

הַמַּעֲיָן

בתוכן:

- 3 'פקוד יפקוד'... / **דבר העורר**
- 4 בין הרב צבי יהודה קוק לרב צבי יהודה מלצר זצ"ל / **הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל**.....
- 7 האם נהגה מצות ישיבת ארץ ישראל בימי האבות? / **הרב יעקב זיסברג**.....
- 15 איסור הדלקת נרות חנוכה ריחניים או משמיעים קול / **הרב משה פרנס**.....
- 27 'תְּבִנִית אוֹלָם' / **הרב ישראל מאיר טשינגל**.....
- 40 תקיעה בשופר וקביעת תענית בזמן מלחמה / **הרב דניאל סגרון**.....
- 51 ברכות הנס על מבצע 'עם כלביא' / **הרב איתן קופיאצקי**.....
- 61 המהפך היהודי-ציוני של הרצל - האירוע, תוכנו וזמנו / **ד"ר יצחק וייס**.....

הלכה ואקטואליה

- 71 דין התנורים בזמננו: האם מותר לנהוג כיום כפסק השולחן ערוך? / **הרב יצחק אבי רונס**
- 78 חשש 'פולטת שכבת זרע' בהזרעה מלאכותית / **הרב אליקים פרץ; הרב נתנאל ולדנברג**...

תגובות והערות

- 'הסירו מכשול מדרך עמי! - עוד בעניין גירות ללא קבלת מצוות מחייבת / **עמנואל גג**, תגובה לתגובה מאת **הרב ירוחם ארלנגר**; עוד בעניין 'מסורת הגיור' / **הרב אפרים שחור**, תגובה לתגובה מאת **הרב ירוחם ארלנגר**; הרב דוד קמנצקי זצ"ל וביקור הגר"א בברלין / **הרב מרדכי עמנואל**; עוד בעניין עובי הפתילות במקדש ונס פך השמן / **הרב יואל קטן**; מחי וכיצד הפך רבנו מרדכי ב"ר הלל מישראל לכהן? / **הרב יוסף מנחם מנדל טננבוים** ו**הרב אפרים ליב הלוי לואיס**; כמה הערות בעניין מתן תעודת כשרות למקום כשר המתנהל שלא על פי ההלכה / **הרב יעקב אפשטיין**.....
- 88

על ספרים וסופריהם

- 105 ספר 'סיפורי חסידים' - בין הרב זוין לאדמו"רי חב"ד / **הרב אורי רדמן**.....
- 122 ארץ ישראל במשנתו של הרב חיים דרוקמן זצ"ל / **הרב ארי יצחק שבט**.....
- 134 החיד"א בספריית ישיבת הר עציון / **הרב דוד ארנובסקי**.....
- 146 נתקבלו במערכת / **הרב יואל קטן**.....

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 256 • טבת תשפ"ו [סו, ב]



מכון שלמה אומן
מכון מחקר תורני

המשתתפים בגיליון זה:

הרב יעקב אפשטיין, שומריה 8533600. emuna54@netvision.net.il
הרב דוד ארונבסקי, עמרם גאון 38, ירושלים 9546844. dody42@gmail.com
הרב ירוחם ארלנגר, הרב אברהם רביץ 24, ירושלים 9740126. 6569408@gmail.com
עמנואל גדג', מבוא חורון 9976500. mmguedj@gmail.com
ד"ר יצחק וייס, שדרות אשכול 2, ירושלים 9776401. weisz_y@netvision.net.il
הרב נתנאל ולדנברג, הרי טרומן 31, ירושלים 9722517. netanelwld@gmail.com
הרב יעקב זיסברג, קדומים 4485600. yakovzisberg@gmail.com
הרב יוסף מנחם מנדל טננבוים, ארה"ב. mendytnbm@gmail.com
Rav Mendy Tenenbaum, 1325 union st. apt b6, Brooklyn NY 11225, USA
הרב ישראל מאיר טשינגל, אהבת אמת 37/9, תל ציון. bracha747@gmail.com
הרב אפרים ליב הלוי לואיס, ארה"ב. seforim.lewis@gmail.com
Rav Ephraim Lewis, 472 Empire Blvd, Brooklyn NY 11225, USA
הרב דניאל סגרון, סירקיס 8/4, ירושלים 9543607. danielsagr@gmail.com
הרב יואל עמיטל, קרית חינוך שעלבים 9978400. yoel.amital@gmail.com
הרב מרדכי עמנואל, ישמח ישראל 22/3, ביתר עילית 9055772. 274more@gmail.com
הרב משה פרנס, ארה"ב. moeparnes@gmail.com
Rav Moshe Parnes, 1136 59TH St, Brooklyn NY 11219, USA
הרב אליקים פרץ, ישיבת שעלבים 9978400. elyakimperetz@gmail.com
הרב איתן קופיאצקי, האלון 43, אדורה 9041500. ekupietzky@gmail.com
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400. wso@shaalvim.co.il
הרב אורי רדמן, עמק איילון 16 ת"ד 2365, שוהם 6083516. urired@walla.com
הרב יצחק אבי רונס, נחל נחשון 1, בית שמש 9909201. yroness@gmail.com
הרב ד"ר ארי יצחק שבט, כוכב השחר 9064100. arishvat@gmail.com
הרב אפרים שחור, ת"ד 339, ברכה 4483500. es.tovot@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 פרוידגר, ירושלים

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

טל': 08-9276664; פקס: 1538-9276664; דואר אלקטרוני: wso@shaalvim.co.il

למינויים, וכן למינויים אלקטרוניים ללא תשלום, נא לפנות למכון שלמה אומן

© כל הזכויות שמורות

'פקוד יפקוד'...

ספר בראשית מסתיים וספר שמות מתחיל בהבטחה שעברה מפה לאוזן במסורת בני ישראל, והיא הייתה הסימן לגאולה, שה' פקוד יפקוד את עם ישראל ויוציאם מצרה לרווחה. אומר על כך רבי אליהו מזרחי (גור אריה שמות ג, יח עם קיצורים): 'ויש לדקדק למה היו נגאלים בלשון "פקוד פקדתי" דווקא. ויש לומר כי מילת "פקד" משמש לרעה ולטובה, וכאשר נגאלו הייתה הגאולה הזאת על ידי שהוא משלם רע לעוברי רצונו וטוב לראויים לו, כי הנה פרע למצרים על כל רעתם ושילם טוב לבני האבות אשר התהלכו לפניו. וזאת הפקידה היא המידה הגדולה והרמה, יש פקידה בשמים ויש פקידה לארץ, יש פקידה לפורענויות ויש פקידה לשלום. ולכך נגאלו בלשון פקד, שהפקידה משמשת לכל'.

גם בימים אלו ה' פוקד אותנו, אי אפשר שלא לראות את זה מול העיניים, בדרכים שונות שלא העלינו על דעתנו, ובניסים ונפלאות שלא חלמנו עליהם. הימים ההיסטוריים שאנו חיים בהם רצים קדימה, ומקרבים אותנו במהירות הבזק לקראת קיום נבואות הנביאים בשלמות, לטוב לנו. אבל כדברי הרא"ם הנ"ל לפקידה הזו יש לפעמים צדדים מסובכים ואפילו כואבים, ואת הכל אנו מקבלים בחבילה אחת. יהי רצון שנמשיך לראות ניסים ונפלאות כימי צאתנו ממצרים ואף יותר, ושכל המהלכים העולמיים והארציים שסביבנו, ואפילו המאבקים שבתוכנו, יבשילו לצמיחת הגאולה השלמה במהרה בימינו.

לפני המנויים והקוראים נמצא שוב גיליון מגוון שכולל בירורים הלכתיים, ספרותיים והיסטוריים, ומשלב בין כותבים תלמידי חכמים וחוקרים תורניים ואוהבי תורה מכל הסוגים. אנו תורמים בו את תרומתנו הצנועה לחיזוק האהבה והאחוה והרעות וההערכה ההדדית בין חלקי העם אוהבי התורה והארץ, ומקווים יחד שבקרוב נשמע את המבשר מבשר ואומר 'פקוד פקדתי אתכם'. בעזה"ת.

הק' יואל

הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל

בין הרב צבי יהודה קוק לרב צבי יהודה מלצר זצ"ל

שתי איגרות מכת"י, ומשהו על הרב יוסף רבי זצ"ל וכתביו

לעילוי נשמת אמי מורתי מרת מרים הכ"מ
אשת אבי מורי הרב יהודה עמיטל זצ"ל
בת הרב רפאל צבי יהודה מלצר זצ"ל
נלב"ע כ"ה בתשרי תשפ"ו
תנצב"ה

צבי יהודה הכהן קוק
ירושלים עיר קודשנו ת"ו
רח' עובדיה 30
ב"ה ז"ך סיון תשי"א.

למעלת כבוד ידיד נפשי הרב הגאון אוצר תורה ויראה ודעת ומעשה מוהרצ"י מלצר שליט"א.

שלום רב ועטרת ברכה ונעם ד' מעיר קודשנו ת"ו.
ירשני להטריחו בדבר מצוה.

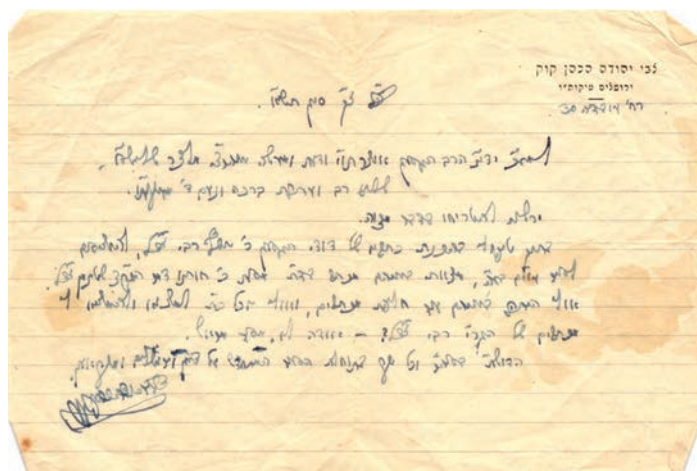
בתוך טיפולי בהכנת כתביו של דודי הגאון ר' יוסף רבי זצ"ל, להוציאם לאור עולם בע"ה, מצאתי ביניהם מכתב בדברי תורה מאת כבוד חותנו הגר"צ שטיינמן זצ"ל*.

* הרב יוסף ב"ר אליעזר רבי נולד בעיירה בירז שבצפון ליטא בשנת תרל"ד. עוד מילדותו הצטיין בשקידתו בתורה ובלימודיו. אחרי בר המצוה גלה למקום תורה, ולמד שמונה שנים רצופות בפוניבז' אצל הגאון ר' יצחק יעקב רבינוביץ' (ר' איצ'לה מפוניבז'). בגיל כ"א נסע לבוויסק לקבל הדרכה והשפעה מהרב אברהם יצחק הכהן קוק הצעיר שהיה ידוע כבר אז כגאון וצדיק, שלאחר זמן, כשעמד על ערכו, הציע לו לשאת את אחותו רוחמה. לאחר הנישואין המשיך ללמוד בהתמדה גדולה בבית חותנו רש"ז קוק בעיירה גריבה, והתפרסם כתלמיד חכם. היה מקורב לגאוני דווינסק ר' מאיר שמחה הכהן ור' יוסף רוזין. בהמשך עבר לוויילנה ולמד שם עשר שנים בפרישות בבית מדרש הגר"א וב'קיבוץ' של ר' חיים עוזר גרודזנסקי, שמינהו בהמשך לרב של אחת משכונות וילנה. בשנת תרע"ב הוזמן ע"י גיסו הראי"ה רבה של יפו לנהל את תלמוד התורה "שערי תורה" בנוה שלום שביפו, והוא שימש בתפקיד זה כעשרים שנה עד לפטירתו. בנוסף לניהול המוסד הוא העביר שיעורים קבועים בעיון לבוגרי המוסד שנפשם חשקה בתורה ולמשתתפים נוספים. עסק גם בצורכי ציבור, ובמשך שנים היה חבר ועד קהילת יפו וחבר הוועד הדתי של הקהילה. הוא התחבב על כל מכריו ותלמידיו בגלל מידותיו הטובות וענוותנותו, ותלמידי חכמים ידעו לעמוד גם על גדלותו בתורה. הוא נפטר ביפו לפני צ"ד שנים בט"ו בכסלו תרצ"ב, כשהוא בן נ"ו שנים בלבד. הוא נספד כראוי לו ע"י גיסו הראי"ה הרב הראשי וגדולי הרבנים בארץ, ונקבר בהר הזיתים

אולי הייתה ביניהם עוד חליפת מכתבים, ואולי יוכל כבוד תורתו למצוא ולהמציא לי מכתבים של הגר"י רבי זצ"ל? - אודה לו מאוד מראש.

הדורש שלום תורתו באהבה רבה וכל יקר בתוחלת האור המתחדש על ציון וירושלים ומקראיה,

צבי יהודה הכהן קוק



בירושלים. לאחר פחות משלוש שנים נקבר בסמוך לו גיסו הגדול הרא"ה. תנצב"ה. הרב יוסף החליף מכתבים בשאלות הלכה עם הגאון ר' חיים עוזר מווילנה ועם רבנים נוספים, פרסם חידושי תורה במאספים תורניים והשאיר אחריו כתבים עם חידושי תורה. בשלב מסוים ניסה אחיינו הרצי"ה לקבץ את כתביו ולהוציא לאור ספר עם חידושי תורתו, אך הדבר לא עלה בידו. בספר ליקוטי הרא"ה ח"ג תשע"ה עמ' 271 מספר רמ"צ נריה: "פעם ביקרתי אצל מו"ר הרצי"ה הכהן קוק ז"ל, ומצאתיו יושב עם ר' זאב בלומנצוויג ז"ל שהיה אז מנהל מוסד הרב קוק. הרצי"ה התרעם מאוד עליו, כי מסר בשעתו למוסד כתב יד של ספר הרב יוסף רבי ז"ל על מנת להדפיסו וכתב היד נעלם ואיננו, וביקש וחזר וביקש לחזור ולחפש אולי יצליחו למצוא אותו". הרב בן ציון שפירא שליט"א אמר לי שלדעתו הכתבים האלו נמצאו לבסוף, אך מסיבה שאינה ידועה לא נדפסו. חלק מהם הוא (הרב בן ציון) הדפיס בספר 'בשמן רענן' ובמקומות אחרים, וחלק נמצא עדיין בכת"י. במכתב המובא כאן ששלח הרצי"ה לידידו רבי צבי יהודה בן רבי איסר זלמן מלצר, שהיה אז רבה של רחובות (תרנ"ט ליטא - ט"ו בתמוז תשכ"ט רחובות), הוא מבקש לדעת האם יש אצלו מכתבים של רבי יוסף, מפני שהוא יודע שרבי יוסף התכתב עם חותנו של הרב מלצר רבי צבי שטיינמן (תרכ"ה ליטא - ב' בשבט תש"ז רחובות), רבה הקודם של רחובות, והוא, הרצי"ה, מכין את כתביו של הרב יוסף לדפוס. שני המכתבים הועתקו בדקדוק, ונפתחו רוב ראשי התיבות והקיצורים. ברכת תודה לידידי הרב יואל עמיטל שליט"א, ר"מ בישיבת שעלבים, נכדו של רצי"ה מלצר זצ"ל, שמסר לי את שני המכתבים להדפסת ב'המעין'. הק' יואל קטן.

* * *

צבי יהודה הכהן קוק

ירושלים עיר קודשנו ת"ו

ב"ה שישה עשר בתמוז התשכ"ט

לכבוד משפחת ידיד נפשי הרב רצ"י מלצר זצ"ל

ברכות וניחומים ממעמקי לב ונפש.

הלאתני זעזעתי השמועה המדאיבה מהסתלקות איש חמודות, חמודות התורה והיראה ורוב פעליה, אביכם הרב זצ"ל נשמתו צרורה בצרור החיים. אתכם אני כולי בשייכות דאבון אבלכם דאבוננו אבלנו. התחזקו נא התעודדו נא לאור הדרכתו הנשגבה מאוד, בזכות רוממות פעליו ומסירות נפשו למען ישראל ואוריינתא, בתוקף חוסן אמונים לתמימות פעליו של אדון הנשמות ברוך הוא.

המקום ינחמכם וינחמנו עם כל אבלי ציון וירושלים.

נאמנכם בציפיית הישועה השלימה

צבי יהודה הכהן קוק

צבי יהודה הכהן קוק
ירושלים ט"ו תמוז

כבוד משפחת ידיד נפשי הרב רצ"י מלצר זצ"ל

ברכות וניחומים ממעמקי לב ונפש

הלאתני זעזעתי השמועה המדאיבה מהסתלקות איש חמודות וחיראה ורוב פעליו, אביכם הרב זצ"ל נשמתו צרורה בצרור החיים. אתכם אני כולי בשייכות דאבון אבלכם דאבוננו אבלנו. התחזקו נא התעודדו נא לאור הדרכתו הנשגבה מאוד, בזכות רוממות פעליו ומסירות נפשו למען ישראל ואוריינתא, בתוקף חוסן אמונים לתמימות פעליו של אדון הנשמות ברוך הוא.

המקום ינחמכם וינחמנו עם כל אבלי ציון וירושלים.

נאמנכם בציפיית הישועה השלימה

צבי יהודה הכהן קוק

האם נהגה מצות ישיבת ארץ ישראל בימי האבות?

לעילוי נשמת אחי היקר
אריה בן מרדכי ועטל-אדה
נלב"ע ב"ג במרחשון תשפ"ו
תנצב"ה

הקדמה
המצווה הראשונה בתורה שנצטווה יהודי
הציווי בימי אברהם אבינו
שיטת הרמב"ם
האם ישיבת ארץ ישראל נלמדת מהאבות ולא ממשנה רבנו?
סיכום ומסקנות

הקדמה

ארץ ישראל הובטחה לאבות. נאמר לאברהם: "לְזָרַעְךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת" (בראשית יב, ז) ובברית בין הבתרים נאמר לו: "בַּיּוֹם הַהוּא כָּרַת ה' אֶת אֲבִרְךָ בְּרִית לֵאמֹר לְזָרַעְךָ נִתְּנִי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת" (בראשית טו, יח). ליצחק נאמר: "כִּי לְךָ וּלְזָרַעְךָ אֶתְּנֶנָּה כָּל הָאֶרֶץ הַזֹּאת" (בראשית כו, ג), וליעקב נאמר "הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזָרַעְךָ" (בראשית יח, כג). בנוסף, בכל מקום בתורה בו נזכרת ארץ ישראל היא קשורה עם האבות. כשה' מבטיח למשה להוציא את ישראל ממצרים נאמר: "וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלַת מִצְרַיִם... וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאַתִּי אֶת יְדֵי לִתֵּת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַעֲיָקֵב וְנִתְּנִי אֹתָהּ לְכֶם מוֹרֶשֶׁה אֲנִי ה'" (שמות ו, ו-יג). גם בפרשה האחרונה בתורה, כשמשנה רבנו עולה אל הר נבו לראות את הארץ, נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַעֲיָקֵב לֵאמֹר לְזָרַעְךָ אֶתְּנֶנָּה" (דברים לד, ד). נמצאנו למדים שזכותנו על ארץ ישראל ומצות ירושת הארץ וישיבתה אינה מכוח ציווי של משה רבינו אלא מכוח האבות. כך דרשו חז"ל את הכתוב: "וְנִתְּנִי אֹתָהּ לְכֶם מוֹרֶשֶׁה אֲנִי ה'" (שמות ו, ח) - "ירושה היא לכם מאבותיכם" (בבא בתרא קיז, ב; ע"ז נג, ב). אולם השאלה היא האם מצות ישיבת ארץ ישראל נהגה כבר בימי אברהם אבינו ובימי האבות, או שנחדשה רק בסיני?

המצווה הראשונה בתורה שנצטווה יהודי

יעקב אבינו לפני שנפגש עם עשו פחד שמא תעמוד לו לעשו מצות ישיבת ארץ ישראל, בגלל כל אותן השנים שהוא היה בחרן. על הפסוק "וַיֵּרָא יַעֲקֹב מֵאֵד וַיֵּצֵר"

לו' (בראשית לב, ח) נאמר במדרש (בראשית רבה פרשה עו, ב): "אמר [יעקב]: כל השנים הללו יושב [עשן] בארץ ישראל, תאמר שהוא בא עלי מלכתי ישיבת ארץ ישראל, כל השנים הללו הוא יושב ומכבד את הוריו, תאמר שהוא בא עלי מלכתי כיבוד אב ואם". ממדרש זה וממקורות נוספים (ראה להלן) למדו האחרונים שמצות ישיבת ארץ ישראל נהגה כבר בימי אברהם אבינו ובימי האבות.

האדמו"ר ר' מאיר יחיאל מאוסטרובצא היה אומר: גדולה היא מצות ישיבת ארץ ישראל, שכן היא המצוה הראשונה שנצטווה עליה יהודי מעולם, שהרי היא מצות עשה עוד מזמן אברהם אבינו, שנאמר לו "לָךְ לָךְ... אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאךָ" (בראשית יב, א), ורק אחריה נצטווה אברהם על מצות עשה של מילה. וראה לזה מדברי המדרש על הפסוק "וַיֵּרָא יַעֲקֹב מֵאֵד", "אמר כל השנים הללו הוא יושב בארץ ישראל, שמא הוא בא עלי מלכתי ישיבת ארץ ישראל". מבואר, שבמצוה נצטווה זרעו של אברהם אבינו עוד מימי אברהם.²

הרב עובדיה יוסף הוסיף³ שמכאן ניתן ללמוד שאין ישיבת ארץ ישראל הכשר מצוה לקיים את המצוות התלויות בארץ, שהרי עדיין לא נתקדשה אז לקיום המצוות התלויות בה. אלא ודאי ישיבת ארץ ישראל בעצמה מצוה עצמית היא, ולכן פחד יעקב פן תעמוד זכות ישיבתה לעשו.

והוסיף האדמו"ר מאוסטרובצא, בוודאי שמצוות היו על זה, שהרי במסכת סוטה (כא, א) מקשה הגמרא על הנאמר במשנה "אם יש לה [לסוטה] זכות - הייתה תולה לה [הייתה דוחה את עונשה]. זכות דמאי? אילימא זכות דתורה, מי מגנא כולי האי? והרי אינה מְצֻנָה וְעוֹשָׂה הִיא". ואם נאמר שעשו לא היה מְצֻנָה על זה, למה נתיירא יעקב מעשיו שתגן עליו מצות ישיבת ארץ ישראל, והרי מצוה שאינו מְצֻנָה וְעוֹשָׂה בה אינה מגינה עליו! אלא ודאי דמצוות היו על מצוה זו זרעו של אברהם עוד מימי אברהם.

1 ספר גאולת ישראל, הרב אברהם ילין, ורשה תרפ"ח, בהסכמה. הביאו גם הרב מנשה קליין, שו"ת משנה הלכות, מהדורא תניינא, ירושלים תשס"ג, ח"ה, סימן צו, עמ' קמג (חלק טו, מדור התשובות אורח חיים עמ' קמג).

2 וכן כתב הרב חיים שרגא פרנק (תולדות זאב שבת, ח"ב, עמ' סט): איזה מצוה של ישיבת ארץ ישראל הייתה אז בזמן הכנענים? אלא המצוה הייתה הציווי לאברהם אבינו "לָךְ לָךְ".

3 תורה שבעל פה יא (תשכ"ט), "מצות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה", סעיף ד, עמ' לו; הנ"ל, משא עובדיה, ירושלים תשס"ז, סעיף ד עמ' שכב.

4 הרב אליהו דוד רבינוביץ-תאומים, האדר"ת, אז רבה של פוניב' (ישיבת ציון, ורשה תרנ"ב, ח"ב, עשרה מכתבים, מכתב האדר"ת, עמ' 63) הוסיף, מדוע נתיירא יעקב מפני זכות מצות ישיבת ארץ ישראל והרי אינו מְצֻנָה כלל על זה. וממצות כיבוד אב לא קשה כל כך, יש לומר שמצות כבוד אב שהיא מצוה שכלית זכותה גדולה להגן על המקיימה אף על אינו מְצֻנָה. אך היה מקום לומר, זה שזכות תולה - הוא זכות מצות תלמוד תורה שאינה מצוה שכלית, מפני שמצות תלמוד תורה היא

ובזה אמר לפרש גם כן מה שאמרו חז"ל (מדרש רבה, דברים רבה ב, ח): "יוסף הודה בארצו, מניין? גבירתו אומרת 'ראו הביא לנו איש עברי' וגו' (בראשית לט, יד), ולא כפר, אלא אמר 'כי גנב גנבתי מארץ העברים' (בראשית מ, טו) - נקבר בארצו... משה שלא הודה בארצו, שהרי בנות יתרו אמרו 'איש מצרי הצילנו מיד הרעים' (שמות ב, יט) היה שומע ושותק - לפיכך לא נקבר בארצו". והוא תמוה, שהרי יוסף בא מארץ העברים לכן אמר שהוא עברי, אבל משה הרי בא ממצרים, לכן אמר מצרי - על שם הארץ ממנה בא? אבל, לפי הנ"ל יש ליישב זה, והוא דמאחר שנצטוו אברהם וזרעו לישוב תמיד בארץ ישראל, וישיבת מצרים רק לפי שעה הייתה, והנה לפי זה קביעת ישיבתם של בני ישראל הייתה רק ארץ ישראל, וישיבת מצרים היה נקרא רק ישיבת ארעי, וכדאיתא בירושלמי מסכת ביכורים (פ"ג ה"ג) על הפסוק דכתיב: "בית ישראלי יושבים על אדמתם" (יחזקאל לו, יז) דישיבת ישראל הוא רק על אדמתם, אבל בחוץ לארץ אין ישיבתם רק ישיבת ארעי, ולכן אין נקרא מקומן של ישראל רק ארץ ישראל ולא חוץ לארץ.

לכן, אף שמשה רבנו בא ממצרים לא היה לו לקרוא עצמו על שם מצרים שהוא דירת ארעי של ישראל, רק על שם ארץ ישראל שנצטוו לדור שם והוא דירת קבע של ישראל. ולפי שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה לכן נענש משה רבנו על שקרא עצמו על שם מצרים, שבשביל זה לא נקבר בארץ ישראל⁵.

מצוה בפני עצמה ולא לימוד הדינים, דלימוד הדינים גם נשים חייבות וכמו שכתב המגן אברהם בסימן מז (יעוין שם), ובלימוד זה כל בני אדם חייבין וכסנהדרין (נט, א), ורק מצות לימוד התורה שהיא מצות "והיגית בו יומם ולילה", מזה הוא דנשים פטורות, ומצוה זו חוקית היא, ופרץ שפיר, ואם כן מצות ישוב ארץ ישראל הלא היא גם כן מצוה חוקית, ואם כן מדוע תגן על עשו שלא היה מצוה על זה גם לא עלתה לו בשביל מצוה, ומה נתיירא?

5 נראה לי להוסיף בדבריו - לכאורה קשה: הרי משה לא היה נוכח כשבנות יתרו אמרו לאביהן: "איש מצרי הצילנו", שהרי יתרו אמר להן: "ואיזו למה זה עזבתן את האיש קראן לו ויאכל לחם" (שמות ב, כ) לכן לא מחה כשאמרו "איש מצרי"! וצריך לומר, כשביקשו ממנו לבא לאכול עמהן, כינו אותו "איש מצרי", והוא שתק ולא מחה. לעומת זאת, יוסף היה חייב לומר לשר המשקים: "גנב גנבתי מארץ העברים", שהרי המצרים ידעו שהוא עברי, מפני שאשת פוטיפר אמרה לבעלה "בא אלי העבד העברי" (בראשית לט, יז), ובנוסף בבית פוטיפר היה יוסף אוכל לבדו, שהרי "לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם כי תועבה הוא למצרים" (בראשית מג, לב), ומסתבר שפוטיפר אמר זאת לממונה על בית הסוהר כדי להשפיל ולבזות את יוסף. ואם כן, מה הרבנות בכך שיוסף הודה בארצו?

6 נראה לי להוסיף: ושכרו של יוסף היה מכיון שהודה מעצמו, ולא זו בלבד שלא התבייש בארצו, אלא הכריז בגאווה לפני פרעה ושריו: עברי מארץ ישראל אנכי! וזאת למרות שבעיניהם עברי [נחשב] אדם נחות. ועוד, שלא חישב חשבונות, שמא פרעה לא יודע שעברי הוא.

והרב חנוך העניך אייגש הוסיף⁷, שיעקב אבינו אף על פי שקיים את כל התורה כולה היה מתיירא מפני עשו שהיה יושב כל השנים הללו בארץ ישראל, רואים אנו כמה גדולה זכותו של מי שיושב בארץ ישראל גם כנגד מי שלומד ומקיים את כל התורה כולה!...

הציווי בימי אברהם אבינו

לעיל הבאנו את דברי האדמו"ר מאוסטרובצא שכתב כי מצות ישיבת ארץ ישראל היא המצוה הראשונה שנצטווה עליה יהודי מעולם, והיא מצות עשה עוד מזמן אברהם אבינו, כמו מצות עשה של מילה. בדומה לדבריו כתבו גם המגן אברהם (בספרו שמן ששון על התורה) והמשך חכמה (בראשית יב, ה ד"ה ויקח אברהם), שהביאו לכך גם ראיה מהזוהר בפרשת לך לך⁸:

נאמר: "וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שְׁרֵי אִשְׁתּוֹ... וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ אֶרֶץ כְּנָעַן" (בראשית יב, ה). מהו "וַיִּקַּח"? אומר הזוהר: אלא אמשיך לה במילי מעלייתא, בגין דלית ליה רשות לבר נש למפיק איתתא למיהך בארעא אחרת בלא רעותא דילה. [תרגום הסולם: מהו "וַיִּקַּח" שאומר הכתוב? אלא המשכה בדברים טובים. כי אין לו רשות לאדם להוציא אשתו ללכת לארץ אחרת בלי רצונה.]

המגן אברהם⁹ והמשך חכמה הקשו: מדוע היה צריך להמשיכה בדברים טובים, והרי נאמר "הכל מעלין לארץ ישראל" (כתובות קי, ב) וכופה האיש את אשתו לעלות עמו, כי העלייה לארץ ישראל היא מצוה? וגם אז הייתה העלייה מצוה, כמו שנאמר במסכת יבמות (סד, א) תנו רבנן: נשא אישה ושהה איתה עשר שנים ולא ילדה - יוציא ויתן כתובה שמא לא זכה להיבנות ממנה. אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר "מִקֵּץ עֶשְׂרֵי שָׁנִים לְשִׁבְתִּי אֲבָרָם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן" (בראשית טז, ג), ללמדך שאין ישיבת חו"ל עולה לו מן המניין. המגן אברהם תירץ¹⁰ על פי דברי התוספות בכתובות (שם ד"ה הוא) "עכשיו אין כופין דאיכא סכנת דרכים" שהדרכים משובשים בגייסות ובמקום סכנה אינה חייבת, שלכן אמר "וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שְׁרֵי אִשְׁתּוֹ" שלקחה בדברים טובים כי אי אפשר היה לכופה. אי נמי, נאמר בהמשך הכתוב "וַהֲפָנְעֵנִי אַז בְּאֶרֶץ"

7 מחבר ספר המרחשת, בילוגריי תרצ"א; הביאו הרב יהודה ל' מימון, שרי המאה ח"ו, פרק תשיעי, ירושלים תשי"ב, עמ' 192.

8 פרשת לך לך, ח"א, דפוס ישן עט, א. מהדורת הסולם, לך לך אות נח, עמ' כד-כה.

9 הרב אברהם אבלי מקאליש, דרושים שמן ששון, דעסויא תס"ד, הנספח לילקוט שמעוני עם פירושו זית רענן. נדפס מחדש ארץ ישראל תשס"ד.

10 וכן תירץ המשך חכמה בתירוץ הראשון. הרב חיים פלאג' (בהערה הבאה) תירץ, כיוון שהיה המקום מסוכן ולא רצה אברהם לסמוך על הנס, לכן לקחה בדברי פיוס.

(פס' ו) - שהיה הולך וכובש את הארץ מזרעו של שם (רש"י), ממילא היו הדרכים מסוכנות ומשובשות בגייסות ולא היה יכול לכופה.

והמשך חכמה תירץ, שאמנם כוונת אברהם ושרה הייתה ללכת לארץ כנען כמבואר בכתוב (בראשית יא, לא), אבל הם נתעכבו בחרן, והציווי לך לך "עכשיו" אל הארץ אשר אֶרְאֶךָ ואל תתעכב יותר בחרן היה רק לאברהם ולא לשרה, ממילא היא אינה חייבת. לכן לא היה יכול לכופה, והוצרך לקחתה בדברים טובים.

ועוד תירץ, שעדיין לא נתקדשה ארץ ישראל עד שהלך בה אברהם לאורכה ולרחבה (בבא בתרא ק, א), ממילא לא הייתה עדיין ישיבת ארץ ישראל מצוה כי עדיין לא החזיק בה, ואין חובה לעלות אליה. קדם לו בתירוץ זה הרב חיים פלאג'י¹¹, שכתב שמצות ישיבת ארץ ישראל שהבעל כופה את אשתו לעלות חלה רק אחר כיבוש וירושה, אבל לא קודם.

בספר רמת שמואל תירץ¹², שהקב"ה עדיין לא גילה לאברהם שהוא מצוה אותו ללכת לארץ כנען ושזו הארץ אשר יתן לזרעו, אלא רק אמר לו: "לך לך... אל הארץ אשר אֶרְאֶךָ", לכן אין כאן עדיין ציווי על מצות ישיבת ארץ ישראל, לכן כתב הזוהר שהיה צריך למושכה בדברים.

היוצא מדבריהם, שלפי הזוהר נהגה מצות ישיבת ארץ ישראל בימי אברהם.

יש להעיר, כי על פי הפשט נראה שאפשר לומר הסברים אחרים בזוהר¹³. החתם סופר¹⁴ הסביר (מבלי שהביא את הזוהר) שהסיבה ש"לקחה בדברים" היא משום שנאמר לו שיהיה לו בנים בארץ ישראל, ושרה ידעה שהיא אינה ראויה לבנים, וחשבה או שתמות או שאברהם יקח אישה אחרת עליה, לכן לא רצתה ללכת עמו ברצון, לפיכך נדרש אברהם לקחת אותה בדברים ולפייסה.

11 ספר זכירה לחיים, אומיר תרמ"ה, ח"א סדר לך לך, דף ה סוף עמודה ד.

12 הרב שמואל דוד וואלקין, רמת שמואל, ירושלים תשמ"ב, בראשית לך לך יב, ה, עמ' עה.

13 הרב משה מאיר ישר (החפץ חיים חייו ופעלו, תל-אביב תשכ"א, ח"ג, עמ' תתתכה הערה 1) תירץ, על המשנה "הכל מעלין לארץ ישראל" (כתובות קי, ב) נאמר בברייתא: "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה נכרים ואל ידור בחוץ לארץ אפילו בעיר שרובה ישראל". מבואר שהאיש יכול לכופ את אשתו לעלות עמו (וכן היא אותו) רק בעיר שדרים בה ישראל - "שרובה נכרים, שיש בה חיים יהודיים, גם אם הם מיעוט ישראל; אבל לא בעיר שכולה נכרים. לפי זה מובנים דברי הזוהר שאברהם השתדל להשפיע על שרה שתסכים לעלות עמו בטובה לארץ ישראל, שהרי לא היה בנמצא בה אפילו יהודי אחד, עכ"ד. לאחר בקשת מחילה, בימי אברהם אבינו היהודים היחידים בעולם היו אברהם ושרה, לפיכך לא נאמרו הדברים ביחס אליהם.

14 תורת משה, בראשית לך לך ד"ה ויקח אברהם.

עוד היה נראה לומר: נאמר 'וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרַחֵל וּלְלֵאָה הַשְׂדָּה אֶל צֹאנֹו' ושם שאל אותן האם הן רוצות לעלות לארץ ישראל (בראשית לא, ד-טז), והקשו האחרונים מדוע שאל אותן לדעתן, והלא קיימא לן (כתובות קי, ב): "הכל מעלין לארץ ישראל" בעל כורחן, מה עוד שהקב"ה ציווה אותו בפירוש לעלות? בספר שני לוחות הברית¹⁵, למד מכאן הנהגה מוסרית - עלייה לארץ ישראל ראוי שתיעשה בהסכמה בין בני הזוג גם כאשר על פי הדין יכולים לכפות זה את זה, מפני שאין ראוי לאדם כשירצה דבר מה מאנשי ביתו שיכריחם על זה על צד האונס והניצוח אף כי הוא מושל בהם, אבל ישתדל לפתות אותם אל מה שירצהו בתכלית מה שאפשר כדי שיתעוררו לזה מעצמם, כי זה הוא יותר טוב משיעשו זה על צד האונס וההכרח. עכ"ד. לפי זה אברהם לקח את שרה בדברים טובים למרות שיכול היה לכפותה כדי שעלייתה לארץ תהיה בהסכמה גמורה.

אך למרות הסברי החתם סופר והשל"ה, שנאמרו בפשט הכתוב ולא התייחסו לזוהר, המגן אברהם והמשך חכמה הבינו והסבירו אחרת, ומדבריהם עולה שלפי הזוהר נהגה מצות ישיבת ארץ ישראל בימי אברהם.

לדעת הכפתור ופרח (פרק י) קדושת ארץ ישראל היא קדושה עצמית שאיננה נובעת מקיום המצוות התלויות בארץ, ולכן היא קיימת גם במקומות שכבשו עולי מצרים. קדושה זו חלה מזמן אברהם אבינו. חלק מהאחרונים¹⁶ הסבירו שלדעתו מצות ישיבת ארץ ישראל היא מצות עשה גם במקום שכבשו עולי מצרים. ואלו דבריו¹⁷:

קדושת הארץ ומעלתה היא משעת נתינתה אל האבות הקדושים... וכן 'וְהִעֲלָה אֶתְכֶם... אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב' (בראשית נ, כד). וכן במעמד בין הבתרים 'בַּיּוֹם הַהוּא פָּרַת ה' אֶת אַבְרָם פָּרִית לְאִמּוֹ לְזָרְעָה נְתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהָר מִצְרַיִם עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהָר פָּרַת' (שם טו, יח), ומאותה שעה זכה בה אברהם ע"ה לכל זרעו, שהרי באותו מעמד הנורא אמר לו השם יתברך: 'יָדַעַתָּה כִּי גֵר יִהְיֶה זָרְעָךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם' (פס' יג) וגו' 'וְדֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה' (פס' טז). אם כן גם בעודם בעיניו ובעבדות במשך אותם ארבע מאות שנה 'זאת הארץ', ארץ האמורי היא שלהם וארץ מצרים אינם להם.

15 של"ה, מהדורת עוז והדר, ירושלים תשנ"ג, ח"ד עמ' קלז, תורה שבכתב סוף פרשת ויצא.

16 ראה נחלת יעקב, ח"א, "שיטות ראשונים נוספות במצות ישיבת ארץ ישראל", סימן יב - רבי אשתורי הפרחי, עמ' 269. כגון: הרב יהושע מקוטנא (שו"ת ישועות מלכו, יו"ד סימן סז); הרא"ה קוק (מבוא לשבת הארץ סעיף טו); ציץ אליעזר (שו"ת, ח"ז סימן מח פרק יב, עמ' רכא); חזון איש (שביעית ג, יט); משנת יוסף (הרב יוסף ליברמן, ח"ב, קונטרס גבולות הארץ, עמ' קכא).

17 מהדורת אברהם מ' לונוץ, ירושלים תרנז, עמ' רכא. מהדורת בית המדרש להלכה בהתיישבות, ירושלים תשנ"ד, עמ' רמז.

מבואר "שקדושת הארץ ומעלתה" היא משעת נתינתה לאברהם אבינו, ולדעת חלק מהפוסקים סובר הכפתור ופרח שישבת ארץ ישראל היא מצות עשה עוד מימי האבות.

שיטת הרמב"ם

בהלכות מלכים (פ"ט ה"א) כתב הרמב"ם:

על שישה דברים נצטוו אדם הראשון. על עבודה זרה, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים... הוסיף לנח אבר מן החי... נמצאו שבע מצוות. וכן היה הדבר עד אברהם. בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית. ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפילה אחרת לפנות יום. ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית... עד שבא משה רבינו ונשלמה התורה על ידו.

לכאורה מבואר שאברהם לא נצטוו על מצות ישיבת ארץ ישראל, וכן גם לא יצחק ויעקב. לפיכך, לא נהגה מצוה זו בימי האבות. אך האמת היא שאין מכאן ראיה, מכיוון שהרמב"ם הרי לא כתב כלל במפורש ביד החזקה שמצות ישיבת ארץ ישראל היא מצוה מהתורה. גם לסוברים בדעתו שהיא מצוה מהתורה היא כלולה במצוה אחרת, כגון במצות החרמת שבעת עממים או במצות מינוי מלך ועוד¹⁸. בנוסף, בימי האבות מצוות אלה לא נהגו בפועל.

האם ישיבת ארץ ישראל נלמדת מהאבות ולא ממשנה רבנו?

בפסוקים בתורה מבואר שארץ ישראל הובטחה לאבות, ובכל מקום בתורה בו נזכרת ארץ ישראל היא קשורה עם האבות (ראה בהקדמה). גם בפרשה האחרונה בתורה, כשמשנה רבנו עולה אל הר נבו לראות את הארץ נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁפַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלַיַּעֲקֹב" (דברים לד, ד). נמצאנו למדים שמצות ירושת הארץ וישיבתה אינה מכוח משה רבינו אלא מכוח האבות.

במשנה במסכת חולין (פ"ז מ"ו) נאמר: [גיד הנשה] נוהג בטהורה, ואינו נוהג בטמאה. רבי יהודה אומר, אף בטמאה. אמר רבי יהודה, והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדין בהמה טמאה מתרת לה? אמרו לו, בסיני נאמר, אלא שנתכת במקומו. רמב"ם בפירוש המשניות (מהדורת הרב יוסף קאפח) כתב על משנה זו:

ושים לבך לכלל הגדול הזה המובא במשנה זו והוא אומרם מסיני נאסר, והוא שאתה צריך לדעת שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו

18 ראה בספרי נחלת יעקב ח"א "שיטת הרמב"ם במצות ישיבת ארץ ישראל", סעיף ג, עמ' 214-236.

עושים זאת אלא מפני ציווי ה' על ידי משה, לא מפני שה' ציווה בכך לנביאים שקדמוהו. דוגמא לכך, אין אנו אוכלים אבר מן החי לא מפני שה' אסר על בני נח אבר מן החי, אלא מפני שמשה אסר עלינו אבר מן החי במה שנצטווה בסיני שישאר אבר מן החי אסור. וכן אין אנו מלים בגלל שאברהם מל את עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שה' צונו על ידי משה להמול כמו שמל אברהם עליו השלום. וכן גיד הנשה אין אנו נמשכים בו אחרי אסור יעקב אבינו אלא ציווי משה רבינו, הלא תראה אומרים שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסיני (מכות כג, ב) וכל אלה מכלל המצוות.

למדנו מדבריו שכל המצוות שנאמרו לאברהם יצחק ויעקב אינן מחייבות את ישראל אלא רק מכוח הציווי של משה רבינו. והרב שלמה גורן חידש¹⁹, שמכיוון שמצוות כיבוש הארץ והישיבה בה לדורות היא מכוחם של האבות, והם נצטוו בה, ולא מכוחו של משה רבינו שלא ציווה עליהן בפירוש כנ"ל, לכן לא מנה אותה הרמב"ם כמצוות עשה. אלא שדבריו צ"ע, כי כמו שמצוות מילה ומצוות גיד הנשה נאמרו לאבות וחזרו ונאמרו בסיני, מדוע שלא נאמר כן גם על מצוות ישיבת ארץ ישראל? מה עוד שהפסוקים בתורה ממנה נלמדת מצוה זו (במדבר לג, נג), או דרשת חז"ל בספרי (דברים יב, כט פסקא פ) שנאמר בה "ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה", נאמרו על ידי משה רבינו ולא נזכרו בה האבות!²⁰ בנוסף, על פי הרמב"ם (בהלכות מלכים פ"ט ה"א; הנ"ל בעמוד הקודם) לא נצטוו גם אבותינו אברהם יצחק ויעקב על מצוות ישיבת ארץ ישראל כמצוות עשה.

סיכום ומסקנות

1. לדעת האדמו"ר מאוסטרובצא מצוות ישיבת ארץ ישראל היא מצוות עשה עוד מזמן אברהם אבינו, כמו מצוות מילה.
2. לפי הזהרה נהגה מצוות ישיבת ארץ ישראל כבר בימי אברהם על פי הציווי "לך לך מאֶרְצְךָ... אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאָךְ".
3. על פי המדרש המצוה נהגה בימי האבות, לכן פחד יעקב מעשו שמא תעמוד לו מצוות ישיבת ארץ ישראל בגלל כל אותן השנים שהיה בחרן.
4. לדעת הרב גורן לא מנה הרמב"ם את מצוות ישיבת הארץ כמצוות עשה שהרי לא נצטוינו עליה מחדש מפי משה רבינו; אך אין דבריו מוכרחים.

19 תורת המקרא, ירושלים תשנ"ו, פרשת בראשית, עמ' 9-14.

20 ראה עוד, נחלת יעקב, ח"א, "שיטת הרמב"ם במצוות ישיבת ארץ ישראל" סעיף ו, עמ' 238-239.

איסור הדלקת נרות חנוכה ריחניים או משמיעים קול

הסוגיא

מחלוקת בעל המאור והרמב"ן
ביאור דברי רבא 'צריך נר אחרת להשתמש לאורה'
האם דברי רבא נאמרו רק במדליק בשעת הסכנה על שולחנו?
שיטת המאירי
ביאור דעת הר"ן
שימוש והנאה מוכרחים ושאינם מוכרחים
דעת הריטב"א
הסיבה שרש"י לא פירש כהסבר הריטב"א
שיטת הרמב"ם
מסקנה

הסוגיא*

נאמר במסכת שבת כב, א:

אמר רב יהודה אמר רב אסי, אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. כי אמריתיה קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה. מתקיף לה רב יוסף וכי דם קדושה יש בו, דתניא ושפך וכסה, במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצוות בזויות עליו. הכא נמי שלא יהו מצוות בזויות עליו.

שם לעיל (כא, א) נאמר: 'אסור להשתמש לאורה'. הראשונים תהו מה בא רב אסי להוסיף באומרו 'אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה', והלא דין זה נלמד כבר מהאמור ש'אסור להשתמש לאורה'?

תוספות הרא"ש (כב, א ד"ה אסור) ביאר בתירוצו הראשון, שאכן רב אסי נחלק על דברי הגמרא לעיל, וסבר שמותר להשתמש לאורה, ודוקא הרצאת מעות אסורה משום שיש בכך ביזוי גדול.

* בקובץ 'המעין' לפני שנתיים (גליון 248 [טבת תשפ"ד] עמ' 18 ואילך) פורסם מאמרו של הרב צבי רייזמן בעניין הדלקת נרות חנוכה ריחניים או משמיעים קול, כאשר מסקנת הכותב היא להיתר "בגלל שהנאה מריח ומקול אינם בגדר 'שימוש' שנאסר בנרות החנוכה, ומה גם שההנאה היא 'ממילא', כי אינו עושה מעשה אלא יושב בחדר שבו נמצאים הנרות וממילא הנהנה מהריח או מהקול". אולם לדעתי יש לכאורה לאסור שימוש בנרות אלו מטעם ש'הרואה אומר לצורכו הוא מדליק'.

1 כדרך זו כתב גם בעל המאור, שנחלקו לעניין תשמיש של מצוה וקדושה, שהסובר 'אסור להשתמש לאורה' סבור שאסורים בהנאה וממילא גם תשמיש של מצוה או של קדושה אסור, אך רב אסי סבר שאין כאן איסור הנאה אלא איסור ביזוי מצוה, ולכן רק תשמיש של רשות אסור ולא תשמיש של מצוה וקדושה.

הרא"ש בפסקיו (פ"ב סי' ו) כתב כך:

אמר רב יהודה אמר רב אסי, אסור להרצות מעות כנגד נר של חנוכה. ואף על גב דאיפסיק לעיל דכל תשמיש אסור לאורה צריכין לההיא דהרצאת מעות, דהא דאמרין לעיל דאסור להשתמש לאורה היינו דוקא תשמיש קבוע, דהרואה אומר לשם תשמיש זה הדליקה ולא לשם מצוה, אבל תשמיש עראי לזה לא הדליקה, ואשמעינן רב אסי דאף תשמיש עראי של גנאי כגון הרצאת מעות אסור, לפי שידין סמוכות לנר לעיין בהן יפה. וכן משמע לישנא דקאמר 'כנגד נר חנוכה', ולא קאמר 'אסור להרצות מעות לאורה'.

נמצא שלדעת הרא"ש התחדש בדברי רב אסי, שגם תשמיש ארעי אסור. אך רק אם יתקיימו בו שני תנאים: א. שיהיה תשמיש של גנאי. ב. שיהיה סמוך וכנגד הנר, ולא מרחוק.

המאירי (כא, א ד"ה זה שביארנו) כתב:

ומה שאמרו למטה 'אסור להרצות מעות לאורה של נר חנוכה', לא הוצרכה אלא מתוך שהוא עיון קל ונעשה מרחוק, והייתי סבור להתיר, ובא ולמד שאף בזה יש ביזוי מצוה.

כך כתב גם בחידושי הרמב"ן (כא, ב ד"ה ודאמרין):

ורב אסי לקמן הוסיף אפילו הרצאת מעות שהוא עיון קל ואינו נראה כנהנה, שמרחוק הוא מרצה אותן, אפ"ה אסור.

וכן כתב הרשב"א (שם ד"ה והלכתא) שגם שימוש מרחוק אסור, והוסיף לדחות את דקדוק הרא"ש הנ"ל מלשון רב אסי שאמר 'כנגד', ממנו למד הרא"ש שהיינו סמוך, דאדרבה משמעו מרחוק. וכך כתב הרשב"א:

ורב אסי נמי הוסיף בה לקמן אפילו תשמיש כל דהו שאינו נראה כנהנה, דאמר 'אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה', כלומר אפילו מרחוק כנגדה שאינו נראה כנהנה ממנה.

מבואר בדברי המאירי, הרמב"ן והרשב"א, שגם עיון קל שנעשה מרחוק אסור משום ביזוי מצוה, כנגד דעת הרא"ש.

מדברי הרמב"ן במלחמות (ט, א מדפי הרי"ף, והובא בסמוך) עולה לכאורה יישוב נוסף, שישנו 'שימוש' וישנה 'הנאה'. הסובר 'אסור להשתמש לאורה' לא אסר אלא שימוש, אבל הנאה סתמית כמו הרצאת מעות אולי מותר. על כך חידש רב אסי שגם הנאה שאין בה שימוש אסורה, ולכן אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. ועליו נחלק שמואל ואמר שרק תשמיש אסור אבל הנאה מותרת, ולכן לדעתו מותר להרצות מעות².

2 בחידושי רבי פרחיה (כב, א ד"ה אסור) כתב באופן אחר לבאר את החידוש של רב אסי שלא נלמד

מחלוקת בעל המאור והרמב"ן

בעל המאור (ט, א מדפי הרי"ף) מסביר שישנן שלש שיטות בדבר: א. הסובר 'אסור להשתמש לאורה' סובר שדין הנרות כאיסורי הנאה, כמו המנורה במקדש, ולכן כל שימוש שהוא אסור, ואפילו שימוש של מצוה ושל קדושה. ב. רב אסי דאמר 'אסור להרצות מעות' נחלק על הסובר 'אסור להשתמש לאורה', וסבור שאין על הנרות איסור הנאה אלא רק דין של ביזוי מצוה, ולכן תשיש של מצוה או של קדושה מותר, ולא אסרו אלא רק תשיש של רשות כמו הרצאת מעות, ומשום ביזוי מצוה. ג. דעת שמואל מסכימה מחד עם רב אסי שאין איסור הנאה אלא ביזוי מצוה, אך נחלק עליו וסבור שהרצאת מעות לא נחשבת לביזוי מצוה, שביזוי מצוה הוא רק באופן שהוא משתמש בגוף הנר [ושימוש לדבר מצוה מותר אף בגוף הנר, שאין בזה ביזוי מצוה]. ומסיק בעל המאור להלכה כדעת רב אסי שאסור להרצות מעות, דחיישין לביזוי מצוה אפילו אם אינו משתמש בגוף הנר אלא באורה. אבל כל זה בדבר הרשות, אבל תשיש של מצוה וקדושה מותר.

הרמב"ן במלחמות (שם) חולק על בעה"מ, והעמיד את אותן הדעות באופן אחר: א. לדעתו רב אסי לא נחלק על הסובר 'אסור להשתמש לאורה', אלא בא להוסיף שגם תשיש קל כמו הרצאת מעות, שלא נדרש לו אלא עיון קל, אסור. ב. שמואל אוסר כל שימוש אפילו אם אינו מגוף הנר, אלא ששמואל מחלק בין תשיש להנאה, תשיש אסור והנאה מותרת, והרצאת מעות נחשבת להנאה ולא תשיש, ולכן התירה שמואל. אף הוסיף הרמב"ן שטעמו של שמואל אינו מצד איסור הנאה, וגם אינו משום ביזוי מצוה, אלא הוא כדי שלא יאמר הרואה לצורכו אדלקה.

ביאור דברי רבא 'צריך נר אחרת להשתמש לאורה'

עוד נחלקו בעל המאור והרמב"ן בטעמה של תקנת רבא לתת נר נוסף להשתמש לאורה, דהנה איתא בגמרא (כא, ב):

תנו רבנן, נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ, אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו. אמר רבא, צריך נר אחרת להשתמש לאורה.

ופירש רש"י (שם ד"ה נר אחרת, וד"ה אי, וד"ה צריך), שהוא לעשות היכר שהנר שהדליק נר של מצוה הוא. ולכאורה העניין בזה הוא כדי שלא יאמר הרואה לצורכו

מהדין של 'אסור להשתמש לאורה': "דהא קמ"ל שהמניין יתכן לאדם למנות מעות בלא נר כלל, והיה עולה בדעת שמותר לו למנות בנר חנוכה דהא אי בעי היה מונה בלא נר, קמ"ל רב יהודה ורב אסי שאף זה השימוש אסור".

הדליק. וכן כתב בעה"מ הנ"ל: "שצריך נר אחרת שלא יהא הרואה אומר לצורכו הוא דאדלקה". אולם הרמב"ן טען על כך שלא יועיל נר נוסף לעשות היכר זה, וז"ל: "ואע"פ שיש לו נר אחר, פעמים אדם מדליק כמה נרות בביתו".

נמצא שנחלקו בעה"מ והרמב"ן האם תקנת נר נוסף נאמרה דווקא במקום שהוא משתמש או גם במקום שאינו משתמש, שלבעל המאור הוא דווקא במקום שמשתמש, שאז הרואה יאמר לצורכו הדליק, ומדליק נר נוסף כדי לעשות היכר, וזהו שכתב: "ולעולם צריך נר אחרת עמו בבית קבוע לכל תשמישיו כדרבא". ולפי זה רק במשתמש צריך נר נוסף, אך אם אינו משתמש בבית אפשר ואינו צריך נר נוסף. ולפי זה תקנה זו היא גם לסובר שמותר להשתמש לאורה, וכפי שכתב בעה"מ במפורש. אך להרמב"ן תקנת נר נוסף היא לכאורה רק במקום שאינו משתמש, שבמקום שהוא משתמש אפשר שלא מועיל נר נוסף, שלעולם יאמר הרואה לצורכו הדליק כי לפעמים שאדם מדליק כמה נרות לצורכו. ורק כשאינו משתמש מועיל נר נוסף לעשות היכר. אבל לשמואל שאסר רק בהנאה ולא בשימוש, בזה י"ל שמודה הרמב"ן שמספיק נר אחד כדי שלא יאמר הרואה לצורכו הדליק.³

הפוסקים דנו האם צריך להעמיד את הנר הנוסף בריחוק מקום מנרות חנוכה, או שצריך להעמידם ביחד. יש אומרים שצריך להעמידם דווקא ביחד עם נרות חנוכה, כי על ידי זה אם יבוא להשתמש באורם של נרות חנוכה יהנה מאותו נר של חול, וכלשון המרדכי (שבת רמז רסט). וכן משמע קצת מלשון הרמ"א (סי' תרעג סע' א), ולא ייחשב שהשתמש בנרות חנוכה. אך יש אומרים לאידך גיסא, שאם יתן את הנר הנוסף אצל נרות חנוכה לא אהני מידי, דסוף סוף הוא נהנה גם מנרות חנוכה, ולכן יתנם בריחוק מקום, שעל ידי זה אם יצטרך להשתמש בנרות יעשה אותו לאור הנר הנוסף, ולא ישתמש לאור נרות החנוכה (ועיין בביאור הגר"א סי' רסד ס"ק א).

האם דברי רבא נאמרו רק במדליק בשעת הסכנה על שולחנו?

לכאורה מפשטות דברי רבא נראה שדבריו נאמרו רק בשעת סכנה שמניחה על שולחנו ודיו, ולכאורה לטעמם של רש"י ובעה"מ והסבורים כמותם שהוא כדי לעשות היכר זה אכן שייך רק במניחה על שולחנו שאז הרואה אומר שלצורכו הוא הדליק, משא"כ במניחה בפתח ביתו או בחלון שאין הדרך להדליק שם נרות לצורכו ובוודאי נועדו הנרות לנרות חנוכה ואין צורך בהיכר נוסף. וכ"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' לט). וכן מפורש בכל בו (סי' מד):

3 והנה בביאור הגר"א על הגמרא מחק מדברי רבא שלפנינו 'צריך נר אחרת' את התיבות 'להשתמש לאורה'. ולפי דרכנו נראה לבאר שאכן נר אחר אינו בא כדי להתיר את השימוש לאורה אלא כדי לעשות היכר שלא יאמרו הרואים לצורכו הדליק, וכמו שנתבאר בדעת רש"י והרמב"ן.

ויש נותנין טעם להדליק נר אחרת משום היכרא, ואפילו למ"ד מותר להשתמש לאורה צריך נר אחרת משום היכרא. ועכשו שנהגו להניח נר חנוכה מבפנים בטפח הסמוך לפתח די לנו בזה ההיכרא, שהרי מניחין אותה במקום שאין אנו רגילין להניח נר בשאר הימים, וגם אינו מקום ראוי לתשמיש. מבואר כנ"ל, שאם כוונת רבא להצריך נר נוסף היא משום היכר - בהדלקה בפתח לא צריך היכר, ואפילו אם הדליק נרות בפנים אם הדליק בפתח הסמוך לפתח מספיק בכך, ורק במדליק על שולחנו בשעת הסכנה צריך נר נוסף להיכר.

שיטת המאירי

בדברי המאירי מבואר שמעיקר הדין הצורך בנר נוסף אינו אלא בשעת הסכנה שאז מניחה על שולחנו, ולא במדליקו בביתו⁴. נראה בביאור דבריו ע"פ המבואר לעיל בשיטת בעה"מ, שרק במקום שמשמש יש דין נר נוסף כדי לעשות היכר שלא יאמר הרואה לצורכו הדליק, ולא במקום שאינו משמש. וכן מפורש בהמשך דברי המאירי [שכתב את דבריו שלא מכח הסוגיא כנ"ל אלא מכח מנהג העולם] דהוי מדין היכר, שכתב וז"ל:

אפילו לא היה צריך לתשמיש, שלא יאמרו לצורכו הדליק. ולא סוף דבר בלילה ראשונה, אלא אף באחרות [פירוש גם בשאר הלילות שבהם מדליק כמה נרות למהדרין ומהדרין מן המהדרין צריך להדליק עוד נר נוסף, ואל תאמר הא בלא"ה יש היכר שהדליק את הנרות למצות חנוכה ולא לצורכו, דהא לצורכו סגי נר אחד], שאין התוספת היכר, שהרי לפעמים אדם מדליק שנים ושלושה סמוכות זו לזו.

הרי כתב להדיא דהוי מדין היכר, אלא דמצד עיקר הדין, חובת נר נוסף הוא רק במקום שמשמש, אך מצד המנהג יש להדליק בכל מקום, גם במקום שאינו משמש, אבל יסודו הוא רק משום דין היכר.

השולחן ערוך מביא הלכה זו בשני מקומות, הראשון בסימן תרעא סע' ה:

נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים וכו', ובשעת הסכנה שאינו רשאי לקיים המצוה, מניחו על שולחנו ודין, וצריך נר אחר להשתמש לאורו.

4 המאירי (שם ד"ה נר חנוכה) כתב במפורש שמכח הסוגיא נראה דדברי רבא קאי אשעת הסכנה בלבד, וז"ל: 'ומ"מ יראה לי מכח הסוגיא, שלא אמרו 'צריך נר אחרת' אלא במניחה על שולחנו, אבל כל שמניחה סמוך לפתח אינו צריך לנר אחרת אף על פי שעומד לו לשם, הואיל ואינו בא להשתמש בפרט לאורה לאיזה תשמיש'. אך הוסיף המאירי: 'וכבר ראיתי קצת רבנים נוהגים לעמוד שם ולדבר עם חבריהם בלא נר אחרת. אלא שלמעשה אני נוהג להדליק נר אחרת אף בלא צורך תשמיש, ומנהג אבותינו ורבותינו בידינו'. עכ"ל.

והוא ממש לשונו של רבא. האיזכור השני בשולחן ערוך הוא בסימן תרעג סע' א בד"ן של אסור להשתמש לאורה:

ונוהגים להדליק נר נוסף, כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון.

נראה מדברי השו"ע שיש בכך שני דינים. א. מצד דין היכר, והוא האמור בסי' תרעא. ב. מצד איסור השתמשות, והוא האמור בסי' תרעג, והוא אינו אלא מנהג ולא דין. ואמנם הוא להיפך מהמבואר בדברי המאירי, הסובר שעיקר הדין הוא מצד איסור ההשתמשות, והמנהג הוא מצד ההיכר.

והנה מדברי המאירי יש להוכיח שעליו להניח את הנר האחר במרחק ממקום נרות החנוכה, שכתב ש'לפעמים אדם מדליק שנים ושלושה סמוכות זו לזו, א"כ מה מועיל זה שמדליק עוד נר אחר לעשות היכר, הרי סוף סוף יאמר הרואה שכל הנרות האלו הדליקם לצורכו, שהרי לפעמים אדם מדליק שנים ושלושה נרות סמוכים זה לזה. אלא מוכח שהמאירי סבור שאת הנר האחר צריך להניח דווקא במרחק מה מנרות החנוכה, ודרך האדם להדליק לצורכו שנים ושלושה נרות הסמוכים זה לזה, ולא כשאחד כאן והשני שם, ולכן ישנו היכר⁵.

ביאור דעת הר"ן

כתב הר"ן (ט, ב מדפי הרי"ף ד"ה אמר רבא):

נראה לי, דנהי דרבא מודה דאסור להשתמש לאורה, וכיון שכן פשיטא דצריך נר אחרת, הכא ה"ק, דאף על גב דבשעת הסכנה כיון דמניחו על שולחנו על כורחו משתמש לאורה, אפילו הכי צריך נר אחרת לעשות היכרא בדבר.

מפשטות דברי הר"ן נראה שסבר ששני הדינים נכללו יחד, האחד משום שאסור להשתמש לאורה, ולכן להסובר ש'אסור להשתמש לאורה' פשוט שצריך נר נוסף כדי שיהיה לו אור להשתמש בו, אך רבא חידש שגם באופן שלכאורה הוא משתמש בעל כורחו לאור נרות חנוכה, היינו בשעת הסכנה כשמניחה על שולחנו, ואין לזה תקנה כמו שיבואר, ג"כ צריך להעמיד נר נוסף, אך בגלל טעם אחר - משום היכר. וכן ביאר בשער הציון (סי' תרעח אות ה) בשם האליה רבא בדעת המגן אברהם שם.

המאמר מרדכי (סי' תרעא ס"ק ז) כתב על דברי הר"ן כך:

ואף על פי שהדבר נראה דחוק מצד עצמו, דמהיכי תיתי למימר דהכא אין צריך נר נוסף משום דמשתמש לאור נר חנוכה על כורחו, אדרבה היא הנותנת,

5 וכן כתב במפורש רבינו ירוחם (נתיב ט ח"א) וז"ל: "וכשמניח נר אחר להשתמש לאורו מניחה בפני עצמה, שאם לא כן יאמרו על כולן לצורכו הדליקן".

ונהי דעל כורחו ישתמש לאור נר של מצוה, מכל מקום אין בזה שום איסור ושום הקפדה כיון שבלתי נר של מצוה איכא שם נר של חול שיכול לעשות חפציו לאורו.

לכאורה נראה שהר"ן סובר כאותם הפוסקים הסבורים שאסור להשתמש לאורם של נרות חנוכה - גם אם יש ביניהם נר נוסף של חול, ולא נאמר שבמקרה זה לא נחשב נהנה ומשתמש בנרות חנוכה כיון שישנו אור מהנר הנוסף, כיון שסוף סוף הוא נהנה גם מנרות חנוכה. וההיתר להשתמש לאורה על ידי העמדת נר נוסף הוא רק כאשר הרחיק את הנר מנרות החנוכה, שעל ידי כך אם יצטרך לאורה יהנה מאור הנר הנוסף ולא יהנה כלל מנרות חנוכה. אך אם הוא מוסיף נר נוסף ליד נרות החנוכה לא יועיל לו כדי להשתמש לאורו כיון שסוף סוף הוא נהנה גם מנרות חנוכה, ולכן אין שום תקנה לשעת הסכנה בה מדליק על שולחנו, גם אם ידליק נר נוסף, משום שבעל כורחו הוא משתמש לאורם של נרות חנוכה המונחים על שולחנו. וכן פירשו הב"ח (סי' תרעג סע' ד) והפרי חדש (סי' תרעג ס"ק א). ועיין בביאור הגר"א בהלכות הדלקת נרות שבת (סי' רסד).

שימוש והנאה מוכרחים ושאינם מוכרחים

לפי זה לכאורה נמצא שמכיון דבעל כורחו הוא משתמש לאור נרות חנוכה על שולחנו לכן לא אסרו כלל להשתמש לאורה במדליק על שולחנו בשעת הסכנה, שאם נאמר שרק מה שהוא מוכרח הותר ולא תשמישים אחרים, א"כ מדוע הוצרכו לטעם ההיכר, הרי בכל מקרה צריך להעמיד נר נוסף כדי שיוכל להשתמש לאורו לשאר תשמישים.

אמנם עדיין צריך להבין, הרי האיסור להשתמש לאורה הוא דין כללי שנאמר על כלל נרות חנוכה. א"כ מובן שהדבר הותר לשימוש נחוץ, אך מדוע הותר בו השימוש לצרכים שאינם מוכרחים וחשובים?

נראה להסביר זאת כך: הגרי"ז מברסק זצ"ל והגר"מ פינשטיין זצ"ל נחלקו ביסוד דין הדלקת נרות בשעת הסכנה על שולחנו. הגרי"ז מברסק (קונטרס חנוכה ומגילה סי' ג אות ג) מסביר שהיא תקנה מיוחדת ודין הדלקה מיוחד שנתקן רק בשעת הסכנה [וגם יחידים שאינם מסתכנים בשעה זו מדליקים אז על שולחנם. ומאידך אם הסכנה בטלה - חוזר ומדליק בחוץ], וכן כתב השפת אמת (שבת כא, ב בתוס' ד"ה דאי), שכל שאינו שעת סכנה אם הדליק בפנים לא יצא ידי חובתו. אך דעת האגרות משה (ח"ד או"ח סי' קה אות ז ד"ה ולפ"ז) היא שדין פרסומי ניסא אינו מעכב, ולכן בשעת הדחק, כגון בשעת הסכנה, מדליק בפנים, וגם שלא בשעת סכנה מקיים את המצוה בדיעבד בהדלקת הנרות על שולחנו.

מעתה לפי דעת הגר"ז שהדלקה בשעת הסכנה הוא דין הדלקה מחודש א"כ אינו בכלל הדין הכללי שאסור להשתמש לאורם של נרות חנוכה, ולכן כיון שבעל כורחו הוא משתמש בנרות חנוכה יש לומר שמתחילה לא תיקנו בהדלקה זו דין איסור השתמשות והנאה, ולכן גם שימוש והנאה שאינם מוכרחים הותרו.

ויש להטעים את הדברים, דיש ללמוד מדברי המגן אברהם (סי' תרעג ס"ק ב) דבר חידוש, שאדם שיכול להדליק נרות חנוכה רק באופן שיהיה משתמש לאורם לא ידליק נרות חנוכה, והיינו שאיסור ההשתמשות דוחה מצות נר חנוכה. דהנה מקשה המגן אברהם על ההלכה של מי שאין ידו משגת לקנות נר חנוכה ונר שבת - יקנה נר שבת מפני שלום ביתו (סי' תרעח סע' א), ומקור הדברים מהגמרא בשבת (כג, ב), מדוע אין אומרים לו שיקנה נרות חנוכה וידליקם בתוך ביתו, ואז יקיים את מצות הדלקת נר חנוכה וגם יהיה לו שלום בית. ומתרץ משום שנמצא נהנה מנרות חנוכה, כי גם תשמיש זו לאכול אצל הנרות אסור. נראה שסובר שמצד הדין יכול להדליק בביתו כיון שאינו יכול להדליק בחוץ [משום ששלום בית עדיף וקודם], אבל מפני דבהדלקה בביתו יעבור בעל כורחו על איסור ההשתמשות נדחית היא לגמרי מצות הדלקת נרות חנוכה.

ולכאורה דבריו נסתרים מדברי הר"ן הנ"ל, שהותרה ההדלקה בשעת הסכנה על שולחנו למרות שבעל כורחו הוא משתמש לאורם, מבואר שכשאין לו אפשרות להדליק אלא במקום שבעל כורחו הוא משתמש לאור נרות חנוכה בכל זאת ידליק, אבל לפי ביאורינו הדברים מוסברים היטב, שכל דברי הר"ן הם רק בשעת הסכנה, שאז יש דין הדלקה מחודש בביתו על שולחנו וכדעת הגר"ז, ולא נאמר בדין הדלקה זה שום איסור השתמשות. אך המגן אברהם עוסק בזמן שהיו מדליקין בחוץ, כפי שמדויק בדבריו שכתב 'וידליקנה בביתו', ועל זה הוא רוצה ליתן עצה שידליק בביתו, ואז הכשר הדלקתו הוי רק מצד הדין הדלקה דעלמא שבדיעבד כשרה בפנים [ולא מדין סכנה, וכמו שיבואר להלן], ובה ישנו איסור השתמשות.

ואמנם מדברי הט"ז (סי' תרעא סק"ד) נראה שביאר את דברי הר"ן באופן אחר, שגם בשעת הסכנה, הדלקת הנר הנוסף נועד כדי שיוכל להשתמש לאורה, שלא הותר רק הנאה בעל כרחו, ולא שאר שימושים והנאות שאינם מוכרחים. שכתב הט"ז:

אף על גב דבלא סכנה נמי צריך נר נוסף דהא אסור להשתמש לאורו, קמ"ל כאן, דלא תימא כיון דעל כרחו נהנה מהם כיון שהם מונחים על השלחן, ממילא הותרה לגמרי, אלא עכ"פ צריך נוסף להכירא, כ"פ הר"ן.

