שנפל טעות בדפוס הלוח הנספח להטור - הנה אם כוונתו שממש נפל ט"ס בהטור - זה לא יתכן, שהרי בשאר השנים שבכל העיגולים האחרים החשבון נכון, אלא ע"כ שבשנת תרס"ב [ועוד כמה שנים, כמבואר בפר"ח ובמ"ב] מפאת שנתווספו חלקים אינו עולה החשבון בדקדוק גמור, ומפני שינוי קל יתכן שינוי ביום שלם כידוע, ובזה משתנה הקביעות, אבל אינו ט"ס, כי כפי סדר העיגול דר"נ גאון באמת צ"ל כך, וכמו ביתר העיגולים, אלא שבשנים אלו החשבון אינו מדוקדק כ"כ, ונמצא ששנת תרס"ב ושאר השנים שאינם מדוקדקים אינם צריכים להיות כתובים באותן עיגול כיון שבהם אין החשבון מדוקדק כ"כ, אלא דמ"מ לא חשו להם ר"נ גאון והטור ולא מחקוהו, אע"פ שידעו ששם אינו כ"כ מדוקדק, וסמכו שידקדקו חכמי אותו הזמן, כיון שעד שנת תרס"ב החשבון מדוקדק [ואולי לא עשו חשבון עד זמננו, אלא כיון שראו שהחשבון מדוקדק עד עתה לא חשו לימות המשיח, וכמש"כ המ"כ לעניין עוד כמה שנים המבוארים בפר"ח שבוודאי עד אז יבוא גוא"צ ב"ב]. אבל באמת אין כאן ט"ס, כי לא יתכן כנ"ל.

שמרי' גריינימן

מתוכן דברים אלו נלמד כי היה פשוט לחזון איש כי אפילו אם היה אפשר לסמוך על עדות אותם בעלי קריאה עלומי השם שהיה מי שנהג כן בשנת תרס"ב, אין בזה שום ראייה שנעשה כך ע"פ חכמים, וממילא אין בזה שום כוח של מנהג.



**סיכום**

אלו הפרטים העולים מכל האמור:

- א. דעת המרדכי הרמ"א הלבוש ב"ח מג"א ומשנ"ב לקרות כבני כושיים באחרי, והתשפוט התשפוט בקדושים, ולא נמצא בפוסקים שום חולק ושום פקפוק בזה, ואף לא כל איזכור על מנהג אחר בכל ארצות אשכנז.
- ב. לראשונה יצא הרימ"ט להורות בדבר חדש ללא כל מקור ופרסם בלוח שהו"ל בשנת תרע"ט לעשות ההיפך מהכרעת הרמ"א, ולדבריו הוא מנהג שנשען על כלאיים בין דעת המרדכי לדעת הרמב"ם.
- ג. בהודאת בעל דין, קביעה זאת לא הייתה על פי בירור מנהג חכמי ירושלים, אלא רק ע"פ עדות של מקצת בעלי קריאה שאמרו לו שכך נהגו זקנים בירושלים בשנת תרס"ב, והרימ"ט עצמו במשך השנים שלאחר הדפסת המנהג בלוח עדיין חיפש עדויות לברר מה היה המנהג המקובל.
- ד. בפעם השנייה בשנת תש"ג חזר ונדפס בלוח ע"י בן הרימ"ט כפי שסידר אביו בשנת תרע"ט, וללא תוספת בירור או פרטים חדשים.
- ה. גם לאחר ההדפסה השנייה תר הרימ"ט לברר מה נהגו אצל הגרש"ס והאדר"ת, ואצל חכמי הספרדים הישא ברכה והשדי חמד, ופרסם בעיתון את מבוקשו, אולם לא כתב אח"כ שום שמועה משמם בזה. ונראה שלא עלתה בידו לברר את מנהגם.
- ו. בסופו של דבר, הקביעה בלוח נסמכה רק על דברי מקצת בעלי קריאה שהשיבו לפנייתו ואודות כמה זקנים משנת תרס"ב, ושמותיהם וקהילתם לא נודעו. וכפי הנראה הם לא היו מפורסמים בציבור כת"ח הראויים להכריע מנהגים, וגילוי שמם לא היה מסייע לביסוס וחזוק הקביעה שבלוח.
- ז. הרימ"ט מעיד שבשנת תרע"ט הייתה 'מחלוקת דעות בהרבה בתי כנסיות' והיו חילוקי מנהגים למעשה, וכן בשנת תש"ג 'התעוררה שוב תסיסה גדולה', כלומר שהרבה בעלי קריאה בירושלים לא ידעו כלל ממנהג כזה ולא נהגו בו, וכן הרב זכרון משה כתב שאין כאן מנהג הראוי להכריע ושכן הסכימו איתו 'גאוני ירושלים הבקיאיים במנהגים'.
- ח. מוסכם ללא מחלוקת כי אין שום מקור בפוסקים למנהג המובא בלוח, ואינו שייך כלל לרמב"ם וגם לא למנהג הספרדים על פיו (ולא מצאנו שום "אחרונים" שדנו במנהג זה). ואף זולת הרימ"ט לא נמצא אסמכתא משום מקור אחר על מנהג קדום בירושלים כמנהג הלוח.



## הרב חגי שטמלר

### שיחת הרב שלום נתן רענן זצ"ל בישיבת 'מרכז הרב' ביום העצמאות תשט"ו

הרב שלום נתן רענן נולד ביום כ"ו מנחם-אב תר"ס (1900), לאביו ר' יעקב אלעזר הירשוביץ ולאיימו מרת צסנא, בחבל זאמוט שבליטא. למד בפוניבז' בישיבה שבראשה עמד רב העיירה הרב יוסף שלמה כהנמן, ולאחר מכן בישיבת סלבדקה. עלה לארץ ישראל בשנת תרפ"ד (1924) ולמד בישיבת 'מרכז הרב'. בג' סיון תרפ"ח (1928) הוא נשא לאשה את בתיה מרים, בתו של הראי"ה. לאחר פטירת הראי"ה בג' אלול תרצ"ה (1935) הוטל עול ניהול הישיבה על כתפיו. במקביל מסר ר' נתן שיעור בישיבה על המסכת הנלמדת, וכן שיעור במסכת דרך ארץ רבה, וגם המשיך את מנהגו של הראי"ה באמירת שיעור משניות בכל בוקר לאחר תפילת שחרית, ובמסירת שיחה בפני בני הישיבה בשעת סעודה שלישית. לאחר שבנו הצעיר, אברהם יצחק, טבע בימה של בת-ים בערב שבת בשלהי מנחם אב תשי"ט (1959), אמר ר' נתן ביום השנה: "עם הכאב וההספד המוכרחים לאבל מצד טבע האדם, וכהדרת התורה, הנה יש צורך לקבל את הייסורים באהבה, ואם אפשר גם בשמחה". מאוחר יותר חלתה רעייתו הרבנית ונפטרה בייסורים קשים, וחודשים ספורים לאחר מכן בערב שבת הגדול תשל"ב (1972) נסתלק גם ר' נתן לבית עולמו מתוך ייסורים<sup>1</sup>.

קשרים מיוחדים נרקמו בינו לבין גיסו, הרצי"ה קוק זצ"ל. שיחותיו של הרצי"ה בהיכל הישיבה בימי העצמאות היו לשם דבר<sup>2</sup>. ביום העצמאות של שנת תשט"ו (1955) נעדר הרצי"ה מן הישיבה בשל מחלה, ובמקומו עלה הרב שלום נתן רענן, ואת שיחתו העלה על הכתב<sup>3</sup>.

- 1 ראה הרב חיים צבי רוזנברג, "קוים מתולדותיו", בשמן רענן, חלק א, ירושלים תש"ן, עמ' ג-לד.
- 2 כמה מן השיחות הועלו על הכתב על ידי הרב שלמה אבינר ונדפסו בספר שיחות הרב צבי יהודה על המועדים, חלק ב, ירושלים תשס"ז, עמ' 234-122. זכורה במיוחד השיחה אותה נתן הרצי"ה ביום העצמאות תשכ"ז, כאשר זעק: "איפה חברון שלנו - האנו שוכחים אותה?! איפה שכם שלנו - האנו שוכחים אותה?! איפה יריחו שלנו - האנו שוכחים אותה?! איפה עבר הירדן שלנו?! איפה כל רגב ורגב? כל חלק וחלק, כל ארבע אמות של ארץ ד'?" (שם, עמ' 145). שלושה שבועות לאחר מכן פרצה מלחמת ששת הימים, וצה"ל שחרר את שטחי יהודה, שומרון וחבל עזה. ויהי הדבר לפלא. ראה על כך בספרי, עין בעין - משנתו של הרב צבי יהודה הכהן קוק, אלון שבות תש"ף, עמ' 293-292.
- 3 אני מודה לר' אוהד לנדאו על שמסר לי את השיחה, אותה קיבל מאת סבו, הרב פרופ' מיכאל צבי נהוראי ז"ל. אני מודה לר' משה נחמני שסייע לי בפיענוח כתב היד. הוספתי סימני פיסוק, מראי מקומות והרחבות בהערות שוליים, כדי להקל על הקורא את הבנת הדברים.

- ט. מוסכם ללא מחלוקת כי חכמי ירושלים הפרושים נהגו בשבתם בחו"ל כהכרעת הרמ"א וכל האחרונים וכמנהג אשכנז הברור, ואף אחר עלייתם ארצה לא נמצא שום אסמכתא עליהם [ואף על חכמי הספרדים] ששינו לדבר החדש שבלוח.
- י. מוסכם ללא מחלוקת כי מאז ומקדם אף פעם לא התקבל מנהג הלוח בעניין הזה כדבר מוסכם, אלא להיפך הייתה "תסיסה גדולה" כנגד קביעתו.
- יא. כללו של דבר: הטוען כי מנהג חכמי ירושלים הוא המנהג האמור בלוח הרימ"ט אין לו משענת לסמוך עליה, ואין לנו למעשה אלא דברי הגר"מ סטלביץ בשם גאוני ירושלים יודעי המנהגים שהמנהג כהכרעת הרמ"א וכל הפוסקים. וכן הורה למעשה מרן החזו"א זללה"ה<sup>3</sup>.

3 [ע"ע במאמר ארוך ומרתק על פולמוס הפטרות אחרי-קדושים ב'לוח דבר בעתו' תשפ"ד עמודים 1183-1218 מאת העורך הר"מ גנוט, ושם הוא מפנה למקורות בראשוני אשכנז שהזכירו את המנהג לקרוא במקרה הנ"ל התשפוט לראשונה והלא כבני כושיים לשנייה, והם בהקדמת ספר המנהגים לרבי אייזיק טירנא עמ' ב שיש 'מהפכים' וקוראים באחרי התשפוט ובקדושים הלא כבני כושיים, ובספר לקט יושר לתלמיד בעל תרוה"ד חלק או"ח עמ' 52 (מהדורת מכון שלמה אומן הלכות יום השבת סע' ג, עמ' קיא, ועיי"ש בהערות) שפוסק כך בשם רבו, והרב גנוט הוסיף שגם בכמה חומשים ישנים מצוין שכך המנהג. ויש לציין שמנהג קהילות רבות בימינו להפטיר בשתי הפרשות 'הלא כבני כושיים', עיי"ש. הערת העורך י"ק].

חדש!

יצאה לאור מהדורה חדשה  
ומתוקנת ומורחבת של ספר  
**'שלטי הגיבורים'**  
לר"א פורטלאונה [משער אריה]  
שיצא לאור על ידנו לראשונה לפני י"ד שנים  
עם 'מכון ירושלים' ואזל מזמן.



ניתן להזמין באתר מכון שלמה אומן או בטלפון 08-9276664



\* \* \*

עליי לציין בצער את היעדרו של ראש הישיבה הרב ר' צבי יהודה, אשר בשנים עברו היה הוא הרוח החיה בחגיגה הזו. אנחנו אותו ראינו, ממנו למדנו, וכן עשינו. נתפלל כולנו שהקב"ה ישלח לו במהרה רפואה שלמה. אמן.

אם אצל ר' צבי יהודה פשיטא שהמדינה היא קודש קודשים<sup>4</sup>, ועל בסיס זה הוא בונה השקפת עולמו על העולם וישראל<sup>5</sup>, הרי אנו הקטנים התלמידים חייבים ראשית

4 ראה שיחות הרב צבי יהודה על התורה, דברים, ירושלים תשס"ה, עמ' 313: "המדינה בעצמה היא קודש קודשים, כי לא אנו עשינו את המדינה, אלא היא עובדה אלוהית שאין לשנותה"; שיחות הרב צבי יהודה על המועדים, חלק ב, עמ' 139: "הקמת המדינה זוהי התגלות מלכות שמים"; שיחות הרב צבי יהודה על עם ישראל, ירושלים תשע"ה, עמ' 124: "המדינה היא כולה, ככלל, קודש. אין ביסודה שום פגם, להיפך, היא כשלעצמה בעצם הגילוי שבה, גילוי שכנית, שמיימי, נעלה"; להלכות צבור, ירושלים תשמ"ז, עמ' רמד: "מדינת ישראל היא עניין אלוהי"; שם, עמ' רמח: "מדינת ישראל קדושה, רבש"ע מתגלה בתוכנו".

5 הראי"ה כותב כי בניגוד לתופעה הלאומית כמות שהיא אצל אומות העולם, המתרכזת אך ורק באומה עצמה וממילא עלולה להיפך ל"חרבה ומדבר" עבור האומות האחרות (אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' סה), בישראל, לעומת זאת, היא מביאה ברכה גדולה (שם), מפני שהיא מבוססת על תביעה מוסרית עמוקה (שם, עמ' קנח-קנט): הרי כל תכליתה של הלאומיות הישראלית אינה עבור עצמה, אלא מטרתה להביא ברכה לכל המציאות כולה (עולת ראי"ה, חלק א, ירושלים תשמ"ה, עמ' שפ-שפז), "וּבְבְרָךְוּ כָּךְ כָּל מִשְׁפָּחַת הָאֲדָמָה" (בראשית יב, ג; כח, יד). זוהי "האומה שהאוניברסאליות הגמורה טמונה בעומק נשמתה" (אורות, עמ' קנב). ראה גם לקמן הערה 23. גם הרצי"ה עומד על ההבדל שבין התופעה הלאומית כמות שהיא אצל אומות העולם, לבין התופעה הלאומית כמות שהיא בעם ישראל: אצל אומות העולם הלאומיות הולידה שנאת הבריות והביאה למלחמות עקובות מדם, מה שאין כן בעם ישראל, שכל עניינם הוא להיות דבקים באלוהים, והלא כבר נאמר כי "טוב ד' לְכָל יִרְחָמֵנוּ עַל כָּל מַעֲשָׂיו" (תהלים קמה, ט). ראה מתוך התורה הגואלת, חלק ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' קנד; שם, חלק ד, ירושלים תשנ"א, עמ' צח. כבר במאמרו המוקדם 'על הפרק' משנת תרע"ג (1913) כותב הרצי"ה כי "אין לעם הישראלי פוליטיקה תגרנית רגילה שתוכה איגואליסמוס קיבוצי גם, יסודותיה שנאת הבריות כללית וחומרניות שפלה, וכליה תותחים ורובים וכל כלי משחית", אלא זכות הקיום של הפוליטיקה הישראלית הוא "היסוד האידיאלי", שמטרתו לרומם את "העולם כולו" על ידי מהפכות גדולות, רוחניות וגם פוליטיות (לנתיבות ישראל, חלק א, בית אל תשס"ג, עמ' כז). במכתב לרב דוד כהן 'הנזיר' כותב הרצי"ה כי בלאומיות הישראלית אין את אותו "הצמצום" הקיים בשאר הלאומים, "כי עבודותינו הלאומיות ותחייתנו הממשית לא תפרדנה בעיקרן וביסודן אף רגע מהאידיאלים האלוהיים המקיפים את כל האנושיות" (דודי לצבי, ירושלים תשס"ה, עמ' כב; צמח צבי, ירושלים תשנ"א, עמ' ק). "אין לנו לאומיות שובינייט גרידא כשאר אומות העולם", כותב הרצי"ה, "לאומיותנו הלא היא תמיד גם קוסמופוליטית, תמיד גם אנושית כללית וגם עולמית כללית" (לנתיבות ישראל, חלק א, עמ' כא). ראה גם שיחות הרב צבי יהודה על ספר אורות - ארץ ישראל והמלחמה, ירושלים תשס"ו, עמ' 160: "באמת לאומיותנו היא לאומיות קוסמופוליטית!... אנחנו דואגים עבור כל העולם, עבור הגויים כולם, עכשיו ובעתיד,

להסביר לעצמנו מהו המיוחד שבמדינה העברית שהיא קודש קודשים, ושלכבודה אנו חוגגים היום.

א. יסוד ראשון הוא קדושת ישראל<sup>6</sup>.

דואגים להתפתחות העולם... [אמנם] מילים אלו של לאומיות קוסמופוליטית נראות פרדוכס וסתירה, סתם מילים, אך באמת אנחנו מדברים על לאומיות קוסמופוליטית במובן גדול, מרחבי, כלל-אנושי, כלל-עולמי, - ולא מצומצם. אדם גדול הוא גדול במחשבה, גדול באידיאלים, ואילו אדם קטן הוא אגואיסטי, קטנוני ומצומצם. ככל שאדם גדול, פחות הוא מצומצם, יש לו אינטרסים בשביל הציבור או בשביל האנושות. כך אצל אדם פרטי גדול, וכך אצל עם גדול. אנחנו נקראים בתורה: 'גוי גדול' (דברים ד, ז-ח). בתור עם אנחנו גדולים, נשמת עמנו היא בגדלות. אצל עם גדול השאיפה אינה רק לאומית פרטית - אלא לאומית מקפת עולם. ישנה לאומיות, אך דווקא מתוך כל התוקף וכל הגבורה וכל הגאווה של לאומיותנו - יש התעניינות בכל הגויים. זה מובנה של לאומיות קוסמופוליטית: לאומיות עם התעניינות ושייכות לקידוש השם של בורא עולם לכל העמים כולם. אנחנו מעוניינים בהתפתחות המוסרית התרבותית האנושית של האנושות כולה, של הגויים כולם". לכן, אמר, צודקים האנשים הדורשים מרחב ליברלי-הומני-קוסמופוליטי ומדגישים שכל אדם נברא בְּצֶלֶם אֱלֹהִים, אבל, יחד עם זה, חזר על דבריו של רבי חיים בן עטר (אור החיים על ספר שמות יט, ז): "אשרי עולם שאומה זו בתוכו" (ראה שיחות הרב צבי יהודה על התורה, שמות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 360). מאחר וישראל הם מרכז החיים והאושר של העולם כולו (שיחות הרב צבי יהודה, גליון 60, עמ' 2; שיחות הרב צבי יהודה על ארץ ישראל, ירושלים תשס"ה, עמ' 205), מובן הדבר כי גאולת ישראל עתידה להביא גאולה לאנושות כולה, ולכן הרעיון המשיחי הוא רעיון ישראלי-אוניברסלי כאחד (במעגלי חוג הראי"ה, ירושלים תש"ה, עמ' מד). ממילא, ישוב ארץ ישראל מבסס את אושר האנושות כולה (לנתיבות ישראל, חלק א, עמ' כח), ושיבת ישראל לארצם היא התחלת גאולת העולם כולו (שיחות הרב צבי יהודה, גליון 56, עמ' 5), ובלשונו: "שובו של ישראל לחיות בארצו במלאו חירותו, שובו של ישראל לחייו הטבעיים, משכלל את הבריאה כולה. חירותו של ישראל... הלב שבאומות מחזירה לעולם את דופק החיים האמיתיים" (תיקונים והשלמות לספר במערכה הצבורית, הרב זאב נוימן [עורך], ירושלים תש"ן, עמ' 56). "הגאולה שלנו הלא סוף סוף אינה רק פילנתרופיה, תהיה זאת אישית, חברותית או לאומית, כלכלית או רוחנית, אינה רק בזה שדורנו ודורותינו אחרינו יגאלו מהגלות החומרית או הרוחנית שלהם... גאולת ישראל מחוברת היא עם התפתחות הצדק, המוסריות והאידיאליות, והגברת שלטונם בעולם כולו, עם גאולת השכינה, גאולת עולמים ויצור העולמים כביכול, גואלנו משעבוד מלכויות" וכו' (לנתיבות ישראל, חלק א, עמ' כה).

6 זהו "יסוד ראשון", כלשונו של ר' נתן, אחרת לא נדע כיצד להתייחס למדינה אותה הקימו יהודים שפרקו מעליהם עול תורה ומצוות. את צדדי הספק בנושא זה ראה במאמרו של הראי"ה "על במותינו חללים", מאמרי הראי"ה, ירושלים תשד"ם, עמ' 93-89. בקונטרס 'אור לישירים', וורשא תר"ס, עמ' 35, הועלה הרעיון לאסור את העלייה לארץ ישראל: "הלא רואים אנחנו מאמר חז"ל שביטלו כמה דברים טובים משום תקנת המינים", כמו למשל ביטול קריאת עשרת הדברות "מפני תרעומת המינין" (ברכות יב, א), איסור עשיית במות "זאף על פי שהייתה אהובה לו בימי האבות, עכשיו שנאה, מאחר שעשאוהו אלו חוק לעבודה זרה" (רש"י בפירושו לדברים טז, כב). בתגובה לכך כתב הראי"ה, גנזי ראי"ה, ירושלים תש"ן, עמ' 79: "ומה שהם טוענים שראוי לבטל עיקר ישוב

ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא<sup>7</sup>, ודברי ר"מ בקידושין ל"ו שישאל בין כך ובין כך בנים קרויין<sup>8</sup>. ואסורה שנהא, כפי שתמיד ר' צבי יהודה מצייין בשם אחד הגדולים, מאחר שאין מי שיוכיח<sup>9</sup>.

ארץ ישראל מפני תרעומות המינים שאומרים אין תורה אלא זו, רבות, אל תמהרו לבטל מצוה גדולה בשביל שהחזיקו בה גם כופרים, ואם באתם לדקדק כל כך עליכם תחילה לבטל כל המצוות שבין אדם לחברו מפני שיש כופרים המדקדקים בהם". הרצ"ה דן בסוגיה זו באיגרת אותה שלח לרב דוד סופר, ונדפסה תחת הכותרת "תשובה ובירור דברים", סיני מז (תש"ך), עמ' תא-תח. בין היתר כותב שם הרצ"ה כי "הסיוע לכל עבודת האומה והארץ הלא הוא מצד כלליות כנסת ישראל וגודל ערך מעשה ד' אשר עלינו בימינו אלה... אין לנו לחשוב שאנו מסייעים למעשה פושעים ורשעים, אלא שאנחנו באים מעצמנו, מפנימיות היהדות ועוז האמונה הקדושה וכלליות כנסת ישראל, לבנות את בנין בית ישראל, וליישב ולהקים את ארץ החיים, ארץ ד' אשר נתן לאבותינו ובחר בזרעם אחריהם גוי צדיק שומר אמונים ונוחלי מורשה" וכו'. ראה גם מה שכתב הרב ישכר שלמה טייכטל, אם הבנים שמחה, ירושלים תשמ"ג, עמ' קמד: "אין לנו להתחכם ולומר כי בוני הארץ אינם נראים לנו, ואיננו רוצים להשתתף עמהם, כי המה עוברים על רצונו יתברך. תדע, כי זה הוא מסימת עינים של הס"ם, ר"ל, לעכב עלינו מלעשות הבנין בהסכמת כולנו, או להיות בכלל מרובים העושים את המצוה, כי אינו דומה מועטים העושים את המצוה למרובים העושים את המצוה. כי עלינו לעשות את שלנו, שלא להתרשל בזה, ולהשתתף עם כל הבונים אותה, והי"ת יעשה את שלו לקיים 'מִמְשֵׁתִי אֶת עֲוֹן הָאָרֶץ הַהִיא בְּיוֹם אָחָד' (זכריה ג, ט)."

7 סנהדרין מד, א.

8 קידושין לו, א: "בְּנִים אֲתֶם לֵה' אֱלֹהֵיכֶם' (דברים יד, א) - בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרוים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרוים בנים, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר: בין כך ובין כך אתם קרוים בנים, שנאמר 'בְּנִים סְכָלִים הֵמָּה' (ירמיה ד, כב), ואומר 'בְּנִים לֹא אֲמֵן בָּם' (דברים לב, כ), ואומר 'זָרַע מְרַעִים בְּנִים מִשְׁחִיתִים' (ישעיה א, ד), ואומר 'וְהָיָה בְּמִקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר לָהֶם לֹא עֲמִי אֲתֶם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל חַי' (הושע ב, א). מאי ואומר? וכי תימא סכלי הוא דמקרי בני, כי לית בהו הימנותייהו לא מיקרו בני - תא שמע: ואומר 'בְּנִים לֹא אֲמֵן בָּם'; וכי תימא כי לית בהו הימנותא הוא דמיקרו בנים, כי פלחו לעבודה זרה לא מיקרו בנים - תא שמע: ואומר 'זָרַע מְרַעִים בְּנִים מִשְׁחִיתִים'; וכי תימא בנים משחיתים הוא דמיקרו, בני מעלייא לא מיקרו - תא שמע: ואומר 'וְהָיָה בְּמִקוֹם אֲשֶׁר יֵאָמֵר לָהֶם לֹא עֲמִי אֲתֶם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל חַי". וראה שו"ת הרשב"א, חלק א, ס' קצד: "ואף על גב דרבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה, הכא רבי מאיר קראי קדייק; ובסליחת "ישראל עמך תחינה עורכים" לריב"ם: "וְתִהְיֶה חֲתָתָם לְפָנֶיךָ אֲדוֹנָי הַאֲדוֹנִים, בֵּין כָּף וּבֵין כָּף קְרוֹאִים לְךָ בְּנִים, רַחֲמֶיךָ וְקִדְמוֹנוֹ אֱלֹהֵי עֲלִיּוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים, טָרְם יִשְׁטַפּוּנוּ הַמַּיִם הַיְזִדוֹנִים".

9 הכוונה לדברים שכתב הרב יהונתן וואלינער, מרגיטא טבא, אות יז, נדפס בסוף ספר אהבת חסד לרב ישראל מאיר הכהן מראדין [החפץ חיים], ירושלים תש"פ, עמ' רפג: "להשתדל בטובת חברו, ולרדוף אחר השלום, ולהיזהר מלאו ד'לא תשנא' (ויקרא יט, יז), ואף ברשע גמור יש איסור לדעת מהר"מ מלובלין (שו"ת ס"י ג) לשנאתו כל זמן שלא הוכיחו, ואין בדור הזה מי שיועד להוכיח". וראה אגרות הראי"ה, חלק א, ירושלים תשמ"ה, עמ' שה: "כל השנאות כולן וחומרי דניהן הינם נאמרים רק במי שכבר ברי לנו, שקיימנו בו מצות תוכחה. וכאשר אין לנו בדור הזה ולא בכמה

ב. עם ישראל עם עולם<sup>10</sup>. הקב"ה כרת עמנו ברית לא בשל מעשינו הטובים, כמו שמלמד אותנו המהר"ל מפראג בבראשית "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ" ולא כתוב שהוא היה צדיק תמים<sup>12</sup>, ואנחנו לא נרד מבמת ההיסטוריה

דורות שלפנינו, ע"פ עדות ר' עקיבא, מי שיועד להוכיח (ערכין טז, ב), על-כן נפל פותא בבירא, וכל הלכות הנוטות לרוגז ושנאת-אחים נעשות הן כפרשת בן סורר ומורה, עיר הנדחת ובית המנוגע למ"ד לא היו ולא עתידין להיות, ונכתבו משום דרוש וקבל שר". הרצ"ה היה חוזר על הדברים הללו שוב ושוב - ראה למשל אור לנתיבתי, ירושלים תשמ"ט, עמ' שג-שז; שיחות הרב צבי יהודה על המועדים, חלק ב, ירושלים תשס"ז, עמ' 51-56.

10 ראה ישעיה מד, ז. הרצ"ה מסביר ביטוי זה בספר מתוך התורה הגואלת, חלק ג, ירושלים תשמ"ז, עמ' רכז: "על ידי האומה שלנו מאיר אור ה' בעולם". ראה גם פעמים - שיחות הרב צבי יהודה על התורה ועל המועדים, ירושלים תשס"ז, עמ' מב.

11 בראשית יב, א.

12 מהר"ל, נצח ישראל, בני ברק תש"מ, פרק יא, עמ' סח: "...למעלת עניין הנכבד הזה יש להאריך בזה, כי בדבר זה יודע מעלת ישראל, ויתבאר לך כי לא עזב השם יתברך את ישראל בגלותם. וכאשר מצאנו כי הדברים הטבעיים אשר הם בעולם כולם יש להם קיום, לא ישתנו. ולא יצויר שיהיה לדבר שהוא יותר במעלה מן הטבע, ובלתי נכנס תחת הטבע, כמו שהוא דביקות ישראל בו יתברך, אשר הדביקות הזה בלתי טבעי. ואם באולי יאמר שמצאנו שהדביקות הזה היה לו תוספת וחסרון לפי המעשים, וכך אפשר שיוסר הדביקות לגמרי, בודאי דבר זה אפשר לומר אצל נח ואדם, שלפי שלא היה הדביקות רק פרטי לנח בלבד, כאשר ישתנו הפרטים - ישתנה הדביקות גם כן. אבל האבות שלא היה הבטחתם פרטי, רק כללי, 'לך ולזרעך אתן את הארץ' (ע"פ בראשית יב, ז; כו, ג), ודבר זה נקרא דביקות כללי, דהיינו כלל האומה, ואין שינוי בכללי רק השינוי הוא בפרט. ולפיכך אף על גב שיתוסף ויגרע הדביקות לפי המקבלים, מכל מקום נמצא עצם הדביקות הכללי עומד. לכך דביקות הזה אין לו שינוי אף בגלות, כי לא שייך השתנות על ידי חטא - כי אם שיגיע לפרטים השינוי, אבל לא יגיע שינוי לכללים. ולהורות לך כי לא היה התחלת הדביקות מצד הפרט, רק הדביקות הזה דביקות כללי, לא דביקות פרטי, לכך כאשר בחר השם יתברך מתחילה באברהם והוציאנו מאור כשדים לתת לו הארץ, כתיב 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ צָרְפָּרָה וּמִמּוֹלַדְתָּהּ וּמִבְּיַת אַבְרָם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶרְאָךְ' (בראשית יב, א). והקשה הר"ם ז"ל, שתימא הוא שלא זכר הכתוב קודם זה שהיה אברהם צדיק, ולכך נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ צָרְפָּרָה וּמִמּוֹלַדְתָּהּ וּגו', כי בלא זה לא נגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך מארצך', לכך ראוי היה לכתוב קודם צדקת אברהם. וכמו שתמצא בנח 'וְנִחַ מִצָּא חַן בְּעֵינֵי ה'' (בראשית ו, ח), ואחר כך כתיב 'אֵלֶּה תוֹלְדֹת נֹחַ' וגו' (שם, ט), הזכיר קודם צדקת נח קודם שהזכיר שדיבר השם יתברך עמו. אבל לפי הדברים אשר אמרנו לך לא יקשה כלל, כי אצל נח לא היה רק בחירה פרטי, והבחירה הפרטית הוא לפי מה שהוא, והכל הוא לפי מעשה צדקות שלו. אבל באברהם לא היה בחירה פרטית, רק באומה הישראלית שהם זרעו... ובחירה כמו זאת אין תולה במעשה כלל, ולא בחטא, כי המעשה הוא לפרט. אף כי בודאי זכות אבות מועיל, מכל מקום עיקר הבחירה - בחירה כללית בו ובזרעו... אבל עיקר הבחירה שבחר השם יתברך באברהם לא היה בחירה פרטית, רק שבחר בו ובזרעו אחרי בחירה כללית, ולא היה בחירה פרטית. שהבחירה הפרטית הוא לפי המקבל, ואם נשתנה המקבל - ישתנה הדבר. ולכך יתורץ השאלה, שלא הזכיר הכתוב צדקת אברהם קודם שנגלה עליו השכינה ואמר לו 'לך

לעולם<sup>13</sup>, ובין אם נרצה ובין אם לאו אנו חייבים להגשים את ערכינו<sup>14</sup>. אנו חייבים להביא את דבר ה' חיים, לעולם המטומטם עדיין ע"י כל מיני אלילים. אם במקדם אם במאוחר דבר ה' יבוא לעולם, ודייקא על ידינו. במדרש בשימות: מדוע נראה הקב"ה למשה בסנה? ללמדו שכשם שהסנה אינו אופל, כן ישראל אינם מאוכלים<sup>15</sup>. ולמה נמשלו ישראל לגפן? מה הגפן זו מתחילה נדרסת ברגל ואחר עולה על שולחן מלכים, כן ישראל נראים כאילו מאוסים, ולעתיד לבוא נאמר עליהם ונתנך ה' עליון על כל הגויים<sup>16</sup>.

לָךְ מֵאַרְצָךָ וּמִמִּלְכֶךָ גּוֹי, שֶׁאִם כֹּךְ הִיָּה מִשְׁמַע שְׁלֹכְךָ נִגְלָה עֲלֵיךָ הַקֶּבֶ"ה וְאָמַר לוֹ 'לָךְ לָךְ מֵאַרְצָךָ' בְּשִׁבְלֵי זִכְוֹתוֹ שֶׁהִזְכִּיר, וְאִם כֹּךְ הִיָּה זֹאת הָאֵהָבָה תְּלוּיָהּ בְּדַבְרֵךְ, וְכֵן אֵהָבָה תְּלוּיָהּ בְּדַבְרֵךְ - בְּטֵל דְּבַר בְּטֵל הָאֵהָבָה (אבות פ"ה מט"ז). לפיכך אל בחירה הפרטית יש שינוי, ולא אל הבחירה כללית. וכיון שלא נזכר צדקת אברהם קודם שאמר לו 'לָךְ לָךְ מֵאַרְצָךָ', לא היה זה בשביל צדקת אברהם עד שתאמר אם בטל דבר בטל האהבה, כי זכות אבות אפשר שיהיה תמה, ואם כן תהיה הבחירה הזאת שבחר באברהם בטל. ולכן לא הזכיר זכותו, לומר כי הבחירה הזאת לא תליא בזכות כלל, ולכן אי אפשר שיהיה דבר זה בטל. הרצ"ה חזר על דברי המהר"ל הללו פעמים רבות, ראה למשל שיחות הרב צבי יהודה על התורה, בראשית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 126, 164, 369; ובעוד מקומות.

13 קביעה זו נובעת מהבנת מושג הברית כדבר נצחי שלא ישתנה לעולם. ראה עולת ראיה, חלק א, ירושלים תשמ"ה, עמ' צו: "הברית היא מיוסדת על תוכן קיים, שאיננו נופל תחת שום שינוי"; שם, חלק ב, עמ' רב: "...הברית, המושג העצמי של התוכן אשר לנצח, העומד למעלה מכל מושג מוסבר באיזה גיוון מוגבל". ראה הרב יוסף קלנר, מילון הראי"ה, ירושלים תשפ"א, חלק א, עמ' כז; חלק ב, עמ' ל.

14 ראה אורות, עמ' קלו: "התחלנו להגיד איזה דבר גדול, בינינו לבין-עצמנו ובינינו העולם כלו, ולא גמרנוהו עדין. הננו עומדים באמצע נאומנו, ולהפסיק לא נרצה ולא נוכל... לרדת מעל פמת ההיסטוריה אפטר רק לעם אשר גמר את אשר החל, לחזיון רוחני אשר הוציא את כל הפמס עמו לאור-עולם. להתחיל ולא לגמר זהו דבר שאינו נוהג לגמרי בפמציאות".

15 ראה שמות רבה ב, ה: "ויקרא והיה הסנה בער באש והסנה איננו אפל" (שמות ג, ב)... ולמה הראה לו הקב"ה למשה בעניין הזה? לפי שהיה מחשב בלבו ואומר שמא יהיו המצריים מכלין את ישראל, לפיכך הראהו הקב"ה אש בוערת ואיננו אוכל, אמר לו: כשם שהסנה בוער באש ואיננו אוכל, כך המצריים אינן יכולין לכלות את ישראל; פרקי דרבי אליעזר, פרק לו: "למה הראהו הקב"ה למשה מתוך הסנה? אלא האש אלו ישראל שנמשלו כאש שנאמר 'היה בית יעקב אש ויהי יוסף להקה' (עובדיה א, יח), והסנה אלו אומות העולם שנמשלו כקוצים ודרדרים, אמר לו: כך יהיו ישראל בתוך העמים, אלא אש של ישראל אוכלת העמים שנמשלו כקוצים ודרדרים, אמר לו: כך יהיו ישראל בתוך שלהבתן של ישראל שהן מדברי תורה, לעתיד לבוא אשן של ישראל אוכלת העמים שנמשלו כקוצים, שנאמר 'יהי עמים משרפות שיד' (ישעיה לג, ב)".

16 ראה ויקרא רבה לו, ב: "מה גפן זו בתחילה היא נרפסת ברגל ואחר כך עולה לשולחן מלכים, כך ישראל נראין כאילו מאוסין בעולם הזה, דכתיב 'הייתי שחוק לכל עמי נגינתם כל היום' (איכה ג, יד), אבל לעתיד לבוא ונתנך ה' עליון, דכתיב 'יהי מלכים אמנו ושרותיהם מיניקתה' (ישעיה מט, כג)"

ג. יש להבין מהי מהות הגולה שהגר"א כינה אותה בשם בית הקברות<sup>17</sup>, והרב זצ"ל שכינה הגלות בשם "החורבן הפנימי והפיזור החיצוני"<sup>18</sup>. האסון שבגלות לפי דברי הרב ב"מהלך האידיאות בישראל", ששתי האידיאות המהוות את הבסיס לכל עם בריא, ובמיוחד לישראל, והן הלאומית והאלוקית<sup>19</sup>, לא יכולות לעולם להתאחד במצב של העם בגלות<sup>20</sup>. האידיאה האלוקית והיא השכינה<sup>21</sup> שורה על ישראל כשישראל

17 גר"א, ליקוטים בסוף פירושו לספרא דצניעותא: "כי מעת שחרב הבית יצאה רוחנו עטרת ראשנו, ונשארנו רק אנחנו הוא גוף שלה בלא נפש. ויצאה לחוץ לארץ הוא הקבר, ורימה מסובבת עלינו, ואין בידינו להציל מן הגוים האוכלים בשרנו, ומכל מקום היו חברות וישיבות גדולות, עד שניקב הבשר והעצמות נפזרו פיזור אחר פיזור. ומכל מקום היו עדיין העצמות קיימות, שהן התלמידי חכמים שבישראל מעמידי הגוף, עד שניקבו העצמות ולא נשאר אלא תרווד רקב מאיתנו ונעשה עפר, 'שקה לעפר נפשנו' (תהלים מד, כו). ואנחנו מקוין עתה לתחיית המתים, 'התנערי מעפר קומי' (ישעיה נב, ב), ויערה רוח ממרום עלינו (ע"פ ישעיה לב, טו)". על דברי הגר"א הללו חזר הרצ"ה פעמים רבות, ראה למשל מתוך התורה הגואלת, חלק א, ירושלים תשמ"ג, עמ' ס, עו, פ; פעמים, עמ' קמג; ובעוד מקומות.

18 הראי"ה, אורות, "למהלך האידיאות בישראל", עמ' קח.

19 שם, עמ' קב, כותב שבבסיס כל חברה ישנן שתי אידיאות: האידיאה האלוהית, כלומר הנטייה האנושית אל הנשגב, אל מה שהוא מעבר לקיום הטבעי, והאידיאה הלאומית, כלומר הצורך של הפרטים לחיות במסגרת חברתית. לבירור מושגים אלו ראה הרב שלמה אבינר, שיעורים בספר אורות, חגי שטמלר (עורך), חלק ח, ירושלים תשע"ג, עמ' 58-68; הרב יוסף קלנר, מילון הראי"ה, חלק א, עמ' יא; חלק ב, עמ' שכה-שכו. על נסיבות כתיבתו של מאמר זה ראה חגי שטמלר, "למהלך האידיאות בישראל" כתגובה ל"חכמת ישראל", מדעי היהדות 55 (תשפ"א), עמ' 183-208.

20 הראי"ה, אורות, "למהלך האידיאות בישראל", עמ' קח: "הגלות - החרבן הפנימי והפיזור החיצוני - הכתה לרסיסים ותאבד עד היסוד את האידיאה הלאומית החרבה אשר זנתה מעל אלהיה, אשר בהנתקה משרש תייה נטמאה ונתקלקלה מרוח הטמאה של הקולטורה האלילית וכל כשפיה. גאון ישראל ותפארתו נפלו משמים ארץ... באין מקום להשפעתה של האידיאה האלהית על הלאומית... התפנסה האידיאה האלהית בכל ימי הגלות בקו הקטון והדל, במקדש-מעט שבבית-קנסיות וכת-מדרשות, בחיי הבית והמשפחה שהורים, ברשמי-שמירת דת ותורה... גודאי אי-אפשר היה להגלות באמה שבנה ורצוצה, בעצמות בודדות ומנפצות, בעם מפקד בגולה ונתנו למשסה ולשנינה, אותו עז-הרוממות של חזיון התאחדות שתי האידיאות המתאימות, פחסון ותפארתן בימי קדם... בהיות העם יושב לבטח בארצו". ראה הרב שלמה אבינר, שיעורים בספר אורות, חלק ח, עמ' 108-114.

21 הראי"ה, אורות, "למהלך האידיאות בישראל", עמ' קיב, מזהה את האידיאה האלוהית בישראל עם "השכינה העליונה". לבירור המושג שכינה ראה הרב יוסף קלנר, מילון הראי"ה, חלק ב, עמ' רלד-רלו.

הוא עם<sup>22</sup>, עם בכל המובנים המסתעפים ממנו - צבא, כלכלה, חקלאות<sup>23</sup>. עם חיי<sup>24</sup>. האלוקים הוא אלוקים חיים<sup>25</sup>, השורה על עם חיי<sup>26</sup>.

22 ראה מהר"ל, נתיבות עולם, בני ברק תש"מ, חלק א, נתיב העבודה, פרק ז, עמ' צח: "כי הוא יתברך מלך על עם, לא על יחיד בלבד".

23 הרא"ה, אורות, "למהלך האידיאות בישראל", עמ' קד, כותב כי מטרתו של עם ישראל היא "להוציא את האנושיות מתחת סבל נורא של צרות ורונניות וחקרניות, ולהביאנה לחיי חפש מלאי הוד ועדן" וכו'. "למלאכה של שאיפה זו", על מנת להוציא אל הפועל את המטרה הנשגבה הזו, "צריך דוקא שצבור זה יהיה בעל מדינה פוליטית וסוציאליטית וכסא ממלכה לאמיתית, ברום התרבות האנושית", כלומר שומה עלינו להקים מדינה שתהיה מתוקנת ומשוכללת במלוא מובן המילה, "ברום התרבות האנושית", וכמובן "האידיאה האלהית הממלכת מושללת שמה ומחיה את העם ואת הארץ במאור-חייק". ראה גם אגרות הרא"ה, חלק א, ירושלים תשמ"ה, עמ' קפב: "ואתה אדוני אתכבד להודיעך, כי זה לי זמן הגון אשר בחנתי דרכי, ואדע נאמנה שכל תקות ישוב א", וכל תקות הצמחת קרן ישועה לישראל מציון, תלויה היא בנקודה אדירה זאת, שיאספו אליו כוחות טובים לעסוק בבנין הרוחני והחומרי של ארץ ישראל, ודוקא ע"פ יסודות הקולטורא ההולכת בצעד-און בא" כבכל העולם כולו". כלומר, כל תקוות הגאולה שלנו תלויה בזה שנעסוק לא רק בבנין הרוחני אלא גם בבנין החומרי של מדינת ישראל, "ודוקא על פי יסודות הקולטורא" והתרבות העולמית; ראה גם לקמן הערה 32. מתוך כך אפשר להבין את דברי הרא"ה, מאמרי הרא"ה, עמ' 504, המוחת ביקורת נוקבת על הסופר אלכסנדר זיסקינד רבינוביץ' (אז"ר), שביקש מן הספרות הישראלית לעסוק אך ורק בקודש. "יותר מדאי אדוני מחקת את הסאה [=צמצמת] בדרשתך מאת ספרותנו שתהיה מוקדשת רק לשאלות נצחיות. קשה היה לי להאמין שדברים כאלה, הנטולים מן החיים, יצאו מפי איש משכיל היודע את העולם ואת החיים שכמותך. אבל מצאתי את הסיבה של מחיקה זו ב'טומאה הרצוצה' של הגלות שעודנה מפרכסת בתוך נשמתך... כל אלה הרעיונות וכיוצא בהם פרי הגלות המה, תולדות של הטומאה הרצוצה, שארסה מחלחל בקרבנו מאז גלינו מארצנו ונשברנו מהיות גוי חי שוכן בארצו, ונשינו טובה. שכחנו שהשאלות הזמניות הינם צורכי ציבור גדולים ואדירים, וצורכי ציבור הינם תמיד עומדים במדרגה אחת עם לימוד התורה, שגם היא נבראת בשביל ישראל (ראה ירושלמי ברכות פ"ה ה"א: 'העוסק בצרכי ציבור כעוסק בדברי תורה'). ושאלות ציבוריות אי אפשר לפתור בלי השתתפות הספרות" וכו'.

24 אורות, מאמר "למהלך האידיאות בישראל", עמ' קט: "הקבץ שפינה [בין האידיאה האלוהית] וגי'ן האידיאה הלאמיתית... אי-אפשר שיתאחה פי-אם במקום האחדות הטבעית שלהן - ב'ישאל, בתחיתו השלמה והמנוחה בארצו, בשבט ממלכת שדי לאיתנה". ראה הרב שלמה אבינר, שיעורים בספר אורות, חלק ח, עמ' 120.

25 ראה ירמיה י': "וה' אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם".

26 התורה שמה דגש על החיים. ראה למשל דברים ל, טו-כ: "וה' אלהים אמת חיים ומלך עולם ואת הטוב ואת המנוח ואת הרע: אשר אנכי מצוה היום לאהבה את ה' אלהיך וללכת בדרכיו ולשבור מצותיו וחקותיו ומשפטיו וחיית ורביית וברכה ה' אלהיך בארץ אשר אתה בא שמה לרשתה: ואם יפנה לבך ולא תשמע ונדחת והשתחית לאלהים אחרים ועבדתם: הגדתי לכם היום כי אבד תאבדון לא תאריכון ימים על האדמה אשר אתה עבר את הירדן לבוא שמה לרשתה: הגדתי לכם היום את השמים ואת הארץ החיים והמנוח נתתי לפניך הברכה והקללה ובהחלת בתיך למען תחיה אתה

בגלות העם מת, והשכינה אינה שורה עליו<sup>27</sup>.

וירעה: לאהבה את ה' אלהיך לשמע בקלו ולדבקה בו כי הוא חייך וארץ מיד לשבת על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת להם. המילה 'חיים' מופיעה בפסוקים אלו שש פעמים! הנחת היסוד בעולם העתיק הייתה שדבקות באלוהים תיתכן אך ורק לאחר המוות. ראה למשל שמות כ, טו-טז: "וכל העם ראים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השפך ואת הקר עשו ויראו העם ויצעו ויצמדו מרחק, ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות"; דברים ה, כ-כב: "ויהי כששמעכם את הקול מתוך החשך וההר בער באש ותקרבון אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם, ותאמרו הן הראנו ה' אלהינו את פבדו ואת גדלו ואת קלו ששמענו מתוך האש היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, ונתת לנו נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת אם יספיק אנחנו לשמע את קול ה' אלהינו עוד ונתנו, כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש פמנו ויחי"; שופטים ו, כב-כג: "וירא גדעון כי מלאך ה' הוא ויאמר גדעון אהה ה' אלהים כי על כן ראיתי מלאך ה' פנים אל פנים, ויאמר לו ה' שלום לך אל תירא לא תמות"; שם יג, כב-כג: "ויאמר קנחם אל אשתו מות נמות כי אלהים ראינו, ותאמר לו אשתו לו תפח ה' להמיתנו לא לקח מידנו עלה ומנחה ולא הראנו את כל אלה וקעת לא השמיענו קזאת". את הנחת היסוד הזו ואת הטעות הטמונה בה מסביר הנצי"ב בפירוש העמק דבר, דברים ה, כא: "באשר תכלית דבר נפלא הלו, שיהיו הכל זוכים לנבואה, היה בשביל שיראו ויאמינו שני דברים הנראים לנמנע בשכל אנושי שהיו שניהם גם יחד אמיתיים, היינו אם כח אלהים הוא בלי תכלית וגבול - מן הנמנע שהיה דבק עם האדם נוצר מאדמה, ואם כן או שיש גבול ח"ו למעלה, או שזה שקר שהקב"ה מנבא את האדם. אבל חקירה זו אינו אלא שכל אנושי, והאמת אינו כן, שאע"ג שהקב"ה הוא בלתי תכלית - מכל מקום יכול לצמצם כוחו כביכול ולדבר עם האדם. ובוזה המעמד הראנו ה' שני הדברים, היינו כבודו וגודלו שהוא נפלא בלי תכלית, וגם שמענו קולו. הרי שני הפכים גם יחד". במעמד הר סיני בני ישראל נוכחו לדעת כי "היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי" (דברים ה, כא). עם ישראל הוא הדבק בעולם הזה בחיי חיותו, "כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש פמנו ויחי" (דברים ה, כג). בהקשר הזה היה הרצי"ה נוהג לומר על הפסוק "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום" (דברים ד, ד): "חיים" - בעודכם חיים בעולם הזה, "כלכם" - ולא רק יחידים, "היום" - ולא רק בימות קדם. ראה שיחות הרב צבי יהודה על ספר אורות, עמ' 188, המביא דרשה זו בשמו של הרב חיים אריה לייב מיעדוואבנע בספרו שער בת רבים, דף ז ע"א.

