

המעין

בתוכן:

- 3 פ' פָּרָעָה אֶהְרֹן לְשִׁמְצָה בְּקִמְיָהֶם'... / דבר העורך
- 4 'על הכל' ע"פ כתבי יד / הרב אברהם ביטון
- 9 מבוא להקדמת הראי"ה קוק זצ"ל לשיר השירים וביאור לראשיתה / הרב חיים דרוקמן זצ"ל
- 16 חיוב מיתה למי שעבר על חרם - משיירי שולחן של הרב קלמן כהנא זצ"ל / הרב בנימין כהנא
- 23 'מה נשתנה' - שאלת האב או שאלת הבן? / הרב רפאל שלמה דיכובסקי
- 31 בדיון 'אשה בעלה משמחה' / הרב יעקב קאפל רייניץ
- 37 על מנהג אמירת הפסוק 'ואנחנו נברך יה' לאחר מזמור 'תהלה לדוד' / הרב ראובן אדלר
- 45 משכן ה' בגלגל / יגאל אמיתי
- 51 "לְבָנֶיךָ אֵלֹהֵי הַתְּלִמִּידִים" - רש"י כפשטן וכמחנך / הרב ד"ר דוד קליר
- 64 רעידת האדמה בארץ ישראל בתמוה תרפ"ז - לקט מפי סופרים וספרים / הרב אוריאל כנר
- 75 ראשית דרכה של התפילה לשלום המדינה / אוריאל פרנק

הלכה ואקטואליה

- 92 הגדרת שְׁמֹרֶה האפייה ואיסורו בפסח / הרב עזרא קליין וד"ר עוזיה קרונמן
- 104 'חלי דיחמורתא' - הצעה לבירור מעמדה ההלכתי של ביצית מן החי / נחל אלגז שוהם

תגובות והערות

- על חלוקת העולים בפרשת 'עקב' ועוד / הרב יוסף חיים שהרבני, רחמים שר שלום;
- עוד בעניין סמכות המנהג / הרב גרשון שחור; על המהדורה החדשה של ספר
- 107 'מכלול' לרד"ק / פרופ' יצחק ש' פנקובר

זיכרון להולכים

- האם נזכרת מחלת הצליאק בתורה, והאם מותר להזליף טיפות עיניים בשבת? דברי הלכה
- 111 ורפואה לזכור של ד"ר יצחק דרזנר ז"ל / הרב מרדכי עמנואל

על ספרים וסופרים

- נקודות לדיון במהדורת 'מורה הנבוכים' של הרב מקבילי / הרב אלחנן אוריאל;
- 117 תגובה: הרב ד"ר יוחאי מקבילי
- 130 הערות חדשות על פירוש חזקוני על התורה / הרב משה אהרן
- על "מכתב" שלא נכתב - שגגה שנפלה מלפני רש"י שראוי ביחס למכתב מאת הרב
- 135 יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל / הרב פרופ' נריה גוטל
- מסע לגן עדן ובחזרה - על הספר 'אדם בגן עדן' מאת הרב אליהו מאיר פייבלזון /
- 139 תומר גרינברג
- 141 נתקבלו במערכת / הרב יואל קטן

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 245 • ניסן תשפ"ג [סג, ג]



ספרי מכון שלמה אומן

ספר מכלול
מאת רבנו דוד קמחי (הרד"ק). מהדורה חדשה ע"פ כתבי היד והדפוסים הראשונים עם מבוא, הערות, תיקונים ומפתחות מפורטים. 980 עמ'. עם הסכמת הגר"ח קנייבסקי זצ"ל

82 ₪
92 ₪

פירוש מסכת אבות לחסיד יעבץ
מהדורה חדשה ומתוקנת ע"פ כתבי היד והדפוסים. עם הגהות, ציונים, מקורות, מבוא, נספחים ומפתחות.

58 ₪
66 ₪

ספר מצוות גדול
שני כרכים
לאוין ח"א - א-קנו
עשין ח"א - א-פא
לרבנו משה מקוצי עם נושאי כלים מכתב יד. מבוא מקיף, לקט מפרשים מכתב יד ומדור שינויי נוסחאות

82 ₪
92 ₪

שו"ת 'יהודה יעלה' למהר"י אסאד
שלושה כרכים: א"ח עם מבוא ומפתח מקיף, יר"ח אה"ע-ח"מ

250 ₪
315 ₪

שולחן ענין
לר"ש חלמא בעל מרכבת המשנה על הרמב"ם. פירושים על שו"ע א"ח עם מפתח הפניות למשנ"ב. שני כרכים

125 ₪
147 ₪

יוסף אומן' רמב"ם כצאן יוסף'
שני ספרים יסודיים על מנהגי אשכנז לר"י יוסף האן מירלינג ונכדו ר"י יוסף א"ט

116 ₪
137 ₪

אובח משפט
לרבנו שמעון בר צמח דוראן זצ"ל - הרשב"ץ ביאור על ספר איוב עם הקדמה מקיפה בענייני שרר ועונש ועוד ע"פ דפוס וכת"י

58 ₪
66 ₪

עמודי שלמה' למורה"ל
ביאורים לסמ"ג עם הערות רבי אליהו בעל שם. שלושה כרכים בכרך אחד

78 ₪
92 ₪

פסקי רקנטי
פסקי הלכות מהגאון המקובל רבנו מנחם מרקנטי ע"פ כתבי יד

58 ₪
66 ₪

ב' כרכים
א"ח ויר"ח
פסקים, מנהגים ותשובות מאת רבנו ישראל איסרלין זצ"ל בעל תרומת הדשן

100 ₪
123 ₪

יבין שמועה
הלכות שחיטה ובדיקה וטריפות לרבי שמעון בר צמח דוראן (הרשב"ץ) ע"פ כתבי יד ודפוס

54 ₪
63 ₪

חשק שלמה
שורשים מילון מעמיק של לשון הקודש לר"ש פפנהיים

58 ₪
66 ₪

פני אברהם
רבי אברהם אבלי זלנפרויד זצ"ל אב"ד קאשוי, חידושים על פסחים, גיטין וב"מ מכתי"ק, עם מבוא הערות וציורים

65 ₪
76 ₪

משה ידבר
שאלות ותשובות לרבי משה ירושלמי אב"ד ירושלים

50 ₪
66 ₪

פירוש רש"י ורשב"ם על פרק ערבי פסחים
ע"פ כתבי יד עם הערות וחידושים

40 ₪
47 ₪

כרעה עדרו
מאת הרב פרופ' י' לויץ ייעוץ משפחתי ואש"י ספר חובה לרב קהילה

50 ₪
66 ₪

אדם מול שמים
אלוף אבי לניר בעל עטרת העוז מאת אלידע בר שאל שאל 280 עמודי צבע

36 ₪
47 ₪

גיבורים שלנו
שירות עם אלידע בר שאל 368 עמודי צבע

75 ₪
100 ₪

בדרך העולה
נתיבי דעת בדרך אל האמונה הרב משה גנץ

50 ₪
66 ₪

פני שבת
שירות לפרשת השבוע הרב משה גנץ

40 ₪
56 ₪

רפואה בפרשה
ד"ר חנה קטן ענייני הלכה על רפואה כל פרשה

49 ₪
66 ₪

בית הועד
לעריכת כתבי רבותינו ספר חובה לכל עורך תורני קובץ מאמרים

40 ₪
56 ₪

טהרה את
ד"ר חנה קטן על טהרה וטבילה ומה שביניהן

56 ₪
66 ₪

עת ללדת
ד"ר חנה קטן תכנון משפחה במבט יהודי (כריכה רכה)

15 ₪
23 ₪

דרך כלה
ד"ר חנה קטן מדרוך יידידותי לזוג הצעיר. מהדורה מורחבת בכריכה קשה

39 ₪
55 ₪

המשתתפים בגיליון זה:

הרב ראובן אדלר, ישיבת מיר, ישא ברכה 1, ירושלים 9530701@gmail.com. ar0583295209@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב משה אהרן, עין עבדת 6/3, מצפה רמון 8060000@gmail.com. uriel0584455232@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב אלחנן אוריאל, יצחק אמיטי, 4483100@gmail.com. amitayster@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב אברהם ביטון, שדרות גת 122, קרית גת 8220301@gmail.com. avibiton248@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב אוריאל בנר, חטיבת הנגב 1/1, שדרות 8705937@gmail.com. baneruri@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב פרופ' נריה גוטל, הרב חיים ויטל 18, ירושלים 9547018@gmail.com. n0526071671@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין תומר גרינברג, החרצית 5, ירושלים 9658604@gmail.com. tomerigo@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב רפאל שלמה דיכובסקי, פרנס 12/16, ירושלים 9387906@gmail.com. daichovsky@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב בנימין זאב כהנא, גבעת שאול 17, ירושלים 9547762@gmail.com. b4116366@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב ד"ר יוחאי מקבילי, קדומים 4485600@gmail.com. ymakbili@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב מרדכי עמנואל, ישמח ישראל 22/3, ביתר עילית 9055772@gmail.com. 274more@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין פרופ' יצחק ש' פנקובר, ככר מגנס 4, ירושלים 9230404@bezeqint.net. penkowj@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין אוריאל פרנק, מצפה יריחו 9065100@maanelashon.org. info@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400@shaalvim.co.il. wso@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב עזרא קליין, ניקנור 43, ירושלים 9330752@gmail.com. knezra@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב ד"ר דוד קליר, הרקפת 19, ת"ד 1184, מעלות 2152073@gmail.com. kalirdy@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין ד"ר עוזיה קרונמן, ויתקין 11/3, חיפה 3475617@gmail.com. krontu@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב יעקב קאפל רייניץ, בית טובי העיר, מלכי ישראל 36, ירושלים 9550170@gmail.com. yehudit.reinitz@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב נחל אלגד שהם, תירוש 562, ירושלים 9385754@gmail.com. elgad.shoham@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין הרב יוסף חיים שהרבני, בני ברק. xx05484@gmail.com. gershons@shaalvim.co.il. 9978400, ישיבת שעלבים הרב גרשון שחור, ישיבת שעלבים הרב ירמיהו שרלסון, 4232007@bezeqint.net. yrsarshalom@moshea291@etrog.net.il. 9442336, ירושלים 29, סורוצקין

* * *

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

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

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

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

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

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

'כִּי פָּרַעַה אֶהְרֵן לְשִׁמְצָה בְּקִמְיָהּ'...

הגיליון הקודם של 'המעין' הופיע מיד לאחר הבחירות האחרונות, ובו ציינתי שזכינו שהשלטון בארץ עבר ב"ה לידיים של אנשים שברובם הגדול אוהבי התורה, העם והארץ, ושיש להתפלל שמנהיגי הציבור ידעו לעשות את מלאכתם באמונה, ושהם יזכו לסייעתא דשמיא מלוא חופניים בתפקידם הקשה. לא מפתיע שהחלקים מעמנו היקר שחוששים מאוד בדיוק מזה מנסים בכל כוחם לעצור באמצעים כוחניים וברוטליים את המהלך הזה תוך סילוף רצון הבוחר ופגיעה חמורה בדמוקרטיה, כמובן בגיבוי כמעט מוחלט של התקשורת ושל מערכת המשפט הישנה שנלחמת על חייה בכל האמצעים. במשך שנות דור אהרן (לא הכהן, אלא ברק להבדיל...) וחבריו פרעו אותה והסיטו אותה מדרך הישר, והתיקון שמתחיל להיעשות עתה כואב להם מאוד, הם באמת מפחדים. זו לא הבמה לדון בענייני פוליטיקה, רציתי רק לומר שבתוך הבלבול והטשטוש צריך שלפחות לנו יהיה הכל ברור ושקוף - עם כל הרצון הטוב לשמור על אהבה וקשר וחיבור עם אחינו שונאינו מנדינו שנלחמים עכשיו על אחיזתם במוקדי הכוח האמיתיים למרות תבוסתם בבחירות - מנהיגי הציבור חייבים להמשיך את הניתוח הכואב הזה עד סופו המוצלח, ולא להירתע ח"ו באמצע הדרך. אחרי שהכל יסתיים בהצלחה יהיה מקום וזמן לדון בפיוסים ובקירובים ובשיפורים, לא לפני כן. וכל העוסקים בצרכי ציבור באמונה הקב"ה ישלם שכרם.

הרחבנו בעוד עשרה עמודים את הגיליון הזה של 'המעין', מה שסייע להכניס לגיליון מגוון רחב של מאמרים חשובים ומעניינים, יין עתיק ויין חדש, כותבים ותיקים וצעירים, ענייני הלכה ואגדה ואקטואליה והיסטוריה וסקירות ספרים, כדרכו של 'המעין' לדורותיו. בגיליון זה גם הוזכרו במקומות שונים ספרים שרבני וחוקרי מכון שלמה אומן נמצאים בשלבים שונים של הכנתם, וזהו רק צד אחד קטן מפריחת עולם התורה לגווניו שאנו רואים בימינו, ישתבח שמו.

שני יהודים חשובים מוזכרים בכבוד ובהרחבה בגיליון זה: הראשון הוא מורנו הרב חיים דרוקמן זצ"ל, שהרבה מה'יש' הנ"ל נרשם לזכותו, שהלך לפני שבועות מספר לבית עולמו ונספד כהלכה, וכאן נדפס חלק מדבריו היפים על הקדמתו של מרן הרב זצ"ל לשיר השירים, ויבדל לחיים ארוכים - כבוד לנו לכבד את אחד מוותיקי המנויים והכותבים של 'המעין', הרב יעקב קאפל רייניץ שליט"א, שבימים אלו חוגגים בני משפחתו את כניסתו לעשור העשירי לחייו, יאריך ימים הרב היק"ר בבריאיות ובנחת; יישר כוחו על התורה שהפיץ ושהוא מפיץ בכתב ובעל פה.

פסח שמח וכשר לכל מגויינו וקוראינו, הק' יואל

הרב אברהם ביטון

ההפסקות באמירת הפסוק הראשון של קריאת שמע

ביור נוסח ההלכה ממקורה בספר 'על הכל' ע"פ כתיב יד¹

הקדמה
מקור הסוגיא
ההלכה בספר 'על הכל'
מסקנה

הקדמה

הרמ"א באורח חיים, סימן סא סעיף יד כתב:

ויש להפסיק בפסוק ראשון בין ישראל לה', ובין אלהינו לה' השני, כדי שיהא נשמע שמע ישראל, כי ה' שהוא אלהינו, הוא ה' אחד.

בדפוס השו"ע מופיע בסוגריים כמקור 'רוקח', אך ההפנייה לרוקח הינה טעות סופר - הדברים מובאים בדרכי משה אות ה בשם ספר 'על הכל':

ומצאתי כתוב בשם ספר על הכל שחיבר תלמיד מוהר"ם, כתב בשם מוהר"ם שצריך להפסיק שלוש הפסקות במקרא זה. אחד בין ישראל לה', שלא ישתמע שישראל הוא השם, והתוספות פרק מקום שנהגו פירשו טעם אחר, עיין שם. ועוד צריך להפסיק בין ה' אלהינו לה' אחד, כי היכי דלישתמע ה' שהוא אלהינו הוא ה' אחד. א"כ הפסוק נחלק לשלושה חלקים, והם שלוש הפסקות. וכן מורה על זה טעם הניקוד בפסוק שמע, שיש פסיק בין ישראל לה' ובין אלהינו לה'. עכ"ל.

אכן, העניין נמצא לפנינו בספר 'על הכל', אלא שלפנינו הנוסח אינו ברור כל צורכו. ולצורך זה נציג כאן את הסוגיא כולה, ואת התפשטות הבנת הלכה זו בחיבורים השונים.

1 ספר 'על הכל' הוא הראשון משלושה חיבורי הלכה ומנהג מחכמי צרפת שאנו עמלים כעת על ההדרתם מחדש במסגרת מפעלי 'מכון שלמה אומן': 'על הכל' - פסקי הלכה בהלכות תפילה וברכות מרבנו משה מאיוורא; 'מחכים' - סדר מנהגי התפילות לרבי נתן ב"ר יהודה; 'סדר טרוויש' - סדר ומנהגי תפילה לרבי מנחם שליח-ציבור מטריויש. ספר 'על הכל' נדפס לראשונה בשנת תרס"ח, ע"י מאיר צבי ווייס, על פי כת"י בודפשט, הספריה של האקדמיה ההונגרית למדעים, Kaufmann A 370 (מתכ"י: F15136, המאה החמש עשרה), דפים 445-498, בגיליון. המהדיר הראשון הסיק שהספר נכתב ע"י תלמיד מהר"ם מרטנבורג, אך כבר רי"נ אפשטיין הוכיח ('על הכל', סיני, צד, תשד"מ, עמ' קכג-קלו) שהר"ם הנזכר בספר אינו מהר"ם מרטנבורג, אלא רבנו משה ב"ר שניאור מאיוורא. בעזרת ה' אכתוב על כך ועל הספר ועניינו וזמנו וכו' במבוא למהדורה החדשה. מאמר זה התפתח במסגרת מלאכת ההדרה. ויהי נועם ה' עלינו.

מקור הסוגיא

בתוספתא פסחים נאמר²:

שישה דברים עשו אנשי יריחו, שלושה כרצון חכמים ושלושה שלא כרצון חכמים. אלו כרצון חכמים: מרכיבין דקלים בערבי פסחים כל היום, וכורכין את שמע, וקוצרין לפני העומר [...] כיצד כורכין את שמע, אומרים שמע ישראל וגו', ולא היו מפסיקין. ר' יהודה אומר: מפסיקין היו, אלא שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

ובבבלי³:

וכורכין את שמע. היכי עבדי, אמר רב יהודה: אומרים שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ולא היו מפסיקין. רבא אמר: מפסיקין היו אלא שהיו אומרים: היום על לבבך, דמשמע: היום על לבבך, ולא מחר על לבבך.

והראשונים נחלקו בביאור מ"ש בתוספתא "ולא היו מפסיקין". רש"י ביאר שלא הפסיקו בין 'אחד', ל'ואהבת', למרות שצריך להאריך באחד, ולהפסיק בין קבלת עול מלכות שמים לדברים אחרים. התוספות בפסחים⁵ ביארו שאנשי יריחו לא הפסיקו בין 'שמע ישראל' ל'השם', שמשמע שהוא מדבר עם ה' ואומר לו שישמע לישראל ויענם⁶. והתוספות במנחות⁷ ביארו ג"כ שאנשי יריחו לא הפסיקו בין 'שמע ישראל' ל'השם', אלא שכתבו שקריאה זו נראית כמי שאומר לישראל שישמע את השם⁸.

2 פרק ג הלכה יט, במהדורת ר"ש ליברמן עמ' 157-156, וראה: תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 542-541. פסחים נו, א.

4 רש"י שם ד"ה ולא: "ולא היו מפסיקין: בין אחד לואהבת, אף על פי דצריך להאריך באחד, ולהפסיק בין קבלת מלכות שמים לדברים אחרים, שכל אחד מקבל עליו ואומר אחד הוא אלהינו בפסוק ראשון, ופסוק שני לשון צוואה היא". וכך הוא בניסוח דומה בפירוש ריב"ן לפסחים, שם, מהדורת א' קופפר, ירושלים תשמ"ד, עמ' 21; ובמרדכי, ברכות, סי' מז.

5 שם, ד"ה לא היו מפסיקין.

6 וכן הוא בחידושי הר"ן, שם, ד"ה ולא היו.

7 דף עא, א ד"ה וכורכין.

8 ובתוספות הרשב"א משאנץ, פסחים שם, מהדורת הרב מ"י הלוי פרום, ירושלים תשט"ז, עמ' קמא: "ולא היו מפסיקין: שהיו אומרים כל הפסוק בבת אחת, ולא היו מפסיקין בין שמע לשם, דמשמע שאומר לישראל שישמעו את השם, אי נמי אומר לשם שישמע ישראל. ובקונטרס פירש בעניין אחר". וראה: אבודרהם, דיני קריאת שמע, ד"ה ואלו הן; עלי תמר, פסחים, פ"ד, הלכה ט, ד"ה אלא.

ההלכה בספר 'על הכל'

רבי משה מאיוורא בספר על הכל⁹ כותב:

והילכתא דבפסוק שמע ישראל יפסיק ג' הפסקות, כדמשמע מתוך דברי ר"ת ור"י פרק מקום שנהגו¹⁰, דאמ' התם: ג' דברים עשו אנשי יריחו כו', שהיו אומרים שמע ישראל כו', ולא היו מפסיקין. פירש בקונטרס: לא היו מפסיקין: פירוש: לא היו מאריכים באחד. ור"ת פירש שלא היו מפסיקין בין ישראל ליי"י אלהינו, שהיה משמע שישראל הוא אלהי¹¹. ולר"י נראה שצריך להפסיק בין יי"י אלהינו ליי"י אחד, דפשטיה דקרא הכי הוא: שמע ישראל יי"י אלהינו, פירוש: ששמו יי"י אלהינו, ומי ששמו יי"י הוא אחד, והיינו קיבול מלכות שמים. אבל מי שקורא: שמע ישראל יי"י אלהינו יי"י אחד ביחד, אין כאן קיבול עול מלכות שמים. והם לא היו מפסיקין ולא היו עושין בטוב. ובחומשים מדוייקים נמצא ספק¹² בין יי"י לאלהינו ובין יי"י לאחד, וזה מוכיח כמו שפי"ג¹³. ומתוך הנהו פי' אמר לנו הר"ם: כי הבא לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה, יפסיק בפסוק דשמע ג' הפסקות: שמע ישראל יפסיק, ובין יי"י אלהינו יפסיק, ובין יי"י לאחד יפסיק.

מהר"ם מאיוורא כתב: "ובחומשים מדוייקים נמצא ספק בין יי"י לאלהינו, ובין יי"י לאחד. וזה מוכיח כמו שפי"ג". לפי דבריו בחומשים מדוייקים ישנן שתי הפסקות, אחת בין ה' לאלהינו, ואחת בין ה' לאחד, ולפי זה הקריאה היא: שמע ישראל ה', אלהינו ה', אחד. אך פיסוק זה אינו תואם לשום שיטה שנזכרה לעיל, ובוודאי שאין ממנו שום הוכחה לשיטת ר"י!

בכתבי היד ירושלים¹⁴ וברלין¹⁵ קיים ניסוח אחר: "ובחומשים מדוייקים נמצא הפס' בין יי"י אלהינו, ובין יי"י אחד, וזה מוכיח כמו שפי"ג". את הניסוח הזה ניתן להבין בכמה צורות: 1. כמו בשאר כתבי-היד ההפסק נמצא בין ה' לאלהינו ובין ה' לאחד. 2. יש הפסק אחד, והוא נמצא בין ה' לאלהינו לה' אחד. 3. יש שני הפסקים, אחד בין שמע ישראל לה' אלהינו, והשני בין ה' אלהינו לה' אחד.

האפשרות האחרונה מתאימה לשני הפירושים של ר"ת ור"י, שכן ההפסק הראשון

9 הנוסח כאן הוא ע"פ כת"י בודפשט 370, עמ' 448, על פיו נדפסה המהדורה הראשונה.

10 ר"מ מאיוורא הוא המקור היחיד שיש לנו על דעות ר"ת ור"י הללו.

11 לא מצאתי מי שכתב שהבעיה בקריאה רצופה: 'שמע ישראל יי"י', שנשמע שישראל הוא אלהינו.

12 בכת"י אחרים הנוסח הוא: פסק/הפסק.

13 = כמו שפירש ר"י.

14 מכון שוקן למחקר היהדות, ירושלים, Ms. 19523 (מתכ"י: F71912), דף קסט א.

15 מחזור אורליינש, לשעבר כ"י ברלין, כתב יד הקהילה. צילומו נמצא במכון שוקן, דף 214ב.

נועד כדי שלא לומר 'שמע ישראל ה', כשיטת ר"ת, וההפסק השני נועד להפסיק בין ה' אלהינו לה' אחד, כשיטת ר"י.

החלק השני הטעון בירור הוא סוף דברי מהר"ם איוורא: "ומתוך הנהו פי' אמר לנו הר"ם: כי הבא לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה, יפסיק בפסוק דשמע ג' הפסקות: שמע ישראל יפסיק, ובין יי"י אלהינו יפסיק, ובין יי"י לאחד יפסיק". א"כ הקריאה של הפסוק היא: שמע ישראל, ה' אלהינו, ה' אחד. לפי ניסוח זה יש בקריאת 'שמע ישראל' שלוש הפסקות וארבע פסקאות, ולא שלוש פסקאות.

ובניסוח שונה בכת"י ירושלים: "שמע ישראל ומפסיק, יי"י אלהינו ומפסיק, יי"י ומפסיק, ואח"כ אומר אחד". אלא שקריאה זו צריכה ביאור, מפני מה צריך להפסיק בין ה' לאחד.

בכת"י ברלין: "שמע ישר' יפסיק בין יי"י אלהינו ובין יי"י אחד". ולפי זה הקריאה תהא: שמע ישראל, ה' אלהינו, ה' אחד. וקריאה זו מתאימה למה שנמצא לפי עדות ר"מ מאיוורא בחומשים מדוייקים.

קטע זה הועתק ע"י הרב חיים עובדיה ז"ל בספר באר מים חיים¹⁶, ושם סיים את הציטוט במשפט: "יפסיק בפסוק שמע שלשה הפסקות כדאמרן. עד כאן", ללא פירוט ההפסקות. ולאחר מכן הוא דן בדברי התוספות ביחס לדברי ר"י, ומסיים שצריך לעשות שלוש פסקאות, שמע ישראל, ה' אלהינו, ה' אחד¹⁷. ומספר באר מים חיים העתיקו הרמ"א בדרכי משה¹⁸ וספר קנה בינה¹⁹.

רבינו חיים ב"ר שמואל בן דוד מטודילו, 'בעל הצרורות', חכם קדמון שלמד אצל חכמי ספרד וחכמי צרפת, תלמיד הרשב"א ורבינו פרץ מקורבייל²⁰, מביא אף הוא בספרו את ההלכה הזו:

וקריאתו של פסוק ראשון, רת"ם ורבי' ז"ל [כתבו] דצריך שלש הפסקות. שמע ישראל יפסיק, השם אלהינו יפסיק, ה' אחד. ולא כאנשי יריחו שלא היו

16 ניו-יורק תשע"ג, עמ' קכד-קכה. הרב חיים עובדיה מחכמי שאלוניקי בדור שאחרי גירוש ספרד, תלמיד רבינו אליהו מזרחי ז"ל ורבי יצחק אמארייליו ז"ל. ספרו 'באר מים חיים' נדפס בחייו בשנת ש"ו, וכולל שני חלקים: 'עץ חיים' בענייני סעודה וברכת המזון, ו'מקור חיים' סדר קריאת שמע שעל המיטה והמסתעף. מהדורה חדשה ניו-יורק תשע"ג. ראה שם בתולדות המחבר, עמ' 21-3.

17 הרב מ"מ כשר, שמע ישראל, ירושלים תש"מ, פרק טז, עמ' שנג-שנט, עמ' שנה, הבין כי כל הקטע הוא מספר על הכל, ולכן טען שלפניהם היה על הכל שלם, אך באמת מדובר על תוספת המחבר.

18 הרמ"א העתיק קטע נוסף מספר באר מים חיים במקום אחר, וראה במבוא לספר באר מים חיים, עמ' 20.

19 פראג שע"א, דף לו ע"א; קראקא תרנ"ד, עמ' 92. אין זה מקור נוסף המעתיק את ספר על הכל כפי שהבין הרב כשר, שם עמ' שנד, אלא העתקה מספר באר מים חיים. ועי' הרב כשר: שו"ת דברי מנחם, ח"ד, סי' יד, פ"ז. ירושלים תשמ"ג, עמ' רג-רד.

20 ראה ספר צרור החיים מבוא עמ' ג-ז.

מפסיקין. ואלו השלשה הפסקות כנגד ה' מלך ה' מלך ה' ימלוק²¹.

ברור שלפניו עמד ספר 'על הכל', וממנו הוא מביא את ההלכה הזו. מעניין לציין כי אף מה שכתב בצרור החיים: "ואלו השלשה הפסקות כנגד ה' מלך ה' מלך ה' ימלוק" קשור עם המשך הדברים בספר 'על הכל': "ויהרהר יי מלך יי מלך יי ימלוק לעולם ועד". הלכה זו נמצאת לפנינו כהוספה בחלק מכתבי היד של חיבור מנהגים צרפתי בשם 'ספר מחכים' לרבי נתן בן יהודה, חיבור זה היה נפוץ בתקופת הראשונים, והגיע לידינו בכתבי יד רבים²².

אומ' הר"ר מאיר²³ יפסיק שלש הפסקו' שמע ישראל יפסיק, ובין יי' אלהינו, ובין יי' לאחד, ואין להאריך באלף דאחד, ולא יחטוף בחי"ת. ואסור להפסיק בין ויאמר לאמת ויצב. וזמן ק"ש עד ג' שעות, מכאן ואילך כאילו קורא בתורה. וצריך להאריך בחי"ת של חד כדי שימליכוהו בשמים ובארץ ובארבע רוחות העולם²⁴.

כמו כן בסידור כת"י וטיקן 324 דף 15א-ב, נכתב:

עוד צריך כשיאמ' שמע ישראל יפסיק מעט, כדי שלא יהא נראה שהיה אומ' שמע ישראל, כלומר, שתי תיבות הללו הו' יי אלהינו, וזהו חירוף גדול, לפיכך יפסיק מעט ויחשב בלבבו בש' בשמע ישראל מה שאמרתי לעי'. ואח"כ יאמר השם אלהינו, ויפסיק גם כן בין תיבת אלהינו לתיבה שלאחריו, שאם יסמוך זה לזה לא תהא מליצה נאמה למבין. ק²⁵.

מסקנה

זכינו לברר הלכה מהלכות קריאת שמע המובאת בהגהות הרמ"א ממקורה בספר 'על הכל', זיהינו את נוסחה המקורי על פי כתבי היד, ותיארנו את נפוליה העברתה במשך הדורות מאז נכתבה על ספר ע"י תלמיד ר"מ מאיוורא ועד לקביעתה כפסק הלכה בשו"ע.

21 ספר צרור החיים, דיני קריאת שמע, סי' ת, עמ' ו.

22 כעשרים כתבי-יד, וביניהם שינויי נוסח רבים והוספות רבות שנוספו בחיבור בכ"י שונים. בימים אלו אנו במכון שלמה אומן עורכים מהדורה חדשה של הספר, הפיסקה שלפנינו הינה אחת ההוספות הנמצאות בחלק מכתבי-היד.

23 ניתן לשער שהמעתיק פתח את ראשי התיבות: ר"מ = רבינו מאיר.

24 כת"י פרמה 1902, דף 204א; מוסקבה 728, דפים 345-46א. כמו כן פיסקה זו נמצאת בגליון ספר מחכים כת"י ניו-יורק 8227 דף 68ב. על כתבי-היד של ספר מחכים והיחסים ביניהם אכתוב בל"נ במבוא לספר מחכים.

25 לכת"י זה הופנית ע"י הרב יי' סטל הי"ו.

הרב חיים מאיר דרוקמן זצ"ל

מבוא להקדמת הראי"ה קוק זצ"ל לשיר השירים וביאור לראשיתה*

מבוא
כתבי הקודש מטמאים את הידיים
מטרת הספרות

מבוא

מאמר זה של מרן הרב זצ"ל נדפס בקובץ "אלומה" (ירושלים תרצ"ו) בידי עורך הקובץ, הרב ד"ר בנימין מנשה לוין, מתלמידיו הראשונים של הרב, מי שלימים יצר את היצירה הנפלאה "אוצר הגאונים". העורך תיאר בשורות קצרות בהקדמתו למאמר את תהליך הכתיבה של המאמר: "באחד הטיולים שהייתי מטייל עם כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל יום יום מחוץ לעיר בויסק בשנת תרס"א, נבעו מפי קודשו הרעיונות האלה. מיד העברתי עירוני לידו, ובשבתו על אחת האבנים ליד חורבות החומה שם רשם בעפרונו את הדברים האלה. אחר כך שלחתים להמזרח, ונדפסו לראשונה שם בשם: 'עין איה'". עלינו להכיר תודה עמוקה לרב ד"ר בנימין מנשה לוין ז"ל שזיכה אותנו במאמר הגדול והחשוב הזה על שיר השירים. אילו לא יוזמתו לתת את העיפרון בידו של הרב ייתכן כי לא היינו זוכים שדברים אלו יגיעו אלינו. מי יודע כמה פנינים כעין אלו לא זכינו לקבל, כמה חידושים נפלאים ורעיונות יסודיים הלכו לאיבוד, רק מפני שנאמרו בעל פה, ואיש לא נקט יוזמה לכותבם!

זכות דומה יש לאחיו הצעיר של הרב, ר' שמואל, בשמירת האיגרות ששלח הרב בתקופה שהתגורר ביפו. הרב היה כותב את האיגרות בכתב יד, ולפני שנשלחה האיגרת היה ר' שמואל לוקח אותה למכונה כמין מכבש, שאליה היו מכניסים מחברת ענקית, שדפיה דקים ביותר. היו מניחים את האיגרת על דף שכזה כשהיה מרוח עליה חומר מיוחד, וכך האיגרת כולה הועתקה לאותו דף. לימים נדפסו רבות ממחברותיו של הרב, שהיו ספונות שנים רבות בכתב יד. אחת המחברות שנדפסו היא פנקס המכונה: "אחרון בבוויסק", ובמחברת זו מופיע מאמר זה.

* לקט (מעובד קלות) מתוך פתיחת הרב דרוקמן זצ"ל לביאורו על הקדמת הראי"ה לשיר השירים, ומתוך ביאורו לראשיתה, מתוך הספר השלם שעתיד לצאת לאור בקרוב. הדברים מובאים לעילוי נשמתו של מורנו הרב חיים דרוקמן זצ"ל, שזכות חינוכם והנהגתם של דורות תלויה בו. נלב"ע בב' בטבת תשפ"ג. תנצב"ה. תודה לבני משפחת הרב דרוקמן זצ"ל על הרשות להביא את הדברים לעיני קוראי 'המעין'. י"ק.

דבר זה הביא אנשים להקשות "קושיה גדולה" - כיצד העיד הרב לוי שהרב כתב את המאמר על דף באמצע הדרך? והלא המאמר כתוב במחברתו של הרב, ונראה כאילו הרב כתבו בביתו, כשם שנכתבו הכתבים האחרים! לרגע אפשר להתבלבל ולחשוב שיש כאן שאלה, אבל באמת, הקושיה איננה קושיה. הרב אמר את הדברים בטיול עם תלמידו, הרב בנימין מנשה לוי. התלמיד נטל יוזמה והביא את הרב לכתוב את הדברים עוד בהיותם בדרך. מאוחר יותר ביקש הרב מהרב לוי את אותו דף והעתיק ממנו לפנקסו.

כאשר משווים את נוסח המאמר שפרסם הרב לוי עם הנוסח שבפנקס, אפשר להבחין בכמה שינויי לשון. שינויים אלו מעידים שכבר בשעת ההעתיקה תיקן הרב ושינה מעט מלשון הנוסח המקורי שנכתב בדרך. לימים הדפיס מורי ורבי הרצ"ה זצ"ל את המאמר בסידור 'עולת ראי'ה', וערך את המאמר עריכה נוספת. כידוע, הרב הטיל את מלאכת עריכת כתביו על בנו, מורי ורבי זצ"ל, ועל מורי ורבי הנזיר זצ"ל. מורי ורבי התייחס לדברי אביו בחרדת קודש, וראה בעריכה מלאכה קדושה שאין להקל בה ראש. לכל שינוי שעשה בכתבים יש בוודאי סיבה, ואין הוא נובע מקלות דעת או חוסר כבוד ללשון קודשו של הרב!

שיקולים רבים עמדו בפני מורי ורבי בשעת העריכה, נמנה שניים מהם. שיקול עיקרי של כל עורך הוא בוודאי הבאת נוסח ברור ובהיר בפני הקורא, בלי לשנות את משמעות דברי המחבר. כאמור, במאמר זה אפשר לראות שהרב עצמו כבר ערך את לשון המאמר בשעה שהעתיקו למחברתו. מורי ורבי זצ"ל המשיך בדרכו של אביו גם כאן וגם בחיבורים אחרים. הוא עמל לשפר ולתקן את הלשון בפסקאות שכתב הרב במהירות רבה, כאשר לנגד עיניו עמדה המטרה להציג בפני הקוראים נוסח ברור ומובן, אגב שינוי מועט ככל האפשר של הלשון המקורית.

שיקול נוסף שעמד בפני מורי ורבי זצ"ל בעורכו את כתבי הרב הוא הדאגה שיתקבלו דברי הרב בקהל עובדי ד' הרחב ביותר שאפשר. כידוע לרב זצ"ל היו מתנגדים, בעיקר מקרב קנאי ירושלים, שחיפשו ובלשו כיצד להבאיש את ריחו בעיני הציבור. המתנגדים הללו חיטטו בספרי הרב ובדברים שנשא בעל פה בחיפוש חומר שישרת את מטרותם, ולצורך כך הם שיבשו ועיוותו לעיתים את דבריו מתוך כוונות זדון ברורות. על מקצת מאותם קנאים אפשר אולי ללמד קצת זכות ולומר שפשוט לא הבינו את דברי הרב. מחוסר הבנתם הם תלו ברב דברים משובשים כפי הבנתם, ועל כן היו בטוחים שהם לוחמים באמת לחיזוק התורה. אומנם, זו רק זכות מועטת, שכן לפני שיצאו למתקפה רבתית היה עליהם לברר עם הרב או עם מי מתלמידיו מה משמעות הדברים, ומתוך כך היו מבינים שהבעיה נמצאת בקוצר דעתם - ולא אצל הרב...

מורי ורבי זצ"ל הקפיד אפוא על מידת הזהירות, ולעיתים שינה קצת מלשונו של הרב כדי למנוע ממתנגדי הרב לתלות בדבריו הבליים ונאצות, דבר שהיה עלול לצמצם את מספר שומעי הרב ולומדי תורתו. נראה שמסיבה זו שינה מורי ורבי בתחילת המאמר שלפנינו שינוי משמעותי מלשון הרב.

המאמר נפתח במילים: "הספרות, ציורה וחיטובה". אכן, בפנקסי הרב ובנוסח שהדפיס הרב בנימין מנשה לוי, כתוב: "הספרות, הציור והחיטוב". לפי הנדפס בעולת ראי'ה הנושא הוא הספרות, וציורה וחיטובה של הספרות הם ה"עומדים להוציא אל הפעל כל המשגים הרוחניים המטבעים בעמק הנפש האנושית". לעומת זאת, לפי הנוסח השני, מדובר כאן על שלושה נושאים נפרדים: הספרות, הציור והחיטוב (=הפיסול), ושלושתם "עומדים להוציא אל הפעל כל המושגים הרוחניים המוטבעים בעומק הנפש האנושית". נראה ששינוי זה בא למנוע מ"שועלים קטנים" לחבל ולעוות את דברי הרב, ולתלות בו דברים שלא אמר. מתנגדי הרב היו עלולים להתלות במילה "חיטוב" ולטעון שהרב מתיר את האיסור (שמות כ, ד): "לא תעשה לך פסל וְכָל תְּמוּנָה", בלי לדייק שלא כל פיסול נאסר...

כתבי הקודש מטמאים את הידיים

"אמר רבי עקיבא: חס ושלום! לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידיים, שאין כל העולם כלו כדאי כיום שנתן בו שיר השירים לישראל, שכל כתובים קדש, ושיר השירים - קדש קדשים!" (גי'ג, ה).

המשנה (שבת א, ד) מספרת שחכמי ישראל גזרו שמונה עשר דברים "בעליית חנניה בן חזקיה בן גרון", והגמרא (שם יג, ב) מפרטת את הגזרות האלה. אחת מאותן גזרות היא שאם נוגע מאכל תרומה באחד מכתבי הקודש - הוא נטמא ונפסל לאכילה. במבט ראשון הגזרה מפתיעה מאוד: איך ייתכן שמגע עם כתבי הקודש יטמא משהו? וכי יש לך דבר טהור יותר מכתבי הקודש, מספרי המקרא??

הגמרא (יד, א) מסבירה שהצורך בגזרה הזאת נבע דווקא בשל קדושתם של כתבי הקודש. בתחילה, אנשים היו שומרים מאכלי תרומה לצד ספר תורה, מתוך מחשבה נכונה, שהרי ספר התורה קדוש, וגם התרומה קדושה, שהרי היא מותרת באכילה רק לכוהנים, ואכילתה מוכרחת להיות בטהרה. אולם, אף שהרעיון היה יפה ונכון, התוצאה לא הייתה טובה כל כך. עכברים ושאר מזיקים, שהיו מצויים מאוד בבתים באותם ימים, נמשכו למאכלי התרומה, ואגב כך הזיקו גם לכתבי הקודש שנשמרו לצידם.

היה ברור לחכמים שצריך לגרום לאנשים להרחיק את כתבי הקודש ממאכלי התרומה, כדי להגן על כבודם של הכתבים. אומנם היה אפשר להורות להם שלא

לעשות זאת, אך לא די בהוראה כזאת כדי לשנות הרגלים של אנשים. משום כך נמנו וגמרו לגזור, שכל תרומה הנוגעת בכתבי הקודש - נטמאת, וממילא נפסלת באכילה. לגזרה מעשית כזאת יש כוח לגרום לאנשים לשנות הרגלים - גם משום שאנשים יחששו להפסד ממונם, וגם משום שבתקופתם היו מקפידים מאוד על דיני טומאה וטהרה.

יש להעיר כי בזמנם לא היו הספרים כתובים על דפי נייר, אלא הכול נכתב על מגילות קלף, כמו ספר תורה ומגילת אסתר בימינו. ממילא, כתבי הקודש לא היו כרוכים יחד בספר אחד גדול, כמו ספרי התנ"ך של ימינו, אלא כל אחד מספרי התנ"ך נכתב במגילה משלו. בעקבות כך התעוררה השאלה בדורות הבאים על אלו מכתבי הקודש גזרו חכמים את גזרתם - האם כל כתבי הקודש מטמאים את התרומה, כל כ"ד ספרי המקרא בלי יוצא מן הכלל, או שמא ישנם ספרים שלא נכללו בגזרה? משמעות הקביעה שספר מסוים אינו נכלל בגזרה הזאת היא שהוא אינה שווה בקדושתו לשאר כתבי הקודש, ולכן לא חששו חכמים כל כך לכבודו, ולא גזרו שיטמא את כתבי הקודש במגעו.

ובאמת, המשנה במסכת ידיים (ג, ה) פורשת לפנינו מחלוקת חכמים לגבי שניים מספרי המקרא, האם נכללו בגזרה אם לאו: מגילת קהלת ומגילת שיר השירים. מאחר שהדיון מובא במסכת ידיים, השאלה שם היא האם מגילות אלו מטמאות את ידי הנוגע בהן, על פי הכלל (שם, ב), שכל הפוסל את התרומה - מטמא גם את הידיים הנוגעות בו.

יש הסוברים, כי הגזרה כוללת את כל כתבי הקודש, בלי יוצאים מן הכלל. אכן, רבי יהודה סובר כי אומנם שיר השירים מטמא את הידיים לכל הדעות, אך מגילת קהלת נתונה במחלוקת. חברו, רבי יוסי, סבור כי קהלת בוודאי אינה מטמאת את הידיים, ועל שיר השירים יש מחלוקת. לעומתם, אמר רבי שמעון, כי קהלת היא "מקולי בית שמאי, ומחומרי בית הלל".

שלושת החכמים הללו הם מגדולי תלמידיו של רבי עקיבא, והמשנה מביאה את הזדעקות רבם על עצם המחשבה שיכולה להיות מחלוקת על קדושת מגילת שיר השירים: "חס ושלום! לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים! שאין כל העולם כלו כדאי כיום שניתן בו שיר השירים לישראל! שכל כתובים קודש, ושיר השירים - קודש קודשים! ואם נחלקו, לא נחלקו אלא על קהלת". לדעת רבי עקיבא, לא יעלה על הדעת שתהיה מחלוקת על קדושת שיר השירים. ואומנם כל השירים שנכתבו במקרא הם קודש - אך שיר השירים הוא ברמה אחרת לגמרי, הוא קודש קודשים! על כן אין כל שאלה אם יש לדאוג לכבודו ולגזור שיטמא את התרומה הנוגעת בו כדי שלא יבוא לידי ביזוי. ואם כבר הייתה מחלוקת בין החכמים על אחד

מכתבי הקודש, המחלוקת הייתה כנראה על מגילת קהלת - אבל ודאי שלא על שיר השירים! למסקנה נראה כי המשנה הכריעה שגם שיר השירים וגם קהלת נכללים בגזרת הטומאה, משום ששניהם קדושים כשאר כתבי הקודש, ויש לדאוג לכבודם.

את מאמרו פתח הרב בציטוט הזדעקותו של רבי עקיבא - לא יעלה על הדעת שישנה מחלוקת על קדושת שיר השירים! כי אם אדרבה, שיר השירים נמצא בדרגת קדושה מיוחדת - הוא "קודש קודשים"! עם זאת, אי אפשר להתכחש לעבודה ששיר השירים כתוב בצורת שיר אהבה בין אהוב לאהובתו, וכל מי שקורא אותו, בלי הכנה מוקדמת, מרגיש חוסר נוחות שתיאורי אהבה כאלה נכנסו לספר הספרים, התנ"ך!

דברי רבי עקיבא, ששיר השירים ראוי גם ראוי להיכלל בכתבי הקודש, והוא אף בגדר קודש קודשים, פותח את עינינו לתפוס באופן אחר לגמרי את המגילה הזאת. בבחירתו של הרב לפתוח את מאמרו בהזדעקותו של רבי עקיבא הוא גילה לנו כבר בהתחלה כיצד יש לראות את שיר השירים, ומתוך כך הוא ניגש לעסוק בנושאים רגישים - היחס האמיתי העמוק של התורה לאומנות ולאהבה. בהמשך המאמר יבאר הרב גם מדוע דווקא רבי עקיבא הוא שהזדעק כל כך בעניין קדושת שיר השירים.

מטרת הספרות

הספרות, ציורה וחסוּבָה, עומדים להוציא אל הפועל כל המשגים הרוחניים, המטבעים בעמק הנפש האנושית. וכל זמן שחֶסֶד גם שרִטוּט אֶחָד הַגָּנוּז בְּעֵמֶק הַנֶּפֶשׁ, שֶׁלֹא יָצָא אֶל הַפֶּעַל, עוֹד יֵשׁ חֻבָּה עַל עֲבוֹדַת הָאֱמָנוּת לְהוֹצִיאָו.

המאמר נפתח במילים: "הספרות, ציורה וחסוּבָה". כפי שצינו בפתיחה, בפנקסי הרב ובנוסח שהדפיס הרב בנימין מנשה לוין, כתוב: "הספרות, הציור והחיטוב". ראינו לעיל את השיקולים לשינוי זה, ונבאר כאן את הדברים על פי הנוסח המקורי.

לאומנות פנים רבות - ספרות, ציור, חיטוב (פיסול), וכן הלאה. אכן, לכל פניה ישנו מצד האמת תפקיד אחד - "להוציא אל הפועל כל המשגים הרוחניים, המטבעים בעמק הנפש האנושית". ייעודה של האומנות הוא לחשוף את התוכן הרוחני הנובע מגודלה ועומקה של נשמת האדם, כפי שהיא משתקפת בכל צדדי הנשמה - במידות, בשכל וברגש.

האומנות באה לגלות את מה שיש **בתוכנו**, בעומק נפשנו, ולהוציאו מן הכוח אל הפועל. תפקידו של האומן הוא להיות פה לכל בני האדם. לא לכל אדם ישנו כישרון אומנותי. רוב בני האדם אינם יכולים לבטא את שנמצא בעומק נפשם במילים, בשירה או בפרוזה. היכולת לצייר, לפסל או להלחין היא מתת שהתברכו בו יחידים. אכן, יחידים אלו אינם מגלים ביצירתם רק את הנפש הפרטית שלהם - אלא חושפים

את הגנוז בנפש האנושית, המשותפת לכל בני האדם. אילו היה היוצר מגלה רק את נשמתו הפרטית - לא הייתה יצירתו נוגעת בליבם של אחרים. המפגש העוצמתי בין יצירת האומן לאנשים אחרים מלמד שהאומן הצליח לחשוף נקודה פנימית הקיימת גם בנפשם של אנשים אחרים. תפקיד האומנות לגלות אפוא את **"המשגים הרוחניים המטבעיים בעמק הנפש האנושית"**, לאפשר לבני האדם לגלות את הכוחות הגנוזים בהם ולהוציאם מן הכוח אל הפועל.

היכולת לגלות כוחות גנוזים ולהוציאם אל הפועל מייחדת את האדם מכל הנבראים. הבריאה כולה, מלבד האדם, נבראה בלי שיהיה בה פער בין היכולת הטמונה בה בכוח - לבין מה שמופיע בה בפועל. החתול הוא חתול, ואין בו יכולת להיות חתול שונה מהותית ממה שהוא משעת ברייתו, הוא כמובן מפתח את היכולת ה"חתולית" שלו, אך אינו מגלה כוחות שהיו כמוסים בו. דבר זה נכון גם בעץ ובאבן ובשאר הנבראים. יוצא מן הכלל הוא האדם. באדם קיימת יכולת עצומה בכוח, אך כדי לגלותה בפועל - עליו לטרוח ולעמול. המהר"ל מבאר בספרו "תפארת ישראל" (פרק ג) שייחודו זה של האדם רמוז בשמו. במבט ראשון נראה שהאדם נקרא "אדם" משום שנוצר מן האדמה, כפי שנאמר (בראשית ב, ז): **"וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עָפָר מִן הָאֲדָמָה"**. אולם, לא די בסיבה זו לבדה, שהרי גם שאר הנבראים נבראו מן האדמה (שם א, יא-כד): **"תִּדְשָׁא הָאָרֶץ דְּשָׂא עֵשֶׂב... עַץ פְּרִי... תוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה לְמִינָהּ, בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַיְתוֹ אֲרָץ לְמִינָהּ"**. מדוע אפוא רק האדם נקרא על שם האדמה? העובדה שדווקא האדם נקרא על שם האדמה מגלה לנו כי דווקא בו קיימת אחת התכונות העיקריות של האדמה. ואף שגם בעלי החיים נבראו מן האדמה, רק האדם ירש מאימו זאת את התכונה המייחדת אותה, והוא מתדמה לה בתכונה זו.

ומהי אפוא תכונתה הייחודית של האדמה, שאותה הורישה לאדם הבא ממנה? המהר"ל מסביר **"כי האדמה היא מיוחדת בזה שהיא בכה, ויש בה יציאה לפועל כל הדברים אשר יוצאים ממנה, צמחים ואילנות ושאר כל הדברים, והיא בכח לכל זה"**. התכונה המייחדת את האדמה היא שקיימת בה מציאות של יציאה מן הכוח אל הפועל. כשמסתכלים על אדמה חשופה, רואים רק עפר. אולם, בכוחה של האדמה הזאת לגדל צמחים ועצים, יערות שלמים! לאדמה יש תכונה של צמיחה והתפתחות, עיקר עניינה אינו מה שיש בה עכשיו - אלא מה שיכול לצאת ממנה בעתיד.

את התכונה הזאת ירש האדם מהאדמה. האדם אינו מתגלה במלוא כוחו מייד עם היוולדו, אלא גנוזים בו כוחות עצומים, ועליו לעמול כדי לגלותם ולהוציאם אל הפועל - בדיוק כמו האדמה, הדורשת עיבוד ועמל כדי להוציא ממנה את הגנוז בה בכוח. ייחודו ותפקידו של האדם הוא אפוא לגלות את הכוחות הגנוזים בו ולתת להם ביטוי בחייו.

אולם, כשם שלא כל אדם יודע איך לעבד את אדמתו ולהוציא ממנה את שגנוז בה - כך לא כל אדם יודע לגלות בעצמו את הרגשות הפנימיים הגנוזים בנפשו. משום כך ישנה חשיבות רבה כל כך לאנשי האומנות והיצירה. בידם ניתן הכוח לגלות את הרגשות הפנימיים האצורים בנפש האדם. וכמו החקלאי המעבד את אדמתו ומשווק את תוצרתו לחברי - כך החקלאי הרוחני, האומן, הסופר והיוצר, "מעבד" את נפשו ו"משווק" את תוצרתו הרוחנית לשאר בני אדם. דרך יצירותיו יכולים גם שאר בני האדם להיפגש עם הכוחות הטמונים בנפשם.

על כן, **"כָּל זֶמַן שֶׁחָסַר גַּם שְׂרִטוּט אֶחָד הַגִּנוּז בְּעֵמֶק הַנֶּפֶשׁ, שֶׁלֹּא יָצָא אֶל הַפֶּעַל - עוֹד יֵשׁ חוֹבָה עַל עֲבֹדַת הָאֲמָנוּת לְהוֹצִיאֹו"**. איננו יכולים לוותר על שום שרטוט, שום רגש פנימי, אפילו דק וזעיר ביותר, הגנוז בעומק נפשנו. עלינו לעבד את נפשנו ולדלות מתוכה את הרגשות הפנימיים האצורים בקרבה, להעלות אותם אל פני השטח ולהתחבר אליהם. ואנו זקוקים לאומנים כישרוניים שיעשו בשבילנו את העבודה העדינה והרגישה הזאת.

לעילוי נשמת

האשה הגדולה

אלס רבקה בנדהיים ע"ה

אלמנת הנדיב צ'רלס חיים הכהן בנדהיים ז"ל

אשת חיל במלוא מובן המילה

יראת אלוקים וחכמת לב

ידידה ותיקה של 'המעין'

של ישיבת שעלבים ושל מכון שלמה אומן

זכתה להקים משפחה לתפארת

ולאריכות ימים מופלגת

נפטרה בביתה בירושלים ע"ה"ק

כשסביבה חמישה דורות של צאצאיה

בי"ט טבת תשפ"ג

תנצב"ה

הרב בנימין כהנא

חיוב מיתה למי שעבר על חרם

משיירי שולחנו של הרב קלמן כהנא זצ"ל*

בפרשת 'בחקותי' בהמשך לפרשת הערכין נאמר (ויקרא כז, כט) 'כָּל חֵרֶם אֲשֶׁר יִתְּרֶם מִן הָאָדָם לֹא יִפְדֶּה מוֹת יוֹמָת'. על ביאור הרמב"ן לפסוק זה כתב אאמו"ר זצ"ל: עי' שו"ת המיוחסות לרמב"ן סי' רפח וסי' קיא. וע"ע תורת הנביאים לרצ"ה חיות פרק ו', ושו"ת חת"ס או"ח סי' רח, והעמק שאלה קמב אות ט.

לפני שנעיין במקורות אליהם מפנה אאמו"ר ננסה להבין את הפסוק הנ"ל.

מקרא זה קשה מאוד להבנה בפשוטו של מקרא. המילה 'חרם' בפרשה מובנה הפשוט הוא 'הקדש'. אם נלמד מקרא זה כפשוטו נאמר בו שאם מחרימים אדם, דהיינו שמקדישים אותו, אין לו פדיון, אלא 'מוות יומת', דהיינו שחייבים בית דין להמיתו. הבנה זו לא תיתכן, ראשית משום שאין נראה שהתורה התכוונה שכל אדם שהוקדש 'מוות יומת', ושנית - שהרי רש"י מביא כבר בפסוק הקודם שנחלקו רבותינו במסכת ערכין מה דין 'סתם חרמים', יש דעה שסתמן להקדש בדק הבית, ויש דעה שסתמן לכהן, שהרי בפסוק הקודם כבר נאמר שאם מחרימים דהיינו מקדישים אדם או בהמה לכהן יש לתת את הבהמה או העבד עצמם לכהן ולא את פדיונם, ובמקרא אחר נאמר כבר שאם מחרימים דהיינו מקדישים אדם או בהמה להקדש בדק הבית הדין הוא שיש לפדותם ולתת את דמיהם לבדק הבית. כך שבכל מקרה אין ציווי של 'מוות יומת' על האדם המוחרם בחרם מן האדם.

* הדברים מתפרסמים לעיון הרבים לקראת מלאת ט"ו שנים לפטירת אמנו מורתנו מרת חנה ע"ה, בת ראש ישיבת קול תורה הגאון רבי ברוך ומרת ציפורה קונשט זצ"ל, בכ' באייר תשס"ח. תאריך היארצייט שלה חל תמיד סביב שבת פרשת 'בחקותי', ויהיו דברי תורה אלו לעילוי נשמתה. אאמו"ר הגאון רבי קלמן כהנא זצ"ל מסר נפשו מאז ראשית הופעת 'המעין' במשך עשרות שנים על הופעתו, צביונו ושכלולו, ואף פרסם בו במהלך השנים את רובי מאמרי התורה שזכה לכתוב, שבהמשך היוו בסיס לספרים הרבים שחיבר והפיץ - 'לחקר ביאורי הגר"א', 'ספר הזכרון לריטב"א', 'חקר ועיון' (חמישה כרכים), ועוד. אאמו"ר פרסם בחוברות 'המעין' בין יתר מאמריו כמה מאמרים תחת הכותרת 'עיונים בפירוש הרמב"ן לתורה', בהם פעמים בא בארוכה בעיון וביאור דברי הרמב"ן, ופעמים בא בקצרה בציון מקורות בלבד 'עיון ב... ועיון ב...'. הדברים כאן לקוחים מתוך מאמרו 'עיונים בפירוש הרמב"ן לתורה' 'המעין' ניסן תשנ"א (לא, ג) עמ' 27, וננסה לעיין בציוניו, ולהרחיב במעט את הידיעה. בצוואתו כתב אאמו"ר שתהיה לו נחת מרובה מהלימוד בדברי תורתו, ונזכה שפיענוח צפונות תורתו יהיה נחת לרוחו, ויהיו שפתותיו דובבות בקבר. דברי התורה האלו מוקדשים לעילוי נשמת אאמו"ר רבי קלמן זצ"ל, בן רבי בנימין זאב וחיה איידיל כהנא זצ"ל, ולעילוי נשמת אמנו מורתנו מרת חנה בת רבי ברוך ומרת ציפורה קונשט זצ"ל. תנצב"ה.

על כן כל מפרשי המקרא מפרשים מקרא זה שלא כמשמעו הפשוט.

רש"י מבאר 'כל חרם אשר יחרם וגו' - היוצא ליהרג ואמר אחד ערכו עלי, לא אמר כלום. מות יומת - הרי הולך למות, לפיכך לא יפדה, אין לו דמים ולא ערך. ביאור הדברים, שאם נתחייב ראובן ונגמר דינו בבית דין למיתה על אחת מעבירות התורה המחייבות מיתה בידי אדם, ולאחר מכן אמר שמעון על ראובן זה 'ערכו של ראובן עלי', או שאמר ראובן על עצמו 'ערכי עלי', דהיינו שהקדיש דמים כפי ה'ערך' הקצוב שקבעה התורה בפרשת ערכין לאיש כראובן, הרי הדין הוא שאין צריך לתת להקדש את דמי 'ערכו' של ראובן, משום שאדם העומד למיתה נחשב כבר בחייו כאילו הומת ואין לו 'ערך'. הבנת המקרא לפי זה היא שהמילה 'חרם' משמעותה כאן היא מיתה [ולא הקדש], והמקרא אומר 'כל חרם אשר יחרם מן האדם' - אדם שנתחייב בבי"ד אחת מארבע מיתות בבי"ד, וכבר נגמר דינו בבי"ד למיתה, 'לא יפדה' - אם אמרו עליו 'ערכו עלי' אין לו פדיון, ומדוע - כי 'מוות יומת', הרי הוא הולך למות ונחשב כאילו כבר מת, ואין לאדם מות 'ערך' בפרשת ערכין שבתורה. מקור ביאורו של רש"י הוא בתורת כהנים - ספרא - על הפסוק הנ"ל, וכן הוא דעת ת"ק במשנה ערכין ו, ב, וכביאור מקרא זה בגמרא שם ובכתובות לו, ב².

הרמב"ן בביאורו למקרא זה מביא תחילה את ביאורו של רש"י, ומציין שזו מחלוקת בגמרא, ומביא גם את הביאור השני בגמרא. וממשיך הרמב"ן לבאר פשט חדש בפסוק זה. תחילה הוא מביא את הנאמר בפסוק בפרשת 'חוקת' ביחס למלחמת הכנעני מלך ערד שבא להילחם בעם ישראל במדבר 'וידר ישראל נדר לה' ויאמר אם נתון תיתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם', ומיד בהמשך נאמר **ויהרסם** אתהם ואת עריהם, ומבאר רש"י 'אתהם - בהריגה, ואת עריהם - חרמי גבוה'. כאן משמעות לשון 'חרם' היא כפולה: **'אתהם'** - מיתה, 'את עריהם' - הקדש. ומבאר הרמב"ן שהמקור של עם

1 הדין שצריך שגם נגמר דינו למיתה, נלמד בספרא מכפל הלשון "חרם" "חרם אשר יחרם". והגמרא לומדת זאת מהכתוב "מן האדם" ודרשין "ולא כל האדם", דהיינו רק מי שכבר נגמר דינו, ולא מי שעדיין לא נגמר דינו שהוא נחשב חי ויש לו עדיין "ערך" בפרשת ערכין בתורה.

2 יעוין בביאור המלבי"ם פרשת בחקותי אות קיא. המלבים גם טוען שדברי הרמב"ן הינם בניגוד ללימודי הגמרא מפסוק זה. יעוין בערכין ו, ב במשנה "הגוסס והיוצא ליהרג לא נידר ולא נערך. ר' חנינא בן עקיבא אומר נערך מפני שדמיו קצובין". לדעת רחב"ע א"א לבאר את הפסוק כנ"ל, ולכן הגמרא מבארת לפי דעתו את המקרא הנ"ל שהתורה אומרת כאן שכאשר נגזר על אדם חיוב מיתה בבי"ד, אין אפשרות לפדותו ממיתה בדמים אלא חייבים דווקא להמיתו כדינו, ולא כמו שמצינו באדם ששורו הרג שנתחייב אדם זה מיתה בידי שמים, והיינו שיש פדיון למיתתו בידי שמים. גם לביאור זה הבנת משמעות המילה "חרם" כאן היא "מיתה", והמקרא אומר "כל חרם אשר יחרם מן האדם" - אדם שנתחייב בבי"ד אחת מארבע מיתות בבי"ד "לא יפדה" - אין אפשרות לפדותו מחיוב מיתה זו ע"י דמים, אלא: "מוות יומת", הוא יומת כפי המיתה שנתחייב בבי"ד.

ישראל שיש בידם כח להחרים חרם של מיתה לאנשים, וחרם הקדש לרכוש, הוא מהמקרא הנ"ל 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת'. והיינו שיש כח לעם ישראל להחרים חרם של חיוב מיתה על העם הבא להילחם עמו. והוא מבאר שמשמעות 'לא יפדה' היינו שאין פדיון למיתתו של אותו עם על ידי נתינתם לכהנים, אלא דווקא חייבים להמיתם כפי החרם אשר החרמום. [ודלא כמי שהחרים את עבדו או בהמתו, שראינו לעיל שהתורה אמרה שהם ניתנים לכהנים]. עוד מביא הרמב"ן:

ומצינו אנשי יבש גלעד שעברו על שבועת הקהל ולא באו אל המצפה, וכתב וישלחו שם העדה שנים עשר אלף איש בני החיל ויצו אותם לאמר לכו והכיתם את יושבי יבש גלעד לפי חרב [שופטים כא, י]. ואין הסברא נותנת שעשו כל העדה רעה כזאת להמית אנשים רבים מישראל שאינם חייבים מיתה, ופנחס היה שם ועל פיו נעשה כל העניין ההוא. ועוד מצאתי באגדת ילמדנו [מדרש נחומא] תניא רבי עקיבא אומר החרם הוא השבועה והשבועה הוא החרם, אנשי יבש עברו על החרם ונתחייבו מיתה. ולכך אני אומר כי מן הכתוב הזה יצא להם הדין הזה שכל מלך בישראל או סנהדרין גדולה במעמד כל ישראל שיש להם רשות במשפטים, אם יחרמו על עיר להילחם עליה, וכן אם יחרמו על דבר, העובר עליו חייב מיתה. והוא חיובן של אנשי יבש גלעד, ושל יהונתן שאמר לו אביו כה יעשה אלוקים וכה יוסיף כי מות תמות יונתן [שמ"א יד, מד], ומהיכן נתחייבו אלו מיתה מן הדין חוץ מן המקום הזה.

מחדש בזה הרמב"ן כמה דברים: א. שהתורה נתנה כח למלך או לסנהדרין להחרים למיתה אנשים מסוימים ובזה הם נעשים חייבי מיתה בידי אדם. וכפי שרואים בתורה ביחס לכנעני מלך ערד. ב. התורה נתנה כח למלך או סנהדרין להחרים אנשים שלא ישמעו להוראתם ובעוברים על החרם הם יתחייבו מיתה, וכפי שרואים באנשי יבש גלעד, שכאשר קראו לכל השבטים להצטרף למלחמה על שבט בנימין, והשבט (והשבועה היא חרם) את כל השבטים להצטרף, וכל השבטים הצטרפו מלבד אנשי יבש גלעד, ומאחר ועברו על החרם הרגו אותם.

לאחר שהבנו את המקראות לפי רש"י והרמב"ן, נעבור לעיין בציוני אאמו"ר.

א. בתשובות המיוחסות לרמב"ן סי' רפח דן הרמב"ן באריכות בענייני שבועה, נידוי, חרמות ועוד כיוצ"ב, ושם הוא כותב כדברים אשר ביאר בפירושו למקרא על הפסוק הנ"ל:

ואם החרים אותו חרם מלך ישראל או סנהדרין במעמד רוב ישראל, הרי העובר עליו חייב מיתה, ורשאים הם המלך או הסנהדרין להמית אותו באיזו מיתה שירצו. וזה דינו של יהושע שדן עכן בדיני נפשות לפי שפשט ידו בחרמי שמים, וכן בחרמי שמים ביטוי מצינו שאול שאמר מות תמות יהונתן, וכן

אלעזר בימי פילגש בגבעה הרגו אנשי יבש גלעד שנאמר כי השבועה הגדולה הייתה לאשר לא עלה אל ה' במצפה מות יומת. ותניא בילמדנו וכו'. ואני אומר בשמא, אחר בקשת המחילה, שזהו פשט הכתוב בתורה כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת, כלומר מה שהסכימו עליו הכל והוחרם לדעתם לא יפדה אלא חייב מיתה.

מעניין לציין שכאן לא כותב הרמב"ן את ביאורו בפסוק כדבר פשוט, אלא כמסתפק ובזהירות. הרמב"ן יודע שדבריו הם חידוש גדול בדיני נפשות למעשה, ומוסיף - 'בשמא' ו'אחר בקשת המחילה'. וכנראה משום הוספת זהירות זו בדברי הרמב"ן בשו"ת על הדברים שביאר בפסוק הנ"ל, ציין אאמו"ר שיש לעיין גם בדבריו בשו"ת. יש להוסיף שכדברים האלה ממש נמצא במאמר משפט החרם להרמב"ן, מובא בסוף ספר כלבו.

ב. אאמו"ר שולח אותנו לעיין בספר 'תורת נביאים' למרה"צ חיות מאמר 'הוראת שעה' פרק שישי. מהרצ"ח דן שם בעניין שלוש תקנות חכמים הנראות כמנוגדות לתורה שהסכימו משמים על תיקון [מכות כג, ב], ומציין שהירושלמי מביא תקנה נוספת, והיא מה שהחרים יהושע במלחמת יריחו לא לקחת מהשלל, שאחר שנתגלה שעכן הוא המועל הוציאו אותו להורג. ושואל מהרצ"ח חיות:

ולא מצינו דבר בתורה אשר ירמוז על זה דיש כח לסנהדרין לתקן תקנה אחת ולגזור כל אשר יגע בהן יומת מיתת ביי"ד, וצא ולמד מעונש עיר הנידחת אשר כל הונם ורכושם של יושבי העיר וכן הבתים כולם הם בשריפה על פי דין תורה, ומ"מ ראינו דכל הנהנה מעיר הנדחת אינו עובר רק בלאו דלא ידבק בך מאומה, עי' רמב"ם וכו', אבל עונש מיתה לא שמענו שם, מכ"ש בחרם ביי"ד וכו'. וא"כ היכן הוא הכח לבי"ד לענוש העובר על גזירתם ותקנתם במיתה ביי"ד?

מהרצ"ח מביא כניסיון לתשובה את ביאור הרמב"ן הנ"ל, אך הוא כותב עליו:

אבל סוגית הש"ס אינו הולך על דרך זה, דהרי דרשו [כתובות לז, ב] מניין ליוצא ליהרג ואמר אחד ערכו עלי לא אמר כלום שנאמר כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת כיון שהולך למיתה, עיי"ש.

והיינו שמצינו שחז"ל דרשו פסוק זה לעניין אחר כמובא לעיל בפ"י רש"י, ולא

3 הנה מהרצ"ח מזכיר בשאלתו רק היכן מצינו שנתנה התורה כח לסנהדרין, ואינו מזכיר מלך, ואולי משום שעל מלך נאמר שיכול להרוג את המורדים בו. אבל הרמב"ן בדבריו טוען שמכאן נלמד גם על מלך וגם על סנהדרין, וכן משמע בהמשך בדברי הנצי"ב. וצ"ל שהרמב"ן עוסק בהריגת מי שהמלך או הסנהדרין החרמו אותו והוא לא נשמע לחרם, אבל אינו בא למרוד במלך, ולכן אין זה נוגע לכח המלך להרוג את המורדים בו.

ללימוד המיוחד שלומד מכאן הרמב"ן. והנה הרמב"ן עצמו כבר שואל שאלה זו על עצמו, וכותב שאפשר ללמוד מהפסוק את שני הלימודים, גם שאין "ערך" לחייבי מיתות ב"ד כמבואר לעיל, וגם שיש כח למלך או לסנהדרין להמית מי שעובר על חרם. אלא שמהרצ"ח מוסיף ושואל:

הנה לא הבנתי דבריו, דא"כ הוא לאו שבכללות וק"ל דאין לוקין עליו, ומכ"ש דאין עליו עונש מיתה, ושוב למה יתחייבו העוברים [על החרם] מיתה?

מהרצ"ח מוסיף להקשות שם על הרמב"ן, יעוי"ש. סוף דבר שאין המהרצ"ח מקבל את שיטתו המחודשת של הרמב"ן שיש כאן לימוד לדורות שהתורה נתנה כח ביד מלך או סנהדרין להחרים ולהמית את העובר על חרם, וכל מה שמצינו שהותר להמיתו הוא רק במצב של מיגדר מילתא והוראת שעה⁴.

ג. בשו"ת חתם סופר או"ח סי' רח כותב החת"ס תשובה למהר"צ חיות. נראה מפתחת דבריו שמהרצ"ח שלח לחת"ס את ספרו "תורת נביאים" כדי שיעבור עליו ויעיר את הערותיו, ואחד העניינים הראשונים שהחת"ס מתייחס אליהם הוא הנידון הנ"ל. גם החת"ס תמה היכן המקור בתורה שניתן כח למלך או לסנהדרין לאורך כל הדורות להמית אדם העובר על החרם, והוא לא מוצא לעצמו מנוח אלא בדברי הרמב"ן הנ"ל. הוא תמה מאוד על המהרצ"ח שרצה לומר שלפי הרמב"ן מדובר על לאו שבכללות, ולדעתו כלל זה שאין לוקין על לאו שבכללות נאמר רק ביחס ללאו שלא נאמר עליו בתורה במפורש עונש ואז בדרך כלל עונשו מלקות, ורק על לאו כזה נאמר הכלל שאין לוקין על לאו שבכללות. אבל לאו שנזכר בתורה במפורש עונשו, גם אם הוא לאו שבכללות, אם נאמר עליו מפורש עונש מלקות לוקין עליו ונענשים עליו. כאן הרי נאמר במפורש שעונשו של מיפר החרם 'מות יומת', לכן גם אם כלול בפסוק זה לימוד נוסף, כדברי הגמרא שאין ערך לחייבי מיתה, ודאי נענש על לאו זה את העונש האמור בו.

והנה יש להעיר על דברי המהרצ"ח והחת"ס, שנראה שפשוט להם שהכלל "אין לוקין על לאו שבכללות" נאמר עקרונית אף אם נלמד מפסוק זה לימוד נוסף שאינו לאו, שהרי הלימוד בגמרא המוזכר כאן ע"י מהרצ"ח והחת"ס שלאדם היוצא להיהרג אין ערך לדיני ערכין הוא לימוד שאינו עשה ולא לאו, ומהיכן לנו שגם במקרה כזה מתקיים הכלל שאין לוקין ונענשים על לאו שבכללות?

4 מה שאין לוקין על לאו שבכללות הוא משום שאין דומה לאו כזה ללאו דחסימה. שהנה הלאו "לא תחסום שור בדישו" נאמר בסמוך לפרשת מלקות בתורה [דברים כה, ב-ד] והגמרא מבארת [במנחות נח, ב] שכיון שלא דחסימה אינו כולל לימוד נוסף מלבד איסור החסימה עצמו, מכאן נלמד שכל פרשת מלקות הסמוכה לו לא נאמרה אלא בלאוין המלמדים רק דבר אחד, ואילו לאוין הכוללים כמה לימודים לא נאמרה עליהם פרשת מלקות ואין לוקין עליהם.

ונראה ששאלה זו כלולה בדברי החת"ס עצמו בהמשך דבריו, בהם הוא דוחה את טענת מהרצ"ח מלאו שבכללות. הוא כותב:

ובלאו הכי נמי הלא אין חיוב מיתה על היוצא ליהרג ואמר ערכי עלי [ופשוט שגם לא על אחר האומר ערכי עלי], וא"כ החיוב מות יומת אינו כולל שני דברים.

והיינו שגם אם נאמר שהכלל "אין לוקין על לאו שבכללות" כן נאמר גם במקום שהעונש מפורש בפסוק, זה דווקא אם העונש נסוב על שני הלימודים הנלמדים מפסוק זה, שבוה אומרים שלא הכולל שני איסורים שהעונש עליהם הוא מלקות אין לוקין עליו. אבל כאן המתחייב בערך אדם שנגמר דינו למיתה אינו עובר שום איסור, ולא שייך אצלו עונש כלל, וממילא חיוב המיתה הנלמד מפסוק זה נאמר רק על מי שעבר על החרם, ועל זה לא נאמר שאין לוקין על לאו שבכללות, שאף שהלאו כולל שני לימודים העונש הוא רק על אחד מהם. הנה כי כן מוכח כאן שעניין לאו שבכללות נאמר רק בפסוק שנלמדים ממנו שני איסורים ששייך עליהם עונש, אבל כאשר אחד הלימודים הוא לימוד שאין בו כלל איסור וממילא לא שייך עליו עונש, אינו כלול בכלל שלא שבכללות אין לוקין עליו. ויעוי"ש בחת"ס אריכות דבריו בהקשר לשאר הערות מהר"צ חיות על הרמב"ן, והוא מיישבן אחת לאחת. ובכל אופן נראה מהחת"ס שהוא בהחלט כן מקבל את שיטת הרמב"ן בביאור המקרא ואף הלכה למעשה.

