

# הַפְּעִינִי

## בתוכן:

3	שלא לעמוד במקום אחד! / העורך
5	"אל מסתתר בשפירי חביון" / הרב יעקב משה הלוי בנימין
17	אבלותו של רבנו גרשום / אליסף יעקבסון
22	"וְזָכַרְתָּ אֶת אֲמַתְךָ" / הרב עמיחי כנרתי
27	ההכרח בקבלת האמונה בה' בשעת הגרות / הרב מרדכי אלתר
	צביעת תכלת על פי הרמב"ם ושימוש בסממני צביעה טבעיים /
35	פרופ' זהר עמר וד"ר דוד אילוז
	תנ"ך מגובה "האני העליון" – גישת רי"ל בלוח ביחס לגדולי התנ"ך /
54	הרב שלמה קושלבסקי
	<b>תגובות והערות</b>
63	הערה על הספר 'זיואל משה' / הרב מיכאל קליין
64	מסורת לעוף ללא נוצות / יוסף כץ
65	עניין בליעת כלים בזמנו / הרב שמואל הכהן
	<b>על ספרים וסופריהם</b>
67	שו"ת 'מנחת אשר' / הרב אוריאל בנר
	הערות ותיקונים על תוספות הרא"ש למסכת נידה מהדורת מוסד הרב קוק /
73	עדיאל ברויאר
80	בעניין מקור ה"כללים" לשימוש רש"י בתרגום / הרב דוד סיגל
85	נתקבלו במערכת / הרב יואל קטן
100	רשימת המאמרים בכרך נג
	'The Lamentation in Jerusalem' / Rav Avraham Yitzhak Hakohen Kook ZTL;
	Rav Bezalel Naor
VII	(המספד בירושלים מאת הראי"ה קוק, מתורגם לאנגלית עם מבוא ומקורות)
II	תקציר המאמרים באנגלית

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד, תמוז תשע"ג • כרך נג, גליון ד [206]



מכון שלמה אומן  
מכון מחקר תורני

גליון זה של 'המעין'

מוקדש לזיכרו של אדם המעלה

## הרב מעלה גלינסקי זצ"ל

איש חינוך, תורה וחסד

רב פעלים ועתיר זכויות

חבר מערכת 'המעין'

וממנהלי ישיבת שעלבים ומכון שלמה אומן

נלב"ע עש"ק כ"ה ניסן תשע"ג

תנצב"ה

מכון שלמה אומן



מכון שלמה אומן  
מכון מחקר תורני

ישיבת שעלבים



---

בגיליון הבא של 'המעין' יובאו דברים שלו ולזיכרו

## שלא לעמוד במקום אחד

במדבר כ, א: וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־הָעֵדָה מִדְּבַר־צֶן בְּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיָּשֶׁב הָעָם בְּקֶדֶשׁ... רש"י: כל העדה – עדה השלמה, שכבר מתו מתי מדבר ואלו פרשו לחיים.

רש"י הירש דברים א, מו: וַתָּשָׁבוּ בְּקֶדֶשׁ יָמִים רַבִּים כִּי־מִים אֲשֶׁר יִשְׁכַּתֶּם – זמן רב, כמספר הימים שנגזר עליהם לשהות במקום אחד בלי להמשיך במסע. אותו מקום היה בקדש בגבול המדבר, משם היו יכולים לנסוע אל הארץ בדרך קצרה – ושם שהו ימים רבים, ואל המקום הזה חזרו עתה כעבור ארבעים שנה, וביתר דיוק כעבור שלושים ושמונה שנה. אותה ישיבה במקום אחד הייתה העונש הקשה ביותר על החטא הרובץ עליהם...

בני ישראל נמצאים על פתחה של ארץ ישראל, ארץ ההבטחה, ארץ הבחירה, ארץ אשר עבור הישיבה בה יצאו ממצרים – ובגלל חטא המרגלים, המאסה בארץ חמדה, הם נאלצים להתעכב יותר משלושים ושמונה שנה. מצד אחד אין ספק שיפים היו ימים אלו לעם, בהם הכין את עצמו לקראת כיבוש הארץ ויישובה, בשנים אלו הפך עם העבדים לעם של בני חורין – ובמקביל היו לו הזמן והפנאי והנחת ללמוד את התורות החדשות שנתן לו משה רבנו ע"ה מפי ה' – זו שבכתב וזו שבעל-פה, שהרי לא ניתנה תורה אלא לאוכלי המן; אך מצד שני העם סבל יום יום מהעונש הקשה ביותר שיכול היה הקב"ה להעניש אותו – הוא נאלץ להתעכב במקום אחד, הוא לא יכול היה להתקדם, הוא ידע שיש לו עבור מה ועבור מי ללכת קדימה – אבל לא תצלח, לא איכשר דרא. ואותה ישיבה במקום אחד הייתה העונש הקשה ביותר.

היהודי מעוניין ללכת, להתקדם. להישאר באותו מקום הוא עונש נורא בשבילו. יזנה מה שאמר התהלך נח – הוא כענין שאמר הכתוב (זכריה ג, ז) ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, שהאדם הצדיק הולך ממעלה למעלה [בניגוד למלאכים העומדים במקומם]. וכן כתבתי גבי חנוך ויתהלך חנוך את האלוהים, שהיה הולך ממעלה למעלה (פנים יפות בראשית תחילת פרשת נח). הדברים נכונים בחינוך וגם בעסקי ציבור, בקודש וגם בחול. יהי רצון שהימים הבאים לקראתנו לא רק שלא יהיו ימים של נסיגה וירידה – אלא שהם יהיו ימים של התקדמות והצלחה למרות החששות הקיימים בלבבותינו והמאבק הקיים נגדנו מצד חלק מאחינו שונאינו מנדינו, ועולם התורה ויהדות התורה ועם ישראל כולו ילכו מחיל אל חיל בכל המישורים ובכל המדדים בעזה"ת.

גיליון מגוון זה החותם את שנת תשע"ג פותח בביאור מפורט על הפיוט הידוע "אל מסתתר בשפירי חביון"; הרב יעקב בנימין, איש היישוב עמונה שבבנימין, אברך וחוקר במכון שלמה אומן, מבאר את הפיוט המיוחד והחביב הזה, ומציג את מקורותיו בנגלה ובנסתר באופן מקיף ושלם. ר' אליסף יעקבסון, אברך בישיבת 'מצפה יריחו', מציג את הבעייתיות בעדות על רבנו גרשום מאור הגולה שהתאבל על בנו המשומד ארבע עשרה

ימים, ומציע תיקון גירסה קטן שיישב חלק מן הקשיים. הרב עמיחי כנרתי, ר"מ בשיבה באיתמר וחוקר ותיק במכון שלמה אומן, מציג בעיה הלכתית מוסרית קשה: כיצד יתכן שחז"ל עוברים בשתיקה על כך שאביגיל, בהיותה עדיין אשת איש, העיזה לרמוז לדוד המלך שיישאנה לאשה! והוא מוצא לשאלה כמה פתרונות. הרב מרדכי אלתר, צאצא לאדמו"רי גר ואברך כולל בירושלים, שעסק הרבה בצדדים ההלכתיים של קבלת גרים בימינו ואף פרסם לאחרונה ספר בנושא בשם 'כגר כאזרח', מנסה להוכיח שגרות ללא קבלת אמונה אמיתית בקב"ה אינה גרות כלל, בלי להיכנס לרמת שמירת המצוות הדרושה כדי שהגרות תתפוס לפחות בדיעבד. אחריו פרופ' עמר וד"ר אילוז מוכיחים פעם נוספת שאין תחליף לזיהוי המקובל של התכלת עם הארגמון קהה הקוצים, זאת תוך דיון במעשה צביעת התכלת על פי הרמב"ם כפי שהוא תיאר זאת במשנה תורה ובמקומות אחרים. הרב שלמה קושלבסקי, חתנו של רבנו הגר"נ גולדברג שליט"א, מציג שיטה אלטרנטיבית ל'תנ"ך בגובה העיניים' ול'תנ"ך בגובה השמים', שיסודה ב'שיעורי דעת' של הרי"ל בלוח זצ"ל – 'תנ"ך בגובה האני העליון': חז"ל סמכו עלינו שנביט אל חטאי אבותינו בחלק הגבוה והטהור של נפשנו, והאמון הזה צריך לבוא לידי ביטוי בלימוד ובהוראה של ספרי המקרא.

במדור 'הערות ותגובות' נדפסה תמיהה בספר 'זיואל משה', ושתי הערות על מאמרים מהגיליון הקודם: יוסי כץ מפנה לתשומת לבנו נקודה חשובה העוסקת בכשרות העופות שעברו שינויים גנטיים, והרב שמואל הכהן מנסה להוכיח שאין שום מקום להקל במדידת בליעת האיסור בכלים גם בזמן הזה.

גם במדור התורני-ספרותי שלושה מאמרים: האחד סוקר את החלק הראשון של שו"ת מנחת אשר לרא"ז וייס שליט"א שיצא לאור לאחרונה, השני עוסק בתוספות הרא"ש על מסכת נידה, והשלישי בכללים העוסקים ביחס בין פירוש רש"י לתרגום המופיעים ברוב החומשים, ובבדיקת מקורם ומהימנותם. בהמשך נמצאים כרגיל סקירות ספרים מאת העורך.

בחלק האנגלי הבאנו תרגום מאת הרב והחוקר בצלאל נאור של המאמר הידוע של הרב קוק 'המספד בירושלים', במלאת ק"ט שנים לפטירתו של הרצל, אדם שקיים פער כה גדול בין תפקידו החשוב בהיסטוריה היהודית לבין דמותו היהודית וחיו הפרטיים. הרב זצ"ל מצביע על כך שלעיתים החלק האישי של בעלי תפקידים בגאולת עם ישראל זניח יחסית לתפקיד הענק שהוטל עליהם, והרב נאור מזכיר עניין זה במבוא הקצר לתרגומו.

החוברת מוקדשת לזכרו של מורי וידידי הרב מעלה גלינסקי זצ"ל, איש רוח ואיש מעשה, חבר מערכת 'המעין', ממנהלי ישיבת שעלבים ומכון שלמה אומן, וממפתחי ויוזמי מסלול לימוד התורה בארץ של בוגרי הישיבות התיכוניות בחו"ל. בגיליון הבא יתפרסמו בעז"ה דברים שלו ועליו.

נסיים באיחולי בשורות טובות לכלל ולפרט לקראת ימי בין המצרים הקרבים ובאים, שנרבה באהבת חינוס ולא בהיפך ח"ו...

יואל קטן

## "אל מסתתר בשפיר חביון" מאת רבי אברהם מימין

עם מקורות, פירוש וביאור

הפיוט 'אל מסתתר' מושר ע"י חסידים בסעודה שלישית, ואצל רבים מעדות המזרח הוא משמש כפתיחה לשירת הבקשות. השיר בנוי על עשר הספירות, ומתאר מה משתלשל מכל ספירה ומה מאפייניה; מהספירות של עולם האצילות משתלשלות עשר הספירות של עולם הבריאה, היצירה והעשייה, ובעקבותיהן גם העולם הזה. חלק מהשיר עוסק בעולמות העליונים, וחלק בתכונותיו של האדם בעולם המשתלשלות מהעולמות העליונים. השיר בנוי כשיר מתחרז בשלושת המשפטים הראשונים, והמשפט האחרון מסתיים בשם ה', ללמדנו שהנושא העיקרי בו הוא דרכי ה' והתגלותו בעולם.

האקרוסטיכון של השיר הוא 'אברהם מימין חזק'. בספר שערי ציון לרב נתן נטע האנובר<sup>1</sup> כתב שרבי אברהם מימין היה תלמיד רבי משה קורדובירו, ממקובלי צפת במאה ה"ז ורבו של האר"י, וזו הדעה המקובלת<sup>2</sup>. לא ידוע לנו מלבד פרט זה שום מידע אודות המשורר<sup>3</sup>.

השיר נדפס כאן על פי הנוסח והניקוד שבאתר 'הזמנה לפיוט' (המבוסס על הקובץ "שירה חדשה", ארם צובה תרמ"ח), והוספתי לו פירושים וציורים מלוקטים מספרים וסופרים.

### אל מסתתר בשפיר חביון / השכל הנעלם מפל רעיון עלת העלות מכתר בכתר עליון / כתר יתנו לך ה'

**אל מסתתר** פסוק בישעיה מה, טז: "אכן אתה אל מסתתר אלהי ישראל מושיע". וכתב הרמח"ל (תקטו תפילות, תפילה תיא) שגאולת ישראל באה מצד ספירת הכתר ולכן היא באה בהסתתר, וכשם שאין לנו השגה בספירת הכתר כך אין לנו יכולת להבין מתי הגאולה תגיע; ולכך אמרו חז"ל תיפח רוחם של מחשבי קיצים. עד כאן דבריו. ניתן להוסיף ששם 'אל' מאיר בספירת הכתר, ולכן כל ישועת ישראל הנסתרת באה מצד החסד והרחמים, אף שהיא נסתרת; ואף ששם 'אל' מופיע בספירת החסד, יש

1 שער שני, עמ' 80 במהדורת פרעמישלה תרע"ז.

2 כ"ה בעמודי העבודה לר"א לאנדסהוטה (ברלין תרי"ז) עמ' 9-10, באוצר השירה והפיוט לדודיון א3837, וכ"כ באנציקלופדיה לתולדות חכמי ישראל בעריכת יעקב גליס (מוסד הרב קוק תשל"ז) עמ' שלח.

3 בסידור קול יעקב (שמכונה אף סידור האר"י, לר' יעקב קאפל ליפשיץ [סלאוויטא תרי"ט] דף טו, ב) כתב שהשיר נכתב ע"י ר' אברהם בן הרמב"ם (כנראה קרא מימין=מימון), אך קשה לענ"ד לקבל זאת.

לומר שחסדו של ה' מתגלה בכתר, שכן הכתר כולל בתוכו את כל השמות, וכיון שעסקינן בגאולה הבאה מצד חסדו של ה' מאיר שם 'אל' בכתר. ועוד יש להוסיף שהמשורר התחיל בעניין הגאולה וסיים בעניין הגאולה, התחיל בעניין הגאולה שגאולת ישראל באה בהסתר, ומסיים בעניין הגאולה בבקשה לקימום מלכות דוד ושלמה; והוא סוד נעוץ תחילתם בסופם ותחילתן בסופן (ספר יצירה פ"א מ"ו), שקיים קשר בין ספירת הכתר לספירת המלכות, והמעשה שהוא המלכות נעוץ ברצון.

**בְּשִׁפְרֵי חֲבִיּוֹן** פסוק בירמיהו מג, י "ונטה את שפיריו עליהם", והוא אוהל יפה, כן פירשו רש"י, רד"ק, המצודות ומלבי"ם שם. **חֲבִיּוֹן** מלשון מחבוא ודבר נסתר. באוהב ישראל מאפטא (כי תשא, ד"ה והסירותי) ביאר שה' מסתיר את עצמו כביכול בעזרת ידיו, כמו אדם שמכסה את עצמו בכפות ידיו על מנת שלא יראהו, וזהו מה שכתוב (שמות לג, כג) והסירותי את כפי וראיתי את אחורי וכו'. וזה לשונו: דהנה הוא יתברך מסתתר בשפירי חביון, דמקום סתר אשר השי"ת מסתתר בו כביכול הוא אור בהיר ונעלם, לית ביה השגה כלל. ומכל שכן אור אין סוף הפשוט. והנה מבשרי אחזה אלוה, והלא עינינו רואות בבשר ודם כשרוצה לכסות את עצמו אז פורש כפיו על ראשו או על פניו, כמו כן כביכול הוא יתברך מכסה עצמו בכפיו. עכ"ד. ואפשר להוסיף על דבריו שעניין ההסתרה בכפיו של ה' הוא עניין של האוהל שסוכך ומסתיר על מקום השכינה, כמו שמצינו בכמה מקומות בתנ"ך: "ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים" (שמות כ, יז), "כי בענן אראה אל הכפורת" (ויקרא טז, ב), "אז אמר שלמה ה' אמר לשכון בערפל" (דהי"ב ו, א). דווקא ספירת הכתר היא נסתרת ומכוסה בענן, שכן את הנהגותיו הפשוטות של ה' אפשר להבין, אולם את עצם מחשבתו ורצונו אי אפשר להבין כלל.

**הַשֶּׁכֶל הַנֶּעֱלָם מִכָּל רַעֲיוֹן** כמו שנאמר בתיקוני זוהר בפתיחת אליהו (יז, א) אנת הוא עלאה על כל עלאין... לית מחשבה תפיסא בך כלל. המשורר איננו אומר שאין כאן מחשבה, אלא שאין לנו תפיסה במחשבה זו, השכל נעלם מאתנו. המחשבה הראשונית נקראת 'רעיון', והכתר הוא מופלא ממנה ומרומם ממנה, כמו שכתב הרמ"ק (שער כג פרק יג) בערך מופלא. 'רעיון' היא מחשבה בוסרית, כדאמרי אינשי 'יש לי רעיון' - יש לי הסבר ופתרון, והוא קשור לחכמה; אך הכתר הוא המחשבה שמעל כל רעיון.

**עֵלֶת הָעֲלֻת מִכְתָּר בְּכֶתֶר עֲלִיּוֹן** עילת העילות פירושו הגורם לכל הגורמים, הדבר שגורם לכל הגורמים לעשות את פעולתם. מקורו של הביטוי בתיקוני זוהר (שם) רבון העולמים אנת הוא עילת העילות סיבת הסיבות וכו', והכתר הוא עילת העילות (זוהר שמות מב, ב, ושם ויקרא פג, א); הוא הראשון לכל הספירות, והוא גורם לכל הספירות שיבואו אחריו, הוא עילת העילות וממנו משתלשלים כל העולמות.

**כְּתֶר יִתְּנוּ לָךְ ה'** אע"פ שהכתר הוא הסיבה לכל הברואים, שכן הוא תחילת סדר השתלשלות הספירות, בכל זאת עם ישראל הם אלו שקושרים את הכתרים לקב"ה, כפי שנאמר בתפילת מוסף של ר"ה: "ויתנו לך כתר מלוכה". התוס' בחגיגה (יג, א ד"ה וקושר) כתב שסנדלפון קושר כתרים לקב"ה מתפילתם של ישראל. נמצא שהמשורר

מתחיל בהשפעת הכתר - רצון ה' - על העולם, ומסיים בישראל שקושרים כתרים לה'. בפסיקתא רבתי (איש שלום, פיסקא כ, מתן תורה) מבואר שאפילו המלאך שתפקידו לקשור כתרים לרבו איננו יכול לקשור את הכתרים ממש, אלא הוא משביע את הכתר וזה עולה לראש אדונו, וכדלהלן. ועוד מבואר שרצונו של ה' הוא לקבל את הכתר מעבדיו, שהרי אין־סופיותו מונעת ממנו כביכול לקבל כתר מאחרים: "אמרו עליו על סנדלפון שהוא גבוה מחבריו מהלך חמש מאות שנה, ומשתמש אחר המרכבה וקושר כתרים לקונו. וכי תעלה על דעתך שיודעים מלאכי השרת היכן הוא [ה']", והלא כבר נאמר ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג, יב), ואילו מקומו לא ראו. אלא משביע את הכתר, ועולה [=הכתר] ויושב בראש אדונו. ובשעה שיגיע כתר כל חיילי מעלה מזדעזעים, וחיות דוממות ונוהמות כארי, באותה שעה עונין כולם ואומרים קדוש קדוש קדוש ה' צבאות (ישעיה ו, ג). בשעה שהגיע לכסאו מתגלגלים גלגלי כסאו, ומתערעשים אדני שרפרף, וכל הרקיע כולם אוזחם חלחלה. בשעה שהוא עובר על כל חיילי מרום וכתר שלו, פותחים פיהם ואומרים ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל שם). בוא וראה שבחו וגדולתו של הקדוש ברוך הוא, בשעה שמגיע כתר לראשו מחזיק עצמו לקבל כתר מעבדיו, וכל חיות ושרפים ואופנים וגלגלי המרכבה וכסא הכבוד בפה אחד אומרים ימלוך ה' לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה" (תהלים קמו, י). ע"כ. נראה שקשירת הכתרים היא לעורר כביכול את רצונו של ה' להשפיע לברואיו, והיא תפילת הצדיקים המעוררת את רצונו של ה' להשפיע טוב לנבראים.

### **בראשית תורתך הקדומה / רשומה חכמתך הסתומה מאין תמצא והיא נעלמה / ראשית חכמה יראת ה'**

**בראשית תורתך הקדומה** התורה קדמה למעשה בראשית אף שהיא מתייחסת לעולמנו, כמו שכתוב בבראשית רבה (פרשה ח, ב) שהתורה קדמה לעולם אלפיים שנה. בפנימיות התורה כתוב רבות על כך שהתורה שמתייחסת לעולם הזה הוא רק החלק שמתגלה ממנה, שהוא רק חלק קטן מהתורה הגדולה והאין סופית. כשם שמעשי האדם ופעולותיו הרבות במשך כל שנותיו מעטים מן היכולת הגלומה בו, ק"ו בתורה שהחלק הנסתר שבה רב על הגלוי.

**רשומה חכמתך הסתומה** מה פירוש שהתורה 'רשומה'? בספר הקנה (ד"ה ענין יראת המקום) ביאר שמספירת החכמה התורה נרשמה והתגלתה, כלומר ספירת החכמה היא הרושמת [=יוצרת רושם, פעולה ושינוי] ומגלה את התורה. אמנם בספר זרע קודש (לרבי נפתלי מרופשיץ, פרשת תזריע) פירש שבספירת החכמה התורה היא רק רשימה בעלמא, ואינה בגילוי של אותיות וציוויים וחוקים. בספר הפליאה (ד"ה ורוח אלהים) כתוב שהחכמה נקראת תורה רשומה, משום שממנה נרשמה תורה שבכתב. **מאין תמצא והיא נעלמה** מבוסס על הפסוק במשלי (כח, יב) "והחכמה מאין תמצא ואי זה מקום בינה". החכמה היא כוח החידוש, והבינה היא הכוח להבין דבר מתוך

דבר. ופירש המלבי"ם (שם) שהאדם איננו יכול לדעת איך לקנות בתחבולות את כוח החידוש, אך הבנת דבר מתוך דבר אפשר לקנות ע"י לימוד מרובה והסקת מסקנות ממנו. ואף על פי שאפשר להסיק דבר מתוך דבר, בכל זאת לעמוד על עצם ספירת הבינה אי אפשר. ונמצא שאפשר להבין כיצד פועלת פעולת הבינה אך לא להשיג את מהותה, אפשר לראות את פעולת ספירת החכמה אך אי אפשר לדעת כיצד היא פועלת, וספירת הכתר אינה מושגת כלל. ספירת הכתר מכונה בשם 'אין', וממנה משתלשלת ספירת החכמה ויונקת את שפעה. וכ"כ בספר הפליאה (ד"ה וראה והבן), וכ"כ בספר הפרדס לרמ"ק (שער ה פרק א). ומצאתי בספר קדושת לוי (פרשת כי תשא) שאף שאי אפשר לדעת ולהשיג את החכמה, על ידי שהאדם יעשה את עצמו כאין, וידע שכוחותיו אינם ממנו אלא מה', בכך יזכה להארת הכתר בחכמה.

**ראשית חכמה יראת ה'** - פסוק בתהילים קיא, י "ראשית חכמה יראת ה'". אך קשה, מדוע 'ראשית חכמה יראת ה'', הרי יראה היא ספירת המלכות, וחכמה היא ספירת החכמה, היה צריך לומר סוף חכמה יראת ה'? ומתרץ הזוהר (הקדמה ז, ב) יראת ה' היא השער והכניסה לכל המדרגות האלוניות, וממילא גם לספירת החכמה.

#### **רחובות הנהר נחלי אמונה / מים עמוקים ידלם איש תבונה תוצאותיה חמשים שערי בינה / אמונים נוצר ה'**

**רחובות הנהר** פסוק בבראשית (לו, לו) (לו) "ויקח שם מלך וימלך תחתיו שאול מרחובות הנהר". הסיבה שבינה נקראת 'רחובות הנהר', משום שהבינה מרחיבה את ספירת החכמה ומשפעת לספירות התחתונות ממנה. וכתב הרמ"ק (שער כג פרק כ ערך רחובות) שהבינה נקראת רחובות הנהר כאשר היא משפיעה על הספירות התחתונות, וכוונת דבריו להוציא את ספירת הבינה כשהיא מתייחדת עם החכמה, שהרי בינה היא הנוקבא של החכמה. בעץ חיים לאריז"ל (שער ח פרק ד) כתב ששואל אחוז בספירת היסוד ורחובות הנהר היא הבינה, אבל הגר"א בביאורו לספרא דצינעווא (פרק א) פירש ששואל הוא כינוי לספירת ההוד והוא משתלשל מספירת הבינה שנקראת רחובות הנהר. הקשר בין הבינה להוד הוא שההוד נמצא באותו קו השמאל המכונה בג"ה - בינה גבורה והוד.

**נחלי אמונה** הבינה מכונה בשם 'הים הגדול' או 'הנהר', ומבואר בספר ישעיה (יא, טו) שה' יניף ידו על הנהר ויהפוך אותו לשבעה נחלים, ורבותינו המקובלים דרשו זאת על הבינה שיוצאים ממנה שבע ספירות. בדרך כלל אמונה היא ספירת המלכות, אולם בתיקוני הזוהר (ה, א) כתוב שאמונה מושרשת בבינה, וכאן אמונה הכוונה שהבינה היא זאת שמשפיעה שפע של אמונה לעולמות. אולם לכאורה יש להקשות שהיה צריך לומר נחלי חסד גבורה תפארת וכו', ומדוע אמר נחלי אמונה? ונראה שהמשורר בא לומר לנו שבזכות האמונה הכל מגיע, החסד, הדין הרחמים וכו'.

**מים עמוקים ידלם איש תבונה** על פי הפסוק במשלי (כ, ה) "מים עמוקים עצה בלב איש, ואיש תבונה ידלנה". הבינה היא התרחבות של החכמה, על ידי ההתבוננות



וההרחבה של האדם אפשר לגלות פנינים יקרים ותובנות חשובות הן בענייני קדושה והן בענייני חולין. האדם שמתבונן יכול לדלות מים עמוקים מים החכמה העמוקה. גם הפסוק במשלי אומר לנו שהעצות נמצאות בלב איש, והאדם צריך להתבונן ולחשוב ואז לדלות את המחשבות הללו, להוציאם ולגלותם. יש להוסיף ולבאר שעל מנת להגיע למים העמוקים צריך לדלות קודם את המים הרדודים. הנבון המתבונן להבין איזה עניין עולים במחשבתו מחשבות שונות, והוא בורר במחשבתו את התובנות הנכונות מתוך ההבנות המוטעות, וכך הוא מגיע לעומק העניין. בזוהר הקדוש (בראשית רא, ב) דורש את הפסוק במשלי כך: מים עמוקים עצה בלב איש - זה הקב"ה, ואיש תבונה ידלנה - יוסף; הקב"ה חישב בעומק מחשבתו את מכירת יוסף וירידת יוסף למצרים בגלל הרעב שהיה בארץ, ויוסף הצדיק הוא האיש תבונה שמתבונן ומבין את מחשבת ה' שלמחיה שלחני אלקים לפניכם (בראשית מה, ה).

**תוצאותיה חמישים שְׁעָרֵי בִּינָה** הרמ"ק בספר פרדס רימונים (שער יג פרק ה) פירש שספירות חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, ומלכות כל אחת מהן כלולה מכל הספירות האחרות, היינו שבחסד יש חסד דחסד גבורה דחסד תפארת דחסד וכו', נמצא שיש בסך הכול 49 בחינות (שבע פעמים שבע), וספירת הבינה היא שער החמישים. משה השיג את כל המדרגות הרוחניות של מ"ט השערים, אולם את הבינה עצמה לא השיג. נראה שהמשורר נוקט כדברי רבו הרמ"ק **שגילוי** הבינה בספירות התחתונות הוא חמישים שְׁעָרֵי הבינה, אולם בעץ חיים (שער כה דרוש א מ"ב) פירש שחמישים שְׁעָרֵי הבינה נמצאים בבינה עצמה, והם השורשים הרוחניים שבבינה שיתגלו אחר כך בשבע הספירות התחתונות שכל אחת כלולה משבע, ושער החמישים נמצא בכתר. דברי רבינו מתאימים יותר לדברי הרמ"ק, משום שהוא מדבר על "תוצאותיה חמישים שְׁעָרֵי בינה", היינו על הגילוי והתוצאה של הבינה. ואולי הרמ"ק והאריז"ל לא חולקים אלא משלימים זה את זה.

**אֲמוּנִים נֹצֵר ה'** ע"פ פסוק בתהילים לא, כד "אֶהְבֵּנִי אֶת ה' כָּל חֲסִידָיו אֲמוּנִים נֹצֵר ה'". ופירש רש"י (שם) שה' שומר את המאמינים בו. קיימת כאן הדרגתיות שהמשורר מדבר עליה - בתחילה הוא מדבר על הכוח הגנוז בבינה, אחר כך על המים העמוקים שאפשר לדלות ממנה, על תוצאות וגילויי הבינה בספירות שמתחתיה וכן על השמירה שה' שומר את המאמינים, בבחינת ערך מוסף על המוארים מספירת הבינה.

### **הָאֵל הַגָּדוֹל עֵינֵי כָּל נִגְדָּד / רַב חֶסֶד גָּדוֹל עַל שְׁמַיִם חֲסָדָד אֱלֹהֵי אֲבֹרָהּ זָכַר לְעִבְדָּד / חֲסָדֵי ה' אֲזַכִּיר תְּהִלָּתוֹ ה'**

**הָאֵל הַגָּדוֹל עֵינֵי כָּל נִגְדָּד** גדולה היא ספירת החסד, כמו שנאמר (דהי"א כט, יא) "לֵךְ ה' הַגָּדֹל הַגְּבוּרָה וְהַתְּפָאֶרֶת וְהַנִּצָּח וְהַהוֹד כִּי כָּל בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ". כל העולם מחכים ומיחלים לחסדו של ה' עלינו, בפרנסה, שלום בית, חינוך ילדים וכו'. וכן אומר הפסוק בתהילים (קמה, טו) עיני כל אליך ישברו. **עֵינֵי כָּל נִגְדָּד** פסוק תהלים (קח, ה) כִּי גָדוֹל מֵעַל שְׁמַיִם חֲסָדָד, והכוונה שחסדיו של ה' הם גדולים מעל השמים (ראב"ע

קה, ה). יש כאן דקדוק נפלא – בפסוק כתוב גדול מעל שמים, ואילו המשורר שינה לעל השמים חסדך; אמנם המשורר דקדק בדבריו, שכן הזוהר (ויקרא טז, א) אומר ש'מעל השמים חסדך' הכוונה לספירת הבינה, כיון שהכינוי במקומות רבים לתפארת הוא שמים (ואכמ"ל), ואם היה כתוב על השמים חסדך הכוונה לספירת החסד שמעל ספירת התפארת, אך כיון שכתוב מעל, הכוונה לגבוה מעל גבוה מספירת התפארת, וזוהי ספירת הבינה.

**רַב חֶסֶד גָּדוֹל עַל שָׁמַיִם חֶסְדְּךָ** אנו מתפללים לחסדו של ה' בזכות אברהם שמידתו חסד. זכות אבות מגינה עלינו, כמו שאמר יעקב ללבן (בראשית לא, מב) "לולי אלהי אבי אברהם ופחד יצחק היה לי" וכו'. וכן אליהו מבקש בהר הכרמל (מלכים א יח, לו) מאלהי אברהם, יצחק וישראל שיתגלה ושתרד אש על המזבח.

**אֱלֹהֵי אֲבֹרָה זָכַר לְעַבְדְּךָ, חֶסְדִּי ה' אֶזְכִּיר תְּהִלּוֹת ה'** פסוק בישעיהו סג, ז. המשורר בפיסקה זו מזכיר את חסדיו של ה' וגם מבקש אותם (זכור לעבדך), ולאחר הבקשה מודה ומהלל לה' על חסדיו המרובים. וזה לשון המדרש שכל טוב (בובר) שמות פרק יז: חסדי ה' אזכיר תהילות ה'... למדנו שכיון שאדם שומע גבורות הקדוש ברוך הוא שעושה בעולמו וטובות שהוא גומל לחייבים או לחסידיו, צריך ליתן הודאה לפניו, ולהזכיר חסדיו בכל זמן, ומקבל שכר על כך.

#### **מְרוֹם נֶאֱדָר בְּכַח וּגְבוּרָה / מוֹצִיא אוֹרָה מֵאֵין תְּמוּנָה פֶּחַד יִצְחָק מְשַׁפְּטֵנוּ הָאֵיִרָה / אֵתָה גְבוּרָה לְעוֹלָם ה'**

**מְרוֹם נֶאֱדָר בְּכַח וּגְבוּרָה** בספר קהילות יעקב (ערך מרום) כתב שמרום הוא בספירת הבינה, ולפי זה הכוונה שמהבינה יצאה בחוזה הגבורה, כיון שהגבורה היא בקו שמאל ומתחת לבינה, בסוד אני בינה לי גבורה (משלי ח, יד). אמנם ברמ"ק (פרדס שער כג פרק א) כתב שמרום הוא ספירת הכתר. **נֶאֱדָר** לשון אדיר, חזק ועצום, ומזכיר לנו את הפסוק בשמות (טו, יא) "מי כמוך נאדר בקדש", ובתהילים (צג, ד) "אדירים משברי ים אדיר במרום ה'".

**מוֹצִיא אוֹרָה מֵאֵין תְּמוּנָה** תמורה הכוונה לצמצום אחר צמצום של האור, ע"י ריבוי צירופי השמות ועיבוי אור ה'. יצר הרע משתלשל מספירת הגבורה מדרגה אחר מדרגה; אמנם בעולם האצילות שהפיוט מדבר בו אין כלל רע, ואין שם תמורה ח"ו, למרות שמדובר בספירת הגבורה שהיא מידת הדין.

**פֶּחַד יִצְחָק** נאמר על יעקב (בראשית לא, נג) וישבע יעקב בפחד אביו יצחק, וכתב ראב"ע (שם) שיעקב נשבע בשם אלוקים שיצחק פחד ממנו. על פי המקובלים יצחק היה אחוז במידת הגבורה שממנה משתלשלות מידות הפחד והיראה, ולכן מכנה יעקב את ה' – 'פחד' אביו.

**מְשַׁפְּטֵנוּ הָאֵיִרָה** אנו מבקשים מה' שהמשפט והדין יוארו, ויהיו מתוקים ולא קשים. **אֵתָה גְבוּרָה לְעוֹלָם ה'** גם כאן מסיים המשורר את הבית בשבח לה' מתוך תפילה העמידה.

**מי אל כְּמוֹד עוֹשֶׂה גְדוּלוֹת / אֲבִיר יַעֲקֹב נוֹרָא תְהִלּוֹת**  
**תַּפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל שׁוֹמֵעַ תְּפִלּוֹת / כִּי שָׁמַע אֶל אֲבִיוֹנִים ה'**

**מי אל כְּמוֹד עוֹשֶׂה גְדוּלוֹת, אֲבִיר יַעֲקֹב נוֹרָא תְהִלּוֹת** לכאורה יש להקשות שהרי הגדולה עניינה חסד, כמו שכתוב (דהי"א כט, יא) לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת, ומדוע המשורר החליט להזכיר את מידת החסד אצל יעקב? וכן השם 'אל' קשור למידת החסד, כמו שכתוב (תהלים נב, ג) חסד אל כל היום, ומדוע מזכירו כאן? ויש להשיב שהמשורר בא להשוות ולהנגיד בין הנהגת החסד להנהגת התפארת, שאע"פ שה' מתגלה בספירת החסד, והחסדים מאירים ומשמחים את הלב, אף על פי כן, במידת התפארת העניינים הרבה יותר גבוהים – 'נורא תהלות', כמו שאמרו ישראל לאחר קריעת ים סוף (שמות טו, יא) 'נורא תהלות עושה פלא'. ליעקב ישנה מעלה על אברהם ויצחק בכך שהוא יוצר את השלמות והאחדות בין החסד לבין הגבורה, ועוד שמידת התפארת כיון שהיא בקו האמצע יש לה יניקה ושפע מהמקום הכי עליון – מספירת הכתר, ולכן מסביר ר' יוסף ג'יקטיליא (שערי צדק, השער התשיעי) שכאשר יעקב אבינו חלם על הסולם ובו מלאכי אלהים עולים ויורדים הוא ראה חזיון גבוה ומרומם מאוד, חזיון שמגיע עד ספירת הכתר; ולכן אמר יעקב 'מה נורא המקום הזה'. ובפירוש הרקאנטי (בשלח) כתב שיש אומרים ש'נורא תהלות' נאמר על ספירת התפארת משום שבה נראים כל המראות; ונראית כוונתו שבספירת התפארת נראים כל המראות כיון שמאירים בה גם ספירת החסד וגם ספירת הגבורה, להיותה מידה ממוצעת. ובספר שער מאמרי רשב"י (לאריז"ל) פרשת בראשית (ד"ה עאלת) כתב שכיון שליעקב היו שתי נשים, לאה ורחל, ולאח אחוזה בבינה ורחל במלכות, לעיתים יעקב מתייחד עם רחל ולעיתים עם לאה, ולכן הוא נקרא 'נורא תהלות', כי תהילה היא כינוי לספירת המלכות וכינוי לספירת הבינה, תהילה התחתונה (מלכות) ותהילה העליונה (בינה). וזהו 'נורא תהלות' – שתי תהלות (ויעוי"ש בהרחבה).

**תַּפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל שׁוֹמֵעַ תְּפִלּוֹת** התפארת משמשת בכתבי הקבלה גם ככינוי לקב"ה (ראה למשל ערכי הכינויים לרבי משה זכות י, קצא). עם ישראל נמשל לספירת המלכות, ונמצא ש'תפארת ישראל' שומע את תפילותיה של כנסת ישראל – המלכות. **כִּי שָׁמַע אֶל אֲבִיוֹנִים ה'** פסוק בתהילים (סט, לד) "כי שמע אל אביונים ה', ואת אסיריו לא בזה". בזהר הקדוש (שמות סא, א) שואל מדוע נאמר כי שומע אל אביונים, וכי לאחרים איננו שומע? ומתרץ רשב"י שה' שומע את תפילתם של שבורי הלב, והאביונים הם שבורי לב מכולם. ומוסיף רשב"י שם שתפילתו של העני זכה יותר משום שגופו אינו שבע ועבה ודשן, ורוחו אינה מסתירה את החומר. המלכות היא דלה ועניה, דלית לה מגרמה כלום (זהר ח"א קפא, א), שכל השפע של ספירת המלכות מגיע מבעלה זעיר אנפין, כירח שמקבל את אורו מהשמש ואין לו אור עצמי, ודרך המלכות עולות התפילות של עם ישראל לקב"ה. בסידור הרש"ש (ח"א נא, ב) כתוב שבמילות "פודה עניים ועוזר דלים יכווין לעשות עצמו עני להשתתף עם השכינה הנקראת עניה... כדי שבעלותה יזכה לעלות עמה".

**יְהִי זְכוֹת אָבוֹת יִגְן עָלֵינוּ / נִצַּח יִשְׂרָאֵל מִצָּרוֹתֵינוּ גִּאֲלוֹנוּ  
וּמִבּוֹר גְּלוֹת דָּלְנוּ וְהַעֲלֵנוּ / לְנִצָּחַ עַל מְלָאכֶת בֵּית ה'**

יְהִי זְכוֹת אָבוֹת יִגְן עָלֵינוּ נִצַּח יִשְׂרָאֵל מִצָּרוֹתֵינוּ גִּאֲלוֹנוּ גם כאן המשורר מבקש את עזרת ה' בזכות כוח האבות, כמו לעיל 'אלהי אברהם זכר לעבדך', 'פחד יצחק משפטינו האירה', 'אביר יעקב נורא תהלות'; וכאן מזכיר את האבות בכללות. הנצח וההוד שרמוזים בשני הבתים הבאים הם ענפים המתפשטים מחסד וגבורה (פרדס רימונים שער ט פרק ד), והתפארת משפיעה גם על הנצח וההוד, ולכן הוא מזכיר כאן גם את זכות האבות - אך בכלליות.

**וּמִבּוֹר גְּלוֹת דָּלְנוּ וְהַעֲלֵנוּ לְנִצָּחַ עַל מְלָאכֶת בֵּית ה'** ע"פ עזרא ג, ח. הנצח וההוד נקראים תרין שוקין (תיקוני זוהר יז, א), הרגליים הם האברים המממשים את המוחין והמידות, אמנם אין בהם כל כך חיוניות כמו בידיים; אורו של ה' מתמעט בכל צמצום של ספירה וספירה, ולכן הדינים אחוזים בהם יותר מבמידות העליונות, כמו שנאמר (דניאל י, ח) והודי נהפך עלי למשחית. אך מצד שני הגאולה מתגלה דווקא בהם, משום שהם מממשים את המידות העליונות וכן"ל. ולכן המשורר מבקש על הגאולה דווקא כאשר הוא מדבר על הנצח וההוד, ובספירות העליונות מעל הנצח וההוד לא דיבר בענייני הגאולה. אמנם בספירת המלכות כבר אנו מגיעים להמלכת מלך המשיח שיבוא בב"א. במידת הנצח אחוזים גם הניצחון וגם הנצחיות, ולכן בבית זה המשורר מזכיר גם את נצח ישראל וגם את הניצחון על מלאכת בית ה'. הנבואה ובית המקדש אחוזים וקשורים זה לזה, בזכות המקדש (כשישראל ראויים) הנבואה שורה בישראל, ומצד שני עבודת בית המקדש קשורה לנבואה, כמו שכתוב בזבחים (סב, א) וכן כתב הרמב"ם (בית הבחירה פ"ב ה"ד) ששלושה נביאים עלו עמם מן הגולה, אחד העיד על מקום המזבח, אחד העיד על מידותיו ואחד העיד על כך שמקריבים אע"פ שאין בית. בבית זה של השיר רואים את ההדרגתיות: בתחילה המשורר מבקש על הגאולה מהצרות ומבקש הגנה מהצרים, אחר כך יציאה מהגלות, ואחר ניצוח על בניית המקדש; וכפי שכבר כתבנו לעיל המידות התחתונות קשורות לגאולה והגאולה מתחילה בכך שאויבינו יפסיקו להציק ולהרע לנו, אחר כך אנו צריכים לצאת מהגלות הגופנית והנפשית שלנו, ואחר כך גם לפעול ולנצח. אפשר להקביל את שלושת שלבי הגאולה הללו כנגד עיבור יניקה ומוחין, שהם שלושת שלבי התפתחות העובר; בעיבור אנו נמצאים בזמן של דין שבו אין לעובר שום השגה, אח"כ הוולד נולד והוא מתחיל לגדול ולהשכיל, ולזה קוראים יניקה, והוא כנגד היציאה מעבדות לחרות הנפשית, ואח"כ מגיע שלב ה'מוחין דגדלות' שבו האדם כבר גדל ומחדש ויוצר.

**מִיָּמִין וּמִשְׁמָאל יִנִּיקַת הַנְּבִיאִים / נִצַּח וְהוֹד מֵהֶם נִמְצָאִים  
יָכִין וּבִעֵז בְּשֵׁם נִקְרָאִים / וְכָל בְּנֵיךְ לְמוֹדֵי ה'**

**מִיָּמִין וּמִשְׁמָאל יִנִּיקַת הַנְּבִיאִים** השפע הנמשך לנביאים הם מספירת הנצח וההוד.

וכתב האריז"ל בשער רוה"ק (הקדמה א) שכל הנביאים קיבלו את שפע הנבואה שלהם מספירת הנצח וההוד, אך כל ספירה מתחלקת לשלושה פרקים, וחלקם התנבאו מהפרקים העליונים של הנצח וההוד, חלקם מהאמצעיים, וחלקם מהתחתונים. וכן חלק מהנביאים התנבאו מבחינת הנצח וההוד של זעיר אנפין, וחלק מהנצח וההוד של הנוקבא.

**נצח והוד מהם נמצאים** הכוונה לקו החסד וקו הגבורה, או לספירת החסד ולספירת הגבורה, שהנצח יונק את שפעו מספירת החסד וההוד מספירת הגבורה. **יכין ובעז בשם נקראים** יכין ובעז הם העמודים שבנה שלמה באולם שבבית המקדש (מל"א ז, כא), והוא בנאם כנגד הבחינות העליונות של נצח והוד שמהם נשפעת הנבואה, ובית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה, והנבואה נשפעת מהמקדש ויוצאת לכל העולם כולו. כתב האריז"ל (ע"ח שער מג פרק א) שקודש הקודשים וההיכל כנגד גופו של זעיר אנפין. קודש הקדשים כנגד כתר, חכמה בינה ודעת, ההיכל כנגד החסד הגבורה והתפארת, ולכן יש בו שולחן מזבח ומנורה - האולם כנגד הנצח וההוד שהם יכין ובעז, והגפן שכנגד היסוד, והעזרות כנגד המלכות.

**וכל בניך למודי ה'** פסוק בישעיהו (נד, יג), ופירושו שבני ישראל יהיו לעתיד לבוא תלמידי ה'. גם הנצח וההוד הם בנים וענפים של החסד, הגבורה והתפארת. השם שמאיר בספירת התפארת הוא שם הוי"ה, ולכן הנצח וההוד שמשלשלים לאחר ספירת התפארת נקראים לימודי ה' - תלמידי ה'.

### **יסוד צדיק בשבעה נעלם / אות ברית היא לעולם מעין הברכה צדיק יסוד עולם / צדיק אתה ה'**

**יסוד צדיק בשבעה נעלם** ספירת היסוד נעלמת, כלומר צריך לכסותה, להעלימה ולהסתירה, מפאת כבוד המקום, כמו שכתב האריז"ל (שער מו פ"ד) שלכך נאמר (שמות כד, י) ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר, תחת רגליו הכוונה ליסוד שמתחת לרגליים, והוא היכל לבנת הספיר. משמעות נוספת של העלמת היסוד היא בזמן הייחוד עם הנוקבא, וזהו מה שכתב בשבעה נעלם - בספירה השביעית שהיא המלכות.

**אות ברית היא לעולם** ברית המילה נעשית ביסוד וכן ברית עם ה', היא דרך שמירת הברית, שלא לישא נשים גויות, שלא לישא נשים שאסורות לו, שמירה על איסור הוצאת ז"ל וכו'.

**מעין הברכה צדיק יסוד עולם** הברכה לעולם באה על ידי ספירת היסוד, שהיא הצינור לשפע שיוורד מכל הספירות העליונות עד למלכות - הנקבה. הצדיק שמתדבק בספירת היסוד, על ידי ששומר את בריתו כמו יוסף הצדיק, גורם להורדת שפע לעולם הזה, וגם ספירת המלכות היא בחינת העולם הזה. ולכן נאמר במשלי (י, כה) וצדיק יסוד עולם, היינו שהצדיק הוא היסוד שעליו מושתת העולם, כמו שאמרו חז"ל (יומא

לח, ב) שבעבור צדיק אחד העולם מתקיים. ובמסכת חגיגה שנינו (יב, ב) שהעולם הזה עומד על עמוד אחד ששמו צדיק. ובמסכת תענית (כד, ב) מסופר על רבי חנינא בן דוסא שבכל יום יוצאת בת קול ואומרת: כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני די לו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת. בספר תפארת שלמה (לר' שלמה מראדומסק, פרשת לך לך ד"ה ואברכה) כתב שישנם שני סוגי צדיקים, צדיק אחד שממשיך שפע רק לדור שלו כדוגמת נח שעליו נאמר שהיה צדיק תמים בדורותיו, וישנו צדיק שמושך חסדים ושפע גם לדורות הבאים והוא הצדיק יסוד עולם; וכן על אברהם אבינו נאמר ואברכה מברכך, שהקב"ה הבטיחו שימשיך שפע וחסד לעולם גם לדורות הבאים. ולכן אנו אומרים אלוהי אברהם זכור לעבדך חסדי ה' אזכיר תהילות ה', שבזכות אברהם נמשך שפע וחסד לעם ישראל. נראה ש"מעין הברכה" פירושו המעין של הברכות, שנובע מהצדיק יסוד העולם. האריז"ל אומר (לדוגמא שער הכוונות דרושי ר"ה דרוש ו) שהיסוד נקרא ברוך, לפי שיש בו ריבוי ברכות שממשיך אותם לנוקבא.