נראה מרהיט דבריו, שלהר"ן באמת לא הותר במדליק על שולחנו בשעת הסכנה אלא הנאה המוכרחת ולא הנאה שאינה מוכרחת, ולכן צריך נר נוסף.

אך לפי זה אינו מדוקדק לשון הר"ן והט"ז 'לעשות היכרא בדבר', דהא לאו משום דין היכרא אתינן לה אלא כדי להשתמש לאורו, ודו"ק. ונראה דלהר"ן והט"ז ביאור דין היכרא

בדבריהם אינו כדברי בעל המאור שלא יאמרו לצורכו הדליק, אלא הוא דין היכר כדי שלא ישתמש בטעות בנרות חנוכה, דהלא נתבאר ששיטת הר"ן היא שגם אם יש נר נוסף אין היתר להשתמש באורם של נרות חנוכה עצמם אלא צריך להשתמש דוקא באור של הנר הנוסף, וא"כ זה גופא הוא דין היכר, שיש לו נר נוסף כדי שישמש בו ולא בנרות חנוכה. ועכשיו עולה יפה פירוש הט"ז בר"ן. נמצא לפי זה שאין בדברי הר"ן שני דינים כמו שביארנו בתחילה, אלא דין אחד, כדי שלא יבוא להשתמש לאורה, אלא שנקרא הוא 'דין היכר', כיון שעל ידו יכיר בעה"ב להשתמש באור נר הנוסף ולא בנרות חנוכה.

דעת הריטב"א

הריטב"א (כא, ב ד"ה אמר רבא) כתב:

אמר רבא וצריך נר נוספת להשתמש לאורה. פי' כדי שלא ישתמש לאור נר חנוכה כלל ואפילו לשוח, מדאמרין ואי איכא מדורה לא צריך אלא היכא דהוי אדם חשוב, והא ודאי אפילו מי שאינו חשוב אינו אוכל לאור מדורה, ואינו עושה כן אלא העני, אלא ודאי כדאמרן. וכן היה אוסר מורי הרב ז"ל לשום אדם לדבר עם חברו בפתח לאור הנר חנוכה.

מדברי הריטב"א נראה שעיקר התקנה של נר נוסף הוא כדי להתיר את השיחה ולא כדי להתיר את השימוש, כי אם המטרה היתה להתיר גם את השימוש לאור הנרות, כמו למשל לאכול לאור הנרות, מדוע אם ישנה מדורה לא צריך נר נוסף, והלא אפילו מי שאינו חשוב אינו אוכל לאור המדורה כמש"כ הריטב"א, אם כן יאכל ליד נרות החנוכה! אלא מוכח שהתקנה הייתה רק כדי שיוכל לשוח.

בביאור הדברים נראה לפי המבואר בדברי הרמב"ן הנ"ל, שנאמרו בכך שני עניינים. א. השתמשות כמו אכילה, ב. הנאה כמו שיחה והרצאת מעות. וחלוקים הם ביסוד דינם, שההשתמשות אסורה מצד עצמה, אך ההנאה אינה אסורה אלא כדי שלא יאמרו לצורכו אדלקה. ולפי זה יש לומר שהריטב"א סבר שמעלת נר נוסף אינו אלא לעשות היכר ולסלק את טענת הרואה שלא יאמר לצורכו אדלקה, ולכן לאחר שמדליק גם נר נוסף יכול להנות [בשיחה והרצאת מעות] גם מנר החנוכה. אך להשתמש אסור, כיון שסוף סוף הוא משתמש לאורם של נרות חנוכה והרי זה אסור.

ולפי המתבאר בדעת הריטב"א, שלדעת רבא צריך להוסיף נר נוסף כדי לעשות היכר, וזה מועיל רק לענין איסור ההנאה ולא לענין איסור התשמיש, וכשיטת שמואל לדעת הרמב"ן המתיר הרצאת מעות כיון שאינה תשמיש אלא הנאה, והיינו משום שלהתיר את איסור ההנאה מועיל הוספת נר נוסף, אך לענין איסור התשמיש לא מועיל. ולפי זה שמואל יודה שבמקרה שאין לו נר נוסף אסור לו להרצות מעות בפניהם, שהרואה יאמר שלצרכו הדליק.

הסיבה שרש"י לא פירש כהסבר הריטב"א

בדעת רש"י וסיעתו שפירשו שרבא אמר את דינו משום דין היכר, יש לעיין מדוע לא פירש כהסבר הריטב"א וההולכים בשיטתו משום שאסור להשתמש לאורה, ויש לפרשו בשתי דרכים: א. משום שרצה להעמיד את דברי רבא לכולי עלמא, גם לסובר שמותר להשתמש לאורה [או משום שרבא עצמו סבר שמותר להשתמש לאורה, וכך כתבו הפרי חדש (סי' תרעג ס"ק א) ובביאור הגר"א (סי' רסד ס"ק א), וכן ביאר בעל המאור הנ"ל]. ב. רש"י וסיעתו סברו שלא מועיל להוסיף נר נוסף להתיר להשתמש לאורה, כיון שסוף סוף הוא נהנה מתוספת האורה דאיכא על ידי נרות חנוכה, וא"כ בהכרח כוונתו היא מדין היכר.

בביאור הלכה (סי' תרעא סע' ו ד"ה וצריך) כתב:

וצריך נר נוסף להשתמש לאורה - פירש רש"י משום הכירא, ורצה לומר שאפילו אם לא ירצה כלל להשתמש לאורה מכל מקום צריך נר נוסף שיהיה היכולת בידו להשתמש לאורה, וע"י זה מינכר שהנר הראשון הוא לשם מצוה, דאל"ה כיון שעומד על השולחן יאמרו שלצורכו הדליקה. עכ"ל. לפי דבריו נמצא שרש"י מודה דמשום איסור השתמשות בעינן נר, אלא דהעמיד לה רש"י גם באופן שאינו רוצה כלל להשתמש לאורה, דאעפ"כ צריך ליתן נר נוסף משום היכר.

והנה הרמ"א בהלכות הדלקת נרות שבת (סי' רסד סע' א) דן האם מותר להדליק נרות שבת בנרות שחלקם מותרים בהנאה וחלקם אסורים, וכך הוא כותב:

ואם הדליק בדברים האסורים, אסור להשתמש לאורו (תשובת הרשב"א סי' קעא). ויש אומרים דאם יש נר אחד מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים.⁶

ולכאורה מסוגייתנו בדברי רבא ישנה ראייה שהדבר מותר, שמה שאמר שמדליק נר נוסף משום היכר יש לומר שאין בכח נר אחד של היתר להתיר להשתמש עימו גם בנר האסור, אלא שהוא בא לצורך היכר ולא כדי להתיר להשתמש לאור נרות החנוכה.

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (חנוכה פ"ד ה"ח):

בימי הסכנה מניח אדם נר חנוכה בתוך ביתו מבפנים, ואפילו הניחו על

6 ובעין זה כתב השו"ע (או"ח סי' רעו סע' ד): "אם יש נר בבית ישראל ובא גוי והדליק נר אחר, מותר להשתמש לאורו בעוד נר ראשון דולק, אבל לאחר שיכבה הראשון אסור להשתמש לאור השני".

שולחנו דיו, וצריך להיות בתוך הבית נר אחר להשתמש לאורו. שינה הרמב"ם מלשון הגמרא, שהרי לשון הגמרא הוא 'ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו', ואילו הרמב"ם כותב שמניחה בתוך ביתו מבפנים ואפילו הניחו על שולחנו דיו.

עוד דייק הפרי מגדים (סי' תרעא משב"ז ס"ק ד) על דברי הרמב"ם 'מניח וכו' בתוך ביתו מבפנים':

ובר"מ ז"ל (חנוכה פ"ד ה"ח) בסכנה מניחו בפנים ואפילו על שולחנו דיו, וצריך נר אחרת בתוך ביתו להשתמש לאורו. כלומר, אפילו הניחו בפנים אצל הפתח וחלון, דניכר נר חנוכה, אפילו הכי צריך נר אחרת להשתמש לאורה. וזהו שכתב בפנים ואף שלחן, להשוותם.

נראה שעיקר טעם הוספת הנר הנוסף לשיטת הרמב"ם הוא כדי שישתמש לאורו ולא מצד היכר, ולכן גם אם הניחו אצל הפתח והחלון צריך נר אחד להשתמש לאורו. ולפי זה מבואר לשון 'אפילו', שלא רק שיכול להדליק בפנים ליד הפתח או ליד החלון שיש בזה היכר, אלא אפילו על שולחנו, שאין בכך היכר, יכול להדליק.

לפי זה כתב עוד הפרי מגדים שם:

והנה רבא דאמר 'וצריך נר אחרת', יש לומר אף אדם חשוב שמשמש על שולחנו תמיד בשני נרות וכדומה, כמו שהשרים עושים, וא"כ אף שני נרות אין היכר בליל ראשון, לכך אמר צריך נר אחרת, שלא ישתמש לאור חנוכה אף שלא יהיה היכר, ודי בנר אחרת.

והוא משום שאין כלל דין היכר.

מסקנה

- א. דעת בעל המאור היא שאסור להשתמש לאור הנרות כיון שנרות החנוכה הם זכר לנרות המקדש, ואסורים הם בהנאה אפילו לדבר מצוה, ורב אסי בא להוסיף שאסור להשתמש לאור נרות החנוכה רק לשימוש של רשות, משום ביזוי מצוה.
- ב. לדעת הרמב"ן כל הנאה מנרות החנוכה אסורה. לדעת שמואל מועיל להדליק נר נוסף כדי ליהנות לאור הנרות באמצעותו, ואילו לדעת רב אסי אסור ליהנות לאור הנרות אפילו כשהוסיף נר נוסף, מחשש ש'לצורכו הוא מדליק'.
- ג. לדברי רבא לפירוש רש"י צריך להדליק נר נוסף אם רוצה להשתמש לאור הנרות מחשש ש'לצורכו הוא מדליק', ואילו לדעת הרשב"א והרמב"ם צריך להדליק נר נוסף אם רוצה להשתמש לאור הנרות משום איסור השתמשות.

ד. להלכה חוששים לשתי השיטות, גם לדעת שמואל וגם לדעת רב אסי.

לאור כל האמור נראה שכאשר מדליק נרות חנוכה בנר מפיץ ריח או משמיע מוזיקה וכדומה, לכאורה יש בכך חשש שיאמרו ש'לצורכו הוא מדליק', משום שהנר אינו משמש רק למצות החנוכה אלא יש בו תוספת הנאה לסובבים הנהנים מהריח והקול המופקים מהנר. כל הנאספים ליד נר החנוכה מפיץ הריח או משמיע הקול נהנים מיד מהריח והקול, וחשים שהנר נדלק לצורכי הנאתם ולא רק לקיום מצות הדלקת הנר. אם כן על מדליקי נר זה להוסיף נר נוסף לדעת הרמב"ן שכל הנאה מנרות החנוכה אסורה. אך הוספת נר נוסף יועיל שניתן להדליק נר ריחני או משמיע קול רק לדעת שמואל, הסובר שמועיל להדליק נר נוסף כדי להשתמש לאור הנרות באמצעותו, בעוד שלדעת רב אסי אסור להשתמש לאור הנרות אפילו כשהוסיף נר נוסף, משום ביזוי מצוה. מאחר שנפסק להלכה גם כדעתו של רב אסי, ייאסר להדליק נר ריחני או משמיע קול גם אם נוסיף ונדליק נר נוסף לידו.

עיקר חנוכה הוא לניצחון, אך הברכה היא על נס פך השמן

הרואה מקום שנעשה לו נס מברך ברוך שעשה לי נס במקום הזה. הפירוש כדברי אבודרהם דדווקא נס שיצא מדרך הטבע, והא דמברך על נר חנוכה משום שנעשה נס בפך השמן שזה נגד הטבע. והנה עיקר הנס היה לניצחון, וישראל קבלו מלוכה מאתיים שנה, ולזיכרון זה צריך להאיר נרות, ולזה סגי בחזותא בעלמא. אך להורות על נס פך השמן צריך דווקא דיהא שלטא ביה עינא תוך עשרים אמה, ורמז לזה שהיה מאיר מתוך ההיכל, ופתחו של היכל גבוה עשרים אמה.

והנה ביוסף אמר ר' תנחומא במדרש שבשעה ששב יוסף מקבורת אביו הציץ בבור, ולשם שמים נתכוון לברך ברוך שעשה לי נס במקום הזה, ועיקר הנס הוא מה שהעלוהו מהבור. ובסיבות ההשגחה נעשה לשר על כל מצרים, אך הברכה צריך לברך על דבר יוצא חוץ מהטבע, וזה שאמר ר' תנחום אבל נחשים ועקרבים יש בו והיה נס יוצא מטבע העולם, ולזה בירך ברוך שעשה לי נס.

לכן נסמכו שני המאמרים, להורות שבחנוכה וביוסף הנס היה הסיבות מההשגחה - ניצחון ומלוכה, רק שהברכה היה כאן על הבור שלא הזיקוהו נחשים, וכאן על פך השמן.

משך חכמה בראשית לו, כד (עם שינויים קלים)

הרב ישראל מאיר טשינגל

'תְּבִנִית אוֹלָם'

צורת האולם
גובה האולם
אורך האולם

טבלת סיכום לשיטות השונות באולם הבית השני

צורת האולם

"והאולם על פני היכל הבית עשרים אמה ארכו על פני רחב הבית עשר באמה רחבו
על פני הבית" (מל"א ו, ג) - בית ראשון.

"ממזרח למערב מאה אמה כותל האולם חמש והאולם אחת עשרה" (מדות ד, ז) -
בית שני.

"אורך האולם עשרים אמה ורחב עשתי עשרה אמה"... (יחזקאל מ, מט) - בית
שלישי.

ההבנה המקובלת היא שהאולם הוא חדר לפני ההיכל (כעין מבואה להיכל), וכן
מצינו כמה ראשונים שהבינו כך (ראה הערה 13).



חלק מציור בבית הכנסת בדורה אירופוס



מטבע סלע מזמן מרד בר כוכבא

אמנם נמצאו מטבעות מתקופת מרד בר כוכבא שעליהם מוטבעות צורת חזית בית
המקדש¹, ולפני ההיכל ניצבים ארבעה עמודים². וכן נמצא ציור בבית כנסת בדורה
אירופוס שבסוריה מראשית תקופת האמוראים (כמאה ושמונים שנה לאחר חורבן

1 ע"פ הרב זלמן קורן בספרו "ועשו לי מקדש" עמוד 64.

2 במטבע אחר מאותו הזמן (מטבע שקל) נראים שני עמודים, וכנראה שלא הראו בו את כל האולם.

הבית), ומצוירת שם ג"כ חזית בית המקדש³, וגם שם רואים שלפני ההיכל עומדים ארבעה עמודים. לכאורה אלו הם עדויות לכך שהאולם לא היה חדר גמור עם קירות, אלא רק גג שעומד על עמודים, כמין אכסדרה ללא קירות⁴. לפי זה צריך לומר שמה שכתוב במשנה 'כותל האולם חמש' הכוונה היא שעובי כל עמוד (עכ"פ בבבסיסו) היה חמש אמות⁵. יש בזה שני חידושים נגד ההבנה המקובלת: א. הצד המזרחי של ה'אולם' היה פרוץ לגמרי. ב. תקרת האולם עמדה על גבי עמודים ולא על גבי קירות.

ובאמת העובדה שהצד המזרחי של האולם היה פרוץ לגמרי אינה חידוש, זוהי פשטות הגמרא במנחות כח, ב כמו שנביא לקמן, וכן היא שיטת רש"י שם (וראה עוד הע' 13). ולגבי זה שתקרת האולם נשענה על עמודים, גם זה יוצא מהגמרא הנ"ל לדעות שאורך האולם היה שבעים אמה (ראה לקמן), שכיון שהצד המזרחי היה פרוץ א"כ ודאי שהתקרה עמדה על גבי עמודים⁶, והרווח שבין שני העמודים האמצעיים

3 ע"פ הנ"ל.

4 הרב זלמן קורן (עמודים 64-67) הוכיח מהנ"ל שהיו עמודים בתוך האולם, ושיער שם שהם היו לצורך החזקת הגפן של זהב שנזכרת במידות ג, ח. אך דבריו תמוהים מכמה בחינות: א. במשנה כתוב שהגפן הייתה מודלית על גבי **כלונסות**, ובאיורים הנ"ל מצויירים עמודים עבים וגדולים (וכן עשאוהו הרב קורן בספרו הנ"ל), וקשה לקרוא להם כלונסאות שמשמעו מקלות (ראה הערוך ערך כלנס ובמוסף הערוך). ב. הדבר תמוה שיציירו עמודים שבתוך האולם שבקושי רואים אותם, ולא יציירו את האולם עצמו. ג. ג"כ קשה שבתוך האולם שרוחב חללו רק 11 אמה יעמידו ארבעה עמודים גדולים שתופסים הרבה משטחו (לפי הציורים הנ"ל העמודים היו גבוהים יותר מפתח ההיכל, וא"כ היו צריכים להיות עבים בהתאם). ולכן נראה ברור שהציירים באו לתאר את חזית האולם, והיה עדיין ידוע בימים שציירו את קירות בית הכנסת בדורה אירופוס (קרוב מאוד לזמן הבית) שהיה שם רק גג שעמד על עמודים, וכפי שביארתי.

5 או שאפשר אולי לומר שהגדר הנמוכה שהייתה בשני צידי הפתח (ראה הע' 17) הייתה בעובי חמש אמות, אמנם יותר מסתבר שלא הייתה כ"כ עבה (שהרי אין בזה צורך כיון שהייתה נמוכה). בחפירות ברובע היהודי נמצא עמוד מזמן בית שני בקוטר 1.80 מ' (ע"פ הרב זלמן קורן בספרו הנ"ל עמוד 153) שזה שווה לארבע אמות בערך (לפי השיעור הקטן של האמה), ויתכן שכאלו היו עמודי האולם והם עמדו על בסיסים שבלטו חצי אמה לכל צד, ויוצא שהרוחב בס"ה היה חמש אמות. אך כתוב במשנה (מידות ג, ז) שהאמלתרא התחתונה הייתה עודפת על הפתח אמה מכל צד, ומשמע שהייתה מונחת באמה הזו על צידי הפתח, דהיינו העמודים (ראה דברי המאירי שהובאו בהערה הבאה). הרי שהעמודים עצמם היו רחבים חמש אמות. ואפשר לומר שהעמודים נקראים כותל האולם כיון שהיו משולבים עם הגדר הנ"ל.

6 וכתב המאירי במידות סוף פרק ג לגבי האמלתראות שהיו על גבי פתח האולם שהאמלתרא התחתונה "עודפת על הפתח אמה מכאן אמה מונחים על עמודי הכתלים", ואם כוונתו בדווקא הרי שגם הוא הבין כך שתקרת האולם עמדה על גבי עמודים. אמנם יתכן שהתכוון למזוזות הפתח ולהן קרא עמודים.

הוא מה שנקרא "פתח האולם".⁷

לפי זה היה מקום לומר שגם העמודים "יכין ובעוז" שהיו באולם בבית ראשון (מל"א ז, טו-כב) שימשו למטרה זו - להחזיק עליהם את תקרת האולם,⁸ ולא היו רק לנוי כמו שמקובל להבין.⁹ אך בתוספתא אהלות יג, ז מבואר שיכין ובעוז היו צמודים לכותל¹⁰, וא"כ לכאורה לא יתכן לומר שהם העמודים שהחזיקו את גג האולם, כיון שא"כ הם היו צריכים לעמוד במזרח האולם, ושם לא היה שום כותל שהיו יכולים להיות צמודים אליו (ראה לקמן מה שהבאתי מהפסוק בעניין מחיצות האולם). וצ"ל לפי זה שהיו עמודים אחרים שהחזיקו את תקרת האולם, ויכין ובעוז היו רק לנוי והיו צמודים לכותל ההיכל, וצ"ע.

ויש להביא להבנה זו, שתקרת האולם עמדה על גבי עמודים ולא היו לאולם קירות, כמה ראיות:

א. הגמרא במנחות כח, ב אומרת "לא יעשה אדם בית תבנית היכל **אכסדרה תבנית אולם**", מפורש שהאולם הוא אכסדרה¹¹, ואכסדרה היא מקום בלי מחיצות שגגו עומד על עמודים¹², שנמצא בדרך כלל לפני הכניסה לבית¹³.

7 אמנם שיטת רש"י לא כך (ראה לקמן מש"כ מרש"י ביומא), אך זה משום שסבר שכל אורך האולם היה רק עשרים אמה. אמנם התוס' במנחות שם סברו שלא היה פרוץ לגמרי ברוח המזרחית (ראה הע' 13), אך מרש"י נראה שסבר שמוכח מהגמרא שהאולם היה פרוץ לגמרי במזרח.

8 כתוב בפסוק לגבי יכין ובעוז (מל"א ז, כא) "ויקם את העמודים לאלם ההיכל", ופירש הרד"ק ש"לאולם" היינו כמו "באולם". אך אם כדברינו שהעמודים מחזיקים את התקרה הפסוק מתפרש כפשוטו - "לאולם" היינו לצורך האולם, שנצרכו להעמידו.

9 וראה לקמן מש"כ בעניין גובה האולם בבית ראשון. אך רש"י בסנהדרין ק, א כתב שכותל מזרח האולם בבית ראשון היה שש אמות, הרי שלא הבין כמש"כ, שהרי יכין ובעוז הקיפם היה שתיים עשרה אמות (מל"א ז, טו) וא"כ קוטרם היה כארבע אמות ולא שש כמש"כ רש"י (אכן י"א שהפירוש לפרק חלק אינו לרש"י, ראה דקדוקי סופרים דף צב: אות ג, ובהקדמה לסנהדרין גדולה עמ' 67-68, ואכמ"ל), אמנם הרשב"ם בב"ב עה, א הסביר אחרת מרש"י, ולפירושו אין כל סיבה לומר מש"כ רש"י הנ"ל.

10 רבי יוסי מתיר בכך את הסתירה בפסוקים לגבי הרימונים שהיו על כותרות העמודים, שכתוב שהיו מאה רימונים (ירמיהו נב, כג), ומצד שני כתוב שהיו תשעים ושישה רימונים (שם), ומסביר שארבעה רימונים היו בלועים בכותל שהעמודים היו צמודים לו (וראה במלבי"ם יישוב אחר בזה).

11 הריטב"א בעירובין ב, ב והרד"ק במל"א ו, ג כותבים שהאולם הוא בית שער, אמנם הגמרא כאן אומרת שהאולם הוא אכסדרה, הרי שאינו בית שער, עי' עירובין פה, ב שאכסדרה אינה בית שער.

12 ראה לדוגמא תמיד כח, ב ועוד רבים.

13 אכסדרה: ז"ל רש"י סוכה יז, א "וכן חצר המוקפת אכסדרה... ולפני הבתים עשו אכסדראות סביב לשלושה רוחותיה, והאכסדרה פתוחה היא ואין לה דופן לצד החצר ויש עליה תקרה... דוגמא

מצאנו בכמה אולמות שנזכרים בתנ"ך שהיו להם עמודים: באולם ההיכל בבית ראשון עמדו "יכין ובוועז" (מל"א ז, טו-כב; אך ראה לעיל מש"כ בעניינם), וכן באולם ההיכל בבית שלישי מתואר שיש עמודים (יחזקאל מ, מח-מט), ובאולם העמודים שבבית שלמה המלך היו כמובן עמודים, שעל שמם נקרא (מל"א ו, ו⁴). ומובן לפי הנ"ל שאולם אינו בית עם מחיצות אלא אכסדרה - תקרה שנשענת על עמודים.

לדבר קלוישטר"א בלשון אשכנז (חצר סגורה ומוקפת באכסדרה, לעזי רש"י) של איזה אומות הם הגלחים, שיש לה אור שיש בה עשבים והיקף אכסדרה סביב לו⁵, ובדף יח, ב ד"ה בבקעה "שאין עושין דפנות לשם אכסדרה, אבל פעמים שעושין אותה לפני הבית ודופן הבית סותמה מאחריה", וכן יוצא מפירושו ר"ח שם. ומרש"י במנחות כח, ב רואים שהבין שהאולם היה פרוץ ברוח רביעית, וכן נראה מפירושו ליומא נב (ראה לקמן). אך נראה מדבריו שבשני צידיו היו מחיצות, וא"כ לאורה לא היה צורך בעמודים כיון שהתקרה יכולה לעמוד על גבי המחיצות. ויתכן שכתב כך, למרות ששיטתו "שאין עושין דפנות לשם אכסדרה", כיון ששיטתו בב"מ לג, א היא שהתאים היו גם משני צדי האולם (ראה לקמן הע' 34), וממילא יוצא שהיה סגור בשני צידיו. אמנם נראה ששיטתו שבכל גובה צדי האולם היו מחיצות, והתאים עצמם גובהם לא יותר מחמישים אמה כמובח ממידות ד, ה. וראה עוד לקמן בענין גובה התאים, וצ"ע). ולשיטת שאורך האולם היה שבעים אמה (ראה לקמן) ודאי שצ"ל - לפי שיטתו שהאולם פרוץ במזרח - שתקרת האולם עמדה על גבי עמודים. אך תוס' במנחות כח, ב סובר שאמנם בדרך כלל אכסדרה יש לה שלוש מחיצות ורק הרוח הרביעית פרוצה (ולא כרש"י), אך לגבי האולם כתב שהיו לו מחיצות אפילו ברוח רביעית, ונקרא אכסדרה כיון "שפתח אולם רחב וגבוה מאוד ולא היו לו דלתות... שנראה כפרוץ מצד אחד" (נראה שמה שכתבו שהייתה מחיצה גם מרוח רביעית זה משום שהבינו שבית החליפות הוא חלק מהאולם ללא הפרדה ביניהם, וא"כ יוצא שהאולם היה סגור גם מרוח רביעית, עיי"ש ובתוס' ב"ר"ה המובא להלן). וצ"ע בדבריו, שהרי לשיטתו יוצא שמכל צד היו כתלים באורך ארבעים אמה שזה כפול מחלל הפתח, בעוד שלפתח ההיכל היו כתפות באורך חמש אמות בלבד מכל צד שזה חצי מרוחב הפתח, ויוצא שיחסית פתח האולם כלל לא היה רחב). ובר"ה כד, א כתבו התוס' שהאולם היה פרוץ לגמרי ברוח רביעית, אלא שמשני צידיו נמצאו שני חלקי בית החליפות שהיו סגורים במחיצות מכל עבריהם, ובינם לאולם היו ג"כ מחיצות. ומהציור של הרמב"ם בפירוש המשניות בפרק הרביעי של מידות ג"כ נראה שהבין שהאולם היה סגור בצידו המזרחי משני עברי הפתח. וראה בתוס' רי"ד ביומא נב שכתב שלא הייתה תקרה לאולם, ולכאורה דבריו נסתרים להדיא מגמרא זו, וצ"ע (דבריו סותרים גם את דברי עצמו בפירושו למל"א ו, ג שהאולם הוא "כיפה", וכנראה שחזר בו ממה שכתב שם. ולא כ"כ מסתבר שחזר בו ממה שכתב ביומא, ששם האריך בזה, ואם היה חוזר בו היה צריך לכתוב. וראה עוד בתפארת ישראל מידות ג, ח).

14 ויתכן גם שהאלים' שהיו בבית שלישי באולם ההיכל (יחזקאל שם) ובאולמות השערים (יחזקאל מ) הם ג"כ כעין עמודים להחזיק את התקרה (וראה ברש"י במל"א ו, לא שפירש שאיל הוא מזווה, אמנם מפירוש המלבי"ם ליחזקאל מ, יד עולה שהבין שאיל זה ג"כ סוג של עמוד, וכן יוצא מפירוש הרב יעקב משה נדח הגר"א שם. וא"כ יתכן שהשם "אולם" נגזר מזה שיש לו אלים, או הפוך שהשם אלים נגזר מהאולם. ואולי מה שאיל' בתנ"ך הוא לשון חוץ (ראה יומא סז, ב) מגיע מאלים כאלו שהם עמודים שמחזיקים את התקרה. אמנם גם בפתח ההיכל ובפתח קודש הקדשים כתוב בפסוק שהיו אלים (מל"א ו, לא, ויחזקאל מא), ויל"ע.

ב. במל"א ז, יב כתוב "וַחֲצַר הַגְּדוּלָּה סָבִיב שְׁלֹשָׁה טוּרִים גְּזִית וְטוּר פֶּרֶת אַרְזִים וְלִחְצֵר בֵּית ה' הַפְּנִימִית וְלֹאֵלֶם הַבֵּית", הרי מפורש בפסוק שלא היו לאולם (בבית ראשון, ומסתמא כ"ה בשאר המקדשים, וילמד סתום מן המפורש) מחיצות גמורות אלא מחיצות נמוכות בגובה "שלושה טורים גזית וטור פֶּרֶת אַרְזִים"¹⁵, וא"כ ודאי שהתקרה עמדה ע"ג עמודים. הצורך בגדר סביב האולם היה כנראה משום שהיה גבוה מהעזרה שש אמות¹⁶, כמתבאר במידות ג, ו¹⁷.

ג. כתוב במשנה מדות ד, ז "ממזרח למערב מאה אמה כותל האולם חמש והאולם אחת עשרה", ושיטת כמה ראשונים שהאולם אורכו היה כרוחב ההיכל¹⁸, וכיון שרוחב

15 אמנם עיי"ש במצודות דוד שפירש שאין זה כל גובה המחיצות, אלא המחיצות היו גבוהות הרבה, והם היו בנויות בסדר הזה לכל גובהן (שמעל כרותות הארזים היה שוב שלושה טורי גזית, וכן לכל הגובה). אך מסתיימת שאר המפרשים נראה שהבינו כפשוטו שזהו כל גובה המחיצות. ולכאורה יש להוכיח כן מהגמרא בראש השנה ד, א שמוכיחה שכורש "החמיץ" ("נעשה רשע", רש"י) מזה שבציווי שלו לבנות את בית המקדש אמר שיבנוהו "נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע חדת" (עזרא ו, ד), "ולמה ליה דעבד הכי, סבר אי מרדו בי יהודאי איקלייה בנורא", והגמרא שואלת שגם שלמה עשה כך, כמו שכתוב "שלושה טורים גזית וטור פֶּרֶת אַרְזִים", והגמרא מתרצת "שלמה עבד מלמעלה ואיהו עבד מלמטה", והיינו כיון ששלמה עשה את העצים מלמעלה גם אם הם יישרו יישאר כל הבניין שלמטה, מה שאין כן אצל כורש. ואם אצל שלמה מעל הכרותות ארזים היה שוב שלושה טורי גזית, מה מועיל שהארז מלמעלה, עדיין במקרה של שריפה כל הטורים שמעל יתמוטטו! אלא ודאי שלא היו עוד טורים מעל הארזים, וכל הגובה היה רק "שלושה טורים גזית וטור פֶּרֶת אַרְזִים". ויוצא כן להדיא מפירוש הגר"א, שפירש שהצורך בכרותות ארזים הוא "מפני שלא היה להם תקרה, לכך היה בארזים כדי לחזק", הרי שהבין שמחיצות האולם לא הגיעו לתקרה (פירושו הוא לגבי "חצר בית ה' הפנימית", אך זה כתוב יחד עם "לאולם הבית", ולכאורה טעם אחד לשניהם). אמנם בפסוק הנ"ל לגבי בניין כורש (עזרא ו, ג-ד) "כורש מלכא שם טעם בית אלהא בירושלם ביתא יתבנא... רומה אמין שתין פתיה אמין שתין נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע חדת", לכאורה הפירוש הנכון הוא כ"מצודות", שהרי הגובה של הבית היה ששים אמות, וזה ודאי יותר משלושה נדבכי אבן ונדבך עץ אחד, אלא שזה כנראה הסדר לכל הגובה. אך אפשר אולי לומר שנדבכין וכו' זה לא המשך ל"ביתא יתבנא...", אלא זה עוד משהו - שחוץ מהבית ש"רומה אמין שתין פתיה אמין שתין" יינתנו גם "נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע חדת", וזה לחצר ולאולם וכמו שהיה במקדש ראשון. גם מהגמרא בר"ה הנ"ל נראה כן מזה שהיא שאלה שגם שלמה עשה כך, הרי שהבינה שהפסוק מדבר לא על הבית עצמו אלא על האולם והחצר, וכמו בבניין שלמה. ועדיין צ"ע. וראה במפרשים על הפסוק שכתבו שהנדבכין מקבילים לאמור בבית ראשון, וא"כ ודאי שצריך לפרש כמש"כ.

16 הערת הרב אליהו וובר שליט"א.

17 בבית שני, לפי הדעות שכל אורך האולם היה כרוחב ההיכל (ראה מש"כ בזה לקמן), לכאורה הגדר הזו לא הייתה קיימת, כיון שמצפון ודרום האולם היה סגור ע"י בית החליפות (ראה הע' 33) ובמזרח בכל האורך היה הפתח (שלפניו היו מדרגות), ולפי הדעות שאורך האולם היה שבעים אמה אז לכאורה חוץ מאשר לאורך העשרים אמה האמצעיים ("הפתח") הייתה קיימת הגדר הזו.

18 ראה לקמן.

ההיכל היה עשרים אמה ופתחו של אולם היה ג"כ רוחבו עשרים אמה א"כ יוצא שפתחו היה על כל רוחבו, וא"כ לא היה לאולם קיר מזרחי, ומהו "כותל האולם חמש" (ממזרח למערב) שהמשנה כתבה? וראה ברש"י ביומא נב, שתיירץ שהכוונה ל"יסוד והאסקופה ולמעלה מגובה כיפת הפתח... עד מאה אמה". אך לפי ההבנה שהאולם אינו אלא גג על גבי עמודים הדבר מובן בפשטות - עובי העמודים היה חמש אמות ממזרח למערב (מעבר לעמודים היה פנוי, ולא היה כותל לכל רוחב האולם כשיטת רש"י)¹⁹.

ד. כתוב במשנה במידות ב, ג: "כל הפתחים שהיו שם גובהן עשרים אמה ורוחבן עשר אמות, חוץ משל אולם. כל הפתחים שהיו שם היו להן דלתות, חוץ משל אולם". ע"פ הדברים הנ"ל מובן החילוק בין פתח האולם לשאר פתחים - פתח האולם אינו כשאר פתחים, המרווח בין העמודים האמצעיים של האולם יצר פתח ברוחב עשרים אמה וגובה ארבעים אמה כגובה העמודים²⁰ (ולכן גם אין דלתות²¹).

גובה האולם

כתוב לגבי בית ראשון (דה"ב ג, ד): "והאולם אשר על פני הארץ על פני רחב הבית אמות עשרים **והגבה מאה ועשרים** ויצפהו מפנימה זהב טהור". ובמל"א ו, ב כתוב שהבית שלושים אמה קומתו. בפשטות נראה שרק האולם גובהו היה מאה ועשרים, והבית עצמו גובהו היה שלושים, וכן פירשו הרלב"ג והרד"ק וכן מוכח מרש"י בב"ב ג, א ד"ה בבנין, וביומא נא, ב ד"ה אמה טרקסין²². וכתבו הרד"ק (במלכים) והרלב"ג (בדה"א כח, יא) שגובה האולם מאה ועשרים היה מחמת העליות שהיו על גביו, כמו שכתוב בדבה"י שם²³.

19 ראה לקמן שמהצירים הנ"ל נראה כדעות שהאולם היה ארוך יותר מרוחב ההיכל, וא"כ בכל מקרה אין צריך להגיע למה שפירש רש"י, וראה לעיל הע' 5.

20 דרך אגב, על פי כל הנאמר כאן יש מקום לבדוק ואולי להסביר מחדש את כל המקומות במקרא בהם מופיע הביטוי 'אולם', ואכמ"ל.

21 אמנם לגבי בית ראשון כתוב בדה"ב כט, ז "גם סגרו דלתות האולם", הרי שהיו באולם שבבית ראשון דלתות. אמנם לפני כן כתוב שאחז סגר "את דלתות בית ה'" (לגבי אותה סגירה), ובפשטות בית הוא ההיכל, ואולי אפשר לומר שדלתות האולם הכוונה שנכנסים אליהם מהאולם אך הם באמת דלתות ההיכל, ובאמת בעשיית המקדש לא כתוב שעשו דלתות לאולם (ורק לקודש הקדשים ולהיכל), ונראה שלא היו לו דלתות.

22 אמנם עיי"ש בהגהות הב"ח ובתויו"ט ביומא ה, א שהגיהו את פירושו, אך עי' ביעב"ץ בלחם שמים ביומא שם שהאריך לדחות את דבריהם, וכן ראה ביד דוד בב"ב שם שכתב ג"כ כיעב"ץ.

23 והבית עצמו שיטת הרלב"ג במלכים שם שהיה על גבו עליה אחת וגובהו היה שישים אמות. ומהרד"ק נראה שסבר שהיה גבוה רק שלושים אמות ושלא היו עליו עליות.

ולגבי בית שני אין התייחסות מפורשת במשנה לגובה האולם²⁴, ושיטת רש"י ביומא נב, א היא שגובהו היה כגובה הבית - מאה אמה, וכן נראה מפירוש הרא"ש למידות ג, ח, וכן משמע מהרמב"ם בפיה"מ שם, וכ"כ השטמ"ק במנחות כח, ב.

ולפי מש"כ לעיל שהאולם הוא אכסדרה שגגה עומד ע"ג עמודים, צ"ל שמעל העמודים שגובהם היה ארבעים אמה (כגובה הפתח) עמד כותל עד לגובה מאה אמה. וצ"ל שלמרות שרק החלק התחתון מפולש והחלק העליון סגור עדיין יש לחלק הזה של המבנה שם 'אכסדרה'. גם בבית ראשון מעל העמודים²⁵ ניצב כותל עד לגובה מאה ועשרים אמות.

ולפי מה שכתבו הרלב"ג והרד"ק העניין יותר מיושב - בבית הראשון האולם עצמו גובהו היה רק שלושים אמה, וזוהי בעצם האכסדרה, ומעליו היו עליות בנויות עד לגובה מאה ועשרים, וכמו שמצאנו בשער הניצוץ שהיה כמין אכסדרה ועלייה בנויה על גביו (מידות א, ה)²⁶.

ובבית שני שלא מצאנו שהיו עליות לאולם יתכן שלשיטתם כל גובה האולם היה רק ארבעים אמות כגובה הפתח (והעמודים), ועוד קצת לחמשת האמלתראות שהיו ע"ג הפתח עם נדבכי אבנים בין אמלתרא לאמלתרא (מידות ג, ז), ובס"ה הגובה היה לא יותר מחמישים אמה²⁷. וכ"כ התויו"ט במידות ד, ו "שאפשר שעליה לא הייתה לו לאולם, ולא היה נכלל בכלל הרום כולו" (אלא היה נמוך יותר). וכן מהצירים שהובאו בתחילת המאמר נראה כך, שתקרת האולם הייתה מונחת על גבי העמודים²⁸. שיטת הפירוש המיוחס לרש"י²⁹ בדבה"י שם לגבי בית ראשון היא שהגובה מאה ועשרים מתייחס הן לגובה האולם והן לגובה הבית עצמו שכתוב בפסוק שלפניו, וכתב הרד"ק במלכים שם שכך נראה מדברי רבותינו³⁰, וכן פירש המלבי"ם בדבה"י שם.

24 וממה שכתוב (מידות ד, ו) "וההיכל מאה על מאה על רום מאה" א"א להוכיח, שוודאי לא כל המאה על מאה היו ברום מאה, שהרי התאים שהיו מסביב להיכל (מידות ד, ג) גובהם בס"ה לא היה יותר מחמישים אמה כדמוכח במשנה ה (וראה עוד לקמן בעניין זה).

25 ראה לעיל מש"כ בעניין יכין ובוועז.

26 אך למש"כ לעיל בעניין יכין ובוועז צ"ע האם העמודים ההם שהיו מנחושת חלולה ועוביים היה ארבע אצבעות (ירמיהו נב, כא), יכלו להחזיק את כל משקל העליות.

27 מר"ח בעירובין ג, א מוכח שרוחב כל אמלתרא היה לפחות ארבעה טפחים, ויש עוד ארבעה נדבכי אבנים בין האמלתראות (בתבנית היכל אות קפ כתב שגובה כל נדבך היה חמישה טפחים, ואיני יודע מה מקורו).

28 אמנם אין זה מוכח לחלוטין.

29 ואינו לרש"י כמש"כ בשם הגדולים, וראה ביעב"ץ שצוין לעיל בהע' 22.

30 כנראה שהשווה את זה לבית שני שהייתה עלייה על גבי הבית עצמו.

ואולי על בסיס פירושו אפשר לומר קצת אחרת: שמה שכתוב שהגובה היה מאה ועשרים נסוב רק על הבית עצמו ולא על האולם, וכמו שאת המשך הפסוק "ויצפהו מפנימה זהב טהור" פירשו רש"י ורלב"ג והמצודות שהכוונה על הבית עצמו ולא על האולם, וגובה האולם היה רק עד גובה העמודים, וכפשוטו המושג 'אכסדרה'. ולכאורה יש לדייק כך מהספרי פרשת כי תצא פסקא יט "כי תבנה בית חדש ועשית מעקה לגגך - בית לרבות היכל, גג פרט לאולם", ואם גובה האולם כגובה ההיכל יוצא שהגגות מחוברים יחד, ותמוה לומר שחלק מהגג חייב במעקה (גג ההיכל) וחלק פטור (גג האולם), ויותר מסתבר א"כ שגובהם לא שווה, אלא האולם היה נמוך יותר. ועוד, הרי גובה מאה אמה של ההיכל כולל שלוש אמות מעקה (מידות ד, ו), ואם באולם לא היה מעקה הרי ודאי שלא היה גבוה מאה אמה. ואולי אפשר לומר שהמיעוט בספרי נצרך לגבי בית ראשון, שבו גובה האולם לא היה שווה לגובה ההיכל (לשיטת הראשונים דלעיל), אך בבית שני כיון שגובה האולם היה שווה לגובה ההיכל עשו בו מעקה (אך לשיטות לעיל שגם בבית ראשון גובה האולם היה שווה לגובה ההיכל עדיין קשה).

ואולי אפשר לדייק כן גם מהמשנה במידות (ג, ח) "ושרשרות של זהב היו קבועין בתקרת האולם שבהן פרחי כהונה עולים ורואין את העטרות, שנאמר והעטרות תהיה לחלם ולטוביה ולידעיה וחוץ בן צפניה לזכרון בהיכל ה'", ואם גובה האולם כגובה ההיכל יוצא ששרשראות הזהב האלו היו באורך של קרוב למאה אמה, ומשקלן ומחירן בהתאם³¹, כאשר למעשה אין באורך הזה צורך כלל, כיון שהעטרות היו בהיכל (בחלונות, רע"ב) כמו שכתוב בפסוק ("בהיכל ה'"), וההיכל גובהו מבפנים היה רק ארבעים אמה (מידות ד, ו), ולא היה צורך שהן תשתלשלנה מתקרת האולם בגובה רב כזה! אלא יותר מסתבר באמת שהאולם היה נמוך מההיכל וגובהו היה רק ארבעים-חמישים אמה (ועדיין האורך של השרשראות מרשים מאוד!).

כתוב במשנה במידות ג, ח "וכלונסות של ארז היו קבועין מכתלו של היכל לכתלו של אולם כדי שלא יבעט", ופירש הרא"ש "כלומר שלא יטה הכותל, כי האולם היה גבוה ואין בו עלייה שיהיו התקראות מחזיקים הכתלים, ולכך הוצרכו לקבוע כלונסאות של ארז מכותל לכותל להחזיק הכתלים". נראה שהבין ג"כ כרש"י שגובה האולם היה מאה אמה, ועל פי זה פירש למה נצרכו הכלונסאות. ואם נאמר שהאולם היה נמוך צ"ל שהסיבה שהוצרכו הכלונסאות הוא להחזיק את העמודים עצמם, שחוץ מהתקרה אין מה שיחזיק אותם (בניגוד לכתלים רגילים שארבעת הכתלים מחזיקים זה את זה), או שנצרכו להחזיק את חמש האמלתראות שנבנו על גבי הפתח

31 אי אפשר היה להסתפק בשרשראות דקות, מפני שהן היו צריכות להחזיק משקל אדם אחד או יותר שמטפס עליהן!



שיחזור של קטע מהקרדו בירושלים

עם נדבך האבנים שהיה בין כל אחד ואחד (מידות ג, ז), ובס"ה הגובה של זה היה לכל הפחות חמש אמות (כמש"כ לעיל). ונראה יותר כך, שהרי כך הייתה צורת הבניה המקובלת, וכמו בקרדו הרומאי שהיה בנוי בדומה לאכסדרה - שורת עמודים (אות א בתמונה) וקורה על גביהם (ב), ועל הקורה היה מוצב הגג (ג), ומהקורה לקיר היו קורות נוספות שחיברו ביניהם (ד), וכמו הכלונסאות באולם ע"פ מה שפירשנו.

אך קשה, שכתוב בתוספתא

במנחות יג, ד: "...חיפו כהנים פני כל האולם בטבלאות של זהב מאה על מאה ועל עובי דינר זהב", ונראה לכאורה שהיה גובה מאה אמה על פני כל אורך מאה אמה, והיינו כל האולם ואף בית החליפות, ולא כמש"כ! אמנם ברייתא זו מובאה בפסחים נז, א ושם כתוב שחיפו את ההיכל ולא את האולם, ועוד שם בגמרא הגירסא "בטבלאות... אמה על אמה" ולא מאה על מאה. וכתב בחזון יחזקאל שזה שיבוש בתוספתא, וצריך לגרוס אמה על אמה כמו בגמרא (אמנם ראה מש"כ בחסדי דוד).

אך יש לציין שיוסף בן מתתיהו במלחמות היהודים (ה, ה) כותב שגובה האולם היה תשעים אמה, וביחד עם האוטם שש, ומעקה שלוש, ואמה כליא עורב, יוצא מאה, וזה מ"ש לפני כן "הגובה והאורך של חזיתו היו שווים, כל אחד היה מאה אמה" (ע"פ הרב זלמן קורן בספרו הנ"ל עמוד 62), וזה לא כדברינו.

אך שם הוא גם כותב שגובה פתח האולם היה שבעים, ולא כמו המשנה שכתוב שהיה ארבעים (וזה שינוי ניכר מאוד שאי אפשר לתלות אותו בטעות)³², ונראה שא"א

32 ויש בין דבריו למה שכתוב במשנה עוד הרבה מאוד שינויים (כמה שינויים שראיתי לגבי האולם וההיכל: 1. הוא כותב שפתח האולם רוחבו 25, לעומת המשנה שכתוב 20. 2. הוא כותב שרוחב האולם 20 לעומת המשנה 11 (ו-16 כולל הכותל). 3. הוא כותב שמערבית לאולם רוחב הבית היה 60, לעומת המשנה 70. 4. הוא כותב שגובה ההיכל 60, לעומת המשנה 40, וכולל התקרה 45). וראה בספר מידות בית המקדש של הורדוס להרב עזריאל הילדסהיימר שמיישב חלק מהשינויים, ולגבי השינוי בגובה פתח האולם כתב שלא ניתן ליישב, עיי"ש.

כ"כ להסתמך על דבריו. ועוד, עיקר הסיבה לומר שהאולם היה נמוך הוא משום שכן המשמעות הפשוטה של אכסדרה (שהתקרה עומדת על עמודים), ולדבריו שהפתח היה בגובה שבעים יוצא שהיה ע"ג כותל בגובה רק עשרים אמה עד לגובה תשעים (=גובה האולם), ודאי שעדיין הוא בכלל אכסדרה (והרי גם לפי מש"כ היה קצת כותל ע"ג העמודים בשביל האמלתראות כמש"כ, וזה יוצא קרוב לדברי יוספוס ביחס)³³.

אורך האולם

כתוב במל"א ו, ג לגבי בית ראשון "והאולם על פני היכל הבית עשרים אמה ארכו על פני רחב הבית". וכן לגבי בית שלישי כתוב ביחזקאל מ, מט "אורך האולם עשרים אמה". ולגבי בית שני כתוב במשנה במידות ד, ז "מן הצפון לדרום שבעים אמה... האולם עודף עליו חמש עשרה אמה מן הצפון וחמש עשרה אמה מן הדרום והוא היה נקרא בית החליפות...". ואפשר להבין שבית החליפות נמצא רק בחמש עשרה אמה מן הצפון וגם בחמש עשרה אמה מן הדרום, ובשאר האורך ניצב האולם עצמו, ויוצא שאורכו היה שבעים אמה, וכן שיטת הרמב"ם (בציורו בפירוש המשניות ובהלכות בית הבחירה), והראב"ד (שם פ"ד ה"ה), והתוספות יו"ט והתפא"י במידות.

אמנם שיטת רש"י במנחות כח, ב וביומא נב, א כפשוטו הפסוק ביחזקאל מ, מח שהאולם אורכו היה עשרים אמה וכמו בבית ראשון ובבית שלישי, וכן שיטת התוס' בר"ה כד, א, וא"כ צ"ל שמה שכתוב "והוא היה נקרא בית החליפות" אין הכוונה שרק שם היה בית החליפות, אלא ששם הוא בלט החוצה, אך למעשה בית החליפות היה מקצה האולם³⁴ (היינו מסוף השלושים אמה האמצעיים³⁵) ובלט חמש עשרה אמה

33 אמנם רחוק לומר לשיטתו שהיו עמודים בגובה שבעים אמה!

34 זה לשיטת התוס' שם ובמנחות כח, ב, אך שיטת רש"י בב"מ לג, א שהתאים שהיו משני צידי הבית נמשכו גם על פני שני צידי האולם, ולשיטתו בית החליפות היה באמת רק בחמש עשרה אמה הנזכרים במשנה (אא"כ המסיבה ובית הורדת המים לא היו לכל אורך התאים, אלא נגמרו בתחילת ההיכל, ואז יוצא שבית החליפות היה באורך עשרים ושלוש אמות מכותל התאים; אך אולי אפשר לומר שבית החליפות לא היה צמוד לתאים והיה ביניהם רווח לשיטת רש"י), אך שיטת התוס' במנחות שם ובר"ה כד, א שבית החליפות היה צמוד לכותלי האולם.

35 עשרים אמה לפתח האולם וחמש אמה לכל כותל (לא נתפרש להדיא במשנה עובי הכותל מצפון לדרום, אך לכל הפחות היה חמש אמות, שהרי האמלתרא העליונה עדפה על הפתח חמש אמות מכל צד, ולא מסתבר שלא היה בנוי בחמש אמות האלו, ומסתבר שכמו שממזרח למערב היו כותלי האולם בעובי חמש אמות כך היו מצפון לדרום. וכן הרמב"ם בציורו בפיה"מ עשה את כותלי בית החליפות החיצוניים בעובי חמש אמות, ונראה שלמד את זה מכותל האולם המזרחי, וא"כ גם לרש"י אפשר ללמוד את הכתלים הצדדיים מהכותל המזרחי. וכן לפמ"ש"כ שכותל האולם הכוונה לעמודים, א"כ מסתבר שהיו עגולים, וכמו שממזרח למערב היו בעובי חמש אמות כמש"כ במשנה, כך מצפון לדרום היו חמש אמות, אמנם רש"י לא סבר שהיו עמודים וכפי שנתבאר לעיל).

מכל צד יותר מרוחב הבית שהיה שבעים אמה.

בציורים המובאים בתחילת המאמר רואים שהיו לאולם ארבעה עמודים, וכיון שבית החליפות היה בית גמור ולא אכסדרה (כשמו **בית** החליפות³⁶) ודאי שכל העמודים נצבו באולם, וזה מתאים לשיטות שהאולם אורכו היה שבעים אמה ולא עשרים, כיון שפתח האולם שהיה בין שני העמודים האמצעיים רוחבו היה עשרים אמה (מידות ב, ג), והיו עוד שני רווחים בין העמודים הנ"ל לעמודים החיצוניים, הרי שאורך האולם היה יותר מעשרים אמה (אמנם יתכן שהיה קצת פחות משבעים, ואין הכרח).

בשני צידי ההיכל היו תאים בשלוש קומות (מידות ד, ג), וגובהם לא נתפרש במשנה, ובבית ראשון כתוב בפסוק שגובה חלל כל תא היה חמש אמות (מל"א ו, י), ובבית שני התוי"ט (ד, ד) כותב (בדעת הרמב"ם) שגובה כל תא היה שש אמות כולל התקרה (ואולי החלל היה חמש אמות וכמו בבית ראשון), והתא התחתון הוא כותב שהיה מקביל לאוטם שש אמות שהיה תחת ההיכל (מידות ד, ו), וא"כ יוצא שגובה התאים מריצפת ההיכל (והאולם) ולמעלה היה שתיים עשרה אמה.

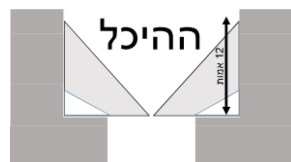
לכאורה יקשה לפי זה על מה שהוכחנו שהאולם אורכו היה שבעים אמה, על מה עמדה תקרת האולם בצדדים העודפים על ההיכל (לפי מש"כ שלא היו כתלים מיוחדים לאולם), שהגובה שם היה רק שתיים עשרה אמה ותקרת האולם הייתה לכל הפחות בגובה ארבעים וחמש אמה כמש"כ לעיל³⁷? ובאמת הרש"ש (פ"ד מ"ה) הוכיח שהתאים היו בס"ה בגובה חמישים אמה, ודלא כתוי"ט, וא"כ אין כל קושיה³⁸. ולשיטת התוי"ט צ"ל שהיה קיר מעל גגות התאים עד לתקרת האולם.

הגמרא ביומא נד, א אומרת שהייתה פרוכת לפתח האולם, אך לפי דבריי שכל מזרח האולם היה פרוץ קצת תמוה שהייתה פרוכת באמצע ובשני הצדדים היה מגולה. ואולי רק כנגד פתח ההיכל חשו לפרוס פרוכת ולא מהצדדים³⁹.

36 וכן ראה תוס' ר"ה כד, א.

37 ולא מסתבר שהיו עמודים גם במערב האולם.

38 אם נאמר שתקרת האולם נגמרה ג"כ בגובה חמישים אמה כגובה גגות התאים, יוצא שהיה היקף בגובה חמישים אמה מסביב לכל הבית (גגות התאים משלושת הצדדים וגג האולם מהצד המזרחי. אך א"כ יקשה מהספרי שהובא לעיל שהאולם פטור ממעקה, כי לכאורה התאים חייבים במעקה, ואם גג האולם שווה לגגות התאים קשה לומר שחלק מהגג חייב במעקה וחלק פטור, ואפשר לתרץ כמש"כ לעיל). אך יתכן שגג האולם היה נמוך מחמישים אמה כנ"ל.



39 ע"פ החשבון ניתן לראות מהצדדים רק עד כ-11.5 אמות מההיכל, וגם זה בשטח מצומצם מאוד, וראה איר (הקטעים המסומנים באפור בהיר אותם ניתן לראות מהעזרה).

טבלת סיכום לשיטות השונות באולם הבית השני

אורך האולם ⁴⁰	גובה האולם	מזרח האולם	בית החליפות
שיטת רש"י	עשרים אמה	מאה אמה	פרוץ
שיטת התוס' בר"ה	עשרים אמה	?	פרוץ
שיטת התוס' במנחות	עשרים אמה	?	בנוי
שיטת הרמב"ם	שבעים אמה	כנראה מאה אמה	בנוי
שיטת התפא"י	שבעים אמה	מאה אמה	בנוי
הצעת המאמר	שבעים אמה	עד כחמישים אמה	פרוץ
מופרד מן האולם	ע"י מחיצות	כנראה	נמוך מן האולם ⁴¹
מופרד מן האולם	ע"י מחיצות	כנראה כגובה האולם	נמוך מן האולם ⁴²
מופרד מן האולם	ע"י מחיצות	כנראה כגובה האולם ⁴³	נראה שאינו מופרד מן האולם ⁴⁴
מופרד מן האולם	ע"י מחיצות	כנראה	נמוך מן האולם ⁴⁵

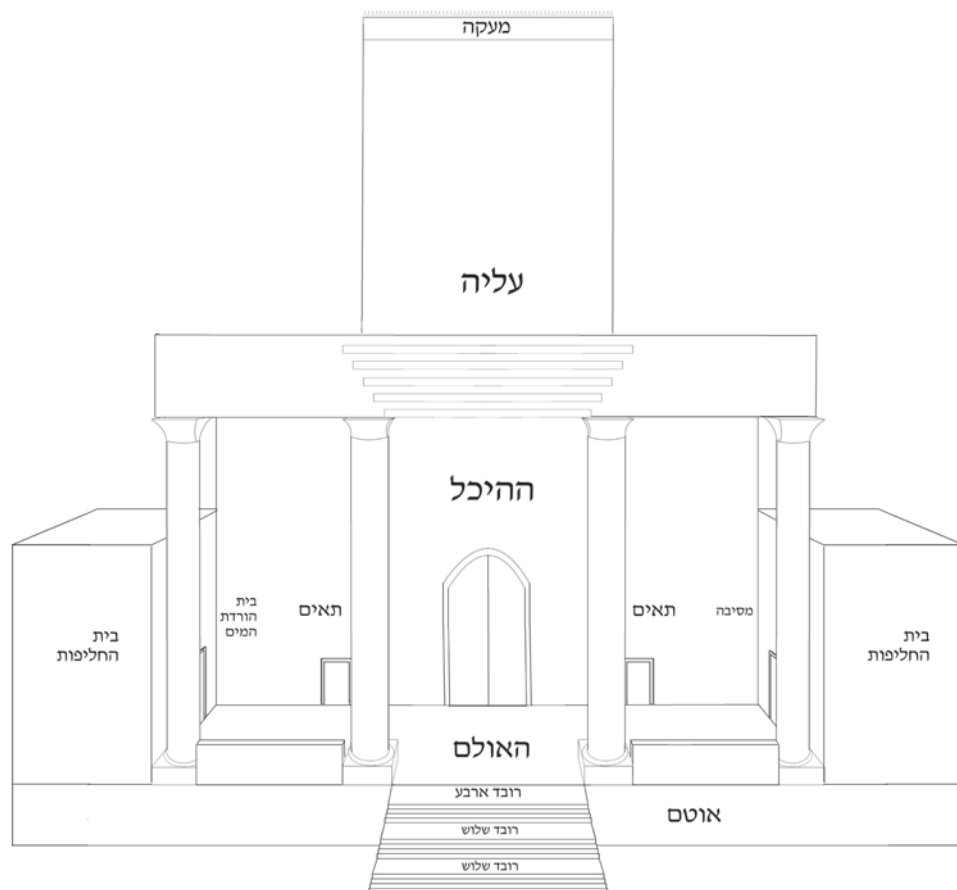
40 לא כולל בית החליפות.

41 ראה הע' 33. ויש לציין ששיטת רש"י ביומא כא, א ובזבחים נה, ב שבית החליפות קרוי השטח של העזרה שנמצא מערבית לט"ו אמה הנזכרים במשנה (והחלונות שגונזים בהם את הסכינים נמצאים במערב כותלי הט"ו אמה הנ"ל, ובכותלי התאים מבחוץ [כנראה שכוונתו לכותלי המסיבה ובית הורדת המים] רש"י שם ובסוכה נו, א), והט"ו אמה הנ"ל נחשבים כחלק מן האולם, אמנם ע"י בפירושו ליחזקאל מא יד שנראה לא כך, וצ"ע.

42 ששיטתו שהאולם ובית החליפות הם מבנה אחד.

43 כך נראה מצוירו למידות.

44 לגבי בית החליפות לכאורה אין מקור מהמשנה שגובהו היה כגובה האולם, ומאוד יתכן שהיה נמוך אפילו בהרבה ממנו (וא"כ האולם היה פרוץ גם מצפוניו ודרומו לפחות בחלק מגובהו), וכך נראה מהציורים הנ"ל, כי אם לא לכאורה לא היה צורך בשני העמודים החיצוניים, כי התקרה



יכולה הייתה לעמוד על כותלי בית החליפות. וראה מה שכתב על כך בספר ירושלים בספרותינו עמ' 340 הע' 177, והביאו הרב זלמן קורן (נכדו) ב"ועשו לי מקדש" עמ' 61-62, וכן לשיטת רש"י שבצידי האולם היו תאים ורק אחריהם עמד בית החליפות (ראה הע' 33), והתאים גובהם לכל היותר חמישים אמה (ראה לעיל), א"כ לא מסתבר כלל שבית החליפות גובהו היה כגובה האולם (היינו לשיטתו שגובה האולם היה מאה אמה, כדלעיל), וכן אין כל סיבה לומר כך כיון שאינו המשך ישיר לאולם. אך מהתוס' בר"ה כד, א ובמנחות כח, ב ומהשטמ"ק במנחות כח, ב נראה שהבינו שבית החליפות גובהו היה כגובה האולם, וראה מש"כ לעיל מהתוספתא במנחות. 45 כי הלשון "בית" מוכיח שהיה בית ממש עם מחיצות, ולא אכסדרה כאולם, וראה תוס' בסוכה לו, ב ד"ה בשבת. אך עי' תפא"י תמיד ג, ה.

תקיעה בחצוצרות וקביעת תענית בזמן מלחמה

- א. מבוא
- ב. מצות התקיעה בחצוצרות
- ג. תקנת חכמים להוסיף על החצוצרות גם תענית
- ד. שיטת הריטב"א
- ה. חילוק בין המלחמה בזמן חז"ל למערכות מול ארגוני טרור
- ו. גדר תענית יחיד על צרה המזדמנת לו
- ז. האם בדורנו אפשר להקל יותר בתעניות?
- ח. קושיית המגן אברהם על תקיעות בימינו
- סיכום

א. מבוא

למרבה הצער, עם ישראל נאלץ בשנים האחרונות לצאת מדי פעם למערכה מול רצועת עזה. המוכרות שבין המערכות הן 'צוק איתן', 'עופרת יצוקה' ו'עמוד ענן', והאחרון הכביד - מלחמת 'חרבות ברזל' שנכפתה עלינו בשמחת תורה תשפ"ד. מציאות זו מעוררת שאלה לאור דברי הגמרא והרמב"ם בתחילת הלכות תעניות שכאשר ישנה מלחמה צריך לצום כל שני וחמישי, האם היה על כל יושבי הארץ לצום בזמן מלחמת חרבות ברזל?

ב. מצות התקיעה בחצוצרות

התורה בפרשת בהעלותך אומרת:

וְקִיַּתְבֹּאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל־הַצָּר הַצָּר אֲתָכֶם וְהִרְעַתֶּם בְּחִצְצֹרֹת וּנְזַפְרֹתָם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם. וּבְיוֹם שְׂמִחְתֶּכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרֵאשֵׁי חֲדָשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בְּחִצְצֹרֹת עַל עֲלִיתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.

מפסוקי התורה עולה שישנם שלושה תפקידים לחצוצרות: תפקיד אחד זמני במדבר 'למקרא העדה ולמסע את המחנות'. תפקיד שני כשצריך תשועה מהאויבים ואז מריעים בחצוצרה כדי להיזכר לפני ה'. ותפקיד שלישי הוא לתקוע בחצוצרות על העולה והשלמים במועדים שבמקדש. בפשטות אלו הם תפקידים שונים לחלוטין, אך הרמב"ם בסה"מ מ"ע נט כתב:

המצוה הנ"ט היא שציוונו לתקוע בחצוצרות במקדש עם הקרבת כל קרבן מקרבני המועדים, והוא אומרו ית' וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי

חדשיכם ותקעתם בחצוצרות, ובביאור אמרו (ר"ה כו, ב) שמצות היום בחצוצרות. וכבר התבאר משפטי מצוה זו בספרי, וראש השנה (כו, ב, כז, א, כט, א) ותענית. וכן אנחנו מצווים לתקוע בחצוצרות בעיתות הצורך והצרות כשנצטק לפני השם יתעלה, והוא אומר וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצורך אתכם וגו'.

הרמב"ם מונה כמצוה אחת לתקוע בחצוצרה במקדש ובשעת צרה. והקשה המגיד משנה שהרי מדובר בשני עניינים נפרדים ובשני פסוקים נפרדים!

ונראה ליישב שהרמב"ם מבין שמטרת התקיעה בחצוצרות במלחמה היא להצהיר ולהזכיר שעם ישראל לא נלחם עבור עצמו בלבד, אלא עם ישראל הוא נושא שם ה' בעולם, ומלחמתו היא למען הגדלת מלכות ה' בעולם ולמען ביעור הרע מן העולם. לכן אות הפתיחה לקרב הוא תקיעה בחצוצרות שמובאות מבית המקדש אל שדה הקרב, ובהן דווקא תוקעים כי כך זוכרים את מטרת המלחמה. כך גם זוכרים שהמלחמה לא נבעה מדרכי הטבע, אלא ממעשינו והשגחת הבורא עלינו. לכן הרמב"ם בהלכות כלי המקדש פ"ג ה"ה כותב שהכהנים הם התוקעים בחצוצרות, כי הכהנים כנציגי בית המקדש הם אלו שניגשים אל העם בזמן המלחמה ומזכירים לו את מטרת המלחמה.

ג. תקנת חכמים להוסיף על החצוצרות גם תענית

מלבד דין התורה לתקוע בחצוצרות, חז"ל הוסיפו גם חובת תענית כמבואר בסוגיא במסכת תענית טו-כב, וכך כותב הרמב"ם בהלכות תעניות פ"א ה"ד:

ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הציבור עד שירוחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זועקין בתפילות ומתחננים, ומריעין בחצוצרות בלבד.

ולפי מה שביארנו ביישוב שאלת המגיד משנה, שהתקיעה בחצוצרה נועדה גם להזכיר את מטרת המלחמה, נראה שקיים הבדל בין התקיעה לתענית. לתקיעה יש שתי מטרות, האחת לזכור שהצרה הגיעה בגלל המעשים כפי שכותב הרמב"ם בהל' ב: ודבר זה מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן, ככתוב עונותיכם הטו וגו', וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם.

השנייה היא לקשר בין מלחמה למקדש, ובכך לתת משמעות של קדושה למלחמה. כך עם ישראל נלחם ביוונים שבאו להשכיחם תורתך, ואת הניצחון תיקנו חז"ל לחגוג במה שמסמל את שמירת טהרת המקדש, כי המקדש הוא מטרת המאבק ומטרת הניצחון. אבל לתענית אין מטרה של זיכרון המלחמה. הלוחמים עצמם לא מתענים,

העם מתענה כדי לשוב בתשובה. לכן בתענית מצינו חילוק בין צרה נקודתית לצרה של כלל ישראל, כפי שכותב הרמב"ם בפ"ב:

אלו הן הצרות של ציבור שמתעניין ומתריעין עליהם: על הצרת שונאי ישראל לישראל, ועל החרב, ועל הדבר, ועל חיה רעה, ועל הארבה, ועל החסיל, ועל השידפון, ועל הירקון, ועל המפולת, ועל החולאים, ועל המזונות, ועל המטר. כל עיר שיש בה צרה מכל אלו, אותה העיר מתענה ומתרת עד שתעבור הצרה, וכל סביבותיה מתענות ולא מתריעות אבל מבקשים עליהם רחמים. ובכל מקום אין צועקין ולא מתריעין בשבת כמו שאמרנו, חוץ מצרת המזונות שצועקין עליה אפילו בשבת, אבל אין מתריעין עליה בחצוצרות בשבת.

אבל בחצוצרות אין הבדל אם זו מערכה מקומית או כללית. כל יציאה לקרב זוקקת תקיעה בחצוצרות, אך חובת התענית מוטלת רק על מי שנמצא בצרה בפועל, מי שכעת בסכנה.

ד. שיטת הריטב"א

לפי זה יוצא שבעת מלחמה של עם ישראל ברצועת עזה חלה חובה על רבני ישראל לתקן תענית. אלא שכתב הריטב"א בתענית יב, א בביאור דברי הגמרא שאין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד:

והנכון כי מה שאמר שמואל שאין תענית ציבור בבבל - כל חוץ לארץ קרי בבבל, והכי טובא בתלמודא כדאמרין אין דנין דיני קנסות בבבל ופירשו בחוצה לארץ. ורצה לומר שכל תענית שגוזרין חוץ לארץ על הארץ אינו תענית ציבור גמור לנהוג בחומרי תעניות, אלא תענית יחידים הוא שכל אחד מקבל על עצמו. וטעם הדבר לפי שאין עמנו נשיא ואב ב"ד מומחה שיהא לובש חלוקן של ישראל ויהא לו רשות לגזור על הציבור תענית שיתחייבו בו על כל פנים, כי כל בתי דינין שלנו הדיוטים הם, אבל בא"י היה להם נשיא שיגזור עליהם תענית בעל כורחם וחל על כולם כאחת, והתענית הסכמה אחת לכל.

מבואר מדברי הריטב"א שאין לצום היום בזמן מלחמה כי אין לנו נשיא ואב"ד, ועל דברי הריטב"א הללו רבים מסתמכים כדי לא לצום בעת מלחמה.

אך לכאורה מדברי הרמב"ם לא נראה כן, כי הרמב"ם לא התנה כלל שצריך סמוכין. וכן נראה מדברי תשובת הגאונים שהביא בעל המאור בראש השנה (ו, א מדפי הרי"ף) ש'נהגו לתקוע בתענית בשופר, ולפי משנה זו נראה לנו שאין לנו לתקוע בתעניות בגבולין אלא בחצוצרות, ותירצו שם הראב"ד והרמב"ן והר"ן שבשעת מלחמה תוקעים רק בחצוצרה, אך בתענית מוסיפים גם שופר. ולפי הריטב"א הרי כלל לא שייכת

חובת תענית בזמן הגאונים כי אין לנו סמוכין, ואם כן מדברי רוב הראשונים, הגאונים והרמב"ם ובעה"מ והראב"ד והרמב"ן והר"ן, נראה שלא סבירא להו כמו הריטב"א.

ובטעם הדבר שלא צריך סמוכין נראה שמצינו כעין זה בתוספתא בסנהדרין פ"ג שכהן גדול ופרה אדומה טעונים סנהדרין של שבעים ואחד, ואת שני הדינים הללו הרמב"ם השמיט, ולא הזכיר שצריך סנהדרין לכהן גדול, ובפרה אדומה נקט, כלשון המשנה, שדי בזקני ישראל.

וטעם הדבר, שהרמב"ם הבין שהצורך בסנהדרין הוא בתור נציגות של עם ישראל. לכן כשיש סנהדרין הם הנציגים, אך כשאין סנהדרין די בכל נציגות ציבורית. ומעתה נראה שאם כאשר כתוב במפורש בתוספתא שצריך סנהדרין הרמב"ם סובר שדי בכל נציגות ציבורית, כל שכן בקביעת תענית, שלא מפורש בחז"ל שצריך דיינים סמוכים, שבוודאי אין צריך אלא נציגות ציבורית, ולכן הרמב"ם לא התנה תנאי של דיינים סמוכים כמו שכתב הריטב"א.

ה. חילוק בין המלחמה בזמן חז"ל למערכות מול ארגוני טרור

לפי זה היה עלינו לצום בימינו, לדעת הרמב"ם והגאונים וסיעתם. אך נראה לי שיש מקום לחלק חילוק מהותי בין המלחמות שהיו בזמן התנ"ך ועליהם דיברו חז"ל והרמב"ם, לבין המערכות הקבועות מול ארגוני טרור בימינו.

