

הַמַּעֲיָן

בתוכן:

- 3 'ביד רמה'! \ דבר העורך
- 4 'ה' ניסי - פיוט 'מעריב' לליל שבת הגדול מכתב יד \ אברהם פרנקל
- 14 שבת הגדול: דברי אגדה והסבר פיוט מכתב יד \ הרב דוד צבי הופמן זצ"ל
- 16 תנורי פסחים וצליית קרבן הפסח: מעשה והלכה לאור ניסוי שדה \ פרופ' זהר עמר
'גַּר צָדֵק נִצָּחַתוּ כְּנִחָלֵק לוֹ לַיְלָה' - מלחמת אברהם וארבעת המלכים
ומשמעותה לדורות \ הרב יעקב זיסברג
- 33 'פרזות תשב ירושלים' \ הרב שלמה דיכובסקי
- 47 על שיטת העיון ושיטת ה'חיפושים', על דרכו של ה'חזון איש' ועוד \
- 60 הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין
- האמנם נטה רס"ג מן האמת בעניין הלוח? תגובה להשגה \ הרב מרדכי הלפרין;
- 73 תגובה לתגובה: הרב יעקב ברגמן
- 'יְכֹזֵף אֶת יִצְרָנו' או 'יְכַפֵּה' - ביאור שיטת רש"י הנאו ודחיית טענות משיגיו \
- 81 הרב יונתן קרני
- הלכה ואקטואליה
- 96 הקרב בקיבוץ בארי בשמחת תורה תשפ"ד לאור ההלכה \ הרב מרדכי עמנואל
- 102 עשיית פשרה בבתי הדין לממונות - הערות ותגובות \ הרב עמיחי כנרתי ואחרים
- תגובות והערות
- בעניין חשש ממזרות לכתחילה בהפריה חוץ גופית \ הרב אברהם דניאל דגן,
ותגובת הרב צבי רייזמן; עשר הערות בעניין גובה דמי המזונות והמסתעף \ הרב
רפאל סויד; עוד על הפרשת מעשרות בחצר ביישוב \ הרב דביר במברגר, ותשובת
הרב יעקב אפשטיין; מתי כותב רש"י "מפרש בגמרא" ומתי "בגמרא מפרש" ? \
- 110 הרב אהרן גבאי; עוד בעניין תפקידי האורים והתומים \ הרב בצלאל נאור
- על ספרים וסופריהם
- 124 מהו 'סידור תפילות מיוחדות שסידר הרמב"ן'? \ הרב ח' אליעזר אשכנזי
- על פירוש 'יד פשוטה' על הרמב"ם במלאת חמש שנים לפטירת מחברו \
- 131 הרב נתן קוטלר
- 144 נתקבלו במערכת \ הרב יואל קטן

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 253 • ניסן תשפ"ה (סה, ג)



המשתתפים בגיליון זה:

הרב יצחק צבי אושינסקי, הרב עוזיאל 99, ירושלים 9643113, yitzchako@rbc.gov.il
הרב אליעזר איגרא, זולון המר 10, ירושלים 9025824, elig1954@gmail.com
הרב יעקב אפשטיין, שומריה 8533660, emuna54@netvision.net.il
הרב ח' אליעזר אשכנזי, מונטריאול, קנדה, chaim4262@gmail.com
Rav C. E. Ashkenazi, 6310 Ave Mountain sights, Montreal QC, H3w2z3, Canada
הרב דביר במברגר, מצפה נבו 21, מעלה אדומים 9841017, dvirbamberger@gmail.com
הרב יעקב ברגמן, נווה יעקב 47, ירושלים 9735062, hgectkhvu11@gmail.com
הרב אהרן גבאי, הרצל 87/9, אופקים 8752067, a0533171725@gmail.com
הרב אברהם דניאל דגן, ניו הייבן, ארה"ב, ohelyyd@gmail.com
Rav Dagan, 650 Ellsworth New Haven CT 06511 USA
הרב רפאל שלמה דיכובסקי, פרנס 12/16, ירושלים 9387906, daichovsky@gmail.com
הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין, פנחס קהתי 20/9, ירושלים 9546524, avlin7@gmail.com
הרב שלמה י"ל הופמן, חפץ חיים 22/13, מודיעין עילית 7182032, silhof@neto.bezeqint.net
הרב ד"ר מרדכי הלפרין, מן 4, ירושלים 9371100, mswltd@gmail.com
הרב יעקב זיסברג, קדומים 4485600, yakovzisberg@gmail.com
הרב עמיחי כנרתי, בית אל 9063100, esa@etrog.net.il
הרב אבישי נתן מייטלס, הרא"ה 9, רחובות 7620830, avishay1000@gmail.com
הרב בצלאל נאור, מונסי, ארה"ב, bezaelnaor@gmail.com
Rav Bezael Naor, 37 Carlton Road, Monsey, NY 10952, USA
הרב רפאל סויד, בינבום 9, בני ברק 5164705, zx0527103930@gmail.com
הרב אורי סדן, אריה בן אליעזר 24, פתח תקווה 4974447, urisadan@gmail.com
הרב מרדכי עמנואל, ישמח ישראל 22/3, ביתר עילית 9055772, 274more@gmail.com
פרופ' זהר עמר, נוה צוף 7194500, amarzoh@gmail.com
אברהם פרנקל, ספיר 14, נוף אילון א 9790202, avrahamf@gmail.com
הרב נתן קוטלר, נחל קטלב 9/2, בית שמש 9962035, natanorot@gmail.com
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400, wso@shaalvim.co.il
הרב יונתן קרני, ניו יורק, ארה"ב, be321321@gmail.com
צבי רייזמן, לוס אנג'לס, ארה"ב, z-ryzman@aibeauty.com
Ryzman, 218 S. Alta Vista, Los Angeles CA 90036, USA
הרב אליעזר שנקולבסקי, חרצית 2א, בית שמש 9959050, eliyael@gmail.com

* * *

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

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

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

המערכת: הרב שמעון שלמה גולדשמידט, אלון שבות | הרב מיכאל ימר, שעלבים
הרב בועז מרדכי, נריה | פרופ' זהר עמר, נוה צוף | יהודה פרוידיקר, ירושלים

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

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

© כל הזכויות שמורות

'ביד רמה!'

תחילת יציאת בני ישראל ממצרים הייתה 'ביד רמה', ככתוב (שמות יד, ח): 'וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל יִצְאִים בְּיַד רַמָּה'. מה פירוש 'יד רמה'? על מי או אל מי הרימו בני ישראל את ידם? אונקלוס מתרגם באופן מפתיע ש'יד רמה' פירושו 'ריש גלי', ראש מגולה. ראש מגולה היה בתקופת התנ"ך וגם אחריה סימן לעזות, לתקיפות, לאי קבלת מרות, ומכאן מנהג ישראל שהפך לדין שאיש יהודי חייב להיות עם ראש מכוסה, 'כי היכי דתהווי עליה אימתא דשמיא'. חזקוני מפרש שהביטוי 'יד רמה' מקביל לביטוי 'קומה זקופה', התבטאות חיצונית של הרגשת עצמאות ואומץ ולקיחת אחריות. וכך מפרש רש"י שהיד הרמה היא 'גבורה גבוהה ומפורסמת', והכוונה שבני ישראל הרגישו והדגישו בזמן יציאת מצרים, בליים ובמעשיהם, שהם כבר לא עבדי עבדים, אלא עבדי ה' חופשיים. הרמב"ן מרחיב את הדברים - יוצאי מצרים עשו להם דגל ונס להתנוסס, ויצאו בשמחה ובשירים ובתוף ובכינור. הראב"ע מוסיף שהביטוי 'יד רמה' רומז גם על כך שהם נשאו עימם כלי נשק, ולא יצאו ממצרים כעבדים הבורחים על נפשם.

אולם הרשב"ם רודף הפשט לא יכול היה להימנע מלסייג מעט את ההתלהבות, והוא מפרש: 'לא היו דואגים כלל - עד שראו פרעה ועמו רודפים אחריהם, אז וייראו מאוד...' הרגשת 'היד הרמה' של אבותינו הייתה קצרת טווח, החזיקה מעמד שישה ימים בלבד, וכאשר הם ראו את 'מצרים רודף אחריהם' התנדפה הרגשה זו כלא הייתה. ר"מ אלשיך אף מוצא רמז מדאיג בביטוי 'יד רמה', ביטוי שמופיע גם, הפוך על הפוך, במי שעובד ע"ז 'הנפש אשר תעשה ביד רמה' וכו' - 'שיצאו ברמות רוחא, בגאווה, בלתי נכנעים לפניו יתברך. על כן גירה בס את הדב - וירדפו מצרים אחריהם'. עד כדי כך.

נפסק בשו"ע או"ח ס' ב סע' ו שאסור ללכת בגילוי ראש וגם לא בקומה זקופה. ואכן כל יהודי ירא שמים אינו הולך ארבע אמות ללא כיסוי ראש, אבל אי הליכה בקומה זקופה היא הלכה שקשה לקיימה - וכי יש צורך ללכת כפופים? האמנם זהו דין ממש? המפרשים מסבירים שהכוונה להליכה שמבטאת עזות ועצמאות ותקיפות מעל המקובל, מישוה דימה זאת ל'הליכה של קצין', ולמרות שדין זה נפסק בשו"ע בלי חולק - ספק אם זהו דין גמור או רק הנהגה ממידת חסידות (וע"ע באיגרת הרמב"ן אות ו 'ויהיה ראשך כפוף' וכו').

מכל הנאמר כאן ברור שיש שני צדדים למטבע 'יד רמה' - צד חיובי מאוד של הודיה לה' על הטוב אשר גמלנו שהוציאנו מעבדות לחירות ונתן בידנו כח לנצח את אויבינו ולנקום את נקמתנו, וצד של הרגשת 'כוחי ועצם ידי' שיודעים היכן היא מתחילה וקשה לדעת היכן היא תיגמר. אנחנו נמצאים עתה ממש בתווך - ביד רמה אנו פוגעים בסיעתא דשמיא באויבינו בכל המזרח התיכון ומשנים את העתיד של עם ישראל בארץ ישראל, ומצד שני חייבים להיזהר מאוד לשמור על פרופורציות, לא לפרום יתר על המידה את התפרים שמחברים את כל חלקי עם ישראל, ולצפות בענווה לטוב. וה' דיבר טוב על ישראל.

מערכת 'המעין' מברכת את המנויים ואת כלל קוראי 'המעין' ואת כל בית ישראל שנזכה להמשך הניסים והישועות והנקמות עד הגאולה השלמה בקרוב, לרפואת הפצועים ולשחרור החטופים, ולחג כשר ושמח.

הק' יואל

'ה' ניסי' - פיוט 'מעריב' לליל שבת הגדול מכתב יד

פיוטי מעריבים
הפיוט 'ה' ניסי על משכבי'
תוכן הפיוט
* * *
הפיוט והביאור

פיוטי מעריבים

פיוטי 'מעריבים' מעטרים את ברכות קריאת שמע של ערבית¹. התבנית הבסיסית של פיוטי המעריב כוללת שש מחרוזות (בתים), כל אחת של ארבע שורות. לכל אחת מארבע ברכות קריאת שמע יש מחרוזת אחת, הנאמרת לפני חתימת הברכה. שתי מחרוזות נוספות נאמרות לפני שני הפסוקים של ברכת הגאולה, אחת לפני הפסוק 'מי כמוכה' ואחת לפני הפסוק 'ה' ימלוך'. בתקופה קדומה הוסיפו הפייטנים קטע הרחבה לפני המחרוזת השלישית (זו שלפני הפסוק 'מי כמוכה', ראה להלן)². פיוטי המעריב עוסקים בענייני המועד שלכבודם חוברו. ההרחבה הארוכה (בברכת 'אמת ואמונה') איפשרה לפייטנים לכלול בה דברי מדרש. כמעט כל פיוטי המעריב שנכתבו בארצות אירופה יועדו ללילות ימים טובים - של שלושת הרגלים ושל ראש השנה³.

1 מוצאו של פיוט ה'מעריב' הוא בקהילות ארץ ישראל הקדומה, ומשם נדד הסוג לארצות אירופה (קהילות יוון, איטליה, אשכנז וצרפת). לאיטליה, אשכנז ולצרפת הגיעו כמה פיוטי מעריב קדומים מארץ ישראל. פיוטי מעריב חוברו על ידי רבים מפייטני אשכנז וצרפת, ביניהם על ידי ר' יוסף טוב עלם, ר' מאיר בר יצחק, ראב"ן, רבינו תם, ר' מנחם מוורמייזא ור' אלעזר הרוקח. על פיוטי המעריב בכללם עיין ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 243-247; 463-466. שילוב פיוטי המעריב בברכות קריאת שמע של ערבית דומה לשילוב פיוטי היוצרות בברכות קריאת שמע של שחרית.

2 עוד הרחבה היא ה'תוספת' שפייטני אשכנז וצרפת צירפו לעיתים לסוף הפיוט, לפני חתימת 'הפורס ... ועל ירושלים'. עיין על כך במאמר "פיוט 'תוספת' לליל שמחת תורה", המעין סה א (תשרי תשפ"ה), עמ' 4-5.

3 בקהילות אשכנז וצרפת היו שאמרו לפי זה שנים עשר פיוטי מעריב כל שנה: בשני לילות ראש השנה, בשני לילות סוכות, בשמיני עצרת ובשמחת תורה, בארבעה לילות של פסח ובשני לילות של שבועות. בקהילות יוון (מנהג רומניא) אמרו פיוט מעריב גם בליל יום כיפור. בשני כתבי יד מצרפת נמצא גם פיוט מעריב מיוחד לליל פורים (נדפס במחזור ויטרי, מהדורת הורוויץ, עמ' 583), אך ספק עד כמה נהגו לאמרו בפועל.

פיוטים ספורים נכתבו לתפילות מעריב של שבתות מיוחדות⁴.

הפיוט 'ה' ניסי' על משכבי'

הפיוט 'ה' ניסי', שיועד לליל שבת הגדול⁵, ידוע לפי שעה מכתב יד יחיד, ולפי הידוע לי עדיין לא נדפס. כתב היד הוא סידור לפי מנהג צרפת, שנכתב בשנת 1278⁶. איננו יודעים מי חיבר את הפיוט, שכן הפייטן לא חתם את שמו באקרוסטיכון בפיוט, ואין בכתב היד כותרת ייחוס כלשהי. שלא כרגיל, בפיוט זה יש רק ארבע מחרוזות (ולא שש)⁷. יש בפיוט, כמקובל, קטע הרחבה ארוך המשולב בברכת 'אמת ואמונה'. הרחבה זו, על סדר א"ב, בנויה משורות בנות שלוש צלעיות כל אחת. הצלעית השלישית שבכל שורה היא קטע פסוק המסתיים במילה 'מצרים'⁸. הפייטן אסף עשרים ושניים

4 במחזור לפסח, מהדורת י' פרנקל (ירושלים תשנ"ג) נדפסו שני פיוטי מעריב לשבתות (שניהם פיוטים מצרפת): הראשון (תחילתו 'יושבי קצוות', שם, עמ' 271) נכתב לשבת חול המועד (סוכות או פסח). הפיוט עוסק בהלכות שבת והלכות יום טוב, ובייחוד בהלכות לחם הפנים, שמוחלף משבת לשבת. הפיוט השני (תחילתו 'אמת שבת לאות בנים אהובים', שם, עמ' 281) עוסק בענייני שבת ובענייני יציאת מצרים, ואפשר שנכתב לשבת הגדול (ראה שם במבוא, עמ' כג, ולהלן, הערה 16). בתקופות מאוחרות היו שנמנעו מלומר פיוטים בלילי שבת (וכן בליל יום טוב שחל בשבת), בגלל החשש מהטיית הנר. עיין לבוש, אורח חיים, תצד ב: 'זאם חל שבועות או יום טוב אחר בשבת אין אומרים מעריבים, מפני שאין העם בקיאין בהם וחישישן שמא יקחו נרות ויבא להטות'. בתקופה קדומה לא חששו לכך, השווה מהרי"ל (מנהגים) סדר התפילות של פסח: 'מעריבים של פסח אפילו בשבת'. נראה שהחשש התחיל רק לאחר המצאת הדפוס, כאשר בידי מתפללים רבים היו סידורים, בניגוד לימי הביניים, אז נוסח הפיוטים היה מונח רק לפני החזן.

5 כך גם לפי תוכנו של הפיוט (להלן) וגם לפי הכותרת שיש בראשו בכתב היד: 'מעריב לשבת הגדול'.

6 סידורים רבים, הן כתיב יד והן דפוסים, מאשכנז וצרפת כוללים גם פיוטים שונים (כגון פיוטי יוצר, מעריבים, הושענות, רשויות לחתן ופיוטים לשמחת תורה). הם אינם כוללים פיוטי קרובות, שכן אלה הועתקו ב'מחזורים'. כך המצב גם בחלק מסידורי ימינו. הפיוט שלנו מופיע בכתב היד לאחר קבוצת זמירות לשבת ולאחר המעריב לפורים (לעיל, הערה 3). אחריו יש רווח בכתב היד.

7 אפשר שהפיוט לא הגיע אלינו בשלמותו, אך אפשר גם שהפייטן לא הקפיד על התבנית, והסתפק במחרוזת אחת לכל ברכה. גם בפיוט המעריב לליל פורים (לעיל, הערה 3) חסרה המחרוזת האחרונה, וסביר שגם היא לא נכתבה במקור. כאמור, בכתב היד שלנו הפיוט לשבת הגדול מועתק מיד לאחר הפיוט לפורים, ואפשר ששני הפיוטים חוברו בקרבת זמן ומקום.

8 סיום שורות ההרחבה במילת קבע רגיל בפיוטי מעריב: בפיוטי מעריב לראש השנה יש מילות קבע כגון 'שופר', 'המלך', 'בכסה ליום חגנו'; בפיוטי מעריב לסוכות יש לעיתים 'בחג הסוכות' או 'בירח האיתנים בחג'; בשמיני עצרת יש לעיתים 'ביום השמיני' או 'ביום השמיני עצרת', בפסח: 'בימי חג פסח' או 'בלילי חג פסח', בשביעי של פסח 'ים' או 'ביום השביעי'; בשבועות 'סיני' או 'חורב'. בפיוט לפורים כל שורות ההרחבה מסתיימות במילים 'בימי חג פורים'. אפשר שמילות הקבע נאמרו

קטעי פסוקים שסיומם 'מצרים' ושיבץ אותם בכל שורות ההרחבה, פעמים רבות תוך שינוי ההקשר המקורי של הפסוקים, ולעיתים אף תוך שינוי המשמעות של מילות הפסוק⁹. ככלל נראה שהפיוט נכתב בתקופה מאוחרת יחסית, כנראה לא לפני המאה השלוש עשרה¹⁰.

תוכן הפיוט

תפילות הבוקר של שבת הגדול מעוטרות בפיוטים רבים, ביניהם פיוטים הלכתיים על דיני פסח וליל הסדר. הפיוט שלנו עוסק בנושא שכמעט לא מוזכר בפיוטי שבת הגדול, ואף לא בפיוטי יום טוב ראשון של פסח: עיקר הפיוט מספר על הנס שאירע לבני ישראל בעת לקיחת השה בי' בניסן, שלפי כמה ממדרשי חז"ל חל בשבת שלפני פסח. וכך נאמר במחזור ויטרי¹¹:

בקול על ידי הציבור. בפיוטים אחרים (שאינן בהם מילות קבע) הצלעיות שבסיום כל השורות משתתפות בחרוז קבוע. השימוש במילת הקבע 'מצרים' בפיוט שלנו מפתיע במקצת, שכן אין כאן כינוי לעיצומו של יום. אפשר שמחבר הפיוט לשבת הגדול הלך בעקבות הפייטן הצרפתי הקדום בנימין בר עזריאל: בפיוט הזולת שלו לשמיני של פסח (תחילת הפיוט: 'אזכיר בתחן ובאהב, מחזור לפסח, עמ' 470) הוא שילב בסופי כל המחזרות פסוקים המסתיימים במילה 'מצרים'.

9 דוגמאות: 'לא ראיתי כהנה בכל ארץ מצרים' (שורה 9, על הניסים שנעשו לישראל, ולא על הפרות בחלום פרעה); 'ויפץ העם בכל ארץ מצרים' (שורה 12, העם הפיץ את דבר ה', במקור העם נפוץ בעצמו לקושש קש לתבן); 'והיה דם בכל ארץ מצרים' (שורה 20, דם קרבן פסח על הבתים, ולא זה של מכת דם); 'כי יש שבר במצרים' (שורה 24, לשון זעקת שבר, ולא לשון מכירת תבואה). דוגמאות נוספות הובאו בביאור הפיוט. שיטה זו, של שיבוץ קטעי פסוקים תוך שינוי משמעותם המוקרית, הגיעה מספרד לפרובנס ומשם לצרפת (ומעט גם לאשכנז).

10 סימני איחור בפיוט: א. כאמור, הפייטן משמיט שתי מחזרות מתוך שש המחזרות הקבועות. ב. הפייטן אינו מקפיד לשלב בסיום כל מחזרות מילת מעבר ללשון חתימת הברכה (בשורה 8 היתה אמורה להיות מילה הרומזת ללשון הברכה 'אוהב עמו ישראל' ובשורה 38 חסרה מילה הרומזת ל'הפורס סוכת שלום'. השמטת מילות מעבר כאלה יש גם בפיוט המעריב לפורים). ג. בפיוט ההרחבה מבנה החריזה של שלוש הצלעיות הוא: א / א / מצרים // ב / ב / מצרים // ג / ג / מצרים // וכו', אך מבנה המשפטים גולש מצלעית לצלעית. ד. משקל השורות (מספר המילים או ההטעמות בכל שורה) אינו קבוע. ה. ארבע המחזרות (מלבד קטע ההרחבה) אינן סדורות על פי אקרוסטיכון או חתימת הפייטן. ו. הפיוט מועתק בכתב היד כנספח אחרון לקבוצת פיוטים אחרים (ראה לעיל, הערה 6), ואפשר שיש כאן סימן לזמן חיבורו המאוחר.

11 מחזור ויטרי, סימן רנט (מהדורת הורוויץ, עמ' 222), ובמקבילות מספרי דבי רש"י: ספר האורה ח"ב, סימן סב (מהדורת בובר, עמ' 201); הפרדס, סדר הפרשיות (מהדורת ערנרייך, עמ' שמג). מקורות נוספים ציינו בעל תורה שלמה, פרשת בא, מילואים ה, עמ' 182; גינצבורג, אגדות היהודים, ערך משה, הערה 206.

ושבת שלפני הפסח נהגו העם לקרותו שבת הגדול, ואינם יודעין למה¹², שהרי אינו גדול משאר שבתות. אלא לפי שבניסן שבו יצאו ישראל ממצרים חמשי בשבת היה, כדאיתא בסדר עולם רבא ובפרק רבי עקיבא¹³, ומקחו של פסח מבעשור, והיה בשבת שלפני הפסח, אמרו ישראל: הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלונו? אמר להם הק' עתה תראו הפלא שאעשה. הלכו ולקחו איש פסחו להיות להם למשמרת עד ארבעה עשר יום. כשראו המצריים, היו רוצים להנקם מהם, והיו מיעיהן מרותחין, ובאש נדעכים, ונידונין ביסורין וחלאים רעים ומרים, ולא הזיקו לישראל מאומה. ועל די שנעשו ניסים לישראל באותו שבת שלפני הפסח, לפיכך נקרא שבת הגדול.

דברי מחזור ויטרי מבוססים בחלקם על דברי המכילתא, שבעת לקיחת השה ארעו לישראל ניסים¹⁴. פירוט הניסים והקשר לשבת שלפני פסח נמצאים לפנינו רק מדברי חכמים שונים בעלי מסורת צרפתית¹⁵. מחבר הפיוט, שמוצאו כנראה מצרפת, שייך אף הוא למסורת זו¹⁶.

* * *

12 המקור לכינוי 'שבת הגדול' לא היה מבורר במסורת חכמי אשכנז וצרפת, וחכמי צרפת הסבירו שהוא בגלל הנס הגדול שאירע לישראל באותה שבת לפני צאתם ממצרים. כיום ידוע שהכינוי 'שבת הגדול' היה בשימוש בארץ ישראל בתקופה הביזנטית והערבית, והיה נהוג גם בפי תושבי הארץ שאינם יהודים. השם 'שבת הגדול' התגלגל כנראה לארצות יוון ורומא, ומשם לצרפת ולאשכנז. בספרות היהודית הכינוי מתועד כנראה לראשונה בפיוט שנכתב בארצות יוון במאה האחת עשרה: ר' יצחק בר יהודה כותב בפיוט שנכתב לשבת הגדול: 'צִקְוִי [=פְּתִילתִי] לֹא אֶחְדָּל בְּזֶה שִׁבְתַּת הַגְּדוֹל' (ויינברגר, ראשית הפייטנות בבלקנים, עמ' 160). על היותו של הכינוי עממי במקורו אפשר ללמוד גם מתוך דברי בעל מחזור ויטרי: 'נהגו העם לקרותו שבת הגדול'.

13 בבלי שבת פז ע"ב: 'ניסן שבו יצאו ישראל ממצרים ... ובחמישה עשר יצאו ... ואותו היום חמישי בשבת היה'. סדר עולם רבה, ה: 'ובט"ו בניסן יצאו ... ויום חמישי היה'.

14 מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא ה (מהדורת הרוויץ-רבין, עמ' 16): 'זוהי לכם למשמרת למה נאמר? לפי שנאמר משכו וקחו לכם צאן וגו' אמרו לו ישראל למשה רבינו הן נזבח את תועבת מצרים וגו' (שמ' ח כב) אמר להן מן הנס שהוא עושה לכם במשיכתו אתם יודעים מה בשחיטתו'.

15 מלבד המובאה ממחזור ויטרי (והמקבילות מספרי דבי רש"י), המסורת מוזכרת גם בדברי התוספות לבבלי שבת פז ע"ב, ד"ה ואותו יום (ראה הציטוט שמובא להלן, בביאור לשורה 26): הדר זקנים על התורה, שמ' יב, ו; שם, דב' י, ובמנחת יהודה (לר' יהודה בן אליעזר), שמ' יב, כט. הטור כלל את המסורת בספרו (אורח חיים, הלכות פסח, סימן תל, וראה נושאי הכלים, שם), ומאז המסורת ידועה בכל תפוצות ישראל.

16 פיוט נוסף מצרפת המביא את המסורת על הניסים בשבת י' בניסן במצרים הוא פיוט המעריב 'אמת שבת' (נזכר לעיל, הערה 4), שמחברו הוא אברהם בר נתן (או נתנאל). וכך נאמר בפיוט:

הפיוט והביאור

הפיוט נדפס כאן על פי כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Add 11639 (סרט 4948), דף תקמ"א ע"ב. הפיוט אינו מנוקד בכתב היד. מעריב לשבת הגדול

יי ניסי על משכבי לו אתחולל
 גם בהקיצו בו שבת פיום אהלל
 ההוא אמר דברו לא יחלל
 בוקר וערב שומר מה מליל:
 5 בשבעים נפש ירדה סגולתך
 תחת מצרים דור עברתך
 מאנו לשלחם והפלית מפותך
 ושמת יבך מנחלתך:
 המעריב
 אוהב

1 יי ניסי: שמ' יז, טו. על משכבי: בעת שאני שוכב, כלומר בתפילת מעריב. לו אתחולל: אצפה לו, על פי תה' לו, ז: 'דום לה' והתחולל לו', ונדרש בדברים רבה א, יז: 'מהו והתחולל לו? צפה לקב"ה'. 2 גם בהקיצו: גם בשעות היום. בו: כנראה: מחשבתי בקב"ה. שבת כיום: השבח יאיר כיום. 3 ההוא אמר דברו לא יחלל: הקב"ה אמר, ולא יחלל את דברו, והלשון על פי במ' כג, יט: 'ההוא אמר' ובמ' ל, ג: 'לא יחל דברו'. 4 שומר מה מליל: יש' כא, יא, ור"ל שהקב"ה שומר את ישראל ביום ובלילה, והשורה רומזת לברכת המעריב ערבים. 5 בשבעים נפש ירדה: על פי דב' י, כב: 'בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה'. סגולתך: ישראל, על פי שמ' יט, ה: 'והייתם לי סגולה'. 6 תחת מצרים: על פי שמ' יח, י: 'אשר הציל את העם מתחת יד מצרים' (ועוד). דור עברתך: כנראה: הדור שהתעברת בו בשעבוד מצרים, לשון יר' ז, כט: 'דור עברתו'.

שבת אל הפליא נסים / בתועבות מצרים נעלסים
 שבת גמרו למשורף פסח מבעשור / דעת פי אין ליראיו מחסור
 שבת הנה על הנה פאה לשונאייהם / ונפלו בדבר אשר ודו עליהם
 פיום השביעי
 פיום השביעי
 פיום השביעי

אפשר שפיוט זה נכתב אף הוא לליל שבת הגדול, ואולי מחבר הפיוט שלנו הכיר אותו, והלך בעקבותיו (על השפעה אפשרית נוספת בין הפיוטים ראה בביאור לשורה 37). לא ידועים לי פיוטים קדומים נוספים המזכירים את הניסים שאירעו בעת לקיחת השה בי' בניסן. מן הדורות האחרונים ידוע הפיוט 'שבת וגדול נקראת' (חתום: סעדיה), המספר אף הוא על ניסי שבת הגדול. מקור הפיוט כנראה בקהילות יהודי לוב, וכיום הוא נפוץ בבתי כנסת רבים של עדות המזרח.

מִצְרַיִם:	אֱלֹהֵי קֶדֶם מְעוֹנָה / עוֹשֶׂה גְדוּלוֹת לֹא רָאִיתִי כְהֵנָּה / בְּכָל אֶרֶץ
מִצְרַיִם:	10 בְּרֵאשׁוֹן בְּעֶשְׂרֵה הַפְּלִיא הָאֵל / בֵּין מַחְנֵה יִשְׂרָאֵל / וּבֵין מַחְנֵה גִּילָה קַחוּ אִישׁ שָׂה לְבֵית אָבוֹת. גַּם אֲנֹכִי לְבֵיתִי /
מִצְרַיִם:	וְלֹא יִהְיֶה נֶגֶף לְמִשְׁחִית. בְּהִכּוֹתִי / בְּאֶרֶץ
מִצְרַיִם:	דָּבָר יֵצֵא מִפִּי נוֹעַם / מִפִּי מוֹשֶׁה. וַיִּפֹּץ הָעַם / בְּכָל אֶרֶץ הַן כָּל שָׂה אֲשֶׁר יוּבָא אֶל הַבַּיִת פְּנִימָה /
מִצְרַיִם:	וַיִּשְׁחֲטוּ אוֹתוֹ לְעִינֵיהֶם. לָמָּה / יֵאמְרוּ

7 **מאנו לשלחם:** על פי שמ' ז, יד: 'מאן לשלח העם', ועוד. **הפליית מכותך:** הרבית להם מכות, כמו 'הפלאת', לשון דב' כח, נט: 'הפלא ה' את מכותך'. 8 **ושמטת ובך מנחלתך:** יר' יז, ד, וכאן כנראה ר"ל שהקב"ה שמט (הוציא) את עם נחלתו מידי פרעה. ואפשר לפרש שזו פנייה לפרעה (וראה במפרשים על הפסוק). 9 **אלהי קדם מעונה:** הקב"ה, דב' לג, כז. **עושה גדולות:** תה' קו, כא (ועוד). **לא ראיתי ... במצרים:** בר' מא, יט (בעניין הפרות הרעות), וכאן מוסב על נפלאות הקב"ה בארץ מצרים. 10 **בראשון בעשרה:** בחודש ניסן בעשור לחודש, בעת שנצטוו על לקיחת השה לקרבן פסח (שמ' יב, ג). ואותו היום היה שבת, על פי המדרש שהובא לעיל, ולהלן, שורה 18. **הפליא האל וכו':** הקב"ה הבדיל בין מצרים לישראל והצילם, כמו שמבאר והולך. והלשון על פי שמ' ח, יח: 'הפליתי ביום ההוא' ושמ' יד, כ: 'ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל'. 11 **גילה:** הקב"ה גילה את דברו בידי משה. **קחו איש שה לבית אבות:** שמ' יב, ג: 'איש שה לבית אבות'. **גם אנכי לביתי:** כנראה דברי משה לעם, שיקח גם הוא שה לביתו (הלשון על פי בר' ל, ל: 'אעשה גם אנכי לביתי', ונוסף על ידי הפייטן לצורך החרוז 'תי'). השורה ארוכה במיוחד, ושמה המילים 'לבית אבות' הן תוספת. **ולא יהיה נגף וכו':** שמ' יב, יג (בפסוק: 'ולא יהיה בכם נגף'). 12 **דבר יצא מפי נועם מפי משה:** כנראה: ציווי התורה יצא מפי משה (קריאת המילה 'מפי' הראשונה אינה בטוחה). התורה נקראת נועם, על פי מש' ג, יז: 'דרכיה דרכי נעם', והלשון על פי אס' ז, ח: 'הדבר יצא מפי המלך'. **ויפץ העם וכו':** העם הפיץ את ציווי משה בכל ארץ מצרים, והלשון על פי שמ' ה, יב: 'ויפץ העם' וכו' (וכאן כפועל יוצא). 13 **הן כל שה וכו':** לפי המדרש (מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא, ה, מהדורת הורוויץ-רבין עמ' 16): 'אמרו ישראל למשה הן נזבח את תועבת מצרים לעיניהם ולא יסקלוננו' (שמ' ח, כב), והפייטן מספר שאכן כך קרה לאחר שבני ישראל הביאו שה לכל בית. **למה יאמרו מצרים:** שמ' לב, יב (בשינוי משמעות), וכאן המצרים עצמם

מִצְרַיִם:	וַיַּעֲנוּ וַיֹּאמְרוּ לְטָבוּחַ טָבַח / כִּי כֵן יִסַּד הַמֶּלֶךְ הוּן נִזְבַּח / אֶת תּוֹעֵבַת
מִצְרַיִם:	15 זָמְמוּ לְהַרוֹג מִשּׁוֹר וְעַד שָׂה / כָּל אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יַעֲשֶׂה / כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ
מִצְרַיִם:	חֲרָדוּ הָעַם וַיִּקְרְאוּ אֶל אֵל בְּחֻזְקָה / וְרוּחַ יי נִשְׁקָה בָּם. וַנִּבְקָה / רוּחַ
מִצְרַיִם:	טָרַם קְרָאוּ - לָהֶם גּוֹאֵל / וַיּוֹשַׁע יי בַּיּוֹם הַהוּא אֶת יִשְׂרָאֵל / מִיַּד
מִצְרַיִם:	יּוֹם זֶה הִיְתָה שִׁבְתָּ לְאֶכְלָה / גְּדוּל לְיְהוּדִים. וַצַּעֲקָה גְדוּלָה / בְּכָל אֶרֶץ
מִצְרַיִם:	כְּהִגִּיעַ זְמַן שְׁחִיטַת פְּסַחִיהֶם / וַיִּשְׂאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֵינֵיהֶם / וַהֲנִה

שואלים 'למה', לשם מה הובא שה לכלל בית. 14 **ויענו ויאמרו:** בני ישראל. **לטבוח טבח:** לזבוח את קרבן פסח. **כי כן יסד המלך:** אס' א, ח, וכאן: כך ציווה הקב"ה. **הן נזבח את תועבת מצרים:** שמ' ח, כב, וכאן ישראל אומרים למצרים: אכן אנו צפויים לזבוח שה בכלל בית. 15 **זממו להרוג וכו':** המצרים זממו להרוג את ישראל בי בניסן. **משור ועד שה:** את ישראל כולם, והלשון על פי ש"א טו, ג. **כל איש אשר לא יעשה כמעשה ארץ מצרים:** רצו להרוג את כל מי שיזבח את השה ויימנע מלקיים את חוקות מצרים. הלשון 'כמעשה ארץ מצרים' על פי ו' יח, ג. לקחת השה מסמלת גם את עזיבת חוקות מצרים, על פי שמות רבה טז, ב: 'משכו וקחו לכם, כלומר משכו ידיכם מעבודת כוכבים וקחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים'. 16 **ויקראו אל אל בחזקה:** הלשון על פי יונה ג, ח: 'ויקראו אל אלהים בחזקה'. **ורוח יי נשקה:** חמת ה' בערה במצרים, לשון תה' עח, כא ('ואש נשקה'). והשווה לשון המדרש שהובא במחזור ויטרי (לעיל): 'ובאש נדעכו'. **ונבקה רוח מצרים:** יש' יט, ג, ר"ל חלשה רוחם. ואולי רומז גם למדרש המובא בפסיקתא דרב כהנא, החדש הזה לכם, יז (מהדורת מנדלבוים, עמ' 106): 'שהיו [=ש"י ישראל] קשורים לכרעי מטותיהם של ישראל מבעשור, והיו המצריים נכנסין ורואין אותן ונפשו פורחת מעליהן'. 17 **טרם קראו - להם גואל:** הקב"ה הושיעם לפני תפילתם, על פי יש' סה, כד: 'והיה טרם יקראו ואני אענה'. **ויושע וכו':** שמ' יד, ל, וכאן על הנס של י' בניסן. 18 **יום זה היתה שבת לאכלה:** י' בניסן היה באותה שנה בשבת, על פי המדרש (לעיל). הלשון על פי ו' כה, ו: 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', ואולי רומז לסעודות השבת, על פי שמ' טז, כה: 'אכלוהו היום' (ואולי 'לאכלה' מכוון לנצחון על המצרים). **גדול ליהודים:** נס גדול היה לישראל (הצירוף ע"פ אס' ד, ג), והשבת נקראה 'שבת הגדול'. **וצעקה גדולה בכל ארץ מצרים:** שמ' יא, ו, וכאן על הנס שאירע בי' בניסן, שהוא כנגד הצעקה הגדולה שהייתה אז מצרים. 19 מכאן ואילך מתאר הפייטן את מאורעות י"ד וט"ו בניסן. על הקשר בין ניסי י' בניסן ל"ד בניסן השווה מכילתא דרבי ישמעאל, שם: 'והיה לכם למשמרת למה נאמר? ... אמר להן [=משה לישראל] מן הנס שהוא עושה לכם

- 20 לראות באו את אשר אדם / על המשקוף. והיה דם / בכל ארץ מצרים:
- מה משל זה אתה מושל / יבא המשחית וכי הוא מושל / בכל ארץ מצרים:
- נגד פניכם היום יעבור / יי. ויהרג כל בכור / בארץ מצרים:
- ספרו איש אל אחיו ואיש אל ריעו / לשלח העם. קראו שם פרעה / מלך מצרים:
- ענה פרעה ואמר לא האמנתי / לקול האות אשר שמעתי / כי יש שבר במצרים:
- 25 פרעה מיאן בעם מלשלחם / כי לא האמין כי יי נלחם / להם במצרים:

במשיכתו [=בי' בניסן] אתם יודעים מה בשחיתותו [=בי"ד בניסן]. **כהגיע זמן שחיתת פסחיהם:** בי"ד בניסן (הביטוי 'זמן שחיתת פסחיהם' על פי בבלי פסחים צו ע"ב: 'זמן שחיתת הפסח', ועוד). **וישאו ... והנה מצרים:** שמות יד, י, וכאן על המצרים שראו את ישראל שוחטים את הפסח. 20 **את אשר אדם על המשקוף:** המצרים ראו את המשקוף והמוזוות שהיו אדומים מדם הקרבן. הדם ניתן על המשקוף מחוץ לבית, על פי מכילתא דרבי ישמעאל בא, מסכתא דפסחא ו (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 18): 'ונתנו על שתי המוזוות ועל המשקוף ... ר' יצחק אומר לעולם מבחוץ, כדי שיהיו המצריים רואין ומיעיהן מתחתכין'. **והיה דם בכל ארץ מצרים:** שמ' ז, יט, וכאן על דם הפסח שעל בתי ישראל בכל מצרים. 21 **מה משל זה אתה מושל:** מה טעם בסימן של נתינת הדם על המשקוף? זו שאלת מצרים אחרי שישראל אמרו שנתנת הדם היא כדי שלא יבוא המשחית לנגוף בבתיהם (שמ' יב, כג). 'משל' הוא סימן או נבואה, על פי יח' יז, ב ('מושול משל אל בית ישראל'), ועוד. **יבוא המשחית:** וכי באמת יבוא המשחית? הלשון ע"פ שמ' יב, כג: 'ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף'. **וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים:** בר' מה, כו, וכאן זו שאלת מצרים: וכי יש בכוחו של המשחית למשול בכל מצרים? 22 **נגד פניכם:** תשובת ישראל למצרים: יש רעה נגד פניכם (לשון שמ' י, י). **היום יעבור יי:** היום (בחצות הלילה) יפרע הקב"ה ותתקיים נבואת משה, כדלהלן. **ויהרג כל בכור בארץ מצרים:** על פי 'ומת כל בכור בארץ מצרים' (שמ' יא, ה). 23 **ספרו וכו':** המצרים סיפרו איש לרעהו, וקראו לפרעה לשלח את העם. **לשלח העם:** הלשון ע"פ שמ' ז, יד. **קראו שם פרעה מלך מצרים:** יר' מו, יז. 24 **לא האמנתי לקול האות אשר שמעתי:** אינני מאמין לקול הנבואה ואות הדם, והלשון על פי שמ' ד, ח: 'והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקול האות הראשון'. **אשר שמעתי כי יש שבר במצרים:** בר' מב, מב, וכאן: אינני מאמין לאשר שמעתי על זעקת שבר שתהיה במצרים. (כאן 'שבר' במשמעות חורבן, ולא לשון לשבור בר). 25 **מאן בעם מלשלחם:** שמ' ז, יד. **כי לא האמין:** בר' מה, כו. **כי יי נלחם להם במצרים:** שמ' יד,

צַעֲקוּ אִישׁ אֶל אָחִיו וְאִישׁ אֶל רֵעֵהוּ / נָטָה אִישׁ חֲרָבוֹ. וְאֵת מִטְהוֹ / עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם:
 קוֹל הַרְיָמוֹ כְּוָלוֹנוּ מֵתִים / כִּי יִשְׁלַח אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים / בְּתוֹכְכִי מִצְרַיִם:
 רְאוּ רֵיעִים וְיֹאמְרוּ לְאָמֵר / בְּבִכּוֹרֵיהֶם אֲשִׁיר מְזֻמּוֹר / לְמִנְחָה מִצְרַיִם:
 שְׁמַעְנוּ עִמָּיִם קָמוּ וְזָעוּ / מִפְּנֵי פַחַד יי. וְנָעוּ / אֶלְיָלֵי מִצְרַיִם:
 30 תִּקְוָמָה לֹא הִיְתָה בָּם לְהִתְפָּאֵר / כִּן יֵאבְדוּ אוֹיְבֵיךָ. אֲשֶׁר יִשְׁאָר / מֵאֲשׁוּר וּמִמִּצְרַיִם

כה, וכאן על מכת בכורות העתידה לבוא. 26 צעקו איש אל אחיו ואיש אל רעהו: המצרים צעקו בזמן מכת בכורות, על פי שמ' יב, ל: 'ותהי צעקה גדולה במצרים'. **נטה איש חרבו:** כנראה רומז לאגדה שבכורות מצרים הרגו את אבותיהם, השווה מדרש תהלים קלו, י: 'למכה מצרים בבכוריהם. בשעה ששלח הקדוש ברוך הוא מכת בכורות ... נכנסו כל הבכורות אצל אבותיהם ואמרו להם כל מה שאמר משה הביא עלינו, אין אתם מבקשים שנחיה? בואו והוציאו את העברים האלו מבינינו, ואם לאו אנו מתים ... מה עשו הבכורות מיד יצאו ונטלו כל אחד חרבו והרג את אביו, שנאמר למכה מצרים בבכוריהם ... ששים רבוא הרגו הבכורות באבותיהם'. לפי מסורת אחרת קריאת בכורי מצרים לשילוח העם ומלחמתם באבותיהם היו ב' בניסן (ולא ב"ד בניסן), השווה תוספות שבת פז ע"ב, ד"ה ואתו יום: 'כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכורות אומות העולם אצל ישראל ושאלום למה היו עושין כך. אמרו להן זבח פסח לה' שיהרוג בכורי מצרים. הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו. ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה, הה"ד למכה מצרים בבכוריהם'. אבל הפייטן הולך לפי המדרש שמלחמת הבכורות התרחשה סמוך למכת בכורות. **ואת מטהו על ארץ מצרים:** שמ' י, יג, וכאן כנראה על הבכורות, לפי האגדה לעיל (מכת בכורות עצמה נזכרת רק בשורה הבאה). 27 **כולנו מתים:** על פי שמ' יב, לג: 'כי אמרו כלנו מתים'. **שלח אותות ומופתים בתוככי מצרים:** תה' קלה, ט. 28 **רעים:** ישראל. **ויאמרו לאמר:** שמ' טו, א, בעת שירת הים. **בבכוריהם וכו':** שיעורו: אשיר מזמור למכה מצרים בבכוריהם, תה' קלו, י. 29 **שמעו עמים קמו זוער:** על פי שמ' טו, יד: 'שמעו עמים ירגזון וכו'. **מפני פחד יי:** יש' ב, י. **ונעו אלילי מצרים:** יש' יט, א, והקב"ה נפרע גם מאילילי מצרים, על פי במ' לג, ד: 'ובאלהיהם עשה ה' שפטים'. 30 **תקומה לא הייתה בם:** הלשון על פי ו' כו, לז: 'ולא תהיה לכם תקומה'. **כן יאבדו אויביך:** תפילה לעתיד, על פי שו' ה, ח: 'כן יאבדו כל אויביך ה''. **אשר ישאר מאשור וממצרים:** יש' יא, יא, וכאן על שרידי אשור ומצרים עצמם. 31 **מצרים ירדו הם וכל חילם:** טבעו בים, וכאן מזכיר את ניסי ים סוף, כעניין ברכת אמת ואמונה.

מְצַרִּים יָרְדוּ הֵם וְכָל חֵילָם

וְכָל יִשְׂרָאֵל נָסוּ לְקוֹלָם

וַיְהִי כִּי סָר צֵילָם

פָּצוּ פִּיהֶם בְּשִׂמְחָה רַבָּה וְאָמְרוּ כְּוָלָם:

קדיש

35 מְכוּבָד וְעוֹנֵג אֶקְרָא

הוּא הַשְּׁבֵת הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא

וְלִמְעַן יֵצֵאת מִצְרַיִם בְּיַוֵּן נִזְפִּירָה

שֵׁם צָוָה אֶת הַבְּרָכָה לְגוֹמְרָה:

קדיש

32 **וכל ישראל נסו לקולם:** במ' טז, לד, וכאן בעת טביעת המצרים בים סוף. 33 **ויהי כי סר צלם:** פסקה יראתם של המצרים, לשון במ' יד, ט ('סר צלם מעליהם'). 34 **פצו פיהם:** כנראה רומז לנוסח קבע ישן: 'זה צור ישענו פצו פה ואמרו' (נוסח זה נאמר בדרך כלל לפני הפסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד'). **בשמחה רבה ואמרו כלם:** לשון נוסח הקבע לפני הפסוק 'מי כמוכה' וכו', שנאמר לאחר מחרוזת זו של הפיוט. **קדיש:** טעות סופר במקום ההוראה הרגילה 'בגילה', כסימן לאמירת הפסוק 'מי כמוכה'. 35 מחרוזת הסיום מזכירה כמה מענייני השבת ואת זכירת יציאת מצרים. **מכובד ועונג אקרא:** על פי יש' נח, יג: 'וקראת לשבת ענג לקדוש ה' מכובד, וכבדתו מעשות דרכיך' וכו', ונדרש על עונג שבת וכבוד שבת בבבלי שבת קיח ע"ב וקי"ג ע"א. 36 **הוא השבת הגדול והנורא:** נראה שהכוונה לכל שבת, ובמיוחד לגבי שבת הגדול. 37 **ולמען יציאת מצרים ביין נזכירה:** למען זכירת יציאת מצרים יש להזכיר בקידוש שבת 'זכר ליציאת מצרים', ונראה שרומז למדרש המובא בילקוט שמעוני יתרו, רמז רצה: 'זכור את יום השבת לקדשו (שמ' כ, ז) זכרהו על היין בכניסתו ... אמר רב אחא בר יעקב: צריך שיזכיר יציאת מצרים בקדוש היום, כתיב הכא **למען** תזכור, וכתיב התם זכור את יום השבת'. זכירת השבת על היין מצוינת גם בפיוט המעריב 'אמת שבת' (שאולי נכתב גם הוא לשבת הגדול, לעיל, הערות 4, 16), שם נאמר: 'שבת זכירתו על היין לשמרה'. 38 **שם צוה את הברכה:** לפי ההקשר אולי ר"ל שבשבת הגדול במצרים ציווה הקב"ה את הברכה לישראל ועשה להם ניסים. **לגמרה:** ללמוד ולהזכיר. ואולי 'שם' הכוונה לכל שבת, ובזכותה הקב"ה מצווה ברכה לישראל. הביטוי 'שם צוה את הברכה' הוא גם כינוי לירושלים, על פי תה' קלג, ג: 'על הררי ציון, כי שם צוה ה' את הברכה', ואולי יש כאן רמז לחתימת ברכת השכיבנו בשבת: 'ועל ירושלים'. **קדיש:** ההוראה הנכונה היא 'פורס', והקדיש נאמר רק אחרי חתימת הברכה (ופסוקי 'שמרו').

הרב דוד צבי הופמן זצ"ל

שבת הגדול: דברי אגדה והסבר פיוט מכתב ידו

זקני רבי דוד צבי הופמן זצ"ל (תר"ד-תרפ"ב), ראש בית המדרש לרבנים בברלין, תלמידים של המהר"ם שיק, הכתב סופר ורבי עזריאל הילדסהיימר ורב רבנן של יהדות אשכנז בדורו, הותיר אחריו פנקס גדול בכתב יד המכיל "הן דברי בקורת, הן שאלות ותשובות להלכה, והן דברי פלפול בחריפות... למען יהיה פנקסי זה דבר השווה לכל נפש" - כפי שתיאר רדצ"ה בפתיחת כתה"י. אמנם מתוכם נבחרו ופורסמו בספר "מלמד להועיל" בעיקר התשובות בהלכה (עם מעט תשובות ממקורות אחרים). שאר הסימנים נותרו ספונים עד היום למרות רצונו של המחבר לפרסמם, וכדבריו: "תקותי חזקה להועיל בזה לבני ותלמידי להרגילים בכל דרכי הלימוד פעם בזה ופעם בזה כפי צרכי הזמן והענין... ויהיה לי לזכרון לדור אחרון".

במסגרת עריכת מהדורה חדשה ומתוקנת של שו"ת "מלמד להועיל" כחלק ממפעלי 'מכון שלמה אומן', שתכלול הוספות רבות כולל הסימנים מכתה"י שלא נדפסו עד היום, מוגש בזה קטע מדרשת שבת הגדול משנת תרנ"ט המתפרסם בזאת לראשונה מכתב ידו. רדצ"ה מתייחס בדרשתו לעובדה ששבת הגדול חלה באותה שנה בערב פסח, כאשר לדבריו הכינוי "שבת הגדול" במקורו מתאים דווקא לשבת הצמודה לחג הפסח. בשל העובדה שגם השתא חל ערב פסח בשבת, בחרנו בקטע זה. מעניין לעניין צירפנו תשובה מכתב-ידו, ובה ביאור לביטוי אחד בפיוט לשבת הגדול.

העתקנו את הדברים בדקדוק במילוי החסר ופתיחת ראשי התיבות, והוספנו פיסוק ומעט הערות וצינונים.

שלמה י"ל הופמן

דברי אגדה לשבת הגדול תרנ"ט

ויען ששבת הגדול זה חל בערב פסח אכתוב כאן גרגיר דבר אגדה.

ראיתי בשו"ת שמן המור¹ טעם חדש למה נקרא שבת הגדול, שהוא להוציא מליבן של צדוקים דהיו אומרים ממחרת השבת היינו שבת בראשית, והקבלה האמיתית אומרת דיום ראשון של פסח נקרא שבת². ועל כן קראו חכמים השבת שלפני פסח 'שבת הגדול', לומר שהוא גדול במעלה מהשבת הסמוך לו שהוא יום-טוב ראשון של פסח, מפני שהוא אסור בכל מלאכה ופסח מותר במלאכת אוכל נפש.

ואני אוסיף, לפי מנהגנו דאין מפטירין הפטרת שבת הגדול אלא באם חל שבת-

1 מאת רבי מרדכי רוביין, ליוורנו תקנ"ג, יו"ד סי' טו.

2 בביאורו של רד"צ לספר ויקרא. מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ד, דן בעניין זה באריכות רבה, עיי"ש עמ' קיג-קיגא.

הגדול בערב פסח³, חזינן דעיקר שבת הגדול הוא באם חל בערב-פסח. אלא כמו בשבת שקלים ובשבת החודש, באם חל ר"ח אדר או ר"ח ניסן בחול קורין שקלים ופרשת החודש בשבת שלפני ר"ח, כן אם חל ערב פסח בחול קראו 'שבת הגדול' לשבת שלפניה, אך עיקר שבת הגדול הוא אם חל בערב פסח. ולפי זה ניחא טפי, כיון שיש שתי שבתות סמוכות זו לזו, שיום אחד גם כן נקרא שבת, על כן קוראין לשבת שאסור בכל מלאכה 'שבת הגדול'.

ועוד יש לומר, דבמגילה דף כ"ז ע"א אמר דריב"ל אמר בית גדול מקום שמגדלין בו תורה, והלכתא כוותיה, עיי"ש. וא"כ בשבת זו שאי אפשר לאכול שלוש סעודות לא מחמץ ולא ממצה, וכבר כתב השל"ה [מסכת פסחים, נר מצוה] בשם הזוהר [ויקרא צה ע"א] דרשב"י היה עוסק בתורה במקום סעודה שלישית⁴, ועל כן נקרא שבת הגדול שמגדלין בו תורה.

עוד טעם שלישי, דאמרינן בר"ה י"א ע"א בניסן נגאלו ובניסן עתידין להיגאל. ולפני הגאולה יהיה "יום ד' הגדול והנורא" [מלאכי ג, כג], ועל כן קורין בשבת ערב פסח ההפטרה 'וערבה' שבה מדובר מיום ד' הגדול, ועל כן נקרא גם השבת שבת הגדול.

"לארוחין" בפיוט לשבת הגדול

שאלה: בפיוט לשבת הגדול המסיים חסל סידור פסח⁵ איתא: "סכיני דאשתמש בהו חמירא לארוחין, אם⁶ אפשר לעשותן חדשים הם משובחין". ופירש המפרש⁷: "לארוחין, היינו לסעודה, כמו ארוחת תמיד". וקשה, למה אמר דוקא אי משתמש בסכין בסעודה? תשובה: באור זרוע הל' פסחים חלק ד' דף קט"ו ע"ב⁸, הגירסה: 'לאפרוחין' תחת 'לארוחין', ופירש האור זרוע: לאפרוחין היינו לחמין, דבגדיך חמים (איוב לז, יז) תרגום שלו 'לבושיך אפרוחין'. והנה בתרגום שלנו אינו כן אלא 'לבושיך משחנין', אבל נאמן לנו בעל אור זרוע דהיה לו תרגום שתרגם 'לבושיך אפרוחין'. שמעינן מהא דאפרוחין פירושו חמין, ועיקר הגירסא בפיוט הוא דאשתמש בהו חמירא לאפרוחין. ואגב אורחא שמעינן דהיה לבעל אור זרוע תרגום לאיוב משונה מתרגום שלנו.

3 ראה לבוש אור"ח סי' תל סע' א. וב'מנהגי ביהכ"נ דקהל עדת ישראל פה בערלין, ברלין תרצ"ח, עמ' די: "בשבת הגדול אין מפטירין וערבה אא"כ חל ערב פסח בשבת".

4 בשבת שחלה בערב פסח.

5 והוא בנוסח פולין.

6 כן הוא הנוסח בסידור עבודת ישראל (בער), ובנוסחאות אחרות: אי.

7 הוא ר"י בער בסידורו הנ"ל.

8 סי' רנו, מהד' 'מכון ירושלים' עמ' שיב.

תנורי פסחים וצליית קרבן הפסח: מעשה והלכה לאור ניסוי שדה

הקדמה

קרבן פסח ותנור של פסחים
צורת תנור של פסחים והצלייה באופן אנכי
צליית הקרבן בתוך בור באדמה - המודל השומרוני והחבאני
צליית הבהמה על גבי אסכלה באופן מאוזן
שיפוד מעץ רימון
חביקת הבהמה לשיפוד
שיחזור צליית קרבן הפסח
מסקנות
סיכום

הקדמה

שיאו של חג הפסח בימי המקדש היה הקרבת קרבן בערב פסח אה"צ שנאכל צלי בליל הפסח. הקרבן נאכל בחבורות בתחום ירושלים המקודשת שהכיל חוגגים רבים. לצורך כך הוכנו מראש אלפי מתקני צלייה, מהם היו קבועים בחצרות הבתים ונקראו 'תנורי פסחים', ומהם מתקנים ניידים שהובאו או נמכרו לעולי הרגל שהגיעו מחוץ לגבולות ירושלים.

חלפו כאלפיים שנים מאז שפסקה הקרבת הפסח בעקבות חורבן הבית, ופרטים רבים על אופן הביצוע של ההקרבה אינם ברורים. עד כה לא נערך מחקר מקיף על מתקני הצלייה של קרבן פסח ועל הדרך המעשית להכין אותם לקראת אכילתו בידי המנויים עליו. מטרת מאמר זה לשחזר את תנור הפסחים ומתקנים אחרים שהיו בשימוש בתקופת המקדש עבור צליית הפסח, ולבחון מבחינה הלכתית את האפשרויות להתאמתם לייעודם באופן מעשי בימינו¹. בנוסף, נבקש באמצעות ניסוי לבחון את שיטות הצלייה השונות באמצעות בדיקת נתונים כמותיים. חלק מפרטי ההלכות לא

1 ראו: והשב את העבודה, דיני קרבן פסח בליווי תמונות ייחודיות, הוצאת מראה כהן שליך מכון תורת הקרבנות, בני ברק תשפ"א. לא נעסוק כאן בפתרונות מודרניים אפשריים לצליית הקרבן, ראו הרב י' פרידמן, "תנור חשמלי לצליית הפסח", תחומין, ל (תש"ע), עמ' 45-38. תודה מיוחדת לעופר קאפח, מנהל אגף תרבות תורנית במועצה האזורית בנימין, שותף נאמן לארגון המעשי של מייזם מורכב זה. תודות גם לכל האישים שהשתתפו בפועל בניסוי: שלמה ומאיר אוליאל (א"א רהיטים), איתן זאב, ארון זבטני, צבי יהושע (ששי), יהודה לוינגר, ניצן מאיר, בנימין נסים, גלעד עמר, ידן עמר, נריה קאפח ומשה שפירא.

הובאו באופן מפורש במקורות, והם נידונו עם רבנים הבקיאים בסוגיה זו.² רק מקורות חז"ל מעטים עוסקים במתקני הצלייה, ולכן לצורך תיאורם יש לחפש מודלים דומים הקיימים בימינו שסייעו לנו במלאכת השחזור. צליית בהמות שלמות הייתה מקובלת ביוון העתיקה גם כחלק מפולחן וגם באכילת חולין, וגם כיום רבים ביוון נוהגים לצלות בחג הפסחא שלהם כבש שלם הנקרא "אווליאס" (Ovelias) - מתחילים לצלות אותו באש יחסית נמוכה על מנת שהבשר לא יישרף, והשיפוד מסובב כל הזמן על מוקד האש על מנת שייצלה באופן שווה.³ בדרום-מזרח אסיה שכיחה ביותר צליית חזיר שלם (pig roast) ששיפוד נעוץ לכל אורכו מעל מוקד אש - גריל, אש גלויה או פחמים, ובדרך כלל לוקח ארבע עד שש שעות עד שכל בשר הבהמה נעשה רך.⁴ מודל נוסף וקרוב יותר להשוואה הוא זבח הפסח של השומרונים, להם מסורת עתיקה שעל פיה ניצלים קורבנות הפסח דווקא בתוך תנורים חפורים בקרקע (על כך נרחיב בהמשך).

קרבן פסח ותנור של פסחים

הלכות קרבן פסח נלמדות בחלקן מפסוקי התורה, ועיקרן הקרבת שה כבשים או עיזים בצלייה:

שֶׁה תָּמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָּכֶם מִן הַכֹּבָשִׁים וּמִן הָעִזִּים תִּקְחוּ... וְאָכְלוּ אֶת הַבָּשָׂר בְּלֵילָה הַזֶּה צְלִי אֵשׁ וּמִצּוֹת עַל מְרָדִים יֵאָכְלֶהוּ. אֵל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נֶאֱמַר וּבָשָׂל מְבֻשָׁל בַּמַּיִם, כִּי אִם צְלִי אֵשׁ רֵאשׁוּ עַל כְּרַעְיוֹ וְעַל קַרְבּוֹ. (שמות יב, ה-ט).

שחיטת הקרבן, פשיטת עורו והסרת האימורים נעשית בעזרה מאחרי חצות היום (לאחר הקרבת קרבן התמיד) ולא יאוחר מהשקיעה.⁵ צליית הקרבן בשלמותו נעשית מחוץ להר הבית, בתחום ירושלים המקודשת. משחילים שיפוד מענף עץ רימון דרך פי הקרבן לאורך כל גופו עד שהוא יוצא מאחור מבית נקביו.⁶ את הקרבן יש לאכול

2 תודתי לרב אביגדר נבנצל, הרב עזריה אריאל והרב יהודה קרויזר שדנו בשאלות שהפנית אליהם בסוגיה זו.

3 <https://www.kopiaste.org/2008/04/ovelias-easter-whole-lamb-roasted-on-the-spit-or-souvla>

4 דוגמה לכך ראיתי בפיליפינים ובוייטנאם.

5 צליית הקרבן יכולה להיעשות מיד אחרי היציאה מהמקדש (פרט לערב פסח שחל בשבת, שאז הצלייה נדחית למוצ"ש), ואף בליל הסדר עצמו (פרט ליו"ט שחל בשבת, שאז ההכנסה לתנור והחיתוי נגחלים צריכים להסתיים לפני כניסת השבת).

6 משנה, פסחים ז, א.

כאשר הוא צלוי כראוי, ולא כשהוא מבושל⁷. כל קרבן פסח נצלה בתוך תנור גדול בנפרד⁸, מה שמחייב את קיומם של אלפי תנורים כמספר הקרבנות. על רקע זה נאמר: "מעולם לא אמר אדם לחברו לא מצאתי תנור לצלות פסחים בירושלים"⁹. הקרבן הוכנס בצורה אנכית לתנור בעל פתח רחב, כאשר פיו כלפי מטה¹⁰ והאש דולקת מהתחתית. הפסח צריך להיצלות מחום האש בלבד ולא מחום הנוצר מכל גורם אחר - דופן התנור או שפוד של מתכת¹¹. אכילת הקרבן מוגבלת עד לחצות הלילה¹².

ממקורות חז"ל למדים שתנורי פסחים, לפחות בחלקם, היו ניידים, ובנויים מאדמה או חומר קרמי שלא נצרף. דבר זה נלמד מהמעשה בחוני המעגל שאמר לסובבים אותו: "צאו והכניסו תנורי פסחים בשביל שלא ימוקו"¹³. בשנים בהם ימי הגשמים היו מאוחרים אחת העילות לעיבור השנה הייתה שתנורי הפסחים נמסו והתקלקלו¹⁴, ודרוש זמן לתקנם ולייבשם בשמש. דבר זה מוביל להנחה שיוצרי התנורים לא נהגו לצרוף את התנור באש לפני השימוש, אלא הסתפקו בייבוש בשמש, כפי שהיה מקובל באזור המזרח גם בעת החדשה¹⁵. למעשה תהליך הצריפה נעשה בעת השימוש בו בפועל בפעם הראשונה, כאשר הסיקו את התנור לצלייה. כל עוד התנור לא נצרף הוא

7 ואף אין לצלות לאחר בישול בתנור: "צלי אש - הצלוי מן החי. אתה אומר מן החי או אינו אלא הצלוי מן מבושל, ת"ל כי אם צלי אש, הא מה ת"ל צלי אש - הצלוי מן החי" (מכילתא לשמות יב, ח; ילקוט שמעוני, בא, רמז קצז).

8 תוספתא פסחים ה, י: "אין צולין שני פסחים בתנור אחד". בבבלי פסחים עו, ב נאמר שאין צולים שני פסחי יחד משום חשש החלפה בין הקרבנות, שלא יאכל הפסח בטעות בחבורה שלא נמנתה עליו.

9 אבות דר' נתן א, לה. בין הממונים במקדש היה "שמואל על התנורים" (תוספתא, שקלים ב, יד). לרוב מוסבר שמדובר בתנורים לאפיית לחם הפנים והמנחות. אך לכאורה בית גרמו היו צריכים להיות אחראים גם על כך! לכן ברצוני להציע אפשרות נוספת, שממונה זה היה אחראי לאספקה סדירה של תנורי פסח ולפיקוח על מחירם, כפי שנעשה עם ה"קנים".

10 משנה, שבת, א, יא: "משלשין את הפסח בתנור" (נ"א: לתנור); תוספתא, פסחים ז, א.

11 משנה, פסחים ז, ב; תוספתא, פסחים ה, ח.

12 כדעת ר' אלעזר בן עזריה. לפי ר' עקיבא ניתן לאכול את הקרבן עד הבוקר (ברכות ט, א). הרמב"ם פסק לכתחילה כדעת ר' אב"ע, אם כי בדיעבד מדין תורה ניתן לנהוג כדעת ר"ע (הלכות קרבן פסח ח, טו).

13 משנה, תענית ג, ח.

14 תוספתא, סנהדרין ב, יב; בבלי, שם יא, א.

15 ראו י' בראנד, כלי החרס בספרות חז"ל, ירושלים תשי"ג, עמ' תקסב-תקסד. בסיור בכפר מאספי שליד אמירות פוג'ירה (בחודש אדר א' תשפ"ב; פברואר 2022) חזינו בייצור תנורים גדולים מחרס, הגדול שבהם גובה של כמטר ושמונים. תנורים אלה אינם נצרפים באש, אלא מתקשים אגב השימוש בהם באפייה הראשונה.

לא קיבל טומאה, ובכך ניתן היה לשמור על טהרתו של תנור חדש¹⁶ לצורך השימוש בו לקרבן פסח.

צורת תנור של פסחים והצלייה באופן אנכי

באופן עקרוני תנור של פסחים יכול להיות עשוי מכל חומר (כולל מתכת) ובעל מתאר רבוע, אך ההנחה היא שככל התנורים בעת העתיקה גם תנורי הפסחים היו עשויים מחרס, בעלי צורה גלילית¹⁷, וברובם על-קרקעיים¹⁸. אורכו של התנור ורוחבו נגזרים מגודל הכבש או העז שהיו צפויים להיצלות בו, ולפי מדידות שערכנו על כבש מגזע אוואסי, אורכו של כבש כבן חצי שנה (מפיו ועד זנבו) נע בין 1.2 מטר ל-1.5 מטר. בתחתית התנור הונחה שכבת גחלים בגובה של 20-30 ס"מ, כך שגובהו של התנור היה 140-170 ס"מ. רוחבו של הכבש לאחר פשיטת עורו והוצאת קרביו מגיע ל-35-45 ס"מ. על מנת שגוף הבהמה לא יגע בזמן הצלייה בדפנות התנור היה צריך לשמור על מרווח ביניהם, כך שרוחב התנור היה צריך להיות לפחות כ-50 ס"מ. השפוד עם הקורבן עמד באופן אנכי בתוך התנור, וכנראה היה מתקן כלשהו שקיבע את השפוד על מנת שגוף הקרבן לא יגע בדפנות. אפשרות נוספת היא שהשפוד הוכנס לתנור בצורה אלכסונית, באופן שרק קצותיו של השפוד נגעו בשולי קרקעית התנור ובשפת פי התנור. אם משחילים את אברי הבהמה הפנימיים על שיפוד נפרד וצולים אותם יחד עם גוף הקרבן, אז קוטר התנור צריך להיות רחב יותר.

לגבי מקום הסקת התנור ניתן להציע שתי אפשרויות. הראשונה, הכנסת העצים דרך פי התנור מלמעלה, כאשר מקור האש הוא בתחתית התנור. אפשרות שנייה היא בניית מוקד אש נפרד מתחת לחלל התנור. הבערת התנור הייתה כרגיל בעזרת עצים. נראה שהסיקו אותו זמן מה מראש, לצורך יצירת כמות של גחלים לוחשות. באופן עקרוני ניתן להשתמש בכל חומר בעירה אחר, כגון קש, גללים ועוד. בתנור גלילי צר וגבוה קיימת בעיה של אספקת חמצן מספיקה לצורך הסקתו, לכן צריך לפתוח פתח קטן בתחתיתו לאיוורור, להזנת האש ולניקוי. פתח זה צריך להיות סגור הרמטית בשעת הצלייה.

16 משנה, כלים ה, א, ד.

17 ר' פרנקל, "מתקני אפייה בראי הספרות התלמודית", קתדרה, 139 (תשע"א), עמ' 79-114. זאת למעט תנור הפורן (furnus), ששימש לאפייה והחל להיות שכיה בארץ ישראל בתקופה הרומית, והיה מצוי בה עד העת החדשה. זהו תנור גדול, "תעשייתי", שבנוי בדרך כלל מחרס או מלבני-חומר; שקיימת בו לעיתים הפרדה בין תא האפייה העליון ותא הסקת האש התחתון.

18 משנה, פסחים ז, ב: "חרסו של תנור", ואין חשש שהקרבן יצלה מחום התנור. וראו תוספות לפסחים עה, א ד"ה וגרפו ש"האש נוצח כח התנור, והתנור מצרף חום הגחלים שלא יתפור".

צליית הקרבן בתוך בור באדמה - המודל השומרוני והחבאני

עד עתה דיברנו על צלייה בתנור שמונח על גבי הקרקע, אולם קיימת שיטה של צליית בהמה שלמה בבור מדופן¹⁹. דוגמה לכך מוצאים בצליית קרבן פסח בקרב השומרונים, שמתקיימת עד היום בטקס שנשתמר במסורת השומרנית במשך מאות רבות של שנים, אם כי בשנים האחרונות חלו בו שינויים אחדים. באתר העתיקות שעל הר גריזים נמצאו כמה בורות שלפי דיווח החופר נמצאו בהם עצמות בעלי חיים, שרידי קורבנות או שרידי הדשן. בור אחד המזוהה כ"תנור זבח" ניתן לראות גם בימינו. הוא מתוארך לתקופה הצלבנית ונמצאו בו שכבה עבה של עצמות כבשים ושרידי עצי זית מפוחמים. הוא מדופן באבנים, קוטרו כ-1.3 מטר ועומקו 1.5 מטר²⁰. אמנם אין המנהג השומרוני תואם לגמרי את ההלכה היהודית, אבל לענייננו חשובים התובנות שעולות לגבי שיטת הצלייה של הקרבן.

להלן אביא כמה נתונים על סמך עדויות ותצפיות שערכתי במהלך הקרבת קרבן פסח בהר גריזים בכמה הזדמנויות, בתוספת מידע שקיבלתי מראשי הקהילה²¹. עד שנת תש"פ (2020) שימשו שישה תנורים גדולים את כל הקהילה, כאשר בכל אחד ניתן היה לצלות כעשר כבשים יחד. עומקם של הבורות היה כ-3.5 מטר ורוחבם כ-2.5 מטר. בשל סכנת הנפילה לתוכם, וכן בשל התרופפות אבני הגיר שדיפנו אותם מהחום, החליטו ראשי השומרונים בשנים האחרונות לבנות בורות חדשים. כיום משתמשים בחמישה עשר תנורים קטנים יותר, שבכל אחד מהם ניתן לצלות בו זמנית 4-5 כבשים. עומק הבורות הנוכחיים הוא 1.6-1.7 מטר וקוטרם כ-1.3 מטר, והם מדופנים בלבנים (אורך כל לבנה 12 ס"מ).

את הבורות מסיקים בגזעי עצי זית עבים יבשים שנכרתו שנה לפני כן. לצורך הסקת 15 הבורות מזמינים 9 - 10 טון עץ, כלומר כ-650 ק"ג לבור אחד שבו ארבעה

19 יתכן שהיא "ירות הערביים" הנזכרת במשנה, מנחות ה, ט; כלים ה, י; בראנד, כלי החרס, עמ' תקנח-תקנט.

20 י' מגן, "הר גריזים - עיר מקדש", קדמוניות, 91-92 (תשנ"א), עמ' 70-96 (84); Y. Magen, Mount, Gerizim Excavations, II, Jerusalem 2008, pp. 69-70. תודתי לנתנאל אלימלך, מנהל אתר הר גריזים מטעם רשות הטבע והגנים, שסייע בידינו לאתר בור זה.