ד. עוד ציון אחד מציין אאמו"ר לעיין בביאורו של הנצי"ב על השאלות "העמק שאלה" שאילתא קמב אות ט. בעל השאלות מביא שם את הסיפור הנמצא בגמרא בבא בתרא כא, א על יואב שהכרית במשך שישה חודשים כל זָכר באדום⁵. וכאשר בא אל דוד שאלו דוד מדוע הרג רק את הזכרים, הרי התורה אומרת "תמחה את זָכר עמלק" וזה כולל גם נקבות, ענה לו יואב כך לימדני רבי בתלמוד תורה. קראו לרבו של יואב והודה שאכן כך לימד⁶. רצה דוד להורגו משום שנאמר "ארור עושה מלאכת

5 צ"ע שהרי המלחמה של יואב הייתה עם אדום וציווי "תמחה את זכר" נאמר על עמלק, ומה רצה דוד מיואב? ויעוין במהרש"א בחידושי אגדות.

6 כך נראה בפשטות ביאור הסיפור שם, וכן ביאר ביד רמה. אמנם יעוין שם בתוס' [בדף כא, א למטה] ששואל שאם רבו למד בעצמו בפסוק "זָכר" אין בזה "מלאכת השם רמיה", שהרי הוא לימד את האמת כפי שידעה. ולכן מבאר תוס' שוודאי רבו לימד אותו נכון שבפסוק כתוב "זָכר", ויואב הוא שלא הבין נכון מה שלימדו רבו, וזה שהרב לא בדק אם התלמיד הבין נכון מה שלימדוהו וזה "מלאכת השם רמיה". והנה בהמשך כאשר שאלו את רבו כיצד לימדו נאמר בגמרא שענה "זכר", ולפי תוס' היינו שענה שלימדו נכון "זָכר", וכן מבואר ברשב"א שם יעוי"ש, ורצו להורגו משום שלא בדק שתלמידו יואב הבין נכון. ויעוין עוד במהרש"א שאפ"ל שגם אם רבו למד לעצמו לא נכון ועל פי זה לימד את תלמידו, גם זה נחשב "מלאכת השם רמיה", שלפני שמלמד את תלמידו צריך

הרב רפאל שלמה דיכובסקי

'מה נשתנה' - שאלת האב או שאלת הבן?*

א. במשנה בפסחים (קטז, א) נאמר:

מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. ואם אין דעת בבן אביו מלמדו: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות... ולפי דעתו של בן אביו מלמדו.

רש"י פירש:

וכאן הבן שואל - כאן במציגת כוס שני הבן שואל את אביו, מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה.

ברשב"ם הוסיף:

כאן במציגת כוס שני הבן שואל את אביו, אם הוא חכם, מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה.

ויש לתמוה, הרי כל התעוררות הבן לשאול את הקושיות באה ממציגת הכוס השני קודם האכילה, אם כן מדוע לא מופיעה שאלה זו בין הקושיות של 'מה נשתנה'?

במשנה זו יש קושי נוסף. הפיסקה: "ואם אין דעת בבן אביו מלמדו". מופיעה במשנה לפני הקושיות של מה נשתנה. לאחר הקושיות מופיעה פיסקה נוספת: "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו". לכאורה הפיסקה הראשונה, מקומה יחד עם הפיסקה השניה לאחר הקושיות, מדוע אם כן חילקה המשנה את שתי הפסקאות - הראשונה לפני הקושיות והשניה אחריהן?

התשובה היא כך: הבן מעצמו שואל את אביו אך ורק על מציגת הכוס השני שאותה הוא רואה. הוא אינו שואל את השאלות האחרות מעצמו, כיון שעדיין אינו יודע שיאכלו רק מצה, ואינו יודע על שני טיבולים וכו'. סדר המשנה כך הוא: מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו. הבן כאמור שואל רק על הכוס השני. הוא רגיל שמוזגים כוס אחת קודם אכילה, כפי הנהוג בעשיית קידוש בשבת ויו"ט, אבל אינו מבין מדוע מוזגים כוס נוספת. ואז אומר לו האב: אם אתה בן חכם ושמט לב לשינוי הזה, דע לך שישנם שינויים נוספים בלילה זה, וצריך לשאול גם עליהם. ואם הבן אינו יודע על השינויים האחרים - "ואם אין דעת בבן - אביו מלמדו" - אני האב

* הדברים מובאים כאן לע"נ בני היקר הרב משה נתן זצ"ל, שנלב"ע ביום כ"א באייר תשע"ז בשנת "מה" לחייו. הוא שאל הרבה והשיב הרבה. גדול היה בנגלה ובנסתר, החכימי והחכים את ילדיו ואת תלמידיו. חלק מהדברים המובאים כאן כבר נדפס בספרי 'לב שומע לשלמה' ח"ב (בני ברק תשע"ד) עמ' תסד ואילך, וכאן הדברים כתובים בתוספת מרובה.

ה' רמיה", טען לו המלמד הרי הקרא אומר "ארור" על עושה מלאכת ה' רמיה, ודי בזה שאהיה ב"ארור" ולא במיתתה. אמר לו יואב הרי כתיב בסיפא דקרא ו"ארור מונע חרבו מדם"⁷ [ירמיהו מח, י]. ואומרת הגמרא "איכא דאמרי קטליה, ואיכא דאמרי לא קטליה". בשאלתות מביא רק את הדעה ש"קטליה". וב"העמק שאלה" דן בזה:

...היאך אפשר דקטליה, וכי כל הקם בארור הוה רשאי למיקטליה ח"ו, ומי גרע מכמה ארורים דאינא באוריתא דמשה בפרשת תבוא, ועיקר ארור אינו אלא מנודה או מוחרם וכו'.⁸ וכזה יש להקשות על הא שאמר שאול להרוג את יונתן בעוברו על הארור. וכבר עמד הרמב"ן ז"ל בקונטרס משפט החרם וכו' והמציא דבר חדש ונפלא אשר מלך או סנהדרין שהחרימו את האדם אם יעשה כך וכך, ועשה, חייב מיתה בידי אדם. והיינו טעמא דעכן ויהונתן ואנשי יבש גלעד. והפליא הרמב"ן ז"ל לאמור דזהו המכוון בפירוש הכתוב כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת. וכו'. ועדיין לא נתיישב מעשה דיואב, דוודאי א"א להמית בפועל עבור קללה דירמיהו ארור עושה מלאכת ה' רמיה יותר מארור דכתיב בתורה... וגם אני אומר עפר אני תחת כפות רגלי קדושת הרמב"ן ז"ל... ובמחילה מעוצם גדולת הרמב"ן ז"ל נראה דאין בי"ד הגדול שבירושלים היו יכולים על כל ישראל יותר מבי"ד שבעיר על אנשי עירם...

הנצי"ב אינו מסכים כלל עם חידושו של הרמב"ן, ואת כל המקרים המסופרים במקרא הוא מבאר כל אחד לגופו על סמך מה הרגום. ונראה שהוא סובר שכל המקרים קשורים עם דין רודף, או עם פיקוח נפש לכלל וכד', ועל סמך זה הרגום. אך ברור לנצי"ב שלא יתכן שהתורה נתנה כח לדורות ביד מלך או סנהדרין או כלל ישראל כולו להמית אדם שעבר על החרם, יעוי"ש באריכות.

לסיכום: הרמב"ן מתוך הקושי בביאור המקרא מחדש חידוש שגם הוא מודע לגודל חידושו, וגדולי האחרונים דנים בדבריו כל אחד בדרכו - המהר"צ חיות והנצי"ב אינם מקבלים את חידושו של הרמב"ן, ואילו החתם סופר מקבל את דבריו להלכה.

לבדוק עצמו היטב שידוע ללמד נכון, ואם לא עשה זאת זו "מלאכת השם רמיה", ודלא כפי שהיה פשוט לתוס'.

7 הטענה הזו מבוארת בריטב"א: "כי כלפי שאמר לו [המלמד ליואב] מה אתה מקפיד אם אני עומד בארור, אמר לו דין לי עליך שהעברתי ממך שאמר הכתוב במלחמת מצוה וארור מונע חרבו מדם, ואיכא דאמרי קטליה מהאי טעמא, ואיכא דאמרי לא קטליה כיון דשווג הוא ומאי דהוה הוה".

8 יד רמה שואל שהרי ירמיה הוא שאמר ארורים אלו, וירמיה הרי חי מאות שנים אחרי המעשה הזה! והוא מיישב "כולהו גמרא הוה גמירי להו הלכה למשה מסיני, ואתא ירמיה אסמכניהו אקראי, לומר לך כמה קשה עונש הסופרים ומלמדי תינוקות וכיוצא בהן העושין מלאכת ה' רמיה, שהן בארור וחייבים מיתה בידי שמים" [ובמקרה הזה אף מיתה בידי אדם].

בפרק הבא (חמץ ומצה ח, ב) אומר הרמב"ם:

ומוזגין הכוס השני, וכאן הבן שואל. ואומר הקורא מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות אין אנו מטבילין... שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ ומצה... שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי... שבכל הלילות אנו אוכלין בין יושבין ובין מסובין...

לכאורה יש כאן סתירה. בהלכה הראשונה אומר הרמב"ם שהבנים שואלים מה נשתנה, ואינו מפרט את השאלות. ואילו בהלכה האחרת הוא אומר שהקורא - בעל הבית - הוא זה שאומר מה נשתנה, ומפרט את השאלות!

אלא כך הם הדברים. ההלכה הראשונה מדברת על השאלות הספונטניות של הילדים בעקבות השינויים הנעשים. אלו שאלות שאין בהן פירוט של הדברים העתידיים, אלא רק תמיהה כללית על השינויים שנעשו. שאלת מה נשתנה של הבן היא ללא פירוט כלל, ומשמעותה: מה קורה כאן? השאלה מתייחסת רק למה שהבן רואה, ולא לדברים שלא ראה (כמו שני טיבולים, בשר צלי, מסובין וכו').

ההלכה השניה עוסקת בפירוט השינויים העתידיים, לפי הנוסח של מה נשתנה. את הפירוט הזה הבן אינו יודע, אלא האב בלבד. לכן את ה"מה נשתנה" הכללי שואל הבן, ואילו את ה"מה נשתנה" המפורט שואל האב.

לפי זה מנהגנו להטיל את השאלות המפורטות ש"במה נשתנה" על הבן, ובפרט על הבן הקטן - שבדרך כלל גם לא מבין את משמעות המילים - היא בניגוד להלכה.

ג. בני היקר הרב משה נתן זצ"ל העירני מדברי ה"משנה ברורה" ב"שער הציון".

השו"ע בסימן תעב סע' א פסק:

יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך. ואף אם הוא בבית המדרש יקום, מפני שמצוה למחר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו.

במשנה ברורה ס"ק ג כתב:

שמצוה למחר ולאכול - רוצה לומר, לזרז לעשות הסדר כדי שלא ישנו התינוקות כשידעו שלא ישתנה הרבה עד האכילה, וממילא ישאלו מה נשתנה וישיב להם, ויקיים מה שכתוב והגדת לבנך.

בשער הציון ס"ק ב תמה על זה:

דאי אפשר לומר שיקצרו בהגדה, דאטו האכילה היא העיקר? ואפשר עוד לומר בכוונת המחבר, דשפיר יש למחר ולהגיע לידי מוציא מצה כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה, וכשהן מסובין דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין הטיבול בחרוסת.

אספר לך בקיצור את השינויים הנוספים שנראה בהמשך. ואז האב מלמד את הבן "מה נשתנה", כדי שישכיל לדעת את השינויים האחרים הצפויים. כך שאמירת מה נשתנה אינה מדברי הבן, אלא מדברי האב המלמד את הבן. לכן אומרת המשנה: "ואם אין דעת בבן" - כלומר, הבן אינו יודע מעצמו על השינויים הנוספים - "אביו מלמדו מה נשתנה", כלומר האב אומר מה נשתנה ומלמד את הבן תוך כדי הסדר מה הם השינויים הנוספים בהמשך. הפיסקה המאוחרת שלאחר מה נשתנה "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו" אינה שייכת לשאלות, אלא לסדר התשובה, לומר שתשובת האב אינה אחידה, אלא היא לפי דעתו של הבן.

מצאתי כי בדרך זו מיישב את המשנה בהגהות מהרי"ח (לרבי יואל חסיד) הנדפסות בסוף סדר המשניות (משניות מהדורה גדולה עם יכין ובוועז).

פירוש זה נראה מוכרח במשנה, ולפיו צריך לומר ש"מה נשתנה" היא שאלת האב המלמד את בנו את השינויים האחרים העתידיים, נוסף למזיגת הכוס השני שהבן שואל עליה מעצמו. מנהגנו שהבן שואל מה נשתנה מתאים דווקא לבן חכם מאוד שכבר למד את הלכות הפסח ויודע על השינויים האחרים שטרם נעשו, אבל בבן חכם שלא למד את סדר ההגדה ושואל רק על מה שהוא רואה, שאלתו היחידה היא על הכוס השנייה, ואת שאר השאלות משלים האב. לקמן נראה שראוי לאפשר לבן לשאול מעצמו, ולא ללמד אותו מראש את הלכות הסדר.

יצוץ כי הבן החכם שבהגדה הוא בן שעדיין לא למד את הלכות הפסח, ולכן הוא שואל "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלוֹקינו אתכם", ותשובת האב: "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח, אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן". הרי שההגדה עוסקת בבן חכם שעדיין לא למד ושצריך ללמוד, ומשום כך גם השאלות במה נשתנה הן שאלות של חכמה. אבל גם הבן החכם לא שואל על הדברים שעדיין לא ראה ושלא למד.

היות והשאלות ניתקנו כאמור עבור האב כדי ללמד את הבן החכם שעדיין לא למד, לכן ראוי שהאב עצמו יאמר את השאלות של 'מה נשתנה', ולא יסתפק בכך שהבן יאמר את השאלות. כך ניתקנו השאלות במשנה.

ג. הדברים כמעט מפורשים ברמב"ם (חמץ ומצה ז, ג):

וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, עד ששייב להם ויאמר להם כך וכך אירע וכך וכך היה. וכיצד משנה? מחלק להם קליות ואגוזים, ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו, וחוספים מצה זה מזה, וכיוצא מדברים אלו.

בפרק זה הרמב"ם אינו מפרט מה הן השאלות, ומשמעות הדברים שהשאלות הן רק על השינויים השונים שנעשים במהלך הלילה.

ואע"ג דבסדר ההגדה תקנו מה נשתנה בתחילת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיהה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו.

משמעות דבריו: עיקר מצות והגדת לבנך מתקיים בהתעוררות הספונטנית של הילד לשאול. אמירת מה נשתנה בתחילת ההגדה אינה כלום, כי אז הילד עדיין לא התעורר לשאול. רק לאחר מכן, כאשר מגיעים לאכילת מצה ומרור וחרוסת, אז הילד מתעורר לשאול. לכן, אע"פ שבתחילת ההגדה הילד ער - הילדים אינם נרדמים בתחילת הסדר ובפרט באמירת מה נשתנה - אין באמירת מה נשתנה בתחילת ההגדה כלום, כלומר, קיום המצוה אינו בשאלות המאולצות של התינוק בתחילת ההגדה, אלא רק בשאלות הספונטניות במהלך הסדר. ולכן צריך למחר להגיע למקומות שבהם התינוק מתעורר מעצמו לשאול.

עד כאן הערתו של בני זצ"ל.

ברור לנו שהשאלות המאולצות - שאת חלקן הילד כלל לא מבין - אין בהן כלום לקיום מצות ליל הסדר "והגדת לבנך", כך ששאלות אלו אינן שייכות כלל לילד, אלא לעורך הסדר - האב.

ד. הערה נוספת.

בשו"ע סי' תעג סע' ז נפסק:

מוזגין לו מיד כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה. ואם אין חכמה בבן אביו מלמדו. ואם אין לו בן אשתו שואלתו, ואם לאו הוא שואל את עצמו, ואפילו תלמידי חכמים שואלים זה לזה מה נשתנה. וכתב הרמ"א: 'וכשהבן או האשה שואלת, אין צריך לומר מה נשתנה, אלא מתחיל עבדים'. וכתב המשנה ברורה ס"ק ע: 'והוא הדין אם תלמיד חכם אחד שואל לחברו, הנשאל אינו צריך לומר מה נשתנה'. הדברים לקוחים משו"ע הרב לבעל התניא בסעיף זה.

בחוברת "פסיק ריש"א" (פסקי הלכה מרבי יוסף שלום אלישיב זצ"ל) הביא בשם הגרי"ש על דברי המשנה ברורה ביחס לשאלות תלמידי חכמים:

נראה דלא כדבריו, אלא לעולם גם הנשאל צריך לומר מה נשתנה. וזה חלוק מבין ואשה, דהסיבה שחז"ל תיקנו דרך שאלה ותשובה הוא בשביל שיהא הסיפור נקלט טפי. ואם נאמר דבשני ת"ח אין השני, דהיינו הנשאל, צ"ל מה נשתנה, הרי חסר בסיפורו את הדרך של שו"ת, שע"י זה הסיפור נקלט כראוי, ובע"כ דגם הוא צ"ל מה נשתנה. אבל באשה ובן לא הצריכו אותם יותר מאשר לשאול את השאלות ולהאזין לתשובה ותו לא, דכך תקנו חז"ל. ולא נימא דהת"ח ששמע

השאלה יצא י"ח מדין שומע כעונה, דלא שייך בזה שומע כעונה, כיון שהשואל כיוון רק לעצמו ורק הוא שאל, והשני ששמע הוא כעונה שחברו שאל ולא הוא.

לאחר העיון, יש לי להשיב על דבריו, ולהצדיק את דברי הצדיקים - הרב בעל התניא והמשנה ברורה.

חז"ל תקנו לומר את ההגדה דרך שאלה ותשובה, בהתאם לרמתם של המסובים. בבן קטן, שהלכות הסדר אינן נהירות לו, יש צורך בהתעוררות עצמית של הילד לשאול. כידוע, ההתעוררות העצמית לשאלות מחזקת אצל הילד את ההקשבה לתשובה ואת תשומת הלב, והדברים נקלטים אצלו היטב. לכן יש צורך לעשות סימנים ושינויים בכדי שיתעורר לשאול, וכן צריך להקדים לערוך את הסדר כדי שלא ישנו התינוקות, כפי שנפסק ברמב"ם בהלכות חמץ ומצה ז, ג, ובשו"ע סימן תעב סע' א וסע' טז. אולם בגדולים הבקאים בהלכות הסדר (כולל ילדים היודעים את הלכות הסדר) אין צורך ואין טעם בעריכת שינויים כדי לגרום להם לשאול, כי הם יודעים כבר מראש את כל השינויים העתידיים. הצורך אצלם באמירת ההגדה דרך שאלה ותשובה הוא משום שבדרך זו ההגדה נקלטת טוב יותר. כל הלימוד בחברותא בישיבות מבוסס על כך שראובן שואל ושמעון משיב, ושוב שמעון שואל וראובן משיב. גם לימוד עצמי, כשהלומד מדבר אל עצמו ושואל את עצמו ומשיב לעצמו, נקלט טוב יותר. לפי זה אמירת ההגדה בדרך של שאלה ותשובה עבור גדולים לא נועדה להשיב על שאלות, כי הם יודעים היטב את התשובות, אלא כדי שהדברים יקלטו בהם בדרך הטובה ביותר.

משום כך, אין כאן כל שייכות לענין "שומע כעונה". לא מדובר בהוצאה ידי חובה, אלא בצורך להטמיע ולהשיב אל לבם של המסובים בליל הסדר את סיפור יציאת מצרים בדרך של שאלות ותשובות, בהתאם לרמתם של המסובים - ילדים קטנים על ידי שמעוררים אותם לשאול, וגדולים באמצעות לימוד עצמי של שאלות ותשובות לעצמם כשהם לבדם, או בדרך של שאלות ותשובות עם החברותא.

ה. ארחיב יותר את הדברים.

ה"חיי אדם" (כלל קכט הסדר בקצרה: קדש) אומר:

מוזגין כוס שני עד שישאל התינוק מה נשתנה. אם אין שם תינוק, ישאל בנו או חברו או אפילו אשתו, ואז יאמר עבדים היינו.

משמעות דבריו כי ישנם שני סוגים של שואלים: הסוג האחד הוא תינוק, והסוג השני הוא בנו או חברו או אשתו. השאלה והתשובה לסוג הראשון, התינוק, שונה מן השאלה והתשובה לסוג השני. בתינוק שאינו יודע את ענייני הסדר צריך לעוררו לשאול, וזו עיקר המצוה. ואילו בסוג השני אין צורך לעורר, כי מדובר במי שידע את ענייני הסדר. לכן נזכרים כולם בחטיבה אחת: בנו - מדובר בבן גדול - חברו ואשתו.

אצלם מדובר בשאלה ותשובה בדרך של לימוד משותף, כעין לימוד בחברותא. לגבי הסוג הראשון הכולל את התינוקות נפסק בשו"ע סימן תעב סע' א 'מצוה למהר לאכול ולשתות בכדי שלא ישנו התינוקות', ועל זה כתב המשנה ברורה שם: 'וממילא ישאלו מה נשתנה וישיב להם ויקיים מה שכתוב והגדת לבנך ביום ההוא', ועל כך הוסיף בשער הציון שם:

דשפיר יש למהר ולהגיע לידי מוציא מצה כדי שישאלו התינוקות למה אוכלין מצה וכשהן מסובין דוקא, ולמה אוכלין מרור, וענין הטיבול בחרוסת. ואף על גב דבסדר ההגדה תיקנו מה נשתנה בתחילת ההגדה, אין בכך כלום, דעיקר השאלה והתמיהה של התינוק הוא בשעה שרואה המעשה בעיניו.

ויש להוסיף, שאם ישאל השואל, אם כן למה תקנו כלל לומר מה נשתנה בתחילת הסדר, ולמה לא השאירו את השאלות לתגובה הספונטנית של התינוק? התשובה היא, שהשאלות נתקנו עבור ילדים או עבור חברים או עבור אשתו כדי לספר את סיפור יציאת מצרים בדרך של שאלה ותשובה, שהיא דרך של לימוד בחברותא. ואין בכך סתירה למצוה נוספת של סיפור לתינוקות בהתעוררות ספונטנית שלהם. ולכן צריך להקדים את עריכת הסדר. כך שישנם שני גדרים ושני דינים בשאלת מה נשתנה: לתינוקות ולגדולים. לתינוקות המצוה העיקרית היא לעורר את התינוק לשאול שאלות לפי הבנתו, כגון מדוע שותים כוס שני כשעדיין לא אכלו את הסעודה. אמירת מה נשתנה עבורם נועדה ללמד אותם את הצפוי בהמשך הערב ואת השינויים העתידיים שיראו. ואילו לגדולים ואשתו בכלל, כיון שהם בוודאי יודעים את השינויים הצפויים, מטרת מה נשתנה היא ללמוד בחברותא דרך שאלה ותשובה את ענייני הסדר, כפי שנאמר לעיל.

מן החיי אדם נראה, שיש עדיפות לניהול הסדר בדרך הראשונה, בשיתוף התינוקות. בדרך זו יש רווח כפול: התינוקות מתעניינים וקולטים את הדברים, ובנוסף בעל הבית אומר מה נשתנה, וההגדה נלמדת בדרך של שאלה ותשובה. כאשר אין תינוק, נותרת רק הדרך השנייה של לימוד בדרך של שו"ת, ובמקרה כזה בעל הבית אינו צריך לחזור ולומר מה נשתנה, כפי שכתב הרמ"א.

הרמ"א מדבר על שאלות של האשה ושל הבן הגדול. אין ספק שהאשה יודעת היטב את הלכות הסדר כי היא זו שמכינה את הסדר, ובפרט נשים שלנו שהן חכמות - לעיתים, יותר מן הגברים. כשם שלגבי האשה אין צורך בהתעוררות לשאול, ואמירת מה נשתנה שלה נועדה ללימוד משותף של יציאת מצרים בדרך של שאלות ותשובות עם הבעל ללא צורך בחזרה על השאלות, כך גם לגבי הבן הגדול. לכן הסיק המשנה ברורה שגם בשני תלמידי חכמים המסובים לסדר אין צורך לחזור על מה נשתנה, ודי להם בדרך לימוד בחברותא, שראובן שואל ושמעון משיב. כך הוא כידוע סדר הלימוד בישיבות, ודרך זו הוכיחה את עצמה דורות רבים.

הצורך של עורך הסדר לומר מה נשתנה הוא רק כאשר ילדים קטנים מסובים לשולחן הסדר, ואצלם יש ערך רק לשאלות עצמיות. כך שנוסח מה נשתנה נועד לעורך הסדר כדי לומר בראשי פרקים את השינויים הצפויים, אבל כשהאשה או הילדים הגדולים או שני תלמידי חכמים יושבים יחד די שאחד מהם ישאל כדי לומר את ההגדה דרך שאלה ותשובה, ואין צורך שכולם ישאלו, כי כך נעשה לימוד בצוותא, בדרך של שואל ומשיב.

יצוין כי בהערות לחוברת הנ"ל הביא המחבר בשם הגרי"ש אלישיב:

וקטן הרי בכלל אינו מחוייב בסיפור יציאת מצרים, ואפילו בהגיע לחינוך, והשאלה שלו היא רק היכי תמצא שהסיפור של אביו יהיה בדרך שאלה ותשובה. ולפי זה בבן גדול שהגיע לכלל חיוב, דינו כמו בשני תלמידי חכמים. והוא חידוש יותר גדול.

אולם נראה שחידוש זה הוא בניגוד לדעת הרמ"א שהובאה לעיל - ולא רק בניגוד לדעת הרב בעל התניא והמשנה ברורה. כאמור, דעת הרמ"א והמשנה ברורה היא שאמירת ההגדה בדרך של שאלה ותשובה, אינה חיוב אמירה סתמית, אלא נועדה להטמיע את הדברים בלב כל אדם. על כן, כאשר האשה או הבן הגדול שואלים, או שני ת"ח, אזי אין טעם לחזור על אמירת מה נשתנה, כי כך דרך של לימוד החברותא שאחד שואל והשני עונה, ובדרך זו נכנסים הדברים לליבם של המסובים. אולם, כאשר בן קטן שואל, אזי על השאלות הספונטניות והטבעיות - כגון למה שותים כוס שני - אין צורך לחזור, אבל על השאלות הלמדניות שהבן הקטן לא יכול לדעת צריך לחזור, כי רק בדרך זו יכנסו הדברים לליבם של כל המסובים. לכן, בשני ת"ח, או באשה, או בבן גדול, שהם בגדר חברותא, אין צורך לחזור על הקושיות פעם נוספת.

1. ניתן להוסיף, כי במסגרות המקובלות לחינוך הילדים בימינו - כולל גני ילדים, בתי ספר וחדרים - מספרים לילדים את ענייני הסדר במהלך השבועות שלפני חג פסח, כך שהילדים באים לליל הסדר כשהם מוכנים ויודעים הכל. בזה אנו מפי' סידים את השאלות הספונטניות שרצו חז"ל לעורר אצל הילדים. יתכן שזהו בניגוד לאמור בהגדה: "יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא. אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, תלמוד לומר בעבור זה. בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". לכאורה, מדוע אי אפשר לקיים שניהם? ללמד את הילדים בבר מראש חודש, ולחזור על כך בליל הסדר? על כורחך שלימוד מוקדם ללא התערבות ררות עצמית של הילדים מן המצה ומן המרור פוגע בלימוד המאוחר של ליל הסדר, כי הילדים כבר יודעים הכל ולא מתפעלים מליל הסדר. מטעם זה חלקו הגרי"א והיעב"ץ על דברי הרמ"א בסימן ת"ל שנוהגים לומר מקצת ההגדה בשבת הגדול,

ואילו הגר"א והיעב"ץ וכן מנהג הספרדים שלא לומר, שהרי כתוב "יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא".

משמעות הדברים היא שישנה הקפדה ללימוד התינוקות בדרך של המחשה דווקא לבילי הסדר כאשר מצה ומרור מונחים לפניך. רק כך נקלטים הדברים היטב! אך בתי האולפנא למיניהם מלמדים בדרך שונה, ומתחילים לא רק מראש חודש אלא הרבה קודם לכן, ומלמדים את הילדים כשמצה ומרור אינם מונחים לפניהם - לכאורה בניגוד למה שקבעו חז"ל. גם הנוהגים לומר הגדה בשבת הגדול לא מלמדים את הילדים לימוד מוקדם, אלא מסתפקים באמירת ההגדה לעצמם.

המסקנה העולה מן הדברים היא שראוי שלא ללמד את הילדים הקטנים קודם הסדר את ענייני הסדר, אלא להניח להם ללמוד עניינים אלו דווקא כאשר מצה ומרור מונחים לפניהם, בשעת הסדר ממש. בנוסף, אין לאלץ את הילד לומר מה נשתנה - למרות השמחה שיש בזה להוריו ולזקניו - כי מטרת הסדר היא ההתעוררות הספונטנית של הילד, ולא האמירה המאולצת של השאלות. כמו כן, שאלות מה נשתנה שבסדר ההגדה, שייכות לעורך הסדר, ולא לילדים, ועליו לומר שאלות אלו. אולם כאשר אין ילדים קטנים, די בשאלות של אחד מן המסובים, ועורך הסדר אינו צריך לחזור על השאלות. די לו במה שירחיב בענייני הסדר ובענייני יציאת מצרים במהלך כל הלילה.

להורינו היקרים והאהובים בהגיעכם ליובל התשעים

הרב יעקב קאפל רייניץ שליט"א ויהודית רייניץ שתח'

צור מחצבתך מגדולי הדור	ילידת פרשבורג
איש חינוך וספרא רבה	ממשפחת קצבורג המעטירה
תלמיד חכם מופלג	שותפה נאמנה בחזון בעלה ובשאיפותיו

אשר נטעתם בנו את ההכרה וההבנה בערכם של תורה ומידות

אשר מהווה עבורנו דוגמה ומופת	אשר מהווה עבורנו דוגמה ומופת
לאהבת התורה ושקידתה	לאהבת האדם באצילות נפשה ובעדינותה

יאריך ה' ימיכם ושנותיכם בטוב ובנעימים מתוך בריאות איתנה!

באהבה רבה
הילדים הנכדים והננינים
ולברכות מצטרפת מערכת הפעין

הרב יעקב קאפל רייניץ

בדין 'אשה בעלה משמחה'*

א. רמב"ם הל' חגיגה פרק א הלכה א: והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה, ואלה הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה, שנאמר 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוקיך'. ונשים חייבות במצוה זו. עכ"ל. ומשיג הראב"ד: אמר אברהם, לא בקרבן, אלא בשמחה שתשמח עם בעלה, שתעלה עמו והוא ישמח אותה. עכ"ל.

ומקור לדברי הרמב"ם מביא הכסף משנה מפסחים קט, ב: תניא ר' יהודה בן

* הרב ד"ר יעקב קאפל רייניץ שליט"א נולד בבודפשט, בירת הונגריה, בשנת תרצ"ג, כנין לרבי יעקב קאפל רייך שהיה רבה הראשי של בודפשט, ונכד לחתנו, ממשיך דרכו, רבי אפרים מרדכי זוסמן-סופר, כולם מתלמידי החת"ס הדבוקים בתורתו. במלחמה שהה בגטו בודפשט, וניצל עם אמו בניסי ניסים. בשנת תש"ז הם זכו לעלות ארצה, והוא נשלח ללמוד ב'בתי אבות' שהקים הרב מפוניבז' זצ"ל לילדים פליטי שואה. לאחר מכן המשיך לישיבת פוניבז' הגדולה ולמד אצל רבותיו הגר"ד פוברסקי והגר"ש רוזובסקי זצ"ל והגר"ג אדלשטיין יבלחט"א, עימם שמר על קשר הדוק שנים רבות. בעצת החזו"א זצ"ל עבר לאחר שנתיים לישיבת חברון בירושלים, שם ספג מלוא חופניים תורה ודעת מראשי הישיבה ומהמשגיח רבי מאיר חדש זצ"ל. תורתו ואווירתה של ישיבת חברון הטביעו בו חותם בל יימחה. בשנת תשט"ז נתמנה ע"י הרב נריה זצ"ל לר"מ בישיבת בני עקיבא בכפר הרא"ה. לאחר שנתיים נישא ליהודית לבית קצבורג מפרשבורג - תל אביב, שהקדישה מתחילת דרכם המשותפת ובמשך כל השנים את חייה להצלחתו, והלכה אחריו במסירות נפש לגור בצריף קטן בכפר הרא"ה. בשנת תש"ך עברה משפחת רייניץ לבני ברק, שם נתקשר הרב רייניץ בעבודות אהבה לגדולי הדור, ובמשך עשרות שנים היה נושא ונותן עימם במלחמתה של תורה. במיוחד יש לציין את הקשר המיוחד שנמשך קרוב לחמישים שנה שבו נקשר לגר"ח קנייבסקי זצ"ל, שחיבב אותו במיוחד, פינה לו מזמנו בקביעות, השיב על שאלותיו ואף סייע לרב רייניץ בעריכת ספריו. שנים רבות עסק הרב רייניץ בחינוך במדרשיית נועם בפרדס חנה, בתיכון הרא"ה ברמת גן ובמכללת ירושלים לבנות, ולימים שימש כמפקח ארצי לתורה שבע"פ במשרד החינוך. הרב רייניץ היה בין מייסדי הביטאון התורני 'שמעתין' והיה עורכו הראשון במשך עשרות שנים. הוא עיצב את עולמם הרוחני של תלמידים רבים, שחבים לו את התפתחותם התורנית. מפעל חייו היה ההדרה המופתית של זוג הספרים 'בעל הטורים' ו'פירוש הטור על התורה', שנדפסו במהדורות רבות. נוסף לכך כתב במהלך השנים ספרים רבים, שהאחרון שבהם הוא ספר 'יקר תפארת' על התורה שיצא לאור בשנה שעברה. לאחר יציאתו לגימלאות עברו בני הזוג רייניץ להתגורר בירושלים, ומשם עברו לנווה דניאל שבגוש עציון לגור ליד חלק מילדיהם. ולאחרונה שבו לירושלים. הרב רייניץ הוא מהמנויים הוותיקים ביותר של 'המעין', וכתב בו וגם בכתבי עת תורניים אחרים מאמרים רבים. מאמר זה כולל את הדרשה של הרב רייניץ בסעודת אירוסיו בשנת תש"ז, והוא נמסר לנו לכבוד יום הולדתו התשעים ע"י בנו הרב נפתלי. עוד ינוב ידידי היק"ר הרב רייניץ בשיבה דשן ורענן! הק' יואל קטן

בתירה אומר, בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר וזבחת שלמים. וביאר הכסף משנה כי הרמב"ם פסק כאב"י [קידושין לד, ב] דאשה בעלה משמחה, וכפירוש ר"ת שם [בתוד"ה אשה] דבעלה משמחה בשלמי חגיגה. וא"כ הפירוש בדברי הרמב"ם "ונשים חייבות במצוה זו" היינו ע"י בעליהן, ואין זו מצוה שלהן. "ואין תפיסה על רבינו למה לא האריך לבאר זה" מסיים הכסף משנה את דבריו. היוצא מדבריו שאין כאן השגה, אלא הראב"ד מוסיף ומבאר את דברי הרמב"ם [או יתכן כי הראב"ד הבין את הדברים כפשוטם והשיג]. והא דאיתא בתוספתא פרק א' [ומובא גם כן בגמ' חגיגה ו, ב]: ר"י הגלילי אומר שלוש מצוות נצטוו ישראל בעלותן לרגל ראייה חגיגה ושמחה וכו', יש בשמחה שאין בשתייהן שהשמחה נוהגת באנשים ונשים, לפי אב"י יתפרש 'נוהגת בנשים' היינו ע"י בעליהן, שיש חיוב על הבעלים להאכיל נשותיהן בקרבן שלמי שמחה.

ב. הלחם משנה ביאר את הראב"ד שאכן קיימת השגה על דברי הרמב"ם, אם כי בעצם הדין שההלכה כאב"י גם הראב"ד מסכים עמו, אך השגתו היא בצורת השמחה, דלפי הרמב"ם משמחה היינו בקרבן, ולפי הראב"ד לא צריך לשמח בקרבן אלא רק בבגדי צבעונים.

אמנם הלחם משנה חזר בו מפירושו בהל' מעשה הקרבנות פרק י"ד הלכה י"ד, ממה שפסק שם הרמב"ם דאשה עוברת בבל תאחר, דזהו רק לשיטת ר' זירא בר"ה ו, ב, דאיתא שם: בעי ר' זירא אשה מהי בבל תאחר, הא לא מיחייבא בראייה, או דלמא הא איתא בשמחה. א"ל אב"י ותיפוק ליה דהא איתא בשמחה. ומקשינן מי אית ליה לאב"י הכי, הא אמר אב"י אשה בעלה משמחה. ומתריצין לדבריו דר' זירא קאמר. מוכח כי לפי אב"י אין אשה עוברת בבל תאחר, ואם הרמב"ם פוסק כר' זירא מוכח להדיא כי הוא הולך בשיטת ר' זירא, ולפי זה גם מה שהרמב"ם פוסק בהל' חגיגה "ונשים חייבות במצוה זו" היינו ממש, ולא ע"י בעליהן. והראב"ד משיג על הרמב"ם דהוה ליה לפסוק כאב"י נגד ר' זירא. כך מפרש הלחם משנה את דברי הרמב"ם [וכן מוכח במאירי ר"ה ו, ב, וגם השאגת אריה סי' ס"ו מפרש כן].

אולם הלחם משנה הניח בצ"ע למה הראב"ד אינו משיג על הרמב"ם בדין בל תאחר, הלא לשיטת הראב"ד שפוסק כאב"י אין אשה עוברת בבל תאחר, והיה לו להשיג על הרמב"ם שפסק נגד אב"י. והניח בצ"ע.

ג. ולבאר העניין נקדים לבאר את שיטת רש"י ור"ת בקידושין לד, ב. דהנה רש"י פירש שם שבעלה משמחה "במאכל, במשתה, ובבגדי פשתן". והקשו התוס' כמה קושיות על רש"י: א. מהסוגיא בפסחים קט, ב ת"ר חייב אדם לשמח בניו ובני ביתו ברגל שנאמר ושמחת בחגך, במה משמחם, אנשים בראוי להם ביין, נשים במאי,

תני רב יוסף בבבלי בבגדי פשתן, בא"י בבגדי צבעונים המגוהצים. ועל זה תני ר' יהודה בן בתירה אומר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, שנאמר 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוקיך', ובזמן שאין בית המקדש קיים אין שמחה אלא ביין, שנאמר 'ויין ישמח לבב אנוש'. משמע מכאן דבזמן שביהמ"ק קיים אין שמחה אלא בבשר, והדין של בגדי צבעונים הוא רק כשאין ביהמ"ק. וקשה על רש"י שפירש בגדי צבעונים בסתם. ב. מהגמ' בחגיגה ו, א אמר ליה אב"י דמיחייבא אימיה בשמחה אייתיתיה אימיה, מכאן ואילך [מירושלים עד הר הבית] אם יכול לעלות ולאחוז בידו של אביו חייב, אלמא שהיא צריכה לעלות, ואי שמחה היא בכלי פשתן - את זה היא יכולה לעשות בביתה, ואין צורך לעלות דוקא לירושלים. ג. מה דאיתא בתוספתא יש בשמחה שאין בשתייהן, שהשמחה נוהגת באנשים ובנשים, אלמא בגוף הקרבן קמירי.

ומכח הקושיות האלו פירש ר"ת שבעלה משמחה היינו דוקא בקרבן שלמי שמחה שחייב להאכילה, אבל בגדי צבעונים הוא דווקא בזמן שאין בית המקדש קיים.

ד. ונראה לומר כי שמחת הרגל כוללת בתוכה שתי שמחות שאינן קשורות זו בזו, ושתייהן כלולות בפסוק "ושמחת בחגך". קיימת שמחה ע"י הקרבת קרבן, והדין הזה נלמד ממה שנאמר בהר עיבל 'וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלוקיך', ואין שמחה אלא בבשר, היינו בשר המשמח, כדאיתא בחגיגה ח, א ת"ר 'ושמחת בחגך' לרבות כל מיני שמחות לשמחה, מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדרים ונדבות וכו', עיי"ש. אך ישנה מצוה לשמוח בכל הרגל, להיות שמח וטוב לב, ועוד מוטל על בעל הבית לְשַׂמַּח את בני ביתו וכל הנלווים עליו.

והדברים מפורשים ומבוארים בגמרא פסחים קט, ב וברמב"ם הל' יו"ט פרק ו' הל' י"ז-י"ח, וז"ל: שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית. וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני בניו וכל הנלווים עליו, שנאמר ושמחת בחגך וכו', **אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארים בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד כראוי לו.** ובהל' י"ח: כיצד, הקטנים נותן להם אגוזים ומגדנות, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, ואנשים אוכלים בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר [עיי' ב"י או"ח סי' תקכט] ואין שמחה אלא ביין. וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ויתום ואלמנה עם שאר עניים האמללים. עכ"ל.

וביותר מפורשים הדברים בספר המצוות מצוה נ"ד, וז"ל: הוא שציונו לשמוח ברגלים, והוא אומרו יתעלה ושמחת בחגך, והיא מצוה שלישית מן השלוש מצוות הנוהגות ברגל. ועניין הראשון הרמוז אלינו בציווי זה הוא שנקריב קרבן שלמים

על כל פנים, ואלו השלמים הנוספים על שלמי חגיגה, והם הנקראים בתלמוד שלמי שמחה. ומהקרבן שלמים אלו יאמרו נשים חייבות במצוה [מכאן גם ראייה שהרמב"ם פוסק כר' זירא]. וכבר בא הכתוב וזבח שלמים. וכבר התבאר משפטי מצוה זו ג"כ בחגיגה [ע"כ מסביר הרמב"ם את השמחה הנוהגת ברגל מן הדין הראשון שהזכרנו לעיל, ועתה הוא עובר לדין הכללי של הרגל: ובכלל אומרו ושמחת בחגך מה שאמרו ג"כ לשמוח בם במיני שמחה, ומה לאכול בשר ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק מיני פירות ומתוקים לקטנים ולנשים, ולשחוק בכלי ניגון ולרקוד במקדש לבד, והיא שמחת בית השואבה. **זה כולו נכנס באומרו ושמחת בחגך.**

והנה בר"ה ו, ב פירש רש"י את דברי ר' זירא דאשה חייבת בשמחה היינו בשר שלמים, ומביא את הגמרא בפסחים קט, ב בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים שנאמר וזבח שלמים ואכלת שם ושמחת, ותיכף לאחר זה בדברי אביי מפרש רש"י [בד"ה אשה בעלה משמחה] בבבל בבגדי צבעונים בא"י בבגדי פשתן המגוחצים, הכי איתא בקידושין. עכ"ל.

ה. ונראה לבאר את מחלוקת רש"י ור"ת, כי פלוגתתם תליא אם הדין של ר' יהודה בן בתירה שאין שמחה אלא בבשר נאמר רק על השמחה העצמית, אבל החיוב לשמח את בני הבית הוא בכל האמצעים האפשריים ואין זה דין מיוחד בבשר שלמים, וזוהי באמת שיטת רש"י כי מהפסוק וזבח שלמים נלמד רק את השמחה שעל ידי הקרבן, אבל לשמח יוצאים בכל מיני שמחות. ושיטת ר"ת לעומת זה היא שגם על הדין שחייב אדם לשמח בני ביתו ברגל נאמרה ההלכה שאין שמחה אלא בבשר.

יוצא מזה כי גם רש"י מודה שבעלה משמחה בקרבן השמחה שלו, אך אין זה מדין שלמים אלא שמחה כללית כמו בגדי צבעונים. אך לפי ר"ת כל עוד אפשר לקיים את שתי השמחות בבשר שלמים אין יוצאים בדברים אחרים [לדברי הר"ן בפרק לולב וערבה היינו רק מצוה מן המובחר, עיי"ש לגבי ההלל והשמחה שמונה].

ו. ולפי זה הגמ' בפסחים ממנה הקשו התוס' על רש"י מתפרשת לפי רש"י כהוגן, כי הסתייגותו של ר' יהודה בן בתירה היא רק מן הדין של השמחה העצמית. ויש לדקדק גם מדבריו, דאמר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר ובזמן שאין בית המקדש אין שמחה אלא ביין, ולמה לא אמר אין שמחה אלא בבגדי צבעונים. ש"מ דלא איירי רבי יהודה בדין של לשמח בני ביתו, כי בזה אין נפקותא, וחיובו שווה בכך הזמנים.

ומה שהקשו עוד למה לה לעלות לירושלים, הלא בבגדי פשתן יכולה לשמוח גם בביתה, כבר הסביר בעל המאור בר"ה ו, ב בתרצו את הקושיא מדברי אביי

בחגיגה "עד הכא דמיחייבא אימיה בשמחה" - הא לפי אביי אין חיוב עליה לעלות. ותיירץ בעה"מ כי החיוב על בעלה לשדלה ולרצותה שתעלה עמו וישמחו שם, אך הרשות בידה גם לסרב, כי אין זה חובה ומצוה שלה, אלא רוב הנשים נמשכות אחר בעליהן. ומה שהביא ר"ת מן התוספתא ששמחה נוהגת בנשים, הן גם רש"י מודה בזה שבעלה משמחה בקרבן שמחה, רק שלשית רש"י משמחה לא רק בקרבן שמחה אלא גם ביתר הדברים המנויים בגמ' פסחים קט, ב.

ז. והנה יש לחקור בדין בעלה משמחה האם החיוב לשמח אותה זהו דין מיוחד על הבעל אפילו כשהיא שמחה בעצמה, או שכל החיוב הוא להביא אותה ליד שמחה, ברם כשהיא שמחה בלאו הכי אין חיוב על בעלה לשמחה.

ונראה כי חקירה זו היא מחלוקת בין הרמב"ם לר"ת. הן הסברנו את פירוש ר"ת כי בגדי צבעונים זהו רק כשאין שלמי שמחת חגיגה, א"כ לר' זירא שסובר שאשה חייבת בעצמה להקריב קרבן אין בכלל חיוב על בעלה לשמחה, דבמה ישמחנה. וההסבר הוא כמו שכתבנו לעיל, כי עיקרה של השמחה מטרתה להביא אותה למצב שתשמח ברגל, אבל אם היא בעצמה חייבת בקרבן מיותרת כבר אותה השמחה המוטלת עליו.

אך הרמב"ם אינו סובר כן, כי הלא הוא פוסק כר' זירא כי אשה חייבת בשמחה, ובכל זאת פסק בהל' יו"ט שחייב לשמח את בני ביתו, והנשים קונה להן בגדי צבעונים ותכשיטים, ולא חילק אם בית המקדש קיים או לאו, כי החיוב לשמח זהו דין מיוחד בבעל הבית, ואין הוא נפטר מזה אפילו כשהיא שמחה ע"י קרבנה.

ח. ועתה נבאר את השגת הראב"ד, וקושיית הלח"מ למה לא השיג על הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות שפסק דאשה עוברת בבל תאחר. ועוד קשה, כי אם הראב"ד סובר שהלכה כאביי וזוהי השגתו על הרמב"ם, למה פסק כר' זירא, הרי עיקר ההשגה חסרה מן הספר, כי אינו מזכיר שם את אביי כלל.

ולכן נראה לפרש את השגת הראב"ד בדרך חדשה. ונקדים את הגמרא בר"ה: בעי ר' זירא אשה מהי בבל תאחר, הא לא מיחייבא בראיה [מפרש רש"י: דכתיב כל זכורך, וכיון דלא מיחייבי למיסק לא שייך בה זמן רגלים לבל תאחר]. או דלמא מיחייבא בשמחה [פירש רש"י: למיסק משום שמחה דכתיב ושמחת בחגך, ואמר מר בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר]. ובעיית הגמרא מתמיהה ביותר, דהא ממה נפשך היא חייבת לעלות, ומאי נפ"מ אם החיוב מצד קרבן ראייה או בגלל קרבן שמחה, בשניהם קורא אני 'ובאת שמה והבאתם שמה', ולמה שתהיה פטורה מבל תאחר?

אשר ע"כ בירר לעצמו הראב"ד שיטה חדשה בסוגיא, והיא דבין לר' זירא ובין לאביי אין אשה חייבת להקריב קרבן שמחה, כי הקרבת שלמי שמחה חיובה רק

הרב ראובן אדלר

על מנהג אמירת הפסוק 'ואנחנו נברך יה' לאחר מזמור 'תהלה לדוד'*

- הקדמה
א. טעם לאמירת הפסוק
ב. טעם שני
ג. טעם שלישי
ד. אמירת הפסוק לפני 'ובא לציון' ובמנחה
ה. הטעמים שלא להוסיף את הפסוק
ו. מנהג צרפת באמירת פסוק 'ואנחנו'

הקדמה

מנהג ישראל לומר שלוש פעמים ביום את מזמור קמ"ה בתהלים 'תהלה לדוד'. וזאת על פי הגמרא בברכות (ד, ב): 'אמר רבי אלעזר אמר רבי אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלוש פעמים' מובטח לו שהוא בן העולם הבא'. המנהג הוא לומר את המזמור פעם אחת בפסוקי דזמרה, שנית לפני אמירת 'קדושה דסדרא', ובפעם השלישית לפני תפילת מנחה. לאחר אמירת המזמור נהוג בכל קהילות ישראל להוסיף את הפסוק מסוף מזמור קט"ו שבתהלים 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה', במאמר זה נסקור בקצרה את מקור המנהג, טעמיו, והמנהגים השונים באמירתו.

א. טעם לאמירת הפסוק

המנהג הוזכר לראשונה בסדר רב עמרם גאון (מהדורת פרומקין סי' יא):

אשרי יושבי ביתך... ומוסיפין האי פסוקא בתר 'עולם ועד': 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה', לשלשוליה הללויה בתר הללויה. וכל פרשתא עד כל הנשמה תהלל יה איתנייהו סוף פרקא הללויה וריש פרקא הללויה, והללויה דבתר תהלת ה' ידבר פי ריש פרקא הוא, ואמטול הכי מוסיפין 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה'.

רב עמרם מבאר שטעם התוספת הוא כדי להשוות את מזמור תהלה לדוד לשאר

* במסגרת העריכה המחודשת של "סידור אוצר התפילות" (וילנא תרע"ה) לקראת הוצאתו לאור אי"ה בקרוב, התבררו והתלבנו עניינים שונים במקורות ובמנהגי התפילה, וביניהם עניין זה.

1 ישנן גירסאות ללא התיבות "שלוש פעמים", וראה להלן.

על האנשים ולא חייבה התורה בה נשים. והמחלוקת ביניהם היא אם אשה מצווה בעצמה בשמחת הרגל, כלומר שעליה הטילה התורה את החיוב לשמוח עם בעלה [או לבדה באלמנה עשירה], ואם אינה עולה עם בעלה ירושלימה ביטלה מצות עשה של 'ושמחת בחגך', וזוהי שיטת ר' זירא. או שאין זה כי אם רשות בידה, כי אין היא מצווה בשמחה, וכל החיוב מוטל על בעלה לשדלה ולרצותה [כדברי בעל המאור שם בר"ה. ועיין בריטב"א בקידושין אשר מכח הגמרא בחגיגה דאמר אביי 'עד הכא דמחייבא אימיה' מפרש כי לאביי האשה חייבת בשמחה, רק שהמצוה מתקיימת על ידי בעלה. ואל תלמד מכאן שכל מצוות עשה שהזמן גרמן שהן מתקיימות על ידה בלי סיוע של אחרים] וזהו סברת אביי. נמצא דחיוב קרבן ממש אף אחד לא סבירא ליה.

ובעית הגמרא עולה כהוגן, כי רבי זירא מסתפק מהי כוונת הגמרא באומרה 'ובאת שמה, והבאתם שמה', האם הכוונה עד לבית המקדש, היות וחייב אתה להקריב קרבנות אמרה תורה הקרב נדרותיך ונדבותיך, ואשה שאינה חייבת בראיה להקריב קרבנות אינה חייבת בבל תאחר, או דלמא "ובאת שמה" היינו לירושלים, ואם יש חיוב לעלות עד ירושלים הוא כבר מחייב בבל תאחר, ולכן אשה שאינה בשמחה לעלות לירושלים עם בעלה לשמוח חייבת בבל תאחר.

וזוהי השגת הראב"ד: א"א, "לא בקרבן", כלומר בעצם הדין שההלכה כר' זירא מסכים הראב"ד עם הרמב"ם, וכל השגתו היא דהא גם ר' זירא אינו מחייב אותה בקרבן כי אם שתשמח עם בעלה, שתעלה עמו [כי זו מצוה שהיא מצווה בה] "והוא ישמח אותה". וע"כ אינו משיג על הרמב"ם בהל' מעשה הקרבנות, דגם הראב"ד פוסק כר' זירא שאשה חייבת בבל תאחר, דהא חייבת לעלות לירושלים, כמו שהשיב שם אביי "ותיפוק ליה דהא איתא בשמחה" [ואפילו אשה שאינה שרויה אצל אף אחד חייבת בבל תאחר, דמ"מ מצווה במצוה זו, רק אין מי שישמח אותה].

ומתורצת היטב קושיית הלח"מ למה לא השיג הראב"ד על הרמב"ם, ובהל' יו"ט כנראה מסכים הראב"ד לשיטת הרמב"ם [שהיא גם שיטת רש"י כדמבואר] כי על בעלה קיים חיוב לשמחה למרות שהיא חייבת בעצמה בשמחה אפילו בזמן שבית המקדש קיים, ודלא כר"ת.



ב. טעם שני

בספר כלבו (סימן ד) הביא בשם בעל האשכול³ טעם נוסף:

וכתב הרב (בעל האשכול) בשם מרן לוי ז"ל, כי הטעם שנהגו להוסיף זה הפסוק לפי שאמרו ז"ל 'כל האומר בכל יום תהלה לדוד מובטח לו שהוא בן העולם הבא', לפיכך אחר שאמרנו תהלה לדוד אומרין 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם', כלומר שנזכה לאומרו לעולם הבא.

לטעם זה ישנה סיבה ברורה להוספת פסוק זה דווקא, אך לפי גירסת הגמרא המובאת בדבריו "כל האומר בכל יום תהלה לדוד", שייך טעם זה רק פעם אחת ביום (וראה להלן אות ד).

ג. טעם שלישי

טעם נוסף הובא בסידור עבודת ישראל (בר, רעדעלהיים תרכ"ח, עמ' 69):

ובפירוש ישן מצאתי, שמעתי בשם רבי יעקב שלא היה אומר 'ואנחנו נברך', כי אם בשחרית, אבל לא בערבית ולא בסדר קדושה (ובא לציון), כי הא דאמרין אותו כאן להודיע כי הללויה דהללי נפשי ריש פרקא.

כוונתו היא למחלוקת האמוראים בפסחים (ק"ז, א) האם 'הללויה' הוא סוף פירקא, או ריש פירקא. ופירש הרשב"ם שם שמחלוקתם היא כאשר נמצאת המילה 'הללויה' בסיום פרק, האם היא שייכת למזמור הקודם או למזמור הבא אחריו. אבל במקום שיש שתי פעמים 'הללויה' בין פרק לפרק לא פליגי. כיון שהאחד מלעיל והשני מלרע. ולכן המחלוקת היא על 'הללויה' של תחילת פרק 'הללי נפשי'. ולכן נהגו להוסיף פסוק המסיים בתיבת 'הללויה' בסוף מזמור 'תהלה לדוד', כיון שעל ידי כן נפשט הספק בדבר שייכות תחילת מזמור 'הללי נפשי'. ואפשר שזהו גם הפירוש בתוספת דברי רע"ג: 'וכל פרשתא עד כל הנשמה תהלל יה איתנייהו סוף פרקא הללויה, וריש פרקא הללויה, והללויה דבתר תהלת ה' ידבר פי ריש פרקא הוא'. - שהיא סיבה נוספת לאמירת הפסוק - כדי לפרסם שהללויה השני הוא ריש פרקא, ודלא כפירוש הב"ח הנזכר לעיל.

אלא, שטעם זה תמוה, שהרי אמרו שם: הכל מודים בתהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד הללויה דבתריה ריש פירקא. ובמהרש"א (שם) ביאר

3 מהדורת אלבק, הלכות פסוקי דזמרה דף ו ע"א.

4 הפירוש נמצא בסידור שנדפס בטרין בשנת רפ"ה (באוצר התפילה [בהוצאת האנציקלופדיה התלמודית, ירושלים תשע"ב, הערה 263] כתב שהם דברי המנהיג, אך לא דק בזה, ראה להלן ביאור דברי המנהיג).

הפרקים שלאחריו [שהם עיקר פסוקי דזמרה], כדי שכולם יתחילו ויסתיימו במילת 'הללויה'. אך לא נתבאר בדבריו מהו העניין לסמוך את ה'הללויות' זה לזה, דברי רב עמרם הובאו גם בטור (סי' נא) ועוד, והב"ח (שם אות ד) ביאר את דבריו:

לשלשולי. כלומר **שיהיו קשורים כל המזמורים יחד מתחלה ועד סוף כשלשלת**, להתחיל בהללויה ולסיים בהללויה, וכיון שמתחילין ב'תהלה לדוד' והסיום הוא 'תהלת ה' ידבר פי ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד', ואינו מסיים בתיבת 'תהלה' כמו שהתחיל ב'תהלה לדוד', לכך אומרים פסוק זה, דהשתא כמו שהתחיל ב'תהלה לדוד' כך מסיים 'מעתי ועד עולם הללויה'. ואחר כך חוזר ומתחיל 'הללויה הללי נפשי' עד 'כל הנשמה תהלל יה הללויה', דהשתא כולהו איתנהו ריש פירקא 'הללויה' וסוף פירקא 'הללויה', כלומר תחלה וסופה לשון תהלה.

ואת המשך דברי רב עמרם, מבאר הב"ח:

ולפי דאכתי קשה למה לנו פסוק 'ואנחנו נברך יה' וגו' הלא כתיב 'הללויה הללי נפשי', אם כן נדביק תיבת 'הללויה' לסוף פסוק 'תהלת ה' ידבר פי', והוה ליה סיום מזמור 'תהלה לדוד' ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד הללויה', ויהיה 'הללי נפשי' את ה' וגו' ריש פירקא, ואיכא השתא שלשולי הללויה בתר הללויה. לזה אמר ד'הללויה' דבתר 'תהלת ה' ידבר פי' ריש פירקא הוא, א"כ אי אפשר להדביקו לסוף מזמור ד'תהלה לדוד', ולפיכך צריך להוסיף פסוק 'ואנחנו נברך יה' וגו':

דבר נוסף שטעון בירור לטעמו של רב עמרם, הוא בחירת הפסוק. שהרי אם הוספת הפסוק היא משום המילה המסיימת ['הללויה'], הרי ישנם פסוקים נוספים המסיימים במילה זו. ואם משום הזכרת הברכה ['ואנחנו נברך'] בפסוק זה, הרי ישנו פסוק נוסף הכולל גם את עניין התהלה [שגם הוא מסיים ב'הללויה'], שהרי עוד לפני הפסוק 'ואנחנו' שנמצא במזמור קט"ו, מופיע הפסוק בסוף מזמור ק"ו שבתהלים: "ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם ואמר כל העם אמן הללויה".

הסיבה הנראית לעין לאמירת פסוק 'ואנחנו' דווקא, היא משום מיקומו של הפסוק - בין מזמורי ההלל, שהרי במסכת שבת (ק"ח, ב) אמר רבי יוסי: יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. ומסקינן שם דקאמר בפסוקי דזמרא. ומכיון שפסוקי דזמרא קרויים אף הם בשם 'הלל', לכך ההעדפה הפשוטה הייתה להוסיף דווקא את הפסוק 'ואנחנו' שנמצא בפרקי ההלל המצרי (ברכות נו, א).

2 וראה להלן בטעם השלישי ביאור נוסף בסיום דברי רב עמרם.

מדוע בזה הכל מודים, כיון שסברא שמסיים בתהלה כיון שמתחיל תהלה, כמ"ש התוס' בפ"ק דברכות (י, א) לגבי כל פרשה שחביבה על דוד פתח בה באשרי וסיים בה באשרי. עכ"ד.

תוספות שם הקשו "הא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעין פתיחה, כמו תהלה שפתח בתהלה וסיים בתהלה תהלה ה' ידבר פי, וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה".

וא"כ דברי רבי יעקב מוקשים, מה טעם להודיע דבר הידוע לכל, "שהללויה דהללי נפשי ריש פרקא", והרי אין בדבר מחלוקת. ואין טעם לפרסם ש'הללויה' של 'הללי נפשי' שלאחר 'תהלה לדוד' שייך לתחילת המזמור ולא לסוף המזמור הקודם. שהרי המנהג להוספת הפסוק אינו קדום לזמן התלמוד⁵.

ד. אמירת הפסוק לפני 'ובא לציון' ובמנחה

הכלבו (שם) מעיר, שהטעם שהביא בשם מרן הלוי, הוא טעם עדיף מן הטעמים האחרים:

"שהרי כמה פעמים אנו אומרים תהלה לדוד בלא שאר המזמורים, ואף על פי כן אנו מוסיפין אותו בכל פעם ופעם".

דהיינו, אם הטעם לאמירת 'ואנחנו' הוא משום 'שלוש' הללויה', וכדברי רב עמרם, א"כ בשאר זמני היום שאומרים את מזמור 'תהלה לדוד' ללא מזמורי ה'הללויה' לאחריו אין טעם לאומרו. ומכאן הכלבו מוכיח שהטעם המובא בשם בעל האשכול הוא הטעם העיקרי. ובאמת המעיין בסדר רב עמרם יראה שלא הזכיר את פסוק 'ואנחנו' לאחר מזמור 'תהלה לדוד' בשאר המקומות, וכמו שהעיר בזה רא"ל פרומקין בספרו מגן האלף על סדר רע"ג שם. וכן מפורש לעיל בדברי ר' יעקב, שהטעם הוא להודיע דהללויה דהללי נפשי ריש פרקא - שאין אומרים את הפסוק בשאר הפעמים, ולכן אין טעם להוסיף את הפסוק בשאר הפעמים⁶.

אלא שהבית יוסף (סי' נא) כתב שגם לטעם בעל האשכול [ורע"ג] יש לאומרו, "דכיון שכשאומרו עם הללויה, תקנו להוסיף פסוק זה גם כשאומרו לבדו, כדי שלא

5 בספר עלי תמר על הירושלמי סוכה פ"ג ה"י כתב שזו באמת תקנה קדומה מזמן התלמוד שנתקנה כדי לפרסם שהללויה ריש פרקא, ודבריו מחודשים מאוד. אך מצאתי בתניא רבתי (ענין הזמירות סי' ב) "ולפיכך תקנו לומר הפסוק הזה שיהא גם בזה הללויה סוף פסקא, ולא יטעו בו". ומשמע כדבריו.

6 וכן במחזור טרין הנ"ל מפורש בסדר מנחה של שבת: "יאמר אשרי, ולא יאמר פסוק דלא המתים להללויה, דלא נתקן לאומרו אלא בפסוקי דזמרא".

לחלק בקריאת מזמור זה בין פעם לפעם". וכתב על דבריו בדרכי משה (אות ה) דברא"ש ריש ברכות (פ"א סי' ו) משמע כהב"י. וכתב על דבריו במגן האלף (על סדר רע"ג סי' יא אות ו) "ולא ידעתי המשמעות שלו, אם לא שהייתה גרסתו שם באשר" לומר אשרי **שלוש פעמים** בכל יום, אבל לפנינו ברא"ש ליתא שלוש פעמים".

מגן האלף מקשה, שגרסת רוב הראשונים במסכת ברכות היא: "כל האומר תהלה לדוד בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא", ובנוסחתם לא הופיעו המילים "שלוש פעמים", ולפי זה אין טעם להוסיף ולומר אחר 'תהלה לדוד' בפעם השניה והשלישית פסוק 'ואנחנו' ולומר שבזכות אמירת המזמור נזכה לעולם הבא, שהרי כבר באמירה הראשונה של מזמור 'תהלה לדוד' בפסוקי דזמרה אנו זוכים לעולם הבא, וא"כ אין שום הוכחה ברא"ש לאמירת פסוק 'ואנחנו' בשלושת הפעמים שבהם אומרים את מזמור 'אשרי'.

אך לפי דבריו יש לתמוה, גם לשיטת האשכול מה טעם לומר את הפסוק בשלושת הפעמים, והרי גירסת הגמרא המובאת בדברי בעל האשכול היא ללא המילים 'שלוש פעמים'. ומאידך, האשכול עצמו כותב במפורש שמוסיפים את הפסוק גם בשני הפעמים האחרות שאומרים את המזמור 'תהלה לדוד'! אולם הישוב בדעת בעל האשכול הוא פשוט כשנדקדק בדבריו. אין כוונתו לומר שכיון **שכעת זכינו** לעולם הבא על ידי אמירת המזמור מוסיפים אנו לומר שנהלל את ה' מעתה ועד עולם⁷. אלא: "לפי שאמרנו... מובטח לו שהוא בן העולם הבא" לפיכך אחר שאמרנו תהלה לדוד אומרין 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם', כלומר **שנזכה לאומרו** לעולם הבא, וכוונתו היא שבכל פעם שמזכירים את המזמור⁸ אנו מוסיפים ומציינים⁹ שאת המזמור הזה נזכה לומר לעולם הבא.

דבר נוסף שיש לתמוה על בעל מגן האלף, שהרי הרא"ש אינו מביא את טעם האשכול, אלא את טעמו של רב עמרם ["כדי שיסיים בהללויה"]. ולפי זה לא שייך לדון כלל בגירסא שהיתה לפני הרא"ש, שהרי לרב עמרם באמת אין להוסיף את הפסוק בשאר המקומות מלבד פסוקי דזמרה, וגירסת הרא"ש במילים 'שלוש פעמים' איננה שייכת לעניין כלל.

ובראית הדרכי משה מהרא"ש אפשר לומר שהבין הדרכ"מ בלשון הרא"ש: "וגם מסיימין ואנחנו נברך יה כדי שיסיים בהללויה" שהטעם איננו כמובא ברב עמרם,

7 ואדרבה, יתכן שלפירוש זה [אם נגרוס 'שלוש פעמים'] נצטרך לומר את הפסוק רק לאחר **אמירת המזמור בפעם השלישית**, שהרי בפעמיים הראשונות עדיין לא זכינו לעולם הבא.

8 החל מן הפעם הראשונה ביום, שעל ידה זכינו לחיי העולם הבא.

9 אמנם, בעל מחצית השקל (סימן נא ס"ק ז) כתב שהיא תפילה שתתקיים בנו הבטחתו שנזכה לעולם הבא ונברך יה מעתה ועד עולם.

אלא כמו שכתבו התוספות המובאים לעיל (אות ג) שמזמור תהלה לדוד היה חביב על דוד כיון שפתח בו בתהלה וסיים בתהלה. וכיון שמוסיפים בתחילת המזמור את הפסוק "אשרי יושבי... עוד יהללך סלה", לכן חותמים גם בלשון הללויה¹⁰, וטעם זה שייך בכל התפילות¹¹, וכדברי הבית יוסף.

ה. הטעמים שלא להוסיף את הפסוק

הכלבו (שם) כתב:

ואני הכותב מצאתי שאין להוסיף פסוק ואנחנו נברך יה, וטעות הוא ביד המוסיפים אותו. חדא, שלא אמרו דוד [בזה המקום]¹².

פסוק 'ואנחנו נברך יה' מופיע בפרקי הלל בסוף מזמור קט"ו. כוונתו היא שדוד לא הסמיך את פסוק 'ואנחנו' למזמור 'תהלה לדוד'. ואע"פ שלפני מזמור 'תהלה לדוד' הביא הכלבו את המנהג להוסיף את הפסוקים 'אשרי יושבי' ו'אשרי העם', למרות שדוד לא אמרם שם. מכל מקום כוונתו היא שפסוקי דמרה הם יחידה אחת של ששת המזמורים, ואין להפסיק ביניהם.

טענה זו בשם רבינו תם, הובאה בפירוש במחזור טרין (נדפס בשנת רפ"ה, לשונו תוקן עפ"י כתה"י¹³):

ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה, אינו מן המזמור, ומוסיפין אותו משום דמסיים בהללויה, לסומכו להללויה. ומאוד קשה לר"ת, לפי שאין להפסיק בין מזמור למזמור עד כל הנשמה תהלל יה הללויה.

המעניין בדבריו, שרב עמרם רואה בהוספת הפסוק **חיבור** ושלשול בין המזמורים. ואילו רבינו תם רואה באותו פסוק **הפסק** בין מזמור למזמור.

ולהלכה נפסק (סי' נא סעיף ה) שאין להפסיק בזמן אמירת מזמורי פסוקי דזמרה, אך בין המזמורים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם, וא"כ תמוה למה תגרע אמירת פסוק בין המזמורים משאילת שלום? וביותר, שהרי הביא הב"י (סימן נא)

10 כך מפורש בשו"ת מהרש"ל סי' סד: "ומ"מ אני מוסיף בסוף [תהלה לדוד שקודם מנחה] ואנחנו נברך יה הללויה, ואעפ"י שאין שייך כאן לשלשולי הללויה וכו' מ"מ מאחר שהתחיל ביהללו ראוי לסיים בהללויה".

11 ובכל התפילות נוהגים להוסיף ג"כ "אשרי" לפני המזמור, וברא"ש פ"א סי' א כתב בפירוש שנוהגים לומר "אשרי" לפני מנחה.

12 הוספת תיבות אלו על פי ארחות חיים דין מאה ברכות אות ל (כלבו מהדורת ר"ד אברהם).

13 ע"פ הצילום הקיים בספריה הלאומית, כתה"י נמצא בספריית פלטינה בעיר פרמה שבאיטליה (Biblioteca Palatina of Parma).

בשם אבודרהם שאם יזדמן לו שצריך להפסיק יאמר את הפסוקים: ברוך ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם... וברוך ה' לעולם אמן ואמן, וברוך ה' מציון, וברוך ה' אלהי ישראל עושה נפלאות לבדו, וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן, ואחר שדיבר יחזור לומר אלו הפסוקים ויגמור ממקום שפסק, וא"כ לדברי ר"ת כיון שאומר את הפסוק "ברוך ה' מציון שוכן ירושלים הללויה" הרי זה גורע מאם לא אמרו לפסוק כלל.

מוסיף הכלבו:

ועוד שמצינו שאמרו חכמים (ברכות י, ב) כל פרשה שהייתה חביבה על דוד פתח באשרי וסיים באשרי, אף כאן אנו יכולים לומר שפתח בתהלה לדוד וסיים בתהלה ה' ידבר פי, ואין ראוי להוסיף יותר.

מקור הדימוי של מזמור 'תהלה לדוד', לגמרא זו הובא לעיל (אות ג) בשם התוס' שם. וכך כתב מהרש"ל (שו"ת סי' סד) שמנהגו שלא לומר אחר אשרי פסוק 'ואנחנו' מלבד בפסוקי דמרה. מטעם זה¹⁴.

וסיבה נוספת מביא הכלבו:

ועוד, אין ראוי לסיים בהללויה לפי שחמישה מזמורים סמוכים אחרי ופותחים בהללויה וחותמים בהללויה והם עשרה פעמים הללויה כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים נצוח ניגון שיר וכו', ואם מסיימים תהלה לדוד ב'הללויה' יהיו יותר.

ו. מנהג צרפת באמירת פסוק 'ואנחנו'

בספר המנהיג (הלכות תפלה סי' כג) מביא את מנהג צרפת באמירת הפסוק:

ובצרפת הוסיפו עוד פסוק שלפני זה בהלל המצרי, כך: לא המתים יהללויה ולא כל יורדי דומה ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם הללויה, שלא יראה כמוציא עצמו מכלל 'ויברך כל בשר', כמו 'אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו', וכן בדוד 'אתה בא אלי בחרב ובחנית ואני בא אליך בשם ה' צבאות'.

דבריו לכאורה סתומים, היכן במזמור 'תהלה לדוד' מדובר על אדם מסוים כך שלולא הוספת הפסוק יראה כמוציא עצמו מהכלל? ועוד, מה שייכות יש בין כל הפסוקים שהובאו בדבריו [מלבד אזכור שם רבים]? וברור שכוונתו היא כמפורש במחזור טרין הנ"ל (לשונו תוקן על פי כתה"י):

...אמנם לדברי המוסיפין מוסיף ר"ת 'לא המתים יהללו יה ולא כל יורדי

14 וראה לעיל הערה 10, ולפי זה מתיישבת קושיא זו.

יגאל אמיתי

משכן ה' בגלגל

מן המפורסמות הוא, שלמרות האיסור החמור הכרוך בעונש כרת להקריב מחוץ למקום אשר יבחר ה', הרי שכמעט בכל ימי הבית הראשון רבים בישראל לא נשמרו מאיסור זה. ספר מלכים חוזר ואומר "כִּי הָיָה הַמִּזְבֵּחַ לֹא סָרוּ עוֹד הָעַם מִזִּמְחִים וּמִקְטָרִים בְּבָמֹת". במאמר זה אני מבקש להצביע על רצף של עבודת ה', אנטי-הלכתית אך מתמשכת, באתר הגלגל שליד יריחו.¹

1 כיום נוטים לזהותה עם תל חרבות בשם: תל אנת'לה, או אל אתלה, ליד תעלה הבאה ממעין אלישע (עין אל סולטן), במרחק 5 ק"מ דרום מזרח ליריחו העתיקה. ליד תעלה זו נמצאת בריכה המכונה בפי הערבים בשם: ברכת ג'לג'ליה, ובמרחק לצד דרום מזרח גם תל בשם תל ג'לג'ל (פנחס נאמן, אנציקלופדיה גיאוגרפית מקראית, תשכ"ו, הוצאת יבנה). פרופ' יואל אליצור מסביר כי "לפי ההקשר הגיאוגרפי ברור שהגלגל הוא מקום השוכן בין הירדן ובין יריחו. אבל הכתוב מגדיר אותו בהגדרת יותר דייקנית: "ויחננו בגלגל בקצה מזרח יריחו". לא כתוב 'ממזרח ליריחו', אלא 'בקצה מזרח יריחו'. כלומר, יריחו היא תחום טריטוריאלי גדול. כל האזור שהמים של מעיינות יריחו משקים אותו. בקצהו המזרחי של איזור זה נמצא הגלגל. הגלגל כנראה אינו שם של ישוב (בשום מקום אינו נזכר ברשימת הישובים) אלא של מרחב. כפי שמופיע בפרקנו הקים יהושע גל אבנים באיזור זה. עדות שזהו המקום נמסרה על ידי הנוסע מבורדו (333 לסה"נ) המספר על שתיים עשרה אבנים הנראות בקרבת יריחו. בן זמנו הוא האנומסטטיון של אוסביוס מקיסריה המספר שזיהו את הגלגל במקום חרב 2 מיל רומי ממזרח יריחו, ושאנשי האיזור רואים את המקום כמקום קדוש. הנתונים שמספקים המקורות הנוצריים מאפשרים לזהות בביטחון את המקום שהם מתארים. שני מילים רומיים הם קצת פחות משלושה קילומטרים. ואכן, במרחק של כ-2.8 ק"מ ממזרח ליריחו הביזנטית, בין הדרך הרומית העתיקה שהובילה אל הירדן לבין הכביש המודרני העובר במקביל לה כחצי ק"מ מדרום לה, נמצא אתר קדום שעליו בוודאי דיברו המקורות. שם המקום בפי הערבים 'ח'רבת א-נת'לה אבל מעניין שיש עדויות נאמנות מהמאות הי"ט וה-כ' על השתמרות השם גלגל באיזור זה". <https://www.hatanakh.com/en/node/30263> (וראה דעת מקרא ליהושע ד, יט; וכן "יריחו היהודית לדורותיה", זאב ארליך, עמ' 23). לטענת ד"ר חגי בן ארצי זיהוי זה נתקל בקשיים: התנ"ך מגדיר את מיקומה של הגלגל "בקצה מזרח יריחו", כלומר בקצה המזרחי של בקעת יריחו, ולדבריו הכוונה ממש ליד הירדן, ואילו ג'לג'ל נמצאת הרחק מן הירדן. לדעת בן ארצי מסתבר שמחנה בני ישראל היה סמוך לירדן, כיוון שהם היו זקוקים למים, שהרי המן ובארה של מרים פסקו עם מעבר הירדן (יהושע ה, יב). ובנוסף, יהושע מן הסתם הרחיק את המחנה ככל האפשר מיריחו ל'קצה מזרח יריחו' מחשש להתקפה מכיוון יריחו, ואילו ג'לג'ל נמצאת בחלק המערבי של בקעת יריחו סמוך לעיר, ואין בה מקור מים. לכן, לדבריו, את הגלגל יש לחפש בקצה המזרחי או אפילו הדרום-מזרחי של בקעת יריחו ליד הירדן וליד מקור מים גדול. לדבריו יש לזהות את הגלגל במעין עין חג'לה, לא רחוק משפך הירדן לים המלח. אזור המעין מכוסה בחורשות עצי דקל, שניזונים לא רק מן המעין, אלא גם ממי תהום גבוהים, שנמצאים

דומה, דעליו קאי 'ואנחנו נברך יה מעתה ועד עולם' וגו', דאל"כ אהייא קאי. פוק ועיין כמה מקראות כך, כמו (תהלים סט, יד) 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון אלהים ברוב חסדך ענני' וגו', (תהלים כ, ח) 'אלה ברכב ואלה בסוסים ואנחנו בשם ה' וגו'".