**צדיק אתה ה'** פסוק הוא בתהלים (קיט, לז). המשורר אומר שה' הוא צדיק. ויש לבאר כוונתו, שספירת התפארת מתגלה בספירת היסוד בסוד הקוונים, ושם ה' הוא השם של ספירת התפארת, וא"כ צדיק אתה הוא ה' פירושו הוא שהתפארת מתגלה ביסוד.

### **נא הקם מלכות דוד ושלמה / בעטרה שעטרה לו אמו כנסת ישראל כלה קרואה בנעימה / עטרת תפארת ביד ה'**

**נא הקם מלכות דוד ושלמה** בית זה עוסק בספירת המלכות - מלכות דוד ושלמה, וכן העטרה היא בחינת מלכות הפרטית שנמצאת באותו פרצוף. ולכן גם בסמוך "בעטרה שעטרה לו אמו" מדובר על שפע שמגיע לזעיר אנפין דרך אמא ע"י עטרת היסוד שלה (עץ חיים שער א ענף ה), וכמו שיבואר בהמשך בע"ה.

**בעטרה שעטרה לו אמו** פסוק בשה"ש (ג, יא). בשיר השירים רבה פרשה ג כתוב: "בעטרה שעטרה לו אמו, א"ר יוחנן שאל רשב"י את רבי אלעזר ברבי יוסי אמר לו אפשר ששמעת מאביך מהו בעטרה שעטרה לו אמו, אמר לו הן, אמר לו היאך, אמר לו [משל] למלך שהיתה לו בת יחידה והיה מחבבה יותר מדאי והיה קורא אותה בתי, ולא זו מחבבה עד שקרא אותה אחותי, ולא זו מחבבה עד שקרא אותה אמי; כך היה מחבב יותר מדאי הקדוש ברוך הוא לישראל וקראן בתי, הדא הוא דכתיב (תהלים מה) שמעי בת וראי, ולא זו מחבבן עד שקראן אחותי, שנאמר (שיר השירים ה) פתחי לי אחותי רעיתי, ולא זו מחבבן עד שקראן אמי, שנאמר (ישעיה נא) הקשיבו אלי עמי ולאומי אלי האזינו, ולאמי כתיב. עמד רשב"י ונשקו על ראשו ואמר אילו לא באתי אלא לשמוע מפיד הטעם הזה דיי. ע"כ. ויש לשאול מה הקשר בין הרישא לסיפא, היינו בין הבקשה להקמת מלכות דוד ושלמה לבין העטרה שעטרה לו אמו. אך לפי המדרש הנ"ל מובן, שאנו מצפים שה' יגאל אותנו, ואז כנסת ישראל - המלכות -

תהיה במעלה גדולה ותשפיע כביכול בקוב"ה בסוד בעטרה שעטרה לו אמו. ובספר פרי עץ חיים (שער מקרא קודש פרק ב) וכן בשער הכוונות (דרושי קדושת ליל שבת דרוש א) כתב שכאשר המלכות עולה לנצח הוד יסוד דאמא בתפילת מוסף של שבת אז נקראת אמו של זעיר אנפין, כיון שעולה למקום של אמא של זעיר אנפין. ובספר עץ חיים (שער הכללים, פרק ה) כתב שעטרה זו עטרת היסוד של אמא שדרכה מועברים החסדים והגבורות להשפיע לזעיר אנפין. ועוד כתב האריז"ל (שער כג פרק ב) שכאשר אמא יורדת להשפיע לזעיר אנפין התפארת שלה מכסה את ראשו של זעיר אנפין ואז היא נעשית לו בחינה של כתר. וא"כ יוצא שלפי הפירוש הראשון העטרה היא עטרת היסוד של אמא, ולפי הפירוש השני העטרה היא התפארת של אמא שנעשה כתר לזעיר אנפין.

**כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל** כנסת ישראל היא בחינת מלכות, שספירת המלכות מקבלת את כל שפע הספירות ומעבירה אותו לעולמות התחתונים, וגם כנסת ישראל כונסת את האורות של הספירות שמעליה (פרדס רימונים שער ב פרק ב).

**כְּלָה קְרוּאָה בְּנֵעִימָה** ה' קורא לכנסת ישראל בנעימה ובאהבה שתתקרב אליו. כנסת ישראל נקראת כלתו של הקב"ה (ועץ חיים שער ט פרק א).

**עֲטֶרֶת תְּפָאֶרֶת בִּיד ה'** ע"פ ישעיה סב, ג. ופירושו שהקב"ה יעשה את עם ישראל עטרה להתעטר ולהתפאר בה. ישנן כמה בחינות של מלכות בין כנסת ישראל לקב"ה, אחת בהיותה תחת בעלה ואחת בהיותה עטרה לראשו; בבית זה המשורר מדבר על שתי הבחינות: נא הקם מלכות דוד ושלמה - בהיותה תחת בעלה, בעטרה שעטרה לו אמו - בהיותה למעלה ממנו בסוד אמו; כנסת ישראל כלה קרואה בנעימה - תחת בעלה, עטרת תפארת ביד ה' - למעלה מבעלה בסוד כתר.

### **חֶזֶק מִיַּחַד כְּאֶחָד עֶשֶׂר סְפִירוֹת / מִפְּרִיד אֱלוֹף לֹא יֵרָאֶה מְאֻרוֹת סִפִּיר גִּזְרָתָם יַחַד מְאִירוֹת / תִּקְרַב רְנָתִי לְפָנֶיךָ ה'**

**חֶזֶק** 'חזק' הוא ביטוי לקב"ה, כמו שמופיע בפיוט "במוצאי יום מנוחה" שנוהגים לומר במוצאי שבת: 'חזק ימלא משאלותינו אמיץ יעשה בקשותינו'. כמו כן משתמש המשורר במילת 'חזק' לסיים את השיר שכתב, והוא ביטוי לסיום ולהתחזקות לעתיד (כמו שכתוב בערוך השולחן או"ח סי' קלט ס"ק טו).

**מִיַּחַד כְּאֶחָד עֶשֶׂר סְפִירוֹת** הקב"ה מזווג את הספירות זו בזו, כמו שכתוב בתיקוני זוהר (הקדמה יז, א) אנת הוא דקשיר לון ומייחד לון. הכוונה היא על אור אין סוף שמאיר בתוך הספירות, והוא זה שמקשר ומייחד אותם זו בזו.

**מִפְּרִיד אֱלוֹף לֹא יֵרָאֶה מְאֻרוֹת** יש שגרסו ומיחד אלוף יראה מאורות, והוא אותו ענין על דרך החיוב. פסוק הוא במשלי טז, כז 'איש תהפכות ישלח מדון ונרגן מפריד אלוף'. ופירש רש"י (שם) שהרשע ע"י כעסו ותלונותיו מפריד את הקב"ה, שהוא שרו של עולם, ממנו. מפריד אלוף פירושו מפריד את זעיר אנפין מן המלכות כמו שכתוב בשער הפסוקים (על משלי), כלומר מפריד בין הקב"ה לבין כנסת ישראל. בספר

הליקוטים (בלק סימן כג) כתב שהעוונות שלנו מפרידים בין זעיר אנפין לנוקבא, כמו שכתוב (ישעיה נט, ב) **כִּי אִם עֲוֹנוֹתֵיכֶם הָיוּ מִבְּדָלִים בֵּינְכֶם לְבֵין אֱלֹהֵיכֶם, וּפִירוּשׁוֹ** שהעוונות מפרידים בין עם ישראל שהם בחינת המלכות לבין הקב"ה שהוא בחינת זעיר אנפין, ובכך נגרם שאין מאורות - אין ירידת שפע לעולמות התחתונים. ובספר שער רוח הקודש (תיקון יג) כתב שהכעס מפריד את שם הוי"ה משם אלוקים, וכך לא מגיע השפע לנוקבא. ובספר פרי עץ חיים (שער העמידה פרק כ) כתב שמי שלא כורע במודים מפריד אלוף, ובפרי עץ חיים בשער השבת (פרק ג) כתב שמי שלא טובל טבילת מצווה גם הוא מפריד אלוף. ובספר הריקאנטי ויקרא פרק כג הביא דוגמא נוספת להפרדת המלכות מזעיר אנפין: "וצריך לסמוך האתרוג עם שאר המינין שלא להפרידה מן הבניין, וסוד זה נגלה אלי בחלום בלילי י"ט הראשון של חג הסוכות בהתאכסן אצלי חסיד אחד אשכנזי שמו הרב רבי יצחק, ראיתי בחלום שהיה כותב השם ביו"ד ה"א והיה מרחיק ה"א אחרונה מן השלוש אותיות הראשונות, ואמרתי לו מה זה עשית, והשיב כך נוהגין במקומינו, ואני מחיתי בו, וכתבתי אותו שלם. ואשתומם על המראה, ואין מבין. למחר בעת נטילת הלולב ראיתי שלא היה מנענע רק הלולב ומיניו, בלתי אתרוג, והבנתי פתרון חלומי, וחזר בו". פירוש הדברים (ועל פי הב"י או"ח סי' תרנא, והאריז"ל בשער הכוונות דרושי חג הסוכות דרוש ה) שצריך האדם לנענע יחדיו את ארבעת המינים, אחרת מפריד את זעיר ענפין מנוקבא, שכן האתרוג הוא כנגד ספירת המלכות וצריך לחברה עם שאר הספירות, ואם לא מחבר את ארבעת המינים יחדיו הוא סוד נרגן מפריד אלוף. אמנם נראה פשוט שכל עוונותיו של אדם גורמים פירוד בין הקב"ה לשכינה, לא רק הפרדת האתרוג משלושת המינים, אלא שהאריז"ל בא להוסיף שהדברים נכונים אפילו בדברים שפחות ידועים ופחות מפורסמים. ובמשלי (ב, יז) נאמר: **"הַעֲזֹבֶת אֱלֹהִים נְעוּרֶיהָ וְאֵת בְּרִית אֱלֹהֶיהָ שָׁכַחָה"**. ברית הוא החיבור בין הקב"ה לאומה, ומכיון שעם ישראל עוזב את הקב"ה אין חיבור בין קוב"ה ושכינתיה - ונרגן מפריד אלוף.

**ספיר גזרתם** ע"פ איכה ד, ז.

**יחד מאירות** נראה שכוונת המשורר שע"י הארת הקב"ה בספירות, הספירות מבהיקות ומאירות. ובפרדס רימונים לרמ"ק (שער ד פרק ה) הסביר שספירות הם מלשון ספיר, אבן טובה שמאירה. ויש לומר עוד, שכיון שהספירות הם כלים לאור אין סוף, והכלים אין להם הארה מעצמם, לכן נקראים ע"ש אבן הספיר, שהיא שחורה ואינה מאירה מצד עצמה.

**תקרב רנתי לפניך ה'** ע"פ תהילים קיט, קסב; והוא סיום לפיוט, בקשה שהתפילה תתקבל ברצון לפני ה'.

שתתקבלנה תפילותינו לרצון לפני אדון כל!



## אבלותו של רבנו גרשום

הטור כתב בעניין אבלות על הרוגי בי"ד ועל הפורשים מדרכי ציבור<sup>1</sup>:

"הרוגי בי"ד אין מתעסקין עמהם... ולא היו מתאבלין עליהם אלא אוננים, ולא היו מברין עליהם. כל הפורשים מן הצבור, והם שפורקין עול מצות מעל צוארם ואינם בכלל ישראל בעשיית המצוה ובכבוד המועדות ושיבת בתי כנסיות ומדרשות, והמשומדים והמוסרים, אין מתעסקין עמהם בכל דבר, אלא אחיהם וקרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלין ושותים".

הבית יוסף במקום כתב:

"ומ"ש והם שפורקים עול [מצות] מעל צוארם וכו' והמשומדים והמוסרים. כל זה הוא פירוש פורשים מדרכי ציבור, וכן כתב הרמב"ם... וכן כתב הרא"ש בתשובה כלל י"ז (סי' ט) דמשומד בכלל פורש מדרכי ציבור הוא, ואין מתעסקין בו כל עיקר, ואין אוננים ואין מתאבלין עליו. והמרדכי במועד קטן והגהות מיימון בפרק י"א כתבו שרבינו גרשום נתאבל על בנו **שנשתמד**, אמנם אין ללמוד ממנו, דלאפושי צערא הוא דעבד, שלא זכה לשוב בתשובה".

מדברי המרדכי והגהות מימוניות שציטט הבית יוסף משמע שאבלותו של רבינו גרשום על מיתת בנו המשומד סותרת את ההלכה, שהרי נפסק ש"המשומדים... אין מתעסקין עמהם בכל דבר אלא אחיהם וקרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלין ושותים". ולכן הם תירצו שאבלותו של רבינו גרשום על בנו המשומד שמת לא הייתה מדין אבלות, אלא הייתה הבעת צער על כך שאותו בן לא הספיק לחזור בתשובה ומת כמשומד.

תירוצו אחר לסתירה שבין ההלכה לבין מעשהו של רבינו גרשום ניתן להסיק מדברי הגהות אשר"י, שמובא גם הוא בבית יוסף שם:

"כתבו הגהות אשר"י פרק אלו מגלחין (סי' נט), נהרג בידי גוים מתוך רשעו הוי ליה כפרה ומתאבלין עליו. רבינו גרשון נתאבל על בנו שנשתמד ארבעה עשר יום, קל וחומר לשכינה ארבעה עשר יום. עכ"ל".

החיבור שעשה בעל הגהות אשר"י בין נהרג בידי גוים מתוך רשעו, לבין אבלותו

1 טור יורה דעה הלכות אבלות סימן שמה.

של רבנו גרשום על בנו, אומר דרשני. ואולי הוא הבין שבנו של רבנו גרשום נהרג ע"י גויים לאחר שהשתמד, ולכן התאבל עליו רבנו גרשום כיוון ש"נהרג בידי גויים מתוך רשעו הוי ליה כפרה ומתאבלין עליו"; בכך מעשהו של רבינו גרשום לא נגד את ההלכה המקובלת שאין מתאבלים על משומדים. תירוץ שלישי למעשהו של רבנו גרשום ניתן ללמוד מהגהת הרמ"א במרדכי<sup>2</sup>. שם כתוב כך:

"ורבי מאיר<sup>3</sup> שמע מפי ה"ר יצחק מווינא<sup>4</sup> שרבינו גרשום נתאבל על בנו שהמיר [עם אמו ומת]. אמנם אית לומר שאין. מ"י] (אמנם א"ל שאין) ללמוד ממנו, דלאפושי צערא הוא דעבד שלא זכה לשוב בתשובה. קטן בן שנה או שנתיים שהמיר עם אמו ומת אומר ר"י שהיה נראה שמתאבלים... ור"ת אמר שאין מתאבלין עליו".

הרמ"א בהגהה קטנה הופך את כל ההבנה בסיפור. בשלוש מילים שהוא מוסיף לדברי המרדכי, "עם אמו ומת", הרמ"א לוקח את הדיון על מעשהו של רבנו גרשום להמשך דברי המרדכי, שם מובאת מחלוקת בין ר"י לר"ת לעניין אבלות על קטן שהמיר עם אמו. לדעת ר"י קטן שהמיר עם אמו איננו נחשב למשומד בדיני אבלות כיוון ש"קטן ששמוהו במים מה מעלה ומה מוריד, והוא ליה כאילו לא נשתמד"; אמנם ר"ת חולק על ר"י, ומוכיח את דינו מכך שבעיר הנידחת גם הקטנים נהרגים, ואיננו טוענים לטובתם שהם קטנים ונגררו אחרי הוריהם. נמצא לפי דברי הרמ"א שרבנו גרשום התאבל על בנו שהשתמד לאחר מותו, כיוון שפעולת ההשתמדות שלו לא נחשבה, וכסברת ר"י.

המשותף לשלושת התירוצים הללו הוא שהם מבינים שפעולת האבל של רבנו גרשום על בנו המשומד הייתה לאחר מיתתו.

אמנם ממקור הסיפור משמע שהאבלות של רבנו גרשום הייתה על עצם מעשה השמד, ולא על מותו לאחר מכן. האור זרוע<sup>5</sup> מביא מחלוקת בין אב"י לר"בא בגמ' סנהדרין<sup>6</sup> האם רשע שמת מיתתו כפרתו. ומסכם זאת האור זרוע:

"הא למדת דבין לאב"י ובין לר"בא מת מתוך רשעו לא הוי ליה כפרה, נהרג מתוך רשעו בידי גויים הויא ליה כפרה. כי פליגי בהרוגי בי"ד, דלאב"י לא הויא להו כפרה, לר"בא הויא להו כפרה".

ועל פי זה מסיק האור זרוע לעניין אבלות על רשע:

- 2 מרדכי מסכת מועד קטן הלכות אבלות רמז תתסב.
- 3 המהר"ם מרוטנבורג.
- 4 בעל ה"אור זרוע".
- 5 אור זרוע ח"ב הלכות אבלות סימן תכח.
- 6 מז עמוד א.

"הלכך אדם שעבר עבירה שיש בה חיוב מיתה ומת מתוך רשעו לכולי עלמא  
אין מתאבלים עליו, נהרג בידי גוים לכולי עלמא מתאבלים עליו".

לאחר מכן כותב האור זרוע:

"מיהו בשעת השמד שמעתי ממורי הרב ר' שמשון<sup>7</sup> זצ"ל שרבינו גרשום  
נתאבל על בנו כשנשתמד ארבעה עשר יום, ק"ו לשכינה י"ד יום".

ישנם כמה נקודות שדורשות הבנה במשפט זה:

1. מה הכוונה של המילה "מיהו"? על איזה דין שנאמר קודם לכן חלה המילה  
"מיהו"?
  2. מה הקשר ל"שעת השמד"? מה משמעות צירוף המילים "בשעת השמד"?
  3. מתי רבנו גרשום התאבל על בנו, האם בשעת המרת דתו - או דווקא לאחר מותו?
  4. מדוע רבנו גרשום התאבל י"ד יום?
- מי שיסביר שדעת האור זרוע שרבנו גרשום התאבל על בנו שהשתמד כאשר זה  
מת - ייכנס לכמה קשיים:
1. לשיטה זו "מיהו" בא לומר שבניגוד למשומד רגיל שמת ואין מתאבלים עליו,  
משומד שעשה זאת בשעת השמד מתאבלים עליו. וקשה, מדוע שונה משומד  
בשעת השמד מכל מקרה אחר? אדרבא, לכאורה דין של שעת השמד צריך להיות  
הפוך, שהרי אז מצופה מאדם יהודי שימסור את נפשו לא רק בעבור שלושת  
הלאוין שעליהם נאמר יהרג ואל יעבור - אלא אפילו על מצווה קלה, ואפילו רק  
על מנהג<sup>8</sup>!
  2. באור זרוע כתוב נתאבל על בנו "כשנשתמד", זאת אומרת בשעת ההמרה ולא  
בזמן אחר!
  3. לא הוזכר כלל בדברי האור זרוע שהבן המשומד מת.  
בעקבות קשיים אלו מסתבר יותר לומר שהאור זרוע אכן התכוון למה שמדוקדק  
מלשוננו, ורבנו גרשום התאבל על בנו בשעה שהמיר את דתו. על פי זה מסתדרים  
דבריו הפלא ופלא: האור זרוע בתחילה אמר שאין מתאבלים על אדם שמת מתוך  
רשעו, ולכן אין מתאבלים על משומד שמת. אמנם, מדגיש לנו האור זרוע (וזה כוונתו  
במילה "ומיהו") שכל זה בשעת מיתתו, אך על משומד צריך כבר להתאבל לפני זה,  
בשעת המרת הדת, או בלשונו של האור זרוע "בשעת השמד". ועל הלכה זו מביא  
האור זרוע ראיה לשיטתו ממעשהו של רבנו גרשום שנתאבל על בנו "כשנשתמד".  
ומובן גם מדוע עשה זאת י"ד יום, שהרי: "מה כשנאבד הגוף בוכין, כשנאבדו הגוף  
והנשמה לא כל שכן"<sup>9</sup>!

7 השר מקוצי.

8 סנהדרין עד, א.

9 ספר חסידים מהד' הר"ר מרגליות סימן קצ. יש כאן אמירה מבהילה המייחסת להמרת הדת  
לא רק איבוד של הנפש היהודית - אלא אף של הגוף!

ולכן באמת מסתברים דבריו של החכמת אדם<sup>10</sup>, שפסק על פי מעשה זה:

"וכן המשומדים והמוסרים לאנס לא די שאין מתאבלים עליהם - אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמחים על שנאבד שונאו של מקום שנאמר באבוד רשעים רינה. ומעשה בבן אחד מהגדולים שהמיר וישב עליו י"ד יום **תיכף כשהמיר**, שבעה בשביל הגוף ושבעה בשביל הנפש שנאבדו ממנו, אבל בשעת המיתה אין צריך לישב אף שבעה ימים".

ולפי הסבר זה מובן מדוע ה'אור זרוע' כתב "**כשנשתמד**", וכך גם בהגהות אשרי שנטל את דבריו מהאור זרוע<sup>11</sup>.

אמנם מניין נוצרה ההבנה השנייה, על פיה אבלותו של רבינו גרשום הייתה בשעת מיתתו של בנו המשומד?

נראה שהמקור להבנה זו הוא תלמידו הגדול של האור זרוע, רבינו מאיר מרוטנבורג. המהר"ם מתייחס לאבלותו של רבינו גרשום פעמיים. בהלכות שמחות שלו הוא כתב כך<sup>12</sup>:

"שמעתי מפי מורי ה"ר יצחק מוינא ז"ל<sup>13</sup> שרבינו גרשום נתאבל על בנו שנשתמד, אמנם אמר לי שאין ללמוד ממנו דלאפושי צערא הוא דעביד, שלא זכה לשוב בתשובה".

ניתן היה ליישב בדוחק שהא"ז אכן מתייחס לכך שרבינו גרשום קיים את אבלותו בשעת המרת הדת, והאור זרוע אמר למהר"ם שאין ללמוד מרגמ"ה שכך ההלכה כיוון שהוא עשה זאת מרוב צער<sup>14</sup>. אך מדברים אחרים של המהר"ם

10 חכמת אדם כלל קנו סעיף ו.

11 כבר עמדו על זה עורכי ההגהות והערות של הטור בהוצאת מכון ירושלים: "לפנינו בהגהות אשרי הגירסא "כשהמיר דתו" בכ"ף, וכן במקורו באו"ז הל' אבלות סימן תכ"ח הגירסא "**כשנשתמד**". ומזה הבינו רבים, וכן החכמ"א בסי' קנ"ו ס"א, דבשעת ההמרה מיירי. אמנם המעיין שם כל העניין מתחילתו יראה בעליל דבשעת מיתתו מיירי, וכ"מ בהלכות שמחות למהר"ם סוף סי' ל"א, וביותר בתשובותיו ד"פ סי' תקמ"ד, וכ"מ בהגהות סמ"ק סי' צ"ז עמ' ע אות ז, וכן הבין הלבוש סימן זה, והט"ז לעיל סימן ש"מ סק"ג, וכן מפורש בתשובות חת"ס יו"ד סימן שכ"ה, עיי"ש. ועיין בספר כלבו על אבילות עמ' 317, ובספר חסידים סי' ק"צ, הביאו בבית לחם יהודה בשו"ע כאן". המעירים מדגישים שבמקור הראשון לסיפור זה, האור זרוע, כתוב שאבלותו של רבינו גרשום הייתה על בנו "כשנשתמד", היינו בזמן שבו הוא המיר את דתו, אמנם בהמשך הם כותבים ש"המעין שם כל העניין מתחילתו יראה בעליל דבשעת מיתתו מיירי"; אך לדעתי מהאור זרוע משמע מפורשות שאבלותו של רבינו גרשום על בנו הייתה בעודו חי, ועי' להלן.

12 הלכות שמחות סימן לז.

13 הוא ניהו בעל ה"אור זרוע".

14 אך קשה להסביר כך, כיוון שמי אמר שלא יזכה לשוב בתשובה, אולי הוא ישוב בעתיד?

משמע במפורש שהבין שמדובר שרבינו גרשום התאבל בזמן מותו של בנו המשומד<sup>15</sup>:

"משומד שמת אין חייבים להתאבל עליו... וגיהנם כלה והם אינם כלים, ועליהם נאמר ויצאו וראו בפגרי וכו'. ואע"פ שרבינו גרשום התאבל על בנו שבועיים, לית הלכתא כותיה, אך מרוב אנינות עשה. ושלוש".

אמנם יש לתמוה על כך שהאור זרוע אמר למהר"ם מרוטנבורג תלמידו שאין ללמוד ממעשהו של רבינו גרשום, ובספרו ההלכתי האור זרוע הביא סיפור זה כדבר פשוט ללא שום הסתייגות. כמו כן בתשובותיו לא כתב למהר"ם את הדברים בשם רבו, אלא אמר מעצמו שאין ללמוד ממעשהו של רבינו גרשום.

אולי ניתן לומר שהמדפיסים טעו, והיה כתוב בדברי המהר"ם בהלכות שמחות "אמנם א"ל שאין ללמוד ממנו"; הם פתחו זאת בתור "אמר לי", והפתיחה הנכונה צריכה להיות "אפשר לומר". לפי זה באמת האור זרוע כלל לא אמר לתלמידו שאין ללמוד ממעשהו זה הלכה, וכמו שמשמע מהאור זרוע עצמו שלא דחה את מעשהו של רבינו גרשום, כיוון שהאור זרוע דיבר על אבלות שבשעת המרת הדת! דבר זה משמע במפורש מהמרדכי שהובא לעיל, שהרי כתב:

"ורבי מאיר שמע מפי ה"ר יצחק מווינא שרבינו גרשום נתאבל על בנו שהמיר. אמנם א"ל שאין ללמוד ממנו, דלאפושי צערא הוא דעבד, שלא זכה לשוב בתשובה".

לכאורה המרדכי מצטט מילה במילה את דברי המהר"ם בהלכות שמחות, אך בסגנונו מסתבר הרבה יותר ש"א"ל אינו "אמר לו" אלא "אפשר לומר". לפי זה המהר"ם היה הראשון שהתקשה בסיפור אבלותו של רגמ"ה כי הבין שמדובר באבלות אחר מיתת הבן, על כן נצרך לתרץ שלא היה כאן מעשה אבלות אלא רק הפגנת צער על כך שבנו לא זכה לשוב בתשובה. זה מתאים לנוסח תשובת מהר"ם שהובאה אצל תלמידיו המרדכי והגהות מיימוניות: "ורבי מאיר שמע מפי ה"ר יצחק מווינא שרבינו גרשום נתאבל על בנו שהמיר", ללא כ"ף. וכך גם הובא בהגהות סמ"ק. דברים אלו הובאו גם בבית יוסף.

יוצא אם כן שיש לנו כאן שני כיוונים להבנה מתי התאבל רבינו גרשום על בנו: לפי ההבנה הפשוטה באור זרוע האבלות הייתה בזמן המרת הדת, ואין במעשה זה שום סתירה להלכה המקובלת לעניין אבלות על מומרים שמתו. ולפי המהר"ם מרוטנבורג האבלות הייתה בזמן המיתה של הבן המשומד, ולכן נצרך לתרץ מדוע רבינו גרשום עשה דבר הנוגד את ההלכה המקובלת.

ולכן משמע בפשטות שמדובר על זמן מותו, שאז שייך צער על כך שמת ולא זכה לשוב בתשובה.

15 שו"ת מהר"ם ד"פ סימן תקמד.

## "וזכרת את אמתך"

לע"נ אמי שולמית פרידה ע"ה,  
נלב"ע ו' תמוז תשס"ח

תמיהה על דברי אביגיל  
מהלך ראשון: ריחוק אביגיל מבעלה  
מהלך שני: נבל נחשב כגברא קטילא  
הלכה של המשל "שפיל ואזיל בר אוזא" וכו'  
סיכום

ותרא אביגיל את דוד... ותפל על רגליו ותאמר בי אני אדני העון, ותדבר נא  
אמתך באזניך ושמע את דברי אמתך. אל נא ישים אדני את לבו אל איש  
הבליעל הזה על נבל, כי כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עמו... שא נא לפשע  
אמתך, כי עשה יעשה ה' לאדני בית נאמן, כי מלחמות ה' אדני נלחם... והיה  
כי יעשה ה' לאדני ככל אשר דבר את הטובה עליך, וצוד לנגיד על ישראל, ולא  
תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול לב לאדני ולשפך דם חנם ולהושיע אדני לו,  
והיטב ה' לאדני וזכרת את אמתך. ויאמר דוד לאביגיל ברוך ה' אלוהי ישראל  
אשר שלחך היום הזה לקראתני... שמ"א כה כג-לב

### תמיהה על דברי אביגיל

כשאביגיל שמעה שבעלה נבל גירש את נערי דוד היא מיהרה לצאת ולפגוש אותו  
כדי לבקש ממנו שלא יהרוג את בעלה, ובסוף דבריה אמרה לו: "והיטיב ה' לאדוני,  
וזכרת את אמתך", והיינו שרמזה לדוד שלאחר מיתת בעלה יישאנה. חז"ל (מגילה  
יד, ב, וב"ק צב, ב) תיארו את מעשיה בשני משלים: האחד "איתתא בהדי שותא -  
פילכא", והשני "שפיל ואזיל בר אוזא ועינייהו מטייפיה" - אשה בעודה מדברת היא  
טווה, וברווח מתהלך בנמיכות אך עיניו מביטות למרחוק, שני משלים שפירושים  
שבעוד שהיא עסוקה לבקש על נפש בעלה נבל הזכירה לדוד דרך אגב את עצמה,  
שיזכרנה בעתיד.

אם נניח שדברי אביגיל הם דברי בקשה<sup>1</sup>, התמיהה ברורה: איך ייתכן דיבור כזה

1 אך יתכן כהבנת הרלב"ג שהם דברי נבואה, שאמרה לדוד שסופם להינשא. וכ"כ גם

בעודה אשת איש? וכלשונו של הר"י רוזאניס בעל 'משנה למלך' (פרשת דרכים' דרוש יב): "והדבר קשה מאוד מאביגיל, שהיתה אשת חיל ונביאה<sup>2</sup>, איך הוציאה דברים כאלו מפיה כדבר אחת הנבלות, שבעוד שהייתה מתחננת לדוד שלא יהרוג את בעלה - שתאמר שאם ימות נבל שיישאנה דוד! והתימה מאדוננו דוד - איך לא דחפה באמת הבנין בשומעו דבריה הללו?"

אכן בירושלמי (סנהדרין פ"ב סוף ה"ג) מובאת ביקורת על הדיבור הנ"ל: "וזכרת את אמתך, מלמד שפקרה עצמה, וכיון שפקרה עצמה פגמה הכתוב, בכל קריא את קרי אביגיל בר מהדין פסוקא [שם פס' לב] ויאמר דוד לאביגל<sup>3</sup> וגו'. וכן כתב במדרש שמואל (מהדורת ר"ש בובר פרשה כג סי' יב): "לפי שנתנה עיניה בו כשהיא אשת איש, לפיכך פגמה הכתוב, אביגיל תניינא אביגל כתיב".

ונראה שגם לדברי הירושלמי והמדרש מדובר על דקדוק כחוט השערה כפי שהקב"ה מדקדק עם צדיקים<sup>4</sup>, ולכן גם העונש היה קל וסמלי - שבעניין זה הכתיב 'אביגל' חסר וזה סימן לפחיתות מסוימת, אבל לא מדובר על עונש ממש. אלא שלפי מידת ואמת הצדיק תפשוה רבותינו<sup>5</sup>, וכעין דברי חז"ל הידועים ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה"<sup>6</sup> - שאמנם תבעו את דוד על חטא זה והוא גם נענש, אבל מצד הדין אינו חטא גמור<sup>7</sup>. ולכן גם לשיטת הירושלמי והמדרש שהיה פגם במעשיה פתוח לנו השער לבאר בדרכים שונות מדוע אין חטא ממש בדבריה של אביגיל בעניין זה<sup>8</sup>; וברור שכך יש לומר לפי התלמוד הבבלי (ב"ק שם), ששמע שסובר שאין במילים אלו שום פגם, שהרי המימרא הנ"ל "שפיל ואזיל בר אוזא" וכו' מובאת בתוך סוגיה ארוכה שמביאה מקורות מפסוקים לאימרות ומשלים שונים "דאמרי אינשי", ולא מסתבר שיביאו בגמ' ראייה להנהגה רעה או אימרה שלילית, אלא

בילקוט מעם לועז בשם עין אליהו, ובשיעורים באגדות חז"ל (על מגילה שם) בשם גאון יעקב.

2 מגילה יד, א: "שבע נביאות מאן נינהו? שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה ואסתר". בב"מ קטו, א וסנהדרין כא, א מובאת אביגיל כדוגמא לצדיקות: "לא ירבה לו נשים - אפילו כאביגיל".

3 ראה ב"מנחת שי" על פסוק זה.

4 ב"ק נ, א.

5 לשון הרמב"ן (בראשית ל, א וכן שם לב, ד) על דקדוק דין עם אבותינו.

6 שבת נו, א.

7 "ורואים בזה כמה יש דקדוק ודקות בחשבון, שאע"פ שכל המעשה שלה היה נפלא ביותר להציל את בעלה ואת כל משפחתה, וגם את דוד עצמו מלעשות דין לעצמו, מ"מ אין ויתור על כמה מילים שהיו לפי דרגתה שלא לצורך ושלא במקומם" (ספר "משבצות זהב" לרב שבתי וייס, ירושלים תשס"א, על שמואל שם).

8 ודאי שיש ענין "ללמד זכות" על מעשים של אנשים גדולים וצדיקים, ואפילו כשהדבר נוטה יותר לחובה [ראה שערי תשובה לרבינו יונה שער ג סי' ריח]. וע"ע מאמרי הראי"ה עמ' 509.

אדרבה, כנראה שניתן ללמוד גם מדברי אביגיל דרך ארץ ומידה טובה<sup>9</sup>. יש אם כן לבאר מדוע באמת אביגיל לא חטאה בדיבורה הנ"ל<sup>10</sup>.

### מהלך ראשון: ריחוק אביגיל מבעלה

בתחילת פרק כה שם מובא התיאור על הזוג נבל ואביגיל: "ושם האיש נבל<sup>11</sup> ושם אשתו אביגיל, והאשה טובת שכל ויפת תואר, והאיש קשה ורע מעללים, והוא כלבי<sup>12</sup>. וכל קורא ישתומם על נישואין אלו, הן במישור האנושי איך מתקיים קשר כזה, והן במישור הרוחני – איך משמים שדכו בין בני אדם שכה רחוקים זה מזה. לגבי המישור האנושי לא פירשו לנו הפסוקים או חז"ל במדרשיהם דבר, ואולי הקידושין היו בעל כורחה, כגון שהייתה קטנה כשהשיאה אביה לנבל, או שתחילה היה נבל צדיק ואח"כ הרע מעשיו, או שנבל רימה אותה במעשיו ודימתה תחילה שצדיק הוא. ואין לדעת בבירור במקום שלא פורש.

אולם לגבי המישור הרוחני – בסוטה ב, א אומרת הגמרא שכל נישואין הם דווקא "לפי מעשיו" של האדם, שנאמר "כי לא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים", וביאר רש"י: "צנועה לצדיק ופרוצה לרשע". אמנם המהרש"א בחידושי אגדות שם העיר שלעיתים המציאות שונה: "אל תתמה באם תראה לפי דעתך שאיש טוב וישר נושא אשה שאינה הגונה, ועל כן אמר לטובים ולישרים בליבותם, כי האדם רואה לעיניו וה' יראה ללבב, ובודאי זה הנושא שאינה הגונה לו גם אם הוא טוב לפניו – בליבו ודאי אינו טוב וישר". אך לעומתו במנורת המאור (נר שלישי, כלל ו סוף ח"ב) כתב: "ואם יש צדיק שנכשל באשה מורדת [וכן להיפך כמוהו] זהו מהיסורין הבאים לצדיקים בעוה"ז כדי שינוחו בעוה"ב, וברוך היודע".

עכ"פ הנישואין בין אביגיל לנבל היו בחוסר התאמה מוחלט, ופשוט שאביגיל רצתה מאוד להתגרש מבעלה, אלא שנבל ברשעתו לא הסכים<sup>13</sup>. וא"כ כשהיא מצידה

9 במנחת שי שם בסוף דבריו נראה שמשווה דעת הבבלי לירושלמי, ונראה שאין כוונתו לשאלת החיוב או השלילה של המעשה, אלא רק להבנה שיש לפנינו בקשה ולא דברי נבואה וכיו"ב.

10 וע"ע בספר ראש דוד לגרסיד"א, תחילת פרשת וישלח. [בשו"ת רדב"ז ח"ז סי' כט כתב דבר חידוש: "מה שאני מאמין הוא כי אביגיל פילגש היתה לנבל, וקיי"ל פילגש בלא קידושין וכתובה. ואף על גב דהכתוב קורא אותה אשתו, דכתיב ולאביגיל אשת נבל וכו', משום חשיבותה קורא אותה אשה, ותו שכך היה המנהג באותו זמן לפילגש קורין אשה דרך כבוד". לפי דבריו מסתבר שאין עליה איסור לרצות לעבור מנבל לדוד].

11 "וכתב אדני אבי ז"ל כי נבל זה לא היה שמו שקראו לו אבותיו, אלא מרוב גריעות היו קוראין אותו בני אדם נבל" (רד"ק).

12 "ויש לפרש כלבי מלשון גריעות, מעשיו יחסו לכלב" (שם).

13 ואע"פ שאין זה מפורש בפסוקים, נראה שהיא הנחה פשוטה ולא רק השערה סבירה, שהרי אין שום צד בעולם שאשה צדיקה ונביאה תרצה לחיות עם בעל קשה ורע מעללים.



רוצה לעזוב את בעלה מחמת רשעותו אין עליה איסור לחפץ בבעל אחר שלו תינשא אחר שימות בעלה, והרי לפני חדר"ג היה יכול דוד לישא גם אותה על נשיו<sup>14</sup>.

### מהלך שני: נבל נחשב כגברא קטילא

במסכת מגילה שם מביאה הגמ' את השיחה שהייתה בין דוד לאביגיל, שדוד אומר על נבל שחייב מיתה מדין "מורד במלכות", ואביגיל עונה לו "עדיין שאול קיים ולא יצאה טבעד בעולם". ולא מבואר מה טענתה בזה. שלוש שיטות נמצאות במפרשים על דברי אביגיל:

א. טענה שאין לדוד באותה שעה דין מלך כלל [פרשת דרכים, דרוש יא ודרוש יב].  
ב. טענה שאמנם יש כבר לדוד דין מלך, אבל אין לנבל דין מורד במלכות, בגלל שעדיין לא יצא טבעו של דוד<sup>15</sup>.

ג. טענה שאמנם יש לדוד דין מלך, ונבל אכן נחשב מורד במלכות, אבל למעשה ראוי לדוד שלא יהרגו מחמת תמיהת הבריות. כ"כ הגאון בעל השאגת אריה בספרו גבורות ארי (יומא כב, ב), וזה לשונו: "ואפשר שממשיחת דוד ואילך לא היה לשאול דין מלך, כדאמרינן בפרק ג' דמגילה דאמר דוד על נבל מורד במלכות הוא ולא צריך למידייניה. ואפילו אביגיל שהשיבה לדוד עדיין שאול קיים ולא יצא טבעד בעולם, לאו למימרא דלא היה לדוד דין מלך בעוד שאול קיים, אלא מילתא בעלמא קאמרה ליה, דכיון דלא יצא טבעד בעולם עדיין אין הכל יודעין שאתה נמשח כבר למלך (שהרי משחו בהסתר, כדכתיב ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך לאמר לזבוח לה' באתי, שלא למשוח מלך מפני אימת שאול), ואם תהרוג את נבל יאמרו עליך שאתה רוצח".

ולפי הסבר זה יוצא שבאמת נבל חייב מיתה מצד הדין, ואם כן הוא כגברא קטילא<sup>16</sup>, אלא שמפני חשש השומעים דוד לא הרגו. ואף שהיה מקום לדון בסברא ולומר ש"מורד במלכות" אינו בגדר של "גברא קטילא" כאחד שחייב מיתה בי"ד, אבל במדרש בראשית רבה פרשת נח פרשה לב סי' א'<sup>17</sup>, וכן בתשובות האחרונים<sup>18</sup>,

14 אמנם אין לנו ראיה או סברא ודאית לומר שבאופן כזה אין בעיה בדיבור כנ"ל עם איש אחר, אלא רק דעת נוטה.

15 ניתן לבאר זאת במספר אופנים, כגון מה שכתב בשו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"א סי' מב) מצד שאין תיקון העולם בשמיעה למלך זה, עיי"ש, או מה שכתב בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' שיב אות כז) מפני שאין מלכותו של דוד גלויה ואולי לא שמעה המורד, עיי"ש.

16 ואף שלמעשה דוד כעת לא הרגו מטעמים שונים, מ"מ ודאי שאינו בגדר "מחילה", ויכול ורשאי עדיין להורגו בכל שעה שירצה.

17 בדברי דואג לשאול, שדוד מורד במלכות וכמת הוא ולכן אשתו מותרת לאחרים, עיי"ש. [אך ניתן לומר שדואג טעה בדבר זה].

18 ראה בשו"ת יביע אומר ח"ו יו"ד סי' לו סע' ג מה שציין בזה. וע"ע מנחת חינוך מצוה רצו סוף אות כח, וכן במה שציינו בספר המפתח פרנקל על הרמב"ם הל' מלכים פ"ג ה"ח כשבא אחר והרג את המורד במלכות האם חייב מיתה.

נמצא שגם על "מורד במלכות" קיים גדר זה. והוא תלוי גם בשאלה שנידונה בראשונים ואחרונים האם יש דין וגמר דין ב"מורד במלכות"<sup>19</sup>, שהרי מחוייב מיתה אינו נחשב ל"גברא קטילא" אלא רק אחר גמר דין<sup>20</sup>. ואם נבל נחשב כ"גברא קטילא" מובן מדוע אשתו אביגיל התירה לעצמה לרצות את דוד ולדבר עמו ברמז על שידוכיה עמו כשימות בעלה<sup>21</sup>.

### הלכה של המשל "שפיל ואזיל בר אווזא" וכו'

חז"ל משלו את דברי אביגיל ל"בר אווזא", כמובא לעיל. לפי רש"י שם הלכה מהמשל הוא: "מחמת ענוותנותו של אדם לא יהא בוש מלשאול דבר הצריך לו, בין לתורה בין לפרנסתו ולתבוע חובו", והיינו שמידת הענווה אין לה לסתור השתדלות ועשייה<sup>22</sup>. והוסיף הרמ"ד וואלי (בכתביו, שמואל שם) שאף היה בדבריה בקשת גדולה, להיות מנשות המלך.

אך בספר "דברי שאול" לרבי יוסף שאול נתנזון על אגדות הש"ס שם ביאר באופן שונה את המשל והנמשל: "הבר אווזא הוא הולך ופניו למטה, ומ"מ עיניו צופות למעלה. וזה היה באביגיל, שאע"פ שבעת ההיא עמדה לבקש על נפשה, הייתה מבקשת שישאנה". והיינו, שאנשים גדולים גם כשהם בצרה אינם מסתפקים במועט, אך רק טיפול בהצלה העומדת כעת על הפרק, אלא מנסים לראות כיצד גם להשיג מטרות ולהתקדם מתוך אותה צרה.

### סיכום

על אף שדברי אביגיל לדוד "וזכרת את אמתך" כפי פשטם וכפי דברי הירושלמי נראים מעט תמוהים, הראנו שניתן לפרשם בשני אופנים גם באופן המותר, ובהתאם להבנת הבבלי שלא מסתייג מדבריה כלל.

19 ראה תוס' סנהדרין לו, א ד"ה רבה, ולעומתו בטורי אבן מגילה יד, ב ד"ה מורד במלכות.  
20 כמבואר בסנהדרין עא, ב וברמב"ם הל' ממרים פ"ז ה"ט. וע"ע מש"כ באריכות בחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פ"א הי"ג) לדון בראיות וסברות האם שייך שיחשב "גברא קטילא" כשאין גמר דין, כגון ברודף שמוותר לכל אדם להורגו וכן ברוצח שיצא חוץ לעיר מקלט שמוותר לכל אדם להורגו. אם להריגת המורד יש צורך בגמר דין מסתבר שאינו "גברא קטילא" עד שלב זה, ואם א"צ להריגת המורד גמר דין יתכן שלעולם אינו בגדר "גברא קטילא"; מאידך יתכן שהוא נחשב תמיד "גברא קטילא", כבר מזמן מרידתו.

21 והיינו שגם אם אינו "גברא קטילא" ממש כדי להתירה בנישואין לאחר, מ"מ במצב כזה אין בעיה מוסרית לרמוז על רצון לנישואין עם איש אחר.

22 דרך אגב, רש"י שם מדבר על כפיפת הראש של הבר אווזא כסימן לענווה, ונראה מכאן מקור לדברי הרמב"ן באיגרתו הידועה: "אפרש לך איך תתנהג במידת הענווה ללכת בה תמיד. כל דברך יהיו בנחת, וראשך כפוף ועיניך יביטו למטה לארץ" וכו'.

## ההכרח בקבלת האמונה בה' בשעת הגרות

קבלת אמונת ישראל בגרות  
הגיונים בימינו  
גירות של מין  
דעת הרמב"ם  
מסקנה

### קבלת אמונת ישראל בגרות

גר הבא להתגייר, מלבד קבלת עול המצוות המעשיות שהוא צריך לקבל על עצמו, ראשית לכל הוא צריך לקבל עליו את אמונת ישראל שהיא השורש לתורת ישראל; ואף אם יקבל עליו לעשות ככל התורה והמצוה פרטית ודקדוקית ולא האמין בעיקרי אמונת ישראל, שהם מציאות ה' תורה מן השמים שכר ועונש וכו', לא עשה כלום, וכפי שכתב הרמב"ם בפ"ד מהל' איסורי ביאה 'ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עבודה זרה, ומאריכין בדבר הזה'.  
והדברים מפורשים בדברי החזו"א (יו"ד סי' קיט אות ב):

ונראה שענין גירות אינו אלא למאמין ביסודו שציוה ה' את ישראל חוקים ומשפטים ע"י משה נביאו, והבדילם מכל העמים על ידי מילה וטבילה וקבלה וכו'. אבל אם אינו מאמין בכל זאת, אלא שמקבל עליו להתנהג על פי חוקי התורה מפני שהנהגה הזאת מטיבה אותו או מצלת אותו מן ההיזק, אין זה קבלת גירות וכו'. ומאן דאמר גרי אמת הן (על הכותים) צריך לומר שהיו מאמינים בכל זאת, וקיבלו עליהם גירות, שלא היו ניצולין בענין אחר, ואע"ג שהיה מחמת אונס האריות היו גרים וכו'. ומאן דאמר גרי אריות הם סבר דלא קיבלו גירות, או שלא היו מאמינים בעניינם.