21 מ' קופליוק, "ליל שימורים על הר גריזים" (ניסן תש"א), בתוך: י"ט לוינסקי, ספר המועדים, ב, תל אביב תש"ח, עמ' 407-410; ז' ארליך, "הקרבת קרבן פסח ע"י עדת השומרונים והשוואתו להלכות קרבן פסח ביהדות", בתוך: שומרונים - היסטוריה, ארכיאולוגיה ומסורת, המדור לידיעת הארץ בברית התנועה הקיבוצית, תל אביב 1994, עמ' 79-83. חייתי שלוש פעמים בהקרבת קרבן הפסח אצל השומרונים, ונתונים חשובים קיבלתי מאברהם כהן, בנימים צדקה וגיא יהושע ממרכז מורשת השומרונים, וכן מז'בו ארליך ז"ל הי"ד.

קורבנות, כלומר כ-160 ק"ג עץ לצליית כבש אחד. בעבר, כאשר היו משתמשים בבורות הגדולים, היו מתחילים להסיק את הבורות בערב פסח לפי חשבונם סביבות השעה 15.00, וכיום כאשר הבורות קטנים יותר מתחילים להסיקם בסביבות השעה 17.00, כלומר כשעתיים לפני שחיטת הקורבנות. את האש מזינים כל הזמן במשך כשש שעות, וזה מביא לטמפרטורה גבוהה בחלל הבור ובדפנותיו וליצירת גחלים שיספיקו לכל משך תהליך צליית הקרבן. מפסיקים להוסיף עצים לבור כחצי שעה לפני הכנסת השיפודים, על מנת שהאש הגלויה תדעך והקרבן ייצלה רק מהחום.

הקרבן הוא לרוב כבש, אך לפעמים גם גדי עיזים, בני שנתם, ומשקלם הוא כ-40 - 50 ק"ג. לאחר הפשטתם נותר כשליש עד מחצית ממשקל זה. בשנת תשפ"ג מנתה קהילת השומרונים 840 נפש ונשחטו בטקס הקרבת קרבן הפסח 62 קורבנות, כלומר קרבן אחד לכל בית אב שמנה 14 - 15 נפש מכל הגילאים. יוצא אם כן שמהקרבן הצלוי נותר לכל איש כק"ג בשר (עם העצמות). בפועל אוכלים רק חלק מהבשר, ומה שנותר ממנו נשרף מיד לאחר הסעודה.

השחיטה נערכת בו זמנית זמן קצר לפני השקיעה (בסביבות השעה 19.00), ותהליך ניקוי והתקנתו של הקרבן לצלייה אורך כחצי שעה. הוא כולל הפשטת העור עם הצמר, הוצאת האימורים (חלב, כליות, גיד הנשה ולמעשה את כל החלקים שאינם נאכלים) שאותם שורפים באש ה"מזבח"²². לאחר מכן הקורבנות נמלחים במלה, ושוהים על שיפודים כשעה וחצי נוספים.

השיפוד שמושחל לאורך גוף הכבש (החל מצווארו ועד לחלקו האחורי) עשוי עץ ארוך ומחודד בקצהו, קוטרו כ-4-5 ס"מ ואורכו כשני מטרים. השומרונים אינם מייחסים חשיבות לסוג העץ ממנו עשוי השיפוד. בעבר השיפודים היו ארוכים יותר ועבים יותר (אורכם כשלושה מטרים וקוטרם כשישה ס"מ) והם היו עשויים מעץ אורן או אקליפטוס, ולא תמיד היו השיפודים ישרים לחלוטין. בשנים האחרונות עשויים השיפודים מעץ תעשייתי ישר לחלוטין. בקצה התחתון של השיפוד, כ-30-50 ס"מ מעל מוקד האש, נעוצים בשיפוד שני ענפים בצורת X שמונעים את החלקת הכבש לקרקעית, ובכך נמנעת שריפתו.

תהליך הצלייה מתחיל בסביבות השעה 21.00 - 21.30. הכבש מוכנס לתוך הבור הלוהט כשראשו למטה. על פי הבור-התנור מניחים מכסה ברזל (בעבר היו מניחים רשת ברזל) שבמרכזו נקב ממנו בולט הקצה העליון של השיפוד, ועליו פורסים כיסוי בד יוטה רטוב, שמכוסה ונאטם הרמטית באמצעות בוך (כיום חול רטוב). למעשה,

22 מדובר בחפירה של תעלה המדופנת באבנים בלתי מסותתות המכונה "מזבח אדמה" (שמות כ, כ, שלפי פירושם הכוונה היא שהוא נמצא בתוך האדמה), שמשני צידיה נחפרו שני בורות; אחד לשריפת הקורבנות בעלי המום, והשני לשריפת האימורים והנותר.

רק חלקו העליון של השיפוד נותר מחוץ לתנור ונשאר גלוי לעין. בשל העדר אוויר האש נחנקת, ותהליך הצלייה שאורך כשעתיים עד שעתיים וחצי נעשה ע"י חום הגחלים והחום הנפלט מדפנות התנור (הצלייה מתבצעת בעיקר בשעה הראשונה, ובשאר הזמן מתקיים תהליך של אידי ויעישון).

הסימנים המעידים שהקרבת מוכן הם; משך זמן הצלייה, התייבשות הבוץ בפי הבור והריח הנפלט החוצה. בסביבות השעה 23.30 הכהן הגדול נותן אות ואז שוברים את האטימה של פי התנורים ומוציאים במהירות את הקרבנות, לפני שיחדור לתנור אוויר שיבעיר מחדש את התנור וישרוף את הבשר. השיפודים המכוסים בבשר הקורבן אינם נשרפים, ורק הקצוות שלהם נחרכים מעט. כל משפחה לוקחת את הכבש לביתה ואוכלת ממנו בחיפזון, חלק מהחוגגים אוכלים אותו בעמידה, כשהחלק הזה של האירוע לוקח כ-20-25 דקות. לאחר חצות הלילה בתום אכילת הפסח, אחד הנערים לוקח את שאריות הבשר והעצמות של משפחתו לתנור לשריפה. לאחר כשלוש שעות לא נותר דבר מקרבן הפסח, כולל העצמות שמתפוררות בחום השריפה.

שיטת דומה של צליית בשר בתוך בור לצורך אכילתו ידועה בקרב חלק מקהילות דרום-מזרח תימן באזור בייצ'א וחבאן, והיא נקראת "מִיפָה". מדובר בבור חפור שמוסק בגחלים, ועל משטח שמונח מעליהם בתוך הבור שמים נתחי בשר גדולים. מכסים את הבור ואוטמים בשקים כשלוש-ארבע שעות. הבשר הצלוי נימוח בחום, וטעמו כבשר מעושן²³. אפיה וצלייה בתנורי חרס חפורים בקרקע או טמונים למחצה קיימים במקומות שונים בעולם, כגון בהודו (טאנדור), באזרביג'אן (טאנדיר) ועוד. טכניקת הצלייה האיטית על גבי גחלים במתקן גלילי מזכירה מתקן של עיבוד מזון הנקרא בימינו בשם "מַעֲשֵׂנָה".

צליית הבהמה על גבי אסכלה באופן מאוזן

באופן עקרוני ניתן לצלות את קרבן פסח במקום פתוח, כלומר לא בתוך תנור או בתוך בור. העיקרון המנחה הוא שמקור החום יהיה "אש". בפועל יש שהעדיפו להשתמש בתנור סגור ולא בצלייה באוויר הפתוח בשל מהירות הצלייה, כדברי הירושלמי: "בשעה שהגחלים באוויר התנור נצלה לחצי שעה, בשעה שהגחלים לאוויר-עולם נצלה לשעה"²⁴.

23 שמש (שמש) אפרתי; מתעדת יהדות חבאן, ציינה לי (ראיון מהתאריך כ"ג אדר תשפ"ג) שאצלם היו מתקנים שונים לצליית בשר, לעיתים תנורים או בורות בגדלים שונים, העמוק ביותר בסביבות 1 - 1.2 מ'. את הבור זיפנו באדמת בוץ עם קנים של דגן הטהף ועשבים אחרים. הסקת הבור נעשה בגללי בהמות ובעצים. כיסוי הבור היה במכסה מחומר ובשק. מתקני "מִיפָה" ניתן לראות בישראל בכמה מושבים של יוצאי יהודי תימן, וכיום הם עשויים לרוב מחבית של ברזל.

24 פסחים ז, א; לד, א.

על פי עקרון הצלייה בחלל האוויר ניתן לצלות את קרבן פסח באופן מאוזן מעל "אסקלא" העשויה ממתכת, כפי שעולה מהסיפור במשנה: "מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו, צא וצלה לנו את הפסח על האסקלא"²⁵. בתלמוד מובא שמדובר ב"אסקלא מנוקבת" בלבד²⁶. לפי הרמב"ם הכוונה לרשת ברזל שנמצאת מעל מוקד האש²⁷, כך שעיקר החום נובע מהאש שעוברת דרך החללים שבאסקלה. לפי הבנה אחת הקרבן מונח ונוגע ישירות באסקלה, ולפי הבנה אחרת המובאת בדברי הראב"ד אין הקרבן נוגע באופן ממשי באסקלה²⁸. אגב, בצלייה שבה אין צוואר הבהמה פונה כפי מטה, צריך לפי הרמב"ם לעשות חיתוך במזרקי (עורקי) הצוואר כדי שהדם שבהם יזוב לחוץ²⁹.



צליית כבש שלם באסקלה

הגדת רוטשילד, צפון איטליה, המחצית השנייה של המאה ה"ו. מאוסף הספרייה הלאומית

רש"י מציין במפורש שהקרבן אינו נוגע כלל באופן ישיר בברזל: "מנוקבת - עשויה כבריחים, כעין שלנו, ויש חלל גדול בין בריח לבריח, ונותן השפוד לרוחבו, וכל הטלה נצלה באויר שבין שני בריחים, שאין בשרו נוגע בברזל"³⁰. כלומר לפי רש"י

25 פסחים ז, א; לדעת הירושלמי אפשר שרבן גמליאל חולק על חכמים ולדעתו מותר לצלות על אסקלא שאינה מנוקבת, אף על פי שהקרבן נצלה מחומו ולא מחום האש, משני טעמים: א. "צלי אש" נאמר רק בפסח מצרים ולא בפסח דורות. ב. לדעתו תולדות האש כאש, כלומר חום האסקלה כחום האש, ולדעת חכמים תולדות האש אינן כאש (פסחים ז, ב; לד, ב).

26 בבלי, פסחים עה, א.

27 "לפיכך אם היה כלי מנוקב כדי שתשלוט בו האור **צולין עליו**" (הרמב"ם הלכות קרבן פסח ה, ט).

28 "והוא שלא יגע בכלי, שהרי אמרו נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו" (הראב"ד שם).

29 הרמב"ם, מאכלות אסורות ו, יג.

30 רש"י לפסחים עה, א ד"ה: מנוקבת.

אין המדובר בטס מנוקב. אנו מציעים לשחזר את האסכלה על פי רש"י באופן הבא: האסכלה בנויה ממסגרת ברזל מלבנית (קצת פחות מאורך השיפוד) שבשני צדדיה מותקנות שתי קורות מתכת ("ברחים") שעליהם מונחים קצוות השיפוד עם הקרבן. לאסכלה יש רגליים מספיק גבוהות, כך שכל גוף הקרבן יהיה תלוי באופן מלא בחלל האוויר מעל מוקד האש.

שיפוד מעץ רימון

במשנה מובא שהיו נוהגים להשתמש בשיפוד מעץ רימון³¹. בתלמוד מובא שיש להשתמש דווקא בו, ולא בעצים אחרים כמו תמר ותאנה, משום שבניגוד להם עצתו היא קשה וצפופה והוא אינו מפריש מים בעת הצלייה, וכן משום שענף הרימון הוא ישר ואין צורך לחתוך וליישר אותו, ובכך ניתן לצמצם את האפשרות להפרשת לחות מהחתכים³². בהמשך הדיון התלמודי הועלתה האפשרות להשתמש בענף רימון בן שנה דווקא, אולם מניסיוננו ענף צעיר של רימון הוא דק וגמיש ואינו מסוגל להחזיק את הקרבן. על מנת לקבל ענפים ישרים וארוכים מעץ הרימון יש לבחור עץ רימון גדול במיוחד. עדיף לבחור בעץ בוגר שכבר כמעט אינו נושא פירות ולקצוץ את גזעו, כך שבתגובה לפעולה זו העץ מצמיח ענפים ("חזירים") רבים, ארוכים וישרים מאוד, שלאחר מספר שנים מתעבים. בעיצוב יזום של הרימון ניתן לקבל ענפים שבהם כמות ה"קשרים" (Knots) וגודלם מצומצמים. מסירים מהענף את הקוצים שלעיתים נמצאים עליהם. העובי המומלץ הוא כ-5-3 ס"מ. שיפודי הרימון האלו הם חזקים דיים כדי לשאת את הקרבן, ואינם מפרישים חומרי לוואי בעת הצלייה.

יתכן שמבחינה הלכתית מותר להשתמש גם בעצים או חומרים אחרים, שיש להם תכונות זהות. כך עולה מנוסח דברי הרמב"ם, ודומה שאיזכור עץ רימון הוא רק ציון למה שנהגו בימי המקדש בפועל: "בשפוד של עץ... ושפוד של רמון היו בוררין לצלייתו כדי שלא יזרוק את מימיו ויבשלהו"³³. לדעת הירושלמי צריך לקחת עץ רימון יבש דווקא³⁴, אך הרמב"ם לא הזכיר את התנאי הזה.

במקומות שונים בעולם משתמשים לצורך צליית בהמות שלמות בשיפודים מעצים שונים. בדרום-מזרח אסיה, למשל בפיליפינים, קיים שימוש בבמבוק (חֶזֶרן), שהוא

31 משנה, פסחים ז, א.

32 בבלי פסחים עד, א. לפי הירושלמי עץ הרימון יבש מבפנים ומבחוץ (ז, א; לד, א), ולפי זה אין לחשוש לחתכים שעושים בקליפת העץ כאשר מסירים ממנו את הקוצים ושאריות הענפים הצדדיים.

33 הלכות קרבן פסח ח, י.

34 פסחים ז, א; לד, א.

קשיח וזול³⁵. באירופה משתמשים בעצים שונים, והמועדף ביותר הוא עץ האלון בשל חוזקו ועמידותו באש; בשל צפיפות העצה שבו הוא נשרף באופן איטי ואחיד, ופולט חום בהתאם לכך. לעומת זאת יש עצים שאין להשתמש בהם, כמו עץ אורן שפולט שרף ועטרן שהם חומרים שעלולים להרעיל את הבשר. מקובל אצלם לטבול את השפודים במים במשך כשעה על מנת שיספגו מים מה שיעכב את שריפתם באש, או לעטוף אותם בנייר כסף; אבל לצורך קרבן פסח הדבר אסור מבחינה הלכתית. אפשרות נוספת היא להשתמש בשיפודים עשויים מחומר קרמי מבודד חום, אבל זהו פתרון יקר וקשה ליישום³⁶.

חביקת הבהמה לשיפוד

לאחר השחלת הקרבן לשיפוד יש צורך להדק אותו עליו, על מנת שהוא לא ייפתח, ואיבריו לא יגעו בדפנות התנור. ביוון יש שקושרים את הכבש לשיפוד באמצעות חוט טבול במים ומלח, כך שכאשר הוא מתייבש בחום הוא נמתח ושומר על הכבש קשור היטב. כיום נמכר גם בישראל חוט קשירה ייעודי לבשר מכותנה טבעית, בטוח לשימוש עם מזון, ללא צבע וחומרים רעילים, חסר טעם, עמיד בטמפרטורה גבוהה, ואפשר יהיה להשתמש בו להידוק הקרבן לשיפוד. אפשרות נוספת היא נעיצת שיפודים קטנים מעץ רימון, שיוצרים מעין מהדק (קליפס) שמהדק את הבשר לשיפוד המרכזי.



שיפודים קטנים מעץ רימון, וחוט קשירה ייעודי לבישול

35 עדיף להשתמש בכמבוק ירוק, יש הנמנעים להשתמש בכמבוק שגדל באזור רווי מתכות רעילות, שעלולות להתנדף לאוויר בשריפה ומסוכנות לשאיפה. כאשר האוויר שנמצא בחללי קנה-הכמבוק מתחמם הוא מתרחב ולעיתים מתפוצץ.

36 פניתי לשתי חברות המתמחות בייצור צינורות קרמיים. בחברה אחת דרשו אלפי שקלים לייצור מוט אחד כזה, ובשנייה הסבירו שקשה להם ליצר שיפוד ארוך ודק באופן יחסי.

שיחזור צליית קרבן הפסח

במהלך המחקר שיחזרנו שני מתקני צלייה; תנור פסחים ייעודי, ואסכלה. לצורך בניית התנור רציתי להתייעץ עם קרמיקאים מומחים ואנשי ארכיאולוגיה ניסויית, אך לא מצאתי כאלו שיש להם מידע וניסיון מעשי רלוונטי בנושא. שלמה אוליאל, איש רב פעלים ושכני מנוה צוף, נתן לי את הכיוון: רכשנו עמוד קרטון ליציקה שאורכו כשלושה מטר ורוחבו 0.5 מ'. לפי החישובים שלנו חתכנו אותו לגובה 1.7 מטר וציפינו אותו ברשת ברזל לחיזוק המבנה. לאחר מכן התחלנו לבנות את דפנות התנור עם 120 ק"ג מלט מיוחד מאבן שמוט (Chamotte). זהו חומר קרמי מלאכותי מיובא מאיטליה שעשוי מתרכובת של מספר חומרים, כמו אלומינה, סיליקה, תחמוצת ברזל ועוד. הוא חזק ועמיד לטמפרטורה של עד 1300 מעלות. עובי הדופן היה כ-2 ס"מ כאשר רשת הברזל נמצאת בתוכה. בנוסף בנינו מכסה מחומר זה עם חור גדול במרכז שדרכו יעבור קצהו של שיפוד הצלייה מעץ. לאחר כיוויים של ייבוש התחלנו להבעיר את התנור מבפנים באופן מבוקר, דבר שגרם לשריפת עמוד הקרטון וכך התנור עמד איתן מבלי תמיכה נוספת. הסקנו את

התנור פעם שנייה בטמפרטורה גבוהה יותר על מנת לחזק את התנור, וכדי לוודא שלא נותרו בו חומרי לוואי מעמוד הקרטון.

בנוסף בנינו מתקן צלייה (מנגל) ייעודי נייד על פי שיטת רש"י. המתקן היה בנוי ממסגרת ברזל מלבנית שהייתה עשויה מ'מיטת סוכנות' ישנה. ניתן לשפר מתקן זה וליצור לו ידית אחיזה ורגליות מתכווננות ומתקפלות. זה פתרון למתקן צליה קל ונוח לאחסון.

לצורך הניסוי שיחזרנו הכנת שיפוד מעץ רימון על פי המודל השומרוני. בשיפוד הותקן מתקן בצורת X שאורכו 40 ס"מ, שנועד למנוע את גלישת הכבש לקצה התחתון כדי שהבשר לא יבוא במגע ישיר עם הגחלים, וכדי למנוע את מגע הבהמה עם הדפנות. הוספנו שיפוד עץ קטן שננעץ באחורי הבהמה, ועיגן אותה לשיפוד.



שיחזור תנור פסחים אנכי ושיפוד מעץ רימון

ביום הניסוי³⁷ התנור הוסק במשך חמש שעות לפני תחילת הצלייה בעצי זית יבשים ששהו משנה שעברה, ואילו במתקן האסכלה הוסקה האש כשלוש שעות לפני הצלייה. במקביל שחט הרב יהודה מחפוד, שוחט ומנקר מומחה (נכדו של הגר"ש מחפוד), שני כבשים זכרים בני ארבעה חודשים מגזע אוואסי, תת-גזע השייך לכבש האליה שהיה שכיח באזור ארץ ישראל. לאתר הניסוי הובא משקל מיוחד לשקילת בהמות. משקל הכבשים לפני פשיטתם היה כמעט זהה, כארבעים ק"ג.

עורם של הכבשים הופשט, ואז הוצאו האיברים הפנימיים באופן מבוקר. ראשית הוצאו האמורים שאינם נאכלים (אלא שמוקטרים על המזבח): החלב, החלב המכסה את הקרב, שתי הכליות וחלביהם, יותרת הכבד והאליה. לאחר מכן הוצאו שאר האיברים הפנימיים הנאכלים: כבד, טחול, ריאה, הלב ומערכת הקיבות (שעברו הדחה במים). גם ארבעת הכרעיים הופרדו. בנוסף, נעשה ניקור כהלכה, ובמהלכו הוסר גיד הנשה. כמו כן, נתחב קיסם עץ ארוך בחוטם הבהמה, כדי שהדם יזוב מן המוח לחוץ.

לאורכו של הכבש שנצלה באסכלה הושחל מוט במבוק עבה, מפיו ועד לאחוריו בבית נקביו. בקצוות המוט היו שתי ידיות שאיפשרו את סיבובו. בנפרד הושחלו שאר האיברים הפנימיים שנאכלו על שיפוד מעץ רימון. גובה השיפודים היה כ-45 ס"מ מעל מוקד האש שהיה על לוח פח. הכבש הודק לשיפוד באמצעות שיפודים קטנים מעץ רימון. במהלך תהליך הצלייה היה צורך לסובב כל העת את השיפודים.

אשר לכבש שנצלה בתנור, תחילה הושחלו על שיפוד מעץ רימון מהחלק המחודד כל האיברים הפנימיים, כאשר הכבד הוא בתחתית על מנת שהדם ינוקז לקרקעיתו. לאחר מכן הושחל גוף הכבש מפיו ועד לאחוריו בבית נקביו. הצמדת הכבש ואיבריו לשיפוד נעשתה בחוט בישול ייעודי עשוי כותנה. את השיפוד עם הכבש שילשלנו לתנור כאשר פיו כלפי מטה, מעל לגחלים הלוחשות שיצרו שכבה בגובה של כ-25 ס"מ. לאחר מכן פתח התנור נאטם בבד רטוב ובכיסוי קרמי שבמרכזו חור, שמאפשר את יציאת קצה השיפוד מחוץ לתנור. האטימה ההרמטית הושגה באמצעות מריחת בוץ מסביב למכסה למעלה, וכן בפתח התחתון של הסקת האש. כל השלבים של הניסוי תועדו, וחלק מהנתונים הטכניים מובאים בטבלה מס' 1.

37 הניסוי נערך בר"ח ניסן תשפ"ג. (23.3.23)

טבלה מס' 1: נתוני גודל ומשקל (ממוצעים ומעוגלים) שנבדקו בניסוי

1.5 מטר ³⁸	אורך כבש, מפיו ועד לזנבו
55 - 60 ס"מ	רוחב הכבש לפני הפשטתו
35 - 45 ס"מ	רוחב הכבש לאחר הפשטתו
39.75 ק"ג	משקל הכבש החי
19 ק"ג	משקל הכבש ללא עור ואיברים פנימיים לפני הצלייה
17 ק"ג	משקל הכבש ללא עור ואיברים פנימיים אחרי הצלייה
5 ק"ג	משקל העור
3 ק"ג	משקל האליה
1 ק"ג	משקל האימורים (ללא האליה)
7 ק"ג	משקל האיברים הפנימיים הנאכלים
5 ק"ג	פרש, דם ונוזלים במערכת העיכול
12 - 13 ק"ג	כמות בשר שנותר לאכילה (ללא עצמות וכו')

מסקנות

ההכנות לניסוי נעשו על פי המודלים שהזכרנו לעיל, המותאמים לתנורים חפורים ורחבים באופן יחסי. בסך הכל הייתה התאמה בין הציפיות לתוצאות, אך במספר נקודות היה מקום לשפר את התוצאות הסופיות, דבר שיתאפשר עם שיפור המיומנות, בניסיון מצטבר ובעזרת תובנות שעלו ממחקר זה.

א. הסקת מתקני הצלייה

למשך הצלייה וגובה הטמפרטורה יש תפקיד מכריע בצלייה מוצלחת של הכבש בכל חלקיו. את התנור הצר שבנינו הסקנו כחמש שעות לפני הצלייה, בהתאם למודל של תנור בקוטר כמטר. נראה שניתן לקצר את הזמן לשלוש שעות, ובהתאם להפחית את כמות העץ הנדרשת. מכל מקום, אנו ממליצים לבנות תנור רחב מזה, שקוטרו יהיה לפחות 55 - 60 ס"מ. קיימת אפשרות לייצור תנור שחציו חפור וחציו העליון עילי (אפשר שיהיה נייד), מה שיאפשר תיפעול וגישה נוחים יותר.

לשני הניסויים השתמשנו ב-215 ק"ג עץ זית יבש (בסביבות 0.4 קוב עץ). להערכתנו, ניתן היה להשאיר את הכבשים במתקני הצלייה עוד כחצי שעה עד שעה, כך שיש לחשב צורך של כ-150 ק"ג עץ לצליית כבש אחד³⁹.

38 אורכו של הכבש כשהיה חי היה 1.3 מטר, ולאחר שחיטתו והפשטתו השרירים הפכו רפויים, והוא נמתח עד לאורך 1.5 מטר.

39 האימורים והאליה נשרפים בנפרד ובקלות, ובשל כמות השומן הגדולה שבהם הם צורכים כמות קטנה יותר של עץ.

ב. משך הצלייה

בשני המתקנים גובה הטמפרטורה הגיע בעת הבערת העצים לכ-550 מעלות, ועם כיבוי האש הגלויה והתהוות הגחלים ירדה הטמפרטורה והפכה יציבה יותר (ראו טבלה מס' 2). הצלי שהה בתנור הסגור כשעתיים וחצי, ומאחר שלא ידענו כיצד הוא נצלה פתחנו אותו לבדיקה. הסתבר שהכבש לא היה צלוי היטב בכל חלקיו, ולהערכתנו נדרשה עוד כחצי שעה של צלייה, סה"כ שלוש שעות. הצלי הוחזר לתנור, אך משום שלא שמרנו הפעם על אטימה הרמטית ואף הוספנו מעט עץ בתחתיתו הוא נחרך מעט.

במתקן האסכלה הפתוח משך זמן הצלייה הוא ארוך יותר, אך יש להפריד בין השיפוד עם האיברים הפנימיים שנצלים מהר יותר, ואותם יש להוציא ממוקד האש לפני השיפוד עם גוף הבהמה שנצלה לאט יותר. מהניסוי עולה שיש להאריך את תהליך הצלייה (ראו טבלה מס' 2). במתקן פתוח קל יותר לבקר את עוצמת האש, להוסיף גחלים תוך כדי הצלייה או לחילופין להנמיך את עוצמת האש.

טבלה מס' 2: מתקני צלייה - נתונים, יתרונות וחסרונות

המלצה לשיפור	אסכלה	תנור	נתונים
	280 - 550 מעלות	300 - 540 מעלות	מדידת טמפרטורה לפני הצלייה
	120 - 190 מעלות	100 מעלות	מדידת טמפרטורה בשעת הצלייה
3 שעות		2.5 שעות	משך הצלייה
2 - 2.5 שעות איברים פנימיים 4 - 5 שעות גוף הבהמה	3 שעות איברים פנימיים 3.5 שעות גוף הבהמה		
150 ק"ג	97 ק"ג	116 ק"ג	משקל עץ זית יבש
רימון	רימון	במבוק	שיפוד
	קלה	קשה	שליטה על אופן הצלייה
	נייד	קבוע	ניידות

ג. השיפוד והידוק הבהמה עליו

כל השיפודים (רימון ובמבוק) נשארו שלמים, עם מעט סימני חריכה, שכן הנוזלים שברקמות הבהמה מעכבים את שריפתם. אולם דומה שהעבודה עם שיפוד מעץ

רימון היא נוחה יותר. הצמדת הבהמה לשיפוד באמצעות שיפודי רימון קטנים היא אפשרית, אבל פחות יעילה מקשירה באמצעות חוט בישול ייעודי מכותנה. שאלנו רבנים בדבר האפשרות להשתמש בחוט זה לקרבן פסח למרות שהוא אינו מוזכר במקורות, והתשובות לא היו חד משמעיות - הרב אביגדור נבנצל שליט"א כתב שאינו יודע, הרב עזריה אריאל הסתפק בדבר, והרב יהודה קרויזר התיר. הניסוי שלנו הוכיח שהחוט כמעט אינו מותיר את רישומו על בשר הבהמה ואין כל סימן של חריכה משמעותית שנוצרת מחום שהוא מעביר, כך שמתחזק הרושם שלא צריכה להיות בחוט מהסוג הזה בעיה.

ד. הערות הלכתיות הקשור לניקור קרבן פסח

במסגרת המחקר נבחנו היבטים הלכתיים אחדים. השחיטה, ניתוח האיברים והניקור נעשו באופן מבוקר ואיטי, עם לימוד של כל הפרטים. אחת הסוגיות החשובות היא המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד לגבי המועד של ביצוע ניקור גיד הנשה - לדעת הרמב"ם הקרבן צריך להיות שלם בעת צלייתו ולכן הוצאת גיד הנשה נעשית לאחר הצלייה סמוך לאכילת הקרבן⁴⁰, אולם הראב"ד חולק בחריפות וסובר שאת קרבן פסח יש לנקר באופן גמור קודם צלייתו. יתכן שהוא חשש מכך שקשה יהיה לנקר את גיד הנשה לאחר צלייתו, ושמה שמנו יפעפע במהלך הצלייה לשאר האיברים. אולם מרן ר' יוסף קארו הסביר ב'כסף משנה' את ההיתר של הרמב"ם בכך שאין בגיד הנשה ובשמו בנותן טעם, ולכן אין בו איסור. אמנם בדרך כלל ישראל נהגו בו איסור, אבל לא בפסח, על מנת שהבהמה לא תחתך לפני הצלייה.

במהלך הניסוי ערכנו ניקור של גיד הנשה בכבש אחד לפני הצלייה, ובשני לאחר הצלייה. התוצאות היו מפתיעות: גיד הנשה אחרי הצלייה ניכר עם כל סעיפיו ושמונו בצורה ברורה, והיה קל יותר להסירו משום שמבנה הגיד נשאר יציב לעומת הבשר שסביבו שהתכווץ בעקבות הצלייה. כלומר, להולכים על פי הרמב"ם ומשאירים את הקרבן בשלמותו עד אחר הצלייה קל יותר ופשוט יותר לנקר את גיד הנשה וסעיפיו לאחר הצלייה, מאשר לאלו שמנקרים אותו לפני הצלייה.

בנוסף יש להעיר, ששיטת הניקור הרווחת בימינו היא מחמירה ביותר, ואינה מאפשרת כלל לשמור על שלמותו של בשר בעל החיים המנוקד, או אף על רוב חלקה האחורי של הבהמה. יש מקום להניח שבשיטת הניקור הקדומה, כמו במנהג תימן האותנטי, ניתן היה להותיר חלק נכבד מגוף בהמה גם אחרי הניקור. יתירה מזאת, משך תהליך הניקור התימני הוא יחסית קצר, כ-15 דקות, בעוד שהניקור המחמיר עשוי לקחת כשעה וחצי. לדבר זה יש השלכה ללוח הזמנים המוגבל שיש

40 הלכות קרבן פסח י, יא.



הוצאת גיד הנשה בשלמותו לאחר צליית הכבש (שיטת הרמב"ם)

להתקנת קרבן פסח ואכילתו. לצורך דוגמה, נציג את הלו"ז המשוער לערב פסח תשפ"ג(5.4.23):

זריחה - 6.23; שקיעה - 19.05, סה"כ 12 שעות ו-42 דקות. לפי זה שעה זמנית אורכה שעה ו-3.5 דקות. תחילת שחיטת קרבן פסח בערב פסח שחל להיות ביום חול או בשבת הוא לאחר שחיטה והקרבת התמיד, בשעה שמונה ומחצה⁴¹, היינו החל משעה 15.23. אולם בפועל יש לחשב את זמן תהליך הקרבת התמיד, הקטרת הקטורת והטבת הנרות. כלומר רק החל מסוף השעה התשיעית⁴², בשעה 15.55 ואילך, מתחילה פעילות הכת הראשונה. סוף השחיטה היא בשעת השקיעה, בשעה 19.05. כלומר, לכל אחד משלושת הכתות יש סה"כ כשעה אחת של פעילות, שבה צריך להספיק את השחיטה, פשיטת העור, ניקוי הקרביים מהפרש, הוצאת האימורים והקטרתם. לו"ז צפוף זה מתאים יותר לשחיטת ניקור מהירה, ולא כפי שמקובל כיום.

לאחר סיום התהליך בעזרה, הקרבן היה מועבר למקום ישיבת החבורה בתחום העיר ירושלים להתחלת הצלייה, להערכתנו בסביבות השעה 17.00. תחילת אכילת קרבן פסח אפשרית עם צאת הכוכבים - 19.30. זה המועד המוקדם והמינימלי שבו הקורבנות של כת ראשונה יכול להיות מוכן, ובמתקן צלייה פתוח סיום הצלייה יכול להתארך עד השעה 21 - 22. הצלי של כת שנייה יהיה מוכן מאוחר יותר, ואילו של הכת השלישית (במתקן פתוח בלבד) כמעט סמוך לחצות, מועד שלכתחילה צריך לסיים לאוכלו.

41 משנה, פסחים ה, א; רמב"ם הלכות קורבן פסח א, ד; תמידין ומוספין א, ה.

42 כך גם מובא אצל יוסף בן מתתיהו: "והנה הגיע החג הנקרא פסח, אשר היהודים מקריבים זבחים מתשע שעות עד אחת-עשרה שעה" (מלחמת היהודים ו, ט, ג).

משקל הבשר שנותר מהבהמה לאחר הצלייה עמד על כ-24 ק"ג, כ-60% (לאחר הורדת העור, האימורים, הפרש ונוזלי הגוף). אולם בפועל רק כמחצית מזה נאכל בשל פחת גדול של העצמות, חתיכות בשר שלא ראויות למאכל (התייבשו או נחרכו) או קטנות מדי, שקשה לגרד ולאסוף אותם⁴³. מדובר אם כן בכ-12 - 13 ק"ג בממוצע (כשליש ממשקל הבהמה החיה) של בשר קרבן צלוי, שמספק כ-250 גרם בשר לכל אדם בחבורה המונה 50 איש. כמובן שבניקור לחומרא המבוצע היום כמות הבשר המתקבלת היא קטנה יותר, אך היא מספיקה לפי כל אחת מהדעות הקיימות בהלכה לשיעור "כזית".

סיכום

איננו יודעים כיצד תתקיים בעתיד בפועל צליית קרבן פסח בהיקף המונוני⁴⁴, אבל הבסיס ההלכתי והמעשי שממנו יהיה צורך לתכנן את הקרבת קרבן פסח ההמונית בבית המקדש במהרה בימינו נעוץ בשיחזור המציאות שהייתה קיימת בשלהי בית שני עם התאמות למציאות ולאמצעים הקיימים בימינו. מחקר זה הביא לתובנות רבות בהקשר למתקני הצלייה השונים ולמפרט הטכני, ולהרהורים לגבי שיטת הניקור שתתקיים כשייבנה בית המקדש.

43 דיון נוסף הוא לגבי איברים פנימיים שהיום רוב בני אדם אינם נוהגים לאכול ואפשר שאין חובה לאוכלם.
44 ראו ז' עמר והרב י' קרויזר, "יישומון ליעול תהליך הקרבת הקורבנות בבית המקדש השלישי: קרבן פסח כמקרה מבחן", המעין, 250 (תמוז תשפ"ד), עמ' 26-32. כמו כן, יתכן להציע שבתחילה יכניסו לעזרה את הכמות הגדולה ביותר של פסחים שהיא יכולה להכיל, והשאר יצאו ידי חובה על פי דעתו של ר' יונתן שכל ישראל יוצאים ידי חובה בכבש פסח אחד, אפילו שאין כזית לכל אחד ואחד (קידושין מא, ב - מב, א).



סט לקט יושר

פסקים, מנהגים ותשובות מאת

רבנו ישראל איסרלין זצ"ל

בעל תרומת הדשן

יוצא לאור ע"פ כתב יד המלקט

בתוספת ציונים, מקורות, הערות,

נספחים ומפתחות ב' כרכים: א"ח ויו"ד



ניתן להשיג באתר מכון שלמה אומן, או בטלפון 08-9276664

'גַּר צֶדֶק נִצָּחַתוּ כְּנַחֲלֵק לוֹ לַיְלָה'

מלחמת אברהם וארבעת המלכים ומשמעותה לדורות

הקדמה

- א. מסע ארבעת המלכים
- ב. המסע המלחמתי של אברהם
- ג. כיצד הצליח אברהם לנצח את ארבעת המלכים
- ד. ישראל בימי משה הלכו במסלול ארבעת המלכים
- ה. משמעות כיבושי אברהם
- ו. המשמעות של כיבוש עבר הירדן המזרחי
- ז. כיבוש הגבול הדרומי על ידי האבות - עד הנילוס
- ח. ההקבלה בין פרק יד לפרק טו ומשמעות הרצף של פרשת 'לך-לך'
סיכום

הקדמה

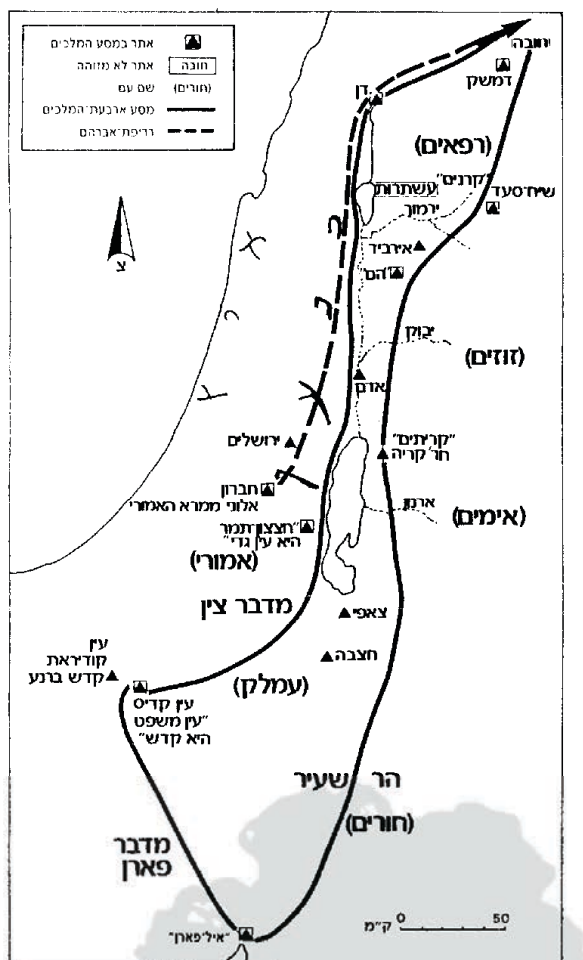
התורה מאריכה בסיפור מלחמת ארבעת המלכים נגד החמישה (בראשית פרק יד). המלכים נזכרים בשמותם ובשם ארצותיהם, הוזכרו מספר שנות השיעבוד והמרידה, יש פירוט רב בשמות העמים והמקומות שהם כבשו ושבהם חנו ובתיאור מסע הקרב שלהם. אריכות זו תמוהה, מפני שאינה קשורה לסיפורו של אברהם, שהרי אברהם רדף אחרי ארבעת המלכים רק לאחר שניצחו את חמשת המלכים ועלו צפונה. בנוסף, מה יוצא לנו מסיפור המלחמות הללו במקומות אלה? היה מספיק לומר: "ויצאו מלך סדום ומלך עמורה... ויערכו מלחמה בעמק השדים את פְּדֹרְלַעְמֶר וכו', וינצחו ארבעת המלכים ויקחו את לוט" או משהו בדומה לזה, ואז התורה הייתה מספרת מה עשה אברהם כדי להצילו, אבל כל שאר הסיפור אין בו לכאורה צורך כלל".

1 אברבנאל בראשית לך לך, שאלה טו. הרב אליעזר אשכנזי, "מעשי ה'", ירושלים תשמ"ז, עמ' פב. הרב דוד צבי הופמן, בראשית יד. הרב צבי הירש, ספר נפלאות מתורת ה' יתברך, ורשה תרל"ט, מאמר חופר מטמוני אבות, פרק יז, עמ' 80-81. חתם סופר על התורה, בראשית לך לך, ד"ה ויהי בימי אמרפל, דף מו; הנ"ל, תורת משה על התורה, ירושלים תשל"ב, בראשית פרשת לך לך ד"ה אחרי הפרד, עמ' ה, ב. הרב זלמן סורוצקין, אזנים לתורה, ירושלים תשמ"ה, בראשית לך לך יד, ה (ועי' מה שכתבו קאסוטו בספר בראשית ומבנהו, ירושלים תש"ן, עמ' 311-313; זכריה קלאי, מסע כדרלעמר בראי ההיסטוריוגרפיה המקראית, שנתון לחקר המזרח הקדום, ירושלים תשמ"ו-תשמ"ט, עמ' 153-168; יהושע מ' גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 69-70; ניסן ארט, "סיפור המלחמה של אברהם העברי", בית מקרא כרך מב (ניסן-סיון תשנ"ו), עמ' 219-229; הרב יואל בן נון, פרקי האבות: עיונים בפרשיות האבות בספר בראשית, אלון שבות תשס"ג, "הארץ וארץ כנען בתורה", עמ' 54-64; יואל אליצור, מקום בפרשה, תל-אביב תשע"ד, עמ' 44-50; 362-370; יונתן גרוסמן, אברהם: סיפורו של מסע, תל-אביב תשס"ד, עמ' 73-78).

א. מסע ארבעת המלכים

ארבעת המלכים הגיעו מהצפון: "אֶמְרָפֶל מֶלֶךְ שְׁנַעַר" - מֶלֶךְ בְּבַקְעָה הַדְּרוּמִית שֶׁל בָּבֶל, "אֲרִיּוֹן מֶלֶךְ אֶלְסָר" - מֶלֶךְ בְּתֵל לָרִיסָה [או לָרְסָה] עַל גְּדוּת הַפְּרַת הַתַּחְתּוֹן, "פְּדָרְלֶמֶר מֶלֶךְ יַעֲלָם" - מִדְּרוֹם מִזְרַח לַחִידְקַל, וְתִדְעַל מֶלֶךְ גּוֹזִים - בַּעֲבֵר הַנְּהַר. הֵם נִלְחְמוּ בַחֲמֶשֶׁת הַמַּלְכִּים שֶׁמֵּרְדוּ בָהֶם: מֶלֶךְ סְדֹם, מֶלֶךְ עַמְלֹךְ, מֶלֶךְ אֶדְמָה, מֶלֶךְ צְבוּיִים, מֶלֶךְ בְּלַע הַיָּם צַעַר - שִׁישְׁבוּ בַחֲלָקוֹ הַדְּרוּמִי וְהַדְּרוּמִי-מִזְרָחִי שֶׁל יַם הַמֶּלַח הַקָּיִים הַיּוֹם. בַּמִּסְעָם עָבְרוּ דֶרֶךְ עֵבֶר הַיַּרְדֵּן הַמִּזְרָחִי וְכִבְּשׁוּ אֶרְצוֹת אַרְבַּעַה עַמִּים: אֶת הַרְפָּאִים בְּעֵשְׂתָרֶת קָרְנַיִם - בְּבִשׁוֹן, מִקּוֹם מוֹשְׁבוֹ שֶׁל עוֹג, וְאֶת הַזּוּזִיִּים (או הַזְּמֻזְמִים בַּדְּבָרִים ב. כ) תוֹשְׁבֵי הַקְּדוּמִים שֶׁל אֶרֶץ עַמּוֹן שִׁישְׁבוּ בַעֲיֵר הֶם שֶׁשְׁכְּנָה בַגְּלַעַד הַצְּפוֹנִי, מִדְּרוֹם מֵעֵרֶב לְאֵיֶרְבֵּיֶד שֶׁל הַיּוֹם, וְאֶת הָאֱמִיִּים בְּשֹׁנָה קָרְיָתִים - תוֹשְׁבֵי הַקְּדוּמִים שֶׁל מוֹאֵב בְּמִישׁוֹר קָרְיָתִים בַּצְּפוֹן הָאֲרִנּוֹן, וְאֶת הַחֲרִי - תוֹשְׁבֵי הַקְּדוּמִים שֶׁל אֲדוֹם בְּהַרְרָם שְׁעִיר, עַד אֵיל פֶּאֶרְן אֲשֶׁר עַל הַמְּדָבָר - מִמִּזְרַח לַעֲרָבָה, עַד חֶבֶל אֵילָת וְעַצְיוֹן גֶּבֶר לַחוּף יַם סוּף². מִשֶּׁם חִזְרוּ לְאֲחֹרֵיהֶם ("וַיִּשׁוּבוּ") צְפוֹנָה-מֵעֲרָבָה, וְהַתְּקַדְמוֹ לַנֶּגֶב הַמְּרֻכָּזִי לַעֲיֵן מְשֻׁפֵּט הוּא קִדְשׁ וַיִּכּוּ אֶת כָּל שְׂדֵה הָעַמְלָקִי - עֵיִן מְשֻׁפֵּט לֹא זוֹהֶתָה, אֲךָ קִדְשׁ מִזוֹהָה עִם פְּטָרָה בַּגְּבוּל אֲדוֹם (בַּמְּדָבָר צִין), וַיִּשׁ הַמִּזְהָרִים אוֹתָהּ עִם קִדְשׁ בְּרִנֵּעַ בַּמְּדָבָר פֶּאֶרְן (תֵּל אֶל-קִדְיָרָא)³. שְׂדֵה הָעַמְלָקִי הוּא הַנֶּגֶב שֶׁל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, וְהֵם הַמְּשִׁיכּוֹ עַד תְּחִצּוֹן תְּמָר מִקּוֹם מוֹשְׁבוֹ שֶׁל הָאֲמֹרִי - הַיָּא עֵיִן גְּדִי שֶׁבַּמְּדָבָר יְהוּדָה בַּדְּרוֹם מֵעֵרֶב יַם הַמֶּלַח. בַּמִּלְחָמָה הֵם הִשְׁתַּלְטוּ לַמַּעֲשָׂה עַל עֵבֶר הַיַּרְדֵּן הַמִּזְרָחִי (הַבִּשׁוֹן, עַמּוֹן, מוֹאֵב וְאֲדוֹם) וְעַל הַנֶּגֶב הַדְּרוּמִי וְהַמְּרֻכָּזִי. הֵם כִּבְּשׁוּ מִקּוּמוֹת מִמִּזְרַח וּמִדְּרוֹם לְאֶרֶץ כְּנַעַן, אֲךָ לֹא כִבְּשׁוּ שׁוּם מִקּוֹם בְּצִידָה הַמְּעֲרָבִי שֶׁל אֶרֶץ כְּנַעַן אוֹ בְּאֲזוֹר הַשְּׁפֵלָה, אֲלֵא רַק אֶת הַקְּצָה הַדְּרוֹם מִזְרָחִי שֶׁלָּהּ "עַמְקֵי הַשְּׂדֵים" שְׁבִים הַמֶּלֶךְ⁴. אַרְבַּעַת הַמַּלְכִּים נִיצְחוּ אֶת חֲמֶשֶׁת מַלְכֵי הַכִּיכָר, וְלָקְחוּ בְּשִׁבְיָה רְכוּשׁ וּשְׁבוּיִים, וְבָהֶם אֶת לוֹט 'אֲחִיו' שֶׁל אֲבָרָהָם.

- 2 לדעת חתם סופר (על התורה, בראשית לך לך, דף מו.). וספורנו (שם יד, ה), ארבעת המלכים נלחמו בהם מכיוון שהרפאים הזוזים והאמים "היו כולם עבדים לחמשת המלכים ונלחמו בעדם". לדעת חוקרי הגיאוגרפיה ההיסטורית הייתה מטרת כיבושי העמים הנ"ל לשמור על דרך המסחר החשובה בין ארצות האמורי לערב (יהושע מ' גרניץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, עמ' 69), באיזור שדרכו עברה "דרך המלך" ממסופוטמיה לערב (ניסן אררט, בית מקרא כרך מב, עמ' 221).
- 3 ראה דוד בן גד הכהן, "קדש: האתר שנעלם", שנתון לחקר המקרא המזרח הקדום כרך טו (תשס"ה), עמ' 3-18.
- 4 לדעת ד"ר אריה בורנשטיין הם לא כבשו מקומות בתוך ארץ כנען מפני שערים כנעניות אלה היו בחסות השלטון המצרי, והם לא רצו מלחמה עם מצרים.



מסלול המלכים ומסלולו של אברהם, מתוך 'מגדים' יז עמ' 38

ב. המסע המלחמתי של אברהם

אברהם ה"שִׁכַן בְּאֵלֶיךָ מִמְּרָא" שבחברון (בראשית יד, יד) יוצא למלחמה כדי להציל את לוט, והכתוב מספר מי היו בעלי ברית אברהם ומונה את שמותם. אברהם לוקח אתו שלוש מאות ושמונה עשרה לוחמים ורודף⁵ אחר ארבעת המלכים "עַד דָּן" (פס' 5

5 בפסוקים יד-טז ישנם שבעה פעלים הבאים זה אחר זה המתארים את מהירות החלטתו ופעולתו

יד) וממשיך "עַד חוֹבָה אֶשֶׁר מְשַׁמָּאל לְדַמְשֶׁק" (פס' טו). "חוֹבָה" יש מזהים אותה עם העיר חֻלְבִּיּוֹן (יחזקאל כז, יח) שישבה כשלושים ק"מ מצפון לדמשק (מְשַׁמָּאל = מצפון), ויש מזהים אותה עם העיר אֶפּ (Ufe) הנזכרת בתעודות מצריות קדומות עם העיר דמשק, עיר שישבה במורדות המזרחיים של החרמון, בסמוך לדרך ההולכת מארצות הפרת והחידקל אל ארץ כנען.

נאמר: "וַיִּדְרֹךְ עַד דָּן". זיהוי "דָּן" שבכתוב עם העיר דן הידועה שכבשוה בני דן בראשית תקופת השופטים (שופטים יח, כט) אינו מסתבר. לדעת חז"ל (מגילה ג, א) דן הידועה היא פניאס (בניאס, או פמיאס), ולדעת חוקרי הגאוגרפיה ההיסטורית דן של תקופת השופטים מזוהה עם 'תל אל קאדי' (תל השופט) הממוקם בסמוך ליובל המרכזי של הירדן הקרוי היום נחל דן. בכל אופן זיהוי זה אינו מתאים ל'דן' של אברהם אבינו משתי סיבות⁶. האחת, מן הראוי היה שהתורה תכתוב לְשֵׁם או לְיֵשׁ היא דן, שהרי המקום נקרא בתחילה בשם לְשֵׁם (יהושע יט, מז) או לְיֵשׁ (שופטים יח, ז)⁷. השנייה, מקום זה אינו מצוי ליד אחת משתי הדרכים המובילות מ"עֵמֶק הַשְּׂדִים" לדמשק. לכן אין ספק שדן המוזכרת כאן אינה העיר הנודעת דן שתחמה את הגבול הצפוני של הישוב הישראלי הצפוף, אלא ארץ דן (שופטים יח, ט-י, כט) המוזכרת בדברים לד, א ושייכת לגלעד, והיא זהה עם דן שבספר שמ"ב כד, ו שגם היא נמצאת בגלעד⁸. לפי הסבר זה אברהם רדף אחרי המלכים מחברון עד מצפון לדמשק.

אולם, בעל תורה תמימה כתב הסבר אחר⁹. לפי דבריו יוצא שאברהם הגיע עוד הרבה צפונה, עד הפרת:

ועל דרך הפשט... מדרך הלשון בכמה מקומות שאות אחת אשר בסוף תיבה תשמש גם לראש תיבה שלאחריה כשדרושה לאותה האות, ולכן אותה האות חסרה בתיבה השנייה או בסוף התיבה הראשונה, כמו: "בְּלִילָהּ הוּא" (בראשית ל, טז) במקום: בלילה ההוא. "הַשְּׂמֵרוֹ לְכֶם עֲלוֹת בְּהָר" (שמות יט, יב) במקום

של אברם: 'וישמע', 'וירק', 'וירדוף', 'ויחלק', 'ויכם', 'וירדפם', 'וישב'.

6 הרב דוד צבי הופמן, בראשית יד, יד, עמ' רלא.

7 בנוסף, יש לציין כי חז"ל אינם מונים את "דן" שבפרשה שלנו עם המקומות שהכתוב הגיד בהם "מראשית אחרית" (בראשית רבה לך-לך פרשה מב סי' ז. הערת י.מ גרינץ, יחודו וקדמותו של ספר בראשית, עמ' 69).

8 וראה עוד: "וּלְדָן אֶמְרֵן דָּן גִּיר אֲרִיָּהּ יִזְנֶק מִן הַבְּשָׁן" (דברים לג, כב). כלומר, מהבשן שכבש משה עומד לזנק ולכבוש את ארצו בראשית תקופת השופטים.

9 הרב ברוך אפשטיין, בראשית יד, יד אות י, ובתוספת ברכה, תל-אביב תשכ"ד, שם, עמ' 122-124, ובמקור ברוך, וילנא תרפ"ח, ח"א, עמ' 394 (בעניין זה ראה עוד: י"מ גרינץ, יחודו וקדמותו של ספר בראשית, עמ' 69-70. דעת מקרא, חגי ב, ג ופסוק ז, ואכמ"ל).

מעלות בהר. "לא תקח האם על הפנים" (דברים כב, ו) במקום מעל הבנים... וגם הכא אפשר דהאות ד' ממילת עד [עד דן] משמש גם לתחילת מלת דן, וכמו שכתוב "עד דן", והיא שם מקום שהיה בימי אברהם¹⁰...

אולם היכן היא "דן"? זו? אין זו "דן" שבארץ ערב הסמוכה לתימא או שבא השווה ישעיהו כא, יג; ירמיהו כה, כג; יחזקאל כז, טו ועוד), שהרי ארבעת המלכים באו מהצפון ומסתבר שלשם הם שבים, ולא פונים דרומה מזרחה¹¹. נראה שמדובר כאן ב"דן" של בני קטורה, שהתגוררו תחילה ב'ארץ קדם' הגובלת בפרת¹², עד שעברו גם הם לארץ ערב. המקום הזה ידוע מכתובות קדומות. לפי הסבר זה אברהם ובעלי בריתו רדפו אחרי המלכים עד נהר פרת.

ג. כיצד הצליח אברהם לנצח את ארבעת המלכים?

אברהם אינו סומך על נס, אלא מנצל את גורם ההפתעה. המחנה המנצח היה זקוק למנוחה. כשהלך צפונה לכיוון דמשק והיה רחוק מארץ כנען ואזור המערכה הוא בוודאי התנהל לאיטו כשאיטו השלל והשבויים, וישב וחגג את ניצחונו במקום שקט כשהוא מפורק מנשקו, שאנן ובוטח בכוחו, ואינו חושש לניסיון התקפה משום אויב. אברהם חשב על אפשרות זו, ולכן "ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויגם ויודפם עד חובה אֶשֶׁר מְשֹׁמֵאל לְדַמְשֶׁק" (בראשית יד, טו). תיאור דומה נמצא בספר שופטים כששבט דן הלכו לחפש להם נחלה בצפון הארץ: "ויבאו [=בני דן] על ליש על עם שקט ובטח ויפו אותם לפי חרב... ואין מציל פי רחוקה היא מצידון ודבר אין להם עם אדם" (שופטים יח, כז-כח). וכך אצל דוד במלחמתו בצלק: "ויירדהו [=את דוד], והנה [=העמלקים] נטשים על פני כל הארץ אכלים ושתים וחגגים בכל השלל הגדול אשר לקחו מארץ פלשתים ומארץ יהודה, ויגם דוד... ולא נמלט מהם איש" (שמו"א ל, טז). אולם הוכחות אלו מתייחסות לעיר - ליש, או לגדוד עמלקי, אבל היכן מצאנו דוגמא לניצחון כזה על צבא אדיר כמו זה של ארבעה מלכים? זאת מצאנו אצל גדעון. גדעון תוקף את מחנה מדין בקרקור ולוכד את מלכיהם זבח וצלמונע, בכך שהוא מפתיע את המחנה שיושב שאנן ובטוח (שופטים ח, י-יב), מכיוון שלא העלו בדעתם שגדעון יילחם נגדם בעבר הירדן המזרחי¹³.

10 בתורה תמימה זיהה שהמקום נקרא על שם אחד מבני נח: "ככתוב נח: 'ובני רעמה שָׁבָא ודָן' (בראשית י, ז), ובירמיהו 'יִשְׁבֵּי דָן' (מט, ח), וביחזקאל 'בְּנֵי דָן רְכְּלִי' (כז, טו)", והוא בדרום בארץ ערב. אולם הסבר זה אינו מסתבר, כמו שהסביר "מ גריניץ.

11 גריניץ, יחודו וקדמותו של ספר בראשית, עמ' 70.

12 ראה בראשית כה, א-ו ובמיוחד פס' ו: "וישלחם ... קדמה אל ארץ קדם".

13 שלמה מנורה, "פשט והגיון במקרא", תל-אביב תשל"ח, בראשית, עמ' 129-130.

על הסבר זה קשה, שאמנם גם במחנה מדין נותרו כ-15,000 לוחמים (שופטים ח, י). אך אין הנידון דומה. במחנה מדין בקרקור היו לוחמים שנשארו לאחר התבוסה בקרב העיקרי (פרק ז), לעומתם ארבעת המלכים ניצחו ולא ניגפו, ולכן כמות הלוחמים במחנה שלהם רבה. להפתיע מחנה מובס שחושש ונמלט משדה הקרב עם לוחמים מעטים, קל יותר מאשר לנצח לוחמים רבים של אימפריה שניצחו במלחמה. לכן מסתבר יותר לומר שאברהם הפתיע את ארבעת המלכים, והצליח בראשית הקרב לשחרר את השבויים מצבא חמשת מלכי הכיכר שמספרם היה גדול, והם הצטרפו אל חייליו כלוחמים כדי להכות את צבא ארבעת המלכים. דוגמא לכך מצאנו במלחמת יהונתן ונערו (שמ"א פרק יד) - יונתן ונערו עולים למחנה הפלישתי ומתגלים, ואז אומרים הפלישתים: "הֲנֵה עֲבָרִים יֵצְאִים מִן הַחֲרִים אֲשֶׁר הִתְחַבְּאוּ שָׁם" (פסוק יא). כוונתם הייתה כנראה לישראלים המשוועדים שהיו במחנה והיו מסייעים להם בעבודות צבאיות שונות, וברחו כשהתחילה המלחמה¹⁴, ויונתן ונערו הצליחו לנצח מכיוון שהעברים האלו הצטרפו אליהם ונלחמו יחד אתם בפלשתים. כך מפורש בהמשך: "וְהַעֲבָרִים הָיוּ לְפִלְשְׁתִּים כְּאֶתְמוֹל שְׁלֹשׁ אֲשֶׁר עָלוּ עִמָּם בְּמַחְנֵה סָבִיב, וְגַם הֵמָּה לְהִיּוֹת עִם יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עִם שְׂאוֹל וַיּוֹנְתָן" (פסוק כא)¹⁵. כנראה שכך היה גם במלחמת אברהם מול ארבעת המלכים.

ד. ישראל בימי משה הלכו במסלול ארבעת המלכים

מהלך המלחמה ומסלולם של ארבעת המלכים, וכן רוב שמות העמים או המקומות המוזכרים בספר בראשית פרק יד, חוזרים ומופיעים בספר דברים (פרקים א-ג) ובספר במדבר (כ, יד - כב, א) בתיאור מסע בני ישראל אל הארץ, אולם בכיוון הפוך. כדלעומר והמלכים אשר אתו באו מהצפון (ממסופוטמיה) לדרום, ואחר-כך

14 בשירות הפלשתים היו אנשים מישראל, חלקם שירתו בכפיה וחלקם ברצון. דוגמא נוספת לכך הוא גדודו של דוד כשהוא היה בשירותו של אכיש מלך גת. במלחמה של הפלשתים נגד שאול בגלבע היו צריכים דוד וגדודו להשתתף לצידם בקרב נגד ישראל, ורק בגלל התנגדותם של סרני פלשתים האחרים החזיר אכיש את דוד לצקלג (שמ"א כח, א-ב; כט, ב-ח).

15 יש שכתבו שגם ענר אשכול וממרא שהיו בעלי ברית אברהם (בראשית יד, יג) השתתפו במלחמה, שהרי כשאברהם מסרב לקחת מהשלל שמציע לו מלך סדום הוא מוסיף: "רק אשר אכלו הנערים וחלק האנשים אשר הלכו אתי ענר אשכול וממרא הם יקחו את חלקם" (שם פס' כד), והם וכל עמם נלוו עמהם (זאב, יעבץ, דורות ראשונים, תל-אביב תרצ"ב, ח"א, מלחמת כדלעומר, עמ' 135). והיו שכתבו שענר אשכול וממרא היו בני הממלכה החיתית, שהרי גרו בחברון, ויושבי חברון היו מבני חת (בראשית פרק כג), ומסתבר שהזעיקו את אחיהם ובני עמם שבממלכת חת. (הרב אליהו מאל, "מלחמת אברהם בארבעת המלכים", עטורי כהנים גליון 241 (חשון תשס"ה), עמ' 37). אולם אלה הם סברות שאין להם הוכחה בכתוב.

המשיכו לכיוון דרום מערב וחזרו צפונה. בני ישראל לעומתם באו מהכיוון ההפוך, ממזרים שבדרום, והם נעו מכיוון דרום מערב לכיוון מזרח ואחר כך לצפון באותה דרך עצמה. מסע ארבעת המלכים בימי אברהם נפתח בבשן שבצפון עבר הירדן המזרחי, ונמשך עד קצהו הדרומי של עבר הירדן המזרחי, וממערב לירדן הוא עובר מהר הנגב עד חובה שמשמאל לדמשק. בימי משה רבנו בני ישראל חנו בתחילה בגבול הדרומי מערבי של האמורי (דברים א, ז) בנווה המדבר קָדְשׁ ברנע (שם יט-כא), בהמשך נדדו בגבולות הר שעיר (שם שכנה קָדְשׁ¹⁶), שלפני כן ישבו בו החורים צאצאי עשו. הם עוברים בו בדרכי שלום ויוצאים משטח שעיר, הערבה, אילת (אֵיל פְּאֶרֶן) ועציון גבר, מתקדמים דרך מדבר מואב ולא נלחמים במואב (במקום שישבו לפנים ה"אמים"), מתקדמים לשטח שישבו בו בעבר ה"זמזומים" ואחרי כן העמונים, ולבסוף הם נלחמים בשני מלכי "ארץ הרפאים" (דברים ג, ג), סיחון מלך חשבון (דברים ב, כד-לא; במדבר כא כא-לא) ועוג מלך הבשן מזרע הרפאים, שעיר בירתו עשתרות (דברים ג, א-ג); במדבר כא, לג-לה), מנצחים אותם וכובשים את ארצם.

ה. המשמעות של כיבושי אברהם

כשאברהם מנצח את ארבעת המלכים לא מדובר רק בניצחון נקודתי, אלא שכל הארצות והמקומות שהם כבשו במסעם עוברים לידי, וזכות הקניין והבעלות ההלכתיים על הארץ הם מעתה שלו. הכיבוש המלחמתי גורם לו להיות המחזיק בארצות האלו, ובכך זכו בניו ובניו בניו בבעלות על הארץ משני עברי הירדן, כולל ריבונות על ארצות אדום מואב ועמון שבעבר הירדן המזרחי¹⁷, את הגבול הדרומי (קָדְשׁ וְאֵיל פְּאֶרֶן) ואת צפון הארץ עד דן. ברדיפתו את ארבעת המלכים עד חוֹבָה אשר משמאל לדמשק יש רמז לגבולות הנרחבים של הארץ שהושגו בימי דוד. לפי ההסבר שאברהם הגיע עד "דָּדָן" הגובלת בפרת הכיבוש הוא עד גבולות ההבטחה שניתנו לו בברית בין הבתרים "מִנְהַר מִצְרַיִם עַד הַנְּהַר הַגְּדֹל נְהַר פְּרָת" (בראשית טו, יח). משה רבנו בכיבושיו ויהושע אחריו עד דוד המלך לא עשו אפוא אלא שימוש בזכות הקניין שהייתה בידי ישראל כבר מימי אברהם.

16 ראה דוד בן גד הכהן, "קדש: האתר שנעלם", לעיל הע' 3.

17 חתם סופר (תורת משה על התורה, ירושלים תשל"ב, בראשית פרשת לך לך ד"ה אחרי הפרד, עמ' ה, ב) הוסיף: כשאברהם רדף אחרי ארבעת המלכים וניצחם הוא קנה את כל ארץ ישראל. אלא מפני שלא היה צריך אז את ארצם, שהרי היה יחידי בעולם, לכן השאיר את האומות בארצם עד שנעשו בניו אומה ואז נטלו את שלהם מידם. מכל מקום, למרות שאומות אלה החזיקו בארצותיהם כמה מאות שנים, זו חזקה שאין עמה טענה, שהרי אברהם קנה את ארצם כשניצח את ארבעת המלכים והם רק ישבו שם.

1. המשמעות של כיבוש עבר הירדן המזרחי

1. הרב זלמן סורוצקין בספר 'אזנים לתורה' הקשה¹⁸ מדוע האריכה התורה לכתוב את הארצות שבהן ישבו הרפאים והאזנים והאמים והחרי? ותירץ בהקדימו שאלה אחרת, שהרי ה' הבטיח לאברהם אבינו "לְוַרְעָךָ אֶתְּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת" (בראשית יב, ז) שהיא ארץ כנען בלבד, ארץ שבעת העממים, ומדוע בברית בין הבתרים הבטיח ה' לאברהם עשרה עממים, והוסיף לו גם את הקניזי, הקניזי והקדמני (שם טו, יח-כא, 'אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה' שם א)? והוא הסביר:

והנראה בזה, שאחרי שמסר אברהם אבינו את נפשו להצלת בן אחיו לוט, היה צריך לדאוג לו למקום שבו יגור ושירש אותו וזרעו אחריו. ובפרט, שגלוי וידוע לפניו יתברך שעתידה סדום להיחרב, ואיה איפה יגור בן אחיו? וגם היה חשש שישבו לגור עם אברהם נגד רצונו¹⁹. וכדי שלא לנגוע בארצות שהבטיח ה' לזרעו הכשר של אברהם, היה הכרח לתת לבני לוט שעתידים להיוולד ממנו שתי ארצות. וכן עלתה אז במחשבה לפניו לתת ארץ גם לעשו ולא יבוא לגור עם ישראל בארצו ולהעבירו על דעתו ועל דעת קונו. ומכאן ההוספה של שלוש הארצות לקרוביו ולירשיו הפסולים של אברהם.

אבל אלו ארצות יוסיף, ובמה יקנה אותן אברהם אבינו? לפיכך סיפרה לנו התורה שארבעת המלכים היכו את העמים בעבר הירדן המזרחי, וירשו כדין ככיבוש מלחמה את הרפאים בְּעֶשְׂתֵּיתָּת קְרָנִים - בעבר הירדן המזרחי בבשן, שלא החזיק בה אברהם אבינו עד עתה, ואת האזנים בְּהֶם - בעתיד ארץ עמון כמבואר בפרשת דברים (ב, כ), אלא ששם קרא אותם בשם 'זַמְזָמִים' - שישבו בגלעד הצפוני, ואת האמים בְּטֹוּה קְרִיתִים - זו ארץ מואב כנאמר בפרשת דברים 'והמואבים יקראו להם 'אמים' (ב, יא), ואת החרי בְּהֶרֶם שְׁעִיר - היינו ארץ המיועדת לעשו, הנמצאת ממזרח לערבה, עד חבל אילת ועציון גבר לחוף ים סוף.

ואחרי שניצח והרג אברהם אבינו את ארבעת המלכים עברו כל הארצות שהם כבשו במלחמתם לרשותו, כדין כיבוש מלחמה. לפיכך נאמר: 'אַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הָיָה דְבַר ה' אֶל אַבְרָם בַּמַּחֲזֵה לְאָמֹר אֵל תִּירָא אַבְרָם אֲנֹכִי מִגֵּן לְךָ שֶׁכָּרָךְ הִרְבֵּה מְאֹד' (טו, א), וכרת עמו ברית לתת לו עשר ארצות, שלוש נוספות עבור קרוביו בני לוט ובני בנו עשו שילכו כולם אל "ארץ אחרת" מפני יעקב, ותישאר כל ארץ ישראל לזרע יעקב ההולכים בדרך אברהם אבינו²⁰.

18 הרב זלמן סורוצקין, אזנים לתורה, ירושלים תשמ"ה, בראשית לך לך יד, ה.

19 וכן דרשו חז"ל ששיבתו בסדום גרמה ללוט שהמלכים לקחו אותו בשבי.

20 קדם לאזניים לתורה' ספר צרור המור שכתב זאת בקיצור (הרב אליעזר אשכנזי, "מעשי ה",

יש לציין שפירוש מחודש לכאורה זה מקורו בדברי רש"י בספר דברים (ב, ה):
"ירושה לעשו - מאברהם, עשרה עממים נתתי לו, שבעה לכם, וקיני וקניזי וקדמוני,
הן עמון ומואב ושעיר, אחד מהן לעשו, והשנים לבני לוט".

2. חלקים אחרים מאזור זה בהם ישב עוג מלך הבשן, ושלא ירשו בני עשו ולוט,
ניתנו לבני ראובן גד וחצי שבט המנשה, שכן גם אזור זה הוא חלק מנחלת אברהם -
"לכל הבשן ההוא יקראו ארץ רפאים" (דברים ג, ג). פלישת סיחון מלך האמורי
לארץ מואב איפשרה לישראל לכבוש מקומות אלה. חז"ל (חולין ס, ב) הסבירו:
"עמון ומואב טהרו בסיחון". כך כבשו את הגלעד ממערב לרבת עמון, שטח שהיה
שייך במקורו לבני עמון, ואת המישור בצפון מואב, שהיה במקורו של מואב.

3. במלחמה זו מסופר שלוט נשבה בידי עמים שונים, ואברהם הציל אותו וכבש
את ארצם. מעשי אבות סימן לבנים - דבר זה בא ללמד שעמון ומואב יטהרו בסיחון
(חולין ס, ב), כלומר שארץ בני לוט (עמון ומואב) תהיה בשבי בידי עמים אחרים (עוג
מלך הבשן וסיחון מלך האמורי), ובני אברהם יכבשו את ארצותיהם מהם ויתיישבו
בהם²¹.

4. כמו שארבעת המלכים כבשו תחילה את עבר הירדן המזרחי, כן עתידים בני
ישראל לרשת בשלב הראשון את עבר הירדן המזרחי (במדבר לב); ורק בשלב השני
יכבשו את ארץ ישראל המערבית, וסופו של הכיבוש ההוא יהיה בימי דוד "עַד [חֻבְּהָ]
מִשְׁמָאל לְדַמְּשֶׁק" או עד "דָּדָן" בגבול הפרת.

ז. כיבוש הגבול הדרומי על ידי האבות - עד הנילוס

עסקנו במסע מלחמתו של אברהם שהגיע בצפון עד דמשק או עד הפרת. אך גם
גבול הדרומי הגיע אברהם עד סמוך לנילוס. אברהם נודד מאלוני ממרא שבחברון
לגרר ולמדבר שור, כמו שנאמר: "ויסע משם אברהם ארצה הנגב וישב בין קדש

"מעשי אבות", פרק ו, עמ' פב, ב): בא ללמדנו שבני לוט - עמון ומואב, שהיה אחיינו של אברהם,
ובני עשו - שהיה נכדו של אברהם - ירשו את ארצם מאברהם אבינו, שזכה בהם כאשר ניצח את
ארבעת המלכים. סיחון מלך האמורי היכה את מלך מואב, כבש את השטח המשתרע בין הארנון
לבין היבוק וכוון ממלכה אמורית ששלטה מן הארנון בדרום ועד קצה ים כנרת בצפון מערב
(במדבר כא, כד-ל; והושע יב, ב-ג). תוצאותיה של מלחמה זו היו ששני העמים האחים עמון
ומואב, התנתקו זה מזה. ארץ מואב הצטמצמה ונסוגה דרומה לארנון, ואילו העמונים הורחקו
מזרחה אל המדבר. ניצחון זה גרם גם לכך שהותר לישראל להלחם נגד האמורי שהוא אחד
משבעת עממים, וכשניצחו אותו עבר כל השטח שכבש מעמון ומואב - דרום הגלעד "מארנון ועד
היבוק" - לרשותם של ישראל.

21 הרב משה סופר, חתם סופר על התורה, בראשית לך לך, ד"ה ויהי בימי אמרפל, דף מו.

