

הַפְּעֵינַן

בתוכן:

2	חמש טבילות לקראת השנה החדשה / העורך
	'מברית חוב' – דעת המרדכי בשיטת רבנו תם, בירור הנוסח המקורי
3	ע"פ כתבי היד / הרב אריה כץ
10	מקור קדום לאמירת 'ברוך הוא וברוך שמו' / הרב זכריה הולצר
12	תאריכו ותוקפו ההלכתי של צום גדליה / הרב יאיר רוזנפלד
	'לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו' – משל תנאי
19	כמקור הלכתי / אליעזר דניאל יסלזון
25	נבואה לטובה ולרעה / שמעון ב' קלמן
38	דוד ונבל הכרמלי / הרב אבנר טלר
	האם גיורם של גרים שאינם שומרים מצוות חל בדיעבד? בירור דעת
43	הגרש"ז אוירבך זצ"ל / הרב יואל עמיטל
47	גינן טיפולי בשנת השמיטה – תשובות הפוסקים / הרב איתן קופיאצקי
51	האם אין דוחק בהיתר המכירה לדעת המתירים? / הרב משה פטרובר
57	שלושים ואחד המלכים – רשימה או שירה? / הרב יעקב זיסברג
69	האם ראו חז"ל את הצניעות כהלכה מחייבת? / הרב יהושע ענבל
79	האם חטא שלמה כשנשא את בת פרעה? / הרב אוריאל טויטו
	הוויכוח על מקום גיד הנשה – עוד על המעשה בגאון רבי יהונתן ובמנקר /
86	הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין

תגובות והערות

	השמיטה לעתיד לבוא / הרב יעקב אריאל, הרב זאב וייטמן, יצחק ברויאר;
	עוד על סקירת הספר 'פנקס קהילות הונגריה' / הרב יואל פרץ, הרב ברוך
	אוברלנדר; שיטת בעל ה"לב העברי" בעניין ניסים לרשעים / מיכאל קליין;
	פתרון שאלת ההגהה בספר 'כרתי' של רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל / הרב יעקב
95	יצחק הכהן מילר
103	נתקבלו במערכת / הרב יואל קטן
II	תקציר המאמרים באנגלית

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד, ג'ל"ז 215 • תשרי תשע"ז [גו, א]



מכון שלמה אומן
מכון מחקר תורני

חמש טבילות לקראת השנה החדשה

כתב רבי יוסף חיים בספר 'בן איש חי' (שנה ראשונה פרשת נצבים) שיש לטבול חמש פעמים בערב ר"ה: "טבילה ראשונה יכווין בה בשביל טהרה, ושניה יכווין בה לתיקון הכעס, ושלישית למתק הדין והגבורה בחסדים, ורביעית לפשוט מעליו בגדי החול ויכווין בזה ג"כ תכלה שנה וקללותיה, וחמישית לקבל עליו הארת קדושת יום הזיכרון ויכווין בזה תחל שנה וברכותיה". ההנחה כאן היא שהחול כולל בתוכו באופן מובנה את הקללות של השנה שחלפה, בעוד שאור הקדושה כולל את ברכות השנה הבאה. אמנם האמת היא שאור וחושך משמשים בערבוביה, וגם בשנה שחלפה הושפע הרבה טוב ואור וחסד אלוקי על עמנו וארצנו, ואי אפשר שלא להכיר על כך טובה לריבונו של עולם. אמנם בוודאי שאנו מצפים שבשנה הבאה יתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בעולם כולו, עולם שנמצא בעיצומה של טלטלה שאיש אינו יודע עדיין כיצד תסתיים, בציפייה שבכל הפרמטרים הצלחות היהדות והתורה והעם והארץ תעלנה ותגדלנה, כשהיסוד לכך הוא שיתוף פעולה הולך וגובר בין כל פלגי היהדות שומרת המצוות.

שוב נמצא לפנינו גיליון מלא וגדוש, ובו כמה חידושים מעוררי עניין: ראשית, מתברר שמנהג עניית 'ברוך הוא וברוך שמו' בעקבות שמיעת שם ה' בברכה עתיק הרבה יותר ממה שהיה מקובל. בהמשך, לקראת 250 שנה לפטירת רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל בימים אלו, נתגלה ספר היכרתי ופולתי שבו כביכול הגיה הגהה בעניין גיד הנשה, והרב פרופ' הבלין מעלה תמיהה גדולה בדברי הר"י אייבשיץ בזה, תמיהה שנשארת פתוחה. הרב יואל עמיטל, ר"מ בשעלבים וחוקר במכון שלמה אומן, מוכיח מה הייתה דעתו האמיתית של הגרש"ז אוירבך בעניין הכשרות-בדיעבד של גיורי גרים שאינם שומרים מצוות, והרב אריה כץ מכריע מהו הנוסח הנכון של הימדרכי בסוגיא הקשה של 'מברית חוב'. בהמשך מתברר לנו מדוע נקבע צום גדליה דווקא ביום ג' תשרי, ובמה שונה המצטער בסוכה בגלל ירידת גשם מכל מצטער אחר. מאמרים אחרים עוסקים בסוגי הנבואות ובראיות על אמיתותן, בייחסי דוד ונבל הכרמלי, בהיתר נישואי שלמה עם בת פרעה, ברשימת-שירת מלכי כנען ומשמעותה, ובחובה ההלכתית להקפיד על ענייני צניעות. בהמשך לגיליונות הקודמים מתקיימים דיונים נוספים בענייני השמיטה – אוצר בית דין והיתר המכירה עתה ולעתיד לבוא והיתר תרפיה בעבודה חקלאית בשמיטה, ועדיין לא מנינו את כל העושר שמכיל גיליון זה.

מערכת 'המעין' והנהלות 'מכון שלמה אומן' ו'ישיבת שעלבים' מברכות את המנויים ואת הקוראים בברכת כתיבה וחתירה טובה, תחל שנה וברכותיה.

הרב אריה כץ

'מברח חוב' - דעת המרדכי בשיטת רבנו תם בירור הנוסח המקורי ע"פ כתבי היד

- א. פתיחה
- ב. השיבוש במרדכי וההגהות בדבריו
- ג. בעיית הנוסח במרדכי
- ד. תיאור כתבי היד
- ה. הגירסאות השונות
- ו. סיכום ומסקנות

א. פתיחה

הגמרא בכתובות (עט, א) פוסקת שאשה שבאה להינשא, ויש לה נכסים שהיא רוצה להבריהם מבעלה כדי שלא יזכה בהם, יכולה לתת לפני הנישואים את הנכסים האלו במתנה לאדם אחר, ואין אותו אדם זוכה בנכסים, וגם לא הבעל, אלא הם נשארים בבעלות האישה מכוח דין מיוחד - דין 'מברחת'. בתוספות שם (ד"ה עשאים) מובאת תשובת רבנו תם, שפסק שדין ההברחה נאמר דווקא לגבי אישה הרוצה להבריה נכסים מבעלה - לא לגבי לווה שנותן במתנה את נכסיו קודם ההלוואה על מנת שלבעל חוב לא יהיה מהיכן לגבות את חובו, ולא לגבי הרוצה לישא אישה ונותן במתנה את כל נכסיו על מנת שאם יגרש את אשתו לא יהיה לה מהיכן לגבות כתובתה. במקרים אלו לדעת ר"ת מקבל המתנה קונה את הנכסים בקניין גמור, ואין נותן המתנה יכול לחזור בו¹. הרא"ש בפסקיו (כתובות פרק ח סימן ג) חלק על רבנו תם. לדעתו, כוונת הנותן היא אך ורק להבריה מאשתו או מבעל חובו, ולא למתנה אמיתית. מכיוון שבניגוד לאישה אדם לא יכול להבריה מבעל חובו ומאשתו, אנו אומדים את דעת הנותן שכאשר תתברר לו עובדה זו הוא יעדיף שהנכסים יישארו ברשותו, וממילא בעל החוב והאישה יכולים לגבות את חובם מנכסים אלו.

1 תשובת רבנו תם הובאה על ידי ראשונים נוספים רבים: תשובת ריצב"א שבתשובות מימוניות קנין (סימן כה), תוספות שאנץ כתובות שם (והובא ברא"ש להלן), אור זרוע חלק ג (בבא קמא סימן שסא), סמ"ג לאוין פא, הגהות מימוניות הלכות אישות (פרק כב אות ז) והלכות זכיה ומתנה (פרק ו אות ח), רשב"א כתובות שם, ריטב"א כתובות שם ובבא בתרא (קנא, א), רבנו קרשקש כתובות שם, תוס' רא"ש כתובות שם, שו"ת הרא"ש (כלל ט סימן א), אגודה כתובות (סימן קט), ר"ן כתובות (לז, ב מדפי הרי"ף), נימוקי יוסף כתובות שם.

ב. השיבוש במרדכי וההגהות בדבריו

במרדכי כתובות (רמז רח) הובאה תשובת רבנו ברוך שמצטט אף הוא את דברי רבנו תם הנ"ל, אולם סיום דבריו בדפוסים שלנו תמוה ביותר: "וגובה האשה ובעל" ח המקבל מתנה". אולם הדין הוא שהאשה או בעל החוב גובים דווקא אם נאמר שלא קנה מקבל המתנה (וכשיטת הרא"ש החולקת), אך לשיטת רבנו תם שקנה מקבל המתנה הם אינם אמורים לגבות! ואכן, בהגהות על המרדכי המיוחסות לרמ"א² (המובאות בדפוסים שלנו) נמחקו המילים "האשה ובעל חוב", ושונתה הגירסא ל: "גובה המקבל מתנה". אך גם גירסא זו איננה מובנת, שהרי הנכסים כבר נמצאים אצל מקבל המתנה, ואין הוא צריך לגבותם! ואכן, בהגהות הב"ח למרדכי שם שונתה הגירסא ל: "זכה מקבל המתנה". אמנם רבי יהונתן אייבשיץ בספרו "אורים ותומים" על חושן משפט (סימן צט תומים ס"ק י) לא קיבל את ההגהה הזו, והוכיח מלשון המרדכי על פי הנוסח שבדפוסים שמקבל המתנה זכה במתנתו אף אם לא יצאה עדיין מתחת יד הנותן והיא זקוקה עדיין לגבייה, ואין אומרים שבאופן כזה בוודאי שמדובר בהערמה ובעל החוב גובה ממנה, וזאת בניגוד לדברי שו"ת הרא"ש (ש"ע סי' ג) שלדעתו באופן כזה אף רבנו תם יודה שאין המתנה חלה³.

בשו"ת רמ"א (סימן סז) מוצגת מחלוקת בין המהרש"ל לרמ"א בעניין הגירסא הנכונה במרדכי. המהרש"ל כותב שם לרמ"א, שהמילים "וגובה האשה ובעל חוב" הם תוספת הגהה של הרמ"א, וכתב לרמ"א שזו טעות (כפי שראינו לעיל) וצריך להיות "גובה המקבל מתנה", שהיא גירסת הדפוסים שלנו לאחר מחיקת המילים שבסוגריים⁴.

הרמ"א השיב למהרש"ל שלדעתו צריך להגיה אחרת: צריך להוסיף את המילה "אין", כלומר "אין האשה ובעל חוב גובה ממקבל מתנה", כי לא שייך לשון 'גביה' כשמקבל המתנה כבר קיבל את מתנתו. מכאן מוכח שהרמ"א סבר כב"ח, שמקבל המתנה זוכה בה רק כשכבר הגיעה לידו, אלא שהגיה את דברי המרדכי באופן אחר מהגהת הב"ח.

נמצא לפי זה שקיימות ארבע גירסאות במרדכי בהסבר שיטת ר"ת: גירסא א - גירסת הדפוסים לפני ההגהות: "גובה אישה ובעל חוב ממקבל מתנה". גירסא זו אינה יכולה להיות נכונה, שהרי לפי רבנו תם מקבל המתנה קנה לגמרי את מתנתו, והאשה והבעל חוב אינם גובים מהמתנה.

2 אך ראה להלן שהגהה זו היא משל המהרש"ל.

3 הב"ח שהגיה לעיל בדברי המרדכי, הלך לשיטתו (חושן משפט סימן צט אות כ) המסכימה עם דברי הרא"ש, שכאשר המתנה עדיין ביד הנותן אף רבנו תם מודה שלא זכה בה המקבל.

4 אמנם בדברי המהרש"ל שבשו"ת הרמ"א כתוב: "גובה ממקבל מתנה", אך עיין בהערות על שו"ת רמ"א שם (מהדורת זיו, ירושלים תשל"א, הערה לז) שזו טעות דפוס, וצריך להיות "גובה המקבל מתנה".

גירסא ב - מהרש"ל: "גובה המקבל מתנה", וזוהי גם גירסת הדפוסים שלנו לאחר מחיקת המילים המופיעות בסוגריים.
לגירסא זו מקבל המתנה זכה במתנתו אפילו כשהיא נשארה בידי הנותן ולא הגיעה לידי המקבל.
גירסא ג - רמ"א: "אין גובה האשה ובעל חוב ממקבל מתנה".
גירסא ד - ב"ח: "וזוכה המקבל מתנה".
לפי שתי הגירסאות האחרונות המתנה נחשבת למתנה רק כשכבר עברה בפועל לרשות המקבל.

ג. בעיית הנוסח במרדכי

כידוע, ספר המרדכי שבידינו משובש מאוד. כבר בתחילת הפצת המרדכי הוא היה קיים בשתי נוסחאות עיקריות - 'מרדכי אוסטרייך' שבהכללה על פיו נהגו במרכז ומזרח אירופה, ו'מרדכי ריינוס' שעל פיו נהגו במערב אירופה. ר' אברהם הלפרין, במבואו המקיף לספר המרדכי השלם על בבא קמא (מהד' מכון ירושלים), הראה שאכן ניתן לשייך את כתבי היד הקדומים של המרדכי לשתי קבוצות עיקריות. לדבריו, הסיבה לשוני הגדול שבין כתבי היד של המרדכי נעוצה בעובדה שהמרדכי עצמו, שנהרג על קידוש השם בשנת ה"א נ"ח (1298) עם כל משפחתו בפרעות רידנפלייש, לא הספיק לערוך את כתביו, ותלמידיו הם שערכו את ספרו מתוך החומר הראשוני שהיה מצוי לפניו. כמספר העריכות, כך השוני המהותי בין כתבי היד. שתי העריכות העיקריות הביאו לנוסח ריינוס ונוסח אוסטרייך, ובכתבי יד מאוחרים יותר הייתה השפעה של שני הנוסחים השונים יחדיו, מה שתרם לבלבול ולשיבושים הרבים שמצויים במרדכי הנדפס. גם בנידון דידן, עיון במרדכי דפוס ראשון (קושטא רס"ט; 1509) מעלה שהגירסא המשובשת קיימת כבר שם: "וגובה האשה ממקבל מתנה"⁵.

ד. תיאור כתבי היד

במטרה לברר את הגירסה הנכונה במרדכי סקרתי את כל כתבי היד של המרדכי המכילים את הפרק השמיני במסכת כתובות הידועים לנו. חיפוש בקטלוג כתבי היד של הספריה הלאומית העלה, שלפרק השמיני במסכת כתובות קיימים שישה עשר כתבי יד ידועים. להלן תיאור של כתבי היד לפי סדר כרונולוגי מהמוקדם למאוחר:
1. ותיקן 141 (מספרו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים: F1162). כתב יד זה, שיש המשערים שהועתק ישירות מהמקור עצמו, הועתק בכתובה איטלקית במאה ה-14,

5 אמנם ללא התוספת של המילים: "בעל חוב", אך מילים אלו הן תוספת שיבוש על שיבוש, והן אינן משנות את משמעות הדברים.

כנראה עוד בתחילתה, והוא קרוב לוודאי כתב היד השלם העתיק ביותר של המרדכי שידוע לנו.⁶

2. בודפסט הספריה הלאומית 1 (מספרו במכתצכי"ע: F31445). מדובר בכתב יד אשכנזי שהועתק בשנת קל"ג (1373). זהו כתב יד מפואר הכתוב בצורה יפה וברורה, אולם הסופר שהעתיק את כתב היד לא היה תלמיד חכם, וכנראה שלא הבין את הדברים שהעתיק ולעיתים שיבש. מצד שני, מעתיק שכזה אינו משבש את הגירסא על ידי הוספת הגהות משלו.⁷

3. ירושלים הספריה הלאומית 6695 (לשעבר היכל שלמה 45, מספרו במכון לתצצכי"ע: F38531). מדובר בכתב יד אשכנזי שהועתק בשנת קמ"ד (1384). כתב היד סודר על ידי תלמיד חכם, שהוסיף לטקסט הגהות רבות שלו מתורתם של רבותיו.⁸

4. פרמא 2902 (מספרו במכתצכי"ע: F13795). מדובר בכתב יד אשכנזי (כנראה מצרפת) שהועתק בשנת קנ"א (1391), עם הערות רבות, תיקונים ותוספות בשולי הגליון.⁹

5. המבורג אוסף לוי 71 (מספרו במכתצכי"ע: F1534). מדובר בכתב יד אשכנזי שהועתק ככל הנראה בשנת קנ"ב (1392),¹⁰ ומכיל את המרדכי לסדר נשים ולהלכות נידה בלבד.

6. לונדון המוזיאון הבריטי 19972 (מספרו במכתצכי"ע: F5018G). מדובר בכתב יד אשכנזי שהועתק בשנת קנ"ג (1393). כתב היד משובש ומלא שגיאות רבות.¹¹

7. קמברידג' 490 (מספרו במכתצכי"ע: F16784). מדובר בכתב יד אשכנזי שהועתק בשנת קנ"ז (1397) בעיר בזנשון שבמזרח צרפת.¹²

8. פריס בית המדרש לרבנים 39 (מספרו במכתצכי"ע: F3422). מדובר בכתב יד אשכנזי שהועתק בשנת קס"ד (1403).¹³

9. ניו יורק בית המדרש לרבנים 674 (מספרו במכתצכי"ע: F41419). מדובר בכתב יד אשכנזי, ששנת העתקתו המדויקת איננה ידועה, והוא מתוארך לאזור המאה

6. לתיאור כתב היד והוכחות על קדמותו וקרבתו למקור, ראה בכרך המבוא למרדכי השלם על בבא קמא של ר' אברהם הלפרין (מהד' מכון ירושלים) עמ' יב הערה 36 ועמ' נח, וכן במבוא שבכרך בבא קמא עמ' 16-17.

7. תיאור מפורט של כתב היד מופיע במאמרו של שמואל כהן 'ר' מרדכי בן הלל האשכנזי' (סיני ט, תש"א-תש"ב, עמ' רנט-רסד).

8. תיאור מפורט של כתב היד מופיע בספרו של יהודה ליב ביאלר 'מן הגנזים' (חלק א, ירושלים, תשכ"א, עמ' 29-33).

9. לתיאור כתב היד ראה גם במבוא למרדכי השלם על מגילה (מהד' מכון ירושלים) עמ' 30.

10. בקטלוג הספריה הלאומית מתוארך כתב היד באופן סתמי למאה ה'14, אולם עיון בקולופון של כתב היד, בו כתב הסופר את המילים "בסומך ידי" כשהן מתווגות בסמוך ליום ולחודש של סיום זמן העתקה, מראה את שנת ההעתקה המדויקת.

11. לתיאור כתב היד ראה גם במבוא הנ"ל עמ' 28-29.

12. לתיאור כתב היד ראה גם במבוא הנ"ל עמ' 31-32.

13. לתיאור כתב היד ראה גם במבוא הנ"ל עמ' 31.

- 14-15. נוסחו של כתה"י הוא נוסח משולב של "מרדכי ריינוס" ושל הנוסח המופיע בדפוסים¹⁴.
10. פריס הספריה הלאומית 407 (מספרו במכתצכי"ע: F27901). מדובר בכתב יד אשכנזי שהועתק בשנת קע"ח (1418)¹⁵.
11. וירצ'לי C1 (מספרו במכתצכי"ע: F30923). מדובר בכתב יד איטלקי, שהועתק ככל הנראה בשנת רי"ב (1452)¹⁶.
12. המבורג ספריית המדינה 21 (מספרו במכתצכי"ע: F26281). מדובר בכתב יד ספרדי של הלכות הרי"ף, הכולל גם את המרדכי ועוד ראשונים. כתב היד הועתק בשנת רי"ד (1454), והוא קשה לקריאה ולפענוח¹⁷.
13. טורונטו אוסף פרידברג 5-011 (לשעבר ששון 534. מספרו במכתצכי"ע: F9334). מדובר בכתב יד אשכנזי שהועתק ככל הנראה בשנת ר"כ (1459)¹⁸.
14. וינה הספריה הלאומית 208 (מספרו במכתצכי"ע: F1470). מדובר בכתב יד אשכנזי מהמאה ה-15¹⁹.
15. אוקספורד קטלוג נויבאואר 668 (מספרו במכתצכי"ע: F20584). מדובר בכתב יד אשכנזי מהמאה ה-15²⁰.
16. אוקספורד קטלוג נויבאואר 667 (מספרו במכתצכי"ע: F20583). מדובר בכתב יד אשכנזי. זהו ככל הנראה כתב היד המאוחר ביותר מבין כל כתבי היד שתוארו לעיל, והוא הועתק כנראה בראשית המאה ה-16²¹. למרות זמנו המאוחר של כתב היד, הוא כולל בתוכו שינויים מהותיים מהנדפס.

ה. הגירסאות השונות

כפי שראינו לעיל, בגירסא המצויה בדפוסים יש שני עניינים הנראים כמשובשים: האחד הוא מה שמשמע ולפיו מי שזוכה בנכסים אינו מקבל המתנה, אלא "האישה

- 14 ראה במבואו של הלפרין בנ"ל עמ' כא. לתיאור כתב היד ראה גם במבוא הנ"ל למסכת מגילה עמ' 29. כתב יד זה הוא גם היחיד מבין כל כתבי היד אותם בדקתי שניתן (נכון לכתיבת שורות אלו) לראותו באינטרנט בקישור: http://garfield.jtsa.edu:8881/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=237262&silos_library=GEN01
- 15 לתיאור כתב היד ראה גם במבוא הנ"ל עמ' 30-31.
- 16 יתכן וכתב היד הועתק חמש שנים מאוחר יותר, הדבר תלוי בפענוח הקולופון. לתיאור כתב היד ראה גם במבוא הנ"ל עמ' 26-27.
- 17 לתיאור כתב היד ראה גם במבוא הנ"ל עמ' 24-25.
- 18 אך ראה במבוא הנ"ל, שם תארכו את העתקת כתה"י לשנת 1494.
- 19 לתיאור כתב היד ראה גם במבוא הנ"ל עמ' 25-26.
- 20 יש מתארכים אותו למאה ה-14. ראה גם במבוא הנ"ל עמ' 21.
- 21 אמנם במבוא הנ"ל עמ' 21-22 תוארך כתב היד למאה ה-14, אך בקטלוג הספריה הלאומית מצוין שעל פי סימני המים שעל כתב היד הוא ככל הנראה הועתק בין השנים 1508-1513.

והבעל חוב", השני הוא שגם אם נאמר שמקבל המתנה הוא שזוכה בנכסים, לכאורה אין הוא צריך לגבות אותם מכיוון שהם כבר ברשותו.

ראינו שהרמ"א ניסה לתת פיתרון אחד לשתי הבעיות, כשהוסיף בהגותו את המילה "אין" לפני המשפט המשובש, המהרש"ל מחק רק את המילים "האישה ובעל חוב", כיוון שלדעתו מקבל המתנה לעיתים גובה את המתנה - במקרה שעדיין לא הגיעה לרשותו, ואילו הב"ח הגיה באופן כפול: גם מחק את אותם מילים כמו המהרש"ל, וגם הגיה במקום: "גובה" את המילה "זוכה".

העיון בכתבי היד העלה תוצאות מעניינות:

ראשית, בשני כתבי יד (16, 5)²², רמז רח ביחד עם הרמז שלפניו הושמטו ואינם מופיעים כלל. אולם נראה די בבירור שמדובר בהשמטת מעתיק שכנראה התגלגלה גם לכתב יד מאוחר יותר, שכן במרביתם המוחלט של כתבי היד, כולל הקדומים שבהם, מופיעים רמזים אלו, וגם ההשמטה גורמת לכך שנושא שלם ועיקרי בגמרא איננו מופיע כלל במדכ.

התיבות 'בעל חוב' הן תוספת מאוחרת מאוד שאינה מופיעה בשום כתב יד (וגם לא בדפוס הראשון) ומקורה בהוספת שיבוש על שיבוש - מעתיק שראה שבתחילת התשובה הובאו שני סוגים של הברחות, הברחה מאישה והברחה מבעל חוב, ואילו בסוף התשובה הייתה התייחסות רק לאישה, ולכן הוסיף את ההתייחסות גם למקרה השני של בעל חוב.

להגות הרמ"א, המוסיפה את המילה "אין" על מנת לתקן את הנוסח, אין שום זכר בכתבי היד, וקרוב לוודאי שאין לה על מה להתבסס.

במרבית כתבי היד (1,2,4,6-12,14,15) מופיעה המילה המוטעית "האישה", אולם בשני כתבי יד (3,13) המילה "האישה" הושמטה. חשוב לציין, שגם בשאר כתבי היד (למעט 12), לא נכתב שהאישה גובה מהמקבל, אלא שהאישה גובה והמקבל, כך שהטעות ברורה ביותר. נראה שמדובר כאן בטעות מוקדמת, אולי אפילו במקור, אולם כבר בכתבי היד ניכר שהיה מי שהרגיש בטעות ותיקן בהתאם.

אולם דומה, שהממצא המעניין ביותר קשור לוויכוח בין המהרש"ל לב"ח, האם מקבל המתנה רק "זוכה" במה שבידו, או שמא גם "גובה" את הנכסים מהנותן אם עדיין לא קיבל אותם; העיון בכתבי היד מראה על כך שבחלק מכתבי היד, בעיקר הקדומים שבהם (1,2,3,10), מופיעה גירסת הב"ח - "זוכה", לעומת זאת ברוב כתבי היד, אולם בעיקר במאוחרים (4,6,7,9,12-15), מופיעה גירסת המהרש"ל והדפוסים - "גובה". מהחלוקה לעיל נראה די ברור שהגירסא המקורית הייתה "זוכה", ואילו גירסת הדפוסים "גובה" מקורה בטעות העתקה מסוף המאה ה-14, שבמחצית השנייה של המאה ה-15 הפכה להיות הגירסא המקובלת. כיצד קרתה הטעות? כשעיינתי בשני כתבי יד שנכתבו בכתובה פחות ברורה (8,11) לא הצלחתי לקבוע בצורה מוחלטת האם המילה הכתובה היא "זוכה" או "גובה", זאת מחמת הדמיון

22 המספרים בפיסקא זו מסודרים על פי המספור הכרונולוגי שבפיסקא הקודמת.

הרב בין האות ג' לאות ז' ובין האות ב' לאות כ' וקושי בפענוח כתב היד. סביר להניח ששינוי הגירסא התרחש אף הוא על ידי מעתיק שפיענח בטעות את המילה "זוכה" כמילה "גובה", ומכאן ואילך התגלגלה המילה המוטעית להעתקות נוספות, עד שזה הפך להיות "הנוסח הבלעדי".

1. סיכום ומסקנות

לאור האמור לעיל, נראה באופן די ברור, שהגירסא אותה הציע הב"ח בהגהותיו על המרדכי "וזוכה המקבל מתנה" היא הגירסא הנכונה. ממילא, הצעתו של ה"אורים ותומים" שהתבססה על גירסת המהרש"ל, ולפיה רבינו ברוך (שתשובתו מופיעה במרדכי שלפנינו) והרא"ש חלקו ביניהם בהבנת רבינו תם, האם דינו אמור גם כאשר נכסי הנותן לא הועברו בפועל עדיין למקבל, אין לה על מה להתבסס. בנוסף למסקנה ההלכתית שיש לה נגיעה לפסיקה למעשה, דומני שיש לתת את הדעת לאור דברינו לשתי נקודות נוספות:

האחת היא שאלת השיבושים במרדכי. לפחות אחד השיבושים במקרה שלפנינו מקורו קדום, והוא נובע אולי כבר מכתה"י המקורי. הדבר מהווה עוד ראיה לכאורה לדעת הסוברים שהמרדכי עצמו לא הספיק לערוך את ספרו כיון שנהרג על קידוש השם, ותלמידיו הם שערכו את החומר שהשאיר אחריו.

נקודה שניה נוגעת לדיון האם הב"ח הגיה את הגהותיו על פי סברה או על פי כתבי יד שעמדו לרשותו. במקום אחר²³ הצבעתי על תוספת שלמה שהוסיף הב"ח בהגהותיו על הרא"ש, תוספת שמקורה בכתבי יד של הרא"ש, שמשום מה נעלמה מהדפוסים. גם בנידון שלנו סביר מאוד להניח שלרשות הב"ח עמד כתב יד שבו נכתבה במפורש המילה "זכה", ואין מדובר כאן רק בהגהה מסברא. כמובן שמשתי דוגמאות לא ניתן להסיק על הכלל, אך בכל זאת ניתן לומר שלפחות חלק מהגהותיו של הב"ח מבוסס על כתבי יד קדומים, והוא לא הגיה רק מסברא.

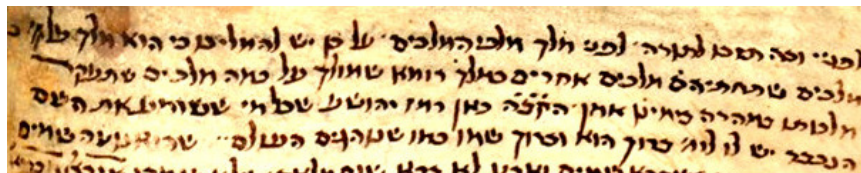
23 'שיטת הרמב"ם בביאה שלא כדרכה' ('אסיא' צז-צח, אייר תשע"ה, עמ' 149).

מקור קדום לאמירת 'ברוך הוא וברוך שמו'

בסידור הרוקח הנדפס (עמ' תרנח) כתוב בביאור על תפילת 'עלינו', על התיבות 'לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה' כך: "לפי שיש מלכים שהם על מלכים אחרים מושלים, והק' עליהם, הרי הוא מלך מלכי המלכים¹. הק', לפי שכתוב זכר צדיק לברכה על כן אומר הק', לומר זכר צדיקו של עולם לברכה".

ונראה שהרוקח בא לפרש מהו הטעם שאנו מוסיפים את התיבות 'ברוך הוא' לכינוי 'הקדוש', והקיצור "הק'" בסידור הרוקח מציין כאן את שלושת התיבות 'הקדוש ברוך הוא', ולא רק את התיבה 'הקדוש'. וזו כוונתו: "הק' (ב"ה) - לפי שכתוב זכר צדיק לברכה על כן אומר הק' (ודוש ברוך הוא), לומר זכר צדיקו של עולם לברכה"². והיינו, מכיון שהזכרנו את כינויו של ה' 'קדוש', ראוי להזכיר אחריו 'ברוך הוא'.

בכת"י מינכן 346 נמצא בין השאר "פירוש עלינו לשבח של רבינו אלעזר מוורמ"ש", הוא בעל הרוקח³. את המילים "לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה" ביאר בו הרוקח בזו הלשון: "הקב"ה - כאן רמז יהושע⁴ שכל מי ששומע את השם הנכבד יש לו לומר ברוך הוא וברוך שמו, כמו שנוהגים העולם". מכאן משמע שכל מי ששומע את השם הנכבד יש לו לומר 'ברוך הוא וברוך שמו', ולא רק מי שבעצמו מזכיר את כינויו של ה' יתברך.



- 1 הנקודה אחרי התיבה 'המלכים' חסרה בנדפס, והמשפט יוצא כמעט חסר משמעות. ונדכצ"ל.
- 2 וכן הוא לנכון בפירוש הרוקח שאנו מוציאים לאור (מכת"י) במחזורינו.
- 3 את הפירוש הזה אנו עומדים להוציא לאור במסגרת מכון 'על הראשונים' בתוך 'מחזור אוצר הראשונים השלם', יחד עם עוד כמה וכמה פירושים על תפילות ופיוטי ר"ה מכתבי יד, חלק מהם כבר נדפס בעבר ועתה עובד מחדש עם תיקונים וביאורים. היחס בין סידור הרוקח הנדפס ובין הפירוש על עלינו לשבח שמצאנו בכתה"י - ועוד פירושים על 'עלינו' הנמצאים בכתבי הרוקח שכבר נדפסו - עדיין צריך ביאור.
- 4 הרוקח ור"י החסיד וחסידיו אשכנז כתבו שיהושע בן נון חיבר את תפילת 'עלינו לשבח', ואכמ"ל.

אך הרוקח מוסיף שכך "נוהגים העולם" לומר ברוך הוא וברוך שמו, ולא שהוא חידש עניין זה. וזהו חידוש גדול, שהרי הראשון שמצאנו שפסק שיש לומר ברוך הוא וברוך שמו בעקבות שמיעת שם ה' הוא רבינו יחיאל אביו של הרא"ש, כפי שמובא בשו"ת בנו (שו"ת הרא"ש כלל ד סי' יט, ובטור או"ח סי' קכד): "ושמעתי מאבא מארי ז"ל שהיה אומר על כל ברכה וברכה שהיה שומע בכל מקום ברוך הוא וברוך שמו". משמע לכאורה שהיה זה מנהג פרטי של אבי הרא"ש, ע"פ הגמ' ביומא (לז, א) "תניא רבי אומר, כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיני, אמר להם משה לישראל בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גודל". וכאן לכאורה מצאנו מקור קדום במאה שנה לרא"ש, שמתייחס לאמירת ברוך הוא וברוך שמו כששומע את שם ה' כמנהג מקובל! אמנם בספר חרדים (פרק לח אות יז) הביא את הענין בשם מדרש: "ועוד במדרש, בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה אתם הבו גדל לאלקיני, מכאן שענין ברוך הוא וברוך שמו על הזכרת השם". אולם לא ברור לאיזה 'מדרש' הוא מתכוון, ונראה שהראשונים לא ראו מדרש זה, והם ביארו אותו פסוק על הלשון ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד⁵.

ועוד יש לדקדק, שמלשון רבינו הרוקח "שכל מי ששומע את השם הנכבד יש לו לומר ברוך הוא וברוך שמו" משמע שהדברים אמורים לא רק בברכות התפילה, כפי שנהוג, אלא אף בשאר ברכות, ולא רק בברכות - אלא גם בברכת כהנים ובכל שמיעת הזכרה של שם ה', אף כשומע את שם ה' כשאדם אחר לומד תורה⁶. בכל אופן עלה בידינו שאמירת 'ברוך הוא וברוך שמו' קדומה הרבה יותר ממה שהיה מקובל, ואינה הנהגה פרטית של אבי הרא"ש כפי שהיה נראה.

5 רבנו חננאל ביומא (שם) ביאר: "כלומר, אמרו בשכמל"ו". ובפירוש ר' אפרים (עמ' רכה): "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיני, מכאן רמז למה שכתב בספר חסידים כל השומע אזכרת השם צריך לומר בשכמל"ו...". וכמוהו בספר השם (של הרוקח, עמ' רה): "אלא משה אמר כי שם ה' הנכבד אקרא הבו גודל לאלקיני, כמו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ובסידור רוקח (עמ' רנא): "ועוד ענין אחר שבחות שלהן [בשכמל"ו וכצ"ל], וזה שמע משה למעלה, ולימד לישראל שיאמרו אותו למטה בלחש, שאמר שיעקב אמרו".

6 עי' שו"ת דבר שמואל סי' רצה שצ"ל ב"ה וב"ש גם בברכת כהנים, הובא בבאר היטב סי' קכח ס"ק כח. וכתב שם בשם הפר"ח שהחוב הוא לענות ב"ה וב"ש אף אחר כל הזכרת השם, גם בלי ברכה, וכפי שמשמע מהרוקח כאן. אמנם עי' בספר חסידים סימן תשמה: "כשאדם אומר שנים מקרא ואחד תרגום כשמזכיר הצדיקים בפסוקים אין צ"ל ז"ל", ואולי ה"ה לשם ה'.

תאריכו ותוקפו ההלכתי של צום גדליה

הקדמה

- א. מעשה הריגת גדליה בג' בתשרי
- ב. מעשה הריגת גדליה בראש השנה
- ג. מעשה הריגת גדליה בב' בתשרי
- ד. מעשה הריגת גדליה בראש השנה, וסופו בג' בתשרי
- ה. מעשה הריגת גדליה בראש השנה, ופרסומו בג' בתשרי
- ההשלכה ההלכתית לתיארוך מעשה הריגת גדליה
- סיכום

הקדמה

מעשה גדליה בן אחיקם מובא בתנ"ך בשני מקומות: בספר מל"ב פרק כה, ובפירוט יתר בספר ירמיהו (פרקים לט-מג). בשני מקורות אלו מצוין תאריך הריגת גדליה 'בחודש השביעי', אולם התאריך המדויק בחודש אינו מוזכר. במסכת ראש השנה (יח, ב) בהתייחס לארבע הצומות המוזכרים בספר זכריה (ח, יח) ובהם 'צום השביעי', קובעת הגמרא: "צום השביעי - זה שלשה בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם"¹. ר"א אבן עזרא בפירושו לזכריה (ח, יח) מניח שקבלה הייתה בידם שבתאריך זה נהרג גדליה, וכן כותב המהרש"א בחידושי אגדות (שם): "אבל שהיה בג' בו אינו מפורש שם בקרא, ואפשר שהיה קבלה בידם כן"².

יש לדון האם כוונת חז"ל שמעשה הריגת גדליה היה בפועל בתאריך המוזכר, או שמא יתכן שהוא התרחש מוקדם יותר, והתעניית נקבעה בתאריך המצוין עקב ראש השנה? יתכן שיש לדיון זה אף השלכה הלכתית, שהרי אם מעשה הריגת גדליה אירע ביום בו נקבע יום התענית - תוקפו של הצום הוא כשל שאר צומות החורבן, אולם במידה והיום הנקבע כתענית אינו יום הריגת גדליה בפועל - ייתכן כי יש מקום להגדיר את צום גדליה כצום נדחה, וממילא תוקפו ההלכתי יהיה קל משל שאר הצומות.

- 1 קביעה זו מופיעה אף בתוספתא סוטה (ו, י), בספרי דברים (ואתחנן, לא), ובירושלמי מסכת תענית (פ"ד ה"ה).
- 2 בנוסח פירוש רש"י ל'עין יעקב' ביחס לתאריך המצוין בדברי הגמרא כתוב: "גמרא ולא קרא", וכן הוא בתו' ישנים שם ד"ה וצום השביעי. ויש לציין שנדיר ב'סדר עולם' שאין ביסוס בכתוב לנתון שמפורש בו, וצ"ע.

א. מעשה הריגת גדליה בג' בתשרי

בסדר עולם רבה (פרק כו) מובא: "בשלשה בתשרי, אחר חורבן הבית חמשים ושנים יום, נהרג גדליה בן אחיקם בן שפן והיהודים אשר היו במצפה, ושאר הפליטה הלכה למצרים". דעת הרמב"ם (תעניות ה, ב) אף היא ברורה: "יום שלישי בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם, ונכבית גחלת ישראל הנשארה". גם הטור נוקט בגישה זו בשני מקומות, בהלכות תעניות סימן תקמט, וכן בשם בה"ג בסימן תקפ: "בג' בתשרי מת גדליה בן אחיקם והיהודים אשר עמו במצפה"³. גם בספר 'שער הכוונות' לרבי חיים ויטאל (עניין ר"ה, דרוש ג, עמ' צב) מובא שיום ג' בתשרי הוא יום התגברות הדינים אחר ראש השנה, לכן דווקא בו אירעה הריגת גדליה: "ובזה יתבאר לך ענין צום הריגת גדליה בן אחיקם ביום הג'... ונמצא כי ביום הג' מתקבצות כל הגבורות שם בבינה שלה והדינים גוברים, ותקיעת שופר כדי למתקן אין בו כשני ימים הראשונים, ולכן בו ביום נהרג גדליה בן אחיקם".

ב. מעשה הריגת גדליה בראש השנה

מעשה הריגת גדליה אירע בא' בתשרי, ונקבעה התענית לג' תשרי מפני ראש השנה. דעה זו היא דעת ר"א אבן עזרא בפירושו לזכריה (ח, יט) והרד"ק בפירושו שם (ז, ה) ובירמיה (מא, א)⁴. כן נקט רבנו ירוחם (תולדות אדם וחווה, נתיב יח חלק ב), הובאו דבריו בבית יוסף (סימן תקמט): "אמרו כי בר"ה נהרג, ונדחה תעניתו ליום חול"⁵.

בספר 'בית דוד' על שו"ע לרבי יוסף דוד משאלוניקי (ט"ב ושאר תעניות, עמ' פג,

3 בגישה זו נקטו: שו"ת בעי חיי לבעל כנסת הגדולה בשם מהרי"ק (או"ח ח"ב סימן נט), מור וקציעה (סימן תקמט), שו"ת התעוררות תשובה (ח"א סימן קב), ספר דרושי התורה חיים וחסד (קז ע"א). [ועי' בסדר עולם מהדורת מיליקובסקי (ירושלים תשע"ג) כרך שני עמ' 420 והע' 44].

4 בנוסח הסליחה הנאמרת בעשרה בטבת 'אבותי כי בטחו בשם אלהי צורי' נאמר: "תהפוך לרווחה את צום החמישי, לששון ולשמחה צום הרביעי וצום העשירי", והושמט 'צום השביעי' הוא צום גדליה. בטעם השמחה זו כתב בשו"ת שיח יצחק (סימן רמו) שדעת מחבר הפזמון כדעה המוזכרת שזמנו המקורי של צום גדליה הוא ראש השנה, וכיוון שלא נקבע בעצם יום הריגת גדליה לא הוזכר צום זה בנוסח הסליחה. לשונו: "אין מזלו רע כ"כ כמו שלושה שאר הצומות שהוקבעו תעניתם על בו ביום שאירעה הצרה".

5 כן דעת שו"ת 'דברי מלכיאל' (ח"ג סימן כו), ו'יד אהרן' על הטור לרבי אהרן משה אלפאנדארי (סימן תקמט). אמנם בספר סדר הדורות 'צמח דוד' לרבי דוד גאנז מתלמידי הרמ"א (אלף רביעי, של"ט), הובאו דבריו בקיצור בספר מקור חיים על שו"ע לבעל החוות יאיר (סימן תרב), סותר דעה זו מכוח חשבון הימים אותו הוא עורך על פי סדר עולם הנ"ל, ממנו מוכח שהריגת גדליה הייתה בג' בתשרי. כן כתב בסידור אהלי יעקב לרבי יעקב יצחקי בסדר צום גדליה (עמ' 304).

סי' שיח) מציין שתיבת 'בחדש' בתנ"ך משמעותה בדרך כלל הראשון בחודש⁶, ממילא 'בחודש השביעי' שבו נהרג גדליה הוא היום הראשון בחודש⁷. המנחת חינוך (אמור, מצוה שא) כותב ביחס לעיתוי קביעת התענית: "כי היו יודעים דהרחוקים עושים שני ימים ראש השנה אף דהוא חסר, וא"כ אצלם הוא יום טוב עד ג' ימים לחודש... וקבעו ביום ג' שיתענו כל ישראל ביחד"⁸.

בספר 'שונה הלכות', ביאור על ספר הלכות גדולות לרבי שלמה שלם (תענית עמ' נז), כותב שדחיית הצום מא' בתשרי לג' בו נעשתה בשני שלבים: לפני בניין הבית השני, כשראש השנה היה יום אחד בלבד, נדחה צום גדליה לב' בתשרי, ולאחר מכן בתקופת הבית נהפך צום גדליה ליום טוב על פי האמור בזכריה (ח, יט) שצום השביעי עם שאר צומות יהיו "לששון ולשמחה ולמעדים טובים". אמנם כיוון שכאשר עיברו את אלול חגגו יומיים את ראש השנה ולא ניכר שיום זה הוא יום טוב וששון ולשמחה, על כן נדחה יום טוב זה (שתוקן כנגד צום גדליה) לג' בתשרי, ועם חורבן הבית הפך ג' בתשרי ליום תענית.

עובדה המצוינת בפסוק בספר ירמיהו (מא, א), שהוא חלק מתיאור מעשה הריגת גדליה, יכולה לסייע לדעה המוזכרת כי נרצח בראש השנה. מסופר שם שגדליה טרם רציחתו סעד עם ישמעאל בן נתניה ואנשיו: "ויאכלו שם לחם יחדו במצפה". ניתן להניח שסעודה זו היא סעודת יום טוב של ראש השנה, שהרי מצאנו שבתקופת התנ"ך סעודות יום טוב היו סעודות מרעים⁹, ובעיצומה של סעודת החג נרצח גדליה על ידי אורחיו.

6 כראייה לדבריו הוא מציין את דברי המפרשים על הפסוק בתהילים (פא, ד): "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו", שמשמעות 'בחדש' – ראשית החודש, הוא ראש השנה בו תוקעים בשופר. אמנם בשו"ת 'מעשה אברהם' (ח"א יו"ד סימן נו) האריך לדחות גישה זו, והוכחותיו בצידו להציג מקומות שונים בהם נאמר 'בחדש' ואין מדובר על ראשית החודש אלא דווקא על אמצעיתו או סופו.

7 ראוי לציין שיש דעה הגורסת שכל הצומות המוזכרים בפסוק בזכריה (ח, יט) "צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי" חיובם מדברי קבלה מתייחס רק לחודש בו הם חלים, ובאו חכמים וקבעו צומות אלו לימים מסוימים באותם חודשים. בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סימן רעא) כותב ביחס ל"ז בתמוז: "שהנביאים שתקנו צום הרביעי לא ייחדו בזה אי זה יום, והניחו הדבר מסור לבי"ד לטלטלו מיום אל יום על צרה כיוצא בה... לפי שכך תקנו הנביאים שיהיו הצומות באלו הארבעת חדשים, אבל לא הקפידו על איזה יום מהם, ובלבד שתהיה הצרה מעין הראשונה". כן מובא בריטב"א (ור"ה יח, ב), ובשו"ת 'בניין שלמה' (ח"ב או"ח סימן מד), המוסיף שכיוון שחיוב ד' הצומות ביום מסוים הוא רק מדרבנן בלבד, לכן אם הם חלים בשבת נדחת התענית לאחר השבת, למעט עשרה בטבת.

8 בחידושי 'יד דוד' על הש"ס לרבי יוסף דוד זינצהיים (ר"ה יט, א) כותב שקביעת התענית באותה העת הייתה על פי אנשי בבל שעשו שני ימים ר"ה, ולכן נדחתה התענית לג' בתשרי. אמנם בתקופות מאוחרות יותר כשלא קדשו על פי הראיה בארץ ישראל וקדשו בבבל, נהגו ראש השנה יום אחד וניתן היה לקבוע התענית בב' תשרי, אך בכל זאת נשארה התקנה המקורית במקומה לציין את ג' בתשרי כצום גדליה.

9 לדוגמא: בספר שמ"א (כ, ה) ביחס לסעודת ראש חודש נאמר: "ויאמר דוד אל יהונתן הנה

ראוי לציין בהקשר לדעה זו את המחלוקת ההלכתית בדבר קיומו של מנהג להתענות בראש השנה. מנהג זה נסמך על הפסוקים בספר נחמיה (ח, ט-י) המתארים את תגובתו הקשה של העם למשמע קריאת התורה ע"י עזרא הסופר בראש השנה: "כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה", ואת דברי נחמיה לעם: "ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים... כי קדוש היום לאדנינו". יש המדייקים מפסוקים אלו שהעם רצה לצום בראש השנה, למשל רס"ג בפירושו לפסוקים אלו: "וזה היה באחד בתשרי בראש השנה, ורצו העם לצום, ועל כן אמר להם: לכו אכלו משמנים... כי קדוש היום לאדנינו". הרי שהעם סבר שניתן לצום בראש השנה, וא"כ יתכן שלפנינו רמז לקיומו של מנהג להתענות בראש השנה, מנהג ששב ועולה בדיון הלכתי בתקופת הגאונים. בספר אור זרוע (ח"ב סימן רנז) ובהגהות מיימוניות (שופר פ"א ה"א) וברא"ש (ר"ה פ"ד סימן יד) מציינים שדעת רב ניסים גאון ורב נטורנאי גאון שמותר ואף ראוי להתענות בראש השנה¹⁰, לעומת זאת דעת רב יהודאי גאון, רס"ג, רב האי גאון ורבנו חננאל שאין להתענות, וכלשונו הברורה של רס"ג בפירושו הנ"ל: "מן התורה ומדברי קבלה ומן התלמוד מצינו מפורש שאסור להתענות בראש השנה". להלכה פוסק השולחן ערוך (סימן תקצז סע' א) שאין מתענים בראש השנה. ייתכן כי מקורו של המנהג להתענות בראש השנה יסודו בצום גדליה שמעשה הריגתו התרחש בראש השנה, והיווה הדבר גושפנקא לתענית בראש השנה הן כזכר לאירוע זה, והן מכוח היותו יום דין. ברבות הימים הועתק צום גדליה לג' בתשרי, ונשאר הדיון האם ראוי להתענות בראש השנה רק מכוח היותו יום דין.

ג. מעשה הריגת גדליה בב' בתשרי

מעשה הריגת גדליה היה בב' תשרי, ונדחתה קביעת התענית לג' תשרי מפני שבאותה העת חל ב' בתשרי בשבת, או שמא בגלל המקומות בהם נהגו ראש השנה שני ימים. דעה זו מובאת בספר טורי אבן למסכת ראש השנה (יח, ב) בשם הירושלמי: 'דפירשו מקצת מפרשים בשם הירושלמי דגדליה נהרג בב' בתשרי, אלא שאותו ב' בתשרי חל בשבת, לפיכך נדחה צום גדליה לג' בתשרי'.

חדש מחר, ואנכי יושב אשב עם המלך לאכל", ומבאר רש"י: "וכל אוכלי שולחן המלך, אין נמנע איש מלבוא ביום טוב אל הלחם". אמנם ישנן שתי דוגמאות ספציפיות המתייחסות לסעודת מרעים בראש השנה. הראשונה – בספר מל"ב (ד, ח): "ויהי היום ויעבר אלישע אל שונם ושם אשה גדולה ותחזק בו לאכל לחם", וביחס לפסוק זה מציין הט"ז בסימן תקצז (ס"ק א) לדברי מדרש שהיום המדובר הוא ראש השנה, והרי לפנינו סעודת חג שהיא סעודת מרעים. אמנם כבר העיר האליה רבה (ס"ק א) שלפנינו לא נמצא מדרש זה. השנייה – בספר נחמיה (ח, י): "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים, ושלחו מנות לאין נכון לו". דברים אלו נאמרו בראש השנה, וניתן לראות שנהגו באכילה ומשלוח מנות איש לרעהו ביום טוב, וככל הנראה כלל הוא גם סעודות מרעים.

10 לדעת רב נטורנאי יש להתענות רק ביום שני של ראש השנה, ושמא דעתו כדעה המובאת להלן שהריגת גדליה הייתה בב' תשרי.

נוסח הירושלמי המוזכר אינו נמצא בירושלמי שלפנינו, וכן העיר 'הערוך לנר' שם: "ולא ידעתי מי כתב כן, שלא מצאתי רק שהרבינו ירוחם כתב שנהרג בר"ה ונדחה ליום ג', אבל שהיה יום ב' בשבת לא מצאתי, וכל שכן שאי אפשר שהירושלמי ס"ל כן, דבירושלמי דתענית (פ"ד ה"ה) הביא ג"כ ברייתא זו דבג' בתשרי נהרג גדליה". אמנם דעה זו מובאת בספר 'ישועות יעקב' על שו"ע (סימן תקנט סע' ה), ובשו"ת 'כנסת יחזקאל' (סימן כג) הכותב שכן דעת הטור, אך כאמור לעיל בטור שלפנינו מפורש שהריגת גדליה הייתה בג' תשרי. דעה זו נוקטת בהבנת דברי חז"ל "שלשה בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם" בדומה לדעה הקודמת, שיום זה נקבע כיום בו מציינים את הריגת גדליה, אע"פ שבפועל הריגתו ארעה קודם.