מבואר בדברי החזו"א שקבלת מצוות אינה מספיקה כאשר אינו מקבל את אמונת ישראל. וכדבריו כתב המהר"ל (חידושי אגדות שבת לא, א): 'מכל מקום מין לא הוי בכלל ישראל ולא שייך גביה גירות'.  
ונראה להביא ראיה לכך מדברי הרמב"ם (מלכים פ"ח הי"א):

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן, הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שציוה בהן הקב"ה בתורה, והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם

עשאן מפני הכרע הדעת, אין זה גר תושב, ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

ומבואר ברמב"ם שאפילו גר תושב צריך שיקבל המצוות ויזהר לעשותן מפני שציווה בהן הקב"ה בתורה, ואם בגר תושב כד - כל שכן בגר צדק הבא לקבל את כל התורה, שאם אינו מקבל את התורה מחמת ציווי הקב"ה בתורה אינו גר.

### הגיונים בימינו

הגיונים הנפוצים בזמנינו נעשים כידוע בדרך כלל לשם אישות או לשם קבלת זכויות במדינה וכיוצא בזה. והנה כתבו הראשונים ביבמות (כד, ב) שהלכה כדברי האומר שבדיעבד חלה גירותם של המתגיירים לשם אישות ולשם דבר אחר, משום שאגב אונסייהו גמרו וקיבלו. וכתבו רבים מן האחרונים שהדבר ברור שחזקה זו הייתה קיימת רק בזמנם, שהרי הבא להתגייר חפץ להיכנס למסגרת שלומי אמוני ישראל, ולכך אנו אומדים דעתו שוודאי כוונתו היא כנה לקבל עליו את התורה והמצוות, שאי לאו הכי מה הועיל בגיורו, ורק אסף רוח בחופניו, שהרי אם לא ישמור מצוות יהא מנודה מקהל ישראל ולא יעלה בידו חפצו לישא אשה בת ישראל או להרוויח בכל עילה שהייתה לו ברצונו להיכנס לכלל ישראל. מה שאין כן בזמנינו, וכפי שכתב הגרי"א הרצוג "שלפנים בישראל היה העברין נבזה ונרדף בעמו, וע"כ כשקיבל עליו גוי יהדות אעפ"י שהסיבה הראשונה שהביאתו לכך היתה אישות הרי ידע שיהא מצבו רע מאוד בחברה היהודית (ומהחברה הגויית יהא תלוש ונעקר) אם לא יתנהג כתורה. משא"כ בימינו שכ"כ הרבה יש חופשים, ולא רק שאינם מתקשים בגלל זה אלא שעומדים עוד בראש האומה והקהילות, וע"כ יש לחוש שאיננו באמת מקבל עליו לשמור את המצוות, אלא שמשום הסיבה הוא אומר בפיו אבל ליבו בל עמו. והריטב"א אומר שאגב אונסו גמר וקיבל, ובימינו י"ל שאגב אונסו הוא אומר מה שאומר, אבל למה לו לגמור בדעתו לשמור באמת. וד"ל<sup>1</sup>.

וממילא כיון שאזדא לה חזקה זו, א"כ נשאלת השאלה, כיון שללא ספק רבים מגויים אלו הבאים להתגייר חונכו משחר ילדותם על ברכי הכפירה בה', ועכ"פ ודאי בכפירה בתורה מן השמים, בתורה שבכתב ובע"פ, וא"כ מנין לנו הברור שאנשים אלו שינו את השקפת עולמם היסודית? הרי כל מי שמתעסק מעט בענייני קירוב אחינו הרחוקים יודע שדבר לא קל הוא לשרש דעות קדומות ולקרבתם לצור מחצבתם אע"פ שישראל קדושים הם, וא"כ מי פתי יאמין שכל אותם אלפי גויים הבאים להתגייר מדי שנה, באופן שכוונתם המוצהרת [ואין חולק על כך] היא לשם תועלת, שיוכלו להינשא באופן רשמי ולהרגיש חלק מהעם, ובעיקר כדי שילדיהם יוכלו

1 הגרי"א הרצוג בהיכל יצחק בסי' כא סעיף ג, ועי' מ"ש שם סי' כ סעיף ו ובפסקים וכתבים יו"ד סימן פט וסימן צב. וכן עיין בדבר אברהם ח"ג סימן כח, ובמ"ש הגר"ש ישראל פס"ד בענין האח והאחות, ורבים אחרים.

להרגיש חלק מהעם היהודי ולא להרגיש זרים, מי תקע לידינו אומדנא זו שבאמת עזבו את כל השקפת עולמם ובחרו באמונת אומן להאמין באלוקי ישראל, ובתורה שמסר לנו בסיני, תורה שבכתב ושבע"פ? הרי הסברא הישרה אומרת ההיפך, וכדברי הרב הרצוג זצ"ל, שכיון שאין מי שמכריחם לקיים את המצוות באמת ולהאמין בליבם בכנות, וכל ההכרח שיש להם הוא רק ל"הצהיר" על קבלת המצוות ולהפגין ידע על חלק מההלכות ועל משהו מתולדות עם ישראל, הסברא הישרה היא שלכל הפחות רובם מסתפקים בזה, ובוודאי אין לנו שום אומדנא שמוציאה מחזקה זו.<sup>2</sup>

2 כאן המקום לשרש טעות נפוצה שרבים מחזיקים בה, שהגרי"ש אלישיב זצ"ל היה מהמתנגדים לביטול הגירות בענין 'האח והאחות' משום שסבר שבאופן עקרוני לא ניתן לבטל גירות. בתשובתו בעניין זה כתב כך: "ונראה עוד בהא דנוהג בדרכי ישראל אין בזה כללים קבועים, ויש לשקול כל דבר לפי הענין והזמן. ומלפנים בישראל כשראינוהו טובל לקרוי וכיו"ב, ויחד עם זה הוא עובר על אחת ממצוות ד' אשר לא תעשנה, גם אם דבר זה מדברי סופרים, נראה פשוט שזה היה מהוה ריעותא בחזקה (אם לא כשיש תללות בחסרון ידיעה). אך בזמנינו יש לדון שההתנהגות בדרכי היהדות שעל ידה נקבעת הגירות לובשת קצת צורה אחרת, ואם ראינוהו מתנהג כדרך שהיהודים מתנהגים, כגון שהוא מבקר בביהכ"נ בשבתות ויו"ט, ולוקח באטליז כשר, לא עובר בשבת, וכיו"ב, י"ל דע"ז מחזיקים אותו לגר גם כשעובר על דבר מדברי סופרים. והנה לפי האמור 'א' בורקובסקי [=בעלה הראשון של אמם של 'האח והאחות', ממנו נפרדה ללא גט ונישאה ליהודי אחר וילדה לו את האח והאחות] הוא תושב תל אביב עשרות בשנים, לדבריו היה מבקר בבהכ"נ בשבתות והיה מוכר כיהודי, ולא הופיעו בביה"ד אלא שני עדים – שאחד נשוי נוכרית, והשני מעיד בפני ביה"ד שהוא עצמו אכל חזיר וטרף ביוהכ"פ, והם אשר באו לקבוע כי בורקובסקי לא היה מוכר כיהודי – ואטו עליהם ניתן ונסמוך לבטל מעשה בי"ד הנ"ל (וגם בזה שהתחתן בלשכת הרבנות עם אשה יהודיה הוחזק לכאורה בביה"ד כיהודי), כל עוד והדבר לא יתברר על פי עדים נאמנים והוכחות חותכות על מעמדו האישי של 'א' בורקובסקי על התנהגותו, ואיך הוא מוכר לאנשי הסביבה, הרי אין בידינו להכריע בנידון". היו שרצו להביא מכאן ראיה שדעת הגרי"ש שם הייתה שקבלת כל המצוות אינה מעכבת, שהרי כתב שבהא דנוהג בדרכי ישראל אין כללים קבועים ויש לשקול בכל מקום כפי העניין, וא"כ לשיטתו אין לבטל גירות משום חיסרון בשמירת המצוות. אמנם פשוט שאין שייכות בין הדברים, שהרי שם הנידון לא היה כלל על אופן הגירות אם נעשה בקבלת כל המצוות או לא, אלא הנידון היה על חזקת יהדות, שהדין הוא שכאשר ראינו אחד שהיה מוחזק לגוי נוהג בדרכי ישראל תמיד טובל לקרוי וכו' מחזיקים אותו בחזקת ישראל ואמרינן שוודאי התגייר, שאי לאו הכי לא היה נוהג בדרכי ישראל. וזהו שכתב הגרי"ש, שכיון שבמקרה הנ"ל הוחזק לפי דבריו בדרכי ישראל, אף אם יש עדויות שעובר על כמה עבירות אין כאן ריעותא בחזקה לומר שמכך מוכח שלא התגייר, **אלא אדרבה ממה שנוהג כדרך היהודים בהרבה מדבריו מוכח שהתגייר**, שאי לאו הכי לא היה מתנהג כיהודי. ומה שראינו שיש דברים שעובר עליהם יתכן שנמשך אחר סביבתו הרעה, או שלא ידע שהוא אסור וכיו"ב. אבל לגבי עצם גירותו ודאי אין להוכיח ממה שאחר זמן ראינו שעבר על דברים אחדים שמתחילה לא קיבל אותם עליו, שאדרבה מסתבר שהבי"ד הראשון שגיירו אותו, שהיה בית דין כשר (ושחזקת בתי דינים שהם כשרים וראויים כל עוד שאין בהם ריעותא), בדק ווידא שהייתה כאן גירות בקבלת כל המצוות כדת וכדין, ולכך אין לנו לפסול את גירותו, ולהתיר על פי זה ממזרים לבוא בקהל. אמנם אם היה ידוע לנו בוודאי שמתחילה כאשר קיבל מצוות קיבל אותן חוץ

כל זאת מלבד מה שידוע לכל על אורח החיים של רוב המתגיירים, שמיד לאחר גיורם חוזרים לסורם; וא"כ שוב נשאל, מי פתי יאמין ששינו את השקפת עולמם פעמיים? וכדבריו הנכוחים של הרב משה ליכטנשטיין<sup>3</sup>:

מובן שאם מדובר על גר שהתגייר ושומר מצוות גם לאחר מכן, קדוש יאמר לו, מצוה לקרבו, והדיון הזה לא נוגע למעמדו. הדילמה היא ביחס לגרים שהתגיירו ואורח חייהם אינו תואם את הקבלה שעשו בשעתו; לטעמי, קשה מאוד לראותם כגרים שקבלת המצוות שלהם בשעתה יכולה להיחשב כמשמעותית. לו היה מדובר באדם הבוחר להתגייר בחברה בעלת תפיסת עולם דתית, והיה מגיע לבית הדין כאדם מאמין, היה בהחלט סביר לראות את קבלת המצוות שלו ככנה, ואת מעשיו בהמשך להחשיב כתוהה על הראשונות. אולם, אדם הבא מחברה בעלת אוריינטציה חילונית חזקה שלתוכה נולד ובה גדל, המעוניין להתגייר לשם רווח אישי, ואיננו ידוע כאדם מאמין ובעל נטייה ליהדות טרם היכנסו למסלול הגיור, וידוע שחדל לשמור מצוות לאחר שסיים את התהליך, האם נוכל לומר שכאשר קיבל מצוות בפני בית הדין אכן היה כן? במלים אחרות, האם עלינו להניח שעומד לפנינו אדם שפעמיים שינה את תפיסת עולמו ואורח חייו, ושכל קשר בין אורח חייו החילוניים של קודם הגיור ולאחריו הינו מקרי בהחלט – או שעלינו לראות לפנינו אדם עקבי, שקו ישר מחבר בין העולם שלו לפני הגיור ולאחריו, ורק ההתחייבות בבית הדין נתפסת בעינינו כחסרת משמעות? למותר לציין שקבלת מצוות איננה אמירת נוסח או דקלום טקסט, אלא הצהרה המבטאת את השכנוע הפנימי שבלבו של אדם, ובלעדיו לא תועיל הצהרה בפני בית הדין.

ויש להבחין שבענין זה קיים גם חילוק גדול נוסף בין הדורות שעברו לדורנו, שבדורות קדמונים רוב ככל בני האדם היו מאמינים ובעלי דת, והדבר היה ברור שכאשר האדם נכנס לעם אחר הוא מקבל עליו את אלוהיו ואת דתו ואת שמירת תורתו ומצוותיו; אמנם עתה, כיון שהעולם בחלקו הגדול אינו דתי והאמונה רחוקה מכליותו, וכי משום שרוצה להיכנס לעם ישראל [שגם הוא לצערינו ברובו חילוני]

מדבר אחד, מבוארת דעת הגרי"ש כדעת רוב ככל הפוסקים שאין ערך לגיורו. אתה הוראת לדעת שאין כלל ראיה ממקרה זה שדעת הגרי"ש א"צ"ל הייתה שבאופן עקרוני אי אפשר לבטל גירות: א. שם הנידון היה על חזקת יהדות שמוכיחה שהיה גיור, ולא על עצם הגירות שנפל בה ריעותא שלא היתה כדין; והגיור עצמו חזקתו שנעשה בכשרות כיון שנעשה בפני בי"ד כשר, שלא נתעוררה עליו שום ריעותא שאינו בודק מספיק טוב וכיו"ב. ב. דברי הגרי"ש נסובים שם רק על מי שמצאנו שעובר על דבר מדברי סופרים ושומר את עיקרי המצוות, ובה חילק לגבי חזקת יהדות בין דורות עברו לדורינו. ג. שם נאמרו הדברים לחומרא, שאין די הוכחות להתיר את הממזרים לבוא בקהל, ולא נאמר כדבר ודאי שיש לסמוך עליו גם לקולא.

3 ראש ישיבת הר עציון, בדף הקשר של הישיבה מס' 1145.

משום כך ישנה את דעתו והשקפתו הכפרנית שחונך בהן מנעוריו? קשה מאוד להניח זאת בלא ראייה ברורה.

## גירות של מין

הפוסקים דנו אם 'דברים שבלב אינם דברים' נאמר גם בגירות, ולדעת רוב האחרונים התשובה שלילית. אמנם נראה פשוט שלגבי שאלת האמונה - בוודאי דברים שבלב הוו דברים, שהרי האמונה עיקרה בלב, ואין ערך לאמירת האדם שהוא מאמין כאשר אינו מאמין בלבו. וכאמור לעיל - דבר פשוט ומוכרח שקבלת האמונה היהודית היא דבר מעכב, והיא יסוד הגירות. ומלבד זאת שעצם קבלת האמונה [כחלק מקבלת היהדות והתורה] עיקרה בלב, עוד בה שמי שכופר ואינו מאמין בה' ובתורתו הרי הוא מין, ודבר פשוט וברור שלא שייך לומר שאדם שמוגדר מין יוכל להיות בכלל "מקבל ברית", שהרי הוא מפקיע את עצמו מהברית בדעותיו, והרי זה טובל ושרץ בידו, שהרי אין לך עובר על הברית ומחללה יותר מהמינים<sup>4</sup>. וכיון שמין ודאי מוגדר לפי מה שבלבו, לכך אם בלבו אינו מאמין לא שייך להגדירו בכלל מקבלי ברית.

## דעת הרמב"ם

אמנם לכאורה עומדים מול דברינו דברי הרמב"ם הנודעים (איסור"ב פי"ג הל' יד-יז) לגבי גירות נשות שלמה ושמשון, שכתב שנגלה סודן והוכיח סופן על תחילתן שהיו עובדות ע"ז, ובכל זאת קיימו שלמה ושמשון נשותיהם אע"פ שנגלה סודן. ומדבריו יש להבין שהתברר שנשות שלמה ושמשון גם בתחילה לא זנחו את הע"ז שלהן; וא"כ לפי מה שנתבאר כאן קשה, שהרי אם בשעת הגירות הייתה מחשבתן לעבוד עבודה זרה, והמשיכו לקבל על עצמן את הע"ז כאלוה - כיצד חלה הגירות, הרי גם מחשבת ע"ז וקבלת אלוהות עיקרה בלב, ומי שאינו מקבל עליו את ה' אלוקי ישראל איך שייך להגדירו בכלל מקבלי הברית? והנה, אין לפרש בדברי הרמב"ם שכוונתו שחלה גירותן אע"פ שמתחילה לא קיבלו את המצוות כי אין קבלת המצוות מעכבת בגירות - שהרי כתב הרמב"ם 'הוכיח סופן על תחילתן', כלומר שבתחילה לא ידעו המגיירים מכך, וכן כתב 'נגלה סודן', כלומר שמתחילה היה הדבר סוד ולא ידעו המגיירים מתחילה מהי דעתן, ומכאן שאם היו יודעים את דעתן לא היו מגיירים אותן. ומ"מ לכאורה נראה מדברי הרמב"ם שדעתו היא שדברים שבלב אינם דברים בגירות, ולכן אע"פ שהוכיח סופן ונגלה סודן שכבר מתחילה לא קיבלו עליהן את

4 כמבואר בדברי הרמב"ם במקומות רבים: הל' ממרים (פ"ג הל' א-ב), עבודה זרה (פ"ב הל' ה), עדות (פי"א הל' י), רוצח (פ"ד הל' י), גזילה ואבידה (פי"א הל' ב), ועוד מקומות.

המצוות - מ"מ חלה גירותן, אף שמחשבתן הייתה לע"ז שוודאי עיקרה בלב. ולפי פירוש זה כוונת דבריו שנשות שלמה ושמשון שקרו בשעת גירותן לבית דין ההדיוטות שגייר אותן, ואע"פ שמחשבתן המודעת הייתה לע"ז - הן אמרו לפני בית הדין שהן מאמינות בה' ובתורה ומקבלות עליהן את התורה. ולמעשה הכתוב חשבן כאילו הן גויות - כיון שנתגיירו לשם דבר, כמו שהוכיח סופן כשנגלה סופן שכל דבריהן היו מן השפה ולחוץ, ובכל זאת בדיעבד גירותן גירות. כך נראית לכאורה דעת הרמב"ם.

אך נראה שאין לפרש כך, כיון שבכל התורה כולה לא אמרינן הוכיח סופן על תחילתם באופן כזה שההוכחה באה אחר זמן רב, ואין שום סיבה לכאורה שכאן הדין יהיה שונה. ובכלל, כיצד אפשר להוכיח בוודאות ממה שעשו בסופן שכבר מתחילה בשעת קבלת הגירות שקרו לבית הדין, הרי מבואר בגמרא שהגרים 'סורן רע' ויש להם נטייה לחזור לקלקלתם, ואף כאשר הם מחליטים באמת לשנות את דרכם הם עומדים בפני ניסיון גדול לחזור לטבעם ולדרך חינוכם מינקותם; וא"כ כיצד אפשר להוכיח ממה שאירע עמן בסופן שמתחילה לא קיבלו את המצוות?<sup>5</sup> אין ראיה מכך שחזרו לסורן שגם בתחילת דרכן שקרו, ולכן אין לכאורה שום טעם לכך שיחשיב אותן הכתוב כאילו הן גויות!

ומעוד טעם אין נראה שכוונת הרמב"ם כאן שהתברר לנו שהם שקרו בתחילה, שהרי הרמב"ם בריש הפרק ביאר שהגדרת הגירות היא להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, ולשם כך צריך את מעשי הגיור מילה טבילה וקרבן;<sup>6</sup> ומהלכה י"ד עד סוף הפרק מבאר הרמב"ם את ה"מצוה הנכונה" לכתחילה, ושם מבאר שהמצוה הנכונה היא לבדוק אם יש לגר עילה, וכמו כן יש מצוה להודיע לו "כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות", וגם הודעה זו נעשית על מנת לבדוק את כנות כוונתו לשם שמים, כדי שאם אין כוונתו כנה ואינו רציני מספיק יפרוש.<sup>7</sup> ולא נראה שכוונת הרמב"ם לחדש כאן חידושים נוספים, כגון שדברים שבלב אינם דברים בגירות!

לכך לענ"ד נראה ברור, שכוונת הרמב"ם בלשונויותיו 'הוכיח סופן על תחילתן' ו'נגלה סופן', שיש בגירות לשם דבר מעין 'אהבה התלויה בדבר', וכאשר 'בטל דבר בטלה אהבה'. באהבה התלויה בדבר האוהב אינו אוהב את עצם העניין הנאהב - אלא רק את התועלת הצדדית שיש בו; כך המתגייר לשם דבר, כגון לשם אישות, אינו אוהב ומקבל את התורה מחמת עצמה, אלא אוהב אותה ומקבלה עליו רק משום התועלת הצדדית שהיא מביאה לו, ולכך כאשר תיבטל התועלת יחזור לסורו. יתר על

5 ואין לומר שהדבר נודע לנביא בנבואה שכן היה בתחילתן, שא"כ אין זה 'הוכיח סופן על תחילתן' אלא שהדבר הוכח בנבואה.

6 כלומר כשם שבקניינים הגדרת הקניין היא שהאדם מגיע לקנות את החפץ שיהא שלו, והצורה לעשות זאת היא ע"י מעשה קניין, כך גם הגדרת הגירות היא קבלת אמונת ישראל, ומעשה הגיור כולל מילה טבילה וקרבן (ובזה"ל קרבן אינו מעכב).

7 לאפוקי הודעת מצוות השניה בשעת הטבילה שנעשית לשם קבלת התורה בשעת הגירות, כאן ההודעה נעשית כמבואר בגמרא כדי להפרישו (ובמקום אחר הארכנו בעניין זה).



כן, אפילו קודם שתיבטל התועלת עלול הגר שהתגייר מחמת דבר לחזור לסורו, כיון שהחיבור שלו עם התורה אינו חיבור אמיתי, אלא חיבור חיצוני ורופף דרך התועלת שהוא מקבל מהדבר. והנה בכל גיור לשם דבר קיים חשש סביר שכל הגיור הוא חיצוני, ללא חיבור אמיתי לעצם הדבר, ואע"פ שלמעשה הגר מקבל עליו במחשבתו המודעת את התורה והמצוות - אבל אין זה כלל רצון פנימי בעצם התורה והמצוות. אמנם אין הדבר ברור שכך הוא, ויתכן שלמרות שהמניע והסיבה הראשוניים לגירות הם חיצוניים - נוצר גם חיבור פנימי ואמיתי עם עצם אמונת התורה וקבלת המצוות. ולכך הדין הוא כמו שכתב הרמב"ם (הל' טו-יז) שלא דוחים אותם - וגם לא מקרבים אותם עד שתראה אחריתם, ואם רואים שהם ממשיכים להתנהג בדרכי התורה ומיישרים מעשיהם לשם שמים מקרבים אותם. וכך בנשות שלמה ושמשון חשבן הכתוב כאילו נשאו גויות כיון שהתגיירו לשם דבר, והוכיח סופן על תחילתן שגירות הייתה חיצונית ורק לשם תועלת וללא חיבור אמיתי עם התורה והמצוות. וזהו 'נגלה סודן', שנגלה שאע"פ שמחשבתן המודעת הייתה לקבל תורה ומצוות - היה זה רק לשם הדבר החיצוני, אך בפנימיות ליבן נשארו שייכות לעברן ולמה שחונכו וגודלו עליו מנעוריהן, ולכך חשבן הכתוב כאילו הן גויות<sup>8</sup>.

ויתכן לפרש בביאור 'הוכיח סופן' ו'נגלה סודן' שכבר מתחילה עמדו לחזור לסורן בהמשך, כיון שבפנימיות ליבן לא התנתקו מהע"ז. או אפשר לומר שהוכיח סופן את החשש שחששנו מתחילה שיחזרו לסורן, שהרי בדיוק משום כך אסרנו מתחילה לגיירן (והן התגיירו בבי"ד הדיוטות בלי רשות בי"ד וכו"ל). וכן יש לפרש עוד שמתחילה חששו ולא ידעו מה יעלה בסופן, ולבסוף נגלה הסוד שהיה מוסתר מתחילה וגם חזרו לסורן. והכל עולה לקנה אחד<sup>9</sup>.

וכך משמע מלשונו של הרמב"ם בהל' יז, כאשר הוא מסכם את החידוש של חלות הגירות הוא מתחיל מגר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעהו המצוות ועונשן ש"אפילו נודע שלשם דבר הוא מתגייר יצא מכלל הגויים", משמע שזהו החידוש הגדול ביותר - שגם בנודע שלשם דבר מתגייר חלה הגירות. ועל זה כתב "ולפיכך קיימו שלמה ושמשון נשותיהם ואע"פ שנגלה סודן", ואם כוונת הרמב"ם לבאר כאן חידוש נוסף, שאע"פ שנגלה שמתחילה לא קיבלו כלל את המצוות חלה הגירות - כיצד כתב 'ולפיכך', היה לו להוסיף 'ולא עוד אלא אפילו נודע שבלבו לא קיבל כלל התורה חלה הגירות, ולפיכך קיימו' וכו'! משמע מלשונו 'ולפיכך' שהטעם לדינן של נשות שלמה ושמשון כבר התבאר בהלכה זו, והוא שנתגיירו לשם דבר.

8 ובעניין זה נאמר בגמרא (קידושין עה, א) 'גר עד עשרה דורות מותר בממזרת, או עד שישתקע שם ע"ז מפיו' - ודאי שאין הכוונה שהגר עובד עדיין ע"ז, אלא שלא התנתק לגמרי מבית אביו, ובצפונות לבו קיימת עוד זיקה כלשהי לדרכו הקודמת. וכן אמרו חז"ל 'גר עד עשרה דרי לא תבזי ארמאי באפיה' (ב"מ נט, ב), שסורן רע.

9 [אמנם עדיין צ"ע, שהרי לדעת הרמב"ם גם אחרי ש'נתגלה סודן' קיימו אותן שמשון ושלמה כנשיהם, ולא גירשו אותן מביתם! העורך י"ק. תשובת המחבר: הן נחשבו יהודיות משומדות ולא גויות ממש, ראה להלן.]

ומצאנו אחד מן הראשונים שמפרש את הרמב"ם באופן חד משמעי כך, שגר שלא התכוון לעבוד את ה' אין גירותו תופסת כלל, והוא מפרש שכוונת דברי הרמב"ם 'הוכיח סופן ונגלה סודן' הוא שנתגיירו לשם דבר; כך כתב רבינו אברהם מן ההר בפירושו ליבמות (עו, ב): 'ואף על פי שנגלה סודן - כלומר שעל דבר נתגיירו ועבדו בסוף ע"ז, ליכא לאו דלא תתחתן, דישראליות משומדות נינהו... ואף על פי שהיה להם לפרוש מהן הואיל וחזרו לעבוד ע"ז - הואיל ונתגיירו וליכא לאו דלא תתחתן היה הדבר קשה להם לפרוש מהן, ומפני זה קשר הר"מ אחר זה ומפני זה אמרו חכמים קשים גרים לישראל וכו'. ולזה כיון הר"ם בלא ספק'. מפורש בדבריו שלדעתו 'הוכיח סופן ונגלה סודן' היינו שנתגלה עצם זה שנתגיירו לשם דבר ומשום כך חזרו לסורן, ולא שנתגלה שמתחילה לא קיבלו על עצמן עול התורה והמצוות - מפני שאז לא הייתה גירותן גירות כלל<sup>10</sup>.

## מסקנה

גרים המגיעים ממקום שחזקה שגדלו על ברכי הכפירה בה' ובתורתו, כדי להוציא מחזקה זו ולומר ששינו את כל השקפת עולמם בעינן אומדנא גדולה. כשאנו בטוחים בכנות כוונתו לשמור את כל המצוות יש לנו יסוד להניח שהוא כנראה מאמין בה' ובתורתו, כי מחמת סיבה חיצונית לא נראה שהיה מקבל עליו באמת לשמור ולעשות ככל התורה והמצוה, מעמסה גדולה מאוד שלא היה נוטל על כתפיו אם לא היה מאמין. אך כאשר האומדנא בנויה על כך שהתארח כמה שבתות אצל משפחה מארחת שומרת מצוות וסעד עמה סעודות שבת ואף הלך לתפילות, ומכך שצלח את הבחינה על ידיעת חלק מההלכות - אין זו כלל אומדנא מספקת על כנות אמונתו<sup>11</sup>. ראוי על כן שהמעוניינים לגייר יקדישו את עיקר מאמצייהם לשכנע את הבאים להתגייר להאמין במציאות ה' ובתורה מן השמים, כשם שפועלים ארגוני הקירוב וההחזרה בתשובה, כי אם הגר באמת מאמין בה' ובתורה מן השמים יש יסוד להניח שישמור את התורה והמצוות, ואם אינו מאמין - מה יתנו ומה יוסיפו ידיעתו את ההלכה ונכונותו לשמור קצת מצוות קודם גיורו בשעה שאין אמונה בלבד? גם בתי הדין המגיירים צריכים לברר היטב האם הגר כן באמונתו בה' ובתורתו, מפני מה בא לחסות תחת כנפי השכינה ומה שכנע אותו באמיתות היהדות. וה' ינחנו בדרך אמת למען כבוד שמו, לשמור על היעוד הקדוש של היותנו לו ממלכת כהנים וגוי קדוש.

10 וכן מבואר בדברי הסמ"ג ועץ חיים שסודן של נשות שלמה ושמשון הוא שנתגיירו לשם דבר ותו לא, ודבריהם לקוחים מדברי הרמב"ם [אמנם לענ"ד הדברים דחוקים מאוד בלשונו של הרמב"ם. העורך י"ק].

11 מה עוד, שגם כאדם ישראלי המעוניין לשבת בקביעות בתוך עם ישראל ולהיחשב כיהודי, מעניינת אותו ומסקרנת אותו הדת היהודית, וחשוב לו להכיר את המצוות שגם חילונים שאינם רואים את עצמם כמחויבים לתורה מכירים אותן ומתייחסים אליהן.

פרופ' זהר עמר וד"ר דוד אילוז

## צביעת תכלת על פי הרמב"ם ושימוש בסממני צביעה טבעיים

הקדמה  
מקור המידע של הרמב"ם  
זיהוי חלזון-הדג  
תהליך הצביעה וסממני צביעה נילווים  
צביעה מעשית של תכלת לאור תיאור הרמב"ם  
דיון  
ארגמון קה"קוצים  
מרשם הצביעה של קלא-אילן  
סיכום

### הקדמה

צביעת ציצית בתכלת פסקה בישראל לחלוטין כבר לפני מאות בשנים, כנראה במהלך תקופת הגאונים<sup>1</sup>. בכמה ממאמרי חז"ל שנערכו באותה תקופה מובא: "ועכשיו אין לנו תכלת אלא לבן, שהתכלת נגנז"<sup>2</sup>. כך נקטעה מסורת זיהוי רציפה על היצור הימי ממנו הופק צבע זה. לפיכך את כל הניסיונות שנעשו בדורות האחרונים לזיהוי מקור התכלת יש לראות כהצעות זיהוי אפשריות בלבד, וברמות הסתברות שונות<sup>3</sup>.

באופן מעשי חידוש התכלת והפצתה החל לפני למעלה ממאה שנים על ידי האדמו"ר מראדזין, שזיהה את מקור צבע התכלת עם הדיון<sup>4</sup>; בשנים האחרונות

\* תודתנו נתונה לרב אליהו טבגר על הערותיו למאמר, וכן לד"ר נעמה סוקניק שאף השתתפה בחלק מהניסויים.

1 על הדעות השונות, ראו הרב י"א הלוי הרצוג, "אימתי פסקה התכלת מיישראל?", בתוך שי לישעיהו (ספר היובל לר' ישעיהו וולפסברג), תל אביב תשט"ז, עמ' 81–85; י' הכהן זיידרמן, "מתי נגנזה התכלת?", בד"ד 3 (תשנ"ו), עמ' 19–25; הרב א' טבגר, "אימתי פסקה התכלת מיישראל?", בתוך: והיה לכם לציצית, קונטרס בענייני התכלת (הוצאת אגודת 'פתיל תכלת', ירושלים תשס"ז), עמ' יד–כג.

2 במדבר רבה יז, ה; תנחומא, שלח טז.

3 C. E. Twerski, "Identifying the Chilazon", Journal of Halacha and Contemporary Society, 34 (1997), pp. 77–102.

4 מבין עשרות רבות של מחקרים שנכתבו על התכלת (והארגמן) במקורות היהודים נציין רק כמה בודדים: ספר מסכם בנושא כתב הרב מנחם בורשטיין, התכלת, ירושלים תשמ"ח

מקובלת הדעה שחילזון התכלת הוא הארגמון קהה־קוצים (*Murex trunculus*) והתרחב השימוש בו לצביעת פתילים לציצית בעיקר הודות לפעילותה של אגודת 'פתיל תכלת'. זיהויים אלה ואחרים מסתמכים בעיקר על ניתוח המקורות הקדומים שמתקופת חז"ל ועל הממצא הארכיאולוגי, ובחינת התאמת המידע שנתקבל ליצורים הימיים בעלי בלוטות צבע המוכרים לנו בימינו.

לנוכח העדר מקורות מאוחרים יותר מתקופת חז"ל, יוצא דופן הוא התיאור המפורט שהביא הרמב"ם לצביעת ציצית בתכלת בחיבורו 'משנה תורה', שעקב סמכותו ההלכתית זכה להתייחסות רבה בספרות ההלכה והמחקר. מטרת מאמר זה לנסות לשער מה היה המקור למרשם הצביעה שהביא הרמב"ם, מה מקור הצבען ושאר סממני הצביעה שהוא מזכיר, והאם מדובר בשיטת צביעה ישימה<sup>5</sup>.

## מקור המידע של הרמב"ם

כתב הרמב"ם<sup>6</sup>:

כיצד צובעין תכלת שלציצית: לוקחין הצמר ושורין אותו בסיד, ואחר כך מכבסין אותו עד שיהיה נקי, ומרתיחים אותו באהלה וכיוצא בו כדרך

[להלן: בורשטיין]. הראשון שהחל לפני כמאה ושלושים שנה לעורר לתחייה את סוגית התכלת הלכה למעשה היה רבי גרשון חנוך העניך ליינר האדמו"ר מראדזין (נפטר בשנת תרנ"א-1891), שצייד בזיהוי של הדיונון, ראו בסדרת חיבוריו, ספרי התכלת: שפוני טמוני חול, פתיל תכלת, עין התכלת, בני ברק תשנ"ט; הרב שלמה אנגלארד, "בענין זהות דג התכלת", אור ישראל, יא (ניסן תשנ"ח), עמ' קלה-קמב. מחקר מקיף וחשוב נכתב על ידי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (לימים הרב הראשי השני לישראל), אשר נטה לקבל את הזיהוי של מיני חלזונות כמו הסגולית (יאנטינה) ומיני הארגמונים: Rabbi I. Herzog, The Royal Purple and the Biblical Blue, Argaman and Tekhelet (E. Spanier ed.), Jerusalem 1987. [להלן: הרצוג ארגמן]. חוקרים ורבנים רבים הכריעו שמדובר בחלזון ארגמון קהה קוצים, ראו י' הכהן זיידרמן, "הגילוי מחדש של חלזון התכלת בימינו", המעין, לה, ד (תמוז תשנ"ה) עמ' 27-39; הרב ש"י טייטלבוים, לולאות התכלת [ללא ציון מקום ושנה; להלן: טייטלבוים]. I. Ziderman, "First Identification of Authentic Tekelet", BASOR, 265 (1987), pp. 25-33; O. Elsner & E. Spanier, "The Past, Present and Future of Tekhelet", in: The Royal Purple and the Biblical Blue, Argaman and Tekhelet (E. Spanier ed.), Jerusalem 1987, pp 167-177. זיהוי מקור התכלת עם הינטינה עלה לדיון מחדש, ראו למשל ש' קפלן, "גילוי התכלת", אור התורה, תיז (אב תשס"ב), עמ' תשכב-תשכז [להלן: קפלן]. לא מעט ספקנות עלתה בשיח הרבני על זיהויים אלה, ראו למשל, הרב יעקב אפשטיין, "לזיהוי התכלת בציצית", חבל נחלתו, א, עצמונה-ירושלים (ללא ציון תאריך), עמ' 2-45.

5 במקום אחר עסקנו בהרחבה בהיבט אחר, ראו זהר עמר, "גוון התכלת על פי הרמב"ם", המעין, נב, 2 (טבת תשע"ב) עמ' 77-87.

6 הלכות ציצית ב, ב, ע"פ הנוסח שבספר משנה תורה ספר אהבה מהדורת יוחאי מקבילי, חיפה תשס"ה, עמ' 100.

שהצבעין עושין כדי שיקלוט את העין. ואחר כך מביאין דם חלזון, והוא דג שדומה עינו לעין הים ודמו שחור כדיו ובים המלח הוא מצוי, ונותנין את הדם ליורה, ונותנין עמו סממנין כמו הקימוניא וכיוצא בה כדרך שהצבעין עושין, ומרתיחין אותו, ונותנין בו הצמר עד שייעשה כעין הרקיע. וזו היא צורת תכלת שלציצית.

השאלה הראשונה שעולה מקריאת תיאור הצביעה שמביא הרמב"ם היא, מנין הוא ידע "כיצד צובעין תכלת שלציצית"? הרי ברור לגמרי שבתקופתו כבר לא נהגה התכלת, בעיקר על רקע דבריו שלו בפירושו למשנה בעניין התכלת: "ואינו אצלנו היום, לפי שאין אנו יודעים צביעתו, לפי שאין כל גון תכול בצמר נקרא תכלת אלא תכלות מסוימת שאינה אפשרית היום, ולפיכך אנו עושים הלבן לבדו"<sup>7</sup>. האפשרות שהרמב"ם גילה בשנים שלאחר כתיבת פיה"מ את זהות התכלת<sup>8</sup> אינה סבירה, שהרי באחת מתשובותיו שנכתבו בשלב המאוחר של חייו חזר וציין במפורש: "הואיל ואין לנו אלא לבן בלבד"<sup>9</sup>. אמנם היו שניסו ללמוד בדוחק מלשון הרמב"ם שרק ידיעת מלאכת הצביעה נעלמה, אך זהותו של החלזון עדיין הייתה ידועה בימיו<sup>10</sup>; אולם מדובר בפרשנות רחוקה, שהרי רבינו אברהם בן הרמב"ם כתב במפורש שדווקא בשל איבוד זיהוי דג-החלזון פסקה עשיית התכלת: "ומשום אי הכרת דג זה על ידי מסורת מדויקת נמנעה מהמאחרים עשיית התכלת"<sup>11</sup>.

אפשרות אחת היא שהרמב"ם השתמש בחיבורו במרשם צביעה של צבע התכלת שמצא במקור עתיק<sup>12</sup>. אפשרות אחרת היא שהרמב"ם תיאר ייצור של תכלת שהפיקו בימיו מיצור ימי כלשהו, אלא שלא הייתה ודאות שהוא זהה לחלזון-הדג הנזכר

- 7 משנה, מנחות ד, א (מהדורת הר"י קאפח).
- 8 ראו דברי האדמו"ר מראדזין: "ואפשר קרוב לוודאי שגם הרמב"ם ז"ל היה לו תכלת, ורק אח"כ נשכח מאתנו לסיבת הגלות... והרמב"ם ז"ל היה סמוך לחוף ים התיכון והיה נסיעתו מצוי על הים, וחילף אחר החלזון על ידי סימניו המבוארים בש"ס ומדרשים כמו שיתבאר, והשיגו וקיים מצות תכלת" (שפני טמוני חול, עמ' ו-ז).
- 9 י' בלאו, תשובות הרמב"ם, א, ירושלים תשי"ח, סימן קלח, עמ' 266. על התיאור המאוחר של התשובה, ראו בהרחבה מ' כשר, תורה שלמה, ירושלים תשכ"ז, חלק המילואים, עמ' ט. השגות על פירוש האדמו"ר מראדזין על תיאור הרמב"ם נכתבו מיד עם פירסום ספריו, ראו למשל, מ' רבינוביץ, "תכלת מאיי אלישה", אוצר הספרות, ג (תר"ן), עמ' 1-26.
- 10 הרב י"מ טוקצינסקי, עיר הקדש והמקדש, ה, ירושלים תש"ל, עמ' נא.
- 11 רבי אברהם בן הרמב"ם, ספר המספיק לעובדי השם (מהדורת נ' דנה), רמת גן תשמ"ט, עמ' 273 [להלן: ראב"ם, המספיק].
- 12 א"ש הרשברג, חיי התרבות בישראל בתקופת המשנה והתלמוד: הארג ותעשית הארג, ורשה תרפ"ד, עמ' רעו: "ברור הוא על-פי סגנונו של הרמב"ם כאן, כי לקח את כל דבריו אלה מאחד מספרי חוקרי טבע החי והצמח שבימיו שהיה מצוי אצלם הרבה כעוסק בחכמת הרפואה, ואין ללמוד בשום אופן מדבריו כדעת הרב הנ"ל (=האדמו"ר מראדזין) כי 'השתמשו בתכלת בימיו'."

בספרות חז"ל; לפי הנחה זו יש מקום לברר את זהותו של היצור שאת הפקת התכלת ממנו תיאר הרמב"ם.

## זיהוי חלזון-הדג

בתיאור חלזון הדג אצל הרמב"ם קיימים שני חלקים. הראשון לקוח מהתלמוד: "דג שדומה עינו לעין הים". 'עין' הוא צבע. המקור התלמודי מדבר במפורש על יצור המכונה חלזון שדומה לדג בגווני הים: "ת"ר: חלזון זהו - גופו דומה לים, וברייתו דומה לדג, ועולה אחד לשבעים שנה, ובדמו צובעין תכלת, לפיכך דמיו יקרים"<sup>13</sup>. מדברי רבנו אברהם בן הרמב"ם שנכתבו בערבית נראה שתרגום השם "דג" (בערבית: سمك) הנזכר בספרות חז"ל נעשה באופן מילולי, מבלי להתייחס לשמו של יצור ימי ספציפי הידוע בשם זה<sup>14</sup> או למעמדו ההלכתי<sup>15</sup>: "צבע זה מושג בצמר על ידי צביעתו בדם דג הגדל בים, הנקרא חלזון (=בדם סמך יטלע מן אלבחר יסמי חלזון)"<sup>16</sup>. לכך יש להוסיף שלמונה 'דג' במקורות הקדומים ישנה הוראה רחבה של כלל היצורים הימיים, ונכללו בה גם מיני חלזונות ורכיכות אחרות<sup>17</sup>.

חוקרים רבים, שהקדימו את האדמו"ר מראדזין, הציעו לזהות את היצור אותו מתאר הרמב"ם עם הדיונון<sup>18</sup>, אלא שהרבי מראדזין שכלל ופיתח את התיזה הזו, והפיצה באופן מעשי ברבים. אולם אחרים הציעו שמדובר בארגמון קהה קוצים, או מיני רכיכות אחרות<sup>19</sup>. למעשה לא ניתן להחליט בוודאות לאיזה יצור התכוון

- 13 בבלי, מנחות מד ע"א
- 14 השוו למונח חלזון בפי"ה מ כלים יב, א: "חלזון - צדף של בעל חיים הימי הנקרא חלזון".
- 15 ראו הלכות מאכלות אסורות ב, יב, שם קיימת הבחנה בין דגים, חיות הים ושרצי הים שבהם נכלל החלזון הימי. דיון מפורט בנושא ראו אצל טייטלבוים, עמ' 129-132.
- 16 ראב"ם, המספיק, עמ' 273.
- 17 ראו אבן עזרא לתהילים נח, ט: "כמו שבלול - כדמות דג במים"; הגר"א לכלים י, ג: "שכל שבים מין דג הוא, כל דמות שיהיה לו". כך גם כיום בשפות אירופיות שונות יצורים ימיים שונים נכרכים בשם דג, למשל באנגלית המילה רכיכות Shell-fish ודיונון Cuttle-fish. גם לפי פקודת הדיג המנדטורית משנת 1937, המעוגנת עדיין בחוק הישראלי, מוגדר דג כך: "כל חיית-מים, בין שהיא דג ובין שאינה דג".
- 18 בגרמנית: Tintenfisch. יוהנס דוד מיכאליס (1788), ראו אצל הרצוג, ארגמן, עמ' 62, 75; לוינסון ושינהאק (שניהם בין השנים 1857-1858), L. Lewysohn, Die Zoologie des Talmud, Frankfurt 1858, p. 284; ספר המשביר, א, ורשה תרי"ז, י' שיינהאק דף פה ע"ב, ערך חלזון, הערה ק': "אבל הרמב"ם כתב שהוא מין דג שעינו התכלת, ויש שיאמרו שכוונתו למין הנקרא "טינטענפיש", והוא באמת מין תולע גדול שברייתו דומה לדג, אבל איננו יקר כל כך"; א' אפשטיין, "החלזון והתכלת", בית תלמוד, ה, וינה תרמ"ו, עמ' 301; ספר הערוך השלם, מהדורת קוהוט, ג, וינה ברלין תרפ"ו, עמ' 400.
- 19 למשל, א' טבגר, אוסף מאמרים בנושא התכלת, הוצאת פתיל תכלת, תשס"א, עמ' כב.

הרמב"ם, וכאמור אין להוציא מכלל אפשרות שהוא הביא את התיאור של חז"ל מבלי שהוא עצמו ידע לציין מין ספציפי.

החלק השני של התיאור ברמב"ם הוא ממקור מידע אחר: "ודמו שחור כדיו"<sup>20</sup> ובים המלח הוא מצוי". לפי האדמו"ר מראזדין תיאור זה מתאים מאוד לבלוטת הדיו של הדיונון<sup>21</sup>, וכך סבורים גם אלו שמזהים אותו עם חלזון הינטינה<sup>22</sup>. הרב הרצוג הניח שהתיאור של הרמב"ם מתייחס לחלזון הפורפורה, ואפשר שהתיאור "דמו שחור כדיו" לקוח מהתרגום לערבית של כתבי אריסטו בנושא זה<sup>23</sup>: במקור היווני מתואר הגוון של בלוטת הצבע של החלזון בשם μέλαν (=melan), שהוראתו שחור – אך גם כהה<sup>24</sup>, או "דיו"<sup>25</sup>, אולם בתרגום הערבי העתיק של כתביו מופיע אמנם התרגום أسود اللون, כלומר צבע שחור, אך המונח "כדיו" אינו נזכר שם<sup>26</sup>, כך שלפי תרגום זה<sup>27</sup> אין לנו לפי שעה הוכחה חד-משמעית שהרמב"ם שאב את תיאורו באופן ישיר מאריסטו.

יחד עם זאת, אין להוציא מכלל אפשרות שהרמב"ם שאב את התיאור מהתלמוד הירושלמי, בו מסופר שר' יעקב בר זבדי הביא לפני ר' אבהו<sup>28</sup> "דם דגים שחור" על מנת לשער את מראה הגוון השחור הטמא בהלכות נידה<sup>29</sup>, שהוא בגוון שחור כדיו (חרת, דיותא)<sup>30</sup>. אמנם התיאור "שחור כדיו" עשוי גם להתאים לבלוטות הצבע היבשות (או השרופות) של יצורים ימיים שונים, כמו של הדיונון ושל הארגמון קהה קוצים. במצב כזה של חומר גלם ניתן לשמר את הצבע לזמן ממושך, ואפשר שרבים

20 השוו דברי תנחום הירושלמי: ה' שי, אלמרשד אלכאפי: מילוניו של תנחום הירושלמי למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשס"ה, ערך חלזון, עמ' 190-191 [להלן: תנחום].