27 אמנם ראה ילקוט שמעוני, שמות, פרק יב, רמז רי: "כל מקום שגלו ישראל כביכול שכינה גלתה עמהם". אבל, מדגיש הרצי"ה, מאחר ובגלות עם ישראל אינו קיים במובן הלאומי אלא רק במובן הפרטי, ממילא השכינה מופיעה בצורה פרטית ולא כללית (מתוך התורה הגואלת, חלק ג, עמ' רכד). וראה הרב ישעיה הלוי הורביץ, שני לוחות הברית (של"ה), תולדות אדם, שער הגדול, כז: "ויש מאמרים עוד בזהוה ובמדרשים אשר אין להם מספר, וכן האריכו המקובלים בספריהם, כי בהיות כנסת ישראל שלמטה בארץ הטהורה נוהגים כשורה לעשות כמשפט וכתורה, הייתה השכינה ברוח הקודש בניהם נאה והדורה, ועל כל כבוד חופה ועטרה, שנאמר 'מודעת זאת בכל הארץ' (ישעיה יב, ה), 'ה' מלך תגל הארץ' (תהלים צז, א), שהרמו לארץ החיים. ובהפך זהו 'צפפור נודדת מן קנה' (משלי כו, ח), ויוצאת מביתה וממלונה, כענין שנאמר 'משדד אב יבדח אב' (משלי יט, כו), וכתוב 'למה תהיה פגר בארץ ויכארת נטה ללון' (ירמיה יד, ח). וכמו שהאריכו רז"ל בענין שכינה בגלות" וכו'.

מי שדר בחו"ל דומה שאין לו אלוקים<sup>28</sup>.

עפ"י רוח זו מסביר הרב את דברי ההגדה של פסח "ואילו הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים". הוא מסביר שאפילו ניתנה לנו החרות - משועבדים היינו לתרבות הגויים עד היום, מאחר שתרבות ישראל היא מזיגה של האידיאה הלאומית והאלוקית, ואין לאומיות ללא לאום, ללא קרקע, ודווקא בקרקע המיוחדת שלנו שהיא ארץ ישראל<sup>29,30</sup>.

28 כתובות קי, ב: "כל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה, שנאמר 'לִתֵּת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים' (ויקרא כה, לח)". לשון הגמרא "דומה כמי" קשה, וכפי שכותב הרב פנחס הלוי איש הורביץ, ספר הפלאה עמ"ס כתובות, ירושלים תשנ"ב, עמ' תנא: "שמעתי להקשות, דלשון 'דומה' משמע שבאמת אין לו, אלא דומה כמי שיש לו, והדר קאמר 'וכל הדר בחו"ל דומה כמי שאין לו', משמע שבאמת יש לו, אם כן העלה חו"ל יותר במעלה חס ושלום?". והוא מתרץ: "דודאי לא יעלה על הדעת שלא יהי' קבלת אלקות בכל המצות שבתורה כ"א במצות דירת ארץ ישראל... אם כן, כל המקבל עול תורה ועול מצוות הוא אשר יש לו אלוקה, וכן להיפך בפרוק מעליו עול תורה ועול מצות, אלא שאמר במעלות א"י דכל הדר בו אפילו במצוה זו לבד כבר דומה למי שיש לו אלוקה... וכל הדר בחו"ל אפילו מקבל עליו עול תורה ועול מצוות ובאמת יש לו אלוקה, מ"מ כיון שדר בחו"ל הוא דומה כמי שאין לו אלוקה" וכו', ראה שם בהמשך דבריו. הרב ישכר שלמה טייכטל, אם הבנים שמחה, עמ' קיב, דורש את המילה "דומה", ומכוחה מלמד זכות על מיישבי הארץ: "וכבר אמרו 'כל הדר בא"י דומה שיש לו אלוה', היינו אפילו אינו יודע ומבין לבקש בפיו את אלוקיו, אבל נפשו בקרבו מרגיש הצורך לזה. ועל זה רמזו בתיבת 'דומה' שאמרו, היינו אף שלפי הנהגתו אינו כן. ועל כן, כיון שמבקשים את ארץ ישראל הוי בכלל גם כן 'יבקשו את ה' אֱלֹהֵיהֶם וְאֵת דָּוִד מֶלֶכָם' (הושע ג, ה)".

29 הראי"ה קוק, סידור עולת רא"ה, חלק ב, עמ' רסז: "...ואם תאמרו: למה היה לו להשי"ת לחרוד עלינו כל החרדה הזאת דוקא להוציאנו ממצרים, היה לו לכבוש לפנינו ארץ מצרים, והיא תהיה נחלתנו? על זה אמר כי מצרים ארץ הטמאה אינה מסוגלת לנו בני ישראל, ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, אך עשאו שם לגוי מושל, כי אז הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, שאם היה מוציא את אבותינו מתחת יד פרעה אך לא הוציאם ממצרים, אז היינו גם כן משועבדים לפרעה במצרים, יען שמצרים אינה ראויה לנו, שהיא ארץ טמאה ובה התגברות הקליפות, ובדאי היה פרעה מתחזק עלינו. לכן הוציאנו השי"ת דוקא ממצרים, כדי להיות ראויים לקבלת התורה ולכל הקדושות... ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, היה מקום להשתקע בטומאה, ח"ו, של הארץ הטמאה, והייתה יכולה להיקבע טומאת השיעבוד לפרעה במצרים. ויוציאו משם ביד חזקה וברזע נטויה". ראה שיחות הרב צבי יהודה על התורה, ויקרא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 133, הדורש את לשון הכתוב בבראשית יב, א-ב: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ מֵאֶרֶץ כְּנָעַן וּמִמִּלְחָמָה וּמִיַּתְדֵי אֲבִיךָ אֶל הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָה, וּמִתּוֹךְ כַּךְ - וַיֹּאמְרָה לְגוֹי גְדוֹל". בהקשר הזה היה הרצ"ה נוהג להזכיר את דברי הזוהר, חלק ג צג, ב: "וַיִּמְיָ קַעֲמָה וְשָׁרְאֵל גוֹי אֶחָד פְּאָרְצִי" (דברי הימים א, יז, כא) - "ודאי בארץ הם גוי אחד, עמה אקרנו אחד, ולא אינון בלחודיהו". ראה למשל שיחות הרב צבי יהודה על התורה, בראשית, עמ' 207, 412; פעמים, עמ' שעח.

30 כלומר, מאחר ורק בארץ ישראל אנו יכולים להוציא אל הפועל את התרבות הישראלית המיוחדת לנו,

דווקא על הלאום הדר בארץ ישראל - או במילים אחרות: על מדינת ישראל - עתיד ה' במהרה להיגלות, ואנו נגשים יעודנו בעולם להיות אור לגויים רבים<sup>31</sup> בזה שאנו משכילים להנהיג מדינה בהדרכת האידיאה האלוקית<sup>32</sup>, היא התורה שהיא תורת חיים<sup>33</sup>.

המהווה חיבור של האידיאה האלוהית עם האידיאה הלאומית, ממילא אם הקב"ה לא היה מוציא את בני ישראל מארץ מצרים הרי שלא היינו יכולים להופיע בעולם עם החיבור הזה שבין שתי האידיאות 31 כנבואתו של ישעיהו מב, ו: "וְאֶתְּנֶה לְבָרִית עִם לְאוּר גּוֹיִם; שֶׁם מֵט, ו: "וַיִּנְתְּנֶה לְאוּר גּוֹיִם לְהִיּוֹת יְשׁוּעָתִי עַד קִצְהָ הָאָרֶץ".

32 ראה מה שכותב הראי"ה במאמר "תעודת ישראל ולאומיותו", בתוך אוצרות הראי"ה, הרב משה צוריא (עורך), חלק ב, ראשון לציון תשס"ב, עמ' 41: "אין ספק שאי אפשר לנו למלאות את תעודתנו הכללית כי אם בהיותנו בתור עם יושב בארץ ישראל על אדמת הקדש, אשר רק שם אפשר לרוח עמנו להתפתח ולהיות לאור עולם". וראה לעיל הערה 23 על כך שהגשמת היעוד של עם ישראל הינה דרך מדינת ישראל המוארת מן האידיאה האלוהית. כיצד, מתוך כך, תשפיע מדינת ישראל על אומות העולם? כותב הראי"ה, אורות, "למהלך האידיאות בישראל", עמ' קה: "וַיִּפְעֵלָה זֶה תְּבִיא לְיַד הַהֲפָרָה הַבְּטוּחָה, שְׁהַחֲיִים הַמְּדִינָיִים, אֶפְלוּ הַסּוֹצְיָאֲלִיִּים בְּמוֹנְבֵן הַיִּתְרֵךְ רָחֵב, יִקְבְּלוּ רַק אִזּוֹ אֶת אֵיִתְנִיָּתָם וְאֵת עֲרֶכְם הָאֲמִתִּי, דִּיִּקְא בְּהִיּוֹתָם יוֹנְקִים מִטַּל-הַחַיִּים הָעֲלִיּוֹן שֶׁל הָאִיִּדָּה הָאֱלֹהִית הַמְּחַלְטֵת".

33 ראה הראי"ה, עין א"ה עמ"ס שבת, חלק א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 4: "...תורת חיים, כלומר שצריך שתהיה התורה מתייחסת אל החיים המעשיים בתור מאירה לנתיבות החיים, ולא רק להכירה בתור חכמה נאצלת לבדה". ראה עוד הרב יוסף קלנר, מילון הראי"ה, חלק א, עמ' קסט.

### על יום העצמאות

'...מדינת ישראל עצמאית היא בגדר נס ופלא. היא המאורע החשוב ביותר בכל ההיסטוריה היהודית בדורות האחרונים. למרות זאת אין אני נוטה לחוות דעה אם היא אתחלתא דגאולה. אין אנו מצויים בסוד ד'. ואין לנו אפילו מושג מאופן גאולת ד' שעתידה לבוא. כך שאווילי הוא לומר שתקומת ישראל על מכונו המוצאת את ביטויה בתנ"ך היא גאולת ישראל בהווה. אך משום שממלכתיות יהודית עצמאית היא חזיון מופלא שאין עוררים עליו לפיכך מצויים אנו להודות ולהלל לד'. וכל שאינו נוהג כך - הרי הוא כאילו כופר בטובתו של הקב"ה... על התיבות בשירת הים "ויאמרו לאמר" אומר מדרש רבא פרק יג: נהיה אומרים לבנינו, ובנינו לבניהם, שיהיו אומרים לפניך כשירה הזאת בעת שתעשה להם נסים'. וכן נאמר בברייתא במגילת תענית פרק ט: בשמונת ימי חנוכה למה ראו לגמור בהם את ההלל, אלא שכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה להם לישראל הן מקדימן לפניו בהלל בשיר ובשבח ובהודאה, כענין שנאמר: ויענו בהלל ובהודות לד' וכו'. בהתאם לכך חייבים אנו לקרוא את הלל ולערוך סעודה. עלינו לקבוע את יום העצמאות כיום הודיה לד'. כיום שמחה משתה וששון... יש לקוות שברבות הימים תתפשט בקהל הרחב חגיגת יום עצמאות אשר תישא אופי של קדושה היונקת ממקורות התורה'.

הרב שלמה יוסף זיון זצ"ל, ראיון לשבועון 'מחניים', יום העצמאות תשי"ט

## הרב קוק ובית המלאכה ביפו

הקדמה  
 הקמת "שערי תורה" ובית המלאכה  
 היחס בין תלמוד התורה "שערי תורה" לבית המלאכה  
 מטרת הקמת בית המלאכה  
 סיכום

### הקדמה

בכתבי מרן הרב קוק זצ"ל מצויים מקורות רבים העוסקים ביחס ללימודי חול'. בין השאר מציין הרב את חשיבות העיסוק בהם מכמה בחינות: א. סיוע להבנת חלקים רבים בתורה: "כל מה שיחסר לאדם מחכמות העולם, נגד זה יחסר לו עשרת מונים מן התורה, אמר רבנו הגר"א ז"ל לנאמני ביתו"<sup>2</sup>. ב. השפעה על הדור: "למען יכיר את הסגנון הכללי של צביון הרוח שבדורו, כדי שידע איך לפרנסו ולהטיבו"<sup>3</sup>. ג. קידוש השם לעיני העמים: "ראוי לישראל ובפרט לחכמי תורה שידעו אותן, שעל ידי זה מתקדש שם שמים"<sup>4</sup>. ד. שלימות רוחנית וקיום מצוות אהבת ה': "בכלל, מביאים כל המדעים להחכרה האלקית ולאהבת אלקים, אם כן הם כלולים בציווי של שמע ואהבת, שעל זה סובב והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך"<sup>5</sup>. ה. עילוי גשמיותו של העולם: "והנה, אם היו ישראל יודעים ומבינים בכל חכמה ומדע היו החכמות עצמן מתעלות, שכל אחת הייתה סיבה להגיע לקדושה ולמעלה עליונה"<sup>6</sup>.

כך הייתה דעת הרב ברמה העקרונית. אך למעשה, על אף חשיבותם הגדולה של לימודי החול, הדרכתו של הרב הייתה לעסוק בהם בתלמודי התורה באופן מצומצם,

1 מאמר זה הינו חלק מסדרת מאמרים בעניין עמדותיו החינוכיות של הרב בכלל, ויחסו ללימודי החול בפרט. פתיחה זו לקוחה מפתחת המאמר "משנתו של הראי"ה קוק זצ"ל בדבר הגיל הראוי לעיסוק בלימודי חול, ויישומה בישיבת 'תורת ירושלים', 'המעין' גיל' 210 [תמוז תשע"ד] עמ' 43. עניינים המשיקים למאמר זה ניתן לראות גם במאמר "לימודי החול בישיבת הרב קוק ביפו", אסיף ב, תשע"ה, עמ' 307.

2 עקבי הצאן, סוף מאמר "דרישת ה'".

3 שם.

4 מאמרי הראיה עמ' 438.

5 שמונה קבצים א, תתק.

6 מאמרי הראיה שם.

למניעת בורות ולא לשם השכלה כללית. הדרכת הרב הייתה שהרחבת אופקים של ממש צריכה להיעשות בגיל מבוגר בהרבה, לאחר הכנה רוחנית משמעותית, הכוללת לימוד תורה מרובה לאורך שנים ועבודה רוחנית ביראה ובמידות<sup>7</sup>.

רבים נוטים לחשוב שהעובדה שבתלמוד תורה "שערי תורה" ביפו, שזכה להדרכתו הצמודה של הרב, היה גם בית מלאכה, מעידה על כך שהרב דגל בשילוב לימודי קודש ולימודי מלאכה, או לימודי קודש ולימודי חול. לפיכך יש צורך לבחון לעומק מה היו מטרותיו של בית המלאכה, וכיצד היה הממשק בינו לבין הת"ת, וממילא מה יש ללמוד מקיומו של בית המלאכה על דרכו של הרב בעניין.

### הקמת "שערי תורה" ובית המלאכה

תלמוד תורה "שערי תורה" הוקם בשנת תרמ"ו ביזמת הרב של יפו באותה תקופה, הרב נפתלי הרץ הלוי זצ"ל, ואיתו מספר עסקנים מקומיים, עם הקמת הקהילה היהודית ביפו<sup>8</sup>. הת"ת נקרא בשם זה, "שערי תורה", משום שהעיר יפו הייתה שער הכניסה לארץ, בהיותה עיר הנמל העיקרית באותה תקופה<sup>9</sup>.

בשנת תרס"ב נפטר הרב נפתלי הרץ הלוי, ובשנת תרס"ד עלה הרב קוק זצ"ל לארץ לאחר שהוזמן לכהן במקומו כרב העיר יפו והמושבות. הראי"ה פרס את חסותו על תלמוד תורה "שערי תורה", וראה בו את הדרך החינוכית המועדפת, במקביל להסכמתו גם לקיומם של מוסדות ששילבו לימודי חול מעבר למקובל בתלמודי התורה. באגרת לרב מימון הביע הרב את הסכנה הנוראה עד כדי חורבן (!) אם לא יתקיימו מוסדות על טהרת הקודש, וזאת משום שזו הדרך להצמיח תלמידי חכמים בשיעור קומה<sup>10</sup>:

אנכי לא פעם אחת בחנתי את תלמידי הת"ת, והנני מעיד נאמנה שתקוה להעמיד לנו דור של ת"ח יראי ד' וחושבי שמו, דבקים באהבת תורה ויראת שמים, חריפים ושנונים, כימי עולם, דוקא מהמוסד הקדוש נשקפה לנו, ודוקא מצורתו המסורתית הקדושה ההולכת בעקבות שלומי אמוני עם ד', גדולי התורה והיראה מעולם. והחיל הזה אשר נגע ד' בלבבם, ידע ידידי,

7 על כך בהרחבה במאמר בהמעין הנ"ל בהע' 1.

8 על חברת "דגל תורה" שסייעה להקמתו, ועל גלגוליו השונים של הת"ת "שערי תורה", ראה "לוח ארץ ישראל" ד, עמ' 68.

9 ראה "חיי הראי"ה" עמ' רעב (במהדורת מאבני המקום עמ' 236), ורומז לכך גם הרב באגרותיו, ראה חלק ד עמ' שפט, וחלק ה עמ' מב.

10 אגרות הראיה, אגרת תקע.

שלעולם יהיה המנצח (המוביל את הנצח. מ"א) הפנימי בחיי האומה, ודוקא מבית המדרש העתיק וממתמידיו תצא תורה ואורה לישראל... חורבן נורא הוא לישראל, חלילה, אם יאפסו ח"ו החדרים, בתי הת"ת והישיבות ע"פ צביונם העתיק, אפילו אם יבואו תחתיהם בתי ספר וגימנסיות מרופדות ברפידות של אמונה ויראת שמים.

כשנתיים לאחר הגעת הרב ארצה הוקם בהסכמתו<sup>11</sup> בית המלאכה לצד התלמוד תורה. הרב החשיב מאד את בית המלאכה, ואף מציין את הצלחתו המקצועית<sup>12</sup>:

...שזה מקרוב אשר נוסד, ערך שנתיים, ועתה הוא עומד ב"ה במדרגה כזאת עד שהבנק אנגלא-פלשטינא הכין על ידו ארון-ברזל (=כספת) ע"פ תכנית הארונות האירופאיים, בפורמאט גדול, והם מלאים רצון מטיב המלאכה.

במכתב העוסק במצב החינוך בארץ כותב הרב על המוסד שערי תורה<sup>13</sup>:

יש בו עתה ג"כ מחלקה ללימוד מלאכה. זהו דבר חדש, שהרהבתי עז להרשות לתקנו, ובע"ה בהמשך הימים ישא את פרו, שיהיו לנו על ידו המון בעלי מלאכה ואנשי השוק שלא יביטו על דרכי היהדות כ'גויים גמורים', כפי מה שהדבר עלול להיות מתהלך אם לא יקורב כלל החינוך המעשי של אנשי השוק למחיצה שבה ת"ח שרויים ומתהלכים עכ"פ.

וכך גם כתב הרב באגרת נוספת<sup>14</sup>:

בתי ספר ללימודי חול ולמלאכה נמצאים רבים במרחב ארץ הקודש. לפורטם אינני יכול, כי כמעט כל מה שנוסד מחדש עיקרו הוא בחול. רק פה החילונו ליסד מחלקה של מלאכה מצורף ל'שערי תורה', והדבר עומד בראשית התפתחותו, וצריך אימוץ ועזרה מוסרית וחומרית מרובה, ואז יוכל להועיל הרבה למצב ארץ הקודש ולהרמת ערך היהדות הנאמנה.

ובאגרת לאחיו מבאר הרב את דבריו אלה, במה יוכל בית המלאכה "להועיל הרבה למצב ארץ הקודש"<sup>15</sup>:

בת"ת שערי תורה פה הוקמה ע"פ הרשאתי מחלקה למלאכה, והיא הולכת ומתגדלת, ואקוה שתיתן כבוד לשלומי אמוני ישראל, להודיע לכל שהננו

11 כנראה לא ביוזמתו, ראה לשונו המובאת בסמוך מאגרות הראיה, אגרת נט: "יש בו עתה ג"כ מחלקה ללימוד מלאכה. זהו דבר חדש, שהרהבתי עז להרשות לתקנו", ובאגרת קכה "ע"פ הרשאתי".

12 אגרות הראיה, אגרת קמו, עמ' קפו.

13 אגרות הראיה, אגרת נט, עמ' סו-סז.

14 אגרות הראיה, אגרת צח, עמ' קטז.

15 אגרות הראיה, אגרת קכה.

**חפצים בבנין הארץ המעשי.** עתה כבר עסוקים הם בתעשיית ארונות הברזל לבתי האוצר, אשר לא יפלו בשכלולם מהמובאים מאירופא, והפירמה של 'בית מלאכה לשערי תורה' תתנוסס עליהם. לפי דעתי ראוי לשמוח על זה ב"ה.

## היחס בין תלמוד התורה "שערי תורה" לבית המלאכה

מהניסוחים במקורות הנ"ל נראה לכאורה שבית המלאכה לא היה חלק אינטגרלי מתוכנית הלימודים בתלמוד תורה, אלא היה מצורף לתלמוד תורה כמחלקה, כלשון הרב "יש בו עתה ג"כ מחלקה ללימוד מלאכה", וכן "מחלקה של מלאכה, מצורף ל'שערי תורה'".

ניסוחים אלה נוגדים את מה שמקובל לחשוב שבית המלאכה היה חלק אינטגרלי מתלמוד התורה, וכי כל הלומדים בתלמוד תורה שילבו בלימודיהם גם לימוד מלאכה. כפועל יוצא מהבנה זו, יש שהסיקו, כאמור לעיל, שהרב תמך בשילוב לימודי חול במוסדות התורה, ויש שהסיקו שאמנם אין מכך ראייה לעיסוק בלימודי חול - אך לשילוב לימודי מלאכה יש מכאן ראייה.

האמת היא, שלימודי חול היו בתלמוד התורה ממילא, גם בלי קשר לבית המלאכה. כך מתואר למשל בספר "מראה ארץ ישראל והמושבות" (תרנ"ט):

בית התלמוד תורה ביפו נוסד בשנת תרמ"ו. הנערים יתחילו בו את הקריאה העברית וילמדו עד הגיעם ללימודי גפ"ת, וגם קריאה וחשבון יורו להם שמה. הבית הזה יתמך מנדבות אחינו בארץ ישראל והמושבות וגם מחוץ לארץ ישלחו אליו תמיכות קטנות. אפשר כי תמיד מרובים הוצאותיו על הכנסותיו, כי מעטות הנה. המנהל הראשי הוא הרה"ח מר אייזיק בן-טובים<sup>16</sup>.

בכך אין להצביע על דרך חדשה בחינוך בשונה מהמקובל, שכן לימודי חול במינוך נמוך היו בתלמודי תורה גם בעבר, בהבחנה הברורה בין מניעת בורות לבין רכישת השכלה והרחבת אופקים<sup>17</sup>.

כמה מאגרותיו החשובות של הרב העוסקות בענייני חינוך, נכתבו לר' יצחק אייזיק הלוי, בעל "דורות הראשונים", שהתמנה מטעם "אגודת ישראל" בגרמניה

16 על תוכנית הלימודים של "שערי תורה" ראה "לוח ארץ ישראל" א עמ' 208; עיתון (ה)חבצלת" י"ב תשרי תרנ"ד, עמ' 1; עיתון "הצפירה" גליון 207 כ"ד אלול תרנ"ז עמ' 1023 תחת הכותרת "מכתבים מיפו"; שם גליון 292 כ"ח טבת תרנ"ט עמ' 1519 מאמר "למען האמת" סעיף א; עיתון "השקפה" כ"ו חשוון תרס"ה.

17 על החילוק בין מניעת בורות לרכישת השכלה ראה במאמר "משנתו של הרא"ה קוק זצ"ל בדבר הגיל הראוי לעיסוק בלימודי חול, ויישומה בישיבת תורת ירושלים" (הנ"ל הע' 1). על הנהגת לימודי חול בתלמודי התורה גם ביישוב הישן ואף קודם לכן, ראה שם עמ' 46.

לעמוד בראש ועדה לקידום מוסדות החינוך בארץ ישראל.

מאגרת שכתב לו הרב בעניין "שערי תורה", מתבררים שני פרטים יסודיים המשליכים על הבנת מהותו של בית המלאכה, האחד ביחס להיקף התלמידים מבין תלמידי התלמוד תורה שלמדו מלאכה לצד לימודי הקודש, והשני, ביחס למידת היות תלמידי בית המלאכה מעורבים בלימוד ובחינוך יחד עם כלל התלמידים.

באגרת זו<sup>18</sup> שנכתבה בשנת תר"ע<sup>19</sup> הרב מציין שלומדים בבית המלאכה יותר מעשרים תלמידים, אך הרב לא מציין באיגרתו מה המספר של כלל תלמידי התלמוד תורה. בהשוואה למקורות אחרים עולה שמספר זה קטן בהרבה ממספר תלמידי התלמוד תורה. כך למשל, כבר בשנת תרנ"ז היו בתלמוד תורה כ-130 תלמידים<sup>20</sup>, ובתקופה מאוחרת יותר, בה נכתבה אגרתו זו של הרב, מספר התלמידים בשערי תורה עמד על כ-200<sup>21</sup>. העולה מכך הוא שבאותה תקופה רק כ-10% מהתלמידים למדו גם מלאכה. לאור זאת, עדותו של הרב על כ-20 תלמידים בבית המלאכה באותה תקופה, היא ראיה נוספת לכך שמדובר במחלקה שנועדה למקצת התלמידים בלבד, ושלימודי המלאכה לא היו חלק אינטגרלי מלימודי התלמוד תורה.

גם ממסמכים ופרסומים של בית המלאכה עצמו עולה שאינו מיועד לכלל תלמידי התלמוד תורה, ואף אינו חלק ממנו. כך למשל, במסמך משנת תרפ"א מצוין כי לומדים בבית המלאכה רק עשרה תלמידים, ותוכנית פיתוח עתידית תאפשר קליטה מקסימלית של שלושים תלמידים בלבד<sup>22</sup>. לפי מסמך זה התקציב של בית המלאכה היה עצמאי, והסיוע של ת"ת שערי תורה הגיע רק לכ-15% ממנו. במכתב למחלקת החינוך של "ועד הצירים לארץ ישראל" בחתימת גבאי ומייסדי בית המלאכה "שערי תורה", נכתב כי "כעת הננו מקבלים 15 לירות מצריות לחודש מהת"ת "שערי תורה", אבל אם נקבל תמיכה

18 אגרות הראיה, אגרת רמ.

19 ברוב-ככל אגרותיו משנה זו הרב מכנה את השנה הזו "תר"עין", כדי להימנע מהגדרת השנה כרעה. יתכן שכוונתו בלשון "תרעין" היא ל"שערים" בלשון הארמית, או לרמוז, בהתאם לדרכו של הרוא"ה (ולשם משפחתו, וכן ראשי תיבות שמו), למהותה של התקופה - תר-עין, צופה ישועה. אשמח אם אחד הקוראים יחכימיני בידיעה או בסברה אחרת.

20 ראה "לוח ארץ ישראל", עמ' 69-71.

21 ראה חנה רם, "היישוב היהודי ביפו - מקהילה ספרדית למרכז ציוני", עמוד 190, ובספרו של הרב אברהם וסרמן "מסילה חדשה", עמ' 324. בחוברת "תעודות אנשי שם שבקרו את בית המלאכה אשר על יד שערי תורה בעיה"ק יפו ת"ו", מובא (בעמ' 21) שבשנת תרס"ט היו בבית המלאכה 23 נערים. בפתח החוברת "חשבון בית המלאכה ביפו ת"ו" ה, מהשנים תרע"ב-תרע"ג, מופיעה תמונת תלמידי בית המלאכה, ובה כ-25 תלמידים.

22 ארכיון ציוני מרכזי, S. 2446-227.

מוועד החינוך בוודאי יפסיקו לתת<sup>23</sup>. במסמך נוסף מצויין כי "זהו מוסד אחר לגמרי, ואין לבית המלאכה שום השתתפות בענייני כספים עם הת"ת, זולת השם שערי תורה"<sup>24</sup>. בתזכיר רשמי של בית המלאכה משנת תרפ"ד נכתב כי "מלבד העבודה הם לומדים שלוש שעות ביום, מפני מורים מיוחדים, לימודי קודש וחול, ומתפללים בבית התפילה של המוסד"<sup>25</sup>. מיותר לומר ששלוש שעות לימוד בלבד ביום, הכוללות בתוכם גם לימודי חול, אינן מתאימות לתלמוד תורה, ושונות לחלוטין מסדר היום של ת"ת שערי תורה. התזכיר הנ"ל מציין גם את עובדת היות המורים "מורים מיוחדים", וכי אפילו התפילה נפרדת מזו של התלמוד תורה - מוסד אחר לגמרי, חינוכית, לימודית וכלכלית.

גם מדבריו של הרב ניכר שדרך החינוך בבית המלאכה שונה מדרך החינוך לכלל תלמידי "שערי תורה" שכללה לימוד תורה ללא מלאכה. מה שאכן מדגיש כי בית המלאכה היה מיועד רק לחלק קטן מהתלמידים:

כמו-כן דבר גדול ונכבד הוא בית-המלאכה, אשר נוסד פעה"ק ת"ו על יד הת"ת שערי תורה, שמטרתה נאמנה לגדל בקרבנו בעלי מלאכה בלתי בורים מדעת תורה, ומחונכים בדרכי היראה. והנה ההתחלה הייתה קטנה, ועתה נתגדלה ב"ה בכמה מכוונות ותלמידים, יותר מעשרים. אך חסרון אחד צריך להימנות, שמוסד גדול<sup>26</sup> כזה צריך מנהל שישגיח על הכל, על החינוך המוסרי של התלמידים, שהיא השגחה שונה מאותו החינוך של תלמידי השערי תורה, המיוחדים לתורה, ועל נימוסי ההנהגה, גם על ההנהגה של הרכוש, שתהיה מסודרת כראוי, ועל דרכי הלימוד של הנערים ואורחות חייהם. ומאוד היה ראוי שהאגודה הנכבדה, שהדרת גאונו שיחיה יושב בראשה, תשים לב על זה, לבור איש כזה בעל השפעה של יראת שמים ושל נימוס נאה, ולתמוך בהוצאה הדרושה לכך, שהמוסד עצמו, בראשית פריחתו, אין בו יכולת לזה<sup>27</sup>.

מאיגרת זו לא ברור שבפועל אכן היו מנהלים שונים ודרכי לימוד שונות לשתי המסגרות, התלמוד תורה ובית המלאכה, או שזו רק בקשה של הרב לתקצב הפרדה שכזו, אך ברור מבקשתו זו של הרב שהוא לא רואה את שתי המסגרות כמקשה אחת, וכי "תלמידי השערי תורה המיוחדים לתורה" לא לומדים לימודי מלאכה. כאמור, בפועל היו אלה אכן שני מוסדות נפרדים, כפי שעולה מכל המסמכים הנ"ל, ומאיגרתו זו של הרב ניכר שהפרדה בין המוסדות היתה בהכוונתו של הרב.

23 אצ"מ 181-2592.S

24 אצ"מ 228-2446.S

25 אצ"מ 422-2488.S

26 הכוונה גדול באיכות, שהרי מדובר ב-20 תלמידים בלבד.

27 אגרות הראיה, אגרת רמ.



## מטרות הקמת בית המלאכה

וואים אנו במקורות הנ"ל גם את מטרות בית המלאכה לדעת הרב: "לגדל בעלי מלאכה בלתי בורים מתורה ויראה, שלא יביטו על דרכי היהדות כ'גויים גמורים'<sup>28</sup>, וכן כדי שיתן "כבוד לשלומי אמוני ישראל, להודיע לכל שהננו חפצים בבנין הארץ המעשי'<sup>29</sup>.

את ההכרח בהעמדת אנשי מלאכה ועשייה המודרכים בדרכה של תורה מבאר הרב באגרת נוספת<sup>30</sup>:

שכיון שכל המתחנכים תחת ידי בעלי תורה ויראה אינם מתכשרים ללכת עם החיים, לא מצד ידיעותיהם ולא מצד הנהגתם ונימוסיהם, ממילא נעשים הם בגודלם לאנשים חלשים, נמוגי רוח, ומוטלים על הציבור, וההולכים בדרך ההרס והולכים ע"י זה ומתחזקים במפעליהם אע"פ שסופם הוא הריסה מוחלטת, המורגש יפה למי שיש לו עין צופיה<sup>31</sup>.

וכך כתב הרב גם במכתב ברכתו ל"שערי תורה"<sup>32</sup>:

מחשבה זו מתאימה עם מעשה המפעל הגדול של "שערי תורה", ובית המלאכה אשר נסמך לו, המשתדל להמציא לנו על אדמת קודשנו מעבר מזה בנים נאמנים, ששרידיהם יהיו ת"ח הגונים ויקרים, ממולאים באור תורה ויראת שמים במידה נכונה, ומעבר מזה שגם החלק ההמוני, המסוגל להיות עובד במלאכה, יהיה גם הוא אמון על ברכי תורה וריח יראת ד', בהיותו מעורב בכל עת לימוד המלאכה עם יראי ד' ות"ח מצוינים... מבית גדול זה נוכל לקוות שיצאו לנו, לבד טיפוסים בני תורה גדולים, גם טיפוסים בני-המון נאמנים לד' ולעמו, אשר יהיו מסוגלים להיות חטיבה אחת עם ת"ח העולים במעלות הקודש"...

ובמכתבי חיזוק נוספים:

על כן רבה היא פעולת ישרי לב אשר ליד המוסד שערי תורה, שפה ארץ הקודש ימצא מקומו לחנך ילדי ישראל בתלמוד תורה כל אחד על פי כשרונו, נפתח בהשתדלותם גם כן מחלקה לבית מלאכה...<sup>33</sup>

28 אגרות הראיה, אגרת נט, עמ' סו-סז

29 אגרות הראיה, אגרת קכה

30 אגרות הראיה, אגרת קלו

31 על כך כתב הרב רבות, ראה למשל אגרות הראיה, אגרות קמד, תתצ, ועוד.

32 מאמרי הראיה, עמ' 516

33 מאמרי הראיה, עמ' 517

והרב מדגיש שזה לתלמידים שמוכרחים לצאת לעבודה גשמית:

מאוד חפצתי... לשכלל את בית המלאכה ולחנך במלאכה את התלמידים שהם לפי מהותם מוכרחים לצאת לעבודה גשמית, כמטרתנו הקדושה מאז להעמיד לנו חיל גם מבני ההמון שיהיו אמונים על ברכי תורה ויראת שמים<sup>34</sup>.

ועוד, ובהדגשה שהדרך לכתחילה היא דווקא בלימוד שכולו קודש:

אע"פ שהנני חוזר ומכריז תמיד, שאנו צריכים להחזיק ג"כ בכל כח ועוז במוסד כזה שיהיה מכוון לפי האופן העתיק ממש, בשביל אבות ובנים כאלה הדורשים באמת דוקא חינוך כזה. והפשוטים שבילדים כאלה צריכים אנו לחזק במלאכה המחיה את בעליה, ומרחקתו מגזל ומכל שפלות<sup>35</sup>.

עדות היסטורית על מטרתו זו של בית המלאכה עולה גם ממכתבו של ר' זלמן בן טובים, בנו של ר' יצחק אייזיק בן טובים ממיסדי בית המלאכה:

אני רוצה לציין רק את העובדה האמיתית, שהדחיפה הרוחנית הראשונה ליסוד בית המלאכה ביפו נתן מר אבי העסקן ר' יצחק אייזיק בן טובים ז"ל, שבתור אחד ממיסדי המוסד ת"ת שערי תורה ביפו ומנהליו, ו"הרוח החיה" בו במשך שנים רבות, תמיד הגה את הרעיון שנחוץ ליסד בית מלאכה ע"י ('על יד', ואולי 'על ידי'. מ"א) הת"ת, שבו יוכלו להתחנך אותם התלמידים שאינם יכולים להתמסר רק ללימודי התורה, כדי שילמדו מלאכה המפרנסת את בעליה, ובכל חוברות הדין והחשבון שהיה מר אבי מפרסם על הת"ת. שערי תורה היה מדגיש את הצורך במוסד בית מלאכה שיהיה סניף להת"ת. וסוף סוף זכה בחייו לראות את משאת נפשו יוצאת מן הכח אל הפועל, ובית המלאכה נוסד, והוא מתקיים זה שנים רבות, וכבר הוציא מחזורים רבים של מכווננים (=מכוונאים) ונפחים משכילים נאמנים לתורה וליהדות המסורתית, שעבודות ומלאכות מחשבת שלהם בברזל ופלדה, ביחוד קופות הברזל של בית המלאכה המשמשות בבתי מסחר ובנקים גדולים בא"י, נתפרסמו לשבח בכל הארץ...<sup>36</sup>

בספר הזיכרון שערך הרב מימון לזכרו של הרב, מציין הוא כי:

בעיות החינוך העסיקו אותו ביותר, מכל הבעיות הגדולות האחרות המסורות לליבו. חפצו ומטרתו העיקרית אמנם היה החינוך התורני-החרדי הנהוג

34 אגרות הראיה ד (מהדורת תשע"ח), עמ' תקכב-תקכג.

35 אוצרות ראיה ד, עמ' 163.

36 החרש והמסגר בירושלים, מאת פנחס בן צבי גראייבסקי, שנת תר"ץ, עמ' ל, וראה גם "מסילה חדשה", עמ' 324.

בישיבות בגולה. בכיוון זה כיוון את פעולתו בישיבת "שערי תורה" ביפו, שהתאמץ להעלותה למדרגת ישיבה גדולה... ברם, יחד עם זה הבין שלא כל אחד יכול להקדיש את בניו רק לתלמוד. לכן יסד על יד ישיבת יפו גם "בית ספר למלאכה" - ללימוד מלאכת המסגרות והנפחות (שנת תרס"ז), זה המוסד הקיים ומתפתח גם עכשיו תחת פיקוח המזרחי<sup>37</sup>.

ראוי לציין, שעצם הקמת בית מלאכה שכזה לצד תלמוד תורה הוא דבר שהיה קיים עוד לפני הקמת תלמוד תורה "שערי תורה", וממילא אין להסיק מהקמת בית מלאכה שכזה מסקנות חינוכיות-רוחניות, ואין לראות בו משום תפנית דרמטית בעולם התורה. עדות על קיומם של בתי מלאכה שכאלה, בהם למדו רק מקצת מהתלמידים, יש כבר שנים קודם לכן, וגם בחוגי היישוב הישן בירושלים על אף התנגדותם ללימודי חול, כך שאין לראות בהקמת בית מלאכה שכזה פריצת דרך חינוכית, והוכחה לרצון הרב להכניס לימודי חול או לימודי מלאכה למוסדות התורה. וכך כותב רבה של ירושלים הרב שמואל סלנט ביחס לת"ת "עץ חיים": "...נכון לייחד מחלקה מיוחדת מחניכי הת"ת שאינם רואים ברכה בלימודם, שיתלמדו תורה ומלאכה בדרך התורה והיראה, וטוב תורה עם דרך ארץ"<sup>38</sup>, ולמכתב זה הצטרף גם הרב חיים ברלין.

גם הרידב"ז, ר' יעקב דוד וילובסקי מסלוצק, רבה של צפת, ביקש מהרב יונתן בנימין הורביץ, מייסד בית המלאכה ב"עץ חיים", לפתוח גם בצפת מחלקה למלאכה

כאשר יסדתי בצפת אולפנא רבתא, ישיבה לאברכים גדולי התורה, ותלמוד תורה בעד בני הנעורים יותר ממאתיים נערים, וידוע כאשר לא כולם יזכו לכתר התורה, ומהראוי שהמוכשרים בעלי כשרונות יהיו ת"ח בישראל, אבל שאינם מוכשרים לתורה המה קרח מכאן ומכאן, על כן אבקש מכבודו נ"י בצדקתו אולי יהיה לעזר לנו להקים סניף להת"ת לבעלי מלאכות, שילמדו הבחורים אומנות ומלאכה שמחיה את בעליה...<sup>39</sup>

## סיכום

תלמוד תורה "שערי תורה" הוקם עם ראשית הקמת היישוב היהודי ביפו, ומשעה שהרב הגיע לארץ המוסד הונהג רוחנית על ידו. כשנתיים לאחר הגעתו ארצה הוקם בית המלאכה בהסכמתו של הרב. בית המלאכה הוקם לצד התלמוד תורה ולא כחלק

37 "אזכרה" א, תרצ"ז, עמ' קי, מופיע גם בספר "חיי הראי"ה", עמ' רעז-רעח.

38 "האיש על החומה" ח"ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 226-227. ראה גם "הדרום" ז, תשי"ח, עמ' 123.

39 "האיש על החומה", שם.

אינטגרלי ממנו, ולמדו בו רק מקצת התלמידים, כ-10% בשנת תר"ע ולעיתים אף פחות. בית המלאכה היה מיועד רק לתלמידים שהיה להם קושי להשתלב בסדר היום הרגיל של התלמוד תורה, או שיש לחשוש שיגדלו להיות בעלי מלאכה רחוקים מתורה. כפועל יוצא, הרב ראה בו ערך גם בשדר של השתלבות בבניין הארץ ומניעת נחשלות רוחנית. בתי מלאכה כאלה, שהוקמו לצד תלמודי תורה, היו גם בעבר וביישוב הישן, ואין להסיק מכך דבר ביחס לדעתו של הרב על שילוב לימודי חול או לימודי מלאכה במוסדות התורה. רוב-ככל תלמידי התלמוד התורה לא למדו בבית המלאכה והיו "מיוחדים לתורה", ואותם מגדיר הרב כמובילי הנצח של עם ישראל, וכי "דוקא מבית המדרש העתיק וממתמידיו תצא תורה ואורה לישראל".

## כשרות בפורים

סיפר הרב יהושע בן מאיר שליט"א: "פעם ישבתי בביתו של מו"ר הגרש"ז אוירבך זצ"ל בשושן פורים, ונכנס איזה נער מהשכונה [שערי חסד שלפני עשרות שנים] שהיה נראה שבא מבית שאינו מקפיד ביותר בדברי הלכה, והביא עוגה [מאפה בית] ויין למשלוח מנות. הרבנית ע"ה הניחה את משלוח המנות על השולחן בכניסה, והרב קרא לנער וכיבד אותו בחפיסת שוקולד [כך היה עושה לכל הילדים שהביאו אליו משלוח מנות], וכשיצא הנער הרבנית נתנה לו משלוח מנות חזרה. לאחר זמן הגיעו שני ילדים שאמרו שהם הנכדים של הגאון הרב יצחק יעקב וייס [בעל שו"ת 'מנחת יצחק', שזו הייתה שנתו הראשונה בירושלים], ואמרו שהסבא שלח משלוח מנות לרב. הרבנית הניחה את משלוח המנות על השולחן, והילדים נכנסו לרב. הרב שאל אותם מה הם לומדים ונתן לכל אחד חפיסת שוקולד, וכשיצאו הרבנית נתנה להם משלוח מנות חזרה, ובה גם העוגה שהביא הנער הנ"ל. הרב ראה שאני תמה, ושאל אותי מדוע. אמרתי לו בהיסוס 'כשמביאים משלוח מנות מהרב אוירבך סומכים על חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, האם הרבנית יודעת על הכשרות של העוגה שהיא שלחה עתה לבית הרב וייס? הרב השיב לי: 'אתה יודע למה שולחים משלוח מנות?' אמרתי לו 'כי כך כתוב במגילה'. הוא חייך ואמר 'כן, אבל למה תיקנו כך חז"ל? בגמרא [מגילה ז, ב] קוראים לזה מחלפי סעודתייהו, זאת כי המן הרשע אמר עלינו שאנחנו עם מפוזר ומפורד, זה אוכל רק בד"צ, וזה רבנות, וזה בית יוסף וזה הרב מחפוד. הם לא אוכלים אחד אצל השני. אבל אנחנו משיבים להמן - אצלך אנחנו לא אוכלים. כוס יין שרק נגע בו המלך אנו שופכים ומדיחים עשר פעמים. אבל בתוכנו אנחנו עם אחד, כולנו ביחד'... לאחר שנים סיפרתי את זה לאחד מבניו של מו"ר זצ"ל, והוא אמר לי שהם באמת מצאו פתק מהרב זצ"ל בין הניירות שלו שבו היה כתוב 'בפורים לא להקפיד על הכשרים', ועכשיו הוא מבין את הפתק. אמנם בהליכות שלמה לא נדפסו הדברים, וחבל"

(דברים דומים נמצאים בספר 'עלהו לא יבול' כרך ב עמ' רמח)

## "ויוך את המצרי" - מדרש שהובן שלא כהלכה

והערה על פרשנותה של נחמה ליבוביץ' ז"ל

הקדמה  
הוויכוח בין הקב"ה לבין משה לקראת מותו  
האם לדעת המדרש הריגת המצרי הייתה חטא?  
גישת נחמה ליבוביץ' לנושא  
יחסי יהודים-גויים לאור מדרש זה  
דברי סיום

### הקדמה

עניינו של מאמרנו הוא בחשיפת שגיאה פרשנית לקטע מרכזי במדרש פטירת משה רבנו<sup>1</sup>, המכיל דו שיח מורכב וארוך בין משה לבין הקב"ה, ובו בכאב גדול מערער משה הן על מותו הקרוב והן על הגזירה שלא ייכנס לארץ. הפירוש השגוי של המדרש הזה, כפי שיבואר להלן, הינו יותר מליקוי פרטי - הוא בבחינת בנין אב לטעויות דומות הכרוכות בתפיסת חלק מהיהודים את עצמם ואת אומות העולם.

### הוויכוח בין הקב"ה לבין משה לקראת מותו

בחילופי הדברים בין הקב"ה למשה רבנו במדרש הנזכר נכללו מגוון עניינים שלא נדון בהם כאן, כמו: א. החשש מפגיעה בכבודו של יהושע. ב. המעלות הרמות והכבוד הגדול להן זכה משה בחייו. ג. החשש שישראל יטעו במשה ויעשוהו אלוה. ד. התועלת הרוחנית הגדולה הצפויה לעם ישראל אם יישאר משה עימם בארץ ישראל בהמשך מציג המדרש היבט נוסף:

אמר לו הקב"ה, משה בן מי אתה? א"ל, בן עמרם. א"ל, ועמרם בן מי הוא?... וקהת בן מי הוא, א"ל, בן לוי. א"ל, וכולם ממני יצאו? א"ל, מן אדה"ר. א"ל, נשאר מהם שום אדם חי? א"ל, כולם מתו. א"ל הקב"ה ואתה רוצה לחיות? א"ל, אדם הראשון גנב ואכל מה שלא רצית וקנסת עליו מיתה, ואני גנבתי כלום לפניך?...

1 בתוך 'בית המדרש' לאהרן יעללינק חדר שני, לבוב תרכ"ה, נדפס באוצר מדרשים ליהודה אייזנשטיין נויארק תרע"ה חלק ב עמ' 361 והלאה, וממנו יובאו המובאות דלהלן. נוסח כמעט זהה נדפס במהד' במברגר את וואהרמן 1938.

