

# הפּעין

## בתוכן:

2	..... להודות על הטובה / העורך
3	..... שאלות הלכתיות במשחק 'פוקימון גו' / הרב דוד בריזל
8	..... על כוונות תמוהות ב'מים אחרונים' ובמצוות אחרות / הרב יעקב יוחנן ווייס
19	..... קיום מצות משלוח מנות בשמחה ובידידות / הרב עמיחי כנרתי
28	..... ארבע הערות בעניין אדר ראשון ושני / הרב אברהם יצחק הלוי כלאב
	תשובת בעל "אבני נזר" בעניין היתר המכירה בשמיטה -
31	..... השלמות והבהרות ע"פ כתב היד / משה אריאל פוס
44	..... שישים ושש שנים של חקלאות על פי התורה / הרב מרדכי עמנואל
48	..... שיטת החזון איש לגבי דין תוצרת חקלאית מהיתר המכירה' / הרב יהושע בן מאיר

## זיכרון להולכים

	שני פרשנים אמוניים שהיו במכללה בירושלים - הרב יהודה קופרמן ע"ה
53	..... והרב מרדכי ברויאר ע"ה / אליעזר דניאל יסלזון

## תגובות והערות

	למה התכוון ר' ישראל סלנטר בפירושו ל'חנוך תופר מנעלים היה'?
64	..... הרב אוריאל בנר
69	..... עוד בעניין שיטת דייני דקיסרי / הרב יעקב לויפר; הרב ד"ר מרדכי הלפרין
78	..... היכן אנו עומדים בתהליך הגאולה? / הרב ד"ר דוד מישלוב; הרב משה צוריאלי

## על ספרים וסופריהם

84	..... רבי אהרן מפיסארו וספרו 'תולדות אהרן' / הרב אברהם ווייס
94	..... מבט חדש על הגולם מפראג / הרב יהושע ענבל
105	..... נתקבלו במערכת / הרב יואל קטן

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 220 • טבת תשע"ז [נז, ב]



## להודות על הטובה

גיליון חדש של 'המעין' לפנינו, מלא וגדוש ב"ה מכל טוב, הלכה ואגדה וענייני חינוך ודברי הימים ועוד. הגיליון פותח בניתוח הלכתי שמעוררת הטכנולוגיה התקשורתית החדשה והתרבות המזוהה-לעיתים שבאה בעקבותיה (הלכות משחק הפוקימון), ומסיים בבירור מרתק ספרותי-פסיכולוגי-היסטורי בשאלה הנצחית האם הגולם מפראג היה או לא היה. בתוך נמצאים ספיחים אחרונים בענייני שנת השמיטה שתשוב אלינו לטובה בעוד שנים בודדות - אולי כבר בעז"ה כחובה מדאורייתא, ועוד לא הזכרנו חצי מהמאמרים בגיליון זה, שמשותפים בו אנשי תורה ואנשי ספר, מגוון רחב של יהודים טובים שאלוקי ישראל ותורתו ועמו וארצו בראש מעייניהם, ושאת מה שיש להם לחדש הם בוחרים להציג על דפי 'המעין'. ושוב - איני יכול שלא להשתתף בצערם של עשרות המחברים, צעירים ומבוגרים, חלקם ת"ח מופלגים, שמאמריהם עדיין מחכים על שולחן המערכת, ולא נמצא להם עדיין מקום בגיליונות 'המעין' המודפסים. ועוד מועד לחזון.

בימים אלו אנו רואים בעינינו ניסי-ניסים כמעט יום יום, ואילו פינו מלא שירה אין אנו מספיקים להודות לרבש"ע על כל הטוב אשר הוא גומל את עמו ואת ארצו, על הניסים ועל הנפלאות. הטוב כי לא כלו רחמיו.

### הק' יואל קטן עורך 'המעין'

In honor of the 90<sup>th</sup> birthday of

**Mrs. Shani Nagler**

Proud mother of alumnus Mr. Marvin Nagler

Mother in law of alumni Ra"m Rav David Lebor

and Dr. Pinchas Ackerman, and grandmother and

great-grandmother of numerous grandchildren and

great-grandchildren throughout the world

including many raised and educated

in the Sha'alvim Educational Village

and Nof Ayalon



## שאלות הלכתיות במשחק 'פוקימון גו'

'פוקימון גו' הוא משחק המתנהל ע"י הטלפון החכם. מדובר במשחק המבוסס על מציאות רבודה (Augmented Reality), טכנולוגיית מיחשוב אשר מחברת בין דימויים דיגיטליים-וירטואליים לבין תיעוד אמיתי ומציאותי ועכשווי. הפוקימונים הם דמויות דמיוניות מצוירות שלפני עשור שימשו לסרטי ילדים, והיום הם הפכו לחלק ממעין משחק בינלאומי, בו בעזרת מצלמת הטלפון והאיכון הלווייני (GPS) העולם כולו הופך למין מגרש משחקים ענק. לאחר הורדת האפליקציה המתאימה השחקן יכול לראות דרך מצלמת הטלפון החכם שלו צורות וירטואליות (פוקימונים) ש'הונחו' ע"י החברה מנהלת המשחק באזור שבו הוא נמצא, ועליו לתפוס אותן ו'לטפח' אותן, ובשלב מסוים לשלוח אותן להילחם בפוקימונים אחרים. התפיסה נעשית על ידי השלכת "כדור תפיסה" מיוחד על הפוקימון בעזרת הפלאפון. לכל פוקימון יש כמה סוגי תנועות והתקפות והתחמקויות שמופעלות באמצעות לחיצות שונות על מסך הפלאפון. שיבוץ הדמויות במרחב ע"י החברה המנהלת נעשה באופן אקראי, ומציאת הפוקימון נעשית בעזרת רמזים שהמכשיר מספק לשחקנים שמקורו במחשבי החברה בעלת המשחק.

**שאלה ראשונה:** עקב ההתמכרות וההשתקעות של השחקנים במשחק, בהרבה מקרים שחקנים ניזוקו וספגו פגיעות ממשיות - נהגים גרמו לתאונות דרכים קשות כששיחקו במשחק תוך כדי נהיגה, שחקן 'פוקימון גו' אחד לא הבחין בשלט 'אין מעבר' על קצהו של צוק ונפל מגובה רב ונפצע קשה, ובמקום אחד כנופיית שודדים נהגה להגיע למקומות נטושים בהם הוטמנו פוקימונים ולשדוד שחקנים שהגיעו בעקבות החיפושים שלהם לאזור המבודד והבלתי בטוח ההוא. האם החברה אחראית לנזקים שנגרמו לשחקנים וצריכה לפצותם?

**שאלה שנייה:** היות ושיבוץ הדמויות במרחב נעשה באופן אקראי, פוקימונים רבים 'הונחו' בשטחים פרטיים, וכאשר זיהו השחקנים שבבית מסוים מוסתר פוקימון הם נכנסו אליו בלא רשות כדי לתפוס את הפוקימון המסתתר. האם בעל הבית יכול לתבוע מהחברה להסיר את הפוקימון הוירטואלי שהונח בשטח הפרטי שלו, מפני שכל זמן שהפוקימון מונח ברשותו נגרם לו נזק על ידי אנשים החודרים אליו בלי רשות? האם החברה יכולה לפטור את עצמה בטענה שהיא לא הניחה ברשותו שום מפגע מוחשי, ורק בשרתי המחשבים סומן מקום זה 'כאילו' מונח בו פוקימון, ולכן אין עליה חובה להסירו?

**שאלה שלישית:** האם אדם יכול לתבוע את החברה על הנזקים שנגרמו לרכושו ע"י אחרים בעקבות הצבת פוקימון על ידה בביתו הפרטי?

### תשובה לשאלה הראשונה:

בנוגע לשאלה הראשונה, נראה פשוט שאין החברה אחראית כלל לנזקים שנגרמו לשחקנים, מפני שהשחקן יודע שהוא פועל על דעת עצמו ושהוא עלול להסתכן מכך, והוא הביא את הנזק על עצמו, והוא אחראי על מעשיו שהרי הם נעשים בשליטה מלאה שלו.

וביותר מכך מצינו בגמ' (ב"ק מז, ב) שאפילו אם אחד הניח סם המוות לפני בהמת חברו, והבהמה אכלה את הסם ומתה, המניח את הסם פטור מלשלם לבעל הבהמה, מפני שהבהמה לא הייתה צריכה לאכול את הסם, והיא הביאה את הנזק על עצמה במעשיה, בלשון הגמרא 'הוי לה שלא תאכל'. ונלמד קל וחומר בשאלה דנן שמדובר באנשים ולא בבהמות, ולא היה להם להסתכן, והם הביאו את הנזק על עצמם, ואין החברה אחראית כלל לנזקי השחקנים<sup>1</sup>.

### תשובה לשאלה השנייה:

למרות שהחברה לא הניחה שום מפגע מוחשי ברשות הזולת, וכל פעולותיה נעשים בשרתים הפרטיים שלה, מכל מקום מאחר שברור שעל ידי מעשי החברה נגרם הפסד לבעל הבית הפרטי שבביתו הונח הפוקימון, ואנשי החברה גורמים לו לנזק מפני שעל ידיהם אנשים נכנסים שלא ברשות לנחלתו, לכן תקף בזה הכלל שיש איסור לגרום נזק לחברו כמבואר בגמ' בבא בתרא (כב, א)<sup>2</sup>, שאף שהגורם נזק לחברו ואינו מזיקו באופן ישיר הרי הוא פטור מלשלם, אבל איסור יש בדבר לגרום לאחרים נזק, ועל כן פשוט שיש בזה איסור זה שע"י הנחת הפוקימון הם גורמים הפסד לבעל הבית.

בנוסף לכך, העובר על האיסור ועשה פעולות הגורמות נזק לאחרים אפשר לתבוע אותו בבית דין שיסלק את הנזק, וכמבואר בגמ' (ב"ק קיד, א; ב"מ קח, א) שאם מכר קרקע לנכרי אַלֵּם כששכנו היהודי חפץ היה לקנותו, כיון שהנכרי עלול להזיק את שכנו מנדין את המוכר עד שיקבל על עצמו לשלם לשכנו כל היזק שיבוא לו ע"י הנכרי. ומכאן למדו הראשונים (עי' שו"ת הרשב"א ח"א סי' אלף נב וח"ד סי' ז וח"ה סי' קצד) כי אע"פ שהמזיק בגרמא פטור, מ"מ כל שעשה מעשה שיכול

1 ובפרטי דין זה של מניח סם המוות לפני הבהמה עיין בספרי משפט המזיק ח"א פרק ט סעיף ו.

2 (ועי' בגדרי האיסור להזיק בקהילות יעקב ריש ב"ק, בשו"ת דברי יציב חו"מ סי' סט אות א-ב, בשו"ת משנה הלכות ח"ב סי' קלו ועוד. הוספת העורך י"ק).

להזיק לאחרים בגרמתו מנדין אותו עד שיסלק הנזק ועד שיקבל על עצמו לשלם כל ההיזקות שייגרמו מחמתו. וכן פסק הרמ"א בשו"ע (חו"מ סי' נה סע' א וסי' שפו סע' ג), ופרטי דין זה נתבאר במשפט המזיק ח"א פרק יד סעיף ט, עיי"ש.

## תשובה לשאלה השלישית:

בטרם נבוא להשיב לשאלה זו נקדים בקצרה את כללי דיני גרמא בנזיקין, ובכך נבוא לבירור ההלכה במקרה דנן.

כבר הזכרנו לעיל את הגמ' ב"ב (דף כב) שאין אדם חייב לשלם אלא על נזק ישיר שהוא עשה, ואינו חייב על נזק עקיף שנגרם בעטיו, על פי הכלל 'גרמא בנזיקין פטור'. הנידון בגמרא שם הוא באחד שיש לו סולם המונח בסמוך לשוכן של חברו, ונמייה מטפסת על הסולם ואוכלת את הגוזלים הנמצאים בשוכך למעלה, ומבואר בגמ' שאין לחייבו על הנזקים שנגרמו לבעל השוכך ע"י הנמייה. ואף שלכתחילה אפשר לעכב על בעל הסולם שיסלק את הסולם כדי שלא לגרום את הנזק, שהרי יש איסור להזיק אחרים בגרמא, אבל אם כבר נגרם הנזק אינו חייב לשלם מפני שגרמא בנזיקין פטור.

ובגרמא (ב"ק נה, ב) הובאו עוד דוגמאות רבות ל'גרמא בנזיקין' שפטור מלשלם, לדוגמא אחד שפרץ את הגדר ומפני כן ברחו הבהמה ואבדה, שהפורץ את הגדר אינו חייב לשלם על אובדן הבהמה מפני שהנזק נעשה רק בגרמתו ולא באופן ישיר. יש מהפוסקים שהוסיפו עוד, שהוא הדין אם פרץ את הדלת של הבית ומפני כן נכנסו בו גנבים וגנבו את תכולת הבית, אין הפורץ חייב לשלם על הנזקים שגרמו הגנבים (ראה במשפט המזיק ח"א פרק כג סעיף ו).

מאידך, מצינו במקומות אחרים בגמרא שהמזיק חייב על נזקים עקיפים שנגרמו מחמתו, ובגרמא נקרא נזק זה 'גרמי', שהוא יותר קרוב למעשה מזיק בידים מאשר 'גרמא' ועל כן הוא חייב לשלם. אחת מהדוגמאות שמצינו בגמרא (ב"ק סב, א וק"ז, א) שחייב מדין גרמי הוא המוסר, שישנם אנשים וגנבים המחפשים את ממונו של אדם פלוני ובא אחד והראה להם היכן הוא מונח ובגרמתו הם באו וגזלו את ממונו, שהדין הוא שהמוסר חייב מדין גרמי בנזיקין. ועי' בתרומת הדשן סי' שטו באחד שרצה לגנוב מחברו ובא אחר וגילה לו על פירצה בביתו של חברו שאפשר להיכנס משם כדי לגנובו, וכתב שחייב לשלם כמוסר שחיובו הוא מדין גרמי.

בראשונים ובפוסקים מצינו כמה שיטות מה הם החילוקים בין גרמא שפטור לבין גרמי שחייב, והדברים ארוכים. השיטה המקובלת על רוב הפוסקים הוא שיטת הר"י (המובא בתוס' ב"ב כב ד"ה זאת) והרא"ש (ב"ב פ"ב סי' יז, ב"ב פ"ט סי' יג), שהדבר תלוי באופן יצירת ההיזק, וכדי שהנזק ייחשב גרמי צריך שיתקיימו שלושה תנאים: א. שייגרם הנזק ע"י מעשיו של המזיק בגוף הדבר הניזוק ממש, אבל אם לא נגרם

הנזק ע"י מעשיו ממש - פטור. ב. שיבוא הנזק מיד לאחר עשיית המעשה, אבל אם הנזק בא לאחר זמן - פטור. ג. שבשעת עשיית המעשה יהא ידוע בוודאי שייצא ממנו הנזק, אבל אם אינו ידוע בוודאי - פטור. וראה עוד במשפט המזיק ח"א פרק טז עוד שיטות בפוסקים בהרחבה בעניין זה.

הראשונים שם ביארו שבמקרים שהובאו לעיל שנחשבים גרמא אין בהם התנאים לחייבו מדין גרמי, וכגון בעל הסולם שגרם שהנמיה תאכל את הגוזלים לא עשה מעשה בגוף הגוזלים, וכן בפורץ גדר בפני הבהמה או בפני הגנבים הוא לא עשה מעשה בממון חברו כלל אלא רק בגדר, והנזק נגרם ע"י אחרים, ולכן אין זה נחשב גרמי אלא גרמא בנזיקין ופטור.

והנה לכאורה היה מקום לדמות את מקרה הנחת הפוקימון בבית פרטי לדין גרמא בנזיקין, שזה דומה ממש לבעל הסולם שגרם שהנמיה תזיק את הגוזלים, וכן יש לדמותו לפורץ גדר בפני הבהמה או בפני הגנבים שנחשב גרמא היות שהחברה לא עשתה שום מעשה בגוף הדבר הניזוק, והנזק נעשה ע"י השחקנים לבדם.

אכן נראה לדון, שבאופן שידוע בבירור שהשחקנים יזיקו ממון מסוים כדי להגיע לפוקימון, ולדוגמא כשהפוקימון נמצא בתוך גינה שבחצר שאין אפשרות להגיע אליו בלי לדרוך על הפרחים שבגינה והם יתקלקלו, וגם ידוע בבירור שהשחקנים לא יימנעו מלדרוך על הפרחים ולקלקלם, אזי יש לחייב את החברה מדין גרמי. וכן באופן שהפוקימון מונח בתוך חדר נעול, במקרה שידוע בבירור שהשחקנים יפרצו את הדלת כדי להגיע לתוך החדר לתפוס את הפוקימון, אזי יש לחייב את החברה מדין גרמי. שהרי כבר הובא לעיל שהמוסר שהראה את הדרך לממון חברו לגנבים ומחמתו נגנב ממון זה הרי הוא חייב לשלם. והראשונים נתקשו בזה, שהרי המוסר לא עשה מעשה היזק כלל בגוף ממון זה שנגנב, וביאר הרא"ש שם [ונתבאר הדברים בהרחבה במשפט המזיק ח"ב סי' יד] שהיות והאנס כבר 'מחפש' אחרי הממון של פלוני, וידוע לנו שבשעה שיתודע היכן מונח ממון זה לא יוכל אדם בעולם לעכב בעדו מלגנוב ממון זה, על כן מיד כשנתגלה לאנס היכן נמצא הממון הרי זה נחשב כאילו ממון זה 'נשרף' כבר [כלשון הגמ' בב"ק דף קיז 'כמאן דקלייה דמי'], ועל כן כשהמוסר גילה לאנס היכן נמצא הממון זה נחשב כאילו עשה מעשה היזק בגוף ממון זה, כיון שעד עתה היה הממון 'משומר' וע"י שגילה לאנס היכן מונח ממון זה נהפך הממון הזה לממון שאינו משומר, והרי זה כמו מעשה בגוף הדבר שהכניס את הממון למצב של אינו משומר. ואינו דומה למניח סולם והנמיה טיפסה על הסולם והזיקה, שהנמיה כבר 'יודעת' היכן נמצאים הגוזלים אלא שאין לה דרך להגיע אליהם, והוא לא עשה מעשה בגוזלים כלל אלא הניח סולם בסמוך אליהם וממילא עלתה שם הנמיה, ומאחר שלא עשה מעשה בגוף הגוזלים על כן זה נחשב גרמא ולא גרמי. אבל

במוסר שהאנשים כבר מוכנים להזיק ולגנוב, והם רק מחפשים היכן מונח הממון, על כן כשהראה להם היכן נמצא הממון זה נחשב מעשה מזיק בגוף הממון והרי זה גרמי; ומטעם כן זה גם נחשב כאילו הנזק נעשה מיד, שבאותה שעה שנתגלה להם נחשב שהממון כבר נשרף ונתקלקל<sup>3</sup>.

והנה יש לברר, באופן שיש ממון של חברו בתוך בית מסוים, והאנס מחפש אחר ממון זה, וידוע שבאם יידוע לאנס שבבית זה מוטמן הממון שמחפש אחריו הוא יפרוץ את הדלת ויזיק אותה כדי להגיע אל הממון, האם המוסר שגילה לו שהממון מונח בבית זה חייב גם על הנזק של הדלת שנפרצה או לא? ומסתבר שהמוסר חייב גם על פריצת הדלת, שהרי ידע שהאנס לא יבחל בשום אמצעי כדי להגיע לממון שהוא מחפש אחריו, ולפיכך המוסר שגילה לו היכן נמצא הממון עשה גם את כל הממון והרכוש המונע מלהגיע אל הכסף שהוא מחפש אחריו לממון שאינו משומר. וכן מסתבר שאם הממון מונח בתוך כספת, והאנס יסבור את הכספת, אף שהאנס אינו צריך את הכספת אלא הוא צריך רק את הכסף, מ"מ חייב המוסר לשלם על הכספת שנשברה מחמתו.

לאור האמור נראה שעל עצם הנחת הפוקימון ברשות חברו, שבכך שהם גורמים שיבואו השחקנים ויזיקו את רכושו של חברו, על זה לא שייך לחייב את החברה מדין גרמי, שזה דומה למניח סולם והנמייה מטפסת מעצמה ומזקת, שלא עשה מעשה בגוף ממון חברו. אכן לאחר שכבר הניחו פוקימון בבית מסוים, והשחקנים כבר מחפשים אחר הפוקימונים, יש לחייב את החברה על פרסום קיומו של הפוקימון שם מדין מוסר, שלאחר שידוע לנו שיש פוקימונים המונחים בתוך בתים פרטיים, וגם ידוע לנו שישנם שחקנים שמחפשים אחריהם והם מוכנים גם להזיק את כל המונע מבעדם להגיע לעבר הפוקימון שאותו הם מחפשים, נמצא שבכך שהחברה מפרסמת היכן נמצא הפוקימון המבוקש היא גורמת שהשחקנים המחפשים אחריו יבואו ויזיקו את רכושו של בעל הבית, ויש לחייבם מדין גרמי כמו במוסר.

וכל זה דווקא במקרה שידוע שלא יתכן מצב שהשחקנים ימצאו את הפוקימון בלא להזיק את ממונו, וגם ידוע שהם אכן לא יימנעו מלהזיק, אבל במקרה שהם יכולים לתפוס את הפוקימון גם בלא להזיק, אזי אף שבפועל הם הזיקו אין לחייב את בעלי החברה, כיון שזה נחשב רק גרמא בניזקין.

3 וכיסוד זה בהגדרת דין מוסר מבואר עוד בדברי התשב"ץ (ח"א סי' קנו), שכתב לחדש שאף שהכלל הוא ש'אין שליח לדבר עבירה', ואם אחד שלח את חברו להזיק אין המשלח חייב לשלם, מכל מקום אם הוא שולח איש אחד שידוע שבוודאי יזיק את חברו הרי המשלח חייב כמו מוסר, מדין גרמי. והמבואר מזה, שבמוסר ממון חברו לאנשים ידוע לנו בוודאי שהם יגזלוהו, והרי הוא כמניח ממנו ביד הארי שוודאי יאכלנו. אבל בשולח את חברו להזיק אין זה ידוע בוודאי שישמע לו ויעבור על האיסור להזיק, ולכן אין לחייב את המשלח מדין מוסר. וראה עוד במשפט המזיק ח"א בהקדמה לפרק י.

## על כוונות תמוהות ב'מים אחרונים' ובמצוות אחרות

א. ברמב"ם הלכות ע"ז ג, ו כתב: 'העובד עבודה זרה וגו' מיראתו לה שמא תריע לו, כמו שהן מדמים עובדיה שהיא מטיבה ומריעה, אם קיבלה עליו באלוה חייב סקילה, ואם עבדה דרך עבודתה או באחת מארבע עבודות מאהבה או מיראה פטור'. עכ"ל. ומובא שם בכסף משנה בשם הריב"ש וז"ל: 'כבר הסכימו האחרונים שאין פירוש הרמב"ם במאהבה ומיראה נכון, שאם עובדה באלוה מפני שחושב שיש בה כח להרע או להטיב אע"פ שאינו מקבלה כאלוה חייב וכו', עיי"ש. נמצא שהעובד לכוכב כדי שלא יריע לו חייב אע"פ שלא קיבלו באלוה, ונכלל בזה אם כוונתו לשם כיבוד בעלמא אע"פ שאינו רוצה להיות עבד לו - מ"מ הוא בכלל עבודה, כמ"ש בתבואת שור סימן ד אות כג. וכן משמע מהרמב"ם הנ"ל בסופו, שכל דברי כבוד בכלל לא תעבדם, אלא שחייב רק אם דרך רוב עובדיו בכך, עיי"ש.

ב. ויש מדרגה למטה מזה, דהיינו דלא נתכוון לשם עבודה - אלא שעושה מעשה לשם דבר מחמת סיבה אחרת שסובר שהוא מסוגל לה, כגון שוחט לשם שר של ים כמ"ש ביו"ד סימן ד, ומפרש שם בשמלה חדשה סעיף יב שרוצה להכריח שר של ים שיביא רפואתו, או כמו בסי' קעט סעיף יט 'המקטר לשד לחברו ולכופו לעשות כרצונו, או שעושה להכעיס ע"י שחיטה לשמו'. וגם במדריגה זו רבו השיטות שחייב, ועי' בפנים יפות פרשת אחרי מות על הפסוק 'ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים' שבשוחט למזלות אפילו מתכוון שלא לעובדם אזהרתו מהכא, דהויא כזובח להכעיס דנפקא לן בסנהדרין סא, א דאיסורו מפסוק זה, עיי"ש<sup>1</sup>.

ובספר 'כנסיה לשם שמים' לרבי מנשה סתהון (ירושלים תרל"ד) דף מד, א, ובחלקת יואב ב'קבא דקושייתא' קושיא מט בהגה, העירו דבירורה דעה בסימן ד מובא בשם הר"ן בשוחט לשם שר של ים שאין איסור הנאתו מן התורה רק מדרבנן, ולכאורה משמע דאינו חייב מיתה. ואמרו דלא קשיא, דאין ללמוד דין

1 ומכיון שאיסורא איכא לכונ"ע, ואין נפ"מ לדינא אם חייב מלקות או סקילה, לא נאריך בזה, ונביא כאן רק מראי מקומות הסוברים שחייב: בעובד להכעיס עיין ריטב"א ע"ז נא, א בשם רמ"ה וכן סובר הריטב"א, ובמאירי סנהדרין ס, א, ובחתם סופר שבת עב, ב, וכ"ה באריכות במנחת חינוך ומהר"ם שיק מצוה כו, ועוד הרבה ראשונים שהובאו בספר כנסיה לשם שמים לר"מ סתהון (ירושלים תרל"ד) דף כה, ב. ובשוחט או מקטר לכופו שיביא רפואתו או לחברו - עיין בסי' קעט סעיף יט שיטת המחבר בשם מהרי"ו, וש"ך ס"ק כב, וגר"א דפו"ר, ומאירי חולין לט, ב ובע"ז מב, ב בסופו.



חיוב מיתה של העובד מאיסורי הנאה של תקרובות. ובמנ"ח סוף מצוה כח אמר ש"ש לעורר הרבה בסימן ד, ויבואר במקום אחר בעזה"י. עכ"ל. ולא זכינו לאורו. ועי' מהר"מ שיק מצוה כט שג"כ מתרץ כנ"ל.

שוב מצאתי בעזה"י בלבוש סימן כמה סי' ב שתקרובת דינו כנעבד עצמו, דכיון שהוא עצמו אינו נחשב עבודה זרה, שהתורה התירתו בהנאה, גם תקרובתו אינו נקרא תקרובת ע"ז.

ג. ויש להביא עוד ראייה שאסור בעושה דבר לשמו אע"פ שאינו מתכוון להיכנע תחתיו או לקבלו עליו, מדברי הרמב"ן ורבינו בחיי פרשת אחרי בשעיר לעזאזל, שאומרים שתרגם אונקלוס גורל אחד לה' - לשמא דה' ולעזאזל, כי האחד לשם ה' ולא לו, והשני לעזאזל ולא לשמו, ורבינו בחיי אומר שאנו חייבין לכוון בעבודתנו לה' לבדו שהוא היחיד והקדמון, ואם אולי יקבל בו שאר הנמצאים על ידי עבודתנו צד קיבול אין אנו חוששים לזה כלל, כי כך נצטוינו שתהיה כוונתנו תקועה בשם המיוחד יתעלה לבדו. ובסוף העניין מדמה הדבר למלאך של מנוח שנהנה כשעלה בלהב המזבח, ולא הייתה כוונת מנוח למלאך ח"ו אלא לשם המיוחד. וכן המנות בקרבנות שזיכתה התורה לאהרן ובניו ואע"פ שהן נהנים מזה אין בדבר צד עבודה לכהנים מקריבי הקרבנות, אלא לעשות רצון אבינו שבשמים שציונו בכך<sup>2</sup>, ועם כל זה אע"פ שאין הכהן מכוון שמצות ה' הוא ליתנו לשמו - מ"מ מצוה התורה לעשות הרבה היכרים להראות שאין הכהן נותן רק הכל בא מהשי"ת, דהיינו שהכהן מעמיד אותם לפני ה' פתח אהל מועד כי שניהם מתנה לה', ולא היה מקדיש אותם בפה אלא על פי גורל, ואם הגורל היה של עזאזל בימין ושל שם בשמאל לא היה להם לשנותו להראות שהוא בעצמו הנותן ומוחל על כבודו, וגם אחרי הגורל היה מעמידו לפני ה' לומר שהוא שלו. ואם מכוין לשם עזאזל הוא בכלל זובח לאלהים יחרם, אע"פ שכל כוונתו כמשליך פרוסה לכלב כדי שלא ינשכנו, עיי"ש באריכות. ולכאורה אע"פ שעושה אחת מארבע עבודות בדרך בזיון ג"כ חייב להרבה ראשונים, עי' בריטב"א ע"ז נא, א בספת לה צואה אע"פ שאין עבודתה בצואה חייב, כן הביא בשם הרבה ראשונים, ובב"י ס' קכד הביא בשם רבינו ירוחם נתיב יז חלק נב: "גוי שנגע ביין ע"י רגליו אינו אוסר, אבל אם כוון לנסך אוסר בהנאה".

ד. ואפילו אם עושה כן לדבר שעדיין לא עבדו אדם מעולם, אם הוא מין רוחני נקרא מין הנעבד, ונכלל בכלל אלהים אחרים. ואין חילוק אם נעבד מקודם או לא, כמו שרואין מכל הדוגמאות הנ"ל, כגון לשון הרמב"ם 'העובד עבודה זרה' דאין

2 ומה שהובא בפרש"י על הפסוק 'לרצונכם תזבחהו' לאוכלו בזמן המותר - לאו דווקא, דהרי רק לשם שישה דברים צריך לכוון כמו שפירשו שם המפרשים, עיי"ש

חילוק לאיזו דמות או לאיזה כוכב, וכן 'ולא יזבחו את זבחייהם לשעירים' דכל שד הוא בכלל האיסור, ולכן במקטר לשד חייב בכל שד אע"פ שלא נעבד מעולם. וכן משמע מהרמב"ן ורבינו בחיי הנ"ל דהס"מ הוא בכלל האיסור. ורק באדם מצינו היתר השתחויה, כמ"ש בגמ' סנהדרין סא, ב' לא תשתחוה להם, אבל אתה משתחוה לאדם כמותך<sup>3</sup>. ועיין בכנסיה לש"ש דף מ"א שכתב מעין זה, ובראשונים ג"כ מצינו טעמים שהותר יהושע להשתחוות למלאך, עיין בר"ן דרוש ד ובריקאנטי שמות כ, ג ובספר העיקרים פרק כח מאמר ב וברבינו בחיי הנ"ל בתירוץ על מנוח, ולא תרצו משום שמותר אם אין מלאך זה נעבד ע"י אנשים אחרים, משמע דכל מלאך הוא מין הנעבד, ולא גרע משד דאסור לשחוט לשמו אע"פ שאינו מכוון לעבודה. ובלבוש (יו"ד סי' ד) כתב 'השרים ומלאכים עיקר אלהים אחרים האמור בתורה עליהם נאמר, שנקראים אלהים על שם הממשלה והכח שיש להם בתחתונים, כי אל פירושו כח'. עכ"ל.

ה. ומפני כל הנ"ל צריך ביאור מה שרבים עושים ע"פ הזה"ק שמות קנד, ב, שמכוונים בשעת שפיכת מים אחרונים 'דאצטריך למיהב לההוא סטרא חולקא דאיצטריך ליה וכו' ואיהו חיובא על בר נש למיהב ליה חולקא דא', וכ"כ בדף קסט, א, ונזכר בריקנטי פרשת עקב שבזה מחלקים כבוד. וגם צריך ביאור אודות אמירת הנוסח 'די אסחי לסטרא חוריןא'. ובכף החיים סימן קפא מובא שצריך מאוד להזהר בכוונת מים אחרונים. וביותר קשה אם מקפיד ליטול בכלי כדי שיתן להם בדרך כבוד, כמ"ש בתולעת יעקב ובקב הישר סו"ס יג בשם של"ה. ואפילו אם עושה מעשיו על דעת החכמים מתקני התקנה שהיו יודעים טעם ההיתר, וכל אחד מכוון בכללות שמעשיו נעשים על דעתם, לא נפתרה הבעיה, כי אם נכון הוא שכשמכוין הדברים כפשוטן עובר על איסור דזורק היינו מנסך כדאיתא בסנהדרין ס, ב - לא הותר לעבוד לאיזה כח ולהתנות בתחילת היום שכל מעשיו וכוונותיו הם רק על דעת הצדיקים, וכשמכוין כוונה באיסור ממילא יבוטל כל 'תנאי' זה, וא"כ מאי שנא כאן?

וביותר תגדל התמיהה שבזמנינו, שאין מלח סדומית מצוי, הובא בפוסקים **שעיקר** טעם נטילת מים אחרונים הוא מצד הטעם המובא בקבלה, עיין מטה משה ועוד פוסקים, וא"כ נמצא ששופך המים רק מטעם זה, ואיך הותר הדבר? ויש להשיב על זה לפי מש"כ בביאור הגר"א בשם ר"מ ח"ג רמ"ו דהוא ג"כ משום התקנה הקודמת, וכן י"ל ע"פ דברי זוה"ק עקב רעג, ב.

3 ולכאורה כל דבר גשמי ג"כ אין איסור אם מכבדו, ולא נקרא שעבדו שלא כדרך עבודתו, משום שאין זו מין חשוב שיהיה נכלל בכלל אלהים אחרים [שפירושו צבא השמים הנקראים אלהים, רמב"ן]. וגם בגמ' חולין מ, א מחלק בין שוחט להר ובין גזא דהר משום דיש מין הנעבד ויש מין שאינו נעבד, וכ"ה ברמב"ם הלכות שחיטה פ"ב הי"ד ובנו"כ.

ו. ויש מתרצים דכל אחד מבין ממעשיו שמפני **המצוה** שמקיים מסוגל ליתן לסט"א חלקו, דאי אפשר שהסט"א ישוחד בקצת מים, ועל כורחך כוונתו כנ"ל, ואם עיקר המעשה הוא מעשה מצוה אין לחשוש לאיסור הנ"ל. ועדיין לא מובן, דהרי אפילו אם נביא אמת בא ומנבא בשם השם שמצוה לשחוט עוף קטן לשם סטרא אחרא אסור לשמוע לו, ודווקא כשאומר שיעשה כן וע"י המעשה בלי כוונתו יפעול שהסט"א ישוחד אז אין איסור ע"ז, כמו שכתב בש"ך בס"י קעט ס"ק כב, וא"כ האיך שייך לומר שכוונת האדם שהוא עושה מצוה יגרום לכך שפקע האיסור?

ז. וכן קשה במה שכתב במטה משה בהלכות הבדלה, והובאו דבריו באליה רבה, דטעם שפיכת יין הבדלה לארץ הוא ע"פ טעם הרמב"ן בשעיר לעזאזל שנותן חלק לעדת קרח<sup>4</sup>, וקשה כנ"ל, למה אין בזה משום איסור ניסוך? ואין לומר דניסוך אסור רק במכוון לזרוק או לשפוך, אבל אם עיקר כוונתו הנחת המים או יין על ידיו או על הארץ אינו אסור, דהא בגמ' ע"ז נ, ב איתא בספת לה צואה חייב, ופירש רש"י שהאכילה צואה, ובתוס' פירש שלכלכה בצואה, ובכסף משנה אומר שהיה על ידי זריקה - דאי לא היכי מדמי ליה לזריקה. וקשה לומר דחייב דווקא אם מקפיד שילכלך ע"י זריקה, ואם מלכלך ע"י זריקה ואינו מקפיד במיוחד שיהא ע"י זריקה פטור, ועיין להלן אות ח.

וכן קשה ממה שהובא בזה"ק ויקרא יט שאחר תשמיש המיטה יזרוק טיפי מים סביב מיטתו, והובא בספר אור צדיקים ממחר"ם פאפירש. ופירשו במפרשים שהוא כמו מים אחרונים, ומקורו מספר אשמדאי שנתן לשלמה, ואין זה תקנת חז"ל. והאיך שייך לומר שמשום סגולת המצוה נעשה ממילא כן ואין זה מעשיו, וקשה כנ"ל.

וכן קשה להבין מ"ש במעבר יבק שפת אמת מאמר ב פרק לה אודות שפיכת המים אחר לויית המת. וז"ל: 'ולכן שופכים אותם המים במקום מדרון החוצה לרוחות הפורחות, כי בזה בעלי החובה יקחו חלקם ויתרחקו מעל האבל'. ובשלמא בשלמה המלך ששלח בניהו שמילא בור יין לשד אשמדאי, שם לא היה עצם המילוי לשמו, רק המטרה היתה שיהא הבור מלא, משא"כ אם מקפיד לחשוב בשעת מעשה לשמו חייב משום ע"ז כמו שכתב בש"ך קעט ס"ק כב. ובזה מובן מה שהתירו הרשב"א ורמב"ן צורה לרפואה השייך לכוכב, מפני שאין צריך לעשותו לשמו, ממילא לא חייב משום דרך עבודתו. ואכמ"ל.

ח. ועוד צריך ביאור מ"ש הלבוש ביו"ד סימן רסה שאחרי ברית המילה נותן בשר ערלה על העפר כדי שיקבל סט"א חלקו, ומפרש בפני דוד להחיד"א בפרשת תזריע אות ט שהוא כמו שכתב בזה"ק פנחס רמח, ב וז"ל, כמה דבראש חודש דאיתדכיא

4 ובברכי יוסף אומר דאין לעשות כן מפני שצריך כלי כדי שלא תשרה רוח רעה על זה.

סיהרא לאתקרבא בבעלה אצטריך למיהב לסטרא אחרא חולקא חדא בההוא זינא דילה<sup>5</sup>, אוף ה"נ אצטריכת לאתתא בשעתא דאתדכיא לאתקרבא לבעלה למיהב חולקא חדא לס"א וכו' טופרהא בטנופא דלהון, וזעיר מריש דשערא וכו', עיי"ש. ומשמע מדברי החיד"א שגם כשנותן בשר ערלה הוא כמו שוחד לסט"א, וכ"מ בלבוש, וקשה למה אינו אסור מדין תקרובת ע"ז? וביותר תמוה לפי מש"כ בחזון איש יו"ד סי' נו אות יא שכל דבר שכיוצא בזה קרב על המזבח אף זריקה שאינה משתברת בכלל זריקה, וגם **אין חילוק בין זורק למניח**, עיי"ש.

ט. ובמים אחרונים אם אומר הפסוק 'זה חלק אדם רע מאלקים' מובן קצת טעם העניין, ובאמת בספר אור יקר להרמ"ק כרך יא דף לח פרשת ויקהל אומר על שעירי ראש חדש ושער של תפילין וכמה עניינים שצריך האדם שלא יהיו כל קרבנותיו עולות אלא בענין שיהיה להם חלק כפי דיני התורה לא מעצמו שלא יכשל בעבודה זרה. עכ"ל.

