

הפעין

בתוכן:

3	נר מצוה, עמוד אש ועמוד ענן / העורך
5	המניין לבריאת העולם והתחלת השימוש בו / הרב ד"ר שי ואלטר
20	חשיבות חידושי תלמידי הרמב"ם / עדיאל ברויאר
31	כללי השמטת דינים מספר 'משנה תורה' לרמב"ם / הרב עזרא ברנד
	דין עיקור אשה: חילופי גרסאות בתוספתא כמקור לפסיקת הרמב"ם /
55	הרב אריה כץ
	שתי הערות בדברי רבי חיים מבריסק על הלכות תפילה לרמב"ם /
61	מאור תפארת
65	תפילת 'אל מלא רחמים' הראשונה לזכר קדושי השואה / ד"ר מרדכי מאיר
	'אור וצל וים הקיפוד' – הארות בעניין מאבקו של מרן הראי"ה קוק זצוק"ל לתיקון
68	צביון של חגיגות הפורים בתל אביב וביישוב החדש / הרב שאול בר אילן

זיכרון להולכים

	הלכות והליכות במחיצתו של רמ"מ מנדלזון זצ"ל, רב המושב קוממיות /
84	הרב מרדכי בר"ש עמנואל

תגובות והערות

	עוד בעניין בליעה ופליטה בכלים / הרב יעקב אריאל; נריה גליק;
90	הרב ד"ר דרור פיקסלר; הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר
98	ידיעה מעניינת על מרן החתם סופר כבחור ישיבה / הרב נתן דוד רבינוביץ'
99	מהי "תורת ארץ ישראל"? / איתיאל אמיתי
102	משמיטת תשס"ח לשמיטת תשע"ה / משה אורן
104	נתקבלו במערכת / הרב יואל קטן
II .	תקציר המאמרים באנגלית

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד, טבת תשע"ג • כרך נג, גליון ב [204]



מכון שלמה אומן
מכון מחקר תורני

גליון זה של 'המעין' מוקדש
לזכרו של אוהב ספר
רחים ומוקיר רבנן
עוסק בצורכי ציבור באמונה
ממקימי ישיבת שעלבים ומכון שלמה אומן
וחבר נאמן, מסור ופעיל בהנהלותיהן
במשך שנים רבות

עוה"ד **חיים קהן** ז"ל

במלאת י"ז שנים לפטירתו
בערב חנוכה תשנ"ו

ולרעייתו אשת חבר ואשת חסד

מרת **עליזה** ז"ל
נפטרה בא' דסוכות תשס"ט

תנצב"ה

מכון שלמה אומן

מכון מחקר תורני

ישיבת שעלבים


נר מצוה, עמוד אש ועמוד ענן

הברייתא באבות דרבי נתן (נוסחא ב פרק לז) מונה עשר 'ירידות' בתורה, אירועים ונסיבות בהן הקב"ה כביכול חרג ממסגרותיו וירד לפעול בעולם הזה באופן נמרץ: ירידה באדם הראשון, ירידה במבול, ירידה במעשה מגדל בבל, ירידה בסדום, ירידה ביציאת מצרים, ירידה בים סוף, ירידה בהר סיני במתן תורה, ירידה בעת סמיכת הזקנים ע"י משה רבנו, וירידה בענן; לכל אחד מן המנויים ברשימה ניתן מקור אחד, ולירידה בענן – שניים: 'זיָרַד ה' בְּעָנָן וַיִּתְּצֵב עָמֹ שָׁם' (שמות לד, ה) בגילוי י"ג מדות של רחמים למשה רבינו, וכן 'זיָרַד ה' בְּעָמֹד עָנָן וַיַּעֲמֵד פֶּתַח הָאֵהָל' (במדבר יב, ה) במעשה החטא והעונש של מרים. יתכן שכפלה-משמעויות של הירידה בענן בא לרמוז לנו שמסך ענן כבד מפריד ויפריד תמיד בין הרחמים האלווקיים לרחמי בשר ודם מזה – ובין העונש הניתן בידי שמים לזה הניתן מידי אדם מזה, וכמאמר החכם: 'אילו ידעתיו – הייתי'ו'. ולגבי העתיד מסיימת שם הברייתא: 'ועל כולם ירידה אחת לעתיד לבוא, שנאמר (מיכה א, ג): 'פִּי הֵנָּה ה' יֵצֵא מִמָּקוֹמוֹ וְיֵרֵד וְדָרַךְ עַל בְּמֹתֵי אֶרֶץ'". שנזכה ונחיה ונראה.

רבים מתושבי הארץ, בעיקר מבין החיילים שגויסו למבצע 'עמוד ענן', ממורמרים על כך שמבצע 'עמוד ענן' לא הפך לעמוד אש' שהיה מכלה את אויבינו בעזה זנוקם על עלילותם; רבים אחרים מרוצים מההסכמים הגלויים והחסויים שהגענו אליהם עם האויב, שמנעו קרבות שהיו עלולים ח"ו לעלות בדם יהודי יקר. אלו ואלו מתפללים שהשקט ימשיך לשרור בדרום הארץ תקופה ארוכה ככל האפשר, בעזרת ה' יתברך. והנסתרות – לה' אלוקיננו.

הגמ' במס' שבת (כג, ב) בסוגיא של חנוכה מספרת, ונחלקו המפרשים אם לעניין נר שבת או לעניין נר חנוכה: 'דביתהו דרב יוסף הות מאחרא ומדלקת לה, אמר לה רב יוסף: תניא לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה, מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן. סברה לאקדומה, אמר לה ההוא סבא: תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר'. לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים, זמן לאש המאירה – וזמן לענן המכסה, וכך גם להדלקת הנרות למצוה נקבע זמן, אין להקדים ואין לאחר. אשרנו שזכינו שגיליונות 'המעין' זוכים גם הם לצאת בעתם ובזמנם ב"ה כל שלושה חודשים, לא מקדימים ולא מאחרים... גיליון זה פותח במאמר חשוב של הרב ד"ר שי ואלטר, ראש המכון ללימודי קידוש החודש בשיבת כרם ביבנה, המגלה נסתרות בתולדותיו ומהותו של המניין לבריאת העולם, שהוא מניין השנים המקובל היום בכל תפוצות ישראל. הגיליון

ממשיך בסדרת מאמרים ומחקרים על הרמב"ם במלאת 808 שנים לפטירתו: ר' עדיאל ברויאר, אברך בישיבת 'תורת החיים' שביד בנימין, כותב על תלמידיו של הרמב"ם, כתיבתם ופירושיהם, ומדגיש את החשיבות שיש בדיעתם ובהכרת תורתם כדי לפרש נכונה את דעת רבם. מאמר מקיף, מיוחד במינו (וחרגי בגודלו בגיליונות 'המעין'), נכתב ע"י הרב ברנד מארה"ב שעלה לאחרונה ארצה, ובו פירוט וניתוח וסידור עשרות הכללים והסימנים שנתנו רבותינו האחרונים בהלכות המופיעות בחז"ל, הלכות שהיה ראוי שיובאו בספרו הגדול של הרמב"ם, על פי ההתחייבות שנתן לעם ישראל בהקדמה ל'משנה תורה': 'חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה... לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה וידע ממנו תורה שבעל פה כולה'... – אך למרות הכל נשמטו מהספר. בהמשך מוכיח הרב אריה כץ, רב משיב במכון 'פועה' בירושלים ובוגר הישיבה בשעלבים, שהמקור לפסיקת הרמב"ם, ובעקבותיו הטור והשו"ע, בדין סירוס אישה, פסיקה תמוהה-לכאורה, אינו אלא גירסה אחרת הקיימת בתוספתא; ואחריו הרב מאור תפארת, אברך בישיבת שעלבים וחוקר במכון שלמה אומן, מעיר הערות חשובות על חידושו הידוע של רבי חיים מבריסק, שלתפילת העמידה קשורות – על פי שיטת הרמב"ם – שלושה סוגי כוונות שונים.

לקראת 'יום הקדיש הכללי' החל בעשרה בטבת מספר לנו ד"ר מאיר, גם הוא בוגר ישיבת שעלבים, על הפעם הראשונה שבה נאמרה תפילת 'אל מלא רחמים' לזכר קדושי השואה בפולין האבלה; ולקראת פורים המתקרב מתאר לנו הרב שאול בר אילן, לשעבר ראש הכולל בכפר דרום ועתה ברחובות, פן אחד במאבקו של הראי"ה קוק זצ"ל לשמירת הצביון היהודי של ארץ הקודש.

הרב מרדכי עמנואל, תלמיד חכם ומומחה להלכות כשרות תושב ביתר-עילית, בן קיבוץ שעלבים ובוגר הישיבה, מפרט שבעה דיונים הלכתיים שנערכו בינו לבין הרב מנדלזון זצ"ל, רב המושב קוממיות, שזה עתה חלפה שנה מאז פטירתו הפתאומית. בהמשך מובאות תגובות ותגובה-שכנגד בעקבות מאמרו המעניין של הרב ד"ר י"מ לוינגר בגיליון הקודם של 'המעין', בו תואר ניסיון לבדוק מדעית את עניין בליעת התבשילים בכלי, נושא מהותי בהלכות כשרות. רנ"ד רבינוביץ, ראש כולל בארה"ב ומחבר ספרים חשובים, מציג פרט חדש ומעניין בחייו של החתם סופר הצעיר, ור' איתאל אמיתי חולק על קריטריונים שנקבעו במאמר ב'המעין' להגדרת המונח 'תורת ארץ ישראל'. לסיום מציע משה אורן, חבר ותיק בקיבוץ שעלבים, שהחקלאים וגם הצרכנים יתחילו להתכונן כבר עכשיו לקראת שנת השמיטה תשע"ה הבאה עלינו לטובה, ומהיר מהחמצת השעה. הגיליון נחתם בסקירת הספרים המסורתית במדור 'נתקבלו במערכת'.

זיהיו נא אמרינו לרצון לפני אדון כל!

יואל קטן, עורך 'המעין'

המשתתפים בגליון זה:

משה אורן, קיבוץ שעלבים 99784. mosheoren@bezeqint.net
איתיאל אמיני, הנוטר 21/1, רחובות 76224
הרב יעקב אריאל, אבן עזרא 7, רמת גן 52285. ariel@mdrg.org.il
הרב שאול בר אילן, מעפילי אגוז 12, רחובות 76223. shaulbarilan@yahoo.com
עדיאל ברויאר, ישיבת תורת החיים, יד בנימין 76812. calev72@gmail.com
הרב עזרא ברנד, קהילות יעקב 55, בני ברק 51645. ezrabrand@gmail.com
נריה גליק, ישיבת תורת החיים, יד בנימין 76812. neriag@gmail.com
הרב ד"ר שי ואלטר, ישיבת כרם ביבנה, ד"נ שקמים 79855. swa@zahav.net.il
הרב אריה כץ, ת"ד 271, מבוא חורון 99765. adcatz@gmail.com
הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר, בית וגן 51, ירושלים 96425. lev580@012.net.il
ד"ר מרדכי מאיר, הנשיא 45, גבעת שמואל 54021. mayermt@gmail.com
הרב מרדכי עמנואל, מפעל הש"ס 5, ביתר עלית 99879. more@neto.net.il
הרב ד"ר דרור פיקסלר, ביה"ס להנדסה אוני' בר אילן, רמת גן 52900. fixeled@mail.biu.ac.il
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 99784. wso@shaalvim.co.il
הרב ד"ר נתן דוד רבינוביץ nossondovid@gmail.com
Rabinovitch, 2624 Ave. R, Brooklyn. NY 11229-2502, USA
מאור תפארת, מושב עופר 30835. maor1t@gmail.com



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

מיסודו של 'מוסד יצחק ברויאר' שע"י פועלי אגודת ישראל
ישיבת שעלבים – פרסומים תורניים ע"ש הרב שאול ראטה שליט"א

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

המערכת:

ד"ר שמעון בולג, ירושלים הרב שמעון שלמה גולדשמידט, אלון שבות
הרב מעלה גלינסקי, ירושלים הרב אריה הנדלר, שעלבים הרב שמעון ויזר, בני ברק
העורך: הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, קרית הישיבה, שעלבים 99784
טל': 08-9276664; פקס: 08-9276639; דואר אלקטרוני: wso@shaalvim.co.il

© כל הזכויות שמורות

נדפס בדפוס צור-אות, ירושלים

המניין לבריאת העולם והתחלת השימוש בו

מבוא

- א. מניין בריאת העולם בספרות חז"ל
- ב. מניין בריאת העולם בספרות הגאונים
- ג. המניין לבריאת עולם הוא מניין ישיר קדום, או מניין רטרואקטיבי מאוחר?
- ד. מקורות ראשונים בהם נזכר המניין לבריאת העולם
- ה. המחלוקת במניין לבריאת עולם בין בני מזרח לבני מערב
- ו. הבעיה במניין שנות הבית השני
- סיכום

מבוא *

המניין לבריאת העולם הוא המניין המרכזי שעם ישראל משתמש בו היום, ולפיו עתה היא שנת תשע"ג, היא שנת חמשת אלפים ושבע מאות ושבעים ושלוש שנה לבריאת העולם. מלבד העדה התימנית שמשתמשת בכתביה גם במניין שטרות, כל עדות ישראל, ללא יוצאת מן הכלל, מונות כבר דורות רבים את השנים לפי המניין לבריאת העולם, או בשמו האחר – המניין ליצירה.

נראה, כי ר' יהודה הלוי ראה את מניין בריאת העולם כמניין שהתחיל עם בריאת אדם הראשון. בפי הכוזרי והחבר הוא שם מספר משפטים המתייחסים למניין זה¹:

אמר הכוזרי: גם זה תמה, אם יש אצלכם מניין ברור מבריאת העולם? **אמר החבר:** בו אנו מונים, ואין בין שני יהודים מחלוקת מהודו ועד כוש. **אמר הכוזרי:** וכמה אתם מונים היום? **אמר החבר:** ארבעת אלפים וחמש מאות. ופרטם מבואר בספר החומש שלנו מימות אדם ושת ואנוש, עד נח, עד שם ועבר, אל אברהם יצחק ויעקב עד משה. ואלה היו לב האדם וסגולתו, ולכל אחד מהם היו בנים, והשאר כקליפות: אינם דומים לאבות, ולא התחבר בהם העניין האלוקי, ונמנה המניין לאלה האלוקיים והיו יחידים ולא רבים, עד שהוליד יעקב אבינו שנים עשר שבטים, כולם ראויים לעניין האלוקי, ושבה האלוקות בקהל רב, ובהם היה המניין. ואנחנו קבלנו מנין שני הקדמונים ממש, ונדע מה שיש ממש ועד עתה. **אמר הכוזרי:** זה הפרט מרחיק

* כאן המקום להודות לתלמידי שי שאולי ור' ישראל בלויגרונד על עזרתם בהגהת המאמר.
1 הכוזרי המבואר, עם תמצית שיעורי ר' דוד כהן, גוף הספר בתרגום ר"י אבן תבון, ערוך ע"י דב שוורץ, כרך ראשון, ירושלים התשס"ב, מאמר א, סימנים מד-מח, עמ' נז-סב.

המחשבה הרעה מן הלב מהכזב ומההסכמה. כי דבר כזה אי אפשר שיסכימו אליו עשרה מבלי שיתבלבלו ויגלו סוד הסכמותם או ידחו דברי מי שירצה לברר אצלם דבר כזה, כל שכן [ש]המונים רבים, והמניין קרוב, אין הכזב והשקר יכול להיכנס עליו.

תמצית דברי ריה"ל היא שהמניין נמנה בהתחלה אצל יחידים, עד היווצרות עם ישראל – אז פשט המניין בעם. **מלבד זאת** קבלנו את המניין המפורט של שני הקדמונים באמצעות משה, כלומר בתורה. אבל ר' דוד כהן זצ"ל ('הרב הנזיר') מעיר על הדברים² ש"לא תמיד היה מנין התאריך ברור מבריאת העולם", ובקצרה מתאר את ההשגות על קדמות המניין. גם על הקביעה שאין מחלוקת בין שני יהודים על המניין כותב ר' דוד כהן³ "וזה לא בדיוק. יש מחלוקת". במאמר זה יוצג בתמציתיות נושא התחלת השימוש במניין לבריאת העולם.

א. מניין בריאת העולם בספרות חז"ל

המניין לבריאת עולם כמעט ואינו מופיע בספרות חז"ל. המקומות היחידים בתלמוד בהם מופיע המניין לבריאת עולם הם שתי סוגיות העוסקות בחישובי קיצין: א. שלח ליה רב חנן בר תחליפא לרב יוסף: מצאתי אדם אחד, ובידו מגילה אחת כתובה אשורית ולשון קודש. אמרתי לו: זו מניין לך? אמר לי: לחיילות של רומי נשכרתי, ובין גנאי רומי מצאתיה, וכתוב בה לאחר **ארבעת אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לבריאתו של עולם** העולם יתום, מהן מלחמות תנינים, מהן מלחמות גוג ומגוג, ושאר ימות המשיח. ואין הקדוש ברוך הוא מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה. רב אחא בריה דרבא אמר: לאחר חמשת אלפים שנה איתמר (סנהדרין צז, ב).

ב. במתניתא תנא אחר **ארבעת אלפים ומאתים ושלושים ואחת שנה לבריאת עולם** אם יאמר לך אדם קח לך שדה שוה אלף דינרים בדינר אחד אל תקח (ע"ז ט, ב). ופירש רש"י (שם): אל תקח. שהיא קץ הגאולה, ותקבץ להר הקודש לנחלת אבותיך, ולמה תפסיד הדינר?

הגר"א⁴ הגיה את הגמרא בסנהדרין ותיקן את המספר ל"ארבעת אלפים ומאתים ושלושים ואחד" במקום "ותשעים ואחד", והישווה אותה לגמ' בע"ז. נעיר כי מעיון בנוסח כתבי־היד אין תימוכין להגהת הגר"א. בכל אופן, שנת 4231 לבריאת עולם שהייתה

2 שם, עמ' נז.

3 שם, עמ' נח.

4 סנהדרין צז ע"ב, הגהות הגר"א, א. לטיבן של הגהות הגר"א ראה י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – הגהות ומגיהים, אוניברסיטת בר־אילן רמת־גן, ירושלים תשנ"ו, פרק שלושה עשר, הגהות הגאון ר' אליהו מוילנא (הגר"א), עמ' 384–428.

אמורה לחול אי שם בעתיד (מנקודת המבט של החכמים שפעלו בתקופת התלמוד) היא השנה הראשונה למניין בריאת העולם המופיעה בתלמוד הבבלי, ולפי הגר"א גם היחידה.

מצאנו כמה מקורות בחז"ל בהם רשומים מספרים הסוכמים **תקופות המתחילות מבריאת העולם**:

א. 1656 שנים מאדם ועד המבול (סדר עולם פ"א)⁵:

מאדם עד המבול **אלף ותרג"ו שנים**, וזה פרטו, אדם ק"ל, שת ק"ה, אנוש צ', קינן ע', מהללאל ס"ה, ירד קס"ב, חנוך ס"ה, מתושלח קפ"ז, למך קפ"ב, ונח בן שש מאות שנה וגו'.

מספר זה מופיע גם בתנא דבי אליהו רבה פרשה כט (מהדורת איש שלום, וינה תרס"א): "משנוצר העולם ועד המבול אלף ושש מאות וחמשים ושש שנה", וכן בבראשית רבה דברי דור הפלגה:

אמרו: אחת לאלף ותרג"ו שנה הרקיע תתמוטט, אלא בואו נעשה לנו סמוכות אחד מצפון ואחד מדרום ואחד ממערב וכי'⁶.

וכן הוא בתנחומא פרשת נח (מהדורת בובר)⁷:

שפה אחת ודברים אחדים, דברים של חירופים היו מוציאים על הקב"ה, אלא שלא פירשו הכתובים, אלא רבותינו פירשו מקצתן; מה היו אומרים, אחר אלף שנים ויום אחד ושש מאות וחמשים ושש שנים מבול בא לעולם, והשמים מתמוטטין, והמים העליונים יפלו עלינו. אלא באו ונעשה לנו פרגוסין (=עמודים), שאם יפלו השמים יהיו מעמידין בהם.

ב. 2448 שנים מאדם ועד יציאת מצרים:

בשתי הפסיקות מובא מאמר שבו נזכר מספר זה⁸:

דאמר רבי סימון: חשבונותיך אלינו, כל אותם שני אלפים וארבע מאות וארבעים ושמונה שנים עד שלא יצאו ישראל ממצרים היה הקב"ה יושב וחושב חשבונות ומעבר עיבורים ומקדש את השנים ומחדש החדשים, עד שיצאו ישראל ממצרים ומסרם להם, שנאמר ויאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמור החודש הזה [לכם], מהו לאמר, אמר להם מכאן ואילך הרי ראשי חדשים מסורים לכם.

5 סדר עולם רבה, מהדורת ר"ב רטנר, וילנא תרמ"ו (ד"צ ירושלים תשמ"ח) עמ' 1. במספר כתבייד חסרה הפיסקה המפרטת את השנים "וזה פרטו, אדם ק"ל" וכו', ראה שם, הע' ג.

6 י' תיאודור וח' אלבק, מדרש בראשית רבה, ירושלים תשנ"ו, פרשה לח, עמ' 352.

7 ש' באבער, מדרש תנחומא, וילנא (ד"צ ירושלים תשכ"ד), ספר בראשית, פרשת נח, סימן כד, עמ' 53.

8 פסיקתא דרב כהנא פרשה ה [מהדורת מנדלבויס ניו-יורק תשכ"ב], ופסיקתא רבתי פרשה טו [וינא תר"מ]; הציטוט כאן מפסיקתא רבתי, והנוסח בפסיקתא דרב כהנא דומה.

רבינו חננאל בפירושו עבודה זרה ט, ב כותב:

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: מאן דלא ידע כמה שני בשבוע לישאליה להאי תנא דסדר עולם⁹. דתני בתוספתא שחיטת קדשים וירושלמי מגילה סוף פרק ראשון: משנברא העולם עד שיצאו ישראל ממצרים אלפים ותמ"ח שנים, ומאהל מועד שבמדבר ארבעים שנה חסר אחת, ושבגלגל י"ד שנה, בשילה ש"ע שנה חסר אחת, בנוב ובגבעון נ"ב שנה, בבית העולמים ת"י שנה לבית ראשון ות"כ שנה לבית האחרון.

מלשון הר"ח נראה שהתנא של סדר עולם שהגמרא מזכירה אינו המחבר של ברייתת סדר עולם שבידינו, אלא הכוונה לקטע שמופיע בתוספתא במסכת שחיטת קדשים [=זבחים] ובירושלמי סוף פרק ראשון של מגילה המונה את שנות העולם¹⁰. הקטע שמופיע בר"ח אמנם מופיע בתוספתא זבחים (הנקראת בדפוס וילנא מסכת קרבנות) פרק יג הלכה ד'¹¹ (בירושלמי מגילה פ"א הי"ג)¹², אולם בשני המקומות האלו **לא מופיעה** הפסקה הראשונה המופיעה בגרסת הר"ח: "משנברא העולם עד שיצאו ישראל ממצרים אלפים ותמ"ח שנים". כמו כן במקומות הללו ימי נב וגבעון נחשבים **נ"ז** שנה ולא נ"ב. כך הוא גם נוסח הברייתא בבבלי זבחים קיח ע"ב שאותה לא הזכיר הר"ח¹³.

ג. 2400 שנים:

עוד מספר שנים הנמנה מבריאת העולם והקרוב למספר 2448 הוא המספר 2400, הנזכר בענין סכום כסף הכלים שתרמו הנשיאים בפרשת נשא (במדבר ז, פה); מדרש במדבר רבה (פרשה יד)¹⁴ מציין כי מספר זה מרמז למספר השנים שחלפו מאז בריאת העולם ועד שהתחיל משה להורות במצרים (אז היה בן 32 שנה, ולאחר 48 שנה הוציא את בני ישראל ממצרים בגיל 80):

כל כסף הכלים אלפים וארבע מאות. משנברא העולם ועד שהיה משה בן ל"ב שנה, שהתחיל להורות לישראל במצרים, אלפים וארבע מאות שנה.

- 9 כך היא גם גרסת רב האי גאון בתשובות הגאונים הרכבי סימן מה, בשינוי לנוסח שבגמרתנו שלא מזכיר את "תנא דסדר עולם".
- 10 ובהמשך דבריו כותב הר"ח "ויש אומרים דהאי תנא הוא דסדר עולם דתני במסכת קידושין" וכו', כלומר, ברור שהבין שהכוונה לא לברייתת סדר עולם הרגילה, והסתפק לאיזה ברייתא התכוונה הגמרא.
- 11 בתוספתא שבדפוסים. בתוספתא מהדורת צוקרמנדל נמצא בזבחים, פרק יג, הלכה 6, עמ' 499. במהדורת התוספתא החדשה של ח' פריימן על-פי כתב-יד וינה, חלק קדשים, בני ברק תשס"ט – תוספתא זבחים, פרק יא, הלכה ה (ו), עמ' עא.
- 12 דף עב ע"ד (ירושלמי דפוס ונציה), עמ' 758 (תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה הלשון לעברית, ירושלים תשס"ה, המבוססת על כתב-יד לייזן).
- 13 לסתירה בין נוסח ר"ח לנוסחים האחרים נתייחס בע"ה במועד אחר.
- 14 במדבר רבה, דפוס וילנא (ד"צ ללא ציון שנת דפוס), פרשה יד, יח, עמ' 126.

ד. 3408 שנים מאדם עד בניין בית שני:

המספר 3408 הוא מספר השנים מבריאת העולם עד בניין בית שני, והוא נזכר בתנא דבי אליהו רבה באותה פרשה שהזכרנו לעיל, פרשה כט (מהדורת איש שלום, וינה תרס"א):

"מדורו של מנשה ועד שנבנה בית האחרון שיטה אחת, הרי שלשת אלפים וארבע מאות ושמנה שנה".

אנו פטורים כאן מהצורך להבחין בין מדרשים קדומים למדרשים מאוחרים, שהרי בכל המדרשים שנוכרו אין ולו אחד שניתן להסיק ממנו על קיום נוהג פעיל של מניין לבריאת העולם. מספרי השנים היחידים המופיעים הם מספרי שנים הסוכמים תקופות מבריאת העולם.

בברייתת סדר עולם עצמה, שהיא הברייתא הכרונולוגית בה"א הידיעה, לא מוזכר כי אם המספר 1656 שהוא סכום השנים שמאדם עד המבול בלבד; מלבד ה"גוש" הזה, מאדם עד המבול, לא מופיע בסדר עולם גוש שנים נוסף המתחיל מאדם. אמנם נמצאים שם גושי-שנים נוספים אחר כך, אבל אף אחד מהם איננו מתחיל מאדם: מן המבול עד הפלגה ש"מ שנים (פרק א). מן המבול עד שנוולד יצחק שצ"ב שנים (פרק א). תת"נ שנה עשו ישראל על הארץ משנכנסו לה עד שיצאו ממנה, שהן שבעה עשר יובלות שלמין (פרק יא). משחרב בית ראשון ועד שחרב בית אחרון, ע' לחורבנו ות"כ לבניינו (פרק כח) עד שנחרב.

אפשר אמנם לחבר את הסכומים של התקופות השונות מהמקרא ומסדר עולם ולקבל את המניין לבריאת העולם, לדוגמה:

מאדם עד המבול	מהמבול עד	מיצחק עד	ארבעים שנה במדבר	שמונה בארץ הגלות	שבעים שנה בבל גלות	מספר שנות בית שני	משנברא העולם עד חרבן בית שני
1656	392	400	40	850	70	420	3828

אולם התנא של סדר עולם אינו עושה זאת, ומכאן שהמניין הזה לא היה בעל משמעות מעשית בעיניו.

לסיכום הממצאים בתקופת חז"ל: מספר שנה המבוסס על מניין לבריאת העולם מופיע פעמיים בתלמוד הבבלי (ולדעת הגר"א אחד הוא). במקורות מסוימים קיימים מספרים סוכמים מבריאת העולם (1656, 2400, 2448, 3408), אבל אף אחד מהם איננו מגיע לתקופת המשנה והתלמוד. למרות מגבלותיה של דרך הראיה מן ההיעדר, מתבקש לטעון שטרם התקבל בישראל המניין לבריאת העולם¹⁵.

15 המניין לבריאת העולם לא מוזכר במקומות בהם עסקו חז"ל במניינים, למשל ירושלמי ר"ה

ב. מניין בריאת העולם בספרות הגאונים

בחיבור המכונה "סדר עולם זוטא" נעשה שימוש נרחב במניין לבריאת העולם¹⁶.
כך הוא מונה¹⁷:

מאדם עד המבול אלף ושש מאות וחמשים ושש שנים. ומן המבול ועד הפלגה
שלש מאות וארבעים שנה, היא שנת אלף תתקצ"ו ליצירה. ומן הפלגה עד
שנולד יצחק אבינו חמשים ושתים שנה, היא שנת ב' אלפים ומ"ח ליצירה.

הוא הראשון שמחבר את התקופות, ומציין את התאריך ליצירה. ושם בסוף הפרק
הראשון (מהד' גרוסברג) מופיע¹⁸: ומשחרב הבית עד עכשיו אלף וחמשים ושלש שנה.
והם בכלל ארבעת אלפים ושמונה מאות ושמונים ואחת שנה ליצירה.
המהדיר שם (עמ' ג, הע' ה) מניח שהדברים הם תוספת מאוחרת, שכן התאריך
האחרון הנזכר בחיבור זה (בפרק י) הוא תנ"ב לחורבן הבית, ד"ר"פ ליצירה – בתאריך
זה עלה מר זוטרא בר זוטרא ראש הגולה מבבל לא"י והתמנה למשרת ראש סנהדרין
(עמ' נה-נו), ואף שזכרים שם שמונה דורות נוספים – לא מסתבר ש-8 דורות יפרנסו
601 שנה. לכן מסיק גרוסברג ש"יד ספר [נדצ"ל: סופר] מאוחר שלטה בסדר עולם
וציין זמנו על הגיליון לעצמו ואח"כ הכניסו בפנים הסדר עולם. ומצינו לכמה ספרים
קדמונים שהספר [נדצ"ל: הסופר] רשם זמנו...¹⁹. גרוסברג מציין לתופעה דומה בתנא
דבי אליהו, והתופעה מוכרת ממקורות נוספים²⁰.

פ"א ה"א, נו ע"ב (דפוס ונציה), עמ' 659 (מהד' האקדמיה). שם נזכרו: (א) מניין ליציאת
מצרים. (ב) מניין לבנין הבית (הראשון). (ג) מניין לחורבן הבית (הראשון). (ד) מניין למלכי
האומות. במקבילה במכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין, ירושלים תשל"ט, פרק יט, א)
נוסף גם המניין למלכי ישראל לפני המניין למלכי אומות העולם. במשנה גיטין ח, ה נזכרים
חמשה מניינים פסולין לעניין כתיבת הגט: (א) מלכות שאינה הוגנת. (ב) מלכות יון. (ג) לבנין
הבית. (ה) לחורבן הבית. מסתבר ששני האחרונים הם לבית השני. הר"ן על המשנה (גיטין,
מב ע"א בדפי הרי"ף ד"ה 'ועכשיו') לומד מכך שהמניין לבריאת העולם שאיננו מופיע
במשנה הרי הוא כשר. מדבריו משמע שסבר שבזמן המשנה כבר מנו לבריאת העולם, וראה
להלן בדברי ר' עזריה מן האדומים על הר"ן. בסוף ברייתת סדר עולם (פרק ל) מופיעים
המניין לשטרות (= המניין למלכי יון) והמניין לחורבן הבית השני. שני מניינים אלו מופיעים
גם בבבלי עבודה זרה ט ע"א.

16 סדר עולם זוטא, מהד' נויבאוואר, בתוך: א' נויבאוואר, סדר החכמים וקורות הימים, ב,
אוקספורד תרנ"ג, עמ' 68–88; סדר עולם זוטא, מהד' גרוסברג, לונדון תר"ע. במהדורת
גרוסברג החיבור חולק לפרקים ונוסף עליו מבוא ופירוש.

17 מהד' נויבאוואר (לעיל הע' 16), עמ' 68; מהד' גרוסברג (לעיל הע' 16), פרק א', עמ' א.

18 מהד' נויבאוואר שם; מהד' גרוסברג שם עמ' ב–ג.

19 דברים כמעט זהים כתב ר' דוד גאנז בספרו צמח דוד. ראה דוד גאנז, צמח דוד, מהד' מ'
ברויאר, ירושלים תשמ"ג, עמ' 119–120.

20 ראה ח"י בורנשטיין במאמרו "תאריכי ישראל", התקופה ח' (תרפ"א), עמ' 322; הנ"ל 'חשבון

החיבור סדר עולם זוטא לא נחקר עדיין כל צורכו. הוא יוחס לר' יוסף טוב עלם שחי בימי רבינו גרשם²¹, אולם ר' דוד גאנז כתב: "ואני הכותב שמעתי מפי הגאון מהר"ר סיני בר בצלאל יצ"ו, שקבלה בידו שמחבר סדר עולם זוטא היה אחד מהגאונים או חכם אחר בזמנם"²².

ש"ז שכטר פרסם בכתב העת *MGWJ* (כרך 39, 1895) עמ' 23–28, נוסח אחר של סדר עולם זוטא ובו מופיע המשפט: "מאדם עד היום הזה שהוא אחד עשר לחדש כסליו שנת השמיטה ושנת ד' אלפים וחמש מאות וששים וארבע לבריאת עולם"²³. שנת 4564 היא שנת 804 לספה"נ, ותאריך זה מקדים ב-317 שנה את התאריך המצוי בסדר עולם זוטא נוסח נויבאואר/גרוסברג²⁴.

בדיקת כתביהם של גאוני בבל מעלה שהגאונים בבבל לא השתמשו במניין לבריאת עולם, אלא במניין שטרות. ניקח לדוגמה את אגרת רב שרירא גאון. אגרת רש"ג היא המקור הכרונולוגי החשוב ביותר על תקופת המשנה, התלמוד, הסבוראים והגאונים. באגרת זו מוזכרים כל התאריכים הכרונולוגיים מתחילת תקופת האמוראים ועד ימי רב שרירא גאון, אביו של רב האי גאון. כל התאריכים הללו מופיעים לפי מניין שטרות, ואין המניין לבריאת עולם מוזכר באגרת אפילו פעם אחת! דומה הדבר גם בחיבור סדר תנאים ואמוראים, שגם בו כל התאריכים נזכרים לפי מניין שטרות²⁵.

עם זאת מצינו שהגאונים התייחסו לעתים למניין הבריאה (למרות שלא מנו בו בפועל). דברי רב סעדיה גאון ורב האי גאון אודות המניין לבריאת העולם צוטטו על-ידי ר' אברהם בר חייא הנשיא בספר העבור (מאמר ג שער ז). הגאונים פוחתים שנה אחת מהמניין הנוכחי לבריאת העולם, והתייחסות קצרה לעניין תבוא בהמשך מאמר זה.

בתעודות מארץ ישראל אנו מוצאים את המניין לחורבן בית המקדש השני, ללא

- שמטים ויובלות', התקופה י"א (תרפ"א), עמ' 245, הע' 1; ד' רזנטל, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא (דיסרטציה), ב' כרכים, ירושלים תשמ"א, עמ' 98.
- 21 ר' דוד גאנז (ראה לעיל הע' 19), עמ' 120. מקורו של ר' דוד גאנז הוא "לקוטים המחוברים לספר יוחסין" בדף קס"ד. המהדיר מ' ברויאר ציין שם בהע' 53 שנוסח היוחסין הוא "סדר עולם, ושמא כיוון לחיבור סדר תנאים ואמוראים".
- 22 ר' דוד גאנז, (ראה לעיל הע' 19), עמ' 120.
- 23 כתב־יד זה מצוי גם היום וראיתיו במכון לתצלומי כתב־יד עבריים שבספריה הלאומית. הפרטים הביבליוגרפיים שלו: בעבר כתב־יד פרמא (דה רוסי 541), והיום לפי (המכון לתצלומי כתב־יד בירושלים) הוא פרמא – פלטינה 13/2342.
- 24 לאזכור שנת השמיטה יש משמעות מיוחדת, ונראה שכתב יד זה הוא שגרם לרבינו תם לחזור בו משיטתו על מועד שנת השמיטה. אולם אין כאן המקום להאריך.
- 25 מהדורה מודעית של סת"א יצא ע"י הרב קלמן כהנא בפרנקפורט תרצ"ה (!). עותק אלקטרוני של החיבור מצוי באתר Hebrewbooks.

ציון מניין השנים לבריאת עולם. עשרות המצבות שנתגלו בצוער מכילות תאריך הנושא שנה לחורבן ושנה לשמיטה, אך לא שנה לבריאת העולם.²⁶ המצב בארץ ישראל ובבבל מתאים לקטע המופיע בסוף ברייתת סדר עולם רבה (פרק ל): "מכאן ואילך צא וחשוב לחרבן הבית, ובגולה כותבין בשטרות למנין יוונים"²⁷, שממנו יוצא כי בין בארץ ישראל ובין בחו"ל לא מנו למניין בריאת עולם, אלא בא"י מנו למניין החורבן, ובבבל למניין שטרות. לכן השאלה הנשאלת היא האם המניין לבריאת עולם מסמל מניין רציף שהחל מאדם הראשון, או שהוא חישוב רטרואקטיבי של הזמן שעבר מאז בריאת העולם לפי מה שמפורש במקרא ולפי פרשנות חז"ל?

ג. המניין לבריאת עולם הוא מניין ישיר קדום, או מניין רטרואקטיבי מאוחר?

הראשון שפקפק בקדמותו של המניין לבריאת עולם הוא ר' עזריה מן האדומים (דה"רוסי) בספרו "מאור עינים"²⁸. הוא הבחין שאין המניין לבריאת עולם מופיע בתנ"ך, וגם המשנה והברייתות שהזכרנו לעיל אינם פורטים אותו כאחד המניינים

- 26 על מצבות צוער ראה במאמרים הבאים: A.E. Cowley, "A Jewish Tombstone", *PEFQS* 207-210 (1925); י' ברצבי, "שתי כתובות קברים יהודיות-אראמיות מסביבות צוער", ידיעות החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה י (תש"ג), עמ' 35-38; א"ל סוקניק, "מצבות יהודיות מצוער", קדם ב (תש"ה), עמ' 83-88; א' הלוי פרנקל, הערה לכתובת ג' מצוער, קדם ב (תש"ה), עמ' 89; מ"ד קסוטו, "התאריכים שבכתובות צוער", קדם ב (תש"ה), עמ' 90-91; א"א עקביא, "ערכן של כתובות צוער לכתובות צוער", קדם ב (תש"ה), עמ' 92-98; מ"ד קסוטו, "הכתובות העבריות של המאה התשיעית ביוניסיה", קדם ב (תש"ה), עמ' 99-120; J. Naveh, "Another Jewish Aramaic tombstone from Zoar", *HUCA* 56 (1985), pp. 103-116; J. Naveh, "The fifth Jewish Aramaic tombstone from Zoar", *Liber Annuus* 37 (1987) pp. 369-371; י' נוה, "מצבות צוער", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 477-497; י' שטרן, "מצבות חדשות מצוער (אוסף מוסיוף)", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 177-185; י' נוה, "עוד על מצבות צוער", תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 581-586; י' נוה, "שבע מצבות חדשות מצוער", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 619-635; י' נוה, "שתי מצבות קבר מצוער מאוסף מוזיאון הכט - הכתובות הארמיות", מכמנים 15 (תשס"א), עמ' 5-9; ח' כותן וי' פרייס "מצבת קבר דו לשונית מצוער מאוסף מוזיאון הכט - הכתובת היוונית", מכמנים 15 (תשס"א), עמ' 10-12; S. Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar*, 2nd cent. BCE - 10th cent. CE, Oxford 2001, pp. 87-97; י' שטרן וח' משגב "ארבע מצבות נוספות מצוער", תרביץ עד (תשס"ה), עמ' 137-151; H. Misgav, "Two Jewish tombstones from Zoar", *Israel Museum Studies in Archaeology* 5 (2006), pp. 35-46.
- 27 סדר עולם רבה, (לעיל הע' 5), עמ' 143-144.
- 28 ר' עזריה מן האדומים, מאור עיניים, מנטובה של"ד, פרק כה, דף צה ע"א ואילך.

הנהוגים בעם ישראל. גם כשמשנה רבינו כתב את התורה הוא לא ייחס את המאורעות לסדר בריאת העולם, ובלשונו של ר' עזריה:²⁹

והו קדם תתבונן, שעם היות כי במשך סיפורי התורה נודע סך השנים שעברו מן היצירה עד זמן הינתנה, הנה היא לא ייחסה שום סיפור לעת מסוים, רק לצאת ישראל ממצרים כמו שיתבאר בסמוך, לא ליצירה כאשר היה מן האפשר. ואף בסיפור הבריאה עצמה, תחת אומרו "היום אלפים תמ"ח שנים ברא אלוקים את השמים" וגו' – סתם ואמר "בראשית" וגו'.

אמנם כבר בדברי חז"ל מופיע פיסקה ממנה משתמע כי התורה מונה רק את ימי הבריאה עצמה לבריאת העולם, ותו לא. בבראשית רבה סוף פרשה ט, על הפסוק ויהי ערב ויהי בקר יום הששי (בראשית א, לא): "אמר ר' סימון בר מרתא: עד כאן מונין למנינו של עולם, מיכן ואידך מונין למנין אחר". כן מביא ר' עזריה שורה של הוכחות מאותם מקורות שהבאנו לעיל ודומים להם, למשל אגרת רב שרירא גאון שנכתבה על ידו בשנת אלף ורצ"ח (1298) לשטרות (= 4747 לבריאת העולם = 987 לספה"נ), וכל התאריכים שם מנויים לפי מניין השטרות ולא לפי מניין בריאת העולם, שלא נזכר באגרת אפילו פעם אחת.

ר' עזריה מעלה בהמשך הפרק שתי השערות מתי התחילו להשתמש במניין לבריאת עולם:³⁰

הרי שנוכל לומר כי המניין ליצירה הוחל בעמנו לפי הנראה אחרי רב שרירא גאון פחות משש מאות שנים והנה (=עד הנה; ספר מאור עינים נדפס במנטובה בשנת ה'של"ד, כלומר 587 שנים אחר זמן כתיבת אגרת רש"ג). וסיבת זה לדעתי היתה מה שראו האחרונים כי מלכות יון נשתקע מן העולם, ואין אנו בעבודתנו שוקדים יחד תחת מלכות אחת לדרוש שלומה בלבד, אבל מתהלכים תמיד מממלכה אל עם אחר. ובכן בחרו לעזוב את המנהג ההוא וליחס המנהג אל התחלה אשר תזכיר אותנו מלכות שמים, כי הנה כל מלך רב ושליט כדבר הר"ן ימחול על כבודו בגללה.³¹

או נאמר שאופן המספר הזה הוחל למרבה בסוף הגמרא הבבליה בהתחדש סדר הקביעות בעמנו. כי הנה תראה להרמב"ם בהלכות קדוש החדש פרק ה' איך קדמונינו קדשו תמיד החדשים על-פי הראיה ועברו את השנים כפי הזמן והצורך עד ימי אביי ורבא. כי אז מעוני ומרוב חורבן ארץ-ישראל נפל פחד היהודים עליהם שישתלק ממנה בית דין קבוע אשר המשרה הזאת על שכמו להיות המקום גורם כמבואר בששי מפרקי ר' אליעזר וסוף ברכות ופ"ק דסנהדרין, וכמו שהוא רמב"ם ז"ל באר גם כן בספר המצות שלו סימן קנ"ג.

29 שם, דף צה ע"א.

30 שם, דף צו ע"א.

31 ראה לעיל הע' 15.

ונגע ה' בלב ראשי הגולה וסדרו לנו חשבונות הקביעות והעבור אשר אנו מחשבים לעת עתה, באופן שנמצא כל ימי גלותנו קבועים ומעברים מכח בית־דין יפה אשר היה בארץ...

ובכן קרוב הוא להיחשב כי בהפוכי מטרותא וגלגול הסדרים ההמה ראה כמו כן ר' הלל ובית־דינו הנזכרים לבלתי ימנו עוד למלכות יונים ולשטרות כימי קדם ושנמנה ליצירה מטעם האמור למעלה... ואמנה לפי הנראה נמשך גם כן זמן רב אחר ר' הלל הנזכר (אם היה שהמנין ליצירה הוחל ממנו כאמור) שעדין בקצת הגלילות היו מונים לשטרות.

...ולא נתפלא על המספרים האלו לשטרות איך נהגו בס כמה דורות אחרי ר' הלל ורב שרירא הנזכרים, כי הלא יציאת מנהג ישן מפני חדש ובפרט באומה מפוזרת קשה הוא בלתי ימים לאורך. אמנה במשך הזמן תפוצות ישראל מעט מעט קיימו וקבלו ההשתנות ההוא. ובאשר אין זכרון לראשונים, רבים יחשבו כי המניין ליצירה מסיני ומני קדם בא, ובאמת איננו רק חדש מקרוב כמו שזכרנו.

ר' עזריה מדבר אם כן על שתי נקודות זמן אפשריות שבהם החל השימוש במניין לבריאת עולם, אחת מאוחרת והאחרת מוקדמת:
א. אחרי תקופת הגאונים.

ב. רבי הלל הנשיא שייסד את הלוח העברי הקבוע בשנת תר"ע (670) לשטרות (= 4119 לב"ע = 359/358 לפי מניין הנוצרים) הנהיג גם את השימוש במניין לבריאת עולם.

אמנם אפילו אחרי נקודות הזמן המאוחרת עדיין השתמשו במניין שטרות, כפי שרבי עזריה עצמו מראה שאפילו נכדו של הרמב"ם ר' דוד הנגיד מציין את שנת פטירת אביו (ר' אברהם בן הרמב"ם) במניין שטרות א'תקס"ו (1566 = 5015 לב"ע = 1255 לספה"נ). לכן תולה ר' עזריה את המשך הופעת מניין שטרות בתקופה מאוחרת באיטיות התפשטותו של המניין לבריאת עולם, שנבעה כתוצאה מהפזורה היהודית הרחבה בגלות.

ד. מקורות ראשונים בהם נזכר המניין לבריאת העולם

מלבד התאריך או שני התאריכים הנזכרים בתלמוד, מצינו שימוש במניין לבריאת העולם בתעודות הבאות:

המקור שבו נזכר המניין לבריאת עולם אחרי התלמוד הוא החיבור המדרשי האסטרונומי-אסטרונומי "ברייטא דשמואל". ברייתא זו שהייתה ידועה לחלק מהראשונים, התפרסמה ע"י המעתיק ר' נתן עמרם בסלוניקי בשנת תרכ"א (5621 = 1861 לספה"נ). בריש פרק ה כתוב שם:

בשנת ארבעת אלפים וחמש מאות ושלושים ושש שנה שו חמה ולבנה שמיטות

ותקופות, ולא נשתייר לחמה אלא שעה אחת גדולה בלבד. מן ארבעת אלפים וחמש מאות ושלושים ושש שנה ואילך שנה ראשונה למוולד לבנה בתשרי בתחילת ליל ד'.

השנת 4536 מופיעה אמנם בלי האיזכור 'לבריאת העולם', אולם ברור מהמשך הברייתא ומצורתו של מספר זה, מעל 4000 שנה, שתחילתו בבריאת העולם. גם מהנתונים על המולדות אפשר להוכיח שמדובר במניין שמתחיל בבריאת עולם, ומשלים מחזור של 4536 שנה³². תאריך קדום נוסף נזכר לעיל – 4564 לבריאת העולם – בנוסח סדר עולם זוטא כ"י פרמא דה-רוסי.

המקורות הבאים בהם נמצא המניין לבריאת עולם הם מצבות יהודיות שנמצאו בוינוסה איטליה, ונושאות את התאריכים 4582 ו-4587 לבריאת עולם³³. במצבות אלו מופיע גם מניין לחורבן בית שני. אחר שנים אלו אפשר למצוא את השנה 4595 לבריאת העולם במכתב המיוחס לראש גולת בבל (מכתב זה מכיל גם את השנה המקבילה לשטרות 1147)³⁴. מאז אפשר למצוא יותר ויותר מקורות המזכירים את המניין לבריאת העולם.

32 כפי שהוכיח א"א עקביא במאמרו "ברייתא דשמואל כתעודה לתולדות העיבור", מלילה ה (תשט"ו), עמ' 119–132. אמנם ר' אליהו בלר בדק שוב את המקורות המצטטים את הקטע הזה, והראה שהראשונים כלל לא גרסו כאן בשנת ארבעת אלפים וחמש מאות ושלושים ושש: ר' אברהם בר חייא השמיט את משפט הפתיחה המציג את עיקר שנת 4536, והעיקר בו נקב הוא עיקר בריאת העולם. באופן דומה ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לשמות יב, ב מציג את חישוב המולד מעיקר **בריאת העולם**, ולא מזכיר כלל את שנת 4536. מכאן מסיק בלר כי הנוסח המקורי לא הכיל את עיקר שנת ד'תקל"ו, וזה היה הנוסח שהיה לפני ראב"ח וראב"ע. הנוסח של ברייתא דשמואל שלפנינו (מהדורת נתן עמרם תרכ"א) הוא וריאנט שעבר שיכתוב סמוך לשנת 4536; מהותו של השיכתוב הוא תיקון של חשבון המולד והתחלתו אחרי שחלפו 4536 שנים מבריאת העולם, אולם חשבון התקופה נשאר כמו שהיה בנוסח המקורי. ראה E. Beller, "Ancient Jewish mathematical astronomy", *Archive for* 51–66 (1988), pp. 38. *History of Exact Sciences*. ושם בייחוד עמ' 55–56. אני מקבל את דבריו של בלר במלואם, אולם ברצוני להדגיש שהם אינם מהווים סתירה למה שאני טוען: אחד המעבדים של ברייתא דשמואל שחי אחרי שנת 4536 וככל הנראה בסמוך לה עשה שימוש במספר זה במשמעות של תאריך ליצירה, שכן בשנה זו התלכדו מחזורים מסוימים, כפי שציין עקביא.

33 ראה מ"ד קסוטו, "הכתובות העבריות של המאה התשיעית בוינוסה", קדם ב (תש"ה), עמ' 99–120.

34 על המכתב ראה באריכות במאמרי: ש' ואלטר, "בחזרה למכתב ראש הגולה: עיון מחודש בכללי הלוח העברי באמצע תקופת הגאונים", יד יצחק, בעריכת ש' ולטר, כרם ביבנה תשס"ג, עמ' 170–244, ושם גם ביבליוגרפיה למחקרים קודמים בנושא.

ה. המחלוקת במניין לבריאת עולם בין בני מזרח לבני מערב

מלבד שאלת קדמות המניין לבריאת עולם, התקיימה מחלוקת בין בני מזרח – אנשי בבל, לבני מערב – אנשי ארץ-ישראל, לגבי שנה אחת במניין לבריאת העולם. בעת כתיבת המאמר הזה, בשלהי שנת תשע"ב, עם ישראל מונה 5773 שנים לבריאת עולם. המניין שאנו מונים בו הוא המניין של בני ארץ ישראל, והוא זה שתקבל לבסוף בכל העם היהודי. אולם בני בבל בתקופת הגאונים מנו שנת אחת פחות מאשר בני ארץ ישראל, ולפי מניינם היום רק 5772 לבריאת עולם. קיימים כמה הסברים לסיבת המחלוקת, וכאן נביא את הפשוט שבהם, המובא בתוספות במסכת ראש השנה (ח ע"א ד"ה לתקופות): העולם נברא ביום ראשון כ"ה באלול, ואדם הראשון נברא ביום השישי א' בתשרי של השנה הבאה. אם כן שבעת הימים שבהם נברא העולם מפוצלים בין שתי שנים – חמשת ימי הבריאה הראשונים חלו בתאריכים כה–כט אלול של שנה 1, ואילו יום השישי שבו נברא אדם הראשון ויום השבת שייכים לשנה הבאה אחריה. אולם ה"שנה" הראשונה יש בה רק חמישה ימים, כי היא מתחילה מכ"ה באלול, ולא בראש השנה. אנשי ארץ-ישראל הלכו לפי הכלל התלמודי "יום בשנה חשוב שנה" (בבלי ר"ה י ע"א), ואם אין שנה – אז "יוצרים" אותה; ואכן בשנת 1 לבריאת העולם לפי מניין בני א", שהוא המניין שאנו מונים לו היום, היו רק חמישה ימים, ואנשי א"י התייחסו לשנה זו כאילו היא שנה לכל דבר. והנה, בלוח היהודי קיים מחזור קבוע של 19 שנה. ניתן לחשב באופן תיאורטי את מולד תשרי שנת 1 [שבמציאות לא היה, שהרי עדיין לא נברא העולם!] כאילו העולם נברא בא' בתשרי שנת 1 ולא בכ"ה באלול שנת 1. לשנה דמיונית זו שהיו בה רק 5 ימים בפועל, שמבחינה חשבונית מתייחסים אליה כ'שנה' לכל דבר עם מספר רגיל של ימים וחשבון מולדות (למרות שהשמש והירח לא היו קיימים), מצאו גם שם הולם – "שנת תהו", כי בעצם היא מייצגת כביכול את המצב שקדם לעולם – "והארץ היתה תהו ובהו" (בראשית א, ב). יום שישי בשבוע הבריאה שבו נברא אדם הראשון שייך כבר לשנה הבאה, שנת 2 לבריאת עולם לפי מניין בני מערב [=בני א"י] שהוא גם מניינו עתה. אולם בני מזרח לא נהגו כך; הם התעלמו מחמשת ימי הבריאה הראשונים, ושנה 1 אצלם התחילה ביום בריאת האדם, שהיא כאמור תחילת שנת 2 לבני מערב. הנושא נדון גם בדברי הגאונים שהוזכרו לעיל, וכן בשו"ת רלב"ח סימן קמג, בדרישה חו"מ סימן סז, ובביאור הגר"א לשו"ע חו"מ סימן סז (ולו הסבר אחר, ואין כאן המקום להאריך).

ו. הבעיה במניין שנות הבית השני

מנקודת המבט של הכרונולוגיה היהודית המקובלת עמד בית שני 420 (או 421) שנה. אמנם לפי תוצאות המחקר ההיסטורי עמד בית שני תקופה יותר ארוכה: שנת שש לדריוש הראשון, בה הסתיים בנין הבית השני, מתוארכת ברמה גבוהה של ודאות

לסביבות שנת 516 לפני ספירת הנוצרים, וחורבן בית שני מתוארך לשנת 70 לספירת הנוצרים, כך שבית שני עמד כנראה 586 שנה³⁵. עם זאת יש להדגיש שכאשר אנו עוסקים בדברי הראשונים והאחרונים יש ללמוד את דבריהם מנקודת מבטם, ואין לערב כלל את המחקר ההיסטורי שהשתמש בכלים אחרים לבחינת התקופה³⁶.

נדגיש כאן, בניגוד לטעות נפוצה, שלהבדל בשנים אין שום משמעות באשר לקביעת שנת השמיטה כהלכה: היסוד לחשבון השמיטות העכשווי מבוסס על כך שבית שני חרב במוצאי שביעית, כך ששנת ג'תת"ל, היא שנת 70 (תחילתה – סוף 69) לספירתם, הייתה מוצאי שביעית, כשיטת הרז"ה ב"מאור הגדול" לע"ז ט, א. אף לשיטת הרמב"ם (ראה הלכות שמיטה ויובל פרק י) שהקדים את החורבן לשנת ג'תתכ"ט – 69 (תחילתה סוף 68), שנה זו היא השנה הראשונה לחשבון השמיטה, כי הרי הוא מפרש ששנת "מוצאי שביעית" היא השנה המתחילה מתשרי שאחרי שנת החורבן, כפי שצינו לעיל, ולמרות השוני בשנת החורבן בין שיטתו לשיטת הקודמת – חשבון השמיטה עולה אחד. במקום אחר הוכחתי בהרחבה שבית שני חרב באב שנת 70 לספה"נ³⁷. העובדה כי שנה זו הייתה מוצאי שביעית (כשיטת הרז"ה) משמשת כתאריך העוגן המוצק ביותר באשר לחשבון השמיטה העכשווי.

ר' עזריה מן האדומים (דה רוס) היה הראשון שעורר על בעיית ההבדל הכרונולוגי בין המסורת היהודית המקובלת לבין הכרונולוגיה ההיסטורית. בספרו מאור עינים חלק "ימות עולם" הראה ר' עזריה שקשה לקבל את הדעה שימי מלכות פרס היו 52 שנה. הקושיות שהציג הסתמכו על מקורות יהודיים וגם על מקורות נוכריים. שלשלת הכהנים שנזכרה בספר נחמיה יב, י-יא מונה במשך התקופה הפרסית שישה דורות, וקשה להניח שבמשך 52 שנה פעלה שושלת של שישה כהנים גדולים, בן אחר בן. חז"ל זיהו את כורש דריוש וארתחשטא כמלך אחד, אולם ר' זרחיה הלוי בפירושו המאור הקטן למסכת ראש השנה (על דף ג, ב ד"ה מצאתי) כתב "שהפירוש הנכון לפי הפשט... שלושה מלכים היו". ממקורות נוכריים הובאו ספרי היסטוריונים שמהם עולה כי מלכות פרס נמשכה למעלה ממאתים שנה.