2 עמ' 363 (שם).

הקב"ה פורט בפני משה את שמותיהם של אבותיו ואבות אבותיו, כולם צאצאיו של אדם הראשון, שכולם מתו לבסוף. משה משיב בטענה שאורח חייו זך יותר בהשוואה להתנהלותם של כל הדמויות הללו, ולכן אינו חייב למות. וכאן בא ההמשך:

אמר לו הקב"ה, כלום אמרתי לך שתהרוג את המצרי? א"ל, ואתה הרגת כל בכורי מצרים, ואני אמות בשביל מצרי אחד? א"ל הקב"ה, ואתה דומה אליי, ממית ומחיה, כלום אתה יכול להחיות כמוני? ולא תזכור כמה כבדתיך, אמרת לי קומה ה' וקמת... וגם בשבילך שינתי מעשה שמים וארץ...

תיאורי כבודו של משה בפי הקב"ה, תופסים למעלה מ-250 מילים, והמגמה בהרחבתם לצבעיהם ולגווניהם היא להביא את משה לידי השלמה עם מיתתו הקרבה, שהרי זכה בשפע חיים נשגבים.

עתה "חזר משה והודה על הכל, ואמר לפניו, רבש"ע, גידלתי, והרבה טובות עשית עמדי... אלא דבר אחד אני מבקש ממך, שאעבור את הירדן". משה מודה על הטובה, אך לא מודה שעשה חטא כלשהו. כאן בשלב המכריע נוקט הקב"ה קו 'בלתי קונבנציונאלי':

משה, שתי שבועות נשבעתי, אחת שלא תיכנס לארץ. ושנית שלא אכלה את ישראל. אם רצונך שאעבור על השבועה ותיכנס לארץ, גם כן אעבור על השבועה ואכלה את ישראל.

תגובתו של משה היא: "רבש"ע, בעלילה אתה בא עלי לתפוס חבל בשני ראשיו? יאבד משה ואלף כיוצא בו ולא תאבד נפש אחת מישראל". שוב, משה אינו מודה בכלום, אך מצהיר שבהינתן שתי הברירות הקשות יבחר באיבוד נפשו שלו, כדי שלא יאבדו נפשות מישראל.

אף בזה לא נסתיים העניין, ומשה מוסיף ומתמקח: "רבש"ע, מה יאמרו הבריות, רגליים שדשו ברקיע וידיים שקיבלו תורה והפה שדיבר עם ה' ימות?" אולם אלוקים לא 'משתכנע', ומשה נאלץ להכין עצמו לפטירתו הקרובה.

### האם לדעת המדרש הריגת המצרי הייתה חטא?

הארה מרכזית ראשונה: במילים בולטות מציף מדרש זה את חטא אדם הראשון כפגם יסודי בבריאה, אשר בעקבותיו נגזר על בני האדם כולם למות. הקב"ה מציב זאת כנימוק (או כסיבה) בהא הידיעה לפטירתו הצפויה של משה. משה מבקש להפקיע את עצמו מהגזירה הכללית, בטענה שאורחות חייו נאים ומזוככים יתר על מעשיהם של אדם הראשון, אברהם, יעקב וכו'. יושם לב; הקב"ה אינו מאשים את משה בחטא, ומעיקרא משה אינו בבחינת נאשם. השאלה הנדונה בזה אינה האם הריגת המצרי נחשבת לחטא אשר בגינו ראוי משה להיענש בקיצור ימיו וכדומה,

## גישת נחמה ליבוביץ' לנושא

הבנה אחרת ומפתיעה מצאנו בספרה של פרופ' נחמה ליבוביץ' ז"ל<sup>3</sup>. בסיימה לצטט את הפסקה במילים "כלום אתה יכול להחיות כמוני?" היא מסכמת את הדברים כך: ובזה נסתיים הוויכוח, והשלים משה רבנו עצמו למיתה וקיבל עליו את הדין... לפי מדרש זה, אילו הייתה במשה רק עבירה זו בלבד של הריגת הנוגש - הריגה ספונטאנית שאינה עונש בית דין - כבר היה בזה לקנוס עליו מיתה.

אך דבריה תמוהים: האם אכן מתכוון המדרש לומר שבעטייה של הריגת המצרי נקנסה מיתה על משה? לא ולא, כי הרי כפי שהתבאר לא בעונש מדובר כאן. עונש משמעו לשלול מהאדם דבר מה השייך לו בטבע, ואילו עניינו של המדרש הוא במניעת משה מלזכות בתוספת ימים פלאית אשר איש בעבר לא זכה לה. גם ראינו שמה לא קיבל עליו את הדין - הוא הודה לה' על הטובה, אבל לא הודה בשום חטא!

אפשר היה לדחוק ולומר שנחמה ז"ל, שהתאפיינה ביסודיות שלה, נעלם ממנה בפעם הזאת הביאור הנכון מפני טרדות ועומסים מגוונים, ומי לא טועה מדי פעם. אלא שבנוסף, השמיטה נחמה מהדיון שני מקורות חז"ליים המשבחים במפורש את הריגת המצרי. האחד, בסנהדרין נח, ב: "אמר רבי חנינא: גוי שהיכה את ישראל חייב מיתה, שנאמר ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי וגו'". והשני, במכילתא דרבי ישמעאל בשלח (מסכתא דשירה פרשה א):

בשלושה דברים נתן נפשו משה עליהם ונקראו על שמו. נתן נפשו על התורה ונקראת על שמו... נתן נפשו על ישראל נקראו על שמו... והיכן מצינו במשה שנתן נפשו עליהם, שנאמר ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם (שמות ב, יא), וכתוב ויפן כה וכה, הא לפי שנתן נפשו עליהם נקראו על שמו. נתן נפשו על הדיינין ונקראו על שמו... שנאמר ויצא ביום השני וגו' ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו... וישמע פרעה וגו' (שמות ב, יג-ד)...

3 'עיונים חדשים בספר שמות'. ספרית אלינר, ירושלים תש"ל, עמ' 39, בתוך הפרק "ויגדל משה ויצא אל אחיו".

4 שגיאה זו פגשתי גם בספרו של פרופ' אבי שגיא 'הדות: בין דת למוסר', ספריית הילל בן חיים, 1989, עמ' 197. וזו לשונו: "מדרש פטירת משה... משה עשה אפוא מעשה נחפז, מדעתו, ולמעשה זה אין שום צידוק מוסרי, אפילו לא בפיו של משה. לפיכך על הריגה זו עליו להיענש עונש כה חמור". אך זאת ייאמר, למרות טעותו בעניין הבנת המדרש הנ"ל שגיא (שם בעמ' 183) לפחות לא השמיט את הגמרא בסנהדרין דף נח שהזכרנו למעלה.

אלא האם עומדת למשה זכות בלעדית לפוטרו מגזירת המוות הכללית הגורפת, ולהוסיף על מספר ימי חייו הטבעיים.

הארה מרכזית שנייה: השיח הנפרש בפנינו הוא לא הליך שיפוטי מקובל המכיל חילופי דברים בין שופט לנאשם - אלא דו שיח רגשני כמו בין ידידים. בורא העולם פועל לפי איש את האיש שלא קם נביא כמונו, ועתה הוא מתפלל ומפציר "אעברה נא". שוב ושוב יוצאת התחינה מפי משה ומלבו הדואב, והקב"ה משיב במענה רך, כידיד נפש, כְּאֵב לבנו, ומניח רטייה צוננת על נפשו הרוותחת של משה, כדי להקל על רגעיו האחרונים טרם פרידתו מהעולם.

מספר נקודות תומכות בטענה שלא במעין הליך שיפוטי עסקינן:

א. שופט הפוסק דינו של נאשם לא יוסיף תיכף לאחר פסיקת הדין לגולל באריכות את סיפור חייו המופלאים של הנאשם, בניסיון לשכנעו שעליו להסתפק בחיים העשירים ולקבל בהכנעה את סיומם הצפוי. אולם ה' עושה זאת בפרוטרוט, עם שימוש בו' החיבור, "ולא תזכור כמה כבדתיך?".

ב. משה מתווכח למול ה' "ואתה הרגת כל בכורי מצרים"... הייתכן שמה, הנביא הגדול, הענוותן, איש המעלה, יתפלפל כנגד אלוקים השופט, בניסיון לערער את גוף האשמה מעיקרה ומיסודה? גם סגנון הטענה אינו ראוי.

ג. שופט בבואו לפסוק לחובתו של נאשם נוהג להתנסח בתיאור ישיר ונחרץ של מעשה החטא, ולא באורח עקיף: "כלום אמרתי לך שתהרוג את המצרי?".

ד. הנימה החברית באה לביטוי גם בנוסח הפתיחה לדו שיח:

א"ל הקב"ה, משה בן מי אתה? א"ל, בן עמרם. א"ל, ועמרם בן מי הוא?... וקהת בן מי הוא, א"ל, בן לוי. א"ל, וכולם ממי יצאו? א"ל, מן אדם הראשון. א"ל, נשאר מהם שום אדם חי?...

מילות ה' הללו נאמרו בסגנון אישי ואמפתי ומלטף, המתעניין לפני הכל בסיפור המשפחתי, וכלל לא בסגנון משפטי.

נוכל לחדד ולסכם: מדרש זה מצייר בפנינו שאין הקב"ה מעיר מצד עצמו על אודות פגם שישנו בהריגת המצרי ע"י משה, אלא מעלה עניין זה בתגובה למצוקתו של משה רבנו מול סיום חייו הקרב והבלתי נמנע. משה ממאן לקבל שחטא אדם הראשון מהווה עילה מספקת למיתתם של כל צאצאיו דור אחר דור, ובנקודה רותחת זו 'מגייס' הקב"ה את הריגת המצרי ע"י משה כאמצעי להצביע על כתם כלשהו שנשמתו של הנביא והמנהיג הגדול, במגמה להקל על משה להתפייס עם גזירת מותו שלו. נמצא שגם לדעת המדרש הנ"ל מדובר פה בחטא דק וגבולי, לא חֲטָא ממש - כי אם הַחֲטָאָה של השלמות האנושית העליונה.

(ועי' בהערה<sup>9</sup>).

את מעשי אישי המקרא ולהדגיש את אי שלמותם. אולם ספק בעיניי אם הסבר כזה ממצה את אופי כל הטעויות שפירטנו. באין מוצא ניתן אולי לשער שהנטייה המפורזת להאשמה עצמית קולקטיבית, המקננת כידוע בלבם של כמה וכמה יהודים בהווה ובעבר, צדה (אולי מבלי משים) את לבה - ובנדון דידן גם את פרשנותה - של נחמה, לא מצאתי לע"ע סימוכין או רמיזה להשקפה כזו בשלושה מהספרים שנכתבו אודותיה ('נחמה', 'פרקי נחמה' ו'סיפורי נחמה'), ואדרבה, ניכרת בהם אהבתה וגאווה בהשתייכותה לעם ישראל ובמגורים בארץ ישראל. מה אם כן פשר הממצאים שהצגנו? לביאור הדבר אנסה להעלות השערה מעט מפליגה. לנחמה ע"ה הייתה תכתובת עם פרופ' שמואל הוגו ברגמן המנוח, אשר פנה אליה בכסלו תשי"ח (1957) בדברים תקיפים, בהתייחס לתוכן מאמרה "מעשה אבות סימן לבנים" ('עיונים בספר בראשית' תשכ"ו והלאה עמ' 259-263), לו האזין ברגמן בשיחתה ברדיו. דברי הרמב"ן צוטטו בפי נחמה, לאמור: "כי כל אשר אירע לאבינו עם עשו אחיו יארע לנו תמיד עם בני עשו". ברגמן מגיב בדברי נזיפה: "האין את מבינה שאת זורעת שנאה לאדם בלב הלומדים והשומעים?" בתשובתה אליו לא חזרה בה נחמה מהתוכן, אלא בעיקר מצורת התבטאותה. ברגמן לא שקט וחזר והגיב בסגנון חריף למדי, בטענה שעם קום מדינת ישראל בוודאי שאין מקום לעמדותיה של נחמה כלפי צאצאי עשו. נוסח התכתובת המלא הובא בספרה של לאה אברמוביץ 'סיפורי נחמה' (תשע"ה עמ' 210-204) במאמרו של אביעד הכהן, והנה המאמר "מעשה דינה" בו כלול הפירוש השגוי הנ"ל ממוקם בכל המהדורות של 'עיונים בספר בראשית' (עמ' 269-264), בצמוד **אחרי** קאמרה "מעשה אבות סימן לבנים", מושא הפולמוס עם פרופ' ברגמן. מעתה יתכן שבביאור מעשה דינה ביקשה נחמה 'לכפר' על הרושם שעשו דבריה על ברגמן, ונתקלקלה השורה הפרשנית מתוך רצונה הַעֲזֹ לחדד לעיני הקוראים שבעיניה דם גויים איננו הפקר. יתכן. אני מודע לכך שהשערה זו אינה מבוססת כל צורכה, מפני שסמיכות שני המאמרים בספר המודפס אינה מכריחה שכך היה גם סדר יצירתם. והקורא יבחר. סוף דבר - חרף אי הנוחות שאני חש בניסוח דבריי כאן, שמשולבת בהם מעין נבירה בפגימות מועטות מתוך שלל כתביה של מוֹך גדולה, מורה לרבים, אישיות חרוצה שהתמידה עשרות שנים בהרצת תורה, אשה רבת זכויות ורבת זהירות במעשיה ואורחות לימודה - דומני ששפתיה דובבות אמן בראותה כי אנו שופטים את פירושה באופן דומה לדרך בה שפטתה היא את התנהלותם של אבותינו בני יעקב ושל משה רבנו ע"ה.

9 לאמיתו של דבר העובדות מורכבות יותר. בשלוש מהדורות ראשונות של 'עיונים בספר בראשית' (תשכ"ז, תשכ"ט, תשל"א) נדפסה בעמ' 264 הטעות הפרשנית ב'מעשה דינה', וממהדורת תשל"ג ועד מהדורת תשמ"ג תוקנה השגיאה, ונדפסו הדברים בזה"ל: "בפרק לד מסופר על מעשה רצח, רצח כל תושבי העיר **הגברים** וביזת צאנם בקרם וחמוריהם. האמנם יש הצדקה למעשה? האמנם יש הצדקה בכך, שמעשה זה, פעולת התגמול, הוא למעשה פשע מתועב..." (ההדגשה שלי. י"א). אלא שבמהדורה תשיעית תשמ"ז חזרה הטעות הפרשנית, ומאז היא מודפסת בכל המהדורות עד היום הזה. יוצא אם כן שלאורך 5-6 השנים הראשונות לא הבחין איש בשגיאה הפרשנית, ולאחר מכן נתגלתה לנחמה השגיאה. מאז ולאורך עשר שנים (תשל"ג-תשמ"ג) נדפס הביאור כשהוא מתוקן, אולם מתשמ"ז (כעשר שנים לפני פטירתה של נחמה) ואילך מודפס שוב הפירוש השגוי בכל המהדורות שפגשת, והוא מככב גם בימים אלה (תשפ"ג!) בספריותינו. דרך אגב, התיקון שתיקנה נחמה את הנוסח לא ניכר כלל בצורת העמוד ובחלוקתו לפסיקאות, שכן הפירוש

מדובר בשני מקורות יסוד של תורה שבעל פה, מקורות אותם השמיטה מהמאמר "ויגדל משה ויצא אל אחיו" שהקדישה נחמה לעניין הריגת המצרי<sup>5</sup>. זו השמטה בעייתית, בעיקר כאשר מאידך בחרה להתמקד ב"מדרש פטירת משה רבנו" המאוחר<sup>6</sup>, ובפרט שבמאמרה תפסו מקום מקורות שונים, הכוללים רעיונות שאינם נוגעים בנקודה הרוחנית.

עוד יושם לב למילים שבחרה (עמ' 36 שם) כהקדמה לדיון בסיפור 'ויך את המצרי':

מוזר הוא הדבר ואין מנוס ממנו: פעולת משה רבנו - אביהם של הנביאים, אשר הוא הוא שציווה לנו את התורה - פעולתו הראשונה הייתה **רצח**. והתחבטו בכך בעלי פשט ובעלי דרש, ראשונים ואחרונים, ולא מצאו מנוח.

את תיבת 'רצח' הדגשתי בכדי להטעים שהיא מציינת עמדה שיפוטית - לא תיאור עובדות אובייקטיבי כראוי לדברי פתיחה. אילו התנסחה נחמה "פעולת הריגה שמעוררת סימני שאלה", או "הכאה שהביאה למיתת המצרי בלא פסק דין", ניחא. אבל 'רצח' מאן דכר שמיה? ונקודה נוספת: הפרשנים הרבים ש"לא מצאו מנוח" לדבריה בעניין זה - לא מוכרים לי. יגעתו ולא מצאתים.

אשאל בזהירות, האם מגמה או עמדה כלשהי 'קלקלה את שורתה' של נחמה? לענ"ד אין זה מן הנמנע - שאם לא כן, היאך נפרנס את מילותיה בתיאור אירועי דינה בת יעקב<sup>7</sup>, וזו לשונה: "בפרק לד מסופר על מעשה **רצח** (הדגשה שלי. י"א) של עיר שלמה, אנשים נשים וטף, האם יש הצדקה למעשה זה?". אבל התורה מספרת (בראשית לד, כט): **וְאֵת כָּל חַיְלָם וְאֵת כָּל טַפָּם וְאֵת נְשֵׁיהֶם שָׁבוּ וַיָּבֹאוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר בְּבֵית. הדברים מפורשים, מדובר בשבי הנשים והילדים, לא בהריגה, ובוודאי לא ברצח. רק את הזכרים הגדולים הרגו ובהם חמור ואביו, ראה פסוקים כה-כו. טעות פרשנית כה בולטת אינה מתגבשת אלא בהיסח הדעת - אך לא בהיסח הלב<sup>8</sup>**

5 הערה על השמטתה של נחמה את המקורות המצדדים במעשהו של משה מצאתי גם בספרה של לאה אברמוביץ 'סיפורי נחמה' תשע"ה עמ' 48, בשם של 'תלמידי חכמים'. עיי"ש.

6 מדרש פטירת משה כלול בספר 'דברי הימים של משה רבנו', ספר שערכו ואמינותו נתונים בעננה של מחלוקת.

7 'עיונים בספר בראשית'. ספרית אלינר. מהדורה ראשונה ירושלים תשכ"ז, וכן תשמ"ז ועוד. עמ' 264.

8 'מורת המורים' הגב' נחמה ליבוביץ' ע"ה הצטיינה בלימודה העמלני, בערנותה המופלגת לכל מילה ואות, לחומר ולצורה, מתוך עמקות ויושר אינטלקטואלי, וכאישיות חינוכית מוסרית מן המעלה הראשונה. דווקא משום כך בלתי סביר שהתרשלה בעינה בדוגמות שהבאנו. ד"ר גבריאל חיים כהן, המעורה היטב במהלכי יצירתה, ציין באוזניי שנחמה עצמה, ולא עוזר כלשהו, היא שהכריעה ועקבה אחר הנוסח הסופי (ועי' בהערה הבאה). אפשר להעריך שאי הדיוקים המסוימים הללו הם תולדה שלא מדעת מתוך הקו **הכללי** המאפיין את נחמה (ומוכר לחוקרי משנתה), לבקר

## יחסי יהודים-גויים לאור מדרש זה

פירושה של נחמה למדרש פטירת משה, כמתאר חטא ועונשו, נותן מקום לתפוס את המדרש כמבקש להביע אזהרה כלפינו היהודים לבל יהיו מי מאתנו, גם כשהוא נתון בכאבו ובכעסו, לפגוע בגויים מבקשי רעתנו בקלות ראש ובלא בדיקה ומשפט. המסר נוגע בין היתר למדינת ישראל הנתונה במאבק לאומי עז עם הערבים - כך הובנה לעיתים נחמה עכ"פ ע"י אחרים. אני הכותב שמעתי מספר הרצאות אקטואליות בנושא היחס לגויים, ובהן בחרו המרצים המלומדים לסיים בעקבות נחמה בציטוט משפט המחץ: "כלום אמרתי לך להרוג את המצרי?" מדרש זה נתקבע בכמה מקומות כשבת מוסר וכאזהרה לישראל, כאילו החטא בהא הידיעה שביצע האיש הגדול, רבן של כל ישראל, שבגינו איבד את חייו ומעמדו, היה שנהג זלזול בחייו של המצרי המכה - ולנו כתלמידיו ההולכים בדרכו אסור לנו ליפול ולהיכשל במעשה מעין זה.

אבל על פי מה שביארנו אין כאן לא עוון ולא אשמה, אלא רק ציור של נפשו הסוערת של משה המבקש להשלים עם גורלו. קריאה זהירה של המדרש מגלה שהמוסר אותו מכוון המדרש להנחיל פונה דווקא אל אומות העולם, כאומר: "אל לכם לחשדנו בנטילת חיי גוי בקלות דעת, שהרי אפילו משה מנהיגנו הגדול נדרש מאת ה' קודם פטירתו לעסוק בשאלת הריגת מצרי המכה יהודי!"

השגוי תופס שתיים וחצי שורות ואילו הפירוש המתוקן רק ממלא את מחציתה הריקה של השורה השלישית, כך נקל היה להדפיס את המהדורה המתוקנת מתשל"ג ואילך בלא טירחה והוצאה יתירה. אך דווקא מפני שתיוקן זה התבצע בעדינות ובהיעדר בולטות לא הורגש השינוי, ולא ניכר לקוראים כי באו מילים נוספות אל קרבנה, כך שאפילו ד"ר גבריאל חיים כהן, המעורה היטב במהלכי יצירתה, לא ידע מאומה על עניין זה עד שהעליתי אותו בפניו. לא יפלא אפוא שבחלוף השנים העתיק מאן דהוא לדפוס בתום לב את הגרסה המוקדמת השגויה והיא זו שחדרה לשוק הספרים מתשל"ז ואילך כנ"ל, כי מניין ידעו המעתיקים על קיומן של שתי נוסחאות, האחת שגויה והאחת מתוקנת? ולא זו בלבד. הדרך המוצנעת בה בחרה המחברת לתקן את הנוסח במהדורה העברית השליכה גם על המהדורה האנגלית בתרגומו של אריה ניומן. בארבע המהדורות שעלה בידי לראות אין זכר לגרסה המתוקנת, ובכולן נדפס הפירוש השגוי (עמ' 380), ולא מוכרת לי מהדורה אנגלית מתוקנת. נחמה נפטרה לבית עולמה בשנת תשנ"ז, ולו הייתה נותנת לבה לתיקון שיטתי של שגיאה זו דומה שהיה בידה לצמצם משמעותית את השתרשותה. יתכן שענותה הפנה של נחמה, היא זו שגרמה לה שלא להבחין עד כמה היא נתפסת (או תיתפס בעתיד) קברת סמכא בציבור רחב, ולפיכך 'לא עשתה עניין' מהטעות הפרשנית הנקודתית ומתיקונה. לעומת זאת אני הכותב דן בדברים אלה בפרספקטיבה של הזמן שחלף, ומתוך מגמה להסיר קיטרוגים מיותרים שנטפלו על העם היהודי, ורק משום כך מיקדתי תשומת לב בשגגה הפרשנית הזו. לדעתי יש לבקש מהמו"ל שיאיל לתקן במהדורות הבאות את הטעות כפי הנוסחים הנכונים מתשל"ג ועד תשמ"ג, ובנייתם יש לתקן בספריות הציבוריות את הנוסח השגוי, כפי שהמחברת עצמה חזרה בה ותיקנה אותו במהדורות תשל"ג-תשמ"ג כנ"ל.

הבנה ברוח זו פגשנו במקור שהוא כנראה עוד קדום למדרש פטירת מרע"ה, פיוט מאת רבי פנחס הכהן. וז"ל:

לא אָמוּת / לָמָּה אָמוּת // אֶ-ל הוֹדִיעֵנִי / עַל מַה תְּרִיבֵנִי.

אִם אָף דָּם מִצָּרִי / לְסִבָּב וְלִהְצָרִי / גּוֹחֵי וְיוֹצְרִי / בְּעִבּוּרֹו אֶל תַּעֲצִירִי.

כְּשֶׁרִתִּי אֶת נֶאֱצִיו / יִדְעֵתִי כִּי אֵין צָדִיק עוֹמֵד מִחֻלָּצִיו.

וְהָשִׁיבוּ אֵיוֹם / בְּעֶצֶם הַיּוֹם -

בֵּין כִּי מִצָּרִי לְמִפָּח / לְהִבָּהֵב יִסְפָּח / וְאִיךָ בְּחֶטָּא יִטְפָּח / וּבְרוּחַ יִנְפָּח.

זֹאת לֹא זֹאת / לָמָּה זֹאת אֵין זֹאת // מִשָּׁה עָלָה וּמוּת / כִּי גִזְרָה הִיא שְׁתַּמוּת<sup>10</sup>

בפיוט זה, משה בעצמו ומעצמו מוטרד מוסרית מהריגת המצרי, והקב"ה הוא זה שבמענהו מצדיק את המעשה.

מצירוף המקורות הללו מצטיירת סערת נפשו של משה, הבודק בחורים ובסדקים שמא יש פגם במעשיו במהלך שבילי החיים. בחששות עמומים עסקינן, המוארים ומובלטים באור נשמתו של משה במאמציו להתפייס עם קצו הקרב. נמצא שהתלבטויותיו של מרע"ה מול הקב"ה מקרינות את מעלתו כזהיר בחיי אדם, יהודי או גוי, ידיד או אויב - זה עיקרו של הלך העולה מכאן. הגע עצמך, לו ביקש מדרש פטירת משה להביע תוכחה למשה ולישראל, האם היה מדגיש שפל הדין והדברים נסובו לא בשאלה האם חייב משה להיענש בשלילת דבר היקר ללבו (והשייך לו לפי דרכו של עולם), כי אם בשאלה האם זכאי משה לתוספת חיים פלאיים חרף גזירת המוות הכללית הגורפת?

## דברי סיום

במדרש תנחומא (ואתחנן ו) ישנו תיאור דומה להפליא למדרש פטירת מרע"ה אפילו בפרטיו, אך הריגת המצרי אינה נזכרת שם כלל, לא בפי ה' ולא בפי משה<sup>11</sup>. והיות שמדרש תנחומא קודם כרונולוגית למדרש פטירת משה, מה מוזר הדבר שדווקא בתקופה שהאוויר רווי עלילות דם ייכתב מדרש המוכיח את היהודים ומתרה בהם באמצעות תזכורת מהריגת משה את המצרי. והאמת נראית כדברינו, שעניין המצרי צורך למדרש בעומק ימי הביניים לאוזניהם של נוצרים וגויים אחרים, לבל יראו בכל אחד מאתנו מי שעלול להרוג גוי בשל פגיעה כלשהי ביהודי. יכירו וידעו

10 'פיוט רבי פנחס הכהן'. שולמית אליצור. תשס"ד. האיגוד העולמי למדעי היהדות. ירושלים. עמ' 560-559. תודה למחברת שהבהירה לי במכתב כמה דברים.

11 הגרסה בתנחומא עשויה אפוא ללמד גם אם לא בהכרח, ש'מדרש פטירת משה' שילב את גרסת תנחומא המוקדמת, עם דרשה מאוחרת שיסודה שנים הרבה לאחר מכן (נחמה בעיונים לספר שמות [שם עמ' 39] הסתפקה בהערה אגבית קצרצרה, שבמדרש תנחומא לא נזכרת הריגת המצרי).

## הרב ישראל ריישר

### על פרק 'אין דורשין'

#### המניעה מלהשתמש בתורה שבכתב לפסיקת הלכה

הקדמה  
מהות הדרשות  
'בסיס לדבר האסור'  
הסמכות לדרוש ומנין המידות  
גזירה שווה  
פשוטו של מקרא ועיגון הלכה בפסוק בזמן הזה  
למה נפסקו הדרשות, ומתי?  
הסמכות של 'קיבלו כל ישראל'  
סיכום

#### הקדמה

אחד מעמודי התווך שעליהם בנויה מסורתנו הוא ה'מדרש', דרשות שדרשו חז"ל ממקראות על פי המידות שהתורה נדרשת בהן, והוציאו מהן דינים לאין מספר. אולם, ההלכה בזמננו קובעת שאל לזר לגשת אל הקודש פנימה, ואין לנו לפתור שאלות ובעיות הלכתיות על ידי השימוש בתורה שבכתב. ודבר תימה הוא, שהרי הרבה מן הקושיות ההלכתיות במשך הדורות - השאלות הנפוצות על פני ספרי השו"ת כולם, ובייחוד אותן של זמננו אנו - היו יכולות להיפתר בעזרת דיוק מתוך הפסוקים ע"פ דרכי הדרש.

זאת ועוד, עובדה זו של הזנחת תורת הנביאים ופנייה רק אל תורת החכמים מייצגת מהפכה גדולה בתהליך פסיקת ההלכה, מהפכה שלכאורה אין לה זכר כלל בספרות התורנית הקדומה. והדבר אומר דורשני, איך יתכן שמהפכה כה מרשימה בדרכי פסיקת ההלכה אינה מוזכרת כלל - לא בספרי חז"ל והגאונים ולא בספרי דברי ימי ישראל?

בעבר כבר נתפרסמו מאמרים על הנושא של דרישת הלכות מפסוקים אחר חתימת התלמוד<sup>1</sup>. אמנם מאמרים אלו התמקדו על החריגים - על אותם מחכמי הדורות שאכן השתמשו בתורה שבכתב להורות במקרים מסוימים. אבל בדרך כלל לא נגעו בעלי המאמרים בעיקר התופעה עצמה. כלומר, עדיין לא בוררו הנסיבות שגרמו למצב הנוכחי: מתי התחילה מניעה זו, מה טעמה, מי אישרה וייפה את כוחה, והאם מניעה זו מוסכמת על הכל<sup>2</sup>. במאמר קצר זה אנסה להציע התחלה לפתרון שאלות אלו.

1 ביניהם פרופ' י"ד גילת במאמר שנדפס בספר מכתם לדוד (ספר זכרון לר' דוד אוקס, הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשל"ח), והרב חיים סבתו במאמר שנדפס בספר תשורה לעמוס (אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם, הוצאת תבונות, אלון שבות תשס"ז).

2 הרב יעקב קמנצקי בספרו אמת ליעקב סוף פרשת משפטים כתב שאין אנו דורשים מפני שאיננו

האומות, שבמסורת היהודית מושרש ערכם של חיי אדם, ואפילו הוא אויב, וראיה לכך היא אי המצפון השקט של משה עליו השלום בגין הריגתו את המצרי.

מאמרנו לא עסק בשאלה האם מותר או מצוה להרוג אויב כדוגמת מצרי המכה יהודי, ואם מותר באלו נסיבות הדבר מותר. ממקורותינו ברור לגמרי שאין היתר גורף. גם לא דנו כאן בשאלה האם הריגת המצרי בידי משה הייתה בשגגה, והאם יש בהריגתו חטא<sup>12</sup>. מאמר זה כולו התמקד בטעות הפרשנית הנוגעת במגמת מדרש פטירת מרע"ה, והעלינו שהתפיסה הגורסת שהמדרש מוכיח את משה ואת עמו בגין זלזולם בחיי הגוי, היא תפיסה מסולפת. אדרבה, במדרש זה מצטייר מרע"ה כאיש שתקיפותו המשתקפת בפולמוס עז מרקיע שחקים ויורד תהומות, למול אלוקיו - מתקיימת בכפיפה אחת עם רפואת הרגש ועדינות המצפון, ומשתלבת בזהירותו הבסיסית של משה בחיי כל אדם, ואדם המשתייך למחנה האויב בכלל זה.

בתורה ובנביאים שכיחים דברי תוכחה המופנים לעם ישראל, לחלקים ממנו או לאיש מאישיו, והיא תהילתנו. אולם ה'תוכחה' למשה ולעמו בגין הריגת המצרי המיוחסת למדרש הנ"ל לא הייתה ולא נבראה.

12 מספר מקורות דנים בהריגת המצרי שלא בהקשר לפטירת משה. במדרש רבה פגשנו דעה חריגה הגורסת שמשה נצטווה לבנות ערי מקלט מפני שחש על בשרו את גורלו של הורג בשוגג הנמלט מפני הרודפים אותו ('תורה שלמה' להבי מנחם מנדל כשר כרך ח, שמות פרק ב, אותיות צד-קו, וכן אות קט, ובהרחבותיו והארותיו המרובות). לפי מדרש זה המצרי מת תחת יד משה המכה בו אף שמשא לא רצה להורגו. לעומת זאת במדרש פטירת משה שבו אנו עוסקים ובגמרא בסנהדרין ועוד נראה בפשטות שמשא הרגו במכוון ולא בשגגה. היבט שונה מצאנו בחלק 'רעיא מהימנא' בספר הזוהר; בפרשת משפטים, במאמר 'להפריש ערי מקלט', אותו תרגם בעל הסולם שם באות שעז: "זו המצוה להפריש ערי מקלט למי שהרג. משום אותו המצרי שהרגת במצרים שבו היה נחש הקדמוני וכל המחנות שלו שהיו סובבים אותו, והרגת אותו לפני זמנו, ולא יראת מרודפים שלו שבכמה מקומות רדפו אחריו... שהן הקליפות... והקב"ה נתן לך ערי מקלט להינצל מהן, והם שערי תשובה... ומשום שבמחשבה טובה עשית הכל, כך ירד שם המפורש עליך" (ראו שם עד אות שפג). ובכתבי רח"ו מפי האר"י (שער המאמרים מהד' הרב יעקב משה הלל עמ' ל) ביאר מאמר זה בזה"ל: "מרע"ה הוא גלגולו של הבל... והמצרי שהרג היה קין אחיו, ולכן הרגו בשם המפורש, שם של מ"ב, כדי להעלות נפשו ולתקנו בתוך הקדושה. אמנם עדיין לא היה ראוי לזה, ולא נגמר זמנו להיתקן, והרגו קודם הזמן הראוי לו, ונמצא שהרגו שלא כדין, אלא שזה היה שוגג, כי נתכוון לטובתו, והיה צריך לערי המקלט. ולכן ניתנה לו מצוה זו של הפרשת ערי מקלט ליחשב לו כאילו נס אל ערי המקלט ונתכפר לו...". עפ"י רע"מ והאר"י משה היכה את המצרי בכוונה להורגו, שכן חייב היה המצרי מיתה מפני ששכן בו נחש הקדמוני וכו', אך משה הקדים בשגגה את מועד המתתו, ולא כנקמה - כי אם במגמה טובה, והוא לא נענש על כך. פתבי קבלה אלה משרטטים שגיאה דקה ומעודנת במעשה הריגת המצרי ע"י משה. דבריהם משמשים כעין הצהרה לעיני הגויים יותר מאשר לאוזני יהודים, לאמור: אנו בוחנים ודנים בזהירות בשאלת נטילת נשמת כל אדם, למרות היותו אויב גוי המצליף ביהודי חסר אונים, ומצרי זה קופה של שרצים ייחודית נזקפה לחובתו.

## מהות הדרשות

בראשית דברינו ראוי להציג את ההנחה הפשוטה שעליה נשען כל דיוננו: חז"ל השתמשו במקראות כדי ליצור דינים חדשים. בדורות עברו לא הייתה הנחה זו מקובלת על הכל, ולכן כדאי לבססה.

נחלקו קדמונינו בהבנת טיב הדרשות: יש סוברים שהמידות שהתורה נדרשת בהן הן רק אמצעי לעגן בפסוקי התנ"ך את הדינים שכבר נתקבלו בעל פה במסורת, ויש אומרים שהמידות הן כלים לייצר דינים חדשים ע"י דרישת פסוקי התורה. בימינו הסכימו חכמים רבים שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ושני מיני דרשות יש - דרשות המקיימות את המסורת, וגם דרשות היוצרות הלכות<sup>3</sup>.

הסוג הראשון הוא דרשות שתכליתן לעגן בתורה שבכתב את ההלכות שנמסרו בעל פה. במבט ראשון קשה לעיתים להבחין מה קדם למה - הדרשה או ההלכה. לדעתי יש לכל הפחות מבחן אחד פשוט לוודא את טיבה של דרשה: בדרך כלל במקום שתמצא דרשות רבות שמובאות כמקור לדין מסוים, יש מקום להניח שבאו הדרשנים לעגן בכתובים את הדין המקובל בידם. והנה דוגמאות: במנחות סה, ב והלאה כתשעה תנאים דורשים את הפסוקים כדי לקיים את הדין של "ממחרת השבת"; בבבא קמא פג, ב והלאה - כתשעה חכמים דורשים את הפסוקים כדי לקיים את הדין של "עין תחת עין"; וביומא פה, א - שבעה חכמים דורשים דרשות כדי להוכיח שפיקוח נפש דוחה את השבת (ועי' ג"כ בסנהדרין עד, א).

לפעמים הלכה מסוימת נלמדת בשני התלמודים מפסוקים שונים או מילים שונות. לדוגמה, בפרק ראשון של מסכת מגילה מורה המשנה שאין בין מצורע מוסגר למצורע מוחלט אלא פריעה ופרימה תגלחת וציפורים. הבבלי (ח, ב) מביא מקור לדין פריעה ופרימה במצורע מוחלט מויקרא יג, מה ("והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע" - מי שצרעתו תלויה בגופו), ואילו הירושלמי (סוף ה"ח) מביא מקור לדין זה מויקרא יג, מו ("כל ימי אשר הנגע בו יטמא" - את שטומאתו תלויה בנגעו). וכמו כן הבבלי מצא מקור לדין תגלחת וציפורים מויקרא יד, ג ("ויצא הכהן אל מחוץ למחנה והנה נרפא נגע הצרעת" - מי שצרעתו תלויה ברפואתו), אבל בירושלמי למדו מויקרא יד, ב ("זאת תהיה תורת המצורע ביום טהרתו" - את שהוא מטמא ומיטהר ביום אחד). יש אם כן להניח שרבותינו קיבלו את אותן ההלכות במסורת, ומפאת גלגולי המקומות והזמנים וכו' מצאו חכמים שונים פסוקים נפרדים לעגן את המסורת הזו.

יודעים את דרכי הדרשות, עיי"ש. אולם לכאורה זו התוצאה ולא הסיבה - מחמת שהפסקנו להשתמש בדרשות לצורך פסיקת הלכה נשתכחו דרכי הדרשות.

3 השיטות כבר מסוכמות ע"י חנוך אלבק במבוא למשנה פרק ג.

אולם מנגד אין ספק שהרבה דרשות יוצרות דינים חדשים, כדמוכח מלשון חז"ל עצמם. והנה כמה ראיות: משנה שקלים א, ד - "הכהנים דורשים מקרא זה לעצמן" לחדש הלכה; משנה תרומות ו, ו - "ממקום שרבי אליעזר מקל, משם רבי עקיבא מחמיר, שנאמר... מבואר ששניהם מקרא אחד דרשו; סנהדרין נא, ב - "אמר לו רבי עקיבא, ישמעאל אחי בת ובת אני דורש. אמר לו, וכי מפני שאתה דורש בת ובת נוציא זו לשריפה?" מוכח מיניה וביה שר"ע ניסה ליצור דין מהכתוב; זבחים פב, א - "קדשים קלים מניין? ת"ל וכל חטאת דברי רבי עקיבא. אמר לו רבי יוסי הגלילי, אפילו אתה מרבה כל היום כולו איני שומע לך, אלא חטאת"; ספרא פרשת תזריע פרק יג פסוק מז - "אמר לו רבי ישמעאל (לרבי אליעזר), רבי, הרי את אומר לכתוב, שתוק עד שאדרוש. אמר לו רבי אליעזר, ישמעאל, דקל הרים אתה".

מובן שהשאלה על מניעת הדרשות בזמן הזה מתייחסת בעיקר לדרשות היוצרות הלכות חדשות.

## 'בסיס לדבר האסור'

מקור המניעה מלחדש דרשות להלכה בוודאי אינו מחמת איסור שהטילו חז"ל. אין שום רמז בדברי חז"ל המחייב להימנע מלפסוק באמצעות דרשות הכתובים (מלבד מידת 'גזירה שווה' שתבאר להלן). אדרבה, כל דף ודף מתורת התנאים והאמוראים מלא בדרשות ואסמכתאות מספרי התנ"ך. אמת הוא שחכמינו הזהירו על התקלות הקשורות עם דרשות שגויות המולידות טעויות בדין ובפסק<sup>4</sup>, אך מ"מ פשוט הוא שהאפשרות לטעות אינה מהווה סיבה למנוע את פסיקת הלכה בעזרת דרשות, כשם שהיא אינה סיבה למנוע פסיקת הלכה שלא ע"י דרשות. למיטב ידיעתי אף במקורות שבידינו מתקופת הגאונים לא מצאנו דברים מפורשים בעניין.

עדות בכתב על מניעה זו באה לראשונה בתקופת הראשונים. הראשון שבהם הוא רש"י שחי לפני כמעט אלף שנים, שכתב בפירושו על סוכה לא, א ד"ה לא מקשינן: "לא הוקשו ללמוד זה מזה, ולא ניתן לדרוש מעצמו מכל י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן אלא ק"ו"<sup>5</sup>. אחריו כתבו בעלי התוספות תלמידי תלמידיו בחולין פח, א ד"ה ורבי

4 באומרם, למשל, שהמגלה פנים בתורה אין לו חלק בעולם הבא (אבות ג, יא), ופירש הרע"ב שזהו מי שדורש דרשות שלא כהלכה. וכן העידו (בראשית רבה ז, ב) על יעקב איש כפר נבוראי שדרש והורה בטעות בשוגג, וקיבל מלקות (!) על טעותו.

5 יתכן שרש"י לא בא בדברים הללו לפסוק הלכה, אלא לפרש את הגמרא אליבא דחד תנא (ובאמת כן העלה המשנה למלך בפ"ב מהלכות קרבן פסח). ועיין תוס' שם ד"ה ור"י סבר: "ותימה גדולה פירושו... אלא כל המידות אדם דן מעצמו, חוץ מגזרה שווה דאין דן אלא אם כן למדה מרבו". וראה גם בגיליון הש"ס שם שהצביע על חוסר עקביות בדברי רש"י עצמו.



## גזירה שווה<sup>10</sup>

הנחנו לעיל שאין בדברי חז"ל מקור לאסור לחדש דרשות מעצמנו. אך קיים יוצא מן הכלל שראוי לדון בו - והוא מידת 'גזירה שווה'.

שגור בפי רבים הכלל שנמצא במסכת פסחים סו, ב ובנידה יט, ב שאין אדם דן גזירה שווה מעצמו, ופירש רש"י "אא"כ קיבלה מרבו הלכה למשה מסיני, דדילמא קרא למילתא אחריתי איצטרך". כלומר, הטעם שאין אדם דן גז"ש מעצמו הוא מפני חשש תקלה. וכן הצביע הרמב"ן (בהשגתו לסה"מ שורש ב, עמ' נג במהדורת פרנקל) על התקלה שעלולה להיווצר ע"י השימוש במידת גז"ש, וז"ל: "בגזרה שווה הצריכו בו קבלה מפורשת, מפני שהוא דבר שיכול אדם לדרוש בו כל היום ולסתור בו כל דיני התורה, כי התיבות יכפלו בתורה כמה פעמים, אי אפשר לספר גדול להיות כולו במילות מחודשות".<sup>11</sup> ולשון הירושלמי פסחים ו, א: "אם בא אדם לדון אחר גזירה שווה מעצמו עושה את השרץ מטמא באהל ואת המת מטמא בכעדשה... אדם דן גזירה שווה לקיים תלמודו ואין אדם דן גז"ש לבטל תלמודו... אדם דן ק"ו לעצמו ואין אדם דן גזרה שווה לעצמו, לפיכך משיבין מק"ו ואין משיבין מגזרה שווה". ואף תוס' החולקים על רש"י בסוכה לא, א (ע"י למעלה בהערה) לגבי שאר המידות, הסכימו שבזמן הזה אין משתמשין במידת גז"ש.

אבל הרמב"ם התעלם לגמרי מכלל זה, בין בהקדמתו לפיה"מ ובין בסה"מ ובין במשנה תורה. ובקנאת סופרים בסה"מ שורש ב פירש בשיטת הרמב"ם, שבניגוד לשאר המידות לא כל אחד יכול לדרוש גז"ש, וז"ל (עמ' עא במהדורת פרנקל): "רצו בו שלא כל הרוצה לעשות סמוכות לדבריו באותה מידה עושה, אא"כ קיבלה מרבו ורבו מרבו עד ב"ד הגדול שדרשו ודנו בה מעצמן על פי הרוב, דמסתמא דייקי בה שפיר ולא נתעלם מהן שום תיבה מופנית דלא אצטריכא למילתא אחרית". מטרתו היא להוכיח שאין כוונת חז"ל במאמרם 'אין אדם דן גז"ש מעצמו' לומר שכל גז"ש

בהקדמתו לחומש העמק דבר (קדמת העמק אות ה): וכמו שיש כללים להוציא הלכות לאור על פי שבע המידות שדרש הלל וכו', ואחר כך הוסיפו עליהן תנא דרבי ישמעאל ושנה י"ג מידות וכו', כך יש להוציא כללים בפירוש המקרא וכו', כך יש להוסיף ולבאר בכל דור אף על גב שלא נתפרש מקודם. עכ"ל.

10 על הקושיות והמבוכות הרבות השייכות לכלל של "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו" ראה בהקדמה לספר הכתב והקבלה (המכונה 'מאמר התורה') הערות 6 ו-8, ומ"ש ר' שמעון פדרבוש בספרו בנתיבות התלמוד. וקצר המצע מהשתרע.

11 דוגמה לדבר תמצא בדרשת ענן הקראי המובאת בספרו של פרופ' ירחמיאל רוברט ברודי The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture עמוד 87. אין חוכא ואיטולא גדולה מזו.

יהודה "שאינו לדמות הדרשות אלא מה שהש"ס מדמה" (דהיינו שאין לדמות "דמו אפילו מקצת דמו" ל"בכור אפילו מקצת בכור"), וא"כ אין לנו לדרוש שום דרשה מעצמנו. בהמשך כתב הרא"ה מברצלונה (לפני כ-750 שנה) בחידושו לכתבות לח, ב "דאנו לית לן למדרש קראי דלא דרשי רבנן". ובספר יד מלאכי (לפני כשלוש מאות שנה) אות ד סימן קמד העלה שבזמן הזה אין דורשין, והביא כמה פוסקים לתמוך בנינו, עיי"ש<sup>7</sup>. בכל אופן רש"י הוא המקור המפורש הראשון לדעה זו.<sup>7</sup>

## הסמכות לדרוש ומנין המידות

מהו מקור הסמכות לדרוש דרשות מן התורה במידות שהתורה נדרשת בהן, ולהוציא מהן נפקותות להלכה? סיעה נכבדה מחכמינו ז"ל סוברת שמקור הסמכות הוא מסיני. הווי אומר ש"ג המידות ניתנו ע"י הקב"ה למשה רבינו בהיותו בהר סיני. כך כתבו רש"י (פסחים כד, א ד"ה ואם אינו עניין, וחולין קטז, א ד"ה אבל חדא מתלת), רמב"ם (בהקדמתו לפיה"מ מהד' הרב קאפח עמ' ג), ר"ש מקינון (ספר כריתות בתי מידות א, ט) ועוד.

אמנם יש שהעלו שלא כל המידות נאמרו מסיני. וראיתם מכך שמצינו כמה דעות בשאלת מניין המידות שהתורה נדרשת בהן: בתוספתא סנהדרין סוף פ"ז מנה הלל שבע מידות, בברייתא דר' ישמעאל בריש תו"כ מנה י"ג מידות, בברייתא דר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי מנה ל"ב מדות, ויש עוד הרבה דרכי דרש שאינן נמנות בכלל המידות<sup>8</sup>. וא"כ י"ל שדרכי הדרש הלכו והתפתחו במהלך הדורות?<sup>9</sup>

6 פרופ' גילת והרב סבתו במאמריהם הנזכרים הביאו מקורות נוספים מראשונים ואחרונים.

7 פרופ' חיים סולובייצ'יק (באסופת מאמריו באנגלית Collected Essays כרך שני פרק ד) הוכיח שראשוני אשכנז הקדומים בימיו של רש"י, ואף כאלו שקדמו לו, לא פסקו הלכות מתוך דיוקים בתורה שבכתב, וסמכו על מסורת ההלכה כפי שהתקבלה עד לימיהם. ניתן להניח שגישה זו קבלה הייתה בידם, וזאת כבר הייתה קיימת לפנים בישראל. אמנם לא מצינו עדות מפורשת על המניעה מזאת עד דברי רש"י במס' סוכה.