21 למשל, שפוני טמוני חול, עמ' כח.

22 קפלו, עמ' תשכד.

23 הרצוג, ארגמן, עמ' 77.

24 Aristotle, *Historia Animalium* (A.L. Peck trans.), I, London 1965: V, 547a 7-8.

25 ראו הערוך, ערך מלך: "...כמליניה כלומר כדיו". ובמוסף הערוך של ר' בנימין מוספא, שם, "פירוש בלשון יוני דיו שחורה".

26 על פי התרגום של Pseudo Ibn-al-Bitrīq (A. Badawi ed.), Kuwait 1977. תודתי לר' אליהו טבגר להפניה זו. ואולי הרמב"ם הוסיף מילה זו מדעתו, ובהלכות איסורי ביאה ה, ח כתב על הדם השחור (בעקבות התלמוד הבבלי נידה כ ע"א) "כעין הדיו היבש".

27 ההנחה היא שהרמב"ם השתמש בתרגום הערבי ולא במקור היווני. ראוי לציין שהתרגום שבידינו המיוחס לאבן בטריד נחשב על ידי הרמב"ם למושבוש, ראו הרב י' שילת, איגרות הרמב"ם, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' תקלב.

28 איש קיסריה שעל הים, שהתפרסמה ביצוא צבע מחלזון הארגמן. בחיבור 'תיאור העולם והעמים כולם' אשר נכתב במאה הרביעית נזכרים ערים אחדות שהצטיינו בתוצרתם, מהן ערי חוף ומהן ערים שבפנים הארץ: "גם צרפנד וקיסריה ושכם ולוד (שולחות) ארגמן אמיתי", ראו: ש' קליין (עורך), ספר הישוב, א, ירושלים תרצ"ט, עמ' 166.

29 ירושלמי, נידה ב, ז; נ ע"ב.

30 משנה נדה ב, ז; וכן הוא לעניין צבע הריאה הטריפה בבבלי חולין מז ע"ב.

מהצבעים רכשו אותו והכירו אותו רק במצב זה. כך שלמסקנה קשה אפוא להכריע לאיזה יצור ימי התכוון הרמב"ם.

חשוב להדגיש שבתיאור בית גידולו של חלזון-הדג, "ובים המלח הוא מצוי", אין כוונת הרמב"ם לים המלח שבבקע הירדן, המכונה בערבית בשם 'הימה המתה' (אלבחירה אלמיתה), שבו לא מתקיימות רכיכות; הרמב"ם התכוון ללא ספק לים התיכון המכונה בערבית בשם "בחר אלמלאח", דהיינו הים המלוח.<sup>31</sup>

### תהליך הצביעה וסממני צביעה נילווים

לפי התיאור של הרמב"ם, השלב הראשון היה הכנת הצמר לצביעה, כלומר ניקוי הצמר מלכלוך ומהשומן (לנולין) שבו, והלבנת הסיבים שבאופן טבעי הם בגוון צהבהב. תהליך זה נעשה באמצעות השריה במים עם סיד, וכיבוסם (או שטיפתם) עד לקבלת צמר לבן ונקי. על תהליך הלבנת סיבי הפשתן לפני צביעתם כותב הרמב"ם בפירושו למשנה: "וכך דרך מבשלי חוטי הפשתן אחרי שרייתם במים ואפר (רמאד), ומכסין אותו עד שילבין".<sup>32</sup> הסיד כרגיל הושג באמצעות שריפת אבני גיר בכבשנים בטמפרטורה גבוהה במשך כמה ימים, ו'כיבוי' החומר במים עד לקבלת 'סיד חי'.<sup>33</sup> לצורך הלבנת סיבי פשתן, ששימשו בימי הביניים בתעשיית הנייר, השרו אותם במי סיד.<sup>34</sup>

בטרם נדון בשיטת הצביעה שמביא הרמב"ם נזכיר שקיימות שלוש שיטות צביעה בסיסיות, התלויות בתכונות הצבענים. א: צביעה ישירה (direct dyes) שבה הצבען נקשר לסיב באופן ישיר ללא חומר מקבע. ב: צביעה באמצעות צרבנים (Mordant

31 בניגוד למקווי המים המתוקים. הרמב"ם שכתב את כל חיבוריו בערבית, למעט משנה תורה, השתמש גם כאן בביטוי המשוער; ראו פירוש הר"י קאפח להלכות ציצית ב, ב (עמ' תנב, הערה ז). דוגמה נוספת מופיעה בהלכות שבת טז יא, שם המונח 'מדינה' הוא במשמעות עיר. עוד על תופעה זו בקרב הכותבים בימי הביניים ראו א' ממון, "העברית המושפעת מן הערבית", מחנים, 1 (תשנ"ב), עמ' 106-115. באותה לשון המתייחסת לים התיכון השתמש גם במקומות אחרים, ראו בפירוש המשנה לכלאים טו, א בענין הספינות שמפליגין בהן מארץ ישראל לאלכסנדריה דרך "אלבחר אלמלאח" (הים המלוח), ובנדפס תורגם 'ים המלח'. בסוף פירושו למשנה כתב במפורש שחלק ניכר ממנו נרשם בעת נדודיו "בהיותי על גבי האניות באלבחר אלמלאח". כך גם מובן מההקשר בהלכות כלאים י, א: "ויש בכרכי הים כמו צמר שגדל על האבנים שבים המלח". בתשובות הרמב"ם (מהדורת י' בלאו), ב, ירושלים תש"ד, עמ' 576, כתב: "וידוע הוא אצלם ומפורסם שנהר אשבליא בינו ובין הים המלוח שמונים מלים ויבואו בו הספינות וטוענין אותם שמן ובאים בהם מן הנהר לים המלוח".

32 פיהמ"ש שבת א, ה.

33 ראו רש"י לבבא מציעא עד ע"א ד"ה ומידק.

34 M. Levey, Mediaeval Arabic bookmaking and its relation to early chemistry and pharmacology, Philadelphia 1962, p. 10.



(dyes) - חומרים המקשרים בין הציבען לסיב. ג: צבעי יורה (vat dyes) - צביעה בתהליכי חיזור-חמצון.

בתיאור הצביעה שמביא הרמב"ם ישנם שני שלבים בסיסים, שעל שניהם הוא אומר שהם "כדרך שהצבעין עושין". השלב הראשון הוא הרתחת הצמר "באהלה וכיוצא בו... כדי שיקלוט את העין", ומכאן לכאורה נראה שמדובר בשיטת צביעה באמצעות צרבנים. השלב השני הוא הכנסת הצבענים לתוך היורה עם סממנים מסוימים "כמו הקימוניא וכיוצא בה" והרתחתה, והטבלת הצמר עד כדי קבלת הגוון הרצוי.

המונחים 'אהלה' ו'קימוניא' נזכרים בספרות חז"ל; לכן על מנת לנסות להבין לאיזה סממני צביעה התכוון הרמב"ם בספר משנה תורה הכתוב עברית, יש לבדוק בשאר חיבוריו שנכתבו בערבית את הזיהוי והפירוש שהוא העניק לביטויים אלו. זיהוי האֶהֱלָא אצל הרמב"ם תלוי בזיהוי ה'אהלא' הנזכר בתלמוד; האם הוא שם נרדף לבורית, או מין אחר דומה לו בתכונותיו<sup>35</sup>. יש פרשנים שזיהו את ה'אהלא' עם קבוצת צמחים ספציפית מהסוג הנקרא בימינו אהל (*Mesembryanthemum sp.*)<sup>36</sup> או עם יפרוק המדבר (*Anabasis articulata*)<sup>37</sup>, אולם למעשה הבורית אצל הרמב"ם הוא כינוי לצמחי מלחה שונים (צמחי 'אשלג') הנקראים בערבית בשמות: 'ע'אסול'<sup>38</sup> ו'אשנאן' (שמאפרם מכינים את ה'קלי')<sup>39</sup>, ולכן הוא הדגיש את המילים "וכיוצא בה". בין הצמחים הנכללים בקטגוריה זו הם מלחית הבורית (*Salsola soda*), מלחית אשלגנית (*Salsola kali*), אוכם שיחני (*Suaeda fruticosa*), פרקן עשבוני (*Salicornia europaea*), מיני מלוח (*Atriplex sp.*), אהל (*Mesembryanthemum sp.*), יפרוק (*Anabasis sp.*) ועוד. בעת העתיקה נהגו לשרוף צמחים אלה בעודם ירוקים וטריים בכבשנים, ומהמהלך השרוף התקבלו חומרים אלקאליים בעלי פעילות חריפה אשר שימשו כאבקות ניקוי, וכאחד המרכיבים בייצור הסבון המוצק<sup>40</sup>. ר' תנחום הירושלמי שמבאר את דברי הרמב"ם, מציע שתי אפשרויות: צמח הע'אסול השרוף הנקרא "קלי", או ה"שב" הוא מלח האלום (*Alum*)<sup>41</sup>; האחרון הוא חומר הצריבה השכיח ביותר במלאכת הצביעה הקדומה.

35 בבלי, שבת צ ע"א.

36 ב' צי'זיק, אוצר הצמחים, הרצליה 1952, עמ' 338.

37 הר"י קאפח להלכות ציצית ב, ב, עמ' תקב, הערה ח.

38 השו"פיה"מ להרמב"ם נידה ט, ו: "בורית צמח והוא הידוע בשם אלגאסול, ובתוספת שביעית אמרו הבורית והאהל יש להן שביעית ולדמיהן שביעית".

39 M. Meyerhof, Un glossaire de matière médicale arabe composé par Maïmonide, Bulletin de l'Institut d'Égypte 41, Cairo 1940, p. 15, no. 24. [להלן: הרמב"ם ביאור].

40 ז' עמר ו' סרי, ארץ-ישראל וסוריה על-פי תיאורו של אלתמימי: רופא ירושלמי בן המאה העשירית, רמת גן תשס"ד, עמ' 61-66.

41 תנחום, עמ' 28-29.

זיהוי הקימוניא<sup>42</sup> אצל הרמב"ם הוא יותר בעייתי. בפירושו למשנה הוא מזהה בעקבות התלמוד ירושלמי<sup>43</sup> שהמדובר ב"מלח אלקלי"<sup>44</sup> שהוא חומר הדומה בתכונותיו ובפעולותיו לאהלה הנזכר לעיל<sup>45</sup>, ולכן לא ברור מדוע הוא מזכירו שוב בשם אחר<sup>46</sup>.

פתרון אפשרי לקושי זה הוא בירור מעמיק של המונח "קימוניא", הזהה למונח היווני "קימוליא" הנזכר בספרות הטבע והרפואה הקלאסית, כמין טין המובא מהאי הקיקלאדי קימולוס (דרום הים האגאי). לדברי פליניוס בן המאה הראשונה לספירה ישנם סוגים שונים של אדמה המכונים בשם זה, והם משמשים לצרכים רפואיים שונים, וכן לצורך הקניית עמידות, ברק ומראה חינני לבגדים הצבועים בצבעים אמיתיים ואיכותיים; זו שמובאת מסרדיניה מתאימה להלבנת הבגדים הלבנים בלבד<sup>47</sup>. בימי הביניים כבר היו חלופות ממקומות אחרים לטין הקימולי המקורי<sup>48</sup>, ולכן הרמב"ם בספר שמות הרפואות מזהה אותו עם הטין מטולידו<sup>49</sup>. יתכן שהקימוניא-קימוליא הנזכרת בתיאור צביעת התכלת של הרמב"ם מכוונת למין טין אותו הכיר בספרד, ושהיה בשימוש לצרכי כביסה וגם לצביעה<sup>50</sup>. הצעה זו מחזקת

42 בגרסאות אחרות: קימניא, קמוניא או קימוליא, ראו: הרב י' שילת, רמב"ם מדויק, ב, ירושלים תשס"ו, עמ' קז.

43 נידה ט, ה, יב ע"ב: "קימון - קליא".

44 פיה"מ להרמב"ם שבת ט, ה; נידה ט, ו.

45 לפי הרב קאנפ בפייה"מ להרמב"ם נידה ט, ו הקימוניא הוא המלח המופק מצמח היפרוק הזיפני (*Anabasis setifera*), ולדעת הרב א' טבר, היא מלחית אשלגנית (*Salsoda kali*), ראו: "צביעה לשמה ודם חלזון בתכלת של מקדש", והיה לכם לציצית, שנה שלישית, תשס"ט, עמ' יא.

46 וכן עולה מדבריו לפיה"מ שבת א, ה, שמבחינ בין פעולת הניקוי של הסיבים, ובין הכנסת הצמר ליורה כדי שיקלוט את הצבע, ובלשונו: "כלומר משיתחיל להצבע". הרב נ"א רבינוביץ, בפירושו 'יד פשוטה' על הרמב"ם ספר אהבה (ירושלים תשמ"ד) עמ' תתלט, הציע שגם השלב של הרתחת הצמר באהלא היא פעולת ניקוי, ובלשונו: "רבינו מלמדנו שהיו עושין שני מיני ליבון זה אחר זה"; ואולם הצעה זו קשה, מפני שברור מנוסח דברי הרמב"ם להלכות ציצית שהרתחת האהלא בצביעת הציצית אינה משמשת לניקוי, אלא היא פעולת הכנה הקשורה לקליטת הצבע.

47 G. Plinius, *Naturalis Historia*, (H. Rackham & W.H.S. Jones trans.) London 1989 XXXV 195-198. LCL). השוו לר' בנימין מוספיא בתוספת לערוך, ערך קמליא: "פירוש בלשון יון ורומי מין אדמה לבנה המובאת מאי קימוליא ובה היו מכבסים הבגדים".

48 אבן אלביטאר, אלג'אמע למפרדאת אלאדוויה ואלאע'ד'יה, קהיר 1874, ג, עמ' 110-111.

49 הרמב"ם ביאור, עמ' 84, מס' 172.

50 מסתבר שהשימוש בקימוליא גם לצרכי צביעה נזכר במרשמי צביעה הלניסטים שנמצאו בפפירוסים במצרים, ראו למשל: E. R. Caley, "The Leyden Papyrus X", *Journal of*

את ההנחה שהרמב"ם שילב בתיאורו מרשם צביעה קדום, או כזה שהיה מקובל בימיו.

### צביעה מעשית של תכלת לאור תיאור הרמב"ם

כל ניסיון לצבוע תכלת על פי שיטת הרמב"ם מחייב להתייחס לכל מכלול הבעיות שעולות מהתיאור שהוא הביא בהלכות ציצית, כאשר איננו יודעים לזהות בבטחון את חלזון-הדג שלו התכווין הרמב"ם ואת שאר הסממנים שהזכיר. יתירה מזאת, גם המידע ההיסטורי מתקופת חז"ל על צביעת התכלת והארגמן בעת העתיקה חסר ומעורפל, בנוסף לעובדה שבעבר היו מקובלות שיטות צביעה שונות בחומרים טבעיים שונים ומגוונים. לכן כל מה שביכולתנו הוא לנסות לצבוע תכלת על פי הבנתנו המוגבלת את הרמב"ם, ועל פי הטכניקה הידועה לנו בימיו.

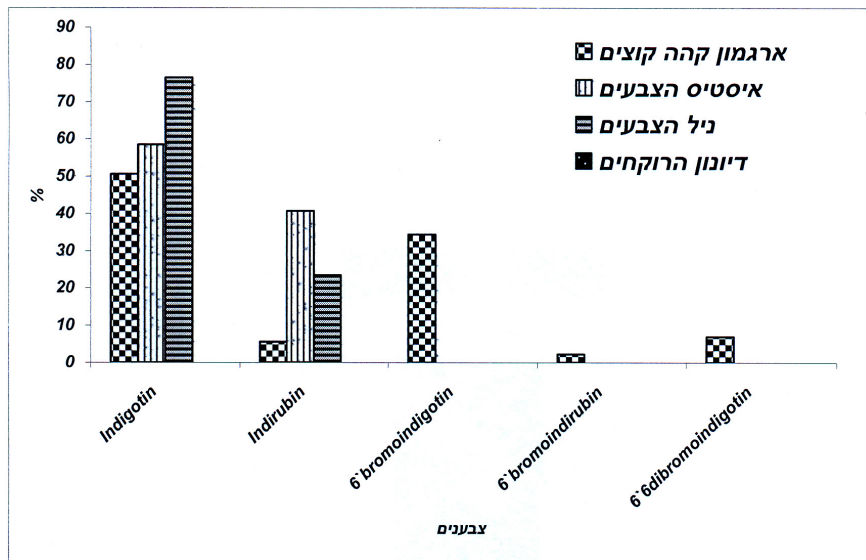
במחקרנו בחרנו לבדוק את הצביעה מהחומרים שמופקים משני היצורים הימיים שבהם צובעים כיום תכלת, דיונון וארגמון קהה-קוצים<sup>51</sup>. תחילה ערכנו בחינה מקדימה האם בחומרי המוצא של יצורים אלה קיים פוטנציאל לצביעה טבעית (בלי סממנים נלווים שמשנים את הגוון) בגווני הכחול. הבדיקה נעשתה בכמה שיטות מדעיות: בדיקה כימית אנליטית, בשיטת כרומטוגרפיה על פלטת TLC, ובאמצעות מכשיר HPLC<sup>52</sup>. כל התוצאות הוכיחו שבניגוד לארגמון קהה קוצים - בדיונון לא קיים מרכיב האינדיגוטין ואין בו מולקולות דומות (איור מס' 1). הפרדת הצבעים על גבי פלטת TLC מראה בדיונון גווני חום-כתום, לעומת גוון כחול וגוון אדום-זרוד בארגמון קהה קוצים. כלומר שלפי בדיקות אלו לא ניתן לקבל צבע "תכלת" מהדיונון עצמו (לפי אף אחת מהפרשנויות שלו - כחול, סגול או ירוק), אלא רק באמצעות הוספת סממנים שמכילים את הצבע של ה"תכלת". למרות תוצאות אלה החלטנו לכלול במחקרנו גם את הדיונון, לבדוק את חומר הצביעה שבבלוטה שלו ולהעמידו לבחינה מעשית.

---

*Chemical Education* 3:10 (1926), p. 1160, no. 80; E. R. Caley, "The Stockholm Papyrus", *Journal of Chemical Education* 4:8 (1927), pp. 995, no. 119 [להלן: פפירוס סטוקהולם].

51 אין כאן המקום להתייחס בהרחבה לבעייתיות שבזיהוי הינטינה, אם כי איננו דוחים אותה לגמרי. ואולם כל עוד לא יהיה ניתן לצבוע צמר בנוזל המופק מהינטינה, באופן שיתקבל צבע יציב, יחשב זיהוי זה ברמת הסתברות נמוכה. עוד ראו הרב א' טבגר, "התכלת - ארגמון או ינטינה", אוסף מאמרים בנושא התכלת, הוצאת פתיל תכלת תשס"א, עמ' לח-מא.

52 כרומטוגרפיה נוזלית בלחץ גבוה (High Performance Liquid Chromatography).



איור 1: כמויות הצבענים המרכיבים באחוזים כפי שנמצאו באנליזה במכשיר ה-HPLC עבור ארגמון קהה קוצים (*Murex trunculus*), איסטיס הצבעים (*Isatis tinctoria*), ניל הצבעים (*Indigofera tinctoria*) ודיונון הרוקחים (*Sepia officinalis*). בדיונון הרוקחים לא נמצא אף אחד מהצבענים הנ"ל.

## דיונון

כאמור, צביעת ציצית בתכלת המיוצרת מדיונון החלה באופן מעשי על ידי האדמו"ר מראדזין לפני כמאה ושלושים שנה, כפי שבפתח חיבורו 'עין התכלת' שיצא לאור בשנת תרנ"ב הוא יכול היה לכתוב: "כמה אלפים מישראל כבר עשו על כנפי בגדיהם גדילי תכלת ולבן". עם פרסום ספריו הוא זכה לתגובות מעורבות מצד העולם הרבני, מהן חיוביות ונלהבות ומהן עם ביקורת חריפה<sup>53</sup>. הבעיה העיקרית בשיטת ראדזין קשורה בתהליך הצביעה מדיונון, הכולל חימום הבלוטות בטמפרטורה גבוהה של כ-900 מעלות, עד כי החומר האורגני המכיל את הצבע נשרף ומתכלה לחלוטין. למעשה בתהליך הצביעה של ראדזין מופק בריאקציה כימית צבע מלאכותי המכונה 'כחול פרוסי', כאשר כמקור החנקן בהכנת צבע זה עשוי לשמש כל חומר אורגני מן החי, ובמקרה הזה משמשת לכך בלוטת הצבע של הדיונון<sup>54</sup>;

53 סיכום ראו אצל בורשטיין, עמ' 170-196.

54 למסקנה זו הגיע הרב הרצוג לפני כמאה שנים בעקבות חוות דעת מקצועיות של כמה כימאים, ראו הרצוג, ארגמן, עמ' 116, 131, הערה 410. עוד על התהליך הכימי של שיטת ראדזין ראו בהרחבה אצל בורשטיין, עמ' 197-204; י' הכהן זיידרמן, "הגילוי מחדש של חלזון התכלת בימינו", המעיין, לה, ד (תמוז תשנ"ה) עמ' 27-39.

כלומר מקור הצבע הכחול אינו בדיונון - אלא רק בסממנים הנלווים לתרכובת! דבר זה מעלה את השאלה העקרונית מה תפקידם של הסממנים ביצירת צבע התכלת<sup>55</sup>, האם כחומר נילווי המסייע לקליטת הצבע ולהתהוותו הגוון הרצוי - או שיש גם להם, ולא רק לדם החילזון, תפקיד משמעותי ביצירת הצבע. בגישה הראשונה נקט למשל, הרב יחזקאל לנדא<sup>56</sup>, ובגישה השנייה הרב משה פינשטיין<sup>57</sup>. שניהם, כל אחד לשיטתו, הסתמכו על דברי הרמב"ם.

גם אנו ביקשנו לבדוק סוגיה זו, ולאחר הלימוד התיאורטי ערכנו פגישה עם הרב יצחק אנגלארד, בנו של האדמו"ר האחרון מבית ראדזין<sup>58</sup> והמנצח בפועל על מלאכת הצביעה; הרב אנגלארד הראה לנו את הכלים המשמשים לצביעה, התנור ובלוטות הדיונון שנשרפו בו והיורה שבה מכינים את תמיסת הצבע, אך נמנע מלחשוף בפנינו את תהליך הצביעה עצמו. לאחר מכן התחלנו לבצע ניסויים בהתאם לשלוש השיטות הצביעה המקובלות: צביעה ישירה, צביעה באמצעות צרבנים וצביעה באמצעות תהליכי חיזור-חמצון. לצורך הניסויים השתמשנו בבלוטות דיו שנלקחו ממיינים שונים של דיונונים: דיונון הרוקחים (ים תיכוני; *Sepia officinalis*), לוליגו שקוף (*Loligo vulgaris*) ודיונון מכסיף (ים-סופי; *Sepia pharaonis*). הניסויים נערכו בחומר כשהוא במצב נוזלי, וגם בבלוטות צבע מיובשות. השתמשנו בצמר טבעי שטוף ללא ניקוי בסממנים, וכן בצמר שעבר תהליך השרייה בסיד למשך כיממה ולאחר מכן נשטף במים. התברר מהניסיונות שעשינו שהשריית הצמר בתוך תמיסת נוזל הדיונון (צביעה ישירה) אינה צובעת אותו כלל, וגם השריית הצמר בתוך תמיסת אלוס כמקובל (צביעה באמצעות צרבן) ולאחר מכן בישול הצמר בנוזל הדיונון אינה מניבה תוצאות. כך גם הדבר בשימוש בחומרים מחזרים-מחמצנים הנהוגים כיום בצביעה של ארגמון קהה-קוצים (בהמשך יובא פירוט תהליך צביעה זו), ובהשריה ארוכת זמן.

השלב הבא היה ניסיון לצבוע את הצמר בתכלת בשיטת הרמב"ם, כלומר בישול הצמר בתמיסת 'אהלא'. לצורך כך השתמשנו בשלושה מיני צמחים (בנפרד): פרקן עשבוני (*Salicornia europaea*), אהל מצוי (*Mesembryanthemum nodiflorum*) ופרקן המדבר (*Anabasis articulata*). מיצוי החומר בכל אחד מהצמחים נעשה בשתי דרכים: א. בישול הצמח הירוק: החומר הממוצה בושל בתמיסת מים בטמפרטורה של 80 מעלות ולתוכו הוכנס החומר מהדיונון (נוזלי/יבש). בכל תערובת בנפרד הושרתה פיסת צמר למשך 30-40 דקות, ולאחר מכן היא נשטפה במים. בניסוי עם פרקן המדבר (*Anabasis articulata*) התקבלו תוצאות צביעה בגווני כתום או חום. בניסוי עם האהל לא התקבלו תוצאות ברורות, גם לאחר השרייה ממושכת (24-36 שעות). ב. ייבוש הצמח ב-105 מעלות למשך 10 שעות, ושריפה בתנור ב-390 מעלות לקבלת

55 בבלי, מנחות מב ע"ב.

56 שו"ת נודע ביהודה, מהדורה קמא, או"ח, סימן א.

57 שו"ת אגרות משה, יו"ד, ב, סימן קלג.

58 הפגישה נערכה בט"ו בשבט תשס"ח.

אפר<sup>59</sup>. בשימוש בתמיסה עם האפר מתקבלת צביעה בגוון חום-כתום. צבע זה מתקבל גם בשימוש באלום כחלופה לצמחי ה'אהלא'. המסקנה היא שצמחי ה'אהלא' עשויים אפוא לשמש כצרבנים בקיבוע הצבע של הדיונון לסיבי הצמר, אך מהדיונון ניתן לקבל גוון כתום בהיר (בדיונון מכסיף) או חום (בדיונון הרוקחים), אך לא כחול. מהשריית צמר בתמיסה שהוכנה מבלוטת הדיונון (מחומר חי או אפר) עם עפצים וגפרת ברזל ניתן להפיק גוון סגול, ועם גפרת הנחושת גוון ירוק-ירקרק; אולם גוונים אלה מתקבלים גם ללא תמיסת הדיונון.

#### טבלה 1: סיכום תוצאות הטיפולים והגוון המתקבל מצביעה באמצעות דיונון

מקור הצבע	טיפול	תוצאות הצביעה	הערות
כל מיני הדיונון	השריית צמר בנוזל דיונון	שלילי	הצבע לא נקלט בצמר
כל מיני הדיונון	השריית צמר באלום וחימום בנוזל עם דיונון	שלילי	הצבע לא נקלט בצמר
דיונון הרוקחים	צביעה מודרנית באמצעות כימיקלים	שלילי	הצבע לא נקלט בצמר
דיונון מכסיף/רוקחים	פרקן עשבוני ( <i>Salicornia europaea</i> ) תמיסה נוזלית	שלילי	
דיונון מכסיף/רוקחים	אהל מצוי ( <i>Mesembryanthemum nodiflorum</i> ) – תמיסה נוזלית	שלילי, לא ברור	
דיונון מכסיף/רוקחים	יפרוק המדבר ( <i>Anabasis articulata</i> ) – תמיסה נוזלית	כתום/חום	
דיונון מכסיף/רוקחים	אהל מצוי ( <i>Mesembryanthemum nodiflorum</i> ) – אפר	כתום/חום	תוצאה דומה התקבלה גם עם אלום במקום אהל
דיונון מכסיף/רוקחים	יפרוק המדבר ( <i>Anabasis articulata</i> ) – אפר	כתום/חום	
דיונון הרוקחים	השריית צמר בתמיסה שהוכנה מבלוטת הדיונון (מחומר חי או אפר) עם עפצים וגפרת ברזל	גוון סגול	הצבע מתקבל גם ללא בלוטת הדיונון
דיונון הרוקחים	השריית צמר בתמיסה שהוכנה מבלוטת הדיונון (מחומר חי או אפר) עם גפרת הנחושת	גוון ירוק-ירקרק	הצבע מתקבל גם ללא בלוטת הדיונון
ארגמון קהה קוצים	צביעה מודרנית באמצעות כימיקלים	סגול	צבע יציב מאוד

59 יש לציין שהאפר של היפרוק מקבל גוון כחלחל-ירקרק לאחר השרפה; הצבע נעלם מיידיית עם הוספתו לתמיסה.

תוצאות אלה עולות בקנה אחד עם התוצאות המקדימות שהראו שהנוזל המצוי בבלוטות מיני הדיונון (לרוב בצבע חום כהה) אינו מכיל צבען כחול, ואם מתקבל גוון זה אין ספק שהוא תוצאה של הוספת הסממנים. נוסף על כך אי אפשר להתעלם מהעובדה שאין לנו ידיעות מהעת העתיקה על השימוש בדיונון לצביעה; פליניוס, שחי בשלהי בית שני, מציין באנציקלופדיה שלו את ההפרשה השחורה של הדיונון, ואף מעיר במפורש: "אך שום צבע לא נעשה מזה"<sup>60</sup>. כל זה כמוזן מגביר את הקושי לקבל את הצעתו של האדמו"ר מראדזין, שגם הוא טען בתוקף (לפי הבנתו את הרמב"ם) "כי עיקר הוא הדם" (של החלזון-דג)<sup>61</sup>, מה שאינו מתקיים כלל בשיטה שלו.

### ארגמון קהה־קוצים

היתרון שבצביעה עם ארגמון קהה־קוצים (ומינים נוספים) היא העובדה שיש בבלוטות שלו צבען כחול אמיתי, שניתן למצות אותו ולצבוע עמו באופן מעשי בשיטות מעבדתיות פשוטות. עד היום קיימת במחקר התחבטות האם שיטת הצביעה בארגמונים המתוארת אצל פליניוס (בהנחה שהיא משקפת את הטכנולוגיה הקדומה) היא של צביעה ישירה או של צביעה ביורה, והאם קיימים הבדלים במיצי הצביעה בין המינים השונים שלהם<sup>62</sup>. בתיאור הצביעה שפליניוס מביא<sup>63</sup> חסרים פרטים אחדים ואחרים מעורפלים ונתונים לפרשנות, זאת בנוסף להנחה שכבר אז נהגו בעת ובעונה אחת להשתמש בשיטות צביעה שונות. כך למשל, פליניוס אמנם מתאר תהליך בישול ממושך, אך אינו מזכיר במפורש את תהליך החיזור והוספת החומרים האלקליים, ואינו מוסר פרטים על תנאי האור או על דרגת הטמפרטורה שבהם נעשתה הצביעה ועוד<sup>64</sup>.

60 פליניוס XXXV 43.

61 פתיל תכלת, עמ' קעה: "וכן בסממנים הוכרחתי לדרוש בסממנים הנודעים לי שהיו בימי המציאות התכלת הנזכרים בש"ס, באופן שאוכל להחליט כי כן נצבע אז, ואף שאינו נזכר בש"ס מה הם הסממנים, ומבואר מזה להדיא שאין קפידה בזה איזה סממנים ליקח, כי עיקר הוא הדם, ובאיזה סממנים שיוכל להוציא ממנו צבע התכלת יהיה מה שיהיה שפיר ויכולים לצבוע, וכמו שמבואר מלשון הרמב"ם ז"ל".

62 ראו בהרחבה: C. J. Cooksey, "Tyrian purple: 6,6'-Dibromoindigo and Related Compounds", *Molecules*, 6 (2001), pp. 736-769; D. Cardon, *Natural Dyes: Sources, Tradition and Science*, London 2007, pp. 559-562.

63 פליניוס IX 133-135.

64 W. Born, "Purple in Classical Antiquity", *Ciba Review*, 1/4 (1937), pp. 111-118; J. Doumet, *A Study on the Ancient Purple colour*, Beirut 1980, pp. 37-38; J. Edmonds, Tyrian or Imperial purple dye, *Historic Dye Series No 7*, 2000; Z. C. Koren, "The First Optimal All-Murex All-Natural Purple Dyeing in the Eastern Mediterranean in a

בשל בעייתיות זו החלטנו לבדוק את הצביעה בארגמון קהה קוצים, שעליו הצטבר ניסיון מעשי רב, בשיטות המקובלות בימינו. תהליך של צביעה בארגמונים בשיטות מודרניות מבוסס על תהליך של חיזור וחמצון, המתבצע באמצעות מלחים שונים. בניגוד לשיטות הקדומות מדובר בתהליך מהיר, שמשתמשים בו בחומרים כימיים בעלי פעילות חזקה. כמובן שגם המכשור ותנאי ההפקה שונים<sup>65</sup>.

אנו ערים אפוא לכך שתנאי הצביעה בעבר היו שונים, אך יוצאים מנקודת הנחה שהתהליכים הכימיים הבסיסיים היו דומים. הצביעה שייכת לשיטת צבעי יורה (vat dyes), שאינה דורשת צרבן (Mordant) שיקשור את הצבען לסיב. קיימת חשיבות למינון המדויק של החומרים, ליחס ביניהם ולשמירה על רמת pH תקינה של התמיסה. התוצאות של הצביעה עשויות להשתנות בהתאם להבדלים בחומר הגלם (השוני בתנאי הסביבה בעת הוצאת בלוטות הצבע וריכוז החומר בין הפרטים), תנאי התאורה השונים שבהם נעשתה העבודה (חשיכה, אור רגיל, חשיפה ישירה לקרני השמש), לחשיפה לאוויר או לאדי מים, לטיב הצמר, למשך השריית הצמר בתמיסה ועוד. להלן נפרט את השלבים העיקריים בתהליך צביעה זה.

מניסויים שערכנו לא מצאנו שיש לסיד תפקיד משמעותי בתהליך הצביעה עצמו, אלא רק בניקוי סיבי הצמר ובהלבנתם. יחד עם זאת, עדיין איננו שוללים לחלוטין שבתעשיית הצביעה הקדומה היה לסיד תפקיד כחומר מחזר. רמזים לכך נמצאו במצבעות העתיקות שנמצאו בתל דור. החופרים דיווחו על מציאת כמות גדולה של שרידי צבע ארגמן (ובסמוך קונכיות ארגמונים כתושות) מעורבבים במשקעי סיד ואפר. לדעתם היה לסיד תפקיד חשוב במיצוי הצבע מהחלזונות<sup>66</sup>. ואכן שימוש בסיד לצביעת 'ארגמן אמיתי' נזכר במרשמי צביעה קדומים ממצרים<sup>67</sup>.

להמסת הצבע השתמשו באפר צמחי 'אהלא' שונים, שהוכיחו את עצמם כחומרים יעילים כחלופה לסודה קאוסטית שבשימוש המודרני. החומר הבסיסי שנמצא בהם חיוני לתהליך החיזור שדורש תמיסה בסיסית (עוד ראו להלן). כחומר מזרז חיזור ניתן להשתמש בדבש דבורים או מתיקת פירות<sup>68</sup>. כחומר המוריד את רמת הבסיסיות (וחלופה למלח לימון) נמצא יעיל חומץ יין מרוכז ביותר, שנזכר במקורות

Millennium and a Half", *Dyes in History and Archaeology* 20, London 2005, pp. 136-149.

O. Elsner & E. Spanier, "The Past, Present and Future of Tekhelet", in: *The Royal Purple and the Biblical Blue*, Argaman and Tekhelet (E. Spanier ed.), Jerusalem 1987, p. 175.

E. Stern and I. Sharon, "Tel Dor, 1986", *IEJ*, 37 (1987), p. 208; Y. Shalev and J. L. Nitschke, "Phoenician Purple at Dor", *Near Eastern Archaeology*, 74 (2011), pp. 136-137.

ראו למשל בפפירוס סטוקהולם, עמ' 997, מס' 136.

D. Cardon, *Natural Dyes: Sources, Tradition and Science*, London 2007, pp. 347-348.



הקדומים כחומר הסותר את הנתר הבסיסי<sup>69</sup>. חומץ היין נזכר במפורש בספרות חז"ל בשימוש לצביעה<sup>70</sup>. חלופה טבעית יעילה נוספת היא ציפת הפרי הפנימית (אנדוקרפ) החמוצה של אתרוג<sup>71</sup> (או לימון). לכאורה השלב האחרון צריך להיות מתאים לדברי הרמב"ם המזכיר את ה"קימוניא". אולם קשה להניח שמדובר ב"קלי", כלומר במלח המופק מצמחי המליחה שהם בדרגת בסיסיות גבוהה (11-12 pH), בעוד שבשלב האחרון צריך גורם חומצי חזק. לכן נראה שהרמב"ם התכוון לטין הקימולי הנזכר כאמור במקורות הקלאסיים מאזור יוון (או חלופות שהרמב"ם הזכיר מספרד). לפי חוקרים אחדים מדובר בקרקע וולקנית מאוד חומצית המצויה באי קימולוס<sup>72</sup>, ואולם כבר ציינו לעיל שקרקעות בשם זה הובאו גם ממקומות אחרים. קיימת אפוא אפשרות שמדובר במין קרקע חמוצה ביותר (4-2 pH), שקיימת באזורים ספציפיים באיי יוון ובאזורים נוספים באירופה<sup>73</sup>. ביאור תפקידה של ה"קימוניא" לפי הרמב"ם נשאר פתוח לפרשנות.

מכל מקום, השימושי בצמחי ה"אהלה" שמזכיר הרמב"ם בהחלט מספק את החלופה הטבעית למלחים שבהם משתמשים כיום בצביעה המודרנית, וקרוב לוודאי שהם היו בשימוש דומה בשיטות הצביעה הקדומות. בסוף תהליך הצביעה מוציאים את הצמר מהתמיסה, וחושפים אותו לאוויר.

בשיטת הצביעה המקובלת כיום, החשיפה לתנאי תאורה רגילים במעבדה מביאה לרוב לגוון סגול, ובחשיפה לקרני השמש מתקבל גוון כחול-תכלת. בשימוש בצמחי האשלג מקבלים תוצאות דומות, ואולם באחדים מהם, כמו פרקן עשבוני ומיני אהל, מקבלים גוון סגול נוטה לכחול גם ללא חשיפה לקרני השמש. תוצאות אלה עולות בקנה אחת עם האפשרות שלפחות בחלק משיטות ההפקה הקדומות קיבלו גוון כחול בתהליך של תסיסה ובישול ממושך בכלי מתכת או כלי חרס אטומים, כפי שעולה מהמקורות ההיסטוריים ומן הממצא הארכיאולוגי<sup>74</sup>. להלן נביא בטבלה (מס' 2) את הפעולות העיקריות לצורך קבלת צביעה בחומרים מודרניים וטבעיים.

- 69 כדברי הפסוק: "מַעֲדָה־בְּגָד בְּיוֹם קָרָה חֲמֹץ עַל־נֶתֶר" (משלי כה, כ).
- 70 ראו דברי התוספתא: "הנותן צמר לצבע גוי לצבוע לו, אינו חושש צבעו בחומץ של יין נסך" (תוספתא, דמאי ה, טו; עבודה זרה ז, יא), אם כי לא ברור האם המדובר בחומר לצריבה, או כסממן צביעה בעצמו, או כמו במקרה דנן להורדת רמת החומציות. בפפירוס סטוקהולם נזכר השימוש בחומץ בשלבי צביעה שונים, למשל: לשטיפת צמר (מס' 119), כחומר מקבע בתחילת התהליך (מס' 93, 135) ובסופו (מס' 125) וכן כחומר ממסיס (מס' 91, 115, 126, 134-135).
- 71 שימוש בעלים של אתרוג נזכרים בפפירוס סטוקהולם, מס' 142.
- 72 C. Daubeny, A Description of Active and Extinct Volcanos, of Earthquakes with supplement, London 1826, p. 235. לפי אחת הבדיקות מדובר בקרקע חרסיתית המכילה 63% סיליקה, 23% אלומינה 12% מים 1.5% תחמוצת ברזל.
- 73 תודתי לד"ר פנחס פיין מהמחלקה למדעי הקרקע במכון וולקני, ולד"ר כריסטוס טסדילאס מהמכון למיפוי קרקעות ביוון על מידע זה.
- 74 השוו: ר"ע הופמן, "איהוי התכלת: ממצאים חדשים", בד"ד, 27 (תשע"ג), עמ' 28.

## טבלה מס' 2: צביעה בחלזון ארגמון קהה קוצים

שלבי הצביעה	חומרים מודרניים	חומרים טבעיים
הכנת חומר הצביעה	בלוטות מיובשות שנכתשו לאבקה	בלוטות חיות
הכנסת הצבע לכלי והוספת מים רותחים	+	+
הוספה של חומר בסיסי חזק המסייע להמסת הצבע שאינו מסיס במים (2-3 דקות)	סודה קאוסטית או סודיום קרבונט	מלחי "נתר" שונים שבהם נכלל סודיום קרבונט. כמו כן צמחי 'אשלג', כגון אהל מצוי, פרקן עשבוני, ויפרוק המדבר, שעברו תהליך שריפה (400 מעלות)
הוספת חומר שמחזר את התמיסה	נתרן דיתיוניט	כנראה שנעשה באמצעות החיידקים שמפרקים את בשרו של החלזון, ושימוש בדבש לזירוז התהליך
הוספת חומר חומצי להורדת רמת הבסיסיות של התמיסה על מנת שהצבע והצמר לא יינזקו	מלח לימון או אמוניום גופרתי	חומץ יין בריכוז 25%, או ציפת פרי פנימית של אתרוג או עלי אתרוג
טבילת הצמר בתמיסה למשך של כ-15 דקות לפחות (מומלץ עד שעה)	+	+
הוצאת הצמר מהתמיסה וחשיפתו לחמצן שבאוויר	+	+

## מרשם הצביעה של קלא-אילן

לאחר שבתחילת המאמר הוכחנו שבידי הרמב"ם לא הייתה מסורת או ידיעה ברורה לגבי זיהוי חלזון-הדג של התכלת, שוב מתעוררת השאלה לאיזה סממן בדיוק התכוון הרמב"ם כאשר הביא את מרשם הצביעה בהלכות ציצית. ברצוננו להעלות השערה שהרמב"ם הביא למעשה את מרשם הצביעה של הזיוף הקלאסי של התכלת מחלזון-הדג, כלומר של צבע תכלת מ"קלא-אילן"<sup>75</sup> שהיה מוכר בימיו, ובחברות מסורתיות ידוע עד ימינו אלה. על פי מסורת הזיהוי של הגאונים שכמעט כל החוקרים אימצוה, מדובר בצבע המופק מהצמחים איסטס הצבעים (*Isatis tinctoria*), ניל הצבעים (*Indigofera tinctoria*)<sup>76</sup> או ניל מכסיף (*Indigofera articulata*) שגדל עד היום באזור בקעת ים המלח כפליט תרבות. צמחים אלה גדלו בארץ

75 בבלי, בבא מציעא סא ע"ב: "אמר הקב"ה: אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור, אני הוא שעתיד ליפרע... ממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא".

76 L. Ginzberg, Geonica, New York 1909, II, p. 333; הערוך, ערך קלא אילן, והשוו דברי הרדב"א, ב, תשובה תרפה.

ישראל בתקופת חז"ל<sup>77</sup> והם (ובעיקר סממן הצביעה המופק מהם) מכונים בשפה הערבית, ללא כל הבחנה, בשמות "ניל" ו"נילג". לענייננו, הרמב"ם מזהה בשם "נילג" את האיסטיס שבמשנה<sup>78</sup>, והמדפיס הוסיף מודעתו את המילים: "והוא אינדו בלע"ז שצובעין בו תכלת"<sup>79</sup>. יש לדייק שהוא אכן החלופה הצמחית לצבע התכלת, אך לא המקור האמיתי שמקורו בחלזון־הדג. אין ספק שהרמב"ם הכיר היטב סממן צביעה זה, והוא מזכירו גם בשאר חיבוריו<sup>80</sup>. מצמחים אלה מפיקים צבע בגווני שונים של כחול – בהיר, כהה, ועד כמעט לשחור, המתקבל הודות לאינדיגוטין (Indigotin) המצוי בו, חומר הזהה לחלוטין לאחד מהמרכיבים הנמצאים בצבע של הארגמונים. בשל הדמיון הרב והקושי להבחין בניהם נקבע שיש לרכוש ציצית רק מן ה"מומחה", ובתלמוד אף ניתנו הנחיות לבדיקת התכלת האמיתית<sup>81</sup>. ההצעה שהרמב"ם התייחס במרשם הצביעה לדרך צביעת צמר באיסטיס הוא הקלא־אילן, מתבחרת על רקע הדברים שכתב בהלכה הקודמת:

תכלת האמורה בתורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כפתוך שבכוחל, וזו היא דמות הרקיע, הנראית לעין בטהרו שלרקיע. והתכלת האמורה בציצית, צריך שתהא צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביפיה, ולא תשתנה. וכל שלא נצבע באותה הצביעה, פסול לציצית, אף על פי שהוא כעין הרקיע, כגון שצבעו באסטיס או בשאר המשחירין, הרי זה פסול לציצית (הלכות ציצית ב, א<sup>82</sup>).

מקטע זה ברור שהרמב"ם בחר להדגים את צבע התכלת באמצעות החלופה הקרובה ביותר אליו – צבע הניל. המילים "וכל שלא נצבע באותה הצביעה", אינם מתייחסים רק למשפט הקודם (=שתהא צביעתה צביעה ידועה שעומדת ביפיה), אלא גם להלכה הבאה העוסקת בצביעה עצמה, שחייבת להיות על פי המסורת דווקא מן החלזון־דג<sup>83</sup>, אף על פי שמהאיסטיס ניתן לקבל צבע יציב ונאה כעין הרקיע. אולם

77 ד' אילוז וז' עמר, "מתקן התעשייה בעין־בוקק: מפעל להפקת אינדיגו מהצמח נילז", מחקרי יהודה ושומרון, יח (תשס"ט), עמ' 223–230.

78 פיה"מ לכלאים ב, ה; שביעית ז, א; שבת ט, ה; מגילה ד, ז. בתקופת המשנה היה צמח זה כנראה יותר שכיח בשימוש מאשר הניל ההודי. גם פליניוס XXXV 46 רומז על הזיוף של צבע הפורפורה מהחלזון על ידי תערובת של אינדיגו בלשלת יונים.

79 פיה"מ לכלאים ב, ה, והערותיו של הר"י קאפח, שם, הערה 29. גם רבי אשתורי הפרחי, כפתור ופרח (מהדורת א"מ לונץ), עמ' תרסא, כתב: "אסטיס – פ' והוא צבע תכלת, ובערבי אלנל". ונראה שדווקא דייק בלשונו, וכוונתו שמהצמח מפיקים צבע תכלת, ולא אמר צבע התכלת (בה' הידיעה) של הציצית.

80 מורה נבוכים, א, עג, הקדמה ו; ביאור, שמות הרפואות, מס' 126, 249.

81 בבלי, מנחות מב ע"ב – מג ע"א; בבא קמא צג ע"ב.

82 רבנו משה בן מימון, ספר משנה תורה, מהדורת י' מקבילי, חיפה תשס"ה, עמ' 100.

83 כמו שהדגיש ראב"ם, המספיק, עמ' 273: "ומשום אי הכרת דג זה על ידי מסורת מדויקת נמנעה מהמאחרים עשיית התכלת".