ומ"מ צריך ביאור במנהגים ותקנות חז"ל כגון מים אחרונים ושפיכת יין הבדלה ונתינת ערלה בעפר, שאפילו אם נאמר דהלכתא כבתראי המקובלים הקדושים החולקים עם רמב"ן ורבינו בחיי<sup>6</sup>, ואין צריך כל הסימנים להראות שהשי"ת הוא הנותן, או אם נאמר דדווקא בשעיר צריך הסימנים משום שלא יהא נראה כמו שעושה בשעת מעשה בשעיר לה', וממילא כו"ע מודו דבכל העניינים אחרים אין צריך היכר כלל - אבל הלא כתב רבינו בחיי שהמתנה הזאת 'אינה באה אליו ממנו אנחנו אלא ממנו יתברך'. עכ"ל. והיינו משום שבא מממון הקדש, וכמו המשל מבעל הסעודה שנתנם מתחילה להמלך שהביא הרמב"ן. וא"כ האיך שייך לומר במים וערלה שהוא בא מהשי"ת, דהרי אינם שייכים לגבוה. ועוד קשה, דלכאורה יש לומר שתי דרכים בהבנת רמב"ן ורבינו בחיי, הראשונה על דרך שאמר ר"ש מקינון שאחרי כל הכוונות מתפלל כתינוק בן יומו, ומשמע מאוד מרבינו בחיי שבשעיר לעזאזל לא היה מכוון כל הכוונות אע"פ שבכל מצוה מכוין טעמים נסתרים, שהרי כותב **ואם אולי** יקבל בו שאר הנמצאים ע"י עבודתו צד קיבול אין אנו חוששים לזה כלל כי כך נצטוינו שתהיה כוונתנו תקועה בשם המיוחד יתעלה **לבדו** וכו', וכ"מ מהדוגמא שהביא ממנו ומכאנים. ויש לומר דרך שניה, שמצוה **לכוין** שע"י המצוה שעושה יגיע השפע לסט"א וע"י זה יסולק מישראל, אלא שאסור **לומר** כן, וכשאומר בשעת הגורל 'לעזאזל' ואינו אומר 'לשם עזאזל' מצוה לחשוב שע"י זה ישוחד הסט"א, והרמב"ן אומר האחד לשם ה' ולא לו (דלא שייך

5 עיי"ש בדף רמח בעמוד א ועמוד ב בענין שעיר ר"ח שהוא כמו שעיר לעזאזל.

6 להפוסקים כחכמי הקבלה במקום שהיא כנגד הלכה בנגלה, וה"נ הרי הרמב"ן נחשב לפוסק בנגלה.

ליתן איזה דבר לה'), והשני לעזאזל ולא לשמו של עזאזל. עכ"ל. משמע דאין כוונה כלל בשעת אמירה אודות הדברים שיגיע מזה כדרך הראשון, דהרי המדובר שלו מהכוונה, ומובן מאוד ע"פ הש"ך קעט ס"ק כב הנ"ל במקטר לשם שד, דאם אינו סובר שכוונתו מסייע על הדבר אינו נקרא לשם ע"ז אע"פ שזהו המטרה שלו, וכן מובן דברי רבינו בחיי הנ"ל.

ושייך להמחיש דבר זה להבדיל אלף אלפי הבדלות לשיטת האומרים שגוי מותר בשיתוף, לגוי שנותן בהמה לישראל לשוחטו, שאין הישראל נותן כלום לע"ז ומותר<sup>7</sup>, אבל אם חושב בשעת שחיטה ששחיתו יועיל שע"י זה יהיה כאילו משלחו שוחטו לשמו, אסור.

היוצא מזה, שאם חושב האדם שהשי"ת ציוה שהוא יתן מים או יין לסט"א - למה לא נקרא לכו"ע עע"ז ח"ו? ואם חושב שע"י המצוה או המנהג מתקיימת סגולה מיוחדת שמקבל הסט"א חלקו ולא ממנו - צריך ביאור כנ"ל אם זה תלוי במחלוקת<sup>8</sup>. וא"כ תמיהה גדולה שחכמים עשו הרחקות מיוחדות בע"ז, ובדבר זה כמה יראים ושלמים שאין ידוע להם דברי הרמ"ק הנ"ל עושים כל הנ"ל וסומכים על מה שאומרים מפעם לפעם שעושים על דעת הצדיקים, והרי אסור לעבוד לאיזה כח ולהתנות כנ"ל.

ואפילו אם אומר שעושה על דעת חז"ל, מ"מ אם מכוון בדרך אחרת כחוט השערה שהוא אופן אסור הרי זה דומה לאחד שעבד ע"ז מפני ששמע שכך הורו בי"ד, ואמר שסומך עצמו על שמועתו ועושה מעשיו רק מפני שמועתו, שחייב. והתינוח שהכוונה על דעת חז"ל פועלת שיצורפו כוונותיהם הטובות, אבל מה שחשב שלא כדת באמצע המצוה הוי כפי המשל הנ"ל.

י. ות"ח אחד הקשה דאם מכוון במזיגת כוס של אליהו כטעם המובא בשם מהר"מ חגיז שמוזגין לכבודו לפי שבא בעת הסדר, וכמו שלומדים הילדים בחיידר, ואם הוא מקפיד למזוג בעצמו היין קשה, דבלייל סדר אם אין אליהו מתראה אליו דינו כמלאך כמ"ש בח"ס ח"ו תשובה צח, וא"כ קשה ממה שנאמר זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו ויליף בגמ' דכל ארבע עבודות הנעשים לה' בכלל האיסור. וכתב שם הרמב"ן כל מלאך נקרא בשם זה, וכן מבואר ברמב"ן בראשית יד, יח, שמוות טו, יא, ובעשרת הדברות, וכמ"ש לעיל באות ד, וא"כ למה מותר, ואפילו אם אינו מכוון בהמזיגה, אלא כשכבר נתמלא הכוס וע"י זה מתכבד אליהו הנביא ג"כ, קשה, כיון שאין אחר מעשה זו כלום למה לא הוה כתקורבות, ועדיף ממקדיש

7 אם אין זה לפני פסל מסוים, ששייך מראית עין, לא נאסר, כמו שכתב הרשב"א בשוחט למזרח שזה מחשב וזה עובד לא אמרינן, והובא ביו"ד סו"ס ד.

8 והאיך שייך ענין זה בזריקת מים אחר תשמה"מ, או כששופך המים אחר לוייה.

דבר לעבודה זרה דאינו נאסר להדיט, אבל כאן זה גופא תכלית הכיבוד שמכוון לכבדו ע"י כוס המלא. ועיין בחלקת יואב בקבא קושייתא קושיא מט בהגה שיש חילוק בין הקדש שהדרך לעשות אח"כ עבודה או שזהו בעצמו עבודתו, עיי"ש לגבי ענין אחר, ובנ"ד שמוזמין הדבר ע"י מעשה למה לא נקרא תקרובת? וביותר קשה לחזו"א המובא באות ח הנ"ל.

יא. ואם מכוון בכסא של אליהו לכבדו בזה ג"כ קשה, דכתב הרמב"ם פ"ג ה"ז דכל עבודה שאינה כדרך עבודתו הוא בכלל איסור ולא תעבדם אלא שאינו לוקה, ולפי מ"ש בתבואת שור דכוונת כיבוד הוה כמו כוונת עבודה קשה כנ"ל. ואלהים דכתיב בקרא באיסור ע"ז פירושו מלאך ולא ע"ז, ועל זה הזהיר הכתוב בעשרת הדברות ולא תעבדם. ואפילו אינו מכוון להוציא עצמו מרשות הקב"ה, כמ"ש הרמב"ן שם ובפסוק זובח לאלהים. וא"כ אליהו נקרא בפסוק מלאך הברית, ובזה"ק בראשית רט, א איתא שנשאר אליהו מלאך כשאר המלאכים. ואין לומר דכיון שבתחילה היה אליהו אדם דינו כאדם, דא"כ חנוך שנעשה למלאך מט"ט כמ"ש בחולין ס, א בתוד"ה פסוק זה אטו יהיה מותר להשתחוות לכבודו, ואפילו השדים שדומים קצת לאדם אסורים בהשתחוויה או בשחיטה כנ"ל אפילו אינו מקבלם עליו, והאיך שייך להתיר על מלאך הגדול, ובסנהדרין לח, ב איתא דאסור.<sup>9</sup>

שוב מצאתי בשו"ת רדב"ז ח"ח תשובה קכ"ו שהביא בשם ר"א ממיץ<sup>10</sup> שפירש דרגש דהיינו ערסא דגדא (גדרים נו, א) שאין לך דבר שאין לו שר למעלה והוא שלוחו של מקום ולכבוד המקום עושין מיטה לכבודו וכו'. וראה לדברי, הכסא שמתקנין לאליהו לכבודו. וכ"כ שם בשיטה מקובצת שהיה תלמיד הרדב"ז, והרדב"ז מחלק בין הא דגרסינן בפרק חלק (סנהדרין צב, א) א"ר אלעזר כל המשייר פתיתין על שולחנו כאילו עובד ע"ז, ובין הא דדרגש דמותו, דדבר שהיו רגילין לעשות עובדי עבודה זרה שהיו עורכין שולחן עם מאכל וכו' אסרו דמחזי כאילו עובד ע"ז, משא"כ במיטה, ותו דהתם גבי פת מיחזי כתקרובת לעבודה זרה אבל הכא גבי מטה לא מיחזי כתקרובת שאין מקריבין כיוצא בזה. עכ"ל הרדב"ז. ובאמת בחידושי הר"ן סנהדרין כ, א חולק על רש"י שפירש ערסא דגדא למזל הבית, ואומר הר"ן דאין פירושו נכון, דח"ו לא תהא כזאת בישראל, דוודאי אסור מפני דרכי אמורי "ויותר חמור ממנו". עכ"ל. ולהראשונים המתירים צריך ביאור מ"ש כיבוד שלא כדרך עבודה, מדרך עבודה שהרמב"ן מדגיש שנאסר גם בזובח להפיק להם רצון מאתו יתברך, ועכ"פ הרדב"ז כבר הרגיש בזה. אבל במים אחר המצוה צ"ע, דמ"ש זה מהמראי מקומות שהובאו במטפחת ספרים והם הרבה

9 ועיין בר"ן דרוש ד אודות מלאך מט"ט, וצ"ע.

10 לא נמצא לפנינו בספר יראים.

יותר ממאתיים, ובשו"ת ח"ס ח"ו תשובה נט ממליץ עליו דבר גדול דיבר הנביא עיי"ש. ואכמ"ל.

יב. ולכאורה יש מקום לתרץ, שכל הדברים עושים בצורה שמוכח מיניה וביה שעושה לשם מצוות התורה, שהרי גוי אינו מכין כוס של אליהו או כסא של אליהו, והדבר שייך לסדר פסח או לברית המילה, ממילא אין בזה חשש של מכבד לדבר רוחני בעלמא, וכמו שנהוג לומר מכניסי רחמים ואין בזה משום מתפלל למלאך שמובא בראשונים דהוי כקבלת אלקות. והטעם כמו שכתוב בספר עץ שתול מאמר ב פרק כח שמה שאנו מתפללים להם אינו מצד הכח שיש להם מצד עצמם, כי אם מצד השי"ת, וזהו היתר גמור, וכן משמע מלשון הפזמון וכו' מלשון שאמר חלו נא משמע שאין להם רשות לעשות דבר מעצמם כי אם מה שיחלו וישתדלו על ידי בקשתם ותחנונם מהשי"ת וכו', וזהו כבוד להשי"ת.

אבל יש מקום גדול לחלק, שבתפילה כל תפילתו היא שהוא יבקש מהשי"ת, ממילא אינו עושה ממנו ישות נפרד מהשי"ת, משא"כ כשמכבד למלאך בשעת המצות באיזה דבר יש לשאול, האם אין זה דומה כמי שמכבד לגוי שבא באמצע הסדר, או לבעל דמיון שסובר שרוח של איזה רוחני טמא בא, ומדמה שהרוח בא כדי שהמלאך הרע בעל כורחו יענה אמן, וסיבת הימצאותו כאן היא בשביל המצוה שעשה להשי"ת, והוא מכבדו בכוס או בכסא, וא"כ מ"ש מלאך קדוש שמכבד בשעת המצוה מלהבדיל מי שמכבד למלאך טמא שמדמה שבא להיות שם בשעה שעושה המצוה, דסוכ"ס בשניהם עושה מהם איזה ישות שראוי לכבדם, וכמו שאסור לשחוט לשמם בשעת הברית, כמו שמצינו בגמרא לאסור שחיטה למיכאל שר ישראל, ואיך שייך לומר שהשחיטה לשמו אפילו אינו מכוין לכבדו אסורה בהנאה, ושאר עבודות לשמו הייתכן שאפילו מכוין לכיבוד שרי? ומהאי קרא גופיה שפירש הרמב"ן דאיירי בזובח למלאך ג"כ מוכח דאין חילוק בין זביחה לזריקה, דהרי הרמב"ן מפרש שזובח לאלהים יחרם איירי בשוחטי למלאך, ואם כן כשמסיים הכתוב 'בלתי לה' לבדו' דילפינן מזה מקטר ומנסך (סנהדרין ס, ב) בעל כורחך צ"ל דגם כן בכלל האיסור כשעושה למלאך. ולכאורה שאר מיני כיבודים שלא ע"י ארבע עבודות נאסר בלאו, דלא מצינו לחלק בין מלאך מצד הקדושה או מצד הטומאה, שכל הרוחניים נקראים אלים או אלהים לפי רוב רובן של הראשונים, ואין בזה שום רמז שמדבר רק מדבר שכבר נעבד, וגם אם עושה בשעת תורה ותפילה דקדושה. וא"כ צ"ע כנ"ל.

ועכצ"ל דשאני כיבוד למלאך קדוש מתפילה לממליץ, דהא נהוג עלמא דלא כרמב"ן בדרשת תורת ה' תמימה שאוסר להתפלל שימליצו המלאכים; אבל וכי יעלה על הדעת דמהאי טעמא לא נקטינן כוותיה גם במה שכתב שמות כב, יט

בפסוק זובח לאלהים יחרם וז"ל, שהזובחים למלאכיו יחשבו לעשות חפצו שיהיו הם אמצעים להפיק להם רצון מאתו, וכאילו הזבחים לאל ולמשרתיו, על כן אמר בלתי לה' לבדו. עכ"ל.

וכן מוכח בהדיא לפי מה שכתב הרמב"ם בפרק א' של הל' ע"ז שטעו בימי אנוש שזהו רצון השי"ת, אם אחד מגלה דעתו מקודם שכל סיבת עבודתו למלאך היא מפני שהוא ישראל ורוצה בזה לעשות רצון השי"ת מ"מ חייב, ועכצ"ל כנ"ל. ויש תימה שבשו"ת שם משמעון ח"ב יו"ד סי' ח מעיר למה אין איסור בכוס של אליהו מצד דרכי אמורי, כמו העורכים לגד שלחן. ומתרץ דלא נהוג האידנא לערוך לגד או לשר מיטה ושולחן או כוס, עיי"ש. וצע"ג, שלא העיר כלום אודות דין ד' עבודות, שבה לא שייך לומר שלא נהוג כנ"ל. ובאמת מהרדב"ז הנ"ל משמע שבתקרובת הוה ליה לאסור בכל אופן, ובוודאי אם הוא בדרך של ד' עבודות. וצע"ג.

ג. ועוד קשה בספר מור וקציעה סי' ג שמתיר לבקש ממלאכים שמרונני עזרוני משום שמגלה דעתו מקודם שהם שלוחי השי"ת, ומהאי טעמא בסידור ר"י עמדין אומר שמיושב בדוחק אמירת תפילות למלאכים בליל שבת, ומצדד לזיהר באמירת ברכוני לשלום ולכוין שהוא בגדר ציווי ולא בקשה. וצ"ע, שהרבה ראשונים אומרים דעצם התפילה הוה כעבודה או קבלת אלוקות, עי' רמב"ם בהקדמה לפיה"מ והובא בתו"ט בתחילת מסכת ע"ז, רמב"ן בראשית מו, א, מאירי סנהדרין סא, ב דאין לך קבלת אלוה יותר מזה. ואם כן כמו שאסור לכבד לכוכבים ומלאכים כשמדמה בלבו טעות של דור אנוש שהזכיר רמב"ם ש"ע זי זה יכובד השי"ת, ואע"פ שאומר מקודם הנני מוכן ומזומן לעשות בזה נחת רוח להשי"ת, מפני שמכבד עבדיו, מאי שנא הכא. ועוד קשה אליבא דכל הנהו ראשונים ז"ל שמתירין בקשה להליץ להשי"ת וקיי"ל כוותיהו, מהו ההיתר לומר דברי שבח מקודם הבקשה שימליצו בעדו, כגון שאומר אלי הצדק עברו בשערים (נוסח שהובא במגן אבות להרשב"ץ ח"א פרק ד), למה לא נקרא קבלת אלוקותו עליו, שהרי רוצה לכנותם בשם זה ומכניע עצמו להם שמדבר להם בכבוד כדי שיקבלו דבריו וימליצו בעדו, ואפילו אם אומר שאר דברי שבח גם כן בכלל האיסור, כגון אבי אתה ילדתי. ואפשר דתלוי במחלוקת ט"ז וש"ך ביו"ד סי' קמח ס"ק ג. וקשה על כמה נוסחאות שנזכר בתחילה דברי שבח עליהם<sup>11</sup>, וצ"ע מה מועיל ההיתר מפני שמסיים בסוף

11 נוסח 'אמת פליאים בקשו עלינו' שחיבר ר' יואל הלוי תלמיד ר"ת, אבי הראב"ה, או נוסח פיוט האופן ביצור של שבת שלפני ר"ה 'שאו לבבכם' שיש אומרים שחברו ר"י אור זרוע ונמצא בסידור של"ה ובסוף אוצר התפילות חלק שני, וכתוב שם 'בני מעלה בעוז גדולה מיכאל וגבריאל בעד עמכם שאו קולכם' וכו' [ועי' במאמרו של הרב שלמה שפרכר 'הפולמוס על אמירת 'מכניסי רחמים' בישורון כרך ג תשנ"ז עמ' תשו ואילך, ובמאמרו של פרופ' שמחה עמנואל ב'המעין' תשרי תשנ"ח (נח, א) עמ' 5 ואילך. העורך י"ק].



דבריו שהם רק מליצים בעדו להשי"ת, אם בתחילת דבריו מכבדם, וכמה רגעים מותר להתחיל בתחילה בשבת, ואם שייך בעניין זה תוך כדי דיבור, והאיך שייך לחלק בין עבודה לתפילה, וצ"ע.

יד. ועוד קשה, דבספר כף אחת מהחיד"א סי' יב הובא בשם רבי יהודאי גאון ז"ל סגולה לעין הרע שיטבול שתי אצבעות בשמן ויטיף שתי טיפות בקערה על המים ובעוד שהוא מטיף יאמר בשם גבריאל בשם מיכאל בשם רפאל אני עושה זה, וכשם שאלו הטיפות נאבדים ומתבטלים במים כך יאבדו וכו'. וצ"ע למה אינו נקרא זורק לשם גבריאל? ואם נאמר שיש חילוק בין זורק בשם לזורק לשם, א"כ ה"ה בשוחט בשם שר של הר מותר, דדווקא לשם שר של הר אסור. והוא חידוש גדול, דהא בכל מקום **בשם** ה' משמעו או במצוותו או בבטחון בכוחו, וא"כ בשוחט בשם שר של ים, דהיינו שחושב שע"י שבוטח בכוחו של שר של ים בשעת השחיטה בזה מכריחו להביא רפואתו, אטו לא הוי בכלל האיסור? וא"כ בזורק שהוא מד' עבודות ג"כ הדין כנ"ל, וצע"ג.

טו. וגם יקשה דהרמב"ן פירש בהרבה מקומות וגם בעשרת הדברות שהמלאכים נקראים אלהים, ואחרים פירשו זולתי השי"ת, וכ"כ ברבינו בחיי שם שהמלאכים נקראים אלהים<sup>12</sup>, ולפי זה כל צבא השמים הם בגדר זה ונאסר להזכיר שמם ולומר חמה וכדומה, וכ"ש לומר עליהם שהם נקראים אלהים או אליהו זכור לטוב, משום ושם אלהים אחרים לא תזכירו, ושם פירש הרמב"ן דדוקא מלאך הנעבד כבר ע"י גוים. וקשה, דמאי שנא פסוק זו מכל התורה, ובשלמא אלהי העמים שייך לומר ששייך לעם מיוחד, אבל אלהים אחרים שפירשו זולתי השי"ת - מאי שנא מלאך הנעבד מסתם מלאך? וי"ל דדווקא בנשבע בשם ע"ז יש חיוב מלקות שמראה שמוקירו, ולכן נשבע בשמו, ובאומר שמור לי בצד ע"ז פלונית יש ג"כ איסור שסכ"ס בית ע"ז מיוחד להוקיר שם ע"ז, משא"כ במזכיר איזה דבר רוחני שאין בהזכרת שמו רמז שמוקיר שמו מותר. ועוד קשה, דבנביא שמדבר בשם אלהים אחרים (דברים יח, כ) פירש הרמב"ן שיאמר ראיתי פעור כי הוא האלהים והוא מצוה שלא לאכול בשר חזיר, וכן אם יגיד בשמו כי כזה וכזה עתיד להיות, מאחר שיאמר כי הנעבד ההוא הוא האומר ועושה גוזר ומקיים יומת בחנק. עכ"ל. וקשה כנ"ל, דכל צבא השמים נקראים אלהים, ומאי שנא בקרא זה דהכוונה דוקא לפעור, והאיך משמע מקרא זה שסובר שהוא האומר ועושה, שהרי כל צבא השמים נקראים אלהים, וא"כ בכל רואה ע"י איצטגנונות איזה עניין שראוי לעשות הו"ל לחייב משום מדבר בשם אלהים אחרים!

12 ומביא מ"ש בספרי שאחרים הם לעובדיהם וכו', ומסיק והעיקר כי נקראו אחרים על שם שמקבלים כוחם מאחר דהיינו מהשי"ת.

טז. ומעניין לעניין בדברי הרמב"ן הנ"ל בשעיר לעזאזל שמסביר באריכות שהיו עובדים לאלהים אחרים הם המלאכים והם להם לריח ניחוח כמו נגרומנסיא לשדים, וחולק על הרמב"ם בפה"מ באני מאמין יסוד החמישי, וכמו שהאריך הר"ן בדרוש ד שאין שייכות בין עליונים ותחתונים ואין בעליונים עניין רצון כלל, ועיין בריקאנטי שהאריך בשיטת הרמב"ן, וגם ברשב"א תשובות החדשות מכת"י מכון מסורת ישראל ח"ט סי' קסה כתב שכל הגוים מתנהגים ע"י שר הממונה מהמלך דהיינו הכוכב, וכשרוצים איזה ענין עובדים לו, עיי"ש. ולכאורה קשה, דהרמב"ם הלכות ע"ז פ"ב הלכה ו' אומר כל המודה בעבודה זרה שהיא אמת אע"פ שלא עבדה הרי זה מחרף ומגדף את השם הנכבד והנורא, ועיי"ש ביד הקטנה בהגהות מנחת עני פ"ב ה"ו, ובמשכיל לדוד תחילת פרשת ראה וסרתם ועבדתם. וקשה, דאטו אם חושב שהשי"ת מנהיג העולם רק חושב כדור אנוש שהשי"ת רוצה בכך וכדומה האם אינו נכלל במודה בעבודה זרה, וא"כ הא"י שייך לומר שמועיל עבודתו להפיק רצונו - אם חייב מיתה על מעשה זה! וע"כ צ"ל שדווקא בסובר שח"ו מסר הקב"ה הנהגתו לגמרי לנעבד זו, עפ"ל. ולכאורה זהו המחלוקת הכי גדולה בעולם בין הרמב"ם והרמב"ן. אבל אפשר ליישב דאין נקרא מודה בע"ז אם יודע שאינו טוב לו באמת, וכמ"ש בספורנו ויקרא יז, ז שהשדים אם מקריב להם דם יקנה אהבתם וכו' והשי"ת הרחיק את עמו מרדוף אחרי ערב בלתי מועיל בהיותם מזיקים באמת, והשדים דינם כדבר הנעבד. וא"כ למה לא נכלל במודה בע"ז? ועכצ"ל כנ"ל, וא"כ ה"ה בצבא השמים!

ומצוה גדולה ליישב מנהגי ישראל אשר יסודתן בהררי קודש. והשי"ת יאיר עינינו בתורתו.

מנהג שאין בו שורש ולא טעם אין דין מנהג לו, אלא אם כן נתלה באיזה צד של צורך מצוה, או [שהוא] מורה מוסר וגמילת חסד, או [מונע] חשש איסור או כיעור או קלקול. ומ"מ כל שהוא מנהג קדמונים ותיקים מעמידין אותו אף לקולא, הואיל ואין שם איסור... אבל מנהג שאין לו ראייה מן התורה, ר"ל שאינו נתלה בשום עניין, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת. וכן העניין אצלי במנהג של התחסדות היוצא מכל גדר, אף על פי שהם מתחסדים בו התחסדות של תפלות, ומייחסים אותו לצורך מצוה. וזהו אצלי מה שאמרו בירושלמי (פסחים פ"ד ה"א) נשיי דנהיגין דלא למעבד עובדא באפיקי שבתא, ר"ל כל מוצאי שבת, אינו מנהג, כלומר שאין זה אלא התחסדות ביתר מן הראוי ואין חוששין לו; עד דתיפני סדרא, כלומר עד שישלימו סדר מה שהורגל לומר בו במוצאי שבת, מנהג, כלומר אף על פי שיש בו תוספת יתר על המחוייב, ואסור לבטלו...

ספר מגן אבות למאירי סוף ענין כ

## קיום מצות משלוח מנות בשמחה ובידידות

הקדמה  
כמה לשלוח?  
מה עדיף לשלוח?  
החזרת משלוח מנות לשלוח  
מי שולח ראשון?  
הערות כלליות  
סיכום

### הקדמה

מצוות "משלוח מנות איש לרעהו" בפורים ראוי לקיימה בשמחה גדולה, ככל המצוות שיש הידור גדול בקיומן בשמחה, כמבואר ברמב"ם סוף הלכות סוכה, וכל שכן הוא במצוה המתקיימת בפורים שבו השמחה היא עיקר משמעותו של היום. חשוב גם לקיים מצוה זו מתוך רגשי ידידות וחבה, כמודגש בפסוק "איש לרעהו"; יתר על כן, עיקר טעם המצוה לדעת ר"ש אלקבץ במנות הלוי (אסתר ט, יט; כב) הוא להרבות אחווה וקרבות בישראל, היפך דברי הצורר שאמר "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד".

דא עקא, שלעיתים דווקא סביב מצוה חביבה זו נוצרים מתחים וסיבוכים, ונמנה כאן את חלקם: כמה משלוחי מנות לשלוח? למי לשלוח ולמי לא? הרי בדרך כלל קשה לעמוד ברשימה הארוכה של ה"מחויבויות"! עד כמה להתחשב בעצם המשלוח ובהרכב המנות בכך שייתכן שמישהו ייפגע?<sup>2</sup> איזו רמה של מנות ראוי להכין? כמה

1 בספר "בעין יהודית" מאת הרב יוחנן דוד סלומון ח"ב עמ' 98-100 במאמר "עד מאה ועשרים", מובא תיאור סאטירי על משפחה שהרבתה כל כך במשלוחי מנות, בכמות ואיכות, עד שלא עמדה בנטל העצום של הטרחה והממון, ולבסוף לא מצאה לעצמה אפשרות אלא "לברוח" בפורים לקרובים בעיר אחרת... ושמעתי שיש בהחלט כמה וכמה משפחות שנוקטות "פתרון" זה כאילו מחוסר ברירה, וכדי בזיון וקצף.

2 אפשר לקבל רושם על מורכבות העניין מקריאת זיכרונות של בן עיירה יהודית במזרח אירופה לפני כמאה שנה (ש' לוי, בתוך מאמרו "ילדותי", בספר המועדים - פורים, הוצאת דביר, עמ' 140): "...מצווים היינו לעיין יפה במתנות שנתקבלו ולשקול ולמנות את המתנה שכנגד, כדי שלא לביש ולא להעליב חס וחלילה. הגברים לא היו נותנים את דעתם על כל העניין הזה, אולם הנשים ראו בכך עניין חשוב מאוד, ונהגו בו בחשיבות. פעמים רבות קרה שעניין משלוח המנות הפך למריבה במשפחה. מצוה היא להשיב פנכה נאה במתנותיה מזו שקבלת. ואל תהא מצוה זו

להשקיע בזה בזמן, כסף וטירחה? האם עדיף לשלוח מספר מסוים של משלוחי מנות יקרים ומכובדים או מספר רב יותר של משלוחים פשוטים וצנועים? האם עדיף לשלוח מיני תבשיל או מיני מתיקה? מי שולח ראשון? האם ראוי או חובה להחזיר משלוח מנות למי ששלח לי - או שאין בכך חשיבות הלכתית? ועוד.

קיימת הרגשה שמצוה זו אינה ברורה כל כך בפרטיה המעשיים<sup>3</sup>. ננסה לברר את הדברים במאמר זה.

## כמה לשלוח?

כתב הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו): "חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחברו, שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו, שתי מנות לאיש אחד. **וכל המרבה לשלוח לרעים משובח**"<sup>4</sup>. נראה שנכללים לדעתו שני עניינים בהידור מצות משלוח מנות, להרבות במנות ששולח, ולהרבות במספר האנשים שהוא שולח אליהם.

קלה בעיניך, שכן מועטים היו דברי המתקה שאפשר היה לשלוח. זכורני שבשעה מאוחרת בערב התקיינה אמי, שהייתה חרדה וזהירה מאוד בעניין זה של משלוח מנות, את הפנכה האחרונה למשלוח, ואמרה מתוך אנחת רווחה: "תודה לאל, זו היא הפנכה האחרונה, לא עשיתי עוולה לאיש, לא קיפחתי את מי שהוא במנתו, ונחה דעתם של כל הקרובים והידידים". וכל העניין כולו, שהתרגשות וחששות כל כך מרובים כרוכות היו בו, לא בא אלא בשל חתיכת עוגה, מעט דברי מתיקה, דובשניות אחדות ופרגיות מספר... אולם חשובים היו הדברים האלה חשיבות רבה על רקע חיי הדלות וקטנות-ההשגה בסביסלוביץ העיירה ובכל שאר עיירות ישראל, וקטנות אלה נדמו עלינו כגדולות. ולא הרי המתנה גופה כהרי צירופה וצירופי צירופיה: לשון מיוחדת נקנתה להם למיני מתיקה אלה ולצירופיהם, כלשון הפרחים אשר באספמיה. חתיכה קטנה יתרה של נופת, צירוף נאה ביותר של דברי מתיקה - פירושם חיבה יתרה, כבוד יתר, אהבה עמוקה ביותר. ואם נתקפחה המנה על הפנכה, קצת זלזול הורגש בה - נתקפחה הידידות והקירבה לירחים שלמים..."

3 ההתלבטות היא גם ברמה הציבורית: קיימים ישובים או קהילות שהחליטו ללכת לכיוון של הגרלה, ושליחת משלוח מנות אחד בלבד ע"י כל משפחה למשפחה אחת שעלתה בגורלה. האם זהו מנהג רצוי?

4 בהמשך דבריו כותב שם: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה, שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים". דברי הרמב"ם האלו לא באו להפחית את ערך ההידור להרבות במשלוח מנות, אלא להגדיל יותר את ערך המרבה במתנות לאביונים. לכן גם הרוצה להרבות במתנות לאביונים ראוי שירבה קצת במשלוח מנות, ולא יסתפק במשלוח אחד.

בספר 'לקט יושר' לרבי יוסף ב"ר משה תלמיד מהרא"י בעל תרומת הדשן, מתואר מנהג קהילתו במצוה זו:<sup>5</sup> "וזכורני, דיש מנהג באושטרייך שכל אחד שולח לכל הקהל חתיכת דג ויין בכלי, ולפעמים היה אחד משנה ושולח יין וצוקר או בשמים<sup>6</sup> או דגים קטנים חיים בזכוכית מלא מים<sup>7</sup>. לסוף באו רוב הדגים בבית החזן והשמש ובביתם של העניים, כי הם לא שלחו לכל הקהל, וכל הקהל שלחו להם חתיכת דג ויין בכלי ומעות לפי השגת ידם". מתוך התיאור מבואר שאנשי הקהילה שלא היו עניים שלחו מנות לכל חבריהם אנשי הקהילה, אבל דברים קבועים פשוטים וזולים<sup>8</sup>. עוד משמע מדבריו שכל משפחה לא הכינה משלוחי מנות רבים, אלא המנהג היה להעביר לאחרים את משלוחי המנות שקיבלו. ריבוי משלוחי המנות לכל חברי הקהילה יכול להסביר גם את הזמן הארוך שבו הם היו טרודים במצוה זו לפי התיאור בשו"ת תרומת הדשן ס' קי, בהסברו מדוע נהגו להתחיל לאכול את סעודת פורים רק סמוך לערב: "ונראה טעם לדבר, משום דבארבעה עשר שחרית צריך שיהיו בקריאת מגילה, ואח"כ הוא טרוד ושולח מנות ומתנות לאביונים, ואין פנאי לאכול בסעודה בשמחה ובתענוג, ולכך קבעוה קדמונינו מקצתה בערב, ולהתחיל מבעוד יום".

## מה עדיף לשלוח?

האם עדיף לשלוח מנות מאכל או מיני מתיקה? יתכן ששאלה זו תלויה בטעמים של מצות משלוח מנות, שאם כסברת תרומת הדשן ס' קיא שמשלוח המנות נועד לצורך סעודת פורים א"כ עדיף לשלוח מנות שאוכלים בסעודה<sup>9</sup>, ואם הטעם הוא כדברי הרלב"ג ובעל מנות הלוי (אסתר ט, יט) בשביל להרבות שמחה וידידות ניתן לקיים את המצוה גם במיני מתיקה.

כתוב בספר יוסף אומץ לרבי יוסף יוזפא האן נוירלינגן, ראש הדיינים בפפד"מ

5 לקט יושר או"ח, מהד' מכון שלמה אומן עמ' שס (מהד' ישנה עמ' 158).

6 היינו "בשמים" [=תבלינים] שעומדים לתבשיל, כזגביל וכדומה.

7 ראה במנהגי מהרי"ל עמ' תלא ובמ"ב ס' תרצה ס"ק כ האם חייבים לשלוח דווקא מנות מבושלות, ועכ"פ צריך בבשר שיהיה שחוט. לדעת המחמירים אין יוצאים בדגים חיים מפני שאינם נחשבים 'מנות', אך כאן יתכן שכבר יצאו ידי חובת דין משלוח מנות ורק הוסיפו מינים אחרים. ועוד אפ"ל שבגלל שדג לא חסר שחיטה אלא רק המתה בעלמא הוא נחשב כשחוט, ולכו"ע יוצאים בו ידי חובת 'מנה' גם בעודו חי.

8 דגים ודאי היו מצויים במקומם.

9 נראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וסיפק לקיים הסעודה כדינא" (שם). וביאר כוונת הדברים בשו"ת חתם סופר (או"ח ס' קצו): "כדי שיהיה הרווחה לבעלי שמחות, אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חברו מסייעו. וי"ל אפילו אית ליה טובא מ"מ תיקנו כך שלא לבייש מי שאין לו, כבסוף מסכת תענית".

(סימן תתרצט): "ויקיים מצות משלוח מנות ביום לפחות פעם אחת שתי מנות חשובות מתבשילין, או כוס מלא יין ותבשיל אחד. ואחר שקיים המצוה כהלכתה במנות חשובות יוכל לעשות שחוק והיתול<sup>10</sup> במינים ממינים שונים בעניין משלוח מנות, כדרך העולם". גם בספר כנסת הגדולה (או"ח סי' תרצה הגהות ב"ס"ק י) ובספר מועד לכל חי (סי' לא סע' פב) מובא המנהג לשלוח מיני מתיקה.

אמנם במסכת מגילה (ז, ב) נמצא מעשה: "רבה שדר ליה למרי בר מר ביד אביי מלא טסקא דקשבא ומלי כסא קמחא דאבשונא, אמר (ליה) אביי<sup>11</sup>, השתא אמר מרי אי חקלאה מלכא ליהוי - דיקולא מצואריה לא נחית! הדר שדר ליה איהו מלא טסקא דזנגבילא ומלא כסא דפלפלתא אריכא, אמר אביי השתא אמר מר אנא שדרי ליה חוליא ואיהו שדר לי חורפא! ועיי"ש ברש"י ובמפרשים. לכאורה ניתן ללמוד ממעשה זה שלושה פרטים:

- א. צריך לשלוח לפי מעמד השולח.
- ב. עדיף לשלוח מיני מתיקה, ולא דברים חריפים.
- ג. המחזיר משלוח מנות לא יחזיר פחות ממה שקיבל.

אבל נראה יותר שאי אפשר ללמוד כך מהמעשה, שהרי בפטות אביי עדיין היה קטן כאשר רבה עשה אותו שליח למשלוח מנות<sup>12</sup>, ולכן שלחו<sup>13</sup>, והוא עצמו וגם מרי בר מר לא חששו לחששותיו של אביי. וצ"ל שרבה ומרי סברו שמשלוח מנות צריך להיות מתוך ידידות ואהבה ועיין טובה ומתוך התרוממות לגודל יום הפורים, ושאינן נפקא מינה מה בדיוק שולחים ומקבלים.

ועוד אפשר לומר, שמשלוח מנות הוא "קיום מצוה", ולא ביטוי לרמת ההערכה של האחד כלפי השני. וכך כתב בספר לקט יושר<sup>14</sup>: "וזכורני, כשהביא לו<sup>15</sup> אחד מנות בפורים, כשהשליח הלך לדרכו אמר לו תאמר לשולחך איני צריך להשיב לו שלום"

10 במנות קטנות דרך שחוק (כת"ב).

11 אע"פ שרש"י (לפנינו, ולא בכל הכת"י, ראה רש"י מגילה מהד' ביקורתית, אהרן ארנד) גרס כאן "ליה", בילק"ש אסתר רמז תתרנט אינו, וגם בהמשך כאן לגבי מרי כתוב רק "אמר אביי". א"כ יתכן שאביי אמר כך בליבו, ולא רצה "להוכיח" את גדולי ישראל.

12 וראה ברכות מח, ב שהובאו דברי אביי בקטנותו כשגדל אצל רבה. בכמה מקומות בש"ס המו"מ ביניהם בקטנותו, "ורבה לחדודי לאביי הוא דבעי". לא ראיתי בספרים מי שעמד על נקודה זו בסוגיה שלנו, אבל הדברים נראים ברורים.