8 ראה ספר כריתות לשון למודים שער א, ובמהר"ץ חיות במבוא התלמוד פרק ג. רבי שמואל וולדברג שהיה אב"ד זלקווא וירוסלב (תק"ץ-תרס"ו) חיבר ספר בשם דרכי השינויים במדרשי חז"ל (נדפס בלמברג תר"ל) בו הוא חוקר את דרכי הדרשות מתוך הפוסקים, כולל גם בדרכים של חילוף אותיות (כגון א"ת ב"ש, גרעון והוספה וכו').

9 מלבד אי-הבהירות במניין המידות, לא כל החכמים מסכימים לכל מידה ומידה. כך למשל ידועה היא המחלוקת בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל בכלל ופרט וריבוי ומיעוט (שבועות כו, א ועוד), וראה ירושלמי פאה פ"א ה"ד לענין כל דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש (וע"ע זבחים מט, א). וע' ג"כ ירושלמי תרומות פ"א ה"ב לענין המידה של כלל ופרט וכלל. וקשה מכאן על הסוברים שהמידות מסיני ניתנו. וכבר העיר על כך בשו"ת חוות יאיר סי' קצב אות עד. וז"ל הנצי"ב

מקובלת בידינו מסיני (כפירוש רש"י), אלא כוונתם שמידה זו של גז"ש מסורה דווקא לחכמי בית דין הגדול שידרשו כהבנתם.

אולם, עדיין הדבר צריך הכרע, ואי אפשר להתעלם משתיקתו המוחלטת של הרמב"ם בעניין<sup>12</sup>. על כן נראה לומר שלדעת הרמב"ם יכול אדם לדרוש אף גז"ש, ואין הפרש בינה לבין שאר המידות. ויסודתו בהררי קודש, שלפי נוסחת הירושלמי בפסחים (שם) הלל חולק על הכלל שאין אדם דן גזירה שווה מעצמו. וכן ר' מאיר חולק עליו במסכת נידה (שם). ועיין מסכת שבת צז, א "גזירה שווה לא גמיר", ובגיליון שם שהביאו מספר הערוך שגם ר' עקיבא - שהלכה כמותו - לא סובר את הכלל הזה. ועי' ג"כ מה שהקשה על כלל זה היעב"ץ בהגהותיו לנידה (כב, ב) וז"ל "תמיהא לי טובא, כיון דאין אדם דן גז"ש מעצמו... כי קיבלה מרבו מאי צריך לאפנויי? ואי לא קיבלה, כי מופנה מאי הוי? וכן הא דאמר לקמן כל גז"ש שאינה מופנה וכו', ובמופנה מצד אחד פליגי בה ר' ישמעאל ורבנן, מכלל דלא בעינן גז"ש מרבו, וכן משמע לעיל התם בפ"ב דר"מ סבר דלא בעיא קבלה מרבו. ומאן דבעי מופנה אה"נ דלא בעי קבלה". ואם כן, אחר כל המקורות העומדים כנגד הכלל שאין אדם דן גז"ש מעצמו, אין מן התימה שהרמב"ם לא נקט כלל זה להלכה.

עלה בידינו שהאיסור לדון גז"ש מעצמו שנוי לכאורה במחלוקת תנאים, ומחלוקת זו נמשכה לתקופת הראשונים.

## פשוטו של מקרא ועיגון הלכה בפסוק בזמן הזה

לעיתים רחוקות מצינו שסמכו על לימוד הלכות מן התורה שבכתב גם בזמן הזה. האופן הראשון הוא לימוד מתוך "פשוטו של מקרא". חכמי הדורות הבחינו בין דרשות גמורות, לבין הלכות המתהוות ובאות מפשוטו של מקרא. התויו"ט (נזיר ה, ה, ועוד מקומות) העלה "שהרשות נתונה לפרש במקראות... אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא". מדבריו משמע שיותר לפסוק הלכות ע"פ הכתובים כל זמן שאינן סותרות את המסורה<sup>13</sup>.

עוד הניחו לנו חכמינו מקום לעגן בפסוק דין המקובל מכבר בידינו. כך למשל נימוקי יוסף בב"ק ריש פ"ח, שתמך את יסודותיו בדברי הירושלמי ברכות ב, ג "כל מילא דלא

12 למיטב ידיעתי הרמב"ם מחלק בין מידה אחת לחברתה במקום אחד בלבד, עי' הל' ת"ת ד, ח.

13 עיין בספר לפשוטו של מקרא מאת הרב יהודה קופרמן מדור א, פרקים א-ב. ממסקנותיו של המחבר: א. יכולים אנחנו להוציא הלכות ע"פ פשוטו של מקרא מפסוקים שאינם מופנים (ז"א שאין ללמוד הלכות מפסוקים שכבר השתמשו בהם חז"ל לדרשה גמורה), כל עוד ההלכה החדשה אינה סותרת את הדרשה. ב. אפילו בזמן הזה מוציאים הלכות חדשות מהפסוקים, ובעל המשך חכמה עשה כן לעיתים קרובות.

מחורא מסמכין לה מן אתרין סגין". ואפשר לקשר לרעיון זה את דברי התוספות שבת קכח, א ד"ה ונתן הכסף, שהעלה ש"כן דרך הש"ס שאינו מביא עיקר הדרשה". וכן ביד מלאכי סי' רנו ("ותנא מייתי ליה מהכא") כתב שבדרשת הפסוק רשאי האמורא לחלוק על התנא, עיי"ש. וכן הצהיר בעל אור החיים עה"ת באתרין סגין<sup>14</sup>.

ועוד בה שלישייה, במאמרים שמצויינים בראשית דברינו<sup>15</sup> הביאו המחברים מה שנראה במבט ראשון כדרשות של כמה חכמים מאוחרים, אבל אחרי העיון הסיקו שרובא דמינכר מהם אינן דרשות גמורות אלא נוסדו על פי פשוטו של מקרא או סברא וכד', ולכן א"א להסיק מאותם מקורות שתקופת הדרשות המשיכה עד ימינו.

אבל למרות כל האמור, א"א להכחיש את המציאות (ואת ההלכה): פוסקי זמננו אינם פונים אל התנ"ך להתיר את ספקותיהם, והרשות להוציא דינים היישר מן הכתובים קנתה שביתתה מחוץ לתחומנו. גם אם אפשר למצוא יחידים שונים במשך הדורות שהתנגדו לרוח הזמן והניחו עירובם לצורך מצוה, לא נתקבלה דעתם.

## למה נפסקו הדרשות, ומתי?

השאלות "למה" ו"מתי" תלויות זו בזו, ועמידה על הסיבות שגרמו להפסקת הדרשות עשויה לתרום להבנתנו את זמן הפסקתן. לאחר העיון נראה שיש שלוש סיבות שתרמו למניעת לימוד ההלכות מפסוקים, וכל אחת ואחת מיוחסת לזמן אחר

### א. הכל הולך אחר החיתום - המחצית השנייה של תקופת האמוראים

רבותנו ז"ל קבעו לנו כלל (שבת קיב, ב): "אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים". פירוש הדברים, שהזמן שעובר גורם להגברת רוח של הערכה והכנעה כלפי אישיותם ופועלם של דורות קדומים. כאשר מתרבים רגשי כבוד אלו, יבוא זמן שרוב האנשים אומדים את עצמם כאינם ראויים להמשיך את מעשה קודמיהם. ואז מתחילה תקופה חדשה - תקופה של חדירה והתעמקות לתוך תוכם של הדברים שהשאירו האבות. על האחרונים לדקדק במה שהניחו להם קדמוניהם, לברר ולבחון אותם בתכלית הדייקנות, ולהתאים את חייהם להוראות של חכמי הדורות שעברו. על דרך זה בא סוף תקופת המקרא והתחלת תקופת המדרש, שפנו העם אל הדברים הנכתבים, והתחילו להשתמש בפסוקים (ע"י דרשות) לבסס ולחדש הלכות.

וכן הוא בכל נדבך ונדבך של ימי עם ישראל. בזמן שרוב האנשים כבר לא העריכו את עצמם כאבותיהם הסתיימה תקופה. תקופת המדרש נסתיימה בהתגבשות המשנה

14 ראה למשל פירושו לויקרא יג, לו.

15 ראה גם בספר מועדים בהלכה, חג הפסח פרק ההגדה הערה 36, ושם חג השבועות פרק מגילת רות.

ומדרשי ההלכה. הדורות המאוחרים יותר התעמקו בפרי עבודת הנדבך הקודם, וזו תקופת האמוראים, שפירשו את דברי המשנה והברייתות. וכן לאחר אותה תקופה באו הדורות המאוחרים והתעמקו ופירשו את הגמרא הבבלי, כפי שעשו הגאונים<sup>16</sup>. ואנחנו בני דורנו מקדישים את עיקר מאמצינו לפענח את תורת הראשונים<sup>17</sup>, ואל האחרונים אנו פונים כדי להתיר את ספקותינו. כך היא דרכה של תורה, פרי הנדבך האחרון זוכה להיות עיקר נקודת-המיקוד של חכמי התורה שבדור שאחריו, ופועל כאבן-פינה להוצאת ההלכה ממנו. הילכתא כבתרא<sup>18</sup>.

אם כן אפוא, כבר בימי אמוראי הגמרא הפסיקה על פי המקרא התחילה לשקוע, שהרי חדשים (המשנה) מקרוב באו, והם היו הבסיס להלכות. אין זאת אומרת שלא היו האמוראים דורשין דרשות מפסוקים לעצמם. ודאי כן היו עושים כדמוכח מכולא תלמודא. אבל הגרעין הרעיוני שבעקבותיו נשתנתה ההתייחסות של כלל ישראל אל התורה שבכתב כבר היה נטוע ועומד ומבצבץ אט אט<sup>19</sup>. מובן מאליהו שהתנועה הזאת אינה אירוע פתאומי, אלא היא נמשכת והולכת במשך כמה דורות.

### ב. פער וכבוד - מלאחר תקופת האמוראים עד אמצע תקופת הגאונים

ישנן עדויות רבות לכך שבמהלך תקופת הסבוראים ובראשית תקופת הגאונים התחולל שינוי גדול בדרך הלימוד, למרות שלא נותרה לגביו עדות ברורה. התורה שבעל פה הפכה יותר ויותר לתורה כתובה, כך שהידע התורני הפך להיות מבוסס יותר ונגיש יותר. באופן טבעי דברים כתובים נעשים קבועים יותר וסמכותיים יותר

16 התלמוד הירושלמי נותר בקרן זוית כמעט כאבן שאין לה הופכין, מכמה טעמים. האחד, שכבר נתפזר רוב הישוב היהודי מארץ ישראל ונתבטל מוסד הנשיאות מיד עם (או אחר) חיבורו (ראשית המאה החמישית). גם כל קורא מתקשה בו מפני אי-בהירותו, כי נתחבר בחיפזון ובלחץ מפאת טרדת הזמן ומלכות הרשעה. ועוד, מגמתם ודחיפתם של גאוני בבל, שהצליחו להעלות ערך תלמודם (שהיה קב ונקי) מעל ומעבר לתלמודה של א"י. ועל כן נִדְּחָה קראו לה, ציון היא, דורש אין לה.

17 הגאונים לא השאירו הרבה עלי גליון, וכדברי המאירי בהקדמתו למסכת אבות "מפיהם ולא מפי כתבם".

18 וז"ל ר' יעקב קמנצקי (בספר אמת ליעקב עה"ת פרשת בהעלותך ט, ח): והנה הכלל הזה של "אם הראשונים בני מלאכים וכו'" אין הוא מליצה בעלמא, אלא כל יסודות פסיקת ההלכה נבנים עליו. והיינו, שבכל פעם שהגמרא מקשה על איזה אמורא מכח איזה ברייתא - זהו רק משום הכלל הזה... שכשנחתמה איזה תקופה שוב אי אפשר לבעלי התקופה הבאה לאחר מכאן לחלוק עליהם... עכ"ל.

19 רבות מדרשות האמוראים באו למצוא מקור במקרא לתורתם של התנאים. יהיה מעניין מאוד לנתח את דרשות האמוראים ולסווגם על פי סדר הדורות, לראות אם אפשר להסיק שאכן נשתנה טיב דרשותיהם מתקופה לתקופה. אניח ניתוח זה למי שיש בידו לעשותו.

מדברים שבעל פה<sup>20</sup>. במקביל לשינוי בדרך הלימוד, נפסקו הדרשות ההלכתיות מתוך הפסוקים. התלמידים לא הרשו לעצמם לדרוש ולחדש ולהוסיף על מה שקיים כבר, והחלה תקופה חדשה בלימוד התורה. במילים אחרות, הפסקת הדרשות קשורה לכתובת התורה שבעל פה, ושתיהן אירעו בין סוף תקופת האמוראים לאמצע תקופת הגאונים - זמן שאיננו יודעים כמעט מאומה עליו. וא"כ מובן למה באמת אין רמז בכל ספרותנו להפסקת הרשות לדרוש<sup>21</sup>.

### ג. השפעת הקראים - סוף תקופת הגאונים (800-1000)

המכה בפטיש בא בזמן מאוחר יותר. "תור הזהב הקראי" חל בסוף תקופת הגאונים - ראשית תקופת הראשונים (המאות 9-11). קהילות קראיות נפוצו במקומות רבים בעולם, והקראים היוו אחוז ניכר מכלל העם היהודי. היהדות הקראית היוותה איום ממשי על היהדות "הרבנית" באותה עת. כידוע הקראים הכחישו את המסורה ואת התורה שבעל פה, והעניקו כח לכל אחד ואחד מהעם לעיין בתורה שבכתב ולדרוש ממנה הלכות לעצמו<sup>22</sup>.

מלחמתו של ר' סעדיה גאון והבאים אחריו נגד הקראים גם היא השפיעה על עניין זה. רס"ג ותלמידיהו הראו שחז"ל לא בראו הלכות מעצמם ע"פ דרשותיהם, אלא שההלכות כבר התקבלו במסורה מימי קדם. בכך, הם הקטינו את השפעת המקרא

20 הרמב"ם מורה על התופעה בכמה מקומות, ראה למשל באיגרת השמד: "וידענו כי כל מה שיחובר בספר, בריא הוא או חולה, אין ספק שיפורסם בידי בני אדם... ותעשה לו כח בלי ספק".

21 ראה דברי פרופ' יעקב זוסמן בספרו "תורה שבעל פה פשוטה כמשמעה" על כתיבת המשנה. לפי העמדה שהוא מציג, ספרי חז"ל - היינו כל כולה של ה"תורה שבעל פה" - לא היו כתובים עד אחרי תקופת האמוראים. השערתו היא שמלאכת הכתיבה נמשכה כשלוש מאות שנים, עד שיא תקופת הגאונים (בערך בשנים 500-800). והוא הצביע על כך שלמרות העובדה שכתובת תורה שבע"פ הייתה ממש מעשה מהפכני - דבר הסותר בעיקרו ובעצמו את תהליך הלימוד ומסירת התורה בישראל במשך יותר מאלף שנים - אין שום רושם של מהפכה זו בספרותנו. עוד הצביע (עמ' 322) על הפער הגדול של ידיעותינו בדברי ימי ישראל, עד שאין אנחנו יודעים כמעט כלום אודות הקהילה הבבליית (וכ"ש שאר הקהילות בחו"ל) מזמן חורבן בית ראשון עד ראשית ימי האמוראים (תקופה של כ-750 שנה), וכן מסוף תקופת האמוראים עד אמצע ימי הגאונים (כ-300 שנה). מה שהעלה פרופ' זוסמן לעניין כתיבת תשבע"פ (היינו המהפכה בדרכי הלימוד והיעדר המוחלט של הזכרתה בספרות עמנו) דומה מאוד לבעייתנו לעניין היעדר הדרשות.

22 ידוע הביטוי המיוחס לענן (כנראה בטעות) "חפישו באורייתא שפיר ואל תשענו על דעתיה". ואם כי אין הדבר כל כך פשוט - כי גם אצל הקראים קיימים מסורת ההעתיקה וסבל הירושא - מ"מ אין להכחיש את העובדה שהקראים היו סומכים על התנ"ך הרבה יותר מהרבניים לעניין קביעת ההלכה. עיין בספרו של פרופ' דניאל לסקר Karaim: An Introduction to the Oldest Surviving Alternative Judaism, בעיקר בעמודים 16, 102, 159-158.

על תהליך יצירת ופסיקת ההלכה, והעלו את כח המסורה בישראל<sup>23</sup>. במרוצת הזמן גישה זו של בעלי המסורה נתקבלה, וייתכן מאוד שתופעה זו תרמה למניעת פסיקת ההלכה ע"י דרשת הכתובים<sup>24</sup>.

כאמור למעלה, כבר בראשית ימי הראשונים מצינו עדות מפורשת להסתייגות מהשימוש בתנ"ך להוצאת דינים חדשים, ועל פי הטעמים שהצענו אפשר לשער שמניעה זו כבר נצבר עפרה בסוף תקופת האמוראים, נעשתה גולם בתקופת הסבוראים, נזרקה בה נשמה בראשית ימי הגאונים, ועמדה על רגליה בסופה של אותה תקופה.

### הסמכות של 'קיבלו כל ישראל'

הצענו הצעות לברר את ה"למה", ועל פיהן הצגנו קווים ל"מתי". עדיין נשאר לנו לברר מי חתם על תופעה כה מהפכנית, ומאיזה מקור שאב את סמכותו. והנה, מאחר שלא מצאנו בתקופה המדוברת הוראה מפורשת בנידון מחכמי ישראל, אין לנו אלא להסיק **שקהל עדת ישראל עצמו הוא שחתם עליה**. כלומר, יש בכוחו של כלל ישראל כולו להכריע ולהחליט מהי ההלכה, ואף להוסיף עליה ולגרוע ממנה. דבר זה למדנו בפירוש ממגילת אסתר (ט, כז) "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם" וגו' - על אף תקנתם של החכמים, הגורם שקבע את מצות פורים הוא קבלת היהודים עליהם לעשותה<sup>25</sup>, וחקקהו חז"ל בירושלמי מסכת שביעית רפ"ה "היא מנהג היא הלכה"<sup>26</sup>. הרמב"ם אחז יסוד זה בשתי ידיו ולא הרפה ממנו. כשהוא מגדיר ומתאר את תהליך

23 ראה בדבריו של פרופ' יעקב הריס בפ"ד מספרו *How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, מעמוד 76.

24 לאור גורם זה, יש להקדיש תשומת לב מיוחדת לדרשות מתקופת הגאונים. הרב סבתו דן בשתי דרשות מאת הגאונים שהביא פרופ' גילת, והסיק שהן אינן באמת "דרשות". בספר הלכות פסוקות המיוחס לר' יהודאי גאון (שמלך על ישיבת סורא בין שנות 761-757, קודם רס"ג) יש דרשות של ממש שלא הוזכרו בתלמוד, אבל אותן הדרשות באו רק לתמוך ולעגן דינים המוזכרים בתלמוד, ראה בהוצאת מוסד הרב קוק ח"ג עמודים שלט, שמו-שנת, וח"ד עמודים ד-ה. יתכן שאפשר לראות בספר המייצג תקופת מעבר.

25 מקורות מהראשונים השייכים לעניין הובאו ע"י הרב דוד הנשקה במאמרו 'מצוות האבות ומצוות סיני', נדפס בספר מברכת משה, עמ' 638.

26 אמנם יתכן שזו קושיא, ואם כן זה מנוגד למה שהעמדנו. אבל עיין גם ירושלמי ב"מ ז, א "המנהג מבטל את ההלכה"; ועי' מסכת סופרים סוף פ"ד; ירושלמי פסחים ד, ג "כשם שקונסין להלכה כך קונסין למנהג"; בבלי ברכות מה, א "פוק חזי מאי עמא דבר"; ועי' ע"ז לו, א. ועיין בריש קונטרס המנהגים בישראל מאת הרב ישראל שציפנסקי (נדפס בסוף ח"ד של ספרו התקנות בישראל) למקורות נוספים לסמכות המנהג וכוחו בהלכה.

מסורתנו ויצירת ההלכה ע"י כוחו של ב"ד, הוא חזר והדגיש כמה פעמים את תוקפה ההלכתי של הסכמת כלל ישראל<sup>27</sup>.

והא לך לשון הכסף משנה הל' ממרים ב, א: "אם תאמר אם כן אמאי לא פליגי אמוראי אתנאי... ואפשר לומר שמיום חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמרא שמיום שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה". והמהרצ"ח בסוף מאמרו 'לא תסור' מעורר שדברי הכס"מ אינם מבוססים על מציאות היסטורית, וז"ל "מי יתן ואדע היכן מצינו בשני התלמודים שהיה אצל הקדמונים הסכמה מוחלטת הזאת, ולא בא מזה שום רמז במשנה ותלמוד". כלומר, מעולם לא הייתה קבלה מפורשת בין בני הדור לקיים ולקבל עליהם את דברי הדורות שלפניהם. אבל על דבר זה כתב הרב יחיאל יעקב ויינברג<sup>28</sup>: "מ"מ אין לומר שהתלמוד לא נחתם. האיסור להוסיף או לחלוק עליו הוא כבר בגדר חתימה, אלא שאין זו חתימה רשמית של עורכים או של ועד גדול, כי אם חתימה אנונימית ע"י קול העם כולו".

27 **הקדמתו לפירוש המשנה**: "וכשתהיה הסכמת הכל על אחת מגזרות אלו אין לעבור עליה בשום פנים. וכל זמן שפשט איסורה בישראל אין דרך לבטל אותה גזרה, ואפילו נביאים לא יוכלו להתירה, ואמרו בתלמוד שאפילו אליהו לא יוכל להתיר...". **הקדמתו למ"ת**: "נמצא רבינא ורב אשי... ושגזרו גזירות והתקינו תקנות והנהיגו מנהגות ופשטו גזירותם ותקנותם ומנהגותם בכל ישראל... וכל בית דין שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה וגזרו או התקיין או הנהיג... לא פשטו מעשיו בכל ישראל... כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל בית ישראל ללכת בהם... הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד הסכימו עליהם כל ישראל... ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה, וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל... **הל' שחיטה**, י, יב: "ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל שיארע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי הדורות הראשונים והסכימו עליהן בתי דיני ישראל, אפשר שתחיה". **הל' סנהדרין ד, יב**: "נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל... אם כן למה היו החכמים מצטערין... לפי שישראל מפוזרין ואי אפשר שיסכימו כולן", **הל' ממרים ב, ב**: "בית דין שגזרו גזירה, או התקינו תקנה, והנהיגו מנהג, ופשט כל הדבר בכל ישראל" עיי"ט, **שם הל' ג**: "אבל דברים שראו בית דין לגזור או לאסור אותן, לעשות סייג, אם פשט איסורן בכל ישראל, אין בית דין הגדול אחר יכול לעוקר ולהתירן, אפילו היה גדול מן הראשונים", **שם הל' ו**: "הרי שגזרו בית דין גזירה, ודימו שרוב הציבור יכולין לעמוד בה, ואחר שגזרו אותה, פיקפקו העם בה ולא פשטה ברוב הציבור, הרי זו בטילה, ואינן רשאין לכוף את העם ללכת בה", **שם הל' ז**: "גזרו ודימו שפשטה בכל ישראל, ועמד הדבר כן שנים רבות, ולאחר זמן מרובה עמד בית דין אחר, ובדק בכל ישראל וראה שאין אותה הגזירה פושטת בכל ישראל, יש לו רשות לבטלה".

28 באגרת לר"י הוטנר. הובא ע"י פרופ' מלך שפירא בספרו *Studies in Maimonides and His Interpreters*, בחלק העברי עמוד 31.

# האכה ואקטואליה

הרב דוד בריזל

## קביעת זהות האם בתרומת ביצית

הקדמה

תמצית השיטות

הסתירה בייחוסם של דינה ויוסף לרחל ולאה  
חילוק בין איסור עריות של אחווה לעיקר הייחוס לאם  
דברי הגמרא בייחוס של ולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה  
שיטת רש"י בדין הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה  
עובר שיגדל במבחנה ללא רחם אם - למי יתייחס  
סיכום הדברים

### הקדמה

פוסקי הדור האחרון דנו בעניין תרומת ביצית, האפשרות לאשה שאין לה ביציות תקינות לקבל ביצית מתורמת ולהפרות אותה במעבדה בזרע הבעל, ולאחר ההפריה מכניסים את הביצית המופרית לרחם האשה וההריון והלידה מתבצעים אצלה, מי היא האם של ולד זה, בעלת הביצית או בעלת ההריון?

שאלה זו התעוררה שוב בשנה שעברה, כאשר התעורר חשש שבבית החולים אסותא בראשון לציון הכניסו בטעות לרחמה של אשה אחת ביצית מופרית של אשה אחרת, ועלתה השאלה מי היא האם, האם בעלת הביצית או בעלת ההריון. כל מי שדן בנושא מהצד ההלכתי הביא הוכחות לשיטתו מדברי הגמרא והפוסקים, ולהלן אנסה ליישב את הקושיות על השיטה הסוברת שהולד מתייחס אחר בעלת ההריון. הנני מדגיש כי הדברים נכתבים שלא להלכה ושלא למעשה.

### תמצית השיטות

דעת הגר"ש ואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (חי"א סי' רלו) שאע"פ שאסור לכתחילה לבצע תרומת ביצית, מ"מ לאחר שהתרומה כבר נעשתה ולקחו ביצית של גויה והפרו אותה מזרע הבעל והשתילו אותה ברחם של אשתו הישראלית, הולד מתייחס אחר הישראלית ואינו צריך גיור. וז"ל:

כיון דקיי"ל עובר ירך אמו בכל התורה, כמו שכתבו תוס' ב"ק מ"ז ע"א וחולין נ"ח ע"א ועוד, ופשיטא דגדר עובר ירך אמו בכה"ג נתייחס לאם הישראלית. וכשיטה זו פסק בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ט סי' מ) על פי המובא בשו"ת אבן יקרה

וא"כ, כך צריך לומר גם לעניין ההישענות על דרישת התורה שבכתב. שמאחר שהקהל כולו ראה את עצמו כאינו כדאי, או מפני שחשו שההלכה כבר נקבעה בעקבות כתיבתו, או כדי לאמץ את כוחה של המסורה ולהמעט את ההסתמכות על התורה שבכתב, או שילוב של כל הסיבות הללו, לכן הפסיקו כלל ישראל מלהשתמש בדרשות, ומנהג זה קיבל תוקף הלכתי של 'קבלת העם'.

אבל אם כנים דברינו התמיהה מתגברת. הבאנו למעלה שלדעת כמה מגדולי הדורות, המידות שהתורה נדרשות בהן נמסרו ע"י הקב"ה למשה בהר סיני. לפי השיטות הללו נותן התורה הרשה להרחיב את התורה שמסר, וציווה להרחיבה ע"י הכלים הללו. כלומר, **זו היא הדרך** שיבור לו האדם לחדש הלכות ולהוציא דינים. וא"כ עלינו לנסות להבין איך התרצה כלל ישראל כולו להפסיק להשתמש באותם כלים, ובחר להרחיב את התורה ע"י אמצעים אחרים? אתמהא! התירוץ הוא שבאמת נצחו מצויקים את האראלים, ויש כח ביד עם ישראל לעקור את הדיבור בשב ואל תעשה. נמצא שאי השימוש במידות שהתורה נדרשת בהן לדרוש את התורה מהווה דוגמא מהותית לקיום הציווי של "לא בשמים היא", והוא 'תנורו של עכנאי' של ימינו.

### סיכום

כבר חלפו ועברו כמעט אלף שנים מאז שהתחילו רבותינו להזכיר בכתביהם שקיימת מניעה לדרוש ולחדש הלכות מפסוקי התנ"ך. הרקע של המניעה הזו - טעמיה, זמן קביעתה ותומכיה - אינו ברור כלל. הצעתנו היא שהלכה זו החלה כמנהג מקובל אחרי תקופת האמוראים, והלכה והתפתחה לאורך דורות, עד שנתגבשה בסוף תקופת הגאונים. אישורה של הלכה זו בא באמצעות קבלתה בפועל ע"י כל העם יחדו - קול התור של כנסת ישראל.

**חדש!**

בחודש אייר יצא לאור הכרך הראשון של הסמ"ק

**ספר 'עמודי גולה'**

ע"פ כתבי היד והדפוסים הראשונים

במהדורה חדשה, מתוקנת ומוערת, עם הפרדה משופרת ע"פ כתבי היד בין דברי הסמ"ק להגהות רבנו פרץ.

**להשיג באתר מכון שלמה אומן או בטלפון 08-9276664**

## הסתירה בייחוסם של דינה ויוסף לרחל ולא

יש מהאחרונים שכתבו לפתור שאלה זו מדברי הגמרא בברכות (ס, א), שבה נכתב על הפסוק (בראשית ל, כא) 'ואחר ילדה בת ותקרא את שמה דינה':

מאי ואחר, אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה, ואמרה שנים עשר שבטים עתידין לצאת מיעקב, שישה יצאו ממני וארבעה מן השפחות, הרי עשרה, אם זה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת השפחות. מיד נהפכה לבת, שנאמר ותקרא את שמה דינה.

ומצינו בכמה מקורות קדמוניים שאין הכוונה שדינה נהפכה במעי לאה להיות מבן לבת, אלא שבתחילה היה יוסף מעובר אצל לאה ודינה הייתה מעוברת אצל רחל, וע"י תפילת לאה התחלפו העוברים דינה ויוסף. כן מבואר בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק שם:

ושמיע מן קדם ה' צלותא דלאה, ואיתחלפו עובריא במעיהון, והוה יהיב יוסף במעאה דרחל ודינא במעאה דלאה.

וכן מבואר בדברי הפייטן לראש השנה (בפיוט 'אבן חוג' לשחרית של היום הראשון):

זכר לה יושר אורחות, עובר להמיר בבטן אחות, חשבה היום זיכרה להאחות, סילוף דינה ביהוסף להנחות.

וכן כתב המהרש"א (חידושי אגדות נידה לא, א) שיוסף התחלף בדינה, עיי"ש. וכן מבואר בדברי כמה מהראשונים בפירושים על התורה, וכפי שיתבאר להלן.

והנה בשו"ת הרב"ז (להגאון רבי בצלאל זאב שפרן, תרכ"ז-תר"צ, ח"ב אה"ע סי' ה) נדפסו דברי בן המחבר, שמביא בשם אביו הרב"ז:

על דבר התחבולה החדשה אשר המציאו הרופאים הגדולים לפקוד עקרות באופן זה, חותכים את השלל של ביצים מאשה בעלת בנים ומחברים אותו בחדרי בטן העקרה, ועל ידי זה תיבנה העקרה ותהיה לבת בנים, ונתעוררה על זה השאלה מי היא אם הילד, אם האשה הלזו שהרה וילדה, או האשה שממנה נטלו אברים שגרמה ליצירת הולד.

וכתב להוכיח שאלה זו מדברי התרגום יונתן בן עוזיאל והמהרש"א הנ"ל:

ולפי האמור נפתרה השאלה הנזכרה, כי העיקר היא האשה שהמליטה וילדה היא אם הילד, כאשר כן יוסף הצדיק ע"ה אשר נוצר בבטן לאה ויען וביען כי

איסור ממזר, אך קיים בזה החשש שישא אח את אחותו לפי שיטה זו שהולד מתייחס אחר בעלת הביצית, כמש"כ במנחת שלמה שם.

להג"ר בנימין אריה הכהן וייס זצ"ל (גאב"ד טשרנוביץ והגליל, ח"ג סי' כט, נדפס בשנת תרנ"ד) שהולד מתייחס אחר בעלת ההריון, עיי"ש. וכן צידד הגר"נ גולדברג זצ"ל (קובץ תחומין ה תשמ"ד עמ' 248 ואילך). וכן דעת הגר"מ שפרן שליט"א בתשובה שנדפסה בקובץ עטרת שלמה (חלק ה עמוד עה), עיי"ש.

מאידך, שיטת הגר"מ ברנסדורפר זצ"ל בשו"ת קנה בושם (ח"ד סי' צה) שהולד מתייחס אחר בעלת הביצית. ויש שכתב (הג"ר אברהם שרמן שליט"א בישורון כרך כא עמ' תקלה ואילך) שכן הייתה דעתו של הגר"ש אלישיב זצ"ל.

ודעת הגר"ש"ז אויערבך זצ"ל (הובא במשנת אברהם אה"ע סי' א עמ' לה) שנדון זה הוא ספק שקשה להכריעו, ועל כן יש לנהוג לחומרא לשני הצדדים, שהולד אסור לינשא לקרובי שתי האמהות, וצריך גיור לחומרא אם בעלת הביצית או בעלת ההריון היא גויה. וכן כתב הגר"י אפרתי שליט"א בספר ישא יוסף (ח"ו סי' פט) שדעת הגר"ש אלישיב דמסתברא שהאשה היולדת היא הנחשבת לאם הולד, אולם מכיון שלדעתו אין לדבר ראייה ברורה חשש גם לצד שבעלת הביצית נחשבת לאם, עיי"ש. וכן דעת הגר"מ שטרנבוך שליט"א (תשובות והנהגות ח"ה סי' שיח) שמספק יש לחשוש לשתיהן [ועוד כתב לדון שלשתיהן יש יחס של אמהות בתורת דואי ולא בתורת ספק, ודן שלא יועיל כלל גיור באופן שאחת מהם היא גויה, עיי"ש].

1 ולעניין ביצוע תרומת ביצית לכתחילה, כתב בשבט הלוי שם וז"ל: נפשי סולדת להשיב בנדון שהוא לענ"ד מקלקל טוהר יחוס ישראל וכו'. ועצם הפעולה לקחת ביצית מגויה הוא דבר מתועב, וכפגם ביחוס ישראל, על דרך שכתבתי בעוניי בשבט הלוי ח"ג סי' קע"ו לעניין הזרעה הזרה. עכ"ל. ומבואר שדימה תרומת ביצית להזרעה מלאכותית ושיש לדעתו איסור בדבר. ובטעם האיסור כתב (ח"ג סי' קעה): אמנם ברור דאעפ"י שלפי ענ"ד אין בו מיתה וכת, נראה שיש בו איסור עשה גמור מהתורה, דהנה בסנהדרין נ"ח ע"א ודבק באשתו ולא באשת חברה, ומזה כתבו תוס' קידושין י"ג ע"ב אומר ר"י דאיכא עשה באשת איש כגון ודבק באשתו וכו', והנה במקרא זה מפורש ודבק באשתו והיו לבשר אחד, וקאי על הולד הנוצר משניהם כמש"כ רש"י בסנהדרין שם ד"ה מי, וז"ל, שזרע יוצא מהם שנעשה בשר האב והאם אחד בו. עכ"ל. ואי ס"ד דמותר מהתורה כמעשה הנבלה הזה, הרי אפשר להיות דבוק באשתו ולהיות לבשר אחד עם אשת חברה בוולד הנוצר משניהם, והרי התורה קבעה כאן תנאי הראשון של אישות דאורייתא שיהיה בנישואיהן ודיבוקן זה בזה זרע יוצא מבין שניהם להיות האב והאם אחד בוולד הנוצר על ידי מי שקבעה לו תורה הדין של ודבק באשתו ולא באשת חברה. וזה נכון בעזה"י, ופשטא דקרא ע"י דרשתם ז"ל וכו'. עכ"ל. וממה שדימה תרומת ביצית לנדון זה, משמע שסובר שגם בתרומת ביצית מאשה אחרת יש איסור זה. ולכאורה צ"ע, שלשיטתו שהעובר מתייחס אחר אמו מדין עובר ירך אמו, א"כ אינו דומה להזרעה מלאכותית מאיש זר שהולד מתייחס אחר הזר. ואולי כיון שסו"ס יש כאן ביצית של אשה אחרת שייך בזה איסור זה לשיטתו. אמנם ראה מנחת שלמה (ח"ב סי' קכד) שכתב לאסור הזרעה מלאכותית מפני שהוא ממזר, שנוולד מזרע של איש אחר לאשת איש, אבל לא נחשב איסור בעצם מעשה הביאה, עיי"ש. ולפי זה בנדון דידן לא שייך בו דין ממזר לפי השיטות שהולד מתייחס אחר בעלת ההריון. וכן לפי השיטות שמתייחס אחר בעלת הביצית מ"מ כל שהיא פנויה אין בזה

ניתן אח"כ בבטן רחל והיא המליטה וילדה אותו העידה תורתנו הקדושה "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף". והנה כי כן העידה תורתנו הנאמנה (בראשית לד, א) "דינה בת לאה", להורות לנו כי רק זאת האשה היולדת היא האם. ומכאן תשובה נכונה להשאלה הנזכרה, כי כאשר תיפקד העקרה ותוליד היא היולדת העיקרית, ולא בעלת השלל<sup>2</sup>.

אמנם בשו"ת צור יעקב (סי' כח) הרב השואל רצה להוכיח שאלה זו מדברי תרגום יונתן בן עוזיאל הנ"ל, וכתב הצור יעקב לדחות את דבריו:

לענ"ד פשוט בלא סתירה, דבוודאי רק נהפך גוף יוסף שבמעו לאה לנקבה וגוף דינה שבמעו רחל לזכר, ואך הנפשות שלהן נתחלפו מבטן זה לזה, שכשנהפך גוף יוסף בלאה לנקבה נכנסה בו נפש דינה מבטן רחל, וכן להיפך לכאורה יש לחזק את דחייתו גם על פי הכלל שאין למדין מן האגדות, כמבואר בירושלמי (פאה פ"ב ה"ד), מפני שאין אנו יודעים כיצד לפרש את האגדות, שאולי אין הכוונה בהן כמשמעותה וכפשוטה. ומעתה גם בנדון דידן אין אנו יכולים לקבוע מה אירע שם, והאם אכן התרחש אירוע חילוף העוברים בפועל כדי שנסיק מכך להלכה שבעלת ההריון היא האם.

אמנם מצינו לכמה מהראשונים שלמדו את הדברים כפשוטם שהתחלפו העוברים של דינה ויוסף, והסיקו מכך גם על היחס של דינה ויוסף. בפענח רזא על התורה (בראשית מו, י) כתב וז"ל:

ושאלו בן הכנענית. פירש רש"י בן דינה שנבעלה לכנעני. וקשה, איך לקח שמעון אחותו דינה? ו"ל שעיקר הריונה היה בבטן רחל.

וכדברים הללו נכתב בפירוש הטור על התורה שם:

ותימה, איך נשא שמעון אחותו מן האם? ולפי המדרש אתי שפיר, שעיקר הריון של דינה היה בבטן רחל.

וכן כתב במושב זקנים לבעלי התוס' שם:

ותימה, היאך נשא שמעון את אחותו, והלא אחותו מן האם אסורה לבני נח. "ל שעיקר הריון של דינה בבטן רחל היה. וזהו שייסד הפייט טבע בכלי יוצר העביר.

2 ומצאתי שהצלח"ח (ב"ב דף כג) לאחר שהביא את דברי הפייט הנ"ל כתב וז"ל: ביוסף עם השבטים יש להסתפק, אי אזלינן בתר יצירה שהיה ברחם לאה ואסורין עם בני לאה משום אחוה מן האם, או אזלינן בתר לידה שנולדה מרחל, ומספק היו אסורין עם בני לאה. עכ"ל. ובחתימם סופר (עה"ת בראשית לו, יט ו-מט, ה) כתב שנחלקו בזה יעקב ובניו, שיעקב סבר שיוסף מתייחס אחר לאה ודינה אחר רחל, ובניו סברו שיוסף מתייחס אחר רחל ודינה אחר לאה, עיי"ש.

וכן מבואר בפירושי בעל התוספות שם בשם הריב"א על קושיא זו 'דעיקר הורותה היה בבטן רחל'. הרי לפנינו ארבעה מרבתינו ראשוני אשכנז שלמדו כפשוטו שהתחלפו העוברים זה עם זה, ועל כן הייתה דינה מוגדרת כבתה של רחל ולא כבתה של לאה, ולפיכך הייתה מותרת להינשא לשמעון<sup>3</sup>.

ולפי דברי הראשונים הללו מוכח כשיטת הפוסקים שבעלת הביצית היא האם, שהרי היחס של דינה הוא לרחל, ולפיכך הייתה מותרת לינשא לשמעון אחיה.

### חילוק בין איסור עריות של אחווה לעיקר הייחוס לאם

אמנם עתה עומדת לפנינו סתירה גדולה, שמצד אחד מבואר בדברי הראשונים הנ"ל שדינה התייחסה לרחל מפני שהעיבור היה אצלה והיא הייתה בעלת הביצית, ועיקר קביעת היחס הוא לפי בעלת הביצית, ומאידך כמה וכמה פסוקים בתורה מורים במפורש להיפך, שהרי הכתוב בכמה מקומות מייחס את יוסף כבנה של רחל ואת דינה כבתה של לאה, ואין זה מתאים לדעה שעיקר הייחוס מתייחס לבעלת הביצית! ונראה להציע שבכל לידה רגילה הייחוס של הוולד לאם נובע גם בגלל הביצית וגם בגלל ההריון והלידה, שהם שני מרכיבים הכרחיים בלידת הוולד, וכלשון הפסוק (במדבר יא, יב) 'האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו'. ורק כאשר השתנה הסדר הטבעי, ונתחלקו שתי הפעולות לשתי אימהות שונות, מתעוררת השאלה איזהו השלב העיקרי והקובע ואיזה שלב אינו קובע. וסברו הראשונים שיש דינים שלגביהם כדי שהעובר יתייחס אחר האם היולדת מספיק שיתקיים בו החלק השני של ההריון והלידה בלבד, והוא העיקרי. אך לגבי איסור עריות של אח ואחות, שנאסרו מפני יחס הקירבה לאם, בזה התחדש שאם היצירה והעיבור לא התקיימו אצל היולדת אלא אצל אשה אחרת אין הוולד מתייחס אחר האם היולדת. והוא דין מיוחד בעריות, ואינו קיים לכל שאר ענייני היחס לאם. ובזה מיושב היטב מה שהפסוק מייחס את דינה ללאה ואת יוסף לרחל, שבאמת עיקר היחס נקבע לפי ההריון והלידה, ורחל ילדה את יוסף ולאה את דינה, ורק לגבי איסור עריות התחדש שדינה אינה אסורה לשמעון כיון שלא התעברה אצל לאה, בעוד ששמעון התעבר אצל לאה וגם נולד ממנה.

### דברי הגמרא בייחוס של וולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה

יש שכתבו להוכיח שאלה זו של תרומת ביצית מדברי הגמרא ביבמות (צז, ב) בדין הגירות שנתגירה בשעה שהייתה מעוברת עם תאומים, שיש להם דין אח מן

3 וראה בספר עלי תמר (על הירושלמי פ"ט ה"ד) שכתב לדחות את הבנת המהרש"א בדברי הפענח רזא, אך נעלמו ממנו דברי הפענח רזא בפרשת ויגש שמפורש בהם כהבנת המהרש"א.

האם לעניין עריות אך אין להם דין של אח מהאב לעניין יבום וחליצה. וכן מבואר בגמרא בכורות (מו, א) שאם התגיירה בעודה מעוברת הרי הוולד הוא בכור לעניין פטר רחם, אך אינו בכור לנחלה לירש בנכסי אביו. וכן מבואר בירושלמי (יבמות פ"א ה"ב) ובת"כ קדושים (פ"ט ה"ב) ונפסק ברמב"ם (ממרים פ"ה ה"ט) שוולד שהורתו הייתה שלא בקדושה ולידתו הייתה בקדושה חייב על הכאת וקללת אמו אבל אינו חייב על הכאת אביו, עיי"ש. וכן מבואר בדברי הראשונים (תוס' כתובות יא, א; סנהדרין סח, א; יד רמ"ה ב"ב קמט, א) שהוא יורש את אמו ואינו יורש את אביו.

והנה בביאור החילוק בכך שמתייחס אחר אמו ואינו מתייחס אחר אביו כתב בשו"ת זכר יצחק (סי' ד) שעיקר היחס של הוולד לאם נקבע בשעת הלידה ולא בשעת היצירה וההריון, ולפיכך כיון שבשעת הלידה הייתה האם ישראלית העובר הנולד מתייחס אחריה ודינו כיהודי, אמנם לגבי האב שעיקר היחס של הוולד אליו נקבע בשעת העיבור, שהרי משעת העיבור כבר פסק הקשר של האב לבנו, לפיכך אינו מתייחס אחר האב, ולכן מותר לינשא לאשת אחיו מאביו. וכמהלך זה משמע גם בשו"ת אחיעזר (ח"ב יו"ד סי' כט), עיי"ש. ועל פי זה יש שרצו להוכיח לנדון דידן, שבגמרא ביבמות שם מבואר שאם הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה כשתי אמהות דמו, וא"כ יש ללמוד שכשם שלגבי ולד שאמו התגיירה נקבע היחס לאם לפי שעת הלידה ולא לפי שעת היצירה והעיבור, גם לנדון דידן בעלת ההריון היא האם, ובעלת הביצית אינה האם כיון שהלידה לא התקיימה אצלה.

אמנם יש לדון בהוכחה זו, שהרי נחלקו הפוסקים בביאור הדין שם. הש"ך (יו"ד סי' רסט ס"ק ו) הביא את שיטת הב"י שם שהבן שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה חייב סקילה אם בא על אשת אחיו שהייתה הורתו ולידתו בקדושה, כלומר שאם לאחר שנולד הבן הראשון הרתה אמו וילדה בן נוסף, הדין הוא שניהם אסורים זה בזה כשאר אחים מן האם. אמנם הש"ך שם חולק, והוכיח מלשון הגמרא והרמב"ם שדווקא אחים תאומים שהייתה הורתם של שניהם שלא בקדושה ולידתם בקדושה חייב כל אחד מהם על אשת אחיו, אבל אם אחד מהם הייתה הורתו ולידתו בקדושה אינם חייבים זה על אשת אחיו של זה משום אשת אחיו מאמו, והם אינם מתייחסים זה לזה כאחים שווים זה לזה. ויש שרצו להוכיח מדברי הש"ך שלדעתו עיקר היחס לאם נקבע בשעת היצירה והעיבור ולא בשעת הלידה, שהרי אם עיקר היחס נקבע בשעת הלידה אין הבנה לחילוק הש"ך שמוותר לו לינשא לאשת אחיו שהייתה הורתו ולידתו בקדושה, שהרי שניהם שווים שנולדו לאמם לאחר שנתגיירה. ומוכח אם כן מדברי הש"ך שאין הלידה קובעת אלא היצירה, ולפיכך מחלק הש"ך שכיון שהראשון הייתה יצירתו אצל גויה והשני הייתה יצירתו אצל ישראלית אינם אסורים זה בזה.

אמנם יש לתמוה בעיקר חילוקו של הש"ך, שממה נפשך, אם היחס לאם נקבע

בשעת הלידה א"כ ייאסר האח גם לאחיו שהורתו ולידתו בקדושה, ואם היחס לאם נקבע בשעת ההריון בלבד א"כ גם לגבי שני אחים תאומים לא ייאסרו זה בזה, שהרי בשעת ההריון היו גוים ואח"כ נתגיירו במעי אמם, ומדוע נאסרו זה בזה, הרי בשעת היצירה לא היו אחים!

ועוד קשה בדברי הש"ך, שהרי מבואר בגמרא בבכורות שוולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה מתייחס לגמרי אחר אמו והוא מחייב בפדיון הבן, וכן נתבאר לעיל שהוא חייב על הכאת אמו, וכן יורש את אמו, ומוכח שיש לו יחס גמור לאמו אע"פ שיצירת הוולד הייתה בגויותה, ואם הש"ך סובר שהיחס נקבע לפי שעת העיבור קשה, שהרי באותה שעה לא התייחס אחר אמו שהייתה גויה!

ונראה שמכאן מוכח שלדעת הש"ך יש חילוק יסודי בין איסור עריות של אחים מהאם, לבין עיקר היחס לשאר הדברים שהוא מתייחס אחר אמו, וסובר הש"ך שאכן עיקר היחס של הבן נקבע לפי שעת הלידה, ולפיכך כיון שבשעת הלידה הייתה האם ישראלית הרי זה חייב בפדיון הבן, והבן לוקה על הכאתה והוא יורש את אמו. אמנם כדי שייאסר באשת אחיו צריך שהוא יהיה דומה לאחיו לגמרי, ואם שני האחים אינם דומים זה לזה לגמרי בשלבי יצירתם, שאחד מהם היו הורתו ויצירתו אצל גויה ולידתו הייתה אצל ישראלית, והשני היו הורתו ויצירתו וגם לידתו אצל ישראלית, אין להם דין אחים מהאם להיאסר זה בזה, שכיון שמבואר בגמרא שאשה שהתגיירה בין העיבור והלידה מוגדרת כשתי אמהות, וסובר הש"ך שבאופן כזה אינו אסור באשת אחיו.