דברי ר' עזריה מן האדומים עוררו פולמוס חריף, כמו גם גישתו הכללית למהימנות המדעית וההיסטורית של דברי חז"ל. היו שהחרימו את ספרו ואסרו את הקריאה בו לחלוטין (חכמי צפת). היו שהטילו רק הגבלה שאין לקרוא את הספר לפני גיל 25

35 יש להעיר כי אין שנת 0 במניין הנוצרי – משנת 1 לפסה"נ עוברים ישר לשנת 1 לספירתם. לסיכום בענין הסתירה הכרונולוגית בתיארוך ימי הבית השני עי' בספרו של אדגר פרנק: Frank Edgar, *Talmudic and Rabbinical Chronology*, N.Y. 1956. עמ' 9–10 הערה 1, ועמ' 20 הערה 23.

36 ראה עתה דברי הרב פרופ' ש"ז הבלין, מסורת התורה שבעל-פה, ירושלים תשע"ב, עמ' 10, הע' 2.

37 טרם פורסם. ראה לעת עתה א"א עקביא, "קביעת זמני שני המקדשים וחורבנם", תרביץ לט (תש"ל) עמ' 349–355. י' לוינגר, "חיזוי הראייה של הירח החדש: שיטת הרמב"ם, לאור ההלכה ומדע-זמננו", תחומין יד (תשנ"ד), עמ' 473–500, בסוף מאמרו.

וללא רשות מחכם העיר (חכמי איטליה). המהר"ל מפראג תקף את הספר קשות בבאר השישי של "באר הגולה". עם זאת רבים מחכמי ישראל בדורות הבאים השתמשו בספרו וציטטו מדבריו, כגון: בעל תוספות יום טוב, מהר"ץ חיות ועוד.

נזכיר כאן מקצת מקורות שעסקו בנושא:

מיטשל פירסט ריכז בספרו 'Jewish History in Conflict' את השיטות השונות ביחס לבעייה הכרונולוגית.³⁸ למעוניין לראות את האישים והשיטות שהתמודדו עם הנושא מומלץ לעיין בספר מקיף זה.

פרופ' מרדכי ברויאר ז"ל כתב מאמר בשם 'הוראת ההיסטוריה ואמונת חכמים',³⁹ ומסקנתו היא שאי אפשר להתעלם מהעובדות ההיסטוריות שמתאימות גם לפשט דברי הכתובים, ויש לנקוט בכמה שיטות חינוכיות כדי לא לערער את אמונת החכמים של התלמידים.

הרב שלמה אבינר כתב תשובה מפורטת על הנושא⁴⁰, בה הוא מציג את הבעיה על שלל היבטיה, ובין השאר הוא מציין שגם ההיסטוריון המפורסם ר' זאב יעבץ תפס את שיטתו של ר' עזריה מן האדומים⁴¹; ושכאשר נשאל רבנו הרב צבי יהודה איך ללמד ולכתוב היסטוריה, הוא השיב שיש לקבל את הכרונולוגיה על פי שיטתו של ר' זאב יעבץ, אף על פי שגם עליו יש כמה קושיות אך הן אינן עקרוניות, ובאופן כללי בדרך זו הפסוקים מתבררים בצורה טובה יותר (מפי הרב יוסף ברמסון, בעל ספר ימות עולם הבית השני, ועיין שם עמ' 154). כדאי להזכיר את דברי הרב שמעון שוואב⁴² שטען שחז"ל הסתירו באופן מכוון את המספר הנכון של ימי הבית השני כדי למנוע מהדורות הבאים את יכולת חישוב הקץ, לפי ההוראה שבספר דניאל (יב, ד): "ואתה דניאל סתם הדברים וחתם הספר עד עת קץ".

סיכום

האם המניין לבריאת העולם הינו מניין קדום מימי בריאת העולם (כפי שהניח ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי) – או מניין שהתחיל בתקופה מאוחרת על-סמך חיבור רטרואקטיבי של תקופות הנזכרות בתנ"ך ובדברי חז"ל? התאריך הקדום ביותר של

38 M. First, *Jewish History in Conflict: A Study of the Major Discrepancy between Rabbinic and Conventional Chronology*, (Jason Aronson, 1997).

39 מ' ברויאר, הוראת ההיסטוריה ואמונת חכמים, שמעתין י (תשל"ג), עמ' 52–62. הופיע גם כתדיס נפרד, ובאתר דעת בכתובת: <http://www.daat.co.il/daat/kitveyet/shmaatin/horaat-2.htm>.

40 הרב ש' אבינר, שו"ת שאילת שלמה, חלק ו, ירושלים תשס"א, תשובה רכד "בעניין הכרונולוגיה היהודית", עמ' 349–354.

41 תולדות ישראל, ח"ג, מוצא דבר עמ' 10.

42 'Comparative Jewish Chronology' in *Jubilee Volume for Rav Yosef Breuer*, 1962, pp. 177-197.

תאריך ליצירה המוזכר בקדמונים הוא שנת 4231, והוא מתקופת התלמוד; מלבדו קיים היעדר גמור של מקורות מתקופת התלמוד המצינים מניין בפועל לבריאת העולם. מכאן מתבקש לטעון כי המניין טרם התקבל או טרם נעשה בו שימוש. ר' עזריה מן האדומים שיער שהמניין התחיל בימי רבי הלל השני⁴³, או אחרי תקופת הגאונים. למעשה, העדות הראשונה למניין זה היא בברייתא דשמואל בה מופיע התאריך 4536, ותאריך זה מקביל לאמצע תקופת הגאונים. אחריו נמצא התאריך 4564 בכתב יד של סדר עולם זוטא, וכן המצבות מוינוסה שבאיטליה מכילות תאריכים קרובים. בתוך כדי העלאת הנושא הוזכר שיש מחלוקת של שנה בין מניין היצירה הבבלי למניין הארץ ישראלי, וכן הוזכרה (בקצרה) גם הבעייה הכרונולוגית של משך ימי בית שני שיש לה השפעה על מניין הבריאה.

43 מועד יסוד הלוח הוא בשנת 670 לשטרות = שנת 4119 לבריאת העולם.



ידוע כי מניין השנה מתשרי, ובתחילה חנוכה, ואחר כך פורים, ואחר כך פסח ואחר כך שבועות. והנה, הלא ידוע שכל הניסים וכל ההארות שנתגלו בימים הקדמונים מתגלים בכל שנה ושנה, כגון בחנוכה הנס של חנוכה והחסדים שהיה למתתיהו בן יוחנן כהן גדול כאשר אנו מדליקין הנרות של חנוכה, ובפורים מתגלים הניסים והחסדים שנתגלו בימי מרדכי ואסתר, וכן בהארה דשבועות מתגלה בכל שנה ושנה קדושת מתן תורה, וכן בראש השנה מתגלות הארות בריאת העולם כמבואר בכתבי האר"י...

והנה צריכין להבין, למה עשו יום טוב וקבעו בהלל ובהודאה על הנס דשמונת ימי חנוכה ודפורים, ולא עשו יום טוב ביום מלחמת סיסרא, וביום מלחמת סנחריב, וביתר ניסים שבכל יום. אלא, הנס שראו אבותינו ונביאים הקדמונים ואנשי כנסת הגדולה שעושה גם כן פעולה במעשינו הטובים, שאלו החסדים מתגלים בכל שנה ושנה ובכל דור ודור, ומאירים אלו הניסים לפי גודל מעשיהם אשר עשו הקדמונים שיתגלו תמיד, עשאו יום טוב, כגון חנוכה ופורים ושלוש רגלים. אבל במלחמות סיסרא וסנחריב וכדומה להם ראו הקדמונים שלא היה כח בידם שיתגלה זה ההארה לזה הנס והחסדים ההמה בכל דור ודור ובכל שנה ושנה, לכן לא עשאו ימים טובים. וזה היה כוונת אנשי כנסת הגדולה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, כלומר, שאלו החסדים וההארות שהיו אז בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול מתגלים עד עכשיו בזמן הזה...

רבי לוי יצחק מברדיטשוב, קדושת לוי, קדושות לחנוכה, קדושה ראשונה

חשיבות חידושי תלמידי הרמב"ם

פתיחה
סוגיית בקיעת הרבים דרך מחיצות
הסתירה בדברי הרמב"ם ותירוציה
שיטות הראשונים ביישוב הסתירה
יתרונות וחסרונות לגרסה 'כאן' וסבירא ליה'
יישוב הרמב"ם על פי גרסה זו
דוגמא נוספת: 'אין אבלות במועד'
מסקנה

פתיחה

כל בר בי רב דחד יומא מכיר את השגתם של הראשונים על שהרמב"ם לא ציין את מקורות פסיקתו במשנה תורה. כבר מעת פרסומו של ספר משנה תורה ועד ימינו אנו, מנסים לומדי התורה להבין וליישב דבריו, בין עם הגמרא ובין עם דברי עצמו במקומות אחרים. תשובותיו שהודפסו גילו טפח חשוב מתורתו¹. אומנם מספר הנושאים הנידונים בהן מועט ביחס להיקפו המלא של המשנה תורה, אך הן עזרו לנו ללמוד משהו על דרך לימודו.

ברוך ה' אנו זוכים לראות את ספרי הראשונים הולכים ומתגלים, מתפרסמים ומתבארים. ספרים רבים שיד גדולי ישראל לא משמשה בהם דורות רבים רואים אור עולם לראשונה, וספרים אחרים שעלו בהם שיבושים וכמשונים לרוב מקבלים פנים חדשות. כחלק מתופעה זו זכינו לקבל זווית ראיה נוספת לתוך בית מדרשו של הרמב"ם, בדמות חידושים לתלמוד ולרי"ף² שלו ושל תלמידי חכמים שהיו קרובים אליו בזמן ומקום, וחלקם אף מבני משפחתו³ – חידושי הרמב"ם לר"ה

- 1 כמו גם תשובות ר' אברהם בן הרמב"ם, א"ח פריימן וש"ד גייטין, מקיצי נרדמים, ירושלים תרצ"ח. גם מתשובותיו של ר' יהושע הנגיד (א"ח פריימן וי"י ריבלין, בתוך קובץ על יד, סדרה חדשה ג, א, ירושלים ת"ש, עמ' עה-קיג; י' רצהבי, מכון מש"ה ירושלים תשמ"ט) יש מה ללמוד, אך נראה שעיקר חשיבותן הוא עדויותיו המקוריות על גרסאות הרמב"ם.
- 2 בהערות להלן לא טרחתי להבדיל בין חידושים לרי"ף או לגמרא לתלמוד, מפאת החשיבות השולית של עובדה זו לנידוננו.
- 3 להלן אביא בע"ה רשימה מפורטת של פירושים אלו. אקדים מספר דברים לציונים דלהלן: א. ציינתים עפ"י מידת קרבתם לרמב"ם בזמן. ב. על דרך הכלל, אין כאן המקום לדון

ולתלמוד⁴; חידושי רבי חננאל בן שמואל⁵ למסכתות עירובין וקידושין, ושרידים

במידת נכונות ייחוס החיבורים למחברים הנזכרים, בין כה וכה ברור שכל מחברי החיבורים הללו היו סמוכים לרמב"ם בזמנם ומקומם, וחשיבותם עומדת בעינה גם אם חיברם חכם אחר. לגבי חידושי הרמב"ם עצמו הפניתי למקורות הדנים בנכונות ייחוסם של חידושי הר"ה. ג. כשהחידושים לא כללו את רוב ככל המסכת ציינתי את הכלול בהם (בסוגריים בסוף כל מראה מקום). בעניין חידושי הרמב"ם עצמו, למעט שלוש מסכתות (שבת, עירובין [ראה שם בהשמטות שבסוף הספר, עמ' קטז-קכה] ור"ה) אין בהם אלא פסקאות בודדות מאוד לכל מסכת, ולא רציתי להלאות את הקורה יתר על המידה. ד. למעט מהמקורות המובאים בהערות דלהלן ציינתי מכלי שני בלבד, וסימנך – במקום שצינתי את היקף החיבור שהתפרסם סימן הוא שעמד לפני (זאת, כאמור, למעט חידושי הרמב"ם ולמעט החידושים הכוללים מסכת שלמה או כמעט שלמה). תודתי נתונה לר"ר עזרא שבת הי"ו על שהעביר לי את הקטעים הנוגעים לנידוננו מתוך הדיסרטציה שלו ('מחקרי מבוא במפרשי הר"ף', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוני' בר-אילן תשס"ה).

רמ"ל זק"ש, מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשכ"ג (הודפס לאחרונה במהדורת צילום ע"י ר"ד ביטון, בסוף פיה"מ לרמב"ם הוצ' מכון המאור [ח"א], ירושלים תשס"ט. לבד מהמסכתות הנזכרות בהע' 3 נלקטו לשם חידושים קצרים על מסכתות – ברכות, פסחים, סוכה, ביצה, מגילה, כתובות, גיטין, סנהדרין וחולין). על נכונות ייחוסם של החידושים לר"ה לרמב"ם, ראה: ר"ש ואלטר, המעיין נ, א (תשרי תש"ע), עמ' 21–3; ובתגובתם של ר"ש שפיגל וד' הנשקה בגיליון שאחריו, נ, ב (טבת תש"ע) עמ' 90–88 ועמ' 95–93. חידושים נוספים: א' קופפר (קטע מחידושי פ"ק דשבת), הדרום מט (תש"מ) עמ' 114–111. ר"י כהן (קטע על מגילה מר' מיימון וילקוט פירוש הרמב"ם על תחילת מגילה), מוריה כט, א–ב (תשס"ח) עמ' ח–טו, שאף ציין שיש בידיו חידושים נוספים. ר"י דינסטג, Reverence, Righteousness, and "Rahamanut" (1992) 353–365. ר"מ הרשלר (סיני נד [טבת–שבט תשכ"ד] עמ' קפה–קצ) פירסם קטע מפירוש הרמב"ם על חגיגה (הוא הסתפק האם הוא מהדורה לא מוכרת של פירוש המשנה או קטע מפירוש התלמוד. איני מבין את ההנחה שלו ש"אפילו נניח שמעתיק בדורות יותר מאוחרים הרשה לעצמו לערוך הדברים בצורה חופשית ומקוצרת, בכל זאת לא היה מרשה לעצמו להכניס תוספות חדשות, שאינם מן המחבר עצמו". ולשיטתו עלינו לקבל, כדוגמא, הוספות רבות שנמצאות בכתבי היד השונים של פירושי רש"י כדברי המחבר! אתמהא). על אלו יש להוסיף: ע' שבת ור"נ סבת, 'שיעורי הרמב"ם מפי קדשו – על הר"ף הלכות פסחים, סוכמו ונרשמו ע"י תלמידיו', ישרון כ (תשס"ח), עמ' מח–סד. ד' גרינברגר, 'שיעור בהלכות הר"ף מבית מדרשו של הרמב"ם על ב"ק', גנזי קדם ו (תש"ע), עמ' 9–22. מ"ע פרידמן, 'רשימות של תלמיד בבית מדרשו של הרמב"ם באמונות ודעות ובהלכה', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 523–583. פרידמן אף הקדים מבוא על שיעורי הרמב"ם, והוא מכין מהדורה של שרידים שכאלו (וכדלהלן). עוד יש לציין את הפסקה שתיאר שרגא אברמסון מפירוש ר' דוד נכד הרמב"ם לתחילת סוכה, בתוך: מחקרי תלמוד ג כרך א, מאגנס תשס"ה, עמ' 4–5 (להלן בהע' 11 ציינתי כמה עדויות נוספות שהובאו במאמרו).

על רבי חננאל בן שמואל (להלן: רחב"ש) ראה: ר"י סונא [להלן הע' 6] מבוא, עמ' 5 ואילך. ש"ד גויטיין, 'ר' חננאל הדיין הגדול ביר' שמואל הנדיב, מחותנו של הרמב"ם', תרביץ, כרך היובל 1 (תשמ"א), עמ' 371–395; י' ינון (פנטון), 'עוד על ר' חננאל בן שמואל הדיין, גדול החסידים', תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 77–107; ר"ש קליין ור"א שושנה [להלן הע' 6], עמ'

ממסכתות שבת ובבא מציעא⁶; חידושי רבי פרחיה ב"ר נסים⁷ למסכת שבת, ושרידים מחידושי ליבמות וע"ז⁸; חידושי רבי ישמעאל בן חכמון⁹ למסכתות בבא בתרא

11–33; י"מ תא"שמע, כנסת מחקרים ד, מוסד ביאליק ירושלים תש"ע, פרק ו עמ' 80–82. על משפחתו ראה: מ"ע פרידמן, 'משפחת אבן אלאמשאטי, בית מחותני הרמב"ם', ציון סט (תשס"ד), עמ' 271–297; הנ"ל וש"ד גויטיין, 'ספר הודו ג – אברהם בן יגו סוחר ויצרן בהודו', תעודות מגניזת קהיר, ירושלים תש"ע, עמ' 35–61, ושם, עמ' 54–58 על רחב"ש. דוגמא להשוואה בין דבריו לדברי הרמב"ם, ראה: כרמיאל כהן, "'במקום מצווה'" – על תיקון מקביל בפירוש המשנה לרמב"ם ובפירוש מחותנו רבנו חננאל בן שמואל, תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 613–617.

6 עירובין: ר"ש קליין ור"א שושנה, מכון אופק ירושלים-קליבלנד תשנ"ו (מהדורה שנייה בתוספת הערות ותיקונים נמצאת בשלבי הכנה). קידושין: רמ"י בלוי, שיטת הקדמונים קידושין, נ"י תשל"ל, עמ' קצא–שג. ושוב ע"י ר"י סונא, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה. שבת: אנ"צ רות, 'מפירושי רבינו חננאל בן שמואל על הרי"ף למסכת שבת', אודים יג (תשמ"ט), עמ' 53–86. שרידים נוספים של פירוש לשבת, כנראה מאוטוגרף המחבר, ועפ"י ההשערה שייכים לרחב"ש (ראה אצל ר"א שושנה ורב"ח הירשפלד [להלן הע' 8] עמ' יט–כא) נדפסו ע"י ע' רוזנפלד, ספר היוכל לכבוד הרב ד"ר אברהם וייס, נ"י תשכ"ד, עמ' תקיא–תקכח. ושוב, ע"י רמ"י בלוי, 'פירוש קדמון מבית מדרשו של ר' פרחיה', שיטת הקדמונים מסכת שבת ח"א, נ"י תשמ"ז, עמ' קמא–קנב. ושוב, "לפי קריאה חדשה והשלמה זהירה של החומר החסר, בלוויית פיסוק והערות", אצל ר"א שושנה ורב"ח הירשפלד (נספח ב), עמ' 304–320 (קיב, א – קכא, ב). קטע אחד נוסף על שבת פורסם ע"י ר"א הורביץ, הדרום מו (תשל"ח), עמ' 210–211 (קכז, א. בעמ' 127 הע' 25 כתב ר"א הורביץ שקטע זה הוא המשך של הפירוש שפורסם בתחילה ע"י ע' רוזנפלד). ב"מ: רמ"י בלוי, שיטת הקדמונים ב"מ, עמ' שכה–שמב (נז, א – קטז, ב). שרידים של כתבים רבים נוספים של רחב"ש טמונים עדיין בגניזה. מהם פירוש לתורה ולהפטרות, כתבים מחשבתיים, חידושים לחולין, ב"ק ועוד, ופירוש על חלקים ממשנה תורה. וחלקם כנראה אף בכתב יד ממש (אוטוגרף). אינני יודע מידת שלמותם והיקפם, ועד כמה ודאי הייחוס שלהם אליו. הדבר נכון גם לגבי ספר מצוות בשפה הערבית שכנראה הוא חיבר. מכון בן-צבי עוסק לכל הפחות בההדרת חלק מכתביו. רשימה של קטעים אוטוגרפיים של חיבורים בערבית-יהודית, המיוחסים לרחב"ש, פורסמה ע"י פנטון, MAIMONIDEAN STUDIES חלק א, 1999, עמ' 32–35.

7 עליו ראה בקצרה אצל רי"י וייס [להלן הע' 8], ואצל תא"שמע [לעיל הע' 5] עמ' 83–84. ובהרחבה אצל ר"א שושנה ורב"ח הירשפלד [להלן הע' 8] במבוא, בעיקר בעמ' ה–ט. עוד עליו ועל אחרים, ראה שם עמ' ג הע' 4.

8 שבת: רמ"י בלוי, שיטת הקדמונים על מס' שבת, נ"י תשמ"ז, עמ' א–קכז. ושוב, ע"י ר"א שושנה ורב"ח הירשפלד, מכון אופק, מהדורה שלישית מתוקנת, ירושלים תשנ"ח. יבמות: רי"י וייס, צפונות ג, ב (תשנ"א) עמ' ז–טו; ג, ג עמ' ד–ז; ג, ד עמ' ד–ז (סד, ב – פד, א). ע"ז: רצ"י לייטנר, מוריה כג, ו–ט (תש"ס), עמ' יד–טז (לח, א – לט, א).

9 עליו ראה במבוא של רחמ"י שטיינברג [להלן הע' 10], וכן אצל ר"מ ורחב"צ הרשער [להלן הע' 10, תשמ"ט] עמ' 5–14, ואצל תא"שמע [לעיל הע' 5] עמ' 82–83. ודברים מועטים נכתבו גם אצל ר"ש קליין ור"א שושנה [לעיל הע' 6], עמ' 25–26. וכמדומה שרב המכוסה על הנגלה לנו מתולדותיו.

ועירובין ושרידים משבת, גיטין ומגילה¹⁰; ועוד¹¹. ברור לכל כי יש בחידושים אלו סיוע רב ללומדי התורה, ובייחוד ללומדי הרמב"ם; ראשית, סביר להניח שדרך הלימוד שלהם הושפעה ברמה זו או אחרת מדרכו של רבם הגדול¹², ושנית, במקומות

10 ב"ב: ר"מ ורחב"צ הרשלה, ירושלם תשל"א, תחת הכותרת "פירוש קדמון". ושוב על ידם בתשמ"ט, על שם ר' ישמעאל בן חכמון. עירובין: רחמ"י שטינברג, בני ברק תשל"ד (הודפס לאחרונה במהדורת צילום בתוך: קדמונים עירובין [אין זו 'שיטת הקדמונים' של רמ"י בלוי], אגודת תורת חסד, ירושלים תשס"ה). שבת: ר"א הורב"ץ, העמק ג (תש"ס), עמ' קעז-רט. א' ליברמן, שרידים מפירושי הראשונים, ברוקלין תשמ"ה, עמ' כג-לה. גיטין: ר"א הורב"ץ, נספח לחידושי ר' ישמעאל בן חכמון לבבא בתרא, ירושלם תשמ"ט (מא, ב – סב, ב). שם ציין שזיהה שרידים של פירושו למסכתות נוספות. מגילה: ר"א הורב"ץ [נספח לחידושי ר"י בן חכמון] הביא קטעים מתוך פירוש ר"י בן חכמון למסכת מגילה בעמ' מ הע' 173; עמ' מו הע' 247 והע' 250; עמ' מט הע' 287* (על הסוגיות המובאות ברי"ף מגילה יד א-ב).

11 ר"א שושנה ורב"ח הירשפלד [לעיל הע' 8] הדפיסו שני שרידי חידושים שיש קשר בינם לבין חידושי ר' פרחיה (נספח א – עמ' 294-303 [נא, ב – נד, ב]; נספח ג – עמ' 321-323 [פח, א, צ, ב, קז, א]). ושם (עמ' כז הערה 72) ציינו שיש בידם שרידים נוספים על מסכתות נוספות. שרידי חידושים לשבת מבין דורו של ר' פרחיה פורסמו ע"י רמ"י בלוי, שיטת הקדמונים שבת ח"א, נ"י תשמ"ז, עמ' ככט-קלט (ז, ב – יא, א; נא, ב – נד, ב; פה, ב – צ, ב; קז, א). פירוש נוסף על ב"ק וב"מ פורסם בחלקו ע"י רב"מ לוין, גנזי קדם ה' ס' כט, עמ' 141-144 (הקטע מב"ק הודפס על ידו שוב באוצר הגאונים ב"ק, עמ' 119-117, וכן הקטע על ב"מ באוה"ג ב"מ, פירושים עמ' 3-4. ב"ק: נה, ב, סב, א-ב. ב"מ: ב, א. על שריד זה ראה עוד: רב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, מוסה"ק, ירושלים תשמ"ה, עמ' 317-323. שרידים נוספים של פירוש זה בכתה"י ציינו אצל ע' שבט ור"נ סבתו [לעיל הע' 4] עמ' מט הע' 5. כמו כן, רב"ז בנדיקט (עמ' 296-307) דן בעניין קטע על ב"מ שפורסם בגנזי שכטר (ספר ב, נ"י תרפ"ט, ס' לז, עמ' 382-394). וכן ראה שם (עמ' 323-323) בעניין קטע נוסף על ב"מ שפורסם אצל רב"מ לוין (גנזי קדם), ס' יט, עמ' 99-102 (קג, א – קד, ב) לדבריו, שני הקטעים דומים באופיים הכללי לחידושי ר"י אלמדארי, אך מאידך ציין (עמ' 333 הע' 164) להבדלים ביניהם. ש' אברמסון [לעיל הע' 4. עמ' 7] ציין שמצא בגניזה עשרות דפים של פירושי הרי"ף לתלמידי הרמב"ם על מסכתות שונות (ברכות, שבת, עירובין, גיטין, קידושין ומסכתות רבות מנזיקין), וראה עוד בדבריו להלן. ועוד פורסמו שם (עמ' 28-11) מעזבונו מספר קטעים מחיבור קדום על הרי"ף, שמפנה למקבילות במשנה תורה (או מציין כשהרמב"ם השמיט) וכן למקבילות במקומות אחרים ברי"ף. ומסתבר שהיד עוד נטויה. כמו כן, נראה שיש לצרף אף את חידושי של ר' זכאי למסכת גיטין (רצ"י לרר, צפונות ב, ד [תש"ן] עמ' ט-טז [לז, ב – מא, א]; ר"ש גאטעסמאן, ישרון ז [תש"ס], עמ' כח-לה [ב, א – ט, א]. הודפסו אצלם רק חלק מחידושי לגיטין). על ר' זכאי כמעט שאיננו יודעים דבר, חידושי לגיטין הועתקו בכתב יד אחד עם חידושיהם של רחב"ש, ר"י בן חכמון ור"י אלמדארי. כתב היד הועתק בשנת ה' אלפים ס"ה (כלומר, כמאה שנה אחרי פטירת הרמב"ם). מהלעזים הערביים שהובאו בדבריו ניכר שהוא חי במצרים, ובכמה מקומות הוא מזכיר את הרמב"ם בתואר "מורנו" ובברכת המיתם. עוד עליו ראה אצל רצ"י לרר ור"ש גאטעסמאן, ובמקורות שהפנו אליהם.

12 כבר עמד על כך י' ינון (פנטון) [לעיל הע' 5], עמ' 80.

רבים הם מצטטים את לשונו, ויש בכך עדות נוסח ממדרגה־ראשונה לדברי הרמב"ם (בהנחה, שאותה צריך לבדוק כמוכן, שדבריהם שלהם לא השתבשו עד שהגיעו לידינו). בדבריי הבאים אני רוצה לגעת בעזרת ה' בנקודה נוספת, והיא נוסח התלמוד שהיה לפניו, שקיימת סבירות גבוהה שהוא קרוב לנוסח שעמד גם לפני הרמב"ם; לעניין זה חשובה דווקא עובדת היות החידושים על סדר המסכת, ולא אגרות העוסקות בגמרא זעיר פה וזעיר שם.

סוגיית בקיעת הרבים דרך מחיצות

במשנה בעירובין (כב, א) הובאה מחלוקת רבי יהודה וחכמים: "ר' יהודה אומר: אם היה דרך רשות הרבים מפסקתן¹³ – יסלקנה לצדדין, וחכמים אומרים: אינו צריך". לר' יהודה אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ואילו לחכמים אין בדרך רשות הרבים כל בעיה. ומביאה הגמרא את דברי ר' יוחנן ור' אלעזר ביחס למשנה זו: "רבי יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו: כאן הודיעך כוחן של מחיצות. כאן וסבירא ליה [=לרבי יוחנן]? והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים! אלא כאן ולא סבירא ליה". ולמסקנת הגמרא ר' יוחנן אינו עומד בשיטה אחת עם דברי חכמים¹⁴.

והנה, בשני מקומות אחרים במסכת עירובין (דף ו דף קא) משמע מהגמרא שר' יוחנן וחכמים עומדים בשיטה אחת, ונביא כדוגמא את הסוגיה בדף ו: "ת"ר: כיצד מערבין דרך רה"ר? עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן, חנניה אומר: ב"ש אומרים: עושה דלת מכאן ודלת מכאן וכשהוא יוצא ונכנס נועל, ב"ה אומרים: עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן. ורה"ר מי מיערבא? והתניא: יתר על כן א"ר יהודה: מי שהיו לו שני בתים משני צידי רה"ר עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה

13 המשנה עוסקת בהיתר פסי ביראות, והיינו שדרך רה"ר עוברת בין הפסים. פסי ביראות, כשם, הם פסים שהוצבו ליד הבירות בארבע פינות, שני פסים בכל פינה (מאונכים זה לזה), בצורה כזו שאילו היינו עושים קווים ומחברים בין הפינות, היה נוצר מלבן או ריבוע. פסים אלו הופכים את הבירות והשטח שלידן לרה"י בתנאים מסוימים. עוד על היתר זה ראה ברמב"ם (הל' שבת פרק יז הל' כז-לד).

14 ואמנם, ר' אלעזר סובר להלכה את שיטת חכמים, כמבואר בגמרא קודם לכן (כ, א): "אמר ר"א: הזורק לבין פסי הבירות – חייב. (א"ל:) פשיטא!... לא צריכא, דעבד כעין פסי ביראות ברה"ר, וזרק לתוכה – חייב. הא נמי פשיטא!... לא צריכא, אע"ג דקא בקעי בה רבים. ומאי קמ"ל? דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, הא א"ר אלעזר חדא זימנא, דתנן: רבי יהודה אומר: אם היתה דרך רה"ר מפסקתן – יסלקנה לצדדין, וחכ"א: אינו צריך. רבי יוחנן ור"א דאמרי תרווייהו: כאן הודיעך כחן של מחיצות! אי מהתם הוה אמינא כאן ולא סבירא ליה, קא משמע לן – כאן וסבירא ליה". והראשונים (כגון רשב"א, מאירי ור"ן על אתר) התקשו שר' יוחנן דלא כחד. והא"י (סי' קכט) אף טען שר' יוחנן באמת חלק על חכמים ור' יהודה, והעמיד יסוד חשוב (אך לא בהכרח מוסכם) לגבי תוקפם של בני הדור הראשון לאמוראים, עי"ש.

מכאן ונושא ונותן באמצע, אמרו לו: אין מערבין רשות הרבים בכך! וכי תימא בכך הוא דלא מיערבא, הא בדלתות¹⁵ מיערבא – והאמר רבה בר בר חנה: אמר רבי יוחנן: ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים, ואמר עולא: הני אבולי דמחוזא אילמלא דלתותיהן ננעלות חייבין עליהן משום רה"ר! אמר רב יהודה: הכי קאמר: כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים? עושה צורת הפתח מכאן ולחי וקורה מכאן". ונמצא שהגמרא מקשה גם מדברי חכמים וגם מדברי ר' יוחנן על אותה ברייתא, ועל כורחנו הברייתא סוברת כשניהם, כי אחרת היתה הגמרא מתרצת בפשיטות שהברייתא דלא כשיטה אחת אלא כשיטה השנייה¹⁶. ואם כן, נמצאת סתירה לכאורה בין הגמרות בשאלה אם יתכן שר' יוחנן וחכמים יעמדו בשיטה אחת.

הסתירה בדברי הרמב"ם ותירוצה

וסתירה זו קיימת גם בדברי הרמב"ם, שבמקום אחד (הל' שבת פרק יז הל' ג) פסק כחכמים: "ואפילו היו רבים בוקעין ועוברין בין הפסין לא בטלו המחיצות, והרי הן כחצר שהרבים בוקעין בה, והזורק לתוכן חייב"¹⁷. ואילו במקום אחר (שם פרק יד הל' א) פסק כר' יוחנן: "ואי זו היא רשות היחיד... וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות, גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן, אפילו יש בו כמה מילין, אם הוקף לדירה, כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה...!". וכמו כל סתירה בין הלכות ברמב"ם, או סתירה בין הרמב"ם לגמרא, נזדעקו לומדי בתני המדרשות לאורך הדורות בניסיון ליישב את דבריו. ואביא כאן בקצרה רק שני תירוצים של תלמידי חכמים בני זמנינו.

הר"י קאפח זצ"ל (הל' שבת פרק יז הל' י אות יג) כתב לתרץ את הסתירה ברמב"ם, שמה שאמרו "חייבין" עליה משום רה"ר זו היתה דרך הפלגה, ובאמת אינו אסור אלא מדרבנן, שירושלים היא כרמלית. ומזה יוצא שבירושלים התחדש איסור דרבנן אך היתר פסי ביראות הוא כעיקר הדין, וממילא אין סתירה בין הדינים. אך לכאורה תרוץ זה מיישב רק את הסתירה ברמב"ם, אך לא את הסתירה בגמרא בשיטת ר' יוחנן.

- 15 י"ג: דלת. עי' דק"ס (אות נ). ועל פי זה ניתן להסביר שמקשים מר' יוחנן שרואים ממנו שצריך דלתות שסוגרות את כל הפתחים, ולא די בדלת אחת. ואילו על פי הגרסה שלפנינו נראה בפשיטות שהקושיה היא מזה שר' יוחנן הצריך גם נעילה.
- 16 אך עי' בתירוץ התוס' (עירובין ו, ב סוד"ה והאמר) ועוד ראשונים. ולכאורה יש דוחק בדברי התוס' מכך שהגמרא מביאה את דברי ר' יוחנן בפשיטות, ולא מסבירה "כי היכי דלר' יהודה...". ויש מקום לדון בדבריהם אלא שאין זה עיקר לנידוננו, שהרי אף אם נתרץ את הסתירה בגמרא, דברי הרמב"ם שלהלן סותרים לכאורה, שהוא פוסק כר' יוחנן ור' אלעזר יחד, וכדלקמן.
- 17 בתחילת ההלכה הוא גם הביא את דברי ר' אלעזר שהובאו לעיל (הע' 14).

ומו"ר הרב שמואל טל שליט"א (טל חיים שבת ח"א סי' יט, עמ' תנב-תנג) כתב לתרץ שיש מחלוקת סוגיות, ומשיקולים שונים הרמב"ם פסק דלא כסוגיא בדף כב. עיי"ש בדבריו.

שיטות הראשונים ביישוב הסתירה

א. רבנו חננאל (בן חושאל. כב, א ד"ה ואקשינן) כתב את מהלך הגמרא והסביר אותו, וסיים: "אלא כאן ולא סבירא ליה. בכאן הנוסחאות מתחלפות". וסתם ולא פירש מה משמעותו של חילוף הנוסח¹⁸. לצערנו, הרי"ף, שדרכו הגיעו לבית מדרשו של הרמב"ם נוסחאות רבות מאת ר"ח, העתיק רק את המשנה בדף כב ולא את הגמרא, ואיננו יודעים מה היתה הגרסה לפניו¹⁹. כמו כן, בבדיקת עדי הנוסח הקיימים לסוגיא זו לא מצאתי "נוסחאות מתחלפות"²⁰.

ב. בתוס' רי"ד (שם ד"ה דר' יהודה, מהד' מכון מערבא) התקשה בהתאמת ר' יוחנן לשיטת ר' יהודה, ולכן כתב: "אלא זהו העיקר, ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו כאן הודיעוד כוחה של מחיצה, כאן לא סבירא להו. פירוש, מדקאמר כאן הודיעוד, ולא קאמרי מכאן למדנו, משמע הן הודיעוד, אבל אגן לית לן האי סברא. והאמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים... ואף על גב דביום בקעי בה רבים משער לשער אפילו הכי הויא רשות היחיד, ואין בקיעת הרבים מבטלת המחיצות... **אלא כאן וסבירא להו**. ואף על גב דקאמר הודיעוד, לאו למימרא דלא סבירא להו הכי, אלא מפרשי מילתייהו דרבנן דכאן הודיעוד דבר זה. והלכה כדבריהם". נראה מדבריו של רי"ד שתיתקן את הגרסה מסברה, אך יתכן גם שהכריע בין שתי גרסאות שהיו לפניו²¹. ועל כל פנים, המאירי (שם ד"ה כבר ביארנו למעלה) הביא נוסחה מוחלפת שהכיר לגמרא זו: "כבר ביארנו למעלה שבסוגיא זו נתחלפו הגירסאות בדברי ר' יוחנן... ולגירסא שניה אתה מפרש כאן לא סבירא, והרי אף הוא אומר שירושלים בנעילת דלתות בלילה מיהא הוכשרה, ואין בקיעת רבים שביום מבטלתן אפילו ביום, **אלא כאן וסבירא ליה**". בכל אופן שניהם הסכימו שעל פי הגרסה הזו אנו צריכים להסביר שתמיהת הגמרא מדברי ר'

18 ואולם, אולי מדבריו קודם לכן (כ, א ד"ה א"ר אלעזר) ניתן לדייק שהוא גורס כפי שהביא המאירי דלקמן. אך נראה שהדברים קלושים מכדי להסתמך עליהם.

19 תודתי לד"ר עזרא שבט שעמל על גרסאות הרי"ף בכתה"י ושרידי הגניזה (וכבר הגיש לדפוס נוסח מתוקן של הרי"ף שעתיד לראות אור בע"ה בחודשים הקרובים), וכתב לי שגם בכל עדי הנוסח שהוא בדק הרי"ף לא העתיק כאן את דברי הגמרא.

20 השתדלתי בע"ה לבדוק בעצמי עד כמה שיכולתי. כמו כן, תודתי נתונה למכון התלמוד הישראלי השלם ששלחו לי את המידע הרשום אצלם ביחס לנוסחאות של המשפט הנידון.

21 ובפסקיו על אתר הביא רק את המשנה ואת דברי ר' יוחנן ור' אלעזר עצמם, והשמיט את דיון הגמרא בשאלה מה הם סוברים להלכה.

יוחנן על ירושלים היא מכך שסוף סוף בירושלים מועילה נעילת הדלתות, ובניגוד גמור להבנה על פי הגרסה שלפנינו ('כאן ולא סבירא ליה') שירושלים מהווה את המקרה החמור, שבו צריך נעילת דלתות למרות שחומה סביב לה. ומסתבר שזו הגרסה המוחלפת שאליה התכוון ר"ח.

ג. רבי ישמעאל בן חכמון כתב: "ר' יהודה אומר אם היתה דרך הרבים מפסקתן, לפסין שעוברין ביניהן. יסלקנה לצדדין, כלומר חוץ לפסין, מפני שדריסת רבים שם מבטלת המחיצות. וחכמים אומרים אינו צריך, משום דהויא לה כחצר שהרבים בוקעין בה שאין מחיצותיה מתבטלות"²². גם הוא, כרי"ף שעליו נסוב פירושו, לא העתיק דבר מדברי הגמרא, וגם אין בדבריו ללמד על גרסת הגמרא.

ד. רבי חננאל בן שמואל כתב: "מתני'. ר' יהודה אומר אם היתה דרך הרבים מפסקתה, פירוש לפסי ביראות שהיו עושין דרכן בתוך הפסין. יסלקנה, פירוש יסלק דרך רשות הרבים חוץ לפסין. וחכמים אומרים אינו צריך, פירוש אינו צריך לסלק הדרך ולעשותה חוץ לפסין, אע"פ שבני רשות הרבים עוברין בין הפסין אינן מבטלין המחיצות, דאמרינן בגמ' ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרוייהו כאן הודיעוך חכמים כוחן של מחיצות. ואע"ג דאמרי' לעיל ירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה וגו', הכא גבי פסי ביראות אינם דומין אלא לחצר שהרבים בוקעין בה, שאינה נאסרת בהכי²³...". עכ"ל²⁴. ועמד המהדיר (הע' 9) על כך שמדבריו משמע שהוא גרס במסקנה "כאן וסבירא ליה". ונראה שהדבר אכן מוכח מכך שרחב"ש טורח ליישב מדוע בירושלים אנו צריכים נעילת דלתות בעוד שפסים נראים כמחיצות קלות הרבה יותר (לא רק שאין להם דלתות אלא אפילו מרובה פרוץ על העומד), ואם ר' יוחנן, שלימד את הצורך בדלתות ננעלות, חולק על חכמים, מדוע אפוא נדרש רחב"ש ליישב דבריו עם דעת חכמים? וכן נראה לדייק גם מכך שאחרי שהסביר דברי חכמים במשנה כתב: "דאמרינן", והביא את דברי ר' יוחנן ור' אלעזר, ומשמע שהם מחזקים גם את עצם הפסיקה כחכמים²⁵. ועל כורחנו גם הוא גרס במסקנת הגמרא "כאן וסבירא ליה", וכגרסה שהביא המאירי.

יתרונות וחסרונות לגרסה 'כאן וסבירא ליה'

כאמור, על פי גרסה זו לא קיימת שום סתירה מעיקרא בין שתי הסוגיות. אך נראה שיש לגרסה זו עוד יתרונות רבים. ראשית, כעת כבר לא קשה מה חידש ר' יוחנן

22 נראה שמשפט זה מקורו בדברי הרמב"ם (הל' שבת פרק יז הל' ג), שכתב על הפסים שהרבים בוקעים בהם שאינם מתבטלים מחמתם: "והרי הן כחצר שהרבים בוקעין בה...". וכן להלן בדברי רחב"ש.

23 על משפט זה ראה בהע' הקודמת.

24 בהמשך המשפט מביא רחב"ש את המשך דברי הגמרא, שלא באנו לדון בהם כאן.

25 כי אם הם רק באים להדגיש פן מסוים, היה לו לכתוב: "ואמרינן".

באומרו "כאן הודיעו..." אם הוא בכלל לא סובר כאותה שיטה²⁶, שהרי הוא אכן סובר כמותה. שנית, גרסה זו מתיישבת בשופי עם דברי הגמרא (כ, א) בדעת ר' אלעזר, שעולה ממנה שהה"א ביחס למשפט "כאן הודיעו..." היא "כאן ולא סבירא ליה", ורק מקור נוסף גרס לנו להסיק "כאן וסבירא ליה", וכך גם על פי גרסה זו בדעת ר' יוחנן; ואילו לפי הגרסה לפנינו הה"א היא "כאן וסבירא ליה", ולכאורה זה סותר את הגמרא בדף כ'²⁷. שלישית, כעת כבר לא צריך לדחוק בשיטת ר' יוחנן שהוא דלא כחד, שהרי הוא סובר כחכמים. ועוד שתי נקודות הרווחנו לרווחא דמילתא: א. על פי גרסה זו מובן למה הגמרא לא ראתה צורך לציין שר' אלעזר חולק על ר' יוחנן, למרות ששניהם אמרו את אותו משפט, שכן עולה ממנה שהם מסכימים שהלכה כחכמים. ב. כעת מובהר יותר מדוע הרי"ף לא הביא את הגמרא על המשנה בדף כב, שהרי פשוט שבמחלוקת ר' יהודה וחכמים הלכה כחכמים, ואין כל חידוש בכך שר' יוחנן פוסק גם כן כחכמים; ואילו לפי הגרסה שלפנינו קצת קשה מדוע התעלם הרי"ף מהסתירה בין הסוגיות, ומדוע לא התמודד בפירוש עם דעת ר' יוחנן שיכולה להוות שיקול לפסוק כנגד חכמים (אילו היה חולק עליהם)²⁸.

ואולם, יש לשים לב לכך שלפי גירסה זו הנידון של ירושלים מחזק את דעת חכמים בדין הפסים, שכמו שבירושלים מועילה הנעילה שלא יבטלו הרבים את המחיצות, כך גם הרבים לא מבטלים את הפסים, וכפי שביאר המאירי לעיל. אך מאידך, נדרש רחב"ש להסביר כיצד יתכן הדבר שירושלים שיש בה מחיצות ממש צריכה נעילה, ואילו פסים שאינם אלא "שם ארבע מחיצות" עומדים בכוחות עצמם מול בקיעת הרבים – ולכאורה הדבר אמור להיות הפוך! ולאור דבריו מתיישב, שלמרות שמחיצותיה של ירושלים חמורות יותר ניתן ללמוד מהיתרן לפסים, ולמרות שנראה שהם קלים יותר, משום שהם נחשבים כחצר שהרבים בוקעים בה. אך מעבר לכך שסברה זו אינה פשוטה בהסתכלות ראשונית, נראה שלא נותר אלא להבין מה המשותף לחצר ולפסים שאינם קיים בירושלים²⁹. וצריך ביאור.

26 וכפי שהתקשה הר"ן (כב, א ד"ה אלא כאן) ותיירץ. גם מו"ר הר"ש טל (שם עמ' תמה) היקשה ותיירץ בדרכו.

27 ומה שבדף כ' הקשו בפשיטות "הא אמרה ר' א' חדא זימנא", ניתן ליישב בשופי שזה משום שידעו את מסקנת הסוגיה בדף כב שר' יוחנן ס"ל כחכמים. והגמרא משיבה שאומנם כך זה למסקנה, אך הה"א אינה כן.

28 כמובן שיתרון זה אינו אלא מצד העמידה על גירסת הרי"ף (וממילא גם גירסת הרמב"ם, שכאמור הושפעה ממנה מאוד), ולא מצד העמידה על כוונת הגמרא.

29 והראב"ד (הוב"ד בחידושי המאירי עמ' קמ) ביאר שירושלים מסורה לרבים, משא"כ חצר. אך לכאורה גם פסים מסורים לרבים; וצ"ב. וביחס ליישוב הראב"ד, עי' היטב בראייתו של הרי"ד (פסקים שבת ו, ב) לפסוק כחכמים מהמשנה בטהרות שעוסקת בחצר. ובכלל בשאלה זו עי' עוד בבית הבחירה למאירי (כ ע"א ד"ה כבר ביארנו וד"ה וגדולי המפרשים).

יישוב הרמב"ם על פי גרסה זו

וב"ה זכינו שקדמנו המאירי (כ, א ד"ה כבר ביארנו במשנה בפסין), שאף הוא יישב דעת הרמב"ם באמצעות גרסה זו: "כבר ביארנו במשנה בפסין אלו, שדרך הרבים מבטל בין³⁰ מחיצותיהם. ואם כן אף הזורק לתוכן פטור, וכן העושה כעין פסי ביראות ברשות הרבים, שמחיצות במקום בקיעת רבים אינן מחיצות. ואעפ"י שכאן אמרו חייב, לדעת ר' אלעזר נאמרה, שאמר כאן הודיעך וסבירא ליה. וכבר פסקנו כר' יוחנן, שאמרו לדעתו כאן הודיעך ולא סבירא ליה. ומכאן מתמיהים גדולי הדור [=הרשב"א] על גדולי המחברים [=הרמב"ם] שפסקו במחיצות כר' יוחנן... ועם זה פסקו שהזורק לבין הפסים חייב אף במקום בקיעת רבים, והרי הוא כחצר שהרבים בוקעים בו. ומכל מקום יש גורסין למטה אף לר' יוחנן כאן הודיעך וסבירא ליה. ונמצא הענין כנגד מה שפסקנו במשנתנו שאין צריך לסלוק צדדין...".

ונראה שהמאירי הביא את תמיהת הרשב"א מתוך החידושים (עירובין ו, ב ד"ה אלא ראויות), ומסתבר שאף לפני המאירי לא היה מונח ספרו האבוד-כמעט של הרשב"א, הלא הוא עבודת הקודש הארוך³¹, בו כבר כתב הרשב"א³² לתרץ את דברי הרמב"ם בכך שהוא סבר שאף ר' יוחנן סבירא ליה כחכמים, וכתב שאף מצא ספרים שגורסים כך, אלא שסיים "וא"א להלום גרסה זו".

אם נחזור לשני התירוצים שהובאו לעיל ונבדוק מי מהם היה קרוב יותר לתירוץ שהובא כאן, נראה שנאמנה דרכו של מו"ר הרב שמואל טל, שבחר להשאיר את דברי הרמב"ם כפשוטם ולנסות להבין כיצד הרמב"ם למד את סוגיית הגמרא; למסקנה הבנתו ברמב"ם תואמת את המסקנה העולה מהדברים האמורים כאן, ורק יישוב הגמרא נעשה בדרך שונה³³.

דוגמא נוספת: 'אין אבלות במועד'

אביא כאן דוגמא נוספת הממחישה את יקרת חידושי תלמידי הרמב"ם, הפעם מצד חידושי הרמב"ם ששובצו בדבריהם. הגמרא בכתובות (ד, א) אומרת: "אין אבלות במועד". הרמב"ם (הל' אבל פרק י

30 המהדיר ציין שצ"ל: את.

31 על ספר זה ראה לפי שעה: רח"ג צמבליסט, עבודת הקודש לרשב"א כרך א בית נתיבות, מוה"ק ירושלים תשס"ז, עמ' 9-11.

32 הובאו דבריו במעשה רוקח לר' מסעוד חי רקח, ריש ח"א, חידושים מגאונים קדמונים, הל' שבת פרק י"ו ד"ה ע"ש בח"ש בסוף.

33 למיטב הבנתי, מאחורי גישה זאת עומדת התפיסה שסוף סוף אין אנו יכולים לדחוק בלשונו הצחה של הרמב"ם, וכשאנו קוראים דבריו עלינו לחשוב – האם באמת הוא היה מתנסח כך אילו היה מתכוון למה שאנו רוצים להבין בדבריו. ואם ברורה לנו כוונתו, לא נותר לנו, הקטנים, אלא לנסות להתחקות אחר לימוד הגמרא של אותו גדול שבגדולים, ולאתר מה גרס לפסיקתו. דוגמא מאלפת נוספת לעניין זה מובאת בסמוך.

הל' א) כתב: "אין אבילות בשבת", ומניין לו. והנה, באחד מפירושי תלמידי הרמב"ם לכתובות הובא בשמו הסבר לא צפוי בעליל³⁴; הרמב"ם אמר לתלמידיו שדברי הגמרא שאין אבילות במועד אינם מתיישבים; ממה נפשך, אם קברו את המת קודם המועד בא יו"ט ומפסיק את האבלות, ואם קברו אותו בתוך המועד האבלות לא חלה עד אחר המועד! ומתוך קושיה זו הורה הרמב"ם שיש לתקן את נוסח הגמרא, ועל בסיס תיקון זה הוא פסק את דבריו במשנה תורה³⁵!

תופעה זו של תיקון הגמרא מסברה מוכרת לנו בעיקר אצל חכמי אשכנז וצרפת³⁶, ומפליא עד מאוד למוצאה גם אצל הרמב"ם. ויתרה מכך, בנידון דידן הרמב"ם הולך בזה נגד גרסתם של בה"ג, ר"ח, ר' שמואל הנגיד, רי"צ אבן גיאת ורי"ף, וכפי שהעיד על כך הרמב"ם³⁷.

מי יודע כמה תשובות נוספות לקושיות בדברי הרמב"ם ואבני דרך בלימודו עוד טמונות בכתבי היד, או שאבדו באובדנם, או אף טמונות בחידושים שהודפסו ונמצאים לפנינו אלא שעוד לא עלה בידינו לזהות את האוצר הטמון בהם. וצורנו יאיר עיינינו.

מסקנה

עולה מכאן קריאה ללומדי בית המדרש לאמץ אל חיקם את חידושי הרמב"ם ומקורביו שזכינו להם בדורות האחרונים, מאחר וניתן ליישב עמם לעתים קושיות רבות בגמרא ובמשנת הרמב"ם (זאת בנוסף לחשיבותם העצמית, אף לולא היו מתלמידי הרמב"ם).

כשם שהקב"ה מזכנו באתחלתא דגאולה גשמית כך הוא מזכנו בעוניינו להשיג ברוחניות דברים שלא זכו להם אבותינו, ומשיב לנו את אור התורה קמעא קמעא עד שתהיה גלויה וברורה "ומלאה הארץ דעה את ה'", וכך יוסיף בחסדו לגאלנו גאולה שלמה במהרה. אמן.

34 הענין הובא בדבריו של פרופ' שרגא אברמסון ז"ל (לעיל הע' 4, עמ' 9).

35 אומנם, מחובתי לציין שלצד פרופ' אברמסון לא ציטט את לשון התלמיד, וחששתי שאולי תיאורו לא מדויק לחלוטין, ובעצם היו לפני הרמב"ם שתי גרסאות בגמרא, והסברה רק גרמה לו להכריע ביניהן, ולא שהוא שינה את לשון הגמרא מסברה דיליה. ואולם, תודתי נתונה לפרופ' מרדכי עקיבא פרידמן שכתב לי שהוא מתכוון לפרסם את הדף שרמז לו פרופ' אברמסון (הדף זוהה על ידי ד"ר אמיר אשור), וציין שאכן מדברי התלמיד עולה שהרמב"ם אמר שהגרסה בכל הספרים משובשת ויש לשנות אותה.

36 לפי שעה ראה על כך אצל תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, מאגנס, מהדורה שנייה מתוקנת ירושלים תש"ס, ח"א פרק ב עמ' 48–46.

37 מלחמות ה' על הרי"ף מו"ק יד, ב ד"ה ועוד הא דת"ר. הובאו דבריו באוה"ג כתובות, חלק הפירושים עמ' 6.

כללי השמטת דינים מספר 'משנה תורה' לרמב"ם*

הקדמה
כללים 'חיצוניים'
כללים 'פנימיים'
דברי סיום
ביבליוגרפיה

הקדמה

ידוע לכל יודע ספר, שאחת מהמידות שהתורה נדרשת בהן היא ה"היעדר". תורת ההיעדר והחיסרון תופסת מקום חשוב במחשבה היהודית. הפילוסופים היהודים דיברו על אודות ה"חומר" וה"צורה" וה"היעדר"¹, ובעלי המחשבה אומרים שדבר או מושג שאינו מופיע בתורה על כורחך שאינו קיים בעולם הריאלי². בעלי המחשבה גם חקרו אם חושך הוא ברייה בפני עצמה או רק היעדר האור³, והרוגצ'ובי השתמש במונח ההיעדר בעניינים הלכתיים שונים⁴. גם מפרשי הרמב"ם השתמשו רבות ב"מידה" זו

* המאמר מופיע עתה בגל' 'המעין' לרגל מלאת 808 שנה לפטירתו של אדוננו הרמב"ם, בכ' טבת ד"א תתקס"ה. חלק קטן ממאמר זה כבר הופיע באינטרנט באתר "ספרים בלוג", בקישור: <http://seforim.blogspot.com/2011/02/blog-post.html>; תודתי נתונה לדן רבינוביץ, עורכו של ה"ספרים בלוג". תודתי נתונה גם לרב יצחק בליצקי, הרב משה צוריאלי, מו"ר הרב שלום שפיץ, נדב גולדברג, חנניה גרינהויז, חיים זקוטנסקי, יצחק פישליס, משה אריה קושנר, וספרני ספריית ישיבה אוניברסיטה ע"ש מנדל גוטסמן והספרייה הלאומית בירושלים, על עזרתם בהכנת מאמר זה. השתדלתי לציין את הספרים שציטטתי באופן מדויק, אך אותם ספרים שצינתי להם הרבה במאמר זה קיצרתי את הביבליוגרפיה שלהם, והם צוינו בהרחבה במדור 'ביבליוגרפיה' שבסוף המאמר.

- 1 ראה מורה הנבוכים, חלק א, פרק יז.
- 2 כך שמעתי הרבה פעמים מהרב עקיבא טאץ, וכן כתב גם בספרו האנגלי, *A Thinking Jewish Teenager's Guide To Life*, עמ' 168.
- 3 ראה הרב יוסף רוזין (הרוגצ'ובי), צפנת פענח על התורה, בראשית, ירושלים תשכ"ז, עמ' 65-66; הרב מרדכי קרליבך, חבצלת השרון על התורה, שמות, ירושלים תשס"ו, עמ' קב.
- 4 ראה הרב יוסף רוזין, צפנת פענח על התורה, עמ' 71-67; צפנת פענח כללי התורה והמצוות, בעריכת הרב מ"מ כשר, ירושלים תשכ"ז, עמ' יב אות לד, עמ' פד אות נד, עמ' קסו אות מט, עמ' קעא אות ס, עמ' קפה אות ו, עמ' רמא אות לז, עמ' רעט אות כו.

כשבאו לחקור את שיטתו, כשהם מתבססים על הצהרת הרמב"ם עצמו על דרכו במשנה תורה בהקדמת ספר המצוות (עמ' י במהדורת פרנקל):

ואשלים בו [=ב'חיבור יכלול כל דיני התורה ומצוותיה'] כל מה שהתאמת והתברר ממאמרי התורה עד שלא יחסר שום שאלה צריכה שלא אזכרה, או אזכור שורש תצא ממנו השאלה ההיא מהר מבלתי עיון דק. כי כוונתי בו גם כן הקצור עם הכללות, עד שיימצא בו כל מה שיימצא במשנה ובתלמוד וספרא וספרי ותוספתא, וכל מה שהוציאו הגאונים המתאחרים וביארו ופירשו מאסור ומותר טמא וטהור פסול וכשר חייב ופטור משלם ואינו משלם נשבע ופטור מלישבע. ובכלל שלא יצטרך עמו, אחר התורה, ספר אחר זולתו לדעת ממנו דבר ממה שיצטרך בכל התורה, בין מדאורייתא בין מדרבנן.