במלחמה מול עם ישנו חשש שאם הצבא של עם ישראל יפסיד כל הארץ תהיה בסכנה, והאויב ינצח ויכבוש עוד ועוד. אבל מלחמה מול ארגון טרור, שאין לו יכולת לכבוש חלקים מן הארץ ולהתקדם לתוך שטחי הארץ, וכל יכולתו וכוחו היא לפגוע בעם ובארץ ולצער אותנו, כואב ככל שזה יהיה, אין זה דומה למלחמות עליהם ישנה חובת תענית לכלל ישראל. אובייקטיבית אין סכנה שנשקפת מארגון טרור לרובו של עם ישראל. גם תחושת הסכנה קיימת רק כשיש חשש שלאותו ארגון יצטרפו כוחות נוספים, אך סכנה ותחושת סכנה קיומית כתוצאה מארגון הטרור ומעשיו הנלוזים איננה קיימת. לכן נראה שלא על כך דיברו חז"ל והרמב"ם. החובה של תענית כלל ישראלית מותנית בסכנה או לפחות בתחושת סכנה של רוב העם. אם רוב העם מוגן, כי סכנת הטילים פחותה מנזקי תאונות הדרכים למשל, וחדירת ארגוני הטרור בזמן מלחמה כאשר הצבא מגויס ונמצא על הגבולות איננה אפשרית, אז אי אפשר לחייב מדינה את כל העם להתענות.

ו. גדר תענית יחיד על צרה המזדמנת לו

לפי זה יוצא שאין חובת תענית על כלל ישראל במהלך מערכה נקודתית באזור מסוים בארץ מול ארגון טרור שלא מסוגל להתקדם ולכבוש ולאיים על רוב יושבי

הארץ, ורק אם יש אזור מסוים שנמצא בסכנה על אנשיו לצום כדין העיר וסביבותיה שנמצאים בסכנה, כפי שכתב הרמב"ם. אלא שבימינו בדרך כלל האזורים שנמצאים בסכנה מפונים מבתיהם, כך שבזמן המלחמה הם לא שרויים בסכנה.

אלא שאף שאין חובה על כלל ישראל לצום, לכאורה יחידים הנמצאים, הם או קרוביהם, בסכנה, עליהם לצום, כפי שכתב הרמב"ם בפ"א ה"ט:

כשם שהציבור מתענים על צרתן - כך היחיד מתענה על צרתו, כיצד הרי שהיה לו חולה או תועה במדבר או אסור בבית האסורין יש לו להתענות עליו ולבקש רחמים בתפילתו, ואומר עננו וכו' בכל תפילה שמתפלל.

ונראה שעל פי דברי הרמב"ם הללו יוצא נימוק נוסף מדוע אי אפשר להסתמך על שיטת הריטב"א כדי להימנע מן הצום. לפי הרמב"ם כל יחיד שנמצא בצרה צריך לצום על צרתו, ואם כן כל מי שנמצא בצרה, כגון שקרוב משפחתו נמצא באזור המלחמה, עליו לצום. בתענית יחיד בוודאי לא צריך סימוכין, כי אין זו תקנה ציבורית. ואם כן כיום עלינו לצום מדין תענית יחיד ממה נפשך - אם רוב היחידים שבעם לא בסכנה או בתחושת סכנה אז אין זו סכנה ציבורית אלא פרטית ולא כל העם צריך להתענות, ואם אצל רוב היחידים שבעם קיימת תחושת סכנה עליהם לצום מדין תענית יחיד.

לכן מוכרח שדברי הריטב"א אינם יכולים להיות הנימוק להימנע מתענית, כי עכ"פ היחידים צריכים לצום אף ללא סמוכין.

ובטעם דברי הרמב"ם כתב המגיד משנה:

מלשון רבינו נראה שהוא סבור שהיחיד חייב להתענות על צרתו כשם שהציבור חייב להתענות על צרתו. ודבר נכון הוא, אף על פי שאין לו הכרח מן הגמרא, שיש לפרש כל מה שהזכיר בגמרא בתענית יחיד שהוא כשקיבל עליו מדעתו, לא שיהיה מחוייב להתענות. אבל דברים נראים הם שכיון שהתענית הוא מדרכי התשובה והכניעה כל יחיד ויחיד מחוייב לחפש בדרכיו בעת צרתו ולשוב אל ה'.

ולפי זה ישנה חובה על היחידים שהם או קרוביהם בצרה, לצום. אמנם נראה שמנהג עם ישראל הוא שלא כדעת המגיד משנה, כי לא שמענו ולא ראינו מעולם שמי שיש לו חולה בקרב משפחתו צם ומתענה. גם מדברי שאר הראשונים שלא הזכירו חידוש מופלג שכזה משמע שלשיטתם אין חובה שכזו. גם חז"ל שהזכירו כל מיני תעניות לא הזכירו חובת תענית על דבר כה מצוי כמו מי שיש לו חולה בתוך ביתו.

בספרים ישועות מלכו ובני בנימין וקריית מלך כתבו שהמקור של הרמב"ם הוא מתענית חלום, אך לכאורה אדרבה מחז"ל משמע שרק על חלום מתענה ולא בכל

צרה, שהרי דין כה מצוי היה לחז"ל להשמיענו, ולא לסמוך על כך שנבין זאת מדין תענית חלום. עוד ציין בספר בני בנימין לגמרא בדף י', וכנראה כוונתו שאמרו שם מי שהתענה על חולה והתרפא, אך אין מכאן ראיה שחייבים אלא שלעיתים אדם עושה כן כדי להרבות בתפילה ובתחנונים. עוד כתב שם 'מקרא מפורש הוא בדהמע"ה שהתענה על הילד שלו שחלה', אך גם מזה אין ראיה שיש חיוב, כי דוד רצה להתענות ולא שהוא היה חייב.

עוד ציינו הישועות מלכו והקריית מלך לתענית כ"ב 'אחד ספינה המיטרפת בים, ואחד יחיד שנרדף מפני נכרים או מפני לסטין, ומפני רוח רעה - על כולן יחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית', והוסיף בישועות מלכו 'ועי' בכורות כ"ח וערכין כ"ח דרשאי חייב משמע'. אך נראה שכאן משמע שרשאי היינו כפשוטו, כי רבי יוסי שם חולק ואומר 'אין היחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית, שמא יצטרך לבריות ואין הבריות מרחמות עליו', וא"כ משמע שלת"ק יש היתר אך אין חיוב.

ובקריית מלך ציין עוד לספרי בפרשת בהעלותך שמונה ברשימת הצרות שמריעים בחצוצרות גם אישה המקשה לילד, אך נראה שיש לחלק בין חצוצרה שזהו עניין קל לביצוע לבין גזירת תענית, וגם לא נראה שהכוונה שיש חיוב לתקוע בחצוצרה על כל אישה המקשה לילד כי אין לדבר סוף, ולא שמענו כן מעולם, אלא דוגמה בעלמא נקט הספרי לצרות שמריעים עליהם.

נמצא שדברי המגיד משנה הם חידוש גדול, שהרי מעשים בכל עיר שיש אחד מבני העיר שיש לו צרה ולא רמזו זאת חז"ל ולא שאר הראשונים, ועל הראיות שהביאו האחרונים לדבריו יש לדון.

ולכן היה נראה, לולי דברי המגיד משנה, שהרמב"ם נקט לשון הגמרא בדף כ"ב וכתב שיש לו היינו שהוא יכול, וכוונתו לפסוק שלא כדעת רבי יוסי שסובר שאין היחיד רשאי לסגף את עצמו בתענית. על כך כתב הרמב"ם שיש לו, היינו שמותר לו. אך לעולם גם הרמב"ם מודה שאין חיוב מדינא לצום על כל צרה. הרמב"ם ראה מחלוקת תנאים האם מותר ליחיד לצום ופסק כדעת ת"ק שמותר, והלשון 'יש לו' היינו שמותר לו בעקבות דברי ת"ק וכלל לא בא הרמב"ם לחדש חידוש מופלג שלא הוזכר בתלמוד שיש חובה על כל יחיד שיש לו חולה וכיו"ב להתענות.

ז. האם בדורנו אפשר להקל יותר בתעניות?

על כך יש להוסיף שבדורנו לקבוע צום כל שני וחמישי באופן קבוע, שבוע אחר שבוע, יכביד מאוד על עם ישראל, שבלאו הכי נמי נמצא במצב מאתגר ומורכב. רצוי לערוך עצרות תפילה קבועות ברוב עם, לשוב בתשובה ולזכור שהאסון בא עלינו בשל חטאינו, כפי שכתב הרמב"ם, אך חובת תענית גורפת היא דבר שקשה ליישם.

ראה בשו"ת יביע אומר ח"א סימן כז לגבי תענית בכורות:

בספר יפה ללב ח"ב בשם הארחות יושר דמה שנהגו שגדול הבית מתענה בע"פ ראוי לבטל המנהג, שבזה"ז ירדה חולשה לעולם, אף שלשעה נראה לו שיכול להתענות מ"מ בלילה לא יוכל לעשות הסדר ככל חוקת הפסח ולספר ביצי"מ וכו'. עיי"ש. וכיו"ב כתב הרב נהר מצרים, שלכן נהגו להקל בתענית זה לילך לסעודת מצוה להפקיע התענית. עיי"ש. והמחמיר בזה לפע"ד יוצא שכרו בהפסדו. והמקל בזה הוא נשכר לדבר מצוה.

ושם בסימן יד לגבי כפרת חטאים על ידי תעניות כתב הרב עובדיה:

ובצירוף שהדורות חלשים בזה"ז, ובפרט בדורות הללו, כנודע, יש להקל בתענית יום אחד (ושאר התעניות יפדה בצדקה), וכמ"ש בכיו"ב הרמ"ץ שם. ואף על פי שמצאתי חבר להגאון רב פעלים הוא הגאון מהרש"ק... לפע"ד אין להחמיר בזה כ"כ, בפרט בדורות הללו, והרי אין לתעניות וסיגופים שורש בש"ס... ומי יתן והיה ללב כל חכמי דורנו שלא להטריח על בעלי תשובה יותר מדאי בסיגופים ובתעניות, אשר לרגלי החולשה האיומה כשל כח הסבל, ולא יוכלו מלט מחולאים וסכנות ח"ו, ודילמא ממנעי ולא עבדי תשובה.

ובח"ד סימן כד לגבי מקרה שנפל ס"ת בשגגה כתב הרב עובדיה 'אודות גזרת תענית על הציבור, נראה שאין בזה חיוב מן הדין, ובפרט בזה"ז שירדה חולשה לעולם'.

ובח"ה סימן מ כתב הרב עובדיה:

ולדידן דאזלינן בתר שפולי גלימיה דמרן ז"ל כל מעוברות ומניקות פטורות מלהתענות בג' צומות אפילו אינן מצטערות, ומכ"ש האידנא שירדה חולשה לעולם, לפיכך גם בתשעה באב דחוי רשאות לאכול. והרי זה כמבואר.

ובח"ט סימן סז כתב הרב עובדיה להתיר לשתות קפה במוצאי תענית אסתור קודם קריאת המגילה 'בפרט בדורותינו שירדה חולשה לעולם, וקשה להישאר בתענית עד אחר קריאת המגילה'.

ובח"י סימן נה כתב:

וכן בקודש חזיתיה להגאון הרמ"ץ בתשובה (חאו"ח ס"ס מו) בנידון מי שהיה סיבה לגרום מיתה לאחד מישראל, שבזמן הזה שהגופות חלשים נהגו הרבנים הצדיקים להקל על בעלי תשובה בעניין התעניות והסיגופים, ודרכם ישרה בעינינו כדי שלא יתבטלו מתורה ותפילה ע"י ריבוי התעניות, שהרי עיקר התשובה היא במחשבת טהרת הלב. והתעניות והסיגופים טפלים לתשובה וכו'. עיי"ש. ובפרט בדורות אלו שירדה חולשה לעולם.

ויש לחדד ולבאר, שהחולשה גורמת לכך שהצום כיום לא ישיג את מטרתו. מטרת הצום כמבואר בחז"ל וברמב"ם היא להתפלל רוב היום ולהתחנך ולקרוא לה'. כיום הקושי הפיזי לצום תופס את רוב המיקוד, ורבים מהעם עסוקים ב'להעביר את הצום', וגם אין אפשרות טכנית פעמיים בשבוע להשבית את שוק העבודה מן הצהריים, כך שהצום כלל לא ישיג את מטרתו בשל החולשה שירדה לעולם. ובפרט שחלקים נרחבים לא חשים סכנה, וממילא טעם הצום, שהוא לתלות את הסכנה שהאדם נמצא בחטאיו ולא בדרך הטבע כפי שכתב הרמב"ם, לא שייך היום למעשה.

אמנם נראה שאף שלחייב את כל עם ישראל לצום כל שני וחמישי בזמן מלחמה הוא דבר קשה ביותר, ויש ללמד זכות על המקילים שסומכים על שיטת הריטב"א, וגם לפי הרמב"ם סבורים שזו לא מלחמה מול עם אלא מול ארגון טרור, ובצירוף הטעם שירדה חולשה לעולם וממילא כל מטרת הצום תתפספס כיום, בכל זאת מן הראוי לתקן כפעם בפעם תענית, ולו תענית של חצי יום, כדי לשוב ולהתעורר ולחזק את הרעיון של התענית שתיקנו חז"ל, ולחוש את הערבות ההדדית עם חיילנו שמחריפים את נפשם בשדה הקרב. ועל מי שנשאר בעורף לשאת תפילה להצלחתם, ולהתחנך לה' שירחם עליהם וישמור ויגן עליהם שישונו כולם לביתם בשלום, בריאים ושלמים בגוף ובנפש. אכ"ר.

ה. קושיית המגן אברהם על תקיעה בימינו

בשולי הדברים, יש לדון לגבי תקיעה בימינו.

הקשה המגן אברהם בסימן תקעו ס"ק א:

כתב הרמב"ם מ"ע מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שלא תבוא שנאמר והרעותם בחצוצרות וגו', ומד"ס להתענות וכו' ומריעים בחצוצרות בלבד בגבולין. וכתב המ"מ והמחזור כדברי הרשב"א או שופר או חצוצרות. עכ"ל. ואני תמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה ואף על פי שאין ת"צ בבבל מ"מ הלא מדאורייתא מצוה לתקוע בלא תענית.

לקושיית המגן אברהם מצינו כמה תירוצים.

א. ערוך השולחן א: ונראה לי דלא קשיא כלל, דאנן סוברים כרש"י והטור דהתקיעות הם בסוף כל ברכה וברכה מהשש ברכות הנוספות כמו שיתבאר בס' תקעט, וכיון דאין תענית ציבור בחז"ל ממילא דליכא הני שש ברכות הנוספות ואין מקום לתקוע. ואע"ג דהברכות ודאי הם מדרבנן והתרעה הוה דאורייתא, מכל מקום כיון דתיקן רבנן באיזה מקום לתקוע, ממילא דכשאיין זה המקום אי אפשר לתקוע דבשב ואל תעשה יכולין לעשות בכה"ג כידוע".

ב. ערוך השולחן ב: ועוד נלע"ד דהתרעה לא הוי מן התורה רק בזמן הבית. ותדע לך שכן הוא, שהרי לפי הירושלמי שהבאנו אין חצוצרות רק במקדש, וא"כ קרא דכתיב והרעותם בחצוצרות בע"כ דרך אומן הבית קאי, ועוד כיון דבהך קרא כתיב וכי תבואו מלחמה בארצכם ואין זה אלא בזמן הבית, וכל קראי דשם אינן אלא בזמן הקרבנות כדכתיב וביום שמחתכם וגו' ותקעתם בחצוצרות על עולתיכם וגו'. ובוודאי תפילה וזעקה הוי מן התורה גם בחו"ל כדכתיב בצר לך וגו' ובקשתם משם את וגו' וכמה מקראות יש על זה, אבל לא התרעה. ויראה לי דלכן אמרו בגמרא במה מתריעין בשופרות, ובאמת קשה דהא בתורה חצוצרות כתיב, אלא ודאי דאחוץ לארץ בזמן הגלות קאי, או אפילו בארץ ישראל בזמן הזה, דהתורה ציוותה רק בזמן הבית, ובזמן החורבן הוי רק מדרבנן ולכן תקנו בשופר כמו בר"ה. כנלע"ד.

ג. עמק הנצי"ב בפרשת בהעלותך: מאחר ובלשון הכתוב נאמר "והרעתם בחצוצרות וגו' ונזכרתם לפני ה' אלקיכם", והיינו מחנה הארון שהלך במלחמה עם ישראל, ועמו היו החצוצרות - לכן לאחר החורבן שהכל נגנז ואין מציאות של קיום לפני ה' הרי שאין את עיקר המצוה הכתובה בתורה שהיא בחצוצרות לפני ה' אלא רק מצוה מדרבנן ובשופר, ותקנה זו היא רק בשעת תענית.

ד. אגרות משה ח"א סימן קסט: מה שהקשה כת"ה על מה שכתב הריטב"א שלפי הסברא שצריך חצוצרות בתענית נהגו בצרפת שלא לתקוע לעולם בתענית ציבור כיון שאין לנו חצוצרות, וכי אין אנו יכולים לעשות חצוצרות של כסף, הנה לע"ד משמע שלהסוברים שהתקיעה היא בחצוצרות צריך דוקא באלו החצוצרות שנעשו לתקוע בהם במקדש דוקא. דלכן ניחא מה שכלל הרמב"ם למצוה אחת התקיעות שבשעת הקרבנות והתקיעות שבעתות הצרות בספר המצוות מ"ע נ"ט ובמנין המצוות בתחילת החיבור של היד החזקה. והמ"מ בריש הלכות תעניות הקשה עליו עיין שם. אבל הוא משום דצריך דוקא חצוצרות שבמקדש, לכן מפרש שהווי המצוה מה לעשות בחצוצרות שציוותה תורה לעשות שהוא ממילא מצוה אחת כל מה שתוקעין בהן. וזהו אולי כוונת המ"מ בתירוץ, שהמצוה היא אחת כללית לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבנות ובעת הצרות בין במקדש בין בגבולין, ואין ראוי למנותן בשתי מצוות, עיין שם. ושייך זה רק כשצריך לתקוע באותן החצוצרות דמקדש דוקא, אבל אם היה הדין בכל חצוצרות שאין שייך שתהיה המצוה מה לעשות בחצוצרות אלא שהוא על מעשה התקיעה ודאי הי"ל לחושבם לשתי מצוות, כמו שחושב תקיעת שופר דר"ה ותקיעת שופר דיו"ה כ"כ דיובל בשתי מצוות במצוה קל"ז ובמצוה ק"ע. וזה סובר הריטב"א אליבא דמנהג צרפת שסברי שהתקיעה בתעניות היא בחצוצרות כדעת הרמב"ם, א"כ הוא דווקא בחצוצרות דמקדש, לכן לא נהגו לתקוע לעולם דהרי אין לנו החצוצרות.

אך לכאורה כל ארבעת התירוצים הללו לא משתמעים מדברי הרמב"ם, שלא הזכיר כלל שצריך מקדש עבור התקיעה הזו, וכן מכל דברי הגאונים וקושיית בעל המאור ותשובת הרמב"ן והראב"ד משמע שגם כשאין מקדש שייכת תקיעה.

ולכאורה היה מקום לומר תירוץ חמישי, שבמשך הגלות עם ישראל הפך מציבור ועם לאוסף של פרטים. אין סמכות ריכוזית, והתקיעה היא רק כשיש גוף ציבורי מאורגן שאחראי על עם ישראל בתור עם. וכך כתב בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סימן קנז:

וטעם הדבר, שלא נקראים ישראל בתואר "ציבור" אלא בארץ ישראל וכמבואר בהוריות (ו, א), ולכן רק שמה החיוב. ולפי זה בארץ ישראל החיוב הוא מדינא, וכן נהגו בא"י לתקוע בשופר בעת צרה, אבל לא שמענו שידקדקו כל אחד ואחד לשמוע התקיעות כמו בר"ה. ונראה הטעם שעיקר החיוב מוטל על הציבור, ובי"ד הם שקובעים החיוב, וי"ל שלדין שאין לנו סמוכין אין לנו דין בי"ד ולא חל החיוב כלל שבי"ד הם שלוחי הציבור, והם שקובעים שחל חיוב תקיעה. ונראה שבי"ד קובעים גם את זמן החיוב, דהיינו אם לתקוע כל יום ויום או רק פעם אחת בהתאספות כולם, שהחיוב חל על הציבור ולא כל יחיד ויחיד קובע לעצמו... ונראה שהמצוה עם תפילה דווקא לזעוק ולהריע, אבל בלי לזעוק אין המצוה להריע לבד כמו בראש השנה, ובזמן הזה אף אם אין חיוב מ"מ התפילות נשמעים יותר שקובעים שעת צרה היא ומתפללין עם תקיעות דווקא, ותימה שהפוסקים לא ביארו מצוה זאת כפי הצורך. ובירושלים עיה"ק נוהגין כשהציבור מתאסף בעת צרה וזועקין באמירת סליחות, תוקעין בשופרות, ונראה דמקיימין בזה האי מ"ע.

לפי זה, כיום בעת צרה, ובפרט כשעם ישראל יוצא למלחמה, עליו לתקוע בחצוצרות כדי לזכור את מטרת המלחמה למען חיזוק הקודש בעולם, וכדי להבין שהמלחמה לא נבעה מדרך הטבע אלא בגלל מעשינו הרעים.

במשך כל הגלות עם ישראל לא יצא למלחמה מול אויביו, לכן התקיעה נעלמה אט אט. אך כשחזרנו לארצנו ושוב עם ישראל ממש כמו בימי התנ"ך נאבק באויביו הקמים עליו לכלותו, נלחמים בו בשל שם ה' הנקרא עליו, יש להחזיר עטרה ליושנה ולתקוע בחצוצרות לפני כל יציאה לקרב, שכפי שפתחנו זו המצוה מן התורה לתקוע בחצוצרות בעת המלחמה, גם אם זו מלחמה נקודתית.

סיכום

התורה אומרת לתקוע בחצוצרות בשעת מלחמה כדי שנוזכר שאנו לא נלחמים רק כדי לחיות, אלא בעיקר כדי שתופיע מלכות הקב"ה בעולם, וכדי לבער את הרע

ולהשליט את הטוב האלוכי. מצוה זו לא התקיימה בגלות כי היינו יותר אוסף של פרטים מאשר עם, אך כעת כשחזרנו לארצנו ואנו נאבקים עם אויבינו בשם ה' עלינו לחדש את מצות התקיעה בחצוצרות.

מלבד מצות התקיעה חכמים תיקנו גם חובת תענית, אך במאמר זה העלינו סברא שהתענית נובעת מתחושת הפחד מהשמדה, ולכן במלחמה מול ארגון טרור שאין תחושת סכנה לרוב העם אין חובת תענית גמורה לכלל עם ישראל, ובפרט כיום שירדה חולשה לעולם, אם נחייב את כל מי שנמצא בעורף לצום פעמיים בשבוע במשך כל המלחמה יפגע הדבר מאוד בחוזק ובחוסן של העורף שנצרך גם לחיילים שבשדה הקרב, אך יחידים מן הראוי שיתענו, וכן מן הראוי לתקן בעת מלחמה חצי יום תענית ביום כיפור קטן בערב ר"ח כדי לזכור שהקב"ה הוא הנלחם לנו ועבורו ובשמו אנו נלחמים, כפי שהחצוצרות מזכירות לנו.

ויהי רעוא מן שמיא ששאלות אלו יישארו בבית המדרש, ועם ישראל יזכה לשבת בשלווה ובביטחון איש תחת גפנו ותאנתו, ולהתעסק בידיעת ה' ובעונג המושכלות עד קץ הימין, אכ"ר.

חזש!

בימים אלו יצא לאור במסגרת מפעל

'הסמ"ג השלם'

הכרך השלישי והאחרון של חלק העשין
מצוות קכג-רמח והמצוות דרבנן



עם ציונים ומקורות ונושאי כלים מכת"י ולקט מפרשים מכת"י ומדור שנו"ס ותרגום הלעזים ועוד. שני הכרכים האחרונים של חלק הלאווים נמצאים לקראת סוף הכנתם.

ניתן להשיג באתר מכון שלמה אומן או בטלפון 08-9276664

הרב איתן קופיאצקי

ברכות הנס על מבצע 'עם כלביא'

ברכת הנס
על מה מברכים?
ברכת המקום או הזמן
נוסח ברכת הנס בזמן הזה
אדם מסוים
אין ברכה לבטלה בברכת הניסים
חובה להודות על הנס

ברכת הנס

המשנה בברכות (ט, א) מלמדת:

הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה.

בתלמוד הבבלי והירושלמי ביארו והרחיבו את הדין שגם אדם פרטי שנעשה לו נס צריך לברך עליו "שעשה לי נס במקום הזה", וכן כאשר נעשה נס לאביו או לרבו יברך "שעשה נס לאבי" או "לרבי". ולא רק כאשר הוא מגיע לאחר זמן למקום שנעשה לו נס, אלא אף כאשר הוא רואה את האדם שנעשה לו נס יש לו לברך, כפי שמבאר האבודרהם (ברכת הראייה השבח וההודאה):

יליף לה מיתרו, שנאמר ברוך ה' אשר הציל וגו'. וכתב ה"ר גרשום ברבי שלמה, אף על גב דיתרו לא היה רואה מקום הנס ואנן הרואה תנן, י"ל כיון שהיה רואה ישראל שניצולו מן הים כמי שראה מקום הנס דמי. ולפי סברא זו אין המקום גורם, דה"ה אם רואה אותם רבים שאירע להם הנס חייב לברך. נוסח הברכה מובא במשנה ברורה (סי' ריח ס"ק כב) "ברוך שעשה נס לאדם הזה" או "ברוך שעשה לך נס".

על מה מברכים?

האבודרהם דן בשאלה זו, והביא את דברי רבי אשר מלוניל:

דוקא בנס שהוא יוצא ממנהג העולם או מדרך התולדה, כגון מעברות הים ומעברות הירדן והדומה להם... אבל נס שהוא מנהג העולם ותולדתו, כגון שבאו עליו גנבים בלילה ובא לידי סכנה וניצל וכיוצא בזה, אינו חייב לברך.

בהמשך האבודרהם מקשה על דבריו ממעשה פורים שלא אירעו בו ניסים מעל הטבע ומברכים עליו 'על הניסים', ומבאר שמפורים ניתן ללמוד שהגדרת נס כוללת

גם מעשים שלא היו מעל הטבע אלא שהם היו בלתי סבירים: ביטול גזרת המלך ונתינת רשות לישראל להילחם "הפך דת פרס ומדי", ואחשוורוש נתן רשות להרוג "קרוב ל-80 אלף מאומתו בעבור אהבת אשה אחת, ואין זה מנהג העולם וטבעו".

וכך כתב רבי מרדכי הכהן, מתלמידי מרן השו"ע והמבי"ט, בספרו שפתי כהן (פרשת שמות):

נס גדול היה שהרגו עם בני המן חמש מאות איש וחמישה ושבעים אלף, וביום שני שלוש מאות איש, ובא מספר ההרגים לפני המלך ולא חרה אפו אלא אדרבה נתן להם רשות לעשות בשונאיהם כרצונם, זה נס גדול.

ניתן ללמוד מדבריו שהגדרת נס שמעל הטבע היא 'דבר שאינו מצוי ואין זה ממנהג העולם', או כפי שכתבנו במקום אחר (שו"ת איתן קשתו סי' ט) שכל דבר שההסתברות שלו לקרות נמוכה מאוד ובכל זאת הוא קרה ובגללו ניצלו יהודים זה נקרא נס. כן נראה להסביר את דברי הריב"ש (שו"ת סי' שלו) שכתב שיש לברך על כל מקרה ש"ניצול ממיתה עצמה", כלומר שנגד כל הסיכויים ניצל ממוות. וכן כתב רבי יעקב עמדין בספרו מור וקציעה (סי' ריח בהשמטה):

ומ"ש דהיאך יעלה על הדעת להיקרא נס דבר שהוא בטבע? לזה אני אומר שכל המועדין להזיק, וכל היכא דשכיח היזקא, ואירע שניצול מהם, גם זה יוצא ממנהג העולם, לפי שעל הרוב לא ישובו ריקם... ומה מאוד גדלה פליאתי על בעל מגן אברהם, איך עלה על דעתו לומר שאין לברך על נס שהוא בדרך הטבע, הלא כל מעשה תוקפו וגבורתו של נס פורים לא היה בו דבר יוצא מטבעו של עולם, רק השגחה אלוהית נפלאה מבעל הסיבות יתעלה, כל נפלאותיו ומחשבותיו אלינו.

מעניין לציין שדעת המאירי (ברכות נד, א) לחלק בהגדרת נס בין יחיד לרבים:

נס העשוי ליחיד מברך עליו, שכל נס אצל יחיד גדול הוא, אבל נס של רבים אין מברכין עליו אלא כשהוא נס גדול. ומ"מ כל שנתקרב למקרה גדול וניצול הימנו אף על פי שאין בו מופת מברכין עליו.

ניתן להסביר את דבריו על פי מה שביארנו שהגדרת נס היא על פי סטטיסטיקה והסתברות, ואצל רבים הגבולות רחבים יותר. כך שעולה מדברינו שלכולי עלמא יש לברך על דבר שתוצאתו אינה הגיונית סטטיסטית, ואינה בגדר ההסתברותי המצוי, ובכך הוא בעצם המקרה מוגדר 'שלא כדרך הטבע'.

הבנה זו אנו רואים מדברי המדרש (תנחומא פרשת ויחי יז) בנוגע ליוסף הצדיק בנס ההצלה מהבור:

1 ברצוני להמליץ מאוד לקרוא את כל דברי היעב"ץ כאן, דבריו מופלאים, ובהם הוא מתאר מספר ניסים שאירעו לו.

ראו שהלך יוסף לברך על אותו הבור שהשליכוהו אחיו בתוכו, ובירך עליו כמו שחייב אדם לברך על מקום שנעשה לו נס ברוך המקום שעשה לי נס במקום הזה.

לכאורה לא קרה ליוסף שום נס שלא בדרך הטבע. אמנם אחיו השליכוהו לבור מלא נחשים ועקרבים - אך בדרך מקרה עוד לפני שניזוק מהם הגיעה שיירה של אנשים מדיינים סוחרים וכו' ולבסוף הוא ניצל. בכל אופן הנס שאירע ליוסף היה הסתברותי, ולא נס שחוץ לגדר הטבע.

וכן משמע ממדרש תהלים (שורח טוב, מזמור יח) בנוגע לדוד:

סלע המחלקות. בשעה שהיה דוד וחיילותיו עוברים על אותו מקום שנעשה להם נס היה מתחלק מחיילותיו הוא ושש מאות אנשים שהיו אתו, אותה שעה היו יורדין מעל סוסיהן ומשתחוין ונופלין על פניהם ומברכין ברוך שעשה לנו נסים במקום הזה, ומקצתן היו עומדים ואין מברכין לפי שלא היו עמו באותה שעה, והיו מתחלקין זה מזה, לכך נאמר סלע המחלקות.²

מבאר החיד"א בפירוש חומת אנך את הנס שאירע לדוד ואנשיו (שמ"א כג, כד-כח): אנשי שאול היו חלוקים, יש מהם אומרים עתה דוד בידינו ניקחנו, ויש אומרים מלחמת ישראל קודמת, ושאול הכריע ללכת [=למלחמה עם הפלשתים]. וזה שכתוב וישב שאול מרדוף אחרי דוד וילך לקראת פלשתים, והוא הנס הגדול - שהכריע שאול כן.

כלומר ה'מקירות' הלא הגיונית והלא סבירה היא היא הנס.

ויש להביא עוד שתי דוגמאות, מהמשנה והגמרא,

המשנה באבות (ה, ה):

עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש, לא הפילה אשה מריח בשר הקודש, ולא הסריח בשר הקודש מעולם, ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא אירע קרי לכהן גדול ביום הכפורים, ולא כיבו גשמים אש של עצי המערכה, ולא ניצחה הרוח את עמוד העשן, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, עומדים צפופים ומשתחוים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחברו צר לי המקום שאלין בירושלים.

המשנה קורית 'נס' להצטברות של מקרים רבים שכל אחד מהם לעצמו אינו חורג מדרך הטבע. וכן הוא בגמרא בניסים שקרו לר' אלעזר בן פרטא (עבודה זרה יז, ב)

2 ויש להעיר את אשר כתב החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סי' ריח ס"ק ז) על לימוד הדין ממדרש זה "והגם דאמרין דאין למדין הלכה מפי מדרש, הא דידן אלימא טפי, דאתמר בי מדרשא דהכי הוה עובדא".

שבדיוק בזמן הנכון באה צרעה נקבה וישבה על פקעת השתי ובאה צרעה זכר וישבה על פקעת הערב ונרמס זקן אחד. ועוד רבות הן הדוגמאות. מדברינו מובן אם כן למה נצחון של 'רבים ביד מעטים' שהיה בחנוכה הוא נס למרות שהוא אינו חורג מהטבע, מפני שהוא מנוגד לכל הגיון, וכפי שכתב המהר"ל (נר מצוה ח"ב) "עיקר מה שקבעו ימי חנוכה, בשביל שהיו מנצחים את היוונים". ובקדושת לוי (בראשית לחנוכה):

נס חנוכה ופורים היו בתוך הטבע, דחשמונאי ובניו עשו מלחמה, ובפורים הייתה אסתר המלכה.

וכן בספר עמק ברכה (הלל על הנס) לגר"א פומרנצ'ק זצ"ל:

ברכת ההודאה של על הניסים ודאי דאינה אלא על נס נצחון החשמונאים ולא על הנס של פך השמן, דהא הודאה אינה אלא על טובות ה'.

וזאת פשטות ההבנה מנוסח 'על הניסים' לחנוכה שעיקר הנס היה על נצחון הרבים ביד המעטים, כפי שהאריך בכך מו"ר הגר"ש גורן זצ"ל (תורת המועדים מאמר 'יום העצמאות לאור ההלכה'). וק"ו לזמננו - כך כותב מו"ר הגר"ח"ד הלוי זצוק"ל (דת ומדינה עמ' 92) על ההצלה שהייתה בנצחון הרבים ביד מעטים במלחמת העצמאות ומלחמת ששת הימים:

נס גדול נעשה לישראל בקום עליהם צר ואויב בשנת תש"ח ובשנת תשכ"ז, שלא הרגום אויביהם הרבים והעצומים שהקיפום מכל עבר על מנת להשמידם.

לפי זה אין ספק שבמבצע 'עם כלביא', י"א ימי המלחמה הישירה נגד איראן, ניסים גדולים רבים קראו לישראל:

א. לאחר בירור ושיח עם יודעי דבר מתברר שהגדיל ה' לעשות עימנו, וכל מערכות ההגנה וההתקפה פעלו הרבה הרבה מעל ומעבר למצופה.

ב. על פי דברי האבודרהם בנוגע לנס פורים ניתן להוסיף את העובדה שנשיא ארה"ב הסכים לצאת גם הוא למתקפה.

ג. כמו כן צוררי היהודים שהיו אמורים לעבוד יחד ביום פקודה כפי שתוכנן על ידם במשך שנים רבות נפלו ותוכניתם התבלבלה, בבחינת (בראשית יא, ח-ט):

וַיִּפֹּץ ה' אֶתָם מִשֵּׁם עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ וַיַּחֲדְלוּ לִבְנֹת הָעִיר: עַל־כֵּן קָרָא שְׁמָהּ בְּבֶל כִּי־שֵׁם בְּבֶל ה' שִׁפְתָּ כָל־הָאָרֶץ וּמִשֵּׁם הִפְיָצָם ה' עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ:

ד. אכן נהרגו אנשים קדושים עליונים מישראל הי"ד במתקפות האויב, אך לפני המתקפה התכווננו למספר הרוגים עצום, וכל מי שראה את ההרס הבין כמה ההשגחה העליונה שמרה והצילה אותנו מאסון הרבה הרבה יותר גדול.

ה. אחרון נציין את הנצחון בקרב של רבים ביד מעטים; הצבא האיראני התכונן למתקפה האווירית ולא הצליח להפיל אפילו מטוס אחד, וכן צבא איראני עצום גדול פי כמה מצבא ישראל רק חיכה ליום פקודה וב"ה היא לא באה. והיו עוד ניסי ניסים במתקפה שלנו, שהכל עבד באופן מדויק בתכלית ובהרמוניה שלמה בין כוחות הביטחון השונים.

כך שאין ספק שכל אלו הם נסים גמורים שראוי לברך עליהם. השאלה היא היכן ומתי.

ברכת המקום או הזמן

מנוסח הברכה משמא שברכה זו קשורה לראיית מקום הנס, "שעשה לי נס במקום הזה". אלא שלדעת כל רבותינו הראשונים לומדים את החיוב לברכה זו מיתרו, והרי יתרו לא ראה את הניסים ואף לא את מקומם! משיב על כך המאירי (ברכות נד, א):

הואיל וראה משה, שעל ידו נעשו, ו[ראה] ישראל, שנעשו להם, חביב היה בעיניו כאילו ראה המקומות.

וכך מובא באבודרהם (שם):

וכתב ה"ר גרשום ברבי שלמה, אף על גב דיתרו לא היה רואה מקום הנס ואנן הרואה תנן, י"ל כיון שהיה רואה ישראל שניצולו מן הים כמי שראה מקום הנס דמי. ולפי סברא זו אין המקום גורם, דה"ה אם רואה אותם הרבים שאירע להם הנס חייב לברך.

רב אחאי גאון בספר שאילתות (וישלח שאילתא כו) למד ממעשה יתרו שהברכה על הנס קשורה לזמן, כך שיש חיוב לברך על הנס ביום בו הוא אירע, אלא שחכמים סמכו אותו על ראיית מקום או דבר אחר שמזכיר את הנס, כדוגמת נרות חנוכה או קריאת המגילה:

וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל, כגון חנוכה ופורים, מיחייב לברוכי ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזמן הזה, בחנוכה על שרגא בפורים על מקרא מגילה, שנאמר ויאמר יתרו ברוך ה'.

וכך גם עולה מדברי הרמב"ן (תורת האדם שער הסוף, עניין הרפואה) כפי שביאר הרב גורן (שם):

שהכל תלוי בקביעת חכמי הדור את סיבת זכרון הנס, שיתכן לתלותו במקום או בזמן מסוים, והכל אחד.

וכן בדברי מו"ר הגר"ח הלוי זצוק"ל (שם עמ' 91):

ומכאן ש"מקום" לאו דוקא, והוא הדין כל דבר הגורם לאדם התרגשות וזכרון

הנס... ומהפסוק ביתרו יש ללמוד הכל, שעת הנס ממש, מקומו, ומועדו מיד י
שנה בשנה³.

נוסח ברכת הנס בזמן הזה

בנוגע לנוסח הברכה, בשולחן ערוך (שם) משמע שאין נוסח קבוע, אלא שיש בכל
מקרה לנסח את הברכה לפי עניינה:

- על עצמו 'שעשה לי נס'.
- על אביו 'שעשה נס לאבי'.
- על הזמן 'שעשה ניסים לאבותינו בזמן'.
- מי שנעשו לו ניסים הרבה צריך להזכיר את כולם בברכתו.

ועיין שם דוגמאות נוספות. לכן יש מפוסקי זמננו שכתבו שיש לנסח נוסח מיוחד
לניסים שקראו לישראל מאז קום המדינה. מו"ר הגר"ש גורן זצ"ל (שם בסוף המאמר)
כתב שבימינו עלינו לברך בנוסח: "בא"י אמ"ה שעשה לנו ניסים בארץ ישראל בזמן
הזה". מו"ר הגר"ח ד' הלוי זצוק"ל (שם עמ' 92) הציע: "בא"י אמ"ה שעשה לנו ניסים
בזמן הזה". ואילו הגרמ"מ כשר זצ"ל (ספר הלכות יום העצמאות ויום ירושלים עמ'
רפז) כתב: "בא"י אמ"ה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם ובזמן הזה". וכנוסח הרב
גורן פסק מו"ר הגר"ד ליאור שליט"א שהש"ץ יברך בליל יום העצמאות.

אדם מסוים

כפי שהבאנו לעיל האבודרהם למד מדברי הבבלי בברכות (נד, א) ממעשה יתרו
"שאין המקום גורם", אלא אף ראיית אדם שנעשה לו נס גורמת לברכה.

בירושלמי (ברכות ט, א) אף פרטו וביארו דין זה של 'הרואה אדם שנעשה לו נס':

מהו שיברך אדם על נסי אביו ועל נסי רבו? ואם היה אדם מסויים כגון יואב
בן צרויה וחבריו, ואדם שנקדש בו שם שמים כגון חנניה מישאל ועזריה ונסי
שבטים, מהו שיברך.

3 ראוי לציין לדברי ר' צדוק הכהן מלובלין (פרי צדיק בראשית לחנוכה): 'ויש לומר בזה שדייקא בנס
זה של חנוכה ראו חכמים שמופיע קדושת הנס על הזמן, ולכן קבעו המצוה והברכה על הזמן'.
ומה גדול זמנו של מבצע 'עם כלביא' שהתרחש בדיוק בימים שניתנה הרשות לישראל להילחם
נגד אויביהם בימי אחשוורוש, בו ביום החליט נשיא ארה"ב לתקוף את הכור באיראן: וַיִּקְרָאוּ סִפְרֵי
הַמִּלָּךְ בְּעֵת הַהִיא בַּחֲדָשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא חֲדָשׁ סִינּוֹ בְּשִׁלוּשָׁה יָעֻשְׂרִים בּוֹ וַיִּכְתֹּב בְּכָל אִשָּׁר צָנָה מִן־דָּכִי
אֶל הַיְּהוּדִים... אִשָּׁר נָתַן הַמֶּלֶךְ לַיְּהוּדִים אִשָּׁר בְּכָל עִיר וְעִיר לְהַקְהֵל וּלְעַמֹּד עַל נַפְשָׁם, לְהַשְׁמִיד
וּלְהַרְגֵּה וּלְאַבֵּד אֶת כָּל חַיִּל עִם וּמְדִינָה הַצָּרִים אֲתָם טָף וְנָשִׁים וְשָׁלָלָם לְבָזוֹ. (אסתר ח, ט-יא)

מכאן פסקו רבותינו (שו"ע או"ח סי' ריח סע' ו): 'על נס של רבו צריך לברך כשם שהוא מברך על נס של אביו'. בסעיף הבא רואים שהשולחן ערוך פסק כהבנת הרשב"א (ברכות נד, א) ש'אדם מסוים' הוא נושא חדש, ואינו קשור לאביו ורבו:

על נס של אדם מסויים כיואב בן צרויה וחבריו, וכן על נס של אדם שנתקדש בו שם שמים כגון דניאל וחבריו, מברך. לפיכך הרואה גוב אריות של דניאל, וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, מברך: שעשה נס לצדיקים במקום הזה.

ומחדד המשנה ברורה (שם, ס"ק כה): 'ובאדם מסויים מברך ברוך שעשה נס לפלוני במקום הזה, ופורט שמו'. לעומתו המגן אברהם (שם ס"ק ט) הביא את דברי הרא"ש שהבין בגמרא ש'אדם מסוים' הינו המשך על 'אביו ורבו', כלומר שאם היה אביו או רבו אדם מסוים מברך. אך לרוב הפוסקים אין הבנה זו מבוארת בפשטות דברי הירושלמי.

ואם ישאל השואל, איזה נס אירע ליואב בן צוריה? נראה שלא אירע ליואב בן צוריה נס שהיה מעל הטבע. אלא ניסו היה שה' עזר לו בקשרי המלחמה לנצח כאשר עמד מוקף אויבים, רבים נגד מעטים, ולא התיאש אלא האמין בישועת רצון הבורא:

וַיֵּרָא יוֹאָב כִּי־הִיתָה אֵלָיו פְּנֵי הַמִּלְחָמָה מִפְּנִים וּמֵאָחוֹר וַיִּבְחַר מִכָּל בְּחוּרֵי בִּישְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲרֹךְ לְקִרְיַת אָרָם: וְאֵת יִתְרֵי הָעָם נָתַן בְּיַד אַבְשֵׁי אַחִיו וַיַּעֲרֹךְ לְקִרְיַת בְּנֵי עַמּוֹן: וַיֹּאמֶר אֶם־תִּחְזַק אָרָם מִמֶּנִּי וְהִיתָה לִּי לִישׁוּעָה וְאִם־בְּנֵי עַמּוֹן יִחְזְקוּ מִמֶּנִּי וְהִלַּכְתִּי לְהוֹשִׁיעַ לָךְ: חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד־עַמּוֹנוֹ וּבְעַד עָרֵי אֱלֹהֵינוּ וְהָיָה עֲשֵׂה הַטּוֹב בְּעֵינָיו: (שם"ב י, ט-יב)

ובפירוש הרוקח (פירושי סידור התפילה לרוקח, למנצח מזמור לדוד יענך):

יענך ה' ביום צרה. לפי הפשט כשעשה יואב מלחמה כנגד ארם, ונתן לו הדגל בידו, אמר מזמור זה שלא יירא מהם שבאים ברכב וסוסים, כי הוא בשם ה' בא ובשם אלקינו נדגול, ואומר יענך ה' ביום צרה. וזהו שאמר יואב לאבישי אחיו חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלקינו וה' הטוב בעיניו יעשה... יסדו לומר קודם שילכו למלחמה⁴.

4 מכאן רצה להוכיח הרב גורן (שם) שנצחון ישראל על אויביהם במלחמה הוא בגדר נס: "יואב בן צוריה שנקט אינו אלא בגלל נצחונותיו הרבים במלחמה, שהם בחזקת ניסים", והוסיף עוד מספר הוכחות לזה. אך נראה לדייק את הדברים לאור הנאמר לעיל, שנצחון ישראל על אויביהם הוא בגדר נס לכלל ישראל ולא ליחיד, אלא אם היחיד הוא 'אדם מסוים' שבא מכוח כלל ישראל. והשווה לדברי מו"ר הגר"ח הלוי יצחק"ל בספר מקור חיים (ח"ב סי' צג סע' י ובהערה 28) שכתב "יש ללמוד בבירור שניסי מלחמה אין מברכים עליהם" מפני שהגר"ח הלוי דיבר על יחיד. וכך כתב בשו"ת עשה לך רב (ח"א, לב): חייל במערכות המלחמה אין לו לברך ברכה זאת על נסים שאירעו לו בשעת קרב, שגם זה מדרך העולם וטבעו, אא"כ אירעו דבר מיוחד במינו החורג לגמרי

ההכרה בישועת ה' הוא 'המכשיר' את יואב להיות 'אדם מסוים'⁵. הבנה זו מבארת היטב את דברי אחד מרבותינו הראשונים, רבי דוד הכוכבי, בספר הבתים (ברכות שער יג):
ויראה לי שעל כל נס הוא מברך, שעיקר הברכה הוא להתעורר להודות אל השם שמשגיח במין האדם.

הגדרת 'אדם מסוים': הביאור הלכה (שם ד"ה על נס) כותב שצדקו דברי המגן אברהם ש"אין לנו עתה יוצא בזה".

וביאר דבריו בכך שהגדרת 'אדם מסוים' הוא אדם:

א. שמפורסם בטבעו בכל העולם. (מגן אברהם שם)

ב. שמפורסם בכל ישראל לראש ולשלטון. (משנה ברורה שם ס"ק כג)⁶

ג. שהלך בשליחות של כל ישראל והרי הנס שקרה לו הוא כמו שאירע לכל ישראל. (עולת תמיד ו)

ולכן מסיק הביאור הלכה "ואדם כזה אין מצוי בדורות אלו שאנו מפוזרים בכל העולם".

אך יתכן שבחסדי ה' אין כך המציאות היום. חזרנו לארצנו וזכינו למנהיגים שיוצאים בשליחות כל ישראל והם מפורסמים בכל העולם, ורבים מהם אף מכירים בעצמם ב"סייעתא דשמיא" המובהקת שהייתה במבצע 'עם כלביא'.

אין ברכה לבטלה בברכת הניסים

ולמי שחושש בעניין זה לספק ברכה וברכה לבטלה חשוב להביא את דברי רבותינו הראשונים שאין ברכה לבטלה בברכת הנס. כך מצאנו בדברי המאירי (שם), וכן

מדרך הטבע. וכך באמת עולה מדברי הרב גורן עצמו בשו"ת משיב מלחמה (ח"ב סי' קלד) ו"כ" הרב לוי (דת ומדינה עמ' 92), זאת לעומת מו"ר הגר"מ אליהו זצוק"ל (<https://www.yeshiva.org.il/midrash/5602>) שהכריע: 'חיילים החוזרים ממלחמה, ובפרט אלו שהיו במלחמת לבנון ופגזים עפו מעליהם ולא ניזוקו, כשהיו שם יברכו שעשה לי נס במקום הזה'. מעניין לציין את מעשה החת"ס (ספר הזכרון עמ' כה) שבירך ברכת הגומל בלשון רבים כאשר עירו הופגזה בפגזים, והעיד שכן גם נהג הגר"ר מרדכי טאסק זצ"ל ראב"ד פרשבורג. ויתכן שמיד אחרי הנס יש לברך הגומל, ובשנים שאחרי כן ברכת הנס. ואכמ"ל.

5 דברים מזכירים את את דברי הר"ן בדרשותיו (דרוש י) על הפסוק "ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את ה' אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל" (דברים ח, ח'י), שפירש שההלצה בשימוש בכוחות שנטועים בך יעזרו לך לזכור מי נתן לך אותם, ושהכל מאיתו יתברך.

6 יתכן שמדבריו בביאור ההלכה ניתן להבין שיש עוד הגדרה, והיא "שתקדש שם שמים על ידו"; אך אין זה ברור לגמרי.

עולה מדברי הרמב"ן (שם). נראה שהסיבה לך טמונה בהגדרת ברכת הנס שהיא ברכת השבח כפי שלמדנו מהשאלות ומדבריהם. ובברכות השבח אין דין של ברכה לבטלה כפי שלמדנו מרבינו הרמ"א (או"ח סי' ריט סע' ד), מפני שכל עוד האדם מתרגש ומרגיש צורך לשבח את בוראו אינו מברך לבטלה, שהרי משבח את ה' בברכה. וכפי שהסביר זאת הרב גורן (שם):

כל סיבה שבכוחה להביא לידי התפעלות הנפש על נס מסוים שהתרחש לציבור או ליחיד, ואשר מעוררת חוויותיו של האדם לזכירת הטוב הגנוז בדרכי ההשגחה העליונה, בין אם התעוררות זו באה ע"י הזמן בו התרחש הנס, או ע"י מקום הנס, יש לברך ברכת שעשה ניסים... זהו יסוד כל השיטות... שיטת המאירי... ורב אחאי גאון... והיא הולמת גם את שיטת הרמב"ן.

וכפי שהבאנו לעיל את דברי רבי דוד הכוכבי "שעיקר הברכה הוא להתעורר להודות אל השם שמשגיח במין האדם".

חובה להודות על הנס

כתב הזהר הקדוש (פרשת בא, מובא בכף החיים סי' ריח ס"ק טל) שיש חיוב לאדם להודות לקב"ה על נסים שקרו לו:

חובה איהו על בר נש לאשתעי תדיר קמי קב"ה ולפרסומי ניסא בכל אינון נסין דעבד.

מו"ר הגר"ש גורן זצ"ל (שם) אף הביא שחובה זו היא מדאורייתא.

והביא בכף החיים (שם ס"ק ט) בשם השל"ה שנתפשט המנהג לברך, וכך נהגו: כמה גדולי ישראל שהיו בצרה וניצלו, בכל שנה ושנה באותו היום מתבודדים עצמם בתפילות ושבחות להאל יתברך שמו על התשועה שהיה להם על פי הנס. ואח"כ לשמוח קצת עם אוהביו ורעיו כפי השגת ידו, והיא לפרסומי ניסא.

וסיים "והוא מנהג טוב", ושכך ראה בספר חסידים "שהרמב"ם קיבל עליו להתבודד ביום הצרה בכל שנה, וביום שאחריו לשמוח".

ואלו דבריו המרגשים של היעב"ץ במור וקציעה (שם):

וברכות לראש צדיקו של עולם, הואיל וזכרתי אספר בשבחו, ימלא פי תהלתו. מה מאוד גדלו מעשיו, מה עצמו ראשי ניסיו, ומה רבה השגחתו על חוסי, כל נפלאותיו ומחשבותיו אלינו, אגידה ואדברה, עצמו מספר. רק עוד שתים שלוש אספרה נא הנה, לתת זכר לנפלאותיו עמדי, לברך שמו הגדול ברבים, לקבוע יו"ט לפחות שני ימים בשנה בהלל והודיה. חסדי ה' אזכיר

ואספר מעשי יה, האחת בט"ו בשבט שנת תק"ג נהייתי ונחליתי והגעתי עד שערי מות, כבר נתיאשו ממני העומדים עלי, וה' כרוב חסדיו חמל עלי וישב לי נפשי ותחי רוח יעקב, וקבעתיו יו"ט להודות ה' כי לעולם חסדו. השנית בשנת שיר"ה לפ"ק ארע לי נס גדול יתר מאוד, בשלושה לירח החמישי הוא אב עש"ק היה, נפלו עלי כת פריצים...

לכן הנני מסיים את דבריי בקריאה נרגשת לרבותינו שליט"א לקבוע יום הודיה ושבח לבורא יתברך על הנסים המופלאים שזכינו להם במבצע 'עם כלביא'.

חדש!

רבי חיים בעל הנס

סיפורו של רבי חיים כפוס יצ"ל

ספר מרתק לילדים ולנוער, המכניס את הקורא לרוח התקופה בה חיו אבותינו לפני כ-600 שנה. הוא מתאר את דרכה של משפחת כפוס החל מהגזירות הקשות שגזרו הנוצרים על יהודי ספרד בשנת קנ"א, בריחת משפחת כפוס לאלג'יר שם נולד רבנו חיים כפוס, והתמנותו בהמשך לדיין בקהיר שבמצרים.

מהי עלילת השווא שהעלילו עליו? ומה הנס הגדול שקרה לו, שמאז נקרא 'רבי חיים בעל הנס'? על כך תקראו בספר...



הספר בפורמט גדול, ומלווה באיורים צבעוניים מרשימים.

מחיר השקה 54 ש"ח בלבד!

להזמנות, רשמו בגוגל 'ספריית משעול' או בטלפון 08-9276664

המהפך היהודי-ציוני של הרצל - האירוע, תוכנו וזמנו

הקשר בין הרצל והציונות מעלה שתי שאלות יסוד, שמשום מה גם הממסד האקדמאי וגם הציבור הישראלי לכל גווניו מתחמקים מלהתמודד איתן.

באוקטובר 1894 (ראשית שנת תרנ"ה) הרצל שולח לעיתונו, ה-NFP, מאמר הקשור ליהודים, ובתוך דבריו שם הוא מצהיר: "אין לנו דבר וחצי דבר עם המולדת העתיקה, וחוף מזה תדלנו מזמן להיות עם".¹ נראה שבאותה תקופה דעתו של הרצל הייתה שעם ישראל עצמו, ומתוך כך גם הקשר שלו לארצו, כבר לא קיימים למעשה. ואולם כחצי שנה לאחר מכן הרצל כותב לעצמו את הטיוטה של מה שעתיד להיות ספרו "מדינת היהודים"², ובה הוא מצהיר דברים הפוכים: היהודים הם עם אחד³, והמודעות לזהות היהודית היא תנאי כל יעבור לחזרת היהודים⁴ ל"ארץ הטובה של אבותינו, הארץ שציווה לנו אלוהים ברוב חסדו"⁵. מה קרה להרצל במהלך חצי השנה הזו, ומתי בדיוק קרה המהפך הזה?

יש להזכיר שבאותה תקופה חיו ב'פלסטינה' שהייתה אז חלק נידח מהאימפריה העות'מאנית כ-50.000 יהודים, ובעולם כולו חיו כ-11 מיליון יהודים, כך שהסיכוי לחזרת העם היהודי לארץ ישראל נראה היה קלוש. אפילו היסטוריון רציני ואוהב ישראל כמו דובנוב שלל לגמרי את תוכניתו של הרצל. גם המנהיג והוגה הדעות

1 Alex Bein, Theodor Herzl: Biographie, 1934 עמ' 557.

2 מדינת היהודים, מגרמנית אשר ברש, 1971.

3 מאוחר יותר הרצל יגיד: "כיום מי שכופר בקיומו של העם היהודי הופך עצמו למגווח". כתבי הרצל, נאומים ומאמרים ציוניים, הספריה הציונית תשכ"א.

4 מדינת היהודים: "החזרה ליהודיות היא תנאי לחזרה למדינת היהודית". במקור: der Judenland. כל המתרגמים תרגמו Judentum כ"יהדות". וזו טעות גדולה. בכל כתביו הרצל מבחין בין JUDENTUM - "יהודיות", זהות יהודית, ל-RELIGION DER JUDEN - הדת היהודית. ה"יהדות" היא דת, ה"יהודיות" היא הנקודה היהודית הפנימית. יהודי יישאר תמיד יהודי. אין חולק על כך שהרצל לא היה שומר מצוות, והוא לא התכוון להצהיר על כך ששמירת תרי"ג מצוות היא תנאי כל יעבור לחזרה לארץ ישראל. אבל הייתה לו הבנה עמוקה ביותר של הזהות היהודית, ואהבת ישראל אין קץ, כמו שכתב הרב גלאזר וכתבו אחרים.

5 עניין היהודים, יומניו של הרצל. מוסד ביאליק 1997, עמ' 187.

אחד העם⁶, שהרצל הזמין אותו אישית לקונגרס הציוני הראשון, קבע ש"רק הזיה הקרובה לשיגעון תוכל לגרום לאדם להאמין כי מיד בהינָסֵד המדינה היהודית יבואו אליה מיליונים מבני ישראל. מֶרה היא האמת, אך בכל מרידותה טובה היא מן ההזיה. עלינו להודות לעצמנו כי קיבוץ גלויות הוא דבר שלמעלה מן הטבע"⁷. ההמלצה שלו ליהודים הייתה להגר ממזרח אירופה, אך לא לכיוון פלסטינה - אלא לאמריקה. גם פינסקר בספרו *Auto Emancipation*⁸, שהרצל קרא רק שנתיים אחרי פרסום "מדינת היהודים", התייחס לחזרה לארץ ישראל כאל אשליה (מאוחר יותר שינה את השקפותיו). איך יכול היה הרצל עצמו להעלות על דעתו לפתע רעיון שנראה באותה עת בלתי נתפס, מעבר לכל דמיון ולכל אפשרות מציאותית? וכיצד יתכן שרעיון מטורף של אדם יחיד הצליח כה מהר להדביק אלפי אנשים, וביניהן אינטלקטואלים ידועים בזמנם כמו הרופא והסופר ד"ר מקס נורדאו והמתמטיקאי פרופסור הרמן שפירא, ותלמידי חכמים גדולי ישראל כמו רבי שלמה הכהן מווילנה ורבים אחרים? לשאלה מה קרה להרצל לא ניתנו עד עתה תשובות שעומדות במבחן העובדות. לפי הנרטיב המקובל עד היום בציבור ואף באקדמיה, הטראומה שהרצל חווה בעקבות משפט דרייפוס, האנטישמיות שהתפרצה סביב לקצין היהודי שהואשם בבגידה בצרפת, היא שגרמה בצורה ישירה ועקיפה למודעותו של הרצל לזהותו היהודית, ובמיוחד לציונות שלו. אלא שכבר כתבתי בעבר שההסבר הזה אינו עומד במבחן. בספרי "הרצל קריאה חדשה"⁹ הוכחתי על ידי הצגת עובדות כרונולוגיות מוצקות, וקריאה מדויקת של יומניו ובמיוחד של התכתבויותיו, שפרשת דרייפוס לא קשורה בשום אופן למהפך שהתחולל אצל הרצל. פרופ' שלמה אבינרי, בהקדמתו ליומניו של הרצל, מסכים גם כן ש"בניגוד לדעה המקובלת שהכתה שורשים בתודעה הכללית ובהיסטוריוגרפיה, אין ביומנים שום עדות שפרשת דרייפוס היא שהביאה אותו לרעיון הציוני"¹⁰.

אולם מנגד נראה שהרצל עצמו נשמע כמי שמאשש את התיזה שעל פיה פרשת דרייפוס היא העומדת בבסיס התגייסותו לציונות: במאמר שכתב ב-1898, "ציונות" שמו, ואשר נועד לכתב-העת האמריקני *North American Review*, כותב הרצל:

6 הוא הגדיר את עצמו כאחד מיריבי התפיסות והמעשים של הרצל. מאמריו התפרסמו בארבעת הכרכים של 'על פרשת דרכים' 1930.

7 שם כרך ב עמ' 24.

8 *Auto Emancipation*, ברלין 1882. אוטואמנציפציה, מהדורה עברית 1956.

9 יצחק וייס. הרצל קריאה חדשה, 2008, עמ' 41-51.

10 שלמה אבינרי, מבוא למהדורה העברית החדשה של יומן הרצל, *Die Judensache* (עניין היהודים), מוסד ביאליק, ירושלים 1997, כרך א עמ' 23. וראה להלן הע' 12.

"בשביל היהודים אין שום עזרה והצלה אחרת, אלא השיבה אל אומתם שלהם וההתיישבות על אדמת מולדת משלהם. זאת כתבתי בספרי 'מדינת היהודים' בשנת 1895, תחת הרושם המזעזע של משפט דרייפוס הראשון"¹¹. לכאורה דברים מפורשים מאת הרצל עצמו שהזעזוע מהמשפט הנ"ל גרם לו למהפך רעיוני. אבל דברים אלו, שנכתבו בשנת 1898, שלוש שנים אחרי משפט דרייפוס, עומדים בסתירה גמורה לעובדות. העובדה היא שבכל מאות המכתבים שכתב הרצל לאישים שונים בין ה-31 לאוקטובר 1894 ועד גזר הדין במשפט דרייפוס ב-5 לינואר 1895, הרצל לא מזכיר אפילו פעם אחת את שם הקצין היהודי, וכך הוא גם ב"מדינת היהודים" שנכתב באותה תקופה. כל המאמרים של הרצל הקשורים לאותה פרשה נכתבו רק אחרי הקונגרס הראשון ב-1897. צריך כנראה לומר שבמאמר ההוא, שנועד לקהל האמריקני במטרה מוצהרת "למכור" לו את רעיון הציונות, העריך הרצל שכדי לשכנע את קהל היעד מוטב לקשור את המהפך הציוני שלו עם מאורע מתקשר כפרשת דרייפוס, והוא הרשה לעצמו 'לשחזר' את העבר¹².

גם הרצל עצמו לעצמו לא נותן לשאלות האלו, מהו הגורם ומהו העיתוי של המהפך שקרה לו, תשובה כנה. בתחילת היום של הרצל כותב שהוא אינו יודע מה קרה לו, זו חידה בעיניו¹³. האם זו התחמקות? ממה וממי יש לו להתחמק? אמנם התשובה האמיתית נמצאת במכתבים שלו. כאמור, באוקטובר 1894 חתם הרצל כביכול על 'תעודת פטירה' של העם היהודי, אך מיד לאחר מכן, בתוך 17 ימים בלבד ובפרץ של רגשות, הוא כתב את המחזה "הגיטו החדש"¹⁴, שבו ביקש להעלות על הבמה בפעם הראשונה את בעיית האנטישמיות. אחד הגיבורים במחזה, העו"ד יעקב סמואל, קובע שצריך להרוס את חומות הגיטו, אבל בדרך אחרת: "הגדרות החיצוניות הישנות דרשו פירוק מבחוץ, את הפנימיות עלינו לפרק בעצמנו. אנחנו בעצמנו. מתוכנו". הרצל אינו מציין באלו אמצעים הוא ממליץ להשתמש לצורך פירוק החומות הפנימיות של יהודי העולם, וכמו בכל כתביו המוקדמים אין בדבריו אפילו רמז קל שבקלים לרעיון טריטוריאלי. המחזה הזה מבטא באופן ברור את הדיכאוניות הרדומה של מחברו, ואולי אף את דחפיו האובדניים.

הדיו שעל דפי כתב היד של "הגיטו החדש" עוד לא יבש, וכבר באותו יום, 8 בנובמבר 1894, הרצל שולח אותו לסופר האוסטרי הידוע ארתור שניצלר, חבר

11 כתבי הרצל, כרך ח, עמ' 44.

12 גם פרופ' אבינרי בספרו "הרצל" 2007 עמ' 68 שולל כל קשר בין פרשת דרייפוס לרעיון הציוני של הרצל.

13 'יומן עמ' 62.

14 הגיטו החדש. מגרמנית: ראובן בריינין. מתוך פרויקט בן יהודה.

נעורים, בבקשה להשתדל לשכנע את מנהלי התיאטרון בווינה להעלות אותו על הבמה. מאותו רגע חל שינוי ניכר בהתכתבות ביניהם. התדירות גברה בכמין קרשנדו: הרצל שלח לשניצלר כשלושים מכתבים בתוך שמונה חודשים, יותר ממכתב בכל שבוע. כל המכתבים האלו עוסקים רק בנושא אחד ויחיד: בניסיונות הכושלים של שניצלר להשפיע על כמה מנהלי תיאטראות להעלות על הבמה את המחזה "הגיטו החדש". לקראת סוף חודש אפריל משתררת שתיקה מוזרה, ומכתבים לא הוחלפו בין השניים במשך כמה שבועות. והנה ב-23 ביוני 1895 הרצל שולח לשניצלר מכתב מפתיע ביותר. הוא כותב לו כי גורלו של המחזה "הגיטו החדש" אינו מעסיק אותו יותר, והוא מוסיף: "בשבועות מאז לא כתבתי אליך, הגיח מתוכי משהו אחר, חדש, גדול בהרבה, הנראה לי עתה כהר בזלת, אולי משום שעודי מזועזע כל כך, ומה שמתהווה עדיין הוא לווהט להט-אימים כזה. [עברו עליי] שבועות של התרגשות, יצירה נוראה ביותר, בה חששתי לפעמים שמא תיטרף דעתי עליי"¹⁵.

הרצל לא מפרט לשניצלר אפילו ברמז מהו ה"משהו האחר", ובמיוחד מהי ה"יצירה הנוראה ביותר" שבה הוא שקוע. בתשובה שלו להרצל משער שניצלר שמדובר על רמז למחזה או רומן חדש. אבל עיון מקביל ביומנו של הרצל ובמכתביו מאפשר לקבוע כמעט בוודאות מתי בדיוק התרחשה החוויה המטלטלת הזו, ובעיקר מה תוכנה. בתחילת יומנו, ב-2 או 3 לחודש יוני 1895, הרצל מתוודה שהמהפך שקרה בחייו הוא "חידה" בעיניו, אבל הוא נזכר שחודש קודם, ב-1 או 2 לחודש מאי 1895: "יום אחד כתבתי לפתע מכתב אל הברון הירש הפילנתרופ היהודי הנודע" כדי לשוחח איתו "שיחה פוליטית-יהודית"¹⁶ בעניין הקמתה של מדינת יהודית בפלסטניה. המילה "לפתע" (בגרמנית *plotzlich*) מעידה על מין התנתקות מן ההיגיון החשיבתי, מעין התפרצות של הלא-מודע אל תוך המציאות. נדמה שהרצל עצמו המום מן המכתב שלו, והוא 'ישן עליו' שבועיים תמימים לפני שהוא שולח אותו לברון הירש. בשורות הראשונות של יומנו הרצל מדווח על תוכן הפגישה בינו לבין הברון הירש, ובין השאר הוא כותב ש"זה כמה זמן שאני שוקד על יצירה שאין שיעור לגדולתה... השם: הארץ המובטחת"¹⁷.

נמצא אם כן שהחזיון שחוזה הרצל התרחש בימים האחרונים של אפריל 1895, בין 27 ל-30¹⁸. בימים הבודדים האלו אירע האירוע ה"פתאומי" של הכתיבה לברון הירש, שתואם לתיאור במכתבו לשניצלר: "הגיח מתוכי משהו אחר, חדש, גדול בהרבה".

15 איגרות הרצל עמ' 29, הספריה הציונית תשי"ח (במקור הגרמני מס' 641).

16 'יומן עמ' 62.

17 'יומן עמ' 55.

18 מעניין ש-29 באפריל באותה שנה [תרנ"ה] חל בה' באייר!

אחרי כמעט חודשיים של הפסקה בקשר ביניהם החליט הרצל לספר לשינצלר - וגם אז ברמז בלבד - על החוויה ה"מיסטית" שעבר. המכתב הזה שם סוף להתכתבות הארוכה ביניהם. מכאן ואילך לא נותר עוד טעם בקשר בין השניים, שהתבסס כולו על נושאים ספרותיים. באותם ימים בהם הרצל נתפס למין שיגעון יצירתי, וחשש שהוא מאבד את שפיותו, הוא שם לב שהוא נתון בתוך תהליך שפשוט חזק ממנו, והוא שואל את עצמו ביומנו במין פליאה: "האם אני הוא שעמל על זה? לא! זה הוא שעובד עליי"¹⁹, והוא מוסיף ומדייק: "נסיבות מסוג זה נהגו לכנות לפני 'השראה' (במקור בגרמנית: Inspiration). זהו הרמז היחיד ביומני לחוויה המיסטית שהוא עבר. לאחר כשבועיים הרצל רומז על מקור ההשראה: "אלוהים לא היה מקיים את עִמְנו זמן רב כל כך, לולא נועד לנו ייעוד כלשהו בתולדות האנושות"²⁰. מאוחר יותר הרצל יתייחס בפירוש לתפקידה של ההשגחה האלוקית במשימה שלו - ערב פגישתו ההיסטורית עם הקיסר הגרמני הוא שולח לו מכתב, ומסיים אותו בסגנון מאוד מפתיע ולא דיפלומטי: "סוד אלוהים פרוס עלינו בשעות הרות-עולם אלה. אין עלינו מורא כשאלוהים עמנו"²¹. זו הוכחה ברורה למודעות העמוקה של הרצל שהמהלך שלו הוא ביטוי של רצון ההשגחה העליונה.

יש כאן שלוש אמירות שמתמצות את המהפך שעובר הרצל:

1. ההישרדות של העם היהודי היא נתון שאינו תלוי במעשינו.
2. להישרדות העם היהודי יש משמעות, מיועד לו תפקיד לטובת האנושות.
3. ההישרדות של עם ישראל ונוכחותו בארץ האבות נובעות מאותו מקור - אלוהים, והרצל מדייק ביומן: "אלוהים זו מילה שמצביעה על הדבר שאינו ניתן להסבר". וכך, אחרי שצפה, בדיוקנות מפחידה, את ההשלכות הבלתי נמנעות של האנטישמיות באירופה, הזדעק הרצל ושאל: "האם אין הצלה? אכן יש, רבותיי, יש אחת שכבר הייתה פעם בעבר. עכשיו הזמן לחזור על עניין עתיק מאוד, ידוע מאוד, בדוק מאוד... יציאת מצרים"²². הרצל לא כותב בגרמנית *Der Auszuge aus Aegypten*, אלא *Der Auszuge aus Mizraim* שהיא לדבריו אירוע מיוחד "שאין לו תקדים בהיסטוריה"²³. הבחירה של הרצל במילה העברית המקראית "מצרים" אינה מקרית. היא מהדהדת כפזמון חוזר בספרו מדינת היהודים, באסופת הכתבים

19 יומן 12 יוני 1895 עמ' 125.