13 ולא כמי שכתב שמוכח מהסוגיה שמותר לשלוח גם תלמיד חכם למשלוח מנות מפני שהיא שליחות מצוה.

14 או"ח מהד' מכן שלמה אומן עמ' שנט (מהד' ישנה עמ' 158).

15 למהרא"י בעל תרומה ד' רבו של מחבר לקט יושר.

בשביל מנות פורים<sup>16</sup>, בלשון אשכנז 'מן דאנק ניט אם פורים'<sup>17</sup>. ונראה שהטעם לכך שאין מודים על המשלוח, אע"פ שבכל השנה יש בכך מידה טובה, כדי להראות שבפורים שולחים מנות בגלל המצוה שבדבר, ולא בגלל ידידות רגילה. ונראה שמהרא"י לשיטתו שהובאה לעיל שמטרת המצוה עבור הסעודה, אבל לסוברים שהטעם הוא בשביל להרבות ידידות יש ענין לומר תודה.

בכל אופן המעשה עם אביי הובא בגמרא כדי להראות שיש אנשים שמתרשמים מאיכות וכמות משלוח המנות שהם מקבלים בפורים<sup>18</sup>, אם כי רבים ללא ספק רואים את הדברים אחרת, ובכל אופן בוודאי שראוי להקפיד שלא להעליב. למעשה בכמה ראשונים<sup>19</sup> נמצאת הקפדה על רמת המשלוח לפי כבוד המקבל או לפי כבוד הנותן<sup>20</sup>, ובביאור הלכה סי' תרצה כתב שלכן "נכון להיזהר בזה לכתחילה". אמנם מסתבר שזהירות זו ד"ה במשלוח מנות אחד, ושאר המשלוחים שבאים רק להידור מצוה יכולים להיות ברמה פחותה. וכך כתבו תלמידיו של הגרש"ז אויערבך זצ"ל<sup>21</sup>: "ורבנו היה מדבר בשבחם של המקפידים על כך לקיים המצוה כהלכתה וכהידורה ונותנים לבם להדר מתנתם, ולא הערך הכספי הוא העיקר אלא נתינת הדעת ושימת הלב ליקר ולחשב איש את רעהו, ואחד המרבה ואחר הממעיט ובלבד שיכוון לבו כראוי, ופשיטא שאין להוציא הוצאות יתירות בכגון דא".

## החזרת משלוח מנות לשולח

מנהג טוב וראוי הוא שאדם שקיבל משלוח מנות מחברו יחזיר לו אף הוא 'כגמולו'<sup>22</sup>.

16 יתכן שכוונתו הייתה לרמוז לו בכך שאדרבה הוא מודה לשולח בליבו, אלא שנהגו לא לומר תודה בפורים ולכן אינו אומר.

17 אין מודים בפורים (על משלוח המנות).

18 על הגר"ז זצ"ל מבריסק מסופר שהיה משתדל לפתוח את משלוח המנות שהיה מקבל, כדי לראות מה קיבל, וכך תגבר הידידות (קונטרס המועדים מתורת בריסק ח"א סי' תיז). ולא חשש כלל שמא יקפיד ליבו אם יראה משלוח לא כ"כ מכובד.

19 ראה הסברי רבינו חננאל והריטב"א על המעשה במגילה שם ברבי יהודה נשיאה ששלח משלוח לרבי אושעיא ומה ענה לו רבי אושעיא. וע"ע בספר "ימי משתה ושמחה" לרב יוסף פאק (ירושלים תשס"ו) עמ' רפג-רפד.

20 ועיין ראש יוסף מגילה ז, א שכתב "יראה שיעור משלוח מנות - כפי שיעור הראוי לכבד לחברו באותה העיר די", ועיין ערוך השולחן סי' תרצה סע' טו דהשולחים חתיכות קטנות לא יצאו ידי חובתן. ובברכ"י ס"ק ד כתב בשם מהראנ"ח דעיקר המצוה שיהא המנות יקרות הערך ועריבות, עיי"ש (הליכות שלמה, צוין לקמן).

21 הליכות שלמה, פסקי הגרש"ז אויערבך זצ"ל, עמ' שלו הערה 38.

22 אם אנשים היו מקפידים לפחות להחזיר משלוחי מנות ממי שקיבלו, לא היו קורים מצבים לא

במעשה במגילה (שם) רואים שמרי החזיר לרבה משלוח מנות, ונראה מכך שהיא הנהגה ראויה, אע"פ שאינה חובה<sup>23</sup>. בספר "הלכות חג בחג" על פורים לרב קארפ שליט"א (עמ' קעד) ובספר "נטעי גבריא" על פורים לרב צינער שליט"א (עמ' שו) הביאו מקורות בספרי האחרונים שכך היה המנהג הפשוט בישראל. בספר קיקיון דיונה לרבי יונה תאומים על מסכת מגילה (ז, ב) כתב שכך היה המנהג בזמנו להחזיר משלוח למי ששלח לך, וכן כתב בפשטות מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה או"ח סי' ר"ו "שחוזר המקבל ושולח לו בחזרה מנות". בספר "הליכות שלמה" (שם עמ' שלד) מובא שהגרש"ז אויערבך זצ"ל היה משתדל שיחזירו לכל שולח, עד שרבו השולחים אליו והרבנית כבר לא עמדה בזה.

אמנם פשוט שכל זה מדובר כשהחזרה נעשית מאליה, בלי סיכום מוקדם בין שניהם; אבל אם עשו על דעת זה<sup>24</sup> הרי זו "החלפה", כפי שמבואר במגילה שם: "אבין בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדדי". הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) כתב דין זה כמצב של דיעבד: "ואם אין לו - מחליף עם חברו, זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו, כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו"<sup>25</sup>; ומשמע שאפשר לסמוך על זה רק בשעת הדחק, "אם אין לו".

## מי שולח ראשון?

בספר גופי הלכות למהר"ש אלגזי (איזמיר ת"מ; דף קיז, ב) כתב שתחילה ישלח הגדול לקטן<sup>26</sup>: "כי אף שמתורת דרך ארץ ומנהג העולם הקטן שולח תחילה מתנות לגדול, כאן תקנו כדי שיהיה שמחה יותר שישלח הגדול<sup>27</sup>, שהוא 'איש לרעהו', כל 'איש' חשוב הוא<sup>28</sup>, כדי שיהיה שמח הקטן". בספר "הלכות חג בחג" (הנ"ל עמ' קעב) הביא דבריו, וכתב טעם נוסף לכך: "ונראה עוד בפשיטות שאם הקטן היה שולח תחילה לגדול היו באין לידי קפידא, לומר לא שלח זה אלי תחילה הואיל ומחזיק

נעימים של משפחות ששלחו משלוחי מנות ונפגעו מכך שכמעט לא שלחו להם.

23 לדברי מהרא"י בעל תרוה"ד שהובאו לעיל, שאין מודים בפורים, יתכן שיש בהחזרה מעט חסרון. וכבר הוער לעיל שכנראה הוא לשיטתו בטעם המצוה.

24 אבל לא דרך תנאי מפורש, שאז נראה כמקח, ראה שפת אמת מגילה שם והליכות שלמה פי"ט דבר הלכה אות יד.

25 ואכמ"ל בשיטת רש"י שם, וכבר האריכו האחרונים בביאור כוונתו.

26 "בלילה הכינותי לשלוח מנות לרעי, וביום נזדרזתי לשלוח תיכף אחר התפילה טרם יקדימוני הם" (הגאון האדר"ת זצ"ל, "נפש דוד").

27 תחילה (שו"ת צי"א ח"ח סי' יד אות ה).

28 ראה רש"י תחילת פרשת שלח.



עצמו לחשוב ממני. לכן תקנו שהגדול שולח לקטן תחילה, ואז לא יבוא לעולם ליד קפידא, שיאמר דמה שלא שלח אלי מפני שמחשיב עצמו לקטן ממני, ולכן לא ראה עצמו ראוי לשלוח אלי תחילה"<sup>29</sup>. וכעין זה אפשר לומר שהקטן חושש לשלוח ראשון לגדול ולהחשיבו ל"רעהו", ולכן הגדול ישלח לו תחילה ובזה הוא קובע שם "רעות" על הקשרים ביניהם. ועוד אפשר לומר, שבפורים בו היה הנס ע"י זעקת כלל ישראל, "לך כנוס את כל היהודים", ראוי לנו לאחוז במידת אהבת ישראל ואחדות ישראל בביטול המעמדות המפרידים בדרך כלל בין גדול וקטן, בכך שהגדול שולח ראשון.

ועוד, שיש בהקדמת הגדול לקטן מידת ענווה, כעין המבואר בדרך החיים למהר"ל (אבות פ"ד מ"ד) לגבי הקדמת שלום לרעהו: "ודבר זה - ענוה להקדים לכל אדם שלום, ולא ימתין עד שייתן לו האחר שלום ואז יחזיר לו שלום, רק שיש לו להקדים לכל אדם שלום, וזה הוראה שאין אדם אחר שפל בעיניו, כי מי שבעיניו בני אדם שפלים לא ייתן שלום לאחרים, רק אם יקדימו שלום אליי אז הוא מחזיר שלום". בפורים במיוחד ראוי לנו לאחוז במידת מרדכי העניו<sup>30</sup> ואסתר הצנועה<sup>31</sup>. ואע"פ שלמעשה לא שמענו בזמננו שמקפידים בהנהגה זו לחשוב מי שולח ראשון ע"פ רמת החשיבות, מ"מ קיים זירוז בדבר כלפי הגדולים לא לחכות שישלחו להם תחילה - אלא להיפך להיות הראשונים.

## הערות כלליות

אחרי שהובהר שמעיקר הדין מספיק משלוח מנות מכובד אחד, ומעבר לכך זו תוספת והידור מצוה, א"כ צריכים לעמוד על המשמר שלא יצא חומרו קולו.

לדעת בעל מנות הלוי מטרת המצוה להרבות ידידות בישראל. וגם לדעת בעל תרוה"ד שטעמה משלוח מנות לצורך הסעודה, ודאי שאסור שמשלוח המנות יקלקל את הידידות ואת שמחת הפורים. כדי למנוע סוגים שונים של צער וקפידא<sup>32</sup> כדאי שכל אדם וכל משפחה ישתדלו בפורים להתרומם לגודל היום וקדושתו, ומתוך כך

29 ואע"פ שלפי החשבון הזה א"כ אדרבה, אם ישלח לו תחילה מוכח שמחזיק עצמו גדול ממנו, מ"מ שמח בזה שקיבל ראשון.

30 "גדולה היא הענוה, שבה נתגדל מרדכי" (משנת רבי אליעזר, הו"ד גם במנורת המאור לר"י אלנקאווה, פרק ד, ענוה) עיי"ש. וראה בספר חומת אנך לרב החיד"א אסתר ו, כב. ובסליחות לתענית אסתר: "פיהו שאף לבלוע עניו".

31 ראה מגילה יג, ב.

32 כגון: חשש שהמשלוח לא יהיה לפי רמת הנותן, או ההחזרה לא לפי מה שניתן, חשש שיהיו משפחות שיתנו הרבה ויקבלו מעט, קשה ואף בלתי אפשרי לשלוח ל"כולם", מישוה "מצפה" לקבל ונעלב, למה הוא לא שלח לי ראשון, וכהנה דברים חשובים או לא.

דברים קטנים לא יציקו ולא יתפשו מקום בנפש<sup>33</sup>. לא צריכים להיות במתח מיותר בפורים, ומאידך גם לא תזיק תשומת לב ומחשבה וזהירות של האנשים כלפי סביבותיהם.

והערה חשובה לסיום: טרדת המחשבה והעשייה הרבה לפני פורים בהכנת משלוחי המנות בהידור (הרבה מנות להרבה אנשים) עשויות לגרום לחדוות יצירה - אבל גם לעייפות ויגיעה, ואז עלולים להגיע לפורים (בעיקר הנשים עליהן רוב העול מוטל בדרך כלל) מותשים ולא מוכנים רוחנית, וחבל<sup>34</sup>.

וכך תיאר הרב אהרן מרצבך שליט"א, רבו של קיבוץ שעלבים, בקובץ 'אורחות שעלבים' (קיבוץ שעלבים, ניסן תשע"ב) עמ' 29, את מהלך היום בקיבוץ: "משלוחי מנות נעשים בצורה נעימה וצנועה, בלי לחץ חברתי ובלי למדוד משלוחי מנות לפי גודלם וערכם. אין אווירה של מחויבות מלחיצה שאם פלוני שלח לי אני חייב להחזיר לו משלוח מנות באותו ערך, וכיו"ב". ובהערה שם פירט: "חשוב מאוד לשמור על הנורמה הזו ולא להיסחף. רבים מכירים את התהליך שקורה בעניין משלוחי מנות במקומות רבים: נוצר מצב שרבים שולחים משלוח מנות יקר מאוד, ולא נעים לא להחזיר, והדבר הופך למעמסה, ומטעמי נימוס חייבים לשלוח גם כשאין בזה עניין או מצוה - כיון שהוא שלח לי משלוח מנות יקר אני לא יכול לשלוח פחות מזה. אחרי שהתופעה הזו כבר מתפתחת למצב בלתי אפשרי, מתעוררים לחשוב על פתרונות, ואז עולים רעיונות שונים: הגרלות של מספר משלוחים מצומצם לכל משפחה, הגבלת מחיר כל משלוח מנות, נתינה לצדקה לכבוד משפחה פלונית במקום משלוח מנות, וכיו"ב. כל קהילה מאמצת שיטה אחרת. בגדול, כל זה נובע מהסתבכות. הדרך הטובה היא הפשטות והצניעות בעניין זה. וכיון שדרך זו כבר קיימת אצלנו, ב"ה, היא יקרה מפז, וחשוב מאד לשמור עליה".

## סיכום

מעיקר הדין די במשלוח מנות אחד, ובו שתי מנות לפחות. הידור מצוה הוא לשלוח ליותר אנשים, וכן נהגו ישראל. באושטרייך נהגו בשלהי תקופת הראשונים לשלוח לכל בני הקהילה משלוח מנות צנוע ואחיד. מעיקר הדין די בשתי מנות פשוטות

33 ידידי הרב מרדכי הלוי פטרפרינד שליט"א סיפר לי, שרבו הג"ר ישראל קליינר זצ"ל ראש ישיבת בית הכרם היה אומר, שלפני זמנים חשובים ועליונים, כמו למשל יום הבר מצוה שבו הקטן מתחייב במצוות, היצה"ר משתדל הרבה שהנער לא יצליח להשיג את מה שאפשר בזמן כזה, והוא מתאמץ להסיח את דעתו שיחשוב על המתנות שקיבל ועל מי שהגיע לשמחה או לא ועל התזמורת, העיקר שלא יחשוב על ההשגות והכוונות הראויות ליום גדול כזה... צריך גם לדון לכך זכות את האחרים, וכמובן תמיד טוב להתפלל על כך שהיום יעבור בשלום ובשמחה.

34 וכבר העירו כעין זה על הניקיונות המוגזמים לפני פסח שגורמים לבעיה דומה.

וזולות, אבל יש שציינו שראוי לשלוח לפי השולח והמקבל. נראה שמיני מאכלים ותבשילים עדיפים על מיני מתיקה וכדומה, אבל בתור תוספת על שתי המנות ועל משלוח המנות העיקרי ניתן לשלוח גם מיני מתיקה. קיימת הנהגה טובה שתחילה ישלח הגדול לקטן, וזוהי גם דרך ענווה, אך לא רבים נוהגים כך היום. ראוי להקפיד על מנהג ישראל להחזיר משלוחי מנות למי ששלחו לך, והיא מידה טובה שגם עשויה למנוע תקלות, אך אין בדבר חיוב הלכתי.

והכלל בכל זה, לקיים את המצוה החביבה הזאת בשמחה ובנחת, ברעות ובידידות, ושכל הפרטים ייגזרו מתוך כלל זה.

**אִסְפְּרָה שְׁמֶךָ לְאָחִי. בְּתוֹךְ קֶהֱל אֶהְלָלְךָ; יֵרָאִי ה' הֶלְלוּהוּ, כָּל זֶרַע יַעֲקֹב  
כְּבֹדוּהוּ, וְגוּרֵי מִמֶּנּוּ כָּל זֶרַע יִשְׂרָאֵל: כִּי לֹא בָזָה וְלֹא שָׁקַץ עֲנוּת עֲנִי.  
וְלֹא הִסְתִּיר פָּנָיו מִמֶּנּוּ, וּבִשְׁוֹעוֹ אֶלְיוֹ שָׁמַע: מֵאֲתֶךָ תִּהְלָתִי בְּקֶהֱל רֵב,  
נְדָרֵי אֲשֶׁלֶם נִגַּד יֵרָאִיו: יֹאכְלוּ עֲנִיִּים וְיִשְׂבְּעוּ, יִהְלָלוּ ה' דְּרָשׁוּ, יְחִי  
בְּבִכְכֶּם לְעַד:**

אספרה שמך לאחי כו', במה שאמרנו ז"ל (מגילה יד, א) למה אין אומרים הלל בפורים משום דקריאתה שהוא סיפור הנס היא הלילא, יאמר במה שאספרה שמך לאחי, הוא סיפור הנס, יחשב כאילו בתוך קהל אהללך. ואומרה 'אספרה' - כאילו אסתר בעצמה המספרת היא, כי המגילה נקראת על שמה, כמו שאמרנו ז"ל (מגילה ז, א) שאמרה אסתר לחכמים כתבוני לדורות: יראי ה' הללוהו כו'. במקרא מגילה שהוא הלילא. כל זרע יעקב כבדוהו, בשמחה ומשתה ומשלוח מנות איש לרעהו, לבל יבצר איש ממשתה. וגורו ממנו כל זרע ישראל, לקיים מצוה זו כל זרע ישראל, שגם הדל יוכל לקיימה, שהוא לתת מתנות לאביונים שיהיה להם במה לשמוח, כי הלא הן הם אשר הצילו אתכם - כי לא בזה ולא שיקץ ענות עני, שהתענו שלושת ימים (אסתר ד, טז) עם היות שההסתר פנים לא היה מהם, כי לא חטא העני, שלא זימן אחשורוש עניים ליהנות מסעודתו, וגם לא החשיבם נבוכדנאצר להכריחם להשתחוות לצלם, ועל כן בשוועו אליו מיד שמע, לכן יחוייב לתת להם מתנות: משיב עם בני ישראל ואומר, מאתך יתברך תהילתי, היא מקרא מגילה שהיא הלילא, בקהל רב, כי ברוח הקודש מאתך נאמרה. לכן גם כן נדרי אלה לאביונים אשלם נגד יראיו בתוך קהל, וגם שיאכלו עניים וישבעו, שאעשה להם משתה זולת המתנות, ולא יבושו עם היותם עניים. ויהיה המשתה שיהללו ה' דורשיו בו, שיתעסקו במשתה בדרוש אלוקים, שידברו בפרסום הנס אשר עשה ה', באופן כי שתי היצרים יחיו, כי גם האכילה תהיה לשמה, ויתענגו החומר והנפש. וזהו יחי לבבכם לעד, שתי הלבבות שהם שתי היצרים, הפך הגוים שאוכלים ושותים ופוחזים...

מתוך פירוש ר"מ אלשיך לתהילים פרק כב (למנצח על אילת השחר) פס' כג-כו

## הרב אברהם יצחק הלוי כלאב

### ארבע הערות בעניין אדר ראשון ושני

א. נחלקו תנאים מתי קוראים את המגילה ומקיימים את שאר המצוות הנוהגות בחודש אדר. ומסיקה הגמרא (מגילה ו, ב) שלדעת ר' אליעזר ב"ר יוסי הכל נעשה באדר ראשון, כי אין מעבירין על המצוות, ולומדים מ'בכל שנה ושנה' שמדובר על אדר הסמוך לשבט. ורשב"ג סבר באדר השני, 'דמסמך גאולה לגאולה עדיף'. מכאן ששני ה'אדרים' שם 'אדר' להם, ובאופן עקרוני כל אחד מהם ראוי למצוות החודש, ואין צורך לקיים את המצוות פעמיים. ולכן כתב רשב"א שלכאורה נראה היה לר"א ב"ר יוסי שאם לא קרא את המגילה בראשון יקרא בשני, ודחה כי 'בעינין באדר הסמוך לשבט'. ואע"פ שכתוב במגילה על חודש אדר 'חודש שנים עשר', ואם כן ברור לכאורה שמדובר על אדר ראשון, צריך לומר שחודש אדר הוא חודש שנים עשר, אלא שבשנה מעוברת חודש זה נחלק לשני חלקים.

ואפשר שבעומק העניין הם נחלקו אם הנס נעשה באדר כדי לסיים את השנה בטוב, שכך היא הגלות (כפי שהיה בימי מרדכי ואסתר) שזוהי שנה טובה, או שהנס נעשה באדר כדי להסמיק את ציון הנס לחודש שבט שבו מסתיימת השנה הרעה. או שהטוב הוא הכנה לשנה החדשה שתתחיל בזיכרון גאולת מצרים שהיא בחודש הראשון, כי מתחילים את השנה בגאולה, ולכן צריך להסמיק את גאולת פורים לפסח, כי מתחילים בטוב.

ולכן חשב המן כאשר נפל לו הגורל בחודש אדר שזה טוב לו מאוד מפני שבו מת משה, וכבר נאמר 'כי מפני הרעה נאסף הצדיק' כדי שלא יראה את הרע העתידי. אך לא ידע המן כי משה גם נולד באדר, כדי להתחיל את ניסן בצורה טובה, והקב"ה ממלא ימיהם של צדיקים מיום ליום שלכן באותו יום שנולד באותו יום מת, לומר שלא הרעה גרמה למיתת משה אלא עלייתו בדרגה עליונה יותר, שגדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם, ויש בזה רמז לישראל שמתחזק כוחם לקראת השנה החדשה. עוד יש להוסיף שמשה לא נכנס לארץ בגלל חטא הדור, לכן חשב המן הרשע שמיתת משה רבינו מלמדת על חולשת ישראל. ברם מאידך אם משה היה ממשיך לחיות הייתה נמנעת כניסת ישראל לארץ. נמצא שהעברת שרביט ההנהגה ליהושע הכשירה את ישראל לכיבוש הארץ וההתנחלות בה, שזה השורש לכל הטובות המעותדות לישראל לעולם.

בירושלמי (מגילה פרק א הלכה ה, הובא בתוס' ר"ה יט, ב ד"ה אדר) דן בשאלה מהו החודש הנוסף, אדר ראשון או אדר שני. תוס' כתבו בפשטות שאדר ראשון הוא התוספת ולפיכך הוא מלא (שלושים יום), לעומת אדר שני שהוא חסר כמו בכל

השנים, ולעניינינו הדבר לא משנה, כי אחרי שהחודש מתוסף הוא הופך להיות חודש אדר ולא חודש אחר, ויתכן שהדינים ששייכים לחודש אדר יכולים להתייחס לשני החודשים כאחד.

**ב.** כתב הרמ"א (אורח חיים סימן נה סעיף י), מי שנולד באדר שנה פשוטה ונעשה בר מצוה בשנה מעוברת אינו בר מצוה עד אדר שני. וכתב מג"א (ס"ק י) דמשמע מדברי שו"ע, דמי שנולד בשנה מעוברת באדר ראשון ונעשה בר מצוה בשנה מעוברת יהיה בר מצוה באדר ראשון וכך כתב הלבוש. ואילו מג"א כתב דצ"ע, כי כמו שנולד באדר פשוטה אינו נעשה בר מצוה עד אדר שני, גם הנולד באדר ראשון לא נעשה בן י"ב עד אדר פשוטה, ולהשלים לו שנה שלוש עשרה צריך לאדר שני, כי אין נמלאת השנה עד שיהיה אדר שני. וכן לגבי מניין שלוש שנים של ילדה שאם לא עיברו את השנה תהיה בת שלוש באדר ואם יעברו את השנה תהיה בת שלוש באדר שני, כך מבואר בירושלמי (כתובות פ"ק), והגר"א ציין שזה מקור לדינו של רמ"א בהג"ה. אמנם בשו"ת שבועת יעקב דחה דבריו, וכתב עליו שלא עיין במקור דברי הרמ"א בשו"ת מהר"י מינץ שכתב מפורש שמי שנולד באדר ראשון יהיה בר מצוה באדר ראשון, ושכן כתבו הפוסקים. נראה דעת מג"א שאדר שני הוא אדר, ואילו אדר ראשון הוא חודש העיבור שנוסף לשנה, שלכן רק באדר שני יהיה בר מצוה גם אם נולד באדר בשנה פשוטה, והוא הדין אם נולד באדר ראשון שלא נשלמת השנה לפני אדר שני. כמו מי שנולד בניסן שלא יהיה בר מצוה באדר שני מפני שמלאו שנים עשר חודש כי עדיין לא נשלמה השנה, הוא הדין שנולד באדר ראשון לא שלמה השנה עד אדר שני.

והנה בחכמת שלמה (או"ח שם) חלק על המג"א, וכתב בתוך דבריו דאם נולד באדר בשנה פשוטה ובשנת בר המצוה שלו יש שני אדרים, שאינו בר מצוה עד אדר שני, דיש לומר דהשני עיקר והוא האדר והרי לא נולד רק באדר, לכך לא נעשה בר מצוה עד אדר שני. עכ"ל. אכן למה שנתבאר לעיל שני האדרים אדר הם, כאילו חודש אדר בשנה מעוברת הוא בן חמישים ותשעה ימים בשני מחזורים, ומה שאינו נעשה בר מצוה עד אדר שני הוא כי לא שלמה עדיין השנה וחודש אדר ממשיך. ומה שכתב עוד שאם היה אדר אחד ונעשה בר מצוה ואחר כך עיברו ב"ד את השנה לא נתבטל מה שנקבע לפני עיבור השנה, מלבד בת שלוש שחוזרים בתוליה. ברם מדברי הירושלמי שאומר לדעת רשב"ג גם אם עיברו השנה אחר פורים צריך לחזור ולקרוא באדר שני, נראה שעיבור השנה מברר למפרע, ולא אמרינן שכבר יצא ידי חובה, דלא מסתבר שמי שיצא ידי חובה, שקרא מגילה בזמן, יחזור ויתחייב לקרוא שוב כיון שהתברר שיש אדר נוסף.

ג. באו"ח (סימן תקסח סעיף ז) דעת המחבר שביום שמת אביו או אמו והשנה מעוברת יתענה באדר שני, דדמי למי שנדר משהו עד אדר שהכוונה לאדר שני. והקשה מג"א (ס"ק כ), דביותר דעה (סימן רכ סעיף ח) מבואר שזוהי דעת רמב"ם, אבל לרוב הפוסקים מי שנדר עד אדר הכוונה רק לאדר ראשון. הגר"א שם דחה את הראיה, דמייירי בדעת בני אדם שבנדרים הולכים אחריהם. אך תענית ביום שמת אביו אינו מטעם דעת בני אדם, ומסקנתו שצריך להתענות בשני אדרים כמסקנת מג"א. וטעמו נראה ששני האדרים 'אדר' הם, וכיון שצריך להתענות באדר שניהם אדר. אבל רמ"א בהגהתו כתב שדי להתענות באדר ראשון, נראה טעמו שאין סיבה להתענות פעמיים בגין מיתת אביו, ולפי שאדר ראשון אדר הוא אין לדחות התענית לאדר שני. ואע"פ שלעניין בר מצוה כתב רמ"א שאדר שני הוא הקובע, הטעם כמו שכתבנו לעיל כי עדיין לא כלתה השנה. אבל למג"א וגר"א ניחא טפי כיון ששני אדרים מהיום אדר בודאי שכל זמן שלא מלאו שני האדרים עדיין לא הגיע יום לידתו. לפי זה מה שכתב מג"א בשם ספר חסידים (סימן תשיב) באחד שמת אביו באדר ראשון שבשנה פשוטה היה מתענה בשבט ובאדר, כי אולי אדר ראשון הוא כמו שבט שבא לפני אדר, וכך אדר שני הוא אדר ואדר ראשון הוא כמו שבט שלפני אדר, נראה שלפי הגר"א כאמור שני האדרים הם אדר ואינם שייכים לשבט כלל. ופרמ"ג שם כתב על ספר חסידים שזו מדת חסידים, ובסוף הניח בצ"ע.

ד. ירושלמי מגילה (פרק א הלכה ה) אדר ראשון תוספת, אדר שני תוספת, מה נפקא מינא, ר' שמואל בר רב יצחק אמר שני כבשים, נולד בט"ו אדר פשוטה ונעשה בן שנה בשנה מעוברת, אם הראשון תוספת אינו בן שנה עד אדר שני. אם אדר שני תוספת נעשה בן שנה באדר ראשון. אמר ר' אייבו בר נגרי, מתניתא אמר כן אדר הראשון תוספת דתנינן, הן העידו דמעברין השנה כל החודש, ואם אדר שני תוספת כשעומד ביום אחרון אינו יכול להוסיף על השנה, אלא אדר ראשון תוספת.

עוד שם בירושלמי, ר' אבהו בשם ר' אלעזר, בכל שנה ושנה, הקיש שנה שהיא מעוברת לשנה שאינה מעוברת, מה שנה שאינה מעוברת באדר הסמוך לניסן, אף שנה שמעוברת באדר הסמוך לניסן. אמר ר' חלבו כדי לסמוך גאולה לגאולה. ע"כ. ומדוע לא נאמר מה כל שנה סמוך לשבט גם בשנה מעוברת סמוך לשבט, לכך אמר ר' חלבו לסמוך גאולה לגאולה עוד אפשר, שסובר ר' אלעזר שאדר ראשון תוספת ואינו עיקר אדר, לפיכך אם לא היה היקש (שהיה כתוב "בכל שנה") היינו מקדימים לאדר ראשון, או בשני אדרים, כי גם ראשון נקרא אדר, ויש להקדים במצות, כי ההיקש מלמד שעושים פורים פעם אחת ובאדר שני דווקא.

## תשובת בעל "אבני נזר" בעניין היתר המכירה בשמיטה - השלמות והבהרות ע"פ כתב היד

בין הרבנים שתמכו בתקופת 'פולמוס השמיטה' בהיתר המכירה נמנה גם אחד מגדולי הדור המפורסמים רבי אברהם בורנשטיין זצ"ל, האדמו"ר מסוכטשוב בעל ה"אבני נזר". אולם למרות מעמדו יוצא הדופן, ולמרות שהתשובה נדפסה בתוך ספר תשובותיו (חלק י"ד סי' תנח), במשך שנים רבות לא הייתה דעתו בעניין זה ידועה ברבים, וגם נסיבות כתיבת התשובה לא היו ברורות. אמנם בכתב היד המקורי של התשובה, המפורסם בזאת לראשונה, נמצאים פרטים חדשים, השופכים אור על הנסיבות שבהן ניתן ההיתר ועל תוכנו של ההיתר.

נוסח השאלה שם מאת "הרב דעיה"ק טבריה" הוא כדלהלן:

הן בני המושבה החדשה הסמוכה לעיר קדשינו טבריה ת"ו הנקראת בשמה יעמא באו בחודש אלול העבר סמוך לר"ה של שביעית לשאול אם יש איזה צד היתר שיעבדו בשנה זו בשדותיהם. ומה שהמריצם לזה הוא כי יפחדו שאם לא יעבדו בשדותיהם יסבו הערלים את נחלתם לעצמם וישבר מטה לחמם, כי בשנה העברה, אשר היה להם השנה הראשונה לבואם אל הנחלה, הגישו הגוים קובלנא להשופט קודם קצירת התבואה לאמור כי השדות שקנו היהודים הם גזולים מהם... והיודעים קצת בתהלוכות משפטיהם אמרו שאם יובירו בשנה זאת את השדות יאבדו את זכות חזקתם בהשדות, וקרוב הדבר מאד שיצא המשפט שהקרקעות שייכים להערלים... ואם ישכרו גוים לעבוד בשדותיהם, הנה מלבד כי גם זה אסור, אך גם בזה לא יוסר פחדם, כי אם יקראו את הפועלים הגוים בעת גמר המשפט מי יודע מה יגידו, ואפשר כי יקלקלו בהגדתם עוד יותר מאם היו מובירים את שדותיהם. ונכמרו רחמי מאד עליהם, והמתקנו סוד בי"ד של הספרדים יצ"ו, והתרנו להם שימכרו את שדותיהם לגוי אשר נכון לבם בטוח עליו שלא יעשה עמהם רעה, ובעת המכירה יסכימו הסכמה חזקה וגמורה בלבם שאחר שתעבור שנת השמיטה יחזרו ויקנו מהגוי הקונה את הקרקעות בכל אופן שיוכלו להתפשר עמו, רק לא יזכירו שום תנאי בהמכירה, ואחרי המכירה אם ירצה הגוי הקונה לשכור את היהודים שהם יהיו אצלו פועלים לעבודתו בהשדות ההם מותרים הם לעבוד בהשדות ההם, והם ישכירו לו כל כלי העבודה והשוורים.

עכ"ל הרב השואל. כאמור, בעל "אבני נזר" תמך בהיתר של רבני טבריה.

## "גילוי" התשובה

בתשובה הנדפסת חסרים פרטים מזהים: מתי נכתבה התשובה, ומה שמו של הרב המתיר מטבריה שפנה לאבני נזר. בנוסף, בהתחשב בתוכן התשובה, התמיהה העולה מיד הינה כפולה: איך לא הזכירו, לא הרב השואל ולא המשיב האבני נזר, את ההיתר הידוע משנת תרמ"ט, ומאידך איך לא הזכירו תומכי ההיתר במשך שנים רבות את דעתו של האבני נזר בעניין היתר המכירה?

חלק מהתשובה לשאלות אלו נובע ממועד פרסומה של התשובה. שו"ת אבני נזר יצא לאור על ידי בן המחבר ה"שם משמואל" החל משנת תרע"ב רק לאחר פטירת המחבר (בשנת תר"ע). התשובה שבנדון פורסמה ביו"ד חלק שני אשר יצא לאור בשנת תרע"ד, דהיינו לאחר המחלוקת הגדולה בשמיטת תר"ע, וסמוך ממש לפרוץ מלחמת העולם הראשונה. סביר להניח שמועד הפרסום והנדירות-היחסית של הספר גרמו לכך שהוא לא הוזכר בדיוני השמיטה במשך שנים רבות.

תשובות "אבני נזר" הודפסו מחדש רק ארבעים שנה מאוחר יותר, בין השנים תשי"ב-תשכ"א. הגילוי הפומבי הראשון של תשובת האבני נזר בעניין היתר המכירה נעשה על ידי הרב מנחם מנדל כשר במאמר שפרסם בשנת תשי"ח בקובץ "נועם"<sup>2</sup>. הרב כשר כנראה כל כך התקשה בשאלה איך לא הביא האבני נזר את דעת מייסדי היתר המכירה משנת תרמ"ט, שהוא הגיע למסקנה מרחיקת הלכת והמוטעית<sup>3</sup> שתשובת האבני נזר נערכה קודם לשנת תרמ"ט:

ומעניין, כשנתעוררה השאלה בשנת תרמ"ט ומספר חשוב של גדולי הדור הביעו דעתם בשאלה זו, נעלם מהם שאחד מגדולי הדור, בעל ה"אבני נזר" בספרו ליו"ד תנ"ח כתב תשובתו. **תשובה זו נכתבה כנראה עוד לפני שנתעוררה שאלה זו בשנת תרמ"ט, והוא היה הראשון מהגדולים שהסכים...** ודבריו לא הוזכרו כלל בספרים שדנו על זה. ויש מקום לומר שאם היה מתאספים יחד והרוב היה שומע הטעמים שלו היה חוזר בו.

הרב וולדנברג, ששמע לראשונה על תשובת האבני נזר ממאמרו של הרב כשר, כל כך התקשה בשאלה ההפוכה, איך לא הזכירו הרבנים התומכים בהיתר את דברי האבני נזר - שהוא ערך תשובה מפורטת שבה מנה ארבעה חילוקים בין היתרו של

1 יצוין למשל כי בספר "מעדני ארץ" שביעית של הגרש"ז אוירעבך, העוסק כולו בהיתר מכירה, ובספרים "ספר השמיטה" לרב יחיאל מיכל טוקצינסקי ו"שנת השבע" לרב קלמן כהנא, שבהם יש פרקים נרחבים הדנים בהיסטוריה של היתר המכירה, אין ולו אזכור אחד של האבני נזר.

2 נועם א תשי"ח עמ' קצא.

3 כאשר הוציא מחדש את הדברים בתוך ספרו "וזה דבר השמיטה" תשל"ג, תיקן את הדבר בעמ' מה.



האבני נזר להיתר הנהוג, הגורמים לכך שאי אפשר להסתמך על היתרו של האבני נזר להיתר המקובל היום<sup>4</sup>. הרב עובדיה יוסף אף הוא שמע לראשונה על היתרו של האבני נזר מתוך מאמרו של הרב כשר<sup>5</sup>.

## נסיבות כתיבת התשובה

על מנת להתמודד עם קשיים אלו עלינו לברר באיזו שנה ובאלו נסיבות נכתבה התשובה. התשובה מתייחסת ליישוב בשם "יעמא הסמוכה לטבריא". ישוב בשם זה אינו קיים היום, אך ימה זהו שמה המקורי של המושבה יבנאל, שהוקמה במקום שנקרא 'חירבת ימא', שיתכן שהוא מקום העיירה ימה הנזכרת בירושלמי בתחילת מסכת מגילה כעיר יבנאל המוזכרת בספר יהושע (יט, לג) בנחלת שבט נפתלי. המושבה הוקמה בשנת תרס"ב ע"י יק"א במימון הברון רוטשילד, והשמיטה הראשונה בחיי היישוב חלה בשנת תרס"ג. דבר זה ברור כיום גם מתוך כתב יד התשובה שמפורסם בזה, שם מצוין בתחילת המכתב "ב"ה פה סאכטשאב יום ה' תו"מ [לפרשת תזריע ומצורע, דהיינו ג' אייר] תרס"ג".

כעת כאשר מיקדנו את המקום והזמן המדויקים של התשובה, נמצא גם תיאור נפלא של הנסיבות הסובבות את ההיתר. התיאור פורסם בספרו של אברהם קוסטיצקי "בטרם האיר הבקר" שיצא לאור לראשונה בשנת תשמ"ג (1983). קוסטיצקי שנפטר בשנת תרצ"ט כתב את זיכרונותיו באחרית ימיו<sup>6</sup>, דהיינו שהזיכרונות נכתבו עשרות שנים לאחר שהמעשים קרו, מה שמסביר את העובדה שבתיאור שיובא להלן קיימים שיבושים בשמות האנשים; למרות זאת ברור שגוף הסיפור ותיאורו אמיתיים.

קוסטיצקי שהיה אחד מתושבי ימה מתאר שיום אחד הגיע אליו חיים מרגלית קלוורסקי, פקיד יק"א במושבות הגליל<sup>7</sup>, ואמר לו שצריך להשיג היתר מרבני טבריה

4 ציץ אליעזר חלק ו סימן לב.