ושנה וכתב בהקדמתו למשנה תורה:

כללו של דבר, כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל, אלא יהיה חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה... לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא תורה שבכתב תחילה, ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה, ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.

בעקבות דברי הרמב"ם המפורשים האלו הקשו עליו מפרשיו ומבקריו בכל פעם שנראה שהרמב"ם לא הביא בספרו הגדול דין שכתוב בתלמוד הבבלי או בשאר ספרי חז"ל שהזכיר בהקדמותיו, היינו ירושלמי, תוספתא, ספרא וספרי⁵. וכדי ליישב קשיים אלו ניסו כמה מחברים לקבוע כללים שיגדירו אלו דינים המופיעים במקורותיו משמיי הרמב"ם ממשנה תורה⁶, ביניהם יש לציין בעיקר את הספרים יד מלאכי ושדי חמד בכללי הפוסקים שלהם, את הרב יצחק אריאלי במבוא לסדרת ספריו עיניים למשפט השלם⁷, בו כתב שבעה כללים בנושא שלאורך ספרו הוא מרבה להשתמש בהם⁸, ואת הרב יהודה צארוס⁹ שחיבר מאמר הנקרא "מבוא להשמטות הרמב"ם", ובו, על פני עשרים עמודים, הוא אסף כללים רבים מפוזרים שחודשו על ידי המפרשים בעניין זה,

- 5 כמעט כל המפרשים הניחו שחייבת להיות סיבה להשמטה (אולם ראה לקמן כלל 12 ו-13). וכן כותב בפירוש מרן רבי יוסף קארו, שו"ת אבקת רוכל, סי' ר (לליפציג תרי"ט) עמ' 180, ד"ה ומהר"ם: "וכיון שלא ביאר (=הרמב"ם) זמן ארבעים שנה, נראה ודאי שדעתו שאין הדבר תלוי בשנים, כי כבר ביאר בהקדמתו לחיבורו שחיבורו כולל כל התלמוד וכל החיבורים ואין צריך לספר אחר כלל לא בדינים ולא בתקנות כו', כמבואר בדבריו...".
- 6 דיוק "השמטה" מצינו כבר בגמרא לגבי משנה, ראה פסחים יט, א, יבמות עב, ב, נדה נב, א. כך דייקו גם מפרשים שונים של מקורות קדומים במשך הדורות, ואין כאן המקום להאריך בכך.
- 7 המהדורה הכוללת רק את "חלק הציונים" על כל התלמוד בשני כרכים, דפו"ר תשכ"ג.
- 8 שם במבוא עמ' ח כותב הרב אריאלי בסוגריים: "יחדתי לזה מקום במבוא ל'ספר המקורים להרמב"ם' אשר אקווה לסדרו בקרוב א"ה", וכנראה שלא הספיק להדפיסו.
- 9 בסוף ספרו 'משנת יהודה' על מסכת שבת, חלק שני, בני ברק תשמ"ט.

בתוספת פלפולים ארוכים משלו. גם הרב יעקב חיים סופר ליקט כמה כללים בנושא זה¹⁰, וכך עשה הרב אורי טיגר¹¹ מתוך ספרי בעל החזון איש¹². על כך יש להוסיף את הספר 'כללי הרמב"ם' לרמ"מ לאופר, בו נאספו כלליו של האדמו"ר מליובביץ'¹³.

חשוב לציין, שלמרות שרוב המפרשים עוסקים בעיקר בהשמטת הלכות שמקורן בסוגיות הבבלי – מן הסתם כללים אלו נכונים גם לגבי השמטת דינים שנמצאים בתלמוד הירושלמי ובמקורות האחרים להם היה הרמב"ם 'מחויב'. עוד יש לציין שלפעמים הובא במפרשים טעם מסוים שנכתב כנימוק גם להשמטת הלכה מסוימת ברי"ף, ולא רק להשמטת הרמב"ם. והערה לסיום: אין אני מתיימר לומר שהצלחתי למצוא את כל הכללים המסבירים את השמטות הרמב"ם; אך יגעתו וזה מה שמצאתי, ולא עליך המלאכה לגמור'.

בכל אחד מהכללים ציינתי את שם הספר הקדום ביותר שמצאתי שכותב את אותו כלל. בגוף המאמר כתבתי רק את מה שכתבו המפרשים בהסבר ההשמטה של הרמב"ם, אך בהערות ציינתי לעיתים על שימוש שנעשה באחד הכללים האלו ליישב קושיות אחרות ברמב"ם, ולא רק השמטה.

10 "כללי הרמב"ם", בתוך מעט מים, ירושלים תשנ"ז, עמ' יח. הוא מציין שם מקומות נוספים בספריו שליקט בהם מראה מקומות על כללים אלו.

11 דרך איש, פרק ג, ירושלים תשס"ט, עמ' לז-לט.

12 וראה הרב משה שלום סטול, דברי שלום, ריגא תר"צ, דף קכח ע"א (עמ' 255), שכותב העורר: "ומלבד הספר הענקי באיכות ובכמות 'משנה שלימה', השאיר אחריו עוד שלשה עשר ספרים בכת"י, ואלה המה, א. ... ב. ספר 'העלם דבר' הכולל (לשונו בהקדמה) תשובות נכונות ונכוחות על הטענות והפליאות של הגאון הנודע ישעי' ברלין ז"ל, אשר אסף בספרו 'אומר השכחה' על דבר ההשמטות מהרבה דינים המפורשים בתלמוד, והנוגעים לדינא ולהלכה, והרמב"ם ושאר גדולי הפוסקים הראשונים השמיטות בספריהם! ובהספר הזה הסירותי ת"ל את כל טענותיו ופליאותיו מעל הרמב"ם ביחוד! וגם הרבה מטענותיו על גדולי הפוסקים..." שם דף קלו ע"א (עמ' 271) מובאת "דוגמא אחת מספרי 'העלם דבר' אשר כתבתי להשיב על טענות בעל המחבר 'אומר השכחה'". ולא מצאתי ספר זה בקטלוג של הספרייה הלאומית בירושלים. וראה דברי העורך שם שכותב שהרבה מספרי הרב סטול הם עדיין בכת"י, וכנראה שלא נדפס הספר, וחבל על דאבדן.

13 נחוץ להעיר שמנגד ישנם הרבה דינים שעל פי כללי המחברים לא היה לרמב"ם להביאם במשנה תורה – ואף על פי כן הם מופיעים בו. אך אין בדבר זה תמיד תיובתא לאותם הכללים, כי יתכן שהרמב"ם בסוג מסוים של הלכות לא הרגיש מחויב להביא כל דין ודין – אך לא מנע מעצמו מלהביא מסיבות שונות דינים אחרים הכלולים באותו הסוג. ואמנם, מצינו מפרשים שמקשים על איזה כללים, שאם כללים אלו אמיתיים למה יש יוצאים מן הכלל. ראה לדוגמא בדברי הרב איתמר ורהפטיג, "השמטת הרמב"ם מחלוקות שבתלמוד", ספר היובל קרנו"ת צדיק, כפר חב"ד תשנ"ב, עמ' ת, שמעיר כך על כללי בעל העינים למשפט. ונראה שמה שכתבנו מוכח הוא ממה שהמפרשים מרבים להקשות קושיות השמטה, ומחדשים כללים רבים כמו שנביא לקמן, ובדרך כלל לא מקשים עליהם ממקומות במשנה תורה שהרמב"ם באמת מביא הלכות כאלו. וראה דברי הרב חייא פונטרימולי לקמן כלל 13.

לאחר העיון נראה לי שאפשר לחלק את הכללים העוסקים בעניין זה ל"ג"ג "כללים חיצוניים" ו"ג"ג "כללים פנימיים". "כללים חיצוניים" הם הכללים המתארים איזה דינים משמיט הרמב"ם מסיבות שונות שאינן קשורות לעצם הדין, כמו למשל שאין הרמב"ם מביא דין שהסוגיא שבה הוא נדון כללה שקלא וטריא ולא הכרעה (לקמן כלל 3) או שאין הרמב"ם מביא הלכה שהוא מסופק מה לפסוק בה (דעת כמה אחרונים, ראה כלל 6 ו-7), ו"כללים פנימיים" הם הכללים המגדירים סוגי הלכות אותם משמיט הרמב"ם משום עצם הדין, כמו לדוגמא הלכות הנובעות מחשש רוח רעה (ראה לקמן כלל 20).

כללים 'חיצוניים'

(1) **הרמב"ם אינו מביא דין שכבר נכלל בדין אחר שכתב, או שנלמד מדין אחר שכתב**¹⁴.

זה פשוט, שבוודאי אין הרמב"ם צריך להזכיר דין שכבר נזכר בדבריו באופן אחר, אף שבגמרא הדין מוזכר בשני אופנים שונים¹⁵.

(2) **הרמב"ם אינו מביא דין שאין פוסקין כמותו**¹⁶. דהיינו, כשדין א ודין ב סותרים אהדדי, והרמב"ם פסק כדין א, אין הרמב"ם מביא דין ב¹⁷.

14 כלל זה מובא ע"י הרב צארוס עמ' ה, וכן מובא לגבי השולחן ערוך ע"י הרב מדיני, כללי הפוסקים, סי' יג, אות ה.

15 ואם דין מסויים נוגע לשני נושאים שונים, אם צריך הרמב"ם להזכירו במקום הראשון או די אם מזכירו במקום השני, ראה יד מלאכי, כללי הרמב"ם, אות ו (וראה מה שכתבנו על מה שכותב שם באות ה, לקמן בהערה 25); הרב מדיני, כללי הפוסקים, סי' ה, אות י; הרב צארוס, עמ' טז. וראה צ"ח לביצה, ירושלים תשנ"ה, לדף יח ע"ב, ד"ה "לטהרו", ושם, ד"ה "ועדיין", ושם לדף כה ע"ב, ד"ה "ת"ר". ואם הדין נאמר בגמרא במפורש רק לגבי דין אחד ולא לגבי דין שני, יותר מקובל שאין הרמב"ם צריך להביאו גם במקום השני, ראה לקמן כלל ג, וראה צ"ח הראשון שציינתי אליו. ולגבי דבר שהוא בעיא בש"ס ופשיט ליה ממקום אחר, וכבר הביא הדין האחר, אם הביא הרמב"ם גם את הדין ששאלו עליו, ראה שו"ת נודע ביהודה, מהדורא תנינא, אה"ע, סי' סט, דדן בזה, ציינו הרב צארוס, עמ' ה.

16 כלל זה מובא ע"י הרב צארוס, עמ' ה.

17 והרמב"ם פעמים אף פוסק כתלמוד ירושלמי נגד תלמוד בבלי, כמו שהעיר הגר"א בביאורו לשו"ע כמה פעמים; ראה את פירוט המקומות האלו במשנה תורה מהדורת פרנקל, ספר אהבה, ירושלים תשס"ה, עמ' שמ. וראה שם עוד מקורות לזה, וכן בשפירו, מחקרים, עמ' 2, הערה 4. אולם המפרשים מניחים כדבר פשוט שלא יפסוק הרמב"ם כשום ספר אחר – מלבד התלמוד ירושלמי – נגד התלמוד בבלי. ראה יד מלאכי, כללי הפוסקים, כללי הרמב"ם, אות ט, שבוודאי אין הרמב"ם פוסק כמו תוספתא או ספרא או ספרי נגד הבבלי; לכל היותר יכולים תוספתא או מדרש לשמש כמקור לדברי הרמב"ם או לגלות פשוט אחר בדברי התלמוד, אבל לא להסביר השמטה של דין שמפורש בבבלי (אולם ראה שם ביד מלאכי שמביא בשם כנסת הגדולה שיתכן שהרמב"ם יפסוק כספרא או ספרי נגד התלמוד בבלי). פעמים שהרמב"ם פוסק כמו ה"ה אמינא" של הגמרא ולא כמו המסקנא, ראה ב"ח על הטור, או"ח סי' שטז סע' א,

אמנם בדעת הטור והשו"ע היו שכתבו שפעמים הם מביאים גם דינים שאין אנו פוסקים כמותם¹⁸, אבל לא שמענו מי שיאמר כן בדעת הרמב"ם. חשוב לציין שעל שני כללים אלו מבוססים רוב היישובים לקושיות על אודות השמטות הרמב"ם. אולם פעמים הרבה קשה לדעת אם הרמב"ם סמך בדין פלוני על כלל 1 או על כלל 2¹⁹, זאת אומרת אם הרמב"ם משמיטו משום שכבר כללו בדין אחר – או משום שאינו סובר כאותו דין, ופעמים רבות נחלקו בדבר מפרשי הרמב"ם²⁰; אמנם אם הרמב"ם פסק כאותו דין בפירוש המשניות²¹ או בספר המצוות²² או בתשובה, או שנפסק דין זה ברי"ף²³, סביר להניח שטעם השמטתו אינו משום שלא פסק כאותו דין, אך גם זה אינו מוכרח, שהרי יתכן ששינה את דעתו וכן שלא פסק בעניין זה כדעת הרי"ף.

3) הרמב"ם אינו מביא אלא דין שמפורש בגמרא, ולא דין שנלמד מדיוק או מכח קושיא²⁴.

כן כותב מהרא"י בשו"ת תרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' כ: "...דכבר ידעין דהרמב"ם ז"ל כותב כל פסקיו רק מסוגיות התלמוד לפי פשוטו, ולא מתוך הדקדוקים

סוף ד"ה "ואיכא למידק". וכן יתכן שסובר הרמב"ם שסוגיא אחת חולקת על הסוגיא האחרת, על אף שאחת מהסוגיות – או אפילו שתי הסוגיות – נאמרה כ"סתמא דגמרא" ויש כאן סוגיות חלוקות, והרמב"ם צריך לפסוק רק כאחת מהן; ראה למשל בלחם משנה להל' מלכים פ"ט הי"ג.

18 כן מביא הרב עובדיה יוסף בהערה בשו"ת יחיה דעת, חלק ו סוף סי' לח, מאחרונים רבים, שפעמים שהשו"ע הביא לשונו ממש של פוסק אף שאינו סובר כמותו בכל מה שכותב, ולא הביאו אלא לעיקר מה שכתב הפוסק, והשאר שלא פסקין כמותו מובא בשו"ע באיגרא, או שנקטו לדוגמא בעלמא.

19 הרב צארום, עמ' ה, יז-יח.

20 וראה הרב מדיני, כללי הפוסקים, סי' ג, אות ד, לגבי השמטות הרי"ף.

21 למשל, ראה הרב אריאלי, עינים למשפט חלק החידושים קידושין כט ע"א, והרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, או"ח חלק ב, סי' קיא, ועוד מפרשים, שמעירים שלא הביא הרמב"ם הא דאיתא בקידושין כט ע"א שחייב אדם להשיא את בנו אשה וללמד את בנו אומנות, והוא מובא בפירוש המשניות לרמב"ם לקידושין פ"א מ"ז.

22 למשל, ראה אבן האזל להל' קריאת שמע פ"ב הי"ג, ירושלים תשט"ו, דף כא ע"ד, ד"ה "ונראה", שמעיר שמשמיט הרמב"ם את הדין בכתובות פו ע"א שכופין על מצוות עשה. ומסביר האבן האזל שלא פסק הרמב"ם כדין זה, ראה שם. ודין זה באמת מובא בספר המצוות לרמב"ם בהקדמה למנין המצוות (אחר השורש הארבע עשרה).

23 שכידוע הרמב"ם על פי רוב נמשך אחר פסקי הרי"ף. אולם, יש מקומות יוצאים מן הכלל שלא פסק כמו הרי"ף, כמו שכתב הרמב"ם עצמו, ראה שו"ת הרמב"ם, מהד' בלאו, ירושלים תשמ"ו, ח"ב סי' רנא (עמ' 459), שחולק על הרי"ף כשלושים פעמים.

24 כלל זה מובא ע"י יד מלאכי, כללי הפוסקים, כללי הרמב"ם, אות ב; הרב מדיני, כללי הפוסקים, סי' ג, אות ה, ושם סי' ה, אות כג; הרב סופר, וזאת ליהודה, עמ' יג, ושם ציין לעוד מקומות שדיבר בזה; הרב צארום, עמוד ב-ד, ה; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ד, חלק או"ח, סי' כא, אות ג, וחלק ה, חלק או"ח, סי' כב, אות ג, ד"ה "ועינא".

כמו התוספות ושאר גאונים..."; ובשו"ת תשב"ץ חלק ג סי' מג (מהדורת מכון שלמה אומן ומכון ירושלים תשס"ג ד"ה "ויצא"): "אלא שהוא כותב מה שנמצא מפורש בגמרא... ומה שלא נזכר בגמרא בפירוש הניחו סתום, וילמד סתום מן המפורש"; בשו"ת מהרלב"ח סי' לג (דף יט ע"ג): "ואף כי לא כותב הרב הדין הזה בפירוש אין תימא בזה, כי ככה דרכו ז"ל לכתוב הדין כאשר הם בתלמוד, אמנם הדינים הנלמדים מדיוק דברי התלמוד מניחו, ועל המעניין ללמוד מדיוק דבריו"; בית יוסף יו"ד סי' קצד סע' ג ד"ה "ומ"ש רבינו או ולד": "ואין להקשות דמכל מקום היה לו (=לרמב"ם) לכתבו להודיענו דאמו טהור לידה, שכבר נודע שאין דרכו של הרמב"ם ברוב המקומות לכתוב אלא הדינים הסדורים בתלמוד אליבא דהילכתא"^{25, 26}.

- 25 וכן כותב בית יוסף באו"ח סי' רסד סע' ז ד"ה "והר"ן", אה"ע סי' כז סע' ח(ב) ד"ה "ומ"ש עוד בשם הרמב"ם", ושם סי' שלד סע' כט ד"ה "והר"ן", לדחות את דברי מי שרצה לדייק שהרמב"ם סובר כפוסק מסויים מסתימת לשונו. ולפי כלל זה מיושבות הרבה קושיות השמטה שהקשו האחרונים, דוק היטב. ויש להעיר על מה שהביא היד מלאכי שם אות ה כלל חדש בשם הפרי חדש, יו"ד סי' צט ס"ק כא ד"ה "איברא", וזה לשון היד מלאכי: "אין להוציא דין ממה שהרמב"ם מביא דין אחד במקום זה ולא הביאו במקום אחר, כגון דין דשייד לענין תרומה וגם למאכלות אסורות אין לנו לומר מזהביאו בדיני תרומה ש"מ דמאכלות אסורות לא סבירא ליה הכי, כי כבר נודע שאין דרכו של הרמב"ם לחדש דינים רק להעתיק דיני התלמוד כצורתם וכלשונם כל אחד ואחד על מקומו וכנו". ולכאורה כוונת היד מלאכי לחדש כלל ע"פ הפרי חדש שהביא שאין לדייק מהמקום במשנה תורה שהביא הרמב"ם את הדין. ואף שהוסיף אחר כך "כי כבר נודע...", לכאורה אין זה עיקר כוונת היד מלאכי להביא ממנו, שהרי כבר הביא כלל זה באות ב כנ"ל. אולם, זה לשון הפרי חדש שם: "ויכולם פסקם המחבר (=השלחן ערוך) אף על פי שהרמב"ם לא כתבם בשאר איסורים, וכבר נודע שאין דרכו של הרב ז"ל לחדש דינים" וכו' כנ"ל. ומבואר שבאמת הפרי חדש אינו טוען שאין לדייק מהמיקום של דין ברמב"ם, ואינו דוחה הדיוק אלא משום הכלל המובא באות ב של היד מלאכי הנ"ל (אגב אורחא, בשיטת בריסק נוהגים לדייק פעמים רבות מהמיקום של הרמב"ם. וראה מאירי בהקדמתו לבית הבחירה [נדפס בתחילת בית הבחירה, מסכת ברכות, ירושלים תשכ"ה, עמ' כז] שפעמים שהרמב"ם נוקט דין אחד אגב דין אחר. ולפי זה יש לפחות מקרים אחדים שאין הסבר למדני למיקום הדין). אגב, יש להעיר על מה שמסיים היד מלאכי שם באות ה: "אבל בטור ושאר פוסקים אמרנו כן עיין ב"י ח"מ סי' ל"ה סס"ז". בבית יוסף שם כתוב: "ורבינו (=הטור) כיון שאין דרכו לכתוב דבר בלתי נוהג אי הוה סבירא ליה דלענין תרומה מתניא לא הוה כותבה, אלא ודאי סבירא ליה דלענין כשרות משפחה ופיסולה איתניא...". ומבואר שאין מה שכותב הבית יוסף שם שייך לכאן. והנה הרב סופר בעוד הרבה מקומות שמציין להם שם בוזאת ליהודה, וראה גם שפירו, מחקרים, עמ' 84-80. אולם, כנראה, ברוב המפרשים שמביאים לא כתבים כן להסביר השמטה של הרמב"ם, אלא לומר שאי אפשר למצוא מקור לרמב"ם מדיוק מהגמרא, אלא ממקום שנאמר בו הדין בפירוש (חוץ ממקום שכותב הרמב"ם "יראה לי"). וראה שפירו, מחקרים, עמ' 79 שתמה עליהם, שהלא בהרבה מקומות חידש הרמב"ם דינים ע"פ דיוק בגמרא, או אפילו בסברת עצמו בלי מקור כלל (ראה שם בהערה 323).
- 26 אולם, ראה בית יוסף או"ח סי' רנב סע' ה ד"ה "אבל", שמדבריו משמע שסובר שאין הרמב"ם משמיט דין שהוא בגדר זה אלא בצירוף כלל א – שתדע הדין ממקום אחר, וצ"ע.

(4) **יש והוא מביא לשון הגמרא כלשונה ממש, אף שיש להוסיף עליה**²⁷.
 כן כותב כסף משנה הל' ספר תורה פ"י ה"ד ד"ה "והכתב הראב"ד": "ואין מכאן השגה על רבינו, שהוא ז"ל העתיק המימרא ולשונה, וכל מה שתפרש במימרא תוכל לפרש בלשונו".

ויש חולקים: במקום אחר הב"י עצמו כתב אחרת: עי' בית יוסף יו"ד סי' רא סע' א סוף ד"ה "ולאו": "ואף על גב דהרמב"ם סידרא ולישנא דמתניתין נקיט ואתי, ליכא למימר כי היכי דדחיק ר"י בפירושה דמתניתין הכי נדחוק אנן בפירוש דברי הרמב"ם, דבתראה הוא, ואם איתא דסבר הכי הוה ליה לפרש ולא לסתום דבריו כסתומת המשנה"²⁸.

(5) **הרמב"ם אינו מביא מילתא דפשיטא, זאת אומרת דין שנובע בפשטות מדין אחר שכבר כתב.** כלל זה שונה מכלל 1, שכלל 1 מדבר במקומות שהגמרא הוצרכה להשמיע דין מסויים בגלל חידושו בהקשר אותה סוגיא, והרמב"ם מצידו כותב דין אחד וכולל את הדין השני במה שכתב; אולם, יש מקומות שאף הגמרא עצמה לא הוצרכה לכתבו, והיה פשוט אפילו בהקשר אותה סוגיא^{29,30}.
 כן כותב המגיד משנה להל' יו"ט פ"א ה"כ, ושם לפ"ב ה"ה, ולהל' מאכלות אסורות פ"א הכ"ד. וכן כותב הכסף משנה בהרבה מקומות, כגון להל' עדות פכ"א ה"י, ולהל' תענית פ"ה הי"ב, ולהל' ממרים פ"א ה"ד, ולהל' מטמאי משכב ומושב פ"ח ה"ז; ולהל' טומאת אוכלין פ"ה הי"ג. ונראה לי כסביר שנכלל בכלל זה שכשהביא דין של ברייתא

27 כלל זה מובא ברב מדיני, כללי הפוסקים, סי' ה, אות א; הרב צארום, עמוד יא-יב; הרב טיגר, דרך איש, פרק ג, "ביאורים" ד"ה "לקצר", עמ' לח. כנראה לא השתמשו מפרשי הרמב"ם בכלל זה אלא כדי להסביר השמטת דין הנאמר בתלמוד ירושלמי או דין אחר שאינו מובא בתלמוד בבלי, אבל לא להסביר השמטת דין המובא בתלמוד בבלי. ועוד צ"ע בזה.

28 ראה שם ברב מדיני ורב צארום שהעירו האחרונים על הסתירה בדברי מרן ר' יוסף קארו. [אולם לכאורה יש מקום לחלק, כאשר בעלי התוספות מכניסים אוקימתא שלא כתובה במשנה אפשר להניח שהרמב"ם לא קיבל אותה כי 'הוה ליה לפרש', אך במקום שמדובר בהבנת פשט בסוגיא אפשר לומר ש'כל מה שתפרש במימרא תוכל לפרש בלשונו'. העורך י"ק].

29 כלל זה מובא ברב אריאל, כללים, כלל ו; הרב צארום, עמוד ט-י. וברב מדיני, כללי הפוסקים, כללי השו"ע, כותב לגבי השו"ע: "מרן בש"ע אורחיה הוא להשמיט איזה דברים... לפי שהוא פשוט...". אבל אינו ברור אם כוונתו גם לענין השמטת גמרא, או רק דין שהובא ברמב"ם או פוסק אחר והרב יוסף קארו חשב אותו כפשוט, וצריך עדיין ברור.

30 וככלל זה כותב בעל החפץ חיים כמה פעמים בספרו ליקוטי הלכות להסביר השמטות הרמב"ם, ראה למשל ליקוטי הלכות על מסכת חגיגה, עמ' 70, בפירושו זבח תודה ד"ה "רבא"; ושם עמ' 79, זבח תודה ד"ה "הא"; ושם עמ' 5, עין משפט אות ד. וחידוש יותר כותב טברסקי, מבוא, עמ' 235-236, שמסתבר שמשמיט הרמב"ם כמה ענינים "מפני היותם מפורסמים ומוכנים מאליהם". ראה שם שהביא שהרמב"ם עצמו כותב כן בפירושו למשניות ליישב קצת השמטות המשנה, ראה פיה"מ מנחות פ"ד מ"א, וברכות פ"ז מ"א. ולא מביא שם הרב טברסקי מפרש אחר שכותב כחידוש זה, וגם לא מביא אף דוגמא אחת של השמטה שלדעתו כלל שלו מיישב אותו, וצ"ע.

או משנה והן נוקטות כמה דוגמאות לאייר אותו דין, לא מביא הרמב"ם תמיד כל אותם ציורים.

ויש חולקים. הט"ז באו"ח סי' תקס"א. וראה שם שמקשה על כלל זה: "...ותמהתי מאוד על זה, וכי עדיף הרמב"ם מתנא דברייתא שהוצרך לכותבה, א"כ לאו פשיטא היא!"³¹

6) **הרמב"ם אינו מביא דבר שהוא במחלוקת והוא מסופק איך לפסוק בה**^{32,33}.

31 וכן טוענים עוד אחרונים, ראה למשל הרב חנוך אייגיש, מרחשת, סוף חלק א, קונטרס הזמה, סי' ד, אות ה, על כסף משנה בהל' עדות הנ"ל; ר' ידידיה שמואל טאריקה, בן ידיד להל' ברכת פ"ב הי"ד.

32 כלל זה מובא ברב סופר, כללי הרמב"ם, ובזרע חיים עמ' כ-כא, ובזאת ליהודה עמ' יג-יד; הרב צארום, עמ' א-ב (והנה הרב סופר מביא כלל זה בשני אופנים, ובאמת הם כלל אחד. אולם, יש להעיר על האופן השני שמביא שם, ומציין לזאת ליהודה עמ' יד, ושם לא הביא כן אלא לגבי הרי"ף והרא"ש). והרב סופר מביא החולקים. וראה לוינגר, דרכי המחשבה, עמ' 59; שפיר, מחקרים, עמ' 9, הערה 37. (וראה מגיד משנה להל' שבת פ"ט ה"ב ד"ה "אין" שכותב: "וגם בגמרא לא העלו פסק אי זה מהן נקרא לנוי, אלא א"ל איפה לרבה בר חנה אתון דתלמידי דר' יוחנן אתון עבידי כר"י אנו נעביד כר' חנינא, ומתוך כך קיצר רבינו". משמע שסובר המגיד משנה ככלל זה, שכשהרמב"ם מסופק אינו פוסק שום דבר). וראה הל' גירושין פ"ב ה"ו שכותב הרמב"ם על גט מסויים: "...הרי זה גט פסול ומתיישבין בדבר זה הרבה מפני שהוא קרוב להיות גט בטל". והכסף משנה שם כותב: "בלשון הזה נתחבטו הראשונים. כי הרב רבינו דוד הכהן ז"ל כתב שמסופק הרב... ואל תתמה למה לא כתב הרב הרי זה ספק מגורשת, דלכך קרא הרב ספרו משנה תורה שהוא כותב בקוצר כל מה שנכתב בתלמוד, וכל היכא דמספקא להו לבעלי התלמוד [כתב הרב שהיא ספק מגורשת אבל הכא דלבעלי התלמוד] לא מספקא להו, דלדיהו מילתא ברירא כאי זו סוגיא הלכה, אלא אנו הוא מספקא לו, מטעם זה לא כתב הרב ספק מגורשת אלא כתב שיש להסתפק כאי זו סוגיא הלכה, ומה נבין ונאמר שהיא ספק מגורשת הואיל ומספקא לו כאי זו סוגיא הלכה". וטוען עליו הכסף משנה: "גם לדרך ה"ר דוד הכהן קשה, שאין דרכו של רבינו לכתוב כל מה שנכתב בתלמוד, ואינו כותב אלא מה שהוא פסק הדין לדעתו. ועוד, דמאחר שהוא ספק – מה לי שיהיה ספק לבעלי התלמוד מה לי הספק לנו הלכה כדברי מי". ואינו ברור לי מהי כוונת הכסף משנה בקושייתו הראשונה. אולי כוונתו שאם נכון שהרמב"ם מסופק, היה לו להשמיט את כל הענין מן משנה תורה. אבל ממה שכותב "ואינו כותב אלא מה שהוא פסק הדין לדעתו" לא משמע כן, שהלא גם ספק הוא פסק דין. ויותר נראה שכוונתו שאין דרך הרמב"ם להשמיט לנו החשבונות של הגמרא, ושיש סתירה בסוגיות ושהוא מסופק איך לפסוק. אבל לפי זה, אין קושייתו הראשונה שונה מקושייתו השניה, וצ"ע. וראה הל' סנהדרין פ"ד הי"א אחר שהביא הרמב"ם חידושו המפורסם שיתכן בזמן הזה לחדש את הסמיכה אם יסכימו חכמי ישראל, כותב "והדבר צריך הכרע", ופשטות כוונתו שמסופק בדיון (למר כדאית ליה, עי' קונטרס הסמיכה למהר"ב ח). אולם יש מפרשים שאין בדברי הרמב"ם ספק, והכוונה היא שחכמי ישראל צריכים להכריע בדבר הסמיכה וזהו עניין שקשה ליישמו 'לפי שישאל מפורין' וכו', עי' בפירוש 'יד פשוטה' על הרמב"ם שם (ירושלים תשע"א) עמ' קמא. וראה הל' קדוש החדש פ"ג הי"ז שהביא הרמב"ם מחלוקת אמוראים, ולא הכריע ביניהם. וראה עוד ציונים למקומות כאלה במשנה תורה בטברסקי, מבוא, עמ' 121-122. וראה אגרות ורשימות קה"י, חלק א, עמ' עט, שכותב

כן כותב בתשובה המיוחסת לראב"ד, שו"ת הראב"ד³⁴, סי' ריא: "...ואפשר שהיה לו בספק והניחו"; שו"ת מהר"י בירב, סי' עו.
ויש חולקים. ראה חיד"א, יוסף אומץ, סי' כה, שלא ניחא לו בזה כלל.

(7) **הרמב"ם אינו מביא דין שיש בו גירסאות שונות, והיה מסופק כאילו מהן לפסוק**³⁵ בדומה לכלל שלפני זה.

כן יוצא מדברי המגיד משנה להל' זכיה ומתנה פ"ד ה"א ד"ה "מתנה": "...וכמה גרסאות נאמרו בה... עד שאמרו קצת המפרשים שהיא אחת מן הסוגיות המתחלפות בתלמוד. ומתוך כך נראה שהמחבר לא רצה לכתוב אלא מימרא דריש לקיש... ולא הכניס עצמו במחלקת הסוגיות..."

ויש חולקין. ראה כסף משנה שם, שכותב על דברי המגיד משנה: "ויש לתמוה על ה"ה, שאין דרכו של רבינו להשמיט דינים מפני חילוף הגרסאות, והוה ליה לכתוב הדין היוצא כפי הגירסא היותר נכונה"³⁶.

(8) **הרמב"ם אינו מביא דין שהוא מפורש בתנ"ך**³⁷.
 כן כותב ב'אבן האזל'³⁸ להל' בית הבחירה פ"א הי"ח אות ד ד"ה "אלא": "...לא

בשם החזון איש: "ובאמת נמצא ברמב"ם השמטות למאות, ואין זו הוכחה דסובר דזהו דלא כהלכתא... וגם כי הרמב"ם ז"ל היה מוסיף כמה פעמים, **והניח כמה הלכות ע"מ שיבררם ויקבעם בספרו**, ואילו האריך הרמב"ם ז"ל עוד כמה שנים ודאי היה בא כמה הוספות רבות" (מובא בדרך איש ס"ק יג). ומצאתי סמוכין לכלל זה בהרב נסים סבתו והרב עזרא שבת, "טיוטת פירוש המשנה להרמב"ם בכת"ק", ישורון, טו, ניסן תשס"ה, עמ' כב, שהביאו מקרה שהרמב"ם פסק כתנא אחד בנוסח הטיוטה של פירושו למשניות שכותב לעצמו, ובנוסח הסופי הוא חזר בו ופסק כתנא האחר, והרי"ף כותב שהוא מסופק כמי לפסוק, ואם כן אין רחוק שהרמב"ם היה מסופק איך לפסוק, והרמב"ם השמיט מלהכריע בשני מקומות במשנה תורה. וכן כתבו המפרשים לגבי השמטות הרי"ף, ראה בבעל המאור בהקדמתו לפירושו על הרי"ף שפעמים שהשמיט דינים מפני שהוא "בורח מן הספקות". וכן כותב הר"ן בדעת הרי"ף (בביצה דף ג ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה "איתמר". וכן כותב הבעל המאור שם בביצה, כשיטתיה). וכן כותב הבית יוסף יו"ד סי' קצב. ובראשון לציון (בביצה ו ע"ב, ד"ה "גמרא אפרוח") לא ניחא לו בזה. ונראה דכוונת הבית יוסף שונה משל הבעל המאור, דמשמע מהבית יוסף דכוונת הרי"ף גופא לפסוק שהוא ספק, ולהחמיר, כמו שאר השמטות, אבל מהבעל המאור הנ"ל משמע שהוא אינו יודע איך לפסוק, והוא "בורח מן המחלוקת".

33 ואיתמר ורהפטיג במאמרו הנ"ל (הערה 13) כותב טעם אפשרי אחר למה השמיט הרמב"ם דינים שהם במחלוקת, שלא רצה להכריע כאחד, שהאמת כשני השיטות, ופעמים יש לנהוג כשיטה זו ופעמים יש לנהוג כשיטה זו. ראה שם שלדעתו יישב בזה כמה השמטות.

34 מהדורת קאפח, ירושלים תשנ"א, עמ' רסב.

35 כלל זה מובא ע"י הרב צארום, עמ' ה.

36 וכלשון זה כותב גם בבית יוסף חו"מ סי' רמה סע' י(ב) ד"ה "ויש". וראה הל' יו"ט פ"ב הי"ב שמביא הרמב"ם שתי נוסחאות בגמרא, ולא מכריע ביניהם.

37 כלל זה מובא ע"י הרב צארום, עמ' ד. ולגבי דין שהוא מפורש בספר המצוות או בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה, ראה הרב צארום, עמ' יג-טו, שפלפל בזה.

38 עבודה, ירושלים תש"א, עמ' ו.

הוצרך לכתוב וסמך על המפורש בתורה... וכבר כתב הרמב"ם בהקדמתו דלכן קרא ספרו משנה תורה שיהא אדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה וידע ממנו תורה שבע"פ כולה, ובפ"ג הל' י"ב³⁹ והל' י"ז [ד"ה "ולכן"] כתבתי ג"כ דמוכח יסוד זה דהרמב"ם סומך על דבריו על המפורש במקרא ע"ש⁴⁰.

9) **הרמב"ם אינו מביא דינים הידועים במסורת**⁴¹.
כן כותב הגרי"ז ב'חידושי הגרי"ז על הרמב"ם' להל' מגילה פ"ב ה"ט ד"ה "והנה":
"ודין כתבי הקודש לא הוזכר כלל ברמב"ם בשום מקום, דהם מדינים התלויים במסורת...".

10) **יש שסיבת ההשמטה היא שהיתה לרמב"ם גירסא אחרת**⁴².
כלל זה פשוט. ראה לדוגמא מגיד משנה הל' יו"ט פ"ב הי"ב סוד"ה אבל מסיקין; מהרי"ק בהל' שגגות פ"ה ה"ו.
וי"א שלא אמרין כן אם לא מוצאים גירסא אחרת בשום כתב יד. על' שו"ת ר' בצלאל אשכנזי סי' לח⁴³.

39 לא מצאתיה שם.
40 וראה באבן האזל שם בפ"א שכותב שהיסוד לכלל זה הוא מהקדמות הרמב"ם למשנה תורה שכותב: "לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה לפי שאדם קורא תורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה וידע ממנו תורה שבעל פה כולה...". מובא בשם הרב יוסף דוב סולאוויצ'יק (בספרו של רב מיכל זלמן שורקין, הררי קדם, סי' קנח, אות א, ירושלים תש"ס, עמ' רעא) שלכן מאריך הרמב"ם בריש הלכות חנוכה (ריש פ"ג של הל' חנוכה) בהיסטוריה של נס חנוכה, מה שאינו עושה בשאר ימים טובים (כגון בהלכות סוכה אינו כותב הטעם שאנו יושבים בסוכות, ובהלכות פורים אינו מדבר על אודות נס פורים), משום שבימים טובים אחרים מפורש טעמם בתורה שבכתב, אבל נס חנוכה אינו מוזכר בתורה שבכתב אלא בדברי חז"ל, בתורה שבעל פה. וכ"כ טברסקי, מובא, עמ' 223. וראה הרב וינברג, מאורות, עמ' רמה, בהערה, שמסביר בזה הא שהרמב"ם במשנה תורה לפעמים מתחיל לעסוק מצוה מסויימת במשפט כללי המגיד שיש מצוה, כגון בהל' שופר פ"א ה"א, ובהל' תעניות פ"א ה"א, ולפעמים הוא מחסיר הקדמה זאת ומתחיל מיד בפרטי המצוה עצמה, כגון בהל' סוכה פ"ד ה"א, ובהל' לולב פ"ז ה"א. ומפרש שם הרב וינברג שהרמב"ם קאי על התורה שבכתב, "ולפיכך כל היכא שבקרא מפורש שיש מצוה כזה, אין הרמב"ם צריך לחזור על דבריה שיש מצוה, אלא הוא מתחיל בפרטי המצוה המפורשת. אבל היכא שהמצוה או כוונת המצוה אינה מפורשת בקרא, צריך הרמב"ם לפרש שיש מצוה כזו, ושמצוה זאת היא הפירוש בדברי התורה שבכתב שהביא". וכן מביא הרב מדיני, כללי הפוסקים, סי' ה, אות ה, ס"ק ג, בשם הדברי מנחם בשם מעשה רקח ובן ידי. וראה גם "המפתח" להל' קרית שמע פ"א ה"א ד"ה "הטעם", ולהל' מילה פ"א ה"א ד"ה "הא דלא כ' מ"ע". וכן מצינו במשנה שקאי על התורה שבכתב, ראה ברכות ב ע"א: "תנא אקראי קאי דכתיב...".

41 כלל זה מובא ע"י הרב צארום, עמ' ט.

42 כלל זה מובא ע"י הרב צארום, עמ' ו.

43 מראה מקומות בכלל זה מובאים בשפירו, מחקרים, עמ' 12, הערה 59.

11) יש לומר שנשמט הדין ע"י טעות מעתיקי משנה תורה⁴⁴.
 כן כותב בעל החזון איש, חזון איש, טהרות, מכשירין, סי' ה, ס"ק יא, ד"ה "ודין": "ודין
 ביצים ליתא בר"מ בס' הי"ד ונראה דנשמט בהעתקה"⁴⁵.

12) יש לומר ששכח להביא את הדין⁴⁶.

44 כלל זה מובא ע"י הרב טיגר, דרך איש, "ביאורים" ד"ה "לקצר", עמ' לח-לט.
 45 וצריך הדין להיות בהל' כלים פט"ז ה"ג, אך אין לכך זכר בשום כת"י או דפוס ישן. ומעניין שיש
 עוד מקומות בחזון איש שמגיה תיבות שלימות במשנה תורה בלי שום בסיס בכת"י או בדפו":
 ראה 'חזון איש', או"ח, הערות במסכת שבת, סי' סב, ס"ק י, שכותב שצריך למחוק מן הרמב"ם
 בהל' שבת פ"ד ה"א תיבת "מדברות", כנגד כל הראשונים וכת"י דפו"; וראה חזו"א, חר"מ,
 סי' יז ס"ק ב, שכותב שצריך להוסיף ארבע תיבות בדברי הרמב"ם בהל' רוצח פ"ה הי"א, ואין
 הד לזה בכת"י דפו". ראה "ילקוט שינויי נוסחאות" בכל המקומות, הנדפס בסוף רמב"ם
 מהדורת פרנקל.
 46 והרב ישעיה פיק קרא לספר שבו מלקט השמטות הרמב"ם "אומר השכחה", וקצת משמע
 שסובר שהרמב"ם שכח להביאם. אולם, יש לומר שלא קרא אותו כן אלא באופן מליצי. וכ"כ
 שפירו, מחקרים, עמ' 5 הע' 17, לגבי מה שקורא הרמב"ם את המצוות שהוסיף על הרמב"ם
 "עשין ששכח אותן הרב", "לאוין ששכח אותן הרב", שסביר להניח שהוא רק שם מליצי.
 אולם, ראה אומר השכחה אות מה, דף ט ע"ב, שכותב לגבי השמטה מסוימת של הרמב"ם:
 "...ולכאורה תמוה למאד, ואין לכנות ההעלמה זו בשם השמטה דאי אפשר לילוד אשה להנצל
 כאשר האריך בתשו' ח"ה/ת"ה (ז) סי' ד' [ע.ב. אולי בפסקים וכתבים לבעל תורה"ד סי' כ, יש
 שם בענייננו אבל לא בדיוק זה] ולפעמים משום עבודה ומלאכת שמים ופעמים מחמת טרדות
 הלב נעשתה השמטה אבל ענין זה דהכא שהסוגי' בין ענינו... ואידך יתואר דבמה שלפניו יש
 שכחה". ומבואר ששייך להסביר השמטה ע"י שנאמר ששכח, אבל רק כשהדין ששכח אינו
 בסוגיא שמביא ממנה דין שדומה לו, זאת אומרת רק כשהוא במקום אחר בש"ס. וראה שם
 עמ' ו ע"א אות ט שכותב: "...אע"כ שעל האמת השמטת הפוסקים היא **או בשגגה** או מאיזה
 טעם רצוי' שהשמיטו...". וראה הרב יחיאל יעקב ויינברג, שו"ת שרידי אש חלק א, סי' קעו,
 ד"ה "זהו הנלדע"ד": "...והנה כבר השריש לנו הרשב"א באחת מתשובותיו, דמוטב לנו לומר
 שהרמב"ם שכח סוגיא מפורשת מלומר שהרמב"ם פירש סוגיא נגד משמעותה... ולפי דעתי
 מה שעמלו כמה מחברים להציל את הרמב"ם מהשגות ע"י שהם עוקרים סוגיות ערוכות ע"י
 פלפול חריף, הוא נגד האמת הפשוטה, ומוטב לנו להניח את הרמב"ם כמו שהוא מלעקם את
 המפורש בגמ' נגדו". וראה שם שכתב הרב ויינברג שגם הבית יוסף טעה בזה. והרב ירוחם
 ליינר, האדמו"ר מרדאזין, בהקדמתו ל'אומר השכחה' מהדורת מנורה, ניו יורק תשי"ט,
 האריך בענין שכחת התורה ע"פ מקורות בחז"ל, ומסיים: "...ואם הנביאים והחכמים וגדולי
 התנאים והאמוראים לא נמלטו מפח השכחה, לא יפלא אם גם גדולי החכמים לאחר חתימת
 התלמוד לא פלטו ממנה". ע"ש שהאריך עוד בזה. ופשוט שכונתו לכל הפוסקים שמיני הרב
 פיק עליהם בתוך ספרו אומר השכחה, כולל הרמב"ם. הרב יהודה לפקוביץ, דרכי חיים, ב, בני
 ברק תשס"ז, עמ' קעט-קפ, האריך בענין "לכל נברא יש גבול עד היכן יכול להשיג בתורה"
 (כך היא כותרת הקטע), ובסוף כותב: "ויסוד הדברים שמעתי ממרן 'החזון איש' זצ"ל שדיבר
 בארוכה כדברים אלו לענין השמטות הרמב"ם". וכנראה כוונתו שהחזו"א סובר שאין לדייק
 מהשמטות הרמב"ם, משום שיש לומר ששכח להביאו. וראה מה שהבאנו בשם החזו"א בכלל
 הבא. ומעניין מה שמביא הרב יעקב ישראל בייפוס, ילקוט לקח טוב, רכסים תשנ"ג, עמ' קלח,

13) **אין לדייק מהשמטת הרי"ף והרמב"ם "דין בודד", ואין לדייק אלא "בדילוג סוגיא שמובאת"**⁴⁷.

כן כותב החזו"א, קובץ איגרות חלק ב'⁴⁸, איגרת כא: "מהשמטות אפשר ללמוד רק בדילוג סוגיא שמובאת, אבל השמטת דין בודד אינו מלמדנו כלום, שאם דעת הרי"ף והר"מ לדחות – חובתם להביא ולפרש. ולכן אין אנו תלמידים של הרי"ף והרמב"ם בזה". ולכאורה כוונתו שאין לדייק ברי"ף אלא כשמביא את הסוגיא ומשמיט דין אחד, ולא כשמשמיט את כל הסוגיא, וכן לגבי הרמב"ם⁴⁹. ולא מצאתי לו בשיטה זו חבר, ולכאורה כל האחרונים המקשים על הרמב"ם שהוא השמיט דין לא סבירא להו כחידוש זק^{50, 51}.

בשם הסבא מנובהרדוק: "אף אחד אינו מעלה על דעתו שהרמב"ם השמיט קטע זה או אחר משום שהיה טרוד וכדומה...". וראה גם לוינגר, דרכי המחשבה, עמ' 120; וראה גם שפיר, מחקרים, עמ' 68–5 שהאריך בזה, ומה שהגיב עליו בוכמן (Buchman, "A Hagiographer's Review of 'Studies In Maimonides and His Interpreters'", Hakirah, Volume 7, Brooklyn 2008, 107–154). וראה מה שכותב הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות שסידר מנין המצוות בראש כל ספר כדי שלא ישכח לכלול דבר. וע' מה שכותב באגרת לרב פנחס הדיין, איגרות הרמב"ם, מהד' שילת, ח"ב י–ט תשמ"ח, עמ' תמד: "וזו היתה אף מגמתי בזה החיבור, שאין כח באדם העולם להיות זוכר כל התלמוד בבלי וירושלמי והברייתות שלושתן, שהן עיקר הדין". אולם יכולים לומר שהרמב"ם לא מעמיד את דבריו אלו במי שטרם זמן רב לאסוף דינים ממקורות מסוימים. למראה מקומות בדברי חז"ל בענין תנאים ואמוראים ששכחו דינים מסוימים, או שטעו בדינים מסוימים, ראה הקדמת האדמו"ר מראדזין הנ"ל; הרב נצ"י ברלין, שו"ת משיב דבר, חלק ב, סי' יט, ירושלים תשנ"ג, עמ' 73, ד"ה "אחר"; הרב י"ל מימון, תולדות הגר"א, ירושלים תשט"ו, בהערה עמ' פט–צב (וראה שם בהערה עמ' צט–ק, ושם מניח שתיבת "אשתמיטתיה" בגמרא פירושו "שכח", ולא שלא היתה האימרה נודעת לו מעולם, ויש לדון בזה); הרב דוד יואל ווייס, מגדים חדשים, שבת, ירושלים תשנ"ב, לדף קכ ע"א ד"ה "הוה", עמ' שו–שז. למראה מקומות לגדולים שאחר התלמוד שטעו או ששכחו בתורה, ראה הרב י"ל מימון, תולדות הגר"א, בהערה עמ' צד–קכח; אליעזר בראדט, ליקוטי אליעזר, ירושלים תש"ע, עמ' צג, קי–קיב (ובעמ' קיב הערה 112 ציין לעוד מאמרים שנכתבו בענין זה).

47 כלל זה מובא ע"י הרב צארום, עמ' יט; הרב טיגר, דרך איש, עמ' לו, "דרך איש" ס"ק יד, וב"שער הציון" אות פד.

48 בני ברק תש"נ.

49 ונראה שגם הרב טיגר הבין כך את דברי החזו"א. אולם, אין לשון החזו"א מדויק כ"כ, וצ"ע. ויש להעיר שהחזו"א עצמו בספריו מקשה קושיות השמטה, שלפי דבריו באגרת הנ"ל לכאורה אין להקשות עליהם. וכן מקשה הרב טיגר, דרך איש, פרק ג, ב"ביאורים" ד"ה "לקצר", עמ' לו. והוא מתרץ שלתרץ ע"פ כלל זה נחשב בעיני החזון איש לדוחק, ולכן משתדל למצוא יישוב יותר נוח. ואחר כך מקשה הרב טיגר (שם עמ' לט) שמצינו שהחזון איש מדייק ממה שמשמיט הרמב"ם, ולפי כלל זה אי אפשר להוכיח שום דבר מהשמטה. וכותב הרב טיגר שכל המקומות שמדייק החזון איש מהשמטה מדובר בהשמטת פרט מסויים. ויש לעיין בזה.

51 ולא כותב החזו"א הסבר לשיטתו. שמעתי מהרב צארום (בשיחה אישית) שנחלקו תלמידי החזו"א בהסבר דבריו, שיש אומרים שכוונתו היתה שאולי באמת לא השמיטו הרמב"ם, אלא

כללים "פנימיים"

14) **אינו מביא דינים שאינם שכיחים**⁵².

כן כותב המגיד משנה בהלכות שבת פי"ט ה"ב ד"ה "אין": "ורבינו לא הזכיר אלא מימרא דשמואל, מפני שאין בינינו אלא מסומרים לחזק, ואין רגילות באותן של נוי", שם פכ"ג ה"ג, שם פכ"ט הכ"ו, ובהל' עירובין פ"א ה"ח, ובהל' מכירה פי"ח ה"ו. וכן כותב הכסף משנה בכמה מקומות, כגון בהל' יבום פ"ד ה"ו.

ויש חולקין. ראה בית יוסף ביו"ד סי' יג סע' ב סוף ד"ה "ומ"ש ואם": "...וגם הרמב"ם ז"ל השמיטו, ועליו יש לתמוה שהרי אינו רגיל להשמיט שום דבר מהכתוב בתלמוד ואף על פי שאינו מצוי"⁵³.

שכלל אותו בדיון אחר שכותב (כמו לעיל כלל 1), ואין אנו משיגים את זה, משום שהיה לרמב"ם מהלך אחר בסוגיא שעל פיו יוצא דין אחר לגמרי ממה שהיינו חושבים. ואם הוא מביא את עיקר הדין ומשמיט פרט אחד, אז מבואר שלומד כמונתנו, ואעפ"כ משמיט את אותו פרט. ואחרים אומרים שכוונת החזו"א היתה שאין לדייק מהשמיטה שאין הרמב"ם סובר כן, משום שיתכן שהרמב"ם שכן להביא את הדין. ואם הרמב"ם מביא את הדין והשמיט פרט אחד, אז אפשר לדייק, שאינו סביר להניח שהרמב"ם ישכח פרט כשהוא עוסק באותו דין. וראה בכלל שלפני זה שהבאנו עוד מפרשים שכתבו כן (שיש לתרץ שהרמב"ם שכתב, ובהערה 46 שמדברי הרב יהודה לפקוביץ משמע שהחזו"א עצמו סבר כן).

כלל זה מובא ברב סופר, כללי הרמב"ם, ובמנוחת שלום, יב, עמ' קנא; וברב צארום, עמוד ג, ריב; וברב טיגר, דרך איש, פרק ג, עמ' לז, "דרך איש" ס"ק יג, ו"שערי ציון" אות עט ואות פ. וראה הרב צארום עמ' ג, שמביא שהט"ז באו"ח סי' תקס"א ס"ק א סובר כמו הבית יוסף שחולק על כלל זה, כמו שנביא בסמוך. אולם, ראה שם בט"ז שאינו כותב כן להקשות על השמטת הרמב"ם, אלא להסביר למה הרמב"ם מביא דין מסויים, והטור אינו מביאו. וראה שם ב"דרך איש" שמביא בשם החזו"א איש, זרעים, כלאים, סי' יב, ס"ק יד: "והרבה השמטות היו להכרח הקיצור, ולהקל לאסוף את כל עיקרי ההלכות ופרטיהן היותר עיקריות". ופשטות כוונתו לכלל דידן. אולם, יתכן לומר שכוונתו לכלל חדש – שאין הרמב"ם מביא אלא הדינים היותר יסודיים. ברם, אין זה סביר, שלמה יעשה הרמב"ם כן, הלא כל מה שנוגע למעשה צריך להביא. ועוד, כיון שבמקום הראשון שמובא ב"דרך איש" כוונתו לכלל דידן, מסתמא גם במקום זה זוהי כוונתו. אולם, יש לומר שכוונת החזו"א איש לכלל 1 שלנו, שכיון שמביא הרמב"ם את דין הכללי, שוב יכולים ללמוד הדין הפרטי. וראה שם עוד ב"דרך איש" שמביא בשם החזו"א איש, זרעים, שביעית, סי' י, ס"ק יז: "דהכרח הקיצור שלא להכביד יותר מדי הכריח להשמיט פרטים רחוקים, שאין בכח אנושי להשתלם בתורה כולה". ופשטות כוונת החזו"א איש לכלל דידן. אולם, מה שהוסיף החזו"א איש "שאין בכח אנושי להשתלם בתורה כולה", אינני מבין לענ"ד, שאם כוונתו למי שלומד את המשנה תורה, שאין ביכולתו ללמוד גם את ה"פרטים הרחוקים", הא אם היה יכול הרמב"ם לכתבו, בודאי זה ב"כ אנושי"! ואולי כוונתו שלא היה בכח הרמב"ם, אף שהיה כה גדול, להביא גם את "הפרטים הרחוקים". וזה כמו מהלך השני בדעת החזו"א איש שהבאנו לעיל בהערה 51. וככלל זה מובא לגבי השו"ע ברב מדיני, כללי הפוסקים. וככלל זה כתבו הרבה מפרשים לגבי הרי"ף, ראה הרב סופר שם.

וראה ברב צארום שם שהעיר על הסתירה שבדעת הרב יוסף קארו.

15) **אינו מביא מקורות דיניים**^{54,55}. "מקורות" כולל שני דברים: א. טעמי ונימוקי הדינים; ב. דרשות מהם נלמדו.