20 יומן 14 יוני 1895.

21 יומן, 17 אוקטובר 1898, עמ' 33.

22 איגרות הרצל 13 יוני 1895.

23 שם.

הציוניים שלו, ויותר מכל ברומן היחיד שלו, אלטנוילנד. בעיני הרצל יציאת מצרים היא היציאה מן ה-"Golous", גלות בהגיה היידישאית, עוד מונח מסורתי שהרצל הירבה להשתמש בו, המציין תפיסה דטרמיניסטית של הזהות האנושית שעם ישראל נחלץ ממנה לבלי שוב. ברור אם כן שמראשית המיזם שלו הרצל קושר באופן טבעי את תוכניתו וביצועה עם האינטואיציה המושרשת בזהות הקולקטיבית היהודית, ולא באידיאולוגיה של התנועות הלאומיות שרווחו אז באירופה.

אבל יותר מכל, האירוע שקרה להרצל, שהיה יכול להיראות כאפיזודה חולפת, לא רק שכיוון את פעילותו הפוליטית בהמשך, אלא גם גרם למהפך של ממש באישיותו. וכך הוא כותב לעורך שבועון ידוע: "אתה לא מכיר אותי, אך אפילו הכרת אותי קודם שוב לא היית מכירני היום"²⁴. ולפני אחד מהתומכים הראשונים הוא מודה: "הייתי יהודי לגלגן, אבל תמורה התחוללה בי"²⁵. יש כאן נקודה מהותית ואולי ייחודית שאף אחד מהביוגרפים של הרצל לא התייחס אליה ולא הדגיש אותה. למיטב ידיעתי לא היה מנהיג שהתגייסותו הפוליטית למהלך מסוים שינתה אותו פתאומית גם פסיכולוגית וגם מוסרית. אבל הרצל יוצא בעקבות ה'הארה' שהייתה לו מן המצב הדיכאוני והאובדני שלו, והוא מתוודה בפני שניצלר, באיגרת הנזכרת מ'23 ביוני 1895: "מעודי לא הייתי שרוי בהלך־רוח מאושר ומרומם כזה. איני הוגה במיתה אלא בחיים מלאים מעללי־גבר, אשר ימחו וימחקו את כל השפל המבולבל, המסוכסך, שאולי היה בי בזמן מן הזמנים". ובאותו מכתב לשניצלר הרצל חרד מאוד שמוות פתאומי יעלים את התוכנית שלו, לכן הוא מגלה לו את הקוד הסודי של הכספת בבנק שבה הוא השאיר ערמות דפים בהם מתוארת תוכניתו. ואכן, עד התקופה ההיא הרצל היה מוכר בעיקר כעיתונאי וכמחבר של מחזות בעלי אופי קל. המהפך באישיותו בא לביטוי בכתביו לא רק בתוכן אלא גם בסגנון. בהתכתבויות שלו הרצל נוטש את הנימה האירונית, הכמעט צינית, של כתיבתו, ועובר לסגנון דרמטי ונלהב. שבועיים קודם לכן, במכתב נרגש אל היינריך טְוּלס, במאי תיאטרון יהודי מפראג, הרצל בא אליו בטענות: "אתה אומר כי עניין היהודים אינו ממלא אותך. אותי הוא ממלא מכבר לגמרי, לגמרי"²⁶. ובהשאלה לריטואל אבירות של ימי הביניים, הוא מכריז "הברק היכני ונעשיתי אביר אלוהים"²⁷... אין להם לחיי מטרה גדולה יותר מלעמוד לימין ענייני היהודים, אך בדרך אחרת מכפי שנעשה עד עתה, בדרך

24 איגרות הרצל, 16 מרס 1897.

25 איגרות הרצל, 8 אפריל 1896.

26 איגרות הרצל, 6 יוני 1895.

27 איגרות הרצל שם.

מיוחדת יותר²⁸. במילון של הרצל מופיעים עתה בפעם הראשונה ביטויים ממקור תורני כתובים באותיות לטיניות, כמו "ארץ ישראל" (²⁹Erez Isroel), "מארבע כנפות הארץ", "ערב ראש השנה", "באנדדה (כנופיית) קורח", "לשנה הבאה בירושלים"³⁰ ועוד הרבה. משה רבנו (Mosche Rebenu) כבר אינו דמות תנ"כית מופשטת אצל הרצל, הוא הפך למקור השראה³¹.

במכתבים לחברים קרובים הרצל חותם לראשונה בשמו העברי בנימין (³²Benjamin) ואת מאמריו הוא חותם בשם בנימין זאב (Benjamin Seef), והוא גם מסיים הרבה פעמים את מכתביו ב"דרישה מציון" (Zionsgruss) או ב"דרישת שלום יהודית". ימים ספורים לפני ההוצאה לאור של העיתון Die Welt שהרצל יסד, הוא מבקש עבורו מאחד מתומכיו הראשונים, האדריכל אוסקר מרמורק, סדרה של מאמרים העוסקים בבניין הארץ, והוא מציע לו לכתוב לגיליון הראשון על תכנון בית המקדש³³.

למרבה התמיהה, החוקרים התעלמו ומתעלמים מכל אלה, ובמיוחד מהמכתב המפתיע כל כך והלגמרי לא צפוי מה-23 ליוני מהרצל לשניצלר. הם עוצמים את עיניהם מההתכתבויות מאותם הימים, ומתעלמים מהנרטיבים הדתיים והחילוניים כאחד שבדבריו, למרות שכזכור זהו בדיוק השלב שבו מופיע לראשונה אצל הרצל הרעיון הטריטוריאלי. המהפך שעובר הרצל אינו אם כן תולדה של התפתחות איטית, אלא תוצאה של התגלות פתאומית, ללא קשר עם אירוע חיצוני כל שהוא. אין הסבר רציונלי לשינוי הפתאומי שחל בהרצל אלא אם כן מקבלים את הודאתו עצמו: הייתה זו חוויה נפשית מיוחדת ששינתה אותו מכל הבחינות, והייתה ראשיתו של תהליך שיוביל אותו לקונגרס הציוני הראשון, שהוביל בסופו של דבר להקמת מדינת ישראל. ואכן ברומן אלטנוילנד³⁴, שהתפרסם שנתיים לפני מותו, הרצל משליך את חזונו אל

28 איגרות הרצל, 19 מאי 1895.

29 איגרות הרצל, 12 אפריל 1903.

30 יומן 24 מאי 1896: "אם בשנה הבאה אעשה באותה מידה התקדמות יחסית כפי שעשיתי מן האין שהיה אז אל ההישגים של היום - אז הננו לשנה הבאה בירושלים" (leschono haboh) (beruschalajim).

31 איגרות הרצל, 13 יולי 1903.

32 איגרות הרצל, 18 מאי 1897.

33 איגרות הרצל, 18 מאי 1897. לכאורה מפתיע שהרצל מעמיד בחזון של הקמת מדינת היהודים בראש העדיפויות את הקמת בית המקדש. כנראה שבעומק רעיונותיו הקשר עם המרכז הרוחני הוא שמבטיח את קיום כל המרחב הגשמי שסביבו.

34 אלטנוילנד (Altneuland) הספר תורגם מגרמנית לעברית לראשונה על ידי נחום סוקולוב,

העתיד - עשרים שנה קדימה - ורואה בדמיונו את התגשמותו. בסוף הספר הדמויות השונות ברומן שואלות את עצמן מי עומד מאחורי הארגון האידיאלי של החברה החדשה הזו, וכל אחת מהן עונה לפי המצב האישי שלה, ואז "הרב הישיש שמואל קם ואומר ברצינות חגיגית: אלוהים". במילה זו מסתיים הרומן. מתגלה לנו איפוא שלהרצל אין ספק שהאלוהים הוא מקור הטלטלה הפנימית שֶׁחוּוה.

כאמור, הרצל אינו מזכיר ביומנו ולא בשום מקום אחר, אפילו ברמז קל, את האפיזודה הדרמטית שחווה בימים האחרונים של אפריל 1895, המאורע שהוא חלק רק עם ארתור שניצלר, אותה 'התפרצות של הר געש'. מצידו של הרצל יש כאן רצון גלוי לצנזר את היסוד המיסטי במסלולו. יותר 'תקין פוליטית' ויותר משכנע היה כנראה לדעתו "להעלים את הנס"³⁵ ולשוות לו חזות של משהו טבעי. אין להתעלם מכך שכבר מראשית הופעתה נתקלה התנועה הציונית בחשדנות ובלעג עקב הממד "המשיחי" שראו בה. בל נשכח שהשבתאות לא הייתה אז היסטוריה רחוקה. לכן הציע הרצל בכתביו קריאה שכלתנית של הציונות. "הכול תלוי בכוח המניע" כותב הרצל בפתח הדבר ל'מדינת היהודים', "ומה הוא הכוח הזה? מצוקת היהודים", כלומר האנטישמיות. "כמפעל של יחיד כלשהו יהיה זה מעשה שיגעוני למדי, אבל אם יהודים רבים יסכימו לו בעת ובעונה אחת הרי זה עניין נבון בהחלט". גם כאן הרצל מהדהד את דברי הרב אלקלעי, מורו של סבו שמעון ליבל ואחד ממבשרי הציונות, "היוכל איש אחד לדבר בעניין זה? הלא ישחקו עליו צעירים"³⁶. ואכן, לימים שמואל שניצר, אחד מבכירי העיתונאים בארץ, הדגיש את המהות הלא-רציונלית של הציונות: "הציונות לא הייתה מעולם תנועה רציונלית. היא הייתה האבסורד הגדול ביותר שאפשר היה להעלות על הדעת. היא קמה נגד ההיגיון, התפתחה בניגוד לשכל, והשיגה את מה שהשיגה כנגד כל התחזיות"³⁷. אפשר לכלול בכך את הנס של תחיית השפה העברית המהווה עדיין חידה בעיני הבלשנים; אפילו הרצל עצמו לא העלה בדעתו בתחילת דרכו שהעברית תחזור להיות שפת יום יום.

הרצל ידע שהוא ימשש מטרה ללעג מצד מה שמכונה במסורת היהודית "ליצני

לבקשתו של הרצל. הרצל כתב לו: "אני מעריך מאוד את הכבוד שחלקת לי בתרגום העברי, ואני מקווה שתבין גם שדווקא לתרגום העברי צריכה להיות משמעות חשובה לעתיד, שעל כן אני שמח שהוא נתון בידיך ובידיך בלבד". Josef Wenkert, Herzl and Sokolov, in GZW, vol. 2, p. 203

35 רבינו בחיי פרשת ויצא.

36 מנחת יהודה, בתוך כתבי הרב אלקלעי עמ' 251.

37 בשנת תש"ל.

הדור"³⁸. נדמה שיותר ממאה שנה לאחר מותו, ודווקא במדינת ישראל, הרצל מהווה, למרות מראית העין המכבדת, סוג של קריאת תיגר, אולי אפילו איום, על חוגים שונים בחברה הישראלית. מעטים המנהיגים היהודיים שהיו מושא ללעג, להשמצה וחמור יותר - לסילוף מכון, הן של דמותם והן של הגותם, כמו שהיה הרצל³⁹. עוד בחייו הרצל ראה איך הפכו את הגותו לקריקטורה, והוא ידע שאחרי מותו ימשיכו לבגוד בו. הרצל מלכד נגדו קואליציה משונה של אויבים, השייכים לקבוצות שתהום אידיאולוגית מפרידה ביניהם, מהחרדים מכאן - ועד הפוסט-ציונים חסידי מדינת-כל-אזרחיה מכאן. מה בכל זאת מאחד אותם? החרדה מפני זיהויה של מדינת ישראל עם הזהות היהודית. אבל כבר בתחילת יומנו הרצל לא משלה את עצמו: "אני מוכן ומזומן גם לכפיות הטובה של אלה שחבים לנו את החוב הגדול ביותר".

אפילו הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל שהספיד את הרצל בפומבי (אמנם מבלי לנקוב בשמו) פנה ערב הקונגרס הציוני ה-11 שהתקיים ב-1913 לחברי מפלגת המזרחי והזהיר אותם מפני הצטמצמות ב"עוגה הצרה של חלומי של ד"ר הרצל ז"ל", וטען שהציונות שלו חומרנית ומשוללת רוחניות, למרות שהרצל הדגיש כמה פעמים כי הציונות שואפת ל"שלמות מוסרית ורוחנית". גם בנובלה "המנורה" בעלת המאפיינים האוטוביוגרפיים, הרצל מעלה לבמה דמות של אמן שבעקבות משבר קיומי מגלה מחדש את יהדותו, "והוא אוהב אותה בכל לבבו ובכל נפשו". יש להדגיש שבשנת 1913, תאריך המכתב למפלגת המזרחי, הרב קוק לא הכיר את כתבי הרצל שפורסמו לראשונה בגרמנית בשנת 1922 ותורגמו לעברית רק ב-1930. לעומת זאת בנו, הרב צבי יהודה קוק ז"ל, כבר יכול היה לקרוא את הטקסטים של הרצל, ולו כבר לא היה כל ספק בדבר כוונותיו הטובות האמיתיות של המנהיג הציוני, עד שבחדר שלו היה תלוי דיוקן של הרצל לצד אלה של החפץ חיים ושל הגאון מווילנה. גם הרב כלפון משה הכהן, מגדולי רבני ג'רבה, כתב: "החלה רוח ה' לפעם בלב איש גבור חיל ורב פעלים מאחינו בית ישראל, הרצל שמו, בעל מדות נשגבות, ופעל איך ובמה לגאול את ארץ ישראל".

מנקודת הראות של הרצל שיבת העם היהודי לארצו אינה ממצה את הציונות. שנתיים אחרי הקונגרס הראשון הוא מתעקש לומר ש"יש אנשים שאינם מבינים אותנו כראוי, וסבורים כי מטרת מאמצינו היא לשוב אל ארצנו. האידיאל שלנו הולך הלאה מזה"⁴⁰. שלושה חודשים לפני מותו הרצל מדגיש בפעם האחרונה את חזונו:

38 מדרש תנחומא פקודי פרק יא.

39 רק כדוגמה וכקוריוז: עמוס איילון טוען בספרו שקומתו של הרצל הייתה 1.60 מטרים בלבד; אך בארכיון הציוני קיים מסמך של הבולשת הצרפתית שגובהו של הרצל היה 1.75...

40 כתבי הרצל כרך א עמ' 379.

"קראתי פעם לציונות אידיאל אין-סופי, ואני מאמין באמת כי גם לאחר השגת ארצנו ארץ ישראל לא תחדל מלהיות אידיאל, כי בציונות כפי שאני מבין אותה כלולה לא רק השאיפה אל כבדת ארץ מובטחת כחוק... אלא גם השאיפה לשלמות מוסרית ורוחנית"⁴¹. אך בתקופתו וכך עד היום מעט אנשים הבינו את הרצל. כידוע בין תומכיו היו שנתעו מהמשמעות הפנימית והרוחנית של כוונותיו, והקימו את 'הפרקציה הדמוקרטית', ששאפה לנתק את הציונות מכל סממני היהדות.

אין לשכוח שכמה מגדולי ישראל בדורו ידעו להתייחס אליו כראוי לו, ביניהם לדוגמה רבי שלמה הכהן, זקן רבני וילנא, שהחפץ חיים ביקש את הסכמתו לספרו "משנה ברורה", שקיבל את פניו של הרצל בוילנא כשספר תורה בידו ובירך אותו ברכת כהנים; הרב אברהם אליהו קפלן, ראש בית המדרש לרבנים בברלין ופאר ישיבות ליטא, מחבר הספר "בעקבות היראה", שפתח את דברי ההספד עליו במילים: "אדוננו מורנו הרצל"⁴²; ובמיוחד הרב משה שמואל גלאזנר, נין ה"חתם סופר", שקבע "שאהבתו של הרצל לעמו הנרדף והמנושל הייתה כה גדולה, שהאל מצא אותו ראוי ששמו ייקרא על גאולת היהודים". וכך הוא סיים את ההספד שנשא אחרי ועידת סן-רמו: "אני תוהה האם כיום, לאחר ההישגים האחרונים, כאשר מעצמות העולם עצמן מעניקות לנו בחזרה את ביתנו, האם יכול להיות ספק בכך שפעולתו של תיאודור הרצל הייתה בהשראה אלוהית, ושהיא נועדה לקרב אותנו אל הגאולה"⁴³...

הגיע הזמן להכיר במקור הרוחני של התנועה הציונית, להכיר את הרצל האמיתי, וגם להכיר לו טובה.

41 שם עמ' 381. בגרמנית: "ברכת הדרך" (Reisegen), בתוך אכ"צ, כרך א, עמ' 497.

42 "בעקבות היראה", מוסד הרב קוק 1988, עמ' פה. בספר עצמו בתחילת המשפט נמצאים שני קווים קטנים, אך בנו הרב צבי קפלן אמר לי שבמקור היה כתוב "אדוננו מורנו", ומסיבות ידועות שתי מילים אלו 'צונזרו'...

43 אוי קלט, 13 ביולי 1925; מוסף המוקדש להרצל, עמ' 4.



הרב יצחק אבי רונס

דין התנורים בזמננו: האם מותר לנהוג כיום כפסק השולחן ערוך?

הקדמה
דין 'המחבת ההפוכה' והשלכותיו
האם התנורים בימינו אכן 'מזיעים'?
לסיכום

הקדמה

לפי פסק השולחן ערוך מותר להשתמש בתנור אחד לבשר וחלב¹. פסיקה זו שיקפה נאמנה את המנהג בבתי ישראל מדור דור, עד שהחל דיון בעת החדשה בשאלה עד כמה דין השולחן ערוך מתאים למציאות הקיימת בתנורי זמננו. הדיון המיוחדש התעורר לפני כמאה וחמישים שנה, לאחר שהחלו לעשות שימוש במטבחי ישראל בתנורים מסוג חדש, ה"ענגלישי קעכין", 'תנורים אנגליים', שבשונה מהתנורים של פעם, בהם נצפתה הצטברות של זיעה². ההיתר שנפסק בשולחן ערוך לעשות שימוש בתנור הן למאכלי חלב והן למאכלי בשר התבסס על ההנחה ששני מאכלים המונחים

- 1 "ו'ד ס' קח סע' א-ב שמותר לצלות בשר וטריפה, או מאכלי בשר וחלב, בבת אחת בתנור גדול ופתוח, ובתנור קטן וסותם התיירו לבשל בבת אחת קדרות עם מאכלי בשר וחלב.
- 2 ראו בתשובתו של הרב שלמה קלוגר (טוב טעם ודעת תליתאה ס' קעו) שהתייחס למציאות של 'זיעה הנוטף' ב"ענגלישי קעכין" שנכנס לשימוש 'בעיירות הגדולות'. ובתשובת הבית שלמה התייחס אף הוא לאותו 'תנור אנגלי', ולחשש שמא "כשמבשלין שם חלב ומזיע למעלה ונופל הזיעה למטה". למעשה רבים לימדו זכות על המנהג הרווח כולל אצל ה'נשים הצנועות', והצדיקו את השימוש באותו תנור לבשר וחלב. בנוסף ללימוד הזכות של ר"ש קלוגר עצמו, יש לציין לתשובת הרב יואל צבי ראטה מחוסט (שו"ת בית היוצר ס' כ) שבו הסתמך על צירופים הלכתיים שונים והסיק שגם לכתחילה אין צורך להחמיר בדבר (א. שמא הזיעה נתייבשה מחמת חום האש. ב. "ואם תמצוי לומר דאיכא שם זיעה עדיין - לא מחזיקין ריעותא שנפלה לתוך התבשיל". ג. אף אם נאמר שהזיעה נפלה למטה בוודאי מתבטלת בשישים, והיכן שברור שלא יבוא לידי טעם גמור "בוודאי אין להחמיר אפילו לכתחילה... שהוא היתר גמור בלי שום חשש, והמחמיר על עצמו תבוא עליו הברכה"). בשו"ת המהרש"ם (חלק ג ס' רח) הביא את דברי הבית היוצר והסתמך על פסיקתו למעשה, וכן סמך עליו בשו"ת מנחת יצחק (ח"ה ס' כ) שהוסיף שהמבקש להיכלל בכלל הברכה 'המחמיר תבוא עליו ברכה' ישיר את התנור בליבון קל לפני המעבר מבשר לחלב ולהיפך.

יחד בחלל התנור אינם מעבירים טעם האחד לשני אלא אם כן הם נוגעים זה בזה, והספק שנוצר בתנורים החדשים היה שמא הצטברות הזיעה עשויה לאפשר העברת טעם אף ללא מגע ישיר.

דין 'המחבת ההפוכה' והשלכותיו

החשש ההלכתי התבסס על דברים שכתב הרמ"א ביחס להצטברות של זיעה בזמן השימוש ב'מחבת ההפוכה'. 'המחבת ההפוכה' שהונחה על גבי רצפת התנור שימשה את עקרות הבית בכדי ליצור מעין 'תנור בתוך תנור' שישמור על החום באפייה ובצלייה של המאכל המכוסה מתחתיו. המנהג הרווח היה להשתמש באותו מחבת כדי לכסות הן את מאכלי החלב והן את מאכלי הבשר שהוכנו בתנור, לאור ההנחה, שאין מניעה להשתמש באותו התנור הן לבשר והן לחלב. אולם הרמ"א עמד על כך שלעיתים יש לדמות את המציאות של אוכל שכוסה על ידי אותו מחבת לדין אוכל שמתבשל תחת כיסוי של סיר, והרי במקרה שבו מכסים תבשילי בשר וחלב במכסה אחד האוכל נאסר אפילו בדיעבד, ומדוע המחבת ההפוכה אינה אוסרת את המאכלים שמתחתיה? הרמ"א הסביר שהחילוק ההלכתי בין שני המקרים נובע מכך שהמחבת ההפוכה בדרך כלל לא מתמלאת בלחלוחית וזיעה. לדבריו, במקרה שבו המחבת אכן "תזיע", הרי שיש לדונה כפי שדנים כיסוי של סיר, ולאסור את האוכל שמתחתיו כדין אוכל שכוסה בטעות במכסה הסיר הלא נכון³.

בהתאם לטענה זו, המסקנה ההלכתית נראית ברורה: אם המציאות היא שהתנור 'מזיע' אזי יש לאסור להשתמש בו לבשר וחלב לא רק בבת אחת, אלא גם לא בזה אחר זה (ללא הכשרה ביניהם). ואכן זוהי עמדתו ההלכתית העקרונית של הרב משה פיינשטיין (אגרות משה יו"ד ח"א סי' מ) בתשובה שכתב כשנשאל על השימוש בתנורי הגז בזמנו. הרב פיינשטיין טען שמבחינה מציאותית יש להבחין בין שימוש בתנור לאפיית מאכלים יבשים לבין שימוש בתנור לבישול אוכל רטוב - באוכל יבש אין חשש להזעה ולכן מותר לאפות בשרי וחלבי בזה אחר זה ללא כל חשש, ואילו במאכלים רטובים יש להחמיר מספק, שכן המציאות מוכיחה "דבתנורים אלו, שסתומים בגג וכותלים, ודאי מזיע, או שיותר נוטה שיזיע", ולכן "יש להחמיר למעשה שלא לבשל בהתנור קדירות מגולות"⁴. בתשובה נוספת (יו"ד ח"א סוף סי' נט) הרב

3 "אם אפו או צלו איסור והיתר תחת מחבת אחת... בזה אחר זה - אין לחוש... אלא אם כן הזיע המחבת משניהם דאז אסור אפילו בזה אחר זה, אם היו שניהם מגולין, דהוי ככיסוי של קדרה...", (יו"ד סי' קח סע' א). וזה לשונו בדרכי משה הקצר (שם): "...צ"ע דמ"ש מכיסוי שעל הקדרה שאוסר... מיהו יש לחלק... (כי) מכל מקום אין בהם לחלוחית וזיעה כמו בקדרה...".

4 הרב דוד פיינשטיין הסביר שהוראתו של אביו הייתה בגדר חומרא לכתחילה: "אבל בדיעבד לעת

פיינשטיין הוסיף חילוק מציאותי נוסף, וכתב שלמעשה יש לבחון את החשש מפני ביטול בקדרה מגולה לפי צורת הפעולה של התנור. בתנורים שבנויים באופן שהאש דולקת בצמוד לתקרה כך "שהזיעה נשרפת עוד קודם שתגיע לתנור" לא תתרחש הצטברות של זיעה, וממילא בהם יהיה מותר אף לבשל בקדרה מגולה ללא חשש, וכדין השולחן ערוך.

אמנם הלכה למעשה רבים כתבו שיש להחמיר יותר מכך, ולהקפיד לכתחילה על שני תנורים נפרדים לחלוטין לבשר וחלב, מכיוון ששימוש משותף עשוי להוות פתח לטעויות⁵.

מנגד, יש שהורו לקולא, וחלקו על המחשבה שיש להשליך מדין המחבת ההפוכה לדיני התנורים. לדעתם הרמ"א לא דיבר במפורש על דינו של תנור שהזיע, וייתכן שאין להשליך מדבריו בנוגע למחבת שהזיעה לדין תנור, ויש להבחין בין החשש מפני הצטברות של זיעה במקום קטן ומצומצם (שיש מקום לדמותו לכיסוי סיר שמונח בסמיכות לאוכל שמתחתיו), לבין חשש מקביל מפני הצטברות זיעה בחלל מרווח יותר (חלל התנור).

וקרובים לכך דברי הישכיל עבדי (ח"ז יו"ד סי' ד) שמבחינן בין כיסוי קדרה ש"נתון ממש על הקדרה וסותם הקדרה כולה", כך ש"כל ההבל עולה, ומתהווה זיעה", לבין תנור אפיה שבו התקרה 'רחוקה וגבוהה' "ויש אויר חלל בתוך התנור ששם מתפשטת הזיעה והריח"⁶. על סמך חילוק זה התיר הישכיל עבדי להשתמש בתנור לבשר ולחלב

הצורך... צריך לבאר המציאות אם יש שם לחלוחית של מים וכדומה על דופני התנור... ובלי סימנים אלו יש להקל בדיעבד... ורק לחומרא לכתחילה אביו זצ"ל סבר דיש לחוש לזיעה בתנורים שלנו... שו"ת ודברת במ (ח"א סי' ריט).

5 ראו למשל בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' תל) ש"אם בקביעות משתמשים בו תדיר גם לבשר וגם לחלב, אין ראוי לסמוך לכתחילה על היתר זה, משום שבשימוש קבוע עלול מאוד לבוא לידי מכשול שלא יכשיר כהוגן... לכן ראוי באופן שמשמש תדיר גם לבשר וגם לחלב לקנות שני תנורים, או מערכת כפולה באופן שאין הזיעה עוברת ממערכת אחת לשניה, וכדאי הוא איסור בשר וחלב להדר כדי לצאת מכל חשש ומכשול". בקובץ הלכות פסקי הרב שמואל קמינצקי, שבועות, עמ' קלו, כתב ש"נוהגים להחמיר" לא לאפות או לצלות מאכלים חלביים גלויים בתנור בשרי (ומותר לכתחילה לאפות אותם או לצלותם שם אם הם מכוסים), והוסיף שם שליכון התנור בין שימוש בשר לחלב אינו אלא "חומרא בעלמא". ובדומה לכך כתב בספר סדר החיים (הכשרת כלים, עמ' קלח) משמו של אחד מגדולי המורים בלייקווד כיום, שמנהג העולם להחמיר איננו מדינאי: "והשיב לי הגאון ר' יעקב אפרים הכהן פארכהיימער שליט"א דאע"ג דקשה לומר דיש זיעה בהתנור מ"מ יש לעשות כמנהג העולם שמשמשין בהתנור לבשר וחלב בזה אחר זה רק כשמכשירין אותו בינתיים". וראו עוד על מנהג ליטא הקודם בהערה 11 לקמן.

6 הישכיל עבדי קובע שבחלל התנור לא נוצרת "שום ממשות של זיעה בכיסוי מלמעלה שירד ממנו להתבטל שיבוא אחריו". בדומה לכך ציין בשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' קיד): "שמן הסתם אין

בזה אחר זה, ורק "מהיות טוב" כתב שלא יכניסו לתוך התנור בשר וחלב בו זמנית. חילוק מעין זה כתב גם הערוך השולחן (י"ד סי' צב סע' נה), תוך שהבחין בין מקום בעל נפח קטן בו הזיעה עולה למעלה "ואין לה מקום לצאת", לבין ה"תנורים שלנו, שיש אויר, והזיעה עולה באויר". הרב צבי שכתר (ראש ישיבת רבנו יצחק אלחנן בניו יורק) נשען למעשה על דברי הערוך השולחן הנ"ל, והורה להלכה שמותר להשתמש בתנור לבשר וחלב זה אחר זה (ללא צורך בהכשרה ביניהם)⁷.

הרב בן ציון ווזנר ניסח עמדה זו בחריפות יתירה, וכתב ש"לא עלה על דעת אבותינו ורבנותינו מעולם" לדמות דין תנור לדינה של מחבת שהזיעה: "ומהיכא תיתי לדמותו למחבת שמציאותו ודינו שונה לגמרי, ולחדש שתנורי דין שונים לחומרא מתנוריהם ודינם כמחבת?!", ולכן הוא כותב שמותר "לאפות, לצלות, או לבשל... באותו תנור 'בזה אחר זה', ואפילו לכתחילה, ואפילו מיד כשהתנור עדיין חם וריחו נודף ממין הקודם"⁸.

קרובים לכך גם דברי הרב חיים פנחס שיינברג, שהסביר שכיסוי קדירה אוסר מכיוון שהאוכל המבושל מעלה "כמות אדים מוגברת", ומכסה הסיר מתרטב כולו⁹.

לחוש כלל בתנור שיש כאן זיעה", שכן אפילו במחבת "שהחלל מצומצם מאוד" בדרך כלל אינו מזיע, "וכל שכן שאין לחוש לזה בתנור של גאז או עלקטריק שחללו מרווח יותר ויותר מהחלל שמתחת למחבת".

7 ש"העובדה שאנחנו לא מבשלים במקום קטן וסגור מבטל את בעיית הזיעה", ומוסיף (על סמך ביאור הגר"א י"ד סי' צב ס"ק לט) שבעיית הזיעה שייכת רק ל'הבל' - אדים סמיכים שעולים מהמאכל. הרב שכתר ממליץ להמתין עד שהתנור יתקרר מהשימוש החלבי לפני הכנסת הבשר (או להיפך), הדברים הובאו על ידי תלמידו הרב חיים ג'קטר במאמרו: *Cooking Milk and Meat in One Oven* בתוך *Journal of Halacha and Contemporary Society*, Fall 1996.

8 הרב בן ציון יעקב הלוי ווזנר, אור ישראל לב (תשס"ג), עמ' קב. הרב ווזנר הגביל דבריו וכתב ש"בתנורי מסעדות ומפעלים, וכן בתנורי טוסטר שבבית, מסתפינא להקל, ועכ"פ לכתחילה, כי הרבה לכלוך בעין שכיח בהם"...

9 ההשוואה לדין כיסוי קדרה מלמד שהכוונה היא למציאות שבה הזיעה הופכת לטיפות של ממש, וכלשון הערוך השולחן (י"ד סי' קח סע' יח) ש"אם המחבת מזיע משניהם דין המחבת כדין כיסוי קדרה... שהרי גם המחבת הוא ככיסוי והזיעה נוטפת...". וכן העיר הרב טופרוביץ: "והזיעה, פירושו שנתקבץ רטיבות על המחבת הנוטפת למטה, אבל כל שנשאר יבש אע"פ שבחלל המחבת יש הרבה הבל זה לא מיקרי הזיעה", שולחן ישראל, עמ' רט. וראו עוד בספרו 'דרך ישראל' (תערוכות עמ' קנג) שזיעה שאוסרת אינה כי אם כשמתחברות הטיפות ל"כעין רוטב" שנוסף ונופל למטה. וכתב הרב טופרוביץ שם שמטעם זה מצדד הרב חיים גריינימן בחידושים וביאורים (פסחים סי' י לדף עו, ב) "דבתנורים שלנו יש להתיר לאפות בשר וחלב בזה אחר זה דאינו מזיע, עיי"ש. ואף דוודאי כל התנור מלא הבל כפי שנראה לעין, אין בכך כלום, דכל זמן שאינו מזיע כלומר שנוסף רטיבות לא שייך בזה איסור".

לעומת זאת בתנור יש כמות אדים מועטת בלבד, ולכן הדבר נידון רק ל'ריחא' שאינו אוסר¹⁰. ויש שהעידו שכך היה המנהג הרווח להקל בליטא, וכן נהגו גדולי ישראל נוספים¹¹.

האם התנורים בימינו אכן 'מזיעים'?

כפי שהזכרנו בפתח הדברים הדיון המחודש בדין התנורים התעורר לנוכח השימוש בתנורים מסוג חדש. גם תשובתו של הרב פינשטיין שנכתבה לפני כשבעים שנה התייחסה לתנורים שהיו בזמנו¹². אולם, התנורים משתכללים כל העת, ויש לבחון את מידת ההתאמה של הדברים שנכתבו לפני יובל שנים ויותר למציאות הרווחת כיום.

הרב נחום אליעזר רבינוביץ ראש ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים הדגיש את הצורך לבחון את המציאות המשתנה, וכתב בתשובתו (שו"ת שיח נחום סי' מז) ש"אפילו אם נחשיב את גגו של תא התנור כאותה מחבת... החוש והניסיון מעידים

10 הדברים הובאו על ידי תלמידיו בספריהם. ראו הרב אלחנן פרץ בספרו "אורחות הרב וראש הישיבה" עמ' קטז. בדומה לכך ציין בספר 'דברי חכמים' שהוראת הרב שיינברג היתה להתיר את השימוש בתנור אחד לבשר ולחלב בזה אחר זה, והסביר שבתוך תנור יש רק זיעה מועטת שאינה אוסרת. והוסיף שיש להתיר מטעם נוסף, שאין זיעה באוכלים, ואף אם מוסיפים מים לתבנית הבשר או העוף, הזיעה עולה מהמים ולא מהבשר.

11 בספר האלף לשלמה (חלק ב, עמ' רנח) הביא משמו של הרב שלמה מילר (מטורונטו): "דאין בתנור דין זיעה, דהלא מקור דין זיעה הוא ממתני' דמכשירין פ"ה מ"א, והמשנה מירי בזיעה עבה, ובתנור אין זיעה עבה, ואין להחמיר בזיעה בתנור דהוי חומרא המביאה לידי קולא...". והוסיף שם (בעמ' ריד) ש"כיון שאין הבליעה אלא ע"י זיעה, והתנורים שלנו אין בהם זיעה" שהרי אין הזיעה ניכרת בהם, ודין זיעה שייך רק באופן... שיש ענן של זיעה בעין, והרי אם מכניסים היד לתוך התנורים שלנו אין מרגישים שום לחות, לכן אין שייך לאסור מחמת הזיעה". ועוד הביא עדות משם הרב מילר (שם, עמ' רנט) שכך היה המנהג הרווח בליטא "שתמיד היו נוהגים להשתמש בתנור אחד לחלב ובשר, ולא הצריכו להכשיר את התנור בין החלבי לבשרי". ובספר סדר החיים (הכשרת כלים, עמ' קלח), העיד על מנהגו של הרב אהרון קוטלר: "אמר לי הרב ר' אהרן שוסטל שליט"א דדעת זקנו מרן הגאון רב אהרן קוטלר זצ"ל הוא דליכא חשש זיעה בתנורים שלנו ואפי' בתבשיל לח. ועוד אמר לי דזקנו היה לו רק תנור אחד בביתו, ובין מאכלי בשר למאכלי חלב היה ממתיך רק עד שיתקרר התנור, ולא הצריך ליבון כלל, וכן נוהגין בני משפחתו. וכן השיב לי הגאון הרב משה היינעמען שליט"א דדעת מרן הגאון רב אהרן קוטלר זצ"ל היה דאין צריכים להכשיר התנור בין מאכלי בשר למאכלי חלב...".

12 ראוי לציין כאן את תיאור המציאות שמופיע בפתח תשובתו של הרב עובדיה יוסף (שאותה הוא כתב לפני שישים וחמש שנה), בה נכתב שלאחר צליית בשר או עוף "רואים אז שהתנור מתמלא הבל וזיעה", עי' יביע אומר ח"ה יו"ד סי' ז.

על כך" שהתנורים המצויים כיום "בנויים ומתוכננים בכוונה תחילה כך שהאדים לא יצטברו מעל גבי האוכל"¹³. ואמנם, כותבים שונים בדקו והעידו כי המציאות כיום היא אכן כזו "דהנסיין מורה דאין זיעה בתנורים שלנו"¹⁴, שהרי "אין אנו רואין שום זיעה"¹⁵, ו"רואים בחוש, שאין דופני התנור מקבלים זיעה כלל"¹⁶.

ואם אמנם כך, הרי שיש לקבוע שכשם ששינויים שחלו במבנה התנורים הולידו בזמנם ובתקופתם את הצורך להתאים את ההלכה למציאות החדשה ולהורות אחרת מפסק השולחן ערוך, כך גם כעת השכלולים שחלו במבנה התנורים בעשורים האחרונים מחייבים לבחון מחדש את אם אין נכון לחזור ולהורות כדן המקורי שבשולחן ערוך.

ואמנם, כפי שנמסר להלכה משמו של הרב מאיר ברנדסדורפר¹⁷ נראה שיש מקום לומר "דתנורים דידן דינם כמו תנורים דבזמניהם, וכמו שתנורים דבזמניהם

13 ולדעתו להלכה אם "יתברר שאין זיעה - מותר לכתחילה לבשל או לאפות בו זה אחר זה בשר וחלב", והוסיף ש"אם ניתן לכסות את האחד - ודאי מן הראוי לעשות כך לכתחילה".

14 "שהגופי חימום למעלה וגם האדים נפלים דרך פתחי האוויר לחוץ, וכמו ששמעתי ממורי הוראה דעשו פעמים רבות ניסויים ולא נמצא זיעה...", הרב משה מרדכי קארפ בספר משמרת הבית בשר וחלב עמ' שא. ובדומה לכך כתב בספר מגילת ספר (יו"ד סי' קח סע' ד) ש"המציאות הנראית לעיניים היא שבתנור אין זיעה כלל". הרב קארפ עצמו סבור שבכל זאת "לכתחילה אין להקל בזה, ולכן יש להחמיר בדבר ואין להתיר לבשל בתנור אחד בשר וחלב אפילו בזה אחר זה", וסיים שאם כנים הדברים הרי ש"יוצא מזה חידוש גדול להלכה שמעיקר הדין אין צריך לחוש לזיעה בתנורים דידן", אמנם לדינא כתב שכבר החמירו בזה "הרבה מפוסקי זמנינו", וסיים דבריו ב'צריך עיון'.

15 "דאף פעם לא ימצא בגג התנור הטיפות קטנות כמו שיש בכיסוי הקדרה... ואם אין זיעה לא מתחיל כל המדובר...". הרב בצלאל שאהן, קובץ ישמח ישראל, ב, עמ' קמ-קמג, והערה 35 שם.

16 "ואם הדבר כן אין לאסור לבשל בהן בשר וחלב בזה אחר זה... כלל". ויש לומר שהתנורים כיום "הם כמו תנור דגמרא", הרב יואל דניאל פרלמן ("בגדרי זיעה באיסור והיתר", קול התורה, פד תשע"ז עמ' רצח). והוסיף עוד שעל אף "שלפעמים מתלכלכים הדפנות מטיפות... אין זה מחמת הזיעה, והי כדן ניצוצות דאסור לכתחילה בס' קית, ובזה אחר זה אין לאסור כלל".

17 ראו דברי בנו של הרב ברנדסדורפר בספרו 'וישב יצחק' עמ' רעב, שכתב באריכות לבאר את שיטת אביו. והוסיף שם ש"להלכה למעשה הורה אאמו"ר זצ"ל... דמותר לאפות בתנור אחד בשר ואח"כ חלב, אלא לכתחילה ימתין כ"ד שעות (ורק יודא תחילה שהתנור נקי)... והמתנת כ"ד שעות אינו אלא חומרא לכתחילה". אמנם בנים אחרים של הרב ברנדסדורפר הציגו את שיטת אביהם בגירסה יותר מחמירה: "היה מורה שמותר לכתחילה לאפות בשרי (בלי רוטב) בתנור שאפה בו חלבי (בלי רוטב) לאחר שעבר מעל"ע מאפיית החלב וכן איפכא, אלא שיש להיזהר שלא יהיה מודבק בדופן או גג התנור לחלוטית גבינה או בשר בעין שיכול ליפול על המאכל", פסקי בושם עמ' קפב.

מבואר בפוסקים דאין שם זיעה - כך הוא הדין בתנורים דידן... דלא נשתנה ההלכה כלל...¹⁸.

לסיכום

נראה שהתפתחויות טכנולוגיות בתנורי ימינו שינו את המציאות ההלכתית. בתנורים מודרניים אין מופיעה בדרך כלל "זיעה" הלכתית, ועל כן מסתבר שחומרות שהתפתחו בדור הקודם ביחס לתנורים מסוגים ישנים אינן מחייבות כיום. בהתאם לכך, יש מקום לשוב לדין השולחן ערוך ולהתיר, מבחינה עקרונית, שימוש בתנור אחד לבשר ולחלב בזה אחר זה.

18 וכן פוסק להלכה הרב שמואל פלדר (פוסק חשוב מלייקווד) שמעיקר הדין אין זיעה בתנורים בימינו, הובאו דבריו בספר 'דור המלקטים' על יו"ד, וכן כתבו משמו בספר 'מאור החיים' (עמ' פז) שיש להקל "לאפות בשר וחלב זה אחר זה כששניהם מגולים". ובמקום אחר כתבו משמו "דמעיקר הדין א"צ להחמיר ויכול לאפות בשרי אחר חלבי בלי להכשירו ובלי לכסותם", קונטרס חברות (לימאן), עמ' 227. וכן העיד הרב יעקב בלוי שישנם מורי ההוראה הטוענים "שאין הזיעה אוסרת בתנורים שלנו" מכיוון "שרואים כן בחוש" שהתנורים של ימינו נשארים יבשים, ללא לחלוחית, גם לאחר שמבשלים בתוכם תבנית מלאה מים (ראו מאמרו בקובץ בית אהרון וישראל גליון קפו). הרב יעקב יצחק רבינוביץ ציין אף הוא במאמרו ("בחשש זיעה בתנורים שלנו", קובץ בית אהרון וישראל קפו), שמשום שאיננו רואים זיעה בתנורים כיום ישנם פוסקים ש"נטו להקל בחשש הזיעה אצלנו". אולם, למעשה הוא כתב שיש להתרחק מלהסתמך על סברא זו לכתחילה "כדי להתרחק מהכיעור והדומה לו", שכן ה"הרחקות בין בשר לחלב הנהוגות במטבחים שלנו שנועדו לעמוד בצ"ט שערי היתר, שלא ניכשל אנו וביתנו באיסור זה במשך כל ימי חלדנו". וראו עוד דברי הרב שמשון גיברלטר, "בגדרי זיעה האוסרת", מהדרין, יב, תשנ"ז, עמ' כו "דבתנור ליכא למיסר כלל לאפות בזה אחר זה בשר וחלב או איסור והיתר... דלא חשיב בתנור הזיעה כממש... וכש"כ שאינו חיבור להפליט מדפנות התנור למאכל, וכל זה אפילו כשמבשל תבשילין...".



הרב נתנאל ולדנברג; הרב אליקים פרץ

חשש 'פולטת שכבת זרע' בהזרעה מלאכותית

- א. פתיחה - שאלות הלכתיות בהזרעה בימי נידות
ב. הנדונים בדברי הפוסקים
ג. הצעת טעם חדש - מהותה של 'שכבת זרע'
ד. הסבר המציאות - מהו נזל הזרע, ואיזה חומר מוזרק בהזרעה
ה. מהי 'שכבת זרע המטמאת', ובאיזה אופן שייכת טומאת 'פולטת'
סיכום הדברים

א. פתיחה - שאלות הלכתיות בהזרעה בימי נידות

האפשרות להבאת ילדים לעולם בשעת הצורך שלא בדרך אישות, אלא על ידי הזרעה מלאכותית, הביאה עמה דיונים הלכתיים בנוגע לביצוע הפעולה בימי נידות. נדון ידוע בספרי הפוסקים הוא, האם יש חשש של פגם "בן הנידה" בולד שנוצר בימי נידות אך שלא בדרך אישות. כלומר האם פגם בן הנידה תלוי בכך שהוולד נוצר מביאה אסורה, או בעצם תחילת היווצרותו באשה בעת היותה נידה¹. נדון נוסף שעלה בדברי הפוסקים הוא לגבי מקרה שנעשתה הזרעה מלאכותית בימי ספירת שבעה נקיים, האם פעולת ההזרעה תגרום לסתירת ספירת הנקיים בשל החשש של 'פולטת שכבת זרע'.
הגמרא במסכת נדה (מא, ב) למדה מפסוק שאשה שפולטת שכבת זרע טמאה, ועוד במסכת נדה (לג, א-ב) אמר רמי רב חמא שאשה שפולטת שכבת זרע מפני שהיא נטמאת סותרת את ספירת שבעת הימים הנקיים. ומבואר עוד בגמרא (לג, א; מב, א) שהטעם לסתירת ספירתה, הוא משום שנחשב בשפליטתה את שכבת הזרע היא נחשבת "רואה" ולא "נוגעת". כלומר מצד נגיעה בטומאה בעלמא בשעה ששכבת הזרע יוצאת מגופה ונוגעת בה אין סיבה שתסתור את ימי טהרתה, אלא שנחשב שהיא "רואה" טומאה מצד עצמה מחמת שכבת הזרע היוצאת ממנה, ולכן יש כאן סתירה לספירת טהרתה.

1 הדיון הוא סביב לדברי רבנו פרץ לעניין אשה שנתעברה מבעלה בימי נידותה דרך זרע שהיה על הסדין, וראה במאמרו של פרופ' שמחה עמנואל ב'המעין' תמוז תשע"א (נא, ד) על חמשת הגירסאות בדברי רבנו פרץ והנפקא מינה ביניהן לעניננו; תשובת הר"ש מלונדון שהביאה הברכי יוסף (אה"ע סי' א ס"ק יד); בני אהובה (אישות פט"ו הל' ו ד"ה והנה אם); שו"ת דברי מלכיאל (חלק ד סי' קז ד"ה אכן); שו"ת זקן אהרן (תניינא סי' צז ד"ה לא אחחד); שו"ת מהרש"ם (חלק ג סי' רסח). הכרעת פוסקי זמננו: מנחת יצחק (חלק א סי' נ אות ג) ושבת הלוי (חלק ד סי' צז, וכן בשיעורי שבט הלוי הלכות נדה בסוף הפתיחה) מחמירים, ולעומתם האגרות משה (אה"ע חלק ב סי' יח וחלק ד סי' לב), ותשובת הגרש"ז אויערבך בקובץ נועם (חלק א עמ' קסה) ויביע אומר (חלק ב סי' א וחלק ח סי' כא) מקילים.

מכאן למדו הראשונים, וכן נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סי' קצו סע' יא), שהמשמשת מיטתה ולאחר מכן ראתה דם - יש לה להמתין שש עונות (שזהו שיעור הזמן שיש לחשוש לפליטת שכבת זרע לאחר ביאה) עד שתתחיל לספור שבעה ימים נקיים לטהרתה. הרמ"א מביא את מנהג אשכנז להמתין יום נוסף.

דנו הפוסקים האם בהזרעה מלאכותית יהא נוהג החשש של "פולטת שכבת זרע", וממילא אשה שעברה הזרעה מלאכותית בימי ספירת הנקיים תסתור מניינה ותמתין שלושה או ארבעה ימים עד שתחל לספור מחדש. בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סי' קפג וחלק יא סי' רח) כתב שחשש "פולטת" נוהג גם בהזרעה מלאכותית. בספר לבושי עז לגאון רבי עזריאל אויערבך (סי' קצו סע' יא) הביא שאביו הגרש"ז אויערבך נקט להקל (וראה גם ספר מעדני שלמה נדה אות כה) ואילו חמיו הגרי"ש אלישיב נקט להחמיר, ובמכתב הגר"ע יוסף (הובא בחוברת אסיא צה-צו, תשרי תשע"ה, עמ' 135) נקט להקל, וכן בספר רשומי אהרן (חלק א יו"ד סי' קצו אות ו) כתב בשם הגר"מ פיינשטיין להקל. וראה בספר פועה (חלק ב עמ' 309) שהביאו מקורות נוספים לכאן ולכאן.

ב. הנדונים בדברי הפוסקים

בדברי הפוסקים הוזכרו שלושה צדדים להקל או להחמיר בענייננו:

א. האם טומאת פולטת שכבת זרע שייכת דווקא בדרך אישות, או אפילו בכל דרך שעל ידה הגיע זרע האיש לגוף האשה? נקודה זו היא הנקודה העיקרית בה דנו בשבט הלוי ובספר לבושי עז בשם הגרש"ז אויערבך והגרי"ש אלישיב ובמכתב הגר"ע יוסף הנ"ל. וביאר בשבט הלוי שכיון שאמרו בגמרא שהאשה סותרת ספירתה מחמת שנחשבת ל"רואה", ממילא בכל אופן שהיא פולטת שכבת זרע נחשבת ל"רואה" ומטמאת, ואין נפקא מינה כיצד הגיע הזרע לגופה. וכעין זה כתב בלבושי עז בשם הגרי"ש אלישיב, ובנקודה זו נחלקו עליהם הגרש"ז אויערבך והגר"ע יוסף כמבואר במקורות הנ"ל.

ב. סברא נוספת להקל היא שמבחינה טכנית ומציאותית חשש הפליטה כמעט ואינו קיים בהזרעה מלאכותית. שכן, בהזרעה כזו מוזרקת כמות קטנה של זרע ישירות לרחם, בניגוד לביאה רגילה שבה כמות גדולה של זרע נכנסת לנרתיק. סברא זו נכתבה בספר רשומי אהרן שם בשם הגר"מ פיינשטיין, וביארה היטב מבחינה מציאותית ד"ר יעקב רבינזון במאמרו בחוברת אסיא הנ"ל. אולם הגר"ע יוסף במכתבו אינו מתייחס כלל לסברא זו, למרות שהייתה לפניו. והאמת שעיקר סברא זו לא פשוט מבחינה מציאותית, שכן אפילו פליטה כלשהיא מטמאת כמבואר בגמרא נדה מב, א שכיון שהיא 'רואה', מטמאת במשהו, ואם כן לא הועלנו דבר במה שחשש

הפליטה רחוק ביותר, שהרי סוף סוף אם תפלוט - טמאה, ומהיכי תיתי לך שלא תפלוט כלל אפילו טיפה אחת של זרע, או שבכהאי גוונא של חשש רחוק לא גזרו [וראה בסמוך מדברי שבט הלוי].

ג. בספר פועה כתבו סברא נוספת להקל, שדין פולטת שסותרת מניינה הוא רק גזירה משום חשש שמא תפלוט, וייתכן שלא גזרו אלא בביאה כדרך כל הארץ שהיא מצויה ושכיחה, ולא בהזרעה מלאכותית שאינה כדרך כל הארץ ואינה שכיחה. אולם בשבט הלוי (חלק ט שם) כבר כתב בנוגע לכך: "אין לומר דנ"ד מילתא דלא שכיחא דלא גזרו, דאין בידינו להקל בזה", ובאמת הדברים פשוטים ומסתברים, דמהיכא תיתי לאדם בן דורנו להחליט אימתי אמרו חז"ל גזירתם ואימתי לא, כשהם עצמם לא חילקו?

עלה בידינו שהנדון העיקרי בדברי הפוסקים בנוגע לדין טומאת "פולטת" בהזרעה מלאכותית הוא האם טומאת פולטת שכבת זרע נוהגת גם בזרע שנכנס שלא בדרך אישות - או לאו³.

ג. הצעת טעם חדש - מהותה של 'שכבת זרע'

למרות שכבר נשתברו קולמוסים רבים בנדון, נראה להציע טעם חדש להכרעת ההלכה בעניין זה.

סברות הפוסקים הנ"ל עוסקות בפליטת האשה בעקבות הזרעה מלאכותית אם היא מטמאת. להלן נדון מצד אחר - האם באופן של הזרעה מלאכותית ייחשב הזרע בכלל "שכבת זרע". המציאות בה דנו הפוסקים על שכבת זרע שמטמאת כשהגיעה לגוף האשה שלא בדרך ביאה היא כאשר לוקחים את הזרע כפי שיצא מגוף האיש ומזריקים אותו לרחם האשה. אך בהזרעה מלאכותית כפי שהיא נעשית היום בפועל המציאות אינה כן כלל ועיקר, וכפי שיתבאר להלן.

נקדים, כי הדבר ברור שטומאת "פולטת" נוהגת רק במי שפולטת שכבת זרע ממש. אם כן, מעתה יש לדון מהי מהותה של 'שכבת זרע' המטמאת, אולי מדובר רק על החומר כפי שהוא יוצא מהגוף? וגם אם נאמר שהחומר היוצא מגוף הגבר מטמא גם אם עבר שינויים מסוימים - יתכן לומר שחשש "פולטת" אינו שייך אלא בנוזל

2 יתר על כן, בדורנו טיפולים אלו כבר שכיחים מאוד. וראה נשמת אברהם (מהד"ב ח"ג עמ' יח) בשם הגרי"ש אלישיב, שלכן אע"פ שלדעת ר"ח הנולד מכח עיבור באמבטי אינו נימול בשבת משום שנחשב ל'מעשה ניסים', מכל מקום הנולד בהזרעה נימול בשבת כיון שבדורינו הדבר שכיח ואינו מעשה ניסים.

3 הג"ר חיים אהרן אונגער שליט"א, דומ"צ סקווירא ארה"ב ורב "שערי הלכה ורפואה" שע"י ארגון א' טיים, כתב מאמר נרחב בו העמיד את הסוגיא מראשיתה לסופה בטו"ד [עדיין לא נדפס].

הטבעי כפי שהוא, וממילא דין פולטת אינו חל בחומר המוזרק לרחם האשה בהזרעה מלאכותית אחרי שעבר שינויים משמעותיים.

נעבור לתיאור המציאות הנצרך להבנת העניין, ולאחר מכן נחזור לדין ההלכתי.

ד. הסבר המציאות - מהו נוזל הזרע, ואיזה חומר מוזרק בהזרעה⁴

"שכבת הזרע", או "נוזל הזרע" במונח המקובל כיום, החומר היוצא מגוף הגבר בשעת פליטת הזרע, מורכב מעד 5% תאי זרע בלבד. כל יתר הנוזל מגיע מבלוטות שונות בחלל הבטן - כשני שליש מהחומר משלפוחיות הזרע השוכנות מאחורי שלפוחית השתן, ועוד קרוב לשליש מקורו בבלוטת הערמונית השוכנת מתחת לשלפוחית השתן. החומר מהשלפוחיות ומהערמונית מתווסף לתאי הזרע המגיעים מהאשכים, ומספק להם תזונה ושכבת הגנה מפני חומצות שונות הנמצאות בגוף האישה העלולות לפגוע בחיוניות הזרעים בדרכם אל הרחם.

באופן טבעי, כל נוזל הזרע שיוצא מגופו של הגבר - מגיע בשעת תשמיש אל הנרתיק, שבו קיימים מנגנונים המסננים את החומר וגורמים לכך שתאי הזרע האיכותיים והמתנועעים הם אלו שיתקדמו הלאה לתוך צוואר הרחם ודרכו לרחם. אולם בשונה מכך, בהליך של הזרעה מלאכותית החומר מוזרק ישירות אל תוך הרחם, ולא עובר בנרתיק. לו היינו מזריקים את כל נוזל הזרע כפי שהוא לתוך רחם האשה היא הייתה בדרך כלל סובלת מהתכווצויות קשות וכואבות, והייתה אף עלולה להגיע לסכנת חיים בשל "שוק אנפילקטי" (תגובה אלרגית קשה לחדירת חומר זר לגוף).

בשל כך, לפני כל פעולת הזרעה מלאכותית, ללא יוצא מן הכלל, נוזל הזרע עובר "השבחה". פעולת ההשבחה אינה כשמה כלל, שכן אין כל השבחה ושיפור של התאים עצמם, אלא סינון וברירה⁵. מדובר בסינון כפול: ראשית, סינון של תאי הזרע מכל הנוזל העוטף אותם; ושנית, סינון וברירה של תאי הזרע הטובים מתוך שלל התאים, והשלכת התאים שאיכותם פחותה. ישנן כמה טכניקות לביצוע ההשבחה (השכיחות: Swim up; Gradient), אך משמעות כולן זהה - סינון והפרדת תאי הזרע מתוך נוזל הזרע, ובחירת התאים הטובים.

לאחר בידודם ובחירתם, תאי הזרע הטובים מונחים בתוך נוזל מלאכותי ייעודי (מדיום) שאינו גורם תגובה שלילית בתוך הרחם, לצורך שמירה על חיותם והאנרגיה שלהם עד להזרקתם לרחם. נפח הנוזל הוא עד 0.5 מ"ל למנת זרע המוזרקת לרחם,

4 החלק הרפואי דלהלן נבדק ואושר ע"י ר' אהרן פרץ, אביו של שותפי לכתיבה, אמבריוולוג מביה"ח שע"צ ומנהל מעבדת גבריאלי, שכוחו בהלכה אינו פחות מכוחו ברפואה, יישר כחו. נ"ו.

5 שם הפרוצדורה באנגלית אכן תואם יותר לפעולה: Sperm washing.

כאשר ברוב המקרים היחס הכמותי בין הנוזל לבין תאי הזרע הוא גדול מאשר מהיחס שלהם בתוך נוזל הזרע הטבעי, כלומר שיש בנפח הנוזל שנוצר פחות מ-5% תאי זרע, והשאר הוא נוזל המדיום.

חשוב לציין כי לא ניתן לזהות תא זרע בודד בפני עצמו, בשל קוטנו⁶. אפילו כמה מיליונים של תאי זרע הנמצאים יחד אינם ניתנים לזיהוי בעין אנושית. עם זאת, לעיתים כמות התאים לאחר ההשבחה מגיעה לעשרות מיליוני תאי זרע, וניתן לזהותם כטיפת נוזל לבנבן הנראית לעין. כמו כן, כאשר תאי זרע ניתנים בתוך מדיום ניתן לזהות שינוי בצבע ובמרקם של המדיום⁷, מצבע שקוף לאטום יותר. לאחר הכנסת התאים למדיום לא ניתן להפרידם זה מזה ללא כלים מעבדתיים - סירכוז בצנטריפוגה.

את נוזל המדיום עם תאי הזרע בתוכו מניחים במזרק עם פיה ארוכה דקה וגמישה, ובעזרתו מזריק הרופא את תאי הזרע ישירות לרחם, פעולה הידועה בשמה הרפואי IUI (Intra Uterine Insemination⁸).

ה. מהי 'שכבת זרע המטמאת', ובאיזה אופן שייכת טומאת 'פולטת'?

האם נוזל מדיום המכיל תאי זרע, הוא בכלל "שכבת זרע" המטמאת? האם טומאת "פולטת" שייכת בנוזל המוזרק בהזרעה?

א. באופן הרגיל והשכיח לאחר ההשבחה מצטברת כמות של חמישה עד עשרה מיליון תאי זרע, שלא ניתן לזהותם ללא מיקרוסקופ. נראה שכיוון שמדובר בכמות שאינה נראית בעין אנושית, ולאור דברי הפוסקים באין ספור מקומות שדיני התורה מתייחסים רק לדבר הנראה לעין⁹, ובפרט בנידון דידן שחז"ל כנראה לא ידעו כלל על

6 זהו התא הקטן ביותר בגוף האדם. אורכו הכולל של תא זרע הוא כ-50 מיקרון (אלפית המילימטר), ורוחבו בנקודה הרחבה ביותר הוא כ-3 מיקרון.

7 צבעו של המדיום הוא בדרך כלל אדמדם-שקוף.

8 עם זאת, יש לציין כי קיימת פעולה בשם ICI (Intra Cervical Insemination), שבה מוזרק נוזל הזרע כפי שהוא ישירות לנרתיק, ולא לרחם. מדובר בפרקטיקה נדירה למדי הנדרשת במקרים נדירים בהם התשמיש 'בדרך כל הארץ' לצורך הריון אינו אפשרי אבל מעבר הזרע לרחם תקין, והיא נהוגה כיום בעיקר במסגרת הזרעה ביתית ולא בהזרעה רפואית. כל הדברים שלהלן מתייחסים אך ורק להזרעה הרפואית המקובלת: IUI.

9 לכאורה יש להשיב על כך מדברי הגרש"ז אויערבך (נשמת אברהם חו"מ סי' תכד ס"ק ב [מהדו"ב עמ' קפא]) על חלקיקים שאינם נראים לעין ללא הגדלה המועברים מבריה אחת לחברתה ומשנים אותה כלפי דין כלאיים, שכיון שאנשים מטפלים בחלקיקים האלה ומעבירים אותם ממין אחד לשני הרי זה חשיב ממש כנראה לעיניים, ואינו דומה לתולעים שאינן נראות בעין. ולפי זה גם תאי

קיומם של תאי הזרע, מסתבר שאין טומאת שכבת זרע מתייחסת אלא לנוזל הזרע הנראה לעין, ולא לתאי זרע מיקרוסקופיים.

נוסיף לחדד את הדברים. לפנינו קיים נוזל מדיום מלאכותי נקי, שאין בו כל טומאה. אם כן, משום שהכניסו לתוכו תאים אנושיים מיקרוסקופיים שאינם ניכרים כלל בעין, תחול בו טומאה¹⁰?

ב. עוד נראה לדון ולומר שנוזל המכיל מדיום ותאי זרע אין לו דין "שכבת זרע", מהמשניות במסכת כלים (פ"א מ"ד) ובמסכת מכשירין (פ"ב מ"ג) בהן דנו על כלי המורכב משני חומרים שיש להם דינים שונים לעניין טומאה: "ברזל טמא שבללו עם ברזל טהור, אם רוב מן הטמא טמא, ואם רוב מן הטהור טהור, מחצה למחצה טמא". במסכת מכשירין המשנה ממשיכה עם דינים נוספים בהם נוהג הכלל שכל המעורב משני מינים דינו נקבע על פי החומר המרובה שבו: "גסטריות [כלים להטלת מי רגלים] שישאל וגוי מטילין לתוכן, אם רוב מן הטמא [גוי שגזרו טומאה על מי רגליו] טמא, ואם רוב מן הטהור טהור, מחצה למחצה טמא", וראה שם עוד דוגמאות. וכן שנינו במסכת כלאיים (פ"ט מ"א): "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, אם רוב מן הגמלים מותר, ואם רוב מן הרחלים אסור, מחצה למחצה אסור". בדומה לכך, במשנה מסכת נגעים (פ"א מ"ב): "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה, אם רוב מן הגמלים אינם מיטמאין בנגעים, אם רוב מן הרחלים מיטמאים בנגעים, מחצה למחצה מיטמאין בנגעים".

הזרע הללו, כיון שאנשים מטפלים בהם ומנקים אותם מהחומר הטבעי ומזריקים אותם למדיום, הרי זה כדבר הנראה בעין. אך נראה לדחות, שדברי הגרש"א אמורים רק כלפי אופן שהאדם לוקח את התאים הזעירים כדי ליצור באמצעותם דבר חדש, שבכח גיוון בוודאי נחשב שהאדם פועל ויוצר, וא"א לומר שלא קרה דבר מחמת שהאמצעים להוויית היצירה אינם נראים בעין, אבל כאשר דנים על החומר מצד עצמו, לעולם אין יחס הלכתי לדבר הנראה רק במיקרוסקופ. וזוהי כוונתו שיש לחלק בין זה לתולעים, ששם הדיון על הדבר מצד עצמו מה הוא, ולא על יצירת האדם [שמעתי מידידי הרב שלמה כץ].

10 אמנם יש לדון על השינוי הניכר בצבע המדיום מחמת תאי הזרע שניתנו בו. נראה לדמות מציאות זו לחתיכה מיקרוסקופית של איסור שאינה נראית בפני עצמה לעין אנושית שניתנה בהיתר ושינתה את מראיתו, האם יהיה בכך משום 'חזותא מילתא' ויאסר [אם נאמר שבאיסורים נוהג הדין, ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך חזותא ציון 85 ואילך ש"א שהוא מדאורייתא, וי"א מדרבנן, וי"א שאינו נוהג כלל]. יסוד הדיון הוא האם גם על חתיכה מיקרוסקופית יש שם איסור, ורק שאין איסור באכילתה מחמת שאינה ניכרת [ובכ"ג אינו נוהג איסור 'אכילה']. וממילא כשהיא ניכרת על ידי 'חזותא' אסורת, או שלחתיכה מיקרוסקופית אין שם איסור כלל, וממילא פשיטא שגם מראיתה לא תאסור. עוד יש לדון האם דין חזותא מילתא נוהג לעניין טומאה, ראה באנצ"ת שם ציון 128 ואילך; אלא שיש לדון אם הסברות שהובאו שם להקל לעניין טומאה שייכות באופן דידן שהעיקר הוא הזרע. ואכמ"ל.

ההסבר העיקרי לדין זה בדברי הראשונים והאחרונים, הוא שמהות הדבר נקבעת על פי המרובה מן החומרים המרכיבים אותו¹¹ ואין זה שייך לדין הכללי של 'ביטול ברוב'¹². לפי האמור, כאשר יש לפנינו נוזל המעורב ממדיום מלאכותי ומתאי זרע אנושיים, אזי מהותו נקבעת על פי רובו שהוא המדיום המלאכותי, ועל כן אינו נחשב מבחינה הלכתית ל"שכבת זרע".

- 11 ראה תשובות הרי"ד (סי' א ענף ג ד"ה ובעזר הצור, וראה גם סי' יז), ושול"ת נודע ביהודה (יר"ד תנינא סי' קפו ד"ה אמנם), ושול"ת הרי"ם (ריש סי' כ) וסדרי טהרות (למס' כלים שם, דף קט א), ואמרי בינה (דיני שבת סי' יט), ושערי ישר (שער ג פרק כ ד"ה ונלענ"ד), וחזון איש (יר"ד סי' קפא ס"ק ג ו-ט ונגעים סי' א ס"ק טו), ושיעורי מקדש דוד (חולין סי' יג אות ה) ואבי עזרי (כלאיים פי"ה, מהדורא תליתאה) וקהלות יעקב (נדדים סי' לד אות ב). וראה גם תשב"ץ (ח"ב סי' ד). וראה שול"ת הרי"ם שם שדימה לשחיטה, שמועילה שחיטת רוב סימנים. וראה עוד שם, שגם דין קיים יכול להתבטל על ידי קביעת שם ע"פ הרוב. אך יש להביא ראיה להיפך, במשנה מסכת סוכה (מח ב) שנינו: "שהיין ומים מגולים פסולין לגבי מזבח", ומבאר רש"י (ד"ה שהיין): "דחיישין שמא שתה מהן נחש, והארס מעורב בהן, ונמצא שאינו מנסך מים כשיעור, שהרי הארס משלים לשיעור", מוכיחים מכך האחרונים (ראה שדי חמד חלק ח מערכת הבית כלל א אות ה, דף א'תשיז א) שדין ביטול ברוב אינו יכול לתת דינים אלא רק להפקיע דינים, ולכן אינו יכול להפוך את הארס למים. ולמה שנתבאר קשה שגם ללא דין ביטול ברוב, יקבע דין כל הנוזל על פי הרוב שמהותו ושמו הוא מים. ויש לדחות שלא אמרו שהרוב קובע את המהות אלא ביצירה של דבר חדש כמו כלי או בגד, אבל לגבי ניסוך המים, שהוא עניין של שיעור ואין כאן יצירה כוללת של דבר חדש, הנדון הוא כל חלק וחלק בנוזל בפני עצמו, וכל שאין שיעור ממנו בלבד חסר בשיעור הנצרך לניסוך. וראה תשובות הרי"ד (סי' סב ד"ה אדוני הרב, עמ' שיד) שכתב סברא כעין זו. לפי זה, במקרה שלנו הוא מצב אמצעי, מחד אין כאן יצירה של דבר בעל שם חדש, ומאידך אינו עניין של שיעור, ואם כן אפשר שהכלל יקבע את דינו ומהותו. וראה חזו"א שם, שמבואר מדבריו שאפילו במקום שאין שם חדש לדבר הנוצר [כגון היוצר חוט מצמר רחלים וצמר גמלים לעניין נגעים, שאין בהם דין 'שוע טווי ונוז'], עצם מה שיש יצירה של דבר חדש, היא סיבה לדון על מהותו ע"פ הרוב.
- 12 שאם כן יש כמה קושיות: לדעת רבי יהודה מין במינו אינו בטל, ועוד שברזל טמא הוא 'דבר שיש לו מתירין' שאינו בטל. ראה משנה אחרונה ותפארת ישראל (בועז אות ה) למסכת כלים שם שנתקשו בכך. וביחס לכלאיים ונגעים קשה שזו תערוכת 'היתר בהיתר' שאינו בטל, ראה נודע ביהודה (שם) וחזון איש (שם). וכן נפקא מינה שהולכים אחרי הרוב גם כאשר המיעוט ניכר בתוך התערוכת, ראה שפת אמת (יר"ד סי' רצט ס"ק ג) ושערי ישר וחזון איש שם, וראה גם שול"ת הרי"ם שם. וכן נפקא מינה שיתכן שגם במחצה על מחצה (אם אפשר לצמצם) לא יהא נוהג דינו לטמא או לאסור, כיון שמכל מקום אין כאן רוב חיובי הקובע את הדין [ראה תוספתא כלים בבא מציעא פ"א מ"ב שמחצה על מחצה טמא אך אין חייבים בו על טומאת מקדש וקדשין, וסדרי טהרות שם דף קט, ב שהוא מפני שהטומאה רק מדרבנן, וראה שיעורי מקדש דוד שם, וראה גם תשב"ץ שם]. אך ראה אמרי בינה (דיני שחיטה השמטה לסי' יט) וקהלות יעקב שם שיתכן שגם מחצה יכול לקבוע דין חיובי. וראה חסדי דוד לתוספתא שם שתלה עניין זה במחלוקת לעניין שחיטה כאשר שחט מחצית הסימנים, האם מחצה כרוב (ראה חולין כח ב).

אמנם, יש מקום לחלק, שתאי הזרע שבתוך הנוזל למרות מיעוטם הם עיקר הדבר, והנוזל בא לשמשם ולשמור עליהם, ואם כן הם אלו שיקבעו את מהות כלל הנוזל. אך לא זו בלבד שיש לדון בעיקר הסברה זו¹³, עוד יש לדחות מצד אחר: כאשר ניתנים התאים בתוך נוזל מלאכותי משתנית מהות הדבר כולו, והוא אינו נחשב עוד "שכבת זרע". שכבת זרע היא רק הנוזל בצורתו כשהוא יוצא מהגוף באופן טבעי, וכיון שלא ניתן להפריד את תאי הזרע מהנוזל המלאכותי ללא כלים מעבדתיים, יוצא שעתה יש להם יחד שם חדש שאינו שכבת זרע¹⁴.

ועתה, אם כנים הדברים, שבנוזל המוזרק לאחר 'השבחה' אין כל טומאת שכבת זרע, פשיטא שלא שייך לדון עליו משום טומאת "פולטת שכבת זרע", שהרי אין כאן כל דבר המטמא¹⁵.