במחזור טרין מפורש, שהטעם להוספת הפסוק 'לא המתים' אינו כדי שלא להוציא את עצמו מן הכלל, אלא כדי לתת הקשר לתיבת 'ואנחנו' שאין לה מובן, וכי מאיזה ציבור 'אנחנו' מתבדלים ונוהגים אחרת - זה יתבאר ע"י הוספת הפסוק 'לא המתים', שהמתים ויורדי דומה אינם מהללים, אבל 'אנחנו' נברך. וזהו שמסיים ר"ת שגם באמירת פסוק 'ואני תפלתי' [הנאמר בתפילת מנחה של שבת¹⁵] לא יתבאר יפה ממי בא דוד לאפוקי ללא הוספת הפסוק הקודם לו: 'ישיחו בי ישבי שער ונגינות שותי שכר'. ולסיום מוכיח ר"ת מהפסוק 'אלה ברכב'¹⁶ שאף הוא, אם היו מפרידים ממנו את הפיסקא 'ואנחנו בשם ה' נזכיר', לא היה לו מובן, ללא תחילת הפסוק 'אלה ברכב ואלה בסוסים'.

ובזה מחזור טעמם של בני צרפת המובא בדברי המנהיג.

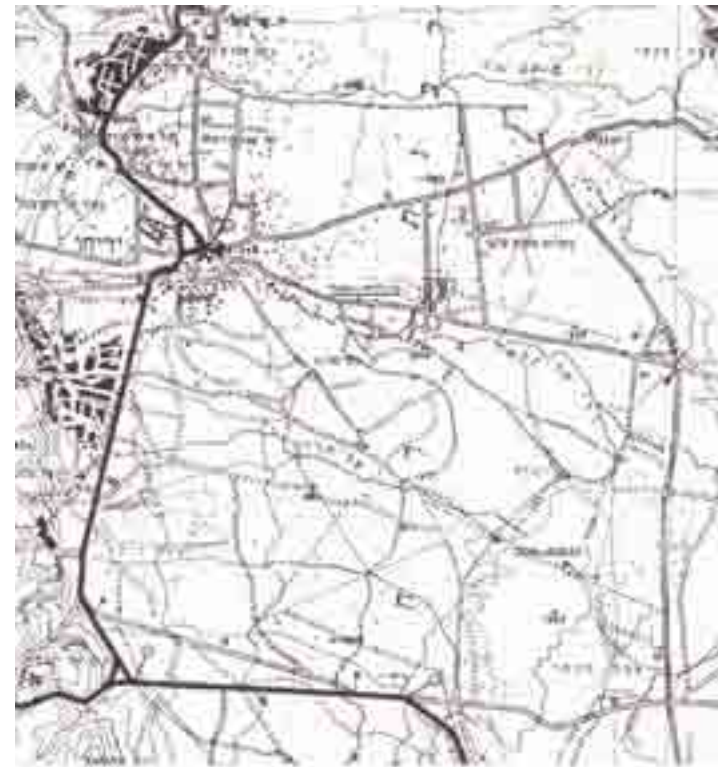
* * *

לסיום, נסיף ונבאר את שייכות הפסוק הנאמר במנהג צרפת 'לא המתים יהללו יה', על פי דברי בעל האשכול דלעיל שהוספת הפסוק 'ואנחנו' היא משום 'כל האומר בכל יום תהלה לדוד מובטח לו שהוא בן העוה"ב' - מכיון שאין בכח **המתים** ויורדי דומה **להלל**, לכן בשכר אמירת המזמור שהאומר מובטח לו שהוא בן **העולם** הבא. נזכה לתחית **המתים**, ול**עולם** הבא, ושם **נהלל** ונשבח לה' עד **עולם במזמור זה**. אכ"ר.

15 אלא שבמחזור טרין הנ"ל במנחה לשבת הובא רק הפסוק "ואני תפלתי", ולא הפסוק "ישיחו בי".

16 אמירת הפסוק שלא בתוך המזמור כולו מופיעה בסדר רב עמרם (מהדורת רא"ל פרומקין סי' י) לאחר ברכת ברוך שאמר: "ולפנינו בישיבה כך מנהג, עומד החזן ואומר אלה ברכב ואלה בסוסים... המה יכרעו ויפולו".





שני הזיהויים המקובלים לגלגל ממזרח ליריחו

ראשית קדושתו של המקום עם חניית ישראל באתר הראשון בארץ כנען, מיד אחרי מעברם את הירדן. במקום מציב יהושע את שנים-עשר האבנים שנלקחו מקרקעית

בשטח נרחב מאוד עד הירדן. בסביבת המעיין נמצא היום מנזר יווני-אורתודוקסי שנקרא דיר-חג'לה. המנזר בנוי על חורבותיה של כנסייה ביזנטית קדומה מן המאה החמישית לספירה, ששרידיה נמצאים בקריפטת של המנזר. מיקומו של המנזר מוסבר במסורת הנוצרית במאורעות שקשורים בחיי אותו-האיש, אבל ייתכן והמסורת הנוצרית קידשה את המקום בעקבות מסורת יהודית. ואכן, במפת מידבא מופיעה ממזרח ליריחו על הירדן כנסייה בעלת שנים-עשר חלונות, שמעליה כיתוב: "גלגל, מקום שנים עשר האבנים". מסתבר שהכנסייה המתוארת במפה היא הכנסייה שעל חורבותיה הוקם מנזר דיר חג'לה; כלומר, לפי המסורת הנוצרית-ביזנטית, שכנראה מבוססת על מסורת יהודית, ייתכן שדיר-חג'לה היא הגלגל. <https://www.jewishjericho.org.il/hebrew/places/BiblicalGilgal.html>

הירדן בעת החצייה, ואבנים אלו אמורים להיות זכר לדורות לניסי הכניסה לארץ ולמחויבות של ישראל לאלוהיהם, עושה ניסים אלו (יהושע ד, יט-כד):

והָעַם עָלוּ מִן הַיַּרְדֵּן בַּעֲשׂוֹר לַחֲדָשׁ הָרָאשׁוֹן, וַיַּחֲנוּ בְּגִלְגָּל בְּקֶצֶה מִזְרַח יְרִיחוֹ. וְאֵת שְׁתֵּים עָשָׂרָה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר לָקְחוּ מִן הַיַּרְדֵּן, הַקִּים יְהוֹשֻׁעַ בְּגִלְגָּל. וַיֹּאמֶר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: אֲשֶׁר יִשְׁאַלְוּ בְּנֵיכֶם מָחָר אֶת אֲבוֹתָם לֵאמֹר מָה הָאֲבָנִים הָאֵלֶּה, וְהוֹדַעְתֶּם אֶת בְּנֵיכֶם לֵאמֹר: בִּיפְשָׁה עֲבַר יִשְׂרָאֵל אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה, אֲשֶׁר הוֹבִישׁ ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶת מִי הַיַּרְדֵּן מִפְּנֵיכֶם עַד עֲבָרְכֶם, כַּאֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֵיכֶם לַיִם סוּף אֲשֶׁר הוֹבִישׁ מִפְּנֵינוּ עַד עַבְרָנוּ. לְמַעַן דַּעַת כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ אֶת יַד ה' כִּי חֲזָקָה הִיא, לְמַעַן יֵרָאֶתֶם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים.

לפי הבבלי, עמד המשכן בגלגל במשך 14 שנים בלבד עד שעבר לשילה² (זבחים פרק יד משנה ה; קיז, א), ובכל זאת מלאך ה' עלה דווקא מהגלגל אל הבוכים להוכיח את ישראל (שופטים ב, א). המקראות מוכיחים לכאורה כי למרות עזיבת המשכן לשילה נמשכה מסורת הקדושה בגלגל. יתכן גם כי ליד הגלגל עמדו הפסילים הנזכרים בדברי ימי אהוד בן גרא (שופטים ג, יט ו-כו), וייתכן שהמואבים הציבו דווקא שם את פסילי אלהיהם כסמל שלטונם על ישראל³.

בשני מאמרים מקיפים על מעמד הגלגל כמקום מקודש⁴ מדגיש הרב יצחק לוי משיבת הר עציון כי "בגלגל נערכת ברית המילה עם הכניסה לארץ (יהושע ה, ב-ט) ובכך בא לידי ביטוי הקשר היסודי בין ברית המילה לארץ ישראל, כהמשך להבטחת ה' לאברהם. בכניסתו לארץ כורת עם ישראל ברית עם ה', ולכן בגלגל 'גלותי את חרפת מצרים', ובכך הושלם הניתוק הסופי ממצרים". אך למרות העמדת המשכן בשילה, ועוד מאות שנים אחר כך, אנו עדים לעליית ישראל להקריב קורבנות בגלגל. כך במסגרת משיחת שאול למלך, מצוה אותו שמואל לרדת דווקא לגלגל ולהמתין שם שבעה ימים עד שיבוא להקריב את הקרבנות ויודיע לו מה לעשות (שם"א י, ח): 'וְהָיָה אֲנֹכִי יָרֵד אֵלֶיךָ לְהַעֲלוֹת עֹלוֹת, לְזַבֵּחַ זִבְחֵי שְׁלָמִים'. ולאחר השלמת המערכה נגד עמון אומר שמואל אל העם (שם יא, יד-טו): 'לָכֵן וְנִלְכָּה הַגִּלְגָּל וְנַחֲדִישׁ שָׁם הַמִּלֻּכָּה'. ובטקס הכתרה זה נאמר: 'וַיִּלְכּוּ כָל הָעָם הַגִּלְגָּל, וַיִּמְלְכוּ שָׁם אֶת שְׁאֹל לִפְנֵי ה' בְּגִלְגָּל, וַיִּזְבְּחוּ שָׁם זִבְחִים שְׁלָמִים לִפְנֵי ה', וַיִּשְׁמַח שָׁם שְׁאֹל וְכָל אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל עַד

2 לפי צבי פלג במאמרו במגדים כג, שבט תשנ"ה, ע' 115-118, בגלגל מתחיל להתקיים הציווי על שלוש המצוות שבהן נצטוו בני ישראל עם כניסתם לארץ: להמליך להם מלך, להכיר את זרעו של עמלק ולבנות את בית הבחירה.

3 קיימת גם אפשרות שיהודים חוטאים הם ששמו את הפסילים במקום שנחשב קדוש לעובדי ה'. ואכמ"ל.

4 <https://www.etzion.org.il/he/download/file/fid/10551>

על רֶעַ מעֲלֵיהֶם מִבֵּיתִי אֶגְרֹשׁם, לֹא אוֹסֵף אֶהְבֶּתֶם כָּל שְׂרֵיהֶם סָרְרִים.

וכן (שם יב, יב):

אִם גִּלְעָד אָנוּ אֶךְ שָׂאָהִי, בְּגִלְגַּל שְׁוֹרִים זָבָחוּ, גַּם מִזְבְּחֹתָם כְּגִלְגַּלִּים עַל תִּלְמֵי שָׂדֵי.

והנביא עמוס מזהיר (ד, ד-ה):

בָּאוּ בֵּית אֵל וּפְשָׁעוּ הַגִּלְגָּל, הִרְבּוּ לַפֶּשַׁע, וְהִבִּיאוּ לַבִּקָּר זִבְחֵיכֶם לְשִׁלֶּשֶׁת יָמִים
מֵעֲשָׂרֹתֵיכֶם. וְקִטְרַת מִחֶמֶץ תִּזְדָּה וְקִרְאוּ נִדְבוֹת הַשְּׁמִיעוּ, כִּי כֵן אֶהְבֶּתֶם בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל נָאִם ה' אֱלֹקִים... כִּי כֹה אָמַר ה' לְבֵית יִשְׂרָאֵל, דְּרָשׁוּנִי וְחִי. וְאַל תִּדְרָשׁוּ
בֵּית אֵל, וְהַגִּלְגָּל לֹא תִבְאוּ, וּבָאָר שָׁבַע לֹא תַעֲבֹרוּ, כִּי הַגִּלְגָּל גִּלְגָּל וְגִלְגָּל וְגִלְגָּל
אֵל יְהִיָּה לְאָנוּ. דְּרָשׁוּ אֶת ה' וְחִי, פֶּן יִצְלַח כָּאֵשׁ בֵּית יוֹסֵף וְאֶכְלָה וְאִין מִכְבָּה
לְבֵית אֵל.

הרב יצחק לוי מעריך נכונה⁵ כי המשכן המחודש בגלגל הוקם במקום גל האבנים של יהושע, וייתכן כי אף המזבח היה בנוי מאבנים אלו, וזו דוגמא נוספת לתופעה של שימור עבודת ה' בשלהי ימי הבית הראשון במקומות שנתקדשו בעבר, גם אם לא בהתאם להלכה.

במאמרי ב'המעין' (טבת תשפ"ב) רציתי לטעון כי המשניות במסכת זבחים (פרקים יג-יד) מזהירות בארוכה מפני עבודות מקודשות - שלא במקדש בירושלים. אמנם אפשר לומר שהמשנה מעלה אפשרויות תיאורטיות כדי לחדד את הגדרת האיסור⁶, אך באותה מידה ניתן להעריך כי המשנה הייתה צריכה להתמודד עם מציאות קיימת⁷. כך אוסרת המשנה בזבחים את שחיתת הקורבנות שלא במקדש, את העלאתם על המזבח (זבחים יג, א), מגדירה אלו קורבנות כלולים באיסור זה (שם יג, ב-ג), אלו עובדים (שם ג) ועוד.

אם עיקרון זה נכון - הרי שמהמשנה בזבחים (יג, ג) עולה כי בבמות היו שוחטים ומעלים קדשי-קדשים וקדשים קלים, חטאות ואשמות, היו מעמידים לחם הפנים ומדליקים מנורה, וכן מקפידים היו בבמות למנוע מטמאים לעבוד בהם, מקפידים על מחשבות הכהן הזובח שפוסלות את הזבח (אם חשב לאכול או להקטיר אחרי

מֵאֲד'. פעמיים מודגש המיקום "לפני ה'". ההגדרה של לפני ה' ע"פ מכות יט, א, היא "לפני הבית", וביומא מה, ב, זבחים סג, ב ומנחות יט, ב היא "מול פתח ההיכל"⁵.

ממכלול המקורות נוכל להעריך כי בימי שמואל, לאחר חורבן שילה, שב והוקם המשכן בגלגל. שמואל מעדיף לבוא אליו ולא ולנסות לשקם את משכן שילה ההרוס, אולי בגלל התדמית שנדבקה בו בגלל מעשי בני עלי. לגלגל נסוג שאול ממכמש לאחר שהפלישתים עלו עליה, בה הייתה ההתנגשות הראשונה בין המלך והנביא ערב צאתו של שאול למלחמה בפלישתים (ש"מ"א יג, ד, ז-טו), ושם שמע בשובו מהכות את עמלק את גזר דינו של הנביא (שם טו, כח): 'קָרַע ד' אֶת-מַמְלַכּוֹת יִשְׂרָאֵל מֵעֵלְיָה הַיּוֹם, וַיִּנְתְּנָה לְרַעְיָה הַטּוֹב מִמֶּךָ'. במהלך דו-השיח בין שאול לשמואל מודגש כי עם ישראל חמל על מיטב הצאן 'לְמַעַן זִבְחָה' לַד' אֱלֹהֵיהֶם... לְזַבְחָה לַד' אֱלֹהֵיהֶם בְּגִלְגָּל, ועם חרסת שאול הוא מבקש משמואל 'וְעַתָּה שָׂא נָא אֶת-חֲטָאתִי וְשׁוּב עִמִּי וְאַשְׁתַּחֲוִה לָהּ', ובסיום הוויכוח - 'וַיִּשְׁסֹף שְׁמוּאֵל אֶת-אַגָּג לִפְנֵי ה' בְּגִלְגָּל, שׁוּב - לִפְנֵי ה'.

כבר הרב יצחק אייזיק הלוי הדגיש⁷ כי לאחר חורבן שילה ולפני העברת המשכן לנוב היה קיים שלב ביניים ובו עמדה במת ציבור בגלגל, ובהיתר, למרות שבכתוב אין התייחסות לתקופת ביניים בין חורבן המשכן בשילה להעברת המשכן לנוב, והגמרא בזבחים (ק"ח, ב) סותמת: "כשמת עלי הכהן חרבה שילה ובאו לנוב".

גם יותר מאוחר המשיך הגלגל להיות אתר פעיל לעבודת ה'. הוכחה ברורה כי המקדש בגלגל המשיך להתקיים גם בימי בית ראשון, אולי במקביל למקדשים במוצא ובקריית יערים, הם תוכחות הנביאים הושע (הושע ט, יד-טו)⁸:

עַל רֹאשֵׁי הָהָרִים יִזְבְּחוּ וְעַל הַגְּבָעוֹת יִקְטְרוּ תַּחַת אֵלֹנוּ וְלִבְנָה וְאֵלָה כִּי טוֹב צִלָּה
עַל כֵּן תִּזְנִינָה בְּנוֹתֵיכֶם וְכִלּוֹתֵיכֶם תִּנְאַפְנָה... אִם זֹנֶה אֶתָּה יִשְׂרָאֵל אֵל יֹאשֶׁם
הַיְדוּדָה, וְאַל תִּבְאוּ הַגִּלְגָּל וְאַל תַּעֲלֶוּ בֵּית אָנוּ וְאַל תִּשָּׁבְעוּ חִי ה'... תֵּן לָהֶם ה' מָה
תִּתֶּן, תֵּן לָהֶם רָחֶם מִשְׁפָּלִי וְשִׁדְיִם צִמְקִים. כָּל רַעְתָּם בְּגִלְגָּל כִּי שָׁם שִׁנְאַתִּים

5 אמנם הרלב"ג (ש"מ"א, א, יד-טו) מדגיש כי "לפני ה'" הוא לפני המזבח דווקא.

6 משך חכמה, דברים יב, ח (מהדורת הרב קופרמן ירושלים תשנ"ז עמ' פט-צא), מבהיר כיצד ההקרה בגלגל - כמו גם בבית אל בתקופת הביניים שאחרי יהושע - מותרת ע"פ ההלכה. ייתכן והזמן הממושך של עמידת המשכן בגלגל, כמו גם מסורת הקדושה במקום, והיתר העבודה בתקופת הביניים, גרמה להמשך העבודה במקום גם בזמן איסורו.

7 הרב יצחק אייזיק הלוי, דורות הראשונים, תקופת המקרא כרך שישי, ירושלים תרצ"ט, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' 156-157.

8 הם חיו במאות התשיעית-השמינית לפני הספירה, לערך. מאות שנים אחריהם בתקופה הביזנטית יתכן שעדיין השתמר זכר מיקום המשכן בגלגל, ראה מפת מידבא, אריאל 116, יולי 1996, עמ' 62. כשם שהשתמר בסמוך זכר מקום מעבר ישראל בירדן, ראה ברכות נד, א.

9 <https://www.etzion.org.il/he/download/file/fid/10551>

10 ראה מהר"ץ חיות, מבוא התלמוד, למברג, תרפ"ח. וכן הרב ראובן מרגליות, יסוד המשנה ועריכתה, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ן.

11 כך למשל במשנה במגילה (פרק ד משנה ח) מתארת מציאות, אותה היא מגדירה בעייתית, ומחויבת להעמיד מולה מציאות תקנית: "האומר 'איני עובר לפני התיבה' (בגדים) צבועין" - אף בלבנים לא יעבור. 'בסנדל איני עובר' - אף יחף לא יעבור. העושה תפילתו עגולה, סכנה ואין בה (קיום) מצוה. נתנה על מצחו או על פס ידו, הרי זו דרך המינוח. ציפן זהב - הרי זו דרך החיצונים".

הרב ד"ר דוד קליר

"לְבָנֶיךָ אֱלֹהֵי הַתְּלִמִּידִים" – רש"י כפשטן וכמחנך*

רש"י ידוע בהצהרתו שהוא בא לפרש את פשוטו של מקרא'. נכדו הרשב"ם מעיד שהתווכח עימו בעניין פירושים בדרך הפשט². אולם עיון במקורות רבים בדברי רש"י מעורר תמיהה על קביעה זו של רש"י - האם אכן רש"י ראה עצמו מחויב לפרש את הפסוקים רק אם מצא בהם קושי, וביקש תמיד רק לענות על בעיה העולה מתוך הפשט? ניתן להוכיח שרש"י הביא גם הביא מדרשים שלא באו רק ליישב את המקרא דבר דבור על אופניו. אצביע על כך שהשימוש שעשה רש"י במדרשים מלמד שכוונתו הייתה גם לחנך, להעיר, להאיר ולהתוות דרך והשקפת עולם³. פירושו של

* לעילוי נשמת גיסתי דינה חי צדוק ע"ה בת שלום ז"ל. נלב"ע בז' אדר תשפ"ג. תנצב"ה.

1 רש"י בראשית ג, ח: "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישיבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". כך כתב גם בפירושו לבראשית ג, כב: "יש מדרשי אגדה, אבל אין מיושבין על פשוטו", ובעוד מקומות. אין המאמר עוסק בשאלה האם רש"י מביא מדרשי חז"ל בפירושו - על כך נכתב רבות, והנה רשימה חלקית: שרה קמין, רש"י - פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו; נחמה ליבוביץ, "דרכו של רש"י בהבאת מדרשים בפירושו לתורה", ללמוד וללמד תנ"ך, ירושלים תשנ"ה, עמ' 106-143; ישעיהו מאורי, "אגדות חלוקות" בפירוש רש"י למקרא, שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יט (תשס"ט), עמ' 155-209; אליעזר טויטו, "דרכו של רש"י בשימושו במדרשי חז"ל (ע"פ ש"מ"א ח, כב)", טללי אורות ט (תש"ס), עמ' 51-78; יוסף עופר, "הסתייגות סמויה ממדרשים בפירושי רש"י לתורה", עיוני מקרא ופרשנות ח, ירושלים תשס"ח, עמ' 279-291. מטרתו להצביע על כך שהבאת מדרשים בפירוש רש"י אינה נובעת דווקא בגלל קושי העולה מתוך הפשט ומיושב באמצעות המדרש. לא הקושי הוא שגרם לרש"י להביא את המדרש, אלא שעמדו לנגד עיניו תפקידים אחרים של הפרשן, ובכללם חינוך והטמעת ערכים ותובנות מוסריות.

2 רשב"ם בראשית לז, א: "וגם רבנו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו זצ"ל נתווכחתי עמו ולפניו והודה לי שאילו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום".

3 מן הראוי להביא את דבריו של אליעזר טויטו בתוך: 'רש"י דמותו ויצירתו' [עורכים: א' גרוסמן ו'ש יפת] מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשס"ט, 'מה הניע את רש"י לכתוב פירוש לתורה', עמ' 62-51: "מסתבר שפירוש רש"י בתורה, אשר רובו הגדול לקוח ממקורות חז"ל, קשה יותר וסתם יותר מאשר לשון המקור שבתלמוד ובקובצי המדרשים. מותר להסיק מזה שפירוש רש"י כוון לאנשים המכירים היטב את הסוגיה בגמרא ואת פירושה על ידי רש"י, וכן בקאים בפרשנות המדרשית, וניצבת אפוא במלוא חשיבותה השאלה מה הייתה מטרת רש"י בכתיבת פירוש החוזר לכאורה על מה שנאמר כבר במקורות. ובלשון אחר: במה פירוש רש"י היה עשוי להעניק מזון רוחני ומרגוע נפשי לבני הדור הנבוכים". עוד כתב שם בעמ' 57: "לדעתנו רש"י נקט דרכי עבודה אלו במכוון. הן היו נחוצות לו לשם השגת מטרתו הכללית, שהיא, כאמור, העברת המסר של התורה לבני דורו... כיוון שהחיבור אינו פירוש אלא מעין הצגת השקפת עולמה של התורה, אין מקום לא להצגת הבעיה

הזמן ההלכתי הקבוע הקרבן הופך פיגול), וכן מקפידים להימנע מהשאת הקרבן אחרי הזמן הראוי (פרק יד, משנה י). מהסוגיה בזבחים קי, א עולה שהיו מקטירים בקודש הקודשים של בית הבמות כמו בעבודת יום הכיפורים במקדש בירושלים¹², ומהתוכחות של הושע ועמוס נראה היטב כי בגלגל הביאו שלמים, מעשרות ולחמי חמץ בקורבנות תודה.

גם לאחר חורבנו או גניזתו של המקום, המשיכו שרידי האתר להיות מאובחנים אצל בני הדור:

א. אבא חלפתא (בן הדור השני לתנאים) ורבי אליעזר בן מתאי וחנניא בן חכנאי (בני הדור השלישי) עמדו על אותן אבנים "ושיערום כל אחת ואחת שקולה כארבעים סאה" (סוטה לד, א).

ב. כמה דורות אחריהם מתאר אוסביוס, אב הכנסיה בקיסריה במאה השלישית, בספרו אונמסטיקון, כי המקום חרב והגויים מעריצים אותו כמקדש.

ג. הנוסע מבורדו, בשנת 333 לספירה מזכיר אף הוא את שתיים עשרה האבנים.

ד. הירונימוס, אף הוא במאה הרביעית, מוסיף "שם 12 האבנים גם היום".

לסיכום

פעילות עבודת ה' הכוללת הקרבת קורבנות, עולות ושלמים, התקיימה בגלגל בימי שמואל. זו הסיבה ל"חידוש המלוכה" במקום זה, ולשיבת שאול לגלגל כדי להקריב קרבן תודה אחרי מלחמת עמלק. הקרבת הקורבנות שבה למקום זה אחרי חורבן שילה, וייתכן שהתקיימה אף במקביל לקיום המשכן בשילה. פעילות זו בגלגל המשיכה לאורך ימי הבית הראשון, לפחות עד ימי חזקיהו. פעילות זו כללה הקרבת קורבנות, וכן הבאת מעשרות לכוהנים ששירתו במשכן בגלגל. חפירה ארכיאולוגית בתל המזוהה כגלגל שליד יריחו עשויה לחשוף שרידים מעבודה זו, וללמד כיצד ומתי היא פסקה, ייתכן שעל ידי גניזת המקום בימי חזקיהו או יאשיהו¹³.

12 המחשה לכך בשטח היא מציאותם של שני מזבחות-קטורת בדביר שבמקדש הישראלי בערד, ראה רות עמירן, אורנית אילן, מ' סבן וזאב הרצוג, ערד, הוצאת הקיבוץ המאוחד והחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, 1997. 'אהרונ', "ערד", האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכאולוגיות בארץ ישראל, 1266-1272, 1992. ר' עמירן ואחרים, "העיר הכנענית הקדומה של ערד", קדמוניות, 49-50 (תש"ס), עמ' 2-19. ר' עמירן ואחרים, ערד הכנענית - עיר שער למדבר, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1997.

13 כשית יהודה אליצור, למהות הרגמים במערב ירושלים, דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות (תשכ"ט) ירושלים, תשל"א <https://www.daat.ac.il/daat/tanach/rishonim/melb23eli-1.htm>

רש"י לפסוק "ושננתם לבניך ודברת בם" (דברים ו, ז) ישים מעין דוגמה לטענה זו. **'וּשְׁנַנְתֶּם לְבַנֵּיךָ וְדִבַּרְתָּ בָם בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ'**. פסוק זה בפרשה ראשונה של קריאת שמע הוא המקור למצוה שמוטלת על האב ללמד את בנו תורה. המילה **"ושננתם"** (ושננת אותם) מתייחסת ל"והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום" שנאמר בפסוק הקודם⁴. המילים "ושננתם לבניך" יכולות להתפרש בייחס לתורה כולה, שינון דברי התורה וידעתם⁵. לעומת זאת, ניתן גם לפרש מילים אלו כציווי בייחס לידיעת המצוות, דהיינו "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום"... שגורים וידועים על לבבך, וציוויים אלה עליך להעביר גם לדור הבא ולפיכך "ושננתם לבניך".

פרשנים התייחסו למילים "ושננתם לבניך" בכמה אופנים. אלו דברי רמב"ן על אתר: ושננתם לבניך וכו' - גם אלה מצוות מבוארות, נרמזו כבר, כי מאחר שציוה במצוות חוקת עולם לדורותיכם, ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם (שמות לא, יז), זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו (בראשית יז, י), הנה אנחנו מצווים שידעו בנינו המצוות, ואיך ידעו אותם אם לא נלמדם⁶.

הפרשנית ולא לביסוס הפרשני של הפירושים. הרבה עמל היה נחסף לאלה ששאלו ושואלים "מה קשה לרש"י?" לו עיינו במקורות המדרשיים של פירוש רש"י. ברוב המקרים הקושי מובא להדיא במדרש, ורש"י לא הזכירו מפני שהבאתו היתה משווה לחיבור אופי דידקטי ופוגמת בתכליתו, ומה גם שקהל, תלמידי בתי המדרש כאמור, ידעו את המקור ואת הקושיה העומדת בו לדיון⁷. בעמ' 59 הוסיף: "לעניות דעתי, מטרת רש"י בכתובת חיבורו הייתה להציג בפני בני דורו הנבוכים מסכת פרשנית והגותית אשר יש בה גם היענות לדרישות משכילי הרנסנס היהודים וגם חיזוק עולמם הרוחני... גם לשונן הפשוטה של רש"י מטה אותנו לחשוב שאין כאן התעלות לדרגה של הבעת תפיסה כוללת, שיטתית, הדורשת לשון מופשטת ומינוח המצוי בעולמה של ההגות. חובה עלינו להשתחרר מדימוי חיצוני זה. יש בפירוש רש"י לתורה מסכת הגותית רחבה, עמוקה, שיש לה לכידות מרשימה, הנוגעת לכל תחומי המחשבה והחיים שלנו".

4 ולולא דמסתפינא הייתי אומר "ושננתם לבניך" - ושננת אותם, המתייחס לכאורה ל'דברים', יכול להיות מוסב על הבנים או התלמידים עצמם, היינו חדר אותם, עשה אותם מיוחדים, כאילו נאמר: "ושננת את בניך".

5 קיים גם ציווי ייחודי בעניין סיפור יציאת מצרים והוא מוטל על האב: "והגדת לבנך", בחינת "את פתח לו", זוהי מצוה שמתקיימת בליל ט"ו בניסן, אך אין זה בהכרח חלק ממצוות תלמוד תורה. מצוות תלמוד תורה היא מן המצוות המוטלות על האב בייחס לבנו (משנה קידושין א, ז: "כל מצות הבן על האב", ובגמ' כט, א בהכרעתה: "כל מצות הבן המוטלת על האב לעשות לבנו"). שם בסוגיה מובאת ברייתא המפרטת את החיובים, ובין החיובים נמצא: "למול ולפדותו וללמדו תורה".

6 דבריו נראים מדויקים בלשון הפסוק. "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום" על לבבך ושננתם לבניך, מכאן משמע שעוסקים אנו בידיעת המצוות, ולא בעסק התורה והחיוב להגות בה. ידועים הדברים שבמצוות תלמוד תורה ישנם שני חלקים: ידיעת התורה ועסק התורה. ומכאן

נעין בדברי רמב"ן אלה. נראה שאין הוא רואה במצות "ושננתם" חיוב על האדם לעסוק עם בניו בלימוד התורה, בחינת "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח), אלא חיוב ללמד את הבנים את המצוות כדי שידעו אותן. אין זה גדר של לימוד תורה ועיסוק בה, אלא של העברת המסורת והכשרת הצאצאים לידיעת המצוות.

לעומת זאת סבור האבן עזרא שמדובר בשינון התורה והכרת פועלו של ה', בעיסוק מתמיד בידיעת ה' כחלק מעבודת האדם בעולמו. זו לשון האבן עזרא:

הנה נראה כי עיקר כל האדם עבודת השם, ועבודתו להכיר פעליו. והמעתיקים העתיקו שעת קריאת שמע, וכולנו נסמוך עליהם⁷.

והנה דווקא רש"י שהצהיר על עצמו "אני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו", מפרש את הפסוק בפרשנות מרחיבה שיש לה לכאורה גם השלכה הלכתית:

לבניך - אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר (דברים יד, א) בנים אתם לה' אלקיכם, ואומר (מל"ב ב, ג) בני הנביאים אשר בבית אל, וכן בחזקיהו שלימד תורה לכל ישראל וקראם בנים שנאמר (דה"ב כט, יא) בני עתה אל תשלו. וכשם שהתלמידים קרוים בנים, שנאמר בנים אתם לה' אלקיכם, כך הרב קרוי אב, שנאמר (מל"ב ב) אבי אבי רכב ישראל וגו'.

לנוסח הברכה: האם נברך על דברי תורה או לעסוק בדברי תורה, ואין כאן המקום להאריך. ראו גם את רבי דוד צבי הופמן בפירושו לדברים שם: "ודברת בם וגו' - לפי פשוטו של מקרא הכוונה לכל המצוות בכלל... אבל "ושננתם... ודברת" נאמר בדברי תורה, כלומר מצות תלמוד תורה, ללמוד וללמד". מדבריו אני למד שאכן ראה בדברים מקור למצוות תלמוד תורה, ולא דווקא ידיעת המצוות. זאת ועוד, כיון שנאמר בפסוק 'לבניך', אנו למדים שהמצווה מוטלת גם ביחס לדור הבא. תינה לגבי המילים: "ודברת בם", שאותן נוכל לייחס לחיוב על האדם עצמו וביחס לעצמו. אך "ושננתם לבניך"-זהו חיוב כלפי צאצאיו. אך האם ניתן ללמוד מכאן שהמצווה מוטלת על האדם גם ביחס לתלמידיו? הדברים צריכים עיון. ראו גם בדברי בעל אור החיים לדברים לא, יב: "...לזה חילק הכתוב שני הדרגות במצוה זו, ואמר בתחילה חלוקה שהיא שוה באנשים ובנשים והוא 'למען ישמעו', פירוש שישמעו מצות התורה שחייבין הם לעשות, ודבר זה שווים הם בו שגם הנשים חייבים במצות לא תעשה ובמצות עשה שאין הזמן גרמא, ואחר כך אמר חלוקה בפני עצמו כנגד האנשים לבד, והוא למען ילמדו שהוא תלמוד תורה, ולזה לא אמר למען ישמעו וילמדו שאז היה נשמע ששניהם בעונש אחד...".

7 אבן עזרא לשיטתו שבכל מקום שבו חז"ל (המכונים אצלו המעתיקים, מעתיקי השמועה) פירשו את הפסוק ויש בו השלכה הלכתית - **אנו נסמוך עליהם**. עי' אבן עזרא בהקדמתו לתורה הדרך החמישית: "רק בתורות ובמשפטים ובחוקים, אם מצאנו שני טעמים לפסוקים, והטעם האחד כדברי המעתיקים... נשען על אמיתתם בלי ספק בידי חזקים... רק קדמונינו היו אמת וכל דבריהם אמת וה' אלקים אמת". עוד בעניין זה ראו אמנון בזק, עד היום הזה, שאלות יסוד בלימוד התנ"ך [עורך יושי פרג'ון], ידיעות אחרונות, תל אביב, תשע"ג, עמ' 388-393.

דומה שהמקור לדברי רש"י אלה הוא בספרי⁸:

לבניך, אלו תלמידך, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר (מל"ב ב, ג) ויצאו בני הנביאים אשר בבית אל אל אלישע, וכי בני נביאים היו - והלא תלמידים היו, אלא מיכן לתלמידים שקרויים בנים, וכן הוא אומר (מל"ב ב, ה) ויגשו בני הנביאים אשר ביריחו אל אלישע, וכי בני נביאים היו והלא תלמידים היו, אלא שהתלמידים קרויים בנים. וכן אתה מוצא בחזקיהו מלך יהודה שלימד כל התורה לישראל וקראם בנים, שנאמר (דה"ב כט, יא) בני אתה אל תשלו. וכשם שהתלמידים קרויים בנים כך הרב קרוי אב, שנאמר (מל"ב ב, יב) ואלישע ראה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו ולא ראהו עוד, ואומר (מל"ב יג, יד) ואלישע חלה את חוליו אשר ימות בו, וירד אליו מלך ישראל ויבך ויפל על פניו ויאמר אבי אבי רכב ישראל ופרשיו.

בדומה לכך מצינו במדרש תנאים⁹:

ושננתם לבניך אלו תלמידך, וכן את מוצא בכל מקום שהתלמידים קרויים בנים שנ' ויצאו בני הנביאים אשר בית אל אל אלישע, וכי בני הנביאים היו והלא תלמידים היו, אלא מיכן לתלמידים שהם קרויים בנים. וכן הוא אומר ויאמרו בני הנביאים אשר ביריחו אל אלישע, וכי בני הנביאים היו והלא תלמידים היו, אלא מכאן לתלמידים שהם קרויים בנים. כיוצא בו (שם ז) וחמשים איש מבני הנביאים הלכו ויעמדו מנגד. וכן את מוצא בחזקיהו שלימד תורה לישראל וקראן בנים, שנ' ואלישע רואה והוא מצעק אבי אבי, ואומר ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו: ויאמר אבי אבי.

שני מדרשים אלה היו כנראה לפני רש"י, והוא בחר לבסס את פירושו לפסוק זה עליהם, על אף שלא הביאם במלואם. אין אנו תמהים על דרכו של המדרש לפרש את הפסוקים באופן מרחיב ויוצא מגדרו של פשט¹⁰, דרכו של הדרשן היא להשתמש בפסוק כחומר ביד היוצר¹¹. אולם, לא כן הדברים בייחס לפרשנים שרואים עצמם

8 דברים פרשת ואתחנן פיסקא לד.

9 לדברים פרק ו.

10 ראו בשו"ת 'דברי יציב' של הרב יחזקאל הלברשטאם חלק יורה דעה סימן רמד: "והנה יש לעיין דמנא ליה להספרי להוציא מפשוטו משמעות הקרא דושננתם לבניך ולדרוש דקאי על התלמידים". ומעניינת תשובתו: "ומשמע מזה דהא דישאל נקראים בנים למקום היינו מחמת שקבלו תורה מפי הגבורה והם בגדר תלמידים שנקראים בנים".

11 בספר קריה נאמנה, ש' יוסף פין, וילנה תרע"ה, מיוחסים לגר"א הדברים הבאים: "כי לא טוב עושים אנשים אלו הנותנים לעמל נפשם לפרש דרשות חז"ל על ידי פשט הכתוב ויהיו תואמים יחדיו, ואף כי מחשבתם רצויה אבל מעשיהם אינם נכונים, כי רחוק הוא הדרש מן הפשט ולא יקברו זה אל זה

נאמנים לפשוטו של מקרא, וביניהם רש"י.

לפיכך, יש לשאול כמה שאלות על פירושו זה של רש"י:

- א. מדוע הביא את המדרש לפסוק, ולא פירש כפי שמסתבר פשוטו של מקרא שיש ציווי על האדם ללמד את בנו תורה ולשנן אותה עימו? מה הזיקו לפרש בדרך מדרש ההלכה ולטעון שיש מכאן חיוב על המלמד ללמד את התלמידים¹²?
- ב. זאת ועוד, בספר דברים נאמר (יא, יט): **"וְלִמְדַתְּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַרְךְ בָּם בְּשָׁבָתְךָ בְּיָמֶיךָ וּבְלֶכְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשֹׁכְכְךָ וּבְקוֹמְךָ"**. אך שם לא הובא מדרש שדורש: "אלו התלמידים"¹³! אמנם, רש"י שם התייחס למילים: "ולמדתם אתם

לעולם... כי המחוקק אשר שם את תורתו לפני בני ישראל שם את אותותיו בקרבם למצוא מקום מנוח גם אל הדרש, וכאשר חז"ל מיד ה' השכילו לדרוש על כל קוץ וקוץ, אבל נתיבותיהם שונות ולא יתאחדו לעולם". מדבריו אנו למדים שחז"ל בדרשותיהם לא התכוונו לבאר את המקרא, אלא הדרשה מעצם מהותה מרחיבה את הפסוק ומשמעותו, עושה בו כמין חומר, ואינה מחויבת לרובד הפשט. אם כך, הרי שאין צורך למצוא קושי בפסוק שאליו מתייחס המדרש, אלא המדרש בפני עצמו הוא עומד, ויש לו מקום של חשיבות. גם מדבריו של א' סימון, 'העזו לדרוש של אברהם קריב', מולד, ג, תש"ל, עמ' 114, אני למד כן: "מטרותיהם השונות של הפשטן והדרשן משתקפות בבהירות רבה בדרכי עבודתם. המתודה הפשטנית רציונלית היא במהותה, קפדנית באופיה, היא נסמכת על חקר הלשון והספרות, וגדורה על ידי חוקי הדקדוק והרטוריקה, לפי שהיא מניחה שהמקראות כתובים בלשון בני אדם ובהתאם לדרכי הבעתם... ואילו המתודה הדרשנית אינטואיטיבית היא במהותה, וכללי המשחק שלה כה גמישים עד ש'אין משיבין על הדרש'. אין המדרש נובע מתוך הפסוק, אלא שהפסוק מאפשר וסובל פרשנות נוספת על דרך המדרש.

12 במקום אחר נאמר: "והודעתם לבניך ולבני בניך" (דברים ד, ט). בפשטות ציווי זה מתייחס לזכירת הדברים אשר ראו עיניך, וכלשון הפסוק: "רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך... והודעתם לבניך ולבני בניך". הדברים מתייחסים לזכירת מעמד הר סיני, שישנו איסור לשכוח וישנו חיוב לזכור את מעמד הר סיני. גם שם דרשו חז"ל בבבלי קידושין ל, א שקיים חיוב הסב ללמד את נכדו תורה. דהיינו, 'והודעתם' איננו מתייחס רק לזכירת מעמד הר סיני והעברתו במסורת מדור לדור. בסוגיה שם נאמר: "כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן, כזבולון בן דן - שלמדו אבי אביו, ולא כזבולון בן דן - דאילו התם מקרא, משנה ותלמוד, הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד". גם שם ודאי נאמר שאין זה פשט הכתוב וחז"ל הם שהסמיכו את דרשתם על המילים: "והודעתם לבניך ולבני בניך". זאת ועוד, המילה 'והודעתם' זוכה לפרשנות מרחיבה. אין מדובר במעמד הר סיני לבדו אלא בהעברת התורה מדור לדור. ראו בהקשר זה את דברי רמב"ן שם: "ציוה במצות עשה שנודיע בו לכל זרענו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה... כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו, ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק כאלו ראוהו כל הדורות, כי לא נעיד שקר לבנינו, ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל". דברי רמב"ן אלו מכוונים אל מעמד הר סיני ולא למצוות תלמוד תורה.

13 מצינו מדרש תנאים לדברים שמתייחס לפסוק זה, אולם העולה ממנו הוא ציווי של אב כלפי בנו ולא כלפי תלמידו. וזו לשון מדרש תנאים לדברים (הופמן) פרשת עקב פרק יא: "ולמדתם אותם

את בניכם¹⁴.

לפיכך יש לשאול: מה בין "ושננתם לבניך" ובין "ולימדתם אותם את בניכם"? בשני המקורות הוזכרו הבנים ולא התלמידים, ובשני המקורות מדובר בלימוד ('ושננתם', 'ולימדתם'), ובכל זאת רק באחד מהם הובאה הדרשה שהוציאה את הפסוק מפשוטו ולימדה על חיוב לימוד התורה לתלמידים!

ג. רש"י לא הביא את המדרש כצורתו, כפי שהוא מצוי לפנינו במדרש ספרי ובמדרש התנאים לספר דברים. מהי אם כן דרכו של רש"י בהבאת המדרש¹⁵? מהם שיקוליו בהבאת חלקים מסוימים במדרש והשמטת חלקים אחרים?

ד. רש"י תומך את דבריו בראיה מספר דברים (יד, א) "בְּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם לֹא תִתְגַּדְּדוּ וְלֹא תִשְׁמְצוּ קֶרֶךְ הַבֵּן עֵינֵיכֶם לְמַת". פסוק זה לא הובא במדרש כראייה לכך שהבנים הם התלמידים¹⁶. מה הביא את רש"י להוסיף מקור נוסף כהוכחה שהתלמידים קרויים בנים? האין די במקורות שעליהם התבסס מדרש ההלכה? ה. יתר על כן. תינח לגבי הפסוק שמזכיר את "בני הנביאים". צירוף זה יכול להתפרש כתלמידי הנביאים כדוגמת המושג פרחי כהונה, פרחי נבואה, כך "בני הנביאים". אך מה ראה רש"י להביא את הפסוק "בנים אתם" וכו'? כיצד ניתן

את בניכם בניכם ולא בנותיכם דברי רבי אסי בן עקיבה, מיכן אמר כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מלמדו תורה ומדבר עמו בלשון הקודש, ואם אינו מדבר עמו בלשון הקודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו לא בא לעולם וכאלו קברו, שנ' ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, אם למדתם אותם את בניכם למען ירבו ימיכם, ואם לאו למען יקצרו ימיכם, שכך דברי תורה נדרשין מכלל לאו הן".

14 לדבר בם - משעה שהבן יודע לדבר, למדהו תורה צוה לנו משה שיהא זה למוד דבורו. מכאן אמרו, כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מסיח עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה, ואם לא עשה כן הרי הוא כאילו קוברו, שנאמר ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וגו'. נבחין שלא ציין רש"י כאן שישנה מחויבות של אדם כלפי התלמידים, אלא כלפי בניו, יוצאי חלציו. רש"י התבסס על הברייתא בבבלי סוכה מב, א: תנו רבנן קטן היודע לנענע - חייב בלולב, להתעטף - חייב בציצית, לשמור תפילין - אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר - אביו לומדו תורה וקריאת שמע. ובסוגיית הבבלי שם: תורה מאי היא, אמר רב המנונא: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב.

15 ראו 'יעקובס, הדף השבועי של אוניברסיטת בר אילן, ויקהל-פקודי, תש"פ, מספר 1361, עיון בדרכו של רש"י בהבאת מדרשי חז"ל; י', רחמן, "עיבוד מדרשים בפירושו של רש"י לתורה", תעודה ג, תשמ"ג, עמ' 261-268.

16 ידועה מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה בשאלה אימתי קוראים בני ישראל בנים. ראו מדרש ספרי דברים פרשת ראה פסקא צו: "בנים אתם לה' אלהיכם, רבי יהודה אומר אם נוהגים אתם מנהג בנים הרי אתם בנים ואם לאו אי אתם בנים, רבי מאיר אומר בין כך ובין כך בנים אתם לה' אלהיכם...". אך שם הדברים מתייחסים לקשר המיוחד שבין הקב"ה ובין עם ישראל. מה שאין כן לפנינו, רש"י מבקש להוכיח מכאן על קשר של רב לתלמידיו.

להביא ראייה מפסוק זה לענייננו¹⁷?

אם חיפש רש"י מקור לכך שהמלמד נקרא אב והתלמידים נקראים בנים, יכול היה להסתפק בפסוקים שהובאו במדרש. אם חיפש לו רש"י מקור לכך שבני ישראל הם בניו של הקב"ה, יכול היה להשתמש בפסוק: "בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב), שמובא בהקשרים רעיוניים והגותיים. לעומת זאת בחר רש"י בפסוק "בנים אתם לה' אלקיכם" שמובא כפתיח לציווי "לא תתגודדו", אך משם לכאורה אין ראייה להיותו של האב מלמד ולהיותם של הבנים תלמידים, שכן אנו בניו של הקב"ה ולא תלמידיו¹⁸! גם פנייתו של חזקיהו מלך יהודה לעם בכינוי 'בני' איננה מוכיחה דבר, שכן זוהי פנייה של חיבה וכבוד¹⁹, ואינה מעידה על היות עם ישראל תלמידיו²⁰.

נשתדל להשיב על השאלות בחינת על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

פתחנו את הדיון על פירושו של רש"י בשאלה: מה ראה רש"י להביא פירוש זה, המבוסס על מדרש הלכה. הנחת היסוד של שאלה זו היא שרש"י לא הביא בפירושו דברים שאינם עולים מתוך הפשט, אלא אם כן הפשט מוקשה ואי אפשר לפרשו

17 ראו דבריו של הרב יקותיאל יהודה הלברשטם שו"ת דברי יציב חלק יורה דעה סימן רמד: "והנה יש לעיין מניין לו לספרי להוציא מפשוטו משמעות הקרא דושננתם לבניך ולדרוש דקאי על התלמידים, וגם צריך ביאור דלמה דייקא על ושננתם ולא על קרא דולמדתם אותם את בניכם. ונראה לי... ושננתם לשון חדוד הוא שיהיו מחודדים בפין שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו אלא אמור לו מיד... ואולי דזה לא שייך בבנו וכמו דאינו חייב ללמדו משנה וגמרא רק מקרא לחוד... ומשמע מזה דהא דישאלך נקראים בנים למקום היינו מחמת שקבלו תורה מפי הגבורה והם בגדר תלמידים שנקראים בנים. ובספרי שלפנינו ליתא כלל מהך קרא ד"בנים אתם" רק מבני הנביאים. ונראה דזה תלוי בפלוגתא דרבי מאיר ורבי יהודה בקידושין ל"ו ע"א... בנים אתם לה' אלקיכם... שלדעת ר' יהודה הטעם שקרויים בנים הוא לפי שקבלו תורה ממנו יתברך, וממילא כשאין שומרים את התורה אין קרויים בנים. ורבי מאיר סבירא ליה דקרויים בנים משום שהקב"ה יצר אותנו ובראנו... ולזה בני ישראל שיש בהם נשמת אלוהה ממעל קרויים בנים, ואשר על כן בין כך ובין כך קרויים בנים. ואתי שפיר דנקט רש"י מהכתוב בנים אתם לה' אלקיכם, והיינו שאנו בנים למקום מגדר תלמידים, כיון שרבי מאיר ורבי יהודה הלכה כרבי יהודה...".

18 ראו למשל את פירושו של הספורנו לפסוק זה בעניין 'לא תתגודדו' והקשר שבין הציווי 'לא תתגודדו' לתחילת הפסוק בהכרזה 'בנים אתם לה' אלקיכם': "שאין ראוי להראות תכלית הדאגה והעזר על הקרוב המת כשנשאר קרוב נכבד ממנו במעלה ובתקנת טוב, לפיכך אתם בנים לה' שהוא אביכם קיים לעד, אין ראוי שתדאגו ותתאבלו בתכלית על שום מת".

19 ראו את סגנון הפנייה של שלמה המלך בספר משלי: "שמע בני מוסר אביך... בני אם יפתוך חטאים אל תבא" (משלי א). פעמים רבות הדברים נראים כפנייה של חיבה וריצוי, ומצד שני הם יכולים בהחלט להתפרש כפנייה של המחנך אל תלמידו.

20 למעשה דווקא ההוכחה מ"אבי אבי רכב ישראל ופרשיו" משלימה את ההוכחה מהמונח: "בני הנביאים". אם הרב נקרא אב הרי תלמידיו קרויים בנים.

כפשוטו. רק אז נזקק הוא להביא ממרחק לחמו ולהזדקק לדברי חז"ל במדרש²¹. בגישה זו נקטו חלק מפרשני רש"י הקדומים.

המהר"ל²² ביאר שרש"י פירש כך בגלל שינוי התבנית המקובלת: "והגדת לבנך" או "כי ישאלך בנך", לתבנית של "ושננתם לבניך" (לשון רבים). וזו לשונו של המהר"ל²³:

דאין לומר כמשמעו, דהוי למכתב 'לבנך' בלשון יחיד כמו 'כי ישאלך בנך' מחר', אבל התלמידים בלשון רבים, דאין לו תלמיד מיוחד שיאמר לבנך בלשון יחיד, אבל הבן הוא מיוחד לאב שאין מוליד הרבה כאחד, לכך יאמר בלשון יחיד והגדת לבנך.

בדרך דומה נקט גם רבי ברוך הלוי אפשטיין²⁴:

נראה פשוט דלא שמוציא לשון הכתוב לבניך מפשטיה בנים ממש, אלא דריש דגם תלמידים הם בכלל שם בנים²⁵.

21 ראו משה ארנד, פשוטו של מקרא, עמ' 259: "רש"י לא הדיר עצמו הנאה משום סוג מסוגי הפירוש, ובחר מתוכם לפי עקרונות תיאולוגיים ומתודולוגיים, המשתקפים היטב בכתביו, ואשר אחד החשובים שבהם הוא, שלא לעקור לעולם את פשוטו של מקרא, באשר 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'...".

22 בפירושו גור אריה על פירוש רש"י לתורה.

23 בפירושו לדברים ו, ז. המהר"ל, כמו גם ראשונים ואחרונים אחרים, ודאי אינו מוציא הפסוק מיד פשוטו, והמילה "בנים" ("ושננתם לבניך") כוללת חיוב של האב ללמד את בנו תורה, אלא ששינוי הלשון "לבניך" (לשון רבים) הביא את המהר"ל לפרש כפי שפירש.

24 בפירושו תורה תמימה דברים פרק ו' ה' לא. והשווה לדבריו בפירושו לקהלת פרק יא' ה' כה: "מפרש זרעך בכינוי תלמידים, וכמו שדרשו בספרי פרשת ואתחנן ושננתם לבניך אלו תלמידים, וכן באלישע הוא אומר ויצאו בני הנביאים, ודרשו וכי בני הנביאים היו והלא תלמידים היו אלא מכאן לתלמידים שקרויים בנים... וכן מבואר בסנהדרין י"ט ב' כל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו. ויש להסביר ענין יחס שמות אב ובן לרב ותלמיד על פי הכתוב בפרשת בראשית 'הוא היה אבי יושב אהל ומקנה', אבי כל תופש כנור ועוגב, שפירושו שהוא המציא ענין ישיבת אהלים ומקנה וכן המציא חכמת הנגינה בכלי זמר, ומבואר מזה דמי שממציא איזה דבר חכמה וידיעה נקרא אב לה, וממילא מי שמקבל ממנו לימוד אותו הדבר הרי הוא אליו ביחס בן, ולכן כל תלמיד המקבל מרבו דבר חכמה וידיעה שבלעדו היתה חסרה לו נקרא הרב בשם אב מפני שהוא הממציא להתלמיד והתלמיד בשם בן".

25 ראו עוד דבריו: "ונהנה אחרי שאסף כאן כל המקומות שתלמידים נקראו בנים, חידוש הוא שלא הביא גם מיבמות ס"ב ב' על הפסוק בקהלת 'בבקר זרע זרעך' - היו לו תלמידים בילדותו יהיו לו בזקנותו". ראו גם ספר הזיכרון לרבי אברהם בן אליעזר בקראט, נדפס מחדש ירושלים, תשכ"ח, עמ' פו: "והזקוק לומר כך לפי שהבן הוא ממאמר המצטרף, כלומר שבזכר בן בהכרח הגמור משמע שיש לו אב ואפ"ש לא נזכר האב, וא"כ מיהו האב המצטרף לזה הבן? אם תאמר אביו אשר ילדותו הא לא שייך הכא, דלא קרינן לתלמידים בנים מצד ההולדה אלא מצד תלמוד התורה לזה אמרו ז"ל וכשם שהתלמידים קרויים בנים כך הרב קרוי אב".

עצם הרעיון שהתלמידים קרויים בנים מצוי במקורות חז"ל והובא בדברי הפרשנים²⁶. אולם מן הראוי לשאול: מדוע נזקק רש"י לפרש את הפסוק בספר דברים באופן הזה? מדוע לא הסתפק בפשוטו של מקרא שמדבר על חובת האב ללמד את בנו את דברי התורה ולשננם עימו?

סבורני שרש"י לא כתב את מה שכתב מתוך שראה קושי בפסוק. נראה דווקא שהוא רצה להדגיש את חיובו של האדם ללמד את הדור הבא, את התלמידים, לפיכך הביא את המדרש כצורתו²⁷. אם נאחז בגישה הסוברת שלא תמיד "קשה לרש"י", נוכל להבין שרש"י ראה צורך ללמדנו על חובתו של אדם להעביר את התורה לדורות הבאים ואף למי שאיננו בנו, בבחינת "אם למדת תורה הרבה אל תחזק טובה לעצמך כי לכך נוצרת"²⁸, על אף שרש"י כתב בכמה מקומות: "ואני ליישב פשוטו ושמועו של מקרא באתי"²⁹.

26 ראו למשל במדבר ג, א: "ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני". רש"י שם פירש: "ואינו מזכיר אלא בני אהרן. ונקראו תולדות משה לפי שלמדן תורה. מלמד שכל המלמד את בן חברו תורה מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו". דברי רש"י אלה מבוססים על סנהדרין יט, ב: "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל המלמד בן חברו תורה - מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו...".

27 אמנם בכך לא השבנו על השאלה מדוע השתמש בפסוק "בנים אתם לה" אלקים". ראו בפירוש עלי תמר מסכת שבת פרק ו' הלכה ט: "שעל דרך השאלה התלמידים נקראו בנים, כמו בני הנביאים, וכן ושננתם לבניך אלו התלמידים, וכתב בני בכורי ישראל ובנים אתם לה' אלהיכם, והוא על דרך ההשאלה שחביבים ישראל למקום". אך עדיין לא מובן מה מוסיף מקור זה על המקורות שהובאו במדרשים. זאת ועוד, הפסוקים שמובאים במדרשים מציינים יחס שבין המלך ונתיניו, או היחס שבין הנביא ובני הנביאים, אולם אין מדובר ביחס שבין האדם ובין אלו. הפסוק "בנים אתם לה" אלקים אינו עוסק במערכת היחסים שבין הרב ותלמידו או המלך ונתיניו, אלא בין עם ישראל ובין אלו, ולפיכך דומה שהשאלה עדיין במקומה עומדת.

28 ראו בבלי ראש השנה כג, א: "הלומד תורה ואינו מלמדה דומה להדס במדבר שאין איש נהנה ממנו". כך גם בדברי הרמח"ל במסילת ישרים פרק כב: "אם יש בו חכמה רבה הוא מחויב ללמדה למי שצריך אליה".

29 כגון רש"י בראשית לג, כ. ראה בעניין זה סדרת מאמרים של מרדכי טרופר בכתב העת 'שמעתין' 'לדרכו של רש"י בפשט ודרש', שמעתין 62/61 (תש"ס) 22-27; 66/65 (תשמ"א) 29-33; 71 (תשמ"ג) 24-33. 'לדרכו של רש"י במדרשים שבפרושי' הפשט והדרש" שלו לתורה, שמעתין 72 (תשמ"ג) 17-22 ועוד. וראה בדברי גרוסמן בפרק: "יצירתו הספרותית, הפירוש לתורה, קווים לאופיו של הפירוש" (בספר: גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי: רש"י, א' רביצקי (עורך), מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשס"ו [להלן: גרוסמן, גדולי הרוח - רש"י], עמ' 89-81) בו דן בשאלה העומדת לפתחנו. ועי' גם בספרו של גרוסמן: אמונות ודעות בעולמו של רש"י, תבונות, אלון שבות, תשס"ח, עמ' 47 במבוא המתודי: "אני שותף מבחינה עקרונית לדעת החוקרים הנזכרים שלא רק מטרות פרשניות טהורות הנחו את רש"י אלא גם מגמות חינוכיות ופולמוסיות...". ראו גם מאמרו ב'פרקי נחמה - ספר זכרון לנחמה ליבוביץ' [עורכים: מ' ארנד, ר' בן מאיר, ג"ח כהן].

זאת ועוד, אחד הטיעונים של תומכי הגישה הרואה ברש"י פרשן בלבד, הוא שהוספת דברי חינוך ומוסר בפירוש מקטינה את ערכו הפרשני של הפירוש, ואינה מכבדת את אחד מגדולי הפרשנים בכל הזמנים. אני חולק על קביעה זו. אין הדבר מפחית מערכו של רש"י, אלא מוסיף. אין הוא מסתפק בעובדת היותו פרשן ומורה דרך בפרשנות התורה³⁰. הוא רואה חובה לעצמו לשלב בתוך פירושו את תפיסת

הסוכנות היהודית, ירושלים, תשס"א, עמ' 187-205. גרוסמן שואל בצדק רב: האם היו מקרים שבהם הביא רש"י מדרשים אף כי לא היה בהם צורך פרשני, והוא הביאם בשל נימוק ספרותי או בשל מגמה חינוכית? אף אני הקטן סבור כן. אם כך, מובן עתה מדוע הביא רש"י את מדרש ההלכה בפירושו לפסוק "ושננתם לבניך". אין הכרח לחפש קושי. אני רואה צורך על כך מכיוון שלעיתים גישה זו, המתעקשת למצוא 'מה קשה לרש"י', גורמת לביאורים מאולצים שאינם מוכחים ואינם מבוססים דיים. בין האחרונים מונה גרוסמן את נחמה ליבוביץ' כמי שהתעקשה להנחיל לדורות הלומדים את השאלה החוזרת ונשנית: "מה היה קשה לרש"י?" היא שללה מכל וכל את ההנחה שרש"י ביקש לחנך ולהתוות דרך מוסרית וערכית ובשל כך הביא בפירושו גם דרשות חז"ל שאינן עולות בקנה אחד עם עומק פשוטו של מקרא. לדעתה, רש"י אינו מחנך אלא פרשן. ראו דבריו של גרוסמן, גדולי הרוח-רש"י, עמ' 87-89: "אם לשפוט על פי המצוי במקורות, לא תמיד עמד רש"י בקריטריון הזה. לעתים הוא הביא מדרשים הרחוקים מאוד מן הפשט - הן מן הבחינה הלשונית והן מהקשרם של הדברים". גרוסמן עצמו סבור שאמנם לא בא רש"י אלא ליישב את המקרא דבר דבור על אופניו, אך ודאי שביקש גם לחנך את הדורות הבאים שילמדו את פירושו וימצאו בו ערכי מוסר וחינוך. לדעתו, כאשר ישנו קושי בכתובים ואי אפשר ליישבו באמצעים של פשט יפנה רש"י אל המדרש. מכאן לכאורה ראייה לשיטתם של הפרשנים שייחסו לרש"י מעמד של פרשן בלבד. אולם לפי דברינו ניתן לומר שרש"י הביא במתכוון פירושים על-פי מדרש ההלכה גם כאשר אין הקושי עולה מתוך הפסוקים. כך ציין גרוסמן גם בספרו על רש"י (מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, ירושלים, 2006, עמ' 101): "לדעת, בפירושו למקרא יש לרש"י מגמה חינוכית מובהקת בצד מגמתו הפרשנית, והיא חזקה עוד יותר מן המגמה ההיסטורית. הוא ניצל הזדמנויות שנקרו בדרכו כדי להעיר על מעלתם של ערכים שנראו לו חשובים במיוחד. אמנם, רבים מהם נקשרו על ידו בעקיפין אל לשון הכתובים, אך אחרים הוסמכו בצורה מלאכותית אף כי לא הייתה להם כל תרומה פרשנית, אלא הובאו במטרה חינוכית בלבד. וכך מסכם גרוסמן שם: "הנחתו הבסיסית של רש"י היא, שמאחר שמטרת התורה היא לחנך לאמונה בה' ולקיום מצוותיו, חייב המפרש להשתלב במגמה זו ולא להסתפק בפירוש בלבד. במקרים רבים ניתן לקיים תכלית זו - לחנך לאמונה ולחזק ברכיים רפות - על ידי שימוש במדרשים שניתן להולמם עם לשון הכתובים, ובכך להשיג שתי מטרות: לפרש ולחנך בעת ובעונה אחת. ואולם במקרים שהדרשה נראית חינוגית מן הבחינה החינוכית, יש להביאה, גם אם הקשר בינה ובין לשון הכתובים רופף מאוד". ראה שם בפרק השקפת עולמו - ערכים, עמ' 210-209: "מעלת לימוד תורה לתלמידים כה גדולה עד כי ניתן להמשיל את העוסק בהוראתה לאבי התלמידים "מלמד שכל המלמד את בן חברו תורה, מעלה עליו הכתוב כאלו ילדו". על הרעיון הזה שמקורו במדרש חזר רש"י כמה פעמים בפירושו לתורה ולנ"ך. אחת הדוגמאות המובהקות לכך היא פירושו וסגירתם לבניך אלו התלמידים".

30 ראו גרוסמן, גדולי היצירה - רש"י עמ' 91: "בכתבת פירושו למקרא הציב לעצמו רש"י שתי מטרות שנראו לו רבות ערך נוסף על הפרשנות הלשונית והעניינית. הראשונה היא מטרה חינוכית

עולמו, דברי הגות מוסר ומחשבה וכמובן אמירות חינוכיות ערכיות³¹.
אם כך הם פני הדברים, ברור גם מדוע אין הוא רואה עצמו מחויב להביא את כל המדרש כצורתו³².

עוד שאלנו מדוע הביא רש"י את דבריו דווקא על פסוק זה ולא על פסוק דומה:
"ולימדתם אותם את בניכם לדבר בם". תשובה מעניינת לכך מצאתי בדברי הגרי"ז³³:

...הקרא דולמדתם את בניכם איירי כשלומד האב עם הבן וכפשוטו של מקרא, אבל "ושננתם לבניך" דקאי על דברים המיוחדים בפיו, זה אי אפשר לחייב כל אב ללמד את בנו עד כדי שיהיו הדברים מיוחדים בפיו, ומשום הכי דרשו חז"ל פסוק זה דמייירי בחכם שמלמד תלמידים עד שיהיו הדברים מיוחדים בפי התלמידים, ולכן דוקא מהקרא דושננתם לבניך ילפינן דאלו התלמידים, דלדגרה זו שדברי תורה יהיו מיוחדים בעיני לחכם שילמדנו.

נבאר את דבריו: יש לחלק בין שני הפסוקים. הציווי "ולימדתם אותם את בניכם"

מובהקת, והמטרה השנייה היא לחזק ברכיים כושלות ולהכשיר את הלבבות להתמודדות הקשה עם התעמולה הנוצרית על דחיית ישראל בידי האל.³⁴

31 ראו את שיעורה של ד"ר אביגיל ראק ז"ל 'רש"י' כמחנך: "הגישה הראשונה מכריחה את הלומד, בכל פסוק ופסוק אותו פירש רש"י, למצוא את הקושי אותו ביקש רש"י לפתור. אולם, הערנו כי עם כל הרצון למצוא קשיים בכתובים, נראה לעיתים שאין מנוס מלומר שלרש"י לא תמיד היה 'קושי' בפסוק, אלא שלפחות בחלק מן המקרים מטרתו לחנך ולעצב את ההשקפה והליכות החיים של בני דורו היא שהניעה אותו לדרוש את הפסוקים. בין אם נקבל את העמדה הראשונה, ונטען כי מטרת הבאת מדרשי חז"ל ברש"י היא אך ורק פרשנית, ובין אם נקבל את העמדה השנייה, הטוענת שמטרת הפירושים היא ערכית-חינוכית, אין ספק כי רש"י - בין במכוון ובין שלא במכוון - היה מגדולי מעצבי החינוך היהודי לדורותיה. ניתן לומר כי רש"י אחראי באופן ישיר לחלק נכבד מעיצוב המורשת החינוכית והערכית של עם ישראל; אולי ניתן אף להרחיק לכת ולומר כי בתחום זה הצלחתו הייתה אף גדולה יותר מאשר בתחום הפרשני".

32 ראו גרוסמן, 'גדולי היצירה', עמ' 91, בכותרתו: 'המדרש כעיסה בדברי רש"י': "טעות גדולה היא לראות בפירוש רש"י לתורה ספר לקט בלבד. לאחר שיקול זהיר בחר רש"י ממדרשי חז"ל את אלה שנראו לו הולמים את מטרתו. לאחר בחירת המדרש המתאים עמדה בפני רש"י שאלת ניסוחו. לעתים קרובות ביותר הוא עיבד את נוסח דברי חז"ל, השמיט חלקים מן המשא ומתן שבדברי חכמים, הוסיף וגרע מילים ואף שינה את נוסח המדרש. הוא שאף להתאימו ללשון הכתובים ולעשותו בהיר ומובן. לעתים עשה זאת כנראה גם כדי להתאים את נוסח המדרש למגמתו החינוכית". אם כדברינו, הרי מה שעמד לנגד עיני רש"י אינו הפירוש לפסוק בלבד, אלא המסר החינוכי והתובנה הערכית שניתן ללמוד ממנו. לפיכך, אין הוא מחויב עוד להביא את מדרשי חז"ל בצורתם המקורית.

33 הגרי"ז בחידושו בהוספות לפרשת ואתחנן. אמנם בדבריו תירץ את השאלה מדוע חז"ל העדיפו לומר את דרשתם על וסגירתם לבניך, אך ניתן להשתמש בתירוץ זה כדי להסביר גם את דברי רש"י.

מדבר על חובת ההוראה והלימוד של אב לבנו. אין מדובר בהכרח בידיעת התורה כולה על בוריה, ולא כל אדם בר-הכי. מה שאין כן בפסוק "ושננתם לבניך". כאן יש דרישה שיהיו דברי תורה מחודדים בפיו ואולי אף מחודדים בפיו של הלומד מתוך שזכה ללמוד אצל מי שהדברים נהירים לו ומבוררים אצלו. זה אינו מצוי אצל כל אדם, אלא אצל הרב שמלמד את תלמידו. לפיכך כאן נאמר "ושננתם לבניך", וזוהי חובה שמוטלת על מלמדי התורה ולא דווקא על אביו מולידו.

עוד שאלנו, מה הביא את רש"י להזדקק למקור נוסף ("בנים אתם לה' אלהיכם"), מה גם שפסוק זה איננו מדבר כלל על רב ותלמידו. כאמור מקור זה אינו מצוי לא במדרש ההלכה ספרי ולא במדרש התנאים לספר דברים.

סבורני שרש"י הוסיף מקור זה, מכיוון שהפתיחה: "בנים אתם לה' אלקיכם" מחוברת אל הציווי "לא תתגודדו". אין עניינו של המאמר לבאר כאן מה הקשר בין ההצהרה: "בנים אתם" ובין הציווי³⁴, ניתן לראות בפתיחה "בנים אתם" מעין הצהרה על חובת ציות של הבן כלפי אביו ושל התלמיד כלפי רבו³⁵.

עיון בדברי הרמב"ם³⁶ מלמד שלא הביא הרמב"ם את המדרש כצורתו, ואף לא את כל הראיות שמובאות במדרש, ראיות שתומכות בהסבר שאדם מחויב ללמד את בן חברו תורה. לפיכך, בהלכה שעוסקת בחיוב על אדם ללמד את בנו, את בן בנו ואת התלמידים אף-על-פי שאינם בניו, לא הביא הרמב"ם אלא את המקור בדבר "בני הנביאים".

כך בהלכות תלמוד תורה א, ב:

כשם שחייב אדם ללמד את בנו כך הוא חייב ללמד את בן בנו שנאמר והודעתם לבניך ולבני בניך, ולא בנו ובן בנו בלבד אלא מצוה על כל חכם וחכם מִישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר ושננתם לבניך, מפי השמועה למדו בניך אלו תלמידך, שהתלמידים קרוין בנים

34 על כך עיין ברש"י שם ובספורנו.

35 דברים דומים מצאתי גם אצל הרד"ק בפירושו לספר תהילים מזמור ב: "ה' אמר אלי בני אתה, וממנו באה לי המלוכה, ולכן אל יערער שום אדם עליה, כי ה' לקחני לבן, כמו שאמר לשמואל (שם"א טז, א): כי ראיתי בבניו לי מלך. כלומר: המלך הזה לי הוא, ובני הוא ועבדי הוא... **כי כל מי ששומע לעבודת האל יקרא בנו, כמו שהבן שומע אל האב ומזמון לעבודתו.** וכן בנים אתם לה' אלהיכם, אני אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן (שם"ב ז, יד)..."

36 משנה תורה, הלכות תלמוד תורה פרק א. בדומה לכך בספר המצוות עשה יא: "שציונו ללמוד חכמת התורה וללמדה, וזה הוא שנקרא תלמוד תורה, והוא אומרו ושננתם לבניך. ולשון ספרי לבניך אלו תלמידך, וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמידים קרוים בנים שנאמר ויצאו בני הנביאים..."

שנאמר ויצאו בני הנביאים. אם כן למה נצטוו על בנו ועל בן בנו, להקדים בנו לבן בנו ובן בנו לבן חברו³⁷.

נחתום את עיונינו בדברי מרן בשולחן ערוך³⁸:

כשם שמצוה ללמד את בנו, כך מצוה ללמד את בן בנו, שנאמר: והודעתם לבניך ולבני בניך. ולא לבן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם מִישראל ללמד לתלמידים, שגם הם נקראים בנים, אלא שמצוה להקדים בנו לבן בנו, ובן בנו לבן חברו.

נבחין שרבי יוסף קארו העיר כמה הערות חשובות לענייננו:

א. גם התלמידים נקראים בנים. לא הביא מרן הבית יוסף את המקור "ושננתם לבניך" אלא את הפסוק: "והודעתם לבניך", אכן הבליע בתוך ההלכה שגם התלמידים נקראים בנים.

ב. מצווה להקדים את בנו לבן בנו, את זאת נלמד מהפסוק "והודעתם לבניך". בן חברו הוא בכלל התלמידים ואף הם נקראים בנים, ולפיכך מצוה על כל חכם מִישראל ללמד לתלמידים. אך ישנו סדר קדימות, ולפיו בנו קודם.