ובזה מבוארת היטב שיטת הש"ך שכשהם תאומים הם אסורים זה בזה, שדווקא באופן שאחד מהם היו יצירתו ולידתו מאם זו כשהיא יהודית, ואחד מהם הייתה רק הלידה כשהייתה האם יהודית, אזי אינם נחשבים כאחים לעניין עריות. אמנם באופן שהם תאומים, שהייתה הורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה, לא שייך לומר סברא זו, שהרי שניהם שווים זה לזה, שאין אחד מהם שנוצר מאם אחרת, ולפיכך הם אסורים זה בזה. והרי זה דומה לביציות מתרומה שיושתלו יחד ברחם של אם אחת, שוודאי ששני האחים שיוולדו אסורים זה לזה ממ"נ, שהרי יש להם יחס שווה זה לזה. וגם כאן כיון שהאם התגיירה בעודה מעוברת מחשיבים את הגירות שלה כאילו הפכה אותה לאשה אחרת, לפיכך הם אסורים זה בזה.<sup>4</sup>

והמורם מכל זה, שעל פי דברי הש"ך מצאנו פתרון לשיטת הראשונים שכתבו שהותר לשמעון להינשא לדינה ומ"מ התייחסו דינה ללאה ויוסף לרחל, שמצינו כן בעובר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה שמתייחס אחר אמו לכל דיניו, ומ"מ לגבי איסור

4 ובערוך לנר (יבמות מב, א) הביא את שיטת הש"ך, ומדבריו משמע שמבאר שאסורים רק מדרבנו, שנחשב כשתי אמהות ממש. אך יש לתמוה, שבגמרא מפורש להדיא שחייבים משום אשת אח, הרי שהוה איסור מדאורייתא. ומוכח בדעת הש"ך כמו שביארנו.



אח ואחות אינו אסור כיון שאינו שווה לו בשלבי יצירתו. ולפיכך אף שדינה התייחסה אחר לאה לא נאסרה לשמעון, כיון שהורתו ולידתו של שמעון היו אצל לאה, ודינה הייתה הורתה אצל רחל ולידתה אצל לאה. אך כשם שלפי שיטת הש"ך הבן מתייחס אחר אמו לכל שאר הדינים, גם דינה התייחסה ללאה לכל הדברים, וכמו שנתבאר.

## שיטת רש"י בדין הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה

אמנם באמת שעיקר שיטת הש"ך שנויה במחלוקת. יעויין בפתחי תשובה (שם ס"ק ו) שהביא בשם הנודע ביהודה (אה"ע סוף סי' כג) שהוכיח שרש"י ביבמות חולק על הש"ך וסובר שהוא אסור גם באשת אחיו שהורתו ולידתו בקדושה. ולפי זה אין לנו מקור לחילוק זה, אלא אדרבה מוכח שחייב באשת אחיו גם אם אחיו אינו שווה לו, שמ"מ כיון שבשעת הלידה הייתה אמו ישראלית הריהו מוגדר כאחיו ממש לכל הדברים. ולפי זה חוזרת הקושיא מדוע הייתה מותרת דינה להינשא לשמעון? ולכאורה מוכרחים לומר שהראשונים שכתבו ששמעון היה מותר לינשא לדינה סברו כהש"ך, אך לפי שיטת רש"י שם שמעון היה אסור לינשא לדינה.

אמנם נראה שיש מקום לבאר גם בדעת רש"י כחילוק זה. בזכר יצחק (שם) כתב להוכיח כשיטתו שהיחוס של הוולד לאם נעשה בשעת הלידה על פי דברי הגמרא במגילה (יג, א) בנוגע לאסתר 'ובמות אביה ואמה למה לי. אמר רב אחא עיברתה מת אביה ילדתה מתה אמה'. ופירש רש"י:

בשעה שנתעברה אמה מת אביה - נמצא שלא היה לה אב משעה שנראה להיקרות אב. וכשילדתה אמה מתה - ולא נראית לקרות אם.

וכתב בשו"ת זכר יצחק ללמוד מדברי רש"י שהאב נעשה אב בשעת העיבור והאם נעשית אם בשעת הלידה. ויסוד זה מבואר גם בדברי המהר"ל (אור חדש על המגילה פ"ב):

עברתה מת אביה, שבאותו שעה נעשה אביה. ובשעה שנעשית לה אמה, וזה בשעה שנולדה, דבשעת העיבור כיון שלא פירש הולד ממנה לא נקרא עדיין אמה. מה שאין כן אצל האב שמיד שנתעברה ממנו נקרא אביה, ואצל האם קיי"ל עובר ירך אמו, וכשילדתה מתה אמה.

אמנם מאידך יש להקשות על יסוד זה שהיחס לאם נקבע בשעת הלידה, מדברי רש"י ביבמות צח, א. הגמרא שם אומרת:.

אמר רבא, הא דאמור רבנן אין אב לגוי, לא תימא משום דשטופי בזימה דלא ידיע אבל ידיע חיישינן, אלא אפילו ידיע נמי לא חיישינן. דהא שני אחין תאומים דטיפה אחת הייתה ונחלקה לשתיים וקתני סיפא לא חולצין ולא

מייבמין, ש"מ אפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה, דכתיב בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם.

ופירש רש"י:

הא דאמור רבנן אין אב לגוי - ואפילו היכא דליכא למימר כקטן שנולד דמי, כגון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, דיש לו שאר מן האם כשאר ישראל גמור ואין לו שאר מן האב.

ומבואר בדברי רש"י שבאופן שהייתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה לא נאמר עליו דין 'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי', ולפיכך הוא אסור לינשא לאחיו מאמו. וכן מבואר ברש"י שם בד"ה לא תימא, וכן בד"ה ה"ג, יעו"ש.

ובחיידושי רבי שמואל (כתובות סי' יא אות ג) ביאר בכוונת רש"י וז"ל:

והיינו דקשיא לרש"י אמאי בעינן לדין דאין יחס לגוי, תיפוק ליה דאינו אביו משום דגר שנתגייר כקטן שנולד וממילא אין המצרי אביו, וע"ז תירץ רש"י דאיירי כשהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, ובכה"ג ליכא דין כקטן שנולד, ולכן צריך בזה לדין אין אב לגוי. והוכיח רש"י דבכה"ג אין לו דין כקטן שנולד, דאי היה לו דין כקטן שנולד לא היה לו גם שאר מן האם, ומדיש לו שאר מן האם מוכח דלא הוי כקטן שנולד. ומשו"ה אי לאו דאין אב לגוי היה לו בכה"ג גם שאר מן האב. ומדעת רש"י מוכח דלא כמו שיש שמבארים דדין שאר מן האם תלוי בלידה, וזהו הטעם דיש לו שאר מן האם כיון דבשעת הלידה הם כבר ישראלים והלידה עושה אותם לאחים, דלפי זה מה הביא רש"י כאן להא דיש לו שאר מן האם, ומה שייך זה להא דאין לו דין קטן שנולד, והלא אפילו אי היה לו דין קטן שנולד נמי היה לו שאר מן האם מחמת הלידה. ועל כרחק דגם דין שאר מן האם תלוי בתחילת יצירתם, ואי אחר תחילת היצירה היה חל עליהם דין קטן שנולד לא היה להם דין שארות.

וראה שם שביאר מדוע אין בו דין גר שהתגייר כקטן שנולד. ומבואר בדבריו שמדייק מדברי רש"י שעיקר היחס לאם נעשה בשעת היצירה והעיבור, וטעם החילוק שאין לו יחס לאביו ויש לו יחס לאמו הוא משום שהתורה הפקירה את זרעו של הגוי שאין לו יחס, והתורה לא הפקירה את היחס לאם, ומבאר רש"י שאם היה לעובר דין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי לא היה לו יחס גם לאמו משום שבשעת גירותו נפסק היחס לאמו, ומכאן מוכיח רש"י שאם העובר מתגייר במעי אמו אין בו הדין שגר שהתגייר כקטן שנולד דמי.

והנה לפי ביאור הגר"ש בדברי רש"י יש להוכיח מדברי רש"י שהאם היא בעלת הביצית, שהרי לפי דבריו עיקר היחס לאם נוצר בשעת העיבור, אלא שהחילוק הוא

שלגבי יחס האב הגוי לילדו הפקירה התורה את זרעו ולגבי האם לא הפקירה התורה, ובגיוורו של עובר במעי אמו לא התחדש הדין שגר שהתגייר כקטן שנולד.

אמנם עומדת לפנינו הסתירה בדברי רש"י, שהרי ברש"י במגילה מבואר שעיקר היחס לאב נעשה בשעת היצירה, והיחס לאם מתחיל בשעת הלידה שבאותה שעה היא ראויה להיקרא אמו, ואילו בדברי רש"י ביבמות מוכח שגם היחס לאם נעשה בשעת העיבור.

ונראה שלפי המהלך שכתבנו לעיל יתיישבו דברי רש"י היטב. מדברי הראשונים לגבי היתר הנישואין של שמעון ודינה מוכח שעל אף שעיקר היחס של דינה ויוסף היה לפי הלידה וההריון, מכל מקום כדי להיאסר באחותו מאמו צריך שהיא תהיה אמו גם בשעת העיבור והיצירה, ולפי זה י"ל בדעת רש"י שאכן ביסוד הדבר הוא סובר כמו שכתב במגילה שעיקר היחס לאם נקבע בשעת הלידה, אך מ"מ כדי להיאסר באחותו מאמו צריך שגם הלידה וגם העיבור יתייחסו לאמו, ואם בשלב אחד של היצירה הייתה האם גויה, הרי שאילו היה לו דין גר שהתגייר בעודו עובר לא היה שייך לאוסרו לאחיו מאמו, שכדי להיאסר באחותו מאמו צריך שהיא תהיה אמו גם בשעת היצירה וגם בשעת ההריון והלידה, ומכאן הוכיח רש"י שאין אומרים בו דין גר שהתגייר כקטן שנולד במעי אמו, ומכאן הסיק רש"י שגם לגבי אביו היה צריך להתייחס אחריו אם התורה לא הפקירה את זרעו, שהרי בעודו עובר לא התחדש בו דין גר שהתגייר כקטן שנולד דמי, ושפיר מבאר רש"י שעיקר הטעם שאינו מתייחס לאביו מפני שהתורה הפקירה את זרעו ולא מפני שדינו כגר שהתגייר כקטן שנולד, שא"כ גם לגבי אמו לא היה צריך להיות אסור.

ולפי הדברים הללו, שרש"י סובר שלא התחדש דין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי אם התגייר במעי אמו, תתבאר היטב שיטת רש"י שסובר שאם הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הרי הוא אסור גם באחיו שהורתו ולידתו בקדושה, וכתבנו לעיל שלכאורה מכאן סתירה לשיטת הראשונים שהותר לשמעון לינשא לדינה כיון שיצירתה היה אצל רחל. ולפי האמור מיושב היטב, שרש"י סובר שיש לו יחס לאמו גם כשהיא גויה, ואינו כשתי אמהות ממש, ואין בו דין גר שנתגייר בעודו במעי אמו, ולפיכך הוא נחשב כשווה לאחיו ממש כיון ששניהם הייתה הורתם ויצירתם מאם אחת והם שווים זה לזה, ולפיכך אסורים זה בזה. ואינו דומה לדינה ושמעון שבאמת היו חלוקים, שהייתה יצירתה אצל רחל ולא אצל לאה, ושמעון הייתה יצירתו אצל לאה, וכמו שנתבאר.

### עובר שיגדל במבחנה ללא רחם אם - למי יתייחס

יש שכתבו [ראה בספר אורח משפט חלק א במאמרו של ידידי הרב צבי רייזמן

שליט"א עמ' קלז] שלפי דברי המומחים קיימת הסתברות שבעתיד יוכלו להביא ילדים באמצעות מבחנה בלבד, שיפרו בה ביצית זרע והעובר יתפתח במבחנה ואח"כ יועבר לאינקובטור, ללא צורך בהשתלת הביצית ברחם אשה אחרת. ומכאן שעיקר היחס לאם היא הביצית, שאת זה אין אפשרות לעשות באופן אחר.

אכן נראה לדחות ראייה זו בשני אופנים. הראשון: כבר נתבאר לעיל שבאמת באופן טבעי יש לייחס את הוולד גם לביצית ממנה נוצר וגם לאשה שהרתה וילדה אותו [וכלשון הפסוק 'האנוכי הריתי... אם אנוכי ילידתיהו'], וכל הנדון שדנו בזה היינו כשהריון והלידה הופרדו ונעשו אצל שתי נשים, שבזה נקטו העומדים בשיטה זו שעיקר היחס הוא בגלל ההריון והלידה ולכן היא נחשבת האם העיקרית, ואין מתחשבים בבעלת הביצית. אמנם באופן שאין אשה בעלת הריון ולידה, אלא האם היחידה היא בעלת הביצית, אזי היחס העיקרי הוא לבעלת הביצית, והיא תהיה האם. והדברים מסתברים ביותר לפי מה שהעלינו לעיל בכוננת הראשונים שדינה התייחסה בעיקר ללאה משום שהייתה היולדת, אלא שכיון שחסר אצלה המרכיב של העיבור הייתה מותרת לשמעון, ולפי זה פשוט שבנ"ד ככל שאין אשה אחרת מלבד בעלת הביצית היא תהיה האם העיקרית. וביותר יש להטעים את הדברים לפי דברי השבט הלוי שהובאו לעיל, שביאר שהטעם שמתייחס אחר בעלת ההריון מפני שעובר ירך אמו, וסברא זו שייכת רק באופן שקיימת 'ירך אמו', אבל באופן שהתינוק יתפתח במבחנה ודאי שאין בזה דין של 'ירך המבחנה', ולפיכך הוא יתייחס אחר בעלת הביצית.

ובאופן אחר יש לדחות ראייה זו על פי מה שכתב הגרמ"מ שפרן שליט"א (עטרת שלמה חלק ה), שנשאל לגבי שיבוט שבו נלקח כל החומר הגנטי רק מהאב או רק מהאם ללא בן זוג שני, האם באופן כזה האב יהיה גם אב וגם אם, או שהאם תהיה גם אב וגם אם? והשיב שם שכיום יש אפשרות לקחת את החומר הגנטי מכמה גברים וכמה נשים, ובאופנים כאלו לא יהיה להם יחס של אם ואב, כיון שאין אב ואם יחידים, וכן באופן שלקחו את החומר הגנטי מהאב או האם בלבד לא יהיה לוולד זה לדעתו אב או אם. והביא שכן יש לפרש בדברי התוס' בסוטה דף מב בוולד שיש לו אבות רבים, שאינו מתייחס אחר כולם וגם לא לאחד מהם, עיי"ש. ולפי דבריו אלו יתכן שגם במצב כזה שיפרו עובר במבחנה בלבד ללא רחם של אם לא יהיה לוולד זה יחס לבעלת הביצית (וכמוכן שלא למבחנה).

### סיכום הדברים

א. נחלקו הפוסקים בתרומת ביצית למי מתייחס הוולד אם לבעלת הביצית או לבעלת ההריון. יש שרצו להוכיח ממה שייחסה התורה את יוסף לרחל ואת

## הרב פרופ' ארי זיבוטפסקי והרב יואל קניגסברג

## המעמד המדעי של ביצית מופרית של בהמה והשלכותיו ההלכתיות לעניין בשר מתורבת

מבוא  
ביצית מופרית של פרה - האם היא חלק מהאם או לא?  
מקור הביציות  
היחס בין הביצית המופרית והפרה  
איך נעשית שטיפת העוברים?  
השלכות הלכתיות  
מסקנות

### מבוא

כבר יותר מעשור נידון הנושא החדשני של בשר מתורבת בספרות ההלכתית. מטבעה של טכנולוגיה חדישה כל כך, בשנים הראשונות הדיון ההלכתי היה כללי ותיאורטי, לא ממוקד ולא בהכרח קשור לטכנולוגיה מסוימת כלשהי. הנושא היה נראה אף רחוק מהמציאות. אולם בשנים האחרונות השתנו פני הדברים. בשר מתורבת כבר איננו פרי הדמיון, והוא כבר משווק בכמה במקומות בעולם<sup>1</sup>. לא מזמן קיבלו שתי חברות אישור רגולטורי למכור בשר מתורבת בארה"ב<sup>2</sup>, וגם בארץ אושרה לאחרונה מכירת בשר מתורבת (לראשונה בעולם מתאי בקר)<sup>3</sup>. במקביל הדיון ההלכתי עבר מדיון עתידי ותיאורטי לכוה שכבר מתמקד בתהליכי ייצור ספציפיים. ואכן, הכרעה הלכתית סמכותית יכולה לנבוע רק מניתוח והתמקדות במקרים ספציפיים, ואינה יכולה להסתמך על הכללות. לא מספיק לדבר על מעמדו של "בשר מתורבת" בהלכה באופן גורף, אלא יש צורך לבחון כל דרך ייצור בפני עצמה ולהתייחס למקור התאים, שיטת לקיטת התאים, דרכי הגידול הספציפיות,

דינה ללאה אע"פ שהוחלפו במעי אמם תוך כדי ההריון, שמוכח שהיחוס נקבע לפי הלידה. אמנם מאידך מצינו לכמה מהראשונים שכתבו שלפיכך הותרה דינה להינשא לשמעון כיון שהייתה יצירתה אצל רחל, ומוכח שהיחוס נקבע לפי בעלת הביצית. אמנם קשה על דבריהם ממה שהפסוק מייחס את דינה ללאה ואת יוסף לרחל. ההסבר הוא שכל הורות רגילה נקבעת גם לפי הביצית וגם בעקבות הלידה, ובאופן שנפרדו שני התהליכים הללו אצל שתי אמהות - עיקר היחס נקבע לפי הלידה, אבל לגבי איסור עריות של אח ואחות אין איסור אם אינם שווים זה לזה, וכיון ששמעון הייתה יצירתו ולידתו אצל לאה ודינה הייתה רק לידתה אצל לאה לפיכך אין להם איסור עריות של אחוה.

ב. בגמרא מבואר שוולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה מתייחס אחר אמו ואינו מתייחס אחר אביו. ויש שהוכיחו מכאן שהיחס לאם נקבע בשעת לידה, וממילא נקבע היחס לבעלת ההריון. אך שיטת הש"ך שאינו אסור עם אשת אחיו שהורתו ולידתו בקדושה, ורק בתאומים הוא אסור. ונתבאר בדעת הש"ך עפ"י החילוק האמור שעיקר היחס נקבע לפי הלידה ולפיכך הוא מתייחס לאמו, אך לגבי איסור עריות של אחוה צריך שיהיו שווים זה לזה, ועל כן דווקא בתאום שלו הוא אסור כיון שהם שווים זה לזה.

ג. נתבאר ששיטת רש"י ביבמות שהסיבה שאין מתייחס אחר אביו מפני שהתורה הפקירה את זרעו, והסיבה שמתייחס אחר אמו מפני שאין דין גר שנתגייר כקטן שנולד בעובר שהתגייר במעי אמו. ולפי רש"י אין מקור מסוגיא זו שהיחס נקבע לפי הלידה. אך גם בדעת רש"י קשה, שרש"י במגילה כתב שהיחס לאב נקבע בשעת העיבור והיחס לאם נקבע בשעת הלידה. ויש ליישב שרש"י סובר שיש לחלק, שלגבי איסור עריות של אחוה כדי שייאסר צריך שיהיה גם יצירתו מאמו הישראלית, ולפיכך אם היה בו דין גר שנתגייר כקטן שנולד היה מותר כיון שחסרה היצירה אצל אמו שהייתה גויה.

ד. יש שהקשו על השיטה שבעלת ההריון היא האם, ממה שיתכן שתהיה מציאות עתידית שהעובר יתפתח במבחנה ללא רחם אם. ונתבאר שיש ליישב שבאופן כזה שאין רחם של אשה אחרת, אזי יתכן שבעלת הביצית תהיה האם. ועוד נתבאר שיתכן שבאופן כזה לא תהיה אם לוולד זה כלל.



1 ראה: Kenigsberg, J., & Zivotofsky, A. (2023). עיון נוסף בסוגיית בשר מתורבת עם תגובה למאמרו של הרב יובל שרלו, בד"ד גיל' 37. וכן Kenigsberg, J. A., & Zivotofsky, A. Z. (2020). A Jewish religious perspective on cellular agriculture. *Frontiers in Sustainable Food Systems*, 3, 128.

2 <https://www.bbc.com/news/business-65784505>

3 <https://www.scientificamerican.com/article/lab-grown-meat-approved-for-sale-what-you-need-to-know>

4 <https://www.gov.il/he/Departments/news/17012024-02>

וכן <https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001467978>

ועוד היבטים של התהליך שעשויים להשפיע על מעמדו ההלכתי של המוצר הסופי.<sup>5</sup> גם אם נגיע למצב שבשר מתורבת של חברה מסוימת ייחשב ככשר (ונידון כבשרי או כפרווה), אין זה אומר ש"בשר" של חברות אחרות יהיה גם הוא כשר או בשרי וכן להיפך.

בזמן האחרון אנו עדים לפריצות דרך בנושא<sup>6</sup> - הן מהצד הטכנולוגי והן מהצד ההלכתי. יחד עם פיתוח שיטות ממוקדות וברורות ליצירת בשר מתורבת, התחילו להתפרסם מאמרים וחוות דעות הלכתיות בנוגע לטכנולוגיות אלו. במובחן מהדיונים הראשוניים שהתמקדו בבשר המיוצר מתאי שריר של בהמה חיה, כיום אחת הטכנולוגיות הרווחות במדינת ישראל כוללת שימוש בתאי ביציות מופרות (מבהמה ומעוף), וחוו"ד הלכתיות עכשוויות מתייחסות לשאלה המרתקת - האם "בשר" המיוצר מתאי ביצית מופרית מוגדר ככשר או שמא יש שאלה של "בשר מן החי" או חששות אחרים? אם ה"בשר" אכן כשר, האם יוגדר בשרי או פרווה? כדי להגיע לפסק הלכה מדויק חייבים להתבסס על הבנת המציאות המדעית כפי שהיא.

במאמר זה ברצוננו לבחון את ההיבט הביולוגי שאולי לא נותח מספיק עד היום בספרות ההלכתית, שלענ"ד משליך ישירות על הדיון ההלכתי. אנו תקווה שאחרי הצגת הדברים בצורה זו יעלו הדברים על שולחנם של פוסקי דורנו, ויהיו לעזר בידם כדי שיגיעו לפסיקת הלכה המכוונת לאמיתה של תורה בנושא זה, שתהיה לו השפעה רבה על עתיד הכשרות של בתי ישראל לדורות הבאים.

## ביצית מופרית של פרה - האם היא חלק מהאם או לא?

אחת החברות המובילות בעולם בתחום הבשר המתורבת הינה אלף פארמס הישראלית שמרכזה ברחובות. הייצור שלהם מתחיל בהפקת תאי גזע מ"עוברים" 8-10 ימים לאחר ההפריה, שנשטפו מגוף הפרה טרם ההשתרשות ברחם. בכ"ד בטבת תשפ"ג פורסמה חוו"ד הלכתית מאת הרב הראשי לישראל, הרב דוד לאו שליט"א, שנשלחה למנכ"ל חברת אלף פארמס, מר דידיה טוביה<sup>7</sup>. יותר מאוחר

5 לכן במאמרו של הרב הראשי לישראל, הרב דוד לאו שליט"א (מוריה [להלן] עמ' שפז) מודגש ש"הגדרה הלכתית זו... הינה דווקא להליך הייצור של המוצר בהפקת תאי גזע מביציות ולא מבהמה" - כלומר שבצדק הוא מתייחס בחוות דעתו ההלכתית לטכנולוגיה מאוד מסוימת ולא ל"בשר מתורבת" באופן כללי.

6 אולם, עדיין מוקדם לדעת לאן יתפתחו הדברים. בתאריך 5.2.2024 דווח ש"כל המסעדות הפסיקו להציע לציבור את המנות האלו. התעשייה עצמה נמצאת בצומת דרכים, ונאלצת להיאבק בעלויות ייצור גבוהות ובחוסר מסוגלות להגדלת היקף הייצור" (<https://www.calalist.co.il/>) (world\_news/article/b1pnhh0qa)

7 <https://www.inn.co.il/news/589407>

התפרסם פסק זה במאמר בקובץ מוריה (ניסן תשפ"ג, עמ' שעח-שצא). הרב לאו חזר על עמדתו בהערה קצרה בקובץ בית אהרן וישראל (סיון-תמוז תשפ"ג, עמ' עד), וב'המעין' (גיל' 248 [טבת תשפ"ד] עמ' 60-57), ובו התייחס לשיטת הגידול המתבצעת בחברת אלף פארמס. כך כתוב בחוו"ד ובמאמריו (ההדגשות אינם במקור):

השיטה של הפקת תאי הגזע בשלב שבו הביצית עדיין אינה חלק מבעל חיים מאפשרת בסיס טוב יותר לאפשרויות הכשרות... (מוריה שם עמ' שעח) מעמד הביצית המופרית בגוף הבהמה מבחינה הלכתית הוא עצמאי... היא אינה בשר, והיא גם לא חלק מן האם, ולכן אינה נאסרת באיסור החל על הבהמה-האם. (שם עמ' שעט)

...הביצית המופרית אף כשאינה סרוחה, מכל מקום היא עדיין לא הייתה מעולם חלק מבהמה, והכרחנו שגם לא נאסרה בשום איסור (שם עמ' שפח) שיטת הפקת תאי גזע מ'ביצית מופרית' הנפלטת מן הרחם של הבהמה, שבה לדעתי הדבר מותר לכולי עלמא<sup>8</sup>.... והשאלה היא האם לביציות הנפלטות מן הרחם יש בהן איסור כלשהו... ('המעין' שם עמ' 57)

לדעת הרב לאו יש להתייחס אם כן אל הביצית המופרית כישות עצמאית, שאינה חלק מן האם ומעולם לא הייתה חלק ממנה (למרות שהוא מודה ש"לא מדובר בביצית הנלקחת ישירות מהשחלות של בהמה חיה שבה יש לומר שהיא לקיחת חלק מאבר מן החי". 'המעין' שם עמ' 57), זאת מכיוון שביצית/עובר זה (הקרוי גם בשם בלסטוציסט) נשטף מגוף האם לפני ההשתרשות ברחם. לפי הרב לאו, כל עוד ביצית זו לא השתרשה ברחם יש לראותה כמשהו חיצוני לבהמה, דוגמת פרש. זאת בניגוד לביצית שנצמדה לרחם, "שהרי הביצית כשהיא מתרבה באופן טבעי ברחם הבהמה היא בוודאי לא 'פרש' או 'ליחה סרוחה' אלא חלק מבהמה" - מוריה שם עמ' שפח). לדעתו אין להחיל עליה את האיסור של "בשר מן החי" ולמעשה כלל לא להגדירה כ"בשר" מכיוון שאינה מחוברת לגוף האם.

גם במאמרו של הרב אברהם סתיו בתחומין (כרך מב תשפ"ב) הועלתה סברה דומה. שם כתב (עמ' 80):

זאת בניגוד לבלסטוציסט שכבר פרש מן החוצרות אך טרם השתרש אלא צף בתוך נוזל הרחם, ומשום כך הוא נשטף בקלות במים.

לטענת הרב סתיו יש לראות את הבלסטוציסט כמשהו שאינו מחובר ולכן אינו חלק מהאם, וכך גם איננו בשר.

8 יש לציין שדבר זה לא מוסכם לכו"ע, ושיש פוסקים חשובים החולקים על מסקנה זו.

אמנם הרב וייס מסתפק לגבי מעמדה של הביצית המופרית, אבל לדעתו עיקר ההבחנה בינה לבין זרע היא בעובדה הביולוגית שהזרע מתחדש תדיר, כאשר בניגוד אליו כל הביציות הן חלק מגוף הבהמה מלידה. לפי זה כשם שחתיכה מהשחלה של הפרה תהיה אסורה משום בשר מן החי, כך יהיה הדין לביצית עצמה כשהיא נמצאת בתוך השחלה. במילים אחרות, מבחינה מדעית קשה להצדיק את קביעתו של הרב לאו שהביצית "לא הייתה מעולם חלק מהבהמה". בניגוד למה שכתב **הביצית הייתה לחלוטין חלק מהפרה עוד לפני שהיא נולדה**. ואם הכוונה באופן ספציפי ובלעדי לביצית המופרית, שהיא אינה נחשבת חלק מהפרה, יש להסביר כיצד היא איבדה את מעמדה הקודם.

### היחס בין הביצית המופרית והפרה

הביצית המופרית, היינו העובר הזעיר, נחשבת רקמה חיה אפילו בשלב המוקדם שלה. התאים שלה מתחלקים ומתמיינים, ועבור הפעולות האלו דרושים חמצן, חומרי הזנה, והוראות הורמונאליות. אין לביצית המופרית אספקת דם משלה, אז מהיכן היא מקבלת את הגורמים הללו? התשובה: באופן דומה מאוד לקרנית ולעדשה שבעין שגם להן אין אספקת דם, היא מקבלת אותם ע"י דיפוזיה דרך הממברנה מחומרים בנוזל שמסביב. בעין הנוזל המיוחד מכונה הומור זוגי (vitreous humor) והומור מימי (aqueous humor), ובקרני הרחם קיים ריר סמיך הייחודי להם. במילים אחרות, בשלב טרום ההשתרשות העוברים אינם יכולים להסתמך על אספקת חומרים מזינים דרך השליה, אלא חומרים תזונתיים ואותות התפתחותיים מופרשים מבלוטות אנדומיטריאליות ועוברים לעוברים דרך נוזלי הרחם. הכימיקלים האלו משתחררים במיוחד עבור העובר הטרם-מושרש, מה שמצביע על כך שהגוף מטפל בביצית המופרית כחלק מעצמו ו"דואג" לה. בכיוון השני, יש צורך בתקשורת מהביצית המופרית אל הפרה, כדי שהיא תהיה 'מודעת' לנוכחות הביצית המופרית, תעצור ביוץ נוסף ותתחיל את תהליך ההכנה לצמיחת העובר. תהליכים אלו מתרחשים בעקבות אותות כימיים שמשחרר העובר הצעיר. כל זה מראה לנו שמבחינה ביולוגית גם בשלב המוקדם הזה העובר/ביצית נחשבת באופן מהותי כעין חלק מהאם. למעשה ניתן לומר שהביצית המופרית נמצאת באינטראקציה הדוקה עם האם משל הייתה אחד מאבריה, כפי שמתואר בספרות<sup>9</sup>:

A synchronized dialogue between maternal and embryonic tissues is a pre-requisite for successful implantation.

Salilew-Wondim D, Schellander K, Hoelker M, Tesfaye D. 2012. Oviductal, 12 endometrial and embryonic gene expression patterns as molecular clues for pregnancy establishment. Anim Rep Sci, 134:9-18

מהשימוש במילה "נפלטת" בדיון בשיטה זו, נראה שהרב לאו אינו מבחין בין ביצית מופרית הנפלטת מהפרה באופן ספונטני לבין כזו שהוצאה מהפרה באופן מלאכותי<sup>10</sup>. לכאורה היה יותר קל להתייחס כפסולת לביצית שיצאה מהרחם באופן טבעי, אולם נראה שהרב לאו לא מייחס חשיבות להבדל זה. אולם לענ"ד, סביר יותר שביצית שנשטפה באופן מלאכותי לא תוגדר כפסולת, אלא כחלק מהפרה שממנה הוצאה. גם אם נקבל את הבנת הרב לאו בדברי התוספות "[ש]מה שנפלט מהבהמה לא נחשב כחלק ממנה..." ("המעין" שם עמ' 59), אין זה עניין לנידוננו, שהרי הביצית המופרית אינה נפלטת מהפרה באופן טבעי, אלא נשטפת ממנה ע"י אדם.

נראה שאחת השאלות העיקריות איתה הפוסקים צריכים להתמודד בקביעת מעמד הבשר המיוצר בטכנולוגיה זו, היא איך ההלכה מתייחסת לביצית המופרית הזו טרם השתרשותה ברחם. בגלל מיעוט המקורות מהם ניתן להשליך באופן ישיר על הסוגיא<sup>10</sup>, הפוסקים נדרשים להסתמך במידה רבה על סברא. לכן, הבנת המדע המדויק והעובדות הביולוגיות חשובה מאוד, והיא עשויה לתרום לקביעה ההלכתית בעז"ה.

### מקור הביציות

השאלה הראשונה אליה יש להתייחס היא לגבי הביצית עצמה: מהיכן מגיעות הביציות? העובדה הביולוגית הפשוטה היא שבכל היונקים (ולהבדיל, גם בבני אדם) הנקבה (במקרה זה הפרה) נולדת כשבגופה כבר נמצאות כל הביציות שיהיו לה במהלך חייה, והן חלק מהשחלות כבר מזמן לידתה. מדבריו של הרב אשר וייס שליט"א, נראה שיש להתייחס לעובדה מדעית זו כשיקול הלכתי בנידון דידן. הוא כותב (ההדגשות אינם במקור)<sup>11</sup>:

אך יש לעיין מה דין הביצית של הנקבה, דאפשר דשאני מזרע הזכר, דבניגוד לזרע המתחדש בגוף תדיר כמו צואה, מי רגליים, וצואת החוטם וכד', הנקבה נולדת עם כל הביציות שיהיו לה עד יום מותה... ואפשר דמשום כן דומה טפי לבשר מבשרה ואבר מאבריה ולא לפירשא בעלמא.

9 באופן דומה ומפורש יותר כתב הרב אברהם סתיו (תחומין שם): "ואף שהבלסטוציסט נשטף באופן מלאכותי ולא יצא באופן טבעי, אין זה משנה את מעמדו (ש"ך שם)". לא ברור כיצד הש"ך המצוין מהווה ראיה לקביעתו לגבי היתר הבלסטוציסט.

10 גילוי תאי ביציות אצל יונקים אירע רק בשנת 1826 למניינם. אצל חז"ל מצאנו הרבה מאוד דיונים לגבי כשרות ביצי עופות, אבל כמובן אין דיון מקביל לגבי כשרותם ומעמדם של תאי ביציות אצל יונקים - מהסיבה הפשוטה שלאורך ההיסטוריה דבר זה לא היה מעשי כלל, ואף לא ידעו על קיומם של תאים אלו.

11 במכתב למחבר (ארי זיבוטפסקי) כ"ה בשבט תש"פ.

ברגע שהביצית מופרית, הגוף עושה כל מאמץ לטפח ולשמר אותה ומתייחס אליה כאל משהו משמעותי, ולא כאל פסולת. מפלאי הטבע הוא הריקוד הכימי שמקשר בין הבלסטוציסט והאם.

בניסיון למזער את החשיבות של הבלסטוציסט הרב לאו טוען ש"כידוע רוב ככל הביציות הפורשות מן השחלות, גם אלו המופרות בזרע הזכר, נפלטות החוצה ולא מגיעות לידי יצירת עובר" ("המעין" שם עמ' 57). אולם המציאות היא הפוכה - רובן של הביציות המופרות נשתלות ברחם ומתפתחות<sup>14</sup>. לכן ברגע שהביצית מופרית היא כבר 'מטופלת' על ידי גוף הפרה כמשהו השווה להשקיע בו, ולכן הנטייה צריכה להיות שהביצית המופרית אכן הינה כעין חלק מגוף הפרה, ולכל הפחות, אינה פסולת.

## איך נעשית שטיפת העוברים?

האם זה נכון שהעוברים "צפים" בתוך נוזל הרחם ושהם נשטפים בקלות? מסתבר יותר שהעובר אינו צף חופשי. הרחם (איורים בסוף המאמר) דומה יותר לווטט מאשר לקנה הנשימה. הוא גמיש ומתכווץ, ומתרחב רק בהתאם לצמיחת העובר. לפיכך, בשלב מוקדם זה הוא סגור יחסית, והעובר הזעיר נוגע בקירותיו של הרחם גם לפני ההשרשה, ומוזז על ידי פריסטילטיקה ושערות קטנות, ריסים (micro-villi), שנמצאים על דופן הרחם. לאחר ההפריה העוברים נודדים במשך כחמישה ימים בסיוע מיקרו-ווילי מהאובידוקט אל הקצה העליון/הקדמי של קרן הרחם, ומשם הם נמשכים מטה אל ה"עמקים" של רקמות הרחם. עד היום השמיני העוברים נשארים בשליש הקדמי של קרן הרחם. בשלב זה כבר החלה התמיינות משמעותית של תאי העובר, העובר מורכב כבר מכ-100 תאים וצורך הפרשות תזונתיות של הרחם הנקראות חלב רחם (uterine milk).

מבחינה ביולוגית קשה לומר שהעובר הזעיר איננו חלק מהאם גם לפני השתרשותו ברחם. העובר לא צף בחופשיות, ולא נמצא "במיכל". אם היינו פותחים את קרני הרחם בשלב זה היינו מוצאים את העובר לחוץ בחוזקה בתוך קפלים קטנים בדפנות קרני הרחם. הוא איננו "צף" ("floater") כמו למשל חתיכת רקמה קטנה שמרחפת בתוך גלגל העין. אם צוואר הרחם יפתח בכח העובר לא "יפול" ממנו מאליו, אלא יישאר צמוד בחוזקה לדפנות הרחם. בתוך הרחם הוא שרוי בתוך ריר צמיג שהפרה מפרישה, לא בתוך נוזל. על מנת לשטוף את העובר החוצה באופן מלאכותי מוזרקת לרחם הפרה מרקחת נוזלית הכוללת בין מרכיביה חומר דומה לסבון (surfactant),

Inskeep, E. K., & Dailey, R. A. (2005). Embryonic death in cattle. *Veterinary Clinics: Food Animal Practice*, 21(2), 437-461.

שבין שאר תפקידיו הוא גם עוזר לשחרר את הרירית העבה מקירות הרחם ולאפשר לעוברון לצאת החוצה. נכון ששטיפה זו נעשית בעדינות ובקלות יחסית, אבל עדיין דרוש מאמץ וחומר חיצוני פעיל על מנת לשחרר את העובר. עם מיזמנות מתאימה סביר להניח שניתן לשטוף ביציות מופרות גם ללא surfactant, אבל זה יהיה קשה יותר ופחות יעיל<sup>15</sup>. לכן מבחינה עובדתית קשה מאוד לתאר שבשלב זה העוברון באופן מוחלט "אינו חלק מן האם". בוודאי שמצב זה שונה מאוד מפרש היוצא מהגוף בלי שום התערבות חיצונית<sup>15</sup>. אם כן, המשפט הקצר שמתאר את הביצית המופרית כאילו היא חומר ש"צף בתוך נוזל הרחם ומשום כך הוא נשטף בקלות במים" נראה כשגוי. העוברון לא צף, איננו בתוך "נוזל", והוא לא נשטף בקלות במים.

אולי אפשר לדמות את הביצית המופרית למח העצם, המייצר תאי דם לבנים שמשחררים לתוך מחזור הדם. התאים ה"צפים" בדם כנראה שהם חלק מהגוף למרות שאינם "מחוברים". אצל הביצית המופרית הסברא נוטה עוד יותר לומר שמדובר בחלק מהגוף, מכיוון שהביצית ממש מחוברת לריר צמיג בתוך קרני הרחם. עוד הוכחה לכך שהעובר טרם השרשתו הוא חלק מהאם אפשר למצוא אם "נשאל" את האם. "גוף זר" באורגניזם חי מזוהה ומגורש על ידי מערכת החיסון, אשר בדרך כלל משגרת במהירות התקפה נגדו. מנגנון זה היווה את האתגר העיקרי בהשתלת איברים - הגוף זיהה את האיבר המושתל כזר ותקף אותו. והנה, כצפוי העובר אינו נחשב על ידי הגוף כגורם זר, ולא מופעלת נגדו תגובה חיסונית.

## השלכות הלכתיות

בשימוש בתאי עובר שנשטפו מהרחם קיימות שתי שאלות הלכתיות פוטנציאליות: ראשית, האם הוא נחשב כחלק מגוף האם, אזי הוא כנראה אסור כבשר מן החי בהתבסס על המצב הנוכחי שלה כבעל חיים חי. שנית, גם אם לא נחשב את הביצית המופרית כחלק מגוף האם, הרי בעבר היא הייתה חלק מהשחלה, ונשאלת השאלה לאן נעלם האיסור של בשר מן החי (שכבר היה קיים)? אם איסור זה נעלם, באיזה שלב בתהליך הוא פקע<sup>16</sup>?

14 לפי הערכת ד"ר ג'ון קורטיס (John L. Curtis, PhD), בעל 35 שנות ניסיון בתחום ומחבר ספר חשוב בנושא, בהתכתבות אישית עם המחברים.

15 כאן גם ההבדל הגדול בין ביצית של יונק לבין ביצה של עוף. אמנם נכון שגם ביצה של עוף אינה "צפה בחופשיות" בתוך גוף העוף אחרי שנגמרה הכנתה (שלב שבו היא כבר מותרת לאכילה ונחשבת פרווה), אבל היא בדרך להיפלט החוצה באופן טבעי, מה שאין כן לגבי הביצית המופרית/העובר/הבלסטוציסט.

16 ראה הרב לאו ('המעין' שם עמ' 57): "דייקתי לומר שלא מדובר בביצית הנלקחת ישירות

חסר תועלת שלעולם לא יכול להועיל, והוא נפלט עם חומרי הפסולת מגוף החי. כפי שראינו, התיאורים הללו רחוקים מאוד ממצב הביצית המופרית הגדלה ומתפתחת. והאמת היא שמלשון הגמרא עצמה ברור ש"חלי יחמורתא" הוא פסולת שנפלט מהגוף, ואין לו אם כן כל רלוונטיות לביצית המופרית שתושלת בגוף בקרוב.

השולחן ערוך (יו"ד סי' פא סע' ג) אכן פוסק ש'יאי דיחמורתא' מותר, ובבית יוסף הוא מסביר שמדובר בזרע שמופקד בצורה לא טבעית בכמות גדולה מאוד כשהוא קרוש וחסר תועלת: "דזרעא דאילא הוא דאזל בתר אילתא, ואידי דרחמה צר לא מזדקקא, ואזיל בתר יחמורתא ונתר. ופירש רש"י ונתר, שופך זרע הרבה ונקרש". אין שום קשר בין תיאור זה לבין ביצית מופרית בת קיימא. דרך אגב יש להעיר שההיתר של יאלי דיחמורתא לפי רוב ההסברים אינו רלוונטי לשאלת היתרו של זרע, כי כאמור לפי רוב הדעות אין מדובר בזרע טרי וחי, אלא זרע קרוש ברחם הנקבה שמושלך מרחמה.

חשוב לציין, שבעוד שמבחינה ביולוגית הביצית המופרית היא מעין חלק מהפרה ומוזנת על ידה, קיימים הבדלים בסיסים בינה לבין כל חלק אחר של גוף הפרה, ולהבדלים אלו יתכן שיש משמעות הלכתית. אף שזה אינו המצב בשלב הנוכחי, הרי בניגוד לכל איבר אחר שבגוף הפרה העובר אכן יורחק מגוף האם באופן טבעי לאחר כתשעה חודשים<sup>19</sup>, וכמו כן הביצית המופרית אינה חיונית לחיי הפרה עצמה<sup>20</sup>. גם כאן הפוסקים יצטרכו לקבוע אם עובדות אלו משחקות תפקיד בהגדרתה. בגלל ההבדלים האלה כתב הרב אשר וייס<sup>21</sup> "דמחד גיסא כל עוד לא נשתרש בדפנות הרחם מסתבר שאין זה חלק מגופה, ולא שייך בה 'עובר ירך אמו', ודומה קצת לביצית מופרית בכלי שמחוץ לגוף, אך מאידך לא מסתבר לומר דהוי כפירשא בעלמא". יתכן שבגלל הבדלים אלו, הפוסקים יקבעו שהעובר אינו חלק מהפרה מבחינה הלכתית ולכן אינו נחשב בשר מן החי מסיבה זו. גם אם סברא זו תתקבל, מדובר בקביעה מאוד שונה מהגדרת הבלסטוציסט כפירשא בעלמא ש"מעולם לא היה חלק מהאם".

אם יקבעו הפוסקים כי בשר מתורבת, המיוצר בשיטה שבה עובר (לא מושרש) נשטף מכנית החוצה, איננו כשר, נראה כי ישנן מספר אפשרויות שעשויות אולי למתן את החששות ההלכתיים. מכיוון שנדיר שגורם כשרות יעניק כשרות רטרואקטיבית<sup>22</sup>

19 וכאשר יורחק באופן טבעי, היינו שהוא ייוולד, העובר שעכשיו הוא עגל עדיין יהיה אסור עד שיישחט

20 ראוי לציין שגם, לדוגמא, כליה אחת, עין אחת, זנב וכד' אינם חיוניים לחיי הפרה, והם בהחלט חלק ממנה.

21 ראה לעיל הע' 11.

22 יכול להיות שמקרה זה יהיה שונה מהמקרה הרגיל של אישור רטרואקטיבי. זה בגלל שיש תיעוד

לגבי השאלה הראשונה יש עוד לברר האם העובדה שהביצית המופרית הינה מעין חלק מגוף הפרה מבחינה ביולוגית בהכרח אומר שהלכתית היא תחשב חלק מגוף הפרה, ויהיה לה שם של איסור? ייתכן שלא. לא תמיד המציאות המדעית היא שקובעת לגבי המעמד ההלכתי. אבל אם נרצה להפריד בין ההגדרה המציאותית לבין ההגדרה ההלכתית נצטרך להסביר מדוע. קשה מאוד לומר שמבחינה מציאותית בשלב זה הביצית נחשבת לישות עצמאית שמעולם לא הייתה ועדיין איננה מעין חלק מהפרה - הרי היא חיה, היא תמשיך לחיות ולהתרבות בתוך גוף הפרה, היא ניוזנית מהפרה, היא התחילה את חייה כחלק מהשחלה, והיא עדיין נמצאת בתוך גוף הפרה (מודבקת ומוחזקת על ידי רירית עבה) **ובאופן טבעי תישאר בתוך הפרה ותשתרש בעוד ימים ספורים בדופן הרחם**. לא מדובר ב"פירשא בעלמא", חומר שהפרה עומדת להפריש אותו מגופה, אלא בראשית התפתחותו של אורגניזם חי שכרגע הוא בעל תפקיד אינטגרלי בתוך גופה של הפרה.

האם בכל זאת יש דרך להתיר את הביצית המופרית?

הרב לאו מסתמך על סוגית הגמרא הדנה ב'חלי יחמורתא'<sup>17</sup> - מושג מעורפל שנחלקו איך לפרשו. הרב לאו מצטט שלושה פירושים מהראשונים (תוספות, רש"י, ורבנו גרשום) שמגדירים מה הוא 'חלי יחמורתא'. הוא פותח בדברי תוספות שמהם אפשר להסיק (לשיטתו) א. שמה שנפלט מהבהמה לא נחשב כחלק ממנה אלא דינו כ'ביצים' הפורשות ממנה. ב. שדבר שמתפתח ממה שנחשב 'כנבלה מוסרחת' יהיה כשר לאכילה וגם מפני שדינו כ'ביצים' שפרשו ולא כבשר ('המעין' שם עמ' 59). לענ"ד לא ברור שאכן זו כוונת התוספות, אבל גם אם נסביר אותו כך הביצית המופרית אינה נפלטת מגוף הבהמה, והיא אף רחוקה מההגדרה 'מוסרחת'<sup>18</sup>.

הרב לאו ממשיך עם שיטת רש"י שאומר ש'חלי יחמורתא' "הוא כמין ביצים שנזרעות מזרע הזכר שנקרש ברחם הבהמה", ושמוזה אפשר להסיק "שכלל הפרשות הרחם מותרות". אפשר להבין אחרת ברש"י - שכוונתו לומר שרק מוצרי פסולת רקובים וקרושים מותרים. אבל גם אם נקבל הבנה זו בדברי רש"י, עדיין יש להבדיל, שהרי הביצית המופרית איננה הפרשת הרחם.