13 לכאורה יש ראייה ברורה שהדבר המרובה קובע ולא החשוב, מהסיפא של המשנה בכלים: "וכן מן החלמא ומן הגללים", כלומר כלי העשוי מעירוב של שני מינים, חלמא, שהוא טיט עבה [כך ברוב פירושי הראשונים] ומקבל טומאה, וגללים שאינם מקבלים טומאה, הולכים בו אחרי הרוב, ואע"פ שהחלמא בוודאי חשוב מהגללים. וכל שכן לפירוש התפארת ישראל שמדובר שמערב ברזל או עם חלמא או עם גללים ויצר מהם כלי [וכעין זה מבואר בר"ש כת"], שחלמא היא שחיקה של מתכת שטרפה עם גללים, והולכים בו אחרי הרוב, ופשיטא שהברזל חשוב מן הגללים ואע"פ כן הולכים אחרי הרוב ולא אחרי החשוב [שמעתי מהרב עזריה אריאל]. אך יש לחלק ולומר שגם אם בכלים הרוב קובע, ולא החשוב, אין ללמוד מכך לענייננו, משום שבכלי שני החומרים שותפים יחד ליצירת הכלי ורק שאחד מהם חשוב יותר, אבל בענייננו הזרע הוא העיקר ואילו המדיום אינו אלא טפל לו. במקום אחר מצינו שהדבר החשוב עדיף על המרובה, והוא בהלכות ברכות. לעניין ברכות גם כן נאמר שהרוב קובע את מהות כלל הדבר, והוא כאשר מאכל מורכב ממינים שברכותיהם שונות, שהבירה נקבעת לפי המין המרובה (עיין משנה ברורה סי' ריב ס"ק א), והמשנה ברורה פוסק כך גם כאשר כל אחד מהמינים ניכר בפני עצמו (שם ובביאור הלכה ד"ה אס). עם זאת, כאשר אחד המינים חשוב מחברו, ברכת הכלל נקבעת על פיו אף שהוא במיעוט (משנה ברורה שם). אולם יש לחלק ולומר שעניין הברכה עוסק בהנאה חשובה כמבואר במהרי"ל (שו"ת חדשות סי' נב), שלכן מברכים ברכה אחרונה על 'בריה' גם כשאין בה שיעור כזית, ואף על פי שבשאר מצוות אכילה שבתורה אין קיום בפחות מכזית. אם כן, דווקא בברכות חשיבות המאכל היא הקובעת גם כשהוא במיעוט, שכן הברכה תלויה בהנאה החשובה לאדם האוכל. לעומת זאת בשאר דינים, הקובע את המהות הוא הדבר בשיעור המרובה.

14 בפרט לאור מה שיוכח בהערה הבאה שנוזל זרע טבעי ללא תאי זרע בתוכו נחשב לשכבת זרע, הרי שלמרות שהתאים הם עיקרו של נוזל הזרע אין בכך כל נפקא מינה להגדרת 'שכבת זרע' בפני עצמה על שאר הנוזל. אם כן, כשם שנוזל ללא תאים הוא שכבת זרע, כך תאים בתוך נוזל מלאכותי ללא נוזל טבעי אינם שכבת זרע.

15 יש להוסיף שמצינו שטומאת שכבת זרע נוגהת גם בנוזל זרע שאינו מכיל תאי זרע כלל: מחד פסק הרמב"ם (הלכות שאר אבות הטומאות פ"ה ה"ב) "אין שכבת זרע של קטן מטמאה עד שיהיה בן תשע שנים ויום אחד", ומקורו מהגמרא במסכת נדה (לב, ב) "איש, אין לי אלא איש, בן תשע שנים

ג. גם אם נאמר שלנוזל המדיום עם התאים יש טומאת שכבת זרע בפני עצמו [מחמת שתאי הזרע הם העיקר וכנ"ל, ולא נקבל את הסברה שנעשה כאן שינוי מהותי של החומר בהשמתו בתוך נוזל מלאכותי], אף על פי כן נראה לדון להקל מבחינה אחרת, ולומר שדין "רואה" הגורם לסתירת ספירת ימי טהרה לא קיים בכהאי גוונא. תאי הזרע בפני עצמם אין האשה ראויה להיות "רואה" מחמתם שהרי אינם נראים כלל וכלל, ואפילו פליטה של 'משהו' לא שייכת באופן מציאותי שתבוא מחמתם [ואפילו במקרה שהתקבצו לאחר ההשבחה הרבה תאי זרע הנראים בעין כשהם יחד, מ"מ אין כל אפשרות בעולם שתפלוט את כולם כאחד באופן שתהא הפליטה נראית בעין].

ויום אחד מנין, ת"ל ואיש". מאידך בגמרא במסכת סנהדרין (סח, ב - סט, א) אמר רבה: "קטן אינו מוליד", ומקשה אביי על כך ממה שכתוב שמגיל תשע הוא ראוי לביאה, ומתרץ רבה: "יש לו [כלומר: שכבת זרע] ואינו מוליד, כתבואה שלא הביאה שליש דמי. דבי חזקיה תנא, וכי יזיד איש, איש מזיד ומזריע ואין קטן מזיד ומזריע, אמר ליה רב מרדכי לרב אשי מאי משמע דהאי מזיד, לישנא דבישולי הוא, דכתיב ויזיד יעקב נזיד", מבואר שלקטן יש שכבת זרע אלא שאינה 'מבושלת' ואינה ראויה להוליד. לפי הידע של היום יש לבאר את הדברים באר היטב: לקטן בן תשע שנים אמנם יש נוזל זרע, אך הנוזל הזה אינו מכיל תאי זרע, שתחילת ייצורם בגוף היא רק בגיל ההתבגרות (סביבות גיל 13). הדבר ברור שלכך כוונת הגמרא שיש לו 'שכבת זרע' אלא שאינה 'מבושלת', כלומר יש לו שכבת זרע אך ללא תאי זרע. רבה לומד את שיטתו מהברייתא המובאת בגמרא שם, שלפיה גר שנתגייר ומת בקטנותו אין צורך לבדוק אם יש לו יורשים, כיון שבדואי אינו מוליד. הלכה זו נפסקה ברמב"ם (הלכות גזילה פ"ח ה"ז): "ולמה נאמר בגזל הגר איש, שהאיש אתה צריך לחקור ולחזר עליו אם יש לו יורשים או אם אין לו, אבל אם היה הגר קטן אי אתה צריך לחזר עליו, אלא חזקתו שאין לו יורשים". היוצא מפסקי הרמב"ם: א. קטן אינו מוליד, כפי שביארנו מפני ששכבת זרעו אינה מכילה תאי זרע. ב. אף על פי כן שכבת זרע זו מטמאת. יש לציין גם לגמרא מסכת נדה (מג, א) לפי הלישנא בתרא בדברי שמואל: "כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינה מזרעת, אזורעי הוא דלא מזרעא, הא טמוי מטמא", ולרוב פירושי הראשונים בסוגיא (מלבד הפירוש השני בתוס' שם ד"ה בראויה) בשכבת זרע זו אין כח הולדה, ואעפ"כ היא מטמאת. הרי שטומאת שכבת זרע אינה שייכת לכח ההולדה שבה. וראה גם רמב"ם (הלכות שאר אבות הטומאות פ"ה ה"ד), ראב"ד ומפרשיהם. נפקא מינה מהדברים באדם שידוע בבירור וללא כל ספק שנוזל הזרע שלו אינו מכיל תאי זרע כלל [כגון אנשים עם רקע של נשאות גנטית לסוג מסויים של CF, שיש אצלם חסר מולד של חלק מצינורות הזרע - CBAD], כך שהמצב אצלם הוא שתאי זרע מיוצרים באשכים אך הם כלואים בתוכם ואינם יוצאים מהגוף כלל; או אדם שרח"ל עבר ניתוח לעיקור - וזקטומי, המונע את יציאת תאי הזרע מהאשכים אך לא את יציאת הנוזל מהבלוטות שבחלל הבטן], מכל מקום שכבת זרעו מטמאת משום נוזל הזרע הטבעי היוצא ממנו, ונוהגת באשתו ההלכה של פולטת שכבת זרע ללא כל ספק. [אמנם יל"ע מדברי החזו"ר (מאמר ב אות ס) והרמב"ן (ויקרא טו יא) שלדבריהם הטעם הרעיוני של טומאת שכבת זרע הוא מחמת שנפסד מה שהיה ראוי להוליד, מבואר שסיבת הטומאה היא החלק המוליד שבזרע. אך בספר החנוך (מצוה קפ) מבואר שטעם הטומאה הוא משום ענין התאוה שבה, שעניין זה אינו שייך לחלק המוליד שבזרע בדווקא].

העולה מהאמור, שהיווצרות החשש שתפלוט ותראה הוא רק בהימצאותם של תאי הזרע בתוך הנוזל המלאכותי, שלא שייך עליו מצד עצמו שום טומאה כלל. אם כן, לא יהא נוהג דין "רואה" במקום כזה, שהרי הראייה אינה מחמת דבר המטמא.

סיכום הדברים

- בהזרעה מלאכותית בימי נדות, הפוסקים דנו בעיקר בשתי שאלות הלכתיות: א. חשש "בן הנדה" בוולד הנוצר שלא בדרך ביאה. ב. האם האישה סותרת ספירת שבעה נקיים משום חשש "פולטת שכבת זרע". בדברינו עסקנו בשאלה השניה.
- הנדון העיקרי בו דנו הפוסקים בטומאת "פולטת" בהזרעה מלאכותית הוא האם הטומאה חלה דווקא בדרך ביאה או לאו.
- יש להציע כיוון חדש: טומאת שכבת זרע, או עכ"פ טומאת "פולטת", אינה שייכת בנוזל המוזרק בהזרעה, מכח שלושה טעמים: א. הסבר מציאותי: בהזרעה מלאכותית נוזל הזרע עובר סינון, ומוצאים מתוכו רק חלק מתאי הזרע שהיו בו, שהם פחות מ-5% מכלל הנוזל. תאים אלו ניתנים בנוזל מלאכותי ומוזרקים לגוף האשה. ב. מבחינה הלכתית - טעם ראשון: תאי הזרע נראים רק במיקרוסקופ ולא בעין אנושית, ולכן אינם קובעים את הדין כלל, והדין תלוי רק בנוזל המלאכותי הנראה לעין שאינו טמא ולא שייך בו שם שכבת זרע כלל. טעם שני: דבר המורכב משני חומרים, ע"פ המשנה והסבר הראשונים והאחרונים מהותו נקבעת על פי החומר המרובה. לפי זה, נוזל המוזרק בהזרעה שרובו המוחלט מלאכותי, ורק מיעוטו תאי זרע, אינו נחשב ל"שכבת זרע", ובפרט לאחר שהנוזלים התאחדו ויש להם עתה מהות משותפת חדשה שאינה דומה לשכבת זרע באופן שהיא יוצאת מהגוף, וממילא אין כל מקום לדון על טומאת "פולטת" בנוזל כזה. ג. סיבת טומאת פולטת היא משום שהיא נחשבת "רואה" טומאה מגופה, והיא אינה שייכת כאשר החומר הנפלט ויוצא הוא מלאכותי, ועוד שבחומר הטבעי אין כדי פליטה.



'הסירו מכשול מדרך עמי!' עוד בעניין גירות ללא קבלת מצוות מחייבת

לעורך שלו.

קראתי בכל לב את מאמרו של הרב ירוחם ארלנגר שליט"א בגיליון הקודם של 'המעין', המבקר את הספר 'מסורת הגיור' של הרב אליעזר מלמד שליט"א. ואף כי קוטנו עבה ממותני, ניערתי חוצני ואשיבה דבר.

הרב ארלנגר כתב שכל חכמי הדורות, ראשונים ואחרונים, תמימי דעים עמו, בלא חולק, שאין גירות ללא קבלת מצוות אמיתית. עוד טען טענה מציאותית כדי ליישב דברי גדולים שמשמע מדבריהם שהם גיירו גם כאלו שהמשיכו לעבור עבירות בפומבי: "בהחלט היה מצוי אדם שיהיה קל דעת, וחי עם נוכרית מחד גיסא ומאידך ישתייך לקהילת שומרי מצוות בכל הידוע לו כאנשי מקומו, ובאופן זה אמורים דבריהם".

ולי אני עבדך נראה כי שתיים עשה: ראשית, ביטל את דברי החולקים עליו והחשיבם כלא היו; ושנית, סבר כי לב המתגיירים הראשונים רחב מלב אחרונים, מעין אידאליזציה של העבר. כך בהע' 5 דחה בכמה מילים את דברי הראש"ל רבי בצמ"ח עוזיאל זצ"ל בטענה שסתר את דברי עצמו, כאשר אין ספק שאם היה חפץ ליישב את דבריו היה עושה כן בפשטות, כי החילוק מבואר. זאת ועוד, רבים מגדולי האחרונים אשר נטו להקל בסוגיה זו הביאו את דברי הרב עוזיאל זצ"ל וסמכו על פסקו, וכדברי רבה האחרון של אלג'יר רבי דוד אשכנזי זצ"ל: "והלא גם הגאון רבי עוזיאל זצ"ל היה בכלל המתירים, האם היה קטל קנה באגמא ופסק נגד התורה והמצוה? אתמהא?" (עי' בספר מסורת הגיור עמ' 669). וכאן הבן שואל, כיצד כתב הרב ארלנגר יצ"ו שכל גדולי הדורות כולם עמדו בשיטתו, כאשר רבים וטובים חולקים עליה במפורש? לך נא ראה באיזו ענוות חן חלק רבי רחמים נאהורי זצ"ל רבה של העיר בון (ענאבה) שבאלג'יריה על דברי הראש"ל הנזכר: 'זאף דאין משיבין לארי אחר מותו, ומה גם ליתוש כמוני שאפילו לפשטן של דברים לא הגיע, אחר המח"ר אומר אני לא זו הדרך להוציא נגע התערובת מכרם ישראל... ולא הגענו למצב הגרוע והמסוכן הזה כי אם מאפס איחוד הכוחות בין הרבנים החרדים, ואם נרצה להילחם יחד בשילוב יד עוד יש תקוה להרים ניסה של היהדות'. עכ"ל בשו"ת רחמימך רבים (סי' יד).

הרב ארלנגר יצ"ו סבור שכל מי שגוייר בימים עברו צורף לקהילת שומרי מצוות. הדברים רחוקים מהאמת כמבואר בארוכה בפרק יז בספר מסורת הגיור, ושם נזכרו דברי רבותינו שהעידו בין השאר כי רוב המתגיירים לא נקטו אלא "באחיזת איזה מצוות ובאיזה מנהגי יהדות" (שו"ת איש מצליח ח"ב יו"ד סי' מב) ולמרות זאת גויירו.

והאמת אומר, שאחר שהתכתבתי ארוכות עם הרב ארלנגר והשיבני בטובו, כאב לבי על שט"ח שבא"י הראויים להנעים זה לזה פוסלים ומאיינים דעות חולקות. אפשר שתמימות

נזרקה בי, שכן כבר היו דברים מעולם שרבנים גדולים קראו לעמיתיהם בתורה שחלקו עליהם בעניין זה 'רשע', או שכינו את הראש"ל 'עם הארץ גמור'. אך אי אפשר להתכחש לעובדה שפוסקים רבים מאוד התירו לגייר גר שיגור בסביבה שאינה דתית וישמור רק חלק מהמצוות. נראה לי שגם בדברים שנוגעים ליסודי היהדות ראוי שנתחשב ונזכיר את דעות החולקים בכבוד הראוי, ונחשוב אם נוחא למרייהו דאמרת להו הכי (עי' סנהדרין קיא, א).

עמנואל גדג', מבוא חורון

תגובה לתגובה:

יישר כח להרב עמנואל גדג' שליט"א שהתכתבתי איתו ארוכות והתרשמתי עד מאוד מלבו הרחב הבוהר באהבת ישראל, ומלא וגדוש בתורה. הרב עמנואל הצביע על שלושה מקורות בהם לדבריו נראה שהסכימו לקבל גרים ללא קבלת מצוות בפועל: א. דברי הרב פרחי כהונה סי' י' שהתייחסתי לדבריו במאמרי בקצרה. הוא דן בבני זוג הנשואים נישואי תערובת אם ניתן לקבל את האשה לגיור, והשיב שכיון שהם חיים יחד שנים רבות בשובה ובנחת בהכרח מה שבאה עתה להתגייר אינו לשם אישות, וניכר בה שכוונתה לשם שמים לדבוק בדת האמת. נקל לנבון להבין שאשה שניכר בה שליכה לשם שמים לדבוק בדת האמת, כוונתה לקיים מצוות כראוי. ב. דברי הרב צוף דבש סי' נו, שנוסח שאלתו הוא: "מומר שנשא נוצרית ונכנסה רוח טהרה בקרבם לחזור לדת האמת" וכו'. זהו המקרה עליו מדובר! הוא דן האם יש בעיה של נטען על הגויה, אבל לא היה שם ספק לגבי שמירת המצוות בעתיד. ג. הרב יוסף משאש בשו"ת מים חיים סי' קח כתב שכאשר הגר מתגייר בכוונה לשמור מצוות כפי מה שהוא רואה בקהילה סביבו, אף שהם אינם מדקדקים בכל המצוות כראוי מחמת בורותם וכפירותם הפשוטה, לא נחשב הדבר כקבלת מצוות חוץ מדבר אחד. והסברתי שהגר אינו צריך להיות תלמיד חכם, וברגע שהוא מקבל על עצמו לשמור את המצוות כפי שמחייבת היהדות לפי ידיעותיו אי ידיעת הלכות רבות אינה מבטלת את גיורו. אמנם הרב עמנואל טען שמצב יהדות אלג'יריה מוכר לו, ורובם שם לא היו דתיים ולא שמרו מצוות כלל וכו'. ואני שב וטוען שאסור לנו לנתח את המקרים המובאים בתשובות על פי דעתנו ומה להסיק מסקנות אלא לדייק היטב בנימוקי הרבנים המשיבים. נימוקו של הרב יוסף משאש להקל הוא שהגר קיבל על עצמו לשמור מצוות באופן מלא, והוא עושה זאת ככל היהודים בני הקהילה הדתית שסביבו. אינני מכיר תשובות של פוסקים שהתירו לקבל גרים לסביבה חילונית על דעת שלא ישמרו מצוות, וגם הרב עמנואל לא הראני כזאת. כל נדוננו היה בתשובות הנ"ל.

רבי רחמים נאהורי זצ"ל מתייחס במלוא הכבוד לראשון לציון הגר"צ צעזעאל זצוק"ל אך חלק עליו לדינא בחריפות, וגם אני איני נוהג אחרת. ציינתי כי הגר"צ צעזעאל זצוק"ל יחיד בהוראתו בין כל הפוסקים ראשונים ואחרונים בעניין זה, ואף ציינתי כי סתר דבריו בתשובה אחרת. ואף ששערי תירוצים לא ננעלו, עדיין יש לכך משמעות רבה בדיון עד כמה ניתן להסתמך על דבריו הראשונים.

גם לא הבנתי מה מתכוון הרב עמנואל בדבריו על "אידיאליזציה של הראשונים כנגד אחרונים", הרי הבאתי מדברי כל גדולי הדורות בנידון דידן. אני עומד על דעתי שבספר מסורת הגיור מובאות עשרות תשובות באופן שגוי וכפי שהסברתי במאמר הנ"ל, מה שיוצר מצג שוא כביכול הלכה פשוטה ורווחת היא לגייר גרים בלי קבלת מצוות בפועל, ולא היא! לכן גם אם יימצא כנגד כל אותם עשרות אחרונים מכל הדורות רב או שנים שיש לדון בביאור תשובתם לא ישתנה המצב ההלכתי למבקש האמת.

ירוחם ארלנגר, ירושלים

* * *

עוד בעניין 'מסורת הגיור'

בגיליון 'המעין' האחרון הופיע מאמרו של הרב ירוחם ארלנגר, בו הוא משיג על הספר 'מסורת הגיור' של מו"ר הרב אליעזר מלמד (הספר זמין באתר של ישיבת הר ברכה). כמי שהיה שותף במחקר ההלכתי לקראת כתיבתו של ספר מקיף זה, ברצוני להגיב לעיקרי טענותיו. בפתח דבריי ברצוני להביע את שמחתי על תגובתו העניינית והרצינית של הרב ארלנגר. ראוייה סוגיה זו שתתברר לא רק באמצעי התקשורת, אלא מתוך עיון רציני ומעמיק כדרכה של תורה. תודתי למערכת 'המעין' על כך, ועל זכות התגובה.

בישראל מצויים כיום כ-800 אלף יהודים יוצאי ברית המועצות, ולצידם כ-500 אלף יוצאי ברית המועצות שהם קרובי יהודים (בנים, נכדים או בני זוג של יהודים) אך אינם יהודים על פי ההלכה. רובה המוחלט של אוכלוסייה זו מזהה את עצמו כישראלי, מאמץ את התרבות הישראלית, ואף שותף לשירות הצבאי ולכלכלה, לתרבות, לתקשורת ולחברה. בני הדור השני והשלישי של לא-יהודים אלו נקראים בשמות ישראליים והם חלק טבעי מהסביבה שלהם. במסגרת היטמעות זו, רבים מאמצים לעצמם גם את התרבות היהודית המסורתית, שהיא תרבות הרוב בישראל, הכוללת תפיסות אמוניות ברמות שונות, ואף קיום מבחר של מצוות ומנהגים יהודים שמקובלים בחברה המסורתית בישראל. חשוב לציין שעל פי מחקר שנערך בשנים האחרונות, הרוב הגדול מקרב אלו שאינם יהודים הלכתית טען שהוא רואה את עצמו כיהודי¹. מלבד התחושות הקשות שנוצרות אצל אלו שזוהו בגולה כיהודים, ואחר שהגיעו למקום אותו ראו כמקום שבו יהיו שווים הם נדחים על ידי אלו שהם רואים אותם כאחיהם, האומרים להם "לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה" מה שמביא רבים מהם באופן טבעי לסלידה מהיהדות, המציאות של

1 טענותיו של הרב ארלנגר הן תמצית מתוך המהדורה החדשה של הספר 'משנת הגר' שחיבר הרב משה קליין, שפרק ד בו מוקדש להתמודדות עם 'ספר עב כרס' שהתפרסם לאחרונה, כאשר כוונתו 'למסורת הגיור'. תגובה מפורטת לטענות הרב קליין נכתבה על ידי ידידי הרב אורי שראל, והיא תצא לאור א"ה בגיליון הקרוב של מכון הר ברכה. התגובה הקצרה כאן נכתבת על דעתי בלבד.

2 'המלצות להסרת חסמים מערכתיים עבור ישראלים דוברי רוסית', לובי המיליון ומכון ירושלים, עמ' 26.

חיים משותפים יוצרת תופעה של נישואים רבים בין יהודים ללא יהודים. על פי ניתוח של הלמ"ס אצל קרוב ל-10% מאלו שנרשמים לנישואין בישראל אחד מבני הזוג אינו יהודי³. מצב זה מעלה את השאלה האם יש דרך בה אפשר לקבל את עולי בריה"מ שאינם יהודים לחברה בישראל לא רק כישראלים אלא גם כיהודים.

המכשול לכאורה בפני גיור אותם עולים שאינם יהודים, אבל הם מזרע ישראל או נשואים ליהודים⁴, היא טענתו של הרב יצחק שמלקיש בשו"ת 'בית יצחק' (ח"ב סי' ק) ופוסקים נכבדים שבאו בעקבותיו, שכל גיור חייב להיות כרוך בקבלת מצוות, ומי שאינו צפוי לשמור מצוות אחר הגיור הרי שאינו מקבל עליו את המצוות גם אם הוא טוען לפני ב"ד שהוא מקבל עליו את המצוות. ואע"פ שבד"כ אנו טוענים 'דברים שבלב אינם דברים', ואם כן היה עלינו לכאורה להסתפק בהצהרתו הפורמלית של הגר שהוא מקבל עליו את עול המצוות, מקרה כזה - סוברים המחמירים - נחשב 'אומדנא דמוכח' ו'דברים שבלבו ובלב כל אדם', שכיוון שהגר מגיע מסביבה שאינה שומרת מצוות, וסביר שגם לאחר הגיור לא יקיים אורח חיים דתי, הרי שאין ממש בהצהרתו כאילו הוא מקבל מצוות.

בשנים האחרונות הולכת ורווחת העמדה כאילו דעה זו היא הדעה היחידה ואין בלתה, וכפי שנכתב במכתב של גדולי הרבנים הליטאים בשנת תשע"א: "גיור אשר בדעת המתגייר לקיים מצוות באופן חלקי או כמסורתי... אין שום צד בהלכה שיעיל גיור כזה, והינו גוי גמור לכל דבריו... והכותב או אומר שכביכול יש בזה מקום לדון הינו מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, ואינו בר הוראה כלל"⁵. פסיקה זו היוותה את התשתית לפסק הדין של הדיין הרב שרמן לפיו אלפי גיוריו של הרב חיים דרוקמן זצ"ל אינם תקפים, שכן המגייר בשיטתיות גיורים כאלו עובר על ההלכה במזיד ונחשב 'רשע', ולכן הוא אינו כשר לדון וכל גיוריו פסולים. מטרת הספר 'מסורת הגיור' היא להוכיח שרבים מאוד מבין גדולי ישראל במאות השנים האחרונות לא סברו כדעת ה'בית יצחק', אלא סברו שניתן לגייר גם אנשים שמסתבר שלא יקיימו אורח חיים דתי. רוב המקילים לא התייחסו במפורש לשאלתו של ה'בית יצחק', וניתן להציע שני הסברים עיקריים לגישתם: הראשון - משמעותה של קבלת המצוות לדעתם היא קבלה של הברית של עם ישראל עם הקב"ה, תוך הבנה שמעשה ואילך הגר יענש על עבירות שיעשה ויקבל שכר על המצוות שיקיים, והקבלה הזו מתקיימת אף אם בפועל לא יקיים מצוות רבות, תוך תקווה שהכניסה לעול היהדות תגרום לשיפור מצבו הרוחני במשך הזמן (דעה זו התבארה בהרחבה במסורת

3 ד"ר נתנאל פישר, 'לא רק בתפוצות: בעיית ההתבוללות לא פוסחת על ארץ הקודש', מקור ראשון, כ"ד בכסלו תשפ"ב. ככלל, הנתונים והסקרים שבמאמר נלקחו מסקרים שונים בעלי מתודות מחקר שונות ורמת אמינות שונה, הם לא הובאו כנתונים מדויקים אלא רק כדי לשבר את האוזן.

4 יש לציין שיש מהרבנים הסוברים שאף אם יש אפשרות הלכתית לגייר את אותה אוכלוסייה כדאי להימנע מכך מסיבות שונות, ראו למשל במאמרו של הרב אברהם וסרמן 'סגרו את השער', בשבע 997. ספר 'מסורת הגיור' וכן מאמר זה לא מתמודדים עם טענה זו, אלא פונים לאותם הסוברים שטוב לגייר את אותה אוכלוסייה אך לדעתם הדבר חסום מבחינה הלכתית.

5 מכתבים דומים לזה הוזכרו על ידי הרב ארלנגר בהערה 1 של מאמרו.

הגיור פרק ז). השני - הפוסקים המקילים סברו שדין 'אומדנא דמוכח' אינו נוהג בגיור שהוא מעשה בית דין, או לחילופין נתנו למושג זה פירוש מאוד מצומצם שמתקיים רק אצל מי שאין לו שום אפשרות טכנית לקיים את המצוות (דעה זו התבארה במסורת הגיור ז, כז; ח, כא)⁶. כך למשל גיירו בתי הדין בזמנו אנשים שחיו בקיבוצים חילוניים, ואף אנטי-דתיים, ובלבד שהקיבוץ התחייב לאפשר למתגייר לאכול אוכל כשר, ואף גיירה תושבת קיבוץ חילוני שהייתה 'נשואה' לכהן מפני שאין הכרח שהיא תמשיך לחיות איתו אחרי הנישואין⁷. ניתן להציע גם הסברים נוספים⁸, אך העיקר הוא שבפועל רבים מרבני הדורות האחרונים גיירו אנשים שמצבם הרוחני היה גרוע מהמתגייר המסורתי המצוי העומד לפנינו היום, הן מצד מצב שמירת המצוות והקשר לקהילה במעמד הגיור, והן מצד הציפייה הריאלית לשמירת המצוות אחרי הגיור ובעתיד היותר רחוק. לאור זאת המסקנה בספר 'מסורת הגיור' שאין למנוע מהרוצים ללכת בדרכם של רבנים אלו לגייר באופן זה גם היום.

הרב ארלנגר טוען שההסבר הראשון לא סביר: "לפלפול זה לכשעצמו לא היינו נדרשים, מחמת התימה הרבה שיש בעצם הטיעון. כביכול קבלת המצוות אמנם נדרשת, אף שאין כוונה לנהוג על פיה בפועל בחיי המעשה, שהלא זהו דבר והיפוכו, ובהכרח המקבל מצוות באופן זה אינו מאמין באמיתות הדברים ובהכרחם". הרב ארלנגר מניח שאם אדם מאמין באמת בה' ובתורתו, הרי שבהכרח הוא מקיים תרי"ג מצוות. דא עקא, כל המכיר את החברה הישראלית יודע שחלוקה זו אינה נכונה מבחינה מציאותית. בישראל חיים מיליוני יהודים שמאמינים בה' ובתורתו, מקיימים מצוות רבות ואף מגדירים עצמם כמאמינים ב'תורה מן השמים', אך אינם שומרים מצוות כהלכה. איצטדיונים שלמים יכולים לשאוג 'הקדוש ברוך הוא אנחנו אוהבים אותך', רבבות ממלאים את הכותל המערבי בתפילות סליחות מכל הלב, בד בבד עם נסיעה בשבת או אי הקפדה על צניעות הלבוש. סקרים מצביעים על כך ש-80% מהיהודים בארץ מאמינים באלוהים ובשכר ועונש, וכ-65% מאמינים בתורה מן השמים. אמונות אלו אינן נשארות רק במישור התאורטי. כ-40% מהנשים המגדירות עצמן כ'מסורתיות' או 'מסורתיות-דתיות' מקפידות לטבול לנידתן בקביעות ועוד כ-20% טובלות 'מפעם לפעם', כ-46% מכלל היהודים בארץ מקפידים על אכילת מזון כשר ועוד 23% מקפידים על הלכות כשרות באופן חלקי (למשל: נמנעים מאכילת 'דבר אחר' ו'פירות ים' או בשר וחלב יחד). אין צורך לדבר על מצוות רווחות כמו קיום ברית מילה, צום ביום כיפור ועריכת ליל הסדר, שאותן מקיימים גם רוב המגדירים עצמם 'חילונים'. מה גורם לאדם המאמין בה' ובתורתו שלא לקיים את כל המצוות כהלכה? ייתכן שהוא אומר 'קשה לי', 'כולם עושים

6 יש מן הפוסקים שהזכירו בדבריהם אפשרות לפיה כל דין 'דברים שבלב' אינו נוהג כלל בגיור, אף אם הם אינם 'אומדנא דמוכח'. על הקושי שבדבריהם ראו מסורת הגיור ח, ה.

7 ראו מסורת הגיור כח, כו.

8 לשניים מהם ראו מסורת הגיור ז, י; ז, כו.

ככה' או 'ככה התרגלתי', או מגוון סיבות אחרות. סוף דבר, הקביעה לפיה מי שמאמין בה' ובתורתו בהכרח יקיים אורח חיים דתי מלא מופרכת מן המציאות. אחד: ניתן לקבל תפיסה האומרת שאי קיום 'מסה קריטית' של מצוות אכן מבטא פגם באמונה שמעכב את הגיור⁹, אבל אי אפשר להחיל את הקביעה הזו רק כלפי מתגיירים בני ימינו, ואילו את העבריינים של שנות ראשית המדינה, או של פולין שבין המלחמות, או של מערב אירופה בימי ר' שלמה קלוגר - לדון כ'מקבלי מצוות'.

חלק גדול ממאמרו של הרב ארלנגר מוקדש לדיון הלכתי לגבי מהותה של 'קבלת המצוות'. ואולם חשיבותה של קבלת מצוות להליך הגיור אינה שנויה במחלוקת בין המקילים למחמירים - שתי הסיעות סוברות שקבלת מצוות היא חלק מהותי מהגיור¹⁰, והוויכוח נסוב רק על אופייה של קבלה זו. לחיזוק דבריו מביא הרב ארלנגר רשימה ארוכה של אחרונים שהבינו שקבלת מצוות יכולה להיחשב רק ככזו שהמתגייר צפוי לשמור בעקבותיה את כל המצוות, אלא שרשימה מכובדת זו אינה סותרת כלל את הנאמר ב'מסורת הגיור'. רובם של הפוסקים המוזכרים על ידי הרב ארלנגר אכן נמנו במסורת הגיור בצד של המחמירים, ומעטים מתוכם הוזכרו כרבנים שיש מורכבות בדעתם מפני שיש בהם מובאות לקולא ולחומרא (והרב ארלנגר התמקד רק בצד המחמיר שבדבריהם). הרב ארלנגר מנסה להוכיח את טענתו גם מדברי הגמרות והראשונים כדעת המחמירים, אלא שראיות אלו, שאמנם הובאו על ידי המחמירים, כבר נידונו ותורצו על ידי המקילים¹¹.

הרב ארלנגר מקשה על המקילים מפוסקים שהכשירו גיורים, אך ביארו שטעם ההיתר הוא משום 'דברים' שבלב אינם דברים'. לדבריו, העובדה שנצרכו להיתר מטעם זה מוכיחה שאת קבלת המצוות הם הבינו באופן המחמיר, היינו שהמתגייר צריך לכוון לקיים בפועל את המצוות כולן, ולא רק לקבלן עקרונית. לעניין זה, אין לי אלא להסכים עם דבריו. אכן יש מפוסקים אלו שפירשו את קבלת המצוות באופן המחמיר¹². אך מכיוון שלדעתם יש לפרש את 'דברים' שבליבו ובלב כל אדם' בצורה מצומצמת מאוד, הרי שלמעשה עמדתם ההלכתית שווה - ניתן לגייר גם את מי שמסתבר שלא ישמור מצוות כאדם דתי אם הוא מצהיר בבית דין על כוונתו לשמור מצוות, וכלשונו של הרב שלמה דוד כהנא, 'אבי העגונות' וראב"ד ורשה, שהתיר לגייר גם את 'הבאים להתגייר

9 כמדומה שזו הייתה גישתו של בעל האחיעזר, ראו מסורת הגיור כב, י.

10 מסורת הגיור ז, יב.

11 כך למשל הובאו תשובות האחרונים לראיותיו מן הכותים במסורת הגיור ז, כב, ויישובי האחרונים לדברי הגמרא 'חוץ מדבר אחד' שם ז, ח. דעת הריטב"א לגבי 'גמר וקיבל' נידונה במסורת הגיור ז, יד. מאידך, הרב ארלנגר אינו דן כלל בראיות המקילים, כמו הגרים שגייר הלל על מנת שלא יקיים תורה שבעל פה או על מנת שיהיה כהן גדול.

12 למעשה יש לחלוק על דיוקיו של הרב ארלנגר בדעתם של חלק מהפוסקים האלו, כדוגמת בעל 'נחלי אפרסמון' וה'פרחי כהונה', אולם מכיוון שאין לדבר חשיבות לשאלה העיקרית הנחנה כאילו דיוקיו נכונים במלואם.

שיודעים בבירור שאין מקבלים עליהם עול מצוות כלל וכלל... אם אומרים בפה או בכתב שמקבלין מצוות", כפי שהיו מגיירים בוורשה לפני השואה את נשיהם של אותם שהיו כפסע מהתבוללות¹³. מצבם הרוחני של המתגיירים בימי קום המדינה לא היה טוב יותר, וקבלת המצוות שלהם לא הייתה כנה יותר, מהמתגיירים בני ימינו.

הרב ארלנגר מסכים שיש פוסקים שגיירו אנשים שלא היה סביר שישמרו אורח חיים דתי, אך לדעתו אין לסמוך עליהם כיוון שדעתם דעת יחיד. כך הוא מתייחס לדברי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל¹⁴. באופן דומה נדחית בספר 'משנת הגר' דעת הרב משה דריהם ה'השיב משה'¹⁵, הרב יעקב מסקין ה'אבן יעקב'¹⁶, ואחרים¹⁷. אמנם דעה זו של הרב עוזיאל ודעימה רחוקה מלהיות דעת יחיד. כפי שעולה מתשובתו הוא למעשה מצדיק את המנהג שנהג בקהילות שונות בארצות המזרח וברוב תפוצות ישראל, כפי שניתן לראות בהרחבה מרובה בספר 'מסורת הגיור'¹⁸, וכדברי הרב אהרן פרייס בעל 'משנת אברהם': "בכאן, במדינות ארצות הברית וקנדה, מעשים בכל יום שמתגיירים... ואין בדעתם כלל לקיים את מצוות התורה לאחר שיעברו את ה'פארמאליא' של גיור... הבית דין המגיר אותם יודע בבירור שמעולם אלו הנשים לא יקיימו את המצוות אפילו את הכי חמורות"¹⁹. דבר זה מוכח גם מדברי המחמירים ש'מחו כנגד המנהג, מכאן שהמנהג בבתי הדין היה להקל. כך למשל כתב ה'בית יצחק': "גרי דידן אשר בעוונותינו הרבים מגיירים במדינת אשכנז, ויודעים שגם אחר כך לא ינהגו כמנהג ישראל הכשרים אלא יהיו בועלי נידה ואוכלי טריפות" וכו', וכן כתב הרב משה פיינשטיין לגבי מצב הגיורים באמריקה "כי יש הרבה רבנים בניו יורק שמקבלין גרים כאלו, וממילא אין לי לומר בזה איסורין"²⁰.

13 יש לציין שעל אף עמדתו ההלכתית לפיה ניתן לגייר באופן זה, הרב כהנא לא המליץ בכל מקרה על גיור. ראו בהרחבה מסורת הגיור כח, ד.

14 בהערה מנסה הרב ארלנגר לפקפק בדעת הרב עוזיאל עצמה מהתייחסותו לגבי גר "שתיכף אחרי הטבילה לא רצה לשמוע עוד מדת ישראל" ולשיטת הרב עוזיאל כאילו מעולם לא נתגייר. אולם מובן שהקושיה אינה מתחילה כלל - הרי הרב עוזיאל לא מפקפק בצורך בכנות של מעשה קבלת המצוות, אלא רק בהיקפו. לא מדובר כאן בגר שהמשיך לחלל שבת, אלא בגר שמייד אחרי הגיור לא רצה לשמוע מדת ישראל.

15 עמ' קכא.

16 עמ' קסא.

17 הרב דיכובסקי, עמ' קלח.

18 פרק יז.

19 משנת אברהם על הסמ"ג ח"ב מצוה קטז עמ' רעד.

20 האג"מ עצמו אמנם הסתייג מדעת המקילים אך התחשב בה, לימד עליה זכות, ודן בה כספק (אג"מ י"ד א, קנט-קס, עי' מסורת הגיור כו, לד). למעשה אם נתייחס למכתב הרבנים הליטאיים כלשונו, וכפי שהתייחס אליה הרב שרמן, הרי שהאג"מ שדן בסברות המתגיירים נכלל יחד עם הרב עוזיאל, הרב שלמה דוד כהנא, ועוד רבים רבים מרבני ישראל כמי ש'מגלה פנים בתורה שלא

בספר 'מסורת הגיור' נטען לגבי רבנים מסויימים שהעובדה שקיבלו גרים שלא ישמרו מצוות מוכחת בבירור מתיאור הנסיבות בשאלה, בתשובה או בשתיקה. כך למשל דן הרב שלמה קלוגר בשו"ת 'טוב טעם ודעת' (מהדו"ק סי' רל) בחייל משוחרר מצרפת או אשכנזי ש'דעתו קלה', הוא זנה עם בת נכר ועתה הוא רוצה לגייר כדי להמשיך לחיות איתה כיהודיה. הפונה אל הרב הוא אביו, שמבהיר שאם לא יגיירו את הנוכרית בנו יחזור למדינתה, ו'קרוב להשתמד' (!). האם סביר שמדובר כאן במי ששומר מצוות כהלכה? האם יעלה על הדעת שהוא מקפיד על מצוות שקשה לקיימן? איזה בית יהודי הוא יקים? מדוע לא מזכיר המהרש"ק אפילו במילה אחת שחובה על הרב המגייר להבהיר לאותה נוכריה שקבלת המצוות שלה צריכה להיות רצינית, ולא כמו של בעלה קל הדעת? משיב הרב ארלנגר שבזמנו של ר' שלמה קלוגר (סביב שנת תר"י - 1850) אמנם היו מתבוללים ש'חצו את הגדר', אבל מי שבחר להשתייך לקהילה היהודית היה מחויב לכלליה: "היה מצוי אז אדם שיהיה קל דעת וחי עם נוכרית מחד גיסא, ומאידך ישתייך לקהילת שומרי מצוות בכל הידוע לו כאנשי מקומו... אין לכל זה עניין עם שומרי מסורת בזמנו המצהירים על עצמם כמי שאינם דתיים". אולם דבריו של הרב ארלנגר תמוהים ביותר. ר' שלמה קלוגר כותב את המכתב לצרפת או לאשכנז, בארצות אלו בתקופה זו יהודים רבים מאוד, ואולי רובם, לא שמרו על אורח חיים דתי. גם העיר ברודי, מקום מושבו של הרב קלוגר, הייתה מרכז של סוחרים עשירים והושפעה מאוד מתהליכי המודרנה. היא שימשה כמרכז של חכמים וסופרים מחד, אך הכילה גם פורקי עול לתאבון או מתוך אידיאולוגיה עשרות שנים לפני זמן פרסומו של 'טוב טעם ודעת', כשבין הקבוצות היה מתח מתמיד. כבר בשנת תקמ"ח (1818) הוקמה בעיר גימנסיה יהודית שהתנגדה לה הרבנים ושומרי התורה²¹. יתרה מזו, תמוה במיוחד שהרב ארלנגר מסביר על פי היסוד הזה גם תשובות מאוחרות הרבה יותר, בתקופות שבהן החילוניות אכלה בכל פה, כך לגבי תשובת הרב אריה ליב ברודא בשו"ת 'מצפה אריה' (תניינא יו"ד מא, תשובה לרומניה, נדפס בשנת תרע"ב) ולגבי שו"ת הרב דוד פיפאנו אבני האפוד (מהדו"ת אה"ע יג, תשובה לרוסיה משנת תרע"ה), ובוודאי שאין מקום לטענות כאלו לגבי רבני ארץ ישראל או צפון אמריקה. טענה נוספת של הרב ארלנגר היא שפוסקים כדוגמת הרב מרדכי הורוויץ ה'מטה לוי', שתיארו שכוונתו של המתגייר 'לשם שמים', בוודאי סברו שהוא מכוון לקיים אורח חיים דתי²², שהרי לדעתו לא ייתכן מצב שבו אדם מכוון לשם שמים ובמקביל לא מקיים את כל המצוות. אך זו הנחה שגויה, הפוסקים הכירו מצב שבו אדם רוצה בכנות להיות יהודי אך לא מתכוון לשמור את כל המצוות והגדירו אדם כזה כמתגייר 'לשם שמים', זאת בשונה ממי שאינו מעוניין כלל ביהדות ומעוניין רק להשיג בן זוג מסוים או תועלת אחרת. לכן כהלכה... ואינו בר הוראה כלל'.

21 הרחבה על מצבה הרוחני של העיר ברודי בתקופה זו ניתן לקרוא בעבודתו של ד"ר חיים גרטנר "רבנות ודיינות בגליציה במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה: טיפולוגיה של הנהגה מסורתית במשבר".

22 באופן דומה הוכיח בספר משנת הגר (עמ' קיז) מדברי המהרש"ם.

חלק מהפוסקים כתבו שאם אדם היה יכול להתבולל בקלות ולהינשא לבת זוגו כנוצרי, או לחילופין כבר חי איתה כיהודי ולהליך הגיור אין משמעות לגבי חייו הזוגיים, הרי שכוונתו בגיור היא 'לשם שמם'. חשוב לציין שמצב זה נכון גם היום. הגיור אינו מקנה למתגייר שום הטבה חומרית. המתגיירים הם אזרחי ישראל מכח חוק השבות והם זכאים לכל הזכויות החומריות שהמדינה נותנת. הם גם אינם זקוקים לרבנות על מנת להיחשב כנשואים - חיים כ'ידועים בציבור', או טיסה קצרה לקפריסין, או מפגש 'זום' עם השלטונות ביוטה, ארה"ב, יאפשרו להם להיות מוכרים בארץ כנשואים על כל המשמעויות הכלכליות והחוקיות שבכך. הבחירה שלהם להתגייר נובעת בדרך כלל מתוך הרגש היהודי שלהם ושל סביבתם, רגש אותו הגדירו פוסקים אלו כרצון 'לשם שמם'²³.

לסיכום, רבים מגדולי ישראל לאורך מאתיים השנים האחרונות גיירו אנשים שהיה מסתבר מאוד שאינם מתעדתים לשמור מצוות, משום שסברו שקבלת מצוות כזו מספיקה עבור גיור, או מחמת העיקרון של 'דברים שבלב אינם דברים', או מסיבות אחרות. אמנם היו גם רבים שהחמירו, והרוצה להחמיר - הרשות בידו, אך אין לו סמכות מוסרית והלכתית לכפות את עמדתו על החפץ ללכת בדעת המקילים²⁴.

אפרים שחור, הר ברכה

תגובה לתגובה:

ישר כח גדול למערכת 'המעין' המקדישה במה חשובה זו לליבון הסוגיה כבדת המשקל של טהרת הייחוס בישראל, ותודתי לרב אפרים שחור על תגובתו הארוכה והמושקעת.

בראשית דבריו מתאר הרב המגיב את המשבר העצום בו נתונים מאות אלפים מאזרחי ישראל שאינם יהודים על פי הלכה, ואינם יכולים לבוא בקהל ישראל על אף זהותם הכל כך ישראלית, ועל אף תרומתם המיוחדת בצבא ובתעשייה ועוד. אין ספק כי מדובר בבעיה כואבת עד מאוד, שבמרכזה עליית נכרים לארה"ק במסה אדירה בשנות ה-90 שגרמה למשבר חברתי שלא ידענו כדוגמתו. אולם הדיון שלפנינו מתמקד במישור ההלכתי בלבד, ועל פי אמות מידה הלכתיות הנהוגות בנושאים הלכתיים כואבים כמו היתר עגונות ועוד.

א. הרב המגיב כותב "המכשול לכאורה בפני גיור אותם עולים שאינם יהודים היא דעתו

23 רשימה של פוסקים אלו, מהם רבים שדיברו במובהק על מקרה שבו המתגיירים לא צפויים לקיים אורח חיים דתי, נמצאת במסורת הגיור ב, ח. אמנם יש מהפוסקים שסירבו לראות בגיור כזה גיור 'לשם שמם'. ראו מסורת הגיור ב, ז.

24 יש לציין שגם אם נכריע שיש לקבל רק גר שמתכוון לשמור מצוות כ'מסורתי חזק', שוב אין לפסול את רוב הגיורים. שכן, בעוד שניתן אולי לחזות שהמתגייר לא יהיה 'דתי', קשה מאוד לדעת על המתגייר או המתגיירת שמצהירים לפני בי"ד שכוונתם לשמור מצוות, ברמת 'אומדנא דמוכח', אם הם צפויים לחיות כ'מסורתי חזק', 'מסורתי חלש' או חילוני.

של הרב יצחק שמלקיש בשו"ת בית יצחק (סי' ק) ופוסקים נכבדים שבאו בעקבותיו, שכל גיור חייב להיות כרוך בקבלת מצוות, ומי שאינו צפוי לשמור מצוות לאחר הגיור הרי שאינו מקבל עליו את המצוות...". וכאן הוא מתרעם על כך שבשנים האחרונות התקבל בין פוסקי הלכה "ליטאיים" שכביכול דעה זו היא העמדה היחידה ואין בלתי.

כפי שהוכחתי במאמרי, לא מדובר ב"דעתו של הרב יצחק שמלקיש והפוסקים שבעקבותיו", אין זו דעתו של יחיד שתלמידיו נהו אחריו משום מה... פסיקה זו מבוארת כמושכל ראשון בראשונים ביבמות (כד, ב) הריטב"א והר"ן, שהקשו היאך לא נחשוש בכל גיור לשם אישות [המועיל בדיעבד] שמא המתגייר לא מקבל מצוות בלב שלם וכל קבלתו היא מהשפה לחוץ, והשיבו ד"אגב אונסיה גמר ומקבל", כלומר מדובר בגר המכיר בכך שכאשר הוא יתגייר הוא מחוייב לשמור מצוות בפועל ואין לנו ספק שכך יעשה, אף שלולי רצונו להתחתן לא היה מקבל עול זה עליו. הבאתי **שורה ארוכה מאוד** של פוסקים שנקטו שקבלת המצוות על מנת לשמור ולקיים בפועל מעכבת, בהם הרא"ח, אבני צדק, בית מאיר ועוד רבים. אינני יודע במה זכה הרב שמלקיש בתגובה לכבוד כביכול מדובר בחידוש המיוחד לו, בעוד שמדובר בהלכה פסוקה לאורך כל הדורות.

ב. בתגובתו מתריע הרב שחור כנגד המאבק שהובילו גדולי תורה ליטאיים כנגד גיורים כאלו ואחרים כאן בארץ, תוך התעלמות מדברי המקילים. דברים אלו באים בהמשך לנטען בספר 'מסורת הגיור' כביכול מדובר ב'מחלוקת סקטוריאלית' כזו או אחרת, וכך צוינה בספר הנ"ל לפני ציטוט דברי המחמירים 'סקירה אובייקטיבית' אודות השקפותיו של הרב הפוסק בנושא שיבת ציון וכדומה. אולם דברים אלו אינם ממין העניין לחלוטין, ומסיטים את הדיון לאפיקים שאינם רלוונטיים.

כדי להתמודד עם טיעון זה ציטטתי במאמרי מלשונותיהם של גדולי חכמי ארה"ק רבותינו שבדור האחרון, שדחו בחריפות רבה גיור שאין בו קבלת מצוות על מנת לשמור ולקיים בפועל ופסקו באופן חד משמעי שהוא חסר תוקף לחלוטין, מהם מרן הראי"ה קוק זצ"ל בספרו דעת כהן, מרנן הגרצ"פ פרנק בספרו הר צבי, הגרי"א הרצוג בספרו היכל יצחק, הגר"מ ראטה בספרו קול מבשר, הגר"א אונטרמן בספרו שבט מיהודה, הגר"א וולדנברג בספרו ציץ אליעזר ועוד אחרים, ורק על פיהם ניתנה הוראה זו בבתי הדין לגיור בארה"ק. כדברים אלו הובא לדינא בכל ספרי גדולי הדור האחרון, שו"ת אגרות משה, שו"ת עמק יהושע לר"י מאמאן, קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב, וכך הייתה דעתם של הגר"ש משאש, הגר"מ אליהו ועוד רבים.

ג. טענתי במאמרי כי לאחר שנתבאר בכל הראשונים והאחרונים ונפסק להלכה בשולחן ערוך שקבלת המצוות מעכבת בחלות הגיור [ועל כך אין ויכוח!], ופסק זה ניתן בשו"ע ללא כל הסתייגות פלפולית, הטענה לפיה קבלת המצוות עניינה הזדהות עם היהדות ומסורת ישראל, ודי בהצהרה בלבד ללא כוונה לשמור בפועל, הוא דבר שאין הדעת סובלתו. כל בר דעת מבין כי קבלה שאין עמה כוונת קיום בפועל אינה כלום. כאשר המקבל אינו מאמין באמיתות הדברים שהוא אומר, וניכר שהצהרתו היא מן השפה ולחוץ, דבריו חסרי משמעות, כך בכל תחומי החיים וגם בגיור.

כנגד זאת טען הרב שחור, שהמציאות מוכיחה שאין קשר בין אמונה בתורה לבין קיומה בפועל, וכאן ציין להמוני בית ישראל המאמינים בה' ובתורתו אף שאינם שומרי מצוות בפועל, או שהם מקיימים מצוותיה באופן חלקי מאוד, וממילא די בכך לקבלת מצוות בגיור.

טענה זו שוגה בעצם ההבנה המילולית של המושג "קבלת מצוות". אין הכוונה לאמונה בה' ואף לא לאמונה באמיתות התורה, ובוודאי לא להזדהות לאומית כזו או אחרת, אלא כפשוטם של דברים - "קבלת מצוות". הדברים מפורשים בגמרא (בכורות ל, א), שם אמרו שגר המקבל עליו את כל מצוות התורה למעט "דקדוק אחד מדברי סופרים" אין תוקף לגיורו. ללא ספק מדובר באדם מאמין שמקיים את כל מצוות התורה בדקדוק רב, ואעפ"כ הואיל והוא מצהיר בכנות שאינו מקבל עליו לקיים עניין אחד מדברי סופרים די בכך כדי לפסול את גרותו משום שהגיור מותנה בקבלת מצוות מלאה. מכאן שלא האמונה הכללית, ולא תחושת השייכות, יועילו כדי לקבלו לעדת ישראל, ואף לא קיום חלקי של המצוות גם אם מדובר ב"מסה קריטית מאוד" של מצוות אותן הוא מקיים.

מעתה, נותרנו שוב אך ורק עם הפלפול הקובע כי די באמירה מן השפה ולחוץ אף שברור שאין כוונת המתגייר לכלום... בשונה מסוגיית הגמרא שם מצהיר הגר בכנות שלא יקיים אחת מן המצוות ולכן גיורו בטל. סברא זו כאמור אינה מתקבלת על הדעת, ובכל מקרה אין לה עם העובדות ולא כלום.

ד. הרב שחור כותב שאותם פוסקים שצינתי כמחמירים בשאלת קבלת מצוות כבר הובאו ככאלו גם בספר מסורת הגיור, ולא הוספתי בדבריי כלום. אולם תמהני. מאמרי מחולק לשנים, בתחילה צינתי לרבים מגדולי הפוסקים שכותבים באופן מובהק שקבלת המצוות על מנת לקיים מעכבת בחלות הגיור, כדי לחדד שהטענה העיקרית של הספר מסורת הגיור לפיה הגישה המקובלת היא לגייר ללא קבלת מצוות בפועל אינה נכונה [ופוסקים אלו אגב הושמטו מתגובת הרב שחור, שייחס דעה זו לרב שמלקיש ותלמידיו]. אך לאחר מכן, והוא עיקר מאמרי, ערכתי סקירה נרחבת ומדוקדקת של תשובות אחרונים רבים שהובאו בספר מסורת הגיור כמקילים בעניין זה [על פי ניתוח שעשו עורכי הספר לגבי המקרים הנידונים בספרים הנ"ל], בעוד שכפי שהוכחתי מנימוקהם הם סוברים היפך הדברים ממש - מדובר על שו"ת נחלי אפרסמון, מטה לוי, הלכה למשה ועוד, ומהם אבן פינה לרשימה ארוכה נוספת של פוסקים שכתבו דברים זהים ממש כמובא בספר מסורת הגיור ועינתי בדבריהם הדק היטב אחד לאחד. מבחינת עורכי הספר מסורת הגיור, כאשר פוסק הלכה מביע את חששו שהגר שלפניו לא יקיים מצוות בהמשך, ומנמק בכל זאת את פסיקתו המקילה בכך שאלו הם "דברים שבלב", כוונתו שאף אם ניכר הדבר שאין כוונתו לשמירת מצוות עדיין הצהרת הגר היא דברים שבלב "לפי פרשנות מצומצמת מאוד" [הגדרה שאינה מובנת לי...]. אך דברים אלו הם טעות בדבר משנה! דברים שבלבו ובלב כל אדם בכל מקום אינם דברים שבלב כמובא בגמרא. לעניית דעתי לפרש את דעתם של פוסקים רבים בדרך שהיא טעות בדבר משנה אך ורק בגלל שנראה לעינינו היום שבמעשה הבא לפנייהם לא הייתה כוונת המתגייר לשמור

מצוות. זו פרשנות שאינה עומדת בשום אמת מידה הלכתית ולוגית.

יש לשים לב, וזו עיקר טענתי ולאחר שבועות ארוכים בהם בדקתי את מקורות הספר מסורת הגיור אחת לאחת: הרבנים המשיבים המובאים בספר מכל הדורות נימקו את פסקיהם בצורה הלכתית למדנית תקפה, אך עורכי הספר בעצם טוענים כי לפי ניתוח המעשה שבא לפנייהם בהכרח נימוקים אלו אינם עיקר העניין, ובעצם "הסאב טקסט" הוא שגם כאשר ניכר שהגר לא מתכוון לשמור מצוות אין בכך כלום. בעיניי הוא דבר שאי אפשר לאומרו מתודולוגית, והוא אינו לכבוד חכמי התורה שכתבו פסקי הלכה אלו.

כך גם צויין כי לדעת חלק מהפוסקים דעתו של המתגייר אינה חשובה עקרונית, כיון שהגיור הוא 'מעשה בית דין' וחל על פי החלטתם. דברים אלו אינם מדויקים כלל, סברא זו מופיעה, ובאופן חלקי ביותר, אצל חלק מהאחרונים בנוגע לגיור קטנים בלבד [וגם שם יש שנקטו בה רק לחומרא, להצריך בית דין בכל הליך הגיור לעיכובא, ויש שחלקו עליה מכל וכל. נושא גיור קטנים הוא מקום לדיון רחב בפני עצמו].

ה. לאחר מכן שב הרב שחור ומביא ראיה לכך שקבלת גרים ללא שמירת מצוות היא מנהג מקובל, מכך שאותם שחלקו על פוסקי הלכה שקיבלו גרים בארה"ב וכו' טענו כנגדם שהם מקילים ראש בנושא זה, ומתוך הטענה כלפיהם ברור שכך נהגו. טיעון כזה לטעמי אינו תקף כלל, לא ניתן לקבוע את סברתם של המגיירים על סמך טענותיהם של החולקים עליהם, שהרי להם מן הסתם היו תשובות תקפות לטענות שעלו כנגד מעשיהם.

ו. בנוגע לעובדות ההיסטוריות לגבי הקהילות השונות, כבר הוסבר בגוף המאמר שהתשובות הראשונות נידונו בראשית תנועת ההשכלה ממש, כאשר במקומות רבים עדיין הקהילה כולה הייתה דתית, והמתגיירים התקבלו לקהילה שומרת מצוות. טענה זו כבר כתב בהרחבה הגר"ד כהנא שפירא רבה של קובנא בספרו 'דבר אברהם' ביחס לאותם ימים. וגם אם במקומות מסוימים כבר החל הנגף בעם, עדיין אין זו סיבה לפרש תשובות של גדולי עולם שנימקו את דבריהם בטיעונים הלכתיים שכביכול אין כוונתם כנה בנימוקים שכתבו, ובעצם הם קיבלו גרים גם באופן שדברים שבליבו ובלב כל אדם הוא שלא ישמרו מצוות.

ז. בדעת המטה לוי שהעיד על הגר הבא לפניו שכוונתו לשם שמים, ולכן ניתן לקבלו לכתחילה בלא חשש גיור לשם אישות שאינו לכתחילה, מפרש הרב שחור שאין הכוונה לשמירת מצוות, אלא היה זה גיור על מנת לקבל זהות יהודית חילונית. בכך בעצם מוסבר שגיור לשם זהות לאומית עדיף על גיור הנעשה לשם אישות תוך קבלת מצוות מלאה כאחד היראים - שאותו אסור לבצע לכתחילה. הסבר זה אין הדעת סובלתו לענ"ד, ואך למותר להכביר מילין. נכון שהנכרים הללו יכלו במקום להתגייר להינשא בקפריסין וכו' כפי שציין הרב שחור, אבל הם רוצים להרגיש חלק מהעם ולהיות יהודים וזה טבעי, אך כאשר ניכר שהגר אינו רוצה לברור לו יהדות דתית, אין כאן גיור.

ח. בנוגע לשיטתו של הראש"ל הגר"צ עוזיאל זצ"ל שהוזכר בתגובה, ציינו בגוף המאמר כי מלבד היות דבריו שיטה יחידה בנושא זה, דבריו נסתרים לכאורה מתשובה

אחרת שלו, ולכן קשה להסיק מסקנה הלכתית מתשובתו המקילה, וכך כתב בציץ אליעזר בכמה מקומות. ומה שכתבתם בהערות שוליים 14 לא הבנתי כלל, וכי מדובר שהמגיייר הזה יצא מן המקווה באמירה מפורשת שאינו מקבל מצוות? ודאי לא זו הכוונה לכל מעיין שם, וכי בשופטני עסקינן?! בשתי התשובות מדובר בפירוש במי שניכר היה מראש שאין כוונתו לשמור מצוות, והדברים ברורים לכל מעיין.

ט. לגבי המעשה דהלל שהזכרתם בהערה 11, כבר הסבירו אותו כהלכה האחרונים, ראה שו"ת עצי הלבנון סי' סג, שו"ת בית שערים סי' שסב בשני אופנים שונים, ובעוד אחרונים, כפי שהובא בספר משנת הגר.

אחתום מעין הפתיחה, ברכת יישר כח לכל העוסקים במלאכת הקודש, יתן ה' שנזכה לראות בביאת גואל, אשר כמטהר וכמצרף כסף יבצר את טהרת הייחוס בישראל²⁵.

ירוחם ארלנגר, ירושלים

* * *

הרב דוד קמנצקי זצ"ל וביקור הגר"א בברלין

הרב דוד קמנצקי זצ"ל היה מגדולי חוקרי תולדות גדולי ישראל שחיו במאות השנים האחרונות באירופה. מחקריו נעשו באחריות ובזהירות רבה, והוא גם שש לשתי לומדים נוספים בתגליותיו. במאסף 'ישורון' כך כד [ניסן תשע"א, עמ' רלה] הוא פרסם מחקר מקיף על גדולי פרנקפורט דמיין בתקופת רבנותו של הגאון רבי פנחס הורוביץ בעל 'ההפלאה', וב'ישורון' הבא כך כה [אלול תשע"א עמ' רטז] הוסיף רבי דוד זצ"ל מאמר על תורת חכמי פפד"מ מתוך פסקי בית הדין של ההפלאה, וכן מכתבים שקיבל ושלח ראש הדיינים של פפד"מ רבי נתן מז לרגל הוצאת ספרו 'בנין שלמה' חידושים על מסכת סנהדרין. מאמרים אלו עניינו אותי במיוחד כיון שהוצאתי לאור את חידושי בנין שלמה על מסכתות גיטין וקידושין מכתב יד. באחד המכתבים ששלח רבי נתן מז לרבה של ברלין רבי צבי הירש לוין [שם עמ' רכ] הרב מז מספר 'כי גם באותו פעם שלחתי גם ספר אחד לקצין המפורסם התורני המופלא מוהר"ר אלי' משם על פ"ע וכתבתי גם אליו על דבי דואר, ועד הנה לא קבלתי תשובה ממנו מזה, כנראה שגם מה' אלי' הנ"ל לא הגיע כתבי לידו, ומה אעשה ובכל יום קיויתי לתשובה מרום פ"מ, עד כי יום אתמול שהנאני כמוצא שלל רב... רבי נתן מז מספר ששלח לברלין שניים מספריו, אחד עבור רצ"ה לוין רב העיר והשני עבור אותו רבי אלי', ולא קיבל התייחסות ממנו. רק בתמוז תקמ"ד קיבל מכתב מהרב צ"ה לוין בלבד שמאשר קבלת הספר, אבל ר' אליהו לא ענה. מיהו אותו ר' אליהו שנמצא תקופה קצרה בעיר ברלין בקיץ תקמ"ד, שרבי נתן מז הכירו כשעבר דרך פפד"מ כרב מופלא עד שהרגיש צורך לשלוח לו את ספרו החדש? אולי אותו ר' אליהו האלמוני אינו אלא רבנו אליהו מווילנא, שכידוע ניסה באותה תקופה לעלות לארץ ישראל, ואף הגיע לעיר אמסטרדם במטרה להפליג משם ארצה, ובסופו

25 יש תחת ידי קונטרס רחב היקף בכל עניין זה, המעוניין יוכל לקבלו במייל.

של דבר לא יצאה העלייה לפועל ורבנו הגר"א חזר לליטא? אולי הגר"א יצא בדרך חזרה לליטא מאמסטרדם ועבר דרך פרנקפורט דמיין וברלין? שיתפתי בהשערתי את הרב דוד ז"ל, אך הוא דחה אותה בשתי ידיים, באומרו שמסתמא היו עוד יהודים בשם ר' אליהו בברלין... בעקבות התייחסות הרב קמנצקי גנזתי את השערתי זו, אך לענ"ד קיימת אפשרות שהכוונה הייתה בכל זאת לגר"א [הגר"א וגם רבי נתן מזו היו ילידי שנת ת"פ]. ההערכה הרבה לה זוכה אותו קצין מופלא מורנו הרב הקרוי ר' אליהו מאת רבי נתן מזו למרות היכרותם הקצרה מראה על הרושם הגדול שהותיר עליו אותו ר' אליהו, ולכן לא ביטלתי בלבי לגמרי את ההשערה זו.

תהיה נשמת רבי דוד קמנצקי זצ"ל גנוזה בגנזי מרומים, ונזכה להמשיך ולהתבשר ממחקריו המופלאים על גדולי ישראל בחלק הנוסף של ספרו על ר' חיים עוזר ובמחקרים נוספים שטרם פורסמו.

מרדכי עמנואל, ביתר עילית

* * *

עוד בעניין עובי הפתילות במקדש ונס פך השמן

בגיל' 248 [טבת תשפ"ד] עמ' 158 בסקירת הגיליון החדש של 'מעלין בקודש' הקשיתי שאחרי שנמצא פך אחד של שמן טהור שהספיק רק ליום אחד, יכלו החשמונאים להדליק כמה ימים את שבעת נרות המנורה עם פתילות דקות עד שיפוק שמן טהור חדש, כך שההדלקה תצרוך רק מעט שמן ולא יצטרכו לסמוך על הנס. בגיליון שאחרי עמ' 130 העיר בני יקירי משה נ"י שהוא מצא ב'בית הלוי' על התורה שהקשה קושיא זו, ותירץ שם שהחשמונאים לא רצו להדליק פתילות דקות כי רצו שהנרות שהם מדליקים 'יהיו יפים כמו שהיו קודם' והנס אכן נעשה לשם המשך קיום הידור המצוה, ו'על כן' תיקנו חכמים במצוה זו הידורים יותר מבכל מצוה. עכ"ד.

והנה מצאתי חיזוק לעיקר הקושיא בסמ"ג עשה קצץ (מהדורת הסמ"ג השלם עשין כרך שלישי [שיצאה לאור בימים אלון] עמ' קעח), שם הסמ"ג אומר בפירוש שעובי הפתילות גמיש ונתון לשיקול דעת הכהנים. וז"ל (לפי נוסח מהדורה בתרא, עיי"ש): 'ויש מפרשים (עי' תו"י יומא טו, א ד"ה תן) שמה שאנו אומרים במסכת יומא (כג, א) שכן בכרי (לפנינו בגמרא שם: בן ביבאי) היה ממונה על הפקיע, פירושו שהיה מפקיע פתילות לפי הלילות, כי בלילות קצרות עושין אותן גסות כדי שיכלה כל השמן... עיי"ש. ואם יש לכהנים שיקול דעת אם להדליק את נרות המנורה בפתילות עבות או דקות לצורך התאמת כמות השמן ללילות ארוכים או קצרים - בוודאי שזה נכון גם לגבי התאמת כמות השמן כאשר ספק אם מחר יהיה שמן טהור במקדש, וכנ"ל. ועל כך ניתן לתרץ את תירוץ בית הלוי הנ"ל, ועוד שערי תירוצים לא ננעלו.

יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים

* * *

מתי וכיצד הפך רבנו מרדכי ב"ר הלל מישראל לכהן?

מאז שנת תרצ"ט, 640 שנים אחרי פטירת רבנו מרדכי ב"ר הלל, נוסף תואר הכהונה אל שמו של מחבר ספר המרדכי. כך בירר פרופ' שמחה עמנואל לפני שנים אחדות²⁶. עמנואל מביא שורת מקורות אשר לפיהם ברור שר' מרדכי לא היה כהן. לדעתו של עמנואל נוסף תואר הכהונה לר' מרדכי לראשונה במאמרו של א"א אורבך על ספר 'ערוגת הבושם' שהופיע בשנת תרצ"ט²⁷. במאמר אחר של אורבך שהתפרסם שנתיים לפני כן, ר' מרדכי עדיין איננו כהן.

עמנואל מוסיף כי אחרי אורבך חוזר תואר הכהונה גם אצל אחרים כגון ב'אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל', ושוב בספרו הקלאסי של אורבך 'בעלי התוספות' שהופיע בשנת תשט"ו. והוא מסיים שמשם ואילך קנה לו תואר הכהונה מקום של קבע, הן אצל רבים מן החוקרים והן באנציקלופדיות מכובדות, ואין טעם למנותם כרוכל.

עמנואל מציע השערה מדוע הוסיף אורבך את תואר הכהונה לר' מרדכי רק בשנת תרצ"ט, ולא קודם לכן. ואלו דבריו: 'אורבך עלה לארץ ישראל בראשית שנת תרצ"ט, ושם פרסם את מאמרו הנזכר. מעט קודם לכן, בראשית שנת תרצ"ז, נפטר בירושלים מרדכי בן הלל הכהן, איש ציבור וסופר מפורסם באותם הימים. שמו של איש זה דומה מאוד לשמו של נושא דיונונו ר' מרדכי בן הלל, ורגע אחד של חוסר ריכוז הביא כנראה את אורבך לשאול את התואר 'הכהן' מאת הסופר בן זמנו ולהעבירו לרב הקדום'²⁸.

ברם נראה להעיר על כך ובשתיים, הן על מקור הראשון בו נהיה ר' מרדכי כהן, והן על הערוב שגרם לכך.

א. כבר בשנת תרפ"ט, 12 שנים קודם כתיבת אורבך, נהיה ר' מרדכי 'כהן' אצל ר' שבח קנעביל בספרו 'תולדות גדולי ההוראה', שהופיע בשנת תרפ"ז: "רבינו מרדכי ב"ר הלל הכהן היה מחכמי אוסטריא, נולד בתחילת אלף החמישי ומושב היה בעיר נירנברג"²⁹.

ב. ר' מרדכי היה גיסו של ר' מאיר ב"ר יקותיאל הכהן בעל 'הגהות מיימוניות', כפי שכותב בעל הגהות מיימוניות בעצמו: "והנה לפני גיסי ה"ר מרדכי בר הלל אירע מעשה כמו כן"³⁰. וייתכן שבטעות שאלו ר' שבח קנעביל ואחריו אורבך את תואר הכהונה מהגיס ר' מאיר הכהן והעבירוהו אל ר' מרדכי ב"ר הלל.

26 ראה על כך במאמרו שנדפס שנית בספרו 'עטרת זקנים: עיון מחודש בתולדותיהם של חכמים', ירושלים תשפ"א, פרק שישי, עמ' 118-122. [נוסח ראשון של המאמר נדפס בספרו 'מגזי אירופה', ב, ירושלים תשע"ט, עמ' 358-360 והוספה בעמ' 367].

27 א"א אורבך, ספר ערוגת הבושם לר' אברהם בן עזריאל, תרבי"ץ, י (תרצ"ט), עמ' 31 הערה 8.

28 עמנואל, עמ' 121-122.