ג. לא הביא רבי יוסף קארו את הפסוק "ושננתם לבניך" ולא את הדרשה: "לבניך אלו התלמידים", אלא את המסקנה ההלכתית לפיה מצוה ללמד לתלמידים שגם הם נקראים בנים³⁹.

לסיכום: עמדנו על פירושו של רש"י לפסוק "ושננתם לבניך ודברת בם". ראינו שביאר את הדברים על דרך הדרש, והסתייע במדרשי ההלכה. עוד העלינו שדרכו של רש"י בפירושו להביא גם דרשות שיש בהן כדי להציג השקפת עולם מוסרית וערכים שאותם רצה להטמיע. עסקנו גם בראיות שהביא רש"י בפירושו לכך שהתלמידים קרויים בנים. העולה מכך הוא שיחס הרב לתלמידו הוא כיחס האב אל בנו, והחובה ללמדו כחובת האב כלפי בנו, אף כי הקרוב קרוב קודם.

37 גם כאן הביא הרמב"ם את המקור מספר מלכים: "בני הנביאים", ולא את המקור בתורה: "בנים אתם לה' אלקיכם". ראו גם ספר החינוך מצוה ט"ט (מהד' שעוועל, עמ' תקל-תקלא).

38 יורה דעה הלכות תלמוד תורה סימן רמה.

39 מסתבר שקיבל מרן את דברי הרמב"ם המעוגנים במדרש ההלכה, אולם לא ראה צורך להביא את הפסוק "ושננתם לבניך" ואת הדרשה: "אלו התלמידים". לעומת זאת, רבי יחיאל מיכל עפשטיין בספרו ערוך השולחן יורה דעה סימן רמה כן הביא זאת: "וכשם שמצוה ללמד את בנו כך מצוה ללמד את בן בנו כדכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך... אלא מצוה על כל חכם מִישראל ללמד לתלמידים, כדדרשין בספרי ושננתם לבניך אלו התלמידים שנקראו בנים, כדכתיב בני הנביאים שהיו תלמידי הנביאים, דבן הוא לשון בניין, והרב בונה בניין לתלמידיו בעולם הזה ובעולם הבא. וזהו שאמרו חז"ל אל תקרי בניך אלא בוניך, כלומר דבניך פירושו בוניך..."

הרב אוריאל בנר

רעידת האדמה בארץ ישראל בתמוז תרפ"ז

לקט מפי סופרים וספרים

הקדמה
ברכת 'עושה מעשה בראשית'
'מתריעין על הזוועות'
הודאה וברכת הגומל
'וְשִׁמּוֹתַי פָּדַת בֵּין עַמִּי וּבֵין עַמָּךְ'
ניסו של בעל 'כף החיים'
סיכום

הקדמה

בי"א תמוז תרפ"ז¹ אירעה רעידת אדמה משמעותית בארץ ישראל. מוקדה היה

1 בספר 'עד שבחברון' [עמ' 53] מסופר בשם הגרש"ז ברוידא זצ"ל: 'ההערכה אל הסבא הייתה נדירה ביותר. הצמא לשמוע את דבריו היה עצום. כדי להמחיש את הדברים מספר הגרש"ז פרטיו של אירוע, וכדי להבין את הרקע הוא חוזר מעט לאחור. באותה תקופה פקדה רעידת אדמה קשה את הארץ. המביט לארץ ותרעד. הנוקים ברכוש היו גדולים מאוד, בתים רבים קרסו עד היסוד, אחרים נסדקו והפכו מסוכנים למגורים, בעיקר סבלו מכך תושבי הארץ הערביים. הבית שגרנו בו בחצר שטרזיס נפגע קשות, ולקח הרבה זמן לתקנו. פחד השתרר בקרב העם. הרגישות הייתה נוראה, המתח ניכר בכל פינה בעיקר בשל הזעזועים הקלים יותר שאחרי הרעידה, אנשים רבים ישנם ברחובות. בקרב האוכלוסייה שררה פאניקה אנשים היו מאוד דרוכים כל שמועה אף קלה ביותר התפשטה כאש בשדה קוצים וטרדה את המנוחה. בדיוק בתקופה ההיא למדתי בישיבת חברון מקומי הקבוע דאז היה בפינה ליד ארון הספרים. פתאום שמעתי שהסטנדרים נופלים הבחנתי בריצה מבוהלת של בני הישיבה נבהלתי, לבי נפל בקרבי, האם זו שוב רעידת אדמה התגנב החשש ללבי? מהר מאוד הבחנתי בטעותי, הריצה המבוהלת הייתה ריצתם של הבחורים כדי להתקרב לבמה, כל אחד רצה להשיג מקום קרוב יותר. סטנדרים הועמדו על גבי ספסלים, ספסלים הוגבהו כמעט עד התקרה קומה על גבי קומה. מישוהו הבחין שהסבא יורד להגיד שמועס בשיבה, והתכונה הבהולה החלה. דיבורו היה שקט, כמעט בלחש, משום כך כולם רצו להתמקם כמה שיותר קרוב כדי שלא להחמיץ אף מילה. היה צמא לשמוע את דבריו של הסבא מסלובודקא זצ"ל, להקשיב לכל הברה, ולהפנים. באמצע השיחה מדי פעם נשמעו סטנדרים נופלים, מגדל הרהיטים על יושביו קרס. זה לא מנע מהבחורים לחזור על הפעולה הזו בשיחה הבאה שוב, הם כל כך רצו להקשיב. אף ששמעתי בעצמי דברים אלו מפי הגרש"ז, צ"ב פרט מסוים, שכן הסבא נפטר בשבט תרפ"ז, ובחודשיו האחרונים לא היה בחברון. אם כך, מתי הייתה השיחה המדוברת? אא"כ היתה רעידה נוספת בשנה קודמת. מצאתי שהרב דוד טוביה ויין [קובץ בית דוד לזכרו עמ' קב] כותב בסיום רשימה של שיחת הסבא מסלובודקא בשנת תרפ"ז: שיחה זו כתבתי במוצש"ק א' לסדר פנחס, ובאמצע כתיבתי רעדה מעט הארץ תחתינו ונקשו הדלתות זו בזו והכסא תחת

בצפון ים המלח, והיא פגעה קשות בערים ירושלים, יריחו, רמלה, לוד, טבריה ושכם. תושבי ירושלים חשו היטב ברעש². העיתון "דואר היום" תיאר זאת למחרת:

אתמול בשעה שלוש ושבעה רגעים בדיוק הופתעו תושבי ירושלים השאננים ברעידת אדמה נוראה שכמוה לא הורגשה בירושלים זה הרבה שנים. אפילו הזקנים שבדור אינם זוכרים רעש קשה וחזק שנמשך שניות אחדות כמו בפעם הזאת.

רעידת האדמה גרמה בכל הארץ ובעבר הירדן לקרוב ל-300 הרוגים ולכאלף פצועים. עשרה מההרוגים וכמה עשרות פצועים נמנו בירושלים, כ-300 בתים התמוטטו או ניזוקו עד כדי חוסר אפשרות לשהות בהם, ביניהם אגף של מסגד אל-אקצא, שכידוע אינו בנוי על קרקע סלעית אלא על קשתות תמיכה ומילוי מימי הורדוס ואחריו. גם כמה קירות במתחם אוגוסטה ויקטוריה שעל הר הזיתים, שהיה אז מעונו של הנציב העליון, נסדקו עד כדי סכנה לשהייה במקום. בבית הכנסת החורבה נפלה הנברשת והרסה את בימת העץ של בית הכנסת שעמדה מתחתיה, והיא הוחלפה בעקבות זאת בבימת שיש. קצוה הצפוני של שוק הצורפים, המזרחי בשלושת השווקים המקבילים במרכז העיר העתיקה, התמוטט ונהרס ברעידת האדמה³.

הגיאולוג נתן שלם תיעד את האירוע ביומנו⁴:

נע וגם הריצפה נדה, וכן בעוד הרבה חומות, ואני ישבתי בעליה, ואושפיזי הרב הג' ר' נח שליט"א כבר ישן, ונקיצהו, ויתלבש ואמר לנו כשהקיץ שהרגיש כמו שהוא יושב בספינה נעה. וגם בחוץ הרגיש ה"ה מרדכי מטיקטין את הנדנד, הוא הגאון רבי מרדכי שולמן זצ"ל ראש ישיבת סלבודקה. ובחסדו כי גבר עלינו לא ארכה הרעידה הקלה אלא כשני שלושה מינוט בערך. מצש"ק א' פנחס תרפ"ז, חברון עיה"ק תובב"א. ואולי לזה התכוון הגאון ר' שמחה זיסל.

2 על פי ויקיפדיה, וכן משם רוב המידע שבהמשך. במאמרו של אילן שחורי [עתמול 271] נכתב שעוצמת הרעידה הייתה 6.25 בסולם ריכטר, לעומת זאת במקור אחר מופיע המספר 7.5 בסולם ריכטר [https://blog.nli.org.il/earthquake]. כנראה מדובר בהערכה בלבד, כי סולם ריכטר עדיין לא פורסם באותה עת בעולם, אלא רק שמונה שנים אחר כך.

3 "גם הרבה ימים אחרי הרעש היו עדיין העצבים מתוחים ביותר. נתפשטו שמועות שהרעש ישנה עוד פעם ועוד באופן יותר חזק, ואחדים עוד קבעו את הזמן המדויק של הרעש השני, בשלוש בלילה, לפנות בוקר, וכדומה. זה היה בכל ערי הארץ, וכל האנשים כמעט האמינו לזה, ורוב התושבים יצאו ללון בשדה בלילה שאחרי הרעש. המצב הזה נמשך איזו שבועות, ובאמת נשנה הרעש באופן קל ביום ראשון י"ז בתמוז בשעה אחת עשרה בבוקר, וביום ראשון כ"ד תמוז נשנה עוד פעם, אבל היו באופן קל" [נחלת בנימין עמ' 138].

4 [https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A8%D7%A2%D7%99%D7%93%D7%AA_%D7%94%D7%90%D7%93%D7%9E%D7%94_%D7%91%D7%90%D7%A8%D7%A5_%D7%99%D7%A9%D7%A8%D7%90%D7%9C_\(1927](https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%A8%D7%A2%D7%99%D7%93%D7%AA_%D7%94%D7%90%D7%93%D7%9E%D7%94_%D7%91%D7%90%D7%A8%D7%A5_%D7%99%D7%A9%D7%A8%D7%90%D7%9C_(1927)

קרוב לשעה ארבע ירעדו מוסדות תבל ורעשה ירושלים. המהומה והמבוכה הייתה גדולה. בתים רבים נהרסו, או שנסקדו ונפתחו פרצים. יש פצועים ומתים. מספרים מדויקים אין עדיין, אבל מספרים שבסביבות ירושלים האסונות גדולים יותר. הנני מחכה בכליון עיניים לידיעות שתבואנה בעיתונים... ליל נדודים נורא. ניעורתי בכל רבע שעה בבהלה ופחד, בחושבי כי הבית נפל תחתי, וכי הפסל, פסל השיש, נפל ארצה וישבר. מה שמחתי, כשהאיר היום, למצוא את הכל עומד על מקומו בשלום...

בשורות הבאות ננסה ללמוד על הדי רעידת האדמה הזו מפי סופרים וספרים.

ברכת 'עושה מעשה בראשית'

על רבי דוד בהר"ן, שהיה מגדולי תלמידי החכמים בירושלים, סיפר נכדו שהיה עימו בבית המדרש 'אוהל משה' והיה עד ראיה לכך⁵:

ראיתי את כותל בית המדרש נשמט מתחת לתקרה וזו הצידה. זוכר אני עדיין את הסימן השחור שהתגלה בתקרה במקום המגע הקודם של הקיר. הכל נאחזו בבהלה, התרוצצו לכל עבר, אך סבא אחז בעמוד החזן ובירך בישוב הדעת על הזוועות בשם ומלכות ובכוונה ראויה 'עושה מעשה בראשית'...

על עוצמת הרעידה עליה מברכים לא התפרשו דברים בפוסקים הקדמונים. בספר עלי תמר על הירושלמי (ברכות פרק ט ה"ב) הסתפק בזה:

תני בר קורחא מתריעין על הזוועות. לכאורה משמע שמתריעין אף על רעידת אדמה קלה שלא הייתה עמה מפולת בתים, שאם הכוונה לרעידת אדמה עם מפולת מאי קמ"ל, הרי משנה מפורשת בתענית פ"ג ה"ד וכן עיר שיש בה דבר

5 אורח דוד סע' צב, והובאו הדברים גם בהליכות שלמה תפילה פרק כג הע' 108. במאמר הרב שריה דבליצקי ב'מוריה' חשוון תשס"ט מופיעה גירסה זו: 'כשהיה הרעש נבהלו ועמדו לברוח. אז דפק על השולחן והכריז שמקודם לברך הברכה ואחר כך לברוח'. וכן הובאה שם בהערות לאורח דוד עדות על ר' אהרון ראטה שבירך אז. עדות מעניינת מצויה בספר נחלת בנימין הנ"ל הע' 3 בתיאור של תלמיד הישיבה בחברון: 'באותם ימים חפצתי לצאת אבל לא יכולתי לעזוב את הזקנה [אשת הסבא זצ"ל] לבדה. מעניין לציין שכשאמרנו לה שזו רעידת אדמה לא נפחדה הרבה, ושאלה איזה ברכה צריכים לומר', מעניין לציין שבספר שבחי הרא"ה [עמ' 256] נכתב אודות הנהגתו של מרן הרב קוק בזמן רעידת האדמה ולא מוזכרת ברכה: 'ויהי בימי הרעש בזמן רעידת האדמה של שנת תרפ"ז בה נהרגו בארץ כמאה וחמישים איש ישב הרב ולמד בחדרו. כששמע את הרעידה ניגש לחלון, הביט, ושב ללימודו מיד. בזמן הרעידה השנייה בעבור כמה ימים עמד הרב בתפילת שמונה עשרה בישיבה. בני הישיבה נבהלו וכולם החלו להתרוצץ לעבר הפתח, היתה מהומה, והרב המשיך בתפילתו כרגיל. רק לאחר שסיים תפילתו היסב פניו ונראה החיזורו על פניו' [מפי ר' יעקב שלוח].

או מפולת, ופירש רש"י שהבתים נופלים ברוח, ופשיטא שבתים שנופלים על ידי רעידת אדמה מסוכן יותר.

אולם הוא העיר מדברי הרמב"ם:

אולם ברמב"ם הלכות תעניות פ"ב ה"ב ז"ל על המפולת כיצד, הרי שרבה בעיר מפולת כתלים בריאים שאינם עומדים בצד הנהר וכו' וכן על הרעש ועל הרוחות שהן מפילין את הבנין והורגין מתענין ומריעין עליהם. ובמ"מ שם וכן על הרעש וכו' נראה שזה בכלל מפולת שהזכירו חכמים. עכ"ל. הרי שגם ברעידת אדמה דווקא כשיש מפולת בתים, וא"כ מאי קמ"ל בר קורחא, ודוחק לומר שב"ק סובר שמתריעין על רעידת אדמה אף בלי מפולת והרמב"ם פוסק כסתמא דמתניתין בתענית דמשמע דווקא כשיש מפולת מתענין. ויש אולי לומר שהמילות "שהן מפילות את הבנין והורגין" מוסבת על רוחות, מפני שרוחות שאינן עזין במדה כזו אינן סכנה, אבל רעידת אדמה אפילו קלה יש לחוש לרעידות נוספות שיבואו בעקבותיה... וצ"ע בכל זה. מיהו נראה שלא דווקא שמפילה את הבנין והורגת, אלא ה"ה אם הרעידה מנפצת הזוגיות של החלונות ומפילה רהיטים נמי בכלל זה וכבר יש לחוש לסכנה ברעידות נוספות⁶.

בשו"ת שבט הקהתי ח"ה סי' מו כתב שמסתימת השו"ע והפוסקים משמע שאין צריך שתהיה רעידת אדמה חזקה המסכנת חיי אדם, אלא אפילו על רעידה קלה מברך כל שמורגשת היטב, וכשברור שהיא רעידת אדמה ולא תזוזות עקב סיבה אחרת כמו פיצוץ וכד' [ודבריו הובאו בחזון עובדיה ברכות, הלכה ברורה סימן רכז, פסקי תשובות שם]. אולם הרב אשר ווסטהיים⁷ כתב:

מוכח דזוועות דהוי רעידת האדמה להלכה הוי רק באופן של בקיעת הקרקע עם קול רעש גדול, וא"כ א"א לומר דמסתימת הפוסקים משמע דאפילו רעידה חלשה בכלל, ורעידה חלשה אינה בכלל הגדרת זוועות... אשר על כן רעידות האדמה הנמצאים בעירנו כעת שאין בהם כי אם רעידה בעלמא, וב"ה לא נפילת בנינים ולא הריגות ח"ו...

לפי התיאורים של רעידת תרפ"ז נראה שכולם יודו שיש לברך⁸.

6 והוסיף: "ובליל ש"ק ה' ניסן תשט"ז היה רעידת אדמה בלבנון שגרמה למעלה ממאה וחמישים אבידות בנפש אדם, וכ"ה כפרים נמחו כליל מעל פני האדמה. ובצפת הורגשה הרעידה ושרבה שמשות החלונות והפילה רהיטים, ולמחרת היום ביום ש"ק ברכו אנשי צפת ברכת הגומל ואמרו תהלים בציבור".

7 אור ישראל ל"א עמ' נב.

8 ועי' הע' 2. אולם יש לציין לשו"ת וישב הים ח"ג סי' יד: "ואגב אמרתי להעיר במה שראיתי להרב

'מתריעין על הזוועות'

כתב רמב"ם [הלכות תעניות פרק ב הלכה יב]:

על המפולת כיצד, הרי שרבתה בעיר מפולת כתלים בריאים שאין עומדים בצד הנהר הרי זו צרה ומתענין ומתריעין עליה, וכן על הרעש ועל הרוחות שהן מפילין את הבנין והורגין מתענין ומתריעין עליהן.

בפשטות הכוונה שמתריעין בשופר, אולם מצאנו בשו"ת צפנת פענח סימן פ:

תמוז תרפ"ז דווינסק, לנכדי מחמד נפשי... ת"ל אתנו שלום. מן הסתם קיבלת מכתבי אשר כתבתי לך ביום א'. מאד הייתי נבוך מהרעש שהיה בירושלים, אך תל"י קיבלתי מכתב אשר תל"י לא פגעה בפתח תקוה, וגם שלחתי טעלעגרמא לשם כי מבואר בירושלמי פ"ט דברכות מתריעין על הזוועות, וכן פסק הרמב"ם בהלכות תענית, וקיימ"ל דגבירה לוקה שפחה לא כ"ש (תענית כ"א), ולכן הטע"ג ששלחתי בגדר התרעה. עכ"ל.

משמע שהתרעה לדעתו היא אזהרה של הציבור מפני האסון, והיא צריכה להיות באופן המתאים מעשית למציאות, ולכן במקרה זה ראה לנכון הרוגצ'ובר לכתוב מכתב אזהרה לקרוביו בפתח תקווה שלאור מה שקרה בירושלים יש להם להיזהר.

הודאה וברכת הגומל

הרבנות הראשית בא"י פרסמה אחרי הרעש הודעה זו⁹:

פתח הדביר שם שתמה גם כן על מנהג העולם לא לברך כלל על רעידת אדמה, שזה היפך פסק השלחן ערוך שפסק לברך על רעידת אדמה או עושה מעשה בראשית או שכוחו וגבורתו מלא עולם, ובמקום לברך, אומרים שמע ישראל וגו', וכתב דלא ידע טעם למנהגן. הסבר אחד אפשרי שהעלה פתח הדביר: "אם לא שנאמר דאגב צערייהו לא יהבי דעתייהו לברך". ממשיך הרב הלל: "וציין לעיין בספר תוכחת חיים למהרח"ף ז"ל סדר תשא, והוא סידר שם סדר לימוד לעת הרעש ב"מ, וכתב וז": "כששומע הרעש, תכף יאמר פסוק שמע ישראל וגו', ברוך שם וכו', וקרא זה אל זה וכו', ולא הזכיר כלל לברך הברכה. ועיין מעשה רב שהביא הרב המקובל מהרי"ש ניינו ז"ל בהקדמת ספרו אמת ליעקב וז": "וכששמעתי הרעש, הנחתי ידי על ראשי וכפפתי קומתי וסגרתי עיני ואמרתי שמע ישראל וגו', יעו"ש באורך אודות הצלתו הפלאית ומנפלאות תמים דעים". אפשרות נוספת מעלה הרב הלל: "ונלע"ד דמלבד טעמו של הרב פתח הדביר ז"ל הנוזכר, י"ל דנהגו לומר שמע ישראל וגו' דחוששין שמא ח"ו הגיע שעתן ב"מ, ולכן אומרים "שמע ישראל" לקבל עול מלכות שמים, וכמו שנהגים ביציאת הנשמה. וק"ל. אחר זמן רב ראיתי להגאון מהרח"ף ז"ל בספרו כף החיים שכתב וז": "מנהג ישראל כשרואין דבר תמוה ושל סכנה קורין קריאת שמע, וכעניין מעשה דזמרי, והשבטים בפני יעקב בשעת פטירתו. כן כתב בספר משנת חכמים".

9 קובץ שערי ציון [ז יא-יג עמ' יג].

הננו בזה לכל קהילות הקודש, בכל מרחבי ארצנו הקדושה, כי אחרי אשר הגדיל ה' לעשות ויצילנו מסכנת הרעש אשר הרעיש את ארץ ישראל כולה... אמנם הומה ליבנו על האבדות אשר נאבדו, והמון הפצועים אשר נפצעו נאחל להם רפואה שלמה בקרוב, אבל ככלל אנו כולנו חייבים להודות לה'... על כן הננו קובעים לחובה ליום שבת קודש... שאחרי תפילת שחרית לפני הוצאת ספר התורה מההיכל יאמר כל הקהל את המזמורים י"ח, כ"ט, וקל"ו [שהוא הלל הגדול] ונשמתי... בציבור שימצא בהם אלה שהיו בסכנה ממפולת יעלו לתורה, והראשון שבעולים הללו יברך ברכת הגומל בקול רם¹⁰, ויוציא את הציבור ידי חובת ברכת ההודאה...

יש להעיר שבאו"ח סי' ריט סעיף ט למדנו:

הני ארבעה לאו דווקא, דה"ה למי שנעשה לו נס כגון שנפל עליו כותל, או ניצול מדריסת שור ונגיחותיו, או שעמד עליו בעיר אריה לטורפו, או אם גנבים באו לו אם שודדי לילה וניצול מהם וכל כיוצא בזה, כולם צריכים לברך הגומל. וי"א שאין מברכין הגומל אלא הני ארבעה דוקא, וטוב לברך בלא הזכרת שם ומלכות.

וכתב המשנה ברורה ס"ק לב:

והאחרונים כתבו דהמנהג כסברא ראשונה, וכן מסתבר.

אמנם לדעת ההולכים לפי השו"ע אין לברך בשם ומלכות כאשר לא מדובר על אחד מארבעת הדברים, וצ"ב.

'וְשֹׁמְרֵי פֶּדֶת בֵּין עַמִּי וּבֵין עַמָּךְ'

אחד הדברים המפליאים שקרו ברעידת האדמה של תרפ"ז הוא, שאף שמתו ברעידה זו רבים, לא היה יהודי אחד שנפגע בגופו¹¹.

ובכף החיים או"ח סימן תקעו מצינו¹²:

10 וכ"כ בעלי תמר ברכות פרק ט הלכה ב, עי' לעיל הע' 5.

11 בפעולות העזרה והשיקום בלט היישוב היהודי במתן עזרה לנפגעים הערבים. תל אביב אימצה את שכם, ושלחה אליה צוותי חילוץ ואספקה. מאיר דיזנגוף נסע לשכם והציע סיוע, והנדבן היהודי-אמריקני נתן שטראוס שלח מענק כספי מיוחד. עזרת היישוב היהודי הייתה כה מרשימה, עד כי אחד מעורכי העיתונים הערביים הודיע, כי לאות תודה לא יכתוב העיתון, באותו יום, דבר רע על היהודים. לעומת זאת נשמעה ביקורת נוקבת על אוזלת-היד ועל אדישותן של מדינות ערב (מתוך אתר הארכיון הציוני המרכזי).

12 הדברים מוסבים על האמור בשו"ע או"ח תקעו סע' ד: "וכן על הרעש ועל הרוחות שהם מפילים

ובשנת התרפ"ז י"א לחודש תמוז היה רעש גדול בירושלים ת"ו ובכל סביבותיה, ונהרסו כמה כותלים, ומהם נתרועעו. והיה ניסים ונפלאות שלא נפקד אחד בירושלים ת"ו, רק בכפרים נעשה הריסות גדולות, ומתו כמה גויים. לא תקום פעמים צרה. וה' שמר ישראל, והיה פלא בעיני הרואים, והאמינו בה' גם ההולכים על פי הטבע, והעידו כי יד ה' עשתה זאת¹³.

בהקדמת ספר קרנות המזבח [ורשה תרפ"ח] כותב המחבר הרב יאקיל סאווע שהעובדה שיהודים לא נפגעו ברעש תגרום לערבים שלא להתנגד לבניית המזבח¹⁴:

הבנין והורגים, מתענים ומתריעין עליהם. ועל כך כתב בשם ספר פרי האדמה: "בירושלים עיר הקודש אין גזרין תענית ציבור על הרעש ומפולת, כי לא הזיק מפולת בירושלים", ואחר כך המשיך את האמור למעלה. המסורת על שמירה בירושלים מרעידת אדמה מתחילה בדברי אדר"נ פרק לה, המונה בין עשרת הניסים שנעשו בירושלים "מעולם לא היה מפולת בירושלים", והחיד"א בכסא רחמים שם פירש בשם מהריט"ץ שהכוונה לרעידת אדמה. ובספר חסדי אבות [אבות ה, ה] הוסיף: "וכן ראינו בשנת התק"כ היה רעש בעיה"ק צפת, ומתו ברעש כמה נפשות מירושל... ובבילה היה רעש חזק בעיה"ק ירושלים... והתמידו הרעשים כמעט כל החורף, וברוך ה' שלא אירע שום מפולת ואיש לא נעדר" [ע"פ ספר מגדים חדשים ברכות נט, א, ושם העיר על דברי הח"ח שלא הייתה רעידה בירושלים מימי עזריהו]. וראה סיכומו של נתן שחם [קובץ ירושלים תש"ט עמ' נג] במאמרו המפורט על רעידות אדמה בארץ ובירושלים: "בסופו של דבר מתוך סקירתנו הכוללת הזו עולה שאכן ירושלים אף אם היא שרויה בארץ שרעשיה הם מכת מדינה בכל זאת לא מצאנו במשך אלפי שנות קיומה שאחד הרעשים הפכה חלילה או שגרם לה הרס מרובה או אבידות בנפש אדם במידה רבה. יוצא מכלל זה הוא רעש עזריהו", ובספר זכות יצחק לר"ח סופר סי' עה ביאר שההנהגה בירושלים היא הנהגה מעין ימות המשיח, ולכן אין רעידת אדמה שולטת בה.

13 הרב נתן קמינצקי סיפר שרופא העיניים הנודע ד"ר טיכו ביקר בבית ערבי לטפל בחולה, ובאמצע ביקש סליחה ויצא להתפנות בשירותים שבחצר. מיד כאשר יצא הייתה רעידת האדמה והמיטה את הבית על יושביו והרגה כמה מהם. בני המשפחה ביקשו לשלוח יד בד"ר טיכו כי היו משוכנעים שעזב את הבית כי ידע מה עומד לקרות [אסופות נתנו עמ' של]. ועי' בספר 'מגיד דבריו ליעקב' עמ' כ בשם הגר"י צדקה.

14 מחבר הספר יושב בפולין, מה שמלמד על כך שהדי האירוע על פרטיו הגיעו ליושבי חו"ל ולא השאיר אותם אדישים. בתחילה לא הייתה ברורה העובדה שיהודים לא נפגעו. על הגר"י אברמסקי סופר [מלך ביופיו עמ' 186] שבעיצומם של ימים בהם היה טרוד במאבק השלטון הקומוניסטי נגדו, היו עינו וליבו לא י"ו ולעם היושב בה. במכתבו מיום י"ד בתמוז הוא כותב: 'היום קראנו בעיתונים ידיעה מחרידה אודות רעידת האדמה בא"י. לפי דבריהם ישנם הרבה הרגים ופצועים ברחובות ירושלים. כמובן אנו נבוכים מאוד מן הידיעה הזאת, וצערנו גדול מנשוא. אנא חביבי להרגיענו מיד משלום הארץ ואחינו בני' בכלל'. אולם אחר כך הובהרו הדברים, כפי שניכר בדברי החפץ חיים שכתב [מכתבי החפץ חיים סי' י]: 'הנה זה מקרוב נבהלנו ונרעדנו לשמע השמועה הנוראה על דבר רעידת האדמה בירושלים עיה"ק, אף שבמשך הרבה תקופות שעברו היו כמה רעידות בארץ ישראל אבל מ"מ רעידה כזו לא הייתה כמותה, ובפרט בירושלים עיה"ק גופה לא קרה מעולם רעידה לבד בימי עזריהו מלך יהודה כשנכנס למקדש להקטיר קטורת כמבואר בחז"ל.

הנה מצינו בתורה שאחר מלחמת עמלק כתיב ויבן משה מזבח וגו' ויקרא שמו ה' נסי, והיינו כמאמר חז"ל שבמלחמת עמלק העמיד להם הקב"ה את החמה וערבב להם השעות שהיה להם אצטגנינות בשעות, והנה בודאי היה אז הנס מפורסם בכל העולם, וע"כ בנה אז משה רבינו ע"ה את המזבח... והנה אנחנו שמענו את הנס הגדול שנעשה עתה לכל ישראל הדרים בארץ ישראל ובגבולותיה סביב, שהיה שם רעידת הארץ ר"ל באופן מבהיל ונורא מאד שעשה שם שמות מהרגים ופצועים למאות, ופינו מלא שבח להש"י שהציל את כל המכונה בשם יהודי ולא נעדר מהם איש ח"ו בכל הפלכים הרבים שהיה שם הרעידה, וכן סביב לכותל המערבי תובב"א הגם שהיתה שם רעידה חזקה מאד ונהרסו שם הרבה בתים, ועכ"ז הציל הקב"ה את הכותל המערבי ולא נפל ממנה צרור ארצה ח"ו כידוע ומפורסם בכל העולם. וע"כ גם אנו נוכלי דת משה רבינו ע"ה בעקבותיו נלך לעורר עכ"פ את גדולי אומתנו בארץ ובחו"ל לתקון המזבח והכנתו, כי תקוננו חזקה שעתה גם הישמעאלים הדורכים ושולטים כעת במקום המזבח בעוה"ר לא יעכבו עלינו בזה, כי עתה חיל אחז יושבי פלשת מהרעידה הנ"ל כידוע בזה מכל העיתונים. ועל כן לא עת לחשות בזה לעת עתה, וד"ל. כה דברי העבד נרצע לת"ח האמיתיים שבדור, יוסף ה' עליהם כהנה וכהנה. א"ד הק' יאקיל סאווע הרב דפ"ק קאלק מחוז לויצקא ומלפנים רב בטוטשץ מחוז ראוונא¹⁵.

וחלילה לנו לומר כי יד המקרה הייתה פה, כי עלינו לדעת שהקב"ה הוא מלך אדון על כל הארץ... גם הרעש הנורא בירושלים עיה"ק שהרבה נפצעו ונהרגו, ואפילו הרבה מאחינו בני' שלא נגעה בהם הרעה ב"ה, גם הם הלא היו למחוסרי לחם על ידי זה, אלא המבין יבין שלא דבר פשוט הוא ולא במקרה באות כל הצרות והעונשים ח"ו, אלא התראה משמים היא לבני האדם אשר בארץ המה שישבו מדרכיהם הרעים וממעשיהם אשר לא טובים, כי אין אנו בטוחים ח"ו מצרות כאלו וכדומה. גם נאספו כספים לטובת יהודי הארץ: "בבית הכנסת אור החיים בפילדלפיה פרשת מטות תרפ"ז, לאחר רעידת האדמה שהיתה בירושלים ת"ו - רבובי בקושי גדול פעלתי בעצמי לבוא אליכם בדברים דלהלן, אף שידוע לי היטב על המצב הקריטי השורר כעת בארה"ב הפוגע בכולם בכס ובי כמוני כמוכם, זאת ועוד עד כה טרם דיברתי אליכם עבור עניי אר"י מאז היותי אצליכם בביהכ"נ שלא יאמרו כי הנני נוגע בדבר כבן אר"י, אולם לאחר המקרה הנורא שקרה עתה לבני אר"י ע"י רעידת האדמה שם שהחריבה רוב בתי ישראל, והאנשים ונשיהם וצאצאיהם מתגוללים בחוצות העיר באין גג לראשיהם, מוכרח אני לדבר אליכם למרות כל הקשיים... [כרם שלמה עמ' שעב].

15 קבוצה מבני קהילת תימן עלו לירושלים משנת תרמ"ב ואילך. העולים חיו בעוני גדול מחמת עונים של בני ירושלים בימים ההם. כמה צדיקים מקהילת תימן עשו תורתם קבע ומלאכתם עראי, ולפרנסתם עסקו הם בבניית ותיקון בתים בירושלים, דבר שהיה נצרך בזמנים ההם שעולים רבים באו לעיר הקודש לבנות בה את בתים. ויהי בחלוף הזמן וכל איש יושב עם משפחתו על גפנו ועל תאנתו וכמעט ולא היה צורך לבנות או לתקן עוד בתים בעיר הקודש, ישבו אותם צדיקים וחיכו

בהקדמת ספר "פקוח נפש" [לרב אליהו מאיר פייבלזון גאב"ד קופישאק] כותבים בני המחבר:

את מאמרו האחרון 'קול רעש גדול' ערך כשני ירחים לפני עלותו למרום. הוא העיר בו לאחד מן הגדולים שדימה שיש לו יכולת בזה כי רעש הארץ שהיה בארץ קודשנו כירחים אחדים מקודם בקיץ תרפ"ז... לא פגע בנפש ישראל הנהו קול התראה גדולה שיטיבו יותר דרכם הבנים השבים לגבולנו להתקדש בארץ הקדושה ע"פ תורתנו הקדושה...

דברים מעניינים המשקפים את הרושם הברור שה' הפלה ברעש זה את עמו מהגויים כתב ר' עמרם בלוי [שומר החומות עמ' 72]:

ביקורו הראשון של ד"ר פנחס כהן היה בשנת תרפ"ז כחדשים אחדים אחרי רעידת האדמה באר"י. ברעידת האדמה נספו חיי אנשים כמעט בכל ערי אר"י, נאבדו מאות נפשות, אבל ביניהם אף לא יהודי אחד. הדבר הוכר כמעשה השגחה אצל הערבים. בשכם נהרגו יותר ממאה ושלושים נפשות. רופא יהודי היה גר שם בקביעות, ויום אחד לפני הרעש נסע יחד עם בני ביתו לביקור זמני בירושלם. הבית שגר בו נהרס, וכל דרי הבית לא היהודים נהרגו, ויהי לנס. לבושתנו חסרה ההכרה אצל עורכינו, והעיתונות חעברית עמלה לבאר את המאורעות עפ"י סיבות טבעיות שלא היה להם שחר... גם בירושלם נפלו בתים וגם בתי יהודים, אבל אצל היהודים לא היתה אף אבידה אחת בנפש. חודשים אחדים אחרי כן בחודש כסלו בערך, נסענו ד"ר כהן ואנכי יחד עם עו"ד לנצרת בענין מחנה ישראל. לפנות ערב אנו שבים לירושלם דרך שכם. לפני שכם ניתן גשם שוטף, ומכיון שכן דרש הנהג הערבי במפגיע שנסור ללון, כי אין הוא רואה את הדרך, וגם חושש שהאוטו יתחלק במעלה ההר וחיינו יהיו בסכנה. כל סירובינו לא הועילו... ואותנו הוא מכניס למלון ערבי... פתאום אנו מרגישים 'תנועה'... אנו מרגישים שמשוהו קרה... ופתאום נכנס אל המלון הנהג שלנו בפנים מביעים אימה, ואומר לנו בואו ניסע תכף לירושלם. אנו שואלים איך, והלוא גשם שוטף. והוא באחת, אם לא תבואו איתי אסע לבדי. תוך כדי דיבור נכנס בעל המלון באותם פנים אימות, רועד בכל גופו, ואומר:

לעבודה. עברו ימים, עברו שבועות, אך לא היתה מלאכה. ישבו אותם צדיקים לחכות לעבודה ואין דורש ואין מבקש הגיע צער רעב בני ביתם לעומק ליבם, עד שנשא אחד מהם את עינו לשמיים וביקש מהש"ת אנא בורא עולם תן לנו מקור פרנסה. באותו רגע החלה רעידת אדמה גדולה בכל ירושלים אשר זעזעה את כל האזור... סוף דבר אחר אותה רעידה, אכן נמצאה עבודה רבה לאותם צדיקים. יודעי דבר מציינים כי הסימן שאכן רעידת אדמה זו כוחה הגיע מצד הקדושה מוכח מעובדה נפלאה זו, שאכן אף יהודי לא מת בה, מתוך מאות נכרים. ויהי לפלא [שולחן מלכים עמ' 162].

בשם ה' אל תסעו. לינו כאן. יש לי אשה וילדים קטנים, חוסו על הילדים, אני לא אקבל ממכם שכר המלון. אשלח אתכם מחר על חשבוני לירושלים. ואנו עומדים נבוכים... ונודע לנו שהייתה לפני רגעים אחדים רעידה קלה, ומפחד לרעידה שניה רוצה הנהג לברוח לירושלים מקום שגרים בה הרבה יהודים, וממש מאותו הטעם רוצה בעל המלון שנישאר ללון כדי שאנו היהודים נגן על אשתו וילדיו. נהייתה מריבה ביניהם, ושניהם מתחננים אלינו. הנהג ניצח, ובעל המלון מלווה אותנו בדמעות ובקול בוכים. לא מיותר לומר שלאורך זמן התברר שהערבים לא למדו דבר, כידוע לכל¹⁶.

ניסו של בעל 'כף החיים'

רבי יעקב חיים סופר בעל 'כף החיים' בעצמו ניצל בנס¹⁷. וכה שח ראש ישיבת פורת

16 בספר בן לאושרי ח"ג עמוד ל הובא מכתב שכתב חסיד של האמרי אמת' שהיה עם רבו באותם ימים בביקור בארץ, ובו אנו למדים, על מאמציו הרוחניים לפני הרעידה, ועל ידיעתו שלא נפגע יהודי עוד קודם שידעו זאת: 'העתק מכתב מחסיד אחד שנסע עם כבוד קדושת מרן אדמו"ר רבי אברהם מרדכי זצ"ל מגור. הנסיעה היה חוץ לדרך הטבע, ואדמו"ר שליט"א אמר דברים כאלה אשר לא נשמע עוד ממנו בשום פעם... ושלושה ימים קודם הרעש היה סגור ומסוגר, ופניו היו בוערים כאש להבה, ולא דיבר עם שום בן אדם. והאנשים שהיו עמו ראו אשר יהא חדשות בעולם, כי מעולם לא ראו אותו בוער ומתבודד כמו בימים הללו. גם בשבת הזה היה סגור ולא הניח אצלו שום אדם, רק השמש שהביא לפניו הסעודה, והשמש אמר שפניו בוערים עוד יותר מכל השבוע, עד שנפל לחלשות מחמת הרעדה. גם בעת הרעדה היה סגור. וכאשר הבית התחיל להתנועע כלולב והספרים נפלו מהארגזים התחילו לנקש על דלת חדר אדמו"ר, כי יראו שלא יאונה לו מאומה, ופתח הדלת במנוחה כאילו לא היה שום רע, ואמר בזה הלשון, האט נאהר קיינעם נישט גשאדט, פירוש לאף אחד זה לא הזיק, ובאמת הוא פליאה גדולה, שבעוד שהיו שם ז' מאות הרוגים לא היה לשום בר ישראל נזק אפילו באצבע קטנה'...

17 ניסים נוספים שסופרו על שאירע נוגעים לשניים מגדולי דורנו. על הגר"ע יוסף סופר, בהמשך לסיפור על בעל כף החיים: מרן רבי עובדיה יוסף זיע"א היה בן שש בעת שאירעה רעידת האדמה, שכן נולד בשנת תרפ"א. בזמן הרעידה ישב בקומה התחתונה של בית הכנסת שושנים לדוד, והגה בספר תורה תמימה. והנה לפתע החלה רעידת האדמה, וכאמור הקיר החיצוני של בית הכנסת נפל כולו. מרן זיע"א [בעל כף החיים] מצא את עצמו לכוד בבית המדרש בלי אפשרות לרדת. כאשר באו לחלץ את רבינו ביקש שקודם יחלצו את הילד הרך שנמצא בבית המדרש... ומאז נקשרה נפשו של רבינו בנפש הילד הרך שלימים הפך להיות גדול הדור [אבירי בבל עמ' רכד]. ועל הגר"י גרוסמן סופר: שומר פתאים ה', כשהיה רבי ישראל ילד בן ארבע בשנת תרפ"ז התחוללה בארץ רעידת אדמה שהורגשה בכל הארץ ובירושלים בפרט, הרבה ערבים נספו אז ברעידת האדמה וגם חלק גדול מירושלים נחרב, אבל בחסדי שמים יהודים לא ניזוקו ברעש. רבי ישראל למד אז בת"ת חיי עולם בכיתת גן, האדמה רעשה בצהרים, תלמידי הישיבה נבהלו מאוד כדרך הטבע בשעה שכל הבניין הזדעזע ורעד כולו והחלו שועטים במדרגות כלפי מטה לברוח מן הבניין בטרם יתמוטט

יוסף¹⁸, הגאון הגדול רבי יהודה צדקה זצ"ל:

...כל הקיר של 'שושנים לדוד' נפל, וה'כף החיים' היה יושב בעלייה. באתי לרחוב הרב זוננפלד ליד 'שושנים לדוד', אני רואה כל הקיר של 'שושנים לדוד' שפונה לרחוב - כולו נפל. אין מדרגות, אין קיר. וה'כף החיים' היה בעלייה, יושב וכותב. כולם פחדו: 'מה קרה? מה עם ה'כף החיים'? ... נתברר כי הקיר בעלייה נטה, ובמקום שרבי יעקב חיים סופר בעל 'כף החיים' זצ"ל היה יושב וכותב עמדו הקירות! כלום לא קרה! רק היה חסר מדרגות. באו אנשים, הביאו סולם, והורידו את ה'כף החיים', תפסו אותו וירדו לאט לאט. בריא ושלם. ברוך ה', לא קרה כלום. גם ברחוב לא קרה כלום, יש ילדים עוברים, היה שם תלמוד תורה, וגם לתלמוד תורה לא קרה כלום. אף אחד לא ניקף אצבעו. זה אני ראיתי, לא איזה שמועה סתם. וכל זה למה? בזכותו...¹⁹

סיכום

רעידת האדמה של תרפ"ז הייתה הרעידה האחרונה החזקה שאירעה בארץ, והיא הותירה את רישומה בספרי הלכה וזיכרון רבים. בלט ביותר שלמרות הנפגעים הרבים יחסית בין תושבי הארץ הלא יהודים, בין היהודים לא היה אף הרוג ורק פצועים בודדים, וגם הנזקים במגזר היהודי היו מינימליים בחסד ה' עלינו. הבאנו כאן לקט מזדמן של מקורות כאלו הן בשל הדיונים ההלכתיים שבהם והן כדי להדגיש את הנס שאירע אז, ובציפייה להמשך השגחת ה' לטובה על עמו ועל ארצו.

על ראשיהם. ישראל הפעוט שיחק באותה שעה למטה והיה על המדרגות כאשר הציבור המבוהל שעט במדרגות. מרוב בהלה נתקלו אנשים אלו באלו וכולם נפלו עליו, זאטוט בן ארבע. מדרך הטבע היה הילד עלול להימחץ למוות, ואכן איש לא האמין שהוא ייצא בחיים מתחת לגל האנושי שרץ עליו, אבל בניסי ניסים הוא יצא ללא פגע. הדבר היה בשעת שיחת היום בירושלים, והכל נוכחו לדעת כי יש אלוקים בישראל [גדול בישראל עמ' 156].

18 אתר "דרשו".

19 בקונטרס החלומות בו רשם ה'כף החיים' את חזיונותיו בעוד ליל, בו נגלו לפניו תעלומות רבות וסוד ד' ליראיו, רשם את אשר נגלה לו בלילה שקודם רעידת האדמה: "א תמוז תרפ"ז [שמעתי אומרים מקרא זה] ה' ישמרך מכל רע. וביום ההוא היה רעש גדול, וכמה בתים נתרועעו, וכמה בני אדם נפצעו, ומן הגוים כמה מתו בכפרים אשר סביב ירושתו, ובחסדו ית' שמר ישראל כמ"ש ה' שומר ישראל.

אוריאל פרנק

ראשית דרכה של התפילה לשלום המדינה

נפש למר עזרא געש ז"ל
נלב"ע בב' בשבט תשפ"ג
מורה, אוהב חכמה ודעת

תפילות ראשוניות
פרסומה הרשמי של התפילה לשלום המדינה
בירורים חדשים על תהליך יצירתה של התפילה
שמה ועיקרה של התפילה
מקורות אפשריים לראשית התפילה
כי מִנְחָנו נִקַּח לְעַבְדֵּךָ ה'
סיכום

תפילות ראשוניות

בארבעת החודשים הראשונים לקיומה של מדינת ישראל נאמרו תפילות שונות לשלומה. לדוגמה: ביום הכרות העצמאות חיבר הרב איסר יהודה אונטרמן, רבה האשכנזי של תל אביב-יפו (ולימים הרב הראשי), תפילת "מי שבירך" למדינה, שנאמרה בבית הכנסת הגדול בתל אביב כבר למחרת, שבת פרשת 'אמור' ו' באייר תש"ח¹. כמה קהילות אימצו את תפילת "הנותן תשועה", שחוברה מעיקרה לפני כשבע מאות שנה בתור תפילה לשלום המשטר הזר שתחתיו חיו היהודים, לאחר שערכו בה עדכונים והתאמות למדינת ישראל; כך למשל הונהג בבית הכנסת "מקור חיים" בפתח תקווה על ידי רבה של פתח תקווה, הרב ראובן כץ². בחודש סיוון תש"ח החלו בחלק מקהילות יהודי תימן בישראל לומר נוסח דומה שהתקין רבם, הרב שלום יצחק הלוי³, ועד ימינו אלה יש הנוהגים לומר נוסח

1 יואל רפל, "התפילה לשלום המדינה: תולדותיה, תכניה ופירושה", תשע"ח, עמ' 62-64.

2 רפל, שם, עמ' 67-70. בארכיון הרב הרצוג שמור מכתב שכתב בג' בחשוון תשי"ד אל הרב כץ לאחר ביקורו בפתח תקווה, ובו ביקר את אמירת תפילת "הנותן תשועה" במקום תפילת "אבינו שבשמים": "איזה צורך יש בתפילת הנותן תשועה, כשהרבנות הראשית לישראל כבר פרסמה תפילת אבינו שבשמים וכו' שהיא תפילה יפה עד מאד ונתקבלה בארץ ובחו"ל, ולמה לא יקבל כ"ג אותה התפילה? תפילת הנותן תשועה... באמת אינה הולמת. וידוע שאיננה מיסוד חז"ל, ואף לא ידוע שמחבריה היו גדולי ישראל. היא נתחברה, כנראה... עפ"י דרישת הרשות הגויית... וביחוד שכ"ג היה עצמו עמוד תווך של הרבנות הראשית".

3 אהרן ארנד, "תפילות לשלום חיילים", בתוך: עלי ספר, כד-כה, תשע"ה, עמ' 305, הערה 42. רפל, שם, עמ' 59-71, הביא חמש תפילות לשלום המדינה שחוברו בטרם פרסמה הרבנות הראשית את תפילתה הרשמית, ויחד עם נוסח הרב שלום יצחק הלוי הרי לנו שש.

זה⁴. ברם, רבים הסתייגו משימוש בתפילת "הנותן תשועה" כלפי מדינת ישראל מטעמים מובנים⁵.

פרסומה הרשמי של התפילה לשלום המדינה

בט"ז באלול תש"ח, ביום שני לסדר "כי תבוא אל הארץ", פרסמו הרבנים הראשיים לארץ ישראל, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, והראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, את התפילה הרשמית לשלום המדינה, בעיתון "הצופה". תחת הכותרת "תפילה לשלום מדינת ישראל" נכתב בזו הלשון:

מרנן ורבנן הרבנים הראשיים לארץ ישראל הגרי"א הלוי הרצוג והגר"ב עוזיאל בהסכמת חברי המועצה וראשי הרבנים של תל אביב, חיפה ופתח תקווה שליט"א יסדו ותיקנו את התפילה שלהלן להאמר בכל בתי הכנסת

4 כגון בית הכנסת 'סוכת שלום' בבנימינה, ובית הכנסת "ימין משה" ברעננה. הנוסח מודפס ברוב סידורי תימן, ורוב ככל חכמי תימן בקום המדינה הנהיגו לאומרו בכל שבת, כגון: הרב חיים כסא והרב יחיא אלשיך. ראה: משה גברא, התכלאל המדעי המהודר, בני ברק, תשע"ב, עמ' 198.

5 לדוגמה: הרב יוסף קאפח ("תרגומים ערביים של תפילת 'שמונה עשרה'", בתוך: תרביץ, כו, תשי"ז, עמ' 199) הצטער על כך ש"יש עוד כיום חזנים, המברכים את קברניטי מדינת ישראל בנוסח זה" של "הנותן תשועה", ש"נתקן בתבונה רבה", כלשונו, ושני הפסוקים ששובצו בו נבחרו מפני שיש בהם הסוואה לרחשי לבם של היהודים לגבי המושלים הגויים העריצים: בפיהם אמרו "הַנּוֹתֵן תְּשׁוּעָה לְמַלְכֵינוּ" (תהלים קמד, י) כשכוונתם הכמוסה שיתקיים סיום המשפט שבפסוק הבא: "פָּצְנִי וְהַצִּילֵנִי מִיַּד בְּנֵי נֹכַר, אֲשֶׁר פִּיהֶם דֶּגֶר שָׁוְא וְיָמִינָם יָמִין שֶׁקֶר"; גם סיומו של הפסוק השני בתפילה זו - "הַנּוֹתֵן בָּרֶם לְפָנֶיךָ, וּבְמַיִם עֲזִים נְתִיבָה" (ישעיה מג, טז), שמתאר את גבורתו ה' בקריעת ים סוף - מבטא את רחשי הלב הכמוסים, שסופם של המלכים העריצים העומדים עלינו ומכריחים אותנו להתפלל לשלומם יהיה כמו סופם של המצרים: "יִשְׁקָבוּ בְּלִי קוֹמִי". ע"ע: אהרן ארנד, פרקי מחקר ליום העצמאות, תשנ"ח, עמ' 186-187; שיחות הרב צבי יהודה, בעריכת הרב שלמה אבינר, בראשית, עמ' 144, והשווה לביקורת הרב הרצוג הנ"ל בהערה 2.

6 נוסח כמעט זהה פורסם יומיים אחר כך (י"ח באלול) בעיתון "הבקר".

7 מרשימת רבני הערים בולט בהיעדרו רבה של ירושלים באותה עת, הגר"פ פרנק זצ"ל. האם מפני שלא תמך בתפילה זו? כידוע, הוא התנגד לאמירת הלל ביום העצמאות (ראה שו"ת יביע אומר ו, ס' מא) - אף שגם הוא (כמובא בכרם ציון, תרומות כרך א עמ' לח) היה שותף להשקפה של "כמעט כל גדולי הדור" (כלשון הגרע"י יוסף, יביע אומר שם, ועי' הגר"מ כשר, התקופה הגדולה, עמ' שעד-שעח) שראו בהקמת מדינת ישראל "אתחלתא דגאולה", והוא אף התיר להסתפר ולהתגלח ביום העצמאות (כמובא במאמר הרב שמואל כ"ץ, "תרומתו של הגרי"א הרצוג לעיצוב דמותו של יום העצמאות", קְשׁוּאָה ליצחק, א, תשס"ט, הערה 121). בנוסף, הוא נתן את הסכמתו לתפילה (ארוכה!) שהדפיס "הועד הכללי לעדת היזדים בירושלים": "מי שברך ובקשת רחמים לצה"ל, לומר בשעת פתיחת הארץ קדש או אחרי ס"ת" (כמובא ע"י בנו, אברהם פרנק, טוב וחסד ירדפוני, ירושלים תשס"ז, עמ' 19-20). זאת ועוד, "בית דין הגדול בירושלם בנשיאות מרן

בארץ ובתפוצות ע"י הרב או ע"י הש"ץ, בשבתות ובמועדים אחרי קריאת התורה.

וכאן הודפסה התפילה "אבינו שבשמים", ולאחר מכן נוספה הערת סיום זו⁸:

כדאי לציין, שעל פי הזמנת הרב הראשי הגרי"א הרצוג השתתף הסופר ש"י עגנון אף הוא בניסוח התפילה.

בשלושת הימים הבאים חזרה והתפרסמה התפילה בעיתונים נוספים⁹.

מפרסומים אלה עולה באופן ברור שתפילה זו, שקיבלה את הסכמתם של רבנים רבים וחשובים בארץ, שלושה שותפים ביצירתה: הרב הרצוג, הרב עוזיאל והסופר ש"י עגנון. מה שלא ברור הוא מה היה חלקו של כל אחד משלושתם. על מדוכה זו כבר נכתב רבות¹⁰.

הגאב"ד רבנו צבי פסח פראנק¹¹ פרסם בערב הכרזת המדינה "סדר תפלה מיוחד ליום החמישי ד' אייר תש"ח ערב השעה הגורלית בארצנו הקדושה". אם כן, מדוע אין שמו מופיע בין המסכימים לתפילת "אבינו שבשמים"? מתברר כי התשובה פשוטה בתכלית: גם הרב פרנק הסכים עם התפילה, והניסוח "בהסכמת חברי המועצה וראשי הרבנים של ת"א, חיפה ופתח תקווה" כולל גם אותו, כי הוא - בניגוד לרבני שאר הערים - היה גם חבר מועצת הרבנות הראשית באותה עת. מסתבר שבשאלות מסוימות לא הסתפקו הרבנים הראשיים בחוות דעתם של חברי מועצת הרבנות הראשית, והתייעצו עם רבנים נוספים (גם בסוגיות אחרות פנו הרב הרצוג והרב עוזיאל ל"חברי מועצת הרה"ר לא"י וראשי הרבנים של ת"א ויפו, חיפה ופתח תקווה", ראה למשל תחוקה לישראל על פי התורה, כרך ג, עמ' 118). להוציא מידי ספק יש לציין כי בארכיון הרב הרצוג שמור מברק שנשלח אליו מהרב פראנק בזו הלשון: "מצד מצפוני הייתי מחליף איזה תבות בסגנון התפילה, אלא שאני מבטל דעת מפני דעתו והנני מסכים לקבוע התפלה".

8 ובשינויים קלים (סימנתי אותם כאן באות **מודגשת**: המילה "הזמנת" חסרה כאן) בעיתון "הבקר" הנ"ל: "**מענין** לציין, כי על פי הרב הראשי הגרי"א הרצוג השתתף הסופר ש"י עגנון גם הוא בניסוח התפלה".

9 ביום שלישי, י"ז באלול, בעיתון "הארץ"; ביום רביעי, כנ"ל בעיתון "הבקר" וביום חמישי בעיתון "העולם". נוסח ההודעה ב"הארץ" וב"העולם" שונה בכמה פרטים מהנוסח הנ"ל שב"הצופה" וב"הבקר". למשל: הכותרת קצרה יותר ("תפילה לשלום ישראל") והערת הסיום מנוסחת בגוף ראשון ("מוסרים לנו שעל פי הרב הראשי ר' י. א. הרצוג השתתף גם הסופר ש"י עגנון בניסוח התפילה"). בנוסף לארבעה עיתונים אלה דווח בי"ז באלול בעיתון "המשקיף": "הרבנות הראשית לא"י חיברה תפילה לשלום מדינת ישראל. עפ"י בקשת הרב הראשי ר"ה הרצוג, השתתף גם ש"י עגנון בניסוח התפילה".

10 בי"ח באדר א' תשל"ל, במלאת שבעה לפטירת ש"י עגנון, פורסם בעיתון מעריב, כנראה ע"י העיתונאי ר' נח זבולוני, תחת הכותרת "ראשית צמיחת גאולתנו", כי "בין שאר זכויותיו הרבות של הסופר ש"י עגנון ז"ל, יש למנות גם את העובדה, שהוא סיגן וערך את התפילה הרשמית לשלום המדינה, שמקובל לומר אותה מדי שבת בשבתו ברוב בתי הכנסת בארץ ובתפוצות... לזכותו יזקף הביטוי החשוב ביותר שהכניס לגוף התפילה - 'ראשית צמיחת גאולתנו'... עגנון עצמו התגאה

בירורים חדשים על תהליך יצירתה של התפילה

לאחרונה התפרסמו כמה ממצאים שמאפשרים הבנה מדויקת יותר של גלגולי יצירתה של התפילה במהלך שלושת השבועות שקדמו לפרסומה. ביום שני, כ"ה בחודש אב תש"ח, שלח הרב הרצוג אל הסופר ש"י עגנון טיוטה של תפילה, בצירוף מכתב בכתב ידו על נייר מכתבים הנושא את הכותרת "המשרד הפרטי של הרב הראשי לארץ-ישראל"¹¹. וזו לשונו:

ב"ה כ"ה אב תש"ח. לידי"נ רש"י הלוי¹² עגנון, הי"ו, שלום עד העולם.

מכמה מקומות בתפוצות¹³ פונים אלי בדרישה לתקן תפלה במקום הנותן תשועה¹⁴. אחינו שבגולה נותנים עיניהם בי ואני נותן עיני בכך¹⁵, כי עמך השירה

מאד בחיבור התפילה לשלום המדינה. "הכל תלוי במזל" ... משום מה רק כעבור י"ד שנים עורר מאמר באותו עיתון פולמוס בסוגיה זו - מאמרו של דוד תמר שכותרתו "האם חיבר ש"י עגנון את התפילה לשלום המדינה?" (ב' באייר תשמ"ד).

11 צילום המכתב מופיע בספרו של רפל (לאחר עמ' 222). הפענוח שלנו כאן דומה כמעט לגמרי לפענוחו של פרופ' יוסף עופר ("הרב הרצוג, ש"י עגנון, והתפילה לשלום המדינה", בתוך: 'עיונים' כרך 38, תשפ"ג, עמ' 220) ושונה בפרטים קטנים מפענוחי רפל (שם ובעמ' 129). מעניין להשוות מכתב זה לעדות מזכירו של הרב הרצוג, הרב יעקב גולדמן (כמובא אצל רפל): "עליתי יום אחד להרב הרצוג זצ"ל ומצאתיו נרגז. הוא סיפר לי כי מבקשים ממנו לחבר תפילה למדינה במשך ימים אחדים, שכן בעוד ימים ספורים יתקיים טכס לאומי חשוב ורוצים להתפלל תפילת המדינה. אמר לי הרב, איני רגיל בכאלה, לחבר תפילות... ומה עוד בזמן קצר. רציתי להרגיע את הרב ועל כן אמרתי לו, אין הדבר נורא. תחבר תפילה במיטב יכולתך ואני אביא את הנוסח לפני מר עגנון שישים עינו עליו ויעיר את הערותיו [...] הרב הסכים להצעתי בשמחה, ומיד ישב וכתב התפילה".

12 בפענוחים קודמים של המכתב הושמט התואר "הלוי". נראה שלא בכדי ציין הרב הרצוג הלוי תואר זה בבקשתו מהסופר הלוי "כי עמו השירה", שיחבר תפילה, שהרי השירה (בבית המקדש) היא מתפקידיהם...

13 צ"ע שהדרישה "לתקן תפלה במקום הנותן תשועה" מוצגת כאן כבאה "מכמה מקומות בתפוצות", והרי בחו"ל עדיין מתפללים לשלומה של מלכות! דווקא בארץ ישראל היה צפוי שירוגש הצורך להתפלל לשלום המדינה יותר מאשר בתפוצות. עוד יותר תמוהה הדגשת הרב הרצוג שהדרישה לחיבור התפילה היא של "אחינו שבגולה", לאור בקשות כאלה מצד רבנים מהארץ, כפי שצינו ארנד ורפל (במקורות הנ"ל בהערה 3).

14 על היחס בין שתי התפילות ראה בדברי הרב יהודה זולדן, מלכות יהודה וישראל, תשס"ב, סימן י, עמ' 178-187. כפי שהוא מציין, יש שנמנעו מתפילה לשלומה של מלכות גם תחת שלטון זר.

15 שיבוץ לשון הברייתא: "תנו עיניכם באחיכם שבגולה" (תענית כב, ב). והשווה ללשון חוני המעגל "בניך שמו פניהם עלי" וכו' (תענית פ"ג מ"ח). והשווה ללשון מזכירו של הרב הרצוג (כנ"ל בהערה 11): "אני אביא את הנוסח לפני מר עגנון שישים עינו עלי".

והסגנון ואתה ירא את ה' מנעורך וכשר והגון לתקן תפלה¹⁶. מכל מקום אני שולח לך נוסחא קצרה שתיקנתי, בתור "קרבן קפיצה" או מצע¹⁷.

בתודה רבה ובברכת כט"ס, מוקירך כערכך הנשגב, ידידך¹⁸ י"א הלוי הרצוג כדי להבין מה הייתה תרומתו של עגנון לניסוח התפילה, עלינו לדעת מהי הטיטה שצורפה למכתב הרב הרצוג ועמדה לנגד עיני עגנון. ד"ר יואל רפל דן בהרחבה בסוגיה על בסיס שני העתקים כמעט-זהים של נוסח לא-סופי של התפילה, אחד כתוב בכתב ידו של הרב הרצוג¹⁹ ואחד בכתב ידו של עגנון. לדעת רפל, ההעתקה בכתב ידו של הרב הרצוג היא הטיטה ששלח הרב הרצוג לעגנון, ועגנון רק הוסיף ליטוש סגנוני קל לנוסח שכתב הרב הרצוג. מובא כאן הנוסח שכתב יד הרב הרצוג, ובהערות השוליים מובאים השינויים המועטים בכתב יד עגנון. מילים המופיעות רק אצל הרב הרצוג מופיעות כאן באותיות מודגשות²⁰:

תפלה לשלום מדינת ישראל (להאמר ע"י הרב או הש"ץ אחרי קריאת התורה בשבתות ובמועדי קודש).

אבינו שבשמים, צור ישראל, מושיעו וגואלו, ברח את מדינת ישראל, ראשית צמיחת גאולתנו. הגן עליה באברת חסדך ופרוס עליה סכת שלומך ושלח אורך ואמתך לראשיה שריה ויועציה, ותקנם בעצה טובה מלפניך.

16 הרב הרצוג מדגיש כאן את הערכתו הרבה לאישיותו של המשורר הלאומי, שמצטיין לא רק ב"שירה וסגנון", אלא גם ביראת שמיים מנעוריו, והוא "כשר והגון לתקן תפלה", בהתאם לנפסק בהלכות שליח הציבור הראוי לעבור לפני התיבה (שו"ע או"ח נג, ד): "ואיזהו הגון? שיהא ריקן מעבירות ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו". הערכת אישיותו של עגנון וחלקו בניסוח התפילה הם גורם משמעותי בהתקבלות התפילה או בהסתייגות ממנה בקהילות השונות. ואכמ"ל.

17 עופר (שם, הערה 16) הוכיח שיש לקרוא "מַצֵּעַ" (= בסיס), ולא ראשי תיבות "מצ"ע" [=מצד עצמו/עצמך] כהצעת רפל.

18 סגנון חתימה דומה מצוי ברבות מאוד מתשובותיו של הרב הרצוג, אך בדרך כלל חתימת דבריו מנוסחת בגוף שלישי, כגון במכתבו לגר"ש גורן: "ידידו עוז, מוקירו כערכו הנשגב" (פסקים וכתבים, שו"ת י"ד, כרך ד סימן כו), ואילו במכתב בקשה זה - בגוף שני: "מוקירך כערכך הנשגב, ידידך!"; (הערת הרב יהושע בוך).

19 כתב היד נמצא במוזיאון היכל שלמה. אל בניין זה במרכז ירושלים שנבנה ביוזמת הרב הרצוג עבר משרדו של הרב הרצוג עם חנוכתו בל"ג בעומר תשי"ח.

20 צילום כתב ידו של הרב הרצוג מובא במאמרו של רפל (בעמ' 310) ובספרו (במדור הצילומים לאחר עמ' 222; בעמ' 132 הוא ערך טבלת השוואה של נוסח כתבי היד של הרב הרצוג ועגנון). גם הפיסוק וגם הכתיב הוא על פי כתב היד של הרב הרצוג. שש מילים מופיעות בכתיב חסר אצל הרב הרצוג, ובכתיב מלא אצל עגנון: סוכת, ואמיתך, עורך, פקוד, חוקיך, עורך.

תנה עזר וגבורתך וחזק ידי מגיני ארצך ולוחמי²¹ מלחמתך והנחילים [והנחילנו] אלקינו²² ישועה²³ ועטרת נצחון תעטרם [תעטרנו]. ונתת שלום בארץ ושמחת עולם ליושביה.

ואת אחינו פליטת עמך בית ישראל פקד-נא בכל ארצות פזוריהם ותוליכם מהרה קוממיות לציון עירך **ולירושלים**²⁴ משכן שמך, כמו שכתבת בתורתך, אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלקיך ומשם יקחך והביאך²⁵ אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, למען נשמור חקיך ונעשה רצונך,²⁶ והופע בהדר גאון עזר על כל יושבי תבל ארצך, ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה, אמן סלה.

בשני מקומות כתבו הרב הרצוג ועגנון נוסח חלופי בין השיטין, וכאן הצגנו אותו בסוגריים מרובעים: "והנחילים ישועה", כלפי הלוחמים, או "והנחילנו" - שהרי ישועת הלוחמים היא ישועת העם כולו; וכיו"ב: "ועטרת נצחון תעטרם" או "תעטרנו"²⁷. ההבדל בין שני כתבי היד הוא שאצל עגנון כתובות החלופות בכתב בהיר יותר, כנראה בעיפרון. משינוי זה הסיק פרופ' יוסף עופר, שדן לאחרונה בסוגיה²⁸, שעגנון

21 אצל עגנון: ללא ו' החיבור: לוחמי.

22 אצל עגנון: ה' אלקינו. לאחר מכן, כתב עגנון ומחק מילה הקשה לפענוח. לדעת עופר, המילה היא "ברכת".

23 לאחר המילה "ישועה" כתב עגנון ומחק את המילה "נצחון". לדעת עופר, תחילה כתב עגנון "ברכת נצחון", ואחר כך המיר זאת ב"ישועה ועטרת נצחון".

24 אצל עגנון: "ולאריך".

25 בשני כתבי היד הושטמו כאן מנוסח הפסוק שני השמות "ה' אלהיך". על כך מעיר רפל בספרו (עמ' 283, הערה 36): "שגיאה זו תחזור על עצמה פעמים רבות בפרסומים של התפילה, ובכלל אלו גם בפרסום הראשון של הרבנות הראשית שנשלח לעיתונים". ואולם, מסתבר שאין כאן פסול ולא שגיאה. השמטה זו הייתה מכוונת, והיא הולכת בד בבד עם קיצור הפסוק והשמטת סופו.

26 לאחר "רצונך" כתב עגנון ומחק את המילים "ולעבדך בלבב שלם".

27 הסבר אחר לקיומם של שני הנוסחים מציע רפל (עמ' 177), שנוסח "הנחילנו", "תעטרנו" נועד לכלל מתפללי התפילה בארץ; ונוסח "הנחילים", "תעטרם" נועד לאומרי התפילה בחוץ לארץ. לעצם הרעיון לחלק בנוסח התפילה בארץ ובחו"ל יש תקדים כבר בסוגיית חתימת ברכה מעין שלוש במסכת ברכות מד, א. מעניין למצוא הבדל דומה במשפט הבא של התפילה בסידור קורן-תלפיות (יצא לאור בתשס"ט) המיועד ליהודי ארה"ב: "וְאֵת אֶחָיו כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל, פָּקֵד נָא כָּל אֲרָצוֹת פְּזוּרֵינוּ, וְתוֹלִיכֵנוּ [בארץ ישראל: פְּזוּרֵיהֶם, וְתוֹלִיכֵם] מִהֲרָה קוֹמְמִיזָה לְצִיּוֹן עִירָךְ". וצ"ע למה מנסחי התפילה לא ניסחו "פְּזוּרֵינוּ, וְתוֹלִיכֵנוּ", נוסח השווה לכל נפש ולכל אתר ואתר.

28 לעיל הערה 11, עמ' 219.

כתב את הנוסח החלופי לאחר מחשבה נוספת, ואם כן יוצא שהרב הרצוג שכתב את שני הנוסחים החלופיים זה ליד זה הוא זה שהעתיק מכתב ידו של עגנון, ולא כפי שהסיק רפל. אפשר לחזק מסקנה זו גם מכך שלא מסתבר שבטיוטה ששלח לעגנון יכתוב הרב הרצוג את כל הפתיח הכולל פירוט מעשי שנכתב בסוגריים: "(להאמר ע"י הרב או הש"ץ אחרי קריאת התורה בשבתות ובמועדי קודש)".

נדבר נוסף בחקר תולדות חיבור תפילה זו הניח פרופ' עופר, בצרפו לדיון העתק נוסף של התפילה שהודפס במכונת כתיבה, בזו הלשון²⁹:

אבינו שבשמים, השקיפה ממעון קדשך³⁰ **וברך את מדינת ישראל, ראשית גאולתנו. הגן עליה באברת חסדך ופרוס עליה סכת שלומך, שלח אורך ואמיתך לראשיה, שריה ויועציה, ותקנם בעצה טובה מלפניך.** שומר ישראל **חזק את ידי מגיני ישראל וזר נצחון תעטרם.** ברך את עמך **ישראל**³¹ בארץ ובתפוצות. **צורנו וגואלנו** אסף נא **פזורינו** ונדחינו **לציון משכן** כבודך. מהרה יאמנו דברי נביאך לישראל עם קדשך **ולכל יושבי תבל ארצך**, ככתוב בדברי קדשך, **אמן ואמן.**

לדעת עופר, העתק זה הכתוב במכונת כתיבה הוא ה"נוסחא קצרה, בתור קרש קפיצה או מצע" שחיבר הרב הרצוג בראשונה³² ושלחו לעגנון בתור טיוטה, שאותה שכלל עגנון מאוד.

יוצא אם כן ששתי המילים הראשונות של התפילה, "אבינו שבשמים", נקבעו בראש התפילה על ידי הרב הרצוג³³. לתואר זה הוסיף עגנון שני תארים נוספים: "צור ישראל וגואלו", על פי התארים "צורנו וגואלנו" שהיו בהמשך הטיוטה המודפסת במכונת כתיבה של הרב הרצוג, כנראה מפני שעגנון חשב שעדיף לרכז את תארי ה' בפנייה שבראשית התפילה, לעומת טיוטת הרב הרצוג שבו שבים בהמשך התפילה

29 עופר, עמ' 221 ואילך. תצלום ההעתק המודפס פורסם בשנת 2014 בוויקיפדיה בערך "תפילה לשלום המדינה". מילים המופיעות גם בנוסח הסופי של התפילה מופיעות כאן באותיות **מודגשות**.

30 שיבוץ לשון הכתוב בדברים כו, טו: "הַשְׁקִיפָה מִמַּעוֹן קֹדֶשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם וּבָרֵךְ אֶת עַמְּךָ אֶת יִשְׂרָאֵל".

31 שיבוץ המשך לשון הכתוב בהערה הקודמת.

32 את ייחוס העתק זה לרב הרצוג מבסס עופר (בהערה 20 במאמרו) גם ממקום הימצאו - לצד כתב ידו של עגנון, וגם מהשוואה לתפילות אחרות שחיבר הרב הרצוג ונדפסו במכונת כתיבה בסגנון דומה.

33 לקמן נדון במקור וברמיזה שיש בכינוי זה שבחר הרב הרצוג (פרופ' מנחם צבי פוקס הניח בטעות שעגנון הוא שבחר פתיחה זו, ע"י במאמרו "פולמוס סמוי בתפילה", בתוך: ספר זיכרון לפרופ' זאב פלק, ירושלים תשס"ה, עמ' 125).

ופונים פעמיים אל ה'. כשקיבל הרב הרצוג את כתב ידו של עגנון, הוא הוסיף את התואר "מושיעו": "צור ישראל, מושיעו וגואלו", אך תוספת זו לא התקבלה בסופו של דבר³⁴.

כמו כן, לאור דברי עופר, את ההגדרה של מדינת ישראל כ"ראשית צמיחת גאולתנו", אפשר לייחס גם לרב הרצוג³⁵ וגם לש"י עגנון³⁶, ובכך ליישב את העדויות הסותרות המייחסות ביטוי זה לשניהם. הרב הרצוג כתב בטיטא המודפסת את הביטוי "ראשית גאולתנו", ועגנון הוסיף את התיבה "צמיחת". אם כן, שניהם צודקים, ולשניהם זכויות יוצרים כאחד על ביטוי זה.

על הכינוי "ראשית צמיחת גאולתנו" ספר לימים הרב שאר ישוב כהן³⁷:

שאלתי את הרב הרצוג: יסלח לי כבוד תורתו, אך מניין לכם, שהמדינה היא 'ראשית צמיחת גאולתנו'? אולי יש לה ערך גדול להצלת עם ישראל, אבל מי אומר, שהיא הגאולה, שעליה ניבאו נביאינו ודיברו רבותינו?

חיך הרב, צבטני בלחיי ואמר לי: 'כנראה שכחת גמרא מפורשת: הרי על הפסוק 'וְאַתֶּם הָרִי יִשְׂרָאֵל, עֲנִפְכֶם תִּתְּנוּ, וּפְרִיכֶם תִּשְׂאוּ לְעַמִּי יִשְׂרָאֵל, כִּי קָרְבוּ לְבָאוּ' (יחזקאל לו, ח) - דורשים חז"ל (סנהדרין צח, א): 'אין לך קץ מגולה מזה'.

34 לאור ההצעה שלקמן, יתכן שהוספת "מושיעו" גם היא איננה רק רצון תמים להוסיף מילה נרדפת, אלא היא אמורה להזכיר את שמו של אותו האיש, ומטרתה להבהיר שצור ישראל הוא המושיע האמיתי, ולא ה"מושיע" הכוזב.