ד. מעשה הריגת גדליה בראש השנה, וסופו בג' בתשרי

מעשה הריגת גדליה היה בא' בתשרי, אמנם גדליה מת מפצעיו רק בג' בתשרי, ויום מיתתו הוא שנקבע כתענית. דעה זו מקורה בספר חידושי אגדות הש"ס 'דברי שאול' לרבי יוסף שאול נתזון (מהדו"ב, ראש השנה יח), וזה לשונו: "דבאמת גדליה נהרג בר"ה, אבל לא מת לגמרי עד יום ג' בו, ולכך קבעו התענית על יום מיתתו ממש, שהיה נמשך מיתתו עד יום השלישי". דעה זו מובאת גם בספר 'ילקוט הגרשוני' על שולחן ערוך (ח"ב סימן תקמט).

ה. מעשה הריגת גדליה בראש השנה, ופרסומו בג' בתשרי

מעשה הריגת גדליה היה בא' תשרי, אמנם הוא לא נודע עד ג' בתשרי, והיום בו נודע הוא שנקבע כתענית. דעה זו מתבססת על דברי הפסוק בירמיהו (מא, ד): "ויהי ביום השני להמית את גדליהו, ואיש לא ידע", ומבאר המלבי"ם בפירושו: "ישמעאל העלים את מיתת גדליה, ועל זה אמר ואיש לא ידע, והיה בדעתו למצוא עלילה שיאמר שהרגו בדין ובמשפט". מעשה הריגת גדליה שהיה בא' בתשרי הוסתר ע"י ישמעאל בן נתניה ואנשיו, ולפי עדות הכתוב ביום השני לרצח, ב' תשרי, עדיין לא נודע הרצח. מכאן שהרצח נודע ברבים רק בג' בתשרי, ותאריך זה נקבע כתענית. דעה זו מפרשת את דברי חז"ל "שלשה בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם" שביום זה נודע ברבים הרצח, וכיוון שמבחינה תודעתית כאילו הוא קרה אז - בו נקבעה התענית.

ההשלכה ההלכתית לתיארוך מעשה הריגת גדליה

בספר 'ראש יוסף' למהר"י אישקאפה (או"ח סימן תקמט) כתב, שלאור הדעות שצום גדליה לא נקבע ליום בו נהרג אלא לתאריך מאוחר יותר, דין צום זה כצום נדחה שהוא קל בדיניו משאר צומות. לאור זאת מסיק להלכה: "וכפי הנראה, דבעל ברית שחל שמיני שלו בצום גדליה יכול לאכול מן המנחה ולמעלה כדין ט' באב

שחל בשבת ונדחה¹¹, דלא עדיף מיניה. ואולי דשאני הכא דביום זה הוקבע מתחילה, מה שאין כן בט' באב, אבל מה שכתבתי מעיקרא נראה עיקר, כיוון שאינו ביום שאירע בו הפורענות¹². הרי שלדעה זו צום גדליה נחשב כצום נדחה, וקל דינו משאר צומות. אמנם הט"ז (סי' תקמט ס"ק א) מחלק בין ט' באב הנדחה לצום גדליה, כאותו החילוק בו הסתפק 'ראש יוסף': "משא"כ בצום גדליה דפעים הראשון דחווה וגזרו להתענות ביום ג' לעולם, חל הגזירה לעולם בשווה, ואין נראה לנו הדחייה". כיוון שצום גדליה נדחה כבר בתחילת זמן קביעתו אין ניכרת דחייתו, ולכן זמנו הדחוי נחשב כזמן קבוע, והוא אינו במעמד של צום נדחה¹³.

הדעה הרווחת בפוסקים היא כדעת הט"ז, שלא להגדיר את צום גדליה כצום נדחה. בשו"ת 'בית יהודה' (יו"ד סימן לא) פסק: "ואין לומר דצום גדליה נמי הוא דחוי כמ"ש ב"י בשם רי"ו, וכ"כ הרד"ק, ולענין ההשלמה מיהא אינו משלים, דליתא, כיון דעיקר התחלת תקנתו הוא בג' בתשרי הוי". כן כתב גם בחיבורו על שולחן ערוך הנקרא 'מטה יהודה' (סי' תקמט דין ב). בספר 'יד אהרן' (סימן תקמט) כתב שקביעת התענית בג' תשרי היא כקבלת יום זה כיום בו נהרג גדליה, וכלשונו: "קבלו עליהו לעשותו לעולם כיום שנהרג בו ממש". הביאור הלכה (סימן תקמט ד"ה חייבים) מביא ראיה לדעה זו מדברי הריטב"א, הפוסק כי חתן בימי שמחתו מתענה בד' צומות כולל צום גדליה, אמנם בצום הנדחה הקלו לחתן בתעניתו כבעלי הברית וכנ"ל. הרי שדעת הריטב"א שצום גדליה שווה בדינו לשאר צומות ואינו בגדר צום הנדחה, ולכן חתן מתענה בו¹⁴. כן מכריע 'ערוך השולחן' (סימן תקמט ס"ק ד): "ומ"מ

11 כנפסק להלכה בשולחן-ערוך (סימן תקנט סע' ט).

12 = עניין הלכתי שטעמו איננו מבורר, בו מובדל צום גדליה משאר צומות, ניתן לתלותו בטעם האמור. עניין זה הוא מנהג ההכרזה על ד' צומות בשבת שלפני חלותם. בכלבו (סימן לז) מובא: "ועל ד' הצומות שהן: י"ז בתמוז, וט' באב, וצום גדליה, ועשרה בטבת, מכריז בשבת שלפניהן ואומרים: צום פלוני יהיה יום פלוני וכו', אבל אין מכריזין על ט' באב ועל צום גדליה לפי שהם ידועים לכל". הטעם: 'שהם ידועים לכל' ביחס ל-ט' באב מובן, אך אינו מובן ביחס לצום גדליה, שהרי במה ידוע הוא משאר צומות? בשאלה זו דן בספר המנהגים 'סדר-טרויש' (סימן ט) הכותב: "ומן הזכרת צום גדליה - מצאתי בשם הר"ר יהודה ז"ל וז"ל: היה קשה לי מפני מה אין מזכירין צום גדליה שהוא בחדש השביעי, כמו שמזכירים צום הרביעי וצום החמישי וצום העשירי? לסוף נ"ל מפני יום כפור, שאינן מניחים להזכיר צום גדליה. ועוד ט"א, טוב שלא יטעו העם כשישמעו צום הרביעי ויסברו זיהו צום כפור ונפיק חורב' מיניה, מ"ר יהודה עכ"ל. ואמנם מורי אבי היה מזכירו, גם מנהג ק"ק טרויש להזכירו גם בשבת". מדברים אלו ניכר, שאין טעם מובהק וברור לכך שאין מכריזין על צום גדליה, ולכן יש קהילות בהן הכריזו על צום זה. אמנם לאור הדעה שצום גדליה קל משאר צומות שהוא כצום נדחה, יתכן שזו הסיבה שאין מכריזין עליו, כיוון שקל דינו מבחינה הלכתית - לא הקפידו על הכרזתו.

13 בשו"ת 'התעוררות-תשובה' (ח"א, סימן קב) כותב שאין קיום למחלוקת זאת, מכוח הדעה העיקרית שמעשה הריגת גדליה היה בג' בתשרי, וכפשוט דברי חז"ל.

14 כן רמז להוכחה זו 'ברכי יוסף' (ס"ק ב).

אין לו דין תענית הנדחה לעניין בעל ברית, כיון דבכל השנים כן הוא, ולא דמי לתענית הנדחה משבת ליום ראשון דהכל רואים הדחייה, משא"כ בצום גדליה שכל השנים שווים, וכמסקנת הט"ז.¹⁵ כדעה זו פסקו 'באר היטב' (ס"ק א), 'מאמר מרדכי' (ס"ק ב), 'שלחן גבוה' (ס"ק א), 'ישועות יעקב' (סימן תקנט ס"ק ה). כן פסק 'כף החיים' (סימן תקמט ס"ק ה), והוסיף שממילא פשט דברי הגמרא והרמב"ם שהריגת גדליה הייתה בג' בתשרי, ולכן אין זה כצום הנדחה. וכן פסק בשו"ת 'יביע אומר' בשני מקומות (ח"א או"ח סימן כז, וח"ה או"ח סימן מ). אמנם יש הפוסקים כדעת 'ראש יוסף', ובהם: הגהות 'חכמת שלמה' למהר"ש קלוגר על שו"ע (סימן תקמט), וכן נראה מדברי ה'אליה רבה' (ס"ק ו) ו'שערי תשובה' (ס"ק א).¹⁵

דעה המפשרת בין הדעות המוזכרות היא דעת 'מטה אפרים' לרבי אפרים זלמן מרגליות (סימן תרב סעיף ג): "יש מי שכתב שגדליה נהרג בר"ה ונדחה תעניתו ליום חול, ולכן יש להקל ליולדת שאירע התענית. אף שבשאר תענית צבור נהגו להתענות כל זמן שאין להם חולשה ונתרפאו מלידתו, מ"מ בזה שי"א שלא נקבע בזמנו, יש להקל בחשש מועט. וכן אם אירע ברית מילה ביום זה, והבעל ברית קשה עליו התענית הרבה, מתפלל מנחה אחר שש שעות ומחצה ואוכל, ואינו משלים תעניתו לפי שי"ט שלו הוא... למוהל וסנדק אין להקל כ"א לצורך גדול, רק לאבי הבן שהוא ידוע ומפורסם לכל שי"ט שלו הוא". ובהגהות המחבר 'אלף למטה' (אות א) כתב שדבריו הם כעין פשרה בין שיטת 'ראש יוסף' לשיטת הט"ז, ולכן אין להקל רק ליולדת ולאבי הבן בברית, ולמוהל ולסנדק מקילים רק בצורך גדול.

סיכום

לאור העובדה שמחלוקת הט"ז ו'הראש יוסף' הינה מחלוקת בדרבנן, וספק דרבנן לקולא, נראית פשרת 'מטה אפרים' להקל במקום הצורך בצום גדליה יותר מאשר בשאר צומות, עקב החשבתו כצום נדחה. לאור זאת, יולדת במקום שמנהג הנשים לצום בד' צומות יכולה להימנע מהצום, וכן אבי הבן, ובצורך גדול אף הסנדק והמוהל, מתענים ולא משלימים. כן יש להוסיף שאף חתן בשבעת ימי המשתה יכול להקל בצום זה כדינו בצום נדחה. כן באופן כולל יהיה הדין במציאויות בהן יש צורך מיוחד להקל, שומעים להקל יותר בצום גדליה, מכוח הדעה המחשיבה אותו כצום הנדחה, שמעמדו קל יותר מבחינה הלכתית.

15 בספר 'אשל אברהם' (בוטשאטש, סימן תקנ) מתייחס אף הוא לצום גדליה כצום נדחה, אבל לא מהטעם הנ"ל, אלא מהטעם שג' הצומות לשיטתו קלים הם מט' באב נדחה, ולכן כיוון שבט' באב נדחה הותר לבעלי הברית לא להשלים תעניתם, כן הדין בג' הצומות ובהם צום גדליה.

אליעזר דניאל יסלזון

'לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו' משל תנא'י כמקור הלכתי

הרקע
סיפור המשל ולקחו
המצטער הפטור ודינו של המחמיר
אבחנה בין סוגי הפטור בסוכה
המשל במשנתנו - פטור מהסוכה בגלל ירידת גשמים
סיכום

הרקע

המשנה בפרק שני של מסכת סוכה דנה בשני דינים הקשורים זה בזה, ועניינם חובת האדם לישוב בסוכה במשך ימי החג. בתחילה משמיעה המשנה את החובה לנהוג בסוכה בימי החג בדרך של קבע, ולנהוג במשך ימי החג בדירה הקבועה בדרך של ארעי. לאחר מכן מחריגה המשנה את החובה הכוללת, ופוטרת מהישיבה בסוכה בעת שיורדים גשמים.

ואלה דברי המשנה (סוכה כח, ב):

כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות? משתסרח המקפה. משלו משל, למה הדבר דומה, לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו.

לא ברור מה מוסיף משל זה. מה הייתה חסרה משנה זו ללא המשל שמשלו בה? ועוד, לא מצינו בכל החלק ההלכתי של שישה סדרי משנה שימוש בטכניקה כזו של הבאת משלים!¹

1 הביטוי הפותח את המשל במשנתנו, 'משלו משל', מובא רק עוד פעמיים במשנה. שני המקרים הם ממסכת נדה בפרק השני ובפרק החמישי, ושם מופיע הביטוי בהיפוך סדר המילים, "משל משלו", והוא מובא שם רק כדי לסייע ללומד להבין ולזכור את ההלכות שפורטו במשנה. במסכת אבות לא נמצאו משלים ממש, אך נמצאו דימויים רבים, לדוגמה דימויו של מי שחוכמתו מרובה ממעשיו לאילן שענפיו מרובין ושרשיו מועטים, הדימוי של העוה"ז לפרוזדור ושל העולם הבא לטרקלין, וכן הדימוי של הלומד ילד לכותב על נייר חדש וכו'.

סיפור המשל ולקחו

מה קרה באמת במשל הזה? ברור שהעבד בא למזוג כוס לרבו, אך החלק השני של המשל 'ושפך לו קיתון על פניו' סובל שני פירושים, וכבר הגמרא (כט, א) מסתפקת 'מי שפך למי':

- א. העבד, שהוא הנושא בחלק הראשון, הוא גם הנושא בחלק השני – במקום למזוג את המים לכוסו של הרב הוא שפך קיתון של מים **על פני אדונו**.
- ב. הנושא בחלק האחרון הוא האדון. העבד בא למזוג לאדונו כוס, ובתגובה **האדון שופך קיתון על פני העבד**.

הפרשנים מנסים לשייך את שני הפירושים למציאות של הישיבה בסוכה בעת ירידת הגשמים. על פי הפירוש השני הקשר שבין המשל לירידת הגשמים לסוכה פשוט – האדם המקיים את מצות הישיבה בסוכה נחשב כעבד, והאדון, הקב"ה, אינו חפץ בעבודתו ומפסיק אותה על ידי הורדת הגשמים. לעומת זאת מסובך יותר הקשר שבין המשל לירידת הגשמים על פי הפירוש הראשון, ואכן הגמרא דוחה אותו בעזרת ברייתא בה נשנה המשל בצורה מפורטת: 'שפך לו רבו קיתון על פניו, ואמר לו אי אפשי בשמושך'. נשוב עתה לשאלה שהצגנו בתחילת הדברים, מה מוסיף המשל להלכה שקדמה לו בתחילת המשנה?

המצטער פטור ודינו של המחמיר

שונה מצוות סוכה מכל המצוות האחרות שבתורה בכך שנשנה בה הכלל שהמצטער פטור ממנה². כלל זה המושמע על ידי רבא (כו, א) נתקבל להלכה. וכך כתב הרמב"ם על כלל זה (הל' סוכה פ"ו ה"ב):

מצטער פטור מן הסוכה... ואיזה הוא מצטער זה שאינו יכול לישן בסוכה מפני הרוח, או מפני הזבובים והפרעושים וכיוצא בהן, או מפני הריח.

לפי דעתם של רוב הראשונים נגזר הכלל המצטער פטור מהסוכה מהלימוד המיוחד על צורת קיום מצות הסוכה 'תשבו כעין תדורו', מכאן ששיבת הסוכה חייבת להיעשות בדרך של ישיבת האדם בביתו, במהלך חייו הרגילים. וכשם שהאדם עוזב את ביתו בעת שנתקל בצער ובאי נוחות, כך יהיה פטור מחובת הישיבה בסוכה, אם ישיבתו בה גורמת לו לצער ולסבל.

2 גם לגבי מצות תפילין מצינו שהמצטער פטור מעיקר הדין מלהניח תפילין; אולם שם מוזכר הטעם לכך: הצער גורם להיסח הדעת, ואין להניח תפילין בעת שמסיח דעתו מהן (שו"ע או"ח סי' לח סע' ט).

וכך כתבו התוספות על אתר בד"ה הולכי דרכים ביום:

כל זה נפקא מתשבו כעין תדורו... וכן מצטער דפטרו לעיל מן הסוכה היינו מ'תשבו כעין תדורו', דאין אדם דר במקום שמצטער.

אמנם חז"ל משבחים בדרך כלל מי שמקיים מצוה למרות שהוא פטור ממנה. גם לגבי מצות סוכה מספרת המשנה (כו, ב) על הקפדתם של רבן יוחנן בן זכאי ושל רבן גמליאל לאכול בסוכה למרות שאופי אכילתם פטר אותם מהחובה לאכול בסוכה. על פי ההבנה הפשוטה יש כאן בהחלט 'מעשה רב' שראוי ללמוד ממנו, ועוד מוסיפה הגמרא ומדגישה ש'לית ביה משום יוהרא'. בעקבות הדברים הרמב"ם מתעלם לחלוטין מנושא היוהרא, ומוסיף דברי שבח מפורשים על כל המחמיר במצות הסוכה (פ"ו ה"ז): 'ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים הרי זה משובח'³. על פי זה נראה שגם מי שפטור מהסוכה משום שהוא מצטער, והוא מתגבר על צערו ומקפיד לאכול בסוכה למרות הפטור, ייחשב כמבורך וכמשובח. אך מה עם המשנה שאוסרת זאת?

אבחנה בין סוגי הפטור בסוכה

בניגוד לשבח הכולל המיוחס ברמב"ם לכל מי שמקפיד שלא לאכול מחוץ לסוכה, בהגהות מיימוניות בשם מחזור ויטרי מובאת הסתייגות כללית ממי שיושב בסוכה למרות הפטור שלו (פ"ו ה"ג אות ג):

כתב ר' שמחה, סבורני כל שפטור מן הסוכה ואינו יוצא אינו מקבל שכר, אלא הדיוט הוא, כדאיתא בירושלמי שכל שפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט.

אך לכאורה קשה, בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ט) ההסתייגות ממי שמקיים מצוה למרות שהוא פטור ממנה, וכינויו הדיוט, נובעים מהחשש ליוהרא⁴, ואילו כאן בסוגייתנו כתבה הגמרא במפורש שאין בהחמרה במצוות סוכה משום יוהרא כלל! נראה שמסיבה זו היו ששינו את הגירסא של ההג"מ והוסיפו מילה אחת משמעותית לדבריו, את המילה מצטער:

3 הטור מצטט את לשון הרמב"ם, ובעקבותיו הלך גם המחבר (סי' תרלט סע' ב): 'ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים, הרי זה משובח'.

4 ואלה דברי הירושלמי: ר' יסא ור' שמואל בר רב יצחק הוו יתבין אכלין בחדא מן אילין כנישתא עלייתה (היו יושבים ואוכלים בעליית בית הכנסת). אתת עונתה דצלותא (הגיע זמן תפילה) וקם ר' שמואל בר רב יצחק מצלויא (והתפלל). א"ל ר' מיישא, לא כן אלפן ר' אם התחילו (בסעודה) אין מפסיקין (לתפילה), ותני חזקיה כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט.

כתב ר' שמחה, סבורני כל שפטור מן הסוכה ואינו יוצא אינו מקבל שכר אלא הדיוט הוא, כדאיתא בירושלמי שכל המצטער שפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט⁵.

על פי גירסה זו מחדש בעל הג"מ שיש להבחין בין סוגי הפטור ממצוות סוכה. האבחנה תהיה בין המצטער הפטור מהסוכה שהוא כהדיוט המתייחר, לבין מי שנפטר בגלל שאכילתו אכילת ארעי שתבוא עליו ברכה. ונראה שאבחנתו נובעת ממאמציו של מקיים המצוה, או שאבחנתו נובעת מהתרשמות הסביבה לקיום המצוה. על פי הגישה הראשונה בעל הג"מ מבחין בין שני המקרים בגלל שהפטור-המצטער חייב לצאת מגדרו כדי לקיימה, שהרי בחייו הרגילים בביתו היה כנראה עובר למקום אחר בגין צערו, ובקיום המצוה למרות הצער יש משום יוהרא. לעומת זאת מצוי גם בביתו ובחייו הרגילים שנמצא את האיש אוכל אכילת ארעי במקום המיועד לסעודתו, ולכן מי שמקפיד לאכול ארעי בסוכה מתנהג בצורה די רגילה, ואין להחשיבו כיהיר. על פי הגישה השנייה מתבססת האבחנה של בעל הג"מ על תגובתם האפשרית של הצופים. החובה להימנע מעשייה בגלל יוהרא חלה רק בפני הציבור המסוגל לראות ולהבחין בזאת. כנראה שבעל הג"מ הניח שבמקרה של האוכל ארעי יקשה על הצופה להבחין בדיוק אם הייתה כאן אכילת ארעי או אכילת קבע, ולכן לא אסרו על האדם להחמיר על עצמו. לעומת זאת יוכל הצופה להבחין ביתר קלות אם אכילת האדם כרוכה בצער ובסבל, שממנו מתעלם האוכל בסוכה. לכן חשש בעל הג"מ ליוהרא במקרה של המצטער, ואסר עליו לאכול בסוכה.

המשל במשנתנו – פטור מהסוכה בגלל ירידת גשמים

יתכן לחדש שהמשל המיוחד שהובא במשנתנו בא ללמד שההבחנה צריכה להיות בין כל הפטורים ממצוות סוכה מחד גיסא, לבין הפטור בגלל ירידת הגשמים מאידך. לגשמים התבצר מעמד מיוחד, בעיקר בארץ ישראל שבה השגחתו העיקרית של הקב"ה על הארץ מבוססת במתן גשמים. וכך למדנו בפירוש בפרשת עקב (דברים יא יא-יב):

וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעָתָהּ, לְמִטֵּר הַשָּׁמַיִם

5 על פי גירסה זו, המופיעה במהדורת פרנקל [שם נוספה כנראה ע"פ הגה"מ דפוס קושטא רס"ט התיבה 'המצטער' בסוגריים מרובעים], שינו שם גם את ההלכה אליה מתייחס בעל הג"מ בהערה זו: במקום לייחס את דבריו להלכה ג העוסקת בפטור מהסוכה של החתן ומשמשיו - מייחסים את דבריו להלכה ב העוסקת במצטער הפטור מן הסוכה בגלל צערו [גם ציון ההגהה הפך לאות ב במקום אות ג; תמוה לכאורה שאנשי מהדורת פרנקל לא טרחו להסביר את השינוי המשמעותי הזה בהערת שוליים או בציון ב'מקורות וציונים' וכד'].

תְּשִׁתָּה מַיִם: אֶרְץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דָּרַשׁ אֹתָהּ, תִּמְיֵד עֵינֶי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ, מִרְשִׁית
הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:

בסוכות גם נידונים על המים. כל מהותו של החג מאופיינת על ידי השדה, היבול והמים, ובהם משולבת כל עשייתנו בחג. אנו יוצאים מהבית אל השדות, אנו בונים את הסוכה מגידולי הקרקע, אנו מצווים בנטילת ארבע המינים מהצומח, ובימי המקדש חגגנו את ניסוך המים ואת חגיגות בית השואבה. לכאורה ירידת הגשמים בחג הייתה יכולה להיחשב כסימן של ברכה, שהרי כבר בתחילת הדין ועוד במהלך החג מראה לנו הקב"ה שגשמי המבורכים ירוו את שדותינו. אך חכמים קבעו שהגשמים בחג סימן קללה הם⁶, והם מורים על הפסקה בדרישת הקב"ה את ארצו. הם מבטאים כעס של הקב"ה על בניו, ועל פי המשל שבמשנתנו לא נאה לעבד שנזף על ידי אדוניו, ושאדוניו מסתייג משימושיו, להמשיך ולעמוד בפניו כאילו לא קרה דבר. לכן פטור מהסוכה בגין צער או בגין אכילה של ארעי ייחשב פטור טכני, ופטור הנובע מירידת גשמים ייחשב פטור עקרוני. בפטור טכני תבוא ברכה על מי שמקפיד לקיים את מצות הסוכה גם ללא חיוב, ובמקרה של פטור עקרוני ייחשב היושב בסוכה כהדיוט וכיהיר.

על פי דברים אלה נראה שיש להסמיך את ההסתייגות ממי שנוהג לפנים משורת הדין בסוכה, להלכה י' של הרמב"ם שם, בה הוא עוסק בהלכות הקשורות לירידת הגשמים על הסוכה. ההסתייגות תנוסח על פי דברי בעל הג'מ"כ:

כל המקיים מצוות סוכה למרות שנפטר ממנה בגלל שאכילתו ארעי או בגלל צער, הרי זה משובח. אבל כל הנפטר מהסוכה בגלל שירדו גשמים ונסרח המקפה, והוא ממשיך ויושב בסוכה, כהדיוט ייחשב ויש במעשיו משום יוהרא⁷.

סמך מסויים לאבחנה זו נוכל למצוא בדברי הרמ"א, שהוסיף בהגהותיו לסעיף ז בס' תרלט שתי הלכות מיוחדות, המהוות מעין סיכום לשלושת סעיפי השו"ע העוסקים בגשמים בסוכות:

כל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם, אינו מקבל עליו שכר, ואינו אלא מההדיוטות. וכשיוצא מן הסוכה **מכוח הגשמים** אל יבעט ויצא, אלא יצא כנכנע, כעבד שמוזג כוס לרבו ושפכו על פניו.

6 וכך נימק רבי יהושע במסכת תענית את דחיית אזכרת הגשמים לשמיני עצרת: 'רבי יהושע אומר מיום טוב האחרון של חג... הואיל ואין הגשמים אלא סימן קללה בחג'.

7 עי' שפת אמת סוכה כט, א. בספר 'חשוקי חמד' (שם כח, ב) דן על פי זה הרב יצחק זילברשטיין מרמת אלחנן בהבדל שיהיה בין הרטבת הסוכה על ידי גשמים לבין הרטבתה על ידי צינור מים שהתפוצץ, ובצורה דומה בהבדל שבין הרוצה לשבת בסוכה בעת ירידת גשמים לבין הרוצה לשבת בסוכה בעת ששורר שרב כבד.

סיכום

המשל המיוחד באמצע דברי ההלכה במשנה העוסקת בהלכות הסוכה, יתכן שבא ללמד על המעמד המיוחד שניתן במשנה לירידת הגשמים המבטלים את ישיבת הסוכה⁸. אמנם יכולה הייתה המשנה להשמיע אבחנה זו ללא הבאת משל, לכתוב לדוגמא: 'ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות, משתסרח המקפה, ואם ירדו לא ישב בה מכל מקום'. אך המשנה העדיפה להביא את משל העבד שרבו שופך קיתון על פניו, מאחר שבהבאת המשל היא נותנת כבר את ההסבר מדוע אסור לאדם להחמיר על עצמו בעת הגשמים. רק בגלל המשל אנו מבינים את היחס המיוחד שבין הגשמים לבין ישיבת הסוכה - סימן של קללה, ולא ראוי לאדם להתייחר ולהתנגד לגזירותיו של האדון.

8 מבין הפרשנים האחרונים מתייחס הגר"א למשל שבמשנתנו בדרך של דרש, והובאו הדברים בלקט פנינים משולחן הגר"א על פרשת אמור. לפי פירושו שם, בתום ימי הדין אנו פונים למצוות החג, ביניהן נטילת לולב וישיבה בסוכה, כדי להמתיק את דיננו באמצעות המצוות המיוחדות העוטפות אותנו. היין החריף נמשל לדין, ומי המזיגה למצוות החג. מזיגת המים לאדון כדי למהול את היין מסמלת את רצוננו למתן את חריפות הדין באמצעות מצוות החג. דחיית העבד, ושפיכת המים על פניו במקום, מסמלת את סירובו של הקב"ה להמתיק את דיננו.



עיקר הגעגועים והתשוקה בלב לזכות למאור התורה נתגלה אז בימי גזירת יון שהיה לבטלם מתורה ומצוות. והיה לבם נשבר מאוד מזה, שנראה שמן השמים מעכבין מפני שאין התורה ומצוות שלהם מקובלים בעיניו יתברך, והוא דומה כשופך קיתון על פניו. ועל ידי זה נתמרמרו, וגדלה התשוקה בלבם לעסוק בתורה בסתר, וגם אותם שלא יכלו להצניע את עצמם ולעסוק בתורה עוד יותר גדלה הצעקה והתשוקה בלבם לזכות למאור התורה. ועל ידי זה זכו לנס...
(פרי צדיק לר' צדוק הכהן מלובלין בראשית לחנוכה אות ז)

שמעון ב' קלמן

נבואה לטובה ולרעה*

- | | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| א. אימות הנביא ע"י נבואה לטובה | ד. נבואה לטובה שאפשר שלא תתקיים |
| ב. ביאור מעשים בתנ"ך | 1. נבואה לנביא עצמו |
| 1. דברי שמואל לשאול | 2. ביאור "מעשה אבות סימן לבנים" |
| 2. מיתת משה | 3. הסברים נוספים |
| 3. לטובת המלאך... | 4. ההשלכה לנידוננו |
| 4. כי הייתה סיבה מעם ה' | 5. נבואת משה רבנו ע"ה |
| ג. נבואה שיש בה מעשה | 6. שיטת המשך חכמה |
| | ה. הצעה ליישוב הסתירה |

א. אימות הנביא ע"י נבואה לטובה

בפרשת הנבואה אומרת התורה (דברים יח, יח-כב):

נְבִיא אֲקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כְּמוֹדִי, וְנָתַתִּי דְבָרִי בְּפִיו, וְדָבַר אֱלֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ. וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרִי אֲשֶׁר יִדְבֹּר בְּשִׁמִּי – אֲנֹכִי אֲדַרְשׁ מֵעַמּוֹ. אִם הִנֵּבִיא אֲשֶׁר יִזְדֹּר לְדָבַר דְּבָר בְּשִׁמִּי אֶת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי לְדָבַר, וְאֲשֶׁר יִדְבֹּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים – וּמָת הִנֵּבִיא הַהוּא. וְכִי תֹאמַר בְּלִבְּךָ אֵיכָה נִדְעֶה אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבְּרוּ ה'. אֲשֶׁר יִדְבֹּר הִנֵּבִיא בְּשֵׁם ה' וְלֹא יִהְיֶה הַדָּבָר וְלֹא יָבוֹא – הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבְּרוּ ה'.

בפסוקים אלו קובעת התורה את הדרך לזיהוי הנביא ואימות דבריו, וכך אף נפסקו הדברים להלכה ברמב"ם (הל' יסודי התורה פ"י ה"א):

כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם, אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו, שנאמר: וכי תאמר בלבבך איכה נדע הדבר וגו'.

בהמשך (שם הל' א-ד) מרחיב הרמב"ם את הדברים:

* ניתן לקבל את המאמר בתוספת הערות והרחבות בדוא"ל shimon.kalman@gmail.com. כמו כן, אשמח לקבל הערות והארות על הדברים לכתובת זו. כאן המקום להודות לכל מי שסייע בהכנת המאמר, ובפרט לבני אברהם נ"י שערך את הדברים והעיר כמה הערות חשובות, ולת"ח שונים החפצים בעילום שמם שהחכימוני בהערותיהם המעמיקות.

לפיכך כשיבוא אדם הראוי לנבואה במלאכות ה', ולא יבוא להוסיף ולא לגרוע אלא לעבוד את ה' במצות התורה, אין אומרים לו קרע לנו היס או החיה מת וכיוצא באלו ואחר כך נאמין בד', אלא אומרים לו: אם נביא אתה אמור דברים העתידים להיות, והוא אומר, ואנו מחכים לראות היבוא דבריו אם לא יבואו. ואפילו נפל דבר קטן בידוע שהוא נביא שקר, ואם באו דבריו כולן יהיה בעינינו נאמן. ובדקים אותו פעמים הרבה, אם נמצאו דבריו נאמנים כולן הרי זה נביא אמת. והלא המעוננים והקוסמים אומרים מה שעתידי להיות, ומה הפרש יש בין הנביא ובינס? אלא שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהן מקצת דבריהם מתקיימים ומקצתן אין מתקיימים... ואפשר שלא יתקיים מדבריהם כלום אלא יטעו בכל העניין... אבל הנביא כל דבריו קיימין...

דברי הפורענות שהנביא אומר, כגון שיאמר פלוני ימות או שנה פלונית רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלו, אם לא עמדו דבריו - אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים הנה דיבר ולא בא, שהקב"ה ארך אפים ורב חסד ונחם על הרעה (על פי יואל ב, יג; יונה ד, ב) ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה, או שתלה להם כחזקיה; אבל אם הבטיח על טובה, ואמר שיהיה כך וכך, ולא באה הטובה שאמר - בידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור האל אפילו על תנאי אינו חוזר... הא למדת שבדברי הטובה בלבד יבחן הנביא...

יש המבארים¹ על פי יסוד זה את נוסח ברכות ההפטרה "ודבר אחד מדברך אחר לא ישוב ריקם", שהמילה 'אחר' נראית לכאורה כמיותרת וחסרת מובן; אך לפי דברי הרמב"ם יתכן ש'אחר' הכוונה: לרעה, שדבר אחד מהנבואות הטובות לא ישוב לרעה, אך נבואה לרעה אכן יכולה לשוב. לפי הסבר זה מבואר גם ההמשך "כי אל מלך נאמן ורחמן אתה", שהמילה 'רחמן' נראית לא קשורה לכך "שדבר אחד מדברך... לא ישוב ריקם". אך לפי המבואר, המילה 'רחמן' היא ההסבר לכך שרק "לאחר", כלומר לרעה, "לא ישוב ריקם", אך לטובה - ייעודי הפורענות שאמר הנביא עשויים להתבטל.

ב. ביאור מעשים בתנ"ך

לאור יסוד זה, שנבואה לטובה לעולם איננה חוזרת ונבואה לרעה לעיתים חוזרת, ביארו רבותינו האחרונים כמה אירועים בתנ"ך, בהם קיים שילוב בין נבואה לטובה ולרעה. ונביא כמה דוגמאות:

1 מעין זה בספר משמר הלוי להגרמ"מ שולזינגר זצ"ל, ברכות סי' כו, ובספר דרך שיחה ח"א עמ' עתר, עיי"ש.

1. דברי שמואל לשאול

לאחר מלחמת שאול בעמלק, בה חטא שאול בכך שלא השמיד את צאנם ובקרבם (וכן את אגג, מלכם), מגיע שמואל הנביא ומוכיח את שאול על חטאו. לאחר מכן ממשיך שמואל בדברי תוכחה, ובהם הוא מודיע לשאול שנשללה ממנו המלוכה (שמ"א טו, כב-כג):

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל, הֲחִפֵּץ לֵה' בְּעֵלוֹת וּזְבָחִים כְּשֹׁמֵעַ בְּקוֹל ה' הִנֵּה שָׁמַעַתְּ מִזְבַּח טוֹב, לְהַקְשִׁיב מִחֶלֶב אֵילִים. כִּי חָטֵאתָ קֶסֶם מְרִי, וְאַנּוֹן וּתְרָפִים הִפָּצַר, יַעַן מֵאֲסַתְּ אֶת דְּבַר ה' וַיִּמְאַסְדֵּךְ מִמֶּלֶךְ.

שאול, המבין את חומרת הדבר, מנסה לשנות את הגזירה (שם פס' כד-כט):

וַיֹּאמֶר שְׁאוּל אֶל שְׁמוּאֵל, חָטָאתִי כִּי עֲבַרְתִּי אֶת פִּי ה' וְאֶת דְּבָרֶיךָ, כִּי יִרְאֵתִי אֶת הָעָם וְאֶשְׁמַע בְּקוֹלָם. וְעַתָּה שָׂא נָא אֶת חַטָּאתִי וְשׁוּב עִמִּי וְאַשְׁתַּחֲוֶה לָּהּ. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל שְׁאוּל לֹא אָשׁוּב עִמָּךְ, כִּי מֵאֲסַתְּ אֶת דְּבַר ה' וַיִּמְאַסְדֵּךְ ה' מִהָיֹת מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל. וַיֵּסֶב שְׁמוּאֵל לָלֶכֶת, וַיִּחַזַּק בְּכַנֵּף מַעֲיָלוֹ וַיִּקְרַע. וַיֹּאמֶר אֵלָיו שְׁמוּאֵל, קִרְעֵה ה' אֶת מַמְלַכְוֹת יִשְׂרָאֵל מֵעַלְיָד הַיּוֹם וְנִתְּנָה לְרַעֲדָה הַטּוֹב מִמֶּנָּה. וְגַם נֶצַח יִשְׂרָאֵל לֹא יִשְׁקַר וְלֹא יִנָּחַס, כִּי לֹא אָדָם הוּא לְהִנָּחַס.

רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק זצ"ל בספרו 'משך חכמה' על הפטרת פרשת זכור מסביר על פי הדברים שנאמרו את התוספת 'וגם נצח ישראל לא ישקר...' ואת הקשרה המיוחד (שהרי היא איננה מופיעה מיד לאחר תשובת שמואל לבקשת שאול שיימחל לו, ובסמוך לה, כמצופה, אלא רק לאחר אמירה נוספת: 'קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך ונתנה לרעד...'). לדבריו, על אף שאמר שמואל לשאול: "וימאסדך ה' מהיות מלך על ישראל", עדיין שאול יכול היה להתחנן, לשוב בתשובה ולבטל את רוע הגזירה, שכן נבואה לרעה יכולה להתבטל; אך מרגע שאמר לו שמואל: "קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך ונתנה לרעד..." – שוב אין בנבואה זו שינוי וחזרה, שהרי יש בנבואה זו אף צד לטובה "לרעד הטוב ממך", ונבואה לטובה איננה מתבטלת. ויש מי שהעיר² שהסבר זה רמוז כבר בדברי רש"י במקום (שם כט): "ואם תאמר אשוב מעוונתי לפניו, לא יועיל עוד ליטול את המלוכה ממני שנתנה לו, כי הקב"ה שהוא נצחוננו של ישראל לא ישקר מלתן הטובה לזה שאמר לתן".

2. מיתת משה

הגאון הנצי"ב (בספרו 'העמק דבר', בתחילת פרשת שלח לך, במדבר יג, ב) מבאר שבקשת בני ישראל לשלוח מרגלים לתור את הארץ (דברים א, כב) עלתה רק בהגיעם למדבר פארן (ולא בהיותם עוד בחורב), לאחר נבואת אלדד ומידד "משה מת ויהושע מכניס את ישראל לארץ" (סנהדרין יז, א; רש"י במדבר יא, כח), וזאת משום שהנהגת

2 ראה 'אגרת הפורים' מאת רבי משה יצחק ווייסמאן, עמ' 35-37.

משה רבנו ע"ה בדרך נס בלבד הייתה, ובהנהגת הנס אין מקום וצורך לשילוח מרגלים. אך לאחר ששמעו מאלדד ומידד שהכניסה לארץ איננה בידי משה רבנו, א"כ תיתכן הנהגה בדרך הטבע, ולפיכך יש צורך לשלוח מרגלים ולבחון את הדרכים לכיבוש הארץ. ומוסיף רבנו הנצי"ב:

...ונהי דנבואה של "משה מת" לא הוחלט כל כך, ולא עלה על דעת משה שלא תועיל תפילתו לשנות את הגזירה, אבל מה שהתנבאו כי "יהושע מכניס ישראל לארץ" הוא גזירה לטובה על יהושע, ובזה "נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם". ומעולם לא ביקש משה על זה, כי אם שיכנס לא"י לראות אותה, ולא בתור מכניס.

אף כאן רואים אנו שבנבואה שיש בה טובה לאדם אחד ורעה לחברו אין אפשרות לאי־קיומה, מפני שהנבואה לטובת הראשון אי אפשר לה שתתבטל. דבר דומה נמצא גם בתחילת פרשת ואתחנן (דברים ג, כג-כח):

וְאַתְּחַנֵּן אֶל ה' בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר... אֶעֱבֹרָה נָא וְאָרָאָה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן... וַיִּתְּעֶבֶר ה' בִּי לְמַעַנְכֶם וְלֹא שָׁמַע אֵלַי, וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי: רַב לָךְ אֵל תּוֹסֵף דִּבֵּר אֵלַי עוֹד בְּדִבְרֵי הַזֶּה... וְצוּ אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְחִזְקָהוּ וְאַמְצֵהוּ כִּי הוּא יַעֲבֹר לִפְנֵי הָעָם הַזֶּה וְהוּא יַנְחִיל אוֹתָם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּרְצֶה.

והסביר הגרי"ז הלוי סולובייצ'יק זצ"ל, גאב"ד בריסק, בכתביו עה"ת (סי' קיא/קסג), את הלשון 'רב לך':

...אין לך מה לדבר עוד בזה, כיוון שבגזירה הרעה שעליך יש גם גזירה טובה על יהושע, ואין זה ממידות הקב"ה לחזור כשנגזר לטובה, וממילא אי אפשר לחזור גם מהגזירה שעליך.

3. לטובת המלאך...

בפרשת כי תשא (שמות לג, יב-טז) מובאת בקשתו של משה רבנו ע"ה:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה', רְאֵה אֶתָּה אֹמֵר אֵלַי הֶעֱלֵ אֶת הָעָם הַזֶּה, וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתָּנִי אֶת אֲשֶׁר תַּשְׁלַח עִמִּי, וְאַתָּה אֹמְרֶת יִדְעִיתִיךָ בְּשֵׁם וְגַם מְצֹאֶת חֵן בְּעֵינַי... וַיֹּאמֶר אֵלָיו, אִם אֵין פָּנֶיךָ הַלְכִים אֵל תַּעֲלֵנוּ מִזֶּה. וּבְמָה יִדְעֶה אֶפְסָא כִּי מְצֹאֲתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמִּי, הֲלֹא בְּלִכְתֶּךָ עִמָּנוּ, וְנִפְלִינוּ אֲנִי וְעַמִּי מִכָּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה.

בדברים אלו מבקש משה רבנו ע"ה שהקב"ה ילך עמנו בעצמו, ולא ע"י מלאך שלוח (רש"י שם פס' יד-טו). הגאון הנצי"ב (העמק דבר שם פס' יב) מסביר שבקשה זו של משה נובעת מהבנתו שהקב"ה חפץ לשנות את גזרתו: "ושלחתי לפניך מלאך... כי לא אעלה בקרבך" (שם פס' ב-ג):

ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי... וא"כ כאשר לא הודעתני - מזה יש לי להבין שאתה רוצה לשנות הדבר, וזה כלל שהקב"ה חוזר על הרעה ואינו חוזר על הטובה, ואם היה מפרש שם המלאך לא היה אפשר לחזור מכבוד המלאך... וכך אמר משה, ממה שלא הודעתני מי הוא השליח מבין אני שאתה רוצה לחזור בדבר.

אם היה נאמר שם המלאך (שאף הוא - לדברי רבנו הנצי"ב - 'ישות' לעניין זה), לא היה אפשר לבטל שליחותו.

4. "כי הייתה סיבה מעם ה'"

לאחר מות שלמה המלך ע"ה באו ירבעם בן נבט וכל קהל ישראל לרחבעם בן שלמה, וביקשוהו להקל מהעבודה הקשה והעול הכבד אשר הכביד עליהם שלמה. רחבעם, לאחר שנועץ בזקנים "אשר היו עומדים את פני שלמה אביו" ובילדים "אשר גדלו אתו העומדים לפניו", השיב להם (מל"א יב, יג-טז):

ויעו המלך את העם קשה, ויעזב את עצת הזקנים אשר יעצוהו. וידבר אליהם בעצת הילדים לאמר, אבי הכביד את עלכם ואני אוסיף על עלכם, אבי יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים. ולא שמע המלך אל העם, כי היתה סבה מעם ה', למען הקים את דברו אשר דבר ה' ביד אחיה השילני אל ירבעם בן נבט. וירא כל ישראל כי לא שמע המלך אליהם, וישבו העם את המלך דבר לאמר, מה לנו חלק בדוד, ולא נחלה בן ישי, לאהליך וישראל, עתה ראה ביתך דוד. וילך וישראל לאהליו.

שגיאה זו של רחבעם, אשר עלתה לו במלכותו, הינה חסרת פשר ומובן. אף אם טועה הוא ובוחר שלא לשמוע לעצת הזקנים (ושיענה לעם בהכנעה וידבר עמם דברים טובים - שם פס' ז וברד"ק), ומעדיף לענות "אני אוסיף על עולכם", יש לו לדבר עמם רכות, להשיב להם שאף שאביו הכביד עולו מ"מ היה זה לטוב להם, שכל ימי שלמה אביו הייתה השלווה שרויה בישראל, לא יצאו למלחמות, ולא נפקד מהם איש, רווחה כלכלית פקדה אותם עד ש"כסף לא נחשב בימי שלמה למאומה" (שם י, כא). גם מבחינה לאומית, יחסי החוץ של שלמה עם המדינות השונות היו ברום המעלה. יספר להם רחבעם על ההתקדמות הרוחנית שהייתה בימי שלמה אביו, ויזכיר להם את השמחה הגדולה אשר שמחו על בניין הבית ארבעה עשר יום, "וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו" (שם ח, סו). ואולם רחבעם, בעצת יועציו הילדים, בוחר להשמיע באוזניהם דברים אחרים: "אבי ייסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים". דבר זה לא ניתן להציע לו הסבר, מלבד "כי היתה סבה מעם ה'...", והפסוק מרחיב ומוסיף: "למען הקים את דברו אשר דבר ה' ביד אחיה השילני אל ירבעם בן נבט". יש באריכות זו תוספת לימוד הנוגעת לענייננו, כדברי הגאון המלבי"ם במקום (פס' טו):

...שהגם שהנבואה שינבא הנביא לרעת איש אחד תשתנה לפעמים אם ייטיב האיש מעשהו, לא כן אם מעורבת בה טובה לאיש אחר, כמו פה שרעת רחבעם הייתה הבטחה טובה לירבעם. ועל זה אמר: "אשר דבר ה'... אל ירבעם" - שה' הוא מידת הרחמים המורה הבטחת הטוב, ונבואה כזו לא תשתנה בשום אופן.

כלומר, נבואה זו יש בה אף בשורה טובה לירבעם בן נבט, ולכן היא איננה בת שינוי וזו הסיבה שההשגחה העליונה השפיעה במקרה זה על התנהלותו של רחבעם. בדברים אלו הגאון המלבי"ם מצטרף לרבותינו הנצי"ב מוולוז'ין, ה'משך חכמה' והגרי"ז, חבל נביאים המתנבאים בסגנון אחד.

ג. נבואה שיש בה מעשה

בנבואות רבות מצינו שהנביא עושה מעשה להמחיש את נבואתו. דבר זה טעון ביאור, מדוע נדרש מעשה להמחיש את הנבואה (ומה תועלת בכך)? ולמה המקרא מספר על כך בהרחבה במקומות רבים?

הרמב"ן בתחילת פרשת לך לך (בראשית יב, ו) משיב לשאלה זו בתוך הדברים בהם הוא קובע את היסוד הבסיסי ללימוד מעשי האבות:

אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בעניין אברהם, יצחק ויעקב, והוא עניין גדול, הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה ואמרו (תנחומא לך לך סי' ט): כל מה שאירע לאבות סימן לבנים. ולכן יאריכו הכתובים בסיפור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים, ויחשוב החושב בהם כאילו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת - וכולם באים ללמד על העתיד, כי כאשר יבוא המקרה לנביא משלושת האבות יתבונן ממנו הדבר הנגזר לבוא לזרעו. ודע, כי כל גזירת עירין כאשר תצא מכוח גזירה אל פועל דמיון תהיה הגזרה מתקיימת על כל פנים. ולכן יעשו הנביאים מעשה בנבואות, כמאמר ירמיהו שציווה לברוך (ירמיה נא, סג-סד): והיה ככלותך לקרוא את דברי הספר הזה תקשור עליו אבן והשלכתו אל תוך פרת ואמרת ככה תשקע בבל וגו'. וכן עניין אלישע בהניחו זרועו על הקשת (מל"ב יג, טז-יז): ויאמר אלישע ירה, ויור, ויאמר חץ תשועה לה' וחץ תשועה בארם. ונאמר שם (פסוק יט): ויקצוף עליו איש האלהים ויאמר, להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה, ועתה שלש פעמים תכה את ארם. ולפיכך החזיק הקב"ה את אברהם בארץ, ועשה לו דמיונות בכל העתיד להיעשות בזרעו. והבן זה. ואני מתחיל לפרש העניינים בפרט בפסוקים בעזרת השם.

כלומר, גזירה אלוקית מופשטת, שהחלה לצאת אל הפועל בעולם הזה, המוחש, באופן הדומה לגזירה העתידית, "תתקיים על כל פנים". לכן, הקב"ה החפץ שיעודי

עם ישראל יתקיימו בכל מקרה, גרם לאבות לבצע מעשים הדומים לייעודים העתידיים לבניהם.

אכן, הר"ן בדרשותיו (דרוש שני) תמה מאד על דברי הרמב"ן:

אמנם דברי הרמב"ן מתמיהים... כי זה מטיל רפיון וחולשה בייעודים אשר לא בא עליהם פועל דמיוני שלא יהיו הכרחיים להתקיים, כי אם הם הכרחיים - למה יעשה פועל דמיוני בקצתם לקיים הייעוד, וכבר הוא קיים בלעדיו?³

ונראה שהייתה התשובה בזה, שהפועל הדמיוני ההוא לא יעשה כי אם בייעודים שאינם בטבעם חזקי הקיום, והם המייעדים רע, כי הם אין עניינם שיתקיימו על כל פנים, כי מפני שה' יתברך ארך אפיים, אם ישוב הגוי המיועד ברע ההוא אליו וניחם ישיב מעליהם אפיו... ולזה לא תמצא אלו הפעלים הדמיוניים אלא בייעודים המנבאים רע, כאומרו: ככה תשקע בבל ולא תקום. ועניין ארם ג"כ, אם היה יעוד טוב ליואש מלך ישראל - כבר היה יעוד רע לארם, ומי יודע ואולי ישוב ארם מדרכו הרעה והשיב ה' מעליו אפיו.

מדברי הר"ן עולה שנבואות לרעה יכולות להתבטל ע"י תשובה ומעשים טובים, לפיכך נדרש בהן מעשה כדי שלא יהיו בנות ביטול⁴. והנה אחת הדוגמאות שהביא הרמב"ן לנבואה שיש בה מעשה היא תבוסת ארם מפני ישראל, והר"ן מבאר שמפני שיש בה יעוד רע לארם נחוץ מעשה לחזק אותה.

הבאת דוגמה זו כדוגמה של נבואה לרעה העשויה להתבטל מפני הייעוד הרע שבה לארם (על אף שיש בה גם צד טוב לישראל), עומדת, לכאורה, בניגוד לדברי רבותינו האחרונים הנ"ל, אשר ביארו שנבואה שיש בה חלק טוב לאחד וחלק רע לאחר אינה בת ביטול ושינוי בשל החלק הטוב שיש בה.

נראה שעל פי דרך זו יש לבאר מטעם אחר את דברי שמואל הנביא ע"ה לשאול המלך ע"ה "וגם נצח ישראל... לא ינחם", שאין זה מפני שהובטחה המלוכה כבר לאחר כהסבר רבותינו האחרונים וכן"ל (שהרי עדיין יש בזה צד רע לשאול, וא"כ

3 יש להעיר שבפשטות שיטת הרמב"ן (שמות יב, מב, בתו"ד: "יעוד שאין שום הבטחה שלא יגרום החטא לבטלה, אלא במקום שבועה") היא שאף בנבואה לטובה תיתכן חזרה בעקבות החטא, וממילא מסולקת קושיית הר"ן, וצ"ע.