29 שבח קנעביל, תולדות גדולי ההוראה, תרפ"ז, עמ' 32 הערה 3.

30 הלכות אישות פרק ט אות א. הובא גם אצל עמנואל שם, עמ' 118 ליד הערה 3.

אמנם, כפי שתמה עמנואל כיצד השתבש ה'אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל' שהופיע קודם ספרו של אורבך 'בעלי התוספות' לכתוב תואר הכהונה על ר' מרדכי: "אינני יודע היאך השתבש מרדכי מרגליות בדבריו על ר' מרדכי בן הלל, שהרי באותה שעה טרם יצא לאור ספרו הקלאסי של אורבך 'בעלי התוספות'. האם מרגליות טעה בזה באופן עצמאי, ללא קשר עם טעותו של אורבך? או שהוא ראה את הערת שוליים במאמרו של אורבך ונסחף אחריו? ואולי אורבך השתתף בכתיבת הערך על ר' מרדכי בספרו של מרגליות?".

על דרך זו יש לתמוה גם על ר' שבח קנעביל, שמביא את הערתו הנזכרת על המרדכי בהערות שוליים. האם העתיק אורבך ממנו? האם אורבך וקנעביל כל אחד מהם טעה באופן עצמאי, ללא קשר זה לזה? והדבר צריך עיון³¹.

יוסף מנחם מנדל טננבוים ואפרים ליב הלוי לואיס, ארה"ב

* * *

כמה הערות בעניין מתן תעודת כשרות למקום כשר המתנהל שלא על פי ההלכה

ייש"כ לר"צ רייזמן על מאמרו ('המעין' גיל' 255 [תשרי תשפ"ו] עמ' 59 ואילך). העובדות ההיסטוריות שהוא מביא חשובות ומעניינות, אולם לדעתי יש מקום להשיג על דימוי מילתא למילתא במאמרו:

א. כל הדיון צריך להיות האם מתן ההכשר מסייע לעוברי העבירה שהם בעלי המסעדה, והאם הוא מכשיל את הבאים לאכול במסעדה. אלו הן שתי הנקודות הצריכות בדיקה. הדיון צריך להיות לפי זה האם ההכשר יגרום שהאורחים יעברו איסורים, או לאו. אם ההכשר למוצרים יגרום לטעות ולאכילת איסור - אז אין לתת הכשר, ואם הוא יציל מאיסורים אז יש לתת הכשר. במצב של הצלה חלקית צריך לדון בחומר האיסורים שהוא מציל מהם ובניצולים מן האיסור. וכן לגבי מסעדה הפתוחה בשבת, כיון שהכשר למוצרים יסייע לעוברי עבירה להפעיל את המסעדה בשבת, נמצא שהנותן תעודת כשרות מסייע לעוברי עבירה, ומכשיל את הרבים באכילה במקום מחלל שבת, כאמור בדברי הגר"ש

31 הערה קטנה על עניין נוסף בו דן עמנואל שם, עמ' 119 הערה 11: פרופ' עמנואל מביא את דברי נדב ר' מרדכי, אשר כתב יחוסי: 'יחיאל הצעיר ברבי יוסף בן הקדוש הרב רבי מרדכי ברבי הלל בר הלל בן בתו של רבינו אליעזר אבי העזרי', והקשה: שמוזה עולה מידע מפתיע, שהן אביו של ר' מרדכי והן סבו נקראו הלל, ואילו מחתימותיו של ר' מרדכי על כמה מתשובותיו, אשר העתיק שם עמ' 118-119 ליד הערות 5-7, עולה ששם הסבא היה 'יאיר', והן: חתימה א: 'מרדכי ב"ר הלל בן יאיר'. חתימה ב: 'מרדכי בר הלל בן יאיר' חתימה ג: 'אני הדיוט בר הלל בן יאיר'. אבל נראה לי שהנכד רצה רק לפרט מיהו סבו ר' מרדכי, ועל כך הביא 'הרב רבי מרדכי ברבי הלל', והיינו להדגיש שסבו המפורסם הוא ר' מרדכי ב"ר הלל, ואחר כך במעין משפט מוסגר הוסיף שר' הלל אבי זקנו הוא בן בתו של הראב"ה [ובנו של ר' יאיר חתנו של הראב"ה]. ועדיין צריך עיון.

עמאר (שם עמ' 73 ואילך). ולענ"ד קשה לתת בזה כללים, כי קיימות אפשרויות רבות לטפל באירוע כזה, ובשינוי של פרט אחד, כגון פרסום ברור, יתכן שכבר לא תהיה הטעיה של הלקוחות.

ב. דברי בעל העקדה הנוקבים (שם עמ' 62) אינם שייכים לדעתי כלל לשאלת נתינת הכשר כאשר במקום נעשות עבירות הלכתיות. הרי נותני ההכשר עושים זאת לא על מנת להכשיר את השרץ אלא כדי להציל את באי המקום מאיסור, והם אינם מתירים שום איסור לא בהכשר ולא בהתעלמות מאיסור, ורק מתקנים עד מקום שידם מגעת.

ג. אף הכנסת גדר 'הלעיטהו לרשע וימות' (שם עמ' 68 ואילך) אינו שייך לדעתי לנושא המאמר, שהרי ההכשר בא כדי להציל מעבירה מי שחושש לה, אבל מי שאינו חושש לעבירה זו אין דעת המכשיר עליו כלל.

יעקב אפשטיין, שומריה

הצדיק רבי מנחם מנדל מליובאוויץ' בעל ה'צמח צדק' ביקר פעם בערים מינסק ווילנא, מקומות מבצר של המתנגדים, ונחל שם כבוד גדול - החסידים מעירות קרובות ורחוקות התאספו לאלפים וצבאו על בית מלונו, ואף הגאונים וגדולי התורה נכנסו אליו, פלפלו עמו הרבה בתורה וכבדוהו כבוד רב. אחד מבניו שליווהו בדרכו כתב ממינסק מכתב לאמו הרבנית בליובאוויץ', ובין השאר כתב שהוא נהנה מאוד מהכבוד הגדול שאבא נוחל כאן.

לאחר שחזר הצדיק לביתו מצא את מכתב בנו לאמו והתרעם מאוד, קרא את בנו אליו ונוף בו. הרבנית פנתה אליו בשאלה: מה הרעש, מה פשעו ומה חטאתו? השיב לה הצדיק: דמי נשפך כמים, והוא כותב שנהנה מזה!

סיפורי חסידים לרש"י זיין על התורה, ויגש פיסקה ד

ספר 'סיפורי חסידים' - בין הרב זוין לאדמו"רי חב"ד

פתיחה

חלק א: סיפורי חסידים

א. אמינות הסיפור החסידי - שיטת אדמו"ר חב"ד

ב. אמינות הסיפור החסידי - שיטת הרב זוין

ג. הסיפור החסידי וההלכה

חלק ב: היסטוריה והיסטוריוגרפיה

א. מציאות היסטורית בדברי הרבי

ב. מאסר הרבי הרי"צ - בין תיאור היסטורי להגיוגרפי

ג. גניזת חרסון

חלק ג: סיפורי חסידים מאדמו"רי קאפוסט

סיכום

פתיחה

יחיד בדורו היה הרב שלמה יוסף זוין זצ"ל. כישרון ניתוח, בהירות מחשבה, היקף ידיעות, חדירה לעומק הנושא הנידון, יחד עם קולמוסו השנון וסגנונו המיוחד הם שמבטאים את יצירתו הכתובה רבת הגוונים, יצירה שהצליחה להגדיר באופן ממצה את הערכים התלמודיים, את הבנת שיטות אישי התורה, את עולמו של הספר, ועוד. בספריו הצליח להנגיש לפני מגוון הלומדים, תלמידי חכמים וציבור עממי, את עומק העיון התורני.

בין יתר יצירותיו כתב הרב זוין גם את 'סיפורי חסידים'. המושג 'סיפורי חסידים' מחולק לסוגות שונות, שנכתבו ונאמרו למטרות שונות. סוג אחד הם סיפורים שמטרתם ללמד עקרונות דתיים בדרך של משלים, כמו סיפורי המעשיות לר' נחמן מברסלב, וסוג שני הם סיפורים הגיוגרפיים המהווים אוצר עשיר שעניין אגדות, ביוגרפיות וסיפורים על נפלאות הצדיקים, וכן ילקוט אמרות. סוג סיפורים זה, המהווה את רוב סיפורי החסידים, הוא בעל מטרות שונות, וכדברי הרב זוין:

יש והמטרה היא לראות את יד השם המתגלה ע"י הצדיקים באותות ומופתים... ויש והם מכוונים למסור כוחם הגדול של הצדיקים... ויש מגמה מוסרית גלומה בהם... ויש וערך חינוכי להם, בעיקר באותם הסיפורים המוסרים את צדקתם וקדושתם של הצדיקים... ויש ונקודה לימודית מתגלה באורח ישר או בעקיפין... ויש ואנו מתרשמים בסיפורים מהמוטיבים הנפשיים של הצדיק או חסידיו ומהמניעים הפסיכולוגיים להמעשים והפעולות שהוזכרו בהם....

וכותב הרב זוין:

בעולמה של חסידות חב"ד [וכן בחסידות המשתלשלות מהגותו של היהודי הקדוש מפשיסחה] העדיפו דווקא סיפורים שאינם יוצאים מגדר הטבע אלא שהצדיק או חסידיו פועלים בתוך העולם המעשי כמות שהוא, וכדבריהם בדרך המליצה: "אותות ומופתים - באדמת בני חם". ובתורת חב"ד אמרו... כי "הניסים שבהתלבשות בטבע הם ממקום עליון הרבה יותר. להקשיב בקול ה' המתהלך בתוך הגן של החיים הפשוטים והעולם הטבעי הרי זו מדרגה גבוהה יותר מלראות ניסים שמחוץ לטבע".

על פי זה כתב הרב שלמה מייזלס ('המעין' הקודם, גיל' 255 [תשרי תשפ"ו], עמ' 118 ואילך):

הסיפור - יותר מה'תורה' או הווארט החסידי - מועיל לקשר את הרעיונות החסידיות עם החיים, ומאפשר לחשוף את הערכים המרכזיים בחסידות, כמו: אמונה פשוטה, שמחה בעבודת ה', ענווה, וחויית "בכל דרכיך דעהו" ברמה העמוקה והכנה ביותר. דרך הסיפורים ניתן להבין את התפיסה החסידית לגבי היחסים בין האדם לקב"ה, הצדיק, ומשמעות החיים. גישה זו מאפשרת הבנה עמוקה ומקיפה של החסידות, לא רק כתנועה היסטורית - אלא כהשקפת עולם חיה ונושמת. היא מאפשרת לחשוף את הרבדים העמוקים של החשיבה החסידית דרך הנרטיבים והדמויות שעיצבו אותה, שכן הסיפורים מהווים מעין "תורה שבעל פה" של החסידות.

קורות חייו של הרב זוין קשורים עם שני אדמו"רי חב"ד האחרונים, הריי"צ וחתנו הרבי מליובביץ'. עוד בהיותו ברוסיה היה הרב זוין שותף לפעילותו הענפה של האדמו"ר הריי"צ להצלת היהדות והיהודים, ולאחר עלייתו לארץ ישראל בשנת תרצ"ד (עליה שהתרחשה גם בעזרת האדמו"ר הריי"צ) המשיך בפעילותו זו. לאחר פטירת הריי"צ היה מהראשונים שהתקשרו עם חתנו הרבי מליובביץ' כאדמו"ר ממשיך הדרך. בשנת תשל"ו מינה אותו הרבי לעמוד בראש ועדת רבני חב"ד בארץ ישראל. בראיון עיתונאי מעיד הרב זוין עצמו:

בענייני חסידות השפיעו עלי אדמו"רי חב"ד האחרונים - הריי"צ והרבי הנוכחי הרב מנחם מנדל שניאורסון (שליט"א) [זצ"ל].

מאמר זה מחולק לשני חלקים עיקריים, שעל פניהם אינם קשורים זה לזה. החלק הראשון עוסק בהבדלי הגישות שבין הרב זוין לאדמו"ר מחב"ד לגבי דרך כתיבת סיפורי חסידים - הרבי סבר שהסיפור צריך להיות מדויק ככל הניתן מבחינה

1 ילקוט תורה ודעת בראשית א, רענן יעקב, עמ' 32.

היסטורית, מצד אמינות הטקסט, דקדוק בפרטי ההלכה וכד', ואילו הרב זוין סבר שעל סיפורי חסידים לא חלים מגבלות הביקורת שקיימת בספרות התורנית. חלקו השני של המאמר עוסק בהבדלי הגישות שבין אדמו"רי חב"ד לרב זוין בעניין תיאור וכתובה היסטורית. כדוגמה להבדלים ביניהם יוצגו התיאורים השונים של פרשת מאסר הרבי הרי"צ בלינגרד בשנת תרפ"ז. התבוננות בשני חלקי המאמר חושפת שהרב זוין היה עקבי בשיטתו שיש לבדל בין סיפורי חסידים העוסקים בעולם אוטופי המנותק מהעולם המעשי, לבין תיאורים היסטוריים העוסקים בהתרחשויות ממשיות. לאדמו"רי חב"ד הייתה שיטה אחרת בשני הנושאים.

התקשרותו של הרב זוין לאדמו"רי חב"ד-ליובביץ' החלה, כעדויות באותו ראיון עיתונאי, לאחר פטירת האדמו"ר שמריהו נח מבוכרויסק - אחרון אדמו"רי חב"ד-קאפוסט. בחלקו השלישי של המאמר אנתח את שלושת הסיפורים היחידים המופיעים ב'סיפורי חסידים' על אדמו"רי קאפוסט, להבנת שלושת הסיפורים מבטאים נקודה אחת בתהליך התנוונותה של שושלת חסידית זו.

חלק א: סיפורי חסידים

א. אמינות הסיפור החסידי - שיטת אדמו"ר חב"ד

שאלת אמינות הסיפור החסידי מתחלקת לשני נושאים: ראשית - אמינות הסיפור מבחינה היסטורית - האם ההתרחשויות המסופרות באמת קרתה בעולם המוחשי, או שמספרי הסיפור לדורותיהם "המציאו" מציאות בדויה באופן מלא או חלקי. שנית - במידה ואין חשיבות לשאלת האמינות ההיסטורית עדיין נשאלת השאלה האם הסיפור העכשווי הוא אותו הסיפור העובר מדור לדור - או שהוא עבר עיבודים שונים ע"י סופרים או מלקטים. במכתבו של הרבי מליובביץ' לרב זוין (שיחות קודש כרך כד עמ' 560²) הוא כותב

בדורנו מבולבל זה, הנה ככל שיש להבהיר העניינים ולהוסיף דיוק מועיל הוא ביותר. ואם על אתר ובהווה אינה ניכרת כ"כ הנחיצות בזה, הרי אפשר שבמקום אחר, ועכ"פ בעתיד הקרוב, יתברר ההכרח. וה"ה בהנוגע לאיסוף הסיפורים על דבר נשיאי ישראל שבכל הזמנים ובכל המקומות, יש להעיר, אם בשולי הגיליון או עכ"פ בסוף הספר, מקורו של כל סיפור, והעיקר הסמכות שלו. ואם בהנוגע לכל נשיאי ישראל הדברים אמורים, עאכ"כ לנשיאי תנועת החסידות, אשר ידיעות שאינן מדויקות, ולפעמים עניינים מזויפים במטרה בלתי רצויה, הביאו נזק רב להפצת תורת החסידות והחדרת הדרכותיה ומנהגיה לחוגים יותר רחבים.

2 הדברים מופיעים גם באגרות קודש כרך יא ב אגרת ג, תרנו ואגרת ג, תשל"א.

טענתו העקרונית של הרבי היא כי מחשש לזיופים ושכתובים לא מדויקים ביסוס הסיפורים על מקורות אמינים הוא רב חשיבות. כידוע, חלק ממלקטי 'סיפורי חסידים' שאפו לחילון הדת, ואת שאיפתם זו הם ביססו על סיפורים משובשים, שהשתבשו במזיד או בשוגג. מכיוון שכך, ברור כי יש לבסס את הסיפור על מקורות נאמנים, ולחשוף את המקורות לפני החסידים.

הרב זוין לא קיבל במלואה את עצת הרבי. אמנם במהדורות מאוחרות הוא כתב בסוף הספר רשימת ספרים מהם נלקחו הסיפורים, אך רשימה כללית זו אינה זהה לעמדת הרבי שהיה מעוניין שיהיה ציון מקור לכל סיפור וסיפור. דווקא הוספת הרשימה הכללית הבהירה לרבי שהרב זוין מודע למקור הסיפורים, ומכיוון שכך - הוא שב וכותב לו שיש לציין את המקור לכל סיפור (ליקוטי שיחות שם), ומוסיף נקודה נוספת:

ומה טוב אם אפשר לצרף לזה גם שורות אחדות על דבר ערך הסמכות של קובצי הסיפורים השונים וכן המספרים השונים, שכידוע יש בזה שני קצוות. מובן שאפשר להוציא קובץ סיפורים כנ"ל אפילו אין יודעים סמכות הסיפורים, כיוון שעכ"פ משקף מהלך הרוח של חסידים או יו"ח, וכידוע המאמר 'גם אם המעשה אינו אמת הוא יכול להיות אמת'. אבל לפי מצבו של כת"ר בתוככי אנ"ש קרוב לוודאי שיסמכו על סיפוריו כאילו בדקם ומצאם נאמנים, ובפרט כשנדפסים בספר, ולכן נחוצה בזה מסירת מודעה מפורשת.

נראה שדברי הרבי הללו מכוונים כנגד הסתמכות הרב זוין על ספרים שרמת אמינותם מפוקפקת, כמו למשל ספר 'תפארת מהרא"ל', ספר דמיוני שנכתב על הסבא משפולי. הרבי סבור שדווקא מעמדו של הרב זוין, כמי שבקי בספרות הרבנית בכללותה וכמי שאמון על דיוק הבאת המקורות במכלול ספריו, עלולה להטעות בכך שיחשבו שסיפוריו אמינים, ולכן יש להבהיר מראש את סמכות הספרים והמחברים שהם מקור הסיפורים.

ב. אמינות הסיפור החסידי - שיטת הרב זוין

הרב זוין המשיך בגישתו הראשונית, ונמנע מלציין את מקור הסיפורים עצמם ואת סמכות הספרים. עמדתו זו מתחדדת דווקא בהנגדה שבין כתיבת ספרו זה לכתיבת ספריו ההלכתיים. בספריו ההלכתיים היה הרב זוין אמון על דיוק בציון המקורות ודייקנות בבדיקת אמינותן ונוסחתן של השיטות, ואילו ב'סיפורי חסידים' נראה שהוא מזלזל בכל הנ"ל. שיטה זו הביאה, לעיתים, לטעויות היסטוריות גסות, שחלקן אף זכו להערות האדמו"ר מחב"ד. כך למשל באיגרת ה'תשעב מציין הרבי שב'סיפורי חסידים' מסופר שבר הפלוגתא של האדמו"ר הזקן בעניין מלחמת נפוליון היה הר"ש מקרלין, אך לאמינותו של דבר זה היה המגיד מקוזניץ, שהרי הר"ש מקרלין נהרג על

קידוש השם קודם המלחמה עצמה. גם הרב זוין מעיר על טעות היסטורית בראש המהדורה השנייה לספר על התורה:

בסיפור 128 כתוב על הרמ"מ מוויטבסק שנזדמן פעם שהיה בירושלים. העירוני כי הרמ"מ לא היה אף פעם בירושלים. בסיפור במקורו הראשון כתוב שקול המעשה הגיע אליו להר הזיתים, והכוונה שהגיע אליו לטבריה. אמנם אין לסיפורים שבהספר פריטיזיות [=כוונות, מגמות] היסטוריות, אבל יש לדייק כמה שאפשר בזמן ובמקום.

מדבריו נראה כי למרות שאין צורך להתאים בין הסיפור למציאות אותה הוא מתאר, ולכן הוא לא ניסה לברר את המציאות האמיתית בתחילה. מכל מקום לאחר שהעירו לו מתברר לו שחוסר ההתאמה למציאות מפריע לקבלת הסיפור, ולכן יש לדייק ככל שניתן.

כותב ד"ר זאב קיצים בספרו חמישים קריאות בסיפורי חסידים (עמ' 52):

כל סיפור חסידי מתאר את גדולתו של צדיק מן העבר. הוא ה"מזבח" שאיננו עוד, ושאלו נותרנו קטנים ויתומים בלעדיו. ואולם הסתלקות זו עצמה היא שיצרה את הסיפור. הסיפור, שהוא מכשיר רב-עוצמה, אינו נוצר אלא בפרספקטיבה של הגעגוע. בזמן הווה, בעת ההתרחשות עצמה, היו הדברים "נורמליים", פרואייים וחסרי "סיפור". לאחר זמן ולאחר ההשתנות וההתרחקות, נוצר געגוע המעצב את הזיכרון. מכאן עולה כי מעצם הגעגוע אל העבר הנשגב אנו מקבלים כוח אדיר - הגעגוע מכונן סיפור, והסיפור הופך את המציאות ה"נמוכה" והקרובה אלינו למציאות קדושה...

בדברים אלו מתברר שדווקא הנתק שבין הסיפור להתרחשות היא **הריאליזם** הוא זה שיוצר את איכות הסיפור, מבטא את האידיאה המושלמת שלא יכולה להתרחש באופן מושלם במציאות. דברים אלו תואמים לדברי הרב זוין (בפתיחה לספרו):

אפילו כולנו חכמים, אמר הרבי בעל הצמח צדק מליובביץ', כולנו נבונים וכולנו יודעים את התורה, חב"ד גמור, מצווה עלינו לספר, יש צורך לספר סיפורי חסידות, ובסיפור יוצאים ממצרים (התמים קובץ ח). אף הוא אמר: 'כששומעים סיפור מעשה מהרב מתקשרים אל כוח המעשה של הרב. כששומעים תורה, מתקשרים אל כוח הדיבור. באמירת ניגון מתקשרים אל המחשבה. והם נפש רוח נשמה'.

הסיפור, כמו הניגון, אינו מיועד להעביר אינפורמציה ביוגרפית או היסטורית. אפילו כולנו חכמים... יודעים את התורה מצווה עלינו לספר". גם את הידוע צריך לספר, כי עצם הסיפור הוא עבודת השם. הסיפור הוא התחברות לחלק המושלם של

הדמות והנהגתה, ולא לחלק הריאלי. כמו שיש הבדל בין ציור לציולם, בציור מבטא הטוהר, התמימות, האוטופי, האידיאל שאינו יכול להתקיים באופן מלא במציאות עצמה, כמו כן קיים נתק מובנה בין האמת ההיסטורית לבין הסיפור החסידי. שילוב המציאות ההיסטורית הוא רק כדי שהסיפור יתקבל על לב הקוראים, ולכן אין הוא יכול לסתור באופן מוחלט את המציאות הידועה.

ואולי הסתמכותו על ספר 'תפארת מהרא"ל' מבטאת פן נוסף. להבנתו, חלק ממלקטי הסיפורים עצמם לא ידעו את מקורות הסיפורים, את נכונותם ואת מעמדם, והם גם לא היו ברי סמכא להחליט בנושאים אלו, ורק ליקטו לפי הבנתם. מכיוון שכך, למרות שצודק האדמו"ר מחב"ד בטענתו העקרונית כי בספרי סיפורי-חסידים קיימות "ידיעות שאינן מדויקות ולפעמים עניינים מזויפים" והם נעשו "במטרה בלתי רצויה", מכל מקום הפתרון להתמודד עם תופעה זו היא בהסתמכות על עוצמת אישיות התורנית של המלקט. מלקט המבין את מסר החסידות הנכון ספרו בר חשיבות. בעוד שהרבי חשב שההסתמכות על הרב זוין תהיה בגלל מעמדו הדייקני בספרות התורנית וממילא יחשבו שהוא בירר את המקורות לאשורן, הרב זוין ציפה שיסמכו על סיפורי בגלל שהוא ידע לבדוק שהסיפור אינו מעביר מסרים "מזויפים במטרה בלתי רצויה" אלא מסרים נכונים.

ג. הסיפור החסידי וההלכה

הוויכוח בשאלת הדייקנות בסיפור חסידי בא לידי ביטוי גם לגבי דייקנות הלכתית. באגרת הרבי לרב זוין (כרך יא ג, תרנז עמ' רסז), הוא כותב:

בהמשך להנ"ל, בוודאי ישנם סיפורי חסידים המעוררים תימהון, ומסקנת חלק מהשומעים הוא שבוודאי איש פלוני, שאודותיו הסיפור, עשה היפך הדין או עכ"פ היפך לפנים משורת הדין... בה בשעה שע"י שינוי קטן באיזה ביטויים אשר בסיפור סרה כל תמיהה. וכיוון דרובא דרובא של הסיפורים עברו דרך כמה צינורות, ודאי הוא אשר הביטויים אינם מדויקים כל כך, ובפרט העתק מלשון ללשון.

וכדי להמחיש את דבריו הוא מביא שתי דוגמאות, והנה אחת מהן:

סיפור שי"ג. אשר הרה"צ ר' משולם זוסיא ציווה לחפור הקבר ולחפש שם כו'. שקשה להצדיק הוראה זו ע"פ שו"ע. משא"כ בשינוי קטן, שהדברים לאו דווקא בהקבר אלא בסביבות שלו או בד' אמות שלו, סרה כל התמיהה. ובוודאי בהשתלשלות כל הסיפורים לא דייקו כ"כ שזה הקבר ממש, וכפי שיפרשו הקורא.

הדברים מתייחסים לסיפור (פרשת ויצא), בדבר איש שבא לר' זושא ולדבריו אביו מגיע אליו בחלום מדי לילה ואומר לו ללכת להתנצר. "אמר לו הצדיק שבוודאי נמצא

בקבר של אביו שתי וערב או דבר מה של עבודה זרה, ועל כן יחפור **בקבר** ויסיר השתי וערב משם, ואז ישכב אביו במנוחה. וכך הוזה". הסיפור ממשיך: שהדברים הגיעו לפני הגר"א מווילנא ז"ל. והגאון אמר: "שבעצם הדבר אין זה מופת כלל כי כן יש בירושלמי", אלא שהוא תמה "מהיכן יודע רב של חסידים את דברי הירושלמי". ועל כך ענה ר' זושא: "את הירושלמי באמת לא ראיתי, אלא שראיתי במקום שהוא עצמו שהירושלמי ראה שם".

תוכנו של הסיפור עוסק בהבנות שונות שבין החסידים למתנגדים לידיעת התורה, האם ידיעת התורה צריכה להתבסס על המקורות הכתובים, או שניתן להגיע לאותם תובנות גם בלי לדעת את כל פרטי הספרות התורנית הכתובה. מכל מקום מעיר הרבי לרב זוין, שזה שר' זושא אמר לחפור בקבר הם דברים "המעוררים תימהון", הרי זה כנגד ההלכה בשו"ע שלא פותחים את הקבר. ולכן לפי דעתו צריך לשנות ולכתוב "סביבות הקבר". הרב זוין סבר שמכיוון ש"מצוה לקיים דברי חכמים", כלומר את דברי ר' זושא, והוא אמר "בקבר", אז כדאי להשאיר את הדברים כפי נוסח הסיפור, ולתרום באופנים שונים. על כך עונה לו הרבי (אגרת ג, תשלא עמ' שמו):

במ"ש אודות הערתי בהנוגע להסיפורים הנה מסכים אני אתו, וכמרז"ל שמצוה לקיים דברי חכמים ובפרט דברי נשיאים. אבל בד"א כשעכ"פ קרוב לומר שנמסרו הדברים בדיוק, אבל במקום שספק גדול בדבר, כיון שבוודאי נשתלשלו הדברים ממספר למספר ומפה לפה שאי אפשר שלא יה' שינוי בניסוח, ובפרט בפרטים דלא רמיא עליה דאינשי, הרי תחת לבקש ולחפש תירוצים בדוחק וכו' קרוב יותר אל השכל לאמר שמילה אחת או שתיים אינן בדיוק, וקושיא מעיקרא ליתא.

כבר ציין ד"ר קיציס שהרב זוין לקח את הסיפור מספר 'בוצינא קדישא' שנכתב ע"י ר' נתן נטע דונר ונדפס בשנת תרע"ב בפיוטרקוב, ושם באמת צוין שהחפירה הייתה "בקבר". מאידך צודק הרבי כי במקורות קודמים כמו ספר 'שבחי צדיקים' שהודפס בתרמ"ג בוורשה כתוב שהרבי ר' זושא ציווה לחפור סביבות הקבר³. למרות הערותיו של הרבי, הרב זוין לא שינה את הנוסח במהדורות מאוחרות.

נראה לי שגם מחלוקתם בעניין זה נובעת מכך שהרב זוין סבר כי קיים פער בין עולם הסיפורים לעולם הראלי או ההיסטורי, ומכיוון שכך לדעתו לא ניתן ללמוד מהוראת ר' זושא פרט הלכתי כלשהו. עיקרו של הסיפור בא לטעון שקרבה כל שהיא לצלם ושתי וערב מפריעה לשוכני עפר ולבניהם, ותוכן זה מגמד את הצורך לדקדק בפרטי

3 במקורות אותם מציין הרב זוין בסוף ספרו אין הוא מזכיר את הספר 'בוצינא קדישא' המלקט סיפורים על ר' זושא. כמו כן לגבי ספר 'שבחי צדיקים' מציין הרב זוין שהודפס בוורשא, וחסרה שנת הדפסה.

ההלכה שבסיפור. הסיפור אינו צריך להיות מדויק היסטורית, ריאלי או לשונית, וגם לא בדקדוקי ההלכה התלויים בו. נראה שגם פה יסבור הרב זוין שאין הסיפור יכול לסתור לחלוטין הלכות מפורסמות, כמו שסבר גבי התרחשויות היסטוריות. מאידך, הרבי שאף לדייקנות בפרטי הסיפור בכל הנושאים - בעולם הריאלי, ההיסטורי ובוודאי בעולם ההלכתי. לדעתו עוצמת הסיפור נמצאת גם בפרטים, ולא רק בתוכן העקרוני.

חלק ב: היסטוריה והיסטוריוגרפיה

א. מציאות היסטורית בדברי הרבי

בספר 'בדרכי החסידים' (ח"ב פ"א עמ' 379) כותב "החוזר" הרב יואל כהן: באחת ההתוועדויות הרבי דיבר על הסבא משפולי ועל ר' לייב שרה'ם, והיה משמע מהדברים שהרבי סובר ששניהם הם בעצם אדם אחד. אחרי ההתוועדות, אחד מצאצאי הסבא משפולי כתב מכתב לרבי ובו הוא הקשה על דבר זה מכך שמפורסם הדבר, ששמות אמותיהם של שני צדיקים אלו היו שונים... בהתוועדות הבאה הרבי התייחס לשאלה זו, ואמר שייתכן שנפלה טעות בנוגע לשם אימו של הסבא משפולי. אנשים נוספים שאלו על כך עוד, והביאו כמה הוכחות וראיות נוספות מהם נראה שהם היו שני אנשים, ועל הכל הרבי ענה כל מיני תירוצים שנראו דחוקים. הרבי אמר באותה התוועדות, שמתוכם של התורות שהתפרסמו בשם ומדרכי העבודה שמספרים על שניהם, נראה שזה היה אותו אדם. והרבי סיים, שעד שלא יביאו תמונות של שתי מצבות שונות, שמראות בבירור שהם היו שני אנשים, ניתן לומר שמדובר באותו אדם.

בהסבר הדברים כותב הרב יואל כהן ש"לא תמיד הצורה החיצונית בעולם הגשמי משקפת לגמרי את המהות הפנימית הרוחנית". ההסתכלות האנושית שלנו היא על ההיבטים החיצוניים שנחשפים לנו, ובמציאות התגלו לנו שני אנשים. אבל לרבי יש תפיסה אחרת במובנים הרוחניים, הוא רואה את המהות של האנשים, וזה אדם אחד. כל המישור המציאותי, היינו הוכחות ה'טכניות' מהרובד הגשמי של העניין, טפל, ואינו תופס מקום לגביו... ועל כן, כל עוד ניתן לתרץ את השאלות המתעוררות מחמת הביטויים החיצוניים של האישים בתירוץ כל שהוא נעדיף לקבל תירוצים אלו". למעשה, לפי תפיסה זו לא קיימת מציאות נבדלת מהתפיסה הרוחנית העליונה. או לחילופין, לדעת האדמו"ר מחב"ד המציאות הריאלית אינה חשובה כלל.

דברי הרב יואל כהן תואמים גם למקובל במחקר האקדמאי העכשווי בדבר ספרות

התיעוד החב"די. כבר ציינו ההיסטוריונים שלמרות שהאדמו"ר הריי"צ כתב ספרות תיעוד מגוונת: יומנים, רשימות, סיפורים, מאמרים פופולריים וכיו"ב, והוא אף ניסה לכתוב את תולדות החסידות באור חדש, ולמרות שלכאורה דבריו נעוצים במסמכים מקוריים ובשמועות שונות, חלק ניכר מכתביו אינן ספרות תיעוד אלא הגיוגרפיה.⁴

נראה שהרב זוין סבר שתיאורים היסטוריים חייבים להישאר במסגרת העובדתית ואינם יכולים להשתעבד לתפיסה האידיאית. על הפער שבין הרב זוין והאדמו"ר הריי"צ ניתן ללמוד מתיאור פרשת המאסר של הרבי הריי"צ בשנת תרפ"ז.

ב. מאסר הרבי הריי"צ - בין תיאור היסטורי להגיוגרפי

השתלשלות האירועים בסיפור מאסרו ושחרורו של האדמו"ר הריי"צ, וכן עמידתו העוצמתית מול מנגנון שלטון הרשע הסובייטי, תוארה במקורות שונים, והיא מתבססת על דברי הרבי עצמו. גם הרב זוין פרסם את השתלשלות המאורעות, דבריו הובאו בעיתון 'ההד' בשנת תרצ"ז (שנה יב גיליון י-יא עמ' כ-כא). למעשה, הרב זוין היה מהראשונים שפרסם בכתב את השתלשלות המאורעות (תיאור האדמו"ר הריי"צ לאירועים נכתב אמנם במהלך השנים שלאחר התרחשותם, אבל התפרסם רק לאחר זמן רב⁵). חשיבות תיאור הרב זוין להבנת המאורעות נובעת מכך שהוא שמע את הדברים מפי הריי"צ עצמו בביקורו אצלו כחודש לאחר השחרור - בט' באב. על פי דברי נכדי הרב זוין⁶ "רצה הרבי שסבא יעלה את הדברים על הכתב". ומכיוון שכך פגישתם נמשכה כשש שעות שבמהלכם הרבי תיאר את המאורעות בדיוק ובפרטנות. מכל מקום כותבים הנכדים "לבסוף לא יצא הדבר לפועל". השאלה המתבקשת היא האם הדבר לא "יצא לפועל" בגלל שהתגלו חילוקי דעות בצורת סיפור הדברים, או מסיבה טכנית כלשהי?

התבוננות בסיפור המאורעות של שני האישים חושפת מספר הבדלים שמבטאים את הפער שבין סיפור עובדתי-היסטורי (=הרב זוין) לסיפור חסידי המשלב אירועים היסטוריים עם אידיאה חסידית. אדמו"ר חב"ד בסיפורו מדגישים שהמאסר בשנת תרפ"ז אינו אירוע נקודתי. להבנתם, המאסר הוא חלק ממאבקה של תנועת חב"ד מימי האדמו"ר הזקן ואילך. במכתב הרבי הריי"צ (מובא במבוא ל'רשימות מהמאסר') הוא כותב:

4 ראה יונתן מאיר, שלוש הרצאות על חסידות חב"ד, עמ' 77-81, ושם הביא את מאמרה של החוקרת עדה רפפורט-אלברט שספרי הריי"צ הם 'הגיוגרפיה עם הערות שוליים'. וראה שם עמ' 108-110. כמו כן ראה בספרון שהוציא ישראל ברטל 'שמעון הכופר היסטוריה שכנגד', בו עסק בדמות המשכיל 'שמעון הכופר' דמות ש"הומצאה" ע"י האדמו"ר הריי"צ, ומטרתה להעצים את המאבק שבין תנועת ההשכלה ותנועת החסידות. על 'גניזת חרסון' ראה להלן.

5 ראה בהקדמה ל'רשימות מהמאסר' שהוציאו לאור חסידי חב"ד בשנת תשי"ב.

6 עדות הנכדים בביוגרפיה שפרסמו.

במענה על שאלתך אודות ימי מאסרי... המאסר בשנת תרפ"ז הוא המאסר השביעי, כי חמש פעמים נאסרתי בימי [ה]שלטון הישן, ושתי פעמים בימי [ה]שלטון החדש... אמנם כולם היו מאסרי שעות, רק זה השביעי הוא הנכבד מכולם... לא אכחד כי המאסר השביעי הנה לעיתים גורם לי הנאה מיוחדת, והאות כי זה שבע שנים אחרי המאורע הרי מזמן לזמן הנני לוקח לי מועד להתבודד ולצייר לעצמי אותן השמועות והדיבורים המחזות והחלומות אשר שמעתי ראיתי וחלמתי בימים ההם.

ההדגשה כי שבע פעמים נאסר הרבי מבליטה שהמאסר אינו נמדד כמאורע העומד בפני עצמו. הרי עילות המאסר הראשונות בימי השלטון הישן (=שלטון הצאר) לא היו כעילת המאסר של השלטון החדש (=הקומוניסטי), האידיאולוגיה של השלטונות הללו היו הפוכות זו לזו, ומכל מקום שניהם נלחמו באדמו"ר מחב"ד. חתנו האדמו"ר האחרון מליובביץ' מרחיב וטוען כי המאסר בשנת תרפ"ז היה חלק מתהליך שעברו כל אדמו"רי חב"ד. כדבריו בשיחה לפרשת שמות תשכ"ב (תרגום מאידיש):

מה שאירע ליעקב אירע ליוסף. עניין המאסר... היה לאדמו"ר הזקן, היה לאדמו"ר האמצעי⁷, היה עם הצמח צדק⁸, אצל הרבי מהר"ש החליפו באחר⁹, היה אצל הרבי מהר"ש ב"ב כשהיה בפטרבורג, והיה עם הנשיא (=הריי"צ) שהוא היה בסכנת מוות ממש. זה היה עם האדמו"ר הזקן שהיה בסכנת מוות וזה היה עם הרבי הנשיא.

המאסר בשנת תרפ"ז אינו שייך רק לתקופתו ולא נובע מסוג השלטון שהיה קיים אז, אלא הוא חלק ממלחמה גדולה על תנועת חב"ד, מלחמה שלובשת צורות שונות אבל עיקרה הוא אחד.

גם השאלה מדוע אסרו השלטונות את הרבי דווקא בסיוון תרפ"ז, מה עילה מצאו דווקא באותה תקופה, מוסברת בהגות החב"דית במובן הפנים-יהודי, ולא במכלול האירועים הפנים-ארציים ברוסיה. בספר התולדות כותב הרב חנוך גליצנשטיין

7 המאסר נבע מהלשנה על איסוף כספים עבור יהודי ארץ ישראל שהיו נתינים טורקים, אויבי המשטר הרוסי. הרבי שוחרר ב' כסלו תקפ"ו.

8 נאסר כמה פעמים, היה במאסר בית בשנת תר"ג בזמן האסיפה מטעם המשכילים.

9 החסיד הרב משולם זלמן ניימרק (נינו של הרב משולם זלמן ניימרק שהיה רב בקהילות אה"ו וחותנו של החכם צבי) נאסר בשנת תר"מ. מאסרו נבע מעלילה שהוא עוזר להתחמק משירות צבאי. לפי ההגות החב"דית בכתב המלשינות נאמר שבראש החבורה העוזרת לעריקות עומד האדמו"ר מהר"ש. באגרות קודש ח"ו עמ' קצח טוען הרבי מליובביץ' שהרב ניימרק לקח את האשמה עליו כדי להציל את הרבי. על העלילה והמאסר כתב פרופ' פישל שניאורסון ספר בשם 'כוחה של סנגוריה'.

(למעשה דבריו מציגים את דעת הרבי הרי"צ) שהמאסר נבע מהתנגדותו החריפה והמתמשכת של הרבי לוועידת לנינגרד, שהייתה אמורה להיערך באותה תקופה. להבנת הרבי הרי"צ היוזמה לעריכת הוועידה יצאה מהיבסקצ'יה, ומטרתם הייתה להכניס שינויים בדת. כותב בספר התולדות (עמ' 89): "דבר שנתברר כמדויק בשעת חקירותיו של הרבי בשעת מאסרו". וממשיך וכותב:

כוונתה ועניינה של היבסקצ'יה בוועידה הלנינגרדית הייתה להכניס רפורמה בדת ישראל. אך [היא] יראה לגלות מחשבתה זו, ביודעה שהרבנים עדיין רחוקים מאוד מלהסכים לכך. עוד זאת פחדה היבסקצ'יה לפרסם שהיא היא העומדת מאחורי הוועידה, מתוך חשש מבוסס שעצם הפרסום ירחיק את הרבנים מלקחת חבל בוועידה. מאידך בטוחה הייתה היבסקצ'יה שאם תצליח להעביר את הרבי מן הדרך כי אז יוכלו להפיק את זממם והוועידה תתקיים, ועל נקודה זו נתנו את דעתם להוציאה לפועל.

בספר התולדות מתאר את הפעולות שעשה הרבי נגד הוועידה. מאסרו של הרבי התרחש כאשר החליט לפרסם מכתב חריף נוסף על התנגדותו לוועידה. לכל אורך פרקי הספר משתמע שהמאסר נבע מרצון השלטונות להסיר את התנגדות הרבי לוועידה¹⁰.

אולם בניגוד לתיאורים הללו, תיאורו של הרב זוין שונה. ברור לכולם כי הרבי הרי"צ היה המנהיג הדתי המרכזי של יהדות רוסיה בתקופה שלאחר המהפכה. הפעילות הדתית כולה, לימוד תורה, חדרים, ישיבות, קיום מצוות וכו', הכל נבע מהשפעתו של הרבי. כותב הרב זוין (שם 'ההד'):

ומהיכן היו כל אלה ניזונים ומתפרנסים? לאסוף כסף מיהודי ססס"ר עצמם אי אפשר היה בין מחמת 'יראה תתאה' מפני הייבסקים ובין מחמת המצב החומרי המדוכא מאוד של יהודי רוסיה... לפנות לחו"ל - אם לימודי דת כשהם לעצמם הם בבחינת טריפה ברוסיה, הרי הדת שיש לה גם איזה קשר ויחס עם חוץ, הרי זו היא בבחינת 'קונטר-ריבלוציה' גמורה... אבל האדמו"ר מליובביץ' עשה את שלו, התקשר ביחסים עם מוסדות שבחו"ל, והיה מקבל מהם תקציב שנתי להפצת תורה ברוסיה... אבל לא רק כמרכז חומרי היה משמש הרבי מליובביץ', לא פחות מזה היה משמש גם למרכז רוחני. בית הרבי שבלנינגרד היה לתל תלפיות לכל יהודי רוסיה, מכתבים למאות ולאלפים היו נשלחים מכאן בכל שבוע... ובמכתבים בלבד לא הסתפק, 'משולחים' חשאים היו נוסעים מטעם הרבי למקומות שונים לעורר את הקהל ולזרזו בדברי חיזוק...

10 ראה גם ליקוטי דיבורים ח"ה עמ' 1357 ואילך מכתבו השני של החסיד רא"ח אלטהיוז, המתאר את פרשת המאסר ואת מערכת היחסים בין הרבי הרי"צ לראשי קהילת לנינגרד יוזמי הוועידה.

כמובן שפעילות זו לא מצאה חן בעיני השלטונות ובעיני היבסקצ'יה, אך היבסקיים לא היו יכולים לעשות כלום, כי עיקר כוחם היה במה שהיה לפנים 'תחום המושב' ולא בערים לנינגרד ומוסקבה. מכיוון שכך מערכות השלטון חיפשו עילה לעצור את הרבי, מתוך תקווה שבכך הם יפסיקו את הפעילות הענפה הזאת.

לדעת הרב זוין העילה נמצאה בקיץ תרפ"ז בעקבות רצח הציר הסובייטי בפולין - פיוטר וייקוב. מתוך שלא יכלו לשפוך את חמתם על הרוצחים בפולין החליטו להתנקם ב'קונטר-רבולוציונים' שברוסיה. הם הרגו עשרים איש 'מפורסמים' בפקודת הג.פ.א. (=המשטרה החשאית), ומוסיף הרב זוין שעשרים היו "בידעים" אבל היו רבים שנהרגו "בלא יודעים". ויחד עימם החל מסע טיהור של מאות ואלפים שנאסרו בכל המדינה ובייחוד במוסקבה ובלנינגרד. כמו כן נאסרו ראשי הכמורה הפרבוסלבית. במכלול המאסרים וההוצאות להורג מצאו הייבסקים מקום לאסור גם את הרבי הריי"צ. לפי דברים אלו מאסר הרבי היה חלק ממסע טיהור כללי בו נאסרו והוצאו להורג מאות אנשים. מאסר הרבי לא היה ייחודי דווקא אליו ולא קשור לאירוע מסוים אלא למכלול פעולותיו במהלך השנים¹¹. מבחינת הרב זוין תיאור הרובד ההיסטורי בסיפוריו מחייב דייקנות ריאליה המבוססת על דברים מוחשיים ולא על השערות. הרב זוין ידע שמאסר הרבי היה חלק מטיהור כללי של השלטון, והוא גם ידע שהרבי "נבחר" כי הוא היה הדמות הרבנית שעמדה בעוז כנגד כל רודפי היהדות, אבל מצד שני לא הייתה לו הוכחה שהמאסר נבע מהתנגדות דווקא לוועידת הרבנים ומנהיגי היהדות המתוכננת בלנינגרד, הוא גם לא ידע שיש קשר ברור בין ראשי הקהילה יוזמי הוועידה לבין היבסקצ'יה (למרות שניתן להעריך על קיום קשר כזה)¹², ואולי מטעם זה נמנע הרב זוין לקחת על עצמו את סיפור הגאולה - הרב זוין נמנע מלהכניס בספר 'סיפורי חסידים' את חג הגאולה של הרבי הריי"צ, למרות שהוא כתב סיפורים לחגי הגאולה של האדמו"ר הזקן והאדמו"ר האמצעי. ניתן לומר

11 הפרשנות המערבת מציאות ואידאולוגיה במשנת אדמו"רי חב"ד באה לידי ביטוי גם בתיאור 'ציאת הרבי הריי"צ מרוסיה, ראה בספר 'בדרכי חסידים' ח"ב עמ' 495.

12 יש לציין שאמנם ראשי קהילת לנינגרד לא היו יהודים יראי שמים, אבל מי שהיה מיועד לעמוד בראש הוועידה היה רבה הישיש של לנינגרד (פטרבורג) הרב דוד קצלבויגן. גאון תורני זה עמד בראש ועידת פטרבורג ב-1910, הצליח לבטל את גזרת השחיטה בפיילנד בשנת 1911, עמד בתוקף כנגד הניסיונות להשליט את הרפורמות בקהילה ע"י הקמת מקהלה מעורבת לתקופת חגי תשרי בשנת 1921, ועמד במאבק כנגד השילטונות בסירובו לחתום, יחד עם הרב מאז"ה ממוסקבה, על המחאות הסובייטיות כנגד פרסום ידיעות בעיתונות המערבית על רדיפת הדת היהודית בבריה"מ. התנגדותו לדרכי הפעולה של הריי"צ "זיכתה" אותו שבספרות חב"ד הוצג כדמות שלילית. גם בכינוס רבנים שנערך בביתו של הרבי הריי"צ, בו השתתפו גם הרב זוין והרב שמריהו מידליה, תמכו הרבנים בהשתתפות בוועידה, אבל בסוף ביטלו דעתם לדעת הרבי.

שגם הימנעותו זאת נובעת מכך שהוא לא ראה את המאסר כחלק ממלחמה על החסידות בכלל ועל חב"ד בנפרד.

ג. גניזת חרסון

במקום נוסף באו לידי ביטוי תפיסות העולם השונות בין אדמו"רי חב"ד לרב זוין - והוא נושא גניזת חרסון. בספרו 'אגרות בעל התניא ובני דורו' מוכיח הרב דוד צבי הילמן שכל הכתבים שנפוצו והתפרסמו ומקורם כאילו בגניזה שנמצאה בעיר חרסון הם מזוייפים. מאמרים רבים נכתבו על הגניזה הזו, ושילית מהימנות הגניזה מקובלת היום על כל החוקרים. במאמרו של פרופ' שלמה זלמן הבלין (ישורון כג עמ' תקי"ד) מוזכרים אף מגדולי החסידות שסברו שהמכתבים אינם נאמנים:

בקרב החוקרים וההיסטוריונים מכל החוגים כולל חסידים ואפילו מקרב חסידי חב"ד עצמם כגון הביבליוגראף המובהק ר' חיים ליברמן מזכירו של האדמו"ר הרי"צ ויד ימינו במשך שנים רבות והרד"צ הילמן (שליט"א) [ז"ל] אין מי שנתן ביטוי פומבי לצדד במהימנות כתבי הגניזה הזו, וסימנים יש שגם האחרון שהחזיק במהימנותם, האדמו"ר מליובביץ', חזר בו ולא החשיבם כמכתבים אוטנטיים¹³.

בתוך דברי הרבי מליובביץ' (מכתב לד"ר צבי הרכבי) המצדד במהימנות כתבי הגניזה, הוא כותב:

אפילו אם היו באים אליו שני חברהמאנים¹⁴ ... ומעידים שהם בעצמם כתבו (ויש עדות מדעית יותר מזו של חברהמן) וגם עדות זו להוכחה מוחלטת החשוב בדורנו זה, וסומכים עלי' ומדפיסים אותה במכ"ע מדעי, בתור תיובתא על חו"ד ו"מסקנת מומחים בקבלה"...

נאמנות הכתבים שכאלו יצאו מהגניזה הזו מוכחת לדעת הרבי מתוך תוכנם, ולא מתוך עדויות היסטוריות. אפילו יעידו האנשים שזייפו את הכתבים שהם אלו שזייפו, הדבר לא יתקבל, כי את המהות התוכנית שלה אי אפשר לזייף, ובוודאי יש לדברים רקע. הרב זוין לא קיבל את הגישה הנ"ל. לפי המצוין שם בהערה 83, למרות שהרבי ביקש ממנו שידבר עם הרב הילמן כדי לרכך את דעתו הנחרצת שכל הכתבים האלו מזוייפים, מעיר פרופ' הבלין: "מפי הגרד"צ הילמן שליט"א שמעתי כי הגרש"י זוין לא אמר לו דבר, ואדרבה הסכים עמו במסקנותיו. וכן שמעתי מבני משפחתו של הגרש"י זוין שהיה אומר כי כל הוכחותיו של הרדצ"ה (=הרב הילמן) חזקות ומוכחות לגמרי".

13 דבריו מתבססים על הוראת הרבי לרב לוין עורך מכתבי בעל התניא להדפיס את המכתבים שמקורם בגניזה כיחידה עצמאית בסוף הספר, ולא עם כל המכתבים.

14 רשז"ה מעיר שהביטוי מתייחס לדברי הרב הילמן, שכך כינה את הזייפן על פי עדות מכיריו.

חלק ג: סיפורי חסידים מאדמו"רי קאפוסט

כנזכר, בצעירותו היה הרב זוין מחסידי חב"ד-קאפוסט. וכעתותו: "כל עוד הרבי מבויברסק רבינו שמריה נח שניאורסון היה בחיים הייתי מחסידיו, השתדלתי להדפיס את ספרו שמן למאור"¹⁵. בין חסידות חב"ד-קאפוסט וחב"ד-ליובביץ' היו מחלוקות חריפות בעניינים תיאולוגיים, אידיאולוגיים וחברתיים. במהלך שנים רבות העסיקה ההתפלגות בין בניו של הצמח צדק את רבני חב"ד. גם הרב זוין התעניין בכך. במכתב ששלח אליו ר' חיים ליברמן מזכיר האדמו"ר הריי"צ ביום כ"ד מנ"א תשכ"ו הוא כותב¹⁶:

מכיון שכת"ר שליט"א התעניין בעניין צוואת אדמו"ר הצ"צ זי"ע¹⁷ ובמה שאירע אחרי הסתלקותו, הריני שולח לו בזה העתקה ממה שמצאתי בארכיוני מה שהעתיק פעם מביכל מאמרי דא"ח של קאפוסט, עד עכשיו לא הראיתם כאן לשום איש. לענ"ד דברים אלו אין הפרסום יפה להם ומוטב שישארו בגניזה, אבל לא הייתי חפץ שיאבדו, ואם יפלו בידי אנ"ש משלנו אני חושש שידונו אותם לשריפה.

בספרו 'סיפורי חסידים' מביא הרב זוין שלושה סיפורים על אדמו"רי קאפוסט, וזאת לעומת סיפורים רבים על אדמו"רי ליובביץ': המהר"ש, הרשב"י והריי"צ. קשה לתלות את הפער הזה באי התעניינותו בחסידות זו, הרי כפי שמובא במכתב הנ"ל התפלגות החסידות העסיקה אותו. גם קשה לתלות את אי הבאת סיפורים מאדמו"רי קאפוסט בגלל "זהותו" החדשה כחסיד ליובביץ', הרי כעתותו זיקתו לאדמו"רי קאפוסט נשארה בעינה, ובאחרית ימיו דאג להוציא לאור את ספרו של האדמו"ר מבויברסק. נוסף על כך בתקופת עריכת הספר של הרב זוין כבר שכחה המחלוקת.

ניתן לומר על פי דברי ד"ר זאב קיציס כי סיפור חסידי הוא יצירה הנוצרת בפרספקטיבה של זמן כגעגוע לדמותו של מושא הסיפור, ממילא דווקא קרבתו

15 הדברים נאמרו בראיון העיתונאי שמוזכר בפתחה. הדפסת 'שמן למאור' נעשתה בשנות חייו המאוחרות של הרב זוין. האדמו"ר רבי נח שמריהו היה אחיו הצעיר של האדמו"ר ר' שלמה מקאפוסט, ושניהם היו בניו של האדמו"ר ר' יהודה לייב מקאפוסט, אחיו המבוגר של האדמו"ר מהר"ש מליובביץ'.

16 מופיע בפורום 'אוצר החכמה', שרשור ספר סופר וסיפור - ספר הזכרון לר"י מונדישין.

17 על עניין צוואת הצמח צדק העוסקת בירושת האדמו"רות ראה אליה לוריא, עדה ומדינה, עמ' 96 ואילך, לדבריו האדמו"ר הריי"צ טען שלפני פטירתו של הצמח צדק לחסידיו פתק בו הוא דורש "אליו (=מהר"ש) תשמעון כאשר שמעתם אלי". בספר בית רבי (המקורב לחסידות קאפוסט) אין זכר לצוואה זו. על אמינות "הצוואה" ועל משמעות תוכנה נחלקו החסידים, וראה שם.

לאדמו"רי קאפוסט היא זו שמנעה ממנו מלהביא סיפורים "אגדתיים" עליהם, וזו גם הסיבה שאין אף סיפור על רבו האדמו"ר שמריהו נח¹⁸.

התבוננות בשלושת הסיפורים שאותם בחר הרב זוין לספר על אדמו"רי קאפוסט חושפת שבשלושתם שזור מוטיב אחד - נתק בין עולמם של אדמו"רי קאפוסט לציבור החסידים. ואולי דרך 'סיפורי חסידים' בחר הרב זוין לספר נקודה מסוימת בסיפור התנוונותה של חסידות זאת. וכך מספר הרב זוין ב'סיפורי חסידים' מועדים (10):

האדמו"ר רש"ז מקופוסט ז"ל... דרש פעם בליל ראש השנה דרוש חסידות עמוק מאוד. דיבר באותו דרוש על מדרגות גבוהות מאוד למעלה, גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהן... דרושי החסידות היה נוהג הרבי להגיד לפני תפילת מעריב, ואחרי כן היו החסידים וכל הקהל מתפללים מעריב בבית הכנסת, והוא, הרבי, היה נכנס להתפלל ל"חדר השני". באותו ראש השנה כשהחסידים שמעו את מאמר החסידות הגבוה גבוה באו לידי התפעלות והתלהבות גדולה, והתחילו מיד אחרי גמר הדרוש לגן הרבה יותר מכפי הרגיל ניגונים חבדיים חדורים דביקות עילאה והשתכחות הנפש. וחסידי גדול אחד בשם הרב ר' אהרן מליזניא היה אז בקופוסט, משגמר ר' אהרן את תפילתו עמד על יד החדר שהרבי התפלל בו והמתין עד שהרבי יסיים את תפילתו בכדי לברכו ולהתברך ממנו ב"לשנה טובה תכתב ותחתם". כשהרבי גמר תפילתו ויצא מחדרו פגש בר' אהרן, פנה אליו הרבי ואמר: "ר' אהרן כמה יקר הוא העולם הזה, בעולם הבא אפשר לדבר רק באותה מדרגה ובאותו המקום שעומדים בו ולא למעלה מזה, ואילו בעולם הזה אפשר לדבר בכל המדרגות הגבוהות שרוצים". והוסיף: "אלא שצריך גם לבלי להיות שוטה". ומסביר הרב זוין: "עם כל ההשגות הגבוהות חייב אדם להיות מכיר את מקומו".

סיפור זה ממחיש לא רק את הפער בין האדמו"ר לחסידיו, אלא גם את העובדה שהאדמו"ר דאג לשמר את הפער הזה. הוא מדבר גבוה מעל גבוה ומן הסתם לא כל החסידים מבינים את תוכן דבריו, ולמרות שהם ממשיכים להתדבק באורו ע"י הניגון והשירה הוא פורש מהם לחדרו השני, וגם כאשר אחד מחסידיו עושה השתדלות כנה

18 טיעון זה אינו נסתר מכך שב'סיפורי חסידים' רבו הסיפורים בהם מוזכר האדמו"ר הרי"צ. כמעט כל הסיפורים בהם מוזכר הרי"צ הוא אינו מושא הסיפור, אלא הרב זוין השתמש בסיפורים ששמע ממנו על אדמו"רי חב"ד, והעביר אותם בשמו. ואמנם בכמה סיפורים האדמו"ר מספר דברים שקרו לו בילדותו, אבל גם בסיפורים אלו עיקר הסיפור הוא דרכי הנהגתם של האדמו"ר הרש"ב או המהר"ש. את כל סיפורי חגי ההצלה י"ט כסלו וי' כסלו שמע הרב זוין מהאדמו"ר הרי"צ. מדברי ההקדמה לספרי 'סיפורי חסידים' נראה כי לאדמו"ר הרי"צ הייתה השפעה רבה על הרב זוין בהבנת מהות ועוצמת הסיפור החסידי.

נוספת להתקרב אליו האדמו"ר אומר לו שהתקרבות הזאת היא זמנית, כי זה מעבר לדרגתו, ואין להיות שוטה.

בסיפור נוסף מתואר רצון האדמו"ר רש"ז מקאפוסט לייצור נתק בין עמקות המחשבה החב"דית לבין קליטתה ע"י החסידים, (תורה, וישב סיפור 94):

האדמו"ר רבי שלמה זלמן מקאפוסט ז"ל, הנקרא על שם ספריו המגן אבות, נכדו של האדמו"ר בעל צמח צדק מליובביץ' ז"ל, אמר: אין לילה עובר שאינני רואה בו בחלום את זקני בעל צמח צדק, ובכל פעם הוא אומר לפני דרוש חסידות שאני זוכרו גם אחרי כן. אך מעולם לא חזרתי על דברי חסידות אלו לפני החסידים, סוף סוף הרי זה חלום.

על פניו לא מובן מדוע לא להעביר דא"ח שנמסרו בחלום, הרי דרושי החסידות הללו הם אמת אלוקית, ומה הקשר בין אופן השגתם לבין העברתם לחסידים. אולי כוונת האדמו"ר שדברי א"ח הנאמרים **באופן ישיר** מהצמח צדק לאדמו"ר הם סוג אחר של השגה, שאינו שייך להשגת החסידים. מכל מקום תהיה הסיבה אשר תהיה, בסופו של דבר האדמו"ר עצמו עוצר את המשך העברת תורת הצמח צדק לחסידיו. ואמנם בסיפורים הללו אין הנגדה לשיטת חב"ד-ליובביץ', אבל היא מתבקשת. חסידות חב"ד-קאפוסט לא הצליחה לשלב את עומק העיון של תורות חב"ד עם חסידות עממית, דבר שבו הצליחו אדמו"ר ליובביץ' (הרבי הרש"ב הוא בעל "ההמשכים").

נראה כי בסיפור השלישי הולך הרב זוין צעד נוסף בהבנה שהנתק שבין אדמו"ר קאפוסט לחסידים היא שגרמה לשקיעת חסידות זו (פרשת ניצבים 534):

כשנולד הרבי מהר"ש בן הרבי בעל הצמח צדק מליובאוויץ'. ואביו בעל הצמח צדק בברכות שאחר המילה קרא את שמו שמואל, לא ידעו על שם מי קרא לו כך. בתוך סעודת מצוה שאחר הברית, שאל הרבי מהר"ל בן הצמח צדק (שהיה אחרי הסתלקות אביו הרבי מקאפוסט) את אביו על שם מי נתן לילד שם שמואל, דומה שבמשפחתנו אין שם כזה, והוסיף בלחש אולי על שם שמואל הנביא? ענה הצמח צדק על שם שואב מים אחד בעיר פלוצק שנקרא שמואל.

עיקרו של הסיפור הוא ההנגדה בין גישת המהר"ל מקאפוסט המחפש את משמעות השם באדם נשגב שקרוי "שמואל", ולא מעלה על דעתו שהילד יקרא על שם "שואב מים" מדלת העם. אך בסיפור טמון משהו נוסף: הילד שאביו קורא לו על שם אדם מדלת העם הוא המהר"ש בר הפלוגתא הגדול של המהר"ל מקאפוסט במחלוקת קאפוסט-ליובביץ'. נראה כאילו הצמח צדק מבקר את גישת בנו המהר"ל דווקא במעשה קריאת השם לבר הפלוגתא, כאילו הוא מצפה שהמהר"ש בהתאם למקור שמו יישא על שכמו גם את העממיות.

הספר סיפורי חסידים אינו תיעוד היסטורי, אלא ביטוי לעולם אוטופי שמעבר למציאות. בסיפור הזה הרב זוין כאילו טוען שבלי קשר האם במציאות האמיתית הייתה צוואה של הצמח צדק שבנו המהר"ש ימשיך אותו או לא, בעולם האידיאלי הרבי המהר"ש זכה שהצמח צדק יעניק לו את היכולת להמשיך את חסידות חב"ד.

סיכום

בחלק הראשון של מאמר זה מבואר כי למרות היות הרב זוין חסיד חב"ד ומקושר לשני אדמו"רי חב"ד האחרונים, לא הייתה הסכמה מוחלטת בינו לבינם באופן כתיבת סיפורי חסידים. בעוד שאדמו"ר האחרון של חב"ד סבר שגם בספר המלקט סיפורי חסידים יש להקפיד ככל הניתן על כללי הביקורת המקובלים בכל הספרות התורנית, כמו למשל דיוק במישור ההיסטורי בעצם קיום הסיפור, בסמכות הספר ממנו נלקטו הסיפורים, בהתאמה להלכה ועוד, הרב זוין סבר שמטרת הסיפור היא להעביר את החיות החסידית ואת האידיאולוגיה החסידית וזה גובר על הדיוק הנ"ל. להבנתו, הסיפור מתחבר לעולם הטהור של מושא הסיפור, עולם טהור שאינו קיים במציאות הריאלית-היסטורית, ואמיתותו כביטוי לעולם זה אינה זוקקת בירור הסמכות של הספרים ממנו נלקטו סיפוריו או התאמה מוחלטת לפרטי ההלכה. לדעת הרב זוין סמכותו התורנית של המלקט היא זו שנותנת את האמינות לכך שהסיפור מייצג את המסר החסידי הנכון.

חלקו השני של המאמר עסק באי ההסכמה שבין אדמו"רי חב"ד לרב זוין בתיאור המאורעות ההיסטוריים. כפי המקובל במחקר האקדמאי ובספרות חסידי חב"ד. למרות שאדמו"רי חב"ד המאוחרים כתבו ספרות תיעוד מגוונת, חלק ניכר מספרות זו לא נכתבה כתיעוד היסטורי אלא כספרות היסטוריוגרפית. הרב זוין נמנע מלקחת חלק בכתיבה היסטורית זו. להבנתו, זה הטעם שהוא נמנע מלקבל את בקשת הרבי הרי"צ לכתוב את קורות פרשת המאסר בתרפ"ז. וזה הטעם שהוא נמנע מלהתערב בפרשת גניזת חרסון.

חלקו השלישי של המאמר עוסק בניתוח שלושת הסיפורים היחידים שנכתבו בספר 'סיפורי חסידים' על חסידות קאפוסט. להבנתו שלושת הסיפורים שוזרים מסר אחד, והוא שאדמו"רי חסידות זו לא הצליחו לגשר על הפער שבין עומק העיון החב"די לבין חסידות עממית. ונראה שלמרות שסיפור חסידי אינו תיעוד היסטורי, אלא ביטוי לעולם אוטופי שמעבר למציאות, בשלושת הסיפורים הללו הראה הרב זוין מהי נקודת מבטו לגבי תהליך התנוונותה של חסידות זו.

ארץ ישראל במשנתו של הרב חיים דרוקמן זצ"ל

הקדמה

- א. ציווי אלוקי
- ב. גאולת ישראל וקיבוץ גלויות
- ג. טבעיות הקשר
- ד. גילוי ה' בעולם
- ה. שלמות התורה
- ו. כלליות
- ז. איחוד קודש וחול
- ח. אהבת הארץ
- סיכום

הקדמה

ארץ ישראל מהווה אחד מהנושאים המרכזיים במשנת מו"ר הרב חיים מאיר דרוקמן זצ"ל, שנפטר לפני שלוש שנים, בב' בטבת תשפ"ג. העלייה לארץ, יישובה וירושתה הם מאבני היסוד של שיעוריו ומפעליו¹. על אף היקפו העצום של הנושא, מטרתנו כאן לנתח ולפרוט את הרעיון למרכיביו ולשפוך אור על יחסי הגומלים שביניהם, במבט ה"אחדות הכוללת"² של משנת הרח"ד. דברי הרב מבוססים היטב על מקורות חז"ל, ומודגשים בכתבי מרן הראי"ה זצ"ל ומורו הרצי"ה (כפי שנציין בהערות), אולם כמחנך דגול הוא הנגישים עבורנו בשפה ברורה ומסודרת, ביצירתיות ובדיוקים חדשניים, כדי לאחדם למשנתו הסדורה המוכרת היטב לתלמידיו הרבים.

א. ציווי אלוקי

לא ניתן לראות את המיוחד של ארץ ישראל בעין³. הסביר הרב במצות מקרא

- 1 ראו לאורך הספר 'הנני - סיפורו של הרב חיים דרוקמן', תשע"ח, מאת אלישיב רייכמן [להלן 'הנני']. כולל פעילות בהנהלה הארצית של בני עקיבא (פרק ג, שם) והמוזכירות העולמית שלה (פרק ה), גוש אמונים (פרק י), הכנסת (פרק יא), מערך הגיון (פרק יח) ועוד.
- 2 הרב היה רגיל להזכיר בשם רבו הרב הנזיר הר"ד כהן זצ"ל, שניתן לסכם בכותרת זאת את כלל משנתו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל. עי' במבואו של הנזיר לאורות הקודש עמ' 18-19, והשווה בהמשך לדברי הרמ"צ נריה בהערה 68.
- 3 בארץ לא זרועה (במדבר), עמ' 200, ובדומה לכך, בשערי הארץ (דברים), עמ' 86 [זוה קשור לכל שאר הנקודות בנושא].

ביכורים על הפסוק "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" שלא כשאר האומות וארצותיהם עמנו וארצנו. "מקור הקשר שלנו לארץ זוהי זכותנו על הארץ - זכות נצחית, שאינה תלויה בדבר... זוהי קביעה אלוקית".⁵

כמי שבעצמו עלה בגפו כילד בתקופת השואה⁶ וחינך וליווה רבבות לעלות (כולל הכותבי!), הרב ידע היטב ש"ארץ ישראל נקנית בייסורין"⁷, ודווקא כך. לעזוב את המופר, בית אבא, העבודה, והמולדת, והכל למען קיום המצוה האלוקית.⁸ כך השיב הרב לשאלת אפשרות הוויתור על חלקי ארץ ישראל תמורת שלום, שיש לגשת לשאלה זאת בהסתכלות תורנית, והתורה משיבה בשלילה, ראשית משום מצות ישוב ארץ ישראל הכוללת את האיסור ש"לא נעזבה ביד זולתנו מן האומות", ולכך יש להוסיף את איסור "לא תחנם".⁹

בנוסף לעצם המצוה של יישוב הארץ יש לשים לב גם לחומרתה. הקב"ה מבהיר בכל התנ"ך שלארץ ישראל יש ערך מיוחד¹⁰. חז"ל ממשיכים כיוון זה, ומסכמים ש"יישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה"¹¹, וזה מתבטא גם למעשה. הרב היה מדגיש בשם המנחת חינוך ומרן הראי"ה שכיבוש והגנה על ארץ ישראל דוחים פיקוח נפש¹². "מכאן מובן מדוע אנו מייחסים חשיבות רבה כ"כ למאבק על ארץ ישראל... מצות ישוב הארץ היא באמת מיוחדת וייחודית, דרכה אנו יכולים

4 דברים פרק כו.

5 בשערי הארץ (דברים), עמ' 261. ראו גם מעשי אבות (בראשית) א, עמ' 164-163, שמלשון "לך לך" המשותף הקיש הרב את העלייה לארץ לעקידה, שבשניהם מקבלים את הדין האלוקי ללא תועלת הגיונית, אלא אומרים: "הנני".

6 בקיץ תש"ד, לפני 81 שנה. ראה א' רייכנר, הנני, פרק ב, עמ' 34-25.

7 ברכות ה, א.

8 מעשי אבות (בראשית) א, עמ' 161, ועמ' 166, ע"פ הרמב"ן בראשית יב, ו, המבוסס על מדרש תנחומא לך לך אות ט ש"מעשי אבות סימן לבנים", ויש גם לנו את הכוחות לעבור את הניסיונות.

9 ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 173, ע"פ במדבר לג, נג, והרמב"ן בהוספות לספר המצוות עשה ד, ודברים ז, ב.

10 ראו בהרחבה במאמרי "ארץ ישראל - יסוד התורה", עלוני ממרא (106), ניסן תשמ"ט, עמ' 133-97.

11 ספרי דברים, ראה אות יב פיסקא פ; תוספתא עבודה זרה ה, ב.

12 ראו הרצ"ה קוק, ארץ צבי - ספר זיכרון לקדוש צבי גלאט הי"ד (בוגר אור עציון), עמ' 201, שמדגיש שבשלושת העבירות שהן מצוות לא תעשה של "יהרג ואל יעבור", אם אדם היה יכול להימלט מהמצב בדרך כלל חייב הוא לעשות כן, כפי שעשו רוב חכמי דורו של מרדכי שברחו מהמן והפסל שלו. אך מצות כיבוש ארץ ישראל, שהיא מצות עשה, היא היחידה בתורה שמחייבת מלכתחילה להסתער מול התותח ולא להימלט מהמצב. השו"ע סנהדרין עד, ב; שו"ע יו"ד סי' קנו סע' א.