54 כלל זה מובא ע"י יד מלאכי, כללי הרמב"ם, כלל ד (לגבי דרשות וטעמים); הרב צארום, עמ' י-יא (לגבי טעמים); הרב סופר, זרע חיים, עמ' לג, ובברית יעקב, עמ' רכה, הערה ב, ובעל סופרים וספרים. ולא זו אף זו, שמצינו שהרמב"ם במקום טעם ודרשה שנקטה הגמרא למסקנא, הוא נוקט טעם ודרשה שנדחה בגמרא, או של עצמו. כן כותבים מהר"י קורקוס ולחם משנה בהרבה מקומות, ציינם במשנה תורה מהדורת פרנקל ב"מקורות וצינונים" להל' כלי המקדש פ"ו ה"ג, ד"ה "ריק"ו (סה"ג)", ולהל' קרבן פסח פ"א ה"ו, ד"ה "שם (טור ב ד"ה והשתאו)", ולהל' גזלה ואבדה פ"א ה"ג, ד"ה "בלח"מ (סוף ה"ג)". מושג זה מובא גם ביד מלאכי שם; הרב מדיני, כללי הפוסקים, סי' ה, אות טו; הרב יוסף זכריה שטרן, "מאמר תהלוכות האגדות", שו"ת זכר יהוסף, פרק יז, ורשא תרס"ב, עמ' 56-56; הרב ברוך עפשטיין, תורה תמימה, לדברים כה, ה אות עה, ובעוד מקומות; הרב סופר שם; הרב חיים קנייבסקי, קרית מלך, עמ' רפז (לגבי דרשות); לוינגר, דרכי המחשבה, עמ' 116-92 (וראה שם עמ' 21-24 שמביא שהרמב"ם עצמו כותב כן על דרכו בשו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו, ירושלים תשי"ח, כרך ב, סי' רנב, עמ' 461. התשובה מובאת בכסף משנה להל' חמץ ומצה פ"א ה"ט סוף ד"ה "שעה"); שפירו, מחקרים, עמ' 79 הערה 323 (לגבי דרשות). וראה באריכות דוד הנשקה, "לטעמה של הלכה במשנת הרמב"ם", 2, New, (ed. Arthur Hyman), 2000, חלק העברית, עמ' מה-פ (ובפרט עמ' מה-מח). וראה תוספות יו"ט לניזר פ"ה מ"ה, ד"ה "ובית", שכותב על מקום אחד שהרמב"ם בפירושו למשניות נוקט טעם אחר בדיון של המשנה ממה שמובא בגמרא: "...ונתקיימו דבריו. אע"פ שבגמרא לא פירשו כן, הואיל לענין דינא לא נפקא מינה ולא מידי, הרשות נתונה לפרש. שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא שהרשות נתונה לפרש במקראות, כאשר עיינו הרואות חבורי הפירושים שמימות הגמ'. אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא". וכידוע גם הגר"א ותלמידיו הלכו בדרך זה – לפרש את המשניות באופן אחר ממה שפירשה הגמרא, ואין כאן מקום להאריך. לענין ההסבר לעובדה שכותב הרמב"ם במשנה תורה מקור אחר ממה שמובא בגמרא, שלכאורה קשה, שממה נפשך, אם המקור של הגמרא יותר פשוט, למה לא מביאו הרמב"ם, ואם מקורו של הרמב"ם יותר פשוט למה לא מביאה אותו הגמרא. ומצאתי בזה מהלכים שונים. לוינגר, דרכי המחשבה, כותב שהרמב"ם רצה לכתוב המקור היותר פשוט, אף שהוא באמת אינו נכון ע"פ חשבון, משום שכתב את ספרו ל"קטן ולגדול" (כמו שכותב בהקדמתו), ורוצה שגם אנשים שאינם למדנים יבינו את הטעם של כל דין. ורוצה להוכיח זה מתשובה של הרמב"ם עצמו הנ"ל, ראה שם. וברב לאופר, כללי הרמב"ם, עמ' 21-20, מביא בשם האדמו"ר מלויובביץ' שני מהלכים אחרים: א) "...לאור זה, שהרמב"ם (לעומת הש"ס) סוחר שלא ילמדו מהלכה אחת לשני, ועל אחת כמה וכמה – מהלכה לאגדה 'טעם חדש שאין בו נפק"מ לדינא באותה הלכה וכו' ' הרמב"ם דרכו להביאו". ב) "...הצורך בחיבורו של הרמב"ם נבע מירידת הדורות. לכן, פסוקים שמובאים בגמרא והיו מתאימים לתקופת הגמרא שאז רמז ודרושה יודרכי לימוד רגילים ומתאימים ללומדים, משום כך הגמרא העדיפה פסוקים אלו על פסוקים פשוטים. לא כן בזמנו של הרמב"ם, שירידת הדורות לגבי תקופת הגמרא היתה גדולה, העדיף הרמב"ם דרשות ופסוקים מבוארים ומוסברים בפשטות בדרך הפשט, שהם מתאימים ללומדים בדורו ועדיפים על אלה שברמז ודרוש וכו'". ויש להפליא על מהלכו הראשון, שהלא כל המפרשים מניחים שיתכן ללמוד דין מסויים מדין אחר שכבר כתב הרמב"ם, כמו שהבאתי לעיל בכלל א, וכי סובר האדמו"ר מלויובביץ' שאין להסביר השמטה בכה"ג! מצינו פעמים

לגבי טעמי ונימוקי הדינים. כן כותב הלחם משנה להל' תעניות פ"א ה"ה: "קשה, וכי רבינו ז"ל דרכו להזכיר בכל הדינים טעמן, שהוקשה לו (=למגיד משנה) דאמאי לא הזכיר כאן הטעם"⁵⁶.

שבמשנה תורה שינה הרמב"ם מהפסוק שמביאה הגמרא, ובפירוש המשניות מביא את הפסוק שמביאה הגמרא, ראה הל' סנהדרין פ"ד ה"ג, ובפירוש המשניות לסנהדרין פ"א מ"ו (ומצינו כהאי גוונא גם בגמרא, ראה תוס' לסוכה כד ע"ב ד"ה "בכתיבה": "וי"ל דאורחא דהש"ס הכי בכל דוכתא להביא דרשה הפשוטה לכאורה..."). וראה יד מלאכי שם שהלחם משנה כותב כלל זה כמה פעמים שהרמב"ם דרכו לשנות מהטעם הנאמר בגמרא. אולם, ראה לחם משנה להל' קרית שמע פ"א ה"ב ד"ה "ומהו", ולהל' תפלה פ"ג ה"ז ד"ה "וכן", שמקשה למה שינה הרמב"ם מטעם הנאמר בגמרא, ולא תירץ שכן דרכו. וצ"ע. אולם, ראה כסף משנה להל' סנהדרין פ"ג ה"ח שכותב: "והרב מהר"י קולון האריך הרבה בשורש קי"ז לבקש מנוח לכף רגלו אמאי דריש לה רבינו מלא תקים לך מצבה ובפ"ק דסנהדרין מיייתי לה מלא תטע לך אשרה. וראה אני דבריו טובים ונכוחים אילו היה דרכו של רבינו לדרוש הפסוקים מדעתו ולהניח הדרשה המפורשת בתלמוד, ומכיון שאין דרכו כן נ"ל דבשום דוכתא דריש לה מלא תקים לך מצבה". ולא מבאר הכסף משנה מהיכן יודע שאין דרך הרמב"ם לדרוש הפסוקים מדעתו וכו'. וכנראה שבעיני הכסף משנה היה בלתי אפשרי לומר שהרמב"ם דורש פסוקים מעצמו ומניח דרשת הגמרא. וראה כסף משנה להל' עבודה זרה פ"ד ה"ד שמעיר על זה שמביא הרמב"ם מקור מדרשה שהוא כשיטת ר' שמעון שדורש טעמא דקרא, והרמב"ם פסק שלא דורשים טעמא דקרא, וכותב הכסף משנה: "אלא לפי שאין ביניהם נפקותא לענין הדין שזה טעם מתקרב אל השכל וגם חכמים אין מכחישים אותו אלא שאומרים דאפילו לא הוה האי טעמא מקרא נפיק ראה רבינו לכתבו". משמע שאין הכסף משנה מתנגד לנימוק שהוא משתלב עם מקור שנקטה הגמרא, אלא מתנגד למושג שהרמב"ם ינקוט מקור שהוא סותר זה של הגמרא. וראה כסף משנה פ"ב ה"א שמקשה למה הרמב"ם מביא קרא אחר שכותב שהדין ידוע מקבלה. וקושיא זו לשיטתו הנ"ל. וראה כסף משנה להל' חמץ ומצה פ"א ה"ב סוף ד"ה "החמץ" שכותב: "ורבינו אע"ג דפסק כר' יהודה כתב בפסח כלישניה דחזקיה דאע"ג דכר' אבהו ס"ל... עם כ"ז לענין איסור הנאה בפסח כיון דאיכא קרא מפורש ביותר דכ"ע מודו ביה נקטיה וכעין זה כותב הר"ן להרי"ף". וצ"ע משיטתו הנ"ל.

55 ואולי נרמז זה בשם ספרו "משנה תורה", דראה באגרתו לרב פנחס הדיין (במהדורת שילת עמ' תמא-תמב) דקרא לספרו "משנה תורה" משום שכתבו בדרך המשנה (וע"ש שלכן לא כותב את ההלכות בשם אומרם), והנה מצינו ש"משנה" היא הלכה פסוקה בלא טעמים, בניגוד ל"גמרא" שהוא המקורות והטעמים, כמו שמבואר ברש"י לסוטה כב ע"א ד"ה "ולא שימש" ושם ד"ה "ששונים". וראה הרב יעקב וינברג (לשעבר ראש ישיבה של ישיבת נר ישראל בבליטמור), בספרו מאורות הרמב"ם, בלי מקום ושנת הדפוס, עמ' צט, שהאריך לבאר שכוונת הרמב"ם ב"משנה תורה" הוא לכלול כל תורה שבעל פה (וזהו כוונתו בהקדמתו כשכותב "יודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם כלל"), והיינו "משנה", אבל "גמרא" מעולם לא כוון לכלול.

56 וראה הרב שניאור זלמן מליאדי, שולחן ערוך הרב, הלכות תלמוד תורה, פרק ב, קונטרס אחרון: "ואזיל הרמב"ם לשטתו שחבר ספרו משנה תורה **בלי נתינת טעמים להלכות כלל**". ויש לתמוה, האם יש כזה להביא **קצת** טעם לדין, שהוצרך לומר שאינו מביא שום טעם? אלא, על כרחך כוונתו שהרמב"ם לא הביא שום טעם לדין בכל ספר משנה תורה. וזה ודאי גוזמא, שהרמב"ם הרבה פעמים מביא טעמים.

ויש חולקים. ראה מגיד משנה בהל' תעניות שם שהקשה על הרמב"ם למה השמיט טעם⁵⁷; והרב דוד טעביל, שו"ת בית דוד, ירושלים תש"ל דפוס צילום, סי' טו, דף כח עמוד א, בהגהה: "ובדרך חידוד אמרתי ליישב שיטת רבינו ז"ל דלא הזכיר כלל טעמא דמה לו לשקר בשיש לו בנים, ודרכו של רבינו ז"ל עפ"י הרוב להביא טעמא דהש"ס..."⁵⁸.

לגבי דרשות. כן כותב הלחם משנה הל' מלכים פ"א ה"ב: "כבר נודע שדרך הרמב"ם בדבר שאינו נוגע לענין הדין לא קפיד בראיות הפסוקים אגמרא דילן, אלא מביא הוא הראיה היותר פשוטה מאיזה מקום שימצא"; צל"ח פסחים לח ע"א, ד"ה אחר: "...ובהלכות ביכורים פ"ו הלכה ח' כותב עיסת הנכרי פטורה, ולא כותב הטעם משום דכתיב עריסותיכם. והרי אין דרכו של הרמב"ם להשמיט טעם המבואר בגמרא"⁵⁹.

57 הנה סביר שלא בכל פעם שהקשה מפרש אחד קושיית השמטה, ותירץ מפרש אחר תירוץ על פי אחד מהכללים, יש לומר שלא סובר המקשה כאותו כלל, שאולי המקשה לא עלה על דעתו שיש לומר כאותו תירוץ. אבל בכלל שאנו דנין עליו כנראה אין לומר כן.

58 שני מקורות אלו האחרונים מובאים ע"י הרב יעקב חיים סופר, זרע חיים, ירושלים תשמ"ח, עמ' לג. ונראה ששיטה זו שהרמב"ם לא השמיט בדרך כלל טעם או דרשה שנאמרה בגמרא – היא פליאה, שהלא ברור שהרמב"ם השמיט הרבה טעמים ודרשות, כמו שיראה כל מי שיטעה דינים שנאמרו בגמרא עם הטעמים והדרשות שנאמרו שם למקורות, עם אותם דינים שהובאו במשנה תורה. (ובקל אפשרי להשוות דרשות שנאמרו בגמרא ע"י הסתכלות בספר תורה תמימה לרב ברוך עפשטיין, או תורה שלמה לרב מנחם מנדל כשר, שמלקטים כל הדרשות שנאמרו בגמרא. בפרט תורה תמימה מאוד שימושי לחקר זה, ששם מובאות רק הדרשות שלומדים מהם דינים שפסק הרמב"ם כמותם.) אולם, נכון הוא שהרמב"ם הרבה פעמים מביא מקורות, ומביאם יותר ממה שהטור והשו"ע מביאים, אבל עדיין מדובר על מיעוט. ואולי הטעם לזה משום שכותב הרמב"ם בהקדמתו שאדם יכול לקרוא במשנה תורה מיד אחר שקורא בתורה שבכתב, ומן הסתם רוצה לדעת איך מתקשר התורה שבעל פה עם התורה שבכתב. ועוד יש לומר שהרמב"ם בא להוציא מליבם של הקראים, ובא להראות איך התורה שבעל פה נובעת מהתורה שבכתב. (וראה שיטה קיצונית ברב לאופר, כללי הרמב"ם, פרק ב, אות 3, עמ' 39: "אין הרמב"ם מביא דרשות חז"ל אלא אם כן נוגעים הם להלכה". וקשה לקבל הנחה זו. ובכלל שיטות האדמו"ר מליובאביץ' קיצוניות בענין זה, שהוא סובר שכל דבר ממש שמובא במשנה הוא בהכרח דבר שנוגע להלכה, כולל הכותרות (!), ראה כל פרק ב שם, עמ' 39–40) והנה מצינו במשנה תורה שעל כל דבר שיש איסור דאורייתא, הרמב"ם מזכיר את הפסוק שממנו לומדים את ה"לאו", וכן לענין מצות עשה הרמב"ם מזכיר הפסוק שממנו לומדים את ה"עשה". ואם הרמב"ם אומר בפעם הראשונה שדבר אסור, ואינו מזכיר איזה "לאו" הוא עובר, אם יש לדייק שאין האיסור אסור מדאורייתא אלא מדרבנן, ראה הרב מדיני, כללי הפוסקים, סי' ה, אות ט.

59 וראה חידושי הצ"ח לביצה יח ע"א ד"ה "שמא" שמקשה למה הרמב"ם משמיט טעם מסויים שבגמרא שהיה צריך לפסוק כמותו, ובמקומו כתב טעם חדש מדעתו. וקושיא זו לא קשה לפי כל המפרשים שצינו להם לעיל הערה 54. וראה הרב סופר, על סופרים וספרים, שמעיר שבעל נודע ביהודה כנראה סותר את עצמו, שבשו"ת נודע ביהודה, מהדורא תנינא, אבן העזר, סי' עז, ד"ה "באופן", כותב: "אין דרך הרמב"ם ז"ל לכתוב טעם הדין, רק דרכו לכתוב גוף הדין בלי טעם". והרב סופר מיישב: "וצריך לומר שכוונת הגאון נודע ביהודה ז"ל שלעולם הרמב"ם

16 **דין זמני שלא נהג אלא בעבר, ואינו נוהג בזמן הזה וגם לא יהיה נוהג לעתיד בימות המשיח**⁶⁰.

כן כותב הרב חייא פונטרימולי, צפיחת בדבש, שאלוניקי תר"ח, ס' לו, דף צ ע"א, ד"ה "ומה":

"וכן נראה דהרמב"ם אין דרכו לכתוב כי אם מה שהוא פסק הלכה להורות לדורות, אך מה שהיו נוהגים בראשונה והדרו בהו משום דחזו תיוהא בההוא מנהגא משמיטו... כעין זה צריך לפסוק גם מה שהיו נוהגים בראשונה כיון שיחזרו הדברים ליושנן, כמו שהוא פוסק דיני טומאה וטהרה ודיני הקרבנות אעפ"י שאין נוהגין עכשיו, עיין למרן הק' (=הקארו? הקדוש?) ז"ל בכסף משנה שם בפ"ב מה' שופר ה". אבל אין הכי נמי דדבר שאינו עתיד לחזור גם לכשיבנה בהמ"ק, כגון הד' דלשון של זהורית דלא נ"מ לדינא מה שהיו עושין בראשונה, אינו מזכירו, וזה בכלל מה שכתבנו משם הפר"ח ז"ל⁶¹... אבל בקושטא חזא הוית

ז"ל כותב הדין עם טעמו כשהטעם **נזכר בתלמוד**, וכדכתב בספר צל"ח פסחים, ומה שכתב בספרו נודע ביהודה שאין דרך הרמב"ם לכתוב טעם הדין, היינו שאין הרמב"ם ז"ל מנמק דין התלמוד **מסברה דיליה** עיין היטב בדבריו שם, ובזה בטלה הסתירה בדברי הגאון נודע ביהודה ז"ל".

60 כלל זה מובא ברב מדיני, כללי הפוסקים, ס' ה, אות יא; וברב לאופר. וראה הרב לאופר, כללי הרמב"ם, פרק א, אות 2, עמ' 33. לכלל זה אולי כוון הרב צארום, תחילת עמ' יג. אבל מה שהביא שם מן הט"ז בא"ח ס' תקס ס"ק א לא הבנתי. ככלל זה נראה פשוט, כיון שמשנה תורה הוא ספר הפסק לחיינו בגלות ולעתיד לבוא, ולא סתם דינים שהיו רק בעבר ואינם נוהגים לדינא. וראה הרב משה שטרנבוך, מועדים וזמנים, חלק א, ירושלים (אין שנת הדפסה), בהקדמה עמ' ב (אין העמודים ספורים) בהערה, ד"ה "ועכשיו", שמסביר ע"פ כלל זה למה השמיט הרמב"ם את הדין שתורה שבעל זה אי אתה רשאי לאומרה בכתב. ולא הבנתי הסברו של הרב שטרנבוך, שהוא רוצה לבאר שביומות המשיח לא נצטרך לנגוז את הספרם שלנו, כיון שנכתבו בהיתר, ולכן משמיט הרמב"ם איסור זה. וקשה לי, חדא, מה זה משנה שנכתבו בהיתר, הא לכאורה עיקר האיסור הוא **ללמוד** מתוך הכתב, והא דאיסור **לכתוב** רק תוצאה מהאיסור ללמוד. ועוד, הלא הרב שטרנבוך מודה שהתורה שתתחדש לעתיד תהיה אסורה להכתב, כמו שכותב שם, ואם כן הדרא קושיא לדוכתין למה אין הרמב"ם מביא את האיסור הזה. ועוד קשה, שהא גם אם לא יהיה האיסור נוגע לעתיד, עדיין יש לרמב"ם להביאו, כמו שהוא מביא כל דין שהוא מעיקר הדין, אף אם עתה בטל, ראה בהמשך ליד הערה 62. וראה ר' שלמה מחעלם, מרכבת המשנה, להל' עדות פ"א ה"ג, שמניח ככלל זה להקשות על הרמב"ם למה מביא דין מסויים. וכן הניח מחבר מקראי קודש, מובא בחד"א, שער יוסף על מסכת הוריות לדף ח ע"ב ד"ה "וצופה". וכן מניח הרב י"ש אלישיב, הערות על מסכת יומא, לדף כב ע"א ד"ה "בעי". וכן בחזון איש על הרמב"ם, בני ברק תש"מ, להל' סנהדרין פ"ד הי"א ד"ה "ועוד". אולם, ראה חיד"א שם, שהוא עצמו סבר שאין להקשות על הרמב"ם למה הביא דין שאינו נוגע אף בימות המשיח: "ולפק"ד (=ולפי קטנות דעתו) הא נמי ל"ק דדרך הר"מ להביא כל הדינים... ואין זה מן הקושי דדרכו לאתויי כל הדינים".

61 שם לעיל ממנו הביא מבעל ה'פרי חדש' בגליונותיו על הרמב"ם הנקראים 'מים חיים' (נדפס בתוך 'ספר הליקוטים' ברמב"ם מהדורת פרנקל) להל' עבודת יוה"כ פ"ג ה"ז ד"ה "ואנשי"

כמה דוכתי דלא השמיט הרמב"ם מה שהיה בראשונה... הרי שבכל אלו פסק גם מה שהיו נוהגים בראשונה, וקשה הדבר לומר על רבינו הגדול הרמב"ם שלא השווה את מדותיו ח"ו. ונוכל לישב כל הני דוכתי דאמרן עפ"י היסוד שהניח הרמב"ם ז"ל עצמו גבי תקנות ריב"ז דכל שעתידות לחזור ליושנן הוא פוסק אותם כמו שפוסק דיני טומאה וטהרה ודיני קורבנות. ונוסיף עוד לומר דאפילו מנהגים שאינן עתידיים לחזור אם הם מיוסדים על פי הדין, ומה שחזרו בהם לא היה מפני שאין הדין כן רק מחמת סיבה חיצונית, לא נמנע הרמב"ם ז"ל מלכתוב עיקר הדין כאשר בראשונה כדי שלא להשמיט מספרו דין ההוא⁶²...⁶³.

שכותב: "במשנה איכא פלוגתא דתנאי כמה סוכות היו שם ולא הזכירו רבינו משום דלא נ"מ לדינא". וראה גם לוינגר, דרכי המחשבה, עמ' 130, הערה 127.

62 ראה שם שמביא ראה מהל' קידוש החדש פ"ב ה"ב. ועוד יש להביא ראה ממה שהביא הרמב"ם את האיסור לעממין מסויימים לבוא לקהל, הביאם בהל' איסורי ביאה פ"ב הי"ז-הכ"ד, אף שעתה כל האומות מבולבלות יחד, ראה שם הל' כ"ה. וכן הביא את הדין להשמיד את שבעת העממין, בהל' מלכים פ"ה ה"ג, ושם פ"ו ה"ד, אף ש"כבר אבדו ואבדו זכרם" (לשון הרמב"ם שם פ"ה ה"ג). וראה גם רדב"ז להל' מלכים פ"ו ה"ו.

63 וראה שם שכותב אחר כך: "וע"כ הך דפ"ג דקי' החדש בראשונה היו מקבלין עדו' החדש מכל אדם משקלקלו האפיקור' (=האפיקורסים). הנה מלבד דמה שהיו עושין בראשונה היה כדין כנז' (=כנזכר) עוד זאת שהרי עתיד לחזור הדבר ליושנו כשיתבטלו האפיקור'. וכן אידך דמשיאין משואות שמה שחזרו ממנה גם היה מפני קלקול האפיקור' לא נמנע מלכתבו מטעמי דאמרן". דהיינו, הביא עיקר הדין אף ששינו אותו מחמת הצדוקים, משום שני טעמים: חדא, משום שהוא עיקר הדין. ועוד, משום שלעתיד לבוא לא יהיו צדוקים. ויש להקשות על הצפיחת בדבש, שלמה הביא הרמב"ם מה שתיקנו מחמת הצדוקים, הא בזמן הזה אין קידוש החדש, ולעתיד לבוא לא יהיו צדוקים, כמו שכתב הרמב"ם בעצמו. ועל דרך זה יש להעיר מהא שמצינו שהביא הרמב"ם את ההרחקות שתיקנו בפרה אדומה, שלא באו אלא מחמת הצדוקים, ראה הל' פרה אדומה פ"א הי"ד, ושם פ"ב ה"א. וכן הביא הרמב"ם הדין שמשביעים את הכהן הגדול לפני יום הכפורים שלא יקטיר את הקטורת ביום הכפורים כמנהג הצדוקים, ראה הל' עבודת יום הכפורים פ"א ה"ז. ונראה ליישב שיטת הצפיחת בדבש, שהרמב"ם מביא דין שהיה נוהג בזמן בית שני, אף שלעתיד לא יהיה כזה. אולם, עדיין קשה על המרכבת המשנה והרב אלישיב, שצינו להם לעיל הערה 60, שמניחים שאין לרמב"ם להביא אף מה שהיה בבית שני. ואולי סוברים שגם לעתיד יתכן שיהיו צדוקים (דהיינו, אנשים שכופרים בתורה שבעל פה), וצ"ע. וראה הל' בית הבחירה פ"א ה"ד שכותב הרמב"ם שבנין בית שני "בנוהו כבנין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל". והרמב"ם בהל' בית הבחירה מביא את האופן שבנו בית שני, וקשה למה לא מביא את צורת הבנין ע"פ הכתוב ביחזקאל, שזהו מה שנוגע לנו בעתיד בימות המשיח כשנבנה את בית המקדש השלישי. ובאמת זה קשה על הרמב"ם בפירוש המשניות, בהקדמתו לפירוש המשניות, במהדורת קאפח עמ' יז, שכותב: "ואחר תמיד מדות, ואין ענינה אלא ספור מדת המקדש וצורתו והיאך בנינו, והתועלת בכך שכשיבנה לשמור בו אותה צורה ואותו היחס...". וקשה, שמסכת מדות מתאר איך היה נבנה בית השני, ובית השלישי יהיה כמו שכתוב ביחזקאל. ובתוס' יו"ט בהקדמתו למסכת מדות מובא תירוץ לזה: "...ועכ"ז יפה כתב הרמב"ם שספור ענין בית שני יש בו תועלת לעתיד מצד דברים רבים הדומים...", ראה שם שמאריך בזה. וראה הל' שחיטה פ"ד הל' יז-יח שהרמב"ם מביא שכלל ישראל במדבר

וכן מבואר באומר השכחה לעבודה זרה כד ע"ב, דף ח ע"א: "...לא נזכר בהרמב"ם, מפני שכל דיני בקמה לא הזכיר על דרך מה דהוה הוה^{64, 65}.

17) דין שלא היה נוגע במדינה שלו, אף שנוגע למקומות אחרים.

כן כותב הרב שלמה לוריא, ים של שלמה, כתובות, פרק ב, סי' מד, ד"ה "והנה"⁶⁶:

והנה הרי"ף והרמב"ם לא הביאו כל הסוגיות, ואפשר דעתם בזה שלא הביאו דברי רב ולוי לפי שלא היו המנהג הרע במדינותיהם ובארצות גליל שלהם להפקיר הנשים משום פשע בעליהם, כאשר תהלה לא-ל עדיין בארץ ישמעאל וארצות אחרים איש בחטאו יומת, אבל בעוונותינו הרבים באשכנז וסיביותיה

אכלו בשר ע"י נחירה. וצ"ע למה נצרך להביא את זה. (וראה הרב לאופר, 'כללי הרמב"ם', פרק ג, אות 3, עמ' 39 שכותב: "כשהרמב"ם מאריך בתיאור דברי ימי עולם וימי ישראל אין זה כתיאור היסטורי גרידא אלא יש בו נפקא מינה להלכה"). וראה טברסקי, מבוא, עמ' 231-232, מה שכותב ליישב.

64 "מאי דהוה הוה" הוא טענת הגמרא ביומא דף ה ע"ב. כוונת הגמרא שם שלמה אתה צריך לחקור מה היה בעבר, הא אין זה נוגע לנו. והנה מצינו בגמרא גם טענת "הילכתא למשיחא?!", כלומר למה אתה שואל על דין זה, הא אינו נוהג בזמן הזה, אלא בזמן שבית המקדש קיים, וממילא אינו נוגע לנו אלא לעתיד כשיבוא משיח וייבנה בית המקדש. ראה סנהדרין נא ע"ב וזבחים מה ע"א. אולם, למרות אימרה זאת שבגמרא, הרמב"ם מביא גם דינים שאינם נוהגים בזמן הזה, כגון דיני בית המקדש והעבודה ודיני טומאה וטהרה. ואינו ברור למה הרמב"ם מביא את הדינים האלה אם הם אינם נוהגים בזמן הזה. והפשט הפשוט הוא משום שדינים אלה נוהגים בעתיד כשיבוא המשיח. ועוד סיבה שמעתי בשיעור מהרב נחום רבינוביץ, שספר משנה תורה אינו רק ספר הפסק אלא גם ספר העוזר בלימוד את מקורות הדינים, ודינים רבים שנוהגים בזמן הזה נלמדים מדינים שאינם נוהגים בזמן הזה. וראה מה שמביאים מהאדמו"ר מליובאביץ, הרב לאופר, כללי הרמב"ם, עמ' 33 שכותב: "ספר הרמב"ם 'מקבץ לתורה שבעל זה כולה' ומטעם זה כולל גם הלכות שהן בגדר שאין להורות, כגון 'הבועל ארמית קנאין פוגעין בו', ושאינן נוהגות בזמן הזה". אולם, אינו ברור אם כוונת האדמו"ר מליובביץ' כשכותב "ושאינן נוהגות בזמן הזה", לדינים שהם מעיקר הדין, ועכשיו בטלים, ואעפ"כ מביאים (ראה לעיל ליד הערה 62), או שזהו הסיבה גם למה מביא דינים הנוהגים לימות המשיח. ולגבי דין שאינו נוגע במצב שאנו חיים כיום, אבל יתכן שהמצב ישתנה, ראה לחם משנה להל' גירושין פ"ז ה"ה שצריך הרמב"ם להביאו.

65 וראה שם שמוסיף: "...אמנם אכתי יש נפקותא לידע כל דינים ועינים השייכים לבמה כדי להורות לבן נח עכשיו שרוצה לבנות במה ולהקריב עליו דשרי לו וגם מותר לישראל להורות לו וללמדו כדאיתא זבחים קטז: ופסקו הרמב"ם סוף הל' מעשה הקרבנות. וא"כ יש תועלת טוב' (=טובא) למידע כדי להורות לב"נ ויש ליישב...". והניחו שם בקושיא. (מה שכותב אח"כ אינו יישוב לקושיא זו, אלא קושיא אחרת על אותה סוגיא). ואולי יש ליישב, שאין הרמב"ם מביא אלא מצוות בני נח **שמחוייבים** בהם הנכרים, אבל הדינים שהם רשות להם, כמו להקריב קרבנות, אינו מביאים. לדיני במה, ראה אינציקלופדיה תלמודית, ערך "במה".

66 ירושלים תשנ"ה.

שפשטה מלכות רומי הרשעה מפקירים נשותיהם על דרך החס"ד⁶⁷ אם לא ממיתין אותם, ואז בודאי יש לאסור ולהחמיר...⁶⁸.

18 **אינו מביא דברי אגדה, עניני שכר ועונש, מוסר, דרך ארץ, יראת שמים, הידור, מידת חסידות** (אע"פ שבגמרא אמרה אותה בלשון "אסור" או "עובר בעשה" או "עובר בלאו")⁶⁹.

לגבי מוסר, כן כותב הלחם משנה להל' אבל פי"ג הי"ב: "ורבינו לא פירש משום דלא נפקא מיניה כלל" (ראה שם שקאי על דבר מוסרי). לגבי דרך ארץ, כן כותב ב'שו"ת פני מבין', חלק יו"ד, סי' שכט, עמ' קיד ע"ב⁷⁰: "עם כל זה אינו איסור גמור רק מצד מידת דרך ארץ, וזה השמיט הרמב"ם הרבה". ועוד כותב שם לגבי אגדה: "אלא על כורחך דבר דאינו איסור ממש רק מנהג טוב לא הביאו, רק מה שנראה להם מוכרח"⁷¹. לגבי הידור כן כותב בעל ה'חפץ חיים', 'ליקוטי הלכות', על מסכת פסחים, עמ' 19, עין משפט אות ו: "...ואפשר דהרמב"ם ג"כ ס"ל שהוא להידור בעלמא ומשום הכי לא הזכירו". וכן כותב על מסכת סנהדרין, עמ' 24, עין משפט אות ו: "והרמב"ם לא העתיקו, ואפשר שהוא מידה טובה בעלמא, ועיקר קרא אתי לדברים אחרים בעלמא וכו', ולכן לא העתיקו".

19 **אינו מביא דבר שהוא עצה טובה**⁷².
כן כותב הרב אריאלי, כללים, כלל ד.

20 **אינו מביא ענין אל-טבעי ובלתי שכלי, כלומר עניני שדים, רוח רעה, שטן ומלאך המות, עין הרע, סכנות סגוליות, רפואות סגוליות, סגולות ע"י חפצות של מצוה או מעשי מצוה**^{73, 74}.

67 כנראה כוונתו בגרשיים ש'חסד' הוא בלשון סגי נהור.

68 וזה לכאורה מאוד קשה, שהרי מביא הרמב"ם גם הלכות הנוהגות רק בארץ ישראל ולימות המשיח. וי"ל שכל אלו נוגעים גם ליושבי מדינתו כשיבוא משיח במהרה, אבל לא כתב את ספרו למתגוררים במדינות אחרות. והנה כלל זה של המהרש"ל דומה לכלל 14 דלעיל, שאין הרמב"ם מביא דינים שאינם שכיחים, שפירושו, כמובן, שאינם שכיחים בזמנו או במקומו, אבל בודאי אפשרי שיהיה שכיח בעתיד, לאחר שנכתב המשנה תורה.

69 כלל זה מובא ברב אריאלי, כללים, כלל א, ג, ו-ה. וראה שם שכלל זה יצא מעטו של הרמב"ם עצמו, שהרמב"ם כותב בתשובה לחכמי לונדל, שו"ת פאר הדור, סי' מ, שאינו מביא במשנה תורה דבר שהוא ממידת חסידות.

70 מאת הרב נתנאל הכהן פריעד (חלק יו"ד נדפס לראשונה במונקאטש תרע"ד, ונדפס ביחד עם חלק או"ח ע"י נכדו ברוקלין תשל"א).

71 וראה הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, ב, חלק יו"ד, סי' טז, אות ז-ט, שמאריך בדבריו.

72 כלל זה מובא ע"י הרב צארום, תחילת עמ' יז, בעילום שם המחדשו.

73 כלל זה מובא ברב אריאלי, כללים, כלל ז; הרב סופר, כללי הרמב"ם, ובוויחי יעקב, עמ' כה-כו, וביותר ציונים בזרע חיים, עמ' כב; שו"ת יביע אומר, ד, חלק או"ח, סי' כא, אות ג, ד"ה "ואשר", ובחלק ט, חלק או"ח, סי' קג, אות א, ד"ה "ומה". וראה שפירו, מחקרים, עמ'

כן כותב לגבי רוח רעה בתבואות שור⁷⁵: "...ואע"ג דהרמב"ם השמיט כל הנאמר בגמ' משום רוח רעה..."; חיד"א, שו"ר ברכה⁷⁶: "אמנם לכי תידוק אתה מוצא שהרמב"ם לא זכר מכל הדברים שאמרו בש"ס מפני רוח רעה כמ"ש הרב תבואות שור לעיל סימן ו' ע"ש ודוק". בשו"ת שואל ומשיב מהדורא תנינא חלק ד ס' פז; המלבי"ם, ארצות החיים ס' ד סע' ד; שו"ת מהרש"ם ח"ג ס' רמב.

21 כעין הנ"ל, אינו מביא הרפואות והסכנות הטבעיות שלא התאימו לידיעותיו הרפואיות⁷⁷.

- 112–134, שהביא רשימה מורחבת של מקומות כעין אלו שהרמב"ם השמיט או שינה דין של גמרא כזה (בערך ארבעים מקומות).
- 74 ויש להקשות שאיך אפשר שהרמב"ם יחלוק על דברי חז"ל המפורשים שהאמינו בדברים אלו. והרבה אחרונים כותבים שידע הרמב"ם שבימי נשתנה הטבע, כן כותב פלפולא חריפתא על הרא"ש, מסכת עבודה זרה, פרק א, ס' י, אות ה, ועוד הרבה אחרונים, וכמו שכותב תוס' בכמה מקומות שנשתנה הטבע מימי חז"ל. ראה הרב יוסף יצחק לרנר, שמירת הגוף והנפש, ירושלים תשנ"ו, מבוא פרק ו, עמ' 53–50. וראה רמב"ם בפירוש המשניות לנדרים פ"ח מ"ו שכותב לענין אכילת שום בערב שבת (בתרגום קאפח): "והיה דרכם לאכול שום בלילי שבתות בתחלת הלילה לפי שהיה עוזר להם לתשמיש לפי מאכליהם וארצם". וראה הרב נתן בר יחיאל מרומי, הערוך, ערך "אספרגוס", שכותב בשם רב האי גאון: "ואמר הגאון הני מילי דאמירן ביה משום סכנת מזיקין דהוי נהיגי ביה והשתא לא נפיש כי ההוא עידנא". ועוד יש לומר שהא הרמב"ם עצמו כותב במורה הנבוכים, חלק ג, סוף פרק יד, שחכמינו ז"ל היו גדולים בתורה אבל במדע לא היו עדיפים ממדעי אומות העולם שבזמנם (תרגום קאפח): "ואל תבקשני לתאם כל מה שאמרו (=חז"ל) מעיני התכונה עם המצב כפי שהוא, לפי שהמדעים באותו הזמן היו חסרים, ולא דברו בכך משום שיש להם מסורת באותם הדברים מן הנביאים, אלא מצד שהם ידעני אותם הדורות באותם המקצועות, או שמעום מידעני אותם הדורות, ולא בגלל זה (=דברי חז"ל) נאמר על דברים שמצאנו להם שהם מתאימים עם האמת שהם בלתי נכונים או שתאמו במקרה, אלא כל מה שאפשר לבאר דברי האדם כדי שיהא תואם את המציאות שהוכחה מציאותה הוא יותר עדיף ונכון לבעל הטבעים הנעלים ואיש צדיק". וכ"כ בנו ה"ר אברהם ב' מבוא האגדות' הנדפס בראש ספר עין יעקב. וראה ביאור הגר"א על שו"ע, יו"ד ס' קעט, ס"ק יג: "...והוא (=הרמב"ם) נמשך אחר הפלוסופיא ולכן כ' שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות הכל הוא שקר... ", ראה שם שהגר"א מצווה עליו. וראה בכתובת הבאה שמלקטים את כל המפרשים שסוברים שחז"ל טעו במדע: <http://torahandscience.blogspot.com/2006/04/sources-indicating-that-chazal-did-not.html>. מחקרים, עמ' 98–110. אולם, מה שגזרו חז"ל במנין, אינו משתנה אפילו אם היה בטעות, ראה הל' שחיטה פ"י הל' יב–יג לגבי שבעים טריפות שמנו חז"ל: "ואין להוסיף על טריפות אלו כלל. שכל שיאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי הדורות הראשונים והסכימו עליהן בתי דיני ישראל אפשר שתחיה ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות. וכן אלו שמנו חכמים ואמרו שהן טריפה אע"פ שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים שנ' על פי התורה אשר יורוך".
- 75 חיברו הרב אלכסדר שור, זיטאמיר תרכ"ח, ס' ו, סוף ס"ק ט.
- 76 נדפס בתוך ברכי יוסף, ירושלים תש"נ, יו"ד ס' קטו/קטז, סוף אות ט.
- 77 בהל' רוצח ושמירת נפש פ"א ה"ו ופ"ב ה"א–ה"ו הביא סכנות אחדות (מלבד הל' איסור

כידוע הרמב"ם היה רופא וחיבר ספרים על רפואה⁷⁸.

22) **כעין הנ"ל, דינים המיוסדים על מציאות שאינה מתאמת עם הידיעות הטבעיות של הרמב"ם⁷⁹.**

23) **תקנות עזרא⁸⁰.**

דן בזה שו"ת יהודה יעלה, או"ח סי' ט.

24) **מנהג⁸¹.**

כן כותב שו"ת נודע ביהודה, או"ח, תשובות נוספות סי' ב, מהדורת מכון י"ם תשנ"ד, עמ' ש, ד"ה "ומה": "ומה שהקשית למה לא הביא הרמב"ם בפ"ג מהלכות עבודת יוה"כ דבר זה שאח"כ כל אחד מביא ס"ת מביתו. אני תמה על תמיהתך, מה היה לו להביא, וכי יש בזה דין או דת, הברייתא מספרת מעשה שהיה, והם מעצמם הנהיגו בכך להתנאות בספרים שלהם, אבל לא שתיקנו חכמים לעשות כן, ומה היה לו להרמב"ם להביא מה שנהגו מעצמם⁸²; ערוך לנר לסוכה דף מה ע"א.

גילוי שהאריך בו שם סוף פי"א, אבל השמיט הרבה. ומצינו בהל' דעות פרק ד שהביא כמה ענינים הנוגע לבריאות שלא נמצאים בחז"ל.

78) ראה לוינגר, דרכי המחשבה, עמ' 123 ואילך. וראה סיכום טוב אצל דוידסון, H. Davudson, 429-483. Moses Maimonides, Oxford 2005, p. 429-483. וראה באומר השכחה בסוף הספר אות צא שמעיר בזה שלא מביא הרמב"ם הרבה סכנות.

79) ראה אליעזר לוינגר, "הרמב"ם בתור רופא ופוסק", הרפואה, ח, תרצ"ה, שמביא רשימה מורחבת של מקומות כעין אלו (דהיינו של כלל 21 ו-22). וראה גם לוינגר, דרכי המחשבה; אוריאל לוינגר, "על השמטות מדעיות של הרמב"ם", אסיא, עא-עב, שבט תשס"ג, עמ' 86-98; חיים יעקובוביץ, "עוד על השמטות מדעיות של הרמב"ם", אסיא, עט-פ, טבת תשס"ז, עמ' 205. וראה לוינגר, דרכי המחשבה, שמשער שהרמב"ם באמת מביא **ציורים** שעל פי דעתו אינם אפשריים, ולא משמיט אלא **דינים** שהם נובעים מהבנה טעותה של חז"ל.

80) כלל זה מובא ע"י הרב צארום, עמ' ז.

81) כלל זה מובא ע"י הרב אריאלי, כללים, כלל ב; הרב צארום, עמ' ז-ח. וראה הרב לאופר, כללי הרמב"ם, פרק א, אות 3, עמ' 33. וראה הרב צארום שרוצה להוכיח שהרמב"ם מביא את כל המנהגים שבש"ס ממה שכותב בהקדמתו למשנה תורה: "...שיהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות...". ויש לדחות שכוונת הרמב"ם למנהגים שנוהגים בזמנינו, שהרמב"ם באמת מרבה להביאם, וברמב"ם מהדורת פרנקל בסוף ספר אהבה מציינים לעשרות מקומות שהרמב"ם מנהגי זמנו. אולם, מקונטקסט הרמב"ם לא משמע כן, שכשכותב "גזירות" ודאי כוונתו לגזירות חז"ל, וגם מה שכותב "תקנות" פשוטו כוונתו לתקנות חז"ל, כמו שכתבתי לעיל.

82) וראה שו"ת תשובה מאהבה, א, סי' כא, דף יג ע"א, ד"ה "ומה" (ומובא בנודע ביהודה, מהדורת מכון י-ם תשנ"ד, ב"לקוטי הערות", עמ' תסז, הערה ז), שהקשה על רבו הנודע ביהודה משלשה מקומות במשנה תורה שהרמב"ם מביא מנהגים. והנה מה שהביא מהל' תפלה פ"ה ה"ה, שם יתכן שמדבר במנהג שהיה נהוג בזמן הרמב"ם, וכבר הבאנו בהערה הקודמת שהרמב"ם מביא מנהגי זמנו הרבה פעמים, ואינו ראייה לדיוננו. ומה שרוצה להוכיח מהל' לולב פ"ז הכ"ד, יש

25) דין שאין אנו בקיאים בעניינו.

כן יוצא מדברי כסף משנה להל' גירושין פי"ג הכ"ג: "ו...ל לרבינו כמ"ש הגאון שהביא הטור (סי' יז) דהאידינא לא בקיאנן בבואה דבבאווה הילכך לא עבדינן בה עובדא..."⁸³.

26) פעמים שמשמיט קולא או היתר כדי שלא יבוא אדם לעבור על איסור.

כן כותב מגיד משנה להל' איסורי ביאה פכ"א ה"י: "עוד אמרו שם אמר רבא אם היה בית אפל מותר, ולא הזכירו רבינו כדי להרחיק מהרגל תשמיש"⁸⁴.

דברי סיום

הרב צארום (עמ' א-ג) מקשה קושיא חזקה על כמה מהכללים הנ"ל: אם כללים אלו נכונים, מתברר שהלומד בספר משנה תורה עדיין צריך ידע בתלמוד ובמקורות ההלכה האחרים בכדי להגיע להלכה ברורה, בניגוד לדברי הרמב"ם עצמו הנזכרים בהקדמותיו לספר המצוות ולמשנה תורה שהוא ילקט מכל הספרים אשר לפניו, ולא יצטרך הקורא לשום ספר אחר כדי לדעת את כל התורה שבעל פה! איך נאמר, לדוגמא, ככלל 6 – שלא מביא הרמב"ם דינים שהוא מסופק בהם, והלא עתה יצטרך מבקש ההלכה לעיין בגמרא כדי לדעת שדין פלוני שנוי במחלוקת שלא הוכרעה! ועוד דוגמא מכלל 3 – שאין

לדחות שאולי סובר הרמב"ם ששם אנשי ירושלים קיימו מצוה קיומית כל זמן שהחזיקו בלולב, שכן סובר תוס' לסוכה לט ע"א ד"ה "עובר". מתברר שאינו סתם מנהג אלא דין.

83 וראה מה שטען על זה לוינגר, דרכי המחשבה, עמ' 125, הערה 107.

84 וכן כותב הרב חיים אלעזר שפירא, בעל שו"ת מנחת אלעזר, בספרו 'דברי תורה', חלק ו, סי' נד, להסביר למה השמיט הרמב"ם כל עינינים של סגולות ומזלות וכדו' (ראה לעיל כלל 20), שרצה הרמב"ם להרחיק את ההמונים מאיסורי ניחוש, ולכן לא הביא חששות מטפסיים כלל. (וראה מה שכתב בזה שפירא, מחקרים, עמ' 110-109.) וגם בגמרא מצינו שעשו כך – לא להגיד להמונים קולות שונות כדי שלא יבואו להקל יותר מדי – ראה מנחות צט ע"ב שכתוב: "...ודבר זה אסור לאומרו לעם הארץ". וראה שבת קלט ע"א שלא התיר רב מנשיא לתושבי עיר "בשכר" שלשה דברים, משום שלא היו "בני תורה". וככלל זה כותב בעל המאור בדעת הרי"ף, המאור הקטן על מסכת שבת, דף מב ע"א מופי הרי"ף, ד"ה "וביום": "...והרי"ף ז"ל לא כתב מכל זה כלום לפי שלא רצה לפרסם היתר בדבר זה משום עמי הארץ **והרבה יש כיוצא בזה מן הדברים שהשמיט מלכתוב**". וראה הרב יונתן שטייף, מצות השם, עמ' ריד, שכותב להסביר הא שמשמיט הרמב"ם את הגמרא שכותבת: "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם". ראה "מפתח" להל' דעות פ"ז ה"ז ד"ה "השמיט". ומסביר הרב שטייף שאין דין זה אלא בתלמיד חכם, ו"אין כל תלמיד חכם יכול להתעלות לבא למדרגה זו...". ויש לדון אם כוונת הרב שטייף **שלא כל** תלמיד חכם כו', אלא רק תלמידי חכמים אחדים, או שאין **שום** תלמיד חכם כו'. ולפי הצד הראשון, כוונתו או ככלל דנן, או ככלל 14 – שאין הרמב"ם מביא דינים שאינם שכיחים. ולפי הצד השני כוונתו ככלל 16 – שאין הרמב"ם מביא דינים שאינם נוהגים בזה"ז.

הרמב"ם מביא דבר שנלמד מדיוק או קושיא – לפי זה יצטרך הלומד להכיר את סוגיית הגמרא כדי לדייק אותו דין ולפסוק, והרי הרמב"ם רצה למנוע מאתנו בדיוק עניין זה! יהיה מה שיהיה, במשך הדורות מפרשי הרמב"ם הקשו "קושיות השמטה" רבות על משנה תורה של הרמב"ם; ייתכן שלעיתים הקושיות חזקות מהתירוצים, ואולי אין ביכולת ילוד אשה לחבר ספר מושלם שלא יהיה חסר בו אף פרט. בכל אופן ראינו בעליל שלומדי הרמב"ם לדורותיהם השתדלו ליישב את דבריו במשנה תורה באופן שלא יהיה הספר חסר כלל, כדי שיתקיים בו הפסוק "כולך יפה רעיתי, ומום אין בך"⁸⁵.

ביבליוגרפיה

הרב צארום = הרב יהודה צארום, "מבוא להשמטות הרמב"ם", משנת יהודה, שבת, בני ברק תשנ"ט, חלק ב. (העמודים שם אינם ספורים, והמספור הוא שלי).
הרב אריאלי, כללים = הרב יצחק אריאלי, "מבוא", עינים למשפט השלם, א, מהדורת טל-מון, ירושלים תשנ"א.
הרב אריאלי, מבוא = הרב יצחק אריאלי, "מבוא", עינים למשפט, מסכת קידושין, ירושלים תרצ"ו.
הרב ישעיה פיק, אומר השכחה = הרב ישעיה פיק, אומר השכחה, יונהסבורג תרכ"ה.
הרב לאופר, כללי הרמב"ם = כללי הרמב"ם, נערך ע"י הרב מרדכי מנשה לאופר, ברוקלין תשנ"א.
הרב מדיני, כללי הפוסקים = הרב חיים חזקיהו מדיני, שדי חמד, ו, מהדורת פנינת הספר, ירושלים תשנ"ח, עמ' 55, דף כח ע"א ואילך.
הרב סופר, כללי הרמב"ם = הרב יעקב חיים סופר, "כללי הרמב"ם", בתוך הרב יצחק מאיר יהוידע, מעט מים, ירושלים תשנ"ז, עמ' יח-יט.
הרב סופר, וזאת ליהודה = הרב יעקב חיים סופר, וזאת ליהודה, ירושלים תשנ"ד.
הרב סופר, זרע חיים = הרב יעקב חיים סופר, זרע חיים, ירושלים תשמ"ח.
הרב סופר, מנוחת שלום, יב = הרב יעקב חיים סופר, מנוחת שלום, יב, ירושלים תשס"ג.
הרב סופר, ברית יעקב = הרב יעקב חיים סופר, ברית יעקב, ירושלים תשמ"ה.
הרב סופר, ויחי יעקב = הרב יעקב חיים סופר, ויחי יעקב, ירושלים תשמ"ג.
הרב סופר, על סופרים וספרים = הרב יעקב חיים סופר, "על סופרים וספרים", ישורון, כד, ניסן תשע"א, עמ' תתפו-תתפז.
לוינגר, דרכי המחשבה = יעקב לוינגר, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה.
שפיר, מחקרים = Marc Shapiro, Studies In Maimonides, Chicago 2008
טברסקי, מבוא = Isadore Twerski, Introduction To The Code of Maimonides (Mishne = Torah), New Haven, 1980

85 שיר השירים ד, ז.

דין עיקור אשה: חילופי גירסאות בתוספתא כמקור לפסיקת הרמב"ם

א. פתיחה

הגמרא בשבת (קי, ב) דנה בשאלת ההיתר לשתות משקה מעקר:

ומי שרי, והתניא מניין לסירוס באדם שהוא אסור, תלמוד לומר ובארצכם לא תעשו – בכם לא תעשו, דברי רבי חנינא... אלא בסריס. והאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן הכל מודים... במסרס אחר מסרס שהוא חייב, שנאמר ומעוד וכתות ונתוק וכרות, אם על כרות חייב על נתוק לא כל שכן, אלא להביא נותק אחר כורת שהוא חייב! ואלא בזקן. והאמר רבי יוחנן הן הן החזירוני לנערותי! אלא באשה. ולרבי יוחנן בן ברוקא דאמר על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלוקים ויאמר להם פרו ורבו מאי איכא למימר? בזקינה, אי נמי בעקרה.

פשטות סוגיא זו היא שאין הבדל בין סירוס בידיים לבין שתיית "כוס של עקריין", ומסקנותיה הן:

1. סירוס איש בכל דרך אסור מן התורה.
2. סירוס אחר סירוס גם כן אסור מן התורה.
3. סירוס במי שאינו ראוי להוליד שלא מחמת פגיעה באחד מאברי ההולדה איננו סירוס¹.
4. סירוס אישה בכל דרך מותר.

אמנם לשיטת רבי יוחנן בן ברוקא שאישה מצווה בפריה ורביה סירוס אישה פוריה אסור, אך האיסור נובע מביטול פרו ורבו ולא מדין סירוס (תוספות שבת שם ד"ה והתניא). כך עולה גם מהתוספות בהמשך (קיא ע"א ד"ה בזקנה), שכתבו שבאישה לא שייך 'מסרס אחר מסרס' גם לשיטה שאישה מצווה בפריה ורביה, כי אין שייך בה איסור סירוס (ומצד פרו ורבו גם כך איננה יכולה ללדת). מהרש"א על התוספות הסביר שהתוספות לשיטתם, שגם רבי יוחנן בן ברוקא (הסובר שאישה חייבת בפרו ורבו) מודה שאין באישה איסור סירוס, אלא שבשל חיובה בפריה ורביה אסור לה לשתות כוס של עיקריין (אפילו יש לה בנים – מחמת חיוב המשך פו"ר מדברי קבלה), ולכן עקרה שאיננה יכולה להוליד מעשה הסירוס מותר בה גם לשיטת רבי יוחנן בן ברוקא.

1 להבנת ההבדל בין מסרס אחר מסרס לבין סירוס מי שאיננו יכול להוליד, ראה תוספות קיא, א ד"ה אלא, ורשב"א וריטב"א שם.

ב. פסיקת ההלכה בנושא

כאמור לעיל, משמעות הסוגיא בשבת היא שבאיש סירוס תמיד אסור מן התורה, ובאשה הסירוס תמיד מותר (שכן הלכה כחכמים שאישה איננה מצווה בפריה ורביה). אמנם נראה שהרמב"ם, הטור והשולחן ערוך, פסקו אחרת. כך הם דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה ביאה (פרק טז הלכות י–יב²):

אסור להפסיד איברי זרע בין באדם בין בבהמה חיה ועוף אחד טמאים ואחד טהורים בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ... **וכל המסרס לוקה מן התורה** בכל מקום ואפילו מסרס אחר מסרס לוקה... **והמסרס את הנקבה** בין באדם בין בשאר מינים פטור... **המשקה עיקרין לאדם** או לשאר מינים כדי לסרסו **הרי זה אסור ואין לוקין עליו, ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד...**

נמצאים בפסיקה זו שני שינויים ממה שעלה מפשטות הסוגיא הנ"ל:

1. אף שאין לוקים על סירוס אישה, ולמרות שהיא איננה מצווה בפריה ורביה, הסירוס אסור.
2. שתיית משקה מעקר, שאינה סירוס בידיים, מורידה את האיסור בדרגה אחת (באיש הדבר אסור אך פטור ממלקות, ובאשה הדבר מותר).

ניתן ליישב את הרמב"ם עם סוגיית הגמרא בשבת, בכך שנאמר שהסוגיא בשבת יצאה כבר מתוך נקודת הנחה ששתיית כוס של עקרון קלה יותר מסירוס בידיים, ושהתנאי להיתר שתיית המשקה המעקר הוא שבמקרה זהה כשסירוס נעשה בידיים לא יהיה איסור מלקות (תנאי שאיננו מופיע בפירוש בסוגיא). יש אם כן לפי תירוץ זה ללמוד את הסוגיא כך: הגמרא שואלת איך מותר לשתות משקה מעקר הרי סירוס בידיים אסור בלאו מן התורה, ואחרי דחיית כמה אפשרויות היא עונה שמדובר באישה שבה אין איסור תורה של סירוס, ולכן שתיית משקה מעקר תותר לגמרי. לשיטת רבי יוחנן בן ברוקא שקיים איסור נוסף מצד 'פרו ורבו' (שלגביו אין הבדל בין סירוס בידיים לבין שתיית משקה מעקר, שכן התוצאה היא זהה – חוסר יכולת ללדת, שהוא הקובע לעניין 'פרו ורבו') מדובר במי שאיננה יכולה ללדת, שלגביה לא שייך ממילא 'פרו ורבו'. אלא שיש לשאול, מניין לרמב"ם המקור ללימוד כזה של הסוגיא?

ג. הלימוד מתורת כהנים ומחלוקת המגיד משנה והגר"א

חכמים נחלקו בנושא סירוס במקור תנאי נוסף. בתורת כהנים (ספרא אמור פרשה ז) נאמר:

2 והדברים מובאים גם בטור ובשולחן ערוך באבן העזר סימן ה.

מניין שהנקיבות בסירוס? תלמוד לומר: 'כי משחתם בהם מום בס'. רבי יהודה אומר: 'בהם' – אין נקיבות בסירוס.

לדעת המגיד משנה (על הרמב"ם שם הל' יא) הרמב"ם פסק כרבי יהודה בספרא (על פי הסוגיא בשבת שמסקנתה שאין איסור דאורייתא של סירוס באישה), ומלשונו של רבי יהודה "אין נקיבות בסירוס" (ולא "מותר לסרס את הנקבות") הבין הרמב"ם שיש בכך איסור מדרבנן.

לעומת זאת, לדעת הגר"א בביאורו לשולחן ערוך (אה"ע סימן ה ס"ק כה) הרמב"ם פסק כתנא קמא בספרא ולא כרבי יהודה (לפי כללי הפסיקה הרגילים), אלא שדעת ת"ק מדובר על איסור עשה בסירוס אישה, איסור שעליו לא לוקים³. לשיטתו מותר לאישה לשתות כוס של עקרי, כיוון שחכמים לא גזרו איסור בשתיית כוס של עקרי במקום שאין חיוב מלקות.

ד. הלימוד מהתוספתא ביבמות

אך מהיכן ידעה הגמרא שלכל השיטות יש להתיר שתיית כוס של עקרי לאישה? הגר"א, כמו המגיד משנה לפניו, מצאו מקור לדברי הגמרא בעניין היתר שתיית כוס של עקרי על ידי אישה, בתוספתא במסכת יבמות (פ"ח הלכות ב-ג):

האיש אין רשאי לשתות עקרי שלא יוליד, והאשה רשאה לשתות עקרי שלא תלד... רבי יהודה אומר: המסרס את הזכרים חייב, ואת הנקבות פטור.