בהמשך הרב לאו מצטט את רבנו גרשום שאומר ש'חלי יחמורתא' הוא זרע קרוש

מהשחלות של בהמה חיה, שבה יש לומר שהיא לקיחת חלק מאבר מן החי, ולא מביצית מופרית שכבר נצמדה לרחם ואולי כבר חזרה להיות כחלק מהבהמה מדין 'עובר ירך אמו'.

17 בשו"ע (ראה בהמשך) נקראת 'יאי דיחמורתא'.

18 אף הרב לאו כתב בעצמו "חוות הדעת לא ביססה את ההיתר על היות הביצית "ליחה סרוחה" או "טיפה סרוחה" היוצאת מבעל חי, אלא על כך שהביצית המופרית אף כשאינה סרוחה, מכל מקום היא עדיין לא הייתה מעולם חלק מהבהמה" (מוריה שם עמ' שפח).

יתכן שארגוני הכשרות יידרשו לייצר קו חדש של תאים כדי להפיק בשר מתורבת כשר. אם כן, החברות יכולות לנצל את הרעיונות האלו בהכנת השורה החדשה, ובכך להסיר את הבעיות ההלכתיות הפוטנציאליות. אלו כוללים: שטיפת עובר מפרה שחוטת<sup>23</sup> שטיפת עובר מפרה שהיא "בן-פקועה"<sup>24</sup>, והפרייה חוץ גופית.

הפתרון הפשוט והעדיף מבחינה כשרות יהיה לשחוט את הפרה ההרה ואז להסיר את הביצית המופרית, בין לפני ובין אחרי ההשתלה ברחם. לא יהיו שאלות הלכתיות לגבי כשרותם של תאים שמקורם בחלק כלשהו של פרות שחוטות כשרות (כולל מתאי העובר), וייתכנו אליהם כבשריים. כבר יש חברה בארה"ב המעוניינת ליצור בשר מתורבת עם אישור "חלאל", הבוחנת אפשרויות לייצר שורת תאים חדשה מבהמה שחוטת<sup>25</sup>. ולמרות שכן פקועה מחויב בשחיטה מדרבנון, כללי בשר מן החי בהחלט קלים יותר לגבי מאשר לגבי פרה רגילה, וייתכן שעובר שנוצר באמצעות הפרייה חוץ גופית, למרות שמקור הביצית בשחלה, עשוי לקבל התייחסות יותר מקילה.

גם אם הפוסקים יקבעו שהבלצטוציסט אינו חלק מהפרה מבחינה הלכתית, תעלה השאלה השנייה - מכיוון שהביצית התחילה כחלק מהשחלה והייתה בגדר בשר מן החי, כדי להתירה בהמשך יש להסביר מתי והיכן נעלם איסור זה. כשהביצית הייתה חלק מהשחלה היא כנראה הייתה מוגדרת "בשר מן החי" ואסורה באכילה. בעוד ימים ספורים כשהיא תשתרש בכותלי הרחם ותהיה אולי נחשבת "עובר ירך אמו" תהיה אסורה באכילה בגדר בשר מן החי, בהמשך היא תצא לעולם כילוד ויהיה איסור "אבר/בשר מן החי" בפני עצמו (עד שיישחט). השאלה היא מה קורה באמצע? כפי שהוסבר קשה להגיד שבשלב הביניים קודם ההשרשה היא נהפכת פתאום ל"פירשא בעלמא", לאן נעלם האיסור? מאידך, ניתן לראות שההגדרה הבסיסית של האיסור כן משתנה מחלק של האם לאיסור עצמאי. האם מדובר במעבר חד, ולמרות שסיבת האיסור השתנתה הוא עובר בצורה חלקה מאיסור אחד למשנהו? או אולי היה שלב של היתר באמצע (בדומה לביצית עופות)? איננו מכירים רציונל הלכתי קיים ל"מרווח היתר" זה, אך הצענו סברא מקורית ויצירתית משלנו.

מפורט וענף במחברות המעבדה של החברה. יש אפשרות סבירה שארגוני כשרות יתייחסו למידע במחברות מעבדה כהוכחות מספקות למה שנעשה בפועל. בנוסף, כנראה יחול על המדענים העיקרון "אומן לא מרע אומנותיה".

23 בתשובתו של הרב אשר וייס התיר באופן עקרוני בשר שיפוק בדרך זו.

24 לגבי בן פקועה ראה: שו"ע י"ד סי' יג סעיפים ב-ד, וס' סד סע' ב.

25 <https://www.goodmeat.co/all-news/leading-shariah-scholars-rule-cultivated-meat-can-be-halal>

תיארנו במאמר קודם<sup>26</sup> בהרחבה ועם ראיות תומכות, הצעה חדשנית שמשווה הלכתית בין ביצית יונק לביצית עוף. הצענו שכמו שאצל עופות קיימים ארבעה שלבים בהתפתחות ההלכתית של הביצה, כך גם יתכן שקיימים שלבים דומים אצל יונקים. בעופות השלבים הם: כשהביצה (היינו החלמון) מעורה בגידין שאז קיים איסור אבר מן החי, אחרי הביוץ כאשר הביצה כבר איננה מעורה בגידין (אפילו כשהיא מופרית) היא מותרת, אחרי שהאפרוח מתחיל לגדול באופן בולט בתוך הביצה נוצר איסור חדש הקיים עד שהוא יוצא לאוויר העולם, ובסוף כאשר האפרוח בוקע מהביצה הוא נחשב בריה בפני עצמה ואפשר להתירו בשחיטה. כך הצענו שגם אצל יונקים השלבים המקבילים יהיו: הביצית לפני ביוץ אסורה בגלל אבר מן החי, אחרי הביוץ הביצית מותרת אפילו אם היא מופרית, אחרי ההשתרשות בכותלי הרחם קיים איסור אכילה, ובסוף, אחרי שהעובר יוצא לאוויר העולם, הוא נחשב כבריה עצמאית שאפשר להתירו ע"י שחיטה. זה עשוי להיות היתר פוטנציאלי עבור התאים האלה, אבל טעון הסכמה הלכתית מגדולי הפוסקים.

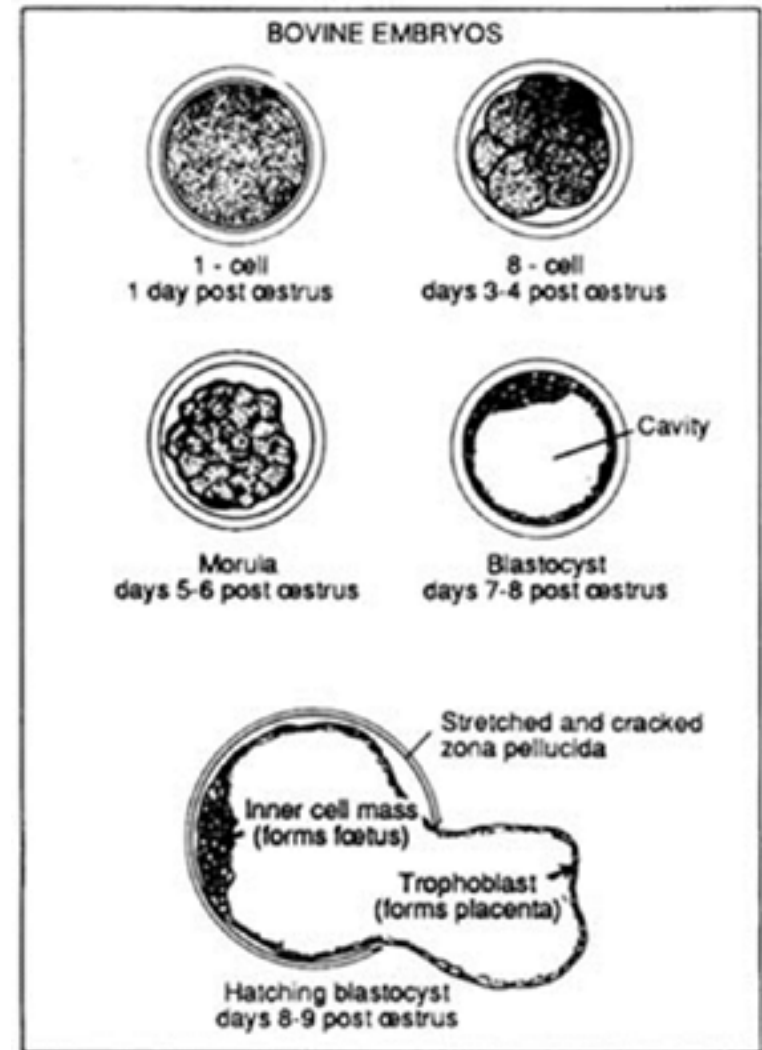
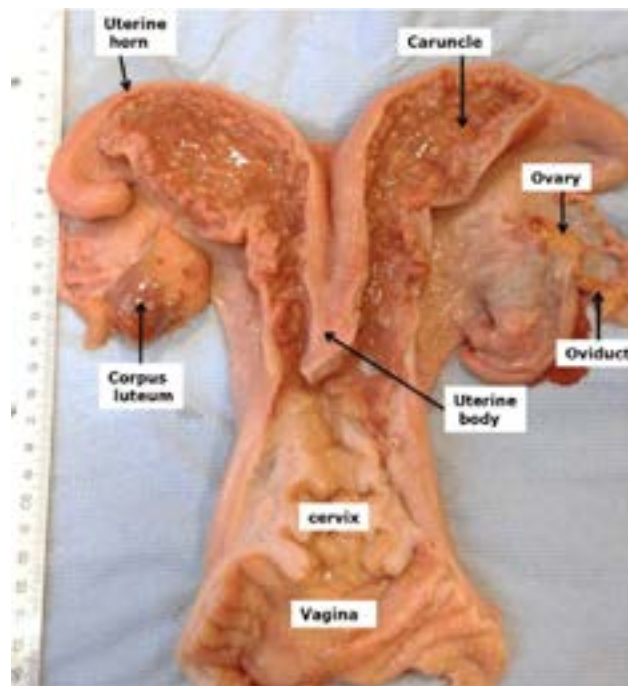
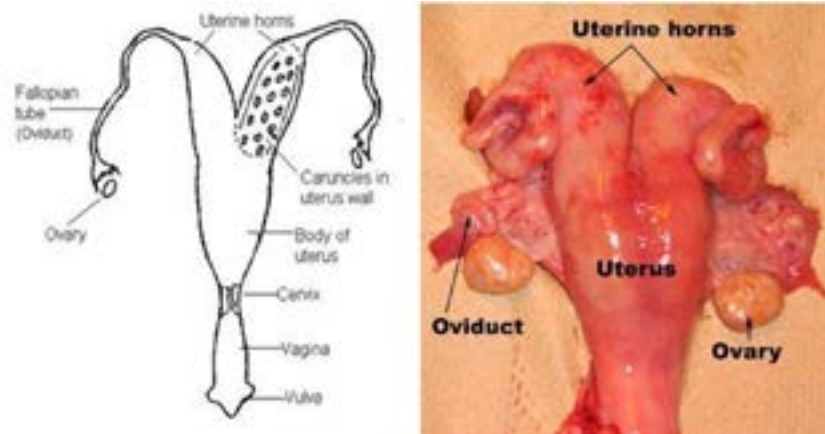
לסיכום, בהחלט יתכן שבביוץ האיסור נעלם והביצית הלא מופרית מותרת. אבל ברור באותה מידה שברגע שהביצית המופרית משתרשת חתיכה שנחתכה ממנה אסורה. יש שלוש אפשרויות לגבי אותו איסור: א. הוא קיים מאז שהביצית הייתה חלק מהשחלה, ואין שלב של היתר. ב. זהו איסור חדש שהופיע עם ההפרייה ויש היתר בין הביוץ להפרייה. ג. זהו איסור חדש שהופיע בהשתרשות, ויש היתר בין הביוץ וההשתרשות. רק בתרחיש השלישי העובר שנשטף יהיה מותר. דרך נוספת להגיע להיתר היא להניח שאפילו אם הביצית לאחר הביוץ שומרת על מעמדה האסור, יתכן שעם ההפרייה היא מקבלת ישות חדשה ומעמד חדש מבחינה הלכתית ותהיה מותרת עד ההשתרשות, אך זה ידרוש הוכחות הלכתיות למעבר במעמד הביצית עם הפרייה

## מסקנות

מאמר זה עוסק בהיבט המדעי של עוברים הנשטפים מפרה, והשלכת העובדות הללו על הדיון ההלכתי. לטכנולוגיה החדשה יש פוטנציאל להשפיע על ייצור מזון, ולכן לכל החלטה הלכתית בנושא שמתקבלת היום יכולות להיות השלכות מרחיקות לכת. חשוב שההחלטות יתקבלו על בסיס העובדות המדעיות ועם מחשבה לעתיד. תקוותנו היא שהבשר המתורבת אכן יביא בשורה לעולם - הן במבט המדעי, הטכנולוגי והאקולוגי, והן במבט ההלכתי. בע"ה נראה בעתיד הסכמה רחבה בין הפוסקים (ולא ריבוי של פסקי דין בודדים), שיוביל להגברת הכשרות והאחדות בתוך עם ישראל.

26 ארי זיבוטפסקי ויואל קניגסברג, דינו של בשר מתורבת מביצית תרנגולת או מביצית מופרית של פרה, 'המעין' גיל' 242, תמוז תשפ"ב [סב, ד], 65-74.





להדליק בו לילה אחת, והרי היו יכולים לעשות פתילות דקות ביותר, שתהיה הפתילה חלק שמינית מן מה שהיה רגיל להיות בכל יום מקודם והיה מספיק לשמונה ימים, והיה מקיים עיקר המצוה, דהרי אין שיעור לעובי הפתילות, וכל הנס היה רק משום הידור מצוה, שיהיו הנרות יפים כמו שהיו מקודם. ועל כן תיקנו חכמים במצוה זו הידורים יותר מבכל מצוה'.

משה קטן, ישיבת בית אל

\* \* \*

## תיקונים בתרגום מידיש של מכתב הרב קוק ז"ל

לידידי העורך שלום.

בגיליון הקודם של 'המעין' פרסם הרב שמריה גרשוני מכתב של הרב קוק ז"ל שנדפס בידיש בעיתון אמריקאי, ואת תרגומו, ויישר כוחו. לשלמות המלאכה אני מבקש לציין כאן כמה טעויות הקלדה שנגרמו כנראה בין השאר בגלל הצילום המטושטש של המקור, וכן הצעת שיפור בתרגום לעברית.

א. בעמ' 140 בפתיחת המכתב: "געעהרטער העדר" - צ"ל הערר, יש להחליף את האות ד' באות ר'. ולהיפך בשורה השמינית של הפסקה המתחילה 'צוליב', לאחר הנקודה - "הערצו" צ"ל דערצו.

ב. שם בסוף העמוד: "אז ערנער קען נאר ניט זיין" צ"ל ערגער, גאר.

ג. עמ' 141 בסוף השורה השנייה של הפסקה השנייה: את הביטוי "ציוניסטישע טהעטינקייט" עדיף לתרגם 'המעשה הציוני', או [יותר מדויק אבל פחות מתאים ללשונו של הרב קוק] 'המפעל הציוני', ולא 'העבודה הציונית'.

ד. שם בהמשך הפסקה: "פריעד ענס" צ"ל במילה אחת - פריעדענס.

ה. שם בהמשך: "אנגעפאנגענצו" - חסר רווח, וצ"ל אנגעפאנגען צו.

ו. "דארפען זי שטיצען", במקום זי' צ"ל זיי', ואחרי שטיצען מתחילה פסקה חדשה [כפי שהובא לנכון בתרגום].

בברכה.

יעקב לויפר, ירושלים



## עוד על אבילות בשמועה רחוקה

לעורך שלום.

בגיליון 'המעין' הקודם (גיל' 248 עמ' 118 ואילך) הערתי על מאמרו של הרה"ג יעקב רוז'ה רב העיר בת ים על שמועה רחוקה במלחמת יו"כ.

טעיתי בשני דברים:

1. הבנתי שכבר ישבו שבעה על המת, שכן גילוי חללים שקברתם הרוח אחרי יותר מחצי שנה מאז סיום המלחמה קודמים לה בדרך כלל הודעה לבני המשפחה על נפילת קרובם סמוך לנפילתו והעברת הטיפול בעניין ליחידה לאיתור נעדרים, ובעקבות זאת יאוש המשפחה מקבורתו, וממילא תחילת אבלות. למעשה, כפי שהשיב לי הרב רוז'ה, לא הייתה שום אבלות, ואם נחשיב את היחידה לאיתור נעדרים כשליחי המשפחה לאתר את מתם גם לא היה יאוש, ולכן מציאת גוייתו וקבורתו מחייבים אבלות מלאה, כפי שפסקו הראב"ן וכל הראשונים שהלכו בעקבותיו.

2. לא הבנתי נכונה את רבנו אביגדור (שהובא בשב"ל) שקבע שקבורה ע"י נכרים במקום מבוזה, שלאחריה העברת המת לקברות ישראל - אם לא ישבו עליו שבעה ושלושים - מחייבת ישיבת שבעה ושלושים ואינה נחשבת לשמועה רחוקה.

אמנם הדימוי בין כיסוי המת ע"י הרוח לקבורת נכרים מבוזה אינו מקובל עלי גם עתה. נראה לי שקבורת רוח תחשב כקבורה שלמה, ואז גילוי הגופה והעברתה לקברות ישראל אינם מחייבים שבעה ושלושים, אלא זו שמועה רחוקה.

תודה לכל המתקנים.

יעקב אפשטיין, שומריה

\* \* \*

## הדלקת נרות במקדש בפתילות דקות ונס פך השמן

בס"ד. לאבי מורי העורך שליט"א שלום רב.

ב'המעין' הקודם בסקירתך את גיליון 'מעלין בקודש' (עמ' 159-158) הקשית מדוע לא הדליקו החשמונאים עם מעט השמן שמצאו פתילות דקות יותר, כך שהשמן יספיק מראש לכמה וכמה ימים, הרי אין שיעור לעובי הפתילות. עד כאן דבריך. והנה מצאתי ב'בית הלוי' על התורה סוף בראשית (ענייני חנוכה ד"ה והמהדרין מן המהדרין כו') שהקשה קושיא זו, והשיב לה תשובה ברורה ונפלאה, שמאירה באור חדש את כל ענייני מצות ההדלקה בחנוכה. וז"ל: 'הנה, הא דמצינו במצוה זו הידור ויותר הידור, הנראה משום דעיקר הנס תכליתו היה רק משום הידור מצוה לחודא ולא משום עיקר המצוה, דהרי היה בכך שמן

## "נימוקי ר' שלמה ב"ר מאיר" ותורת רבנו ששון בפירושו רש"י על מסכת חולין\*

הקדמה  
תשובת רש"י לר' שלמה ב"ר מאיר  
ר' שלמה ב"ר מאיר נכד רש"י  
"כן מצאתי בנימוקי ר' שלמה ב"ר מאיר"  
דברי ר' שלמה ב"ר שמשון הוא רבנו ששון בפירושו רש"י על מסכת חולין  
הצעת פתרון הדברים

### הקדמה

אני מבקש לדון במאמר זה על הספר 'נימוקי ר' שלמה ב"ר מאיר', שקטע ארוך ממנו הובא ברש"י חולין קטז, ב. שני ראשונים נודעו בשם זה, הראשון בן דורו של רש"י והשני נכדו של רש"י, ואשתדל כאן לברר את זהותם ולהכריע מיהו מחבר הספר הנ"ל.

### תשובת רש"י לר' שלמה ב"ר מאיר

בספר תשובות רש"י נמצאת תשובה של רש"י בעניין 'המלוה לחברו ונפסל המטבע מה ישלם לו', לתשובה זו מקבילות רבות בספרות הראשונים ובכתבי היד, וכפי שהעיר ישראל אלפנביין במהדורתו לספר תשובות רש"י. לא נאמר שם למי שלח רש"י תשובה זו. אחת המקבילות נמצאת בספר 'תשובות חכמי צרפת ולותיר' סימן מב<sup>2</sup>, וממנה ניתן ללמוד על זהות השואל, אליו נשלחה התשובה. בתחילת התשובה נכתב "וגם זה השיב לו הרב", דהיינו שמדובר בהמשך התשובה הקודמת (סי' מא), שבה נכתב "זוה השיב רבינו שלמה [=רש"י] לר' שלמה מטורש", ואם כן הוא השואל

\* מהדורה קמא של מאמר זה נדפסה ב'אור ישראל', גליון פז, עמ' שג ואילך, והדברים מובאים כאן בעריכה מחודשת בבחינת פנים חדשות באו לכאן.

1 תשובות רש"י, מהד' ישראל אלפנביין, נ"י תש"ג, סימן רכב, עמ' 249. וראה גם במהדורה החדשה של תשובות רש"י, מכון אבוקה, תש"פ, בסימן הנ"ל.

2 תשובות חכמי צרפת ולותיר, מהד' יואל הכהן מיללער, וויען תרמ"א, דף כה, סימן מב. על ספר זה, וכתב היד ממנו נדפס, ראה: אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 24. שמחה עמנואל, שבתי לוחות, ירושלים תשס"ז, עמ' 274-273.

רבנו צדקיה ב"ר אברהם הרופא בספרו שבלי הלקט הביא גם הוא את התשובה הנ"ל, ושם כתב "ולגאון אחד מצאתי: יפקוד לחיים ולשלום את חביבי ר' שלמה ב"ר מאיר...". והוא מעתיק את כל התשובה<sup>3</sup>. בשבלי הלקט מהדורת מכון ירושלים כתב המהדיר הרב שמחה חסידה כי כותב התשובה הוא רש"י, ומקבל התשובה הוא ר' שלמה ב"ר מאיר נכדו<sup>4</sup>. אמנם לפענ"ד קשה לומר שהכוונה לר' שלמה ב"ר מאיר נכד רש"י, שהרי אפילו נניח שנולד כבר<sup>5</sup> הרי משמע מלשון התשובה שהשואל הוא בן גילו של רש"י ולא נכדו הצעיר ממנו מאוד, ובפרט שהוא אינו מוזכר בתשובה בשום תואר של קרבה כגון "נכדי" וכיו"ב. אם נצרף את חלקי המידע נמצא שבדורו של רש"י היה קיים חכם בשם ר' שלמה ב"ר מאיר מהעיר טורש שהיה קרוב בגילו לרש"י<sup>6</sup>.

### ר' שלמה ב"ר מאיר נכד רש"י

ר' שלמה ב"ר מאיר נכד רש"י נודע בדורו בעיקר בעקבות פירושו על התנ"ך וכמומחה בענייני דקדוק וניקוד, וכפי שנקרא "הרב ר' שלמה אבי הדייקנים"<sup>7</sup>. מלבד

3 שבלי הלקט, החלק השני, מהדיר: ר' שמחה חסידה, מהד' מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ח, עמ' קעט, סימן מה.

4 שם, הע' 259-258.

5 קיימת מחלוקת אם ר' שלמה ב"ר מאיר נכד רש"י היה צעיר מאחיו ר' יעקב (רבינו תם) או מבוגר ממנו. לדעת אפרים א' אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"מ, א, עמ' 59, היה ר' שלמה הצעיר, ואף שכתב רבינו תם 'ואני יעקב קטן האחים' (מכתב מרבינו תם אל רבינו אליעזר ב"ר נתן, נדפס בספר ראב"ן, מהד' ר' דוד דבליצקי, בני ברק תשע"ב, סי' תקצז, ח"ג עמ' תשעב, ועוד, ראה הנסמן שם), הרי היה זה 'ביחס לרשב"ם ולריב"ם'. אולם לדעת אברהם גרוסמן (חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 170 הע' 168) אורבך הגיע למסקנה זו רק מפני ש'הוא הניח שהשם שלמה ניתן לו לאחר מותו של רש"י והוא נקרא על שמו. ראייה מוחלטת אין בכך, ואפשר שיש לפרש דברי ר"ת כפשוטם שהוא היה הקטן שבאחים'. המנהג האשכנזי העתיק שלא לקרוא בשם ע"ש אדם חי כנראה שלא נהג עדיין בתקופה הזו, ולפי זה יוצא כי אכן היה רבינו תם הצעיר, ור' שלמה נולד בחיי רש"י.

6 העיר טורש הוא כנראה Tours שבצרפת, ראה: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 333 הע' 29 והע' 30. בעיר זו גר (מאוחר יותר) ר' יוסף, אחיו של רבינו פרץ מקורביל. ראה אורבך, בעלי התוספות, עמ' 576.

7 בכתב יד פארמא 3204 (דה-רוסי 181, כתב יד הכולל פירושי רש"י ורשב"ם לתנ"ך), פורסם ע"י אברהם ברלינר 'לתולדות פירושי רש"י': בתוך: ספר רש"י, יוצא לאור למלאות שמונה מאות וחמישים שנה לפטירתו של רבנו שלמה יצחקי, עורך: הרב יהודה ליב הכהן מימון, מוסד הרב קוק, ירושלים תשט"ז, עמ' קמא [המאמר הנ"ל הוא תרגום לעברית מספרו הגרמנית של ברלינר, Beitrage zur Geschichte der Reschi-Commentare, ברלין 1903. הדברים נמצאים שם בעמ' 16]. וז"ל: "כשם שבעל התאנה יודע זמן לקיטתה ולוקטה בעיתה, כך ידע הק' [=הקב"ה] זמנו של רבינו שלמה ולקחו

הנ"ל, לוטים תולדותיו בערפלה<sup>8</sup>. וכיון שהיה קיים בזמנו כאמור לכל הפחות 'ר' שלמה ב"ר מאיר' אחד נוסף, הרי בכל פעם שנזכר שם זה יש לברר למי הכוונה.

### "כן מצאתי בנימוקי ר' שלמה בר' מאיר"

ברש"י על חולין נחתם דיון ארוך ובלתי רגיל במילים "כן<sup>9</sup> מצאתי בנימוקי ר' שלמה ב"ר מאיר"<sup>10</sup>. המהדיר הידוע הרב משה יהודה הכהן בלוי ז"ל סבר שדיבור זה הוא מתוספותיו של הרשב"ם, ר' שמואל ב"ר מאיר נכדו של רש"י<sup>11</sup>, שחיבר כידוע הוספות לפירושי רש"י (יתכן שהרב בלוי כלל לא ידע על קיומו של הנכד הנוסף ר' שלמה). החוקרים פוזנסקי, אורבך ואחרים כתבו שזו הגהה שהועתקה מחיבורו של ר' שלמה ב"ר מאיר נכד רש"י לתוך פירושו של רש"י סבו בזמן מאוחר יותר<sup>12</sup>. אך קשה לומר כך, מפני שעניין זה מובא בשם רש"י בכמה ראשונים, כגון רבינו יהונתן מלוניל שהביאו בשם 'לשון הרב רבנו שלמה הצרפתי ז"ל'<sup>13</sup>, הראב"ה

בעיתו להכניסו בישיבה של מעלה, ואיננו כי לקח אותו אלקים. מכאן ואילך פירש בן בתו רבנו שמואל הזקן, אחיו של רבנו יעקב, אחיו של רבנו יצחק, אחיו של הרב ר' שלמה אבי הדייקנים, בני רבנו מאיר הזקן, בן החבר רבנו שמואל, ושם אמם מרת יוכבד החסידה בת רבנו שלמה".

8 ראה אורבך, בעלי התוספות עמ' 59. שמואל אברהם פוזנסקי, 'מבוא על חכמי צרפת ומפרשי המקרא' שנדפס בריש ספר 'פירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מבלגנצ'י, הוצאת מקיצי נרדמים, ווארשא תרע"ג, עמ' L. ר' אברהם מאיר וייס, שמות חכמים, בני ברק תשס"ט, עמ' קי הע' 59. בספר ערוגת הבושם לרבנו אברהם ב"ר עזריאל מביא: "ור' שלמה אחי ר"ת" (ערוגת הבושם, מהד' מקיצי נרדמים, עורך: אפרים אלימלך אורבך, ירושלים תרצ"ט, כרך א, עמ' 3). "ור' שלמה אחי ר"ת כתב" (שם עמ' 59, ושם עמ' 111). "ופירש ר' שלמה ב"ר מאיר" (שם עמ' 192). "ופירש רשב"ם... ר' שלמה אחיו" (שם עמ' 196. ובדומה לכך עמ' 294). ועוד הרבה - ראה במפתח השמות שבסוף כרך ד (ירושלים תשכ"ג).

9 כ"ה לפנינו. ובדפוס שונצינו: כך.

10 קטז, ב ד"ה הרי.

11 מבוא לספר הבתים, נ"י תשד"מ, שבסופו נדפסו כמה קטעים מתוספות רשב"ם על רש"י מסכת שבת.

12 אורבך, בעלי התוספות, עמ' 59. וייס, שמות חכמים, עמ' קי הע' 59: "אולי הוא רבינו". ר' רפאל הלפרין, רש"י: חייו ופירושו, ירושלים תשנ"ז, ב, עמ' 411. שו"ת התשב"ץ ח"ג, מהד' מכוון שלמה אומן ומכוון ירושלים, ירושלים תשס"ז, עמ' רמה הע' 19. מחזור ויטרי, מהד' הורוויץ, עמ' 60 ובעוד כמה מקומות. ש"א פוזנסקי, 'מבוא על חכמי צרפת ומפרשי המקרא', עמ' L הע' 1 כתב: "ואחרי כי אין זה מדרך רש"י להכניס פסקים שלמים כאלו בפירושו, נראה שזה הוספה מאוחרת, ואם תהיה פה הכוונה לר' שלמה שלנו [= ר' שלמה בר' מאיר נכד רש"י] כי אז יצא מזה שתהיה לו יד ושם גם בהלכה".

13 חידושי רבינו יהונתן מלוניל, חולין, מהד' מכוון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשע"ד, עמ' תצג

בשם 'לשון רבינו שלמה בפירושו'<sup>14</sup>, ור' יצחק אור זרוע 'שוב מצאתי תשובת רש"י'<sup>15</sup>, וא"כ לא יתכן לומר שזו הוספה מאוחרת בתוך דברי רש"י. וביותר יקשה שבשבלי הלקט מובא הדבר בנוסח "וכן מצאתי בתשובת רבנו שלמה ב"ר שמשון זצ"ל"<sup>16</sup>, שמשון ולא מאיר, אף שכמה קטעים לפני כן הביא דברים בשם רבנו שלמה - רש"י<sup>17</sup>. ועוד, עניין זה מובא גם בספר המכריע לרבינו ישעיה דיטראני (הרי"ד) בשם "תשובת רבינו שלמה הקטן ב"ר שמעון זצוק"ל"<sup>18</sup>, וכן בתשובות הרי"ד מובאת הלשון הנ"ל<sup>19</sup> (וברור שצ"ל 'שמשון' ולא 'שמעון'<sup>20</sup>).

הרב מנחם זאב חסידה, הראשון שפרסם מכת"י את ספר שבלי הלקט חלק שני, כתב על זה "במכריע ר' שלמה הקטן ב"ר שמשון, ועירוב פרשיות יש כאן כי כל הנעתק ע"י המכריע והשבלי הלקט הם לשון רש"י כמעט אות באות בחולין קטז, ב. ואולי גם זה אינו מרש"י, רק שהוכנס אח"כ, ואולי הייתה זאת בתשובות של רבנא ששון שהוא ר' שלמה ב"ר שמשון שהיה בזמן רש"י, אבל ברש"י שם מסיים: כן מצאתי בנימוקי רבנו שלמה ב"ר מאיר. ולמבקרים פתרונים"<sup>21</sup>.

וכתב על זה הרב שמחה חסידה (נכדו של ר' מנחם זאב) בהערותיו בשבלי הלקט חלק שני מהד' מכוון ירושלים: "ויתכן שיש למצוא בזה סימוכין להשערה שהעלה הגאון בעל בנין ציון בחידושי לחולין שם, שקטע זה מ'ואני הייתי' אינו מדברי רש"י אלא שיטה שלישית (?) מנימוקי רשב"ם, שמעתיק דברי רש"י צירפם יחד, עיי"ש"<sup>22</sup>.

14 ספר ראב"ה, מהד' דבליצקי, סי' א'קכג, עמ' קעא-קעב.

15 אור זרוע, חלק א, מהד' מכוון ירושלים, סי' תשע"ו, עמ' תרפ"ט.

16 שבלי הלקט, החלק השני, סי' לד, עמ' קיט.

17 שבלי הלקט, שם, עמ' קיז.

18 ספר המכריע להרי"ד, עורך: הרב שלמה אהרן ורטהימר, מהד' מכוון כתב יד וספר, ירושלים תשנ"ח, סי' לג, עמ' קצא.

19 תשובות הרי"ד, עורך: הרב אברהם יוסף וורטהיימר, מהד' מכוון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשמ"ז, סי' ג, עמ' סא-ב הע' יד.

20 על החילוף בין שמות שמשון, שמעון, שמע"ל ועוד, ראה גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 347-348. ויש להעיר שהראב"ה, האור זרוע ובעל שבלי הלקט הביאו מראשית הדיבור עד קרוב לסופו (הראב"ה עד שורה וחצי לפני סוף הדיבור, והאור"ז עד חמש שורות לפני סוף הדיבור, ור' יהונתן מלוניל רק את ראשית הדיבור) בשם רש"י, אמנם בשבלי הלקט מתחיל בשם ר' שלמה ב"ר שמשון רק מ"אני הייתי" שבאמצע הדיבור (לאחרי הציון לפסחים כט, ב).

21 הסגולה, שנה ראשונה, חוברת יט, ו' ואתחנן, ט"ו מנ"א תרצ"ד, דף נו, א מדפי שבלי הלקט. שבלי הלקט חלק שני מהד' הסגולה י"ל לאחרי כן במהדורת צילום, ירושלים תשכ"ט.

22 עמ' קיט הע' 76.

פירוש דבריו: ה'בנין ציון' כתב דעד 'ואני הייתי' הוא מרש"י, ומ'ואני הייתי' ואילך הוא מר' שלמה ב"ר מאיר. ויש למצוא סימוכין לכך ממה שתשובת רשב"ש מתחילה מ'ואני הייתי', שיש ללמוד מזה שלפחות מכאן אין אלו דברי רש"י. אבל לכאורה מוכח דלא כן, שהרי בספר המכריע ובתשובת הר"ד הובא כל העניין בשם רשב"ש, מהתחלת הדיבור, ומזה מוכח שמרועה אחד ניתנו.

מכל המקורות הנ"ל יוצא שנראה שצ"ל: "נימוקי ר' שלמה ב"ר שמשון", וקטע זה הועתק לתוך פירושו של רש"י ע"י אחד המעתיקים כבר בימי הראב"ה<sup>23</sup>. שוב ראיתי שכבר עמדו בזה הג"ר ניסן זק"ש בהערותיו לתוספות ר"ד: "וכאשר תעיין בספר המכריע לרבנו סימן ל"ג תראה כי מה שכתוב שם בזה"ל 'ואני הייתי'... הובא כל זה על שם רבינו שלמה הקטן בן ר' שמעון זצוק"ל, ויתכן שגם לפנינו צריך להגיה 'שמ', והסופר טעה וקרא 'מא'..."<sup>24</sup> עיין שם המשך דבריו. גם הג"ר אברהם יוסף וורטהיימר בהערותיו לתשובות הר"ד<sup>25</sup> כתב וזה לשונו: "ולפנינו ברש"י שם בסוף הדיבור כתוב: כן מצאתי בנימוקי רבינו שלמה ברבי מאיר, וצ"ל כמו שהוא לפנינו בשבלי הלקט [=ר' שלמה בר' שמשון]. ובגמרא דפוס שונצינו ליתא סיוס זה ברש"י שם<sup>26</sup>". וכך כתב גם בנו הג"ר שלמה אהרן ורטהיימר בהערותיו לספר המכריע של הר"ד בשם אביו ר' אברהם יוסף<sup>27</sup>.

ולפי דברינו יוצא שצריכים לתקן את מה שבכל ספרי תולדות הראשונים<sup>28</sup> מביאים את הדיבור הנ"ל ברש"י כאחד המקורות על קיומו של ר' שלמה ב"ר מאיר נכד רש"י בהנחה שדברים אלה נוספו ע"י מעתיק מספר נימוקיו של ר' שלמה זה, ויש הרוצים להוכיח מכאן שר' שלמה ב"ר מאיר הנ"ל חיבר ספר הלכתי-תלמודי. וכל זה אינו, שהרי אפילו אם נאמר שהגרסה הנכונה היא ר' שלמה ב"ר מאיר - הרי יש שני חכמים הידועים לנו בשם זה ולכן אין לקבוע על פי השם בלבד למי הכוונה, ובפרט שהוכח שצ"ל ר' שלמה ב"ר שמשון, וממילא הקישור של נכדו של רש"י לעניין זה הוא בבחינת מגדל הפורח באוויר.

אמנם יש להעיר כי ישנם ראשונים שהביאו עניין זה בשם רש"י, כגון בספר האורה הובא ראשית הדיבור בסתם<sup>29</sup>, והרי ספר האורה הוא מבית מדרשו של רש"י, וייתכן מאוד שדבר זה מפי רש"י נכתב. וכן הוא גם בסידור רש"י בסתם<sup>30</sup>. ובספר מעשה הגאונים הובאו הדברים בשם "ואמר לן רבי"<sup>31</sup>, ובמבוא לספר זה כתבו תחת ערך 'רבי' "רבי סתם הוא ע"פ רוב רש"י", ואחת הדוגמאות שהביאו הוא דיבור זה<sup>32</sup>. וכן ברוקח "דפסק רבנו שלמה בפרק כל הבשר"<sup>33</sup>. ובספר ארחות חיים הובאו הדברים בשם "הר"ש ז"ל"<sup>34</sup>. ואולי יש להסביר זאת בכך שפעמים רבות נתחלפו תשובות ופירושים של רבינו שלמה ב"ר שמשון עם תשובות ופירושים של רש"י, כשהדברים הובאו בשם 'רבינו שלמה' סתם<sup>35</sup>.

## דברי ר' שלמה ב"ר שמשון הוא רבנו ששו"ן בפירושו רש"י על מסכת חולין

פרופ' אברהם גרוסמן כותב בעניין "האם קיבל רש"י תורה גם מפיו של ר' שלמה ב"ר שמשון" בספרו חכמי אשכנז הראשונים<sup>36</sup>, שכינויו של ר' שלמה ב"ר שמשון הוא

- 28 חלקם נסמנו לעיל הערה 12.
- 29 חלק א, מהד' שלמה בובר, לבוב תרס"ה, עמ' קי הע' 137. וראה שם הע' יא. במהד' מכון ירושלים, עמ' שמג ליד הע' קסא.
- 30 מהד' יעקב פריימן, מקיצי נרדמים, ברלין תער"ב, עמ' 291 ס' תריב.
- 31 מהד' יעקב פריימן, מקיצי נרדמים, ברלין תר"ע, עמ' 6 ס' ט.
- 32 עמ' xxi.
- 33 ס' תכא.
- 34 מהד' משה שלזינגר, ברלין תרס"ב, ח"ב, הלכות איסורי מאכלות, ס' סח, עמ' 331.
- 35 גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 327-326. שם הע' 1. שם, עמ' 328 הע' 5. הנ"ל, "בני מכיר וספרים 'מעשה המכירי'", תרביץ מו, תשל"ז, עמ' 132-129.
- 36 גרוסמן, שם, עמ' 333-330.

23 שהרי כנ"ל הראב"ה מביאו בשם רבינו שלמה בפירושו.

24 תוספות ר"ד, מסכת עבודה זרה, ירושלים תשי"ט, עמ' קב הע' 271.

25 תשובות הר"ד, עמ' סא-ב הע' יד.

26 צריך ביאור כוונתו, שהרי בצילום דפוס שונצינו שב'אוצר החכמה' נמצא סוף הדיבור (בשורה האחרונה של העמוד):

והוא שכתב רש"י על שם רבינו שלמה הקטן בן ר' שמעון זצוק"ל, ויתכן שגם לפנינו צריך להגיה 'שמ', והסופר טעה וקרא 'מא'... עיין שם המשך דבריו. גם הג"ר אברהם יוסף וורטהיימר בהערותיו לתשובות הר"ד<sup>25</sup> כתב וזה לשונו: "ולפנינו ברש"י שם בסוף הדיבור כתוב: כן מצאתי בנימוקי רבינו שלמה ברבי מאיר, וצ"ל כמו שהוא לפנינו בשבלי הלקט [=ר' שלמה בר' שמשון]. ובגמרא דפוס שונצינו ליתא סיוס זה ברש"י שם<sup>26</sup>". וכך כתב גם בנו הג"ר שלמה אהרן ורטהיימר בהערותיו לספר המכריע של הר"ד בשם אביו ר' אברהם יוסף<sup>27</sup>.

ואף שאחר כך הדפיסו בני משפחת שונצינו את מסכת חולין שנית בבית דפוסם שעבר לעיר פיזרו, יש להוכיח שדפוס זה (הנמצא ב'אוצר החכמה') הוא דפוס שונצינו לפי התיאור שנתן א"מ הברמן בספרו 'המדפיסים בני שונצינו' (תולדותיהם ורשימת הספרים העברים שנדפסו על ידיהם, וינה תרצ"ג. וראה גם מש"כ ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ, במאמרו על הדפסת התלמוד, עורך: א"מ הברמן, ירושלים תשי"ב, עמ' כו) על שתי המהדורות. ואלו תיאוריו: 'דפוס הראשון: "מסכת חולין עם פירש"י ותוספות ופסקי תוספות. חמ"ד ושהמ"ד (שונצינו) ט"ו תמוז רמ"ט. 2. קפ"ד דף" (עמ' 25). דפוס השני: "מסכת חולין עם פירש"י, תוספות ופסקי תוספות. חמ"ד (פיזרו). תמוז רע"ט. 2. קע"ח דף" (עמ' 58). והנה בצילום שב'אוצר החכמה' יש שס"ח עמודים, וכיון שכל שני עמודים הם דף, יהיה מספר הדפים קפ"ד. ואולי כוונתם לדפוס השני שנדפס בפיזרו, אך אינו תח"י כעת.

27 ספר המכריע להר"ד, עמ' קצא הע' טז.

ר' ששון<sup>37</sup>. הוא מציין לארבעה קטעים שהביא האור זרוע בהלכות שחיטה מפירושו רש"י למסכת חולין שבהם רש"י מעתיק את דברי רבנו ששון, אמנם ברש"י שלפנינו (וכן בספרים כתבי יד שלפני האור זרוע) חסרים הם:

א. "ופרש"י... ואמר לנא רבנא ששון שראה זקן אחד... עכ"ל, ויש פירושים שאין בהם רבנא ששון<sup>38</sup>. כוונת האור"ז לפירושו רש"י לפרק אלו טריפות דף מד, א.

ב. "פי' רבנו שלמה... הורה המורה" ששון עכ"ל, ויש פירושים שאין כתוב זה בהם, ואיני יודע אם הסופר דילג<sup>39</sup>. פרק אלו טריפות דף מג, א.

ג. "פי' רבינו שלמה בדק מורינו ששון... עכ"ל<sup>40</sup>. שם דף מב, א.

ד. "וכ"כ רבינו שלמה זצ"ל ואמר לנו המורה... רבינו ששון עכ"ל<sup>41</sup>. שם.

כמו כן מציין גרוסמן לדקדוקי סופרים עמ"ס חולין שהביא מובאה מכתבי יד של פירושו רש"י לחולין (מה, א) "כך שמעתי מפי רבינו ששון"<sup>42</sup>.

אחר כך ממשיך גרוסמן לדון אם היו הוספות אלו שברש"י רק במהדורה קמא וכו', והביא דבריהם של החוקרים: לדעת אברהם עפשטיין מקור הדברים ברש"י עצמו. פסקיו של רשב"ש היו במהדורה ראשונה של פירושו רש"י שנתחברה עוד בוורמייזא אך לא במהדורה בתרא, ומכאן הנוסחאות השונות בפירושו רש"י שעליהן העיר בעל 'אור זרוע'. את דעתו קיבל א"מ ליפשיץ. גם אפוטביצר סבר שאפשר שמקורם בדבריו של רש"י עצמו, בהניחו, בטעות, שכבר ר' שמחה ייחסם לרש"י. שונה דעתו של י"נ אפשטיין. הוא רואה בהבאות אלה הוספה מאוחרת שנכתבה בשולי הגליון, והוכנסה אחר כך לתוך פירושו של רש"י. נוסף על עדותו החשובה של בעל 'אור זרוע' שחסרות הן בכתבי יד אחרים, הוא הסתמך על העובדה, שחלק מפסקים אלה שונה מפירושו של רש"י עצמו באותה מסכת. הוכחה אחרונה זו איננה מחייבת כלל: רש"י הירבה להביא פירושים ופסקים גם כאשר שונים היו מדעתו שלו, לעיתים דחה אותם במפורש, ולעיתים הסתפק בהבאתם ב'לישנא אחרינא'.

37 גרוסמן שם, עמ' 327 כתב שככל הנראה רשב"ש בעצמו בחר כינוי זה. ראה המסופר בנחלת שד"ל: אוצר טוב, 'כולל דברים עתיקים מתוך כ"י מועתקים', שנת תרל"ט, עורכים: ר' אברהם ברלינר, ור' דוד האפמאן, עמ' 47: "שני רבנים היו בדור אחד, רבינו שלמה ב"ר יצחק בעל הפירושו, ורבינו שלמה ב"ר שמשון. ואחד היה חותם עצמו ששון על שם אביו". הובא אצל גרוסמן, שם הע' 1.

38 אור זרוע, הלכות שחיטה, חלק א, סי' שעד, מהד' מכון ירושלים, עמ' שט.

39 שם, הלכות טריפות, ח"א, סי' תה, עמ' שכט.

40 שם, סי' תח, עמ' שלב.

41 שם, סי' תטז, עמ' שנה.

42 ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ, דקדוקי סופרים, מנחות וחולין, מינכען תרמ"ו, דף מה, א הע' י.

ניתן להביא סיוע לדעתו של י"נ אפשטיין ממקום אחר: רש"י איננו משתמש בלשון 'המורה', אלא 'מורי' או 'רבי', וכן לא בלשון 'לנא' ברבים, אלא: 'לי' ביחיד (עד כמה שרשאים אנו לקבוע על סמך הדפוסים אשר לפנינו, ללא בדיקה מקפת של כתבי היד). כמו כן לא מצינו בכל מקום אחר שרש"י יתאר את רשב"ש כמורהו, או יכנהו מורי. קשה לקבוע מסמרות בשאלה זאת, אך דעת י"נ אפשטיין היא המסתברת.

אמנם אחר כך כתב גרוסמן כי אעפ"כ ברור כי היה לרש"י דין ודברים עם ר' שלמה ב"ר שמשון, והוא נותן לכך כמה דוגמאות, ואחת מהן במסכת חולין: בפירושו של רש"י למסכת מצויות הבאות שאין דומות להן מצד לשונן בכל מסכת אחרת, ונראה שהן מתייחסות לתורתו של רשב"ש: '...לשון מורי. לשון אחר... וכל לשון זה אינו נראה לי, ומפי גאון שמעתי'. בהמשך שם: 'ומפי גאון אחר שמעתי... ולשון מורי הראשון הגון, וסייג מצאתי לו בהלכות גדולות, והוא עיקר'; 'כך שמעתי, וקשיא לי... ופירושו משובש הוא מאדם חריף ומפולפל' (ודחה פירוש זה!). ודאי הוא שאין אלה הוספות מאוחרות, שהרי רש"י עצמו דן בהן. בפירושו לש"ס הירבה רש"י להביא דברי רבותיו, אך לא כינה אותם בתואר 'גאון', ולא כתב בשום מקום על פירושו רבותיו: "מאדם חריף ומפולפל". פירושי ה"גאון" אף הובאו בצד הפירושו של מורו, ונדחו על ידי רש"י. למרות שאין לכך הוכחה חד משמעית, קרוב מאוד הוא שהמדובר בר' שלמה ב"ר שמשון. הוא מכונה בסתם על ידי חבריו ותלמידיו בתואר 'גאון', תואר שלא כינו בו חכם אחר בחייו, והוא עסק הרבה בהלכות טריפות ונחשב מומחה בנושא זה. רש"י למד מסכת חולין אצל ר"י הלוי בוורמייזא (עירו של רשב"ש), ואז היה כבר רשב"ש חכם מפורסם. במסכת זאת הירבה רש"י להביא פירושים נוספים על אלה של רבותיו, ובדרך כלל דחה אותם, אפשר שגם הם מקורם בפירושו של רשב"ש (בכתב או בעל פה), ויתכן שרש"י לא רצה לקוראו בשמו כי הוא הירבה לחלוק עליו.