35 כך עולה מעדויותיו האישיות של הרב הרצוג: "אנחנו, הרבנות הראשית לארץ ישראל, ראינו במדינה את ראשית צמיחת גאולת ישראל, לאמר, האתחלתא דגאולה, וכך קבענו בתפילת ההודיה הידועה" (הרצאה שנשא בכ"א מנחם אב תש"ט, תחוקה לישראל על פי התורה, כרך א, עמ' 222), וכן כתב: "זכינו לכך שבמדינת ישראל - שהיא כמו שפיניתינו בנוסח התפילה שייסדתי 'ראשית צמיחת גאולתנו' - יש צמיחת קרן למשפט תורתנו הקדושה" (מאמר "בענין חשש לגט מעושה" שפורסם בשבט תשי"ז בכתב עת "הדרום", חוברת א', עמ' 3). על הקביעה שמדינת ישראל היא 'ראשית צמיחת גאולתנו' חזר הרב הרצוג כמה פעמים, והוא אף הגדירו כ"יותר מאתחלתא דגאולה" (ביום העצמאות תש"ט ובג' באייר תשי"ח, כמובא במאמר הנ"ל "תרומתו של הגרי"א הרצוג לעיצוב דמותו של יום העצמאות", עמ' 562, הערה 14). וע"ז מאמרנו של הרב ארי יצחק שבת, "על חז"ל, הרב הרצוג, והוודאות שלא תהיה גלות נוספת", מְשׁוּאָה ליצחק, שם, עמ' 40-50, ובמאמרי התגובה כגון מאמר הרב אלי גורפינקל, "גאולה שלישית אין לה הפסק - במה דברים אמורים?", המעיין, ניסן תשע"א [נא, ג], עמ' 53-64.

36 כך עולה למשל מעדות הרב יעקב גולדמן, מזכירו של הרב הרצוג (רפל, עמ' 161).

37 כמובא בספר "הא"ש על העדה - סיפור חייו ופועלו של הרב אליהו יוסף שאר-ישוב כהן", מאת יחיאל פריש וידידיה הכהן, תשע"ג, עמ' 153; וע"ז שם בעמ' 247.

עריכות נוספות שביצע עגנון, ובהן דן עופר בקצרה, כוללות השמטת הביטוי "זר נצחון", שינוי ניסוח הבקשה על יהודי התפוצות וקיצוץ לארץ, הוספת הפסוקים מפרשת התשובה (דברים ל, ד-ה), פירוט תכלית המדינה וקיצוץ הגלויות (שמירת מצוות ה'³⁸) וקבלת מלכות ה' לעתיד לבוא על ידי כל העולם.

את נוסח התפילה שערך עגנון הוא שלח בחזרה אל הרב הרצוג כבר למחרת, והרב הרצוג העתיק בכתב ידו את הנוסח שקיבל מעגנון, ובראשו הוסיף את ההנחיה על מועדי אמירת התפילה הנ"ל, וכן שינה כמה שינויים קטנים מאוד, כגון השמטת אַמּוּת הקריאה בשש מילים שעגנון כתב בכתב מלא³⁹. בשלב הבא התייעץ הרב הרצוג עם עמיתו הראשון לציון הרב עוזיאל⁴⁰, עם רבני הערים הגדולות ועם חברי מועצת הרבנות הראשית⁴¹. לאחר קבלת משוב ודיונים נוספים אושר הנוסח ופורסם בעיתוני ישראל, כמובא לעיל. ברם, גם אחר הפרסום הראשוני לא תמה עריכת הנוסח של התפילה לשלום המדינה. כעבור שלושה שבועות, בערב יום הכיפורים תש"ט, פרסמה הרבנות הראשית בעיתון "הצופה" עדכון לנוסח התפילה, וכבר בשנה הראשונה לחיבורה הופצו כמה נוסחים שלה השונים זה מזה בפרטים קטנים⁴². הנוסח הנפוץ בסידורים בימינו פורסם לראשונה בירחון "ההד" בחודש טבת תש"ט, ופורסם שוב על ידי הרבנות הראשית בחודש ניסן תשל"ג כנוסח התפילה לבתי הכנסת⁴³.

38 מרגש מאוד לראות שדווקא עגנון, שבתוך ספריו אפשר למצוא מדי פעם דעות ותיאורים שאינם 'תורניים' במיוחד, הוא זה שיוזם להוסיף בנוסח התפילה לשלום המדינה את הבקשה לשמירת המצוות. עגנון כנראה חזה בעיני רוחו שמדינת ישראל, שהייתה בימיה הראשונים מדרון תלול לירידה בשמירת המצוות לרבים, תהפוך במשך השנים למקיימת עולם התורה ומחזקת שמירת המצוות בארץ ובעולם בממדים שקשה היה להאמין שיקרו. לבקשה הזו שנאמרת כל שבת ע"י כה רבים, בזכות יוזמתו של עגנון, יש ללא ספק חלק בנס הגדול הזה (הערת הרב יואל קטן, עי' במאמרו 'ראשית צמיחת גאולתנו' בעיתון 'בשבע' גיליון 1030, ערב שבת פרשת 'בא' ה' בשבת תשפ"ג, ובערוץ 7 בקישור <https://www.inn.co.il/news/590259>).

39 כנ"ל בהערה 20. כמו כן, השמיט הרב שם אדנות באחת הפעמים (כנ"ל בהערה 22), ובסופו של דבר הותיר שם אדנות רק בציטוטים שבסוף התפילה. והשווה ל"שגיאה" הנ"ל בהערה 25, ולמו"מ של הרב הרצוג והרב כץ על הזכרת שם שמים בתפילות לשלום המדינה ולשלום המלכות (רפל, עמ' 69).

40 לא ברור מה היה חלקו של הרב עוזיאל בחיבור התפילה. ראה דיון בשלושת נוסחי התפילה השונים שלו בספרו של רפל, עמ' 127-136.

41 מסתבר שהנוסח שנשלח אליהם היה העתק מוקלד הזהה לטיטא (השנייה) בכתב ידו של הרב הרצוג. יש להניח שהעתק כזה ייצא בארכיונים של הרבנים הנ"ל.

42 רפל, עמ' 176-194.

43 רפל, עמ' 172. שינוי נוסח משמעותי אחד מהלך בציבור ובסידורים גם בימינו: יש מוסיפים את

שמה ועיקרה של התפילה

התפילה פורסמה בעיתוני ישראל בשם "תפלה לשלום מדינת ישראל" או "תפלה לשלום ישראל"⁴⁴, ובפי רבים היא נקראת "התפילה לשלום המדינה"⁴⁵. אך שמות אלה מעט תמוהים.

התבוננות בתוכן התפילה מגלה שיש בה שלושה חלקים: א. פתיח ובו חמש מילות פנייה אל ה', בדרך של שבח והודיה⁴⁶; ב. "בְּרַךְ... לְיוֹשְׁבֵיהָ" (43 מילים): בקשה מה' שיברך וישמור את מדינת ישראל, ושמנהיגיה ינהלוה כהלכה⁴⁷; ג. "ואת אחינו... בכל משלה" (88 או 106 מילים⁴⁸): החלק האחרון והארוך של התפילה צופה לעתיד לבוא ומייחל - כמו בתפילת "על כן נקווה לך" - להשלמת הגאולה (ובכלל זה: קיבוץ גלויות), ששיאה ה"קומה הרוחנית": ההכרה של כל העם וכל העולם במלכות ה' יתברך. על אף שתפילה זו מוכתרת "תפלה לשלום מדינת ישראל" - השלום מפורש בה בשני משפטים בלבד: "ופרוס עליה סכת שלומך... ונתת שלום בארץ". רוב התפילה איננה עוסקת ב"שלומה" הפיזי, אלא, כאמור, בתפילה שהגאולה תושלם, או אז תגיע המדינה לשלימות תפקידה⁴⁹. ואכן, הרב הרצוג ניצל כל הזדמנות להדגיש שאין להסתפק ב"אתחלתא" אלא יש להתקדם וליצוק תוכן רוחני במדינה⁵⁰.

הפסוק השלישי מפרשת התשובה: "וְיָמֵל ה'... לְמַעַן תִּיָּיָד" (דברים ל, ו) כהצעת הרב עוזיאל (רפל, עמ' 185), ויש שאין מוסיפים אותו.

44 כאמור בהערה 9.

45 שם זה מתועד כבר בהושענא רבא תש"ט, בעיתון "הצופה".

46 מעניין שאע"פ שזוהי רק פתיחת התפילה, משקלה רב, עד שהרב הרצוג כינה תפילה זו "תפילת ההודיה" (כנ"ל בהערה 35), על אף שעיקר תוכן תפילה זו הוא בקשה יותר מהודיה.

47 חלק זה מתייחד בקצב שירי ובחלוקה לצלעות מקבילות בדרך כלל (ראה יהודית כהן, "על התפילה לשלום המדינה", בתוך "עמודים" 597, אייר תשנ"ו, עמ' 194).

48 תלוי אם כלול בו הכתוב השלישי, כדלעיל בהערה 43.

49 היטב לתאר העיתונאי משה אישון: "מחבריה לא הסתפקו בקביעת איזשהו 'מי שברך' או 'הנותן תשועה למלכים' לכבודה של מדינת ישראל. הם הקפידו לתת בה ביטוי למשמעות הגדולה של תקומת המדינה היהודית אחרי אלפיים שנות גלות. הם הדגישו את בעיותיה... הם הגדירו את יעדיה... וחתמו בציפיה לביאת המשיח, לאותו יום גדול שחזוהו נביאי ישראל... התפילה לשלום המדינה יונקת ממעיין הקדושה אשר בלב יהודי. היא מוציאה מן הכוח אל הפועל את הרגשותיו העדינות כלפי ארץ ישראל, קבוץ גלויות והגאולה השלמה" (אור המזרח, כז, ניו יורק, תשל"ט).

50 דוגמה לכך בהרצאתו "סיומה של תקופה", י"ד בשבט תש"ט: "ברוך שהחיינו וקיימנו... הסֶפֶת וְשָׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לָעַם - פסוק זה כבר נתקיים... נהיינו למדינה יהודית... ואולם בבקשה לגמור את הפסוק בהדגשה מיוחדת על סיומו: נִהְיֵיתָ לָעַם - לה' אֱלֹהֵינוּ!... שהכל יכירו ויודו שההשגחה העליונה דורשת מהם לעצב את צורת המדינה ע"פ תכנית עשויה ברוח ישראל

נוסף על שמות אלה, שתי המילים הפותחות את התפילה לשלום המדינה נעשו בפי רבים לכינויה של תפילה זו: תפילת "אבינו שבשמים"⁵¹. לכאורה זהו שם טכני בלבד, על שם המילים הפותחות את התפילה. מילים אלה עשויות להיראות במבט ראשון תמימות וסתמיות, אולם לאור היסוד ש"אחר הראשית נגרר הכל"⁵² יוצע בדברים הבאים שהבחירה לפתוח תפילה זו בתיבות "אבינו שבשמים" נעשתה במחשבה תחילה, כך שהן בהחלט ראויות לשמש ככינוי לתפילה זו.

מקורות אפשריים לראשית התפילה

מדוע מתוך שלל תארי ה' בחר הרב הרצוג לפתוח את התפילה החדשה לשלום מדינת ישראל בכינוי "אבינו שבשמים"? מלבד השאלה ההיסטורית מה הייתה כוונת הרב הרצוג⁵³, חשובה לא פחות שאלת הכוונה הראויה של מתפללי תפילה זו באמירת כינוי זה יותר משבעים שנה לאחר חיבורה.

מתוך השוואה לתפילה הנפוצה לשלומה של מלכות הפותחת בפנייה "הַנּוֹתֵן תְּשׁוּעָה לְמַלְכֵינוּ", יש שהציעו שהפנייה "אבינו שבשמים" באה לבטא את הקשר המיוחד שלנו - "בנים לה" - אל אבינו שבשמים⁵⁴. אך בהסבר זה אין די, שהרי לכאורה מוטב היה לפתוח ב"אבינו, אב הרחמן, צור ישראל וגואלו" וכד'.

"אבינו שבשמים" דומה לכאורה לפנייה "אבינו מלכנו". בשני הצירופים יש הרכבה של תואר המבטא קרבה, "אבינו" - יחד עם תואר המבטא ריחוק ויראה מסוימים: "מלכנו" או "שבשמים"⁵⁵. הרכבה מעין זו מופרת ממטבע ברכות רבות הפותחות בפנייה אל ה' בלשון נוכח וממשיכות בהתייחסות אליו בלשון נסתר⁵⁶. שני הצירופים

מקורי אמת... ("סיומה של תקופה", תחוקה לישראל, כרך ג, עמ' 213-214).

51 כך כינה אותה הרב הרצוג (כנ"ל בהערה 2), וכך מופיע למשל בתוכן העניינים של סידור "שיח ירושלם" כמנהג יהודי תימן (בלדי) מיסודו של הרב יוסף קאפח זצ"ל, מהדורת תשס"ה.

52 כידוע בספרי חסידות, כגון: בעל שם טוב דברים פרשת תבוא ד"ה וסוד ביכורים; שם משמאל פרשת ויצא שנת תרע"ה.

53 לשם כך יש להשוות לארבע תפילות שחיבר הרב הרצוג קודם לכן הפותחות ב"אבינו שבשמים". ראה בספרו של רפל, עמ' 125-126.

54 ראה: גלעד שטראוס, "המקורות לתפילה לשלום המדינה", בתוך: שמעתין, 104-105, תשנ"א, עמ' 85.

55 כך כתב ר"ב עפשטיין ("ברוך שאמר", עמ' קנג): "טעם צירוף שני התוארים כאחד (אבינו מלכנו) יתפרש ע"פ הפיוט ברה"ש אם כבנים אם כעבדים" וכו'. וראה במאמר הרב פרופ' נריה גוטל על "אבינו מלכנו" (אור יקרות, ס' סא, עמ' 547-549), הדן גם בשאלת ההקדמה של התואר "אבינו" ל"מלכנו". וע"ע: רפל, עמ' 156-157.

56 אב לשילוב זה של "דחילו" עם "רחימו" בפסוק הקדושה ששמע ישעיהו הנביא (ו, ג) ממלאכי

דומים גם בכך שיש מקור מקראי לכל אחד מהרכיבים שלהם: את התואר **"אֲבִינוּ"** כלפי ה' אנו מוצאים בפי ישעיהו הנביא⁵⁷, כמו גם את התואר **"מֶלְכֵנוּ"**⁵⁸. במקרא מצאנו גם פניות אל ה' בתארים שהוא **בשמים**, כגון **"אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם"** (נחמיה א, ה: **"אֲנֵא ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם"**) - תואר שמצוי כבר בפי אברהם אבינו (בראשית כד, ג'⁵⁹).

ואולם, שונים שני צירופים אלה במקורם ובתפוצתם: לפנייה **"אבינו מלכנו"** תקדים קדום וחשוב: כמובא בתלמוד (תענית כה, ב) ירד רבי עקיבא לפני התיבה בתענית עקב עצירת גשמים והתפלל **"אבינו מלכנו"**, אין לנו מלך אלא אתה. אבינו מלכנו, למענך רחם עלינו! ובעקבות תפילה קצרה זו ירדו גשמים. נוסח זה הורחב לתפילת **"אבינו מלכנו"** המוכרת לנו כיום בימים הנוראים ובימי תענית, הכוללת עשרות תחניות החוזרות ופותחות בפנייה זו. בנוסף, בקשות רבות שהתקבעו בסידורי כל עדות ישראל כוללות פנייה אל **"אבינו מלכנו"**⁶⁰, וכך אף נפתחת התפילה לשלום המדינה באחד העיבודים שנעשו לה, הנאמר עד היום בבית הכנסת המרכזי בנס ציונה: **"אבינו מלכנו"**, צור ישראל! וכו'⁶¹.

לעומת זאת, שימוש בתואר **"אבינו שבשמים"** בפנייה אל ה' נדיר מאוד גם בספרות חז"ל וגם בסידור. הצירוף **"אבינו שבשמים"** מופיע לראשונה בסוף מסכת סוטה⁶²

מרום: **"קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ"** (נבדל ומופרש לעילא לעילא) מחד גיסא - ומאידך: **"מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ"** (ממש כאן). וראה: מחזור ויטרי סימן פח; פירושי סידור התפילה לרוקח, מאה ברכות; ספר כלבו סימן א; רמב"ן לשמות טו, כ; שו"ת הרשב"א ח"ה סי' נב.

57 **"אֱתָהּ ה' אֲבִינוּ גִּלְגָּלְנוּ"** (ישעיהו סג, טז) וכן בפסוק (שם סד, ז) **"וְעֵתָהּ ה' אֲבִינוּ אֶתָּה"** וגו' הנאמר בתחנון שני וחמישי. יש שהציעו כמקור לכינוי זה את הכתוב המוכר (דבה"א כט, י'): **"וַיִּבְרָךְ דָּוִיד... אֶל־ה' יִשְׂרָאֵל אֲבִינוּ"**, אך לפי טעמי-המקרא אין **"אֲבִינוּ"** זה ה' אלא יעקב אבינו. וצ"ע מהי כוונת מהרש"א (חידושי אגדות, תענית כה, ב) שכתב כמקור מקראי לכינוי זה: **"הוא אבינו"** (וראה: אור יקרות הנ"ל, עמ' 548).

58 **"ה' מֶלְכֵנוּ"** הוא יוֹשִׁיעֵנו (ישעיהו לג, כב).

59 על היחס בין **"אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם"** ו**"אֱלֹהֵי הָאָרֶץ"** לבין **"אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם"** גרידא - ראה על אתר בדברי רס"ג, רד"ק, רמב"ן, ר"י כספי ורד"צ הופמן.

60 פנייה זו מופיעה בברכה האחרונה של ברכת המזון, בברכת 'אהבה' לפני קריאת שמע שחרית, פעמיים בתפילת העמידה: בברכת התשובה ובברכת הסליחה, וכן בברכה האמצעית של מוסף הרגלים, ובחלק מהנוסחים אף בהבדלה שבתפילה.

61 נוסח זה חובר ע"י הרב ישראל בארי, חתנו של הרב יעקב משה חרל"פ ורבה של נס ציונה (כמובא בספרו של רפל, עמ' 203).

62 פרק ט משנה טו. לפי חלק מהנוסחאות אין זו משנה אלא ברייתא (ראה למשל מהרש"א דף מט, רע"ב).

בהקשר של **"עקבתא דמשיחא"**⁶³, במשפט **"על מי לנו להישען - על אבינו שבשמים"** המופיע שם פעמיים. מספרות חז"ל מוכרים גם עשרות צירופים של **"אביך/אביכם שבשמים"** או **"אביו/אביהם שבשמים"**. אך כל אלה אינם בדיבור אל ה'. פנייה אל ה' בלשון **"אבינו שבשמים"** נמצאת לראשונה רק במדרש **"אליהו רבה"**⁶⁴, וממנו הגיע לסידור התפילה הקטע **"לעולם יהא אדם ירא שמים"**⁶⁵, שבסופו פונים אל ה' בתואר זה: **"אֲבִינוּ שֶׁבְּשָׁמַיִם... וְנִקְרָא לָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ מֵה שְׁכֻתָּנוּ: בָּעֵת הַהִיא אָבִיא אֶתְכֶם וּבָעֵת קִבְּצִי אֶתְכֶם, כִּי אֶתֶּן אֶתְכֶם לְשֵׁם וְלִתְהִלָּה בְּכָל עַמֵּי הָאָרֶץ, בְּשׁוּבִי אֶת שְׁבוֹתֵיכֶם לְעֵינֵיכֶם, אָמַר ה'".** בנוסף, מצויה פנייה זו פעם נוספת בסידור התפילה האשכנזי בתחנונים שמוסיפים לאחר קריאת התורה בשני ובחמישי: **"יְהִי רָצוֹן מִלְפָּנֶי אֲבִינוּ שֶׁבְּשָׁמַיִם"**⁶⁶ וכו'.

אם כן, יתכן שהגורם לבחירת הכינוי **"אבינו שבשמים"** הוא ההקשר הגאולי של תואר זה במסכת סוטה (**"עקבתא דמשיחא"**), ואולי נועד תואר זה להזכיר לנו כי יחד עם השתדלותנו המעשית בהקמת המדינה וקיבוץ ישראל לתוכה, אֵל לנו לחשוב שישועתנו תלויה רק בכוחנו ובעוצם ידינו, אלא עלינו **"להישען על אבינו שבשמים"** ככתוב במשנה שם. ואולי נבחר תואר זה כדי להזכיר את תפילת השחר הנ"ל הכוללת בקשה להתגשמות נבואת צפניה, ולרמוז לכך שהנה עתה היא מתחילה להתגשם לעינינו⁶⁷. בדומה לכך הוצעה השערה נוספת: שמא פנייה זו נבחרה בהשראת התחנונים

63 צירוף מילים מדויק זה אמנם לא נזכר במשנה. נוסח המשנה בדפוסים הוא **"בעקבות משיחא"**, ונוסח כתבי היד הוא **"בעקבות המשיח"** (וכן גרס רש"י בפירושו לתהלים פט, נב ד"ה **"עֲקֹבוֹת מְשִׁיחָה"**). ראה בהרחבה במאמרה המקיף של ד"ר רבקה בליבוים, **"בעקבות משיחא ועקבות משיחא"** - עיון לשוני (בתוך: ספר זיכרון למוריה ליבזון: מחקרים במדעי היהדות, ירושלים, תשע"א, עמ' 98 ואילך).

64 כיוצא בו, הכינוי הנדיר **"אבי שבשמים"** בלשון יחיד, רווח ב"אליהו רבה". דעות שונות לגבי זמן חיבורו של מדרש זה מובאות בספר **"מבוא למדרשים"** מאת ענת רייזל (וראה מאמרו של אריה אולמן, **"סדר אליהו רבה: קווים ייחודיים של הלשון"**, מים מדליץ 25-26, תשנ"ד-תשנ"ה, עמ' 175-193).

65 קטע זה מופיע כבר בסדר רב עמרם גאון. לצד הכינוי **"קריאת שמע של קרבנות"**, נקרא קטע זה **"תפילת התעוררות"** (סידור רינת ישראל), **"קבלת עול מלכות שמים"** (סידור קורן) או **"ליקוט של קבלת עול מלכות שמים"** (מובא בספר **"נתיב בינה: פרקי מבוא פירושים ועיונים בסידור"**, כרך א, עמ' 174).

66 תחנונים אלה מוזכרים בסדר רב עמרם גאון ובספר אבודרהם, אך הם פותחים אחרת: **"יְהִי רָצוֹן מִלְפָּנֶי הַשָּׁמַיִם"** או בפנייה המקראית הנ"ל **"יְהִי רָצוֹן מִלְפָּנֶי אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם"**, ובנוסח זה הם נאמרים בקהילות יהודי ספרד בשבת מברכים בהכרזת ראש חודש.

67 הפסוקים בפרשת התשובה שעליהם מבוססת נבואת צפניה (**"בָּעֵת הַהִיא אָבִיא אֶתְכֶם וּבָעֵת קִבְּצִי אֶתְכֶם"**), מצוטטים כלשונם בהמשך התפילה: **"מִשָּׁם יִקְבְּצֶה ה' אֱלֹהֵיךָ וּמִשָּׁם יִקְחֶה, וְהִבְיָאָהּ וְגו'".**

הנ"ל הנוספים במנהג אשכנז בשני וחמישי - "יְהִי רָצוֹן מִלְפָּנֶי אֲבִינוּ שְׁבַשְׁמִים לְכוֹנֵן אֶת בֵּית חַיִּינוּ, וְלִהְיוֹת שְׂכִינְתּוֹ בְּתוֹכֵנוּ... יְהִי רָצוֹן מִלְפָּנֶי אֲבִינוּ שְׁבַשְׁמִים שְׁנִשְׁמַע וְנִתְבָּשֵׁר בְּשׁוּרוֹת טוֹבוֹת יְשׁוּעוֹת וְנִחְמוֹת, וְיִקְבֹּץ נְדָחֵינוּ מֵאֲרָבַע כְּנָפוֹת הָאָרֶץ", והיא באה לבטא את תודתנו לה' על כך שבקשות אלו החלו להתגשם.⁶⁸

בנוסף על כך, לאור גילוי הטיטסה המודפסת של הרב הרצוג הפותחת במילים "אבינו שבשמים, השקיפה ממעון קדשך", יתכן ששיבוץ לשון הכתוב "הַשְּׁקִיפָה מִמַּעַן קִדְשְׁךָ מִן הַשָּׁמַיִם" (דברים כו, טו) השפיע גם על בחירת הפנייה אל ה' "שבשמים" שסמוכה לפניה⁶⁹.

כִּי מִמָּוֶנוּ נִקַּח לַעֲבֹד אֶת ה' (שמות י, כו)

בהיסוס מסוים אני מרשה לעצמי להעלות כיוון נוסף, שאינו סותר את התשובות הקודמות⁷⁰: אולי בחר הרב הרצוג לפתוח את התפילה לשלום המדינה בתואר "אבינו שבשמים" דווקא משום שתואר זה שגור בפי כל נוצרי מאמין⁷¹!

"תפילת אבינו שבשמים" הוא שמה של תפילה נוצרית מפורסמת המיוחסת לאותו האיש, שמקובל ברוב העדות הנוצריות לאומרה תדיר בהזדמנויות שונות. היא נקראת כך על שם פתיחתה⁷²: "אֲבִינוּ שְׁבַשְׁמִים, יְתְקַדֵּשׁ שְׁמֶךָ, תְּבֹא מִלְכוּתְךָ, יַעֲשֵׂה רָצוֹנְךָ

אגב, על היפוך סדר הפעולות ראה "ברוך שאמר" לר"ב עפשטיין, עמ' לד.

68 וסמך לדבר: משם שאול גם הביטוי בהמשך התפילה לשלום המדינה: "אֲחִינוּ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל". ראה: יהודית כהן, "על התפילה לשלום המדינה", הנ"ל, עמ' 195. השווה לנוסח עגנון והרב הרצוג: "אחינו פליטת עמך בית ישראל".

69 אך טבעי הוא למצוא זאת בתפילות נוספות, כגון אצל המגיד הירושלמי, ר' יצחק פרחי: "אחד אלהינו שבשמים השקיפה ממעון קדשך מן השמים" ("מיני מתיקה", תר"ח, עמ' כח); וכן בתפילה שמביא ר' גרשון שטרן, בעל "ילקוט הגרשוני": "אנא אבינו שבשמים השקיפה נא ממעון קדשיך מן השמים" ("תפלות לעולי ציון", תר"ע, עמ' ג).

70 כעין תשובתו של אליהו הנביא לאחר תשע תשובות שונות לשאלה "מה ראתה אסתר שזימנה את המן?": "ככולו תנאי וככולו אמוראי" (מגילה טו, ב).

71 פרופ' פוקס העלה את ההשערה ש"אבינו שבשמים" היא התרסה כפולה, נגד נוצרים מבחוץ ונגד דעתו של בן-גוריון בהכרזת המדינה מבפנים" (לעיל הערה 33, עמ' 124-125). הוא הניח שעגנון הוא האחראי למילים אלו; אך כאמור, כינוי זה מופיע בראש הטיטסה המוקלדת שקיבל עגנון מהרב הרצוג. רפ"ל (עמ' 156) דחה הסבר זה מבלי לנמק: "הצירוף הנוצרי, גם אם היה מוכר לרבנים הראשיים, ודאי לא היה הסיבה לשימוש בו".

72 לצד השם "תפילת אבינו" או "תפילת האדון", שמה הנפוץ הוא Pater Noster על שם שתי התיבות הראשונות בה שפירושן "אבינו".

כְּבַשְׁמִים כֹּן בְּאָרֶץ. אֶת לֶחֶם חֲקֵנוּ תֵּן לָנוּ הַיּוֹם, וְסַלַּח לָנוּ עַל חַטָּאֵינוּ" וכו'.⁷³ המעיין בנוסח תפילה זו עשוי לחשוב שמדובר בתפילה שמקורה יהודי, וישנם אף חוקרים שמצאו הקבלות בינה לבין תפילות יהודיות⁷⁴.

כאמור, אין ספק שהניסוח של הפנייה אל רבש"ע בראש התפילה לשלומה של מדינת ישראל נעשה ע"י הרב הרצוג מתוך שיקול דעת, ולאחר מחשבה תחילה. גם אין ספק בכך שהרב הרצוג הכיר היטב את הנוצרים והנצרות, ופשיטא שכל המקורות הנ"ל היו גלויים וידועים לו, כולל תפילה נוצרית זו. יתכן אפוא שפתיחת התפילה לשלום המדינה דווקא בתואר הזה היה בו מעין "גירא בעינא דשטנא"⁷⁵.

על השבר התיאולוגי העמוק שתקומת מדינת ישראל חוללה לתפיסה הנוצרית כותב הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל במאמרו הידוע "קול דודי דופק" (בתוך "דברי הגות והערכה", עמ' 24, "הדפיקה השלישית"):

הדוד התחיל לדפוק גם בפתח האוהל התיאולוגי, וייתכן כי זוהי הדפיקה החזקה ביותר. הדגשתי כמה פעמים בדברי על ארץ ישראל, שכל טענות התיאולוגים הנוצרים שהקב"ה נטל מכנסת ישראל את זכויותיה בארץ ישראל, ושכל ההבטחות בנוגע לציון וירושלים מתייחסות במובן אליגורי אל הנצרות והכנסייה הנוצרית, נתגלו בפהרסיא, ע"י ייסוד מדינת ישראל, כטענות שקר, שאין להן שום עיקר ושורש. יש צורך בידיעה מקיפה בספרות התיאולוגית, מאז ימי יוסטין מרטיר עד התיאולוגים החדשים בימינו, כדי להבין את כל הפלא הגדול הזה, שעל ידו נפרכה בפומבי ההנחה המרכזית בתיאולוגיה הנוצרית...

73 בבתי הספר הציבוריים בארצות הברית שבו למדו הוריי, למשל, נפתח כל יום לימודים באמירת תפילה קצרה זו באנגלית. אמו"ר נר"ו לא הצטרף לתפילת הכיתה, ובאחד הימים הוכיחה אותו המורה (נוצרית אדוקה) על כך שאינו "מלביש את פניו בארשת רצינית" בזמן שחבריו הנוצרים מתפללים תפילה זו. שנים ספורות אחר כך פסק בית המשפט העליון של ארה"ב נגד הנהגת תפילה זו בבתי הספר.

74 על תפילה זו ראה: שפ"ן הסופר בספרו עלבונה של תורה, עמ' 38; משה וינפלד, "מקורה המקראי של תפילת העמידה בשבת ומועד", בתוך: מקראה בחקר התפילה; ליקוטי "תרביץ" ו, עמ' 45 [557]. באנציקלופדיה העברית (בערך "קדיש") מובאת דעה המצביעה על קשר בין נוסח הקדיש לבין תפילה זו. כותב הערך, פרופ' יוסף היינמן, בחר להצביע דווקא על קשר בין הפתיחה של נוסח הקדיש לפתיחה של תפילה על הגשמים המופיעה בתלמוד הירושלמי (מסכת תענית פרק א הלכה ג). נוסח התפילה שם הוא: "יתגדל יתקדש יתברך יתרום שמך מלכנו על כל טיפה וטיפה שאת מוריד לנו". וע"ע בדיונים על נוסח תפילת הקדיש ("אבונא דבשמיא וארעא", או "אבונא דשמיא" וכו') בלוח ארש (ס' רעט, מהדורת 'יצחקי עמ' קא) ובילקוט יוסף (כרך תפילה ב, נוסחאות התפילה והברכות ס' פג).

75 "חץ בעיניו של השטן". הביטוי מופיע בשינויים קלים בסוכה לח, א; בקידושין ל, א; פא, א ובמנחות סב, א.

סיכום

לאור הבירור העובדתי שהרב הרצוג הוא שניסח את פתיחתה של תפילת "אבינו שבשמים" הצענו שפתיחה זו נבחרה כדי להיות כעין "תקיעת אצבע" בעיניה של הנצרות, ומטרתה להדגיש ש"אבינו שבשמים", שאליו מתפללים גם הנוצרים, הוא הוא "צור ישראל וגואלו", הא-ל שהושיע את עמו והרימו מאפר השואה וסייע לו להקים את מדינת ישראל, ראשית צמיחת גאולתנו.

הי רצון מלפני אבינו שבשמים, שכשם שזיכנו לחזות בניסים ובנפלאות בהקמת המדינה, פיתוחה ושגשוגה הפלאי במישורים רבים, בשמירת בטחונה, בקיבוץ גלויות מדהים, ובקימום עולם התורה בארץ ובתהליך של שיבת העם אל ה' - כן ימשיך לזכותנו בהשלמת הגאולה ובהשלמת תפקידה של המדינה, כפי שכתוב בתפילה המיוחדת שנתחברה לשלומה.

לחברו: 'השמעת, מבקשים לחתום את גורל ירושלים, לנתק אותנו לאורך ימים מהעיר הזאת, וכבר מינו לה פטריארך'. והשני היה אומר לו: 'בעוד 1550 שנה יבוא יום ופקיד יהודי יופיע לפני היורש של הפטריארך הזה, מס' 96, והיורש יגיד לו: העיר שלך, כולה שלך. אבקש ממך רק דבר אחד: בתוך המקומות הנוצריים אל תעדיף את רומא... אני הקובע' -- כל השומע זאת היה חושב את המדבר למשוגע". כמובן שבימינו מקבלים הדברים משנה תוקף, וד"ל.

כידוע, בניסיון להציל יהודים בשואה ולאחר השואה, התעמת הרב הרצוג לא פעם עם האפיפיור ונציגיו. בחירת הכינוי "אבינו שבשמים" לפתיחת התפילה לשלום מדינת ישראל שקמה זה עתה מתאימה אם כן מאוד ליחסו של הרב הרצוג לדת הנוצרית ולראשיה ולמאמיניה. יתכן מאוד שכשם שמצינו כמה נוסחי תפילות וברכות שתוקנו להוציא מלב התועים הכופרים באמונת ישראל⁷⁶ - כך בחר הרב הרצוג לפתוח את התפילה החדשה לשלום מדינת ישראל בתואר "אבינו שבשמים", כדי להדגיש את ביטול אמונת ההבל הנוצרית כאילו בחירת עם ישראל ואהבת ה' לעמו חדלו, ח"ו⁷⁷. בפתיחה זו הוא מדגיש ש"אֲבִינוּ שֶׁבְּשָׁמַיִם" הוא הוא "צור יִשְׂרָאֵל וְגֹאֲלוֹ"⁷⁸, המגלה שוב כאן בארץ אבותינו את אהבתו לעמו ובריתו הנצחית עמו.

אשרינו שזכינו לחזות בהתגשמות תפילת כל הדורות "אֶהְיֶה עִוְלָם תְּבִיאָ לָהֶם, וּבְרִית אֲבוֹת לְבָנִים תִּזְכּוֹר", ו"אֶהְיֶה לָּהֶם אֵל תָּסִיר מִמֶּנּוּ לְעוֹלָמִים", ו"הוא יוֹשִׁיעֵנו וְיִגְאָלֵנוּ שְׁנִית". ואשרי האב שזכה שבנו, הרב ד"ר יעקב הרצוג ז"ל, יהיה האחראי מטעם מדינת ישראל על היחסים הדיפלומטיים עם הוותיקן. ביום ירושלים תשכ"ח הוא סיפר על חוויותיו מביקורו ברומא לאחר מלחמת ששת הימים, ותיאר את המהפך החיובי שחל ביחס הוותיקן למדינה, לאחר שכמה שנים קודם לכן עוד הסית הוותיקן את העולם הקתולי נגדנו, ולא רצה להכיר בהעברת בירת ישראל ומשכן הממשלה לירושלים⁷⁹.

76 לדוגמה, בברכת "יוצר אור": "תקנו להזכיר מידת לילה ביום להוציא מלב האפיקורסים שאומרים שמי שברא אור לא ברא חושך" (שו"ע או"ח נט, א בשם תלמידי ר' יונה), וכן תקנו לומר בברכה זו קדושה "כדי להוציא מלבם של כופרים שאומרים עזב ה' את הארץ ונתן הממשלה לשמש ולשאר המאורות והם עושים חפצם בכל אשר ירצו, ואינו כן" (ר"ד אבודרהם, סדר תפילות החול, ברכת יוצר). וראה דוגמאות נוספות בפרק ט של "נתיב בינה" הנ"ל, "הפולמוס בדעות נפסדות בסידור", ובפרט בעמ' 91.

77 אמונת הבל זו עברה כמה תמורות מאז הקמת מדינת ישראל, כנ"ל בדברי הגר"ד סולובייצ'יק, ובקרב מספר ניכר מהכנסיות אף בוטלה לגמרי. במהלך שבעים השנים האחרונות, עקב התקדמות גאולתן של ישראל, נאלץ הוותיקן "לעדכן" כמה פעמים את יחסו כלפי העם היהודי ומדינת ישראל. בחורף תשע"ה אף הודיע הוותיקן על התנגדותו למיסיון המכוון כלפי יהודים.

78 "אֲבִינוּ שֶׁבְּשָׁמַיִם" מקביל ל"צור יִשְׂרָאֵל וְגֹאֲלוֹ", היינו הצירוף "אֲבִינוּ שֶׁבְּשָׁמַיִם" מתאר את הצירוף הבא אחריו "צור יִשְׂרָאֵל וְגֹאֲלוֹ" (פוקס, עמ' 125).

79 ראה בספרו "עם לבדד ישכון", עמ' 63. כשחזר הרב ד"ר יעקב הרצוג ארצה זימן אותו הפטריארך היווני של ירושלים כדי למחות על כך שהוא דן על עתיד ירושלים עם אנשי הכנסייה הקתולית ולא איתו, "הפטריארך ה-96 של ירושלים מאז ייסוד הפטריארכיה היוונית בשנת 451", ובפרט שהוא ידיד המדינה... הוא סיפר כי בשעה שדיבר הפטריארך הוא נזכר במצב העם היהודי באותה שנת 451 למנינם, כשהוקמה הפטריארכיה במטרה להצהיר שירושלים נלקחה מידי היהודים לעולמי עד, והיא עתה שייכת לכנסייה. הוא חשב בליבו: "לו היה אז יהודי נכנס לבית כנסת ברומא... ואומר

לעילוי נשמת הרב חיים אליעזר מילר זצ"ל

תלמידים של הרב יחיאל יעקב וינברג ושל הרב שמואל רוזובסקי זצ"ל
למד ולימד תורה כל חייו בעמקות ורחבות ובהירות ושמחה
שימש בין השאר כר"מ ראשי בישיבת הגולן וכראש ישיבת מעלות
אהוב על תלמידיו שנשארו קשורים אליו עד סוף ימיו
נלב"ע ב"א טבת תשפ"ג

תנצבה



הגדרת שְׁמֵר האפייה ואיסורו בפסח

א. מהי מחמצת

ב. גדר מין השאור

ג. תקדים קדום לדיון זה, ותרגום מונחי הוויכוח לשפת המדעים בימינו
סיכום

א. מהי מחמצת

אלפי שנים מייצרים לחם כמאכל מרכזי בתזונה האנושית בעזרת שמרים. כיום ידוע שהשמרים מייצרים פחמן דו-חמצני, חמצן ואלכוהול, ומתפיחים את הבצק; במהלך האפייה 99% מהאלכוהול מתנדף, אך הוא משפיע על הטעם¹. בלשון ההלכתית העיסה המותפחת נקראת 'חמץ'. השיטה המסורתית להתפיח את הבצק הייתה באמצעות חתיכת חמץ שבעצמו החמיץ עד שנהיה בלתי אפשרי לאוכלו, הנקרא 'שאור', שפעל כזרז, וגרם לתהליך ההתפחה להתחיל מהר מהרגיל.

התהליך הביולוגי הגורם להחמצה הוא הפעילות המטבולית של תאי שמר האפייה. בכל תא חי קיימים אברונים האחראים על פירוק חומרים בהליכי הזנה והליכי נשימה. שמר האפייה מסוגל לנשום בשתי צורות, האחת בנוכחות חמצן והאחרת ללא חמצן, וצורת הנשימה תשפיע על מיקום פירוק הסוכר ועל התוצרים של הפירוק. מינים שונים ומגוונים של שמר האפייה גדלים על גידולים חקלאיים שונים, וכך השמר הגדל על ענבים שונה מעט מהגדל בחיטה, אך שניהם יפעילו הליכים דומים למדי, ויפיקו יין מענבים ולחם מדגנים².

שאלתנו היא אלו חומרי התפחה נחשבים שאור? אחרי שהתקיים דיון בין שני רבנים ראשיים, הרב בקשי דורון וצ"ל שאסר, והרב שלמה עמאר שליט"א³ שהתיר,

1 השווה "Dough and Baker's yeast: An Uplifting synergy" Comprehensive Reviews in Food Science and food Safty 16(5) p850-867 April 2019. זהו רקע משמעותי לתשובות הגר"ע יוסף בעניין תמצית שמרים שנפנה אליה במהלך דברינו במקומות המתאימים.

2 ד"ר משה רענן, בפורטל הדף היומי, עסק ברבים מצדדי שאלות הגדרת החימוץ באופן מדעי. על פעילות שמר האפייה הרחיב בעיקר בפסחים מה, ב בקישור <https://www.daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=23188>

3 הדיון מובא בשו"ת שמע שלמה חלק ד סי' יב-טז עם הסכמת הרב עובדיה זצ"ל. ובשו"ת בנין אב תשובות ומחקרים ח"א סי' יט וחלק ד סימן כד וחלק ה סימן לב, ושם עמד על דעתו בדיון עם הכימאים.

בשנים האחרונות נמכרים מוצרים בפסח שבין רכיביהם שמר האפייה ("שמרים"). הדיון ביניהם עסק גם בחומרי התפחה אחרים⁴, כתמצית שמרים⁵.

הגמרא בפסחים כח, ב דנה מדוע ישנו צורך בשני סגנונות למושג השאור בתורה, ואחד מתירוציה:

תניא: אין לי אלא שנתחמץ מאליו, מחמת דבר אחר מנין? תלמוד לומר: כל מחמצת לא תאכלו.

בהמשך הגמרא נאמר שאיסור חמץ "מחמת דבר אחר" הוא דין מוסכם. הגדרתו בתוספות:

מחמת דבר אחר - פי' ריב"א מחמת דבר אחר **דלאו מינו**, דעל ידי שאור מיקרי חמץ טפי משנתחמץ מאליו, כדמוכח בפרק כל המנחות (מנחות נב, ב). אלא כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין, שמייבשין השמרים בתנור כאשר עושין בארץ אשכנז. ולא דמי לעיסה שנילושה ביין דלית ביה כרת ויש בה לאו.

4 מלבד שיטתו העקרונית של הרב עובדיה המבחינה בין סוגי התפחה שונים ולכן הוא מתיר חומרי התפחה כמו סודה לשתייה, מצא פרופ' זהר עמר במחקר ארכיאולוגי על אפיית לחם הפנים ראייה להיתר התפחה בחומרים כימיים בעלי מנגנון פשוט, בספר "חמשת מיני דגן - מסורות הזיהוי, היבטים הסטוריים, הלכתיים ורעיוניים וענייני המקדש", מכון הר ברכה תשע"א, בפרק שישי "לחם הפנים - היבטים הסטוריים וריאליים" עמ' 137. יש מקום לברר האם הרב אליהו זצ"ל היה חוזר בו מחלק מחומרותיו בעקבות ראייה זו, ולכן השמטנו שיטתו.

5 הרב עובדיה זצ"ל, ביביע אומר ט, אורח חיים מב, אות ה, מבחין בין היתר סודה לשתייה הבנוי על שוני בדרך ההתפחה, ושאור אינו אלא כמנפח במשאבה מבחוץ, לבין היתר של שמרי יין, שהוא נדון מצד חמץ נוקשה, והרב עובדיה בונה על יסוד המופיע בדברי הב"ח ועוד פוסקים שחמץ נוקשה לדעת הטור והבית יוסף הוא מדרבנן. ויש להעיר לדברי הב"ח בגדי ישע "להשל"ה על המרדכי בדיני פסחים עמ' כט. בטור נאמר: "כתב אבי העזרי קולן של סופרים, נ"ל שהנייר בעצמו מיתקן בכך כגון עיבוד וניכר החמץ, אבל אנו שמדבקין בו הקלף על הטבלא ואינו ניכר שרי", אבל בבגדי ישע כתב: "והא דאמר במתניתין קולן של סופרים דעובר עליהו, היינו כשמתקנין הנייר בכך על ידי עיבוד, וכ"כ הטור סימן תמב חילוק זה בשם אבי העזרי. וזה לשון הב"ח אהא דכתב הרמב"ם... אפילו ניכר החמץ שרי". ושיטת המרדכי שכלל אינו עובר בלאו בתערובת חמץ, אם כן כוונתו שזו שיטת הטור שעובר עליו. וכן בקיצור עץ חיים (שנעשה על ידי אחד מגדולי מקצרי הטור שמואל בר צדוק אבן שושן. כתב היד מספרד המאות 15-16 נמצא בצרפת) נראה שהמסקנה היא שחמץ נוקשה אסור מדאורייתא (הארכתי בבחינת החומרים הרלוונטיים ברא"ש ובכתבי היד של הטור בעבודה שהוגשה לד"ר גלינסקי נ"י בקורס ספרות הראשונים באוני' בר אילן). מלבד מה שיש בזה כדי הערה על היתר הרב עובדיה בשמרי יין, בנוסף יש להבחין בין שמרים המיוצרים מייין לבין שמרים המגודלים בפני עצמם על מצע, ובמיוחד אם מטרתם למכירה למיני מאפים, הן לדעת הרא"ש שהוא מהאוסרים, והן לדעת מהר"ם מרוטנבורג מגדולי המתירים. נמצא שאין להסיק כלל מהיתר הרב ז"ל בשמרי יין ונגזרות השמרים על שמרים במאפים.

לדעת הרב בקשי דורון ז"ל עולה מכאן שהחמץ שנתחמץ בשמרים אסור מהתורה, והוא הדין לחומרי התפחה נוספים. ראייה לדבריו הביא מהערת הבית מאיר על התוספות:

התוס' סוברים דבמינים לחים אין לחלק והכל בכלל מי פירות, ולכן פירש ר"ת דאפילו ביצים שנסתפקו בהו רש"י ז"ל דחשיבו מי פירות, אבל שמרים **שנתייבשו** דשוב הדבר גוש של השמרים פשיטא דלא הוי בכלל מי פירות, והיינו **מחמת דבר אחר** (=ברגע שהשמרים יבשים יש לדון בהם בדין של "מחמת דבר אחר")... אבל בזה ברור דעת התוס' דהכא מסכימים לדעתו (=של רבנו תם שאסר) **שגוף השמרים שנתייבשו** מאחר שכלה הלחות שבהם שהוא מי פירות - שוב לא הוי מי פירות עם מים שאינו אלא חמץ נוקשה (=אסור גם במקרה זה), כי אם **חמץ גמור שהוא בכרת**.

עולה מדבריו שלדעת התוספות כאן ורבנו תם השמרים עצמם הם כחמץ, ולאור הרחבת האיסור - הרב בקשי דורון רצה לאסור הוספת חומרי התפחה: "על פי זה כתב בביאור הלכה סימן תסב ד"ה ללוש ביין שאין ללוש העיסה בשמרי יין משום דהוי חמץ גמור... אם חומרי ההתפחה מחמיצים כשמרי יין... הוי חמץ גמור".

הרב עמאר טען כנגד זה שתי טענות, הראשונה - שיש מחלוקת יסודית בין הבית מאיר למפרשי השולחן ערוך בהבנת דברי התוספות, והשניה - שאין להבין כי הבית מאיר מתכוון שזהו דין מהותי בשמרים, אלא במקרה ספציפי של שמרים שהוטלו בחמץ ו"בעיסה שנילושה במים, אבל **בעיסה שאין בה מים... מותר**".

לאחרונה יצאו לאור דברי תוספות הרא"ש לפסחים, ומתוכם יש לצדד בקריאתו של הרב בקשי דורון זצ"ל:

פי' ריב"א דדבר אחר דלאו מינו קאמר, דאי על ידי שאור קאמר אדרבה האי מיקרי חמץ טפי משנתחמץ מאליו, כדמוכח במנחות, דתנן כל המנחות באות ממצה חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם. ר' מאיר אומר שאור באה להם מתוכן. ר' יהודה אומר אף זה אינו מן המובחר, אלא מביא שאור ונותן לתוך המידה. ולאו בחימוץ על ידי תפוחים, דההוא חמץ נוקשה הוי כדמוכח בפרק כל המנחות, ואין בו כרת, וחימוץ מחמת דבר אחר יש בו כרת כדמוכח בפרק אלו עוברין. אלא כגון שנתחמץ על ידי שמרי יין, כמו **שעושין בארץ אשכנז שמיבישין השמרים בתנור ומחמיצין בו**.

הרא"ש מוסיף כאן ששמרי היין הללו מיוחדים לחימוץ בעזרתם "ומחמיצין בו" -

6 שו"ת שמע שלמה או"ח יב, עמ' נב. מכתב הרב בקשי.

מה מטרתו בכך? לכאורה כוונתו לציין שבזה הם נעשים "מחמצת" - דבר שמחמיצין בו⁸. ועוד שאחרי שפתח בעיסה עם תפוחים, אילו רצה להדגיש שמדובר במים בלבד⁹ ולא בעיסת תפוחים - היה לו לומר זאת¹⁰.

אם כן האיסור של מחמצת חל לכל הפחות גם על שמרים הנוצרים לצורך הכנת עיסה, ואפילו אם גידולם הוא על מין אחר שבעצמו אינו מחמיץ.

ב. גדרי מין השאור

בפרק א הלכה ב של הלכות חמץ ומצה הרמב"ם מציג את איסור הימצאות החמץ ברשותו של האדם, מביא את הפסוקים "לא יראה לך שאור" ו"שאור לא ימצא בבתיכם", ומציין הגדרה של האיסור - ש"איסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמיצים - אחד הוא":

החמץ בפסח אסור בהנייה שנאמר לא יאכל חמץ, לא יהא בו התר אכילה. והמניח חמץ ברשותו בפסח אף על פי שלא אכלו עובר בשני לאוין, שנאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך ונאמר שאור לא ימצא בבתיכם, ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמיצין אחד הוא.

השגת הראב"ד:

ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמיצין אחד הוא. א"א. דוקא לשיעוריהן, אבל לעניין ביעור ולעניין אכילה יש הפרש ביניהם, שהחמץ אם נפסל מאכילת הכלב אינו זקוק לבער, והשאור אף על פי שהוא נפסל חייב לבער לפי שהוא ראוי לשחקו ולהחמיץ בו כמה עיסות, אלא אם כן יחדו לשיביה וטח פניו בטיט, ומה ששנו בתוספתא (ובגמ' פסחים מה) הפת שעטיפה חייב לבער מפני שראויה לשחקה וכו' - בפת של שאור קאמר, דאי בחמץ - לא היה צריך לזה הטעם.

7 והאם זהו השימוש היחיד האפשרי? הרי בדיונים רבים בדברי הראשונים מבואר שהכינו בשמרים אלו שיכר - לקמן נדון בדברי שו"ת מהר"ח או"ז סימן טו וסימן עה ועוד.

8 בזה יובן מדוע לא הביא מדף מ - כי חרוסת עצמה מיוחדת לאכילה לא להחמצה, ואינה מחמצת, אלא נאכלת בפסח.

9 ומה שכתב בעמ' נח הרב עמאר דכל עיסת שאור יש בה מים - אינו הכרחי, שהרי יש ממליצים להכינו בחלב ויוגורט. ראה <https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3620698,00.html>

10 ראייה בסגנון דומה שבשו"ת בנין אב ח"ה ס' לב בשם מהר"ם חלאווה מוכיחה רק לפי שיטתו, שמי פירות מחמיצים גם ללא מים, והרב עמאר יוכל לטעון שהשינויים הלשוניים נועדו להבהיר דווקא שאינו מפרש את דברי תוס'. אולם בתורא"ש הרי האריך והסביר את דברי התוס', ומלבד העיין בדוגמאות שנקט, בלשונו יש לומר "מאי שייר דהאי שייר".

הראב"ד משיג וטוען כי אמנם לעניין השיעור שניהם שווים, אך לעניין איסור אכילה ישנו הבדל, כי על פת שנפסלה מאכילה אינו עובר בבל ימצא, בעוד שעל שאור כן עובר - שהרי אינו ראוי לאכילה ואף על פי כן עובר עליו.

הראב"ד מוציא נפקותא: "החמץ, אם נפסל מאכילת הכלב - אינו זקוק לבער, והשאור אף על פי שהוא נפסל חייב לבער, לפי שהוא ראוי לשוחקו ולהחמץ בו כמה עיסות". סברתו ברורה, כי שאור אינו נקרא שאור עד שייפסל מאכילת כלב, וההיפך נכון לחמץ. אם כן, מקשה הראב"ד - מדוע משווה הרמב"ם בין איסוריהם, בעוד הדמיון בשיעוריהן בלבד?

רוב המפרשים¹¹, ביארו שסברת הרמב"ם היא שיש לחלק בין שאור שנפסל מחמת עיפוש ושאור שנפסל מחמת תהליך החימוץ. השאור שווה לחמץ לעניין זה שכשנפסל מחמת עיפוש אינו חייב עוד בביעור, לפי דבריהם קושיית הראב"ד על לשון הרמב"ם - חזקה¹².

להלכה, פסק הלחם משנה לפי סברה זו, שאין להשתמש מחדש בחמץ שנתעפש אם עבר שחיקה: מאחר שאין מבורר האם דרך הפסילה של 'אינו ראוי למאכל' מאיינת ומבטלת¹³ את האיסור שבשאור לגמרי, לשום דעה, לכן גם לעניין חמץ - באין בירור על ההיתר יש להחזיק במצב הקיים, האסור.

אולם יתכן לבאר את דברי הרמב"ם באופן אחר, ולטעון כי הרמב"ם והראב"ד אינם חולקים לדינא בשאלת ביעור שאור שהתעפש, אלא בשאלת הגדרת השאור. הראב"ד סובר כי שאור מוגדר על פי שני מאפיינים: א. הוא עיסה שהתחמצה. ב. הוא משמש לחימוץ עיסות אחרות. היוצא מכך, שלשיטת הראב"ד השאור הוא סוג מיוחד של חמץ, שיש בו חומרה יתירה כי ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, ולכן נאסר בפסח אף שאינו ראוי למאכל. קושייתו על הרמב"ם היא מדוע לא התייחס לחומרה זו בדין חמץ שאינו ראוי לאכילה. הרמב"ם, לעומת זאת, מגדיר שאור רק כדבר "שבו מחמיצים" - דהיינו, קריטריון ב ללא קריטריון א. שאור אינו סוג של חמץ

11 הרב המגיד, לח"מ, אור שמח ויד פשוטה - עיי"ש.

12 מרכבת המשנה - עיי"ש. אכן לדרך זו לכאורה קושיא זו נצרכת כבר על ר' זירא בגמרא ביצה דף ז, מדוע לא הבהיר כוונתו באמרו "זהו שאור זהו חמץ", והרמב"ם מנסה לבאר דבריו.

13 כלומר שלהלכה יש לבער שאור שנתעפש כי שמא הלכה כראב"ד, וכעין זה מדאורייתא בתשובת אחיעזר ח"ג ס"ה שהלך בדרך חדשה בדברי הרמב"ם, וראייתו מטומאת אוכלין. לחם משנה הלכות חמץ ומצה פרק א: "אפילו לדעת הראב"ד ז"ל מאי דקאמר חייב לבער אינו אלא מדרבנן, דמן התורה ודאי אינו חייב לבער כיון שאין בו חמץ כלל, דאין אנו מצריכים לבערו אלא מפני שראוי לשחקה ולחמץ בו עיסות אחרות, אבל השתא ליכא ביה איסור חמץ כלל" משמע אחרי שישחקו אותה תהיה אסורה יותר, בפשטות - מדאורייתא.

אלא קטגוריה בפני עצמה, וממילא אין צורך לציין שחמץ שאינו ראוי לאכילה חייב בביעור אם ראוי לחמץ בו עיסות אחרות - שהרי חובת הביעור בו אינה בשל היותו חמץ שיש בו חומרה יתירה להתחייב בביעור, אלא **אך ורק** בשל היותו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות.

ראיה נוספת יש להביא מלשונו של הרמב"ם - "השאור שבו מחמצין", שהוא העתקת דברי רבנו חננאל תוך דיוק וזיהוי מהו בדיוק החלק האוסר. ועי' בפי"ה מ ביצה א, א: "שאור, הוא השמרים **עצמו** שמחמצים בו את הבצק".

אם כך, הגדרת שאור תלויה במחלוקת ראשונים: הרמב"ם אוחד בשיטת הראשונים שמנינו לעיל, שהגדרת שאור היא על פי יכולתו לחמץ אחרים. לעומת זאת שיטת הראב"ד היא ששאור חייב להיות חמץ בעצמו. לדעת מרן הכסף משנה הלכה כרמב"ם וכביאור זה¹⁴, והוא מוסיף לחדש שכשם שניתן לאסור בחמץ גם משום ניראותו - "בל יראה", וגם משום מציאותו - "בל ימצא", כך ניתן לאסור על המחמץ משום שהוא ראוי לחמץ, ועל המתחמץ משום שיש בו טעם מחומץ אף ללא קיום חמשת המינים¹⁵.

14 בדבריו נתקשו רבים, ואציע בהם ביאור: ראשית כתב להעיר כי היסע דברי הרמב"ם נראה כהערה על מנין המצוות שהרי פתח "בשני לאוין" ומעיר הרמב"ם שאין למנות שאור וחמץ כשני איסורים שכן הם פרטי המצוה, וחייבים לומר שאין זה לאו שבכללות שכן נאמר פעמיים. הרמב"ם למד לכאורה שדברי ר' זירא באו לתרץ מדוע לא נתחלקו הלאוין לשאור ולחמץ, והתשובה: משום שהפסוק פותח בזה ומסיים בזה לומר לך "זהו שאור זהו חמץ". מעתה, אזהרה שלהם אחת היא. ועל זה שאלה הגמרא שמא בית שמאי לא סברו כך, ומתרת ששיעור הוא פרט דין טכני שאינו פוסל את מניית שני חלקי האיסור יחד. ומעירה עוד לדעת בית הלל, שיש שוני איכותי בין החמץ והשאור: "דאי כתב רחמנא שאור, הוה אמינא: משום דחמוצו קשה, אבל חמץ דאין חמוצו קשה - אימא לא, צריכא. ואי כתב רחמנא חמץ - משום דראוי לאכילה, אבל שאור שאין ראוי לאכילה אימא לא, צריכא".

15 וזוהי דעת בית הלל בביצה שם ועוד, נמצא שקושיית הראב"ד לפי פירושו היא סברת בית שמאי, שחילוק איכותי זה היה גורם חילוקי לאוין, ולכן הגיה הכסף משנה בהשגה זו. ועי' פיה"מ ביצה א, א: "ואין מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל ששאור וחמץ לענין אכילה בכזית לאומרו יתעלה שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל חמץ, ואמרו פתח הכתוב בשאור וסיים בחמץ לומר זהו חמץ זהו שאור, אבל מחלוקתם לענין ביעור, בית שמאי אומרין שעל כל פנים יש ביניהם חילוק שאם לא כן למה אמר חמץ ואמר שאור, וכיון שאין חילוק ביניהם לענין אכילה הרי יהיה החילוק ביניהם לענין ביעור. ובית הלל אומרין ילפינן ביעור מאכילה". יש לסייע שיטת הכסף משנה מירושלמי חלה א, א, והשווה רידב"ז תרומות ג, א "על עיקר בדיקתה וכו'" שמשמע לשיטתו אילו היה בא לידי טעם חמץ יאסר. וכפירוש זה שמעתי ממו"ר הרב ליכטינסקי זצ"ל. ואולם יש להקשות: בהלכה ו למד הרמב"ם מלשון מחמצת דבר שונה מהתוס' לעיל: "דברים שהחמץ מעורב בהן אם אכלו בפסח לוקה ואין בו כרת שנאמר כל מחמצת לא תאכלו!" תשובה לזה שהגמרא בפסחים מג, א שאלה בדיוק שאלה זו, ושם: "רבי אליעזר, עירובו בלאו מנא ליה? - דכתבי: כל מחמצת לא תאכלו - אי הכי - כרת נמי לחייב, דהא כתיב כי כל אכל מחמצת ונכרתה! - ההוא מיבעי ליה

ג. תקדים קדום לדיון זה, ותרגום מונחי הוויכוח לשפת המדעים בימינו

מצינו בתשובת מהר"ח או"ז שהוא קורא לשמרי גוים, שהם מיוצרים מיין - שאור²¹. אמנם, בתשובה זו עצמה מהר"ח או"ז מחלק בין שמרי יין לבין שאור, ששמרי יין דינם קל יותר²².

עיסה שנתחמצה בשמרי גוים. היה נראה להתיר, שפר"י זצ"ל שהחמץ אינו נותן טעם מחמת בליעה של איסור ולא מחמת התערובת אלא **מריח חלקו של שאור**... ואף על גב דאמר תלמודא פרק גיד הנשה (צט, א) שאני שאור דחימוצו קשה, נראה דוקא שאור שהוא נעשה פת ונאכל, אבל שמרים בעיסה הם כלים, וגם אין נוחים לאוכלם, והנפש קצה בהם. והוי ליה כמחמץ בגופו של תפוח, דתנן פ"י דתרומה תפוח שריסקן ונתנו לתוך העיסה וחימצה הרי זו אסורה. ובירושלמי תני ר' יוסי מתיר. ר' אחא ור' אבוה בשם ר' יוסי ב"ר חנינא אסור. מה פליגין, במחמץ במימיו, אבל במחמץ בגופו מותר. ואיני יודע חילוק בין מימיו לגופו אלא כאשר כתבתי...

מהר"ח או"ז מחלק בין שאור ש"חימוצו קשה" לבין שמרי יין, אותם הוא מדמה על פי דברי הירושלמי למחמץ בגופו של תפוח תרומה, שאינו אסור את העיסה. יסוד החילוק הוא ששאור רגיל "נעשה פת ונאכל", לעומת שמרי יין, שאינם הופכים לחלק בלתי נפרד מן העיסה אלא "הם כלים" - מתקלקלים בעיסה, ו"אין נוחים לאוכלם והנפש קצה בהם". מחמץ במימי תפוח, לעומת זאת, דומה במובן זה למחמץ בשאור, שהרי מי התפוח הופכים לחלק מן העיסה. לאור זאת, מסתבר ששמרים שלנו דומים למי תפוח שגם מהר"ח אור זרוע יודה ש"חימוצם קשה".

יתרה מזו, מהר"ח או"ז טוען שמחלוקת זו תלויה במחלוקת אם ריחא מילתא או לא, זאת בעקבות דברי הר"י שהחמץ עצמו הוא סוג של "ריחא". המהר"ח אור זרוע עומד על כך שגם שאור המתערבב בשולי העיסה נחשב כשאור ש"חימוצו קשה",

21 וכן היא דעת השואל הסובר כאוסרים באור זרוע חלק א שאלות ותשובות סי' תשעט: "ולבי נוקפי, שהשמרים חשובים כשאור, א"כ חשיבי כבית שאור שגם בשמרי יין מחמיצים את העיסה. ע"כ מקצת לשונך". וכעין זה משמע בתשובת ראב"ה סי' אלף מח: "זה דומה ממש לשמרים שנותנים בעיסה כדי להחמץ", משמע שבעיסה הוי איסור ברור וגמור, אלא ששם נסוב על כל טעמי ההיתר לדחותם בחר לשון הקרובה להיתר. האור זרוע עצמו שנטה להתיר משום נותן טעם לפגם בא לחלק בין שמרים ושאור, ולעומתו בתשובת מהר"ם מרוטנבורג לבוב סי' קסה שהוא מהמתירים ברור שהשמרים של שכר מותרים בפסח רק אם אין בהם שום שיכר, וקצת משמע הא אם יש בהם שיכר אסורים גופייהו. ומכל מקום אפילו תאמר שהוא מתיר בפסח, טעמו דומה לשל מהר"ח או"ז, שאחרת לא היו מתירים שום שיכר, והרא"ש מתרץ ומחלק כלהלן.

22 ר' שו"ת שבט הלוי ח"ב סי' נב שדעת רבנו אפרים להתיר רק מצד יין נסך, וצ"ע.

לפי דעה זו, יתכן שיהיה חומר בו ניתן לחמץ חמשת מיני דגן, המחמץ חומר שאינו מחמשת מיני דגן כלל.

מעתה, נראה כי דעת המתירים שמרים יבשים בפסח, שהתבססה על דעת הרא"ש ושאר הפוסקים, ונסתרה מתורא"ש, חולקת גם על דעת הרמב"ם, והרי לך שנים משלושת עמודי ההוראה האוסרים¹⁶. לכאורה, היה מקום לבסס את שיטתם בדיעבד על דברי המלבי"ם¹⁷ (שמות יב, כ, סט): "על שאור אינו חייב כרת, שהוא נוקשה". על פניו דברים אלו הם כהסבר המפרשים בדעת הראב"ד, ומוכח שפסק כראב"ד, ולכאורה יש ללמוד ששאור הוא דווקא ממיני דגן. אולם הדבר דורש בחינה מדוקדקת, שכן אם המלבי"ם מתכוון להכריע במחלוקת ראשונים היה עליו להוסיף נימוק. אפשר שמסקנתו "נשמע חיוב השאור אף שתחילה לא היה ראוי לאכילה" בא לפרש שאפילו הראב"ד מודה שחיוב השאור רחב יותר¹⁸, ומודה המלבי"ם לרמב"ם להלכה או למפרשים שהמקרה בראב"ד הוא אך דוגמא, ואם כן עיקר החידוש במלבי"ם הוא צמצום מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, ומכאן שלכולי עלמא ייחשבו המקרים הבעייתיים כחמץ נוקשה שאסור מהתורה ואין לוקין עליו. אולם מסתבר יותר שכוונתו במשפט זה לחייב על שאור רק **אחרי** שחימץ בו בפועל, וכוונתו "שתחילה לא היה ראוי" - כראב"ד, ומשנשתמש בו למאפה - נאסר¹⁹. לכן קשה לסמוך על זה אף בדיעבד²⁰.

לכדתנאי (מחמץ) - אין לי אלא שנתחמץ מאליו, מחמת דבר אחר מניין - תלמוד לומר כל מחמץ ונכרתה... כלומר שהמילה "מחמץ" נדרשת כמה פעמים להסביר את איכותו של איסור השאור והחמץ שהוא כל דבר המשמש לאיכות של מאכל של חימוץ, ובפרט שמרים יבשים או לחים.

16 עיין בהקדמת השולחן ערוך.

17 ההולך בדרך הרמב"ם עיי"ש היטב.

18 השווה אחיעזר ח"ב יורה דעה סי' יא, ובפרט אות ז.

19 כך משמע מסוף דבריו: "על שאור אינו חייב כרת שהוא נוקשה רק בעת שהטילו לעסה ומחמיץ אותה חייב עליו". ור' אילת השחר להמלבי"ם פרק מב: יש הבדל בין חמץ ובין שאור, שהשאור מחמיצים בו את העסה והעסה הנחמצת ממנו נקרא חמץ. ויש הבדל בין חמץ ובין חומץ. החומץ כולל כמו חומץ יין ובוסר. אבל שם חמץ ומחמצת היא רק העסה שנתחמצה. ואולם במלבי"ם ויקרא סי' קלה כתב לחלק בין שאור לחמץ באופן הסותר את דרכנו: הנה מ"ש כי כל שאור א"א לפרש כל מין שאור, כי השאור אין בו מינים רבים רק מין אחד, ובהכרח פירושו אפילו מקצת מכמותו ושיעורו (והוא חצי קומץ לרבה וחצי זית לאביי במנחות דף נח), וז"ש בספרא הממועט מנין ת"ל כל שאור. מכל מקום אין כאן סתירה לדברינו, דאדרבה לדרך הבית מאיר אף לפי המלבי"ם ייאמר שהשמרים הם השאור המשותף לכל המינים.

20 עוד שיקול בעייתי הוא, שאם זהו פירוש נכון למלבי"ם - לכל הפחות יודה שטעם הדגן הוא עיקר החיוב, שכן טעם החימוץ הוא הוא היוצר חיוב. כעין זה נראה מדברי הליכות שלמה פסח המביא את המלבי"ם ב"עניין השאור" בתחילת הספר. ומסתבר שיודה המלבי"ם לפי דרכו בנד"ד שזהו שאור שאינו מסריח.

נקראו] דורדיא²⁵.

כלומר לדעת הרא"ש קושיות אלו מסוגיא לסוגיא אכן קשות, והגמרא מחלקת ומסכמת²⁶. הוא מסביר את הנפ"מ:

25 פירוש זה מובא כדבר פשוט ברבנו ירוחם תולדות אדם וחווה נתיב יז חלק א.
26 אולי יש מקום לבעל דין לטעון על דברינו שמקיצור פסקי הרא"ש משמע שהרא"ש הסכים דווקא עם רבנו אפרים: "הזגים והחרצנים של עובד כוכבים תוך י"ב חדש אסורים [אפי'] בהנאה ולאחר י"ב חדש מותרים אפי' באכילה. שמרי יין של עובדי כוכבים שנתייבש בתנור ר"ת אסור להחמיץ בהן העיסה ורבינו אפרים התיר וכן דעת א"א הרא"ש ז"ל. המחמץ בשמרים אסורה כל העיסה ואפילו באלף לא בטיל". אך על פניו דברי הקיצור - אינם מובנים כלל, האם הרא"ש סבר כרבנו אפרים או שאפילו באלף לא בטיל? אכן נראה מדברי הקיצור, שהרא"ש מקבל את סברת (=דעת) רבנו אפרים, ואת פירוש רבנו תם, ולדעתו החילוק בין יבש ובין רטוב הוא אמיתי (דלא כרבנו תם) אך לא מספיק (דלא כרבנו אפרים). ולמסקנה הגמרא בביצה מלמדת שהשמרים ממש - נידונים לפי סימניהם, ויש גמרא שמלמדת שיש מקרים שיש להם מימדי דמיון להבלא ונידונים כאפר, ונראה שזוהו כאשר השמרים "נתייבשו בתנור ונעשו כעפר שלא נשאר בהם טעם כלשהו", כלומר בשפה ביולוגית אם הרגו את השמרים שיותר לא יחמיצו אז כל י"ב חודש יש להחמיר שמא יבלבלו עם חרצנים, אפילו למי שמתיר הבלא, וקל וחומר לדעת רבנו תם שהלכה כמותו, ורק אחרי י"ב חודש יש להתיר. וכן נראה מהקטע המקביל בתורא"ש: והחמץ בהן תוך י"ב חדש או באותן שלא נתמדו אפילו אחר י"ב חדש כל העיסה אסורה ואפילו באלף לא בטיל כדאמר' הנח לשאור ותבלין דלטעמא עבידי דלא בטיל, ואמר' נמי במתני' דתרומות תפוח שרסקו ונתנו לתוך העיסה [וחמצה] הרי זו אסורה, ואפילו נתייבשו ואין היין ניכר בהן **אפילו הכי אסירי** כדאמרין לקמן חגבים וקפלוטות מן הסלולה אסורין ומן ההפתק מותרין **ואלו ואלו יבשין הן**, ועוד אמרין לקמן בפת חמה וחבית פתוחה כו"ע **לא פליגי דאסור ואין לך יבש גדול מזה**. מעתה, יש לשאול מדוע לא שמע מהר"ח או"ז מרבו הרא"ש את דברי רבנו תם? ואפשר שתשובה זו כתב בצעירותו, שהרי בסימן טו מציין עליה כתשובה מוכרת, ושם הוסיף ביאור: "ופי' י' דתרומות משנה ב' תפוח שריסקו, ונתנה בעיסה וחימצה אסורה. ירושלמי תני ר' יוסי מתיר ומוקי לה התם דפליגי במחמץ במימיו אבל בגופו מותר. וכתב שם רבינו שמשון, ותימה הוא אי לענין פסח מתיר ר' יוסי, ואי לאו דמדמי לה לבישול הוי מצינו למימר דלענין דלא אסר מילי אחרינא דווקא קאמר ר' יוסי עכ"ל. משמע, שר' יוסי מתיר אפילו לענין פסח, וכן מחמץ בגופו לרבנן. ולעיל בתחלת קונטרסי דפמי' שמרים לגופו של תפוח להתיר פת שנתחמץ בשמרי גוים..." בפתיחת סימן טו התייחס לגמרא בביצה "שאר ותבלין" וזו נראית כהתמודדות עם דברי הרא"ש, תוך הסתייעות על הרבנו שמשון כסמכות נגד רבנו תם. **עוד נראה מתשובה זו שלא עלה על דעתו בתשובה עה להתיר בפסח הלכה למעשה אלא רק מצד "שמרי גוים" דהיינו באיסור יין נסך דרבנן**. להבנת המציאויות הנדונות שאלתי את מרת אמי תח' ד"ר שושנה קליין, למה משמשים שמרים מתים, והיא השיבה שהם משמשים לשלושה דברים: א. זהו מקור לחלבון ופחמימות ולכן מגדלים על בסיס שמרים מתים שמרים טובים מהם במעבדות כיום, וסביר שגם תהיה לזה השפעה על ייצור יין; ב. זהו מקור זמין בעת מחסור כזה שהיה באשכנז בתקופת מהר"ם מרוטנבורק והרא"ש, ואכן באותן זמנים פותח מזה ממרח אנגלי על בסיס שמרים ומלח שכיום משומר כ-Marmite.

ואינו דומה למחמץ בגופו של תפוח. שינוי בשיטת הביצוע פוגע בעוצמת החימוץ של התוצר. המושג המודרני המקובל לכך הוא: ירידה בנצילות²³: אחוז החומרים המוכנים לתגובה המגיבים בפועל והופכים לתוצרים הרצויים, בהליך ממוצע מהסוג שבוצע. הקטנה של אחוז התוצר, במקרה שלנו הקטנה של כמויות העיסה שמוחמצת באופן מיטבי, מבטאת ירידה בכמות העמילן שפורק, ובכמות החומצות המיוצרות בהליך. מהר"ח או"ז מסביר כי בדוגמאות שבגמרא, כתוצאה מירידה באיכות פעולת הזרז, שכאן הינו הסוכר והחומצה, או ירידה באיכות המגיבים שכאן הינם השמרים שבתפוח או במימיו, יש ירידה באחוז העיסה המחמיצה וברמת ההחמצה.

המים משפרים את יכולת ההגעה של השמרים ושל הזרזים לכל חלקי העיסה. בדומה לזה כתב הרב בקשי דורון ז"ל "ראיתי בפרי מגדים שביאר שתפוח מחמיץ רק בתוספת מים. מי תפוחים לבד אינם מחמיצים במציאות, וכן כתב הרב ישועות יעקב. ועיין שם שכתב ועינינו הרואות שמחמיצים עיסה בשמרי יין והיא חמץ גמור". המים גורמים לשיפור ההחמצה ושהיא תהיה יעילה יותר, אך לדעת מהר"ח או"ז לא די בזה, אלא ירידת הנצילות של שמרי-היין בפני עצמם די בהם להוות שינוי משמעותי משמרים רגילים, ולהתיר.