5 יביע אומר חלק ג סימן יט, בתשובה שכתב באותה שנה לרב ישראל וועלץ (הוא גם מקבל התשובה ב"ציץ אליעזר"): "ראיתי בקובץ אחד שהביא דברי הגאון אבני נזר שנשאל מהרב דטבריא אם מותר למכור שדות לגוי באופן שהיהודים יעבדו בשביעית". הרב עובדיה לקח משם בעיקר את המסופר כי "והמתקנו סוד ב"ד של הספרדים יצ"ו והתירו להם", דהיינו כי דעת הרבנים הספרדים בטבריה הייתה להתיר כמו הרבנים הספרדים בירושלים. מפליא הדבר שעל אף שכבר ביביע אומר חלק א ציטט הרב עובדיה מספר פעמים את תשובות אבני נזר יו"ד ח"ב (או"ח סימן כא, יו"ד סימנים ט-י), בכל זאת נזקק למאמר ב'נועם' כדי לשמוע על התשובה המסוימת הזאת של האבני נזר.

6 דברי פתיחה של המעתיק. כנראה השתמש קוסטיצקי ברישומים שכתב לאורך השנים, אך מסתבר שאף אלה מאוחרים שנים רבות לאירוע המדובר ("או הם או אנחנו" הארץ 8.4.03).

7 חיים מרגלית קלוורסקי 1868-1947. מ-1900 הוא היה האחראי מטעם יק"א על מושבות הגליל

לחרוש ולזרוע בתרס"ג<sup>8</sup>. בעקבות כך נסע קוסטיצקי לטבריה. הוא מספר שהוא פגש שם את ידיד נעוריו הרב מתתיהו סנדברג, וזה יעץ לו לדבר עם הרב של טבריה בזמן שלא יהיו בחדר אנשים אחרים מחשש מהקנאים. ובהמשך הוא מספר:

למחרת באתי להרב והסברתי לו כל העניין. הוא חשב מעט ואמר: יש לי אסמכתא ויסוד על איזה בסיס לעשות התר, אבל אני יחידי לא אוכל לעשות את זה. אני צריך לצרף את בית-הדין של הספרדים וזה יעלה כסף.

- טוב, יאמר לי כ"ת כמה זה צריך לעלות.

- זה יעלה במאתיים פרנק.

- טוב, אני אדבר עם הפקיד מר קלוואריסקי ואתן תשובה.

- בל תדבר על זה עם כל איש אחר, כי אם יודע הדבר לקנאי טבריה הם יתלהבו ויפריעו לי.

אולם קוסטיצקי נאלץ להישאר בטבריה באותה תקופה, שכן מגפת חולירע פרצה בעיר וסגר הוטל על התושבים. כל העת קלוואריסקי ממשיך ללחוץ עליו לקבל את ההיתר. ואז מספר קוסטיצקי<sup>9</sup>:

...לקחתי בקבוק שמן והלכתי להרב לשאול מה נשמע בדבר ההתר. הרב סיפר לי, כי הוא ור' עמרם, אחד מדייני טבריה, בצירוף עם בית הדין הספרדי, ישבו על מדוכה זו שבוע ימים, ושקלו ודנו, וחיברו התר עם כל נימוקים וטעמים נכונים ע"פ דין תה"ק. וכשנודע דבר ההתר בטבריה, התאספו אליו כל נכבדי העיר ועוררו עליו בדברים כאלה: היתכן שכבוד רבנו רוצה להיות מתנגד לדעת הרב ר' חיים זוננפלד? הוא הרב זוננפלד גזר אומר כי אין לעשות שום התר על שמיטה, וכבוד תורתו עושה נגד דעתו? באיזה כוח מרשה כ"ת להיות בר-פלוגתא של הרב זוננפלד?

- אני עניתי להם, המשיך הרב בדבריו, כי אין אני צריך להיות כפוף להרב זוננפלד. הוא רב בירושלים לאיזו מפלגה, ואני מרא-דאתרא בטבריה. ובפרט מה שנוגע להתר עבודת אדמה בשנת השמיטה פה בסביבתי, בוודאי ובוודאי אין כל שייכות לר' חיים זוננפלד, ואין בזה פחיתות כבוד לו. פה בסביבת טבריה שהישוב חדש ומחודש, בבחינת אפרוח שיצא היום מביצתו, וצריך לשמור עליו בשבע עיניים שלא ילך חלילה לטמיון, כי היהודים עדיין לא

התחתון, והרוח החיה ברכישת הקרקעות וישוב יבנאל וישובים אחרים באזור.

8 אברהם קוסטיצקי, 'בטרם האיר הבקר' עמ' 80, ובעמודים הסמוכים עוד פרטים מעניינים סביב קבלת ההיתר.

9 שם, עמוד 84.

החזיקו באדמה, ואם לא יעבדו ויחזיקו באדמה עלול זה לגרום שכל הכסף ששילמו בעד האדמה ילך חלילה לאיבוד כי הערבים יגזלו מהם האדמה, וזה גם נוגע לפרנסה של מאה משפחות מישראל.

ועל נימוקים אלה עשינו ההתר:

- א. בשביל מצוות ישוב הארץ.
- ב. בשביל לא למסור ממון ישראל לידי הגויים.
- ג. בשביל הפסד מרובה.
- ד. בשביל פרנסה למאה ויותר משפחות מישראל.

ואני בטוח כי בעזרת השם דנתי דין אמת, וכיוונתי לדעת גדולי הפוסקים הראשונים והאחרונים, ואין לכם מה לערער עלי ועל בית דיני. אבל כדי לקיים מה שכתוב: "הסר ממך עקשות פה ולזות שפתיים", אני מציע לכם שתבחרו באיזה גאון שתמצאו מרבני חו"ל ואני אשלח לו ההתר שהוא הגאון יחווה דעתו עליו. ואם הגאון הזה לא יסכים לדעתי אבטל ההתר ולא אתבייש.

הם בחרו באחד הגאונים (הרב אמר לי שם הגאון, אבל אני שכחתי, כמדומני הגאון קלטשקין מלובלין) ואני שלחתי לו ההתר ומחכה אני לתשובתו. אני חושב שבאלה הימים אקבל תשובה, ואז אודיע לך תיכף ומיד.

לאחר הפסק קצר מספר קוסטיצקי<sup>10</sup>:

בשעה אחת אחר הצהריים בא המשמש של הרב ואמר לי: הרב קורא לך שתבוא אליו. באתי להרב, הוא פגש אותי בפתח בשמחה רבה. נייר היה בידו, ואמר לי: ראה, בע"ה יתברך ניצחתי! יראו הקנאים ויבושו, ומסר לי את הנייר שבידו. זה היה מכתב מהגאון, והגאון מפליג במכתבו בשבח הרב ומעלותיו בכל מיני תוארי כבוד כנהוג, ובסוף כל התארים כתב: לא מיכל שמך אלא מיכאל שר ישראל (שמו של הרב היה ר' מיכל שפירא) ושפירא שפיר. ומסיים את דברי מכתבו: יפה דרשת, יפה דנת, כיוונת לדעת גדולים. ומודה אני לך ששיתפנתי במצווה גדולה ורעיון קדוש ונעלה כזה, תזכה לראות בבניין ארצנו ובית מקדשנו, ובביאת גואל צדקנו במהרה בימינו, אמן!

עד כאן מספרו של קוסטיצקי.

קוסטיצקי סבור היה שהרב הנשאל הוא הרב קלצקין מלובלין<sup>11</sup>, אך אני משוכנע שהמדובר הוא באבני נזר. קוסטיצקי גם מספר ששמו של הרב מטבריה היה מיכל

10 שם, עמוד 85.

11 הרב אליהו קלצקין שנפטר בתרצ"ב היה רב בקהילות בִּרְזִי ומריאמפול, ורק משנת תר"ע היה רבה של לובלין. בתרפ"ה עלה לירושלים ושם נפטר.

שפירא, ועליו עוד הליץ המשיב "שפירא שפיר" (קאמר), אך ברור שקוסטיצקי טועה בשם משפחתו של הרב. לא היה רב בטבריה באותה עת בשם זה. רבה של הקהילה האשכנזית בטבריה בתקופה האמורה היה הרב יחיאל מיכל היילפריץ<sup>12</sup>, ובכתב היד של התשובה שמו מפורש בפתחה: "שלום וכ"ט להרב הגדול חריף ובקי כש"ת מר' יחיאל מיכל נ"י איתן מושבו בעיה"ק טבריא". על אף הטעויות ברור כי גרעין הסיפור אמתי, וכי הוא מתייחס לתשובה המדוברת של האבני נזר. לדוגמה: בסיום התשובה המקורית בכתב יד, שאיננו מופיעה בנוסח המודפס, כותב האבני נזר:

ויפה דן יפה הורה בכל הפרטים. דברי הד"ש וש"ת באהבה, הק' אברהם חפ"ק סאכאטשאב

סיומת זו מתאימה לנוסח המופיע בסיפור של קוסטיצקי "יפה דרשת יפה דנת" (אמנם שאר השבחים המופיעים בסיפור קוסטיצקי אינם שם).

אם נקבל שקוסטיצקי אכן מדבר על ההיתר של האבני נזר לרב היילפריץ, הפרטים החשובים בתיאורו הם:

א. הדוחף לקבלת היתר רבני טבריה היה חיים מרגליות קלווריסקי, פקיד יק"א בגליל.

ב. קנאי טבריה התנגדו להיתר רבני העיר, ולכן נשלחה השאלה לאבני נזר.

ג. מכוח ההיתר והסכמת האבני נזר עבדו בשנת השמיטה בני המושבה בעצמם בשדות, ולא שכרו פועלים נכרים.

## מדוע נדרשה התשובה

אבל מעורבות קלווריסקי רק מעצימה את השאלה שפתחנו בה. הדיונים האינטנסיביים בעניין היתר המכירה החלו לקראת שמיטת תרמ"ט, ותרס"ג זו השמיטה השלישית מאז פועל הברון בארץ ישראל, והמעורבות של הברון ופקידיו בשאלת השמיטה ובהשגת ההיתרים הייתה מאסיבית. מה זאת איפוא נצרך פקיד יק"א בגליל לחפש אחר היתר חדש מאת רבני טבריה (ועוד לשלם עליו)?

ויתרה מכך, באותה שנה עצמה שבה אנו עסוקים - תרס"ג, פעלו אנשי יק"א ומקורבי הברון לקבל היתר מרבנים אחרים. הרב נפתלי הרץ הלוי, רבה של יפו, הפעיל היתר מכירה בנוסח שונה ומחודש בשמיטה הקודמת, שנת תרנ"ו, בהסכמת רבני ירושלים, המהרי"ל דיסקין והרב שמואל סלנט. הוא החל אף לפעול להפעלת

12 נולד תרי"ז. בשנת תר"מ עלה לארץ והתיישב בטבריה. כנראה משנת תרנ"ו מילא את מקומו של הרב אברהם צבי הלוי כרבה של הקהילה האשכנזית בטבריה. נפטר בטבריה ב"ח בשבט התרס"ט.

אותו היתר בשנת תרס"ג (עם שינויים מסוימים). הרב הלוי נפטר ב"ד בסיון תרס"ב, עוד בטרם בוא שנת השמיטה, אך כבר קודם לכן חתמו נציגי הברון ויק"א על שטר הרשאה שבו הסמיכו את אלברט פריינטה<sup>13</sup> לחתום על שטר מכירה של קרקעות יק"א למר בארבייע<sup>14</sup>. כאשר הגיע שטר ההרשאה נפטר הרב נפתלי הרץ הלוי, והטיפול בעניין עבר לחתנו הרב יוסף צבי הלוי.

במילים אחרות, בתקופה שבה אנו עוסקים כבר חתמו נציגי הברון ופקידי יק"א על שטרי מכירה. מדוע איפה צריך קלווריסקי לחפש היתר חדש ומקומי עבור תושבי ימה-יבנאל?

האמת היא שהמצב היה מורכב יותר. כבר מראש היה היתר נפרד למושבות יהודה מכאן ולמושבות הגליל והצפון מכאן. הרב טודרוס הכהן, רבה של ראש פינה, מספר לתומו במכתב שכתב לרב קוק בשנת תר"ע<sup>15</sup>:

אני זוכר בשנת תרנ"ו טרם שנת השמיטה הייתי בזכרון יעקב בעת הזאת, והיה שם רב נכבד זקן הרב ר' שמחה בונם אוסוועצקין ולא [רצה] להתערב בזה, ועשיתי ב"ה בשם השטרי מכירות וכפי דתה"ק בכבוד גדול, נתקבצו המנהלים דשם והיה להם לשמחה בחתמם על שטרי מכירות בכח הרשאה שהיה להם מהשר הבארען הי"ו, והרב דשם ואני הורינו להאיכרים אופני היתר היאך שיתנהגו בשביעית, וכן קבלו עליהם וקיימו הכל כאשר פקדנו עליהם, ואחר באתי לפה ראש פנה ועשיתי כנזכר והאיכרים קיימו כאשר הורתי להם בכח בית הפקידות, וכל העובר ענש יענש בכסף מבית הפקידות. וכן בשמיטה שעברה בא לפה ה' פארנאטא מנהל הראשי של כל המושבות ובכבוד גדול ביקש ממני בכח הרשאה של הבארען הנעשה ע"פ ד"ת בהממשלה, ועשיתי השטרי מכירות כדתה"ק, וכל האיכרים קיימו עליהם לאסור כל הארבעה עבודות רק ע"י עכו"ם בכח פקידות בכבוד גדול.

דהיינו הרב טודרוס הכהן מספר שכבר בשנת תרנ"ו, שבה הנהיג הרב נפתלי הרץ היתר ביפו ובמושבות יהודה על פי רבני ירושלים, עשה הוא שטרי מכירה נפרדים ומכירה נפרדת (וכנראה גם שונה בתוכנה מהיתרו של הרנ"ה) בזכרון יעקב וראש פינה (ובתוך המכתב מתאר שכנ"ל גם עשה בעבור יסוד המעלה). יתרה מכך, עולה

13 אלברט פריינטה פקיד יק"א (החברה היהודית להתיישבות) בביירות, שהיה אחראי לכל פעילותה של החברה בארץ ישראל.

14 <http://hetermechira.blogspot.co.il/2015/02/blog-post.html> שם מכתב ששלח יעקב מרדכי זינגר, השו"ב של ראשון לציון לוועד המועצה ובו הוא מדווח כי "ביום פטירתו [של הרנ"ה הלוי] בא מפאריז הכח הרשאה ל"ה פאריענטע שיחתום השטר מכירה ל"ה בארבייע".

15 בלוג היתר מכירה: [http://hetermechira.blogspot.co.il/2015\\_02\\_01\\_archive.html](http://hetermechira.blogspot.co.il/2015_02_01_archive.html)

ממכתבו שאף באותה שנה עצמה - תרס"ג, עשה הרב טודרוס הכהן שטר מכירה עם פריינטה עבור מושבות הגליל<sup>16</sup>.

וכך מתמיה עוד יותר, מדוע לא נכללה ימה-יבנאל בהיתר ובמכירה של הרב טודרוס הכהן עם פקידי יק"א?

אך התשובה לכל הנ"ל ברורה מתוכן הדברים. אמנם פקידי הברון ויק"א חתמו על שטרי מכירה על פי הוראת רבה של יפו, אבל היתרו היה בעיקר פיתרון לבעיית הגפנים ולא לשדות תבואה<sup>17</sup>. היו אחרים שנהגו על פי היתר המכירה המקורי של הרב יצחק אלחנן ספקטור<sup>18</sup>, אבל היתרו היה רק לעבודות דרבנן על ידי יהודים, ועבודות דאורייתא היה צריך לבצע על ידי נוכרים<sup>19</sup>. וגם הרב טודרוס הכהן שטיפל במושבות הגליל במפורש קבע כי "וכל האיכרים קיימו עליהם לאסור כל הארבעה עבודות רק ע"י עכו"ם בכח פקידות בכבוד גדול", דהיינו גם הרב טודרוס הכהן לא התיר ליהודים לעבוד בעצמם את ארבע המלאכות האסורות מדאורייתא בשדות שנמכרו לנכרים. כל אלה לא היוו פיתרון ליישוב חדש שקם זה עתה, שבו צריכים לחרוש ולזרוע ולקיים שאר עבודות דאורייתא על ידי יהודים דווקא, ובפרט כפי שמתואר בתשובה שהיה חשש שאם נוכרים יעבדו בשדות זה יגרום לנישול היהודים מהקרקעות בבית משפט.

כך שלסיכום: אחרי שפקידי הברון כבר חתמו על שטרי מכירה עבור מושבות הברון ביהודה עם הרב נפתלי הרץ הלוי וחתנו הרב יוסף צבי הלוי, ולאחר שחתמו עם הרב

16 גם שנים לאחר מכן כותב הרב קוק לרב משה קלירס ביום טז מנ"א תר"ע (אגרות הראי"ה ח"א אגרת שכג): "אך על מושבות הגליליות כתב לי ידידי הרה"ג ר' טודרוס הכהן נ"י מראש פינה שהוא הוחזק כבר לעשות את תיקון המכירה שלהם ע"פ ההוראה המוסכמת מאז...".

17 האדר"ת במכתבו לרב יוסף צבי הלוי מאמצע תמוז תרס"ב המודפס בספר הוראת שעה עמ' קכו-קכז כותב בתוך הדברים: "וידועני כת"ר נ"י בדבר השדות של המושבה עקרון איך עשו אז, לע"ע אין אנו יודעים באיזה דבר להקל להם". אך במכתבו לרב קוק המודפס בסוף אדר היקר סימן י הוא כותב: "וזה איזה שבועות באו אלי בעלי מושבות עקרון וקסטינא שלהם יש שדות ולא כרמים ושאלו איך יעשו, ושאלתי מה הי' אז והשיבוני כפי שהורה להם הרב דיפו ז"ל כן עשו, השיבותם כן יעשו גם עתה ואני אין אומר להם דבר. אך הפצירו בי לכתוב לחתן הרב הד"ץ שיעשה כן, ולא נענתי להם רק שלחתי דברי ע"י איש עתי במלות ספורות להגיד לו כי אינני אומר לו שום דבר, רק אם יש הוראה בידו מהשמיטה הקודמת הלא ידע את אשר לפניו, ואני מסולק מזה לגמרי". ועיין תחומין יג, עמ' 47 בהוראות הרב יוסף צבי הלוי לאיכרים בראשון לציון סעיף יא וסעיף יב, שבדבר נטיעת נטיעות חדשות הדבר היה תלוי במחלוקת בין הר"ש סלנט למהר"ל דיסקין. וראה שם לגבי שדות תבואה.

18 ראה מקורות יהושע קניאל, "המשך ותמורה", יד בן צבי תשמ"ב, פרק שלישי.

19 מכתבו של הראי"ס לרב יהודה לובעצקי בתרמ"ט (אגרות ר' יצחק אלחנן ח"א מכתב קיט), וכן בשמיטה לאחר מכן במכתבו לאלהיו שייד מיום כ"א סיון תרנ"ה, אוצ"מ מס' 192/21.

טודרוס הכהן לגבי מושבות מסוימות בגליל, מנסה קלוורסקי ללחוץ על מתיישבי יבנאל להשיג היתר נוסף ואחר, שכל מטרתו להתיר ביבנאל שיהודים יעשו גם את העבודות שיסודן דאורייתא, שאסורות על פי כל ההיתרים האחרים הנהוגים.

## השואל והמשיב

הרב היילפרין כתב קונטרס להתיר את המכירה. הקונטרס הזה לא הגיע לידינו (ובעצם כל כתבי הרב היילפרין אבדו), אבל מצאנו לו איזכור. הרב משה קלירס, מי שכינה אחריו כרבה של הקהילה האשכנזית בטבריה, מביא בספרו "תורת הארץ" דיון על אודות היתר המכירה, ובתוך הדברים מביא<sup>20</sup>: "ובתשובה כת"י להרה"ג ר' מיכל היילפרין ז"ל שהיה רב פע"ק טבריא ראיתי שכתב בעניין זה וז"ל נלע"ד דאיסור הפקעה ממצוה היא רק במצוה שיש בה קום עשה כגון הפקעה ממעשרות"<sup>21</sup>... טענה זו של הרב היילפרין מביא גם האבני נזר בשמו בתוך התשובה, אך האבני נזר דוחה סברה זו ואת הראיות שהביא. מוכח שלפני הרב קלירס היה מונח הקונטרס ובו ההיתר המקורי שכתב הרב היילפרין בעניין, אבל מאידך מעניין שאין הרב קלירס מביא כלל את תשובת האבני נזר לרב היילפרין, לא לעניין זה ולא בספרו בכלל.

ההיתר של רבני טבריה בהסכמת האבני נזר להתיר אף מלאכות דאורייתא ע"י ישראל אכן היכה גלים. במכתב ששלח הרב טודרוס הכהן, רבה של ראש פינה, לרב קוק, ערב השמיטה הבאה, כתב<sup>22</sup>:

וב"ה עשיתי וגמרתי את השטרי מכירות ושכירות כפי הנוסח שיש בידים מכמה שמיטות שעברו, הכל על נכון. רק המנהל ה' קלוורסקי והאיכרים הפצירו בי ולוחצים אותי שאתן להם איזה היתר ע"י שנת השמיטה הבע"ל... אע"פ שהמנהל היה לו ויכוחים עמי למה כשהיה מנהל בגליל התחתון סמוך לעיה"ק טבריא עשו הרב דשם וחכמי הספרדים דשם היתר בשמיטה העברה אפילו על המלאכות שאסורות מדאורייתא שיעשו ע"י ישראל, כמו שכתבתי מכבר לכת"ר מה שהיה לי עם הרב מיכל הלפרין זלה"ה עבור ההיתר שעשה בשנת השמיטה תרס"ג. איך שיהיה מנעתי לעשות רצונו בזה.

ברור מכאן שההיתר של רבני טבריה והאבני נזר בשנת תרס"ג היה חריג, ורבה של

20 'תורת הארץ' פרק ז אות נט.

21 מעניין לציין כי הרב שמואל אליעזר שטרן, במאמר שפורסם ב'מוריה' גיליון יא-יב אלול תשמ"ז עמ' 117-118, מביא את דברי הגר"מ היילפרין מספר תורת הארץ, ומעיר שהם מתאימים לשיטה המובאת באבנ"ז (כדעת השואל) מבלי לדעת שהרב השואל באבנ"ז הוא הוא הגר"מ היילפרין המובא בתורת הארץ, ושהקונטרס הוא אותו קונטרס.

22 אלנקווה יוסף אגרות חמדה, תשמ"ז, עמ' 237.

ראש פינה חלק עליו. ההיתר הזה גרם לו קשיים בשמיטות הבאות כאשר ביקשו פקידי יק"א שוב לקבל היתר גורף לעבודות יהודים, אבל הרב היילפרין כבר לא היה בחיים כדי להגן על היתר זה. מחליפו הרב קלירס התנגד להיתר מכל סוג שהוא, ושאר רבני האזור המתירים סירבו להתיר עבודות דאורייתא על ידי ישראל.

## שינויים בין כתב היד והנדפס

בגוף התשובה מכתב היד מופיעים כאמור לעיל הפתיחה והסיומת של המכתב שאינם מופיעים בנוסח המודפס. בנוסף על כך ישנו שינוי מהותי בתוכן, והוא האופן שבו מסתיימת התשובה. בתשובה המודפסת בסיום החלק הדין באיסור לא תחנם הביא האבני נזר בסעיף יח את דברי הכפתור ופרח:

אך מצאתי בס' כפתור ופרח פרק עשירי וז"ל ישראל הדר בעיר שכולה גויים בא"י ורוצה להעתיק דירתו לעיר אחרת ויש לו שם בית יכול למוכרה לעכו"ם כי הוא מתיירא שהגויים יחריבוהו או שיחזקו בו וידרו שם בע"כ עכ"ל יע"ש. וא"כ ה"ה בנ"ד שירא שאם לא ימכור וע"כ לא יעבוד בו בשביעית עי"ז יחזיקו בו המעירים על השדות, וכ"ש שיכול אח"כ לחזור לקנותו מגוי.

דהיינו דברי הכפתור ופרח מהווים סמך להיתר, אבל עד כמה הם מרכזיים להיתר עולה רק מתוך כתב היד. בכתב היד ברור שהאבני נזר כתב את התשובה לפני שמצא את הכפתור ופרח, ורק בסוף התשובה בכתב יד הוסיף "אחרי שכתבתי כל זה מצאתי בספ' כפתור ופרח". ועל כן בכתב היד הקטע הדין באיסור לא תחנם מסתיים במשפט שלא מופיע בנדפס:

באופן שלדינא לכתחילה לא הייתי מתיר, אך לאחר שנמכר, הסומך על ס' התרומה משום הפסד מרובה... לא הפסיד. וכ"ש גוף עבודת ישראל... יכולים לסמוך על ספר התרומה, כן נראה לי.

דהיינו מתברר שבטרם מצא האבנ"ז את דברי הכפתור ופרח סבר האבנ"ז לדינא שאסור למכור לכתחילה את הקרקע לגוי משום לא תחנם, ורק מכוח דברי הכפתור ופרח, ובאופן המסוים המדובר בכפתור ופרח, התיר לכתחילה האבנ"ז למכור לגוי.

אבל לאידך גיסא גם למדנו שגם כאשר סבר האבנ"ז שאסור למכור את הקרקע לכתחילה, ועוברים בזה איסור תורה, עדיין סבר שלאחר מעשה מותרים לעבוד בקרקע במקום הפסד מרובה אף יהודים ואף במלאכות שאסורות מדאורייתא, ושאינן צריך לנהוג בפירות קדושת שביעית במקום הפסד מרובה<sup>23</sup>.

23 כמו שכתב החזון איש עצמו לעניין הפירות (ולא העבודה) בשביעית, סימן י, סעיף ו: "ואותן שמוכרין (ע"י עצמן ולא ע"י שליח) פרדסיהן לנכרי, אף שעוברים בזה משום לא תחנם, מכל מקום הוי מכירה, ולדעת ספר התרומה פקעה מהן קדושת שביעית. ואע"ג שקשה לסמוך על זה ... מכל



ברור אם כן שהנסיבות המיוחדות של הקמת יבנאל, שבגינם חיפש קלווריסקי היתר לעבודות של יהודים בשדה, אכן היוו אצל האבני נזר את הסיבה המכרעת להתרת המכירה לגוי. ואם כן בבואנו להשליך מדברי האבנ"ז להיתר המכירה הכללי, נוכל לומר שהאבנ"ז לא היה מתיר לכתחילה במקום שאין חשש שהנוכרים יעסקו את הקרקע (ולפלא הוא שדווקא את החילוק הזה לא מונה הציץ אליעזר בספרו). ומאידך למדנו שגם במקום שהמכירה לנכרי נעשתה באיסור הוא מתיר עבודת הקרקע לישראל ואף במלאכות דאורייתא.

ובאמת בתיאור העובדות בתשובות האבנ"ז ישנו הבדל ניכר מאוד מהאופן שבו נעשה היתר המכירה בכל מקום (ושוב פלא גדול על הציץ אליעזר שלא הביא זאת), והוא שבתיאור ההיתר מכרו את הקרקע ללא שום תנאי לגוי, דהיינו מכרו לו במכירה גמורה ורק סמכו עליו וסיכמו אתו בע"פ שיחזרו ויקנו ממנו לאחר שמיטה, ולא עשו אתו מכירה לזמן או על תנאי כמו בכל ההיתרים האחרים<sup>24</sup>. יש מקום להבין שהמכירה הבלתי מותנית הזו מועילה יותר מאותן מכירות שנעשות על תנאי או לזמן, אבל מאידך גיסא כמובן מכירה כזאת חמורה יותר לעניין איסור "לא תחנם" שאיננה לזמן או על תנאי, ואולי רק במקרה כזה סבר האבנ"ז שיש לאוסרה לכתחילה.

## התמיהות שנותרו

למרות הפרטים המיוחדים בהיתר האבני נזר עדיין תמוה מדוע לא הזכיר האבני נזר ולו במילה אחת את קיומו של היתר קדום ומקביל? האם לא ידע האבני נזר על המתירים? בין היתר היה האבני נזר בקשר רציף וביחסי ידידות ואף הערצה עם אחד מהמתירים המקוריים - ה"ישועות מלכו"<sup>25</sup>. אמנם תשובות "ישועות מלכו" ובתוכן התשובות בעניין ההיתר נדפסו רק בתרפ"ח, לאחר פטירת האבני נזר, כמו גם רוב ספרי התשובות שדנו בנושא, אבל יחד עם ההד העצום שהיה לפולמוסי השמיטה בעיתונות פשוט קשה להאמין כי האבני נזר לא ידע עליהם. לאור האמור לעיל ניתן אולי לשער כי השואל הבהיר למשיב שפה מדובר על מקרה מיוחד שבו אם היהודים לא יעבדו בעצמם יטלו הנוכרים את האדמה, ולכן נדרש כאן היתר מיוחד שאיננו נשען על הקודמים. ועדיין צריך עיון.

גם התאריך המופיע בראש המכתב בכתב יד "יום ה' תו"מ תרס"ג" צריך עיון.

מקום יש להם על מי שיסמכו, ולכן אין לאסור פירותיהן דיעבד".

24 וכן הוא בהיתרו של היש"א ברכה, שמחה לאי"ש י"ד סימן כו.

25 ראו התכתבות ביניהם בתשובות אבני נזר או"ח סימנים רנו ו-רעג, יו"ד סימנים נו ו-שיב, אה"ע סימנים א ו-נח, וח"מ ס' נו. בנו של הישועות מלכו, הרב משה פנחס, היה מחותנו. ראו גם בספר "מראה הדשא" עמ' סז ועמ' עב.

התאריך הוא לכאורה יום חמישי לסדר תזריע מצורע, שחל באותה שנה בג' באייר תרס"ג. הדבר תמוה ביותר. קוסטיצקי מתאר שאת המכתב קיבל הרב היילפרין בטבריה והראה לו אותו בתחילת שנת תרס"ג (ובתקופת ההסגר בגין מגפת חולירע שאכן הייתה בחשוון תרס"ג), ושורת הדין נותנת שההיתר יתבקש וינתן בתחילת השמיטה. מה טעם יתבקש וינתן היתר בסוף שנת השמיטה? אמנם יתכן על סמך תיאורו הבסיסי של קוסטיצקי שההיתר והמכירה נעשו לפני שנת תרס"ג על פי הוראת הרב היילפרין ובית הדין הספרדי בטבריה, ורק לאחר שקמו עוררים עליו מצד הקנאים בטבריה פנו לבקש אישור בדיעבד מהאבני נזר. יתכן גם שהשאלה נגעה לכשרות התוצרת החקלאית בטבריה שנוצרה מהקרקע שנעבדה בשביעית. ועדיין צריך עיון.

## סוף דבר

בכל אופן נמצאנו למדים לדינא שבוודאי יש לצרף את האבני נזר, את הרב יחיאל הלפרין רבה של טבריה ואת בית הדין הספרדי בטבריה לרשימת הרבנים המתירים עבודות דאורייתא על ידי יהודיים בשדות נכרים בשביעית<sup>26</sup>.

ראוי לציין כי בשלהי שנת תר"ע, כאשר התלקחה המחלוקת בעניין היתר המכירה בין הרב קוק והרי"ב<sup>27</sup>, התפרסם בעתון החבצלת<sup>27</sup>, ראש הלוחמים בהיתר, קונטרס מיוחד ובו אוסף מכתבים וכרוזים נגד ההיתר לאורך השנים. מודפסת שם גם קבוצה של מכתבים מרבני חו"ל הממונעים לרב נחום ווידענפלד, מראשי הלוחמים נגד ההיתר, ובה בין היתר מכתב של בעל האבנ"ז. אמנם מעיון בגוף הדברים ניכר שיש הבדל משמעותי בין מכתבו של האבנ"ז לבין שאר המכתבים; מכתבו של האבנ"ז איננו ממוען לרב ווידענפלד, וגם איננו מתייחס להיתר בכל צורה שהיא, אלא הוא קריאה פומבית לתרום כסף לשומרי שביעית, דבר שכמובן מוסכם על כל המעורבים בדיון היתר המכירה. פרסום המכתב בתוך קבוצת מכתבים של מתנגדי ההיתר כבר הביא לרושם ולטעות כאילו האבנ"ז מתנגד להיתר, בזמן שלמעשה תמך בו בפירוש וכפי שראינו.

להלן צילום ראשית וסוף המכתב (הכולל ארבעה עמודים מלאים) כפי שמופיע באוסף מנפרד ליהמן במכון לכתבי יד בספריה הלאומית Lehmann GNB 229 ו- Lehmann 83. תודתי למשפחת ליהמן על רשותם האדיבה להעתיק ולפרסם את כתב היד.

26 הלוא המה בין היתר הרב שמואל מוהליבר, הרב מרדכי אלייזברג, הרב אלכסנדר משה לפידות, הרב יש"א ברכה והרב פנזייל. אמנם יתכן שקיימים הבדלים ביניהם לגבי דרך עשיית ההיתר, ואכמ"ל.

27 'באלול תר"ע' (גיליון 55) עמ' שעא.



## שישים ושש שנים של חקלאות על פי התורה

בכסלו תשע"ה נערך מפגש לימודי מרתק של תלמידות החוג להיסטוריה במכללת 'אורות ישראל' באלקנה בראשות ד"ר יעל קליין תחי', עם חברים ותיקים בקיבוץ שעלבים, כשבמרכזו עשר השמיטות בהן נשמרה בקיבוץ השמיטה כהלכתה ללא היתר מכירה. בין הדברים נשמעה גם שיחתו של ד"ר משה זקס הי"ו. אני מתכבד להביא כאן חלק מדבריו החשובים, בהערכה לר' משה, מנהל המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה, עם הגיעו לגיל תשעים, עד מאה ועשרים.

וכך סיפר ולימד ר' משה זקס ביום הלימוד המיוחד הזה על מצוות השמיטה: 'ההתנגשות הראשונה' שלי עם 'בעיית' השמיטה הייתה זמן קצר לאחר שעלינו לקרקע בחודש אב תשי"א, והקמנו את קיבוץ שעלבים בגבעות הסמוכות לעמק איילון. הספקנו בקושי להקים אוהלים ולסדר מעט את השטח, והשמיטה הגיעה מיד, מהר מאוד.

שנת השמיטה הזו הייתה קשה עבורנו. כיצד נתקיים מבחינה כלכלית? במה יעבדו האנשים בשנת השמיטה? לא היה לנו ממה להתפרנס. הסוכנות היהודית ומשרד החקלאות הציעו לנו שנעבוד במשך השנה הזו בהכנת שטחים לזריעה כשכירים של הקרן הקיימת לישראל, אך הרי אסור מדרבנן להכין קרקע בשמיטה לצורך זריעה אחר השמיטה! הייתה לנו ועדת רבנים, בראשה עמד הרב הלל ברוקנטל זצ"ל רבו של קיבוץ חפץ חיים. הוא התייעץ עם החזון איש זצ"ל, ונמצא שיש היתר לעבודה זו אם יש כוונה לפנות את האבנים ולהשתמש בהם לצורך בניין. ההיתר שהתקבל היה על סמך זה שפתחנו 'מחצב' לפני שנת שמיטה, ועל פיו התחלנו לעקור אבנים מהשדות. כל השמיטה עבדנו עם מוטות ברזל ומכושים כדי להכין את השטח, בלי לסקל את האבנים הקטנות. עם האבנים הגדולות בנינו טראסות וגדרות אבן. לאחר שמיטת תשי"ב נשלחתי ע"י הקיבוץ ללימודי חקלאות גבוהים, במגמה לפתח את הנושא של חקלאות ע"פ ההלכה. אז נכנסתי לעומק ענייני מצוות שמיטה, המבחן הכלכלי העיקרי לקיום של משק חקלאי ע"י שומרי תורה. אנו בשעלבים הלכנו, כמו כל ישובי פועלי אגודת ישראל, בעקבות קיבוץ חפץ חיים, בדרכו של החזון איש, שהתנגד באופן מוחלט להיתר המכירה. הוא טען בעקבות הנצי"ב זצ"ל, ראש ישיבת וולוז'ין ורבו של הרב קוק זצ"ל, כי איסור מכירת קרקע לנוכרי גם בזמן הזה הוא איסור מן התורה.

החזון איש טען שבורחים מהזאב ונופלים ביד האריה, זאת אומרת ששמיטה בזמן הזה מדרבנן, אך אם מוכרים קרקע לגוי עוברים על איסור מן התורה של 'לא תחנם', לכן אין אפשרות להשתמש בהיתר המכירה. גם הרב קוק עצמו הלך בדרך של היתר המכירה רק כי לא מצא דרך אחרת, כי אחרת היה הכל הולך לאיבוד, גם קיום הישוב, וגם קיום שמיטה.

כאשר גמרתי את הלימודים בשנת תשי"ז יסדנו את המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה, ומאז ראיתי את עצמי כשליח של קיבוץ שעלבים לעזור לחקלאים לקיים את מצות עיבוד קרקע ארץ ישראל על פי ההלכה.

השטח הגדול ביותר של החקלאות בארץ מוקדש לגידולי שדה. גידולי השדה מחולקים לגידולי חורף ולגידולי קיץ. גידול חיטה למשל הוא גידול חורף. השאלה הייתה מה עושים בשמיטה? רבי חיים עוזר גרודז'ינסקי זצ"ל שנחשב למנהיג הדור, אמר בזמנו כתשובה לרבני חפץ חיים שעליהם לשמוע לפסקי החזון איש. דעתו של החזון איש על היתר המכירה הייתה שלילית ביותר, והוא סבר שההיתר גם גורם לכך שהמצוה הזו נשכחת לגמרי. רוב החקלאים הסתפקו בזה שחתמו על היתר המכירה, וזהו, אין שמיטה יותר. אפילו את ארבעת המלאכות האסורות מעיקרן מן התורה עשו הם בעצמם, מה שגם הרב קוק לא התיר.

בעקבות כך לקחתי על עצמי כמטרה למצוא כיצד משק חקלאי יוכל להתקיים בשנת שמיטה בלי היתר המכירה. זה הכיוון שבו הלכנו כל השנים, וברוך השם במשך שישים השנים האלו נושא שמירת השמיטה בלי היתר המכירה תפס תאוצה. בזכות היישובים הבודדים שהתעקשו על כך ששומרים שמיטה בלי היתר, גם רבים משומרי השמיטה בעיר הלכו לכיוון הזה וחיפשו דרכים מותרות, ולכן השמיטה חזרה להיות משהו שעומד על הפרק.