לצורך לימוד הצביעה לא הייתה מניעה מבחינתו של הרמב"ם להדגים את הצביעה באמצעות דרך צביעת הקלא-אילן, שהרי אין הבדל בין התכלת לתחליף – שניהם מכילים את אותו צבען, ותהליך הצביעה מהם הוא זהה לחלוטין. בניסויי צביעה שערכנו עם איסטיס הצבעים (*Isatis tinctoria*), ניל הצבעים (*Indigofera tinctoria*) וניל מכסיף (*Indigofera articulata*) באמצעות שיטות המודרניות המקובלות בארגמון קהה-קוצים, וכן בשימוש בחלופות הטבעיות כמו צמחי ה'אהלה', קיבלנו תוצאות יפות של גוון תכלת עמיד, בדומה לתוצאות שהתקבלו מהחלזון. למעשה מהחלופות של ה"קלא אילן" ניתן לקבל צבע כהה עמוק, כמעט שחור, בדומה לתיאור שהביא לתכלת של ציצית<sup>84</sup>. גוון כזה עשוי להתקבל מבלוטות של חלזון קהה קוצים בחשיפה לקרני השמש רק עם תוספת של סממנים וכמו צביעה מקדימה בקליפות של אגוז המלך). מאחר שהרמב"ם כנראה לא הכיר את הצביעה בחלזון, הרי שבהכרח הדגם הקרוב ביותר שעמד לפניו היה הצביעה ב"איסטיס", ומשם שאב כאמור את תיאורו.

## סיכום

במאמר זה ביקשנו הוכחנו שקרוב לוודאי הוא לרמב"ם לא הייתה מסורת למקור התכלת. אין הוכחה חותכת שאף ברמה התיאורטית הוא התכוון לזיהוי ספציפי, ואפשר שהוא דיבר באופן כללי. יחד עם זאת, לפי שעה הניסיונות המעשיים מאפשרים לשחזר ולהסביר באופן חלקי את שיטתו בתהליך הצביעה, ורק לפי הזיהוי עם הארגמון. אולם בתקופתו הצביעה בארגמונים כבר לא הייתה שכיחה באירופה, ומאזור החוף של לבנון וארץ-ישראל היא פסקה לחלוטין לא יאוחר מתקופת הגאונים. זה עולה בקנה אחד עם ההנחה שמרשם הצביעה שהביא הרמב"ם מתוך מקור קדום או מתוך המקובל בימיו התייחס למעשה לצביעה ב'איסטיס' של המשנה, שבימי הביניים היה כינוי כללי לכלל הצמחים שמהם מפיקים אינדיגו. כלומר הוא מתאר למעשה את ה'קלא-אילן' – שצבעו דומה לתכלת מהחלזון, לא רק בגוונו, ביופיו ובעמידותו, אלא גם דומה לו בהרכבו הכימי ובתהליך צביעתו, כפי שנוכחנו בניסויים שלנו. עובדות אלה מצטרפות לכלל הראיות שמעמידות כיום את הזיהוי של חלזון הארגמון כחלזון התכלת המקורי ברמת ההסתברות הגבוהה ביותר מכל יתר הזיהויים.

בנוסף נעיר, שאמנם מדברי הרמב"ם נראה שהצביעה הייתה באמצעות צרבנים ("ומרתיחים אותו באהלה... כדי שיקלוט את העין"), אולם סביר להניח שגם בעת העתיקה הצבעים השתמשו בשיטת חיזור-חמצון, בתהליך הפקת צבע אינדיגו

84 הרמב"ם מזכיר פעמים אחדות את הניל כסממן שממנו ניתן לקבל גוון שחור או "שחרחר", ראו בחיבוריו, ביאור שמות הרפואות, מס' 126; מורה נבוכים, ח"א עג, הקדמה שישית (מהדורת מ' שורץ, א, עמ' 214).

מצמחים ומארגמונים. דבר זה נעשה באמצעות חומרים אלקליים טבעיים (מצמחי אהלה) על מנת להפוך את התמיסה לבסיסית – תנאי חשוב להצלחת תהליך החיזור. אולם דומה שהקדמונים לא הכירו לאשורו את ההסבר הכימי של היווצרות הצבע, והם פירשו את ראשית תהליך הצביעה כפעולה של צריבה. גם דיוק מהתיאור הבא עשוי ללמד שהוא מביא מירשם הקשור לצביעה על בסיס של אינדיגוטין: "ונותנין את הדם ליורה, ונותנין עימו סממנין כמו הקימוניא וכיוצא בה, כדרך שהצבעין עושין, ומרתיחין אותו, ונותנין בו הצמר עד שייעשה כעין הרקיע". בתהליך צביעה זה נוזל הצביעה (leuco) הוא צהבהב, לעיתים כמעט וחסר צבע. רק בשלב השני של הצביעה הצבען במצבו המחוזר נקלט בסיב ועובר תהליך חימצון המקנה לו את צבעו הסופי – "עד שייעשה כעין הרקיע".

ניתוח המקורות והניסיונות המעשיים הוכיחו שחלק מזיהוי הסממנים כמו האהלא, שהצענו לשיטת הרמב"ם, עומדים במבחן המציאות. למעשה אין המדובר בסממנים ספציפיים, אלא בקבוצת חומרים בעלי תכונות דומות, בהתאם לזמינותם בכל מקום; ולכן הרמב"ם הוסיף בכל מקום כאשר הוא מתאר את הצביעה את המילים: "וכיוצא בו, כדרך שהצבעין עושין". כפי שכבר ציינו לא התיימרנו לקבוע שגילינו ושיחזרנו באופן מושלם את שיטת הרמב"ם בצביעת התכלת, ואנו מציעים כאן לראשונה פרשנות חלקית לאפשרות צביעה מעשית באמצעות חומרים טבעיים שעמדו לרשות הקדמונים.



...ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת, והיה לכם לציצת וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אותם... למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי וכו'.

לכאורה כפל הזכירות למה. אך נראה, דאיתא בגמרא תכלת דומה לים כו', רמז דהמצוות דומות לים, דהיינו שאין להן סוף כמו הים, שכל הנחלים הולכים אל הים והים איננו מלא. וים דומה לרקיע, ורקיע היא לשון ריקועי פחים דקים, ורקיע דומה לכיסא הכבוד, רצה לומר הגם שעסק במצוות שאין להם סוף צריך לזה לראות בדברים דקים רוחניים, דהיינו במחשבה. וכשמקיים המצות ועוסק בדברים רוחניים בכל זאת צריך תשובה בכל פעם, וזה רמז רקיע דומה לכסא הכבוד, על דרך גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד. וזה הכנף פתיל תכלת והיה לכם לציצת, רצה לומר ציצית לשון מציץ מן החרכים, דהיינו שעל ידי מצות ציצית שיש בה תכלת על ידי זה תסתכלו לראות שהמצוות אין להם סוף, כנ"ל תכלת דומה לים. וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', פירוש ואחר שתסתכלו כנ"ל בציצית התכלת, וגם אמנם אם תזכרו ותסברו שכבר עשיתם את כל מצוות ה', אף על פי כן ועשיתם אותם, פירוש צריכים אתם לחזור ולעשותם מחדש, כנ"ל שהוא דבר שאין לו סוף...

נועם אלימלך בראשית פרשת וישב

## תנ"ך מגובה "האני העליון" גישת רי"ל בלוח ביחס לגדולי התנ"ך

הגישות השונות ללימוד תנ"ך  
הוכחה לנכונות גישת "תנ"ך בגובה השמים" וקשייה  
אֶמון התורה בלומד אותה - גישת רי"ל בלוח  
תנ"ך מגובה "האני העליון"  
יישום השיטה ב'מעשה ראובן'

### הגישות השונות ללימוד תנ"ך

לאוחזי הגישה המקובלת והמסורתית של "תנ"ך בגובה השמים" (להלן: תבה"ש), נדמה כי אוחזי גישת "תנ"ך בגובה העיניים" (להלן: תבה"ע) מקצצים בנטיעות ומזלזלים בקדושת התורה. שיטת תבה"ש היא השיטה שרווחה בישראל עד הדור האחרון, והיא הגישה הרווחת בלעדית גם היום בעולם התורה החרדי. כך על פי המקובל תבע שיתייחסו ל'גיבורי' התנ"ך הגר"א קוטלר זצ"ל; הוא קבע שמדובר באנשים נקיים מכל שאיפה ורצון עצמי שאין אנו יכולים כלל להשיג את מדרגתם, וכשם שאין לנו קנה מידה להעריך מלאכים - כך אין לנו אפשרות להעריך אותם ואת מעשיהם. גישה זו אומרת שאין אנו ראויים לדון במעשי האבות והנביאים בביקורת אנושית "בגובה העיניים", ויש בניסיונות לעשות זאת אף חוצפה וזלזול בתורה ובמסורת היהודית. בציונות הדתית דומה שנושא דגל גישה זו הוא הרב שלמה אבינר שליט"א. נצטט מדבריו בנושא<sup>1</sup>:

שאלה: האם יש להציג את אישי התנ"ך כאנשים המורמים מעם? או שמא כאנשים כמונו עם מאבקים וקשיים, עליות וירידות, יצרים ונפילות, אורות ומחשכים? אנשים מורכבים כמונו, לא כמלאכים, אלא בני אדם? בדרך זו נוכל להזדהות אתם, להתחבר אתם ולקבל מהם השפעה טובה. תשובה: לא ולא. לא ההנחה ולא המסקנה. הם אינם בני אדם כמונו, וכן לא מהנמכתם נקבל השפעה רוחנית... היה מחנך שאמר: "ראה דוד המלך את בת

1 הדברים נמצאים באתר של ישיבת 'עטרת כהנים' (המאמר הופיע בין-השאר באחד הגיליונות התורניים "באהבה ובאמונה" של "מכון מאיר" בירושלים).

שבע רוחצת, אכן הוא היה אדם ככל אדם, מורכב מהרבה אורות והרבה חשכים, לדוד כזה אני מתחבר". שומו שמים!... בתוך אין סוף מעלות עליונות ונשגבות היה לו פירור של פחד או של תאוה...

לעומתם, לפי גישת תבה"ע יש להתייחס לגדולי התנ"ך כבשר ודם המסוגלים לטעות ואף לחטוא, וכלל לא כאל מלאכי עליון; לפי גישה זו הערצה שמתייחסת אליהם בחרדת קודש, ולא מאפשרת ניתוח ביקורתי של מעשיהם, מעקרת את דברי התנ"ך, ולא מאפשרת לשאוב משמעות ערכית ומוסרית מהמעשים המתוארים בו. לפי תומכי גישה זו יש לראות את גדולי האומה כאנשים ריאליים בעלי חולשות אנושיות, ולא כמיתוס. נגזר משיטה זו שיש רשות לעצמאות פרשנית וביקורת כלפי גדולי התנ"ך ומעשיהם, ואף כלפי הפרשנות המקובלת שהתייחסה למעשיהם 'בגובה השמים'. הדוגמא המפורסמת לגישה זו (אם כי יש לדון בה מכמה צדדים) היא ביקורת הרמב"ן על אברהם ושרה בעקבות יחסה של שרה להגר (בראשית טז, ו): 'ותענה שרי ותברח מפניה - חטאה אמנו בעינוי הזה, וגם אברהם בהניחו [אותה] לעשות כן'...

### הוכחה לנכונות הגישה של תנ"ך בגובה השמים, והקושי בה

ניתן להיווכח שהגישה הרווחת בתורה עצמה ובמקורות חז"ל, היא לראות את גדולי התנ"ך כמלאכי עליון ואף מעבר לכך. ניתוח, אפילו ב"קריאה יחפה", של פסוקי התורה, מצביע על הנחת יסוד שרואה בגדולי התנ"ך אנשים שיש להתייחס למעשיהם ולדבריהם בחרדת קודש, שהרי מדובר על אנשים שמעשיהם קובעים ומעצבים את עתידן של אומות שלמות למשך אלפי שנים. כך במעשה ברכת יצחק ליעקב ולעשו (בראשית פרק כז) קיימת הנחת יסוד ברורה שאינה כתובה במפורש, אך רבקה, יעקב, עשו ויצחק כולם בטוחים בכך שמילותיו של יצחק יקבעו את תבנית מערכת היחסים בין אומת יעקב לאומת עשו למשך אלפי שנים קדימה. כלומר, הם מודעים להיותם ראשי אומות (כמו שכבר נאמר לרבקה "שני גוים בבטנדך"), והם מודעים להיותו של יצחק אדם שבברכתו הוא נותן את העולם באופן ממשי לאחת משתי האומות האלו. הרי בברכה אנו עוסקים - האם אין יצחק יכול לברך בעושר ובנכסים ובהצלחה גם את יעקב וגם את עשו? מן הדברים שבתורה עולה, שכולם כאחד תפסו את ברכת יצחק כמעניקה את העולם כולו ליעקב, באופן שלא ניתן לתתו פעמיים.

בדומה לכך, יעקב מברך את בניו, שנים עשר השבטים, ומעניק להם את ארץ ישראל, זאת בזמן שארץ ישראל לא הייתה בידיו, והוא ומשפחתו אינם אלא גולים בארץ מצרים. מבחינת המציאות הנגלית לא שבטים עומדים לפניו אלא תריסר מילדיו, והתורה אינה נזקקת לומר בפירוש את הנחת היסוד שיעקב בדבריו ובמעשיו קובע את אופי השבטים שעתידים לצאת מילדיו, את נחלתם בארץ ישראל ואת

מערכות היחסים ביניהם. כלומר, ברור הוא שיש כאן אנשים שמעשיהם קובעים ומעצבים את המציאות של ההווה והעתיד.

גם במדרש מובן מאליו שהנחה זאת ידועה ללומד, עד שאין צורך לפרשה. מתואר בו כיצד מעשים "פשוטים" של אברהם מעצבים את המציאות של עם ישראל אלפי שנים מאוחר יותר, בתקופות שונות במהותן זו מזו:<sup>2</sup>

ר"א בשם ר' סימאי אמר, אמר הקב"ה לאברהם, אתה אמרת יקח נא מעט מים - חייך שאני פורע לבניך במדבר וביישוב ולעתיד לבוא. הדא הוא דכתיב אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה, הרי במדבר. בארץ כנען מנין, ארץ נחלי מים עינות ותהומות יוצאים בבקעה ובהר. לעתיד לבוא מנין, ת"ל ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלם. אתה אמרת ורחצו רגליכם - חייך שאני פורע לבניך במדבר וביישוב ולעתיד לבוא. במדבר מנין, שנאמר וארחצך במים. ביישוב מנין, שנאמר רחצו הזכו. לעתיד לבוא מנין, שנאמר אם רחץ ה' את צואת בנות ציון...

המדרש ממשיך ומפרט כיצד כל פרט במעשה הכנסת האורחים של אברהם השפיע על עתיד עם ישראל. כך, ממשיך המדרש, "אתה אמרת והשענו תחת העץ, חייך שאני פורע לבניך במדבר וביישוב ולעתיד לבוא...". כן הוא ביחס לאמירת "ואקחה פת לחם", ביחס לריצת אברהם אל הבקר, ושאר פרטי הכנסת האורחים של אברהם.

קיימים מקורות רבים נוספים מתורה שבכתב ושבעל פה המניחים הנחה זו כבסיס שאין מה לדון בו. מקורות אלה עוסקים בין השאר בבארות יצחק ובמשמעותן ובהליכת אברהם בארץ ובמשמעותה, ומבטאים את הגדולה הנשגבת של גדולי התנ"ך.

הגישה הזו מבוטאת באופן מיטבי במשפט הידוע<sup>3</sup>: "אמר רבי יוחנן, טובה ציפורן של ראשונים מכרסן של אחרונים". ופירוש רבי יוסף חיים מבגדד בספר בניהו בן יהוידע: "טובה ציפורן של ראשונים מכרסן של אחרונים. נראה לי בס"ד, נקיט הדמיון בציפורן וכרס, כי האדם כשאוכל בידו - כל המאכל יורד לכרס אך יישאר מעט תחת הציפורן, לזה אמר טובה ציפורן וכו', רצונו לומר לא יבוא שיעור חכמה של אחרונים אפילו כשיעור מעט המאכל הטמון תחת הציפורן - לגבי מאכל שיש בכרס".

וכך מפורש בסנהדרין (קב, ב):

רב אשי אוקי אשלושה מלכים, אמר למחר נפתח בחברין. אתא מנשה איתחזי ליה בחלמיה, אמר חברך וחבירי דאבוך קרית לן, מהיכא בעית למישרא

2 בראשית רבה ס' מח פסקה י.

3 יומא ט, ב.



המוציא? אמר ליה לא ידענא. אמר ליה מהיכא דבעית למישראל המוציא לא גמירת, וחברך קרית לך?!

ובזוהר חדש (מדרש רות מאמר מי הוא אליהו):

רבי נתן שאל ליה לרבי יוסי חנינא יומא חד, ואמר ליה, אליהו הוה ליה ברא או לאו. א"ל, מילתא אחרא הוה ביה, וכתוב אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו, מאי אל תרעו, אל תעשו עצמיכם רעים וחברים לנביאי, והקב"ה בחר בהם והבדילם מישראל לעבודתו והכניסם בהיכלו, ק"ו מי שהוא מלאך בשמים אתה שואל עליו?!

עולה ממקורות אלה שאין לנו לעשות עצמנו חברים לנביאים וגדולי התנ"ך. לא נוכל "לפתוח בחברין", ולא לבקר ולנתח ולדון במעשיהם מתוך גישה של "לעשות עצמינו רעים וחברים להם".

וכן מפורש לכאורה בתורה במעשה מרים (במדבר ריש פרק יב), בו מתואר כיצד אהרן ומרים, אחיו ואחותו של משה, בני דורו, ונביאים, מבקרים ומנתחים את מעשיו:

וַתִּדְבֶּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמִשְׁחָה עַל אֲדֹת הָאִשָּׁה הַכֹּשֶׁת אֲשֶׁר לָקַח, כִּי אִשָּׁה כֹּשֶׁת לָקַח. וַיֹּאמְרוּ הָרֶק אֵךְ בְּמִשְׁחָה דָּבַר ה' הֲלֹא גַם בָּנוּ דָּבַר, וַיִּשְׁמַע ה'...

לגישת תבה"ע אין כל פסול במעשיהם. כך ראוי לעשות, אף אדם אינו מושלם. כולם עשויים לחטוא. אך, התורה אומרת אחרת (שם ו-ט):

וַיֹּאמֶר שְׁמַעוּ נָא דְבָרִי, אִם יִהְיֶה נְבִיאָכֶם ה' בְּמִרְאָה אֱלֹהִי אֲתוּדַע בְּחִלּוֹם אֲדָבָר בּוֹ. לֹא כֵן עֲבַדִּי מֹשֶׁה, בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדָבָר בּוֹ וּמִרְאָה וְלֹא בְּחִידָת וּתְמַנְת ה' יֵבִיט, וּמִדּוּעַ לֹא יֵרְאֶתֶם לְדָבָר בְּעֲבַדִּי בְּמִשְׁחָה. וַיַּחֲר אֶף ה' בָּם וַיִּלָּךְ...

כך יש לומר כלפי גישת תבה"ע: מדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה? בעבדי אף על פי שאינו משה, במשה אף על פי שאינו עבדי. אל תעשו עצמכם חברים לנביאיי. אך, לכאורה עולה שאלה גדולה על גישת תבה"ש. היא אינה מתאימה כלל לתיאור שהתורה מתארת את מעשי הגדולים! בתורה מדובר בפירוש על יצרים וחולשות אנוש! לדוגמא, על אחי יוסף מסופר שהם מכרו אותו משום ששנאו אותו, משום שקינאו בו. לא נאמר בתורה שעשו זאת משיקולים עליונים ונשגבים. כיצד ניתן ליישב את הדברים? וכן הוא בחטא דוד ובת שבע ועוד, והדברים ידועים.

### אָמוֹן הַתּוֹרָה בְּלוּמַד אוֹתָהּ – גִּישַׁת רִי"ל בְּלוּךְ

נראה לומר שהתורה נותנת אמון מלא בלומד היודע הנחת יסוד זו, המובלעת בכל דברי התורה, שלא באנשים רגילים עסקינן – כי אם באנשים שהם כמלאכים,

שכוחם אינו אנושי, ומעשיהם נעשים במישור גבוה מעל גבוה. לכן, הקושיה כיצד התורה כותבת חטאים 'גסים' של גדולי עולם, צריכה להיבחן מתוך ההנחה שהתורה נותנת אמון בקורא שהוא יודע שגדולי התנ"ך אינם חבריו, שגדולי התנ"ך הם כמלאכים נשגבים שפעולותיהם בעלות השפעה בל תשווער. אך דווקא נקודה זו מחודדת את השאלה שמעלה גישת תבה"ע: מהו אם כן מקומם של יצרים וחולשות אנוש בתיאור מעשיהם של גדולים בתנ"ך?

והנה מתברר שמהרי"ל בלוד זצ"ל עסק בסוגיה זו וליבן אותה בספרו שיעורי דעת<sup>4</sup>. הוא מביא פרשנויות המסבירות את מעשה מכירת יוסף בכך שאחי יוסף דנו אותו כמורד במלכות<sup>5</sup>, אך הוא מקשה על גישה פרשנית זו<sup>6</sup>:

... אבל עדיין לא ניחא לנו, כי התורה מספרת בפשטות המקראות כי הסיבה לזה היו כוחות טבעיים פשוטים... רגשות קטנוניים, קנאה ושנאה היו הסיבות לכל המעשה!

כדי להתמודד עם קושייה זו הוא מציג גישה של כמה מראשי תנועת המוסר בדורו<sup>7</sup>:

**כמה שיגדל האדם ויתעלה לאיזו מעלה שתהיה – נמצאים בו עוד הכוחות הטבעיים ופועלים בו.** ואלו המידות היו צפונות בתוכם פנימה עד כי הם לא הרגישו בהן, וחשבו כי הם דנים דין אמת. ובאמת הכוחות הללו הטעו אותם בחישוביהם, וגרמו להטעותם בדין, ולהוציא משפט מעוקל, משפט מות, על

4 רבי יוסף יהודה לייב ב"ר מרדכי בלוד זצ"ל נולד בשנת תר"ט למשפחת רבנים מפורסמת. למד בקלם ובוולוז'ין. בשנת תרמ"ד הוזמן לשמש ר"מ ומנהל הישיבה בטלז, ואח"כ שימש כרב בכמה קהילות בליטא. בשנת תרע"א, אחרי פטירת הגאון ר' אליעזר גורדון אב"ד ור"מ טלז, הוזמן לשמש רבה של טלז וראש הישיבה. הוא שקבע את אופייה של ישיבת טלז ודרכה המיוחדת בלימוד ובתורת המוסר, יחד עם הר"מ הראשי ר' שמעון שקופ ומנהלה הרוחני של הישיבה ר' יהודה לייב חסמן, והפך אותה לאחת הישיבות המפורסמות והמשפיעות בליטא. היה מייסד ללמוד מוסר בשובה ובנחת ובשיקול הדעת. נפטר בשנת תר"ץ בטלז כשהוא מותיר אחריו כתבי יד בהלכה ומוסר, והם יצאו לאור ע"י בניו בסדרת ספרים שם "שיעורי דעת" (על פי 'יהדות ליטא' ח"ג עמ' 34). הרב בלוד עוסק בסוגיה זו בעיקר בשלושה מקומות בספרו, חלק שני שיעור יג "ויקרא בשם ה'", שיעור יד "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו", ושיעור טו "אם ראשונים כמלאכים". עוד בנושא זה נמצא בדבריו בחלק א מאמר שיעור קומה ח"א עמ' 94-107, במאמר חומר וצורה ח"א עמ' 35, במאמר גופה של תורה ח"א עמ' 63, במאמר "השגחה" ח"א עמ' 96, במאמר "קרבנות" ח"א עמוד 189, במאמר "ידיעה ובחירה" ח"ב עמ' צג, וכן במאמר "מלוכה" ח"ג עמ' י.

5 ראה פירוש ר"ע ספורנו על פסוקי מכירת יוסף, וכן בדברי השל"ה על חנוכה פרשת וישב מקץ ויגש תורה אור ד.

6 שיעורי דעת חלק ב שיעור יד.

7 הרב בלוד אינו כותב למי הוא מתייחס, אך דברים בסגנון דומה נמצאים בספר 'מדרגת האדם', ראה לדוגמה שם עמוד רלו, ובספר 'לב אליהו' ח"ב עמ' קנז-קסא.

אחיהם. והתורה שחדרה לתוך תוכה של הנפש סיפרה לנו את הסיבות הפנימיות האמיתיות, שלפי ידיעת יודע עלילות קנאתם ושנאתם ליוסף המריצה אותם לזה. **ורואים אנו מזה כמה הטבע שולט באדם היותר גדול, כי אף שהכוחות הטבעיים נמצאים בו בדקות גדולה מאוד, בכ"ז יש בכוחם להטעותם בכל חשבונותיו ולהביאו לדי עוונות ומעשים נוראים, ונלמד מזה כמה נחוץ לירא ולהיזהר מפני הטבע השולט באדם, ולפחד מפני עיוות השכל שעלול לבוא ע"י כוחות החומר.**

אך הוא אינו מקבל גישה זו:

אמנם... עדיין אין הדבר מתיישב על הלב. כי אחרי שבאמת סיבת עוותם בדין היו המידות הבעיות, הלא מן הראוי היה שיועילו גם הרגשות הטובים כתרס נגדם להעמידם על הישר והאמת. ובעיקר קשה **מדוע לא יקרו דברים כאלה אצלנו** אף באלה שכוחות הטבע שולטים בהם בלי מצרים והנטיית הרעות הן כעבות העגלה, ובכל זאת לא נשמע שיצא מהם משפט כ"כ מעוקל ויארעו **מעשים כל כך נוראים**. עדיין אין הדבר מובן.

וכאן פונה הרב בלוד לביאור השיטה העקבית בה הוא מחזיק בהבנת דמויות גדולים שבתורה<sup>8</sup>:

הנה כבר למדנו לדעת כי כל הכוחות וההרגשים החיים ופועלים באדם הקטן נמצאים גם באדם היותר גדול. כמובן, לא באותה המידה שהם נמצאים באדם הקטן נמצאים הם באדם הגדול, ולא אותו מקום שהם תופסים בנפשו של הראשון הם תופסים בנפשו של השני, ובודאי מתעדנין אלה הכוחות, ומתחלקים בו לחלקים דקים דק מן הדק. אבל בכל זאת נמצאים הם כולם בו, ולא יפקד ממנו אף כוח אחד, אף רגש קל. אלא, שבאדם הגדול נובעים הם ממקור גבוה מרום מעלת שורש נפשו שם מתחיל ה"אני" שלו, ואצל האדם הקטן מעשיו וענייניו יוצאים ממקום שפל מצבו, שם ה"אני" שלו.

כדי שלא תיווצר טעות בהבנת דבריו, מבהיר הרב בלוד<sup>9</sup>:

לאנשים קטני הדעת גורם הדבר להקל ולהצטדק על מגרעותיהם ומעשיהם הרעים, באומרים: 'הלא גם האבות הקדושים לא היו שלמים. הלא חסרונותיו ומגרעותיו הוא גם בהם נמצאו'. אבל באמת סכלות ושפלות רוח היא, ושטה גמור צריך להיות האדם החושב כזאת.

8 שיעורי דעת ח"ב, מאמר "אם ראשונים כמלאכים".

9 שם מאמר יג.

דומה, שדווקא משום שדבריו עשויים להישמע כגישת תבה"ע, הוא יוצא בביקורת חד-משמעית כנגד גישה זו<sup>10</sup>:

וחס ושלוש שאלו העניינים המביאים קטני הדעת ומעוטי הכוחות לחטא אלו העניינים הסבו בחטאם, וגם הם היו חטאים כמונו. לא, עניינים אחרים היו קשורים בחטאם, ומי שמרשה את עצמו לאמור שגם הם חטאו כמונו כופר הוא ואינו מאמין בגדלות חז"ל. תמה אני בכלל איך היא אמונת האדם הזה בתורה? הלא רוב עיקרי התורה יפורשו לנו בדברי חז"ל, והרבה הרבה דינים תקנו לנו, ויסוד ועיקר גדול בתורה היא אמונת חכמים. ומי שיכול לומר שהיו אנשים כמונו מבטל הוא חלק גדול מהתורה, ואין ספק אצלי כי יש לו דין גוי גמור, שחיתתו נבילה ויינו יין נסך. ובאמת מי שיש לו רק עניינים לראות ואוזניים לשמוע יכול להכיר מדברי חכמינו הקדושים ז"ל את רוב גדלותם ורוממותם ומעוט ערכנו נגדם, וזה כמה פעמים דברנו אודות זה והוכחנו מדבריהם הקדושים בכמה מקומות...

### תנ"ך מגובה "האני העליון"

שאלת היסוד בהבנת מעשי התורה היא מהיכן מתחיל "האני" של האדם. באדם הגדול נובעים המעשים והשיקולים ממקור גבוה, מרום מעלת שורש נפשו ששם מתחיל ה"אני" שלו, ואצל האדם הקטן מעשיו וענייניו יוצאים ממקום שפל מצב, שם ה"אני" שלו<sup>11</sup>.

נראה, שהתפתחות וגדולה של אדם משמעותן שהרגשות שלו מבטאים דברים מהותיים יותר ושיקולים גבוהים יותר ביחס למצב התפתחות נמוך. אדם במצב התפתחותי נמוך ששומע שחברו קבל משרת ר"מ בשיבה חשובה, למשל, עשוי לקנא בכך שלחברו מעתה המשכורת מובטחת, אך זו נקודה נמוכה, משום שאינה עוסקת במהות המיוחדת של תפקיד הר"מ. אדם ברמת התפתחות רוחנית גבוהה יותר מקנא בכבוד שחברו יזכה לו מעתה. אדם ברמת התפתחות גבוהה עוד יותר עשוי לקנא

10 שם מאמר טו "אם ראשונים כמלאכים" (כמובן, מבלי לכנות אותה בשם זה).

11 המושג הפרוידיאני 'האני העליון', או בלועזית סופר-אגו, מבטא את החלק הגבוה באישיותו של האדם, לעומת ה'איד', החלק הנמוך והסתמי שלו. וכך מתוארים הדברים למשל בספר 'קרימינולוגיה - העברין בהתהוותו' מאת פרופ' משה אדד: 'האני העליון מהווה חלק ייחודי של ה"אני", וכן מהווה מורה הדרך הפנימי של האדם. האני העליון משמש מנגנון הנפש הפנימי המייצג את המערכת המשפחתית, החברתית, התרבותית, המסורתית והדתית שבה פועל הפרט, העומד כנגד הדרישות האינסטינקטיביות של ה"סתמי", ולוחץ על ה"אני" שלא להיכנע להם. 'האני העליון' משמש בלם של 'האני' מפני כניעה לדרישות ה'סתמי', ומכוון את האני לעבר מטרות מוסריות. באמצעות האני העליון האדם בוחן מהו טוב, רע, יושר, צדק, מוסר, ומה הם עיוות ומרמה'...

בכבוד המיוחד שתלמידים רוחשים לרבים, כבוד שחברו יזכה לו. רמה גבוהה יותר של "אני" תהיה לקנא בכך שלחברו תהיה הזדמנות לחדש חידושי תורה עם תלמידים מקשיבים. וכך הלאה, כל התפתחות רוחנית תתבטא בקנאה בדברים מהותיים יותר ועצמיים יותר למשרה שחברו קבל. קנאה בכך שיש לחברו הזדמנות להעמיד תלמידים מבטאת "אני" גבוה יותר. קנאה בכך שיש לחברו הזדמנות לחדש דרך לימוד בעולם מבטאת רמה גבוהה עוד יותר, וכן הלאה. גם כעס שעשוי לעלות בעקבות קנאה זו נמדד לפי המקום בו מתחיל ה"אני". אצל אחי יוסף שהייתה להם ידיעה שלימה בדבר היותם שורשה של אומת הסגולה, ה"אני" שלהם נמצא בגובה בל-ישוער. הקנאה והשנאה מתארות את ההבנה הגבוהה שלהם במשמעות הבחירה של יעקב ביוסף, שהוא "פני האדם" שראה יחזקאל במעשה המרכבה העליונה. גם אצלם קיימים קנאה וכעס כשם שהם קיימים אצל קטנים מהם, "כל הכוחות וההרגשים החיים ופועלים באדם הקטן נמצאים גם באדם היותר גדול", אך גובהם של הקנאה והכעס שלהם שונה מאוד, כגובה שמים מארץ, מהאדם הקטן. התורה מביעה אמון שלם בלומד התורה, שקודם שהוא לומד את הדברים הוא מקבל על עצמו הנחת יסוד זו, ושרק מתוך הנחת יסוד זו הוא יפנה להבין את משמעות תיאורים שבתורה. נראה שניתן לכנות גישה זו בשם "תנ"ך מגובה האני העליון".

הגישה הרואה בחיוב ניתוח אנושי של מעשי האבות וגדולי התנ"ך עשויה להתברר כמוטעית מתוך הפסוקים עצמם, ולעיתים שורשה בכפירה בתורה – כך הלומד את מעשי יעקב שבתורה עשוי להגיע למסקנה שמדובר לכאורה ברמאות, בערמה, בשקר ובגניבת דעת, ואילו התורה עצמה קובעת לא רק שיעקב הוא שנקרא "איש תם" (בראשית כה, כז) אלא שיעקב, מכל באי העולם, הוא זה שזוכה במידת האמת – "תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, כ). מכאן שאין בכוחנו לקבוע עמדה אישית-אנושית בשאלת מעשיהם של גדולי התנ"ך, כיון שאנו רחוקים מהשגתם מרחק שאינו נתפס<sup>12</sup>.

### יישום השיטה ב'מעשה ראובן'

כתב הרמב"ם<sup>13</sup>: "...ואומרין לה בתי הרבה קדמוך ונשטפו ואנשים גדולים ויקרים תקף יצרן עליהן ונכשלו ומגידין לה מעשה יהודה ותמר כלתו ומעשה ראובן בפילגש אביו על פשטו ומעשה אמנון ואחותו כדי להקל עליה עד שתודה".... חז"ל (שבת, נה, ב) מפרשים שמעשה ראובן לא היה כפשוטם של מקראות, אלא שכיון שיעקב נטל מיטתו מאוהל רחל ונתנה באוהל בלהה תבע ראובן עלבון אמו ובלבל יצועי מיטת אביו, ועל זה החשיבו הכתוב כאילו שכבה. מלשון הרמב"ם "ומגידין לה... ומעשה ראובן בפילגש אביו על פי פשטו" משמע שזה שאומרים לה כך הוא מעשה יוצא דופן, ובדרך כלל יש להסביר את מעשה ראובן כדרשת חז"ל שלא חטא ממשי; רק כאן,

12 שמעתי ממורי סבי, הרב יצחק גפן שליט"א.

13 שוטה ג', ב.

לסוטה, יש לומר את המעשה 'על פי פשטו', כי רק במקום שבו צריכים ללמוד מן התנ"ך גישה חינוכית משפיעה – הרמב"ם מורה ללמד את הדברים כפשוטם<sup>14</sup>. ויעויין בכס"מ שם כתב וז"ל: "ומעשה ראובן... אבל לפי האמת ח"ו מלומר כן על אותו צדיק, וכדאיתא בפרק במה בהמה". כלומר שהכס"מ שולל מיידית ובאופן מוחלט את גישת תבה"ע, ולדבריו לאשה הסוטה אומרים למעשה דבר שלכאורה אינו אמת כדי להשיג מטרה רצויה. אולם אם אכן לא חטא ראובן, כיצד ניתן לומר לסוטה את מעשה ראובן בפילגש אביו 'על פשטו'?

על פי גישת 'תנ"ך מגובה האני העליון' ניתן לבאר את הדברים בפשטות: חטאו של ראובן נעשה במישור גבוה כגובה השמים, שבאופן יחסי למדרגתו נחשב הדבר ככישלון של אדם רגיל בשכיבת פילגש אביו. עצם העובדה שבלבול יצועי אביו נחשבת לגבוי מעשה חמור כל כך מראה על גובהו הרוחני, אך מדברי הרמב"ם נראה שלעיתים, כמו מקרה שדרוש להשפיע על הסוטה, רשאים גם לתאר את מעשיו כפשוטם, תוך כדי הבהרה שמדובר ב"אנשים גדולים ויקרים".

14 דקדוק זה ברמב"ם שמעתי ממו"ח הגר"ז גולדברג שליט"א.



כל האדם, עם כוחותיו, עם כל רגשותיו, האדם כמות שהוא, צריך ללמוד מוסר. הוא מתחיל ללמוד מוסר בשובה ונחת, בקול ערב ובעיון עמוק; הוא שומע כל מילה היוצאת מפיו, מתבונן בה ומרגישה. וע"י העיון, ביחד עם הניגון הנעים המעורר, יתעוררו הכוחות, ויבוא האדם לידי התלהבות פנימית לבבית... ואז יתעלה כל האדם, כל מהותו, האדם עם כל אשר בו, ועם כל כוחותיו יחד יתעלה, יתרומם ויתלהב.

כללו של דבר: מוסר צריך ללמוד ככל הלימודים העיוניים בנחת ובעיון, ובדרך טבעי יתלהב האדם על ידי דבריהם הקדושים המלאים מאמרים המעוררים ומרוממים את נפש האדם.

רי"ל בלוך זצ"ל, שעורי דעת ח"ג עמ' קד

## תגובות והערות

### הערה על הספר 'ויואל משה'

האדמו"ר מסטמאר בעל 'ויואל משה' קובע בספרו שרק צדיקים מותרים לדור בארץ ישראל, ומביא הרבה הוכחות לדבריו. נדון כאן באחת מראיותיו. ז"ל 'ויואל משה' במאמר ישוב ארץ ישראל אמצע סימן מט:

ובשל"ה הקדוש בשער האותיות אות קדושה... [כתב] בסוף המאמר שכל איש יחד בבואו לארץ ישראל להיות ירא שמים כפלי כפלים ממה שהיה בחו"ל. והנה לא דיבר מאותן שלא היה להם יראת שמים כלל בחו"ל, כי לא שייך לומר כפלי כפלים על דבר שאין בו כלל, אבל לא דיבר אלא מאותן שהיו יראי שמים גם בחו"ל, ועל אלו אמר שבא"י צריך להיות היראת שמים כפל כפלים. וכל מה שהפליג בשבח יושבי הארץ ובמצות ישיבתה בה לא דיבר אלא ביראי השם האמיתיים, אשר זעירין אינן בדורינו בעו"ה.

אמנם ראייתו של בעל 'ויואל משה' תמוהה, שהרי השל"ה הקדוש כתב בספרו פעמים רבות דברים שאינם חיובים מעיקר הדין, אלא ממידת חסידות ותוספת קדושה בלבד. ואביא כאן כמה דוגמאות לכך מתוך דבריו וכולן רק משני החלקים הראשונים של ספר השל"ה:

- א. בעניין כוונות במצוות (ספר של"ה מהדורת ירושלים תשי"ט, הקדמת השל"ה עמ' 6 ד"ה ותורה אור): "הנני מצוה אתכם... יותר מהמה (פירוש מכוונות המצוות על פי סוד שהוא כותב בהמשך) בניי יצ"ו **היזהרו בתוספת קדושה** וטהרה ובדיקות". ופשוט שאינו חיוב עפ"י עיקר דין ממש, אלא הוא מידת חסידות.
- ב. עוד כתב שם (עמוד 7 ד"ה ונתתי אל): "ונתתי אל לבי לעשות מקודם הקדמה להודיע ולגלות מה נורא האדם וענין יצירתו וצלמו ותורתו ודמותו ואחריתו, כי הכל בגובה מרומים. ובראות זה המשכיל כי ידו שולטת בכל ועושה רושם... יתלהב לבו להיות תמים עם ה' אלוקיני וללכת בדרכיו ולהידבק בו בדביקה חשיקה חפיצה באהבה רבה ואהבת עולם".
- ג. עוד כתב (חלק ראשון שער האותיות עמ' 86 ד"ה ותמיד): "ותמיד יהיה תפילה שגורה בפי אב ואם להתפלל על זרעם... וכן איתא בילקוט בפסוק בטח בה' וגו' ז"ל תנא דבי אליהו מעשה בכהן אחד שהיה ירא שמים בסתר והיו לו עשרה בנים... ובכל יום היה מתפלל **ומשתטח ומלחך עפר בלשונו** כדי שלא יבוא אחד מהם לידי עבירה".
- ד. בעניין ליל הסדר (חלק שני במסכת פסחים עמ' 45 ד"ה ויחזור): "ראוי לאדם להיות נזהר שלא ידבר בלילה זו שום שיחה משיחת חולין, ויזהיר בני ביתו על זה. ולא יהיו נפרדים מדביקות הש"י רגע כמימרא... וראיתי בבני עליה המחבבים מצוות היו מנשקין המצות והמרור וכל המצוות בעת מצוותן, וכן הסוכה בכניסתם וביציאתם, וכן ארבע מינים שבלולב, והכל לחבב המצוות".

ה. בענייני תעניות (חלק שני סוף מסכת תענית עמ' 137 ד"ה וביום): "וביום התענית לא ידבר מענין אכילת הלילה... כי היום שמתענה בו הוא קדוש, מדוגמת עולם הבא שאין בו אכילה ושתייה"...

ראוי להוסיף על כך את דברי האדמו"ר מגור בעל 'שפת אמת', במכתב שנדפס בכמה ספרים (לאחרונה נתפרסם בספר החסידות וארץ ישראל של ד"ר יצחק אלפסי, ירושלים תש"ע, עמוד 211), שכדי לעלות לא"י מספיק שיהיה לעולה "קצת יראת שמים". ברור שזה אינו נוגד את דברי השל"ה, כי השל"ה דיבר על מה שראוי על פי מידת החסידות, ואילו ה'שפת אמת' מדבר על מה שצריך מעיקר הדין.

מכל המקורות האלו ברור שאין לדייק מדברי בעל השל"ה שאין לעלות לארץ ישראל אם לא מגיעים לדרגה של 'ירא וחרד' אמיתי, אלא שראוי לכתחילה להעלות את רמת הקדושה כאשר יושבים בארץ הקודש.

מיכאל קליין

★ ★ ★

## מסורת לעוף ללא נוצות

בגיליון הקודם של 'המעין' (205; נג, ג, ניסן תשע"ג) כתב הרי"מ לוינגר על כשרות עוף ללא נוצות. התפיסה המקצועית המקובלת אצל גנטיקאים וחוקרים היא שעוף עם פחות נוצות או ללא נוצות, עופות שפלומתם דלילה וצווארם קרח או עופות בעלי נוצות מסולסלות, יטיבו להתמודד עם החום, ונמשכים ניסיונות גנטיים כדי להגיע לעופות עם התכונות האלו. גישתו של אבי ז"ל, מטפח עופות מקצועי ומומחה, הייתה כי העמידות לחום ולחות לא קשורה לכיסוי גוף העוף או צווארו בנוצות אלא לגורמים אחרים, והוא טיפח עופות עמידים לחום כבד ולחות גבוהה למרות נוצותיהם. זה המקום לציין כי תחילת טיפוח העופות לבשר בעולם המודרני החל בארה"ב לפני כשבעים שנה, בשנות ה-40 של המאה הקודמת. עד אותן שנים כל מגדל עופות עסק בטיפוח בעצמו, ורק החל בשנות ה-50 החלו לעסוק בטיפוח עופות בארה"ב מחד חברות טיפוח רציניות שהתמקדו בטיפוח מקצועי של העוף המודרני להשגת משקל מרבי תוך קיצור תקופת הגידול, ומאידך - חובבים שעסקו בהכלאות מהכלאות שונות בין זני עופות תרנגוליים שונים ומגוונים וטיפוח מוטציות שיצאו מהם.

השגת עופות ללא נוצות אפשרית בשני מסלולים:

א. ע"י הגן לצוואר חשוף: ע"י הכלאה בין פרטים בעלי תכונה זהה (=הגן לצוואר חשוף) מעבירים את כלל התכונות לצאצאים, כולל הצוואר החשוף. יש להבדיל בין העוף עם התכונה הטהורה לגן זה (העוף נושא את שני הגנים לצוואר חשוף: NaNa, ויש לו כ-40% פחות נוצות בגוף), לבין צאצא המתקבל ממכלוא עוף עם התכונה הטהורה לשני הגנים עם עוף עם ניצוי מלא (nana). לצאצא מזיווג שכזה הגנים הם Nana, ולעוף מזיווג זה יש כ-28% פחות נוצות בגוף.

ב. מוטציה: משיגים אפרוח שבקע מן הביצה ללא פלומה (ממנה מתפתחות הנוצות בהמשך), שיגדל ללא נוצות על גופו. לזה התכווין הרב לוינגר בדבריו במאמר: "תכונה



כזו תתבטא בדרך כלל בעוף אם היא נמצאת בשני הגנים הבאים משני ההורים, גם אם אצלם תכונה זו לא באה לידי ביטוי. במקרה כזה נצטרך לחפש את שני ההורים נושאי התכונה, ולתת להם לפרות ולרבות כל אחד בפני עצמו. חלק מהצאצאים ישאו את התכונה. אם נבודד את נושאי התכונה מתוך הלהקות נקבל שורה טהורה לגבי התכונה האמורה. אם ניתן לעוף לרבות עם עופות אחרים, בד"כ לא נראה את התופעה בצאצאים". עוף שכזה (ללא נוצות) כשיזווג עם עוף עם ניצוי מלא כל צאצאיו יהיו בעלי נוצות, ורק בדור השלישי כרבע מהצאצאים יהיו ללא נוצות. רק זיווג של שני עופות ללא נוצות הוא שיאפשר המשך ייצור עופות ללא נוצות.

מה שבטוח הוא שצריך להקפיד שהעופות הראשונים בעלי הגן המיוחד יהיו עופות עם מסורת כשרותית מתאימה, כדי שגם צאצאיהם ייחשבו עופות בעלי מסורת. טיפוח עוף המוצע לשוק הכשר מצריך בראש וראשונה מידע אמין ושקוף על התהליך והיצרן, כדי לוודא שהמוטציה הגיעה מעוף עם מסורת ראויה.

יוסף כץ

★ ★ ★

## עניין בליעת כלים בזמננו

בגיליון הקודם של 'המעין' פורסם מאמרו של הרב רועי סיטון (עמ' 37 ואילך), ובו ניסה להוכיח שאין לשער את הבליעה כנגד כל הכלי, ואפשר לשער כפי הבליעה המציאותית, הקטנה הרבה יותר. ולדעתי דבריו אינם נכונים.

א. בעמ' 38 הביא את דברי הראב"ד שמשערים באומדן יפה ולא כנגד כולו. אך הראשונים חלקו עליו ולא נפסק כמוהו, עי' ב"י סי' צח סע' ד ובש"ך ס"ק יב ובכל הפוסקים.

ב. שם הביא את דעת הרמב"ן החולק על הראב"ד, וכתב שגם לדעת הרמב"ן אם אינו יודעים כמה הכלי בלע יש לשער לפי המקסימום האפשרי, ומכאן שהבעיה בהכשר הכלים היא חוסר ידיעת המציאות, ואין הגדרה הלכתית שתמיד משערים כנגד כולו.

הרמב"ן על הגמ' חולין צז, ב בענין כחל שמשערים נגד כולו פירש שלא הולכים בתר אומדנא, כי מידות חכמים כך הם ביושר והשוואה שלא ליתן תורת כל אחד ואחד בידו. ושמעין מינה שכך שניער בה קדירת חלב וכו' ככף עצמה משערינן, דבמאי דנפיק מיניה פשיטא דלא דהא לא ידעין כמה הוי. עכ"ל. והנה הדבר ברור שהחלב הכנוס בכחל אינו בשיעור כל הכחל, ואף על פי כן הצריכו חז"ל לשער נגד כולו, וכמו שכתב בדרישה סי' צ ס"ק ב דמן הדין אפילו בחצי כדי הכחל הוי סגי, אלא שהחמירו בדבר שאינו ידוע. עכ"ל. וה"ה בכלים, הדבר ברור שהכלי אינו מטעים נגד כולו, ואע"פ כן הרמב"ן ושאר הראשונים שהובאו להלכה מעולם לא התירו לשער 'לפי המקסימום האפשרי', אלא כך דרכם של חז"ל לקבוע שיעור ברור ומוגדר לדברים. ולכן כל שאין אנו ידועים בבירור כמה נבלע הצריכו לשער נגד כל הכלי, וכפי שנפסק בשו"ע סי' צח סע' ד.