לקיים את כל מצוות התורה ולמלא את ייעודנו בעולם¹³.

השלכה נוספת למבט התורני-אלוקי על יישוב הארץ היא העובדה, שעל אף הלהט של החלוצים הראשונים ליישב את ארץ ישראל - ללא יניקה מהתורה הנצחית ההתלהבות הזו אינה ממשיכה בדרך כלל הלאה לדורות הבאים¹⁴.

ב. גאולת ישראל וקיבוץ גלויות

בדורנו, מעבר לערך האלוקי הנצחי של ארץ ישראל, משימתנו לסייע בהגשמת קיבוץ הגלויות והתחיה הלאומית, המבטאות וגם מקדמות את תהליך הגאולה:

הגשמת הייעוד הגדול [של ישראל] יכולה להתממש אך ורק בארץ ישראל, ולכן היא מהווה חלק בלתי נפרד מבשורת הגאולה¹⁵:

תהליך קיבוץ הגלויות שחינו, ואיננו פוסקים מלחזות בו... בכל שנה מקבל פנים חדשות. כך בעשרות השנים האחרונות... [מתבטא התהליך] באחינו האבודים באתיופיה, וכן בהתמוטטות מסך הברזל ברוסיה, ופתיחת שעריה לרווחה לכל היהודים המשתוקקים לשוב לציון¹⁶.

בנוסף לקיבוץ הגלויות היה מדגיש הרב את ה"קץ המגולה" המוכיח שאנו בתהליך הגאולה, כשארץ ישראל מניבה פירותיה בעין יפה¹⁷. בהקשר זה היה רגיל להזכיר את דברי אור החיים הקדוש בריש פרשת כי תבוא על "והיה כי תבוא אל הארץ" ש"והיה"

13 ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 49. [קשור גם לנקודות ב - גאולה, ד - גילוי ה', ו-ה - התורה השלימה, שלהלן].

14 שם, עמ' 151. הרב הדגים זאת בכך שלאחר מלחמת ששת הימים אלה שיצאו ליישב את חבלי ארץ ישראל השלימה היו מי שעבורם חשיבותה תקפה לנצח כיום נתינתה בסיני, למרות הקשיים המגוונים, ראו הערה 76 [קשור גם לנקודה ח - אהבה]. מרן הרב קוק זצ"ל צפה מראש שכך אכן עלול להיות, ראו אורות, עמ' פד, קלד; אגרות הראי"ה א ס' קמד, עמ' קפג; אוצרות הראי"ה ב (מהד' ירושלים תשמ"ח), "אפיקים בנגב", עמ' 766.

15 מעשי אבות (בראשית) א, עמ' 172-173. ראו גם בהרחבה בקמעא קמעא, עמ' 35 ואילך על קיבוץ גלויות; ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 146.

16 הגדה של פסח לזמן הזה, תשע"ה, עמ' 151.

17 קמעא קמעא, עמ' 40-35; ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 178, ע"פ סנהדרין צח, א ורש"י שם, ומובא פעמים רבות גם אצל הראי"ה, למשל אדר היקר עמ' נט, ואורות הקודש ח"ד עמ' תק, והרצ"ה קוק, למשל לנתיבות ישראל ח"ב עמ' קלג. ראו גם בהגלות והגאולה (שמות), עמ' 195, ע"פ מכילתא בשלח ג, שאף במצרים, לימדונו חז"ל שגאולת ישראל כרוכה בזכות ציון: "בזכות ירושלים אני אקרה להם את הים". הרב עצמו שירת במסגרת נח"ל בקיבוץ סעד שליך עזה, הנני, עמ' 48.

הוא לשון שמחה¹⁸, כי שמחה אמיתית יכולה להיות רק בארץ ישראל, וכשעם ישראל בתוכה. על כן מדייק הרב שר' יוחנן וריש לקיש לא רצו למלא שחוק פיהם בימיהם¹⁹ אף שגרו בארץ ישראל, משום שב"שוב ה' את שיבת ציון... [רק] אז ימלא שחוק פינו"²⁰. דיוק מקורי נוסף של הרב בנושא זה היה שהפעם הראשונה שנאמר בה שכל ישראל שמחים היה במלכות שאול (שמ"א יא, טו), ולאחר מכן נזכרה "שמחה גדולה" בימי דוד (מל"א א, לט-מ), ואף יותר בימי שלמה (מל"א ד, כ) כי בזמנו הייתה יותר יציבות של השלטון הישראלי בארץ ישראל ובהתאם גם יותר שמחה²¹. ממילא, מטעים הרב במקום אחר, ברור שהיום כבר צריכים להודות על הגאולה, ולא רק לבקש ולחפש אותה²². הרב היה רגיל להרחיב על חובת השמחה וההודיה על קיבוץ הגלויות בהקשר לשמחה ולאמירת ההלל בימי העצמאות²³. כדרכו בקודש אף הזכיר הרב פעם אחר פעם שאין לנו להסתפק בהודיה שלנו לה', אלא שאנו צריכים גם לחנך אחרים לראות בטוב ולהודות על כך²⁴.

ג. טבעיות הקשר

התאמה זו של עם ישראל וארץ ישראל²⁵ מודגשת כבר בחז"ל: "אמר הקב"ה אני אכניס את ישראל שהן חביבין עלי לארץ שחביבה עלי²⁶". הרב הדגיש את הטבעיות שב"שידוך" הזה, והסביר את דברי האלשיך²⁷ בדרכו הבהירה: "[לך-לך] - המילה 'לך' אינה משמשת כטעם להליכה, אלא ציון לאן עליו ללכת - "לעצמך אתה הולך". בהליכה זו אתה, אברהם, מתחבר אל עצמך... כל עוד אינך בארץ ישראל - אתה מנותק מעצמך"²⁸! כל עם מפתח אהבה לארצו, אך אצלנו מדובר בקשר אלוקי

18 בראשית רבה מב, ב. להרחבה בנושא עי' במאמרי "הבנת 'עבודת ה' בשמחה' שבארץ ישראל והשלכותיה במבחינים מעשיים", ותאזני שמחה - אסופת מאמרים לזכרו של אשר אהרן זוננשיין, ירושלים תשפ"ד, עמ' 363-382.

19 ברכות לא, א.

20 בשערי הארץ (דברים), עמ' 262-264.

21 שם, עמ' 265-266.

22 לעיל, הערה 16.

23 לזמן הזה, אייר, עמ' 263-272.

24 שם, עמ' 271.

25 הרצ"ה קוק, שיחות הרצ"ה (ערך ר"ש אבינר), פרשת חיי שרה (סידרה ב, תשכ"ז), עמ' 14.

26 במדבר רבה, כג, ז.

27 ר"מ אלשיך, תורת משה, בראשית יב, א.

28 מעשי אבות (בראשית) א, עמ' 167-168. פעם שאלנו את הרב מדוע הוא ורוב רבני "תורת ארץ

שנקבע טבעו מלמעלה (ולא רק שנצטוונו בו, שעל כך עמדנו לעיל בנקודה א). עוד טרם דרכה כף רגלו של היהודי הראשון בארץ - כבר נקבע הקשר המהותי שלנו כלפיה. ה' אומר לאברהם... שם מקומך! אתה במהותך שייך **לשם!** שם תהיה גוי גדול... זוהי קביעה אלוהית, שאינה תלויה בהתפתחות טבעית אנושית ממושכת²⁹.

התורה למעשה מכניסה רובד נוסף לטבעיות ה"שדוך" הזה, מימד של קדושה, ומלמדת אותנו כדברי הרב ש"הארץ הזאת ארץ קדושה היא, ואיננה כשאר הארצות, ואנחנו, עם ישראל - עם הקודש אנו"³⁰. בהיותנו בגלות בחו"ל, גם אם יהודים גרו בשכונות או גיטאות שלהם, בהכרח היו עליהם השפעות זרות שהורידו מהחירות הטבעית שלהם. ע"כ דיין הרב את הקשר בין "לשנה הבאה בארץ ישראל" לבין ההמשך "לשנה הבאה בני חורין", כי "מילוי ייעודנו בשלימות הראויה יתכן רק בשבתנו בארץ ישראל, כבני חורין, כשאין שום גורם המונע מאתנו להאיר את אורנו..."³¹. טבענו הוא להיות בני חורין בארץ ישראל, לא באוגדה, וללא השפעות זרות וחיצוניות. בשנתיים (תשט"ז-תשי"ז) שהיה הרב בשליחות למען תנועת בני עקיבא בניו יורק³² הוא ראה היטב והבין מקרוב את בעיית ההתבוללות כש-94% מיהודי ארה"ב לא שומרי תומ"צ³³.

ההתאמה בין העם לארץ מתבטאת גם ברמב"ם בספר המצוות³⁴ שהרב היה רגיל להזכיר, שמכריע שאם אין יהודים בארץ ישראל כביכול חלילה נמחה עם ישראל. הרב הוסיף שלא מדובר רק על הצהרה רעיונית והלכתית, שאי אפשר אז לנהל את הלוח העברי, אלא גם במציאות, שאלמלא היישוב היהודי בארץ ישראל, מי היה קולט את ניצולי השואה, יהודי ארצות ערב, פליטי אתיופיה ומיליון אחינו מרוסיה³⁵?

ישראל" בזמנו הולכים בלי חליפה, עניבה וכובע, כמקובל אצל רוב הרבנים? והוא השיב ע"פ שבת קמה, ב שגם בזמן הש"ס תלמידי חכמים בארץ ישראל לא היו מצוינים בבגדיהם, לעומת ת"ח שבחו"ל "שאינו בני מקומן". "בארץ ישראל אני מרגיש בבית, ולא צריך להתלבש כאורח!".

29 ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 150, ע"פ עולת ראייה א, עמ' רג [קשור גם לנקודה ח - אהבה].
30 שם, עמ' 151.

31 הגדה של פסח, עמ' 45 [קשור גם לנקודה ה - שלימות התורה בארץ ישראל].

32 א' רייכנר, הנני, עמ' 63.

33 למשל, ראו "A Study of Jewish Denominational Preferences", American Jewish Yearbook (1997), p. 125.

34 רמב"ם, ספר המצוות, עשה קנג, מובא פעמים רבות גם אצל הרצ"ה קוק, למשל לנתיבות ישראל א, עמ' נח, סח, קיט; לנתיבות ישראל ב, עמ' קלא; מתוך התורה הגואלת ד, פרק ו.

35 לזמן הזה, אייר, תשע"ג, עמ' 266-267.

ד. גילוי ה' בעולם

פן נוסף של טבעיות ה"שידוך" בין עם ישראל לארץ ישראל מתבטא גם בנבואה וגילוי השכינה. כותב הרב, "ייחודה של הארץ פנימי, אך יש לו ביטויים חיצוניים". אמרו חז"ל ש"אין השכינה נגלית בחו"ל", כמו שמפורש אצל יונה הנביא, ורק בארץ מתאפשר המפגש בין בשר ודם ישראלי חומרי, לבין הקב"ה³⁶. כך מרחיב גם ספר הכוזרי, שנבואה היא רק "בה או בעבודה"³⁷. כמו כן מוסיף הרמב"ן על דברי רש"י על מה שכתוב "לזרעך אתן את הארץ הזאת", שכתגובה להבטחה הזו אברהם בונה מזבח "לה' הנראה אליו"³⁸: "וטעם 'לד' הנראה אליו" - כי... זבח לו זבח תודה על שנראה אליו, כי עד הנה לא נראה אליו ה'... אבל נאמר לו 'לך לך מארצך' בחלום הלילה או ברוח הקודש"³⁹.

בבקיאותו המיוחדת גם במקורות חז"ל הפחות-מוכרים מזכיר הרב "שעשרה נקראו חיים" ובהם הקב"ה, תורה, עם ישראל וארץ ישראל, ואף שזור אותם יחד: "בעם ישראל קיימת... סגולה ייחודית - וכך גם בארץ ישראל [קשור גם לנקודה ג - טבעיות הקשר]. החינוניות המיוחדת הזו יונקת את כוחה ממקור אלוהים חיים [קשור גם לנקודה א - האלוקיות שבארץ ישראל], ויוצאת מן הכוח אל הפועל ע"י התורה, שהיא תורת אלוהים חיים" [קשור גם לנקודה ה - שלמות המצוות בארץ ישראל]⁴⁰. מדייק הרב שגילוי האלוהיות מתבטא אפילו בפירות ארץ ישראל, כפי שמצוין אצל המרגלים "והימים ימי ביכורי ענבים", ומחדש כי "בתוך ענבי הארץ, המסמלים את ארציותה החומרית של הארץ, מסתתרת... **חיות אלוהית** מיוחדת"⁴¹.

פן אחר דרכו מתגלה ההשגחה האלוקית בארץ ישראל הוא בעת יציאתנו למלחמות, אז האמונה והביטחון (כמו באיסור "לא תערוץ מפניהם"⁴²) הולכים ומתחזקים, וניסי ה' נראים היטב⁴³. הרב היה רגיל להרחיב על כך שהגלות מארץ ישראל בעצמה היא חילול

36 בארץ לא זרועה (במדבר), עמ' 201, ע"פ יונה א, ג, ומכילתא דר' ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא א, ו.

37 הכוזרי ב, יד, ע"פ מועד קטן כה, א, ראו הרצ"ה, לנתיבות ישראל ח"ב, עמ' לג [קשור גם לנקודה ו - איחוד הקודש והחול].

38 בראשית יב, ז.

39 מעשי אבות (בראשית) א, עמ' 170, ע"פ הרמב"ן שם.

40 בארץ לא זרועה (במדבר), עמ' 201, ע"פ אבדר"ן לד. ראו דברים דומים אצל הרצ"ה קוק, לנתיבות ישראל ח"ב עמ' קלו.

41 שם, עמ' 204, ראו גם בהמשך ליד הע' 65 [קשור גם לנקודה ז - איחוד קודש וחול בארץ ישראל].

42 דברים ז, כא; רמב"ם, ספר המצוות ל"ת נח; ספר החינוך תקכה; ר' יונה, שערי תשובה ג, לא.

43 בשערי הארץ (דברים), עמ' 139-140.

השם נורא: "ויחללו את שם קדושי באמור להם: עם ה' אלה ומארכו יצאו", וממילא שיבת ציון וניצחונות עם ישראל מהווים קידוש השם עצום⁴⁴. השכר והעונש הלאומיים של עם ישראל בארץ ישראל, שהם מעל לדרכי הטבע, אף הם מראים את השגחת ה': "ארץ ישראל זוכה, אפוא, להשגחה פרטית מיוחדת... קיים קשר ישיר בין התנהגות ישראל היושבים בה לאקלימה". הכל תלוי ב"אם שמוע תשמעו אל מצוותי"⁴⁵.

כך כל שנה בחגיגת יום העצמאות מודים לה' מחדש על גילויי ה' אלינו דרך ארץ ישראל. הרב הזכיר את השנים הראשונות של המדינה בהן תלמידי מרכז הרב היו רוקדים מהשיבה ב'בית הרב' עד לבית הנשיא ברחביה, ובדרך הצטרפו אליהם יהודים רבים. הרב שמע מהרצ"ה ש"כשאני רואה את היהודים האלה רוקדים פה, אני רואה את רבש"ע רוקד איתם"⁴⁶...

ה. שלמות התורה

לשאלת מה יותר חשוב: עם ישראל, ארץ ישראל או תורת ישראל, השיב הרב: כדי שתתגלה התורה בעולם בגדלותה ובשלמותה האמיתית, יש הכרח שעם ישראל יחיה בארצו, ארץ ישראל, בריבונות מלאה... בראש ובראשונה העובדה שישנן מצוות רבות שקיומן המעשי אפשרי רק בארץ ישראל... אולם מצד האמת... המשמעות הרוחנית המלאה של כל מצוות התורה היא אך ורק בארץ ישראל, ואפילו מצוות שבגופו של אדם כמו תפילין וציצית... ממלאות את תכליתן הרוחנית השלמה רק בארץ ישראל⁴⁷.

פעמים רבות הדגיש הרב שבנוסף למצוות התלויות במקדש והתלויות בארץ, בארץ ישראל צריכים כעת לחזור ולקיים גם את כל המצוות הלאומיות - צבא, כלכלה, חקלאות וכדומה⁴⁸. אך בנוסף לתוספת הגדולה בכמות המצוות שמקיימים בארץ ישראל⁴⁹, בעצם: כל המצוות תלויות הן בארץ מבחינת איכותן האמיתית. מרגלא בפומיה דרשת הספרי על הפסוק 'הציבי לך ציונים': "אע"פ שאני מגלה אתכם מן

44 לזמן הזה, אייר, עמ' 289-291; קמעא קמעא עמ' 93-104, ע"פ הראי"ה קוק, עקבי הצאן, עמ' קיט-קכ, וגנזי ראייה, עמ' 78; הרצ"ה, מתוך התורה הגואלת א, פרשת וילך (תשל"ח), ע"פ יחזקאל לז ועוד.

45 בשערי הארץ (דברים), עמ' 84-85, ע"פ דברים יא.

46 לזמן הזה, אייר, עמ' 274-275 [קשור גם לנקודה ב - גאולה].

47 ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 146.

48 בשערי הארץ (דברים), עמ' 138 [קשור גם לנקודה ז - קודש וחול, ונקודה ב - גאולת ישראל].

49 עי' מהר"ל, גור אריה, בראשית א, א, "שרוב מצות התורה תלויות בארץ"; ספר החרדים (ירושלים, תש"נ) עמ' נט, "ישיבת ארץ ישראל - כל עת ורגע שהאדם בארץ ישראל הוא מקיים מצוה זו".

הארץ לחו"ל היו מצוינים במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים⁵⁰. בנוסף לכמותן ואיכותן, בארץ ישראל מתנהלת מסגרת של שכר ועונש המעודדת את שלמות קיום המצוות. אם נקיים את המצוות נזכה "למטר השמים תשתה מים", דבר שלא קיים במצרים ובכל שאר הארצות, אך אם לא נקיים את המצוות, "לא יהיה מטר" כעונש⁵¹. הגלות מארצנו וממדינתנו פוגעת בשלמות התורה, חסר אז "יתרון המגרש הביתי", הקושרת את התפילה "לשנה הבאה בארעא דישאל" להמשכה להיות פה "בני חורין", "חופשיים לחלוטין מכל סיג של תרבות נוכרים וזרים", הן בכפייה והן בהשפעה⁵².

1. כלליות

תורת ארץ ישראל היא אכן שונה גם מבחינת יחס היחיד מול הכלל. תורת חו"ל מתמקדת ביחיד, לעומת תורת ארץ ישראל שפונה גם אל הכלל, ועוסקת בכל תחומי החיים ורובדיהם⁵³. זה מתבטא גם בהלכות מלחמה הכרוכות בחילול שבת, מסירות נפש, וסיכון חיי היחיד למען הכלל⁵⁴:

50 בארץ לא זרועה (במדבר), עמ' 202-203, ע"פ ספרי עקב, מג. ראו הרצ"ה קוק, לנתיבות ישראל א, עמ' קס, שמביא מהחפץ חיים ששכר המצוות בארץ ישראל הוא פי עשרים. בשיעוריו אף חידש הרב שהעניין למעשה מופיע בתורה עצמה, למשל דברים ה, כח: "ואתה פה עמד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם ועשו בארץ אשר אנכי נתן להם לרשתה"; שם, ו, א, "וזאת המצוה החקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהיכם ללמד אתכם לעשות בארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה". כך הסביר הרמב"ן את הביטוי "ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה", לגבי האיות האמיתית של כל המצוות, ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 149, ע"פ רמב"ן ויקרא, יח, כה. גם השתוקקותו של משה רבנו להיכנס לארץ ישראל הייתה כדי לקיים את התורה בשלימות בכמות ובאיכות, מעשי אבות (בראשית) א, עמ' 35.

51 בשערי הארץ (דברים), עמ' 84, והביא את הרשב"ם דברים יא, י, "כי הארץ הזאת טובה מארץ מצרים לשומרי מצוות, ורעה מכל הארצות ללא שומרים". ראו בהרחבה אצל הרב פרופ' יהודה אליצור, "ארץ ישראל במחשבת המקרא", מתוך הגות במקרא ב, ירושלים, תשל"ד, עמ' 276-277 [קשור גם לנקודה ד - שה' מתגלה בארץ ישראל].

52 הגדה של פסח, עמ' 47; לזמן הזה, אייר, עמ' 287, ע"כ מובן ש"אין תורה כתורת ארץ ישראל", בראשית רבה טז, ד, ו"בגוים אין תורה" - מכאן שהתורה בארץ ישראל, ספרי, עקב לו ע"פ איכה ב, ט [קשור גם לנקודה ג - טבעיותו בארץ ישראל].

53 ע"פ הרא"ה קוק, אורות התורה, יג, ג. הנזיר פעם שאל את הרב זצ"ל, מה ההבדל בינו לבין חב"ד? והשיב לו: "אני בונה האומה", אורות הקודש א, עמ' 21, קול צופיר, עמ' כז), ראו בהרחבה: ר"ה צייטלין, 'אוהב ישראל בקדושה' ה, עמ' 185).

54 בשערי הארץ (דברים), עמ' 141, ע"פ הרא"ה קוק, אורות, עמ' קסו, ושיחות הרצ"ה (ערך: ר"א תור), לך לך.

הפרט יכול להצטמצם לתחום אחד ולהסתגר בו, אבל... עם שלם החי במדינתו הריבונית מוכרח לעסוק בכל התחומים והמקצועות... הן התחומים הארציים-חומריים והן התחומים השמימיים-הרוחניים⁵⁵.

בהתאם צריכים אנו לגדל דור של תלמידי חכמים שינקו מתורת ארץ ישראל, הנאמנים לה' לא רק בענייני בין אדם לחברו ובין אדם למקום, אלא בעניינים של שלמות התורה שהיא "גם בתחומים שבין אדם לעמו, לארצו ולמדינתו"⁵⁶:

במשך שנות הגלות דיני המלחמה כמעט ולא נידונו ונלמדו... מאז שגלה עמנו... כל תחומי החיים הלאומיים שלנו הושהו ונכנסו לתרדמת...⁵⁷

פן זה של הכלליות של מצות ישוב וירושת ארץ ישראל מופיע גם בראשונים. מעבר לרמב"ן המוכר בהגדרת המצוה⁵⁸, גם אצל הריב"ש מפורש ש"ישוב ארץ ישראל אינה מצוה לשעתה, אלא מצוה המתקיימת לעולם היא, ומצוה ותועלת היא לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה ביד טמאים, ואין למדין ממנה לשאר מצוות"⁵⁹.

השלכה נוספת של תורת הכלל של ארץ ישראל היא ש"גם אם אנו עצמנו יושבים... בארץ ישראל, איננו שוכחים את עם ישראל כולו, שחלקו הניכר עדיין שרוי בַּכָּכֶר"⁶⁰.

בהתאם הרב היה פעיל מרכזי גם בתנועה העולמית של בני עקיבא מיום היווסדה ובמשך כ-70 שנה, עד לפטירתו⁶¹.

ז. איחוד קודש וחול

לא רק ענייני הרוח המגיעים עד השמים, אלא גם "ארץ הקודש" היא מבין המהפכות של עם ישראל בעולם⁶². בשם רבו הנזיר זצ"ל הביא הרב ש"ארץ ישראל

55 בארץ לא זרועה (במדבר), עמ' 194 [קשור גם לנקודות ה - שלימות המצוות, וגם ז - איחוד קודש וחול].

56 שם, עמ' 195. ראו הראי"ה קוק, אורות, עמ' קסו, "ויתכף כשבא אדם לארץ ישראל מתבטלת נשמתו הפרטית..."

57 בשערי הארץ (דברים), עמ' 138.

58 רמב"ן, הוספות לספר המצות ד, ראו לעיל הערה 9.

59 שו"ת הריב"ש, סי' קא, רעיון דומה מופיע בחידושי הרמב"ן, שבת קל, ב, וראו אצל הראי"ה קוק, חזון הגאולה, עמ' רכב.

60 הגדה של פסח, עמ' 46.

61 א' רייכנר, הנני, פרק ה, עמ' 63.

62 ראו רש"י, בראשית כד, ז, וראו הראי"ה קוק, אורות, עמ' כד; ערפלי טוהר, עמ' נ ועוד; הרצ"ה, בהמשך הערה 70.

כולה 'ארץ הקודש', לא רק ארון הקודש⁶³. המורכבות הזאת בין שמים וארץ היא הכרחית ועקרונית באמונה באל אחד, כי לאלוקים אין מגבלה ואין גוף. "אין בידינו לבוא במגע ישיר עם הקדושה שבשמים... ע"כ זיכה אותנו הקב"ה בארץ הקודש... ארץ שפירותיה וכל מה שצומח בה הוא קודש"⁶⁴.

הרב היה רגיל להזכיר את דברי הב"ח על מה שמברכים בברכת מעין שלוש "ונאכל מפריה ונשבֵע מטובה" - וכי נכנסים לארץ עבור האכילה? אלא "קדושת הארץ הנשפעת בה מקדושת הארץ העליונה - היא נשפעת גם בפירותיה שיונקים מקדושת השכינה השוכנת בקרב הארץ"⁶⁵. לא נשכח את ביטוי, שיש בפירות הארץ "ויטמינים של קדושה", "ויטמין K". הרב הזכיר תמיד שדברים אלה מפורשים הם בתנ"ך, "ואביא אתכם אל ארץ הכרמל לאכול פריה וטובה"⁶⁶...

האמונה באל אחד גורמת לכך שהכל מתאחד⁶⁷ לעומת עבודה זרה שמפולגת ומפלגת. אצלנו יש בורא אחד וממילא אין סתירות בעולם, אין אלוהי אש לעומת אלוהי מים, אין אלוהי חומר לעומת אלוהי רוח. וכדברי רבו הרמ"צ נריה שסיכם את משנתו של מרן הראי"ה בביטוי: "איחוד ההפכים"⁶⁸.

הרב נהג להסביר את הכינוי "ארץ זבת חלב ודבש" בכך שלפי ההלכה חלב ודבש [דבורים] היו צריכים להיות טמאים, ובכל זאת הם טהורים⁶⁹. ומשום כך:

63 בשערי הארץ (דברים), עמ' 80-79, וכן בהגדה של פסח, עמ' 193. ראו גם בשערי הארץ (דברים), עמ' 83, ומופיע שוב בספר לזמן הזה, שבט, עמ' 180, "המבול לא הגיע לארץ ישראל, שכן... בארץ ישראל הגשם אינו הופך למבול... בארץ ישראל המציאות ה"גשמית" איננה מדורגת ומפריעה לקדושה, אדרבה... היא דווקא מפגישה אותנו עם הקדושה עצמה".

64 בשערי הארץ (דברים), עמ' 81 [קשור גם לנקודה ד - גילוי ה'].

65 בארץ לא זרועה (במדבר), עמ' 205 (וכן בהגדה של פסח, עמ' 192), ע"פ הב"ח, או"ח סי' רח, שחולק על הטור. הרצי"ה הזכיר פעמים רבות את דברי הב"ח הללו, ראו לנתיבות ישראל ח"ב, עמ' נו; שיחות הרצי"ה (ערך: ר"א תור), פרשת מסעי ועוד.

66 בשערי הארץ (דברים), עמ' 79-78, ע"פ ירמיהו ב, ז, שמפריך את שיטת הטור [קשור גם לנקודה ד - גילוי ה'].

67 בארץ לא זרועה (במדבר), עמ' 195-183, ובהתאם מובנת הטעות של המרגלים שרצו לחיות כנזירים "קדושים" במדבר [קשור גם לנקודות א - אלוקות, ד - גילוי ה', ו-ה - שלימות התורה].

68 רמ"צ נריה, "הוא", גיליון זיכרון חמש שנים לפטירתו של הרב קוק, הצופה, ג' באלול ת"ש, עמ' 10, וכן ר"צ ירון, משנתו של הרב קוק, עמ' 103-100; א' רוזנק, הרב קוק, עמ' 280, ראו למשל, רא"ה קוק, עין איה, שבת ב, ו, מד ו-מו. השוו לדברי הרב הנזיר זצ"ל, לעיל בהערה 2 [קשור גם לנקודה ד - גילוי ה'].

69 ע"פ בכורות ז, ב ש"הבא מן הטמא (דבורים) טמא", ושבשלב הקודם החלב היה אסור בתור דם.

ייחודה של ארץ ישראל הוא כייחודם של החלב והדבש... החומר מאיים על הקדושה והרוחניות, וע"פ הכללים הרגילים היינו מצפים שגם ארץ ישראל תהיה "אסורה"... אך ה' גילה לנו שאין להתרשם מהרושם החיצוני החומרי של ארץ ישראל, אלא יש להביט לפנימיותה⁷⁰.

ח. אהבת הארץ

האבות חמדו את ארץ ישראל גם לפני חלות המצוות בה⁷¹. גם בזמן הגלות, כשארץ ישראל הייתה שוממה חומרית, ולא הייתה מִכְּזו התורה, והמצוות התלויות בה אינן נוהגות, בכל זאת השתוקקנו אליה⁷². "ישרה אדם בארץ ישראל ואפילו בעיר שרובה גוים ולא בחו"ל ואפילו בעיר שכולה ישראל"⁷³. ארץ ישראל אהובה תמיד, וה' קָץ המגולה של פריחת ארץ ישראל הוא מפני שכל זמן שישראל אינם בארץ היא כאשה נאמנה המחכה לאהובה⁷⁴. "ואתם הרי ישראל, ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא"⁷⁵. גם בגלות, כשארץ ישראל לא הייתה יפה כל כך, נשקנו את אדמתה⁷⁶. על כן מובנות הגזירות והתקנות שתוקנו משום יישובה, תפארתה ונויה של ארץ ישראל⁷⁷. "ארץ ישראל כל כך אהובה... שאיננו רוצים לצאת ממנה!"⁷⁸

70 לזמן הזה, שבט, עמ' 182, ראו שיחות הרצ"ה (ערך: הר"ש אבינר), פרשת קרח, תשכ"ח, עמ' 6, ע"פ אוצרות הראי"ה ג (מהד' ראשל"צ, תשס"ב), הל' יסודי התורה, ב, יב, ע"פ חגיגה, יג, א [קשור גם לנקודות א - אלוקות, ו-ד - גילוי ה'].

71 בארץ לא זרועה (במדבר), עמ' 199.

72 ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 151, ע"פ הראי"ה קוק, אורות ארץ ישראל א, והרצ"ה, לנתיבות ישראל ח"ב עמ' צז.

73 תוספתא עבודה זרה ה, ב, ראו גם אצל הראי"ה קוק, שבת הארץ, מבוא, טו.

74 קמעא קמעא, עמ' 28-26: הקדושה והטהרה (ויקרא), עמ' 323-326 [קשור גם לנקודה ב - גאולת ישראל וקיבוץ גלויות].

75 קמעא קמעא, עמ' 32, ממגילה יז, ב, ע"פ יחזקאל לו, ח, שממילא גם הסמיכו את ברכת השנים לבקשת קיבוץ גלויות.

76 ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 151, שהרב התרגש שעוד היום רואים "זוגות צעירים מתיישבים ביישוב נידח, בקרוון דולף, חרף כל הקשיים. סימן שהחלוציות עודנה קיימת גם בימינו בקרב בני תורה" [קשור גם לנקודה א - אלוקות].

77 לזמן הזה, אייר, עמ' 307-306.

78 ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 152, אלא למקרים מאוד מסוימים, ראו רמב"ם הל' מלכים, ה, ט.

סיכום

ייחודה של הארץ איננה תלויה במצוותיה, אלא אדרבה, אהבתה וטבעיות הקשר איתה היא הסיבה שהמצוות הן תלויות בה⁷⁹. יחד עם כל היתרונות של ארץ ישראל והשלכותיהם שהזכרנו כאן, הדגיש הרב פעמים רבות שארץ ישראל אינה רק אמצעי לאלוקיות, לשכינה, לקדושה יתירה, לתורה או לכמות ואיכות גדולות של מצוות, ואיננה רק אמצעי לקירוב הגאולה, אלא שקיימים אהבה וקשר נצחי בין עם ישראל לארצו שאינם תלויים בדבר⁸⁰. על כן כל שמונה הנקודות שהזכרנו קשורות זו בזו ב"אחדות הכוללת"⁸¹.

79 ראו שו"ת הרשב"א א, א, ס' קלד, "ועיקר מצוות התורה כולן בארץ הן, עד כי כמה מצות אין נוהגות כלל אלא בארץ".

80 ואשיבה: משפחה, עם וארץ, עמ' 150, ע"פ הראי"ה קוק, אורות ארץ ישראל א. וראו הערה 73.

81 ראו לעיל הערה 2.

בדורות האחרונים התגלתה בפועל התשובה על חטא המרגלים, התגלה התיקון למאיסת הארץ. לעומת 'וימאסו בארץ חמדה' התגלה בעוצמה 'כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו'. עם ישראל התעורר לעלות לארץ ולבנות אותה ולמסור את נפשו עליה, ומתוך כך זכינו לראשית צמיחת גאולתנו עם תקומתה של מדינת ישראל, עם קיבוץ הגלויות האדיר שבא בעקבותיה, ועם כל שלבי ההתקדמות בתהליך הגאולה עד עצם היום הזה. התעוררותם של ישראל לשוב לארצם ולערכיהם הלאומיים יש בה אור של תשובה, ותשובה זו היא תשובה פנימית, ואין שום כוח בעולם שימנע ממנה לפרוץ ולהתגלות בהמשך גם בכל אורח החיים. אולם ראשיתה של התשובה הפנימית הזאת היא השיבה לארץ ישראל.

'קמעא קמעא' עמ' 112

החיד"א בספריית ישיבת הר עציון

הספר והשיר
הביאור
רקע היסטורי
גלגולי הספר עד ימינו

הספר והשיר

לאחרונה הגיעו אלינו לספריית ישיבת הר עציון כמה ספרים מעיזבוננו של ראש הישיבה מורנו הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל. אחד מן הספרים הוא כרך הכולל ארבעה ספרי ראשונים על הלכות נידה: בעל הנפש לראב"ד, השגות הרז"ה על בעל הנפש, הלכות נידה לרמב"ן, וחידושי הר"ן על מסכת נידה. הספר נדפס בברלין תקכ"ב, וזוהי ההדפסה השניה של 'בעל הנפש', שנדפס לראשונה יחד עם 'עבודת הקודש' לרשב"א בוונציה שס"ב. מהדורת ברלין לא הייתה ברשותנו, וכמובן ששמחנו להעשיר בה את ספרייתנו.

אולם ההפתעה הגדולה הייתה רישום בעלות בכתב חצי קולמוס יפהפה על שער הספר. הרישום היה קשה לקריאה, ונעזרנו במומחים לפיענוחו.¹
זוה פתרונו:

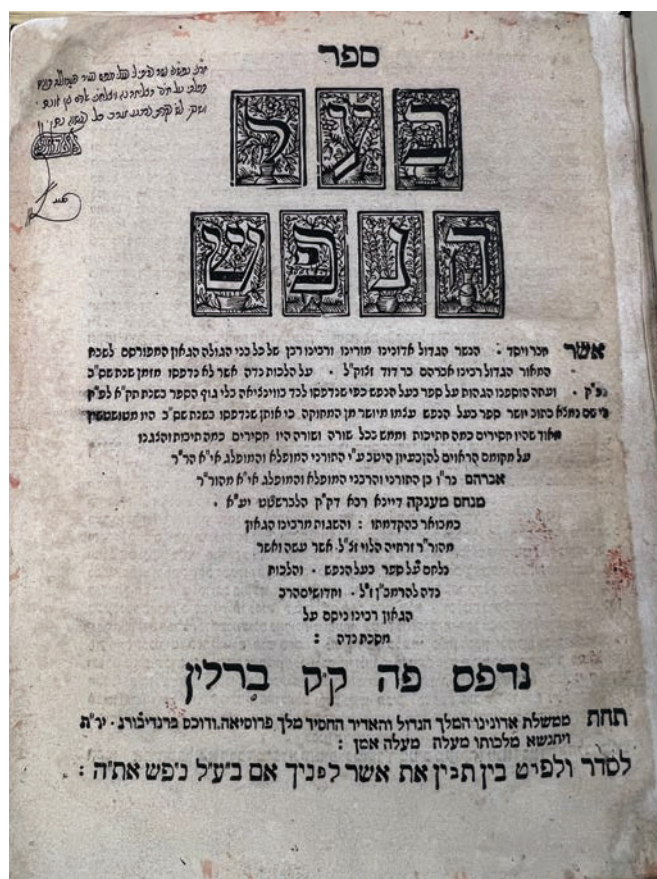
חדא"י נפשא"י אשר כריתי לי בעלי הנפש בעיר המהוללה תונס

תפילתי על חיכ"י הצליחה נא, ויצליחני אלדים אין אונס

ושבתי לשלום בקרית ארבע מרב כל כנשוא נס

ומתחת מתנוססת חתימתו הידועה של רבי חיים יוסף דוד אזולאי - החיד"א!²
הרישום, שהוא בעצם שיר של ממש, מורכב כולו כדרכם של גדולי ישראל בכלל והחיד"א בפרט משברי פסוקים מליצות ורמיזות, וננסה לפענחם כמידת יכולתנו.

- 1 הרב יוסף אביב"י (ספרנה הראשון של ספריית ישיבת 'הר עציון'), אלי שטרן ואיתי קופר, יישר כוחם. תודה מיוחדת לעורך 'המעין' הרב יואל קטן (גם הוא מבונה של ספריית ישיבת 'הר עציון') שדחף לכתובת המאמר וסייע בעריכתו, ותודה למשפחת מורנו הרא"ל זצ"ל על שיתוף הפעולה.
- 2 ניתן לראות צילום של החתימה בשער ספרו של מאיר בניהו 'ספר החיד"א: קובץ מאמרים ומחקרים', מוסד הרב קוק ומכון בן צבי, תשי"ט.



הביאור

חדא"י נפשא"י - בארמית: תשמח נפשי. במליצה זו השתמש החיד"א פעמים רבות בכתביו, כאשר בד"כ הוא סימן גרשיים מעל המילה חדא"י כרמז לר"ת שמו חיים יוסף דוד אזולאי. בהערות הבעלות שלפנינו החיד"א סימן גרשיים גם מעל המילה נפשא"י, כנראה כרמיזה לספר 'בעלי נפש'.

אשר כריתי לי - משמעוהו אשר קניתי לי, ע"פ הפסוק בבראשית נ, ה "אבי השביעני לאמר הנה אנכי מת בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען שמה תקברני", ובגמרא ר"ה כו, א "אמר רבי, כשהלכתי לכרכי הים היו קורין למכירה כירה, למאי נפקא מינה, לפרושי אשר כריתי לי".

בעלי הנפש - שם הספר הראשון שבכרך לפנינו הוא בעלי הנפש (השם המדויק הוא 'בעל הנפש'). זהו ספרו של הראב"ד על הל' נידה, נדפס לראשונה בוונציה שס"ב יחד עם ספר 'עבודת הקודש' להרשב"א. המהדורה שלנו היא ההדפסה השנייה שלו, שנדפסה בברלין תקכ"ב.

בעיר המהוללה - ע"פ יחזקאל כו, יז בנבואה על צור "ונשאו עליך קינה ואמרו לך איך אבדת נושבת מימים **העיר ההללה** אשר היתה חזקה בים היא וישביה אשר נתנו חתיתם לכל יושביה". הרד"ק מסביר שהמילה ההללה משמעותה 'אשר הוללה'. הנוסח 'העיר המהוללה' נמצא בכתבי ראשונים ואחרונים פעמים רבות.

תונס - בירת תוניסיה. מהחריזה עם המילים 'אונס' ו'נס' ברור שהחיד"א הגה את השם בצירה תחת הנו"ן כפי ההגייה הערבית של השם, ולא תוניס בחריק.

תפילתי על חיקי - מליצה על פי הפסוק (תהילים לג, יג) "ואני בחלותם לבושי שק עניתי בצום נפשי **ותפילתי על חיקי** תשוב" - כאן החיד"א כותב "תפילתי על חיקי" כנראה במובן של החיך שבפה. ויתכן שיש כאן גם רמיזה למובן של 'חיכיון' בקשר לתקוותו לשוב לא"י כמבואר לקמן.

הצליחה נא - ע"פ תהילים קיח פס' כה "אנא ה' **הצליחה נא**".

ויצליחני אלדים - על משקל הפסוק "וישלחני אלקים לפניכם" (בראשית מה, ז).

אין אונס - מליצה ע"פ הפסוק במגילת אסתר א, ח "והשתיה כדת **אין אונס**". כאן הכוונה שלא יפגע בי אדם 'אנס' - אדם אלים. לחילופין יתכן שהמילים מחוברות לשורה הבאה - החיד"א מתפלל שלא יקרה לו מקרה אונס שבגללו לא יוכל לשוב לארץ ישראל.

ושבתי לשלום - ע"פ הפסוק "ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה' לי לאלהים". החיד"א כותב 'לשלום' בלמ"ד עפ"י הגמרא ברכות סד, א "ואמר רבי אבין הלוי: הנפטר מחברו אל יאמר לו לך בשלום אלא לך לשלום, שהרי יתרו שאמר לו למשה 'לך לשלום' עלה והצליח, דוד שאמר לו לאבשלום 'לך בשלום' הלך ונתלה".

בקריית ארבע - היא חברון. עיר מגורי החיד"א שממנה יצא לשליחותו. המשפט השלם "ושבתי לשלום בקריית ארבע" רומז לפסוק (תהילים כג, ו) "אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי **ושבתי בבית ה'** לארך ימים".

מרב כל - גם הוא ביטוי שכיח בכתבי החיד"א, ע"פ הפסוק (דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב **מרב כל**".

כנשוא נס - ע"פ הפסוק בישעיהו יח, ג "כל ישבי תבל ושכני ארץ **כנשוא נס** הרים תראו וכתקע שופר תשמעו".

רקע היסטורי

לאחר שפענחנו ופירשנו את רישום הבעלות הפיוטי של החיד"א, נרחיב מעט על הרקע ההיסטורי של הגעת החיד"א לתוניס. החיד"א נולד בירושלים בשנת תפ"ד (1724). אביו רבי רפאל יצחק זרחיה אזולאי היה נינו של רבי אברהם אזולאי בעל ה'חסד לאברהם' שעלה מפאס שבמרוקו, ואמו הייתה בתו של המקובל יוסף ביאלר מעולי עליית רבי יהודה החסיד. הוא למד בישיבותיה של ירושלים אצל רבותיו רבי יונה נבון (מחבר "נחפה בכסף"), רבי חיים בן עטר - ה'אור החיים' הק', רבי יצחק הכהן רפפורט (מחבר "בתי כהונה") ורבי שלום שרעבי (הרש"ש). נוסף לגדלותו בתורה בנגלה ונסתר היה איש מעשה ובעל כריזמה, וככזה נבחר ע"י קהילות יהודי ירושלים וחברון לשמש כשד"ר עבורם. הוא יצא למסעו הראשון בין השנים תקי"ג-תקי"ט (1752-1758), ובו הגיע למצרים, איטליה, אשכנז, צרפת, הולנד ואנגליה. כששב לירושלים כיהן בה כדיין. בין השנים תקכ"ד-תקכ"ט (1764-1769) כיהן כרב ואב"ד באלכסנדריה, וכשחזר לארץ התיישב בחברון. בער"ח מרחשון תקל"ג (1722) יצא למסעו השני כשד"ר של קהילת חברון, ובידו כתב השליחות שמסרו בידו רבני חברון³, ממנו עולה כי היעד העיקרי למסעו היה קושטא, אולם מסיבה שאינה ברורה החל החיד"א את מסעו דווקא באלכסנדריה אשר במצרים, שם ישב בביתו של גביר אחד במשך כמה חודשים, ומשם תכנן להפליג לאיטליה, כפי שהוא מספר ביומנו 'מעגל טוב'⁴, בסיון תקל"ג:

וביני ביני אני מצטער, לא ידעתי אכנה, אנה אפנה. אם אשאר עדיין אין בי כח לסבול, וכבר אני מתבייש לשבת כמה חודשים אצל הגביר הנזכר. ואם אמרתי ללכת לליוורנו ירא אנוכי משום סכנת שביה, כי המוסקוף בנה ויקף ראש, והים מלא מקורסאליס מוסקוביטאס [=ספינות מלחמה רוסיות], וגם יוֹנִים רשעים ואיזבאנדרטי, ונמס לבי בקרבי והיה למים, ולא ישוער זה הצער תדירי יום ולילה.

החיד"א מפחד להפליג ישירות מאלכסנדריה לליוורנו מפני ה"מוסקוף", כך כונו הרוסים ע"ש בירתם מוסקבה. בשנים 1768-1774 התחוללה מלחמה בין האימפריה העות'מנית לרוסיה, הרוסים שלטו בים האגאי, וספינות המלחמה שלהם היו משייטות

3 נדפס בקובץ הדרום חוברת טז (תשרי תשכ"ג) עמ' 108-109, ושוב ב'אגרות והסכמות רבינו החיד"א' ב"ב תשס"ו מדור שני עמ' פד-פה.

4 ל'מעגל טוב' מהדורות רבות. העתקתי מהמהדורה האחרונה והמוגהת 'מעגל טוב: דברי הימים מאת רבינו חיים יוסף דוד', הכולל 'מעגל טוב' [הקצר] (ליוורנו תרל"ט) ו'מעגל טוב השלם' (ירושלים תרצ"ד). מכון המאור תשפ"א. ציינתי ליד כל קטע שהעתקתי את התאריך ביומן ולא את מספר העמוד על מנת שגם המשתמש במהדורה אחרת יוכל למצוא את הציטוט.

לעיתים גם בחלקו המזרחי של הים התיכון ותוקפות ספינות עות'מאניות, מטביעות או שודדות אותן, ולעיתים הם היו תופסים את אנשיהן בשבי. לבסוף נמצא פיתרון:

עד ששמעתי שמצד תונס ליכא מוסקוף, והייתה ספינה הולכת לתונס ומשם לליוורנו, גמרתי בדעתי ליסע בה, ולשבת בתוכה יום או יומים עד אשר יוציאו הפרקמטיא לתונס, ואלך לליוורנו. ועשיתי המצאות ליקח עדות קונסול אינפיריאל שאני תושב ליוורנו, וזה שילכו שני יאודים ויעידו שבתי נשואה בליוורנו, ובא לידי. אך כל זה איננו שווה, כי המלבוש והלשון הן הן עדיי שאני ליוואנטינו (=תושב המזרח), ומכל מקום אפשר שיועיל.

כלומר החיד"א מחליט להפליג מאלכסנדריה לתונס ומשם להמשיך לליוורנו, ולצורך כך הוא מנסה להשיג בעורמה אישור כניסה לליוורנו ע"י שכירת עדים שיעידו שהוא תושב ליוורנו בזכות בתו שאכן גרה שם. הוא שוכר מקום בספינת מסע המפליגה לתונס, אולם המסע מסתבך, כפי שהוא כותב בכ"ג תמוז:

אך רב החובל היה רשע גדול, פראנסיו [=צרפתי] גאה ושוטה, ועשה בי משפטים, וציווה שלא יתנו לי מים, וכשארצה אשאל לו. וביום השישי שהיינו עושין שני תבשילין לשבת עינו רעה, והיה אומר כי אין אני שר לאכול כל כך ולפזר המים כאשר בהיותי בעיר, וכבר הבאתי שני בארילים [=חביות] מים והמלחים כילום בשתי שבועות. ועשיתי לו תקרובת טאבאקו חשוב וכמה צלוחיות שארופי, ולא שווה לו, הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו. וכל השבוע לא הייתי אוכל שיעור ברכת המזון מפני מים של נטילה, וכמה צער היה לי על זה בסעודות שבת קודש. והרשע רב החובל היה לו שנהא פרטית עמי, עד שלא היה רוצה שידברו המלחים עמי. והייתי נותן להם שכר ופירות כדי שידברו איזה דבר, שהייתי קץ מכמה צרות, ובהחבא היו מדברים קצת ואומרים שיראים מהגדול. וצר לי מאוד מכמה צדין. א', שלא היה לי עם מי לדבר. ב', שהמקום שאני בו היה חשוך ביום וצר מאוד בלילה. ג', צרת המוסקוף התדירית, וכל ספינה שרואים מרחוק אני מצטער עד שאדע שאינה ממוסקוף. ד', מסער הים שתמיד היה זמן נגדי ממש, והיה הולך כמה מילין בעל כורחו בדרך עקום, והיה רוצה לילך לקאנדיא [=כרתים] אשר שם המוסקוף, והיה רוצה הרשע רב החובל שלא ללכת בדרך ברבריא"ה [=צפון אפריקה] שהרוח נגדי. ה', שהספינה היה בה נקב, וכל היום וכל הלילה או רובם היו המלחים מוציאים המים, ונלאו לירד לעשות קאלאפאט ולא הכירו בנקב, ויחתרו המלחים ולא יכולו. והיה לנו לעבור מקום שמו קאו דוקר"א, ולא היה מציאות לעבור מפני הרוח, באופן שהיינו בצער גדול מטירוף ובלבול ופחד וצער ואין מים. וכמעט בכל שבת היה זעף גל"י עמיקתא עלו זה שמים

לרום. וביום ראשון היה הים נח. ומכל מקום הרוח היה נגדי, באופן שהיינו בצרה גדולה. ונוסף על מכאובינו רשעות רב החובל. ובכל צערי הייתי לומד לפי העת, וקרייתי [ספר] פרשת דרכים כולו, וכתבתי איזה חידושים פשטים ועניינים ודרושים מפרשת ויקרא עד פרשת אמור.

מדהים שבתנאים הקשים הנ"ל למד החיד"א את ספר פרשת דרכים לבעל ה'משנה למלך', עליו הוא כותב בשם הגדולים "ספר נפלא מדרושים נוראים בחריפות אמיתית", וגם כתב דרשות לכמה פרשות. לא פלא שלאחר חוויות קשות כאלה כשהגיע החיד"א לתוניסיה בו' אלול שינה את תוכניתו להמשיך משם ישירות לליוורנו, והחליט להישאר בתוניס לתקופת החגים, כפי שהוא מסביר בעצמו בהמשך (כסלו תקל"ד):

מה שבאתי לתונס היה בעל כורחי מפני סיב"ה מהספן הרשע, שהיה ראש השנה ונתייראתי שלא יניחני לתקוע שופר וכיוצא, וגם בשביל כיפור והחג, ומפני הספינה שהיתה רעועה.

החיד"א היה מעוניין לצאת שוב מיד לאחר החג, אבל תושבי העיר שהתכבדו מאוד בנוכחותו עכבוהו (כסלו תקל"ד):

ואחר החג התחלתי להכין עצמי שרצוני ליסע תיכף לליוורנו, והגביר ובנו היו דוחים אותי יום יום ועיכבני זה זמן רב. וכמה פעמים הייתי ממש על פרק הנסיעה, והיה בן הגביר נשבע שבועה חמורה שאשב. והנמל הוא רחוק י"ב שעות, וצריך רשות מהמלך, והיה נשבע שישתדל לעכבני. והייתה לי צרה גדולה, ולא יכול יוסף להתאפק, אבל גברו חסדם עלי, הן בנדבות שעשו בכבוד בלי דרוש ושום דבר ובלי שאלה, שאני לא הייתי יוצא מהבית. אבל היו מתנהגים בכבודי, והיו רוצים לראות כל כתיבותיי וספריי, ובכלל לחקור אם יש לי ספרי קבלה.

החיד"א נשאר אפוא בתוניס, והוא מתאר באריכות את קורותיו בעיר ויחסי המורכבים עם תושביה היהודים, שמצד אחד כבדוהו מאוד וחשקו בנוכחותו, ומאידך היו בהם גם שקינאו בו והתנכלו לו. הוא מספר על נוהגם של תלמידי החכמים בעיר להקשות על הדרשן באמצע דרשתו ולבלבלו, עובדה שגרמה אפילו לת"ח גדול כמוהו להרגיש אי נוחות בכל פעם שנאלץ לדרוש בציבור. הרצון העז של בני העיר שהחיד"א יישאר בערים עומד אולי מאחורי הסיפור המדהים הבא, שהוא כותב בימונו בכ"ג אדר תקל"ד:

יום ש"ק באו לי פליגו כתבים מליוורנו חתומות. אחר הבדלה הלכתי לחדרי ופתחתים, וראיתי שבעוונותי הרבים נאמרה פקיד"ה באשה, אשת נעורים, החסידה בעלת שכל, אשה יראת ה', בעלת צדקות, הצנועה, מחמד עיני, נוות

ביתי, מרת רחל נ"ע, ועולם חשך בעדי. אבל תכף בא לדעתי שאם אגיד הדבר בעל כורחי יתנו לי אשה, ואין מידם מציל, להיות שהם היו אדוקים מאוד מאוד בי אשר לא ישוער, ואין טענות מועילות עמהם, וממש על פי המלך היו מכריחים אותי. וברוך שם כבודו אשר הפליא חסדו לי ברגע של הצרה הגדולה לבוא זה לדעתי, ותכף לקחתי נר והלכתי לבה"כ ושם בכיתי כשעה אחת, ויצאתי ורחצתי פניי ומצאתי בחדרי ר' משה ור' יאודה תרי גיסי, והבחור ר' משה בן מאיר שהיה שם אצל הקאייד, וכן אנשים אחרים, והייתי בצער עמהם עד חצות. וכשהלכו ישבתי על הקרקע לומר תיקון חצות, וחלצתי מנעליי ובתי שוקי ועשיתי אבלות כדין שמועה רחוקה, שבעוה"ר נפטרה כ' סיון תקל"ג יום השישי, תנצב"ה. והכל בלחש ובסתר. והוחליתי משמועה רעה זו. וכל לילה כך הייתי עושה. ושלושה ימים נתתי צדקה ושמן למאור למנוחתה. והייתי צר וסופד על אבידת מרגלית כזו, שכמעט הייתה יחידה בדור לפי המשוער בדעתי מחכמה, ומכבוד, ושכל עצום ונורא, וכן, ויופי, וצניעות גדול אשר לא ישוער, ונקיות עצום, באופן שהייתי סר וזעף. וזה גרם לי שהוחליתי בחולי השחורה, שלא הייתי יכול להשיח [=לספר על פטירת אשתו], ולא האמנתי לשום אדם. והייתי ימים רבים בצער זה. ואף אחר שרכבתי בספינה לא האמנתי להגיד לאברהם [=משרתו של החיד"א], שמא תישבר הספינה ונחזור והוא יוציא הדברים, עד שהגענו לליוורנו, שם סיפרתי לאברהם.

החיד"א הסתיר מבני העיר את פטירת אשת נעוריו האהובה, מפחד שהם יכפו עליו לשאת אשה מקומית נגד רצונו כשהוא עדיין באבלו, ואולי חשש גם שנישואין לבת המקום יגרמו לו להתעכב בתונים (הוא נשא אשה שנייה רק אחרי ארבע שנים כשהיה בליוורנו). האבל העמוק והצורך להסתירו גרמו לו לחלות בדיכאון, שהוא סבל ממנו לסירוגין שנים רבות.

בכל מקום שהחיד"א היה מגיע אליו במסעותיו הוא היה מחפש ורוכש כתבי יד וספרים חדשים. כך נהג גם בתונים, כפי שהוא מספר בטבת תקל"ד:

והייתה לי אהבה רבה עם החכם ר' יוסף זרקא ועם קצת תלמידיו, ובפרט עם ר' אברהם קטן, ומגדולי אהובי החכמים היה חכם ר' יוסף בושמו"ט ת"ח חריף וירא שמים, והרבה להראות לי אהבה, ועושה לי תועלת. גם הארוס ר' יאודה הכהן טנוגי הפליג לעשות לי אהבה רבה, ונתן לי כמה ספרים במתנה ותיבת כסף, וקנה שם הגדולים⁵ (וכולי) [וברכי] יוסף⁶ עד שלא נתחברו כמעט.

5 הכוונה כנראה שהוא קנה מראש את החלק הראשון של הספר, שיצא לאור לראשונה בהמשך אותה שנה בליוורנו.

6 כצ"ל, את חלקו הראשון הדפיס החיד"א גם כן בליוורנו תקל"ד, וכנ"ל בהערה הקודמת.

יתכן שאחד הספרים אותו קיבל החיד"א במתנה מאותו ר' יהודה כהן היה הספר 'בעלי הנפש' שלנו, אם כי כאמור המילים 'אשר כריתי לי' שכתב החיד"א ברישום הבעלות מתפרשים בפשטות כקניה ולא כקבלה במתנה.

לעיתים לא היה יכול החיד"א לרכוש או לקבל ספרים וכתבי יד מסוימים, אולם הוא היה לפחות בוחן ומזהה אותם, וכך הוא מספר בכ"ג ניסן תקל"ד:

וראיתי בתונס חידושי הר"ן לשבת, חידושי רבינו יונה לסנהדרין, תוס' הרא"ש מגילה כתיבת יד. גם ראיתי אצל הגביר ספר קבלה מעשית מהרב אליא שפירא זלה"ה שנפטר בתונס בתענית, והיה אומר מנחה בטלית ותפילין והתפלל עמידה והאריך וסיים עושה שלום ונפל ונח נפשיה, והייתה אשתו ובתו שם. והגביר לקח זה הספר, והיה הספר בידו כמשלוש חודשים, ולא רציתי להעתיק ממנו אלא שתי כוונות לבד.

גם את הספרים וכתבי היד שאותם ראה רק פעם אחת ולא רכש רשם לימים בספרו הגדול 'שם הגדולים'.

לכל מקום שהחיד"א היה הולך היה הולך עם 'תיבת ספרים' שבה איכסן ספרים שלמד בהם ושרכש בדרכו, וגם את כתביו שלו עצמו. בתונס הוא נאלץ להשגיח היטב על אותה תיבה:

ואני היה לי תיבת ספרים, וכשאמרתי שלא ידעתי קבלה הוצאתי הספר הזה ונתתי בצנעא בין בגדיי, ויהי לנס שבאו ופשפשו הספרים ולא מצאו בתוכם זה הספר, שוודאי היה נאבד, כאשר עשה משה שלקח ספר השני של תכונה בעל כורחי, כי שם אינו מועיל שום טענה, וכל אשר התחננתי שיחזירנו לא אבה שמוע, ונאבד ממני. ותמיד היו רוצים לפתוח התיבה קטנה שהיו בה כתיבותיי, ואני שומר המפתחות. ופעם אחת אנסוני ולקחו המפתחות והיו רוצים ליקח ספר כתיבותיי שיהיה להם לזיכרון, והתחלתי לצעוק בחרמות, עד אשר החזירו לי המפתחות. ויום אחד שכחתי חלק ברכי יוסף שהייתי כותב, והיו שם הרבה ת"ח (הרבה) ובעוד שהייתי מדבר עמהם נטלו ספרי, ואח"כ בקשתיו ולא מצאתיו ושאלתם ואין עונה. והיה לי צער גדול. ואמרתי הדבר לקאייד [=ראש הקהל], וגער בהם והביאוהו. אבל כל זה היה מחמת אהבה, ושהיו טועים בי שאני אדם גדול בכל.

לבסוף לאחר שהות של שמונה חודשים בתוניס, הצליח החיד"א לצאת מתוניס לליוורנו, וכך הוא מספר:

ו' אייר. קדושים א'. נסענו בכבוד גדול בבארקו אחד מלא אנשים כל ק"ק בינזארת וכל הבאים מתונס, ושם תוף וחליל וצלוחיות שושנים, והנשים בחלונות עושות זאגלוטאס [=לילות שמחה], ופייטנים בבארקו הם מזמרים ומשוררים קול המולה גדולה, והספינה אינגליזה [=אנגלית], והקאפיטאנו מיסיר סאמואל, והיא ספינה מהגורנאדה של תוניס, והולכת לחתני ואחיו, לליוורנו היא שלוחה מר' שמואל סדבון. והיקר יאודה סדבון הוא בא עמנו, והוא מירקאנט של הספינה, ובאו שני אנשים מתונס ג"כ, ואני כמו שר אחד. והיה לנו סער בים, וברוך ה' נח מזעפו אחר איזה שעות. גם נגדנו באה ספינת מוסקוף, והייתי מתפלל ועושה נדרים ונדבות, ותשוב אחר. והגענו לשלום לאיספייאג'א של ליוורנו, הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

החיד"א החליט להפליג למרות שהאיום הרוסי בים התיכון עדין היה בתוקפו, ובתפילה וצדקה הוא הצליח להשיב אחר את הספינה הרוסית שאימה על ספינתו. אם היה ממתיך עוד כחודשיים וחצי בתוניס הוא היה יכול להפליג בבטחה, מפני שב-21 ביולי 1774 נחתם בעיר קוצ'וק קאינרג'ה שבבולגריה הסכם שלום בין הרוסים לטורקים הידוע בשם הסכם קוצ'וק קאינרג'ה, והמלחמה בת שש השנים הסתיימה. בתקופה שעברה מאז יציאתו של החיד"א קרו מאורעות קשים בחברון. בחודש תשרי תקל"ה, כשנתיים לאחר יציאת החיד"א לשליחותו, הרגישו פקידי העיר חברון אשר בקושטא, שהיו מעין שדולה למען יהודי חברון, שיש צורך לחדש ולעדכן את כתב השליחות, והם פרסמו אגרת שליחות חדשה שבה הם כתבו:

זה ימים במספר שנים שלחו מתם מע"הק חברון תוב"ב לאחד המיוחד שפר יוחסין הרב המובהק המאיר כברק כמה"ר ר' חיים יוסף דוד אזולאי נר"ו, לסובב נתיבות פתחי נדיבי ושועי ערי האיירופא יע"א, הלך ילך בשליחותייהו דרבנן קדישי מפני חמת המציק צרי אלפים, כי הקיפום בלהות צרות תכופות תמידין כסדרן ומוספין, ומפני שיבוש גייסות ותרועת מלחמה בים וביבשה נטה מן הדרך וילך לו אל ארצותם במקומותם, ולא זכינו לאורו כמנהג שלוחי ערי הקודש ת"ו, דין גרמא עכ"ב הייתה כתב ידינו זה להודיע במרום קודשם תוקף הצרות, וכמה הרפתקי דעדי עלייהו עתקו גם גברו לא יכילון מגילות. ואף כי היום אלו שתי שנים הוכפלו הצרות ותהיין צרו"רות, ושתו ולעו אשכולות מרורות, מרשעת הגוים השופכים בקרבה דם צדיקים על ער"בים בתוכה בעלילות ברשע, ויאכלו את ישראל בכל פה. עוד זאת יתירה מחוץ תשכל חרב תוקף המלחמות אשר היו בכל ערי ישראל, ישא גוי אל גוי חרב, ותבוא העיר במצור ובמצוק אשר לא הייתה כזאת מיום גלות הארץ, ובאו בנים עד משבר הולכים ודלים עד מדרך כף רגל מדלית איסר,

והנוגשים אצים חלקם שאלו הב הב באין חמלה, ועול החובות עד צוואר הגיע לסך עצום עד אשר לא יוכלון שאת. והני עכברי רשיעי אלי הארץ לשונם תהלך בא"רש לשלול שלל ולבוז בז ולהכרית מארץ כל אשר בשם ישראל יכונה. אי לזאת אליכם אישים, במטותא מנייכו מלכי, קומו השרים ונתחזק בעד עמינו ובעד ערי אלהינו להציל לקוחים למות, ולא תיכרת הארץ מקום קברות אבותינו הקדושים, ולא תהיה הארץ נטולה מן היהודים, כי חובה עלינו ועליהם להעמיד מקום קדוש כזה, מקום שמגדלין בו תורה, כי כבר עשינו יותר מכדי יכולתנו, אבל מה נעשה כי צרות האחרונות משכחות את הראשונות ואין הקומץ משביע את הארי. בה' מחסינו, עיניהם ישיתו לרפא את מזבח ה' ההרוס, להפריש מממונם נדבה ולפדות כמה נפשות מישראל, כי אין לנו פדיון שבויים גדול מזה. ובכל מקום אשר תדרוך כף רגל מעלת הרב השליח הנ"ל, ובפרט מחנה קודשם, יצא צדיק שש ושמח ומלא ברכת ה' מצדקתם הטהורה. ונאמן הוא בעל מלאכתם לשלם להם שכר פעולתם, כי ירבה כבוד ביתם, בנים על אבותם, יהיו במלואותם, בחצריהם ובטירותם, בכל אוות נפשם הרמה ונפש נאמני בברית אהבתם פקידי ומשיחי עה"ק הנזכרת⁸, החותמים פה קושטאנדינא יע"א.

גם רבני העיר חברון פרסמו אגרת שליחות משלהם כחודש לאחר מכן⁹, ובה פירטו יותר את הצרה הנוראה שבה היו שרויים בעקבות אסון שסיבך קשות את קהילת חברון:

קול נהי נשמע, כל השומע דמוע ידמע, וכל בית ישראל יבכו, ספדו ספדניא בצווח המגע ביא ביא, על מקרה רע ומר, מלאו מותנינו חלחלה על צרות צרורות. אחינו בית ישראל שמעו, אוי מה היה לנו, כי לשעבר מתוקף צרות נפשנו צרי אלפים פרשת נחלות נזיקין וחבלות כתבנו מגילת קינות מצרותנו ושלחנו ציר אמונים, גזע האיתנים, בישראל גדול שמו, הרב המובהק קדוש יאמר לו כמהר"ר חיים יוסף דוד אזולאי נר"ו, ועמהם צרות אחרונות משכחות הראשונות, כי תוגר אחד בן מושל העיר לדרכו היה מהלך בחוץ, נתקל ונפל לתוך בית הכסא של היהודים, אשר פתחו היה סתום בשדה והן בעוון נתגלה, ונפל התוגר הנזכר ונטבע ומת. וימצאוהו התוגרים שם, והיו רוצים לבלע ולהשחית נער וזקן, טף ונשים ביום אחד ושללם לבוז, ולעשות כליה בשונאי

8 האגרת נדפסה על דף בודד בוונציה. פורסמה בקובץ "ירושלים" לזכר לונץ, ירושלים תרפ"ח, עמ' קלד-קלה, ושוב באגרות והסכמות רבנו חיד"א (הנ"ל הערה 3) עמ' צא-צג.

9 האגרת נדפסה על דף בודד בוונציה. פורסמה ב"חורב" כרך ז עמ' 136-134, ושוב באגרות והסכמות (הנ"ל) עמ' צג-צד.

ישראל. וגזרנו צום. ישבנו גם בכינו, ותעל שוועתנו אל האלהים להציל ממות נפשנו, שנתרצה המושל בסך עצום. ומשכננו כל ספרינו ומטלטלינו ובתינו בתי מדרשות ובתי הכנסת, ושעבדנו כל מאי דקנינו ונקנה עד אשר נגדל פרע [=עד אשר יפרע החוב], ואנחנו בסכנות נפשות ממש, נוסף על כל הרעות דהוינן בהן. לכן בוכים ומבכים, קרועי בגדים, עניים ומדולדלים, כל גבר ידיו על חלציו, כל עם הקהל אנו מתחננים למעלתם, יוציאו מצרה נפשנו להריק ברכה ביד שלוחנו הרב המובהק כמהר"ר חיים יוסף דוד הנזכר. אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד, כי אין לנו פה לדבר ולעורר קינות על אבל כבוד זה. נא לשון בקשה יהמו רחמכם עלינו, וזהו פדיון שבויים והצלת נפשות. והחלש יאמר גיבור אני, ובימיכם לא תחרב עיר קברות אבותינו אברהם יצחק ויעקב. יחוסו על יותר משלוש מאות נפשות וכמה תלמידי חכמים וזקנים שהם בצרת מות...

החיד"א המשיך בשליחותו ארבע שנים נוספות, שבהן ביקר בקהילות צרפת והולנד. בכ"ח אלול תקל"ח חזר לליוורנו, שם ביקשו ממנו להתמנות לרב הקהילה, והחיד"א הסכים לכך תמורת הבטחה שיוכל להקדיש חלק ניכר מזמנו לסידור כתביו והוצאתם לאור. ואכן ב-28 השנים עד לפטירתו הצליח להוציא לאור כחמישים מחיבוריו, מתוך 122 חיבורים שכתב. החיד"א לא זכה שתפילתו לשוב לשלום לקרית ארבע תתגשם, והוא נפטר בליוורנו בי"א באדר תקס"ו (1806) ונקבר שם, והשנה ימלאו מאתיים ועשרים שנה לפטירתו. בשנת תש"ך (1960), מאה וחמישים וארבע שנים אחרי שנקבר בליוורנו, שלח הראשל"צ הרב יצחק ניסים את עוזרו (לימים אף הוא ראשל"צ) הרב מרדכי אליהו להעלות את עצמותיו לעיר הולדתו ירושלים, ושם נקבר ב'אוהל' מיוחד בהר המנוחות, וסמוך לו נקבר לימים הר"מ אליהו עצמו.

גלגולי הספר עד ימינו

נותרה לנו החידה כיצד הגיע ספרו של החיד"א למורנו הרב ליכטנשטיין. לפי בירור שערכתי מתברר כי בשנים תשי"א-תשי"ב בהיותו כבן ח"י שנים השתתף הרא"ל בשיעורים שמסר רבו ולימים חותנו הרב יוסף דב הלוי סולוביצ'יק זצ"ל לתלמידי הכולל של ישיבת רבנו יצחק אלחנן ('ישיבה אוניברסיטה') בניו יורק במסכת נידה. לימים סיפר למשפחתו כי לצורך הלימוד הלך למוכרי ספרים לקנות ספרים על המסכת, ונדחה ע"י אחד מהם במילים "ילד, זה לא לגילך...". בחנות אחרת הוא קנה את הספר הישן שבו נדפסו כאמור ארבעה חיבורי ראשונים על נידה, ומסתבר שהן המוכר והן הקונה הצעיר לא ידעו לפענח את רישום הבעלות ולא ידעו למי הוא היה שייך, וגם בשנים הבאות לא שם לב הרא"ל זצ"ל לפנינה הספרותית וההיסטורית

שנמצאת תחת ידיו. מעניין לציין שבשנת תשי"ב יצא הגיליון הראשון של כתב העת 'בית יצחק', ובו מאמר חריף של הבחור אהרן ליכטנשטיין בעניין "צחצוחי זיבה" מתוך מסכת נידה (המאמר נדפס שוב בלקט מאמרי הרא"ל 'מנחת אביב' - חידושים ועיונים בש"ס. שיצא בהוצאת 'מגיד' וישיבת הר עציון בתשע"ד).

נמצא כי הספר 'בעל הנפש' שאותו חיבר הראב"ד בפרובנס נדפס בברלין, התגלגל לתוניס, בתוניס נרכש ע"י החיד"א שלקח אותו אתו לאירופה, לימים התגלגל הספר לארה"ב, שם נרכש ע"י הרב אהרן ליכטנשטיין בהיותו בחור צעיר. הספר "עלה" לירושלים עם הרב, ומשם עבר לאלון שבות ולספריית ישיבת הר עציון. גם אם תפילת החיד"א לשוב לקרית ארבע היא חברון לא התקיימה לגבי עצמו, הרי שהספר עליו נרשמה אותה תפילה זכה לבסוף להגיע למקומו בהרי חברון.