הפיתרון לגידולי השדה על-פי החזון איש היה לזרוע לפני שמיטה בשינוי סדר הגידולים, לפי הירושלמי שבשדות שיש בהם שינוי סדר הגידול אין איסור ספיחין. ואכן בשמיטות הראשונות זרעו [בשינוי מחזור הזרעים] לפני שמיטה כדי לקבל חיטה למאכל אדם. אבל כיום הפסיקו לזרוע בשיטה הזו, כי הבד"ץ של העדה החרדית התנגד להיתרים האלו של החזון איש, והעדיף לקנות חיטה מגויים בארץ או מתוצרת חו"ל. לחיטה שזורעים בשינוי לפני שמיטה וקוצרים בשמיטה יש קדושת שביעית, והבד"ץ לא רצו את הבעיות שיש במסחר במוצרים עם קדושת שביעית. הם סירבו לתת הכשר למי שישתמש בחיטת השנה השביעית, ולכן הפסיקו בארץ את זריעת החיטה לפני השמיטה. לנו זה היה כשלון, כי אי אפשר לקיים את ענף גידולי השדה

בלי הקולא הזו של החזון איש.

עבדתי כחוקר ביחידה לחקלאות על פי התורה ב'מכון וולקני' בבית דגן. זהו מכון החקר החקלאי של מדינת ישראל. במסגרת הזאת חקרתי את השיטות והזנים המתאימים ביותר לזריעה מוקדמת לפני ראש השנה, והקדשנו הרבה מאוד עבודה, כולל ביצוע ניסיונות, כדי למצוא אלו זני דגנים מתאימים לזריעה מוקדמת. למעשה עבודתנו באה עתה לידי ביטוי רק לגבי גידולי מספוא לבעלי חיים, ציבור הצרכנים לא רוצה להסתמך על ההיתרים הללו.

לאחר פטירתו של החזון איש בשנת תשי"ד, שנתיים ומשהו אחר שעלינו להתיישובות, התחלנו לשאול שאלות הלכתיות את הרבנים הרב שלמה זלמן אויערבך, הרב יוסף שלום אלישיב, וגם הרב עובדיה יוסף, זכר צדיקים לברכה. בסופו של דבר מי שקבע את ההלכה לחוגים גדולים של שומרי תורה בארץ היה הרב אלישיב. עם הרב אלישיב היה לי משא ומתן הלכתי גם בנושא הזריעה המוקדמת של החיטה וגם בנושא גידול ירקות שנשתלו לפני ראש השנה של שמיטה. וכך אמר לי הרב אלישיב: אתם עושים כמו החזון איש. כל הכבוד לכם. זה בסדר גמור. אבל אם יבוא אלי אברך וישאל אותי אם עדיף להשתמש בירקות שנשתלו לפני ראש השנה, או בחיטה שנזרעה לפני ראש השנה, לא אוכל להגיד לו שזה לא עדיף. שאלתי - מדוע? הרי הרב אומר שזה בסדר מה שאנו עושים! והרב אלישיב ענה: למרות שהחזון איש פסק לגבי ירקות כמו רוב הראשונים, שאין איסור ספיחין אם הם נזרעו לפני ראש השנה של שנת השמיטה, לא אוכל להגיד לאנשים שאסור להם להחמיר על עצמם ולחשוש לדעת הרמב"ם שהולכים תמיד אחרי ההבשלה או הקטיפ - הלקיטה, ושלכן גם מה שנזרע לפני ר"ה יש בו איסור ספיחין.

אודה ואומר שהחמרה זו היא אחת מאכזבות חיי. עבדתי כל כך הרבה שנים כדי שאפשר יהיה לשמור שמיטה בצורה מסודרת ולקיים חקלאות חלקית-לפחות על פי ההלכה בשנת השמיטה, וכאן קבלנו מכה בכך שחלק גדול מן הציבור אינו נוקט את הדעה שלנו, ומעדיף להחמיר בהלכות שמיטה...

בהמשך דיבר ר' משה זקס הי"ו על הטיפול בכרמים בשמיטה ע"פ הוראות החזון איש זצ"ל לקיבוץ חפץ חיים, ועל ההוראות של אחיינו הרב ניסים קרליץ שליט"א, על אוצר בי"ד בימי החזון איש ובימינו, על עציץ שאינו נקוב בחממות ועוד. לאחר הרצאתו של ר' משה זקס דיבר לפני התלמידות הרב אהרן מרצבך שליט"א, רב קיבוץ שעלבים. וכך הוא פתח את דבריו:

אני מדבר אחרי ד"ר משה זקס. ר' משה הי"ו הוא צנוע, צנוע, בכל אורחות חייו. כמו שראיתם ר' משה מתקרב לגיל תשעים. בעיניי זהו אחד האנשים

שמגיע לו פרס ישראל על מפעל חיים. מדובר על יהודי תלמיד חכם שעבר על הש"ס כמה וכמה פעמים, והעביר שיעור דף יומי כבר כמה מחזורים. בדמו ובנשמתו של ר' משה האגרונום נמצא נושא השמיטה, וכל חייו הוא עסק בפיתוחים חקלאיים כדי לקדם את האפשרות לשמור שמיטה כפי פסקי החזון איש. כל כולו עבודת קודש, ואני מאחל לו להמשיך בעבודת הקודש הזו עוד שנים רבות בריאות וטובות.

ר' משה לא עסק רק בענייני שמיטה. הוא חקר ופעל וסייע גם בפתרון בעיות של חליבה בשבת, הוא 'חסך' שנות עורלה במשתלות, פתר בעיות של כלאיים וסייע למציאת דרך לגידול הדסים משולשים. הרב אלישיב זצ"ל היה קורא לו בהערכה 'המומחה', והיה מבקש לקבל בשאלות שונות את חוות דעתו המקצועית של ד"ר זקס, ועל פיה הוא פסק בכמה וכמה ענייני הלכה בחקלאות. ד"ר זקס נמצא עשרות שנים בקשר עם המשתלות, מדריכי המטעים, והאגרונומים של הרבנות הראשית, כדי להכין טבלאות של אחוזי עורלה בפירות השונים בארץ, וכן טבלה של תאריכים חשובים הלכתית בשנת השמיטה, ועוד ועוד.

גם אני, עם כל העוסקים בחקלאות על פי התורה, תלמידי חכמים, חקלאים וצרכנים, מצטרף בכבוד ובהערכה לברכות לר' משה ליובלו, עמוש"א.

...הסיכון בזריעה מוקדמת [בערב שמיטה] מתבטא בעיקר בירידת גשמים באוקטובר, ולכן נבדקה ההסתברות לירידת גשמים בחודש זה. התברר שב-23 השנים האחרונות רק ב-8-9 שנים ירד גשם משמעותי באוקטובר, וברוב השנים התחיל הגשם המשמעותי בנובמבר. גשם משמעותי הוא בכמות של מעל 10-12 מ"מ, למרות שבניסויי הרבים של משה זקס במכון לחקר החקלאות נתברר מספר פעמים שגשם משמעותי שיכול להביא לנזק הוא רק כאשר הוא מגיע לכעשרים מ"מ...

מתוך מכתב של הרב זאב וייטמן בחלק השלישי של המאמר  
'שמיטת תשמ"ז בכפר עציון', 'המעין' תמוז תשמ"ח [כח, ד] עמ' 57



## שיטת החזון איש לגבי דין תוצרת חקלאית מ'היתר המכירה'

דברי פתיחה

דעתו של החזו"א לגבי איסור שמור ונעבד בתוצרת 'היתר המכירה'  
דעתו של החזו"א לגבי איסור ספיחין בתוצרת 'היתר המכירה'  
דברי סיום

### דברי פתיחה

בספרי "מה נאכל בשנה השביעית - היתר מכירה או אוצר בי"ד" מהדורת תשע"ה הבאתי כנספח [בעמ' 140-141] מכתב שפורסם ב"גנזי ושו"ת חזון איש" ח"ג [עמ' קיז-קיח] שנשלח מאת יהודי מצפת בשם יום טוב ליפא [לא נודע שם משפחתו] אל החזו"א. המכתב הוא מער"ח ניסן שנת השמיטה תש"ה. כל שורה במכתב מעידה כאלף עדים על הערצתו העצומה של הכותב את החזו"א. מתוך המכתב מתברר שהחזו"א פנה אל ר' יו"ט ליפא וביקש ממנו שישיג לו חזרת [כריין] לפסת. החזו"א נותן לו הנחיות לגבי שמירת החזרת ככשרה לפסת, וכן הנחיות לגבי דרך רכישת החזרת בשנת השמיטה ללא שייכשל באיסור 'סחורה' ובמסירת 'דמי שביעית' למי שלא ישתמש בהם כדין וכראוי.

מהמכתב ברור שבעל השדה הינו יהודי, ולכן נתבקש "איש אחד ערבי שיקבל את הכריין מן הבעל הכריין במתנה... וכך הייתה, ואחר כך שילם לו בעד המתנה מכספו" [=הערבי קיבל 'במתנה' את החזרת מבעל השדה, ולאחר שקיבל 'במתנה' שילם לבעל השדה עבור החזרת. לאחר מכן ר' יו"ט ליפא 'קנה' את החזרת מהערבי]. כמו כן ברור שלא מדובר בשדה שהופקרה בשביעית, שהרי אז היה ר' יו"ט ליפא לוקח את החזרת בעצמו כדין פירות שביעית.

אין ספק ואין חולק שהחזו"א התנגד נמרצות ל'היתר המכירה' ואסר את מכירת הקרקעות, כיוון שלדעתו יש בכך משום איסור 'לא תחונם'. **השאלה היא מה לדעת החזו"א הדין בדיעבד, כלומר מה דינה של תוצרת חקלאית שגדלה בקרקע שנמכרה 'בהיתר מכירה'.** תוצרת זו ניתן לחלק לשני סוגים: א. ירקות שנזרעו קודם שביעית וצמחו קודם שביעית<sup>1</sup>, וכן פירות האילן, שאין בהם איסור ספיחין אלא שאלת איסור

1 כלשון החזו"א ב"סדר שביעית" שבסוף סי' כו להל' שביעית. אמנם ב'שמועה בעל פה' מפי הרב יהושע אהרונסון והרב קלמן כהנא נמסר שהחזו"א הורה שמספיק שהירק נבט בשישית, ואין בו חשש ספיחין. ראה בספרי הנ"ל פרק ז' ספיחין בירקות שנזרעו בשישית ונלקטו בשביעית' עמ'



שמור ונעבד. ב. ירקות שנזרעו בשביעית ממש, ויש בהם גם שאלת איסור ספיחין.

## דעתו של החזון"א לגבי איסור שמור ונעבד בתוצרת 'היתר המכירה'

כבר עמדו רבים על כך שיש סתירות בכתבי החזון"א לגבי דין שמור ונעבד<sup>2</sup>, ויש גם סתירות בשמועות בעל-פה בשמו. הרב קלמן כהנא כתב להקל אף לכתחילה, ובספרו "חקר ועיון" חלק ראשון עמ' רסא-רסג ביאר שדעת החזון"א להקל בשמור ונעבד, ושמה שכתב החזון"א ב"סדר השביעית" כוונתו רק לאסור לקנות מהבעלים עצמם ששמרו. הרב כהנא הסתמך גם על הרב שמריה גריינימן, אחיינו של החזון"א ותלמידו ומעורכי ספריו, שגם הוא כתב כן, וכן כתוב בשם רח"ש גריינימן במכתב שהובא בספר "מצוות הארץ" מאת הרב קלמן כהנא זצ"ל, ירושלים תשל"ט, עמ' עה והערה כה. אמנם בספר "קריינא דאיגרתא" ח"א סי' קמז הובא מכתב מהגרי"י קנייבסקי זצ"ל שכיוון שיש בזה מחלוקת ראשונים החזון"א הקל רק ליחידים, אבל כהוראה לרבים אסר (וראה גם משנת יוסף ח"ג סי' ב.).

אמנם מן המכתב בו אנו עוסקים ברור<sup>3</sup> שהחזון"א לא אסר את החזרת מצד שמור ונעבד, וכנראה שאף צרך את החזרת בעצמו! מכאן ראייה שלדעת החזון"א אין איסור בשמור ונעבד, לפחות בקרקעות שנמכרו ב'היתר המכירה'. יתירה מזו, מהמכתב של ר' יו"ט ליפא, מוכח שאף התיר לקנות מהבעלים עצמם ששמרו ועיבדו [אך אפשר שזו הסיבה (הנוספת?) שביקש שערבי יקנה מבעל השדה, ור' יו"ט יקנה מהערבי].

## דעתו של החזון"א לגבי איסור ספיחין בתוצרת 'היתר המכירה'

החזון"א כתב [הל' שביעית סימן י סוף אות ו]: "אם עבר ישראל ונעשה פועל לנכרי וזרע שדהו בשביעית **אפשר** דאסורין משום ספיחין..." [ההדגשה ממני - יב"מ]. יודגש, החזון"א כתב "אפשר" שהוא לשון ספק, ובוודאי שלא 'ברור'.

69-65, ושם בעמ' 69 הערה 70, שמו"ד הגרש"ז אוירבך זצ"ל הורה עד סוף ימיו ש'לא יתכן להתיר' אם לא היה שליש גידולו בשישית, כפי שמוכח, בין היתר, מ'סיכום פגישה' עמו שפורסם ב'המעין' תשרי תשס"ט [כרך מט גיליון א] עמ' 4-3.

2 בסימן י אות ו כתב מפורש להתיר אתרוגים 'שמטייבין אותן בשביעית באיסור ומשמרין אותן', וכך גם באתרוגים 'מאותן שמוכרין [ע"י עצמן ולא ע"י שליח] פרדסיהן לנכרי'. [יצוין שהתיבות 'ע"י עצמן ולא ע"י שליח' הם בסוגריים מרובעים, כלומר תוספת מאוחרת. איני יודע מי ומתי הוסיף דברים אלו]. וכך גם כתב מו"ד הגרש"ז אוירבך זצ"ל במנחת שלמה סימן מד בדעתו של החזון"א. אמנם ב'סדר שביעית' שבסוף סימן כו סוף אות א כתב החזון"א: "עבר הבעלים ולא הפקיר כרמו והחזיק בו כשאר השנים, נאסרו הפירות לכל אדם, ואסור לאוכלן ואסור ליתן לבהמתו". וראה בספרי הנ"ל בעמ' 75, ושם בהערות 88, 91.

3 כך גם כתבי בספרי הנ"ל בהערה 153 [עמ' 102].

יתירה מזו. לדעתי אין בהכרח להסיק מדברי החזו"א "אם עבר ישראל..." שכן גם דינו של מי שזרע בשדות שנמכרו ע"פ 'היתר המכירה'. "שמן התורה פרי אדמה כפרי עץ ומותרין באכילה אף שגדלו בשביעית, ואף בזרע אדם בעבירה הפירות מותרין. רק חכמים גזרו איסור פרי אדמה כדי לעשות סיג לעוברי עבירה שלא יבואו לעבוד אדמתן בשביעית. וגזרו אף בצמחו מאליהן שבעלי עבירה יזרעו ויאמר מאליהן צמחו" [לשון החזו"א ב'סדר שביעית', בסוף סי' כו, סעיף ג]. ואף שלדעת החזו"א אין היתר לישראל לזרוע אף בקרקע של נכרי, ואולי לדעתו המכירה כלל לא חלה [למשל במוכר ע"י שליח והרי אין שליח לדבר עבירה] - הרי החקלאי פועל לפי פסקי הלכה של רבנים אחרים שהתירו את המכירה, ואף התירו זריעה בקרקע של נכרי לאחר המכירה [וראה להלן], וגם מי שחולק ומחמיר קשה מאוד שיגדיר את מי שפועל ע"פ גדולי הוראה כ'עברייני'. וכבר כתב הגאון בעל 'אגרות משה': "וגם פשוט שכיון שהם עושין ע"פ הוראה ליכא איסור לפני עיוור ולא איסור מסייע ידי עוברי עבירה, שהעושה ע"פ הוראה אין לו שום חטא אף אם ההלכה שלא כמותו, כל זמן שלא עמדו למניין בקיבוץ כל חכמי הדור ונפסק שלא כמותם...". לכן סביר להניח שחכמים לא גזרו איסור ספיחין למי שפועל ע"פ הוראה, ואף למי שחולק על הוראה זו אין איסור ספיחין בתוצרת שנשמרה ונעבדה.

סברה זו כתב אף החזו"א עצמו בסימן י אות ו: "ואותם שמוכרין [...] פרדסיהן לנכרי, אף שעוברים בזה משום לא תחנם... לדעת סה"ת פקעה מהן קדושת שביעית. ואע"ג שקשה לסמוך על זה וכמש"כ לעיל סי' ו, מ"מ יש להם על מי שיסמכו, ולכן אין לאיסור פירותיהן דיעבד" [ההדגשה ממני]. אמנם החזו"א כתב סברה זו לגבי איסור שמור ונעבד, כמוזכר למעלה, ולא לגבי איסור ספיחין. כך גם מהמכתב של ר' יו"ט ליפא אין שום ראיה לכך שהחזו"א לא חשש לאיסור ספיחין בירקות שנזרעו בשביעית בקרקע שנמכרה ב'היתר המכירה'. אבל גם אין שום ראיה הפוכה, שהחזו"א לא הקל גם באיסור ספיחין למי שפועל ע"פ הוראה!

אמנם הגר"ח קנייבסקי בדרך אמונה מצטט את הנהגתו של החזו"א להטריף את הגדל כך, ואף להצריך הגעלת הכלים שנתבשל בהם יבול כזה. אולם, מדובר בשמועה בע"פ בשם החזו"א, ובסעיף א ציטתי שמועות סותרות בנושא שמור ונעבד. כבר הגמרא שואלת 'בפירוש איתמר או מכללא איתמר'. 'שמועה' שנאמרה בע"פ נאמרה במסגרת של מקרה מסוים, במסגרת עובדות ספציפיות, ולאדם מסוים. מסוכן מאוד להסיק ממנה באופן כללי. שהרי אם 'בשמועות' בשם החזו"א עסקינן, בספר מנחת

4 או"ח ח"א סימן קפו; וראה גם או"ח ח"ה [כרך ח] סימן מב. וכעין זה במנחת שלמה ח"א סימן מד, והובאו דבריו ב'כרם ציון הלכות שביעית' פרק יט [במהדורת תשל"ט], סעיף ה [ועיי"ש הערה ה וציון 13]. וכבר קדמם הגר"ז מינצברג זצ"ל, שהיה רבה של העיר העתיקה, בקונטרס הר המור. ראה מש"כ בספרי הנ"ל הערה 141 [עמ' 97].

ירושלים פרק ט כתב שכל מה שהתיר החזון"א "אוצר ב"ד" היה רק "בשעת הדחק" בתקופת הצנע. וכ"כ כתבו ב"כשרות" גליון 2 עמודים 54-51, וגם הביאו עדות מהרב דוד פרנקל ז"ל משנת השמיטה תשי"ב, שהחזון"א עצמו מעולם לא אכל מפירות של אוצר בית דין, ואכל רק פירות נכרים. כך כתבו גם בקונטרס גיבורי כח עושי דברו (נדפס בשנת תשנ"ד).

רבים כותבים שאף הגראי"ה קוק זיע"א לא התיר זריעה בקרקע של גוי ע"י ישראל. אך דברים אלו רחוקים מלהיות פשוטים. מו"ר הגרצ"ה קוק זצ"ל התייחס לשאלה זו במספר מקומות, וכתב<sup>5</sup>: "המגמה לחלק בין מלאכות דאורייתא, שייעשו לא ע"י ישראל גם אחרי סידור המכירה, נזכרה בפסק ההלכה היסודי של הגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל, בתור רצוי לכתחילה לפי האפשרות, ושוברו בצידו אם אי-אפשר, ובדברי הגאון ר' יהושע מקוטנא זצ"ל ב"ישועות מלכו" בתור רצוי לעשות "זכר לשמיטה", ובהחלט לא בתור תנאי של איסור. וכן בדברי קדשו של אאמו"ר הרב זצ"ל".

בספרי השתמשתי במכתב של ר' יו"ט ליפא רק לצורך הוכחה שלדעת החזון"א אין איסור שמור ונעבד בתוצרת שטופלה ע"פ 'היתר המכירה', אך לא אכחד שהבאתי את המכתב כולו כנספח בספרי מסיבה נוספת. הגאון בעל החזון"א רוצה תוצרת לפסח. הוא לא פונה לתלמידיו או אל מי מבאי ביתו הידועים, אלא אל אדם 'אלמוני' מצפת [שעורכי 'גנזי החזון"א' לא יודעים מי הוא או אפילו מה שם משפחתו]. הוא כותב לו שיקנה עבורו חזרת [מעין זיתים], עם הנחיות איך לעשות כך שלא יהיה חשש סחורה ודמי שביעית. אפשר להניח שניתן היה להשיג חזרת לא רק ב'עין זיתים' אלא גם במקומות אחרים. כל חקלאי יהודי בארץ שהיו אומרים לו שהחזון"א מבקש קלח אחד של חזרת [כריין] לפסח היה בשמחה נותן לו את הקלח במתנה, או מפני הזכות שתנובת שדהו תעלה על שולחנו של הגאון בעל החזון"א ועוד בלילה הגדול והקדוש של ליל הסדר, או בגלל הרווח המסחרי שיוכל לעשות בפרסום העובדה שהחזון"א 'הכשיר' ואכל מהחזרת שלו. ואם ינסו לומר שהחזון"א לא רצה לקבל בחינם - הדברים נכונים בכל השנים, אבל בשביעית, שהתורה ציוותה להפקיר ולתת בחינם, האם ייתכן שהחזון"א לא רצה לזכות חקלאי במצוה כתיקונה? לשם מה היה צריך להביא 'איש אחד ערבי', שיקבל במתנה, ואז ישלם, ואח"כ ימכור את החזרת ליהודי שישלח אותה לחזון"א, ולא לפעול כדרכה של תורה 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה'? לכן נראה בעיניי שבכוונה נעשה הכל במסתור, ושר' יו"ט ליפא הונחה שלא לספר שהחזרת היא עבור הגאון בעל החזון"א. "אני שולח חבילה ע"י הדוור, בטח אקבל תשובה מקבלתם הכריין בכלי תוך כלי", כותב ר' יו"ט ליפא. מדובר בערב ר"ח

5 הציטוט ממכתב בכת"י שטרס פורסם, מתאריך ג' מנחם אב ה'תשל"ג. עשרה ימים לאחר מכן, ב"ג מנחם-אב, כתב דברים דומים במכתב שפורסם בעמודים 321 עמ' 452.

ניסן, יותר משבועיים לפני פסח. אין אפילו שליח אחד שנוסע לפני פסח לבני ברק שיביא לחזו"א את החזרת?

אין ספק שהחזו"א התנגד נמרצות ל'היתר המכירה'. מעבר להתנגדות ההלכתית, בעיקר בגלל 'לא תחנם', הוא התנגד גם רעיונית להפקעת מצוות שביעית מהארץ. החזו"א ניהל מאבק הלכתי-ציבורי נגד 'היתר המכירה'. לאחר שלוש שמיטות בהם 'היתר המכירה' התקבל ללא פקפוק כמעט אצל כל יהודי ארץ ישראל לגוניהם, החזו"א הצליח 'לפסול' את 'היתר המכירה' בציבורים רחבים. החזו"א היה אדם גדול לא רק גדול בתורה. הוא היה גדול מן הסוג שמרן הגרמני"ה קוק זיע"א היה מכנה "גדול וגבור". החזו"א ראה בעיניו וכאב באמת את קשייה של החקלאות היהודית בארץ ישראל. על כן, עקב מאבקו נגד 'היתר המכירה', דאג החזו"א למצוא פתרונות אחרים לחקלאות בארץ. בגדלות רוחו וגבורתו התורנית וההלכתית, החזו"א התיר דברים דחוקים וקשים הלכתיים [רובם לא בכתב, בספרו, אלא כהנחיות בע"פ לחקלאים] כדי לאפשר לחקלאים ולצרכנים להשתמש בפירות שביעית בדרך של 'אוצר בית דין', כדרך לקיומה של חקלאות יהודית שאינה מסתמכת על 'היתר המכירה'.

ניתן להניח שחזו"א רצה חזרת מתוצרת החקלאות היהודית, אבל לא רצה שיתפרסם שהוא אכל חזרת מקרקע שנמכרה ב'היתר המכירה'. על כן הרחיק עדותו, וביקש מאדם לא מוכר בסביבתו שידאג לו לחזרת מחקלאי יהודי, ושישמור בסוד שהחזרת עבור החזו"א. הוא כמובן הנחה את ר' יו"ט ליפא איך לרכוש את החזרת בלא חשש סחורה ודמי שביעית, ושישלח לו את החזרת כלי בתוך כלי שלא יהיה חלילה חשש חמץ, ודווקא ע"י הדואר ולא ע"י שליח.

## דברי סיום

אני מניח שרבים יאמרו שמדובר בהשערות רחוקות ללא ביסוס; אך לדעתי מי שהצליח להכיר אפילו רק את אפס קצה גדולתו של הגאון בעל החזו"א כדאי שישמור את הדבר.

"מה נמוכים הם הגמדים בעלי עיניים טרוטות, הזוחלים סביב לשדרת-האבנים התחתונה של מגדל עופל ורושמים את קומתו אשר לעב תגיע, רק כדי פשיטת ידם הקטנה, ומעוף עינם שדוק ותבלול שמו עליה מצור. ואם מראש מגדל עופל יוגד להם שרואים את הכוכב מלא הוד ויפעה, מיד יחליטו כמה נמוך הוא הכוכב הנהדר" [הגרמני"ה קוק זיע"א בפירושו ל'שיר השירים', 'עולת ראי'ה' ח"ב עמ' ד].

6 ראה "מאמרי הראיה" עמ' 127-130.

7 וראה למעלה לגבי ה'שמועות' בשם החזו"א, שבעצמו לא סמך על 'אוצר בית דין'.

## שני פרשנים אמוניים שהיו במכללה בירושלים

לרגל יום הזיכרון הראשון של הרב יהודה קופרמן ע"ה (כ"ג טבת תשע"ז)  
ועשור לפטירתו של הרב מרדכי ב"ר שמשון ברויאר ע"ה (ו' אדר תשס"ז)



א. הרקע

ב. הפרשנות האמונית

ג. המתודיקה של הרב ברויאר ושיטת הבחינות

ד. המתודיקה של הרב קופרמן וקדושת פשוטו של מקרא

ה. סיכום השלבים המתודיים

ו. קבלת שיטות הפרשנות על ציבור הלומדים הרחב

### א. הרקע

הרב יהודה קופרמן ע"ה (תרפ"ט-תשע"ז) פתח את המכללה לבנות בירושלים בשנת תשכ"ד בדירה צנועה בבית וגן. כפי שהעיד על עצמו מטרותו הייתה לעצב דמות חדשה של מורה, שתלמד ברמה מקצועית גבוהה הן את מקצועות הקודש והן את מקצועות החול. לצורך הוראת מקצועות הקודש למורות לעתיד קיבץ אליו עוד ארבעה מורים דגולים, שביחד עמו היו את מה שכינו התלמידות של המחזור הראשונים 'החמישיה הפותחת' - הרב שלמה מן-ההר, הרב יהושע בכרך, הרב מרדכי ברויאר (תרפ"א-תשס"ז), ויבל"א הרב ישעיהו הדרי. כל החמישה היו אנשי אמת

שיראתם קודמת לתורתם, כולם מורים מצוינים, וכולם לימדו תורה ונ"ך ואמונה איש איש בדרכו.

שניים מהם, הרב קופרמן והרב ברויאר, פיתחו עם השנים שיטות פרשנות מיוחדות. שיטותיהם שונות זו מזו, אך דרך הלימוד שלהם, המתודיקה באמצעותה פיתחו את פרשנותם, מקבילה ואף זהה. ננסה לתאר מתודיקה משותפת זו, ולהראות כיצד באמצעותה גיבשו הרב ברויאר והרב קופרמן את שיטותיהם הפרשניות. ננסה גם לבחון את הסיבות לתפוצה המוגבלת-יחסית לה זכו השיטות הפרשניות האלה.

## ב. הפרשנות האמונית

כל פרשן הניגש לפרש פרקי מקרא פועל לפי מטרה מסוימת, שבגינה החליט להציע את פירושו לזולת. הפשטן ינסה בדרך כלל להנגיש לציבור הלומדים את הכתובים הנראים כסתומים, והוא ינסה להסביר לציבור הלומדים את פירוש המילים והמשפטים באופן הקרוב ביותר לדרך שבה הם נקראים. הדרשן ינסה להסביר את הרעיונות החינוכיים והאחרים הנובעים מהפסוקים, ואנשי הרמז והסוד ינסו כל אחד בדרכו להעביר מסרים יחודיים לציבור הלומדים לפי הבנתם את הפסוקים. קבוצה מסוימת של פרשנים מטרתה ליישב את פסוקי המקרא, או את דרשות חכמים, עם אקסיומה אמונית מסוימת. פרשנותה של קבוצה זו מכונה על ידנו **'הפרשנות האמונית'**, או **'הפרשנות האקסיומטית'**. בעוד שהפרשן הרגיל מפרש בדרך כלל מכלול של נושאים, מתמקדים הפרשנים האמוניים בבעיה פרשנית אחת בכל פרק תנ"כי או בקבוצת פסוקים, בעיה שכונתה על ידנו **'הבעיה המרכזית'**.

התנהלותם של הפרשנים האמוניים בכתבת פירושם, מאופיינת על ידי מתודיקה קבועה המורכבת מחמישה שלבים.

השלב הראשון מגדיר את האקסיומה האמונית.

השלב השני מגדיר את הדרך הנבחרת ללימוד הפסוקים.

השלב השלישי מבהיר את החיוב ללמוד דווקא בדרך לימוד נבחרת זו.

בשלב הרביעי מופעלת דרך הלימוד הנבחרת, והשאלות המרכזיות צצות מאליהן.

בשלב החמישי מנוסחת התשובה העקרונית לבעיה המרכזית, וכך מיושמת השיטה הפרשנית המיוחדת גם לפסוקים אלו או לפרק זה.

1 אין כל ספק שכל הפרשנים הראויים, מאמינים גם הם בהנחות היסוד האמוניות שיפורטו להלן. אך בניגוד לפרשנות שכונתה על ידנו כ'פרשנות אמונית', פרשנותם עוסקת במגוון נושאים, ובדרך כלל אין היא מתייחסת כלל באופן ישיר ליישוב פסוקי המקרא עם אקסיומה זו.

נראה כיצד התפתחו השיטות הפרשניות של הרב ברויאר והרב קופרמן על פי מתודיקה זו.

### ג. המתודיקה של הרב ברויאר ושיטת הבחינות

שלב א: האקסיומה האמונית

האקסיומה האמונית העומדת ברקע פרשנותו של הרב ברויאר היא האמונה השלמה באחידותה של התורה שבכתב. וכך תיאר זאת<sup>2</sup>:

מה לכל הטענות האלה (=של מבקרי המקרא) ולאמונה היהודית האמיתית **שתורה היא משמים והיא קדמה לבריאת העולם תתקע"ד דור?** כלום יש צורך להסביר שהתורה שנתגלתה על ידי גילוי נבואה באספקלריה מאירה של נבואת משה רבנו, לא נכתבה ולא נתחברה על ידי שום גורם היסטורי... תורה שנאמרה 'מפיו של הקב"ה לאוזנו של משה, כעניין שנאמר (ירמיהו לו) מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה, ואני כותב על הספר בדין<sup>3</sup>.

ועוד הוסיף<sup>4</sup>:

ואנחנו שלומי אמוני ישראל, העדים הנצחיים לפועל ה' ולגבורתו, אנחנו מאמינים בכל עיקרי אמונת ישראל, אפילו אין הם 'מתקבלים על הדעת' במסגרת עולם הטבע. ואפילו יוכיחו לנו באותות ובמופתים שחוקי הספרות שוללים את קדמות התורה, לא נאבה ולא נשמע לראיותיהם. **שכן מקובלים אנו מפי כנסת ישראל הנצחית, שתורת ה' נתגלתה באספקלריה מאירה**, בניגוד משווע לכל חוקי היסטוריה וספרות. ואנחנו מאמינים בחוקי הטבע, רק בעוד עולם כמנהגו נוהג, ואנחנו כופרים בחוקי הטבע, שעה שהקב"ה מתגלה לקרואיו.

שלב ב: דרך הלימוד הנבחרת

הרב ברויאר פיתח את שיטתו לאחר שהתבקש על ידי ראש ישיבת הדרום הרב יהודה מלצר ע"ה להעביר שעור שבועי בפרשת השבוע, כאשר שימש כר"מ בישיבתו.

2 כל המובאות של הרב ברויאר לקוחות משני מאמריו הראשונים על שיטתו, שנודעה לימים כ'שיטת הבחינות'. המאמר הראשון, אמונה ומדע בפרשנות המקרא, דעות בטאון הסטודנטים הדתיים, חוברת יא תש"ך, ומאמר שני באותו שם שפורסם גם הוא בדעות חוברת יב. שני המאמרים פורסמו שוב בספרו של פרופסור יוסי עופר, 'שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר', הוצאת תבונות תשס"ה. המובאות במאמר מצוינות כאן על ידי מספר העמוד של הופעתם בספר זה.

3 שיטת הבחינות עמוד 16.

4 שם עמוד 31.

לימים סיפר הרב ברויאר, שכשהכין עצמו לשיעוריו לא יכול היה להימנע מלהתבונן בניתוח הספרותי של אנשי ביקורת המקרא. העיון בשאלות שהציגו מתוך ניתוח הטקסט המקראי בשיטות הספרותיות המקובלות לא נתן לו מנוח. הוא אמר לעצמו: 'אני מסתייג לחלוטין מהמסקנות שלהם, אבל מה אני עושה עם השאלות הנכונות שהם מציגים?'. וכך כתב<sup>5</sup>:

המסקנות המדעיות של ביקורת המקרא, לא רק שאין הן פוגעות באמונה, אלא הן נחוצות והכרחיות לכל הרוצה לפרש את המקרא, כפשוטו וגם כמדרשו.

דרך הלימוד הנבחרת על ידו היא הקריאה הספרותית הפשוטה. קריאה פשוטה שכזו מעצימה ביותר את הסתירות שבין חלקי התורה השונים. יהיו שיטענו שכדי להימנע מהצגת הסתירות עלינו לפסול מראש את השימוש בדרך הלימוד הזאת, ואין לנו ללמוד מקרא בצורה פשטנית על פי עקרונות הניתוח הספרותי. הרב ברויאר חייב היה כמובן להבהיר מדוע נשאר נאמן לדרך הלימוד שבחר, למרות שדרך זו עלולה לערער את האמונה בשלמות התורה.

שלב ג: ההיתר והחיוב ללמוד בדרך הנבחרת

הרב ברויאר מודע לבעייתיות שנוצרת על ידי הבחירה בדרך הפשטנית-ספרותית, אך הוא רואה בדברי חכמים '**דברה תורה כלשון בני אדם**' את ההיתר ואת החיוב להשתמש בכל משאבי הלמידה שניתנו לנו כדי ללמוד את פסוקי התורה. וכך תיאר זאת<sup>6</sup>:

התורה האלוקית ניתנה במלבוש של שפה המדברת '**כלשון בני אדם**'. תורה היא ולימוד היא צריכה בכל שיטות המחקר של השפות, בכל דרכי הפרשנות וגילוי עומק הפשט.

ועוד הוסיף:

**עליו ללמוד תורה בכל הכלים המדעיים העומדים לרשותו, בכל דרכי המחקר החופשי של לשון וסגנון, בכל חידושי הפירושים ו'הפשטות המתחדשות בכל יום' (רשב"ם בראשית לז).** כאן בשדה המחקר והפשט, הרי האדם ריבוני ואחראי רק בפני עצמו, ובלבד שיכוון לבו לשמים ללימוד תורה ולהבנת עומק פירושה.

שלב ד: הבעיה המרכזית

הבעיה המרכזית העולה מלימוד המקרא על פי העקרונות הספרותיים, היא הסתירות הרבות שנמצאות על פיהן לכאורה בין חלקי התורה השונים. הרב ברויאר

5 שם עמוד 15.

6 שם עמוד 20, 21.



מקבל את הבעיות כפי שהוצגו בדרך כלל על ידי מבקרי המקרא, ומתוך נאמנותו לאקסיומה האמונית מפתח הוא את 'שיטת הבחינות' כמענה לבעיה המרכזית<sup>7</sup>:

וכאן בשדה המחקר והפרשנות, הרי מסקנות המדע של ביקורת המקרא לא רק שאין הן פוגעות באמונת ישראל, אלא הן חשובות ונחוצות לכל תלמיד הלומד לשמה. הפרשנות התמימה שראתה את התורה כמבנה רצוף אחד ללא סתירות וללא הבדלי סגנון, נסתרה ונדחתה ללא שוב. **חלוקת התורה ל'מקורות' שעליהם 'נתווספו' 'הערות של ביאור' ו'תוספות של מערכת', היא אמת שאין לה ערעור, והיא מזדקרת לעיני הלומד בעל כורחו, על פי כל כללי חכמת הלשון והפשטות המתחדשים בכל יום'.**

שלב ה: הצגת הפרשנות על פי שיטת הבחינות

הרב ברויאר טוען שהקב"ה נתן את התורה בצורות שונות על פי מידותיו השונות. מידותיו השונות של הקב"ה מתגלות לעינינו כסותרות זו את זו, ולכן גם התורה שניתנה על ידי הקב"ה מלאה בסתירות. הקב"ה עשה כך מאחר וקיימים נושאים שניתן להציגם בצורה נכונה רק על ידי הצגתם הדיאלקטית. הצגה דיאלקטית היא הצגתו של נושא מסוים או של סיפור מסוים מנקודות מבט שונות, או בהתבסס על **בחינות** שונות. על פי שיטת הבחינות של הרב ברויאר, רק הצגה רב ממדית או רב בחיניתית שכזו, יכולה להנגיש את התורה האלוהית לבני האדם, בכל היקפה ובכל עומקה. קביעה זו מגייסת בהכרח את תורת הסוד כדי ליישב את הסתירות שבפשט הפסוקים<sup>8</sup>:

וכך רק אחרי שעמדנו על פשוטו של מקרא לפי כללי הסגנון המסוריים בידנו היום, רק אחרי שהשלמנו את מלאכת ניתוח המדע, שהיא חכמה ולא תורה, רק אז יהיה עלינו להבין את המשמעות האמונית של תגליתנו המדעית. הנה תורה זו שנמסרה לנו מידי הבורא כחמדת כל העולמות ותפארת כל הבריאה, הרי היא עשויה שכבות וסגנונות, ויש שהשכל האנושי יקצר ליישב את סתירותיהן. הנה הולכות להן השכבות ומתמשכות לסרוגין, עתים בערבוביה בתוך פסוק אחד, עתים בסדר נאה של פרשיות פרשיות סדורות... וכך בשעה שכל התורה פרושה לפנינו כשמלה, ארוגה שתי וערב, מעשה רוקם וחושב, חוטים צבעוניים ופתילי זהב וכסף, באותה שעה אנו תוהים ומבקשים הסבר על המשמעות האמונית של תלמודנו.

שכן תורת הסוד היא המשמעות האמונית של תוצאות המחקר המדעי, היא התוכן הפנימי של כל אותן שכבות המתגלות לעיני החוקר, על פי דרכי

7 שם.