ובין שור ויגר בגרר" (בראשית כ, א), ואין 'שור' אלא 'שור על פני מצרים' (שם כה, יח). זהו מרחב גדול המשתרע לכל דרומה של ארץ כנען ונושק לגבול מצרים²². הפועל 'יושב' כולל לא רק מגורים אלא גם שליטה²³. בכתוב נאמר שאברהם "ישב" בין קדש ובין שור, וגר - "ויגר" בגרר. ביצחק נאמר שישב ("וישב") בגרר (כו, ו)²⁴. הכתוב משתמש בשני פעלים שונים. "וישב בין קדש ובין שור" - ישב ישיבת קבע, 'ויגר בגרר' - ישב ישיבת עראי. כנראה שבתחילה התיישב אברהם 'בין קדש ובין שור', ואחר כך עבר לגרר, עירו של אבימלך מלך פלישתים, והתיישב בה ישיבה ארעית בלבד (ראה 'וירד אברהם מצרימה לגור שם' יב, י), ואחר כך ישב שם 'ימים רבים' (שם פרק כ; כא, לד)²⁵.

ראוי לציין כי לחבל הארץ הסמוך לגבול המזרחי של מצרים קורא הכתוב "שור", ולמדבר הסמוך לו "מדבר שור" (שמות טו, כב), ולדרך העוברת דרכו או אליו "דרך שור" (בראשית טז, ז), והוא סמוך לזרוע המזרחית ביותר של ה'דלתה' של הנילוס, שנקראה "הזרוע הפילוסית" על שם העיר פִּילוֹסִיוֹן, שמוזהים אותה בתל פִּרְמָא בקרבת בְּלוֹזָה בצפון מערב חצי האי סיני. הזרוע הזו של הנילוס הייתה פעילה בתקופת המקרא עד סוף התקופה הביזנטית, והיא יבשה בימי הביניים, והעיר שקעה בעקבותיה²⁶.

אברהם שלט אם כן על כל דרום הארץ. וכתב רד"ק: "ולא אמר הכתוב למה נסע משם". והסביר: "ואולי נסע משם לארץ פלשתים כדי לשכון בכל הארץ אשר נתן לו האל, פעם בזה ופעם בזה, **כדי שיחזיק בכולה**... וארץ פלשתים בכלל ארץ הכנעני היא ומנחלת בני יהודה היא... אחר כן פירש כי גר בגרר שהוא בין קדש ובין שור. ואפשר כי מתחילה ישב לו באחד המקומות האחרים, באר לחי או זולתו, ואחר כך בא לגרר, כי באר לחי בין קדש ובין שור כמו שכתוב: 'בין קדש ובין ברד' (טז, יד), כי ברד הוא

22 ראה מנשה הראל, "וישכנו מחוילה עד שור אשר על פני מצרים..." (בראשית כה, יח), בית מקרא ז' חוברת ד (תמוז-אלול תשל"ב), עמ' 501-502. נילי ואזנה, כל גבולות ארץ, ירושלים תשס"ח, עמ' 204-205.

23 עי' בדעת מקרא שהסביר שלמילה "יושב" שני פירושים. האחד כפשוטו, יושב ישיבת קבע, והכוונה שרועי אברהם ועבדיו נטו את אהליהם בכל המרחב בין קדש ובין שור, והשני "יושב" - מְשָׁל, שָׁלַט, כמו "סיחן אשר יושב בחשבון" (דברים א, ד).

24 ממלכת גרר שבירתה גרר, ישבה כנראה בתל ג'מה (ליד קיבוץ ג'עים) והשתרעה בנגב המערבי ובחוף הנגב מדרום לעזה (אטלס דעת מקרא, עמ' 68). לבירור מורחב ראה: יואל אליצור, מקום בפרשה, עמ' 44-50.

25 אולם הרד"ק כתב שגם בגרר ישב ישיבת קבע, "כי 'וישב' 'ויגר' עניין אחד הוא... ומנהג הלשון כי בכפול העניין ישנה המילים". מה עוד ש"ויגר בגרר" - הוא צליל הנופל על צליל.

26 אטלס דעת מקרא, עמ' 94-95.

שור". עכ"ד. לפי זה, אברהם הגיע עד הנילוס (פילוסיון) כדי להחזיק בכל הארץ, תחילה בדרום במקומות שכבשו ארבעת המלכים, ומשם המשיך לגרר ומדבר שור. בגבול הדרומי של גבולות ההבטחה ("נהר מצרים") הוא לא נלחם או כבש, והחזקה במקום היא על ידי התיישבות²⁷. לעומת זאת בגבול הצפוני ("נהר פרת") החזקה היתה על ידי כיבוש.

עוד נראה לומר שהייתה גם מלחמה בחלק הזה של הארץ. בבראשית פרק נ מסופר על מסע קבורת יעקב על ידי יוסף, ההליכה ממצרים מארץ גושן עד עבר הירדן המזרחי (גורן האטד), ומשם למערת המכפלה, שם קברו את יעקב. למסע התלווה ליווי צבאי כבד²⁸ כשיוסף עומד בראשו. על-פי ספר יוסיפון יוסף ואחיו נלחמו עם בני עשו²⁹, והמשמעות של תוואי הדרך של מסע ההלווייה הוא כיבוש הגבול הדרומי - הנילוס.

נחלקו מפרשים וחוקרים בזיהוי המונח הגאוגרפי "עבר הירדן" כאן. בתורה משמש הכינוי הן לחבלי ארץ המצויים במערבו של הירדן והן לחבלי ארץ הנמצאים

27 בבבלי במסכת בבא בתרא (ק, א) ישנה מחלוקת תנאים, לדעת רבי אלעזר: הליכה בלבד קונה, ולדעת חכמים צריך קניין של חזקה.

28 ראה יואל אליצור, מקום בפרשה, עמ' 85-92, שדן במסע קבורה זה. מסע זה כולל רכב ופרשים, מחנה כבד מאוד, דבר שמתאים לפעולה צבאית רחבת היקף יותר מאשר למסע של לויית מת. אביו פרופסור יהודה אליצור הסביר (הביאו בנו הרב יואל אליצור, מקום בפרשה, עמ' 89), אם נשים לב לפסוקים נראה שיש את בית יוסף, אחיו ובית אביו, ואת עבדי פרעה וזקני ארץ מצרים ועמם רכב ופרשים ומחנה גדול. כלומר, יש כאן משלחת מצרית ולצידה קבוצה ישראלית. אחרי האבל בגורן האטד, רק בני יעקב עצמם הולכים לקבור את אביהם במערת המכפלה (ג, יג). אנו יודעים ממקורות מצריים שהמצרים שלטו באותה תקופה בארץ כנען. הם החזיקו חילות מצב במקומות שונים בארץ, והחליפו את החילות שלהם בכוחות רעננים בכל שנה. יש להניח שהמחנה הכבד המלווה ברכב ופרשים שבמסע קבורת יעקב, היה המסע הצבאי השנתי שיצא להחליף את הכוחות המצריים שבארץ כנען בכוחות רעננים שבאו ממצרים. אולם הם שילבו במסע זה גם את טקס הפרידה מיעקב. לאחר שחנו שבעת ימים וחלקו כבוד ליעקב אביו של המשנה למלך מצרים, הלך הכוח המצרי להחליף את הלוחמים, ויוסף ובני יעקב והחיילים הקבועים שהיו אתו יצאו לחברון לקבור את אביהם, עכ"ד. לפי הסבר זה יוסף, אחיו והשבטים ומשפחתם הם בלבד נלחמו מול בני עשו שניסו למנוע את קבורת יעקב.

29 על-פי ספר יוסיפון (מהדורת דוד פלוסר, ירושלים תשל"ט, ח"א, פרק ב קדמוניות איטליה, עמ' 10) הייתה מלחמה ליוסף עם בני עשו כשניסו למנוע את הקבורה במערת המכפלה. וכן כתבו הרמב"ן ורובנו בחיי והביאו הוכחה מספר יוסיפון. וראה בבבלי סוטה יג, א: כשהגיע ארונו של יעקב למערת המכפלה בא עשו ועיב מלקבורו, חושים בן דן היה שמה, אמר להם מה זה? אמרו לו מחכים עד שביא את שטר המכירה ממצרים. אמר להם: ועד אז יהיה אבא בבזיון? נטל מקל והרגו. וראה עוד בתרגום יונתן (פרשת ויחי נ, יג). מקור לכך בכתוב הביא הגר"א בספר קול אליהו פרשת חיי שרה, ואכמ"ל.

במזרחו. לפיכך הוצרכו הכתובים להשתמש במגדירים נוספים כדי לציין את העבר שהם מתכוונים אליו. כדוגמא: כשרוצים לציין שערי המקלט שהקים משה היו כולן בעבר הירדן המזרחי, הוסיף הכתוב: "בעבר הירדן **מזרחה שמש**" (דברים ד, מא); וכשרצו לציין שהרי שכם יושבים בעברו המערבי, נאמר: "בעבר הירדן אחרי דרך **מבוא השמש**" (שם יא, ל). ובקיצור: "בעבר הירדן ימה" (יהושע ה, א; יב, ז). ומכיוון שכאן לא הוסיפה התורה מגדיר נוסף, אפשר להתוות את תוואי הדרך, הן בעברו המערבי והן בעברו המזרחי.

לכן ישנם הסוברים שמסע ההלוויה הלך בדרך הקצרה, הלא היא "ארץ פלשתים" (שמות יג, יז), עד בואם אל ארץ כנען. ויש הסוברים שהמסע הלך בדרך העקיפה, דרך סיני שחצה את הערבה, סבב את הר שעיר ואת ארץ מואב, וחנה **בשטים** היושבת בערבות מואב מול ערבות יריחו שבארץ כנען. כנראה שהסיבה להליכה בדרך העקיפה דרך ארץ עשו כדי לחלוק כבוד לאחיו של יעקב, שישתתף גם הוא בקבורת אחיו. לשיטה זו, ההליכה בדרך העקיפה הייתה בבחינת "מעשה אבות סימן לבנים", לרמוז למסע בני ישראל מארץ מצרים לארץ כנען. להסבר זה יש למקם את גורן האטד בערבות יריחו.³⁰

את המשמעות של מסע זה הסביר האדמו"ר ר' מנחם מנדל מקוצק³¹:

"וַיָּבֵאוּ עַד גֵּרֶן הָאֶטָד אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן... וַיֹּאמְרוּ אֶבְל כָּבֵד זֶה לְמִצְרַיִם" (בראשית נ, י-יא). ידועה קושיית הזהר³² שהיה להם לומר אבל כבוד לישראל! ויש לפרש, דלכאורה מדוע היה להם לילך דרך עבר הירדן, והלוא ישנה דרך פשוטה ממצרים לארץ ישראל? אלא שהלכו עם ארונו של יעקב כדי לכבוש את הארץ לבניהם. וכמו שבכיבוש הארץ הלכו וכבשו את עבר הירדן תחילה, כן הלכו גם עכשיו באותה הדרך. ובשביל זה אמרו "אֶבְל כָּבֵד זֶה לְמִצְרַיִם", שכן על ידי זה שכבשו את עבר הירדן נתקיים בהם הכתוב "וַיִּהְיֶה אֲתָכֶם אֶל הָאָרֶץ" (שמות ו, ח) - ואז נפטרו מגלות מצרים לחלוטין, וזה היה אבלם של מצרים.

אם נצרך לדבריו גם את המלחמה שהיתה ליוסף ואחיו עם בני עשו כשניסו למנוע את קבורת יעקב אביהם במערת המכפלה, כמבואר בספר יוסיפון, נמצא שישנה גם מלחמה עם בני עשו היושבים בארץ אדום. לפיכך גם הקניין על הארץ בגבול הדרומי יש בו חזקת מלחמה.

30 וכן זיהה אוסביוס את הגורן בסמוך לבית חגלה, וכן במפת מידבא.

31 להבות קודש פרשת ויחי, עמ' לה.

32 ויחי, דפוס ישן דף רמט, א; מהדורת הסולם אות תתטו, עמ' רסא.

ח. ההקבלה בין פרק יד לפרק טו ומשמעות הרצף של פרשת 'לך-לך'

הקשר בין הפרקים הוא בתוכן ובלשוונות מקבילים.

1. בתוכן:

א. עשרה מלכים צוינו בפרק יד - ארבעת מלכי הצפון, חמישה מלכי הכיכר, ומלך שלם. עשרה עמים שארצותיהם נתנו לאברהם נתפרטו בפרק טו, ואלו הם: קיני, קניזי, וקדמוני (בעבר הירדן המזרחי - אדום, עמון ומואב, ויהיו של ישראל לעתיד לבא). בעבר הירדן המערבי: חיתי, פריזי, רפאים, אמורי, כנעני, גרגשי, יבوسی.

ב. ניצחונו של אברהם על ארבעת המלכים (בפרק יד) פירושו: כיבושה הסמלי של כל ארץ ישראל. מבחינת ההלכה - הקניין והבעלות על הארץ היא שלו וגם החזקה בה. ארץ זו נמסרת לאברהם וזרעו כירושה בברית בין הבתרים (פרק טו). בכך זכה עם ישראל בזכות הבעלות על הארץ משני עברי הירדן. אברהם הגיע עד נהר פרת כשרדף אחרי ארבעת המלכים (לפי אחד הפירושים), ונהר פרת נזכר בגבולות ההבטחה בברית בין הבתרים.

ג. כמו שארבעת המלכים כבשו תחילה את עבר הירדן המזרחי, כן עתידים בני ישראל לרשת לראשונה את עבר הירדן המזרחי (במדבר לב); ורק בשלב השני יכבשו את ארץ ישראל המערבית, כשסופו של תהליך הכיבוש יגיע בימי דוד "עד [חֹבְבָה] מִשְׁמָאל לְדַמְשֶׁק" או עד "דָדֶן" בגבול הפרת.

ד. הגעתו של מלכי-צדק מלך שלם, שחלק כבוד לאברהם אחר ניצחונו, רומזת לכניעת יושבי ירושלים, המקום המקודש והמרכזי בארץ, לפני בני ישראל. כניעה שעתידה לקרות בימי דוד, בשיא הכיבוש וסיומו.

ה. העם האחרון המוזכר אצל אברהם הוא היבوسی (בראשית טו, כא), והמלך האחרון הנזכר בפרק יד הוא מלך שלם. הסיבה: האחרון לכתובה הוא אחרון לכיבוש. ומעשה אבות סימן לבנים שאת ירושלים כבשו רק בימי דוד.

2. לשונות מקבילים:

- | | |
|--------------------------------------|-------------------------------|
| (א) אֲשֶׁר מִגֹּן צָרִיף (יד, כ) | אֲנֹכִי מִגֹּן לָהּ (טו, א) |
| (ב) דַּמְשֶׁק (יד, טו) | דַּמְשֶׁק אֶלְיָעָזָר (טו, ב) |
| (ג) רְכָשׁ (מוזכר בפרק יד חמש פעמים) | בְּרֶכֶשׁ גְּדוֹל (טו, יד) |
| (ד) הָאֲמֹרִי (יד, יג) | עֵין הָאֲמֹרִי (טו, טז) |

3. משמעות רצף הפרשיות בפרשת לך-לך (פרקים יג-טו)

סדר הדברים בכתובים שבפרקים יג-טו: ה' מבטיח לאברהם לאחר שנפרד מלוט: "כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְנַנֶּה וּלְזֶרְעֶךָ עַד עוֹלָם... קוּם הַתְּהַלֵּךְ בְּאֶרֶץ לְאֶרְכָּה וּלְרַחֲבָה כִּי לְךָ אֶתְנַנֶּה" (בראשית יג, יד-טו). לאחר מכן מסופר כיצד אברהם נלחם נגד ארבעת המלכים ומנצח אותם (פרק יד). ואחר-כך בברית בין הבתרים מובאת הבטחה מפורטת על כיבוש ארץ ישראל: "לְזֶרְעֶךָ נִתְּנִי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד הַנְּהַר הַגְּדֹל נְהַר פְּרָת. אֶת הַקִּינִי וְאֶת הַקֶּנֶזִי וְאֶת הַקְּדָמְנִי. וְאֶת הַחֲתִי וְאֶת הַפְּרִזִי וְאֶת הַרְפָּאִים. וְאֶת הָאֶמְרִי וְאֶת הַפְּנַעֲנִי וְאֶת הַגְּרָגְשִׁי וְאֶת הַיְּבוּסִי" (שם טו, יח-כא). על פי הנאמר לעיל קיים קשר ברור בין הפרקים והסיפורים - מימוש ההבטחה על הארץ על ידי אברהם, ונתינת הארץ לו בפועל בברית. תחילה (בפרק יג) ישנה הבטחה כללית על הארץ בלשון עתיד, כשהתנאי הנדרש מאברהם הוא "קוּם הַתְּהַלֵּךְ בְּאֶרֶץ לְאֶרְכָּה וּלְרַחֲבָה". יישום תנאי זה בא לידי ביטוי בפרק יד במלחמתו של אברהם להצלת לוט נגד ארבעת המלכים (כמו שנתבאר לעיל) ובהליכתו מאוחר יותר לדרום הארץ - לנגב: "וישב בין קדש ובין שור ויגר בגרר" (בראשית כ, א). לאחר קיום התנאי, באה הבטחה על נתינת הארץ בברית בין הבתרים בלשון עבר - "לְזֶרְעֶךָ נִתְּנִי", שפירושה נתינה בפועל של הארץ (רמב"ן שם). בפירוט עשרת העמים וגבולות ההבטחה מצפון לדרום. לכן פרק יד הוא הקדמה לברית בין הבתרים. הוא פותח בלשון "וַיְהִי אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (טו, א), "אַחַר" - סמוך. ויתכן שלכן נאמרו לאברהם גבולות ההבטחה מדרום לצפון בלבד - "מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד הַנְּהַר הַגְּדֹל נְהַר פְּרָת", כי עד לשם הגיע, בצפון - במלחמתו עם ארבעת המלכים ובדרום - במסעיו.

סיכום

מלחמת אברהם בארבעת המלכים אינה רק להצלת לוט. במלחמה זו זוכה אברהם לאחר נצחונו לקניין ובעלות על ארץ ישראל בכל עבר הירדן המזרחי והמערבי. לכן מאריכה התורה בסיפור מלחמת ארבעת המלכים. ברדיפתו של אברהם אחריהם עד חוֹבָה אשר משמאל לדמשק יש רמז לגבולות הנרחבים של הארץ, שהושגו בימי דוד. ולפי ההסבר שהגיע עד "דָּדָן" הגובלת בפרת הגיע אברהם עד לקצה גבולות ההבטחה שניתנו לו בברית בין הבתרים "מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד הַנְּהַר הַגְּדֹל נְהַר פְּרָת" (בראשית טו, יח). משה רבנו בכיבושיו ויהושע אחריו עד דוד המלך וצאצאיו לא עשו אלא שימוש בזכות הקניין שהייתה בידי ישראל כבר מימי אברהם. החזקה בצפון הארץ הייתה על ידי כיבוש, ובדרומה על ידי התיישבות. בברית בין הבתרים קיבל אברהם את הקניין והבעלות על הארץ בגבולות ההבטחה.

'פרזות תשב ירושלים'

פתיחה
קדושת ירושלים
'הכל מעלין לירושלים'
איסור היציאה מירושלים
ירושלים לעניין קריאת המגילה
עוד על קדושת ירושלים

פתיחה

הנביא זכריה (ב, ז-ח) אומר:

והנה המלאך הדובר בי יוצא, ומלאך אחר יוצא לקראתו, ויאמר אלי, רוץ דבר אל הנער הלז לאמור: פרזות תשב ירושלים מרוב אדם ובהמה בתוכה. רש"י מפרש: "פרזות תשב. מאין חומה, כדי שיתיישבו בה כל הבא, ותגדל מיום אל יום".

במסכת בבא בתרא (עה, ב) נאמר:

אמר רבי חנינא בר פפא, ביקש הקב"ה לתת את ירושלים במידה... אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, ריבונו של עולם, הרבה כרכים בראת בעולמך של אומות העולם, ולא נתת מידת אורכן ומידת רוחבן - ירושלים ששמך בתוכה ומקדשך בתוכה וצדיקים בתוכה, אתה נותן בה מידה? מיד ויאמר אלי רוץ דבר אל הנער... פרזות תשב ירושלים... אמר ריש לקיש, עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים אלף טפח גינואות (גינות), אלף קפל מגדלים, אלף ליצי בירניות, ואלף ושני שילה טוטפראות (מבצרים).

משמעות הדברים היא, כי כל המקומות הללו נחשבים לירושלים. לפי ההלכה יש צורך בפעולות מסוימות בכדי להוסיף על העיר ועל העזרות, כלשון הרמב"ם (בית הבחירה ו, י-יד): "בית דין שרצו להוסיף על ירושלים או להוסיף על העזרות מוסיפין". יש כאן סדר של קידוש המקום והקרבת קרבנות, והרמב"ם מסיים:

כל מקום שלא נעשה בכל אלו וכסדר הזה לא נתקדש קידוש גמור. וזה שעשה עזרא שתי תודות - זכר הוא שעשה, ולא במעשיו נתקדש המקום, שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים. ובמה נתקדשה? בקדושה ראשונה שקידשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתה, וקידש אותן לעתיד לבוא.

ובכן, ירושלים שבין החומות והר הבית התקדשו קידוש גמור ע"י שלמה המלך, ועזרא הסופר לא יכול היה לקדש בעצמו כי חסרו לו מלך ואורים ותומים. בימינו חסרה בנוסף, גם האפשרות להקריב קורבנות תודה. כך, שלא ניתן לקדש חלקים נוספים בקדושת ירושלים עד יבוא גואל צדק. אם כן, נבואתו של זכריה כי פרזות תשב ירושלים משמעותה שהמקומות הנוספים על ירושלים העתיקה - העיר החדשה - עדיין אינם קדושים בקדושה המלאה של ירושלים, אבל יש שם קדושה לא מלאה. אין ברמב"ם הגדרה ל"קידוש שאינו גמור", ולא ברור לנו מה היא הקדושה הלא מלאה.

אנו עדים היום למימוש נבואתו של זכריה. ירושלים הפרוזה - העיר החדשה - גדולה עשרות מונים מירושלים העתיקה שבין החומות. נבואתו של זכריה מתקיימת לנגד עינינו. מה הן ההשלכות ההלכתיות של התרחבות ירושלים בזמן הזה?

קדושת ירושלים

ירושלים אינה נזכרת בתורה בפירוש. בפרשת ראה רומזת התורה למקום המקדש ברמזים רבים, ולא בצורה מפורשת. הנה כך נאמר (דברים יב, כא): "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלוהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה". בעל הטורים מצא כאן רמז לירושלים.

נאמר עוד: "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה אשר ה' אלוהיך נותן לך". רש"י פירש שהמנוחה זו שילה והנחלה זו ירושלים. עוד נאמר: "כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך שם תעלה עולותיך", ורש"י פירש שהכוונה לירושלים השוכנת בחלקו של בנימין ונקנתה בכספי כל השבטים. גם בהמשך נאמר: "כי אם לפני ה' אלוהיך תאכלנו במקום אשר יבחר ה' אלוהיך בו", ופירש רש"י 'לפנים מן החומה'. עוד נאמר: "כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' אלוהיך לשום שמו שם". גם בפרשת שופטים (יז, ח) נאמר: "כי יפלא ממך דבר למשפט... וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלוהיך בו", ורש"י פירש: וקמת ועלית - מלמד שבית המקדש גבוה מכל המקומות.

הפליאה הגדולה היא, מדוע הסתפקה התורה ברמזים בלבד ביחס לירושלים ולבית המקדש, ולא אמרה את הדברים במילים מפורשות? ועיין ברמב"ן (יב, ה) על הפסוק "לשכנו תדרשו", כי בספרי אמרו: דרוש ומצא ואח"כ יאמר לך נביא. פירוש נוסף, שתלכו לו מארץ מרחקים ותשאלו אנה דרך בית ה'. הכלי יקר פירש, לא תדרשו אל המקום אלא תדרשו לשכנו איה מקום כבודו, כי הוא יתברך עיקר והמקום טפל לו.

מה משמעות הדברים, ומדוע העלימה התורה את העיר הנבחרת ואת מקום המקדש המיועד, למרות שמאז ימות עולם נבחר המקום, כפי שציין הכלי יקר, כי

שם נוצר אדם הראשון ושם נצטווה אברהם להקריב את יצחק ושם ראה יעקב ראש הסולם ועוד ועוד?

שאלה זו עלתה בדברי הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג מה). הרמב"ם העלה שלוש סיבות להעלמת מקום המקדש והעיר ירושלים בתורה. אלו דבריו:

האחת, שלא יחזיקו בו האומות וילחמו עליו מלחמה חזקה כשידעו שזה המקום מן הארץ הוא תכלית התורה. השנייה, שלא יפסידוהו מי שהוא בידם עתה וישחיתוהו בכל יכולתם. והשלישית, והיא החזקה שבהם, שלא יבקש כל שבט היותו בנחלתו ולמשול בו, והיה נופל עליו מן המחלוקת והקטטה כמו שנפל בבקשת הכהונה.

היות ומדובר בדברי אגדה, ושבעים פנים לתורה, ניתן ליישב את הדברים בדרך אחרת, על פי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ו, טז):

ולמה אני אומר במקדש וירושלים קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיוצא בהן לא קידשה לעתיד לבוא? לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר והשימותי את מקדשיכם ואמרו חכמים אע"פ ששוממין בקדושתן הן עומדים. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כיבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידם בטל הכיבוש ונפטרה מן התורה ממעשרות ומשביעית שהרי אינה מן ארץ ישראל.

הראב"ד שם השיג על הרמב"ם וכתב שאין לחלק בין מקדש וירושלים לשאר א"י, לפיכך הנכנס עתה שם אין בו כרת.

הרי לנו הפתרון. קדושת ירושלים והמקדש אינן בגלל המקום, אלא מחמת השכינה השורה שם. כל עוד לא שרתה השכינה לא הייתה קדושה, על כן נמנעה התורה מלציין את ירושלים והמקדש כמקום הנבחר, משום שלא הייתה קדושה במקום הזה עד אשר שכנה בו השכינה לאחר כיבוש א"י ורכישת המקום מארוונה היבוסים. בעבר שכנה השכינה באותו מקום לעיתים מזומנות, ולאחר מכן הסתלקה משם.

יצוין, כי הכיבוש בארץ החל כבר בזמן אברהם אבינו. נאמר לאברהם: "קום התהלך בארץ לאורכה ולרוחבה כי לך אתננה" (בראשית יג, יז). במסכת בבא בתרא (ק, א) אומר רבי אליעזר: "הלך בה לאורכה ולרוחבה קנה מקום הילוכו". ונאמר בגמרא: "מאי טעמא דרבי אליעזר, דכתיב קום התהלך בארץ לאורכה ולרוחבה כי לך אתננה". רבנן חולקים על רבי אליעזר, והם מפרשים את האמור באברהם: "התם משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי, כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו". ופירש הרשב"ם: "כדי שיהא נוח, דהוה להו כיורשים ולא כגזלנין, ולא יהיה רשות לשטן

לקטרג". משמעות הדברים, כי הליכת אברהם בארץ נחשבה לקנין חזקה גמור לדעת רבי אליעזר, או לקנין חזקה מסוים כלפי המקטרגים לפי דעת רבנן.

ואכן, קודם לכן בפרשת לך לך (יג, ז), כאשר היה ריב בין רועי מקנה אברהם לרועי מקנה לוט, נאמר: "והכנעני והפריזי אז יושב בארץ". רש"י מפרש שם, שעדיין לא ניתנה הארץ לאברהם. הכוונה היא שעדיין לא עשה אברהם פעולות חזקה וכיבוש בארץ כפי שנאמר לו מאוחר יותר, וטעו הרועים בחושבם שהארץ שלו. לכן בפרשת וארא (שמות ו, ג) נאמר: "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב", ומפרש רש"י (ו, ט) כי הקב"ה הביא ראיה למשה מן האבות שלא הרהרו אחר מידותיו למרות שאברהם נאלץ לקנות אחוזת קבר לשרה בדמים מרובים, ויצחק נאלץ לריב על בארות המים, ויעקב קנה את השדה מבני שכם, למרות שהארץ הייתה שלהם בהבטחת ה'. הרי לנו שהארץ הייתה שייכת לאבות ולצאצאיהם כבר בתחילת הדרך. אולם, ביחס לירושלים שקדושתה מפני השכינה, כל עוד שהשכינה לא שרתה בבית המקדש לא הייתה בה קדושה, כאמור לעיל. דברים אלו מבהירים את האמור במדרש, כי בית המקדש השלישי יבנה בידי שמים. כך נאמר במדרש תנחומא (נח, יא): "לעתיד לבוא אני בונה אותה ואיני הורס אותה לעולם, שנאמר כי בנה ה' ציון נראה בכבודו". כך כתבו גם רש"י (סוכה מא, א) ותוס' (שבועות טו, ב ד"ה אין). אכן הרמב"ם כתב בהלכות מלכים (יא, ד) כי מלך המשיח הוא שיבנה את בית המקדש. וכן כתב בהקדמה לפירוש המשנה כי מסכת מידות נשנתה אחר החורבן כדי שנדע לבנות את הבית השלישי. מכוח האמור לעיל כתב הערוך לנר (סוכה שם) שכוונת התנחומא היא על מקדש רוחני שירד משמים ויתלבש בתוך המקדש הגשמי שייבנה בידי אדם, כנשמה בתוך הגוף.

יש להוסיף, כי גם במסכת תענית (ה, א) נאמר:

אמר רבי יוחנן, אמר הקב"ה לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה. ומי איכא ירושלים למעלה? אין, דכתיב ירושלים הבנויה כעיר שחוברה לה יחדו.

גם בתיקוני זוהר (ס, ב) נאמר:

בההוא זימנא איתבני ביתא דשכינתא דאיהי בית הבחירה על ידי קודשא בריך הוא, דאיתמר ביה, ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב... ורזא דמילה ירושלים כעיר שחוברה לה יחדו, דאנהרא על גבוי.

הרי לנו שישנם שתי ירושלים, של מעלה ושל מטה, והן עתידות להתחבר.

איך שנפרש את הדברים, הרי כל זמן שהשכינה או הלבוש הרוחני לא שכנו בבית המקדש לא היה מעמד מיוחד למקום, ועל כן נמנעה התורה מלציין את העיר ירושלים ואת המקדש בטרם הגיעה העת לכך.

יצוין, כי גם לדעת הראב"ד החולק על הרמב"ם וסובר שאין חיוב כרת בכנס למקום המקדש לאחר החורבן, וכתב: "כך נגלה מסוד ה' ליראיו, לפיכך הנכנס עתה אין בו כרת", כתב החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רלג) שקדושת מקום המקדש לא בטלה אף שאין בה כרת, וכמו כן קדושת ירושלים הנובעת מן המקדש לא בטלה. ובדרשות החת"ס (סוף פרשת אמור דף שצ) כתב דבר מבהיל, כי הרעש הגדול שהיה בצפת בשנת תקצ"ז ובו נספו מאות "קנאת ירושלים עשתה זאת, כי קרוב למאה שנים שמו פניהם לצפת", וכוונתו הייתה כי עולים רבים ובהם חלק מתלמידי הגר"א ובראשם רבי ישראל משקלוב קבעו את מושבם בצפת במקום בירושלים, ולדעתו היה בכך עוון.

אולם עיין בפירוש הרדב"ז על הרמב"ם שם (במהדורת פרנקל), שכתב כי דברי הראב"ד המסתמכים על סוד ה' ליראיו אינם נראים לו, והוא לא היה סומך עליהם להיכנס למקדש. אלו דבריו:

אם נגלה אליו הדבר בסוד ה' ליראיו, אני מאמין. אבל לא הייתי סומך על עצמי ליכנס למקדש ואפילו היה נגלה אליי, כי הייתי אומר לא בשמים היא, ומידי פלוגתא לא נפיק.

הרי, שלדעת הרדב"ז כוונת הראב"ד היא שאין איסור כלל בכניסה למקום המקדש בזמן הזה. ואכן, בספרי השו"ת של הדורות האחרונים דנו אם מותר לצאת מירושלים לחלקים אחרים של א"י. בשו"ת פרי הארץ (ח"ג יו"ד סי' ז) הסיק שמותר לצאת מירושלים לשאר א"י רק עמ"נ לחזור וכן לסחורה או לדבר מצוה. כמו כן כתבו שהמדובר רק בירושלים שבין החומות, ולא בחלקי העיר שמחוצה להן¹.

סוף דבר: ירושלים של מטה נבחרה בגין קדושתה, וקדושה זו נובעת מירושלים של מעלה. על כן לא הזכירה התורה את המקום בטרם החיל הקב"ה את הקדושה במקום. ארץ ישראל התקדשה בגין הכיבוש והחזקה של בני ישראל, ועל כן הוזכרה הארץ בתורה בכדי לצוות על כיבושה ע"י העם. כך, שקדושת הארץ מתחילה מ"איתערותא דלתתא", ואילו קדושת ירושלים והמקדש מתחילה מ"איתערותא דלעילא".

יתכן ויש לפרש כך גם את הפיסקה שאנו אומרים בסוף תפילת שמונה עשרה: "...שייבנה בית המקדש במהרה בימינו, ותן חלקנו בתורתך". מה הקשר בין בניין ביהמ"ק לבין לימוד תורה? ניתן לומר: לבניין ביהמ"ק הפיזי יש צורך גם בבניין רוחני. הבניין הרוחני אינו עומד מאליו, ובידי עם ישראל להקימו ע"י תלמוד תורה. על כן אנו מתפללים לקב"ה על שני דברים: על בניין ביהמ"ק הפיזי, ועל הבניין הרוחני שיתלבש בתוכו. בניין זה יוקם רק אם כל אחד יבצע את שליחותו הרוחנית בלימוד

1 ועיין בשו"ת שדה הארץ ח"ג סימן יא ובציץ אליעזר ח"ג סימן כב וחי"ד סימן נב.

התורה. לכן אנו מבקשים שני דברים: בניין ביהמ"ק ולימוד תורה - שניהם משלימים זה את זה ושניהם יביאו את עם ישראל לשלימותו. האיתערוותא דלעילא היא בניין הבית ע"י הקב"ה, והאיתערוותא דלתתא היא לימוד תורה של בני ישראל המביא לבניית הבית הרוחני ולהשראת השכינה.

המשותף בין עם ישראל וארץ ישראל, שמודגש בדברי הרמב"ן הידועים שהובאו לעיל על "ושממו עליה אויביכם", מוצא ביטוי חריף בפרשת האזינו: "הרנינו גויים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו". רש"י הביא שני פירושים: א. ויפייס אדמתו ועמו על הצרות שעברו עליהם. ב. וכפר אדמתו, ומה היא אדמתו - עמו, כשעמו מתנחמים ארצו מתנחמת. וכן הוא אומר רצית ה' ארצך, במה רצית ארצך - שבת שבות יעקב.

לפירוש הראשון אדמתו ועמו הן שתי ישויות נפרדות הקשורות זו בזו. לפירוש השני אדמתו ועמו הן ישות אחת, בלתי נפרדת. לשני הפירושים יש צורך בכפרה לארץ, ולא יכופר לה אלא בדם שופכו: "כי דם עבדיו יקום". רק אז נינחם, ורק אז תבוא נחמה לארץ.

'הכל מעלין לירושלים'

כאן מקום לדון ביחס לאמור במסכת כתובות (ק"י, ב): "הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין, הכל מעלין לירושלים ואין הכל מוציאין". כך נפסק גם ברמב"ם (אישות יג, כ) ובשו"ע (אה"ע סי' עה סע' ד). האם ירושלים שמחוץ לחומות היא בכלל "הכל מעלים לירושלים"? האם יכול הבעל לכופף את אשתו לגור בשכונות החדשות של ירושלים?

נחלקו בדבר פוסקי הדור האחרון.

הרב עובדיה הדאיה (שו"ת ישכיל עבדי ח"ו סימן יז אות א) כתב:

ירושלים החדשה מקודשת יותר משאר ערי ארץ ישראל, שהרי עתה שנתרחב הישוב ונתקרבונו כולם לעיר העתיקה, דנים אותה כירושלים העתיקה... מכיון שכל הקרב אל הקודש הוא יותר קדוש מהרחוק... ומכיון שכך דנים בה את אותה הלכה של הכל מעלין לירושלים.

אולם, לאחר מכן הוא מסייג את דבריו ואומר שלא נוהגים לכפות לעלות לשכונות שמחוץ לחומות. רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל (בתשובה לשאלתו של דב רוזן זצ"ל - אביהם של הרב ישראל זצ"ל והרב יגאל שליט"א, הדברים הובאו ב"תחומין" חלק י עמ' 139-138) כותב כך באופן חד יותר:

ירושלים המקודשת היא רק ירושלים העתיקה... וכל מה שחוץ לחומה, רק

"נקרא" בשם ירושלים לעניין כתיבת שם העיר בגיטין ובשטרות וכדומה. אבל אין זו ירושלים. גם דין קריאת המגילה תלוי רק בסמוך ונראה לירושלים, ולא חשוב כלל אם זה בתוך תחום השיפוט או לא.

מאיך הרב א"י ולדנברג זצ"ל (ציץ אליעזר חלק יד סימן נב) כתב:

ודאי שיש עניין גדול ועדיפות רבה לגור גם בירושלים החדשה, מעל יתר חלקי הארץ, באשר היא עיר שחבורה לה יחדיו, סמוך ונראה לפלטרין של מלך. והרי אפילו לעניין קבורה העדיפו חכמינו ז"ל בכל דור להיות נקברים בירושלים יתר מעל שאר ארץ ישראל הגם שמקום הקבורה הוא מחוץ לעיר, ורק מכוח היות זה סמוך לשער השמים... ומינה דעל אחת כמה וכמה שמובטח בכזאת לחי בה בחיים חיותו בסמוך ונראה, ואשר שם הקודש ירושלים נקרא עליה... ואשרי הזוכה לדור סמוך לקדושת הר אלוקים.

טעם חדש הביא הרב י"מ טיקוצינסקי (עיר הקודש והמקדש חלק ב פרק טו):

הא דאמרו הכל מעלין לירושלים, זהו משום חשיבות ישוב עיר הקודש. ועל כל פנים מסתבר שגם זה היושב בפרברי העיר וקשור בעניינים הכלליים אל העיר הרי זה מיישב את העיר, ונחשב ליושב ירושלים.

מובן, שאם הסיבה היא בגלל הקירבה לירושלים, גם מקומות ישוב אחרים קרובים, כמו בית זית, גבעת יערים (=טלו סטון), פסגת זאב ומבשרת ירושלים, וכן מעלה אדומים, תהיה בהם מעלה דומה. גם תושבי מקומות אלו קשורים לירושלים, וישיבתם בהם מחזקת את ירושלים רבתי. האם ייתכן להרחיב את דין "הכל מעלים לירושלים", גם למקומות אלו?

איסור היציאה מירושלים

שאלה נוספת התעוררה לגבי יציאה מירושלים לשאר חלקי ארץ ישראל. אסור לצאת מארץ ישראל לחו"ל, כפי שנפסק ברמב"ם (מלכים ה, ט). האם, באותה מידה אסור לצאת מירושלים למקומות אחרים בארץ ישראל?

בספר "פרי הארץ" שחובר לפני כ-300 שנה הסתפק בדבר - אולי הלכה זו אמורה רק לגבי יציאה מא"י שיש בה קדושה לחו"ל שאין בה קדושה כלל, אבל יציאה למקום שיש בו קדושה, גם אם זו קדושה פחותה יותר, אינה בכלל האיסור? ב"ציץ אליעזר" (חלק יג סי' כב) נטה לומר שיש איסור לצאת מירושלים, אבל רק לגרים בעיר העתיקה בלבד. בספר "משנת יוסף" (חלק ד סי' נח) רצה לחלק בין אדם פרטי העוקר מירושלים לעיר אחרת בא"י, ובין ציבור העוזב את העיר. לאדם פרטי אפשר להקל אם יש לו סיבות מתאימות להלכה. ב"אגרות קודש" (האדמו"ר מהרש"ב

מליובביץ' (כרך ד עמוד קצב) התיר לעזוב את ירושלים בגלל בעלי מחלוקת ומסיתים הנמצאים בה. קיימת גם בעיה למצוא תפקיד או משרה מתאימים בירושלים, שהיא כידוע עיר מלאה חכמים וסופרים, והביקוש למשרות פנויות עולה בהרבה על ההיצע.

יחד עם זאת, נראה לי ברור, כי מי שאינו מתגורר בעיר העתיקה בירושלים, אלא באחת מן השכונות שנספחו לה, יכול לעקור ממקומו לחלקים אחרים של א"י, אפילו באמתלא קלה. כך שהיה מקום לייעץ למי שמתגורר בעיר העתיקה ורוצה לעבור למקום אחר בארץ, שתחילה יעקור ממקומו לעיר החדשה - שהרי כאמור לדעת פוסקים רבים אין בזה איסור - ואח"כ יעקור משם לחלקי א"י האחרים. בדרך זו יוכל להקליש את האיסור, על הצד שהוא קיים.

ירושלים לעניין קריאת המגילה

עתה נבוא לבדוק את ההלכה לגבי קריאת מגילה בט"ו באדר בפורים.

העיר ירושלים היא היחידה בעולם המוכרת לנו כעיר המוקפת חומה בוודאות בימי יהושע בן נון, ופורים נחוג בה ביום ט"ו באדר בלבד. אלא שהדברים אמורים בפשוטם כלפי ירושלים הישנה, העיר העתיקה, שהיא אכן מוקפת חומה - אמנם לא החומה המקורית מימי יהושע בן נון, אבל לא כלפי העיר החדשה, הגדולה לפחות פי עשר מהעיר העתיקה המקורית, וחלק משכונותיה רחוקות יותר מפי עשר ממרחק מיל ממנה. כיצד אפוא הפכה ירושלים רבתי לעיר שכולם חוגגים בה את פורים ביום ט"ו באדר בלבד?

התשובה לכאורה היא: המימרה של רבי יהושע בן לוי במסכת מגילה (ב, ב):

אמר רבי יהושע בן לוי, כרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו, נידון ככרך. עד כמה? אמר רבי ירמיה... כמחמתן לטבריא - מיל. ולימא מיל? הא קא משמע לן, דשיעורא דמיל כמה הוי, כמחמתן לטבריא.

בדף ג: נאמר עוד: "תנא, סמוך אע"פ שאינו נראה. נראה, אע"פ שאינו סמוך".

שיעור מיל הוא 960 מטר לשיטת ר"ח נאה, ו-1152 מטר לשיטת החזון איש. שיעור מיל הוא 2000 אמה, ושיעור פרסה הוא 8000 אמה.

חלק משכונות ירושלים החדשה נמצאות במרחק של עשרה עד עשרים ק"מ מהעיר העתיקה. הן אינן סמוכות, ואף אינן נראות מן העיר העתיקה. כיצד קוראים בהם בט"ו?

הר"ן (על הרי"ף) במסכת מגילה הביא שני פירושים בדברי רבי יהושע בן לוי. לפירוש אחד, ההגבלה של מיל. אמורה לגבי "סמוך" בלבד, אבל לגבי "נראה" אין הגבלה, וכל שנראה אפילו ממרחק נחשב ככרך. לפירוש השני הגבלת מיל חלה גם לגבי נראה. הר"ן סיכם:

ומכל מקום, אפילו לפירושא קמא, אינו נראה, שאם היה רחוק כמה פרסאות - מפני שרואין אותו מן הכרך יהא נדון ככרך. כאמור, ישנן שכונות בירושלים הרחוקות כמה וכמה פרסאות מהעיר העתיקה. הריטב"א כתב:

דעת רבותי, כל סמוך הוא דמשערינן במיל, דכיון שאינו נראה עמו לא חשיב סמוך ביותר ממיל, אבל בנראה כל שהוא נראה עמו ומשתתף עמו בענייניהם, ולית ליה שיעורא.

לדעה זו, אין הגבלה של מיל בנראה, אולם הריטב"א הוסיף תנאי: "ומשתתף עמו בענייניהם". השכונות הרחוקות בירושלים ללא ספק משותפות עם הכרך בענייניהם, אבל הן לא נראות מן הכרך, וכיצד ניתן להחשיבן כחלק מן הכרך לגבי קריאת מגילה? ואכן, בתקופה הראשונה, לאחר בניית השכונות החדשות קראו בהן מגילה ביום י"ד כדין עיר שאינה מוקפת, ולא כדין כרך. ב"לוח לארץ ישראל" המפורסם של הרי"מ טיקוצינסקי זצ"ל, הוא כתב, ונכדיו ממשיכים את הוצאת הלוח וכותבים באותה לשון:

בנוגע לירושלים החדשה - דע שהסמוך ונראה לכרך ביאורו הסמוך ונראה לחומת העיר העתיקה. וכל שכונה הרחוקה יותר ממיל מחומת ירושלים מימי יהושע - אין דינה ככרך. כי אין דין זה דומה לדין שבת שכל מה שמתחבר לעיר נחשב לעיר, דשם תלוי בישוב, משא"כ בעניינינו שתלוי בתקנת הגבולים שנתקנה אז, ואין מקום פרוז משתנה לדין מוקף... ולדעתנו מן בית חולים שערי צדק הישן והלאה למערב העיר (כיום רחוב גשר החיים), ומן שכונת מקור חיים והלאה לצפון העיר, צריך לנהוג כבעיירות הספקות.

אולם דברים אלו תלושים מן המציאות וגם אינם המנהג המקובל. אין בימינו כמעט מי שקורא בשכונות ירושלים ב"ד, גם שכונות שמעבר לבית חולים שערי צדק הישן והלאה. כותבי הלוח המשיכו לדבוק בעמדתם, ורק בשנים האחרונות הוסיפו כי הקהל נוהג אחרת.

ואכן, בראשונים נמצא טעם נוסף. הריטב"א במגילה (ג, ב) כתב בטעם ההגבלה עד מיל:

דכיון דמגנו ומכסו בתוך העיר בשעת מלחמה, הרי הם כאנשי כרך עצמם, ועם אחד הם, והרי הם כאילו הם בעצמם בתוך החומה המוקפת.

גם הרשב"א (ב, ב) כתב כך:

וטעמא, דכל הסמוך ונראה אליו נמי, דכיון דמיגנו ומיכסו בכרך הסמוך... דכל שהוא סמוך ונראה לכרך בשעת מלחמה, מתאספים ובאים אל ערי המבצר, והלכך הרי הם כאנשי הכרך ממש, והרי הם כמוקפים חומה מימות יהושע.

האם ניתן להשתמש בנימוק זה, בכדי להרחיב את המושג של "סמוך ונראה"? אפשר אולי לומר כי כל שהתושבים הסמוכים קשורים לכרך בקשר חיוני קבוע ניתן להחשיבים כחלק מן הכרך, ואולי במצב כזה אין להקפיד דוקא על מרחק של מיל.

הגדרה נוספת נמצאת ב"חזון איש" (אורח חיים סימן קנא). אלו דבריו:

נראה, דאם נתווספו בתים חוץ לחומה, אע"פ שהאריכו חוץ לתחום, ויש בהם בתים שאינם סמוכים ואינם נראים, מכל מקום, קורין בט"ו, כיון שכל העיר כד' אמות, ומיקרו כולן תוך התחום, ובלבד שלא יהיה ביניהן מגרש פנוי שבעים אמה או קמ"א אמה.

שבעים אמה או קמ"א הן הלכות בעיבורה של עיר, לגבי עירוב, והחזו"א מקיש מהן. קטע נוסף בחזון איש (סימן קנג ב שם):

ולעיל סימן קנא כתבנו, שאם נתווספו בתים סמוך לחומת הכרך והם מתייחדים לעיר אחת שאין ביניהם הפסק ע' אמה ושייריים אף שהן נמשכין חוץ למיל, לא גריעי מסמוכין תוך התחום ומופסקין ע' אמה ושייריים ויותר. ולהמבואר, אפילו ביש הפסק גדול בין הבתים לחומת הכרך, כל שאין הפסק יותר ממיל הרי הבתים בכלל סמוך. וכל שתחילת העיר במרחק מיל ולא יותר, הרי כל העיר בכלל סמוך.

עניין זה של רצף בתים, לפי דברי החזון איש, מהוה חיבור גם במרחק של קילומטרים רבים. ואכן, שכונות ירושלים החדשות מחוברות ברצף בתים עד לחומת העיר העתיקה, כך שיש בזה פתרון של צירוף לשכונות הללו אל הכרך המוקף חומה. ואכן, היו שכונות מסוימות שמתחילה לא היה בהם רצף בתים (בית וגן, הר נוף, רמות), אולם לאחר מכן, נבנו בתים נוספים, וכל השכונות מחוברות לעיר העתיקה.

עליית מדרגה נוספת היא הפסיקה ביחס לבית החולים הדסה בעין כרם. בית החולים רחוק מירושלים. השכונה הקרובה ביותר אליו היא "קרית מנחם", ובינה ובין בית החולים יש הפסק גדול. אמנם בית החולים מיועד לתושבי ירושלים, אבל מיקומו, בלי ספק, מחוץ לעיר. רבי שלמה זלמן אוירבך זצ"ל היה מאושפז שם בפורים, והכרעתו ההלכתית פורסמה בספרו מנחת שלמה חלק שני ובספרו הליכות שלמה - פורים. כך הוא כתב במכתבו ממוצאי שבת קודש פרשת תרומה תשכ"ד:

בשנה שעברה שאלוני מבית החולים הדסה בנוגע לזמן קריאת המגילה בבית החולים, ואמרתי שלענ"ד צריכים להורות להמון העם לקרוא בט"ו, רק יש מקום להחמיר ולקרוא בשתי הימים. ואני בעצמי שכבתי אז ל"ע בבית

החולים וקראתי בשתי הימים. ועתה התפרסם מהרב שטרנבוך שליט"א וגם מהרב גרוסברג שליט"א שפשוט וברור שצריכים לקרוא רק ב"ד. אולם לענ"ד אין דבריהם נראים. אולם הרב גרוסברג מביא שגם הגאון הצדיק מהרי"י קנייבסקי שליט"א סובר כדבריו לקרוא ב"ד, ולכן אכתוב לך הנימוקים שלי. מבואר בשו"ע או"ח בסוף סימן שצח לעניין תחומין בשבת דכל שישבה ואח"כ הוקפה מודדין מן החומה. ועיין במגן אברהם סימן תא דצורת הפתח גם כן חשיב לעניין זה כישב ולבסוף הוקף. ומעתה, כמו שלעניין תחומין חשבינן להו כעיר אחת ומודדין מצורת הפתח, הכא נמי לעניין מגילה, שהרי בית החולים חשיב ודאי מענייני העיר, וכמו שכתב המשנה ברורה בשער הציון סימן תרפח ס"ק ה דבעינן שהוא משתתף עמו בענייניו. שהרי הוא דבר חיוני בשביל אנשי העיר, ואלפי אנשים נוסעים כל יום מהכא להתם ומהתם להכא. ולכן לא ידעתי מה שכולם טוענים דצורת הפתח לא מהני אלא לעשותו רשות היחיד, אבל לא לעיר אחת. וכמדומני דבתחומין מוכח שזה כעיר אחת וחשיב כד' אמות.

משמעות דבריו, כי עירוב של צורת הפתח, וכן מה שבית החולים חיוני לאנשי ירושלים ומשותפים בכל ענייניו, דיים לראות את המקום כחלק מן העיר, למרות המרחק שביניהם.

הרב אביגדור נבנצאל שליט"א סיכם את הדברים בפירושו "ביצחק יקרא" למשנה ברורה חלק ו, וכתב:

בבית חולים הדסה עין כרם, וכן בשאר שכונות ירושלים, אדמו"ר זללה"ה (רבי שלמה זלמן זצ"ל) פסק לקרוא מגילה בברכה ביום ט"ו, משום שתושבי המקום משלמים מיסים לעיריית ירושלים ונהנים משירותיה, ובהא תליא מילתא, ולא בעירוב של שבת.

מאיך, הגרי"י קנייבסקי זצ"ל (קריינא דאיגרתא חלק ב אגרת קה) כתב:

אני בעוניי לא אמרתי הלכה למעשה, ובכלל אינני ראוי להורות למעשה. אני אמרתי רק שבמושכל ראשון אין צורת הפתח מועיל לעניין לשוייה מוקף חומה, דאטו אם יעשו סביב כל ארץ ישראל צורת הפתח (אשר ע"פ דין יהא לו דין רשות היחיד, כמבואר בתוס' עירובין כב ד"ה דלמא) יהפכו כל עיירות שבארץ ישראל מוקפות? וכל זה על דרך הערה, ולא ח"ו פסק הלכה, דלכאורה נהי שהכל רשות היחיד אחת, מ"מ באותו רשות היחיד נמצא שתי עיירות נפרדות.

כידוע לכולנו, דעתו של רבי שלמה זלמן זצ"ל נתקבלה הלכה למעשה.

התוצאה ההלכתית והמעשית היא, שאין צורך בסמוך ונראה, אלא די בשלושה דברים: א. רשות מוניציפלית אחת. ב. צורת הפתח. ג. קשר חיוני, שכל ענייניהם של הנמצאים שם קשורים לתושבי העיר.²

אם נסכם את הדברים, ביחס לקריאת מגילה בשכונות החדשות של ירושלים נאמרו כאן חמש שיטות (עין בהרחבה בספר "מגילה במוקפות חומה" 439-444):

א. קביעת דין השכונות החדשות בירושלים לפי המקובל בהלכות שבת: יש להקפיד, שמן הבית האחרון ברצף הבתים הסמוכים לחומה, לא יהיה שטח פנוי יותר משבעים אמה ושני שלישי האמה. משם מודדים אלפיים אמה, ועד שם אפשר ללכת בשבת. 2000 אמה הם מרחק מיל, וזה המרחק המוזכר במסכת מגילה לגבי סמוך ונראה בקריאת מגילה. מעבר לזה אין לקרוא בט"ו. ההצעה הזו הובאה בקובץ התורני "תורה מציון" משנת תרמ"ז, והובאה בשלימותה בקובץ "אוריתא" (נתניה תשנ"א).

ב. קביעה משולבת: עד מרחק מיל מחומת העיר העתיקה, גם אם אין רצף בתים עד החומה, קוראים בט"ו. משם ואילך יש צורך ברצף בתים, ושלא יישאר מקום פנוי למעלה מ-70 אמה ושני שלישי האמה שאינם בנויים. כל השטח הזה אינו זקוק ל"סמוך ונראה", אלא הוא נחשב כעיר אחת. באופן כזה אפשר להמשיך את השטח הנחשב לעיר מוקפת חומה עוד ועוד. זו דעת החזון איש (או"ח סימן קנא) והרב צ"פ פראנק רבה של ירושלים (שו"ת "הר צבי" או"ח חלק ב סימן קכח).

ג. מסגרת מוניציפאלית אחת בצירוף עירוב של צורת הפתח: דעת הרש"ז אורבך זצ"ל ("הליכות שלמה פורים" עמוד שנג) גבי בית החולים "הדסה" עין כרם.

ד. עירוב צורת הפתח, גם אם הוא מקיף רשויות מוניציפאליות שונות: הרב י"ש אלישיב זצ"ל, הובא בספר "שבות יצחק" פורים עמוד פח לרב יצחק דרוזי בשם הרב אלישיב.

ה. קשר חברתי דתי וכלכלי, בין תושבי המקומות, גם ללא עירוב. דעת הרב שלום משאש - שו"ת "שמש ומגן" חלק ב סימן יז.

2 הרוצה להעמיק ולהרחיב ביחס למחלוקות בעניין קריאת מגילה בירושלים החדשה כדאי שיעיין בקובץ "אוריתא" פורים כרך יא, נתניה אדר תשנ"א - העורך הרב עמיהוד יצחק לוי זצ"ל (לזכר אביו הרב משה לוי זצ"ל, רב העיר נתניה. הכרתי היטב את האב ואת בנו - תלמידי חכם מופלגים, צנועים וענווים), ובספר "מגילה במוקפות חומה" מאת מכובדי הרב יהודה זולדן שליט"א, תשע"ג.

עוד על קדושת ירושלים

לעיל הזכרנו את דברי הרמב"ם והראב"ד ואת דברי החתם סופר. אביא שוב הדברים ביתר הרחבה.

הזכרנו את מחלוקת הרמב"ם והראב"ד (בית הבחירה ו, טז) לגבי קדושת ארץ ישראל וקדושת ירושלים. לדעת הרמב"ם קדושת ארץ ישראל לא קידשה לעתיד לבוא, כי קדושת הארץ היא תוצאה של הכיבוש, וכיון שנלקחה מידם בטל הכיבוש. ואילו קדושת המקדש וירושלים היא מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה. הראב"ד בהשגות חולק על הרמב"ם, ולדעתו אין חילוק בין המקדש וירושלים לבין ארץ ישראל, ובכולם לא קידשה לעתיד לבוא. לכן פסק שהנכנס למקדש בזמן הזה אין בו כרת.

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן רלג-רלד) כתב, כי גם לדעת הרמב"ם שקדושת א"י בטלה, וגם לדעת הראב"ד שאף קדושת ירושלים בטלה - עומדת בעינה הקושיה לגבי ישיבה בהם. אלו דבריו:

היוצא מדברינו, דעכ"פ לכולי עלמא קדושת שניהם היא קדושת עולמים מימות עולם ועד סוף ימות עולם, לא נשתנה ולא ישתנה. אלא שקדושת ירושלים חמורה יותר מקדושת שאר א"י... נראה מדברינו... כי לא נפחתה קדושתה ולא תליא כלל בקיום מצוה, אלא הארץ עצמה קדושה, וירושלים קדושה יותר.

בדרשות החתם סופר (סוף פרשת אמור) נאמר כי הרעש הגדול שהיה בצפת, ובו נספו מאות בני אדם "קנאת ירושלים עשתה זאת, כי קרוב למאה שנים שמו פניהם לצפת". ואכן החכמים בדורות הבאים חיפשו סיבות להסביר את העובדה שחכמי ישראל בזמן האר"י הקדוש ובית יוסף העדיפו את צפת על פני ירושלים, ואמרו כי קדושת ירושלים היא כל כך גבוהה עד שחששו שאינם ראויים לה (עיין בספר "על הגאולה ועל התמורה" סימן קג, הובא ב"אוצר הפוסקים" כרך יט דף לה).

עתידה ירושלים להתפשט לכל הכיוונים עד דמשק ויותר, וליהודים תהיה אורה ושמחה וששון ויקר - כן תהיה לנו. אמון, כן יהי רצון במהרה בימינו!

אחרי הקלה
59 ₪
ספרה של
הרבנית ד"ר חנה קטן
את יולדת
עצות ותובנות בכל הצמתים שמתחילת ההיריון ועד לתקופה שאחרי הלידה, עם הרבה סיפורים מ'השטח'.
רשמו בגוגל 'ספריית משעולי' // 08-9276664

הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין

על שיטת העיון ושיטת ה'חיפושים', על דרכו של ה'חזון איש' ועוד

על השינויים בדרכי הלימוד
שיטת בעל החזון איש
רבי והצדוקי
הגרי"ז מבריסק וענייני נוסח
הגר"מ שטרנבוך ויסוד הלוח העברי
החזון איש על 'חיפוש' שנסתר לדעתו מן העיון
סיכום

על השינויים בדרכי הלימוד

בדרכי הלימוד מצינו דרכים שונות אצל חכמי הדורות, ולפעמים הן נחלקות לפי איזורים וארצות¹. בכמה וכמה תחומים ניכרים הבדלים בדרכי הלימוד ובשיטותיו, מימי גאוני בבל וא"י שלאחר התלמוד, בין חכמי המזרח וחכמי אשכנז וצרפת הראשונים, חלקם בגוף הלימוד עצמו, בפרשנות התלמוד או בפסיקת ההלכה, וחלקם בדרכי חיבור החיבורים - בין בחיבורי פרשנות ובין בחיבורי הלכה. חלקם נבדלים במהויות, וחלקם בצורות, כגון היחס לדברי קודמים, היחס לחיבורים קודפיקטיביים בהלכה, העיון המעמיק בגופי הדברים לעומת הסתמכות על דברי הקדמונים, ההכרעה בהלכה על פי דעות גדולי הפוסקים לעומת הסתמכות על הכלל 'הלכה כבתראי', וכן בדבר משקל המנהג בהכרעת ההלכה. בחלק מהנושאים נמשכים והולכים ההבדלים הללו במידה מסוימת עד לימינו. להמחשה - די להשוות את דרך הפסיקה המשתקפת בספרי החזון איש, לעומת הדרך המשתקפת בספרי יביע אומר.

ר' יצחק אייזיק (רי"א) הלוי, בעל ספר 'דורות הראשונים', ביקש לבאר את הדברים ולהסמיכם על דעותיהם של ראשונים, אולם דומה שהדבר לא עלה בידו, ואין דעות

1 ראו על חלק מן העניינים הללו: י"ז כהנא, 'הפולמוס סביב קביעת ההכרעה כרמב"ם', בספרו מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשל"ג, עמ' 88-8; י"מ טולידאנו, 'מתי ובאילו מקומות נתקבל הש"ע להלכה פסוקה? י' רפאל (עורך), רבי יוסף קארו (קובץ), ירושלים תשכ"ט, עמ' 184-188; י' פאעור, 'יחס הספרדים לסמכות מרן כפוסק', רבי יוסף קארו (קובץ), עמ' 189-197; ש"ז הבלין, 'היחס לשאלות נוסח אצל חז"ל', מסורת התורה שבעל פה, חלק א, ירושלים תשע"ב, עמ' 283-326; הנ"ל, ר' יחיאל אשכנזי, מסורת התורה שבעל פה, חלק ג, תשפ"ב, עמ' 712-716; H., Zimmels, Ashkenazim and Sepharadim, London 1958

הראשונים שציין הולמות את החלוקה שביקש להעמיד. וכך כתב²:

ההתחברות הגדולה שהייתה למדינות ארצות המערב עם גאוני בבל הייתה מצד אחד טובה מאוד, כי השפיעו עליהם שפע חוכמתם, אבל מצד אחר היו סמוכים יותר מדי על שולחן אחרים ולא הורגלו בחיתוך ההלכות והעמידה על רגלי עצמן. וזהו שאמר הראב"ד ז"ל³ אבל לא היו אנשי ספרד בקיאים בדברי רבותינו ז"ל, ואע"פ כן באותו מעט שהיו יודעין היו עושין מדרש ומפרשים ועולין ויורדים, ופירש ר' נתן על כל הזאה טבילה, והוא במסכת יומא וכו'. והנה אנחנו ידענו משאלותיהם המפוזרים בכל תשובות הגאונים שאין הדבר כן, ובקיאין היו בדברי רבותינו כראוי (ויכול להיות שכוונת הראב"ד על קורטובא בלבד). אבל נראה שכוונת הראב"ד כי בשקלא וטריא של עומק ההלכה היו חסרים לפי ערך חוכמתם, לפי שסמכו יותר מדי על הגאונים בבבל, וכל ספקותיהם שאבו רק מתשובות הגאונים שכבר היו בידיהם לקובצים ולחיבורים לעצמם כמו שנראה מחכמי קירואן... לא כן גדולי חכמי איטליא בימים הראשונים שלא היה להם קישור גדול עם הגאונים, והוכרחו בכל ספקותיהם לעמוד על רגלי עצמם, על כן הורגלו גדולי חכמיהם ללון בעומקה של הלכה ולהביא לבב חכמה מתוך הש"ס לעמוד בכל דבר על יסוד הדבר מדברי הש"ס ולהכריע בכל דבר ודבר משם. אח"כ התנגשו שני הדרכים וילידו דרך ממוצעת, והיא דרך חיקור הלכה עם ידיעת קבלת הגאונים, ובכל הספיקות הנופלים לבלי להישען על הכרעת הגאונים לבד, כי אם לשוב אל המעין ולברר הדבר מסוגיות הש"ס. אז קם דור חדש של רב שמואל הנגיד ורב חננאל, של רב אלפסי והר"ף גיאת, ויקומו הבונים החדשים ויראו נפלאות מתורתם.

2 דורות הראשונים, החלק השלישי, פרסבורג תרנ"ז, עמ' 294 (בדפוס צילום ירושלים תשכ"ז הוא החלק השישי).

3 ר' אברהם ן' דאוד, ספר הקבלה, מהדורת ג' כהן, פילדלפיה תשכ"ז, עמ' 47.

4 כוונתו להסביר בדרך זו גם את דרך לימודם של חכמי אשכנז וצרפת שקיבלו את תורתם מחכמי איטליא בימים הראשונים, שם הביא ריא"ה ראיות נוספות מדברי בעל המאור והראב"ד בעניין סוגיית סנהדרין פ"ד לגבי טעויות הדיינים, על השאלה אם יכולים הראשונים לחלוק על הגאונים. אלא שלא נתן דעתו לכך שדווקא בעל המאור הסבור כי רשאים לחלוק וכי העיקר הוא העיון בתלמוד - הוא מחכמי ספרד ושורשו בגירונה שבספרד, וכנגדו הראב"ד הסבור כי אין רשות לחלוק הוא מחכמי פרובנס שקרובים לחכמי צרפת ואשכנז. ועיין ש"ז הבלין, 'על החתימה הספרותית ביסוד החלוקה לתקופות בהלכה', מחקרים בספרות התלמודית (יום עיון לרגל מלאות שמונים שנה לשאול ליברמן באקדמיה הלאומית הישראלית למדעים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 174-175, ובמיוחד הערה 119.

על פי זה ובדרך זו ביקש ר' בנימין מנשה לוי, במבואו לאגרת רב שרירא גאון (מבלי להזכיר את ר"א הלוי) להסביר את ההבדל בדרכי הלימוד בין חכמי אשכנז וצרפת לבין חכמי המזרח במחלוקתם בעניין מועד כתיבתם של המשנה והתלמוד. לדעת חכמי אשכנז וצרפת שאין להם אלא תלמוד נכתבו המשנה והתלמוד בזמן מאוחר, והם נמשכו אחר פשטות הסוגיות שמורין כן, ואילו חכמי ספרד והמזרח שמתורת הגאונים היו חיים ומימיהם היו שותים ידעו היטב הליכות השיבות בבבל ומנהגי הגאונים מעולם, כי אעפ"י שנהגו ללמוד בע"פ ולא בכתב, כדרך בני ארצות הקדם מעולם... בכל זאת ידעו חכמי ספרד ידיעה ברורה ומוחלטת כי מעולם לא נמנעו בשביל זה ראשי השיבות והגאונים בבבל לכתוב דברים שצריכים שימור בכתב.⁵

לאמיתו של דבר מוצאים אנו את שורש הדיון בכך בימי קדם, היינו האם עדיף להתבונן בתלמוד ולהוציא ממנו את ההלכה, או שמא אפשר להסתפק בעיון בספרי ההלכות המקוצרים ובדברי הגאונים ולפסוק על פיהם, גם אם אין לפוסק המאוחר כשלעצמו ידיעה מספקת בתלמוד. שאלה זו נדונה כבר בימי רב פלטי גאון,⁶ גם ר' יוסף מ' מיגאש, שפנו אליו בשאלה בעניין זה, הכריע בדבר זה שנחלקו בו סיעות אחדות בימי⁷. דעתו הייתה שמי שאינו בקי בעצמו די הצורך בתלמוד עדיף שישתמך על פי דברי הגאונים, משום שבמקרה כזה האחריות לטעות מוטלת על הגאונים והפוסקים, ולא על הפוסק המאוחר; אולם אם הפוסק המאוחר מסתמך על ידיעתו

5 ב"מ לוי, אגרת רב שרירא גאון, חיפה תרפ"א, מבוא, דף כו ע"א.

6 שו"ת הגאונים חמדה גנוזה, ירושלים תרכ"ג, סימן קי; תשובות הגאונים (מהדורת אסף), ירושלים תרפ"ט, עמ' קנח; ספר האשכול (מהדורת אלבק), ירושלים תשי"ט, עמ' 50: 'איזה עדיף ומשובח לעסוק בהלכות קטועות, ולא שאלנו אלא שרוב העם מטין אחר הלבנות קטועות ואומרים מה לנו לקושיית התלמוד'. ועיין ר' יהודה הברצלוני, ספר העתים, קראקא תרס"ג, מבוא, עמ' 21.

7 שו"ת הר"י מיגאש, ירושלים תשי"ט, סימן קיד. הדברים הללו יסודם בוויכוח שהתרחש במצרים ובספרד, כפי שעולה ממה שמצא ש"ד גויטיין, סדרי החינוך בימי הגאונים ובבית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסז-קסט. חכם מספרד, ר' יעקב, כתב בחריפות לר' חלפון ב"ר נתנאל ממצרים שהביא דברי גאונים, בעוד שלדעתו נעלמו מהגאונים מקומות בתלמוד: 'ה' לא הצריכני לדברי הגאונים, אלא מעיין אני בתלמוד ומגלה את כלליו' (שם עמ' קסז-קסט). ראה י"מ תא שמע, 'היצירה הספרותית של הר"י מיגאש', קרית ספר, מו (תשל"א), עמ' 548, הערה 13. ועכשיו הדברים פרושים בספריו של מ"ע פרידמן על רבי חלפון, ראה חלפון ויהודה הלוי - לקורותיהם של סוחר משכיל ומשורר דגול, תעודות מגניזת קהיר (ספר הודו ד', חלק א') מרדכי עקיבא פרידמן, ירושלים, מכון בן צבי וקרן הרב דוד משה ועמליה רוזן, תשע"ג-2013. חלפון הסוחר המשכיל והנוסע הגדול, תעודות מגניזת קהיר (ספר הודו ד', חלק ב'), שלמה דב גויטיין ומרדכי עקיבא פרידמן בסיועו של אמיר אשור, ירושלים, מכון בן צבי וקרן הרב דוד משה ועמליה רוזן, תשע"ג-2013.

את התלמוד - גם אם אינה מקיפה וברורה - הרי שהאחריות לשגיאות ולטעויות מוטלת עליו. מסתבר שאמנם כך עשו חכמי ארצות המזרח וספרד, אך לא כך נהגו חכמי אשכנז וצרפת, שמיעטו בהסתמכות על דברי הגאונים ועל דברי קודמיהם; וכדברי רי"א הלוי שנזכרו לעיל הם עמדו על רגלי עצמם, והכריעו את ספיקותיהם מתוך עומק עיונם בתלמוד⁸.

קשה מאוד לקבל את הסברו של רי"א הלוי, שעל פיו חכמי אשכנז וצרפת, מחמת חוסר ידיעתם בתורת הגאונים, הוכרחו לפנות לתלמוד גופו ולהעמיק בו, שהרי ללא ספק קיבלו מרבותיהם קבלות ומסורות בפרשנות התלמוד יחד עם מסורות הלכה. אמנם חכמי אשכנז וצרפת גילו נטייה לעבר מנהגי ארץ ישראל ופסקי חכמיה, כנראה משום שקיבלו את תורתם מחכמי איטליה הקדמונים שעמדו תחת השפעה חזקה של חכמי ארץ ישראל; אך מכל מקום אין ספק שעיסוקם הגמור של חכמי אשכנז וצרפת היה בתלמוד הבבלי על כל המסורת המקיפה של פירושו, ובתורת גאוני בבל ובפסקיהם. זאת אנו יכולים ללמוד ממקצת הידיעות שהגיעו אלינו על אודות הישיבות הקדומות באשכנז ובצרפת. ועדיין צריכים אנו הסבר לטיב השוני בדרכי הלימוד בין חכמי אשכנז וצרפת לבין חכמי המזרח וספרד.

שיטת בעל החזון איש

בימינו, מעבר למה שאפשר לראות בעיון בספריו ובחיבוריו של בעל החזון איש את דרך לימודו, גילה דעתו במקומות אחדים במפורש בעליונות השכל והעיון העמוק בדברי התלמוד ובדברי מפרשיו והפוסקים המקובלים (ובעיקר בספרים המקובלים בידינו מרבתינו הגדולים ראשונים ואחרונים), וכתב בשבח הכוח השכלי שהוא מקור החכמה⁹. לעומת זאת כתב בזלזול על לימוד שהוא מכנה אותו 'חיפושים', שהם

8 ראה א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 424-435; הנ"ל, 'זיקתה של יהדות אשכנז הקדומה אל ארץ-ישראל', שלם, ג (תשמ"א), עמ' 57-92; הנ"ל, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 72-75.