4 מדברי הר"ן משמע שנבואה לרעה שנעשה בה 'פועל דמיוני' שוב איננה יכולה להתבטל. וצ"ב, שהרי המקור לדברי הרמב"ם המחלק בין נבואה לטובה ונבואה לרעה הוא דברי ירמיהו לחנניה בן עזור (בירמיה כח, ז-ט), כפי שמתאר המדרש: "אני מתנבא רעות, אם לא יבואו דברי איני אני שקרן, שהקב"ה אומר לעשות רעה וחוזר בה, ואתה מתנבא טובות, ואם לא יבואו דבריך אתה נביא שקר, שהקב"ה אומר לעשות טובה ואף על פי שסרחנים הן אינו חוזר בו" (תנחומא מהד' ורשא וירא סימן יג; וראה הקדמות הרמב"ם מהד' הרב שילת עמ' לד, פו; רמב"ם הל' יסודי התורה פ"ה ה"ד), ושם ירמיה עשה מעשה - נתן על צווארו מוסרות ומוטות (עי' ירמיהו כז, ב; שם כח י-יג); וצ"ע.

לשיטה זו הנבואה עדיין ברת ביטול, אלא שמכיוון שנעשה מעשה, 'פועל דמיוני' (קריעת כנף הבגד), שוב אין חזרה, ואפילו בנבואה לרעה. וכדעת הר"ן הנ"ל מתבארים הדברים בפרשת בהעלותך (במדבר י, כט), בה מובאים דברי משה רבנו ע"ה:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֶבֶב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה, נִסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה' אֵתוֹ אֲתָנוּ לָכֶם, לָכֶה אֲתָנוּ וְהִטַּבְנוּ לָךְ כִּי ה' דִּבֶּר טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל.

בעל ה'אור שמח' (משך חכמה שם) מסביר את הסיומת ('כי ה' דבר טוב על ישראל') הנראית כמיותרת:

ידוע כי הקב"ה מה שדיבר ע"י נביא אינו חוזר על הטובה, רק לרעה הוא חוזר, וכאן "המקום אשר אמר ד' אותו אתן לכם" הוא רעה לאמורי יושב המקום - ויוכל לחזור, לכן אמר "כי ד' דבר טוב על ישראל" - ולא דיבר להרע לאומות [כי אולי אם לא יקלקלו מעשיהם ייתן ד' להם ארץ אחרת עבור המקום, וכמו שאמרו וירושלמי שביעית פ"ו ה"א, טז, ב; דברים רבה, שופטים, פר' ה ס' יד] גרגשי פנה לאפריקינ⁵, רק טובה על ישראל, ולכן לא ירצה לחזור מהטובה. ודו"ק.

גם כאן מוצאים אנו שנבואה שהיא גם טובה לאחד וגם רעה לאחר מוגדרת כנבואה לרעה היכולה להתבטל מחמת הצד הרע שבה, ורק נבואה שעניינה לטובה **בלבד** איננה ברת ביטול (כפי שהעלנו מדברי הר"ן הנ"ל). דברים אלו צריכים ביאור, ולכאורה סותרים למה שהובא לעיל בשם ה'משך חכמה' עצמו. בהמשך הדברים ננסה ליישב סתירה זו, וכן את ההערה מדברי הר"ן לדברי רבותינו האחרונים.

ד. נבואה לטובה שאפשר שלא תתקיים

1. נבואה לנביא עצמו

אחת הקושיות המפורסמות על דברי הרמב"ם שנבואה לטובה איננה יכולה להתבטל, היא מדברי חז"ל שיעקב אבינו ע"ה חשש שלא תתקיים ההבטחה שהבטיחו הבורא, "שמא יגרום החטא" (ברכות ד, א, מובא להלן; וכן ברמב"ן בראשית יח, כ, מדברי חז"ל בסנהדרין צח, ב במכילתא ועוד). הרמב"ם עצמו, בהקדמתו לפירוש המשנה (עמ' לד) עמד בקושיה זו:

אבל עניין פחד יעקב אחר שהבטיחו הקב"ה בבשורות טובות, כמו שאמר לו (בראשית כח, טו) "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך" והיה מפחד פן ימות כמו שנאמר (שם לב, ח) "ויירא יעקב מאד וייצר לו", אמרו חכמים

5 הסוגריים המרובעים אינם במקור, והם נועדו רק להקל על הקריאה וההבנה של הפסקה.

ז"ל בעניין ההוא שהיה מפחד מעוון שמא יהיה גורם לו מיתה... יורה זה שהקב"ה יבטיח בטובה, ויגברו העוונות ולא יתקיים הטוב ההוא! דע, שזה אמנם יהיה במה שבין הקב"ה ובין הנביא; אבל שיאמר הקב"ה לנביא להבטיח בני אדם בבשורה טובה מוחלטת, ואחר כך לא יתקיים הטוב ההוא, זה בטל ואי אפשר להיות, בשביל שלא יהיה נשאר לנו מקום לקיים בו אמונה הנבואה, והקב"ה נתן לנו בתורתו עיקר שהנביא ייבחן כשיאמנו הבטחותיו.

מדברי הרמב"ם משמע שאף נבואה לטובה - מבחינה עקרונית - אין סיבה שלא תתבטל או תשתנה עקב חטאו של האדם (בדיוק כמו שנבואה לרעה יכול להתהפך ע"י תשובה ומעשים טובים), אלא שכדי שתהיה דרך לאמת את הנביא נקבע שנבואה לטובה איננה יכולה להשתנות. לכן, רק נבואה לטובה שמוסר הנביא לאחרים - לא יכולה להשתנות, אך נבואה לטובה שאמר הקב"ה לנביא עצמו (מבלי שנצרך למוסרה לאחרים) יכולה להתבטל בהעדר הצורך באימות הנביא.

2. ביאור "מעשה אבות סימן לבנים"

עד כה ביארנו את דברי הרמב"ן, הסובר שמעשה נדרש בנבואה לרעה היכולה להתבטל (בשל חזרה בתשובה, תפילה ומעשים טובים), אך נבואה לטובה שאיננה בת שינוי וחזרה אין צורך במעשים בכדי שתהיה "חזקת המציאות" ו"מתקיימת על כל פנים".

אולם דבר זה איננו מסביר את עיקר דברי הרמב"ן, שכן "מעשה אבות סימן לבנים" נאמר גם, ובפרט, על הייעודים הטובים המובטחים לעם ישראל; וא"כ למה נצרך בהם 'מעשה אבות'?

על פי היסוד שביארנו לעיל בדברי הרמב"ם מיישב הר"ן בדרשותיו (שם) את הדברים:

אבל האבות שלא היו מזה הכלל, ר"ל שלא היו מכלל הנביאים שנצטוונו לשמוע אליהם, נשארו הייעודים ההם על טבעם המוחלט, ר"ל שהייעודים הטובים הם אפשרי הביטול כייעודים הרעים, אלא במה שבא עליו פועל דמיוני - שזה מקיים הייעודים כולם רעים וטובים.

כלומר, מאחר והאבות אינם נביאים המצווים לאחרים, ולא הצטוו ישראל לשמוע בקולם, ממילא לא נאמרו לגביהם ההלכות של אימות הנבואה, וממילא גם נבואה לטובה שלהם יכולה להתבטל, ולכן היה צורך לעשות "פועל דמיוני" לחיזוק ואימות הדברים גם בייעודים הטובים של האבות.

3. הסברים נוספים

נראה ששיטת הרמב"ם והר"ן (שהסיבה שנבואה לטובה איננה חוזרת היא שחוק זה מהווה כלי לאימות הנבואה, אך אין לכך סיבה עצמית מהותית) אינה מוסכמת

על כל הדעות. למשל בספר אור ה' לרבי חסדאי קרשקש ז"ל האריך לחלוק על דברי הרמב"ם, ולדעתו אין לחלק בין נביא הרואה יעוד הנוגע לעצמו ובין נביא השלוח לאחרים, ולעולם הבטחה טובה שיצאה מהקב"ה אינה חוזרת (וכך סבורים גם ראשונים נוספים כדלהלן).

לשיטת הסבורים שאין הקב"ה חוזר מנבואה לטובה גם אם היא נאמרה רק לנביא עצמו (ואינה מיועדת למסירה לאחרים), חוזרת הקושיה מדוע יעקב אבינו חשש "שמא יגרום החטא" (וכנ"ל)?

על קושיה זו נאמרו תירוצים רבים, מתוכם נזכיר כאן שני הסברים המיוחדים בסגנונם המוסרי⁶:

א. בשם בעל ה'לשם שבו ואחלמה' מובא שנבואה לטובה איננה משתנה (אף אם האדם חטא ח"ו), אלא אם כן האדם חוטא **מחמת הבטחת הנבואה עצמה**, כגון: אם האדם שמרגיש עצמו בטוח בטובה 'מרשה' לעצמו לחטוא מרוב בטחונו בנבואה הטובה, אזי אף נבואה לטובה עלולה שלא להתממש מפני חטאו.

ב. בספר אור ה' לרבי חסדאי קרשקש ביאר את יראת יעקב "שמא יגרום החטא" - שראוי שהאדם עצמו המתבשר בטוב ינקוט השתדלות בסיבות הראויות למילוי ההבטחה, וזהו מאמר הכתוב: "וירא יעקב ויצר לו", שהזדרז והתעורר להכין עצמו אל התפילה בכוונה גדולה, כי באמצעותה תהיה לו השמירה.

לשיטות אלו הסיבה שהקב"ה קבע שאיננו חוזר בו מנבואה לטובה היא עצמית, מצד מידת טובו ורחמנותו יתברך, ולא רק בכדי שייבחן בכך הנביא, לפיכך אף בנבואה הנוגעת לנביא עצמו, ואיננה מיועדת לאמירה לאחרים - גם בה אין חזרה ושינוי.

4. ההשלכה לנידונו

יתכן שלאור מחלוקת יסודית זו נוכל להסביר את שורש ההבדל בין שיטת הר"ן לדברי האחרונים, בכך שהר"ן סובר כשיטת הרמב"ם שבעצם גם נבואה לטובה - מצד עצמה - יכולה להשתנות (ולא להתקיים) אם מצב האדם משתנה, אלא שכדי שהנביא יוכל להיבחן ולהיבדק נקבע שנבואה לטובה אין בה חזרה, וא"כ בכל מצב שבו יש צד חובה למישהו מסתבר ששוב **לא** נוהג כלל זה (שאין חזרה מנבואה לטובה), מפני "שאין מטבע הייעוד הטוב להתקיים יותר מהייעוד הרע", ונחזור למצב הבסיסי שנבואה יכולה להשתנות בעקבות שינוי מעשי האדם. ולכן צודקים דברי הר"ן, שנבואת ארם יכולה להתבטל (אלמלא שנעשה שם מעשה לחזק הנבואה) מפני שיש בה רעה לארם.

ואפשר שדברי האחרונים הנ"ל, שנבואה הטובה לאחד ורעה לשני איננה ניתנת לחזרה, מתאימים לשיטת רבנו חסדאי קרשקש וסיעתו הסוברים שאף בנבואה שנאמרה לנביא עצמו אין חזרה, וזאת משום שזו מידה 'בעצם' (ולא רק כמכשיר

6 הובאו בספר 'דברות צבי' מאת הרב צבי וייספיש, ברכות סי' ז.

לאימות הנביא) שנבואה לטובה איננה חוזרת מצד רחמי הבורא יתברך, וא"כ י"ל שאין הקב"ה מבטל נבואה שיש בה צד זכות כלשהו גם אם יש בה צד חובה לאחרים. ובזה אולי ניתן ליישב את הקושיה מדברי הר"ן על דברי רבותינו האחרונים.

5. נבואת משה רבנו ע"ה

הסברים אלו מיישבים את דברי חז"ל על יעקב אבינו ע"ה, אולם אין די בהם ליישב את דברי הגמרא (ברכות ד, א), המשווה זאת לדוגמה נוספת:

...רבי יעקב בר אידי רמי, כתיב: "והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך", וכתב: "ויירא יעקב מאד"! אמר: שמא יגרום החטא, **כדתניא**: "עד יעבר עמך ה' עד יעבר עם זו קנית"; עד יעבר עמך ה' - זו ביאה ראשונה, עד יעבר עם זו קנית - זו ביאה שניה; מכאן אמרו חכמים: ראויים היו ישראל להיעשות להם נס בימי עזרא כדרך שנעשה להם בימי יהושע בן נון, אלא שגרם החטא.

הברייתא שמזכירה הגמרא, המציינת ש"ראויים היו ישראל להיעשות להם נס בימי עזרא", לומדת זאת מפסוק בתורה שנאמר ע"י משה רבנו ע"ה לכלל ישראל, וכיצד יכול להתרחש שינוי מנבואת שנאמרה לכלל ישראל? ומה ההשוואה בין חשש יעקב אבינו ע"ה "שמא יגרום החטא" השייך בנבואה שנאמרה לו ולא נאמרה לאחרים, לעומת "גרם החטא" שמנע את הנס בימי עזרא? בקושיה זו עמד באריכות בעל הנודע ביהודה (צל"ה, ברכות שם), ובסיום דבריו כתב:

ולכן נראה לעניות דעתי דקושיא מעיקרא ליתא, שהרי עיקר טעמו של הרמב"ם בזה שהבטחה לטובה ע"י נביא אין החטא גורם ביטולה הוא משום שזה הוא האות להבחין אם הנביא אמת, וכיוון שבמשה רבינו כתיב (שמות יט, ט): "וגם בך יאמינו לעולם", הבטיחו הקב"ה שלעולמי עולמים לא ירהרו אחר נבואתו כלל, לכן בהבטחה שהבטיח הקב"ה על ידו שפיר גורם החטא לבטלה⁷, כמו שיכול החטא לגרום ביטול ההבטחה שהבטיח הקב"ה לנביא על עצמו.

כלומר לדעת הצ"ח נבואת משה, ואף לטובה, תלויה במעשי האדם ובמצבו הרוחני, ולא כנבואת נביאים אחרים לטובה שנבואתם תתקיים בכל אופן, בכדי לאמת את נביאותם.

7 בהערה על דברי הצ"ח שם מציינים שבגמרא (ברכות לב, א) נאמר: רבי שמואל בר נחמני אמר... כך אמר משה לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, דברים שאמרת לי לך אמור להם לישראל, בשמי, הלכתי ואמרת להם בשמך, עכשיו מה אני אומר להם? ופירש הצ"ח שם (ד"ה דברים) שהוא מטעם שדברי נביא שנאמרו לאחרים בשם ה' - אין להם ביטול, עיי"ש, וא"כ רואים שנקט שגם גבי משה רבנו ע"ה נוהג כלל זה, וצ"ע.

בהקשר זה יש להוסיף את דברי הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ח עיי"ש) ששונה נבואת משה רבנו ע"ה מנבואת שאר הנביאים, שנבואת משה רבנו ע"ה כל ישראל ראוהו ניגש אל הערפל ושמעו הדיבור אליו, וא"כ אנחנו עצמנו העדים העל נבואתו, ואיננו צריך שום אות ומופת להוכיח נבואתו.

6. שיטת המשך חכמה

שיטה הפוכה משיטת הצל"ח מצאנו לבעל ה'אור שמח' (משך חכמה במדבר יד, לט), ולשיטתו נבואת משה רבנו ע"ה, שהיא בגדר תורה ממש, תתקיים בכל אופן (ואף אם היא לרעה). ואלו דבריו:

...שכל מה שדיבר משה להם בשם ה' היה מוכרח להתקיים, אף לרעה. שכיוון שעל ידו ניתן התורה באזהרותיה ועונשיה, כל דבריו חיים וקיימים... ולכן בנתינת חברון לכלב, שמא יש חובה לאחרים שרוצים בה ויחזור ה' יתברך, אמר כלב (יהושע יד, ט): "וישבע משה ביום ההוא" וכו', **דעל ידי משה אינו חוזר כלל וכלל אף ברעה.**

דוגמה זו מעניינת היא, שהרי מדובר בנבואה שיש בה צד טוב לכלב ואולי גם צד רע לאחרים, וא"כ רואים שגם נידון כזה מוגדר כנבואה לרעה שיכולה להתבטל (בניגוד לכל הדוגמאות שהובאו בפרק הקודם, שם ראינו שמספיק שיש צד טוב למישהו בכדי שהנבואה בהכרח תתקיים). לכאורה, יש בכך שוב סתירה מפורשת בדברי ה'משך חכמה'.

ה. הצעה ליישוב הסתירה

ושמעתי מכמה ת"ח דרך אפשרית ליישוב סתירה זו בדברי המשך חכמה, שיש לחלק בין נבואה שבעיקרה הינה אחת ואינה ניתנת לחלוקה, אלא שיש לה השלכות לטובה על אדם אחד ולרעה על אדם אחר, וכיוון כשיש בה צד לרעה למישהו - שוב אין מוגדרת זו כנבואה לטובה, ולכן אפשרי שתתבטל; לבין נבואה שיש בה חלקים ושלבים שונים, שאחד לטובה על אחד והשני לרעה על חברו - שבסוג זה, כיוון שהחלק לטובה עומד בפני עצמו שוב אינו בן ביטול. למשל, לאחר הורדת שאול ממלכותו אין הדבר מתחייב לתת את המלכות לדוד, וא"כ הנבואה "ונתנה לרעך הטוב ממך" הוי כדיבור נפרד שהוא לטובה כלפי דוד, ושוב אין הנבואה חוזרת ודפח"ח⁸.

לפי יסוד זה ניתן ליישב את מרבית הדוגמאות הנ"ל, ונפרט אחת לאחת בע"ה:

8 יש לציין, שב'אור שמח' (סנהדרין ח, א) מסתפק בספק דומה מאוד לנידון זה, בנוגע לדיני נפשות (האם דיני "והצילו העדה" נאמרים בייחס לעדים זוממים המעידים על הריגת אדם). ובמאמר המלא (ראה ההערה בראשית המאמר) הרחבנו מעט בזה.

- ◊ הנבואה "משה מת ויהושע מכניסם לארץ" יש בה שני חלקים נפרדים (שהרי יתכן שמשה ימות ויקום מנהיג אחר, או שלא תהיה הנהגה אחת לכל העם, כבימי השופטים), וא"כ הנבואה שיהושע מכניס לארץ היא נבואה בפני עצמה, וכיוון שהיא לטובה - שוב אין בה צד חזרה וכן"ל.
- ◊ הנבואה שהמלכות תקרע מזרע שלמה (מל"א יא, יא-יג) עדיין איננה מחייבת שיִרְבֵּעַם בן נבט יקבל את המלוכה על עשרת השבטים, לכן ההבטחה עבורו (שם לא-לט) היא נבואה לטובה שאין בה חזרה וכן"ל.

לעומת זאת:

- ◊ הנבואה לישראל שינצחו את ארם היא נבואה אחת שלא ניתנת להפרדה, וממילא היא יכולה להתבטל מפני שיש בה צד רע לארם (ולכך נדרש בה מעשה שלא תוכל להתבטל).
- ◊ הנבואה שישראל יירשו את ארץ שבעה עממין היא נבואה אחת במהות, ולפיכך היא הייתה יכולה להתבטל אלמלא ש"ה' דבר טוב על ישראל", ואם יזכו יקבלו נחלה אחרת במקום אחר כגרגשי.
- ◊ הנבואה שכלב יקבל את חברון היא נבואה אחת, ואם יש בה צד רע למישהו (שמעוניין - ואולי אף יש לו צד זכות - בחברון) אזי נבואה זו תוכל להתבטל.



ודע לך, כי היו הראשונים מאמינים מאוד בדברי חלומות, שהרי לאחר שעשה הקדוש ברוך הוא אות לגדעון בקצה המשענת ובגיוה פעמיים עדיין היה ירא, עד שאמר הקדוש ברוך הוא לגדעון, "ואם ירא אתה לרדת רד אתה ופורה נערך וגו' ואחר תחזקנה ידיך" ושמע החלום, הרי יותר האמין בחלומות מבאותות. ומה שכתוב (קהלת ה, ו) כי ברוב חלומות והבלים, וכתוב (שם ב) כי בא החלום ברוב ענין, הוא שאם יאמר לו בעל החלום לעבור על המצוות שלא ישמע לו, וכתוב (דברים יג, ו) והנביא ההוא או חולם החלום ההוא יומת כי דיבר סרה וגו', וכן אמרו חכמים דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין שהרי אמר כי בא החלום ברוב עניין...

(ספר חסידים סימן תמד)

דוד ונבל הכרמלי

א

פרק כה בספר שמ"א עוסק במעשה דוד ונבל הכרמלי. הפרק זכור בעיקר בזכות חכמתה של אביגיל, שהצילה את בעלה מכעסו של דוד, ואת דוד ממעשה שהיה מביא חורבן על מלכותו עוד בטרם החלה¹, כשבאותה הזדמנות היא מבטיחה גם את עתידה שלה.

אין הרבה ספקות באשר לדמותה של אביגיל - הנביא עצמו מתאר אותה: "וְהָאִשָּׁה טוֹבַת שְׂכָל וְיִפְתַּת תֹּאֶר". גם על אופיו של אישה הראשון חורף הנביא את משפטו: "וְהָאִישׁ קָשָׁה וְרַע מַעַלְלִים". הדמות האמביוולנטית-לכאורה בפרק היא דווקא דמותו של דוד. לדוד נודע כי נבל גוזז את צאנו. גזיזת הצאן נחגה מאז ומעולם כיום טוב, ולוותה באכילה ושתיה, לפעמים עד כדי הפרזה². ביום זה שלח דוד עשרה מנעריו לבקש מנבל תִּשָּׁר תַּמּוּרֵת זֶה ש"לא הִכְלִמְנוּם וְלֹא נִפְקַד לָהֶם מְאוּמָּה כָּל יְמֵי הַיּוֹתָם בְּכַרְמִל". הוי אומר: לא רק שלא הזקנו להם, אלא היינו להם גם לעזרה. לכן, מבקש דוד: "תִּנֶּה נָא אֶת אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲבֹדֶיךָ וּלְבִנְךָ לְדָוִד". אמנם הבקשה נראית תמוהה על פניה, וגם מתגובת נבל נראה שהיא יצרה אצלו הרגשה כי לא מדובר בבקשת מתנה - אלא בדרישה לשכר על עבודה שנבל כנראה מעולם לא ביקש מדוד ונעריו לעשותה! אחד מנערי נבל אכן מאשר כי דוד ואנשיו היו להם לעזר רב, אולם האם הייתה לנבל איזושהי התחייבות - כספית או מוסרית - לשלם שכר לאדם אותו לא שכר³? האם בקשת דוד, ובפרט הישענותה החלקית על טענת "לא הכלמנום",

- 1 כך אמרו במדרש תהילים למזמור נג (שלדעת רבים נאמר על מעשה זה): 'זהו שאמר הכתוב "מצא אשה מצא טוב" (משלי יח)... אמר ר' שמואל: טובה היתה אביגיל לדוד מכל הקרבנות שבעולם, שאילו עשה אותו מעשה שחשב לעשות לנבל - אילו היה מקריב כל קרבנות שבעולם לא היו מכפרים לו, והיא באתה אליו ומילטתהו'...
- 2 מסופר בשמ"ב יג כי אבשלום ניצל את חגיגות גזיזת הצאן להריגת אמנון: "וְדָאוּ נָא פְּטוּב לֵב אֶמְנוֹן בֵּינוֹ וְאֶמְרָתִי אֶלִיכֶם הִכּוּ אֶת אֶמְנוֹן וְהָמָתָם אוֹתוֹ".
- 3 אמנם לפי מה שכתב בספר מחנה אפרים על הרמב"ם הלכות נזקי ממון סי' ב - התשובה היא שאכן ישנה חובה על נבל לשלם לדוד ואנשיו, כך לפחות הבין בספר חומת אנך על פס' טז. וזה לשון מחנה אפרים: "...ולפי האמור היה נראה כי אין חילוק בין מטי הנאה לגופו למטי הנאה לממונו, דבשניהן כל היכא דהוי הנאה דלא אפשר בלאו הכי, אי נמי שהיה עומד לכך אפילו בהנאת ממון אפילו בהנאת ממון, חייב לשלם מה שנהנה, שהרי לכל היה עומד, וניחא ליה בההיא הנאה". יוצא לפי זה שהנאה זו שהנהנה דוד את נבל הייתה הנאה הכרחית, ושמונו של נבל היה עומד לכך, ועל כן לנבל הייתה חובה לשלם.

מוצדקת? ועוד, אין ספק כי דחיית הבקשה על ידי נבל נעשתה בצורה חריפה ומעליבה. הוא אומר לנערים: "מי דוד ומי בן ישי, היום רבו עבדים המתפרצים איש מפני אדניו, ולקחתי את לחמי ואת מימי ואת טבחי אשר טבחי לגוזי ונתתי לאנשים אשר לא ידעתי אי מזה המה?" הוא דוחה את פניית דוד הנשענת על ביטוי הקרבה "בנך דוד"⁴, וגם את הבקשה לחלוק עמו ועם אנשיו את אוכלו בזמן חג הגז. התנהגות זו מתאימה לאדם המתואר על ידי אשתו "איש הפליעל הזה... כי כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עמו". אולם גסות רוח וחוסר הכרת הטוב אינן אמורים לגרור אחריהם עונש כבד, ותגובת דוד על הדחייה הגסה של נבל מדהימה בחריפותה: "ויאמר דוד לאנשיו חגרו איש את חרבו, ויחגרו איש את חרבו ויחגרו גם דוד את חרבו, ויעלו אחרי דוד כארבע מאות איש"⁵, ודוד הזועם מתכוון להרוג את נבל וגם את בני ביתו: "כה יעשה אלקים לאיבי דוד וכה יסיף אם אשאיר מקל אשר לו עד אור הבקר משתין בקיר". מהי ההצדקה למעשה אכזרי כזה?

ב

נראה כי התשובה צריכה להסתמך על קריאה מדוקדקת של הפרקים הקודמים, והבנת מעמדם של שאול ודוד, פורמאלית ומעשית, בתקופה שבה נמצאים בישראל שני מנהיגים שנמשחו על ידי אותו נביא. נתחיל בשאול: "בן שנה שאול במלכו ושתי שנים מלך על-ישראל" (שמ"א יג, א). התמיהה הבולטת בפסוק זה היא כמובן הקביעה כי שאול היה בן שנה במולכו. אך גם בקביעה השנייה, כי הוא מלך שנתיים בלבד, התקשו המפרשים. הרלב"ג כותב: "הנה יש מן הזרות מאוד בזה הפסוק, לשתי סיבות. האחת היא שלא יתכן שנאמר לפי הפשט שיהיה שאול בן שנה לבד במולכו, והשנית: שהוא רחוק שנאמר שלא מלך שאול כי אם שתי שנים עם רוב הדברים שעשה, מצורף לזה שכבר עמד זמן מעת המשחו קודם החזיקו במלוכה". ורבונו ישעיה מטרנאני כתב: "אפשר לאמור כן? והכתיב 'וילחם סביב בכל אויביו במואב ובבני עמון ובאדום ובמלכי צובה ובפלשתים ובכל אשר יפנה ירשיע' (יד, מז), ואימתי עשה כל המלחמות האלה? ואימתי רדף אחר דוד, ובלבד בארץ פלשתים עשה דוד שנה וארבעה חדשים⁶? הלכך יש לפרש ששתי שנים מלך עד שנמשח דוד, שמשעה שנמשח דוד כאילו בטלה מלכותו, ומה שמלך אחרי כן מלכותא בלא תגא הוא".

יתירה מזו: אם נקבל את ההנחה כי נבל היה חייב לשלם מה שנהנה - הרי שדוד, שביקש רק אוכל לאנשיו, הקל מאוד בדרישתו מנבל, שהרי ניתן להניח שההנאה שנהנה נבל משמירת צאנו הייתה גדולה יותר משווי האוכל שדוד ביקש.

4 אמנם הייתה קירבה משפחתית רחוקה בין נבל ובין דוד: גם דוד וגם נבל היו מצאצאי חצרון בן פרץ, אלא שדוד בא מרם, ונבל בא מכלב (נקרא בדבה"י א פסוק ח "כלובי", אך כלב בפסוק יח. לפי רוב המפרשים, זו כוונת פסוק ג בפרקנו במילים "והוא כלבי" - שבא מכלב).

5 מספר המזכיר את עשו ההולך לקראת יעקב ועמו ארבע מאות איש.

6 הבנתו של רבונו ישעיה כי דוד היה בארץ פלשתים שיש עשר חודש במחלוקת שנויה. רש"י

יתירה מזאת כתב בבית הבחירה בפירושו להוריות יא, ב, שמלכות שאול מתחילתה לא הייתה אלא "מלכות ארעי, עד היות ביהודה מי שראוי לכך ושב המלכות לאחוזתו. וראה והבן, הנה ביעדו יתברך לנביא את שאול למלך, אמר: 'וה' גלה את און שמואל כעת מחר אשלח אליך איש מארץ בנימין ומשחתו לנגיד' - ולא אמר למלך! ובבואו לפניו אמר 'הנה האיש אשר אמרתי אליך זה יעצור בעמי', לא אמר **ימלך** בעמי! וכאשר משחו אמר 'משחך ה' על נחלתו לנגיד'. סוף דבר לא ייחס לו שם מלכות, עד שחטא בקרבן העולה וניבאו בקריעת מלכותו". הוי אומר כי עיקר מלכותו של שאול לא הייתה אלא זמנית, עד שימצא מנהיג הגון משבט יהודה. דוד, אם כן, לא ירש את מלכותו של שאול, אלא להיפך - שאול מילא את מקום המלך עד שדוד היה מוכן להיכנס לתפקידו.

ניתן להיכנס לדיון הלכתי בדבר הלגיטימיות של מלכות שאול⁷, ושל מלכות דוד לפני מות שאול⁸. אולם מה שברור הוא שלמעשה מאז נעשה שאול עוין את דוד אחרי שירת הנשים⁹ הוא המעיט לעסוק בענייני הממלכה, ועסק בעיקר ברדיפה כפייתית אחר דוד. דוד הוא זה שנטל לעצמו יותר ויותר אחריות של מלך. זהו הרקע, לעניות דעתי, למעשה דוד ונבל הכרמלי: שאול נסוג מתפקוד המלך, ודוד נכנס אל הוואקום שנוצר מנבצרות זו; אולם בעיני העם עדיין לא נחשב כמלך מכהן¹⁰.

ג

רב המשותף בין מלכות דוד למלכות שאול: את שניהם המליך שמואל אחר שה' הצביע עליהם במפורש; בחירת שניהם הייתה מפתיעה, שכן עיסוקם עד כאן לא העיד

ורד"ק על פרק כז פס' ז: "ויהי מספר הימים אשר ישב דוד בשדה פלשתים ימים וארבעה ימים" כתבו, כי המילה "ימים" משמעה ימים ממש, ולא כמו פירוש המילה בפרשת חיי שרה למשל, "תשב הנערה עמנו ימים או עשור", שמשמעה הוא אמנם שנה.

7 כפי שגם עשה רמב"ן בפירושו לבראשית מט, י, שם אמר כי מלכות שאול לא הייתה "מלכות של קיימא": "וענין שאול היה, כי בעבור שדבר שאלת המלכות בעת ההיא נתעב אצל הקב"ה, לא רצה להמליך עליהם מן השבט אשר לו המלכות שלא יסור ממנו לעולמים [=יהודה], ונתן להם מלכות שעה. ולזה רמז הכתוב שאמר אתן לך מלך באפי ואקח בעברתי (והושע יג, יא), שנתנו לו שלא ברצונו, ולכן לקחו בעברתו, שנהרג הוא ובניו ונפסקה ממנו המלכות. והיה כל זה מפני שהיה שמואל שופט ונביא ולוחם מלחמותיהם על פי ה' ומושיע אותם, ולא היה להם לשאול מלך בימיו, כמו שאמר להם וה' אלוהיכם מלכם (שם"א יב, יב), והקב"ה אמר לו לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלוד עליהם (שם ח, ז), ולפיכך לא נתן להם מלכות של קיימא".

8 בספרו "פרשת דרכים" מקדיש לכך ר' יהודה רוזאניס, בעל "משנה למלך" על הרמב"ם, פרק שלם - דרך המלך דרוש אחד עשר.

9 פרק יח מפסוק ז והלאה: "ותענינה הנשים המשחקות ותאמרנה הנה שאול בא לפניו ודוד ברבבתי. ויחר לשאול מאד וירע בעיניו הדבר הזה, ויאמר נתנו לדוד רבבות ולי נתנו האלפים. ועוד לו אף המלוקה. ויהי שאול עוין את דוד מהיום ההוא והלאה".

10 ועי' מגילה יד ריש עמוד ב, שדוד טוען: 'מורד במלכות הוא', ואביגיל משיבה לו 'עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם'.

על כל הכנה לתפקיד הרם הזה – שאול נמשח כאשר חיפש אחר האתונות שאבדו לאביו (פרק ט), ודוד הצעיר נקרא להתייצב בפני שמואל אחר ששבעת הבנים אותם העמיד ישי לפניו נדחו, כאשר הוא רועה את צאן אביו (פרק טז); גם לאחר שנמשחו לא נתקבלו שאול ודוד על ידי העם בקלות – על שאול נאמר (סוף פרק י): "וַיִּבְנִי בְלִיעַל אֶמְרוּ מִה יִשְׁעֶנּוּ זֶה, וַיִּבְזְהוּ וְלֹא הִבִּיאוּ לוֹ מִנְחָה", ואילו אחיו של דוד, גם אחר שנמשח בפניהם (טז, יג), מתייחסים אליו בכעס, כמעט בשנאה – כאשר דוד בא אל שדה המערכה, וגלית מחרף את בני ישראל, אמר לו אחיו הגדול אליאב: "לָמָּה זֶה יִרְדָּתָּהּ, וְעַל מִי נִטְשֶׁתָּ מַעַט הַצֶּאֱנָה הַהִנֵּה בַּמִּדְבָּר, אֲנִי יָדַעְתִּי אֶת זִדְדָּךְ וְאֶת רָע לִבְבְּךָ כִּי לְמַעַן רְאוֹת הַמִּלְחָמָה יִרְדָּתָּהּ" (יז, כח). והנה, לא שאול ולא דוד נכנסו לתפקידם מיד אחר שנמשחו. כאשר נחש העמוני עמד להתקיף את יבש גלעד (פרק יא), ואנשיה שיוועו לעזרה, שהם שאול בביתו כשהוא חורש את שדהו: "וְהִנֵּה שָׂאִיל בָּא אַחֲרֵי הַבָּקָר מִן הַשָּׂדֶה", ורק אחרי פעולתו התקיפה והמוצלחת נגד נחש קיבל שאול לגיטימציה בעיני העם, שאמר: "מִי הָאִמֵּר שָׂאִיל יִמְלֹךְ עָלֵינוּ – תָּנוּ הָאֲנָשִׁים וְנִמְיָתָם"¹¹. גם דוד אחר שנמשח שירת את שאול בתפקידים שונים ולא מלך בפועל – תחילה הוא היה מנגן לפניו (פרק טז), ולאחר מכן שימש בתפקידים צבאיים שונים (פרק יח לדוגמא), ובהמשך נאלץ לברוח משאול ולהסתתר תקופה ארוכה, והוא עלה על כסא המלך רק אחרי מותו של שאול. בולט גם הדמיון בין מה שאירע לשניהם: אי קבלתו של שאול למלך התבטאה על ידי אי הבאת מנחה ע"י חלק מהעם, והתנגדותו של נבל לדוד גם היא מתבטאת בחוסר רצון להעלות לו מנחה. ניתן לומר שגם בני הבליעל אצל שאול (פרק יא) וגם נבל בן הבליעל אצל דוד (פרק כה) היו למעשה מורדים במלכות.

ד

בפרק כא מסופר כי דוד בא אל נוב עיר הכהנים, ואחימלך הכהן נתן לו אוכל ואת חרב גלית. מנוב ברח דוד אל אכיש מלך גת (כא, יא), ועבדי המלך אמרו אליו: "הֲלוֹא זֶה דָּוִד מֶלֶךְ הָאֲרָץ, הֲלוֹא לָזֶה יַעֲנֶנּוּ בְּמַחֲלוֹת לֵאמֹר הִכָּה שָׂאִיל בְּאַלְפֵינוּ וְדָוִד בְּרִבְבֵּיתוֹ". עבדי אכיש חשו כי נצחונו של דוד על גלית עשה אותו למלך הארץ, והוכחתם – משירת הנשים. לאחר מכן (כג, א) מסופר: "וַיִּגְדּוּ לְדָוִד לֵאמֹר הִנֵּה פְּלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בְּקַעֲלִילָה וְהֵמָּה שָׂסִים אֶת הַגִּרְנוֹת". ההודעה על צרתם של אנשי קעילה הגיעה לדוד ולא לשאול – שאול הגיע לקעילה רק לאחר ששמע שדוד נמצא שם כי קיווה לתפוס אותו. הרי שדוד ממלא פונקציות שלטוניות ששאול זנח – ההגנה על תושבי המדינה מאויבים חיצוניים.

בפרק כב שאול למד מדואג כי נוסף לקבלת האוכל והחרב – דוד שאל מאחימלך באורים ותומים (פסוקים י, טו). שאול טען כלפי אחימלך (כדברי מדרש שוחר טוב): "עשיתו מלך, שאין נשאלין באורים ותומים להדיוט!" תשובת אחימלך הייתה כי

11 אולם שאול סירב לעשות דין במי שביזה אותו, ספק מחכמה ספק מחולשה.

אמנם אין נשאלים באורים ותומים אלא לצורך המלך, אולם הוא הבין כי שאלת דוד הייתה לצורך הממלכה, ופעמים רבות בעבר הוא השיב לדוד באופן דומה. שאול לא מקבל את דבריו, והוא הורג את כל אנשי העיר. וכאן נשאלת השאלה: אחימלך ניחא, אולם דוד הרי ידע את האמת כי אין הוא שואל שאלות עבור שאול אלא עבור עצמו. מה היה ההיתר של דוד להישאל באורים ותומים כל עוד אינו מלך? אין זאת אלא שדוד ראה את עצמו כבר כמלך.

אך בפרק כד, כאשר הייתה לדוד הזדמנות לתפוס את השלטון על ידי הריגת שאול במערה בה מצאו דוד ואנשיו מחסה - דוד מיאן. כל אחד יכול היה להבין כי העובדה ששאול יוצא להסך רגליו דווקא במערה בה דוד ואנשי מסתתרים - מתוזמנת היא על ידי ההשגחה כדי לאפשר לדוד להרוג את אויבו ('הבא להורגך' וכו'). עיון נוסף מביא למסקנה כי המסר לדוד היה ברור עוד יותר: דוד ואנשיו מונים שש מאות איש; כיצד יתכן שמספר אנשים כה גדול לא השאיר מאחוריו שום עקבות שירמזו לשאול ואנשיו - המחפשים אחריהם! - לבדוק האם יש אנשים במערה לפני שהמלך נכנס אליה לבדו? דוד חייב היה להבין (וכפי שטענו אנשיו) כי יש כאן אות משמים, וזו ההזדמנות שלו לעלות מיד על כיסא המלוכה. אולם דוד רק קרע את כנף מעילו של שאול (פעולה שגם עליה התחרט), ולא נתן להרוג את שאול המלך. דוד הבין כי לא הזדמנות ישנה כאן - אלא ניסיון מן השמים איזה מלך יהיה הוא: האם גם הוא, כשאול, יבסס את שלטונו על הריגת מתנגדיו? ואם כן - מדוע להשליט אותו תחת שאול?

למעשה כאשר דוד עוזר לתושבי אזור הספר (וכעילה וכמעון וככרמל) אין הוא עושה טובה אישית לאנשים כנבל הכרמלי, אלא הוא פועל כמלך-בפועל המגן על תושבי המדינה. המלך לא צריך לבקש רשות והסכמה מאזרחיו להגן עליהם, על כן לא היה דוד צריך לדבר עם נבל לפני שהוא ואנשיו עזרו לו בשמירת צאנו. מכיוון שהאזור בו היה נבל היה אזור ספר - חובת המלך היא לוודא שהאזרחים יכולים לחיות בבטחה, וכבר למדנו (עירובין מה, א) ש"בעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זינן ומחללין עליהן את השבת". מצד שני חובת האזרחים לפרנס את המלך ואנשיו המגינים עליהם¹². לא מדובר אם כן על מתנת חסד שדוד ביקש, ולא מדובר ח"ו על ניסיון סחיטה. דוד ביקש שנבל יקיים את חובתו כאזרח כלפי שלטון המבטיח את שלומו, והתנגדות נבל לכך, ודיבורו החצוף, היו מרידה במלכות שעונשה חמור. רק אביגיל בחוכמה מנעה מדוד מבוא בדמים.

12 שמואל בדבריו על משפט המלך (שמ"א ח, טו) כתב 'וְאֶתְּעִיכֶם וְכַרְמִיכֶם יַעֲשֶׂה וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעֲבָדָיו'. וכך אמר רבא לבני מחוזא (פסחים ה, ב): 'בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו, כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי - כדילכון דמי ואסור'. ומסביר רש"י: 'בני חילא - גייס של בית המלך, ומטילין תיקון טורח מזונותיהן על העיירות'.

האם גיורם של גרים שאינם שומרים מצוות חל בדיעבד? בירור דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל

לפי מה שמפורסם בין רבני דורנו, הגרש"ז אוירבך זצ"ל לא רק שהתנגד לגיורם של גויים שיש להניח שלא ישמרו תורה ומצוות, אלא שלדעתו הגיורים הללו אפילו בדיעבד אינם מועילים. בתשובה שעוסקת בדיני 'לפני עיור' (מנחת שלמה ח"א [דפו"ר ירושלים תשמ"ו] סימן לה אות ג [עמ' קצ-קצא]) כתב:

בהך ענינא דלפני עור, הנני רושם את אשר אמרתי מכבר להיושבים על מדין, בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף **אם היינו אומרים** דדברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור, מ"מ לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם שלבם בל עמם, והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון דא נלענ"ד שכל המסייעים לגירות כזו, **אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים**, אפי"ה **גם לשטתם המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עור וגו'**, שהרי כל דבר הנעשה נגד רצון ד' קרוי מכשול, וכידוע שאסור להושיט אבר מן החי אפי' לבן נח, והוא מפני שעבירה קרויה מכשול, ונוהג לאו זה בין בישראל ובין בנכרי, וגם דבר זה סברא הוא דאין לחלק כלל בין מקרב יין לנזיר או נזיר ליון, ונמצא דמה שגר כזה חילל שבת ואכל נבלה לפני שהתגייר - לא היה בכך שום עבירה ולא נעשה כלל שום מכשול, ואילו עכשו כשהוא ממשיך ללכת בדרך זו גם להבא, הרי כל מעשיו נהפכים לפוקה ומכשול, וכיון שכל זה נעשה רק מפני הגירות - נמצא שכל המגיירים והמסייעים לכך הו"ל כגדול המחטיאו, ועוברים בלאו של ולפני עור לא תתן מכשול.

לכאורה הדברים אינם ברורים, מדוע יש כאן לפני עיור, והרי אם הגרות לא מועילה הם נשארים גויים, ומה לי אם הם "מחללים" שבת? והרי העוולה של המגיירים אם הגרות לא מועילה היא שהגוי או הגויה יינשאו ליהודי, ומדוע כתב הגרש"ז רק שלשיטתם הם עוברים על 'לפני עור', מה שבאמת אינו וכן"ל? ואולי כוונתו שגם לדעת המגיירים, שהגוי מועיל לשיטתם, הם עוברים על לפני עיור. בין כך ובין כך תשובה זו צוטטה רבות, ובין השאר גם בפסק דין המפורסם של בית דין הגדול מיום ט"ז אייר תשס"ט שכתב הרב אברהם שרמן שליט"א, ובו פסל את גיורי בית הדין של הרב חיים דרוקמן שליט"א.

אלא שבדיקה במקור הדברים מעלה שהדברים שונים לגמרי. בסוף ספר טבילת כלים לרב צבי כהן שליט"א (מהדורה ראשונה תשל"ה) מובא המכתב המקורי של הגרש"ז למחבר, ובו כתוב כך:

בהך ענינא דלפני עור, הנני רושם את אשר אמרתי מכבר להיושבים על מדין, בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף **שנקטינן** דדברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור, מ"מ לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם בל עמם והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון דא נלע"ד שכל המסייעים לגירות כזו, **אף שבדיעבד הם גרים גמורים**, אפי"ה המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עור וגו' [וכו'], כפי שנדפס לעיל, עד סוף התשובה]... ועוברים בלאו של ולפני עור לא תתן מכשול.

רואים אנו בתשובה המקורית שהדברים הפוכים: הרש"ז א מסתמך על כך ששייך בגרים אלו הכלל 'דברים שבלב אינם דברים', ומפורש שם שבדיעבד הם גרים גמורים! אך לפנינו בתשובה במנחת שלמה במקום "דאף **שנקטינן** דדברים שבלב אינם דברים" נדפס "דאף **אם היינו אומרים** דדברים שבלב אינם דברים", ובמקום "אף **שבדיעבד** הם גרים גמורים", הובא בתשובה "אף **אם הם טועים לחשוב** שהם גרים גמורים". בעזרת 'תיקונים' אלו נהפכה התשובה לגמרי, והמסקנה היוצאת ממנה בקריאה פשוטה היא שהם אינם גרים (התיבות 'גם לשיטתם' לא נוספו עדיין במהדורת תשל"ח [ראה להלן] אלא רק ב'מנחת שלמה').

לפי התשובה המקורית יש כאן חידוש בדין לפני עיוור: כיון שיש לפני עיוור בגוי, ולכן אסור להגיש לו אבר מן החי, כך יש גם עניין של הכשלה בזה שאנו הופכים אותו ליהודי שנכשל בשמירת שבת וכד'. ואכמ"ל.

נכון שמבחינה הלכתית יש הרבה מקום לדון אם אמנם קבלת מצוות של גר בפיו מספיקה כאשר ידוע שבלבו אין כוונה לשמור מצוות, האם כוונה זו נחשבת 'דברים שבלב' שאינם דברים - או שיש לחשוש לדברים שבלבו ובלב כל אדם שאין כוונתו לקבל מצוות; מכל מקום, בפשטות הדברים מבוארים ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פי"ג הלכות יד-יז) "אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל, או שלמה מלך ישראל שנקרא ידידיה, נשאו נשים נוכריות בגיותן", אלא שהכתוב חשב את הנשים ששמשון ושלמה גיירו כאילו הן גויות משום "שהוכיח סופן על **תחילתן** שהן עובדות עבודה זרה שלהן", אלא שכיון שגר הואיל ומל טבל יצא מכלל הגוים ואפילו עבד עבודה זרה "לפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ **שנגלה סודן**". וכבר נשתברו בנושא זה קולמוסים רבים.

אמנם גם אם גילינו את נוסח מכתבו המקורי של הגרש"ז הדברים עדיין אינם פשוטים. באותו פסק הדין של בית הדין הגדול משנת תשס"ט שכתב הרב שרמן שליט"א מובא גם מכתב נגד גיורים כאלו ובו חתימתו של הגרש"ז אוירבך זצ"ל

מצורפת לחתימתם של הרב שך, הרב אלישיב והרב קנייבסקי זצ"ל, ובו נאמר "הדבר פשוט וברור שגיור ללא קבלת קיום תורה ומצוות אינו גיור כלל אפילו בדיעבד".

האם הגרש"ז חזר בו? ואם כן – מעיקרא מאי קסבר?

עובדות נוספות בקשר לשינוי נוסח דבריו של הגרש"ז עשויות לקרב אותנו להשערה מה היה מהלך הדברים. מתברר שכבר במהדורת תשל"ח ("מהדורה חדשה עם הוספות רבות") של ספר טבילת כלים מופיעים דברי הגרש"ז כמעט בנוסח שמופיע במנחת שלמה. יתר על כן, בחלק מהספרים של המהדורה הראשונה (ומשנת תשל"ה), בה נמצא הנוסח המקורי, נוספו בין השורות בעזרת חותמת [!] המלים "שהם טועים לחשוב" לפני המילים "שבדיעבד הם גרים גמורים". השינויים הללו, וכן הדפסת המהדורה הראשונה של ספר מנחת שלמה, אירעו עוד בחייו של הגרש"ז זצ"ל (נפטר אדר תשנ"ה), כך שסביר להניח שכל השינויים הללו נעשו על דעתו.

כידוע, הגרש"ז הקפיד להבדיל בניסוח דבריו בין כתיבתו האישית לבין הנוסח שיפורסם ברבים. הרב מרדכי הלפרין בספרו "רפואה מציאות והלכה" (ירושלים תשע"ב) סימן ד, תחת הכותרת "הסתר דבר – שפת הסתרים של ההלכה", מתאר שלמד מרבו הגרש"ז אוירבך זצ"ל את "שפת הסתרים של ההלכה", איך לפסוק למעשה ליחיד ולא לאסור את המותר, אך להיות זהיר בפרסום של אותו הפסק אם עלול להגיע ממנו מכשול לרבים. רשז"א הקפיד להשתמש בשפה שתמנע מכשול מחד, אך תהיה מובנת לתלמידי חכמים ולבני תורה מאידך (עיין שם בכמה דוגמאות מרתקות). כאשר הראיתי לרב הלפרין את הדברים שנכתבו כאן, כתב לי שהוא יודע בוודאות שהגרש"ז אוירבך זצ"ל לא חזר בו מדעתו הראשונה, כפי שנכתבה בבירור במכתב שהתפרסם במהדורה הראשונה של ספר טבילת כלים משנת תשל"ה, אך בשלב מסוים הגרש"ז א הגיע למסקנה כי אין לפרסם לרבים את המכתב כצורתו, ולכן בוצע התיקון – תחילה באמצעות הטבעת החותמת בספרים שעדיין לא נמכרו מהמהדורה הראשונה, ולקראת המהדורה השניה – תשל"ח – סודר המכתב מחדש ותוקן. הנוסח המתוקן הועתק משם אחרי שנים לכרך הראשון של מנחת שלמה (ונוסף בו עוד שינוי קטן כנ"ל).

בכל אופן ודאי שדברי הגרש"ז במכתבו הראשון אינם טעות בדבר משנה, וכנראה שהנוסח שונה על פי הוראתו כדי שלא לגרום מכשול בגיור גרים שלא התברר מספיק שכוונתם לקיים מצוות. אמנם הגרש"ז הקפיד לא לחתום על דבר שאינו אמת לשיטתו: באותו מכתב שחתם עליו עם אחרים כנ"ל, שהובא בפסק הדין של בית הדין הגדול שביטל גיור שנעשה על ידי בית דין אחר, כתוב: "הדבר פשוט וברור שגיור ללא קבלת קיום תורה ומצוות אינו גיור כלל אפילו בדיעבד"; והרי דין זה פשוט בשו"ע יו"ד סימן רסח סעיף ג, והוא עוסק בגרים שלא קיבלו עליהם כלל בבית דין לקיים תורה ומצוות. אך במכתב הנ"ל לא נאמר דבר בעניין דינם בדיעבד של המתגיירים ומקבלים עליהם בפיהם את המצוות, אלא ש"ליבם בל עימם". גם השינויים במכתב שנדפס לראשונה בספר 'טבילת כלים' ניתנים להתפרש באופן שלא יסתרו את דבריו הראשונים.

נראה שאכן זוהי דוגמא נוספת ל"שפת הסתרים של ההלכה" שבה השתמש הגרש"ז זצ"ל.

א. ספר 'טבילת כלים' מהדורת תשל"ה עמ' רטו

בהך ענינא דלפני עור, הנני רושם את אשר אמרתי מכבר להיושבים על מדין, בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף שנקטינן דדברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור, מ"מ לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם בל עמם, והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון דא נלענ"ד שכל המסייעים לגירות כזו, אף שבדיעבד הם גרים גמורים, אפי"ה המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עור וגוי, שהרי כל דבר הנעשה נגד רצון ד' קרוי מכשול, וכידוע שאסור להושיט אבר מן החי אפי' לבן נח,

ב. ספר 'טבילת כלים' מהדורת תשל"ה עמ' רטו עם חותמת

בהך ענינא דלפני עור, הנני רושם את אשר אמרתי מכבר להיושבים על מדין, בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף שנקטינן דדברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור, מ"מ לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם בל עמם, והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון דא נלענ"ד שכל המסייעים לגירות כזו, אף שבדיעבד הם גרים גמורים, אפי"ה המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עור וגוי, שהרי כל דבר הנעשה

ג. ספר 'טבילת כלים' מהדורת תשל"ח עמ' רמ

בהך ענינא דלפני עור, הנני רושם את אשר אמרתי מכבר להיושבים על מדין, בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף אם היינו אומרים דדברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור, מ"מ לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם בל עמם, והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון דא נלענ"ד שכל המסייעים לגירות כזו, אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים, אפי"ה המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עור וגוי, שהרי כל דבר הנעשה נגד רצון ד' קרוי מכשול, וכידוע שאסור להושיט אבר מן החי אפי'

הרב איתן קופיאצקי

גינון טיפולי בשנת השמיטה - תשובות הפוסקים

הקדמה

הקלה במלאכות לחולה

חולי הנפש

תשובות הפוסקים: הרב וייס, הרב ליאור, הרב נבנצל, הרב גולדברג, הרב עמיחי

סיכום

הקדמה

בשנים האחרונות התחילו להשתמש לטיפול במחלות נפש והפרעות התנהגות קשות מסוימות בשיטות שונות של טיפול באומנות, רכיבה, בישול, גינון ועוד. האם נתיר טיפול באמצעות גינון בשנת השמיטה בארץ ישראל?