8 שם עמוד 23.

הלשון והסגנון. שעה שאדם כילה את לימודו המדעי, והתורה פְּרוּשָׁה לפניו על כל שילובי יריעותיה, על כל מלאכת המחשבת של אריגת שתי וערב, וכולה כביכול ניגודים וסתירות, באותה שעה הוא יפנה אל עולמה הנעלם של התורה, וישקה את תלמודו שנתייבש ונצטמק ממעיין מים חיים של דרך האמת. אין הנפש מתיישבת בלבושה הנגלה של התורה, והיא מבקשת לחדור אל הגרעין הנעלם והנסתר.

## ד. המתודיקה של הרב קופרמן וקדושת פשוטו של מקרא

לאחר שהצגנו את עיקרי שיטת הבחינות באמצעותה מיישב הרב ברויאר את הסתירות שבתורה שבכתב, וכן את חמשת השלבים המתודיים על פיהם בנה את שיטתו, נעבור לנתח את המתודיקה המקבילה שעל פי שלביה השכיל הרב קופרמן לבנות את פירושו<sup>9</sup>.

שלב א: האקסיומה האמונית

הרב קופרמן יוצא לדרכו הפרשנית לאחר קביעתו שהתורה שבכתב והתורה שבע"פ ניתנו יחדיו, והם מייצגים את שלימותה של התורה<sup>10</sup> (הסוגריים במקור):

אסור להתעלם אף לרגע מעמדה עקרונית (בלע"ז א-פריורית) זאת, **האקסיומה בדבר תורה מן השמים**. אם אנו מבינים ומאמינים שבעל הכתוב הוא הקב"ה בעצמו, הרי שאז אין לנו כל קושי להבין (ולא רק להאמין) ש'כפטיש יפוצץ סלע'. וכתוב אחד מתפרש פירוש נכון על דרך הפשט, ופירוש נכון על דרך המדרש, ופירוש נכון על דרך הרמז ועוד פירוש נכון על דרך הסוד. הרי סופר בשר ודם יודע לכתוב טכסט שהוא במכוון רב משמעותי (בלע"ז אמביוולנטי), על אחת כמה וכמה הבורא יתברך. אנו מאמינים בני מאמינים באמיתות תורה שבע"פ יודעים היטב כי 'מערכות הכלים' של המידות שהתורה נדרשת בהן הן אשר ניתנו למשה בסיני.

9 שני הפרשנים האמוניים אותם אנו מתארים, לא התייחסו האחד לרעהו בכתביהם. מצאנו רק הערה אחת של הרב קופרמן בה הסתייג לחלוטין מכל התייחסות לביקורת המקרא, וממילא הסתייג גם משיטת הבחינות של הרב ברויאר. וכך כתב בפשוטו של מקרא א עמוד 3 הערה 6. 'השיטה הנפסדת של ביקורת המקרא, אינה מטרידה את הלומד הדתי, ולכן מה לנו ולטיפול בה. זאת ועוד! היא כבר אינה מקובלת כ'אמת מדעית', כפי שהיה המצב לפני כחמישים שנה. ולכן רק גישה של דון קישוט תחייב אותנו להתייחס אליה על מנת להפריך אותה... הקורא הבקי בשיטותיהם הנפסדות, ימצא בעצמו את המענה לדבריהם בשיטת הספרונו. בהזדמנות זו נעיר שגישתו של הרב מרדכי ברויאר כפי שנתן לה ביטוי בספריו, נראית לנו לגיטימית, אע"פ שאין אנו מקבלים או מאמצים אותה'.

10 פשוטו של מקרא א עמוד 5.

שלב ב: דרך הלימוד הנבחרת

לאחר שקבע הרב קופרמן שהאקסיומה מורה על קבלת התורה מן השמים, הן של התורה שבכתב והן של מדרש ההלכה, הוא מגדיר את לימוד פשט הפסוקים כדרך לימודו הנבחרת. באופן כללי הגדיר מהו פשט בצורה הבאה<sup>11</sup>:

הבנת הכתוב על פי כללי דקדוק לשון ותחביר, תוך כדי התחשבות גם בטכסט וגם בקונטקסט (=גם במילה עצמה וגם במסגרת אשר בה היא כתובה. אד"י).  
קביעה חדשנית זו אינה פשוטה כלל, שהרי עצם הקביעה ששלמות התורה כוללת את התורה שבכתב ביחד עם מדרש ההלכה, מחייבת לפרש את התורה שבכתב על פי מדרש ההלכה.

שלב ג: ההיתר והחיוב ללמוד בדרך הנבחרת

כאמור, בחירת דרך הלימוד הפשטנית מחייבת את הרב קופרמן להתיר דרך לימוד זו, במקביל ללימוד התורה שבכתב ופירושה על ידי מדרש ההלכה.

ההצדקה לכך נלמדת מדברי חכמים 'אין מקרא יוצא מדי פשוט'. הרב קופרמן מבין שדברי חכמים אלה נאמרו לאחר שמדרש ההלכה כבר נלמד על ידם, ולכן מותר לנו ואף חובה עלינו להמשיך וללמוד את הפשט כפי שהוא. חידושו של הרב קופרמן הוא שיש ללמוד את פשט הפסוקים, למרות שהלימוד על פי הפשט לא בהכרח מתיישב עם הלימוד על פי מדרש ההלכה<sup>12</sup>:

כי לולא דברי חז"ל 'אין מקרא יוצא מידי פשוט', היה מקום לומר כי אמנם אחרי שגמרנו ללמוד את ההלכה המחייבת מן הפסוק, גמרנו ללמוד את הפסוק... ההצדקה איפוא לעסוק בפשט נובעת מהוראתם של בעלי המדרש!

שלב ד: הבעיה המרכזית

לאחר שהוברר שחובה עלינו ללמוד את פשט הכתובים גם לאחר שמדרש ההלכה פירש פסוקים אלה בצורה שונה, עומדים אנו ותמהים מדוע אין התאמה (קורלציה) בין פשט הכתובים למדרש ההלכה. חוסר ההתאמה מעלה שתי שאלות יסודיות:

1. שאלת ה**כיצד**, כיצד נלמדה ההלכה מפשט הפסוקים למרות שאין קורלציה ביניהם?

2. שאלת ה**מדוע**, מדוע נכתבו הדברים בצורה לא תואמת. פשוט יותר היה לכתוב את פשט הפסוקים כך שמדרש ההלכה היה נלמד מהם בדרך ישירה, פשוטה ותואמת!

11 קופרמן, מבוא ללימוד התורה עמ' 121.

12 קופרמן, פשוטו של מקרא עמ' 13.

הרב קופרמן רואה בשאלת **המדוע** את השאלה היותר בסיסית ועקרונית, ופרשנותו החדשנית מתייחסת לשאלה זו<sup>13</sup>:

כאשר אנו לומדים את היחס של התורה שבעל פה לכתוב, הרי **שאלת הכיצד** עומדת במרכז לימודינו. שאלה זו מופנית אל חז"ל, על מנת לברר ולהצדיק את דרך לימודם את הכתוב באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן. והנה בנקודה בה מסתיים הטיפול **בשאלת ה'כיצד'**, בה בדיוק נשאלת **שאלת ה'מדוע'**. כלומר, **מדוע אתה הקב"ה כאשר הכתבת למשה רבנו את התורה שבכתב, כאשר ידע מכבר את התורה שבע"פ, עשית זאת לכאורה כאשר אין כל זיקה או מתאם בין שתי התורות הללו, האמורות להיות טקסט ופירושו.** אם כן שאלת ה'כיצד' מופנית אל חז"ל, בעוד שאלת ה'מדוע' מופנית אל הקב"ה בכבודו ובעצמו.

שלב ה: הפרשנות המציגה את קדושת פשוטו של מקרא כמשלימה למדרש ההלכה לאחר הצגת הסתירות הרבות שבין דרך הלימוד הפשטנית לבין דרך הלימוד המוגדרת על ידי מדרש ההלכה, מציג הרב קופרמן את שיטתו החדשנית. על פי שיטה זו פשט הכתובים מלמד פונקציות הלכתיות נוספות, מעבר למה שנלמד על ידי מדרש ההלכה. פונקציות אלה נובעות מהלשון המיוחדת של פשט הכתובים, לשון שמשמעותה לא מתיישבת עם תפיסת הפשט על ידי מדרש ההלכה. וכך תיאר זאת<sup>14</sup>:

**וכאן יסוד היסודות של בית מדרשנו. השאלה איננה מהו הפשט, כי אם מהו התפקיד (הפונקציה) של הפשט.** כלומר מהו החלק בשלימות התורה שהפשט מלמד, מעבר ובמקביל לחלק בשלימות התורה שהמדרש מלמד. ואמנם זכינו לגלות אצל הראשונים והאחרונים **12 פונקציות שונות לפשוטו של מקרא**, כולן חלק מהותי מקדושת לימוד התורה על טהרת הקודש.

## ה. סיכום השלבים המתודיים

הפעלת המתודיקה על פרשנותם של הרב ברויאר ושל הרב קופרמן, מסוכמת בקצרה בטבלה הבאה.

13 קופרמן, מבוא ללימוד התורה עמ' 114.

14 שם.

	השלב המתודי	הרב ברויאר	הרב קופרמן
1	האקסיומה האמונית	תורה שלמה מן השמים - נוסח התורה קבוע ואחיד	תורה שבכתב עם תורה שבע"פ ניתנו מסיני כשלמות אחת
2	דרך הלימוד המחייבת	ניתוח ספרותי מדעי, בדרכם של מבקרי המקרא	לימוד הפשט
3	המקור לדרך המחייבת	דיברה תורה כלשון בני אדם	אין מקרא יוצא מידי פשוטו
4	הגדרת הבעיה העקרונית	סתירות בין הכתובים	סתירה בין הפשט למדרש ההלכה
5	הפרשנות החדשה המתחייבת	תורת הבחינות	קדושת פשוטו של מקרא -מסקנות (פונקציות) הלכתיות הנלמדות מפשט הכתובים

## ו. קבלת שיטות הפרשנות על ציבור הלומדים הרחב

שיטותיהם החדשניות של הרב ברויאר ושל הרב קופרמן לא התקבלו על ידי המוני הלומדים. אמנם תעוזתו וחדשנותו של הרב ברויאר זכו לפרסום רב, ופתחו פתח לפרשנים רבים ונועזים שנסענו על פרשנותו בחדשם שיטות חדשניות משלהם<sup>15</sup>. אך פרשנותו הספציפית לא נלמדת כנראה כסדר, ואפילו לא בבתי המדרש המטפחים את לימוד הפשט.

15 ראה למשל הערכתו של פרופסור אוריאל סימון לרב מרדכי ברויאר, בהקדמה לספרו בקש שלום ורדפהו 2002 עמ' 17: 'את מחסום הפחד בפני התמודדות אמיצה עם חקר המקרא (שלא נפרצה לא ע"י נחמה לייבוץ ולא ע"י פירוש דעת מקרא), סדק במידה מרשימה הרב ברויאר. הוא הינו הרב האורטודוקסי הראשון שלא חשש להודות בפה מלא בתוקפן של הקושיות שהעלתה בקורת המקרא הקלסית בדבר אחדותו של ספר התורה, ושלל רק את תשובתיה. מה שנראה למבקרי המקרא כרב שכבתיות, אינו לדידו אלא ריבוי פניו של הכתוב, אשר אמיתות המורכבת לא ניתנה להבעה אלא באופן דיאלקטי. התורה מדברת כלשון בני אדם, מותאמת לכוח הקליטה שלהם, ואינה אומרת את דבריה כמשנה סדורה הנקייה ממתחים ומסתירות, אלא באמצעות קולות מנוגדים, העולים מתוך פרשיות נפרדות המייצגות את הבחינות השונות של אותו העניין. גם אם לא קמו לו תלמידים מובהקים ההולכים ממש בדרכו, דומה שהיתה לו השפעה ישירה ובלתי ישירה על ההתעניינות הגוברת בכמה מישיבות ההסדר בלימוד המקרא כדיסציפלינה רצינית בפני עצמה'.

נראה ששתי סיבות גרמו לכך שהפרשנות החדשנית של שני הפרשנים האמוניים לא התפשטה דיה.

## 1. ההתמקדות

כבר ציינו לעיל שהפרשן האמוני מתמקד בדרך כלל ב'בעיה המרכזית', וסביבה כותב הוא את פירושו. **הבעיה המרכזית** של הרב ברויאר היא הסתירות שבין חלקי התורה השונים. הסתירות עולות מתוך הניתוח הספרותי של נוסח המקרא שעל פי הנחת היסוד האמונית ניתן כולו כנוסח אחד מסיני. **הבעיה המרכזית** של הרב קופרמן היא אי ההתאמה בין פשט הכתובים-התורה שבכתב, למדרש ההלכה-התורה שבעל פה. על פי הנחת היסוד האמונית מדרש ההלכה ניתן מסיני ביחד עם התורה שבכתב, ולכן יש להסביר מדוע פשט הכתובים אינו מלמד את מדרשי ההלכה בצורה ישירה וברורה. אלה ללא ספק בעיות חשובות, המטרידות חלק מהלומדים הניגשים ללימוד פשוטו של מקרא. מאידך גיסא נראה שהלומד המצוי מעוניין בדרך כלל ללמוד תורה בצורה מורחבת יותר. הוא מעוניין בלימוד על פי מספר שיטות, לעיין במספר פרשנים, ולהקיף בלימודו גם את פירוש המילים וגם את הנושא הכללי או את הסיפור היותר רחב. הפרשנות האמונית העוסקת רק בבעיה המרכזית מצמצמת, ואילו רבים מהלומדים מעוניינים בפרשנות היותר מרחיבה.

## 2. מהות ההסברים

הפתרון שמציג הפרשן האמוני **לבעיה המרכזית** אינו פשוט להבנה. הן אצל הרב ברויאר והן אצל הרב קופרמן אנו מוצאים אבחנות דקות, שבאמצעותן מבקשים הם להסביר את מהות הסתירות העולות **מהבעיה המרכזית** שלהם.

בפירושו מציג הרב ברויאר את **הבחינות** השונות המאפיינות את דרכי ההשגחה ('מידות') של הקב"ה. לעתים הוא מתאר מוטיבציות שונות ומגוונות המניעות את גיבורי התנ"ך. בדרך כלל הבחינות או המוטיבציות הם מושגים ערטילאיים, ודרושה הכנה מוקדמת וניסיון רב של הלומד כדי שיוכל להפנים ולהבין את הבחינות השונות, את ההבדלים שביניהן ואת המשמעות הנובעת מהדיאלקטיקה שנוצרת ביניהן. באופן אבסורדי הפשט של הרב ברויאר נזקק למושגים רבים מתחום הקבלה והסוד. גם תשובותיו של הרב קופרמן אינן קלות להבנה ולאבחנה. בפירושו מציג הוא את הפונקציות המיוחדות העולות מתוך הפשט. אלה פונקציות שמטרתן לעצב, להגביל, או לעיתים אפילו לשנות, את שנלמד מהפסוקים על ידי מדרש ההלכה. כמו אצל הרב ברויאר, גם פונקציות אלה שמחדש הרב קופרמן, לא נקלטים בקלות אצל הלומד הרגיל והמצוי. הפשט של הרב קופרמן מחייב אבחנות לעתים דקות ביותר בין גדרי ההלכה השונים.

חריפותם, מקוריותם וחדשנותם של שני הפרשנים, כמו גם העיסוק הממוקד בבעיה

מרכזית אחת בלבד, מבדלים את שני הפרשנים האמוניים הגדולים שלימדו במכללה בירושלים ממפרשי התנ"ך האחרים. בגלל הבידול ובגלל המיקוד בפרשיות מסוימות, מעטים הם הלומדים את פירושיהם על הסדר. מאידך גיסא מהווה פרשנותם בסיס איתן ומוצק עליו יכולים להסתמך כל הלומדים והפרשנים החדשים, התרים אחר הבנת התורה בדרך הפשט ובדרך האמת. וראוי שביום הזיכרון שלהם נקרא על כל אחד מהם את דברי מלאכי הנביא, (פרק ב, ו):

**תֹּרֶת אֱמֶת הִיְתָה בְּפִיהוּ וְעוֹלָה לֹא-נִמְצָא בְּשִׁפְתָיו  
בְּשָׁלוֹם וּבְמִשְׁוֹר הֵלַךְ אֶתִּי וּרְבִים הִשִּׁיב מַעֲוֹן.**

...סוגיית התרת נדרים מהווה מעין גשר בין ארבעת החומשים לבין החמישי. התורה מצינת זאת לא רק על ידי כתיבה שאת ההלכות האלו **"צוה ה' "**, אלא, ובעיקר, על ידי הפתיחה בביטוי **"זה הדבר"**: זהו ביטוי המציין את ייחודיותה הנשגבה של דרגת הנבואה של משה רבנו לעומת כל שאר הנביאים במשך כל הדורות. ציון זה נחוץ כמבוא לפועלו ההיסטורי של אדון הנביאים, אשר בהתאם לדרגתו המיוחדת של הביטוי "זה" לעומת "כה" זכה להוסיף לנו חומש נוסף מעבר לתוכנית המקורית. בזה אנו מבינים מדוע כתוב ציון "זה" לשבח בסוף חומש במדבר, ולא בפרשת מתן תורה בפרשת יתרו. כמעין תנא דמסייע לנו אנו מביאים כאן מדברי הרמב"ן ריש פרשת מסעי (לג, א ד"ה אלה מסעי): 'אחרי נקמת מדין שאמר לו הקב"ה למשה "אחר תִּאסַּף אֶל עַמְךָ" (לעיל לא, ב), ואחר שחלק את ארץ סיחון ועוג ובנו הערים הנזכרות (לעיל לב, לד-לח), **נתן דעתו לכתוב המסעות**. והנה מכתב המסעות **מצות השם היא** מן הטעמים המוזכרים, או מזולתם עניין לא נתגלה לנו סודו, כי "על פי ה'" דבק עם "ויכתוב משה...". ע"כ. וזה לשון הפסוק: "ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה' ". בעוד ראב"ע מפרש כי "על פי ה'" מוסב על "למסעיהם" ("ויכתוב וכו' למסעיהם על פי ה' "). סבור הרמב"ן שהוא מוסב על "ויכתוב משה" ("ויכתוב משה... על פי ה' "); כלומר, אמנם יוזמת הכתיבה היתה שלו ('נתן לבו'), אבל הכתיבה עצמה היתה הכתבה מפיו של הקב"ה לאוזנו... גם בתחילה היה לכתבה דין קדושת התורה, אך אחרי שסדרם משה בתורה על פי הכתבתו של הקב"ה היה לכתבה דין קדושת **ספר** תורה, כאשר הטקסט נלמד בשבעים פנים של תורה - וזאת התורה לא תהא מוחלפת.

מתוך מאמר הרב יהודה קופרמן 'זה הדבר אשר צוה ה'', 'המעין' תמוז תש"ע [נ, ד] עמ' 11-12

הרב אוריאל בנר

## למה התכוון ר' ישראל סלנטר בפירושו ליחנוך תופר מנעלים היה?

הרב יוסף שישא במאמרו על פירושו המחודש של ר' ישראל סלנטר לדברי חז"ל על חנוך שהיה תופר מנעלים ומייחד ייחודים [המעין' 218 תמוז תשע"ו עמ' 97-98] עמד על ההבדל בין דברי ר"ס המובאים במכתב מאליהו והסברו של הרב דסלר לחתנו, מהם עולה שראה את הסברו המחודש של ר"ס שהייחודים היו שהיה מקפיד שהתפירות יהיו טובות<sup>1</sup> כעומק הפשט של דברי חז"ל<sup>2</sup>, לבין דבריו המובאים בקונטרס

1 באילת השחר [בראשית מז, וכעין זה מובא במעשה איש ח"א עמוד קעט] כתב הרב שטיינמן שהחזו"א לא קיבל פרשנות זו של ר' ישראל, כפי שהזכיר הרב שישא: "והנה אומרים בשם הגר"ס זצ"ל שמייחד ייחודים היינו שהתכוון שיצאו נעלים טובות. ושמעתי שהחזו"א זצ"ל אמר שלא לפרש כך, אלא הפירוש כפשטו". אך הוסיף הרב שטיינמן: "ומ"מ זה פשוט שאע"פ שעשה ייחודים הוא נזהר שיצאו נעלים טובות, שלא להיכשל בגזל". אמנם הרב דסלר כתב שעיקר הבעיה בייחוד הייחודים הוא ש"איך יפנה את דעתו לדבר אחר בשעה שעוסק במלאכת אחרים אשר שכרוהו", משמע שהבעיה היא בניצול הזמן כשכיר ולא באיכות המנעלים. נקודה זו היא שעוררה את חתנו לתמוה על תמיהת ר' ישראל, כמבואר בקדשי יהושע במאמר שם, והרי מי ימר שהיה שכיר; אולם אפשר שעיקר החשש הוא האמור כאן, פגיעה באיכות העבודה.

2 אגב, כמה תלמידי חכמים שהביאו שמועה זו בשם ר' ישראל דנו גם הם בפער בין פשט הדברים להסברו של ר' ישראל. ר' דוד פוברסקי [משכיל לדוד בראשית עמוד צ] כתב: "וביאור הדברים, כי מה שהתחסד עם הבריות ומה שנוהר מלגזלם לא היה זה מעשה יבש, אלא בעצם התחסדותו ובעצם הזהירות מגזל ואונאה בזה גופא היה אצור וצרור שם איזה מציאות עליונה, אשר בעולם המלאכים היא בגוון אחר ובמציאות אחרת לגמרי, וכאן בעולם היא מצטיירת במידות הללו. וכשהיה חנוך תופר את המנעלים היה עצם מעשה תפירת המנעלים מתייחד ומתאחד בתכלית האיחוד עם מידות הללו, אשר הם הינם עצם המציאות העליונה אשר בעולמות העליונים וכן"ל, כי כאן בעולם מצטיירת מציאות זו במידת החסד עם הבריות או במידת הזהירות מגזל ואונאה, כי אצל חנוך אפילו המעשים הפשוטים והכי קלים כתפירת מנעלים גם הם היו בכלל הייחוד, כי גם בהם היו כל מבטו ומגמתו אך ורק אל המטרה אשר אליה צריך האדם להיות פונה בכל מעשיו". ור' שרגא גרוסברד כתב [דעת שרגא בראשית עמוד סז]: "עדיין הדברים אינם מחוורים היטב, מדוע עניין זה של דקדוק הדין נחשב כאילו הוא מייחד ייחודים. ונראה שזהו עומק תורת המוסר כפי שהאיר את עינינו אור ישראל מסלנט זיע"א, תורת המוסר מלמדת אותנו שעיקר תפקיד האדם בעולם הוא לתקן את מידותיו ולעשות את כל מעשיו בשלמות ועל ידי כך יש תיקון



של אחד מאנשי פרנקפורט לפיהם רי"ס לא חשב שזוהי כוונת חז"ל. מתוך הדברים עולה הבדל נוסף בין שני הנוסחים של השמועה: הרב דסלר מדגיש את עשיית החדש והנתינה כחלק מ"החפץ האחד, והשאיפה המיוחדת, לידבק במידות קונו", ואף שהוא מוסיף גם את עניין הזהירות מאונאה וכו' הוא מסביר זאת באותה דרך "שגם שגגת אונאה ותרמית לא תגיענו, ולא תהיה נטילתו יתירה על ערך עבודתו אשר ייתן", ואלו דרכי הצדיקים ש"גם נטילתם ממקור קדוש יאתה, מחפץ הנתינה, ולא יגעו ברעה - כח הנטילה, לעולמים". לעומת זאת לפי הניסוח המופיע במקור השני ההדגשה היא שעצם העשייה הטובה של הנעליים מביאה לקידוש השם: "חנוך היה אומן נפלא, עד שהעולם אמרו עליו תראו חנוך זה שהוא צדיק גדול וגם הוא תופר מנעלים מעולה, זהו הקידוש השם שהיה עושה בכל תפירה".

עיון במספר מקורות המביאים שמועה זו של רי"ס מראה שאכן ישנן הדגשות שונות ונוסחאות שונות לגבי מסורת זו.

המשגיח רבי ירוחם ליבוביץ ב'דעת חכמה ומוסר' ח"א עמוד סה כותב: "רבי ישראל מסלנט ז"ל אהא שאמרו חז"ל שחנוך תופר מנעלים היה ועל כל תפירה ותפירה היה מייחד ייחודים, ורגילים להעמיס בזה סודות גדולים, הוא היה אומר שהפירוש של 'ייחודים' שהיה מדקדק בכל תפירה לעשותה כהוגן, שתהיה מלאכתו בתיקון ושיפור כראוי, היה חושב בשעת מעשה לשם מידת החדש, לשם זהירות מגזל והונאה. באופן כזה הרי כל מעשה מכון לשמו יתברך, וזהו הייחוד הגמור". בדבריו מוזכרת אמנם מידת החדש - אבל גם זהירות מגזל והונאה, ונראה לפי זה שהנקודה המרכזית בדבריו אינה בהכרח עניין מידת הנתינה כפי שכתב הרב דסלר. כך גם בספר חזון אליהו מאת הרב אליהו דרבקין עמוד קיז מובאת שמועה זו בלי להזכיר כלל את עניין הנתינה והחדש: "והנה בהשקפה ראשונה נדמה לנו שכוונת חז"ל היא שבשעת תפירת הנעליים היה חנוך מייחד ייחודים ביחס לעולמות העליונים בכל רציעה של המרצע ובכל תנועה של חוט... ולא היא, כי באמת דאג חנוך לעשות מלאכתו בשלמות לשביעת רצון לקוחותיו בהקפידו על טיב העור והחוטים וסדר התפירות הנכון, ושהמנעלים יהיו מתאימים למזמין במידתם ויופיים, ודבר זה יאה לו להיקרא מייחד ייחודים, זאת אומרת יחוד לשם שיכלול מלאכה שלא לשם בצע. כי הלא אם הרצען יזניח את עבודתו כדי לכוון את ייחודיו לעולמות העליונים יתכן שהוא יהיה מועל בתפקידו ויוציא מתחת ידו מנעלים גרועים, ובמקרה זה לא ישימו לב במרום

ועילוי לבריאה כולה, וכמו שאמרו חז"ל שהקב"ה אמר לאדם הראשון "כל מה שבראתי - בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל את עולמי"... בשעה שתפר חנוך מנעלים ודקדק בכל דיני ממונות התלויים בפעולות אלו, הרי בזה שתיקן את המנעלים כדי שיהיו חזקים וטובים לא תיקן רק את המנעלים, אלא את העולמות כולם. ואלו הם הייחודים שייחד בשעת תפירת המנעלים לעשות את מעשיו בשלמות, ובזה השלים ותיקן והעלה את כל הבריאה אל תכליתה הרצויה".

לייחודיו, ומוטב אפוא שישים כל מעייניו במלאכתו שתהיה בטוב טעם, ויזהר מגזל ואונאה, וזהו הייחוד האמיתי<sup>3</sup>.

לעומת זאת בספר תנועת המוסר<sup>4</sup> מובא: "חנוך תופר מנעלים היה ועל כל תפירה ותפירה היה מייחד ייחודים. פירוש הדבר שהיה מדקדק בכל תפירה שתהיה תקינה ונאמנה כדי לא להיכשל בגזל ואונאה, ומכוון לשם חסד והטבה, ואלה הם הייחודים החשובים ביותר". כאן הניסוח שהוא היה מדקדק כדי לא להיכשל בגזל ומכוון לשם חסד, וזהו ניסוח הדומה יותר לדברי הרב דסלר<sup>5</sup>.

סגנון אחר של הדברים מצוי בדברים של גדולים אחרים מתנועת המוסר<sup>6</sup>. הרב אברהם גרודזינסקי הי"ד, משגיחה של ישיבת סלובודקה, כותב (תורת אברהם עמ' קפז עם קיצורים): "עלינו להבין את ערך עשיית המלאכה... ההשקפה הרגילה בזה היא כי מלאכה עניין של חול הוא, ולא רק דבר חול - אלא גם דבר פשוט וגס. השקפה זו מוטעית היא... מדברי חז"ל רואים אנו שאין המלאכה עניין של חולין כלל. מלאכה שאדם עושה חכמה יש בה - חלק מהחכמה שנתן לו השי"ת... מתנה טובה נתן הקב"ה לבחיר הנבראים שיהיה לו מעין דוגמא של מעלה. אין בכוח האדם לברוא יש מאין, אבל יש מיש גם כן בריאה היא, יצירה יש בה - חלק מכוח היצירה שחנן ה' את ברואיו... יצירה זו, שהיא מעין דוגמא של מעלה, אפשר להתקרב על ידה להשראת שכינה אם האדם יכוון במלאכתו רק זה לבד, כי אין החכמה שלו רק חסד ה' הוא, כבר עשה עצמו מדור לשכינה, וכל שכן אם יצרף אדם לזה גם מידת החסד, להיות דומה לו... ובהיות שחפצו ורצונו לעשות חסד כזה אינו מסתפק במה שייתן לחברו

3 כך משמע גם בספר מעילו של שמואל [עמוד פב, עם קיצורים]: "הגר"ש סלנט אמר בשם חברו רבי ישראל... אין הכוונה לייחודים על דרך הקבלה בדווקא, אלא לכוונה פשוטה שהנעל תחזיק מעמד, שהקונה יקבל תמורה מלאה לכספו".

4 חלק א עמוד 390.

5 גם הרב מרדכי קוקיס [שיח מרדכי בראשית-שמות עמוד תט] מביא את השמועה באופן דומה לרב דסלר: "...הייחודים והכוונות של חנוך היו שהנעל תהיה חזקה וטובה, ומי שיקנה את הנעל ייחנה ממנה. הייחוד הגדול והחשוב של האדם לדאוג לזולתו, להעניק לו משוב, ולהרבות לו שמחה".

6 בספר מגד גבעות עולם [עמוד כ] הובא בשם ר' שמואל חרקובר, מגדולי תלמידי מיר ומראשי ישיבת בית התלמוד בארה"ב, פירוש אחר: "הפשט שנראה לי במדרש זה, שעל כל תפירה ותפירה היה אומר חנוך אינני תופר מנעלים, אינני תופר מנעלים. ובלשונו: איך בין נישט קיין שוסטער, איך בין נישט קיין שוסטער. דומה לזה פירש בספר אהל משה לר"מ שיינרמן [בראשית עמוד קיב]: "ואמנם בשרפי מעלה עסקינן, אך יש לומר בדרך זו, שהנה לכל בעל אומנות יש תואר סנדלר, חייט וכדומה, והיינו שהמלאכה היא חלק ממהלך חיי האדם. חנוך שכל עיסוקיו היה לצורך עבודת ה' היה מייחד ייחודים לעצמו, ומשריש בקרבו כי איננו סנדלר. אמנם הינו מתקן מנעלים - אך זהו חלק מעבודתו עבודת ה' בעולם החומר, אך אין המציאות הגשמית חלק ממנו אלא עוד אמצעי לעבודתו ית'..."

ממה שמוצא מן המוכן, אלא בונה ויוצר הכל מחדש להתדמות אליו יתברך... כמו שאמרו חנוך תופר מנעלים היה, תופר תפירות ומייחד ייחודים. כל תפירה מדוקדקת הייתה כל כך עד שהעידה על יחודו של מקום, על מידותיו המיוחדות רק לו יתברך... אף שלא הזכיר את רי"ס יש מקום להניח שרוחו מרחפת מעל הדברים, אך הדגש לפי סגנון זה אינו דקדוק בדיני ממונות - אלא הדגשת כוח היצירה ועמו כוח החסד, הידמות לקב"ה הניכרת מעבודה דקדקנית וטובה, הכוללת בתוכה את היות האדם "מעין דוגמא של מעלה" ביצירתו ואף בחסדו.

דומה לזה אצל אצל ר' אייזיק שר"י: "...ולכאורה ייפלא מאתנו מה המה הייחודים שאפשר לייחד לד' במעשה תפירת נעליים? אולם לפי דרכנו ההסבר הוא פשוט. חנוך לא היה סנדלר עני המתפרנס מעבודת כפיים זו של סנדלרות, אלא הוא היה תופר מנעלים משום שהיה חפצו ותשוקתו להידבק במידותיו של קונו יתברך שמו, מה הוא יוצר יצירות בעולם כדי להטיב עם הברואים - אף הנברא צריך להתנהג כך ולעשות בכוחו מה שניתן ליצור, ולו יהא זה תפירת מנעלים, כי על כן יש לו לאדם לילך בדרכי קונו היוצר ובורא למענם של ברואיו, ובתפירת מנעלים יש משום יצירה להטיב עם הברואים שלא יהיו בני אדם מהלכים יחפים. וכיון שהייתה מלאכת תפירת הנעליים משום מה הוא אף אתה, על כן היה חנוך מתעלה ביצירה זו, והיה עושה המלאכה בדביקות נפלאה ובייחוד ייחודים לקונו. אנו בני בניהם של אבות העולם אשר נתחייבנו לגמול חסדים עם זולתנו יש לנו ללמוד מאבותינו דרכי השלימות בעשיית החסד ובהטבה עם הבריות, לבל ייעשה החסד מתוך מניעים זרים ללא מתן חשיבות ויקר לפעולות החסד כפי רום ערכם בשלבי סולם המעלות, אלא לעשותם בהכנה ובהזמנה בהרגשה ובהקדמה מתוך שאיפת התדמות למידות בוראנו, או אז יעלה בידנו לבוא על ידי החסד לכלל המעלות כקדושה ודביקות בו יתברך".

הרב אלימלך בר שאול צעד צעד נוסף, והדגיש את צד היצירה בלא להזכיר את החסד<sup>8</sup>:

7 לקט שיחות מוסר ח"ג עמוד רנד. ר' אייזיק היה ראש ישיבת סלובודקה, ולא מן הנמנע שדברי ר' אברהם גרודזינסקי היו מוכרים לו. על הקשר בין ר' אייזיק לרב בר שאול, שדבריו מובאים מיד, ניתן ללמוד מהספדו של הרב בר שאול עליו המופיע בחוברת אור אלימלך עמוד 88.

8 מערכי לב עמוד 191. ובמצווה ולב ח"ב עמוד 101 הדגיש יותר את מדרגתו של חנוך שאיפשרה זאת: "כי אצל המתקדש אל ה', שכל עשיותיו בעולם הן בתודעתו והרגשתו לפני ה' הכול מקדוש אצלו, הכול אצלו יחוד שם שמים מתוך כוונה להיות שותף ליוצר במעשי בראשית ותיקונם וחיודשם, הכול אצלו מתוך ביטול עצמי אל קונו, כל עצמו אומר תמיד במחשבה דיבור ומעשה ברוך שם כבוד מלכותו, כל זמנו שעת עבודה כל מעשה שלו קרבן לה', והוא תמיד כהן בעבודתו, משרת לפני ה' ב"ה, מתייחד עם אביו שבשמים, והוא מבין ומרגיש כי רק החיים לפני ה' הם החיים האמיתיים של האדם, ובזה נבדל האדם מתחילת ברייתו, בזה הוכר לעמוד לפניו. זהו

...אכן ההנאה מעצם העבודה יש בה משום אהבת העבודה ומשום אהבת הבורא. ההנאה היא ביטוי האהבה הזאת, היא עומק האהבה. ההנאה הזאת היא רוחנית, היא אור וזיו. היא מנועם האמונה כי העולם נברא בכי טוב. היא מן השמחה ומן הרנן של כי שמחתי ה' בפעליך במעשי ידיך ארנן. הנאה כזאת ודאי שהיא מרוממת את רוח העובד, העושה במלאכתו וליבו שופע אמונה. אם כך ירגיש האדם הרי הוא עולה עם העבודה והיא מתעלה עמו, הוא רואה עצמו שותף למעשי יצירה של היוצר ב"ה המחפש בכל יום תמיד מעשי בראשית. בעבודתו הוא מוסיף יצירה בעולם כפי כוחו, הרי כאן רגש של דבקות בבורא, הרי כאן הנאה מזיו השכינה. ואולי בדברים האלה אנו מתקרבים יותר להבנת המאמר המופלא חנוך תופר מנעלים היה ועל כל תפירה אמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, מובא במדרש תלפיות ערך חנוך. אולי אף כאן הכוונה הפשוטה שכל תפירה היא, ניצוץ של יצירה, וחנוך שהתהלך את האלוהים, שחייו היו דבקים בבוראו תמיד, הרי כל תפירה שלו הייתה יחוד שם שמים ומלכותו בעולמו, לכן גם אמר על כל תפירה מה שאנו אומרים על יחוד ה' של שמע ישראל. הפלא והפשטות עולים כאן בקנה אחד."

\*\*\*

מן הראי"ה קוק<sup>9</sup> הסביר איך יתכן שר' אליעזר לא אמר דברים שלא שמע מרבו ואעפ"כ אמר דברים שלא שמעתן און מעולם - "כי אוננו שמעה מתורת רבו מה שלא שמעו אחרים". גם כאן דברי רי"ס עברו מדור לדור, ואף שקיימת אפשרות לאי דיוק במסירת השמועה<sup>10</sup>, אפשר שפשוט כל אחד מהשומעים סבר מתוך אישיותו הייחודית שהדברים נאמרו כדבריו<sup>11</sup>.

מעמדו הטבעי בתור נברא בצלם, המתקדש חוזר אפוא לטבעו". נזכיר גם את דברי הרב אברמסקי [קובץ מאמרים עמ' קלז] שלא מדובר רק באנשים בדרגה כה גבוהה: "גם המלאכה של תפירת נעליים הייתה לו מלאכת שמים, בהעלותו את תפקידי גופו בכל הגיונו ומחשבותיו לאלוקי ישעו ולשכינת עוזו בגבהי מרומים, ובכל תפירה ותפירה היה מתכוון שהוא עסוק במשאלות בשרו בשביל עבודת הבורא, שבהיותו רצוא ושוב לבתי כנסיות ולבתי מדרשות לא יהיו לו אבני נגף וצורי מכשול לעיכוב על דרכו, כי מי שלומד שתי הלכות שחרית וערבית ועוסק במלאכה כל היום כאילו קיים כל התורה כולה".

9 מאמרי הראי"ה עמוד 204.

10 מה שאינו מפחית מערך כל נוסח ונוסח, שהרי כולם הובאו ע"י אנשי מעלה העומדים מאחורי דבריהם.

11 חשוב לציין שהסגנון שהביא הרב שישא מאותו קונטרס הוא ייחודי, ואינו דומה להבנת שאר תלמידיו ותלמידי תלמידיו של רבנו ישראל סלנטר זצ"ל.

## הרב יעקב לויפר

## עוד בעניין שיטת דייני דקיסרי\*

## כללם של דייני קיסרי

במסכתות סוכה (ח, א) ועירובין (עו, ב) מובא כלל גיאומטרי של דייני קיסרי "עיגולא דנפיק מגו ריבועא - ריבועא, ריבועא דנפיק מגו עיגולא - פלגא". ובשפתינו העכשווית: עיגול החסום בתוך ריבוע שיעורו רבע פחות מן הריבוע, וריבוע החסום בתוך עיגול שיעורו חצי<sup>1</sup>.