ויותר מכך מובא בפרי מגדים סי' צד משב"ז ס"ק א ד"ה כתב, וז"ל, ודע עוד, דבכל הקדירה משערינן אף באיסור דרבנן, ואין לומר ספק דרבנן להקל ולשער באומד הדעת, כמו בכחל, דכל אחד יבוא לשער כפי דעתו. ואין לעשות ממנו כלל ספק, ואפילו אלף ספיקות כיוצא בו לא מהני. עכ"ל. וכ"כ ביד יהודה סי' קג הארוך ס"ק כז, וז"ל, הוא דבר תמיהה נשגבה, ולא נמצא בשום אחד מקדמונים ז"ל לצרף זאת לספיקא כלל, הגם דוודאי ידעינן שלא פלט בשיעור גופו, ועם כל זה החמירו חז"ל לשער תמיד נגד כולו. ופשוט וברור שלא דווקא בחתיכה, דה"ה בפליטת כלי תמיד אמרו לשער נגד כולו, וכל שאין שישים חשבינן ליה לדאורייתא ממש כמבואר בכל הפוסקים, ויתר מזה דאפילו אם ידעינן דאיסור זה אינו נותן טעם בו מ"מ כל זמן שאין כאן קפילא לפנינו וטעם ואמר שאין בו טעם תו צריכים שישים, ונראה נמי לחשבו לדאורייתא. עכ"ל. וכעין זה כתב החזו"א בס"ק ב עיי"ש.

ודבר זה פשוט וברור בכל הפוסקים שאין להקל כלל וכלל לשער לפי המקסימום האפשרי, אלא לעולם יש לשער נגד כל הכלי.

ג. הכותב הביא ראיה (עמ' 39) מדברי הרשב"א שמתיר כלי שבלע איסור מועט, ומסיים שכן הסכמת האחרונים.

ראיה זו צריכה עיון, מפני שהרשב"א עוסק באופן שידוע בבירור כמה איסור בלוע בכלי, ואין ראיה כלל להקל כאשר אין ידיעה ברורה כמה נבלע בכלי. אדרבה, מובא בפירוש ברשב"א בתוה"ב בית ד ש"א א ע"ג שכאשר לא ברור כמה נבלע בכלי יש לשער נגד כולו. ועוד, לא נכון הוא שכך הסכמת הפוסקים, הרי רבים מן הפוסקים אינם מקילים בזה כידוע, עי' טור סי' קכב וב"ח שם, ט"ז סי' צט ס"ק ט ופרמ"ג שם, ש"ך סי' קכב ס"ק ג וחכמת אדם כלל נב דין י, ועי' בפרמ"ג סי' צט שפ"ד ס"ק כג שאוסר להשתמש בה אף כשאינה בת יומה, וכן דעת יד יהודה שם בפירוש הארוך סוף ס"ק כח.

ד. עוד מצדד שם הכותב (עמ' 44) שהסיבה שהכלים בזמן חז"ל נתנו טעם הוא משום שאריות לכלוך שנשארו דבוקות לכלים, ולכן בזמננו שיש אפשרות לנקות את הכלים היטב אין לחוש לכך.

והנה, מלבד שוודאי יתכן גם בימינו שלא ינקו את הכלי היטב, וכל שהדבר עדיין אפשרי הדין נשאר בתוקפו לחוש שמא קיים טעם האיסור, מ"מ ההנחה שהסיבה שהכלים בזמננו נתנו טעם משום שאריות המאכל שבכלים תמוהה, שאם כן היאך התירו את מה שנתבשל בכלי שאינו בן יומה, הרי קיימא לן שהשומן הדבוק לכלי אינו נפגם כעבור מעת לעת, וכפי שנפסק להלכה בש"ך סי' קג ס"ק טו. אלא ודאי שהטעם שהחמירו בכלים לחוש לנתינת טעם אינו מחמת הלכלוך הדבוק בכלים אלא משום הטעם הבלוע בתוך דופני הכלי אף אם הכלי נקי לגמרי, ולכן אף בזמננו שיש אפשרות לנקות את הכלים היטב אין שום צד להקל יותר מבזמן חז"ל.

## שמואל הכהן

## על ספרים וסופריהם

הרב אוריאל בנר

### שו"ת 'מנחת אשר'

שאלות ותשובות מנחת אשר, חלק  
ראשון. הרב אשר זליג וייס. 436 עמ'.  
ירושלים תשע"ג.

במעגלים מתרחבים והולכים מכה גלים תורתו של מו"ר הרב אשר זליג וייס שליט"א. בתחילת הדרך פקע שמו בקרב תלמידיו במספר ישיבות חסידיות בהן הורה, ומשם התרחבה הרבצת התורה שלו לציבורים רחבים, הן בקרב הציבור הליטאי ושאר הציבורים החרדים לגווניהם והן בכמה וכמה ישיבות של הציבור הדתי-לאומי, ואף מעבר לים<sup>1</sup>. הניסיון לעמוד על ייחודה של תורתו יכול להתמקד בבקאות הרחבה, בלמדנות המעמיקה<sup>2</sup>, בדרך ההסברה הנדירה או באופיין הייחודי של דרשותיו; אבל נסיבות כתיבת הדברים עתה, לרגל יציאת החלק הראשון של ספר השו"ת 'מנחת אשר', מביאה אותנו להתמקד, בי"ד סעיפים, דווקא בדרכי הפסיקה של הרב. אין זו הפעם הראשונה שבה באים לידי ביטוי בכתב פסקיו בכל חלקי התורה, אבל ריכוז של למעלה מארבע מאות עמודים גדושים, בהם נידונות כ-120 שאלות בארבעה חלקי שולחן ערוך ותחומים נלווים נוספים, מאפשר מבט רחב יותר.

אקדים עוד ואומר, כי בכתיבת הדברים עומדת מול עיניי האמירה "לא נהיג גבן דזעירא ממלל בשבחא דרברבא", בפרט לאור הקשר הישיר עם הרב אליו זוכים אנו בשיבת ההסדר בשדרות בה נשמעים שיעוריו בקביעות זו השנה הארבע עשרה [!]; תקוותי שבצורת הדברים ותוכנם יבוא לידי ביטוי היחס הראוי לרב שליט"א.

★ ★ ★

- 1 ביטוי מסוים למגוון הציבורים הקשור אליו ניתן לראות ברשימת המכותבים של התשובות בספר בו אנו דנים.
- 2 הרב התבטא מספר פעמים ואמר, שאף ששורשיו ותחילת גידולו התורני היו אצל האדמו"ר מצאנז בעל ה'דברי יציב' זצ"ל, בדרכו הלמדנית הוא רואה עצמו כתלמידם של הגר"ש שקופ והחזו"א זצ"ל.

א. בסימנים יד-יז מבסס הרב את דעתו שמותר להשתמש בשבת במגבונים לחים, דבר השנוי במחלוקת בין הפוסקים. במהלך הדברים הרב חוזר שוב על העיקרון שנזכר גם בפסקה הקודמת - הוא שולל דעה שאסרה את השימוש במגבונים הלחים בעקבות בדיקה מדעית של מומחים שקבעה שיש סחיטה במגבונים, ומסביר הרב: "ביארתי פעמים רבות שלענ"ד אין דיני התורה בכלל והלכות שבת בפרט נקבעים ע"י המבחן המדעי אלא ע"י המציאות הנראית לעינינו, והתייחסות בני האדם. והלוא ברור כשמש שמבחינה מדעית גם בקינוח קל ללא דוחק של סמרטוט רטוב יש סחיטה מסוימת, ואעפ"כ אין בזה איסור סחיטה, כיון שלמראה עין לא רואים כל סחיטה ואין במים הנסחטים כל חשיבות בעיני בני אדם". וממשיך הרב ומוכיח יסוד זה: "הלוא ע"פ המבחן המדעי אין כלל מושג של דבר שאינו מתכוון, וכל דבר שאין מתכוון פסיק רישא הוא, שהרי על פי האמת המדעית שום דבר אינו קורה אלא משום שישנה סיבה והכרח שיקרה, וכל הגורר כסא מטה וספסל דהוי דבר שאינו מתכוון ניתן היה לדעת מראש ע"פ בדיקה מדעית של כובד הספסל ותנאי הקרקע אם יעשה חריץ או לא, ואם נעשה בסופו של דבר חריץ אין זה אלא משום שע"פ חוקי הטבע נגזר מראש שכך יהיה, ואעפ"כ פשוט דמבחינת ההלכה הוי דבר שאינו מתכוון כיון שלפי מציאות החיים הנגלית לעיניים פשוטות לא ידענו אם יהיה חריץ או לא"...

אמנם על ראייה זו יש לשאול, הלוא בעניין זה יודו כולי עלמא שאין לתת משמעות לבדיקה מדעית, שהרי ברור שלא יצטרך כל אדם להצטייד במעבדה ניידת בכל יציאה מן הבית כדי לחשב את משקל החפץ הנגרר ואיכות הקרקע, וכיצד ניתן להוכיח ממקרה זה למקרים בהם בדיקה מדעית חד-פעמית תעמיד אותנו על האמת?

ב. בנושא משיק עוסק סי' מא. הרב מבסס את גדריו של הכלל 'לא ניתנה תורה למלאכי השרת', ושולל את ההבנה ש"כל שבני האדם יכולים לראות, אף אם אחד הוא בסוף העולם, מ"מ אין זה מלאכי השרת", ושימוש כך אין האדם יכול לסמוך על ראייתו ובדיקתו אם קיים מומחה אחד שיתכן שהיה בודק טוב יותר. על הבנה זו אומר הרב שהיא "טעות כפולה ומכופלת", ומוכיח בראיות רבות "דלעולם סומך אדם על בדיקה כדרכו של עולם", ולא רק שאין צורך לחשוש בעניין תולעים ליצורים מיקרוסקופיים, כמקובל על כל הפוסקים, אלא גם יצורים הנראים "רק למיטיבי ראות, ואדם בינוני אינו מבחין בהם", אינם נחשבים בעייתיים לפי ההלכה. מעניין לדעת לפי זה איזו חדות ראייה נחשבת מספיקה כדי להיחשב 'אדם בינוני', ואיזה מספר במשקפיים מונע מאדם שאינו מרכיב את משקפיו להחשיב את ראייתו כ'נורמלית'.

ג. בסימן כה דן הרב בשאלת הצורך להתכוון ללידה בשבת ע"י שהייה בקרבת בית החולים, ומבהיר שכיון שמדובר במידת חסידות הרי שיש להפעיל את המושג 'משקל החסידות', ודומה שישומו ע"י הרב שליט"א מעניין: "נראה דלהטריח את כל המשפחה ולהוציא הוצאות, ולפעמים יש בזה ביטול עונג שבת לא

למשפחה המתארחת בלבד אלא גם למשפחה המארחת, אין בזה מידת חסידות כלל".

ד. בסימן כו לגבי כיבוי שריפה בשבת מביא הרב ארבע ראיות ליסוד שהוא מחדש: "בכל מקום שהכירו שאם לא יתירו באופן גורף ובהיתר כללי אין בידינו למנוע סכנה ביום מן הימים, הפעילו כוחא דהיתרא, והתירו אף במקום שכפי הנראה כאן ועכשיו אין חשש סכנה... ברור הדבר דלפעמים יש סכנה גדולה בתבערת אש, והטעות מצויה, ואין ביד רוב האנשים להבחין ולהבין בגודל הסכנה, ואילולי נתיר באופן גורף לכבות כל שריפה שנפלה בבית מגורים ברור הדבר שביום מן הימים ימותו אנשים בשריפה".

אחד המקורות עליהם מתבסס הרב הוא הב"י ביו"ד סי' קעח, הכותב שהתירו לאנשי בית רבן גמליאל לספר קומי, דבר הכרוך באיסור 'בחוקותיהם לא תלכו', שכן "יש לומר דמשום הצלת ישראל יש כח בידם להתיר, דכשיש ישראלים קרובים למלכות עומדים בפרץ לבטל הגזירות". אך לכאורה היה מקום לומר שזהו דין מיוחד בסכנה ציבורית, וכעין מה שנמסר בשם הגרש"א זצ"ל ע"י הרב משה מרדכי פרבשטיין<sup>3</sup> ש"למרות שאין כל הבדל בהלכה בין פיקוח נפש של יחיד ושל רבים, ואף על ספק פיקוח נפש של יחיד מחללים שבת, בכל זאת יש הבדל גדול ביניהם ברמת הסיכון הנחשבת לפיקוח נפש. תיתכן דרגת סיכון שאצל יחיד לא תיחשב פיקוח נפש, ואילו אצל ציבור אכן תיחשב לפיקוח נפש. למשל, אנשים אינם נרתעים מנסיעות בין עירוניות, על אף שיש בהן אחוז סיכון מסוים, נניח של אחד ל-10,000. אבל ראש מדינה אשר ייטול סיכון של אחד ל-10,000 על מדינתו ייחשב כבלתי אחראי למעשיו, שכן על ציבור דרגת סיכון כזו נחשבת לסכנה. לפיכך יש לפענח את כל השדרים, כיון שהנדון בהם הוא בטחון המדינה, אע"פ שאותו אחוז של סיכון לגבי אדם פרטי לא היה נחשב לפיקוח נפש"<sup>4</sup>. אולם הרב שליט"א אינו מבדיל בין גדרי סכנה לרבים וסכנה ליחיד.

ה. הפתיחה לסימן ל מיוחדת בחריפותה: "קבלתי לנכון הקונטרסים. ואין אני מסכים אף לא למילה אחת שכתב. לענ"ד שגה בזה שגיאה גדולה ומסקנתו חמורה ביותר ויש בה מכשול לרבים באיסור דאורייתא רח"ל"... מהו הנושא המדובר? האם המדליק נורת לד בשבת עובר איסור תורה. בתוך הדברים מתברר יחסו של הרב לאיסור חשמל בשבת: "האמת יורה דרכו דיש לפלפל ולפקפק בכל הדרכים והסברות שנאמרו בזה... אך כל מי שירצה להקל בזה למעשה הוציא עצמו מן הכלל, וכאילו בת קול יצאה מן השמים שיש בזה חשש מלאכה דאורייתא". וכאן מגיע הרב לחידוש מקורי ומשמעותי: "אני כשלעצמי נראה לי דיש בסגירת המעגל החשמלי... חשש מכה בפטיש דאורייתא", וזאת על פי האמור בירושלמי שרבי יוחנן ור"ל עיינו

3 אסיא נג-נד [אלול תשנ"ד] עמ' 100.

4 ויעיין עוד בדברי הרב מרדכי הלפרין ב'המעין' תמוז תשנ"ו [לו, ד] ובהע' 18 שם.

בכל המלאכות שבעולם "וקבעו שמעשה זה יש בו חשיבות, תיקון וחידוש ומשום כך - מלאכה הוא, ורק אחר כך התבוננו לאיזו מל"ט הוא דומה... ונראה... שכך גם לגבי סגירת המעגל החשמלי... דללא כל ספק יש בה המצאה עצומה שאין כמותה תיקון וחשיבות... וכך גם לגבי נורות לד".

ו. בסימן לט דן הרב בחשש עירוב חלב טרפה בחלב כשר, לאור העובדה שמתגלים כעשרים אחוז טרפות בבהמות הנשחטות; לפי זה בתערובת חלב מבהמות רבות נמצא ללא ספק אחוז גבוה של חלב אסור, אף שלגבי חלבה של כל בהמה בפני עצמה קיים רוב המתיר לשתות. אין כאן המקום לדון בגוף העניין, אך חשוב לציין את היסוד שכתב בתחילת דבריו: "לענ"ד כל המהומה הזו בטעות יסודה, ויסוד הטעות במה שהחליפו בין דין תורה דאחרי רבים להטות למדעי הסטטיסטיקה. דאף אם אמנם נכון הדבר שבהסתברות סטטיסטית אי אפשר לומר על עדר בהמות שכולן כשרות, אלא יש להניח שכשאחוז המיעוט בכללי יהיה אשר יהיה כך אחוז המיעוט גם בעדר זה, אך לא כן בדין תורה דאזלינן בתר רוב, ולפי משפט התורה דיינינן בכל בהמה דין כשרה, וממילא אף אם יצטרפו בהמות רבות - כולן כשרות לפי דין תורה".

ז. בסימן צח דן הרב בשאלת קניין בנזקי שכנים, כלומר מה משמעותו של המושג 'קניין' בנזקי שכנים המועיל אף במקום שלא מועילה מחילה. לאחר בירור הדרכים שנאמרו בזה אומר הרב את דרכו בעניין: "כשם שתיקנו הרחקות נזיקין בדיני שכנים - כך תיקנו חכמים שיהי קניין בדיני שכנים, דאין זה מתיישב על הלב דיכול אדם להקנות את ביתו לחברו ואינו יכול להקנות לחבירו זכות שימוש בביתו. ואף דמעיקר הדין אין הקניין חל בזכויות אלה דהוי דבר שאין בו ממש, אך אף בזה ראו צורך להסדיר את יחסי השכנים והנהגתם זה עם זה שיהא ביד האדם לחול ולתת לשכנו זכות יתר בשימושו בשלו".

ח. בסימן קא דן הרב בהרחבה באיסור השגת גבול במסחר, וכך הוא כותב בתוך הדברים: "נראה דכל שזה דרך המסחר והתפתחות טבעית של הכלכלה אינו יכול לעכב, ויש בזה הרבה דוגמאות בחיי המעשה, דאטו נימא דאם היינו נשאלים אם מותר לפתוח צרכניות וסופרמרקטים מחשש שבעלי מכולות וחנויות קטנות יפסידו פרנסתם היינו אוסרים, ואטו היינו אוסרים לייצר מכוניות משום שהעגלונים רוכבי הסוסים יפסידו פרנסתם, ואטו היינו אוסרים את פיתוחו של המחשב משום שעל ידו המוני כתבנים יפסידו פרנסתם ושוב לא יהיה בהם צורך... אלא ברור דאין הלכה זו אמורה אלא בעניינים מקריים, ולא בשינויים יסודיים בדפוסי הכלכלה, התעשייה והפיתוח".

ט. בסימן קה דן הרב במעמדה המשפטי של חברה בע"מ: "לענ"ד ברור דהמעמד המשפטי של חברה בע"מ במציאות הכלכלית המודרנית כאישיות משפטית בפני עצמה תקף גם מבחינה הלכתית, דכיון שאף אחד משלושת הגורמים המרכיבים את החברה [בעלי המניות, חברי הדירקטוריון והמנכ"ל] אין לו בעלות גמורה, ומצב זה לא שערס אבותינו, אין לנו להתחכם ולחדש חדשות אלא לקבל את משפט העמים

בכל העולם כולו, וכל כה"ג ודאי דינא דמלכותא דינא. ולענ"ד לא רק שאין זה סותר דין תורה, אלא זהו עיקר דין תורה, כיון שמאפייני הבעלות חלוקים בין שלושת הגורמים הנ"ל."

י. גם בסימן קי הנידון הוא גדרו ההלכתי של מושג ממוני עכשווי - חשבון בנק. הרב כותב: "נראה ברור דבכל הנוגע לחושן המשפט יש לנו להתייחס לחשבון בנק כקנינו של האדם לכל דבר, והכסף המונח בחשבונו הו"ל ככסף המונח בביתו, ואין זה כך משום דינא דמלכותא בלבד - אלא משום דכך הוא מציאות הדברים, ולא יעלה על הדעת שכסף זה הפקר הוא, שאין לך עיוות גדול מזה".

יא. בסימן קיא דן הרב בדברי נתיבות המשפט בסימן קמח "דכל דבר שאין בו שוויות להימכר ואינו שווה אלא לבעלים בלבד אין בו תשלומי נזיקין, והמזיק פטור מלשלם". במהלך הדיון, בו דוחה הרב את דברי הנתיבות מהלכה, נידון גם דינם של חפצים בעלי ערך רגשי, כדברים שעברו בירושה, שאין להם שווי בשוק, ולכן "נראה פשוט מעיקרא דדינא דכל כה"ג אינו חייב לשלם כלום". אבל: "נראה לענ"ד דכיוון דברור כשמש שחפצים כעין הנ"ל יקרים לאדם מזהב ומפז, יש לבי"ד לנהוג בסמכות שבידו, אם מצד שטר בורות שחתמו הצדדים, אם מצד כח בי"ד יפה לתקן ולמנוע עוול ואון, ולחייב את המזיק בסכום סביר".

יב. בסימן קיג נידון דינו של פועלים שנשכרו על ידי אדם לשפץ את ביתו והזיקו לשכנו, האם חייב מזמין העבודה לשאת באחריות? כותב הרב: "נלע"ד דיש לחייב את הבעלים. דלא יעלה על הדעת שפועליו יזיקו לשכנים, תופעה השכיחה עד למאוד, ואין מי שישא באחריות לפצותם, ונמצא שורת הדין לוקה, וכל כה"ג אנן סהדי דלא הסכימו השכנים לתוספת הבניה אלא על מנת שהשכן הבונה בביתו יקבל על עצמו אחריות כלפי שכניו, וכבר מצינו כהאי גוונא בכמה מקומות דאף שלא התנו בפירוש הרי זה כאילו התנו, אף כדי ליצור התחייבות ממונית ולא רק כדי להיפטר".

יג. חלקו האחרון של הספר עוסק בענייני רפואה והלכה, וגם שם מוצאים אנו מספר נקודות שיש בהן כדי ללמד לא רק על עצמן בלבד. בסימן קטו דן הרב בשאלה מהן חיי שעה עליהן נאמר שמותר לסכנס במקרים מסוימים לטובת סיכוי יצירת חיי עולם, ואחר הבאת הדעות השונות המגדירות זאת לפי אורך זמן מסוים אומר הרב: "נראה עיקר דאין בזה גדר ברור, אלא כל שמתנוון והולך עד שימות תוך זמן שבעיני בני אדם נחשב זמן מועט הוי בכלל חיי שעה. ולמעשה נראה דיש לקבוע זמן של שישה חודשים וכמ"ש באחיעזר, מפני שראיתי מחקרים רפואיים שקבעו דהערכות הרופאים על מוות צפוי עד שישה חודשים יש בהן רמת דיוק גבוהה מאוד..."

יד. לסיום, שתי תובנות חשובות סביב יחסי משפחה-חולה. מצד אחד, בעניין התחשבות בדעת המשפחה לגבי טיפולים מסוימים לחולים במצב סופני, מעיר הרב: "לדאבון לב מצוי בזמננו שדווקא הילדים, כאשר אין יראת שמים צרופה בלבם, נוטים למנוע טיפול מהורים זקנים וחולים משום נוחיותם הם, ומשום שרואים הם בזקנים חולים נטל ומעמסה. ולענ"ד אין בכה"ג כל תוקף לרצון הבנים, אך מ"מ

באופן מעשי קשה לעמוד כנגד בני המשפחה, וכל חכם יעשה בדעת וביראת אלוקים". ומן הצד השני – בענין השתלת כליה לבן משפחה כותב הרב [סימן קכב]: "פרסמתי בעבר את דעתי לגבי תרומת כליות ע"י בני משפחה, דאף שיש לעודד מגמה זו ולשבחה, אסור ליצור מצב של לחץ משפחתי וחברתי שבו ירגישו בני משפחה שהם מחויבים לתרום, ואם לא יעשו כן חוטאים הם..."

★ ★ ★

את דרכו הייחודית של בעל ה'אבני נזר' הגדיר מרן הרב קוק זצ"ל (ומאמרי הראי"ה עמ' 204) בעזרת דברי חז"ל הסותרים לכאורה שנאמרו על רבי אליעזר – מחד 'לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו', ומאידך 'אמר דברים שלא שמעתן און מעולם'. וביאר הרב שבעל האב"נ היה "דולה מים מבארות עמוקים לברר את השיטות של רבותינו הראשונים... ואם שמתוך בירורים הללו מתנוצצים ללבנו ברקים נהדרים מאוד, כל אלה הינם רק דברים מסתעפים מעיקר היסוד של רבותינו... מכל מקום אע"פ שהכל מיוסד על דברי הראשונים עמודי ההוראה – ניכרת היא גבורתו המיוחדת של המחדש המקורי דסליק ונחית מדנפשיה". אם יורשה לנו, יכולים אנו לומר דברים מעין אלו על דרך לימודו ופסיקתו של הרב שליט"א: מחד יש בה המשכיות ברורה – ומאידך חדשנות טבעית ומקורית. ומעניין, הביטוי "מתנוצצים ללבנו ברקים נהדרים" נשמע מוכר למי שרגיל בסגנונו של הרב שליט"א בכתב ובע"פ, שפעם אחר פעם "לבו אומר לו" כיוון כזה או אחר המשלים את הבירור היסודי בכל מרחבי התורה, ולב זה מכיל בתוכו אינטואיציות עדינות המחברות בהרמוניה נפלאה בין ה"אמת" ל"לאמיתו", כלומר בין התורה לבין המציאות<sup>5</sup>. קירבה זו אל הלב אינה מעמעמת במאומה את בהירות ההגדרה, ושתייהן יחד אף מולידות הכרעת הלכה למעשה.

נסיים בתפילה להופעת חלקים נוספים של ספר השו"ת 'מנחת אשר' וחיבורים אחרים פרי עטו של הגרא"ז וייס שליט"א, ולהמשך הרבצת תורתו של הרב שליט"א לאורך ימים ושנים.

5 עי' ביאור הגר"א על משלי ו, ד.



## הערות ותיקונים על תוספות הרא"ש למסכת נידה מהדורת מוסד הרב קוק

תוספות הרא"ש לרבינו אשר ב"ר יחיאל,  
מסכת נדה. יו"ל על-פי כתבי-יד בצירוף  
מבוא, ציוני מקורות, מקבילות, הערות  
ובאורים מאת הרב ישעיה אלכסנדר  
שטיינברג. ירושלים, מוסד הרב קוק,  
תשס"ז.

פתיחה  
הערות כלליות  
תיקוני נוסח  
סיכום

### פתיחה

בשנת תשס"ז נדפס ע"י הוצאת מוסד הרב קוק ע"פ כתבי יד ספר תוספות הרא"ש על מסכת נידה במסגרת המכון להוצאת כתבי ראשונים ואחרונים, ובזה קידמו בשלב נוסף את סדרת ספרי התוספות רא"ש שיוצאים לאור על ידם. שמחה רבה היא לבתי המדרשות לקבל לקרבם עוד ספר של קדמונים שנדפס בצורה נוחה ומאירת עיניים בתוספת הערות המסייעות ללומדים להתמצא בסוגיה, ובמיוחד כאשר המהדיר גם עשה עבורנו עבודה של בירור הנוסחאות המצויות בידינו בכתבי יד. ואולם לאחר השבח המגיע להוצאה ולמהדיר שליט"א, נראה שטוב היה עושה המהדיר אילו היה נוקט בכמה צעדים נוספים כדי לשפר את המהדורה, כמפורט להלן. כאמור, אין בהערות הללו כדי למנוע את שמחת הלומדים בספר המשופר והמתוקן הנמצא בידם.

### הערות כלליות

המהדיר מציין במבוא (עמ' 13-14) שהוא השתמש בשני כתבי היד הידועים לנו לתוס' הרא"ש על מסכת נדה - כת"י לונדון-מונטיפיורי 68 (להלן: כי"מ). מתוארך למאה הט"ז, וכת"י פרנקפורט דמיין - הספרייה העירונית, QU 17 (להלן: כי"פ). מתוארך למאה הי"ד. דפים 95א-113ב). במסגרת מפעלי הדיגיטציה המבורכים

שעוברים כתיבי היד בשנים האחרונות, נסרק כ"פ לאינטרנט ע"י הספרייה בפרנקפורט, וכל מבקש יכול לצפות בסריקה צבעונית ואיכותית שלו, ואף יכול להורידה למחשבו.<sup>1</sup> סריקה זו עמדה לפניי, ועל פיה השווייתי את הנוסח בספר למצוי בכתה"י; אני מודע לעובדה שיתכן שעקב מגבלות הטכנולוגיה בזמן עבודתו של המהדיר עמד לפניו תצלום גרוע של כתב היד, מה שאולי גרם לכמה מהשגות שיוזכרו להלן.

לדברי המהדיר, האלמנה והאחים ראם הדפיסו את תוס' הרא"ש בשולי הגמרא דפוס וילנא על פי כ"מ. לעומת זאת, כ"פ, שלצערנו מכיל את שלושת הפרקים האחרונים של המסכת בלבד (דפים נז ע"ב - עג ע"א) לא עמד לפני המדפיסים בוילנא, ולשמחתנו הרבה נמצאו בו נוסחאות משופרות לרוב. וכאן נדרשת הערה קלה: מכ"פ חסר גם דף אחד בתחילת פרק שמיני, והוא מתחיל מאמצע ד"ה עד שתרגיש בבשרה (דף נז ע"ב, ארבע שורות מסוף עמ' שפו במהד' מוסה"ק, דף 95א בכתה"י, פותח במילים: ואימר ארגשה. לפני כן יש דף ריק). חשוב להודיע עובדה זאת ללומד, כדי שידע שעד נוסח זה לא קיים עד למילים המדוברות.

המהדיר ציין (עמ' 14) כי בתחילת כ"פ (14א-94ב) נעתק החיבור תוס' הרא"ש למסכת כתובות. בשוליו של כ"פ ישנן הגהות, שלדברי המהדיר "לפי דמיון הכתב יתכן שהמעתיק הוא עצמו גם מעיר ההערות או מעתיק ממקור שבו כבר הופיעו ההערות". עוד ציין המהדיר (שם, הע' 18) כי "פעם אחת המעיר ציטט 'מפי מורי נר"ו, ראה הע' 181 בפרק י, וצ"ב". ואולם, ראשית, לענ"ד מעתיק ההערות הוא מעתיק אחר, ואין הכתב של ההערות זהה לכתב שבו נעתק גוף תוס' הרא"ש. ושנית, כבר עמד מהדיר התוס' רא"ש על כתובות<sup>2</sup> על כך שכותב ההערות היה תלמיד של הרא"ש (ואולי מיעוט ההערות לא שייך לו<sup>3</sup>), ופעמים רבות הוא מתייחס בכתובות לדברי "מורי נר"ו בפסקים"<sup>4</sup>. ועל אף שכמות ההערות במסכת נידה קטנה באופן ניכר מזו

1 <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/mshebr/content/titleinfo/1895468>

2 עמ' 5 (ליד הע' 2), ר' אליהו ליכטנשטיין, מוה"ק, ירושלים תשנ"ט.

3 חלק מההערות הן העתקה של דברי תוס' איברא וראשונים נוספים על המסכת, ויתכן שאותן לא כתב תלמיד הרא"ש.

4 אומנם הערכתו של הרב ליכטנשטיין שכי"פ נעתק עוד בחיי הרא"ש צריכה בדיקה. נראה שהערכה זו מתבססת על כך שהרא"ש מוזכר בהערות של תלמידו בברכת החיים, אך לא מן הנמנע (ואף מסתבר יותר) כי ההערות, שאכן נכתבו בחיי הרא"ש, נעתקו לכי"פ לאחר פטירתו של הרא"ש. אם כן, כאמור, כת"י זה קדום הוא, ונכתב קרוב לתקופת חייו של הרא"ש (שנולד בשנת ה' אלפים לערך, ונפטר בשנת ה' אלפים פ"א, היא שנת 1321 למניינם [סיכום של הביבליוגרפיה לתולדות הרא"ש ותורתו אסף י"מ תא-שמע בכנסת מחקרים שלו, כרך ב פרק ז עמ' 167-168, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ד. בהע' 9 ערך תא-שמע דיון קצר לגבי שנת הולדתו של הרא"ש. ובעניין זה ראה גם במבוא לשו"ת 'זכרון יהודה' לר"י בן הרא"ש עמ' 19 הע' 12, מכון שלמה אומן ומכון ירושלים, תשס"ה. בעניין שנת פטירתו, ראה במבוא לשו"ת 'זכרון יהודה' הנ"ל, עמ' 27-28 והע' 59-60. תודה לעורך, הרב יואל קטן שליט"א, שהפנה אותי למבוא לשו"ת 'זכרון יהודה']).

שבכתובות, סביר להניח, או לפחות חובה להזכיר את ההשערה ולבדוקה, שגם ההערות על נידה נכתבו ע"י תלמיד הרא"ש. חיזוק לדבר אפשר לקבל מהדברים שנעתקו בהערה הנ"ל, בה מזכיר הכותב את דברי "מורי נר"י". ואם אכן כך, חשיבות רבה נודעת להגהות אלו.

הערה נוספת – המהדיר לא ציין במבוא מהי דרכו בבחירת הנוסח, אלא רק בהערה 1 בפרק השמיני (כאמור, מפרק זה והלאה מופיע החיבור גם בכ"פ). אמנם הוא הפנה במבוא (הע' 16) להערה זו, אך לענ"ד עדיף היה להקל על הלומד ולכתוב את הדברים במפורש במבוא.

## תיקוני נוסח

לצערנו המהדיר לא ניצל כפי הצורך את כתבי היד, ולא ציין את כל התיקונים הנדרשים, ופעמים אפילו גרם לשיבוש בדברי תוס' הרא"ש. זאת בנוסף לכך שיכול היה להגיש ללומד נוסח קריא יותר באמצעות פתיחת ראשי-תיבות<sup>5</sup>. להלן מובאים ל"ט תיקונים לפרק שמיני – פרק הרואה כתם (דפים נז ע"ב – נט ע"א)<sup>6</sup>. בכל תיקון ציטטתי את המשפט הלקוח ממהד' מוסה"ק, ומולו (אחרי ציון כתה"י) את המשפט המתוקן<sup>7</sup>. את המילים או האותיות שיש לשנות, להחסיר או להוסיף הדגשתי תמיד בשני הצדדים. הסוגריים כולם נעתקו מהמהדורה הנדפסת (גם במקומות שהוספתי מילה – הדגשתי אותה, ולא נתתי בין סוגריים). ציינתי רק נוסחאות מתוקנות יותר מהנדפס (ואפילו אם אין בהן שינוי משמעות אלא רק לשון מתוקנת), וכן נוסחאות המאפשרות הסברים נוספים בדברי הרא"ש או שהן מכריעות בין שני הסברים אפשריים בנוסח הנדפס (ציינתי את הנוסח בכ"פ גם כשהסתפקתי אם הוא מתוקן יותר מהנדפס).

5 ידוע לי שקיימות גישות שונות בין המהדירים אם לפתוח את ראשי התיבות שבכתב היד, אך כמדומני שאין חולק שאפשר ורצוי לפתוח ראשי-תיבות עפ"י כתב יד אחר של אותו חיבור, ובמיוחד אם הוא כתב היד העתיק והמשובח של הקטע הנידון. אציג כאן דוגמא, שכמדומני שיש בה גם להסיר מעט ספק שאולי היה יכול להיווצר אצל הלומדים: בשני מקומות (נז ע"ב ריש ד"ה וקתני עומדת; נח ע"ב ריש ד"ה וכדבריו אנו) כותב הרא"ש דברים בשם "ר"מ"; ההנחה הפשוטה של הלומד היא שמדובר ברבו של הרא"ש, רבינו מאיר מרוטנבורג (המהר"ם). הנחה זו לכאורה מתאמתת באמצעות כ"פ, בו כתוב בשני המקומות: רבי מאיר. ומדוע אם כן לא הקל המהדיר על הלומד ופתח לו את ראשי התיבות? וזאת מבלי להזכיר את הפתיחה הפשוטה של ראשי-תיבות כגון "כה"ג" ל"כהאי גוונא" (לחומרא) אפשר לפתוח ראשי תיבות רק עפ"י כתב היד, ורק במקומות שאין שמץ של ספק כיצד יש לפתוח אותו).

6 בכ"מ מתחיל הפרק בדף 64א.

7 תמיד העתקתי גם מילים סמוכות עפ"י הנוסח שבכת"י, גם אם רק מילה אחת נדרשת לתיקון, וגם אם בחלק מהמילים נוסח המהדורה הנדפסת עדיף. כשציינתי רק כת"י אחד (בד"כ כ"פ) הרי זה סימן שנוסח הכת"י השני דומה או שווה לנדפס.

[נדה נז, ב]

#### ד"ה עד שתרגיש

1. [עמ' שפן] לפיכך פריך ליה מכל הנך **מתניתין** שיצא - בכת"פ: הילכך פריך ליה מכל הנך **מתני'** שיצא. ואף בכת"מ: **מתני'**.
2. [עמ' שפז] **ואי** מזמן **רחוק** אתא - בכת"פ: **דאי** מזמן **מרובה** אתא.
3. [שם] **א"ה** משני ליה - בכת"פ: **אפי' הכי** משני ליה.

#### ד"ה עגול טהור

4. [עמ' שפח] **הכי מפרש** לה בשילהי פירקין - בכת"פ: **הכי<sup>8</sup> מפר'** לה בשילהי פירקין. בכת"מ: **הני מפ'** לה בשילהי פירקין.

#### ד"ה רוב ימיה

5. [עמ' שפט] ולא **גמירא להאי** פירושא - בכת"פ: ולא **נהיר' לי האי** פירו'. (נמצא שאין מקור לנוסח הנדפס, אלא רק שגגת המהדיר).
6. [שם] דילמא השתא חזאי **על בשרה מגופה אתאי** - בכת"פ המילים המודגשות הן חלק מתחילת הדיבור הבא (אין מקור לנוסח הנדפס).

#### ד"ה דאם איתא

7. [עמ' שצ] ראה לעיל בתיקון מס' 6.
8. [שם] איבעי לאישתכוחי - בכת"פ: איבעי **ליה** לאישתכוחי.

#### ד"ה קתני

9. [שם] אלא משום דפריך מסיפא **דפשיטא** פריך מינה תחילה - בכת"פ: אלא משום דפריך מסיפא **בפשיטות** פריך ממנה תחלה. בכת"מ: אלא משום דפריך מסיפ' **דפשיטו'** פרי' מינה תחלה (אין מקור לנוסח הדפוס).

[נח, א]

#### ד"ה על כתיפה

10. [שם] **וא"ת דילמא** לקולא דוקא - בכת"מ: **תימ'** דוק' לקולא. בכת"פ: **דילמ'** לקולא דווקא.
11. [עמ' שצא] ומקילינן **בה** כדתנן בפירקין, **אין** מחזקינן דם - בכת"פ: ומקילינן **בהו** כדתנן בפירקין **ואי'** מחזקינן דם. בכת"מ: ומקילינן **בהו** כדתנן בפירקין **אין** מחזקי' דם. (ונמצא שאין בסיס לנוסח "בה" שבדפוס).

8 יתכן שכתוב 'הני', וכדלקמן.

9 הכת"י מטושטש ואיני בטוח בפיענוח האל"ף (אולי כתוב: וכן). ומ"מ אין אות נוספת אחרי הי"ד. ועי' בנדפס (הע' \*35) שצ"ל: אי.

#### ד"ה עד מקום

12. [שם] ובערוך פי' **כשמעלין** את השוק באנפלאות שיש להם לולאות - בכת"פ: ובערוך פירש **כשנועלין**<sup>10</sup> את השוק באנפליאות שיש בהם לולאות.

#### ד"ה כשורה

13. [עמ' שצב] **טיפין** טיפין מצינן לפרושי - בכת"פ: **וטיפין** טיפין מצינא לפרושי. בכת"מ: **וטיפין** טיפין מצינן לפרושי (ונמצא שאין בסיס לנוסח הדפוס).

#### ד"ה לענין דינא

14. [שם] שהוא בא להוציא האשה **מביתה** - בכת"פ ובכת"מ: שהוא בא להוציא האשה **מביתו** (ונמצא שאין בסיס לנוסח הדפוס).

[נח, ב]

#### ד"ה ואין בו

15. [עמ' שצג] שאני **הכא** דהי מינייהו - בכת"פ המילה המודגשת נקרעה קצת, אך ברור שיש בה לפחות עוד שלוש אותיות, או שיש מילה נוספת אחריה.  
16. [עמ' שצד] אע"ג דהתחילה [זאת] קודם חברתה - בכת"פ: אע"ג דהתחילה **אחת** קודם חברתה.

#### ד"ה אין לך

17. [עמ' שצה] אין לך כל מטה ומטה של איש ואשה שאין **בו** כמה טיפי דמים - בכת"פ: אין לך כל מטה ומטה של איש ואשה שאין **בה** כמה טיפי דמים.

#### ד"ה וכדבריו אנו

18. [שם] פי' ר"מ דבכלל דבריו **דבריהם** - בכת"פ: פי' רבי' מאי' בכלל דבריו **דברינו**. וכן בכת"מ. (ונמצא שאין בסיס לנוסח הדפוס).  
19. [שם] ונהי דמוסיפין **לכגריס פשפש** - בכת"פ: ונהי דמוסיפין **עד כפשפש** (אין בסיס לנוסח הדפוס).  
20. [שם] ובכלל דבריו **דברינו דגם** אני מודה לדבריו - בכת"פ: ובכלל דבריו **דבריהם**. וגם אני מודה לדבריו. וכן בכת"מ (אין בסיס לנוסח הדפוס).  
21. [שם] (**דהיכניה**) [דהרגה] הוי שיעורא כגריס **דתולה** - בכת"פ: דהרגה הוי שיעורא כגריס **ותולה**. בכת"מ: **דהכינה** הוי שיעורא כגריס **דתולה**<sup>11</sup>.  
22. [שם] וכיון שבכלל דבריו **נראין** דברינו **ונראין** דבריו - בכת"פ: וכיון שבכלל דבריו דברינו **נראין** דבריו.

10 המהדיר (הע' 44) ציין מסברה שצ"ל: נועלין, ומתברר שהצדק עמו. עוד יש לציין כי סופר כ"מ כתב כמה פעמים את האותיות נו"ן וו"י כמו מ"ם, ויתכן שאף כאן עשה כן, ואז גם בכ"מ כתוב: כשנועלין.

11 נוסח הכלאיים שיצר המהדיר גם לשונו משובשת.

23. [שם] דתנן **דמסכת** אבות - בכת"פ ובכת"מ: דתנן **במס'** אבות. (ונמצא שאין בסיס לנוסח הדפוס).
24. [שם] רואה אני את דברי ר' **אליעזר** בן ערך - בכת"פ: רואה אני את דברי ר' **אלעזר** בן ערך. וכן בכת"מ. (ונמצא שאין בסיס לנוסח הדפוס).

#### ד"ה עיר שיש

25. [שם] **פירש"י** - בכת"פ: **פי' רבי' שמו'**<sup>12</sup>. ואפילו בכת"מ אין הכרעה (ודלא כדפוס): **פיר"ש**.
26. [עמ' שצו] חזירין שהן **מנקרין** באשפה - בכת"פ: חזירים שהם **נוברין**<sup>13</sup>. וכן בכת"מ (אין בסיס לנוסח הדפוס).
27. [שם] אבל אין לומר דלטהרות דוקא קאמר **כשיש** לתלות בחזירים - בכת"פ: אבל אין לומר דלטהרות דוק' קא' **דיש** לתלות בחזירים.
28. [שם] ודוקרת דקאמר **לאותם** שעושים בה טהרות בימי רב נחמן אלא כמו זבזני - בכת"פ: ודרוקרת דקאמר **לאו'**<sup>14</sup> שעושין בה טהרות בימי רב נחמן אלא כמו זבזני.
29. [שם] (הן) טמאין דלאו - גם בכת"מ לא כתוב "הן", כתובה שם אות קו"ף וסומנה ע"י הסופר למחיקה לאחר שגילה את טעותו, ובעצם אין ע"ד נוסח בו נכתב "הן".
30. [שם] וכיון דתלינן לטהרות **לחזירים** [בחזירים] כ"ש לבעלה - בכת"מ ובדפוס כתוב: לחזירי'. והמהדיר תיקן עפ"י כי"פ: "בחזירים", ושכח להקיף את הנוסח שבכת"מ ובדפוס בסוגריים עגולים.

[נט, א]

#### ד"ה טיפי דמים

31. [שם] טיפי דמים **למטה** פרש"י - בכת"פ ובכת"מ: טיפי דמים **ולמטה** פרש"י (אין בסיס לנוסח הדפוס).
32. [שם] אלמא עד **ולא** עד בכלל - בכת"פ: אלמ' עד ועד בכלל.
33. [שם] (**טפי למעלה גדולים ולמטה קטנים**) [טיפה גדולה למעלה וטיפה קטנה למטה] - הנוסח המוקף בסוגריים עגולות הוא טעות המדפיסים, וגם בכת"מ הנוסח שווה לחלוטין לזה שבכת"פ שהובא בסוגריים מרובעים. כמו כן, עפ"י שני כתה"י יש למחוק את האות ו"ו שבתחילת המילה "וטיפה".

12 המהדיר (הע' 66) ציין מסברה שצ"ל כך, וגם כאן דבריו מקבלים אישור מכי"פ.

13 בשולי הכת"י יש תיקון נוסח מאוחר (שאינו קשור לתלמיד הרא"ש) שאיני מצליח לפענח אותו בתצלום שמופיע לפניי. נראה שהסימון מופיע בין המילים הללו, והמגיה רצה להוסיף מילה ביניהן וגם את האות שי"ן בתחילת המילה הבאה.

14 בכי"מ נראה שכתוב: לאו תם.

34. [שם] ותו מאי אלימא הך ברייתא - בכת"פ: ותו מי אלימא הך ברית'. וכן בכת"מ. (ונמצא שאין בסיס לנוסח הדפוס).  
35. [עמ' שצז] ופליגי בהאי עד ועד בכלל או לא - בכת"פ: ופליגי בה אי עד ועד בכלל אי לא.

#### ד"ה מאי לאו

36. [שם] ולא תלינן כתם התחתון שהוא גדול יותר מכגריס העליון - בכת"פ: ולא תלינן כתם התחתון שהוא גדול יותר מכגריס בעליון.

#### ד"ה נתעסקה בכגריס

37. [עמ' שצח] מיבעיא ליה אי מטמיא לה - בכת"פ: מיבעיא ליה אי מטהרינן לה.  
38. [שם] נתעסקה בפחות מכגריס ונמצא עליו כגריס ועוד - בכת"פ: נתעסקה בפחות מכגריס ונמצא עליה כגריס ועוד.

#### ד"ה ת"ש כתם

39. [שם - עמ' שצט] בדיבור זה כתוב שלוש פעמים בנדפס: ר' אליעזר - בכת"פ: ר' אלעזר.