אם אכן דברים אלה אינם מדברי רש"י אלא הוספה מאוחרת, ברור כי הוספות אלה הן מתלמידי רבינו ששון, ובכך מבוארים כל הלשונות הבלתי רגילים שברש"י. ולפי זה מובן מה שבתוך פירושו רש"י נכלל גם הדיבור הנ"ל שמקורו קרוב לוודאי בדברי רבינו ששון.

אמנם דבר המעורר עניין הוא שבפירושו רש"י שהיה לפני הרב"ה היה דיבור זה חלק מהפירושו, ואילו בפירושו שהיה לפני האור זרוע תלמידו היה חסר, והאור זרוע לא העיר על כך, על אף שהעיר על שינויים אחרים בין כתבי יד של פירושו רש"י לחולין. ומה שהיה לפני האור זרוע הוא בלשונו "מצאתי בתשובת רש"י" (שכפי שהובא לעיל היו אלו שהחליפו בין רש"י ורבינו ששון, ויש להניח כי התשובה שהייתה לפני האור זרוע נכתבה על שם רבינו שלמה סתם). ומכאן מוכח שדיבור זה הוא הוספה מאוחרת בפירושו רש"י, ורק בכמה ספרים נוסף עניין זה.

## הצעת פתרון הדברים

פרופ' יעקב שמואל שפיגל בספרו 'עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה', אחר שהביא את דברי פוזנסקי (שהובאו לעיל) שמוכיח ממה שבד"כ אין רש"י מכניס בפירושו פסקים שלמים שזו הוספה מאוחרת בדברי רש"י, כתב: אכן בפירוש רש"י כ"י פרמא 1309/2598 (מכון לתצלומי כתבי יד עבריים, בית הספרים הלאומי בירושלים, ס' 13596) חסר משפט זה (דברי רש"י מסתיימים במלים: 'אבל פירשא שרי כי האי'), וכ"ה גם בכ"י פרמא 1304/2756 (ס' 13605). כעין זה גם בכ"י פפד"מ 159 (ס' 22025)<sup>43</sup>. רצונו לומר שיש להוכיח ממה שבכתבי יד חסר סוף הדיבור כפי שהוא לפנינו, שאכן יש בזה הוספה מעשה ידי מעתיק.

והנה הדיבור כפי שמופיע בכתבי יד הוא הדיבור כפי שמובא ע"י הראב"ה, והיינו שהשורות האחרונות בדיבור לא היו לפניו, כולל גם חתימה זו<sup>44</sup>. וא"כ יש מקום רב לשער כי אחד התלמידים מצא עניין זה בנימוקי ר' שלמה ב"ר מאיר (ואין לדעת אם הוא נכד רש"י או חכם אחר בשם זה) בתוספת כמה שורות המשלימות ומסבירות את העניין. הוא ציין לעצמו בשולי הגליון את ההוספה ושמצא אותה בנימוקי ר' שלמה ב"ר מאיר, ואחד המעתיקים הכניס את הדברים שצוינו בגליון לתוך הפירוש. אם כן יוצא שרוב הדיבור הוא מדברי ר' שלמה ב"ר שמשון שנוספו בתוך פירוש רש"י, כדמוכח לעיל, אמנם השורות האחרונות הן מנימוקי ר' שלמה ב"ר מאיר (ואולי כן היה כבר לפני ר' שלמה ב"ר מאיר, ואין איתנו יודע עד מה), ואין צורך לשנות את הגירסה.

43 יעקב שמואל שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה, עמ' 204.

44 ואין לומר שקיצר בהביאו דברי רש"י (כמו שהעלה השערה זו הרב דבליצקי, ראב"ה, ד, עמ' רצה [במהדורת בני ברק, תשע"ט] בהערות ותיקונים לעמ' קעב), כיון שגם בכתבי יד של רש"י הוא כן, ובפרט שבלא המשך חסר קצת ביאור בדברי רש"י, וקשה לומר שיקצר באופן הגורע מן ההבנה



## הרב אהרן גבאי

עוד בעניין מחבר 'תוספות ישנים'  
למסכת ראש השנה

לפני שלוש שנים פירסמתי בבמה זו מאמר מפורט<sup>1</sup>, שבו דחיתי את השערת החוקר שלם יהלום<sup>2</sup> שטען שתוספות ישנים לר"ה הם לר"ש משאנץ. בשנה החולפת פירסם יהלום מאמר נוסף בסוגיא זו<sup>3</sup>, ובו ניסה לקיים את דעתו בדבר זיהוי תוספות ישנים לר"ה כתוספות שאנץ, אם כי הפעם הדברים נכתבו בצורה יותר מסופקת, וכלשונו בסיכום המאמר שם (עמ' 111): "תוספות ישנים נכתבו בידי אחד מיוצאי בית מדרשו של ר"י, וככל הנראה מדובר במהדורה המוקדמת של 'תוספות שני'. ייתכן כי קובץ זה עבר פעולות עריכה ועיבוד, ולכן קיימות בו הוספות מאוחרות".

ניכר שהמאמר החדש נכתב כתגובה למאמרי. בגוף המאמר מזכיר יהלום את רוב הנקודות שהשגתי עליו במאמרי (עיין בהערות מספר 25, 28, 30, 35, 39, 78, 83), אך בדרך כלל אינו משיב על דבריי לגופם<sup>4</sup>. במאמרי הוכחתי בפירוט שתוספות ישנים לר"ה אינם לר"ש משאנץ ודחיתי את הראיות הבודדות שהביא יהלום לדבריו, ולא ראיתי בדבריו במאמרו החדש משהו שאמור לגרום לי לחזור בי (חוץ מנקודה אחת, ראה להלן). חשוב להדגיש כי גם לו תידחה ראיה פלונית ותתחזק ראיה פלמונית,

- 1 א' גבאי, 'מיהו מחבר תוספות ישנים למסכת ראש השנה', 'המעין' גיל' 237, ניסן תשפ"א, עמ' 79-75.
- 2 שלם יהלום, 'תוספות שני: מהדורותיו ומאפייניהן', תרביץ, פ, חוברת א (תשע"ב), בעיקר בעמודים 43-47.
- 3 ש' יהלום, 'לשאלת קדמותן של תוספות ישנים למסכת ראש השנה', מורשת ישראל, 2022, גליון 20, מס' 1, עמ' 115-91.
- 4 לדוגמא: "דברי גבאי נובעים מחוסר הבנה (ההדגשה ממני. א"ג). והמקבילה במרדכי מצביעה דווקא על בעלותו של ר' שמשון בן אברהם על הקובץ; ראו: יהלום, 2011, עמ' 45, הערה 22". והרי השגתי נכתבה בדיוק על מה שכתב במאמר שם, ובהערה 22 שם לא כתב כלום מלבד הפנייה לדברי המרדכי. הרי שבמקום לענות על דבריי, הוא כותב כמתנבא שדבריי נובעים מחוסר הבנה, ושב ומפנה למה שהוא עצמו כתב, אותה טענה שעליה אני משיג; וכן בהע' 83 שם הוא מציג את דבריי באופן חלקי ודוחה אותם בקש: "גבאי גם הסתמך על כך שכמה דיונים (ההדגשה ממני. א"ג) שבהם נקט המחבר לשון אישית מופיעים רק באחד מן הקבצים. חשוב להבהיר שיש להבחין בין המושג "מהדורה" במשמעות של עיבוד מחדש של כל הספר, ובין חזרה נקודתית בנושא מסוים ללא כתיבה מחדש של כל החיבור. המהדורות של הרמב"ם והרי"ף שייכות לסוג של חזרה נקודתית; ראו: פרידמן, 1993, עמ' 148. לעומת זאת, מהדורות התוספות של ר' שמשון הן כתיבה מחדש של היצירה בחילופים מרובים של תוכן וסגנון". אילו טענתי הייתה על כמה חילופים נקודתיים היה ממש בתשובתו, אך המעיין במאמרי יראה שטענתי היתה שבכל המקומות האישיים בשני הקבצים בכלם אין שום נקודת מפגש בין הקבצים, ועל זה לא תועיל כלל תשובתו.

עדיין מכלול הנתונים והראיות מוכיח בצורה ודאית והחלטית שתוספות ישנים לר"ה לא נכתבו כלל בידי ר"ש משאנץ (ואף אין ראיה משכנעת לכך שתוספות אלו נכתבו על ידי אחד מתלמידי ר"י הזקן האחרים), וזו הייתה עיקר השגתי על יהלום.

בנוסף על כך, גם לדעת יהלום שתוספות ישנים על ר"ה הם ככל הנראה מהדורה אחרת של תוספות שאנץ - מאחר וגם לדעתו אין הדברים חתומים, והכל רק השערות ובגדר "ככל הנראה" בצירוף הבהרה ש"ייתכן כי קובץ זה עבר פעולות עריכה ועיבוד ולכן קיימות בו הוספות מאוחרות", לא ניתן לבנות מגדלים ולכתוב מאמרים ארוכים על "מאפייני המהדורות של תוספות שאנץ" על סמך השערה מסופקת כזו. אבן יסוד במחקר הוא שלא בונים תאוריה מקיפה על יסודות מסופקים שלא הוכחו כל צורכם כאמור איני רואה צורך להשיב על כל דבריו, אך בכל זאת אעיר כמה הערות על דברי יהלום במאמרו החדש:

בהע' 25 הוא כותב "גבאי גם הציע ללא אסמכתה טקסטואלית להגיה את המובאה" וכו'. הוא מתעלם ממה שכתבתי בפירוש שהגהה זו מסתמכת על המקורות המקבילים של עניין זה, עיי"ש, האם זה נקרא 'ללא אסמכתה'?

בהע' 39 הוא כותב "גבאי התנגד נחרצות לשיוך תוספות ישנים לר' שמשון, ובמקום זאת הניח שתוספות ישנים מבוססות על תורת תלמיד ר"י לא ידוע. לדבריו, גם תוספות שנג' הן עיבוד של אותו קובץ מתלמיד ר"י (ראו: גבאי, 2021, עמ' 77 הערה 7). **בהינתן שגם לדברי גבאי תוספות ישנים משתייכות לבית המדרש של ר"י, לא ברורה כלל תכלית השגתו**" (ההדגשה שלי. א"ג). איני מבין איך העובדה שאני מסכים שיתכן שתוספות ישנים לר"ה מבוססות על תורת תלמיד ר"י, ושיתכן שגם תוספות שאנץ מבוססות על אותו קובץ קדום שאינו בידינו, מביאה למסקנה שבעצם אין בינינו מחלוקת, עד כדי כך שלא ברור ליהלום מה באתי להשיג עליו - והרי אנחנו עוסקים בשאלה גדולה וחשובה, האם תוספות ישנים לר"ה נכתבו בידי ר"ש משאנץ והם מהדורה אחרת שלו, וממילא יש ללמוד ממכלול ההבדלים שבין הקבצים על אופן פעולתו של הר"ש משאנץ, וכהגדרתו של יהלום בסיכום מאמרו החדש עמ' 111: "הממצא שעולה ממחקר זה בדבר הימצאותן של שתי מהדורות 'תוספות שנג' למסכת ראש השנה, **מאפשר כניסה לסדנת היצירה של ר' שמשון** (ההדגשה ממני. א"ג), ואם תיעשה השוואה דקדקנית בין הקבצים נוכל לעמוד על התפתחות הליכי החשיבה של ר' שמשון. לאור מרכזיותו של ר' שמשון בעולם הלמדנות היהודי, ניתוח זה יעשיר את מידת הבנתנו בתהליכים ובמגמות בהיסטוריה של ההלכה". ואם כן יש ויש גם לדבריו של יהלום הבדל כבין שמים וארץ אם מדובר במהדורה אחרת של תוספות ר"ש משאנץ או שמדובר רק בתוספות שמבוססות על תלמיד אחר של ר"י הזקן [חשוב להבהיר, שאת הדברים הנ"ל, שהתוספות ישנים יתכן שמבוסס על תוספות תלמיד אחר של ר"י ושיתכן שגם

התוספות שאנץ מיוסד על אותו תלמיד, כתבתי במאמרי בהערת שוליים כאפשרות גרידא, ציינתי כי מדובר ב"הרגשה", וסיימתי כי "העניין טעון בדיקה מקיפה".

שם בהע' 39 כתב: "ראוי להדגיש שר' שמשון היה הכותב המובהק של שיעורי ר"י, ותוספותיו אינן מבוססות על קבצים של תלמידים אחרים". הנחה זו היא רעיון חדש של יהלום לצורך העניין שבכאן, בלי שום בסיס והוכחה של ממש [אגב, לאמיתו של דבר בשנים האחרונות הוכחתי במאמרים שונים על תוספות שאנץ במסכתות שונות שיש בו דיבורים שלמים שמיוסדים על תוספות רבינו יהודה או תוספות רבינו אלחנן (ראה: אהרן גבאי [=יהודה כהן], 'קטעים מתוס' שאנץ למסכת קידושין', ירושתנו, שנה שישית (תשע"ב), עמ' כט-לג), וככל שחקר ספרות התוספות מעמיק והולך מתגלה יותר ויותר שקבצי התוספות של תלמידי ר"י בנויים אחד על גבי השני באופן מפותל הדורש מחקר מעמיק (ראה מאמרו של הרב אריאל אפרים אהרונוב "על זיהוי התוספות בזבחים כתוספות שאנץ", מכילתא, ב כסלו תשפ"א, עמ' 86-27, שהוכיח שבתוספות שאנץ במסכת זו העתיק קטעים מתוספות אחיו הריצב"א, ושלאחר מכן הריצב"א כתב הערות וגליונות על תוספות אחיו, ושגם רבינו ברוך תלמיד ר"י כתב גליונות על תוספות שאנץ לזבחים). יתכן שיהלום חלוק על דעתי במחקרים אלו, אך עיקר השגתי פה עליו הוא איך כתב נקודה משמעותית שאין לה שום ביסוס כאילו היא הנחה פשוטה וידועה].

ולסיום, תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. הנני מודה שטעיתי בהע' 10 במה שכתבתי שדברי הר"ן בשם התוספות מועתקים מדברי הרשב"א, ושדברי הרשב"א בשם תוספות מתאימים הן לתוספות שאנץ והן לתוספות ישנים, ושצריך לתקן מה שכתב יהלום שדברי הר"ן בשם תוספות מתאימים יותר לתוספות ישנים. על כל זה העיר יהלום בהע' 30 וסביבתה בצדק שדבריו אינם צריכים תיקון. ואכן, בעיון חוזר מתברר ששגיתי בחופזי, כי בר"ן ד"ה 'וצדקה מחייב' נמצאים שני ציטוטים שונים בשם תוספות, אחד בהתחלה, ואחד בהמשך בד"ה וכתבו התוספות. אני ראיתי רק את הציטוט הראשון שהוא אכן מועתק מהרשב"א ואין בו קירבה מיוחדת לתוספות ישנים, ולכן השגתי על יהלום; אך יהלום צודק שהוא הפנה במאמרו לעיין בר"ן ד"ה וכתבו התוספות, ושם הקטע אינו מועתק כלל מהרשב"א, ותוכן הדברים אכן מתאים יותר לתוספות ישנים מאשר לתוספות שאנץ, ואין צריך לתקן בדברי יהלום מאומה. אולם לגופם של דברים, אף שהציטוט הר"ן בשם תוספות מתאים יותר לתוספות ישנים מאשר לתוספות שאנץ, עדיין אין אף שמץ ראיה שתוספות ישנים הוא זה שעמד לפני הר"ן, ואדרבה שינויי הסגנון בין לשון התוספות שבר"ן לבין לשון תוספות ישנים מטה את הכף לומר שבידי הר"ן היה קובץ אחר שאינו בידינו. והאמת והשלום אהבו.



## נתקבלו במערכת

**אורך ימים אשביעהו.** 71 מפגשים עם ההיסטוריה. יעקב פרנק. הרצליה, ספרי ניב, תשפ"ד. 487 עמ'. (www.nivbook.co.il)

יעקב פרנק הוא נכדו של רבי צבי פסח פרנק רבה של ירושלים. ממרום גילו, באמצע העשור העשירי לחייו, הוא מספר על 71 מפגשים במהלך פעילותו הציבורית המגוונת עם גדולי הדור, עם שועי עולם, עם יהודים גדולים ולהבדיל עם גויים מעניינים. הספר פותח בזיכרונותיו הצלולים והמרתקים על סבו הרב פרנק, ממנו הוא עובר לראי"ה קוק ולרב הרצוג ולרבי מלובביץ' ולאדמו"ר מגור האמרי אמת' ולרבי אריה לויין ולחזון איש. הרב דסלר, הרב מפוניבז' ועוד. משם הוא מדלג לבן גוריון, דוד רזיאל, נחמה ליבוביץ', בגין, גורודיש, גולדה ודיין, ומן הצד השני הוא מספר על קשריו עם אורד וינגייט האנגלי, הקיסר היילה סלאסי מאתיופיה, ניקיטה חרושצ'וב הרוסי, נהרו מהודו, צ'אוצ'סקו מרומניה ואחרים. הספר מסתיים בקשר המיוחד שמרגיש המחבר ליונה הנביא בגלל כמה קווים דומים בביוגרפיה שלהם לדעתו, והוא מעיד שכבר שבעים שנה ברציפות הוא עולה למפטיט במנחה של יום הכיפורים וקורא 'מפטיט יונה', כאשר ביום כיפורים תשפ"ה הבעל"ט זו תהיה הקריאה ה-71 בעז"ה...

**איוב.** עולם בנוי וחרב ובנוי. פרשנות והגות. גבריאל גולדמן. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשפ"ד. 649 עמ'. (02-6526231)

מי שמתכוון ללמוד ברצינות את ספר איוב מומלץ לו שישגי את הספר הזה. חד משמעית. הרב גולדמן, רבו של כפר אדומים ומוותיקי רבני מכון פוע"ה, מחנך ומחבר, פורש לעיני המעיין פירוש שפוחח לפניו את ספר איוב על תוכנו וסגנונו המיוחד ורעיונותיו ומסקנותיו ודברי חז"ל וגדולי המפרשים עליו, ועל פסוקיו וביטוייו ורעיונותיו, כך שבסופו של דבר הספר ותובנותיו מתבררים ומתבהרים מכל בחינה שהיא. המחבר מנסה עד כמה שאפשר לתת לספר לפרש את עצמו, והוא מגלה בשיטה זו הבנות חדשות ומבסס ישנות באופן מבריק ומשכנע. יש להאריך באיכויותיו של החיבור הזה, שמחולק למבואות (כולל מבוא מקסים של רבי חיים סבתו שליט"א, ראש ישיבת ברכת משה, רבו וידידו של המחבר), פרקי הקדמה ועיון, סיפור המעשה, מחזור ראשון - צדיק ורע לו, מחזור שני - רשע וטוב לו, מחזור שלישי - משפט הרעים לאיוב, פרקים על מענות אליהו ומענות ה', ופרקי סיום. גם מספרי מחקר וממאמרים אקדמאיים לא מנע הרב גולדמן את עצמו, ואת הדברים המשובחים והמועילים שמצא בהם הכניס להערותיו פנימה. זו לא היצירה הראשונה שיוצאת מתחת ידיו של המחבר, יזכה להתחיל חיבורים רבים ולסיימם.

**בירור עניין החרוסת בליל הסדר.** יוסף דוב לובאן. ירושלים, תשפ"ד. רכז+קכו עמ'. (02-6250319)

לא יאומן איך סוגיא המפרנסת שורות ספורות בגמרא עשויה להיגלות כעולם מלא של שיטות

ודעות של ראשונים ואחרונים, קושיות ותירוצים וביירוים, שחלקם משמעותיים גם לפסיקת ההלכה למעשה. פרטי הלכות החרוסת כוללים את מהותה ודרך הכנתה ואת דרך הטיבול בה, ויש בהם ענייני הלכה ומנהג רבים. אין פלא אם כן שידידי הרב לובאן חוזר כפעם בפעם לסוגיא זו, ומוציא מהדורה אחר מהדורה, האחת משובחת ומורחבת מקודמתה, שמלקטת ומבארת ומציגה לפני הלומד את כל מה שנאמר ושיש לומר במצוה מתוקה, תרתי משמע, זו. בי"ז פרקים המשתרעים על פני למעלה ממאתיים עמודים צפופים מראה לנו המחבר למה אפשר להגיע כאשר מתרכזים בנושא הלכתי אחד ונעשים בעניינו ל'בעל מלאכה אחת'. מסקנת החיבור על רגל אחת היא שהחרוסת צריכה להיות חמוצה-מתוקה, שיש להוסיף לה משקה לקראת הטיבול, ושיש לצרף לה תבלינים כפירושם בחז"ל - לא תבלינים טחונים אלא גבעולים של צמחי תבלין. במקביל מאריך המחבר בחשיבות שמירת מנהגי אבות, למרות שמדובר לפעמים בניסיון לרבע את העיגול... המחבר צירף לספר את הקונטרס 'חרוסת מצוה' מאת הרב דוד שמואל קלופפר, ובו דיונים וביירוים נוספים במצות החרוסת וגדריה וטעמיה ואופן קיומה וגם דברי אגדה בעניינה. לא רק על מצוה חביבה זו של החרוסת בליל הסדר בא ספר זה ללמד, אלא על העומק והרוחב והגובה של דברי תורה והלכה שתלמיד חכם אוהב תורה עשוי להגיע אליהם בעקבות עמל למדני ממושך ומדויק. זהו רק ספר אחד בסדרת הביירוים ההלכתיים 'אור ציון', שגם היא רק אחד ממפעליו התורניים-ספרותיים של ידידי הרי"ד לובאן שליט"א.

**בעל מלחמות מצמיה ישועות.** הרב יעקב אריאל. ניצן, מרכז תורה ומדינה, תשפ"ד. 200 עמ'. (merkaz@toramedina.org.il)

עם ישראל בארץ הקודש נמצא שוב במלחמה. שכנינו הרעים יצאו ממאורותיהם בבוקר שמיני עצרת שחל בשבת, ורצחו ושרפו ופצעו וטימאו וחספו נער וזקן וטף ונשים. עם ישראל התאחד מיד בעוז ואמונה והיכה את הרשעים מכות נאמנות, אבל המלחמה עוד ארוכה וקשה, ויקח זמן עד שיתקיימו לעינינו דברי המשורר האלוקי (תהלים י, טו-טז) שְׁבֹרַע זְרֻעַ רְשָׁע, נִרְעַ תִּדְרֹשׁ רְשָׁעוֹ בְּלִי תִמְצָא, ה' מְלַךְ עוֹלָם נֶעְדַּ אֲבָדוֹ גוֹיִם מְאָרְצוֹ. מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א כתב ודיבר במשך שנים במסגרות רבות ושונות על המישור ההלכתי והמחשבתי של מלחמות ישראל בימים ההם ובזמן הזה, ויפה עשו ראשי 'מרכז תורה ומדינה' שאספו מתוך מאמריו וספריו הרבים של רבנו שליט"א ארבעים פרקים שעוסקים במהות המלחמה, עומדים על כך שמדובר ראשית-כל במלחמת דת - למרות שרבים מתוכנו ומנסים להסתיר ולטשטש את העובדה המהותית הזו, מדברים על ההקרבה ועל הייסורים, על אתחלתא דגאולה ועל 'קמעא קמעא', על מלחמת רשות ומצוה, על היחס הנכון להערכות של מומחי הביטחון, על מוסר המלחמה ועל טוהר הנשק, על צדק ועל ניצחון, על נקמה ועל היחס לגופות המחבלים, על ההתייחסות הראויה לציבור 'לא מעורב' ולאספסוף אזרחי ולאוכלוסייה כבושה, על היחס הנכון לאיסלאם, ועוד ועוד, ויצרו מהם ספרון מהודר ומסודר ומככים מאוד. זהו חלק מפרויקט שיאסוף וירכז את כל מה שנכתב בנושא יחסה של תורה למלחמה בכל כתיביו של מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א, יאריך ה' ימיו ושנותיו בבריאות ונחת.

**ברית האהבה והשלום.** הרב שמואל מוהליבר. כתבים על ציונות, חינוך, מחשבה ומעשה. ירושלים, מגיד-קורן ו'ציוני דרך', תשפ"ד. 452 עמ'. (08-9340034)

הרב מוהליבר היה קודם כל מגדולי התורה של דורו. הוא נולד לפני מאתיים שנה בדיוק בליטא, וכראוי לעילוי צעיר בן למשפחת רבנים מכובדת למד בצעירותו הרבה תורה וחוכמה בבית אביו ועם למדנים ורבנים שונים, ובהמשך עבר ללמוד בישיבת וולוז'ין, בנה בית, עסק מעט במסחר, התחיל לכתוב מאמרים וספרים בענייני הגות והלכה, והרבה להתכתב עם גדולי ישראל מרבנותיו וחבריו. כאשר עסקיו נקלעו לקשיים קיבל על עצמו את עול הרבנות בקהילות שונות, ובשנותיו האחרונות שימש כרבה של העיר החשובה ביאליסטוק, בשלב מסוים החל לעסוק בצרכי ציבור, בתחילה בפעילות נגד השתלטות המ'שכילים' על החברה והתרבות במזרח אירופה, ובהמשך בעידוד ואירגון הפעילות למען יישוב ארץ ישראל, עד שהפך לאחד מראשי תנועת 'חיבת ציון'. הכל תלוי במזל, ומבחינת הזיכרון הציבורי לא שפר גורלו של הרב מוהליבר - רוב כתביו אבד ונשרף כך שגדולתו בתורה כמעט שלא באה בימינו לידי ביטוי (מכתביו נאסף ונערך שו"ת מהר"ש מוהליבר, בין השאר כתב תשובה מקיפה ביותר על סוגיית 'קו התאריך', מהתשובות הראשונות והבסיסיות בנושא הלכתי סבוך זה), וגם פעילותו העצומה בחיזוק ישוב הארץ כמעט נשכחה. לפני כמה שנים הועלו עצמותיו ליישוב 'מזכרת בתיה' וגם הוקם בה מכון להנצחת זכרו בשם 'ציוני דרך', וספר מהודר זה הכולל ליקוטים מכתביו עם מבוא ביוגרפי והיסטורי הוא אחת מהפעולות המבורכות של מכון זה. יישר כוחם של היוזמים והעורכים, אנשי מזכרת בתיה אחיה ארקין ואברהם מוניץ.

**דברי חכמים.** דרושים וחיידושי סוגיות על מסכתות הש"ס ופרשיות התורה מאת גדולי הדורות. רבי אברהם דאנציג. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"ג. 30+שכט עמ'. (office@machon-y.com)

חיבורים רבים חיבר רבי אברהם דאנציג זצ"ל בעל 'חיי אדם', אלו שנדפסו עשו לו שם עולם, ואחרים לא זכה להוציא לאור ורובם אבד במהלך השנים. והנה נמצא בין גנוזי כתבי היד של רבי יעקב מאיר זצ"ל אב"ד סטרסבור שבאלזס, שנשמרו בידי צאצאיו בני משפחת גוגנהיים, כתי"י של בעל חיי אדם שחובר על ידו בצעירותו, שלא ברור כיצד התגלגל לבין כתבי היד של זקנם. מדובר על לקט של פירושים וביאורים ודרשות מכל חלקי התורה מאת עשרות מגדולי ישראל מהדורות שלפניו, מהם רבי אברהם ברודא מפפד"מ, רבי שמואל הילמן ממנהיים, רבי יהונתן אייבשיץ, רבי מאיר פישלס מפראג, רבי נתנאל וייל בעל 'קרנן נתנאל' ועוד, כולם נאספו ללא סדר מכוון במחברת מסודרת שמלקטה נתן לה את השם 'דברי חכמים'. בשיתוף פעולה עם מכון ירושלים יצא לקט חשוב זה כולו בהדרו, מסודר על פי סדר המסכתות והפרשות, מוער וממפותח. יישר כוחם של כל העוסקים במלאכה.

**דולה ומשקה.** לקט שיחות בענייני מידות (ב). מאת הרב יעקב הורוביץ. עורך: תומר חיים בכר. אופקים, תשפ"ד. 28+תקכה עמ'. (052-7610658)

זהו כרך שני העוסק בענייני מידות, מתוך שיחותיו של גיסי הגדול ראש ישיבת אופקים רבי

יעקב הורוביץ זצ"ל במהלך השנים תשל"ב-תשס"ט. חלק ניכר מהשיחות הוקלטו, אחרות סוכמו, ולרבות מהן נמצאו גם ראשי פרקים בין כתביו של הרב הורוביץ עצמו זצ"ל, והרב תומר בכר, מתלמידיו הקרובים והמובהקים של גיסי, שכבר איתמחי גברא וקמיעא בכרכים הרבים שערך בכישרון רב (הראשונים עוד בחיי המחבר) על המועדים (7 כרכים), על התורה וקניינה, על גלות וגאולה ועל מידות, מצרף אליהם עתה את כרך 'מידות' השני. אין דומה קריאה לראייה ושמיעה, ולכן הספרים מיועדים קודם כל לתלמידי הרב זצ"ל שראו ושמעו בזמנם את הדברים נאמרים מפי כהן גדול ועם הספר יוכלו לחזות במעמד מתן התורה הזה מחדש, אבל גם מי שלא זכה - יפיק תועלת רבה מהדברים. כתלמיד מובהק של הגר"י הוטנר זצ"ל אחז גיסי בשולי גלימתו של המהר"ל, ועל פיו, וגם על פי גדולי התורה והמחשבה והמוסר האחרים, ביאר סוגיות באמונה ויראת שמים, סלל דרכים למוח וללב, וגילה פנים יפות וחשובות בתורה שלא נגלו לפניו. בחוכמתו וידיעותיו המופלגות ובאישיותו הכובשת הצליח גיסי להקים בחייו אימפריה של תורה בירכתי הנגב. לפני פטירתו בטרם עת בן ס"ו שנים בלבד בשנת תש"ע אמר לי גיסי זצ"ל שהוא מעריך שזכה לגדל יותר מאלף תלמידים מובהקים, נוסף לרבים שספגו ממנו תורה וחוכמה ומוסר ויראת שמים מלוא חופניים אבל לדרגת 'תלמידים מובהקים' לא הגיעו. יישר כוחה של אחותי הרבנית אסתר שתח' שהיא המנוע הדוחף והקטר המושך את כל המעשה הגדול הזה, בעזרתו של בן דודו ותלמיד מובהק של רבנו הרב יוסף חיים הברמן רב הפעלים. סדרת 'דולה ומשקה' עומדת להתרחב ולכלול גם שיעורים וביאורים על המסכתות מתורתו של הרב זצ"ל, תועלת גדולה לעולם התורה כולו. תנצב"ה.

**הגירושין בהלכה.** רפאל קרויזר. ירושלים, תשפ"ג. 447 עמ'. (refael.kroizer@gmail.com)

גירושין הם תמיד עניין כאוב ומסובך ומורכב, מעשית ורגשית. מעורבים בפירוק המשפחה עניינים הלכתיים וכלכליים וחינוכיים ורגשיים וחברתיים גם כאשר הכל נערך בהסכמה הזדית, ק"ו כאשר מדובר בגירושין קשים ומרים וכואבים, ועוד יותר כאשר הילדים מהווים חלק משדה המערכה בין בני הזוג. מה שיכול להקל על שני בני הזוג, ולהאיר במעט את האפלה בסבך המורכב הזה, הוא המידע על כל פרטי הנושאים העומדים עתה על הפרק, מעבר לכתיבת הגט ומסירתו שהם באחריותו של בית הדין. מדובר על ענייני תשלום הכתובה והמקרים שבהם האשה מפסידה את כתובתה, חלוקת הרכוש, הטיפול בילדים המשותפים, התנהגות נכונה לפני הגירושין הצפויים ובמהלכם ואחריהם ועוד, הלכות רבות והנהגות רבות שמעטים הספרים שעוסקים בהם בצורה מובנית ומסודרת ושיטתית. המחבר מדגיש שתמיד עדיף להגיע להסכמה ולנהוג לפני משורת הדין אחרי שבני הזוג החליטו סופית על פירוק המשפחה כדי לגמור פרק זה בשלום, ובכל זאת כדאי שלפני בני הזוג וכל העוסקים בנושא יהיה מונח ספר הדרכה הלכתי-משפטי כדי לדעת מה הם חובותיהם וזכויותיהם בכל שלב. המחבר הוא ת"ח ומרביץ תורה ומחבר ספרים חשובים שטרם רבות כדי להציג לפני הציבור ספר בהיר וידידותי-למשתמש, מעין מדריך שעוסק בחשיבות שלימות הבית, בהחלטה על הפירוד, בתהליך הגירושין, ביחס לילדים במהלך הגירושין ואחריהם, ביחסי הממון בין בני הזוג לפני ואחרי

הגירושין, במעשה הגירושין - וגם בהכנות לזיווג השני. הספר עבר תחת עיניהם הבוחנות של דיינים ותיקים וגם של מומחים למשפט, ויועיל רבות לנדרשים לו, והלוואי שהם יהיו מעטים.

**היינו כחולמים.** מסע אינטלקטואלי אל החלומות. שלמה יעקובוביץ. ישראל, סטימצקי, תשפ"ד. 185 עמ'. (publishing@steimatzky.co.il)

סבתו של המחבר, נערה ניצולת שואה השוהה במחנה פליטים, משנה בעקבות חלום שחלמה את כיוון מסעה - לא לתקופת שיקום בשבדיה אלא להשתתפות פעילה בבניין ארץ ישראל. בעקבות החלום והגשמתו והסיפור המשפחתי שבעקבותיו חש המחבר כל חייו מעין קשר אינטימי לחלומותיו ורצון עז לשבור את המחיצה שמבדילה בינינו לבין חלומותינו, והוא פותח במסע ארוך המשלב היסטוריה ופסיכולוגיה ופיזיולוגיה של השינה, והתחקות אחר מסורות עמים בנושא הזה. כמובן שהוא פותח גם את ארון הספרים היהודי שמלא וגדוש בענייני חלומות מהתנ"ך ועד לספרי המקובלים, ומגיש את כל תובנותיו לפני הקוראים. הספר מסתיים בדבריו של הראי"ה קוק זצ"ל ב'שמונה קבצים': 'החלום החופשי, המורד במציאות וגבוליה, הוא הוא באמת האמת היותר הווייתית של המציאות'...

**המאור הגדול לרז"ה עם מלחמת ה' לרמב"ן המבואר.** על מסכת בבא מציעא. מהדיר: שמחה הבר. קרני שומרון, תשפ"ג. יא+346 עמ'. (simhaber@gmail.com)

רבי זרחיה הלוי 'בעל המאור' נחשב לאחד מגדולי הראשונים, ודעותיו בכל נושא הלכתי שבו עסק נמצאות תמיד במרכז הדיונים של הראשונים והאחרונים בסוגיא. בולטים מאוד חילוקי הדברים הקשים-לעיתים שבינו לבין חברו ובר-פלוגתתו הראב"ד שספרו 'כתוב שם' כולו מלא הערות והשגות על דברי הרז"ה, ומאיך הדיונים שדן הרמב"ן, שחי דור אחד אחריהם, בספרו 'מלחמות ה', העוקבים באופן שיטתי אחרי דברי הר"ף והערות הרז"ה עליו, כשדיונים אלו כאמור מהווים כמעט תמיד את המרכז הלמדני של הסוגיא. ספרי המאור והמלחמות נדפסו תמיד בתחתית דפי הר"ף באותיות קטנות ובשיבושים רבים, ונדרש מאמץ רב כדי להבינם על בוריים. בשנים האחרונות יצאו לאור כמה מהדורות מתוקנות-יחסית של המאור ו'כתוב שם' והמלחמות, אבל הרב הבר, ר"מ בישיבת קרנ"ש ובנו של מייסד הישיבה וראשה הרב שמואל שליט"א, טרח ועשה מלאכה יסודית-ביותר בבירור נוסח המאור והמלחמות ובהוספת הערות על דבריהם עם בירורים ועיונים ונספחים, עם התייחסות רבה לדברי הראב"ד בבירורים ובעיונים. הוא שילב בלשון המאור עצמו גם משפטים ותיבות שמצוטטים בראשונים שהביאו את דבריו, ובחלק הביאור - נוסף על הקדמות המקילות על הבנת דבריו הקצרים של בעל המאור - נמצא ביאור רציף של המו"מ שבין המאור והמלחמות. נוסף על כך בחלק העיונים נידונות נקודות עיוניות העולות מדברי הר"ף והמאור והמלחמות וההתייחסות של האחרונים לעניינים אלו, כך שחלק זה מחבר בין העיון בדברי הראשונים החשובים האלו לבין הלימוד העיוני בסוגיא עצמה. המאור והמלחמות המבואר על מסכת ב"מ יצא לאור ראשון, ובקרוב בעז"ה יצאו לאור כרכים נוספים על מסכתות למדניות אחרות, לתועלת עולם התורה כולו.

**התשב"ץ וְשׁוֹדְדֵי הַיָּם.** ספורים אִמְתִּיִּים מִתְקוּפַת הַרְאֲשׁוֹנִים'. מְבַסְּסִים עַל אַרְוֵעִים הַמְזַקְרִים בְּסִפְרֵי הַתְּשֻׁבָּה, בְּתוֹסֶפֶת נֶפֶךְ. עִם אֵיזָרִים צְבֻעוֹנִיִּים. הרב בועז מרדכי. שעלבים, ספריית משעול שע"י מכון שלמה אומן, תשפ"ד. 126 עמ'. (sif.mishol@gmail.com)

רבי שמעון בן צמח דוראן זצ"ל היה מגדולי ישראל בספרד לקראת סוף תקופת הראשונים, כמאה שנה לפני הגירוש הגדול בשנת רנ"ב. הוא התגורר באי מיורקה הסמוך לספרד, ובפרעות של שנת קנ"א ברח לאלג'יריה שמעבר לים דרומה, והפך שם עם רבו וידידו הריב"ש לגדול הדור. מכון שלמה אומן הוציא לאור בזמנו, במסגרת מפעלי מכון ירושלים, את שו"ת התשב"ץ (חמישה כרכים, כולל תשובות של כמה מצאצאיו וגדולי דורו), וכן את ספרו 'בין שמועה' על ענייני כשרות ואת הספר 'אוהב משפט' על איוב. מספר התשב"ץ ומספריו האחרים ליקט עמיתו ושותפי הרב בועז מרדכי שליט"א סיפורים שאירעו בימים הסוערים ההם, והוסיף להם מעט נופך. הספר נוקד ואוּיך, וכך הקורא שוקע כולו בתוך סיפור חיי אבותינו באזור זה של העולם בתקופה שלפני כ-600 שנה. הוא צופה בבריחת הרשב"ץ ומשפחתו מהאי מיורקה, ומצטרף אליו ולפעליו ולפסיקותיו עם התמנותו כראש הדיינים באלג'יר. באותה תקופה שודדי הים, גם מספרד הנוצרית וגם מאיזור אלג'יר המוסלמית, הטילו את חיתתם על המפליגים בים, וההפלגות היו מסוכנות מאוד. בתוך התשובות שכתב הרשב"ץ ב'שו"ת התשב"ץ' כלולים סיפורים על מעשי שוד בים וביבשה ועל חיי האנוסים בספרד, וארבעה סיפורים כאלו מובאים בכרך זה. כדי לשבר את האוזן וכדי להדגיש שבדברי תורה עסקין הובאו בספר גם הציטוטים של הסיפורים וחלק מהדין ההלכתי כלשונם במקור, כשהם משולבים בכל פרק בתוך מסגרת על רקע דמוי קלף. יש כאן מעשה אומנות של שילוב דברי תורה והלכה עמוקים עם סיפור היסטורי סוחף ואמין, ואולי זו התחלה של ז'אנר חדש של ספרי ילדים ונוער לציבור התורני. יפה כתב מורנו רבי שמואל אליהו שליט"א בדברי ברכתו לספר שכל קורא חייב תודה לאבות אבותיו שמסרו נפשם על התורה והמצוות כמו כמה מגיבורי הספר, כי בלי גבורתם ומסירות נפשם מסתמא הקורא עצמו לא היה מחזיק עתה בספר זה. רשמנו בחיור על הכריכה שהספר מיועד לגילאי 9-99, ואמנם קיבלנו כבר תגובות שגם יהודים מבוגרים שהספר הגדוש בציורים ומפות הגיע לידם לא עזבו אותו עד תום קריאתו...

**חבל נחלתו.** מאמרים ותשובות דיני תורה. חלק עשרים ותשעה. יעקב אפשטיין. שומריה, תשפ"ד. 338 עמ'. (emuna54@017.net.il)

הכרך השנתי בסדרה הנפלאה 'חבל נחלתו' מאת הרב אפשטיין, מוותיקי ובכירי החוקרים של מכון התורה והארץ וממפריחי לימוד התורה בחבל לכיש ביישוב שומריה המחודש, יצא עתה לאור. נ"ט סימנים בספר, בהן שאלות קלאסיות כמו דיני ברכות השחר למי שלא ישן בלילה (רבו הספיקות ולכן יש לשמוע את הברכות מאחר ולענות אמן, כמקובל), ושאלות שהזמן גרמן - כמו אם מותר להתפלל סמוך לגופות מרקבות של מחבלים המדיפות ריח רע (רק אם שמים 'מסכת קורונה' על האף הספוגה בנוזל בעל ריח חריף כך שלא מריחים את הסירחון, אחרת אי אפשר להתפלל ולברך שם), אם צדקו פוסקי הרבנות הצבאית בכך שהתירו ללוחמים במקרים מסוימים לצאת לביתם להתרענות בשבת (ככלל היתר שניתן

בשעת הדחק ליחידים אי אפשר לעשות ממנו היתר מרווח לרבים, וקיים חשש מנזק גדול לשמירת השבת בעתיד בצה"ל ומחוצה לו. ועיי"ש גם בתגובת מורנו הגר"י אריאל שליט"א), מה הם הכללים בדיני אבילות לגבי הגדרת 'שמועה רחוקה' לנרצחי שמחת תורה תשפ"ד שזיהוים וקביעת מותם התעכבו, היתר לאשה שהרתה בעקבות אינוסה ע"י מחבל להפיל את העובר תוך ארבעים יום להריון (בתוספת הערה שאשה שנבעלה ע"י גוי אפילו באונס אסורה לכהן, ואפילו לבעלה אם הוא כהן!), איסור גמור על נטילת שלל מלחמה ע"י חיילים להוציא מזכרות חסרות ערך כספי, ועוד ועוד. תשובות רבות מלוות בהערות מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א כנ"ל, אך הפעם נעדרו הערותיו הקבועות של הגר"א נבנצל שליט"א - הן נשלחו למחבר זמן רב לפני ההדפסה, אך כנראה באשמת דואר ישראל שמסר את דרכיו לאחרונה לא הגיעו ליעדן, וחבל על דאבדן. בסוף הספר צורף קונטרס עם דברי הערכה וזיכרון לרב זאב נוימן זצ"ל, איש ספר וחסד, עורך ומהדיר מיומן, שזכות הרבים תלויה בו.

**יושיבה עליה.** מאתגרי הדמוגרפיה במדינה יהודית. עורכים: הרב נריה גוטל והרב דוד שטרן. ניצן, מרכז תורה מדינה, תשפ"ד. (merkaz@toramedina.org.il)

מדינת ישראל היא בהגדרתה מדינת העם היהודי, ובמקביל היא מדינה מערבית דמוקרטית משגשגת ועשירה. שני הנתונים האלו הם הבסיס לדיונים והמאמרים בספר החשוב הזה, הכולל בירורים מדעיים ותורניים על ענייני הדמוגרפיה העכשוויים בארץ בהיבטיהם השונים - מותו של 'השד הדמוגרפי', ומהי האמת לגבי מספר הערבים בכל ארץ ישראל המערבית והתהליכים הדמוגרפיים הקורים בתוכם; מה הן העובדות ומהו הצפי ביחס לעובדים הזרים הרבים בישראל, החוקיים ואלו שלא; האם יש להעלות יהודים לארץ למרות הסכנות הרוחניות הקיימות בה, אולי יותר מאשר במקום הימצאם עתה; אחריות השלטון לאירגון ההתיישבות ברחבי הארץ, ובעיקר בפריפריה; האם יש להתייחס בתוכניות העתיד הדמוגרפיות בארץ לאפשרות הצטרפות מיליוני יהודים מ'עשרת השבטים' (התשובה שלילית, אין היום ציבור כלשהו בעולם שחי כיהודי ואינו מוכר, ואין עניין לקרב צאצאים מסופקים של עשרת השבטים שהזיקה שלהם ליהדות אפסית. ראוי לקרב את יהודי אתיופיה וחלקים מ'בני מנשה', בתנאי שהם מתגיירים כהלכה לפי הנחיות הרבנות הראשית); האם הגענו כבר לקו ההלכתי של 'רוב יושביה עליה?' (עדיין ספק); האמנם ריבוי הילודה כיום מסכן את עתיד האומה בארצה (צפיפות, אקולוגיה וכו')? (התשובה בקיצור: שטויות); האם ראוי שהמדינה תממן טיפולי פיריון? (יש לענ"ד לשים בראש סדר העדיפויות זוגות עם בעיות פיריון קלות וזניחות, שטיפולים קצרים וזולים יחסית יגרמו להם ללדת ילדים רבים נוספים, במקביל לזוגות מאתגרי פיריון שידרשו לטיפולים ארוכים ומורכבים עד שיביאו לעולם לפחות בן ובת). מה אמור להיות היחס לזרים לסוגיהם השונים שקובעים את ישיבתם בארץ הקודש? ועוד. זהו עוד ספר יסוד בסדרת ספרי ההגות וההלכה האקטואליים-מאוד של מרכז תורה ומדינה בניצן בראשות הרבנים יגאל קמינצקי ופרופ' נריה גוטל שליט"א שמכיל חומר אמין ונגיש וידידותי-למשתמש, שמסקנותיו עשויות ואמורות להיות קווים מנחים לפעילות נציגי הציבור שלנו ובכלל.

**ימי הפורים האלה.** שיחות לימי הפורים מרבני ישיבת בית אל. בית אל, תשפ"ד. 402 עמ'. (moadim.beitel@gmail.com)

ארבעה רבנים ושלושה תלמידים מיישיבת בית אל עמלו וטרחו בסיוע חברים נוספים כדי לקבץ למקום אחד שיחות של כתריסר מרבני הישיבה על ענייני פורים, והתוצאה היא ספר מהודר ומרשים ובו כשלושים מאמרים בארבעה מדורים - 'קבעוני לדורות', 'קיימו וקבלו', 'אורה ושמחה' ו'מלחמה לה' בעמלק'. חלק מהמאמרים נכתב בידי הרבנים עצמם, וחלק אחר נערך מתוך שיעורים שהועברו בישיבה במהלך השנים, ונשמרו במאגרי האתר הנפלא 'ישיבה' שעל יד מוסדות ישיבת בית אל. כל המאמרים נערכו וסודרו מחדש ע"י העורכים המוכשרים, שהניחו לפני הלומד קובץ ובו הכנה נפלאה לחג הפורים. החוברת מוקדשת לרפואת פצועי מלחמת שמחת תורה ('חרבות ברזל') ולע"נ הרוגיה, וביניהם ישראל עמיחי ויצן הי"ד שנפל כאשר הגן בגופו על שכניו בקיבוץ כרם שלום. שלושה מאמרים בספר הם מתורתו של אביו הרב שלמה יוסף ויצן שליט"א, רבו של היישוב פסגות ור"מ ותיק בישיבת בית אל.

**לבוש מלכות על מגילת אסתר.** שילה שריג. בית אל, תשפ"ג. 111 עמ'. (shilosarig@gmail.com)

שילה שריג, תלמיד חרוץ בישיבת 'דרך חיים' שבקרית חינוך שעלבים, חיבר פירוש על מגילת אסתר ובו שלושה חלקים: 'לבוש' - לקט פירושים על המגילה, 'מלכות' - ביאור הכינוי 'מלך' בכל מקום שבו הוא מופיע במגילה כמכוון לריבונו של עולם, ו'לבוש מלכות' - פירוש משולב על סדר המגילה בעקבות שני החלקים הנ"ל. הוא צירף נספחים ובהם ביאור התאריכים במגילה, דברים על ספר הגימטריות לר' יהודה החסיד, ודרך המלוכה בימי אחשוורוש - דברים מלוקטים מתוך פירוש המלבי"ם. יישר כוחו על חריצותו ועל טוב טעמו.