9 כדבריו: 'נפש המשכלת אשר באדם הוא רק כח היולי לקבל צורת החכמה, והחכמה אצולה בת מרום. הזדווגות היולית והחכמה הוא עונג האדם ועדנו היותר גדול שבכל חשקי תבל, ואין מושלו בתענוגי חומר ובחשקי בשרים. כגודל העמל ורוב היגיעה אשר יוסיף האדם בחיפוש החכמה ובבקשת הדעת, כפי צורך עמקי המושגים העמוקים מני ים, בה במידה יגדל סגולת חדותו ונועם עדנו, ובהאבת החכמה ישגה תמיד, עד כי ימאס בכל מתקי גשם תחת השמש. הסתכלות הנפש במושכלות הוא נשמת התורה בישראל, וצור תעודתה... יסוד קדושת התלמוד בלב ישראל הוסד רק בכוח התבונה - אשר יקנה כל לבב משתכל - האצור בתורה בפליאות דעת" (קובץ איגרות ב, קעג, יט); ובמיוחד: "ההיקש השכלי הוא המלאך בין היוצר והיצור" (חזו"א כלאים א, א). לנכון העירו בספר פאר הדור עמ' קסט, כי מקור דברי החזו"א הוא בהקדמת רבי אברהם ן' עזרא

כדבריו חיפושים 'בספרים בדברים יבשים', ו'חקר קדמוניות', והוא לדבריו לא זכה לקבל חלק זה בתורה, וגם אינו מאמין בדרך הזו, כדבריו באיגרת לרא"ל פרידמן בוויכוח על צורת כתיבת האות צ' בסת"ם¹⁰:

חיפוש בספרים בדברים יבשים איני מסוגל לזה, ובכלל כל נשמה קיבלה חלקה בתורה, ואני לא קיבלתי חלקי לחפש...¹¹

לפירושו לתורה: 'כי שיקול הדעת הוא היסוד, כי לא ניתנה התורה לאשר אין דעה לו, והמלאך בין אדם ובין אלוקיו הוא שכלו' (פירוש הראב"ע, הנדפס במהדורות המקראות הגדולות בשום אופן אינו 'פירוש נעלם למחצה' כפי שחשב בנימין בראון, החזון איש עמ' 104, ואין צורך לחפש מקור ברמב"ם). ועיין בספרי מסורת התורה שבעל פה, א, פרק שני.

10 האיגרת נדפסה בספר צדקת הצדיק לרא"ל פרידמן עמ' עח, ובמקוטע בקובץ אגרות החזון איש ח"ב סי' כב.

11 בעניין זה 'כל נשמה קיבלה חלקה בתורה', מקורו וגדריו, ודין ביכולת אנוש לזהות מהו חלקו שלו בתורה, דנתי בארוכה בספרי מסורת התורה שבעל פה, חלק א, ירושלים תשע"ב, פרק ת. וקצת קושי בדבר, כי קטע זה שבקו"א אינו נמצא בנוסח האגרות שבס' צה"צ, ולא בחזו"א או"ח סי' ט ולא בחזו"א יו"ד סי' קסב. והנה התברר עתה, מהנדפס בס' גנזים ושו"ת, חלק ה, תשע"ג, שלמכתב זה היה נוסח ראשון שנכתב ולא נשלח (כאמור בסופו): 'ולכן אני מחמיר להתנהג בכתיבת הב"י שלא נסתפקתי בזה שום ספק שהוא כשר, ואני פורש מן הספיקות ... מכתב זה יהיה סודי!'. ובו נמצא קטע זה (וממנו נדפס בהשמטות (!) בקובץ אגרות). לבסוף נשלח המכתב בנוסח שונה והוא הנוסח הנדפס בס' צדקת הצדיק (עמ' עח) ובס' חזו"א כנ"ל.

יש להעיר על התופעה שמחברים שונים מרשים לעצמם לנהוג בדברי החזו"א כרצונם, עד כדי סילופם. ראה מ"ש בקובץ המכונה מכתבי החזון איש, צורת האות צ', עם לקט וביאור פשר חזון, מאת ר' ישראל רוזנברג ור' יהונתן מועלם, חמוש"ד (ע"פ המובא במאגר אוצר החכמה, וכמדומני שמחקו הערה זו והחליפו אותה במהדורה שמופיעה עתה שם) - הם הדפיסו בפנים כהוגן: '... ובכלל כל נשמה קיבלה חלקה בתורה ואני לא קיבלתי חלקי לחפש', אבל בהע' קכו כתבו (במודגש, כדיבור המתחיל): ואין זו חלקי לפרש, הכוונה לפרש סברתו למה פוסל, כי אין דרך רבינו להאריך בסברת סברא, וכמו שהולך ומבאר מה אעשה כי על דעתי כו', פי' ואין זו חלקי להסביר סברתי למה השינוי בח' אינו פוסל והשינוי בצ' פוסל'. דומה שאין צורך לומר שכל ההסבר הזה הוא הבל הבלים, בנוסף לזיוף המשפט המפורש. גם הפירוש שבספר גנזים ושו"ת החזון איש, חלק ה, עמ' רטז, הע' 25: 'כלומר לחפש בספרים למצוא כמות המתירים וכמות האוסרים, ולפי זה להכריע', תלוש מההקשר, אין הדעת נותנתו ואין השכל מקבלו, ובהמשך החזו"א עצמו מכחישים. מקרה דומה הוא בהעתקת דברי החזו"א כלאים סי' א אות א בספר ארחות איש עמ' רכה: '...ובימים אחרונים שספרים מיוחדים של רבותינו לקחו חלק העיקרי של מסירת התורה לדורות הנוכחות, כמו רי"ף רא"ש רמב"ם רמב"ן רשב"א ריטב"א ר"ן מגיד משנה מרדכי פירוש רש"י ותוספות, הם היו הרבנים המובהקים של הדורות, ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם גם אין הרוב ידוע, כי הרבה חכמים היו שלא באו דבריהם על הספר, והרבה שספריהם לא הגיעו לידינו [ולכן אין הדין משתנה כאשר מדיפסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב], ובכל זאת למיעוט הלבבות, להכריע בסברא, נוטלים לפעמים גם כח רוב המספרי לנטייה לצד זה, אבל ראוי יותר להתחשב עם הפוסקים שתורתם הגיעה לידינו

וכן כתב הגאון החזון איש באיגרת אחרת להנ"ל (צדקת הצדיק, עמ' עח):

אחדשה"ט וש"ת באה"ר. שמחתי מאוד על דבריו היקרים המעמיק להבין דבר דבר על אופניו. אבל ממה שקראתי בין השיטין ראיתי לא למותר לבאר עמדותי בזה. קשה להעמיק בכל הלכה והלכה, ומצוות המעשיות היומיות הזמניות והמקריות דורשות פתרון במפגיע. ע"כ אנו מחמירים בספקות, ולפעמים סומכים על ספרים ידועים לנו לרבותינו המובהקים, וכמו כן אין לנו הלכה ברורה בהנידון, ובפרט שאין כאן מקום עיון בש"ס ופוסקים¹², ולכן אני מחמיר לקחת צ' ביו"ד ישר שלא ערער עליו אדם, וכן אני מיעץ לאחרים. ולעניין מכתבו, אין אני רגיל בחיפושים ובחקר קדמוניות, ואני מתנגד לדרך זו כי איננה בטוחה, וכמדומה לי שכל דבריו בזה ערבוביה, הספרדים עד זמן הב"י והאר"י היו כותבים יו"ד ישר כפי הרגיל בפי המסורה שיו"ד ישר הוא כנוסח הב"י. וההפוך בנוסח האר"י אף שמרן הב"י והאר"י היו ספרדים, ואין מי שקבע את שינוי היו"ד.

רבי והצדוקי

בדוגמה דלהלן נראה מקרה שבעניין הלכתי חשוב אירע מכשול לשלושה מגדולי הדור, בשל שלא השתמשו במה שכינה החזון איש 'חיפושים'. הגר"מ שטרנבוך בספרו

בכל מקצועות התורה. עכ"ד. הפירוש הזה בדברי החזון איש נתמך גם במכתבו המודפס בספר אז נדברו ח"ב, סי' ב: '...אין לנו לחזור ולמנות את כל האוסרין והמתירין, שהרי אין אנו יודעין את כל החכמים האוסרין והמתירין, ומחר ידפיסו עוד כת"י וישתנה הדבר, וכבר עמד על זה התומים שרבותינו שרוב תורתם אנו לומדים מפיהם עליהם אנו סומכין'. בספר ארחות איש, ירושלים תשמ"ט, עמ' רכה העתיקו קטע זה והשמיטו את המילים: 'ומלבד ... אין הרוב', ונמצא שחיברו את המלה 'ידוע' להמשך, ובמקום 'אין הרוב ידוע', יצא נוסח משובש: 'ידוע כי הרבה ...! ועוד, בס' קובץ אגרות ח"ב סי' נדפס קטע ממכתב החזון איש: 'יקרי שיחי', מנוי' וגמורה בסודם של רבותנו גדולי הדורות שלא להרשות לימודי חיצוניות לבני הישיבה בזמן שקידתם בתורה בהתלהבות נעורים... --- להלחם בזה מלחמת מצוה ---, אבל במכתב המקורי, שנדפס עכשיו בגניזת ושו"ת, חלק שלישי: אם כי מנוייה וגמורה בסודם --- בכל זאת ידעו שאין מן הנמנע שיהי' מקרה בודד מיעוטא דמיעוטא שאפשר לו לעכל את ההדקים שבחיצונות ושלא יזק באופן ממשי ---'. וקשה להבין מה הפחד שידעו את דברי החזון איש במדויק, ואולי ע"ז אמרו רבם דקרו: וראה גם חזון איש, זרעים, ליקוטים, סימן יא: ... מכת"י, מה שהשיב מרן זללה"ה בענין מה שהועתק בדמאי סי"ט ו"ז משבת סי' ל"ט סק"ד, וטרם נדפס: אחדשה"ט וש"ת באה"ר יקרתם הגיעני, הדברים הנדפסים אינם עוברים על ידי בשעת הדפסתם רק המלקט מסדרם ומצרפם וליקוט הזה נכתב כלפי אלה שעושים ...'.

12 ודומה לזה גם בשו"ת נודע ביהודה, מה"ת, או"ח סי' קצ"ה: אין לי נחת לדבר בדבר שאין לו עיקר בתלמוד, כי התלמוד הוא מקור לשאוב ממנו סברות וראיות, ובדבר שאין לו שורש אין למצוא ראיות וסברות שרשיות רק סברות כרסיות'. וכעין זה כתב בשו"ת פני יהושע ח"א או"ח סי' ב.

מועדים וזמנים ח"ח (ליקוטי הערות, תשמ"א, עמ' יג) הביא מכתבים שכתב לגאון הגרי"י קנייבסקי ('הסטיפלער'). במכתב א כתוב:

ועסקתי פעם בשאלה זו [אם מותר לבתי מלון להגיש אוכל למחללי שבת] הלכה למעשה וביקשתי חו"ד הגאון פאר הדור רבי יעקב קנייבסקי שליט"א, וקיבלתי ממנו כמה מכתבים בעניין זה, ולתועלת המעיין אעתיק כאן את המכתבים כהוייתן בלי שום שינוי, וראוי להזהיר שאף שדברי מרן הגאון שליט"א נכתבו אך ורק להעיר לבד ולא לפרסמם, מ"מ מובטחני שדבריו אלו יביאו תועלת לבירור הלכה זו.

ובמכתב ב, יום ד', פ' קרח התשכ"ג

לפא"מ כבוד הגאון הגדול כו' הגר"מ שטרנבוך שליט"א

אחדשכג"ת בכל הכבוד כיאות. הנני להודיע מקבלה ואילך מכתבו היקר, ולקחתי מועד לעיין קצת בהלכה זו... והצעתי ספקו דפא"מ בפני בני מהר"ח נ"י, ואמר דאת"ל יאסור לשתות ממגע עצמו א"כ אסור לישראל ליתן לו יין לשתות, והרי בגמרא חולין דף פ"ז נתן רבי לצדוקי כוס לשתות עיי"ש, וצדוקי הוא כופר בדברי חז"ל, ומבואר בתשו' הרשב"א ז"ל שהביא ב"י סי' קיט ביו"ד דמי שאינו מאמין בדחז"ל אוסר היין במגעו, ואולם בשו"ע או"ח סי' שפ"ח נפסק דצדוקי מבטל רשות, ומ"מ נראה לכאורה דאוסר יין במגעו [ועכ"פ לדעת הסוברין דהקראים אוסרים יין במגע ואע"פ שכך הורגלו בדרכי אבותיהן, א"כ ה"ה צדוקי]. עכ"ד הנעימים.

והנני דו"ש כבוד הדר"ג שליט"א המצפה לרחמי השי"ת ולגאולה שלמה בב"א. יעקב ישראל קנייבסקי

וכן הביא הר"מ שטרנבוך דברים אלו בספרו פסקי הגר"א ומנהגיו סי' קפ"א, בדיון על מי שמסדר קידושין לחתן מחלל שבת ר"ל, האם מותר לו לתת לחתן לשתות מן היין, שהלוא כאשר החתן יגע ביין ייאסר היין, ונמצא שהמקדש נתן לחתן דבר איסור, ועובר על 'לפני עוור'. והביא שם שהסטיפלער במכתבו אליז הביא בשם בנו הגר"ח ראייה מחולין פז במעשה של רבי והצדוקי שהזמינו לסעוד עמו ונתן לו יין כדי לזמן על הכוס, ונמצא שמותר להציע משקה למי שיאסור על עצמו בנגיעתו את המשקה. ואין בזה חשש של עבירה על לפני עוור לא תתן מכשול. בנו הגר"ר חיים חזר ודחה את הראייה ע"פ דברי החזו"א הידועים בחזו"א יו"ד סי' ב, שאלו שאינם מאמינים בתורה שבעל פה אינם נחשבים כופרים בתורה ואינם אלא כאנוסים, וכיוון שמדובר בצדוקי שאינו מאמין בתורה שבע"פ אינו אלא כתינוק שנשבה, ואינו אוסר היין.

וכל זה טעות. המילה 'צדוקי' שבדפוסים שלנו במסכת חולין הוא שיבוש שהוחדר לגמרא ע"י הצנזורה הנוצרית ששלחה ידה בספרינו וערכה בהם צנזורה, וזה נמצא רק בספרים שנדפסו במקומות שהיו תחת עול הצנזורה הנוצרית. הנוסח הנכון הוא 'מינא', כפי שהוא בכתבי היד של מסכת זו ובדפוסים הראשונים שלה שלא נפגעו ע"י הצנזורה הנוצרית, עיין ספר דקדוקי סופרים לחולין שם, ובאמת הכוונה לנוצרי, שבוודאי נחשב למי שפוסל את היין במגעו, וחזרה הראיה למקומה.

ובכלל צע"ג אם היו עדיין צדוקים בימי רבי, וגם מבחינה היסטורית ברור שהמדובר כאן הוא בנוצרי, וכך יוצא גם מרמזים נוספים במהלך הסוגייה, ראה להלן.

הערה זו הביא הרד"צ הילמן זצ"ל בשמי במאמרו 'צפונות' שנה א חוברת ד', תמוז תשמ"ט, עמ' סג, 'על פגעי הצנזורה שלא נודעו ברבים'. ואמר לי הרדצ"ה כי שאל על כך את ר' חיים והסכים להערת¹³.

הפירוש הזה שבנוצרי, וככל הנראה בנוצרי-יהודי, עסקינן, שהיו רבים כאלו בדורות הראשונים, וכל פירוש הסוגיא, מוכיח שאנו עוסקים בסוגיא זו בפולמוס אנטי נוצרי במובהק.

וז"ל הבבלי חולין פז, א:

גמ'. ת"ר: ושפך וכסה - מי ששפך יכסה. שחט ולא כיסה וראהו אחר מנין שחייב לכסות - שנאמר: ואומר לבני ישראל - אזהרה לכל בני ישראל. תניא אידך: ושפך וכסה - במה ששפך - בו יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהיו מצות בזויות עליו. תניא אידך: ושפך וכסה - מי ששפך הוא יכסנו. מעשה באחד ששחט וקדם חבירו וכסה, וחייבו רבן גמליאל ליתן לו עשרה זהובים. איבעיא להו: שכר מצוה, או שכר ברכה? למאי נפקא מינה - לברכת המזון, אי אמרת שכר מצוה - אחת היא, ואי אמרת שכר ברכה - הויין ארבעים, מאי? תא שמע, דא"ל ההוא צדוקי לרבי: מי שיצר הרים לא ברא רוח, ומי שברא רוח לא יצר הרים, דכתיב: כי הנה יוצר הרים ובורא רוח. אמר ליה: שוטה, שפיל לסיפיה דקרא - ה' צבאות שמו. אמר ליה: נקוט לי זימנא תלתא יומי ומהדרנא לך תיובתא. יתיב רבי תלת תעניתא. כי הוה קא בעי מיברך, אמרו ליה: צדוקי קאי אבבא, אמר: ויתנו בברותי רוש וגו', א"ל: רבי, מבשר טובות אני לך, לא מצא תשובה אויבך ונפל מן הגג ומת. אמר לו: רצונך שתסעוד אצלי? אמר לו: הן. לאחר שאכלו ושתו, א"ל: כוס של ברכה אתה שותה, או ארבעים זהובים אתה נוטל? אמר לו: כוס של ברכה אני שותה. יצתה בת קול ואמרה: כוס של ברכה שווה ארבעים זהובים.

13 הרד"צ הילמן, מפגעי הצנזורה שלא נודעו ברבים, צפונות, ד, עמ' סג.

אמר רבי יצחק: עדיין ישנה לאותה משפחה בין גדולי רומי, וקוראין אותה משפחת בר לויאנוס.

פירוש מעשה זה הוא על רקע היחסים עם הנוצרים (מהם ממוצא יהודי ומהם ממוצא שאינו יהודי), ועל פי זה ניתן להבין את עומק וחשיבות חילופי הדברים הללו, שהגיעו עד לידי התאבדות מצד אחד ותענית בתחילה וסעודת שמחה בסוף מצד רבי. בפסוק זה נתעסקו הרבה הנוצרים כבר באותן הימים, ובקשו להביא ראיה ממנו על משיח השקר שלהם. הם פירשו 'הרים' שבפסוק זה מלשון הריון, היינו שהיה מי שיצר הריון וברא 'רוח', אחד משלשת חלקי השילוש שהם מאמינים בו (האב, הבן ורוח).

גם הפסוק 'ויתנו בברותי ראש וגו' שהזכיר רבי יש לו משמעות רבה לעניין הוויכוח, כי בפסוק זה הם משתמשים בתיאור הסעודה האחרונה והוצאתו להורג של משיח השקר שלהם.

אף שלושת הימים שביקש רבי מהנוצרי להמתין לו יש להם משמעות, כי אחת מאמונות השקר של הנוצרים היא עניין תחייתו כביכול של משיחם לאחר שלושה ימים מהריגתו, ויציאתו לשוטט בעולם.

הנוצרי האחר שבא לרבי מכנה עצמו 'מבשר טובות', ויש פה שימוש שאינו רגיל כל כך בלשון חז"ל 'בשורה' שכידוע היא כינוי לתורת השקר שלהם. ויתכן גם שעניין הסעודה שאליה מזמין רבי את הנוצרי הטוב, ואף מכבדו ב'כוס של ברכה', מכון לאמונתם בדבר הסעודה האחרונה של משיח השקר שלהם בליל הפסח. והרי זה לעומת זה, תבוא הסעודה הזו לאחר התענית ותבטל את הסעודה ההיא¹⁴.

הגרי"ז מבריסק וענייני נוסח

דוגמה נוספת לחידוש מאיר עיניים ומתרץ קושי חמור בסוגיא נמצא בלימודו של הגאון הגרי"ז מבריסק, כפי שמספר הגרש"ש קרליץ¹⁵:

פעם אחת שאל מרן הגרי"ז זצ"ל על מה דאיתא ביומא (נד, ב) "במקדש ראשון מי הואי פרוכת", ומשמעות הגמרא דבמקדש ראשון לא היה פרוכת כלל אלא דלתות. והקשה מרן זצ"ל, איך יתכן שלא הייתה שם פרוכת מבדלת בין הקודש לקה"ק, הלא מקרא מלא דיבר הכתוב בפרשת תרומה "והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קדש הקדשים" (שמות כו, לג).

אחר שהקשה הרב זצ"ל את השאלה, פתח את הרמב"ם בהלכות בית

14 ועיין מ' בר אשר סיגל, 'שוטה שפיל לסיפיה דקרא', סידרא, לג תשפ"א, עמ' 37-63.

15 מובא בספר עמודי שש, עמ' 303 בפרק: בהיכלו של הרב מבריסק.

הבחירה (פ"ד ה"ב), שם מבואר שבבית ראשון, מלבד הכותל המבדיל בין הקודש וקדה"ק שהיה עוביו אמה, עשו גם פרוכת אחת, שנאמר והבדילה הפרוכת וגו', ובבית שני היו שתי פרוכות וביניהם רווח אמה, יעו"ש. אלא שהכסף משנה שם מפרש שמה שכתב הרמב"ם בסוף ההלכה שבמקדש ראשון הייתה פרוכת כוונתו למשכן, דאילו בבית ראשון לא הייתה פרוכת אלא כותל. אבל הגרי"ז זצ"ל אמר שנראה בדעת הרמב"ם שבאמת הייתה שם גם פרוכת מלבד הכותל, וכמו שכתוב בפסוק פרשת תרומה.

לאחר כמה ימים אמר הגרי"ז ששם לבו לפסוק בדברי הימים (ב, ג, יד) "ויעש את הפרוכת תכלת" וגו', הרי מפורש שהייתה פרוכת גם במקדש ראשון שעשה שלמה, ואם כן דברי הכסף משנה תמוהים מאוד.

והמשיך רבינו [רש"ש קרליץ] לספר, לאחר מכן הלכתי למכון הארי פישל שם מצאתי מהדורת ש"ס בנוסחא ישנה, ובדברי הגמרא ביומא (נד, ב) נמצאה שם גירסא שונה מן הגירסא שלפנינו: "במקדש ראשון פרוכות מי הוו", והיינו דקושיית הגמרא על המבואר שם במשנה שהיו שתי פרוכות, ועל זה מקשה הגמרא דבמקדש ראשון לא היו שתי פרוכות. ולפי זה נמצא שפרוכת אחת ודאי היתה גם במקדש ראשון, וכפי שהעיר הגרי"ז שכך משמעות דברי הרמב"ם.

עד כאן סיפור המעשה, ועתה אנסה לפענח את המסתורין שבמעשה.

את השאלה האם חזר המספר והודיע לגרי"ז על תגליתו, ומה הייתה תגובת הגרי"ז, לא נוכל להבהיר, כי סתם המספר ולא פירש. אך בגוף הדבר נ"ל שלא ראה הגרש"ש קרליץ זצ"ל שום מהדורת ש"ס ישנה, ואילו חיפש מהדורת ש"ס ישנה באותם ימים היה עליו לילך לספריה הלאומית, או לספריית שוקן, או אולי למכון התלמוד השלם או למכון גמרא שלמה של הרמ"מ כשר. ונראה שאחד מלומדי מכון הרי פישל, שמכירים את הספר 'דקדוקי סופרים' של הגרנ"ג רבינוביץ על הש"ס שנדפס החל משנת תרכ"ב, הראה לו את ההערה בספר זה למקום זה במסכת יומא דף נד ע"ב, וכך כתוב שם:

הפרוכת, וכ"ה בכ"י ב' ובפי' ר"א. ובאה"ת הפרוכת. ובד' הישנים הפרוכ' בקו על הכ"ף, ופסטו ליה בשיבוש בד' בנבנשתי פרוכת. ועי' בש"ד ד"ה במאי עסקינן. ואני מעתיק פי' רבי' אליקים, נראין, שבולטין בפרכת ונראית הבליטה מצד אחד בפרוכת. ואין נראין בגלוי שלא היו מגולין, עד שמגיעין לפרוכת (והיה נוסחאתו כנוסחת כ"י א"פ באות ז') שהיה כנגד הפתח שבפנים, שהרי לשערים היו פרוכות כדר' זירא לקמן, ולא תקשי לך הא דאמר לעיל במקדש ראשון מי הוו פרוכות, דכי פריך הכי וכו'.

מהציון לספר שיח יצחק ('ש"י' בהערה) להרב יצחק נונים ואיס, תקכ"ו ליומא שם, ששם דן בקושיא זו והציע מדעתו יישוב זה (!), משמע שהבין הגררנ"נ רבינוביץ את הקושי בסוגיא שנפתר ע"י בירור הנוסח הנכון, ואעפ"כ בהערותיו הסתפק ברמיזה בלבד כדרכו במקומות אחרים כגון אלו.

הגר"מ שטרנבוך ויסוד הלוח העברי

כיוון שהזכרנו את הגר"מ שטרנבוך שליט"א, יש להעיר על עניין נוסף ששייך לגדר חקר הקדמוניות. בשני מקומות בתשובותיו שבספר מועדים וזמנים, ח"ו, ר"ה סי' יד ושם סי' טו, ייחס הגאון הנ"ל את ייסוד הלוח העברי להלל הזקן נשיא הסנהדרין, ואף ציין זאת כהסבר לתוקפן ההלכתי של קביעות הלוח העברי. מכוח הסנהדרין, והוא טעות, לפי שמייסד הלוח העברי היה הלל השני שחי בימי אבבי ורבא, והיה אחרון הנשיאים שנשא בתואר הנשיא, ואחריו בטל התפקיד הזה וכמבואר ברז"ה בס' המאור ר"ה פ"א. והיה זה בשנת ד' אלפים קי"ט (359 למנינם).

החזון איש על 'חיפוש' שנסתר לדעתו מן העיון

פרופ' ר"ח אלבק, במאמרו 'בדיקת המקורות', בקובץ מזכרת לכב' הרי"א הרצוג, תשכ"ב, עמ' 384 ואילך, כתב: 'הצורך בבדיקת המקורות כבר הודגש על ידי הראשונים לפיכך קראו תגר על אלה המורים הלכה על פי פסקי הרמב"ם בלי לעיין במקורותיו (תשו' הרא"ש כלל ל"א סי' ט ובהקדמת כסף משנה לרמב"ם). הוא הדין למובאות בספרי הפוסקים, שמביאים פעמים הרבה תמצית הדברים של קודמיהם מתוך ספרים שהיו לנגד עיניהם, והבאים אחריהם מעתיקים או מפרשים אותם מבלי לבדוק במקורות'. יש שהספרים לא נדפסו בימיהם, ויש שאבדו ולא הגיעו גם לידינו ואי אפשר לנו לבדוקם, ויש שנדפסו ולא היו לפני המחברים, והוכרחו להשתמש בכלי שני במובא מהם בספרי זולתם. האחרונים (ספר יד מלאכי כללי שאר המחברים סי' מב, ואור החיים לר"ח מיכל). העירו על בעל מגן אברהם שבכמה

16 בעל דרישה ופרישה וסמ"ע כותב בהקדמתו לסמ"ע חושן משפט על בעל הלבושים שבהיותו ז"ל עמוס התלאות וכו' לא היה לו פנאי לחקור ולמצוא מוצא הדינים מהתלמוד והפוסקים, וכן שמעתי מפיו ז"ל שלא היה לפניו על הרוב כי אם ספר בית יוסף ומתוכו כתב טעמי הדינים ופירושים וכו', והוא ז"ל במקום אשר לא מצא בבית יוסף ביאור וטעם הוסיף טעמים מלבו, ונמשך מהם למד מן הלמד שאינה על פי הלכה. וגם מהאי טעמא הדינים שהוסיף מור"מ רמ"א בהגהותיו, כמה וכמה מהם אינם מובאים בבית יוסף וכו' ובעל הלבושים כתב עליהם לפעמים טעמים אשר לא כוונו עליהם בעלי אותם מחברים וכו'. גם מכח זה הקשה ותמה כמה פעמים על אותם דינים שהביא מור"ם, ואותה התמיה וקושיא היא לפי טעמו, ואילו ראה לפניו דברי המחברים היה נוח לו וכו'. ולהלן נראה שדבר שנצטער בו אותו צדיק נכשל בו לאונסו.

מקומות מספרו העתיק דברי פוסקים מתוך ספר כנסת הגדולה ולא ראה את הדברים במקורם. בהמשך המאמר הובאו כמה דוגמאות של הלכות שהובאו בפוסקים משמו של הרמ"ה, רבי מאיר הלוי ב"ר טודרוס אבולעפיה מספרו 'פרטי פרטין', וש אפשר לתקן את נוסחם המדויק מספרו שכונה ע"י המו"ל 'יד רמ"ה' שנדפס לראשונה למסכת ב"ב בשנת תקנ"א ולמסכת סנהדרין בשנת תקנ"ח (י"מ תא שמע¹⁷ הוכיח שהרמ"ה חיבר את ספרו כמעט לרוב מסכתות הש"ס אלא שהשאר אבד). מפרשי הטור כגון בעלי הב"ח והדרישה ופרישה מתקשים פעמים בהבנת דבריו לפי שלא ראו את המקור, אבל במקומות שדברי רמ"ה לקוחים מחידושו על בבא בתרא וסנהדרין שנדפסו כמאה וחמישים שנה לאחר פטירת המחברים הללו ימצא המעיין במקורם את כוונתם האמיתית.

את הדוגמא המובהקת והמיוחדת שלפנינו, במובאה שהביא הטור מדברי הרמ"ה, ושעניינה נתבאר רק ע"פ ספרו של הרמ"ה שמונח עתה לפנינו, לא הביא, אע"פ שזו עוררה דיונים ערים כבר בשנת תרצ"ב ע"י כמה מגדולי הדור, וכדלהלן.

העניין הוא בהלכה בענייני יחוס משפחה, ירושה ונאמנות ביחוס, שנפסקה בשו"ע חו"מ סי' רפ בדברי הרמ"א על פי דעתו של הרמ"ה כפי שהובאה בטור, ועל פי פירושו של הרמ"א לדעה זו. מרן המחבר לפי שהקשה על דעה זו (עי' ב"י שם) השמיט הלכה זו ולא הזכירה בשו"ע. לימים, לאחר שנתגלה ונדפס ספרו של הרמ"ה 'יד רמ"ה' למסכת בבא בתרא, נתברר מקור ההבאה שבטור, ונמצא שנפלה ט"ס בהעתקת הדברים בטור, ונחסרו בהבאה זו כמה משפטים. נמצא שפסק הרמ"א לכאורה אינו אמת. העירו על כך הרב מאיר בסין, בכתב העת 'כנסת ישראל' חוברת ז שיצאה לאור בוילנא תרצ"א סי' סח עמ' קב, והגר"ש שקאפ בספר שערי יושר שער ה פרק יא.

כנגדם כתב הגאון בעל החזון איש מאמר באותו כתב עת כנסת ישראל, חוברת ח, תרצ"ב, סי' עט, עמ' קיט¹⁸ (ושוב נקבעו הדברים בס' חזון איש, חו"מ, סי' טו), וטען בו כי דעת הרמ"ה היא דעת יחיד, ומה שחשב הרמ"א שהיא דעת הרמ"ה (ובאמת עובדה זו לכו"ע היא טעות) מצא בעל החזון"א מתוך דיוקים וקושיות בדברי התוספות (ב"ב מב, ב ד"ה שבח המגיע לכתפים) שדעתם כך כשיטת הרמ"א. הוא דייק בקושייתם על פירש"י, ונראה לו ש'דבריהן סתומים', ואי אפשר להבינם אלא אם כן נאמר שהתוספות בשיטה שחולקת על דעת הרמ"ה.

17 י"מ תא שמע, יצירתו הספרותית של רבי מאיר הלוי אבולעפיה, קרית ספר, שנה מג, תשכ"ח, עמ' 569-576; שם שנה מד, תשכ"ט, עמ' 429-435; שם, שנה מה, תשל"ל, עמ' 119-126.

18 וזה לשונו שם (והשווה לנוסח בחזו"א, חו"מ סי' טו): 'אם כי הגהת הגאון ר' מאיר באסין שליט"א בח"ו סי' סח בלשון הטור אמיתית, מ"מ עדיין יש לדון אי חלוקין עליו חבריו של הרמ"ה או לא...'

והוסיף עוד החזו"א שהרי"ף והרמב"ם ועוד ששתקו גם הם בדעה זו, ועוד שהעובדה שדעת הרמ"ה הובאה בטור אינה מחייבת שפסק כך להלכה, כי הטור דרכו לאסוף דעות שונות גם אם הוא אינו מסכים להם. ונמצא ש'הוראת הרמ"א אמיתית', כסיום דבריו שם.

הרי לפנינו מקרה שטופל, נחקר ונתברר בשיטת ה'חיפושים', ונפתרה בעיה הלכתית על פי בירור מקור ההבאה והטעות בציטוטה לדעת הרב בסין והגר"ש שקופ, ומקרה זה מתהפך ע"י החזון איש לאחר עיון עמוק מצד אחד לצד שני, וזאת אע"פ שחכמי הדורות עד הנה, מרן מחבר השו"ע, הרמ"א, נו"כ השו"ע, הגר"א, נתה"מ, ועוד, לא ראו ולא הבינו שיש דעה כזו בתוספות!

סיכום

מסקנה מכל האמור, שהדרך הטובה והבטוחה מכל הדרכים והשיטות היא להשתמש בכל הכלים שמועילים ומסייעים לברר את האמת, ואין מגמתנו אלא בירורי הדברים לאמיתם בכל דרך שהיא. וכן יוצא משיטתו של הגרש"ז מלאדי בעל התניא והשו"ע במה שקרא 'הלכתא בטעמא', גם עיון מופלג, גם בקיאות מופלגת וגם ידיעת שאר חוכמות הנחוצות לבירור ההלכה¹⁹. מאידך יש להתרחק ולהרחיק ככל האפשר זיופים וסילופים גם בעיון וגם בפרשנות, גם בבקיאות וגם בבירורי המציאות, והי"ת יעזרנו על דבר כבוד שמו.

19 עי' 'המעין' גיל' 243 [תשרי תשפ"ג עמ' 119 ואילך] על דרכו בזה, ובמקורות שהובאו שם. ועיין עוד מ"ש הרא"ש רוזנטל במאמרו 'המורה' על דרכי לימודו של הפרופ' הגר"ש ליברמן ז"ל, בפרוסידנגס של האקדמיה היהודית אמריקאית, תשכ"ג, עמ' 1 ואילך.



האמנם נטה רס"ג מן האמת בעניין הלוח? תגובה להשגה

פתיחה

התפיסה המוקובלת עד רס"ג

אם בקשת ליחנק

ראב"מ אפיקורוס?

במה עזרה לרס"ג טענת בלעדיות החשבון להבנת הרמב"ם ורה"ג?

"אחרים" - משענת קנה רצוץ.

ראיית ר"ח מהירושלמי בריש מגילה

"שמא יחזור הדבר לקלולו"

"המאורע הדרמטי"

השערה מעניינת שאינה נכונה

* * *

תגובה לתגובה מאת הרב יעקב ברגמן

א. פתיחה

אני מודה לרב יעקב ברגמן שליט"א (להלן: "המחבר") על שטרך לעבור בעיון על מאמרי¹ וסיכם בבהירות כמה מחלקיו. מאמרו תורם הרבה לסוגיה מיוחדת זו, שעדיין נעדרת מ"הרייד"². הישיבת³. אולם נקודת המחלוקת העיקרית בין ר' אהרן בן מאיר (ראב"מ) לרס"ג, נעלמה ממאמרו החשוב. הבסיס למחלוקת המעשית הוא שלדעת ראב"מ, עצם החשבון של רס"ג איננו נכון. שכן איננו מוסיף את **תרמ"ב** החלקים למולד זקן וגרורותיו, בעוד שזה דווקא עיקר מחלוקתם. ה"בלעדיות של החשבון" בדעת רס"ג היא תוצאה נגזרת של ראיה מוקדמת של הירח בקהיר לפני ר"ה ד'תרפ"ג, תצפית שהתאימה רק לשיטת ראב"מ שהקדים את ר"ה ד'תרפ"ג, וסותרת בעליל את שיטת רס"ג³.

1 מ' הלפרין, **למה נטה רס"ג מהאמת לדעת רה"ג והרמב"ם?**, יודעי בינה ה, עמ' 40-75 (מרחשון תשע"א); רפואה מציאות והלכה ח"ב, מהד' ביקורת תשפ"ג, סימן לח.

2 כך אמר לי ראש ישיבת חברון, הגרמ"מ פרבשטיין שליט"א, בשנת תשע"א, אחרי שעיין במאמרי הנדון.

3 על סיבה אפשרית לויתור של רס"ג על תרמ"ב חלקים בעיקר המולד (בעת המעבר משנה המתחילה בניסן לשנה המתחילה בתשרי), ראו מה שכתב הגאון רבי יונה מרצבך זצ"ל, מראשי ישיבת קול תורה: עוד על המחלוקת בין רס"ג ובן מאיר, **סיני** שנה שמינית, כרך טז, כסלו-אייר תש"ה, חוב' ז-יב, עמ' רלז-רמא; נשנה בספר 'עלה יונה' (מהדורה שנייה: הוצאת פלדהיים, ירושלים-ב"ב, תשמ"ט). ועי' ר"ה, יב, א, רש"י ד"ה ולתקופה, כי לדעת חכמי ישראל **עיקר המולד**

ב. התפיסה המקובלת עד רס"ג

בפרק א, כתב המחבר:

ואולם, למרבה ההפתעה, תפיסה זו אשר כיום מקובלת כמושכל פשוט בפי כל בר בי רב דחד יומא, המחלקת את תוקפם של סדרי הלוח והמועדות לשתי תקופות מחולקות זו מזו באופן מוחלט, והנותנת את זכות הבכורה ההחלטית לקידוש על פי ראיית הירח, **כלל לא היתה דעה שלטת בקרב חכמי ישראל שבתקופת הגאונים**. (ההדגשה שלי. מ"ה)

דומני כי קביעה מפתיעה זו, היא קביעה מוטעית, או לכל הפחות דורשת הוכחה.

שכן **לפני** רס"ג בתקופת פולמוס הלוח, לא מצינו שיטה אחרת בתקופת הגאונים או לפנייה, שמזדהה עם "בלעדיות החשבון". גם על שיטת רס"ג, שהיא נשוא הדיון, כבר כתב הרמב"ם (בפיה"מ, ר"ה ב, ז) שלדעתו רס"ג עצמו לא האמין בכך, "אלא היתה מטרתו בדבר זה לנגח את יריבו באיזו צורה שתהיה שלא בצדק או בצדק כיון שלא מצא מפלט מלחץ הוכוח". וגם רב האי גאון כתב⁴ "כי זה שאמרתם שכתב רבינו סעדיה גאון פיומי ז"ל, קנה הוא שדחה בו את אפיקורוס⁵..." ואילו היתה שיטה קדומה כזו, לא היו רה"ג ורמב"ם מתבטאים כפי שהתבטאו.

כך שהטענה כי שיטת רס"ג היתה דעה שלטת או שהיתה דעה משמעותית בתקופת הגאונים, נראה שאיננה נכונה.

ג. "אם בקשת ליחנק"

בתחילת פרק ב כתב המחבר:

"לענ"ד קשה מאד מאד לקבל **השערה** זו"

ומייד אחר כך הוא תוקף שם את הדיון בסברת "אם בקשת להחנק" וכו'.

לא הבנתי, כי לא צויין מהי "השערה זו".

אם כוונתו להשערה שרס"ג עצמו לא האמין בטענתו על בלעדיות החשבון, הרי זו אינה השערה של הרב הלפרין אלא קביעה של רה"ג ושל רמב"ם. הרב הלפרין

⁴ **הוא בניסן**, והוא ד' ט' לפני הוספת רס"ג לעיקר העיבור (מולד אדם בחודש תשרי) תרמ"ב חלקים. ואכמ"ל.

⁵ "אמנם דברי רה"ג שם אמורים על שיטתו המחודשת של רס"ג שיו"ט שני של גלויות מחויב מעיקר הדין ולא מחמת ספק, ברם, לא מסתבר כלל להפריד בין הדבקים, ונראה שגם הרמב"ם כיוון לבר פלוגתא זה." לשון המחבר בפרק ב, פסקה ד, של מאמרו הנדון.

⁵ ראה מש"כ בהערה ג, להלן.

במאמרו רק ניסה ללמד זכות על רס"ג לפי הבנת הרמב"ם ורה"ג, אחרי שהאכיל את ישראל חמץ בפסח וכן ביום הכיפורים. עיי"ש. אפשר לקבל לימוד זכות זה ואפשר לדחותו, אך גם דחייתו איננה משנה את קביעתם של רה"ג ורמב"ם על דעת רס"ג האמיתית.

נכון שאחרי רס"ג היו ראשונים שקבלו את דעתו כאמיתית, ר"ח רבנו בחיי ועוד, אך לא מצינו דעה כזו לפני רס"ג. על טענת מיעוט תפקידו של רס"ג בפולמוס הלוח (של פרופ' יששכר שטרן) בטרם מונה ל"גאון", יש להעיר הרבה. עיון במכתבי הגניזה מראה שהיא שגויה לחלוטין. אך אכמ"ל.

ד. ראב"ם אפיקורוס?

המחבר היה מוכן להסכים שדברי הרמב"ם בפיה"מ כוונו כנגד רס"ג, אך התקשה, בלשון המעטה, לקבל שזו היתה גם כוונת רה"ג. וכך כתב בפרק ב, פסקה ד:

ההשערה של הרב הלפרין, שבן מחלוקתו של רס"ג אשר אותו הוא בא לדחות בשיטה זו, הוא רבי אהרן בר מאיר גאון הישיבה הארצישראלית, מוכחשת מדבריו של רב האי גאון הנזכרים: 'כך ראינו כי זה שאמרתם שכתב רבינו סעדיה ז"ל קנה הוא שדחה את אפיקורוס', וחלילה לחשוב שבן מאיר הוא האפיקורוס.

לצערי נראה כי המחבר לא עיין במאמרי הנ"ל, או עיין ושכח. שכן התייחסתי במאמרי שם בסוף פרק ה, בדיוק לנקודה זו:

עדיין ראוי לדון בכינוי 'אפיקורוס' בדברי רב האי גאון "כי זה שאמרתם שכתב רבינו סעדיה גאון פיומי ז"ל, קנה הוא שדחה בו את אפיקורוס", כינוי שלפי האמור למעלה מתייחס לר' אהרן בן מאיר גאון. הרי ברור לכל כי ראב"ם ג, אף שהיה בר פלוגתא קשה לרס"ג ולגאוני בבל בפולמוס הלוח, בודאי לא היה מין או כופר ח"ו. אכן דברי רה"ג מתבארים בפשיטות כשבדקים את הגדרת חז"ל למונח אפיקורוס. במסכת סנהדרין צט, ב, מבארים חז"ל את פירוש המילה אפיקורוס שבמשנה: "רבי ורבי חנינא אמרי תרוייהו: זה המבזה תלמיד חכם." מאחר ולצערנו שפת האיגרות בפולמוס הלוח לא שמרה על כבודם של המעורבים⁶, אין להתפלא על הצמדת הכינוי הקשה כלפי מי שלדעת גאוני

6 על הירושלמי שהביא ר"ח בשבת קטו, ראה להלן הערה ז'. על שיטת אחרים ראה להלן הערה ו', ובמ' הלפרין, "אותה השנה נתקלקלה" - ביאור פשוט להסבר תמוה בירושלמי ולקביעה תמוהה של 'אחרים'. המעיין, ניסן תשפ"ד, עמ' 4-8.

7 ראב"ם למשל, כתב בין היתר על רס"ג וסיעתו "והמתחבר עליהם סעיד בן יוסף אל דלאצי, אשר הוא דומה להם והם דומים לו... כי פירוש אלף אינם מכירים, ק"ו מכניסים עצמם במה

בבל פגע בכבודם של גאוני הדור. מסתבר כי לשון קשה באיגרות ראב"מ עמדה לנגד עיני רב האי גאון בהצמידו את הכינוי 'אפיקורוס' לכותב האגרות מא"י.

ה. במה עזרה לרס"ג טענת בלעדיות החשבון להבנת הרמב"ם ורה"ג?

בסוף פרק ג, כתב המחבר:

לאור הצגת הדברים האלו, קל להיווכח, שסברתו של רב סעדיה לבטל את הקישור בין תוקף הלוח לראיית הירח, איננה שייכת כלל לפולמוסו שעם רבי אהרן בן מאיר ביחס לתלותם של קהילות הגולה בסנהדרין שבארץ ישראל, אלא למלחמתו הנודעת באמונת הקראים, ובכתבי הפולמוס וההגנה שלו על ההלכה הרבנית.

לענ"ד טעה כאן המחבר בתרתי:

חדא: הוכחתי במאמרי (ביודעי בינה) שטענת רס"ג ל"בלעדיות החשבון" עזרה לו מאד בהרגעת תלמידיו במצרים שראיית הירח המוקדמת הוכיחה להם את נכונות חשבוננו של ראב"מ. כך שהיא שייכת ושייכת.

תרתי: המחבר לא טרח לענות על השאלה הבסיסית: כנגד איזו טענה קראית עונה הנחת בלעדיות החשבון. כך שבהעדר טענה קראית כזו, כאשר מצד אחד יש לנו הסבר מובן כיצד עזרה טענת בלעדיות החשבון בפולמוס הלוח עם ראב"מ, ומצד שני אין לנו שום הסבר כיצד עזרה טענה זו בפולמוס עם הקראים - הבחירה פשוטה.

ו. "אחרים" - משענת קנה רצוץ

בתחילת פרק ד, "מצא" המחבר תמיכה תנאית בטענת בלעדיות החשבון:

מבואר בגמ' שלפי שיטת קביעת הלוח של 'אחרים', אין שום צורך בעדות ובראייה בשביל לקבוע את סדר הלוח העברי, וזו היא הרי דעתו של הרס"ג, אם כן קודם כל עלה בידינו שאי אפשר לדבר על שיטתו כנסתרת סתירה גמורה מן התלמוד, מאחר שהובאה השיטה הזו בגמ' ולא נדחתה דחייה גמורה, הרי תמיד יוכל הרס"ג להיתלות באותו אילן גדול ולומר קים לי כאחרים.

כידוע, דעת אחרים מוקשה מאד, ואפילו מופרכת לכאורה, כמבואר בראשונים, עד כדי הקביעה שאחרים, ר"מ, לא הכיר את חשבון קביעת הלוח, בעוד שאין צורך

שלא הנחילם חי העולמים, ולא הרשם להזכיר בפה". ואלו מן הביטויים הקלים יחסית באיגרות הפולמוס.

בבקיאות בחשבון אלא בתצפית של שלש שנים כדי להיווכח במופרכותה (בשיטת 'אחרים', נסוג ראש השנה ביותר משליש יום, כל שנה!).

והנה, כבר כתב הרמב"ם במורה⁸ כי בכל מקום בו אפשר לפרש את דברי חז"ל באופן שהם מתאימים "למציאות אשר התבאר מציאותו במופת - הוא יותר ראוי, באדם המעולה המודה על האמת, לעשותו".

ע"פ דרישה זו של הרמב"ם, פירשתי את דברי ר"מ כך שקביעתו מעולם לא נועדה להחליף את קידוש החודש על פי הראיה, אלא רק להוות תחליף חישובי זמני לתקופות קטסטרופה, כמו למשל שנות מרד בר כוכבא שהיה בימיו. אף מצאתי לכך תמיכה חזקה בירושלמי עמ"ס ר"ה. יעו"י"ש⁹. וא"כ פשוט שאין כאן ראיה לקדמות טענת בלעדיות החשבון.

ז. ראיית ר"ח מהירושלמי בריש מגילה

בפרק ד, הביא המחבר את דברי ר"ח, שלמד בירושלמי כדעת רס"ג.

וכבר הראה רבנו חננאל בפירושו למסכת שבת דף קטו, שיסודה של טענת רס"ג הוא בירושלמי מסכת מגילה פ"א ה"ב, וז"ל של רבנו חננאל שם: 'וגרסינן בירושלמי בתחילת מגילה, א"ר יוסי לית כאן חל להיות בשני חל להיות בשבת, דאם חל י"ד בשני, צומא רבא בחד בשבא, ואם חל בשבת, צומא רבא בעירובתא, שמעינן מינה דאע"ג דסתם משנה היא, דחוויה היא ומשנת יחיד היא ולא דסמכא היא, וכן כל משנה והלכה שהיא כיוצא בה, וכולן בדו ואדו בה תלוין, שהלכה למשה מסיני שלא לקבוע יו"כ סמוך לשבת בין מלפניה בין לאחריה'

אכן הר"ח עמ"ס שבת מפרש את הירושלמי במגילה לשיטתו כדעת רס"ג. אך ראה בפסקי רי"ד שם, ובקרבן העדה על הירושלמי שם, ולפירושם אין שום ראיה מהירושלמי.

יתר על כן. מכך שהירושלמי לא כתב "לית כאן חל ברביעי, דא"כ מיקלע יום ערבה בשבת" (קושית פסקי רי"ד וראבי"ה¹⁰) מוכח דווקא שלא כדעת רס"ג.

8 מורה נבוכים, חלק ג סוף פרק יד (תרגום רשב"י אבן תיבון).

9 מ' הלפרין, "אותה השנה נתקלקלה" - ביאור פשוט להסבר תמוה בירושלמי ולקביעה תמוהה של 'אחרים'. המעין, ניסן תשפ"ד, עמ' 4-8; רפואה מציאות והלכה ח"ב, מהד' ביקורת תשפ"ג, סימן מ.

10 הובא בספר עלי תמר על הירושלמי מגילה פ"א ה"ב.

ה. "שמא יחזור הדבר לקולו"

בפרק ה ניסה המחבר להוכיח את שיטתו ממסכת ביצה:

הגמ' בביצה (שם) שואלת מה טעם לא בטלה תקנת יום טוב שני של גלויות 'השתא דידיעין בקביעא דירחא', והתשובה איננה 'שמא יחזור הדבר לתיקונו', ויקדשו על פי הראייה, אלא באופן די מפתיע דווקא להיפך: 'שמא יחזור הדבר לקולו'.

לענ"ד הפירוש שם פשוט: לקלולו פירושו לאי הידיעה מתי קדשו ב"ד את החודש. ואם כן - לק"מ.

ט. "המאורע הדרמטי"

בהמשך פרק ה, שם, טען המחבר טענה מעניינת:

המאורע הדרמטי של ביטול הקידוש על פי ראייה, מתקנת הלל הנשיא בזמנם של אביי ורבא, לא נזכר בתלמוד.

מכאן התכוון המחבר להוכיח כי מאורע כזה כלל לא התרחש.

לענ"ד זו טענה חלשה מאד, בלשון המעטה, כי לגבי חכמי בבל זה לא היה מאורע דרמטי. שהרי לחכמי בבל לא היה שום נפק"מ אם בי"ד בא"י קדשו ע"פ החשבון או ע"פ הראיה, כל עוד הקביעה נעשתה רק ע"י חכמי א"י, כשרק תוצאות הקביעה נמסרו לחכמי בבל (עד קרוב לימי רס"ג).

י. השערה מעניינת שלענ"ד אינה נכונה

בסיום דבריו, הציע המחבר כי חשבון הלוח שבמקורו הוא הלל"מ, נשכח בימי התנאים, וקידוש החודש ע"פ הראיה נועד לשחזר בעזרת ראיית העדים את החשבון שנשכח. זו השערה מעניינת ומחודשת, אך להערכתך איננה נכונה.

* * *

תגובה לתגובה מאת הרב יעקב ברגמן

יישר כוחו של כבוד הרב הלפרין שליט"א על שהואיל לעבור ולהעיר על מאמרי. דומה שהמחלוקת בינינו הוצגה בבהירות. ומכל מקום, כדי לחדד את התזה שהצגתי במאמר, אציג את משנתי על סדר רוב ההשגות שהשיג הרב הלפרין כנגדי לפי סדר פרקי מאמרו דלעיל.

- א. כמובן, עיסוק במחלוקת זו שנפלה בין רס"ג לראב"מ לפני כ-1100 שנים נעדר ממאמרי, הואיל ולפי מה שהצגתי לענ"ד שיטת רס"ג בקדמות החשבון לא נולדה ככלי לניצוח בוויכוח זה.
- ב. כשכתבתי שהתפיסה המקובלת כיום, זו המחלקת את תולדות לוח השנה העברי לשתי תקופות נבדלות זו מזו במהותן לחלוטין, 'כלל לא הייתה דעה שלטת בקרב חכמי ישראל שבתקופת הגאונים', עיקר כוונתי לא הייתה דווקא לסברת רס"ג.
- אמת, לענ"ד מהלכים רבים היו בדורות ההם גם לשיטת רס"ג, ומכל מקום עיקר כוונתי לא היה אלא לומר שמדבריו של רב האי גאון במקומות שונים אנו למדים על שיטתו בקדמות הלוח ותוקפו שהיא עניין שלכחילה. רב האי כתב ש'ברירת המחדל' של הלוח היא חשבון הלוח שלנו, אלא שלסנהדרין יש כח להתערב ככל שתחפוץ ולהנהיג את סדרי הלוח על פי הראייה. וכל זה שלא כפי שלימד הרמב"ם, שחשבון הלוח הינו הלכה למצב בדיעבד, בזמן שאין הסנהדרין קיימת (ולכאורה הדברים נכונים גם לדברי הרב הלפרין, שהרי בעיקר חידושו של רס"ג שהוא קדמות חשבון הלוח שלנו כהלכה למשה מסיני נכרך אחריו גם רב האי גאון).
- ג. לא טענתי מעולם שאין לקבל את דברי הקדמונים שהעידו שרס"ג דחה בקנה את בן מחלוקתו. טענתי הייתה שקשה לקבל שכל שיטתו של רס"ג מעיקרה, ובאופן טוטאלי שכזה, לא נולדה ולא באה לעולם אלא לצורך שכזה. מגמת הדברים הייתה להשיג על השערה כזו.
- ה. אחזור שוב בקצרה. לפי השערת רס"ג האמין שיש אמת הלכתית בחשבון הלוח, והדורות שקידשו על פי הראייה שאפו גם כן לכונן לוח על פי החשבון, אלא שלא ידעוהו. כאשר הקראים ערערו על תוקף חשבון הלוח וקדשו את החודשים באופן די דומה למה שעשו חז"ל בשעתם, היווה טיעון זה לחץ גדול על עמדת רס"ג, שלא היה יכול כמו הרמב"ם לטעון כנגדם ש'הצדק עמכם' בזמן שיש סנהדרין, ולא בזמן שאינה נוהגת.
- ו. תימה בעיניי, התמיהה הזו על שיטת 'אחרים' היא ממש תמיהתה של הגמרא במסכת ערכין דף ט, שקובעת שאף לדברי אחרים אורך שנת חמה איננו 360 יום. אני בדבריי כלל לא באתי לטפל בשיטת 'אחרים' עצמה, אלא לסייע את שיטת רס"ג מדברים מפורשים שהגמרא לימדה אותנו בשיטתם 'דלא בעינן מצווה לקדש על פי הראייה', הא ותו לא.
- ז. עיקר הסיוע מדברי הירושלמי ריש מגילה היה להראות את צורת הטיפול של רס"ג במשניות המכחישות את שיטתו, וכן להוכיח שלמרבית ההפתעה מוצא ושורש שיטתו של רס"ג מקורה דווקא בחכמי ארץ ישראל.

- ח. מכיוון שדבריי נועדו להצגת שיטת רס"ג ולא להכרחתה, לא נמנעתי מלהביא סייעתא זו, הואיל ונדמה שרב אביתר באיגרתו כך למדה, שהרי כתב: **'ודקא קשיא לך, לא קשיא, האי דקא עביד הכי שמדא הוא, ונמנו רבותינו לשנות המנהג כדי לבטל השמד, אבל בצינעה על פי החשבון היו עושין כמנהגם הראשון מאדם הראשון'**, והרי עניין השמד בנושא קיום המועדות נזכר בעיקר בסוגיא בביצה שם **'דזמנין דגזרו שמדא ואתי לאקלולי'** (בדפוסים שלפנינו במקום 'שמדא' הגירסא היא 'המלכות', אולם בכת"י הגירסא היא 'שמדא'). מקוצר המצע לא הארכתי בפרט זה, וכמובן שצודק בהחלט הרב הלפרין שבנקל אפשר לבאר לשון זו באופן אחר.
- ט. כוונתי לא הייתה שמאורע כזה לא התרחש, אלא שהוא לא היה דרמטי! ישנן עדויות רבות שהמעבר מקידוש על פי ראייה לחשבון היה תהליך מתמשך, ולא מאורע דרמטי של שינוי דרסטי כפי הצגת הדברים המקובלת אצל הלומדים.
- י. רק כדי לחדד את הדברים, ההשערה לא נועדה להיות מכוונת כלפי המציאות אליבא דאמת, אלא כלפי מה שסבר רס"ג בנושא זה, ומה הייתה האינטואיציה שהניעה אותו בכל שיטתו.
- ואחתום שוב בהערכה רבה לרב הלפרין שליט"א על שהואיל להעיר על הדברים שכתבתי, והבוחר יבחר.

הגיליון מוקדש לעילוי נשמת הרבנית

עדינה ע"ה

אשת חבר למורנו הרב משה גנץ שליט"א
שאצילותה האירה במשך שנים רבות
את קריית החינוך שעלבים

הייתה דמות חינוכית נערצת לתלמידותיה
והשראה לרבניות ולאברכיות הישיבה

זכתה להקים עם בעלה שליט"א דור ישרים מבורך
עלתה לעולם שכולו טוב בשבת קודש כ"ד שבט תשפ"ה

תנצב"ה



"וְכֹפֵף אֶת יָצְרָנוּ" או "וְכַפֵּה" - ביאור שיטת רש"י הנאו ודחיית טענות משיגי¹

א. כתב ר' זלמן הנאו ב'שערי תפלה' (סימן לא):

וכפה את יצרנו. כצ"ל. ובכל הנוסחאות מצאתי וכוף את יצרנו בחו"ל הכ"ף, וא"כ הוא מגזרת כפולים, בפלס 'סוב דמה לך דודי' (שיר השירים ב, יז). אמנם שורש זה פועל עומד הוא בגזרה זו כמו 'כפף נפשי' (תהילים נז, ז), 'הלכוף כאגמונו ראשו' (ישעיהו נח, ה), 'אכף לאלהי מרום' (מיכה ו, ו), ובנדון דידן פועל יוצא הוא. לכך אומר אני, נכון לומר וכפה, הוא"ו בשור"ק והכ"ף בשו"א והפ"א בצירי וה"א בסוף, כי בגזרת נחי למ"ד ה"א פועל יוצא הוא, כמו 'מתן בסתר יכפה אף' (משלי כא, יד), וכן בדברי רז"ל 'כופין אותו על מידת סדום' מגזרת נחי למ"ד ה"א. וכל זה ברור ונכון, ואין לספק בו.

ב. על דברי רז"ה הנ"ל, כתב העיב"ץ בספרו לוח ארש (אות כב):

וכוף. כן הוא בכל הספרים אשר באו לידינו, והוא האמת הגמור. ולשון רגיל הוא בדברי רבותינו ז"ל, כמו בגמרא דמסכת זבחים (כט, א) כוף אזניך לשמוע, ואל תאבה ואל תשמע... ולשינויו [= של רז"ה] אל תישע, כי טח מראות עיניו השע. ובזה אין ספק שהוא מהכפולים ופועל יוצא בגזרה זו (עיין בשרשי קמחי שורש כפף) כמו בכל חבריו בעלי הכפל, סובו ציון (תהילים מח, יג), סובי עיר (ישעיה כג, טז), גול על ה' דרכך (תהילים לז, ה), וכן בזו הגזרה הלכוף כאגמונו ראשו (ישעיה נח, ה), כי הלכוף ודאי פועל יוצא לראשו שהוא הפעול. ומה עניין כפייה (כדעת בעל שערי תפלה עיין עליו) לכאן, שלשון כפייה עניינו ההכרח על דבר לעשותו על כורחו, כמובן ממנו בכל מקום. ולא יתכן בכאן, שאין אנו מבקשין כי אם הכנעת היצר וכפייתו, שהכפייה תיפול על בעל המעשה הפועל בעצם באמת, שתאמר לכופו לעשות כך וכך נגד רצונו. משא"כ היצר שאינו פועל המעשה הנדרש או הנמנע באמת, כי אם

1 בהמשך למאמרי הקודמים ב'המעין' (תמוז תשע"ז גיל' 222, טבת תשע"ט גיל' 230, ותמוז תשפ"א גיל' 240) וב'אור ישראל' (גיליון עט וגיליון פ) בעניין ההשגות על המדקדק רבי שלמה זלמן כ"ץ הנאו (הענא) ז"ל, בהם הוכחתי שרז"ה צודק בדרך כלל בעניינים שבהם השיגו עליו, אביא כאן עוד עניין (מתוך רבים שעמי) שבו השיגו על ר' שלמה זלמן הנאו, ואוכיח שהמשיגים לא ירדו לסוף דעתו ושאחר בקשת מחילת כ"ת דבריהם דחויים.

בבחינת היותו סיבה מעוררת. לנטות האדם אחרי שרירות לבו ומחשבותיו הרעות, שאיננה פעולה בעצם, לא ישוייך לה מאמר הכפייה כלל. והרי אין אנו צריכין למעשיו, אך העדרו וביטולו שהיא הכפייה וההכנעה זהו המבוקש, לא מציאותו שאליו תצטרך הכפייה, כי אין לכפות הבלתי נמצא ומציאותו אינה מתבקשת מאתנו... ומה שהביא המגיה הנזכר מלשון חז"ל כופין אותו, לא ידעתי הלנו אם לצרינו, שמילת כופין ודאי היא מנחי ה"א מעניין כפייה, אבל מי יכוף אותו לומר שהוא העניין הנרצה כאן, הלבבבור זה יאמר שלא ימצא בדבריהם פועל יוצא מלשון כפייה. וגרם לו זה מיעוט ידיעתו בדברי רבותינו ז"ל, אבל לא יסופק בו מי שרגיל ובקי בלשונם כאשר הראיתך בעיניך. אלא שאני תמה מאוד. איך טעה כל כך בלשון מקרא שהיא אומנותו. ואיך לא הבין שגזרה זו מהפעלים היוצאים. שאם לא כן לא יצדק בו הפעול. והרי הוא אומר ה' זוקף כפופים.... וכן תקנו חז"ל בברכת השחר. ולא ימצא בכתוב פעול בכל הפעלים העומדים. עם שימצא בלשון חז"ל. ודוק.

ג. ור' מרדכי דיסלדארף ב'קונטרס השגות' (אות כא) כתב על דברי רז"ה הנ"ל:

בסי' לא שוב נשא לבו לשבש כל הספרים ולומר וכפה את יצרנו. מפני שתפס במושלם כי כוף שהוא משרש כפף לעולם פעל עומד כמו כפף נפשי. ונעלם ממנו מ"ש הרד"ק בשרש כפף וז"ל כפף נפשי פעל עומד וכו' או יהיה פעל יוצא ופירושו כל א' מהם כפף נפשי עכ"ל. (ובמיכה ו') בפסוק אֶכְפֹּף לְאַלְקֵי מְרוֹם כְּתָב אֶכְפֹּף מִשְׁרַשׁ כֶּכֶף וְהוּא מִבְּנֵינִי נִפְעַל עכ"ל. וידוע בפעל עומד לא שייך נפעל. ובלא"ה אין דבריו כדאים לשבש כל ספרים ישנים כי הרבה כמוהו נמצאו במקרא מן הפעלים העומדים פעמים יוצאים.

ד. ור' ראובן גריסהאבער ב'עבותות אהבה' (מכסה התיבה, אות ב) כתב על דברי רז"ה הנ"ל:

ומי שמע כזאת לשבש תיבה שלימה שהיא בכל הספרים והיא וכוף את יצרנו בעבור שיקשה לו היות לשון כפייה פעל עומד ומה בכך והלא הוא וכל המדקדקים אמרו שנמצאו שרשים רבים פעם עומדים ופעם יוצאים ופעם לא יוצאים ולא עומדים, ולא עוד אלא שהביא ראיה מפסוקים שכולם יוצאים "כפף נפשי" (תהלים נו, ז) יוצא עיין רש"י והאבעז"ל, "הלכוך כאגמון ראשו" (ישעי' נח, ה) גם הוא יוצא ומוסב על ענות אדם נפשו, "אכף לאלהי מרום" (מיכה ו) מבנין נפעל והוא יוצא מפועל וודאי, ומי שאינו מבין בשיחת חולין של ת"ח יעיז פניו לשלוח יד במכתב אנשי כ"ה, הלא תראה שלשון כפייה

בכל מקום להכריח את המסרב בדבר שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ומי בכל מעשה ידיו ית' יסרב כנגדו עד שיצטרך כפייה, אבל לשון כפייה הוא לשון הכנעת השפלת המתגאה והמתגבר וכמאמרם ז"ל (קידושין ל:): "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזרו" וכו' והיינו וכוף את יצרנו הכניעה והשפילה. וכאלו השגגות הנעשים כזדונות כי זדון לבו השיאו נמצאו רבות במחברת שערי תפלה...

סיכום ההשגות:

- א - "הלכוף כאגמון ראשו", שממנו הוכיח רז"ה ש'כוף' פעל עומד הוא, בוודאי פעל יוצא הוא, היפך דבריו, וכמו כן 'וכוף את יצרנו'.
- ב - לשון חז"ל 'כוף אזניך לשמוע' אין ספק שהוא פועל יוצא, וכמו כן 'וכוף את יצרנו'.
- ג - גם בשאר שרשים מגזרת כפולים מצאנו פעלים יוצאים, כמו "סובו ציון" "סובי עיר" ו"גול אל ה' דרכך", וכמו כן 'וכוף את יצרנו'.
- ד - לשון 'וכפה את יצרנו' לא יתכן בכאן כי עניינו ההכרח על דבר לעשותו על כורחו, גם לשון חז"ל שאמרו "כופין אותו", שממנו הביא רז"ה ראייה ש'כפה' מנחי ה"א הוא פעל יוצא, לא שייך לכאן, כי מעניין כפייה (הכרח) הוא.
- ה - ממה שכתוב "ה' זוקף כפופים" יש ראייה ש'וכוף' פעל יוצא הוא, שאם לא כן לא יצדק בו הפעול, ולא ימצא בכתוב פעול בכל הפעלים העומדים. גם בפסוק "אכף לאלקי מרום", שממנו הוכיח רז"ה ש'כוף' פעל עומד הוא, כתב הרד"ק שהוא משרש כפף ומבנין נפעל, ובפעל עומד לא יתכן בנין נפעל, הרי שפעל יוצא הוא, היפך דברי הרז"ה.
- ו - בפסוק "כפף נפשי", שממנו הוכיח רז"ה ש'כוף' פעל עומד הוא, נעלם ממנו פירוש השני של הרד"ק שם, שפעל יוצא הוא ופירושו כל אחד מהם כפף נפשי, היפך דברי הרז"ה.
- ז - הרז"ה וכל המדקדקים אמרו שנמצאו שרשים רבים פעם עומדים ופעם יוצאים, לפי זה יש להשתמש בלשון 'וכוף' כפעל עומד וכפועל יוצא.

ה. אמר הכותב: מדברי המשיגים הנ"ל מקבלים רושם כאילו המדקדק רז"ה לא ידע בטיב דקדוק לשון הקודש, לא במקרא, ולא בלשון חכמינו ז"ל, כי השיגו עליו בדברים ידועים ופשוטים מאוד, גם מדברי עצמו. גם דבר פלא הוא, שהפסוקים 'כפף נפשי', 'הלכוף כאגמון ראשו', 'אכף לאלהי מרום', שמהם הביא רז"ה ראייה לדבריו ש'וכוף' פעל עומד הוא, לא מיבעיא שאינם ראייה לדבריו אלא גם סותרים את דבריו,

כי כולם פעלים יוצאים, כאמור. אמנם המעיין בספרי רז"ה יתבאר לו שלדעת הרז"ה אין אף אחד מן השגות הנ"ל קיימות, כי הרז"ה מוכיח בספריו שכל ההנחות שעליהם ההשגות מבוססות אינן צודקות והוא חולק עליהן כדלהלן, ובספריו 'יסוד הניקוד' (שער הפעלים, אות כא) ו'רמיזת כורמיזא' (תשובות על השגות ר' ראובן גריסהאבער, רמז קיד), גם ביאר והצדיק את דבריו באריכות בעניין 'וכוף' את יצרנו, כדלהלן.

ג. ונבוא לביאור הדברים. בספר 'בנין שלמה' (בית הפעלים, חדר חמישי, חלון ב) כתב רז"ה:

ודע שבבנין זה [=בנין קל] לפעמים יבוא שורש אחד בעצמו פעם עומד פעם יוצא... כמו 'כאשר הפך איש מעל מרכבתו' (מל"ב ה, כו) עומד, 'הפך לבם לשנוא עמו' (תהילים קה, כה) יוצא".

ובחלון ד (שם) כתב:

ודע שלפעמים נמצא שבבנין הדגוש [=בנין פיעל] יוצא לשני העומד בבנין הקל, כמו 'לא תִּכְּבֹּה' (ויקרא ו, ה) עומד, 'לא תִּכְּבֹּה את נר ישראל' (שמי"ב כא, יז) יוצא... והיוצאים בבנין הקל לשני יוציא בנין הדגוש לשלישי כמו...".

עוד כתב שם:

והונח [=בנין פיעל] להורות על חוזק והתעצמות הפעולה אם להפלת הפעולה במהירות או ברבוי או בכח, כמו וצמח בו (ויקרא יג), שהוא בנין קל יורה על פעולת הצמיחה, אבל ושערך צמח (יחזקאל יו), שהוא בנין פקד הדגוש, יורה על חוזק פעולת הצמיחה ברבוי או במהירות".

ובשערי תורה (שער הפעלים, אות ג) כתב הרז"ה:

ודע שפעל אחד בעצמו יתכן היותו פעם עומד פעם יוצא...

ובאות ו (שם) כתב:

ומטבע בנין זה [=בנין פיעל] להוציא הפעלים העומדים בבנין הקל... והפעלים היוצאים לשני בבנין הקל הנה בבנין זה [=בנין פיעל] יוצאים לשלישי... וכאשר ימצא בבנין זה פעל עומד כמו שהוא בבנין הקל... אזי מורה על כבידות הענין...

סיכום דברי רז"ה הנ"ל: א. לפעמים יבוא שורש אחד בעצמו פעם עומד פעם יוצא בבנין אחד. ב. לפעמים נמצא שבבנין הדגוש [=בנין פיעל] יוצא לשני העומד בבנין הקל, והיוצאים בבנין הקל לשני יוצאים בבנין הדגוש לשלישי, וזה הוא מטבע בנין

פיעל. ג. בנין קל מורה על קלות ורפיון הפעולה ובנין פיעל מורה על חוזק והתעצמות הפעולה, כגון 'צמח' ו'צימח'.

בספריו המאוחרים (יסוד הניקוד, צוהר התיבה, ורמיזות כורמיזא²) כתב הרז"ה שפעל עומד הוא בבחינת קלות הפעולה ופעל יוצא הוא בבחינת התעצמות הפעולה, כדהלן. נמצא שמה שכתב רז"ה "ומטבע בנין זה [=בנין פיעל] להוציא הפעלים העומדים בבנין הקל", היינו מאותו טעם שכתב "והונח [=בנין פיעל] להורות על חוזק והתעצמות הפעולה", ושניהם עניין אחד הם.

ב'יסוד הניקוד' (שער הפעלים, יסוד כ) כתב רז"ה:

כבר התבאר שבנין הקל מורה על קלות ורפיון הפעולה ובנין הכבד שהוא בנין פיעל מורה על כבידות הפעולה... גם התבאר כי הפעלים העומדים בבנין הקל יוצאים לשני בבנין פיעל... מבואר מזה כי בנין הקל יותר עצמי הוא להיות בו פעלים עומדים ובנין הכבד הוא יותר עצמי להיות בו פעלים יוצאים לפי שפעל עומד הוא בבחינת קלות הפעולה ופעל יוצא הוא בבחינת כבידות הפעולה ואין ראוי שיהיה שורש אחד פעם עומד ופעם יוצא בבנין אחד בעצמו וכאשר יהיה שורש אחד בבנין אחד פעם עומד ופעם יוצא לא במקרה הוא כי אם לסבה מן סבות כאשר יתבאר לפנינו... וראוי שתדע כי כל פעל שהוא פעם עומד ופעם יוצא [=בבנין אחד] לא ימנע מהחלוקה אם שמשפטו להיותו פעל יוצא בעצם וראשונה אלא שלפעמים יהיה פעל עומד להורות על כבדות וחוזק הפעולה או שמשפטו להיותו פעל עומד בעצם וראשונה ולפעמים יהיה פעל יוצא להורות על קלות ורפיון הפעולה כי מצאנו 'הפך איש מעל מרכבתו' (מלכים ב, ה) שהוא פעל עומד כמשפט בנין הקל ומצאנו 'הפך לבם לשנוא עמו' (תהילים קה) שהוא פעל יוצא שלא כמנהג בנין הקל הרי שבא פעל עומד במקום פעל יוצא ואין זה אלא לסבת קלות ורפיון הפעולה כי מעט מהסבה יספיק שישנאו האומות לישראל להיותנו נבדלים מהם... וכן 'הפך ים ליבשה' (תהילים סו) פעל עומד במקום פעל יוצא לסבת קלות ורפיון הפעולה ואע"פ שקריעת ים סוף מופת גדול הוא היוצא מהקש הטבע אין זה אלא בערכנו... ואולם בערכו יתברך אין אצלו שום הבדל לגמרי בין פעולות הניסיות להתמדת הטבע כי נקל אצלו מאוד ולא יצר ממנו כל דבר והבן זה וכן 'לא יעשר'... ומזה תקיש על השאר.