ונחתום ונסיים בעקבות רבנו החיד"א:

חדא"י נפשנ'ו בקבלנו 'בעלי הנפש' לספריית ישיבת הר עציון
הספר שבו למד רבנו הרא"ל לפני מרן הגרי"ד בשום לב והיגיון
שמח ויגל לבנו כפל כפליים כאשר גילינו למי החותמת הכתב והלשון
זכות רבותינו החיד"א הגרי"ד והרא"ל תעמוד לנו לפני ה' לזיכרון
ונשמח ונעלוז בדברי תורתם באלון שבות אשר בהרי חברון

...ואנן בדידן צווחינן כולי יומא, אבא רחמנא, הב לן מיטרא, גשם נדבות, טל אורות, לכלא הפשע ולהתם החטאת ופנים נזעמים, הראנו נפלאות, יצאו מים חיים, רחובות הנהר, מיין דכיין, מיין צלילן, ואשד הנחלים, כי גדול עד שמים, נהרות תבקע ארץ, ומלאו פני תבל חינא וחסדא את החסד ואת הרחמים, והבית הגדול והקדוש מעשה ידי יוצר הוא יבננו ויטללנו נחלה לישראל, נחלת שדי ממרומים, עליון יתן קולו מצאתי דוד עבדי, לך בכוחך זה והושעת את ישראל, והייתה לה' המלוכה מלכות כל עולמים, אמן כן יהי רצון.

סוף הסכמת החיד"א לספר 'לשון חכמים' ליוורנו תקמ"א

נתקבלו במערכת

אברהם יגל. שאלות ותשובות וחקרי הלכות. אברהם נחשון (קופרמן). אלעד, תשפ"ה. 246 עמ'. (050-4008456)

ידידי הרב נחשון משמש כבר שנים רבות כרבה של הקהילה התורנית-לאומית בעיר אלעד, שרובה חרדית. הוא מרביץ תורה לרבים בכתב ובעל פה במסגרות שונות, ובספר זה אסף כ"ז בירורים הלכתיים שכתב בשנים האחרונות, בהם עניין הסתמכות על שיטת יחיד בשעת הדחק, עיטוף בטלית גדול לפני החתונה, ברכת 'מלביש ערומים' על בגד חדש, אמירת ברכת 'הטוב והמיטיב' כאשר נשמעה הבשורה הטובה שמתו מחבלים בכירים, בירורים בענייני עירוב ביישובו אלעד ובמקומות אחרים, והצדקת מנהג היהודים יוצאי גרמניה להמתין רק שלוש שעות בין סעודה בשרית לחלבית. בנוסף הוציא לאור הרב נחשון עם החברותא שלו במשך שנים רבות הרב יצחק אפשטיין ספר שו"ת נוסף בשם 'דבר אברהם ויצחק' ובו תשעה מאמרים בנושאים שהם למדו יחד - ספקות בענייני ברכות, גדרי איסור לישא בשבת, חיוב חלה בעיסה שעשאוה כדי לחלק, בירורים בענייני יחוד ובעיקר במקומות עבודה ועוד. הרבה שנים רבות וטובות של עשייה פעילה בקהילה ומחוצה לה ולימוד תורה ופסיקת הלכה בכמות ואיכות.

ברוך עזה 2. סיפורי גבורה ממלחמת שמחת תורה. נעם ושרה ונגרובר. ירושלים, מעלה ודברי שיר, תשפ"ה. 56 עמ'. (info@dshir.co.il)

הכרך הראשון של 'ברוך עזה' סיפר ותיאר את גבורת הלוחמים שעם ובלי קריאה מיהרו להגן על יישובי עוטף עזה כאשר שמעו על האסון המתרחש בהם. בכרך הזה נמצאים סיפורים על מקומות ואנשים ועל מעשי גבורה וערכים יהודיים שהביאו לפעולות חשובות ולהצלת חיים בתחילת המלחמה ובהמשכה, וגם על נופלים ופצועים ועל דרכם הארוכה לחזרה לבריאות הגוף והנפש, הכל בסגנון המתאים לילדים ובני נוער עם איורים רבים ומרגשים. כלי חינוכי וערכי משובח.

גידולי תרומה על ספר התרומות. שערים א-טו. רבי עזריה פיג'ו. מהדורה חדשה עם ביאור דרכי תרומה. ירושלים, הדרת קודש, תשפ"ו. 54+תכו עמ'. (mhk69115@gmail.com)

ספר התרומות לרבי שמואל הסרדי תלמיד הרמב"ן (להבדילו מספר התרומה לרבי ברוך מצרפת) הוא אחד הבסיסים העיקריים להלכות חושן משפט. רבי עזריה פיג'ו מגדולי ישראל באיטליה בראשית תקופת האחרונים, המפורסם על שם ספר הדרשות שלו 'בינה לעיתים', כתב עליו ביאור מקיף, שגם הוא מהווה עד היום מקור מרכזי לעיונים בהלכות אלו. עתה ניגש אחד מצאצאיו בן אחר בן, הרב מרדכי פיג'ו, אברך בישיבת הר המור, והוציא לאור את הספר במהדורה שלמה ומתוקנת (לעת עתה ט"ו שערים מתוך השבעים הקיימים; שער נוסף

מהמהדורה החדשה כבר התפרסם לפני כמה שנים). הוא הקדים לספר פרקי תולדות על רבי עזריה ותקופתו ומשפחתו ותורתו, ואת הספר עצמו השביח מאוד בעזרת תיקון הנוסח לפי כת"י המחבר והדפוסים הראשונים, ופיסוק וקטוע והוספת ציונים ומראי מקומות וביאורים ועוד, עד שפנים חדשות באו לכאן. ייש"כ למהדיר על ההווה והעבר, וברכת הצלחה לסיום מלאכה זו במהירות האפשרית לתועלת הלומדים והפוסקים.

דולה ומשקה. לדמותו של בן עליה. לקט שיחות מאת הרב יעקב הורוביץ זצוק"ל ראש ישיבת אופקים. נערך ונכתב ע"י תומר חיים בכר. אופקים, תשפ"ו. 28+תצב עמ'. (08-9960401)

זהו הכרך הט"ו בסדרת 'דולה ומשקה', שבה משחזר ומשכתב הרב תומר בכר שליט"א, תלמיד מובהק של גיסי הרב הורוביץ זצ"ל שבימים אלו מלאו ט"ז שנים לפטירתו, את שיחותיו של רבו בענייני אמונה והשקפה וחינוך ומוסר ומחשבה, והפעם בענייני הנהגת הישיבה ותלמידיה בימים של שגרה ובזמנים מיוחדים. הבנתו המיוחדת במינה של גיסי זצ"ל בנפש האדם בכלל, ובנפש תלמידיו בפרט, באה לידי ביטוי במיוחד בספר זה, כי רבים מהדברים שנאמרו בשיחות בישיבה שהובאו כאן בספר הם למעשה תגובות לאירועים קטנים וגדולים שאירעו בישיבה וסביב הישיבה ותלמידיה, וגרמו לראש הישיבה זצ"ל להגיב עליהם ולדבר בעניינם בפני בני הישיבה, לעיתים בפנייה רכה ללב ולפעמים אף בתוכחה תקיפה. התכנים כוללים הסבר על קדושת סדרי הישיבה, חובת ניצול הזמן, 'צורה' של בן ישיבה אמיתי, התייחסות למשברים בלימוד, חובת העמל בתורה, 'צורת האדם', לימוד תורה בשעת מלחמה, לימוד המוסר וחשיבותו, ייסורים כגורמי תשובה, עבודת התפילה, צורת יום השבת של בן תורה, ועוד, עשרות פרקים במאות עמודים מלאי תוכן ומביאי תועלת. אין מילים בפי כדי לשבח את העורך הרב בכר, שהחל את מלאכת שכתוב השיחות עוד בחיי הרב הורוביץ זצ"ל, וממשיך להוציא לאור כרך אחר כרך כבר למעלה מעשרים שנה בכישרון יוצא מהכלל. הדברים יוצאים ברורים ומחוורים, הסגנון נעים ונוח, וההסברה ברורה וחדה, ולא לשווא זכתה הסדרה הזו להצלחה כה גדולה אצל בני התורה בארץ ובעולם. יישר כוחה של אחותי הרבנית אסתר הורוביץ שתח' שהיא המנוע מאחורי כל המפעל הענק הזה שעוד מספר כרכים לפניו, בנוסף לסדרת ספרים בהכנה בשם 'אמרי יעקב' שתכלול את שיעורי וחידושי הרב הורוביץ זצ"ל כסדר הש"ס - כרך ראשון על הבבות בעריכת תלמידו הרב יוסף רועי אדרי ובו כחמישים שיעורים כלליים כבר יצא לאור. שפתיו של גיסי היקר ראש הישיבה זצ"ל מדובבות.

הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק. כרך ה. מנהיגות, ספרות, לאומיות. דב שוורץ. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשפ"ה. 459 עמ'. (press@mail.biu.ac.il)

פרופ' שוורץ מדהים בהספקיו - הפעם מדובר בכרך נוסף בסדרה העוסקת בבירור הגותו של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל בענייני מנהיגות ובעניין היחס לשואה ולהוראתה, השפעת הספרות

הרוסית הקלאסית על הרי"ד ועל הגותו, ובחינה מחודשת של הגותו הציונית-דתית. בפרק החמישי שעוסק בהשפעה של הסופרים הרוסיים הקלאסיים על רי"ד הנער ורי"ד הבוגר (ולא על רי"ד המבוגר - פרופ' שוורץ מביא עדות של חתן הרי"ד הרא"ל זצ"ל שבבגרותו וזקנותו לא קרא הרי"ד כמעט ספרות יפה ופילוסופיה מכיוון שהקדיש את כל זמנו ללימוד תורה ולהוראתה ולפסיקה ולהנהגה, וכל הידע שלו בנושאים אלו היה ממה שספג בגיל צעיר יחסית). שוורץ מנתח את דמויותיהם של פייזר ונטפשה, שניים מגיבורי טולסטוי, שלדעתו שימשו כאבות טיפוס להגדרות פילוסופיות וסוציולוגיות וספרותיות אותן תיאר הרי"ד בדרשותיו ובמאמריו. הפרק האחרון עוסק ברי"ד כהוגה ציוני-דתי, והכותב מחדש שלמרות עברו האגודאי של רי"ד הצעיר (שיתכן שזו הסיבה שלא נבחר לרבה של תל אביב בשנת תרצ"ה) הוא הגדיר את עצמו בהמשך כהוגה השייך לערכים ולתפיסת-העולם של הציונות הדתית, אם כי לא בכל הנושאים התאימה דעתו למקובל אצל רוב אנשי הציונות הדתית בארץ. בהם יחסו החיובי להפרדת הדת מהמדינה, הסכמתו העקרונית ל'שטחים' תמורת שלום ועוד. אחרי שנים רבות שהגות הרי"ד הייתה נחלתן של ישיבת הר עציון ו'בנותיה' בלבד, בשנים האחרונות היא הרחיבה את מוטת כנפיה גם לאקדמיה מצד אחד וגם לישיבות נוספות, וספר זה הוא אחד הביטויים לכך.

הלל אומר... פרשת חיייו של הרב הלל ברוקנטל, המרא דאתרא הראשון של קיבוץ חפץ חיים. עורך: חיים שלם. ישראל, ניב, תשפ"ה. 420 עמ'. (chaimsh70@gmail.com)

הרב ברוקנטל זצ"ל נולד בשנת תרס"ט בפולניה למשפחה של חסידי סדיגורה. לפני גיל בר מצוה נשלח ללמוד בישיבתו של מהר"ם שפירא זצ"ל בעיר סאנוק, ונפשו נקשרה בנפשו. ר' מאיר שפירא סמך את תלמידו החביב כשהיה בן 16, ושלח אותו עם קבוצה של תלמידים לחזק את הישיבה של הרב יוסף ברויאר זצ"ל בפרנקפורט שבגרמניה. הרב ברוקנטל הצעיר שימש בה כעין תלמיד-בוגר שחנך את התלמידים הצעירים וגם העביר להם שיעורים, והשפיע על רבים מהם להיכנס לעולם התורה, ביניהם למשל המשגיח הרב שלמה וולבה זצ"ל, שהעיד שהשפעתו של מדריכו הרב ברוקנטל בישיבת פפד"מ הייתה הגורם המכריע לכך שהמשיך לישיבת מיר, והשאר היסטוריה. הרב הלל הושפע מאוד משיטת 'תורה עם דרך ארץ' ששלטה בפפד"מ, ויצר קשר קרוב עם ד"ר יצחק ברויאר, אחיו של הרב יוסף ומראשי אגודת ישראל ופא"י, שהדריך אותו בשיטת 'תורה עם דרך ארץ' ישראל' שלו. בשנת תרצ"ד עלה ארצה, ומונה למדריך ו'משפיע רוחני' של קבוצת הצעירים שהתאגדו ב'קיבוץ הנוער האגודתי' בכפר סבא כהכנה להתיישובות, שסופה בהקמת קיבוץ חפץ חיים. בשנת תרצ"ו נשא הרב הלל בת למשפחה יהודית מגרמניה שעלתה ארצה זמן לא רב קודם, וכמה חודשים אחרי החתונה נשלח הזוג הצעיר מטעם הסוכנות היהודית ותנועת פא"י לעיירה אנסחדה שבהולנד, כדי לנהל שם 'הכשרה' של צעירים יוצאי גרמניה בדרכם לעלות לארץ. הרב הלל הספיק להשתתף ב'כנסייה הגדולה' של אגודת ישראל שהתקיימה במארינבד שבצ'כוסלובקיה בתרצ"ז כנציג של פא"י, וכשהחלו רוחות מלחמה נושבות באירופה נהג כחכם עדיף מנביא, ונסע במיוחד בקיץ תרצ"ח לזמן קצר לארץ ישראל כדי להשיג תעודות של תושב פלסטינה שתחת המנדט הבריטי לו

ולביתו, תעודות שהצילו למעשה בהמשך את חייו ואת חיי אשתו ושלושת ילדיהם. עם הכיבוש הנאצי של הולנד הוא נאסר ע"י הגרמנים כ'נתין אויב' ושהה חמש שנים במחנות מעצר קשים, אך לא הועבר למחנה ריכוז בגלל התעודה הנ"ל, וגם אשתו וילדיו ניצלו בזכות התעודות האלו. אחרי המלחמה חזר לקיבוצו חפץ חיים ומונה כרב היישוב, והמשיך לפעול כרבו במשך עשרות שנים, כאשר לצידו ניצבת דמות גדולה וחשובה בזכות עצמה - הרב קלמן כהנא, ששימש באופן לא-רשמי כרב נוסף בקיבוץ, ודמותו הדומיננטית האפילה לעיתים על הרב ברוקנטל שהיה ענו וצנוע. הספר הכתוב בכישרון רב מתאר תקופה מיוחדת ואנשים מיוחדים שמסרו נפשם על בניין תורת ישראל בארץ ישראל, תוך כדי הקמת משק ומשפחה וחינוך תורני. הרב הלל זצ"ל נפטר בשנת תש"ם. חריצותו ומידותיו הטובות מהוות רקע לכל הספר המרשים הזה, וישר כוחם של ילדיו שאחרי עיכוב של ארבעים שנה השכילו להוציא לאור יצירה ספרותית-היסטורית זו. העורך ד"ר שלם כבר כתב כמה ספרים על תולדותיהם של פא"י ומפעליה, וספר זה מצטרף לסדרה זו.

הפקדתי שומרים. הלכות שמירה ופיקדון. חלקים ב-ג. גדעון הלוי בנימין. שעלבים, תשפ"ו. תתשכה+תתרנב עמ' (ravgbinyamin@gmail.com)

ידידי מנוער הרב גדעון בנימין, עד לאחרונה רבו של היישוב נוף איילון, משמש כבר שנים רבות כר"מ ואח"כ כראש הכולל ביישוב שעלבים. לפני כט"ז שנים הוציא לאור את הכרך הראשון של ספרו המונומנטלי 'הפקדתי שומרים' העוסק בכל דיני שמירה ופיקדון, תוך עיון בסוגיות וסידורן וסיכומן, בירור פסקי השו"ע ונו"כ, ודיון בשאלות שהובאו בנושאים האלו בספרי השו"ת במהלך הדורות ועד ימינו, עם דגש על העניינים המעשיים של הלכות אלו. למרות שכבר נכתבו ספרים בנושא, ובהם יש להזכיר במיוחד את הספר 'פתחי החושן' לגר"י בלוי זצ"ל, מצא הרב בנימין שהבקעה עדיין לא גדורה, וקיימים אלפי מצבים, חלקם יומיומיים, שהם בעצם סעיפים של הלכות שומרים למיניהן, שאפילו תלמידי חכמים נשמט לעיתים עניין זה מעיניהם. החלק הראשון של הספר עסק בסימנים רצא-רצב של שו"ע חו"מ, החלק השני עוסק בסימנים רצא-שב, והשלישי בסימנים שג-שיט ושם-שמו, ובסוף הכרך השלישי נוסף מפתח נושאים מפורט לכל שלושת החלקים, מ'אבידה - שומר עליה' ועד 'תשלומי שכירות - שואל שהשכיר לאחר'. בסוף הכרך השני נוסף קונטרס בשם 'הפקדתי שומרים הקצר' ובסוף ח"ג 'הפקדתי שוכרים הקצר', ובהם תמצית ההלכות לפי נושאים עם הפניות להרחבות בספר שמסודר לפי סדר השו"ע, וכן השלמות ומילואים. אלפי העמודים שבשלושת הכרכים האלו מרכזים את כל החומר ההלכתי הקשור להלכות שמירה ופיקדון ושכירות וכל מה שסביבן, לא בא כבושם הזה. בפתח דבר לחלק השני כתב הרב גדעון על הבעייתיות הגדולה בשימוש המופרז בכלל 'קים לי' בדיני ממונות, וציטט מספרי גדולי הדורות שביקשו לצמצם את השימוש בו עד כמה שאפשר. מסקנתו היא שדיין שברור לו שהדין נוטה לטובת התובע אינו צריך להתחשב בטענות 'קים לי' של הנתבע, וק"ו כאשר מראש קבלו אותו שני הצדדים בין לדין ובין לפשרה. המחבר מודה בראש הספר לרבו המובהק בדיני ממונות הגר"ז גולדברג זצ"ל, וליבל"א הרב משה גנץ שליט"א, ר"מ ותיק

בישיבת שעלבים מבחירי תלמידי הרב צבי יהודה קוק זצ"ל, שממנו זכה לספוג דרך ישירה גם בלימוד וגם בעבודת ה'. הוא מודה גם לרב מרדכי בועז ממכון שלמה אומן שסייע לו בעריכת שני הכרכים האלו, ולכל רבני וראשי ישיבת שעלבים בעבר ובהווה שמתורגמים ינק מראשית דרכו בעולם התורה לפני יותר מחמישים שנה. הספר מוקדש לזכר נכדו הבכור שובאל בן-נתן, בן תורה ואיש מלחמה, שנהרג בקרב בלבנון בהושענא רבה תשפ"ה, ה' יקום דמו.

וממתנה נחליאל. ב. מאמרים בעיון ובהלכה. עורכים: אליהו יצהר ברנר ושובאל ציון לזר. נחליאל, תשפ"ו. רסח עמ'. (hlygn143@gmail.com)

הישיבה הגבוהה ביישוב נחליאל שבדרום-מערב בנימין, סמוך למודיעין עילית, פתחה זה עתה את שנת הלימודים השישית שלה. ראש הישיבה הרב גיורא ברנר שליט"א שימש במשך שנים כראש הכולל בגבעת אסף הסמוכה ליישוב בית אל, והוא ממשיך את דרך הלימוד והחינוך הלמדניים-עיוניים שלו במסגרת החדשה שהקים, הכוללת ישיבה גבוהה וכולל אברכים. גיליון זה כולל עשרים וכמה מאמרים בעיון סוגיות במסכת פסחים וביוראי הלכה, בהם בירור מעניין של ראש הישיבה בעניין שרגילים לדושו בעקב - כללי ההרחקות בין בני הזוג בפגישות שידוכים ובמפגשים בין מאורסים. הוא מברר אם הקולא של הרמ"א, שבעלת הבית יכולה להגיש כיבוד לאורחים מפני שאין בכך 'דרך חיבה', חלה גם במקרים אלו שבהם דווקא קירוב הדעת הוא חלק משמעותי מהפגישה. היום די מקובל שאחד מבני הזוג הנפגשים, או אפילו שניהם, מביאים כיבוד לפגישה, בין אם היא נעשית בבית ובין אם היא מתקיימת מחוצה לו, וההיתר לכך לא פשוט. הרב ברנר מביא דעות בפוסקים שמקילים אם הכיבוד יונח על השולחן לפני שכן הזוג השני מגיע למקום, או שהוא יונח לא ממש לפניו, או שלפחות שהצד המתכבד לא יביט לכיוון הכיבוד בעת שהוא מוגש אליו, או שהכיבוד יוגש בדרך שינוי - ביד שמאל וכד', הכל כדי להרחיק את האדם מהרהור ומעבירה, בדומה להנהגת הבעל עם אשתו שאסורה לו עתה. הרב ברנר ממליץ בכל מקרה שלא לאכול מאותו כלי, אלא שכל אחד יניח בצד כמות מסוימת של הכיבוד ויטול ממנה. בקיצור, ההיתר הפשוט היום להיפגש תוך כדי שיחנוש ונישנוש אינו פשוט לדעתו כלל...

חבל נחלתו. חלק לב. מאמרים ותשובות דיני תורה. יעקב אפשטיין. שומריה, תשפ"ו. 332 עמ'. (emuna54@017.net.il)

כרך נוסף בסדרת 'חבל נחלתו' של הרב אפשטיין, ובו נוסף לנ"ג תשובות ומאמרים גם מפתח מפורט לנושאים שבכל כרך 'חבל נחלתו'. בהקדמתו היפה מתאר המחבר את התפתחות היישוב החדש בארץ בדורות האחרונים ואת שלבי ראשית צמיחת גאולתו, ומביא על כך את משלו של רבו הרב צבי יהודה זצ"ל שמשוה רבנו היה צריך 'עצבים של ברזל' כדי להמשיך לתפקד כשהוא יורד עם הלוחות ומוצא את עם ישראל רוקד סביב עגל הזהב - כך גם בדורנו, כותב הרב אפשטיין, כולנו צריכים 'עצבים של ברזל' כדי להמשיך ולצמוח ולהצמיח ולראות בתוך הערפל איך למרות הסיבוכים והבלבולים אנו ממשיכים להתקדם בצעדי ענק בהמשך

התפתחות גאולתנו. רק כמה דוגמאות לתשובות שבכרך זה: האם הכהנים בנשיאת כפיים צריך לשים את כפות ידיהם קרוב לגוף, במרפקים כפופים - או במרפקים ישרים רחוק מהגוף? האם פלאפון בימינו הוא מוקצה מחמת חסרון כיס? האם קיימת חובה להסיר לק גל לפני הטבילה והאם זה מותר בשבת? האם הכהן שותף למצות פדיון הבן - נפ"מ אם אפשר להעביר את המצוה לכהן אחר וכד'; מי שהתכוון לסייע לחברו בחינם, האם מותר לו לחזור בו כשהוא רואה שחברו משלם על טרחה דומה של אדם אחר טבין ותקילין? בהמשך מברר הרב אפשטיין מהן העבודות שהיו מוטלות על הכהנים בבית המקדש בשעות הלילה (עניין מעשי מאוד בבית המקדש שכמעט שלא נכתב עליו) - טיפול בסיום שריפת האימורים שעל המזבח ובהחזרת חלקי קרבן שפקעו ונפלו והשגחה על קיום האש כל הלילה, ומדגיש שהכהנים יכלו לנוח ולאכול ולהתחמם וכו' במהלך עבודתם בלשכות שהיו פתוחות לעזרה. כרגיל בכל הכרכים של 'חבל נחלתו' זוכה המחבר ששני גדולי ישראל, הרב אביגדור נבנצל והרב יעקב אריאל שליט"א, עוברים על הספר לפני הדפסתו ומעירים עליו את הערותיהם החשובות, מה שמשיב מאוד את מקחו.

ידיו אמונה. מתורת ישיבות ההסדר בעת מלחמה. עורך ראשי: דביר במברגר. ירושלים, אסיף, תשפ"ה. 566 עמ'. (ktavet.asif@gmail.com)

ישיבות ההסדר פרצו לתודעה הציבורית במלחמת יום הכיפורים ובעקבותיה, כאשר כפרוטה לפרוטה שהצטברו לחשבון גדול התברר שבחלק גדול מהיחידות הלוחמות בסדיר ובמילואים בלטו לטובה תלמידיהן ובוגריהן במסירות נפשם וברצינותם וגם במקצועיותם, אבל בעיקר ברוח היהודית הטובה שהם השרו על חבריהם ליחידה. מאז מים רבים זרמו בירדן והרבה להבות אש לחכו את ארצנו, ישיבות ההסדר גדלו מאוד בכמותן ולעיתים גם באיכותן, והביינישים (כפי שהם מכונים, שיבוש קל של ראשי התיבות בני"ש - בני ישיבות) מבוקשים ונמצאים כמעט בכל היחידות וכמעט בכל הקרבות, ולצערנו גם כמעט בכל בתי החולים וכמעט בכל בתי הקברות. אך נדמה שבמלחמת התקומה הזו הם בלטו בשטח, תרתי משמע, הרבה יותר מפעם, עד שנחמה פורתא אחרי כל שמועה על בייניש פצוע או הרוג ח"ו הייתה, בין השאר, שעל כל אחד כזה יש מאות יפי פאות ותואר וטוהר שממשיכים בפועלם עם הסייפא והספרא בידיהם, והם יחזרו בקרוב לבתי מדרשותיהם ויבנו בתים של תורה וישיבות יקימו בכל מקום וימשיכו להדביק את רבבות עמך בית ישראל בכבוד ובחיבה ובאהבה ובהערכה ללומדי התורה ולמקיימיה וגם לתורה עצמה ולקיומה, ואת כל זה כולנו רואים בעינינו ושומעים באוזנינו. אחת התגובות למציאות הזאת היא החלטת מערכת 'אסיף' ואיגוד ישיבות ההסדר להוציא ספר שיקבץ מאמרים תורניים מאנשי החיל האלו ורבותיהם, ובזהירות וזריזות נטלו על עצמם את המשימה הזו כמה מחברי מערכת 'אסיף', כתב העת של איגוד ישיבות ההסדר, ובראשות הרב דביר במברגר ערכו וסדרו והוציאו לאור ספר מרשים אשר בשם 'ידיו אמונה' יכונה, ובו כשלושים מאמרים על המלחמה בישראל ועל עזרת ישראל מיד צר ועל הטיפול בחללי מלחמה ועל תפילה וזעקה בעת מלחמה וצרה ועל מוסר המלחמה ועל החיים בצל המלחמה ועל שאלות הלכתיות שנשאלו תחת אש ועוד, כבוד לתורה וללומדיה ולמקיימיה במסירות נפש בימים אלו.

יותר יהודי ממך. אלקס ריף. ירושלים, סלע מאיר, תשפ"ה. 227 עמ'.
(desk@sellameir.com)

הספרון עוסק בתחושותיהם ורגשותיהם של מאות אלפי אזרחי ישראל יוצאי ברית המועצות לשעבר, שבשלב כלשהו בחייהם - בדרך כלל כאשר ניסו להירשם לנישואין או כאשר מישוהו מבני משפחתם ניסה לעשות זאת - התברר להם שקיים ספק לגבי יהדותם. המחברת מתחילה ומסיימת בסיפורים קורעי לב על חיילים שביקשו לסיים באופן דחוף את תהליך גירום כדי שאם ימותו בקרב ימותו כיהודים, או כדי שלא תהיה סתירה במהלך לחימתם בין רגשותיהם לבין הגדרתם ההלכתית-חוקית, ועל נערים שברוסיה קראו להם 'יד' והם שמרו בגבורה על כבודם היהודי ופתאום כאן מעוררים ספק ביהדותם, אבל היא מסרבת לאחוז את השור בקרניו - יש הלכה בישראל, וגם מי שקיבל מסיבה זו או אחרת אזרחות ישראלית לא הופך ליהודי אם על פי ההלכה אינו יהודי, גם אם הוא אוהב ישראל גדול, וגם אם הוא ממש 'מרגיש' שהוא יהודי ומשרת בסיירת מטכ"ל. קשה להסביר את זה לציבור הרחב בתקופה שבה גם מי ש'מרגיש' שהוא אשה דורש ומקבל, בעידוד התקשורת ובתי המשפט, יחס כלאשה גם אם הוא נולד וימות כזכר (בין אם עבר ניתוח כלשהו ובין אם לא), אבל למרות הקושי המציאות לא תשתנה, איש נשאר איש וגוי נשאר גוי - אלא אם כן יתגייס כהלכה. כבר נשתברו קולמוסים גם על גבי 'המעין' (כולל בגיליון זה) עד כמה אפשר 'לעגל פינות' בעניין הגירום כדי שיתפוס על פי הדין לפחות בדיעבד אצל מתגיירים מהסוג הזה שאינם מוכנים לקבל עליהם עול תורה ומצוות במלואו, אבל המחברת לא מנסה לעגל שום דבר, מה שמחזק את הדעה שההקלות הקיצוניות הנדרשות בעניין הגירום לעולם לא תפייסנה את 'היהודים בלב' שרוצים להיחשב יהודים על פי ההלכה והחוק בלי גיור אמיתי. הדעת נוטה לכך שאין עניין ולא כדאי למשוך את ההלכה לקולא עד הקצה ואף מעבר לו, כאשר הבעיה בכללותה בכל מקרה לא תיפתר. מה שכן - צריך לחזק ולשכלל את המכונים המטפלים בברורי יהדות שמסוגלים לפתור בעיות כאלו מעיקרן, וצריך שהיחס של 'הממסד הרבני' כלפי הספק-יהודים הרבים בארצנו יהיה מכובד ורגיש ככל האפשר. טרגדיה אמיתית יש כאן, פצצת זמן חברתית והלכתית ופוליטית אכן ניצבת לפנינו, אבל כמו ששמעתי פעם מהרב שלמה אבינר שליט"א: 'העולם מלא בבעיות שאין להן פתרון והוא ממשיך להתקיים'...

ילדי בית הדסה. מוריה קניאל. ירושלים, דברי שיר, תשפ"ה. 204 עמ'.
(info@dshir.co.il)

'בית הדסה' שבחברון הוקם בשנת תרנ"ג (1893) ושימש למרפאה ולמגורים ולצורכי ציבור של יהודי חברון, והוא ניטש לאחר פרעות תרפ"ט עם כל הרובע היהודי של חברון. גם כאשר שבו היהודים לעיר אחרי מלחמת ששת הימים ולאחר מאבק ממושך הוקמה קרית ארבע - חברון העתיקה נשארה נקייה מיהודים, וכל מאמצי המתיישבים לתפוס בה אחיזה לא הועילו מול התנגדות הממשלה והצבא. באביב שנת תשל"ט החליטו כמה מנשות מתנחלי חברון ובראשן הרבנית מרים לוינגר ע"ה להתנחל בעיר העתיקה של חברון ויהי מה, וכך הן חדרו

דרך החלון האחורי לבניין הנטוש והחרב-בחלקו עם ילדיהן הרבים, וסירבו לעזוב אותו למרות בקשות ולחצים מבחוץ ומבפנים, ולמרות התנאים הבלתי אפשריים של המגורים במבנה בלי מים וחשמל וביוב ובלי דלתות וחלונות בחורף הקשה של חברון. הגברים לא נכנסו לבניין כי הם ידעו שיעצרו ויגורשו מיד, אבל את הנשים והילדים הממשלה והצבא נמנעו מלפנות בכוח, בין השאר כי הם היו בטוחים שבתנאים הקשים האלו הם יעזבו לבד, מה שלא קרה. כך נשאר הסטטוס-קוו המוזר הזה במשך כמעט שנה, עד שאירע הפיגוע הנורא בליל שבת שבו נרצחו שישה גברים בפתח בית הדסה כאשר באו כדרכם לומר שבת שלום לנשותיהם ואמותיהם שבפנים, שבעקבותיו התירה הממשלה ליהודים לגור בחברון, והשאר היסטוריה. את ההיסטוריה הזו, ובעיקר את החיים המיוחדים והמופלאים של האימהות והילדים בבית הדסה בשנה ההיא, מתארת המחברת, נכדתם של הרב משה ומרים לוינגר הצדיקים, בגוף ראשון ובאופן מרתק. כמו שנהגה לומר סבתה הרבנית לוינגר: הסיעתא דשמיא מופיעה רק כאשר אנחנו עושים את כל המאמצים בכיוון הנכון, מה שהיא וחברותיה וילדיהן עשו ובגדלו. ספר מרתק ומרגש.

**כי טובה חכמה מפנינים. הרחבות א. ליאור פנחס. שבות רחל, תשפ"ה. רפד עמ'.
(tovahokma@gmail.com)**

כמה קולות בענייני נידה של הרב אליעזר מלמד, ראש הישיבה ורב היישוב הר ברכה, הרעישו לפני כמה שנים את העולם ההלכתי. המדובר היה בעיקר בהיתר להתייחס לדימום שנובע מהתקן תוך רחמי כפצע ואפילו כשמדובר בהתקן תוך רחמי הורמונלי, ופסקים נוספים בנושאים אלו שפורסמו לציבור בפינתו של הרב מלמד בעיתון 'בשבע' ובהמשך בספרו 'פניני הלכה' בחלק העוסק בהלכות טהרת המשפחה. רבים יצאו בזמנו כנגד פסקים אלו וגם אני הקטן ביניהם, והרחיב אז בעניין בקונטרס רחב, שקיבל את הסכמתם הברורה והחד-משמעית של פוסקים רבים וחשובים, האברך ר' ליאור פנחס, מלומדי ישיבת 'מרכז הרב' והכולל בגבעת אסף והכולל בפסגות, בקונטרס בשם 'כי טובה חכמה מפנינים'. עברו כמה שנים, דיו רב נשפך בנושא, אבל בעיקרם של דברים הרב מלמד ותלמידיו ממשיכים לפסוק בעניינים אלו בניגוד למקובל, וגם פרסמו לאחרונה חוברת נגד הקונטרס הנ"ל בשם 'טובה חכמה מכלי קרב'. לכן הרב ליאור פנחס, שמשמש היום בין השאר כסופר סת"ם וכפוסק בגוש יישובי שילה, אזור את חלציו והרחיב מאוד בבירור העניינים האלו בספר מקיף ובו "ג' פרקים העוסקים בענייני תלייה בספק 'מכה' במצבים שונים, בענייני דימום בזמן הימצאות התקן תוך רחמי ברחם וק"ו התקן הורמונלי, בענייני ספק ספיקא, בהגדרת ההלכתית של בדיקה פנימית ועוד, ובו הוא מציג את הגישה הנכונה לדעתו בנושאים הנ"ל, ומשיב לטענותיהם הענייניות של אנשי ישיבת הר ברכה בתגובתם הנ"ל. צורפו הסכמות לספר מגדולי תלמידי החכמים בדורנו בארצנו, ביניהם הרב דב ליאור והרב יהודה סילמן מבני ברק והרב יעקב שפירא ראש ישיבת מרכז הרב והראשל"צ הרב דוד יוסף שליט"א ורבנים נוספים, וכן נספחים חשובים. זהו החלק הראשון של הספר, חלק שני יעסוק בפסקים תמוהים אחרים ב'פניני הלכה' על הלכות טהרת המשפחה. המחבר מדגיש שאין לו שום עניין אישי נגד הרב

מלמד ובית מדרשו, וכל התייחסותו הינה הלכתית נטו. אני מרשה לעצמי להוסיף מה שכבר כתבתי בזמנו, שצר לי מאוד שידיד נעוריי הרב אליעזר מלמד שליט"א ומקורביו הפכו להיות בשנים האחרונות בכמה וכמה נושאים הלכתיים וציבוריים 'בי דינא שריא', ואינם נושאים פני רבים גדולים וחשובים מהם בפסיקת הלכה ובמנהיגות ציבורית-הלכתית.

לב ארי. קונטרס דברי תורה. אריה ליב יורבצקי. שעלבים, תשפ"ה. 161 עמ'.
(aryey@shaalvim.co.il)

ר' אריה יורבצקי למד בישיבת שעלבים ובכולל שעל ידה, ומשמש כבר שנים כמזכיר הישיבה הגבוהה וכיד ימינו של ראשה. בהזדמנויות שונות הוא נושא דברים וגם מפרסם מדבריו בעלונים שונים, ופרוטה לפרוטה הצטרפו לחשבון גדול - דברי תורה קצרים וארוכים על חלק גדול מפרשיות התורה ועל המועדים וענייני דקדוק ותפילה ועוד. דוגמא קטנה: על פרשת 'ויצא' הוא מעיר מדוע מבקש יעקב 'לחם לאכול' ובגד 'ללבוש' - הרי ברור שהלחם הוא כדי לאכול והבגד מיועד ללבישה! אומר ר' אריה: יש כאן הדגשה של יעקב שהוא מסתפק במועט, ואינו מבקש מותרות: לאכילה די לו בכיכר לחם, וללבישה מספיק לו בגד אחד. גם כאשר יעקב נודר ומנסה את ה' הכל-יכול הוא אינו מבקש יותר ממנימום, ומעשה אבות סימן לבנים... בראש הספר נמצא מכתב ברכה ואהבה של ארבעת בני המחבר לאביהם לרגל פרוסום הספר ולרגל הגעת מחברו לגיל ששים, מרגש.

מאמר מרדכי. חנוכה בהלכה ובאגדה. הרב מרדכי אליהו. ירושלים, מכון דרכי הוראה לרבנים, תשפ"ה. מהד' שניה. תתקסט עמ'. (mamrmordechai@gmail.com)
לקט נפלא של דברי מרן הרב אליהו זצ"ל בהלכה ובאגדה, מתוך דברים שבכתב ושבעל פה, שנסדרו ונערכו ע"י בנו הרב יוסף אליהו וחברי בית מדרשו. "ט פרקי הלכה ושבעה פרקי אגדה נכללים בספר, והוא מקיף את כל ענייני החנוכה. כך למשל מכריע הגרמ"א זצ"ל שלמרות שהמחבר לא הזכיר שיש מצוה להדליק בנר שמן דווקא - בכל זאת קיימים כמה טעמים בראשונים ובאחרונים שנוטים לכך שנה שמן עדיף משום שבו נעשה הנס, וגם משום שגם בלי הנס שמן זית היה השמן שנבחר ע"י ה' למנורת המקדש ומכאן שהוא מובחר יותר מכל שמן אחר. הרב פוסק שעדיפה הדלקת נרות חנוכה בשמן כלשהו מהדלקתם בנרות מוצקים, ורק כשאין שום נר אחר אפשר להדליק נר כזה כהכרעת הרמ"א. חמרא למריה זצ"ל וטיבותא לכל אלו שעסקו במלאכה.

מסכת פאה עם אנציקלופדיה הלכתית חקלאית ועם פירושי הרב ברטנורא וקהתי.
עורך: הרב דוד אייגנר. כפר דרום - ניצן, מכון התורה והארץ, תשפ"ה. 291 עמ'.
(h.david@toraland.org.il)

מכון התורה והארץ הוקם לפני ארבעים שנה בכפר דרום שנבנה אז מחדש בגוש קטיף, כשמטרתו הוראה ויישום של ההלכות הנובעות מהחיבור המחודש לו זכינו בדורנו של עם

ישראל עם ארץ ישראל. אחרי גירוש תשס"ה עבר המכון ליישוב ניצן הסמוך לאשקלון, ולאחרונה הוא זכה להשתדרג עם בניין חדש וגן מצוות' הסמוך לו. הפעילות הנמרצת של המכון לא הפסיקה לרגע, והיצירה האחרונה היא הספר הזה - פירוש תורני-מדעי של המסכת הראשונה בסדר זרעים (פירוש דומה על מסכת שביעית כבר יצא לאור בשנת השמיטה תשפ"ב). זהו חלק מפרויקט גדול שמתכנן המכון של אנציקלופדיה הלכתית-חקלאית מקיפה, ובחוכמה רבה החליטו ראשיו לבנות אותו סביב המסכתות של סדר זרעים, כדי שכיוון הלימוד יהיה מההלכה אל המעשה, מהתיאוריה לביצוע בפועל. האמת היא שה'למעשה' של מסכת פאה הוא זעום יחסית, מפני שלמרות החידוש הגדול והמפתיע-לכאורה של המצוה הזו, בה דורש ה' מהחקלאי שעמל במשך שנה ויותר על גידול פירותיו וטיפוחם לוותר מראש על חלק מהם לטובת אחיו האביון - היום אף עני לא יגיע לשדות שמחוץ לעיר כדי לקטוף לעצמו פירות שממתינים לו בפינה מסוימת של השדה או של העץ (כמו שהוא גם מוותר מראש על הזכות ללקוט לקט, שכחה, עוללות ופרט, וכמו שהכהנים מוותרים על הזרוע והלחיים והקיבה של כל בהמה נשחטת שמגיעים להם). בנספח לספר עמ' 282 מתאר הרב יהודה עמיחי שליט"א אפשרות די מורכבת שבה אפשר לקיים את המצוה כהלכתה, אם כמובן יצליח בעל השדה ליצור שיתוף פעולה בינו לבין יהודי שבאמת נחשב עני על פי ההלכה. שמונת פרקי המסכת ומה שנוסף עליהם בספר זה מכילים כמות אדירה של חומר הלכתי-מציאתי, והבנתם הנכונה, נוסף לקיום בהידור של מצות תלמוד תורה, יש לה השלכות על נושאים הלכתיים רבים אחרים (זיהוי צמחים ופירות ומקומות בארץ ישראל, דרך השימוש בכלי עבודה עתיקים וחדשים, הגדרת כמהין ופטירות, הגדרת עני בימינו ועוד). הספר נדפס באופן מהודר ביותר, עם תמונות צבעוניות רבות והסברים ותיאורים מאירי עיניים, וייש"כ לעורך הראשי הרב אייגנר ולכל צוות מכון התורה והארץ. הערה טכנית קטנה: צריך היה להחליט אם שם הספר הוא 'מסכת פאה עם אנציקלופדיה' וכו' או 'משניות פאה עם אנציקלופדיה', הסתירה בזה בין הכיתוב על גבי הכריכה ('משניות') לבין הכיתוב בשער הספר ('מסכת') מבלבלת את הספרנים והקוראים והמצטטים והיא אינה חוקית בעליל...

מעלין בקודש. גיליון נ. כרמי צור, בית הבחירה, תשפ"ה. 332 עמ'.
(malinbakodesh@gmail.com)

כולל 'בית הבחירה' ביישוב כרמי צור שבדרום גוש עציון, שנמצא קרוב לחורבות היישוב בית צור שהיה האתר של אחד הקרבות הגדולים של המכבים נגד היוונים, הוא בית מדרש ללימוד הלכות המקדש וקודשיו על טהרת הקודש שהוקם ע"י ידידי הרב צבי הכהן שלוש שליט"א לפני כשלושים שנה. תלמידי חכמים מופלגים לומדים ומלמדים בו, ופירות משובחים הוא מגדל, ובהם כתב העת 'מעלין בקודש' שזכינו זה עתה לראות את גיליון היובל שלו, ולא מילתא זוטרתא היא. הרב שלוש מדגיש בהקדמתו שבניגוד לרוב ענייני ההלכה האחרים - בענייני המקדש ההכרעה למעשה חייבת להיות מקובלת על כולם, שהרי יש לנו רק מקדש אחד ומזבח אחד ואי אפשר להכריע בענייניו על פי דעות חריגות או סברות שאינן 'חלקות'

(על עניין זה עצמו מתקיימים דיונים על דפי 'מעלין בקודש' בגיליון הזה). מחברי המאמרים עוסקים במגוון רחב של נושאים שרובם בעלי השלכה למעשה כשמהרה ייבנה המקדש, כגון היתר עבודה לכהן הסובל מבעיות נפשיות אך אינו שוטה, חציצה בין כף היד לסכין בשחיטת קדשים, אכילת בשר קרבנות ע"י אדם צמחוני, תקיעה בחצוצרות בעת מלחמה (גם בגיליון 'המעין' הנוכחי נמצא מאמר בנושא זה), התכתבות מרתקת בין החזו"א לבין בן דודו הגאון פרופ' שאול ליברמן בעניין פרה אדומה שגדלות על גופה שתי שערות שחורות בשתי גומות שונות, ועוד מאמרים רבים ומעניינים. חמישים העמודים האחרונים הוקדשו למפתחות לחמישים גיליונות 'מעלין בקודש' לפי שמות המחברים ולפי נושאים - מ'אבן משכית' ועד 'תרומת הדשן' וכל מה שביניהם. אני מבין את ראש הכולל והעורך הראשי ידידי מנוער הרב שלום שליט"א שיזכה לערוך ולהוציא לאור גם את גיליון המאה כשכהנים בעבודתם ולויים בשירים ובזמרים, ושאינו אזכה לסקור אותו על גבי 'המעין'...

משוואה לתקופה. הסיפור האנושי שמאחורי זיהוי הנרצחים והחללים באירועי 7 באוקטובר 2023. אבנר כהן, יב, תשפ"ה. 486 עמ'. (Shura7102023@gmail.com)

אל"מ (מיל), אבנר כהן הוא בוגר ישיבות ותושב היישוב שומריה שמאכלס בעיקר מגורשים מגוש קטיף, שבמהלך השנים פיתח קריירה צבאית. בשנים האחרונות שימש כראש מטה הרבנות הצבאית תחת פיקודו של הרב אייל קרים שליט"א, והוא היה אמור להשתחרר מהשירות בראשית תשפ"ד אחרי כ"ו שנים בצה"ל, בדיוק אחרי סיימם להקים ממסד ועד טפחות את פרויקט הדגל של הרבנות הצבאית בשנים האחרונות - 'מרכז הצב', המתקן הלאומי לטיפול בחללי מערכות ישראל, שנבנה בתוך מחנה שורה שעל יד רמלה ('שורה' - כינוי של קצין שנפל באזור במלחמת השחרור שהמחנה הוותיק הזה נקרא על שמו), מבנה גדול ומשוכלל בן שתי קומות שלדעת מתנגדים רבים היה בהקמתו בזבוז כספי ציבור ומעין 'שיגעון גדלות' של הרבנות הצבאית. הקמת 'מרכז הצב' כללה גם הכשרת צוותים רבים בסדיר ובקבע ובמילואים שהיו אמורים לתפעל את המתקן הזה בשעת צורך, שקיוו שלא תגיע. אך לפתע נפל על עם ישראל אסון שמחת תורה תשפ"ד, אירוע הטרור הגדול ביותר מאז הקמת המדינה, מעין שואה קטנה, והתברר שלא רק שהמתקן הזה הציל את כולנו מאנרכיה נוראית שהייתה עלולה להתרחש סביב הטיפול והזיהוי במאות ההרוגים האזרחיים והצבאיים שחלקם הגדול גופם הושחת ע"י הרשעים עד לבלי הכר, אנרכיה שעלולות היו להיות לה תוצאות אימות מבחינה ציבורית ואנושית ואפילו ביטחונית, אלא גם נתגלה האדם הנכון במקום הנכון - אבנר כהן 'תפס פיקוד' במלוא מובן המילה על כל העסק, בשלב מסוים הכניס תחת כנפיו גם את הטיפול בחללי המשטרה והחללים האזרחיים שבאופן פורמלי לא היו אמורים להיות תחת אחריות צה"ל, וגרם לכך שמול הכאוס הכללי בימים הראשונים של המלחמה המסובכת והקשה הזו - לפחות בגיזרת הטיפול בחללים ידעו ראשי המדינה והצבא שהנושא נמצא בידיים הטובות ביותר שיכול היה להיות. בספר הוא מדגיש שהמתקן סימל את אחדות עם ישראל, גם מצד החללים שבהם טיפל שהגיעו מכל חלקי הציבור ממש, וגם מצד המטפלים - אנשים ונשים מכל שדרות החברה שפעלו שכם אחד

באופן מסודר להפליא, ועם תוצאות מופלאות - כל החללים זהו בוודאות גמורה ובזמן מינימלי ובכבוד מקסימלי, באופן שאין לו דמיון בשום אירוע דומה בהיסטוריה, וזאת למרות הדרישות ההלכתיות המחמירות לגבי ודאות הזיהוי. כך למשל, בלי להשוות אבל כדי לקבל פרופורציות, באסון מגדלי התאומים שבו נהרגו כ-2750 חללים זהו אחרי שנים רק כשישים אחוז מהחללים, ובמתקן שורה מתוך כ-1200 חללים זהו רובם ונמסרו לקבורה תוך שעות וימים, עד 99% זהו תוך כמה חודשים נוספים. לא נשאר חלל אחד שלא זהו לפחות שרידיו, וזהו נתון שהוא על גבול הדמיוני. הספר שנכתב מנקודת מבטו האישית של אבנר כהן ובסגנון סיפורי, בא בין השאר ללמד מפקדים ומנהיגים איך לנהל בהצלחה-מקסימלית אירוע חירום גדול בכלל ואירוע רב נפגעים בפרט, ולכן נוספו טיפים והערות דידקטיות בסוף כל פרק. מטרה עיקרית נוספת של פרסום הספר לדברי מחברו הייתה להשאיר עדות מאירוע יחיד בהיסטוריה, שלא נדע מעוד צרות כאלו, ולהצביע על האכזריות האנושיות הנדירות שזכינו להן בעמנו, ועל חשיבות האחדות באומה שבעז"ה הביאה את התוצאה המרשימה הזו. מעניין שהמחבר, שהוא כהן ובן-תורה, הצליח לנהל ביד רמה את כל האירוע הזה כאשר אפילו פעם אחת לא נכנס למקום שאסור לכהן להיכנס אליו, למרות שהלכתית יתכן שהיה יכול למצוא היתרים לכך, במקביל למשל להיתר הגורף והלא-פשוט בשלבים הראשונים של המלחמה לעסוק בזיהוי החללים גם בשבת, בגלל הצורך החיוני לדעת מי הרגו ומי נעדר ומי חטוף ומסיבות נוספות. אבנר כהן מספר שבישיבה הראשונה של הסגל הבכיר של הרבנות הצבאית הוא הורה לרבנים ולקצינים להתכונן לטיפול ב'מאה, מאה, מאה, ועוד מאה', והתכוון למאה חיילים הרוגים, מאה שוטרים, מאה אזרחים ולבסוף גם מאה מחבלים, והוא מספר שכמה מהנוכחים בישיבה גיחו, ואחרים האשימו אותו בפסימיות יתר, עד שהתחילו להגיע המספרים האמיתיים... 39 פרקים ועוד שבעה נספחים בספר, ואין כאן מקום לסקור את כולם למרות שהם ראויים לזה. רק נקודה אחת: אבנר כהן לא מסתיר פרט ביוגרפי אישי שלו - הוא מגמגם באופן משמעותי, וכך היה מאז ילדותו. אני יכול להעיד בתור ר"מ שלו בישיבה התיכונית בשעלבים שהגמגום מעולם לא הפריע לו להביע את עצמו כאשר רצה, ואף לא מנע ממנו בתוקף סמכותו הטבעית מלהיות הדובר הראשי של הכיתה בכל אירוע, וגם את הנקודה הזו ואת ההתייחסות שלו כלפיה הוא מעלה בספר בכנות נדירה. בקיצור, אפשר להאריך עוד הרבה בעניין הספר היוצא-מן-הכלל הזה, יוצא מן הכלל בתוכנו ובמסריו ובאיכותו ובערכיו, אך המקום תם. תודה לאבנר כהן על פועלו ועל היצירה הזו שערכה לדורות, וברכת הצלחה בהמשך תפקידיו הפרטיים והציבוריים.

משנת ר' דוד כוכבי. פילוסופיה דתית, הלכה וחינוך. גבריאל חנוכה. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשפ"ה. 370 עמ'. (press@mail.biu.ac.il)

רבי דוד כוכבי היה מחכמי פרובנס בתקופת הראשונים, בן דורם הצעיר של המאירי ור"א מן ההר, וכונה 'כוכבי' אולי ע"ש מקום מגוריו העיר אישטילא שפירושה בפרובנסלית כוכב (אך הוא נקרא כך גם לפני שעבר לגור שם, ואולי היא העיר שהתגוררו בה גם אבותיו). נוסף

להרבעת תורה ודרשות לרבים ופסיקת הלכה הוא גם חיבר ספר ענק בן עשרים חלקים שנקרא 'ספר הבתים', שרק כמה חלקים מתוכו נדפסו בדורנו ע"פ כתבי יד ששרדו. גם בדורות הסמוכים לחיבורו כנראה שלא נודע ספר הבתים ברבים. והוא נזכר בספרי הראשונים פעמים בודדות בלבד. עוד לפני כן הוא כתב ספר גדול שנקרא 'מגדל דוד' ובו חלק שנקרא 'ספר אמונה' הכולל בירורים בענייני אמונה ודרך ארץ וחלק אחר שנקרא 'ספר מצוה' שהוא מעין ספר מצוות, וגם שני חלקים אלו נדפסו בדורנו. ד"ר חנוכה מתאר בספר באופן זורם ובהיר את שיטותיו הפילוסופיות של ר"ד כוכבי שנטו הרבה לדעת הרמב"ם בעניין תפקיד המצוות וטעמן, בריאת העולם, בחירה חופשית, השגחה, תורה מן השמים, כוחה של התפילה ועוד.

סדר היום. רבי משה נ' מכיר. עם ביאור 'כיום יאיר'. [כרך שלישי]. פתח תקוה, תשפ"ה. 6+תמ עמ' (chayomyahir@gmail.com)

רבי משה ב"ר יהודה למשפחת בן מכיר היה מחכמי צפת והיישוב 'עין זיתים' שעל-ידה בדורם של מרן הב"י והאר"י הקדוש וחבריהם. נוסף להרבעת תורה בנגלה ובנסתר ופסיקת הלכה כתב ספר הלכה והנהגה שהספיק להדפיס אותו עוד בחייו, דפ"ר נוציה שנ"ט ומיד אחריו שם שס"ה, ומאז נדפס פעמים רבות. המחבר מציג את ההנהגות הראויות לפי ההלכה ובהתאם לקבלה לכל ימות השנה, ובכך הזה לימים שמחודש אלול ועד אחרי פורים (וחבל שלא מוזכר כלל בספר שלפנינו, לא על גבי הכריכה ולא בשער, ולא בהקדמת המהדיר, שמדובר על חלק שלישי, ושני החלקים הראשונים של מהדורה זו טרם יצאו לאור), ומאות מהנהגותיו ופסקיו נכנסו לספרי ההלכה של פוסקי הדורות הבאים. אחת מהנהגותיו הידועות היא אמירת 'מודה אני' בכל בוקר, הנהגה שהתפשטה לכל עם ישראל. גם אחרי שיצאו מהדורות חדשות של ספר 'סדר היום' ראוייה מהדורה זו של מורי וידידי הר"מ בטיסט שליט"א לציון מיוחד, יש בה הפניות ומקורות ובירורים וציורים במדור 'כיום יאיר' שמאירים את עיני המעיין.

סידרא. לו. כתב עת לחקר ספרות התורה שבעל פה. עורכים: יהודא גלינסקי ועוד. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשפ"ה. 12+257 עמ' (rishonim88@yahoo.com)

כתב העת הוותיק של המחלקה לתלמוד בבר אילן עוסק בשאלות מחקריות-היסטוריות-למדניות, כמו דיוקים מכתבי הנצרות הקדומה על תוקף הגירושין על פי שיטת בית שמאי למי שגירש את אשתו כאשר לא מצא בה 'ערות דבר', ההתפתחות ההיסטורית של דיני הייבום, עיון במידה 'כלל ופרט וכלל', מקורות 'מדרש הגדול' ועוד. מאמר מעניין עוסק במפת ארץ ישראל וסביבותיה שנספחה לחלק מכתבי היד של ספר 'כפתור ופרח' אך מקורה בחיבור אחר - מסעות רבי משה באסולה שחי יותר ממאתיים שנים אחרי רבי אשתורי הפרחי, ואולי בכל זאת היא מבוססת על מפה שצורפה בזמן מסוים לכתבי היד של כפתור ופרח למרות שלא חוברה ע"י רבי אשתורי הפרחי עצמו.

ספר מצוות גדול. הסמ"ג השלם. עשה כרך שלישי. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשפ"ו. 28+תפג עמ'. (wso@shaalvim.co.il)

לפני כשנה וחצי זכינו בעז"ה להוציא לאור את כרך העשין השני של מהדורת 'הסמ"ג השלם', ועתה אנו זוכים להוציא לאור את הכרך השלישי והאחרון, כולל חמש מצוות העשה מדרבנן שבסופו. נותר לנו, כדי לסיים את סדרת הסמ"ג השלם במהדורתנו, להוציא לאור את הכרכים השני והשלישי של הלאוין, שכבר כמעט מוכנים. כמוכן שאני אובייקטיבי, ולכן אומר רק בקיצור שפרויקט 'הסמ"ג השלם' הוא כבר שנים רבות (רבות מדי...) ספינת הדגל של מכון שלמה אומן - מדובר במהדורה שנעשה בה כל מה שצריך לעשות כדי שהיא תהיה מהדורת המופת של הסמ"ג עוד הרבה דורות קדימה, לא פחות. כך למשל טרחנו מאוד והשוונו את הנוסח הקיים לכתבי היד הקדומים והמדויקים ביותר ולדפוסים הראשונים, ובעקבות זה הפרדנו בין נוסח 'מהדורה קמא' לבין התיקונים הרבים וההוספות וההשלמות שהכניס המחבר עצמו בספר במשך השנים והם 'מהדורה בתרא' - הנוסח הסופי שהוא במהדורתנו נוסח ה'פנים'. צירפנו קונטרס גדול ובו מיטב חילופי הנוסחאות לתועלת המעינים הדיוקנים, הוספנו 'על הדף' ובסוף הכרך מפרשים של הסמ"ג מתקופת הראשונים וראשוני האחרונים, ובשוליים כתבנו הערות מחכימות עם מקורות והשוואות ומראי מקומות וצינונים והסברים לכל עניין חשוב הקשור לדברים שבגוף הספר. לכרך הראשון של חלק לא-תעשה שיצא לאור לפני שנים רבות זכיתי להוסיף את תרגומי המילים 'בלעז', המילים בצרפתית שמדי פעם הוסיף הסמ"ג כדי לבאר את דבריו ותלמידיו, על פי מה שהכין במיוחד למהדורה זו אבי מורי ד"ר משה קטן ז"ל שהיה מגדולי המומחים לעניין זה, ובכרכים הבאים סייע לנו בזה פרופ' סיריל אסלנוב, שהוא היום המומחה הגדול ביותר בתחום. ח"י אברכים וחוקרים עסקו במשך כמה שנים בהכנת הכרך הזה, ונקווה שתוך שנתיים-שלוש נוכל לברך על המוגמר - סט הסמ"ג השלם בשישה כרכים, בעזרת ה' יתברך.

פירוש רש"י על מסכת נזיר. יוצא לאור לראשונה על פי קטעי גניזה וכתבי יד עם נספחים והערות ומבוא ומפתחות. מהדירים: הרב יהודה אמיתי שושנה ואביו הרב אברהם שושנה. ירושלים, מכון אופק, תשפ"ה. 52+שעא עמ'. (yashoshana@gmail.com)

עוד יצירה מבית 'מכון אופק' ומשפחת שושנה, והוא פירוש רש"י 'האמיתי' על מסכת נזיר שנלקט ממקורות רבים, בהם קטעי גניזה מגניזת קהיר ומ'גניזת אירופה' - כתבי יד שהשתמרו בכריכות ספרים ובעטיפות מסמכים בספריות אירופה אחרי שנבזזו מבעליהם היהודים במהלך הדורות, כתבי יד ישנים וציטוטים בראשונים, מכל אלו יצרו הרבנים השושנים שיח' ועוזריהם נוסח חדש וקרוב-למקור של פירוש רש"י על מסכת נזיר שהיה חסר לעולם התורה כבר מאות שנים, ובמקומו נדפס לצד הגמרא מאז הדפוסים הראשונים 'מפרש', שיתכן שגם הוא מבית מדרשם של רש"י ותלמידיו, אך אינו רש"י. על עבודת הענק הזו הכריז מכון אופק כבר לפני שנים, ורק בימים אלו זכינו לצאתה לאור אחרי מאמץ וטרח מרובים של המהדירים ושל מומחים נוספים שהם נעזרו בהם בפן הלמדני ובפן המדעי, בהם הרב אביגדור אריאלי, פרופ' שמחה עמנואל, ד"ר עזרא שבט ועוד. כדי לא לערב בין המקורות

השונים נמצאים בספר למעשה שלושה מדורים - נוסח פירוש רש"י על המסכת ע"פ כת"י לונדון שיש בו ליקוטים של פירוש רש"י המקורי, שחלקם כבר הובאו בספר 'ברית יעקב' מאת רבי יעקב פייתוסי מתונים על פי כת"י שהגיע לידו; מדור שני עם ליקוטי פירוש רש"י על פי קטעי הגניזה הנ"ל; מדור שלישי ובו ליקוט פירושים על מסכת נזיר מהספרים 'דבי רש"י'; וכן נספח עם קטעים מפירוש רבי שלמה סיריליאו על מסכת עדויות שעודנו בכת"י ובהם מובאים דברי רש"י המקוריים באחת הסוגיות במסכת נזיר, וכן פירושים המיוחסים לרש"י בתוך כת"י מגניזת פריז ובו חידושי אגדה. המבוא הרחב והמרשים כולל בתוכו ביורים מקיפים על 'המפרש' שנדפס לצד מסכת נזיר כבר מהדפוסים הראשונים של התלמוד, ועל כל המקורות לנוסח האמיתי של פירוש רש"י שמודפס כאן לראשונה. מובן-מאליו שכל פירוש מלווה בהערות ומקורות והסברים והשוואות, והשאלה שנוותרת פתוחה היא אם לא היה עדיף לנסות לשחזר מכל העושר הזה פירוש רציף, פחות או יותר, על המסכת, במקום להשאיר את שלושת המדורים והנספחים כפרקים נפרדים זה מזה, מה שמרבה את טורח החיפוש. הדיקו וההקפדה התורנית-מדעית של מכון אופק הכריעו להעמיד כל מדור בנפרד, אולם יתכן שהתועלת ללומדים הייתה גדולה יותר אם היה נעשה שחזור כנ"ל, כמובן עם ציון למקורו של כל פירוש. המהדירים מצפים שבעקבות הדפסת הספר הזה יימצאו גילויים נוספים שיסייעו להם להשלים את המלאכה בעתיד, ועולם התורה מצפה לכך יחד איתם. יישר כוחם של האב והבן לבית שושנה שליט"א על היצירה החדשה שהם מציגים עתה לפני עולם התורה, וברכת הצלחה לביצוע מהיר של כל התוכניות התורניות-ספרותיות שבאמתחתם.

רבי חיים בעל הנס. סיפורו של רבי חיים כפוזי זצ"ל. הרב בועז מרדכי. שעלבים, משעול, תשפ"ו. 36 עמ'. (machonsmaag@gmail.com)

בעקבות הספר האלבומי המצויר 'התשב"ץ ושודדי הים' שקנה את ליבם של אלפי ילדים (וגם מבוגרים), חיבר והוציא לאור עמיתי החרוץ והמוכשר הרב בועז מרדכי ספר ילדים נוסף המספר את סיפורו של 'גיבור' אחד הספרים האחרים שהוציא מכון שלמה אומן לאור מכת"י לפני כמה שנים - שו"ת רבי חיים כפוזי. ר"ח כפוזי היה מחכמי מצרים בדורו של מרן הבית יוסף, וסיפורו ועוד קודם סיפור משפחתו מרתק, בעיקר כשהוא יוצא מתחת ידיו האמונות של הרב בועז ועם איורים רבים ומרהיבים. לגילאי 9-99...

ש"י למקדש. דיני המקדש הלכה למעשה. הרב יהודה קרויזר. מצפה יריחו, תשפ"ה. 295 עמ'. (yehudakro@gmail.com)

ידידי מנוער הרב קרויזר היה ממציאיני הבחורים בישיבת הכותל, ואחרי שנות לימוד רבות עבר לשמש כרבו של היישוב מצפה יריחו וכר"מ ואח"כ ראש ישיבה בישיבת 'הרעיון היהודי' מיסודו של הרב מאיר כהנא ה"ד. הוא עוסק הרבה בענייני המקדש, וספר זה הוא תקציר מסודר של כל ענייני עבודת הקורבנות וסדר העבודה ודיני הכהנים והלוויים וצורת הבית

ומצות בנייתו וחדוש העבודה בו במהרה בימינו, כשהוא מבוסס על הרמב"ם והראשונים ועל בירורים רבים שכבר עשה הרב קרויזר בקונטרסי 'פסקי המקדש' שהוא מחבר לסירוגין כבר שנים רבות. לדעתו מצוות בניין בית המקדש ועבודת הקורבנות הינן ככל המצוות, ואין בהן צורך לא בהוראת נביא, ולא בקימום מלכות ישראל, ולא בהשלמת מצות מחיית עמלק, ולא ב'רוב יושביה עליה', ומקריבים אע"פ שאין בית, ואפשר לסמוך על המסורת שהסלע שבהר הוא מקום אבן השתייה, וניתן אם יישאר ספק לבנות מזבח קטן שבוודאי נמצא בתחום המזבח הגדול, ואין צורך בקידוש חדש של ההר ושל המקדש, ואפשר לבנות אותו בטומאה, וריצוי ציץ אינו מעכב, ובלית ברירה אפשר לסמוך על כהני החזקה של ימינו שהם כהנים גמורים, והקרכת מנחת חינוך לפני העבודה הראשונה אינה מעכבת, ואפשר לסמוך על זיהויי התכלת והארגמן ותולעת השני המקובלים בימינו, וגם זיהוי אבני החושן והאפוד אינו מעכב את חידוש העבודה במקדש. לכל אחד מפרטים אלו יש לו מקורות, ואם נפסוק להלכה כך אין דבר שמעכב את העבודה עוד היום חוץ מאשר החלטה ציבורית פוליטית, אבל אני מניח שגם הוא מסכים שצריך קודם קונצנזוס רבני-הלכתי, ולהשיג את זה זה כבר יותר מסובך... הספר נקרא על שם שניים מבניו שלמה וישי ז"ל שנהרגו בתאונת דרכים בחורף הגשום של שנת תשס"ח סמוך ליישובם, תנצב"ה.

שלום במרומי. דוד מנחם. ראשון לציון, ידיעות ספרים, תשפ"ה. 173 עמ'.

(info@ybook.co.il)

סיפור בסגנון סיפורי העיר הַלֵּב של הרב חיים סבתו, על זקנה בבליית חכמנית בירושלים שהייתה מחבבת את המצוות, ובעיקר את מצות נטילת לולב בסוכות שהייתה מברכת עליה כמנהג אבותיה ואמותיה ורבותיהם, וה'מלחמה' שנלחם בה חכם צעיר ונמרץ שלדעתו ברכותיה לבטלה, הכל כסמל של מאבק המסורת החיה ב'מסורת הספרים', עם קריצה ברורה של המחבר לטובת הראשונה. הרב מנחם הוא רב קהילה במבשרת ציון, וזה ספרו הראשון. יש בו שילוב של סיפור מודרני בתוך עטיפה עממית-מסורתית, כולל תיאור הרקע ההלכתי של סוגיית היתר הברכה לנשים על מצוות עשה שהזמן גרמן, שהרב עובדיה זצ"ל אסר בתוקף. בין השאר מוצגות בסיפור דמויות מזרחיות-ירושלמיות נוגעות ללב, ומוצגת התמודדותן עם העידן החדש והדור הצעיר. הסוף הוא שהזקנה הצדקת הלכה לעולמה, ובאה אל הרב בחלום והעידה בפניו שהיא ממשיכה לנהוג כמנהגה גם בגן עדן. לעומתה רוב האנשים החיים התרשמו מבקיאיותו הרבה של הרב, ונבהלו מחומרת העניין של ברכה לבטלה, כך שנקבעה הלכה כמותו שנשים לא תברכנה, וגם רבנים שהלכתית חלקו עליו 'כבשו דבריהם ושמו כף לפיהם מאימת הרב ומפחדו, כי כביר מצאה ידו'. הסיפור מסתיים בכך שבתו של הרב מגיעה במהלך חג הסוכות לביתו שלו ונטולת את ארבעת המינים שלו ומברכת עליהם בקול רם וצלול, 'וביקש הרב לזעוק "ברכה לבטלה!" אך נכבש קולו'...

HAMA`YAN

Table of Contents:

'Gd Will Surely Reckon' [<i>Pakod Yifkod</i>]... / Editor's Remarks	3
Between Rav Zvi Yehuda Kook and Rav Zvi Yehuda Meltzer <i>ZTL</i> / Rav Zvi Yehuda HaCohen Kook <i>ZTL</i>	4
Was the Directive to Settle the Land of Israel Practiced in the Days of the Forefathers? / Rav Yaakov Zisberg	7
The Prohibition of Kindling Scented or Musical Hanukkah Lights / Rav Moshe Parnes	15
The Form of the Entrance Hall [the "Ulam" of the Temple] / Rav Yisrael Meir Tshinagel	27
Sounding Trumpets and Declaring a Fast in Wartime / Rav Daniel Sagron	40
The Blessings for a Miracle on Operation "Am KeLavi" / Rav Eitan Kupietzky	51
The Jewish-Zionist Transformation of Herzl – The Event, Its Content and Its Time / Dr. Yitzchak Weiss	61

Halakha and Contemporary Challenges

The Law of Ovens in Our Times: Is It Permissible to Act Today in Accordance with the Decision of the <i>Shulhan Arukh</i> ? / Rav Yitzchak Avi Roness	71
The fear of <i>Poletet Shichvat Zera</i> [a Woman Discharging Semen] During Artificial Insemination / Rav Elyakim Peretz, Rav Netanel Waldenberg	78

Responses and Comments

"Take Up the Stumbling Block Out of the Way of My People" - More on the Matter of Conversion Without Mandatory Acceptance of <i>Mitzvot</i> / Emanuel Gedge, Response to the Response by Rav Yeruham Erlanger; Further in the Matter of the work <i>Masoret haGiyur</i> / Rav Ephraim Shachor, Response to the Response by Rav Yeruham Erlanger; Rav David Kamenetsky <i>ZTL</i> and the Visit of the Eminent Rav Elijah of Vilna in Berlin / Rav Mordechai Emanuel; Further in the Matter of the Thickness of the Wicks in the Temple and the Miracle of the Cruse of Oil / Rav Yoel Catane; When and How Did Our Master Rav Mordechai ben Hillel Change from Being a 'Yisrael' to Being a 'Kohen'? / Rav Yosef Menachem Mendel Tenenbaum and Rav Ephraim Leib haLevi Lewis; Some Comments on the Matter of Granting a Certificate of Kashrut to a Kosher Establishment Which is Not Operated in Accordance with Halakha / Rav Yaakov Epstein	88
---	----

On Books and Their Authors

The Book <i>A Treasury of Chassidic Tales</i> [<i>Sipurey Chasidim</i>] – Between Rav Zevin and the Leaders [<i>Admorim</i>] of Chabad / Rav Uri Redman	105
The Land of Israel in the Teaching of Rav Chaim Druckman <i>ZTL</i> / Rav Ari Yitzchak Shvat	122
The Hida [Rav Haim Yosef David Azulai] in the Yeshivat Har Etzion Library / Rav David Aronovsky	134
Received by the Editorial Board / Rav Yoel Catane	146



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Vol. 256 • Tevet 5786 [66, 2]