הקלה במלאכות לחולה

מצאנו בהלכות שבת שהתירו חז"ל מלאכות מסוגים שונים לחולים שונים. לחולה שיש בו סכנה התירו את כל המלאכות דאורייתא ודרבנן (או"ח סימן שכח סעיף ב), לחולה רגיל שנפל למשכב התירו מלאכות דרבנן - מלאכות דשבות (שם סעיף יז), ולחולה במקצת גופו שיש לו מיחוש כלשהו התירו שבות דשבות (שם סימן שז סעיף ה):

דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי וכו'.

ומסביר המשנה ברורה (שם ס"ק כ):

דכיון שהאיסור אינו אלא מדרבנן, ואיסור אמירה לגוי הוא ג"כ רק מדרבנן, והוי שבות דשבות, לא גזרו באופנים אלו.

אלא שצריך לדון מהו גדרו של חולי הנפש, וכן האם ההלכות שנאמרו בשבת בראשית קיימות גם בהלכות שבת הארץ.

חולי הנפש

במספר מקומות דנו פוסקי זמנינו בהלכות שונות הקשורות לחולי נפש, וניתן לראות שדעתם נוטה שחולי נפש הוא כחולי הגוף.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יב סימן יח אות ח) בדיון על ברכת הגומל לחולה נפש שנתרפא, הביא את דברי את "אחד מחשובי רבני ארץ ישראל" שכתב:

ומסתברא לי שגם מי שחלה בחולי נפש, אף שאין המחלה יכולה לגרום לסכנת חיים, מ"מ הנרפא חייב לברך, וגם זה בגדר חולה ונתרפא, דהרי מחללין שבת לרפואת מחלה זו, וכמבואר בפוסקים דהיא בגדר סכנת נפשות או שיכולים לבוא לידי סכנה מצד אחר, ובדין שהנרפא חייב לברך ברכת הגומל.

ומוסיף הציץ אליעזר:

ההנחה העיקרית שלו שגם זה בגדר חולה שנתרפא היא נכונה מאוד, שכן מבואר בדברי הפוסקים שנחשבת בגדר סכנה מבחינות שונות ומחללין עליה את השבת.

וכך מסכם בספר נשמת אברהם (אורח חיים הקדמה לסימן שכח ד"ה חולה פסיכיאטרי):

מבחינת חילול שבת אין כל הבדל בין חולה ממחלה גופנית לחולה עם מחלה נפשית, וכל הכללים המובאים לעיל לגבי סיווגו של חולה גופנית על פי חומרת מצבו ואפשרות לסכנת חייו תקפים לגבי חולה נפש. וממילא ההלכה לגבי חילול שבת עברו - דאורייתא או דרבנן - יהיה תלוי לפי חומרת מצבו וחשש לסכנת חייו, או במחלות נפשיות מסויימות לסכנה לחיי אחרים. על הרופא המומחה לאבחן את מחלתו, ולפי הכללים לעיל לטפל בו בשבת, אחרי התייעצות עם פוסק.

וע"ע ובתשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך (כרך ד סימן קנב) ובספר נשמת אברהם (יורה דעה סימן קצה סעיף ד ד"ה השפעה פסיכולוגית) שמותר לאכול ביום כיפור כאשר יש בדבר צורך משום חולי נפש.

תשובות הפוסקים

בעקבות הדברים האלו שאלתי כמה מפוסקי דורנו "האם לבעל הפרעות נפשיות שמטפל בגינתו כתרפיה (טיפול נפשי דרך גינון) נתיר מלאכות דרבנן בשמיטה, ע"פ ההלכה ששבות מותר לצורך חולה? האם נתיר לדוגמא בשמיטה דרבנן מלאכת השקיה או אפילו זמירה בשינוי?"

א. תשובת מו"ר הג"ר אשר וייס שליט"א

"ובמה ששאל במי שסובל ממחלת נפש והוא מטופל בתרפית גינון, והעבודה בגינה מביאה עליו רוגע, מזור ומרפא לנפשו הכאובה, האם מותר לו לעבוד בגינה בשביעית.

נראה לכאורה דאם מדובר בעבודות שאינם אסורות אלא מדרבנן, דהיינו כל העבודות מלבד הזריעה והזמירה, יש להקל, שהרי אם התירו שבות דשבות בשבת לצורך חולה, אף שלא נפל למשכב ואינו חולה גמור כל שיש לו חולי כלשהו, וכמבואר בהל' שבת סימן ש"ז סע' ה, ק"ו לשבות דשבות בשביעית דקל משבת, וכיון דשביעית בזה"ז מדרבנן הוי שבות דשבות. אמנם נחלקו האחרונים בדין שבות דשבות אם הקילו דוקא באמירה לגוי או גם בשאר שבותים, אך כבר כתבתי בשו"ת מנחת אשר (ח"א סימן יח) דבשעת הדחק יש לסמוך על דעת המקילים, וה"ה בשביעית. ויש לעיין בזה בנידון דידן, שלא מדובר בחולי הגוף אלא בבעיה נפשית, מה דינו. ונראה ברור ופשוט דדין חולי הנפש כדין חולי הגוף, דמה בין זה לזה, והלא הרופא כל בשר ומפליא לעשות ברא הגוף והנפש ביחד והרכיבן, והחולי שולט בשניהן, ולית דין צריך בושש. אלא שעל אף ההתקדמות העצומה בהבנת הנפש חולייה ובריאותה עדיין מצויה המבוכה בהבנה ואבחנה של חולי הנפש ודרך טיפולם. אך מ"מ אם לפי דעת רופאים מומחים בתחום זה זו דרך מקובלת וראויה בטיפול במצבו של נער זה, יש להקל בזה, כיון שמדובר בעבודות האסורות מדרבנן, ושביעית בזה"ז דרבנן. אך מ"מ יש להימנע מזה בפרהסיא משום מראית עין, אבל בצנעה יש להקל לפי הענין".

ב. תשובת מו"ר הג"ר דב ליאור שליט"א

"נראה מסברה שיהיה מותר, כמו שאיסורי דרבנן דוחים שבת לצורך חולה שאין בו סכנה, גם כאן איסורי דרבנן יידחו."

ג. תשובת מו"ר הג"ר אביגדור נבנצל שליט"א

"יכול להשקות בהיתר צמחים שמותר להשקותם, בלית ברירה נתיר מלאכות דרבנן אם שום דבר אחר אינו יכול לרפאותו".

ד. תשובת מו"ר הג"ר זלמן נחמיה גולדברג שליט"א

"אם זוהי רפואה שרואין שמרפאה מסתבר שמותר... כל זה כשלא מצאו דרך אחרת מאשר עיבוד הגינה, אבל אם די לו בעבודות המותרות בשביעית, כמו להשקות בית השלחין וכל לאוקמי אילנא שמותר גם מדרבנן, עדיף. עוד נראה שיש לחולה לפרסם שעושה כן משום רפואה, שלא לעבור על והייתם נקיים מד' ומישראל. מה שהגדיר זמירה בשינוי צריך לפרש שאין הכוונה שעושה בשינוי, שמסתבר שבשביעית אין היתר שינוי, שבשבת נלמד ממלאכת מחשבת וזה לא כתוב בשביעית, רק שינוי הכוונה שלא גורם לאילן לצמות, אבל אז נראה שאולי שגם אינו רפואה לחולה".

ה. תשובת הג"ר יהודה עמיחי שליט"א, ראש מכון התורה והארץ

"תרפיה בגינון זו פעולה חשובה ויש צורך להקל בה, אבל עדיין זו לא רפואה מוחלטת אלא כוללת, ועל כן אני מחפש תמיד עוד קולות. למשל בשאלתך אודות השקייה, כאן כיוון שדעת הגר"ש ישראלי זצ"ל הייתה שאין חובה להקפיד כל כך על כן אני אקל בהשקייה, לעומת זאת זמירה אשתדל לחפש עוד דרך להקל (זמירה בשינוי בשאר עצים). אבל ביסוד הדברים נכון שברפואה ודאית לחולה אפשר להקל במלאכות דרבנן".

סיכום

- ♦ דין חולי הנפש הוא כדין חולי הגוף.
- ♦ אם הטיפול דרך גינון הוא הרפואה הטובה ביותר למטופל - ניתן להתיר מלאכות דרבנן בשמיטה ע"פ מצבו ורמתו של החולה.
- ♦ החולה צריך לעשות מלאכות אלו בצנעה, או לפרסם שעושה את המלאכות האסורות בשביעית לשם רפואה.



"אשר שאלת [גיסו היקר] הרי"מ בידרמן הי"ד על דבר האתרוג [מארץ ישראל בשנת השמיטה] שחשש אבי מורי ז"ל שיתקיים הביעור בארץ הקודש ושלחו חזרה [לארץ ישראל], אם כן איך יצא בו, שאין בו היתר אכילה אם נצרך ביעור מן העולם (על פי המבואר בסוכה לה, א; והרי השפת אמת חשש שאינו ראוי בחו"ל לאכילה!) - איני יודע מה הפשיטות שאינו נקרא היתר אכילה מה שיכולין לאוכלו ולבערו בזה [בארץ ישראל]. שנית, מנא לן שלא היה לו אתרוג אחר לצאת בו..."

נאום אברהם מרדכי אלתר
(האדמו"ר בעל ה'אמרי אמת' מגור,
מתוך מכתבי תורה סי' ח, מהד' ג ת"א תשנ"ז)

האם אין דוחק בהיתר המכירה לדעת המתירים?

במדור 'רביבים' המופיע בעתון 'בשבע' כתב הרב אליעזר מלמד בתקופה האחרונה אודות היתר המכירה. הרב מלמד חזר על כך ש"יסודותיו של היתר המכירה בשביעית איתנים, ואין בהם שום דוחק. יתר על כן ההיתר אינו נוטה לקולא אלא לחומרא, שכן מעיקר הדין בשעת הדחק היה אפשר להתיר לגמרי כל עבודה בשביעית, וק"ו כאשר העבודה נעשית ע"י גוי, והרבנים החמירו להצריך גם מכירה כדי להפקיע את השדות מחיובי שביעית, ואף לאחר המכירה החמירו לדרוש שהמלאכות שיסודן בתורה ייעשו ע"י נכרים".

לאחר קביעה מוחלטת זו, הוסיף וכתב: "ואכן אלה מהחרדים שמחרימים את היתר המכירה הולכים נגד כללי ההלכה, וחוטאים בביזוי התורה ובגדולי הרבנים, וחטאים זה נובע מחטאם היסודי ביחס למצוות ישוב ארץ ישראל". ובהערה לסיום המאמר הוסיף וכתב: "אפשר לדון ולפלפל בכל פרט ממה שכתבתי לחומרא ולקולא, אבל למיטב הבנתי הסיכום הזה מבטא באופן מאוזן את הסוגייה, ואילו עמדת החרדים היא לקבץ כל סברא אפשרית לחומרא, בניגוד לכלל כללי ההלכה" (רביבים עש"ק אמור תשע"ה).

מאמר זה הוא תגובה וביקורת על דבריו.

★ ★ ★

לא אבוא לדון בצדדים ההלכתיים של המאמר, אלא על הקביעה המוחלטת שהיתר המכירה אינו דחוק. קביעה זו הינה בניגוד מוחלט לכל גדולי הפוסקים (כולל הראי"ה קוק) שהתירו את היתר המכירה. ולכן אף קביעתו הנוספת ש"החרדים מקבצים כל סברא אפשרית לחומרא", וכי הם הולכים נגד כללי ההלכה, אינה נכונה. מאז שנת תרמ"ח, כאשר כתבו לראשונה להתיר את המכירה הרב ישראל יהושע מקוטנא, הרב שמואל מוהליבר והרב זנוויל קלפפיש, והסכים להיתרם הרב יצחק אלחנן, רבים הם מגדולי ישראל שחלקו על היתר המכירה. רבני ירושלים שבאותו דור – ובראשם המהרי"ל דיסקין, הרב שמואל סלנט, הרב חיים ברלין (בנו של הנצי"ב), הרב גימפל יפה שעלה לארץ בשנה תרל"ח והתיישב ביהוד, הרידב"ז, בעל בית הלוי (שו"ת בית הלוי ח"ג סי' א), הנצי"ב, רבי דוד מקרלין (שו"ת שאילת דוד סוף ח"א), בעל ערוך השלחן (ערוך השלחן העתיד, הוצאת מוסד הרב קוק, סוף סי' טו), ובדור שאחריהם – בעל החזו"א ועוד רבים מגדולי ישראל, חלקו על היתר המכירה. האם כל אותם גדולי ישראל, שראו את נימוקי המתירים וחלקו עליהם בתוקף,

הולכים נגד כללי ההלכה?! האם "החרדים" ההולכים בעקבות רבותיהם שחלקו בתוקף על היתר המכירה הם בכלל מבזי ת"ח?! (וראה עוד להלן בדברי הראי"ה באגרת תקנה).

לתלות את חטאם של החרדים "ההולכים נגד כללי ההלכה" ב"חטאם היסודי ביחס למצוות ישוב ארץ ישראל" היא אותה ההאשמה שבה האשימו בזמנו החלוצים את הרבנים. הרידב"ז בהקדמתו לחיבורו בית הרידב"ז התייחס ל"האשמה" זו שהרבנים החולקים על היתר המכירה לא איכפת להם מיישוב הארץ וממצבם של האיכרים, ודחה אותה בתוקף.

וכי הנצי"ב, שהיה מחובבי ציון ומדורשי ציון וחלק על היתר המכירה בתוקף, היה מכלל החוטאים במצוות ישוב ארץ ישראל?! וכך הוא כתב (אגרות ציון סי' ז): "ועל דבר השביעית, לא יאמר מעלת כבודו נרו יאיר שרבנים מחמירים ואינם יודעים ביישוב העולם ובצערם של ישראל בחוסר פרנסה. חלילה לומר כן, כל מה שאפשר להקל אין אנו מונעים מלהגיד ביושר, ומה שאי אפשר להקל - אין למעלת כבודו נרו יאיר להתרעם ולהקל בכבוד חכמי התורה, שהם הם המעמידים את הלאום ואת היהדות, ולולא גדולי תורה המתחזקים בכל דור ודור - כבר היה כל הלאום נשקע בגויי הארץ, ונשכח שם ישראל חס וחלילה".

אף הרב גימפל יפה, שהיה רב ברוז'ינאי בליטא ועלה בשנת תרל"ח והתיישב ביהוד וחלק על היתר המכירה בתוקף, וכי אף זה היה מחטאו היסודי במצוות ישוב א"י?

גם החזו"א, שחיזק וביסס את דעת החולקים על היתר המכירה, כתב באגרותיו שכבר הוכרע שמצוות ישוב א"י נוהגת אף בזה"ז, וקיים חיוב זה בגופו כשעלה בשנת תרצ"ג. תמוה מאוד לכתוב על החזו"א (רביבים ח' תמוז) "נמצא שיש בטענותיו של החזו"א פגיעה עצומה בגדולי רבני א"י, שלא זו בלבד שחלק עליהם כשהם היו רבני המקום וגדולים ממנו בחכמה, באחריות ובהבנת המציאות" וכו', וכי החזו"א לא היה מגדולי רבני א"י - אם לא הגדול שבהם¹ - לאחר עלייתו לארץ? וכי לא היו מרבני א"י שחלקו על היתר המכירה (כגון המהרי"ל דיסקין, ר' שמואל סלנט, הרידב"ז ור' חיים ברלין ועוד)? ומי מאותם רבני א"י התמסר לבירור מצוות התלויות בארץ כחזו"א, וחיבורו הגדול על סדר זרעים הלכה למעשה יוכיח. הרי החזו"א עמד בקשר רצוף עם הקיבוצים של פא"י ועודד אותם בישוב הארץ!

1 הגרי"י וינברג - שהיה ראש הסמינר לרבנים בברלין, והכיר הרבה מגדולי ישראל לפני השואה, ועמד אתם במו"מ הלכתי כמובא בספרי שו"ת שרידי אש, כתב על החזו"א: "ומה ששאל על דבר גדלותו של הגאון החסיד בעל החזו"א ז"ל - הגיון בריא וצלול, עומק העיון, אהבת הפשט, התרחק מן הפלפול המבריק במקום שאין לו אחיזה במשמעות הלשון, והעיקר, ישב עשרות בשנים בודד בחדרו ועבר על כל הש"ס והראשונים והפוסקים בעיון מתמיד עד שכל הלכה היתה ברורה לו וכו', בודאי הוא היה גדול הדור במקצוע ההלכה, וחסידיהו הוסיפה לו זוהר הקדושה, לא היה כמוהו לא בדורנו ולא בדורות הקודמים מזמן הגר"א ואילך" (שו"ת שרידי אש ח"א חלק חו"מ סי' קמח).

נמצא שהמחלוקת על היתר המכירה אינה מחלוקת "פוליטית" ח"ו, ואינה נובעת מתוך "חטא יסודי בהתייחסות למצוות ישוב א"י".

★ ★ ★

הרב אליעזר מלמד כתב שיסודותיו של היתר המכירה איתנים ואין בהם שום דוחק.

אך כאשר נעיין בדברי המתירים, ר' ישראל יהושע מקוטנא ור' שמואל מוהליבר ור' שמואל זנוויל קלפפיש משנת תרמ"ט, נראה שהם התירו רק מחמת חשש פיקוח נפש. וכך הם כתבו: "...ואם נאסור עליהם לעבוד האדמה ולתקן הכרמים - תושם הארץ, ותיפוק מזה חורבן הקאלאניות [המושבות] חלילה, וכמה מאות נפשות ימותו ברעב. על כן להצלת נפשות והצלת ישוב ארצנו הקדושה מצאנו היתר לשנה זו ה'תרמ"ט". והוסיפו בזה תנאי: "נוסח השטר יכתב אצל הבי"ד בירושלים וע"פ הסכמתם". ור' יצחק אלחנן שקיים את ההיתר כתב: "ואם לא נבקש עצה והיתר יכול להיות כי תשם הארץ ח"ו, ויהיה חורבן להקאלניות חלילה, וזה נוגע להצלת מאות נפשות". והוסיף: "ובפירוש נאמר כי היתר זה רק לשנת תרמ"ט הבעל"ט אבל לא לשמיטות הבאות, שאז יצטרכו להיתר מחדש ולעיין... וד' יהיה בעזר עמנו שלא יצטרכו להיתר, וישמרו שמיטה כד"ת".

והראשון לציון ישא ברכה (אשר ערך את היתר המכירה בשנת תרמ"ט) כתב בספרו שמחה לאיש (קונטרס שנת השבע עמ' קז): "נדרשתי לאשר שאלוני... כי השרים הנדיבים המחזיקים בידם לא יסכימו לתת להם פרנסתם ולשלם מס המלך... מה יעשו ומי יפרנס אותם ואת אנשי ביתם... ולא יגוועו ברעב... ואיך לא יחרד לב איש וילפת לנגוע בקצה שנת השמיטה... ואולם קמי שמיא גליא כי לדאבון לבי חוששני מחטאת, כי לא יוכלו לעמוד בעצמם, לסיבת היותם גוועים ברעב... וכל זה אני כותב לפקע"ד ע"פ דברי השואל שאם לא יעשו תיקון וכו' דאיכא למיחש שיחרבו המושבות מאין יושב, לא הפסידא שלא יזרעו - שזו אינה פסידא כי אם הפסד חיצוני".

★ ★ ★

אף הראי"ה קוק שביסס את היתר המכירה, התייחס למכירה "כפירצה דחוקה ונתיב צר" (אגרת השמיטה באגרות ראי"ה אגרת רפז).

וכך כתב הראי"ה בשנת תר"ע למהרש"ם מברעזן (אגרות ראי"ה ח"א אגרת רז) שבהיותו בחו"ל היה תמה על המתירים היאך התירו את היתרם, ורק לאחר שהגיע לארץ וראה את שעת הדחק הגדולה של הישוב הוא הבין את הצורך בהיתר זה. הראי"ה הוסיף (אגרת קפט) שהוא בא למציאות קיימת בה היה נהוג היתר המכירה בפועל, ולצאת באיסור על המכירה הוא דבר שלא יתקבל, ולכן "מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבלות... ומוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים" (וע"ע באגרת תקנה).

הראי"ה מונה שלושה נימוקים מדוע יש לסמוך על הצירופים של כמה טעמים

בהלכה להתיר את המכירה: א. סכנת פיקוח נפש של החקלאים; ב. כיון שהביסוס הכלכלי של הישוב היה יצוא היין ותפוזים, אם לא ישווקו לשווקים בחו"ל שנה אחת יאבדו השווקים והישוב עלול להתמוטט, ובנוסף הישוב היה תלוי בתמיכה הכספית של הברון, וכל תמיכתו בישוב הוא משום שהם בדרך לעצמאות כלכלית, והוא לא יהיה מוכן לכך שהישוב יאבד את השווקים בחו"ל מחמת שמירת השמיטה. ג. לאחר שכבר נהגו בהיתר המכירה, אם הרבנים יאסרו את המכירה החקלאים לא יעמדו באיסורי השביעית, והדבר יגרום לפוקרים לפרוק מעליהם כל עול המצוות, באומרים שא"א לישוב להתקיים עם שמירת תורה ומצוות, וכן שהרבנים יודעים רק להחמיר ולאסור כל דבר.

וכך כתב הראי"ה קוק למהרש"ם: "ואם לא היה העניין כ"כ נוגע לפיקו"נ ומניעת חורבן אה"ק והגברת ידם של פריצי עמנו, שהם חפצים דווקא שיצא הדבר ע"פ הרבנים באיסור, ואז יראו איך אין שומעין לרבני הדור, ויהיו מונים אותנו שרבני דור העבר הגאונים המפורסמים ז"ל ידעו יותר לדאוג בעד הישוב מגדולי דור זה ויהיה להם קרניים לנגח את הכל, אם לא היה כל זה היה בודאי ראוי לפני להתרחק כמטחויו קשת מכל הענין, ולא להכניס ראשי בין ההרים" (אגרת רז).

ומוסיף הראי"ה, שאף שאין לפקפק על היתר המכירה ואין להוציא עליו ועל ת"ח המתירים לעז, מ"מ יש ליחיד להחמיר, והרוצה להחמיר קדוש יאמר לו (אגרת שי), ודעתו הייתה מאוד נוחה מאלו שלא רוצים להסתמך על היתר המכירה (אג' רנב-רנג). ובאגרת רנג כתב הראי"ה שאף שאינו מסכים לדרכו של הרידב"ז "שהוא מערער על המתנהגים ע"פ הוראת החכמים משום ביטול מצוות ישוב א"י ולעז הראשונים, אבל בעצם העניין ניחא לי טובא שיימצאו שומרים גמורים כדת התורה הקדושה בלא הפקעה". ויתירה מזו, אם פקידי הברון ירצו לכפות את היתר המכירה על האיכרים הרוצים לקיים את המצווה ולשבות מעבודת האדמה, הוא יבטל את ההיתר ויכריז שזו שעת השמד שצריך למסור את הנפש (אגרת רלח, וע"ע אגרות רלו-רלז). וכ"כ באגרת תקנה "כיון שיש אוסרים ומחמירים, אם אחד שומע לי וסומך עלי יש לו איזה סמך, אבל אם אחר סומך על הגאון הרידב"ז האוסר ועוד כמה גדולים עמו, ודאי יש לו על מה לסמוך".

והראי"ה הוסיף על מה שטענו שהרידב"ז "מפיץ חרמות וקללות" על הסומכים על ההיתר: "אנכי אע"פ שאני מיקל אין לי כל יפוי כח להשפיע על אחרים שיעשו כהוראתי, מפני שגם אני מודה שלולא ההכרח יותר טוב לשמור שמיטה כהלכתה, ואני משתוקק לזה בכל לבבי ובכל נפשי, מה שאין כן המחמירים לפי דעתם הם מחויבים למחות בנוהגים להקל".

הראי"ה ראה בהיתר המכירה אמצעי כדי שבסופו של דבר כולם ישמרו שביעית כהלכתה בלי להזדקק להיתר המכירה. וכך כתב הראי"ה לרידב"ז באגרת תקנה: "ובאמת כל כוונתי וכו' רק לחזק וכו' קדושת השמיטה ג"כ, כי אם נתנהג להיכנס במצב החיים של המתישבים בקודש, ולהקל כמה דאפשר ע"פ הוראת ההפקעה במקום שאין דרך אחר, ועם כל זאת נעורר אותם באהבה להבינם שדרך זה דחוק

ומסוכן הוא וראוי לכל אשר זיק יראת שמים בלבבו להתרחק ממנו בכל יכולתו, אז רבים יליו עלינו לקיים את המצוה כמאמרה".

ראוי לציין שהראי"ה קוק ראה שעיקר הצורך בהיתר המכירה הוא להפקיע קדושת הפירות כדי לאפשר את המסחר בפירות שביעית ואת היצוא לחו"ל, אך מחמת עבודות הקרקע הנצרכות לתבואה וגידול ירקות אין צורך בהיתר המכירה, כיון שאפשר לשבות מעבודות הקרקע ולדאוג לחקלאים לעזרה כספית מקרן שתוקם לצורך כך (אגרות קצו, רפט). יתירה מזו – הראי"ה כתב "כדי לקבוע קדושת שביעית לדורות אנו צריכים ראשית כל לכונן מוסד גדול, שיספיק לתמוך ביד כל בעלי השדות של מזרע תבואות זרעים וירקות וכיוצא בהן שאינן קשורים בקשרי מסחר, שאם אין ינתן להם סיפוק פרנסתם במשך שנה יוכלו לשבות" (אגרת רפט, ועיי"ש עוד בהרחבה בעניין זה איך לצמצם את היתר המכירה ו"שלא להשתמש עוד בשום הפקעה". אגב, ראוי לציין שאם בעלי השדות של תבואות זרעים וירקות ישבתו, הם יצטרכו לקנות ירקות בשנה השביעית מהנכרים). הראי"ה היה מוכן אף ליסוע לחו"ל כדי לאסוף כסף לתמוך בשומרי שביעית מבלי להזדקק להיתר המכירה (אגרת קצו).

הראי"ה קוק כשאר גדולי ישראל לא התיר מלאכות דאורייתא ע"י ישראל (וכך כתב על הזריעה "שאין שום צד ואופן בעולם לגלות בה שום היתר להיעשות ע"י ישראל" – אגרת רפז), והוא הקפיד מאוד כששמע שהיו מקומות שלא הקפידו על כך, והוא כתב להם שאם הם ימשיכו לעשות מלאכות דאורייתא הוא יבטל את היתר המכירה (אגרת רפז).

כמו כן מביע הראי"ה קוק את צערו על כך שצריך להשתמש בהיתר המכירה, שהרי אף אם אפשר לסמוך על היתר המכירה בשעת הדחק – מ"מ מפקיעים בזה את קיום מצוות השמיטה. הראי"ה קוק מדגיש שכל ההיתר הוא היתר זמני כהוראת שעה, ולכן הוא לא הרחיב בטעמי ההיתר כדי שההיתר לא יקבל אופי של היתר מרווח (אגרת שיא, שכג).

ונצטט רק מאגרת קעז – הכרוז הראשון של הראי"ה בשנת תרס"ט, בו קרא לחקלאים לעשות את היתר המכירה: "מאז החל הישוב החדש שלנו בארץ הקודש לעמוד על הקרקע, על עבודת האדמה, היתה שאלת השמיטה לשאלה רבה, כי מעמדנו רטוש והרוס הוא, אנו כעת רק המעוטרים באה"ק ורובה מיושבת מבני נכר, וכל עיקר פרנסת הישוב בנויה על משא ומתן של מסחר היין ויתר תבואת הארץ, וכאשר משני הטעמים היסודיים הללו ומטעמים אחרים רבים ועצומים א"א לנו בשום אופן לקיים מצוות השמיטה בכל חוקיה ומשפטיה לבטל לגמרי עבודת הקרקע ולהפקיר את כל הפירות ולהתנהג בהם בכל דין קדושת שביעית, כי לפי זה מוכרח הישוב כולו להיות נהרס לגמרי ח"ו בהפסק במשך השנה חיבורי המסחרים, והאכרים המעטים יהיו מוכרחים לעזוב את הארץ הקדושה אשר לא תוכל לפרנסם בעוניה מפני מיעוט אחינו ב"י הנמצאים בקרבה, ונשארו ח"ו המושבות שוממות ונעזבות".

ובסוף הכרוז הוסיף הראי"ה: "וזאת לדעת, שההיתר הנ"ל הנסמך על תיקון המכירה, שהוא נעשה רק בהוראת שעה ומצד ההכרח הגדול והעצום, לא ניתן

להשתמש בו כי אם במה שנוגע ממש לעיקר קיום המושבות ומעמדן באה"ק וכו', אבל בכל הדברים שאינם נוגעים לעיקר יסוד הישוב וכו' חלילה לסמוך על זה ההיתר שנאמר רק מחמת דוחק הזמן" וכו' (אגרת קעז).

וראה עוד באגרת תקכב: "ואע"פ שטעם יחידי אין על היתר זה בבירור, אבל מכל הסניפים יחד יוצא ענין ברור שאין כח עכ"פ למחות בחוזק יד במקום הפסד מיליונים ויסוד הישוב ע"פ הטבע והמצב". ועוד שם: "ומש"כ כ"ת שאגלה דעתי הוריתי רק הוראת שעה, באמת גם הוראת שעה לא הוריתי, רק סדרתי את העניין הנהוג שלא יהיה הפקר גמור, וכתבתי מפורש שהדבר תלוי בכח ב"ד יפה בכל שמיטה". וע"ע באגרות קעז, קפט, רז, רלב, רלו-רלט, רנב-רנה, רפז, שי-שיג, שיז-שיח, שלב, תקכב, תקנה, תרכ"ט, ובשו"ת משפט כהן סי' ס-סא, סד, סו, עא, עה, פו. לכן הראי"ה נמנע מלשלוח אתרוג מגידולי שנת השביעית לחו"ל; וכך כתב הראי"ה לרבי אברהם בנימין קלוגר (בנו של רבי שלמה קלוגר): "ובענין האתרוג, צר לי שא"א לי למלאת חפץ לבב הדר"ג שיחיה, שהוא גם חפץ לבבי... ושל ישראל, אע"פ שאני מיקל לאחרים מפני הדחק וחיי נפש ממש לסמוך על ההפקעה, מ"מ אני כשלעצמי אין לי עסק בפירות שביעית ח"ו, ואיך אתעסק להוציאם לחו"ל, ובפרט לגביה דמר שחזיתיה לדעתיה שהוא נוטה לחומרא בעיקר הענין, שאילולי גודל ההכרח והדחק ויסוד קיום ישוב אה"ק התלוי בזה הייתי ג"כ אומר כן" (משפט כהן סי' פו, וע"ע באגרות אגרת שלב).

ובאגרת לגרי"מ חרל"פ כתב הראי"ה שהוראה זו "דומה לתענית חלום בשבת, ולנזיר לדברי תוס' תענית יא, דאע"פ שהמצוה לדעתי היא גדולה מן החטא שיש כאן, מ"מ צד החטא צריך כפרה" (אגרת שע).

★ ★ ★

כל הלומד את כל מה שכתב הראי"ה באגרותיו ובתשובותיו ביחס להיתר המכירה, רואה בעליל שהראי"ה ראה את ההיתר כהיתר דחוק מאוד, וכל ההיתר הוא מחמת צירוף של כמה טעמים, ולכן הוא רק הוראת שעה. לכן המשפט "שיסודותיו של היתר המכירה איתנים ואין בהם שום דוחק", הוא לא כדעתו של הראי"ה.

הרבה מפורסקי זמננו נוקטים שגם המתירים הראשונים לא היו מתירים את המכירה כיום, כיון שהטעמים העיקריים של ההיתר לא קיימים בזמננו. וראה מאמרו של הרב אליעזר איגרא בעיתון בשבע כ"ז מרחשון תשע"ה, בו הוא מציין שבעבר 97% מהאוכלוסיה עסקו בחקלאות, אולם כיום רק 0.5% מהאוכלוסיה [כ-4000 איש] הם חקלאים. התוצר החקלאי הוא פחות מ-2% מהתל"ג של מדינת ישראל. בהשקעה של כאלפית אחוז (0.001%) מתקציב המדינה, הציבור יכול לדאוג לקיום מצוות השמיטה כהלכתה. וכך כתב שם: "אם היינו באים לגאון עוזנו מרן הרב קוק זצ"ל ואומרים לו, כבוד הרב, לשמור שמיטה כהלכתה יעלה כאלפית אחוז מתקציב המדינה, האם הוא היה ממשכן נפשו על היתר המכירה וגורם להפקעת מצוה כזו?!"

הרב יעקב זיסברג

שלושים ואחד המלכים ביהושע - רשימה או שירה?

מוקדש לעילוי נשמת
אבי מורי ר' מרדכי זיסברג ז"ל,
ממייסדי בית הכנסת 'נחליאל' בבתי-ים,
שקבע עיתים לתורה והיה בעל חסד וצדקה.

הקדמה

- א. רשימה או שירה?
- ב. המשמעות של אריח על גבי אריח
- ג. שירה - בסיום תקופה, סיום וסיכום תקופת יהושע
- ד. מספרם של מלכי כנען והמלה 'אָחַד'
- ה. מלחמה רוחנית
- ו. הרמז בתורה
- ז. שירת ל"א המלכים בספר תהלים
- ח. "שירת הפרות" - תשלומי שירת ל"א המלכים
- סיכום ומסקנות

הקדמה

שירה במקרא פותחת בדרך כלל במילה "שירה" - בשירת הים 'אֶז יִשִּׁיר מִנְּשָׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת' (שמות טו, א); בשירת הבאר: 'אֶז יִשִּׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עָלֵי בְּאֵר' (במדבר כא, יז-כ); בשירת דבורה: 'וַתִּשֹּׁר דְּבוֹרָה וּבָרַק' (שופטים ה, א) ועוד¹. בנוסף, שירה מאופיינת בדרך כלל במקרא בסגנון ובצורה: בסגנון - כתיבתה היא מליצית, ואינה בלשון פרוזה. בצורה - שירה נכתבת "אריח על גבי לבנה ולבנה על גבי אריח" או "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה" (מגילה טז, ב).

במקרא מנו חז"ל עשר שירות². בספר יהושע ישנן שתי פרשיות שהן קרובות לשירה, אחת כתובה בלשון שירה (אך לא פותחת במילה "שירה"), והיא שירת יהושע 'אֶז יִדְבֹר יְהוֹשֻׁעַ לָהּ'... וַיֹּאמֶר לְעֵינֵי יִשְׂרָאֵל שָׁמַשׁ בְּגִבְעוֹן דָּוָם וַיֵּרָח בְּעֶמְקֵי אֵילָוִן'

- 1 או 'וַתַּעַן לָהֶם מְרִים שִׁירָה לָהּ' (שם פס' כא); שירת דוד: 'וַיִּדְבֹר דָּוִד לָהּ' אֶת דְּבָרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת' (שם"א כב, א). בכתר ארם צובה כתובה שירת דוד בצורת אריח על גבי אריח, לעומת תנ"ך קורן שכתבתה אריח על גבי לבנה. בספר אשרנו, בני ברק תשס"ג, עמ' 144, הביא את צורת כתיבת שירת דוד בשמואל כפי שהיא מצויה בכ"ט כת"י. חלקם בצורת אריח על גבי אריח וחלקם אריח על גבי לבנה. מנחת שי הכריע שצורת הכתיבה אריח על גבי לבנה.
- 2 מכילתא דרבי ישמעאל בשלח פרשת שירה פרשה א; תנחומא בשלח אות י.

ויהושע י, יב-יד), ואותה מנו חז"ל בין עשר השירות למרות שאינה כתובה **בצורת** שירה; והשניה, רשימת ל"א המלכים החותמת את פרשת כיבוש הארץ (ויהושע יב, ט-כד), שלא נמנתה בין עשר השירות, אולם במקום אחר (מגילה טז, ב) גם אותה הגדירו חז"ל כשירה. אמנם יש ברשימת המלכים מסממני השירה והיא החזרה על דפוס אחיד – מילת 'מֶלֶךְ' הבאה בראש כל דיבור ומילת 'אֶחָד' הבאה בסופו, אולם על פי תוכנה היא אינה אלא רשימה.

בבבלי מגילה (שם) ובירושלמי (שם פ"ג ה"ז)³ ובמסכת סופרים (פי"ג ה"ג) נאמר ששירת עשרת בני המן ול"א מלכי כנען⁴ נכתבין "אריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה"⁵, בצורת שירה. מסקנת הירושלמי היא: שכתובה זו אינה רק למצוה אלא לעיכוב, שאם לא כתבו במגילת אסתר את עשרת בני המן ובספר יהושע את מלכי כנען כראוי – אסור להשתמש באותה מגילה בבית הכנסת לקריאת המגילה⁶ או ההפסטה. נמצאנו למדים שרשימת ל"א מלכי כנען, למרות שלא נזכרה בין עשר השירות בחז"ל, וגם על פי תוכנה אינה שירה אלא רשימה, נחשבת לשירה, כי היא כתובה בתבנית של שירה ויש בה הלכות שירה.

להלן נברר מדוע נכתבה פרשת ל"א מלכי כנען בצורה של שירה, ומדוע לא בסגנון של שירה; מה משמעות כתיבתה בצורת "אריח על גבי אריח"; והאם למספר "שלושים ואחד" ולמילה "אחד" ישנה גם משמעות רוחנית – מלחמה נגד ה'; כמו כן נבדוק האם רשימה-שירה זו השאירה חותם לדורות, והאם היה בה ציון דרך לאומי לעם ישראל.

א. רשימה או שירה?

על פי גירסה אחת (מייצג אותה בימינו תנ"ך קורן) כל מלך ממלכי כנען נכתב ברשימה זו בשורה נפרדת, ועל פי גירסה אחרת (שמייצג אותה הרב מרדכי ברויאר,

3 בירושלמי נאמר בשם רב ובבבלי בשם רבי שילא איש כפר תמרתא בלי הזכרת שמו של רב. אמנם בדקדוקי סופרים שם הערה ט הביא שבכת"י יד מינכן ובשאר כתבי היד (אוקספוד בודליאן, לונדון, פרמא) חסרות המילים ו"מלכי כנען", אך מהירושלמי מוכח שגורסים זאת, ויש דין שווה לעשרת בני המן ולפרשת מלכי כנען.

5 מציאנו בתנ"ך רשימות-שירות נוספות שכתובות בשני טורים "אריח על גבי אריח" ודומים לרשימה של ל"א המלכים, כגון: שמ"א ו, יז-יח רשימת סרני הפלשתים כשהחזירו את ארון ה' (בכתר ארם צובה); צורת חלוקת השלל בגדוד של דוד, שם ל, כו-כט (בכתר ארם צובה); בשמ"ב כג, כד-ל שמות גיבורי דוד (בכתר ארם צובה); בעזרא ב מג-מו רשימת העולים שאינם מיוחסים וגויים (בכת"י לנינגרד); בדברי הימים א כד, יז-יח, רשימת כ"ד משמרות הכהנים (בכתר ארם צובה); כ"ח עתים בקהלת ג, ב (בכתר ארם צובה ובכת"י לנינגרד); שירת אסף (דברי הימים א טז, ח); 'מִזְמוֹר שִׁיר חֲנָנִית הַבַּיִת לְדָוִד' (תהלים ל, א). אך רשימות אלו אינם רשומים כשירה בכל כתבי היד וחז"ל לא מנו אותן.

6 טור או"ח סימן תרצא בשם הירושלמי, שולחן ערוך שם סע' ג, ובביאור הגר"א ציון שהמקור הוא בירושלמי.

ברשימה זו בשורה נפרדת, ועל פי גרסה אחרת (שמייצג אותה הרב מרדכי ברויאר, על פי כתב ארם צובה וכתב יד לנינגרד) בכל שורה צמד מלכים. התיבה 'מלך' נזכרת לפני בירת הממלכה, ונוספה הקביעה 'אֶחָד':

תנ"ך קורן	הרב ברויאר
מֶלֶךְ יְרִיחוֹ אֶחָד	מֶלֶךְ יְרִיחוֹ אֶחָד, מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַם אֶחָד
מֶלֶךְ יְרוּשָׁלַם אֶחָד	מֶלֶךְ חֲבֵרוֹן אֶחָד, מֶלֶךְ יִרְמֹת אֶחָד

ברשימה זו הנקראת בפי חז"ל שירה - שירת עמי כנען⁷, ישנן כמה שאלות:

1. לכאורה אין זו שירה אלא רק רשימה! רשימת מלכים שהפכה לרשימת ניצחון. היכן מצאנו במקרא שירה מעין זו⁸?
2. אין לפנינו סגנון של שירה, כמו שירת הבאר (במדבר כא, יז-כ), ולא פתיחה של שירה: 'אֶזְרִי מִשֶּׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת' (שמות טו, א) או 'וַתִּשָּׂר דְּבוֹרָה וּבָרְקָה' (שופטים ה, א).
3. רשימת זו אמנם מפרטת למעשה את מפלתם של עמי כנען הרשעים, אבל אין בה לא הודאה לקב"ה, ולא דבר חיובי על ייעודם של ישראל, וגם שם שמים נעדר משירה זו, מדוע?
4. מדוע חוזר הכתוב ואומר בכולם 'אֶחָד'? אם רוצה למנותם, יותר טוב שיאמר: מלך יריחו אחד, מלך העי שני, מלך ירושלים שלישי וכן בכולם, עד המלך

7 לשון ילקוט מעם לועז (יהושע יב, ח): ושירה זו נקראת שירת מלכי כנען.

8 מצאנו אצל עשרת בני המן במגילת אסתר (ט, ז-ט), ראה להלן. [מקבילות במידת-מה לרשימת מלכי כנען מצאנו במקורות חיצוניים, אולם הרשימה בספר יהושע הינה ייחודית. למשל מלכי מצרים נהגו לחקוק על קירות המקדשים את שמות הערים שכבשו מלכיהם וליד כל מלך כתבו את שם עירו (בספר פני עולם המקרא על יהושע יב, ז [עמ' 40] מובא צילום התבליט). באחד הקירות במקדש אמון בכרנד נכתבו רשימת המקומות שכבש תחותמס השלישי בארץ ישראל ובסוריה בכתב חרטומים, ומעליהם דמויות של שבויים כנעניים, הם המלכים שנכנעו לפני פרעה. בתעודות מכרתים ומיוון הדרומית, שזמנם מקביל לתקופת יהושע, נמצאה רשימה של זקני המועצה של העיר מיקניה, הכתובה בצורה הבאה: תואר אחיד לראש הכפר השליט, כינוי זקני-מועצה באותו תואר, והמילה השלישית: שם פרטי והספרה 1 הבאה בסוף כל שורה, וכל אחד נכתב בשורה אחת. בעיר קנוסוס נרשמו 67 אנשים בשמותיהם כשליד כל אחד הספרה אחת, אלא שרשומים בשורה אחת שלוש שמות ופעמים גם ארבע. לאחר שנמנו שלושים ואחד אנשים כותב הסופר הערה מסכמת "כולם 31", וממשיך לרשום אנשים נוספים מתחת לסיכום, בשורות חדשות. ראה: יצחק רינג, "רשימות 31 המלכים, יהושע יב, ומקבילות בתעודות מיקניות ביוונית עתיקה", תרביץ מו (תשל"ז), עמ' 141-144].

השלושים ואחד.⁹ בנוסף, הרי בסוף מופיע סיכום מספרם - 'כָּל מַלְכִים שְׁלֹשִׁים וְאַחַד', לאיזה צורך?¹⁰ האם יש חשיבות או ערך למספר זה?

ב. המשמעות של אריח על גבי אריח

במסכת מגילה (טז, ב) נאמר: "כל השירות כולן נכתבות אריח על גבי לבינה ולבינה על גבי אריח, חוץ משירה זו [= עשרת בני המן] ומלכי כנען, שאריח על גבי אריח, ולבינה על גבי לבינה. מאי טעמא? שלא תהא תקומה למפלתן".¹¹

שפתי חכמים (שם) הסביר: "ונקראת שירה, לפי שמפלת הרשעים היא כעין שירה, שנאמר 'וּבְאַבְדֹתָם יִשְׁעֵיהֶם יִנָּה' (משלי יא, י). נראה להוסיף, נקראת שירה גם בגלל צורת כתיבתה בשני טורים כדי שלא תהא תקומה למפלתן של גויים אלה ולא רק בגלל הצד הרעיוני).

רבנו תם ור"ן הסבירו ש"אריח על גבי לבינה" פירושו שהבונה חומה ורוצה שהבנייה תהיה יציבה ותעמוד בצורה חזקה זמן רב, צריך לבנותה עם בליטות, ולהניח כל אבן על גבי שתי אבנים, כך שאם יצטרך להוסיף עליה ולחזקה יוכל לעשות זאת בעזרת הבליטות. אולם כאשר החומה היא ישרה, "אריח על גבי אריח", וכל אבן עומדת על אבן שמתחתיה במדויק, שוב אי אפשר לחזק את החומה. מאירי הוסיף: כאשר אחד נשען על חברו, ואין רווח ביניהם, בנפילת התחתון נופלים כולם. כלומר, הקיר חלש ובדחיפה קלה יתמוטט.¹² לפיכך, כתיבת שלושים ואחד מלכי

9 הרב אהרן אבן חיים, לב אהרון יהושע, ונציה שס"ט, דף פב. נולד בפאס במרוקו בסביבות שט"ו, ובסוף ימיו עלה לירושלים ונפטר בשנת שצ"ב. מחבר ספר קרבן אהרן על תורת כהנים, מדות אהרן על ברייתא דרבי ישמעאל וספרים נוספים.

10 הרב יעקב פארדו, קהלת יעקב; הרב משה דוד (רמ"ד) וואלי, מזרח שמש, עמ' צא.

11 בירושלמי מגילה (פ"ג ה"ז [כז, א]) נאמר: לבינה על גבי לבינה, דכל בינין דכן לא קאים. כלומר, בניין שבנוי כך אינו מתקיים. הרב יששכר תמר ב'עלי תמר' (שם, עמ' קלח) כתב שיש הבדל בין הירושלמי לבבלי. לטעם הירושלמי בנין כזה הוא רעוע ואין לו קיום והוא עתיד ליפול מהרה כמו שנפלו עשרת בני המן, ולטעם הבבלי זהו סמל לשלטון רשע שלא יקום אחרי נופלו.

12 הרב חיים הכהן (תלמיד ר"ח ויטאל והאר"י), טור ברקת, אמשטרדם תי"ד (1654), או"ח הלכות מגילה, דף תלז הוסיף: "אריח על גבי לבנה" הוא כדמיון הסגול, כמו זרועות אחד מכאן ואחד מכאן וגוף באמצע. לעומת זאת, הרשעים נמשלו ל"אריח על גבי אריח" שהחלק הלבן מפריד בין הטורים; דבר זה מורה על פירוד, כי קשר רשעים אינו מן המניין ואין להם חבור. לעומתם רש"י מפרש שאריח הוא הכתב ולבינה היא מקום החלק. הלבנה רחבה פי שניים מהאריח, כמבואר במסכת בבא בתרא (ג, א רש"י ד"ה אריח) שהלבינה אורכה שלושה טפחים והאריח טפח וחצי, לפיכך מקום החלק ארוך פי שניים מהכתב שלצידו או על גביו. לדבריו, כל שירה נכתבת כשהכתב מעל החלק והחלק מעל הכתב, בעוד שעשרת בני המן נכתבים כשהכתב מעל הכתב והחלק מעל החלק, דהיינו שהחלק נמצא בין הטורים ולא מתחת לתיבה. הטעם בגמרא: "שלא תהא תקומה למפלתן", פירש רש"י: שלא יהא להם מקום להרחיב צעדיו תחתיו. מהר"ל (אור חדש, אסתר ט, י) הסביר את דבריו: השירות

כנען בצורה של "אריח על גבי אריח" מלמדת שאין להם חוזק וקיום, ולאחר שנפלו לא יקומו עוד.

בנוסף לצורת הכתיבה, ישנן הקבלות נוספות בין מלכי כנען לעשרת בני המן. בשניהם מונה הכתוב את מספרם: שלושים ואחד מלכי כנען, עשרת בני המן. הגר"א מצא הקבלה במספר האותיות ל"א (שלושים ואחת). בפירוש הגר"א השלם למגילת אסתר (על דרך הפשט, ט, י, עמ' רג) כתב: וכן עשרת כולל למ"ד אותיות, והם נגד ל"א מלכים של כנען. וזה שאמרו (מגילה טז, ב): כל השירות כולם אריח על גבי לבנה חוץ מזו ושירה של מלכי כנען.

הסביר את דבריו ר"ש לוריא (בדפוס ורשא תרמ"ז): "אולי צריך לומר ל"א, ורצה לומר מן עשרת כו' עד הרגו [אסתר ט, י: עֶשְׂרֵת בְּנֵי הָמָן בֶּן הַמִּדְיָא צָרַר הַיְּהוּדִים הָרְגוּ] ל"א אותיות. והם נגד ל"א מלכים של כנען. בגליון מ"צ איתא: 'עֶשְׂרֵת' גימטריא שלשים מלכי כנען, והכולל הוא אחד, כי אחד הוא כולל כולם".

ג. שירה – בסיום תקופה, סיום וסיכום תקופת יהושע

נראה לומר ששירת ל"א המלכים הינה סיום וסיכום תקופת כיבושי יהושע, ולכן נכתבה בצורת שירה. בדרך כלל שירה במקרא נכתבת בסיום של תקופה. לדוגמה, שירת הים היא סיום היציאה ממצרים, ולכן היא פותחת במילה "שירה" וכתובה בסגנון וצורה של שירה. היא מסמלת את סיום תקופת השעבוד, כי רק בטביעת פרעה וצבאו בים סוף נפסק לחלוטין הקשר בין המצרים לבני ישראל. כך גם שירת דבורה מלמדת על סיום המלחמה כנגד שבעת מלכי כנען – הכנעני כגורם מרכזי נעלם מארץ ישראל, ונסתיימה תקופה שהחלה בכיבושי יהושע. מלחמה זו הייתה צריכה להיות סיום תקופת כיבוש הארץ, אולם עם ישראל חטא ולא סיים את הכיבוש, ומכאן והלאה מופיעים עמים משעבדים שאינם משבעת עמי כנען. לפיכך בסיום תקופה זו ישנה שירה הפותחת במילה "שירה" וכתובה בסגנון וצורה של שירה¹³. דוגמה נוספת אך שונה מעט, היא שירת הבאר – 'עֲלֵי בָּאֵר עָנּוּ לָהּ' (במדבר כא, יז-כ), הכתובה כשירה חלקית ולא שלימה. שירה זו נאמרה בסיום תקופת הנדודים במדבר, והמעבר מהנהגה ניסית להנהגה טבעית לקראת הכניסה לארץ ישראל. אך מכיוון שמדובר על שלב ביניים, והרי עדיין לא נכנסו לארץ ישראל, היא פותחת במילה "שירה", והיא כתובה בסגנון של שירה – 'אֶזְיִיר יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עָלֵי בָּאֵר עָנּוּ לָהּ' (שם כא, יז), אך אין היא כתובה בצורה של שירה – אריח על גבי לבנה.