וכן כתב הרז"ה בצוהר התיבה (תיבת הפעלים, אות ג) וברמיזות כורמיזא (רמז קיד). היוצא לנו מדברי הרז"ה שאין ראוי שיהיה שורש אחד פעם עומד ופעם יוצא בבנין

2 קונטרס 'רמיזות כורמיזא' בכתב יד הרז"ה, נמצא באוסף גינצבורג שבספרייה הלאומית במוסקבה (מס' 1409), והיא קונטרס תשובות שהשיב רז"ה על ההשגות שהשיג עליו ר' ראובן גריסהאבער בספרו 'ענף עץ עבות' חלק 'עבותות אהבה'.

אחד בעצמו, כי משפט פעל עומד להיות בבנין הקל ומשפט פעל יוצא להיות בבנין פיעל, וכשנמצא מילה בבנין כבד ובכל זאת היא פעל עומד אין זה מקרה, כי בהכרח יש שם איזה צד התעצמות וכבדות שלכן באה בבנין כבד, ולהיפך כשנמצא מילה בבנין קל שפירושו פעל יוצא (בפעל ששייך בו גם עומד) כגון 'הפך לבם לשנוא עמו' ו'הפך ים ליבשה' בהכרח יש שם צד קלות ורפיון, שלכן באה בבנין קל, ואין זה במקרה.

והנה בספריו 'יסוד הניקוד' (שער הפעלים, יסוד כא) 'רמיזות כורמיזא' (רמז קיד) ו'משפט לשון הקודש'³ (משפטי הפעלים, אות יד), כתב רז"ה שחיפש ומצא שרשים רבים שיש להם עניין אחד בגזרת כפולים ובגזרת נחי למ"ד ה"א (באותו בנין), ומצא בהם הבדל מה, כי הפעלים שהם בגזרת הכפולים הם בבחינת קלות ורפיון הפעולה, והפעלים שהם בגזרת נחי למ"ד ה"א הם בבחינת הפלגת העניין וחוזק הפעולה, ומביא קרוב לעשרים דוגמאות כאלו⁴, לכך מצינו בשרשים הנ"ל שכשהם מגזרת הכפולים הם פעלים עומדים ובגזרת נחי למ"ד ה"א הם פעלים יוצאים, שפעל עומד הוא בבחינת קלות ופעל יוצא הוא בבחינת כבדות. וסיים שם רז"ה את דבריו:

לכן הטבתי את אשר דברתי במחברת שערי תפלה סי' לא שנכון לומר בברכת השחר וכפה את יצרנו להשתעבד לך, ואין נכון לומר וכוף את יצרנו כאשר נדפס בנוסחאות, לפי שהוא מפעלי הכפל ופעל עומד הוא ואסור לדבר כן כלפי מעלה, יתעלה מזה עילוי רב, דחרוף וגידוף הוא, כי יש את כטעם את יעקב, והמשכיל יבין... וחלילה לנו לומר וכוף את יצרנו מפעלי הכפל, אבל נכון לומר וכפה את יצרנו מנחי למ"ד ה"א. וזה מה שרצינו לבאר.

ביאור דברי הרז"ה: כמו שהבנינים מחלקים בין כבדות ורפיון הפעולה, לדוגמא בנין קל מורה על רפיון ובנין פיעל מורה על כבדות כמבואר לעיל, כן הגזרות בתוך בנין אחד מחלקים בין כבדות ורפיון הפעולה, היינו שגזרת כפולים מורה על רפיון וגזרת נחי למ"ד ה"א מורה על כבדות. אולם הפרש יש ביניהם, כי הוראת הקלות שיש בגזרת כפולים והוראת הכבדות שיש בגזרת נל"ה קיימות רק באופן שנמצאים שתי הגזרות באותו הפעל כמבואר מדבריו, משא"כ הוראת בנין קל וכבד קיימות גם אם יש פעל שנמצא רק בבנין קל או כבד.

3 ספר 'משפט לשון הקודש' בכתב יד, נמצא בניו יארק, ספריית בית המדרש לרבנים, מס' 2982.

4 ועיין שם בביאור הדבר, שבגזרת הכפולים המנהג להשמיט אות הראשונה שבכפולים להקל על הלשון כגון 'בזוננו' במקום 'בזוננו' וקלות המבטא רומז על קלות הענין, ובגזרת נחי למ"ד ה"א מצינו שיש בו ענין כבדות כי עי"ן הפעל שלו בעבר היא בקמ"ץ גדול (תנועה גדולה), משא"כ בשאר גזרות שעי"ן הפעל שלהם היא בפת"ח (תנועה קטנה). והגם שבגזרת נחי למ"ד אל"ף ג"כ עי"ן הפעל שלו בעבר היא בקמ"ץ גדול, היינו משום דלא אפשר בענין אחר עיי"ש.

נמצא שלדעת הרז"ה יש שני אופנים לחלק בין רפיון הפעולה ובין כבידות הפעולה. א. בהתחלקות הבנינים לבנין קל ובנין כבד. ב. בהתחלקות הגזרות לכפולים ולנחי למ"ד ה"א בתוך אותו הבנין, בשורש הנמצא בשתי הגזרות. ולענייננו, הן שורש 'כפף' מהכפולים, והן שורש 'כפה' מנחי ל"ה, נמצאים במקרא. מעתה, על סמך הוכחותיו הרבות שהביא ב'יסוד הניקוד' וב'רמיזות כורמיזא' כאמור, סבר הרז"ה ש'וכוף' פעל עומד הוא ו'כפה' פעל יוצא הוא.

מעתה סרה תלונת ר' מרדכי דיסלדארף ור' ראובן גריסהאבער שנמצאו שרשים פעם עומדים ופעם יוצאים כמו שכתב הרז"ה עצמו, ושהרבה כמוהו נמצאו במקרא, כי בוודאי כן הוא, אבל רק כשיש שום צד קלות בפעל יוצא שהוא בבנין קל או בגזרת הכפולים, וצד כבדות בפעל עומד שהוא בבנין פיעל או בגזרת נחי ל"ה, כי בטבע בנין הקל וגזרת הכפולים להורות על קלות הענין, ובטבע בנין פיעל וגזרת נל"ה להורות על כבדות הענין, משא"כ במילת 'וכוף' שאין שום צד קלות בענין, כמו שאמרו חז"ל (קידושין ל:): "קשה יצרו של אדם שאפ"י יוצרו קראו רע וכו", וגם יש חשש חרוף וגידוף לומר 'וכוף' כפעל עומד, כי יש 'את' כטעם "את יעקב"⁵, וממילא סבר שצריך להיות 'וכפה' כיון שהוא פעל יוצא בלי ספק.

ומוכן מאליו שאין שום סתירה לזה מ"סובו ציון", "סובי עיר", ו"גול אל ה' דרכך" כמו שהקשה היעב"ץ, כי שרשים אלו נמצאים רק בגזרה אחת היינו גזרת הכפולים, ודברי הרז"ה תקיפים רק בשורש שנמצא בשתי הגזרות, כאמור.

יש לציין, שהדוגמאות שהביא היעב"ץ להוכיח ששרשים 'סוב' ו'גול' פעלים יוצאים גם שהם בגזרת נחי למ"ד ה"א, יש לדון בהם אם הם פעלים יוצאים או עומדים, כי זה תלוי איך מגדירים פעל עומד ויוצא.

הרז"ה כתב ב'יסוד הניקוד' (שער הפעלים, יסוד יב):

בנין נפעל נמשך ונולד מבנין הקל אשר הוא **פעל יוצא** המשל כאשר תאמר ראובן רדף את שמעון תצא פעולת רדיפת ראובן אל שמעון **ותעשה בו רושם** להיות נרדף ממנו".

וב'צוהר התיבה' (פתח התיבה, אות טז) כתב:

דע כי כל פעל שתצא פעולתו לגוף אחר **לעשות בו רושם** זהו מה שנקרא אצל המדקדקים **פעל יוצא**.

וב'רמיזות כורמיזא' (דף סא, רמז פו) כתב:

והסכל הזה [=ר' ראובן גריסהאבער] מתעקש להוכיח כי "אענה חלקי אף אני" פעל יוצא הוא והמקבל הוא המענה. ולא ידע מאי קאמר, כי הסימן שנתן ר'

5 ב'רמיזות כורמיזא' הרחיב הדבור בענין 'תקון סופרים' ששייך כאן.

אליהו בחור סימן לפעל יוצא כאשר יצדק לשאול עליו שאלת 'מה' טוב הוא להמתחילים בחכמה, איברא לאו סימן מובהק הוא, כי **פעל יוצא** הוא שיפעל בגוף אחר **לעשות בו רושם**, ואולם המענה אשר יענה מקרה גמור הוא.

נמצא שפועל יוצא היינו דווקא כשהפעל עושה רושם בגוף אחר לדעת הרז"ה.

והנה על "סובו ציון" (תהילים מח, יג), פירש הרד"ק: ואמר לעמים לכו סביב לציון והקיפו אותה וראו ביופי בניינה, נמצא שהסיבוב הוא רק לראות ביופי בניינה, ואין ה'עיר' מקבל רושם מהסיבוב. על "סובי עיר" (ישעיה כג, טז) פירש האבן עזרא "צור תשלח ספרים אל כל סביבותיה אולי יבואו הסוחרים אליה כאשר בראשונה", נמצא שהסיבוב הוא רק לעורר הסוחרים שיבואו אליה, ואין ה'עיר' מקבל רושם מהסיבוב. על "גול אל ה' דרכך" (תהילים לז, ה) פירש רש"י "גלגל עליו כל צרכיך", היינו לבטוח על ה', ואין ה' מקבל רושם מהבטחון. נמצא שכל הדוגמאות שהביא היעב"ץ אינם עושים רושם בגוף אחר, לכן פעלים עומדים הם לדעת הרז"ה, משא"כ ב'וכוף'.

איברא, ב"כל גוים סבבוני" וגו' (תהלים קיח, י, יא, יב) בוודאי הסיבוב עושה רושם בגוף אחר ופעל יוצא הוא, כמו שפירש רש"י שם "מדבר במלחמת גוג ומגוג שכל הגוים יהיו שם", ומזה היה היעב"ץ יכול להקשות על הרז"ה. אמנם גם מזה לא קשה על הרז"ה, כיון ששורש 'סבב' בא רק בגזרת הכפולים משא"כ בשורש 'כפף' שבא גם בגזרת נחי למ"ד ה"א, כאמור.

ז. על מה שכתב ר' מרדכי:

ונעלם ממנו [=הרז"ה] מ"ש הרד"ק בשרש ככף וז"ל ככף נפשי פעל עומד וכו' או יהיה פעל יוצא ופירושו כל אחד מהם ככף נפשי.

וכן כתב ר' ראובן:

ולא עוד אלא שהביא ראייה מפסוקים שכולם יוצאים, ככף נפשי תהלים... יוצא, עיין רש"י והאב"ע ז"ל.

כבר השיב על זה הרז"ה ב'יסוד הניקוד' (שער הפעלים, יסוד כא) ו'רמיזת כורמיזא' (רמו קיד), וז"ל ב'יסוד הניקוד':

ואפילו לאיך פירושא שפירש הרד"ק וא"ע שיתכן להיותו פעל יוצא בחסרון מלה כאלו כתוב ככף האויב נפשי יהיה בכלל הפעלים שלפעמים עומדים ולפעמים יוצאים לסבת קלות ורפיון הפעולה כמו שהתבאר לעיל יסוד כ' ויהיה קלותו ורפיונו במלת ככף נפשי שנפשו נוחה להכפף עד שאין צורך בה פעולה גמורה וכאילו נכפפת מאליה".

וממשיך שם הרז"ה:

איברא האמת יש לו רגלים כי (מ)פי' הראשון [ש]פי' הרד"ק ואבן עזרא בפסוק כפף נפשי שפעל עומד הוא זהו הביאור האמתי ולא השני וזה לשלש סבות הא' שאם נבאר אותו פעל יוצא הוכרחנו לפרשו בחסרון מלה כאלו כתוב כפף האויב נפשי ואין לבאר שום פסוק בדרך זה אם לא ע"י דחק, והב' שאם נבאר אותו פעל יוצא יהיה שורש זה [=בגזרת הכפולים] פעם עומד ופעם יוצא וזהו דרך זר כיון שלא מצאנו שורש זה [=בגזרת הכפולים] פעל יוצא בכל המקרא (א"ה: כמו שיתבאר להלן), והג' כי מה הבדל יהיה בשורש זה בהיותו מפעלי הכפל או מנחי למ"ד ה"א.

וב'רמיזת כורמיזא' (רמז פו) הוסיף רז"ה וכתב:

ועוד שעם היות שיש מפרשים כפף נפשי פעל (עומד) [יוצא] בחסרון מלת האויב, הנה זולת מה שדוחק גדול הוא מ"מ מה שכתוב הלכוף כאגמון ראשו הוא פעל עומד בלא ספק (א"ה: כמו שיתבאר להלן) וא"כ ראוי לחוס על כבוד שמים לומר וכפה את יצרנו שהוא פועל יוצא בלא ספק".

ח. בעניין מה שכתב היעב"ץ: "הלכוף כאגמון ראשו. כי הלכוף. ודאי פועל יוצא לראשו. שהוא הפעול", וכן כתב ר' ראובן: "הלכוף כאגמון ראשו ישעיה ... גם הוא יוצא ומוסב על ענות אדם נפשו".

אמר הכותב: להבין דעת הרז"ה בענין זה, יש להקדים מה שכתב ר' יהודה ליב עדל בספרו 'שפה לנאמנים' (דבור ראשון, אות ה'):

עדיין צריכין אנו למודעא כי אף שאמרנו כי פעולה אשר תשאר בגוף הפועל ולא תצא אל גוף אחר תקרא פעל עומד, אין זה רק בפעולה הכוללת כל גוף הפועל ע"ד אחד, אבל בפעולה המחלקת במאמר איברי גוף הפועל ועושה חלק אחד ממנו ל'פועל' וחלק אחד ממנו ל'נפעל' גם זה פעל יוצא יקרא, ד"מ "יתן יד" (בראשית לח, כח) אף שפעולת הנתינה לא נעתקה מגוף הילד לגוף זולתו רק ליד של עצמו וא"כ נראית בהשקפה ראשונה לפעולה עומדת שהרי הנתינה בגוף הפועל עצמו עומדת, איננו כן, אבל הוא פעל יוצא אמתי, שהרי בעל המאמר מחלק במאמרו את הפועל לשנים, את הילד עצמו (זולת ידו) לפועל ואת היד לניתן, כאילו היה דבר הניתן מיד ליד, וא"כ בבחינה זו פעל יוצא הוא, שהרי תצדק השאלה 'את מה נתן הילד' ותהיה התשובה 'את היד נתן'. וע"ד זה וישא יעקב רגליו... וזה פשוט, אבל הוצרכתי להעיר על זה לפי שראיתי להרז"ה בשערי תפלה (סימן לא) הביא ראיה כי שורש כפף מגזרת הכפולים הוא פועל עומד ממה שמצא במקרא הלכוף כאגמון ראשו (ישעיהו נח, ה), ע"ש, חשב המחבר הנזכר שהוא פועל עומד שהרי פעולת הכפיפה עומדת בגוף

הכופף עצמו ולא תצא אל נפעל אחר זולתו, וטעות הוא, כי המאמר מחלק בזה את הכופף לשנים לפועל ונפעל כח התנועה אשר באדם באיבריו שעל ידו כל אשר יחפוץ יטה אותם יתייחס בזה לפועל וראש הנכסף לנפעל, וא"כ פועל יוצא אמיתי הוא כמו "וישא יעקב רגליו", ולפי"ז ממקום שבא יש ראייה להיפוך כי כפף מגזרת הכפולים הוא יוצא, ע"כ אין לזוז מנוסחא הישנה לומר וכוף את יצרנו.

אמר הכותב: מדברי ר' יהודה ליב הנ"ל נבין דעת הרז"ה בעניין זה כדלהלן. הנה ר' יהודה ליב כלל בדבריו שני עניינים נפרדים בעניין הגדרת פעל עומד ויוצא בחדא מחתא: א. ששייך פעל יוצא בפעולה העומדת בגוף הפועל עצמו ולא תצא אל נפעל אחר זולתו. ב. שכח התנועה אשר באיברי האדם שעל ידו כל אשר יחפוץ יטה אותם יתייחס בזה לפועל. והביא דוגמאות שיש בהם שתי בחינות הנ"ל ביחד, "ויתן יד" "הלכוף כאגמון ראשו" "וישא יעקב רגליו", שהפועל הוא כח התנועה והפעולה עומדת בגוף הפועל עצמו. ובעניין "הלכוף כאגמון ראשו" כתב ר' יהודה ליב: "חשב המחבר הנזכר [=רז"ה] שהוא פועל עומד שהרי פעולת הכפיפה עומדת בגוף הכופף עצמו ולא תצא אל נפעל אחר זולתו, וטעות הוא", תלה ר' יהודה ליב הסיבה שרז"ה חושב ש"הלכוף כאגמון ראשו" הוא פעל עומד, משום שהוא חולק על עניין א הנ"ל, היינו שהוא סובר שלא שייך פעל יוצא בפעולה העומדת בגוף הפועל עצמו. וכנראה שר' יהודה ליב טעה בזה, כי מצינו שרז"ה מסכים בעצם ליסוד זה, היינו ששייך פעל יוצא בפעולה העומדת בגוף הפועל עצמו ולא תצא אל נפעל אחר זולתו, כי זהו מה שכתב הרז"ה ביסוד הניקוד (שער הפעלים, יסוד כא):

מזה [=פעל יוצא בגזרת הכפולים] ג"כ אמרו רז"ל שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יכוף אליה לתוכה מפעלי הכפל לפי שהיא רכה ונוח להכפף כמו שאמרו מפני מה האוזן כולה קשה והאליה רכה.

היינו שהגם שכפירת האליה פועל יוצא הוא, עם כל זה השתמשו במילת 'יכוף' שהיא מפעלי הכפל, והטעם הוא כי יש בו צד קלות שהאליה רכה ונוח להכפף, הרי בפירוש שרז"ה מסכים שפעל יוצא שייך גם בפעולה שעומדת בגוף הפועל עצמו ולא תצא אל נפעל אחר זולתו כשהפועל והנפעל הם שני חלקי הגוף כמו יד הכופף את האליה. וכמו שכתב רש"י בפסוק "שמנת עבית פְּשִׁיטָה" (דברים לב, טו): "יש לשון קל בלשון כסוי כמו וְכֶסֶה קלון ערום (משלי יב) ואם כתב פְּשִׁיטָה דגוש היה נשמע פְּשִׁיטָה את אחרים כמו כי כֶּסֶה פניו בחלבו (איוב טו)", היינו שכסוי פנים בחלב הוא פעל יוצא כיון שהם שני חלקי הגוף, הגם שהפעולה עומדת בגוף הפועל עצמו.⁶

6 ר' וואלף היידנהיים כתב ב'הבנת המקרא' לפרש דברי רש"י, ש"וְכֶסֶה קלון" אינו פעל יוצא לקלון כי שם תואר הוא ולא פעל.

ולפי האמור, מה שכתב רז"ה בספריו להגדיר פעל יוצא שהפעולה יוצא לגוף אחר, אין כוונתו לגוף אחר לגמרי, רק כוונתו לאפוקי פעולות העומדים, כגון הליכה וישיבה, שכל חלקי גוף האדם הולך או יושב, משא"כ כשהפעולה נעשית על ידי שני חלקי הגוף פעל יוצא הוא.

אמנם מה שהרז"ה אינו מסכים לדברי ר' יהודה ליב הוא עניין ב הנ"ל, מה שחידש שכח התנועה אשר באיברי האדם יתייחס לפועל כשבעל המאמר מחלק במאמרו את הפועל לשנים. היינו שב"הלכוף כאגמון ראשו" ו"יתן יד" ו"וישא יעקב רגליו" כח התנועה יתייחס לפועל וראש הנכסף ויד הניתן ורגלים הנישאים לנפעלים, לזה אין הרז"ה מסכים, כי כח התנועה אינו מאיברי גוף הפועל ובשום אופן לא יחשב לפועל. וכנראה סברת הרז"ה בזה, כי הפעל אם הוא עומד או יוצא, הוא מציאות, ואין זה נקבע לפי המאמר, כי גם ר' יהודה ליב מסכים שכפית ראש, פשיטת יד, ונשיאת רגלים פעלים עומדים הם בעצם כי כח התנועה והפעולה כעצם אחד נחשבים, רק שלדעתו יש כח באופן המאמר לעשותו פעל יוצא, והרז"ה סובר שאופן המאמר לא מעלה ולא מוריד ממה שהוא בעצם. וב"יכוף אליה לתוכה" פעל יוצא הוא בעצם גם בלא מאמר המחלק אותם, לכן גם רז"ה סובר שהוא פעל יוצא.

גם אם נאמר שכוונת ר' יהודה ליב היא ש"הלכוף כאגמון ראשו" ו"יתן יד" ו"וישא יעקב רגליו" פעלים עומדים הם בעצם, רק שהמאמר הוא בצורת פעל יוצא⁶ ואעפ"כ משתמש בלשון 'כוף', וממילא יש להביא ראיה מזה ש'כוף' פעל יוצא הוא דלא כרז"ה - זה אינו, משני טעמים: א. כי עדיין לא מצאנו ש'כוף' משתמש באופן פעל יוצא אמיתי כמו ב'יכוף את יצרנו' שהיא פועל יוצא אמיתי לא רק לשון המאמר בצורת פעל יוצא. ב- דזיל בתר טעמא, כי סברת הרז"ה הוא שגזרת הכפולים הוראתו לקלות העניין ו"הלכוף כאגמון ראשו" ו"יתן יד" ו"וישא יעקב רגליו" אף אם הם נחשבים לפעלים יוצאים בלשון המאמר, עדיין בקלותם הם, כי כח התנועה הוא הפועל ובקלות יפעול הפעולה, ולא קשה על הרז"ה.

ומה שכתב ר' יהודה ליב בענין 'יתן יד' "שהרי תצדק השאלה את מה נתן הילד" (מדברי ר' אליהו בחור), כבר העתקנו מה שכתב הרז"ה ב'רמיזת כורמיזא' (דף סא, רמז פו): "כי הסימן שנתן ר' אליהו בחור סימן לפעל יוצא כאשר יצדק לשאול עליו שאלת 'מה', טוב הוא להמתחילים בחכמה איברא לאו סימן מובהק הוא". נמצא, שלהרז"ה "הלכוף כאגמון ראשו" פעל עומד הוא.

7 בנין שלמה (בית הפעלים, חדר חמישי, חלון ב), שערי תורה (שער הפעלים, אות ג), יסוד הניקוד (שער הפעלים, אות ג), צוהר התיבה (פתח התיבה, אות טז).

8 הגם שלא משמע כן מלשון ר' יהודה ליב, שקורא אותו "פעל יוצא אמיתי".

ויש להוסיף עוד במה שכתבנו שלהרז"ה כח התנועה אינו מתייחס לפועל, שדומה למה שכתב רז"ה ב'רמיזת כורמיזא' (שם):

והסכל הזה [כוונתו לר' ראובן גריסהאבער] מתקש להוכיח כי "אענה חלקי אף אני" (איוב לב, יז) פעל יוצא הוא והמקבל הוא המענה. ולא ידע מאי קאמר... כי פעל יוצא הוא שיפעל **בגוף** אחר לעשות בו רושם, ואולם **המענה אשר יענה מקרה גמור הוא.**

נראה מזה שדבר המקרה כגון 'מענה' אינו נחשב לנפעל, כמו כן נאמר שדבר המקרה כגון כח התנועה אינו נחשב לפועל.

ט. לפי האמור, גם לא קשה קושיית היעב"ץ על רז"ה "ולשון רגיל הוא בדברי רבותינו ז"ל. כמו... כוף אזניך לשמוע... ובזה אין ספק שהוא מהכפולים ופועל יוצא בגזרה זו", כי מצינו ענין השפלת האוזן לשמוע, כמ"ש רש"י ב"ויט שכמו לסבול" (בראשית מט, טו): "השפיל שכמו כמו 'ויט שמים' (תהילים יח, י), 'הטו אזניכם' (ישעי' נה, ג)", הרי שרש"י פירש 'הטו אזניכם' השפילו אזניכם, ומסתבר שהשפלת האוזן היא על ידי שמשפיל את הראש, הגם שכתוב 'הטו **אזניכם**' עכ"ז הכוונה להראש, נמצא שכח התנועה שבראשו משפיל את הראש עם האוזן, כי האוזן דבוק להראש, וזה פעל עומד הוא להרז"ה, ולא שמשפיל את האוזן בידו, שאז הוא פעל יוצא גם להרז"ה.

ויתכן, שגם 'כוף אזניך לשמוע' הכוונה לכוף את הראש וממילא האוזן יכוף, והגם שלשון חז"ל הוא 'כוף **אזניך**' עכ"ז הכוונה להראש וכפית האוזן כמו הטיית האוזן היינו השפלת האוזן כאמור, והשפלת האוזן הוא על ידי השפלת הראש כי גוף אחד הוא וזה פעל עומד הוא, כי כח התנועה אינו מאיברי גוף הפועל, ודלא כדברי ר' יהודה ליב.

י. מה שכתב היעב"ץ:

ואיך לא הבין [ההרז"ה] שגזרה זו [=זכוף] מהפעלים היוצאים. שאם לא כן לא יצדק בו הפעול. והרי הוא אומר ה' זוקף כפופים. וכן תקנו חז"ל בברכת השחר. ולא ימצא בכתוב פעול בכל הפעלים העומדים. עם שימצא בלשון חז"ל.

וכן כתב ר' מרדכי דיסלדארף: "ובמיכה ו') בפסוק אכף לאלקי מרום כתב [=הרד"ק] אכף משרש כפף והוא מבנין נפעל עכ"ל. וידוע בפעל עומד לא שייך נפעל". וכן כתב ר' ראובן: "אכף לאלהי מרום מיכה ... מבנין נפעל והוא יוצא מפועל וודאי".

אמר הכותב: זהו מה שכתב הרז"ה בספרו בנין שלמה (בית הפעלים, חדר שלישי, אות ד):

ועתה עמוד והתבונן במה שאמרו המדקדקים שמפעלים העומדים לא יבא בינוני פעול מבנין הקל ולא בנין נפעל, הנה אין כוונתם לומר שלא יבוא כלל וכלל דהא הכחש הידוע הוא, כי כן מצאנו כמה וכמה בנין נפעל מפעלים העומדים אלא כוונתם האמתי שלא יבא בינוני פעול מבנין הקל ולא בנין נפעל מפעלים העומדים המורה על הפעול או על הנפעל, וכאשר נמצא אזי הוראתו כהוראת הפועל, והנה פועל עומד לפי שפועל הפעולה בעצמו הוא הפועל והוא הפועל לכן פעמים נמצא בבנין הקל לתכונת הפועל ופעמים נמצא בבנין נפעל לתכונת הנפעל אמנם הוראתם שוה כמו "וילאו למצוא הפתח" (בראשית י"ט, יא) היינו מתכונת הפועל, "נלאה להשיבה אל פיו" (משלי כ"ו, טו) היינו מתכונת הנפעל והכל אחד במשמע, וכן 'הלכת' מתכונת הפועל "נהלכתי" (תהלים קט, כג) מתכונת הנפעל ושניהם באדם אחד.

גם ב'שערי תורה' (שער הפעלים, אות ד) 'ביסוד הניקוד' (שער הפעלים, אות יא, ואות יב) וב'צוהר התיבה' (תיבת הפעלים אות ד) כתב רז"ה ענין הנ"ל. ו'ביסוד הניקוד' (שער הפעלים, אות כא) כתב להדיא ענין זה לגבי מילת 'אכף', שכתב: "וכן 'אכף לאלקי מרום' (מיכה ו) פעל עומד הוא מתכונת הנפעל כמ"ש לעיל יסוד יא יסוד יב".

נמצא, דלא קשה מ'ה' זוקף כפופים' ומ'אכף לאלקי מרום', כי הגם שפעלים עומדים הם שייך בהם בנין נפעל, כי מדבר מתכונת הנפעל שבו.

אמר הכותב: בנין התפעל הוא מעין דברי רז"ה הנ"ל, כי אחד מהוראות בנין התפעל הוא שמדבר מהפועל והנפעל בגוף אחד הגם שהוא פעל עומד, הרי ששייך בחינת נפעל בפעל עומד, נמצא שהחילוק בין בנין התפעל לנפעל הנ"ל הוא שבבנין התפעל מדבר מתכונת הפועל והנפעל ביחד, ובבנין נפעל הנ"ל מדבר רק מתכונת הנפעל שבפעל עומד.

גם לפי מה שנראה דעת הרז"ה ב'ביסוד הניקוד' (יסוד יב) וב'צוהר התיבה' (אות ד) שנפעל כזה שייך דווקא בפעלים שאינם עומדים ולא יוצאים (היינו שמקבלים הפעולה בדרך טבע או בדרך מקרה) ולא בפעלים עומדים (דלא כמ"ש בבנין שלמה), ופירוש 'כצל כנטותו נהלכתי' (תהלים קט) ענין גויעה הוא כמו שבלול תמס יהלוך (תהלים נח)°, ג"כ לא קשה מידי, כי זהו מה שכתב הרז"ה ב'ביסוד הניקוד' (שער

9 צריך עיון בדברי רז"ה שם, כי כתב להדיא ב'ביסוד הניקוד' (שער הפעלים, אות כא): "וכן 'אכף

הפעלים, יב): "וענין 'אל ארץ נושבת' (שמות טז, לה) אינו בכלל הפעלים לגמרי כי שם תואר הוא כמו 'כי צרעת נושבת' (ויקרא, יג, יא), כי רוב שמות התארים נמצאו במשקל הבינוניים", וב'צוהר התיבה' (תיבת הפעלים אות ד) כתב: "ואולם 'אל ארץ נושבת' שם תואר הוא בפלס 'צרעת נושבת היא". א"כ יש לומר שגם מילת 'כפופים' שם תואר הוא ולא בינוני פעול. גם מילת 'אכף', שכוונתו 'אהיה כפוף' כמו שפירש רש"י, יש לומר שהוא שם תואר ולא בינוני פעול.

יא. מה שכתב היעב"ץ:

ומה ענין כפייה לכאן. שלשון כפייה ענינו ההכרח על דבר לעשותו על כרחו. כמובן ממנו בכל מקום. ולא יתכן בכאן.

גם מה שכתב ר' ראובן:

והלא תראה שלשון כפייה בכל מקום להכריח את המסרב בדבר שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ומי בכל מעשה ידיו ית' יסרב כנגדו עד שיצטרך כפייה.

אמר הכותב: הגם שבדברי חז"ל מצינו גזרת 'כפה' בענין ההכרח, מכל מקום עיקר לשון כולם אינו אלא כלשון שמצינו במקרא "מתן בסתר יכפה אף" (משלי כא, יד) מענין כפייה (כמו שפירש האבן עזרא שם "כפה, פירוש ישפיל", וכן פירש הרלב"ג שם "מתן בסתר, הנה המתן... מכניע האף"), כי מדרך המכריח שכופף את המוכרח והכל אחד הוא, וזה דומה לכמה מלות במקרא שמשמשות לכמה משמעות ופירש רש"י שהכל ענין אחד הוא, כגון "ראה נתתי אתך" (בראשית מא, מא) פרש"י: "מניתי ואעפ"כ לשון נתניה", "הבה נא" (בראשית לח, טז) פרש"י: "הכיני.. כל לשון הבה הזמנה.. ואף אותן.. קרובים ללשון נתניה", "כי ידעתיו" (בראשית יח, יט) פרש"י: "לשון חבה.. ואמנם עיקר לשון כולם אינו אלא לשון ידיעה", "ותעש הארץ" (בראשית מא, מז) פרש"י: "כתרגומו ואין הלשון נעקר מלשון עשייה". "כי לא יתן אתכם" (שמות ד, יט) פרש"י: "לא ישבוק וכן.. וכולן לשון נתניה הם", "את היד הגדולה" (שמות יד, לא) פרש"י: "את הגבורה הגדולה.. והרבה לשונות נופלין על לשון יד והמפרשו יתקן הלשון אחר ענין הדבור", "כי כל העשר אשר הציל אלקים מאבינו" (בראשית לא, טז) פרש"י: "הציל. לשון הפריש, וכן כל לשון הצלה שבמקרא לשון הפרשה שמפרישו מן הרעה ומן האויב". ולדעת הרז"ה החילוק בין 'כוף' ו'כפה' הוא רק שזה בבחינת קלות ורפיון הפעולה כגון פועל עומד, וזה בבחינת הפלגת העניין וחוזק הפעולה כגון פועל יוצא. נמצא

לאלקי מרום' פעל עומד הוא מתכונת הנפעל כמ"ש לעיל יסוד יא ויסוד יב", נמצא שגם בפעל עומד שייך לומר שהוא מתכונת הנפעל.

ש'וכפה' את יצרנו הכוונה לכפוף (בייגען בלע"ז) את יצרנו, ולא קשה מידי.
יב. ולרווחא דמילתא: כתב ר' אברהם דוד אבדק"ק בוטשאטש בספר תפלה לדוד
(דף מה):


וכפה את יצרנו להשתעבד לך. שמעתי מבן הרב החסיד המפורסם בש"ט
מוה' ברוך ז"ל מ"כ בק"ק קאסוב שאמר בשם אביו ז"ל לומר וכוף וכו' מצד
גימ' שם הק' יב"ק. ומ"מ יותר נוטה לומר וכפה כי משמעות פשוט יותר עיקר
בכך ולומר לשון מבורר בתפלה נכון טפי ולשון כוף המשמעות מקור שאינו
כל כך לשון תפלה ברורה".

יג. ב'קובץ בית אהרן וישראל' (קעג, סיון-תמוז תשע"ד, דף קכא) כתב ר' יצחק
הושע שור שליט"א בהגהה כג:

וכפה את יצרנו. הנוסח 'וכוף' כ"ה בגמ' ומובא בהרי"ף והרא"ש. וכ"ה בסדור
הגריעב"ץ. ובסדור האריז"ל סדור ר' קאפיל ור' אשר גרס וכפה, וכ"ה בסדור
סלאוויטא ובסדור תפלה ישרה, והוא כדאיתא בכל בו לגבי ברכת שמו"ע
ובבאה"ט (קפה) לגבי ברכת המזון שאין בהם 'ף'.

לסיכום: לא באתי להכריע אם לשנות נוסח 'וכוף את יצרנו' ל'וכפה את יצרנו', אבל
זה ברור שלפי האמור לא נשארה אף אחת מן ההשגות שהשיגו על הרז"ה בעניין זה,
והמשיגים במחכ"ת לא ירדו לסוף דעתו.

ספר
יבין שמועה
לרשב"ץ דוראן זצ"ל
על הלכות שחיטה וטריפות
הדפסה חדשה עם הוספות



ניתן להשיג באתר מזכון שלמה אומן, או בטלפון 08-9276664

*חצר
מלאי!*

הקרב בקיבוץ בארי בשמחת תורה תשפ"ד לאור ההלכה

'תמות נפשי עם פלישתים' בקיבוץ בארי
כניסה לסכנה לצורך הצלה
'תמות נפשי עם פלישתים' בספר שופטים
תמות נפשם עם פלישתים
'והיה המוחנה הנשאר לפליטה'
המו"מ של מפקד הימ"מ
אירוע נוסף בקרב בארי
אלחנן קלמנזון הי"ד
סיכום

'תמות נפשי עם פלישתים' בקיבוץ בארי¹

קיבוץ בארי, הקיבוץ הגדול ביותר בעוטף עזה, נכבש ע"י מחבלי החמאס בשמחת תורה תשפ"ד. בקרבות הקשים בתוכו נרצחו לפחות 91 תושבים גברים נשים וטף, ו-26 תושבים נחטפו לרצועת עזה. מקרב כוחות הביטחון [צה"ל, משטרה, ימ"מ] נהרגו בקרב 31 לוחמים: חמישה מחברי כיתת הכוננות של הקיבוץ, 19 חיילי צה"ל, ושבעה שוטרים.

1 רב פלוני כתב לי בזמנו, עוד לפני שנודע שהמחבלים הם שרצחו את השבויים בבית בבארי, בתגובה למה שכתבתי: 'אני מניח שאתה מבין שאלו דברים שלא ניתן ולא ראוי לפרסם ברבים אלא לצנועים בלבד, מטעם שאין לומר דברים שלא נשמעים ושעלולים אפילו לקומם ולגרום לחילול השם, שח"ו התורה איננה תורת חיים ואיננה עומדת באמות המוסר המקובלות כיום'. כנגד דברי הרב הנ"ל שאין חוות הדעת שלי עומדת באמות המוסר המקובלות כיום, ראיתי שמרן רה"י הגר"ד לנדו שליט"א ציין שלוש מידות שצריכות להיות ברב מורה הוראה: א. כנות. ב. הגיוניות. ג. בעל מידות טובות. והוא מפרש את דבריו: כנות - שיודע להגיד על מה שיודע - יודע. ומה שלא יודע - לא יודע. הגיוניות - שלא יושפע מכל מיני דברים מוסריים ורגשיים וכו'. צריך להיות עם שכל, צריך להיות הגיוני, בלי שום חשבונות אחרים [קובץ דברי זכרון על הג"ר יעקב ישראל פזון זצ"ל עמ' פז]. כעת התפרסם בעיתון יתד נאמן עש"ק תרומה תשפ"ה המאמר של הרב יעקב דב ברגשטיין שליט"א שזכה בפרס ראשון בתחרות החיבורים של מפעל הפיס על הנושא: על מחבלים המחזיקים בני ערובה האם מותר להרוג את המחבלים באופן שמסכן את חיי השבויים שבידם. בעיון קל ראיתי שהרב הכותב שליט"א לא הזכיר את המקורות שהבאנו בעניין, ודן בזה בעיקר מדין 'רודף' - האם השבויים נחשבים לרודפים וכיוצ"ב. לכן ראיתי חשיבות לפרסום הדברים, בתפילה שלא תצא תקלה תחת ידינו.

באחד הקרבות בתוך הקיבוץ התבצרו מחבלים בביתה של גב' פסי כהן הי"ד הסמוך לחדר האוכל של הקיבוץ. בבית וסביבו התבצרו כ-40 מחבלים שלקחו כבני ערובה 14 מאנשי הקיבוץ ואורחיהם, אותם תכננו לחטוף לעזה תוך שהם משתמשים בהם כמגן אנושי. במקום התפתח קרב בין כוחות ימ"מ וצה"ל לבין המחבלים, ובשלב מסוים נטל תא"ל ברק חירם את הפיקוד על הקרב. במקביל התנהל משא ומתן בין הכוחות לבין המחבלים, במהלכו נכנע מפקד חוליית המחבלים והסגיר את עצמו לכוחות יחד עם אחת מבנות הערובה. על פי תחקיר שפורסם, לקראת ערב התנהל ויכוח בין מפקד צוות הימ"מ שסבר שייתכן שמחבלים נוספים ייכנעו, לבין תא"ל חירם שביקש לסיים את הקרב לפני רדת החשיכה כדי למנוע פגיעות נוספות של המחבלים בחיילים ובאזרחים בחסות החשיכה. לאחר שהמחבלים ירו רקטת RPG לעבר הכוחות, הורה תא"ל חירם לצוות טנק צה"לי שהגיע למקום לירות על הבית. צוות הטנק ירה פגז לגג הבית, ובהמשך עלה הבית באש. בתחילה נטען כי בשל הירי נהרגו 12 מבני הערובה (וכן חלק מהמחבלים, האחרים נהרגו או נתפסו בהמשך). אולם חקירה יסודית בהמשך הוכיחה שרוב בני הערובה נרצחו בירות על ידי המחבלים עוד לפני שהטנק ירה. רק שתי בנות ערובה שרדו.

לאחר כמה שבועות נשמעה ביקורת בצה"ל שהועברה גם לתקשורת נגד תא"ל ברק חירם על הוראתו לטנק לפגוע בבית שבו התבצרו המחבלים עם בני ערובה, כשהוא ידע שהוא מסכן גם את חיי בני הערובה. בשורות הבאות ננסה לברר האם מבחינה הלכתית צדק תא"ל ברק חירם בפקודה לטנק לירות על הבית.

כניסה לסכנה לצורך הצלה

בירושלמי תרומות בסוף פרק ח מובא שרבי אימי 'איתצד בסיפסיה', כלומר נשבה ע"י שודדים. אמר ר' יונתן: 'ייכרך המת בסדינו', כלומר שניתן להתייאש ממנו כי לא ניתן להצילו. ואילו ריש לקיש אמר: אלך ואנסה להציל אותו בכוח, או שאהרוג [את השודדים ואציל אותו] או שאהרג. בסופו של דבר ריש לקיש הצליח לפייס את הגזלנים ולשחרר את רבי אימי.

בכסף משנה הלכות רוצח פרק א הלכה ד מובא בשם הגהות מימוניות שבירושלמי מוכח שיש להיכנס לספק סכנה כדי להציל. וכוונת ההגהות מימוניות לירושלמי זה, שריש לקיש נכנס לספק סכנה כדי להציל את רבי אימי.

בשאלה שלפנינו לא מדובר בכניסה לספק סכנה, אלא כניסה לוודאי סכנה. אם לא היו תוקפים את המחבלים בעזרת הטנק והיו מנסים להסתער על הבית היו ללא ספק נהרגים חיילים באירוע, שהרי המחבלים היו חמושים היטב ואף ירו כבר טיל אר. פי. ג'י. לכיוון החיילים. לכן מצד זה לא הייתה אפשרות להמתין למשא ומתן

וכדומה, כיון שכל השתהות הייתה מגבירה את הסכנה כלפי הכוחות בשטח, ובנוסף לא היה בה כדי לשחרר את בני הערובה. ברור אם כן שבמקרה זה גם לפי ריש לקיש הדין הוא ש'יכרך המת בסדינו', כי אין שום אפשרות להציל את החטופים, וטוב עשה תא"ל חירם שהחליט לתקוף את הבית עם טנק ולסיים את הפרשה גם במחיר סיכון בני הערובה, סיכון שהתברר בסוף שלא היה רלוונטי - רובם הגדול כבר נרצח קודם.

'תמות נפשי עם פלישתים' בספר שופטים

בספר שופטים (פרק טז) מסופר על שמשון שנתפס בעזה, ואז נערך כינוס גדול של הפלישתים והם שחקו בו. שמשון בתגובה הפיל את הבניין של הכינוס עליו ועל הפלישתים, באומרו 'תמות נפשי עם פלישתים'. בהסבר החלטת שמשון להרוג את עצמו עם הפלישתים כותב רבי יהודה בן חנין [לפני 400 שנה] שהיה זה לאחר שהבין שמשון שלא יוכל להימלט מהפלישתים, כי אם היה לו סיכוי להינצל אסור היה לו לעשות מעשה זה. כלומר לדעתו רק אם אין פתרון למלט את החטופים מידי שוביהם ניתן לומר 'תמות נפשם עם פלישתים' (בהנחה שאין הבדל בעניין זה בין הריגת עצמו והריגת אחרים, וראה להלן).

רבנו בחיי בן אשר בפרשת ויחי על הפסוק 'לישועתך קיויתי ה'" (בראשית מט, יח) מסביר כך:

ויתכן לפרש כי הוא תפילת שמשון, כי ראה יעקב אחרית השופט הזה האחרון כי הוא הנושך והמפיל הרוכב אחור, והוא התפלל לישועתך קיויתי ה', שכן התפלל: 'זכרני נא וחזקני נא אך הפעם הזה האלוקים', ואע"פ שמת מכללם, הנה זאת תשועתו שינקם מאויביו וימות עמהם, כי בזה היה חפץ, כמ"ש 'תמות נפשי עם פלישתים'.

שמשון הגיע למסקנה שתשועת ישראל, דהיינו 'ניצחון', תהיה גדולה ע"י הפלת הבניין על יושביו, ולכן הפילו אע"פ שידע שימות גם הוא, ובזה ינקם באויבי ישראל. לפי רבנו בחיי המטרה שתהיה תשועה לישראל וישראל יתגברו על אויביהם היא התנאי שמאפשר לנהוג בדרך של 'תמות נפשי עם פלישתים'.

בקיבוץ בארי אין ספק שחיסול המחבלים היה בגדר של תשועת ישראל, ולכן היה ניתן לפגוע במחבלים למרות שבכך ייתכן שייפגעו גם בני הערובה. אבל לו המחבלים היו כבר בדרכם לברוח לכיוון עזה יחד עם החטופים לא היה היתר להרוג אותם תוך כדי סיכון החטופים, כי הריגתם כבר אינה נחשבת לישועת ישראל².

2 במחכ"ת של ידידי הכותב הרב מרדכי שליט"א לדעתי הוא אינו צודק כלל בסיפא של דבריו. אחרי שהסכים בצדק שהריגת המחבלים שהתבצרו בבית הייתה מותרת גם אם זה גרם לסכנה לבני הערובה

תמות נפשם עם פלישתים

יש לברר שאלה נוספת, האם נכון לומר שרק 'תמות נפשי עם פלישתים' מותרת, אבל 'תמות נפשם עם פלישתים' אסורה? האם רק האדם עצמו יכול להחליט על עצמו 'תמות נפשי עם פלישתים', או שגם אדם אחר יכול להחליט על כך באותן נסיבות על חשבון חייהם של אחרים?

ונראה שאין לחלק בזה. האדם אינו בעלים על גופו ואיננו רשאי לחבול או לפגוע בעצמו, והאריך בזה הגרש"י ז"ל בספרו לאור ההלכה במאמרו הידוע 'משפט שילוק בהלכה'. ולכן אם מפקד האירוע הגיע למסקנה שלמען ישועת ישראל והצלחת המערכה יש לחסל את המחבלים מיד, הוא רשאי לפעול בהתאם גם במחיר של פגיעה בבני הערובה.

בשולחן ערוך או"ח סי' שכח סע' ה-ו וסי' תריח סע' א נאמר שהרופאים קובעים את היתר פיקוח הנפש בשבת והיתר האכילה ביום הכיפורים, ולמד מכאן הגרש"ז אוערבך שבצבא המפקדים דינם כרופאים, והם קובעים כיצד יש להילחם באויב. וראה בתוספות עירובין מה, א שכשם שמתירים למסור את הנפש במלחמה כן מותר לחלל שבת לפי צורכי המלחמה. אם כן המפקדים האחראים בשדה הקרב הם אלו שצריכים להחליט כיצד יש למסור את הנפש במערכה כדי להגיע להכרעת האויב ולניצחון, ורק שיקול זה צריך להדריך אותם.

'והיה המחנה הנשאר לפליטה'

כתב רבנו יונה גירונדי בספר דרשותיו [יצא לאור בירושלים תשמ"מ ע"י ר' שמואל ירושלמי] בפרשת וישלח, שיעקב יצא למלחמה תחילה עם עשו כי הסכים בדעתו [=הבין באופן ברור] שהוא יבוא להילחם עמו אחר שהביא ארבע מאות איש עמו. ולכן אמר ויחץ את העם וגו' ויאמר אם יבוא עשו וגו' והיה המחנה הנשאר לפליטה, כי אלחם עמו, ובהיותו חושב שאין עמו כי אם מחנה האחת - יצא מן המארב המחנה הנשאר וינצח, ויהיה ההחיות לשני המחנות לפליטה. עכ"ל. מבואר בדברי רבנו יונה שתוכנית המלחמה שתכנן יעקב אבינו הייתה שיישאר שני המחנות לפליטה. אע"פ שברור שבמהלך הקרב יש סיכוי שחלק מאנשי שני המחנות יפגעו, אבל למרות זאת התוצאה תהיה ששני המחנות יהיו לפליטה. עולה מכאן שבתכנון מראש לקראת

כי היה בכך צורך למען 'ישועת ישראל', אין שום הבדל בין זה לבין הריגתם כשהם כבר בדרך חזרה לעזה עם החטופים כמגינים אנושיים. הכל חלק מהמלחמה, הכל כלול בצורך להשמיד את האויבים שמסכנים את ישראל, והסכנה האפשרית לחטופים או לבני הערובה אסור לה שתמנע את ביצוע המשימה. אין הבדל בין סיכון חיילים לשם הרדיפה אחרי המחבלים לצורך הריגתם, לבין סיכון בני הערובה בדיוק לצורך אותה מטרה (וראה בסיכום המאמר שהכותב מסביר אחרת את כוונתו). "ק.

שעת הקרב והמלחמה אין מתחשבים בתוצאות הקרב לכל אדם באופן פרטי, אלא יש לדאוג להצלת המחנה, ואם המחנה באופן כללי יינצל מטרת המלחמה הושגה גם אם היו נפגעים. רק כך ניתן לנצח בקרב, כשלוקחים בחשבון שיתכן שיהיו בו נפגעים כדרכה של מלחמה. ולפי דברים אלו אין הבדל בין נפגעים במחנה זה או במחנה אחר של כוחותינו, ומותר לסכן גם אזרחים כדי לנצח בקרב כולו.

בקיבוץ בארי מטרת הצבא הייתה להרוג את כל המחבלים שנכנסו לקיבוץ, ולהציל כמה שיותר מהתושבים, למרות שאיש לא חשב שיצליחו להציל את כולם. קרב כזה יש לנהל תוך כוונה להכות במחבלים ולהשמידם, וההצלחה היא ששני המחנות הללו באופן כללי יישארו לפליטה אחרי שהאויב הוכרע וחוסל (וראה להלן בסוף הסיכום לגבי 'נוהל חניבעל').

המו"מ של מפקד הימ"מ

מפקד הימ"מ [יחידת משטרה מיוחדת] ניסה לנהל משא ומתן מול המחבלים, במטרה שייכנעו וישחררו את בני הערובה. לכאורה כך גם נהג ריש לקיש, שהלך לגוב האריות על מנת לנהל מו"מ מול שובי של רבי אימי. במהלך המו"מ מחבל אחד נכנע ויצא יחד עם חטופה אחת, ואילו השאר רצחו את השבויים שבידיהם. אמנם אין מעשהו של ריש לקיש דומה לפעולת הימ"מ. לריש לקיש לא הייתה אפשרות להילחם לבדו נגד השובים, וזאת אע"פ שלשון הירושלמי היא שיצא להרוג או להיהרג, ובהמשך הירושלמי מוכח שמי שהרג את החוטפים הייתה קללתו של ר' יוחנן, והשלטון הרג אותם, לא ריש לקיש, ואילו הימ"מ כל תפקידים הוא להילחם ולהרוג את האויב. לכו אי אפשר להשוות בין המקרים. לפי הנלמד מיעקב אבינו היה על הימ"מ להילחם כדי לנסות להציל את השבויים, ולאחר שכשל המו"מ הימ"מ אכן פרץ לבית כאשר מפקדיו סברו שכל בני הערובה מתו. למעשה ניצלה חטופה אחת, בנוסף לחטופה אחרת שניצלה כבר בתחילת האירוע. שתי נשים אלו נשארו אם כן לפליטה מקרב קשה זה. גם לפי דברי רש"י בפרשת וישלח זו הייתה דרכו של יעקב אבינו, 'והיה המחנה הנשאר לפליטה' - 'על כורחו, כי אלחם עמו'.

אירוע נוסף בקרב בארי

בבוקר הקרב בבארי לא היה אישור למסוקים לתקוף את המחבלים שהסתובבו בקיבוץ שמא יפגעו בתושבים, וזו הייתה טעות של מפקדי חיל האוויר. לדברי ר' יונה הנ"ל יעקב 'הסכים בדעתו', כלומר שהייתה ליעקב אבינו במחשבתו מפת קרב ברורה כיצד יש לפעול, וזה כלל אפשרות שאנשים ייפגעו בקרב עם עשו ואנשיו, העיקר שיצליחו לגרום לכך שהנשאר יהיה לפליטה. במציאות שהייתה בבארי בבוקר שמחת תורה נראה שהיה צורך להיות לוחמני יותר.

אלחנן קלמנזון הי"ד

אי אפשר לכתוב על קרב בארי בלי להזכיר את היחלצותו של אלחנן קלמנזון הי"ד ביוזמה עצמית שלו ובגבורה שלא תתואר לצורך הצלתם. בפירוש השני כתב רבנו יונה ש'המחנה הנשאר לפליטה' הכוונה היא שאנשיו יברחו וינצלו בזכות מסירות הנפש של המחנה הראשון. הקצין אלחנן קלמנזון הי"ד מעתניאל התנדב מרצונו ויצא מהיישוב עתניאל שבדרום הר חברון עם אחיו ואחיינו בעצם יום שמחת תורה אל העוטף כאשר שמע והבין מה מתרחש שם, וברכב הממוגן שברשותם הם הצליחו לחלץ חיים כמאה מחברי קיבוץ בארי, גברים נשים וטף, חלקם מתוך בתים בוערים באש. לקראת סיום משימתו נפגע ממחבל שהסתתר באחד הבתים. לזכרו של אלחנן נכתב ספר תורה, ובעצם ימי המלחמה הוא הוכנס לבית כנסת בקיבוץ בארי.

סיכום

- הפקודה של המפקד הבכיר בשטח לצוות הטנק לפגוע בבית שבו התבצרו המחבלים והיו בו גם בני ערובה, הייתה מוצדקת.
1. הכוחות היו בסכנת פגיעה ודאית במידה שהיו ממשיכים במו"מ עם המחבלים במהלך הלילה, וכאשר קיימת סכנה ודאית לכולי עלמא אין חובה להסתכן כדי להציל אחרים.
 2. כאשר ברור שבני הערובה אינם יכולים להיחלץ, מותר לנהוג בדרך של 'תמות נפשי עם פלישתים'.
 3. לצורך תשועת ישראל וניצחון בקרב מותר לומר 'תמות נפשי עם פלישתים', ואין הבדל אם בן הערובה אומר זאת על עצמו או אחרים נוהגים כך כלפיו.
 4. בתכנון הקרב המטרה היא להילחם כדי להרוג את האויבים ולהציל כמה שיותר אנשים מכוחותינו. המטרה של הקרב היא 'והיה המחנה הנשאר לפליטה', כלומר ששני המחנות יינצלו גם על חשבון פגיעה משמעותית באחד מהם.
 5. המפקד בשדה קרב הוא המוסמך גם הלכתית להורות על ביצוע פקודות ברוח מה שנאמר לעיל.
 6. לגבי 'נוהל חניבעל', שהוא פגיעה מכוונת בשוברים וגם בחטופים כדי למנוע את החטיפה, כגון באמצעות ירי של מסוקי קרב שאינו מבחין ביניהם, ההחלטה אם לירות או לא היא לפעמים של מפקד שאינו נמצא בשטח, או החלטה של שניות מצידו של טייס שרואה מחבלים מובילים חטופים לעזה. נראה לי מדברי ר' יונה שהבאתי, שכאשר הסיטואציה ברורה הנוהל הזה הוא המעשה הנכון.

עשיית פשרה בבתי הדין לממונות - הערות ותגובות

מזה דורות ובעיקר בזמננו בתי דין תורניים דנים דין פשרה בין בעלי הדין. מצוה לעשות פשרה, וגם הדיינים מקיימים בעצמם "לית אנא חכים למידן" (ירושלמי סנהדרין א, א; ז, ב), ולכן דין הפשרה הוא הנפוץ והמקובל.

רציתי להעיר כאן שתי הערות, שאקווה שתהיה מהן תועלת מעשית:

הערה ראשונה היא בקשר ליסוד הדין של פשרה.

בסוגיה על הפשרה במסכת סנהדרין פרק ראשון [דפים ו-ז] דנים על פרטי הפשרה, כמו מספר הדיינים בפשרה, האם מצוה או רשות או איסור לעשות פשרה, האם פשרה צריכה קנין ועוד. אבל הדבר החשוב ביותר לא התברר שם - מהי בכלל הפשרה. לרבותינו האמוראים היה ברור מה היא הפשרה המדוברת לכן עמלו ודנו על פרטיה, אך לצערנו לנו לא ידוע היסוד - מהי הפשרה, האם היא כעין דין, האם היא עשיית שלום, וכיוצא בזה.

נכתבו בעניין זה בדורנו כמה ספרים חשובים ומקיפים, נציין לחלקם (הם מצויים באוצר החכמה): "פשר הפשרה" לגרז"נ גולדברג זצ"ל, תשע"ו; "דיני בורות", הרב יעזר אריאל, תשס"ה; "פשר דבר" לרב ישי סלומון. קובץ "משפטי ארץ" חלק א כולל כמה מאמרים בעניין. נכתבו גם כמה מאמרים מקיפים מאוד בנושא, הידועים לי: מאמר הרב משה מרדכי שולזינגר זצ"ל במשמר הלוי בבא מציעא סי' כה "בעניין פשרה בדין"; מאמר הרב יעקב ישראל פוזן זצ"ל בקובץ שימוש חכמים עמ' רכח; מאמר מקיף בקובץ "דברי משפט" (מוסדות שירת דבורה) ח"ג (ת"א תשנ"ח) עמ' קמד-קעה "שרשי דין פשרה ואופן עשייתה" מאת הרב מאיר יוסף ויצמן; מאמר של הרב סבתו "מהי פשרה" בירחון האוצר מרחשון תשפ"ד; מאמר של ידידי הרב אבישי מייטליס "כפיית הפשרה", גיליון מאורות תורת המשפט מס' 76, ועוד.

כל אלו מנסים לעמוד על הגדרת הפשרה מתוך דברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ועדיין הדבר די עמום. יש בעניין זה כמה אפשרויות ושיטות, וממילא כשדיין הולך לדון בתור פשרה לא ברור לגמרי מה מבוקש ממנו.

לכן יש לענ"ד לקרוא לבתי המדרשות העוסקים בחו"מ ולבתי הדין השונים להמשיך ולעמול ולברר את הסוגיה החשובה ביותר בבתי הדין: מה היא הפשרה, ולמעשה - מה האופן היותר נכון ומדויק לפי חז"ל לדון בו את דין הפשרה.

הערה שנייה היא בעניין דין גרמא כשדנים בפשרה.

הנה מעשה אחד מני רבים: סיפר לי יהודי אחד שנגרם לו נזק גדול כאשר בעל הדירה שמעליו שיפץ את דירתו בחורף, ונכנסו מים לדירה שלו שלמטה, ונהרסו לו רהיטים ומכשירים בשווי מאות אלפי שקלים. הוא הלך איתו לדין תורה, ובי"ד קבעו שזה גרמא, וגרמא בניזקין פטור, ולא מגיע לו אפילו פיצוי כלשהו. אמרתי לו: והרי היום בי"ד דנים דין פשרה! פניתי לאב"ד חשוב באחד המקומות, והוא אמר לי: נכון, יש בתי דין שמחייבים בפשרה סכום מסוים גם על גרמות, לפעמים שליש או חצי או שני שליש, תלוי במידת הרשלנות. כך הייתה דעת הגר"ז גולדברג זצ"ל, ועל פיו נוהגים בתי הדין של ארץ חמדה ועוד. מאידך, יש בתי דין שאינם מחייבים כלל על גרמא גם כאשר הם דנים בהסכמת הצדדים 'הן לדין הן לפשר'. שאלתי: אם כן יוצא שכל אחד צריך לברר לפני כן לאיזה בי"ד הוא הולך, ואף לאיזה הרכב? אמר לי: נכון...

יוצא שהכרעת הדין תלויה במקרים אלו, ורבים הם, בשאלה לאיזה בי"ד הוא יגיע. לא כל האנשים מודעים לכך, אלא הם הולכים בתמימות ומתוך כבוד תורה לבית דין רבני, וסומכים עליו, ומתברר לפעמים שבית הדין לא מפעיל שיקול דעת על פי סמכותו, והחוטא נשכר והניזק נפסד.

הרבנים קוראים לציבור פעם אחר פעם ללכת במקרים של מחלוקת בדיני ממונות לבתי דין רבניים ולא ח"ו לערכאות. ידוע ומפורסם בקרב יראי השם חומר הדבר. הרמב"ם (הל' סנהדרין כו, ז) כתב שהליכה לערכאות היא "כאילו חירף וגידף והרים יד בתורת משה רבינו", ורבינו יונה בשערי תשובה (ג, כ) כותב על "דרכי מות" הנמצאים באיסור זה (נראה כוונתו כגון חילול השם, גזל ועוד). לכן לצד הכרת הערך של בתי הדין המצוינים ב"ה והדיינים הגאונים והיקרים העושים עבודת קודש בחכמתם וביראתם, קיימת גם בקשת "הברו נושאי כלי השם" - יש לגבש נהלים ברורים ומקובלים בענייני הפשרה, שיהיו גם ידועים לציבור הרחב.

* * *

ע"כ דברי הרב עמיחי כנרתי. עקב חשיבות הנושא נשלח מכתב זה ע"י מערכת 'המעין' לכמה דיינים חשובים, ולצד אב"ד אחד שליט"א שענה בקיצור "אין לי מה להוסיף או להעיר על הדברים הנכוחים והנכונים של הרב כנרתי", קיבלנו גם חמש תגובות שהתייחסו ביתר הרחבה לנושא. אנחנו מביאים אותן כאן לאחר עריכה קלה, ובעז"ה תהיה בכך תועלת. מערכת 'המעין'.

תגובות

הרב אליעזר איגרא שליט"א, ירושלים:

אני בהחלט מקבל את הדברים של הרב עמיחי כנרתי. יש צורך חשוב להתחיל ולקבוע קריטריונים בדיני ממונות. אחת הבעיות הגדולות היא שנלקחה מבתי הדין של המדינה הסמכות לדון בדיני ממונות, וזה חבל, כי זו מערכת שהייתה מייצרת קריטריונים שהיו בסופו של דבר חוזרים לכל שכבות בתי דין, בעיקר מהסיבה שבית הדין הרבני הרגיל וגם ביה"ד הגדול מייצגים למעשה את כל סוגי האוכלוסייה הקיימים במדינה, וזה ב"ה אחד הניסים שאירעו לנו. יש בין הדיינים אשכנזים וספרדים וחסידים וליטאים ואנשי ש"ס ואגודה וכו' שעובדים יחד, וזה דבר שבסופו של דבר משפיע. לצערנו השינוי בהתנהלות בבתי הדין לממונות לא קורה עדיין, ואני לא רואה שזה הולך לקרות בקרוב. אני חושב על הקמת בית דין לערעורים בדיני ממונות שיהיה מורכב מדייני בית הדין הגדול שיצאו לפנסיה ואחרים שיצטרפו עמהם, ועוד חזון למועד.

הרב אליעזר שנקולבסקי שליט"א, בית שמש:

א. לגבי החלק הראשון. אכן מו"ר הגרו"נ זצ"ל ציין תמיד שהפשרה היא 'דין' מסוג אחר, רך יותר, אבל עדיין דין. ולכן לפני שמפשרים צריך לדעת מהי שורת הדין, ורק אח"כ לפשר.

ב. לגבי גרמא. בטופס הסכם הבוררות של בתי הדין 'גזית - ארץ חמדה' מופיע במפורש שביה"ד יכול לחייב בנזקי גרמא [וזה נוסף על דעת מו"ר הגרו"נ זצ"ל שהיות וביה"ד מוסמך לפסוק ע"פ פשרה אפשר לחייב על נזקי גרמא היות שהמזיק חייב בהם בדין שמים]. אנו מחייבים על נזקי גרמא מדי יום. קיימת סברא נוספת, שאמרתיה לפני כמה ת"ח חשובים במהלך השנים והם הסכימו לה, שכיום - בניגוד מוחלט לעבר - רוב מוחלט של הנזקים (ובוודאי הנזקים הגדולים) קורים בדרך של גרמא, וזו סיבה לשאוף לחייב גם על נזקים מהסוג הזה.

הרב אורי סדן שליט"א, פתח תקווה:

באשר להערתו הראשונה, אכן בעניין הפשרה נכתב רבות, אך לא נכתב מספיק, ונראה שלעולם לא ייכתב די. הסיבה לכך היא שלפשרה בניגוד לדין יש מטרה אחת, אך הדרכים להגיע אליה רבות. כפי שמבארת הגמרא בסנהדרין הן הדין

והן הפשרה אמורים להביא לידי ביטוי את ערכי הצדק והשלום, אלא שעל הציר שבין הצדק והשלום קרוב הדין לקצה של הצדק, ואילו הפשרה קרובה לקצה של השלום. הדרכים לעשות שלום בין בני אדם שונות מאוד בין אדם לאדם, בין תרבות לתרבות ובין חברה לחברה. אינה דומה פשרה שממצעת בין **עמדות** שני הצדדים, לפשרה אשר באמצעות כלי גישור מוצאת פתרון העונה ל**אינטרסים** של שני הצדדים. לדוגמא: אינה דומה פשרה בה מאפשרים לכל אחד להישאר 'עם ציפור אחת ביד ולא שתים על העץ', לפשרה בה הצדדים מצליחים להגדיל את כמות הציפורים שבידם - זו הראשונה לא תמיד תיצור את השלום המיוחל, וזו האחרונה לא מתאימה לכל המקרים ולכל האנשים. על בית הדין לזהות את עולמם של הצדדים שעומדים בפניו ולהציע להם את הפשרה המתאימה להם.

באשר להערה השנייה, אפתח בגילוי נאות כי מזה ט"ו שנים הנני דיין בבתי הדין של ארץ חמדה - גזית, ובשנים האחרונות אני זוכה לשמש כאב"ד ברשת זו. אכן בתי הדין שונים זה מזה באופן פסיקתם בענייני חושן משפט, כשם שרבנים שונים זה מזה בפסיקתם בענייני אורח חיים ויורה דעה. השאלה היא רק עד כמה הדבר נמצא במודעות של השואל. כל תלמיד חכם המכיר את דרכי הפסיקה השונות יודע כי אם אדם היה פונה בשאלה בהלכות שבת לגר"ע יוסף יתכן והיה מקבל תשובה שונה משהיה מקבל מהגרש"ז אויערבך או מהגר"מ פיינשטיין, זכר כולם לברכה. קצת פחות ידוע בציבור, אך ידוע לרבנים הפוסקים במראות, כי רב שהגיע להתייעץ אודות מראה עם רב פלוני לא היה מקבל אותה תשובה אם היה מגיע עם אותו מראה לרב אלמוני. באותה מידה, ואולי אף יותר, קיים הבדל בין בתי הדין הן ביחס לשאלת החיוב בגרמא, הן בעניין היחס לחוקי המדינה, והן לאופן עשיית הפשרה. הציפייה שדווקא בתחום זה לא יהיו הבדלים בין הפוסקים ובין בתי הדין עתידה להתממש כאשר יערה עלינו הקב"ה רוח של אחדות ונצליח להקים את הסנהדרין שתוכר ותחייב את כל עם ישראל.

אכן, בשונה מכל התחומים האחרים שהזכרתי בהם ההבדל בין ההכרעות ההלכתיות אינו פוגע במוטיבציה לשמירת ההלכה, שכן כל אדם יכול לעשות לו רב כדי להתייעץ עמו, ההבדל שבין גישות הפסיקה הקיימות בין בתי הדין פוגע בשמירת ההלכה, וזאת בשני מובנים: האחד, בניגוד לתחומים אחרים, בתחום זה יש לא שואל אחד אלא שני שואלים שלכל אחד מהם אינטרס להשיג תשובה שנוחה יותר עבורו, ובחירת בית הדין עשויה להיות לא לפי קירבה גיאוגרפית או אידיאולוגית אלא לפי הקירבה לכיס. ההבדל השני, בתחום הממוני כל אדם מככל את צעדיו מראש באופן בו הוא יודע מה אומר החוק, ומה תהיה התוצאה לו הדבר יגיע לדיון בפני ערכאה משפטית. לדוגמא, כאשר הצדדים כורתים הסכם הם עושים זאת על פי כללים

מסוימים, לפיהם הם יכולים לצפות מה תהיה התוצאה לו יעמוד החוזה שהם חתמו למבחן משפטי. אולם כאשר בתי דין פוסקים על פי עקרונות שונים ובלתי צפויים, יהיו מי שיעדיפו מראש לא 'לקחת סיכון' ולא ללכת לבית דין שאין להם מושג מה הוא יפסוק, ובמקומו להעדיף ללכת לבית משפט שם הכללים לפחות ברורים, למרות האיסור שבדבר.

הפתרון שלנו ברשת בתי הדין של ארץ חמדה - גזית הוא יצירת רשת ארצית בה בתי דין הפזורים ברחבי הארץ פוסקים לפי אותם סדרי דין, ועל פי עקרונות פסיקה משותפים. פסקי הדין עוברים עריכה אחידה, ונבחנים במערכת ערעור אחת. במצב שכזה, גם אם בתוך הרשת קיים הבדל בין בית דין למשנהו ואפילו בין הרכב להרכב, מדובר בהבדלים קטנים יחסית, הקיימים בכל מערכת משפטית אחרת. בפועל, בעניין פשרה ישנה מדיניות של ארץ חמדה - גזית שהתקבלה על ידי הגר"י אריאל, הגר"ד ליאור, הגר"ר ערוסי ואבות בתי הדין של הרשת, השוללת פשרות שרירותיות, וקובעת עקרונות לפסיקה בדרך פשרה. מעבר לכך פסקי הדין של הרשת מנומקים ומפורסמים באתר הרשת, כך שכל אדם יכול לדעת מראש את מדיניות הפסיקה העקרונית והמעשית.

הרב אבישי נתן מייטליס שליט"א, רחובות:

אכן אין בהלכות תורה דין 'תקדימי' ולא 'נהלים' ולא 'יישור קו'. כל ת"ח חושב אחרת בדין וחובתו להכריע כהבנתו. ואכן כשאדם נגיש לדין תורה כדאי שיברר אם ההרכב סבור כקצוה"ח או כאחיו בעל קונטרס הספיקות בשאלה אם מוחזק עדיף או מרא קמא עדיף, כך שאם הוא מוחזק בממון הוא יעדיף ב"ד התומך בתפיסתו. כך ביארתי לפני שנים את דין זבל"א. שכל אחד בוחר את הדין שידוע שמורה כצד התומך בו, וכבר בעצם בחירת השלישי - הוכרע הדין, לכאורה.

לגופם של דברים, ישנה מחלוקת בראשונים אם הפשרה נועדה 'להקל' על הדין בחקירת הדין המדוקדק כפי שהביא בהגהות מיימוניות בהלכות סנהדרין פכ"ד ה"ב עפ"י הסמ"ג: 'צריכין הדיינין להתרחק בכל יכולתן שלא יקבלו עליהן דין תורה, כי מאוד נתמעטו הלבבות' וכו'. להבנה זו הצדדים נפגעים מכך במידה מסוימת. אך יש מהראשונים שביארו שזו מצוה וחובה על הציבור והצדדים, כפי שעולה מדברי רש"י בדברים ו, יח על הפסוק 'ועשית הישר והטוב': 'הישר והטוב - זו פשרה, לפני משורת הדין', ולכאורה מופנים הדברים לכלל. וכ"כ הרמב"ן שם: 'כי מתחילה אמר שתשמור חוקותיו ועדותיו אשר ציווך, ועתה יאמר גם באשר לא ציווך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו... וזה עניין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל

הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותיקוני הישוב והמדינות כולם... חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו בדינא דבר מצרא, ואפילו מה שאמרו פרקו נאה ודיבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל עניין תם וישר'. וכיוון שזו חובת הציבור, אזי ראוי לדאוג לכך שהם יגיעו לבד או בסיוע בית-דין לפשרה הולמת.

כך שעל כל איש מוטל על המזיק לפייס את עמיתו אף במעשה גרמא שהזיק, אך בית הדין יתקשה לכופו על פשרה במקרים אלו, אם משום הסמכות המוגבלת שבידם (לפי תפיסת הדין), ואם בשל המשל של הגרא"ה קוק זצ"ל הידוע (הביאו מו"ר הגרז"נ גולדברג זצ"ל ב'שבחי הפשרה', משפטי ארץ - דין, דיין ודיון, תשס"ב, עמ' 83) שיעדיף להטיל פשרה הקרובה לדין ללא דיוק ובירור כל הנסיבות.

הרב יצחק אושינסקי שליט"א, ירושלים:

בעניין ההערה הראשונה מהי פשרה, בירושלמי (סנהדרין פרק א הלכה א) מובא: "ר' יוסי בר חלפתא אתון תרין בר נש מידון קומוי, א"ל על מנת שתדיננו דין תורה, אמר לון אני איני יודע דין תורה אלא היודע מחשבות יפרע מאותן האנשים". ר"י בר חלפתא סירב לדרישה "על מנת שתדיננו דין תורה" בטענה שאינו יודע לדון דין תורה. ועי' בפירוש פני משה על הירושלמי שם, המבאר שר"י בר חלפתא כן דן את אלו שבאו לפניו, ואולם לא לפי דין תורה צרוף אלא ע"פ הנראה לו מהטענות שטענו לפניו, והוסיף ואמר להם שהיודע מחשבות, הקב"ה, הוא יפרע ממי מכם שטוען שקר. גם בפירוש שיירי קרבן על הירושלמי (שם) מבאר שכוונת דבריו "היודע מחשבות יפרע" וכו' היא, שאפילו שאינו יודע לדון דין תורה, בכל זאת דינו הוא בגדר "לפני ה'", ולכן אין לבעלי הדין רשות לטעון שקר.