**לעשות את עצמך.** מסע בעבודת המידות. ליאור אנגלמן. ירושלים, מגיד, תשפ"ד. לא+204 עמ'. (02-6330530)

המחנך והסופר הרב ליאור אנגלמן לא מתכוון בספר הזה לכתוב 'מסילת ישרים' חדש, אלא להנגיש, כיד כישורונותיו החינוכיים והספרותיים, את האוצרות המוסריים והחינוכיים שנמצאים בארון הספרים היהודי ללב היהודי העכשווי. לטענתו הוא כתב את הספר ראשית כל עבור עצמו, והואיל להעביר אותו גם לרבים כאשר חשב שיתכן שתהיה בקריאה ובלמוד בו תועלת. ויש, והרבה. הספר מסייע לקורא להבין את עצמו, לראות באופן בלתי משוחד את מעלותיו ואת חסרונותיו, חזקותיו וחולשותיו, ואיך הוא יכול 'לעשות את עצמו' במובן החיובי, ולהתרחק מ'לעשות את עצמו' ב'כאילו', במובן השלילי... המידות בהן הוא דן ומוביל את הקורא לתקן אינן תמיד המידות המוסריות הקונבנציונליות, אלא כלולות בהן למשל מידת הפרפקציוניזם שיש בה גם חיוב אבל גם הרבה שלילה, מידת ההחצנה המוגזמת, מידת ההתמדה החשובה שגם לה צריך לתת גבולות, ומידת הנקמנות שאותה צריך להעלים

מהחיים, ולהטביע אותה בכמויות אינסופיות של לימוד זכות. הספר מוקדש לאבי המחבר, ובהקדמה נמצאים דברים מרגשים על דמותו והנהגותיו.

**מועדים למוזכרת.** עיונים הלכתיים ומחשבתיים במועדי ישראל. הרב אוהד פיקסלר. מוזכרת בתיה, תשפ"ד. 453 עמ'. (ohadfix@gmail.com)

הרב פיקסלר משמש כרב קהילה במושב מוזכרת בתיה (עקרון) כבר שנים רבות. לפני כמה שנים הוציא לאור את ספרו 'מסיני ועד ימינו' ובו עיונים במסורת התורה שבעל פה, ועתה זכינו לספר חדש שעוסק בענייני הלכה והגות סביב מועדי ישראל. פרק לד עוסק במכירת חמץ ממקורותיה בתוספתא ועד מנהגי הקהילות בימינו, כשהמחבר מדגיש שבכל הדורות התלוותה למכירה תחושה לא נוחה של 'הערמה' הנעשית בניגוד לפשט דברי התורה. למעשה כמו פוסקים רבים ממליץ הרב פיקסלר לכל מי שיכול לוותר על המכירה, ולהשאיר אותה בעיקר לגופים ומוסדות שהמכירה, כשהיא נעשית על פי דקדוק הדין, מותרת להם לכתחילה ומצילה אותם מהפסד מרובה ואת הציבור ממכשול. הדפסת הספר התעכבה חודשים רבים בגלל המלחמה והעיסוקים הציבוריים והמשפחתיים של המחבר סביבה, ועתה הוא מונח לפנינו על חמישים פרקיו לתועלת המעיינים.

**מחקרים בלשון חכמים. כרך ד.** משה בר אשר. ירושלים, מוסד ביאליק, תשפ"ד. 326+ עמ'. (02-6783554)

פרופ' בר אשר כבר חיבר וערך עשרות ספרים ומאות מאמרים, וקיבל כבר את כל התארים האפשריים ואת כל הפרסים הרלוונטיים. עתה כשהוא באמצע העשור התשיעי לחייו הוא ממשיך ליצור ולחדש ולסכם, ולהועיל למומחים שעיסוקם בלשון הקודש וגם לציבור הרחב. בספר זה, המוקדש למוריו הראשונים בארץ, רובם רבנים ומורים ב'שיבת הדרום' ברחובות בשנות החמישים, הוא עוסק בסגנון לשון חז"ל ובדקדוקה, במשקליה ובצורותיה, דן בפרטים מסוימים בניקודו של כת"י קויפמן הידוע שעדיין נותר מה לדון בהם, מברר ומפרש כמה דרשות חז"ל שבסיסן לשוני וחוקר כמה מדרשי שמות (למשל השם רות הוא לדעתו קאת בהבלעת האות א, שהרי עורפה הפנתה את עורפה לנעמי ובניגוד אליה רות **ראתה** אותה ואת דבריה, בנוסף לדרשות האחרות של שם זה - שזכתה שיצא ממנה דוד שריוה את הקב"ה בשירות ותשבחות, או שהייתה מרתתת מן העבירות). פרק יט, האחרון בספר, סוקר את עבודותיו של החוקר הוותיק פרופ' שמעון שרביט ומביע לו הערכה רבה, ומפתחות מפורטים מסיימים כרך חשוב זה. עוד ינוב בשיבה ותפרה תורתו של פרופ' בר אשר.

**מעמקים קראתיך ה' - הקמת בית הכנסת במקום הנמוך בעולם.** עמוס מ' ינון. הרצליה, ספרי ניב, תשפ"ג. 350 עמ'. (www.nivbook.co.il)

זהו ספר מיוחד במינו, שמתאר את השלבים והמהלכים שהובילו לצמיחתו של בית הכנסת במקום הנמוך ביותר בעולם - קיבוץ קלי"ה, ואת החוויות והאירועים שסבבו את הפעלתו

מאז הוקם. קיבוץ קלי"ה [=קם לתחייה ים המוות] הוקם לפני כחמישים שנה ע"י התנועה הקיבוצית בגבעות שמול צפון ים המלח, ומהווה כתם ירוק של מים וחקלאות ואיכות חיים בתוך השממה שמסביב. בחורף תשס"ו, בעקבות חזרתו בתשובה של המחבר וחברים נוספים בקיבוץ, הוקם בו בית כנסת, שפעיל מאז ועד היום ללא הפסקה בכל השבתות והחגים, והמחבר מעיד שמאז הוקמו בתי כנסת גם ביישובים נוספים באיזור, ובהם בית הערבה, אלמוג, אובנת וקדם-הערבה. הספר משלב דברים על פרשות השבוע עם סיפור המקום והאנשים החיים בו, ומתאר באופן מרתק את השילוב המוצלח של יישוב חילוני-ברובו עם הפעילות הערה של בית הכנסת.

**נְעֻשָׁה אָדָם.** התבוננות פנימית בתיאוריית האבולוציה. הרב יצחק גינזבורג. עורך: יהודה אריה הרשקוביץ. כפר חב"ד, גל עיני, תשפ"ד. 252 עמ'. (058-6729270)

הרב גינזבורג שליט"א הוא רב והוגה דעות ידוע, שעיקרו יונק מתורת חב"ד אבל נופו פרוש על מרחבי התורה והמדע וההיגיון והרגש. ספר זה נערך ע"י אחד מתלמידיו המובהקים - אחייני המחנך הרב יהודה הרשקוביץ, ובו הוא עורך לפני הקורא את התשובה הלמדנית והקבלית והחינוכית והמוסרית והמדעית והחסידיית לעיקרי תורת האבולוציה, שמזמן כבר אינה תיאוריה ביולוגית-זואולוגית-גיאולוגית-קוסמולוגית-היסטורית בלבד, אלא עמוד התווך של התרבות המודרנית, שמסרבת לקבל שהקב"ה ברא את העולם. התוצאה הישירה היא הסרת האחריות של האדם מהחלטותיו המוסריות, כי אם אין בורא אין גם דין ואין דיין ואין שגר ואין עונש ואיש לאוהליך ולתאוותיך ולמלחמותיך... הרב גינזבורג בסדרה של שיעורים, שאותם ערך הרב הרשקוביץ בכישרון רב בעשרה פרקים עם הקדמות ונספחים, מציג תפיסה מדעית מחודשת בדבר מוצא המינים שתופסת תאוצה בשנים האחרונות, ומוסיף על גביה נדבך תורני-קבלי משמעותי, שגם מי שלא מונח ברעיונות הקבליים ובצורת החשיבה המיוחדת של הרב גינזבורג יכול להבינה. הרב למעשה מגלה את נוכחות ה' גם בתוך המנגנונים השונים של התפתחות העולם, מחזיר את הקב"ה כביכול למרכז הזירה כ'בעל הבירה' שמציץ ומתגלה למי שמחפש אותו באמת אפילו מתוך סיבוכי האבולוציה - ומתוך כך חוזר האדם להיות נזר הבריאה ובעל בחירה חופשית באמת. עבודת העריכה כללה שיכתובים של שיעורים בעברית ובאנגלית והוספות והשלמות של העורך ועוזריו, ובמידה מסוימת היא עומדת בצל עמדתו הידועה והבלתי-מתפשרת-לכאורה של הרבי האחרון זצ"ל נגד אמיתות תורת האבולוציה בכלל. כדרכם של דברי וספרי הרב גינזבורג השילוב של תורה ומדע והיגיון וקבלה וחסידות לא מתאים לכל 'ראש' וגם לא לכל 'לב', אבל נראה שדווקא מספר זה עשויים להפיק תועלת גם כאלו שאינם 'זורמים' בדרך כלל עם הרב גינזבורג ותלמידיו. העורך מודה בסוף הקדמתו בין השאר להוריו, גיסי הרב מיכאל שליט"א, ר"מ ותיק בישיבת מרכז הרב ורב היישוב נריה שבבנימין, ואחותי ד"ר בת שבע, וכותב שאת אהבת החוכמה ורחבות האופקים שהם זרעו בו בדמעה לפני שנים רבות - הם זוכים לראות נובטים בעיסוק האינטנסיבי של בנם בתורה ובמדע, כפי שהדבר מתבטא בין השאר בעריכת ספר חשוב זה.

**ספר מצוות גדול. מהדורת הסמ"ג השלם.** עשה כרך שני, מצוות פב-קכב. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשפ"ד. 21+שעז עמ' (wso@shaalvim.co.il)

לפני פחות משנתיים זכינו להוציא לאור את הכרך הראשון של חלק העשין של הסמ"ג השלם. כמה חודשים לפני כן, באמצע חורף תשפ"ב, זכינו להוציא לאור את החלק הראשון של חלק הלאוין של הסמ"ג השלם במהדורה מחודשת ומתוקנת, שכללה את שני הכרכים הראשונים של מפעל הסמ"ג השלם שיצאו לאור לפני שנים רבות. עתה אנו זוכים להוציא לאור את הכרך השלישי במפעל גדול זה והוא החלק השני של חלק העשין, וכבר עומדים על האובניים לקראת סיומם שלוש הכרכים הבאים - כרך נוסף של מצוות עשה ושני כרכים של מצוות לא תעשה, ובהם תסתיים בעז"ה המלאכה. החידוש העיקרי במהדורה זו הוא בנוסח הסמ"ג - הוכח ללא כל ספק שרבנו משה מקוצי עצמו, כפי שנהגו גם כמה מחברים אחרים מתקופת הראשונים, עמל שנים רבות לתקן ולשפץ ולהשלים את חיבורו אחר שכבר הועתק והופץ בנוסחו הראשון בין חכמי ישראל, כך שקיימת מהדורה קמא של הסמ"ג, שאותה מייצגים חלק מכתבי היד, וגם מהדורה בתרא אותה מייצגים כתבי יד אחרים. כתבי יד רבים מציגים לפנינו נוסח מעורב, שבו נמצאים חלק מתיקוני המחבר במהדורה בתרא שלו ובמקומות אחרים נותר נוסח מהדורה קמא. גם בדפוסים הישנים והחדשים נמצא למעשה נוסח מעורב, שפעמים רבות הסתירות שבו מעוררות תמיהה אצל המעיינים. אחרי עמל גדול ורב שנים, בניצוחם של ידידי הרב ישראל מרדכי פלס ואחריו הרב אברהם יעקב גולדמינץ, הצליחו אברכי וחוקרי מכון שלמה אומן להגיע לנוסח שמייצג למיטב הבנתם את הנוסח האחרון שיצא מידי המחבר רבי משה ב"ר יעקב מקוצי, והוא נוסח מהדורה בתרא שמודפס ב'פנים' במהדורת הסמ"ג השלם. בהערות על הדף, ובהרחבה בילקוט שינויי הנוסחאות שבסוף הספר, הוצגו לפני הלומדים הנוסחים השונים שבכתבי היד והדפוסים. כל שינוי בין נוסח מהדורתנו, שהוא כאמור נוסח מהדורה בתרא, לנוסח מהדורה קמא, הודגש בגוף הספר, ובהערות הוסבר מהו השינוי ומדוע מצא מקום רבנו המחבר לשנות את נוסח מהדורה קמא לנוסח אחר, שהוא מהדורה בתרא. כמו כן הערנו בכל מקום שבו הנוסח המקובל בדפוסים שונה באופן משמעותי מנוסח מהדורה בתרא, שהוא נוסח ה'פנים' במהדורתנו וכו"ל. במקביל הוספנו מערכת של הערות וצינונים שבהם אנו מפנים למקורות הסמ"ג, שהם בעיקר סוגיות הש"ס ופירושי רש"י ובעלי התוספות, וכן ספר התרומה לרבנו ברוך הצרפתי וספר יראים לרבי אליעזר ממיץ ופסקי הרמב"ם, ולעיתים גם ספרי קדמונים אחרים. פעמים רבות הראינו איך רבנו בעל הסמ"ג נוקט בספרו לשון של ראשון אחד, בדרך כלל היראים או הרמב"ם, אבל עושה בו שינויים מסוימים כך שבפרטים חשובים בסוגיא יוצא שהוא דווקא נוקט להלכה כדעתם של ראשונים אחרים. כמו כן הוספנו על הדף מהדורות מדויקות ומתוקנות של נושאי כליו העיקריים של הסמ"ג - רבי אייזיק שטיין, רבי זלקה זק והמהרש"ל. גם דאגנו לקיטוע ופיסוק מדויקים של גוף הספר ושל מפרשיו, הוספנו כותרות צד, והפנינו לדפי דפוס ונציה שבו השתמשו כל גדולי ישראל במאות השנים האחרונות עד דורנו. את הכל עשינו לתועלת הלומדים והפוסקים, כדי להחזיר לסמ"ג מזוהרו שקצת הועם בדורות האחרונים, שהרי בזמנו הוא נחשב לאחד משלושת גדולי הפוסקים לצד הרמב"ם והטור, ועל כן זכה להפניות ב'עין משפט' בכל דפי הש"ס מאז דפוסו ונציה.

**עיר עתיקה חדשה.** שימור והתחדשות ברובע היהודי בירושלים. ברכה סליי ורות קרק. רמת גן, בר אילן, תשפ"ד. 198 עמ' (press@mail.biu.ac.il)

הרובע היהודי בירושלים היום אינו דומה כלל למראה שהיה לו במשך דורות, עד לחורבנו במלחמת השחרור. ההתלהבות מהחזרה לעיר העתיקה בעקבות מלחמת ששת הימים גרמה לפרץ של עשייה ותיכנון שדחפו והשיגו זו את זה. במשך השנים הפך הרובע היהודי למרכז דתי ותרבותי ותיירותי נוסף להיותו שכונת מגורים יוקרתית, כיום ברובה חרדית, שמנסה לחיות את ההווה תוך שמירת מורשת העבר. את כל השלבים בהתפתחותו ובנייתו של הרובע היהודי במאה השנים האחרונות, מאז ימי המנדט ועד היום, מציגות באופן מקצועי ומרתק שתי מומחיות לגיאוגרפיה, שירושלים בכלל והעתיקה בפרט נמצאות בליבן תמיד. הן עוסקות בספר בדרכי שימור המורשת הפיסית והתרבותית בארץ כלל ובירושלים בפרט, בתוכניות האב השונות לירושלים-רבתי הרבה לפני שחלמו על איחוד העיר ועד השנים האחרונות, מתארות את דרכי שיקום הרובע מבחינה פיסית והתיישבותית אחרי שחרורו בתשכ"ז, מסבירות את ההיבטים המסחריים והתיירותיים שהיוו חלק מהותי מהתוכניות השונות ומביצוען, מתמקדות בפרשות 'מסובכות' כשיפוץ כיכר בתי מחסה ובהמשך שיחזור בית הכנסת 'החורבה' ועוד ועוד. בפרק האחרון הן מזכירות גם את ההתיישבות היהודית בשכונות האחרות של העיר העתיקה, שנתקלה תחילה בהתנגדות אקטיבית ופאסיבית של מוסדות המדינה, אך היום היא כבר עובדה קיימת הכוללת מאות משפחות המפוזרות בעיר העתיקה כולה שכבר אי אפשר להתעלם מהן. הספר מסתיים בקביעה שהחיים ברובע היהודי דומים לחיים בתוך היסטוריה, כשעבר והווה ועתיד מעורבים בחיי היומיום של תושביו. מהרה יבנה המקדש והרובע היהודי ייפך למרכז האירגוני של עולי הרגל, ופרקים חדשים שיתארו זאת יכתבו במהדורות הבאות של הספר...

**על כנפי נשרים.** מחקרים בספרות ההלכתית של הרמב"ם. אהרן אדלר. ירושלים, תבונות, תשפ"ג. 421 עמ' (aaronadler50@gmail.com)

עשרות שנים למד הרב אדלר ולימד, ניהל מוסדות תורה ושימש ברבנות, ובמקביל לא הפסיק לחקור את דרכי כתיבתו ופסיקתו של 'הנשר הגדול' הרמב"ם (דרך אגב, על כינוי זה לרמב"ם נכתב, נוסף למה שציין המחבר, גם ב'המעין' מו, ד [תמוז תשס"ו] עמ' 68 ואילך ובגיל' מו, ב [טבת תשס"ז] עמ' 81). מאז עבודת הגמר שלו בישיבה-אוניברסיטה על היחס בין פסקי הרמב"ם בפירוש המשנה שלו לבין פסקיו במשנה-תורה לא עזב הרב אדלר את הנושא, הירצה עליו במסגרות שונות וכתב עליו בכתבי עת מגוונים, והדברים גובשו בחיבור לקבלת תואר ד"ר שעסק, בשילוב של למדנות ומחקר, במאות השינויים להלכה שבין פסקי הרמב"ם בפיה"מ המקורי לבין הנוסח האחרון שלו ופסקיו במשנה תורה. המחבר משבח מאוד את מדריכו בעבודה זו הרב פרופ' ש"ז הבלין שליט"א, שלדעתו הוא מגדולי חוקרי הרמב"ם בכל הדורות ש'ערכה של שעת פגישה אישית עימו שווה בעיני לקורס פרונטלי סמסטריאלי... המסקנה של המחבר היא שרוב החזרות' של הרמב"ם אינן שינויים נקודתיים בדעתו מימי צעירותו בכתבית פיה"מ לימי בגרותו בחיבור

ספר משנה תורה, אלא שהם נובעים משינוי גישה - הרמב"ם המבוגר נטה פעמים רבות לפסוק כירושלמי גם נגד הבבלי, הרגיש מחויב פחות לפסקי הגאונים, נטה יותר לפסוק כעיקר הסוגיא והרגיש מחויבות מופחתת לפלפוליה והרחבותיה. נוסף על כך לעיתים הרושם הפסיקתי העולה מהסוגיא היה חשוב בעיניו מכללי פסיקה מסוימים, ובמהלך השנים הוא גם הסתמך יותר על מנהגי ארץ ישראל ומצרים, גם כאשר הם לא התאימו לפשטות הסוגיות. כל החלק הראשון של הספר עוסק בעניין זה, ובהמשכו נמצאים מאמרים חשובים - מאמר שמוכיח שבמקומות רבים השגות הרמב"ם נבעו מנוסח ראשוני או מוטעה שהיה בספר משנה תורה שעמד לפניו, מאמר שדן בשינויים שעשו המדפיסים בנוסח התפילות והברכות של הרמב"ם, 'גילוי' העיקר הי"ד של עיקרי האמונה של הרמב"ם, שמשום מה אינו מנוי ברשימה המפורסמת שבראש פיה"מ לפרק 'חלק', והוא האמונה בבחירה החופשית שיש לאדם (אך ניתן לומר שאכן זהו עיקרון חשוב מאוד - אך ההתעלמות ממנו אינה גורמת לאדם להיחשב אפיקורוס שאין לו חלק לעולם הבא, שלא כעיקרים האחרים), זיהוי 'אבותיו הרוחניים' של הרמב"ם, נוסף על אביו ועל הר"י מיגאש רבו של אביו שאותם הגדיר הוא עצמו כרבותיו, והם לדעת המחבר אברהם אבינו, רבי עקיבא ורבי יהודה הנשיא, והוא מביא לכך מקורות וראיות מדברי הרמב"ם עצמו בכתביו השונים, ועוד מאמרים חשובים ומעניינים. הרב אדלר כותב שחיבור זה הוא, בין השאר, שי שהוא נותן לעצמו לקראת הגיעו לגיל שבעים - שי מכובד מאוד!

**פירוש רבנו אליקים על מסכת יומא.** יו"ל ע"פ כת"י עם ציונים ומקורות ומבוא מקיף. הרב אליהו חיים הלוי לרנר. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"ג. 24+של עמ'. (office@machon-y.com)

מהדורה מתוקנת ומושלמת של הפירוש שיצא לאור לראשונה מכת"י בשנת תשכ"ד ע"י חברת 'מקצי נרדמים'. רבנו אליקים היה מחכמי מגנצא בדורו של רש"י, אך לא ידוע על קשר ביניהם. הוא כתב פירוש על כל התלמוד, אך אלינו הגיע רק פירושו על יומא וקטעים מפירושו על מסכת תענית, ואולי קטעים נוספים בפירושי הראשונים על הש"ס המיוחסים אליו. לספר צורפו גם שרידי פירושי רבנו גרשום לסוף המסכת, שגם הוא חי במגנצא דור אחד לפני רבנו. המהדיר עשה עבודתו נאמנה, וכמעט כל משפט מלווה בהסבר ובהשוואה לדברי ראשונים ובציון לדברי אחרונים, וישר כוחו.

**פירוש רש"י למסכת ביצה. מהדורה ביקורתית.** אהרן ארנד. ירושלים, מוסד ביאליק, תשפ"ד. 648 עמ'. (ayahrend@walla.com)

אחרי הפירושים על מסכתות מגילה, ראש השנה וסוכה, הגיע תורו של פירוש רש"י על מסכת ביצה. בדרכו הישרה והדייקנית אוזח ד"ר ארנד בכל עדי הנוסח של הפירוש - כתבי יד שלמים וחלקיים ודפוסים ראשונים והשוואות למובאות בראשונים ולנוסח רש"י על הרי"ף ועל 'עין יעקב' ועוד, וממצה מתוכם את הנוסח המקורי של פירוש רש"י, כשהוא נעזר גם בניתוח

הגירסאות השונות והסותרות, כאשר כל חילופי הנוסח מוצגים לפני הלומד לשיקול דעתו. ידועה האימרה הישיבתית שעל טיפת דיו של רש"י צריך לשבת שבעה נקיים - בספר זה טרח המחבר שנים כדי לסייע ללומד לקבל לידי נוסח מתוקן, כך שכל טיפת דיו שרש"י כתב תגיע לעיניו כפי שנכתבה, או לפי הנוסח הקרוב ביותר לנוסח המקורי. החלק הראשון של הספר כולל מבוא מקיף ביותר הכולל עשרה פרקים - הוכחת בעלות רש"י על פירושו לביצה, זמנו של הפירוש, עדי הנוסח שלו, התוספות שנכנסו לעדי הנוסח וגם לדפוסים המקובלים שאינן מאת רש"י, נוסח רש"י שעל הרי"ף, נוסח התלמוד שעמד לפני רש"י, חיבורים וחכמים שמוזכרים בפירוש רש"י על ביצה, הלעזים בפירוש, ענייני ריאליה, שינויי הצנזורה ועוד, כל מה שצריך לדעת מי שרוצה להכיר מקרוב את פירוש רש"י המקורי על מסכת ביצה. המבוא מפרנס כמאה עמודים, אחריו גוף הספר שכולל כ-400 עמודים - פירוש רש"י על ביצה עם שינויי הנוסחאות וההערות והצינונים וההבהרות וכו', ובהמשך נספחים ומפתחות רבים ומפורטים. כך ברש"י ד"ה 'אגבא דפטורא' בסוף פרק 'אין צדין' (כט, ב; עמ' 410 בספר שורה 12) מסביר רש"י שכדי לשנות ביו"ט האשה לא הייתה לשה על השולחן עצמו אלא 'על אחורי השולחן שיש לו תוך, שקורין טורנדוירא'. במדור שינויי הנוסחאות מוזכר שבחלק מכתבי היד הלעז חסר (תופעה נפוצה) ובאחרים האיות מעט שונה (כנ"ל, הרי המעתיקים בדרך כלל לא הבינו את המילים האלו), ובכת"י אחד הלעז הוא 'מטרא'. בהערות מסביר ד"ר ארנד היטב את משמעות הלעז בהקשרו על פי ספריו של אבי מורי ז"ל 'אוצר לעזי רש"י' ו'החיים בימי רש"י', ולגירסה השונה של הלעז הוא מביא את דעתו של אחד מגדולי החוקרים של שפות אירופה העתיקות בימינו פרופ' סריל אסלנוב, שהציע להגיה במקום 'מטרא' - 'משדא', שהוא בשפה הספרדית כלי שקשור לשולחן. נראה שמעתיק כה"י הזה המיר מדעתו לעז מקורי צרפתי שלא היה מוכר בסביבתו בלעז בשפתו, וכוונתו הייתה להסביר שלגב השולחן היה מחובר כעין כלי ובו לשה האשה ביו"ט כדי לשנות מדרך לישתה הרגילה. יישר כוחו של ד"ר ארנד על חיבורו החדש, שיביא ללא ספק תועלת רבה ללומדי מסכת חשובה זו. עוד כשלושים מסכתות והמפעל מסתיים...

**פנס שלמה.** ביאורים ופירושים על תהלים, ישעיהו והושע. רבי שלמה זלמן פינס. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"ג. 359+ח. (office@machon-y.com)

הדפסה מחודשת של חלק מספרי רש"י פינס זצ"ל ממינסק-ציריך, הפעם פירושו על שלושה ספרים בנ"ך. המחבר היה תלמיד חכם ואיש ציבור ראשון במעלה בקנה מידה מקומי ועולמי, וגדולי הדור סמכו עליו והתחשבו בדעתו בעניינים שברומו של עולם. פירושו מצטיינים לעיתים קרובות בחידושם, אולם מתברר שהחידושים האלו טמונים ממש בפשט הפסוקים, והמחבר רק הרים את החספא והנה המרגניתא מונחת לפנינו. כך בפירושו על פרק לז בתהילים העוסק ביחסו של הצדיק לרשעים מדייק המחבר שמדובר על תגובה של דוד למאורע מסוים - שלוש שנות הרעב שהגיעו אז לארץ (שמ"ב פרק כא), שגרמו לפריצת גדרי החברה והמוסר ולפגיעה בעניים ובחלשים. בפסוק 'טוב מעט לצדיק מהמון רשעים רבים' (לז, טז) - 'רבים' הוא לדעתו מלשון ריבית כמו בנחמיה ה, ב, והכוונה היא שיש להסתפק במועט גם בשעת הדוחק, ולא להיכנס למה שנקרא בימינו 'הלוואות בשוק האפור' שאחריתן רעה ומסוכנת...

**שו"ת אבני דרך.** חלק יט. שו"ת שהזמן גרמן בארבעה חלקי שולחן ערוך. אלחנן נפתלי פרינץ. ירושלים, תשפ"ד. 816 עמ'. (02-9998679)

247 סימנים בכל חלקי השו"ע מכיל הכרך החדש של שו"ת 'אבני דרך', ועוד סימן אחד (סי' רמח) הכולל כמאה הוספות והשלמות מאת המחבר עצמו ומתוך תגובות והערות שקיבל מקוראים, כולל תלמידי חכמים ידועים ומפורסמים שליט"א, על תשובות שהתפרסמו בחלקים הקודמים של הסדרה. אין כאן מקום לדון אפילו בחלק קטן מהעושר הגדול שבספר, אך אזכיר כאן תשובה אחת: סי' רמו עוסק באיסור קללה. המחבר מביא מקורות רבים לכך שגם במקרים שמדובר באדם רשע, שלחלק מהדעות מותר לקללו - אין לקלל אותו בקללה 'ימח שמו', כי גם רשע יתכן שיהיה לו זרע כשר, ורק לקב"ה מותר לפקוד עוון אבות על בנים. המחבר מביא את דברי בעל אבני נזר (ודברים אלו נאמרו גם בשם גדולים אחרים) שאי אפשר לקלל אדם יהודי, אפילו הוא רשע, בקללה 'ימח שמו', שהרי אם ימות בלי בנים יצטרכו לחלוץ לאשתו, מכאן שגם לגבי קיימת מצות יבום שעיקרה שלא יימחה שמו מישראל... הרב פרינץ הביא כדרכו מקורות רבים שדנו באיסור לקלל, ויש להוסיף לכך תשובה נפלאה ומקיפה בנושא מאת הגר"ח הלוי זצ"ל בשו"ת עשה לך רב ח"ג סי' נד למי שביקש היתר לקלל אדם שמציק לו ללא הרף ללא עוול בכפו, שמשקנתה היא: 'סוף דבר, הנני מייצץ להתרחק ככל יכולתך מקללה כל עיקר, וגם לא למסור דינך לשמים שהוא דבר אסור ונענשים עליו. וגדולה זכות התורה להציל אדם מכל מצריו ומציקיו בעולם הזה, ולהנחילו תקוה וכבוד לעולם שכולו טוב'. הרב פרינץ מביא בעניין זה בין השאר את דברי ספר החינוך מצוה רלא, שבשורשי המצוה כותב שהאיסור לקלל נובע מהאיסור להזיק ליהודי אחר, בניגוד לדעת הרמב"ם שהאיסור הוא חינוכי, כדי שהאדם לא ירגיל את עצמו לכעוס. ויש להעיר שפשוט שהרמב"ם קבע שזהו הטעם מפני שלדעתו לא יתכן שקללה תשפיע בעולם, שהרי הקב"ה לא ישמע לדברי המקלל שרצונו לפגוע ביהודי אחר, ולכן חייבים לומר שהטעם הוא חינוכי; בעוד שפשוט פסוקי התנ"ך ודברי חז"ל הם שקללה אכן עלולה להזיק כמו שכנגדה תפילה עשויה להועיל, ולכן אין צורך לחפש טעמים אחרים לאיסור גדול זה. ייש"כ של הרב פרינץ על מפעלו הענק - כך כ שכבר מוכן בחלקו אמור לכלול מפתח מפורט לכל העושר המצוי בסדרת 'אבני דרך', וכך כא שעוסק בשאלות שנשאל המחבר בימי מלחמה אלו כבר קורם עור וגידים.

**שו"ת נחמת שלמה.** שו"ת וחידישי תורה והלכה. יוצאים לאור מכתבי יד ומתוך ספרים שנדפסו עם מבוא וצינונים ומקורות. רבי שלמה דוד כהנא. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"ג. 42+תלד עמ'. (office@machon-y.com)

רש"ד כהנא זצ"ל היה האב"ד האחרון של ורשה, ולאחר שנחלץ ממנה ברגע האחרון מונה לרבה של ירושלים העתיקה ושימש בתפקיד זה בין השנים ת"ש-תש"ח. היה מגאוני דורו, איש חיל רב פעלים, אביון של העגונות, שתולדות חייו מקפלים את סיבוכי דורו - פריחת התורה בפולין לפני השואה והשבר שאחריה, כניעת הרובע היהודי לליגיון הירדני והריסתו, היאחזות שארית הפליטה בארץ וקשיי ראשית המדינה. במהלך המשברים האלו גם אבדו רוב כתביו ומכתביו וחידישיו, וחבל על דאבדין. רש"ד כהנא ידע את ערך עצמו ועמד כל

חייו בגבורה בחזית ההלכתית, ומצד שני ענוותנותו עצרה אותו ומלפרסם את כתביו בחייו. משרידי דברי תורתו שבכתב וממה שנדפס בספרי אחרים ובקבצים שונים הוציא לאור מכון ירושלים ספר מלא וגדוש עם תשובות ופסקים בארבעה חלקי השו"ע, וגם מכתבים בענייני ציבור, כמו איגרת לרב מאיר בר אילן ובה בקשה לתקן כמה דברים בנוסח הצעת החוקה למדינת ישראל שהגיעה לידיו בסוף שנת תש"ח. הספר מסתיים בבקשה שקיבל הרב כהנא מהרב יצחק הוברמן מחבר הספר 'בן לאשרי' שלא יימנע מלהדפיס את חידישיו בענייני עגונות ובכל חלקי התורה, שהרי 'בשאלות ותשובות ג"כ יש אצל כבוד גאון תורתו הרמה על כל ארבעת חלקי השו"ע, לאו דווקא בעניין עגונות, כי הלא אני בעצמי כבר שאלתי מכבוד גאון תורתו הרמה בכל ארבעת חלקי השו"ע... נוכחתי שרוב הגאונים והצדיקים שלא הדפיסו ספרם בחיים - אח"כ הדפיסום יוצאי חלציהם, ולא היה דומה כפי שהמחברים עצמם הדפיסו, כי כמה פעמים גרעו והוסיפו... למרות עצה טובה זו לא זכה הגרש"ד להדפיס את ספרו בחייו, אבל מהדורה זו של מכון ירושלים, עם המבוא הנפלא של הרב שמואל חיים דומב וההדרה המדויקת של הרב יצחק מאיר ניימן, מכבדת בהחלט את המחבר, ונותנת לו שם עולם כראוי לו.

**שו"ת ענות גבורה.** חלק ראשון. תשובות, חקרי הלכות ופסקי דינים בארבעת חלקי השו"ע. גבריאל סרף. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשפ"ד. 28+תמ עמ'. (02-6526231)

הרב סרף משמש כבר כמה שנים כאחד משני ראשי ישיבת 'כרם ביבנה' לצד ידידו הרב אהרן פרידמן, אחרי שנים רבות ששימש בה כר"מ. מ"ב התשובות והמאמרים שבכרך זה מקיפים את כל חלקי ההלכה, מדין היסח הדעת בתפילין ועד הקרבת קורבנות בזמן הזה, והמחבר מוכיח בהם את גישתו שהלימוד העיוני הישיבתי הוא גם הבסיס לפסיקת הלכה נכונה ומדויקת, ודלא כדעתם של מעטים שעיון לחוד ולימוד הלכה לחוד. בראשות שני ראשי הישיבה הנ"ל ונשיא הישיבה הרב מרדכי גרינברג שליט"א פורחת 'אם ישיבות ההסדר', ישיבת כרם ביבנה, בכמות ובאיכות תלמידיה ולמדניה, ואשרינו שזכינו לכך.

**שלטי הגיבורים.** בענייני המקדש וכליו ועוד. רבי אברהם הרופא משער אריה [פורטלאונה]. עם מבוא, מקורות, ציונים, תרשימים, נספחים ומפתחות. מהדירים: הרב גדליה גינזבורג והרב יצחק אימס. עורכים: הרב יואל קטן והרב דוד גרבר. **מהדורה מתוקנת ומורחבת.** שעלבים, כולל 'בית הבחירה' כרמי צור ומכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים. תשפ"ד. 50+תשט עמ'. (wso@shaalvim.co.il)

רבי אברהם פורטלאונה חי במנטובה שבאיטליה לפני כ-450 שנה ולמד תורה אצל רבני העיר. במקצועו הוא שימש כרופא מומחה שריפא את עניי עמו בחינם ואת גדולי ועשירי הנוצרים בשכר, אך הוא עסק בכל שעה פנויה בתורה. כאשר נפל למשכב בערוב ימיו החל לכתוב ספר בענייני תפילה וקורבנות, שלא בא רק לסכם ולפרש את הסוגיות העוסקות במקדש ועבודתו - אלא עסק בהלכות המקדש וכליו כאילו שאלות אלו עולות לפתחו היום



ומצפות להכרעת הדין, וכאילו עליו הוטל התפקיד לבנות בפועל את בית המקדש ולפסוק הלכה בספיקות שמתעוררים בעניינו בשעת מעשה. דיוניו בפרטי הפרטים של בנין המקדש מזכירים לעיתים את ספרות השו"ת, המתייחסת בדרך כלל לשאלות המתעוררות מתוך החיים המעשיים עצמם. כך עסק רבנו בתיאור דרך תליית הפרוכת שבין הקודש לקודש הקודשים, פרטי אופן השמירה בהר הבית, מיקום מדויק של הלשכות השונות, אופני הניגון של הלויים, ועוד. קשה שלא להתפעל מן המחבר, השקוע בתוך צרות הגולה וחי בחסרון ספרים בעקבות שריפת התלמוד בארצו, כשהוא דן באריכות בזיהוי מדויק של אבני החושן למשל, מתוך אמונה יוקדת וציפייה עמוקה לבניין בית המקדש. "ד שנים חלפו מאז הדפסנו את המהדורה החדשה של ספר 'שלטי הגיבורים' לראשונה, ובמשך השנים הצטברו אצלנו הרבה תיקונים והוספות שמצאנו אנו ושהעירו לנו לומדים ומעיינים, ולכן החלטנו להוציא לאור מהדורה מתוקנת ומחודשת. חלק גדול מהתיקונים וההוספות הוכנסו לגוף הספר, והאחרים סומנו בכוכבית שמפנה לעיין בהוספות שרוכזו בסוף הספר על פי מספרי העמודים. כאן המקום להזכיר את אחד ממהדירי הספר ר' יצחק אימס ז"ל, שנרצח על קידוש השם עם רעייתו בפיגוע ליד קרית ארבע בשלהי שנת תש"ע, חודשים ספורים לאחר שיצא הספר לאור, ה' יקום דמם.

**שערי צדק.** קובץ מאמרים בדיני ממונות הלכה למעשה. כרך כג. עורך ראשי: הרב רצון ערוסי. קרית אונו, מכון מש"ה, תשפ"ג. 383 עמ'. (halichot@zahav.net.il)

הידיעה שיהודים שומרי תורה מבררים חילוקי דעות ממוניים שביניהם בבתי דין לממונות ולא בבתי משפט חודרת יותר ויותר לתודעת הציבור שומר המצוות. אחד הגורמים שמסייע ודוחף את הנושא הזה כבר שנים הוא אירגון 'הליכות עם ישראל' בראשות הרב רצון ערוסי רבה של קרית אונו, שגם מסייע להקמת בתי דין חדשים לממונות בכל רחבי הארץ, ומקיים פעילויות הסברתיות וחינוכיות בתחום. בין השאר מתקיים כבר ל"ב שנים כנס שנתי לענייני דיני ממונות במסגרת 'הליכות עם ישראל' ו'מכון מש"ה' שעל ידו, והקובץ הזה הוא הכרך הכ"ג שיוצא לאור בעקבות הכנסים האלו. הכנס בשנת תשפ"ב, במהלך הקורונה, התקיים בזום, אבל זה לא גרע מאיכות ההרצאות שנישאו בו, הפעם בנושא 'הבחירות על פי משפט התורה'. עסקו בו אנשי תורה ומחקר-תורני בכל מה שסובב את תהליך הבחירות וגם את מהותן - כמו משמעות הכרעת הרוב, תפקידים וסמכותם של נציגי ציבור בתפקידיהם השונים, הכוח של הציבור מול סמכותם של נציגיו, חובת ההשתתפות בבחירות, זכויות הפרט, סמכותם של תקנות קהל, סמכויות של רב נבחר מול רב ממונה, האם יש היתר להתמודד מול רב מכהן, זכות ההפגנה ומגבלותיה, סמכויות הראשויות המקומיות הנבחרות, שיטת הבחירות הראויה באירגונים ובמפלגות, התערבות הרבנים בבחירות, האם קלפי שנמצאו בה זיופים נפסלה כולה, סמכות הרוב בבתי דין ובהנהגה, מה דינו של רוב הנתמך ע"י גוים, נבחר ציבור ששינה את עמדותיו אחרי שנבחר, בחירות לוועד בית כנסת בשבת, ועוד. במהלך הכנס נערך משפט מבוים בנושא הזכות לבחור ולהיבחר, כאשר 'התנועה לאיכות השלטון' מנסה לשכנע את בית הדין שיש לפסול את

חברותם של קורח בן יצהר ואון בן פלת בכנסת בגלל עבירות שונות שעשו (פסה"ד: העתירות נדחו - חברותו של קורח אושרה פה אחד ושל און בן פלת לפי דעת הרוב, מפני שסמכות הציבור לבחור את נבחריו גוברת על הדרישה שהנבחרים יהיו נקיי כפיים לחלוטין). הקובץ מסתיים בהחלטות כנס הדיינים ה-17 שנערך בשולי הכנס לדיני ממונות, ובו קביעה של מספר תבחינים שעל פיהם ניתן לקבוע אם חוק תקף על פי ההלכה. מדובר על הנחיות לבתי הדין לממונות, שחתומים עליהם אב"דים ודיינים בבתי דין לממונות, והם יסייעו לדיינים לקבוע מתי חוק בעל השפעה על דיני ממונות מקובל גם להלכה, ומתי יש להתעלם ממנו במשפט התורה. יבורכו הרב ערוסי שליט"א ואנשי 'מכון מש"ה' על סיועם לחיזוק משפט התורה בישראל.

**The Yom Kippur that Never Ended** [יום הכיפורים שלא הסתיים מעולם]. תלמידי ישיבה הופכים ללוחמים במהלך מלחמת יום הכיפורים. שלום וסרטייל, עם אביחי פלד. ארה"ב, מוזאיקה, תשפ"ד. 22+217 עמ'. (shalom\_w@mbsg.co.il)

זהו תרגום לאנגלית של הספר 'בין גזרי ים סוף' שפרסם לפני ארבע שנים איש העסקים העוסק בצרכי ציבור באמונה עוה"ד ר' שלום וסרטייל, כהשלמה וכתוספת לספר 'חצי הדרך לקהיר' שהתפרסם לפניו ע"י מפקד הגדוד שלו דאז, ותיאר את מלחמתו של גדוד 106 בגיזרה המצרית במלחמת יום הכיפורים. מבחינה היסטורית וצבאית ואנושית היה הספר שחיבר המג"ד ארבעים וכמה שנים אחרי המלחמה ספר אמין ומכובד, אבל לדעת שלום וחבריו, בני ישיבות ההסדר שהיו מחיילי אותו גדוד, היה חסר בספר הפן הרוחני בכלל, ותיאור מלחמתם של בני הישיבות כמעט שנעלם בתוך פסיפס האירועים שתוארו בספר 'חצי הדרך לקהיר'. קם שלום ועשה מעשה, ובעזרת ידידו עוה"ד אביחי פלד, גם הוא בוגר ישיבת ההסדר בשעלבים שנפצע במלחמה ונשבה ע"י המצרים ואיבד את זרועו, כתב ותיאר וסיפר על דרכו שלו ועל דרכיהם של חבריו בישיבה ובצבא לפני המלחמה ובתוכה ואחריה. הדברים כתובים בסגנון פשוט וענייני, עטופים באהבת תורה ויראת שמים ואהבת הארץ ומסירות נפש, והם יוצאים מן הלב ונכנסים אל הלב. הספר במהדורתו העברית עורר עניין רב, ואחרי בקשות חוזרות ונשנות החליט שלום לתרגם את הספר לאנגלית (וגם לצרפתית: 'Un Kippour inachevé' - Un étudiant de yéchiva dans la tourmente de la guerre, octobre 1973. Paris, Editions Lishma, 2023, לתועלת הרבים. תמונה מרגשת מאוד, שהיא יותר מאלף מילים, נמצאת בעמ' 99 וגם בגב הכריכה: שלושת האחים החיילים לבית וסרטייל, שלמה שלום ומשה, שנפגשים לראשונה מאז תחילת המלחמה אחר הפסקת האש של תחילת מרשון תשל"ד, מצטלמים לפני הטנק של שלום סמוך לעיר סואץ שבדרום התעלה. שלום וסרטייל לא חשב שתרגום הספר המתאר את מלחמת יום הכיפורים יקדים ויציא את התמונה האמיתית של הלוחמים בני הישיבות, בהם כמה מבניו, חתניו ונכדיו, במלחמת 'חרבות הברזל' דהשתא, שמסירות הנפש שלהם ושל חבריהם בחודשים אלו בעזה ובצפון מרשימה ומעודדת ונוגעת ללב. 'הַרְגִּינוּ גוֹיִם עִמּוֹ כִּי דִם עֲבָדְיוֹ יִקּוּם וְנִקְּמוּ יְשִׁיב לְצַרְיוֹ וְכִפֹּר אֶדְמָתוֹ עִמּוֹ'.

מחיר מנוי לשנה על 'המעין'

(4 גיליונות) כולל משלוח - 125 ₪

לשנתיים מראש - 220 ₪

בח"ל לשנה (משלוח בדואר אוויר) - 50\$

\*\*\*

כתובת המערכת:

מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400

<http://www.machonso.org/hamaayan>

English translation advisor: Rav Charles Greenbaum

\*\*\*

Hama`yan, a periodical published by The Shlomo Aumann Institute

Established by The Yitzchak Breuer Institute of Poalei Agudat Yisrael

Founder (1953) & Editor: Prof. Mordechai Breuer z"l

Editor-in-Chief (1964-1992): R` Yona Immanuel z"l

#### The Board:

Prof. Zohar Amar, Neve Tzuf

Rav Shimon Shlomo Goldshmidt, Alon Shevut

Yehuda Freudiger, Jerusalem

Rav Boaz Mordechai, Nerya

Rav Michael Yammer, Sha`alvim

Editor: Rav Yoel Catane, The Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Phone: 972-89276664; Fax: 972-15389276664; e-mail: [wso@shaalvim.co.il](mailto:wso@shaalvim.co.il)

© All rights reserved

# HAMA`YAN

## Table of Contents:

"Pour Out Thy Wrath!" / <b>Editor`s Remarks</b> .....	3
"That Year Was Disorganized" – A Simple Explanation of a Peculiar Passage in the Jerusalem Talmud / <b>Rav Dr. Mordechai Halperin</b> ....	4
Mordechai or Mordochai? / <b>Rav Dr. Yehonatan Wormser</b> .....	9
Seder Night in the Home of Our Master Rav Kook Z.T.L. / <b>Rav Shemaria Gershuni</b> .....	20
Can a Father Drafted into the War Fulfill the Directive to Recount the Exodus from Egypt to his Son by Means of a Letter? / <b>Rav Yitzchak Tzvi Oshinsky</b> .....	27
Returning Stolen Leaven on the Holiday of Passover / <b>Rav Netanel Shushan</b> .....	38
The <i>Haftarot</i> for the Weekly Readings <i>Acharei Mot - Kedoshim</i> in a 7D3 Year / <b>Rav Avraham Yissachar Konig</b> .....	43
The Discourse of Rav Shalom Natan Raanan Z.T.L. at the Mercaz HaRav Yeshiva on Independence Day 5715 [1955] / <b>Rav Hagay Shtamler</b> .....	63
Rav Kook and the Workshop in Jaffa / <b>Rav Matanya Ariel</b> .....	74
"He Struck the Egyptian" – A Rabbinic Interpretation Which Was Understood Not in Accordance with Halakha and a Comment on the Hermeneutics of Nechama Leibowitz Z. L. / <b>Dr. Yaakov Altman</b> .....	84
On the Chapter " <i>En Dorshin</i> " – The Restriction Against Using Scripture to Decide Halakha / <b>Rav Yisrael Reicher</b> .....	93
<b>Halakha and Contemporary Challenges</b>	
Establishing the Identity of the Mother in Egg Donation / <b>Rav David Brizel</b> .....	105
The Scientific Status of the Fertilized Egg of an Animal and Its Halakhic Ramifications in the Matter of Cultivated Meat / <b>Rav Prof. Ari Zivotofsky and Rav Joel Kenigsberg</b> .....	117
<b>Responses and Comments</b>	
Further on Mourning Delayed Tidings / <b>Rav Yaakov Epstein</b> ; Kindling Lights in the Temple with Thin Wicks and the Miracle of the Cruse of Oil / <b>Moche Catane</b> ; Corrections in the Translation from Yiddish of the Letter of Rav Kook Z.T.L. / <b>Rav Yaakov Laufer</b> .....	130
" <i>Nimuqei [Reasonings of] Rav Solomon ben Rav Meir</i> " and the Teachings of Rabbenu Sasson in Rashi's Glosses to Tractate <i>Hullin</i> / <b>Rav Ephraim Leib haLevi Lewis</b> .....	132
Further in the Matter of the Author of the ' <i>Tosafot</i> [Glosses] of the <i>Ancients</i> ' in Tractate Rosh Hashana / <b>Rav Aharon Gabbai</b> .....	141
Received by the Editorial Board / <b>Rav Yoel Catane</b> .....	144



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Vol. 249 • Nisan 5784 [64, 3]