הבבלי במסכת סוכה הבין שכללם של דייני קיסרי מתייחס **להיקפי** הצורות, שההפרש בין היקף הריבוע להיקף עיגול החסום בתוכו הוא רבע מן הריבוע, דבר שאכן מתאים למציאות כשמשתמשים בהנחה המקורבת  $\pi=3$ , וההפרש בין היקף עיגול להיקף ריבוע החסום בתוכו הוא חצי מן הריבוע החסום, דהיינו שליש מן העיגול החסום, לדוגמא: עיגול שהיקפו הוא 12, יהיה היקף הריבוע החסום בתוכו 8, וההפרש ביניהם הוא 4, חצי מהיקף הריבוע החסום. הכלל הזה אינו מתאים למציאות, והתלמוד בסוכה אכן מעיר "ולא היא, דהא קחזינן דלא הוי כולי האי".

יש ראשונים<sup>2</sup> הסוברים שלא הייתה כאן טעות של דייני קיסרי, אלא אי הבנה: כללם של דייני קיסרי נאמר בנוגע ליחסי **השטחים** של צורות אלו, ולא יחסי ההיקפים. ובקצרה: בהניח ש- $\pi=3$ , נמצא שעיגול החסום בתוך ריבוע שטחו הוא רבע פחות משטח הריבוע, וריבוע החסום בתוך עיגול שטחו פחות מהעיגול בשליש, שהוא חצי משטח הריבוע החסום. אלא שהתלמוד הבבלי פירש את כללם של דייני קיסרי לגבי ההיקף, ובנוגע להיקף - הכלל השני של 'ריבועא מגו עיגולא' אינו נכון.

## סוכה וחלון עגולים

האמורא רבי יוחנן קובע כלל הלכתי העוסק אף הוא בריבוע החסום בתוך עיגול. במסכת סוכה (ז, ב) עוסק רבי יוחנן בשיעורה של סוכה עגולה (העשויה ככבשן),

\* ב'המעין' הקודם גיל' 219 (תשרי תשע"ז; נז, א) עמ' 79 ואילך התפרסם מאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין בבירור שיטת רבי יוחנן בעניין סוכה העשויה ככבשן, ושיטת דייני דקיסרי בעניין ריבוע ועיגול החסומים זה בתוך זה. הרב הלפרין טוען שדברי דייני דקיסרי ורבי יוחנן ברורים מאוד לפי הסברו; אך לענ"ד לא כן הוא, ולשם כך אציע בתמצית את דרכי בסוגיא זו.

1 לא ברור ממה הוא החצי, על כך להלן.

2 ראה תוספות עירובין עו, ב ד"ה ורבי יוחנן, ומאירי וריטב"א שם.

לדעתו שיעור המינימום של סוכה צריך להיות ריבוע של  $4X4$  אמות, לפיכך סוכה עגולה "אם יש בהקיפה כדי לישב בה עשרים וארבעה בני אדם - כשרה, ואם לאו - פסולה". בפשטות, הכוונה שיהיה בהיקף הסוכה 24 אמות [אדם מיושב תופס אמה]. אותו הדין אומר רבי יוחנן לגבי חלון עגול במסכת עירובין (עו, ב), לצורך דרישה הלכתית מסויימת דרוש לנו חלון מרובע שצלעותיו 4 טפחים, והקיר שמתחת החלון אינו גבוה 10 טפחים. אם יש חלון עגול בקיר שבין החצרות, כיצד נדע אם יש בתוכו ריבוע כזה? על כך אומר רבי יוחנן "חלון עגול צריך שיהא בהיקפו עשרים וארבעה טפחים, ושנים ומשהו מהן בתוך עשרה, שאם ירבענו<sup>3</sup> נמצא משהו בתוך עשרה". על דברי רבי יוחנן בעירובין מעיר התלמוד, שהוא תואם את כללם השני של דייני קיסרי "ריבועא דנפיק מגו עיגולא פלגא".

רש"י ותוספות מפרשים שרבי יוחנן טעה אף הוא בכללם של דייני קיסרי, ופירשו לענין ההיקף. ומתוך כך יצא לו שריבוע של  $4X4$  שהקיפו הוא 16, יחסם בעיגול שהקיפו הוא 24, דהיינו 8 טפחים נוספים על היקף הריבוע [וזהו 'פלגא', חצי משטח הריבוע החסום נוסף להיקף העיגול החוסם]. לפיכך גודל המינימום של חלון עגול צריך להיות בהיקף של 24 טפחים. לפי הבנה זו דברי רבי יוחנן דחויים, כי באמת היקף החלון צריך להיות רק 16.8 טפחים, כפי שהתלמוד מחשב שם בעזרת מציאת קוטר העיגול, שהוא אלכסון הריבוע החסום בתוכו.

אולם הר"ף והר"ז<sup>4</sup> ועוד מפרשים סבורים שכוונת התלמוד באומרו "רבי יוחנן אמר כי דייני דקיסרי" היא שעד עתה לא הבנו נכון את דברי רבי יוחנן, ובאמת לא התכוון רבי יוחנן לחלון שיש בהקיפו 24 טפחים, אלא חלון שיש **בשטחו** 24 טפחים **מרובעים**. וזה על פי הבנתם בכללם של דייני קיסרי שלא התכוונו ליחסי ההיקף אלא ליחסי השטח, ובהתאם לכלל זה, חלון עגול ששטחו מכיל 24 טפחים מרובעים, חוסם בתוכו ריבוע ששטחו 16 טפחים מרובעים. נמצא שדברי רבי יוחנן מתאימים להלכה. הרב הלפרין מעתיק את הרעיון הזה אף למסכת סוכה, ואומר שדברי ר' יוחנן על סוכה שיש בהיקפה כדי לשבת בה 24 בני אדם - הכוונה שישבו בתוכה, וזו דרך פרקטית למדוד אם יש בסוכה 24 אמות מרובעות<sup>5</sup>. עד כאן תמצית מאמרו של הרב הלפרין. אולם לענ"ד קשה מאוד לקבל שר' יוחנן דיבר על שטח העיגול. כי בניגוד לדייני קיסרי שאמרו כלל גיאומטרי מופשט, ר' יוחנן דיבר על פתרון בעיה הלכתית: כיצד

3 יחסום בתוך שטחו ריבוע.

4 כל הראשונים שפירשו כך בעירובין לא הסכימו לפרש כך במסכת סוכה, משום שהתלמוד שם לא הבין את דברי ר' יוחנן כך, ופירשם באופן שונה לגמרי ובלי קשר לדייני קיסרי. אך באמת הסברה נותנת כדברי הרב הלפרין, שכן אם ממילא זו כוונתו בחלון עגול, מדוע לא נאמר שזו הייתה גם כוונתו בסוכה עגולה?

יודעים אם סוכה עגולה או חלון עגול מקיימים את הדרישה ההלכתית? - אם יש בשטחם 24 אמות או טפחים מרובעים. כיצד מודדים זאת? בסוכה עוד אפשר לומר שר' יוחנן נתן פתרון פרקטי: מכניסים 24 אנשים ומושיבים אותם בתוך הסוכה, אף שאלבא דאמת זהו פתרון גרוע למדי<sup>5</sup>, אבל מה נעשה בחלון? הרב הלפרין עצמו (עמ' 92) נטרד בקושי זה ואומר שהפתרון הוא 'פשוט'... מודדים את היקף החלון ומוודאים שיש בו 16.8 טפחים, כמבואר בגמרא שם. אבל אני מתפלא מאוד כיצד אפשר לפרש כך, הפתרון של הגמרא מבוסס על מהלך אחר לגמרי, שאינו מתחשב כלל בשטחם של הגופים, אלא על ידיעת קוטר המעגל שהוא אלכסון הריבוע החסום בו; כיון שאלכסון הריבוע ארוך מצלעו פי 1.4 לדעת חז"ל, נמצא שאנו זקוקים לעיגול שקוטרו 5.6 טפחים כדי להשיג בתוכו ריבוע שצלעו 4 טפחים ( $4 \times 1.4 = 5.6$ ). אם לזו הייתה כוונת רבי יוחנן, לשם מה היה צריך את כל הענין של השטח? די היה לו לומר: חלון עגול שיש בהקיפו 16.8 טפחים (פי שלוש מהקוטר) כשר, וכנ"ל בסוכה: במקום להציע שיכניסו 24 אנשים לתוך הסוכה, שזו מדידה מאוד לא מדויקת<sup>6</sup>, יאמר: סוכה שיש בהקיפה 16.8 אמות, ותו לא.

אך לא די בזה, לגבי החלון הזה יש דרישה נוספת, ששני טפחים מרובעים משטחו - ועוד משהו - יהיו מתחת לגובה עשרה טפחים, כיצד מודדים זאת? הרי גם אם יודעים אנו כיצד לחשב שטח עיגול שלם, עדיין לא נדע כיצד לחשב חתיכה קטנה מתוך העיגול שיש בתוכה שני טפחים ועוד. על כך כותב הרב הלפרין שצריך פשוט למדוד שיש קצת יותר מ-0.8 חלקי טפח מתחתית החלון למטה מעשרה טפחים, וזה שוב בהתבסס על קוטר החלון: מכיוון שאנו יודעים שצלע הריבוע החסום בתוך החלון היא 4 טפחים, והיתרה (1.6 טפחים) מתחלקת בין שני קצות העיגול, אין לנו אלא לוודא שקצת יותר מחצי היתרה, דהיינו 0.8 טפח, תהיה מתחת לעשרה טפחים. אבל שוב - כל זה בנוי על חשבון הגמרא, ומדוע רי"ח לא יכול לדבר בלשון בני אדם ולומר: "וחמש רביעיות הטפח ומשהו **מגובה** החלון בתוך עשרה", או לעגל לטפח שלם<sup>7</sup> ולומר: "וטפח **מגובה** החלון בתוך עשרה"? מדוע נוקט רבי יוחנן בדרך כה

5 למעשה זו צורה מגושמת ולא מדויקת בעליל. אכן 'גברא באמתא יתיב' (הרב הלפרין מעיר שהכוונה לישיבה מזרחית), אבל האדם אינו צורה מרובעת של אמה על אמה, ואם נכניס 24 אנשים לתוך שטח ייכנסו רבים מהם זה לתוך תחומו של זה, והמדידה תהיה לא מדויקת. זאת ועוד: בתוך סוכה עגולה אין כמובן 24 ריבועים מושלמים של אמה על אמה אלא רק שטח שאם נרבע אותו נמצא בו 24 ריבועים כאלו, אך כל עוד שהצורה עגולה יש הרבה שטח 'ברוטו' לא ראוי לשימוש, הכולל חלקים קטנים ליד ההיקף, כמו שאפשר לראות בקלות אם משרטטים עיגול על נייר משבצות; כיצד יסתדרו האנשים האלו בפנים?

6 כמבואר בהערה הקודמת.

7 'לחומרא לא דק'.

משונה, שאי אפשר להוציא ממנה שום מסקנה מעשית, ומספר לנו שהשטח הזה אמור להכיל שני טפחים מרובעים ועוד קצת?

ובאמת, עצם הרעיון שרבי יוחנן דיבר על דבר מופשט וקשה לחישוב כמו שטחו של עיגול, היא רעיון תמוה וזר ביותר למי שמכיר את דרכי חישוב השטח בכל התלמוד. כשהגמרא נזקקת לחישוב שטח של עיגול, היא מחשבת את שטח הריבוע החוסם את העיגול ההוא, ומורידה ממנו רבע לפי הכלל של "כמה מרובע יתר על העיגול - רביעי" (ראה סוגיית עירובין נו: כיצד מחשבים שטח של עיר עגולה). אם כוונת רבי יוחנן היא לחשב את שטח החלון העגול ולראות שיש בו 24 טפחים מרובעים, הוא היה צריך לומר "חלון עגול, צריך שיהיה בריבוע המקיפו 32 טפחים".

ובכלל, אם אינני טועה, אין עוד בכל ספרות חז"ל מקום שמתייחסים בו לשטחו של גוף כלשהו בצורה כזאת. המינוח 'אמה\טפח מרובעים' הוא כמובן מודרני, כשהגמרא אומרת 'אמתא בריבועא' היא מתכוונת למידת אורך, דהיינו צלעו של ריבוע. כשרוצים חז"ל לציין שטח הם אומרים 'ארבע על ארבע אמות' 'שלוש על שלוש אצבעות' וכדומה. וכשהם נזקקים לחשב שטחים, הם מחלקים אותם לעולם לריבועים ריבועים בעלי צלע באורך מוסכם, וסופרים את הריבועים האלו. כך לדוגמא בסוגיית עירובין נו, ב כשעוסקים בחישוב תחומיה של עיר. כל החישובים שם נעשים על ידי ספירה של ריבועים שצלעם אלף אמה. דבר שאי אפשר לעשותו אלא בצורות מרובעות לגמרי. אין בשום מקום בספרות חז"ל נוסחה לחישוב שטחו של עיגול זולת הכלל של 'כמה מרובע יתר על העיגול רביעי', דהיינו להסיק את שטח העיגול משטח ריבוע החוסם אותו. איך יעלה על הדעת שרבי יוחנן, שיכול למסור לנו פרטים פשוטים ביחס, כגון היקף העיגול או קוטרו, יניח אותם וישתמש במקום זה במינוח מעורפל כל כך, ומיותר כל כך!

ולבסוף נעיר על קושי לשוני: כשרבי יוחנן אומר על החלון "צריך שיהא בהיקפו 24 טפחים" הוא מתכוון לשטח העיגול, כלומר: צריך שיהיה נכלל בתוך **הקיפו** שטח של 24 טפחים מרובעים<sup>8</sup>, ואילו כשהגמרא ממשיכה מיד ושואלת "מכדי כל שיש **בהקיפו** שלשה טפחים יש בו ברוחבו טפח", היא מתכוונת להיקף ממש, ולא לשטח, שאין בו אפילו טפח מרובע אחד.

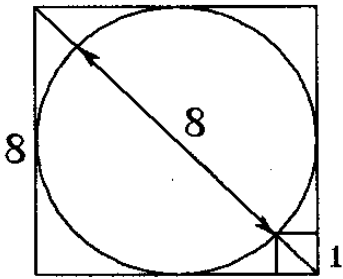
כמובן שלדעת רש"י ותוספות בעירובין הנוקטים שרבי יוחנן מדבר על היקף החלון, כל הקשיים הללו נעלמים: רבי יוחנן באמת הציע דרך למדוד את החלון, והיינו על ידי מדידת היקפו, שזו הדרך הפשוטה ביותר<sup>8</sup>. וכשאמר ששני טפחים צריכים להיות

8 מדידת קוטר של מעגל מצריכה דיוק רב, משום שהמודד צריך לכוון שהקו החוצה את המעגל יחלק אותו בדיוק לשני חצאי עיגול שווים. הרבה יותר קל להקיף את המעגל בחוט, ולהסיק ממנו את הקוטר על ידי חלוקתו בשלוש. ואכן הכלל מנוסח בכל מקום במשנה ובגמרא כך:



בתוך גובה עשרה, היינו שני טפחים ומשהו **מגובה** החלון<sup>9</sup>, כמו שמפרשים התוספות שם (עו, א ד"ה ושנים), משום שרבי יוחנן השתמש כאן בכלל שהקוטר הוא שליש מההיקף, ולכן חלון עגול שהקיפו הוא 24 טפחים, נמצא שקוטרו הוא שמונה טפחים, כפלים מאורך הצלע של חלון ריבועי של 4X4 הנצרך לנו, וכשנמדוד מתחתית החלון העגול שני טפחים ומשהו כלפי מעלה - ועדיין זה מתחת גובה עשרה טפחים - נדע אל נכון שיש לנו חלון מרובע וירטואלי ברוחב של ארבעה טפחים לפחות מתחת לגובה עשרה.

### הסבר אחר בדעת דייני דקיסרי



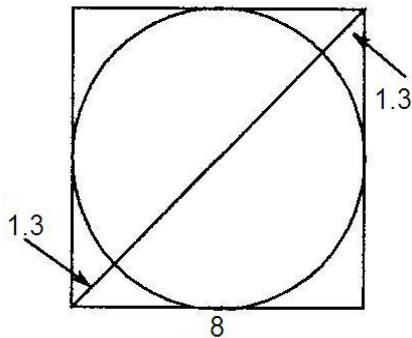
במאמר שהתפרסם ב'המעין' גיליון 202 (תמוז תשע"ב; נב, ד) עסקתי במשנת 'עמוד שהוא מוטל לאויר' שבמסכת אהלות (יב, ז) משנה זו על עיגול שהקיפו 24 טפחים, אלא שהיא אינה עוסקת בריבוע החסום בתוך העיגול, כי אם בשטח שיש בין העיגול ובין קרנות הריבוע החוסם אותו. כשהעמוד יהיה ברוחב של 24 טפחים היקף (דהיינו קוטר של 8 טפחים) יהיה אפשר לחסום ריבוע של טפח על טפח בשטח שבין גבולות העיגול לקרנות הריבוע החוסמו (ראה שרטוט), וזה נפקא מינה לדיני 'אוהל' בטומאת מת, שכן אוהל צריך להיות חלל של טפח על טפח ברום טפח. המשנה הזאת מוקשה מאוד, כפי שמציינים העוסקים בה, משום שלפי החשבון המקובל אצל חז"ל של אלכסון הריבוע, שהוא 1.4 מספיק עמוד שקוטרו יהיה רק 21 טפחים, מספר שלם ועגול. המשנה הוסיפה שלושה טפחים בהיקף העמוד שלא לצורך.

במאמר הנ"ל הראיתי כי רבי חנילאי מחוזנאה (עירובין נז, א) הבין את כללם הראשון של דייני קיסרי באופן שלישי. לפי הבנתו לא התכוונו דייני דקיסרי להיקף הגופים, ואף לא לשטחם של הגופים, אלא למרחק שיש בין **גבולות** הצורה החוסמת

"כל שיש בהיקפו שלושה טפחים יש ברוחבו טפח", ולא "כל שיש ברוחבו טפח יש בהיקפו שלושה טפחים". גם כשמתוארים היקפו וקוטרו של הים של שלמה (מל"א ז, כג) אומר הכתוב "וקו שלשים באמה יסוב אותו סביב", כלומר: דרך מדידת הכלי הייתה על ידי הקפתו בחבל של שלושים אמה.

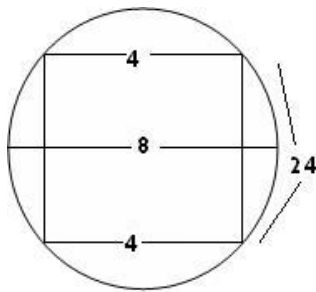
9 אמת שמהלשון 'ושנים משהו מהן' משמע שרבי יוחנן מתייחס להיקף, וזה כנראה הביא את רש"י בסוגיית עירובין לפרש שמספיק ששני טפחים מן ההיקף יהיו מתחת לגובה עשרה טפחים. אך כבר העירו התוספות שם שזה בלתי אפשרי בעליל, כי לא יתכן שהקשת המקבילה לקו ישר של ארבעה טפחים תהיה קצרה יותר מארבעה טפחים!

והצורה הנחסמת. כשאמרו דייני דקיסרי 'עיגולא דנפיק מגו ריבועא ריבעא' הם התכוונו שהמרחק בין קרנות הריבוע החוסם להיקף העיגול הוא רבע מאלכסון הריבוע החוסם. ובצורה פשוטה יותר: אם אלכסונו של ריבוע הוא 12 טפחים, יהיה קוטר העיגול החסום בתוכו תשעה טפחים. וזה משום שדייני קיסרי סברו שהאלכסון הריבוע ארוך מצלעו רק פי אחד ושליש, ולא פי  $1.4^{10}$ . לפי כלל זה מתיישבת המשנה באהלות להפליא! עיגול שהקיפו 24 טפחים, קוטרו הוא 8 טפחים, שזהו אורך צלעו



של הריבוע החוסם אותו. אלכסונו של ריבוע כזה יכול עוד שליש של שמונה טפחים, דהיינו שני טפחים ושני שליש. האורך הזה מתחלק לטפח ושליש בכל קרן (ראה שרטוט), והרי זהו בדיוק אלכסונו של ריבוע טפח על טפח לפי רב חנילאי שסובר 'אמתא בריבועא - אמתא ושליש באלכסונא'! דברי התנא באהלות מדויקים אפוא להפליא לפי הבנתו של רב חנילאי.

לפי הבנה זו ביארנו כי יתכן שגם החצי השני של משפט דייני קיסרי "ריבועא דנפיק מגו עיגולא פלגא" מתייחס בדיוק לאותו עניין: עיגול החוסם בתוכו ריבוע - קוטרו גדול מצלעות הריבוע פי שתיים (ראה שרטוט). וזוהי הרי בדיוק מימרת רבי יוחנן בסוכה ובעירובין לגבי סוכה עגולה וחלון עגול: קוטרו של העיגול גדול פי שניים מצלעו של הריבוע החסום בתוכו, נמצא שבעיגול שקוטרו שמונה [וממילא היקפו



הוא 24] יוכל להיכנס ריבוע שצלעו ארבע, והקוטר של העיגול יבלוט שני טפחים או אמות מכל צד של הריבוע". שני הכללים של דייני דקיסרי עוסקים אפוא במרחק שבין זוויותיו של ריבוע ובין העיגול החסום בתוכו, ולהיפך: המרחק בין קשתות העיגול ובין צלעות הריבוע החסום בתוכו (ראה שרטוט).

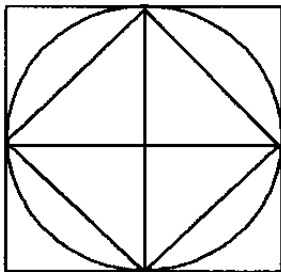
אכן, לפי זה עדיין קשה מאוד כיצד לא הבחינו דייני דקיסרי ורבי יוחנן שהעיקרון שלהם יוצר קשיים חמורים ביותר. ומה שבעיקר תמוה - אפשר להראות ששני הכללים האלו

10 ההבדל בין שתי חמישיות לשליש הוא  $1/15$  בסך הכל!

11 לכן הצריך רבי יוחנן 'ושנים ומשהו מהן בתוך עשרה', הוא התכוון לגובה שני טפחים, כפי שהבינו התוספות בעירובין, וזה בהתאם לכלל של דייני דקיסרי שקוטר העיגול החוסם את הריבוע גדול פי שנים מצלע הריבוע.

מתייחסים בעצם לאותו יחס בדיוק: ההפרש בין אלכסונו של ריבוע לצלעו<sup>12</sup>. האם לא הבחינו דייני קיסרי [או ר' יוחנן שפירש בכוונתם כך] שהם מנסחים שני אורכים לאותו הפרש בדיוק? אכן שאלות קשות, אולם אנו צריכים להישמר מתשובות אפולוגטיות, וכפי שמציין הרב הלפרין בתחילת מאמרו חובה עלינו לנסות להבין מה הם אמרו באמת, ולא מה היינו רוצים שיאמרו<sup>13</sup>, ובנדון דגן מתיישבים דברי רבי יוחנן באופן מדויק. הקושי היחידי הוא קושיית הבבלי "והא קחזינא דלאו הכי הוי", ודיינו אם נתפוס שיטת הבבלי ונשאר בקושי זה.

לבסוף נציין עוד שני דברים המתיישבים יותר טוב לפי ההבנה שהצענו. הלשון "ריבועא דנפיק מגו עיגולא - פלגא", מוקשה, כפי שהבחינו כל המפרשים. שכן היחס באמת הוא לא 'פלגא' אלא 'תילתא', בין לפי הבנת רש"י ותוספות שמדובר על היקף הגופים, ובין לפי הבנת הראשונים שמדובר בשטח הגופים, עדיין הכוונה שהריבוע הוא שני שליש מן העיגול. כדי לתרץ את הקושי הזה פירש רש"י "חצי מדה הנותרת בריבוע ריבה העגול עליו", כך גם נוקט הרב הלפרין לפי שיטתו. אבל הפירוש הזה דחוק למדי: מדוע ניסחו דייני דקיסרי את כללם בצורה מסורבלת כזו? הרי כמו שהיטיבו לומר בכלל הראשון "עיגולא דנפיק מגו ריבועא ריבעא" יכלו להמשיך לומר "וריבועא דנפיק מגו עיגולא תילתא", וכי המונח 'שליש' לא היה קיים בלקסיקון שלהם?



8

המפרשים הסוברים שכוונת דייני דקיסרי היתה לשטח הגופים פתרו את בעיית הניסוח בצורה מעט מרווחת יותר, לשיטתם דייני דקיסרי תיארו שלושה גופים החסומים זה בתוך זה: ריבוע חיצון שבתוכו חסום עיגול, ובתוך העיגול חסום עוד ריבוע (ראה שרטוט), והמילים 'ריבעא' ו'פלגא' מתייחסות אל הריבוע החיצון. כלומר: העיגול החסום בתוך הריבוע החיצון פוחת בשטחו רבע מהריבוע החסום, ואילו הריבוע הפנימי - החסום בתוך העיגול פוחת לכדי חצי מהריבוע הגדול.

אמנם גם פירוש זה אינו נמלט מן הדוחק, שכן אם זו כוונתם של דייני דקיסרי, היה להם לומר "וריבוע דנפיק מגו האי עיגולא - פלגא", כדי שנבין שכוונתם במילת

12 גם ריבוע החסום בתוך עיגול קוטרו הוא למעשה אלכסונו של הריבוע, ולכן ההפרש בין קשתות העיגול לצלעות הריבוע הוא ההפרש בין האלכסון לצלע.

13 וראה במאמרי הנ"ל הסברים אפשריים שהציעו הראשונים ממה נבעה טעותם של דייני קיסרי.

‘פלגא’ היא לשטח הריבוע החיצון, ולא לסתם עיגול שיש בתוכו ריבוע.

אבל לפי פירושנו דייני קיסרי אכן מתכוונים בדיוק ליחס שבין העיגול לריבוע הפנימי, שכן הקוטר של העיגול הוא לדעתם בדיוק פי שנים מאורך צלע הריבוע הכלוא בתוכו.

נקודה נוספת המתבהרת היטב לפי הצעתנו היא הקושי הרביעי שציין הרב הלפרין במאמרו. לפי הבנת הבבלי בסוכה, שרבי יוחנן דיבר על היקף הסוכה ולא על שטחה, לא מובן מה ענין מימרת רבי יוחנן לכללם של דייני קיסרי. הרב הלפרין מיישב זאת היטב לפי שיטתו שדייני דקיסרי ואף רבי יוחנן דיברו על יחסי השטח שבין עיגול וריבוע החסום בתוכו, ובאמת הסוגיא בעירובין אומרת במפורש שרבי יוחנן אמר את דבריו בחלון עגול משום שהוא סובר כדייני קיסרי. אולם דווקא זה מעורר קושי חדש, שהרב הלפרין עצמו מציין: מדוע הגמרא בסוכה אינה קושרת במישרין את כללם של דייני קיסרי לרבי יוחנן? הסוגיא שוקלת וטרה בדברי רבי יוחנן, מציעה להם הסבר אחר לגמרי בסופו של דבר. ורק לבסוף מובאת - במנותק - מימרת דייני קיסרי.

הרב הלפרין מתרץ זאת באומרו שהמימרא המקורית הביאה את דברי דייני קיסרי מיד בסמוך למימרת רבי יוחנן, אלא שדרך התלמוד לקטוע ציטוט בדברי שקלא וטריא, לפעמים אפילו באמצע ברייתא, וכך נעשה גם כאן. אך במקרה דנן קשה להניח כך, משום שהשקלא וטריא הבבליית **מבטלת** את הקשר בין מימרת רבי יוחנן לכללם של דייני קיסרי, כי הבבלי מציע למימרה פירוש אחר לגמרי, ונמצא שלאחר השקלא וטריא נעשית המימרא של דייני קיסרי מיותרת ולא קשורה לדברי רבי יוחנן.

אמנם רש"י במסכת סוכה אומר שציטוט כללם של דייני קיסרי הוא הסבר אחר בדברי רבי יוחנן! הבבלי הסביר את רבי יוחנן בתחילה בדוחק ופירש בדבריו ש-24 האנשים עומדים מחוץ לסוכה, וההיקף שאליו התכוון רבי יוחנן למעשה לא יהיה 24 אמות אלא 18 אמות, אך לבסוף מביא הבבלי שרבי יוחנן מתאים לשיטת דייני דקיסרי הסוברים שהקיפו של ריבוע החסום בעיגול הוא  $2/3$  מההיקף העיגול, ומימרת רבי יוחנן מתפרשת כפשוטה. יושם לב שרש"י גורס "ורבנן דקיסרי אמרי" ב"ו החיבור, וכך עולה גם מכמה כתיבי יד של התלמוד. גירסה זו מכריחה שמימרת דייני קיסרי באה לחלוק על הנאמר קודם לכן, וזה רק באופן שרש"י מסביר שיש כאן פירוש נוסף לדברי רבי יוחנן.

נמצא שסוגיית סוכה וסוגיית עירובין עולות בקנה אחד: סוגיית עירובין מפרשת לכתחילה את דברי רבי יוחנן על פי כללם של דייני קיסרי, ואילו סוגיית סוכה הציעה בתחילה פירוש אחר, המתאים לאלכסון המקובל לגמרא של "אמתא ותרי חומשי", ורק לבסוף הביאה שרבי יוחנן סובר כדייני קיסרי.

\*\*\*

## תשובה לרב יעקב לויפר שליט"א על תגובתו

ראשית אני מודה לרב יעקב לויפר על שטרח לעבור על מאמרי, סיכם את עיקריו, ומצא את החישובים שבו נכונים. ברשותו אעיר בקצרה כמה הערות על השגותיו:

א. בפסקה על **"סוכה וחלון עגולים"**, הרב לויפר משיג על פירושי לסוגיית עירובין מכך שהבבלי שם "מבוסס על מהלך אחר לגמרי, שאינו מתחשב כלל בשטחם של הגופים אלא על ידיעת קוטר המעגל שהוא אלכסון הריבוע החסום בו... נמצא שאנו זקוקים לעיגול שקוטרו 5.6 טפחים כדי להשיג בתוכו ריבוע שצלעו 4 טפחים. אם לזו הייתה כוונת רבי יוחנן, לשם מה היה צריך את כל העניין של השטח? די היה לו לומר: חלון עגול שיש בהקופו 16.8 טפחים (פי שלוש מהקוטר) כשר".

תשובתי: דומני שאם זו טענה, הרי היא טענה על דברי הרי"ף והרז"ה, שעל פיהם פירשתי את הסוגיא.

אך באמת אין זו טענה כלל, כי רבי יוחנן רצה ללמדנו את היחס בין שטח עיגול חוסם לריבוע החסום שבתוכו, כך שמתוך יחס זה יובן לכל מדוע חלון עגול שהקיפו 16.8 טפחים יכול להיחשב כפתח הלכתי במחיצה, עקב הריבוע בן 4 על 4 טפחים שנחסם בתוכו. ומאחר וכללו של רבי יוחנן ניתן בשפת השטחים ולא בשפת ההיקפים, לכן גם תנאו השני "ושנים ומשהו מהם בתוך עשרה" אף הוא ניתן בשפת השטחים, וזה פשוט. ב. בהמשך דבריו שם קשה מאוד למשיג לקבל "שרבי יוחנן דיבר על שטח העיגול, כי בניגוד לדייני קיסרי שאמרו כלל גיאומטרי מופשט, רבי יוחנן דיבר על פתרון בעיה הלכתית".

כלומר קשה לו לקבל את דברי הרי"ף והרז"ה, ועליהם תלונתו. אך גם עצם ה"קושי" איננו קושי בעיניי.

ג. בהערה 5 שם קבע המשיג כי מדידת שטח באמצעות הושבת אנשים "זו צורה מגושמת ולא מדויקת בעליל".

תשובתי: אינני יודע אם הדבר נבדק ניסיונית על ידי המשיג (סביר שלא), אך מדברי הבבלי הקובע כי מדידת **היקף** ניתנת להיערך ע"י הושבת אנשים, בדיקה שרמת הדיוק שלה קטנה מזו של **מדידת השטח**, מוכח שרמת הדיוק של מדידת השטח ע"י הושבת אנשים בוודאי מספיקה לצרכים ההלכתיים של סוגיית סוכה עגולה (ראה ב"פיתרון הקושי הראשון" במאמר הנדון, עמ' 82-84).

ד. בסוף הפסקה המשיג מציע שמדובר בחלון **שהיקפו** 24 טפחים, וכדי להכשיר את החלון כפתח יש למדוד "מתחתית החלון העגול שני טפחים **ומשהו** כלפי מעלה - ועדיין זה מתחת גובה עשרה טפחים - נדע אל נכון שיש לנו חלון מרובע וירטואלי

ברוחב של ארבעה טפחים לפחות מתחת לגובה עשרה“.

תשובתי: קל להוכיח כי בחלון שהיקפו 24 טפחים די **בפחות מ-1.2 טפחים**. מכאן שפתרון חסר דיוק עם הצרכה חסרת טעם של עוד תוספת משהו (!) לשני הטפחים (שגם הם מוגזמים) - מופרך בעליל.

**לסיכום**, לא הצלחתי להבחין בדחוקים אותם תלה המשיג בדברי הרי"ף והרז"ה ובדבריי, ואף לא הצלחתי להבין את הסברו האלטרנטיבי, שבחלקו דחוק ובחלקו מופרך.

לעומת זאת, הפירוש שהצגתי ב'המעין' שם מפליא בפשטותו, מתאים להבנת גדולי הראשונים, ולפיו מדויקות מאוד דרישות רבי יוחנן הן בסוגיית סוכה העשויה ככבשן והן בסוגיית חלון שבין שתי חצרות.

מרדכי הלפרין

\*\*\*

הרב ד"ר דוד מישלוב

## היכן אנו עומדים בתהליך הגאולה?

**תגובה למאמרו של הרב משה צוריאלי על חזרת עשרת השבטים**

במאמרו "לאן נעלמו עשרת השבטים? הסתירות בדברי חז"ל ויישובן" ('המעין' גיליון 219 תשרי תשע"ז [נז, א], עמ' 57-62), התווה הרב משה צוריאלי דרך כדי ליישב בעזרתה את הסתירות שבדברי חז"ל בעניין עשרת השבטים. את קביעת הירושלמי (סנהדרין פ"י ה"ה) המחלקת את גלויות שבטי ישראל לשלוש קבוצות, כולל אחת "שירד עליהם הענן וכיסה אותם", הציע להבין כ"רעיון אליגורי וסודי", כדרכו של המהר"ל בהסברת מדרש שבילקוט שמעוני הדומה קצת לירושלמי (נצח ישראל פרק לד). את הסוגיה בבבלי (יבמות טז, ב - יז, א) העוסקת בקידושי גוי בזמן הזה במקום קביעותם של עשרת השבטים, והמסיקה כי כלו מן העולם, הציע הרב צוריאלי להבין כעוסקת בכעשרים ושבע אלף האיש - הנהגת הציבור - שהגלה מלך אשור, כי רק הם "הלכו לאיבוד"; כאשר שאר בני עשרת השבטים - דלת העם - נשארו במקומם. ואת הסוגיה בבבלי (ערכין לב, ב - לג, א וגם מגילה יד, ב) המסיקה כי ירמיהו החזיר את עשרת השבטים ומלך עליהם יאשיהו, הציע להבין כעוסקת בכשרות שבבנות עשרת השבטים, שנישאו רק לכשרים להן; אלה שנשבו ונישאו לפסולים להן ילדו פסולים שצאצאיהם אסורים לנו, ובגללם גוי שקידש אשה יהודיה במקום קביעותם חוששים מספק לקידושין שלהם ופוסלים את ילדיהם, או שבנותיהם נעשו עקרות, או שגזרו עליהם סנהדרין שבאותו דור שצאצאיהם יצאו מכלל ישראל. לפיכך, הסיק

הרב צוריאל, "עשרת השבטים לא הלכו לאיבוד [אלא] הם נמצאים בינינו גם היום, שהרי חז"ל העידו כי ירמיה החזיר אותם"... אולם לדעתו לא יתקיים בעתיד מהלך של שיבה של בני עשרת השבטים וצירופם לעם ישראל<sup>1</sup>.

אולם נראה כאן כי הרמב"ם, הרמב"ן, המהר"ל, הרדב"ז, ואף הזוהר ור"י אברבנאל לא סברו כך - כל אחד לפי דרכו וסגנונו. גם פשטות דברי הנביאים וגם תפילותינו בכל השנה נוטים לכך שהם אינם עמנו, ושהם עתידים לחזור.

נחלקו תנאים במשנה (סנהדרין פרק חלק):

עשרת השבטים אינן עתידים לחזור, שנאמר (דברים כט, כז) וישלכם אל ררך אחרת כיום הזה, מה היום הזה הולך ואינו חוזר אף הם הולכים ואינם חוזרים, דברי רבי עקיבא. רבי אליעזר אומר, כיום הזה, מה היום מאפיל ומאיר, אף עשרת השבטים שאפל להן, כך עתיד להאיר להן<sup>2</sup>.

לרמב"ם גישה הלכתית לנושא. בפירושו למשנה כתב הרמב"ם על משנה זו "כבר זכרתי לך פעמים רבות, שכל מחלוקת שיהיה בין החכמים שאינו בא לידי מעשה, אלא שהוא אמונת דבר בלבד, אין צד לפסוק הלכה כאחד מהם", ואכן לא כתב בפירושו כאן הלכה כמי. אך מתוך שתי הלכות שכתב במשנה תורה עולה מסקנה ברורה: לא זו בלבד שהוא הכריע שעשרת השבטים יחזרו, אלא שהוא ראה באמונה זו מבחן לאמונה בתורה ובמשה רבנו.

וז"ל בהלכות שמיטה ויובל (אמצע פרק עשירי): "משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות, שנאמר 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה' (ויקרא כה, י) - בזמן שכל יושביה עליה, והוא שלא יהיו מעורבבין שבט בשבט אלא כולן יושבים כתקן". ובהלכות מלכים כתב (תחילת פרק יא): "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה ממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות, ועושין שמטין ויובלות ככל מִצְוַתָּה האמורה בתורה. וכל מי שאינו מאמין בו, או מי שאינו מחכה לביאתו, לא בשאר נביאים בלבד הוא כופר, אלא בתורה ובמשה רבינו" וכו'. ומאחר ואנו מאמינים בתורה ובמשה רבנו, לפיכך אנו מאמינים בביאת המשיח, ומאחר ומשיח יקבץ את הגלויות ויחזיר את כל המשפטים כשהיו מקדם, ומאחר ואחד ממשפטים אלה הוא שמיטה

1 לגבי גישת הרב צוריאל יש להעיר שבמקרים רבים ניתן להכריע בין סוגיות חלוקות בלי לעשות הרמוניזציה ביניהן, בעיקר כאשר נראה שראשונים הכריעו לצד אחד בנושא זה.