האחרות נאמרו על תשועה גמורה לישראל, לכן כותבים אותן בצורה המדגישה גם את הרווחים הרומזים על "ריוח והצלה" וגאולה; ואילו בימי אסתר לא נושעו ישראל לגמרי, שהרי נותרו בגלות, ועיקר הישועה הייתה רק מפלתם של הרשעים, ולכן כותבים אותה בצורה המדגישה את מפלת הרשעים, ולא את הישועה.

13 וכן שירת דוד: 'וַיִּזְבֹּר דָּוִד לָהּ אֶת דְּבַר־הַשִּׁירָה הַזֹּאת' (שם"ב כב, א) היא מייצגת את סיום וביסוס מלכות דוד, המלכות האידיאלית בישראל.

לעומתה, הרשימה של שלושים ואחד מלכי כנען כתובה **בצורה** של שירה - אריח על גבי אריח, כי הניצחון של המלכים הללו מסמל את סיום תקופת יהושע כמנהיג וכובש הארץ, ופתיחת תקופה חדשה בה השבטים צריכים לסיים בעצמם את כיבוש נחלותיהם. אין כאן סיום שלם של כיבוש הארץ אלא סיום שלב במלחמה, שהרי 'וְהָאָרֶץ נִשְׁאַרָה הָרְבָּה מְאֹד לְרִשְׁתָּהּ' (יהושע יג, א).

ויתכן שנכתבה **בצורה** של שירה ולא **בסגנון** של שירה, וללא תוספת המילים: 'אֶז יִשָּׁר... אֶת הַשִּׁירָה' כמו בשירת הבאר, לרמוז שמצבו של עם ישראל עתה דורש מאמצים רבים כדי לסיים את משימת כיבוש הארץ, אך הוא שונה בלי השוואה מהמצב שבו היו ישראל בשנת הארבעים לפני הכניסה לארץ. רשימה זו נכתבה לפי זה לכבודו של יהושע כובש הארץ¹⁴ והיא סיכום של תקופתו, אך היא אינה לכבודם של ישראל שלא סיימו את משימתם.

מהמדרש עולה הסבר נוסף. נאמר: 'יָמִים רַבִּים עָשָׂה יְהוֹשֻׁעַ אֶת כָּל הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה מִלְחָמָה' (יהושע יא, יח), בגנותו ספר הכתוב, שהיה מתכוין לדחות את כבוש הארץ כדי להאריך ימיו, לפי שנאמר 'וְאַתָּה תִּנְחִילָנָה אוֹתָם' (רש"י, על פי במדבר רבה כב, ו). בגלל גנות זו אין בכתוב סגנון של שירה, הושמטו המילים: 'אֶז יִשָּׁר' או 'שִׁירָה', והמקרא מסכם את פעלו ברשימה **בצורת** שירה שהיא בדרגה נמוכה יותר מסגנון שירה¹⁵.

ד. מספרם של מלכי כנען והמלה 'אֶחָד'

לעיל שאלנו מדוע חוזר הכתוב על התיבה 'אֶחָד' שלושים ואחת פעמים, במיוחד שבסוף מופיע סיכום מספרם 'כָּל מְלָכִים שְׁלֹשִׁים וְאַחַד'! מה היה המקרא חסר לו היה כתוב: 'מֶלֶךְ יִרְחֹוּ מֶלֶךְ הָעֵי... כָּל מְלָכִים שְׁלֹשִׁים וְאַחַד'? והאם יש חשיבות או ערך למספר 'שְׁלֹשִׁים וְאַחַד'¹⁶?

14 הסבר נוסף: יהושע שכתב ספרו - כתבה (בבא בתרא יד, ב), ועם ישראל שר זאת.
15 האם אכן חטא יהושע? ראה: פירוש מהרז"ו (ר' זאב וולף איינהורן) שם במדרש ובספר מוסר הנביאים (יהושע יב אות ז), שהסבירו שיהושע חשב שיותר טוב שיאריך ימים, מפני שכל זמן שהוא חי לא חטאו ישראל ולא יסורו מדרך התורה והמצוות. וסמך גם על הנאמר בכתוב שכיבוש הארץ לא יסתיים בימיו (שמות כג, כט-ל): 'לֹא אֶגְרְשֶׁנּוּ מִפְּנֵיךְ בְּשָׁנָה אֶחָת פֶּן תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׁמָמָה וְרֵבָה עָלֶיךָ חֵית הַשָּׂדֶה. מַעַט מַעַט אֶגְרְשֶׁנּוּ מִפְּנֵיךְ עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה וְנִחַלְתָּ אֶת הָאָרֶץ'.

16 יוחנן אהרוני, "רשימת מלכי כנען", ספר בירם (חמ"י גבריהו, ב"צ לוריא וי' מהלמן עורכים), ירושלים תשט"ז, עמ' 35 כותב שבתרגום השבעים נאמר עשרים ותשע, והוא מנסה ליישב את הגירסה הזו לפי דעתו. ועי' מה שכתב יצחק רינג, "רשימות 31 המלכים, יהושע יב, ומקבילות בתעודות מיקניות ביוונית עתיקה", שבעיר קנוסוס נרשמו 67 אנשים בשמותיהם, כשליד כל אחד הספירה אחת, ולאחר שנמנו שלושים ואחד אנשים כותב הסופר הערה מסכמת "כולם 31", והמשיך לרשום אנשים נוספים מתחת לסיכום בשורות חדשות, וכן נמצאה כתובת קצרה אחרת: "סך 31". מסקנתו (עמ' 43): בזמן הקדום הייתה היחידה שלושים פעמים בתוספת אחד יחידה אורגנית, עיי"ש.

פרופ' שמואל קליין הוכיח שהמספר הזה הוא בעל משמעות¹⁷. במקורות חז"ל הנוסח "שלושים ואחד מלך" הוא מושג ידוע וקבוע ביחס לשלושים ואחד מלכי כנען. כדוגמא: רבי יהודה: "וכי אחד ושלושים מלך שהיו לשעבר כולם היו בארץ ישראל..." (ספרי לדברים עקב פסקא לז, מהדורת פינקלשטיין); וכן באותה אגדה המספרת על שלוש פרסטיגיות ששילח יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו לארץ, נאמר: "שלושים ואחד מלך עשו מלחמה ונפלו" (ירושלמי שביעית ו, א); או: "אותן שלושים ואחד מלך שהרג יהושע כולם היו במשתה של אברהם; ולא שלושים ואחד היו אלא... הוא ואנטיקסר שלו" (בראשית רבה נג, י), כלומר גם ממלא מקומו של כל אחד היה נוכח, ולכן יוצא לבעל האגדה במקום אחר (תנחומא מסעי סימן ו), שהיו ששים ושניים מלכים¹⁸.

הפזמון החוזר 'אֶחָד' - היו שהסבירו¹⁹ שנוספה המילה 'אֶחָד' כדי להגדיל את כוחו של כל מלך, ולומר שכל אחד מהם היה 'אֶחָד' לעצמו ולא תלוי או משועבד לזולתו, ואין לומר שכאשר ילכד אחד מהם ילכדו עמו. ולכן סיכם הכתוב את מספרם לומר שעניין זה נכון רק באותם שלושים ואחד המלכים בלבד²⁰.

הדגש ברשימה־בשיר אינו על כיבוש הערים אלא על הכנעת המלכים. רשימת המלכים מעידה על פיצולה של ממלכת כנען לערי ממלכה, שהיו מסוכסכות ביניהן והיו נאבקות עם ישראל כל אחת בפני עצמה, ולפעמים התאחדו כבעלות ברית. רשימת המלכים המנוצחים מציגה את יהושע כמנהיג היחידי שעולה במעלתו על שאר המלכים. כל אחד מל"א חרוזיה פותח ב'מֶלֶךְ' ומסים ב'אֶחָד' משום שזו שירת ניצחון, והיא משמשת מעין פזמון חוזר שהושר ודאי על ידי עם ישראל בשעה ש'הָאָרֶץ שָׁקְטָה מִמֶּלְחָמָה'²¹.

ה. מלחמה רוחנית

נראה שברשימה־שירה זו קיים גם רובד נוסף - עימות בין תפיסתם האלילית של מלכי כנען לבין אמונתם של ישראל בה' א-ל אֶחָד. מלכי כנען ראו במלחמתם בישראל מלחמה רוחנית; מלחמה נגד ה', שהרי העומד כנגד ישראל - עומד נגד ה' (רש"י במדבר לא, ג). הם העמידו באופן אישי את עצמם ומלכותם נגד ה', מלכו

17 פרופ' ש' קליין, "לפרשת מלכי כנען", ידיעות החברה לחקירת ארץ ועתיקותיה, ב (תרצ"ד-תרצ"ה), עמ' 39-44. על המשמעות ראה להלן בסעיף ה.

18 במיוחד שהספרי, ירושלמי, בראשית רבה ומדרש תנחומא הם מדרשים קדומים ביותר. לב אהרן.

19 ראה עוד הסבר על פי המדרש (בראשית רבה פרשה נג, יד): כלי יקר יהושע יג, ט עמ' 241; קהלת יעקב שם ד"ה מלך יריחו בהסבר השני; הרב אליעזר קשתיאל, אשר בחר בנביאים טובים יהושע, עמ' 197-194.

21 דעת מקרא, יהושע יב, עמ' קד. על החזרה על אותן מילים (מעין "פזמון חוזר") ראה ריה"ל, ספר הכוזרי, מאמר שני, סעיף ע.

ויחידו של עולם. לדעת גדולי הדרשנים ובעלי הסוד דבר זה נרמז במספר "שלושים ואחד", שהוא בגימטריה כמניין א-ל²². בגלל דתם, כוחם הצבאי ועוצמתם הכלכלית, הם ראו את עצמם כעומדים מול האֱלֹהִים - יחידו של עולם. לפיכך²³ לא מוזכר ברשימה שם שמים, ואין בה לא הודאה לקב"ה ולא דבר חיובי על ייעודם של ישראל, שהרי היא משקפת את תפישת עולמם של אותם מלכים הרואים עצמם כמנהיגי העולם בכוחם ועוצם ידם. יש בה רק את מפלתם של מלכים רשעים אלו. כך החזרה הקבוע על 'אֱלֹהִים' מנגידה בין 'אֱלֹהִים' זה המבטא את האלילות והכפירה, ובין ה'אֱלֹהִים' האמיתי - אין עוד מלבדו²⁴.

הגר"א הוסיף, שאמנם ישראל ניצחו שלושים ואחד מלכים, אך לא סיימו את כיבוש כל הארץ ולא הכניעו את כל מלכי כנען, שהרי 'וְהָאֶרֶץ נִשְׁאָרָה הַרְבֵּה מְאֹד לְרִשְׁתָּהּ' (יהושע יג, א). מחותנו של הגר"א, בעל חיי אדם, מביא זאת בשמו. הגר"א נשאל פעם בפורים²⁵ למה אמרו חז"ל (מגילה טז, ב): "כל השירות אריח על גבי לבינה חוץ מזו ושל מלכי כנען, שלא תהא תקומה למפלתן", והוי ליה למימר שלא היתה [=לשון עבר] תקומה למפלתן? והשיב לו [הגר"א] בקיצור: אם תבין פסוק זה בפרשת עקב (דברים יא, ד): 'וְאֶשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוּסָיו וּלְרֶכֶבּוֹ אֲשֶׁר הִצִּיף אֶת מִי יָם סוּף... וַיִּבְרָא ה' עַד הַיּוֹם הַזֶּה', ותמה הרמב"ן וזו לשונו: לא הבינותי טעם 'עַד הַיּוֹם הַזֶּה' כי כל המתים בים אבדו עולם הם, ואז יתישב גם כן מאמרם ז"ל. ואמרתי לו: עדיין לא הבנתי, ואמר לי: ולמה לא תבין, והלא כתיב: 'סוּסָיו' ו'ר' [ו]כבו'. ואז הבינותי כוונתו ואמרתי העניין בפניו ושמע, ונראה שהודה שיפה כוונתי. והעניין, כי 'רוכבו' הוא השר, כמו שאמרו ז"ל על פסוק (שמות יד, ל): 'יִרְאָה יִשְׂרָאֵל אֶת מִצְרַיִם מֵת', 'מתים' לא נאמר, אלא זה השר. וזה שאמר הכתוב 'אֲשֶׁר הִצִּיף', והוא כמו שכתב

22 חיד"א, חומת אנך יהושע יב, כד; רמ"ד (הרב משה דוד) וואלי, מזרח שמש, פרק יב, עמ' צא. הרב יעקב פארדו, קהלת יעקב (שם ד"ה מלך יריחו) הסביר זאת על פי תורת הסוד: והיותם ל"א (31 מלכים)... כי יש קליפה נגד עולם: עשייה, יצירה ובריאה; ועשר ספירות, ובכל אחד מהם להבדיל דוגמת הקדושה, אך נגד עולם האצילות אין להם בניין ספירה... אם כן הוּא להו ל' ספירות בכל ג' עולמות - עשייה, יצירה ובריאה שלהם, וכנגדם הם שלושים המלכים הנזכרים פה. ולהיות שרוח הקדושה היא המחיה את כולם, אם כן הוּא להו ל"א... ולזה מסיים 'כָּל מַלְכִּים שְׁלֹשִׁים וְאַחַד', כלומר, אל תתמה שהלוא בג' עולמות שלהם הנזכרים ליכא אלא שלושים ספירות, ואיך נמנו כאן ל"א? לזה מסיים 'כָּל מַלְכִּים שְׁלֹשִׁים וְאַחַד', [וְאַחַד] הוא המחיה את כולם.

23 הרב עדיאל לוי, שמעתי 165 (תשס"ו), "שירת המלכים", עמ' 40, בתוספת נופך.

24 ראה דברים מופלאים של הרב הוטנר זצ"ל, המובאים בפרק "זכרונות" ב"ספר הזכרון לרב י' הוטנר" (עמ' פה): "כששמע על יצירת ה"אנשלוס" [סיפוח אוסטריה ל"רייך השלישי" ב-1938 תחת הנהגתו של הצורר הנאצי] עם הכרזת סיסמתם: 'איין פאלק, איין לאנד, איין רייך, איין פיהרער' (עם אחד, ארץ אחת, מלכות אחת, מנהיג אחד), העיר שיש לשמוע בזה, ה'אחד' של עמלק. עמלק פארקוועטשט די אויגען (עוצם עיניו)... וצועק: "א-ח-ד", על המרכבה הטמאה שלו... הסוד העתיק של זה לעומת זה".

25 הגדת חיי אדם בספר תולדות אדם פירוש על ההגדה.

בזהר: מת על שפת הים העליונה, שרוצה לומר שהים העליון צף עליו ושטף כל הניצוצות הקדושים שנבלעו בו על דרך 'וְזָרְקֵי עֲלֵיכֶם מִיַּם טְהוֹרִים', ולכן 'וַיֵּאבְדֻם ה' עַד הַיּוֹם הַזֶּה', כי נעשה כמצולה שאין בה דגים ואינו חוזר וניעור להיות בו שום ניצוץ קדושה. מה שאין כן בני המן וכן מלכי כנען, כי בעבור שהשאירו מהם ישראל למטה, לא מחה ה' גם השרים מלמעלה, ולכן לא אמרו 'שלא היתה תקומה'²⁶.

1. הרמז בתורה

בהבטחת הארץ ליצחק (בראשית כו, ג-ד) נאמר פעמיים: 'אֵת כָּל הָאֶרֶץ הָאֵל': בפס' ג' 'כִּי לֹד וְלִזְרַעְךָ אֶתְּן אֵת כָּל הָאֶרֶץ הָאֵל', ובפס' ד' 'וְנָתַתִּי לְזֶרְעֲךָ אֵת כָּל הָאֶרֶץ הָאֵל'. למה זה נאמר פעמיים, ומדוע בפס' ג' נאמר 'אֶתְּן' בלשון עתיד, ובפס' ד' נאמר 'נָתַתִּי' בלשון עבר?

בעל הטורים (פס' ג') וחזקוני (פס' ד') כתבו ש'הָאֵל' הוא רמז ל"א מלכים שכבש יהושע. ונראה לומר שזה נאמר פעמיים - אחד כנגד המלחמה הפיזית ואחד נגד המלחמה הרוחנית. במלחמה הפיזית נאמר לזרעך 'אֶתְּן' בלשון עתיד, כי דבר זה יהיה בימי יהושע; במלחמה הרוחנית נאמר 'נָתַתִּי' בלשון עבר מפני שהקב"ה מבחינתו כבר נתן את שרי המלכים לישראל, עכשיו תפקידם לנצח אותם²⁷. אך בגלל שישראל לא סיימו את הכיבוש והשאירו חלק מהעמים, לא מחה ה' גם את השרים מלמעלה. לכן דבר זה יהיה לעתיד לבוא ואז - 'וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרְעֲךָ, כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ'²⁸.

עניין זה נרמז דווקא אצל יצחק אבינו שאצלו בא לידי ביטוי הקשר המיוחד לארץ ישראל. הוא היחיד שלא יצא מהארץ גם בזמן רעב (בראשית כו, א-ג), זרע בארץ (שם כו, יב) ונאבק על החזקה בארץ. שהרי המאבק על הבארות עם פלשתים (שם כו, ט-כג) היה על השאלה מיהו הבעלים שלה.

2. שירת ל"א המלכים בספר תהלים

הניצחון על שלושים ואחד מלכי כנען היה ציון דרך לאומי בעם ישראל והשאיר חותם על הדורות הבאים. דוד המלך מזכירו בספר תהלים (קלה, יא): 'לְכָל מַמְלָכוֹת כְּנָעַן', כשהוא מפרט ניצחונות גדולים בישראל. ובספר ציוני על התורה כתב²⁹ שהלל

26 ועי' פירוש אגדתי נוסף בתוספות יום טוב על המשנה האחרונה של מסכת עוקצין.

27 בברית בין הבתרים בה מבטיח ה' את הארץ לאברהם נאמר (בראשית טו, יח): "לְזֶרְעֲךָ נָתַתִּי אֵת הָאָרֶץ הַזֹּאת" בלשון עבר, ולא בלשון עתיד כנאמר בהבטחות הקודמות: "לְזֶרְעֲךָ אֶתְּן" (בראשית יב, ז); "לֹד וְלִזְרַעְךָ" (שם יג, טו). הרמב"ן (שם, טו, יח) הסביר שבברית בין הבתרים נתן ה' את הארץ לאברהם בפועל, ולכן נאמר "נָתַתִּי", אלא שאברהם צריך להוציא זאת מהכוח אל הפועל וליישם את בעלותו על הארץ.

28 הסבר נוסף של החתם סופר נמצא בתורת משה על התורה, בראשית פרשת תולדות ד"ה גור בארץ הזאת (דף יז, ב).

29 רבי מנחם ציוני בספר ציוני על התורה במדבר כא, יז ד"ה אז ישיר ישראל, ירושלים תשכ"ד, דף סד, ב. חי במאה השניה לאלף השישי.

הגדול (תהלים קלה-קלו) חיברו תחילה משה רבנו לאחר הניצחון על סיחון מלך האמורי ועוג מלך הבשן, והוסיף עליו יהושע את הניצחון שלושים ואחד מלכי כנען, ודוד נטלו ושם אותו בספר תהלים:

כתב הרי"ח [=הרב רבי יהודה חסיד], זה הלל הגדול³⁰, שאחר שניצולו מסיחון ועוג ועברו נחל ארנון נעשה זה השיר, והיה כתוב בחומש עד שבא דוד המלך ע"ה והסיר מזמור דמשה וחברו בתהלים. ותדע שכן הוא, ש'נתן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו, הודו לא-ל השמים כי לעולם חסדו' (תהלים קלו, כה) קאי על המטיר להם לחם מן השמים [=מן]. ובא יהושע ועשה מזמור שני 'שעמדים בבית ה' (שם קלה, ב) והוסיף רק חידוש אחד, 'לכל ממלכות כנען' (שם פס' יא)³¹, רוצה לומר, על ידי נעשה נס זה. וכשדוד כיבש הוסיף גם הוא 'ברוך ה' מציון שכן ירושלים הללו ה' (שם, כא). וזה היה דרכם בימים ההם, כשהיו מתקנים השיר על הנס היו חוקרים על באר טוב, שנאמר: 'במקהלות ברכו אלקים ה' ממקור ישרא'.

ויתכן שפסוקי הלל הגדול (פרקים קלה-קלו) נכתבו אריח על גבי אריח, כמו ל"א המלכים ביהושע, ללמד שיהושע כתבם והם המשך לנאמר שם. בתהלים (קלו, יז-כב) נאמר:

למַפְּחָה מַלְכִּים גְּדֹלִים כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
וַיַּהֲרֹג מַלְכִּים אֲדִירִים כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
לְסִיחוֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
וַיַּלְעוֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
וַיִּתֵּן אֶרֶצָם לְנַחֲלָה כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.
נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ.

רש"י (פס' יז) פירש: מלכים גדלים - כאן רמז שלשים ואחד מלכים, והשוה להם

30 דעת מקרא (תהלים קלו, עמ' תקיט): איזהו הלל הגדול? 'הודו לאלקי האלקים כי לעולם חסדו, הודו לאדני האדנים כי לעולם חסדו, והוא מזמור קל"ו שבספר תהלים (תוספתא תענית פ"ב; ירושלמי פסחים פ"ה ה"ז). מצינו בדברי חז"ל דעות שונות מהו הלל הגדול? בתוספתא (תענית ג, ה) נאמר: איזהו הלל הגדול? - 'הודו לאלקי האלקים כי לעולם חסדו, הודו לאדני האדנים כי לעולם חסדו' (כלומר: מזמור קלו). ובירושלמי פסחים פ"ה ה"ז; תענית פ"ג הלכה יא) נאמר: איזהו הלל הגדול? ר' פרנך בשם ר' חנינה: הודו לאלקי האלקים (כלומר: מזמור קלו כשיטת התוספתא שהבאנו לעיל). אמר רבי יוחנן: ובלבד משעומדים בבית ה' (כלומר: שני המזמורים קלה-קלו, וכן נאמר במפורש בהמשך הדברים בירושלמי: באלן תרתין פרשיתא - באלו שתי הפרשיות). להלכה נפסק ש'הלל הגדול' הוא מזמור קלו לבדו, וכן אנו נוהגים למעשה, שב'הגדה של פסח' לאחר שגומרים 'הלל המצרי' אומרים 'הלל הגדול', שהוא מהודו לה' עד 'על נהרות בבל' שהם כ"ו כי לעולם חסדו' (אורח חיים, הלכות פסח, סימן תפ, סעיף א). וכן נפסק להלכה (שם הלכות תענית סימן תקעה סעיף יא).

31 בדעת מקרא: 'ולכל ממלכות כנען' - והרג כל ממלכות כנען, והכוונה לממלכות שלשים ואחד המלכים שהכה יהושע (יהושע יב, כד). פירוש אחר: 'ממלכות כנען' - מלכי כנען, כמו: 'ישמתי פקדתיך שלום' (ושעיהו ס, יז) - פקדיך, כעדות התקבולת: 'ונגשיך צדקה'; ובלשון המשנה: ונאכלין לזכרי כהונה - לזכרי הכהנים.

פרעה וחילו ומכת מצרים למלכים אדירים קשים מהם, שקול סיחון כנגד כולם כל אחד לעצמו, וכן פירש למעלה (קלה, יא) לסיחון מלך האמורי ולעוג מלך הבשן ולכל ממלכות כנען. כן באגדה (שוחר טוב קל, יא). לעומתו רד"ק סובר שלא נזכרו כאן מלכי כנען: "ולפיכך לא זכר בזה המזמור 'ממלכות כנען' כמו שזכר למעלה ממנו (תהלים קלה, יא), לפי שאמר בזה המזמור 'כִּי לְעוֹלָם חֲסָדוֹ', ו'ממלכות כנען' שנתן להם (שם) אמת היה לא חסד, כי כבר נתנה לאברהם אבינו³²; אבל ארץ סיחון ועוג, שלא נתנה לאברהם ונתנה להם, זה היה חסד". והמאירי הוסיף שלא הזכיר ממלכות כנען כי סמך על מה שהזכיר בתהלים קלה (פס' יא).

ה. "שירת הפרות" – תשלומי שירת ל"א המלכים³³

כהשלמה לשירת שלושים ואחד המלכים, באה פרשת השבת של ארון ברית ה' משדה פלשתים, המתוארת בשמ"א פרק ו. ארון הברית נשבה בידי הפלשתים במלחמת אפק (שם פרק ד). לאחר מהומת מות שחולל בערי הפלשתים הם מחליטים להחזיר את הארון לישראל, ולשים בצדו צלמי זהב "לאשם" ככופר נפש. נראה שהכתוב רומז שיש בה בפרשת השבת הארון משום תיקון לאותו סיבוב ועקיפת ארץ הפלשתים ביציאת מצרים (שמות יג, יז). כאן הדבר נעשה במהלך ישיר³⁴, לעיני פלשתים שרואים בהשבת הכבוד לישראל, ועיניהם כלות. בסופו של סיפור השבת הארון, לאחר שאנשי בית שמש מעלים עולות וזבחי תודה לה', שבים סרני פלשתים לעקרון, והכתוב מפרט, באופן תמוה, את מספר טחורי הזהב והעכברים אשר נתנו הפלשתים "אָשֶׁם" לה': 'לְאַשְׁדּוֹד אָחָד, לְעָזָה אָחָד, לְאַשְׁקֶלוֹן אָחָד, לְגֵת אָחָד, לְעֶקְרוֹן אָחָד'. נוסח הכתוב הוא במתכונת "שירת המלכים", ובכתר ארם צובה גם צורת הכתיבה היא כמו שירת ל"א מלכי כנען (אולם בשלושה טורים). נראה שהכתוב בא ללמדנו שלמרות שעדיין לא נכבשה ארץ הפלשתים, שהיא מכלל ארץ ישראל, ולשעה קלה הגיעו ערלים אלו להכרה באלוקי ישראל האחד (ותעיד על כך שורתה הראשונה של השירה הנפתחת ב"אָשֶׁם לה"),

32 וכן כתב רבינו בחיי, כד הקמח פסח ג [כתבי רבינו בחיי מהדורת הרב חיים דוב שעוול, ירושלים תש"ל, עמ' שכג]. ראה מה שהקשה עליהם הרב יעקב עמדין, סידור היעב"ץ, עמודי שמים סידור בית יעקב, ח"א, מהדורת יוסף שלום וינפלד, ירושלים תשנ"ג, עמ' תשיב.

33 הרב ישראל אריאל, פני לבנה, ירושלים תשס"ג, עמ' 133. הרב עדיאל לוי, "שירת המלכים", שמעתי 165 (תשס"ו), עמ' 41-42.

34 חז"ל (עבודה זרה כד, ב) פירשו: 'יִשְׁרָנָה' זו, גם מלשון "שירה", שאמרו הפרות שירה. כלומר, הן הכירו בעוצמת הנס, ושינו טבעם שלא לחזור לאחוריהן אל העגלים הרכים שהותירו מאחור, אלא להתמיד בהילוכם הישר במסילה, ואילו ישראל נאלצו לעקם דרכם לאץ ישראל, מבלי לעבור בארץ פלשתים, שכן לא רצה לשנות טבעם ולהתערב בבחירתם החופשית (עיין רמב"ם "מורה נבוכים" חלק ג, פרק לב).

שלא כמלכי כנען בשעתם שהעמידו את כבוד מלכותם מעל למלכות שמים, ולכן אבדו. בזה מצטרפת שירת ניצחון זו לשירת המלכים, ומתוקנת במידת מה הרשימה החסרה, שהרי נאמר (יהושע יג, א-ב): 'וְהָאָרֶץ נִשְׁאַרָה הַרְבֵּה מְאֹד לְרִשְׁתָּהּ. זֹאת הָאָרֶץ הַנִּשְׁאַרְתָּ כָּל גְּלִילֹת הַפְּלִשְׁתִּים ... חֲמִשָּׁת סָרְנֵי פְּלִשְׁתִּים, הָעִזְתִּי וְהָאֲשֻׁדִּי הָאֲשֻׁקְלוֹנִי הַגִּתִּי וְהָעֶקְרוֹנִי וְהָעֵוִים'.

סיכום ומסקנות

א. רשימת שלושים ואחד מלכי כנען לא נזכרה בין עשר השירות בחז"ל, ועל פי תוכנה אינה שירה אלא רשימה, אך על פי חז"ל והמסורה היא כתובה בתבנית של שירה ויש בה הלכות שירה.

ב. צורת כתיבתה "אריח על גבי אריח ולבנה על גבי לבנה" מרמזת שלא תהא תקומה למפלתן של גויים אלה, והיא נקראת שירה לפי שמפלת הרשעים היא כעין שירה, שנאמר 'וּבְאֶבֶד רְשָׁעִים רָנָה'. בנוסף נראה שהיא נקראת שירה גם בגלל צורת כתיבתה בשני טורים כשכל אבן עומדת על אבן שמתחתיה במדויק, כך שהקיר חלש ובדחיפה קלה יתמוטט.

ג. שירה נכתבת בסיום תקופה. הניצחון על שלושים ואחד מלכי כנען הוא סיום תקופת יהושע כמנהיג וכובש הארץ, ופתיחת תקופה חדשה בה השבטים צריכים לסיים בעצמם את כיבוש נחלותיהם שהרי 'וְהָאָרֶץ נִשְׁאַרָה הַרְבֵּה מְאֹד לְרִשְׁתָּהּ'. לכן אין כאן סיום שלם של כיבוש הארץ אלא סיום שלב במלחמה. רשימה זו נכתבה לכבודו של יהושע כובש הארץ ולא לכבודם של ישראל, לכן נכתבה בצורה של שירה ולא בסגנון של שירה. לפי דעה אחרת – לדעת חז"ל (במדבר רבה כב, ו): "בגנותו [של יהושע] ספר הכתוב, שהיה מתכוין לדחות את כבוש הארץ כדי להאריך ימיו". בגלל גנות זו אין בכתוב סגנון של שירה והמקרא מסכם את פעלו ברשימה בצורת שירה שהיא בדרגה נמוכה יותר מסגנון שירה.

ד. במספר 'שְׁלֹשִׁים וְאַחַד' ובפזמון החוזר 'אַחַד' קיים רובד נוסף, והוא עימות בין תפיסתם האלילית של מלכי כנען לבין אמונתם של ישראל בה' אֶחָד.

ה. בעל הטורים מצא רמז בתורה לרשימה זו. בהבטחה על הארץ ליצחק (בראשית כו, ג): 'לְךָ וּלְיִצְחָק אֶתְּן אֶת כָּל הָאֶרֶץ הַזֹּאת' – 'הָאֵל' רמז ל"א מלכים.

ו. דוד המלך מזכיר את הניצחון על ל"א מלכי כנען כשהוא מפרט ניצחונות גדולים בישראל בספר תהלים (קלה-קלו) בהלל הגדול: 'לְכָל מַמְלָכוֹת פָּנְעָן' (קלה, יא). לדעת רש"י נזכרו גם בפסוק לְמִפְּנֵי מַלְכִּים גְּדֹלִים (שם קלו, יז).

ז. כהשלמה לשירת שלושים ואחד המלכים באה פרשת השבת של ארון ברית ה' משדה פלשתים (שם"א ו, ו). צורת כתיבתה היא כמו שירת ל"א מלכי כנען וגם נוסח הכתוב הוא במתכונת "שירת המלכים". נראה שהכתוב בא ללמדנו, למרות שעדיין לא נכבשה ארץ הפלשתים, שהיא מכלל ארץ ישראל, אך לשעה קלה הגיעו ערלים אלו להכרה באלקי ישראל האחד.

הרב יהושע ענבל

האם ראו חז"ל את הצניעות כהלכה מחייבת?

פתיחה
דין "ערוה" בהלכה
האם יש איסור לחשוף 'ערוה'
גילוי ראש לאשה נשואה
שש התייחסויות של חז"ל לחשיפת 'ערוה'
סיכום

פתיחה

"עיקרי ההלכות אצילות, ורק ע"י צמצום אחר צמצום הם משמשים גם בעולם המעשה", קובע החזו"א (או"ח סד, ג). ההלכה היא ביטוי של הערך הנאצל, שהוא עמוק ורחב מההגדרות הספציפיות של מעשים מסוימים אסורים או מותרים. פסיקת ההלכה היא ה'צמצום' המתחשב בצורך של האדם להוראות ברורות של אסור ומותר. לעומת ההלכה תחום המידות הטובות לא נמסר ל'צמצום' זה של ההלכה כי הוא ניצב מעליה, ולכן יש יכולת לאדם לחיות את הערך עצמו, ולנהל על פיו את מעשיו, כל עוד אין הוא פוגע בהלכה.

קיימת הרגשה שגם ערך הצניעות לא תמיד ניתן לצמצום, ואף אין הצמצום מועיל לו. אדם שאינו מרגיש את הערך שבצניעות לא יהפוך לאדם צנוע בצייתו לכללים מסוימים. ובכל אופן, פוסקי ההלכה בכל הדורות התייחסו לביטויים המעשיים של הצניעות כהלכה פסוקה, המתורגמת למעשים מסוימים האסורים או מותרים. מטרתו של מאמר זה היא לדון במקורות חז"ל העוסקים בנקודה זו, ולברר אם קיימות הלכות צניעות – או שמדובר על מידות והנהגות. למעשה מכיוון שההלכה כבר נפסקה בשולחן ערוך ובשאר הפוסקים הדיון הוא תיאורטי, והוא מכוון יותר כלפי מחקרי הלכה מודרניים המטילים ספק בהצדקה של פסיקות הלכתיות שונות בנושא. תופעה זו קיימת היום בהרבה נושאים הלכתיים, ולא רק בענייני צניעות. פעמים רבות מדובר בשילוב של חוסר ידע, או התעלמות מכללי ההיסק של ההלכה, עם חוסר מיומנות והבנה מוטעית של מקורות ההלכה. חשוב להדגיש שוב שגם במקרים שהטענות קבילות מבחינה הלכתית תיאורטית – ההלכה למעשה נקבעת בידי פוסקי ההלכה המוכרים, המכריעים בין האפשרויות השונות על פי הבנתם ושיקול דעתם, והסכמת הפוסקים היא זו שמחייבת¹.

1 מאמרו של פרופ' נדב שנרב (היש בסיס הלכתי לקוד לבוש לנשים? אקדמות כט), הקובע בין השאר ש"חייב על האשה לכסות חלקים כאלו ואחרים מגופה אינו קיים כלל בהלכה"

ואכן, יש מקום לעיין בהתייחסויות שונות של חכמים לנושא הצניעות, ולבדוק האם ראו פרטים מסוימים כחובות הלכתיות מוגדרות - או שדבריהם בענייני צניעות אינם אלא חלק מערך עליון המכווין את האדם לפי הרגשתו ומדרגתו, והם אינם ניתנים להמרה להלכות מדויקות ומחייבות.

דין "ערוה" בהלכה

חכמים מגדירים חלקים בגוף האשה כ'ערוה': טפח באשה ערוה, שוק באשה ערוה, קול באשה ערוה (ברכות כד, א). הסוגיא שם עוסקת בדיני תפילה, וההלכה אוסרת על גבר להתפלל מול ערוה משום הרהור². אך האיסור של קול באשה ערוה מובא בגמרא (קידושין ע, א) כאיסור עצמאי בלי קשר לקריאת שמע³. מקורות הלכתיים רבים קובעים זאת כעובדה פשוטה גם לגבי שאר ה'ערוות' המוזכרות במאמר זה: "חילוקי איסורי העברות שבתורה... כגון ראיית העריות שהן איסור, וכדאמרינן טפח באשה ערוה שער באשה ערוה קול באשה ערוה" (תשובות הגאונים 'שערי תשובה' סי' כט; האשכול [מהד' אלבק] הל' ע"ז דף קצב, א). "שוק באשה וקול באשה ושער באשה הכל ערוה ואסור להסתכל בהן" (בעה"מ); "שער באשה ערוה קול באשה

(עמ' 38), ובהמשך מוסיף ואומר: "קשה לראות שחכמים ראו בחשיפת הגוף או בצפייה בה משום עבירה" (עמ' 41), עורר אותי לכתוב את הדברים. קדמו פרופ' ליבוביץ', שכתב: "אין הלכה בנוגע ללבוש האשה. צניעות היא לפי רוח המקום והזמן, ואינה ניתנת להגדרה" ("רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ'" עמ' 154). קביעתו ש'אין בסיס הלכתי לדיני צניעות', בעוד שמאמרו כולל בס"ה קובץ הצעות פרשנות מוטעות, או שבמקרה הטוב נדחו ע"י ראשונים ואחרונים ולכן אינן רלוונטיות להלכה, רק מטעה את הקוראים הלא-בקיאים, ובירוריו אינם מוסיפים דבר לבירור ההלכה. להלן אתייחס לחלק גדול מהצעותיו ופירושו באותו מאמר ובתגובתו בהמשך הגיליון שם.

2 פרופ' שנרב שם טוען שטעם איסור תפילה מול ערוה הוא משום 'בזיון' ולא משום 'הרהור', ומנסה להוכיח את דבריו מן האיסור לקרוא גם נגד ערוות גוי וערוות קטן, וכן מאיסור 'לבו רואה את הערוה'. והוא מסכם: "אם גילתה החשיפה את מה שדרכו לכסות אסור לקרוא קריאת שמע כנגד החלק החשוף. למעשה אפשר לומר שהדינים בסימן זה אומרים שאדם, ואחת היא אם הוא גבר או אשה, שגילה מבשרו מה שאין הדרך לגלותו, יוצר מצב של בזיון, ואין לקרוא כנגדו קריאת שמע" (עמ' 40). אך זה אינו נכון כלל. באשה כל גילוי של טפח ממקום שהדרך לכסותו בכל מקום בגוף אוסר את התפילה, ואילו בגבר אך ורק מה שמוגדר כ'מקום הערוה'. אפילו העגבות לפי ההלכה "אין בהם משום ערוה", וכי יעלה על הדעת שהם מקום ש'הדרך לגלותו'? ולא זו בלבד, אלא אותו טפח מגולה שאסור לגבר להתפלל מולו אינו אוסר על האשה להתפלל מולו. ההבדל הוא לא בבזיון, אלא שהרהור צניעותי מטריד שייך רק בגבר. מכל זה ברור שמלבד הדין של איסור ברכה מול ערוה משום בזיון - קיים גם איסור נוסף של ברכה מול דבר שגורם הרהור. וכי ברכה בעת שמיעת קול אשה נחשבת כ'בזיון'? איסור זה יכול לנבוע רק מדין נפרד של ברכה 'במקום הרהור'.

3 וכן ברש"י סוטה מח, א; רבינו יהונתן על הרי"ף סנהדרין מח, ב; פסקי רי"ד ותוס' רא"ש ברכות שם; ספר חרדים מצוות ל"ת מד"ק ומד"ס ג.

ערוה, פירש ר"י כל זה איירי להסתכל בה, אבל לעניין קריאת שמע שרי לקרות אם ראש אשה מגולה" (האגודה); "והא דאמרו שער באשה ערוה היינו להסתכל בה, אבל לקרות לא... כך פי' רבינו טוביה בשם ר"ת. ושמואל דאף טפח באשה ערוה הכי פירושו" (ריקאנטי כו); וכך כתבו עוד הרבה ראשונים: אהל מועד שער ק"ש דרך ה; או"ז הל' טהרת ק"ש סי' קלג; 'על הכל' סי' יח; כס"מ הל' ק"ש פ"ג הל' טז בדעת הרמב"ם; רא"ש ברכות פרק שלישי סי' לז (מובא בב"י או"ח סי' עה); רבינו ירוחם תוא"ח נתיב ג; ועוד. בשו"ע נפסק: "אפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור, והמתכוין לאחד מן הדברים האלו מכין אותו מכת מרדות" (אה"ע סי' כא סע' א). ברור אם כן שהמאמר 'טפח באשה ערוה' הינו מאמר עצמאי, הקובע שגילוי טפח הוא גילוי ערוה. ברור בתלמוד ובפוסקים שכל טפח מגולה באשה אסור בהסתכלות, כאשר ההסתכלות במקומות המוצנעים שבה מוגדרת בהלכה כקריבה לערוה, שלדעת הרמב"ם היא איסור מהתורה (עי' ש"ך יו"ד סי' קנז ס"ק י), ולכן גם הסתכלות בכלל. אבל לדעת הרמב"ן האיסור מדרבנן, וראה שם אם באביזריהו דרבנן גם קיים דין יהרג ואל יעבור. וכן מובאת מחלוקת הפוסקים הזו אם איסור הסתכלות באשה הוא מן התורה או מדרבנן בב"ש אה"ע סי' כא ס"ק ב⁴. אי אפשר להתעלם מהמקורות הברורים האלו, ולהזדקק ללימודים עקיפים מסיפורים ודינים צדדיים.

האם יש איסור לחשוף 'ערוה'?

איסור הסתכלות בערוה מוטל על הגבר; האם יש לאשה שייכות לאיסור זה? יש שנזקקו כאן לדין 'לפני עיור'; הדברים בוודאי נכונים, אמנם סבורני שאין זה סביר לשקול שאלות קיומיות של חברה ערכית ומחויבת להלכה רק בפורמט של 'לפני עיור'. שאלת 'לפני עיור' עולה על הפרק למשל במקרה שאדם פותח חנות לממכר חזיר לגויים, והוא שואל מה עליו לעשות אם יהודי משומד נכנס לחנותו. אין מדובר כאן רק על 'רוח ההלכה' או על יישום הדרישה שעל עם ישראל להיות 'ממלכת כהנים וגוי קדוש', אלא על אורח חיים המבוסס על שמירת מצוות. במקרה זה מציאת אי אלו פרצות בדין 'לפני עיור' לא רלוונטית כלל לשאלה האם החברה מעוניינת ומקבלת על עצמה את שמירת ההלכה - או לא. במידה והתשובה חיובית

4 אריכות רבה יש בדברי חז"ל והפוסקים ראשונים ואחרונים על 'המסתכל בנשים', ואי אפשר להפריד בין ההפלגה באיסור זה ובין הדיון על היתר הסתכלות בטפח מגולה במצבים שונים כדלהלן. ראה גם ב"ח ריש סי' עה: "וזה אסור בכל מקום אפילו ברחובות, ויש חיוב על כל אדם להביט כפי האפשר למטה כשהולך בשוק". ההולך במקום שנשים מכבסות 'רשע הוא' מכיון שנגלה חלק מרגליהן (ב"ב נז, ב), וההולך אחרי אשה בנהר אין לו חלק לעוה"ב (ברכות סא, א) כי מגבהת בגדיה (רש"י). ובירושלמי חלה פ"ב: "הדא אמרת לברכה, אבל להביט אפילו כל שהוא אסור".

- אין אפשרות לקיים מציאות 'נורמלית' בה הציבור נכשל באופן תמידי באיסור. אין אפשרות שמציאות אסורה תהפך לכתחילה למציאות תמידית, זוהי סתירה פנימית.

מכיוון שברור שבימי חכמים לא היה גילוי טפח נהוג אצל נשים, והמקורות התלמודיים הרבים מלמדים כי חשיפת זרועה של אשה, או חלק מרגלה, הייתה עלולה להתרחש אך ורק כאשר היא רוכנת על הכביסה או על הלישה או כאשר היא עוברת בנהר, הרי שמציאות זו היא מרכיב בסיסי בעולמה של ההלכה. הדיון במשמעותו של מרכיב זה לא יכול להיעשות ע"י קביעה סתמית שלא מסתבר שיש כאן לפני עיור⁵. כמו כן אין להניח שמעולם לא עלה על דעת אשה לגלות את זרועה או את רגלה להנאתה; מתוך שאפשרות זו אינה מוזכרת כלל ניתן להניח שזו לא הייתה תופעה לגיטימית⁶. וכ"כ רבינו יונה (אגרת התשובה קנט): "וצריכה שתהא נזהרת שלא יסתכלו בה בני אדם חוץ מבעלה, שהמסתכלין בפניה או בידיה יורדין לגיהנם, והיא ענושה בעונש כל אחד ואחד מהם מפני שהחטיאה אותם ולא נהגה צניעות בעצמה ונכשלו בה" (וכן בארחות חיים הל' כתובות).

גם לו נניח שאין איסור לפני עיור בדבר, עדיין קיים בסיס הלכתי מדוקדק לשאלה 'באיזה גילוי של הגוף אסור לגבר להסתכל'. כאן יש מקום לבדוק פרט אחרי פרט ביחס לדרכי הלבוש המקובלות והקיימות בזמננו, ולהתאימן לדיני טפח באשה, שוק באשה, שער באשה, וכו'. קוד הלבוש הזה רלוונטי לחברה שאינה מעוניינת להכשיל את הגברים שבה באיסור, גם אם אין על הנשים איסור פורמלי להכשיל אחרים איסור. האם אין להבין חברה דתית שאינה רוצה בקרבה את אלו שאינם מעוניינות למנוע את האיסור?

5 פרופ' שנרב טען שמדובר במצב של חד עברא דנהרא, שכן "הרוצה לעבור עבירה יכול לעשות זאת גם ללא הסיוע של הזולת, מובן שבימינו מי שמעוניין להביט בנשים שלבושן אינו צנוע אינו זקוק לעזרתן של שומרות המצוות דווקא" (עמ' 39). אולם הדברים אינם נכונים; אין קשר בין אשה אחת לרעותה, והנכשל באשה זו ובאחרת עובר על דיני הצניעות גם בזו וגם באחרת, מלבד העובדה שישנם ב"ה מקומות רבים בהם הרוב או אפילו הכל לבושות בצניעות חוץ מאשה זו. ראוי לציין שכבר הרשב"ץ פסק שיש בגילוי ערוה משום 'לפני עיור' (וכ"כ הגרי"פ על רס"ג עשה צו והגרשז"א במנחת שלמה ח"ג סי' קג אות טו). גם המשך דבריו של פרופ' שנרב, שדין מסייע ולפני עיור אינם נוהגים במצב שבו אדם חי את חייו הנורמליים, ועובר העבירה משתמש בו כדי לעבור עבירה (עמ' 39), אינם מן העניין; המציאות בה השכן רואה את שכנתו בלבוש לא צנוע היא בלתי נמנעת, והשכנה אינה רק 'חיה את חייה' - אלא בוחרת להתלבש באופן המכשיל את שכניה, לכן אפשר להחיל כאן גם את דין לפני עיור. גם טענתו שאין לפני עיור כשהמכשיל אינו בר חיובא באותה עבירה (שם) שגויה - האשה ברת חיובא בעבירה של גילוי עריות ואביזריה, למרות שלא נאסרה עליה ההסתכלות בגבר.

6 יש לציין שהלכה פסוקה היא שאשה הקורעת בגדה על אביה או אמה צריכה לקרוע באופן שהמקום יישאר מכוסה ("מחזרת הקרע לאחוריה"). מקור הדברים במסכת מו"ק כב, ב וכפי הבנת המהר"ם מרוטנבורג, ודבריו נפסקו להלכה בב"י יו"ד סי' שמ.

גילוי ראש לאשה נשואה

ידועה הקביעה החז"לית "מכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו פרועות ראש" (מכלל דאסור, רש"י) לאחר נישואיהן. היוצאת וראשה פרוע עוברת על דת משה ו"דאורייתא הוא" (כתובות עב, א), והיא נחשבת "רשעה" (גיטין צ, א). קריאה כנה של המקורות לא מותירה ספק באשר לתפיסת חז"ל את מהות עניין גילוי הראש כאיסור דאורייתא⁷. בהתנהגות בלתי צנועה של אשה נשואה מצטרף גם הזלזול בקדושת הנישואין, אם כי הזלזול הזה אינו כרוך בהכרח באיסור⁸. מכאן שמה שהגמרא מגדירה מעשה זה כאיסור מדאורייתא אינו רק הפרת נישואין, אלא גם איסור כפשוטו⁹. קשה להוציא את דברי הרמב"ם מפשוטו (גירושין י, כב; שו"ע אה"ע סי' קיט סע' ד): "אשה רעה בדעותיה, ושאינה צנועה כבנות ישראל הכשרות - מצוה לגרשה"¹⁰.

7 על הטענה ש'דאורייתא' כאן אינו בהכרח כפשוטו, שכן מצינו עניינים בחז"ל שנאמר עליהם "דאורייתא" והם אינם אלא רמוזים בתורה אך תוקפו מדרבנן - יש להשיב שהיוצאים מן הכלל הבודדים אינם הכלל, כמו שהמקומות בהם 'אסור' אינו אלא מידת חסידות (תו' תענית יא, א ועוד רבים) אינם מבטלים את כל האיסורים שבחז"ל (לעיתים גם 'חייב מיתה' נאמר רק דרך הפלגה!). גם הדיון בגמ' מוכיח שמדובר על איסור ולא על הנהגה; הגמרא דנה "אי דת יהודית - אפילו קלתה נמי אסור" וכו', וזהו שיח הלכתי של איסורים, ולא של דברים שהם הנהגות בעלמא.

8 פרופ' שנרב טוען ש'טווה ורד כנגד פניה' אינו עבירה, "ברור שאין שום בעיה עקרונית שאשה תתקשט בורד ולא בחמנית" (עמ' 48), אך הראשונים חולקים עליו: רש"י מפרש שהיא טווה בשוק וכאשר עובר אדם היא משלשלת את החוט באופן שהוא יורד כנגד בית הערוה ומושך את העין לעקוב אחריו, וזהו סוג של רמז עבה שמשמעותו ברורה גם אם הוא נעשה ע"י חמנית. טענת שנרב שאין כאן עבירה היא טענה מעגלית, בהתאם לטענתו שבחשיפת הגוף אין עבירה. גם בתגובתו בעמ' 79 הוסיף שנרב ש"טווה בשוק אינו עבירה", בעוד שהוא מתעלם מכך שהגמרא מוסיפה "במגלה זרועותיה", ושוב מדובר על טיעון מעגלי. אף שמעשה בוטה שמהווה הפרה של הנישואין יכול להוות עילה לגירושין, אין זה אומר שלא תיתכן מציאות בה האפקט של המעשה יצטרף משתי משמעויות: בגידה, וגם הפרת ההלכה. לא כל מעשה של חוסר נאמנות מצדיק גירושין, וכמובן שלא כל עבירה הלכתית מצדיקה זאת, ולעיתים יש צורך בשתי המשמעויות יחדיו. במילים אחרות: הנכונות של האשה לפגוע בנישואין אפילו במחיר עבירה הלכתית, מגדירה את הפרת הנישואין ככזו.

9 איסור כרבלתא, שאותו קרע ר' אדא בשוק מאשה שהיתה לבושה בו (ברכות כ, ב), אינו "קריאה לגברים לעסוק בזנות" כדברי של פרופ' שנרב. בגד אדום הוא דרך לבוש של הגויים, וכי כל הגויים קוראים זה לזה לעסוק בזנות? בגד אדום אסור אף לגברים כדרך של פריצות. מקור נוסף המובא ע"י הרב שמואל אריאל בתגובתו שם עוסק בחיוב כיסוי הראש אצל אנוסה, כבמקרה אמנון ותמר. בעניין זה טועה פרופ' שנרב בדבר מקרא, הוא טוען בעמ' 80 שכשתמר נהפכה לאנוסתו של אמנון הרי "לא יוכל לשלח כל ימיו", בעוד שעל פי ההלכה הנישואין לאנס תלויים ברצונה של האשה, והיא אינה נשואה לו עד שהלה יישאנה. לפי הפשט תמר הייתה אחותו של אמנון, וברור שבאונס כזה אכן לא תהיה לו לאשה; ואמנם לפי אגדת חכמינו הייתה בת 'פת תואר'.

10 אין להוכיח דבר מהיתר גילוי השיער לנשים לא נשואות, כי "דווקא בדבר שאין רגילות

שש התייחסויות של חז"ל לחשיפת 'ערוה'

מספר סוגיות הלכתיות מתארות עיסוק בחשיפת מקומות שמוגדרים כ'ערוה', ויש לדון במשמעותן לעניין הלכות צניעות¹¹.