לעומת מהר"ח אור זרוע, בפסקי הרא"ש מסכת עבודה זרה ב, כה²⁴ פוסק ששמרי יין אסורים:

אמר רב זביד הני דורדיא דחמרא דארמאי בתר תריסר ירחי שתא שרי. רגילין הגוים בארץ אשכנז לייבש שמרי יין בתנור ואח"כ מחמיצין בו את הפת. והתירו ר' אפרים ז"ל, דכיון שנתייבשו ונעשו כעפר ואין בהם לחלוּחית יין הן כלאחר י"ב חדש. ור"ת ז"ל נחלק עליו, ואמר דהני דורדיא דחמרא דשרו בתר תריסר ירחי שתא מיירי שנתמדו במים וכבר יצא מהן כל היין ואחר כך נתייבשו י"ב חודש. ובימייהם היו רגילין לתמד השמרים כדמוכח פרק המוכר פירות דקתני שמרי יין וכו' אחרים אומרים שמרים שיש בהן טעם יין, וקמפרש רמא תלתא וכו', וכן בפרק אלו עוברין גבי אין עושין חומץ אלא מן התמד.

הרא"ש מפרש שדבר זה נידון בגמרא:

ומסיק הא בדווקא והא בדפורצני. פירוש: שמרים נותנין לתמדן בשקין ששמן רווקי, והיא משמרת, והחרצנים בגיגית. ובלשון תלמוד קורא לשמרים שלא נתמדו, אדריא כדאיתא בפרק המפקיד איכא גולפי [ושמרים], ואחר שנתמדו

23 הסבר על נצילות ויעילות והקשר שלהם לתכנון הליכים, באתר דעמדע: http://www.damada.co.il/topics/physics/db/dynamics_work/dynamics_work.shtml

24 לדף לד בגמרא.

ניתן לטעון, כי אי הימצאות אלכוהול בתוצר הסופי, ובעיקר העובדה כי הבדל זה נובע מכך שההתפחה מהירה מאוד ולכן איכותה הביולוגית פחותה יותר, מהווה סיבה להתיר, כמבואר בדברי הרב עובדיה³⁴. אך אין לדמות את סוף ההליך לדרך הביצוע, ולגבי דרך ההתפחה בשמרים - השיקולים הכימיים שהביא הרב בקשי דורון לגבי שמרים, תפקידם, דרך בחינת ההליך, תפקיד המים ועוד - מאפשרים מדברי הקדמונים.

סיכום

ישנה תפיסה כי לדעת התוספות מים נצרכים לאיסור חומר מחמץ על מנת שגם הוא עצמו יהיה דומה לחמץ, אך כמה ראשונים סבורים כי החומר המחמץ אינו מוגדר לפי הרכבו אלא לפי תפקידו, ונראה מתוספות הרא"ש שכן יש להבין גם את דברי התוספות. מהר"ח או"ז המנסה להתיר מציע רעיון שונה לגמרי לתפקיד המים בדיון על החימוץ, והוא שהם משפרים את נצילות התהליך.

כפי הנראה, ר"ח, ר"ת, התוספות והרא"ש סבורים שכאשר השמרים הם מין שמייוחד להחמץ בו, חייבים הם בביעור מהתורה. **הגעתם למסקנה זו נובעת מתפיסה לפיה שאור שנאסר בתורה הוא כל דבר שמייוחד להחמץ בו.** אמנם, מהר"ח או"ז טוען, כי אם השמרים הם בעלי איכות נמוכה המביאה להחמצה פחותה - יש מקום להתיר, אך לדעת הרא"ש תכנון התהליך ומטרתו הסופית הם הקובעים. שמרים שמטרתם אפייה - דינם כמחמצת או כשאור. על פניו, השמרים שלנו שהם יעילים מאוד - הרבה יותר מתאימים להגדרה כשאור מאשר בימי קדם, ויש לבערם קודם הפסח.

יתכן אפילו כי **השמרים עצמם נקראים מחמצת**, שהרי הגמרא למדה מהפסוק מהי "מחמצת" כלומר מה מעמד הדבר המחמץ, וכך עולה מהרמב"ם, הכס"מ והלח"מ. אולם, לדעת הרא"ש זה נכון רק כאשר **מטרת ייצור השמרים היא להחמיצם בעיסה**, ולדעת המלבי"ם הדבר נכון רק כאשר **הטעם המיוצר הוא טעם דגן**.

מתוך הדברים עולים פרמטרים לדיון בחומרי התפחה מודרניים: נצילות התהליך, איכות התוצר וטעמו, ומטרת החומר המתפח. מתוכם נוכל לצייר הבדלים ברורים בין שמרים לשאר חומרי טעם או התפחה, כאשר השמרים מיוצרים לכל הפחות גם למטרת התפחת עיסות, מייצרים עיסה איכותית, בתהליך אופטימלי, ותוצר בעל טעם של חמץ. מכל הסיבות הללו, אין לקבל את הדמיון שהוצע בין קמח עם סודיום ביקרבונט, לבין קמח עם שמרים.

והחרצנים וזגין ושמרים אחר שנתמדו - אסורין עד י"ב חדש. והמחמיץ בהן תוך י"ב חדש או באותן שלא נתמדו אפילו אחר י"ב חדש - [אסורה] כל העיסה דאפילו באלף לא בטיל, כדאמר הנח לשאור ותבלין כיון דלטעמא עבידי לא בטיל. ואמר נמי במתניתין דתרומות תפוח שריסקו ונתנו לתוך העיסה וחמצה הרי זו אסורה. ואפילו נתייבשו ואין היין ניכר בהן - אסורין.

נראה, שהרא"ש מפרש את משנת תרומות אפילו בתפוח יבש משום שכן הוא דומה לתבלין, ואם כן כוונתו שהחילוק המחודש שבגמרתנו מתבאר על פי החידוש שבגמרא בביצה "הנח לשאור ותבלין". אם כן **כך מתבאר החילוק: השמרים - הם השאור²⁷, והתפוח - נקרא תבלין** כשהוא יבש²⁸, וזו ראייה חזקה לדיני ריחא²⁹ שהתפוח אף על פי שהוא יבש נקרא בעל ריחא³⁰.

אם כנים דברינו - נמצא, כי הרא"ש כאן³¹, קובע ששמרי יין מיובשים הם כשאור ממש, וחימוץ בתפוח הוא תבלין, ולכן יש לדחות את תשובת מהר"ח או"ז שכתב שאין עוד חילוק ששמע, וכאן הרא"ש מוסר חילוק משם חכמי הש"ס³²!

מה שמתחדש בתחילת דיונו של הרא"ש הוא שרמת היעילות הנדרשת היא הקובעת, לא נצילות התהליך³³. יתכן ובעולם המסחרי עדיף להשתמש בהליך עם נצילות נמוכה יותר, באופן מכוון, מאחר ועלויות הייצור נמוכות יותר. אם מחיר ההשקעה נמוך הרבה יותר אזי ירדת אחוז התוצרים אינה הופכת את התהליך לפחות יעיל מבחינה כלכלית או חברתית. מה שמתחדש מחילוקו בסוף דבריו הוא, שאם היעילות היא מספקת, וזוהי הדרך בה נהוג לייצר מוצר מסוים - אז העובדה שמתכננים תהליך שזו מטרתו היא הקובעת מבחינה הלכתית, גם אם יש תהליכים עם נצילות גבוהה יותר.

לגבי סודיום ביקרבונט (סודה לשתייה, שמשמש בין השאר כחומר להתפחת בצק)

27 אפשר לדון האם כוונתו לזהות בין המושג ההלכתי לשמרים, או להשוות את דינם.

28 יש לשאול מדוע הרא"ש הביא גמרא מביצה קודם למשנה בתרומות! ולפי הסברנו נראה שהניח את המקורות לפי סדר החידושים סביב הגמרא: ראשית הוא מבאר את מהות השאור, ומוכיח מן הגמרא, ומשהזכיר תבלין הוא מבאר אף אותו.

29 ולקמן ברא"ש ה, ח פירשו קיצור פסקי הרא"ש והפלפולא חריפתא שלדעת הרא"ש כו"ע לא פליגי בפת חמה וחבית פתוחה למסקנה. ודו"ק.

30 ודלא כמהר"ח או"ז בתשובה ורבנו אפרים.

31 בהתאם למה שכתבנו להבין בתוספותיו לפסחים כח, ב.

32 הובא בבית יוסף יורה דעה סימן קכג.

33 השווה <https://www.uwsp.edu/cnr-ap/KEEP/nres633/Pages/Unit2/Section-D-Energy-Efficiency.aspx>

34 שו"ת שמע שלמה ח"ד סי' טז, יב"א ח"ט סי' מא-מה.

נחל אלגד שוהם

‘חלי דיחמורתא’ - הצעה לבירור מעמדה ההלכתי של ביצית מן החי

סוגית ‘חלי דיחמורתא’ באה בתוך סוגיא ארוכה העוסקת בדין “היוצא מן הטמא - טמא, והיוצא מן הטהור - טהור”. לדין זה ישנן יוצאי דופן כגון ההיתר של דבש דבורים, ביצים, מי רגלים של חמור וכו’. בתוך כך באה סוגיית ‘חלי דיחמורתא’ הקצרה, שיכולה ללמד אותנו רבות על מעמדה של הביצית ומעמד הזרע בבהמה. שאלה זו רלוונטית מאוד, משום שאחד הפיתוחים המובילים בתחום הבשר המתורבת עוסק באיסוף מן החי של תאי ביצית מופרית שמהם מייצרים נתחי בשר ‘מלאכותיים’.

וזה לשון הגמרא (בכורות ז, ב):

חלי דיחמורתא, סבור רבנן למימר ביעי ניהו ואסירן; אמר רב ספרא: זרעא דאילא הוא, דאזיל בתר אילתא, ואידי דרחמה צר לא מזדקקא, ואזיל בתר יחמורתא, ונתרי.

לפני שניגש אל פירושי הראשונים בסוגיא, ניתן להבין כי חכמים סברו שאותם ‘חלי דיחמורתא’ אסורים, אך רב ספרא הסביר כי מדובר במציאות אחרת, וממילא הם מותרים. נראה לכאורה כי חכמים הסכימו איתו.

רש"י על אתר מפרש כי אותם נקבות יחמור מוציאות מרחמן את ביצי הזכר (אשכים) שנעקרו כנראה כתוצאה מהתשמיש, והם ‘חלי דיחמורתא’. מדובר אם כן באבר מן החי שנעקר מגוף היחמור הזכר, והוא אמור להיות אסור באכילה. כך סברו רבנן. רב ספרא, על פי פירוש זה, הסביר כי אין מדובר אלא בזרע האייל המבקש להזדקק לבת מינו, ולבסוף הולך אצל נקבת היחמור (שהיא מין דומה וקרוב) “ושופך זרע הרבה ונקרש”, ולאחר זמן אותו זרע מתגבש ויוצא מגוף היחמורתא, והוא ככל ‘פירשא בעלמא’, חומר שפורש מן הגוף באופן טבעי כמו זעה ושתן וכד’ שלהלכה הוא מותר. לשיטת רש"י אם כן אשכיו של אייל זכר הם אבר מן החי ואסורים, שלא כביצת העוף שהותרה, אבל זרעו מותר, ואין בין רב ספרא לחכמים מחלוקת בדין אלא במציאות.

רבינו גרשום לעומת זאת מפרש שם בכיוון אחר:

הני חלי דיחמורתא, שנמצאין ברעי שלה כעין ביצים, סבור רבנן קמיה דרב ספרא למימר ביצי ניהו ואסירי באכילה דהוו כאבר מן החי, דלא התירה [תורה] שום

1 ועי' במאמרם של הרב פרופ' ארי זיבוטפסקי והרב יואל קניגסברג ‘דינו של בשר מתורבת מביצת תרנגולת או מביצית מופרית של פֶּרָה’, ‘המעין’ גיל' 242 [תמוז תשפ"ב] עמ' 65 ואילך.

ביצים אלא דעוף, [אבל אלו דומין] כביצים של בהמה שפורשין ממנה בחייה. לפי רגמ"ה מדובר בהפרשה חריגה ולא ברורה שנמצאת ברעי היחמורתא, שיש בה נראות, מרקם או צבע של ביצה, ואין חכמים יודעים בהכרח במה מדובר, אלא שהתורה התירה ביצת עוף ולא ביצי בהמה. השאלה הנשאלת היא כמובן במה מדובר? מה הם אותם דברים הנדמים לביצי בהמה ופורשים ממנה ברעי היחמורתא? ממשיך רבינו גרשום:

אמר להו רב ספרא, לאו ביצים ניהו, אלא זרעא דאיילא הוא דאזיל בתר אילתא למיזיק לה, ולא מקבלא ליה אילתא משום דרחמה צר, וכיון דחזיא דלא מקבלא ליה אזיל בתר שדומה לאיילא, יחמורתא, ועד שהוא הולך אחריה סובל בגופו שכבת זרעו ומתבשל בגופו הרבה, וכשבא על היחמורה אגב דנתקרב הזרע הרבה אינו נבלע בגופה, ומוציאתו לחוץ עם הרעי של, ואותו זרע כיון שנתבשל נראה כעין ביצים, ואין ביצים, ושרו, דלאו כאבר מן החי ניהו.

גם לפי דעה זו ניתן להבין כי אין בהכרח מחלוקת בין חכמים לרב ספרא, אלא בירור המציאות. אלא שלפירושו של רבינו גרשום יש לחלק בין זרע הזכר להפרשה דמוית ביצים של הנקבה, הזרע אינו מוגדר כאבר מן החי, ואילו אותה הפרשה של הנקבה על פי הבנת חכמים - כן.

מה הם אותם “כעין ביצים” הנמצאות לצד הרעי לפי חכמים?

ניתן היה לפרש כי מדובר במאכל שלא התעכל, בדומה ל‘קופי לואק’ - פולי קפה שעוברים דרך מערכת העיכול וההפרשות של גחן הדקלים (טורף קטן, דומה לחתול) המצוי בעיקר באינדונזיה ומשתבחים שם ביותר, על כשרותם דנו בשנים האחרונות, והתירו לשתות קפה זה בדומה להיתר לאכול דבש דבורים. אך פירוש זה לא נמצא בין הראשונים.

הזרע שלא כביצית, מתחדש באופן תדיר. מטרת קיומו היא הפרשתו לחוץ בגוף הנקבה וחדירת תא אחד מהמיליונים הקיימים בכדי להביא להפריית הביצית לשם יצירת ולד. הביציות לעומת זאת קיימות ‘מקדמת דנא’, משלב היות הנקבה עובר, והן חלק ממנה במשך שנים רבות, אך הן הולכות ופוחות עד האחרונה שבהן במהלך השנים. יציאתה של הביצית מן השחלה איננה בהכרח מגדירה אותה כ‘פירשא’, אדרבה, הפרשתה אמורה להביא לידי הפריה וחיבור עם הזרע (הקטן ממנה פי כמה וכמה²) והשרשתה ברחם כדי ליצור עובר. כיוון זה הולם את מה שחכמים הגדירו אף ביחס לשלב מאוחר יותר כ‘עובר ירך אמו’, וכל שכן שכשהוא קטן הרבה מכך ומפותח הרבה פחות הרי הוא כחלק מאמו.

2 תא ביצית הוא התא האנושי הגדול ביותר בגוף האדם, ואילו תא זרע הינו הקטן ביותר.

תשובות והערות

על חלוקת העולים בפרשת 'עקב' ועוד

לעורך שלו:

קראתי את מאמרו של רבי רחמים שר שלום, יאריך ה' ימיו ושנותיו, בגיליון 'המעין' האחרון (גיל' 244, טבת תשפ"ג, עמ' 28 ואילך), וישר כוחו על המאמר הנפלא והמעניין. אני מבקש להעיר רק שתי הערות קצרות: ההנחה של המחבר שהחלוקה של העולים בפרשת עקב נוצרה בעקבות דברי המקובלים (עמ' 34-35) אינה אלא השערה בעלמא ואין לה שום תימוכין, ולא היה ראוי לקבוע אותה כעובדה ברורה. כמו כן בהערה 16 (עמ' 35) נכתב שפרשת נצבים היא הפרשה היחידה בתורה שהמפסיר קורא בה שישה פסוקים, אך לפי המנהג המקובל וכן מודפס בחומשים גם בפרשת פינחס נוהגים כן. ברוב ברכה,

יוסף חיים שהרבני, בני ברק

תגובת רחמים שר שלום:

תודה לך רבי יוסף חיים נכבדי על דבריך ועל הערותיך.

א. לעניין חלוקת עקב - הצבעתי על תופעה מעניינת לפיה לפני התפשטות תורת הסוד הייתה חלוקת פרשת עקב לשבעה קרואים מאוזנת, הבאתי את דברי הרב ח"ד הלוי שחכמי תורת הסוד נתנו חשיבות מיוחדת לעליה השישית שהיא כנגד ספירת היסוד, ובנוסף ראיתי שכל החלוקות הקודמות שהיו מאוזנות נעלמו. צירפתי את שלושת העובדות האלו והגעתי למסקנה חד-משמעית שיש כאן השפעה של חכמי תורת הסוד, אם כי אכן לא מצאתי זאת כתוב בפירוש במקום אחר. אשמח לשמוע הסבר אחר מדוע פרשת עקב בלתי מאוזנת באופן חריג כל כך.

ב. אתה צודק שאכן הייתי צריך לציין שיש פרשה נוספת בתורה שהמפסיר קורא בה שישה פסוקים, ותודה על הערתך.

רחמים שר שלום, נתניה

* * *

עוד בעניין סמכות המנהג

לעורך שלום.

בגיליון 'המעין' הקודם (גיל' 244 עמ' 13 ואילך) כתב ר' ישראל ברנד על חשיבותם הגדולה של המנהגים. הוסברה החומרה הגדולה הקיימת בביטול מנהגים, ושהאמירה

נקודה נוספת שיש להעיר בהתאמה לפירושו של רבינו גרשום (שלא כרש"י) היא, שהפרשות של הנקבה בסמוך לביוץ יש בהן דמיון צורני לזרע ולחלבון של ביצה חיה, ואולי זהו מקור הספק והבירור שמעלה הסוגיא בדברי חכמים ורב ספרא. חכמים ראו בהפרשה דמיון לביצה, וכיוון שכך היא נידונה כאבר מן החי משום שביצת העוף דווקא היא שהתורה כאמור בסוגיא שם, וחידוש הוא שחידשה תורה, וביצת חיה ובהמה אסורה. רב ספרא חלוק על כך, שאין זה אלא הזרע הנקשר ונסרח, והדמיון אכן מטעה, שכן "כיוון שנתבשל נראה כעין ביצים ואינן ביצים", וכולן מותרים משום שאינן אבר מן החי. יחד עם זאת אין זה בהכרח אומר כי רב ספרא חלוק על עצם הדין של חכמים כי שונה הביצית מן הזרע, שהיא כאבר מן החי והוא - לא.

על פי זה מתבאר היטב מהו שורש מחלוקתם של חכמים ורב ספרא, כיצד הדברים מתיישבים בפשט הגמרא, וכיצד הם הולמים גם את האבחנה המדעית בהגדרת מעמדם של הזרע והביצית. זרע הוא כ'פירש'א' במונחים הלכתיים, ובטל, ואילו הביצית חשובה כבשר. כך גם עולה מפירושו של התוספות (חולין סד, ב) בהיתר לאכול ביצים, ובחלוקה שבין ביצת טריפה לביצת טמאה. התוספות מעלה הוא-אמינא שהביצה מתרקמת מן הזרע ו"הוא כנבלה מוסרחת" (כפי שעולה מסוגייתנו), ולכן "כולהו ביעי נמי משכבת זרע קאתו ושרו", ולכן חידשה תורה לאסור את ביצי הטמאה, אך מסקנתו למעשה לא כך - "מיהו אין מתיישב טעם זה גבי ביצים, דכולהו מתחלתן מעורות בגידין וחשובים כבשר". אם כן, הביצית מתחילתה מעורה בגידין וחשובה כבשר, והחידוש שחידשה תורה היא להתירה.

אחר הדברים הללו, נמצא גם כן בשם הגר"ז (בתוך חידושי בתרא על בכורות ס' קכ):

ולכאורה י"ל דסברי בה"א דהווי ביצים דהנקבה קודם שנזרע ע"י הזכר, דהוי באמת אבר מן החי, שנתלשה הביצה מכוול האם, ושפיר סברו לאסור משום דרך ביצת עוף הותרה משום דנפרשה מן העוף כאבר מן החי עצמה ואינה שוב חלק מחיות העוף, משא"כ ביצה זו שעדיין זקוקה לחיות האם שפיר הוי אבר מן החי, עד שגילה רב ספרא דזרע זכר הוא.

מתבאר משמו של הגר"ז שהביצים האמורות, שהינן למעשה ביציות לא מופרות, דינן כאבר מן החי, קרי בשר מבשר הבהמה שנתלש, ולפיכך הן מקבלות מעמד של איסור. אומנם הוא-אמינא זו לא נותרה הלכה למעשה, אך גם לא נדחתה מעיקר הדין אלא מבירור המציאות המדוקדק.

הצעת הדברים יש בה בירור וסידור של הסוגיא העיונית לכשעצמה, ופתח ראשוני לענ"ד לבירור השאלה ההלכתית המרתקת בדבר מעמדה של ביצית מופרית מן החי, ויש עוד מקום רב להאריך בדבר. וראה עוד להלן עמ' 133-134.

3 המפרש לפי חלוקה - ביצי זכר וזרע.

על המהדורה החדשה של ספר 'מכלול' לרד"ק*

לידידי עורך 'המעין' שלום רב.

נהניתי לראות את המהדורה החדשה והמדויקת של ספר 'מכלול' שהוצאתם לאור. אין ספק שמדובר במהדורה משובחת ביותר, ותועלת רבה יפיקו ממנה אוהבי ושוחרי לשון הקודש, למדנים וחוקרים. דווקא על מעלותיה של המהדורה לא ארחיב כאן, אבל היות וגילית לי שאתם מתכוונים בשלב מסוים להוציא לאור מהדורה חדשה ומתוקנת, טרחתי וכתבתי מספר הערות שאני מקווה שתהיינה לתועלת לקראת הכנת המהדורה החדשה של מהדורתכם.

1. חסרה ביבליוגרפיה בספר, הנחוצה כדי שהקורא ידע בכל מקרה ומקרה לאיזו מהדורה של ספר פלוני מתכוון המהדיר.

2. לגבי המפתחות: א. המפתח מסודר כמובן לפי סדר א"ב, ולפעמים נאספו בו יחד פריטים שונים בתוך ערך אחד, כגון בערך: "ספרים וחיבורים". אך במקרה כזה יש להוסיף בכל פריט גם רישום במקומו בסדר א"ב, ולהפנות ממנו לערך שבו נאספו הפריטים. לפעמים המהדיר עשה זאת, אבל לא בשיטתיות. כגון: בערך "ספרים וחיבורים" נמצא בין השאר הספר "אכלה ואכלה", אבל באות אל"ף הוא חסר, והוא היה צריך להיות גם שם עם הפנייה ל"ספרים וחיבורים". ב. כך גם בערך "אישים" נרשמו פריטים רבים, וכל פריט ראוי גם לבוא בסדר הא"ב עם הפנייה לערך "אישים". ג. יש שערכים חשובים חסרים במפתחות, כגון "מסורה/מסורת". הרי רד"ק מצטט פעמים רבות את המסורה, וראוי היה שכל האיזכורים האלה יופיעו במפתח. ד. עוד דוגמה לכך: בערך "אישים" רשום בין השאר: "אליהו בחור, רבי (רא"ב)" ומובאת רק הפנייה אחת: חסרות ההפניות הרבות לנימוקים של אליהו בחור, שכולם מופיעים במהדורה זו בהערות בתוספת "אמר אליהו".

3. ראוי שהמהדיר ישים מקצת ידיעות ביחס למסורה, לביבליוגרפיה, וכו'. למשל, כדאי שיידע שקיים אוסף שלם של רשימות מסורה שאסף Christian David Ginsberg שיצא לאור בארבעה כרכים (בשנות השבעים של המאה העשרים יצאו לאור שתי מהדורות צילום שלו, אחת בירושלים, ואחת בניו יורק). דוגמה נוספת: בעניין ספר "אכלה ואכלה", המהדיר בעמ' שפג הערה 115 מתאר את הספר ומצביע על מהדורת פרנסדורף של "אכלה ואכלה". אכן, זוהי ההדרה של כ"י פריס 148, אבל קיים כ"י נוסף של או"א, כ"י האלי (Halle), שיש בו שני חלקים, ושניהם הוהדרו: F. Díaz Esteban, Sefer Oklah we-Oklah..., Madrid, 1975; B. Ognibeni, La Seconda Parte del Sefer 'Okhlah We'Okhlah..., Madrid, 1995.

* ספר מכלול מאת רבנו דוד קמחי זצ"ל, הוא חלק הדקדוק. יו"ל על פי כתבי היד והדפוסים הראשונים עם מבואות והערות והפניות וביאורים והשלמות ונספחים ע"י הרב יהודה לנדמן. עורך: הרב יואל קטן. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשפ"ב. 49+תתקלא עמ' (ראה סקירה קצרה על הספר ב'המעין' גיל' 241 ניסן תשפ"ב עמ' 127-128).

הנהוגה "זהו רק מנהג" אינה נכונה כלל ועיקר. כמובן שאין לחלוק על דבר מהדברים שכתב ר' ישראל, אולם נזכרתי בדברים שכתב הרב קוק כתשובה לקנאי שתקף אותו על כך שהוא מקרב מדי את אותם שאינם שומרים תורה ומצוות. כך כתב הרב זצ"ל: "ובעיקר הדבר, האמין לי יקירי, שאלמלא מצאתי מהמשפיעים על חיי הציבור בא"י כאלה שהם עוסקים בימין המקרבת, יכול להיות שאנכי דווקא הייתי עוסק בשמאל הדוחה, שגם היא צריכה לגופה של מלאכת הקודש אשר להנהלת הציבור. אבל מאחר שמצאתי את הדחייה נהוגה במידה מרובה, הנני מוכרח לתבל אותה ע"י הימין המקרבת, וגם זה במידה ידועה ובהירות הגונה בעז"ה. וכל יודעי מכירים שכוונתי היא בזה לא לשום פנייה עצמית ח"ו" (אגרות הרב קוק משנת תרפ"ג, כרך ו עמ' קטז). הציטוט המדויק מובא בזכותו של הרב משה צוריאלי שליט"א). המאמר של ר' ישראל מדגיש צד חשוב מאוד בעולם המנהגים, צד המחזק את קיום המנהגים ככתבם וכלשונם. אולם עיון קצר בהיסטוריה של העם היהודי מלמד שמה שאיפשר ליהדות להמשיך להיות רלוונטית היה לא מעט היכולת של גדולי הדור להכריע בעד שינוי מנהגים בשעת הצורך. כמובן שהכל נעשה לאט ובהירות, בתהליך "אבולוציוני" ולא "רבולוציוני", אולם לא חסרות דוגמאות לשינויים שכאלה.

דוגמה לשינוי מובהק בין מה שמופיע בפוסקים לבין המציאות הנוהגת בימינו אפשר לראות בעניין דין 'כל כבודה בת מלך פנימה'. כותב הרמב"ם: 'גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות, ויש לבעל למנוע אשתו מזה, ולא יניחנה לצאת אלא פעם אחת בחודש או כמה פעמים בחודש לפי הצורך, שאין יופי לאשה אלא לישיב בזוית ביתה, שכך כתוב כל כבודה בת מלך פנימה' (הל' אישות יג, יא). כמובן שאף אחד לא הולך ליישם את דברי הרמב"ם הללו בביתו.

דוגמה נוספת: נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רא סע' עה) שאין לטבול כלל (לא רק בשבת) במקווה מחוממת: 'יש מי שאוסר להטיל יורה מלאה מים חמין לתוך המקוה לחממו'. והרמ"א מוסיף: 'הגה: ויש מקילין ומתירין להטיל חמין למקוה כדי לחממו, ומכל מקום יש להחמיר, אם לא במקום שנהגו להקל אז אין למחות בידן'. איני מכיר היום מקווה שאין בו מערכת חימום, למרות הפולמוס הגדול שעניין זה עורר לפני כ-150 שנה.

ועוד דוגמה: לימוד תורה לנשים, מאז שהקימה שרה שנירר את 'בית יעקב' שלה בקראקוב בשנת תרע"ט הפך לימוד התורה לנשים לדבר הכרחי לכל אחת, למרות הכלל הידוע 'כל המלמד את בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות' (סוטה כ, א).

הדוגמאות הללו מלמדות על היכולת של גדולי ישראל להתאים את ההלכה למציאות בתוך מסגרת ההלכה במקום שזה אפשרי, גם על חשבון שינוי מנהגים.

גרשון שחור, שעלבים

זיכרון אהלים

הרב מרדכי עמנואל

האם נזכרת מחלת הצליאק בתורה, והאם מותר להזליף טיפות עיניים בשבת?

דברי הלכה ורפואה לזכרו של ד"ר יצחק דרזנר ז"ל



ר' יצחק שמעון דרזנר ז"ל שימש במשך עשרות שנים כמנהל המרפאות של קופת חולים כללית בעיר קרית ספר וב'שעלבים רבתי' - קיבוץ שעלבים וההרחבה שעל ידו, קריית החינוך ונוף אילון א-ו.ב. ד"ר דרזנר נולד באנגליה בשנת תשכ"ג, ובשנות בחרותו למד בישיבת הגדולה בגייטסהד שבצפון אנגליה. לאחר מכן השתלם בלימודי רפואה, ואת התמחותו כרופא משפחה עשה בבית החולים שערי צדק בירושלים. שם נוצר קשר הדוק בינו לבין יב"א הרב פרופסור אברהם-סופר אברהם נ"י, מחבר הסדרה המפורסמת על רפואה והלכה 'נשמת אברהם'.

משפחת דרזנר קבעה את מושבה בנוף אילון. בשבתות היה ד"ר דרזנר מוזעק פעמים רבות לעזרה רפואית למשפחות בביתם הפרטי, וכשהציעו לו תשלום הציע למציעים שיירכשו בכסף הזה ספרי קודש לספריית בית הכנסת.

ד"ר דרזנר הרבה ללמוד תורה ביחידות ועם חברות קבועות, ואף העביר שיעורי הלכה בשבת בבית הכנסת ביישוב נוף אילון. השיעור האחרון שנתן היה בשבת פרשת שמות - חמישה ימים לפני שנכנס לניתוח ממנו לא התאושש, ועסק בנושא ביקור חולים. ביום שלישי שלאחריו, כמה ימים לפני פטירתו, הגיע אל החברותא הקבועה שלו וביקש ללמוד עמו את הלכות הנוטה למות בשו"ע בסוף חלק יורה דעה.

בעבודתו ובאחריותו הרפואית היה מוכר ד"ר דרזנר כרופא נעים הליכות, המדייק באבחנותיו ובטיפוליו, וכבעל הבנה גדולה במדע הרפואה. אעפ"כ הדגיש תמיד ד"ר דרזנר שאכן לרופא ניתנה רשות לרפא, אך אין זה אומר שיש לרופא פתרון לכל המצבים. הרבה פעמים גם הרפואה המודרנית עומדת בחוסר אונים במתן מזור למחלה, ויש להעביר לרפואה שלמה אל רופא כל בשר.

לפני שנים רבות הוכחתי שכ"י האלי על שני הקבצים שבו נערך על ידי בעל התוספות ר' מנחם מיואני, תלמידו של ר"ת, ועל כן חשיבותו כפולה ומכופלת.

4. נחזור ל"אכלה ואכלה". בעמ' שפג-שפד של מהדורתכם רד"ק מציין "וכן בספר אכלה ואכלה: שובה ה' מלרע...". המהדיר מאריך בהערותיו (הע' 115-116), אך לא מצביע היכן נמצאת רשימה זו בספר אכלה ואכלה! והנה, אילו הכיר את מהדורת Ognibeni הנ"ל של "אכלה ואכלה", הקובץ השני של כ"י האלי, הוא היה יכול למצוא רשימה זו שם בעמ' 36, רשימה 3N: "שובה חד מן ה' מלרע...", והוא היה מגלה ש-Ognibeni מפנה שם לרד"ק בספר מכלול, ומצגן שהוא מצטט את "אכלה ואכלה" ואת הרשימה הנדונה. כך גם בעמ' תקנט במהדורה החדשה: "ואני מצאתי בספרים מדויקים 'זקני גבל' [יחז'] - פתח, והמסורת עליו: לית פתח; 'גבל ועמון' [תהל'] - קמץ, והמסורת עליו: לית קמץ. וכן מצאתי בספר אכלה ואכלה: כל פרת קמץ. בהערה 113 המהדיר מפנה להערות הנ"ל בה הוא מתאר את ספר "אכלה ואכלה", אך אינו כותב מאומה על זיהוי הרשימה הרלבנטית ב"אכלה ואכלה". ואוסיף, שבמקרה זה אין זה פלא שהמהדיר לא זיהה את הרשימה הרלבנטית, שהרי הפיסוק במהדורה החדשה הוא מוטעה, ולפיו רד"ק כלל לא מפנה לספר "אכלה ואכלה" בעניין זה. הפיסוק הנכון (וכך כבר במהדורת פרנסדורף הנ"ל מהמאה ה"ט) הוא: "ואני מצאתי בספרים מדויקים 'זקני גבל' [יחז'] - פתח, והמסורת עליו: לית פתח; 'גבל ועמון' [תהל'] - קמץ, והמסורת עליו: לית קמץ, וכן מצאתי בספר אכלה ואכלה. כל פרת קמץ" (המהדיר בטעות פיסק את סוף המשפט כך: "... לית קמץ. וכן מצאתי בספר אכלה ואכלה: כל פרת קמץ"). רד"ק מציין שהוא מצא באכלה ואכלה את הזוג: "גבל" [יחז'] - פתח; "גבל" [תהל'] - קמץ, ואכן הזוג הזה נמצא בשני כתבי היד הנ"ל של 'אכלה ואכלה'. כותרת הרשימה בכ"י פריס 23 היא: "א"ב מן חד וחד חד פתח וחד קמץ דלוג ולי...", והזוג החמישי ברשימה הוא בדיוק: "גבל" [יחז'] - "גבל" [תהל']. וראה בהקדמתו של פרנסדורף ל"אכלה ואכלה" מהדורתו, שם כבר פירש בצורה נכונה את דברי רד"ק כאן, והצביע על הרשימה המתאימה בספרו.

5. במהדורה המתוקנת שתוציאו לאור יש צורך להגדיל במדור ההערות את גודל האות בהפניות למראי המקומות המקראיים. בפנים הספר גודל האות של מראי המקורות לפסוקי המקרא הוא, כצפוי, כגודל האותיות של שאר הטקסט, ואילו בהערות משום-מה גודל האותיות של מראי המקומות הוא קטן ביותר, עד שקשה לקרואם. רצוי שגם בהערות גודל הגופן של מראי המקומות המקראיים יהיה כגודל שאר האותיות.

ושוב לסיום, ברכות על המהדורה החדשה המרשימה של ספר 'מכלול' שהוצאתם לאור, ואני מברך אתכם שתזכו להוציא לאור בקרוב, כדברך, מהדורה חדשה ומתוקנת עוד יותר, לתועלת הרבים.

פרופ' יצחק ש' פנקובר, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן

ד"ר יצחק דרזנר נלב"ע במוצאי שבת פרשת וארא והובא ביום ראשון כ"ט טבת תשפ"ג למנוחת עולמים בהר המנוחות שבירושלים. הניח אחריו את רעייתו ואת ששת ילדיו נ"י. תנצב"ה.

ד"ר דרזנר ליווה במסירות את הוריי ז"ל בימי זיקנותם, ובמיוחד בזמן מחלותיהם הקשות בערוב ימיהם. כהכרת הטוב אני מבקש להציג לזיכרו ולכבודו שתי שאלות רפואיות-הלכתיות שעסקתי בהן לאחרונה. תנצב"ה.

* * *

א. האם מוזכרת מחלת הצליאק בתורה?

מחלת הצליאק, שבשמה הרפואי-העברי קרויה מחלת הכרסת, נתגלתה בשנת תש"י על ידי רופא הולנדי בעיר אוטרקט, שהבחין שחולים רבים שסבלו ממחלה זו לפני המלחמה והגיעו אליו למרפאה אחר ימי הרעב ששררו בהולנד בשעת המלחמה, החלימו מהמחלה, שנחשבה חשוכת מרפא. ד"ר וילאם דיק קישר בין הרעב והמחסור בתבואה בזמן המלחמה לשיפור הדרמטי שחל במצבם, והגיע למסקנה שהגלוטן הוא הגורם ההרסני האחראי למחלה, ואם החולה יפסיק לצרוך את הדגנים מכילי הגלוטן מצבו ישתפר והוא אף עשוי להחלים.

מחלת הצליאק מתוארת בכתבים רפואיים שונים עוד מימי היוונים, והרופא ארטואס מקפדוקיה כינה מחלה זו בשם צליאק. גם הרופאים הרומאים עסקו בה ותיארו את הסימפטומים השונים שלה, שהבולט שבהם הוא התנפחות הבטן. על שם ההתנפחות הזו נקראת המחלה צליאק, ובעברית כרסת.

בספרי שאלות והתשובות מוזכרת מחלת הכרסת בנוגע לשאלה כיצד החולים בצליאק, שרגישים לגלוטן, יכולים לקיים מצות אכילת כזית מצה בליל הסדר, והאם חולה בכרסת שאוכל מצה, מלבד הסבל שהוא עלול לסבול כתוצאה מכך, אין באכילתו מצוה הבאה בעבירה, שהרי הוא חובל בגופו באכילה זו. דיון נוסף התקיים לגבי כשרות מצה המיוצרת משיבולת שועל, שמוצגת כחופשית מגלוטן. על קביעה זו ששיבולת שועל נקיה מגלוטן קיימים חילוקי דעת בין הרופאים, כיון שיש טוענים שגם בשיבולת שועל ישנם מרכיבים שפוגעים בחולי צליאק, למרות שמרכיבים אלו אינם גלוטן.

ד"ר יצחק יוליוס פרויס בספרו הרפואה במקרא ובתלמוד, שיצא לאור בגרמנית בשנת תרע"א ותורגם לעברית ע"י מר אורי וירצבורגר (ירושלים תשע"ג), כותב (עמ' 281): העם התלונן על אכילת המן, ועל כך נאמר שיאכלו בשר 'עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא' - לזרא מוסבר בדרך כלל כגועל, במדרש מסביר ר' הונא:

'זרנא ובוטנא'. בוטנא אמור להיות הסבר ל'זרנא' שמשמעותו התנפחות הבטן. ובהערה 467 מובא פירוש מהרז"ו לבמדבר רבה ז, ד: 'נכון לגרוס לבוטנא בלא ו' שהוא פירוש של לזרא שפירושו חולי הבטן שנקרא בוטנא'.

ד"ר פרויס מזהה את המחלה הנקראת 'זרנא' כמחלה שגורמת להתנפחות הבטן, דהיינו שבלי להכיר את הגורם למחלת הכרסת הוא מזהה את הסימן הבולט למחלת הכרסת, שהייתה נפוצה גם בזמנו למרות שלא ידעו לאבחנה. בהמשך דבריו מביא ד"ר פרויס זיהויים נוספים ל'זרנא': ששופך ממעיו כקדירה, תולעים במעיים או שלשול. גם בעיות עיכול אלו עלולות להיות תוצאות של מחלת הצליאק.

אלא שיש לשאול, הרי אכילת בשר שלווים אינה אמורה לגרום למחלת הכרסת, כי אין בבשר גלוטן, וכיצד נגרמה התנפחות הבטן למתאווים? ונראה לומר שלאחר שהמתאווים מאסו ב'לחם מן השמים' בטענה שמדובר בלחם מזיק וגורם מחלות, שהרי אוכלי המן לא נצרכו לנקביהם במדבר, לכן מידה כנגד מידה נענשו המתאווים שאכילת הבשר תגרום להם לאותם סימפטומים שעלול לגרום הגלוטן שנמצא בלחם, דהיינו למחלת הזרנא, כלומר להתנפחות הבטן ולבעיות שונות במערכת העיכול.

ב. שימוש בטיפות עיניים למניעת יובש בעיניים בשבת

בעיית יובש בעיניים הינה תופעה נרחבת במיוחד באוכלוסייה מבוגרת [מעל גיל 50]. באופן טבעי נשטפות העיניים תדיר בהפרשה של דמעות שמנקה אותם. כאשר קיימת הפרעה במערכת זו מרגישים בעיניים צריבה לא נעימה, ולפעמים הפרעה חריפה בתיפקוד העין. בשינה כאשר העיניים עצומות מתגברת התופעה מאוד, ולמניעתה קיימות טיפות לזילוף לעין או משחות ייעודיות להגנה על העיניים. התכשירים הללו אינם מרפאים את העין, אלא משמשים בתור תחליף זמני לדמעות החסרות. כמו כן ניתן להשתמש במטליות רכות מיוחדות לעיניים. השאלה הנשאלת היא כיצד יש לנהוג בשבת.

ספרי ההלכה המקובלים, כמו שמירת שבת כהלכתה ואורחות שבת, מחמירים שלא להשתמש בשום תכשיר להגנת העיניים מפני יובש, כיון שמדובר במיחוש שאיננו מפיל את האדם למשכב, וגם איננו מסוכן. ב'אסיא' של מכון שלזינגר [גיל' עט-פ עמ' 5] הופיע מאמר של ד"ר אריה נמט, רופא עיניים בכיר, בכותרת 'דלקות ומחלות עיניים בשבת - התייחסות קלינית מעשית', וגם לפי מסקנתו אסור להשתמש בטיפות עיניים למניעת יובש בשבת. לפי הנחיות אלו, הסובלים מליקוי של יובש בעיניים צריכים לסבול מדי שבת בשבתו מהיובש ומהכאבים

הנלווים עליו, כיון ששימוש בטיפות עיניים נחשב לרפואה האסורה בשבת למי שאינו מוגדר כ'חולה'.

הרא"ש בשבת [פרק א אות מג] והר"ן על הרי"ף [שבת ו, א בדפי הרי"ף ד"ה והאי קילור] מחלקים בין משחה עבה שאסור להניחה בשבת משום גזרת שחיקת סממנים או משום שמא ימרח, לבין קילור צלול שאף בשבת מותר להניח על גבי העין 'דאינו אלא כרוחץ עיניו וליכא למיגזר משום שחיקת סממנים'. אבל התוספות שבת יח, א ד"ה ומתרפאת מחלקים בין אדם בריא שאינו מניח בעין לרפואה אלא לתענוג, לבין חולה שמניח לרפואה שזה אסור בשבת.

הרמב"ם הלכות שבת פרק כא הלכה כה אומר: 'אין נותנים יין לתוך העין, אבל נותן הוא על גבי העין, ורוק תפל אפילו על גבי העין אסור. קילור ששרה אותו מערב שבת מעבירו על גב עינו בשבת ואינו חושש'. והשאלה המתבקשת בדעת הרמב"ם היא, מהו ההבדל בין יין ורוק שנאסרו לבין קילור שמותר? המגיד משנה מביא משבת יח, א שמר עוקבא אסר לעמץ את העיניים ולפתוח [=למצמצץ] כיון שההיתר הוא רק להעביר על העין, ומכלל דבריו יוצא שעמיצה ופתיחה אסורין. אמנם הרמב"ם לא הזכיר עמיצה, דהיינו שדרך הטיפול היה בהנחת הקילור על גבי העין בלי למצמצץ, ולכן הותר הדבר 'ואיננו חושש' לטפל כך בעין בשבת. ונראה להסביר שהקילור הוא תכשיר שמשמש כתחליף לרטיבות הטבעית ששוטפת את העיניים, אבל אין בקילור שום חומר שמרפא מחלה שנמצאת בתוך העין. וכן משמע מדברי הגמרא מקילורין דשמואל שבת קח, ב: 'שלח רבי ינאי למר עוקבא שלח לי מהקילורים של שמואל', והשיב לו שישלח כדי שלא יאמר שהוא צר עין, אבל ידע לו שטובה רחצה בערב ובבוקר לרפואת העיניים מכל קילורין שבעיניים. גם כיום הוראות הטיפול מפני יובש העיניים כוללות שטיפת עיניים בבוקר ובערב. לדעת הרמב"ם הקילור הוא חומר עזר לשטיפת העיניים בלבד. לעומתו, יין אינו משמש לשטיפת העין, לכן יש הגבלה בשימוש בו. ואילו רוק תפל נחשב לרפואה שאין להשתמש בה בשבת, גם לא בהתזה על גבי העין.

אבל במאירי שבת דף קח כתב שלא נאסר לתת קילור בשבת כל שאין ניכר שיהא לרפואה, ומכל מקום יהיה אסור לו להיות מתמיד בפתיחת העין וסגירתו בעוד שהמים על גבי העין והוא הנקרא מעמץ ומפתח, שנראה בזה כמכוון לרפואה לכתחילה, אלא נותן על גב העין ואם יכנסו יכנסו. ולדברי המאירי אכן אין הבדל בין קילור ליין, על העין מותר לתת, בתוך העין אסור.

הבית יוסף פוסק להלכה כדעת הרא"ש והר"ן, אבל בשולחן ערוך הלכות שבת סימן שכח סעיף כא כתב: 'שורה אדם קילורין בערב שבת ונותן על גבי העין בשבת והוא דלא עמיץ ופתח, ולא חיישינן משום שחיקת סממנים, כיון דלא התירו אלא

מערב שבת איכא היכרא'. ובמשנה ברורה בס"ק סט כתב שההיתר בקילור מותנה **שהתחיל להכין** את הקילור בערב שבת, כיון שהקילור הוא לרפואה. שיטת השו"ע מסתמכת על שיטת רש"י בשבת קח, ב ד"ה ונותן, שההיתר לתת קילור בשבת הוא כיון שהצריכו לשרותה מערב שבת, לכן יש היכר, וכן העתיק הטור. וצ"ע מדוע לא פוסק המחבר כדעת הרא"ש והר"ן, כפי שהוא פסק בבית יוסף שהקל לתת קילור בשבת עצמה, והם הרי לא הזכירו את התנאי שדווקא בשרייה מערב שבת יש היכר שמתיר לתת אותו בשבת!

שם בסעיף מח נאמר: 'י"א שכורך קורי עכביש על המכה ואח"כ כורך עליה סמרטוט' [תחבושת]. וביאר המשנה ברורה ס"ק קמט: 'ובב"י מפקפק בזה משום שמרפא, אבל בא"ר בשם מלבושי יו"ט וכן בתו"ש מצדד להקל'. בספר פתח הדביר ח"ד סוף סי' שכח ביאר את ההיתר של קורי עכביש על פי התוספות בזבחים יט, א ד"ה כורך עליה גמי, ומביא ירושלמי שאומר שספוג אינו מרפא אלא משמר, וזאת בתנאי שהוא מן המוכן מערב שבת. לפי הירושלמי ההכנה בערב שבת פותרת את שאלת המוקצה שיש בשימוש בקילורין. ואילו בתחילת סימן של"א הסיק פתח הדביר על פי הירושלמי שגם טיפול בלי סממנים יש בו משום עובדין דחול, והותר רק בעת שיש צער לאדם. אם כן גם הנחת קורי עכביש על מכה מדממת דומה לטיפול בלי סממנים, ואין בזה איסור לא מצד רפואה ולא מצד מוקצה, ובכל אופן מדובר שקיים צער לאדם מחמת המכה.

טיפות לשטיפת העיניים אינן נחשבות כרפואה אלא כתחליף לדמעות החסרות בעיני המטופל, ותפקידן לשמור על הרטיבות הנדרשת לצורך תפקוד העין ולא לרפא את העין. אין אפשרות לתת אותן על האיספלנית לפני שבת, שהרי המים נחוצים כדי להרטיב את העין. גם לא מצאתי בכללי השולחן ערוך הכרעה ברורה איך לנהוג במקום שיש לכאורה סתירה בין פסק ההלכה בבית יוסף לדעתו בשולחן ערוך. עכ"פ לפי הכרעת הבית יוסף מותר לטפטף מי קילור לעין בשבת. לכן במקום צער נראה לי שיש צדדים להקל ולהשתמש בטיפות עיניים לשטיפת העיניים, כיון שמדובר בתכשיר שמהווה תחליף לדמעות והטיפות אינן מרפאות את העין, והאדם שסובל מיובש בעיניים אינו נחשב כחולה. ולדעתי יש מקום להקל 'במקום צער' להשתמש בטיפות האלו בשבת לא רק במצב כזה שהאדם מתעורר משנתו בהרגשה של צריבה חזקה בעיניים, אלא גם אם הוא יודע בתחילת הלילה שאם לא ישים טיפות יבוא לידי צער בהמשך, גם זה נחשב למקום צער ויש מקום להקל.

ולגבי סוג הטיפות, כל הטיפות מהסוג הזה אינן דורשות מרשם רופא, וניתן לרוכשן בבית מרקחת. אלא שנכון להיום (חורף תשפ"ג) ישנן טיפות בקפסולה

ספרים וספריהם

הרב אלחנן אוריאל

נקודות לדין במהדורת 'מורה הנבוכים' של הרב מקבילי

פתיחה
נקודות לעיון ובירור
כיוון ראוי יותר בדעת הרמב"ם
סיכום

תגובת הרב יוחאי מקבילי
תגובה לתגובה מאת הרב אלחנן אוריאל

פתיחה

הרב ד"ר יוחאי מקבילי, שזכה ללמוד בצעירותו אצל הרב יוסף קפאח זצ"ל, ממשיך בדרך רבו הגדול ומתעמק ועמל להוציא את דברי הרמב"ם ולהנגיש אותם לציבור הרחב, גם בעבודתו הגדולה על מהדורה נוחה ועדכנית של כל ספר משנה תורה, ובשנים האחרונות עם הוצאת מהדורה עם תרגום חדש ומאיר-עיניים על הספר מורה הנבוכים בשלושה כרכים. התרגום בהיר מאוד ועל פניו נראה מדויק ומסוגנן באופן שחוסך הרבה קשיי שפה, קיימת בו הקפדה על מבנה ברור של המשפטים, וגם הפרקים מחולקים לפסקאות ממוספרות וכך ההפניות מדויקות ויעילות. נוסף במהדורה זו גם סימון, מיספור והדגשה של שאלות ושל תשובות, שעוזרים להבנת דברי הרמב"ם. בצד הטקסט ישנו פירוש בהיר שבד"כ מסביר דברים קשים בפשט דברי הרמב"ם או מנסח את תכני הפסקה בצורה מתומצתת. בנוסף פזורות ברחבי הספר הרחבות, שנוגעות לנושאים שמעבר לפשט המורה. לכל קבוצת פרקים הוסיף הרב יוחאי מקבילי מבוא, שמנסה לתמצת את התוכן העיקרי העולה מהפרקים ולהסביר את הסדר הפנימי שלהם. נוסף על כך, בהקדמה לכל כרך נמצאים מבואות מאת תלמידי חכמים וחוקרים - בראשון הכותבים הם הרב נחום אליעזר רבינוביץ' והרב קפאח זצ"ל ופרופ' מנחם קלנר, בשני - הרב אליעזר מלמד והרב אורי שרקי ופרופ' זאב הרוי, ובשלישי הרב יעקב אריאל ופרופ' חנה כשר.

נקודות לעיון ובירור

לדעתי בולטת בחסרונה גם בתרגום וגם בהרחבות התכתבות רציפה עם פרשני המורה המקובלים, כאפודי, האברבנאל, גבעת המורה, שם טוב וכו'. המקורות

שמועילות לשימוש רק תוך 12 שעות, ויש לשבור את הפקק של הקפסולה ממש לפני השימוש, ויש בזה חשש של יצירת פתח בכלי בשבת. לכן עדיף לדעת להשתמש במשך כל השבוע בתכשיר היקר יותר שקרוי סיסטין אולטרה, שהוא בקבוקון רב פעמי עם תאריך תפוגה ארוך טווח, וממנו לזלף על העין. כפי שכתוב בשולחן ערוך אין למצמץ בעין לאחר הזילוף, אבל למעשה בשימוש בטיפות אלו אין צורך למצמץ. ולגבי שימוש במשחה פוסק השו"ע בסימן רנב סעיף ה כדעת הרא"ש שאסור לתיתה על גבי העין בשבת.

והערה אחרונה: הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באגרות משה או"ח ח"ב סימן פו הכריע שההיתר להכין את הקילור לעיניים לפני שבת נוהג בכל התרופות, בתנאי שזו דרך ההכנה הרגילה של התרופה. ולפי הבנתנו הדברים צריכים עיון, כיון שההיתר להכין לפני שבת נאמר דווקא בקילורין שכלל אינם תרופה, וכן סכין את הבטן באלונתית בשבת בתנאי שטרפו את היין והשמן ושאר החומרים שלה בערב שבת, אע"פ שאלונתית היא תכשיר של בריאים, והיה אפשר להתיר להכין ולהשתמש בה בשבת. אלא שאלונתית מותרת רק בתנאי זה, כי הערבוב בשבת נאסר בכלל הגזרה שמא ישחוק סממנים, ע"פ פירוש בעל ספר חרדים לירושלמי ברכות ו, ב. אבל בתרופה אמיתית לא מצינו היתר זה. בנוסף, לדעת האג"מ להרטיב פיסת גזה בטיפות עיניים לפני שבת לא יועיל להתיר לשים אותה על העין בשבת, כיון שאין זו דרך השימוש הרגילה בטיפות עיניים.

לסיכום: א. על פי המדרש, 'זרא' שבמקרא הקרויה 'זרנא' יש לשער שהיא מחלת הצליאק הידועה בימינו.

ב. לפי דברי מרן בבית יוסף ההלכה היא שמותר להשתמש בטיפות עיניים נגד יובש בשבת, אבל מדברי השולחן ערוך עולה שהכנת הטיפות צריכה להתחיל להיעשות דווקא לפני שבת. בטיפות המצויות הדבר איננו אפשרי, ולכן מסתבר שהסובל מיובש בעיניים ומקל להשתמש בטיפות עיניים בשבת יש לו על מה לסמוך.



העיקריים שאיתם מתכתב הפירוש הוא דווקא הספרות האקדמאית העדכנית¹. במקביל בחלק מהמאמרים המחקריים שמובאים בהקדמת הספר השתרבו דעות מחודשות, שאינן מקובלות בבית המדרש².

אולם הנושא העיקרי שעליו רצוני לעורר הוא נקודה שחוזרת בהרחבות שבספר, שנראית לי גם מהותית ביחס לנושא הספר וגם חריגה ומחודשת ביחס למקובל, והיא עניין **מקור הוודאות בשיטת הרמב"ם**, ודאות האמונה וודאות ההסברה שלה. להלן ארבע דוגמאות.

א. הרב מקבילי בהערה ארוכה בפרק על הסתירות (כרך א עמ' 32) נוקט כדבר פשוט שיתכן וישנה סיבה נוספת לסתירות בדברי הרמב"ם, נוסף לסיבות שהרמב"ם מונה בעצמו:

לפעמים אפשר להניח שהרמב"ם עצמו לא ידע כיצד לפתור את המבוכה, סופו של דבר בן אנוש הוא.

- 1 בסוף הספר נמצאת רשימה של מאות מאמרים ומחקרים אקדמאיים שהופנה אליהם במהלך הספר.
- 2 אין כוונתי לדון בפרטי דבריהם וראיותיהם, אעפ"כ אצטט שני חידושים שמוזכרים במאמרי הפתיחה שלדעתי לא ראויים להיכתב בספר תורני. פרופ' קלנר נוקט כדבר פשוט שהרמב"ם (למרות עיגון האמונה בביאת המשיח ב"ג העיקרים!) "מבקש להנמיך את להבות הלהת המשיחי באמצעות ייחוס הליך טבעי למשיחיות עד כמה שניתן לעשות זאת", ועוד מסביר "שהרמב"ם היה משוכנע שאין הבדל מולד שהוא מהותי אונטולוגי או מיסטי בין ישראל לעמים". עוד הוא מחדש שהרמב"ם רואה את חכמת יוון כחלק מליבת התורה, "והדברים מתאימים לתפיסת האוניברסליות שלו, ותפיסת מצוות כאמצעי להגשמת מטרות אנושיות-אוניברסליות, שחשיבותן טמונה במטרה שהם מכוננים אליה, ולא כמטרה לעצמם" (ההדגשה במקור). יש לדון בעצם הטענה, אבל ההקשר שלה מורה על השוואה מוחלטת בין קודש לחול ובין מוסריות לאלוקיות, מה שרחוק מן הדעת. בסיום דבריו מסכם הפרופ' **שהרמב"ם היה רציונליסט, אוניברסלי, אליטיסט, אך בעיני עצמו היה תחילה יהודי**. אינני מכיר באופן כללי את דעותיו של הפרופ' הנכבד, אבל הרושם העולה מהמאמר הוא שגם הוא לוקה בעיוות מצוי בהבנת דעת הרמב"ם - רידוד של העולם האמוני ושל המחויבות לקדושת התורה והמצוות (ועי' עוד בהערה 6). בהמשך הפרופ' הרוי בעמ' כג מחדש חידוש אמוני, שהנבואה מופיעה כחוק טבעי מהשכל הפועל ולא רצונית מה' יתברך - "נמצא כי הסיבה הפועלת הישירה לתופעת הנבואה היא השכל הפועל ולא אלוהים בעצמו; אלוהים מתואר כסיבה לנבואה רק במובן שהוא הסיבה הראשונה לכל מה שמתרחש בעולם". דברים אלו אינם ראויים להיאמר. קיים הבדל עצום בין האמירה שהנבואה שופעת דרך השכל הפועל אבל ביסודה היא חופשית ואלוקית, לבין האמירה שהקשר של הנביא לה' שווה לקשר של הטבע לה'. הבסיס של האמונה הוא ההתגלות והיחס שיש בין הנבואה לבורא, וחידוש זה לא מתיישב עם דברי הרמב"ם המצוטטים בראש הפסקה הנ"ל מחלק ב פרק לו: "דע שהנבואה ומהותה היא שפע השופע מאת ה' יתהדר ויתרומם באמצעות השכל הפועל", ועוד יותר עם לשון הרמב"ם בפרק לב פסקה 6 עמ' 216 "שהאל מנבא את מי שהוא חפץ כשהוא חפץ". יש כאן שגיאה בתרתי - בהבנת הנבואה כנובעת מרצון חופשי, ובהבנת מקורה האלוקי של הנבואה (שלא כמו הטבע!).

לדעתי לקבוע קביעה כזו על הרמב"ם הוא דבר חמור ביותר. למעשה מדובר בהטלת חשד ברמב"ם במעשה הטעייה, כביכול הרמב"ם מנסה לתת לנו רושם של מישהו שידוע כאשר באמת הוא עצמו אינו יודע, תוך תקווה שלא נשים לב לחורים הפזורים בשיטתו³!

עוד מציע הרב מקבילי (בהמשך אותה הרחבה):

לפעמים ברור שהרמב"ם נוקט עמדה שאינה מקובלת, ולכן מערפל אותה.

טענה זו נמצאת הרבה בדברי החוקרים, ובעיקר בהקשר של הסכמת הרמב"ם לדון בהנחה של עולם קדמון. אותם חוקרים חושדים ברמב"ם שאינו 'מאמין באמת' בחידוש העולם, אולם חכמי ישראל מעולם לא נקטו שלרמב"ם היו דעות משובשות באמונה בנושא זה. יש לציין שבמאמר שני (במבוא לחלק שני עמ' 3 ועוד במקומות נוספים) הרב מקבילי נוקט שהרמב"ם סובר שהעולם מחודש, כך שאיני יודע למה הוא מתכוון כשהוא אומר שהרמב"ם חשש לומר את דעתו כי היא לא תתקבל. אני למשל, כמו כל שלומי אמוני ישראל, לא מסכים שהרמב"ם חשש להשמיע את האמת מחשש שלא תתקבל⁴.

בסוף ההערה הנ"ל מסכם הרב מקבילי:

קיצורם של דברים, יש במורה מגוון מבוכות המזמינות את הקורא למסע מרתק.

הניסוח הזה מעמעם את עיקר כוונתו של הרמב"ם במורה, שהוא להחזיר למאמינים את הוודאות ולהורות לנבוכים את האמת, ולא רק לאפשר למעיין הסקרן טיול מרתק בהיכלות הרוח ובמבוכותיו.

ב. בפרק נ הפותח את העיסוק בשמות ה' מדבר הרמב"ם על ודאות האמונה שנובעת מ"העניין המצטייר בנפש", ובהמשך הפרק אומר הרמב"ם (עמ' 184):

כאשר תפשוט מעליך את התאוות וההרגלים, ותהיה בעל תבונה, ותתבונן במה שאומר בפרקים הבאים על שלילת התארים, יהיה לך הדבר ודאי בהכרח, ותהיה אז ממי שמצייר (בדעתו) את ייחוד השם.

- 3 הרב מקבילי אמר לי שהוא רוצה לרמוז כאן לחידוש בהבנת ההשגחה, אבל לדעתי זה לא ניכר מקריאה פשוטה, וממילא חשוב לנסח את הדברים מחדש.
- 4 משיחה עם הרב מקבילי הבנתי שכוונתו היא רק שהרמב"ם מערפל דבריו כי יש אמיתות הכרחיות, כלומר יש דברים שראוי שההמון יחשוב אותם לאמת כי אין בכוחו להבין לעומק את יסודות האמונה. זה כמובן נכון ומופיע בחלק ג, כח, אבל אם כך זה נכנס בסוג הסתירה החמישית (ועוד יש להעיר שלענ"ד הדעות ההכרחיות הן נכונות אך לא מבוררות, ולא חלילה שאנו מטעים את ההמון כי אין ברירה. ואכמ"ל). אעפ"כ אני חושב שיש כאן ניסוח לא מדויק שראוי מאוד לתקנו.

הרב מקבילי דן בהרחבה האם השכל יכול להוביל באמת לוודאות, כפי שהרמב"ם עצמו העיר בפרקים לא-לה על מגבלות השכל, ומסקנתו היא:

הרמב"ם כדרכו להישמר מפני קיצוניות, מלמד את האדם להוקיר את שכלו ולהאמין בכוחו של השכל על אף מוגבלותו. מכאן נגזרת חובת האדם להשתמש בשכלו ולהכריע על פיו, למצות את יכולתו להתקרב במידה מרבית אל האמת, ולפעול בהתלהבות ובהתמסרות לפי מיטב הבנתו בלא אשליה עצמית של ודאות.

להבנתי יש כאן ויתור על הנקודה העמוקה ביותר באמונה - על הוודאות⁵.

ג. בהרחבה נוספת בפרק נט ביחס לתורת התארים השלילים מובא (עמ' 220):

דומה שגם לאחר הסבריו המפורטים של הרמב"ם, עדיין לא ברור מה תועלת יש בתארים השליליים... ייתכן שהפתרון טמון בהגדרה נכונה של היעד. מי שמבקש להבין את האל, מבקש למעשה או להיות אל, וזו טעות יסודית (ראו א, לב), או לברוא לו אל בתבנית מחשבתו, שהיא הסתפקות בשקר. וחייב כל מי שמבקש להתחבר אל האל להניח לאשליה של השגה מושלמת, ולהבין שלא מוטל עליו לגמור את המלאכה. מצד שני, האל פונה אל המציאות ומקרינ עליה שפע, ולא נותר לאדם אלא להיות מוכן לקבל את השפע הזה (ב, יב), וההכנה לזה נעשית באמצעות ביטול אמונות שגויות ומידות רעות.

מה שכתוב כאן הוא שמכיוון שאני לא מבין איך התארים השלילים עוזרים להרחבה של דעת אלוקים אז כדאי להרפות מהתשוקה האנושית לדעת אלוקים ולהסתפק בהתרכזות בתוכן ובשפע העולמי. משפט זה אינו מתאים לוודאות האמונה אליה מוביל הרמב"ם.

ד. בעצת אחי הרב בן ציון אני מוסיף את דברי הרמב"ם בפרק טז מהחלק השני, מהם ניכר שהעוגן הראשי לאמונה הוא ההתגלות ולא הבירור השכלי:

ושאלה זו, דהיינו קדמות העולם או חידושו, פתוחה - הרי אני מקבל אותה מצד הנבואה [כלומר, במקום שבו השכל נעצר הוודאות מורה לסמוך על הנבואה], המבארת דברים שאין בכוח העיון להגיע אליהם.

וכעין זה בפרק כג, שהרמב"ם מזהיר שגם אחרי שבירר את העדיפות מצד השכל לקבלת חידוש העולם:

5 ראה למשל את דברי הרב אורי שרקי במבוא לחלק השני של המורה (פתח דבר עמ' טז) שהסיבה העיקרית שחשוב ללמוד את הרמב"ם במו"נ היא כדי לחזור לעולם של ודאות.

יתכן שמישהו ישלה אותך ביום מן הימים בספק שהוא יטיל על חידוש העולם, ואתה תמחר להתפתות. כי הדעה הזאת [שהעולם קדמון] מטילה הרס יסוד התורה וטפילת שקר על האלוה. על כן יהיה תמיד חשדן כלפי דעתך בעניין זה, והסתמך על שני הנביאים [אברהם אע"ה ומשה רבנו] שהם עמודי תיקון מציאות המין האנושי בהאמנותיו ובהתקבצויותיו.

ממקורות אלו עולה בבירור הסתמכותו של הרמב"ם על הנבואה⁶, ועליונותה על השכל האנושי. גם כאן הרב מקבילי בהרחבה מרחיב שלא בכיוון דברי הרמב"ם, ומפרש את דבריו כהכרעה מועדפת מסופקת - מעין הימור פסקאל:

הרמב"ם רואה לעצמו צורך להנחות את תלמידו להתמודד בספק העלול להתעורר בליבו, מפני שלדיון כאן אין הוכחה גמורה והדיון בפרק הזה בא להסביר כיצד מכריעים בדיון מעין זה... בימינו, ניתן לומר שדברי הרמב"ם כאן יפים גם לגבי הראיות לקיום האל שאינן ודאיות... בדורנו, כמעט ואין דעה אחת המוכחת בוודאות, אך יש לזכור שיש אמת גם בלא ודאות בקיומה. כך למשל קיימת אהבה, שבה האדם מכיר בעצמו שהוא אוהב את זולתו... אף אם הנאהב אינו יכול לוודא אם הוא נאהב אם לאו. הרמב"ם מציע לאדם שלא ללכת שולל, לא לצד הוודאות ולא לצד הספק הקבוע. יש אמת אחת, ועליו לשאוף להשיג אותה.

על גוף הטענה שוודאי שיש אמת ניתן להתווכח, וגם אם כן יש לדון האם כדאי להתאמץ ולסמוך על הבירור הראשוני ולא על השני או השלישי וכו'. אבל מה לי להעיר על גוף הדברים, אם דברי הרמב"ם כ"כ רחוקים. הרמב"ם לא מסופק באמונת ישראל, ולא חושב שזו רק האפשרות היותר מסתברת.

6 עיין בדברי הרב קוק במאמרי ראי"ה במאמר על הרמב"ם [עמ' 106]: "הרמב"ם ז"ל הבדיל הבדלה תהומית שאין למעלה הימנה, בעצם מהות של התורה כלפי חכמי יון, וזאת ההבדלה שבין קודש לחול, אחרי אשר קבע הוא ז"ל שלושת יסודות עיקריים ששום מעיין בספר המורה לא יכול לזוז מהם, והם: האחד שהנבואה היא למעלה מכל המושג של השכל האנושי כולו, ומה שלא יושג בשכל האנושי הרי הוא נודע בבירור על ידי הנבואה שהיא דבר ד"..." (השני הוא חידוש העולם והשלישי הוא ההשגחה).

7 להרחבה אני ממליץ על כמה מספרי ספריית שיבולת בהוצאת סלע מאיר [לחשוף את הפוסט מודרניים, 'תאוריות ציניות' ועוד] שיש בהם הגות שמרנית שמתווכחת האם אכן נכון לסמוך על המחשבה שיש אמת, ומצביעה על הכשלים ההתנהגותיים והלוגיים של המחשבה שאין אמת - אם כי לדעתי היא מתקשה מאוד להציע אמת חילונית. וראה עוד בספר המצויין 'פלטינה ופלסטלינה' של הרב ד"ר יוסף שטמלר. בכל מקרה הרמב"ם לדעתי לא נמצא בדיון הזה.

כיוון ראוי יותר בדעת הרמב"ם

אין תפקיד מאמר זה להסביר את דעתי ביחס לאמונת הרמב"ם, אבל נראה שפטור בלא כלום כמעט ואי אפשר. לכן בתימצות, ועל פי תפיסתי שאינה מתיימרת לשקף את עומק דעתו של הרמב"ם⁸, אני יוצא מנקודת הנחה שהרמב"ם אינו חולק מהותית על גדולי ישראל כפי שהוא עצמו משביע בפתיחת הספר.

גם מובילה אותי להנחת יסוד זו התפיסה שהעולם האמוני הישראלי הוא אחד במהותו גם אם שונה בסגנון הרצאת הדברים - האמונה היא דבר ממשי ודאי שאולי מנוסח מכיוונים שונים, אבל הוא לא עולם מומצא ודמיוני (לפני מספר שנים אמר לי הרב יצחק שילת שליט"א בשיחה על ספרו בין הכוזרי לרמב"ם, שבדברים המהותיים אין מחלוקת בין ריה"ל לרמב"ם).

להבנתי, הרמב"ם מתאמץ לנסח את האמונה בשפת השכל והחכמה, אבל לא מוותר על המרחב שמעל לשכל⁹. קריאה ישירה של המורה מביאה למסקנה שלמרות שהרמב"ם סובר שהשכל הוא מוגבל ולא יכול לספק ודאות - ובכל זאת קיימת ודאות, מכאן שהודאות לא נשענת על השכל אלא על משהו אחר.

הרמב"ם מחדש שההתגלות לא סותרת את השכל, ולו רק פרט קטן מהעולם השכלי. הרמב"ם מאריך להביא את שיטת המותכלימון, ואומר בסוף שהוא נותן דוגמא מה קורה למי שוויתר על השכל בשם האמונה - שגם האמונה שלו נהפכת לצביעות ושקר.

לעבודת השכל יש חשיבות גדולה כתנאי להופעת האמונה. תפקיד התארים השלילים הוא לנקות את ההכרה מההגשמה, ובכך לאפשר לאמונה להתגלות בשפתה הפנימית ללא שתזדהם בתודעות דמיוניות נמוכות¹⁰.

8 בלימוד של הספר עם בחורים אני מדגיש שאני יודע לפגוש רק את 'משכיות הכסף' ולא את 'תפוחי הזהב' (ע' מבוא למו"נ עמ' 23), אם כי אני משוכנע שמי שלא יכיר טוב את משכיות הכסף אין סיכוי שיגיע לתפוחי הזהב.

9 כפי שניכר מתוך דבריו שבסוף הלכות תמורה ומעילה.

10 א. הרב במאמרי ראה עמ' 113 במאמר לדמות דיוקנו של הרמב"ם מסביר שבתוך התשוקה לקרבת אלוקים יש שני זרמים, האחד ששואף לחוויה ולרגש חי וקרוב, והשני ששואף לטהרת הרגש, והוא מסביר את החידוש העצום בעמדת הרמב"ם, שיחד עם הטהרה הגדולה מלא בקרבת אלוקים חיה. לענ"ד הרב מקבילי בהרחבות לוקח את ההסברות השכליות ומנתק אותן מההקשר של בקשת קרבת אלוקים - לא כמדייקות אלא כמחליפות. לשונו של הרב מקבילי היא שיש אמת ואין ודאות, אך לדעתי זהו משפט חסר משמעות: איך ניתן להכריע שיש אמת ללא ודאות? לדעתי יש כאן הטעייה עצמית. ובכל מקרה ברור שאין זו דעת הרמב"ם. ב. אחרי שיחה עם הרב מקבילי הבנתי שעיקר החידוש בהסברו הוא בשאלה האם תפקיד השכל הוא לברר ולדייק את האמונה,

סיכום

לדעתי, בכמה מקומות במורה הנבוכים מהדורת מקבילי נוסח ההארות וההרחבות ראוי לתיקון ולדיוק, ובמקומות מסוימים הדעות המובאות בו מחודשות ופחות מוסכמות. במאמר קצר זה אני מבקש לעורר את הלומדים לשים לב לעובדה זו, ולעורך הראשי לתקן את הדברים במהדורות הבאות.

* * *

תגובת הרב יוחאי מקבילי

תודה רבה על תשבותיו של הרב היקר אלחנן אוריאל על המהדורה, ותודה על ההזדמנות שהניח לפנינו לדון בנושאים חשובים שעולים מן המורה. עיקרה של המהדורה היא כמטרת הרמב"ם, למצוא את השילוב הנכון בין השכל והתורה, בין הכרה בכוחו התבוני של האדם ובין דבקות אמת בה' ובמצוותיו. בימים ההם כן בזמן הזה. מציאתו של שילוב זה בדורנו נעשה בעידוד דיון. דיון זה ראוי הוא גם לאחר יצירתה של המהדורה הזו, נוסף על הדיונים שהיו במשך יצירתה, כפי שתיארת בהקדמות המהדורה שנצרכה בליבון עם תלמידי חכמים וחוקרים. קשה להפיק ביאור קצר שיתן מענה לכל שאלות הקוראים ויישך תמיהתם, ופעמים רבות אנו נשאלים על מקומות בהם קיצרנו. עם זאת נאמנת עלינו הנחיית הרמב"ם: "וְכֵן בְּדִבְרֵי תוֹרָה וּבְדִבְרֵי חֻקִּים, יִהְיוּ דִבְרֵי הַחֻקִּים מְעֻטִּים וְעִנְיָנֵיהֶם מְרֻבִּים, וְהוּא שְׂצוּי חֻקִּים וְאַמְרוֹ: לְעוֹלָם יִשְׁנֶה אָדָם לְתַלְמִידוֹ דֶּרֶךְ קִצְרָה" (דעות ב, ד). דרך הקיצור שנקטנו בה מאפשרת להזמין פנימה את הקורא להיכנס לספר גם אם זמנו קצר, ומאפשרת גם להזמין את הקורא לצאת מן הספר, להמשיך ולהרהר בדברים. פעמים רבות במילים קצרות וסמויות ימצא הקורא הבקי פנינים שהן מענה לשאלות שהעלו פרשנים רבים, ישנים גם חדשים.

אני מתיימר לחשוב שאין במהדורה טעויות. השבח לאל, המהדורה הולכת ומתפשטת, ואיתה אנו מקבלים תגובות רבות, שבחים וביקורות (עד כה כרך א יצא במהדורה שלישית), כפי שעודדנו בהקדמתנו לספר לא להסס לדווח על כל טעות או ביאור מסורבל שנמצאים בו. מצד שני, מתינות רבה יותר נדרשת בדיווח על טעויות כשמדובר במושגים ותפיסות עולם החדשות לקורא. הביקורת שלפנינו ובכתב עת

כפי שאני חושב שכך מקובל וראוי להבין, או שהאמונה היא התחליף הנכון למרות חלקיותו למקום בו השכל לא מצליח להגיע להכרעה (אפשר היה גם להבין באופן יותר מחודש מדבריו, שהמושג אמונה כהכרה ודאית של האמת לא מוסכם עליו. אני מתיימר לומר שהבנתי באופן שלם את שיטתו).