### סיכום

כאמור, שמחה גדולה היא לראות ספר משופר ומתוקן מונח לפני הלומדים, וכך אנו שמחים לראות את תוס' הרא"ש על מסכת נידה בהוצאת מוסה"ק, ועל כך לא נחסוך שבח ותודה למהדיר ולמו"ל. אולם בדיקה חוזרת של כתב היד גילתה שיש עוד מה לתקן (אם כי חלק גדול מהתיקונים אין בהם שינוי תוכן ממשי), וטוב יעשו אם יגיהו שוב את שאר החיבור עפ"י כתב היד. ובכלל, עולה מהדברים תמריץ לעוסקים במלאכת הקודש להתאמץ מאוד להוציא מתחת ידם מעשה מתוקן ככל האפשר, ובמיוחד בתחומים שאין ללומד המצוי בבתי המדרשות יכולת לבדוק אחריהם, כדוגמת שינויי הנוסח מכתב-יד; חשוב יותר להשקיע בניפוי הנוסח מאשר בכתובת הערות וביאורים, והרי לעיתים גופי תורה תלויים בדבר, ושבשתא כיון דעל על ח"ו. ואכן המלאכה אינה קלה ואינה פשוטה; ויהי רצון שנזכה כולנו שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

## בעניין מקור ה"כללים" לשימוש רש"י בתרגום

מזה מאות שנים נמצאים בהרבה מדפוסים רש"י על התורה כללים לשימוש רש"י בתרגום אונקלוס, המובאים בעילום שם. הכללים האלו פותחים במילים:

כללים בדברי רש"י זכרוננו לברכה.  
שמורה בכל טוב וערוכה.  
לקוחים מדברי המפרשים.  
זה אומר ככה וזה אומר ככה.

במרוצת השנים העירו רבים וטובים, מתוך עיון בפירושים רבים של רש"י עצמו, שרבים מהכללים האלו מופרכים, עד שיש לומר עליהם "לא מינם – אלא מקצתם"<sup>1</sup>. אולם השאלה היא מה מקורם של הכללים המפורסמים האלו? בפעם הראשונה נדפסו הכללים האלו בספר 'יוסף דעת' שיצא לאור בפראג בשנת שס"ט<sup>2</sup>, וממנו העתיקו הבאים אחריו<sup>3</sup>. מדובר על ספרו של ר' יוסף ב"ר יששכר בער

1 עיין: הרב רפאל הלפרין, "רש"י חייו ופירושו" כרך ב (תשנ"ז) עמ' 438 ואילך; הרב אברהם מאיר הכהן גלאנצר, "מעייני אגם", אנטוורפן תשס"ג, עמ' רכט ואילך; יצחק אבינרי, "היכל רש"י" כרך א, תל אביב ת"ש, עמ' טז. אכמ"ל, ורציתי רק להעיר שלהשגות שכבר נכתבו על הכלל הראשון: "כל מקום שפירש רש"י כתרגומו הנה הוא סותר את העברי, פירוש שאין הפשט כמו העברי", יש להוסיף שעל הפסוק "הלוא אם תטיב שאת" (בראשית ד, ז) רש"י כותב: "כתרגומו פירוש", וזה עצמו מהווה סתירה מפורשת לנאמר ב"כלל" הזה (חשוב לציין שכאן זו הפעם הראשונה בפירושו על התורה שרש"י כותב "כתרגומו", ולכן רש"י מבאר לקוראיו את משמעות הביטוי; בשאר המקרים שוב אין צורך לחזור על הדברים). זה המקום להודות לרב יואל קטן שליט"א, עורך 'המעין', על סיועו בהשלמת המאמר.

2 בראש החומשים החדשים במהדורת 'עוז והדר' מופיעים כללים אלו, ובסופם הערה: "כללים אלו נערכו ע"י הר"ר יוסף בן יששכר מיקליש ונדפסו בראש ספרו 'יוסף דעת', פראג שס"ח; שנת 'שס"ח' אמנם כתובה בהקדמת המחבר, ראה צילומה להלן, אך בשער הספר מפורש שהספר נדפס בשנת 'פה פראג' = שס"ט (בהמשך נעלה גם ספק האם אמנם ר' יוסף מחבר 'יוסף דעת' הוא מחבר הכללים).

3 בחלק מן החומשים החדשים במהדורת 'עוז והדר' צוין שהכללים האלו נדפסו בחומשים לראשונה באמשטרדם שנת ת"ד (במהדורה שהדפיס רבי מנשה בן ישראל), אבל במהדורות מאוחרות הם תקנו זאת וציינו שהחומשים הראשונים שבהם נעתקו הכללים נדפסו עוד שלוש שנה קודם – בהנאו שע"א-שע"ד (הרב ישראל רוזנשטרוך ממכון 'עוז והדר' העיר שיתכן מאוד שמהדורת הנאו זו היא מהדורת הבסיס לפירוש רש"י הנדפס ברוב החומשים עד ימינו, ואכמ"ל).



מיקליש פראג, תלמידים של המהר"ל מפראג, מהר"ם יפה, ורב שלמה אפרים לונטשיץ (בעל "כלי יקר")<sup>4</sup>. עניין הספר הוא לבאר את הנוסח הנכון בפירוש רש"י על התורה, וכפי שכותב המחבר בהקדמתו<sup>5</sup>:

זה ימים כמה אשר היתה כתובה לפני ורשומה בעט ברזל ועופרת, למען תהיה לי למשמרת, בלי האמת נעדרת, הגרסאות והנוסחאות המתחלפות אשר יגעתי ומצאתי, מאז היותי בקהלא קדישא המפוארה עיר ואם בישראל ק"ק לובלין, רש"י קלף ישן נושן לערך שלש מאות שנה ויותר, גם חפשתי בחומשים הישנים דפוס לובלין ודפוס פראג, אשר ראיתי והרגשתי בחוש שכלי הקט, כי כשם שהלבבות מתמעטים, כך הדפוסים והעוסקים במלאכת עבודת הדפוס מתמעטים, ולפעמים נופל איזה טעות ע"י הפועלים, כאשר יעידו על זה דברי הגאון מה"ררי בעל הטורים ז"ל כאשר מודפס לפנינו אשר על הרוב כמעט כל הגימטר"יות הם בטעות, כאשר כתבתי לפום ריהטא בחבורי על קצת להראות לבני גילי אות אמת ומופת גמור, וחלילה לי לומר או לחשוב שיצא כזה מפי הקדוש בעצמו, דחזקה שלא יצא מתחת ידו הקדושה והרחבה דבר שאינו מתוקן, אכן הטעותים נפלו בדבריו ע"י הפועלים המדפיסים. ובזה ראיתי גם בדברי רש"י ז"ל בעצמו בתורה, וכאשר יעידו עלי נוסחאות הרמ"ב ז"ל, ויותר מהמה בנביאים וכתובים, שהשמיטו בחומשים החדשים כמה וכמה דבורים מפוארים, והחליפו הנוסחאות, והפכו הרשימות, עד שכמעט בכל פסוק ופסוק יש מבוכה ערוכה בחסיר ויתיר וחליף, במקום עבר עתיד ובמקום עתיד עבר. ולפעמים בדבור אחד שני עניינים אין לחבר, אשר יאמר עליו מה לתבן את הבר...

בנוסף לקביעת הנוסחאות, המחבר גם הוסיף פרפראות של דרוש וגימטריאות מדיליה.

בסוף דברי הקדמת המחבר [ה ע"ב], לפני שיר עם האקרוסטיכון 'יוסף בן יששכר פראג', מודפס קובץ הכללים הנ"ל מילה במילה<sup>6</sup>, חוץ משלושה שינויים: א. לשון ההקדמה לכללים בספר יוסף דעת: "כלל זאת ואחרת. תהיה לך לעד למשמרת. שמורה בכל וערוכה. בדברי רש"י זכרוננו לברכה". נוסח ההקדמה שונה בדפוסים המאוחרים יותר לנוסח הידוע "כללים בדברי רש"י זכרוננו לברכה. שמורה בכל טוב וערוכה" וכו'.

4 ר' יוסף פראג הגיה והדפיס בשנת שע"ו בפראג את הקונטרס שו"ת דמיון אריה לר' יהודה ליב פיסק, ובשנת שפ"ג הדפיס מהדורה שניה ומתוקנת של הספר 'זכרון תורת משה' לר' משה פיגו (דפו"ר קושטא שי"ד) שהוא מפתח לענייני אגדה ומוסר. נפטר כנראה בשנת תי"ד. הספר 'יוסף דעת' יצא לאור בפעם השנייה במהדורת צילום מצומצמת על ידי האחים גיטלר, ת"א (חסר שנת דפוס), במסגרת הדפסה מחדש של כמה מפרשי רש"י קדמונים.

5 דף ב ע"ב – ג ע"א.

6 ראה צילום.

ב. תוספת מילה בסוף הכלל האחרון: "או נקבה שכרך תרגם פרש אגרד שלא נאמר שהנו"ן שמוש".  
 ג. רשימת הכללים מסתיימת במילים: "ע"כ הכלל הראשון". ישמרני האל כאישון".  
 כיתוב זה הושמט בדפוסים המאוחרים, מפני שבהם לא נדפס ה'כלל' השני שביוסף דעת, הכולל פיענוח ראשי התיבות שבספר (ראה להלן).

★ ★ ★

האם ר' יוסף עצמו הוא בעל הכללים? לכאורה נראה שהתשובה חיובית, אך יש מקום להסתפק בכך:  
 א. אין קשר בין הכללים לספר, ואין רמז לכללים בגוף הספר; עניינו של הספר הוא תיקון הנוסחאות ברש"י, והוא אינו דן כלל בשימוש רש"י בתרגום.  
 ב. שומר הדף בדף ה' ע"ב נמצא באמצע העמוד, בהמשך לדברי ההקדמה של המחבר המסתיימים באמצע העמוד, והוא שולח לשיר עם האקרוסטיכון הנ"ל שנמצא בעמוד הבא. רשימת הכללים מודפסת (בצורה של קולופון, ראה צילום בנספח) בחצי העמוד התחתון של העמוד, מתחת לדברי ההקדמה שהמשכם הוא השיר הנ"ל. אם כן יתכן שכללים אלו אינם חלק מן ההקדמה, ואולי אינם דברי המחבר בעצמו.  
 ג. בהקדמת המחבר ללוח הקיצורים בדף ו' ע"ב הוא כותב "נקוט האי כללא בידך" סתם, בלי לציין שזהו "הכלל השני" הבא לכאורה כהמשך ל"כלל הראשון" שכולל את רשימת כללי היחס בין רש"י והתרגום הנ"ל, ומשמע לכאורה שהכללים הראשונים אינם דברי המחבר בעצמו.<sup>7</sup>  
 על פי כל הנ"ל יתכן שמדפיס הספר "יוסף דעת" הוסיף את כללי התרגום הנ"ל כדי שלא להשאיר את העמוד ריק, כנהוג בספרים רבים, בעיקר כשהנייר היה מוצר יקר ערך. לפי זה צריך לומר שהמדפיס אף הוסיף את שני הכיתובים: "ע"כ כלל הראשון" וכו' אחרי כללי רש"י שנוספו ממקור אחר, ו"ע"כ הכלל השני" וכו' אחרי לוח ראשי התיבות, כדי לשלב את הכללים לתוך רצף דברי הקדמות המחבר. המדפיסים המאוחרים נטלו את 'כללי רש"י' שנדפסו כאן, שינו מעט במבוא, השמיטו את הסיום "ע"כ הכלל הראשון", והוסיפו נופך משלהם בתיאורם את הכללים כמלוקטים מתוך מפרשי רש"י.  
 אולם בהחלט גם אפשרי שהמחבר עצמו הוא זה שהוסיף את הכללים האלו כדי למלא את הגיליון כנ"ל, וכללים אלו נתחברו על ידו. מתוך כך שהספר נדפס בחייו ושאלו שום הסתייגות מכך שהוא מחבר הכללים האלו, אף מסתבר יותר שכללים אלו יצאו מתחת ידו. אולי אם היינו זוכים לספרים האחרים שתכנן להוציא לאור היינו מגיעים לידיעה ברורה גם בנושא זה.

7 הכותב מכנה את סה"כ הכללים בשם "כלל אחת".

8 אמנם בסוף לוח הקיצורים הוא מסיים: "ע"כ הכלל השני. כאישון האל ישמרני".

עלה בידינו שהכללים נדפסו לראשונה בספר יוסף דעת הנ"ל, אבל יתכן שאין הם דברי המחבר אלא קודמים לו<sup>9</sup>.

9 הרב ישראל רוזנשטרך ממכון 'עוז והדר' העיר שבספר דבק טוב (וינציה שמ"ח) לר' שמעון ב"ר יצחק הלוי אושנבורג יש מערכת כללים ארוכה מאוד העוסקת ברש"י ובתרגום, ויתכן שהיא הבסיס לכללים הנ"ל.

## הקדמת המחבר אל פי המדבר

מכירך חותן יאמר שירשן או שקנאו ולא כן  
ע"י דבורי • יאמר הכריות השומעים שגבנו  
ועבר שחר • ואם כן היה יפה שתיקונו  
מדיבורי • אונם האיש השלם האהה הולך  
בתומו הנה הוא הולך בדרך האמת וחושב  
בלבו האמת יעשה דרכו ויאמרו ומה בכך  
הלא חלקים יחקור את זאת • כן הוא העניין  
הזה ש' זכיר אני תמיד המקום שמצאתי  
ח"כ או את מי שכוונתי וחלילה לי לגנוב את  
דעת מורי ורבותי המובהקים או שחר  
גאוני ועמודי עולם • ובאמת עד לא  
התשטטנו עיני בפריהם חברתי חיבורי  
הקטן ומאשר יראתי מן כתבתי דבר מה  
שיגור ויסתור את דברי הגאונים הקדמוני  
בכלל ובפרט מורי ורבותי המובהקים וכבועט  
בדברי רבותיו חלילה עינתי בפריהם

ועוד יש כת אחת יבה את רעהו בכלי דעת  
יאמר וידבר ראה זה דבר חרש הוא ומחירוש  
לא ילפינן בכך נשאתי לחל ידי ואמר אלקים  
יורע ועד כי ישן נושן הוא כי מה שיהיה הוא  
שהיה ואין כל חרש יגשתי ומצאתי ברש"י  
קלף יסן נושן בזה שלש מלות שנה ויותר  
וגם בחומשים הנדפסים ברפוס ישן כרי  
לזכות בו בחורים ובני גילי • אשר יכולו  
לרגלי • וילכו בשבילי • ישמעו מילולי • וישאו  
במפעלי • וישמחו בעמלי • יי' חללים חלי •  
יה חלי

כלל זאת ואחרת : תהיה לך לעד למשמרת :

שמורה בכל וערוכה : בדברי רש"י זכרוננו לברכה :

**כל מקום** שצ"ש בתרגומי הנה הוא קוטר את העברי פי' שאין הפסג כמו  
העברי • אונק'וס תרגום או אינו קוטר התרגום אלא מפרש  
דעתו של אונק'וס • המתרגם בכל מקום שהוא קוטר התרגום שהוא טעות  
ות' גומתו או נביא רש"י ראה לפירושו שכן הוא • וכשהוא כותב התרגום כגון דחילו  
או כיוצא בו ואינו אומר בתרגומו או תירגם או אינו קשה על העברי אלא רובה  
לישב ולפרש לשון התרגום כגון שחלתייה שהוא מפרש שהוא לשון הוצאה •  
וכשהוא אומר ואונק'וס תירגם בפנים אחרים או לשון המקור' נופל על לשון  
התרגום אך שאלריך בלשון • וכשהוא כותב העברי וגם התרגום כגון  
כבר תירגם יקיר ולא חתייקיר או הוא מפרש הפעולה שלח תטעה  
אחר העברי לומר שהוא כיוון חלל שם דבר כמו כי כבר ממך  
הדבר • וגם כשהשנה לשון תרגום מן העברי לפי  
לשון התרגום יל' כגון ופרינו בדרך נפוש בארעא  
פרינו עבר והתרגום מהפך להבא • או  
נקבה שדרך תרגם פרש שלא  
אמר הנ"ל שמש  
פ"כ הכלל הראשון : ישמחי האל כלישון :

סוף הקדמת ספר יוסף דעת פראג שס"ט (הצילומים באדיבות אתר היברובוקס)



## נתקבלו במערכת

**ספר יורה דעה.** קיצור, סיכום השיטות, חקרי הלכות. [הרב יהושע ענבל].  
מודיעין עילית, תשע"ג. 2 כרכים. (08-9743681)

הרב ענבל הוא מראשי כולל 'קטורת תמיד' בקרית ספר. בתקופה שלמד עם 'חברים מקשיבים' את שו"ע חלק יורה דעה כסדר, אסף וסיכם בבקיאיות מופלגת את שיטות הראשונים וגדולי האחרונים ומפרשי השו"ע ומחברי ספרי השו"ת בכל נקודה שבכל עניין שבו עוסק סעיף אחר סעיף לאורך כל שולחן ערוך יורה דעה, ובמשך הזמן החליט לחבר על פי זה ספר שיהווה כעין השלמה לשו"ע יו"ד. הוא חילק את הדברים – את עיקרי השיטות ומקורותיהם רשם בקיצור ב'פנים', ואת ההרחבות שבהן דיונים והערות ודעות נוספות עד אחרוני זמננו הדפיס כהערות סביב והוסיף להן את דיוניו והכרעותיו, וכך הוציא לאור חיבור ענק בכמותו ומיוחד באיכותו. בכתב קטן, באותיות צפופות, הצליח המחבר לדחוס בכ-1300 עמודים כמות עצומה של חומר, כך שלפני המעיין פרוס, בקיצור נמרץ, כמעט כל מה שאמרו האחרונים על כל פרט הלכתי הנמצא במאות הסעיפים של שולחן ערוך יו"ד. המחבר ויתר על ציטוט לשון השו"ע ועל החלוקה המקובלת לסעיפים, ניסח מחדש חלק גדול מכותרות הסימנים, הוסיף מפתחות מסוגים שונים, וכך הספר התמציתי הזה ממלא את תפקידו בנאמנות.

כך למשל בסי' קטז העוסק בדברי מאכל שיש בהם סכנה, מאריך הרב ענבל בדיני משקה מגולה שאסרוהו חז"ל – אבל התירוהו בעלי התוספות בטענה 'שאינן נחשים מצויים בינינו' וכמותם פסקו השו"ע והרמ"א, והביא לעומתם את דעת הגר"א ב'מעשה רב' שהחמיר בדבר מאוד, כפי פשטות דברי חז"ל ופסק הרי"ף והרמב"ם. הרב ענבל תמה על כך שבביאור הגר"א על השו"ע שתק הגר"א ורק הביא מקור לדברי השו"ע מבעלי התוספות המקילים, בעוד שמחבר 'מעשה רב' מעיד שלמעשה החמיר הגר"א בכך מאוד, כפי שורת דינא דגמרא. וכאן האריך המחבר לדון על היחס בין ביאור הגר"א לספר 'מעשה רב', והגיע למסקנה שהרבה דברים בספר זה מעוררים ספק בדיוקם, ומנה כמה פרטי הלכה המובאים בספר 'מעשה רב' שלגביהם חלק מתלמידי הגר"א חלקו על עדות מחבר 'מעשה רב'; מכאן הגיע למסקנה שקשה לסמוך על ספר זה, בעיקר במקרים בהם בביאור הגר"א משמע אחרת. אבל לענ"ד דבריו תמוהים, מפני שידוע שהגר"א כתב את כל ביאוריו על השו"ע רק עד גיל ארבעים, ורבי יששכר בר בעל 'מעשה רב' תיאר את הנהגותיו של הגר"א בימי זקנותו, והאם אין זה מסתבר שבין השנים הרבות האלו שינה הגר"א את דעתו בכמה נושאים הלכתיים? בעיקר שהעדויות על החמרת הגר"א בדין משקה מגולה וכד' מתאימות מאוד לשיטתו הכוללת לפסוק כפי פשטות דברי חז"ל, ולא להיות מחויב לפירושי ראשונים ואחרונים שאין דבריהם מתאימים לעיקר פשטות הסוגיא!

לשני כרכי 'יורה דעה' נוסף כרך שלישי בשם 'יורה אורח' בן למעלה משש מאות עמודים, גם הוא כתוב באותיות קטנות וצפופות, ובו שבעים סימנים בהם בירורי הלכה בנושאים שונים בכל חלקי השו"ע, ביניהם כמה עניינים 'כבדים' במיוחד: סי' יט עוסק בהגדרת רשות הרבים דאורייתא לעניין שבת, כאשר במרכז הדיון השאלה האם כדי להיות רשות הרבים

חייב המקום גם להיות שייך לרבים; המחבר עובר מסוגיא לסוגיא ומראשון לראשון, ובס"ה מעיר שבעים הערות בנושא זה. סימנים סז-סח עוסקים בשיעורי תורה, מידות האורך ומידות הנפח והיחסים ביניהם. המחבר, בתמצות שמאפיין את כל הספר, אינו מדלג על שום עניין חשוב הראוי להיכתב בנושאים אלו, כשהוא פותח בהתנצלות: 'ואמרתי לבאר מעט דברי הקדמונים בסוגיא זו, הגם שרבים דברו בו - מ"מ אין בית מדרש ללא חידוש'... הכרך מסתיים בקונטרס בהלכות דיינים, ומפתחות מפורטים לכל הכרכים.

אני חייב להודות ששם הספר 'יורה דעה' אינו לטעמי; שם זה שמור לספר 'יורה דעה' עצמו - הספר העוסק בענייני איסור והיתר מתוך ארבעת הטורים שכתב ר' יעקב בן הרא"ש, ולמה לקרוא לספר הון בדעות האחרונים כסדר שו"ע יו"ד בשם שבו נקרא הספר המקורי? דבר דומה אירע עם הספר 'שולחן ערוך' על הלכות קידושין וגירושין וכו' לר' שלמה חלמא בעל מרכבת המשנה, אך מדובר בתקופה קדומה בהרבה, כאשר ספר שולחן ערוך של רבי יוסף קארו עדיין לא נחשב אז כספר פסיקה מרכזי בפני עצמו - הוא עוד עמד אז בצלו של ספר 'בית יוסף' אותו הוא מקצר.

**ספר זרע קודש השלם.** על התורה והמועדים וליקוטים. ממרן רבנו הקדוש רבי נפתלי צבי הורוויץ מראפשיץ. מהדורה חדשה עם מראי מקומות, ציונים, הארות, השוואות, מפתחות ותולדות. אשדוד, מכון הדרת חן, תשס"ט. 4 כרכים. (08-8676157)

דברי התורה והחסידות שנשא רבי נפתלי צבי מרופשיץ זצ"ל נפוצים מאוד בעולם החסידות. ספרו המרכזי הוא הספר 'זרע קודש' שיצא לאור לראשונה בשנת תרכ"ח במהדורה משובשת, ושוב בשנת תרס"ח במהדורה מתוקנת יותר. עתה יוצא הספר לאור כלול בהדרו ממש - הוא פוסק וקוטע מחדש, תוקנו מאות תיקונים ונפתחו אלפי ראשי תיבות (אך לא ראשי תיבות של ענייני הקבלה), נוסף מדור על הדף בשם 'חומר בקודש' שבו הרחבות והסברים לדברי הרב הקדוש מרופשיץ, צוינו מראי מקום לכל פסוק ולכל גמרא ולכל מדרש ומקור שהביא הרב המחבר (ובשעת הצורך המקורות הובאו בלשונם), ונעשו השוואות לדברי הרבי זצ"ל בכל כתביו. כמו כן הובאו מקבילות מספרי גדולי החסידות בכל הדורות, בהם מספרי בניו ובני בניו, תלמידיו ותלמידיו תלמידיו של הרנ"צ מרופשיץ, והדברים שלמים ומאירים. לסדרה הזו נוספו גם ספרי תלמידיו 'אילה שלוחה' ו'אמרי שפר' והספר 'ליקוטי מהר"ם' מאת אביו הרב מליסקא. בסוף הספר נוסף לקט רחב של סיפורים על רבנו, ומפתחות מפורטים לאוצר הבלום שבארבעת הכרכים הגדושים האלו.

בכרך השני, בדבריו על פרשת 'חוקת', מובא הסברו של הרבי זצ"ל מדוע התגובה האלוהית לטענת בני ישראל 'ונפשנו קצה בלחם הקלוקל' הייתה דווקא לשלוח נחשים שרפים. הוא מסביר שהקב"ה רצה להמחיש את הנהגתו האלוהית ביציאת מצרים, הנהגה שהיא מעל לטבע, דווקא בכך שהלחם והמים יהיו אלוהיים, לחם מן השמים ומים מן הסלע; אולם החלשים שבישראל בקשו דווקא הנהגה טבעית, הם חששו מכך שהם אוכלים מן ו'מכניסים ולא מוציאים', ועל כך באו בטענה כלפי ה'. בא הקב"ה והביא להם את בתגובה את הנחש, שהוא היה זה שפיתה את אדם הראשון וחוה בטיעונים של נס מול טבע, והוא זה שגרם להם לעזוב את העולם האלוהי בו חיו בגן עדן ולעבור לעולם טבעי מחוצה לו. ובעקבות ארס הנחשים, רק מי שנשא עיניו השמימה ושיעבד את לבו לאביו שבשמים, והאמין בלב שלם שעיקר הנהגתו של רבש"ע היא מחוץ לטבע - רק הוא התרפא...

## **ושננתם לבנותיך. מפירות בית המדרש על שם ריבה קושיצקי ע"ה. אלקנה**

רחובות, מכללת אורות ישראל, תשע"ג. 305 עמ'. (03-9061234)

לימוד התורה לנשים הוא סוגיה אקטואלית ונפוצה; מחד – 'לא תהא כוהנת כפונדקית', ואם בימינו נשים לומדות לימודים אקדמאיים ברמה הגבוהה ביותר לא יתכן שהן תלמדה לימודים תורניים ברמה של בי"ס יסודי; מצד שני – שינוי דראסטי-מדי של ההדגשים המקובלים בחיים היהודיים של כולנו הוא מתכון לתקלות חינוכיות וציבוריות, שיגרמו לעיתים לשינויים בלתי הפיכים שלא יהיו טובים לא לשמים ולא לבריות. מכללת 'אורות ישראל' החליטה לאחוז את החבל בשני הקצוות: נפתחה מדרשה לבנות בשם 'ושננתם לבנותיך' העוסקת בלימודי יהדות באופן מעמיק, אולם בהגדרה ברורה שאין הלימוד בה חלק מחובות הבסיס של בנות המכללה ותלוי ברצונן בלבד.

בחוברת 'ושננתם לבנותיך' נלקטו עבודות הלכתיות בכתב שכתבו בנות המדרשה והצוות המנחה אותן, במגוון של נושאים: הקרבת קרבנות בזמן הזה, חיוב כסוי ראש לנשים, היבטים הלכתיים של יום העצמאות, פולמוס מצות המכונה, גדרי איסור 'לפני עיור', מצוות בני נח, ברכת הזימון לנשים ועוד. נמצא בחוברת גם מאמר ארוך ומקיף של נשיא המכללה הרב פרופ' נריה גוטל בנושא – איך לא – תלמוד תורה לנשים, ובו הוא מציג את הגישות השונות לנושא זה במשך הדורות, נותן לכל גישה את הלגיטימציה שלה, ומתאר את התהליך ההיסטורי-חברתי שגרם לשינויים שחלו בלימוד תורה לנשים בדורות האחרונים, שינויים המשפיעים על כולנו. לדעתו לימודי רשות מעמיקים, בדיוק כפי שהדברים נעשים במדרשה שהוא הקים, הם הדגם האופטימאלי. לדבריו 'הרכבת' [של לימודי התורה לנשים] כבר יצאה לדרך, ומעתה נותר רק להשתדל להשפיע על הנהלים בה תיסע, בין קיבעון לחדשנות, בשביל-זהב זהיר ומבוקר.

## **עשה לך רב. הלכה ואקטואליה לבית היהודי. תשובות קצרות בהלכה מאת רבי**

משה מרדכי טוביאס. עורך: הרב חנוך טוביאס. קדימה-צורן, תשע"ג. רסח עמ'.

(09-8990811)

הישוב קדימה שבשרון, בין נתניה לכפר סבא, הוא ישוב עירוני-כפרי ובו כעשרת אלפים תושבים שרק חלקם שומרי מצוות ולאחרונה הוא אוחד מוניציפאלית עם הישוב צורן הסמוך לו למועצה מקומית אחת. רבו הנמרץ, הרב משה מרדכי טוביאס, החל לפני עשור להוסיף על פעליו הרבים גם עלון שבועי בשם 'ערב שבת' בעריכת בנו הרב חנוך, שפינת ההלכה שבו הפכה לפופולארית ביותר; מדובר על פסקי הלכה קצרים, מנוסחים באופן ברור ורהוט, ובשוליהם מראי-מקום מפורטים. לאחר למעלה ממאה גיליונות הוחלט לצרף את פינות ההלכה האלו לספר מהודר, ולהוסיף להם בירורי כשרות מקצועיים של בן אחר – הרב מנחם מנדל טוביאס. כך עברו פינות הלכה מ'חיי שעה' בעלונים השבועיים ל'חיי עולם' על מדף הספרים, שינוי שעשה להם אך טוב: כשמונים פרקים קצרים מחולקים לתשעה מדורים – שבת, חג ומועד, שולחן יהודי, ברכות, תפילה, במעגל החיים, שמיעה, 'על שולחן הרב', ו'בירורי הלכה', ובתוספת מדור בשם 'למהדרין' העוסק בענייני כשרות בעידן המודרני מאת הבן ר' מנחם מנדל. כך למשל אחד הפרקים עוסק בתולעי האניסקים המצויים בבשרם של דגי ים רבים (סלמון, מקרל, מטיאס ועוד), תוך הסבר על תיאוריית האביוגנזה (הבריאה הספונטנית) מול התיאוריה המקובלת היום שכל חי נברא בתהליך ביולוגי מחזורי שלם, על האפשרות שהעובדה שתיאוריית האביוגנזה אינה מקובלת היום משמעותית להלכה, ועל

הגישות השונות בין הפוסקים בהתייחסות לסתירות-לכאורה בין המדע להלכה בכלל. מעט המחזיק את המרובה.

## **יסוד האחדות. עיונים בענייני האחדות וההרמוניה בבריאה. יצחק אמיני.**

טנא, תשע"ג. 51 עמ'. (morag888@gmail.com)

הרב איציק אמיני הוא חקלאי ומחנך, לשעבר מתושבי עצמונה ומורג שבגוש קטיף, ומאז הגירוש מתושבי הישוב טנא שבהר חברון. בחוברת שכתב והדפיס נמצאים שמונה פרקים של בירורים אמוניים, העוסקים באחדות ה' המתגלה בעולם ע"י מציאות המקשרת בין מערכות שונות, על ירידת הברכה לעולמות ע"י אמצעי, ועל היחס של המקום, הזמן והנבאים לחיבור האחדותי הזה, ותיאור התפתחותו וכוחותיו של האדם בתוך אחדות הבריאה הזו. הדברים העמוקים מבוססים על כתבי המקובלים, גדולי החסידות ובעלי המחשבה לדורותיהם (במיוחד על כתבי הרב קוק זצ"ל), והם מוכנים, פיסקה פיסקה, להיות כעין סולם שיעלה את המתעמק בו לגובהי אמונה ומחשבה ישראלים מקוריים.

## **קונדיטון. מציגה ראשונה. לשאלת החרם על ספרד, ואסון הטיטאניק מנקודת**

**מבט יהודית. יחיאל גולדהבר. ירושלים, תשע"ג. רד עמ'. (052-7659955)**

הרב גולדהבר הוא אחד החוקרים התורניים המעולים בזמננו. עשרות מאמריו ומחקריו מציגים תמיד לפני הקורא דבר שלם, סגירת מעגל, תיאור כולל ומקיף של הנושא הנחקר על כל צדדיו ופרטיו. בקיאותו היוצאת מן הכלל בספרות התורנית והמחקרית וההיסטורית, גם במקורות הפחות מצויים – כתבי עת נידחים, ספרי יובל וזיכרון, עיתונות יהודית בכל השפות ומכל הגלויות ועוד ועוד, וכן חריצות המופלגות, גורמים שלא תישאר אבן שלא נהפכה בנושא שאותו החליט הרב יחיאל לבחון, לבדוק ולחקור.

בספר זה שני מחקרים בלבד, כל אחד מהם מהווה סוגיה היסטורית-הלכתית-תורנית כבדה ורבת פנים: הראשון כולל בירור סופי ומוחלט של השאלה האם היה או לא היה חרם על כניסת יהודים לארץ ספרד אחרי הגירוש של שנת רנ"ב, ואם כן – מי ומתי קבע אותו, ומה תוקפו היום? במחקר תורני-היסטורי בן כמעט מאה עמודים מתחיל הרב גולדהבר מבראשית – מתאר את ספרד היהודית בפארה ובחורבנה, מציג את השתלשלות השמועות על קיומו של חרם על כניסת יהודים לספרד, מברר את הרקע לחרם הזה (אם אמנם היה), את הסיבות לו, את העיסוק ההלכתי בו (בעיקר בין מלחמות העולם – כאשר ספרד שימשה גשר לכיוון ארה"ב, ואחרי מלחה"ע השנייה כאשר התעוררה דרישה להחרים את גרמניה), מתאר את חיי האנוסים בספרד ומחוצה לה מאז הגירוש ואת הניסיונות שהיו לשקם את החיים היהודיים בספרד בכמה הזדמנויות, ומצביע על הפלא: דווקא ספרד המגרשת היוותה בזמן מלחמת העולם השנייה מקום מפלט לרבבות יהודים שברחו מאירופה העולה בלהבות! זה לעומת זה עשה האלוקים... לעניין החרם מסקנת המחבר היא שמעולם לא הוטל חרם כללי על ספרד או על המגורים בארץ ספרד, אלא שכמה קהילות החרים ואסרו על בני קהילותיהם, המגורשים וצאצאיהם, לחזור לספרד כדי לטפל בנכסיהם וכד', מחשש שהם 'יתקעו' שם ויאלצו להמיר את דתם; כנראה שמכאן נפוצה השמועה שחרם כזה היה ונברא. החלק השני של הספר, המכונה 'משפט' תהום רבה', עוסק בפרשת אסון הטיטאניק וההיבטים היהודיים בפרשה זו. בדרכו השיטתית פותח הרב גולדהבר ברקע ההיסטורי – האווירה, ההפלגה, הטביעה, איתור הנעדרים, ממדי הפרסום של האסון ועוד, ואחר כך הוא



עובר לשאלת העגונות מאסון זה, סיפורי מופת וגבורה של ניצולים - ושאלות הלכתיות שבצידן (למשל, האם אמנם ראוי שהנשים תהיינה הראשונות להצלה, כמקובל בתרבות המערבית, בניגוד לכלל של המשנה במסכת הוריות שגבר קודם לאשה בהצלה?), הזעזוע בעולם היהודי בעקבות האסון, תפילות שנתחברו לזכר הנטבעים, ועוד ועוד. המחקר בלול בדיונים הלכתיים ובמידע היסטורי, בגופי־דעת ואף בפינקטריה, בבירור עובדות ובניפוח אגדות, והקריאה בו שוטפת ומרתקת באופן יוצא מגדר הרגיל. ניתן לקוות שהרב גולדהבר ילך בכוחו זה וימשיך לחקור ולפרסם פרשיות ואירועים היסטוריים־תורניים כיד כישרונו המיוחד וידיעותיו המופלגות.

**מצות תפילין כמאמרה.** שני מאמרים בעניין גדר חיוב תפילין. [עריכה: הרב דני סתר]. [בית אל], תשע"ג. 92 עמ'. (050-6541525)

גם בימינו נמצאים תלמידי חכמים בודדים־יחסית שמניחים תפילין כל היום, אולם הנהגה זו נחשבת כהנהגה ליחידים, חריגה, שמצביעה על האדם העושה אותה שהוא שונה מהותית בהקפדתו במצוות ובקדושתו מכל הסובבים אותו - ולכן נמנעים מהנהגה זו רבים שאינם מעוניינים לשאת על עצמם תווית זו. הקונטרס 'מצות תפילין כמאמרה' מנסה להוכיח שראוי וטוב ומתאים וצודק שכל בן תורה ישתדל להניח תפילין לפחות בחלק משמעותי משעות היום, וכדי לשכנע את המהססים מובא מאמר קצר של הגאון רבי שריה דבליצקי מבני ברק (שהוא תמצית מספר שלם שכתב על הנושא הזה), וכן תשובה ארוכה שכתב הרב ישראל אריאל, היום ראש מכון המקדש, לפני שנים רבות, בנושא הזה. בין השאר מביא הרב אריאל את דבריו הידועים של רבי משה מקוצי בעל הסמ"ג (ועשין ג) על מצות תפילין שהייתה רופפת בידי העם, ושהוא הלך מקהילה לקהילה ודרש בנושא והחזיר את המצוה לאיתנה; הרב אריאל מניח בפשטות שהכוונה להנחת תפילין כל היום, בזה הייתה התרופפות, ולא שר"מ מקוצי היה צריך לשכנע אנשים להניח תפילין כל בוקר. אולם הנחה זו אינה פשוטה כלל, ולדעת רבים אכן קיום מצות תפילין היה מסיבות שונות רופף באותה תקופה ובעל הסמ"ג החזירו למקומו, אבל אין הכוונה כלל להנחת תפילין כל היום. עוד הוא כותב שם שאין דבר כזה 'מנהג לא לעשות', ומנהג מחייב הוא רק מנהג לעשות מעשה כלשהו, ולכן דברי הרמ"א שנהגו שלא להניח תפילין כי אם בתפילה אין להם תוקף של 'מנהג'. אולם לענ"ד דבריו תמוהים, ובהחלט גם מנהג שלא להניח תפילין בחוה"מ למשל הוא 'מנהג' בדיוק כמו כל מנהג אחר. נקודה חשובה המובאת בקונטרס הם דברי רבי חיים מוולוז'ין בשם הגר"א שכל עניין החשש מ'יוהרא' בימינו הוא פחות רלוונטי, ולהיפך - צריך לפרסם עושי מצוה, וע"י הדגשת קיום המצוות בדקדוק לעורר את הסובבים אותנו לקיים אותן גם כן באופן מושלם; ואם הדברים האלו היו נכונים בליטא לפני מאתיים שנה - בוודאי שהם נכונים לא פחות גם היום...

**יש לך כנפי רוח.** על אמון האדם בעצמו ובחייו, מתוך כתביו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. ליקט, ביאר וערך: צבי דב הירש. [רמת גן], תשע"ב. תעה עמ'. (KanfeyRuah@gmail.com)

ליקוט לפי נושאים מתוך כתבי הרב קוק זצ"ל, עם ניקוד ופיסוק ותיקוני לשון קלים, כותרות, מקורות וביאורים קצרים. נמצאים בספר שבעה פרקים הכוללים מאות סעיפים על האמון שחייב האדם שיהיה לו בעצמו ובכוחותיו, על רגשות יגון ורגשות ששון ומשמעותם אצל עובד

ה', על יפי הנפש וכיעורה, על מסלולו הפרטי של כל אחד בדרך ה' שלו, על הנשמה הטהורה שמבקשת את המנגינות המנגנות אליה ומעירות את נפשה, על ההתגברות על הפחד הפיסי והנפשי והרוחני, על נעימות התשובה ועל דרכי התיקון הנכונות בעיני ה', על הרצון ועל האומץ ועל הגבורה – ועל העצב והפחד והחולשה וההתגברות עליהם, על הביטחון בה' ועל משמעותיותו בחיי האיש הישראלי, ועוד ועוד. כל משפט ופיסקה מתוך הים הגדול של כתבי הרב, שעשויים להוסיף הרחבת חיים ועושר רוחני ולהט אש קודש בעבודת ה', כנסו כאן בספר. בכל פרק הובאו הדברים מהקל לכבד, מהיחיד לציבור, מהפשוט למורכב, מהשורשים לענפים. אוצר בלום.

בסוף הספר נוסף קונטרס רחב (כמאה עמודים) העוסק בעינו הטובה של מרן הרב זצ"ל והאמון שנתן באדם ובעולם, תוך הדגשת הדומה והשונה בין תורתו ובין תורת החסידות בנושא זה.

**שיעורים על ליקוטי מוהר"ן.** חלק ראשון. הרב שמעון גרשון רזנברג – שג"ר. עורך: נתנאל לדרברג. אלוו שבות, מכון כתבי הרב שד"ר, תשע"ג. 420 עמ'. (02-9938850)

השפעתו הרבה של הרב שג"ר זצ"ל על תלמידיו ועל שומעי לקחו ידועה, אבל היא הצטמצמה לאלו ששמעו אותו בפועל, לפני שלקה במחלה הקשה שהכריעה אותו, ורק מעט דברים שכתב יצאו לאור בחייו. לאחר פטירתו החל איסוף רשימותיו וסיכומיו והקלטות שיעוריו וכו', ועתה החלה להתפרסם סידרה חדשה: 'נמתיק סוד' עיונים חדשים בחסידות מאת הרב שג"ר, שהספר הזה הוא הראשון בה. מדובר על ל"א 'תורות' של רבי נחמן שהרב שג"ר מבאר ו'מתרגם' ללשון הנשמעת לאוזן בימינו, שואב מהן תכנים ומנגיד אותן וגם משווה אותם לתורתם וחוכמתם של גדולי ישראל ולעיתים גם של גדולים מאומות העולם, מצרף רגש לשכל ואמונה למחשבה, שכלתנות לחסידות ומסורתיות למודרניות (ואף פוסט מודרניות לפעמים). הרב שג"ר במיטבו. הרב היה מהראשונים שפתחו את תורת רבי נחמן לבני ישיבות ההסדר, מפני שמצא בה פתח להתבוננות בשאלות של אמונה והשגחה ובירור תכליתו של האדם וכוחותיו והנהגותיו; באופן טבעי אצל אדם גדול כרב שג"ר לא מדובר רק על ביאור מה שרבי נחמן אמר – אלא גם טמונים בדברים היגדים רבים שהם תורת הרב שג"ר עצמו. מיוחדים שיעוריו על ספר ליקוטי מוהר"ן בכך, שבניגוד לדרכו הפדנטית שלא להגיע לאף שיעור בהלכה ובאגדה בלי הכנה מדוקדקת, כשתקציר או ראשי פרקים, מוכנים וכתובים, נמצאים בידו – שיעורים אלו היו רובם ככולם ספונטניים, הרב הגיב בהם על דברי התלמידים ולעיתים אף 'הגניב' להם התייחסויות אקטואליות ואישיות, הרבה יותר מאשר בשיעוריו ובשיחותיו האחרות.

כט"ו ספרים נדפסו כבר מתורתו של הרב שג"ר, והמכון שהוקם להדפסת כתביו עמוס בעבודה על כרכים רבים נוספים בכל חלקי התורה. השילוב המיוחד שהיה ברב, העוצמה והענווה, כח חידוש מרשים עם קשר עמוק לתורת רבותיו שבכתב ובעל-פה, ידיעות נרחבות בתורה וחכמה עם התמקדות דקדקנית בכל נושא שעסק בו, עיון תלמודי מעמיק עם רגש מחשבתי, מוסרי וחסיד, ביישנות מופנמת עם קשר חם לתלמידיו ומקורביו, ועוד שלל ניגודים שהתאחדו ברוחו של הרב זצ"ל, נתנו לו את האפשרות לפתוח דרכים ולהצביע על כיוונים שלא היו מובנים מאליהם בעולם הישיבות; החיבור העמוק לרבי נחמן מברסלב, הבא לידי ביטוי בספר זה, הוא רק אחד מהם.

**שמואל א' – מלך בישראל.** אמנון בזק. ירושלים, ספרי מגיד (הוצאת קורן)  
וישיבת הר עציון, תשע"ג. 496 עמ'. (02-6330530)

ספר שמואל הוא ספר מעניין במיוחד. יש בו סיפורים, יש בו דמויות, יש בו מעשים ופעולות, שמחה ועצב, התרגשות ופחד, אהבות ושנאות, מלחמות וניצחונות, אכזבה וכישלונות, כל מה שעושה סיפורים למעניינים. אך לפני הכל זהו אחד מכ"ד ספרי המקרא המקודשים, 'נבואה שנצרכה לדורות', שכדי להבין על מה היא נצרכה יש קודם כל להבין את תכניה באופן עמוק ומדויק. זה בדיוק מה שעושה הרב בזק, ר"מ בישיבת הר עציון שבאלון שבות ומרצה לתנ"ך במכללה ע"ש יעקב הרצוג שעל ידה: הוא עובר פרק אחר פרק, ומשלב בין פשט לעומק הפשט, בוחן צדדים ספרותיים ולשוניים ומשלב אמירות של חז"ל ודברים מאת גדולי ישראל, אבל בעיקר מנסה לתת לפנינו ביאור מפורט על הלכה שהנביא הכותב ציפה שניקח איתנו מתוך ספר זה אחר לומדנו אותו.

הרב בזק מתחיל בכך שספר שמואל הוא ספר אחד (כמו גם מלכים ודברי הימים); אך גם עזרא ונחמיה שלא הוזכרו בדבריו) שנחלק לשניים בתרגום השבעים, וחלוקה זו נכנסה לבתי ישראל עם הדפוס הראשון של המקראות הגדולות בשנת רפ"ד. הוא מעיר במבואו הקצר שלמעשה היה הגיוני יותר לצרף את חלקו הראשון של ספר שמואל לספר שופטים – שהרי עלי ושמואל לא היו מלכים, ואת חלקו השני של הספר לספר מלכים – כי שאלו ודוד כבר הוכתרו ומלכו, והוא משיב שהספר עוסק בתקופת ההכנה למלוכה – עלי ושמואל היו שופטים שהנהיגו את כל העם ולא רק שבט זה או אחר, שאלו היה ניסיון מלוכה שכשל, דוד התחיל הנהיג שרק בסופה הפכה למלוכה, ורק שלמה הגיע למלוכה מסודרת ומוכנה כמלך בן מלך, ולכן ראוי שהוא יפתח את הספר על מלכות ישראל.

הרב בזק, כתלמיד תלמידיו של הרב מרדכי ברויאר ז"ל אבי שיטת ה'בחינות' בלימוד התנ"ך, מציג בפירושו לפרק ט את השיטה הזו ואת השלכותיה הלימודיות: התנ"ך כולו מלא סתירות מובנות, מכוונות, שרק אחרי הבנת כל צד בנפרד, על הבדליו העמוקים מן הצד השני, הסותר – ניתן להבין שהאמת היא עירוב וחיבור ושילוב והשלמה של שני הצדדים הסותרים. כך העולם לא נברא בסדר 'טבעי' כמו בפרק א של ספר בראשית – ולא בסדר ניסי בלתי-טבעי כבפרק ב, אלא כשילוב ביניהם, שהוא השילוב בין שם אלוקים לשם הוי"ה. כך בין ההתנגדות של שמואל בהסכמת הקב"ה למלך והחובה האלוהית למנות מלך קיימת סתירה מפורשת בלתי ניתנת לגישור – והאמת אינה באמצע אלא בשילוב של שתי הגישות הסותרות: פרק ח בשמ"א מגולל את השתלשלות האירועים מבחינת שלילת המלוכה, ובו מסכים הקב"ה למלוכה רק בדיעבד, ובפרק ט מוצגים אותם אירועים מתוך מבט חיובי כלפי המלוכה האידיאלית בישראל, והאמת היא שילוב של שניהם – אם העם מואס בשמואל, שהיה גם מנהיג גדול והצליח בכל פעולותיו, כולל במלחמה עם פלשתים – זו מאיסה בה, ורק בדיעבד נעתר להם ה'; אולם לכתחילה ראוי שיהיה מלך בישראל שיהיה 'נגיד' – רועה את צאנו של הקב"ה, מלך שהוא עבד ה'. שני התיאורים הסותרים כשהם משולבים זה בזה מבטאים את האמת האמיתית.