א. שמואל בדק באמתיה (נדה מז, א) כדי לברר את סימני הבגרות של נערות¹². מדובר כאן בנערה פנויה וטהורה, שמעיקר הדין מותר למשל לשמוע את קולה בעת שירתה (עי' שו"ת חת"ס ח"ה סי' קצ; פמ"ג סי' עה מש"ז ס"ק ב ומ"ב שם; אג"מ או"ח ח"א סי' כו). גם 'קול שרים ושרות' המוזכר במקרא היה כנראה קולן של פנויות טהורות, וגם איסור ההסתכלות בהן אינו חמור כבאשה שהיא אסורה עליו. נוסף על כך לצורך בירור הלכתי הכריע האמורא שמואל שאפשר להקל באיסור ההסתכלות חריג בגופה של נערה-ילדה, ואין טעם והיגיון לקשר נושא זה לשאלת היתר גילוי הגוף של נשים¹³.

ב. גילוי גוף האשה בשעת סקילה. דעת רבי יהודה שהאשה נסקלת ערומה, אלא שדעה זו לא נפסקה להלכה. אולם בכל מקרה ברור שאין ללמוד דבר מדעה זו, שהרי לכו"ע אין היתר לאשה ללכת ברה"ר ערומה (וראה יבמות סג, ב: "אין לך משוקץ ומתועב לפני המקום ממי שמהלך בשוק ערום").

ג. פריעת הראש וגילוי הלב בשעת השקאת סוטה. ראשית חשוב להעיר ש'גילוי הלב' כאן הוא גילוי איזור הצוואר ולא ממנו ולמטה, כפי שעולה גם מההלכה

להיגלות, אבל בתולה הרגילה בגילוי שער לא חיישינן, דליכא הרהור¹⁴, ראבי"ה ברכות ח"א סי' עו; רא"ש ברכות פרק שלישי סי' לו; רבינו ירוחם תוא"ח נתיב ג; הגה"מ ק"ש פ"ג הל' טז; האגור הל' ברכות סי' קכז; מרדכי ברכות אות פ; הגה"מ הל' ק"ש שם ועוד. גילוי מקום שאמור להיות מכוסה מעורר הרגשת חוסר צניעות, לעומת זאת גילוי שיער של פנויה אינו מעורר הרגשה כזו כי אין דרך לכסותו ולכן התירו לברך מול נשואות במקום שאין דרכן לכסות, והחזו"א או"ח סי' טז אף העלה סברא שהרהור בשיער נשואה "ה"מ כשמכירה ותמיד רואה אותה בכיסוי ראש, ולכן כשמגלה עתה חשיב כערוה¹⁵. רש"י סנהדרין נח, א כותב שגם דרך הנוכריות היה לכסות את ראשן, וכשהכיסוי הוא הנורמה הגילוי גורם להרהור.

11 פשוט שגם פוסקים שלא הביאו את כל הסוגיות האלו בנושא הזה אי אפשר להביא מכך ראייה שהם מסכימים לטיעון ש'אין חובה על אשה לכסות חלקים אלו או אחרים מגופה'...

12 לשון הנמ"י הוא ששמואל הביט בשפחתו 'לידע אלו הסימנים'. יתכן מאוד שאין הכוונה שהוא בדק אותן רק לצורך ידיעת ההלכה, אלא שהבדיקה הייתה דרושה מכיוון שהיו לו ולחן השלכות הלכתיות אם הן כבר גדולות דאורייתא.

13 להלכה ראה דרכי משה אבן העזר סי' קסט אות ט על פי ספר התרומה ש"בדיקות נשים אם יש לה שערות יכול להיות על פי נשים, ואם בודקין בדדין זה יכול האיש לבדוק בלא גנות". הלכה זו מובאת גם בבית שמואל על השו"ע אה"ע סי' קסט ס"ק ז בשם המרדכי וסה"ת וסמ"ק, משם ש"בדדין דאפשר באנשים בלא גנות לא סמכין עליהו" (בית אפרים סי' קל). כנראה שהבדיקה הזו הייתה נדרשת במקרה של נישואים מוקדמים, ראה פ"ת חו"מ סי' רלה ס"ק ה. יתכן שכוונת המשפט "בדדין אפשר באנשים בלא גנות" הוא שאפשר להבחין בזאת גם כשהנערה לבושה, וענין הבדיקה הוא שפושטת את הבגד העליון שמכסה את צורת הגוף.

המקבילה של קריעת אבלות על אביו ואמו שצריך 'לגלות את לבו', כאשר בפועל הקריעה היא מדש הבגד עד סוף מפתח הצוואר. כך עולה מהתיאור במשנה, לפיו לאחר גילוי ליבה "מביא חבל מצרי וקושרו למעלה מדדיה" (סוטה ז, ב) כדי שלא ישמטו בגדיה (רש"י)¹⁴. מהדיונים ההלכתיים האלו ברור שהכיסוי המקובל הוא דין, ולחריגות האלו יש סיבה הלכתית כל אחת לגופה¹⁵. חז"ל התיירו את גילוי גוף האשה בסקילה משום שלדעתם אין הרהור בסיטואציה זו, והחשש הוא רק "אתו להרהורי באחרנייתא". הירושלמי בסוטה (פ"ד הי"א, וכן קדושין פ"א ה"ז) שואל כיצד הכהן מניף את מנחת הסוטה יחד עמה כאשר הוא מניח ידו על ידה, והשיב "אין יצר הרע מצוי לשעה". התוספות סוכה מז, ב (ובתוספות הרא"ש שם ובמנחות סא, ב) מעתיקים "אין יצר הרע מצוי לאותה שעה", אבל נראה שגם התוספות בסוטה (וט, א ועוד הרבה ראשונים) שמעתיקים "אין יצר הרע מצוי לשעה" אינם מתכוונים שאין כלל יצר הרע במגע קצר וחטוף, שכן המציאות אינה כזו, וכפי שאמרו "המרצה מעות מידו לידה כדי להסתכל בה לא ינקה מדינה של גהינום". פעולת התנופה היא טקס מתוכנן, ולא מעשה רגעי בלתי מורגש. כך או כך חכמים אמרו במפורש שהתירו את גילוי הערוה משום שאין יצר הרע מצוי באותה שעה, ולא משום שגילוי ערוה מותר¹⁶.

שניים מהפוסקים הראשונים קושרים את דין סוטה למנהג הנשים בלוויית.

מהר"ם מרוטנבורג (ב'הלכות שמחות' סימן עז) כותב: "רבנן דלא חישי להרהורא בסוטה משום ונוסרו כל הנשים, יש לומר שאין יצר הרע מצוי בעת צער, וכה"ג צריך לומר בסנהדרין פרק כהן גדול (כ.), מקום שנהגו נשים לצאת לפני המטה יוצאין ולא חישינן שמא יסתכלו בהן האנשים".

רבי יוחנן לוריא (מרבני גרמניה בראשית תקופת האחרונים) בספרו 'משיבת נפש', כותב: "פריך בירושלמי וכי אין כיעור שיניח הכהן ידו תחת יד האשה, ומשני אין יצר הרע מצוי לשעה, שגבי סוטה יש יראה ופחד ורעדה ואין יצר הרע מצוי לאותו שעה. ומזה נהגו ביש מקומות שהנשים הולכות

14 אמנם יתכן שפעולת הקריעה חושפת יותר, ופעולת קשירת החבל מתקנת זאת. בכל אופן מדובר בחשיפה חלקית ורגעית, ובדין חריג שהמסר שלו הוא שהיא אינה כנשים הצנועות המכסות את גופן כדת אלא כאחת הפרוצות במקביל ל'פרע את ראש האשה', ומגוחך ללמוד מכאן היתר לכתחילה להתנהגות כזו.

15 פרו' שנרב טוען "שאם יש דיני צניעות עצמיים האוסרים על חשיפת בשרה של האשה בפני גברים אין הבדל בין זקנה לצעירה וגם לא בין לבה נאה ללבה מכוער" (עמ' 43). נתעלם ממנו שחכמים, החולקים על רבי יהודה והלכה כמותם, קובעים שיש לגלות את בשרה גם אם היא צעירה ונאה, מה שמוכיח שדין הסוטה חורג מהנורמה שגם זקנה או כעורה מכסה את גופה.

16 כיוצא בזה טען הרב אריאל בתגובתו שם שמדובר באירוע טראומטי, ולכן אין בו הרהור. הדוגמא שמביא הרב אריאל מתמונות בהן רואים נשים מושפלות בשואה שאינן מעוררות הרהור אצל הצופה נכונה בהחלט. כך או כך, במקרה שלנו יש לדברים יסוד ושושן במקורות ההלכה הקדומים.

לפני המטה מפני שהם גרמו מיתה לעולם אף כי אמרו אחרי הארי ולא אחר אשה. אמנם בכאן שיש יראה ורעדה אין יצר הרע מצוי לאותה שעה" (הוא מציין שבדברי רבינו בחיי נמצא יותר אריכות בזה, ולא איתרתי את המקור כרגע).

גם אם נניח שהירושלמי בסוטה מתכוין שאין יצר הרע רק משום שמדובר בזמן קצר¹⁷, בנוגע ללוויה אין ויכוח. וכך כתבו בתוספות סנהדרין כ, א: נשים יוצאות לפני המטה "כיון דשעת צער הוא ליכא למיחש להרהור".

ד. תיאור עונש המלקות כ'גילוי הלב'. קשה להתייחס לכך כראיה, שכן לא מדובר כלל על דין האשה, אפשר שכשם שחכמים קבעו אופן סקילה יותר מכובד לאשה, כך יקבעו אופן הלקאה יותר מכובד לאשה. ואפשר שגם החשיפה בזמן המלקות דומה לטקס סוטה בו אפשר להתיר חשיפה מסוימת, בפרט שבעת ההלקאה אין ציבור נוכח אלא רק העוסקים בהכאה. וייתכן שגם כאן נאמרת הסברה שבעת הלקאה אין הרהור.

ה. ראיית נגעים, "המצורע צריך לעמוד לפני הכהן ערום". ראשית יש לציין שאף לגבי גבר אין לכאורה צורך בכך שאדם שיש לו נגע בכתף למשל יצטרך לעמוד ערום לפני הכהן. ואכן, הדין שנאמר במשנה עוסק בשאלת הגדרת מקומות המכוסים בגוף האדם על פי מצבו בזמן שהוא עומד ופועל פעולות רגילות, ואם כאשר האדם עומד ומדמה פעולת עדירה, או האשה יושבת ומדמה פעולת אריגה, אין מקום הנגע נראה גם כשהם אינם לבושים, והוא מוסתר באופן טבעי – אין זה נגע, כי הוא אינו נמצא 'למראה עיני הכהן'. דרך אגב, גם אשה כוהנת כשרה לראות נגעים, ראה למשל קרית מלך טומאת צרעת פ"א ה"ט בשם התנחומא.

ואפילו אם אכן הדין היה מחייב שהמצורע תעמוד ערומה לפני הכהן מסתבר¹⁸ שראיית נגעים כלולה בדין 'עוסק במלאכתו', בו אנו מניחים במקרים שונים שעיסוק שנעשה באופן 'מקצועי' מסיח את הדעת מהרהור עבירה. כך למשל התיר האדר"ת למשגיח על כשרות המצות לעמוד במקום שבו הנשים לשות אף שמתגלות זרועותיהן בשעת הלישה ('עובר אורח' סי' רלז)¹⁹. הפוסקים לא נזקקו לדון בדין

17 ואין זה נוגע לנושא גילוי גופה בטקס קללתה שאינו זמן קצר, שם בודאי נצטרך הסבר אחר. וכן להיפך, הנגיעה בזמן ההנפה אינה קשורה לביזוי הסוטה, ולכן היה מקום לדון איך היא מותרת.

18 כדברי הרב שמואל אריאל שם. היתר 'בעבדיתי' טריד' מוגבל לכך שהעיסוק במלאכה גורם להתייחסות אל הגורם הלא-צנוע באופן ענייני ובכך מרחיק את ההרהור, ואין היתר גורף לחוות מצבים לא צנועים כאשר באותו זמן עוסקים במשהו אחר. העובדה שקיימת גמישות מסוימת בהלכה מסוימת אינה כלל ראייה על קולתה של הלכה זו (בניגוד לדברי פרופ' שנר שקבע כלל הלכתי, או 'מטא הלכתי', שאיסור חמור באמת אינו יכול להיות נתון לגמישות מקומית).

19 גם רופא עלול להרהר הרהורים לא צנועים כאשר הוא מטפל באשה; גדר ההיתר אינו ש"ל אלא

עמידת מצורעת לפני הכהן לא מפני שהם הקלו ראש בבעיה הצניעותית שיש בכך, אלא מצד אחד מפני שהם סברו שיש לכך פתרונות, או שזו חובה הלכתית מאידך. ו. היתר ההסתכלות של בעל באשתו נדה לצורך טבילה. איסורי הרחקה בין בעל לאשתו נדה אינם מחמת 'הרהור', מותר לאדם להרהר באשתו אפילו כשהיא בנידתה. איסורי ההרחקה ביניהם באו רק כדי להרחיקם מעבירה, וכשאינן חשש שיגיעו לעבירה וקיימת שעת צורך הכריעו הפוסקים שאין לאסור זאת²⁰.

סיכום

מכל מקורות חז"ל עולה יחס אחיד של תפיסה הלכתית לדיני כיסוי הגוף, כהלכה ולא כמידה טובה. כל חריגה מהכללים שנלקטו בפוסקים מכל המקורות הנ"ל מצריכה דיון הלכתי.

יתכן הרהור" כשאדם טרוד במילוי תפקידו, אלא שאין בכך חריגה מן הצניעות בשעת הצורך, לפי שניתן להניח שהרופא 'עוסק במלאכתו' ואינו מהרהר בה, ולכן גם מותר לו לבדוק ומותר לאשה להיבדק אצלו כאשר אין אלטרנטיבה זמינה אחרת.

20 בהערה 7 במאמרו הנ"ל מביא פרופ' שנרב את דברי הרלב"ח סי' קכו שדן בתיאורים של חז"ל על אבות האומה כעומדים להיכשל בעריות. רלב"ח כותב שתיאורים כאלו אין בהם חסרון לקדמונים, "כיון שהוא דבר במחשבה ולא יצא לפועל, אע"פ שתהיה לאיזו סיבה שתהיה, ויש לנו דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה... אדרבה הוא לו מעלה כיון שבסוף ניצול מעבירה". מכאן מסיק שנרב: "הרהור עריות אינו איסור אלא רק בעיה, מפני שהוא יוצר חשש שהאדם ייכשל בעבירה עצמה". אך הרלב"ח מעולם לא אמר דבר כזה. לעיתים הרהור עבירה אינו רצוני אלא תגובה אוטומטית כאשר אדם נקלע לניסיון בענייני עריות, כיוסף ואשת פוטיפר. האדם לא 'בחר' להרהר באשה שמפתה אותו, והיצר הרע מנסה לדחוף אותו להיכנע, והיצר הטוב אומר את שלו. על כך אומר הרלב"ח שגם כאשר הייתה לאותו קדמון התלבטות של רגע - אין המחשבה הרעה מצטרפת לו למעשה, שהרי עמד בניסיון. אין כאן שום קשר לכניסה למצב של הרהור רצוני, ובוודאי לא בעשיית מעשה שמביא לידי הרהור, כגון התבוננות בנשים בכלל ולא צנועות בפרט. דברי הרלב"ח הוצאו מהקשרם.

"בְּזִכְמוֹת יְבִנָּה בֵּית, וּבִתְבוּנָה יִתְכַּוֵּן"

(משלי כד, ג)

מתוך שבח והודיה לבורא עולם, ישיבת שעלבים מתכבדת ומתרגשת להזמין את בוגריה וידידיה להשתתף בחגיגת חנוכת הבית של בניין הפנימייה החדש.

האירוע יתקיים ביום חמישי ג' דחזה"מ סוכות י"ח תשרי תשע"ו (1/10/15) ברחבת הכניסה של הפנימייה החדשה במרכז קריית החינוך, בהשתתפות ראש הישיבה ורבנים שליט"א, אישי ציבור, חברי הנהלת הישיבה בארץ ובחו"ל ותורמים.

תפילת מנחה בשעה 18:00, ואח"כ ברכות, קביעת מזוזות, והסרת הלוח מלוח התורמים. לאחר הטקס סעודה חגיגת בסוכת ראש הישיבה.

בשעה 20:00 שמחת בית השואבה בבית המדרש.

נשמח בבואכם!

חג שמח, צוות הישיבה



האם חטא שלמה כשנשא את בת פרעה?

הקדמה

על דרך הפשט: שלמה לא חטא בנשיאת בת פרעה
שיטת רבותינו במדרש: שלמה חטא
שלוש דרכים להסביר ששלמה נשא את בת פרעה בלי לעבור על איסור

הקדמה

לאחר שביסס שלמה את ממלכתו מבית "והממלכה נכונה ביד שלמה" (מל"א ב, מו), פונה שלמה לבסס את מעמדה של ממלכתו מחוץ, בין האומות¹: "וַיִּתְחַתֵּן שְׁלֹמֹה אֶת פְּרֻעָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם, וַיִּקַּח אֶת בַּת פְּרֻעָה וַיְבִיאָהָ אֶל עִיר דָּוִד, עַד כָּלְתָה לְבָנוֹת אֶת בֵּיתוֹ וְאֶת בֵּית ה' וְאֶת חֹמֹת יְרוּשָׁלַם סָבִיב".
נישואי שלמה לבת פרעה מוצגים כנישואים פוליטיים. הוא אינו מתחתן עם בת פרעה - אלא "את פרעה" עצמו, ורק אחר כך לוקח את בת פרעה². על אופיים המדיני של נישואים אלה ניתן ללמוד גם מן הנדוניה שנתן פרעה מלך מצרים לשלמה: "פְּרֻעָה מֶלֶךְ מִצְרַיִם עָלָה, וַיִּלְכֹּד אֶת גָּזֶר וַיִּשְׁרָפָהּ בָּאֵשׁ וְאֶת הַכְּנַעֲנִי הַיֵּשֵׁב בְּעִיר הָרָג, וַיִּתְּנָה שְׁלָחִים לְבֵתוֹ אֲשֶׁת שְׁלֹמֹה"³. מעמדה המיוחד של בת פרעה בביתו של שלמה הוא ביטוי למעמדה של מצרים, שהברית איתה מבוטאת בנישואין עם בת פרעה.

- 1 מל"א ב, מו. ועי' אברבנאל ומלבי"ם על אתר.
- 2 על הייחודיות של נישואים אלה עמד אברהם מלמט, "ממלכת דוד ושלמה והברית הראשונה עם מצרים" בצרון, א, 2/1 (תשל"ט), עמ' 7-14; הנ"ל, ישראל בתקופת המקרא, תשמ"ג, עמ' 207-222. בעקבותיו כתב יהודה קיל בפירושו דעת מקרא (מל"א ג, א): "מן המחקר עולה, שזה מאורע שאין לו אח ורע לא רק בתולדות ישראל, אלא גם בדברי ימיה של מצרים. שהרי בכל שאר נישואין 'דיפלומטיים' של מלכי ישראל מדובר בבנות מלכים משל מדינות ממדרגה שנייה, וכאן מדובר בבת מלך של מדינה ממדרגה ראשונה. אולם לענייננו גם חשיבות מכרעת לעובדה, שבניגוד לנישואים המרובים של מלכי מצרים עצמם עם בנות מלכים זרים, לא נודעה לנו אף דוגמה ודאית אחת של השאת בת מלך מצרים לשליט נוכרי זולת שלמה".
- 3 פרשיית כיבוש גזר בידי פרעה לאחר ארבעים שנות שלטון דוד בארץ ישראל מתמיהה. מדוע לא דוד ולא שלמה בנו כבשו את העיר גזר, הנמצאת בתוככי ממלכתם? ראה בדעת מקרא שם ט, טז ובהערה 11, וכן במאמרו של שמואל אברמסקי (שהוזכר שם בהערה) "היחס לאמורי וליבוסי בספר שמואל - התשתית ההיסטורית והמשמעות האידאית", ציון, נ

ניסיון זה, לבסס את הממלכה על ידי נישואים לבת פרעה זכה לביקורת קשה של חכמינו⁴. התנ"ך מתנגד לבריתות מעין אלה, ומצפה שמלכי ישראל יסמכו על ה' ולא על ממלכות האזור⁵. לביקורת זו של חכמינו על עצם ההסתמכות על עם זר במקום על אלוכי ישראל, יש להוסיף את הקושי ההלכתי הכפול שבנשיאת בת פרעה:

א. האם גייר שלמה את בת פרעה - או שנשא אותה בגוייתה? שתי האפשרויות קשות. נשיאת בת פרעה בגוייתה מתנגשת עם הפסוק (דברים ז, ג) "...ולא תתחתן בם בְּתֻלָּה לֹא תִתֵּן לְבָנְךָ וּבִתְךָ לֹא תִקַּח לְבָנֶךָ" האוסר נשיאת נשים נוכריות⁶. האפשרות האחרת, ששלמה גייר את בת פרעה, קשה אף היא, לאור קביעת הגמרא⁷, והרמב"ם בעקבותיה⁸, כי לא קיבלו גרים כל ימי דוד ושלמה. כיצד אם כן גייר שלמה את בת פרעה⁹?

(תשמ"ה), עמ' 27-58. מסתבר כי שלמה הוא זה שביקש בתמורה לנישואין אלה שפרעה יכבוש את גזר, וישחרר את שלמה מן הכנעני היושב בה.

4 ראה: ששון גלעד, "בשעה שנשא שלמה את בת פרעה: העתקת נקודת השבר מסוף מלכות שלמה לראשיתה בדרשות חז"ל", בית מקרא, נג, א (תשס"ח), עמ' 145-164.

5 גרוסמן אברהם, "ברית צבאית עם עמי ניכר בספר מלכים", מים מדלי, 1 (תש"נ), עמ' 144-145. דוגמה לכך נוכל לקחת מדברי התוכחה שנאמרו שנים רבות אחר נישואי שלמה עם בת פרעה, בנבואת ישעיהו (לא, א-ד): "הוי היידיים מצרים לעזרה, על סוסים ישענו ויבטחו על רכב כי רב ועל פרשים כי עצמו מאד, ולא שיעו על קדוש שראל, ואת ה' לא דרשו: וגם הוא חכם ויבא רע, ואת דבריו לא הסיר, וקם על בית מרעים ועל עזרת פעלי און: ומצרים אדם ולא אל, וסוסייהם בשר ולא רוח, וה' יטה ידו ויכשל עוזר ויפול עזר ויחדו כלם בקליון". מסתבר שדברים אלה נאמרו לחזקיה מלך יהודה שמרד בסנחריב מלך אשור וסמך על עזרת המצרים, ראה בדעת מקרא שם בסיכום הפרשה.

6 על האפשרות שהפסוק אוסר נשיאת נשים רק משבעת העמים המוזכרים בפסוקים שקדמו - ראה להלן.

7 ביבמות (כד, א) מובאת מחלוקת בשאלת תקפות הגיור בימי דוד ושלמה. לדעת רבי נחמיה "מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה, אינן גרים". אולם דעת רב שם ש"הלכה כדברי האומר כולם גרים". אלא שגם לדעת רב דווקא בדיעבד "כולם גרים", אבל לכתחילה אין לגיירם, כדברי הגמרא בהמשך שם: "תנו רבנן: אין מקבלים גרים לימות המשיח, כיצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה". וראה בערוך לנר (שם) בהסבר שאלת הגמרא (יבמות עו, א): כיצד גייר שלמה את בת פרעה "והא לא קיבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה"? לכאורה שאלת הגמרא אינה מובנת, הרי כבר פסק רב הלכה כדברי האומר כולם גרים? "וני"ל דס"ל דה"ש דלא פליג רבא אברייתא, רק דברייתא קאמרה דלכתחילה אין מקבלין, אכן אם גיירו על פי הדיוטות אין דוחין אותן אלא מקבלין ודינן אותן בדין גרים. וזהו כפסק הרמב"ם (בהל' איסור"ב פי"ג הט"ו). ונראה שמזה הוציא הרמב"ם דינו שם. והרב המגיד כתב שיצא לו דין זה מק"נ אלף שגייירו בימי דוד, אכן לפענ"ד אין מזה ראיה, די"ל שהם גיירו עצמן, אבל לא קבלו אותם בדין גרים, וכמו שכתבו התוס' בסוגיין. אבל לפי דברינו שפיר מוכח כן.

8 רמב"ם שם הל' יד-טז. אלא שלא ברור מדברי הרמב"ם אם בת פרעה נכללת במה שכתב בהלכות אלה, ועוד נשוב לכך להלן.

9 שאלה זו כבר נשאלה בסוגיה ביבמות עו, א.

ב. גם אם שלמה גייר את בת פרעה, עדיין יקשה כיצד יכול היה שלמה להתחתן איתה, הרי התורה אוסרת נישואים עם מצרי או מצריה עד דור שלישי: "...לֹא תִתְּעַב מִצְרִי כִּי גֵר הָיִיתָ בְּאֶרֶץ: בָּנִים אֲשֶׁר יוֹלְדוּ לָהֶם דֹּר שְׁלִישִׁי יָבֹא לָהֶם בְּקֶהֱלָהּ" (דברים פרק כג, ח-ט), ובת פרעה היא מצרית ראשונה!¹⁰

כאמור, כבר הגמרא ביבמות (עו, א-ב) עסקה בשאלות אלה, אלא שנחלקו הראשונים והאחרונים בביאור דברי הגמרא ובמסקנה העולה ממנה.

על דרך הפשט שלמה לא חטא בנשיאת בת פרעה

אולם הרד"ק ור"י אברבנאל העלו את האפשרות כי שלמה פירש את פסוקי התורה באופן אחר מחז"ל. הן הרד"ק והן הר"י אברבנאל¹¹ מבססים את הסברם על שיטות שהוזכרו בחז"ל, אך נדחו מן ההלכה. לדעתם שלמה אכן גייר את בת פרעה ונשא אותה לאישה, ולא הייתה בזה עבירה לא על האמור בדברים (ז, ג) "...וְלֹא תִתְּחַתֵּן בָּם בְּתוּלָה לִבְנֵי וּבָתוּלָה לֹא תִקַּח לְבִנְךָ", כיון שאיסור זה נוגע רק בבת משבעת האומות יושבות הארץ שהוזכרו בפסוק שלפניו. שיטה זו, העולה מפשטי הכתובים, היא דעת חכמים (עבודה זרה לו, ב). אומנם דעת רשב"י שם שפסוק זה בא לאסור בנות מכל האומות, ולא רק משבעת האומות יושבות הארץ, וכן נפסק להלכה¹², אך שלמה המלך יכול היה לסבור כדעת חכמים שהמצרים אינם בכלל האיסור, ולאחר גיור מותר לשאתם. ועוד, לדעה אחת בגמרא (יבמות עו, א) איסור זה הוא רק לנושא אישה מבלי לגיירה, אך לאחר שהתגיירה אין איסור זה חל כלל. נמצא שאם שלמה גייר את בת פרעה מותר היה לו לשאת אותה לאישה לכל הדעות¹³. גם על איסור

10 ראה יבמות שם. הגמרא הניחה שבת פרעה שנשא שלמה היא מצרית, כלומר מצאצאי המצרים שבתקופת יציאת מצרים, ולכן אסורה בלאו זה ויש לציין שהגמרא אינה מעלה את האפשרות שבת פרעה לא הייתה בכלל האיסור מפני שאינה 'מצרית', שהרי ידוע כי היו כמה בתי מלוכה שהתחלפו במצרים מעת יציאת מצרים ועד תקופת שלמה, ויתכן שלא כל משפחות מלכי מצרים נאסרו בלאו זה. עוד יתכן שהכינוי 'בת פרעה' אינו מכון שהיא הייתה הבת הביולוגית של פרעה, אלא שהיא הייתה בת חסותו. דוגמה לכך מצאנו במל"א פרק יא, שם מסופר על הדד האדומי שברח למצרים ופרעה נתן לו את אחותו אשתו תחפניס הגבירה לאישה, ובפס' כ כתוב: "ותלד לו אחות תחפניס את גנובת בנו, ותגמלהו תחפניס בתוך בית פרעה, ויהי גנובת בית פרעה בתוך בני פרעה". ידוע שבאומות העולם הולכים אחר הזכר, ואם כן בנו של הדד הוא אדומי על פי ההלכה, אך הוא גדל כבן של פרעה.

11 מל"א ג, א-ג.

12 רמב"ם שם, אך עי' טור אבן העזר סימן טז.

13 על מנת לאסור את בת פרעה על שלמה מכוח פסוק זה צריכים להרחיב את איסורו הן לשאר האומות והן לאחר הגיור, ולומר שכוונת התורה היא לאסור נישואים עם גיורת מכל האומות. שיטה כזו לא נמצאה בהלכה. אולם ראה רד"ק (מל"א ג, א): "ויש אומרים כי בגוייתו לא היו להם חתנות ולא שייכא בהן חתנות, וכן כתוב לא תתחתן בם כי מגיירי הו, ושלמה גייר את בת פרעה ועבר על לא תתחתן בם". וכבר הקשה על דבריו הלחם משנה (שם הלכה יד):

נשיאת מצרית עד דור שלישי לא עבר שלמה, כיון שסבר שהאיסור הוא לזכרים בלבד ולא לנקבות, וכדעת רבי שמעון במשנה (שם עמ' ב):

עמוני ומואבי אסורים ואיסורן איסור עולם, אבל נקבותיהם מותרות מיד. מצרי ואדומי אינם אסורים אלא עד שלושה דורות, אחד הזכרים ואחד הנקבות. רבי שמעון מתיר את הנקבות מיד. אמר רבי שמעון: קל וחומר הדברים, ומה אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם - התיר את הנקבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלושה דורות - אינו דין שנתיר את הנקבות מיד? אמרו לו: אם הלכה נקבל, ואם לדין - יש תשובה. אמר להם: לא כי, אלא הלכה אני אומר.

רבי שמעון מעיד כי הוא קיבל את ההלכה שדווקא מצרי אסור, ומצרית מותרת, בקבלה מרבו. יתכן אפוא כי שיטה זו נהגה בדורו של שלמה והייתה קיימת גם בדורות אחרים, ומכאן הקבלה עליה מעיד רבי שמעון¹⁴.

שיטת רבותינו במדרש - שלמה חטא בנשיאת בת פרעה

הר"י אברנאל וכן הרד"ק מודים שהסברם אינו עולה יפה לדעת חז"ל, שפירשו שאף גיורת מצרית אסורה עד דור שלישי, למרות שהאיסור "לא תתחתן בס" קיים דווקא בעודה גויה, "ואם כן לדעתם (שלמה) חוטא היה" (הארנאל שם). ואכן כך פירש גם רש"י (מלכים א פרק ג, ג):

ויאהב שלמה ללכת בחקות דוד אביו - ארבע שנים עד שלא התחיל לבנות הבית, אבל משהתחיל לבנות - ויתחתן שלמה את פרעה, נמצאת אומר כי על אפי ועל חמתי היתה לי העיר הזאת למן היום אשר בנו אותה ועד היום הזה (ירמיה לב, לא). כך שנינו בסדר עולם, למדנו שאין הפרשיות כתובות כסדר.

לפי זה מנשיאת בת פרעה ואילך החלה ההידרדרות של שלמה. כך עולה גם מדברי

"ודברי הרד"ק ז"ל בספר מלכים על פסוק ויתחתן שלמה הם פלא בעיניי... דאיך אמר דעבר על לא תתחתן לפי סברת רבא שאמר בגויותן לית להו חתנות בגירותן אית להו חתנות, הא קרא דלא תתחתן לא כתיב אלא בז' עממין בלבד, ולא עבר על לאו דלא תתחתן אלא בז' עממין"...

14 אפשרות נוספת לדרשת איסור מצרית שנדחתה מההלכה, שהייתה מאפשרת לשלמה לשאת את בת פרעה, היא לקבוע שאיסור מצרי עד דור שלישי מתחיל מדורו של משה, ולא משעת הגיור של כל מצרי ומצרי, ולאחר שלושה דורות מזמן יציאת מצרים הותרו כל המצרים לבוא בקהל (ראה ביבמות עה, א): "ואם נאמר דורות ולא נאמר בנים הייתי אומר לאותן העומדים על הר סיני"... וראה עוד בדברי הרמב"ן (דברים פרק כג, ח): "והקבלה מן רבותינו כי אין דור שלישי מימי משה, אבל כאשר יתגייר אחד מהם יבוא הדור השלישי שלו בקהל ה'". וראה באברנאל שם שיתכן על פי הפשט שהאיסור "בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'" אינו מכוון לאיסור נישואים כלל.

רבותינו "כי לפיכך נסמך עניין זה למיתת שמעי, שכל זמן ששמעי קיים לא נשא שלמה את בת פרעה, שהיה ירא ממנו והיה מוכיחו על זה, כי רבו היה. ובשנה הרביעית נשא את בת פרעה, שהרי שמעי ישב בירושלים שלוש שנים" (רד"ק, וכן ברש"י לפס' א)¹⁵.

שלוש דרכים להסביר ששלמה נשא את בת פרעה בלי לעבור על איסור

שתי הפרשנויות שהבאנו לנישואי שלמה ובת פרעה מצביעות על סתירה, שלכאורה אינה ניתנת לגישור, בין ההלכה כפי שחז"ל מפרשים אותה, לבין נשיאת בת פרעה על ידי שלמה. האומנם לא ניתן ליישב בין השניים? האם אין אפשרות על פי ההלכה המקובלת בידינו שנשיאת בת פרעה על ידי שלמה לא תחשב לעבירה? מעיון בסוגיה ביבמות (דף עו עמ' א-ב) ובמפרשים שם עולות לפחות שלוש אפשרויות שעל פיהן שלמה יכול היה לשאת את בת פרעה מבלי לעבור על איסור כלשהו. הסוגיה סבוכה, ורבו בה הפירושים. נציג את העולה מהם בדרך קצרה. הדרך הראשונה: עד כמה שהדבר מפתיע, דווקא אי גיורה של בת פרעה יכול היה לפתוח בפני שלמה פתח לחיות איתה בלי לחטוא. הגמרא אומרת ששלמה גייר את בת פרעה לפני שנשאה. על כך היא שואלת: "ותיפוק לי דהא מצרית ראשונה?". כלומר, למרות שגיירה עדיין היא אסורה עליו כיון שהיא מצרית ראשונה! בביאור שאלה זו נחלקו המפרשים. התוספות פירשו שדווקא העמדת הגמרא שבת פרעה גיירה על ידי שלמה היא שגרמה שבת פרעה נאסרה עליו, משום שהיא מצרית ראשונה. "בשלמה אי לאו גיירה ניחא שנשאה שלמה, דכל זמן שלא נתגיירה לא שייך איסור דמצרית ראשונה, ואיסור הבא על הנוכרית דחייב משום נשג"א¹⁶ עדיין לא נתקן עד בית דינו של חשמונאי, וגם קנאים פוגעים בו ליכא דלא שייך רק בצנעה אבל פרהסיה לא¹⁷ ושמא שלמה בצנעה לקחה¹⁸. אבל כיון דגיירה קשה היכי נשאה,

15 וראה לעיל הערה 4.

16 נידה, שפחה, גויה, אשת איש. ראה עבודה זרה לו, ב וברש"י שם.

17 נראה שיש כאן ט"ס וצריך לומר להיפך "דלא שייך רק בפרהסיה אבל בצנעה לא". וראה קובץ שיטות קמאי, יבמות, חלק ב (המכון להוצאת ספרים וכתבי יד זכרון יעקב) עמ' אלף שכט.

18 בגמרא עבודה זרה שם מבואר שדווקא בפרהסיה קנאים פוגעים בו, ומכאן שבפרהסיה אסור לבוא על נוכרית הלכה למשה מסיני, וכמעשה שהיה בזמרי, אבל אין איסור מפורש לבוא עליה בצנעה. וברמב"ם שם (פרק יב הל' ו'): "לא פגעו בו קנאים ולא הלכוהו בי"ד הרי עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת שנאמר כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר - יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה, אם ישראל הוא לא יהיה לו ער בחכמים ולא עונה בתלמידים, ואם כהן הוא לא יהיה לו מגיש מנחה לה' צבאות, הנה למדת שהבועל גויה כאילו נתחתן לעבודה זרה שנאמר ובעל בת אל נכר, ונקרא מחלל קדש ה'". כיון שתלה הרמב"ם דין זה בכך שלא פגעו בו קנאים, משמע שדווקא במקום שיכלו לפגוע בו, כגון בפרהסיה, הוא נענש בכרת מדברי קבלה, אך בצנעה אינו בכלל כרת זה.

דהא הויא לה מצרית ראשונה". לדעת התו' הפסוק 'לא תתחתן במ' אוסר דווקא את שבע האומות יושבות הארץ, או בגלל שלא נאסרו נוכריות אלא דרך חתנות, אבל שלא בנישואין, בדרך זנות, איסורן מדרבנן בלבד, ובתקופת שלמה עדיין לא נאסר דבר זה¹⁹. נמצא שיכול שלמה לחיות עם בת פרעה בעודה גויה בלא להתחתן אתה ובלי לעבור על שום איסור.

שני קשיים יוצרת דרך זו, למרות היתרה ההלכתי: האחד - בניס שייוולדו לשלמה מבת פרעה לא יהיו יהודים, שהרי בן הנוכרית כמותה. והשני - עצם החיים עם בת אל ניכר שאינה מחויבת לשמירת תורה ומצוות קשה להולמם על שלמה ידיד ה'. ההנחה שעולה מדרך זו היא, שחיים עם גויה בדרך של זנות פחות חמורים מחיים עם גיורת שהיא מצרית ראשונה ואסורה באיסור לאו, אך די בהקשר זה לצטט את דברי הרמב"ם (איסורי ביאה פרק יב, ז-ח): "עון זה [בעילת גויה] אף על פי שאין בו מיתת בית דין אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו, שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אף על פי שהוא ממזר, והבן מן הגויה אינו בנו, שנאמר 'כי יסיר את בנך מאחרי' (דברים ז, ד), מסיר אותו מלהיות אחרי ה'. ודבר זה גורם להידבק בגוים שהבדילנו הקדוש ברוך הוא מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו". ואולי בזה מתמצה חטאו של שלמה. יש היתר הלכתי למעשיו, אך בדרכים מותרות הוא מכניס תרבות של עבודה זרה אל מרכז ממלכתו, ומסיר את בניו מאחרי ה'.

הדרך השנייה: בסופה של הסוגיה מובאים דבריו של רב פפא:

אמר רב פפא: אנן משלמה ליקו ונתיב? שלמה לא נסיב מידי [אנחנו משלמה נקום ונקשה? שלמה לא נשא את בת פרעה כלל] (רש"י: אלא לזנות היה מתכוין), דכתיב ביה: מן הגוים אשר אמר ה' אל בני ישראל לא תבואו בהם והם לא יבואו בכם אכן יטו את לבבכם אחרי אלהיהם בהם דבק שלמה לאהבה (מלכים א יא, א-ב). (רש"י: לאהבה. ולא לאישות) אלא קשיא ויתחתן? מתוך אהבה יתירה שאהבה מעלה עליו הכתוב כאילו נתחתן בה.

מפרשים רבים הבינו שכוונת רב פפא לומר ששלמה כלל לא גייר את בת פרעה ולכן גם לא נשאה, שהרי אין קידושין תופסים בה קודם שהתגיירה²⁰. אולם אם כך מדוע לא אמרה הגמרא שלא גיירה, אלא אמרה שלא נשאה? כמו כן, כיון שלא גיירה

19 ראה עבודה זרה שם, וכן טור אה"ע סי' טז ובמפרשים שם. וראה ברמב"ם הל' אישות פרק א הל' ד שהבא אל ישראלית בדרך זנות עובר בלאו ד'לא תהיה קדשה'. ובמגיד משנה שם "...ומכל מקום דע, שאף לדעת רבנו אין בכלל לאו זה הגויה, שבפירוש נזכר בכתוב בנות ישראל... ואל תתמה היאך תהיה הישראלית ביאתה בזנות בלאו והגויה מדברי סופרים, לפי שאיסור העריות היא בגזירה ודבר שאין לו טעם בכל פרטיו"...

20 ראה רשב"א על אתר: "אלא נראה לי דהכי קא מקשה: מאי אהני בגירותה להתירה לו לגמרי (הרי היא מצרית ראשונה)? ואהדר ליה: דשלא כתורה עבד ולא גיירה". וכן בריטב"א ורמב"ן שם.

ונשאה דרך חתנות הרי שעבר על דברי תורה, וא"כ מדוע לא אמרה הגמרא ששלמה נשא את בת פרעה שלא כדין? האחרונים על אתר²¹ מסבירים כי כוונת רב פפא לומר ששלמה אכן גייר את בת פרעה, אבל לא נשאה לאישה אלא חי אתה בלא קידושין כפילגש. וכיוון שאיסור מצרית ראשונה הוא לאו הבא מכלל עשה, הרי שבלא קידושין האיסור אינו חל, כשם שכתב הרמב"ם²² שהבא על חייבי לאוין בלא קידושין אינו לוקה, כך גם בחייבי עשה הבא עליהן בלא קידושין אינו לוקה, ו"לעולם גיירה, אבל לא נשאה לאשה רק לפילגש, ובזה ליכא איסור דאורייתא"²³. עדיפות הדרך הזו על הקודמת היא, שאם היו נולדים לשלמה בנים מבת פרעה הם היו יהודיים ולא מצריים²⁴. גם הפסול של מי שדבק בבת אל ניכר סר משלמה על פי פירוש זה.

הדרך השלישית: הדרך השנייה שהבאנו לעיל, פותחת פתח להסבר נוסף. לאחר גיורה של בת פרעה חל אומנם איסור 'מצרית ראשונה', אך איסור זה מורכב משני דברים: קידושין וביאה. אם יבוא אליה לאחר שיקדש אותה יעבור שלמה על איסור מצרית ראשונה. אולם יתכן כי שלמה נשאה אך לא בא עליה כלל, ונמצא שלא עבר על האיסור מעולם. כך מפרש רבי שמחה שמואל נאבר בספרו על הרמב"ם 'משרת משה' (איסורי ביאה פרק יג). מדברי הרמב"ם עולה ששלמה גייר את נשותיו, ובת פרעה מכללם, אלא ש"לבית פרעה לא קרב אליה כלל רק שמו נקרא עליה"²⁵, ולכן לא עבר שלמה על האיסור של 'מצרית ראשונה'. נמצא כי גם על פי ההלכה המסורה בידינו יכול היה שלמה לשאת את בת פרעה ללא חטא.

21 רבי יעקב עטלינגר בערוך לנר על אתר, וכן רבי שלמה אב"ד סקאלא בספרו ישרש יעקב על אתר.

22 שם פרק טו הלכה ב. וראה בכסף משנה שם שכתב בשם רבי אברהם בן הרמב"ם: "והנה למדנו מפסוק זה שמצרי ואדומי דור ראשון ושני איסורן בעשה, וליכא למימר בזנות עשה, אלא ודאי בקידושין".... אמנם הראב"ד והרמב"ן שם חלקו על הרמב"ם, ולדעתם אף בחייבי לאוין חייב מלקות על ביאה ללא קידושין, ולשיטתם לא היה שלמה יכול לחיות עם בת פרעה גם כפילגש.

23 ערוך לנר שם.

24 עיין ברשב"א על אתר, שמכוח קושיה דומה דחה את דברי התוספות שם.

25 על דברי הרמב"ם הללו ראה לחם משנה שם הל' יד, שלכאורה מדברי הגמרא נראה ששלמה לא גייר את בת פרעה ואילו מדברי הרמב"ם נראה ששלמה גיירה. ועיין שם שהאריך להקשות על שיטת הרמב"ם. ועיין מגיד משנה שם שהביא ראיה לדברי הרמב"ם ששלמה גייר נשותיו מדברי הגמרא ביבמות ששלמה גייר את בת פרעה. אולם נראה שהסבר זה לא נשאר למסקנה (רש"י שם). וראה בערוך לנר שם, וכן בדברי הרב שמחה שמואל נאבר בספרו 'משרת משה' על אתר.

הוויכוח על מקום גיד הנשה עוד על המעשה בגאון רבי יהונתן ובמנקה

בימי הגאון רבי יהונתן אייבשיץ (ת"נ-תקכ"ד [1690-1764]), בעל ה'אורים ותומים' וה'כרתי ופלתי' ועוד, היה 'מנקה אחד בעל תורה ומומחה מאוד', שהרעיש וטען שהכל טועים בזיהוי מקומו וטיבו של גיד הנשה (שעל פי המקובל הוא העצב הראשי העובר מהאגן לירך בשתי הירכיים), ולדבריו הוא חלק אחר בגוף הבהמה. ולא היה מי שיכול היה להוכיח לו את צדקת המסורת המקובלת, עד שהגיע אל רבי יהונתן בשבתו בפראג, והוא הצליח לשכנע אותו בצדקת המסורת, לאחר שהראה לו שכתוב בסמ"ג שאיסור גיד הנשה נוהג בזכרים ובנקבות, ואילו המקום שעליו הצביע אותו מנקה נמצא רק בזכרים ולא בנקבות; ובעקבות הדברים 'אשתקיל מילוליה'.
וזה לשון הגאון רבי יהונתן (כרתי ופלתי, מהדורת מכון זכרון אהרן בעריכת ר' ישכר דוב גרוסמן [כולל תיקוניה והערותיה], ירושלים תשס"ו):

והנה בזמני היה מנקה אחד, אפילו בעל תורה ומומחה למאוד, ונשתבש בדעתו לומר על גיד אחר שהוא הגיד האמיתי, ועד היום הזה טעינו נחנו ואבותינו בגיד שאינו גיד שאסרה התורה. והיה הולך ושב בכל ארץ אשכנז ומרעיש הבריות, עד שבא לפראג והציע דבריו לפני חכמי העיר הגאונים. ואני חקרתי ובדקתי את הדבר, ומצאתי שזה הגיד אינו רק בבהמות זכרים ולא בבהמות נקבות, ואז הראיתי לו סמ"ג [15] [צ"ל סה"נ = סדר הלכות ניקור מבעל העיטור הנדפס בטור יו"ד סוף סי' סה] [16] שכתב דגיד הנשה נוהג בזכרים ונקבות, ועל ידי כן אשתקל מילוליה. ועכ"פ אין לסמוך בניקור כי אם על בקי וירא ה' מרבים, ומיום עומדי על דעתי שלמדתי הלכות ניקור להיות בקי בהן ובשמותיהן לא סמכתי על מנקה כי אם מה שהייתי מנקה בעצמי, ויגיע כפי אכלתי.

ובהערות שם:

15. דברי הסמ"ג קאי על בני אדם, כמו שכותבין כל מוני מצוות על המצוות שהמה שוים בכל שנוהגים בזכרים ונקבות! עי' בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ט שרבים תמחו על דברי פלתי אלו שנראה לשגגה גדולה, וע"ש מה שכתב ליישב. וע"ע בתורה שלימה פרשת וישלח אות קס"ט, דקעת נודע שבספר כו"פ שנדפס בחיי המחבר ויש עליו הגהות מכת"י המחבר תוקן במקום שנדפס בסמ"ג דצ"ל בסה"נ, והיינו בסדר הניקור מבעל העיטור הנדפס בטור יו"ד סי' סה, ושם אכן מבואר

דנוהג גם בבהמות נקבות, ואם כי לא נזכר מהיכן נודע כעת – אבל בירחון שערי ציון חוברת היוכל שנת תר"צ סי' כ"ה כותב הרב שלמה מיכאל נעכעס כי אצלו נמצא הספר הזה מדפוס אלטונא תקכ"ג בהגה"ה זו. ועי' בפרישה סי' ס"ה אות נ"ו (ברוך טעם).

16. עיין בהערה הקודמת. והנה בין כך צריך להגיה כאן בדברי רבינו, דבסמ"ג ל"ת קלט לא נזכר מענין זה דבר במי נוהג המצוה הזאת בזכרים או אף בנקבות. ועיין בהגהות הרא"ש טרויב לבה"ג סימן סא דף תרכ"ז דיבור א אות מה, שכתב דצריך להגיה בכרתי סה"ג, וכוונתו לספר הלכות גדולות שם, שמבואר שם כן, עיי"ש. ובהגהות הרע"ז הילדסהיימר לבה"ג שם העיר דבבה"ג הדברים סתומים, אלא ברבינו ירוחם דיני ניקור (נט"ו אות יד קכח ע"ב) מפורש כן. וכן העירו על הרא"ש טרויב בחדרי דיעה סעיף ה, ובגילוי דעת ס"ק ז, דאין כוונת הבה"ג לבהמות זכרים ונקבות, עיין בדבריהם. ועיין עוד בשו"ת מהר"י אסאד יו"ד סימן קב, ובשו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק סימן קי, ובשו"ת מהר"א הלוי ח"א סוף סימן לו, ובשו"ת ערוגת הבושם יו"ד סימן סד אות ד'.

דברים אלו של רבי יהונתן מופלאים כידוע, ועוררו דיונים אצל רבים מהאחרונים, כפי שצוין לחלקם בהערות כנ"ל, החל מהחתם סופר (הנ"ל), הגאון ר' זלמן מוילנא (הו"ד בספר תולדות אדם), הגאון ר' אברהם שמעון טרויב (כנ"ל), המהרש"ם מברעזאן (דעת תורה שם), בפתחי תשובה על אתר ועוד. כאמור יש שהציעו שנפלה טעות דפוס בכרתי ופלת, ובמקום סמ"ג צ"ל: סה"ג = ספר הלכות גדולות, או שיש לגרוס: סה"נ = סדר הלכות ניקור.

בשנת תר"צ פרסם הרב שלמה מיכאל נעכעס, רב בלוס אנג'לס בקליפורניה ב'שערי ציון' הירושלמי וב'פרדס' הניו-יורקי (שנה ד חוברת א), שברשותו ספר כרתי ופלת שנדפס בחיי רבי יהונתן באלטונא תקכ"ג, ועליו הערות בכתב יד שלדברי הכותב הם עצם כתב יד קודשו של המחבר רבי יהונתן¹, ושם הועבר קו על המילה 'סמ"ג', ותחתיה נכתב 'סה"נ'. דברים אלו הובאו בכמה וכמה ספרים².

לספרים אלה, שצוינו גם ע"י בעל המאמר האחרון בנושא זה ב'המעין' גיל' 213 (עמ' 90 ואילך; וראה להלן), יש להוסיף מקורות חשובים שעסקו בדבר ונשמטו ממנו (לרבות הרשומים בהערות המהדורה החדשה הנ"ל), ואלו הם: מהר"י אסאד ומהר"א הלוי הנ"ל, הרחיד"א (מחזיק ברכה יו"ד סי' יג), הר"י גרינוואלד בשו"ת ערוגת הבושם והגאון ר' שלמה קלוגר (הנ"ל), ר' שלום שכנא צ'רניאק (משמרת שלום על הפרמ"ג יו"ד סי' סה), הרב אליעזר יהודה וולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר חלק ח

1 אולם לא נאמר מאומה מנין לו לכותב שהגהות הם מעצם ידי המחבר. וראה להלן בדבר השמועה על גילוי של הטופס הזה.

2 הר"י פצנובסקי, פרדס יוסף, פיוטרקוב תרצ"א, פרשת וישלח; הרב קלמן יצחק קאדישעוויץ, תולדות יצחק, קיידאן תרצ"ו, סי' קט; הרמ"מ כשר, תורה שלמה פרשת וישלח נ"י תשי"ב פרק לב אות קסט; ר"ש אשכנזי, אלפא ביתא תניינא דשמואל זעירא, ירושלים תשע"א, ח"א עמ' 195.