מכאן לפרטים:

טענה א של הביקורת בקצרה: כתבתי בהרחבה על הסתירה השביעית: "לא כל מבוכה מתוחכמת ב'מורה הנבוכים' היא בגדר סתירה מן הסוג השביעי, ויש בו עניינים רבים שהקורא חש בהם ששיטת הרמב"ם אינה פשוטה ובהירה עד תומה, והבנתו נותרת מעורפלת ומביכה. בין דרכי הפתרון [...] לפעמים אפשר להניח שהרמב"ם עצמו לא ידע כיצד לפתור את המבוכה, סופו של דבר בן אנוש הוא". טענת המבקר היא כי "לקבוע קביעה כזו על הרמב"ם הוא דבר חמור ביותר. למעשה מדובר בהטלת חשד ברמב"ם במעשה הטעיה, כביכול הרמב"ם מנסה לתת לנו רושם של מישהו שידוע כאשר באמת הוא עצמו אינו יודע, תוך תקווה שלא נשים לב לחורים הפזורים בשיטתו". איני מבין מהיכן מצא המבקר שייחסי לרמב"ם מעשה הטעיה והעמדת פנים שהוא יודע כשאני יודע. כל שאמרתי הוא שיש חלק מן הנושאים, כפי שבבירור עולה, ויעידו על כך המחלוקות בפרשנות דבריו כמו בנושא ההשגחה ובמקרה הפרטי של הצלת צדיק מעלייה לספינה (מו"נ ג, 21), שבהם הרמב"ם לא מיצה את הדיון ולא סגר את כל הפינות, ועדיין נותרו שאלות, מפני שהנושא הוא מעבר להשגת אדם, כפי שהוא עצמו ניסח.

גם טענתי "לפעמים ברור שהרמב"ם נוקט עמדה שאינה מקובלת, ולכן מערפל אותה". בדברי הביקורת נכתב: "אני למשל, כמו כל שלומי אמוני ישראל, לא מסכים שהרמב"ם חשש להשמייע את האמת מחשש שלא תתקבל". מבלי משים, הביקורת מגדירה מחדש את "כלל שלומי אמוני ישראל" כמי שמסכימים עם הטענה. למעשה, יש שחשבו אחרת, והם לדעתי ולדעת רבים "שלומי אמוני ישראל"¹¹. אפילו הרמב"ם חשש שדבריו לא יובנו ולכן הסתיר והבליע, "כי אפשר שמה שהבין מדבריי יהיה שונה ממה שהתכוונתי אליו, ויגרום לי נזק כגמול על רצוני להיטיב לו" (פתיחה,

11 ואכן היו שחרגו. אביא מהקדמתי לפתח דבר בחלק השני (עמ' יג): "השתדלנו לפלס דרך הנאמנה למשנת הרמב"ם בזהירות, אך בלא מורא מפני שום אדם או דעה. להיות נאמנים למה שיש ביכולתנו להבין מדברי הרמב"ם ושיטתו, להקשיב למילים עצמן. להיות מודעים לנטייה האנושית להטיל את מחשבותינו-אנו על הכתוב, דבר שקרה גם לנו יותר מפעם אחת, אך בעיון שני ושלישי ירדנו לחקר האמת. אף היינו מודעים לרצון לחדש, אך עשינו זאת בזהירות רבה, ואמנם חשפנו דברים חדשים לדעתנו, ואולי כבר נאמרו הדברים במקום שלא עלה בידנו למצוא אותו. מכל מקום ניסינו בכל לב להגיש לפני הקורא את הרמב"ם כפי שהוא. פעמים רבות ראינו שכשם שיש בריות המתפללים לה' ומלמדים את האל ברוך הוא את שיש לו לעשות עמהם להבא, כן יש חוקרים הנוטלים את הרמב"ם, מילה כאן מילה שם, להרפתקה שלא עלתה על דעתו של הרמב"ם. לעיתים, כמה אירוני, דווקא מי שראו את עצמם תלמידיו של הרמב"ם, היו רמב"מיסטים יותר ממה שהוא היה. משפת הצוק שהוא עצר להתבונן בו, הם המשיכו לצעוד אל התהום; מן המקום שהיה אפשר לבחור כמה פרשנויות, נדחקו לפרשנות הרדיקלית ביותר. כך מנהגו של עולם גם בימינו: כל תנועה טובה או רעיון טוב, אפשר להקצין אותם עד לאיונם המוחלט והרע".

מכובד זה היא ברכה, והיא בעיניי הזמנה לנהל דיון מכובד וקצר (עם כל מגבלותיו) על ארבע הערות, שתחילתו בניתוח מושגים והצגת מדיניות ההרחבות שבהבהרתם התמיהות מתפוגגות או מתמעטות, וסופו בזיהוי כשלים שיכולים לסייע בהבנת דברי הרמב"ם עצמו, גם אם המסקנות שונות משלנו. נתחיל בניתוח מושגי:

א. תחילתו של מורה הנבוכים הוא בהגדרת מונחים. **הביקורת לא עמדה על ההבחנה שעשינו בין המונח אמת למונח ודאות.** יש אמת בעולם גם אם אין לנו ודאות מדעית. אנו סבורים כי אמת היא שהעולם קיים באופן אובייקטיבי ושקיימים חוקי טבע, כמו חוק המשיכה, אף שאין לנו ודאות מדעית חמורה להוכיח אותם. במאמצינו להשיג את האמת איננו זקוקים ואיננו יכולים להגיע לוודאות מוחלטת. לשם הדגמה, אני חי בהכרת אמת שאמי היא אמי, אף שמעולם לא נזקקתי לראיות מדעיות. הביקורת גם לא שמה לב **שהמונח ודאות כשלעצמו הוא רב-משמעי**, יש לו משמעות של בטחון ואמון מלא במושג הנידון, ובמשמעותו החמורה הוא ראייה ללא יכולת לערער עליה או להעלות על הדעת אפשרות אחרת. גם בדברי רמב"ם משמעותו משתנה, למשל בין רמת הוודאות בקיום האל וברמת הוודאות בחידוש העולם. בנוסף, משמעותו משתנה גם משתנה במהלך ההיסטוריה, והשלכה של המושג החמור של ודאות של ימינו על הוודאות של הרמב"ם היא **אנכרוניזם**. ואכן, הרמב"ם חשב שיש לו ראייה קוסמולוגית ודאית לקיומו של האל, ואמנם הוודאות (במובנה החמור) בראייה זו הופרכה על ידי עמנואל קאנט, אך היא עדיין תקפה במשמעות הראשונה, של אמון ובטחון מלא. מכל אלו הדברים עולה שבימינו יושרה היא להודות שבשום תחום אין לנו ודאות שבאמצעותה ניתן לשכנע אחר ללא עוררין. מתוך ניתוח מושגי זה יש להבין את ביאורנו בהרחבות לגבי הוודאות.

ב. מורה הנבוכים כולו סובב סביב התבונה, ובאמצעותו אנו **בוחנים** את כל חיינו (לא במובן שחיינו הם רק תבונה), הגם **שהתבונה מוגבלת ומודעת למוגבלותה. יכולה ההשגה שבנבואה עליונה על יכולת ההשגה של השכל ללא הנבואה, אך זאת מפני שהשכל מאשר שהיא משיגה דבר שהוא מעבר להשגתו, לא תוך סתירה למושכל.**

ג. נקטנו **בהבדל מדיניות בין הביאור להרחבות**. בביאור עמדנו על שיטת הרמב"ם כפי שהיא נראית לצוות הכותבים והמומחים. בהרחבות לא רק שניסינו לכלכל את דברי הרמב"ם בהתאמת פרקיו זה לזה כהנחיתו, אלא אף להשלים את הפער לימינו, ולפעמים להעיר שטענותיו של הרמב"ם אינן תקפות או שיש לשכללם. מכל מקום ההרחבות לא ממצות את הנושא, וכפי שאני מזכר פעמים רבות הן בגדר הזמנה.

הוראות²). וההנחיה להסתיר משמעה להסתיר הבנה לא מקובלת, אחרת מה הטעם להסתיר? דרך הרמב"ם היא כהנחית חכמים שהרמב"ם מביאה בהקדמה חלק ג "הם ז"ל הבהירו ששכרו של המסתיר סתרי תורה... גדול מאוד... הבן אפוא עד היכן מגיע מה שהדריכו אליו אם אתה מן המבינים". ברור שהרמב"ם ידע שרבים ייכשלו בספר. כך צפה וכך למעשה היה. הבעיה היא במשתמע מן הניסוח המחודש של הביקורת שאינו במקור: הרמב"ם לא חשש להשמיע את האמת מחשש שלא תתקבל. ננסח מחדש, שישתמע הדבר הדרוש: הרמב"ם בתבונתו לא השמיע את כל האמת מחשש שתכשיל מי שאינו מוכן לקבלה.

בטענה ב יש אוקסימורון "להבנתי יש כאן ויתור על הנקודה העמוקה ביותר באמונה - על הוודאות". אמונה אינה ודאות, היא קירבה לוודאות, והיא הכרעה במצבי ספק. ואם יש מובן אחר למושגים "אמונה", ו"ודאות", ראוי כלעיל להגדירם. בטענה ג, הטענה היא "מכיוון שאני לא מבין איך התארים השלילים עוזרים להרחבה של דעת אלוקים אז כדאי להרפות מהתשוקה האנושית לדעת אלוקים ולהסתפק בהתרכזות בתוכן ובשפע העולמי" - כאן זו מסקנה שגויה. תשוקה לדעת היא ברכה שאין להרפות ממנה, מה שיש להרפות ממנו הוא המחשבה שאפשר להקיף ולאחוז ולתפוס באופן מושלם חיובי וודאי את ה', שהיא אשליה עצמית, ולא התשוקה לדעת.

בטענה ד, "הרב מקבילי בהרחבה מרחיב שלא בכיוון דברי הרמב"ם" - נכונה היא, אבל אני מוצא אותה לשבח ולא לגנאי. חלק מן ההרחבות אינם דברי הרמב"ם, רק בכיוונו. אם הראייה של הרמב"ם לקיומו של האל הופרכה, אפשר היום לקחת **השראה מן הרמב"ם** בדרך טיפולו בשאלת הבריאה לשאלת קיום האל ברוך הוא. וכבר מורגל בפי שרמב"מיסט אינו יכול להיות רמב"מיסט. ויש להמשיך ולחשוב.

ד. מכאן אני רוצה לחתום בהערה רביעית העוסקת בדרך הקריאה של "מורה הנבוכים", כפי שהרמב"ם עצמו רצה. יש לתת בטחון ואמון ברמב"ם, גדול ההוגים והפוסקים, ובייחוד הגדול שבשילוב ביניהם, שהספר מיועד להנחות את האדם לדעת אלוהים ולאהבת אלוהים באופן נשגב ומתוך המסורת היהודית. הדעה המוקדמת שבאה בדברי הביקורת "אני יוצא מנקודת הנחה שהרמב"ם אינו חולק מהותית על גדולי ישראל כפי שהוא עצמו משביע בפתיחת הספר", היא מסך הגנה שלא מאפשר לקרוא את הרמב"ם כפי שהוא (לא על זה השביע הרמב"ם). זו תפיסה שאינה מחויבת לטקסט. תפיסה המנותקת מן הטקסט יכולה להביא מחד גיסא לטענות רדיקליות שהרמב"ם הסתיר את דעתו, והרי אי אפשר להפריך טענות אלו כי יאמר הטוען שכל קושיה רק מחזקת את ההסתרה, מאידך גיסא תפיסה המנותקת מן הטקסט

יכולה לטעון שאין שום חדש בדברי הרמב"ם, וכל דבריו הם דברים מקובלים באריכות לשון ובמבטים שונים. אנו סבורים שדברי הרמב"ם מעוררים חשיבה לא שגרתית ומהפכנית אצל הקורא, ובתהליך הצירוף יש בה הרס של אמונות ראשוניות, כדי לשכלל מבנה גדול יותר של אמונה שתכליתה אהבת ה'. באמת. **איני יודע מה רע שהרמב"ם ימצא חולק על גדולי ישראל, אם הוא בעצמו עושה זאת, ואם גדולי ישראל חלוקים בעצמם.** הרי גם על י"ג העיקרים שלו נמצאו חולקים. כך שאיני יודע מה היא מחלוקת מהותית (האם עולם הבא עולם של גופות או של נשמות היא מחלוקת לא מהותית? האם השאלה אם אדם וחווה הם אלגוריה או היסטוריה היא מחלוקת מהותית?). ברור שיש יסודות מוסכמים, אבל לא טוב להגדיר מהו נושא מהותי לפני שלומדים את הרמב"ם. אנו ממליצים להקשיב לדברי הרמב"ם ככל שאפשר כפי שהוא, ולהבין שלדעתו יש אמונות שהוא לא ראה בהם כפירה, אף שאחרים ראו אותן כך¹².

סוף דבר, מורה הנבוכים הוא בעינינו קודש קודשים לקרבת ה'. הוא מציע הסתכלות מעמיקה ונוקבת על התפיסה הדתית, כזו שגם אם היא מעוררת את המאמין משנתו היא מביאה לאהבת ה'. ויותר מכל יש בספר הזמנה גדולה ומרעננת לתפיסת החיים בימינו.

תודה על שני הצדדים, השבחים והביקורות המזיקות עיון, שהרי זוהי המטרה של המהדורה, עידוד הדיון. קוראים יקרים, גשו למהדורה, פתחו והבינו, קראו בה, עוררו מחשבה ודיון, וכתבו לנו ואתגרו אותנו לחשוב וללשט, ומכם ומאיתנו ישתבח העליון.

* * *

תגובה לתגובה מאת הרב אלחנן אוריאל

א. כפי שיראה הקורא, הרב מקבילי אינו מסתיר שבנושא הוודאות בתורה הוא מקבל את גישת קאנט, אף שאין זו גישת המורה. הטענה שהרמב"ם אחז

¹² טענות חייבות להיות מנומקות היטב, מבלי לחוש לאיש. לצערי גם הטענה בהערה 2 אודות הקדמתו של מנחם קלנר "הרושם העולה מהמאמר הוא שגם הוא לוקה בעיוות מצוי בהבנת דעת הרמב"ם - רידוד של העולם האמוני ושל המחויבות לקדושת התורה והמצוות", באה ללא נימוק מדוע מדובר ברידוד של העולם האמוני? והיכן ראה רידוד של המחויבות למצוות? האם למשל דעת הרמב"ם שגם גוי יכול להגיע למעמד השיא של האדם, להיות נביא, היא רידוד של העולם האמוני או של המחויבות למצוות? הרמב"ם לא חשב כן. גם הטענה כנגד דברי פרופ' הרווי מתעלמת מהעובדה שלרמב"ם נבואה היא בטבע רק מניעתה ניסית (ב,לבב).

- בדעה זו ביחס לחידוש העולם היא שגויה, והיא האנכרוניזם.
- ב. ביחס להערות הסגנון, הקורא יקרא ויכריע האם הניסוחים ראויים, כפירוש הרב מקבילי, או מטעים כפי דעתי. חשוב לי להעיר שהרב מקבילי מציין פעמיים כסיבה להסתרת הדברים את היות הדעה לא מקובלת¹³, בעוד שדעת הרמב"ם היא שהסיבה להסתרה היא כי הדברים לא יובנו נכון ע"י הקוראים. ההבדל בין שני הניסוחים האלו גדול מאוד כמובן¹⁴.
- ג. ביחס לביקורת על מעמד הנבואה, אני ביקרתי שני חידושים שחידש הפרופ' הרווי: א. שהנבואה מתגלה בצורה טבעית. ב. שהנבואה אוטומטית. מתגובת הרב מקבילי נראה שהוא מסכים עם פרופ' הרווי, לפחות בחידוש השני. המעין יראה ששנינו הפנינו לאותו הפרק וכמעט לאותה הפסקה. לא אטריח את הקורא בדקדוקי דברים, אביא רק את גוף דברי הרמב"ם במורה פרק לב פסקאות 4 ו-6: "אנו מאמינים שהראוי לנבואה, שהכין עצמו לה, יש שאינו מתנבא, וזה לפי חפץ אלוקי. זה דומה לדעתי לכל הניסים, ונוהג כמותם". ובהמשך: "היסוד הזה שהאל מנבא את מי שהוא חפץ כשהוא חפץ, אבל (רק) את השלם המעולה בתכלית". אמנם מתחילת הדברים ניתן לטעות ולהבין כדברי הרב מקבילי, אבל מההמשך ניכר יותר הממד הרצוני בנבואה, וכפי שהבינו פרשני המורה שם טוב, אברבנאל ועוד¹⁵.
- ד. בשולי הדברים אעיר ביחס לטענת הרב מקבילי לחוסר כנות בקריאת המורה. לא טענתי שהרמב"ם לא חלק על גדולי ישראל, ושחייבים לפרש את המורה רק כפי מה שכבר ידענו. טענתי היא שמהותית הוא אינו חולק, ובהקשר של הנטען - השאלה היא האם מושג האמונה בתור יסוד הכרת ה' והתורה הוא

- 13 ציטוט מתגובתו: "וההנחיה להסתיר משמעה להסתיר הבנה לא מקובלת, אחרת מה הטעם להסתיר?". ועוד: "הרמב"ם בתגובתו לא השמיע את כל האמת מחשש שתכשיל מי שאינו מוכן לקבלה".
- 14 לשון הרמב"ם: "כך הוסתרו ונאמרו ברמזים אותן דעות נכונות, וכל מלומד נקט כל אופן של תחבולה ללמדן שלא בבהירות, לא משום שיש בהן תוכן רע, או משום שהן סותרות את יסודות התורה כפי שחושבים הבורים, אלא הוסתרו בשל קוצר יכולתם של השכלים לקבלן" (חלק א פרק ל"ג עמוד 126).
- 15 לענ"ד הבנה זו של הרב מקבילי משתקפת מגישתו הכללית בהבנת ההשגחה לדעת הרמב"ם, גישה שממעטת בניסים באופן קיצוני, עד שההבדל בין דעת הרב מקבילי לדעת אריסטו כבר מטושטש. לדוגמא, הרב מקבילי (חלק א פרק ס"ו עמ' 248) מסביר שהלוחות לא נכתבו ע"י ה' יתברך באופן ניסי אלא ע"י משה בהר סיני; וכן את מימרת חז"ל נזדמן לו [ליהודה] מלאך הממונה על התאווה הוא מסביר כיצר ותאווה ותו לא (עיין בדבריו בחלק השני פרק 61 עמ' 57, ובדבריו בפרק מח 5 עמוד 291); וכן הוא במקומות נוספים, אבל לא אאריך כאן בנושא זה.

מושג קיים, ממשי ונוכח (כפי שאני מבין, ולדעתי כך מבין כמעט כל בעל דת, ובוודאי גדול בישראל), או כפי שטוען הרב מקבילי שהוא שולי, מעין הימור מוזר או דבר שנועד 'לסתום חורים' קטנים בידעת ה'. נראה לי שנושא זה מהותי ויסודי, וכדי להוציא את דעת הרמב"ם מהתחום המובן והמוסכם דרושים ראייה וביסוס. הרב מקבילי מחדש הסבר שאין לו ביסוס לא ברמב"ם ולא במקור יהודי קדום אחר, ולדעתי גם לא בסברה ישרה¹⁶.

אסיים בכך שאני מעריך ומוקיר את הרב מקבילי יצ"ו ואת מעשיו להפצת תורת הרמב"ם שהם ראויים ומביאים ברכה, ואני חושב שבמהדורה זו הושקע עמל רב ויש בה יתרונות חשובים. מצד שני לענ"ד קיימות כמה תקלות בסיסיות וכמה נקודותיות במבואות ובהסברים לאורך הספר, וחשוב להציג את הדברים לפני הלומדים.

16 הרב מקבילי אמר לי שבנקודה זו הוא מסכים עם מיכאל אברהם. ויעוין בנושא זה במאמרו של הרב יצחק שילת בתגובה לדעת הרב מיכאל אברהם באסיף ז' עמ' 501 "אכן אין אדם שליט ברוח".

חפץ!

יצא לאור ע"י מכון שלמה אומן

פירוש מסכת אבות לחסיד יעבץ

ממגורשי ספרד

מהדורה חדשה ומתוקנת ע"פ כתה"י ודפו"ר
עם ביאורים וציורים (ראה להלן עמ' 157).
מתאים במיוחד לימי הקיץ בהם נהגו
בקהילות ישראל לעסוק במסכת אבות.



להזמנות: רשמו בגוגל 'מכון שלמה אומן' או: 08-9276664
machonsmaag@gmail.com

הרב משה אהרן

הערות חדשות על פירוש חזקוני על התורה

הקדמה
'ויהי בשלח'
חידושים בשני לעזים
סיכום

הקדמה

רבינו חזקיה בן מנחם הוא כנראה המפרש הראשון שיצא לבאר ולברר את דברי 'פרשנדתא' - רש"י בביאורו לתורה. לא ידוע עליו הרבה, כנראה שהוא חי באשכנז בראשית האלף השישי (סוף תקופת בעלי התוספות, המחצית השנייה של המאה ה"ג), והיה בקשר עם רבים מחכמי דורו. פירושו כולל בין השאר מגוון התייחסויות לאורחות חיי היום יום ולדרך הארץ המקובלת, הוא גם עוסק בענייני מניין המצוות, ומשאיר בפירושו פתח נרחב ללמדנים. אהבת התורה וחקירת האמת הביאו לכך שבמרוצת הדורות למדו, שקדו, עמלו ושתו בצמא את דברי רבינו הרבה מגדולי הדורות.

מהדורת פירוש 'חזקוני' על התורה עם 'אוצר החזקוני' יצאה לאור לפני כשלושים שנה. במשך השנים קיבלתי הערות והארות רבות מלומדי הספר, וכן מצאתי מקום להעיר ולחדש בענייניו. אני מנצל במה חשובה זו של 'המעין' כדי לפרסם כמה טעימות חדשות שייכנסו בעז"ה למהדורה החדשה שתצא לאור בעז"ה בקרוב.

'ויהי בשלח'

ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלהים פן ינחם העם בראותם מלמה ושבנו מצרימה. (שמות יג, יז)

לכאורה מבואר בפסוק שקיימים שני טעמים לחשש שבני ישראל יחזרו למצרים: א. 'כי קרוב הוא'. ב. 'פן ינחם העם בראותם מלמה ושבנו מצרימה'. אולם החזקוני מפרש בפירושו הראשון על 'כי קרוב הוא' שמילת 'כי' אינה טעם, אלא פירושה 'אעפ"י שהוא קרוב' וכו', והטעם הוא 'פן ינחם העם על שיצאו ממצרים, ואז ושבנו מצרימה'. וממשיך רבינו לפרש פירוש שני:

'בראותם מלחמה': שהפלשתים יהיו סבורים עלינו הם באים, לנקום בני אפרים שהרגנו ע"י שמיהרו לצאת משעבוד מצרים שלושים שנה, **כדמתרגמינן והוה**

1 אשמח לקבל הערות ותיקונים על ספר חזקוני ועל 'אוצר החזקוני' במייל שלי שבראש הגיליון.

כד שלח פרעה בשביעי של פסח, והם [=בני אפרים] טעו למנות את הארבע מאות שנה מזמן ברית בין הבתרים, והם [=400 השנה של ברית בין הבתרים] לא התחילו אלא משנולד יצחק, וילחמו [הפלשתים] עם ישראל וישיבו את ישראל למצרים.

רבנו מסביר שהחשש היה ממלחמה שהיו הפלשתים נלחמים ביוצאי מצרים כהמשך למלחמה שנלחמו שלושים שנה קודם נגד בני אפרים שטעו למנות את הארבע מאות שנה וכו' ונהרגו, וכעת כאשר בנ"י יצאו ממצרים יש חשש שהפלשתים ילחמו עם ישראל וישיבו את בנ"י למצרים. (וראה בפירוש החזקוני לעיל ב, כג, ועי' בדה"א ז, כא ברד"ק ובמלבי"ם).

והחזקוני מביא פירוש נוסף: עניין אחר, 'כי קרוב הוא' - שאבימלך מלך פלשתים הוא קרוב משפחה של פרעה מלך מצרים, ולכן יש חשש שהפלשתים ילחמו עם ישראל, ולכן לא נחם וכו'.

נמצא שיש שני ביאורים למילה 'קרוב' בפסוק זה: א. קרוב במרחק, ב. קרוב קירבה משפחתית.

ומה שכתב רבנו 'כדמתרגמינן והוה כד שלח פרעה בשביעי של פסח' - כוונתו למנהג שהיה נוהג בזמנו שבשביעי של פסח קורין ויהי בשלח ומפטירין וידבר דוד, וקטן מתרגם כל פסוק ופסוק, שהיום עברו ישראל [=את ים סוף], ומתרגם כל הפרשה לפרסם הנס (סידור רש"י אות תמג). וכן כתב הרב אהרן היימן בקובץ 'המאסף' (שנה יז תרע"ב חוברת א סימן ה) שמש"כ רבינו 'בשביעי של פסח' אינו חלק מלשון התרגום, אלא ציון זמן מתי אומרים את התרגום בציבור.

ובמחזור ויטרי הלכות פסח, מביא מילה במילה את התרגום של פסוקי 'ויהי בשלח' כפי שהיו נוהגים לאומרם בציבור, ובתוך הדברים מובא העניין של בני אפרים שיצאו מוקדם ונהרגו בעיר גת. אם כן זאת כוונת רבינו, שביום שביעי של פסח מתרגמים 'והוה כד שלח פרעה' ושם מוזכר עניין המלחמה עם פלשתים.

ז"ל מחז"ו:

ביום שביעי של פסח מתרגם ויהי בשלח, והוה כד שלח פרעה ית עמא ולא דברינון ה' אורח ארעא פלשתאי ארי קריבא הוא, מאתן אלפין דנפקו ממצרים תלתין שנין קדם קיצא דה', מאתן אלפין גוברין ריגלאין בני חילא הוו כולהון משבטא דאפרים מאחדין בתריסין ובמאני זיינא וברמחין וכו', ובכן אמר ליה ה' דילמא יזועון עמא במיחיהון אחיהון מיתייא, וידחלו ויתובון למצרים.

ויש הבדל בין דברי רבינו שכתב שהפלשתים ילחמו בהם וישיבו אותם למצרים, לבין המובא כאן שבנ"י יראו את פגרי אחיהם מונחים ויבהלו ויחזרו למצרים.

גם בפיוט יוצר לשביעי של פסח ד"ה תרגלתי עמוסים מובא עניין זה של בני אפרים: וטרם הגעת עתותי דודים, הפכו בקרב אפרתים ידידים, דגלם כחפז גאולתם להקדים, גדעום אנשי גת הנולדים, **בעבור זאת הסבו מדרך**, במפתלם מראות ליראם במורך.

ובפירוש מטה לוי פירש:

בעבור זאת הוסבו מדרך - ולכן הסב הקב"ה את ישראל מדרך ארץ פלשתים שלא יראו ישראל במפתל בני אפרים שפגריהם מונחים שם בגת שהיא בארץ פלשתים, שלא יפול עליהם יראה וירך לבבם ויחזרו למצרים.

וכן הוא בשמו"ר פרשת בשלח פרשה כ:

לכך נאמר ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים, למה, אלא שטעו שבטו של אפרים ויצאו ממצרים עד שלא שלם הקץ, ונהרגו מהם שלושים ריבוא. ולמה נהרגו, שחשבו מיום שנדבר אברהם בין הבתרים, וטעו שלושים שנה וכו', והיו עצמותיהם שטוחין בדרך חומרים חומרים, שכבר היה להם שלושים שנה שיצאו עד שלא יצאו אחיהם ממצרים. אמר הקדוש ברוך הוא, אם יראו ישראל עצמות בני אפרים שטוחין בדרך יחזרו למצרים וכו', כך אמר הקדוש ברוך הוא יהיו מסבבים את הדרך כדי שלא יראו עצמות אחיהם מושלכין בדרך ויחזרו למצרים.

ובזה נראה לבאר את כוונת התוס' (ב"מ ע, ב) שכתבו שיחזקאל החיה מתים חוץ מאחד שלוה בריבית, והוסיף: 'כדאמר בתרגום של והוה כד שלח פרעה'. רבים טובים לא ידעו מאי האי 'כדאמר בתרגום'. אמנם מתברר שהכוונה למנהג זה שהיו נוהגים לקרוא בשביעי של פסח בתרגום הנ"ל, וגם עניין זה נמצא במחזור ויטרי שם:

כולהון קמו, בר מן גברא חד דלא קם. אמר נבייא קדם ה' מה הו עובדוהי דההוא גברא דלא קם, ובכן אמר ליה ה' בחיבולייא יהב ובריביתא יסב ויחי וכו'. ומצינו שבני נח נצטוו על הגזל, לפיכך קנס אותן לומר שלא יחיה, כדכתיב ביחזקאל בנשך נתן ותרבית לקח וחי לא יחיה מות ימות דמיו בו יהיה.

מנהג זה של תרגום מובא גם בסדר רש"י, וכן מפורש בתוס' מגילה (כד, א ד"ה ואם היו) וז"ל:

והא שאנו מתרגמין הפטרות של פסח ועצרת טפי משאר ימים טובים, לפי שהן מדברות בנס היום, כדי לפרסם הנס, וכן במתן תורה כדי לפרסם הנס.

ובמרדכי ברמז תתט:

לא שנו אלא במקום שאין מתורגמן, משמע מהכא שאפילו בימיהם יש מקומות שאין מתרגמין, ומכאן סעד למנהג אשכנז שאין נוהגים לתרגם.

והיעב"ץ כתב: לא נודע איך ומתי פסק מנהג זה. ולאחר זמן מצאתי בספר שלחן הקריאה פרק יז שהביא לכך מקור מהרב החכם רו"ה (רבי וולף היידנהיים) שמצא במחזור כתב יד אשר נכתב בשנת י"ח לאלף השישי שבראשון דשבועות ובשביעי של פסח בשני אלה היה כתוב שם המקרא עם התרגום, כי בזמן ההוא עדיין היה המנהג קיים להעמיד מתרגם אצל הקורא, וכמבואר במגילה דף כא, א ובתוס' שם

ויש להוסיף שכיון שהלשון הזו של התרגום לא נמצאת בתרגומים הידועים, צ"ל שלא מדובר על תרגום ידוע מתקופת חז"ל אלא לתרגום שנתחבר בתקופה מסוימת כדי שיבינו השומעים. כך משמע גם מדברי החת"ס [תשובות חלק ו סימן עו] על מה שכתוב במגילה (ג, א) 'מפורש זה תרגום', שמפני שלא הבינו העם לשון הקודש לפיכך העמיד להם עזרא הסופר מתורגמן, עיי"ש.

חידושים בשני לעזים

בפירוש חזקוני על התורה ישנם עשרות מילים לועזיות, במהדורה שלנו עם 'אוצר החזקוני', הייתה לי הזכות לבקש מקרוב משפחתי ר' משה קטן ז"ל, מחבר הספר 'אוצר לעזי רש"י', לתרגם עבורי מילים לועזיות בפירוש חזקוני. כעת לקראת המהדורה השנייה התחדשו לי דברים בשני לעזים.

א. חזקוני במדבר (לב, יז):

ואנחנו נחלץ חשים. לאחר שנניח נשינו וטפינו מקננו ורכושנו בעבר הירדן נוכל לרוץ מהירים ראשונים, שלא יהיה לנו שום כובד ומשא כמו שאר השבטים שיוליכו עמם הכבוד שלהן, שקורין הרנני"ש.

במהדורה הראשונה של מהדורתי כתבתי על פי דברי ר"מ קטן שתרגום התיבה הרנני"ש בצרפתית עתיקה הוא 'רתמה'. אולם התרגום הזה לא מתאים לתוכן הפסוק. על כן חיפשתי לאחרונה בספר 'אוצר לעזי רש"י', ונראה שמצאתי פתרון לדבר. במסכת כתובות (ג, ב) ברש"י ד"ה איספרווא, מובא לעז מס' 1137 הירנני"ש, והוא מתורגם 'חיל הספקה'. תרגום זה ממש תואם לענייננו, שבני גד ובני ראובן הבטיחו שהם יחלצו חושים, ולפי החזקוני הכוונה שהם יהיו מעין חיל הספקה המלווה את הצבא ודואג לצרכיו.

ב. חזקוני דברים (יד, ה):

ויחמור ביבר"א, כדאמרין בבכורות (ז, ב) הני ביעי דיחמורא.

על פי הספר 'אוצר לעזי רש"י' לעז מס' 2286 ביבר"א הוא בעל חיים הנקרא בונה, שהוא מכרסם החי ליד נהרות. אמנם ביחס ליחמור כתוב שם בלעז מס' 2180 שהוא חיה בעלת שתי קרניים, שהיא חיה טהורה². ומקורו בגמרא הנ"ל:

2 וע"ע לעיל עמ' 106-104.

חלי דיחמורתא, סבור רבנן למימר ביעי ניהו ואסירן, אמר רב ספרא זרעא דאילא הוא דאזיל בתר אילתא, ואידי דרחמה צר לא מזדקקא, ואזיל בתר יחמורתא, ונתרי.

ובערוך ערך חלי כתב:

חלי דיחמורתא שנמצאים ברעי שלה כעין ביצים, סבור רבנן קמיה דרב ספרא למימר ביצי ניהו ואסירי באכילה דהווי כאבר מן החי, דלא התירה תורה שום ביצים אלא דעוף אבל אלו כביצים של בהמה שפורשין ממנה בחייה, אמר להו רב ספרא לאו ביצים ניהו אלא זרעא דאיילא (זכר) דאזיל בתר איילתא (נקבה) למזוקק לה, ולא מקבלה ליה איילתא משום דרחמה צר, וכיון דחזי דלא מקבלה ליה אזיל בתר יחמורתא (נקבה) שדומה לאיילתא, ועד שהוא הולך אחריה סובל שכבת זרע ומתבשל בגופו, וכשיבוא על היחמורתא אגב דנתקשר הזרע הרבה אינו נבלע בגופה ומוציאתו לחוץ עם הרעי שלה, ואותו זרע כיון שנתבשל נראה כעין ביצים, ואינן ביצים ושרו, ולא כאבר מן החי ניהו (וממילא הן מותרות).

ובענין זהותו של יחמור מצאתי מציאה בספר תבואות הארץ מאת הרב יהוסף שוורץ זצ"ל (חלק תוצאות הארץ, החי פרק א). בהערה שם הוא מתפלל על רבנו שהלעז ביבר"א שכתב הוא חיה טמאה, ומאידך הוא מראה מקום לגמרא ששם מדובר על חיה טהורה! וז"ל:

לשון פלא והפלא מצאתי בפירוש החזקוני לסדר ראה בביאורי שמות החיות, וז"ל: יחמור ביבר"א, כדאמרין בכורות הני ביעי דיחמורא. עכ"ל. שגגה היוצאת מהשליט לומר שביברא חיה כשרה היא, הס מלהזכיר. אפילו בגדר חיה אינו כלל וכלל, כי ביתו ודירתו בתים ממש על שפת הנחלים וקיבוץ מים רבים, אבל לא בהרים וביערין כדרך כלל החיות וכו'. ומה שכתב כדאמרין בכורות הני ביעי דיחמורא, ודאי כוונתו שידוע שביברא מוציא הליחה שומנית שהוא לרפואה כידוע, וחשב שמוציא ומשליך הליחה ממנו כתמונת ביעי, וזה ביעי דיחמורא. אכן באמת לא כן הוא, כי הליחה מתקבצת ונמצאת בבשר (השומן) נספג בבשר עצמו, ולא יוצא מגופו). אמת שמותר הוא (השומן), אף שביברא בהמה טמאה היא, לפי שנשתנה כבר הליחה ההיא ממנהו ומאיכותו, כמ"ש הרמב"ן בפירושו על התורה לסדר כי תשא על דבר מר דרור שהוא מושקא הידוע. אבל חלילה לומר שיחמור שהוא חיה טהורה הוא ביברא.

סיכום

הפירוש הקדמון 'חזקוני' על רש"י על התורה הוא חיבור מלא וגדוש בענייני הלכה ואגדה ופרשנות ומנהג. כמו בדברי רש"י אותו הוא מפרש, גם בפירוש הזה עצמו ככל שאתה ממשמש בו אתה מוצא בו עוד טעם ועוד חידושי תורה בוקעים ממנו. יפוצו מעיינותיו חוצה.

הרב פרופ' נריה גוטל

על "מכתב" שלא נכתב

שגגה שנפלה מלפני רש"י שרגאי ביחס למכתב

מאת הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל

הקדמה
יחס הציבור הדתי בארץ לעליית יהודי צפון אפריקה
היכן נמצא מכתבו של הרב ויינברג?
הפתרון
מסקנה

הקדמה

בספר איגרותיו¹ תיאר רש"י שרגאי² מכתב שקיבל מהרב י"י ויינברג, אך חוששני שמכתב כזה לא היה ולא נברא. כבר כאן, בפתח דברינו, יודגש, כי שגגה זו שכנראה נפלה מלפני שרגאי, אינה מתייחסת אלא לתיאור קיומו של המכתב; לא כן בנוגע למהות הדברים שיתבחרו להלן, שלגביהם אני נוטה להניח ששרגאי צדק, והם היו גם היו. אלא שמאחר ו"קיומו" - כביכול - של מכתב כזה חוזר ונישנה בלא מעט מאמרים, סבורני שחשוב להעמיד דברים על דיוקם.

יחס הציבור הדתי בארץ לעליית יהודי צפון אפריקה

הרקע הכללי לפרשה תואר על ידי שרגאי עצמו לא פעם. הנה אחד מתיאורים אלו³:

- 1 שלמה זלמן שרגאי - איגרות, ירושלים תשמ"ט, עמ' 374-375.
- 2 שלמה זלמן שרגאי, תר"ס-תשנ"ה (1899-1995), ממנהיגי תנועת תורה ועבודה והפעול המזרחי ותקופה לא ארוכה ראש עיריית ירושלים. כיהן משך 14 שנה (תשי"ד-תשכ"ח) כראש מחלקת העלייה בסוכנות היהודית, בשנים אלה עלו ארצה למעלה מחצי מיליון יהודים. וראה מאורות הרצי"ה, א, עמ' שנג הערה 15: "בהקשר זה הוסיף רבנו - הרב צבי יהודה - התייחסות של חיבה אל פעילי העלייה לארץ, וקרא לה מצוות שרגאי ודובדבני. ר' ש"י שרגאי ור' ברוך דובדבני היו פעילים מטעם הסוכנות בהעלאת יהודים ארצה, מן המקושרים לתורת מרן הרב זצ"ל". וראה ש' דניאל, 'מסכת חייו של רבי שלמה זלמן שרגאי', ספר שרגאי, ירושלים תשמ"ב, פרק שישי: עליית הצלה והצלחת העלייה, עמ' 303-308.
- 3 הרב יעקב זיסברג, "הלוואי יהיו בני עמי בארץ ישראל אע"פ שמטמאין אותה" - עלייה לארץ ואי שמירת מצוות, המעין, גיליון 231 (תשרי תש"פ), נספח 2: ראיון שערכתי עם שלמה זלמן שרגאי בביתו בירושלים בתאריך י"ג חשון תשל"ד. וראה שיחות הרב צבי יהודה - ארץ ישראל, עמ' 222

בעליית יהדות מרוקו תונים ואלג'יר מצפון אפריקה לא היו מקומות קליטה לנוער הדתי. הקיבוץ הדתי ופועלי אגודת ישראל (פאג"י) יכלו לקלוט חלק קטן מאלו שבאו. הסוכנות הקימה 2-3 מקומות קליטה ששמרו שם שבת וכשרות, היה זה אחוז קטן. ביהדות הדתית קם רעש. מעלים יהודים ומתקלקלים כאן! האמת הייתה שיותר משדאגו ליהודים שיהיו נאמנים לתורה, הייתה התנגדות לעליית יהודי מרוקו. חשבו שיותר טוב שישארו במרוקו, מפני שחששו שהם יקלקלו את התוכן האירופאי המערבי של המדינה. אשמה זו שאני אומר היא מבוססת; יהודים דתיים התנגדו לעלייה זו כיוון שהעולים הביאו איתם מקרים סוציאליים קשים (זקנים, חולים, עיוורים ובעלי מום). לכן הטענה שיהודים הדתיים טענו נגדי, שיהודי מרוקו העולים מתקלקלים, הייתה נכונה, אבל התנגדו גם מסיבות נוספות. בעיתון "המודיע" נתפרסם מאמר, נאמר בו: שרגאי מביא את יהודי מרוקו לא בגלל שמעוניין בעולים יהודים, אלא להצדיק את משכורתו שמקבל מהסוכנות. כתבתי מכתב לר' איצ'ה לוי, והוא ענה לי: העורכים לא תמיד שואלים אותי, אלא כותבים מה שבליבם, וזאת הנך יכול ללמוד מעיתון "הצופה"!... ברעש הזה שקם, כתב משה קרונה מאמר בעיתון "הצופה", בו הוא עורר ספק אם נכון הדבר שמעלים את יהודי מרוקו, ופה בארץ ישראל הם מרצון או שלא מרצון נוטשים את החיים הדתיים (הזקנים לפעמים, והצעירים במיוחד)⁴.

מצב זה בו הוא מותקף אפילו בתנועתו-שלו, הביא את שרגאי להיוועץ בכמה מגדולי ישראל⁵. אחד מאותם גדולי ישראל אליהם שרגאי פנה, היה הרב יחיאל יעקב ויינברג בעל 'שרידי אש', שאותה עת שהה בעיירה מונטרה שבשווייץ. כך מתאר שרגאי את התייחסות הרבנים בכלל והרב ויינברג בפרט לסוגיה:

פניתי להרב... ולרב ויינברג זצ"ל בשווייץ... ולרב... תשובתו של הרב... היתה... תוסף להעלות יהודים ואל תשים לב למתנגדי העלייה! תשובתו של הרב

221: מכתב רש"י שרגאי לרב שלמה אבינר, ט' מרחשון תשמ"ד. וראה להלן הערה 4.

4 וראה שלמה זלמן שרגאי - איגרות, שם, עמ' 374: "גם זאת למודעי, באחת הישיבות של הוועד הפועל הציוני, כשהבאתי הצעה להעלאת מאה אלף יהודים מצפון אפריקה, יצא אחד החברים שלנו מראשי התנועה ובקול רעש גדול התנגד להצעתי... חברינו התנגדו מאותם הנימוקים שאחרים התנגדו... בתוספת נימוק "לשם שמים": שיהודים מצפון אפריקה כשמגיעים ארצה - נהפכים לפורקי עול. ברם על "שם שמים" כזה אמר ר' מיכל'ה מזלוטשוב: "גם הלשם שמים צריך להיות לשם שמים", ובאיזביצא-ראדזין אמרו: גם דברים שמימים צריכים להיות לשם שמים". בעניין זה של "לשם שמים", ראה גם בספרו של שרגאי 'בסוגיות הדור' עמ' ע.

5 לליבון הסוגיה ההלכתית עצמה אני מקדיש מאמר שעתידי להתפרסם א"ה בשיליה שנה זו בספר שיראה אור במסגרת מחקרי 'מרכז תורה ומדינה', אך הוא אינו מענייננו כאן.

ויינברג היתה עוד יותר חריפה - ראה ספר שרגאי א'. גם הרב... שלל מכל וכל את הנימוקים נגד העלאת יהודי צפון אפריקה מטעמים דתיים כביכול...⁶ כלומר, בספר שרגאי א' אמור להימצא מכתבו של הרב ויינברג, אשר מצדד בעמדה שגורסת המשך העלאת היהודים כולם. יצוין כי מעין דברים אלה - כולל אותה הפנייה לספר שרגאי, נמצא גם במכתב שקיבל הרב שלמה אבינר מרש"י שרגאי (שיחות הרב צבי יהודה - ארץ ישראל, עמ' 221-222).

היכן נמצא מכתבו של הרב ויינברג?

ואולם, ניסיון לאתר מכתב כזה בספר זה, מעלה תמיהה גדולה. אמת, בספר שרגאי⁷ (ירושלים תשמ"ב, עמ' 275) אכן נמצא מכתב של הרב ויינברג אל שרגאי. דא עקא, תוכן אותו מכתב אינו תואם כלל ועיקר את מה ששרגאי מייחס לו. עניינו של המכתב, שם, הוא ביקורת תקיפה ביותר, נחרצת, נמרצת ואף בוטה, של הרב ויינברג, על ירידה מוסרית, רמאות, ערמומיות, חסידות-צבועה וכו' שפושות "בתוכנו" - הא ותו לא:

ועש"ק וירא תשי"ג... דבר אחד מעיק על לבי: הירידה המוסרית בתוכנו והסבלנות המופרזה ביחס אל הרמאות המצטבעת בצבע של חסידות ודאגה לעלבונה של תורה. הרמאות מתגברת והולכת. היא עובדת בערמה ובחוצפה ובלעיגה לתמימות המאמינים להם. אלמלי נתנה רשות לגלות את ערמתם וערמומיותם של הרמאים הצבועים, הי' העולם נבהל ומשתומם; אבל הרמאים מפילים את מוראם ופחדם על הכל בכלי נשק של רכילות, עלילת עלילות, מלשונות והלבנת פנים מחוצפה. ויש שרואים ומציצים בין החרכים אבל הם "נכבשים" ע"י חנופה וחלוקת כבוד מזויפת. ובין כך וכך הרמאות מצליחה ובהצלחתה היא מרעילה את האויר וגורמת ליאוש שיתגבר מתוך הכרה כי כן מנהגו של עולם: צדיק ורע לו ורשע וטוב לו. ברי לי כי בטוהר רוחני ובהרמת הגובה המוסרי תלוי' שאלת קיום עמנו וקיום מדינתנו...

דוק ותשכח אם כן, שבכל המכתב הנוקב, מראשו ועד סופו, אין ולו גם בדל איזכור, אף לא רמז, שהנושא שנדון היה העלאת יהודים ארצה והחששות המסתעפים מכך, וזאת בשונה ממה שייחס לו שרגאי עצמו - הלוא דבר הוא!

4 איגרות, שם, עמ' 375.

7 לימים כונה ספר שרגאי - שרגאי א', שכן הוא הפך לכתב עת ואחריו באו כרכים נוספים. בספר שיחות הרב צבי יהודה, הנ"ל, ההפניה היא אכן לספר שרגאי, לא שרגאי א', והוא הוא.

הפתרון

על רקע פליאה זו חושבני שנכון להבחין בין ההיוועצות ובין המכתב. מחד גיסא, אינני רואה כל סיבה לפקפק באמינות דברי שרגאי על קיומה של היוועצות ברב ויינברג ועל קבלת הכוונתו להמשכת מפעל העלייה גם בנסיבות מורכבות ומאתגרות אלה. מאידך גיסא, שרגאי כנראה שגה בייחוסו את המכתב הנ"ל לסוגיה זו. שרגאי זכר מה אמר לו הרב ויינברג; שרגאי גם זכר שמונח תחת ידו מכתב תקיף של הרב ויינברג ובו תוכחה תקיפה על חלק מהעסקנים הדתיים. אך שגגה נפלה מלפני "השליט" אשר כרך את הדברים זה בזה, מה שלא היה ולא נברא.

כדי לוודא את צידקת השערת, עמדתי בקשר עם ידידי פרופ' מלך שפירא (מרק שפירו), שידי רב לו בחקר כתבי הרב ויינברג, והוא אמון על משנתו ועל מכלול כתביו. ביקשתיו שיתן גם הוא דעתו לדבר. שפירו אכן השתומם על ייחוס מכתבו של הרב ויינברג לעניין העלייה מצפון אפריקה, ולבסוף קבע אף הוא, בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים שלמכתב הנ"ל אין כל קשר לנדון דנן. לא זו אף זו, הוא עידכנני שבידיו נמצא מכתב הפנייה של שרגאי לרב ויינברג, ואף בו אין כל רמז לקשר כזה:

יכול להיות ששרגאי חשב שהרב ויינברג מתכוון לזה במכתבו ששלח לו, שמסתמא דברו על ענין זה כשהיו ביחד, אבל כפה"נ הוא פשוט שכה, ואחרי הרבה שנים חשב שיש קשר בין מכתב זה לענין העליה. לא ידוע לי שיש סיבה לא לקבל את מש"כ שרגאי. יש אנשים שידוע שא"א להאמין לסיפורים שלהם, לא מפני שסתם משקרים אלא מפני שהם מספרים סיפורים ומגזימים. אבל לא שמעתי שיש לחשוך בשרגאי בזה. לכן אני מאמין שאם הוא אומר לנו שדיבר עם הרב ויינברג - יש לקבל את דבריו. אבל כפי שאמרת, כל מי שיעין במכתבו של הרב ויינברג יראה שאין לזה שום קשר לענין של עליית אלו שאינם שומרי תורה.

אציין שגם מהדיר כתבי הרב ויינברג, ידידי הרב ד"ר אברהם אבא וינגורט, עדכנני, שאינו מכיר מכתב מעין זה שנטען לו, מהרב ויינברג לשרגאי, בנדון הנ"ל.

מסקנה

נכון אפוא שמעתה ואילך, כל הנוקקים לסוגיית העלאת יהודים "מאתגרים" ומציינים את דעת הרב ויינברג, ידייקו ויכתבו שלא הייתה זו תורה שבכתב אלא תורה שעל פה, שגם לה כמובן יש ערך רב.

תומר גרינברג

מסע לגן עדן ובחזרה

על הספר 'אדם בגן עדן' מאת הרב אליהו מאיר פייבלזון*

הצעד הראשון בבואנו לכתוב ביקורת ספרים אמור להיות הגדרת הז'אנר של הספר והבנת קהל היעד שלו. כשמדובר ב"אדם בגן עדן", שתי המשימות הבסיסיות הללו מציבות אתגרים לא שגרתיים. מורי ורבי הרב פייבלזון הוא רב חרדי; שומעי לקחו הרבים הם, ברובם, בני תורה. עם זאת, בהסתמך על סגנון הספר ואופן הגשת הדברים, החיבור שלפנינו ממוען לקהל רחב בהרבה, שהייתי מכנה כל אֲשֶׁר נִגַּע אֱלֹהִים בְּלִבָּם (שמ"א י, כו). הרב מלבן פה כמה מאושיות היהדות, לא פחות; אבל הוא עושה זאת בעברית מדוברת, מובנת ואנושית מאוד. הספר ניתן ללימוד כמעט בלי ידע קודם וללא הנחות יסוד מוקדמות - וזאת מבלי להתפשר על דיון תורני רציני השואב ממלוא העומק של ארון הספרים היהודי, החל מהתנ"ך, דרך הגמרא והמדרשים, עבור ברמב"ם וברמב"ן, במקובלים ובמהר"ל, וכלה ברבותיו של הרב המחבר - הגרי"ש זילברמן, הגרי"ל מינצברג והגר"מ שפירא. גם הז'אנר (סוגה) של הספר קשה להגדרה. על פניו, הרב מספק פרשנות עמוקה ומקיפה לסיפור גן עדן, בראשית פרקים ב-ג. עם זאת, ספרנו חורג מהמובן המקובל של פרשנות לתנ"ך. הרב תופס את סיפור גן עדן כמבוא כולל לתפיסת האדם היהודית, מבוא המקפל בתוכו בזעיר אנפין את הסוגיות המרכזיות המטרידות את המין האנושי מעולם.

נאמן לתפיסתו, הרב מטפל בסוגיות היסוד הללו בזו אחר זו, בסדרה של שנים עשר שיעורים שבכל אחד מהם גרעין קטן מסיפור גן עדן נובט לכדי עץ פרי מלבלב. נסקור שלוש דוגמאות:

בשיעור השני הרב נדרש לעצם העובדה שהקב"ה מתואר כמי שמשוחח עם האדם, ואף ממנה אותו "לעבדה ולשמרה". כאן מתגלה הרצון האלוהי בשותפות עם האדם ואף בפעולה ויוזמה אנושיים. רצון זה תובע מהאדם לפתח אישיות עצמאית, שבלעדיה לא תתכן שותפות אמת. ביטוי ייחודי של שותפות זו בעם ישראל הוא תורת ישראל, שבה התורה שבכתב והתורה שבעל פה חבוקות זו בזו.

השיעורים הרביעי והחמישי מנתחים את אופן פעולתו של הנחש במטרה ללבן את שורש הרע בעולם. דברי הנחש סובבים כולם סביב תְּמָה אחת: שבירת האמון בין האדם וקונו. לשם כך הנחש משתמש בטקטיקה מתוחכמת: הוא פותח את דבריו בטענה המופרכת שה' אסר לאכול מכל עץ הגן. מדוע הוא עושה זאת? הרי זה שקר

* הרב אליהו מאיר פייבלזון, 'אדם בגן עדן', ירושלים תשפ"ג. 113 עמ', <https://pitcheiolam.co.il>

נתקבלו במערכת

אוצר המקרא. ביאור פסוקי התנ"ך על פי רבותינו הפרשנים. ספר בראשית. בית שמש, אוצר התורה, תשפ"ב. 356 עמ'. (contact@otzar.org.il)

הרב יוסף ברינר הוא 'מלמד' ומנהל ותיק, רב פעלים, שמשלב תורה שבעל-פה בכיתה עם תורה שבכתב בספרים הרבים שהוא מוציא לאור, ובאתר שלו 'אוצר התורה' המלא וגדוש וגם פעיל ומועיל. ספר זה 'אוצר המקרא' הוא גלגול אחר ושונה של חלק אחד מסדרת הספרים 'ושננתם' שהוא הוציא לאור לפני שנים, ובו ביאורים פשוטים ומאירים על סדר פסוקי ספר בראשית, כאשר הביאורים המלאים בתוספת השלמות ומאמרים ודיונים ימצאו את מקומם בסדרה 'אוצר מפרשי התנ"ך'. הביאור מיוסד בכל מקום על מפרש או מפרשים שדבריהם מסבירים בצורה הפשוטה והמתקבלת ביותר את הפסוקים והעניין, וההערות בשולי העמוד מרחיבות וגם משיבות לשאלות מצויות של תלמידים על הפסוקים האלו. עוד הרבה דיו נשאר בקולמוסו של הרב ברינר ועוד הרבה מרץ נמצא בנפשו, ולפי הפירוט בהקדמת הספר ולפי הנמצא באתר 'אוצר התורה' תוכניותיו הפרשניות והחינוכיות חובקות עולם. יהי רצון שיצליח להגשים את כל חלומותיו.

אור ציון. בירור ענין החרושת בליל הסדר. יוסף דוב לובאן, ירושלים, תשפ"ג. קמ"ד עמ'. (02-6250319)

בגיליון הקודם של 'המעין' (גיל' 244 עמ' 135-136) כתבתי על הקונטרס בן מאה וקצת עמודים שכתב ידידי ר"ד לובאן בענין החרושת. בינתיים כבר הספיק הת"ח החרוץ הזה להוציא מהדורה מורחבת ומשובחת של הקונטרס הזה, ובה חידושים רבים להלכה בפרט החשוב והקצת-שכוח הזה מתוך הלכות ליל הסדר, כולל איך בדיוק צריכים להיות צורתו וטעמו ודרך הכנתו של התבשיל הזה המכונה 'חרושת' וסדר ההטבלה בו, פרטים רבים שכולם הם דינים גמורים מדברנן. ולא רק על עצמו בא קונטרס זה ללמד, אלא על כל פרטי ההלכה שבתורתנו הקדושה - שכאשר תלמיד חכם נכנס בעובי קורתם הוא מוצא בהם נפלאות, בלימוד ובהלכה למעשה. בין השאר מעיר המחבר על הלעז המופיע ברש"י 'אייגרו"ס' שאבי מורי ז"ל בספר 'אוצר לעזי רש"י' כתב שהוא 'דבר חמוץ', מה שחזק את דעתו של המחבר בדבר חשיבות הטעם החמוץ בחרושת, מתוך הבנה בסוגיא בפסחים קט"ז, א ש"לקהויה" נצרך גם לדעת ר' יוחנן שסובר שהחרושת זכר לטיט, שכך מדויק בדברי הראשונים, עיי"ש. בפרק יח ובו המסקנות נוסף סע' ו, ובו אחרי הדברים הנחרצים למעשה שצריך שטעם החרושת יהיה חמוץ (ולכל הפחות חמוץ-מתוק) ושהיא תהיה נוזלית-סמיכה ושיש להוסיף לה יין לקראת הטיבול - מודגש שיש להתייחס בכל הזהירות והכבוד למנהגי ישראל, וגם נוספה אחרית דבר נאה במילי דאגדתא. במהלך השנה הספיק הרב לובאן להוציא לאור עוד שני כרכים בסדרת 'שיבת ציון' - סדרת ספרים בהם ביאורים וחידושים ועיונים בהלכות העתידות לבוא, והם מהדורה חדשה ומתוקנת של הספר 'טהרת הקדש' על דיני טומאה וטהרה במקדש, בתרומה ובקדשים שכבר זכה להדפיס לפני שנים.

ברור, ואכן האישה מיד מפריכה אותו! מסתבר שהנחש עושה חשבון, שמשתלם לו לשקר כדי למסגר מלכתחילה את הדיון כך שה' יושב על ספסל הנאשמים. והוא מצליח: אף שהאישה מפריכה את השקר באופן מקומי, השיחה כולה עד תומה מתנהלת באטמוספירה של חשד. בהמשך דבריו, הנחש משתמש בחצאי אמיתות ומציג את אלוקים כמי שמנסה לפגוע באדם - בעוד שזה מה שהוא עושה בעצמו.

שורש הרע טמון אפוא בחשדנות בלתי מוצדקת, בנרגנות, בשבירת האמון; ועל דרך הניגוד, הטוב בעולם מושתת על יחסי אמון. לפיכך התורה מלמדת אותנו ליצור יחסי אמון בין אדם לחברו, כמו גם לתת אמון בה'. ביטוי מרכזי לכך מצוי בספר דברים, המהדהד שוב ושוב את העיקרון שעלינו לתת אמון בכך שמצוות ה' מכוונות לחיים ולהיטיב לנו: וַיִּצְוֵנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לִּירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחֵיתָנוּ כִּי הֵימָּה הָאֵל (דברים ו, כד).

השיעורים השמיני והעשירי מפענחים את הסמליות של עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע, ומבררים את מקום העצים הללו בחיינו שלנו. עץ החיים המצוי "בתוך הגן" מפוענח כמקור הפנימי, הבלתי-תלוי של נביעת החיים עצמה, ממנו נובעים הרצון והמוסר. עץ הדעת, לעומת זאת, מתייחס לכל הכלים המאפשרים לאדם לתרגם את רצונו המופשט לפעולות קונקרטיות בעולם, ובראשם הדעת. הטרגדיה האנושית מתבטאת בהעדפת הכלים על פני מקור החיים, כלומר הפיתוי לאכול מעץ הדעת, בהיותו תאוה לעיניים ונחמד להשכיל, בטרם האכילה מעץ החיים שבתוך הגן. התוצאה המצערת של האכילה מעץ הדעת בעודו בעורלתו היא חסימת הדרך בחזרה לעץ החיים; אך בחסד ה' עלינו ניתנה לנו גישה מחודשת לעץ החיים בדמותה של התורה אשר עץ חיים היא למַחְזִיקִים בָּהּ (משלי ג, יח), וכולה מכוונת לַמַּעַן תִּחְיֶינָה וְיִשְׁכַּח לָכֶם וְהִצַּלְתֶּם יָמִים בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר תִּירָשׁוּ (דברים ה, ל).

'אדם בגן עדן' הוא ספר שאפתני. הפירוש שהוא מציע לסיפור גן עדן לא נכנס לסד של הגדרות כמו "פשט", "דרש", "רמז" או "סוד". תחת זאת הוא משלב בין כולם, במטרה לדלות מסיפור גן עדן את עצם הלז של תפיסת האדם בתורה, ולהנגישה לקהל הרחב. במידה שהרב המחבר הצליח במשימתו - הרי שספרו ראוי לתפוס מקום של כבוד בארון הספרים היהודי. אני מזמין את הקורא צמא החיים והדעת ללמוד את הספר ולחוות את דעתו בעצמו.



אלף שנות גלות במערב. יהודים תחת שלטון האסלאם: מקורות ומסמכים. דוד ליטמן ויוסף פנטון. רמת גן. אוניברסיטת בר אילן, תשפ"ב. 401 עמ' (press@mail.biu.ac.il)

"ד'מים" הם בני חסות לא-מוסלמים הנמצאים תחת שלטון מוסלמי, שזכויותיהם מעטות וחובותיהם רבות מאוד. זה היה מצבם של מאות אלפי היהודים שחיו בצפון אפריקה, ובעיקר במרוקו ובאלג'יריה, באלף השנים האחרונות. למרות ניסיונות של היסטוריונים (וגם של חלק מצאצאי יהודי צפון-א"י) לתאר את מצב היהודים בארצות האלו במהלך השנים כנסבל וסביר ואפילו חיובי, להוציא אולי תקופות מסוימות - מאות המסמכים המקוריים המובאים בספר זה ע"י שניים מבכירי החוקרים של יהדות המזרח מוכיחים את ההיפך: חוץ מתקופות בודדות מצבם של היהודים בצפון אפריקה היה רע, השלטונות וגם רוב האזרחים התייחסו אליהם בנוקשות ולעיתים אף באכזריות, מה שבסופו של דבר בא לידי ביטוי בכך שרוב ככל יהודי מרוקו ורוב יהודי אלג'יריה עזבו את מדינתם ברגע שהדבר ניתן להם במהלך הדור הקודם, רבים מהם עלו לארץ ישראל והאחרים היגרו לצרפת ולמדינות נוספות. המחברים מדגישים שאין להם עניין לקלקל את הקשרים המתהדקים והולכים בין מרוקו לבין מדינת ישראל, ובין יהודי מרוקו שבארץ ובעולם לארץ מגורי אבותיהם, אבל האמת צריכה להיאמר, והיא 'נאמרת' בספר זה בעזרת מאות עדויות של נוסעים וקונסולים ומסמכי שלטון ועדויות של אנשי המקום ומבקרים מארצות אחרות ושבוים שנקלעו למרוקו ונפדו בהמשך דו"חות רשמיים של אגודות צדקה וחסד ועוד שנפרסים על פני כאלף שנים (בין השנים 1912-1997), שמובאים בספר זה מתורגמים לעברית עם מבואות והסברים, איורים ומפות, כך שתיעוד ותיאור היסטורי משתלבים זה בזה. 'הסתרת מציאות היסטורית זו בגין רגישויות של צד מסוים עלולה לעכב את הרפורמה הנחוצה בעמדת האסלאם כלפי האחר' כותבים המחברים, והפירוש הוא שאם היחס ההיסטורי של המוסלמים כלפי היהודים ייחשב כסביר ולגיטימי, כפי שהרבה מנסים לומר בדורנו, ואף מתורגמים על חיי השיתוף עם השכנים המוסלמים בדור הקודם - ייקבע בליבם של המוסלמים שזו ברירת המחדל התקינה, ושמדינת ישראל ועם ישראל עוד צריכים להיות אסירי תודה על יחס נורמלי וסביר שמתבקש מהם היום - בעוד שהאמת היא שהמוסלמים בצפון-א"י צריכים להגיע לחידוש היחסים איתנו עם הרבה רגשי אשמה... בעמ' 62 מובא מקור שאין ספק במהימנותו, ציטוט מפירוש רבי חיים בן עטר זצ"ל על התורה כשהוא מתאר את הנעשה בארצו ('אור החיים') ויקרא ו, ב עם דילוגים: 'אשר עינונו בני עוולה, ויסורנו בייסורי נקמה, יסורין ועינויים יותר מגלות מצרים... משעבדים וממורים חיי ישראל' וכו'. בעמ' 60 מובא צילום של תחריט שנעשה בשנת 1842 באחת מערי מרוקו ע"י מבקר נוצרי, ומתואר בו ילד מוסלמי רוכב על גבו של רב יהודי ומתעלל בו ללא הפרעה, עדות של גוי חורט על פי תוממו... והנה קטע שכתב מלח אמריקאי שעבר בשכונה היהודית של העיר מוגאדור בשנת 1815 (עמ' 193): "ראיתי איך העלובים המסכנים האלו מוכים כשוורים במקלותיהם הגדולים של השוערים, בנסותם לחלוף על פניהם בהיות השוערים פתוחים כדי להשיג קצת אוכל או מים למשפחותיהם העטופות ברע ובצמא... חלק מהתיאורים מזעזע ממש. הספר יצא לאור בצרפתית לפני כעשרים שנה ע"י אוניברסיטת הסורבון וגרם לסערה בעולם האקדמאי, בהמשך תורגם לאנגלית, ועתה זכינו לתרגום עברי שעלולות להיות לו גם משמעויות אקטואליות. הספר מסתיים במפתחות מפורטים ומועילים.

אמונת עתיך. גליון 138, שבט תשפ"ג. עורך: הרב יואל פרידמן. שבי דרום, מכון התורה והארץ, תשפ"ג. 160 עמ' (machon@toraland.org.il)

גיליון נוסף מלא וגדוש ומגוון, עם תשובות ומאמרים העוסקים בממשק שבין ההלכה לבין החקלאות, המסחר, הרפואה, התעשייה, אורחות השבת, הכלכלה ועוד. המדור הראשון הוא סדרת תשובות קצרות במגוון הנושאים הנ"ל, השני עוסק בחקלאות והלכה, השלישי במשפט התורה - בחירות כהלכה, סיוע צבאי למדינות זרות, שאלות שקשורות לכתיבת התאריך בחזוים ובגיטין, אחריות בעל דירה על נזקים שנגרמו מדירתו, ועוד. מדור רפואה והלכה עוסק בענייני תרומות זרע וביצית והשלכותיהם לגבי הדור הבא, מדור טכנולוגיה והלכה עוסק בין השאר בהפעלת מערך הסייבר להגנה על תשתיות המדינה בשבת (ובמילים אחרות מנסה להגדיר את גבולות המושג 'פיקוח נפש' כאשר עוסקים בעניינים כלכליים ואירגוניים של הציבור הרחב), מביא מידע יישומי בענייני כשרות, ומסיים בתגובות בענייני גיור ושימית כספים. הרמה מעולה, העריכה משובחת, ושיתוף הפעולה העמוק והחברי בין המכונים הרבים השותפים להכנת כתב העת הזה ובכלל מחמם את הלב.

אמר הגאון. שיעורים שנאמרו מפי קודשו של רבינו עובדיה ספורנו על ספר תהלים. יו"ל לראשונה מכת"י תלמידו, עם פיסוק, מראי-מקום. הערות וצינונים. מהדיר: משה קרביץ. בית שמש, תש"פ. תצב עמ' (Sforno.mk@gmail.com)

לפני כמה שנים נדפס הספר 'אמר הגאון' על התורה, שבמקומות רבים מאיר את פירוש הספורנו הידוע לתורה. התלמיד רבי אליה מנולה, שהיה רב בבולוניה, כתב על הגיליונות הרחבים של הכרך הגדול של פירוש הרלב"ג על התורה שהיה ברשותו את השיעורים ששמע מרבו על ספרי התנ"ך, ומדובר באוצר בלום גם כאשר מדובר על ספרים שבהם פירוש הספורנו כבר נדפס ובדברי התלמיד ניתן לדייק בנוסח ובהבנת פירוש הרב, וק"ו כאשר לא נמצא לפנינו כלל פירוש ר"ע ספורנו, כמו למשל על מגילת רות. נוספו גם ליקוטי כללי הפירוש מאותו כת"י ועוד, ומבוא מקיף על הרב והתלמיד וספריהם.

אסיף ח. אסופת מאמרים. ירושלים, איגוד ישיבות ההסדר, תשפ"ג. 773 עמ' (https://asif.co.il)

החלוקה בין ישיבות 'ציוניות', הקשורות למוסדות ואירגונים שונים של הציונות הדתית, לבין הישיבות האחרות למיניהן ולגווניהן השונים, אינה נוחה ואינה נעימה. להיפך, 'המעין' מדגיש פעם אחר פעם, בין השאר במגוון הרחב של כותביו וקוראיו, שלמרות ההבדלים המוכּנים בין הקבוצות השונות - המכנה המשותף התורני-למדני הולך ומתעצם. ובכל זאת, בלחץ 'מלמטה', קבוצה של למדנים צעירים מיישיבות ההסדר הגיעה למסקנה לפני כעשור שיש צורך לעודד בציבור התורני-לאומי לגווניו את הלמדנות ואת הכתיבה האכזרית, וכך נוסד ע"י כמה 'משוגעים לדבר' כתב עת מכובד, שהפך גם לאתר אינטרנטי מלא וגדוש ומשוכלל ויעיל ופעיל מאוד. ריבוי הכותבים, רבנים ותלמידים מוכשרים מכלל הישיבות ה'לאומיות' לכל גווניהן, והמאמרים הרבים

שעברו את מחסום הביקורת העריכה המוקפדת של צוות העורכים נציגי הישיבות השונות (למען הגילוי הנאות - גם אני הקטן חבר מערכת 'אסיף'), גרם לצורך שהתממש לראשונה בגיליון זה להדפיס בפועל רק חלק מהמאמרים, ומאמרים אחרים הוכנסו בראש הכרך רק תקציריהם עם הפנייה לאתר 'ספריית אסיף' שם מופיעים מאמרים אלו בשלמותם. כך ח של שנתון אסיף פותח בברכה מרגשת של ראש ישיבת בית אל הרב זלמן מלמד שליט"א, אחרי נמצא מדור של דברי זיכרון והערכה לראש ישיבת הר המור הרב מרדכי שטרנברג שנפטר לפני חנוכה האחרון (בגיליון הבא ייספד כהלכה מורנו הרב דרוקמן זצ"ל שנפטר אחריו), בהמשך נמצאים עשרים מאמרי עיון והלכה, עשרה מאמרי מחשבה, כמה מאמרים העוסקים בתנ"ך, ולבסוף מאמר על דמותו של הגאון רבי חיים הלר זצ"ל וסקירה על הספר 'בית תפילת' - קובץ מאמרים בעניין תפילה וברכות מאת רבני ותלמידי ישיבת הר עציון שיצא לאור בשנה שעברה. בולטים בנוכחותם בין הכותבים בכרך זה רבנים, אברכים ותלמידים מיישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים, נראה שהחניון לכתובה איכותית שקיבלו מרבותיהם, מחברי ספרים חשובים, הרנ"א רבינוביץ' זצ"ל ויבל"א הרב סבתו והרב שילת, מוציא פירות משובחים, וקנאת סופרים תרבה חוכמה. מובילי מיום 'ספריית אסיף' מתכננים פעולות שונות כדי לשדרג את איכות וכמות הכתיבה התורנית המשובחת של בני התורה במחננו, כוונתם רצויה וגם מעשיהם. בעזה"ת.

באורך נראה אור. שיחות לימי החנוכה מאת רבני ישיבת בית אל. עורכים: יהודה יוסט, משה קטן ואברהם אליצור. בית אל, 'מאבני המקום', תשפ"ב. 220 עמ'. (moshekatan57@gmail.com)

רחש ליבם של תלמידים בישיבת בית אל דבר טוב, והוא להביא באופן מרוכז בחוברת מכובדת ומהודרת מדברי רבותיהם בענייני חנוכה, לתועלת כלל תלמידי הישיבה בפרט וציבור לומדי התורה בכלל. ל"א מאמרים כלולים בחוברת נאה זו, שנפתחת בדברי ראש הישיבה הרב זלמן מלמד שליט"א על הנהגה ומנהיגות והכרת הטוב, וגם מסתיימת בדבריו על דברי הנביא זכריה 'לא בחיל ולא בכח', מהם לומד הרב שליט"א שגם בימינו תיקון העולם לא יבוא בכוח - אלא בהשפעה חיובית ובדוגמא אישית של אנשי התורה, שאם יזכו להיות שלמים בדרכם ובאמונתם ובהנהגותיהם הם יתנו את דרך ה' לעם ישראל ולעולם כולו, עד שתימלא הארץ דעה את ה'. המאמרים בהלכה ובאגדה עוסקים בכל ענייני החג והמסמך, כשהם ערוכים ומסודרים באופן נעים וידידותי ללומד. העורכים מדגישים בהקדמה שחלק ניכר מטרחתם בהכנת הקובץ הזה נובע מהכרת הטוב העמוקה שיש להם לראש הישיבה שליט"א, לר"מים ולצוות הישיבה, ואכן כך יאה וכך נאה.

באר התורה. רעיונות לפרשת השבוע. חלק ראשון - בראשית-ויקרא. מרדכי הרשקו. פתח תקווה, תשפ"ג. 296 עמ'. (itamarher@gmail.com)

ידיד נעוריי ר' מרדכי הוציא לאור חידושי תורה על דרך הפשט והרמז והגימטריה והדרש והסוד, ופירושים בדברי חז"ל והמפרשים על סדר פרשיות התורה, לזכר אשתו רות שהלכה לעולמה. נוסח ראשון של הדברים יצא לאור מדי שבוע ונשלח לחברים מקשיבים, ועתה

בעזרת בניו הלמדנים הוציא לאור כרך שלם ובו רעיונות ופירושים מכל הסוגים הנ"ל, משמחים אלוקים ואנשים. בעמ' 154 מעיר המחבר שמול לשון חז"ל בהגדה 'עבדים היינו לפרעה במצרים' בולט שבדו-שיח שבין פרעה למשה רבנו פרעה לא משתמש בתואר 'עבדים' לעם ישראל, עד לבריתם בפרשת בשלח שאז הוא מתמרמר על 'כי שילחנו את בני ישראל מעובדנו'. וזו ההדגשה 'עבדים היינו' לפרעה במצרים', זו הייתה עבדות שמקורה בנו, בנפשנו השפלה, ברצון להיטמע במצרים שהתאים לעם שהיה שקוע במ"ט שערי טומאה, הסכמנו לקבל על עצמנו את עבדותו של 'המלך האלוה' פרעה - עד שבא הבורא וגאלנו משם, ואילו לא הוציא אותנו הקב"ה משם 'הרי אנו ובנינו ובניו משועבדים היינו לפרעה במצרים' שיעבוד גופני ועוד יותר מזה שיעבוד רוחני... בנו של ר' מרדכי, הבן הרב איתמר, מלמדני ישיבת מרכז הרב שמשמש עתה כמזכיר הישיבה, הוציא לאור במקביל גם הוא ספר ביאורים ומאמרים על התורה בשם '**ביד איתמר**' גם הוא לזכר אמו ז"ל. יפה כוח האב וגם כוח הבן.