פשוטו לשון התוספתא הוא ששתיית כוס של עקרי מותרת לאישה לדעת ת"ק גם אם קיים איסור סירוס באשה, ואין צורך להזדקק לשיטת רבי יהודה שהמסרס את הנקבות פטור. על פי זה ישנה קשה על שיטת המגיד משנה שהרמב"ם פסק כרבי יהודה, שכן אם לכולי עלמא מותר לאישה לשתות כוס של עקרי – מדוע ישנו צורך לפסוק כדעת יחיד של רבי יהודה שאין איסור סירוס מן התורה לאישה? ניתן אמנם ליישב ולומר שאין בתוספתא כלל מחלוקת, וגם הרישא של התוספתא היא על פי שיטתו של רבי יהודה, וכפי שהגמרא מיישבת פעמים רבות שצריך לקרוא את הדברים כך: 'לאיש אסור ולאשה מותר, שהיה רבי יהודה אומר' וכו'; אולם יישוב זה דחוק. אלא שהמעין בתוספתא יראה שהדברים אינם ברורים; התוספתא מביאה את דין שתיית כוס של עקרי בתוך רשימה של חילוקים נוספים בין איש לאשה, ולאחר הקדמה העוסקת בדין פריה ורביה:

"לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים... האיש אין רשאי לישב

3 לשאלה האם איסור סירוס אישה הוא דאורייתא או דרבנן ישנן נפ"מ למעשה בספרי השו"ת, בהם דנו פוסקי זמנינו מהם המקרים בהם ניתן להתיר קשירת חצוצרות לאישה על מנת שלא תוכל להרות יותר.

שלא באשה, ואשה רשאה לישיב בלא איש. **האיש אין רשאי לשתות עקרין שלא יוליד, והאשה רשאה לשתות עקרין שלא תלד.** איש אין רשאי לישא עקרה וזקנה, אילונית, קטנה ושאינה ראויה לילד, האישה רשאה להינשא אפילו לסריס. **רבי יהודה אומר, המסרס את הזכרים חייב, ואת הנקבות פטור.**"

דין שתיית כוס של עקרין על פי התוספתא קשור אם כן במהותו לדין פריה ורביה, ועניינה של התוספתא לומר שאיש חייב בפריה ורביה ואישה איננה חייבת במצוה זו; מכאן נגזרו כל החילוקים ביניהם, כולל ההיתר לאשה לשתות כוס של עקרין. יתכן אם כן שלשיטת המגיד משנה רבי יהודה איננו בא לחלוק על הרישא של התוספתא שעוסקת בדין אחר לגמרי (פריה ורביה), אלא להוסיף דין העוסק בעניין סירוס אישה; לדעת המגיד משנה הרמב"ם פסק כרבי יהודה משום שאין מי שחולק בתוספתא על הדין שהוא אומר.

אך עדיין הדברים אינם מובנים, שכן אם אין כאן מחלוקת, וסירוס ופריה ורביה הינם שני דינים שונים, מדוע שורבב דינו של רבי יהודה בתוך קובץ הלכות העוסקות במצוות פרו ורבו (גם לאחר דינו של רבי יהודה ממשיכה התוספתא להביא הלכות בעניין פרו ורבו)?

ה. גרסא חדשה בתוספתא

גרסא זו שהובאה לעיל בתוספתא, ולפיה האישה שונה מהאיש, הינה הגרסא של כל הדפוסים מאז הדפוס הראשון (ונציה, רפ"א, 1521), ומופיעה גם בכתב היד הקדום ביותר שמצוי לפנינו, כת"י ערפורט (כתב יד שנכתב קרוב לוודאי עוד בסוף האלף החמישי לבריאת העולם), שהינו כת"י אשכנזי. זוהי גם הגרסא שמופיעה בתוספתא בהוצאת צוקרמנדל (פזולק, תרמ"א).

אולם בכמה כתבי יד הגרסא בתוספתא שונה: בכתב יד וינה (שנכתב בראשית האלף השישי, לפני שנת ה'ק'), שהינו כתב יד ספרדי, הגרסא היא שכל הדברים האסורים לאיש אסורים גם לאישה. גרסא זו מצויה גם בכתב יד מן הגניזה האירופאית (שמספרו במכון לתצלומי כת"י PH 4260 F33261), וגרסא זו הובאה בתוספתא כפשוטה:

לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים... האיש אין רשאי לישיב בלא אשה ואשה **אינה** רשאה לישיב בלא איש. האיש אין רשאי לשתות עיקרין שלא יוליד והאשה **אין** רשאה לשתות עיקרין שלא תלד. האיש אין רשאי לישא עקרה וזקנה אילונית וקטנה ושאיין ראויה לילד האשה **אינה** רשאה להנשא אפי' לסריס. ר' יהודה אומר המסרס את הזכרים חייב ואת הנקבות פטור."

על פי גרסא זו קיימת מחלוקת בין תנא קמא לרבי יהודה האם מותר לאישה לשתות כוס של עקרין, ורבי יהודה חולק על תנא קמא ומקל שאין באישה איסור סירוס. היות

והגמרא פסקה להלכה שאישה מותרת לשתות כוס של עקרון, ממילא מוכרחים לומר שהלכה כרבי יהודה שאין האישה מצווה על איסור סירוס מן התורה⁴.

ו. פסיקת ההלכה בגמרא וברמב"ם לאור הגרסא החדשה

לאחר קריאת התוספתא על פי הגרסא החדשה, ניתן לענ"ד להסביר מדוע הגמרא פסקה על פי דעתו של רבי יהודה, שהיא לכאורה דעת יחיד: תנא קמא שבתוספתא, החולק על רבי יהודה, סובר שכשם שאיש מצווה בפריה ורביה כך גם אישה מצווה בפריה ורביה. זוהי בדיוק דעתו של רבי יוחנן בן ברוקא, אשר חולק במשנה (יבמות פ"ו מ"ו) על תנא קמא:

האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה. רבי יוחנן בן ברוקא אומר על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלוקים ויאמר להם פרו ורבו.

אם ת"ק שבתוספתא הוא רבי יוחנן בן ברוקא הסובר שגם אישה חייבת בפר"ר מדאורייתא, יש לומר גם בכיוון ההפוך שרבי יהודה שבתוספתא ובתורת כהנים הוא תנא קמא שבמשנה, הסובר שאישה איננה מצווה בפריה ורביה. על פי הסבר זה, וכפי שמוכח מהתוספתא, איסור סירוס באדם הוא הפן האיסורי של המצווה החיובית של "פרו ורבו", ולא ניתן לנתק ביניהם: כל מי שמצווה בפריה ורביה חל עליו איסור סירוס מן התורה, ולהיפך.

כך גם ניתן להבין את סוגיית הגמרא בשבת המדלגת מאיסור סירוס למצוות "פרו ורבו", שכן לא מדובר בדיון אחר (כפי שטענו התוספות מתוך חוסר ברירה), אלא בהמשך הדיון באיסור סירוס. ממילא גם מובן מדוע לגמרא פשוט שמי שאיננו יכול להוליד איננו מצווה באיסור סירוס⁵. מובן גם מדוע לא נפסקה ההלכה כתנא קמא, מפני שתנא קמא הוא רבי יוחנן בן ברוקא אשר רבי קבעו במשנה בתור דעת יחיד, כלומר שאין הלכה כמותו. סתמא דמשנה היא אם כן כשיטתו של רבי יהודה. דומה, שהוכחה מכרעת לכך, שפסיקת ההלכה של הגמרא והרמב"ם היא כרבי יהודה ולא כתנא קמא, מצויה בתוספתא במסכת מכות (פ"ד ה"ד) המביאה את מחלוקת תנא קמא ורבי יהודה, הפעם לעניין מלקות:

והמסרס את האדם ואת הבהמה ואת החיה ואת העופות בין גדולים בין קטנים בין זכרים בין נקיבות הרי זה חייב, ר' יהודה אומר מסרס זכרים חייב מסרס נקיבות פטור.

הרי מוכח שלשיטת תנא קמא ישנו לא רק איסור עשה של סירוס באישה, אלא

4 יש לציין, שלמגיד משנה עצמו הייתה גרסת התוספתא כפי שהיא לפנינו בדפוסים. גירסא זו מופיעה גם במגיד משנה בדפוסים הקדומים, כגון דפוס ונציה, של"ד.

5 מלבד סריס, עליו עדיין יש איסור סירוס, מחמת גזירת הכתוב מיוחדת, אותה הסבירו הראשונים, ראה לעיל.

איסור מלקות באישה. שיטה זו מוסכמת על פי כל כתבי היד והדפוסים הידועים לנו של התוספתא. אינני יודע כיצד ניתן ליישב את שיטת הגר"א על פי הלכה זו בתוספתא, וצ"ע.⁶

סיכום

א. מסוגיית הגמרא בשבת עולה שאישה מותרת לשתות כוס של עקרין.
ב. הרמב"ם פסק שסירוס אישה בידיים אסור ואין לוקין עליו. נחלקו המגיד משנה והגר"א, האם פסיקה זו הינה כשיטת תנא קמא שבתורת כהנים, ומדובר באיסור עשה ללא מלקות, או כשיטת רבי יהודה שם, שמן התורה אין כלל איסור.
ג. גם בתוספתא ביבמות מצאנו ששיטת כוס של עקרין מותרת לאישה, אולם התוספתא מוקשה, שכן משמע שרבי יהודה המובא שם בא לחלוק, וכן עיקר הדיון בהלכות שם הינו במצוות פרו ורבו ולא באיסור סירוס.
ד. ישנה גרסא אחרת בתוספתא, ולפיה אישה **אסורה** לשתות כוס של עקרין. לפי גרסא זו הושוותה אישה לאיש בכל ההלכות שם הקשורות לפריה ורביה, ורבי יהודה חולק על הרישא באמרו שהמסרס אישה פטור.
ה. על פי גרסא זו יש לומר שהמחלוקת האם אישה מצווה באיסור סירוס, הינה אותה מחלוקת האם אישה מצווה בפרו ורבו. ממילא, כיוון שבמשנה מוכח שהשיטה המשווה אישה לאיש הינה שיטת יחיד של רבי יוחנן בן ברוקא, הגמרא לא פסקה אותה להלכה. לפי זה מוכח, שהרמב"ם פסק כרבי יהודה, וכהבנת המגיד משנה.
ו. באופן זה גם מובנת סוגיית הגמרא הפותחת באיסור סירוס, ואחר כך עוברת לדון בדברי רבי יוחנן בן ברוקא העוסק בשיטת כוס של עקרין לאישה. כמו כן מובן מדוע לגמרא פשוט שאדם שאיננו ראוי להוליד איננו מצווה באיסור סירוס.
ז. הוכחה נוספת כנגד שיטת הגר"א מצויה בתוספתא במכות, שם תנא קמא אומר באופן מפורש, שלוקין על סירוס אישה, וממילא מוכח שהרמב"ם שפסק שאישה פטורה, פסק הלכה כרבי יהודה.

6 לאחר שכתבתי דברים אלו, ראיתי שהר"ש ליברמן, בתוספתא כפשוטה על מסכת יבמות פרק ח (הנ"ל), הלך גם הוא בכיוון של מאמר זה, אולם כדרכו, הדברים מובאים בקיצור וברמיזה, יעויין שם.

שתי הערות בדברי רבי חיים מבריסק בהלכות תפילה

א. הגאון ר' חיים מבריסק זצ"ל בחידושי על הרמב"ם בפרק רביעי מהלכות תפילה מחדש שישנן שתי כוונות בתפילה: כוונת עמידה לפני ה', וכוונת פירוש המילים. על פי חידושו זה מיישב הגר"ח סתירה לכאורה מפורסמת בין דברי הרמב"ם בהל' תפילה פרק ד הל' א והל' טו, שם משמע בפשטות שהכוונה מעכבת בכל התפילה, לבין דבריו בפרק י הל' א, שם כותב הרמב"ם בפירוש שהכוונה מעכבת רק בברכה הראשונה – ברכת אבות¹. ומסביר הגר"ח שהכוונה שהוא עומד לפני ה' אכן מעכבת בכל משך תפילת העמידה, שכן אמירת מילים שלא מתוך מודעות שהמתפלל עומד לפני ה' אין זו 'תפילה', כי כל מהותה של התפילה הינה דיבור לפני המלך, ואם כוונה זו אינה קיימת זו אינה תפילה כלל. ולפי זה ברכות שאמרן ללא כוונה חשוב הדבר כאילו לא נאמרו, והוא כמתעסק בעלמא. לעומת זאת הכוונה השניה, כוונת פירוש המילים, היא הלכה פרטית בברכת אבות (וכן בפסוק ראשון של קריאת שמע), כי היעדר תשומת לב למילות התפילה אינו מפקיע שם 'תפילה' מהאומרון; אדם שאומר את מילות התפילה מתוך תחושה שהוא עומד לפני מלכו של עולם יוצא ידי חובה בדיעבד גם אם לא התרכז בתוכנו, כי התקיים עיקר עניין התפילה².

- 1 וכיוצ"ב עיין בלח"מ הל' תפילה פ"ד הט"ו, שהקשה על דברי הרמב"ם שם מדוע לא הזכיר את דברי הגמ' (ברכות לד, ב) שאם יכול לכוון רק באחת מהן (אבות) יכוון בה ויצא יד"ח.
- 2 אומנם מדברי מרן הכס"מ בשני הפרקים הנ"ל נראה שלמד שאין כאן סתירה, ובאמת הרמב"ם בפרק ד סמך על מה שכתב בפרק י; עיי"ש בפרק ד הט"ו שמביא מקור לדברי הרמב"ם בחיוב לחזור ולהתפלל אם לא כיוון בגמ' ברכות ל, ב, ובפרק י מציין למקור שכתב בפרק ד. וכיוצא בזה כתב הגאון החזו"א בגליונותיו לחידושי הגר"ח: "ולולי דברי הגאון ז"ל יש לומר דהר"מ בפ"ד בעיקר התפילה איירי ועניינה, אבל שיעור שחייבו חכמים לעכב פירש בפרק י", עיי"ש. ומשמע מהחזו"א שם שהכוונה המעכבת (שעליה דיבר הרמב"ם) היא רק כוונת פירוש המילים, אבל הכוונה השניה שכתב הגר"ח איננה מעכבת בדיעבד, עיי"ש. וע"ע במש"כ הגרי"ד סולובייצ'יק ב'איש האמונה' (עמ' 35–34 הע' 26), ומשמע שהבין את דעת הרמב"ם באופן דומה; אלא שלכאורה הבין שהכוונה הנדרשת בברכה הראשונה היא (גם) הכוונה השניה שכתב הגר"ח: "מושג הכוונה ביחס לתפילה אינו דומה למושג הכוונה במצוות אחרות, כי הכוונה בתפילה איננה תוספת חיצונית אלא עצם התפילה ממש... ההלכה התחשבה בחולשה האנושית ואי היכולת לשקוע בתודעת ברית במשך זמן רב, ומתוך אהדה למתפלל שאינו מסוגל להתמיד בכוונה מתמדת היא יישמה את הכוונה בברכה הראשונה של התפילה". עיי"ש.

הגרש"ז אירבך זצ"ל במנחת שלמה³ מקשה על דברי הגר"ח שבהיעדר כוונת עמידה לפני המלך נחשב כמתעסק בעלמא, מגמרא מפורשת במסכת ברכות (טז, א) שנפסקה בשו"ע (סי' סד סעיף ד), שאדם שמסתפק באמצע אמירת קריאת שמע היכן הוא נמצא חוזר לפסוק הראשון, אך אם הוא זוכר שאמר "וכתבתם" הוא חוזר ל"וכתבתם" שבסוף הפרק הראשון; והרי אדם שאינו יודע היכן הוא נמצא בקריאת שמע ניתן להניח שאמירתו את המילים הייתה כמתעסק בעלמא, ואעפ"כ מה שקרא (עד 'וכתבתם' הראשון) עולה לו למצות קריאת שמע, למרות שיש צורך לכוון בכל מצווה שעושים לשם קיום מצות עשה (כמבואר בשו"ע סי' ס סעיף ד)!! רואים מכאן שגם כשקרא כמתעסק בעלמא, מ"מ כיוון שהתחיל לקרוא קריאת שמע בכוונה אנו קובעים לגבי המשך קריאתו ש"סתמא לשמה"; אם כן אותו דבר צריך לכאורה לומר לגבי תפילת העמידה, שכיוון שהתחיל את התפילה בכוונה אף אם ממשיך אותה כמתעסק נאמר "סתמא לשמה" ויצא ידי חובה, שלא כתירוצו של הגר"ח!

אומנם בניגוד לדברי הגרש"ז, א, קיימת הוכחה ברורה לכך שאדם ש"חולס" באמצע התפילה או באמצע קריאת שמע לא נחשב כלל כ'מתעסק'. הגמרא במס' שבת יב, ב מביאה ברייתא שאסור לקרות בשבת לאור הנר, ושם מובא מעשה בר' ישמעאל בן אלישע שאמר 'אני אקרא ולא אטה', ופעם אחת קרא וביקש להטות, אמר 'כמה גדולים דברי חכמים שאמרו לא יקרא לאור הנר'. ובהמשך: "רבי נתן אומר: קרא והיטה, וכתב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והיטתי נר בשבת, לכשייבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה".

על מה מדובר כאן? ר' ישמעאל בן אלישע היה מרוכז בלימודו, ומבלי משים היטה מעט את הנר כדי שהלהבה תגדל והוא יוכל לראות יותר טוב את הכתוב. לכאורה זהו בדיוק מקרה של 'מתעסק'; מדוע עליו להביא קרבן חטאת כשוגג, הרי מתעסק פטור מקרבן! אלא על כורחך שלא נחשב 'מתעסק' כאשר עושה מעשה מבלי משים עם כוונה קלושה, והמעשה במקרה זה לכל הדעות אכן מיוחס אליו. לפי זה צריך לומר ש'מתעסק' שפטור הוא רק מי שעושה מעשה כאשר אינו מודע כלל לביצוע הפעולה, כמו אדם שיוצא לרשות הרבים עם חפץ בכיסו וכלל אינו יודע מכך שנמצא משהו בכיסו ושהוא מוציא מרשות לרשות, או מי שנתכוון לחתוך את התלוש ולמעשה התברר שחתך את המחובר וכד'.⁴

אשר על כן צריך לומר שדברי הגר"ח שאדם אינו יוצא ידי חובת תפילה כאשר אינו מרוכז אינם נובעים מצד דין מתעסק הכללי, שהמעשה לא מיוחס אליו כלל כאשר הוא 'מתעסק', אלא זו הלכה פרטית בהלכות תפילה. אדם שהתפלל ללא הכוונה הבסיסית של עמידה לפני ה' לא ביצע "מעשה תפילה" כלל, התורה אמרה

3 ח"א סי' א אות ב, והובאו הדברים גם בהליכות שלמה (תפילה) במילואים סי' יג. ועיי"ש במש"כ ליישב את קושיית החזו"א מדברי התוס' בשם הירושלמי.

4 ועי' בדברי החזו"א שם שכתב: "וכל אדם שעומד להתפלל לא שייך בו מתעסק, דלעולם יש בו ידיעה כהה שהוא תפילה לפני יתברך, אלא שאין לבו ער כל כך" וכו'.

להתפלל – והוא לא התפלל אלא רק דיבר דיבורים בעלמא⁵, ולעניין תפילה, ורק לעניין תפילה, אדם כזה הוא כמתעסק שלא עשה מעשה כלל, כי לא עשה את המעשה שהתורה ציוותה עליו לעשות⁶. במקרה כזה אכן לא שייך לומר "סתמא לשמה" – סוף סוף בברכות שלא כיוון בהן לא התקיימה כלל "עבודה שבלב", כי הוא לא דיבר את דבריו מתוך מודעות לכך שהוא עומד לפני ה'.

אמנם לעומת זאת בקריאת שמע אכן המצוה היא עקימת השפתיים, "לקרות", כפי שמפורש במניין המצוות הקצר שבראש הלכות קריית שמע ברמב"ם. האדם שקרא – גם אם 'חלם' – מעשה הקריאה אכן מיוחס אליו וכפי שהוכח מהגמרא בשבת הנ"ל, וא"כ קיים את המצוה. אלא שהיה מקום לומר שיהיה חסרון בקיום המצוה מתוך שלא התכווין לקיום מצוות עשה, קמ"ל השו"ע בס' סד שלעניין זה שפיר יש לומר "סתמא לשמה"; כשאדם ניגש לעשות מצוה, ומתחילה מכוון שעושה לשם מצות עשה, גם המשך פעולת המצוה נמשך אחר דעתו הראשונה.

ב. הראי"ה קוק זצ"ל בפרקים שבראש סידור עולת ראי'ה⁷ כותב שהתפילה הינה ביטוי לכמיהה תמידית של הנשמה, ובלשונו: "הנשמה תמיד מתפללת". דהיינו, לאדם יש תמיד כמיהה פנימית לידבק בה', והפסגה של כמיהה זו נמצאת בתפילה. התפילה כביטוי של דבקות בה'.

גם לגבי הכוונה שמחדש הגר"ח ניתן לומר דברים דומים. האדם אמור לחיות מתוך תחושה תמידית של "עמידה לפני ה'". "שיויתי ה' לנגדי תמיד הוא כלל גדול במעלות הצדיקים העומדים לפני האלוקים. כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול וכו', כל שכן כשישם האדם אל ליבו שהמלך הגדול הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו... מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד" (הרמ"א בתחילת שולחן ערוך אורח חיים). והשיא של כוונה זו הוא בזמן התפילה, אז כל ישותו מכוונת לכך שהוא עומד ומדבר לפני מלכו של עולם⁸. התפילה כביטוי של ידיעת ה'.

5 ולהטעים את הדבר עוד – יעויין בדברי הרמב"ם במנין המצוות שבריש הל' תפילה, שם מגדיר הרמב"ם את המצוה "לעבוד את ה' בכל יום בתפילה"; עיקר מהות עניין התפילה הוא ה"עבודה שבלב", ועקימת השפתיים היא רק הביטוי המעשי של עבודה זו, וא"כ בהיעדר הכוונה הרי ש"העיקר חסר מן הספר", והאדם כלל לא ביצע את הפעולה אותה ציוותה עליו התורה לעשות.

6 והמעין יראה שכן הוא דקדוק לשון הגר"ח: "ונראה שכוונה זו אינה מדין כוונה, רק שהיא מעצם מעשה התפילה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה".

7 ח"א עמ' יא.

8 עיין רמב"ם הל' תפילה פ"ד הט"ז: 'כיצד היא הכוונה, שיפנה לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה'. ופ"ה ה"ד: 'תיקון הגוף כיצד, כשהוא עומד בתפילה צריך לכוון את רגליו זו בצד זו, ונותן עיניו למטה כאילו הוא מביט לארץ ויהיה לבו פנוי למעלה כאילו הוא עומד בשמים. ומניח ידיו על לבו כפותין הימנית על השמאלית, ועומד

למעשה אפשר לומר ששלוש הכוונות שהזכרנו (עמידה לפני המלך, פירוש המילים, דבקות בה') הינן שלוש מעלות של סולם שניתן לעלות בו בעבודת התפילה: הכוונה הבסיסית והיסודית ביותר היא הכוונה הכללית של עמידה לפני ה', הכוונה שמעליה היא פירוש המילים – להבין היטב את מילות התפילה ולכוון באמירת כל מילה ובקשה (להבין מה אומר ואכן להתכוון למה שאומר), ומכאן יתעלה לשיא שבעבודת התפילה – הדבקות בה'.

הקב"ה יצליח את דרכנו לעלות במעלות התפילה, ולזכות לידבק בו ית'.

כעבד לפני רבו באימה ביראה ופחד' וכו'. ושם הל' ה: 'תקון המלבושים כיצד מתקן מלבושיו תחילה ומציין עצמו ומהדר שנאמר השתחוו לה' בהדרת קודש, ולא יעמוד בתפלה באפונתו ולא בראש מגולה ולא ברגלים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי הרגלים'.



מעודי איוותה נפשי לדעת, למה לא תקנו קריאת המגילה גם לנס חנוכה כמו שתקנו לנס אסתר, דהרי גם בנס חנוכה יש מקום לאותו קל וחומר עצמו שהביאה הגמרא בפ"ק דמגילה [יד, א] מיציאת מצרים, דמה מעבדות לחירות אמרו שירה ממות לחיים לא כל שכן, והלא גם נס חנוכה היה ממות לחיים, וגזרת היוונים שהיה הלוח וקשה אז על ישראל בימים ההם היה עוד קשה ממיתה, דמלבד דהיו נתונים לחרב ושבי ומיתות משונות גם גזרו עליהם לעבוד ע"ז ולהעבירם על דעת קונם דהוא מר ממות, כאשר מצינו הגזרות השמדיות שהיו אז אשר עצמו מִסְפָּר! והנראה לי לחדש בזה, דאין מקום להכרח זה של קריאת מגילה רק בנס אסתר דהיה נס שבח"ל ולא היה אפשר בו אמירת הלל, דאמירת הלל בודאי עדיף מקריאת מגילה, דהוא ממש כמו ביציאת מצרים אשר הוא עיקר מקור של כל הני חיובי השירה על הניסים האלה, ואי לאו דבנס אסתר אי אפשר בכך – היו מתקנים גם בנס אסתר אמירת הלל במקום תקנת קריאת מגילה, וכמו בחנוכה.

יד המלך' הלכות מגילה וחנוכה פ"ג ה"ה (עם קיצורים)

הרב שאול בר אילן

אור וצל וים הקיפוח*

הארות בענין מאבקו של מרן הראי"ה קוק זצוק"ל לתיקון צביון
של חגיגות הפורים בתל אביב וביישוב החדש

הקדמה
קרנבל הפורים בתל אביב שנתכנה 'עדלאידע'
מרן הרב קוק ותל אביב
הקצבת שכר
קדושת המחנה
המודעה בישיבה
מכתבי הרב אל פרנסי רחובות ופתח תקווה
התיאטרון בראשון לציון ובלונדון
סיכום

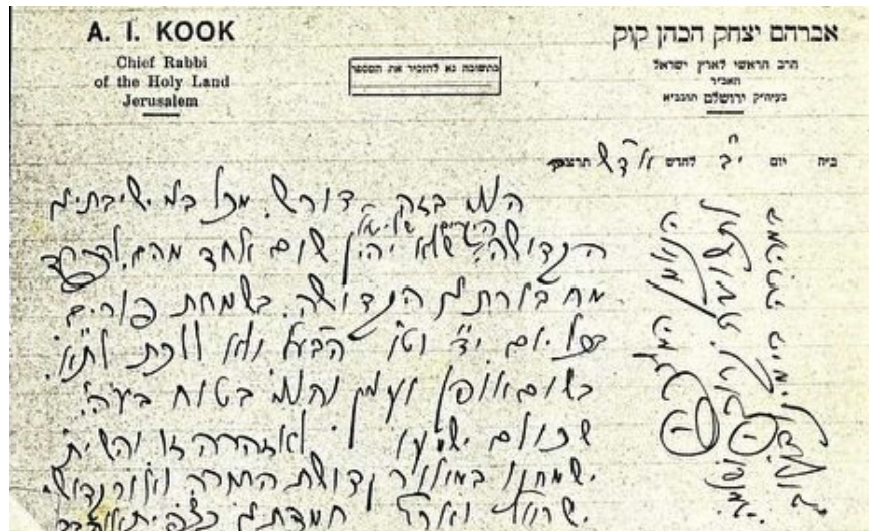
הקדמה

אור חדש הופיע, לשמחת כל הנאחזים בשיפולי גלימתו של מרן הרב זצ"ל, עם יציאתה לאור של המהדורה המחודשת של ספרו של הרב נריה זצ"ל 'מועדי הראי"ה' (ספרית בית-אל תש"ע). מהדורה זו משתבחת בכללי עיצוב עקביים, בעדכון הציונים ומראי המקומות הקיימים ובהוספת ציונים רבים חדשים, וכן בהוספת תמונות ומסמכים שלא היו במהדורה המקורית¹. כך בעמ' 255 מודפס לראשונה צילום כתי"ק של מרן הרב במודעה שכתב לבחורי ישיבת 'מרכז הרב'. וזה לשונה²:

* בהשראת השיר "אז היה לה" של המשוררת לאה גולדברג, קראה ד"ר ענת הלמן את ספרה על התרבות התל אביבית בתקופת המנדט 'אור וים הקיפוח' (הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, תשס"ח), וממנו נגזרה כותרת המאמר. יהי מאמר זה לזכותה של אמי מורתי הרבנית מינדה לאה בר אילן תח', שנולדה, גדלה וחונכה בתל אביב, ולעילוי נשמת הוריה – סבי וסבתי, אוהבי תורת ארץ ישראל ותומכיה, הרב עו"ד דוד שלמה קוסובסקי-שחור ז"ל וזוגתו מרת ליפשה ע"ה (בת ר' אליהו צבי דונחין ז"ל), ממורי הדרך ואנשי הרוח והמעש של הציבור הציוני ירא ה' בתל אביב. חן חן לספרני ספריית הרמב"ם בתל אביב על אדיבותם ועזרתם. [ההדגשות שבכל הציטוטים במאמר זה אינן במקור. המאמר נמסר למערכת 'המעין' בטבת תשע"ב].

1 ראה בהקדמת המוציאים לאור בעמ' 11.

2 צילומה מופיע כאן באדיבות משפחת הרב נריה זצ"ל. בתעתיק הוספנו סימני פיסוק.



ב"ה יום י"ב לחדש אדר"ש תרצ"ב
הנני בזה דורש מכל בני ישיבתינו הקדושה היקרים שליט"א שלא יהיו שום
אחד מהם להפרד מחבורתנו הקדושה בשמחת פורים בכל יום י"ד וט"ו
הבע"ל, ולא ללכת לת"א בשום אופן וענין. והנני בטוח בע"ה שכולם ישמעו
לאזהרה זו. והשי"ת ישמחנו במאור קדושת התורה ואור קדושת ישראל וארץ
חמדתינו, כצפית אוהבכם הנאמן המצפה לתשועה קרובה ושלמה במהרה
בימינו בקרוב.

הרגיל בלשונו של מרן הרב מתקשה להבין בשל מי הסער הגדול הזה, מה ראה
להזהיר בלשון כה חד-משמעית את בחורי הישיבה שלא יהיו שום אחד מהם להיפרד
מהחבורה ולנסוע בימי הפורים לתל אביב; במה נשתנתה תל אביב מכל עיר וכרד,
ובמה נשתנו ימי הפורים משאר ימות השנה, שדווקא בימים הללו יש להיזהר מלנסוע
תל אביבה? הקורא הערני ישים ליבו גם לכפל תארי הקדושה המתייחסים לישיבה
('ישיבתנו הקדושה', 'חבורתנו הקדושה'), וגם ישפיל עיניו לסיפיה דקרא: 'השי"ת
ישמחנו במאור קדושת התורה ואור קדושת ישראל וארץ חמדתנו', ויבין שאף כי אין
במודעה גילוי לטעם כתיבתה – מרמזת היא לו על כך בכמה מקומות ברמז עבה
כקורת בית הבד³.

3 שכל לימדנו רבותינו 'הוא פרושים מן העריות ומן העבירה, שכל מקום שאתה מוצא גדר
ערוה אתה מוצא קדושה'. עי' רש"י ויקרא, יט, ב ד"ה 'קדושים תהיו'. [ועי' ב'שבחי הראי"ה',
ירושלים תשנ"ה, עמ' קעח].

קרנבל הפורים בתל אביב שנתכנה 'עדלאידע'

וסוגייה זו כיוון דאטיא לידן נימא בה מילתא. שלמה שבא, הביוגרף החצירשמי של העיר תל אביב, מתאר בסגנונו הקולח את תולדות 'קרנבל הפורים' שהתקיים בת"א בשנות המנדט⁴. ודאי שצורת חגיגה זו היתה לזרא לכל אשר רוח התורה בקרבנו, ולבטח שלא היה לה מאום עם רוחו של חג הפורים שקיימו היהודים וקבלו עליהם ועל זרעם. אך ישראל קדושים הם, ואף ריקנין שבהם אינן מקולקלים כאומות העולם; בספר המתאר את התקופה נכתב⁵ ש"על אף השם 'עדלאידע' – לפי כל העדויות שבכתב ובתמונה נשמרו העליזות והעליצות הפורימיות במסגרת של התנהגות 'נאותה' בהחלט", וסופר מאנשי התקופה מספר⁶ ש"מי שראה את הקרנבל הנוצרי.. יתפלא ל'טוהר' שבקרנבל העברי... 'טוהר' זה אכן נשמר בקפידה רבה, עד כדי ויתור של העיריה על שירותי סטודיו למחול"... ברם, האירוע המרכזי בקרנבל בתקופת השנים תרפ"ז-תר"צ היה 'טכס בחירת מלכת אסתר'⁷. כצפוי, הטקס עורר פולמוס ציבורי נוקב. הוא היה כרוך בהצגת האשה הנבחרת במלוא הדר מחלצותיה קבל עם ועולם, ותוכנו כך שימשוד צופים רבים ככל האפשר, כולל תיירים שהזדמנו לעיר מן הארץ ומחו"ל. הצידוק העיקרי לקיום הטקס במתכונתו היה כלכלי – הכנסות לקופת העיר ולסוחריה, בהשראת אירועים דומים שהתקיימו במקומות שונים בעולם כולו: טקסי הכתרת נשים למלכות-שליים-אחד היו עמוד התווך של קרנבלים ופסטיבלים בעולם כולו.

מרן הרב קוק ותל אביב

בשנת תרס"ד עלה מרן הרב קוק זצוק"ל לכהן פאר כרב הקהילה היהודית בעיר הקודש יפו⁸. בחול המועד פסח של שנת תרס"ט נוסדה שכונת אחוזת בית ע"י יוצאי

4 שלמה שבא, הו עיר הו אם (זמורה-ביתן-מודן תשל"ז), פרק כד עמ' 298-299: "בראשית שנות השלושים נקרא השם 'עדלאידע'... לקארנבאלי הפורים של תל אביב שתחילתם עוד בימי אחוזת בית... ערכו ברחוב הפרבר מסע פורים עליז. במשך הזמן הפכו לחגיגות שמחה גדולות בהנהגתו של אגדתי, **שריכוז רבבות נפשות מכל הארץ**... בשבוע של פורים נערכו באולמות תל אביב נשפים עליזים, ועליהם ניצח ברוך אגדתי, **שהכתיר גם את המלכות הראשונות של העיר והארץ**..."

5 אור וים הקיפה עמ' 85.

6 משה ביילינסון, בשנת תרפ"ט; ראה שם בעמ' 266 הערה 74.

7 בת שבע מרגלית שטרן, "כיצד הפכה 'העבריה היפה מארץ ישראל' את חג הפורים לזירת מאבק פוליטי? הארות אחדות על פרשנות ציונית לחג", ארכיון מכון שכטר למדעי היהדות, בקישור: <http://www.schechter.ac.il/bima.asp?ID=38>

8 אף כי משכנו לא נקבע ביפו גופא אלא בשכונת אחוזה, בין שכונת נווה צדק לשכונת נווה שלום. שבחי הראי"ה עמ' פ; חיי הראי"ה (הוצאת מוריה, ת"א יפו התשמ"ג) עמ' רכה.

יפו ושכונת נווה צדק, בהגרלת המגרשים המפורסמת⁹. מרן הרב הוסיף על תורתו את קומת תורת ארץ ישראל ונתעלה מעלה מעלה, ובמקביל אף אחוזת בית צמחה ופרחה, והפכה לתל אביב המתאחדת עם השכונות נווה צדק ונווה שלום הוותיקות ועם שכונות נוספות, ומביטה בגאון ובחמלה על הקהילה היהודית המתדלדלת ביפו. למרות המתאם ההיסטורי, ההיכרות הוותיקה והקרבה הגיאוגרפית עד עלות הרב לירושלים, מעט, אם בכלל, נכתב עד עתה על מרקם היחס בין מרן הרב קוק לעיר תל אביב, לפרנסיה ולדְבָרִיה, ואף על פי שמרן הרב היה זה שחזה את תפארתה של העיר ואף המריץ את דיזנגוף להקימה¹⁰, על אף שמתווה בניינה הראשוני של אחוזת בית לא היה בהכרח ברוח ישראל סבא¹¹. את היחס המקרב קבע הרב, כנראה, מכמה מניעים: אמונה והשתדלות שהבניין קבוע והפגמים זמניים¹²; הערכה אישית למייסדי אחוזת בית שאת כולם הכיר הרב מרבנות יפו¹³, שהיוותה המשך להערכתו את בעלי הבתים שהעלו אותו ארצה והכתירו אותו לרב עליהם¹⁴; וכמובן, גם מתוך

- 9 עיקר פרסומה בא לה בזכות התמונה ההיסטורית המתעדת את מעמד ההגרה. הו עיר הו אם פרק כא עמ' 251.
- 10 שבחי הראי"ה עמ' צו-צז: 'דיזנגוף, בְּנֵה עיר!', ושם עמ' רפא; ראה גם לקמן לעניין אזרחות הכבוד של העיר שהוענקה לרב.
- 11 שם עמ' צז ועמ' צח. ראה גם במכתבו ל'ועד הנכבד ל'אחוזת בית' בעניין 'הכנסת פרוורס הנכבד' לתוך היקף העירוב של העיר יפו (חיי הראי"ה עמ' רפה), ואגרת נוספת בנושא מאותה תקופה שנדפסה באגרות ראי"ה ח"א אגרת רמב. לעניין הרתיעה של מרן הרב מגימנסיה הרצליה, שהיתה מאבני הבניין התרבותיות של תל אביב, ראה מבחר ציונים בליקוטי הראי"ה (הוצאת חי ראי, כפר הרוואה תש"ן) עמ' 108–106, וכן באוצרות הראי"ה לרב משה צוריאלי (מהדורה חדשה מורחבת בחמישה כרכים בהוצאת ישיבת ההסדר ראשון לציון, תשס"ב) חלק א עמ' 240, ומעשה שהיה המובא בחיי הראי"ה עמ' רלא-רלב, ועוד כהנה וכהנה, למשל באגרות ראי"ה ח"ב איגרות תקכד-תקכה; ראה גם יוסף אבנרי, 'הרב קוק ופעילותו החינוכית בתקופת יפו', ניב המדרשה יח-יט תשמ"ה-תשמ"ו.
- 12 ראה במעשה הראשון המצוין בהערה הקודמת, וכן במעשים המובאים שם בעמ' צז, וגם שם עמ' רפא.
- 13 לעניין ההיכרות המוקדמת של הרב עם דיזנגוף ראה לעיל בהערה 10, וכן במלאכים כבני אדם מאת שמחה רז (הוצאת קול מבשר, ירושלים תשנ"ד) עמ' 314.
- 14 ראה, למשל, חיי הראי"ה עמ' רפו-רפח בעניין 'הש"ר' – ר' שמעון רוקח, שהיה ממייסדי שכונת נווה צדק ומחשוביה, הוא שהיה מקוראיו של מרן הרב לעלות לארץ לכהונת רבנות יפו (ראה שבחי ראי"ה עמ' עט; חיי הראי"ה, עמ' נח-סד), והוא שהשיג מהתורכים את אישור הכניסה לארץ למרן הרב (שיחות הראי"ה [הוצאת מורשת, ת"א יפו תשל"ט] עמ' רצט; מלאכים כבני אדם עמ' 26). אגרת ברכה אישית מהרב להש"ר לרגל התכבדותו באות כבוד מקיסר אוסטריה נתפרסמה באגרות ראי"ה ח"א אגרת רא. בזכות המגורים בסמוך לנווה צדק וההיכרות העמוקה עם ר' שמעון רוקח נתוודע, מן הסתם, לרב גם בנו של הש"ר, הילד ישראל רוקח, לימים חבר מועצת העיר וסגנו של דיזנגוף בראשות העיר (ומי שלאחר הסתלקות הרב זצ"ל ופטירת דיזנגוף נתמנה כראש העיר); ראה גם שבחי הראי"ה עמ' רפה.

הבנת הצורך של הישוב המתחדש בארץ במבנה התיישבותי שייסוד תל אביב הביא עימו¹⁵.

אף אנשי יפו והעיר העברית הראשונה שצמחה לצידה השיבו מצידם אהבה למרן הרב. כותב ר' ישראל חבס ז"ל בשבועון 'היסוד'¹⁶:

השפעת רבינו בעשר שנות ישיבתו ביפו היתה גדולה מאד, כל אנשי היישוב החדש היו מעריצים אותו. החיים הדתיים ביפו והסביבה התגברו והלכו, וההשפעה עברה גם לתל אביב הצעירה שהתחילה אז להבנות... גם ביפו היו אז חוגים שונים, חרדים קנאים וחפשים קיצונים, אבל אף אחד לא העיז למרר את לב הזהב של רבינו, פאר הישוב והדרו, המלא אהבה עצומה לכולם. גם בני הישוב החדש אשר עלו לארץ, לשם בנייה ופיתוחה, לא רצו בשום מקרה להעציב את האיש המסור בכל עומק נשמתו הגדולה לבנין ארץ הקודש... והרבה יותר מזה היה המצב של רבינו והשפעתו כל זמן ששכן כבוד בלב הישוב החדש.

אף עם עלות הרב ירושלימה לא ניתק החבל¹⁷, ובכל עת המשיך הרב לעמוד על משמר העיר תל אביב¹⁸. חשוב לציין כי מעמדו של הרב בענייני תל אביב לא היה רק כשל צופה ומשגיח מרחוק; באיגרתו לוועד הנכבד לעיריית תל אביב¹⁹, בברכה על קבלת מעין חוק עירוני בדבר קדושת השבת, אנו מוצאים את המשפט דלהלן:

ואם כי אמת הדבר שהביטוי 'קדושת השבת' מבלעדי התיבה 'הדתית' אינה מחסרת מאומה מכל תוכן המעשי והמוסרי... בכל זאת נצטערתי על ההשמטה הזאת אחרי שכבר הוכנסה מלה זו בהצעת הנוסחה עפ"י הסכמת²⁰.

על פי דרכנו נמצאנו למדים שמעורבות מרן הרב בהחלטות הוועד – ולפחות באלו שהיו חשובות בעיניו – הגיעה עד כדי שותפות בקביעת נוסח הצעות החלטה טרם

15 לעניין ייחודה של תל אביב נכתב רבות; לניתוח סוציולוגי ראה בפרק הסיכום של הספר אור וים הקיפוח עמ' 237–244. הצורך היישובי בבנין ת"א רמוז בדבריו של מרן הרב לדיזנגוף לקראת ייסוד העיר, המובאים בהערה 10 לעיל.

16 מובא בליקוטי הראי"ה ח"ג עמ' 114.

17 ראה בכתבה של ר' דב נתן ברינקר ב'העברי' תרע"ט גליון לה (מובא בחיי הראי"ה עמ' שה-ש).

18 שבחי הראי"ה עמ' רצה (באותה הזדמנות קיים הרב מצוות ביקור חולים בדיזנגוף; ראה לעיל בהערה 10). ייתכן שלעניין זה עמד לעזרו של הרב גיסו, הרב יעקב רבי ז"ל, שהיה אהוב עליו כאחיו, והיה ראש הישיבה והת"ת 'שערי תורה' ביפו (עליו ראה בליקוטי הראי"ה עמ' 366–370).

19 נתפרסמה בגליון לז של העיתון 'קול יעקב' מיום ח' בתמוז תרפ"ג, ונדפסה שוב באוצרות הראי"ה חלק א עמ' 405.

20 לעניין המאבק על חוקי השבת בתל אביב ועמדתו של דיזנגוף בעניין ראה אור וים הקיפוח עמ' 94–98.

שתובאנה לפני הוועד להצבעה. משתי אגרות נוספות – אחת אל מרן הרב ואחת ממנו – ושמועדן הוא כחודשיים קודם לאגרת הנזכרת, אנו למדים כי ההתייעצות עם הרב עליה רומזת האגרת הנזכרת, שנתפרסמה בתמוז תרפ"ג, היתה, כנראה, עקב בקשת ועד העיר מהרב להשפיע על תושבי השכונות הסמוכות לתל אביב שיסכימו להסתפח ולהתאחד עם העיר, ותשובתו של הרב שכן ייעשה רק אם דרישותיו המוקדמות בעניין נוסחו של 'חוק השבת' בתל אביב תתקבלנה.²¹

בי"ט אלול תרצ"ה התקיימה ישיבת אבל לזכרו של הרב קוק באולם ועד הקהילה של תל אביב. בהספדו הזכיר הרב עוזיאל²² ש'בחדר זה שאנו מספידים עכשו את רבנו הקדוש, השתתף בחיי הרבה פעמים בישיבות לרגלי עניינים חשובים ומכריעים בחיי עמנו בארץ ישראל'. נמצאנו למדים שלא רק בענייני תחיית הרוח נשמעה דעתו של הרב בישיבות פרנסי תל אביב – אלא גם בעניינים שבבניין הארץ²³, ואף אחר עלות הרב ירושלימה – שהרי בית ועד הקהילה של תל אביב (העומד עד היום בשדרות רוטשילד מס' 42) הוקם רק בשנת 1924!

וכאן המקום להעלות את זכרם של רבניה של תל אביב. על היחס המיוחד שהיה לרב עם הרב שלמה אהרונסון זצ"ל שישב על כסאו כאב"ד יפו ניתן ללמוד ממכתב הברכה ששלח לו הרב לרגל היבחרו²⁴, שמלבד הברכה החמה שבו, והבעת התקווה ש'בשמחת ידידות נעבוד שכס אחד לטובת עם ה' ונחלתו', ניתן ללמוד ממנו שטרם המינני נועצו אנשי יפו ברב, והוא שחזק את ידיהם לבחור ברב אהרונסון. ביום כ' אדר ב תרצ"ה נפטר הרב אהרונסון, והרב, על אף המחלה הקשה שכבר קיננה בגופו, התאמץ ובא במיוחד לתל אביב להספידו²⁵.

עם הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל היחסים היו עמוקים אף יותר²⁶. באלול תרע"א נתמנה הרב עוזיאל מטעם הסולטן כחכם באשי ליישוב החדש, והרב עוזיאל בתבונתו ובענוותנותו הכיר במעלת הרב המכהן, והכריז בדרישת ההכתרה שנשא בשב"ק ו' מרחשון תרע"ב בביכנ"ס 'קהלת יעקב' ביפו כי יתחום את פעילותו לשדה המדיני בלבד, וזאת כדי לא להסיג את גבולו של הרב קוק²⁷. בפתיחת ההספד הקצר

21 ראה באוצרות הראי"ה שם עמ' 415–416, ודוק בפסקה ג במכתבו של הרב מתאריך ח אייר תרפ"ג.

22 מכמני עוזיאל ח"ד (הוועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל תשס"ז) עמ' תקטז מאמר י.

23 ראה גם במעשה המובא לעיל בסיום הערה 14.

24 בחיי הראי"ה עמ' שח.

25 את ההספד מצאו עבורי הספרנים החרוצים של ספריית הרמב"ם בספרו של הרב ד"ר יצחק אלפסי, החכם המופלא – הרב שלמה הכהן אהרנסון הרב הראשי הראשון של תל אביב חייו ופעלו, (תל אביב תשמ"ה) עמ' 148–149, המביאו מתוך העיתון 'ההד' מאותה עת.

26 ביוגרפיה מרתקת ומעריצה של הרב עוזיאל כתב נכדו, העיתונאי הידוע מאיר עוזיאל: הראשון לארץ ציון, סיפורו של הרב עוזיאל (יד בן צבי ועם עובד תשנ"ט).

27 הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, מכמני עוזיאל (הוצאה שנייה עם תיקונים, הוועד להוצאת כתבי הרב עוזיאל תשנ"ה) חלק ראשון עמ' שיז שער שלישי מאמר ראשון.

שנישא בשיבת האבל של ועד הקהילה של תל אביב, שממנו הובא כבר לעיל, אמר הרב עוזיאל עוד:

כשנקראתי בשנת תרע"א לכהן כרב ביפו נמשכתי אליו באהבה, בהערצה ובהוקרה. קבלתי ממנו הדרכה לא רק בענייני הלכה אלא גם בשאר העניינים. נהייתי ממנו עצה ותושיה, ובכל פעם שביקרתיו יצאתי ממנו מלא שפע. עכשיו אני קורא כתלמידו: 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו'²⁸!

בהספד שנדפס בכתובים באותה תקופה כותב הרב עוזיאל על הרב קוק דברי שבח מופלגים אף יותר²⁹: "יחיד בדורו היה רבנו ומאורנו מרו הגאון ר' אברהם יצחק הכהן קוק ז"ל נשיא הרבנות הראשית לארץ הקודש, ולכן אין אנו מוצאים ביטוי מתאים והולם לעצם האבדה הגדולה שאבדה ארץ ישראל בפרט והיהדות בכללה במוותו". ואין דעתו של הרב עוזיאל נחה עד שהוא ממשיך בתיאור דמותו של הרב, כפי שהכירה מהיכרותו האישית:

ברגעים אלה שאני מהרהר בזכרוני מתייצבת לפני כמו חיה דמותו הענקית. רואה אני את ענוותנותו המרובה ועמדו התקיפה שאינה נרתעת מפני כל, בת צחוק של אהבה וענוה על שפתיו, עיניים נוצצות ובהירות חודרות למעמקי הנפש ושלהבות וזיקוקין דינורא יוצאין מפיו בזה אחר זה כשטף מים רבים, והנני עומד ועושה אזני כאפרכסת נדהם ומתפלא למשמע אזני ולמראה עיני... ובאמת הוא נדמה למלאך ה' צב-אות בכל הליכותיו, ומי יתן לנו תמורתו ומי יתן לנו חליפתו. חשד השמש בצהרים ובטל זיו החכמה.

הדברים מתאימים ליחסו של הרב אליו. בהסכמה לספר התשובות של הרב עוזיאל כתב הרב³⁰:

...אשר מאז נתאגדנו יחד לעבוד עבודת הקודש שכם אחד, למשא עם ד' היושב על אדמת הקודש, גדלה ועצמה אהבת-אמונים המקשרת את נפשותינו בחיבת קודש של תורה ויראת ד' טהורה, באהבת אומן לחיבת ארץ קדשינו... ועבודת ידידי הנאמנה הנה לי תמיד למשיב נפש וששון לב...

28 ראה גם מכתב של ערגה וגעגועים ממנו לרב קוק שנדפס במלאכים כבני אדם עמ' 104, ובהספד שנישא בבית הכנסת הגדול בתל אביב במלאת שלושים להסתלקות הרב, מכמני עוזיאל ח"א שם עמ' שנג מאמר ג.

29 'זיו החכמה', נתיבה תשרי תרצ"ו, ושוב נדפס במכמני עוזיאל ח"ד עמ' תקיח מאמר יא. הספד נוסף על הרב קוק נדפס שם בעמ' תקכא מאמר יב (וגם שם שב ועולה הדמיון בין הרב קוק לרבי יוחנן בן זכאי, וכן הדימוי בדבר ביאת השמש בצהריים), והספד נוסף על הרב קוק נדפס במכמני עוזיאל ח"ג עמ' שנג. מעניין לציין שגם ר' אריה לוי השתמש בהספדו על הרב קוק בביטויי ההספד שאמרו על ריב"ז, עי' בספר 'איש צדיק היה' עמ' 276-279.

30 נדפסה גם בבשדה הראי"ה עמ' 268-267 (כפר הרואה התשמ"ז).

אין ספק שאף למערכות היחסים של אמוון, הערכה הדדית, ושיתוף פעולה שהיו בין הרב קוק לרב אהרונסון, ובמידה רבה אף יותר בינו לרב עוזיאל, היה תפקיד נכבד, אף כי לפעמים סמוי³¹, בשמירת מעורבותו של הרב קוק והעצמתה בענייני הרוח והחומר של תל אביב.

גם את המשורר חיים נחמן ביאליק נכון להזכיר לענייננו. ודאי, שההיכרות הארוכה של הרב עם המשורר³², והיחס המעריץ והחם של ביאליק אליו, עם השפעתו

31 ראה, למשל, במלאכים כבני אדם עמ' 135, שם נדפס צילום של כרוז מיום י"ח בחשוון תרפ"ט, עליו חתומים הרב קוק, הרב צבי פסח פרנק והרב ברוך מרכוס, ושנועד לחזק את מחויבות תושבי תל אביב למוסדות הרבנות העירוניים הנבחרים, אך בלא לציין את שמות רבני העיר (שני הנלווים למרן הרב לחתימה על כרוז זה הם מאנשי הרב עוד מימי הרב ביפו; לעניין הקשר בין הרב לרב פרנק ראה שיחות הראי"ה עמ' שלד בהערות השוליים, ובביוגרפיה שכתב הרב שבתאי רוזנטל 'משואה לדור, מרן הגאון רבי צבי פסח פרנק רבה של ירושלים' [הוצאת מכון הרב פרנק, הדפסה שלישית תשל"ט] עמ' כח-כט וכן עמ' קצח ובעוד מקומות שם; לעניין הקשר בין הרב לרב מרקוס די לציין שהרב מרקוס נצטרף למשלחת הרבנים במסע המושבות מעת הגיעה לחיפה, והוא אף בין החתומים על ההקדמה לחוברת 'אלה מסעי').

32 הרבה יש להאריך בעניין היחס החם של ביאליק לרב קוק, וזאת אף על פי שביאליק מתלמידיו המעריצים של אחד העם היה (שהיה מוקצה בדעותיו ע"י מרן הרב) ואף אחז במשנתו ופיתחה, כידוע ממאמרו 'הלכה ואגדה' שנתפרסם בשנת תרע"ז (רשימת מקורות וצינונים למאבק האידיאי בין הרב קוק לאחד העם מביא הרב נריה בחיי הראי"ה עמ' שכד-שכה בהערות השוליים, וראה עוד שם עמ' קמ-קמא בדברי הרב מיימון בעניין המאבק שהתחולל בלבבות רבים מבני הדור בין תורת הרב קוק לבין משנת אחד העם; כמו כן ראה ליקוטי הראי"ה עמ' 109). לרשימת חלקית ביותר של מעשים הקשורים לרב ולביאליק ראה מלאכים כבני אדם עמ' 360-355. הרב אף סייע לביאליק בכתיבת ביאורו למשנה שיצא לאור בתרצ"ב (ליקוטי הראי"ה עמ' 426), ולא רק שכתב הסכמה לספר (כנראה ברגשי תודה על כך שביאליק חרג סוף-סוף מתחום האגדה להגות בהלכה), אלא אף כתב לביאליק עם קבלת המשניות לאחר ההדפסה מכתב תודה חם, שכלל מו"מ פרשני קצר כדרכה של תורה (צילום המכתב נדפס במלאכים כבני אדם, עמ' 356). [דרך אגב נעיר הערה ביוגרפית קצרה. שם משפחתו של המשורר נכתב בכל מקום על ידי אחרים ועל ידו 'ביאליק'. אף הרב באגרות אליו פונה אליו בשם זה (לדוגמא, ראה באגרת הנזכרת לקמן בהערה 34). והנה, בדרך פלא, לשון הפנייה אל המשורר במכתב הברכה לרגל קבלת פירושו למשניות הוא 'משוררנו הנשגב רח"נ ביליק', כשהאות א' מושמטת! השמטה זו מרמזת, לדעתי, לפרשה עלומה: את פני ביאליק בביקורו הראשון בירושלים בשנת תרס"ט הקביל עיתונו של בן יהודה 'הצבי' בכתבה שכותרתה "המשורר ביליק יבוא היום - יהודים; לכו אל הרכבת לקראתו". קריאה זו עוררה ליצנות רבה על חשבון מערכת העיתון (בן יהודה עצמו היה אותה שעה בחו"ל), כיוון שבשעת הפצת הקריאה לצאת להקביל את פניו של המשורר - הוא כבר שהה בירושלים... על כן פרסם 'הצבי' למחרת התנצלות ארוכה, שגם בה שמו של המשורר נכתב בכתיב המוזר 'ביליק'. טעמו של העורך לכתיב זה נעלם (ואולי לרמז על המונח 'ביליג' ביידיש - 'זול!'), אך הדבר העלה את חמתו של המשורר, ולו רק משום הליצנות הנוספת שנגרמה מכך (ועל כל פרשיה זו ראה מה שכתב חיים באר, גם אהבתם גם שנאתם [תשס"ב] עמ' 83-82, וביתר הרחבה במאמרו של זאב פרי 'יהודים, לכו אל

הרבה של ביאליק על תרבותה של תל אביב³³, הגבירו את השפעתו של הרב על העיר³⁴, ובהיותו חוזר גם דירבנו אותה.