ההערות בספר לא ניתנות בתחתית העמודים – אלא בשמונים עמודים נפרדים, מלאים וגדושים, בסוף הספר; הדבר מיקל על מי שרוצה לקרוא את גוף הדברים ברצף, אך מטריד את מי שרוצה להתעמק בתוכן ולעיין בהערות על-אתר. אכן, אין אפשרות לרצות את כולם, וסתירה זו בין שני סוגי קוראים גם שיטת הבחינות לא תצליח לפתור... יישר כוחה של ספריית 'מגיד' שליד הוצאת קורן, ולרב ציגלר שעומד בראשה, שיזמו את הוצאת הספר החשוב הזה והוציאו אותו לאור מתוקן ומהודר, כדרכם.

**מנחת ספיר.** אסופת מאמרים, מנחות ידידות והוקרה לכבוד יצחק ספיר. עורכים: ישראל רוזנסון ויוסי שפנייר. אלקנה-רחובות, הוצאת מכללת אורות ישראל, תשע"ג. 669 עמ'. (03-9061234)

יצחק ספיר אינו רב ואינו ד"ר, אבל הוא למדן וידען מן המדרגה הראשונה, איש חינוך ואיש מעשה, איש חזון ואיש ביצוע, איש אמונה ואיש הלכה, איש התיישבות ואיש מלחמה (הוא לחם בפועל במלחמת ששת הימים ובמלחמת יום הכיפורים ובמלחמת שלום הגליל ובכל המלחמות ה'קטנות' שביניהן ואף נפצע כמה פעמים), חולם חלומות שגם מצליח להגשים רבים מהם, ועוד יותר – למשוך אחריו רבים כדי שיגשימו אותם גם הם. ויותר מהכל הוא חבר טוב, שמוריו ותלמידיו ושכניו וידידיו וחבריו לצוות ההוראה מעריכים אותו ומכבדים אותו ואוהבים אותו מאוד. כל האריכות הזו באה להסביר איך נאספו בכרך עב-כרס למעלה משלושים מאמרים חשובים ומרתקים העוסקים בתנ"ך, בספרות חז"ל, במחשבה, בהלכה, בלשון, בענייני היסטוריה וארץ ישראל ומורשת קרב, כל התחומים בהם עוסק ר' יצחק ספיר, כהוקרה לספיר לעת צאתו לגמלאות אחרי עשרות שנים של הוראה, חינוך ומחקר.

נצביע רק על מעטים מהם: מאמרו של הרב ד"ר יואל אליצור עוסק כולו בביאור הפסוק הראשון של ספר שמואל – 'ויהי איש אחד מן הרמתיים צופים... בן צוף אפרתי'. הוא מפרט ומסביר את כל ההיסטוריה והגיאוגרפיה והמשמעות התוכנית התלויים בכל תיבה ותיבה שבפסוק זה, על פי תורתו של אביו פרופ' יהודה אליצור, מראשוני חוקרי התנ"ך התורניים בארץ. לדבריו החיבור בין ספר שופטים לשמואל נעוץ כולו בפסוק זה: צוף האפרתי – בניגוד לירידה המתוארת בשני הפרקים אחרונים של ספר שופטים – עסק בנטיעה ובנייה וייסד עיר וחינך את צאצאיו לעלות מימים ימימה להשתחוות ולזבוח בשילה, והוא זכה לכך שכן נכד נכדו היה נביא ו'רואה' ששקול כמשה ואהרן... הרב חיים סבתו, חברו של יצחק ספיר להקמת הישיבה במעלה אדומים, מתאר שני סוגים של 'גזרה שווה': האחת ה'קלאסית' היא העברת פרטי הלכה מנושא הלכתי אחד לאחר, והאחרת אינה אלא הגדרה של מושג, כעין 'גילוי מילתא בעלמא' שכך פירושו של מושג הלכתי מסוים, ומכאן שכך פירושו גם במקומות אחרים. כבר ראשונים ציינו שחלק מ'הגזרות השוות' אינן 'גזרות שוות ממש', והרב סבתו עושה סדר בין הסוגים השונים. בהמשך הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש ישיבת מעלה אדומים, מיישב קושיא עתיקה במורה הנבוכים ע"י הצעת פיסוק אחר למשפט מפתח אחד בפרק ל"ו של החלק הראשון במורה. הרב פרופ' גוטל, נשיא מכללת אורות ישראל, מאריך בתיאור יחסו של הרב קוק לתחיית לשון הקודש, ובין השאר דוחה בשתי ידיים את השערתו של שמריה גרשוני שהתפרסמה ב'המעין' גיל' 201 (ניסן תשע"ב) עמ' 90 ואילך, שאחת הסיבות שהראי"ה נמנע מלהביא מועמד חיצוני לתפקיד ראש ישיבת 'מרכז הרב' היה רצונו שהשיעורים ינתנו דווקא בעברית ולא ביידיש; הרב גוטל מוכיח שהראי"ה העדיף תמיד תלמידי חכמים 'יתרי תורה וחסרי שפה' על כאלו שהם 'יתרי שפה' אך חסרי-יחסית בתורה, ולדעתו הסיבה פשוטה הרבה יותר: הראי"ה עצמו שימש כראש הישיבה – אם כי לצערו לא היה יכול להקדיש לישיבה את כל הזמן שרצה בו, ותלמידיו-חברו הרב חרל"פ שימש בפועל בתפקיד זה, ולכן לא היה צריך 'לייבא' ראש ישיבה אחר מן החוץ. יוסי פרץ עוסק בנוסח ספרי התורה האשכנזיים בתקופת הראשונים, ומוכיח שחילופי הנוסחאות בהם היו רבים הרבה יותר מאשר בספרי התורה הספרדים והתימנים; הוא משלים את מאמרו בבחינה מדויקת של שישה ספרי תורה אשכנזים עתיקים, שתוצאתה מוכיחה את דבריו לעיל. ד"ר איל דודסון מתאר את מאה שנות פעולתו של 'כולל ורשה' בירושלים (תר"ח-תש"ח), פרופ' מרדכי כסלו מזהה את הקישואים, הדלועים, האבטיחים והמלפפונים

לסוגיהם עליהם דובר במקרא ובחז"ל (מסקנתו, בין השאר, שהאבטיח הוא־הוא, המלפפונים של התורה הם המלפפונים של היום, והמלפפונים של היום לא היו מוכרים כלל בזמנם...). מנחם אנסבך מתאר בגוף ראשון את עמידתו בראש הכח הקטן בתל סאקי שבלם ביום הכיפורים תשל"ד את הפריצה הסורית לדרום הגולן במשך שתי יממות ארוכות וקריטיות, וספיר עצמו מספר ממבט אישי על שחרור ירושלים והר הבית במלחמת ששת הימים. וכל המאמרים החשובים והמרתקים האלו אינם אלא מעט מהעושר האצור בספר 'מנחת ספיר', שמכבד כערכו את ר' יצחק ספיר איש היישוב מכמס, 'פרבר צפוני של ירושלים' לפי גישת ספיר עצמו... עוד ינוב בשיבה עוד שנים רבות בריאות, פוריות וטובות. יישר כוחם של ראשי ומנהלי מכללת אורות ישראל שהוציאו את הספר החשוב והמכבד הזה לאור.

**שיחות הרב זמיר כהן שליט"א.** בענייני האדם ועולמו. אוצר שיחות, דברי הגות ומחשבה. כתב וערך: יעקב ישראל פוזן. ירושלים, תשע"ג. שפד עמ'. (1599-581-581)

הרב זמיר יהודיע כהן הוא ראש ישיבת 'היכל מאיר' בביתר עילית, שנוסף להוראה בישיבה ובהשבת תשובות לשואלים (תשובותיו נדפסו בשו"ת נזר כהן בכמה חלקים) הוא דורש ומעביר שיחות בפורומים רבים, שיחות שקנו להן שם, והביאו לשינוי מהותי באורחות חייהם של רבים וטובים. בדבריו הוא מדגיש את עבודת המידות, את הדרך הנכונה לחיפוש האושר בחיים, דן על קשר גוף ונפש, מדע ותורה, ועוד ועוד.

בספר חמישה שערים: האדם וכוחותיו, חיי האדם, עבודת המידות, הדרך אל האושר והגוף והנפש. כך למשל בעמ' רמג עוסק הרב ביחס בין המוסר והייסורים. לדעתו כל תורת המוסר היהודית מתנגדת למשפט המקובל היום 'תקבל אותי כמו שאני' - אמנם יש לדון את האדם לכף זכות על כך שהוא כפי שהוא, אך לגבי האדם עצמו 'מה שהוא' הוא רק נקודת מוצא לשיפורים ותיקונים, וזו מלאכתנו כל ימי חיינו על פני האדמה. הרב מדגיש שאי אפשר לתקן את המידות בלי לימוד מוסר קבוע, אמיתי, הנוגע בלב ובמח כאחד.

באחד הפרקים מספר הרב זמיר על ילד צדיק שסבו הרב ראה אותו בוכה, ולשאלתו האם הכאיבו לו, השיב הילד בחיוב. שאל הסבא 'ומה עשית לזה שהכאיב לך?' השיב לו הילד: 'נישקתי אותו'. התפלא הסבא, והנער הסביר שהוא למד בספר מוסר שהכאיב לו מאוד, ואחרי הלימוד הוא נישק את הספר... סיפור זה הוא בסיס לדיון על אופן לימוד המוסר הראוי ועל אופן ההתייחסות לייסורים הבאים על האדם, והכל כתוב באופן ברור ומסודר, נוגע ללב וגם להיגיון, ובעז"ה יפיקו לומדי שיחות ערוכות אלו תועלת רבה.

**בסתר המדרגה.** היהדות האורתודוקסית בהונגריה נוכח השואה. אסתר פרבשטין. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשע"ג. 939 עמ'. (02-6526231)

הספר הגדול 'בסתר רעם' על הלכה, הגות ומנהיגות בתקופת השואה שכתבה ד"ר פרבשטין, היה לאחד הספרים החשובים ביותר בחקר השואה במבט תורני. אך המחברת חשה שהיא לא השלימה את המלאכה - רוב ההתייחסות שם ממוקדת באופן טבעי לליטא-פולין, והשואה הקצרה, החדה והאכזרית של יהדות הונגריה נשארה בספר ההוא יחסית בצל. אחרי עיסוק וכמה פרסומים בשואת יהודי מערב אירופה במבט מכיוונם של היהודים שומרי המצוות, עברה המחברת לעסוק בשואת יהודי הונגריה, והתוצאה היא כמעט אלף עמודים

מלאים וגדושים. הונגריה 'הגדולה', הכוללת חלקים גדולים מרומניה, סלובקיה, גליציה ועוד, היא מבחינה יהודית אזור אחד. פרק המבוא לספר מתאר את היהדות ואת האורתודוקסיה באזור זה ערב המלחמה, החלק הראשון של הספר עוסק בתקופה שמראשית המלחמה ועד הכיבוש הנאצי של הונגריה, החלק השני – בחלקם של היהודים הדתיים בפעולות ההצלה בזמן השילוח למחנות הריכוז, החלק השלישי דן במאבקם של יהודי הונגריה על ערכיהם היהודיים תחת השעבוד הנאצי ובמחנות הריכוז, והחלק הרביעי עוסק בתקופה שאחרי השואה – ניסיונות השיקום, בעיות הלכתיות ופטרונותיהן, דרכי הנצחת השואה ועוד. הפרק האחרון (פרק 16) כולל את זיכרונותיו של הרב אליהו דומן זצ"ל מבודפשט, זיכרונות אישיים וזיכרונות קבוצתיים וציבוריים, מאה עמודים של צער וכאב ותפילה והספד – וגם גבורה וקדושה ואהבה ויראה ומסירות נפש יוצאים-מן-הכלל הכתובים בגוף ראשון בעברית מליצית, מוערים ומוארים ע"י המחברת. רק קצת למעלה מחצי שנה היה הרב דומן במחנות הריכוז, ממרחשון ועד סוף ניסן של שנת תש"ה, ותיאורו ממחיש את שואת יהודי הונגריה – שואה מרוכזת, יסודית, מהירה, בלתי נתפסת, תוך שיתוף פעולה הדוק בין הנאצים לבין עוזריהם מגויי הארץ, כאשר הגרמנים יודעים שסוף המלחמה קרוב – אך עושים כל מאמץ להגביר את קצב ההריגה כדי שישפיקו להשמיד כמה שיותר... בסוף הספר נוספו ארבעים תעודות מבוארות, רשימת מקורות ומפתח מפורט. מרגש ומרשים. ה' יקום דמם.

**היא שיחתני.** על דרך לימוד התנ"ך. עורך: הרב יהושע רייס. ירושלים, ספרי מגיד בשיתוף ישיבת הר עציון ומכללת הרצוג, תשע"ג. 264 עמ'. (02-6330530)

ישיבת הר עציון ומכללת הרצוג שעל ידה מובילים את הדרך החדשה ללימוד התנ"ך, בה לומדים בחלק גדול מיישיבות ההסדר ומוסדות הלימוד האחרים של הציונות הדתית. דרך זו משלבת לימוד מסורתי בתנ"ך ומפרשיו עם דגש על לימוד פשוטו של מקרא בחופשיות מסוימת, בלי להיות כבולים תמיד לפרשנות חז"ל ולדעותיהם של גדולי המפרשים, עם היתר לכתחיל לשימוש בחכמת אנשי האקדמיה במקום שיש בה תועלת ללימוד המקרא, ועם רשות מסוימת שנוטלים להם המורים והתלמידים לדון באופנים ובתכונותיהם ובטענותיהם של אישי התנ"ך. השיטה הזו כונתה ע"י חלק מאוהביה ורבים ממנתגדיה כ'תנ"ך בגובה העיניים', וכבר כמה פולמוסים עלו וגברו ושקטו ושוב פרצו בעניינה בשנים האחרונות. לפני שנה, בעקבות מינויים חדשים שנעשו בפיקוח על הוראת התנ"ך באגף החינוך הדתי, עלה שוב המתח בנושא, כאשר מצד אחד עומדים בעיקר תלמידי הרב טאו שליט"א, אנשי ישיבות ה'קו', שמתנגדים בכל תוקף לגישה הזו ומצרפים אותה לשאר תופעות פסולות המתפשטות לדעתם בציבור הדתי-מודרני בארץ, ומהצד השני עמדו בעיקר מורי ישיבת הר עציון ומכללת הרצוג וחבריהם.

כדרכו של עולם עם עליית הטונים פחתו הטיעונים הענייניים, ואת המקום הזה בא הספרון הזה למלא מצד ה'מוקפים' – 13 מאמרים ולקט מקורות אחד, של טובי מלמדי התנ"ך של 'העולם התנ"כי' שסביב ישיבת הר עציון, נקבצו בספר. בקובץ הזה נמצאים פרקי עיון – הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א ראש הישיבה מסביר את הלגיטימיות של האפשרות לנתח פרקי תנ"ך גם בעזרת ניתוח ספרותי מודרני, הרב יעקב מדן – מראשי המדברים בתחום הזה – מסביר שוב מדוע חטא דוד בפרשת בת שבע חייב להיות חטא 'אמיתי' – אחרת אנו חוטאים לכוונת הנביא, ואחריו מחרה ומחזיק הרב יובל שרלו שטוען שהמצמצמים את חטא דוד פוגעים בערכה הרם של התשובה, שהיא עיקר תוכנו של פרק זה. בסוף הקובץ הרב יוסף מרקוס, מבוגרי הישיבה וכעת ר"מ בישיבת ההסדר בעכו, ליקט ליקוט רחב של מקורות

העוסקים בלגיטימיות של דרך לימוד התנ"ך בעיניים החדשות האלו, והרב משה ליכטנשטיין סוגר את הספר עם דיון בהיבטים החינוכיים של הנחלת תורה ויראה בחברה מודרנית.

כל הדוברים מדגישים שתנאי ראשוני ללימוד בשיטתם הוא האמונה התמימה בריבונות של עולם נותן התורה, וההתייחסות המכובדת לחז"ל ולמפרשים; אין לי ספק שכל הכותבים עומדים בתנאים אלו 'בגדול', אולם הם ייבחנו בכך שיצליחו להעביר את האמונה והמכובדות האלו בדרך הלימוד המחודשת שלהם גם לדורות הבאים בעז"ה.

**תלמוד בבלי. גמרא סדורה. ברכות.** מהדורה מופלאה מאירת עינים מפוסקת ומחולקת לפסקאות עם שינויי נוסחאות והגהות. העורך: ישראל יצחק בן שלמה. יד בנימין, תשע"ב. רלג עמ'. (053-8288704)

אחרי מפעל 'משנה סדורה' של הרב דורדק שליט"א הגיעה תורה של 'גמרא סדורה' של הרב בן שלמה (וויינשטיין) – מסכתות שלמות מוגהות ומתוקנות ומפוסקות ומנוקדות, ומקוטעות עד לרמה של משפטים בודדים, כאשר שמות התנאים והאמוראים מודגשים לתועלת הזיכרון וההתמצאות, ועם פירוש רש"י (אמנם חבל שרש"י אינו מפוסק). הרבנים המסכימים מדגישים שזהו כלי מצוין לחזרה, אך הלימוד הבסיסי צריך להיות בגמרא סטנדרטית, למרות שהעורכים הצליחו לסדר את הדברים כך שכל עמוד במהדורה זו יהיה מקביל פחות-אדיותר לעמוד בגמרא המקובלת.

'משנה סדורה' כבר תפס לו מקום של כבוד בפורמטים הרבים שלו; 'גמרא סדורה' מתחיל את דרכו, וייקח עוד זמן עד שנראה אם תקע יתד בלימוד הבקאות של לומדי התורה. בינתיים נוסף למסכת ברכות יצא כרך של המסכתות ביצה וראש השנה וסוף המכיל את המסכתות מועד קטן וחגיגה. אין ספק שהלימוד השוטף הרבה יותר נח בגמרא מסודרת עם ההדגשות הנ"ל והגופן המיוחד שבו מודפסים הפסוקים ועוד ועוד, ולחלק מן הלומדים והחוזרים תהיה בגמרות אלו תועלת רבה. ישר כוחו של הרב בן שלמה, אברך בישיבת 'תורת החיים' ביד בנימין, על היוזמה ועל הביצוע, וברכת הצלחה להמשך הדרך.

**מעלין בקודש.** ביטאון לענייני המקדש וקודשיו. גיליון כ"ה – אדר ה'תשע"ג. כרמי צור, כולל 'בית הבחירה' ע"ש רעננערט. 190 עמ'. (02-9961942)

חוברת נוספת מלאה וגדושה ובה תריסר מאמרים וארבע תגובות, כולם בענייני הקודש והמקדש. בין השאר עוסקים המאמרים בדרכי הכנת בגדי הקודש ('לשמה', אריגה ותפירה במחט ועוד), בשירת הלויים וחלוקתם לתפקידיהם, ובענייני הלכה ואגדה הקשורים לעלייה לרגל – וביניהם מאמר מקיף של גיסי שלומי רייסקין מפ"ת המברר אם מותר להיכנס להר הבית עם כרטיס אשראי והמחאות, אם יש להם דין של 'פונדה' = ארנק שחז"ל אסרו להכניסו להר הבית מדין 'מורא מקדש', ובכלל מהם בדיוק גדרי איסור הכנסת כסף לבית המקדש ומתי ואיך נהג דין זה, כולל בירורים לשוניים והיסטוריים. בין התגובות נמצאת אחת של הרב אליעזר קונשטט בעניין מחוסר זמן במצורע ויולדת, נושא שנידון באריכות בגיליון הקודם. עוד צעד בהמשך הפעילות הלמדנית הנמרצת והמתפתחת של כולל 'בית הבחירה' בראשות הרב צבי שלום שליט"א.

**דרכי קניין ומנהגי מסחר במשפט העברי.** משפט ריאליה והיסטוריה. רון ש' קליינמן. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן - פרסומי הפקולטה למשפטים, תשע"ג. XVI+476 עמ'. (03-5318575)

עיקר עניינו של מעשה הקניין הוא לבטא גמירות דעת של שני הצדדים על עניין שעליו כבר הסכימו בעל פה מראש, וכדי שהדעת אכן תיגמר צריך לוודא שמדובר בפעולה המועילה על פי ההלכה לצורך הבעת גמירות הדעת הזו. הספר עוסק בתחום שבו נפגשים, ולעיתים מתנגשים, דרכי הקניין ההלכתיות מצד אחד - והמנהגים שבהם נוהגים הסוחרים בפועל בחיי המסחר היומיומיים שלהם מצד שני. לעיתים מדובר על פער שאינו ניתן לגישור - ולפעמים להיפך, הפער הזה נעלם מפני שההלכה 'בולעת' לתוכה את הקניינים החוץ-הלכתיים והופכת אותם לקניינים תקינים וכשרים לכל דבר ועניין.

המעניין בתחום הזה הוא שכשם שפרצופיהם אינם שווים כך קנייניהם וגמירותיהם דעותיהם לא תמיד שוות, ובעיקר כאשר מדובר על סוגים חדשים של קניינים, כל דור וקנייניו הוא. המקור ההלכתי לכל הנושא הוא קניין סיטומתא המוזכר בתלמוד כתקף למרות שאינו הקניין ה'רשמי', כאשר הגאונים והראשונים פירשו 'פרשנות מרחיבה' את העיקרון התלמודי הזה. חוץ מעניין הסיטומתא משחק תפקיד חשוב בסוגייתנו הכלל 'כל תנאי שבממון תנאו קיים', כאשר השאלה היא עד כמה בעלי משמעות הם תנאים העוסקים במעשה הקניין עצמו, ובהרגלים ומנהגים שגורמים למצב ש'כאילו' התנו, שהרי בלבו ובלב כל אדם שעל מנת כן התחייבו זה לזה.

אחרי הפרקים העוסקים ביסודות הקניין, בהתנאה בדרכי הקניין, במקורות התלמודיים למשמעות המנהג הקנייני, בפרשנות לסוגיות אלו ובבסיס המשפטי לקניין סיטומתא, מגיעים הפרקים המעניינים ביותר, בהם מיושם דין קניין הסיטומתא בפרקטיקות המעשיות לדורותיהן: קניינים לקניית נכסים וקניינים הנעשים לחיזוק התחייבויות, קניינים בקרקעות וקניינים מודרניים - כרטיסי אשראי, מסחר אלקטרוני, נכסים עתידיים וכו'.

שאלה נפרדת עולה כאשר קיים 'דינא דמלכותא' לגבי דרכי קניין מסוימות, למשל חוק ממשלתי שקניין קרקעות שלא נרשם במשרד מרשם המקרקעין ('טאבו') אינו תקף. פרופ' קליינמן מביא את פסיקתם של החזו"א ושל רש"ז אורבך שיש תוקף לקניין מקרקעין גם אם לא נעשה לגבי רישום בטאבו, מפני שגם הממשלה (אז דובר על ממשלת המנדט הבריטי) אינה עומדת על שורת-החוק שרק עסקה רשומה תקפה. יש מהרבנים שחילקו בין עסקה פרטית שאינה רשומה שאכן אינה תקפה, לבין עסקה עם גופים כמו הקרן הקיימת לישראל או חברה ממשלתית שהיא תקפה מפני ש'ידוע לכל' שעסקאות עם חברות כאלו נגמרות בחתימה הדדית, והרישום בטאבו אח"כ הוא רק עניין פורמלי; אולם פרופ' קליימן מחלק בין זכות חוזית - לזכות קניינית, וטוען שחלק מן הפוסקים לא נתנו את דעתם להבדל העצום בין שתי הזכויות האלו: זכות חוזית אינה אלא חוב ממוני, בעוד שזכות קניינית מבטאת בעלות על הנכס המדובר, ולא קרב זה אל זה.

עניין דומה קיים ברכישה בכרטיסי אשראי: האם מדובר גם כאן בקניין סיטומתא, ואחרי רישום מספר הכרטיס והחתימה על השובר הרכוש המדובר שייך לי - או שמדובר רק על התחייבות, שאינה אלא מה שהיא - ואינה מהווה קניין נכס. המחבר מוכיח שוב שגם על פי החוק וגם על פי המנהג (שבא לידי ביטוי בהרגלי הפסיקה של בתי המשפט בנושא הזה) עד לקבלת הסחורה לידי הקונה מדובר רק על התחייבות חוזית ולא על זכות קניינית, ולכן הוא תמה על פוסקים ודיינים שלא חילקו באופן ברור בין שני סוגי התחייבויות אלו. יתר על כן, שינוי הטכנולוגיה משנה גם את ההלכה: בעבר היה מקובל 'לגהץ' את כרטיס האשראי



ולעביר את השובר החתום לחברת האשראי, ולכן היה מוסכם שעד להגעת השובר לחברה הקניין עדיין לא נעשה; היום בדרך כלל העברת הכרטיס מעבירה מיידית את הפרטים באופן אלקטרוני מקוון לספק, ולכן החתימה הפיסית על הנייר כבר לא רלוונטית. האם על פי ההלכה לא צריך אפילו חתימה כדי שהחוזה יתפוס?

פרק שלם עוסק בעסקאות בדיבור בלבד, כאשר בעיקר ידועה בעניין זה דרך הקניין של סוחרי היהלומים, אצלם חוזה נגמר, בכל העולם, עם אמירת הביטוי 'מזל וברכה', שריד לשליטת היהודית במסחר היהלומים העולמי במאות השנים האחרונות. ואכן כך פסק הגר"מ שטרנבוך שליט"א, ראב"ד העדה החרדית בירושלים, שאמירת 'מזל וברכה' בין יהלומנים היא 'קנין גמור' מדין סיטומתא. פוסקים אחרים סוברים שוב שהאמירה הזו יוצרת התחייבות – אבל לא קניין, ויש לכך כמובן נפקא-מינות רבות. עוד קניין באמירה הוא מכירת עליות וכיבודים בבית כנסת, בהם נסגרים דברים בדיבור בין הגבאי והמתפללים. האם יש לכך תוקף הלכתי? גם כאן קבעו פוסקים רבים שזהו קניין סיטומתא מחייב, חלקם קבעו כך מצד הדין – ואחרים מצד המנהג. פרו' קליינמן מעיר שההתבססות על 'מנהג' היא בעייתית, כי מטבעו מנהג משתנה לפי הזמנים והמקומות המשתנים, ומה שפשוט לפוסק אחד על פי הבנתו את המציאות שהוא מכיר – במקום אחר או בזמן אחר אין זה מנהג מחייב כלל, ונתת תורת 'מנהג' כל אחד ואחד בידו... הטוב ביותר היה אם הייתה הסכמה בין חכמי ישראל לתקן תקנות מחייבות שיגדירו את סוגי הקניינים החדשים, אבל נראה שזהו עדיין חלום באספמייא והלכתא למשיחא...

## **הלכה בתמורות הזמן במשנתו של הרב שלמה זלמן אוירבך. אמיר משיח.**

רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ג. (03-5318575)

אין צורך להציג את הגרש"ז אוירבך זצ"ל לפני קוראי 'המעין'. תורתו השלמה והנקייה והמשמחת אלוקים ואנשים נפוצה בעולם כולו, ופסקי ההלכה שלו מיושמים ע"י רבבות אלפי ישראל. הרב ד"ר אמיר משיח, רב קהילה בפ"ת וראש החוג למחשבת ישראל במכללת 'אורות ישראל' באלקנה, החליט לנסות לנתח את דרכי פסיקתו והנהגותיו ההלכתיות של הגרש"ז"א בכלים שיטתיים ומדעיים. כך למשל הוא דן ביחס בין ההלכה והמנהג בתורתו של הגרש"ז"א, כאשר הוא מציג כמה נושאים הלכתיים שבהם המנהג הכריע בעיני הגרש"ז"א את פשטות ההלכה, כהכנת סלט ביצים בשבת, סיכוך סוכה בבלפונים ועוד. הוא מראה איך הגרש"ז"א נע באומנות בין יסודות ההלכה הכתובים והמחייבים – לבין מנהגים שבעיניו מחייבים לא פחות מעצם העובדה שיהודים מקפידים-במצוות נהגו בהם במשך דורות. בהמשך הוא מנסה להוכיח שגם לסברא ההגיונית-תורנית היה מקום חשוב בפסיקתו של הגרש"ז"א, גם כאשר ממבט ראשון לא נמצא מקור הלכתי לסברא זו; כך למשל התיר הרש"ז לחולה להימנע מלקבל טיפול רפואי מציל חיים כאשר הוא יגרום לו סבל רב, בניגוד לפשטות הלכות הצלה ופיקוח נפש, כאשר הוא מסתמך אך ורק על סברתו!

הפרק השלישי עוסק כולו בהתמודדותו של הגרש"ז"א בשאלות הלכתיות הקשורות לעולם המודרני, ובראשם החשמל בשבת, היחס לחילוני, פורים בשכונות הרחוקות של ירושלים, קביעת רגע המוות, הזרעה מלאכותית, היתר המכירה בשמיטה ועוד. לא תמיד ניתן למצוא קו ישר המחבר את הפסיקות האלו, אך גדלותו התורנית העצומה ודמותו האבהית של הגרש"ז"א עם שיקול דעתו המוצק הם למעשה מכנה משותף מספיק רחב גם כדי לחבר חיבורים שאינם מובנים מאליהם ממבט ראשון...

**מעשה רשת.** האינטרנט בהלכה. מאת ניר אביב. ירושלים, תשע"ג. 286 עמ'.

(054-6751223)

אחרי ספרו 'בכורי אביב' שיצא לאור לפני שנתיים, מוציא לאור הרב ניר אביב, ר"מ בשיבת 'היכל אליהו' ביישוב כוכב יעקב שבבנימין ובוגר הכולל לדיניות ביישוב פסגות הסמוך לו, ספר מפורט ביותר על הלכות האינטרנט. הוא פותח בציטוט מתוך דרשתו של האדמו"ר מבעלז, שבניגוד לרבנים אחרים לא אסר את השימוש באינטרנט באופן גורף, אבל חייב את הסרים למרותו להתחבר אליו רק דרך חברות המספקות אינטרנט 'כשר'. אמנם רבים טוענים שהיום אין אפשרות לקיים חיים נורמליים בלי אינטרנט למרות הנזקים שהוא עלול לגרום, וממשילים את הדבר לסכין מטבח חדה, שלעיתים היא פוצעת את המחזיק בה ואף משמשת ככלי רצח בידי עבריינים, אך אין מטבח שיכול לתפקד בלעדיו; אולם, מעיר המחבר, המשל אינו דומה למשל: אם בעיר מסוימת בכל בית שני היה נפגע מישהו קשה או נרצח בסכין מטבח - אכן היו גוזרים איסור על סכיני מטבח באותה עיר... בכל אופן, נוסף להתחברות רק דרך אינטרנט 'כשר' ומסונן, פוסקים רבים מחייבים לשמור בזמן השימוש באינטרנט על דיני 'ייחוד', דהיינו להיות תמיד במקום שאחרים מצויים בו, כדי 'שלא נבוש ולא ניכלם ולא ניכשל' ח"ו...

אבל גם בשימוש כשר בתכלית מצד דיני הצניעות - האינטרנט מציג בעיות הלכתיות קשות: הראשונה היא שמיעת וקריאת וצפייה בלשון הרע ורכילות בכמויות אדירות, בעיקר למי שגולש ברשתות חברתיות ונכנס לפורומים מסוגים מסוימים. הסברא להקל היא בדרך כלל הטענה שמעצם הימצאות הידיעה הפוגענית הזו באינטרנט ברור שרבים כבר מודעים לה, ויש כאן את הקולא של 'באפי תלתא'; אולם הקולא הזה אינה פשוטה כלל ואינה חלה בכל מצב, וצריך להימנע עד כמה שאפשר מלקרוא או לצפות בדברים שיש בהם לשון הרע, ואם עברת וקראת - להקפיד שלא להאמין בזה (להתייחס אל הדברים כאמירה שאין בה ממש, גם אם הלב נוטה להאמין בהם) וכמובן שלא להפיץ את המידע הפסול הזה לאחרים. דווקא בבעיה זו המחבר אינו מאריך, כי הוא עוסק בעיקר בדיני ממונות, שבהם בעיית האינטרנט היא בעיקר פגיעה בזכויות יוצרים בהורדת תמונות, שירים, תוכנות, סרטים וכד'. וגם אם מישהו מקפיד ולא מוריד לעצמו דבר - הוא בדרך אינו בודק, כאשר הוא מקבל מאחד מחבריו דואל או דיסק עם שיר או תוכנה וכד', האם אכן מדובר בחומרים המותרים בשימוש חינוכי, ובאופן תמים זה הוא יכול להיכשל בקלות ובלי משים בגזל גמור. ואם מדובר בצדיק שמקפיד לא לקבל מחבר שום תמונה או שיר וכד' שאין החבר מעיד עליהם שהם חינוכיים - מה יעשה אותו אדם אם במקום עבודתו הוא מתבקש לעשות שימוש בתוכנות או תמונות וכד' שלא ברור לו מה מצבם הממוני-הלכתי ומה מקורם, האם הוא יכול לסמוך על הבוס שהכל כשר, ואם לא - להאמין שהעבירה לא תחול על המשתמש?...

הרב אביב עוסק בהרחבה גם בהכנת דיסקי גיבוי לתוכנות או סרטים וכד', והוא קובע שהכל על פי הנסיבות: אם על הדיסק המקורי כתוב שהזכויות שמורות על פי חוקי המדינה או הדין הבינלאומי - מותר לו להכין לעצמו דיסק גיבוי, וגם העתקים לצורך שימוש עצמי (בלבד!) במחשבים אחרים; אם היוצר כותב שהזכויות שמורות 'על פי דין תורה' - אין מנוס אלא לברר אצל היוצר או המפיק מה בדיוק מותר לעשות ואלו זכויות שימוש נכללות בקנייה, או האם ישנה בזמנו ובמקומו מדיניות אחידה מקובלת וידועה בעניין זה; ואם כתוב בפירוש על הדיסק או באתר ההורדה שהזכויות שמורות על פי החוק וההלכה, ואח"כ נמצא פירוט, כמו למשל ש'אסור לעשות כל עותק שהוא', או 'מותר לשמור כקובץ במחשב אחד בלבד' וכד' - אין ברירה אלא לקבל את התנאי הזה כמו שהוא, ואין אלא לומר שהשימוש

בתיבות 'על פי החוק' היה רק כדי לגרום להרתעה מסוימת, ולא כדי להקל על התנאי בהעברת הממון מבעל הזכויות למשתמש.

גם תוכנה בבעלות גוי אין היתר גורף להעתיק בלי רשות: המחבר קובע שגזל גוי אסור, וזה כולל גם העתקה ללא רשות. אמנם בדיעבד אין חובה לשלם לגוי על הגזילה מפני שאין דין השבת אבידה לגוי, אך גם כאן אם יש חשש של חילול השם – הפקעת ההלוואה אסורה וצריך גם לשלם לגוי. גם כאשר שולחים מחשב לתיקון לא הכל מותר: אם הטכנאי מתקין תוכנות משודרגות, או מוחק תוכנה שנפגמה ומתקין אותה מחדש – צריך לבדוק שיש לו הרשאה לעשות זאת, אחרת הסתבכנו שוב...

המחבר מאריך בעניין 'זוטו של ים': האם אין הרשת כולה כים גדול, שכל מה ש'נפל' אליו הרי הוא אוטומטית הפקר גמור? למסקנה דעתו היא שתוכנה ברשת אינה 'אבידה מדעת' אלא יש בה רק ייאוש מהשבת חוב, כאשר רק בייאוש גמור לכמה דעות פטורים מהשבה – וכאן אין מדובר בייאוש גמור. והראיה לכך: בסוף הספר מובאים ראיונות שערך המחבר עם שני 'נוגעים בדבר': הזמר מרדכי בן דוד, והמפיק יוחי בריסקמן שהוא הבעלים של כל הזכויות של שירי הזמר יעקב שוואקי. שניהם ענו פה אחד: אין מחילה ואין יאוש על שירים ואלבומים שהועלו לרשת, בין אם הועלו בלא רשות, ובין אם הועלו ברשות וקיימות דרכים חוקיות להורידם עבור תשלום; שניהם ענו שהם אינם מתירים אפילו הורדת שיר אחד ללא תשלום, מפני שהיתר כזה יפרוץ את הסכר לחלוטין; שניהם עמדו על כך שהם עושים מצידם כל מה שהם יכולים כדי להגן על רכושם, הם מעסיקים מומחים שכל תפקידם לאתר אתרים שנמצאים בהם שירים גזולים והם דורשים מהם למחוק את השירים ואף מנסים להעמיד אותם לדין, כך שבוודאי שאין כאן שום צד של יאוש. וכך מסיים מרדכי בן דוד את דבריו בנושא: הרוצה לעשות תשובה ימחוק את כל השירים שהעתיק בצורה לא חוקית, יקבל על עצמו מעתה ועד עולם לשלם על השירים שהוא רוצה להוריד מהרשת או לקנות את הדיסקים שמכילים אותם, ורק אז הזמר ובאי כוחו ימחלו על העבר; ולא כדאי לסמוך על שיטת 'אחטא ואשוב'...

בין החומרות הרבות בספר, חומרות שהם למעשה דין גמור, קיימות גם קולות מעטות. אך כפי שהציע הרמח"ל במסילת ישרים 'כל קולא צריכה בדיקה', ולכן בשאלות מעשיות יש לפנות לפוסקי הלכה, ולא לאפשר לעצמנו להסתמך על שמועות ועל היתרים הפורחים באוויר, תרתי משמע...

**מוריה.** קובץ תורני לחידושי תורה והלכה גנוזות ראשונים ואחרונים ופרקי עיון ומחקר. שנה לב, ניסן תשע"ג (גליון ו-ח [שעח-שפ]). ירושלים, מכון ירושלים. דש עמ'. (02-6510627)

עוד גיליון מלא וגדוש, למעלה משלוש מאות עמודים, שיצא לאור בזמנו לקראת הפסח, ובו כשישים מאמרים ותגובות בכל חלקי התורה. בראשו פסקאות חדשות מכתבי הרא"ה ורבנו ירוחם, אחריהם תשובות מחכמים קדמונים מכת"י עם מבואות והערות, חידושי תורה והלכה מגדולי הדור זצ"ל ושליט"א ומתלמידי חכמים שונים – רובם בענייני הפסח וההגדה וספירת העומר, וכן בירורי הלכה, חלקם מרתקים: הרב אשר וייס מברר את גדרי ההערמה בחמץ ובשאר נושאים, ר' צבי רייזמן עוסק בשאלה אם עובד של גוי יכול לקנות עבורו חמץ, ועוד. בין 'מכתבי התורה' נמצא מכתב של הראי"ה קוק לגאון רבי מנחם זמבא הי"ד, וכן מכתבים של הסטייפלר, של רבי בנימין מנדלזון ושל הרב הורוביץ חבר הבד"ץ ואב"ד שטרסבורג, והערות שונות – כולל בעניין התכלת. גיליון מכובד ביותר.

## רשימת המאמרים בכרך נג [תשע"ג] א-ד, גליונות 2003–206

שם המחבר	שם המאמר	גליון	עמוד
אורן משה	משמיטת תשס"ח לשמיטת תשע"ה	204	102
אילוז ד"ר דוד	צביעת תכלת על פי הרמב"ם ושימוש בסממני צביעה טבעיים	206	35
אלביום הרב אבישי	תשובות בענייני שבת בצבא מאת הרב יהודה ז' סגל	203	25
אלתר הרב מרדכי	ההכרח בקבלת האמונה בה' בשעת הגרות	206	27
אמיתי איתיאל	מהי "תורת ארץ ישראל"? [תגובה]	204	99
אריאל הרב יעקב	עוד בעניין בליעה ופליטה בכלים	204	90
ארנולד משה	פסקי הלכה בענייני גיוס ומלחמה	205	33
בן פורת הרב אליעזר	עיונים בפרשת העקדה	203	77
בנימין הרב יעקב	"אל מסתתר בשפירי חביון"	206	5
בנר הרב אוריאל	שו"ת 'מנחת אשר' [סקירת ספר]	206	67
בר אילן הרב שאול	'אור וצל וים הקיפוח' - הארות בעניין מאבקו של מרן הראי"ה קוק זצוק"ל לתיקון צביון של חגיגות הפורים בתל אביב וביישוב החדש	204	68
בר אילן הרב שאול	עוד בעניין יוזמת הרב קוק להקמת העיר תל-אביב [השלמה]	205	70
ברויאר עדיאל	חשיבות חידושי תלמידי הרמב"ם	204	20
ברויאר עדיאל	הערות ותיקונים על תוספות הרא"ש למסכת נידה	206	73
ברונזניק פרופ' נ"מ	מהדורת מוסד הרב קוק	205	47
ברנד הרב עזרא	לשקילותן של המצוות השקולות כנגד כל המצוות	204	31
גורפינקל הרב ד"ר א'	כללי השמטת דינים מספר 'משנה תורה' לרמב"ם	203	93
גליק נריה	תגובה לתגובה [בעניין הביקורת על המהדורה החדשה של ספרי המהר"ל]	204	90
הבלין הרב פרופ' ש"ז	עוד בעניין בליעה ופליטה בכלים	203	27
הכהן הרב שמואל	עוד בעניין ספר התורה המיוחס לר"ן והצד"י	206	65
הנקין הרב איתם	ביו"ד הפוכה	205	61
הרצג ישראל איסר צבי	עניין בליעת כלים בזמננו [תגובה]	203	42
ואלטר הרב ד"ר שי	עדויות של הרב הוטנר אודות הראי"ה קוק	204	5
ווייס הרב יצחק י'	והאוניברסיטה העברית	205	71
ווייטמן הרב זאב	תפילה על אחרים שיחזרו בתשובה	203	11
ורהפטיג הרב ד"ר א'	המניין לבריאת העולם והתחלת השימוש בו	205	73
יודלוב יצחק	על ההשמטה ב'העמק דבר' בעניין 'לאיש חסידך' [תגובה]	203	92
יעקבסון אליסף	הרב אלישיב זצ"ל - פסיקות בענייני משק וחקלאות	206	17
כנרת הרב עמיחי	'אוצר הגאונים החדש' למסכת בבא מציעא	206	22
	[סקירת ספר]		
	על המהדורה החדשה של ספרי המהר"ל -		
	תגובה לביקורת		
	אבלותו של רבנו גרשום		
	"וְזָכַרְתָּ אֶת אֲמָתְךָ"		

שם המחבר	שם המאמר	גליון	עמוד
כך הרב אריה	דין עיקור אשה: חילופי גרסאות בתוספתא		
	כמקור לפסיקת הרמב"ם	204	55
כך יוסף	מסורת לעוף ללא נוצות [תגובה]	206	64
כצמאן הרב טוביה	בעניין הגדרת תינוק שנשבה [תגובה לתגובה]	203	97
לוינגר הרב ד"ר י"מ	בליעה ופליטה	203	85
לוינגר הרב ד"ר י"מ	עוד בעניין בליעה ופליטה	204	90
לוינגר הרב ד"ר י"מ	כשרות עוף ללא נוצות	205	24
מאיר ד"ר מרדכי	תפילת 'אל מלא רחמים' הראשונה לזכר קדושי השואה	204	65
נאור הרב בצלאל	'The Lamentation in Jerusalem' / Rav Avraham Yitzhak Hakohen Kook ZTL [המספד בירושלים מאת הרב אי"ה קוק. תרגום לאנגלית עם מבוא]		
		206	viii
נאמן ד"ר יהודה	רבי פנחס בן יאיר, רבי שמעון בר יוחאי		
	ו"מסילת ישרים"	205	91
נבנצל הרב אביגדור	על זמן הקרבת קרבן פסח ועל קדושת חול המועד		
	[תגובה]	203	92
נבנצל הרב אביגדור	על המניין לבריאת העולם ועל ימי הבית השני [תגובה]	205	70
סאלאוויצקי הרב ישראל ב'	על המהדורה החדשה של ספר 'משפטי שבועות'		
	[סקירת ספר]	205	78
סגל הרב יהודה ז'	תשובות בענייני שבת בצבא	203	25
סיגל הרב דוד	בעניין מקור ה"כללים" לשימוש רש"י בתרגום	206	80
סיטון הרב רועי	עוד בעניין בליעה בכלים בימינו	205	37
עמנואל הרב מרדכי	הלכות והליכות במחיצתו של רמ"מ מנדלזון זצ"ל,		
	רב המושב קוממיות [דברי זיכרון]	204	84
עמר פרופ' זהר	צביעת תכלת על פי הרמב"ם ושימוש בסממני		
	צביעה טבעיים	206	35
פיקסלר הרב ד"ר דרור	עוד בעניין בליעה ופליטה בכלים	204	90
פרנקל אברהם	מסורת אשכנזית על הגעתו של רבי יהודה הלוי		
	לירושלים	205	5
קושלבסקי הרב שלמה	תנ"ך מגובה "האני העליון" - גישת רי"ל בלוך		
	ביחס לגדולי התנ"ך	206	54
קטן הרב יואל	'הבטחון בה' מונח בטבע הבריאה' [דברי פתיחה]	203	3
קטן הרב יואל	עוד בענין ההדפסה הראשונה של שו"ת התשב"ץ	203	90
קטן הרב יואל	נתקבלו במערכת	203	104
קטן הרב יואל	נר מצוה, עמוד אש ועמוד ענן [דבר העורך]	204	3
קטן הרב יואל	נתקבלו במערכת	204	104
קטן הרב יואל	'גדול השלום'... [דבר העורך]	205	3
קטן הרב יואל	נתקבלו במערכת	205	99
קטן הרב יואל	שלא לעמוד במקום אחד! [דבר העורך]	206	3
קטן הרב יואל	נתקבלו במערכת	206	85
קליין אריאל	קפידת רב חסדא ורב הונא	203	74
קליין הרב מיכאל	הערה על הספר 'יואל משה'	206	63
קלמן שמעון	'לא בשמים היא' והכרעת הדין	203	49

שם המחבר	שם המאמר	גליון	עמוד
קמנצקי הרב נתן	"לעווין חטאימו חטא"	203	45
רבינוביץ' הרב נ"ד	ידיעה מעניינת על מרן החתם סופר כבחור ישיבה	204	98
רוזנפלד הרב שלמה	הפרטת קרקעות המדינה	205	15
רון הרב צבי	מנהג הוספת 'הרחמן' לשבת ומועד בברכת המזון	203	67
רוס הרב אברהם יהודה	בעניין הגדרת תינוק שנשבה [תגובה]	203	97
רייניץ הרב יעקב קאפל	לשון 'עשייה' בתורה שלא כפשוטה	205	56
רפלד ד"ר מאיר	מרכיבים ומורכבות בתפילות ה"זכור": "אשכנז"	203	63
שבט הרב ארי יצחק	בצפון איטליה בענין האהבה לילדים וקדושת הבכור, טעמי המצוות ואבולוציית המוסר: פסקה חדשה מאת	203	4
שטרן הרב משה ז"ל	הראי"ה קוק זצ"ל "פרקיו זה על זה": על פתיחת ספר מורה הנבוכים וסיכמו	205	86
שפירא הרב דוב	בעניין הדפסת המהדורה החדשה של חומש 'העמק דבר' [תגובה]	203	103
שר שלום רחמים	כמה הערות בעניין הלוח העברי והתקופות	205	71
תפארת מאור	שתי הערות בדברי רבי חיים מבריסק על הלכות תפילה לרמב"ם	204	61

חברי מערכת 'המעין' והנהלת מכון שלמה אומן  
משתתפים באבלו של העורך  
הרב יואל קטן שליט"א ומשפחתו  
על פטירת אמו

## הגב' שולמית קטן ע"ה

נולדה בפפד"מ ביום הכיפורים תרפ"ג  
נפטרה בשם טוב בירושלים ע"ה"ק  
בש"ק ה' בניסן תשע"ג

בנחמת ציון וירושלים תנוחמו