בפי גאולים. לימוד והעמקה ביסודות החיים לאור פרשיות התורה. בראשית-שמות. יגאל בצלאל שפרן. ירושלים, מרחבים, תשפ"ג. 346 עמ'. (merhav@merhavim.org.il)

הרב פרופ' שפרן הוא מוותיקי ישיבת 'מרכז הרב', תלמיד מובהק של רבנו הרב צבי יהודה ושל שאר רבני הישיבה בדור הקודם. הוא מרביץ תורה ברבים כבר עשרות שנים במכון 'מרחבים' למחקר תורני ולהכשרת מורים שייסד, בכמה קהילות שמינו אותו לרבן, ובמוסדות תורניים ואקדמאיים שונים. גם מפרסום דברים בכתב לא משך ידו, אך הפדנטיות המיוחדת שלו גרמה למיעוט-יחסי של מאמרים משלו, למרות שהוא מלא וגדוש בתורה ובחוכמה, ובכל נושא תורני-הלכתי-מדעי, בעיקר בתחום הרפואה, העובדות המדעיות וההלכתיות פרושות לפניו כשמלה. הרב שפרן זכה להוציא לאור לאחרונה מהדורה חדשה מתוקנת ומשובחת של ספר השו"ת המפורסם של זקנו 'שו"ת רב"ז שפרן', שהיה אב"ד העיר בקאו שברומניה ומגדולי הדור בין שתי מלחמות העולם, ושל אביו הרב שפרן אב"ד פלוישט, גם היא ברומניה, והנה הקרה ה' לפניו קלטות של שיעורים בפרשת השבוע שהעביר בקביעות לפני עשרות שנים לפני חברים מקשיבים. בסיוע העורך המוכשר, ידיד בן ידיד, הרב רפאל וסרטי, הפכו הקלטות הישנות לעשרות מערכות של שיעורים עמוקים ומקוריים ומרתקים, שבהם מתבונן המחבר על פרשת השבוע במבט-על מחשבתי ומדעי, והכל בסגנון קולח וזורם כדרכו של הרב שפרן גם בשיעוריו שבעל-פה. כך בעניין חרטומי מצרים וכוחם ומעשיהם הוא מביא את שתי הגישות של הקדמונים אם היה ממש במעשיהם או שזו הייתה אחיזת עיניים בלבד, ומביא את דעת הגר"א שכותב בתקיפות בביאורו על השו"ע נגד הרמב"ם שלכאורה אינו מאמין בכוחם של שדים ומכשפים, וכותב שהרב צבי יהודה סמך בכל כוחו על מכתבו של רבי צבי הירש קצנלבוגן מוויילנא שטען שדברי הגר"א האלו מזויפים ולא יצאו מתחת ידו. אולם ע' בספר 'הגאון חייו ומשנתו' מאת הרב דב אליאך (כרך שני עמ' 589-588 ובעיקר הע' 76) שמוכיח דברי הגר"א בביאורו על השו"ע בגירסתם המקורית נכונים ומדויקים, והטענה שהם זויפו בשקר יסודה, והדברים עתיקים. יש לקוות שהכרכים הבאים של 'בפי גאולים' יצאו לאור במהרה, ושידידי הרב שפרן שליט"א יוסיף להדפיס את דברי תורתו וחוכמתו (הממלאים את המחשב שלו...) למען יעמדו ימים רבים ויעילו לרבים.

דברי עני. שו"ת הלכות ברכות חלק ב. דבר יוסף אזולאי. ירושלים, תשפ"ג. תקא עמ' (azolay613@gmail.com)

כ"ו תשובות ומאמרים בענייני ברכות והמסתעף מאת הרב דביר דוד יוסף אזולאי, מבכירי האברכים בשיבת מרכז הרב. תלמיד קרוב של ראש הישיבה הרב יעקב שפירא שליט"א ושל רבי אשר וייס שליט"א, ומקורב גם לתלמידי חכמים גדולים אחרים מכל המגזרים, שחלקם גם כתבו הסכמות חמות לספרו זה ולספריו האחרים. בולט בספר שיתופם של חבריו רבני ואברכי ישיבת מרכז הרב בכתובת התשובות והמאמרים בספר, כאשר רבים מהם מוזכרים בשם גם בדברי התודה בראש הספר וגם במקומות רבים בתוכו. בספר כלולים בירורי הלכה מקיפים, רובם בשאלות 'קלאסיות' בתחום הברכות - אם חיוב ברכת התורה הוא אכן מן התורה וההשלכות של עובדה זו, אם הישן במשך היום שנת קבע על מיטתו חייב בברכת התורה, גדר קביעות סעודה על פת הבאה בכיסנין לפי מנהגי העדות השונות, ברכה על שניצל שמצופה בציפוי משמעותי של פירורי לחם, אם ברכת הגומל ניתקנה דווקא לארבעה החייבים להודות המפורשים בתהלים או לכל מי שהיה בסכנה, דין שומע כעונה ועוד, וכמה שאלות מחודשות, כמו למשל האם יש לברך הגומל לאחר קבלת טיפול נגד התקף אלרגי, כאשר השאלה היא אם ההתקף הזה מוגדר כמחלה שהריפוי ממנה מחייב ברכת הגומל, או שהוא דומה יותר למי שנתקעה עצם בגרונו והוציאה שנחלקו בכך הפוסקים; מה דינו של מי שטס לחו"ל לפגישה של שעות ספורות וחוזר מיד ארצה - האם עליו לברך הגומל גם בשהייתו הקצרה בחו"ל - או שעדיף שיצא ידי חובה בברכה אחת אחרי שיחזור בשלום; האם מי שנולד לו תינוק בעל מום חמור, ה' ישמור, צריך לברך 'ברוך דין האמת' או 'שהייתי'? ועוד. אחד מרבותיו של המחבר הוא הרב עלום-השם בעל 'אורחותיך למדני', שדבריו המחכימים מובאים פעמים רבות בספר. שמועות מבוססות כבר גילו את שמו, אך לא אהיה כאן הולך רכיל מגלה סוד...

דרישת הזאב. חידושים וביאורים נפלאים על ששה סדרי משנה ומפרשיה. רבי זאב וואלף מק"ק מאהלוב. מאנסי, תשפ"ב. 21+קעט עמ' (1-845-3566582)

הרב שלום דז"ייקוב ממונסי ממשיך במנהגו הטוב להוציא לאור שנה אחר שנה ספרי קדמונים שכמעט נשכחו במהדורות יפות ומתוקנות, לתועלת לומדי התורה. יש בדבר עשיית צדק היסטורי עם תלמידי חכמים שבמסירות נפש הדפיסו לפני שנים רבות מעידת חידושיהם ובירוריהם, אך ספרם לא זכה להפצה משמעותית וגם לא להדפסות נוספות, ותורתם מונחת כפשוטו בקרן זווית של ספריות בודדות בעולם. כך רבי זאב וואלף מהעיר מוהיליב שבדרום אוקראינה על נהר הדנייסטר (אינה זהה למוהילוב שבבלרוס) לא שימש בתפקיד רבני, אך נודע בזמנו כת"ח חשוב. הוא לא הדפיס מתורתו בחייו, אבל בניו שהיו תלמידי חכמים בזכות עצמם הדפיסו את ההערות שרשם בגיליון כרכי המשנה שלו. ואכן מדובר בהערות מרשימות בדיוקן ובעומקן ובהיקפן, בהן הוא מבאר את דברי המשנה ומפרשיה העיקריים רע"ב ותיו"ט, ומעיר גם על סוגיות הש"ס הקשורות למשניות ועל פסקי הלכה בשו"ע ונו"כ, מקשר בין עניינים שנראים שונים זה מזה ומאיר סברות שנראות רחוקות זו מזו, וכל העושר הזה מוצג

עכשיו לפני כל למדני ישראל באופן ברור עם ציונים והפניות והערות והשלמות והוספות רבות, עבודה מושלמת. על המשנה בפרק ערבי פסחים שכותבת 'וכאן הבן שואל' מעיר המחבר בקיצור שהקושיא על מזיגת הכוס השני היא קושיא נפרדת, נוספת על ארבע הקושיאות, 'דלא כמו שמפרשין העולם' (ועי' לעיל עמ' 23 ואילך במאמרו של הרב דיכובסקי שליט"א).

הליכות שדה. גליון 221, כסלו תשפ"ג. עורך: הרב יחיאל איתמר. יד בנימין, המכון לחקר החקלאות על פי התורה, תשפ"ג. 88 עמ' (halichotsadeh@gmail.com)

גיליון זה עוסק בצפוי בדיונים הקשורים לשלחי ומוצאי שנת השמיטה, כמו דין הבנות במוצאי שביעית ודין ירקות שנזרעו בשביעית ונלקטו בשמינית לעניין ספיחין וקדושת שביעית ועוד, ובהמשך מתקיימים בו דיונים בעניין איסור חדש, הפרשת חלה מבצק העומד להיהפך לסופגניות, נאמנות משגיח על הפרשת תרומה, הלכות גידול בצל על שלבי השונים [מרתק, כולל צילומים מאירי עיניים!], האם קיימת בעיית כלאיים בהעברת עציץ עם ירק מתחת לענפי גפן, ועוד תגובות והערות. ישר כוחו של ידידי הרב יוסף אפרתי שליט"א שידיו רב לו בתחומי עשייה ולימוד ופסיקה שונים, אך אינו זונח את יצירת נעריו, אותה התחיל להוביל בהכוונתו והזרכת הרב קלמן כהנא זצ"ל - המכון לחקר החקלאות על פי התורה וכתב העת שלו 'הליכות שדה'.

חמשה חומש תורה עם תרגום יונתן המפורש. בראשית. מתורגם ללשון הקודש עם ציונים וביאורים. בעריש הירשמן. מ+תקעז עמ' (4141129@gmail.com)

תרגום מדויק לעברית של התרגום המדרשי העתיק המכונה 'תרגום יונתן בן עוזיאל' עם ציון מקורותיו ופירושים לדבריו באופן מקיף מפי סופרים וספרים רבים, עם מבוא גדול והשלמות מתרגומים 'ירושלמיים' אחרים. המהדיר בחר כנוסח הפנים את נוסח התרגום שנדפס בסלובוטא, וכהסבר לכך מאריך בצדיקותם וחשיבותם של מדפיסי סלובוטא ואת ההערכה שהעריכו אותם ואת דייקנותם הרבה מגדולי ישראל. בסוף הספר נמצאת רשימת מפורטת של הספרים בהם נעשה שימוש בפירוש, אך בה משום-מה מיספור העמודים שונה (-619). את הפסוק 'וגם את בן האמה לגוי אשימנו' (כא, ג') מתרגם יונתן 'ואף ית בר אמתא לעם ליסטים אשונייה'. מדוע 'גוי' פירושו 'עם ליסטים'? מסביר המהדיר: ראשית - כך אכן התקיים לבסוף, כפי שהמדרש מספר שישמעאל המגורש מאברהם היה יושב בפרשת דרכים ומלסטם את הבריות, וזה נובע מכך שהוא בורך שתהיה ידו בכל. והוא מוסיף לפי זה שהמשך הפסוק 'כי זרעך הוא' מוסב כנראה על יצחק, שההרחקה של ישמעאל הפושע מיצחק היא לטובת יצחק שהוא זרע אברהם האמיתי.

יד לשלום. נתיבים בדברי הרמב"ם. שלום דב אלדר. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשפ"ג. 402 עמ' (shalomi_e@yahoo.com)

הרב אלדר הוא מתלמידי המובהקים של הרב נחום אליעזר רבינוביץ' זצ"ל ראש ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים, וממנו למד לאהוב את הרמב"ם ולהעמיק בדבריו. במשך

השנים למד הרב אלדר ולימד וגם כתב ופרסם, ואת חידושי ובהירותיו בספרי הרמב"ם הוא מציג לפנינו בכרך זה. בספר חמישה מדורים, האחד עוסק בעניינים העומדים ברומו של עולם ובחלקם הגדול נחלקו הרמב"ם והרמב"ן - בחירה והשגחה וגמול, פרט מול כלל, יחסי ה' ועמו, ימות המשיח ועוד. השני במצוות מניין וכלליהן, השלישי בענייני תשובה, הרביעי בענייני ההליכה בדרכיו והתפילה אליו ועוד, והחמישי בענייני שבת וזמנים. בעניין סיפור יציאת מצרים מחדש המחבר שקיימים שני מסלולים מקבילים שרק כאשר שניהם מתקיימים ונעשים יחד מקיימים את המצוה כראוי - יש לספר ויש להודיע, כאשר הסיפור הוא הבנת עומק של המיוחדות החד פעמית של יציאת מצרים שהיא זו שניתקה את עם ישראל מהעבודה הזרה שכמעט נשתקעו בה, וההודעה היא ההעברה של המסרים החינוכיים של הפסח לבנים. הוא מראה באופן מרשים ואלגנטי איך הכפילות הזו נשזרת בכל הלכות ליל הסדר ברמב"ם, והדברים מאירים ויפים. במקביל הוציא לאור הרב אלדר ספר בשם **וכל נתיבותיה שלום** על הפרשות והמועדים, ובו מהלכים מגובשים על כל פרשה ומועד שנאספו וחוברו מתוך דברי תורה שנשלחו לקבוצה גדולה של חברים במשך שנים, שבוע אחר שבוע.

ים המלח. בירורי עניינים בהלכות מליחה. ישראל רוטנברג. קרית ספר, תשפ"ג. קג עמ'. (08-9298695)

הרב רוטנברג משמש כראש כולל 'אבני קודש' במודיעין עילית. בשנה שעברה עסקו בכולל בעיון רב בהלכות מליחה, שהן כידוע חלק מהלכות איסור והיתר והכשרת הבשר. נוסף לעיון הסוגיות ובירורי השיטות טרחו ראש הכולל והאברכים לבקר במפעלים העוסקים בעיבוד הבשר כדי לראות בפועל כיצד נעשית המליחה באופן מסחרי והמוני, מצב שבו מצטברות בעיות הלכתיות הרבה יותר מאשר במליחה ביתית (שכבר כמעט שאינה קיימת היום בשום בית פרטי; גם השחיטה הייתה פעם עניין משפחתי...). הרב עובר בעשרים פרקים על כל פרטי הלכות מליחה, מההדחה הראשונה ועד הלכות דם שנצרר, כשהוא כולל בספרו הערות של אברכי הכולל, בדרך כלל בפתיחה 'העירוני ש'... בעמ' פו, בעניין האפשרות להקל בדבר שהדרך להחמיר בו כאשר חכם התיר חתיכה מסוימת בטעות, מדקדק הרב בדברי הרמ"א שמקורם בהגהות מהרא"י שעל ספר ל"ו שערים, ומנגידם לדברי הגהת מהרא"י על ספר שערי דורא, והוא מעיר שכנראה שתי הגהות אלו יצאו מתחת ידיו של ר"י איסרלין עצמו, ואם כן יש להשוות ביניהם וללמוד מזו על זו ולא למהר ולומר שהן סותרות. בעמוד הראשון בספר מזכיר המחבר את שיטת ספר האשכול שההדחה הראשונה נתקנה כדי שיתרכך הדם שעל גבי החתיכה והחתיכה עצמה, ומציין לאשכול ח"ג סי' כז; בהמשך הוא מדייק מדבריו שההשריה נקבעה יותר מאשר לצורך ריכוך הבשר עצמו - לשם ריכוך הדם שנקרש על גבי החתיכה, שהרי האשכול הזכיר את ריכוך הדם והחתיכה עצמה, וא"כ אינו מפורש עיקר הדבר. ויש לציין שהלשון באשכול מהדורת הצב"א (חלק ג עמ' 77) הוא 'וצריך לשרותו כדי שיתרכך הדם שעל גביו והחתיכה עצמה', ובנחל אשכול שם אות כא מביא את הטעם של הר"ן שההשריה באה כדי לרכך את החתיכה, וגם את הטעם של הרא"ה שהיא לצורך הדם שנתייבש על החתיכה, אך כל הלשון שם באשכול לא נמצאת כלל בהלכות מליחה

שבאשכול מהדורת אלבק (ח"ב עמ' 123) וספק גדול אם יצאו הדברים מקולמוסו של ראב"י בעל האשכול. ואכמ"ל בעניין כאוב זה. מכון שלמה אומן התחיל בימים אלו להדיר מחדש את ספר האשכול, ונצטרך לראות איך להתיחס לבעיות מהסוג הזה.

ירושתנו. ה'תשפ"ג. ספר שנים עשר. ספר שנה לתורתם של חכמי אשכנז, אורחותיהם ומנהגיהם, מסורות וזכרונות, מחקרים וסקירות. כולל לוח מנהגי בית הכנסת לשנת תשפ"ג. בני ברק, מכון מורשת אשכנז, תשפ"ג. תקט עמ'. (yerushaseinu@gmail.com)

כרך נוסף של השנתון 'ירושתנו', הבמה המרכזית לפרסום עניינים הקשורים למסורת אשכנז 'המובהקת', היינו קהילות גרמניה, וקהילות של יוצאי קהילות אלו, ששמרו במסורות נפש במשך דורות רבים על מנהגים והלכות ואורחות חיים מיוחדים להן, ושהבן גדולי ישראל שלא כולם זכו לפרסום הראוי להם. הכרך הזה מוקדש באופן מיוחד, אך לא רק, לדמותו ולכתביו של רבי דוד צבי הופמן זצ"ל, מחבר ספר השו"ת החשוב 'מלמד להועיל' וספרי עיון ומחקר-תורני נוספים, שהיה ראש בית המדרש לרבנים בברלין אחרי מייסדו רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, ולמעשה היה רבם של רוב רבני גרמניה בדורו ובדור שאחריו. מובאות בכרך זה תשובות חדשות שלו מכת"י, שירים שכתב, ביאורים והערות של אחרים על כתביו, ודברים עליו מפי ספרים וסופרים, שמציגים דמות נפלאה של ת"ח בקי בתורה כולה, עניו שבענווים - אך כזה שלקח על כתפיו את אחריות ההנהגה והפסיקה ליהודי גרמניה כולה, ואת חינוך דור הרבנים הבא. מכון שלמה אומן עוסק עכשיו בהכנת מהדורה חדשה ומתוקנת ומושלמת של שו"ת מלמד להועיל, והחומר שבכרך זה יהווה בעז"ה חלק חשוב מההוספות שיהיו במהדורה החדשה. בכרך נמצאים גם מאמרים של ועל כמה מרבני אשכנז המוקדמים יותר, כגון רבי שמואל מוורצבורג, רבי אברהם ורבי שלמה זלמן טריי כ"ץ, רבי אהרן פולד, רבי יעקב קאפל הלוי במברגר ועוד, ומוזכרים גם דברים של ועל גדולי אשכנז בדור האחרון - רבי יחיאל יעקב ויינברג שבאחרית ימיו חי במונטרה שבשווייץ, רבי יונה מרצבך מירושלים, רבי משה אוירבך מפתח תקווה, רבי אליהו מונק מפריז, ואחרים. רבים מאוד המאמרים המיוחדים והחשובים והמרתקים בכרך זה, ולא אוכל לסקור כאן אלא מקצתם: ד"ר יוחאי בן גדליה מאפרת, מאנשי הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, מציג לפנינו פנקס של 'חברה קדישא דמערבי בזמנה' של ק"ק זולצבאך. בארצות הצפון קשה מאוד בקיץ להתפלל ערבית אחרי צאת הכוכבים שמתרחש רק מאוחר בלילה, ולכן נהגו רוב העולם להתפלל מעריב מוקדם מאוד וסמכו בשעת הדוחק על פוסקים שהתירו זאת, אך קבוצה של בעלי בתים בעיר הקטנה זולצבך לקחה על עצמה להקפיד בכל הקיץ על מניין לתפילת ערבית בזמנה. והנה מתברר שכמו שאירע ברוב ה'חברות קדישות' שהתקיימו בקהילות ישראל - גם בקבוצה זו היה פן חברתי מובהק להתאגדותה, ורוב תקנות החברה שב'פנקס' עוסקות למעשה בעניינים ציבוריים-הלכתיים-חברתיים של אנשי הקבוצה, ולא במטרה העיקרית של החברה - תפילת ערבית בזמנה! כותב המאמר מאריך בעניין זה. במאמר אחר מוכיח הרב ראובן קצואר ממודיעין עילית, כשהוא מסתמך בין השאר על תשובה מתוך 'מלמד

להועיל' - אך גם על חומר רב נוסף, שבקהילות אשכנז נהגו דורות רבים להקפיד על שיעורי הנפח הגדולים המכונים 'שיעור החזו"א', עוד לפני, וק"ו אחרי, פסק ההלכה המפורסם של הנו"ב בסוף ספר צ"ח על פסחים שיש להכפיל את שיעורי הנפח. יש לציין את הכתיבה המשובחת של הרב קצואר, שהצליח לעשות מנושא הלכתי-טכני מורכב מאמר תורני מרתק. ידידי הרב בנימין שלמה המבורגר, שהרבה מאוד בזכותו וזכינו בדורנו לפריחת קהילות של יהדות אשכנז 'המובהקת', מציל עבור ההיסטוריה היהודית-תורנית תיאורים נפלאים על קהילת פרנקפורט וישיבת פרנקפורט בדור שלפני נפילת הקהילה והגעתו של רש"ה. מדובר על לקט מתורגם מתוך ספר זיכרון בצרפתית של תלמיד הישיבה ששנה ופירש והפך לסופר ולאישי-ציבור צרפתי, והשאיר בזיכרונותיו תיאורים מרתקים של הגטו היהודי על ישיבותיו ורבניו והנהגותיו. רב"ה המבורגר צירף גם קטעים ממאמר שכתב עיתונאי אמריקאי אנונימי באותה תקופה בעיתון אמריקאי זניח המתארים את הגטו היהודי בפפד"מ, ושתי נקודות המבט האלו משלימות זו את זו, ומראות לנו את קהילת פרנקפורט שהתקיימה תוך שילוב של עוני ומחסור וצפיפות וקושי מצד אחד - עם ריבוי תורה וחסד וחיים יהודיים שלמים ומאירים מהצד השני, תיאורים נפלאים מכלי ראשון שעלולים היו להיעלם בתהום הנשייה אילולא יוזמתו של רבש"ה שליט"א. מדור ההערות בסוף הכרך, 'והמה בכתובים', כולל מאמרי תגובה מקיפים ולמדניים על ענייני נוסח ומנהג, ובהם אחד שדן בכמה פירושי לעזים של רש"י מתוך ספרו של אבי מורי ד"ר משה קטן ז"ל. יישר כוחם של עורכי הכרך הזה, לא רק על התוכן העשיר והמחכים, אלא גם על העריכה המוקפדת והמהודרת והמדויקת הראויה לכל שבח.

ישורון. מאסף תורני. כרך מה [קיץ תשפ"ב]. ניו יורק - ליקווד - ירושלים, מכון ישורון, תשפ"ב. א'צו עמ'. (yeshurun1@013.net)

שוב כרך מלא וגדוש בתורה וחוכמה, שאוכל לציין כאן רק למעט ממה שיש בו. מדור 'אור הגנוז' מגלה לראשונה דברי תורה של ראשונים וגדולי האחרונים מכתבי יד, מדור 'שפתי ישנים' מביא מאות עמודים של חידושים מאת ר' משולם דוד הלוי סולוביצ'יק על הש"ס והתנ"ך וענייני תפילה ועוד ומעט גם מאבין הגרי"ז זצ"ל, מדור 'מחשבה ומוסר' כולל מאמרים בענייני חג הסוכות, מגילת קהלת, נס מעברות הארנון, גולגלתו של ארונה היבסי ועוד, והמדור המרתק תמיד, 'הקולמוס והספר', עוסק בחידושי בן הרמב"ן על מסכת ביצה, בחסיד יעבץ ובפירושו על מסכת אבות (מבוא למהדורה חדשה נוספת ושונה מהנסקרת להלן עמ' 157), דיון מעניין על יחסו של מהר"ם בנעט לשו"ת בשמים ראש המזויף (חשוב להדגיש שבשורה התחתונה אין ספק שבשמים ראש הוא ספר שיצא כולו מראשו ומקולמוסו של העילוי המוזר והמרדן שאול לוין מברלין, ואין בו מילה אחת מקורית של דברי ראשונים), ועוד. יישר כוחו של העורך האחראי בארץ הרב יחיאל שטרנברג שליט"א, שהוא חלק מצוות גדול של חברי מערכת ועורכים ויועצים ומנהלים ומסייעים שכולם נקובים בשמם בראש הכרך, ובזכותם מופיע לעיתים מזומנות הקובץ המשובח הזה.

כי האדם עץ השדה. תובנות מעולמו של החקלאי לעולמו של המחנך. יקי עשהאל. (yaskiasael@gmail.com). 56 עמ'.

ידידי מנוער יקי עשהאל הוא מוותיקי מושב סוסיא שבדרום הר חברון. הוא נושא על ראשו שני כובעים - חקלאי ומחנך. שנים רבות הוא מלמד ומדריך תלמידים ומורים, כאשר במקביל הוא מעבד משק משגשג במושבו סוסיא ובו כרם יין ומטע זיתים, כולל בית בד פעיל, אותם הוא מפתח עם משפחתו באופן מקצועי וביחס ממש אישי. בחוברת זו, חיבורו השלישי, הוא מנסה להעביר לקורא את תובנותיו החינוכיות והחקלאיות שהן עולם אחד ומאוחד במחשבתו ובמעשיו ובדרך חייו. בהומור מושחז ולעיתים אף ציני הוא מעביר לפני הקורא כבני מרון תיאורים של התלמידים בכיתה והעצים במטע, ולומד להבין את אלו דרך אלו. לדעתו הצמיחה דומה בצדדיה השונים אצל שניהם, השורשים שכה משמעותיים אצל אלו הם הבסיס גם אצל אלו, והחוכמה וההשקעה שצריך בעזרתן להגיע אל המטרה הנכספת שוות אצל שניהם, כשהציפייה מהם זהה - לראות בסוף גזע בריא נושא פירות משובחים, שיעביר את כל מעלותיו לדורות הבאים. למרות המְשלים הרבים המוכרים שמציגים דווקא את הדמיון בין האדם לבעלי החיים - לדעתו הדמיון בין האדם לצומח גדול הרבה יותר, והוא מביא לכך כמה דוגמאות מעניינות: בעמ' 39 מדמה עשהאל את בעיות המשמעת בכיתה לעשבי הבר שגדלים במטע. הוא מסביר שלעשבים האלו קל לצמוח היות והם אינם 'מפונקים' כמו צמחי התרבות, שהרי האדמה מצמיחה קוץ ודרדר גם בלי עזרת האדם, וזוהי בדיוק קללתו של אדם הראשון - בעוד שבמקביל כדי להוציא נטיעות ופירות משובחים צריך לטרוח הרבה, וגם אז לא הכל תלוי בנו... הדימיון 'לעשבי הפרא' שבכיתה בולט מאליו. עוד דוגמא: המחבר כותב שפרי נושר מהעץ או כאשר הוא נגוע ופגוע, או כאשר הוא בשל ומוכן לאכילה. בשני המקרים האלו מתנתק הפרי מהענף שבו היה מחובר מפני שהרקמה שמחברת אותו לענף נחלשת, או בגלל הקלקול שבפרי או להיפך - בגלל בשלותו. הוא מדמה את זה לרווקים שצריכים להתנתק בשלב מסוים ממקום גידולם - חלקם מתנתקים מאוחר מדי כי אינם בשלים עדיין לכך, וצריך לסייע להם להגיע לבשלות, וחלקם מוקדם מדי, וגם זה לא סימן טוב... יישר כוחו של המחבר על השילוב המיוחד שבו, שמעט ממנו הוא מנסה להעביר לקורא הקשוב.

מגילת רות. משיב נפש ופירוש באר מים. מאת רבנו יואל סירקיס (הב"ח). מהדיר הרב משה צוריאלי. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשפ"ב. 32+רצו עמ'. (geula252@gmail.com)

לפני כ-150 שנה בשנת תרל"ו נדפס ספר זה לראשונה, ובו פירושים של גאון ההלכה הב"ח על סדר פסוקי מגילת רות. הב"ח ב'משיב נפש' מקדים כמעט לכל פסוק שאלות, ומשיב תשובות שונות ומגוונות על דרך פרד"ס, ובין השאר הוא מציין עשרות פעמים לדברי הזהר והמקובלים הקדומים. קונטרס 'באר מים' הוא פירוש מקיף של הב"ח על פירוש רש"י למגילה. המהדיר, מורי הרב צוריאלי שליט"א, מגיש דבר שלם ללומדים - מבוא מקיף, הפניות והערות וציורים כיד בקיאותו הגדולה ודייקנותו, ומפתח מקורות ועניינים.

מדרש משלי השלם. הנקרא גם מדרש שוחר טוב. מהדורה מפוארת ומוגהת ומנוקדת, בתוספת מראי מקומות ציונים והדגשת הפסוקים, עם שבע פירושים מעובדים מחדש עם תוספות וציוני מקורות. ובתוספת מהדורה חדשה של מדרש משלי השלם ע"פ כתבי יד, עם מדור עצום של שינויי נוסחאות וציונים וביאורים והשוואות, נערך ונלקט ע"י הרב חיים זאב פינקל. ירושלים, זכרון אהרן, תשפ"ב. 64+קפה+תלל עמ'. (bleier.jonathan@gmail.com)

מדובר כאן ביצירה מיוחדת במינה, הכוללת למעשה שני חיבורים שלמים: הראשון הוא מדרש משלי העתיק שכונה 'מדרש שוחר טוב', ע"פ מהדורת בובר שיצאה לאור מכתבי יד ובהשוואה לשני הדפוסים הראשונים בוילנא בשנת תרנ"ג, עם הוספות רבות, כולל שבעה פירושים מוגהים ומתוקנים של קדמוני וגדולי האחרונים ובהם ר' יצחק כ"ץ חתן המהר"ל מפראג, 'זית רענן' לבעל מגן אברהם, הרד"ל - מגדולי ליטא בדור שאחרי הגר"א, 'חיים טובים' לר"ח פלאג' ועוד. השני הוא מהדורה חדשה לגמרי עם נוסח חדש של מדרש משלי הנ"ל, עם מדור מקיף ביותר של שינויי נוסחאות מכתבי יד ודפוסים ישנים, ומדור ענק של ציונים וביאורים והשוואות לכל ספרות חז"ל והראשונים, חיבור המדחים את הלומד בהיקפו ובעמקותו. מחברו היה הגאון רבי חיים זאב פינקל זצ"ל, בן רבי אליעזר יהודה ראש ישיבת מיר ומייסדה בארץ ונכד הסבא מסלובודקה, שהוא עצמו שימש כמייסדן וראשן של כמה ישיבות וגם כמשגיח ישיבת מיר, והלך לעולמו בשנת תשכ"ה בגיל צעיר יחסית, כבן שישים, חודשים ספורים לאחר פטירת אביו ראש הישיבה. בדרך פלא הספיק, נוסף לכל עיסוקיו השוטפים, לחבר יצירות ענקיות כמו מהדורה הזו של מדרש משלי שיוצאת לאור לראשונה עתה, כשישים שנה לאחר פטירתו, כאשר לפני כמה שנים יצאה לאור מהדורתו המדוקדקת והמיוחדת של ילקוט שמעוני על התורה, ועוד בכתובים מהדורת 'לקו"ש' שלו על הנ"ך. את הכרך הגדול והמפואר הזה של מדרש משלי הוציא לאור עתה מחדש עם מבוא מרתק תלמידו המובהק רש"י הבלין שליט"א, שהצליח סוף-סוף למלא את הבטחתו לרבו לפני פטירתו להוציא את כתביו לאור על פי הדרכות מפורטות שמסר לו והחומר שהפקיד בידיו. בגלל היקף החיבור ובגלל גירסתו השונה ממהדורת בובר אי אפשר היה לשלב את שתי המהדורות האלו יחד, ולכן יפה עשתה הוצאת 'זכרון אהרן' שפירסמה את שתיהן ודווקא בכרך אחד, יצירה לדורות, לתועלת כל לומדי המדרש בהווה וגם בעתיד. כך זה מצטרף למהדורות המתוקנות של מדרש תהלים ומדרש שמואל שכוננו גם הם בטעות 'שוחר טוב', שכבר יצאו לאור במהדורה מתוקנת ע"י הוצאה זו. פרוץ הבלין הפליא במבואו הקצר לתאר את עבודתו העצומה של רבו רח"י פינקל זצ"ל בההדרת המדרש הזה בשיטות המדויקות וה'מדעיות' ביותר, בדור שעדיין לא היו בו מאגרי מידע ומחשבים ומרשתת ונגישות לכתבי היד המפוזרים בעולם כולו, ממש 'עבודת ידיים' כפשוטה, וכל זה נוסף לעמלו בתורה וטיפולו בתלמידיו הרבים ובמוסדות שהקים. הוא מספר שפעמיים ניצל רח"י פ' בחסדי שמים - בנערותו סבל ממחלת השיתוק ובס"ד נרפא, ובמאורעות תרפ"ט כאשר למד בישיבת חברון ושימש את סבו הסבא מסלובודקה ניצל בנס מהטבח בעיר, וב"ה זכה ללמוד וללמד עוד עשרות שנים וגם להכין את המהדורות המפוארות הנ"ל. רק כמה הערות: לענ"ד גודש

הפרטים בשער הספר מקשה על הבנת מבנהו ומה שהוא כולל והחידוש שבו, ובהמשך גם לא ברור, לפחות ממבט ראשון, היכן נגמרים דברי המבוא של רש"י הבלין ומתחיל המבוא המקיף של המהדיר הראשון ר"ש בובר. לטעמי גם נוח יותר ללומדים שלא יהיה מיספור נפרד כפול לשני חלקי הספר, עובדה שתגרום ללא ספק לבלבול ולקשיי התמצאות בהפניות לספר בעתיד. כך אחד - מיספור רציף אחד...

מלאכת שמים. על הלכות ספר תורה תפילין ומזוזות. מאת הגאון מוהר"ר יצחק דוב הלוי במברגר. מהדורה חדשה ומשוכללת עם הוספות ע"י נחום פינחס יאקאב. ירושלים, תשפ"ב. תנד עמ'. (msh43124@gmail.com)

'מלאכת שמים' של הרב מוירצבורג זצ"ל הוא אחד מספרי הפסיקה החשובים ביותר בענייני סת"ם. בא ת"ח חסיד בעלז בשם רבי נחום פינחס הכהן יאקאב, מומחה בייצור קלפים מהודרים, והוציא לאור מהדורה חדשה ומתוקנת של הספר, עם השוואות לגדולי הפוסקים האחרים בענייני סת"ם - ר"ש גנצפריד ב'קסת הסופר', 'קול יעקב' לבעל 'כף החיים', רבנו המשנה ברורה ועוד. הספר יצא לאור מחדש כשהוא מוגה ומנוקד ועם מראי מקומות והערות והפניות, כשחלק ניכר מהמלאכה עשה הסופר המומחה הרב אהרן לינדר מחבר הספר 'שערי סופרים', כולל מפתחות מפורטים, והתוצאה מרשימה ומועילה.

מנהגי מהרי"צ הלוי. שבת קודש. מנהגיו והליכותיו בקודש של ראב"ד לונדון רבי יוסף צבי הלוי דינר. רפאל זאב דינר. בני ברק, תשפ"ב. 25+תקי עמ'. (ma0504177177@gmail.com)

רבי יוסף צבי דינר זצ"ל היה מילדי קהילת קלן שבגרמניה, ומילדותו ספג את אוירת יהדות אשכנז המקורית, ובדרכה הלך כל ימי חייו. לפני השואה עוד הספיק לשמש כרבה של קהילת קניגסברג שבארץ מולדתו, ואחריה מונה כרבה של קהילת 'עדת ישראל' בלונדון ונחשב מגדולי רבני אירופה. כבר בחייו אסף ורשם את מנהגי אשכנז שהכיר היטב ודקדק בהם מפי סופרים וספרים, ועתה בא נכדו רבי רפאל זאב וסידרם באופן מדויק, עם ביאור בשם 'דינרי זהב' שמאיר את המנהגים והשתלשלותם והדעות השונות בקשר אליהם והתייחסות הפוסקים אליהם בהרחבה רבה, עבודה כבירה ומרשימה. כך למשל על המנהג האשכנזי העתיק לומר את פסוקי 'ושמרו' לפני חצי הקדיש שלפני תפילת העמידה בליל שבת מעיר המהדיר שזהו המנהג המקובל בכל קהילות אשכנז ומקורו בתקופת הגאונים, ומביא לו עשרות רבות של מקורות בספרי הפוסקים והמנהגים ובסידורים הישנים, וכן בספרי מנהגי הקהילות כולל קהילות ליטא, ועדויות שכן נהגו אף בבית מדרשו של הגר"א. אולם הגר"א עצמו לא אמר 'ושמרו' מחשש להפסק בין ברכת הגאולה לקדיש, וכך נהגו תלמידיו אחריו כאשר ייסדו את מניינם בירושלים, ומנהג זה הפך למנהג רוב מתפללי נוסח אשכנז בא"י. ראו כמה רב גובריה של הגר"א, שבעניין זה נהג ממש חד בדרא נגד מנהג עתיק ומקובל, ורק לעצמו נהג כך, ובכל זאת התפשטה דעתו והתקבלה למעשה ע"י אלפים ורבות! כך זה על שבת הוא המשך לכרך

על המועדים שכבר יצא לאור לפני שנים, ולכרכים הבאים שעוד יצאו לאור. עבודה נפלאה של מהדיר חרוץ ות"ח, שמצטרפת לתנופת חידושם של מנהגי קהילות אשכנז המקוריים.

מסילה חדשה. הראי"ה קוק ואתגרי החינוך. הרב אברהם וסרמן. רמת גן, תשפ"ג. 406 עמ' (vavraham59@gmail.com)

לפני קצת יותר ממאה שנה עמדה יהדות העולם בכלל ויהדות ארץ ישראל בפרט בפני משבר גדול ומורכב. שילוב של חילון בממדים הולכים וגדלים במרכזי היהודים באירופה, נידוד של יהודים ממזרח אירופה הדווייה בעיקר לארה"ב אך גם לארץ ישראל ולארצות אחרות שקרע אותם מקהילתם ומתרבותם ומאורח חייהם, ופריחת ערכים אוניברסליים של סוציאליזם וליברליזם ועוד, גרמו למנהיגי היהדות שומרת המצוות לעבור למצב מגננה והסתגרות מכאן, וליצירת שילובים שונים של חיי תורה עם חיי מעשה מאידך. בארץ ישראל הצטרף לכך הצורך להקים את 'המדינה שבדרך' וליישב אותה, כאשר הדומיננטיות התרבותית והחברתית והכלכלית נמצאת באופן מובהק בידי אנשים רחוקים מתורה. כל זה לא נתן למתבונן האובייקטיבי סיבה טובה לאופטימיות, וקשה היה לראות איך הדור הבא יחזיק באמונתו ובתורתו. מן הרב זצ"ל עלה לארץ בשנת תרס"ד, ובין שאר תפקידיו ופעולותיו נטל על עצמו לטפל ביצירת מוסדות חינוך שיתאימו לנוער הדתי בארץ, ושיוכלו להתמודד עם הרמה הלימודית והסדר וההגיינה והגייסה הלאומית החיובית של מוסדות הלימוד החילוניים, שרוב ככל בני הנוער הדתיים שעברו ללמוד בהם הפסיקו לשמור מצוות בשלב זה או אחר. הספר מתאר בט"ו פרקים, תוך דיוק מדעי בעובדות וציון מקורות והוכחות לכל מעשה ולכל תיאוריה - אך באופן קריא, רציף ומעניין, לפעמים אף מרתק, את המאבק באירופה בין ה'חדר' והת"ת לבין מוסדות החינוך שהובילו ע"י תנועת ההשכלה, את המאבק הראשוני בארץ הקודש בכלל ובירושלים בפרט - החרם נגד ה'שקאלעס', ייסוד בית הספר 'נצח ישראל' בפתח תקווה, 'מסע הרבנים' הידוע שפעל הרבה גם בתחום החינוך, ייסוד תלמוד תורה וישיבת 'שערי תורה' ביפו, בית הספר 'תחכמוני', ישיבת 'אוצר החיים' ביפו ו'סמינר המזרחי' בירושלים, החינוך בתקופת המנדט והקמת החמ"ד בראשית המדינה, החינוך במושבות ובריכוזי עולי המזרח, חינוך הבנות, ועוד ועוד. מוצגת בפנינו כמות עצומה של נתונים וסיפורים ומהלכים ואנשים גדולים, בראשם מן הרב קוק זצ"ל, שהובילו במסירות נפש מופלאה תהליכים, שחלקם הביאו לתוצאות המקוות - אך חלק לא קטן מהם נכשל כישלון צורב. רק כדי לשבר את האוזן - אבי מורי ז"ל פרסם בשנת תשי"ח ספר בשם 'תולדות היהודים ממלחמת העולם הראשונה ועד ימינו' שהיה בזמנו ספר לימוד ועיון די פופולרי, ובפרק האחרון שבו, על בעיות התרבות של מדינת ישראל, הוא כותב כך (עמ' 262): 'לא תמצא חינוך לדת שימשוך את הנוער... המשפחות מצליחות פחות או יותר לשמור על אורח חייהן, אך הנערים והנערות פורשים אחד אחד מהמסורת'... וכו' וכו'. כאשר שאלתי אותו פעם מה ראה לכתוב דברים קודרים כל כך, השיב לי אבי-מורי ז"ל: 'זה היה המצב בשנות החמישים, כתבתי את האמת'... הספר 'מסילה חדשה' מסתיים בתיאור המהפכה התורנית שזכינו לה בדורותיים האחרונים, שגם לה יש שני שלבים עיקריים - הקמת הישיבות התיכוניות ואחריהן ישיבות ההסדר והאולפנות ובמקביל הניסיונות להעלאת הרמה התורנית בכלל בתי הספר הדתיים, והשלב השני שהתחיל

עם ייסוד רשת 'נועם' והקמת תנועת 'אריאל', לפעמים תוך מאבק פנים-מגזרי מר, והמשיך בהקמת הישיבות הקטנות-הלאומיות ולמעשה נמשך עד היום. ניתן לומר שבאחור רב זכה הרב קוק זצ"ל שחלקים גדולים ממשנתו החינוכית-מעשית הולכים ומתגשמים, כמו גם חלקים אחרים ממשנתו המעשית של אותו חוזה אחרית מראשית - מרן הראי"ה זצ"ל. זהו ספר מקיף, שמחברו, שמשמש כר"מ בישיבת רמת גן ועוסק הרבה בחינוך ובצרכי ציבור ובמחקר ובכתיבה, הקדיש לו את מיטב זמנו במשך כמה שנים, והתוצאה מרשימה ביותר.

משאת משה. שיעורי הלכה על מסכת בבא מציעא. מהדורה מתוקנת ומורחבת. רבי אברהם משה חברוני. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"ב. (02-6510627)

רא"מ חברוני זצ"ל שימש כראש ישיבת חברון בירושלים במשך עשרות שנים, ושיעוריו היו ידועים בעמקותם ובמתקנתם. בשנת תשמ"א יצא לאור ספרו על מסכת ב"מ, ועתה הוא יוצא לאור על ע"ג סימניו במהדורה מתוקנת ומחודשת, עם השלמות ומפתחות.

נפת צוף. כרך ג. עיונים במורה הנבוכים. חלק ד - פרקי המרכבה. יונתן שמחה בלס. נוה צוף, תשפ"ג. 449 עמ' (ratzony@gmail.com)

זהו הכרך השלישי, וכנראה לא האחרון, בסדרה החשובה הזו [הכרך השני כולל שני חלקים], שבאה לבאר את סתומותיו של הספר הגדול 'מורה הנבוכים', שלא רבים השכילו לעמוד על עומק דבריו. הרב בלס הוא רבו של היישוב נוה צוף שבבנימין וראש הכולל 'צון יהודה' בפתח תקווה, איש הלכה ואגדה, שכבר שנים לומד ומלמד את ספר מו"נ עם הראויים לכך בכולל שלו וביישובו נוה צוף. בספריו אין פירוש רציף של הספר מו"נ, אלא דיון בעקרונותיו וכלליו ופרטיו, ובעיקר ניסיון לעמוד על רמזיו וסודותיו - שהרי הרמב"ם בעצמו מעיד שכתב את הספר רבדים-רבדים, ומתחת לפשטות דבריו עומדים רעיונות עמוקים המיועדים למתי-מעט. במבואו המיוחד מסביר המחבר את הצורך הענייני והנפשי של הרמב"ם להסתיר חלק מכוונותיו, ואת ההיתר שלו להיות 'הולך רכיל מגלה סוד'. הוא מספר בהתרגשות שהבנת עומק דברי הרמב"ם האירה את עיניו שלו, ושהפירות מעורפלות ששכנו בנפשו הפכו פתאום לאמיתות ברורות ומגדרות שעל פיהם הוא מנהל את חייו הרוחניים. בכרך הזה מסביר הרב בלס את ההקדמה ואת הפרקים א-ז של הכרך השלישי של מו"נ העוסקים בביאור מעשה מרכבה, ומוסיף נספחים ומפתחות.

נעימת הכהנים. ויכוח בענייני ניגון ברכת כהנים ותוקפו של מנהג בין חכמי איטליה בשנים תס"ו-תע"ה, על פי ספרי דפוס ומקורות מכתבי יד, כולל מבוא והערות. יעקב שמואל שפיגל. פתח תקוה, תשפ"ג. ס+332 עמ' (Yaakov.spiegel@biu.ac.il)

רק פרופ' יעקב שפיגל מסוגל לגלות פולמוס שנערך בין כמה מרבני איטליה לפני למעלה מ-300 שנה בעקבות מנהג תמוה של חלק מהכהנים להטעים את ברכת הכהנים שלא לפי כללי המלעיל-מלרע התקנים עקב הניגון שבו נוגנה הברכה, להציג את מקורותיו שונתרו

בקונטרסים שנדפסו בזמנו אך נעלמו לחלוטין מן העין ובכתבי יד שעין אדם לא שזפתם שנים רבות, ולהפוך את כל זה לספר יסודי ומרתק על תוקפו של מנהג מול פשטות ההלכה, כולל 'היכרות' עם כמה וכמה מרבני איטליה של אותו דור וגילוי היחסים ביניהם ודרכי הפסיקה שבהם נחלקו. המבוא המקיף כולל תיאור ותיעוד של כל החומר בנושא בדפוסים ובכתבי יד, תיאור מנהג ברכת הכהנים כפי שקיימו אותו באותו זמן באיטליה, הרקע לוויכוח והתנהלותו במהלך השנים, איזכור הוויכוח הזה בספרי הפוסקים בזמנו ולאחר זמנו, ענייני מלעיל ומלרע שהם היו ה'טריגר' לוויכוח שהתפשט בהמשך הרבה מעבר להם, כל המידע על החכמים שהשתתפו בוויכוח ומוזכרים בספר, ותוספת מעניין לעניין - מחקר על התארים הרבניים באיטליה באותה תקופה. האירוע המתואר בספר זה מקדים למעשה בכמה עשרות שנים פולמוס אחר בעניין דומה שעליו כבר ערך פרופ' שפיגל מחקר שלם והוציא אותו לאור בשם 'וישמע קולי' - מה הדין כאשר מקהלת בית הכנסת 'מושכת' את אמירת קריאת שמע בציבור, מה שגורם לאנשים בקהילה להפסיק בדיבור בין 'אמת' ל'ויציב', כאשר הכוונה לבטל את הניגון הציבורי בקריאת שמע גרר פולמוס דומה, שגם אותו פרסם ר"ש שפיגל באותה יסודיות לפני חמש שנים (כתבתי על ספר זה ב'המעין' גיל' 223 [תשרי תשע"ח, נח, א] עמ' 105). קהילות איטליה שלפני 300 שנה היו קהילות מקפידות במצוות, ורבנים גדולי תורה עמדו בראשן ושמרו על משמר הדת, וזה גרם לעיתים לפולמוסים ערים אפילו בנושאים שאולי במקומות וזמנים אחרים היו נידושים בעקבים, אבל אי אפשר לשכוח שאחרי דורות בודדים, עם התפשטות אווירת הרנסנס וההשכלה, נפלה רוב יהדות איטליה חלל מול רוחות הזמן, והדברים עתיקים ועצובים. פרופ' שפיגל מסדר את החומר ההלכתי בפנים הספר לא לפי סדר הקונטרסים והדפים אלא לפי הסדר ההלכתי-כרונולוגי שלהם, כל מכתב וההשגות עליו והקושיות על ההשגות והתשובות עליהן וכו', כאשר המבוא המרתק מכאן והמפתח בסוף הספר מאידך גיסא עוזרים לקורא להבין את מהלך העניינים. הרבה חומר הלכתי בעניין תוקפם של מנהגים כאשר הם מתנגשים-לכאורה בהלכות פסוקות נמצא בספר זה, חלק גדול ממנו לא נידון עד עתה כדבעי בספרות ההלכה. הספר הזה אינו ספר 'שיהיה מונח על שולחנו של כל אברך', אבל מדובר על 'צירה הלכתית-היסטורית שתשמור על מקומה ועל חשיבותה לדורות, כמו רבים מחיבורי האחרים של ידידי פרופ' יעקב שמואל שפיגל נר"ו, עוד ינוב בשיבה.

נעם אליעזר. הלכה ורפואה, הלכות נידה, ושיח אמונה. אליעזר בן-פורת. ירושלים, תשפ"ב. תרז עמ'. (058-7528250)

הרב בן פורת הוא מגדולי ישיבת 'כנסת חזקיהו' שבכפר חסידים, ותלמיד מובהק של הרב מישקובסקי זצ"ל. במשך שנים רבות עסק בתורה ובהוראה ובפסיקת הלכה בקהילות שונות בחו"ל, ובשנים האחרונות שב ארצה והתיישב בבית אל שבבנימין, ומונה לר"מ של אחד השיעורים הגבוהים בישיבה שביישוב. במהלך כל השנים העלה הרב בן פורת על הכתב את חידושי וביוריו בכל חלקי התורה, פרסם ספרים וכתב מאמרים בנושאים שונים בקבצים התורניים למיניהם (כולל גם כמה ב'המעין'), ועוד הרבה דיו נשאר בקולמוסו. בספר גדול וחשוב זה כלל הרב בן פורת שלושה חלקים נפרדים: קונטרס גדול ובו ט"ז פרקים בענייני

רפואה והלכה, ביניהם על תוקפה ההלכתי של הסכמה מדעת לטיפול רפואי, על הקביעה מי היא האם ההלכתית בתרומת ביצית, הצעה לפתרון הלכתי של הבעיה המכונה 'עקרות הלכתית', ועוד. הקונטרס השני כולל לקט הערות וחידושים כסדר הלכות נידה, פרי הוראתו במשך שנים כולל אברכים בלייקווד שבארה"ב, והקונטרס השלישי מכיל ביאורים וביוררים בדעת גדולי המחשבה והאמונה, ביניהם הרמב"ם, רבי חסדאי קרשקש, רבי יוסף אלבו, מהר"ל וחזו"א. ניכרת חיבת המחבר לתורת ר"ח קרשקש, ועשרה פרקים במדור זה עוסקים בדבריו. בין השאר דן המחבר בשאלה שמעלה רח"ק אם קיימים חוטאים שנעלים לגמרי דרכי התשובה בפניהם, והתשובה היא שגם מאמרי חז"ל חדים ותקיפים נאמרים לעיתים כאשר 'כוחן כח הסתמיות', והכוונה היא, מסביר הרב בן פורת, שגם בהם לא נאמרו הדברים באופן מוחלט - למשל רשע שירצה בכל לבו לחזור בתשובה יוכל לעשות זאת גם אם הוא נמצא ברשימת אלו שנאמר עליהם שמעכבים אותם מלעשות תשובה. המאמר האחרון, 'הצניעות לאורו של המהר"ל', נותר באנגלית, למרות שבמקורו נכתב בעברית, מפני שהוא תורגם לאנגלית ע"י יהודי מקהילת גייטסהד שבאנגליה וכך הוא פורסם בזמנו, והרב בן פורת רצה לכבד את המתרגם שהלך לעולמו ואת עבודתו המסורה. רגישות מיוחדת ומרגשת. ברכת הצלחה לרב בן פורת בעבודתו התורנית בכתב ובעל פה עם נטיעתו המחודשת בארץ הקודש, עוד ינוב בשיבה.

פיסת בר. חידושים וביאורים על מסכתות מנחות בכורות וקנים מכת"י בתוספת ציונים ומקורות, ביאורים והערות. רבי יעקב שמשון שבת' סיניגאליא. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"ב. 16+תסג עמ'. (02-6510627)

רבי יעקב שמשון שבת' סיניגאליא ידוע כאחד מגדולי רבני איטליה לפני כמאתיים שנה, ומפורסם בחיבורו 'שבת של מי' על מסכת שבת. בשנה שעברה הוציא לאור 'מכון ירושלים' מכת"י את חיבורו 'מטה עז' על מסכתות ערכין וזבחים, ועתה מגיע לשולחנם של הלומדים כך חדש, ובקרוב יופיע כך נוסף. המחבר עוסק בדקדוק בפשט כל תיבה בגמרא וברש"י ובתוספות, ודן גם בהגהותיהם ופירושיהם של ארבעת המפרשים המובילים על מסכתות סדר קודשים - ברכת הזבח, פנים מאירות, צאן קדשים וחק נתן. כמעט אפשר לומר שמדובר על ספר חובה לכל הלומד בעיון מסכתות אלו.

פירוש מסכת אבות לחסיד רבנו יוסף יעבץ זצ"ל ממגורשי ספרד. יוצא לאור במהדורה חדשה ומתוקנת ע"פ כתבי היד והדפוס, עם הגהות, ציונים, מקורות, מבוא, נספחים ומפתחות. ע"י הרב עמיחי כנרת' והרב אריאל אביני. עורך הרב יואל קטן, שעלבים, מכון שלמה אומן, תשפ"ג. 437 עמ'. (wso@shaalvim.co.il)

החסיד הדרשן רבי יוסף ב"ר חיים יעבץ נולד סביב שנת ר' (1440) בליסבון שבפורטוגל, והיה תלמידם של גדולי עירו. נשא את אחותו של רבי יצחק עראמה בעל 'עקידת יצחק'. בהמשך עבר לספרד, ובשנת רנ"ב גורש בגירוש הגדול והגיע לאיטליה (מאז הדפוס השני מודפס

בכל שערי הספר 'מגורשי ספרד', כדי להבדיל בינו ובין היעב"ץ המפורסם יותר - רבי יעקב עמדין). הוא נהג לדרוש בפני חבריו המגורשים על האמונה בה' ועל השגחתו ועל הציפייה לגאולה, ועל כך כונה 'רבי יוסף הדורש'. הוא התנגד ללימודי פילוסופיה וחוכמות חיצוניות, וקבע שההשתקעות בהן גרמה לגירוש הגדול מספרד. הוא טען שבדרך כלל פשוטי העם עמדו בניסיונות ונהרגו או הוגלו בלי לעזוב את אמונת אבותיהם, ודווקא חכמים שעסקו בחוכמות ובלימודי פילוסופיה לא עמדו בניסיון והתנצרו בהמוניהם בשנים הרעות ההן. רבי יוסף יעבץ כתב ספרים הרבה, חלקם נדפס בדורות הבאים ואחרים אבדו, אך ספרו המפורסם ביותר הוא פירושו על מסכת אבות. ביאורו מבוסס על דברי המקרא ומפרשיו ועל דברי חז"ל בתלמודים ובמדרשים ובזוהר, וכן על כמה ממפרשי המסכת, לפעמים בשמם ולפעמים בעילום שמם. סגנון הכתיבה שלו מליצי ומלא לשונות של חז"ל וחלקי פסוקים, אך גם ברור ונעים ללימוד. מצד אחד הוא מנתח את דברי התנאים במשנה ומדקדק בלשונם ומקפיד למצוא את נוסחם המדויק, ומצד שני הוא עובר לעיתים מעניין לעניין כפי הצורך להוסיף לקורא וללמד אהבת תורה ויראת שמים ודרך ארץ ונהגות טובות. מאז נדפס לראשונה ע"י נכדיו בעיר אדריאנופול שבטורקיה בשנת שט"ו נדפס הספר פעמים רבות. פירוש החסיד יעבץ על אבות היה חביב מאוד על חכמי תנועת המוסר, והוא מצוטט אינסוף פעמים בכתביהם. מהדורה זו מציגה נוסח מתוקן על פי הדפוסים הראשונים ושישה כתבי יד, ויש בה הוספות רבות וגם ציונים והפניות והשוואות ומקורות והסברים והשלמות, וכן נספחים ומפתחות, עבודה שלמה של שני מהדירים מעולים לתועלת הלומדים לדורות.

פרדס יוסף. מאמרים ונאומים, ליקוטים ומבחר פנינים על פי פרד"ס, מפי סופרים וספרים. הרב משה יוסף רובין. ניו יורק, תשפ"א. 28+תקעה עמ'. (gederavos@gmail.com)

הרב רובין זצ"ל היה מרבני רומניה לפני השואה. בזמן השואה היה פעיל הצלה מרכזי שמאות חבים לו את חייהם, ואחרי השואה הגיע לארה"ב וגם בה התפרסם בפעילות ציבורית-תורנית נמרצת. בין השאר הקים את הארגון 'גדר אבות' להצלת בתי הקברות באירופה מהרס, הקיים עד היום. בסוף ימיו כיהן כאב ביה"ד של ועד הרבנים של שכונת בורו פארק שבניו יורק. נוסף להוראה ולפסיקה ולדרשות שדרש במסגרות שונות הוא גם כתב הרבה, ורק חלק מכתביו שרד. גם המעט הזה שכן במרתף עשרות שנים, עד שמגיפת הקורונה גרמה לנכדו הקרוי על שמו, ר' יוסף משה רובין, שנאלץ לעבוד מהבית וגם התפנה לו מעט זמן, לשנס את מותניו ולהוציא לאור את שרידי כתבי סבו בספר גדול ומהודר. הספר כולל מאמרי הגות ופניני חכמה, דרשות ועיונים הלכתיים, וגם אוטוביוגרפיה מרתקת. על הפסוק בפרשת וירא 'יצא כל צבאות ה' מארץ מצרים' מעיר המחבר שבתיבה 'צבאות' יש שילוב של משמעויות: כוח אחד גדול, צבא ממושמע אחד, וגם ריבוי של כוחות, שהרי 'צבאות' נאמר בלשון רבים! והתשובה היא שחשוב שבעם ישראל יהיו גוונים שונים של עובדי ה', ולכל עובדי ה' הנאמנים יש מקום בצבא ה', ורצון ה' הוא שהמחנות השונים של צבא ה' ישאו יחד את דגל התורה והאמונה, ורק כך יהיה עם ישראל שלם. שנזכה.

פתחי שערים. בבא בתרא. פרק השותפין. שיעורים בלומדות בעומק הפשט. מרדכי אליעזר נחמני. ירושלים, תשפ"א. תיח עמ'. (02-6518699)

הרב מוטי נחמני הוא למדן מופלג, בוגר ישיבות שבי חברון ומרכז הרב, ומקורב לרב צבי טאו שליט"א. הוא לימד בישיבות שונות, היה ראש ישיבת 'חומות ירושלים' ועתה משמש כראש כולל 'בוני ירושלים'. שיעוריו מתאימים בדיוק לכותרת-המשנה של הספר - לומדות בעומק הפשט, כי הוא נוהג לדקדק במילות הסוגיא ולקשרן לפשט הסברות, ולדקדק בסברות ולהתאימן לפשט המילים. בעיקר הוא עוסק בדקדוק בלשונו של הרמב"ם, כשהוא מנסה לחבר בין פסקיו לפשט הסוגיא על פי שיטתו, והדברים יוצאים מחוורים ובהירים. הקונטרס הראשון בסדרת 'פתחי שערים' יצא לאור בשנת תשס"ח, כאשר הרב נחמני היה ראש ישיבה שותף בישיבה המאוחדת 'לנתיבות ישראל - חומות ירושלים' ב'נאות דוד', הבית הגדול לתורה שברובע הנוצרי בירושלים, ובמשך השנים יצאו לאור עיונים על ההגדה של פסח ועוד שלושה כרכים נוספים. שני הפרקים הראשונים בספר הזה על בבא בתרא עוסקים בעניינים כלליים יותר - הפרק 'דרכי משנה' מבהיר שבדרכי לימודו הרמב"ם נותן את הדגש לעיתים יותר לפשט המשנה מאשר לנפתולי סוגיות הגמרא, ובפרק 'מצות קריאה' הוא מלמד שהסברה של דברי המקרא וחז"ל והפוסקים תלויה בקריאת הדברים בצורה מדוקדקת וכן, ופחות בניתוח הוה-אמינות וסברות שלא התקבלו בסופו של דבר כחלק מהתוכן הנלמד, עיי"ש באורך. עולם התורה מחכה לכרכים הבאים בסדרת 'פותח שערים'.

שאלות ותשובות לרבנו הגדול רבי לוי אבן חביב. מהדורה מתוקנת, מוגהת על פי הדפוס הראשון ועל פי כתבי יד, עם מבוא, ציונים, הערות והחזרת מאות השמטות מן הדפוס הראשון. ערך והתקין שלמה זלמן הבלין. ירושלים, יריד הספרים, תשפ"א. 51+תרכו עמ'. (02-5370016)

רבי לוי ב"ר יעקב בן חביב נולד בספרד סמוך לפני הגירוש, גלה עם משפחתו לפורטוגל וממנה לסלוניקי, למד תורה אצל אביו שהיה מגדולי דורו (מחבר 'עין יעקב' על אגדות התלמוד) ואצל גדולי תורה אחרים, ובגיל צעיר כבר נחשב תלמיד חכם חשוב. אחרי נדודים במקומות שונים עלה ארצה בשנת רפ"ה, ועמד בראש רבני ירושלים. הוא העמיד תלמידים הרבה, ביניהם רבי יעקב קאשטרו (מהריק"ש) לימים רבה של מצרים, ר' משה קאשטרו שמילא את מקומו כרבה של ירושלים, רבי שמואל די מדינה (מהרשד"ם) רבה של סלוניקי ועוד רבים אחרים. הוא השיב תשובות רבות לשואלים מרחבי העולם היהודי, והם נדפסו לאחר מותו בשו"ת מהרלב"ח (דפו"ר ונצייה שכ"ה). הסימן האחרון בספר מכונה 'קונטרס הסמיכה', ובו נמצאים חילופי איגרות ותשובות שעוסקות בחידוש הסמיכה בצפת שיזמו רבי יעקב בירב ותלמידיו, ובהם הסמיכו גם את רלב"ח וציפו שהוא יצטרף עמם למהלך ההיסטורי הזה - אולם לצערם הוא התנגד נמרצות ליוזמה הזו, ולמעשה הוא זה שגרם באופן ישיר שהרעיון הזה לא יתממש. חילופי הדברים הקשים בין מהרלב"ח לבין יריבו מהר"י בירב, שהיה בר פלוגתתו לא רק בעניין זה, אינם מסודרים באופן שכל תשובה משיבה על התשובה שלפניה, אלא שבכל תשובה קיימת התייחסות לנושאים שונים הקשורים לפולמוס הסמיכה, ולכן קשה לעקוב אחרי מהלך הדיון

הרב-צדדי הזה. לכן מיספר המהדיר פרופ' רש"ה את כל הפסקאות שבכל התשובות והאיגרות והמסמכים שבקונטרס בסדר רץ (555-1!) כדי להקל על ההפניות והקישורים ממקום למקום בקונטרס, וכן הוסיף את תשובת תלמידו של רלב"ח מהר"ם קאשטרו בעניין ועוד השלמות והערות רבות. במודעה בתחילת הספר מסביר המהדיר את העיכוב הרב בהדפסת מהדורה זו שהייתה מוכנה למעשה לפני כעשרים שנה (חלקים מהמבוא נדפסו בקובץ 'שורון' כבר בשנת תשס"ג) בגורמים מסוימים שמנעו את הדפסת הספר עד עתה. סתם ולא פירש, ואולי כוונתו למוציאים לאור של המהדורה החדשה האחרת של שו"ת מהרלב"ח, שנדפסה בירושלים תשס"ח, שידעו על כוונתו של רש"ה להדפיס מהדורה חדשה - הרי חלק ניכר מהמבוא הרחב והעשיר שלו נדפס כבר בתשס"ג וכן"ל, ושם נכתב שהספר עומד לצאת לאור... המבוא לספר מקיף ומרתק כדרכו של רש"ה מאז ומעולם, ובו פרק העוסק בענייני דוד הראובני ושלמה מולכו עם גילויים חדשים בעניינם, וכן פרק שלם ובו דיון בתופעה פלאית בהדפסה הראשונה של הספר - הבדלים גדולים בעשרות דפים בין העותקים השונים של הדפוס הראשון ששרדו עד היום, עם רשימה מפורטת שלהם וניסיון לגלות את הסוד שמאחורי תופעה זו. יאריך ה' את ימיו ושנותיו ופוריותו התורנית-ספרותית של רש"ה הבלין שליט"א.

שושן עדות. חידושי הלכה ואגדה. רבי יעקב שושנה. המהדיר: עמנואל גזג'. ירושלים, תשפ"ב. 380+17 עמ'. (mmguedj@gmail.com)

ארץ אלג'ריה שבצפון אפריקה הייתה לפני ואחרי גירוש ספרד ארץ מלאה חכמים וסופרים, מילידי המקום ומן הבורחים שעזבו (עוד לפני פרעות קנ"א וגירוש רנ"ב) את ספרד הנוצרית שונאת היהודים וחיפשו מנוח לכף רגלם. באיזור צפון מזרח אלג'יר בלטה העיר קונסטנטין (ובפי היהודים: קסונטינה או קצומטינה), שבעיר קלעת-חמד שעל ידה נולדו הרי"ף ורבינו אפרים הספרדי ועוד. הקהילה שמרה על מנהגיה העתיקים שחלקם נבעו עוד ממנהגי ארץ ישראל לפני הגלות, ובמשך דורות נשמרו בה שני קהלים - קהל התושבים בני המקום הוותיקים, וקהל האזרחים - 'העולים החדשים' מגולי ספרד. למרות שבמאתיים השנים האחרונות חלה ירידה כללית ברמה התורנית של יהדות אלג'יריה בעקבות כיבוש הארץ ע"י הצרפתים והשפעת התרבות הצרפתית על יהודים רבים, בקונסטנטין הרחוקה-יחסית נשמרה בדרך כלל אווירה תורנית שלמה כבימים ימימה. בעיר קונסטנטין ובעיר הסמוכה בון כיהנו רבנים תלמידי חכמים עד הדור האחרון, ובהם בלט רבי יעקב שושנה, שגדל בקונסטנטין ושימש כרב בעיר מולדתו ובעיר הסמוכה בון, ונפטר בקוצר שנים בהיותו בן ל"ח בלבד בשנת תרצ"ח. הוא מילא בשלמות את כל תפקידיו כרב ושליח ציבור ומורה ושוחט ופוסק הלכה ומנהיג העדה, התכתב עם רבני דורו וכתב לעצמו דברי תורה רבים, שחלק מהם נאספו באהבה בידי בנו, ואותם הוא הפקיד למשמרת בידי תלמידו הרב עמנואל גזג', שזכה לעשות חסד עם המתים והחיים ולהוציא לאור את פירושי רבי יעקב על פרשות השבוע ועל התלמוד, מערכות בהלכה ודרשות. הוא הוסיף כותרות ומקורות והערות, תיאר את תולדות חייו וזמנו ומקומו, הוסיף חידושים מאת בנו רבי עמנואל שושנה זצ"ל וגם מבוא בצרפתית, יד ושם לתלמיד חכם מעולה וצנוע שמת בחצי ימיו.

שו"ת ניצני ארץ חלק ד. עיוני הלכה. הרב שלמה גליקסברג. ירושלים, תשפ"ב. 569 עמ'. (02-6416166)

הרב שלמה גליקסברג שימש במשך שנים כראש קהילה ואב"ד ביוהנסבורג שבדרום אפריקה, ועתה הוא משמש כראש בית המדרש לרבנים ודיינים 'אריאל' (לשעבר 'מכון הרי פישל') בבית וגן בירושלים. זהו הכרך הרביעי של ספר השו"ת החשוב הזה, ובו עשרים סימנים שעוסקים בשאלות מכל חלקי השו"ע. הסימן הראשון עוסק בשמירת חום מאכלים בשבת (שלא נמצאים על פלטה) בעזרת כיסוי הרמטי המכונה Wonderbag, והמחבר מסיק שהוא עשוי מחומרים שאינם מוסיפים הבל ולכן מותר להטמין בו בערב שבת, וגם בשבת כפוף לכללי דיני הטמנה. הסימן השני עוסק בדג בשם קינגקליפ הנפוץ בדרום הארץ, שקשקשיו מכוסים בשכבה שומנית ולכן אינם נראים, וגם בצורתו הוא שונה מדגים כשרים אחרים. מסורת של רבני דרום אפריקה במשך דורות התיירה אותו אך היו שערערו על כך (כולל הגר"מ שטרנבוך שליט"א, שהיה במשך שנים רק הקהילה החרדית ביוהנסבורג), ולכן ניגש המחבר לבדוק את השאלה מיסודה. מסקנתו היא שרוב הפוסקים מתירים לכתחילה מציאות כזו, אולם מפני שגם לדעת המערערים, דעה המבוססת על תשובת החת"ס, יש מקום בהלכה, הדג הזה יוגדר ע"י מחלקת הכשרות של הקהילה ככשר אך לא למהדרין. הכרעה מאוזנת לחלוטין. הסימן האחרון בספר הוא 'קונטרס שמות גיטין' על פי מנהג בית הדין ביוהנסבורג מעודכן לחדש מנ"א תשפ"א, שמתייחס למבטא האנגלי הדרום-אפריקאי ששונה במידה מרובה מהאנגלית המדוברת במקומות אחרים. הרשימה מתבססת על תיעוד מזמנו של האב"ד הראשון בעיר רבי יצחק קוסובסקי (גיסו של רשכבה"ג רבי חיים עוזר גרודזינסקי), והיא תוצאה של עבודה מאומצת של חברי בית הדין במשך שנים. יישר כוחו של הרב גליקסברג, ירבה תורה בישראל בכתב ובעל-פה.

תיקון חצות. תנאים טובים. דיני תפילת הדרך. רבי שריה דבליצקי. ב"ב, תשפ"א. קמב עמ'. (8412949@gmail.com)

הגאון הגדול רבי שריה דבליצקי זצ"ל הוציא לאור בחייו עשרות ספרים וקונטרסים בנושאים הלכתיים ואחרים. שלושה קונטרסים מכתביו נלקטו יחד בספרון זה ע"י בני משפחתו, כאשר נוספו עליהם תיקונים והוספות והשלמות, במסגרת כוונת בני המשפחה להמשיך ולהוציא לאור דברים שיצאו מעטו ועדיין לא נדפסו, וכן מהדורות מתוקנות של הספרים והקונטרסים שהוציא לאור בחייו. קונטרס זה כולל שלושה מחיבוריו הקטנים, האחד על הלכות תיקון חצות, כולל נוסח מתוקן (וקצר הרבה יותר מהמקובל), לקט מפי גדולי ישראל על חשיבות אמירת תיקון חצות, ופירוט הלכותיו ומנהגיו - בדגש על המקסימום הראוי לכתחילה ועל המינימום שמספיק כדיעבד או בשעת הדחק. זוהי למעשה המהדורה השביעית של חיבור קטן ושימושי זה. בהמשך נמצא הקונטרס 'תנאים טובים' ובו לקט הלכות ונוסחים של תנאים שאמורים לגבות את מעשי המצוות ואת הברכות והתפילות שלנו במהלך היום/החודש/השנה במקרה שלא עשינו ואמרנו אותם בכוונה שלמה. החיבור השלישי עוסק בפרטי דיני תפילת הדרך, תוך המלצה לשלב אותה בברכת 'שומע תפילה' הסמוכה לנסיעה בכל מקרה של ספק. יישר כוחם של בני המשפחה העמלים להציג לפני הציבור את אוצרותיו של אותו גאון מיוחד וייחודי שחי בינינו שנים רבות, והטיל את רישומו על ציבור גדול של יראי ה' ומדקדקים במצוות.

מחיר מנוי לשנה על 'המעין'

(4 גיליונות) כולל משלוח - 125 ₪

לשנתיים מראש - 220 ₪

בחו"ל לשנה (משלוח בדואר אוויר) - 50\$

כתובת המערכת:

מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400

<http://www.machonso.org/hamaayan>

English translation advisor: Rav Charles Greenbaum

Hama`yan, a periodical published by The Shlomo Aumann Institute

Established by The Yitzchak Breuer Institute of Poalei Agudat Yisrael

Founder (1953) & Editor: Prof. Mordechai Breuer z"l

Editor-in-Chief (1964-1992): R' Yona Immanuel z"l

The Board:

Prof. Zohar Amar, Neve Tzuf

Rav Shimon Shlomo Goldshmidt, Alon Shevut

Yehuda Freudiger, Jerusalem

Rav Boaz Mordechai, Nerya

Rav Michael Yammer, Sha'alvim

Editor: Rav Yoel Catane, The Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Phone: 972-89276664; Fax: 972-15389276664; e-mail: wso@shaalvim.co.il

© All rights reserved

HAMA`YAN

Table of Contents:

"For Aharon Had Made Them Disorderly to the Scandal of Their Enemies" /	
Editor's Remarks	3
The Pauses in Reciting the First Verse of <i>Shema</i> – Clarifying the Wording of the Rule from Its Source in the Work ' <i>Al haKol</i> ' According to Manuscripts /	
Rav Avraham Bitton	4
Introduction to Rav Kook's Preface to <i>Song of Songs</i> and Commentary on Its Beginning / Rav Chaim Meir Drukman ZTL	9
Death Penalty for One Who Violates a Proscription [<i>Herem</i>] – From the Abiding Teachings of Rav Kalman Kahane ZTL / Rav Binyamin Kahane	16
' <i>Ma Nishtana</i> ' – Question of the Father or Question of the Son? /	
Rav Rephael Shlomo Daichovsky	23
On the Rule 'A Woman – Her Husband Causes Her to Be Happy' / Rav Yaakov Koppel Reinitz	31
On the Custom of Reciting the Verse (Ps. 115:18) ' <i>Va'anachnu Nevarech YAH</i> '	
After Psalm 145 ' <i>Tehilla LeDavid</i> ' / Rav Reuven Adler	37
The Tabernacle of Gd at Gilgal / Yigal Amitay	45
"To Your Children" – These Are the Students" – Rashi as Contextual Exegete [<i>Pashtan</i>] and as Educator / Rav Dr. David Kalir	51
The Earthquake in the Land of Israel in Tammuz 5687 [July 1927] – Gleaning from Authors and Books / Rav Uriel Banner	64
The Beginning of the Prayer for the Welfare of the State of Israel / Uriel Frank	75
Halakha and Contemporary Challenges	
The Definition of Baker's Yeast and Its Prohibition on Passover / Rav Ezra Klein and Dr. Uziya Kronman	92
Concretions from a Fallow Deer – Proposal for the Clarification of the Halakhic Status of an Ovum from an Animal / Nachal Elgad Shoham	104
Responses and Comments	
On the Division of Readings in <i>Parashat 'Ekev'</i> etc. / Rav Yosef Haim Sharbani, Rahamim Sar Shalom ; Further in the Matter of the Authority of Custom / Rav Gershon Shachor ; On the New Edition of the <i>Mikhlol</i> [Comprehensive Hebrew Grammar] of RaDaK / Prof. Jordan S. Penkower	107
Memorial	
Is Celiac Disease Mentioned in the Torah, and is it Permissible to Use Eye Drops on Shabbat? Remarks on Halakha and Medicine in Memory of Dr. Yitzchak Dresner ZL / Rav Mordechai Emanuel	111
On Books and Their Authors	
Points for Discussion in Rav Makbili's Edition of <i>The Guide for the Perplexed</i> / Rav Elhanan Uriel ; Response: Rav Dr. Yohai Makbili	117
New Comments on the Chizkuni Commentary on the Torah / Rav Moshe Aharon	130
On a 'Letter' Never Written – An Error Which Crept Into the Writings of R' S. Z. Shragai Regarding a Letter from Rav Yechiel Yaakov Weinberg ZTL / Rav Prof. Neria Gutel	135
Journey to the Garden of Eden and Back – On the Book <i>Adam b'Gan Eden</i> by Rav Eliyahu Meir Feivelson / Tomer Greenberg	139
Received by the Editorial Board / Rav Yoel Catane	141



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Vol. 245 • Nisan 5783 [63, 3]