סימן כה וחלק יח סימן סג וחלק כב סימן מג, האנציקלופדיה התלמודית ערך גיד הנשה, מחותני הג"ר ישעיה אפשטיין זצ"ל בתלפיות שנה ד חוברות ג-ד, ר' יעקב גרשון קצנלבויגן (אהלים ליעקב), ר' יהודה נחשוני (הגות בפרשיות התורה), ר"מ שטרן (התורה והמצוה), ר' ישראל הרצברג (במהדורתו לחידושי ר' יהונתן), ר' ישכר רובין (טללי תורה), ר' שמואל אהרן יודלביץ (מעיל שמואל), ר' צבי מושקוביץ (פרדס צבי), גנזי יוסף שוורץ צו אות כ, ר' אברהם קורמן (האבות והשבטים, תשמ"א), ר' חיים יעקב צוקרמן (אוצר חיים, בראשית, ת"א תשכ"ו, עמ' קנח), שו"ת אריה דבי עילאי יו"ד סי' ד, 'המאסף' שנה ג גיליון יט סעיף לב, ראשית בכורים ח"ב בסופו, שו"ת בית יצחק יו"ד ח"א סי' צח, אעלה בתמר (מתורת מרן החזון איש, דברים מהגראי"ל שטיינמן והערות והוספות מהגר"ח קנייבסקי) בני ברק תשס"ה עמ' 10 (ושם בהערה צוין שהחזו"א היה מביא סיפור זה על פי דברי בעל תולדות אדם שראה בכך שגגה גדולה, והעירו שם שכיום הציעו את האפשרות של ט"ס וגם מצאו כרתי ופלתי מדפו"ר ובו הגהה ותיקון לציון המשובש וכן"ל)³.

בסתו תשס"ד פרסם הרב פרופ' שניאור זלמן ליימן מניו-יורק קונטרס רביעי בסדרה JUDAIC STUDIES בנושא זה בכתרת: Rabbi Jonathan Eibeschutz and the Porger. במאמר זה דן הרש"ז ליימן בפרשה זו בפרוטרוט, והביא את כל הדעות שנאמרו בדבר.

★ ★ ★

לפני כחמש ושלושים שנים, כשעסקתי בחיבור על ענייני איסור והיתר במקרא בחז"ל ובהלכה שעתיד היה להופיע בסדרה 'יד לתלמוד'⁴, תמהתי על כל החכמים האחרונים שדנו בדבר - ואף אחד מהם לא שאל את עצמו ולא אמר דבר לגבי מהות טענת המנקה הזה. למרבה הפליאה יש אפילו שהזכירו שיש לחשוש לדבריו, ושעל כן יש להחמיר בנטילת שני הגידים⁵ - ותמוה ביותר, מה שייך להחמיר בנטילת ובסילוק שני הגידים הנמצאים בכל ירך, והלוא אין אנו יודעים, ועל כל פנים איש לא פירש, מהו הגיד לשיטת המנקה ההוא!

מאחר ובגיליון 'המעין' שלפני הקודם נדפס מאמר חדש בעניין זה מאת הרב דוד מצגר: 'גיד הנשה בזכרים ובנקבות'⁶, נתעוררתי לפרסם את הדברים דלהלן. ועוד,

- 3 מובן מאליו שהרבה מהציונים הנ"ל הגענו אליהם תודות למאגר הנפלא 'אוצר החכמה', שכל רז לא אניס ליה, ואדרבה בזמננו יש לתמוה על מי שאינו משתמש בו (ולחילופין על מי שאינו מגלה שהשתמש במאגר מופלא זה).
- 4 ולא הופיע בסופו של דבר.
- 5 עיין פתחי תשובה יו"ד סי' סה ס"ק א, ובשו"ת טוטר"ד ח"א סי' ק, וכן בשו"ת מהרי"א אסאד חיו"ד סי' קב, והובאו בשו"ת ציץ אליעזר חלק יח סימן סג.
- 6 לכאורה נתחדש שם רק שלאחר העיון והחיפוש בספרים דעת מחבר המאמר מסכימה לדעת הרא"ש טרוביב ובעל הפרישה והבית יוסף בהבנתם בדברי הלכות גדולות ובטור, ושלא כמהרש"ם ועוד.

לאחרונה התהלכה שמועה שנתגלה מקום הטופס הזה של כרתי ופלתי מדפו"ר אלטונא תקכ"ג שהיה בידי הרב ש"ז נעכעס מלוס אנג'לס כנזכר לעיל ובו התיקון כמו שפרסם בזמנו, אלא שאמרו שההגהה הזו שייכת להרב יהונתן אייבשיץ המאוחר.⁷ לפי השמועה עתיד היה להתפרסם הדבר בגיליון האחרון של 'עץ חיים' דחסידי באבוב, אך הקובץ הופיע ולא פורסם בו דבר.⁸

לגופו של דבר יש לסכם, כי בסמ"ג חלק הלאוין מצוה קלט העוסקת בגיד הנשה אין מאומה בעניין זה, וגם אין דרך בעל הסמ"ג כלל לציין פרט זה בגופי המצוות. לשון כזו בדיוק בקשר לגיד הנשה 'נוהג בזכרים ובנקבות' אין בשום פוסק פרט לספר החינוך מצוה ג, אלא ששם ברור שהכוונה היא לאישים המוזהרים על איסור זה, ולא לבהמות. בהלכות ניקור שבספר הלכות גדולות הנוסח שונה והוא בארמית, ואין הכרעה בהבנת הקטע, וקשה להוכיח משם למתקש שמדובר גם בבהמות נקבות - והרי רבי יהונתן כזכור הוכיח את המתקש עד ש'אשתקיל מילוליה'! גם בהלכות הניקור שהובאו בטור מבעל העיטור אולי יש 'דעת נוטה' למשמעות שמדובר בגיד הנשה אצל בהמות נקבות, ועדיין אפשר לטעון שמדובר שבגיד הנשה עצמו יש גידים זכרים וגידים נקבות, וההוראה שיש לחתוך את אבר הזכרות ואבר הנקבות של הבהמה, שהוא לדעת הפוסקים רק מטעמי מיאוס, היא עניין לעצמה, ואינה קשורה בהכרח לאיסור גיד הנשה. ועיין בהערות לערך גיד הנשה באנציקלופדיה תלמודית: 'עי' פרישה שם אות נו שי"ל שר"ל שהגיד בעצם הוא כזכרות ונקבות, ע"ע ניקור'.⁹

כל האפשרויות הוצעו: להגיה במקום סמ"ג - סה"ג, היינו ספר החינוך [מצוה] ג, אלא שאז נשארת הפליאה על הפירוש המשונה שנקט הגאון ר' יהונתן בדברי החינוך, וכאילו טעה ח"ו בדבר פשוט (כפי שסברו בעל תולדות אדם בשם הגאון ר'

7 שהיה רב בעיר לאשיץ בפולין ונפטר בשנת תרע"ו.

8 לשאלתי מאת הרב אהרן מאיר מייזליש עורך הקובץ עץ חיים דחסידי באבוב, אמר לי הרא"מ מייזליש שאין אמת בדבר שמועה זו, לא ידוע לו על גילוי ספר כזה, ולא על מאמר שעתיד היה להתפרסם בעניין. אמנם נעשו ניסיונות לברר אצל צאצאי הרב נעכעס על מקום הטופס, אך הם לא העלו דבר. [עם ירידת הגיליון לדפוס, ובלי קשר לפרסום מאמר זה של פרופ' הבלין, נתקבל במערכת 'המעין' מאמר קצר הפותר סופית את תעלומת טופס ספר ה'כרתי' שהיה בידי הרב נעכעס, ראה להלן עמ' 100].

9 לא מובן לי מדוע במאמר ב'המעין' מופיעה הטענה הזו של המהרש"ם בשינויי צורה, פעמים 'גידים' ופעמים 'עצמות'. בעמ' 91 לאחר דברי הרא"ש טרויב הוא מעיר עליו שניתן לפרש: 'דקאי על גידים זכרים וגידים נקבות'. עמ' 92 על דברי הב"י: 'ואף לפי מה שכתב עוד לפרש שם הטור מבואר דמייירי באיברי התולדה, ולא בעצמות זכרים ונקבות'... - 'עצמות' מאן דכר שמייהו? שם לאחר הבאת דברי כנה"ג: 'דלא מיירי מעצם שיש בו זכרות ונקבות אלא מאיברי התולדה'... שם עמ' 93 בתוך דברי בעל משנת אליעזר: ויותר נראה שהוא כעין שכתב בטוש"ע יו"ד סי' נו בביאור ענין זה סע' ויש גידין אחרים שנבלעים באלו זכרות ונקבות, וזה גם כוונת הבה"ג על הגידין הנבלעין אחד בחברו זכר ונקבה, אבל אין זה עניין לשאלה אם גה"נ קיים גם בבהמה נקבה.

זעלמעלע מוולוז'ין, וכפי שמוסרים בשם החזון איש, ואז יהיה צריך לומר שהגאון מהר"י התכוון להתלוצץ במערער זה והכשילו בהבנה מוטעית. אך יתכן שמאחורי הדברים יש דברים נוספים, וראה להלן. או להגיה 'סה"ג' והכוונה לספר הלכות גדולות, או להגיה: 'סה"נ' - ספר הניקור או סדר הלכות ניקור, ואז סרה תלונת הטעות מהגאון רבי יהונתן, אלא שהפשט בדברי ספר הלכות גדולות וכן בדברי ספר הניקור קשה ומסובך, וספק גדול אם היה בזה כדי לסתום את פיו של המנקר המערער.

בנוסף, נשאר לברר מה רצה המנקר? תימה גדולה היא שכל הפוסקים וכל המחברים (עד למאמר האחרון ב'המעין' ועד בכלל) לא שאלו את עצמם מה רצה המנקר, ואיזה זיהוי הוא הציע לגיד הנשה שקיים רק בזכרים, והאם יש איזו ממשות בטענותיו או אפילו סמך כל שהוא, והרי הגאון מהר"י מעיד עליו שהיה 'בעל תורה' ו'מומחה מאוד' ושהרבה חכמים לא מצאו מה להשיב לו!

ולכאורה אם רצוננו לברר מהו הגיד שאליו נתכוון המנקר הזה, עלינו להסתמך על הסימן היחיד - אך הברור, שלשיטתו מדובר בגיד שמצוי רק בזכרים ולא בנקבות. ונראה שטענת המנקר הזה הייתה לזהות את גיד הנשה עם האבר הקרוי בחז"ל בסתמא 'גיד' וגם 'אבר'¹⁰, היינו האבר של הזכר. יסודו של פירוש-זיהוי זה כנראה בשיטה חיצונית שפירשה כך את הכתוב¹¹. שיטה זו מצוטטת על ידי רבנו אברהם אבן עזרא, המייחסה ל'חסרי דעת ותולדות' בפירושו לתורה בפרשת וישלח (בראשית לב, לג):

בגיד הנשה. ידוע, כאשר העתיקו קדמונינו ז"ל. ואין בו ספק כי אם **לחסרי הדעת ותולדות** שמפרשים שהוא האבר, ויפרשו 'הנשה' מגזרת נשים. לדעת זה המלאך שנראה ליעקב שהוא גוף, יתבאר לך, אם השם יפקח את לבבך, בפ' כי שמי בקרבו (שמות כג, כא)¹².

בשנת תשנ"ז פרסם אריה שור מאמר 'ניתוחים בבעלי חיים לצורך זיהוי בהלכה', בכתב העת בד"ד, חוברת 4. בדבריו העיר על בעיה זו, אך לא ידע להצביע על שום איבר באיזור זה שמצוי בזכרים ולא בנקבות (הצעתו שהעצב אצל הזכרים רחב

10 לגופו של דבר יש לעיין האם האבר הזה מתאים להגדרת 'גיד', שהוא אולי שריר ואולי קבוצת עצבים.

11 עולה על הדעת שאולי מדובר בפרשנות קראית, כפי שמצוי בפירושי הראב"ע שדרכו לשוללם בחריפות ועוקצנות. אולם בספרי ההלכה הקראיים מובא הפירוש שהביא הראב"ע על זיהוי גיד הנשה באבר הזכרות, ושם דווקא התפלמסו עמו כדי לבטלו. כך בספר המבחר לאהרן בן יוסף, בכתר תורה לאהרן בן אליהו, ובאשכול הכופר ליהודה הדסי (הנני מודה לדידי פרופ' רבי דוד הנסקה על ההפניות הנ"ל).

12 אלא שקצת צל"ע מדברי רבי יהונתן... ואנכי **חקרתי ובדקתי את הדבר ומצאתי** שזה הגיד אינו רק בבהמות זכרים..., ותמוה איזו חקירה ובדיקה צריכים כדי להבין ולעמוד על עובדה פשוטה וגלויה כל כך!?

מהעצב בנקבות ועל כן ניתן לומר שהוא נמצא בזכרים ולא בנקבות, היא כמובן דחוקה מאוד). הוא גם העיר כלאחר יד על האפשרות שהכוונה לאבר, ואף ציין לדברי הראב"ע בנידון (ראה להלן). שור פנה להרב פרופ' יגאל שפרן ראש המחלקה לרפואה והלכה ברבנות הראשית לירושלים ומומחה למדע והלכה; והוא העלה ג"כ את האפשרות שדעת אותו מנקר הייתה שמדובר על אבר הזכר¹³.

★ ★ ★

נקודת מבט חדשה עלתה במאמרו של פרופ' רש"ז ליימן במאמרו הנ"ל. הוא הפנה לדברים שכתב רבי יעקב עמדין כנגד ר' יהונתן אייבשיץ בנקודה זו של איסור גיד הנשה, וקשר את הדברים עם שאלת השבתאות וטענותיו הידועות של היעב"ץ על רבי יהונתן אייבשיץ ובני קהילתו. וכך כתוב בספרו 'ויקם עדות ביעקב', אלטונה תקט"ו-תקט"ז, דף מח ע"ב:

...בפרטות שחטאו והחטיאו וגרמו מכשול לזולתם, ביחוד באכילת בשר אחוריים שאמר להם שניקר אותו, ושלח ממנו מנות להאכילם עד אשר יצא מאפס, ולפי הנראה והנשמע הבשר הלז ששולח להם מלא חלב, ונתכוון להכשילם בוודאי דווקא בחלבו של גיד הנשה (שהאחוריים יונקים ממנו), כמו מעשה שב"ץ ימש"ץ ג"כ כמו שהועד עליו מגדולי ישראל שחשב זה לתיקון גדול (ונראה שטעמו על פי דרך שיטתו היה, לפי שחשב שכבר בא משיח ונתקן ירך יעקב, וידוע ג"כ מ"ש בס"ה לפי מה שארז"ל שס"ה גידין שבאדם הם כנגד שס"ה ימי השנה, וט"ב כנגד גיד הנשה, כי על כן אסור ט"ב באכילה, ונרמז בכתוב ע"כ לא יאכלו ב"י א"ת, ר"ת תשעה אב, דהא בהא תליא, כל זמן שאין אוכלין בט"ב אין אוכלין גיד הנשה, וכשהותר ט"ב הותר גה"נ, ומאחר שהתירו פרוצים לאכול בט"ב ממילא הותר להם גם גה"נ, אדרבה נחשב להם למצוה). תפח רוחם ותדאיב נשמתם של רשעים הללו פורקי עול תורה ומצות. ונראה לעין שכל מי שאכל מזבחו וטעם בשר אחוריים שלו נכנס בו הטעם כארס בכעוס, היה לאחור ולא לפנים, ובה פרש רשת לרגלם השיבם אחור.

ריעב"ץ יותר מאשר רומז שהחושדים חשדו ברי"א שלא ניקר כהלכה, והאכיל את חסידיו בחלב של גיד הנשה. אכן רי"א נהג לנקר בעצמו, כמו שהוא מעיד שהוא היה אוכל רק ממה שהוא ניקר, אך לא מוזכר בשום מקום שהוא נחשד שיש לו עצמו פירוש חדשני בזיהוי גיד הנשה, או דעה חריגה ביחס אליו.

13 אך שלא כמשתמע מדברי שור - לא הסתמך הרב פרופ' שפרן על מקור כלשהו, והוא אישר במכתבו אלי כי זו הייתה סברה שלו. [גם המומחה לענייני כשרות והלכה הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר השיב לי שלא ידוע לו על שום 'מועמד' שיכול להתאים להגדרת 'גיד על כף הירך' שנמצא רק אצל זכרים. העורך י"ק].

והנה כבר העיר הרש"ז ליימן במאמרו הנ"ל כי גם ר' יהונתן עצמו בספרו 'יערות דבש' ציין לדברי הזוהר שהובאו לעיל בתוך דברי הריעב"ץ, על הקשר בין גיד הנשה ותשעה באב. אבל בעייני שם נפלאתי למצוא שר' יהונתן בספרו מביא כמה פעמים את הפירוש המחודש הזה, שביקשתי לעיל לייחסו למנקה המערער, כפירוש טוב והולם, ומסתמך על רבנו האבן עזרא, בלא להזכיר כלל כי הראב"ע דוחה את הפירוש מכל וכל הזה ומגדיר את מפרשיו כ'חסרי דעת ותולדות'. על פי פירוש זה קושר ר' יהונתן את איסור גיד הנשה לעניין יצרא דעריות, וכדבריו:

ויגע בכף ירכו, היינו יצרא דעריות, כי ירכו כינוי לאבר התשמיש, כדכתיב יוצאי ירך יעקב, ובזה נגע ובזה עדיין יש אחיזה, ולא היה אז אפשר להכניע, ולכך נקרא גיד הנשה מלשון נשים ותשמיש, כמ"ש הראב"ע בראשית ל"ב כ"ו ד"ה ובגיד. וכן רמז הגמרא שם [חולין דף] צ"א נשתה גבורתם היו לנשים, כי זהו ענין יצר הרע של עריות. ולכך אמרו טומאתה בשוליה היינו אבר התשמיש, ירך יעקב, וזהו בשוליה, סוף אדם.

ועיין יערות דבש, ח"ב, קא ע"א:

ולכך נאמר ביעקב בלחמו עם שרו של ס"מ [בראשית לב, כו] וירא כי לא יכול לו ויגע בכף ירכו, ודרש במדרש [ב"ר עז, ד] וזוהר, זהו צדיקים יוצאי ירך יעקב שבכל דור ודור שנגע בהם. בזה תקע כף ירך יעקב, וזהו גרם לחורבן ביהמ"ק. לכך דרש הזוהר [ח"א קע, ב] כי שס"ה ימים נגד אברים, וגיד הנשה נגד תשעה באב, והוא חלק הס"מ. וזה שנאמר את גיד הנשה, היינו א"ת - תשעה א"ב, כי זהו היה על ידי שנגע בכף ירך יעקב, והיה הריגת ומיתת צדיקים, ועל ידי כך הגיע חורבן ויום תשעה באב, ולכך קשה סילוקו. וידוע תדע כי ארבעה גידים הם בכלל גיד הנשה, כי אמרו [חולין צא, א] נוהג בירך ימין ושמאל, הרי כאן שני גידין, ואמרו בכל ירך שני גידין, הן פנימי לעצם - אסור וחייבים עליו, חיצוני אסור ואין חייבים עליו, הרי כאן ד' גידים, ב' גידים החיצונים יש בהן איסורא בעלמא, ושנים גידים פנימים אסורים מהתורה, והם תכלית גיד הנשה. וכנגדן הם ארבע צומות, כי שנים, יו"ד טבת וטו"ב תמוז, הם כנגד הגידים שיש בהן איסורא בעלמא, ולכך הקילו בהם ואמרו [ר"ה יח, ב] רצו מתענים וכו', ושני צומות, ט' באב וצום גדליה, הם כנגד שני פנימים החמורים. ולכך אמרו חז"ל [שם] יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם שקשה כשריפת בית אלהינו, כי גם זה מגיד הפנימי שחיבו דבר תורה, והן הגידין שיש להם לסיטרא אחרא אחיזה, ונקבע למולם תענית...

אבל תכלית הענין, כי נודע כי אסור ליתן חלק וכח לסטרא אחרא, אבל להעבירו מעולם א"א עד שיגיע עולם התיקון אי"ה, אבל עכשיו צריכים אנו ליתן קצת חולקא לסטרא אחרא לקיימו מבלי לבערו מעולם. ולכך ביום

הכפורים שהיה ממש נבער מעולם צריכין אנו לשלח שעיר המדברה, ליתן לס"מ כח לחזקו לשעה. והנה כל כוחו ואינו הוא בט' באב כנ"ל, וזהו בימים כסדרן ותקונם.

אבל בעו"ה בחורבן הבית אין לך יום שאין בו קללה, ויש לו כח בשאר ימים ג"כ, וכל כוחו על ידי אכילה, כי בזה נתחזק כוחו, כי אכילה לא ימלט מתאוה ומותרות וכדומה, ובזה לא ימלט שיש בו כח לס"א. ולכך ביום הכפורים שאסור אכילה ושתייה אין כח לס"א, וליתן לו כח היא מצוה לאכול בערב יום כפור ליתן לו כח במקצת. והנה בזמן הבית כח סטרא אחרא חלוש למאוד, ואין לו כח רק ביום ט' באב, שאז יש לו אחיזה שהוא יומו, ואילו היו מתענים ביום ההוא לא היה לו כח כלל, והיה כוחו נחלש לגמרי עד שהיה נבער מעולם, וזהו אי אפשר. ולכך המצוה לשמוח בו. ובזה יש קצת לסטרא אחרא, כי לא ימלט באכילה ושתייה קצת כח לס"א, ובפרט ביומו שאז חייליה יגבר. אבל לאחר חורבן בעו"ה, שבלאו הכי כוחו אמיץ למאוד בעו"ה, ואילו אכלו בט' באב היה מתגבר ביותר עד שהיה חס ושלוש מחריב עולם, ולכך חובה להתענות ולסגף בכל ה' עינויים כיום הכפורים למעט כוחו, וח"ו האוכל בו נותן כח לסטרא אחרא. והנה ידוע כי לכך יום הכפורים מחילה וסליחה, כי לולי שאנו נותנים כח לסטרא אחרא היה בטל מעולם, ואנחנו המקיימים אותו בשעיר המשתלח, ואף הוא א"א להיות כל כך כפוי טובה ללמד חובה על ישראל מקיימי נפשו, ומלאך רע בעל כורחו יודה ויאמר מי כעמד ישראל, וע"י כן אנו זוכים למחילה ולסליחה. ולפי זה בזמן הבית שאין לס"א כח רק בט' באב, ואילו מתענים בו היה נבער מעולם, ולכך חוב לששון ולשמחה לקיימו כנ"ל, וא"כ הרי זה כמו שעיר המשתלח, ואף ס"א יודה בעל כורחו כי הרי הם מקיימים אותו. וזו היא כוונת המדרש איכה, פתיחתא דאיכה י"א, אילו זכיתם הייתם קוראים כי ביום הזה יכפר, ועכשיו שלא זכיתם קוראים טומאתה בשוליה, והיינו כמ"ש, כי בבנין הבית אז יש לו תואר כמו יום הכפורים, כי ס"א מלאך רע בעל כורחו יענה תהלות ישראל, ויש כאן מחילה וסליחה, כי ה' טוב ושלח אם אין כאן מקטרג. אבל עכשיו בחורבן שלא זכיתם, היצר הרע גובר מאוד כגיד הנשה בירך. וזהו טומאתה בשוליה, היינו בירך יעקב, ואין כאן יום מחילה וסליחה, יום גבר אויב בעו"ה. וזהו שדייק טומאתה בשוליה.

מיהו יש להבין בגמרא דדרש חולין צב מפסוק מי נצחו למי הוי אומר יעקב נצח לס"א, וכן מי שר עם מי הוי אומר יעקב נעשה שר לס"א, ואין יתכן השררה וניצוח במה שהחוש מכחישו, כי תקע כף ירך יעקב והוא צולע, ועבדא בישא דלא נח וצלע למריה. אבל הענין, כי שני יצר הרע יש, חד יצרא דע"ז וזהו עיקרו ושורשו של עשו ע"ז גופיה אבי אבות הטומאה, וחד יצרא דערייות זה נחלש כחו במקצת, אבל בעונותינו הרבים עדיין כאיש גבורתו, ורבים חללים הפיל, ועצומים הרוגיו, ומי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים

הלא הוא סילון ממאיר. וזהו ביעקב, שהתחיל ללחום בשרו ויצה"ר דע"ז כי הוא עיקר הס"מ, ובזה נצחו לגמרי ונעשה לו שר וכף אותו לגמרי, אבל אחר כך וירא כי יצה"ר דע"ז לא יכול, ויגע בכף ירכו, היינו יצרא דעריות, כי ירכו כינוי לאבר התשמיש כדכתיב יוצאי ירך יעקב, ובזה נגע, ובזה עדיין יש אחיזה, ולא היה אז אפשר להכניע. ולכך נקרא גיד הנשה, מלשון נשים ותשמיש, כמ"ש הראב"ע בראשית ל"ב כ"ו ד"ה ובגיד, וכן רמז הגמרא שם צא נשתה גבורתם והיו לנשים, כי זהו ענין יצר הרע של עריות. ולכך אמרו טומאתה בשוליה, היינו אבר התשמיש ירך יעקב, וזהו בשוליה, סוף אדם, וזהו חלק אדם רע, יצר הרע, כי עדיין גובר בעולם רעה, תבין מ"ש ויגע בכף ירך יעקב בצדיקים, כי אמרו שבת נ"ה ד' מתו בעטיו של נחש. ומקשים והלא מקרא מלא בקהלת ז', כ כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, אבל יובן כי יש ליתן טעם למה אי אפשר שלא יחטא, אבל כבר פירשהו דוד תהלים נא, ז הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי, כי תחילת יצירה היה על ידי זיווג ותאות איש לאשה, וזהו על ידי יצר הרע ותאוה חומרית, וא"כ הושרש בנפש הולד חלק מסטרא אחרא...

וכן, יערות דבש, ח"ב קסט ע"א:

אתא שטן נשקיה לכרעיה. ופירשו כי החיצונים יש להם אחיזה בברכיים, כדכתיב בראשית ל"ב כ"ו וירא כי לא יכול לו, שהיה שרו של עשו, ויגע בכף ירכו, כי שם יש לו אחיזה בגיד הנשה שמורה על חמוד תשמיש, כמו שאמרו חולין צ"ב. ועיין א"ע שם פסוק ל"ג ד"ה בגיד הנשה, שלכך נקרא גיד הנשה לשון נשים, וכן כל ירכיים מכוונים בכך, יוצאי ירך יעקב. ובהאי יש ליצר הרע אחיזה, כמ"ש דלולי יצר הרע ועבירה לא היה קיום המין, ולכך יש לו אחיזה בזה כאשר כבר דרשתי בזה. ועיין בכתבי האר"י ז"ל שהאריך בזה¹⁴.

★ ★ ★

האם יש קשר כלשהו בין עניינים עמוקים אלו לבין ערעורו של המנקר המערער? האם רבי יהונתן רומז על כך שהיו מאנשי כת ש"צ שרצו להכניס את דרשותיהם לפשט הכתוב, ולשנות את ההלכה המקובלת לגבי זהותו של גיד הנשה? סתם רבי יהונתן ולא פירש.

14 ועי' עוד שם דף קעט ודף קפ.

השמיטה לעתיד לבוא

בגיל "המעין" האחרון (214; תמוז תשע"ה עמ' 21 ואילך) דן הרב יהושע בן מאיר בשאלה כיצד תיראה השמיטה לעתיד לבוא, כאשר נזכה אי"ה לכך שכל יושביה יהיו עליה, והיובל והשמיטה ינהגו מן התורה. לא נוכל אז לסמוך על היתרים שהותרו בימינו המבוססים על כך ששמיטה בזה"ז מדרבנן, כגון זריעה ב'בית', היתר המכירה ועוד, וכשכל הארץ תהיה בידי ישראל לא נוכל לסמוך על יבול נוכרים או על גבול עולי מצרים. לדעתו, הברכה שהתורה הבטיחה "וציוויתי את ברכתי" תחול לא רק על התבואות אלא גם על הפירות והירקות – חיי המדף שלהם יהיו ארוכים, ויבול השישית יספיק גם לשנת השמיטה ולאחריה (כבר היום ניתן לאסם חלק מהירקות לאורך שנים בעזרת הקרנה, אלא שכיום חוששים להשלכותיה. יש להניח שבעתיד תימצא הדרך לסלק חששות אלו, ועל כך ניתן להמליץ את התפילה "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך"...). אפשר להוסיף על כך שהנביאים גם הבטיחו יבוא גדול מארצות חוץ שיינתן כאות הוקרה לעם ישראל, כגון ישעיהו (פרק ס'): **חיל גוים יבאו לך, שפעת גמלים תכסוך, בכרי מדין ועיפה פלם משבא יבאו, זהב ולבונה ישאו... כל צאן קדר יקבצו לך אילי נביות ישרתונך וכו', ואין שום מניעה שגם פירות וירקות מארצות חוץ יגיעו לכאן במסגרת אותו שי.**

אך השאלה הגדולה היא מה יהא על הפירות הגדלים בארץ? מן הסתם גם שנת השמיטה עצמה תתברך בשפע של פירות!

אני מאמין באמונה שלמה ששפע הפירות שיגדלו בארץ בשנת השמיטה יאפשר להחליף את אספקת הירקות שלא ניתן לגדלם בשנת השמיטה. את אותם ויטמינים וחומרי מזון שכיום הירקות מספקים לנו – יספקו הפירות (מעניין שגם השנה, שמיטת תשע"ה, הייתה שנת ברכה ביבולי הפירות).

אולם אם לא נאכל את פירות השמיטה אלא רק פירות שישית ויבוא, פירות השמיטה לא ייקטפו ויירקבו על העצים, וכיצד יתקיים הכתוב "והייתה שבת הארץ לכם לאכלה"? גם אם לא נפרש שהכוונה למצוה כדעת הרמב"ן (שכחת העשין מצוה ה, ועי' חזו"א שביעית יד, י שהסב את דברי הרמב"ן לכוונה אחרת), אך לכל הדעות פירות אלו מיועדים לאכילה ולא להפסד! אומנם הפסד הבא ממילא לא אסור, אך האם זהו רצון התורה שהפירות ייפסדו? האם יעלה על הדעת שאנו נאכל פירות שישית ופירות חו"ל, ונשאיר את פירות השמיטה הקדושים, שה' בירך אותנו בהם על מנת שנאכלם בקדושה, שיירקבו על העצים כאילו היו פירות עורלה? ומה עם הנזקים הישירים והעקיפים שייגרמו למטעים בגלל הפירות שלא ייקטפו ויירקבו? ומה יהיה על הפסדיהם של החקלאים, שגם בשנת השמיטה נאלצים להשקות ולטפל בעצים, לפחות טיפול הכרחי לאוקמי, גם אם אין כוונתם לקטוף את היבול ולקבל את תמורתו? (ובחקלאות המודרנית יש צורך גדול יותר בעבודות אלו).

לכאורה הפתרון פשוט, כולנו נרד לכרמים ולמטעים ונאכל פירות שביעית מן ההפקר,

כפי שציוותה התורה. אלא שעל כך אנו שואלים, כיצד ניתן ליישם הלכה זו למעשה בתנאי חיינו המודרניים? הרי על פי ההלכה הרשות לכל אחד לקטוף לעצמו רק מזון שלוש סעודות, או לכל היותר מנה שבועית כדרך שאדם קונה בחנות הירקות; האם כולנו ניסע כל שבוע לגולן לקטוף קצת תפוחים, ולגליל לקטוף אפרסקים, וללכיש לבצור כמה אשכולות ענבים? האם הכמות העצומה של תפוחים ואגסים הנשמרת בבתי קירור והמספקים אותם במשך שנה שלמה תושלך לאשפה? וכיצד נעשה יין? האם כל אחד ידרוך בעצמו את כמות היין הנחוצה לביתו? ואיך והיכן יאחסן אותו? וכיצד נעצור שמן? ומה יהיה על העניינים שאין להם כלי רכב, הרי גם לעתיד לבוא לא יחדל אביון מקרב הארץ? ומה יהיה על הזקנים והחולים?

אין ספק שהדרך היחידה ליישום הלכות שמיטה מן התורה כהלכתה היא ע"י מינוי ציבורי של שליחי בי"ד, שהם יקטפו, והם יחלקו את פירות השביעית במחיר עלות העבודות המותרות והטיפול והשינוע לכל חלקי הציבור ברחבי הארץ. אין מי שחולק על דרך זו, גם אם לא הזכירה למעשה. ההיגיון הישר והצרוף מחייב זאת. 'למה לי קרא, סברה ישרה היא!' הרי הדבר פשוט שהתורה לא אסרה קטיפת פירות אלא כדרך הבוצרים, כבעלים פרטיים, אך לא אסרה על הציבור להתארגן ולקטוף ולחלק את פירות השביעית כדי לאוכלם בקדושה. אמנם בוודאי שחלק מההיתרים הדחוקים שניתנים היום בחלק מאוצרות בית דין, כך שאין כמעט הבדל בין הגידול והשיווק של פירות שמיטה מגידולם ושיווקם כל השנים, לא ייראו ולא יימצאו באוצרות בית הדין שיפעלו ממש כידם הארוכה של הצרכנים, 'בעלי הפירות' בשנת השמיטה, ובשיתוף פעולה מושכל עם החקלאים.

כל מי שמאמין באמונה שלמה שזאת התורה לא תהא מוחלפת חייב להגיע למסקנה מתבקשת זו, **ועליו להתכונן מעשית לכך כבר מעתה**. יהי רצון שנזכה כולנו בקרוב לקיום השמיטה מן התורה כהלכה.

הרב יעקב אריאל

★ ★ ★

בסוף פרק ט בנחמיה מתואר המצב הקשה־מנשוא בו היו נתונים שבי הגולה: "הָנָה אֲנַחְנוּ הַיּוֹם עֲבָדִים, וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתָּה לְאַבְתֵּינִי לֶאֱכֹל אֶת פְּרִיָּהּ וְאֶת טוֹבָהּ הִנֵּה אֲנַחְנוּ עֲבָדִים עָלֶיהָ: וְתִבּוּאָתָהּ מִרְבָּה לְמַלְכִּים אֲשֶׁר נָתַתָּה עָלֵינוּ בְּחַטֹּאוֹתֵינוּ, וְעַל גְּוִיֹּתֵינוּ מַשְׁלִים וּבִבְהֶמֶתָנוּ פְּרָצוֹנִים, וּבִצְרָה גְדוֹלָה אֲנַחְנוּ": למרות שיבת ציון ובנין המקדש - עם ישראל לא היה ריבון בארצו, ועול המסים המוטל עליו היה כבד עד מאוד. שבי הגולה חשים כעבדים נגזלים, וש"בצרה גדולה אנחנו". עוד קודם בפרק ה מתברר שמחמת נטל המסים הכבד אנשים הגיעו לפת לחם ונאלצו למכור את בניהם ובנותיהם לעבדים, כמו גם את שדותיהם וכרמיהם ובתייהם: "וְתִהְיֶה צַעֲקַת הָעָם וַיִּנְשִׂיָּהּם גְּדוֹלָה אֶל אֲחֵיהֶם הַיְּהוּדִים: וַיֹּשׁ אֲשֶׁר אִמְרִים, בְּנֵינוּ וּבְנֹתֵינוּ אֲנַחְנוּ עֲבָדִים, וְנִקְחָה דָגָן וְנֵאֲכָלָה וְנִחְיָה: וַיֹּשׁ אֲשֶׁר אִמְרִים, שְׂדֵתֵנוּ וּכְרָמֵנוּ וּבְתֵינוּ אֲנַחְנוּ עֲבָדִים, וְנִקְחָה דָגָן בְּרָעָב: וַיֹּשׁ אֲשֶׁר אִמְרִים, לְוִינוּ כֶּסֶף לְמִדַּת הַמֶּלֶךְ שְׂדֵתֵנוּ וּכְרָמֵנוּ: וְעַתָּה כְּבֶשֶׂר אֲחֵינוּ בְּשָׂרֵנוּ, כְּבָנֵיהֶם בְּנֵינוּ, וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ כְּבָשִׁים אֶת בְּנֵינוּ וְאֶת בְּנֹתֵינוּ לְעֲבָדִים, וַיֹּשׁ מִבְּנֹתֵינוּ נְכַבְּשׁוֹת וְאֵין לָאֵל יְדָנוּ, וּשְׂדֵתֵנוּ וּכְרָמֵנוּ לְאַחֲרִים".

מצד שני תוקף חיובי השמיטה באותה תקופה היה רחוק הרבה יותר מאשר בימינו מממצב של חיוב מדאורייתא, שהרי היהודים בארץ היו מועטים ולא הייתה להם ריבונות, בארץ ישבו גויים רבים, ובוודאי שהשבטים לא ישבו איש בנחלתו.

ובכל זאת קבלו על עצמם שבי הגולה באלה ובשבועה את שמירת השמיטה (נחמיה פרק י'): "וּבְכָל זֹאת אֲנַחְנוּ כְּרִיתִים אֲמָנָה וְכִתְבִּים וְעַל הַחֲתוּמִּים שָׁרִינוּ לְיָנוּ כִּהְיִינוּ... וְנִטַּשׁ אֶת הַשְּׁנָה הַשְּׁבִיעִית וּמָשָׂא כָּל יָד".

הדברים אמורים כלפי דבריו של ידידי היקר הרב יהושע בן מאיר (ריב"מ) שמרגיע אותנו בגיליון תמוז תשע"ה שלא נדאג שח"ו נתעורר בוקר אחד ונגלה לפתע ששמיטה מדאורייתא, ושוב לא ניתן לסמוך על היתר המכירה. לדעתו עלינו לשמוח שב"ה זה המצב, ולהכיר שכך רצון הקב"ה, והוא מצטט מדברי הראי"ה קוק זצ"ל שנאמרו לעניין אחר לגמרי: "וכשישנן מניעות כאלה הננו מרוצים בזה, מפני שאנו מכירים שכך הוא רצון ההשגחה העליונה בעיתים כאלה". ומה נאכל לדעתו כשבכל אופן כל ישראל ישבו על אדמתם ויהיו מחולקים לשבטים וחיוב שמיטה יהיה מדאורייתא? לדעתו כשזה יקרה לא יהיה כל צורך לא בהיתר מכירה ולא באוצר בי"ד ולא ביבול נכרים ולא ביבוא חו"ל ולא במצעים מנותקים, כי התורה מבטיחה "וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית ועשת את התבואה לשלש השנים". ומי שלא מבין שזה הפתרון ומחפש פתרונות טבעיים, ומי שלא מאמין שלחסה, לתותים, לעגבניות ולמלפפונים של השנה השישית יהיו חיי מדף של שלוש שנים, וכל העולם ישתוקק לירקות שישית אלו - הרי הוא בכלל "צדיקים שאינם מאמינים". ממילא, לדעת ריב"מ, אין כל צורך לדאוג ולחפש דרכים לקיום מצוות השמיטה בימינו, כי עד ששמיטה תהיה מהתורה ניתן וצריך להמשיך ולסמוך על היתר המכירה, וכאשר שמיטה תהיה בעתיד מדאורייתא לא תהיה כל בעיה - כי הקב"ה הבטיח שתבואת השישית (כולל ירקות) תספיק לשלוש שנים. משום-מה גישה זו מזכירה לי את הגישה הטוענת שעלינו להמתין למשיח שיבוא ויקח אותנו לארץ ישראל בניסים גלויים, וכל עשייה חיובית אנושית למען קיבוץ גלויות לארץ ישראל וגאולתה משממונה אסורה... לדעתי לא זוהי דרכה של תורה, אלא דרכם של שבי הגולה היא דרכה של תורה. שבי הגולה הבינו שגם אם מצוות השמיטה איננה חלה מהתורה עליהם להשתדל לקיימה, למרות הקושי העצום שהיה כרוך בכך. במיוחד נכונים הדברים לגבי מצות השמיטה שהתורה מעידה שאי-קיומה הוא זה שגרם לגלות, ואם רוצים אנו להכיר תודה על הזכות שנפלה בחלקנו לשוב לארץ ישראל, ואם אנו מעוניינים לבסס את אחיזתנו בארץ - הרי הדרך היא לקבל על עצמנו את שמירת השמיטה עד כמה שאפשר בלי היתרי הפקעה, שהרי מצוה זו מבטאת את האמונה הגדולה בקב"ה, ואת ההכרה בעובדה שהארץ שלו ואילו אנו גרים ותושבים בה. ההבטחה "וצויתי את ברכתי לכם בשנה הששית" לא נועדה לרפות את ידינו מלחפש דרכים לשמור שמיטה כמאמרה וכעיקר דינה, אלא נועדה להרגיע אותנו שיכול נוכל למצוה זו למרות שמדובר במצוה קשה ביותר, הדורשת רמה גבוהה של אמונה. עלינו להאמין שלמרות שמבחינה טבעית הדרישה נראית מעל לכוחותינו, אם נקבל על עצמנו לקיימה הקב"ה יסייע לנו לעמוד במשימה.

נראה לי שלקדש את היתר הפקעת מצות השמיטה ע"י מכירת הקרקעות לגוי כהוראת קבע לדורות עד ששמיטה תהיה מדאורייתא הוא גם היפך כוונתם ורצונם של מייסדי היתר המכירה, שלא בכדי קבעו אותו כהוראת שעה. בכך הם הטילו עלינו את החובה לבחון בכל שמיטה ושמיטה אם יש אפשרות לוותר על היתר ההפקעה, וגם חייבו אותנו

לעשות כל מאמץ כדי לקיים את מצות השמיטה כמאמרה וכעיקר דינה גם כאשר חובת השמיטה היא מדרבנן, והדבר כולל גם את הפתרונות היצירתיים והמבוססים של אוצר בית דין, מצעים מנותקים ועוד.

סוף דבר: לדעתי יש להתנגד לגישה לשמר את היתר המכירה כפתרון לדורות עד ששמיטה תהיה מדאורייתא, ועלינו להתמיד בניסיונות לחפש דרכים לשמור שמיטה מבלי להזדקק להפקעת חיובי השמיטה באמצעות מכירת הארץ לנכרי. היתרון הגדול של "אוצר בית דין" על פני היתר המכירה הוא בדיוק בנקודה זו, שאוצר בית דין מתווה דרך לקיום מצות השמיטה, ולא להפקעתה. עלינו לרכז את מאמצינו בהתקדמות שתביא אותנו למערכת אוצר בית דין מהודרת ומשוכללת יותר מאשר המערכת המופעלת היום במקומות רבים, הן בתחום המלאכות והן בתחום השיווק, ולא לנקוט בדרך הקלה של הפקעת חיובי המצוה מעלינו, גם אם חיובים אלו הינם עדיין מדרבנן. לדעתי, בניגוד לעולה מהמאמר שברכת "יצוייתי את ברכתי" תמחוק את הקושי הקיים היום בקיום מצות השמיטה – מצות השמיטה גם בעתיד לא תהיה דבר קליל ופשוט. זוהי אחת המצוות הקשות והמאתגרות ביותר שיש בתורה, וקיומה דורש אמונה, הקרבה ומסירות ולא בכדי מקיימיה זכאים לתואר "גיבורי כח עושי דברו".

זאב וייטמן, רב 'תנובה'

★ ★ ★

עוד על סקירת הספר פנקס קהילות הונגריה

לכבוד עורך קובץ 'המעין'.

ראיתי את גיליון ניסן תשע"ה ויישר כוחכם.

הנה כמה הערות שרציתי לציין על מאמרו של הידען הגדול הרב ברוך אוברלנדר (גיל' 113).

- א. בעמ' 86 נכתב על הרב שלמה ווידער. והנה ראיתי שבאוצר החיים (ערהענרייך, ספר שני, תרפ"ו, עמ' פה) חתם הרב שלמה ווידער כרב בק"ק פאביאנהאז, וכך גם הוא נזכר בסוף ספר חזון ישעיה (יונגריז, ח"ב). אמנם בבית ועד לחכמים (פאללאק, שנה שמינית חשון-כסלו תרפ"ט, חוברת ב-ג, עמ' לב) הוא מוזכר כמגיד בפאפא.
- ב. בעמ' 87 נכתב שהרב נפתלי שרייבר נולד תקצ"ו? אמנם בספר אהלי שם (עמ' 440) נכתב שנולד בשנת תר"ט ונתקבל לרב העיר בשנת תרל"ה. ובהקדמה למעטה נפתלי כתוב שנתקבל לרב העיר בשנת תרל"ז (אם כי אפשר להבין שם גם אחרת).
- ג. שם נזכר הרב בנימין יחזקאל יעקובוביץ. אמנם צ"ל הרב שמעון יחזקאל יעקובוביץ. ועוד יש לציין ששתי הישיבות נסגרו בשנת תשי"ז, ויש לבדוק איזה נסגרה אחרונה.
- ד. עוד צריך לציין שבספר 'מקורות וקורות' להרב יצחק יוסף כהן (הוצאת ראובן מס, ירושלים תשמ"ב, עמ' 284) יש הערות והשלמות ל"פנקס קהילות" הונגריה.

הרב יואל פרץ

- תודה על ההערות המחכימות, ואעיר עליהן בקצרה:
- א. הבאתי בהערה 67 שני מקורות מאנשים שחיו בעיר פאפא ששניהם הגדירו אותו כ"מזכיר הקהילה", ונראה שאלו מדויקים יותר.
- ב. ציינתי בהערה 70 שכתבתי את התאריכים הללו על-פי הספר 'החתם סופר ותלמידיו'. ואכן מה שכתבתי שנולד בשנת תקצ"ו לערך באמת טעות סופר יצא מעטי, ונראה שר' נפתלי שרייבר נולד בשנת תקצ"ב-תקצ"ד, שהרי מרישום הנישואין הראשונים של ר' נפתלי משנת תר"כ יוצא שנולד בשנת תקצ"ד, כי נרשם שם שהיה בן כ"ו. אמנם לפי המפקד משנת תרכ"ט בכפר נאדי-אזאר (Nagyazar) כשגר אצל חמיו משמע שנולד בשנת תקצ"ב. בכל אופן, קשה לאמת מה שכתוב ב'אהלי שם' שנולד בשנת תר"ט (ואני חב תודתי על הבירור הזה להרב דובעריש וועבער, ברוקלין).
- ג. הדברים שם צוטטו במירכאות מתוך 'קהילות הונגריה', והרי זה עוד תיקון לטעויות שבספר.
- ד. ציינתי לספר זה בהערה 6.

ברוך אבערלאנדער

★ ★ ★

שיטת בעל הלב העברי בעניין ניסים לרשעים

כידוע יש פלוגתא בין כמעט כל גדולי ישראל לבין האדמו"ר רבי יואל מסטמר זצ"ל בעניין המלחמות שהיו בזמננו בארץ ישראל. רוב גדולי ישראל נקטו שהשי"ת עשה ניסים לבני ישראל במלחמות אלו. לעומתם, האדמו"ר מסטמר טען שלא ייתכן שהקב"ה יעשה ניסים (מסטרא דקדושה) עבור עבריינים, ולכן אי אפשר לומר שנעשו ניסים לאנשי הצבא. וכן כותב בקונטרס "על הגאולה ועל התמורה" ויצא לאור לאחר מלחמת ששת הימים) בסימן יא-יב: "יסוד מוסד הוא בדברי חז"ל שאין הקב"ה עושה נס לרשעים אלא לצדיקים... אין הקב"ה עושה נס אלא לצדיקים גמורים... מבואר בפירוש בלי נטות ימין ושמאל... שלא יעשה ה' נס לטובה רק לצדיקים גמורים". הוא ממשיך ומסביר שאמנם ייתכן שיהיו ניסים לעבריינים - אך הם באים מצד הסטרא אחרא. וזה לשונו בסימן יד: "איברא, דבר ברור ופשוט הוא שכל מה שהבאנו מדברי חז"ל הנ"ל דאין עושין נס לרשעים לא דברו ז"ל אלא בניסים שהם מצד הקדושה, אבל הס"מ יש לו רשות לעשות ניסים ונפלאות, ונותנין לו כח זה מן השמים כדי להטעות את הבריות ולנסותם". כלומר, ייתכן לדעתו שיעשו ניסים לחיילי הצבא מצד הסטרא אחרא, ומכל מקום בפועל לא היו ניסים במלחמות של מדינת ישראל. וזה לשונו (עה"ג ועה"ת הקדמה עמ' ז-ח): באמת לא היה ולא נברא, שלא היו ניסים כלל... שלא היו כאן כלל וכלל ניסים אלא הצלחה מלוכש בטבע". וכן כתב בפנים הספר בעוד כמה מקומות.

אך הנה מצאתי שהגאון רבי עקיבא יוסף שלזינגר מחבר ספר 'לב העברי' כתב בספרו 'תורת יחיאל' על בראשית (ומהדורת תשל"א פרשת לך לך אות קעד) על מעשה הגר כך: "ותהר - פירש"י ז"ל מביאה ראשונה. וצריך עיון גדול, למה נס זה?... ועוד, אין הקב"ה עביד ניסא לשקרא, והרי לבסוף הפילה... ונראה לי... אם הקב"ה עושה נס לצדיק עושה

גם כן כדוגמתו לרשע כדי שלא יהיה פתחון פה למקטרג, ולא ינקה לו (לצדיק) מזכויות. ועל כן הוליד אברהם אבינו... בני קטורה אחרי יצחק, ועל כן היה מוקדם נס זה להגר טרם (שהיה) נס של שרה אמנו זיע"א. ועוד שם (פרשת וירא אות רנד): "צחוק עשה לי אלקים וגו'. מרז"ל, הרבה עקרות נפקדו בו ביום וכו' (רש"י). ומקשים, אחרים למה לי?... ונראה לי דרז"ל אמרו אל יסמוך על נס, שאם עושין לו נס מנכין לו מזכויותיו (שבת ל"ב). **על כן כשבאה ישועה לצדיק ע"פ נס, כדי שלא יהא פתחון פה למידת הדין הקב"ה עושה גם לרשעים טובות כאלה**, אם כן (לצדיק) לא יגרע מזה, ואין קטרוג ועין הרע. וזה ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו (משלי ט"ז), ר"ל גם השונאים יש להם השלמה "בגלל יוסף", כהנ"ל. וע"כ הרבה עקרות נפקדו... מבואר אם כן, שאף אם נאמר שהיהודים בארץ רשעים ח"ו - אין מניעה שיעשה להם ה' ניסים, ודלא כהאדמו"ר מסטמר.

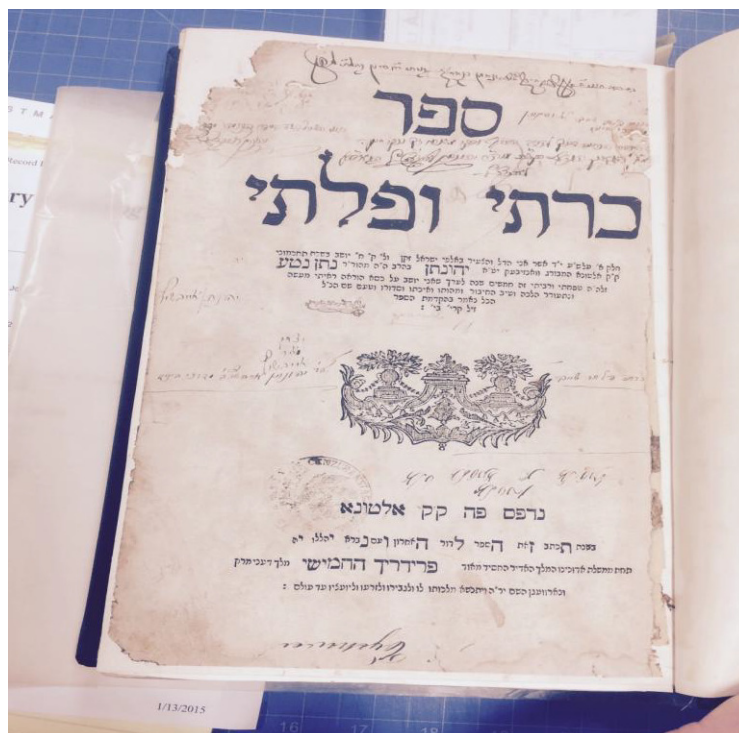
מיכאל קליין

★ ★ ★

פתרון שאלת ההגהה בספר 'כרתי' של רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל

לאחרונה העלה שוב הרב דוד מצגר ב'המעין' גיל' 213 (ניסן תשע"ה, עמ' 94-90) את דבריו התמוהים של רבי יהונתן אייבשיץ (רי"א) בספרו 'כרתי ופלתי' נגד המנקר שהרעיש את העולם¹. במאמר האריך הרב מצגר בהצעות שונות לברר את כוונת דברי רי"א בדחיית דברי אותו מנקר במשפט "הראיתי לו סמ"ג שכתב דגיד הנשה נוהג בזכרים ונקבות", שהרי לא נמצא בסמ"ג כלל ענין גיד הנשה נוהג בזכרים ונקבות, ואף בספר החינוך שאכן כתב כן - הרי דיבר לענין האישים המוזהרים במצוה זו כדרכו, ולא על הגיד עצמו. הובאו גם הדברים שפורסמו בחוברת היובל של הירחון 'שערי ציון' (ירושלים תר"צ עמ' נט) בכותרת 'והצדיקו את הצדיק' מאת הרב שלמה מיכאל נעכעס (ופורסמו גם ב'הפרדס' חלק ד חוברת א תר"צ עמ' 18 בכותרת 'מצוה לפרסם', ובו כותב הרב נעכעס 'פתרון החידה מצאתי, כי אצלי נמצא ספר כרתי ופלתי שהדפיס הגאון ר' יהונתן ז"ל בחייו (ואלטונא תקכ"ג), ויש בו כמה הגהות **מעצם כי"ק ז"ל**, ובמקום הזה (בסי' סה) אצל התיבות "ואז הראתי לו סמ"ג", העביר הגאון ז"ל המחבר קו על תיבת סמ"ג, והגיה בזה"ל: "סה"נ", והוא ר"ת "סדר הלכות נקור", שבאמת שם נמצא דהגיד הנשה נמצא בזכרים (שוורים) ונקבות (פרות), וסדר תלונת התופסים את הגאון ר' יהונתן ז"ל שטעה בשגיאה גסה כזו אשר זיל קרי בי רב היא. ועל שלא עיינו בפנים הסמ"ג לראות כי לא

1 כדאי להוסיף לציונים הרבים את הספר 'ברית אברהם' לר' משה יוסף הכהן שפירא (הוא נתיב השני' של הספר 'מסילה לאלקינו', פראג תק"ע) בדבריו על פרשת וישלח (ו, ב ואילך), וש"ת משנה הלכות ח"ג סימן סח.