הקצבת שחר

כשנתבקש הרב להיות רבה של ירושלים נקבעה משכורתו על ידי הוועד הכללי (הוא ועד כל הכוללים של ירושלים). בחודש אב תרפ"א נתעלה להיות רב ראשי לארץ ישראל, ואף על פי כן לא נתווסף ולא כלום למשכורתו: מממשלת המנדט הבריטי לא הסכים הרב לקבל מאום עד יום הסתלקותו כדי שלא יהיה תלוי בה, וכדי שגם ראשיה ידעו שאין הוא תלוי בהם³⁵, ואף מהוועד הלאומי (ה'ממשלה' של המדינה

הרכבת, המשורר ביליק יבוא היום', 'הארץ' 27 במרץ 2009). גם הרב קוק זצ"ל וגם ביאליק בורכו, כידוע, בזיכרון פנומנלי (גם בערוב ימיו ידע ביאליק את כל התלמוד בעל פה או קרוב לכך, ראה גם אהבתם גם שנאתם עמ' 425–424), ואין לי ספק ש'שגיאת כתיב' זו במכתב הרב אל ביאליק בשנת תרצ"ב לא פליטת קולמוס היא שיצאה מתחת ידו של הרב – אלא עקיצונת קטנטנה, לרמז על אותה פרשייה משנת תרס"ט; זו היתה כנראה דרכו של הרב להביע את מחאתו כאשר ראה, כשהגיע הספר המודפס לידו, את ההקדמה שכתב ביאליק לפירושו (המעוט) בהסכמתו של הרב קוק, בה הציג את המשנה לא כחיבור חי ופועם – אלא כחיבור עתיק שעיקר ערכו הוא בהיותו מקור חיוני לחידוש השפה העברית. כלומר, יתכן שבצורת פנייה זו רמז הרב קוק לביאליק שכל עוד עוסק הוא בפירוש המשנה מבלי לקיים את האמור בה אין הוא עדיף בהרבה על בן יהודה, שלא רק הרב קוק הסתייג ממנו ומדרכו בגלל נטייתו של בן יהודה לבכר חדשנות על פני מסורת – אלא אף ביאליק עצמו (ראו במאמרו של שמואל אבנרי 'מי פרץ את הלשון לשדים ולמלאכי חבלה? ביאליק נגד אליעזר בן יהודה', 'הארץ' 17 בדצמבר, 2010). תיאור חי, בעינים של ילד, לפגישה הסוערת בין ביאליק לבן יהודה בביקורו הראשון של ביאליק בארץ, נדפס בספר זכרונותיו של נחום גוטמן 'בין חולות ותכול שמים' עמ' 60–59. אף לאחר פטירת ביאליק חלק לו הרב כבוד, והשתתף באזכרה שנערכה לו בסוכנות היהודית (שבחי הראי"ה עמ' רפד); וראה גם לקמן בהערה 34.

33 בשנת תרס"ט ביקר ביאליק ביקור חטוף בארץ, ובין השאר ביפו ובנווה צדק; אז קיבל ממרן הרב את איגרת הברכה שנדפסה באגרות ראי"ה חלק א אגרת קצא (על ביקור זה ועל נתיביו הנעלמים ראה בהרחבה בגם אהבתם גם שנאתם עמ' 99–77), אך רק בשנת תרפ"ד עלה ביאליק לארץ וקבע בעיר תל אביב את מושבו. על השפעתו הרבה של ביאליק על תרבותה של תל אביב ועל צביונה נכתב רבות, ולא כאן המקום להאריך בזה.

34 ראה, למשל, אוצרות ראי"ה חלק א עמ' 491 איגרת 133 מניסן תרפ"ט ל'משוררנו החביב והנערץ מר ח. נ. ביאליק', 'בדבר המנורה אשר שמעתי שהיא מוכנה מטעם כבודו להינתן בראש האולם לעונג שבת מיסודו'. על בקשה זו השיב ביאליק בהכנעה, באדיבות ובצייתנות; תשובתו של ביאליק נדפסה באוהב ישראל בקדושה ח"ד עמ' 135 (ומובאת בקיצור במועדי הראי"ה "בגדר איסור מנורה כנגד מנורה"; ועיין שם עוד בדבר הקשר בין ביאליק לרב קוק).

35 ליקוטי הראי"ה ח"ג עמ' 446 בשם ר' אליעזר אלינר ז"ל, ושוב שם בעמ' 496; לעניין החשיבות שבעצמאות הכלכלית של האוחזים בדרכו של מרן הרב ראה גם אגרות ראי"ה

שבדרך) לא הסכים הרב לקבל שכר, ואף לא תמיכה לצורך טיפוליו הרפואיים בימי מחלתו האחרונה³⁶, ומסתברים הדברים שהוא הדין והוא הטעם.

והנה, למרות שתושבי תל אביב ופרנסי העיר לא היו צריכים לתמוך ברב כלל – שהרי כבר מזמן פסקה כהונתו כרבה של יפו, ומשכורתו אמורה היתה להיות נקצבת מ'האורגאנים הטבעיים' שאף היו מוכנים לשלם אותה, אף על פי כן הרגישו פרנסי תל אביב מחויבות להקצות מכספי הציבור המצומצמים תמיד קצבה קבועה להשלמת משכורתו של הרב³⁷, וזאת ללא הגבלת זמן³⁸!

מכתב ועד הקהילה העברית של יפו ותל אביב מיום כ"ו לחודש אלול תרצ"ג מבשר למרן הרב³⁹:

אנו שמחים להודיע לכ"ג שועד הקהלה הקציב לרשות כ"ג סך חמש עשרה לירות לחדש לשנת תרצ"ד, עד אשר יסודרו הענינים התקציביים של הרבנות הראשית לישראל.

ברגשי כבוד והערצה לכ"ג ובברכת שנה טובה, שנת חיים ושלוש, שנת עליה בחמור ורוח.

וכמים הפנים לפני: עם כל זהירותו הידועה והמפורסמת של מרן הרב בענייני ממון, ועם זהירותו מלקבל סיוע אף מהוועד הלאומי, לא מצא הרב שום חשש בקבלת ההקצבה שהוענקה לו מוועד קהילת תל אביב⁴⁰! אמור מעתה, שבמכתב זה קיימת ראייה מובהקת לקשרים העמוקים שנטוו וטופחו בין הרב לתושבי תל אביב לאורך השנים, עד שנתו האחרונה בהאי עלמא⁴¹.

ח"ד עמ' טז (מובא אף בליקוטי הראי"ה ח"ג עמ' 174). דרך אגב נציין, כי על תכונת נפש של הפרנסים להכתיב לרבנים את הוראותיהם לקהל באמצעות הפסקת השכר למד הרב על בשרו בימי רבנות יפו, ראו שבחי ראי"ה עמ' פ (כל הבקי ורגיל יעמוד על נקלה למי מכוונים הדברים שם).

36 שבחי ראי"ה עמ' קנב-קנג.

37 למותר לציין שאף מהוספה זו לא נתנה הרב, ולמעשה הסתלק מהעולם בחוסר כלי; ראה מלאכים כבני אדם, עמ' 94-95.

38 כך הנוסח במכתב שמובא להלן בסמוך: 'עד אשר יסודרו'... ויש לציין שהקצבה זו שולמה לרב מלבד תשלום שכרם של הרבנים המכהנים בת"א:

39 תצלומי נדפס במלאכים כבני אדם עמ' 94. המכתב תולה את הזדקקותו של הרב לתמיכה הממונית של אנשי תל אביב בהיעדר סידור ענייני התקציב של הרבנות הראשית, אף על פי שכאמור מרצונו החופשי הרב לא חפץ לקבל שכר ממוסדות הרבנות. נראה שכוונת הכותב אינה לתקצוב עצמו, אלא לנוהל ההקצאה ולהבטחת האוטונומיה של הרבנות הראשית אל מול הוועד הלאומי ו'כנסת ישראל'; ראה במקורות המצוינים בחיי הראי"ה עמ' קסא בהערות השוליים, ובלנתיבות ישראל א עמ' 234.

40 ראה בשבחי ראי"ה שם.

41 גם בשבת שטרם הסתלקותו בהיותו מיוסר בכאבים בא עניין תל אביב לפני הרב; ראה אות ב ב'תשלומי דברים' שנתווספו בסיום הקונטרס נפש הראי"ה.

כתב הרב נריה זצ"ל⁴²:

בחורף ההוא (=תרצ"ה) כבדה אותו עיריית תל-אביב ותתארהו בתואר 'אזרח כבוד'. ויאמר הרב אל דיזנגוף, ראש העיריה: אינני מאוהבי התארים, אולם בשני תארים אני מתגאה, האחד – תואר הכהונה, והשני – תואר אזרח כבוד בעיר העברית שלנו... ויזכירו דיזנגוף נשכחות ויאמר לו, כי הראשון אשר דבר אתו לפני שלוש שנה על הצורך לבנות עיר חדשה בישראל היה הרב:

קדושת המחנה

כצפוי, אף בענייני קדושת המחנה ערב הרב קוק לענייני העיר תל אביב⁴³. כבר בתאריך כ"ב באלול שנת תרע"ג⁴⁴ מחה מרן הרב בפני הועד הנכבד בתל אביב על שתיקת הוועד בנוגע להנהגה בלתי מוסרית של איזו מבנות תל אביב. כוונתו כנראה למה שזכר בגליון 'המוריה' מס' 322 מיום כ' באלול באותה שנה (יומיים קודם למכתב הנזכר), שיש מנשות ישראל בתל אביב המטיילות בריש גלי עם מוסלמים ונוצרים⁴⁵.

כעבור עשרים שנה לפחות כותב מרן הרב לעיריית תל אביב⁴⁶:

בידים רועדות הנני כותב דברי אלה אליכם. הגיעוני ידיעות בדבר פריצת גדר הבושה האנושית בקשר עם הרחיצה שעל שפת הים⁴⁷ בעיירתנו היקרה אשר עליה כבודנו וגאותינו... ובצדקה הסירו את ההפקרות המנוולת ממנו...

ובענין הקרנבל המדובר מביא ר' יוחנן ישמח ז"ל בספרו כרוזי ראי"ה מתוך הבטאון קול תורה מחודש טבת-שבט תר"ץ⁴⁸:

מתוך הבולמוס של 'נהיה ככל הגויים' התחילו בשנים האחרונות לחקות בפורים את חג הקרניבל, וכמעשי הגרועים שבא"ה נסדרו נשפי מסכות ובחירת מלכת היופי להתמרמרותם של כל חוגי היראים... בקשר עם זה נערך

42 בשדה הראי"ה עמ' 43.

43 ללקט מקוצר של מראי מקומות בעניין מדרגת שמירת העיניים של מרן הרב ראה באוצרות הראי"ה כרך א עמ' 37-36, וגם בהספד ר' אריה לוי זצ"ל על מרן הרב – המובא שם בעמ' 63.

44 אגרות ראי"ה, ח"ב אגרת תקצב.

45 מרדכי אליאב, "מוריה – עיתון חרדי לוחם למען תקנת ירושלים", קתדרה 70, 75, 102 ובה"ש 104 (ינואר 1994).

46 אוצרות הראי"ה כרך א עמ' 417, מכתב בלי תאריך (אך תל אביב זכתה למעמד עיר רק בשנת תרצ"ד).

47 ראה אור וים הקיפיה עמ' 148-144.

48 כרוזי ראי"ה עמ' 93 (הוצאת המשפחה, ירושלים תש"ס); צילום המכתב עצמו נדפס במלאכים כבני אדם עמ' 456, ומשם יש ללמוד שתאריך המכתב הוא כ"ז טבת תר"ץ.

המכתב הבא לראש עיריית תל אביב... ליד הדרת כבוד מר מ. דיזינגוף, ראש העירייה, שלום. הננו בזה מתכבדים להודיע לכ"ה שאנחנו מכירים את העניין שהנהיגו חלק מהצעירים לעשות בחירות בשם 'מלכת היופי' בימי הפורים שהוא לגמרי נגד רוח ישראל, תורתו ומוסרו, והוא מביא עלבון גדול על כללות הישוב באר"י בעיני כל ישראל ובעיני הטובים שבאוה"ע, ועושה אותנו לבוז ולקלסה, ומתעורר משטמה רבה עלינו בין יושבי הארץ, וביחוד בשנה הזאת אשר בעוה"ר לוקינו בה בכפלי כפלים. ע"כ אנחנו דורשים בכל תוקף בכח תוה"ק למנע את המנהג העלוב הזה... החותמים ברגשי כבוד: אברהם יצחק הכהן קוק; משה מרדכי עפשטיין; איסר זלמן מלצר⁴⁹. המכתב הזה... פעל את פעולתו, ובתשובה שנתקבלה... מודיעים שמצד העירייה לא יתנו השתא יד לעריכת הקרניבל בחירת 'מלכת היופי'.

כותבת אחת מחוקרות התקופה⁵⁰: 'הקרב על פורים החילוני במהדורות הציוניות הנזכרת הוכרע בניצחון המתנגדים, בהם הרב קוק והאורתודוקסיה הלא-ציונית... ב-1931 התקיים קרנבל פורים בלא מלכה רשמית'. צודקת הכותבת בתארה את סיום המאבק כניצחון, אם כי חלקי, של הרב, אך מכל המובא עד עתה ברור שניצחונו של הרב לא היה ניצחונם של ה'אדוקים מירושלים' – אלא ניצחונו של מי שגם היה שותף לייסודה של העיר, ואף היה שותף פעיל ותומך בבניינה, שלא בחסד בא אל הפרנסים אלא בזכות.

המודעה בישיבה

בפורים תר"ץ נפסקה, כאמור, התמיכה התקציבית של העירייה בטכס בחירת מלכת אסתר, ובפורים תרצ"א בוטל הטכס לחלוטין. המודעה שהוזכרה בראש המאמר נכתבה לקראת פורים תרצ"ב. יתכן שיש קשר בין הדברים: כל עוד נתקיים טכס בחירת מלכת אסתר לא התעורר החשש שבחור מהישיבה יציג כף רגלו בקרנבל התל אביבי; אך למן הרגע שפסגת הקרנבל נגדעה, ועמה פריצת הצניעות שנלוותה לה, גבר החשש שסקרנותו של אי-מי מתלמידי הישיבה תגבר לחזות בפלא הקרנבל המושך אליו רבבות, אף על פי שגם במתכונתו ה'צנועה' לא היה הקרנבל אירוע הולם את תוכנם של חיי התורה. יתכן גם שמאידך הוא עלול היה לדייק מן העובדה שמאבק הרבנים התמקד בטכס בחירת 'מלכת אסתר' שכלל אירועי הקרנבל כשרים וראויים,

49 על הקשר בין הרב קוק לרב מלצר (ולגיסו הרמ"מ עפשטיין) ראה בחוברת שכתב הרב עמיחי ישראל כנרתי 'אז נדברו יראי ה', על קשרי הידידות בין הגרא"ז מלצר לרב אברהם יצחק הכהן קוק', ארגון אור האורות תשס"ח. הרמ"מ עפשטיין גם נלווה לרב קוק במסע לאמריקה בשנת תרפ"ד למען ועד הישיבות, וגם זכה שהרב קוק הספידו (ליקוטי ראי"ה ח"ג עמ' 171; ההספד עצמו נדפס ב'היסוד' כ"ו כסלו תרצ"ה).

50 לעיל הע' 7.

ויתכן גם שעצם המאבק סביב קיומו של הטכס, מאבק שמרן הרב נטל בו חלק פעיל, עורר הדים באולמה של הישיבה, והעיר את יצר הסקרנות הטבעית בלבו של בחור ישיבה זה או אחר להצטרף לרבבות הצופים, כדי להבין ולחזות בעצמו על מה ולמה יצא הקצף. על כן נתלתה המודעה לקראת פורים תרצ"ב להזהיר את התלמידים מלנסוע תל אביבה בימי הפורים באזהרה חמורה וגורפת בניסוחה, שרק משום כבודה של העיר תל אביב, ולמניעת קטרוג עליה ועל יושביה, נחתמה בלשון המרמזת על תכליתה, אך בלא לפרש.

אמנם, יש לשים לב שהאיסור שהטיל הרב על תלמידיו לנסוע לתל אביב בימי הפורים הוא לכל צורך שהוא. כנראה חשש הרב שנוכחותו של בן תורה בקהל – ואפילו ייקלע אליו במקרה, ואפילו לא יצפה כלל בחגיגות – תיתן מעין 'הכשר' לקרנבל, ותשים ללעג את טיעוני הרבנים בדבר כיעורו.

מכתבי הרב אל פרנסי רחובות ופתח תקווה

בתאריך י' אדר תרס"ו שלח מרן הרב מכתב לוועד המושבה רחובות⁵¹:

אבן מעמסה מונחת על לבבי, אומר לנפשי אשיחה מעט וירוח לי. הידיעה קיבלתי זה לא כבר, שעושים הכנה במושבה לתיאטר בימי פורים הבע"ל. האמת אגיד לכבודם, אחי היקרים, שכרעם בגלגל הלמו הדברים הללו את מוחי ולבבי. כמעט שאיני מאמין אם יש בהם אמת ממשית. היתכן הדבר... שבעת כזאת, שדמי רבבות אחינו האהובים, שנשפכו כמים ברחבות ובשוקים, עוד טרם הודחו מבית מטבחם⁵²... ולא נדע בושת להראות לכל העולם שהננו אכזרים יותר מיענים במדבר, ובמנוחת לבב נתקבץ יחד ונתענג על מחזה של תיאטראות... גם המה אקוה ישובו ונחמו, ולא ידאיבו את לבב אחינו המתמוגגים ביוגום בעת צרה ליעקב⁵³...

הסיכוי שמחזה תיאטר שיועלה בחג הפורים על במה במושבה קטנה בפלסטינה ימצא מקום כה משמעותי בעיתונות המופצת בעולם, עד כדי חילול כבוד עם ישראל לעיני העמים והדאבת לבבות הפליטים הנותרים מהפוגרום, לא נראה גדול. ודאי שהרב התנגד להצגת התיאטרון במושבה רחובות לא רק בגלל הטעם הגלוי, אלא גם

51 אגרות ראי"ה, חלק א איגרת לד. בספר חיי הראי"ה עמ' שט–שעו מוקדש פרק שלם ליחס בין הרב לבני העיר רחובות, לא רק הוותיקים אלא אף החופשים.

52 הכוונה לפרעות קישינב.

53 למרות שהטעם שנתן הרב לבקשתו יש בו כדי להצדיק הימנעות מפעילות של תיאטרון במושבה רחובות בכל אותה שנה ולא רק בפורים, ולמרות שהטעם הכמוס לבקשתו תקף כל השנים ובכל מקום, אף על פי כן צמצם הרב את בקשתו לביטול ההכנות לעשיית תיאטרון בפורים דווקא; הדברים יובנו אם נאמר שניתן היה להבין מהשמועה שהגיעה לרב שהלהקה הוקמה רק לשם חגיגות הפורים.

– ובעיקר – בגלל טעם אחר⁵⁴. אשר על כן, כנראה, הוסיף הרב בסיום האגרת לועד המושבה משפט נוסף:

‘אשר על אחת כמדקרות חרב יחשב לו (=ליעקב, כלומר לעם ישראל) עכשו ביותר קול המולה של חבר עליזים בהיותה שלא כרוח ישראל ולא כדת של תורה’.

שנה וחצי אחר כך – ביום ד' תשרי תרס"ח – כותב הרב לוועד פתח תקוה⁵⁵:

ההנהגות הטיאטרליות ביחש להמדות הטובות והקדושות שבהן יתפאר ישראל לנצח הנן בודאי למטה מכל בקורת, ביחוד כפי מה שנוהגים המשחקים וקהל המתענגים עליהם באופן גס ופרוע... ובוזה מתחלל שם א"י לדאבון לב כל אוהביה באמת. הערה זו היא אמיתית בכל הזמנים, ומה נאמר לעת צרה ליעקב כעת הזאת, איך אפשר לשבת בסוד משחקים ולעלוז בשעה שדמי ישראל נשפכים בחוצות ובשוקים.

והנה, דבר פלא; שלוש אגרות של מרן הרב לפנינו: שתיים בעניין הצורך לצמצם את חגיגות פורים שלא נערכו באופן הראוי⁵⁶, ואגרת אחת בנוגע לתיאטרון חופשי באופן כללי⁵⁷. שלוש האגרות נכתבו לאחר מאורעות דמים שהותירו חותם בל יימחה, האיגרות המוקדמות נכתבו לאחר פרעות קשינב, והאיגרת המאוחרת נכתבה חצי שנה בלבד לאחר פרעות תרפ"ט. אין ספק שפריצת גדרי הצניעות בתהלוכת הקרנבל בתל אביב היתה חמורה הרבה יותר מפריצתה ב'תיאטר' של בני המושבה רחובות או בתיאטרון של פתח תקווה, ואף מספר השותפים לפריצה צניעותית זו היה מרובה ממספר כל בני רחובות ופתח תקווה גם יחד בשנת תרס"ח.... ולמרות זאת: סגנון האגרת הראשונה הוא של 'דאגה בלב איש ישיחנה', הנימוק העיקרי לבקשה הוא הסולידאריות הנתבעת מבני רחובות עם הקרבנות היהודיים ברוסיה ולא פריצת גדר הצניעות, והמבוקש הוא ביטול כל מעשי התיאטר ברחובות. מאידך גיסא, הבקשה המועלית באגרת האחרונה היא בסגנון תקיף של דרישה מוחלטת, אך הבקשה מצומצמת – היא דורשת ותובעת אך ורק את ביטול טכס בחירת מלכת אסתר ולא את ביטול כל הקרנבל, ואף לשם בקשה 'צנועה' זו אין הרב מעלה את נימוק

54 גרשון גרא, כל ההתחלות (ספריית מעריב 1984) עמ' 201, מתאר את המאבקים שהתנהלו ברחובות בין האדוקים לחופשים סביב הצגות התיאטרון, ואף מביא צילום קבוצתי של חברי 'קבוצת המשחקים' של רחובות בה נראים בבירור שמונה גברים וארבע נשים. המלחמה על צביון התיאטרון ברחובות התחילה כבר בשנת תרנ"ה, ראה בטלגרמות של סופר ה'חבצלת' שהועתקו אצל שלמה שבא ודן בן אמוץ, ארץ ציון וירושלים (זמורה-ביתן-מודן 1973 עמ' 128).

55 אגרות ראי"ה ח"א אגרת צד.

56 האגרת לועד המושבה רחובות לקראת פורים תרס"ו, והאגרת לעיריית תל אביב מטבת תר"ץ לקראת יום הפורים באותה שנה.

57 האגרת לוועד פ"ת משנת תרס"ח.

הסולידאריות שהיה, כאמור, הנימוק המרכזי באגרת שנשלחה לוועד מושבת רחובות (והוא הנימוק השלישי משלוש הנימוקים שנקט הרב באגרת שנשלחה לבני פ"ת). הרי אם נדוק נמצא שאמנם אף האיגרת המאוחרת לבני תל אביב מבוססת על טעם משולש כאגרת לבני פתח תקווה, אך הסולידאריות עם הקרבנות כלל אינה רכיב בהם: קרבנות המאורעות נזכרים, אמנם, לקראת הסיום ברמז וכבדרך אגב ('וביחוד בשנה הזאת אשר בעוה"ר לוקינו בה בכפלי כפלים'), אך לא לחיזוק טעם המבוסס על סולידריות – טעם שכאמור כלל לא נזכר במכתב זה – אלא לחיזוק טעם המבוסס על החשש להתגברות שפיכות הדמים בשל המשטמה שהטכס יעורר! ההסבר המתבקש הוא, שלמרות הנסיבות הזוהרות – הרי שסגנונה של כל אגרת והנימוקים הנזכרים בה הותאמו לציבור המקבילים, בתקווה שבכך תושג מטרתה⁵⁸.

התיאטרון הראשון לציון ובלונדון

באגרות הראי"ה חלק א אגרת קטז נדפסה אגרתו של הרב לוועד ראשון לציון:

היום החרידה אותי השמועה, שנועזו איזה יחידים פועלים לחלל שבת בפרהסיא באופן מדאיב באמצע היום במושבה במלאכות להכנת תיאטרון. את האש, הבערת בעמק פצע נשמתי משמועות כמו אלה, לא אוכל, אחי האהובים, למסור לכם על גליונות... חובת הועד היא להגן בעד כבוד קדושת אה"ק וכבוד האומה, שלא יתחלל שם שמים, וככל אשר תשיג ידו ייסר למשפט את מחללי הש"ק.

האגרת אינה ממוענת לפועלים מחללי השבת, אלא רק לוועד המושבה. גם ממנו אין הרב מבקש למנוע את הצגת התיאטרון – אלא רק את חילול השבת. נראה, שמבני ראשון לציון לא הרשה הרב לעצמו לבקש את שביקש מבני רחובות, פתח תקווה ותל אביב – יהיה הטעם לכך אשר יהיה⁵⁹, לכן הסתפק בדרישה להימנע ולמנוע את ההכנות בחילול השבת⁶⁰. על זו הדרך יש, כנראה, להבין גם את

58 ראה אור וים הקיפוח עמ' 240–241 על האינדיווידואליזם כמאפיין תל אביבי לעומת יישובים אחרים בארץ בתקופת המנדט. ודאי שלחברה אינדיווידואליסטית לא ניתן לפנות בפנייה שמושתתת על סולידריות, וגם סגנון הפנייה לא יכול להיות בסגנון של איש המשיח צרת נפשו כסגנון הפנייה לבני רחובות, אלא בסגנון תובע ודורש (אמנם, ייתכן גם הסבר חלופי, על פיו, לקח הסירוב בו נתקבלו האגרות הראשונות, שהרי מופעי התיאטרון לא בטלו במושבות, הוא שהוביל לסגנון ולמסר שנקט באגרת האחרונה).

59 על השווה והשווה בתרבות המושבות, ובמיוחד בעניין ההבדלים בין אלו שהיו נתונות משך זמן ידוע להשפעת פקידי הברון לאחרות, נכתב לא מעט, ואכמ"ל.

60 ראה גם במכתב שצילמו מובא במלאכים כבני אדם עמ' 359 בדבר נשף המשוררת אלישבע, שהרב מבקש ודורש בתוקף שמכירת הכרטיסים תידחה לצאת השבת וזאת מבלי לדרוש את ביטול הנשף בכללותו.

אגרת תשפ"ב מו' אלול תרע"ו (אגרות ג) בה גם הצטמצם הרב לחשש חילול השבת בלבד⁶¹:

נתבקשתי מועד התמיכה בלונדון, לדבר באסיפתם... אבל מסופקני אם אוכל למלא המבוקש, מפני שמקום האסיפה הוא בבית תיאטר עברי, שכמובן הוא פתוח בעוה"ר גם בימי ש"ק.

סיכום

כשיצא האדר"ת מרבנות פוניבז' ועבר לרבנות מיר הציע לבני העיר שיכתירו במקומו את מרן הרב, וכך אמר להם: 'אני מעיד לכם, שאע"פ שהוא איש קדוש – עם כל זאת יוכל להחזיק מעמד ברבנות לא פחות ממני'⁶². כלומר, אף על פי שהרב קדוש ופרוש, מסוגל מרן הרב גם להיות מעורב בדעת עם הבריות כנדרש לשם הנהגה נבונה ונכונה של הרבנות. המקורות המובאים במאמר זה מזמנים לנו הצצה לקצות הנהגות הרבנות של הרב: הננו רשאים לנחש שלו היו הדברים תלויים ברב היו מבוטלים כל מעשי התיאטרון הפרוץ⁶³, ואף על פי כן בתקופות שונות ולקהלים שונים פונה הרב באותה סוגיא בסגנון שונה ובדרישות אחרות.

דומני שיש במובא לפנינו כדי ללמד אף על יותר מכך. הקרבה לא קטנה נדרשה מפרנסי תל אביב בבואם לקבל את בקשת הרב קוק לבטל את טכס הכתרת מלכת אסתר שהיה כבר כמה שנים חלק מן העדלאידע. לא רק הפסד ממון רב היה צפוי להיגרם מביטול הטכס, אלא שהיה להם לצפות גם לביקורת חריפה בדעת הקהל המקומי שתפיסת עולמו של הרב קוק היתה זרה לו, ואף היכרותו עם הרב קוק היושב בירושלים היתה קלושה. אף על פי כן, משעמדה בקשת הרב קוק על המאזניים היה ברור לפרנסי תל אביב לאן יש להטות את הכף. הדעת נותנת שלא מתוך גדלותו בתורה זכה הרב קוק למעמד זה בעיני הפרנסים, אנשים מעולם המסחר והמעשה שזיקתם לתורה ולמצוות קלושה, אלא מתוך נקיות דעתו בכלל ובענייני ממון בפרט, תרומיות מידותיו, אהבת ישראל שבו, ומסירות נפשו לכל יהודי – תכונות שהרב נודע בהם עוד מימי ברבנות יפו.

אם נדבוק בדרכיו – אולי נזכה גם אנחנו ומנהיגינו לאוזן קשבת יותר אצל פרנסי הקהל והמדינה...

61 אמנם, ייתכן והצגות התיאטרון שהועלו באותה עת תאמו את רוח התקופה, ולא היתה בהם ההוללות שמאפיינת את הצגות הפורים.

62 שבחי רא"ה עמ' נד.

63 ראה, למשל, שבחי רא"ה עמ' סו.

זיכרון להולכים

הרב מרדכי בר"ש עמנואל

הלכות והליכות במחיצתו של רמ"מ מנדלזון זצ"ל, רב המושב קוממיות



הקדמה

- א. הטיפול בכרם שעבר 'אינוב'
 - ב. מבצע שינוע הזבל בשמיטה
 - ג. מתי ישמרו שמיטה ב"מקווה ישראל"?
 - ד. האם ניתן להטיל את תפקיד הפרשת המעשרות על בעלי השדות?
 - ה. נתינת מעשר עני לקרובים
 - ו. ניקוי חיטה למצה שמורה שהתליעה
 - ז. גידול בהמה דקה בארץ ישראל
- סיום

הקדמה

הרב מנחם מנדל מנדלזון זצ"ל נולד בשנת תרח"צ לאביו הרב בנימין זצ"ל, כשזה שימש כרבו של כפר אתא. הוא למד בישיבות 'סלונים' ו'גור' ובכוללים בירושלים, והקים את ביתו עם קרובת משפחה של האדמו"ר רבי אהרן מבלז זצ"ל. הוא היה ממייסדי רשת שיעורי התורה 'תורה ויהדות לעם', ופעל רבות בהפצת תורה במסגרות שונות. בשנת תשל"ט נפטר אביו, ששימש מאז שנת תשי"ב כרב המושב החקלאי החרדי 'קוממיות', ורמ"מ נקרא למלא את מקומו. הוא מילא את תפקידו באמונה, מסר שיעורי תורה רבים והיה מוכר כדרשן נפלא, וכן ניהל וניווט את את 'קרן השביעית' שעל יד 'המרכז הארצי לחקלאים שומרי שביעית' שייסד אביו, במטרה לעודד, לדרבן, להדריך ולתמוך בחקלאים כדי שישמרו שמיטה בלי לסמוך על היתר המכירה. הוא היה קפדן מאוד בתחום הכשרות, ועורר את תשומת ליבם של גדולי הפוסקים לחששות שונים שהתחדשו בחקלאות המודרנית. רמ"מ נפטר בפתאומיות בשנה שעברה, כ"ז במרחשון תשע"ב, בהיותו בן ע"ג שנה. תנצב"ה.

הרמ"מ היה מקורב לתלמידי חכמים רבים, עד שהגאון רבי שמואל הלוי וואזנר שליט"א אמר עליו פעם שמשום שהיה מיראי ההוראה נהג לשאול גדולים ממנו וגם קטנים ממנו... את הספרים שלי – "פנקס פיקוח מעשרות" ו"עסקי עניים" ידע על בוריים,

ובשיחות עמי היה מצטט מהם בעל־פה, והיה בקי בהם אולי יותר ממחבר הספרים עצמו... היה יחיד בדורו בהתלהבותו חסרת הגבולות לכל דבר שבקדושה, וכל נשמתו הייתה כ"אש להבה" בדבקות נפלאה למען שמירת שמיטה ושאר מצוות התלויות בארץ כהלכתן.

עובדה מעניינת ואופיינית: זמן קצר אחרי שרמ"מ נכנס לתפקידו כרבו של המושב הוא התקשר לרב קלמן כהנא זצ"ל, שעבר באותה עת מקיבוץ חפץ חיים לירושלים, ושאל האם יוכל להיכנס לביתו ולשוחח עמו. השאלה לא הייתה מובנת מאליה, מפני ששנים רבות שרר מתח בין אביו הרב בנימין לבין הרב קלמן כהנא, בעקבות גישתו המפקקת של רב"מ לגבי פסקים מקילים בהלכות שמיטה שרק"כ מסר שהם הם פסקיו של החזו"א, ועל פיהם נהגו בקיבוץ חפץ חיים¹. "דלתי פתוחה תמיד" השיב הרב כהנא. ואכן ביום שישי אחד בבוקר הגיע הרב מנדלזון, שזה עתה הוטל עליו עול הרבנות, לביתו של הרב קלמן כהנא, ועד קרוב לכניסת השבת שוחחו השניים ודנו בפסקי החזו"א איש והוראותיו למשקים בענייני שמיטה.

אני מתכבד להעלות כאן שבעה נושאים הלכתיים שבהם היה לי אבל"א דין ודברים עם רמ"מ מנדלזון זצ"ל, לזיכרו ולעילוי נשמתו.

א. הטיפול בכרם שעבר 'זינוב'

נשאלה שאלה בכרם בישוב יצהר שעשו לו "חידוש" – כלומר חיתוך הגזעים של הגפנים בשמיטה בעזרת מסור. פעולה זו נקראת 'זינוב הגפן' (שביעית ד, ו), והיא מותרת לפי דעת המהרי"ל דיסקין זצ"ל². לראשונה בוצע זינוב, באופן קצת שונה, בשמיטת תשס"א בכרמי חקלאים ממושב נחושה, על פי הדרכת רבני 'המרכז הארצי לחקלאים שומרי שביעית', באישור הגאון ר' חיים גריינמן שליט"א. כמה שבועות לאחר הזינוב בכרם ביצהר החלה תופעה של פריצה חזקה של ענפים מהגזעים. נשאלה השאלה אם אפשר להוריד את רובם ביד, באשר הם גוזלים משאבים מהגפן לחינם.

הרב דודי דודקביץ שליט"א רב הישוב יצהר התייעץ בעניין עם הגאון רבי ניסים קרליץ שליט"א. הגרנ"ק אמר לו שהואיל ומדובר בחשש הפסד, ומשום שמורידים את הענפים בשניני – בידים ולא בעזרת מזמרות – אפשר להתיר. אמנם רממ"מ ז"ל טען שיש בהורדת הענפים שפרצו מגזע הגפן חשש זמירה דאורייתא, ואין להקל בזה אף בהורדה ביד. החקלאי פעל לפי דברי ר"נ קרליץ והוריד את הענפים החדשים ביד, אך מספר שבועות אחריכן שוב פרצו הענפים מהגזע, והבעיה התעוררה מחדש במלוא

1 המכתבים של החזו"א איש לרשכבה"ג רבי חיים עוזר מוילנא על מה "שיצא להיתר" לקיבוץ גדרה, כפר סבא, ומחנה ישראל נדפסו לראשונה בביטאון התורני 'מוריה' רק באלול תשל"ט, לאחר פטירת רב"מ [בספר 'מרבצי תורה ומוסר' נדפסה פקסימיליה של מכתב המשך שכתב הגר"ע גרודז'ינסקי לרב סילבר באמריקה, והוא העתק מכתבו של החזו"א איש].

2 ראה שו"ת מהרי"ל דיסקין סי' כז.

עוזה. בעל הכרם שומר השמיטה סיפר לי שהוא החליט הפעם להחמיר כדעת רמ"מ, ולא לגעת כלל בענפים שפרצו. ב"ה לא נגרם לו נזק – לאחר השמיטה המשיך הכרם לשגשג, וכבר בשנה השנייה הגיע שוב לכמות היבול הרגילה³.

ב. מבצע שינוע הזבל בשמיטה

בשנת שמיטה רצה רמ"מ לשנע את הזבל מהרפתות באופן שהוא לא ישמש לזיבול שדות בשמיטה, והוא מצא קבלן שהתחייב לא להעביר אותו לשדות. רמ"מ כינס ישיבה מיוחדת שתדון בדרכים לביצוע הדבר, כי המשרד לאיכות הסביבה מחייב להוציא את הזבל מהישוב, אך קיימת בהוצאת הזבל מחוץ לישוב שאלה של מראית עין וחשד, ולא רק חשש של מסייע לדבר עבירה. אמנם מצאתי שהגאון רבי אריה פומרנצ'יק בספר "תורת זרעים" שביעית פ"ג מצדד שהוצאת זבל מהרפת נחשבת לניקוי הרפת ואין בה איסור בשמיטה, ולפי זה אין בעצם הוצאת הזבל משום מראית עין.

ג. מתי ישמרו שמיטה ב"מקווה ישראל"?

בשמיטת תשס"ח פעל רבות רב כפרי הנוער, הרב שמעון בקרמן שליט"א, כדי לנסות להחדיר את שמירת שמיטה בשטחים החקלאיים של כפרי הנוער. הרב מנדלזון התלהב מאוד מהעניין, ועודד אותו להגביר חיילים לשמיטה. היו מקומות שאכן השתדלו לשמור שמיטה (כפר הנוער יוהנה זבוטינסקי בבאר יעקב, הרצליה, כפר הנוער כפר חסידים ועוד), והרב מנדלזון בעיני רוחו ציפה שגם בבית הספר החקלאי 'מקווה ישראל', שנוסד ע"י אדולף כרמייה נשיא חברת 'כל ישראל חברים' וקרל נטר בשנת תר"ל, ישמרו שמיטה. אך למרות כל המאמצים, ברוב כפרי הנוער (מקווה ישראל, כדורי, סילבר, כנות, אשל הנשיא, בן שמן, ניר העמק, הכפר הירוק וכו') לא שמרו שמיטה, והחנכים אף נאלצו להיבחן בבחינות המעשיות של חריש הקרקע מטעם משרד החינוך בניגוד להלכה⁴. גרמה לכך, בין השאר, החלטה תמוהה של גורמים ממשלתיים שעסקו בתכנון

3 ר' אריאל בן שטרית, בעל הכרם ובעל יקב ביצהר, סיפר: "בחדש ניסן תש"ע זכה היקב הקטן שלנו בשלוש מדליות, שתי מדליות זהב ומדליית כסף, בתחרות היוקרתית ביותר בארץ ליינות, שהתקיימה במלון דיוויד אינטרקונטיננטל בת"א; לתחרות זו נשלחים היינות הטובים ביותר בישראל בכל קטגוריה, והתחרו בה 251 יינות מהטובים והמשובחים בארץ. ב'נאום הזכייה המסורתי' בפני מאות המשתתפים באירוע סיפרתי להם שהכרם זוכה המדליות נמצא בנחלת יוסף הצדיק בשומרון, שהיינות נעשו מענבי בציר שנת תשס"ז שהייתה שנת ערב שמיטה, ושכמות הפרי שהכרם הניב בשנה הזו הייתה **פי שלוש** מהיבול המקובל – ממש התגשמות דברי התורה שהאדמה תיתן בשישית יבול שיספיק לשלוש שנים... המשתתפים נדהמו, כי ידוע לייננים שאיכות היין עולה דווקא כאשר היבול נמוך, ויבול גבוה נחשב לחסרון רציני עבור יקבי בוטיק המשווקים יינות מובחרים בלבד!"

4 הגרמ"מ נקט כדעת אביו ורבותיו שאין להסתמך על 'היתר המכירה' בשום אופן, גם לא זה

חלוקת תקציב השמיטה, כי כפרי הנוער לא יזכו בתמיכה מתקציב המיועד לעזרה לחקלאים בשמיטה; כך נכתב בקריטריונים של משרד הדתות שהתפרסמו בחורף תשס"ח. הסוף היה ששלושים מיליון ש"ח מתקציב השמיטה הוחזרו לרזרבה של משרד האוצר, ללא שנעשה בהם שימוש!

ד. האם ניתן להטיל את תפקיד הפרשת המעשרות על בעלי השדות?

מכח העניין של "ילכו מחיל אל חיל", רצה רממ"מ להנהיג שהחקלאים שומרי שמיטה יקפידו בששת שנות המעשה לעשר את היבול בעצמם, ולא יוציאו מתחת ידיהם טבל שאינו מתוקן. מכיון שרוב החקלאים לא השתלמו בלימוד הלכות תרומות ומעשרות, ואמירת נוסח ההפרשה המלא קשה עליהם, וגם יש חשש שמרוב טרדת העבודה ידלגו על חלק מהמילים בנוסח ובתנאים שקודמים לו, הציע רמ"מ שהחקלאים הללו יעשרו בנוסח קצר, שעיקרו הוא שההפרשה תחול כפי נוסח ההפרשה והתנאים הנלווים אליה שנמצא אצל רבה של קוממיות. במכתבי לרב זצ"ל הבעתי את התנגדותי לרעיון, שהרי בספר חרדים הזהיר שמי שאינו בקי בטיב תרו"מ אל יהיה לו עמהם עסק, וקיימת שאלה עקרונית אם תנאי ההפרשה חלים כשאין המפריש מבין מה שהוא מוציא מפיו. נוסף על כך סברתי שאין לסמוך שבעל הבית הטרוד באלף עניינים יבצע את ההפרשה כראוי, יניח יותר מאחוז, יאמר את הנוסח המדויק וכו', ולכן עדיף שדווקא משגיח מומחה יפריש תרומות ומעשרות. ומצאתי שכך בדיוק פסק הגאון רד"ב ויידנפלד מטשבין זצ"ל בשו"ת דובב מישרים ח"ג סי' ע, שעל בעל השדה למנות משגיח לתרומות ומעשרות, ולא לסמוך על עצמו.

ה. נתינת מעשר עני לקרובים

בשנת תשע"א פעל רמ"מ לעודד חקלאים להפריש תרו"מ ולתת מעשר עני. התוכנית הייתה שהחקלאי ייתן הלוואה לגזבר עניים כדין מלווה את העני, וינכה את הערך של פירות מעשר העני מהחזר ההלוואה. היה חקלאי שהסכים להפריש מעשר עני באופן זה, אך היה מעוניין שסכום ה'הלוואה' שלו יעבור לקרוביו. השאלה הייתה האם מותר לגזבר העניים להעביר את הכסף לעני מסוים על פי המלצת הנותן, או שגזבר קופת הצדקה צריך לחלק את הכסף לפי הנצרך יותר, או לחלק שווה בשווה לכל הפונים אליו, ואסור לו להתייחס לבקשות אישיות?

והנה, כתב הרמ"א בחו"מ סי' לז סעיף ט שקרובי הגזברים רשאים להעיד למ"ד טובת הנאה אינה ממון אע"פ שהגזבר מחלק למי שירצה, ואע"פ שנותן אח"כ לקרוביו העניים

הקרוי 'המשודרג', אלא הוא דרש מהחקלאים לשמור שמיטה תוך השבתת הקרקע והמטעים. לגבי בתי הספר החקלאיים, גם ועדת השמיטה של הרה"ר בראשות הגר"ש ישראלי זצ"ל פרסמה כבר בשנת תשי"ט שעליהם לשמור שמיטה בלי להסתמך על היתר המכירה.

– מ"מ אין מבטלים את העדות משום זה; משמע מהרמ"א שהגזבר רשאי לתת את כספי הצדקה לפי שיקול דעתו, ואפילו להעדיף את קרוביו. ברור לפי זה שאין שום בעיה בכך שהגזבר יסכם עם חקלאי שבהמשך קרוביו של החקלאי יקבלו את הכסף. לאחר הסתלקותו של רממ"מ פגשתי את הגרז"נ גולדברג שליט"א, והוא הקשה על דברי הרמ"א מהגמ' בשבת קיח, ב שאומרת: אמר ר' יוסי יהא חלקי מגבאי צדקה ולא ממחלקי צדקה, ופירש רש"י: שהמחלקים עליהם לבדוק לפי הצריך לכל אחד ואחד, ולפעמים שקרובים דעתם לרחם על זה ולחלוק לו יותר מהצורך, שאומדים אותו בהרווחה ואומדין את חברו בצמצום. עכ"ל. משמע מרש"י שעל המחלק לחלק בהוגנות ולא להעדיף בני משפחה⁵! הגרז"נ תירץ את הקושיא מדברי רש"י שיש לחלק בין גזבר העיר [עמותה ציבורית] שאסור לו להעדיף את בני משפחתו – לבין גבאי צדקה פרטי שאוסף צדקה ומחלק. אמנם לענ"ד אין הכרח שיש קושיא מדברי רש"י על הרמ"א, כי ייתכן שכוונת רש"י היא שנותן לקרובו שבאמת אינו עני ממש, והגבאי שונה באבחנה מהו מצבו הכלכלי של הנצרך כביכול ונותן לו צדקה בטעות למרות שאינו זכאי לה⁶. עוד נראה שאפשר להעדיף קרובים במעשר עני ע"פ הגר"א ביו"ד סימן רנז ס"ק יח, שמציין שבנתינת מעשר עני אפשר להעדיף את הקרובים, ולפי זה גם גבאי עניים שמקבל מעשר עני יכול להעדיף את קרובי נותן מעשר העני.

ו. ניקוי חיטה למצה שמורה שהתליעה

בקיץ של שנת תשס"ז ראיתי את רממ"מ זצ"ל וצוותו בפעולה במכון זרעים בקיבוץ חולדה, שם ניקו את החיטה שנקצרה למצה שמורה עבור מצות 'קוממיות'. היה זה מחזה מאלף לראות באיזה רמה דקדקנית התבצע הניקוי של החיטה. לפני שנתיים, למרות הניקוי שנעשה לאחר הקציר, נתגלתה בעיה כל שהיא של חרקים בחיטה⁷, ולכן הורה רממ"מ שחייבים לנקות את החיטה פעם נוספת. אמרו לו שהדבר קשה ויקר, ושגופי כשרות אחרים אינם מחמירים כל כך, אלא טוחנים את החיטה כמות שהיא. השיב להם רממ"מ: 'אם כן השנה לא יהיו מצות 'קוממיות'! בעקבות "האיום" הצליחו למצוא במושב כפר רות מכון לניקוי זרעים, ותחת פיקוח מלא העבירו מעל 60 טון חיטה למצה שמורה לניקוי חוזר. והנה סוגיה זו נידונית בהלכות תולעים יו"ד סי' פד סעיף ד, כאשר לדעת השו"ע מותר לטחון את החיטה המתולעת בתנאי ששופכים את החיטה באפרכסת כך שיש אפשרות לתולעים לברוח החוצה, אך לדעת הש"ך יש להחמיר לנקות לפני כן, וכן כתב החכמת אדם [כלל לח דין כד].

5 וכן פסק השו"ע יו"ד סימן רנז סעיף י, והבאר הגולה והגר"א מציינים לגמרא בשבת הנ"ל.

6 כיון שהוא מרחם עליו או שאינו יכול לעמוד בלחציו, והוא בודק את מצבו לא לפי צרכיו אלא יותר לפי צריחותיו...

7 בעיה שמצויה מאוד בחיטה שבמחסנים. במפעלים ל"מצה שמורה" שומרים את החיטה יותר משנה אחת, ולכן הבעיה חריפה במיוחד.

ז. גידול בהמה דקה בארץ ישראל

רממ"מ אסר לגדל בקוממיות עיזים וכבשים, מכח האיסור לגדל בהמה דקה בארץ ישראל. טעמו היה שבחו"מ סי' תט סע' א כותב מרן המחבר: 'האידינא שאין מצוי לישראל בארץ ישראל שדות נראה דשרי', ועל זה סמכו להקל; אמנם כיום שמפת ההתיישבות השתנתה ב"ה, ורוב הישובים החקלאים בארץ הם יהודיים, יש להחמיר שלא לגדל בהמה דקה בארץ ישראל כפי עיקר הדין. הגרצ"פ פרנק היה מהמקילים, וכן מוסרים שהחזון איש התיר לחברי מושב יסודות לפתוח דיר כבשים, אבל לגבי מושבו קוממיות סבר רממ"מ שחייבים להחמיר. חבר אחד במושב לא קיבל את פסק הרב, וגידל בקוממיות עיזים. נמסר שהגרש"ז אויערבך זצ"ל סבר שיש להקל, לעומתו הגרי"ש אלישיב זצ"ל בשיעורו על מסכת סוכה הכריע שבזמננו אסור לגדל בהמה דקה בארץ ישראל כי רוב הישוב הוא יהודי⁸.

כדי להאכיל את העיזים ב"תרומת מעשר" מכר אותו יהודי את העיזים שלו לכהן⁹, וקנה את מעשר הבוטנים ממפעל מיון מסוים כדי להאכיל ממנו את הבהמות שבאחריותו. אמנם כשרצה להאכיל את בהמותיו התברר לו שהמעשר ספג נפט ונפסל להאבסה, כי כמה ימים לפני כן הגיע למפעל ראש מדור כשרות של רבנות בעיר פלונית, והחליט מיוזמתו לשפוך נפט על הבוטנים שהם תרומה, כדי שלא יתערבבו בטעות בוטני התרומה עם שאר הבוטנים¹⁰...

סיום

ב'שבעה' על רבו הראשון של מושב קוממיות, רבי בנימין מנדלזון זצ"ל, הגיע לנחם בין השאר גם מר נחום גנץ ז"ל חבר המושב כפר אחים ומראשי תנועת המושבים, אביו של הרמטכ"ל רא"ל בני גנץ. גנץ סיפר לבני הרב, שאביהם רבי בנימין זצ"ל ביקש ממנו לסייע בכמה ענייני ידישקייט במושבים, כשמירת שבת וכו', והוא הסכים לסייע – אך התנה זאת בכך שלאחר מאה ועשרים שלו, כשהוא יטען בשמיים שהוא עזר לרב של קוממיות, ומסתמא יקראו לרב לאשר את הטענה – הרב יגיע תיכף ומיד כדי להעיד לטובתו, כדי שהוא לא יתעכב בבית דין של מעלה; והוא סיפר שהרב בנימין מנדלזון השיב לו מיד במאור פנים 'הבטחתי נתונה לך'... כמדומה שרממ"מ בנו, כאשר פעל והפעיל למען קיום מצוות התלויות בארץ בכל מרחבי ארץ ישראל, השתדל תמיד להגיע לכל מקום בו הוא היה נדרש 'תיכף ומיד', ולא חת ולא נרתע מכל קושי הכרוך בהגשמת דרישות התורה בפועל כפי שקבל מרביותו. תנצב"ה.

- 8 ראה ספר 'הערות' על מס' סוכה שיצא לאור בשלהי תשנ"ז בסוף פרק ב, וכן המסקנה במכתבו של הגרי"ש בעניין זה, שנכתב לאחר הקמת המדינה, שנדפס בקובץ מפרי הארץ חלק חמישי.
- 9 אמנם מסתבר שגם לאחר המכירה לכהן לא פקע ממנו איסור 'מגדל בהמה דקה בארץ ישראל' לדעת הרב המושב.
- 10 אמנם בכך הפסיד בידיים תרומה טהורה, שהרי הבוטנים הספוגים בנפט כבר אינם ראויים לאכילה.

עוד בעניין בליעה ופליטה בכלים*

א. הרב יעקב אריאל: הסתייעות ההלכה במחקרים מדעיים

ב"המעין" תשרי תשע"ג דן הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר שליט"א במחקריהם המדעיים של פרופ' קניגסבך ור' ש' קרקוביאק בדבר פליטה ובליעה של כלים. לטענתו יש לדבר השלכות רבות על הלכות כשרות.

עצם יוזמתם של מדענים דתיים למנוע סתירות בין ההגדרות ההלכתיות לבין אלו המדעיות ראוייה בעיקרון לברכה. אולם יש להבחין בהלכה עצמה בין הגדרות הלכתיות, המבוססות על מציאות עובדתית אובייקטיבית, שבהן יש צורך להסתייע במדעים המתקדמים, לבין הגדרות הלכתיות, שמצד עצמן אינן מבוססות על מציאות עובדתית אובייקטיבית, אלא על כללי הלכה משפטיים, העומדים בזכות עצמם (עמדתי על כך בספרי "הלכה בימינו", מכון התורה והארץ תש"ע, בפרק "הלכה, מדע וטכנולוגיה").

לדוגמא – הלוח העברי: יש הלכות המסתמכות על הלוח היוליאני, שהמדע הוכיח שאינו מדויק (הוא מיוחס לשמואל), ויש המסתמכות על הלוח הגרגוריאני שהוא מדויק יותר מבחינה מדעית (הוא מיוחס לרב אדא) ועל פיו אנו מקדשים חודשים ומעברים שנים. בנושאים שבהם התיארוך הוא סמלי בעיקרו, הלוח אינו חייב להיות כה מדויק, ובהם ההלכה מעדיפה את חישובו העממי והפשוט יותר של הלוח, למרות שהוא סוטה מהתאריך המדויק בכשבעים.

אולם בכל הנוגע לקידוש החודש ועיבור השנה, ההלכה מחייבת אותנו להיות צמודים פחות או יותר לתאריך המדויק. פסח חייב לחול תמיד בתקופת האביב, וסוכות תמיד בתקופת הסתיו. חישוב זה חייב להיות קרוב יותר לתאריך המדויק ולהתבסס על מדע האסטרונומיה. ואכן בעבר יהודים התמחו במדע זה יותר מאחרים.

אם כי מסתבר שאם בעוד כמה דורות תתרחק תקופת שמואל מתקופת רב אדא מרחק כה גדול, עד שהדעת לא תוכל לסבול את הפער ביניהם, יצטרכו חכמי ישראל לשנות את מועדי התקופות. אולם בהלכות אחרות שיובאו להלן הפער יישאר לעולם, כי הוא מובנה בעצם מהותו.

יש המגדירים את ההבדל בין המדע להלכה כבין "אמת" ל"יצוב" המדע צמוד ל"אמת", לכן הוא משתנה בהתאם להתפתחות המחקרים והתגליות, בעוד שההלכה כשיטה משפטית דוגלת ב"יצוב". ביה"ד חייב לשמור על כבודו ומעמדו ולא לשנות את פסקיו, גם כשהתברר שהשתנו הנתונים, משום שאם לא כן מה כוח בי"ד יפה?

איני מקבל הבחנה זו. כי כשהפער בין המציאות למשפט הוא עמוק מדי הוא עצמו עלול לגרום לזילותא דבי דינא. לכן נלענ"ד יותר ששני מישורים נפרדים הם, כפי שיתבאר.

* בגיליון הקודם של 'המעין' פורסם מאמרו הקצר של הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר בעניין 'בליעה ופליטה' ('המעין' נג, א [תשע"ג] עמ' 85–89), והתקבלו עליו כמה תגובות; שלוש מהן נדפסות כאן, וכן תגובת הרי"מ לוינגר שליט"א.

דוגמא נוספת – טריפות: יש הלכות טרפות התלויות במציאות העובדתית דהיינו במדע, ויש שאינן תלויות במדע. הטרפה מוגדרת ע"י חז"ל כבע"ח שאינו מסוגל לחיות יותר מי"ב חודש. היה מתבקש לכאורה שהוטרינרים הם שיקבעו מהי טרפה, ולא היא. יש להלכה הגדרות משלה, והן קבועות ואינן מושפעות מהתמורות המדעיות. וכך פוסק הרמב"ם (הל' שחיטה י, יב-יג):

ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו **חכמים** הדורות הראשונים, והסכימו עליהם בבתי דיני ישראל – אפשר שתחיה, ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות. וכן אלו שמנו חכמים ואמרו שהן טריפה, אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידנו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו **חכמים**, שנאמר: 'על פי התורה אשר יורוד'.

הרמב"ם עצמו, בנושא אחר, של קביעת ההגדרה של טרפה לעניין רוצח, פוסק שהדבר תלוי במדע הרפואה (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ב הלכה ח)

ההורג את הטרפה אע"פ שאוכל ושותה ומהלך בשוק הרי זה פטור מדיני אדם, וכל אדם בחזקת שלם הוא וההורגו נהרג, עד שידוע בודאי שזה טריפה **ויאמרו הרופאים** שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר.

הרמב"ם, שהיה גם רופא בעל שיעור קומה, סותר לכאורה את עצמו! אולם יש להבחין בין הלכות טרפות, בהן ההלכה קובעת, לבין הלכות רוצח, בהן העובדות קובעות. לענין כשרות בע"ח, הטרפה אינה סיבת האיסור. וכי מה איכפת לו לקב"ה בין שוחט מן הצואר לבין שוחט מן העורף? וכמו"כ מה איכפת לו אם נאכל בע"ח ששיכויי לחיות או כזה ששיכויי למות? אדרבה, לכאורה עדיף לשחוט בע"ח העומד בלאו הכי למות, מאשר לשחוט בע"ח בריא (אומנם אם מחלתו עלולה לגרום נזק לאדם בודאי שהדבר אסור משום סכנה). הרוגאצ'ובי הגדיר זאת כך: הטרפה אינה **סיבת** האיסור אלא **סימן** שהתורה קבעה שאין לאוכלה. לענ"ד הדבר עולה מלשון הכתוב: "ואנשי קודש תהיו לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו". כלומר סיבת האיסור אינה נעוצה בבריאותו או מחלתו של בעה"ח, אלא ברצון ה' לקדש את האדם, בעיקר בתחום זלילת הבשר. התורה הגבילה את סוגי בעה"ח המותרים באכילה, וגם באלו הגבילה את דרך המתתם ואסרה את החלב והדם ובשר בחלב. עצם ההגבלה היא מטרת התורה ולא סיבות בריאותיות, לכן אין מקום לשיקולים רפואיים באיסור זה. כללי האיסור נמסרו לחכמים, והם חייבים לשקול את שיקוליהם עפ"י הבנתם האנושית המקובלת ולא עפ"י שיקוליהם של מדענים. מה שאין כן בהלכות רוצח, שם עלינו לוודא שהנרצח היה מסוגל לחיות בפועל, והרוצח קיפד את חייו וקטעם בעודם באיבם. רק אז ישא עונש בכל חומרת הדין. שם קובעת החשיבה העדכנית של מדעי הרפואה. היו שניסו לערער על נושא הטרפות מכוח ניסויים רפואיים. הרשב"א מתייחס לכך בחריפות (שו"ת הרשב"א ח"א סי' צ)

ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו, ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים, הנביאים ובני נביאים, ודברים שנאמרו למשה מסיני.