ואולם עי' בפירוש קרבן העדה בירושלמי (שם), המבאר שאמר להם ר"י בר חלפתא שלא רוצה לדונם כדין תורה משום שאינו יודע כל הדינים ויוכל לטעות בדין, ומכאן מוכיחה הגמרא שאין הדיין צריך לדעת כל הדינים. את דברי ר"י בר חלפתא "היודע מחשבות יפרע מאותן האנשים" מבאר שם, דכוונתו הייתה שהקב"ה יפרע מאותם הדיינים שפוסקים הלכה במכוון נגד דין תורה.

וממשיך שם הירושלמי: "בימי שמעון בן שטח ניטלו דיני ממונות. אמר רבי שמעון בר יוחאי בריך רחמנא דליכא חכים מידון". ומבאר שם בפירוש פני משה שכוונת דבריו הייתה שבירך את הקב"ה שאינו יכול לדון וממילא אין עליו עונש המשפט. כן איתא גם בפירוש קרבן העדה שהודה רשב"י להקב"ה שניטלו דיני ממונות, משום שסבר שאינו חכם מספיק כדי לדון דיני ממונות.

בעקבות דברי הירושלמי שהבאנו עתה כותב בספר מצוות גדול (עשה קז): "צריכין הדיינין להתרחק בכל היכולת שלא יקבלו עליהם לדון דין תורה כי נתמעטו הלבבות, וגרסינן בירושלמי בפרק קמא דסנהדרין ובספר חפץ הביאו בימי רבי שמעון בר יוחאי בטלו דיני ממונות, א"ר שמעון בר יוחאי בריך רחמנא דליכא חכם מידון. ר"י בר חלפתא באו שני אנשים לפניו לדין אמרו לפניו על מנת שתדיננו דין תורה אמר להם איני יודע לדון אתכם דין תורה וכו'".

דברי הסמ"ג הנ"ל מובאים גם בטור חו"מ (סי' יב). טעמו של הסמ"ג לכך שיתרחקו מאוד מלקבל עליהם לדון דין תורה הוא, משום שנתמעטו הלבבות ואין בדורנו די בינה וחכמה כדי לדון דין תורה.

ומדוע אכן בטלו דיני ממונות בימי רשב"י? ראו בב"ח חו"מ (סי' יב) המבאר דלפי גרסת ספר המצוות הנ"ל "אמר רשב"י בריך רחמנא דליכא חכם מידון", נראה שהטעם שבטלו דיני ממונות הינו נסתר ואינו מובא במימרא זו בירושלמי, וכל מה שאמר רשב"י הוא שמברך את הקב"ה על שבטלו דיני ממונות משום שאינם חכמים ובקיאים מספיק, וכאשר אינם דנים דין תורה הם יינצלו מהעונש שיכל היה לבוא עליהם אם היו דנים וטועים. ומוסיף הב"ח שלפי גרסת הטור שם שהעתיק את דברי ספר המצוות הנ"ל בלשון "אמר רשב"י לית דחכים בדין", עולה, שרשב"י בא בדבריו לתת טעם למה בטלו דיני ממונות בזמנו, והטעם הוא "לפי כי אין שוב חכם גמור שיכול לדון דין תורה", כלשונו של הב"ח.

כדברי הסמ"ג וכלשונו פוסק גם השו"ע (חו"מ סי' יב סע' כ): "צריכים הדיינים להתרחק בכל היכולת שלא יקבלו עליהם לדון דין תורה".

ויש לבאר כוונת דברי הסמ"ג, שלמרות שקובעת הגמרא בסנהדרין (שם) שבטלו דיני ממונות משום שאין בינינו בעלי חכמה לדון דין תורה (ע"פ דברי הטור שהובאו לעיל בב"ח שזהו הטעם שבטלו דיני תורה), בכל זאת אין אנו פוסקים כיום שלא ידונו כלל דין תורה, אלא דההוראה לדיין היא להתרחק בכל היכולת מלדון דין תורה. והסבר הדברים הוא שאמנם בדרגת דין תורה שהיה בזמן רשב"י הבינו בשכלם שלא יכולים לדונו וכן משום מעלתם חששו מאוד מטעות, ואולם דור דור ודורשיו, ועתה אמנם יש ג"כ להתרחק מהדין ואולם עדיין ישנו מצב שניתן לפסוק כדין הצרוף.

כן איתא גם בגמרא בסנהדרין (ו, ב) דברי רב יהושע בן קרחה, ובשו"ע חו"מ (סי' יב סע' ב), שמצוה להציע לבעלי הדין בתחילת הדין שיבחרו בפסק של פשרה, ואולם פשוט שכאשר אינם מסכימים בשום אופן לפסק של פשרה ישנה אפשרות לעשות להם דין.

דין זה שבשו"ע ובגמרא בסנהדרין שונה מהמובא בירושלמי (שהובא לעיל), משום שבבבלי כאן מובא שיש להעדיף הפשרה משום "אמת ומשפט שלום שפטו

בשעריכם" - שיהיה גם משפט וגם שלום בין בני האדם, דהיינו דין של פשרה, ואולם בירושלמי ובסמ"ג מודגש היבט אחר, השיקול מצידם של הדיינים, שלמרות שקיימת האפשרות של הדין הצרוף, בכל זאת יתרחקו ממנה וישתדלו לדון רק בפשרה.

העולה מהדברים עד כאן הוא, שאמנם יש לדיין מצידו לנסות בכל היכולת לשכנעם לדון בפשרה ביניהם כמובא בגמרא בסנהדרין ובשו"ע הנ"ל (ואכן כיום בכל שטרות הבוררות שחותמים עליהם הצדדים הבאים לדון ישנו סעיף הקובע שהפסק שייתן הדיין בדינם הוא "בין בדין ובין בפשרה"), ואולם אם דורשים הצדדים דין תורה צרוף ואינם מוכנים לפשרה, יש לדיין לדונם ע"פ דין תורה.

יש צורך לדון עוד בכמה שאלות עקרוניות בדיני תורה: האם רשאי דיין להסתלק מן הדין כשאינו רוצה לדון דין תורה? בעל דין הדורש דין ולא פשרה - האם נדונו כסרבן? איך מונעים מנתבע אלים להינצל מן הדין, ומנתבע שנראה לבית דין כרמאי להתחמק מהדין? האם הדיינים יכולים לפסוק דין פשרה נגד רצון בעלי הדין? עד כמה רשאי בית הדין לאכוף או ללחוץ על בעלי הדין להגיע לפשרה בהסכמה? ואארץ בעניינים אלו בעז"ה בהזדמנות אחרת.

באשר להערה השנייה בענין גרמא בפשרה, על כך יש לומר שרבו המחלוקות בתורת ישראל, מימות התנאים והאמוראים, המשך בשיטות הראשונים והאחרונים, מפרשי השו"ע, ועד פוסקי דורנו. אף לכל בית דין ישנם השיטות, הסברות, הדרכים ושיקול הדעת שלו המלווים את פסקי הדין שלו לאורך הדרך, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים.

חדש!

חזר למלאי בפורמט מוקטן
ספר 'שולחן ערוך'
לרבי שלמה הלמא זצ"ל

על שו"ע אבן העזר

יצא לאור מכת"י יחיד בעולם

כולל הל' קידושין, כתובות, גיטין, מיאון הקטנה,
 יבום וחליצה, אונס ומפתה, סוטה וגט פשוט.



להשיג באתר מכון שלמה אומן או בטלפון 08-9276664

בעניין חשש ממזרות לכתחילה בהפריה חוץ גופית

בגיליון הקודם (גיל' 252 עמ' 109 ואילך) כתב הרב צבי רייזמן לחלק בין הזרעה מלאכותית לרחם אשה נשואה מזרע זר - לבין הפריה חוץ גופית מביצית שהופרתה מזרע זר, וסיכם שגם הפוסקים החוששים לממזרות בהזרעה מלאכותית מזרע זר יודו שבהפריה חוץ גופית אין חשש ממזרות.

יש להעיר על כך שרז"נ גולדברג (אסיא סה-סו עמ' 47, ובתוספת ברץ כצבי ח"א עמ' נג) לא חילק בכך, וחשש לממזרות גם בהשתלת ביצית מנשואה ובפונדקאית נשואה, וכן חששו לכך הראשל"צ הרב עובדיה יוסף והראשל"צ הרב מרדכי אליהו בפונדקאות ('מעין אומר' ח"ח סימן ב שאלה ג, ספר פועה ח"ג עמ' 407 הע' 27), וכן מפורש בתשובות והנהגות (ח"ז סי' קנא) שלשיטות הפוסקים החוששים לממזרות בהזרעה מלאכותית כן הוא גם בהפריה חוץ גופית, וכ"כ בשו"ת ישיב יצחק (חלק מג סי' סז), וראה עוד בדברי הרב שמואל טל והרב ירון לונדון (בקובץ הנספחים לרץ כצבי תשע"ז) שדחו את דיוקי הרב רייזמן (בספרו, שצוינו ג"כ במאמר הנ"ל) מלשונות האחרונים, והוכיחו שאין לחלק בכך.

וראה בדברי הר"י שילת ('רפואה והלכה וכוונות התורה' עמ' 240) שבהשתלת ביצית מאשת איש "אנו נכנסים לבית הספק שמא ממזרות אינה תלויה בביאת איסור אלא בעצם הזרות שבין אבי הילוד ואמו כאשר אין ביניהם תפיסת קידושין. והואיל והדברים נוטים לכך שבעלת הביצית נחשבת לאם הוולד, הרי שהוולד נוצר מבין איש ואשה שאין ביניהם תפיסת קידושין, וזוהי ממזרות". והוכיח כן מדברי הרב עובדיה יוסף שחשש לכך. ושם (בעמ' 201 ואילך) האריך בביאור דברי הגרש"ז אורבך וסיעתו שנטו לומר שהוולד בהזרעה מלאכותית מזרע זר הוא ממזר¹.

1 וראה שם שהביא שהתוס' ביבמות (טז, ב) שמשם הוכיח הגרש"ז שהנולד הוא ממזר גם ללא ביאה הוא דברי ר"י, כמובא בקובץ תוספות שנתגלה בימינו ונדפס בשם "תוספות מהר"ם ורבינו פרץ", וכתב שנראה שהתוס' שלנו (=ר"י) לא קיבלו את האגדה אודות בן סירא שממנה רצו להוכיח שהנולד אינו ממזר, וראה מ"ש הגרש"ז (נועם ח"א ע' קמט) "שיזה ודאי דלהלכה אין לסמוך כלל על האגדה מבן סירא שהיא מפקפקת וכמו שהביאו מהתשב"ץ". וכן אמר החזו"א שמעשה זה מזויף (אורח משפט ח"א ע' י), וראה הנסמן בזה בספר "המבדיל בין ישראל לעמים - גיור כהלכה" (מאת מרכז רבני אירופה, זמין בהיברובוקס ובאוצר החכמה) פרק מג הע' 92 מדברי המנחת יצחק והציץ אליעזר ותשובות והנהגות, וראה בזה בספר "זרעם לפניך יכון" (עמ' רח ואילך) ובמחקרו החשוב של הרב שלמה בן דוד הכהן ("אור תורה" תרלט עמ' תתפו ואילך), ובדברי הרב ד"ר מרדכי הלפרין (אסיא עז-עח עמ' 121), וראה עוד ב"אור תורה" (שם) בעניין שלילת הלימוד מההגהה המיוחסת לר"פ (שעליה בעיקר נסמכו האג"מ והיב"א להכשיר את הנולד בדיעבד), ובעניין הידיים הרבות שנגעו בהנכתב משמו, והשוני שבין כתבי הידות, ושנראה עיקר כהנוסח המובא בשלטי הגבורים (שבועות ב) שמשם משמע להיפך, וכמובא ב"ציץ אליעזר" ח"ט סי' נא) ועוד. ומלבד כל זה, האריך

חשיבות ההבהרה בעניין, אינה רק לעניין ההכרעה במעמד הנולד **בדיעבד**, ושאלות חמורות אלו כמובן מסורות לגדולי ההוראה ואכ"מ, אלא בקשר למה שמתפשט לצערנו בשנים האחרונות ע"י ארגונים שונים המעודדים נשים נשואות מסורבות גט להתעבר מזרע זר, כולל ע"י טיפולי הפריה חוץ גופית, ושלא לחשוש לחשש הממזרות גם **לכתחילה**, מכיון שלטענתם הדבר הוא פשוט בתכלית וכבר הוכרע שאין בכך כל חשש, והם אף קידמו הצעת חוק שהמדינה תממן את הטיפולים לנשים אלו. על כן יש להבהיר (בנוסף לחששות הנוספים מכמה וכמה טעמים שהאריכו בהם הפוסקים, גם בהזרעה מזרע גוי שאין בכך ממזרות להלכה) שפוסקים רבים קובעים שלכתחילה בוודאי שיש לחשוש גם לחשש הממזרות בהזרעה מלאכותית. וכך הבהיר הרב יהודה נקי (בהערותיו ל'מעין אומר' שם) שהגם שדעת הרב עובדיה יוסף לעניין בדיעבד שהנולד אינו ממזר ('יביע אומר' ח"ח אה"ע סי' כא), אבל לכתחילה הוא חשש לדעות שהנולד ממזר. והוסיף (עמוד קל): "שמעתי מרבנו שאע"פ שאין הוולד ממזר אוסר בכל תוקף לעשות כן מחמת התועבה שבדבר שהורס קדושת עם ישראל, ובפרט שיש דעות שהוולד ממזר וראוי לחוש להם".

כך גם כתב בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סו"ס מו, הובא ביבי"א שם) ש"לכתחילה יש לאסור בתוקף לעשות מעשה רע כזה, כי חוץ מכל חששות האיסור שבדבר יש להתחשב מאוד עם דעת כמה רבנים גדולים שקבעו שהוולד ממזר, והוא ודאי דאיבעי לן לחוש לכתחילה לדבריהם ולאסור בהחלט קבלת זרע מאיש אחר, כיוון שרבנים גאונים מובהקים סבירא להו כן זה אינו טעות לחוש לדעתם, ובפרט שיש להם סעד מתוס'

רחי"ל כץ (בספר 'זורעם לפניך יכון' שער ו) בשלילת לימוד הלכה למעשה מהאחרונים שהובאו בהם הנוסח של ההגהה הנ"ל, ע"פ דברי הפוסקים שלא שייך להסיק הלכה למעשה ממה שהובא בדרך אגב בפוסקים ובנידון שלא היה שייך בזמנם להלכה למעשה וכו' עיי"ש.

2 עוד הובא ב'מעין אומר' (שם עמ' כב) תשובת הגר"ע אודות ילד שנולד לאישה נשואה מזרע זר, "יש מתירים את הילד כיוון שזה לא דרך ביאה". וראה בגוף התשובה ביבי"א שהתפלפל בנידו"ד, אם גם במחלוקת הפוסקים נחשב ספק ממזר, ולא רק בספק במציאות, ובמסקנתו להכשיר בדיעבד נסמך בעיקר על אגדת בן סירא ועל נוסח התשובה המיוחסת לר"פ ועל האג"מ שג"כ נסמך על זה, וראה בזה בהערה הקודמת. הגר"ש אלישיב (שהיבי"א שם כתב בתשובתו הנ"ל משנת תשל"ח, שזכור לו מדיבורו עמו מכעשרים שנה מלפנים שהנולד אינו ממזר) כתב בשנת תשמ"ה ('קובץ תשובות' ח"ג סי' קצ) בלשון זו: "להזריק זרע של איש אחר לאשה הרי לדעת כמה מן הפוסקים יש בזה משום ממזרות, ואף גם לגבי הולד יהיה אסור לבוא בקהל משום לא יבוא ממזר. גם הסוברים דאין איסור ערוה רק על ידי ביאה, וכמו כן אין בזה משום הולד ממזר על ידי הזרעה מבעל אחר, מכל מקום מדינא דגמרא אסור". אגב, עוד יש להעיר על דיוק הר"צ רייזמן במאמרו בעניין דעת הגרי"ש"א ביחוס הנולדים מהפריה חוץ גופית של הבעל ואשתו בלבד, המצטרפותו למכתב הגר"ש וואזנר, וכבר העירו בשו"ת שערי חיים (ח"ב סי' קכט) וכן הרב יהוסף יעבץ (ישורון לז עמ' תתקעז) ועוד, על זהירותו הבולטת של הגר"ש בניסוחו שהצטרף רק לעניין שלילת הוצאת הולד ולא על שאר הפרטים, כמו ההכרעה בעניין היחוס, עיי"ש, וראה בפרטיות בספר "המבדיל בין ישראל לעמים" הנ"ל פרק מג בדעת הגר"ש ובדברי חתנו הגר"י זילברשטיין בדעתו.

יבמות ט"ז ע"ב ד"ה קסבר דאף בביאת היתר הוולד ממזר, וזריקת זרע לא עדיף מביאת היתר, ואף שיש לפלפל בזה אבל בכל אופן לא שייך לומר על זה לשון חד שזה טעות".
 וכן העיר הגר"ע (שם): "ועי' בתוס' יבמות [טז, ב ד"ה קסבר] ש"ל שאף בביאת היתר הוולד ממזר, ולכאורה מכאן תשובה להאגרות משה שכתב שטעות לחשוב כאן דהולד ממזר". ויש להעיר שבאג"מ אה"ע ח"א סי' עא חשש קצת לכתחילה לשיטות שהנולד הוא ממזר.

וכן כתב בשו"ת 'מנחת יצחק' (ח"ד סימן ה):

וכנראה דמהאי טעמא סבירא ליה להגאון בתשובות בר לואי (אה"ע סי' א') דלהח"מ ולהב"ש, אם אמרינן דהוי בנו אז באשת איש הוי ממזר, ושפיר הקשה לפי זה, עיי"ש, וח"ו לומר דהם דברי הבל כדברי האג"מ שם...

וה'ציץ אליעזר' ח"ט ס"ס נא אות ד כתב:

והחילוק שכתבנו לחלק מקבל יותר צורה אם נאמר אותו בנוגע לפעולת הזרקה להפריה מלאכותית, דבכה"ג הרי יש פעולה מכוונת ומחושבת להזרעת זרע זה מאיש אחר במעי אשת איש מכל הצדדים הנוגעים, הן מנותן הזרע והן מהרופא שיכניס את הזרע והן מצד האשה בהכנה לקבלת הזרע, ושפיר יש מקום לומר שבכה"ג יודה גם הר"ר פרץ ואולי גם המל"מ שאסור לעשות זאת, ושהוולד שיוולד מזה לא יהיה ולד כשר. וכשמצאנו מפורש שהר"ש מלנדון והר"מ בשלטי הגבורים סוברים בהדיא שהוולד פסול, הרי באים דבריהם אלה ומלמדים שגם הרמב"ן והרא"ה שהבאנו לעיל ג"כ כיוונו לבכזאת, וכפי שביארנו שם, באופן שיוצא שלדידהו יש איסור תורה בהזרעה מלאכותית מזרע אחר במעי אשת איש והוולד שיוולד מזה לא יהא ולד כשר. ויש מקום גדול של הרהור לומר שדעתם מכרעת להלכה בזה, ועכ"פ ספק השקול בוודאי יש בזה, והילד הוא ספק ממזר...

והוסיף בחי"ג סי' צז:

יעויין בספר אוצה"פ כרר א אות מב שמביא לכמה פוסקים שסוברים דהוולד ממזר... ובכיוון זה צועד בספר שו"ת מנחת יצחק ח"ד סי' ה ומאריך בטוב טעם ודעת כיעו"ש.

ובשו"ת חלקת יעקב ח"ג סי' מו אות ה כותב בלשון זה:

חוץ מכל החששות והאיסורים שיש בזה, יש להתחשב הרבה עם דעת הרבנים הגאונים שדעתם בהחלט שהוולד ממזר... ה"ה בר לואי ח"ב סי' א המובא באוצה"פ, ומערכי לב מהגאון צירלזאהן, וכה ראיתי כן בהפרדס... גם לרבות הגר"ע הדאיה ז"ל בשו"ת ישכיל עבדי ח"ה חאה"ע סי' י פ"ו העלה שהאשה נאסרת על בעלה והולד ממזר, עיי"ש.

וכ"כ הרב מנחם מ' כשר (נעם א עמ' 144) שדעתו כהפוסקים שהוולד ממזר. וראה עוד בשו"ת ויען דוד ח"י סי' קצו.

והרב אשר וויס כתב (שו"ת 'מנחת אשר' ח"ג סי' פד):

אך כל עיקר דברי האגרות משה אין בהם הכרח ואינם מושתתים אלא על סברא בעלמא. ולענ"ד אין כל ראייה מכרעת שהממזרות תלויה בביאה, ואפשר שעצם חיבור זרע בפסול של אב ואם האסורים זה לזה באיסור ערוה היא סיבת הממזרות, וכיון שמדובר באיסור תורה אין להקל בזה לכתחילה. וידוע שרבים חלקו על דברי האג"מ בזה ובכללם הדברי יואל, המנחת יצחק והגרש"ז אוירבך. ואני בעוניי נלענ"ד לחלק בזה, דכאשר מדובר בא"א או בעריות אין ממזרות אלא בביאת איסור, אבל כשמדובר בוולד של ממזר או ממזרת לעולם ולדן כמותן אף בהפריה שלא ע"י ביאה.

וכן ב'תשובות והנהגות' ח"ב סי' תרצ כתב:

למעשה באיסור ממזר ר"ל יש באמת מקום לחוש כיון שמרוחקים כ"כ, דהביאה באיסור מיתה, להכי אף שאין איסור הוולד ממזר, וכן מצאתי בספר קובץ הערות על מסכת יבמות מהקדוש הגר"א וסרמון זצ"ל סימן ג שמביא חקירת הגאון רבי שמעון שקאפ זצ"ל בחייבי כריתות אם האיסור כרת הוא דמונע תפיסת הקידושין, או שזהו רק סימן והסיבה הגורמת לאיסור כרת היא הגורמת לאי תפיסת הקידושין ואף במקום שאין איסור כרת, והוא מסיק שם כצד שני עיי"ש. ולפי זה נוכל לומר שלא מפני האיסור כרת נעשה הוולד ממזר, שזה אינו אלא סימן שמרוחקים מאוד כמ"ש, וכיון שכן אפילו בלי איסור ביאה הוולד מאדם כזה מתייחס כממזר, וע"כ יש לחוש בהזרעה מלאכותית אפילו נימא שאין איסור, דכיון שהוולד נוצר מאדם שמרוחק עד שבביאתו יש כרת הוה ממזר ואסור לבוא בקהל, ודו"ק היטב בזה...בסיכום הדברים יראה הרואה שלא קבעתי שבוודאי הוולד ממזר או שהאשה עוברת באיסור אשת איש, רק הראיתי פנים לכאן ולכאן ופלפלתי בהלכה זאת, אבל די בדברים שהבאנו לעורר כל רבני ישראל בחומר האיסור, וה' יעזור שלא ייזכר ולא יפקד תועבה זאת בכל בית ישראל. המצפה לישועת ה' לעולמים.

אברהם דניאל דגן, ארה"ב

תגובת הרב צבי רייזמן

כבוד ידידי הרב אברהם דניאל דגן הי"ו.

א. המאמר נכתב לדון בפסק דינו של הרב יהודה דרעי זצ"ל, ולא בשאלה האם הדבר מותר לכתחילה - אלא לברר את דינו של הוולד לאחר שכבר נעשה המעשה, והובאו בו דעות המכשירים והפוסלים. כדרכי בספריי ומאמריי איני מכריע, אלא מציג את הדעות

לפני ציבור הלומדים, ואיש איש ינהג כהוראת רבותיו.

ב. עיינתי במקורות השונים שהבאת, אך מסקנתך כי כולם סוברים שהולד ממזר ובכללם הגר"מ פיינשטיין והגר"ע יוסף - אינה תואמת את דבריהם. ואף אם להלכה יש לחשוש לדעת האוסרים, אך אין זה נכון להתאים את כל הדעות בהתאם למסקנה אליה חותרים להגיע כאשר אין זה מדויק בדבריהם.

ג. זאת ועוד, כפי שכבר כתבתי בעבר ששמעתי מהגר"נ גולדברג זצ"ל, די בדעה אחת הסוברת שהולד ממזר על מנת שכבר יהיה מי שיוכל לערער על כשרותו של הוולד, ואז מה ירגיש ילד, נער או מבוגר שיאמרו עליו שהוא ממזר לדעת חלק מהפוסקים? ולכן ודאי שאין לעשות כן לכתחילה, וכפי שכתבתי לעיל הדין היה על מה שנעשה ובדיעבד. צבי רייזמן, לוס אנג'לס

* * *

עשר הערות בעניין גובה דמי המזונות והמסתעף

לכב' מערכת 'המעין'

ראיתי בגליונכם הנכבד את הפולמוס בעניין גובה מזונות הילדים בזמננו, שמחד גיסא הדיין הרב אוריאל אליהו שליט"א חבר ביה"ד בנתניה פסק שיש להפחית את שיעור המזונות ממה שמקובל לפסוק בדרך כלל בבתי הדין, ומאידך גיסא נשיא בית הדין הגדול (לשעבר) הרב דוד לאו שליט"א כתב להצדיק את שיעור המזונות הגבוה יותר³. לחיבת הקודש אעיר כמה הערות בשולי הדין.

א. עצם פסה"ד של ביה"ד הגדול שביטל את פסה"ד של הרב אוריאל אליהו פסול לכאורה מבחינה משפטית, שהלא בהרכב ביה"ד ישב הרב אליעזר איגרא שליט"א שהוא דוד אשתו של הרב אוריאל אליהו, ויש כאן ניגוד עניינים מובהק. לפני כשנתיים [בי"ז טבת תשפ"ג] התפרסמה רשימת המניעויות של הדיינים, ובה פסילה של כל הדיינים בביה"ד הגדול שקרובי משפחתם מכהנים בבתי הדין האזוריים, ואף קירבה של בני דודים נאסרה כגון של הרב מיכאל עמוס שליט"א חבר ביה"ד הגדול שהוא בן דודו של הרב אברהם מאיר שלוש שליט"א ראב"ד חיפה, ומשום מה מניעה זו לא נכללה ברשימת המניעויות הנ"ל. אכן מבחינה הלכתית אין פסול שדיין ישב בערעור על פס"ד של קרוב משפחתו, וכך הגרי"ש אלישיב זצ"ל ישב בערעור בעניין הקדש סימה בליליוס⁴ למרות

3 הרב אוריאל אליהו, חיוב מזונות האב - רק לצרכים בסיסיים ורק לפי יכולתו, 'המעין' גיל' 240 עמ' 45 ואילך. הרב דוד לאו, חיוב מזונות הילדים, 'המעין' גיל' 242 עמ' 32 ואילך. הרב אוריאל אליהו, עוד על מזונות ילדים בימינו, 'המעין' גיל' 243 עמ' 87 ואילך. הרב יוסף גינצלר, מזונות ילדים ודרכי הפסיקה בהם ובכלל, 'המעין' גיל' 244 עמ' 81 ואילך. הרב שלמה לוי, עוד בעניין תקנות הרבנות הראשית בענייני מזונות, 'המעין' גיל' 244 עמ' 113 ואילך.

4 ראה פד"ר כרך א עמ' 335 ואילך.

שבראש הרכב ביה"ד האזורי בירושלים ישב דוד אשתו הגרצ"פ פראנק זצ"ל⁵, כנראה משום שסבר שאין הדיין עצמו עומד לדיון וע"כ אין בכך פסול קורבה.

ב. יש לדעת שנושא גובה המזונות גובל בדיני נפשות ממש - ראב"ד ירושלים לשעבר הרב אליהו אברז'ל שליט"א טען⁶ שבמדינת ישראל מתאבדים מדי שנה כארבע מאות איש רח"ל, כאשר חלק ניכר מהם הם גברים גרושים שלא עומדים בעומס תשלומי המזונות מחד, וגם יודעים שאין להם סיכוי להינשא פעם נוספת מאידך בעקבות הלחץ הכלכלי שהם נמצאים בו.

ג. המושג 'דמי טיפול' שאותם מחייבים דיינים רבים את האב לשלם לאם עבור טיפולה בילדים, לענ"ד אינו דומה למקרה עליו דיבר הגרי"ש אלישיב ועליו נסמכים⁷. שם חייבו את האב לשלם את שכר המטפלת כדי שהאם תוכל לצאת לעבוד, אך לא שילמו לאם על טיפולה בילדיהם המשותפים בשאר שעות היממה, כי אם כן היה צריך לפסוק שיעור הרבה יותר גבוה אף ממה שמחייבים כיום בבתי הדין. יתירה מזו, אם האב צריך על פי הדין לשלם לגרושתו על כל דבר שווה-כסף שהיא עושה עבור ילדיהם המשותפים, מדוע לא שמענו מי שחייב אב גרוש כשגרושתו בהריון לשלם לה שכר של פונדקאית?...⁸

ד. מה שהביאו ראייה למושג "דמי טיפול" ממה שצריך לשלם לאם אם היא מניקה, בוודאי שם הכוונה לתשלום על דמי החלב ולא על ההנקה עצמה, שאם משום שכר הפעולה - מה שונה פעולת ההנקה מפעולות כביסה ובישול שלא מצינו שחייבו עליהם באופן מיוחד? לעיתים הדברים מגיעים לפסקי דין מחודשים מאוד, ראה לדוגמא בפס"ד מביה"ד האזורי בירושלים בהרכב הרב יצחק אושינסקי, הרב מאיר קאהן והרב יעקב שטיינהויז⁸, בו הדיינים חייבו אב במזונות בתו הנכה במאה אחוזים למרות שהיא מקבלת קצבאות מביטוח לאומי בסך כולל של 12,000 ₪ בחודש, מכיוון שהאב מחויב לשלם לגרושתו דמי טיפול על ההשקעה בבתו. לדבריהם יוצא שיש להוסיף בכל דמי המזונות אף דמי "בייבי סיטר"...

ה. אי אפשר לחייב את האב בכל הוצאה שהאם מוציאה כאשר היא הייתה מוציאה אותה בלאו הכי, למשל, אם האישה בכל מקרה לא הייתה גרה בבית הוריה אלא שוכרת לעצמה דירה, אין לומר שהאב מחויב לשלם לה דמי מדור, שהרי כאשר היא גרה בדירה שבחזקתה אפשר לחייב אותה מדין צדקה לארח את ילדיה בדירתה, מכיוון שטובת הילד היא שהוא יגור אצל אמו ואף היא חפצה בכך, והיא אינה מוציאה הוצאה מיוחדת עבור מגורי ילדיה.

ו. בשנת תשס"ז התפרסם שמאה אלף תיקים פתוחים בהוצאה לפועל, רובם תיקים של מזונות, מה שמראה שלמעשה קשה מאוד לאבות רבים לעמוד בתשלום הסכומים

5 הגרצ"פ היה גיסו של הצדיק רבי אריה לוין זצ"ל חמיו של הגרי"ש זצ"ל.

6 הובאו דבריו בדברי כנס הדיינים תשע"ח עמ' 400.

7 פד"ר ח"ב עמ' 3.

8 תיק מס' 712899/8.

שמשייתם עליהם בתי הדין. אף אם נאמר שיש לאב חיוב לשלם סכומים גדולים למזונות ילדיו מדין צדקה של "כדי מחסורו", וכדברי המשפטי שמואל [מהדו"ב סי' ג אות י], מ"מ היכן שמענו שמי שאין לו אפשרות כלכלית לתת צדקה "כדי מחסורו" מכניסים אותו לכלא או לוקחים ממנו את כל רכושו?

ז. בפסה"ד של ביה"ד הגדול נכתב שהרב אוריאל אליהו מטיל רפש בגדולי הדיינים כשהוא מאשים אותם בעושק האבות הגרושים. לא הבנתי את הדברים. הרב אליהו מציין בפסק דינו שכשיטתו נוקטים כמה מגדולי הדיינים, ולכן אין כאן 'הטלת רפש' אלא הסתמכות על דעתם בניגוד לדעת חלק מהדיינים בדורנו. נעתיק את לשונו: "גדולי הדיינים מהדור הקודם לא פסקו מעולם סכומים גבוהים כל כך, כפי ששמענו במו אוזנינו מהגאון הראשל"צ הרב משה שלמה עמר שליט"א, מהגאון הגר"ח"ג צימבליסט (שליט"א) [זצ"ל], ולהבדיל בין חיים לחיים הגאון הגר"ז"נ גולדברג זצ"ל הרינו כפרת משכבו. וכן קבלנו במסורת מרבתינו הזקנים הראשל"צ הגר"מ אליהו זצ"ל, הרב ברוידא זצ"ל אב"ד פתח תקוה, ועוד מרבתינו זקני הדיינים נוחם עדן, וכן שמענו שנהג הגר"ד אורבך אב"ד טבריה (שליט"א) [זצ"ל]. וכעין זה העיד בפנינו הגר"י מאזוז שליט"א שראב"ד ירושלים הגר"א אברג'ל והראב"ד הגר"י יפרח נהגו לפסוק כ-700 ש"ח לחודש בלבד".

ח. באופן כללי, המצב המשפטי כיום מנשל את הגבר מהרבה זכויות המגיעות לו על פי ההלכה, כגון בחלוקת הרכוש המשותף ועוד. על כן הרבה מהדיינים שללו "כפל מבצעים", והם מקזזים את דמי הכתובה מאיזון המשאבים⁹. כך כתבו במאמריהם הדיינים הרב אליהו היישריק והרב ציון לוז והרב אוריאל לביא שליט"א, וכיום עד כמה שידוע לי מי שסובר שניתן לקבל כפל זכויות הם הדיינים הרב צבי יהודה בן יעקב והרב משה בצרי והרב יצחק הדאיה¹⁰ והרב ציון אלגרבל¹¹ שליט"א ועוד. אמנם ההלכה מחייבת את האב במזונות, אך המצב כיום הוא שנשים עובדות ולעיתים מרוויחות יותר מהגבר, ומדוע שבאופן שיש עוול בעניין זה לא יקזזו הדיינים את המזונות מאיזון המשאבים? ואמנם חיוב המזונות הוא חוב לילדים ולא לאם, אך מכיוון שבפועל הוא עובר דרך האם אפשר למעשה לקזז אותו.

ט. בפסה"ד של ביה"ד הגדול כינו את מחקרי הביטוח הלאומי, הלמ"ס ובנק ישראל שהביאו הרב אליהו ודעימיה "מחקרים מוטי אג'נדה", ומאידך אימצו הדיינים את דברי הכלכלן ד"ר רז גרינבלט. מפתיע שכלכלן בודד נחשב בעיני ביה"ד מוסמך יותר מכל הגופים המוסמכים הנ"ל. נוסף על כך ד"ר גרינבלט התראיין בתקשורת ואמר שדבריו לא הובנו כהלכה, ולכן לדעתי קשה לסמוך על מסקנות ביה"ד הגדול בעניין זה.

9 ראה כנס הדיינים [תשע"ז עמ' 266-297]. וראה את מאמרם המאלף של ידידי פרופ' אבישלום וסטרייך ופרופ' יחזקאל מרגלית 'כתובה ואיזון משאבים: "אין כפל מבצעים" בפסיקת בתי הדין הרבניים', ב'ספר מרים נאור' (תשפ"ג) עמ' 843 ואילך.

10 תיק 1197346/13.

11 תיק 1/835665.

י. בפסה"ד של ביה"ד לא אימצו את דעת הגר"ע יוסף ששלל את התקנה להאריך את חיוב המזונות עד גיל שמונה עשרה, בטענה שבתני הדין כבר אימצו את המנהג הזה. ותמהני, שהלא בפס"ד אחר¹² לעניין ממזרות, באותו הרכב, כתב הרב דוד לאו להקל עפ"י דעת הפנים יפות, למרות שלדעתו אי אפשר לסמוך על דעה זו, מכיון שהדין נסב על בני עדות המזרח והם יכולים להקל כדעת הגר"ע יוסף שהם הולכים לאורו - ואילו בנידון דידן שגם בו בעלי הדין היו ספרדים [כפי ששמעתי מעוה"ד מירב לוי שייצגה את האיש בתיק זה] הם לא אימצו טענה זו. ואין לומר שבנושא מזונות נקבע מנהג בתי הדין שלא כהגר"ע יוסף, שהלא אף הפסיקה לקולא עפ"י הפנים יפות בעניין הממזרות לא נפסקה אלא לפני כשלושים שנה¹³.

ולענ"ד יש לדון בכל זה מטעם אחר, ראה בחוט שני להגר"נ קרליץ זצ"ל (נדה עמ' קא) שכתב שאף אם הלווה והמלווה הם מבני ספרד, אולם הדיינים הם מבני אשכנז, צריכים הדיינים לפסוק עפ"י הרמ"א, והיינו משום שהדיינים לא מורים לבאים לפניהם כיצד לנהוג בדומה למו"ץ, אלא הם בעצמם מחילים את הדין, ושמעתי ממו"ח הגר"י טולידאנו שליט"א המכהן כדיין בבד"ץ ב"ב מיסודו של הגר"ק שאף בבי"ד זה לא נוהגים כן. אולם לדעת הגר"ק אם המלווה והלווה אשכנזים יכול הלווה ללכת לבי"ד ספרדי ולומר קים לי. אכן דברי הגר"ק מחודשים מאוד, ובדברי החיד"א מבואר להדיא לא כן, עי' בברכי יוסף חו"מ סי' ג שכתב שיש ללכת אחר הנתבע בעניין מחלוקת האם אומרים קים לי אם לאו אף אם הדיינים במקום סוברים אחרת מהנתבע, כיוון שהולכים אחר הנתבע אף באופן זה, ויש לדון בזה עוד משום ספ"ס להוציא ממון עפ"י המהריב"ל [ח"ג סי' כא], ואכמ"ל.

לסיים: כשדכן שעוסק גם בשידוכים של 'פרק ב' ראיתי כבר למעלה מאלף טפסי שידוכים של גרושים וגרושות במגזר החרדי שבהם הם כותבים בין השאר כמה מזונות הוא משלם או היא מקבלת, ולא ראיתי טופס אחד שבו מקבלים או משלמים יותר מאלף ש"ח לילד, או יותר מארבעת אלפים ש"ח בסה"כ, כולל הוצאות חינוך ומדור, והדבר די

12 תיק 1-1226866.

13 ואמנם הגר"ע יוסף ביביע אומר חלק יא אה"ע סי' יג-יד כתב שכבר פסק כן בשנת תשל"ו, אך לא נמצא פס"ד זה, ואף לאחר מכן לא היו פסקים בדומה לזה עד שנת תש"ן, ובוודאי שבתקופה זו עלו שאלות מסוג זה. והדבר תמוה, שהלא לפי הפנים יפות בוודאי שיש להתיר את "האח והאחות" בפרשייה הידועה שאירעה בתשל"ג, והגר"ע יוסף היה בהרכב שאסר את האח והאחות בביה"ד הגדול, והיה זה בשנת תשל"ל, עוד לפני שניתן לייחס לאוסרים איזה שהם מניעים פוליטיים, ומדוע רעש עולם התורה כנגד הרה"ר דאז שהתירם, ומדוע המתיר לא צירף שיטה זו להכרעתו לקולא? ואולי פליטת קולמוס נפלה כאן, וצע"ג. וראה מאמרו של אמיר זוארץ "מדיניות ההלכתית של הרב עובדיה יוסף בדיני משפחה", אוניברסיטת בר אילן תשע"ו, ובסיכומו עמ' 460, ובמאמרו המקיף של ידידי פרופ' עמיחי רזיניר "עד שכמעט לא נמצא ממזר מהתורה רק כשהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורים - על פתרונות חדשניים להתרת מקרי ממזרות בבתי הדין בישראל", בקישור <https://jewish-faculty.biu.ac.il/sites/jewish-faculty/files/shared/JSIJ20/radzyner.pdf>

מאוזן יחסית לרמת החיים במגזר החרדי. אין ספק שבפועל לגדל ילד עולה יותר, מכיוון שאנשים מוציאים הרבה יותר ממה שהם חייבים על פי הדין עבור גידול ילדיהם, ובפרט שבציבור החרדי ההורים מממנים את נישואי הילדים, ואם הדבר נופל על האם זה עולה לה הרבה יותר מכל המזונות שקיבלה לאורך כל השנים. ללא ספק במצבים אלו האישה חלשה יותר, וכן לעניין נישואין ב'פרק ב' גבר שמשלם אלפיים ₪ בחודש "מבוקש" יותר יחסית לאישה שמגדלת שני ילדים ומקבלת עליהם סכום זה, אולם על אף כל זאת אין נימוקים אלו משנים את העובדה שאי אפשר לגבות מהבעל יותר ממה שהוא חייב על פי הדין.

רפאל סויד, בני ברק

* * *

עוד על הפרשת מעשרות בחצר ביישוב

הרב יעקב אפשטיין שליט"א עסק בגיליון הקודם בשאלת החיוב במעשרות בחצר ביישוב קהילתי. כפי שציין הרב אפשטיין, במשנה (מעשרות ג, ה) נחלקו התנאים בהגדרת החצר הקובעת למעשר. נדמה שהשיטה המחמירה ביותר היא שיטת ר' נחמיה, לפיה כל חצר בה אילו יכנס אדם "אין אומר מה אתה מבקש" קובעת למעשרות. בגמרא (נדה מז, ב) נפסק ש"הלכה כדברי כולם להחמיר", וכך פסק גם הרמב"ם (מעשר ד, ח). כפי שציין הרב אפשטיין במאמרו, נראה שגם חצר ביישוב קהילתי עונה על ההגדרה לפיה אדם שנכנס שואלים אותו "מה אתה מבקש", ואם כך לפי ההגדרות המופיעות במשנה יש לחייב חצר זו.

על אף זאת, הרב המחבר מצדד שהחצר לא תקבע למעשרות מחמת שתי טענות. טענה ראשונה - כל ההגדרות שבמשנה נועדו להגדיר מה היא 'חצר המשתמרת', ואם כך אפילו אם יש מקרה העונה על ההגדרה שבמשנה אם החצר אינה משתמרת היא אינה מתחייבת במעשר.

לא זכיתי להבין טענה זו, שהרי חז"ל הגדירו חצר מסוג זה כחצר המשתמרת! נראה פשוט שבעל החצר יניח דברים מסוימים בחצרו ולא יחשוש שמא הם יילקחו, בדיוק בגלל המציאות לפיה אנשים לא נכנסים לחצר זו לחינם. אם כך, הרי שהיא משתמרת לדברים מסוימים, ולפי שיטת ההלכה רמה זאת של השתמרות החצר מספיקה כדי לקבוע למעשר.

טענה שניה אותה טען הרב היא שיש צורך ב'שער' כדי לחייב במעשר, וחצר שאין לה שער אינה קובעת למעשרות.

גם טענה זו איני יודע מניין לו. בהחלט מסתבר שהרמב"ם המתאר מציאות לפיה נכנסים לחצר דרך ה'שער' מתאר מציאות רווחת שאינה הכרחית. ה'שער' נדרש לצורך הגדרת החצר כחצר המשתמרת, ואם כך הרי למדנו במשנה את ההגדרות לכך, ולהלכה אין לנו צורך ב'שער' לצורך היותה של החצר חצר המשתמרת.

על אף הדברים הללו, יש מקום לטעון שאמנם יש חיוב בחצר מעין זו, אך מחמת הספק בלבד. ציינו את לשון הגמרא ש"הלכה כדברי כולם להחמיר". רש"י (נדה שם ד"ה כדברי כולם) הסתפק בשאלה האם פירוש הדבר שיש להחמיר בכך בתורת ודאי או מספק בלבד. מדברי הרמב"ם (מעשר ד, ח) ניכר שאין ההכרעה מחמת הספק בלבד, שהרי לא הביא אף לשון של ספק (אך עיין בדרך אמונה [שם, נה] ובערוך השולחן העתיד [צז, יג] שפירשו גם בלשון הרמב"ם שההכרעה היא מחמת הספק בלבד).

דביר במברגר, מעלה אדומים

תשובת הרב יעקב אפשטיין

יש תנאים מקדמיים לחצר. לא כל מקום ששואלים 'מה תבקש' (עי' בראשית לו, טו) הוא חצר, אלא רק חצר שמוקפת מחיצה ויש לה שער כניסה ויציאה (כפי שכתבתי במאמר עצמו והבאתי לכך מקורות). מחלוקת התנאים אינה על הגדרת חצר, אלא בשאלה מה הם הסימנים הקובעים שזאת חצר הקובעת למעשרות.

ועי' אנת"ל ערך אכסדרה שאף אכסדרה אינה קובעת למעשר, ואע"פ שמי שנכנס לאכסדרה שואלים אותו 'מה תבקש'. כך גם מי שמחנה את רכבו בחנייה פרטית ליד הבית ניגשים אליו ואומרים לו שמדובר בחניה פרטית, אבל חנייה פרטית אינה קובעת למעשר.

* * *

מתי כותב רש"י "מפרש בגמרא" ומתי "בגמרא מפרש"?

במאמרי 'בגמרא מפרש - מפרש בגמרא, כלל בלשונו הזהב של רש"י'¹⁴, זכיתי בחמלת השם עליי לפרסם כלל חדש בלשונו של רש"י: בסיום המשפט כותב רש"י תמיד "מפרש בגמרא", ואילו בפתחת המשפט או בהמשכו תמיד "בגמרא מפרש", כמו למשל בביטויים "בגמרא מפרש במאי פליגי"; "בגמרא מפרש לה"; "בגמרא מפרש מאי קאמר", ואינו כותב "מפרש בגמרא במאי פליגי", "מפרש לה בגמרא", או "מפרש בגמרא מאי קאמר" וכד'. הכלל דידן נבדק במאמר הנ"ל בעיקר במסכתות מגילה ור"ה, שקיימות מהדורות מתוקנות של פירוש רש"י עליהן עם שינויי נוסחאות על פי כל כתבי היד בעריכת ד"ר אהרן ארנד. לכאורה אין משמעות מעשית לכלל הזה, ומדובר רק על גילוי דיוקן ועקביותו של רש"י בניסוח דבריו גם בעניין זה¹⁵.

הנהגה בחורף תשפ"א יצא לאור ע"י ד"ר אהרן ארנד כרך נוסף בסדרה 'פירוש רש"י למסכת סוכה - מהדורה ביקורתית', ומצאתי שגם במסכת סוכה בנוסחאות המדויקות

14 בית אהרן וישראל, גליון ריד (ניסן תשפ"א), עמ' קכג-קכו.

15 ידידי הרב יהודה הערשקאוויטש כתב לי שהטעם לכך הוא שהפעולה נאמרת סמוך לנושא. לכן כשיש מילים קודם כותב רש"י 'מפרש בגמרא', כי הנושא הוא המילים הקודמות, והפעולה היא 'מפרש'. וכן להיפך. עכ"ד. ודפח"ח.

כל המקומות (שלושים בס"ה) תואמים לכלל דידן, מלבד מקרה אחד בודד. בכמה מקומות בהן הגירסה בדפוס אינה מתאימה לכלל המדובר מתברר שהנוסח המדויק ע"פ כתה"י מתאים לכלל. כך למשל בדף כט, ב כתוב ברש"י בדפוסים "כדי לנענע בו - מפרש בגמרא שלושה טפחים תהא השדרה כנגד אורכו של הדס וטפח ויותר כדי לנענע", ולפי הכלל דידן היה אמור להיות הסדר הפוך, אך בכל כתבי היד (במהדורת ארנד כתבי היד א ב ד ט. בכתב יד ג חסר כל המשפט בטעות הדומות "כדי לנענע בו - כדי לנענע בו"¹⁶) הסדר הפוך (וזאת מלבד חילוף אחר שנוסף בכולם תיבת 'לה'), וגירסתם: "**בגמרא מפרש** לה שלושה טפחים" וכו'. וכעין זה בדף כב, א ד"ה סוכה. בדף לד, ב ד"ה לא יטול הראשון (מהדורת ארנד עמ' 335 שורה 28) יש ארבעה נוסחאות. הנוסח הראשון: "לא יטול - בגמרא מפרש טעמא" - בדפוסים וכתב יד ט; הנוסח השני: "לא יטול - בגמרא מפרש" - בכתב יד ב והגהת מקור י; הנוסח השלישי: "לא יטול כדמפרש בגמרא" - כתב יד ג; בנוסח הרביעי חסר כל דיבור זה - כ"ה בכתבי יד א וכתב יד י בפנים. הנוסח הראשון תואם לכלל דידן שאחר "בגמרא מפרש" מוכרח לבוא תוספת מילה; הנוסח השני אינו תואם לכלל דידן; והנוסח השלישי תואם לכלל דידן שאחר "כדמפרש בגמרא" אין תיבה נוספת. והנה במהדורת ארנד הכריע כנוסח השני, וכך קבע את נוסח הפנים במהדורתו בהשמטת תיבת "טעמא". אבל יש לפקפק בהכרעה זו כמו שביארתי בהערה כאן שהנוסח הנכון הוא הנוסח הראשון, ובפרט שהוא הנוסח הנתמך בצורה עקיפה ברוב ככל עדי הנוסח¹⁷.

16 וגרס גם בפעם השנייה תיבת "בו", ודלא כדפוסים וכתב יד ט שאין "בו" בפעם השנייה, וכעין זה בכתבי יד ב ד, שבפעם השנייה "כדי לנענעו", וכנראה הוא הנוסח העיקרי, כי מובן איך מנוסח "לנענעו" נולדו שני הנוסחאות האחרות "לנענע" ו"לנענע בו", ודוק.

17 שהרי הנוסח הרביעי (כתב יד א ופנים כתב יד י) שמשמית דיבור זה לגמרי, מסייע באופן עקיף לנוסח הראשון (הדפוס וכתב יד ט), שהרי לפי נוסח זה שנוסף "טעמא" מובן למה דיבור זה נשמט לגמרי בשני מקורות - תופעה מצויה היא שהסופרים ידלגו שורה בטעות הדומות, וגם כאן דילגו הסופרים מ"בגמרא מפרש טעמא" שבדיבור הקודם עד "בגמרא מפרש טעמא" שבדיבור זה, אבל לנוסח כתב יד ב והגהת י, שבדיבור השני אין "טעמא" ובראשון יש "טעמא", א"כ אין כאן מקום לטעות הדומות. ועוד שכנראה ארנד צירף בחשבונו את נוסח כתב יד ג שגם הוא לא גורס תיבת טעמא, אך גירסת כתב יד ג משונה, שהוא גורס "כדמפרש בגמרא", דהיינו שיש בו גם תוספת "כד" שאין בשום כתב יד, וגם שינוי סדר המילים נגד כל כתבי היד, ואחר העיון נ"ל שאין זה סתם חילוף שאין לו הסבר, אלא זה שיבוש מהדיבור הסמוך אחר ד"ה בירושלים, ששם בכל עדי הנוסח: "לא יטול - כדמפרש בגמרא", ובדיבור שם, כתב יד ג הוא היחיד שלא גורס תיבות אלו, וא"כ מסתבר שמעתיק כתב יד ג השתבש והעביר תיבות אלו משם לכאן. ולפי האמור לא ניתן להוכיח מנוסח כתב יד זה שאין לגרוס תיבת "טעמא", שהרי בלאו הכי הוא מושפע מהדיבור הסמוך ושם הרי לכו"ע אין "טעמא". סוף דבר, אחר ניתוח מעמיק של הממצאים עלה בידינו שנוסח "טעמא" ישנו בדפוסים וכתב יד ט, וכן היה ככל הנראה במקור א ובמקור י, ומאידיך תיבה זו חסרה רק בכתב יד ב ובהגהת מקור י. וא"כ יש לנו ארבעה מקורות נגד שניים, ויש לילך בתר "רוב ספרים". ובלאו הכי אפילו היו המספרים שווים, יותר מסתבר לקבוע שקצת סופרים ישמיתו מילה אחת בטעות, מאשר

בדף נו, א ד"ה הנכנס נוטל שבע כותב רש"י 'מפרש בגמרא שהמשמרות מתחלפות בשבת'. סדר התיבות כאן לכאורה סותר את הכלל דידן, וכ"ה סדר המילים גם בכתבי יד א ד¹⁸. אמנם בלאו הכי כבר העיר ארנד במהדורתו עמ' 499 שהלשון כאן תמוהה, ויש לכך כמה הצעות פיתרון¹⁹. המשותף לשלושת ההצעות הללו הוא שלפי כולם תיבות "מפרש

לקבוע שקצת סופרים יוסיפו מילה אחת מדעתם. ועוד שנוסח "בגמרא מפרש טעמא" הוא יותר מדויק מצד עצמו, שהרי בגמ' בסוכה שם לא מסבירים את **ביאור תיבות** "לא יטול" מה כוונתם, אלא רק מסבירים את **הטעם** למה לא יטול. ועוד שכאמור נוסח זה תואם לגמרי לכלל דידן, והרי זה חיזוק נוסף לקביעת הנוסח כך.

18 ואמנם בכתב יד ג בתיבות "מפרש בגמרא" מסתיים הדיבור ואין ההמשך, ונוסח זה תואם לכלל דנן, אך קשה לבנות על כתב יד זה, וככל הנראה מדובר בטעות הדומות 'בגמרא' - 'בגמרא', כי השורה כאן "שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא" ודאי יצאה מקולמוסו של רש"י שהרי היא ישנה בכל עדי הנוסח: גם בדפוסים וגם בכתבי יד א ד וגם בפירוש הרע"ב, ולא יתכן שכל אלה בודו שורה שלימה מליבם.

19 בגנזי יוסף הגיה שתיבות "מפרש בגמרא" הם סוף דיבור, ואחר כך יש דיבור אחר "שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא" המתייחסת הן לת"ק והן לרבי יהודה. אך ארנד העיר על הגהת הגנזי יוסף שא"כ צריך להפוך את סדר הדיבורים, וכן צריך היה להיות "המשמרות" ולא "שהמשמרות". ארנד עצמו הציע שיש כאן שני דיבורים: "הנכנס נוטל שש והיוצא נוטל שש - שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא: הנכנס נוטל שבע - מפרש בגמרא: ". ארנד מבסס הגהה זו על הנוסח בפירוש הרע"ב על המשנה, אך לדעתי קשה לחדש שינויים כאלה על פי עדי נוסח משניים ועיקפים, בשעה שיש לנו שלושה עדי נוסח שונים זהים באותו הנוסח. ובאמת אין הכרח גמור שהרע"ב היה לו נוסח שונה משאר כתבי היד, ויתכן שזה עיבוד שלו וכדרכו. ולכן נראה לי לחזור להגהת הגנזי יוסף, ורק להזיז את סדר הדיבורים: "**חל יום אחד להפסיק בינתים** - כגון שחל יום טוב ראשון בשני בשבת, שהיו יכולין לבא באחד בשבת, והם קדמו ובאו מערב שבת, או שחל יום טוב האחרון בחמישי בשבת - שהיו יכולין לילך מערב שבת, ונתעכבו שם בשבת, כל המשמרות שנתעכבו - אין נוטלין אלא שתי חלות, ומשמר שזמנו קבוע נוטל עשר, וחולקין אותן בין משמר הנכנס למשמר היוצא כדרך כל שבתות השנה, שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא. **הנכנס נוטל שבע** - מפרש בגמרא: ". ובהגהה זו הכל א"ש. ואמנם יש כאן בעיה איך נסביר שקרתה טעות כזאת בכל ארבעת עדי נוסח השונים (הדפוסים וכתבי יד א ד וסדר הדיבורים מתועד גם בכתב יד ג), ובפרט שהם מייצגים ענפים שונים שהתפצלו בזמן קדום. אך לחומר הקושיות אין מנוס מלהגיה, וניתן להציע הסבר איך קרה טעות זו בכל כתבי היד, שמתחילה כתב רש"י רק דיבור אחד ארוך "**חל יום אחד להפסיק בינתים** - כגון שחל יום טוב ראשון בשני בשבת, שהיו יכולין לבא באחד בשבת, והם קדמו ובאו מערב שבת, או שחל יום טוב האחרון בחמישי בשבת - שהיו יכולין לילך מערב שבת, ונתעכבו שם בשבת, כל המשמרות שנתעכבו - אין נוטלין אלא שתי חלות, ומשמר שזמנו קבוע נוטל עשר, וחולקין אותן בין משמר הנכנס למשמר היוצא כדרך כל שבתות השנה, שהמשמרות מתחלפות בשבת: זו עובדת שחרית וזו עובדת ערבית - כדאמרינן בגמרא בברייתא". ורק בשלב שני הוסיף רש"י בגיליון את הדיבור "**הנכנס נוטל שבע** - מפרש בגמרא", והגליון הזה היה סמוך לשורה "שהמשמרות

בגמרא" הם סוף דיבור, וא"כ לפי כל ההצעות הנ"ל, גם בדיבור זה יש התאמה מלאה לכלל המדובר. סתירה יחידה לכלל נמצאת בדף נו, א ד"ה בין מלפניה בין מלאחריה - 'מפרש בגמרא שחל יום טוב לאחריה', וכ"ה הנוסח בדפוס ובכל כתבי היד (א, ג, ד), וכתבי היד הנ"ל לסוכה הם מענפים שונים שהתפצלו בזמן קדום²⁰. יוצא שבמסכת סוכה יש מקום אחד יוצא מן הכלל ולעומתו שלושים המתאימים לכלל, התאמה של כ- 97%. בדרך אגב אנו רואים גם שמעתיקי פירוש רש"י למסכת סוכה לדורותיהם השתדלו מאוד למסור את הנוסח המקורי שהיה לפניהם, ודקדקו להעתיק אפילו את סדר המילים כצורתו, למרות שאין חילוק במשמעות בין "מפרש בגמרא" לבין "בגמרא מפרש".

אהרן גבאי, אופקים

* * *

עוד בעניין תפקידי האורים והתומים

לעורך שלום רב.

בעקבות מאמרי בגיליון הקודם של 'המעין' (גיל' 252 עמ' 29 ואילך) היפנה הרב ברוך אפרתי שליט"א מהיישוב אפרת שבגוש עציון את תשומת לבי לדברים של מרן הראי"ה קוק זצ"ל (ספר **מציאות קטן** פסקא שעג), שמהם משמע לכאורה שמרן הרב זצ"ל הסביר את תפקידי התומים לא כמעבירי מידע, אלא כמסייעים להוצאה לפועל של דבר ה' שנודע לנו על פי הופעת האורים. וז"ל: "עניין אורים ותומים שפירשו חז"ל שמאירים דבריהם ומתמימים דבריהם, בפשט יש לומר דהיינו שכמו שקדושת האורים ותומים פעל להודיע ולהוציא לאור משפט לדעת איך התנהגו בדברים הגדולים שעליהם היו נשאלים בו - כמו כן היה בכוח קדושתו לפעול הוצאת הדבר ההוא שהוא שהודיע. וזהו 'אורים שמאירים דבריהם' להודיע מראשית אחרית, ו'תומים שמתמימים' להוציא הפעולה בשלמותה לאור. על כן בשאלה 'ושאל לו במשפט האורים' לא נזכר תומים, משום דכוח תומים אינו מתייחס לשאלה - כי אם להוציא דבר לפועלו על ידי קדושת השם יתברך החופף עליו בזה העניין". יעויין שם גם בהמשך הפסקא (וע"ע **שמונה קבצים** ה, עו = **אורות**, ארץ ישראל, סוף פרק ז).

והסופרים חשבו ששייך לפני שורה זו, ולכן העתיקוהו שם. אך באמת הוא שייך לאחריהם. וברוך הידע.

20 אלא אם כן נידחק להניח שלמרות הפיצולים ביניהם, במקורם הם כולם משתלשלים מכתב יד אחד שהועתק מכתב ידו של רש"י וכולם העתיקו ממנו, והוא טעה בטעות קלה זו של שינוי סדר תיבות "מפרש בגמרא". ויש תקדימים לכך בספרות התורנית לחיבורים שכל כתבי היד שלהם הועתקו מכתב יד אחד קדום שאינו כתב יד המחבר, אך הצעה זו דחוקה בעיניי, ובפרט שלגבי פירושי רש"י לתלמוד טרם הוכח קיום תופעה כזאת, וכל עוד שלא הוכח כן, אין אנו רשאים לזוז מן ההנחה הפשוטה שכמה סופרים בדורו של רש"י העתיקו את הפירוש ישירות מכתב ידו של רש"י, ולא שרק סופר אחד העתיק מעצם כתב ידו, והשאר העתיקו ממנו.

אולם את החקירה במשמעותם ופעולתם של האורים והתומים לא אני חידשתי, אלא מקורה בגדולי האחרונים. האחרונים לא חקרו מהו תפקיד האורים ותומים **בכלל** (להם היה פשוט שתפקידם לעוץ עצה לשואלים בדבר ה'), אלא מה תפקיד האו"ת בטקס **המסונים** של המשנה (שבועות ב, ב), "אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ונביא ואו"ת" וכו', האם אף הוא שימושי וייעוצי - או צורני (פורמלי) בלבד, וחשבתי להכריע שדעת הרמב"ם בזה כצד הראשון, שהאו"ת בשימוש (וקדמני בזה ר' מרדכי אילן בספרו **תורת הקודש**). אולם מצאתי שר' משה ליב שחור דחה את הראיה מן הרמב"ם, והסביר את דעתו שאף שהופעת האו"ת היא טקסית בלבד, מכל מקום אם אינם ראויים לשמש כיועצים כמאן דליתנהו דמו (על דרך "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו" וכו').

יש לציין שדברי הראי"ה זצ"ל הנ"ל מתוך הספר **מציאות קטן** מחודשים. עד כמה שידוע לי, במקורות הקודמים נתפסו האו"ת כמבררי-מציאות ולא כקובעי-מציאות. אמנם יכולים דברי קודשו להתקשר לדברי הגמרא (יומא עג, ב) "אע"פ שגזירת נביא חוזרת, גזירת או"ת אינה חוזרת", דהיינו שיש צד שהופעת רצון השכינה ע"י האו"ת אינה אינפורמטיבית (מוסרת מידע) בלבד, אלא גם אקסקוטיבית (ביצועית). אגב, צריך עיון למה השמיט הרמב"ם הלכה זו).

בצלאל נאור, ארה"ב



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

הספר 'התשב"ץ ושודדי הים' סיפורים אמיתיים מתקופת ה'ראשונים', מלווים באיורים צבעוניים



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

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

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

מהו 'סידור תפילות מיוחדות שסידר הרמב"ן'?

במאמר זה ננסה ליישב תמיהה מפורסמת אצל חכמים וחוקרים: מהו החיבור 'סידור תפילות מיוחדות של הרמב"ן' שהיה מצוי (לכאורה) בירושלים לפני חמש מאות שנה לערך? הידיעה אודות סידור זה מוכרת בעיקר מהספר מחזיק ברכה של הגאון החיד"א. באו"ח סי' קלא ס"ק ו הוא דן במה שיש נוהרים לומר את פסוקי י"ג מידות הרחמים בתפילה בציבור בלבד אך לא כשמתפלל יחידי, ואלו דבריו¹:

אמר מהר"י אלב"ו שאמר לו הרב עובדיה (מברטנורא)² שראה תשובת הרשב"א שאסור ליחיד [=למתפלל ביחידות] לומר י"ג מידות, וראייתו ממה שכתוב 'מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור' וכו'.³ והקשה כמהר"י הנזכר, דאם כן אין לאומרם בלא עיטוף [=בטלית, כפי שנהג כביכול הקב"ה], ואין

1 עם השלמות [בסוגריים] לתוספת ביאור. ר"ת וקיצורים נפתחו בלא להשאיר רושם.

2 ראה בסמוך שזהו ציטוט מכתבת רבני ירושלים (התיבה 'מברטנורא' נוספה בסוגריים ע"י החיד"א עצמו). רע"ב הגיע לירושלים לראשונה בשנת רמ"ח, הוא עקר לחברון אך שב בהמשך לירושלים, בה פעל עוד בשנת רנ"ו. לא ידוע מתי נפטר. באגרת שכתב מירושלים לאיטליה בשלהי שנת רמ"ט הוא מספר 'ושני תלמידים ספרדים לומדים אתי בקבע' (מאיטליה לירושלים: איגרותיו של ר' עובדיה מברטנורא מארץ ישראל, ירושלים תשנ"ז, עמ' 87). המהדיר אברהם דוד הציע (שם עמ' 20) שר"י אלבו היה אחד מהם.

3 בשעה שלימד את משה את י"ג מידות הרחמים (ר"ה יז, ב), מכאן שצריכים להשתתף עם ש"ץ בכדי לעורר רחמים אלו. שו"ת הרשב"א ח"א סי' ריא, ושם מבאר יותר שאמרו בגמרא 'אמר לו, כל זמן שישראל חוטאין (ותגיע עת צרה, רשב"א) יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם'. תשובה זו יש לה עדות נוספת בסביבתו של רע"ב - היא מועתקת גם בכתב היד המפורסם של המרדכי (כ"י ורצ"ל ו, דף 271 בראשו). סופר כה"י היה ר' נתנאל ב"ר לוי טרבוט שכתב אותו באיטליה בשנות ה-ר"י, היינו בדורו של רע"ב ובארצו. הסופר אף היה תלמידו של מהר"ק בדומה לרע"ב. רע"ב מזכיר תשובת רשב"א גם בתשובתו ההלכתית העוסקת בחלות חרם רגמ"ה על אשכנזי שעלה לא"י, שנדפסה אצל ר"ז הבלין, מסורת התורה שבעל פה, חלקים ב-ג (תשפ"ב), עמ' 350, 759: 'וכבר פסק רשב"א בתשובה (ח"ג סי' תיא) שהחרם איסורא דאורייתא'. רע"ב עוסק במנהג אמירת י"ג מידות בתחנון גם באגרת שכתב מירושלים לאיטליה בשנת רמ"ח, כשהוא מתאר את מנהגי בני ירושלים בתפילה: 'אחר התפילה אומרים תחנון, ומזכירים שלוש עשרה מידות בתחנונים גדולים. ואין עושין הפרש בין שני וחמישי לשאר ימי השבוע אלא בהוצאת ספר תורה בלבד' (מאיטליה לירושלים [הנ"ל הע' 2] עמ' 70).

נוהגים כן⁴. ומצינו שכתב רבינו יהודה חסיד שלפחד הדרך יאמר אותם היחיד [=ההולך בדרך יחידי⁵] ט' פעמים⁶, וכן בסדור תפילות מיוחדות שסידר הרמב"ן אמר שיאמר אותם ביחיד. קונטרס ישן נושן כתב יד מחידושי דינים מרבני ירושלים ת"ו משנת רס"ט. ועיין במה שכתבתי בברכי יוסף. והעיקר שהיחיד יאמרם בטעמים כמי שקורא בתורה⁷.

החיד"א מעתיק מ'קונטרס ישן נושן כתב יד' שהכיל פסקים מרבני ירושלים שפעלו לקראת סוף שנות ה-ר', אלו דנו בין השאר עד כמה יש להיזהר בחומרה המדוברת, ומוזכר שם גם כי 'בסדור תפילות מיוחדות שסידר הרמב"ן אמר שיאמר אותם ביחיד'. אך על 'סדור תפילות מיוחדות שסידר הרמב"ן' לא שמענו⁸.

ראשית נתאר את מקורו של החיד"א. הקונטרס ה'ישן נושן' הוא כנראה חלק מתוך כתב יד ירושלים הסה"ל 2001⁸. כרך זה מכיל אוסף נדיר ומיוחד של חומר, בעיקר ממאת השנים הראשונות שלאחר גירוש ספרד (המאה ה-16 למניינם). חלק נכבד מן האוסף הוא אוטוגרפים ממש, ומכאן חשיבותו היתירה. מתוכנו ניכר שהאוסף נבנה באיטליה, ואכן החיד"א מתאר שהאוסף היה מצוי אצל רבי שמואל אבוהב בוונציה (נפטר בשנת תנ"ד). החיד"א ראהו לראשונה בשנת תק"מ בליוורנו, ומיד צדה את עיניו במיוחד אותה רשימה של פסקי רבני ירושלים בדור הראשון שלאחר גירוש ספרד⁹, כפי שהוא מציין ביומנו¹⁰. רשימת פסקי ההלכה נכתבה בכתב מזרחי, אין

4 כשאומרים אותם בתפילת מנחה ובסליחות של השכמת הבוקר ועוד.

5 ראה להלן הערה 13.

6 בברכ"י ס"ק יא הביא פוסקים שמחמירים. הרשב"א שם והשו"ע או"ח ס' תקסה סע' ה ביארו שאסור לאומרם ביחיד 'דרך תפילה ובקשת רחמים', אבל אומרים אותם 'דרך קריאה בעלמא', ופירשו הפוסקים שהכוונה בניגון ובטעמים כקורא בתורה.

7 ישנם בידינו כמה תפילות ופיוטים מכתבת הרמב"ן, ראה בעיקר בכתבי רמב"ן מהד' שעוועל (מוה"ק) ח"א בסופו. פרט להם יוחסו לו מספר תפילות ובקשות שאינן לו. ואכ"מ להאריך.

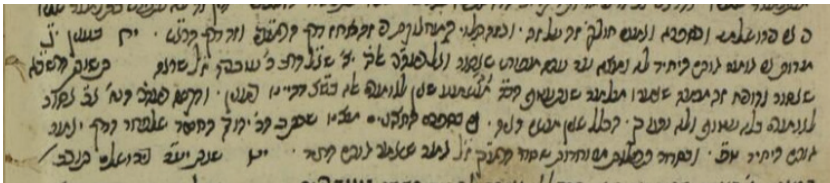
8 דף 469א-474א (כרך 3 דף 154-159 בדיג'טלי). הקטע הנידון, שם דף 469ב (155 בדיג').

9 לא ברור הטעם לקביעת השנה רס"ט כמועד הרשימה ע"י החיד"א. לא מצאתי תאריך זה בתוך הרשימה ונזכרים בה תאריכים אחרים, ואף החיד"א עצמו כותב במקומות אחרים תאריכים שונים ביחס לרשימה זו. לדעת מאיר בניהו המאורעות המתוארים ברשימה הם מן השנים רנ"ה-רפ"ג, ראה במצוין בהערה הבאה.

10 ראה מקורות בספרו של מאיר בניהו רבי חיים יוסף דוד אזולאי (תשי"ט ועוד) עמ' רלז-רלח אות (ט). בהמשך נעתקו 277 תשובות מן האוסף ויצרו כתב יד מקביל שהחיד"א קרא את שמו 'ספר זר"ע אנשים', ורשם זאת על גוף כתב היד. ע"א תשובות מכ"י זה נדפסו במונקץ' תרס"ב בספר ששמו 'רע אנשים'. כ"י 'ספר זר"ע אנשים' מצוי בספריית אגודת חסידי חב"ד בניו יורק. יש שהחיד"א מכנה גם את אוסף ירושלים 2001⁸ בשם 'כ"י זרע אנשים', כנראה בשיגרא דלישנא (יש

לה כותרת, והיא כוללת ק"י סימנים קצרים שתוכנם פסקים בכמה מחלקי התורה. התואר 'חידושי דינים מרבני ירושלים' שדבק ברשימה זו נוצר בעטו של החיד"א. החיד"א ציטט בספריו שורה של פסקים מתוך רשימה זו, והוא מתייחס אליהם בחשיבות יתירה. הרשימה המקורית נדפסה כולה לראשונה בספר חיים וחסד לר' חיים יצחק מוסאפיא בליוורנו תר"ד¹¹.

החיד"א דרכו לצטט את העניין, והוא אינו מקפיד תמיד לדייק בלשון המקור. נביא כאן את לשון הקונטרס הנ"ל בדיון המדובר בהעתקה מתוך כתב היד:



סי' יח בכתב היד

יח. בענין י"ג מדות אם אומר אותם היחיד, לא נמצא עד עתה מפורש שאסור¹². ואמר לי כמהר"י אלבו יצ"ו שאמר לו הרב ר' עובדיה ז"ל שראה תשובת הרשב"א שאסור, והוכיח זה ממה שאמרו מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא וכו', משמע שאין לאומרם אלא בש"ץ דהיינו במנין. והקשה כמהר"י הנזכר אם כן אסור לאומרם בלא עיטוף, ולא נהגו כן. הכלל שאין משם ראייה. גם בספרים החיצונים מצינו שכתב ה"ר יהודה החסיד שלפחד הדרך יאמר אותם היחיד ט' פעמים¹³, ובסדור תפילות מיוחדות שסידר הרמב"ן ז"ל אמר שיאמר אותן היחיד.

* * *

החוקר פרופ' ישראל מ' תא-שמע פירש את הידיעה על סידור הרמב"ן כפשוטה, ועוד בנה על גבה קומות משל עצמו. מאמר בולט שלו מוקדש לקונטרסים המצויים

חוקרים הקוראים בסתם לכ"י ירושלים בשם 'זרע אנשים' וסוברים שהספר הנדפס מקורו בכ"י זה, ולא היא.)