נמצא הלשון הזה בזכרים ונקבות בענין גיד הנשה בנו גם פלפולים שלא מן הצורך, וכבוד הגאון ר' יהונתן ז"ל במקומו מונח. ומצוה לפרסם זאת". דבר זה אכן פורסם בבמות שונות משמו, מקצתן נמנו במאמר שם. רוב המעיינים קיבלו את דבריו של הרב נעקעס באמון מלא, ובזה כאילו נחתם העניין.

אולם חכמים היזהרו בדבריהם. 'יגעת ומצאת תאמין' - עלה בידי למצוא את הטופס המדובר, שכעת נמצא בספריית האוניברסיטה של לוס אנג'לס, עיר מגוריו של הרב נעקעס². מתברר שהטופס לא היה שייך כלל לר"א, אלא לר' יונתן אייבשיץ המאוחר שהיה רב בלאשיץ שבפולין³. הדבר רשום במפורש בשער: "הספר הנחמד שייך להרב החרדי ובקי משנתו זך ונקי סוע"ה מע' הגאון הגדול כקש"ת מוה"ר יהונתן אייבשיץ הגאב"ד לאשיץ". בצד השער כתוב: "חנני השי"ת בזה הספר הנחמד מפז", וחתום "יהונתן אייבשיץ". חתימה זו נמצאת גם בדף הסמוך בתחילת ההקדמה, וזוהי ללא ספק חתימת ר' יהונתן אב"ד לאשיץ⁴. גם ההגהה הנ"ל נמצאת במקומה⁵. בטופס הנ"ל נמצאים הרבה הגהות ותיקונים וגם הרבה הערות בגיליון, כראוי לאותו ת"ח הרב יהונתן אייבשיץ אב"ד לאשיץ, ובכל אופן בוודאי שאין מדובר לא בספרו ולא בהגהותיו של ר"א זצ"ל עצמו.

- 2 הספר נמסר לספריית האוניברסיטה UCLA, Charles E. Young Research Library כמו רוב ספרייתו של הרב נעקעס, ונמצא שם באגף היהדות. הכרטיס בקטלוג הספרייה הוא: kereti: u'feleti, eybeschuetz jonathan, H0000017129. זה המקום להודות לספרן אגף היהדות מר דוד הירש שבטובו צילם עבורי את השער, ולידידי ר' משה ליב הברמן שטרח לצלם את ההגהה בסימן המדובר.
- 3 שהיה מקורב לאדמו"רים מקוצק, סוכטשוב וגור. מתורתו יצא לאור ע"י חתנו הספר 'תפארת יהונתן', שו"ת וחידושי תורה ופלפול בסוגיות הש"ס, ירושלים תרצ"ד.
- 4 היא זהה גם לחתימה במכתב שלו שהוצג בעבר למכירה בבית המכירות קדם, מכירה 46, פריט מס' 292.
- 5 אולם בתמונה הרצ"ב קשה לראות את המילה האחרונה מחמת הכריכה החדשה.

יעקב יצחק הכהן מיללער



"אספרה אל חוק" (תהלים ב, ז), היינו ר"ה שנאמר בו "כי חוק לישראל הוא" (שם פא, ה), והקב"ה קבעו חוק לפקוד בו כל יצורי קדם. ואמר דוד לספר בחסד ה', כי העניין, אף שמחדש בכל יום מעשה בראשית - אבל מכל מקום העיקר הבריאה, שבו ממש נברא עולם חדש, ולכן הוא מתחיל בראש השנה כי בו נעשה עולם חדש. ולכן אמרו "היום הרת עולם" ולא היום היה הרת עולם, וכן "זה היום תחילת מעשיך" ולא היה תחילת מעשיך, כי באמת עוד היום כל ראש השנה הרת עולם ותחילת מעשיך של הקב"ה, כי מחדש העולם, כאשר האריך בזה בכתבי האר"י ז"ל. (מתוך "יערות דבש" לר"י אייבשיץ חלק שני דרשת אלול תקל"ה במין)

נתקבלו במערכת

הכרת התפלה. נוסח אשכנז. מהדורת ביקורת המיועדת לקבלת תגובות

הציבור. הרב משה מרגלית. ירושלים, תשע"ה. 660 עמ'. (02-5383201)

ספר מיוחד במינו, שמשנה את כל מבנה הפירמדה היציב והרגיל של הסידורים מאז ומעולם. לא סדר תפילות כפי מהלך היום והשנה לפנינו, אלא ספר תפילות 'רוחבי' – מסודרים בתחילתו כל סוגי התפילות והברכות שנאמרות כל השנה לפני התפילות עצמן, בהמשך כל התפילות שנאמרות בראשית התפילה במועדים השונים, כל נוסחי ברכות קריאת שמע של שחרית, כל נוסחי תפילות העמידה שחרית, וכן הלאה. בניגוד לכפילויות הרבות של התפילות החוזרות על עצמן בסידורים השונים שנעתקו שוב ושוב לנוחות המתפלל (ומשתבחים בזה המדפיסים ובצדק) – כאן להיפך, כל תפילה מופיעה פעם אחת בלבד, כשאחיותיה, השונות ממנה ברב או במעט, מובאות לצידה, ובהופעות הבאות מפנה העורך כל פעם להופעה הראשונה של התפילה המבוקשת. בשיטה זו בולטים הדמיונות וההבדלים בנוסח ובסדר בין תפילה לתפילה, מתגלים המקומות שבהם מובאים פסוקים זהים בחלקים שונים שלה, ומתברר הסדר היסודי של התפילות שתקנו לנו אנשי כנסת הגדולה. מעניין מה תהיה ההשפעה של המהפכה שעושה סדר התפילות (לא 'סידור')! הזה בכיוון-מבטו של המעיין המעמיק, שיש לב להתפתחויות, לשינויים, להבדלים ולדמיונות שבתפילות השונות. ראויים לציון המפתחות המרובים שבראש הספר, המספר שצורף לכל פסקא (1473 פסקאות!), ההערות ההלכתיות והתוכניות הקצרות המפוזרות בו ועוד. על פי השיטה ה'רוחבית' זו הספר מסתיים בתפילת עלינו שמופיעה בו בפעם הראשונה רק בעמ' 659, עם השוואה בין צורת אמירתה כתפילת סיום בכל אחת מהתפילות – לבין אמירתה במקורה במוסף של ימים נוראים. ההערה אחרונה (הע' י בסוף סעיף 1473) כוללת התייחסות לאמירת שירי היחוד בליל יום הכיפורים. זהו ספר הראוי לעיון וללימוד מעמיק.

Changing The Immutable. How Orthodox Judaism Rewrites Its History. Marc B. Shapiro. Oxford – Portland, Oregon, The Littman Library, 2015. ix+347 pp. (shapirom2@scranton.edu)

בעברית: "לשנות את הבלתי ניתן לשינוי – איך היהדות הדתית משכתבת את ההיסטוריה שלה". פרופ' שפירא, חוקר דייקן, ידען, לעיתים לא-קונבנציונאלי, מנסה להראות ולהדגים ולנתח בספר זה את השיטה העתיקה שבה משתמשים כותבים ומדפיסים יראי ה' כדי 'לתקן' את הטקסט או את התיאור ההיסטורי, ולהציג אותו כפי שראוי שהוא יהיה ולא דווקא כפי שהוא היה בפועל. כמובן שיש ציבורים שאצלם הנושא הזה מקובל וכמעט גלוי, כמו למשל הדוגמא שהוא מביא בהקדמת הספר – צינזור נשים מתוך תמונות, כאשר הדוגמא הבולטת הייתה מחיקת דמותה של שרת החוץ האמריקאית הגברת קלינטון מהתמונות שהתפרסמו בכל העולם והראו את בכירי הבית הלבן צופים בפעולת חיסולו של הטרוריסט בין לאדן, כשבחלק מהעיתונים החרדיים איכשהו הנשים נעלמו מהתמונות, והדבר עשה בזמנו רעש גדול. בקבוצה שבה לא תיךאה ולא תימצא שום תמונה של אשה בשום כתב עת

או ספר מודפס - הצינזור הזה נראה לגיטימי לגמרי וגם בלתי מזיק לחלוטין, להיפך - מגביר את הצניעות, אולם בזמנו החל דיון ציבורי בנושא הזה, ועמו פותח פרופ' שפירא את ספרו. הדוגמאות שהוא מביא רבות ביותר ומגוונות ביותר, ביניהן השמטות ושינויים בהעתקת הספר 'כתוב שם' בו בכמה מקומות משתלח הראב"ד בעל ההשגות בחברו רבי זרחיה הלוי 'בעל המאור' במילים קשות ביותר, שינויים מכוונים בדפוסי הרמב"ם בהלכות ספר תורה כדי להתאים את דבריו למסורת האשכנזית ולרמב"ם מספר השורות בשירת האזינו הוא 67, ובכל הספרים [חוץ מספרי התימנים] המספר הוא 70, שינוי לשון הגר"א בביאורו על שו"ע יו"ד סי' קעט בדבריו החריפים נגד הרמב"ם והמחבר בדבר 'הפילוסופיה הארורה', השמטת המילים בכותרת של שו"ע או"ח סי' תרה "מנהג כפרות בערב יום כיפור מנהג של שטות הוא", השמטת איזכור הספר הבעייתי 'חמדת הימים' מהלכות יום כיפור בדפוסים המאוחרים יותר של הספר 'חיי אדם', שינוי בשו"ת חתם סופר בהדפסה שנעשתה בדורנו בגלל פסק הלכה בעניין צאת הכוכבים שלא התאים למנהג חסידי סטמאר, ועוד ועוד, פשוט כמות עצומה של מקורות מוסברים ומוערים, בחלקם השינוי מתקבל יותר על הלב ('אונס רחמנא פטריה'...) ובחלקם פחות. המחבר כתב פרק שלם על שינויים מהסוג הזה בענייני הלכה, פרק בענייני אמונות ודעות, שני פרקים על שני אישים 'מצונזרים' באופן מיוחד - הרש"ר הירש והרא"ה קוק (וגם הרב סולוביצ'יק מבוססות מוזכר פעמים רבות, והיה 'מגיע' לו פרק נפרד...), ופרקים על צינזורים ושינויים מסיבות של צניעות ומסיבות אחרות. בפרק המסכם דן פרופ' שפירא בחשיבות האמת ה'היסטורית' יחסית לאמת ה'ערכית', ומצביע על כמה תובנות חשובות בנושא. חלקים נכחים מהספר כבר ראו אור במשך השנים בבלוג של המחבר הנקרא 'Seforim' ובמקומות אחרים, וכמה מתגובות הקוראים מובאות בשםם בתוך הספר. הביבליוגרפיה והמפתחות המקיפים בסוף הספר מפרנסים עשרות עמודים. חריצותו של פרופ' מרק שפירא (או: מלך שפירא) מביאה עמה פירות משובחים ומעניינים, חבל שבינתיים בעיקר בשפה האנגלית.

מנחה לברוך. שיעורים בהלכות בשר וחלב והלכות תערובות. על פי שיעורים שנמסרו בכולל של ישיבת הכותל מפי ראש הישיבה הרב ברוך וידר שליט"א. ירושלים, תשע"ה. 614 עמ'. (adisege1@gmail.com)

ישיבת הכותל נוסדה מיד לאחר שחרור הרובע היהודי בירושלים במלחמת ששת הימים ע"י הרב הדרי שליט"א, כשהוא מצרף אליו תלמידי חכמים נמרצים ומיוחדים כמו הרב אביגדור נבנצל - לימים רבה של ירושלים העתיקה, והרב יעקב כ"ץ מחשובי הלמדנים בירושלים, ועוד. גדיים נעשו תישים, ולפני כמה שנים מונה אחד מתלמידיהם, הרב ברוך וידר שליט"א, שרבו המובהק הוא הרב יעקב כ"ץ, לראש כולל ההלכה בישיבה, ומאוחר יותר לראש הישיבה. תלמידיו שלו רצו לעשות לרבם נחת לרגל הגיעו ליובל שנים, והם כתבו וערכו את שיעוריו על הלכות בשר וחלב ותערובות (סימנים פז-קט בשו"ע יו"ד) והוציאו אותם לאור כספר מהודר. העורכים, הרבנים לירון כהן ועדי שגב, שמשו בזמנו גם כעוזריו בהרבצת תורה בכולל, כך שידם רב להם בהלכות אלו בכלל ובתורת רבם בעניינים אלו בפרט, ודבר מתוקן הם הוציאו מתחת לידם. בכל סימן כמה פרקים המבררים את הנושאים ההלכתיים ה'כבדים' שבפרק, ושוארים עניין בעניין עד להגעה להלכה למעשה. כל לומד הלכה לקראת 'סמיכה', ורבים הם ב'כוללים' של ישיבתנו, שאינו רוצה להסתפק במועט, ראוי לו שיעשה שימוש רב ככל האפשר בספר מלא וגדוש זה. חמרא למריה וטיבותא לשרי המשקים.

כי תצא למלחמה. המלחמה בהגות ובהלכה היהודית. אברהם פרי. עריכה:

הרב אריה כץ. ירושלים, מכון פוע"ה, תשע"ה. 260 עמ'. (aperi48@gmail.com)

הרב אברהם פרי, איש רב פעלים, הוציא לאור בשנים האחרונות שני ספרים חשובים ובעלי משקל - 'שדות בכסף יקנו' על ענייני קניינים ו'גירושי שוטה' - הגדרת שוטה בעניינים שונים ובעיקר בהקשר להלכות גירושין. עתה הוא מוציא לאור ספר העוסק בענייני צבא ומלחמה, מהגדרת הסוגים השונים של המלחמה מבחינה הלכתית, היחס למחיר שגובה המלחמה כפרמטר בהיתר להילחם ובצורך להילחם, דרכי המנהיגות וההבדלים בין מנהיגות 'אזרחית' ומנהיגות בשעת מלחמה, החייבים והפטורים מגיוס - פחדנים, עריקים, לומדי תורה, נשים ועוד, מוסר המלחמה - היחס לאוכלוסיה האזרחית, איסור ביזה, היחס לעיניים, סחר בנשק ועוד, דיני הצלה בשעת מלחמה וההבדלים בזה בין ימי מלחמה לימי שלום, פדיון שבויים, לחימה בשבת, התרת עגונות, והנושא הכאוב של התאבדות כתוצאה וכצורך של המלחמה - המלך שאול, מצדה, ועוד. יש בכל פרק שילוב של תיאורים היסטוריים ובידורים הלכתיים, של עיונים למדניים ומבטים רוחניים ופילוסופיים, ספר מקיף ומרתק. חותמו של העורך ניכר בכל הספר. יצאה גם מהדורה שבחציה השני תרגום אנגלי מלא.

עיונים בתרבותם של יהודי צפון-אפריקה. כתבים מוהדרים ומוערים.

עורכים: משה בר-אשר וסטיבן פראד. כרך ד. ירושלים, מאגנס ואוניברסיטאות

ייל והעברית, תשע"ה. 276 עמ'. (02-6586659)

סדנה ללימודי יהדות, שמתקיימת מדי פעם במסגרת התוכנית ללימודי יהדות באוניברסיטת ייל שבארצות הברית, מהווה זרז להוצאה לאור של כתבים, בחלקם עלומים, של חכמי צפון אפריקה, עליהם נישאו הרצאות באותן סדנאות. ממפעל זה כבר יצאו לאור שני כרכים באנגלית ושניים בעברית. בכרך זה, הרביעי, תשעה מאמרים העוסקים בפרטים ובכללים: הכלליים יותר עוסקים בדיונים בשפה הערבית המשתקפת בעברית של יהודי מרוקו ובתיקונים דקדוקיים שנכנסו בדורנו לחלק מסידורי התפילות של מנהגי צפון אפריקה, ועניינים פרטיים ונקודתיים כוללים למשל עיון בטיטות דרשה ל'שבת כלה', השבת שלפני חג השבועות, העוסקת במעלת לימוד התורה גם לכאלה שאינם תלמידי חכמים, שכתבה חכם ממרוקו כנראה בסוף המאה הי"ט. עובדת היות דפי הדרשה האלו רק דפי טיוטא מוכחת מתוך כך שחלק מהעניינים אינם שלמים, ושנמצאים בהם הוספות ותיקונים בגיליונות ובין השורות כנראה בכתב ידו של המחבר עצמו. קריאת טיוטת הדרשה מאפשרת לקורא לשבת כביכול עם הרב המחבר האלמוני תוך כדי הכנת הדרשה, ולהשתתף עמו במאמציו להציג את התוכן העמוק שהכין באופן קל ופשוט, ומכאן שלא היה מדובר בדרשה לפני תלמידי חכמים דווקא. פרק אחר מביא פירושים מתולדות קהילת טריפולי שבלוב בין שתי מלחמות העולם על פי הכתבים שנמצאו בארכיון שהותיר אחריו אחד מרבני העיר, רבי יששכר חכמון זצ"ל, שהחל את תפקידו כסופר בית הדין, עלה ומונה לדיין, ולבסוף מונה לרב ראשי של העיר ובהמשך של יהודי לוב כולם. טיפה ועוד טיפה מצטרפים מכרך לכרך לחיזוק הכרת המציאות התורנית והקהילתית בצפון אפריקה במאות השנים האחרונות.

הצדיק פלא. פרקי הוד ומופת וארחות חיים של הגאון הקדוש רבי יהודה זרחיה

סגל זצוק"ל בעל "צמח יהודה". [מאת הרב רפאל אברהם שלום מועלם].

ירושלים, מכון 'טורי זהב', תשע"ה. שצג עמ'. (02-5815711)

הרב סגל, שנפטר בשנת תשס"א, שימש כרבה הנערץ של שכונת קרית שלום בת"א במשך

כחמישים שנים, ונודע כת"ח מיוחד וכרב שכונה פעיל ודומיננטי עד ימיו האחרונים. במקביל חיבר ספרים חשובים בהלכה ובאגדה ובמוסר ובהנהגה, בהם שו"ת צמח יהודה בחמישה חלקים - מאמרים, פסקים ותשובות, הספרים 'ראשית העבודה' ו'דורשי ה' - הדרכה בענייני מוסר וחסידות ויראת שמים, 'חידושי רבי יהודה זרחיה' בשני חלקים - חידושים בהלכה ובאגדה כסדר הבבלי והירושלמי והרמב"ם, ועוד ספרים רבים נוספים, חלקם יצאו לאור לאחר פטירתו, ואחרים עדיין מחכים לעיתם ולזמנם לצאת לאור עולם. אולם כל מי שלא הכיר אותו מקרוב, ואפילו חלק מאלו שהרגישו מקורבים אליו, הכירו רק את 'קצה הקרחון' - את החלק הנראה והנשמע באישיותו המיוחדת; רוב דמותו נשאר נסתר, כולל קשריו העמוקים במשך כל ימי חייו עם גדולי התורה מכל הגוונים ומכל העדות, ידיעותיו העצומות בחכמת הנסתר, העצות הגלויות וה'נסתרות' שנתן לאלפי אנשים שנגשו אליו עם קשייהם ובעיותיהם, אלפי המכתבים שכתב לגדולים ולקטנים ובהם חידושי תורה והדרכות תורניות ואישיות שרק קומץ מהם נדפס בספריו, הכמות העצומה של חסדים בגופו ובממונו ובתורתו שעשה עם רבים רבים, הידיעות וההבנות העל-אנושיות שהיו לו בפרטים סמויים של הפרט והכלל שנעזר בהם כדי לעזור לאחרים, ההשגות העליונות שהגיע אליהן והקבלות המופלאות שקיבל על עצמו, וגם הקשר המיוחד שהיה לו עם זוגתו הרבנית, עמה לא זכה לפני בטרן. מאות תלמידי חכמים בני דורנו מזדקפים עד היום בהתרגשות כאשר מזכירים לפניהם את שמו, ומיד מספרים על הקשר המיוחד שהיה להם עמו, על הטובות שהוא עשה להם ברוחניות ולעיתים גם בגשמיות, על החלק המשמעותי שיש לרב זצ"ל בתורתם, במעמדם, בחייהם ובהשפעתם הציבורית ועוד. הרב מועלם, תלמיד חכם ירושלמי צעיר, בעזרת אביו ואחיו הרבנים, הצליח בספר מעניין זה לפרוש לפני הקורא את דמותו של הרב זצ"ל, כשברקע סיפוריהם של תלמידי חכמים מארבעה דורות - מרביותו של אביו רבי שפטיה זצ"ל בליטא (הוא עלה לארץ בשנת תרע"ז) ועד כמה מרבני דורנו. ה'פלא' מתחיל להיגלות כשמתברר שיהודה זרחיה הילד בן השמונה התבקש להיות המספיד השלישי והאחרון של סבו ר' יעקב מנדלבוים ז"ל איש ירושלים, כשלפניו מספידים אותו הרב הראשי הרא"ה קוק זצ"ל והרב יוסף גרשון הורוביץ זצ"ל רבה של מאה שערים, והוא אחריהם... הספר מסתיים בכ"ח אגרות ומכתבים של הרב שמעולם לא נדפסו, ובמפתח מפורט לאישים הרבים המוזכרים בו. ספר מרגש ומיוחד.

הבן שלי מתבגר. מורה נבוכים לגיל הנעורים. אלי שיינפלד. ירושלים, ספריית בית אל, תשע"ה. 175 עמ'. (02-6427117)

מבוא, שני שערים, ונספח חשוב, מכיל הספר החדש של המחנך הרב שיינפלד, שכבר הוציא לאור לפני כמה שנים ספר שבחלקו הוא הרקע לספר זה - 'היצר, הלב והאדם'. את המבוא כתב רבו של המחבר, הרב אלישע אבינר, ר"מ בשיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים ורב שכונה בעיר, שמתמחה בין השאר בקשרי הורים ונוער מתבגר. השער הראשון מתאר בחמישה פרקים את שלבי ההתבגרות של הנער, עם דגש על השאלה הקריטית מתי לדבר ולחנך ואף להוכיח - ומתי עדיף לעצום עין, והשער השני עוסק בח"י פרקים בתכני השיחות שראוי שיהיו להורה (או לר"מ או למדריך) עם המתגבר, על הצמיחה ועל הקשיים ועל התקשורת עם חבריו והוריו ומוריו, ועל המכשולים (כולל צפיות אסורות, מחלת דורנו), והכל בשפה ברורה ונעימה, בגישה שמחה ואופטימית, בדברים ישירים ועדינים, בלי לטאטא בעיות וקשיים ועם הדרכה מסודרת איך לא לדרוך על מוקשים מכאן ועל יבלות מאידך... הנספח עוסק ביחס לתקלות ובעיות בתהליך ההתבגרות, מתי מספיקה 'עזרה ראשונה' ומתי

צריך לפנות ל'רופא' מקצועי. משפט המפתח בספר הוא שההורה צריך לחזור ולשנן באוזני ילדו המתגבר שהוא לא לבד במסע ההתבגרות שלו, שהוריו מעליו ולצידו גם כשהם שותקים וגם כאשר יתכן שהתנהגותו לא ממלאת אותם חדווה אלא להיפך... וברוח הימים הללו, ערב הימים הנוראים, המחבר מדגיש שגם לנערים מתבגרים שחטאו יש דרך תשובה קרובה, מכילה, מכפרת ומטהרת, וחס ושלוש אסור להורים להתייחס מהם, וכל שכן שאין לבחור שום היתר להתייחס מעצמו, אלא להיפך - להתמלא כח למשימת חייו להמשיך לגדול ולהיות מבוגר מוצלח וטוב וחכם וצדיק. ספר חשוב ומועיל להורים ומחנכים, ואף למתבגרים עצמם.

אוצר מפרשי התנ"ך. ספר עזרא. יסודות בביאור הפשט בפסוקי המקרא, עם ביאור 'ושננתם' השלם במהדורה שנייה ומורחבת. [מאת הרב יוסי ברינר]. ירושלים, אוצר התורה, תשע"ה. שעת עמ' (054-6905948)

המחנך והמחבר הפורה הרב ברינר הוציא לאור [משוּם־מה בעילום שם!] מהדורה חדשה של ביאוריו על ספר עזרא במסגרת מפעל 'ושננתם', שהוא חלק ממפעל 'אוצר התורה' שלו הכולל ספרים וחברות, ואתר אינטרנט פעיל [<http://otzar.org.il>] המכיל את ביאור 'ושננתם' על התנ"ך, ההרחבות "אוצר מפרשי התורה", דפי עבודה וכן טקסטים של ספרי אמונה ומחשבה. ה'יסודות' שלהם כיוון המחבר בשער הספר הם תשעה מאמרים המהווים מעין מבוא ומפרנסים את שני השלישים הראשונים של הספר, ובהם דיונים עמוקים ורחבים העוסקים בכל מה שאמור לעניין מי שלומד בעמקות את ספרי ראשית הבית השני: הכרונולוגיה של מלכי פרס ותיארוך שיבת ציון על פי חז"ל, זיהוי ארתחשסתא ולהבדיל מלאכזיעזרא, האם חזרו עשרת השבטים עם שבי גולת בבל, איך ומתי נבנו המזבח ואחריו המקדש, מדוע לא היה ארון בבית המקדש השני, מי היו אנשי כנסת הגדולה, ועוד ועוד. מדובר על נושאים שמקיפים את כל השאלות הקדומות שעוטפות את לימוד ספר עזרא, ושפרשנות חלקים גדולים בספר תלויה בהכרעה בהן לצד זה או אחר, שאלות שהיחסים בין המסורת והמחקר קשורות בהן קשר הדוק. כך בעיסוק בכרונולוגיה דחה למעשה הרב המחבר את דעת החוקרים שצריך להוסיף עוד כמעט מאתיים שנה לתקופת ראשית הבית השני, אך לא הביא שגם ר"א אבן עזרא ואחריו רבי זרחיה 'בעל המאור' מצדדים בפירוש באפשרות הזו - דהיינו שאין לקבל את דברי בעל 'סדר עולם' כפשוטם שכורש ודריוש וארתחשסתא היו אדם אחד, ועל כן יש להאריך בהרבה את תקופת פרס לפני שמגיעה תקופת יוון ואחריה תקופת החשמונאים. כתב על כך כאן ב'המעין' הרב ד"ר שי ואלטר מאמר מקיף בגיליון 204 (טבת תשע"ג, עמ' 19-5) תחת הכותרת 'המניין לבריאת העולם והתחלת השימוש בו' שהמחבר מציין אליו, אך חבל שלא נתן משקל מספיק לדבריו השקולים, והעדיף עליהם את הדברים הלא־מאוזנים לענ"ד של הרב יהושע ענבל בספרו המיוחד־במינו 'תורה שבעל פה' בנושא זה. נחזור לעיקר - סדרת 'ושננתם' ו'אוצר התורה' היא חלומם של מורים לתנ"ך - פירוש מילולי וענייני של הספר עם ביאורים מרחיבים בכל עניין נחוץ ומבואות שעוסקים בכל הנושאים ה'כבדים' שקשורים בו, כך בספר עזרא וכך גם בספרים האחרים שבסדרה שיצאו ושעומדים לצאת לאור, ובאתר המלא וגדוש שפתוח לשימוש חופשי, ואף להתדיינות עם הרב ברינר רב הפעלים בכל עניין ועניין. עֲשֵׂה חיל, רבי יוסי!

ספר הגור. שמות. פירוש קדמון על דרך הפשט על פירוש רש"י לתורה, מאת המקובל רבינו נפתלי הירץ טריוויש זללה"ה מפרנקפורט. מופיע לראשונה על פי כתבי יד בתוספת מראי מקומות השלמות והערות על ידי הרב ישראל פלס והרב אהרן שפירא. פרדס כץ, מפעל 'מתיבתא דרש"י', תשע"ה. רכד עמ'. (03-5790515)

רבי נפתלי טריוויש זצ"ל היה מגדולי העיר פרנקפורט לפני כחמש מאות שנה. הוא נודע כמחבר סידור הקרוי על שמו, שבו השתמשו גדולי הדורות שאחריו, כולל האר"י הקדוש בעצמו, ה'מגן אברהם' ועוד. חכמי 'מתיבתא דרש"י' כבר הוציאו לאור את פירושו על פירוש רש"י המכונים 'ספר הגור' על ספרי בראשית וויקרא, ועתה הגיע זמנו של ספר שמות. המחבר מצא כללים מסוימים בפירוש רש"י ומפרש באופן שיטתי את דבריו על פי כללים אלו, והדברים הם נופת צופים. כך למשל בראש פרשת 'ויקהל' מעיר רש"י 'למחרת יום הכיפורים היה'. שואל רבי נפתלי: ראשית - מה קשה לו לרש"י? ומסבירים המהדירים: למאי נפ"מ מתי היה זה? ועוד מקשה רנ"ה טריוויש: לעיל פרשת יתרו פירש רש"י לגבי 'ויהי ממחרת' וישב משה לשפוט את העם לא דחה משה אלא עשה אותה מיד ברדתו מן ההר, כך גם ברור שיקיים את הוראת ה' לצוות על בני ישראל להתחיל בבניין המשכן מיד ברדתו מן ההר; מצד שני - היאך אפשר שעשה את שני הדברים האלו יחד? ומתוך רבינו נפתלי: רש"י מסכים לדעת התרגום ש'ויקהל' הכוונה 'ואכנש', וזו פעולה שיכולה להיעשות ע"י אחרים במשך היום, ורק בסוף ה'ערב', 'אחר חצות או בלילה או ביום אחר', השתתף משה בכינוס ה'הקהל' הזה בו ציווה על בני ישראל לבנות את המשכן.

חיבורים הלכתיים של רב סעדיה גאון. ירחמיאל ברודי. ירושלים, יד הרב נסים, תשע"ה. לז+369 עמ'. (02-5633789)

רב סעדיה גאון נחשב מגדולי חכמי ישראל בכל הדורות, ומי יודע איך הייתה נראית היהדות היום בלעדיו. בשישים שנות חייו הוא שימש כפוסק בעל כתפיים רחבות, איש רוח, מנהיג תקיף, בעל מחשבה, בעל לשון, מפרש המקרא ופייטן, בכל מכל וכל, והגדיל לעשות בכמותה ואיכותה של כתיבתו. ואכן, חלק מכתביו הם מעמודי התווך של המסורת היהודית והם היוו בסיס לספרי מחברים בדורות שאחריהם, אבל למרבה הצער מתברר שחיבורים רבים כתב שלא הגיעו אלינו כלל או ששרדו רק בגניזה או בכתבי יד נדירים. פרופ' ברודי, אחד המומחים הגדולים בעולם היום לתורת הגאונים, עמל כבר עשרות שנים ללקט את כל נפארי תורתו ההלכתית של רס"ג למקום אחד, וחלומו עומד להתגשם: בספר זה מלוקטים שרידיהם של כל הספרים השלמים וחלקי הספרים שנותרו מתורתו ההלכתית של רס"ג - ספר הירושות, ספר הפיקדון, ספר המכר, הלכות שחיטה, הלכות טריפות, הלכות טומאה וטהרה, הלכות נידה, הלכות ריבית ודיני אבלות, וגם הספר הגדול ספר העדות והשטרות עומד לצאת בפני עצמו בזמן הקרוב. במבוא המחכים מסביר פרופ' ברודי את שתי המהפכות העיקריות בכתבתו ההלכתית של רס"ג: הוא הראשון שכתב ספרים הלכתיים בנושאים מוגדרים, והראשון ששילב את התלמוד הירושלמי בפסיקת ההלכה בצמוד לאחיו החשוב ממנו - התלמוד הבבלי. מעניין שהוא גם הראשון שקבע בעצמו את שם ספריו, פרט טכני - שמביע את אחריותו האישית למה שכתוב בספר שחיבר, ושהוא אינו רק סיכום של תורת רבותיו. רס"ג הוא גם הראשון שבאופן שיטתי כתב הקדמות לספריו. דרך אגב, פרופ'

ברודי מזכיר בהקדמה את ספר המצוות של רס"ג (שאינו זהה לפיוט הקצר בחרוזים שסביבו בנה ריי"פ פרלא את חיבורו הענקי), ולדבריו הוא עומד לצאת בקרוב לאור בפעם הראשונה על פי כתבי יד ע"י האחים הרבנים סבתו. הספרים שנכתבו כולם בערבית באותיות עבריות תורגמו ע"י העורך, ונוספו להם הערות למדניות, מקורות וצינונים. יישר כוחו של פרופ' ברודי על היצירה שהוא מגיש לעולם התורה, ויישר כוחם של ראשי יד הרב נסים שנטלו על שכמם את הוצאתו לאור של ספר חשוב זה.

כשיהדות פוגשת מדינה. מאת ידידיה צ' שטרן, בנימין בראון, קלמן נוימן, גדעון כ"ץ, ניר קידר. ת"א, ידיעות אחרונות וספרי חמד והמכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"ה. 511 עמ'. (info@ybook.co.il)

חמשת המחברים, כולם אנשי אקדמיה הקשורים באופן זה או אחר למכון הישראלי לדמוקרטיה, מנסים להציג מכיווני מבט שונים את הגישות להגדרת המדינה היהודית והיחס כלפיה ע"י קבוצות שונות בתוכה. השער הראשון עוסק ביחס שבין הגישה היהודית לכללים החלים בחברה המודרנית - ליברליזם, דמוקרטיה, משפט חילוני, רב־תרבותיות ועוד. את השער הזה כתב סגן נשיא המכון לדמוקרטיה הפרופ' למשפטים ידידיה שטרן, ומסקנתו היא שהזהות הישראלית היא נושא מתהווה, שיש בעניינו מחלוקות בלתי פתירות, ושתפקידם של המנהלים ואנשי הרוח במחנות השונים לשמר את המחלוקת בנושא באופן שלא יהיה הרסני לכלל כולו. את השער השני כתב פרופ' בני בראון, שחוקר בעיקר את הציבור החרדי. בראשית דבריו הוא מנסה למפות את הגישות השונות כלפי המדינה ומוסדותיה של הקבוצות הרבות המהוות יחד את הציבור החרדי, השמרני יותר בענייני הלכה ומסתייג יותר מהמודרנה על כל מה שהיא מייצגת. לדעתו הכח הציבורי של תנועת ש"ס ואנשיה גרם להתמתנות מסוימת גם במגזרים אחרים של הציבור החרדי, וגם הכורח הכלכלי עושה את שלו, וניתן לצפות לשמירת הגיון המיוחד של הציבור החרדי - עם התקרבות בנושאים שונים למדינה ולחלק מהנהגותיה וערכיה. ד"ר קלמן נוימן, בוגר ישיבת הר עציון שמלמד עתה במכון הרצוג שעל ידה, פורש את משנת הציונות הדתית, ומתעכב על השינויים בה בדור האחרון. לדעתו הביטחון העצמי שגבר בציבור הזה ימשיך להשפיע על מעורבותו ומעמדו במוסדות המדינה ובהנהגת הציבור, והוא מביע תקווה שהגוונים השונים שבציונות הדתית, שחלקם רחוקים זה מזה מאוד כמעט בכל פרמטר, ימשיכו להיות קבוצה אחת מכילה בעלת כיוון מרכזי יותר וקיצוני פחות, שהרי החברה היהודית כולה זקוקה מאוד לערכים ולאיוכות של הציבור החשוב הזה. בשער הרביעי ניתנת רשות הדיבור לאנשי רוח חילוניים, ד"ר כ"ץ, חוקר תרבות מאוניברסיטת בן גוריון, ופרופ' קידר, היסטוריון ממכללת ספיר. הם פותחים בתיאור דעותיה של קבוצת אנשי הרוח שמנסה לדחוק עד כמה שאפשר את היהדות מהמדינה, שבעייתם העיקרית היא שהעם לא איתם, ושל הקבוצה השנייה הרוצה בקשר מוגבל ולא מכביד של המדינה עם הרוח היהודית ההיסטורית, שקיימות מחלוקות גדולות בין חברה יהודית בהגדרת היהדות הרלוונטית לימינו. למעשה מדובר במעין סתירה רעיונית שאין לה פיתרון, שגורמת למתח קבוע ולגישה חשדנית כלפי כוונותיהם ורצונותיהם של שומרי המצוות לגוניהם ושל אנשי־הציבור שלהם. לדעת הכותבים המתח הזה קיים למעשה כבר דורות, והוא טבעי למי שרוצה להחזיק את המקל משני קצותיו - לשמור על חברה יהודית בהגדרתה מבלי שזה יחייב אותו או יכביד עליו מעבר למידה סבירה. ימים יגידו אם יתקיימו דברי 'בואתנו' של פרופ' שטרן בדברי הסיכום שלו לספר, שעשרות השנים שעברו מאז קום המדינה הספיקו כדי לייצב עמדות בין היות

המדינה יהודית להיותה דמוקרטית על הסתירות שבין שני המושגים האלו, ושהזמן בשל למסד ולעצב את החיבור בין בעלי הדעות השונות באופן שמירב העם יחיה עמו בשלום. אפשר להניח שלא יהיה קורא אחד של 'המעין' שיסכים עם כל מה שכתוב בספר מעניין זה, אבל גם כאשר הוא יזדהה רק עם חלקים מסוימים בו - הוא יכיר ויבין את אלו שמזדהים עם חלקיו האחרים...

כתבי־העת של ההשכלה במחצית המאה הי"ט. החלוץ: מלחמת הדת והתושיה. בכורים: חכמת ישראל. מפתחות מוערים לכתבי־העת העבריים של ההשכלה. משה פלאי. ירושלים, מאגנס, תשע"ה. XVI+483 עמ'. (02-6586659)

המונח 'השכלה' בפינו היום שונה לחלוטין ממשמעותו לפני מאה וחמישים שנה. באותה תקופה ההשכלה הייתה האויבת העיקרית של היהדות הנאמנה, כאשר גם בגווניה המתונים יותר, שלעיתים הצטרפו אליהם גם תלמידי חכמים ואנשי תורה, היא סייעה לפגוע פגיעה אנושה בעולם היהודי שהיה קיים אז. כלי הנשק העיקריים של ה'משכילים' היו כתבי העת שלהם, ממינים ומסוגים שונים, שהתיימרו רק לתת מידע ולהרחיב אופקים ולגלות את העולם הרחב הרוחני והחומרי לכל מתעניין - אך למעשה היו גורם מתווך בין הנוער לבין העולם החילוני. אולם בתוך התבן ואף הארס שנחבא בין כתבי העת האלו הסתתרו גם מחקרים תורניים ובירורים היסטוריים ולשוניים מן המעלה הראשונה, וחבל על דאבדין. פרוץ פלאי עסק שנים רבות במחקרים על התקופה הזו, ואחת מתוצאות מחקריו הם מפתחות מפורטים לחלק מכתבי העת של התקופה. זהו כרך חמישי במפעל הזה, שתחילתו בשנת תשס"א במפתוח 'המאסף', אבי כתבי העת של תקופת ההשכלה בגרמניה, ובהמשך יצאו לאור ביבליוגרפיות מוערות גם על 'בכורי העתים', 'כרם חמד' ועוד. 'החלוץ' שייך יותר להשכלה הקיצונית האנטי־הלכתית, והוא כלל בעיקר את מאמריו של עורכו יה"ש - יהושע השיל שור; ואילו 'בכורים' ייצג את ההשכלה ה'מתונה', והשתתפו בו בין השאר החכמים החוקרים ר' יעקב רייפמן וזלמן שטרן ועוד. כיום נגישים רוב כתבי העת האלו באתרים של הספרייה הלאומית ושל ספריית אוניברסיטת ת"א, ומפעל הדיגיטיזציה הכללי לא פוסח גם עליהם, ולכן המפתח המוער יכול להועיל מאוד להגיע למקורות שבדרך כלל אין ידו של אדם משגת אותם.

שיח השדה. בראשית. עיונים, שאלות מנחות, מבט חינוכי. הרב שלום דב הלוי הורוביץ. עורך: הרב אליקים קרומביין. קרית ארבע, מכון לרבני היישובים, תשע"ה. טו+434 עמ'. (02-9964722)

הרב שלום הורוביץ חנך דורות של תלמידים, ובעשרות השנים האחרונות בחברון עיר האבות. מתוך עיון בקובצי פסוקים ובסוגיות מקרא הוא מגיע לתובנות חינוכיות, שנקלטות בליבם ובמוחם של תלמידיו, ומסייעות להם לעלות במסילת התורה והמצוות לאורך ימים ושנים. לכל פרשה מספר בראשית נרשמו כמה 'עיונים', ופרק נוסף בשבחה של ארץ ישראל שנקרא 'ציון מן התורה'. באופן דידקטי משובח פותח המחבר כל 'עיון' בהקדמה, בהצגת הנושאים שיעלו ב'עיון', בתיאור וביאור הפיסקה ה'מעוינת' בעזרת מפרשיה - חז"ל ראשונים ואחרונים, בנקודות סיכום, בהערות חינוכיות ובשאלות הכנה. כך העיון הראשון, שעוסק בבריאת האשה, מסתיים בכמה הערות חינוכיות־מוסריות, ביניהן שהציווי על האדם לכבד את אשתו 'יותר מגופו' נובע אולי מכך שהיא נוצרה מה'יותר', העודף, החלק

הנוסף שהיה בגופו, ולכן עליו לכבד את אשתו גם לעצמה ובנוסף כחלק ממנו עצמו... בולטים מאוד בברכות שבראש הספר החיבה היתירה של הרב המחבר למשפחתו, וכמים הפנים לפנים - הכבוד והאהבה שלהם אליו. יש לציין שהרב הידוע החפץ בעילום שמו, בעל שו"ת 'אורחותיך למדני', כתב הערות שנדפסו לאורך הספר כשהן מצוינות בכוכב, וגם כתב הסכמה חמה ונאה לספר ולמחבר.

אברהם. סיפורו של מסע. יונתן גרוסמן. ת"א, ידיעות אחרונות וספרי חמד, תשע"ד. 566 עמ'. (info@ybook.co.il)

ד"ר אברהם גרוסמן מרצה לתנ"ך במכון הרצוג שע"י ישיבת הר עציון, ב'בית מורשה' בירושלים ובמחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר אילן. ד"ר גרוסמן ניגש לתנ"ך בירתא כבוד אך עם גישה ספרותית, ולדעתו אין סתירה בין השניים - זהו ספר קודש, וספר נכתב ונקרא על פי כללים מסוימים של ספרות, שכאשר משתמשים בהם נכונה אפשר להשיג מהם עושר למדני רב. הוא מסתכל על אברהם אבינו כמהפכן משנה היסטוריה, שסיפורו הוא ראשית סיפורה של האומה כולה. מה שעל פי הקדמונים נקרא 'מעשה אבות סימן לבנים' הוא למעשה קביעת הדרך של האומה הישראלית בראשיתה על פי צעדי אבותיה-בונים, שבראשם כמובן אברהם אבינו עליו השלום. והבולט אצל אבינו אברהם שמהפכנותו צועדת במקביל לצייתנותו המלאה לדבר ה', ועל כך הוא עומד בניסיונות קשים, וליד המהפכנות והצייתנות עומדת גם התייחסות רגשית ומוסרית לכל מה שקורה סביבו, כשהוא מתייחס כאב רחום לגויים שסביבו ואף 'נאבק' כדי להקל את העונש שה' עומד להוריד עליהם מן השמים. השילוב של מהפכנות וצייתנות ומוסריות הוא הבסיס של חיי אומה היהודית, ואת הבסיס הזה מנסה ד"ר גרוסמן לזהות ולתאר ולהוכיח מפשוטו של מקרא, בעזרת כלים ספרותיים והיסטוריים ואחרים. על פי שיטה זו הוא עושה שימוש רב בדברי חוקרי המקרא של הדורות האחרונים, ומוציא לעיתים קרובות יקר מזולל. ד"ר גרוסמן אינו מקבל שום שינוי בנוסח המקובל של הכתוב - אך גם אינו נמנע מלהשתמש בסברות של חוקרים שבנויות על הצעות לשינוי נוסח. כמו ספרים אחרים מסוג זה ניתן לשער מראש שדיוקא גוון מסוים של יהודים יראי שמים ימצאו מקום לעסוק בספר זה ולרדות ממנו את הדבש שאפשר למצוא בשיטות לימוד ומחקר שעליו הוא מבוסס. רק דוגמא אחת: היכן הר המוריה? לכאורה זו שאלה מגוחכת, יודע כל ילד שהר המוריה הוא הר הבית. אולם מתברר שישנם קשיים מסוימים במסורת מקובלת זו: ירושלים נמצאת במרחק הרבה יותר קטן מאשר שלושה ימי הליכה מבאר שבע; מדוע אברהם נוטל גם עצים למזבח מביתו בבאר שבע אם הוא עולה צפונה לארץ פוריה ומכוסת סבך? ומדוע לא מוזכרת מסורת זו בפירוש במקומות אחרים בתנ"ך? לכן חוקר גוי בשם נלסון גליק כבר 'קבע' לפני שנים רבות שארץ המוריה נמצאת הרחק דרומה במדבר השומם. ניתן היה לגחך ולהמשיך הלאה, אבל מתברר שכבר בין האמוראים, על פי הסבר כמה ראשונים, נשמעה הדעה הזו. בגמ' תענית טז, א נדרש ש'הר המוריה' נקרא כך מפני שיצאה ממנו הוראה לישראל או מורא לגויים. רש"י פירש שם ב'לישנא אחרינא' שהר המוריה הוא הר סיני, בין אם מפני שבו ניתנה תורה וממנו יצאה הוראה לישראל, ובין אם לפי הפירוש השני שמהר סיני יצא במתן תורה מורא לגויים מפני ישראל. גם תוספות מקבלים הסבר זה, אמנם לא ברור כלל שהם מתכוונים שעקידת יצחק הייתה בהר סיני... המחבר אינו מכריע בין הפירושים, והוא גם אינו חולק על מסורת ישראל שהעקידה כמו בריאת אדם הראשון היו בהר הבית שבירושלים. האם פירוש זה, כאפשרות בפשוטו של מקרא, לא ראוי כלל להיאמר? וצ"ע.

נר יוסף. לקט הלכות דינים ומנהגים ליום הכפורים שחל בשבת. הרב שמואל חיים דומב. מודיעין עילית, בית המדרש "חניכי הישיבות – הגבעה הדרומית", תשע"ה. קכ"ה עמ'. (08-9743291)

בשנה שעברה ולפני שנתיים יום הכיפור חל בשבת, וזה יקרה שוב בשנת תשע"ח. הרב דומב, רב בית המדרש "חניכי הישיבות" שבמודיעין עילית, תלמיד חכם ומחבר חשוב (ידוע בעיקר פירושו המעמיק על ספר 'משך חכמה'), ליקט הלכות ונהגות מיוחדות למועד זה בי"ד פרקים לפי סדר היום, מאור לט' תשרי שבו מתחילה לדעות מסוימות מצות האכילה של ערב יום כיפור, ועד תפילת מעריב והבדלה במוצאי יום הכיפורים שהוא גם מוצ"ש, ודיני חולה וקטן לגבי דיני קידוש, לחם משנה ושלוש סעודות. בהמשך נדפסו שישה סימנים למדניים.

סידור רינת ישראל. נוסח ספרד. ערוך ומסודר ומבואר בידי הרב שלמה טל ז"ל. מהדורה חדשה, ההדיר הרב יואל קטן. **מהדורה ניסויית.** ירושלים, מורשת, תשע"ה. 782 עמ'. (03-5123605)

יובל חלף מאז החל הרב ד"ר שלמה טל ז"ל להכין סידורים מזן חדש, מסודרים ומבוארים ומוסברים, תפריים ככפה"ל ליד לנערים ואף למבוגרים דוברי עברית החיים בארץ הקודש. על סידורי 'רינת ישראל' בנוסחיו השונים גדלו שלושה דורות; אמנם בעשור האחרון, הרבה בזכות 'רינת ישראל' והרף הגבוה שהציע, נדפסו כמה סידורים יפים ומתוקנים שחלקם משווקים באסרטיביות, והגיע הזמן לחדש את פניו של סידור 'רינת ישראל' הוותיק על נוסחיו השונים, כדי לחדש בעז"ה גם את ימיו. אחרי חודשים רבים של עמל מוצגת עתה המהדורה החדשה, שאפשר להמליץ עליה את דבריו הידועים של הראי"ה קוק זצ"ל 'הישן יתחדש והחדש יתקדש' – הסידור נותר באותה מתכונת בסיסית שכה מצאה חן בעיני הציבור הרחב ובעיקר בעיני התלמידים ובני הנוער, אבל נוספו בו שיפורים, תיקונים, השלמות וחיידושים כדי להגיע לתוצאה מתוקנת, מכובדת, ראויה ומושלמת עד כמה שאפשר. תיקונים רבים נבעו מהערות ששלחו מתפללים לרב טל עצמו (נפטר בשנת תשנ"ח) ונותרו בידי בני משפחתו, ואחרים שהגיעו לידי אנשי הוצאת 'מורשת'. אחד השינויים הבולטים הוא שנוסח הפסוקים בסידור הותאם לנוסח המסורה שב'כתר ארם צובה' בהתאם להכרעות הרב מרדכי ברויאר ז"ל, שהוא הנוסח המדויק ביותר. גם חלק מההוראות למתפלל נוסחו מחדש כדי להוסיף בהירות בהתמצאות בחלקי התפילה השונים, והוקפד על כתיב מלא תקני במשפטים חסרי הניקוד שבהוראות ובביאורים. בנוסף הועתקו הקדישים והמזמורים וכו' שנאמרים במקומות שונים בתפילה כמעט לכל מקום נדרש, כדי לצמצם עד כמה שאפשר את הצורך לדפדף בסידור בשעת התפילה לצורך מציאת התפילה המתאימה, וכן הושלמו זמירות השבת, נוספו סליחות לתעניות ציבור, פרקי תפילה לחולה, ועוד תפילות וברכות שלא נדפסו במהדורות הקודמות. כמקובל סומנו באופן מודגש הקמצים הקטנים (שנהגים כמו חולק) והשוואים הנעים, כעזרה למעוניינים לדקדק בתפילתם. מהדורה ניסויית זו נדפסה במספר מצומצם של עותקים ובכריכה רכה, והיא חולקה למבנים בענייני לשון ותפילה, בין בצורתה המודפסת ובין כקובץ פידיאף, כדי לקבל ביקורות והערות אחרונות לפני ההדפסה המאסיבית הצפויה בעז"ה בקרוב (ניתן להזמין קובץ פידיאף במערכת 'המעין'). תחל שנה וברכותיה ותפילותיה!