וממילא גם היום במאה ה־21 הפסיקה בהל' טרפות תסתמך אך ורק על פי שיקול הדעת

של הפוסקים, הממשיכים את דרך החשיבה המקובלת בישראל מימי משה רבנו ועד היום, ולא עפ"י שיקול דעת מדעי. אין בכך שום ערעור על המדע. מדובר בשני מישורי חשיבה שונים. המדע מבוסס על המציאות האובייקטיבית, בעוד שהלכות טרפות מתבססות על חשיבה הלכתית משפטית השונה במהותה מהחשיבה המדעית. כשהתורה אסרה את הטרפה היא הגדירה אותה על סמך אופן החשיבה הפשוט שאינו מדעי, והיא נשארה כך גם כיום כשהמדע מגלה ומפתח דברים בדרך החשיבה שלו. אמנם החזון-איש הלך בדרך שונה (יו"ד סי' ה):

ונמסר לחכמים לקבוע את הטרפות עפ"י רוח קודשם שהופיע עליהם. והנה היה צריך להיקבע בשני האלפים תורה כדאמר בע"ז ט א דיני הטרפות לדורות... ואין לנו תורה חדשה אחריהם...

לענ"ד אין הכרח לפרש את החזון-א כחולק לגמרי על הבחנתו של הרוג'ובי. גם הוא מתכוון לומר שהלכות טרפות מבוססות על כללי חשיבה הלכתיים ולא טבעיים מדעיים, ולכן יש לדון בהם רק עפ"י אותם כללים ודרך החשיבה ששררה בעולם בעידן הטרנס-מדעי, ועדיין שורר בעולם למי שאינו איש מדע (בדרך כלל מציינים את המאה ה-17 למניינם כתחילת החשיבה המדעית הבנויה על ניסויים אובייקטיביים). אולם גם כיום, כשמדען אסטרופיזיקאי, שאצלו שקיעת החמה אינה אלא סיבוב נוסף של כדור הארץ סביב עצמו והעלמות קרני האור כ-8 דקות אחרי סיומו של אותו סיבוב, רואה שקיעה יפה, הוא מתפעל מיפי המראה הנגלה לעיניו החושניות ומתעלם לפי שעה מהגדרותיו האסטרונומיות. רק מפלצת מסוגלת לחיות כמחשב חסר תחושות אנוש. ואם הוא שומר מצוות ונשאל מתי השקיעה לנושאים הלכתיים, שעת השקיעה תהיה גם אצלו השעה שבה כדור השמש ייעלם מאחרי האופק. ההלכה בנויה על אותו מישור של בני האדם, כמות שהם חשים בחושיהם הטבעיים. עוד דוגמא – דבר הסמוי מן העין: האם החיידקים כשרים? תלוי לעניין מה. אם אנו דנים באיסור "ונשמרתם לנפשותיכם" אין ספק שמדע הרפואה הוא שיקבע לנו אלו חיידקים "כשרים" ואלו לא. אך אם מדובר בהלכות כשרות אין שום מקום להתערבות המדע. אומנם מדובר בבע"ח שאין להם סימני טהרה, ויתכן שדינם כשרצים, שכל האוכל אחד מהם עובר בחמשה לאוין. אולם כללי הכשרות אינם פונקציה של בריאות האדם, אלא לפי מה שנראה בעיני התורה כמקדש את האדם. ומה שלא נראה בראייה אנושית טבעית לא נאסר ע"י התורה. כפי שקבע כבר בעל החכמת אדם (בינת אדם הלכות שחיטה כלל לה).

ונחזור לענין טעימה ובליעה: אין שום צורך להתאים את כללי ההלכה בתחום הכשרות לכללי המדע. למדע יש כלים משלו למדוד את צפיפות החומרים ואת כושר בליעתם של אבות מזון שונים. אין ספק שהם מדויקים ונכונים מצד עצמם (יחסית לרמת ידיעותינו בתקופה נתונה). אולם כשהתורה אסרה לנו לטעום דבר לא כשר היא לא דרשה להתאים זאת לפי המציאות המדעית, על אף דיוקה, אלא רצתה לקדש אותנו, ולכן כללה זאת בכללים אנושיים אחרים, שלפיהם ייתכן שהתוצאות יהיו שונות. לדוגמא, ההלכה קבעה דרכים שונות להכשרה, כבולעו כך פולטו. הגעלת כלי ראשון או שני בעירוי וליבון קל וליבון חמור. האם נקבע זאת ע"י מד חום? האם כלי שרתח בים המלח לא ניתן להגעיל בבית-אל בגלל שנקודת הרתיחה במקום גבוה יותר נמוכה יותר? האם לא ניתן להגעיל סיר לחץ שנקודת הרתיחה שלו גבוהה יותר בכלי ראשון? ומדוע תבנית שנאפתה בחום של 250 מעלות צריכה ליבון חמור שדרגת חומו גבוהה בהרבה?

הכשרה אינה פעולה טבעית, אם כי היא מבוסס על מה שעניי הבריות, שאינם מדענים, ראו את הטבע בימי משה רבנו, ורואות עדיין באותה צורה את הטבע במאה ה-21. ההכשרה היא מעין פועלה משפטית שיש לה קריטריונים הלכתיים, דין כלי ראשון והקרוב אליו בכלי ראשון, דין כלי שני והקרוב אליו בכלי שני, דינו של כלי שנאפה באש בליבון חמור וכו' וכו', למרות שדרגת החום של ההכשרה אינה תואמת בדיוק את דרגת החום של הבישול.

אומנם טבלת הצפיפות המדעית יכולה לסייע לנו להבין יותר את הגדרת חז"ל באשר לבליעת הכלים השונים. דרגת הקשיחות של הזכוכית היא גבוהה ולכן בליעתה נמוכה יחסית לכלי מתכת. בקצה הסקאלה הנגדי יועמדו כלי החרס שבליעתם כה גדולה עד שהלחות ניכרת עליהם גם מבחוץ, ונחשבו ע"י התורה ככלים שאין להם תקנה (ויקרא ו כה). המדע יוכל רק לסייע לנו לסווג את החומרים בין קרבתם לזכוכית או לחרס, אך לא יוכל לקבוע סולם ערכים הלכתי לקביעת דרגת הקשיחות. אלה ייקבעו ע"י כללי המסורת ההלכתית הבנויה על מראה העיניים האנושיות. לכן גם כלי דורלקס, שלפי מראית העין הם כלי זכוכית שאינם בולעים, למרות שדרגת הקשיחות שלהם נמוכה יותר, ייחשבו עפ"י ההלכה ככלי זכוכית. כלי פלסטיק, אומנם צפיפותם נמוכה יחסית ולכן בליעתם גבוהה, ייחשבו ככלי מתכת ועץ הטעונים הגעלה, והגעלה מועילה להם. עם זאת ייתכנו חומרים חדשים שהמדע יוכל לסייע לנו באופן כללי להחליט אם יש לדמותם לכלי זכוכית או לכלי חרס. אולם ההכרעה למעשה תיפול עפ"י שיקולים הלכתיים, הבנויים על החשיבה האנושית הרגילה, ולא עפ"י זו המדעית. אין ולא יהיה קריטריון הלכתי, הזהה לזה המדעי, שיקבע להלכה את דרגת הקושי של החומרים השונים.

לסיכום: החשיבה המדעית קידמה את העולם והביאה לנו את ההתפתחות הטכנולוגית המרשימה שבה אנו חיים, ושבה גם נכתבים דברים אלה. אך הכשרות היא ערך רוחני, הנערך בכללי חשיבה משפטיים שונים לחלוטין. אלה שני מישורים נפרדים, ולא קרב זה אל זה. לא נמדוד טעם איסור ע"י איזוטופים, ולא כתמים ע"י אחוזי הטוקסינים בבדיקות דם במעבדה, ולא שני מינים בכלאיים לפי מבנה התאים במיקרוסקופ. הכל ייקבע לפי מראה העיניים האנושיות, כמקובל במורשת ישראל מדורי דורות (אנו נעזרים בכלים מדעיים רק ע"מ להסיר ספקות או לעורר אותם, אולם לא כקובעי הלכות).

המדע וההלכה שני מישורים נפרדים הם. כשם שמדע הרפואה לא יקבע דרגת סיכון של רעל מסוכן לפי כללי ההלכה, כגון ביטול ב-60 בדבר לח, ובודאי לא ביטול ברוב רגיל בדבר יבש, כי סכנתא חמירא מאיסורא, אלא יקבע זאת עפ"י קני מידה מדעיים, כך גם ההלכה לא תתחשב בקני מידה מדעיים, אלא תדון לפי כלליה העצמיים. וזאת התורה לא תהא מוחלפת.

ב. נריה גליק: בעניין בליעה בכלים

בגיליון 203 של 'המעין' התפרסם מאמרו של הרב י"מ לוינגר שליט"א בדבר בליעה בכלים. אחת ממסקנות המאמר הייתה כי כלי מתכות של ימינו, בניגוד למורגש בחוש ע"י כל עקרת בית, בולעים. את הניסוי לבדיקת הבליעה ערכו חוקרים מאוניברסיטת בר אילן ע"י סימון רדיו-אקטיבי של החומר הנבלע, בישולו יחד עם טבלית מתכת, שטיפת הטבלית ובדיקת כמות הפעילות הרדיו אקטיבית של הטבלית.

אך לענ"ד, לאור תיאור הניסוי, לא רק שבלתי אפשרי להניח שמתכות בולעות – אלא אדרבה, מסקנת הניסוי היא שכלי מתכות אינם בולעים. לפני הכל יש לציין, שגם אם הטיעונים שיובאו לקמן אינם מספקים, אין לסמוך על המתואר במאמר כדי לומר שכלי מתכות בולעים, מפני שבמאמר לא הובאו כמויות הבליעה אלא באופן יחסי בלבד, ותיאור כזה הוא חסר משמעות מעשית; אין שום משמעות לאמירה שנירוסטה בולעת פי 25 מזכוכית, אם גם זכוכית בולעת כמות אפסית עד למאד¹.

לדעתי מסתבר מאוד לפי תיאור הניסוי כי רובה ככולה של ה'בליעה' שנמצאה הייתה בסך הכל לכלוך חיצוני. וזאת מכמה סיבות:

ראשית, ע"פ תיאור הניסוי, לאחר הבישול נעשתה לטבילות שטיפה במים בלבד. כל עקרת בית יודעת ששטיפה במים אינה מספיקה על מנת לנקות כלי מכל הלכלוך הדבוק בו, כל שכן טבילת זעירה, שהקושי לנקותה באופן טבעי גדול יותר, וכל שכן כאשר לעיתים החומר המבושל הוא שומני, ששטיפתו קשה יותר.

שנית, הרב לוינגר מתאר כי לאחר הרתחה של חצי שעה (שהיא הגעלה לחומרא לכל דעה אפשרית) נשאר במתכות שיעור משמעותי מאוד של חומר בלוע (עד כדי 80%)². כדי להתאים את הדבר לחז"ל (שהתירו כלי לאחר הגעלה קלה בהרבה) עלינו לומר על כורחנו אחת משתי אפשרויות – או שהבליעה שנותרה חסרת משמעות לדעת חז"ל (ולפי זה בנירוסטה ובאלומיניום לא יהיה צורך בהגעלה, שכן עוד לפני ההגעלה יש בהם כמות קטנה יותר של בליעה מאשר בפליז אחרי ההגעלה), או שנשאר לכלוך בעין שעליו חז"ל הזהירו בפירוש שאיננו יורד בהגעלה.

שלישית, הרב לוינגר מתאר שלאחר השריה של 48 שעות במים קרים ירדה כמות הפעילות הרדיואקטיבית ב-80%. כדי להתאים את המציאות לדברי חז"ל מוכרחים להסיק שהמדובר הוא בשכבה חיצונית שנדבקה, אלא אם נדחוק ונפליג בפירוש חדש ל"כבוש כמבושל".

רביעית, לאחר שפשוף הטבילות בחול מטבח נעלמה 75% מהפעילות. מסקנת החוקרים הייתה (או שמא זו מסקנת הרב לוינגר) שהבליעה מתקיימת רק בשכבה החיצונית. אבל לכאורה ניתן להסיק מסקנה הרבה יותר פשוטה מהניסוי – אין בליעה! הרי ברור שבליעה שיוורדת לאחר שפשוף בחול מטבח אינה יכולה להיקרא בליעה.

לסיכום, ניתן לומר שעל פי תיאור הניסוי במאמרו של הרב לוינגר שליט"א, אין שום מקום להסיק שישנה בליעה בכלי מתכות, אלא אדרבה – אם אפשר להסיק מסקנה מהניסוי, אזי המסקנה היא שאלומיניום ונירוסטה אינם בולעים.

- 1 מתיאורים של ראשונים ואחרונים ניכר שהבליעה לא הייתה של 10 מולקולות לליטר, אלא סדר גודל גדול בהרבה. יעויין באו"ח ב' סי' רנו, ובבדק הבית ב' ד' ש"ד לג ע"א, ובר"ן חולין מד ע"א, וברמ"א או"ח סי' תנב סע' ה.
- 2 יש להעיר שבסוף המאמר מוסיף המחבר וכותב כי "כמעט כל הבליעה יוצאת בהרתחה של חצי שעה", ולא ברור כיצד הדבר מוסבר לאור אמירתו לעיל שבמתכות נפלטו רק 20–70 אחוז מהבליעה.

ג. הרב ד"ר דרור פיקסלר: כבולעו כך פולטו – דרך הפעולה של הבליעה והפליטה

בהמעין האחרון חשף בפנינו הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר מחקר ישן שבוצע ע"י פרופ' מרדכי קניגסבוך וש' שרקוביאק ז"ל, שבדקו באופן ניסויי את עיקרון הבליעה והפליטה בכלים.

גם אני, בשיתוף עם הרב יאיר פרנק ולביא שילר, חוקרים בימים אלו את השאלה הזו, ועדיין לא הגיע הזמן לסכם את הדברים; אך במקביל לא ניתן לקבל את הסברו של הכותב ביחס לממצאים שדווחו. הכותב מחדש כי:

'כבולעו כך פולטו' אינו דרך הפעולה של הבליעה והפליטה, כפי שחשבו החוקרים הללו; 'כבולעו כך פולטו' מבטא מציאות, שבה באותו כח יחסי שבו החומר נבלע – כך הוא גם נפלט. חומר שנבלע בקושי, ייעלם מהר יותר.

ברם דברים אלו נסתרים מההבנה הפשוטה של הכלל ההלכתי הזה עד לימינו. מקור הביטוי בגמרא פסחים ל, ב, אולם הוא עולה בפשטות כבר מלשון התורה (במדבר לא, כג): "כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יֵבֹא בְּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בְּאֵשׁ וְטָהַר... וְכָל אֲשֶׁר לֹא יֵבֹא בְּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַּמַּיִם". ובלשון הטור (יו"ד סי' תנא): "כדרך שנשתמש בהן הנכרי כך הוא הכשרי". הרי מה שייחס הכותב את הבנת הכלל ל"החוקרים הללו" אינו להם – אלא לחז"ל לכל אורך הדורות. לפי כלל זה והבנתו עד היום, אופן הכשרת כלי תלויה ב'רמת' הבליעה בו. בתורה ובחז"ל מצאנו בעיקר שתי רמות של בליעה – באש ובמים. אולם, מתוך העיקרון הנ"ל בהבנתו הוותיקה הרחיבו הראשונים את הכלל גם לרמות נוספות של בליעה/פליטה – כלי ראשון שאינו על גבי האש, עירוי, כלי שני, וכיוצא בזה (שו"ע או"ח סי' תנא סע' ד); על פי ההסבר החדש הבנת חז"ל והראשונים שגויה, ולמסקנותיהם (שהם הלכה למעשה) אין כל בסיס, והדברים קשים להיאמר.

תהליכי הבליעה בלשון חז"ל, חדירת חומר אחד (נוזל או מוצק) לתוך חומר מוצק אחר, נקראים בשפה המדעית של היום דיפוזיה (פעפוע). אלא שלמעשה יש להבדיל בין שני סוגים של חדירה³:

א. חדירה פורית – חילחול של אטומים ומולקולות קטנות וגדולות לתוך חריצים מיקרוסקופיים קטנים בין הגבישונים מהם מורכבת דופן הכלי.

ב. דיפוזיה תוך גבישית של אטומים לתוך הגבישים עצמם. יש להניח שרוב ככל הבליעה עליה דברו חז"ל עוסקת בסוג הראשון (חדירה פורית), שכן היא כוללת אטומים ומולקולות גדולות יותר, תוך זמן חדירה קטן יותר, וכן עומק חדירה גדול יותר בכמה וכמה סדרי גודל מאותם פרמטרים (גודל, משך זמן הפעפוע ועומק חדירה) בתהליך הדיפוזיה התוך גבישית. כמו כן, החדירה הפורית יכולה להישטף ולהיעלם בקלות יחסית (ובזה עוסק הכלל 'כבולעו כך פולטו'), לעומת דיפוזיה בה החומר החודר נשמר זמן רב יחסית בתוך הגבישים אליהם חדר, ואינו נפלט כמעט החוצה. מאוד יתכן כי תוצאות

3 W. Jost, Diffusion in Solids, Liquids, Gases, Academic Press, N.Y., 1962. הדברים הובאו בהצעת המחקר של הרב יאיר פרנק, והתבססו על מאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין 'האם ניתן להעזר בחוקי דיפוזיה במוצקים ליהוי שרידי המזבח?', חידושי תורה @ NDS 5 (תשס"ה) עמ' 12–25.

הניסויים שדווחו מושפעות מכך שהם בוצעו בקרינה רדיואקטיבית, ומדובר במולקולות קטנות מאוד שהדיפוזיה שולטת בהם; אך באוכלים רגילים כאמור החדירה הפורית היא הדומיננטית, והתוצאות שיתקבלו תהיינה שונות (על כך אנו עובדים בימים אלו).

די ברור כי גם בתחום זה חז"ל לא בחנו את הדברים מהצד המדעי – אלא מהצד המציאותי⁴. ואפרש את דברי: כאשר יסדו חז"ל את הכלל "בולעו כד פולטו" הם לא התכוונו שכל מה שנבלע – נפלט, אלא שרובו או רובו ככולו. כך גם ביחס לשאר הכללים בתחום איסור והיתר, כדוגמת הכלל "כלי חרס אין לו תקנה אלא בשבירה". העיקרון מאחורי כלל זה הוא שאי אפשר לנקות את כלי החרס כראוי, ולכן אם נבלע בהם איסור לא ניתן להפליט אותם; ברם המציאות לא מאשרת כלל זה.

כאשר התחלתי את צעדי הראשונים בעולם המחקר, למדתי קורס שבו המרצה הציג כי מתכות לא ניתן לנקות בצורה מוחלטת. כל תהליך שלא נעשה, עדיין יישאר החומר הראשון בלוע בכלי. הוא המליץ להשתמש דווקא בכלי חרס, כי אותם ניתן לנקות לחלוטין! הדברים ששמעתי סתרו לחלוטין את מה שהכרתי מהלכות איסור והתר. יצאתי באמצע השיעור והתקשרתי למו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ וסיפרתי לו בהתרגשות גדולה על החידוש המדהים ששמעתי באוניברסיטה. מו"ר כלל לא התרגש, וביקש ממני לחזור לכיתה ולשאול את המרצה מהם התהליכים הנדרשים על מנת לנקות את כלי החרס. כך עשיתי, ומתוך תשובתו הבנתי את כוונתו של מו"ר: אומנם כלי מתכת לא ניתן לנקות לחלוטין, אך ללא מאמץ ובציוד ביתי פשוט ניתן לנקות אותם לרמה של 95%, ועם מאמץ קל נוסף לרמת ניקיון של 98%. אומנם לא ניתן להגיע ל-100% ניקיון, אבל קרוב לכך בהחלט אפשרי. ברם על מנת לנקות כלי חרס יש צורך בתנאי תת-לחץ וואקום, תוך שימוש בציוד מעבדתי יקר ואף מסוכן; לא ניתן לנקות כלי חרס בציוד ביתי. הרי שחז"ל לא קבעו שפיסיקאלית לא ניתן לנקות כלי חרס, אלא שמבחינה אנושית רגילה לא ניתן לנקות אותם ולכן בהם יש להחמיר. כמו כן במתכת, זה שלא ניתן לנקות אותם לחלוטין אין בכך בעיה, כל עוד נעשו כל המאמצים לנקות כפי שמקובל⁵.

לסיכום: לא ניתן לקבל את ההסבר כי "בולעו כד פולטו" מבטא מציאות שבה באותו כח יחסי שבו החומר נבלע כך הוא גם נפלט, אלא חייבים לומר כי מדובר בדרך הפעולה של הבליעה והפליטה, כפי שהסבירו חז"ל לכל אורך הדורות ואף הסיקו מכך מסקנות הלכתיות. אם יש לנו בעיה עם הסבר תוצאות מעבדתיות עלינו לנסות ולהסביר אותו בצורה המתאימה לחז"ל, ולא לשנות את משמעות דברי חז"ל.

4 להרחבה בעניין ראה ראה דברי מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, תחומין ח תשמ"ז, עמ' 435-453 ובספרו עיונים במשנתו של הרמב"ם, מעליות תשנ"ט, עמ' קלט-קע, ובמאמרי 'שימוש באופטיקה מודרנית בראיית הירח החדש', תחומין כג (תשס"ג) עמ' 298-309.

5 שאלות רבות נוצרות בעקבות הבנה זו: האם ניתן יהיה להשתמש בכלי חרס שנוקה בצורה מדעית? כמו כן, יש לבחון האם כל כלי נבחן לפי מידת הבליעה המסוימת שלו (וממילא תהליך הפליטה הוא לפי רמת הבליעה שהייתה בפועל), או שיש לשייך באיזה 'תחום' הייתה הבליעה, כגון – באש או בבישול, אולם אופן הפליטה הינה אחיד לכל תחום ותחום. לדוגמא, האם כלי שנבלע בו איסור בתוך תנור אפייה, שחומו 200 מעלות צלזיוס, אפשר להכשירו באותו תנור, ובאותו תחום – או שמא יש להכשירו דווקא ב'ליבון חמור'? ראה פמ"ג או"ח סי' תנא ס"ק ל; מקראי קודש פ, ז; אגרות משה יו"ד סי' ס; ערוגות הבושם קיט ד"ה עיין; מנחת יצחק ח"ג סי' סז.

ד. הרב ד"ר ישראל מאיר לוינגר: בליעה ופליטה – תשובה לתגובות

קיבלתי תגובות רבות ומעניינות על המאמר שפירסמתי ב'המעין' הקודם בעניין בליעה בכלים⁶. היו שרק העירו שטוב שנפרסה היריעה וחשוב לעשות ניסויים שונים שבאים לברר נושאים הלכתיים. היו כאלה שביקשו הסברים נוספים על דרך עריכת הניסויים שהוזכרו במאמר, אך כבר כתבתי שלא אני ערכתי את הניסויים הנ"ל, ומאז פטירתו של פרופ' קניגסבון ז"ל איש לא טרח לטפל בנושא. גם העירו לי שהניסיונות אינם מושלמים, דבר שאני בהחלט מסכים לו. היה צורך להשוות את הפעולות שנוסו ואת הנתונים שהושגו לניסיונות שהיו יכולים להיעשות ע"י חכמינו ז"ל; מדובר על שקילת הכלים לפני הבליעה ולאחריה ומתן תשומת לב לשינויים שחלו במתכות עקב הבליעה או כתוצאה מהפליטה, אם כי כמות הבליעה כידוע קטנה מאוד וחוששני שאין אפשרות לקבל תוצאות ברורות במחקרים מעין אלה. יחד עם זאת, הפנה את תשומת לבי חוקר אחד לסדרת ניסויים שהוא עורך בכלים אלה, והוא בע"ה יפרסם את התוצאות בקרוב ב'המעין'.

הביקורת השניה היתה שפסקתי כשו"ע כדעת תרומת הדשן, אך לעניין פסח פסק הרמ"א שיש לחשוש לדעת הסמ"ג שכלי זכוכית בולעים ואינם פולטים, והמשנה ברורה חושש גם לשיטת הריטב"א שהגעלה אינה מועילה לכלי זכוכית משום שחיישינו שבעל הבית יחוס עליהם, ונמצא שחלילה לאשכנזים לסמוך על מה שנכתב במאמר. אולם כל מה שכתבתי הוא רק שהניסיונות מראים שאין בליעה בתנאים שנבדקו בניסוי בכלי זכוכית [דרך אגב, העובדה שמקובל כך למשל לגבי בשר וחלב, וגם העובדה שנוהגים בעירוי שלושה ימים לפני פסח – מוכיח שאין כאן בליעה ממשית].

הביקורת השלישית היא של ד"ר דרור פיקסלר, שהסביר בטוב טעם את דרכי הבליעה. אני מצדי לא רציתי לסתור את דברי חז"ל אלא להוסיף עליהם, שייתכן גם הסבר זה שיענה על שאלות אחרות. ייתכן שטעיתי כשכתבתי שיש הסבר אחר, התכוונתי לומר שיש גם הסבר אחר לתוצאות. דרך אגב, בפירוש עמדתי על כך שהבליעה היא כפליטה בהגעלה. הגעלה ברותחין לא צריכה להיות באותו משך זמן כשימוש באיסור (כמו בחמץ). גם אם בשלו בסיר אלף שעות מספיקה הגעלה קצרצרה, במידה שהמים אכן רותחים. דווקא נקודה זו הוכחה בניסויים.

הביקורת הרביעית היא של הרב יעקב אריאל שליט"א. כמובן שהרב אריאל צודק, אנו מסתכלים על העובדות בעיניים הלכתיות. בספרי על טריפות עמדתי על כך שאין קשר בין הגדרת הטריפות לבין העובדות הרפואיות, לפחות כפי שהרפואה המודרנית נראית היום; אמנם כנראה שפעם היה קשר בין השניים, שכן המשנה אומרת: 'זה הכלל כל שאין כמוה חיה טריפה'. כך הוא גם לגבי כל השאלות שהיו קשורות פעם למדדים מדעיים, אלו הם שני קווים שפעם אולי היו נוגעים זה בזה, אך במשך הדורות הם התרחקו, ואין להקבילם יותר אחד לשני.

למרות הכל, כשאנו רוצים להחליט למשל האם חומר מסויים דומה לחומר אחר, כמו האם זכוכית העומדת בפני חום היא עדיין 'זכוכית' או שהיא כבר בגדר אחר (אולי מתכת), אפשר להגיע למסקנה ולקבוע הלכה ע"י ראיית העין או ע"י מדידות מדויקות. הרב אריאל

6 ראה גם דיון בפורום מטפחת ספרים של אוצר החכמה בקישור <http://www.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=7&t=11374&p=108556&hilit=%D7%94%D7%9E%D7%A2%D7%99%D7%9F#p108556>

יטען כנראה לשיטתו שכיוון שהזכוכית העמידה אין אנו רואים בה בליעה הרי זו זכוכית. אך אין זו הסכמת כל הפוסקים; יש מחמירים ודורשים הגעלה ככלי מתכת, ויש פוסקים שטוענים אפילו שאין הגעלה מועלת להם. ייתכן שכאן דווקא ניסיונות מדעיים יוכלו להקל על ההכרעה ההלכתית.

★ ★ ★

ידיעה מעניינת על מרן החתם סופר כבחור ישיבה

אין לנו כמעט כל מידע על חייו של מרן זצ"ל בתור בחור ישיבה בפפד"מ, מלבד מה שנמסר לנו ע"י רבי יהודה ליב לאנדסבורג, שהיה בנו של רבי ישראל יצחק אהרן לאנדסבורג, תלמיד מקורב של מרן קרוב לעשר שנים¹.

לאחרונה יצא ספר "למטה משה"², ובעמ' עט-פ נמצאים בו צילומים מפנקס ההקצבות לתלמידי הישיבה בפרנקפורט דמיין בשנת תקל"ו³. מפנקס זה אפשר ללמוד כי רוב התלמידים קיבלו כנראה 16 טאהלער לכל שבועיים, אולם, מרן, שהיה אז בן שלוש עשרה בלבד, קיבל 20 טאהלער⁴. דרך אגב, הפנקס מלמד כי מרן לא קיבל מלגות במשך תשעה שבועות בתחילת זמן החורף, וכנראה שלא השתתף באותה תקופה בסדרי הישיבה. יש לציין שהענקת המלגה למרן תמוהה לאור העובדה שבתקופה זו עדיין התגורר אצל הוריו בעיר. צילום שני עמודי הפנקס נדפס כאן באדיבות עורך הספר.

נתן דוד רבינוביץ'

- 1 המאמר נדפס בספרו של הרב בנימין ש' המבורגר, **זכרונות ומסורות על ה'חתם סופר'**, בני ברק תשנ"ו.
- 2 והוא "שלשלת היוחסין של מרנא ה'חתם סופר' זי"ע", לונדון תשס"ז. בעריכת הרב יו"ט ליפמאן ראקאו, רב ביהמ"ד "היכל התורה" בלונדון.
- 3 פנקס זה הוא חלק מאוסף פרטי של ד"ר שלמה עטלינגער ז"ל, איש פפד"מ, שהועבר לרשותו של הרב ראקאו הנ"ל.
- 4 בדיקת הרשימות מלמדת כי היו לפחות שני תלמידים שקבלו מלגה של 24 טאהלער לכל שבועיים.

מהי "תורת ארץ ישראל"?*

במאמר הסקירה אודות ספרו של הרב אליעזר מלמד שליט"א פניני הלכה – ברכות, שנתפרסם בגיליון 202 של "המעין" (תמוז תשע"ב [נב, ד] עמ' 69 ואילך), ניסה ר' יצחק שיזגל הי"ו להוכיח שמגמת פסיקתו ההלכתית של הר"א מלמד ראויה להיות מכונה "תורת ארץ ישראל". אין בדעת כותב השורות להתפלמס עם טענה זו, אף שבקלות ניתן להפריך את ראיותיה; מטרתנו היא להתבונן בתופעת הספרות ההלכתית מעין זו של ספרי "פניני הלכה" מנקודת מבט רחבה יותר, ומתוך כך תובן מאליה אי ההסכמה עם דבריו של ר' יצחק שיזגל במאמרו.

לדוגמא, הכותב מעלה על נס את העובדה שר"א מלמד משתדל שלא תיבטל אמירת ברכות עקב חששות מרובים. ואכן, כלל גדול הוא בהלכה ש"ספק ברכות להקל", ואף על פי שהפוסקים הספרדים נותנים משקל רב לדברי מרן בעל השו"ע בהלכה – הם סוברים שאומרים סב"ל כנגד דעת השו"ע אם יש דעה באחרונים החולקת עליו, ולפי זה ייתכן באמת מצב בו סעיף של השו"ע ייבטל מההלכה לגמרי¹. הרב חח"ס בעל "שדי חמד"² מעיר שמרן בעל השו"ע עצמו לא סבר שאמרינן סב"ל מחמת דעה בראשונים שסוברת שלא לברך, שהרי הוא עצמו הכריע כשנים מתוך שלושת עמודי ההוראה: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש גם כאשר נחלקו בהלכות ברכות. האם נאמר ששיטת הפסיקה לאור "תורת ארץ ישראל" עמדה לנגד עיניו של מרן בעל השו"ע, ואילו הפוסקים שאחריו חלוקים עליו בכך? ודאי שאין הדבר כן. אלא ברור הדבר שבכל המקרים של ספקות בברכות שהועלו בפני הפוסקים לדורותיהם הדיון היה לגופו של עניין, ויש שפוסק מוצא שפוסק אחר בדורות שלפניו העלה ספק מסוים שמחמתו הכריע שלא לברך, ואילו לפוסק המאוחר יותר סברא זו אינה נראית כלל, ולכן אינה נחשבת בעיניו כספק, ויש כמובן מצבים הפוכים. קיצורם של דברים, העובדה שר"א מלמד אינו מתייחס לכל סברה שהועלתה בספרי ההלכה השונים והמרובים שנמצאים בשוק כחשש שמחמתו נאמר סב"ל מובנת מאליה, וקשה לייחס לו עקב כך שיטת פסיקה שהיא תוצאה של "תורת ארץ ישראל".

עובדה נוספת שמעלה ר' יצחק שיזגל היא שר"א מלמד משתדל עד כמה שניתן לצמצם את הבדלי הפסיקה בין העדות השונות. ראשית כל יש להעיר על טעות נפוצה לייחס כל סברא שהעלה פוסק מבני עדות המזרח להיותו "ספרדי", ומנגד לייחס כל סברא שמעלה

* ראה גם בסקירות שנדפסו ב'המעין' במדור "נתקבלו במערכת", על פניני הלכה ברכות בגליון תמוז תשס"ט [מט, ד] עמ' 112, ועל פניני הלכה שבת – הרחבות בגליון תשרי תשע"ב [נב, א] עמ' 111–112.

1 דוגמה לדבר, בהלכות קריאת התורה בסי' קמ סע' ג נפסק שאם הראו לעולה לתורה פרשייה אחרת מזו שצריך לקרוא בה וביד הוא צריך לחזור ולברך, אולם מחמת ריבוי הספיקות שהעלו אחרונים בדיון זה מכריע מרן הראשון לצ"ה הר"ע יוסף שליט"א, בהערה המצורפת להסכמתו לספר מקראי קודש על הלכות קריאת התורה מאת הרב זלמן דרוק זצ"ל, שלעולם אין לחזור ולברך, הובאו הדברים בספר ילקוט יוסף כרך שני הלכות קריאת ס"ת וביכ"ס ס' קמ סע' ד באותה בהערות (עמ' צז–צח).

2 במערכת ברכות ערך יח, סב"ל אות ו (כרך ו עמ' 317 ד"ה "אף לדידן").

פוסק מבני אשכנז להיותו "אשכנזי"; מרן בעל השו"ע והרמ"א ודאי סיכמו בשו"ע ובמפה את מנהגי הפסיקה של הספרדים ושל האשכנזים נכון לזמנם, אולם אחריהם, לדוגמה במחלוקת בין המג"א והפר"ח, אין זה נכון שהאשכנזים בהכרח נוהגים כמג"א והספרדים כפר"ח. גם באשר לפוסקים בני דורנו נכון הדבר: האם במחלוקת בין שו"ת "אור לציון" לשו"ת "ציץ אליעזר" מוטל על כל ספרדי לנהוג כראשון ועל אשכנזי כאחרון? ברור שאין הדבר כן³. למען האמת, גם במחלוקת מרן בעל השו"ע והרמ"א ישנם מקרים רבים בהם פוסקים ספרדיים מאוחרים נוטים לפסק הרמ"א, ולהיפך – פוסקים אשכנזים המאוחרים לרמ"א שדוחים את דבריו מפני דעת השו"ע. אף כאן, רב שעומדת לפניו שאלה שבה לדעתו ישנה פסיקה עקבית של גדולי הפוסקים האשכנזים מצד אחד, ומנגד שורה של פוסקים ספרדיים שפוסקים אחרת, מן הסתם יתחשב גם בנתון זה, אולם זהו רק נתון אחד שיש לתת עליו את הדעת בין מכלול הנתונים האחרים. היות וקהל הקוראים של ספרי ר"א מלמד איננו הומוגני מבחינה עדתית, לכן באופן טבעי משתדל המחבר שלא להרבות בהדרכות מפורטות לבני העדות השונות עמ"נ שלא להעמיס על קהל קוראיו, מה גם שכפי שהזכרנו אין זה הכרחי שראוי מצד ההלכה תמיד לנהוג כן. שוב מתברר שאין לייחס גישה זו למה שכינה ר' יצחק שיזגל "תורת ארץ ישראל".

עד כאן נתבאר מדוע קביעתו של ר' יצחק שיזגל איננה מוכרחת, או לכל הפחות התבאר היאך ניתן להביט על אותם הנתונים מנקודת מבט שונה. עתה ברצוננו להביא שתי דוגמאות לדברים שנכתבו ע"י ר"א מלמד שמהם יכול היה לכאורה להסתייע ר' יצחק שיזגל עמ"נ לאשש את טענתו, ולהראות עד כמה סברות מעין אלו הן שברירות מכדי שיהיו שיטה שעל פיה ניתן לפסוק.

הראשונה: בספר "פניני הלכה ברכות – הרחבות" פרק טו ברכות הראיה, בדיון ברכת "עושה מעשה בראשית" על הרים וגבעות (עמ' 213), אומר ר"א מלמד כדבר פשוט ש"הואיל וחכמים שתיקנו ברכות על הרים וגבעות דיברו בארץ ישראל ונקטו לשון רבים, הרי שעל ההרים המפורסמים שבארץ ישראל בוודאי מברכים". כוונתו, כאמור, לברכת עמ"ב שצריך לברכה על ראיית ההרים גמלא, ארבל, מצדה, סרטבא ותבור וכד', וכוונתו בזה לשלול את הדעה שהובאה על ידו שם שאין לברך עמ"ב על אף הר בא"י מלבד הר החרמון (שו"ת אור לציון ח"ב). לכאורה, מה יותר "תורת ארץ ישראל" מזה? מ"מ לכותב השורות ישנה קושייה אלימתא על סברה זו: הרי חכמים תיקנו ברכה על ראיית הים "שעשה את הים הגדול", ולדעת חלק מן הראשונים ברכה זו נתקנה אך ורק על האוקיינוס, שכידוע לא גובל בא"י בשום מקום⁴; אם כן אין זה מן הנמנע שחכמים תיקנו לברך ברכה זו רק על ראיית הרים וגבעות שבחו"ל, כיון שאין בא"י הרים מיוחדים שעליהם ראוי לברך את הברכה. לגופו של עניין, יש מקום לדון באשר לקריטריונים שקבעו חכמים להר שניתן יהיה לברך עליו, וייתכן

3 הדברים פשוטים מצד עצמם, אך אציין כדוגמא לדברים שכתב מרן רה"י הרא"א כהנא שפירא זצ"ל במכתב שנדפס בספר "מקראי קודש" על הל' חנוכה לר"מ הררי נספח ב סעיף א (עמ' קמג במהדורת התשס"ח), דברים שהיה רגיל לומר בהזדמנויות שונות עמ"נ לשרש טעות נפוצה זו. דברים דומים, וביתר הרחבה, מופיעים בספר "שיחות לספר במדבר" לר"א הלוי נבנצל פרשת בלק שיחה כא (עמ' רלה-רלח).

4 הובאו הדברים בהרחבה ע"י ר"א מלמד לעיל מיניה עמ' 210–209.

שיש לברך ברכת עמ"ב גם על הרים נוספים שבא"י מלבד החרמון, אולם, כאמור, קשה לפשוט ספק זה לפי הסברא שהעלה ר"א מלמד.

הדוגמא השניה היא מספר "פניני הלכה תפילה", שפרק ו בו עוסק ב"נוסחים ומנהגי עדות": בסעיף ח דן המחבר באשכנזים שמתפללים במבטא ספרדי (עמ' 95-93), ומביא את דברי הפוסקים בדורות האחרונים שדנו במעבר של אשכנזים להגייה הספרדית המדוברת בארץ. ר"א מלמד מציין את העובדה כי חשובי הפוסקים ובראשם מרן הראי"ה קוק זצ"ל התייחסו בשלילה לשינוי ההגייה, אך הוא כותב שמכמה טעמים אין לאשכנזי לחזור ולהתפלל כהגייה האשכנזית בה התפללו אבותיו אם התרגל כבר להגייה הספרדית. לכאורה אף דברים אלו היה ראוי להביאם כראיה לכך ש"תורת ארץ ישראל" בפיו של ר"א מלמד, שכן אחד הטעמים שהוא מזכיר להוראה זו היא העובדה "שבני העדות השונות יכולים להתפלל יחד, והאחדות גוברת"⁵; כמו־כן לעיל מיניה באותו הפרק בסעיף ו – שמירת המנהגים מול חיזוק הקהילה, בהערה מס' 6 (בעמ' 91), כותב ר"א מלמד: "אף שמלכתחילה היה ראוי שכל אחד ישמור בדיקנות את כל מנהגיו ונגינותיו, בדיעבד יש גם צד חיובי במיזוג הגליות". אולם הדבר ניכר לעין שהוראה זו, כפי שמדגיש ר"א מלמד, ובצדק, היא דיעבדית ביותר מבחינת ההלכה, ואם נחשיבה כתוצאה של "תורת ארץ ישראל" לא על כך תהיה תפארתה...

סוף דבר, ר' יצחק שייגל פתח את מאמרו בדברים הבאים: "סדרת הספרים פניני הלכה של הרב אליעזר מלמד שליט"א, ראש ישיבת הר ברכה ורב היישוב, נראית במבט ראשון כעוד סדרת ספרי הלכה המיועדת לציבור הרחב. ספרי הלכה ומנהג מסוג זה נפוצים בקהילות ישראל מזה שנים רבות, וכל אחד מהם מחדש משהו בתחומי". הגדרה זו יפה היא וקולעת אף לספרי ר"א מלמד. את הצלחתם היחסית של ספריו יש לזקוף, כמדומה, להתאמתם המדויקת לקהל היעד העושה בהם שימוש, ומחמת סיבה זו עצמה הם מוכרים פחות בחוגים אחרים.⁶ זכה וזוכה הרב אליעזר מלמד שליט"א שע"י ספריו הבהירים רבים הם שמתוודעים לעולמה של ההלכה ומקיימים אותה, ומחמת עובדה זו לכשעצמה ראויים ספריו להוקרה, ודי בכך.

איתא לא אמיתי

5 ר"א מלמד מביא דברים אלו בשם מו"ר הרצי"ה קוק זצ"ל, אולם שורה קודם לכן בהערה הוא מביא התבטאות נוספת של מרן הרצי"ה על אודות ההגייה הספרדית אצל בני עדות אשכנז והיא "שישנם דברים המתקבלים בציבור אע"פ שאין רוח חכמים נוחה בהם"; ההסתייגות של הרצי"ה מופיעה בחוברת "גדול שימושה" – הנהגותיו והדרכותיו שכתב תלמידו הקרוב הרב אברהם רמר זצ"ל, דודו של ר"א מלמד, בפרק "הדרכות הלכתיות" סעיף טז (עמ' עג), אולם את ההתבטאות הסלחנית כלפי ההגייה הספרדית מביא ר"א מלמד בלשון מסופקת "וכמדומה שגם אמר מרן הרצי"ה שבדיעבד צמח מזה דבר טוב", והוא גם לא ציין מהיכן נודע לו שכן התבטא.

6 מאותה סיבה, כמדומה, זכו וממשיכים לזכות ספרי ההלכה של הרב י"צ רימון לתפוצה רחבה. על אף הסגנון השונה של שני הכותבים ושל הנכתב על ידם, המכנה המשותף ביניהם הוא שהם מכוונים בכתיבתם לקהל יעד מסוים, ועושים זאת על הצד הטוב ביותר.



משמיטת תשס"ח לשמיטת תשע"ה

שמיטת תשס"ח עברה בסימן של הרחבה גדולה של שיווק תוצרת עצי הפרי במסגרת אוצרות בתי הדין שונים, ממטעים שבעליהם לא הסתמכו כלל על היתר המכירה. אמנם בשל היווצרות עודפים ביינות אשר לא חולקו, ונותרו ללא ביקוש של הצרכנים משך מספר שנים [!]. לאחר סיום שנת השמיטה, נגרם נזק לחקלאים שומרי שביעית כהלכתה. ועדת השמיטה הממלכתית, אשר פועלת על פי חוק השמיטה הממלכתית אשר נחקק במהלך שנת שמיטה תשס"ח על ידי הכנסת, מנסה בימים אלו להפיק לקחים כדי להתכונן טוב יותר לקראת שנת שמיטה תשע"ה הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה. כאן אביא כמה נקודות מדיוניה*, בתפילה שעד שהשמיטה תגיע נזכה לבואו של משיח צדקנו, והוא יעמוד בראש מערך השמיטה, כאשר היא תנהג בע"ה ברמה מן התורה, ולא רק מדרבנן כנהוג היום.

מרב החזון איש זצ"ל הדריך את החקלאים שומרי שביעית שלא להסתמך כלל על היתר המכירה, ובמקביל הקל להם כמה קולות, הן בגידולי שדה באמצעות ההנחה לשינוי מחזור כדי לפתור חלק מבעיית הספיחין, והן בגידולי פירות כך שהתוצרת תחולק דרך אוצר בית דין. אכמ"ל בעניין המערך ההלכתי שמרן שקד לבסס, כפי שמתואר ומוסבר בספר שנת השבע מאת תלמידו המסור הרב קלמן כהנא זצ"ל. דרך זו של מרב החזון איש איפשרה לחקלאים של ישובי פועלי אגודת ישראל וחקלאים נוספים לשמור שמיטה כהלכתה משך יותר מיובל שנים.

אולם אליה וקוץ בה. דווקא החיטה אשר נזרעה לפני ראש השנה של שנת שמיטה באדמות אשר בהן קיים שינוי מחזור, כאשר הגיעה למאפיות הכשרות למהדרין אשר בהשגחה מעולה של הבד"ץ, היא לא נתקבלה! ראשי מחלקת הכשרות של הבד"ץ החליטו שלא לסמוך על קולא זו של החזו"א, ולא להגדיר את החיטה שגודלה כך כחיטה ללא חשש איסור ספיחין. לכן בשמיטת תשס"ח האחרונה החקלאים החליטו להוביר כליל את השדות המיועדים למזרע חיטה, ולא זרעו אותם אף בשינוי מחזור. תופעה דומה קרתה בשמיטת תשס"ח האחרונה לגבי תוצרת ענבי היין במסגרת אוצרות בית דין; נותרו כאמור כמויות לא מבוטלות שקשה היה לשווקן, בשל אי הסכמתו של ציבור צרכנים אשר רוצה תוצרת מהודרת לסמוך על המקילים ולקנות יינות מאוצר בית דין (למרות שדין ספיחין לא קיים בפירות), ואי רצונו של ציבור רחב לקבל תוצרת יין קדוש קדושת שביעית, בגלל הטרחה שיש בהקפדה על פרטי שמירת קדושת שביעית. מכאן העודפים שנותרו ללא חלוקה במשך זמן רב.

למעשה עומדות לפני החקלאים שומרי השביעית בלי להסתמך כלל על היתר המכירה שתי חלופות**:

- * כחבר קבוץ שעלבים, וחבר בצוות הפעיל להכנת שמיטת תשע"ה של ישובי פא"י.
- ** הדיונים נמצאים בעינם בבית המדרש הגבוה להלכה בהתיישבות החקלאית בראשות הרב יוסף אפרתי שליט"א, המכון לחקר החקלאות על פי התורה, חרי"פ = חבר הרבנים של ישובי פא"י, ועדת השמיטה הממלכתית ליד משרד החקלאות בראשות הרבנים הראשיים, שר החקלאות, שר הפנים, וכמובן נציגי הישובים עם הצוות הפעיל לשמיטה של ישובי פא"י ועוד.

א. **המשך והרחבה של מה שנעשה בשמיטת תשס"ח:** תוצרת של פירות בקדושה שביעית תחולק באמצעות אוצרות בתי דין. הכוונה לפירות כגון שזיפים, נקטרינות, פרי הדר, זיתים – שמן וחמוצים, שקדים, ענבי מאכל, ענבי יין – מיץ ענבים ויין.

- החקלאים ימסרו לפני שמיטה את המטעים לאוצר בית דין. החקלאים יהיו שכירים של אוצר בית הדין, ויעשו רק את העבודות המותרות. שליחי אוצר בית הדין יחלקו את התוצרת לצרכנים.
- ועדת השמיטה שליד משרד החקלאות תעניק לחקלאים וואו לעוסקים במלאכות את עלויות הייצור אשר לא יכוסו על ידי הצרכנים.
- מחיר התוצרת אמור להיות זול יותר מבשנה רגילה בשל ויתור של החקלאים על הרווח, ובשל קיצור שרשרת החלוקה.
- אם גורמי הכשרות המהודרת יאשרו חלוקה זו, כי אז יש סיכוי כי כל התוצרת בקדושת שביעית תתקבל על ידי הצרכנים באשר הם, היות ולפי אומדן היבולים צפויה אף הגדלה של סך הכמויות.

אם זה מה שיקרה – בזכות "גיבורי כוח עושי דברו", שומרי שביעית כהלכתה לאורך כל שרשרת מהחקלאים ועד הצרכנים, יבוא לציון גואל כאשר יאכלו ענווים וישבעו בקדושת שביעית למהדרין.

ב. **צמצום ייצור פירות ללא היתר מכירה בשמיטת תשע"ה:**

כל השרשרת, מהחקלאים ועד לצרכנים, עלולה שלא לשתף פעולה בחלופה הראשונה, מסיבות שונות:

- חקלאים יחששו שמא ינזקו בשיטת 'אוצר בית דין' יותר מכפי יכולתם.
- ועדת השמיטה שליד משרד החקלאות תהסס לשתף פעולה, בשל היקף הפיצויים הגדול שהיא אמורה להידרש לשלם, כאשר ספק אם יקבלו לשם כך תקציב ממשרד האוצר.
- גורמי הכשרות המהודרת יעדיפו לאשר תוצרת שלא בקדושת שביעית.
- גורמים בשרשרת – יצרנים, מפיצים ומחלקים, יקבים, בנקים וכו' וכו' לא יהיו מוכנים לשרת את עניין שיווק הפירות בקדושת שביעית ללא רווח סביר.
- צרכנים יעדיפו "להדר" ולקנות תוצרת שלא בקדושת שביעית.

כעת הזמן הראוי והדרוש ללמוד את הלכות שמיטה. כעת הזמן ליצור האווירה האוהדת לקיום שמיטה בלי להסתמך על היתר המכירה, על רקע מה שמתואר במאמר. כעת הזמן לתמוך בחקלאים שומרי שביעית ללא היתר מכירה. זה תלוי בכולנו יחד.

ואני תפילה שלפני תחילת שנת שמיטת תשע"ה יעשו כל הקשורים לשרשרת, מהחקלאים ועד לצרכנים, את המצופה מהם בחלופה הראשונה, כגיבורי כוח עושי דברו.

משה אורן

נתקבלו במערכת

ישורון. מאסף תורני. משא ומתן בהלכה וחידושי תורה ומחשבה מגדולי דורנו וחובשי בית המדרש, ומאוצרות חכמי ישראל לדורותיהם. **כרך כז, אלול תשע"ב.** עורך: שלמה גאטעסמאן. ניו יורק – ירושלים, מכון ישורון, תשע"ב. תתקמב עמ'. (0528-390665)

שוב כרך מלא וגדוש בתורה וחכמה של כתב העת הידוע 'ישורון', ובו מדורים רבים: 'אור הגנוז' – כתיבי קדמונים שנדפסים מכתבי יד, ובהם הפעם תשובות גאוניס חדשות מתוך כתי' שבו לקט תשובות של חכמי צפון אפריקה שההדיר הרב אברהם יעקב גולדמינץ; 'ספר איסור והיתר' של ר' מרדכי בן הלל בעל ה'מרדכי' – הלכות כשרות בחרוזים בתוספת פירוש, שיצאו לאור ע"י הרב דוד דבליצקי, מהדיר הראב"ה והראב"ן, עם מבוא והערות; חידושי המהר"ל מפראג ובנו רבי בצלאל על מסכת שבת, ועוד. בהמשך מדור רחב (למעלה מ-400 עמ') ובו דברים לדמותו ולזכרו של הגר"צ פינקל זצ"ל ראש ישיבת מיר שנפטר בשנה שעברה, וכן חידושי תורה ומוסר של המנוח והספדים שנישאו לזכרו, חידושים של גדולי התורה בעלי המוסר בדורות הקודמים, מהם זקנו שאת שמו נשא ועוד מקרוביו של הגרנצ"פ, בתוספת תיאור דמויותיהם ועוד. בהמשך 'קונטרס מעדני אשר' לזכרו של הגאון רבי אשר כ"צמאן זצ"ל מרבני ליטא וארה"ב, עם קווים לדמותו שנכתבו ע"י בנו ר' אליעזר מעורכי הקובץ, וכמה חידושים ומכתבי תורה של גדולי הדור שעבר עמם היה קשור שנמצאו בין גנזיו. בהמשך נדפסו חידושים מכתב ידם של גדולי ישראל זצ"ל (ר"ח מבריסק, האדר"ת, הרב אלישיב ועוד) ושליט"א (הרב ברוך מרדכי אזרחי, הרב משה שטרנבוך – דעתו בעניין קביעת רגע המוות לפני חזרתו ואחריה, ועוד). בין השאר נידונה שם שאלה אקטואלית ביותר: האם מים שמקורם בעיבי לחות, שמצטברים כטיפות על צינורות הקירור של מזגן, כשרים ליצירת מקווה? לכאורה אין בכך בעיה, כי המים האלו מעולם לא נשאבו ולא היו בכלי, ואם כן יתכן שיש בכך פתרון למילוי מקוה חדש במקום ובזמן שאין בהם גשמים. מעוררים עניין ביותר הם המאמרים בחלק המחקרי-ספרותי של הקובץ – מדור 'הקולמוס והספר': נמצאות בו ביוגרפיות מקיפות על כמה ת"ח לא-מספיק-מפורסמים בני הדור הקודם – ביניהם רבי אריה פומרנצ'יק בעל 'עמק ברכה' ורבי חיים צימרמן בעל 'אגן הסהר' ושאר ספרים, שניהם גאוניס עצומים ומחברי ספרים חשובים, הראשון נפטר באופן פתאומי בגיל צעיר, והשני מרוב גאוניותו ואישיותו המיוחדת לא זכה למצוא מסגרת שתתאים לרוחו הסוערת, ושבה יוכלו לבוא לידי ביטוי כוחותיו העילויים והידע העצום שלו בכל פינות התורה (המחבר מצא בפנקס ההשאלות של ספריית ישיבה אוניברסיטה בניו יורק, בה למד ולימד ר"ח צימרמן בצעירותו במשך מספר שנים, שר' חיים שאל כל יום, במשך שנים, כמה עשרות [!]) ספרים מספרי הספרייה בכל תחומי התורה והמחקר התורני והחזירים למחרת, כך שבמשך כמה שנים עבר על רבבות ספרים, ועל פי כשרונותיו הפלאיים כנראה ידע את תוכנם באופן מושלם!). הרב דוד קמנצקי, מעורכי הקובץ וחוקר תורני ידוע, כותב את כל הידוע על התלמוד דפוס קושטא 'הנעלם', שרק שרידי דפים נותרו ממנו; הרב איתם הנקין מדולב שבבנימין, ת"ח וחוקר תורני מבריק, מצליח למצוא 'מתחת לאדמה' מקורות היסטוריים ש'עושים סדר' בתולדות בני משפחתו של בעל ערוך השולחן; והרב אריה ליבוביץ משיבת שעלבים חוקר את מהותם של

'תוספות רבי אליעזר מטוך' שמהווים חלק ניכר מהתוספות 'שלנו' על דפי התלמוד, ומגיע למסכנה שרבי אליעזר, למרות היותו בן אשכנז (=גרמניה), סיכם וערך בתוספותיו אך ורק את דברי רבותיו הצרפתים, ורק ב'גיליונות' הוסיף הערות משל עצמו ומשל רבותיו האשכנזים – אלא ששיבושים בדפוסים גרמו לכך שחלק מהגיליונות נכנסו לתוך דיבורי התוספות. וכל הרשימה הארוכה הזו כוללת רק מעט מהכמות והאיכות המיוחדים שבכרך הגדול הזה, כדרכם בקודש של כל כרכי 'ישורון'. ורק שתי הערות טכניות לסיום: א. הרבה טעויות דפוס נמצאות על דפי הכרך הזה, הרבה יותר מדי, חלקן אפילו מביכות; העורכים חייבים לתת את הדעת על הגהה רצינית נוספת לפני הורדת כל כרך לדפוס, כי הטעויות המרובות אינן לכבודם ואינן לכבוד הקובץ החשוב זה. ב. השער בכרכי 'ישורון' זהה תמיד בכל הכרכים, ורק על גב הכריכה מסומן מספר הכרך ותאריך הוצאתו לאור; הדבר גורם לטירחה מרובה ולא־יהבנות כאשר רוצים לציין ולהפנות לכרך מסוים, ונדמה לי שתועלת גדולה תהיה לקוראים אם בכל כרך יודפס לפחות שער־משנה שבו יפורטו פרטי הכרך הנוכחי, ועוד יותר אם – כמקובל בהרבה כתבי עת – בתחתית כל עמוד יצויין מספר הכרך, מה שיסייע לזהות את הכרך המסוים כאשר לפני הקורא נמצא למשל מאמר מצולם. יישר כוחם של צוות העורכים, בארץ ובחו"ל, של הקובץ החשוב והגדול הזה.