11 דפי צ, ב - צד, ב, ושם היא כוללת ק"ח סימנים. מהדורה מחודשת נדפסה בסוף ספר טל אורות ח"ב (תשמ"ח) בעריכת הרב מרדכי כהן.

12 ראה טור או"ח סוף סי' תקסה, ואבודרהם בסדר תפילות התעניות (מהד' קרן רא"ח ח"ב עמ' 347-346), ששללו זהירות זו.

13 לא נמצא בכתביו הידועים. 'ספרים החיצונים' הם כנראה ספרי סגולות ודומיהם, סופרים היו רגילים לייחס דברים ממין זה לריה"ח ושאר חכמים ידועים.

בכתבי יד ותוכנם ענייני תפילה מלוקטים מתורת חסידי אשכנז, והוא דורש בהם נכבדות¹⁴. תא-שמע ממשיך לעסוק בקבוצת כתבי יד אחרת שבהם צורף לחומר שמקורו בתורת חסידי אשכנז גם חומר מחכמי פרובאנס ועוד בענייני תפילה. גם בראש אותם קונטרסים מצוין שמו של הרמב"ן¹⁵. בהצעה ראשונה הוא כותב שנתחלף למעתיק שמו של רבינו יונה ובמקומו כתב רמב"ן, ובאמת רבינו יונה הוא העורך של קובץ התפילות הלז. ת"ש מתאר את רבינו יונה כתלמידם של חסידי אשכנז עד שהם 'החשיבוהו לאחד מהם', ומכאן שקרוב להניח שהוא זה שמסר בכתב את מסורותיהם של החסידים הנ"ל¹⁶. הוא אפוא זה שנטל וערך לדעתו את הקונטרס, כאשר בין היתר צירף אליו מתורתם של חכמי פרובאנס ואחרים.

אבל הצעתו האחרת היא החשובה לנו כאן:

אין לשלול לחלוטין גם את האפשרות הקיצונית, כי הרמב"ן עצמו הוא אכן מתקין המהדורה הזאת, שהרי בין ספריו של הרמב"ן היה גם "סדור תפילות מיוחדות" שאינו ידוע כלל במחקר, כמו שלמדתי מספר "חידושי דינים לרבני ירושלים" מן המחצית הראשונה של המאה הט"ז: "בענין י"ג מידות אם אומר אותם היחיד... בספרים החיצונים מצינו שכתב רבי יהודה החסיד שלפחד הדרך יאמר אותם היחיד ט' פעמים, ובסדור תפילות מיוחדות שסידר הרמב"ן ז"ל אמר שיאמר אותן היחיד". תפילות אחדות [מכתבת הרמב"ן] ("לומר על היס" ועוד) מצויות בכמה כתבי יד, ויש לשער כי נכללו יחד בסידור זה, שעוד נראה בירושלים - שאליה הגיע הרמב"ן בסוף ימיו - במחצית הראשונה של המאה הט"ז.

בהצעה זו מציע תא-שמע לכאורה ש'סידור תפילות מיוחדות' כלל מלבד התפילות גם ענייני תפילה מכתבי ר' יהודה החסיד וחוגו ולצידם ענייני תפילה מחכמי פרובאנס

14 'קונטרס "סודות התפילה" לרבי יהודה החסיד', בתוך: ישראל מ' תא-שמע, כנסת מחקרים א: אשכנז (תשס"ד ועוד), פרק חמישה-עשר (המדובר בסמוך נמצא שם החל מאות ג, הקטע המצוטט - שם בעמ' 222). שמחה עמנואל במאמרו 'הפולמוס של חסידי אשכנז על נוסח התפילה', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 591-625, דחה את עיקרי דבריו של תא-שמע לאורך המאמר ההוא. וראה גם עודד ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית (תשפ"א), עמ' 10-7 והערה 37, עמ' 243 והערה 182.

15 עריכת קונטרסים אלו עם השילוב המיוחד אין לה שום משמעות ספרותית, וגם איזכור שמו של הרמב"ן עליהם אין בו כל ערך.

16 כל התיאורים האלו אין להם שום בסיס. מדובר בנושא רחב ואין כאן המקום להאריך בו, ואסתפק בציון למאמר אחד לדוגמא: Judah Galinsky, 'The Impact of Hasidei Ashkenaz in Northern France: The Evidence of Sefer Hasidut and Hayyei Olam', Jewish History, 34 (2021), 155-175.

ואחרים, בעריכתו של הרמב"ן. לדבריו הסידור הובא בידי של הרמב"ן בביקורו בירושלים בסוף שנות ה-כ' של האלף השישי, ושרד את תנאי החיים הלא קלים ששררו לאורך שלטון הממלוכים בארץ ישראל במשך מאתיים וחמישים שנה. הוא נשמר אצל היהודים מקהילות המוסתערבים (היינו בני המקום הוותיקים, להבדיל מן המהגרים) שהרי הם שהחזיקו את רציפות היישוב בארץ במאות ההם, עבר מדור לדור בירושלים, עד שנמסר לידי העולים ממערב אירופה (ארצות ספרד ואשכנז בעיקר) שהגיעו לעיר הקודש בסוף ימי הביניים¹⁷. ודווקא אז, בסוף שנות ה-ר', ובמקביל להתעוררות התנופה המחודשת בבניין היישוב בארץ בכלל ובירושלים בפרט - אבד הסידור ללא שנשאר ממנו זכר. האמנם?

* * *

רבי משה ניגרין היה מחכמי ארץ ישראל וממחברי הספרים שפעלו בה בתחילת שנות ה-ש'. ר"מ היה מצוי בכל חלקי התורה, אך עיקר פעילותו הספרותית הוקדשה להרבצת מוסר וגם לפרשנות התפילה, בהתמקדות מיוחדת בתפילות הימים הנוראים. את ספריו הדפיס בתורכיה החל מסוף שנות ה-ש"כ. רמ"ן היה מחבר פורה, אך רק חלק מועט מספריו נדפס, ושאר כתביו לא שרד. בין ספריו נמצא הספר 'ראש אשמורות', אותו הדפיס כנראה בקושטא. הספר מכיל את סדר הסליחות שאומרים בימי הרחמים והסליחות כמנהג הספרדים, עם פירושו של רמ"ן¹⁸.

17 מתאורו של הרמב"ן את קהילת ירושלים החרבה בעת שביקר שם (כידוע מאגרת הרמב"ן לבנו ר' נחמן ומדבריו בתפילה על חורבות ירושלים), לא ניתן לקבל שנשמר בה ספר פרי עטו (רק מאוחר יותר החלה הקהילה להתבסס). קהילה מבוססת הייתה בזמנו של הרמב"ן בעיר עכו אך היא נחרבה כליל ככיבוש הממלוכי של העיר בשנת נ"א [לא ניתן לתלות את שרידות הסידור בספרד, כי הרי אין ממנו סימנים שם]. בשיחותיי עם מומחים בתחום שמעתי שלא מוכרת להם דוגמא לכתב יד ששרד בארץ למשך דורות בימי הביניים. קיימים אכן עד היום כתבי יד שנכתבו בארץ במהלך ימי הביניים, אך אלו נשתמרו מחוץ לארץ ישראל (לפחות אלו שנכתבו קודם המאה ה-15). הם שרדו בגניזת קהיר, במצרים בכלל, בארם צובה או בארצות מערב אירופה. החל מן הכיבוש הממלוכי במאה ה-13 לא היו זעזועים מיוחדים ביישוב מבחינה ביטחונית או דתית, אבל המציאות הדמוגרפית היתה דלה ובלתי יציבה. לדוגמא, הקהילה הכי גדולה שהייתה בירושלים מנתה לא יותר מכמה מאות משפחות. סקירה על היישוב היהודי בארץ בתקופות המדוברות ניתן למצוא בספרו של מיכאל איש-שלום, בצילן של מלכויות (תשל"ו), פרקים 16-17. על כתבי יד שנכתבו בארץ ישראל בימי הביניים ושרדו, ראה: מלאכי בית-אריה, 'כתבי-יד עבריים שהועתקו בירושלים או על-ידי יוצאי ירושלים עד הכיבוש העות'מאני', פרקים בתולדות ירושלים בימי הביניים (תשל"ט), עמ' 244-278; מיכאל ריגלר, 'הפקת ספרים כתובי-יד בימי הביניים בארץ הגליל', על ספר, כו-כז (תשע"ז), עמ' 17-40.

18 הפרטים אודות רמ"ן וספריו נלקחו מן המבוא לספר 'ראש אשמורות' הוצאת מכון משנת רבי אהרן (תשע"ט).

ב'ראש אשמורות' לאחר הפיוט 'אל מלך' ופסוקי י"ג מידות מעתיק מהר"ם ניגרין תמצית מתשובת הרשב"א הנוכרת¹⁹ שנאסר בה לומר י"ג מדות ביחיד 'דרך תפילה ובקשה', עם המקור ממנהגו של הקב"ה (כביכול). מהר"ם מסיים 'נראה שאם אומר אותן כקורא בתורה מותר'²⁰. הגם שאף היתר זה הוא מדברי הרשב"א, ייתכן שלקורא בספר אין זה ברור, כיוון ששורה זו נכתבה בהפסק ממה שקדם לה, וגם חסר בתחילתה וא"ו החיבור. ברצוני להציע שלפרסום זה התכוון המציין בפסקי רבני ירושלים, אלא שיש בדבריו ט"ס קטנה: במקום 'ובסדור תפילות מיוחדות שסידר הרמב"ן' צ"ל 'הרמ"ן' = הרב ר' משה ניגרין²¹.

**היפך מדותיו יהכרך לרחמים עליו וכתב הרשב"א ז"ל שאין היחיד
אומר אותן כל שאומרן דרך תפלה ובקשה דכדכר שבקדוש'הן כמו שאמ'
בהגדה נהעטף הבה כשליח צבור והראיה לזוהי כסיני ואמר לו כל זמן
שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם כראה שאם
אומר אותן כקורא בתורה מותר ומדקאמר יעשו לפני כסדר הזה**

הדברים ב'ראש אשמורות'

כיצד הוחלף ר' משה ניגרין ברמב"ן, והעיקר: כיצד הגיע ציטוט מתוך ספר שנדפס בשנות ש"ל לקובץ שמקורותיו פעלו כחמישים שנה קודם לכן? ועוד: הרי בסדר הסליחות התיר רק לאומרם 'כקורא בתורה', ואילו בקובץ הפסקים התיר בשמו בכל אופן?

אשרטט סיפור דמיוני שאין לו מקור בכתובים, אבל מסתבר לי שהמציאות לא הייתה רחוקה מסיפור זה גם אם הפרטים היו שונים במשהו. והבוחר יבחר.

רשימת פסקי ההלכה שנחתמה בירושלים בשנות ר"פ בערך עברה בדורות הסמוכים בין ידיהם של אישים שידעו את ערכה. סביב אמצע שנות ה-ש' היה מי שלמד בה את סימן יח. אותו אדם הכיר גם את תוכן הקונטרס 'ראש אשמורות' והחשיב את מחברו, ולכן ציין על הגיליון שהרמ"ן התיר לומר י"ג מידות ביחיד²².

19 לעיל בתחילת המאמר, בפנים ובהערות.

20 'ראש אשמורות' דפו"ר עמ' 26 בטופס שבאוצה"ח. שו"ת הרשב"א ח"א כבר היה מודפס אז ומסתבר שמשם העתיק את הדברים ר"מ ניגרין. ולא מאזכורי התשובה שבב"י סי' נט וסי' תקסה כיוון שהוא ציטט פרטים שאינם כתובים בב"י.

21 טופס ספר 'ראש אשמורות' דפו"ר המוצג במאגרים הדיגיטלים חסר דף השער. אפשר שהניסוח 'סדור תפילות מיוחדות' מהווה הד למה שהיה כתוב בו.

22 ייתכן גם שאותו כותב הוא שציטט את המובאה הקודמת מן 'הספרים החיצוניים'.

המציין לא דקדק להוסיף בהערות את התנאי הנכתב שם שצריך אמירה 'כקורא בתורה', אפשר משום שהדיון של רבני ירושלים נסוב סביב השאלה האם אסור כדברי המחמירים או שלא, ולכן הדגיש שרמ"ן התיר. כתב היד שרד עוד לתוך שנות ה-ת'. לידי מהר"ש אבוהב (או אישיות אחרת באיטליה) הגיע העתק של תוכן הדברים²³, כאשר ההגה הנ"ל על הגיליון שולבה כחלק מן החומר שבפנים. כנראה שהשם 'רמ"ן' לא היה מוכר למעתיק, והוא שיער שמדובר ברמב"ן ו'תיקן' זאת בשתיקה, וכך הועברה המסורת לדורות הבאים.

להערכתי כך או בדומה לזה נפתרת החידה: הרמב"ן לא חיבר מעולם 'סידור תפילות מיוחדות', וגם אחרים לא סידרו קובץ כזה על שמו. הטעות נוצרה בעקבות הערה מאוחרת בגיליון כת"י שכלל פסקים של רבני ירושלים, שבה נזכר הקובץ 'ראש אשמורות' (סדר הסליחות) של ר"מ ניגרין בכינוי 'סידור תפילות מיוחדות שסידר הרמ"ן', ובהעתקה שראה החיד"א והגיעה לידינו החליף המעתיק וכתב במקום 'הרמ"ן' - 'הרמב"ן', והכל בא על מקומו בשלום.

23 ההעתקה נעשתה בא"י ולא באיטליה, שהרי נכתבה בכתב מזרחי, אבל ייתכן שנעשתה במיוחד בשביל המאסף באיטליה (בכרך ישנו חומר חשוב נוסף שמקורו בא"י).

חדש!

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

על פי כתבי יד עם הערות וצינונים
במהדורה חדשה ומתוקנת ומורחבת
ובצירוף דפי הגמרא ממהדורת 'עוז והדר'.
ניתן להזמין את הספר באתר 'מכון שלמה אומן'
או בטלפון 08-9276664



על פירוש 'יד פשוטה' על הרמב"ם במלאת חמש שנים לפטירת מחברו

"מנהיג גדול יוצר מנהיגים"
הקדמה שהיא ספר שלם
הספר שהרמב"ם חלם לכתוב
שיטת ה'יד פשוטה'
ייחודיות 'יד פשוטה' ביחס לשאר מפרשי הרמב"ם

"מנהיג גדול יוצר מנהיגים"¹

סדרת ספרי 'יד פשוטה' על הרמב"ם היא יצירת מופת שדורנו זכה לה. סדרה זו הייתה מפעל חייו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ זצ"ל, ראש ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים, שנפטר לפני חמש שנים². הוא הספיק לפרסם כ"ב כרכים בחייו בהם פירש כשני שלישים מה"ד החזקה³. לפי הערכתי נותרו עוד כ-15 כרכים לפחות כדי להשלים את סדרת 'יד פשוטה', ולשם כך הרב רבינוביץ' בחוכמתו הכשיר צוות של תלמידים שהוא לימד אותם את שיטתו. בהקדמת 'יד פשוטה' על ספר זרעים כרך ב כתב הרב רבינוביץ': "לצערי לא נתאפשר לי לסיים את כתיבת הפירוש על כרך זה בשל חולשת ראייתי וכוחותיי. חובה נעימה היא לי להודות לידידי יקירי הנעלה, תלמיד חכם מצוי, הר"ר אליעזר רייף הי"ו, שעסק עמי שנים רבות בכתיבת הפירוש, והוא נטל על עצמו את מלאכת כתיבת הפירוש והשלמתו"⁴.

בעז"ה בשנים הקרובות תלמידיו יוציאו לאור על פי שיטתו את פירוש 'יד פשוטה' על שאר ספרי משנה תורה לרמב"ם⁵.

- 1 חובה נעימה להודות לרב ינון חן ולרב שלומי אלדר, תלמידי הרב רבינוביץ, שטרחו וקראו את המאמר כולו והעירו הערות חשובות שחלקן שולבו במאמר.
- 2 נולד ב' באייר תרפ"ח במונטריאול, קנדה, ונפטר ב"ב באייר תש"פ במעלה אדומים.
- 3 בחיי הרב רבינוביץ יצאה לאור סדרת 'יד פשוטה' על הקדמת הרמב"ם ועל הספרים: המדע, אהבה, זמנים, נשים, זרעים (למעט הל' מעשר שני ונטע רבעי והל' ביכורים), נזקים, משפטים ושופטים. לא נכתב עדיין 'יד פשוטה' על הספרים: קדושה, הפלאה, עבודה, קרבנות, טהרה וקנין.
- 4 בנוסף, בכל פעם כשעמד לצאת לאור כרך חדש של 'יד פשוטה', הרב רבינוביץ היה מדפיס במדפסת עותק של הספר והיה מניח אותו על בימת בית המדרש, כדי שכל המעוניין יוכל לקרוא ולהעיר הערות. בדרך זו הרב רבינוביץ דאג לשתף את כלל תלמידי הישיבה במפעל אדיר זה.
- 5 כעת (תשפ"ה) תלמידיו ובראשם הרב צבי שמשוני ממשיכים את מפעל 'יד פשוטה' ושוקדים על הכנת הכרך השלישי שישלים את הפירוש על ספר זרעים (ראה לעיל הע' 3), ועוד היד נטויה להמשך המפעל בע"ה.

יכולתו של הרב רבינוביץ לפתח מנהיגות אצל תלמידיו אינה מסתכמת במפעל 'יד פשוטה', אלא היא מאפיינת את גישתו החינוכית. אזכיר אנקדוטה קצרה המתמצתת את גישתו. תלמידו, הרב יונתן זקס זצ"ל, סיפר על עצמו שכאשר החליט ללמוד תורה⁶ הוא גילה שהוא בעצם לא יודע הרבה, ולכן התחיל ללמוד בגיל מבוגר יחסית (בן 25) ב-Jews' College בלונדון. הרב נחום רבינוביץ היה באותה תקופה ראש בית המדרש, והוא אמר לרב זקס "הדרך הטובה ביותר ללמוד משהו, היא ללמד אותו. אני רוצה שאתה תלמד את שאר התלמידים". לימים הרב זקס אמר "הייתי התלמיד היחיד שהתקבל כתלמיד וכמרצה בו זמנית"⁷. הרב רבינוביץ הלך בדרכו של רבן יוחנן בן זכאי. וכך כותב הרב זקס: "קל להכשיר חסידים; קשה הרבה יותר להכשיר מנהיגים. רבן יוחנן בן זכאי היה מורה דגול, מפני שחמישה מתלמידיו נעשו ענקים בזכות עצמם. המשנה מספרת שהוא עשה זאת באמצעות מחמאות מדויקות: הוא נתן תשבחות ממוקדות. הוא הראה לכל אחד מתלמידיו היכן נמצאות נקודות החוזק הייחודיות לו. אליעזר בן הורקנוס, 'בור סוד שאינו מאבד טיפה'..."⁸

הקדמה שהיא ספר שלם

בפיתחתו ל'יד פשוטה' על ספר המדע הרב רבינוביץ כתב שבכוונתו לכתוב הקדמה מקיפה על שיטתו 'יד פשוטה': "ואני תפילה ליושב מרומים שיסייעני ויגיעני לברך

6 הרב זקס היה בצעירותו סטודנט לפילוסופיה בקיימברידג' והיו לו לבטים רבים. יום אחד הוא החליט לנסוע לארה"ב ושם פגש את הגר"ד סולוביצ'יק וגם את הרבי מלובביץ'. הוא התחיל לשאול את הרבי שאלות פילוסופיות ואז הרבי התחיל לשאול אותו שאלות מעשיות "מה אתה עושה למען יהודי קיימברידג'?" הרב זקס התחיל לענות באופן בריטי טיפוס "במקום בו אני מוצא את עצמי..." אך הרבי עשה דבר נדיר וקטע אותו באמצע משפט "האדם אינו מוצא את עצמו באף מקום, ה' שם אותו במקום בו הוא נמצא כדי להשפיע". לימים, הרב זקס סיפר שהרבי מלובביץ' שינה את חייו. "סיפרו לי שהרבי הוא אדם המנהיג אלפי אנשים. לאחר שפגשתי אותו הבנתי שההיפך הוא הנכון: מנהיג טוב יוצר מונהגים - ואילו מנהיג גדול יוצר מנהיגים. יותר משהרבי היה מנהיג, הוא הצמיח מנהיגות אצל אחרים" [לרפא עולם שבור: החיים כקריאה לאחריות (מגיד, ירושלים, 2010), עמ' 314]. "הרבי מלובביץ' העמיד בפניי את אתגר ההנהגה". אמנם הוא חזר להמשיך לימודי פילוסופיה בקיימברידג' אך הקריאה להאיר את חייהם של אחרים ביהדות המשיכה להדהד בתוכו, עד שלבסוף החליט לוותר על החלום האקדמי וללמוד לרבנות. לאחר 18 שנה של לימוד תורה ותפקידי הנהגה רוחניים הוא התמנה לרב הראשי של בריטניה וסיפר: "אלוקים המשיך לקרוא ואני המשכתי להיענות" (שם עמ' 83).

7 Rabbi Jonathan Sacks, I Believe: A weekly Reading of the Jewish Bible (Maggid 7 .2022), p. 250

8 הרב יונתן זקס, שיג ושיח: קריאות חדשות בפרשת השבוע ב' (מגיד, ירושלים, 2018), פרשת מצורע 'לשון הטוב' עמ' 53-54.

על המוגמר לראות את כל החיבור כולו בדפוס, ואז אי"ה יש בדעתי להצמיד לפירוש על הקדמת רבינו גם הקדמה מקיפה בה יבוארו יסודות הפירוש, ומה שעלה בידי ללקוט אחרי הקוצרים - עקרונות וכללים בדרכו של רבינו הן במשנה תורה והן בשאר ספריו".

אולם בפועל הרב נחום רבינוביץ החליט שלא להמתין עד שיסיים את כל חיבור 'יד פשוטה'. הוא כתב ספר שלם בשם 'עיונים במשנתו של הרמב"ם', שהוא למעשה ההקדמה לסדרת ספרי 'יד פשוטה' על הרמב"ם. וכך כתב בפתחת ספר זה: "מתחילה חשבתי שכאשר יעזרני ה' לראות את כל החיבור כולו בדפוס אצרף הקדמה כללית ומסכמת בה יוצעו הכללים והעקרונות שנתבררו בדרכו של רבנו כפוסק וכפרשן וכהוגה דעות, הכל כפי שמשתקף בפירוש. ברם מסיבות שונות החלטתי לא להמתין עד שהמשימה כולה תתבצע, והואיל וכבר ראו אור בכמה כתבי עת מאמרים בהם ציינתי קווים אופייניים בשיטתו של רבנו, לפיכך כינסתי אותם ועדכנתי אותם והוספתי עליהם כפי שעלה בידי כעת, והריני מגיש את האוסף הזה כמעין מדריך ראשוני לקורא הרוצה להיכנס לארמונו של המלך על כל אולמיו וטרקליניו".

במאמר זה ננסה לאור הקדמת ה'יד פשוטה' (שהיא כאמור הספר 'עיונים במשנתו של הרמב"ם') לעמוד על המאפיינים הייחודיים של שיטת 'יד פשוטה' ותרומתה ללימוד והבנת הרמב"ם.

הספר שהרמב"ם חלם לכתוב

הרמב"ם כידוע לא ציין את מקורות פסיקתו לכל הלכה והלכה במשנה תורה⁹. באגרת לרבי פנחס הדיין¹¹ הרמב"ם מספר בגילוי לב שבדיעבד הוא מצטער על כך שלא ציין את מקורותיו: "תמיד אני בצער מזה שיבוא השואל וישאל: היכן נאמרו דברים

9 בהוצאת מכון מעלות, ירושלים, תש"ע (מהדורה שניה).

10 כל הלכה במשנה תורה האמורה ב"סתם" מבוססת על דברי חז"ל: במשנה, בבלי, ירושלמי, תוספתא, ספרא וספרי. [לגבי המכילתא, הרב שילת כותב בהערה למהדורתו של איגרות הרמב"ם (עמ' תמג): "ומה שאין הרמב"ם מונה את המכילתא בכלל מקורות ההלכה - מפני שהמכילתא רובה אגדה ומיעוטה הלכה, ואילו ספרא וספרי להיפך". והוא מביא ראיה מהקדמת משנה תורה ששם הרמב"ם מונה בנפרד את הספרא והספרי (יחד עם התוספתא ושני התלמודים) ומונה בנפרד את המכילתא יחד עם מדרשי האגדה כמו מדרש בראשית רבה]. אם הרמב"ם כותב "הורו הגאונים", או "תקנת האחרונים היא" - הכוונה שהתבסס על תשובות הגאונים ועל חכמים שעמדו מאז חתימת התלמוד ועד לדורו של הרמב"ם (ראה בהקדמה למשנה תורה הלכה לה במהד' יד פשוטה). אם הרמב"ם כתב דין מסברתו הוא כותב זאת במפורש במילים "ראה לי שהדבר כך וכך", או "מכאן אתה למד שהדבר כך וכך". כללים אלו כתובים באגרת הרמב"ם לר' פנחס הדיין.

11 רבי פנחס חי בפרובנס ולימים היגר למצרים וכיהן כדיין באלכסנדריה.

אלו? פעמים ואומר לו מיד: במקום פלוני, ופעמים לא. וחי"ק, לא אזכור מקומן עד שאחפש אחריהן". הרמב"ם מספר שאילו היה יכול הוא היה כותב ספר מיוחד שבו היה מבאר את מקורה של כל הלכה במשנה תורה: "ועל זה ניחמתי שלא חיברתי עם חיבור זה עניין שאני אומר לך. ובדעתי אם גוזר הי"ת - שאעשנו, אף על פי שיש בו טורח הרבה, שכל הלכה שאינה במקומה באותו עניין - אודיע מקומה... ויהיה זה ספר בפני עצמו, שאי אפשר לעשות זה בגופו של חיבור שאינו דרך פירוש, כמו שאמרתי לך".

למרבה הצער לא זכינו, והרמב"ם לא הספיק לכתוב את הספר שחלם לכתוב. אולם זכה דורנו, והרב נחום רבינוביץ כתב למעשה את הספר עליו חלם הרמב"ם, והוא 'יד פשוטה'. הרב רבינוביץ הצליח לשחזר את חוט מחשבתו של הרמב"ם, והוא מצא לפי שיטה סדורה את המקורות לכל הלכה והלכה בי"ד החזקה¹².

בתחילת ספרו 'עיונים במשנתו של הרמב"ם'¹³ הרב רבינוביץ מביא את האיגרת הנ"ל של הרמב"ם לרבי פנחס הדיין. דומני שאיגרת זו עמדה לנגד עיניו והייתה מקור השראתו כשהחליט לכתוב את סדרת 'יד פשוטה'.

שיטת היד פשוטה

הרב רבינוביץ מצא שלמרות שהרמב"ם לא ציין את מקורותיו במפורש, הוא בכל זאת השאיר רמזים למקורות שמהם פסק את הלכותיו.

א. לשון חכמים: הרמב"ם הקפיד להשתמש בלשון המקור של חז"ל עד כמה שהתאפשר¹⁴. הרב רבינוביץ כתב שהסיבה לכך היא כדברי המשנה "שאדם חייב

12 במשך למעלה מ-800 שנה מפרשי הרמב"ם התאמצו להתחקות אחר מקורותיו. בעשרות השנים האחרונות נעשו כמה עבודות מקיפות בחשיפת מקורותיו של הרמב"ם, נציין שלוש מתוכן: הראשונה היא 'עיינים למשפט' של הרב יצחק אריאלי שהוסיף ציונים רבים ל'עין משפט' מכל כתבי הרמב"ם ("בהלכה, באגדה, בפרושי ובהקדמותיו"). [סדרת הספרים 'עיינים למשפט' מתחלקת לשניים: 'עיינים למשפט' (הקצר) על כל הש"ס יצא לאור בהוצאת 'פרדס-ישראל' בשנת תשכ"ג, ו'עיינים למשפט' (המורחב) על מבחר מצומצם של מסכתות שיצא לאור החל משנת תש"ז על מסכתות ברכות, יבמות, נדרים, קידושין, בבא בתרא ומכות]. השנייה היא 'מראי מקומות לספר משנה תורה' (קה"ת, ניו-יורק תשד"מ) ביזמתו של הרבי מלובביץ (שני ספרי מילואים יצאו לאור בתשמ"ד ובתשנ"ג). בסוף ההקדמה ל'מראה מקומות לספר משנה תורה' (הערה 7) מופיעה רשימה של ספרים שמהם נלקטו ציוני המקורות, ובהם: הרב אברהם יצחק ברומברג (רבה של גרודזנדז), מקורות לפסקי הרמב"ם (מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ז); צבי הרכבי, מקורי הרמב"ם לרש"ש (הוצאת הספרים הארץ-ישראלית, ירושלים תש"ז); משנה תורה להרמב"ם עם פירוש יד פשוטה לספר אהבה (ירושלים, תשד"מ) ועוד. כמו כן יש לציין את הספר 'קרית מלך' של הגר"ח קנייבסקי זצ"ל.

13 עמ' א.

14 ראה מגדל עוז הל' אישות ט, א: "אלא ר"מ ז"ל הלך בשיטת רבותיו נ"ע ושמר דרכו שנהג בזה החיבור

לומר בלשון רבו" (עדויות א, ג), הוא רצה להדגיש שהוא מוסר את מה שכלל-ישראל קיבל מן הדורות הקודמים¹⁵. אם נעמיק בלשונו הזהב של הרמב"ם נוכל להתחקות אחר מקורותיו, ועל ידי כך גם להבין את כוונתו ולתרץ קושיות בדבריו¹⁶.

כמה פעמים שהוא נגרר אחר לשון הגמרא, והרוצה לדקדק ידקדק על זה". וראה הרב אברהם יצחק ברומברג, מקורות לפסקי הרמב"ם (שם) עמ' 9: "כלל זה היה בידו שאין הרמב"ם משנה ממטבע לשון שטבעה המשנה אפילו אות אחת כמבואר בירושלמי נזיר פ"א ה"א: "לשונו שביירו הן משניות אין רשות לבריה להוסיף עליהן". וגם בגמרא שמר את לשון הגמרא... ובמקומות ששינה מלשון הגמרא עשה זאת כדי להכניס דין חדש או ביאור חדש שיצא ממקום אחר באותו עניין". ראה לדוגמה הלכות גזילה ואבידה א, א: "כל הגוזל את חברו שווה פרוטה עובר בעשה" וכו', ב"ד פשוטה' נאמר: "סגנונו של רבינו כאן משקף את מקורותיו ומרמז עליהם, כדרכו בקודש להשתמש עד כמה שאפשר בלשון חז"ל בכל פסיקותיו. השווה בבא קמא קט, א: 'אמר ר' יוחנן: כל הגוזל את חברו שוה פרוטה - כאילו נוטל נשמתו ממנו', והעתיקו רבינו לקמן (הלכה ג). הואיל וכל הגוזל את חברו שווה פרוטה כאילו נוטל נשמתו, הרי מוכרח הוא שכל הגוזל את חברו שווה פרוטה עובר בלא תעשה". וכן ראה דוגמה נוספת שם ח, ט: "כהן שגזל גר... אלא יוציא מתחת ידו לכל אחיו הכהנים בני המשמרה". ב"ד פשוטה' נאמר: "המשמרה - ראה לעיל הלכה ה והלכה ז, ולקמן הלכה י, שמצטט לשון המשנה 'משמר', במשנה מופיע תמיד בלשון יחיד 'משמר' והרבים 'משמרות' וכידוע הסיומת 'ות' לציון הרבים רגילה במשנה גם בלשון זכר. אבל בגמרא מצויה הצורה 'משמרה' שהיא לשון נקבה, ונראה שבהביאו דין שאין מקורו במשנה ראה רבינו להשתמש במונח 'משמרה' כדי לרמז על מקור ההלכה". וראה רמב"ם שם הלכה יב: "נתן את הכסף לאחת מן המשמרות ואת האשם למשמרה זו" וכו'. ב"ד פשוטה' נאמר: "למשמרה... - ראה לעיל הלכה ט (ד"ה המשמרה) שציינתי על כך שבהלכות שמעתיק רבינו מן המשנה מופיע המונח 'משמר' שהוא רגיל במשנה, אבל הרואה יראה כי במקורות מן הגמרא המצוינים לעיל מופיע המונח 'משמרה', ולכן העתיק כך גם רבינו, ובכך יש להבחין בין הלכות השנויות במשנה לאלה הנובעות מן הגמרא". וראה דוגמה נוספת בסוף הלכות גזילה ואבידה יח, יד: "כל השטרות הנמצאות שדינן שלא יחזיר אם החזיר הרי אלו כשרים וגובין בהן ואין מוציין אותן מתחת יד בעליהן והרי הם בחזקתן ואין חוששין להם". ב"ד פשוטה' מובאת הסוגיא בבא מציעא ז, א ולאחר מכן נכתב "ראה שבניסוח הלכה זו השתמש רבינו בכל הלשונות המופיעים בסוגיא, וזאת כדרכו בקודש לרמז למקורותיו".

15 ראה עיונים במשנתו של הרמב"ם עמ' א-ב.

16 לדוגמה: הרמב"ם כתב בהלכות ת"ת ג, ו: "מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת". מה כוונת הרמב"ם בדבריו "לא יסיח דעתו לדברים אחרים"? לא יתכן ש"דברים אחרים" הם פרנסה, שהרי לשיטת הרמב"ם כל אדם חייב לעבוד ולא לעשות את התורה קורדום לחפור בה (הל' ת"ת ג, ט-יא; פיהמ"ש אבות ד, ו). ואם נדרש לשלב תורה עם פרנסה, מה מיוחד דווקא במי שנשאו לבו להיות מוכתר בכתרה של תורה? והרי לשיטת הרמב"ם גם מי שעובד חייב ללמוד תורה תשע שעות ביום (שם א, יא). הרב רבינוב'ץ מלמדנו ב"ד פשוטה' שהביטוי "לא יסיח דעתו לדברים אחרים" מקורו בחז"ל, ולכן כדי להבין את כוונת הרמב"ם, יש צורך לחזור את המסע של הרמב"ם במקורות א. "לא יסיח דעתו" - תענית ז, ב: "מה שלושה משקין הללו [=מים], יין וחלב] אין נפסלין אלא בהיסח הדעת, אף דברי תורה אין משתכחין אלא בהיסח הדעת". השווה: דברים

בנוסף, כאשר חוזרים למקורות שמהם ינק הרמב"ם המקורות מאירים באור חדש, באור פירושו הוא למקורותיו¹⁷. לעיתים ישנם מספר מקורות לפרק במשנה תורה ואפילו להלכה אחת, כדברי הרמב"ם עצמו באגרת הנ"ל: "אני נשבע שיש בו כמה פרקים יהיו באותו הפרק הלכות פסוקות מעשרה מקומות או יותר, מן התלמוד והירושלמי ומן הברייתות. שאיני מהלך לא על סדר התלמוד ולא על סדר המשנה, אלא כל עניין ועניין מקבץ כל הדינים שנאמרו בו בכל מקום שהן, עד שלא יהיו הלכות אותו העניין מפוזרות ומפורדות בין המקומות".

ב. לשון המקרא: כשם שהרמב"ם רומז בהלכותיו במשנה תורה לדברי חז"ל, כך הוא גם רומז למקרא. זיהוי רמזי לשון המקרא מתרץ קושיות ומנהיר סוגיות שלימות¹⁸.

רבה (ליברמן) פרשת ניצבים: "אם מבקש אתה לעסוק על התורה תן דעתך עליה כשם שהפועלים נותנין דעתם למלאכתן, ואתה עומד עליה". ב. "לדברים אחרים" - ספרי דברים פרשת ואתחנן פיסקא לד: "ודברת במ, עשם עיקר ואל תעשם טפלה, שלא יהא משאך ומתנך אלא בהם, שלא תערב בהם דברים אחרים כפלוני, שמא תאמר למדתי חכמת ישראל אלך ואלמד חכמת האומות, תלמוד לומר (ויקרא יח, ד) ללכת בהם, ולא ליפטר מתוכם. וכן הוא אומר (משלי ה, יז) יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך, ואומר (משלי ו, כב) בהתהלךך תנחה אותך בשכבך תשמר עליך והקיצות היא תשיחך, בהתהלךך תנחה אותך בעולם הזה, בשכבך תשמר עליך בשעת מיתה, והקיצות בימות המשחה, היא תשיחך לעולם הבא". השווה: יומא יט, ב: "אמר רבא: השח שיחת חולין - עובר בעשה, שנאמר ודברת במ - במ ולא בדברים אחרים". העולה מתוך מקורות אלו שהביאם ה"ד פשוטה הוא שהסחת הדעת לדברים אחרים אינה כמותית אלא איכותית. אין הכוונה בהכרח לכמות הזמן שבה האדם משקיע בלימוד התורה או בעבודה, אלא לאיכות בלימוד. האם לימוד התורה הוא העיקר אצל האדם, או שהוא מסיח דעתו (תוך כדי הלימוד, כמו המפסיק ממשנתו ואומר "מה נאה אילן זה" - אבות ג, ז) לדברים אחרים (ללימוד חכמת האומות, שיחת חולין)? **מי שנשא לבו להיות מוכתר בכתרה של תורה, צריך לדאוג שלימוד התורה שלו יהיה ממוקד ואיכותי ללא הסחות דעת, וכן שיעשה את לימוד התורה עיקר חייו ולא לימוד חכמות אחרות או שיחת חולין.** על פי זה ניתן לתרץ את קושייתנו דלעיל: בוודאי שגם "מי שנשא ליבו" צריך לעבוד לפרנסתו, אך הוא שונה מבעל אומנות החייב בלימוד תשע שעות, כי "מי שנשא ליבו" צורת לימוד התורה שלו היא אחרת לחלוטין מבחינה איכותית (כפי שהתבאר לעיל).

17 בהקדמתו ל"יד פשוטה" על הלכות תשובה (פלדהיים, ירושלים, תשל"ז) כתב: "הפירוש [יד פשוטה] מיועד להקל על הלומד, בהביאו לפניו על אתר את המקורות במלואם וכן המקבילות בשאר כתבי הרמב"ם כלשונם. לא הסתפקתי בציון מקור שממנו משתמע בדרך כלל הדין שכתב רבינו, על אף שכן נהגו הרבה נושאי כליו. ברם הראשונים כמלאכים ולהם הספיקו מראי מקומות כלליים, מה שאין כן הקורא הפשוט של ימינו שטורח החיפוש מתיש כוחו. עוד זאת, והוא העיקר, בלי שיראה את ההקבלה הלשונית בין המקורות ללשונו הזהב של רבינו קשה לו לעמוד על הדיק המפליא בכל מילה ומילה. כך אפשר גם מתוך דבריו של רבינו למצוא את פירושו הוא למקורות".

18 ראה לדוגמה: "יד פשוטה" (ספר המדע א הוצאת מעלות ירושלים תשס"ח) להלכות תשובה ג, ט (עמ' תתק"ג) וגם בעיונים במשנתו של הרמב"ם עמ' ה-ו: "מן המפורסמות הוא שרבינו מרבה לצטט מן המקרא, אולם יש שאינו מביא פסוק שלם ורק בתיבה אחת או שתיים מרמז לפסוק כמקור להלכה

ג. מקורות הרמב"ם בכתבי הגאונים: כתבי הגאונים היו תמיד כנגד עיניו של הרמב"ם¹⁹, פעמים שהוא פוסק כמותם²⁰ ופעמים שהוא חולק עליהם²¹. ב'יד פשוטה' מביא הרב רבינוביץ בשיטתיות את כתבי הגאונים העוסקים

ובכך מאיר לנו סוגיא שלימה. לדוגמא, אחד הנושאים המופיע בהקשרים שונים במשנה תורה הוא 'משומד לכל התורה', והרבה הלכות נאמרו בו. הגדרת המושג הזה מופיעה בהלכות תשובה (ג, ט): 'המשומד לכל התורה - כגון החוזר לדתי הגוים בשעה שגוזרין שמד וידבק בהן ויאמר: ומה בצע לי להידבק בישראל שהן שפלים ונרדפים, טוב לו שידבק באלו שידן תקיפה - הרי זה משומד לכל התורה כולה'... המבנה של הלכות תשובה מתגלה בכל הדרו רק בהבנה נכונה של משמעות ההגדרה הזאת הנובעת מהכרת המקור, שהרי רבינו בעצמו העיד 'וזכרנו בו גם כן כל העיקרים התוריים' (מאמר תחיית המתים, עמ' שמב). ראה שם ביד פשוטה שצינתי לכתוב: 'חזקו עלי דברים... אמרתם שוא עבד אלהים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית מפני ה' צבאות, ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עשי רשעה וגו'' (מלאכי ג, יג-טו). הרי מבואר שהאומר ומה בצע כופר בשכר ועונש והוא העיקר האחד עשר מעיקרי הדת, שלא נתבאר שם חוץ מבהקשר זה. כיון שכך, נמצא מונה שם רבינו את כל 'ג' עיקרי האמונה כפי שהעיד על עצמו, וכפי שמתחייב מסברה. בכך מבואר גם ההבדל בין משומד לכל התורה כולה לעובד עבודה זרה, ובכך מיתרצות כמה קושיות".

19 ראה הנצי"ב קדמת העמק לשאלות אות טו "לא כן ראשון להוראה הרמב"ם ז"ל אור הגולה, הוא למד מרבו מאביו רבינו מיימון והר"י מיגש קבלת הגאונים וגירסותיהם מילה במילה... ובכל מקום שהגאונים ז"ל מחולקים והאמת נשאלת, דעתו הרחבה מני ים סמכתהו לברור סולת מסולת, ולראות בעין יפה מי הוא בא מחטי מכולת"; ראה בסוף הקדמתו של הרמב"ם למשנה תורה "יהיה חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבינו ועד חיבור התלמוד, וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהן שחיברו אחר התלמוד". וראה בהקדמתו לסה"מ: "כי מטרתי בו גם הקיצור עם השלימות, עד שיקף הקורא בו כל מה שנמצא במשנה ובתלמוד ובספרא ובספרי ובתוספתא, ואף כל מה שגדרו הגאונים האחרונים ז"ל וכו'. וראה באיגרת הרמב"ם לרבי פנחס הדיין: "ודבר שהוא מתשובת הגאונים אומר בפירושו: 'הורו הגאונים', או: 'תקנת אחרונים היא' וכו', וכיוצא בזה. וראה דוגמאות רבות במשנה תורה שמזכיר את הגאונים: הלכות אישות יא, טז: "הורו כל הגאונים". שם יד, יד: "ואמרו הגאונים". בשתי הדוגמאות האחרונות ב'יד פשוטה' על אתר מוכיח שמדובר בגאוני בבל, אך חשוב לציין שהרמב"ם מכנה בתואר 'גאונים' את כל חכמי התורה שעמדו אחרי חתימת התלמוד בכל מקום, ולא רק אלה שהיו ראשי הישיבות בבבל ('יד פשוטה' הקדמה למשנה תורה הלכה לה).

20 ראה לדוגמה: הלכות אישות א, ב: "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם" ב'יד פשוטה' נאמר: "יש חולקים על רבינו בענין מצוה זו, אבל ראה שאילתא ה (נח): 'דמחייבין דבית ישראל למינסב נשי ואולדי בני וקיומי פריה ורביה' " וציין שם גם לשאלתא קסה (וזאת הברכה, מהזורת מירסקי סי' קפד). וראה בהקדמה למשנה תורה עשה רח שם נאמר: "לצדק מאזנים עם המשקלות, שטאמר: מאזני צדק אבני צדק וכו' (ויקרא יט, לו)". ה'יד פשוטה' בכותרת להלכות גניבה מצוה ג (במבוא) הביא את עשה רח וכתב: "רבינו הלך בעקבות רב סעדיה גאון בספר המצוות שלו... וכך לשון הגאון, פרק שישי, מצוה יד: והציווי על דיוק המאזנים ואבני המשקל ושאר הדברים המשמשים לבידור הצדק אומרו: 'מאזני צדק אבני צדק... והין צדק' וגו'.

21 ראה לדוגמה הלכות אישות ג, כד: "כיצד מברך, בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו, והבדילנו מן

בהלכה המדוברת ומראה מתי הרמב"ם פסק כמותם ומתי לאו, כדברי הקדמתו לספר נשים: "מגמתי בפירושי הוא להאיר את דברי רבינו ולהבינם על פי דבריו הוא בשאר כתביו ועל פי מקורותיו בכתבי הגאונים"²². הייחודיות של 'יד פשוטה' מתבטאת בין היתר בכך שהוא מביא מקורות מכתבי הגאונים שנתגלו בתקופתנו, וחלקם אפילו טרם התפרסמו²³.

ד. יניקה ממספר מקורות: הרב רבינוביץ מדגיש שלעיתים הרמב"ם מתבסס על מקור אחד בפסיקת ההלכה ולעיתים יונק ממספר מקורות ומשלב ביניהם. בכתבי הרמב"ם שנכתבו בשפה הערבית, כגון פירוש המשניות, כאשר הרמב"ם ציטט את דברי חז"ל במדויק הוא הקפיד להביא את דברי חז"ל כלשונם בלשון הקודש או בארמית, אך כאשר הרמב"ם ינק ממספר מקורות ושילב ביניהם (או כאשר לא היה ניתן לצטטם כלשונם) הוא ניסח אותם בערבית²⁴. הרמב"ם הקפיד על כלל זה עד כדי כך שבסוף האיגרת הנ"ל לר' פנחס הדיין הוא כתב: "יש לי חיבור בלשון ערבי... ובאותו הספר ביארתי הכל. וכשתקרא אותו יתבאר לך, אף על פי שהוא בלשון ערבי, שרוב אותן הפרקים בדברי חכמים בלשון הקודש".

הלכך, כאשר אנו מנסים להתחקות אחר מקורותיו של הרמב"ם למשנה תורה, ורוצים לברר בהלכה מסוימת האם הרמב"ם ינק ממקור אחד או יותר, עלינו לעיין בדבריו בנושא בפיה"מ. אם בפיה"מ הרמב"ם מביא את חז"ל בלשון הקודש או בארמית - סימן שינק ממקור אחד. אך אם בפיה"מ הרמב"ם ניסח את הדברים

העריות, ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות על ידי חופה וקידושין. בא"י מקדש ישראל". ה'יד פשוטה' ציין לגירסת רב האי גאון (שהובאה באוצה"ג כתובות סי' עא; עמ' 23) שלא גרס "על ידי חופה וקידושין", אלא רק "מקדש ישראל". אך הרמב"ם גם בתשובתו (בלאו סי' ריד) לא פסק כמו רב האי גאון. וכן במקום אחר פסק הרמב"ם כמו גדולי הגאונים הראשונים, ולא כמו מקצת הגאונים האחרונים (הל' אישות ו, יד).

22 עיין בספרו עיונים במשנתו של הרמב"ם עמ' יד-יז, והשווה: הרב אברהם יצחק ברומברג, מקורות לפסקי הרמב"ם (שם), עמ' 11. וראה גם בהקדמת בניו של הרב מנחם קרקובסקי לספר עבודת המלך (וילנה תרצ"א).

23 בהקדמת ה'יד פשוטה' לספר נזקים נכתב: "בספר נזקים ישנן הלכות רבות שלא נהגו למעשה מאז שבטל בית דין של סמוכים בארץ ישראל. שמא בגלל כך, בנוסף על קושי הגלות שהחשיך את עיניהם של ישראל, נעלמו ונשתכחו כמה מכתבי הגאונים ששימשו מקורות לפסיקותיו של רבינו, ורק בתקופה החדשה ואפילו ממש בימינו-אנו זכינו לגילוי מאורות אשר לא שזפום עיניהם של חכמי דורות רבים... זכיתי לכלול לראשונה בספר הנוכחי ציטוטים מספר המצוות לרבינו סעדיה גאון. חיבור זה לא פורסם עד כה...ומתוכו מוארים, מתבארים ומתיישבים עניינים שונים בספר המצוות של רבינו ובפסיקותיו". וראה עוד בפסקותיו". וראה עוד בספרו 'עיונים במשנתו של הרמב"ם' עמ' יד-טו.

24 ראה עיונים במשנתו של הרמב"ם עמ' י.

בערבית, ייתכן שהיו מספר מקורות שאותם שילב הרמב"ם וניסחם בלשונו²⁵.

ה. יש סדר למשנה תורה: כדי להבין את כוונת הרמב"ם יש חשיבות ללמוד את ספרו לפי הסדר. כך כתב הרמב"ם עצמו באחת מתשובותיו: "תשובה בעניין ברכות למול ועל המילה... וכבר ביארנו בהלכות ברכות מחיבור זה כל אותן הדברים ששאלת עליהן, ותמתי הרבה היאך עיינתם בהלכות מילה ולא עיינתם בהלכות ברכות שהן קודם הלכות מילה" (שו"ת הרמב"ם סי' שלב)²⁶. הרב רבינוביץ' כותב "אם כך אמר על סדר ההלכות, על אחת כמה וכמה בתוך ההלכות"²⁷.

ו. הרמב"ם מפרש את עצמו: בירושלמי נאמר "תני בשם רבי נחמיה (משלי לא, יד) היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה. דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ר"ה ג, ה). הפרשן הטוב ביותר לרמב"ם הוא הרמב"ם עצמו. וכדברי רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק: "וכבר אמרתי כי דברי רבנו בכל ספריו ביד במורה ובפירוש

25 לדוגמה: בהלכות ת"ת תחילת פ"ג נאמר: "בשלושה כתרים נכתרו ישראל - כתר תורה, וכתר כהונה, וכתר מלכות... כתר מלכות זכה בו דוד, שנא' זרעו לעולם יהיה וכסאו כשמש נגדי (תהלים פט, לז). כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל, שנ' תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב (דברים לג, ד) - כל מי שירצה יבוא ויטול". בפירוש 'יד פשוטה' מובאים מקורותיו של הרמב"ם: אבות ד, יז; ספרי במדבר יח, כ; אבדר"ן נוסחא א' מא; שם נוסחא ב' מח. וכן פיהמ"ש על אבות שם. אולם הרב רבינוביץ' כותב (שם): "רבינו מביא פסוק שלישי בעניין כתר מלכות שלא מצאתי בנוסחאות השונות של ברייתא זו. וכן לעניין תורה מביא הוא פסוק אחר. אבל לכאורה יש להוכיח שלא העתיק רבינו בשלימות נוסח שהיה לפניו, אלא צירף כמה מקורות. כבר הזכרתי כמה פעמים שבכל כתביו בערבית כאשר רבנו מצטט דברי חז"ל מילולית - הוא מביא אותם כלשונם בלשון הקודש או בארמית, וכאשר הוא מביא רק את תוכן הדברים כי אז הוא מנסחם בערבית. והנה בפיהמ"ש הנ"ל הפיסקה "כהונה... מונח לכל" באה בלשון הקודש, וכל השאר, חוץ מן הפסוק כמובן, מופיע בערבית. הרי מוכח שאין כאן ציטוט ממש, אלא שבדבריו תימצת את הנאמר בחז"ל, וצירף פיסקות מכמה מן המקורות כפי שציינתי עליהם למעלה. הואיל ואין כאן לשון חז"ל בדיוק, יתכן שבמקום הפסוקים על דוד ועל תורה המובאים באבות דרבי נתן העדיף רבנו את הפסוקים שהוא מביא כאן, הואיל ובהם מפורשים הדברים ביותר - שזכה דוד לו ולזרעו לכל הדורות, וכן שהתורה היא מורשה לכל ישראל - מוזכרת התורה בפירוש ולא רק במשל של מים".

26 ראה הקדמת המגיד משנה לזמנים: "אמר הכותב: כאשר עלה במחשבת רבינו לחלק משפטי התורה וחוקיה ומצוותיה וכל ענייניה בכלל ופרט לספרים ולהלכות ולפרקים, לא ראה לעשות החילוק הזה בלא סדר ישר. כי מן הראוי לכל אדם לסדר מאמריו בקדימה ואיחור כפי מה שיראה בעיניו, ואף גם זאת בהיותו מדבר במבחר המאמרים, והם דרכי הישרים, כי יש לו לעיין ולדקדק איזה דבר יקדים ואיזה דבר יאחר. ולזאת רבינו אשר היה באמת בוחר סדר מנין ספריו בסדר נכון כמו שיתבאר בביאור פתיחת החיבור, ואחר כך סידר בכל ספר הלכותיו גם כן בסדר נאה מאוד. והנני מגלה טעם סידרו בהן בספר זה וביתר הספרים אשר יגמור השם עלי לדבר בהם ולבאר ענייניהם".

27 עיונים במשנתו של הרמב"ם עמ' ו.

המשניות רוח אחת בהם" (משך חכמה שמות כ, ב). הרב רבינוביץ כתב בהקדמתו ל'יד פשוטה' על ספר המדע: "בכל מקום ניסיתי להביא מקבילות מדברי רבנו בשאר כתביו, ובכך נמצא הוא מפרש את עצמו"²⁸. במקביל ניתן במקומות רבים לפרש את הרמב"ם בעזרת הבנת שיטת רבותיו הר"ף ור"י מגאש, ושרידי תורת תלמידיו ר"י בן חכמון ור"ח בן שמואל ואחרים.

ז. הגדרת מושגי הרמב"ם: הרמב"ם השתמש במושגים מיוחדים, וכדי להבין לעומק את כוונתו יש להבהיר מושגים אלו. שיטת ה'יד פשוטה' היא להגדיר מושגים אלו בשיטתיות על ידי הדרכים הבאות: 1. השוואה מדוקדקת מכתביו של הרמב"ם²⁹, וכן: 2. חשיפת מקורותיו של הרמב"ם בחז"ל³⁰. הרב רבינוביץ האמין שהגדרה נכונה של

28 ראה לעיל סעיף ד 'ניקה ממספר מקורות'.

29 נבחן תחילה דוגמה לדרך הראשונה: בהלכות תלמוד תורה א, יג נאמר: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטווית... ואף על פי שיש לה שכר ציוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה" וכו' מה פירוש המושג "ציוו חכמים"? ה'יד פשוטה' מביא דוגמאות שונות שבהן הרמב"ם משתמש במושג זה: "שציוו חכמים ואמרו לעולם ישנה אדם לתלמידיו דרך קצרה" (רמב"ם דעות ב, ד). "ציוו חכמים ואמרו לעולם יאכל אדם פחות מן הראוי לו לפי ממונו וילבש כראוי לו ויכבד אשתו ובניו יותר מן הראוי לו" (שם ה, י). "ועוד ציוו ואמרו אל תעשה עטרה להתגדל בהן... ועוד ציוו ואמרו אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות" (רמב"ם תלמוד תורה ג, י). "ציוו חכמים הרחק משכך רע" (רמב"ם אישות יג, טו) "וכן ציוו חכמים על האשה שתהיה צנועה בתוך ביתה... וכן ציוו חכמים שיהיה אדם מכבד את אשתו יתר מגופו ואוהבה כגופו" (שם טו, יח - יט). המסקנה מתוך כלל הדוגמאות הללו היא: "הביטוי הזה [ציוו חכמים] משתמש בו רבינו רבות במשמעות של עצה טובה והנחייה מוסרית שבדרך כלל ראוי להישמע לה, אבל אין בה תוקף מחייב". ומה ההבדל בין "מצוות חכמים" לבין "מצוה מדברי סופרים"? בהלכות אישות (טו, טז) נאמר: "אף על פי שקיים אדם מצות פריה ורביה הרי הוא **מצוה מדברי סופרים** שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם, וכן **מצות חכמים** היא שלא ישב אדם בלא אשה בלא יבוא לידי הרהור, ולא תשב אשה בלא איש שלא תחשד". ה'יד פשוטה' מבחין ביניהן: "מצוה מדברי סופרים... מצות חכמים - יש לעמוד על ההבדל העקרוני בין מצוה או ציווי מדברי סופרים לבין מצוה או ציווי של חכמים. הראשון הוא חיוב שתקנו או גזרה שגזרו מכח בית דין, והעובר על תקנתם וגזירתם מתוך זלזול בסמכותם הרי הוא עובר על שתי מצוות שנמנו בתרי"ג... אולם 'מצות חכמים' אינה אלא עצה טובה והנחיה מוסרית שמן הראוי לכל בר דעת להישמע לה, אבל אין בה תוקף מחייב, ובוודאי שאין עונש קבוע למי שעובר. הואיל ומדובר במצות חכמים גרידא, לפיכך ראה רבינו להסביר טעמן של דבריהם. האיש לא ישב בלא אשה 'שלא יבוא לידי הרהור, ולא תשב אשה בלא איש שלא תחשד'".

30 עתה נבחן דוגמה לדרך השנייה של ה'יד פשוטה' לביור מושגי הרמב"ם. הרב רבינוביץ כתב בתחילת ספרו 'עיונים במשנתו של הרמב"ם' את הדברים הבאים: "יש והמינוח המיוחד שיצר לו רבינו אינו מובן די צרכו אם לא מתייחסים למקור ממנו חוצבו אותם מונחים שרבינו משתמש בהם. למשל, בהקדמה למשנה תורה אחרי מניין המצוות, סוקר רבנו בקצרה את המצוות מדבריהם ומסווגן לשלושה סוגים: 'דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזירה'. המונחים 'תקנה' ו'גזירה' די

מושגי הרמב"ם חייבת להתאים בשיטתיות לכל המקומות שמושג זה מוזכר במשנה תורה ללא יוצא מן הכלל³¹.

ייחודיות 'יד פשוטה' ביחס לשאר מפרשי הרמב"ם

במהלך השנים נכתבו בלי סוף מפרשים על הרמב"ם. הייחודיות של ה'יד פשוטה' היא כפולה:

ראשית, במשך השנים נפלו שיבושים רבים בדפוסים הרגילים של משנה תורה לרמב"ם הנמצאים בידינו³².

הרב רבינוביץ בחר לכל ספר מ'משנה תורה' את כתב היד המהימן והמדויק ביותר³³ כבסיס לנוסח. לדוגמה, להקדמה למשנה תורה, לספר המדע ולספר אהבה בחר את

מוכרים ורבינו עצמו מגדיר אותם בכמה מקומות; אבל מה היא 'דרך הוראה'?... 'יד פשוטה' על ההקדמה הצבעתי על כך שהמינוח 'דרך הוראה' מקורו בתענית (כו, ב): 'מאן דאמר הלכה כרבי מאיר - דרשינן לה בפירקא. מאן דאמר מנהג - מידרש לא דרשינן, אורויי מורינן. ומאן דאמר נהגו - אורויי לא מורינן, ואי עביד - עביד, ולא מהדרין ליה'. הרי מפורש שהמנהג הוא שבית דין מקיימים אותו **דרך הוראה**. ובהלכות ממרים (א, ו) מזכיר גם סוג מנהגות 'שיניחו העם על מנהג זה' - כלומר, 'אורויי לא מורינן; ואי עביד - עביד, ולא מהדרין להו'. מעתה שונה הוא המנהג מתקנה או גזירה בכך שאלה האחרונות בית הדין מחדש אותן מיוזמתו הוא, מה שאין כן **מנהגות** שתחילתן בהתנהגות העם או חכמים בודדים, ורק אחר כך כשכבר התפשטו בעם בית הדין דן אם להניחם על מנהג זה או שמא לאמץ אותו ולהורות לנהוג כך. רמזו לנו רבינו להבנת השתלשלות חלק זה של דברי סופרים בתיבה זו: דרך הוראה" (עמ' ב).

31 ע"פ תלמידו, הרב ינון חן, שציין שהרב רבינוביץ נהג בדרך זו כמו שנהג רבי שמעון העמסוני (פסחים כב, ב) שאם הגדרה אינה מתאימה במקום אחד בלבד, הוא פסל אותה על הסף, למרות שבעשרות מקומות אחרים במשנה תורה היא מתאימה.

32 ראה לדוגמה: טעויות וצנזורה בדפוס הרמב"ם: הל' מלכים סוף פרק ה: בגירסאות הרגילות "ולא מחכמיהם" בגירסת פרנקל "אלא מחכמיהם". הל' שבת פרק ז הלכה יב "אין לחתוך את הירק מעט" סתירה לפרק כא שכתוב "דק דק" הגירסה הנכונה: "מעט מעט". הל' חובל פרק ז הלכה ה: "הראשון חייב" וזה לא הגיוני. הגירסה הנכונה: "האחר חייב". רמב"ם הל' מלכים יא, ד בגירסאות הרגילות הושמט בצנזורה שהמשיח צריך לנצח את האומות מסביב. וכן הושמט על ישו ומוחמד (ע"פ המבוא במהד' שבתי פרנקל לספר המדע תשס"א).

33 ראה בהקדמות כל ספרי יד פשוטה שבהן נימק את קביעת הנוסח. נציין שהרב יעקב כהן הוציא לאור את ספר המדע (מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד) במהדורה ייחודית: פנים הספר מיוסד על מהדורת דפוס קושטא משנת רס"ט ובתוספת חשובה של שינויי נוסחאות מתוך עשרות כתבי יד (הכוללים גם כתבי יד יימניים) וכן ציון למקורות הרמב"ם (הרב רבינוביץ מציין בהקדמתו לספר המדע שמהדורתו של הר"י כהן הייתה לו לעיניים). למרבה הצער עבודה חשובה זו של הר"י כהן יצאה לאור על ספר המדע בלבד. אולם זכינו בדורנו למהדורתו לרמב"ם של שבתי פרנקל שבו מופיעים שינויי נוסחאות וכן ציוני מקורות.

כתב יד אוקספורד³⁴. היחיד בעולם שנחתם בכתב ידו של הרמב"ם, שאישר שכתה"י הזה הוגה מספרו האישי. הפעם הראשונה שכתב יד זה יצא לאור בהוצאה מדויקת ושלמימה היא ב'יד פשוטה'. ישנה חשיבות גדולה למהימנות כתב היד, כי פעמים רבות מתעוררות קושיות גדולות על דברי הרמב"ם, אולם כאשר מעיינים בכתב היד המדויק מתגלה שמדובר בטעות סופר, או בהוספה מאוחרת, וממילא הקושיות נופלות³⁵.

שנית, פרשני הרמב"ם לדורותיהם עסקו בחשיפת מקורות משנה תורה, אך עדיין הניחו ל'יד פשוטה' בקעה להתגדר בה. וזאת מכמה סיבות:

א. ישנם מקורות רבים חדשים שאותם חשף ה'יד פשוטה'.

ב. בשונה מחלק מהמפרשים שהסתפקו במראי מקומות כלליים, במהדורת 'יד פשוטה' מובאים המקורות במלואם, ובכך ניתן לראות את ההקבלה הלשונית בין המקורות ללשונו של הרמב"ם³⁶. על ידי כך ניתן לעמוד על הדיוק המפליא בכל מלה

34 הנמצא בספרייה הבודליאנית ומכונה Bodleian MS. Huntington 80.

35 ראה דוגמה מובהקת לכך בתירוץ ה'יד פשוטה' לקושיא גדולה על הרמב"ם לגבי בר כוכבא: הרמב"ם כתב בהל' מלכים (יא, ג) שרבי עקיבא וכל חכמי דורו דימו שבר כוכבא היה המשיח. ועי' גם בהל' תעניות (ה, ג). אך בתלמוד הירושלמי (תענית ד, ה) נאמר שלא כל חכמי דורו של רבי עקיבא היו תמימי דעים איתו לגבי ההכרה בבר כוכבא כמשיח. רבי יוחנן בן תורתא חלק עליו נמרצות: "תני ר' שמעון בן יוחי עקיבה ר' היה דורש [במדבר כד יז] דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מיעקב. ר' עקיבה כד הוה חמי בר כוזבא הוה אמר דין הוא מלכא משיחא א"ל ר' יוחנן בן תורתא עקיבה יעלו עשבים בלחייך ועדיין בן דוד לא יבוא". מדוע הרמב"ם כתב שרבי עקיבא וכל חכמי דורו דימו שבר כוכבא היה המשיח, בעוד שהירושלמי כותב במפורש שהיו שחלקו עליו? הרב רבינוביץ התייחס בפירושו 'יד פשוטה' לקושיא זו וכותב שבהל' מלכים לפי כתב יד אוקספורד 613 (שנכתב בארם צובא) אין את המילים "ודמה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח". ואם כן אין קושיא מהירושלמי. וכן בהל' תעניות ה, ג כמו הדפוסים הרגילים לא נאמר "כל החכמים", אלא גדולי החכמים, הרב רבינוביץ מדייק מאן שלא כל החכמים הסכימו עם רבי עקיבא כמו שנאמר בירושלמי. זו לשונו ב'יד פשוטה': "עד שנהרג בעוונות - בכמה כ"י ובדפוסים יש פה תוספת: "ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח עד שנהרג בעוונות". ברם בכה"י שלנו חסרה כל הפיסקה הזאת. ואמנם קשה מאוד להולמה מכמה טעמים. ראשית, מבואר בירושלמי שרבי יוחנן בן תורתא חלק על רבי עקיבא, הרי לא כל החכמים הסכימו לו. שנית, רבינו עצמו כתב בהלכות תעניות ה, ג: "ותשעה באב, וחמשה דברים ארעו בו... ונלכדה עיר גדולה וביתר היה שמה, והיו בה אלפים ורבעות מישראל, והיה להם מלך גדול, ודמו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח, ונפל ביד גוים, ונהרגו כולם, והיתה צרה גדולה כמו חורבן המקדש". הרי שאמנם גדולי החכמים סברו כך אבל לא כולם".

36 נציין שבספר 'מקורות לפסקי הרמב"ם' של הרב אברהם יצחק ברומברג (שם) נעשתה עבודה דומה מאוד לשיטת ה'יד פשוטה' (בפרט בזיהוי לשון חכמים במשנה תורה וכן בחשיפת מקורות הרמב"ם בכתבי הגאונים). ההבדל ביניהם הוא בעיקר בהיקף. הראשונה היא קצרה ונקודתית

ומלה. וכן אפשר למצוא מתוך דברי הרמב"ם את פירושו הוא למקורות³⁷.
ג. ה'יד פשוטה' מביא מקבילות רבות משאר כתבי הרמב"ם (פיהמ"ש, סהמ"צ, הקדמות, אגרות, תשובות ועוד³⁸).

* * *

נסיים בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל בדבריו על 'יד פשוטה': "הן על כל יקר אתה עיני את חיבורו המצוין המכונה 'יד פשוטה' על הרמב"ם אשר סובב והולך על כל הלכה והלכה עם גילוי המקורות, חדשים גם ישנים, ועם ביאורים מאירים הן לשונו הזהב של הרמב"ם והן בסוגיות הש"ס".

ואינה בוחנת מקור כל הלכה והלכה ואילו האחרונה היא מקיפה ומתעמקת במקור כל ביטוי ברמב"ם. הרב ברומברג הספיק להוציא לאור רק את החלק הראשון של ספרו, וייתכן שאילו זכינו הוא היה מרחיב ומוסיף עוד מקורות והערות דומים על שאר חלקי ספר משנה תורה.
37 ראה בהקדמת ה'יד פשוטה' להלכות תשובה (תשל"ז) צוטט לעיל.
38 וכן התייחסות למנייני המצוות הקצרים וביניהם המניין שבכותרת ההלכות.

בדיקת חמץ כדינה, מאת הרב שריה דבליצקי זצ"ל

בזמננו שקשה הדבר מאוד לבדוק בליל י"ד את הכל באופן יסודי כדין ממש כי הכל כבר נקי ומלא במצרכי פסח, ובפרט המקומות העיקריים החייבים בבדיקה כגון המקרר והתנור ומגירות המטבח והכלים שמחזיקים בהם כל השנה חמץ, על כן העצה היעוצה היא להקדים במשך כמה לילות ולבדוק בנחת לאור הנר בלי ברכה את המקומות החייבים בבדיקה - הדברים שאפשר להוציא החוצה - מגירות וקופסאות וכלי אפיה וכד' - יש להוציאם אחר הניקוי ולבודקם ביום בלי נר, ושאר הדברים שאי אפשר להוציאם כגון המקרר וכו' יש לבדוקם עם נר אחרי הניקוי באחד הלילות, ובדיעבד אפילו ביום לדעת הגר"א, לפני ששמים בהם את מצרכי הפסח. וכן בארונות גם כן יעשה כנ"ל, ולליל בדיקת חמץ ישאיר איזה מקומות המחויבים לבדוק שם עם הברכה כדין. באופן כזה יצא ידי חובת בדיקת חמץ לחלק מהפוסקים לכתחילה ולחלק מהפוסקים בדיעבד על כל פנים, אבל מוטב לצאת בדיעבד מאשר לגמרי לא. והחכם עיניו בראשו.

'איה שוקל' עמ' עד-עה (עם קיצורים)

נתקבלו במערכת

אורות החושן, דיני ממונות בימינו, דיני הרכב. הרב אורי סדן. עריכה: הרב עדו רכניץ. עפרה, מכון משפטי ארץ, תשפ"ה. 270 עמ'. (info@dintora.org)

הרב אורי סדן שימש שנים רבות כרבו של מושב נוב בגולן, וכעת הוא רבה של קהילת 'עוז והדר' בפתח תקווה ואב"ד לממונות ברשת בתי הדין 'ארץ חמדה - גזית'. הוא התמחה בדיני ממונות אקטואליים, וכבר כתב מאמרים רבים וכמה ספרים בענייני כלכלה והלכה, ביניהם על דיני עבודה, על סמכויות הרשות המוניציפלית, על היתר עיסקה בכלכלה המודרנית ועוד. ספר חדש חשוב זה כולל בירורים והכרעות בכל השאלות הקשורות למכירת וקניית רכב חדש ומשומש, שכירות והשאלת רכבים, תאונות דרכים, תיקוני רכב, תשלום אגרות וקנסות, שאלות בענייני ביטוח ועוד, כך שאין כמעט אדם שלא ימצא בספר עניינים שנוגעים לו למעשה. הפרק האחרון עוסק בשאלה שבקרב תהיה אקטואלית - דיני הרכב האוטונומי, כולל עיסוק בשאלה שכבר דנו בה רבים על הקריטריונים שיש להטביע בתוכנה של הרכבים האלו שתקבע כללים בעניין קדימות בהצלה במקרה של תאונה העומדת להתרחש והרצון לצמצם את הנזק ככל האפשר, וכמובן שאלת היתר השימוש ברכב כזה בשבת. המחבר בקי ביותר בחוק הישראלי והבינלאומי ובפסקי הדין של בתי המשפט בישראל בכל הנושאים האלו, כאשר הוא נוהג על פי העיקרון שהחוקים שקבעה המדינה לטובת הציבור מחייבים הלכתית, 'דינא דמלכותא דינא'. הספר פותח בצורך הגמור להיות אדם ישר שפיו ולבו שווים, ולעמוד בניסיונות שעניין זה דורש בשעת קניית ומכירת רכב יד שנייה, בדיווחים על אירועי ביטוחי וכד', ולהימנע מכל רמאות בפירוש וגם במחדל (דהיינו באי-מסירת מידע שראוי היה למסור). המחבר מראה פעם אחר פעם שההלכה דורשת הגינות ויושר יותר מאשר דורש החוק, ושזה מחייב כל יהודי בכל זמן גם אם זה לא מוצא חן בעיניו והיצר הרע לוחץ... הספר פותח במכתב ברכה והסכמה של מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א, שלמרות עיסוקיו הרבים עבר על כל הספר והעיר עליו הערות רבות (דרך אגב, יגעתו ולא מצאתי את הערת הרב אריאל שמפנה אליה המחבר בהע' 106 שבעמ' 43). בעמ' 39 מחדש המחבר שהפתרון המקובל שבו המוכר אמור לפטור את עצמו מהחובה למנות את כל התקלות האמיתיות והמסופקות ברכב שלו - התנאה מפורשת שהמכירה היא 'as is' (או 'מה שיש זה מה יש'), שאחריה לא יהיו לקונה שום טענות על מצב הרכב - אינה תופסת על פי ההלכה, כי אין תוקף על פי הדין לויתור שאין לו גבולות ברורים. לדעת המחבר רק פירוט סוגי הפגמים שעליהם לא תהיה טענה, או קביעת הסכום המקסימלי שעליו הקונה מוותר אם ימצא פגם, תופסת במכירה מסוג as is. הרב סדן מזהיר גם ממימון הרכישה באופן שיש בו ריבית אסורה, כמו תשלום חלקי עם הקנייה והשאיר בתשלומים הכוללים ריבית - במקרים האלו צריכים לוודא שקיים היתר עיסקה תקין ותקף ש'עוקף' את האיסור. בפרק על שאילת רכב נמצאים פרטים מעשיים ביותר, כולל החובות והזכויות של הטרמפיסט, שגם הוא סוג של 'שואל'. המפתחות המפורטים בסוף הספר מועילים ביותר, רק חבל שלמפתח המקורות לא נוספו גם ההפניות לספרי השו"ת והפסיקה הרבים שהמחבר השתמש בהם בספר. יישר כוחם של הרב סדן ושל מכון משפטי ארץ על היצירה החשובה והמועילה הזו, הבו לנו עוד מהאי שופרא דשופרא!