עלי ספר. מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי. **גיליון כב.** בעריכת דב שוורץ וגילה פריבור. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב. 171+XIV עמ' (03-5318351)

עשרה מאמרים קצרים וארוכים מכילה חוברת זו, העוסקים ישירות ועקיפות בענייני הספר העברי. חלק מהכותבים הם אנשי מחלקות שונות באוניברסיטת בר אילן, ואחרים מהמכללה האקדמית נתניה, מאוניברסיטת בן גוריון, מהמרכז האוניברסיטאי באריאל, כותבת אחת מאוניברסיטה בפריז ועוד. במאמר הראשון דן הרב ד"ר אלי גורפינקל, מהמחלקה לפילוסופיה יהודית בבר אילן ותושב בית אל, ביחס המשתנה ל"ג עיקרי של הרמב"ם במשך הדורות. הוא קובע שהיו ארבעה שלבים של התייחסות ל"ג העיקרים במהלך השנים, מן התקופה שהגדרותיו של הרמב"ם לא נחשבו מחייבות – עד ליזמן שבו רשימת עיקריו הפכה ל'נוסח קאנוני' שהיה קשה אף לדון בו; בדורות האחרונים החל לדעתו שלב חמישי, שבו נבחנו ונבחנים עיקרי הרמב"ם ע"י 'מרחיבים' ו'מקצרים' מכיוונים שונים, ועדיין לא נאמרה בנושא המילה האחרונה. ד"ר גדי גזבר מפדואל שבבנימין חוקר את מקורותיהם ונאמנותם של הגהות המהר"ל לטור יורה דעה וטור אבן העזר, ומגיע למסקנה שהחידושים הוותיקים על יורה דעה הם אכן דברי מהר"ל מפראג, בעוד שהחידושים על אה"ע שיצאו לאור מכת"י רק בדורנו (בטור הוצאת 'אל המקורות', ירושלים תשט"ו–תשי"ח) נראים בעיניו מסופקים, ולו רק בגלל שכתה"י היחיד, שהמהדיר טען שהוא נמצא בספריית קמברידג' ולא מוסר לגביו שום פרטים מזהים, לא קיים שם. נוסף על כך הזיהוי הסתמך על הקולופון, ועל סגנון הדברים שלדעת המהדיר 'ניכרים דברי אמת' שהם סגנונו של המהר"ל – אך המחבר כותב שהקולופון שייך לחידושים על יו"ד ומקורו בכלל בכת"י אחר, ושאינו שום דמיון בין חידושי המהר"ל על הטור יו"ד לבין החידושים מכת"י על אה"ע! כנראה שהמהדיר הוטעה. אמנם הוא מסיים שיתכן שחידושים אלו הם של נכדו של המהר"ל, ויש לכך כמה סימנים. הרב ד"ר מאיר מוניץ ממכללת הרצוג חוקר ביסודיות את דרך עריכת הספר 'אורות הקודש', ומסקנתו שנוסף לרב דוד כהן 'הנזיר' גם הרב צבי יהודה והרב חרל"פ התערבו בעריכת הספר, מה שמסביר את חוסר האחידות ואף הסתירות הקיימות במגמת חלק משינויי הנוסח והעריכה. לדבריו רוב השינויים מרכזיים ביטויים רדיקליים או

סנסציוניים וכן מעלימים ביטויים אישיים, אך למעשה אינם משנים את עיקר התוכן של הפסקאות שבספר. הרב יצחק הרשקוביץ מנתח את הספר המפורסם 'אם הבנים שמחה' לרבי יששכר שלמה טייכטל הי"ד, ומוצא שיש בו שלוש חטיבות ברורות שנכתבו בזמנים שונים, ובהם ניכרת התפתחות והבשלה בדעותיו ואמונותיו של הרב טייכטל לכיוון גישה המחייבת נטילת אחריות בקירוב הגאולה, ומדגישה את הצורך בשוב הארץ ובאחדות האומה. יישר כוחם של העורכים שהחזירו את כתב העת הזה למקום מרכזי בחקר הספר העברי.

שו"ת פוע"ה. מניעת הריון. קובץ שאלות רבני פוע"ה ותשובות של פוסקים בעניינים הקשורים למניעת הריון, בתוספת מבואות הלכתיים-רפואיים, הערות וסיכומים. עורך: הרב אריה כץ. 141 עמ'. (02-6515050)

מכון פוע"ה משרת אלפי זוגות המבקשים ייעוץ הלכתי בתחומי הפרייון, ההיריון, פתרון בעיות בתחום האישיות ועוד. בין השאר נשאלים רבני המכון בענייני מניעת הריון על פי ההלכה, מתי זה מותר, בעזרת אלו אמצעים, לכמה זמן וכו'. המיוחד בשאלות אלו, אולי יותר מאשר בתחומים הלכתיים-רפואיים אחרים, הוא שלנסיבות האישיות המשתנות קיימת השפעה רבה על הפסק ההלכתי הסופי, ולכן אין כמעט מנוס מאשר לקבל ייעוץ הלכתי אישי – ורבני מכון פוע"ה הם כתובת מועדפת לרבים וטובים מכל המגזרים. מחד גיסא הרפואה מתקדמת בקצב מדהים, ומאידך גיסא לכל זוג הפוסק שלו, ולכן כדי לשרת את הציבור באופן מושלם חייבים רבני המכון להיות מעודכנים בדעות השונות הרפואיות וההלכתיות, ואף להיות בקשר הדוק עם הפוסקים מכל הסוגים – חרדים וחסידים מכל הזרמים, וכמובן דתיים וחרדי"לים מה'מחנות' השונים. הקשר ההדוק הזה מגביר כמובן את האמון של הרבנים במכון, מפני שהם יודעים שרבני המכון לא ימליצו לשומעי לקחם לנהוג באופן שאינו מקובל על רבניהם. אלפי שאלות נשאלו ושאלו אנשי הצוות של מכון פוע"ה, שאלות שעליהן הם קבלו תשובות מגדולי הפוסקים בדורנו; אלו הקשורות לנושא שבכתרת נאספו בקונטרס החשוב הזה. בין עשרים המשיבים שבקובץ נמצאים, נוסף לרב אליהו זצ"ל שהיה הפוסק המוכתר של מכון פוע"ה, הרב משה הלבירשטם זצ"ל מראשי העדה החרדית בירושלים, הרב מנשה קליין זצ"ל האדמו"ר מאונגוואר ובעל שו"ת 'משנה הלכות', ויבל"א הרב אשר וייס, הרב מאיר מזוז, הרב אביגדור נבנצל, הרב טנדלר מארה"ב וכמובן הרב יעקב אריאל והרב דב ליאור ועוד. גם הרב חיים קנייבסקי נמנה בין המשיבים. החוברת מחולקת לחמישה פרקים: מבוא הלכתי רפואי, 'כמה ילדים צריך ללדת?' (מצוות 'פרו ורבו', 'לערב', 'שבת' ופרטיהן), גדרי סירוס באשה (קשירת חצוצרות, כריתת רחם, סליל ה-ESSURE), מדבקה למניעת הריון (בעיקר בשאלת היתר הדבקה בשבת, ובשאלת החציצה בטבילה כשהיא דבוקה לגוף), וטבעת למניעת הריון (בעיקר לגבי דרך הבדיקות בנוכחותה ולגבי חציצתה בטבילה); חשוב לדעת שהמונח 'טבעת' בענייני רפואה נשים מאוד מטעה, כי מתכוונים בו לעיתים למכשירים שונים לגמרי זה מזה: עיגול פלסטי דמוי טבעת מהווה חלק מכמה סוגי התקנים תוך רחמיים, ולכן לעיתים מכנים את ההת"ר 'טבעת'; קיימת טבעת המסייעת לייצב את הרחם אצל אשה במצב של 'צניחת רחם'; וגם אמצעי המניעה הבעייתי-יחסית דיאפרגמה ויש שמכנים אותו 'טבעת', בגלל הטבעת הקפיצית הקבועה בו ומחזיקה את צורתו הכיפתית. בכל אופן כאן הכוונה למשהו אחר – לטבעת החדשה שנקראת נז'הרינג, שהאשה מניחה אותה למשך כמה שבועות עמוק באותו-מקום והיא משחררת במשך כל אותו זמן הורמונים בכמות מתאימה כדי למנוע הריון, בדומה לגלולות. האמצעי המעניין ביותר הוא ללא ספק ה'אשור' – הסליל הנ"ל, שבדרך עקיפה גורם לכך שהחצוצרה תיסתם כמה שבועות אחרי החדרתו לתוכה. מדובר לכאורה על גרימת אי-פוריות [=סירוס] בדרך של

'גרמא', כי בשבועות הראשונים אחרי ההחדרה החצוצרה עדיין פתוחה, ורק לאחר כמה שבועות, בעקבות גדילת רקמה בתוך קפיץ ה'אשור', נסתמת החצוצרה. ואכן רוב הרבנים מתייחסים להתקן חדש זה בחומרה פחותה מאשר לקשירת חצוצרות כאשר קיים צורך רפואי חיוני למנוע לחלוטין אפשרות להריון בעתיד, אם כי גם הסליל גורם למצב בלתי הפיך – רק בעזרת ניתוח אפשר לשחרר סתימה בחצוצרה שארעה בעקבות החדרת ה'אשור' לתוכה, או לחילופין להרות בעזרת הפריה חוץ גופית. מעניין שהרב יעקב אריאל שליט"א היה היחיד מבין הפוסקים המובאים בחוברת שלא נטה לייחס לתהליך כזה הגדרה של 'גרמא', מפני שמדובר לדעתו על סוף ידוע מראש – החדרת ההתקן הזה גורמת לתהליך שיסתום בסופו של דבר בוודאות את החצוצרה; אולם הרבנים האחרים מקילים, בוודאי במקרים שהאלטרנטיבה היא קשירת חצוצרות, ואף במקרים בהם יהיה צורך במניעת הריון ממושכת באמצעים בעייתיים מבחינה הלכתית כמו דיאפרגמה למשל. וכל זה רק פירור אחד, על קצה המזלג, מחוברת חשובה זו. יישר כוחו של העורך המוכשר ידידי ושכני הרב אריה כץ שליט"א, וברכות למכון פוע"ה בראשות הרב מנחם בורשטיין שליט"א על היוזמה החשובה; ניתן להניח שחוברת זו היא רק ראשונה בסדרה של קובצי תשובות שמכון פוע"ה יוציא לאור לתועלת הרבים.

יד נתן. חלק שלישי. תשובות ובירורים בהלכה בארבעה חלקי שולחן ערוך. מאת נתן יהודה אורטנר. לוד, תשע"א. תקנט עמ'. (9221848-08)

שבעים סימנים, בהם דיונים בכל חלקי השו"ע, מכיל הכרך השלישי של שו"ת יד נתן, שחיברו רבה הוותיק של העיר לוד. החלק הראשון יצא לאור בשנת תשכ"ז עוד לפני שמונה לרב העיר, לאחר הפסקה ארוכה יצא לאור החלק השני בשנת תשנ"ט, ובשנה שעברה יצא לאור החלק השלישי. במשך השנים הספיק הרב אורטנר להוציא לאור מאמרים וספרים רבים, הידוע שבהם הוא הספר 'אשנב ליהדות' שזכה לפופולאריות רבה, וסייע לקירוב רבים לאביהם שבשמים עוד בזמן שהחזרה בתשובה הייתה תופעה נדירה. הרב אורטנר, צאצא למשפחת חסידי בלז, עוסק בספרו בשאלות מכל הגוונים; סימן אחד (סי' כט) דן בשאלה שמוכרת יותר לגבי ספירת העומר – מה דינו של קטן שהגדיל באמצע ימי חנוכה, האם הוא יכול לברך על הנרות? הרב מודה שבפשוטות התשובה ברורה – ההלכה היא שבכל יום מצות ההדלקה היא מצוה נפרדת; אבל בהמשך הוא מצטט את הרוגצ'ובר מדווינסק שקטן שהגדיל באמצע חנוכה פטור מהדלקה מפני שלדעתו כל ימי החנוכה הם אכן מצוה אחת מתמשכת, כי עיקרו של הנס היה ביום הראשון וכל שאר הימים נגררים אחריו. המחבר מציין שהדברים מתאימים לסברת המהר"ל שהנס היה שינוי באיכות השמן כולו, שמשמן רגיל הפך ל'שמן נס' שיכול לדלוך שמונה ימים, ושינוי-ניסי זה קרה ביום הראשון. למעשה רוב הפוסקים אינם חוששים לסברת הרוגצ'ובר הנ"ל, ומתייחסים להדלקת נר חנוכה בכל יום כלמצוה נפרדת, כפי הסביר הראשונה. בסימן מו מתאר המחבר מקרה טראגי של אשה שהעידה כמשיחה לפי תומה שאמה האלמנה נישאה עוד ברוסיה לאחיו הצעיר של בעלה למרות שהיו לה ילדים מבעלה הראשון המנוח, ולכן הילדים שנולדו אח"כ לשניהם הם ממזרים גמורים (בני אשת אח שלא במקום יבוס); השאלה היא האם ולמי חובה להאמין בסיפור הזה, איך לנהוג בבני משפחה זו ומה דינם של שאר הצאצאים של אותה האם. קונטרס 'תפארת אבות בנים' בסוף הספר מביא מחידושי תורתם של בניו ונכדיו של המחבר, ומפתח מפורט חותם את הספר.

מאיר השחר. סובב והולך על עניני ברכת התורה וברכת אהבה רבה שפותרתה. מאת הרב הגאון מוהר"ר מאיר ב"ר אליעזר ליברמן סג"ל זצוק"ל. נדפס פעם אחת

בעיר פרנקפורט דאודר בשנת תק"ט לפ"ק, ועתה יוצא לאור בעזה"ת בעריכה מחודשת בתוספת ציונים מראי מקומות ותיקונים ע"י שלום דזשייקאב. מאנסי, תשע"ב. [40+קסב עמ']. (356-6582-845)

קדמונים כבר העירו שדברי תורה נמשלו לכוכבים, שנראים כנקודות קטנות ברקיע, וככל שמתקרבים אליהם רואים את גודלם העצום. הדברים האמיתיים האלו נכונים ביותר בעניין ספר זה, שבו בעמקות וברחבות נפלאים דן אחד מגדולי הדור במרכז אירופה לפני כשלוש מאות שנה, רבי מאיר סג"ל זצ"ל, בפרטי דיני ברכת התורה ומקבילתה ברכת 'אהבה רבה'. על ר' מאיר המחבר לא ידוע כמעט דבר, כי אם שאביו רבי אליעזר ליברמן סג"ל היה אף הוא דיין בעיר ליסא כבנו אחריו, שהאב נפטר בעוד רבי מאיר ילד, ושמשפחתם היא משפחת רבנים חשובה ומיוחסת שמגיעה עד לרבי מרדכי יפה בעל הלבושים ולשל"ה הקדוש. בפולמוסים שבאותו דור לא עלה שמו של המחבר, בין חכמי דורו לא נזכר, ועם ישראל גם לא זכה לאורו של הספר הגדול על ספר המצוות לרמב"ם שעליו עמל ואותו רצה להוציא לאור ('אור המאיר' הוא חלק קטן ממנו); מתוך דברי ההקדמה נראה שהסיבה העיקרית הייתה חסרון ממוך, וכמאמר רבי ישמעאל 'בנות ישראל נאות הן, אלא שהעניות מנוולתן'... נראה שגם ספר זה נדפס מאותה סיבה בטפסים מעטים בלבד, והוא היה תמיד יקר המציאות. עיקר עניינו כאמור בהלכות ברכת התורה והמסתעף, הוא דן אם הברכה הזו מדאורייתא או מדרבנן, ואם היא מדאורייתא – האם ואיך היא נמנית בין תרי"ג המצוות, ועוד ועוד. מאז הדפסתו בשנת תק"ט כמעט שלא בא זכרו בספרים של הפוסקים (מצאתי בפרויקט השו"ת של בר אילן רק הפנייה אחת – שו"ת שיח יצחק מאת ר' יצחק ווייס מפרשבורג ס' כז; הפנייה בודדת זו [לעמ' עה במהדורה החדשה, דין י] נשמטה מעיניו של המהדיר), למרות שהוא עוסק אגב נושא העיקרי בעניינים מרכזיים בפסיקה: דיני ספק וספק-ספיקא, גדרי המניין 'תרי"ג' מצוות ומשמעותם, ביטול חמץ ועוד. זהו עוד מפעל בין מפעליו התורניים-ספרותיים של הרב דזשייקובס לזכר בנו ז"ל שנפטר בילדותו, מעין 'תחיית מתים' לספרים תורניים נשכחים, מידה כנגד מידה. הספר נפתח במבוא מקיף על העיר ליסא ורביה, ומסתיים במפתח נושאים מפורט. ייש"כ למו"ל המהדיר ולעוזריו על היוזמה ועל הביצוע.

עמדו"ת – עם, מדינה, תורה. כרך ג. תקשורת – יעדים ואתגרים. עורך: משה רחימי. אלקנה-רחובות, מכללת אורות ישראל, תשע"ב. XXII+226 עמ'. (03-9061304)

בשנת תשס"ט התקיים במכללת אורות באלקנה כנס בנושא האתגרים והיעדים שמציב לפני מחנכי הדור עולם התקשורת העכשווי. בשיטות מחקר שונות ניסו המרצים, שבאו מעולמות שונים (בית ברל, בית מורשה, מכללת הרצוג, המרכז האוניברסיטאי באריאל, מכללת שאנן, מכללת אמונה, מכללת ליפשיץ ואוניברסיטת ת"א), לחשוף סוגיות תורניות, אקדמאיות, חינוכיות וציבוריות הקיימות היום סביב נושא התקשורת, המקיף את כולנו יום יום, לעיתים עד בלי הכיל... מיטב ההרצאות הועלה על הכתב; יש בספר דיון בפן היהודי של סרטים ומחזות מנקודת המבט של היוצרים ושל הצופים, בייחסי תקשורת ורבנים, בכח של התקשורת כמוצא אחרון של היחיד והציבור שמרגישים נפגעים ואין שומע להם, בצריכת התקשורת בציבור הדתי לגווניו, באתגר החינוכי-תורני של חינוך בצל אמצעי התקשורת על כוחם המושך והמשכך, וכמובן היבטים תורניים של התקשורת – מאמר חשוב של הרב גוטל בעניין גבולות הביקורת המקצועית – הצורך הציבורי בביקורת חופשית מול דיני לשון הרע והלבנת פנים, דיון בעניין

הידיעה העיתונאית והשפעתה על פסקי הלכה בדורנו, והחוקר ד"ר צוריאל ראשי משווה בין תקנוני אתיקה עיתונאיים ובין עקרונות המשפט העברי בנושאים שונים. מאמרים נוספים עוסקים בהגדרת התקשורת ואשמתה בנזקים ציבוריים שונים, ובצורך של הציבור הדתי להיכנס בעוצמה לתוך עולם התקשורת כדי למזער נזקים ולהפיק תועלת ציבורית מהמדיניות התקשורתיות השונות. תקצירים באנגלית חותמים ספר חשוב זה.

להכות שורש. הראי"ה קוק והקרן הקיימת לישראל. הרב אברהם וסרמן ואיתם הנקין. ירושלים, תשע"ב. 198 עמ'. (5718556-03)

'הקרן הקיימת לישראל' מוכרת לנו היום כגוף חצי-ממשלתי המטפל בחלק מקרקעות המדינה, ליד מנהל מקרקעי ישראל ומשרדי הפנים, החקלאות והתשתיות ועוד. אולם בקנה מידה היסטורי מדובר על משוה אחר לגמרי; הקרן הקיימת שהוקמה לפני 110 שנה הייתה מפעל ציוני-לאומי ששם בראש מעייניו לרכוש ולגאול ולהציל את קרקעות ארץ ישראל ולהעבירם לבעלות העם היהודי, להכין תשתית להקמת ישובים ולסייע בפיתוחם של ישובים חדשים. לשם כך היה צורך בממון רב, שרובו ככולו התקבל מיהודי העולם. אולם רוטשילד יש רק אחד, ואי אפשר היה לסמוך בעניין זה על העשירים בלבד; לכן הומצאה 'הקופסה הכחולה' שניצבה כמעט בכל בית יהודי בארץ ובתפוצות וברוב מוסדות החינוך היהודיים בעולם עד לפני כמה עשרות שנים, ובה נאספו פרוטה לפרוטה שהצטרפו לחשבונות גדולים, ואלו מימנו את רוב הרכישות והפעילויות החשובות של הקק"ל. הקופסה הזו עמדה לצידה של 'קופת רבי מאיר בעל הנס' הוותיקה שמימנה את 'היישוב הישן' בארץ במשך דורות, ובאופן טבעי נוצרו מתחים בין האחראים לקופה הישנה ומפיצי הקופסה החדשה. ראשי הקק"ל היו צריכים סיוע מאת גדולי ישראל שייפנו ב'קול קורא' לציבור הרחב, ויעגנו בכתובים את הלגיטימציה של הקופסה הכחולה לצד הקופה הישנה, גדולים כאלו שרבות אלפי ישראל בארצות אירופה המזרחית, המאגר האנושי הגדול של עם ישראל לפני השואה, ישמעו בקולם. כאן התחיל הקשר ההדוק בין הקרן הקיימת לרב קוק; הקק"ל ביקשה את תמיכתו הפומבית של הרב, והוא הסכים בנפש חפצה – אבל השתמש בהשפעתו בעקביות, בחכמה ובאחריות כדי שהקרן תלחץ על המתיישבים על קרקעותיה לשמור על השבת ועל שאר קודשי ישראל. יש לזכור שעד לראשית המאה העשרים רוב תושבי הארץ היהודים היו שומרי מצוות, והמהפך שהחל לתת את אותותיו בהשתלטות של מפלגות הפועלים החילונית-סוציאליסטיות על הנהגת יהודי הארץ הדאיג מאוד את היהדות הנאמנה, שראתה בעיניים כלות כיצד נרמס כל הקדוש לה ברגלי המתיישבים החדשים, ואיך מוקמים על קרקעות הלאום יישובים חדשים שעל דגלם חרוט הבז לתורה ולמצוות. באופן טבעי גרם הדבר להתרחקות הרבה יהודים שומרי מצוות מהתמיכה בהתיישבות בארץ ומהמוסדות התומכים בה ובראשם הקק"ל, וכאן היה מקום רב לרב קוק לאזן את התמונה: לחזק בכל כוחו את המשך גאולת קרקעות הארץ מחד, ומאידך למתן ככל יכולתו את השפעת החילון המתפשט על המוסדות המיישבים. בכל הנושא המרתק הזה עוסקים מאתיים עמודי הספר החשוב הזה; שני המחברים, שניהם תלמידי חכמים חשובים וחוקרים תורניים מן המדרגה הראשונה, מנתחים בדקדוק רב, תוך חשיפת מכתבים וצילומים שלא התפרסמו מעולם, את התקופה ואת אישיה ואת המאמצים האדירים שנעשו להרחבת ישוב הארץ בשליש הראשון של המאה העשרים, הכל סביב לפעולותיו הציבוריות של הראי"ה קוק. בספר שלושה שערים; הראשון עוסק בחשיבותם של הכרוזים שפרסם הראי"ה בזכות התמיכה בקק"ל, ומדגיש את תמיכתו המקבילה של הרב בקופות רמבע"נ – ומנגד את התנגדותו העקבית להביע תמיכה ב'קרן היסוד', שעיקר עיסוקה היה במימון הפעילות השוטפת ביישובים ופעולות תרבות, פעילות שכללה חריגות רבות

מההלכה. השער השני, שהוא השער המרכזי בספר, מתאר בהרחבה את מאבקו של הראי"ה על שמירת המצוות בקרקע הלאום ובעיקר על מניעת חילולי שבת וחג, מאבק שכלל אין סוף מכתבים וכרוזים, וגם לחצים וסנקציות ציבוריות מטעם הרב ועושי דברו; מי שחשב שהראי"ה זצ"ל היה ת"ח ופוסק הלכות ומקובל ומחבר ספרים ולא דווקא איש מעשה – מופתע לקרוא על חושי הפוליטיים המחודדים של הרב, שידע ללחוץ במקומות הנכונים, לדבר עם זה בלשון רכה ועם אחר בתקיפות וסמכותיות, כדי להשיג את מטרתו – מקסימום ישוב ארץ ישראל במינימום פגיעה בתורת ישראל. בשער השלישי נידונו פעולותיו המעשיות של הרב שבהן נעזר בקק"ל, כעזרה ביסוד ישובים ובהקמת בתי כנסת וכד'. השילוב בין אפרוריות המעשים הקטנים עם גדלות הרוח ועוצמת החזון מעוררים התפעלות מהדמות הענקית של מרן הראי"ה זצ"ל, שפן זה בחייו ובפעלו היה עלום יחסית. מהאגרות המצוטטות בספר ומתיאור התקופה בידי המחברים בולט לעין שחלק גדול ממנהיגי ה'מזרחי' היו כפופים לדעתו של הראי"ה בפעולתם הציבורית בכלל, ובענייני היחס לקק"ל ופעולתם בישוב הארץ בפרט. עשרות האגרות החדשות והצימונים החדשים שלא נתפרסמו מעולם, התיאור הממצה והמרגש, החידושים הרבים ההיסטוריים הנוגעים לישוב הארץ ולגדולתו של מרן הראי"ה, העריכה המוקפדת והמתח המפורט, עושים ספר זה לספר חובה לכל מי שהדמות הגדולה של הרב קוק ותולדות ישוב הארץ יקרים ללבו.

באור פניך יהלכון. מידות וערכים בעבודת ה'. שיחות מאת הרב אהרן ליכטנשטיין, מעובדות בידי הרב ראובן ציגלר. מאנגלית: הרב אליקים קרומבין. תל אביב, ידיעות אחרונות – ספרי חמד ומכללת הרצוג גוש עציון, תשע"ב. 295 עמ'.

(info@ybook.co.il)

השנה תמלאנה ארבעים שנה לעמידתו של הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א בראשות ישיבת הר עציון, לאחר שנקרא ע"י מייסדה, הרב יהודה עמיטל זצ"ל, לעמוד לצידו בראשה. אין שום ספק שהשפעתו החינוכית של הרב ליכטנשטיין חורגת הרבה מעבר למעגלי תלמידיו, שקבלו תורה מפיו בתחילה בשיבה-אוניברסיטה ליד חותנו הגדול הרב סולוביצ'יק זצ"ל, ולאחר עלייתו ארצה בתשל"א בישיבת הר עציון, ב'מכון גרוס' – שלוחת ישיבה אוניברסיטה בבית וגן בירושלים, ובמקומות רבים נוספים. בספר זה מובאות תריסר שיחות שמסר הרב ליכטנשטיין בהזדמנויות שונות, כשהן מעובדות, מוערות, מתורגמות בשעת הצורך ומסודרות בידי כמה מתלמידיו. בין השיחה הראשונה בספר שנמסרה בשנת תשל"ה, ויש בה דיון והעמקה בסוגיות הביטחון בה' בעיקר בעקבות ההלם הציבורי ששרר בארץ אחרי מלחמת יום הכיפורים, ועד השיחה האחרונה בקובץ שנמסרה בשנת תשס"ג, שעוסקת בשילוב שבין תיקון המידות ואיזון הערכים הנחוצים לכל עובד ה' באמת, מתייחס הרב שליט"א למגוון סוגיות ערכיות, מוסריות, אמוניות, חינוכיות ותורניות, כאשר דבריו מבוססים על דברי חז"ל וגדולי הדורות, ונשענים לעיתים גם על 'חכמה בגויים' – דברי הגות ומוסר משל חכמי אומות העולם, שגם בכתביהם הרב בקיא להפליא (בצערותו היה – לצד תפקידו כראש ה'כולל' של ישיבה אוניברסיטה – מרצה לספרות באותו מוסד). הספר כבר יצא לאור באנגלית ובעברית לפני מספר שנים, אבל עתה החליטה הוצאת 'ידיעות ספרים' להוציא מהדורה מהודרת ומתוקנת חדשה, בעיקר כדי להנגיש את הספר לציבורים רחבים שלא ידעו עד עתה את הרב ליכטנשטיין שליט"א ואת הגותו; לאחר הפרסום הרב שיצא לספר 'מבקשי פניך' – שיחות של הרב חיים סבתו עם הרב ליכטנשטיין בנושאי יהדות שונים, שיצא לאור לפני כשנתיים – מניחה ההוצאה

שגם ספר זה יעורר עניין לא פחות. הלז שבתורתו החינוכית של מו"ר הרא"ל שליט"א היא שקיימות דרכים שונות לעבודת ה', אך בכל מקרה כל פרטי חיי האדם חייבים להיות חלק מאותה עבודת ה'. יהי רצון שכל תלמידיו, אלו שזכו וזוכים להיות קרובים אליו וללמוד תורה מפיו – ואלו שיתקרבו לעבודת ה' דרך ספר זה, יפנימו ויחיו את חייהם לאור מסר אמיתי, מחייב וקדוש זה.

שדות בכסף יקנו. רכישת בתים וקרקעות בארץ ישראל. מאת אברהם פרי. עריכה: הרב אריה כץ. ירושלים, מכון פוע"ה הוצאה לאור, תשע"ב. 244+258 עמ'. (02-6515050)

מצות יישוב הארץ אקטואלית היום יותר מתמיד. היא כוללת בעיקרה את החובה להשתדל להיות בעלים על חלקי ארץ ישראל, לשלוט בהם ולחיות בהם, ובכל חלק מחלקי המצוה כלולים פרטים וכללים רבים בעלי משמעות הלכתית. הרב אברהם פרי, בוגר ישיבת 'חברון' ומכון הרי פישל, שבתוקף תפקידו כעורך דין (בארץ אך בעיקר בארה"ב) עוסק הרבה בעסקי נדל"ן בארץ ישראל, החליט להיכנס לעובי הקורה וללקט מדברי חז"ל, ראשונים ואחרונים העוסקים בנושא מצות רכישת קרקעות ארץ ישראל. מסקנתו היא שלכל הדעות, גם למקצת הדעות שמצות ישוב א"י אינה נוהגת בזמן הזה מסיבות שונות, רכישת הקרקע וגאולתה מידי הגוים הינה מצוה גדולה וחשובה בכל עת. בין לבין עוסק הספר במעלת הישיבה בארץ, בתיעוד העליות לארץ במהלך ההיסטוריה, בדברי הגות ומחשבה בעניין רכישת קרקעות בארץ ישראל, ובעידוד לרכישת שדות ובתים בארץ. המחבר סוקר את הרכישות המוזכרות בתנ"ך, מאז שקנה אברהם אבינו ע"ה את מערת המכפלה מיד בני חת ועד לשיבת ציון בימינו, מביא את מדרשי חז"ל על הייחס בין קירוב הגאולה ויישוב הארץ ואת 'הקריאות הגדולות' של גדולי ישראל בדורות הקודמים על דבר הצורך לגאול את אדמת ארץ ישראל, אך הוא מתרחק כמו מאש מכל מה שריח של פוליטיקה או 'השקפה' נודף ממנו. נספח מפורט עוסק בגבולות הארץ לפי השיטות השונות, והספר נחתם בביליגורפיה שלמה ובביוגרפיות של החכמים המוזכרים בספר. יישר כוחו של המחבר ושל עוזריו המוכשרים – הרב כץ שערך את הספר, הרב אבישי מייטליס מיישיבת מרכז הרב שסייע באיסוף המקורות, והרב יונתן רבינוביץ' שתרגם את הספר לאנגלית (התרגום נמצא במחצית השנייה של הכרך).

נתיבי מאיר. אסופת מאמרים. מרכז שפירא, תשע"ג. ח+456 עמ'. (02-5380195) ד"ר מאיר רפליד, מחנך וחוקר, מרצה בכיר ומוערך באוניברסיטת בר אילן ובמכללות שונות, אדם נעים הליכות ומאיר פנים, אסף לספר מכובד זה כחמישים ממאמריו, מהערות קצרות – ועד מחקרים שלמים. המכנה המשותף של המובא בקובץ הוא בהירות, דיוק, חידוש, בירור, הצגה שלמה של הנושא או בירור מלא של הספק, והעמדת דברים על דיוקם. חמישה מאמרים עוסקים בענייני מקרא; אחד מהם, בן שני עמודים בלבד, דן בביטוי השגור בפי המפרשים 'מעשה אבות סימן לבנים', ובו מראה ר' מאיר רפליד שהצבעה על המקורות המקובלים של ביטוי זה בגמ' בסוטה לד, א ובמדרש בראשית רבה אינו מדויק; כנראה שדווקא ממדרש תנחומא (מהד' בובר לה, ב), בו נאמר 'סימן מסר הקב"ה לאברהם שכל מה שאירע לו אירע לבניו', נאסף הביטוי החשוב הזה. אולם הוא מוסיף שיתכן שקיים מקור עוד יותר מדויק: בספר חמדת ימים המיוחס לרבי שלום שבזי מתימן (שיצא לאור מכת"י בירושלים תשל"ז); לא מדובר על ספר חמדת ימים הידוע, שדרכו להעתיק כלשונם מדרשים ידועים ואבודים, נכתב בעמ' מז:

רמז לו הקב"ה שאין בניו עתידין להתגדל אלא ע"י גלות... כי מעשה האבות סימן לבנים' וכו'; בהנחה שגם את הפיסקה הזו העתיק המלקט ממדרש כלשהו – הרי לפנינו מקור מדיק של משפט זה. בשני עמודי המאמר (שהתפרסם לראשונה בדף לפרשת השבוע של אוניברסיטת בר אילן בשנת תשס"ד) מזכיר מחברו עשרות מקורות עתיקים ומחקרים חדשים, דברים שבעל-פה שמסרו לו מלומדים וחוקרים ופרטים מיידע אישי מקיף, בירורים מאת מוריו בעבר ותלמידיו בהווה; והוא עוד מספיק לסיים בידיעה פיקנטית: ר' יעקב עמדין מזכיר את הביטוי הזה בשו"ת שלו (שאילת יעבץ ח"א סי' עה) בהקשר אישי: היעב"ץ פסק לכהן-מסופק שאין לו לעלות לדוכן – וספג על כך ביקורת חריפה מ'בעלי מדנים'; והנה התברר לו שאף לאביו ארע מקרה דומה כשהיה רב באמסטרדם, וגם הוא סבל מנחת זרועם של אלו שלא אהבו את הפסק הזה; הוא כותב: 'וכמקרה ראשונים מקרה אחרונים, ומעשה אבות סימן לבנים, כי כל מה שקרה ליעקב קרה לאביו מלפנים'... מאמרו קצר, מושלם, המחזיק את המרובה. כעשרים מאמרים עוסקים בענייני תפילה ומועדים – נוסחי תפילה, תיקוני גירסאות, בירורי הלכה ומנהג, ועוד חמישה עשר עוסקים בפולין וחכמיה, בעיקר בדמותו ובפועלו התורני-ספרותי של המהרש"ל, שד"ר רפאל עסק הרבה בתולדותיו ובתורתו. עוד עשרה מאמרים עוסקים בענייני סופרים וספרים, בעסקי צנזורה, במילונאות תלמודית ובמחקרי ספר, ובהם בירור יסודי של משמעות האימרה 'טוב שבגויים הרוג' (המאמר נדפס לראשונה בקובץ החשוב 'דיני ישראל' בשנת תשנ"ח) – הביטוי הקשה הזה נפסק להלכה בשו"ע עם התוספת המבארת 'בשעת מלחמה', שמקורה במסכת סופרים (פ"ו ה"ז); אמנם מעיר המחבר בצדק שבמסכת סופרים שהייתה לפני בעלי התוספות לא נמצאו התיבות 'בשעת מלחמה' (עי' תו' ע"ז כו, ב ד"ה ולא מורידין) אלא רק ב'ירושלמי' עלום שאינו לפנינו, אך יתכן שאותו 'ירושלמי' היה המקור לרמב"ם שפסק (רוצח פ"ד ה"ה) 'הגויים שאין בינינו ובינם מלחמה... אין מסבבין להם המיתה' – ומכלל לאו אתה לומד הן, או שאולי כך הייתה גירסתו של הרמב"ם במסכת סופרים עצמה. ומתוך שנושאי הכלים, ה"ט"ז והש"ך ואחרים, מקבלים הלכה זו כפי שהיא – מבין ד"ר רפאל שידה של הצנזורה לא הייתה כ"כ כבידה בפולין שלפני ארבע מאות שנה... ואפרופו צנזורה – בשני מאמרים קצרים מבכה המחבר את התופעה של השמטת הסכמות הרא"ה ודברי תורתו מספרים היוצאים לאור מחדש ע"י מדיסטים מן הציבור החרדי, דבר שלא עלה על ליבם של גדולי ישראל מהדור ההוא – וגם לא מקובל על 'גדולים' בני דורנו! ה' הטוב יכפר בעד. הספר מסתיים ברשימת 'מקום פרסומם הראשון של המאמרים' ובמפתח קצר (קצר מדי!). יישר כוחו של המלבה"ד ד"ר אהרן ארנד שטרח הרבה להכין אסופה זו לכבוד מורו לשעבר, ו'חמרא למריה' – התודה והברכה לד"ר רפאל על קיבוץ תורתו שבכתב, יה"ר שימשיך ללמוד ולכתוב עוד שנים רבות בבריאות איתנה בעז"ה.

שעות שוות בהלכה. בירור וליבון שיטת הסוברים שחישוב שעות היום בהלכה הוא לפי שעות שוות. יצחק זילבער. מאנסי ניו יורק, תשע"ב. שצ עמ'. (02-3720193#3)

רבים הם הספרים והקונטרסים הדנים בזמני היום בהלכה, ורבות השיטות במקצוע מסובך זה. אולם הדעה השלטת היום בין הפוסקים היא שחישוב השעות מתבסס על העיקרון של שעות זמניות, היינו ש'שעה' בהלכה היא מושג שמשתנה לפי אורך היום (או אורך הלילה) בימות השנה השונים, והוויכוח הוא רק איך מונים שעות אלו, מתי מתחילה ומסתיימת ספירת שעות היום וספירת שעות הלילה, ועוד ועוד. אולם יודעי ספר יודעים שכמה וכמה מגדולי הראשונים והאחרונים בעיקר באשכנז כלל לא סברו כך – לדעתם במשך כל השנה מודדים את זמני היום

בהלכה בשעות שוות, קבועות, למרות שאורכם של היום והלילה משתנה, והזריחה והשקיעה וצאת הכוכבים חלים בכל יום בזמן שונה מאשר ביום הקודם והיום הבא. שיטה זו, שנראית על-פניה מוזרה ביותר, ושאפילו אם יש בה ממש – נראה פשוט שהיא דחוייה לגמרי מההלכה, מתברר לפתע שכמוה נקטו להלכה לא פחות מאשר מהר"י איסרלין בעל תרומת הדשן [עיין בנספח למהדורה החדשה של הספר 'לקט יושר' חלק א' לתלמידו ר' יוסף ב"ר משה, שיצאה לאור ע"י מכון שלמה אומן בשנת תש"ע, בו נידונה בהרחבה שיטה זו ע"י הרב זלמן מנחם קורן שליט"א], הש"ך, ר' יעקב עמדין ועוד רבים מגדולי הפוסקים, ועוד יותר – שעל פיה נהגו הלכה למעשה בקהילות חשובות ומרובות בכל רחבי מרכז אירופה ומזרחה עד הדורות האחרונים! הרב יצחק זילבר, ת"ח וחוקר תורני וראש כולל מעיר התורה מאנסי שבארה"ב, יגע במשך שנים בנושא סבוך זה, קרא ולמד כל ספר שעוסק בזמני היום בהלכה בכלל ובשיטות ראשונים אלו בפרט, שנה את הסוגיות בעיון רב והתייעץ עם מומחים לדבר בעולם כולו, ולאחר שמיצה את הנושא על כל צדדיו פירסם ספר שלם העוסק בסוגיה חמורה זו. נוסף להצגת העובדות הלמדניות וההלכתיות של שיטת 'השעות השוות', האיר הרב זילבר באור חדש כמה סוגיות בגמ' על פי אותה שיטה, והרחיב מאוד בביאור מדידות השעה השונות וחישוב השעות השוות על פי שעוננו בכל ימות השנה. כך למשל הוא מחדש ומוכיח שעל פי שיטה זו סוף זמן תפילת מנחה הוא שש שעות שלמות (לא זמניות!) אחר חצות היום בכל ימות השנה! הוא מראה שגם בתוך שיטת 'השעות השוות' קיימים כמה חילוקי דעות בין גדולי הפוסקים, ויש מהם שלעניין סוף זמן קריאת שמע בבוקר מדדו שעות שוות מהזריחה האמיתית, וכך גם לעניין סוף זמן תפילת מנחה למפרע מהשקיעה האמיתית, תוך התעלמות, מוזרה ממבט ראשון, מהצורך ברצף של תריסר שעות ליום ותריסר שעות ללילה, וכך נוצרו על פי שיטתם כמה מערכות זמנים שונות ביום אחד! זהו ספר עמוק, לא פשוט, הדורש מן המעיין בו להקדיש שעות רבות של לימוד כדי לרדת לסופם של דברים, אך נראה שבסופו של דבר המשתדל יצא ברכוש גדול. שבעה שערים בספר ובהם כעשרים פרקים, כאשר בשער האחרון מובאים דברי אחד עשר פוסקים שעסקו בשעות השוות מבוארים ומוערים, ביניהם ר' יעקב הכהן מפפד"מ בעל 'שב יעקב', החתם סופר, ר"ש קלוגר, שו"ת משכנות יעקב, ספר 'מאורי אור' לר' אהרן וורמס ממיץ, שו"ת 'חסד לאברהם' לר' אברהם מבוטשטש, שו"ת 'מנחת אלעזר' של האדמו"ר ממונקטש, תשובה ארוכה של הרב פיינשטיין (שהמחבר מעיר עליה כסדר, ואף נשאר בכמה תמיהות על הגרמ"פ זצ"ל) ועוד. בנספח מביא המחבר כמה פסקאות באנגלית מהספר 'ההיסטוריה של הזמן' (The history of time) ובו הסברים והגדרות מקצועיים של מושגים שונים בתחום שעות היום שנידונו בשער השישי, וחבל מאוד שפסקאות אלו לא תורגמו לעברית. אין אני ראוי להביע את דעתי העניינית בתחום שאני מבין רק את קצה שוליו, אבל אין ספק (וכך בולט גם במכתבי גדולי הרבנים שעברו על הספר ודנו עם המחבר על הנושאים הנזכרים בו המובאים בראש הספר) שמדובר על יצירה מיוחדת במינה, שיזמן 'עיכולה' באופן טבעי ארוך מהמקובל בספרים תורניים, אבל היא תטיל את חותמה על העיסוק בתחום הלכתי עמוק ומסובך זה של 'זמני היום בהלכה'.

HAMA'YAN

Table of Contents

Commanded Lamp, Pillar of Flame and Pillar of Cloud / The Editor	3
Enumeration from the Creation of the World and the Beginning of Its Use /	
Rav Dr. Shai Walter	5
The Importance of the Novellae of Maimonides' Students / Adiel Breuer	20
Principles of Omission of Laws from the <i>Mishneh Torah</i> [Code]	
of Maimonides / Rav Ezra Brand	31
The Rule Concerning Sterilization of a Woman: Textual Variants in the	
<i>Tosefta</i> as a Source for Maimonides' Ruling / Rav Aryeh Katz	55
Two Comments on the Remarks of Rav Chaim of Brisk on Maimonides'	
Laws of Prayer / Rav Maor Tiferet	61
The First <i>El Male Rachamim</i> Prayer in Memory of <i>Shoah</i> [Holocaust]	
Martyrs / Dr. Mordechai Meir	65
"Light and Shadow and the Sea Surrounded Her" – Elucidations in the	
Struggle of Our Master Rav Kook <i>ZT"l</i> to Correct the Character of	
Purim Celebrations in Tel-Aviv and in the <i>Yishuv haHadash</i> [New	
(non-traditionalist) Communities] / Rav Shaul Bar-Ilan	68
Memorial	
Laws and Practices in the Environs of Rav Menachem Mendel Mendelson	
<i>ZT"l</i> , Rav of the <i>Moshav Komemiyut</i> / Rav Mordechai Emanuel	84
Responses and Comments	
Further to the Matter of Absorption and Extraction in Utensils /	
Rav Yaakov Ariel; Neriah Glick; Rav Dr. Dror Fixler; Rav Dr.	
Yisrael Meir Levinger	90
Interesting Information about Our Master the <i>Chatam Sofer</i> as a	
Yeshiva Student / Rav Nosson Dovid Rabinowich	98
What is Considered 'the Torah of the Land of Israel'? / Itiel Amitai	99
From the <i>Shemittah</i> [Sabbatical] of 5768 to the <i>Shemittah</i> of 5775 /	
Moshe Oren	102
Editorial Review of Recent Torani Publications / Rav Yoel Catane	104



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

B"H, Tevet 5773 • Vol. 53, 2 [204]

Abstracts

The Editor: Commanded Lamp, Pillar of Flame and Pillar of Cloud

The issue opens with the remarks of the editor, Rav Yoel Catane, who makes mention of the relationship between the pillar of cloud which went before the Israelite camp for forty years, Operation Pillar of Cloud which just ended in a sort of extremely uneasy stalemate between the State of Israel and the terrorists in Gaza, and the Hanukkah lamps which put us in mind of miracles then and now. In addition, he notes that with the completion of 808 years since the passing of Maimonides in the month of Tevet at the end of 1204, four articles are gathered in this issue dealing with him and his students and his magnum opus *Mishneh Torah*, in addition to other important articles which follow.

Rav Dr. Shai Walter: Enumeration from the Creation of the World and the Beginning of Its Use

Rav Dr. Shai Walter, director of the Abraham and Ruth Drazin Institute for *Kiddush Hachodesh* and *Ibur Hashana* Studies at Yeshivat Kerem B'Yavneh, deals in the opening article of this issue with the practice of counting the current year from the creation of the world, which is the predominant method currently employed by the Jewish people. Rav Yehudah haLevi in the *Kuzari* thought this method of enumeration was long in use, but from examining the historical sources it appears that this count gained acceptance at a relatively late period. In the article, the first sources which mention enumeration from the creation of the world are presented, likewise the way in which this count was accepted is discussed, and brief mention is made of additional questions connected to *anno mundi* [year of the world]: the disagreement between residents of the land of Israel and residents of Babylonia, the problem of the chronology of the Second Temple Period, and more.

Adiel Breuer: The Importance of the Novellae of Maimonides' Students

Recent times have seen the discovery and publication of novellae on the

Talmud and the Rif [digest of Talmudic discussions by R. Isaac ben Jacob Alfasi] by Maimonides and his circle. Latent within these novellae are many solutions to difficulties raised throughout the generations about the wording of Maimonides, in light of which one can go back and examine the previous answers offered over the years, and thereby learn the correct approach to resolving difficulties in Maimonides. The straightforward approach, in general, is to preserve the plain sense of Maimonides' wording, and to try to plumb the depths of his understanding attempting to discern how he parsed the *gemara*, or what reading he had in its text. On one occasion, one of his students wrote that Maimonides corrected the text of the *gemara* based upon his understanding, and even codified his correction in the *Mishneh Torah*, an unfamiliar phenomenon in his *bet midrash* [study hall]. Adiel Breuer, fellow of Yeshivat Torat haChaim in Yad Binyamin (formerly in Gush Katif) cites a full listing of works in which novellae of Maimonides' students and circle appear, and presents some examples of new explanations of *Mishneh Torah* which can be drawn from them. From here a call issues forth to those who study Torah to look into these novellae and attempt to trace correct answers in Maimonides' words and approach to learning.

Rav Ezra Brand: Principles of Omission of Laws from the *Mishneh Torah* of Maimonides

Maimonides in the introduction to his monumental *Mishneh Torah* (literally "Repetition of the Torah") promises to include all laws mentioned in previous authoritative sources – Mishnah, Tosefta, Babylonian Talmud, Jerusalem Talmud, *Sifra*, and *Sifrei*. Maimonides goes so far as to say that after reading the Hebrew Bible and Maimonides' own *Mishneh Torah*, no other work is necessary to know the Oral Law. Because of this somewhat astonishing guarantee of comprehensiveness, commentators of the *Mishneh Torah* frequently question why Maimonides does not mention this or that law which is mentioned in one of authoritative sources Maimonides promises to encompass. These commentators extrapolate rules that Maimonides used to judge what he would include in his *Mishneh Torah*, which Maimonides implicitly used when composing this work. Rav Ezra Brand, a student in Yeshivat Mir in Jerusalem, attempts to assemble as many of these rules offered by the commentators as he can find, based on some recent works that collect general rules ("*k'lalim*") regarding *Mishneh Torah*. He divides these rules into two categories: those that say that Maimonides left out laws because of something *extrinsic* to the actual law under discussion, on the one hand, and those that say that he left them out because of something *intrinsic*,

on the other hand. Each rule is discussed in depth in the footnotes, collating and analyzing many sources. The article ends with the following question concerning many of the rules suggested by the commentators: How do these rules fit with the aforementioned statement of Maimonides that he will include *all* laws from previous sources, which we said was the basis for asking these “questions of omission” in the first place?

Rav Aryeh Katz: The Rule Concerning Sterilization of a Woman: Textual Variants in the *Tosefta* as a Source for Maimonides’ Ruling

Rav Aryeh Katz, graduate of the *yeshivot* of Shaalvim and Mercaz HaRav, judge in Rabbinic Civil Court and a responding Rav in the Puah Institute, describes the disagreement between the *Maggid Mishneh* [R. Vidal of Tolosa] commentary on Maimonides’ Code and the *Gr”a* [R. Elijah of Vilna] as to how to explain Maimonides’ opinion in the rule concerning sterilization of a woman: does it deal with a rabbinic prohibition, or with a Torah prohibition not liable to punishment? The article cites a reading of the *Tosefta* [supplements to the Mishnaic code] found in some manuscripts, contrary to our printed texts, according to which the *tannaitic* disagreement concerning the rule of sterilizing a woman depends upon the *tannaitic* disagreement whether a woman is commanded to bear children. According to this explanation, since the disagreement is decided in favor of the view that a woman is not obligated by the command to bear children, we are forced to hold that there is no Torah prohibition to sterilize a woman, like the view of the *Maggid Mishneh*. This line of reasoning is reinforced in light of an additional source in the *Tosefta* according to which the view that sterilizing a woman is a Torah prohibition also holds that it is punishable, while the view which holds that one who castrates a woman is not subject to lashes is itself the view of the *tanna* [Mishnaic authority] who holds that there is no Torah prohibition to sterilize a woman.

Rav Maor Tiferet: Two Comments on the Remarks of Rav Chaim of Brisk on Maimonides’ Laws of Prayer

In his work on Maimonides’ Code, Rav Chaim Soloveitchik postulates the existence of two types of awareness during [the statutory] prayer [*Shemoneh Esre* – Eighteen Blessings]: awareness of the meaning of the words, necessary only in the first blessing, and a second awareness of ‘standing before Gd’, necessary throughout the prayer, so that blessings recited without this awareness are as if

they were not recited, for in such a case the person praying is considered to be *mit'asek* [acting unintentionally], since the action he performs unintentionally has no meaning. Rav S. Z. Auerbach questions this from the rule of one who recites the *Shema* [obligatory affirmation of faith] as a *mit'asek* who is ruled in the Talmud and *posekim* [decisors] to have fulfilled his obligation since *stama lishma* [his undefined act is assumed to have been intentional]! Rav Tiferet proves from the Talmud in Tractate Shabbat that Rav Chaim's statement that one who prays without awareness does not fulfill his obligation is a rule specific to the rules of prayer. A second comment of Rav Tiferet concerns the definition of prayer as the apex of 'knowing Gd' according to the approach of Rav Chaim of Brisk, similar to the remarks of Rav Kook in the introductory chapters of *Olat R'iyah* about prayer, that it is the apex of constant *d'veikut* [cleaving] of the soul to Gd.

Dr. Mordechai Meir: The First El *Male Rachamim* Prayer in Memory of Shoah Martyrs

Dr. Meir, a Sha'alvim Alumnus, who conducts research in the fields of prayer and of the Shoah, draws our attention to a unique gathering held in the summer of 1946 in Warsaw in honor of Chief Rabbi Herzog ZT"l who was in the midst of his 'rescue mission' in Poland, in the course of which he returned to the Jewish people hundreds of children who had been hidden in monasteries, and encouraged surviving refugees to return to their Judaism and to immigrate to Israel. For the purpose of this gathering, Rav Herzog authored a special version of the standard *El Male Rachamim* [memorial] prayer in memory of the martyrs of the Shoah, and Dr. Meir discusses it, its wording and its details.

Rav Shaul Bar-Ilan: "Light and Shadow and the Sea Surrounded Her" – Elucidations in the Struggle of Our Master Rav Kook ZT"l to Correct the Character of Purim Celebrations in Tel-Aviv and in the *Yishuv haHadash*

The public which did not know Rav Kook ZT"l up close is familiar with the 'written' Rav Kook – angel from on high who combines brilliance and holiness and enormous ability. However, his contemporaries living in the Land were familiar with the 'oral' Rav Kook: the Rabbi who shepherds his flock and the teacher who offers guidance to groups and individuals in days of calm and days of storm. The article written by Rav Shaul Bar-Ilan, Esq. of Rehovot, is meant to illuminate these facets of Rav Kook and their internal dynamic. Among other

things, throughout the entire period that he was a Rabbi in the Land, he was forced to contend with theatrical appearances in which women appeared together with men, principally on Purim. And it becomes evident that Rav Kook turns to the residents of Rehovot with both style and content different than that with which he appeals to residents of Rishon leZion, yet another style he addresses to residents of Tel-Aviv and still another style to residents of Petah Tiqvah! The article depicts the extremely close relationship which held sway between the leadership of the communities of Jaffa and Tel-Aviv, and the ties which continued even after Rav Kook rose to serve in the Jerusalem Rabbinate, and indeed until his passing in 1935. This great affection of the leaders of Tel-Aviv for Rav Kook brought them to accede to his request in 1930, and in the face of broad public protest, to do away with the ceremonial choosing of a beauty queen which had been the highlight of the Purim festivities in that era in the city of Tel-Aviv.

Memorial

In the Memorials section, Rav Mordechai Emanuel eulogizes his older friend Rav Mendelson *ZT"l* who was the Rav of the Komemiyut *haredi* [pietist] agricultural settlement until he passed away suddenly last year. Rav Emanuel describes seven *halakhic* topics concerning laws dependent upon the Land of Israel which he discussed with the late Rav *ZT"l*.

Responses and Comments

In the 'Responses and Comments' section, a lively debate has arisen regarding the article published in the last *HaMa'yan* by Rav Dr. Yisrael Meir Levinger, formerly Rav of Basel, Switzerland and expert in the laws of *kashrut*, concerning the possibility of scientifically examining the absorption and extraction of utensils for the purpose of establishing rules of *kashrut*. Rav Yaakov Ariel, Rav of Ramat Gan, Neriah Glick, fellow of Yeshivat Torat Chaim in Yad Binyamin and Rav Dr. Dror Fixler, communal Rabbi and lecturer in physics, discuss Rav Levinger's remarks, and he responds to them. Rav Rabinowich, *Rosh Yeshiva* [Principal] and researcher from the US, relates a new detail of the life of our teacher the *Chatam Sofer* [R. Moses Schreiber] in his youth, which came to light in a recently published manuscript. Itiel Amitai of Rehovot discusses the article on the book entitled *Sefer 'P'nei* [Pearls of] *Halakhah* [on] *B'rachot*,

Harchavot [Elaborations], published in the previous issue, in which Yitzchak Shizgal of Yeshivat Petah Tiqvah tries to ascribe to its author – Rav Eliezer Melamed of the settlement of Brakha in Samaria – a line of *p'sak halachah* [legal decision making] which he asserts is typical of 'the Torah of the Land of Israel' which line involves minimizing the use of the principle of 'questionable blessings should not be recited', reducing divisions between customs of different communities, and so forth. In his response, Rav Amitai claims that this line of *p'sak* is not specific to Israel alone, and that relative popularity of Rav Melamed's works should be attributed to their being directed with great skill towards an extremely focused segment of the population, which seeks clear decisions stated in clear, contemporary language.

Finally, Moshe Oren, member of Kibbutz Shaalvim and a veteran activist in the cause of observing *Shemittah* according to *halakhah*, tells us about the most recent *Shemittah* (of 2008), characterized by a great expansion in distributing fruit within the framework of various *otzarot bet din* [court storehouses] – and this was an excellent development – however, surpluses remained in warehouses due to lack of demand on the part of potential consumers from the *haredi* [pietist] community, who did not see in the '*otzar bet din*' a sufficiently 'elegant' *halakhic* solution, a situation which gave rise to great losses among farmers. He suggests, with the approach of *Shemittah* 2015, expansion of activities and of distribution of *otzar bet din* produce through advance cooperation between rabbis, farmers, and the Israeli government (which assists those who observe *Shemittah* and potential consumers), and he cautions that if the concern arises that within the entire chain – from the farmers to the consumers – there will not be enough cooperation such that there will again be unwanted surpluses, production of non-*heter mechira*' [sale to ameliorate restrictions on working the Land] produce will diminish in *Shemittah* 5775 [2015], and this would be a bad thing for the Land of Israel and the observance of commandments therein.

The issue concludes with an overview of Judaic materials reviewed by the editor.