אורות התורה לראי"ה עם ביאור מאת הרב זאב סולטנוביץ'. הר ברכה, מכון הר ברכה, תשפ"ה. 411 עמ'. (sefer@yhb.org.il)

הספר הקטן 'אורות התורה' הוא מספרי מרן הרב קוק זצ"ל הנלמדים ביותר. יש בו אוצר בלום של דברים על התורה ולימודה ודרכיה וקדושתה, והמעמיקים בו מוצאים בו עוד ועוד. הוא יצא לאור ע"י רבנו הרב צבי יהודה זצ"ל בימי מלחמת העולם השנייה מתוך כתבי אביו הרב, ותלמידו הרב סולטנוביץ' מוציא לאור את ביאורו על הספר בימי מלחמת תשפ"ד-תשפ"ה שעדיין לא נסתיימה. מדובר על עריכה של שיעורים על הספר שנמסרו בישיבת הר ברכה ובמסגרות נוספות במשך שנים, שתלמידים מקשיבים ומוכשרים תמללו וסדרו וניפו באופן מדוקדק ומרשים ביותר. השיעור האחרון מסתיים בדברים על השלום הראוי בין תלמידי החכמים. כותב הרב קוק: 'משלומנו הפנימי נפרוס סוכת שלום על כל ישראל, וייקרא בנו בצדק שם ה' הפורס סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים'. ומסיים תלמיד תלמידו הרב סולטנוביץ': 'אף שחלפו מעל מאה שנים מאז כתיבת הדברים הם חשובים ותקפים גם בימינו, ואולי אף יותר בימינו. נדרש מאמץ רוחני גדול כדי שתוכל לצמוח מנהיגות ערכית ותרבותית, תלמידי חכמים של תורת ארץ ישראל שירוממו את העם והעולם למימוש חזון אחרית הימים'. שנוכה ונחיה ונראה.

בחזרה לחיים. שרי מנדל, ירושלים, מגיד, תשפ"ד. 171 עמ'. (office@korenpub.com)

לפני עשרים וכמה שנים יצאו בבוקר אחד שני נערים מהיישוב תקוע שבמזרח גוש עציון לסייר במערת חריטון הסמוכה ליישוב. הם לא חזרו. כמה רועים ערבים מהסביבה שפגשו בהם שם סקלו אותם למוות, והרצח זיעזע בזמנו את המדינה כולה. אחת האימהות ששכלה באסון את בנה-בכורה יצאה אחרי ימי האבל הראשונים למסע רוחני ורגשי ארוך ועמוק, שהועיל לא רק לעצמה ולמשפחתה אלא גם לרבים אחרים שנחשפו לתובנותיה ולניסיונה בדבר הדרך הנכונה לניהול משברים קשים, ואיך לצאת מהם בצמיחה במקום בשברון לב. היא גילתה שהכאב עשוי לגלות בנו כוחות שלא היכרנו קודם, ולחזק אותנו וגם את הסובבים אותנו. בספר זה היא מרכזת את עיקרי משנתה בנושא הזה, כאשר הם נעים סביב השכול והאבל הפרטיים שלה - אבל אמורים להתאים גם לעיצוב התייחסות נכונה לצרות וכאבים ומשברים מכל הסוגים. בספרון המושקע הזה שישה פרקים: הוא מתחיל בתיאור הכאוס שבו נמצא האדם בעקבות האסון או המשבר שאירעו לו, מעיר על יחסו לקהילה העוטפת ויחסה אליו, מדגיש את הבחירה שעושה כל אדם לגבי הכיוון שאליו יפנה מהמקום שבו הוא נמצא עתה, ומאיר את היצירתיות הקיימת בבחירת הפעולות הנכונות והמועילות. שני פרקים עוסקים בזכירה ובהקדשה. בפרק הסיום מדגישה המחברת ש'חוסן' אינו רק חזרה לחיים הנורמליים שלפני האסון, אלא תחושה שממלאת את האדם בעוצמת החיים והצורך בפעילות חיובית בהם, והרצון להשיג יותר ממה שהיה רשום אצלו בתוכניות הישנות... בכל הספר פזורים דברים מתאימים ממקורותינו, וכל פרק מסתיים ברשימת שאלות שהקורא צריך להשיב לעצמו בעקבות הקריאה. מרשים ביותר.

ברוח עזה. סיפורי גבורה ממלחמת שמחת תורה. נעם ושירה ונגרבור. ירושלים, 'מעלה' ודברי שיר, תשפ"ד. 56 עמ'. (info@dshir.co.il)

המלחמה לא נסתיימה עדיין, וסיפורי הגבורה שנשמעים ממנה הולכים ומתגברים. בסדרת 'גיבורי האומה' לילדים מיסודה של עמותת 'מעלה' והוצאה לאור 'דברי שיר' נדפס כבר הספר 'לכתך אחרי במדבר' על אסתר פולארד ז"ל, ועתה התמקדו המחברים המוכשרים בתריסר דמויות של גיבורים שנפלו בהגנה על שבעה יישובים במהלך שמחת תורה תשפ"ד. לתיאורים מצורפים ציורים שממחישים את הימים היפים שלפני ואת הקרבות עליהם מסופר ב-24 פרקי הספר המרשים הזה, שמצליח לשלב בין תיאורי האסון והגבורה והתקווה באופן מרגש. הספר מסתיים בפרק על אליקים ליבמן הי"ד שאיבטח את האירוע ביער ירעים והציל נפשות רבות עד שנפל מידי המרצחים, ומספר על פרויקט שידוכים שיזמה משפחתו לזיכרו, בניית בתים בישראל לעילוי נשמתו של מי שנפל ולא זכה להקים בית. ה' יקום דמו.

גלגל החוזר בהלכה. קובץ עיונים בסוגיות לא פתורות. אבישי נתן מייטליס. רחובות, תשפ"ה. פב עמ'. (050-7844820)

בדרך כלל דבר בעולם וגם בהלכה יש סיבה ותוצאה, גורם ומה שנגרם ממנו. אמנם יש מצבים שבהם התוצאה הינה חלק מהגורם, ולא ברור מה הגורם ומה התוצאה. כך למשל אשה המתקדשת אפשר לומר שהקידושין אסרו אותה לכל העולם, ואפשר לומר שהאיסור שחל עליה לגבי העולם כולו הוא המקדש אותה לבעלה. לפעמים קיימים שלושה עניינים שצריכים להיעשות שבוין כל שניים מהם ברור מי הקודם אבל השלישי מעורר סימן שאלה, או פסק הלכה שמשנה את המציאות שמשנה מצידה שוב את פסק ההלכה וחוזר חלילה, מעין מעגל חוזר. כמה מגדולי האחרונים עסקו הרבה בשאלות מהסוג הזה, ואת דעותיהם מסכם ומדגים הרב מייטליס, ראש כולל ודיין ברחובות, בכשלושים דוגמאות הכוללות תרשימי זרימה מאירי עיניים. הדוגמא האחרונה מהסוג הזה עוסקת במי שהיו לפניו מיני מזונות, פרי עץ, ורוטב שברכתו שהכל שהוא מסופק האם הוא טפל למזונות או לא. הדין במקרה זה הוא שיש לברך קודם על הספק לפני המזונות, אחרת לא יוכל לברך אח"כ על הספק. אולם כאשר יש לפניו גם תפוח האם יקדים עכשיו לברך בורא פרי העץ על התפוח ואח"כ יברך שהכל על הרוטב, ואז נמצא שהוא מברך על העץ לפני המזונות? יש מי שאמר שיש להקדים את הברכה על התפוח לפני הברכה על הרוטב מפני שברכת המזונות נדחית מפני ברכת שהכל במקרה זה, ולכן נותרה ברכת העץ מול ברכת שהכל והיא קודמת, וברכת מזונות תיאמר אחרונה. ויש מי שאומר שיקדים לברך שהכל, מפני שברכת המזונות קודמת תמיד לברכת העץ, וברכת שהכל קודמת למזונות מפני הספק, ואם כן על התפוח יברך לבסוף. קשה להוכיח מי צודק...

המאבק על דין תורה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. ברכיהו ליפשיץ. ירושלים, יד הרב נסים, תשפ"ד. 322 עמ'. (info@yadharavnissim.co.il)

פרופ' ליפשיץ נחשב אחד החוקרים הבכירים בענייני המשפט העברי בדורנו, וכבר כתב

ופרסם הרבה. ספר זה עוסק בדרך שבה הצליחו חז"ל בדרך ניסית ממש למנוע מעם ישראל מלהתבולל בתרבות הרומית, ובהמשך הרומית-נוצרית, ששלטה במשך מאות שנים בעם ובארץ, כשהוא שם דגש מיוחד על שמירת העצמאות המשפטית-הלכתית. חז"ל הרחיבו את לימוד התורה לכל שכבות העם, הם דאגו להקמת בתי דין בכל מקום, וגרמו לכך שעם ישראל יישאר עם ה' השומר את תורתו ואת דרכי אבותיו גם כשהוא נרמס ברגלי הליגיונות הרומאיים שהחריבו את מקדשו ובהמשך גרמו לו לגלות מהארץ. הספר עוסק בעיקר במוסדות ובדרכים שבהם בנו חז"ל את המשפט העברי במובן הרחב של המילה, עוסק בפשרה כמחליפה את הדין במקרים מסוימים ובדרכי האכיפה וביחס בין הדיינים לבין מוסד הנשיאות ובינם לבין בתי המדרש, דן בהגדרת 'עם הארץ' על סוגיו השונים ועל היחס לערכאות ועוד ועוד, ומעלה תמונה שלמה של המהפכה התורנית-משפטית המוצלחת שמחזיקה את עמנו עד היום. המחבר גם מצביע על קשרים בין המשפט הרומי הנהוג לבין הגדרות שונות במשפט העברי ונותן להם את מקומם הראוי, בניגוד לאנשי אקדמיה שמנסים בכל עוז להראות שחז"ל ניסו לחקות במקרים רבים את המשפט הרומי, מה שלא היה ולא נברא.

הסידור ממקורותיו. שבת קודש. משה צבי וידר. מעלות, תשפ"ה. 362+28 עמ'.
(thesiddur@gmail.com)

אחרי הספר על מקורות תפילות ימי החול שיצא לאור בשנה שעברה הגיע הכרך על תפילות השבת: הוא כולל הצגת מקורות הנוסח הקדומים ביותר של כל קטע תפילה כדי להגיע לנוסח המקורי, ולנסות להבין את דרך התהוות השינויים מהנוסח הזה עד הנוסח הקיים לפנינו בסידור. המחבר מנסה לקבוע מתי נוצרה התפילה או מתי הוכנסה לסידור (תקופת המקדש, חז"ל, הגאונים, הראשונים או האחרונים), מה הוא האיזכור הקדום ביותר שלה בספרות ההלכתית, ומהו כתב היד הקדום ביותר שלה הקיים היום, והתוצאות של השאלות האלו מוצגות באופן מקורי ומיוחד על הדף כולל צילומים, תרשימים, והערות תוכן ומחקר רבות שיועילו לכל מתעניין בתחום. לא מדובר בסידור תפילה אלא בספר עיון מהודר ומושקע למביני דבר.

חוג הראי"ה. שיעורי רבנו דוד כהן 'הרב הנזיר' על אורות הקודש. חכמת הקודש סדר ז.
עורכים: הרב הראל כהן והרב יאיר פרנק. ירושלים, 'אריאל' ו'נזר דוד', תשפ"ד. 25 +
תרט עמ'. (nezerdavidail.com)

תורתו של מרן הראי"ה זצ"ל לא מפסיקה לנבוע ולהוציא פירות ופירי-פירות. כרך גדול ומרשים זה הוא כרך רביעי בסדרה הכוללת חלק משיעורי תלמידו המובהק הרב הנזיר זצ"ל על 'אורות הקודש' שנמסרו במסגרת 'חוג הראי"ה', והיא מכילה את השיעורים שנתנו בין השנים תשכ"ד-תשכ"ז. בימים ההם, כמנהגו מאז נפילת העיר העתיקה במלחמת השחרור, לא יצא הרב כלל מביתו, אך כמה ימים אחרי השיעור ה-12 (מתוך 19 השיעורים שבסדרה הזו), שבו דיבר על 'הזרחה פתאומית' שעומדת להופיע על העם והארץ, פרצה מלחמת ששת הימים. השיעור ה-13, הראשון אחרי המלחמה, כלל את מילות הראי"ה 'כעת אורו

של משיח מתנוצץ, והרב הנזיר אמר על כך: 'ראינו את זה בעינינו'... העריכה המוקפדת והמדוקדקת ניכרת בכל עמוד, ובעיקר במפתחות המפורטים מאוד שבסוף לכל ארבעת כרכי 'חוג הראי"ה'. מלאכת הוצאת כתבי הרב הנזיר זצ"ל לא תמה, וכל כך כזה מוסיף הרבה אורה וטובה לעולם.

חסד שבמלכות. צדקה ממלכתית ומדינת רווחה לאור ההלכה. עורך: הרב עזריאל אריאל. ניצן, מרכז תורה ומדינה, תשפ"ה. 508 עמ'. (merkaz@toramedina.org.il)

מדינות העולם מתחלקות בין אלו שבהן שולטת גישה סוציאליסטית לבין אחרות בעלות גישה קפיטליסטית. הסוציאליזם מצפה שהמדינה תיקח אחריות ותטפל באזרחים בעלי קשיים כלכליים או בריאותיים וכד', והקפיטליזם סובר שהנושאים האלו כעיקרון אינם מוטלים על המדינה אלא על כלל האזרחים, בהתאם לרצונם החופשי. למעשה הקומוניזם, שהוא הסוציאליזם הקיצוני, כבר קרס ברוב המדינות שבהן הוא שלט, ומנגד רוב המדינות הקפיטליסטיות מתנהלות כמדינות רווחה ומקדישות אמצעים וכוח אדם לטפל בנזקקי החברה, אבל עדיין הפער המחשבתי והמעשי בין שתי הגישות גדול. ומה אומרת על כך תורתנו הקדושה? צוות שלם של תלמידי חכמים, בראשות הרב עזריאל אריאל רבו של היישוב עטרת שבבנימין, עסק בנושא במשך שנים במסגרת 'מרכז תורה ומדינה' שבראשות הרב יגאל הכהן קמינצקי שליט"א, לשעבר רבו של גוש קטיף, השוכן כעת ביישוב ניצן. מסקנתו היא שלפי היהדות הבסיס הרעיוני והמוסרי לצורך לטפל בחלקים בחברה שנדרשת להם עזרה הוא ערך האחוה, הבא לידי ביטוי במעגלים שונים - מעגל משפחתי, מעגל קהילתי ומעגל ממלכתי, ולפעמים אפילו במעגל כלל-אנושי. בניגוד לגישה המשפטית, שבאה לידי ביטוי בארץ בבג"ץ 'קיום בכבוד' שקבע שיש זכות חוקית לאזרח הנזקק לתבוע מהמדינה שתסייע לו (עד לגבול מסוים כמובן) - לפי ההלכה אין זו 'זכות' של האדם אלא חובה המוטלת על הציבור במעגלים השונים הנ"ל לסייע לזקוק לעזרה, כאשר הציבור רשאי לפי קריטריונים מסוימים לקבוע למי וכמה ומתי ראוי לסייע. הספר כולל שישה עשר פרקים, ובהם מתבררים ההבדלים בין צדקה פרטית לצדקה ציבורית, גדרי כפייה בצדקה, הצדקה בקהילה היהודית מול הצדקה במדינה היהודית, אחריות האדם על עצמו, הגדרת 'די מחסורו אשר יחסר לו', אחריות הציבור לשיקום הנצרך, היחס לנכים ועוד ועוד, הכל מתברר ומתפרט על פני כ-450 עמודים עם אינסוף הפניות לדברי חז"ל ופוסקי כל הדורות, כולל כיווני מחשבה מתוך ספרי מוסר והגות, וגם תובנות מתוך מחקרים משפטיים וסוציולוגיים. מסקנת העורכים היא שכיוון-המבט בעניין התמיכה בנזקקים צריך להיות שונה מהקיים: לא אחריות עליונה של המדינה, וסיוע של עמותות אזרחיות למי שנפל בין הכיסאות - אלא טיפול משפחתי-קהילתי מאורגן ומסודר בזקוקים לעזרה, וקבלת סיוע בשעת הצורך ממוסדות המדינה. המטרה היא שהפרט, המשפחה, הקהילה והמדינה ישתלבו יחד בפתרון הבעיות הכלכליות והחברתיות של העשירונים התחתונים. האחוה גורמת לנטילת אחריות של כל המעגלים שסביב לנזקק כדי לשנות את מצבו, וההנחה היא 'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ'. נספח רחב עוסק בצדקה ממלכתית בתנ"ך ובמפרשיו. בסוף הספר נמצאת ביבליוגרפיה מקיפה, אבל היה מתבקש גם מפתח לכללים ולפרטים הרבים שבספר -

הוא חסר. למעשה מהווה הספר מדריך הלכתי לנושאי רווחה וחסד לאומיים, וההשפעה של הציבור התורני על מוסדות המדינה צריכה לבוא לידי ביטוי גם בשימוש בכללים ובהנחיות שבספר החשוב הזה במשרד הרווחה, בביטוח הלאומי, ובמשרד האוצר כמובן...

יבין שמועה. על הלכות שחיטה ובדיקה וטריפות. מאת רבנו שמעון בן צמח דוראן. מהודר ומתוקן על פי כתבי יד והדפוס הראשון עם הערות וצינונים ומבוא ונספחים ומפתחות. עורכים: הרב אברהם יעקב גולדמינץ והרב יואל קטן. הדפסה חדשה עם הוספות. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשפ"ה. 384 עמ'. (wso@shaalvim.co.il)

הספר 'יבין שמועה' בדפוסו הראשון (ליוורנו תק"ד) כלל נוסף לחיבור 'יבין שמועה' עצמו, שכולו עוסק בענייני כשרות וטריפות, גם את הספר 'מאמר חמץ' עם פירוש ההגדה גם הם מאת הרשב"ץ, ואת הספר 'תיקון שטרות' מאת הרשב"ש בנו ועוד. לפני תשע שנים הוציא לאור מכון שלמה אמן מהדורה חדשה ומתוקנת של ספר 'יבין שמועה' על שחיטה וטריפות על פי כתבי יד והדפוס הראשון עם הערות רבות רובן מאת הרב אברהם יעקב גולדמינץ, ועתה אחרי שהספר אזל מהחנות יצאה לאור הדפסה חדשה עם נספח ובו הגהות ותיקונים והוספות על פי סדר הדפים, תועלת גדולה לכל העוסקים בענייני כשרות. הספר 'מאמר חמץ' עם פירוש ההגדה לרשב"ץ יצא לאור בההדרת הרב דויד יצחקי בתוך קובץ 'שימושה של תורה' שנדפס ע"י כולל חזון איש לפני שנים רבות, ובקרב סוף סוף הוא אמור לצאת לאור כספר נפרד במהדורה מתוקנת ומושלמת ע"י ישיבת 'אהבת שלום' שבירושלים.

ירושתנו. ספר שלושה עשר. ספר שנה לתורתם של חכמי אשכנז. עורכים: הרב שלמה י"ל הופמן והרב יוסף שלמה מאיר. בני ברק, מכון מורשת אשכנז, תשפ"ה. תל עמ'. (yerushaseinu@gmail.com)

כעשרים מאמרים ועוד הערות, וכן לוח למנהגי בית הכנסת על פי מנהג אשכנז המקורי, נמצאים בכרך זה, שמהווה חלק מחידוש וריענון מנהגי אשכנז המקוריים בארץ הקודש בדור האחרון. המאמרים כוללים דברים מאת גדולי אשכנז עם מבואות מקיפים וביאורים וצינונים, ובהם מאמר חשוב על שיעור האמה לפי בעל החוות יאיר, מחלוקת בין הרב יחיאל יעקב ויינברג לבין ר' חיים מברסק בעניין יסוד איסור הפלת עובר והשלכותיה למעשה, בירורים בענייני מנהגי ראש חודש באשכנז ובקשר למנהג הקדום שרק אדם אחד אומר קדיש, ועוד רבים. ידידי הרב בנימין שלמה המבורגר, מיוזמי כל המפעל הזה, כותב על השמועה שקיימת סכנה בל"ג שנות רבנות במשפחתו של החת"ס, אחרי שהחת"ס עצמו וכמה דורות אחריו 'מלכו' בדיוק ל"ג שנים ולא יותר. רב מצאצאי החת"ס חשב להתפטר מחמת שמועה זו מתפקידו הרבני שמא לא יסיים בשלום את השנה ה-33 לרבנותו, ורב"ש המבורגר מוכיח לו שהחשבונות אינם מדויקים ושלשמועה זו אין מקור, ולהיפך - רבים מצאצאי החת"ס שמשו ברבנות בשלום ובבריאות הרבה יותר שנים מאשר ל"ג, כך שאין לרב השואל ממה לחשוש...

ירחון האוצר. גיליון המאה. אדר תשפ"ה. עורך ראשי: הרב משה בוטון. תרסח עמ'.
(HaOtzar5777@gmail.com)

כבר כתבתי כמה פעמים במדור זה על כתב העת התורני האלקטרוני 'האוצר', שיוצא לאור כבר כשמונה שנים ביוזמתם של כמה ממשתפי הפורום התורני שעל-יד אתר 'אוצר החכמה', הספרייה התורנית הענקית הממוחשבת שהתועלת שבה עולה על כל דמיון. בפורום הנ"ל נידונים דברי תורה והלכה במגוון רחב של נושאים ושל כותבים בשירשורים רבים ושונים, אך הורגש בו החיסרון של במה שתכיל גם עיונים עמוקים ורחבים ולא רק שיח כעין בית-מדרשי. אמנם קיימים כתבי עת תורניים, אך באופן טבעי הם מוגבלים בכמות המאמרים ובגודלם, וחלק מהם מפנים מקום מיוחד לתלמידי חכמים ידועים ופחות מקום לצעירי הצאן. כדי להוציא כתב עת מודפס צריך מקור תקציבי, וגם זה אינו עניין של מה בכך. וכך התחילה היוזמה להוציא לאור כתב עת אלקטרוני שעלויותיו מינימליות, ומבמה צדדית וזניחה-יחסית הפך תוך כמה שנים 'ירחון 'האוצר' לכתב עת מכובד, שגם תלמידי חכמים ידועים לא מונעים את טובם התורני ממנו. בדור שהתורה חביבה על לומדיה, שמתרבים בכמות ולעיתים קרובות גם באיכות, מתאימה הבמה החדשה הזו לכותבים רבים מכל הסוגים ככפפה ליד, וגם הקוראים והלומדים בבמה זו מתרבים מגיליון לגיליון. ב'האוצר' מתפרסמים סוגים מגוונים של מאמרים מצד נושאים ומצד אורכם ומצד סגנונם, וגם הכותבים שייכים לכל סוגי בתי המדרש התורניים בארץ, כמו גם העורכים עצמם. המאמרים עוברים עריכה קלה כדי להרבות בתועלתם, ומאות המאמרים שהתפרסמו כבר והתגובות של הכותבים והקוראים מוכיחים את הצורך בבמה זו, ואת הצלחת עורכיה לשמור על איכותה, ובעיקר על העמידה במשימה החודשית של הוצאת הגיליון לאור ללא עיכובים. במשך השנים נוצרו מדורים ספציפיים כדי להרבות את הסדר והנוחות בלימוד בירחון, ובהם אוצר גנוזות, אוצר הזמנים, אוצר חקר ועיון, אוצר לכל אחד מחלקי הש"ע וגם לקודשים, אוצר תולדות, ולאחרונה גם פתח אחד העורכים, ידידי הרב הראל דביר שליט"א מהיישוב נריה, מדור לסקירת ספרים שיתחרה בע"ה עם מדור 'נתקבלו במערכת' זה... לקראת הגיליון המאה הייתה מחשבה לארגן כנס תורני גדול ומכובד, אך לבסוף הוחלט להפנות את המאמצים לגיליון רחב היקף ומיוחד במינו שגם יודפס על נייר לשם שינוי, לתועלת הרבים. יישר כוחם של העורכים שמקדישים שעות אינסופיות למפעל הענק הזה, שאחריתו מי ישורנה. כבוד לתורה!

כעת חיה. פרקי זיכרונות ועדות משנות הזעם. חיה ליבוביץ, עם הוספות מאת בנה הרב יעקב קאפל רייניץ. ירושלים, תשפ"ה. 157 עמ'. (054-8461484)

בשנים הראשונות של מלחמת העולם השנייה הייתה הונגריה שותפה ובת חסות של גרמניה, ולכן שואת יהודיה נדחתה. אולם באביב תש"ד השתלטו הנאצים על המדינה, ובשיתוף פעולה מלא עם כוחות הביטחון ההונגריים ועם רוב האזרחים הם החלו ברצח שיטתי ומזורז של יהודי הארץ, למרות שאז כבר היה ברור שגרמניה עומדת להפסיד במלחמה. המחברת לבית זוסמן-סופר מספרת ביומן זה, שנכתב בהונגרית בחודשים שבהם שהתה עם בנה במעצר

בריטי בקפריסין כאשר ניסתה לעלות לארץ כמעפילה, את תולדותיה ותולדות משפחתה הרבנית המכובדת, ובפירוט את ניסי הישרדותה בהשגחה פרטית גלויה באותה שנה ארוכה, ועל הצלחתה לשמור את בנה היחיד יעקב קאפל 'קופי' בריא ושלם בתוך האירועים הקשים שאירעו סביבו. הרב רייניץ בעצמו התחיל לתרגם את היומן המרגש הזה ולערוך אותו כבר לפני שנים רבות, אך הוא לא עמד בכך - הזיכרונות הקשים הציפו אותו עד ללא נשוא והוא לא היה מסוגל להמשיך. עתה בימי זיקנותו החליטו בני המשפחה לסיים סוף סוף את המלאכה, דאגו להשלמת התרגום ולעריכה ולהוספת הסברים ותמונות וטבלאות משפחתיות, והנה לפנינו לדורות עדות נאמנה על נס הצלה פרטי שפרוס על פני פרטים ואירועים רבים מספור, שמתאר בצבעים טבעיים את אכזריות הגויים ואת שנאתם העמוקה ליהודים, מדגיש את חשיבות שמירת המסורת והמסורת המשפחתיות והעברתן לדורות הבאים, ומסיים בנס קימום עם ישראל ותורתו בארץ ישראל בימינו ולעינינו. בריאות שלמה ואריכות ימים לידידי הרב רבי יעקב קאפל שליט"א, בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא.

מדרכי אבות. על פרקי אבות. חלק א. ירושלים, דרכי הוראה לרבנים, תשפ"ד. תקח עמ'. (mamrmordechai@gmail.com)

רבנו הראשל"צ רבי מרדכי אליהו זצ"ל זכה, נוסף לכל שאר מעלותיו, לפה מפיק מרגליות. על פני במות רבות בכתב ובעל פה נשא את דברי תורתו בכל חלקי התורה, ובהם גם דברים רבים המבארים את משניות מסכת אבות או מוסיפים עליהן או מקושרים אליהן וסיפורים ודברי מוסר ויראת שמים יקרים מפז. על כל האוצר הזה טרחו ויגעו בני הרב שליט"א ואברכים בבית המדרש 'דרכי הוראה לרבנים' שהרב ייסד עוד בחייו, ולפנינו כרך ראשון מתוך שלושה על מסכת אבות בסדרה ההולכת וגדלה 'דברי מרדכי' של כתביו הנדפסים עתה זה אחרי זה. המהדירים הוסיפו מדור בשם 'גדול שימושה' ובו הנהגותיו של הרב וסיפורים מיוחדים עליו, דבר נאה ומתקבל.

מעשה אַרְגַּל לְאַהֲרֹן. ארץ ישראל ובבל בתקופות המשנה והתלמוד. אהרן אופנהיימר. עורכים: יובל שחר, ורד נעם, ישעיהו גפני. ירושלים, מוסד ביאליק, תשפ"ה. 440 עמ'. (02-6783554)

פרופ' אופנהיימר היה מגדולי חוקרי תולדות ישראל בתקופת חז"ל. הוא כתב וערך עשרות ספרים ומאות מחקרים, וחלק ממאמריו, אלו שעוסקים במרד בר כוכבא, במוסד הנשיאות, וביהודי ארץ ישראל ובבל בימי המשנה והתלמוד והיחסים ביניהם, נאספו בספר זה, שהוא החל להכינו בחייו אך לא זכה לראות בסיומו, והספר המרשים הזה יצא לאור שלוש שנים לאחר פטירתו בעזרת חבריו ותלמידיו ובני משפחתו. כ"ז פרקים בספר, ועוד פרק פתיחה העוסק בדמותו הענקית של רבי יהודה הנשיא, ובו גם נמצאים עקרונות השימוש לפי שיטתו של אופנהיימר בספרות חז"ל כמקור היסטורי. שתי נקודות מקשות על כך - ראשית רוב ככל ספרות חז"ל נכתבה כדברי הלכה ואגדה בעלי משמעות הלכתית ומוסרית ולא כסיפור עובדות

שאיִרעו, ולכן יתכן שבמעבר הדברים במהלך הדורות לא ניתן משקל משמעותי לדיוק בפרטים ההיסטוריים; ושנית - חלק מהדברים נכתבו במרחק גדול של זמן ומקום מהתרחשותם בפועל, ואחרי שהם עברו מרב לתלמיד ומבית מדרש אחד לאחר ומכלי ספרותי אחד למשנהו, וזו סיבה נוספת לכך שיתכן שהדיוק בפרטים ההיסטוריים אינו מושלם. ובכל זאת, בניגוד לחוקרים אחרים שבחרו עקב הקשיים האלו לסמוך על תאוריות וספקולציות יותר מאשר על דברי חז"ל כתובים וחתומים, מצא פרופ' אופנהיימר בדרך-כלל את שביל הזהב, והצליח לתאר אישים ותקופות ואירועים באופן אמין ומדויק כשהוא מתבסס על דברי חז"ל ונעזר גם בכל האמצעים האחרים - הממצאים הארכיאולוגיים, דברי ההיסטוריונים הרומיים ועוד. כך למשל, בדבר הסיבה לפריצת מרד בר כוכבא, הוכיח המחבר שמניעת ברית המילה לא הייתה הסיבה העיקרית - אלא דווקא בניית העיר האלילית איליה קפיטולינה על חורבות ירושלים. הוא גם מוכיח שכפי שכתב הרמב"ם בסוף הלכות מלכים 'מלכותו' של בר כוכבא הייתה ריאלית לחלוטין בניגוד למסורות הנוצריות שהיא הייתה ניסית ועל-טבעית, והציפייה של החכמים הייתה שהמרד שלו, אחרי כל ההכנות הממושכות שנעשו והאחדות בעם שהושגה, יצליח להביא לעם ישראל בארצו עצמאות, או לפחות סוג של אוטונומיה. הכישלון של המרד היה מכה קשה ביותר, כך שרק בחסדי שמים, ובזכות דמותו המיוחדת של רבי יהודה הנשיא בדור שאחריו, התאושש עם ישראל וחזר לתפקד לדורות. פרופ' אופנהיימר היה יהודי שומר מצוות, בוגר תיכון צייטלין בתל אביב, ששימש שנים רבות כחוקר ומרצה ובעל תפקידי חינוך וניהול באוניברסיטת תל אביב, ולמרות האובייקטיביות המחקרית שלו הגישה שלו לחז"ל, ולתורה שבעל פה שנמסרה על ידם, בדרך כלל חיובית במוצהר, מה שאי אפשר לומר על כל חוקרי האקדמיה בימינו...

משיב נפש. הגדה של פסח עם פירושי עץ יוסף וענף יוסף. ירושלים, תשפ"ה. רפו עמ'.
(otsarhatfilot@gmail.com)

בגיליון הקודם סקרנו את המהדורה החדשה הנפלאה של הסידור המפורסם 'אוצר התפילות' שהו"ל מחדש הרב ראובן אדלר מירושלים, וההגדה הזו מהווה המשך לאותו מפעל. המפרש הידוע רבי חנוך זונדל מביאליסטוק הוציא לאור בשנת תר"ג בוורשה את ספרו 'משיב נפש' על ההגדה, אך משום-מה הספר כמעט שלא נודע, ולא נדפס מחדש מאז. למהדורה החדשה והמתוקנת של הגדה זו הוסיף הרב אדלר חיבור בשם 'ילקוט גלות ויציאת מצרים' מאת רבי חנוך זונדל הנ"ל שנותר עד עתה בכת"י, ויש בו לקט מדרשים וביאורים מתוקים על ענייני יציאת מצרים, ותועלת רבה קיימת בהוצאתם לאור. בקרוב אמור לצאת לאור גם החלק השלישי של אוצר התפילות במהדורתו החדשה, יישר כוחו של המהדיר החרוץ.

משפט הנהגה. דיני הנהגה ממון אחרים ופעולותיהם. דוד בריזל. מודיעין עילית, תשפ"ה. שני כרכים [כ-1250 עמ']. (9298027@gmail.com)

הרב בריזל, ראש כולל ומורה הוראה במודיעין עילית, דיין בביה"ד של ר"נ קרליץ זצ"ל בבני ברק וחסיד קרלין סטולין, הוא מחברם של ספרים ומאמרים חשובים. עתה הוא

מציג לפנינו ספר חדש מפרי עטו העוסק בעיקר בעניין אחד: מתי הנהנה מממון אחרים או מפעולה של אחר חייב לשלם על כך ומתי הוא פטור, כאשר לשאלה זו אינסוף משמעויות הלכתיות אקטואליות. הנושא הזה קשור לסוגיות 'זה נהנה וזה לא חסר', 'היורד לשדה חברו והשביחה', 'המקיף את חברו מארבע רוחותיו', 'הפורע חובו של חברו שלא מדעתו', 'המברח ארי מנכסי חברו', 'המציל ממונו של חברו מן הדליקה' ועוד רבות אחרות, והכינוס של כל מקורות ההלכה ודברי הפוסקים ראשונים ואחרונים למקום אחד בסדר ותכנון מפורטים הוא עבודה ענקית שהמחבר עמל עליה שמונה שנים רצופות, ולא בא כבושם הזה בנושא זה מעולם. שתי סוגיות אקטואליות ביותר נובעות מהנושא הכללי הזה, והן דיני התשלום בתחבורה הציבורית ודיני זכויות יוצרים, ולהם חיבר המחבר קונטרסים מיוחדים מפורטים בסוף הכרך הראשון (הקונטרס שעוסק בדיני התשלום בתחבורה הציבורית מכונה בחצי-חיוך 'משפט הרב-קו'...). הכרך השני כולל עשרות עיונים למדניים-הלכתיים המקיפים את כל הסוגיות הנ"ל, עבודת ענק הראויה לכל שבח.

ספר הביאור. פירוש לנביאים ראשונים. רבי תנחום הירושלמי. תרגום מערבית-יהודית ע"י אפרים ברק. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשפ"ה. 22+תקסח עמ'. (02-6526231)

רבי תנחום הירושלמי שחי בקהיר שבמצרים דור אחרי הרמב"ם, בתחילת האלף השישי, היה ת"ח ופרשן מקרא ומומחה בלשון הקודש. הוא כתב (בערבית-יהודית כמובן, ככל חכמי דורו ומקומו) ספר חשוב שהוא מילון של המונחים שבהם השתמש הרמב"ם, שיצא לאור רק בדורנו במהדורה מדעית, ואת ספר הביאור לנ"ך שחלקים קטנים ממנו יצאו לאור בעשרות השנים האחרונות בבמות שונות. עתה יוצאת לאור מהדורה מדויקת אך שימושית ונוחה של הביאור הקדום והחשוב הזה על הנביאים הראשונים, שמלא בחידושי פשט נפלאים. כך למשל בספר שופטים פרק יא פסוק לז מבקשת בת יפתח מאביה הפוגה של חודשיים בהם 'אלכה וירדתי על ההרים'. והרי להרים עולים, לא יורדים! משיב רבי תנחום: א. לעיתים לאותה מילה יש משמעויות מנוגדות, והרי אצל דוד נכתב גם 'וירד הסלע' (שמ"א כג, כה) וגם שם הכוונה לעלייה. ב. משמעות ה'ירידה' כאן היא בכייה, כמו 'אריד בשיחי' (תהילים נה, ג). ג. בלשון 'ירידה' יש גם עניין של אבלות, וכוונתה הייתה להתאבל על ההרים. וזו רק דוגמא אחת לדקדוק של רבי תנחום בפשט הכתוב. דוגמא נוספת: רבי תנחום מתחבט בשמ"ב פרק יג פסוק יג, בניסיון של תמר למנוע מאמנון את העבירה באומרה לו 'דבר נא אל המלך כי לא ימנעני ממך' - איך יתכן שהמלך לא ימנע מאח לשאת את אחותו? ראשית הוא מביא את פירוש חז"ל שתמר הייתה בת אשת יפת תואר כשזו הייתה עדיין גויה ולכן הלכתית אינה נחשבת אחותו של אמנון, והוא מוסיף: 'זה על דרך הדרש (ובכתי"א אחר הלשון 'כך אמרו מוסרי המסורת עליהם השלום'), אולם האמת שהיא הונתה אותו לזמן מה כדי להשקיט את יצרו ולהימלט ממנו לעת עתה, אך הדבר לא הועיל במאום'. רעיון מעניין. ייש"כ למתרגם והמהדיר ד"ר ברק וברכת הצלחה להמשך המלאכה.

ספר תהלים עם פירוש רש"י ועליו ביאור מראה רחל. ישראל איסר צבי הרצג ויוסף קמנצקי. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשפ"ה. תצה עמ'. (02-6526231)

חלק ניכר מפסוקי ספר תהילים כלולים בסדרי התפילה הקבועים שלנו, והבנת הפשט ועומק הפשט שלהם אינה רק לימוד תורה אלא גם חלק מ'עיון התפילה' החיובי והנדרש. המחברים, תלמידי חכמים ותיקים, כבר חיברו פירושים על רש"י על כמה מספרי התנ"ך, ועכשיו הגיע תורו של ספר תהילים. הם דייקו בנוסח רש"י ועיינו במקורותיו ובמפרשיו, והוציאו דבר מתוקן מתחת ידם.

עטרת זקנים. כתיבי הרב אברהם שמואל בנימין שפיטצער. עורך: הרב מאיר צבי שפיצר. ישראל, תשפ"ה. רכה+33 עמ'. (dovi.shachor@gmail.com)

הרב אש"ב שפיצר זצ"ל נולד בשנת תרל"ב בהונגריה הגדולה, וגדל והתחנך בתחום השפעתם של צאצאי החתם סופר ותלמידיהם. אחרי כמה תפקידי רבנות מונה בשנת תר"ע לרבה של העיר החשובה המבורג שבגרמניה. הוא הפך לדמות מופת של רב קהילה למדן, חרוץ, פעיל, עוסק בצרכי ציבור באמונה במיקרו וגם במאקרו - בענייני קהילתו ובענייני יהדות עולמיים, והספיק גם לעסוק בשאלות ההלכתיות הקשות שגרם השלטון הנאצי לקהילות גרמניה עוד לפני שאפשר היה לנחש מה יהיה בסופן, כמו קונטרס גדול בעניין היתר שחיטת עופות דווקא עם הורדת כל המפרקת, כפי שגזר השלטון הנאצי, אותו שלח לכמה מגדולי הדור וזכה לקבל עליו הערות גם מהחזו"א, וגם תשובה בעניין היתר שחיטת בהמות לאחר שקיבלו שוק חשמלי, עד שנפטר בגיל ס"ב בשנת תרצ"ד. הוא הותיר אחריו כתבים רבים בכל חלקי התורה בעיון ובהלכה ובדרשנות, ואת רובם נטל עמו לאנגליה בנו ר' משה מרדכי שהצליח לעזוב את גרמניה לפני פרוץ המלחמה. אך הכתבים אבדו בנסיבות מצערות ונותרו רק שרידים מהם, וכן נמצאו כמה מאמרים שהתפרסמו בעבר. את כל זה, עם תולדות המחבר ומשפחתו וזמנו (בקצרה בעברית בראש הספר, ובאריכות באנגלית בסופו) ליקטו וערכו וסידרו (ותרגמו לעברית בשעת הצורך) נכדיו וניניו, והתוצאה היא ספר נאה מלגו ומלבר, שמהווה מצבה מכובדת לרב שפיצר זצ"ל עצמו ולעוד רבנים שהחזיקו במסירות נפש את הקהילות בגולה בדור שקדם לשואה, כשהם במלחמה מפנים ומאחור, מול העמארצות והחילוניות והרפורמה והאנטישמיות - והם מצליחים בכל זאת לשמור בקהילתם על מאות משפחות שהתורה היא מרכז חייהם, דבר לא מובן מאליו לא בימים ההם ולא בזמן הזה. י"ז סימנים בספר, חלקם קונטרסים הלכתיים ארוכים, וחלקם חידושים על כמה דפים ממסכתות שונות שנותרו מתוך הכתבים הרבים שאבדו. ישר כוחם של צאצאי הרב שפיצר בארץ ובחו"ל שגמלו בספר זה חסד עם המתים ועם החיים.

עשרה נתיבים אל ה'. הרב יונתן זקס. ירושלים, מגיד, תשפ"ה. 147 עמ'. (office@korenpub.com)

ספרי הרב זקס ממשיכים להופיע בעברית זה אחר זה, בעקבות פעילותה של עמותת 'מורשת הרב זקס'. ספר מוקטן ואלגנטי זה מציג לפני הקורא עשרה נתיבים שלדעת הרב זקס עשויים

לקרב אותו לאלוקים, כאשר במקביל כל פרק הוא נקודת פתיחה להתבוננות אישית פנימית של כל אחד על עצמו. עשר הדרכים כוללות העמקה בזהות היהודית, הכרה ושימוש בנתיב התפילה שבו האדם מדבר אל ה', נתיב לימוד התורה שבו האדם שומע את ה', נתיב המצוות שבו האדם פועל למול ה', נתיב הצדקה ורדיפת הצדק, נתיב החסד והחמלה, ההתקרבות לארץ ישראל - ארצו היחידה והמיוחדת של העם היהודי לדורותיו, נתיב קידוש השם בחיים ונתיב לקיחת האחריות על העתיד היהודי הפרטי והמשותף. כל פרק מתחיל בכמה עמודי תיאור והסבר, ובעקבותיהם מובא לקט של מקורות רבגוניים שאמורים לסייע לקורא ליישם את ההליכה בנתיב אותו מציע הפרק. כך למשל בפרק השמיני על ארץ ישראל מתחיל הרב זקס בתיאור הקשר המיוחד ההיסטורי והדתי של העם הנבחר לארץ הנבחרת, מדבר על התפקיד העולמי המיוחד של עם ישראל בשעה שהוא חי בארצו, מזכיר את הצהרת בלפור ואת החלטת חבר הלאומים שהם עד היום הבסיס המשפטי הבינלאומי לתקומת מדינת ישראל, ובהמשך הוא מביא לקט מנבואות הנביאים על גאולת העם והארץ, אמירות של כמה מגדולי אומות העולם שמאשרות את הקשר המיוחד בין עם ישראל לארצו, אומר כמה מילים על מכתבו של נפוליאון לאומה היהודית כאשר תכנן לכבוש את הארץ ולהציע לעם היהודי להקים בה את מדינתו, מצטט כמה משפטים ממגילת העצמאות, ומסיים בתפילה לשלום ולגאולה שלמה בארץ. דברים קצרים, אלגנטיים, מרגשים, משכנעים ונוגעים ללב.

עַתְּ לַחֲנֵנָה. ביאורים לתפילת מוסף של שבת. אלחנן אשר הכהן אדלר. ארה"ב, תשפ"ה. 13+שש עמ'. (rabbiadler@gmail.com)

זו מהדורה שנייה מורחבת ומתוקנת של החיבור שיצא לאור לראשונה בתשע"ו ובו ביאור מקיף ומיוחד של תפילת מוסף של שבת. במהדורה זו נוסף גם חיבור שלם בשם 'טעם למוסף תקנת שבת' שנכתב לפני כחמש מאות שנה ע"י רבי יוסף הכהן מהאי קורפו הסמוך ליוון, והמחבר הדפיס אותו מחדש מהודר ומתוקן כולל דברים על המחבר ומקומו וזמנו. במבוא מזכיר הרב אדלר את הרב שלום יעקב דו"ייקוב זצ"ל, ת"ח אוהב ספר שנפטר לאחרונה בפתאומיות, שהוא זה שעודד אותו להוציא לאור את דברי רבי יוסף הכהן הנ"ל. ייש"כ לכל העוסקים במלאכה.

פיוטים לחג הסוכות ולשמיני עצרת מאת רבי אלעזר בירבי קליר. מהדירה: שולמית אליצור. ירושלים, האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשפ"ד. שני כרכים. (elizur@mscc.huji.ac.il)

חמישים יצירות פיוט קטנות וגדולות נמצאות בחיבור מונומנטלי זה, העוסקות בענייני חג הסוכות ומצוותיו, העלייה לרגל, הקורבנות המיוחדים של החג, ניסוך המים ושמחת בית השואבה, סיפור יציאת מצרים ונדודי ישראל במדבר, פיוטי הגשם וההושענות, וגם פיוטי שמחת תורה, למרות שבימי הקליר סיום התורה נחוג בשבת בה קראו את פרשת וזאת הברכה ולא בשמיני עצרת. הפיוטים מובאים בנוסח מדויק על פי כתבי יד, חלקם מהגניזה,

עם הערות נוסח ומקורות וביאורים מאירי עיניים, ומבוא מקיף ביותר, שהוא למעשה חיבור שלם בפני עצמו, ובו שמונה פרקים המפרנסים יותר מ-300 עמודים צפופים (מתוך למעלה מ-1200 עמודי הספר), הכוללים כל מה שעשוי לבקש הקורא והלומד והמעין - הסבר מקיף על סוגי הפיוטים, תפוצתם, ייעודם, תבניתיהם ודרכי השירה שבהם - המקצב, החריזה, ה'קישוטים' והלשון הציונית, ענייני הלשון בפיוטים - דרכי השימוש בלשון המקרא ובלשון חכמים והשפעת שפות זרות, חידושי מילים ומיליות ייחודיות וצירופי סמיכויות ובניינים מחודשים ועוד. פרק שלם עוסק בתכני הפיוטים - ענייני חג הסוכות, מעשרות, הושענות, שמיני עצרת, שמחת תורה ופטירת משה רבנו, חורבן וגאולה, תולדות העולם וגדולי העם ועוד. בהמשך נמצא פרק מקיף על ענייני הלכה ומנהג ומסורות עתיקות שמוזכרות בפיוטים, עם דגש על כאלו שלא נמצא להן מקור אחר, וכן מנהגי תפילה ונוסחאות תפילה כפי שהם באים לידי ביטוי בפיוטי הקליר, ועוד. בנספחים נמצאים פיוטים נוספים שרק מיוחסים לקליר, מקורות הפיוטים ותיאור כתבי היד, ומפתחות מפורטים ביותר. שני כרכים אלו מצטרפים לשניים שכבר יצאו לאור עם פיוטי הקליר לימים נוראים. בהקדמה מציינת פרופ' אליצור שסייעו לה בין השאר החוקר התורני הידוע הרב יעקב ישראל סטל, מלומדי ישיבת מיר, שביטו במאה שערים - ומצודתו פרוסה גם אצל גדולי החוקרים באקדמיה, וגם שניים מנכדיה. הספר מוקדש לאחיינה, הרופא רס"ן ד"ר איתן מנחם נאמן הי"ד מהיישוב טנא-עומרים, שנהרג בתחילת מלחמת 'חרבות ברזל' כאשר השתתף בחיסול המחבלים שפלו לעיר שדרות, וקידש את השם בחייו ובמותו.

פשטות המתחדשים. עורך: הרב ישראל הלפרין. גיליון עשרים וארבעה, שבט תשפ"ה.
214 עמ'. (pshatot@gmail.com)

העיון בתנ"ך היה במשך דורות 'בן חורג' בעולם הישיבות. יתכן שבגלל הנטייה ה'משכילית' להדגיש את לימוד התנ"ך ולצידו את לימוד העברית על חשבון לימוד התורה הישיבתית-מסורתית - התרחק עולם הישיבות בדורות האחרונים מלימוד תנ"ך שיטתי. בימינו בעולם התורה הציוני כבר נמצא ללימוד התנ"ך מקום נכבד לצד הלימוד הישיבתי שהוא כמובן העיקר, ובישיבות רבות קיימים ר"מים לתנ"ך כדבר מובן מאליו, אבל גם בישיבות החרדיות העיון במקרא הופך להיות לגיטימי ונפוץ יותר ויותר, וזה בא לידי ביטוי גם בגיליונות 'פשטות המתחדשים', שמופצים כבר כמה שנים בנייר ובעיקר במיילים בתפוצה שהולכת ומתרחבת. עורכי 'פשטות המתחדשים' מתמקדים בעיקר בהבנת פרקי התנ"ך ממבט של פשוטו של מקרא, שבאופן טבעי כולל גם התייחסות מעמיקה להיסטוריה ולגאוגרפיה וללשון הקודש ועוד. הגיליון החדש מתמקד בספר שמות, וארבעה שערים בו: שער מאמרים והערות, מדור לזכרו של ר' זאב ארליך (ז'אבו) הי"ד מעופרה שנפל בלבנון לפני מספר חודשים ורבים מהכותבים והקוראים זכו לראות אותו ולשמוע אותו בהזדמנויות שונות, שער נוסף שיש בו תקצירים של מאמרים שהתפרסמו בגיליונות 'פשטות המתחדשים' כסדר ספר שמות, שער נוסף ובו פרק מתוך תורתו של הרב יהודה קופרמן זצ"ל העוסק בענייני פשוטו של מקרא, ועוד מדור של מכתבים ותגובות. הכותבים הם מכל קצווי עולם התורה, והמאמרים כוללים

דיון בזהותו של 'המלאך' ההולך לפני מחנה ישראל במדבר (לדעת המחבר: עמוד הענן הוא המלאך!), דיון במשמעות דברי חז"ל שיוכבד נולדה 'בין החומות', בירור סתירה בין פירושים של הגר"א בפשוטו של מקרא בהנחה שחלק מהם נכתבו בצעירותו וחלק בבגרותו, דיון בעניין שני התפקידים השונים של קריעת ים סוף, בירור מעמיק ורחב ביציאות המוקדמות ממצרים של בני אפרים ומנשה, שחלק מהם מצאו את מקומם בארץ ישראל הרבה לפני יציאת מצרים וחברו לאחיהם היוצאים ממצרים רק כאשר אלו הגיעו ארצה, והמחבר מנסה להסביר מדוע העובדה הזו הוסתרה-למעשה בסיפורי התורה, ונשארו ממנה רק רמזים. במדור לזכרו של ז'אבו נמצאים מאמרים בנושאים שהוא עסק בהם - מקומו של הר גריזים וזיהוי המזבח בהר עיבל, מקומם של קבר רחל אמנו ושל 'עמק חברון', ראיית הארץ ע"י משה בהר נבו וההבדל בין המונחים 'באי שער העיר' ו'יוצאי שער העיר', שני המאמרים האחרונים מאת שני אחיו של ז'אבו הרב איציק אמיתי ויגאל אמיתי שיח'. במדור התגובות נמצאות שתי תגובות על מאמרו החדשני של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, אביו של העורך, שגירסה ראשונה שלו התפרסמה בזמנו ב'המעין' וגירסה מחדשת בגיליון הקודם של 'פשוטות המתחדשים', שבו הוא מנסה להוכיח ש'אנטיוכיה', שהיא לבוא חמת, נקודת ציון בגבול הצפוני של הארץ המובטחת, נמצאת בבקעת הלבנון, ולא כמקובל הרבה יותר צפונה, ומובאות גם תגובותיו של הרב הלפרין, ובהמשך תגובה למאמר בעניין מהות התרועה. יש לשבח את העורכים על המפעל הנפלא שהם לקחו על עצמם. מומלץ לכל לומד תנ"ך, ובעיקר למתעניין בפשוטו של מקרא, להצטרף חנימית למקבלי הגיליונות במייל, או בתשלום למקבלי הגיליון בדואר.

קומץ הלבונה. עיונים בדברי ספר "מנחת חינוך" לפי סדר פרשיות השבוע. ישי דוד בישיץ. מצפה אשתמוע, תשפ"ה. 220 עמ'. (054-2858140)

הסקירה כאן ב'המעין' של הספר היקר הזה, ספר הביכורים של הרב בישיץ זצ"ל, עטופה ביגון כבד. המחבר נהרג בחודש שבט האחרון בדמי ימיו בתאונת דרכים מחרידה בצומת בית-קמה שבנגב בדרכו לישיבה הגבוהה במושב גמזו שבה לימד, כאשר משאית שנהגה נהג בפראות מחצה אותו למוות בעודו מחכה בצומת לאור הירוק. אחרי שנות לימוד רבות בישיבת עטרת נחמיה בת"א בראשות הרב מיכה הלוי שליט"א רבה של פ"ת, הוזמן הרב ישי ז"ל ללמד בישיבת 'נטע ימינך' שביישוב מצפה אשתמוע שבדרום הר חברון, והוא עבר לשם עם משפחתו ושמונת ילדיו שיח', ועשה מלאכתו נאמנה כשהוא מאהיב את התורה על לומדיה, עד לאסון שלקח אותו השמימה שבוע בלבד לאחר שיצא ספר זה לאור. נוסף לישיבה באשתמוע לימד הרב בישיץ גם במקומות תורה אחרים, ותורתו הייתה שמחה ומאירה. שנים רבות העביר הרב בישיץ בשבתות שיעורים בספר מנחת חינוך על אחת המצוות שבפרשה, ונהנה כל פעם מחדש מהקפת הנושא על כל צדדיו ע"י ר"י באב"ד זצ"ל והעמידה שלו על הנקודות העיקריות שבכל מצוה, באופן שמעורר את הלומד להמשיך את הברור והעיון בפרטיה ובכלליה בעקבות דברי החינוך ומנחתו, ובספרו נוטל המחבר ככל פרשה מצוה אחת ומנתח אותה לנתחיה. כך למשל בפרשת ויקרא הוא עוסק במצוה להעיד עדות אמת בבית דין 'אם לא יגיד ונשא עונו' על פרטיה וגבולותיה. הוא מביא את המחלוקת בין

האחרונים עד כמה שונה עדות בדיני ממונות מעדות בדיני נפשות, ומנסה להשליך מכך על מחלוקת הראשונים בעניין חובת תלמיד חכם להעיד. הוא גם מברר אם העדות עיקר מטרתה עקרונית - להוציא את האמת לאור, או מעשית - לחייב את החייב ולזכות את הזכאי, ומוצא נפקא-מינות בין הגישות האלו. הספר מוקדש בין השאר לאחיו הגדול של הרב בשיץ אלקנה ז"ל, שהיה בזמנו תלמידי בישיבת שעלבים, שגם הוא נהרג בתאונת דרכים לפני מספר שנים. שבר על שבר. בדברי ההקדמה המרגשים לספר כותב המחבר על המלחמה שבה אנו נמצאים עתה ועל החובות המיוחדות שיש לבני התורה בתקופה שבה האש רועמת בחזית, וזו הצוואה שהשאיר אחריו. תנוחם משפחתו מן השמים. חבל על דאבדן. תנצב"ה.

שו"ת רבני פוע"ה. רפואת הגבר בהלכה. עורך: הרב אריה כץ. ירושלים, מכון פוע"ה, תשפ"ה. 168 עמ'. (adcatz@gmail.com)

עיקר עיסוקו של מכון פוע"ה שבראשות ידידי הרב מנחם בורשטיין שליט"א הוא ייעוץ והדרכה בענייני פיריון, לידה, אישות וכו' לציבור בכלל, ולמי שחשובה לו שמירת ההלכה בנושאים אלו בפרט. אולם במעגל השני פועל המכון גם כדי לסייע לגברים שסובלים מבעיות אורולוגיות ותיפקודיות, והם מעוניינים בנושאים רגישים אלו להגיע לפתרונות שלא גורמים לבעיות הלכתיות. בעניינים אלו עוסק ספר זה, השלישי בסדרת 'שו"ת רבני פוע"ה' - הראשון עסק בענייני המשפחה ומגפת הקורונה והשני בענייני החולה וצום יום הכיפורים - ומסתמא לא האחרון בה. י"ד מאמרים בקובץ, הראשון והכללי יותר נכתב ע"י ראש המכון ובו הוא סוקר את הבעיות הרפואיות-הלכתיות שקיימות אצל גברים, ואחריו באים מאמרים העוסקים בענייני בדיקת זרע מסוגים שונים, נטילת זרע מן המת לצורך הולדה, ניתוחים שונים באברי הרבייה הגבריים - הגדרת 'פצוע דכא' שנאסר לבוא בקהל ותרגומה למציאות הרפואית בימינו, הסרת ערמונית באופן שאינו אוסר, איזה בעיות אורולוגיות יש לגלות למשודכת ולמשפחתה לפני הנישואין, ובענייני פוריות ושבת - היתר נטילת תרופות לצורך קיום מצות עונה, ומאמר חשוב מאוד בעניין הטיפול בתסביב אשך בשבת - העורך הרב כץ מתאר את הבעיה שאינה כה נדירה, ומכריע בצדק שיש להתייחס אליה בדרך כלל כספק פיקו"נ. בהמשך הרב יוסף איתן, מהוותיקים שברבני מכון פוע"ה, דן בכל הצדדים ההלכתיים של הבדיקות האורולוגיות המתבצעות כשיגרה בבדיקה הרפואית בלשכת גיוס לכל מלש"ב. לדעתו אין צורך שהרופא הצבאי יבדוק את האבר והאשכים יותר מאשר בבדיקה מינימלית לוודא שאין בהם בעיה משמעותית, ורק אם הוא פוגש בממצא בעייתי במיוחד עליו להפנות את הבחור לבדיקות נוספות, ואז כדאי לבחור להתייעץ בעניין הבדיקות הדרושות עם רבני מכון פוע"ה, מפני שלא כולן חיוניות ולא כולן מותרות לכתחילה. בפרק זה הייתי מוסיף הערה שאין בשום אופן להסכים שהבדיקה הזו בלשכת הגיוס תיעשה ע"י רופאה-אשה, והיו דברים מעולם. הרב בנימין דוד, האחראי על המדור הצרפתי בפוע"ה, כותב על ענייני רפואה והלכה בהיפוספדיאס - מצב שבו תינוק נולד כשהפתח שממנו יוצא השתן אינו נמצא בקצה האבר אלא במקום יותר נמוך באבר. הוא מביא את ההיתר המקובל לדחות את המילה אם יש צורך בניתוח עד הזמן המתאים

לדעת הרופאים, ועל כך שאם הסרת העורלה, שהיא למעשה ברית המילה עצמה, נעשית במהלך הניתוח - עדיף שהמנתח יהיה רופא שומר מצוות. להפתעתי הוא כותב שם בהע' 15 שרק אם הנקב נמוך מאוד ונמצא קרוב לשק האשכים (דהיינו שבגוף האבר אין נקב כלל) עלולות להיגרם בעיות פוריות, אך לפי מה שידוע לי גם במצבים פחות קשים יש לחשוש לפגיעה בפוריות, ואכמ"ל. הוא מדגיש את החובה במקרים האלו להתייעץ עם ת"ח המצוי בנושא ו\או עם מוהל ירא שמים שמבין בתחום, ולא לסמוך בעניינים אלו שהם בעלי משמעות הלכתית כה כבדה על הרופא בלבד. יישר כוחם של כל השותפים לחוברת חשובה זו.

שיח שאול. פרקי מחשבה והדרכה. הרב שאול ישראלי. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשפ"ה. שלושה כרכים [כ-1500 עמודים]. (02-6526231)

הגר"ש ישראלי זצ"ל היה קודם כל ראש ישיבה ודיין ופוסק, אך עסק רבות גם בענייני הגות ומחשבה וחינוך בכתב ובעל-פה. חתנו החרוץ הרב אברהם ישראל שריר שכבר הוציא לאור כרכים רבים מדברי תורתו אסף את רשימותיו ושיחותיו ודרשותיו ומאמריו של חותנו בענייני התורה ולימודה, אמונה ומוסר, חברה ומדינה ומעגל החיים, וכן דברים על אישים שכתב במסגרות שונות. בעבודת נמלים חיבר את הדברים הרבים שמצא בעיזבונו עם דברים שנדפסו ודברים בעל פה שהוקלטו וסוכמו במהלך עשרות שנות פעילותו תורנית - מלימודיו בצל מרן הרב זצ"ל בישיבת 'מרכז הרב' בראשיתה, עבור דרך רבנותו בכפר הרא"ה ופעילותו הנמרצת בשדה הרבנות והחינוך, וכלה בשנותיו הרבות כדיין וראש ישיבה וממנהיגי הציבור הדתי בארץ. הספר מחולק לתריסר שערים לפי הנושאים השונים, לכל מאמר צורפו השלמות ומקורות ותאריכים וכד', ובסוף הכרך השלישי נמצא מפתח מפורט. בין עשרות האישים שהמחבר כתב עליהם, נוסף למרן הרב ולבנו הרצי"ה זצ"ל כמוכן, נמצאים הרב שמואל מוהליבר ורבי חיים עוזר, הרב בר אילן והרב מיימון, הרב אונטרמן והרב זווין, ועוד רבים אחרים. חן מיוחד נסוך על כתיבתו של הגרש"י זצ"ל, ודבריו קיימים לדורות. יישר כוחו של חתנו הרב שריר שעושה לילות כימים כדי שתורה מפוארת זו תהיה נגישה לרבים. חמרא למריה וטיבותא לשקיה.

תולדות רבינו חיים בן עטר. הרב ראובן מרגליות. רחובות, תשפ"ד. תמו עמ'. (chananiaw@gmail.com)

לפני מאה שנה בשנת תרפ"ה הוציא לאור בלבוב שבפולין ת"ח צעיר ונמרץ ספר מיוחד במינו המתאר את דמותו ואת תורתו של רבנו חיים בן עטר, בעל 'אור החיים'. אחיינו המסור הרב חנניה ויינברג נר"ו מרחובות שיתף את בית ההוצאה הידוע שליד מוסדות 'חברת אהבת שלום' בהדפסה מחודשת ומתוקנת ומהודרת של הספר, עם תוספות של הערות המחבר משולי גיליונות ספרו ועוד הוספות רבות, בהם 'נר למאור' - קונטרס שלם ובו הערות על הספר 'אור החיים' לפי סדר הפרשות, ועוד נספחים רבים: 'ציונים לתורה' - הפניות לדברי חז"ל על

פסוקי התורה, הערות על מנחת חינוך ועל התרגומים, ועוד מאמרים ואגרות וסקירות שכתב הוא ושכתבו עליו, דבר נאה ומתקבל. יישר כוחו של הרב חנניה שליט"א שעושה ומעשה בכל כוחו להפיץ את תורת הגאון הרב מרגליות זצ"ל, לשם עולם שלא ייכרת.

תחומין. מד. תורה, חברה ומדינה. קובץ הלכתי. אלון שבות, צומת, תשפ"ד. 560 עמ'.
(books.zomet@gmail.com)

כך זה של 'תחומין' כרוך בטבורו במלחמת 'חרבות ברזל' שהוא יצא לאור בעיצומה. כך למשל זקן חברי המערכת, אחרון המייסדים, ידידי הרב ד"ר איתמר ורהפטיג נר"ו, מציע בדברי הפתיחה שלו להוסיף תפילה מיוחדת למניעת היפגעות בדו"צים, אש על ומאת כוחותינו, שכמו בכל מלחמה גם במלחמה זו לא מעטים נפצעו ונהרגו ממנה לצערנו. במקביל לנוסח תפילת הנכנס לבית מדרש 'שלא יארע דבר תקלה על ידי' וכו' - הוא מציע להוסיף לתפילה לפני היציאה לקרב 'שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אפגע ח"ו בחברי, ולא אפגע על ידם, כי שומר מצוה לא ידע דבר רע'. ידידי הרב מנחם פרל ראש מכון צומת מזכיר בדבריו את הצורך לעלות קומה בשלב זה של 'ראשית צמיחת גאולתנו', ולרענן את התרבות והמוסר היהודיים המקוריים, כדי שעם ישראל ומדינת ישראל ימלאו כראוי את תפקידיהם הלאומיים והעולמיים. אחרי ההקדמות החשובות האלו מובאים נ"ג מאמרים ערוכים באופן מדוקדק ע"י תשעת חברי המערכת הפעילים והחרוצים. המאמרים עוסקים בענייני מלחמה וזיהוי חללים וקבורה ושחרור חטופים בעת מלחמה וקדימה בפדיון שבויים ועוד, ובענייני כלכלה אקטואליים ובהם המטבעות הדיגיטליים בהלכה, הכלכלה בעידן הגלובלי - כשאי אפשר למעשה להשבית עסקים גדולים 25 שעות ויותר בכל שבוע, ועוד ענייני שבת ומועד ומשפט עברי וחברה ושלטון (הפרדת רשויות על פי ההלכה, מהו התוקף ההלכתי של פסיקות בתי המשפט, פיצויים על כליאת שוא [בעקבות הזיכוי במשפט זדורוב] ועוד). בהמשך מובאים מאמרים בענייני אישות ומשפחה, מאמרים חשובים בענייני רפואה - כמו דרך קבלת החלטות בענייני פיקוח נפש אצל חולים קשים וחולים סופניים, שאלות בענייני איסור והיתר ובהם שוב בירורים בענייני בשר מתורבת לסוגיו, על צבע התכלת ההלכתית (סגול-כהה כפי שיש כאלו שמנסים להוכיח - או תכול-שמים כמקובל בצדק לענ"ד; עצם זיהוי החילזון כארגמון קהה קוצים כבר כמעט מובן מאליו), ועל ברכות ראייה על פלאי הטבע הנצפים בעזרת עזרים טכנולוגיים. המאמר האחרון הוא של חבר המערכת הרב בועז אופן, שבנו נפל בעת שירותו, העוסק בקידוש השם בכלל - ובעת שיבת עם ישראל לארצם בפרט. השם הטוב שיצא בציבור התורני לגווניו ל'תחומין' ולמאמרים המתפרסמים בו אינו תוצאה של פעולה יחצ"נית מוצלחת, אלא הוא מוכיח את הצדקתו פעם אחר פעם בכל כך שיוצא לאור. חמרא לכל המחברים החשובים שליט"א שהשתתפו בכתיבה בכך זה, וטיבותא לעורכים על עבודתם המעולה שיש בה תועלת לדורות.

תנאים בקידושין ובנישואין. יעקב גולן. ירושלים, יד הרב נסים, תשפ"ג. כב+396 עמ'.
(info@yadharavnissim.co.il)

בעיית מסורבות הגט בימינו היא בעיה קשה, ורבים וטובים ניסו ומנסים לצמצם את התופעה עד כמה שאפשר. החשש מגט מעושה מונע פעולות ישירות כנגד הבעל הסורר, והדברים עתיקים. ניסיונות בעבר מכיוונים שונים להטיל תנאי בקידושין, מה שאפשרי לכאורה מעיקר הדין, נתקלו בהתנגדות נחרצת מצד כל גדולי ישראל, וירדו מהפרק, אך מדי פעם מתעוררים מחדש רעיונות מהסוג הזה בווריאציות שונות. המחבר מציג את כל המקורות בנושא ומנסה לשכנע שאפשר לגשר על פני החששות של גדולי הפוסקים לבין האפשרות להשתמש בתנאים מסוימים. בצדק כותב המחבר שאין לו יומרה לפסוק הלכה, ולכן חוץ מאשר הצגת החומר באופן ברור ומדויק לא נראה שתהיה לספר זה השפעה מעשית כלשהי.

תרי עשר. תורה נביאים כתובים, מהדורת האוניברסיטה העברית בירושלים. ירושלים, המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, תשפ"ד. ריד+86 עמ'. (02-6586659)

לאחר הפסקה של עשרים שנה יצא לאור כרך נוסף, רביעי במספר, של מהדורת התנ"ך של מפעל המקרא של האוניברסיטה העברית, המציג לפני החוקר המעוניין את כל החומר העתיק הקיים הקשור לנוסח המקרא. הנוסח בפנים הוא נוסח כתר ארם צובא (ובדפים החסרים בו - נוסחו המשוחזר על פי כמה כת"י עתיקים אחרים, בדומה למה שעשו הרב מרדכי ברויאר ופרופ' מנחם כהן במהדורותיהם), וחילופי הנוסח מתועדים במערכת רחבה ומסובכת של הערות וציונים והפניות ומקורות, כולל מהמסורה ומהתרגומים העתיקים, ממגילות מדבר יהודה, מציטוטים מספרות חז"ל ומכתבי יד עתיקים ועוד, מקורות המכסים תקופה של כאלפיים שנה של עדויות כתובות של נוסח התנ"ך, שכמובן לכל אחת מהן משקל משלה. המהדירים מדגישים שאין כלל בסדרה זו ניסיון לשחזר את הטקסט 'המקורי' או להציע שינויים ותיקונים וכד' בנוסח המקובל, אלא יש כאן הצגה של כל המידע הקיים עם הערות פרשניות, כולן באנגלית דווקא, בניגוד לכרכים הקודמים ישעיהו (תשנ"ה) ירמיהו (תשנ"ז) ויחזקאל (תשס"ד) שבהן היה תרגום מקביל לעברית. כמו כן נוספו בכרך זה מבוא מקיף באנגלית ותרגומים לאנגלית מכל ציטוט שאינו עברי שמובא בהערות, וכל זה משום שהספר מיועד לחוקרי מקרא מהעולם כולו, ואין חוקר מקרא עברי שלא יוכל להסתדר באנגלית, מה שאין כן ההיפך... כצפוי המהדירים לא יכלו להימנע מדיון על הג'עיות, המתגים הרבים שנמצאים בכתר ארם צובא לכאורה שלא בעקביות, שנשתברו קולמוסים על ההתייחסות אליהן; עורכי המהדורה הזו נקטו שיטה לעצמם בנושא הזה והאריכו בהסברתה, ואכמ"ל. עשרות חוקרים שותפים לעבודת הענק הזו, שלחלקים ממנה יש אכן ערך לדורות.



HAMA`YAN

Table of Contents:

'With a High Hand'! / Editor's Remarks	3
"The Lord is My Banner" – Poem (Piyut) `Ma`ariv` for the Evening Service of the Great Sabbath from Manuscript / Avraham Fraenkel	4
The Great Sabbath: Homiletic Remarks and Explanation of a Liturgical Poem from His Own Hand / Rav David Zvi Hoffmann Z.T.L.	14
Passover Ovens and the Roasting of the Passover Offering: Practice and Law in Light of Field Experiment / Prof. Zohar Amar	16
"Thou Didst Grant Victory to That Righteous Proselyte When the Night was Divided for Him" – The War Between Avraham and the Four Kings and Its Meaning Throughout the Generations / Rav Yaakov Zisberg	33
"Jerusalem Shall Be Inhabited as Towns Without Walls" / Rav Shlomo Daichovsky On the Analytic Approach (<i>Iyun</i>) and the Synthetic Approach (<i>'Hipusim'</i>), On the Path of Rav Avraham Yesha`ya Karelitz (<i>Hazon Ish</i>) and More / Rav Prof. Shlomo Zalman Havlin	47
Did Rav Saadia Gaon Indeed Depart from the Truth Regarding the Hebrew Calendar? Response to a Challenge / Rav Mordechai Halperin ; Response to the Response from Rav Yaakov Bergman	60
" <i>Vekhof et Yitsrenu</i> " or " <i>Ukhfe</i> " – Explanation of Rav Zalman Hanau's Approach to the Verb Meaning 'Bend' and Rebuttal of the Claims of His Challengers / Rav Yonatan Karni	73
	81

Halakha and Contemporary Challenges

The Battle in Kibbutz Be`eri on <i>Simhat Torah</i> 5784 in Light of the <i>Halakha</i> / Rav Mordechai Emanuel	96
Making Compromises in Rabbinic Courts Adjudicating Financial Cases – Comments and Responses / Rav Amichai Kinarti and Others	102

Responses and Comments

On the Matter of the Initial Suspicion of Illegitimacy in <i>In Vitro</i> Fertilization / Rav Avraham Daniel Dagan , Rejoinder of Rav Zvi Ryzman ; Ten Comments on the Matter of Collecting Alimony and Its Ramifications / Rav Rephael Swed ; Further on Separating Tithes in a Communal Courtyard / Rav Dvir Bamberger , Response of Rav Yaakov Epstein ; When Does Rashi Write "It Explains in the Gemara" and When "In the Gemara It Explains" / Rav Aharon Gabbai ; Further in the Matter of the Functions of the <i>Urim veTummim</i> / Rav Bezalel Naor	110
---	-----

On Books and Their Authors

What is the 'Order of Special Prayers Which Nahmanides Arranged'? / Rav C. Eliezer Ashkenazi	124
On the <i>Yad Peshuta</i> Commentary on Maimonides' Code Five Years After the Passing of Its Author / Rav Natan Kotler	131
Received by the Editorial Board / Rav Yoel Catane	144



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Vol. 253 • Nisan 5785 [65, 3]