2 הרב צוריאל השווה בין "עתידין לחזור" שבמשנה ובין "יש להם חלק לעולם הבא" שבברייתא בגמרא (סנהדרין קי, ב), והעדיף את דעת המפרש כי כל הדעות שנאמרו בנושא עשרת השבטים עוסקות ב"עולם הנשמות", ואולי אף בבני הדור ההוא בלבד. אך נראה כאן כי לא סברו לפחות כמה מגדולי הראשונים.

ויובל כאמור בתורה, ומאחר ואחד מהתנאים ההכרחיים לכך שהשמיטה והיובל יחולו מדאורייתא הוא שכל שבט ושבט ישב בנחלתו כתיקונו, לפיכך חייבים אנו להאמין כי עשרת השבטים יחזרו למקומם, בגופם, ואף ישובו למקומם המדויק בארץ.

וזהו גם דעת הרמב"ן. הרמב"ן כתב דברים ברורים בנושא זה בפירושו לתורה על הברכות שבפרשת בחוקותי (ויקרא כו, יט): "ודע והבן כי האלות האלה ירמזו לגלות ראשון... והגאולה בברית ההיא השנית גאולה שלמה מעולה על כולם, אמר 'והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה' וגו' (דברים ל, א), והבטיח 'והטיבך והרבך מאבותיך' (שם ה), שהיא הבטחה לכל שבטי ישראל, לא לשיטת העם..."

הרמב"ן חזר על דברים אלה ב"ספר הגאולה" שלו, שבו הדגיש כי נבואות רבות שנאמרו במקרא טרם התקיימו אך עתידות להתקיים. הנה, לדוגמה, חלק מדבריו בשער הראשון (פרקים ח, י-יא): "מן הידוע שלא שבו בגלות עזרא רק שבט יהודה ובנימין, הגולים על ידי נבוכדנצר למדינת בבל... ועם כל זה אנחנו מודים לדברי חכמים, וחלילה לנו מחלוק עליהם ז"ל, שהם אמרו בסדר עולם בבאי הארץ בימי עזרא 'כל הקהל כאחד ארבע רבוא אלפים שלש מאות ששים' (עזרא ב, סד), בפרט אינם אלא שלושים אלף, ושנים עשר אלף היכן הם? אלו שעלו משאר השבטים. והנה אבאר לך העניין... נראה מפשט הכתוב כי טרם גלות הארץ ביד סנחריב נאספו אל ערי יהודה משכניהם מנשה ואפרים ושמעון שהיו בתוך נחלתם, כמו שכתוב ביאשיה: 'ויתנו את הכסף המובא בית אלהים אשר אספו הלויים שומרי הסף מיד מנשה ואפרים ומכל שארית ישראל ומכל יהודה ובנימין' (דהי"ב ב, לד, ט); וקודם לזמן הזה בימי אסא כתב 'ויקבץ את כל יהודה ובנימין והגרים עמהם מאפרים ומנשה ושמעון כי נפלו עליו מישראל לרב בראותם כי ה' אלהיו עמו' (שם טו, ט). והנה אלה הנמצאים והם גרים בארץ יהודה, ואולי יושבים במקצת עריהם הסמוכות ליהודה, הם גלו עם יהודה ועם בנימין לבבל, ונקראים בכללם, לא בשמם המיוחד, מפני שאין בהם רק קצת שבט, והם השבים עמהם ביסוד מעלת עזרא... רק הנקראים בית אפרים או בית ישראל, עשרת השבטים, הנם בגלות אשור עד היום הזה". עולה מדברי הרמב"ן שנמצאים בינינו גם היום צאצאים מאפרים ומנשה, אך לא זו גאולת עשרת השבטים שהובטחה לנו כחלק מהבטחות ה' בגאולה האחרונה, ומצפים אנו עדיין לקיומה.

נבדוק את דעת המהר"ל. הרב צוריאלי הביא מדברי המהר"ל כדי ללמוד מהם את הצעתו על דברי הירושלמי שהביא שאינם כפשוטם, אלא שהוא "מספר על רעיון אליגורי וסודי". אך המהר"ל עצמו כתב דברים ברורים אחרים (נצח ישראל פרק לד, וראוי ללמוד את דבריו כולם שם): "...הלכה כמאן דאמר עשרת השבטים עתידים לחזור... ויש בני אדם אומרים שחכמי האומות הם שכתבו מקום ומקום בכל ישוב הארץ, ואין עוד שום מקום שלא נרשם בספריהם, והכל נודע להם, ואין מקום שידוע



עשרה שבטים. ואין ראיה משם בשביל דבר זה, הבל יפצה פיהם, כי אפשר ואפשר שיהיה מקום אחד בארץ שלא נודע להם... וכמו שגזר הפירוד והפיזור על ישראל בכל קצוי ארץ כך גזר ההבדל והפרישה אלו מאלו [=עשרת השבטים מיהודה], ולא יתחברו ביחד עד עת קץ שאז יתאחדו לגמרי, ולא קודם לכן, שאם היו נודעים יהיה זה קצת חיבור ואחדות ישראל ביחד כאשר היו יודעים מקומם, והש"י גזר על ישראל הפירוד וההבדל עד שיהיה הרצון ממנו יתברך שיקום 'ובאו האובדים בארץ אשור' וגו' (ישעיהו כז, יג), והגזירה הוא המעכב שלא נמצא מקומם"...

המהר"ל לא היה מקבל את קביעתו של הרב צוריאלי כי "להאמין שיש איזה מקום שבו עשרות אלפי בני אדם אם לא יותר המנהלים חיי תרבות משלהם והם טרם נודעו לעולם מבחוץ נראה כבלתי אמין". רק אחרי שנתמודד בהצלחה עם קיבוץ הגלויות השונות של יהודה נהיה מוכנים לשלב הבא של התאחדות כל שבטי ישראל, כי בוודאי עשרת השבטים שונים מאיתנו מאוד מאוד - אפילו אילו לא היו סובלים מהתבוללות ושמד (וראה להלן דברי הזוהר).

גם הרדב"ז דן בשאלה זו ושקל גם שיקולים מעין אלו שהציע הרב צוריאלי, אך בסוף דבריו קבע קביעה חד-משמעית<sup>3</sup>: "אני מאמין כי עתידין לחזור ויש להם חלק לעולם הבא". אם כן, איפא, לדעת הרדב"ז עוד יחזרו עשרת השבטים, ולא לעולם הנשמות בלבד - אלא בעולם הזה לימות המשיח. ואפילו לדעת ר' עקיבא במשנה שעשרת השבטים אינם חוזרים - סובר הרדב"ז שם שיחזור מספר קטן מכל שבט, והם יפרצו וירבו וימלאו את נחלתם שוב.

לסיום, נתבונן בדעת הזוהר כפי שהבין אותם ר"י אברבנאל. בתקופה שאחרי מרד בר כוכבא שממה הארץ תחת עול כבד של דיכוי רומאי אכזרי - מאות אלפי יהודים נהרגו ונמכרו לעבדים ולשפחות, ההנהגה התורנית נרצחה ופוזרה, ומוסדות התורה לא פעלו. ייאוש אחז ביהודים רבים, וראשוני הנוצרים התחזקו במחשבתם הפסולה שהקב"ה דחה את עם ישראל לחלוטין ח"ו, ובחר במאמיני יש"ו במקום בעם ישראל, ר"ל. הם נאחזו בדברי עמוס (ה, א-ב): "שָׁמְעוּ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אֶנִּי נֹשֵׂא עֲלֵיכֶם קִינָה בֵּית יִשְׂרָאֵל: נִפְלָה לֹא תוֹסִיף קוֹם בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל". בארץ ישראל, מסופר בבבלי (ברכות ד, ב), קראו את הפסוק הזה בפיסוק שונה מן הפשט: "נפלה לא תוסיף! קום בתולת ישראל!". על רקע זה מתאר הזוהר הקדוש דיון בין החכמים (ויקרא ו, א - גם בזה כדאי לעיין בכל דברי הזוהר), שבסופו נקבע כי הפירוש האמור בבית המדרש נכון, אך גם הפשט של הפסוק אמיתי: "קודשא בריך הוא כל זמנין דכנסת ישראל בגלותא כד הוה מטי זמנא היא אתיאת והדרת קמי מלכא, והשתא בגלותא

3 שו"ת רדב"ז מכתב יד [חלק ח] סימן פה. תודה לכלתי, ד"ר שפרה מישלוב, על שהסבה את השמות לבי לדעת הרדב"ז בנושא.

דא לאו הכי, אלא קודשא בריך הוא יוחד בידהא, ויוקים לה, ויתפייס בהדה, ויתייב לה להיכליה. מי התכוון ר' שמעון שלא יוכלו לקום בכוחות עצמם? ר' יצחק אברבנאל כתב כי מדובר בעשרת השבטים (ישועות משיחו, חלק ב, העין הראשון, פרק ד): "והאלוקי רבי שמעון בר יוחאי פירש בפסוק הזה 'לא תוסיף קום בתולת ישראל' שלא תוסיף קום מעצמה אבל הקדוש ברוך הוא יקימנה מעפר, כמו שאמר עמוס עצמו בסוף דבריו אלה ביעדו **על שבטי ישראל** (ט, יא) 'ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנופלת' וגו', ואומר (שם ט, ד) 'ושבתי את שבות עמי ישראל', ר"ל שהיא לא תקום מעצמה - אבל הקדוש ברוך הוא יקימנה בהקים את סוכת דוד<sup>4</sup>, וכמאמר הנביא (הושע ג, ה) 'אחר ישובו בני ישראל ובקשו את ה' אלהיהם ואת דויד מלכם".

עשרת השבטים לא יוכלו לשוב כלל בכוח עצמם, כי חסרי כוח הם יהיו לחלוטין. הניתוק והניכור שבינם לבינינו נראה מוחלט. אלא שאנו מאמינים בנבואת משה ונבואות שאר נביאי ה' שגאולתנו מגלותנו האחרונה תהיה שלמה רק כאשר היא תכלול את חזרת עשרת השבטים<sup>5</sup>. על כן אנחנו ממשיכים להתפלל "גאל ישראל", "גואל ישראל" "מקבץ נדחי עמו ישראל", ועוד. עם הנצח לא מפחד מדרך ארוכה. מהלך גאולתנו מתקדם יפה - אך זאת רק ההתחלה! צעדים גדולים ועצומים עדיין לפנינו, והם כוללים גם את חזרתם של עשרת השבטים, אם כי (כפי שכתב הרמב"ם בסוף הלכות מלכים) איש לא ידע איך יהיו הדברים עד שיהיו.

\*\*\*

## תגובת הרב משה צוריאל

דברי הרב ד"ר מישלוב כתובים בטוב טעם ובבקיאות מרשימה. ובכל זאת, רק לחלק מדבריו אסכים, ובחלק מדבריו הנני מפקפק.

כללית, הרב מישלוב אינו מתמודד עם דברי חז"ל המפורשים שצינתי (ערכין לב-לג וכן יבמות יז, א) בהם מבואר שעשרת השבטים אינם קיימים עוד כמסגרת ציבורית נפרדת אי-שם בעולם. אמנם הוא הביא ראשונים ואחרונים שלכאורה התעלמו ממקורות תלמודיים הללו, ושמה מפני שהם סברו שאלו הם דברי אגדה בלבד, ולדעת רק מקצת אמוראים, ולא הלכה למעשה. והדוחק בהסבר זה מבואר.

באופן פרטני יש להשיב לדבריו כך:

4 מסתבר כי על רקע דברי הזוהר האלה כתב ר' שלמה אלקבץ ב"לכה דודי": "מקדש מלך, עיר מלוכה, קומי צאי מתוך ההפכה" וגו', "התנערי מעפר קומי, לבשי בגדי תפארתך, עמי" וגו'.

5 וראה גם את דברי הראי"ה באורות ישראל ותחייתו פרק כז. ובשנת תרפ"ג כתב באיגרת (מאמרי הראיה "על עשרת השבטים"): "הננו מצפים את הופעתם בתור קיבוץ שלם חסון ועומד בצביון גאוותו התמימה, ועוזן של ישראל לא נכחד אצלם", עיי"ש.

א. רמב"ם לא אמר כלל שעשרת השבטים נמצאים אי-שם כקבוצה מאורגנת, אלא אמר שעתידים שמיטין ויובלות לחזור לעמנו כאשר כל שבט ישכון בנחלתו. זה איננו סותר מה שטענתי שעשרת השבטים כבר מובלעים בכנסת ישראל של היום, אלא שהם מפורזים בכל קצוות תבל. דברי רמב"ם מתאימים אם כן לשיטתי לא פחות משהם מתאימים לשיטת הרב המבקר.

ב. לגבי דברי רמב"ן. מה שנוגע לציטוט מויקרא פרק כו (מהד' מוסד הרב קוק עמ' קצ) אודות "שישית העם", הרב שעוועל מציין כי גירסת הטור "מקצת מהם", וזה מתאים לשיטתי. גם בדברי רמב"ן ב"ספר הגאולה" (עמ' רעב) שם מדובר על שבי ציון בימי עזרא - ודאי כי רובא דרובא של עם ישראל נשארו בגולה, הרי לא יעלה על הדעת כי מ"ב אלף שעלו הם כלל ישראל! ובכן אין בזה סתירה לשיטתי שעשרת השבטים מובלעים בכלל ישראל, והם מאלו שנשארו בגולה.

ג. לגבי דברי מהר"ל. אין להכחיש כי בפרק ל"ד הביא את שתי האפשרויות, שהדברים הם אלגוריה (כמו שכתבתי) וגם שאולי עשרת השבטים נמצאים אי-שם ביבשת אמריקה (סוף דף קנו). אלא שדרכו של מהר"ל תמיד להביא פירושים שונים לאותה בעיה, כדי לענות לכל שואל כפי עניינו. אבל לגופו של עניין, כמו שרמב"ם כתב על הגלגלים ברקיע והוכח כעת באופן מדעי שזו טעות, כך דברי הקרטוגרפים וחוקרי הארצות מוכיחים בעליל שבתקופת מהר"ל לא הכירו כשורה את המציאות הגיאוגרפית בעולמנו, ולכן אין מדבריו ראיה.

ד. בעניין הזוהר, אין שום רמז בציטוט שהובא לעניין עשרת השבטים.

אמנם אין ספק שר"י אברבנאל ורדב"ז האמינו שעשרת השבטים נסתרים היום אי שם על פני כדור הארץ, אולם זוהי דעת מיעוט. אין לנו לזוז מדברי חז"ל, וקושיות על ראשונים או אחרונים מדוע לא הזכירו את דעתם לא ישנו את היסוד המוצק המפורש בתלמוד וכנ"ל.

ראיתי בספר קדוש אחד ממקובל אחד מחכמי המקובלים שבירושלים מדור שלפנינו, חבל לי על ספר זה שנאבד לי עלי דרך בנסעי לפעסט, ונקרא בשמו 'כורסיא דאליהו' מיוסד על אליה הנביא ז"ל. שהביא בשם מהר"ל מפראג ז"ל שאמר דאין לנו לדאוג כלל על שובנו לארצנו הקדושה, דמלבד מה שהבטיחנו הבורא כל עולמים על זה - עוד הוא מצד הטבע עצמו, ומצב הגלות בעצמו הוא מבטח עוז שנשוב עוד לארצנו, משום דכבר ידוע דהטבע פועל פעולתו תמיד... ואף אם ימצא על פי מקרה שמניע אותו מלעשות פעולתו - זה רק הוא מצד המקרה, והמקרה לא יתמיד, כי הטבע יגבר חיילים להתגבר על המונע, ויסיר המניעה, ויחזור לפעולתו כמקדם, וזה חוק קבוע מצד משפט הטבע...

משנה שכיר לרבי ישכר שלמה טייכטל זצ"ל על במדבר כד, כא

## רבי אהרן מפיסארו וספרו 'תולדות אהרן'

תולדות המחבר

אודות הספר 'תולדות אהרן'

איזה דפוס של הש"ס היה לנגד עיני ר' אהרן?

מדוע כתב ר' אהרן ספר זה?

### תולדות המחבר<sup>1</sup>

ר' אהרן מפיסארו נולד סמוך לגירוש ספרד (הרבע האחרון של המאה הט"ו) בעיר פיסארו שבאיטליה, בקצה הדרומי-מערבי של חוף הים האדריאטי. בהמשך הוא עבר צפונה, והתגורר בעיר נוולארה אשר בעמק הנהר פו. על פי מסמכים משנת ש"ג (1543) נמצא שר' אהרן ובניו עסקו בעסקי בנקאות ברישיון נסיכי מנטובה, ובשנת שי"ז (1557) הרחיב את עסקיו ופתח בנק הלוואות בעיר גונזאגה שבמחוז מנטובה. במסמך שהונפק בשנת שכ"ג (1563) מופיעים רק שמות בניו כזכאים להמשיך במסחרו של אביהם, ועובדה זאת מאפשרת להניח שנפטר מעט קודם לתאריך זה.

מלבד העיסוק בחיבור 'תולדות אהרן' עליו יורחב להלן, יזם ר' אהרן בשנת שי"א (1551) את הוצאתו לאור של הספר 'מרכבת המשנה' - פירוש על ספר דברים מאת ר' יצחק אברבנאל<sup>2</sup>. כתב היד של הספר היה בספרייתו, והוא זה שזירז את המדפיס יוסף בן יעקב שליט מפאדובה להוציאו לאור. וכך כתב המדפיס ב'פתח דבר':

...ויקרי מקרי כי ה' נתן את חני בעיני איש מלא רוח חכמה והריחו ביראת ה' הנ"ר [=הנגיד הנעלה רבי] אהרן חביב מפיסארו יזי"א [=יראה זרע יאריך ימים אמן]... אהבני ואהבתי, שמתיו לאיש שר ושופט עלי, כי הביאני אל ביתו ויראני את כל בית נכותו, שם נתן את דודיו לי בהראותו עושר כבוד ספריו, לא הניח דבר קטן וגדול אשר לא ברכני בו... לא זו אף זו כי הרכיבני במרכבת המשנה...

המדפיס הוסיף שר' אהרן גם זירז אחרים להיות לו לעזר להוצאת הספר.

1 רוב הפרטים לקוחים מתוך מאמר של הרב ד"ר אלכסנדר קרליבך בירחון 'סיני' כרך סב, תשרי-חשון תשכ"ח.

2 סביוניטה שי"א. דון יצחק אברבנאל נפטר כעשר שנים לפני צאת הספר לאור.

ר' אהרן מוזכר גם בהקדשה לספר 'חזות קשה' לר' יצחק עראמה<sup>3</sup>, ממנה מתקבלת דמות של מנהיג בדורו, מכובד ובעל השפעה בקהילתו ובקרב יהודי צפון איטליה. וכך נכתב בראש הספר ב"אגרת המדפיס הראשון בעיר סביניטה" (בשנת שי"ב (1552):

**שר וגדול בישראל** כמ"ר [=כבוד מורנו רבי] אהרן מפייסארו יזי"א. ואמנם בהיות האיש גדול, ותשורת גר"ה אינה מעל"ה בעיניו, כי לא בגבורת הזו"ז יחפץ... יבוא טוב ויקבל טוב מטוב, והייתה מנחתינו זאת כבוד לנו כי יראה ללבב.

## אודות הספר 'תולדות אהרן'

ספרו 'תולדות אהרן' נדפס לראשונה בשנת שמ"ג (1583), כעשרים שנה אחרי פטירת המחבר, בעיר פרייבורג שבדרום גרמניה ע"י המדפיס ישראל צפרוני, שהיה מחשובי העוסקים במלאכת הדפוס העברי במחצית השנייה של המאה השש עשרה. מדובר ברשימה של הפניות כסדר פסוקי התנ"ך לדפי התלמוד שעוסקים בפסוקים אלו. אין בידינו מידע לגבי זמן כתיבת הספר על ידי ר' אהרן (על כך בהמשך). שנתיים לפני שנדפס הספר נתפרסמה ידיעה על הכוונה להדפסתו ב'פתח דבר' לקונקורדנציה 'מאיר נתיב' של ר' יצחק נתן, שנדפסה בעיר בזל שבשווייץ בשנת שמ"א (1581) ע"י אותו מדפיס מפורסם ישראל צפרוני. ואלו דבריו:

...ולמען לא יהיה הספר משולל מחידוש עיקרי, שמנו בסופו לוח מראה מקום מכל הפסוקים הנמצאים בדברי רז"ל בש"ס, הפרק הדף והעמוד, מכבוד מורינו רבי אהרן מפייסארו תושב ניוולארה זצ"ל. וברוכים בניו לה'... אשר היה כמוס זה הספר עמיהם חתום באוצרותיהם מכתבת זללה"ה המחבר אביהם, ושלחו אלי ההעתק ממנו למען זכות בו את הרבים.

מאותה הוצאה ראשונה בשנת שמ"ג ועד ימינו הכל ראו בספר זה כלי עזר חשוב ללימוד התנ"ך. היטיב להגדיר זאת המוציא לאור של ההוצאה השנייה בוונציה שנת נש"א (1591): "כל זה עשינו להפקת רצון התלמידים והדרשנים, למען יוכלו למצוא בנקל דברי חפץ לדרוש ולתור בחכמה, ונופת תיטופנה שפתותיהם". בעקבות התייחסות זו לספר נוספו לו במהדורה השנייה ע"י המדפיסים מראי מקום לפסוקים הנמצאים בספר הזהר ובספר העקידה ובספר העיקרים.

3 בעל ספר 'עקידת יצחק', ק"פ-רנ"ד (1420-1494), אף הוא מגולי ספרד, ואף הוא לא הדפיס בעצמו את ספרו.

כשבעים שנה מאוחר יותר כתב רבי יעקב ששפורטש את הספר 'תולדות יעקב', מראה מקום פסוקי התנ"ך בארבעה סדרי התלמוד ירושלמי (נדפס באמשטרדם ת"ב - 1652). המוציאים לאור בדורות הבאים הוסיפו והדפיסו מראי מקום לפסוקי התנ"ך שקיימים לגביהם לימוד או דרשה בעשרות ספרים, מדרשים, ספרי מוסר ומחשבה וכו', ולפעמים הכניסו גם אותם תחת הכותרת 'תולדות אהרן'. ודאי שיש בפעולה זו חשיבות עצומה לכל העוסקים במלאכת שמים, אבל חשוב לזכור שהספר המקורי 'תולדות אהרן' שנדפס בשנת שמ"ג כלל אך ורק מראי מקום לפסוקים בתלמוד בבלי, ולמשניות שאין עליהם תלמוד בבלי - זרעים ואבות, קודשים וטהרות.

ראוי לציין שבספר המקורי ההפניה אל התלמוד נעשית על ידי ציטוט מתוך הפסוק, ברצותו מאריך וברצותו מקצר, הכל לפי הצורך. כלומר שההפניה לתלמוד בנויה על הציטוט, וזהו פרט חשוב שהמוציאים לאור בדורות הבאים התעלמו ממנו - הם סימנו את הפסוק בשולי דפי החומשים ושאר ספרי התנ"ך באותיות א, ב וכו' וצירפו את ההפניה בלי לצטט כלל מהפסוק. גם הבוודדים שציטטו את חלק הפסוק הרלוונטי התעלמו ממה שכתב ר' אהרן עצמו, ולפי מה שיוסבר להלן הדבר גרם לכך שהעיקר חסר מן הספר.

כאן המקום לסייג ולומר, שאמנם המוציאים לאור הראשונים כינוהו 'מראה מקום הפסוקים', והמשמעות היא לכאורה שבכל מקום שצוינה אליו הפנייה ב'תולדות אהרן' אמור להיות מצוטט הפסוק הנזכר. אך מפליא לראות שלא תמיד כך הדבר, ולהלן דוגמא:

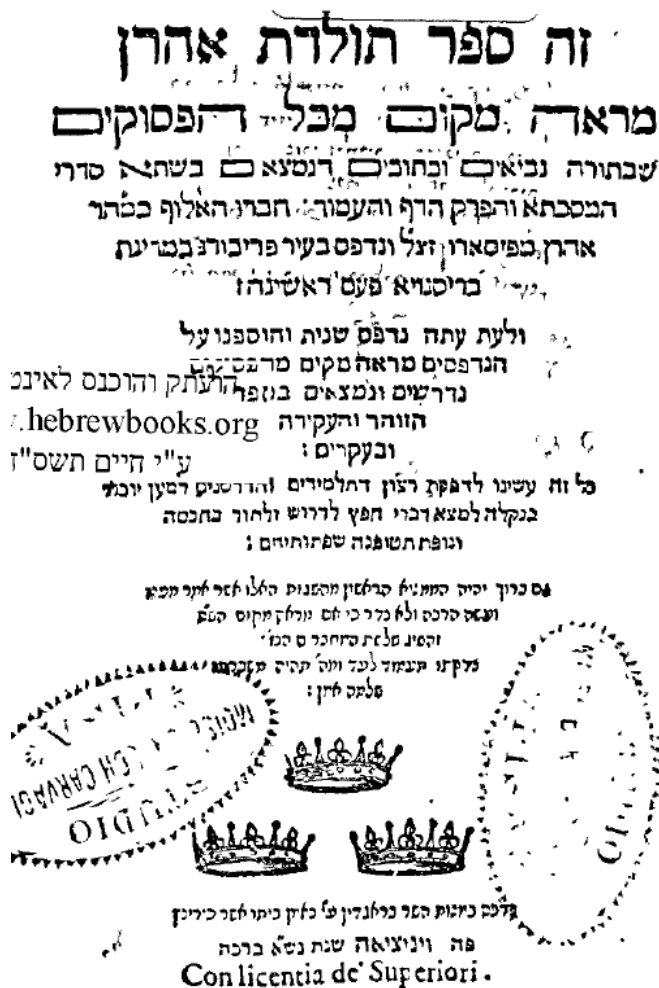
**בראשית מ, יא: וְכֹסֶם פְּרָעָה בְיָדִי וְאֶקַּח אֶת הָעֵנָבִים וְאֶשְׁחַט אֹתָם אֶל כּוֹס פְּרָעָה וְאֶתֵּן אֶת הַכּוֹס עַל כַּף פְּרָעָה: תולדות אהרן:** "וכוס פרעה בידי ואקח את הענבים ואשחט אתם אל כוס פרעה ואתן את הכוס" סוטה פר' א דף ט ע"א חולין פר' ז דף צב ע"א.

בפסוק הנ"ל ציטט ר' אהרן כמעט את כל הפסוק מלבד שלוש מילים בסופו. ניתן להוכיח שר' אהרן ייחס לציטוט זה חשיבות רבה, ודווקא אליו מתייחסת ההפניה.

סוטה ט, א: והאמר רבא שלושה כוסות האמורות במצרים למה, אחת ששתת בימי משה, ואחת ששתת בימי פרעה נכה, ואחת שעתידיה לשתות עם חברותיה.

חולין צב, א: דאמר רבא, שלושה כוסות האמורות במצרים למה, אחד ששתת בימי משה, ואחד ששתת בימי פרעה נכה, ואחד שעתידיה לשתות עם כל הגויים.

הפסוק עצמו לא מוזכר כלל בשתי הגמרות האלו, אבל הקשר שבין הפסוק וסוגיית הגמרא מובן ומתבקש מאליו. הציטוט של ר' אהרן מתוך הפסוק כולל את



שלושת הכוסות, ומבהיר שלזה הייתה כוונתו - שלושת הכוסות האמורות בגמרא הם המוזכרות בחלום שר המשקים. כך פירש רש"י שם, ולזה גם התכוון כנראה ר' אהרן. אנו רואים אם כן שהספר 'תולדות אהרן' אינו ספר של 'מראה מקום הפסוקים' גרידא - הרי במקרה זה הפסוק כלל לא נמצא במקומות שאליו מציינת ההפניה!

### איזה דפוס של התלמוד היה לנגד עיני ר' אהרן?

כדי להעמיק חקר בספר 'תולדות אהרן', ולמען הדיוק בקביעת העובדות, יש צורך לזהות את דפוס התלמוד שבו השתמש ר' אהרן. בתקופתו הודפס הש"ס בדפוס



וינציאה הראשון בשנת ר"פ באותה צורת דף הקיימת עד היום ע"י הנוצרי דניאל בומביגר. הדפוס השני גם הוא הודפס בוֹינציאה בשנת רפ"ה על ידו, ויש בו רק הבדלים קטנים מהדפוס הראשון, ומקובל לומר שסיום ההדפסה חל סביב לשנת רצ"א. הדפוס השלישי היה דפוס יושטיניאן שנדפס בין השנים ש"ו-ש"א. מבדיקת חלק משמעותי מספר תולדות אהרן מתברר שרוב ההפניות נעשו לפי הדפוס השני, ומיעוטן לפי הדפוס הראשון. עיקר השינוי בין הדפוסים נמצא במסכת ברכות, שבה סיום המסכת לפי דפוס ראשון הוא בדף סו, כאשר בדפוס השני הסיום בדף סד.



דוגמא: בראשית ב, יד. וְשֵׁם הַנֶּהָר הַשְּׁלִישִׁי חֲדָקַל הוּא הַהֶלֶךְ קִדְמַת אֲשׁוּר  
וְהַנֶּהָר הָרְבִיעִי הוּא פָּרָת: תולדות אהרן: חדקל. ברכות פ"ט דף סא ע"ב.

הפניה זו מתאימה לדפוס וינציאה הראשון. לפי הדפוס השני שהוא גם המודפס  
כיום הפסוק נמצא בדף נט ע"ב. יש מקום לתמוה שר' אהרן לא ציין הבדלים אלו,  
ולא הבהיר לאיזה משני דפוסים ונציה הוא מתכוון. בכל אופן ניתן להניח שהוא כתב  
את ספרו לפני שנדפס הדפוס השלישי הנ"ל, דפוס יושטיניאן.

חשב לט	ורב ח	בין מא
וישלה יהודה את גדי רעלים חולין עם דף קנ עא ויהי קמטלש חרשים כנה כל דף ח עב ויאמר ויהרר דוציאה וחסדף: פאללס כה דף לו עב דא כוצאח כרכות כו דף נג עב כמוכות ו כו כ כונה א י ב כטעל ד כה א ורג שלחה אל חבור כונה הכ"ג וכר יודעה ויאמר צדק מנני כונה כל דף וזכר יעב ככות כה דף כה עב ולא יסף עוד לדעתה: כונה כל דף י עב לט ויוסף חורר בצרכה כונה כל דף י עב ויבדך דא אב בית דמצדי בגיל וסף ככות כו דף חכ עא כנהדך ד לט כ וחשא אשא אדוניו כוד כל דף כה עא כוחית ג י ע אענו גדול בבית הזה צדיק שער	ואך אעסה הרעה דגדולה הזאת כרכן עם דף טו עב וחסאחי לאלהים: כנהדך פאל דף קט עא כ ולא טמע אליה לשכב אצלה לדיוח עמה: יוחל עם דף לב עב כונה א ג ב האללס א ה א ויבא דביחיה לעשות כלאכחו ככס כד דף חט עב כונה ז לו כ וחתפשוהו בכגדו כונה ז וכגפן שלשד עדיגים חולין כו דף נכ עא ס הוהכט ויחיוכ דנכס וריא כפורחת עלחור נצה חולין וכוס פדעה בידי ואקח אח דיעוכים יאשיט אוחם אל כוס פדעה ואתן את הכוס כונה כל דף ט עא חולין ז כה א וידא שר האופים כי טוב פחד ככות עם דף כה עב	פרשת מקץ מא ויהי מקץ שנים ימים כוד פאל דף ס עא ויוסף פרעה ורגה חילו: עקדססער כה אני סוכר חיים עקדה סער כל ושם אחנו נער עכדי עבד מנלה כל דף י עב איש כחלוכו פחד: ככות כט דף כה עב ויהי באער פחד לכו כן היה ויגלה ויחלף שכלוחו: סם דף כו עב ועל השנית החלים אל פרעה סם דף כה עב ויקראו לפניו אבנך כנהדך כל דף ד עא וכלערך לא ידים איש את ידו כונה כו דף לו עב ויוסף בן שלשים שנה בעבדו לפני פרעה ככות כט דף ט עב מנלה א י ע וליוסף יולד שני בנים בשנים חבא שנת דרוב ככות כל דף יא עא וכל

תופעה נוספת החוזרת על עצמה פעמים רבות יכולה גם היא להעיד שמגמת הספר אינה דווקא לציין את מראה מקום הפסוק בתלמוד.

**שופטים ה, כג: אורו מרוז אמר מלאך ה' ארו ארור ישביה כי לא באו לעזרת ה' לעזרת ה' בגבורים: תולדות אהרן: אורו מרוז אמר מלאך ה'. מועד קטן פר' ג דף טז ע"א. שבועות פר' ד דף לו ע"א. תולדות אהרן: ארו ארור ישביה. מועד קטן שם. שבועות שם.**

ר' אהרן חילק כאן את הפסוק לשתי ציטטות, למרות העובדה שמדובר על אותן הפניות בשני חלקי הפסוק. אילו התכוון לציין את מקומו של פסוק זה בתלמוד יכול היה להסתפק בציטוט הראשון שבו הפניות לשתי המסכתות. מכאן שחלוקת הפסוק והציטוטים וההפניה הכפולה הם חלק ממטרת היצירה הזו הנקראת 'תולדות אהרן' (על כך בהמשך).

והנה מצאתי שהש"ך יו"ד סי' קצח ס"ק סא התייחס לספר 'תולדות אהרן', וכנראה שגם הוא הבין שמדובר בספר שהוא יותר מסתם ספר לאיתור טכני של פסוקים.

במסכת פסחים קיא, א נאמר שאדם שפגש אישה שעלתה מטבילת מצוה - כדי למנוע פגיעת רוח זנונית ממנה או ממנו יש לו להקדים ולומר את הפסוק: 'שופך בוז על נדיבים'. אלא שמתברר שקיימים שני פסוקים הפותחים באותן מילים, ונשאלת השאלה לאיזה מהם התכוונה הגמרא, לפסוק בתהילים קז, מ: 'שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך', או לפסוק באיוב יב, כא: 'שופך בוז על נדיבים ומזיח אפיקים רפה'?

הש"ך שם כותב שה'רוקח' כתב את הפסוק מתהילים, אבל בעל 'תולדות אהרן' הפנה מהפסוק באיוב אל הגמרא בפסחים דף קיא ע"א, ואילו על הפסוק בתהילים לא כתב כלום. ע"כ עיקר דברי הש"ך. והנה, עיון בדפוס וינציאה הראשון מעלה, שגירסת הגמרא ככתוב בתהילים 'שופך בוז על נדיבים ויתעם בתוהו לא דרך' (בגמרא בדפו"ר הנ"ל מצוטט כל הפסוק, אולם בדפוס כיום כתוב רק 'שופך בוז על נדיבים' וגו'). אעפ"כ ר' אהרן מפנה את הפסוק באיוב אל הגמרא בפסחים דף קיא. לפי הדקדוקי סופרים גירסת ר' אהרן זו הגירסה בכמה כתבי יד 'ומזיח אפיקים רפה' ככתוב באיוב.

מדוע העדיף ר' אהרן את גירסת כתבי היד על הכתוב בדפוס הראשון? נוכל להיעזר בדברי המהרש"א פסחים שם ד"ה 'לימא הכי שופך בוז על נדיבים' וכו' וז"ל: דוחק לומר דאומר האי קרא דרך לחש בעלמא. ואפשר דאומר כן 'שופך בוז' וכו' להחליש כח אותו רוח תאוות זנונים. וגם משמע דאותו רוח זנונים מטבילתה במים בא, דלשון שפיכה נופל על המים בכל מקום. עכ"ל. הפסוק באיוב 'אפיקים רפה', כלומר המים הנשפכים שמרפים ומחלישים את חגורת החזקים, וזהו הפסוק שמתאים לסוגיית הגמרא, שאמירתו אמורה להחליש את אותה רוח זנונים. להלכה קובע הש"ך לומר כה'רוקח' וגם כ'תולדות אהרן', כלומר את שני הפסוקים. אף שמדובר לכאורה רק

באימות הגרסה הנכונה, מ"מ מדובר בקביעה הלכתית, ורואים ש'תולדות אהרן' זוכה כאן להסכמת הש"ך, ושהוא מתייחס לדעתו כלדעת ראשון קדמון - בעל הרוקח.

נמצא שהציטוטים ומראי המקום סומנו על ידי ר' אהרן לפי הבנתו את סוגיית הגמרא. לא פעם ר' אהרן מפנה פסוק אל התלמוד ולא דווקא לפי הגירסא הכתובה בדפוס וינציאה הראשון או השני שהיה בימיו - פעמים הוא מפנה אל גירסת הש"ס שהייתה בכתב יד וכו", ופעמים העדיף את גירסת 'ילקוט שמעוני' או 'עין יעקב', הכל לפי הבנתו את הסוגיה.

ניקח כדוגמא נוספת את בראשית כ, ג:

**וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל אַבְיִמֶלֶךְ בַּחלֹם הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הֲנִיךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהוּא בָּעֵלָת בָּעַל: תולדות אהרן: הֲנִיךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה. מכות פ"ב דף ט ע"א. והיא בעולת בעל. כתובות פ"ה דף סא ע"א. קידושין פ"א דף ט ע"ב ב ודף י ע"א. קידושין ט, ב: ובביאה: מנא לן? אמר ר' אבהו אמר רבי יוחנן דאמר קרא **בעולת בעל**, מלמד שנעשה לה בעל על ידי בעילה.**

האם מקור דברי ר' יוחנן שאשה נקנית בביאה הוא מצמד המילים 'בעולת בעל' בדברים כב, כב 'כי ימצא איש שוכב עם אשה **בעולת בעל**', וכפירוש רש"י בקידושין שם, או אולי התכוון לנאמר לאבימלך 'הֲנִיךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה והיא **בעולת בעל**? כך כנראה מפרש ר' אהרן את הגמרא, שהרי את הציטוט 'והיא בעולת בעל' אצל אבימלך מפנה ר' אהרן אל הגמרא קידושין ט, ב. גם כאן צועד ר' אהרן בעקבות המהרש"א, שכתב שם בקידושין שבכל נוסחאות ישנות וכן בילקוט שמעוני מביא קרא 'והיא בעולת בעל' דכתיב גבי אבימלך. ר' אהרן מעדיף את גרסת הדפוס הראשון שהיא גם גרסת הילקוט, ולכן על הפסוק בדברים כב לא ציין ר' אהרן כלום.

## מדוע כתב ר' אהרן ספר זה?

מהעובדות שנזכרו לעיל בפרק על תולדות המחבר עולות כמה תמיהות, ומהן תיסלל הדרך אל פתרון משוער לשאלה הניצבת בזה. כאמור, הספר הובא אל המוציא לאור על ידי הבנים כעשרים שנה לאחר פטירת אביהם המחבר. מדוע המחבר, שהיה שר נכבד וגביר חשוב וסייע להדפסת ספרים אחרים, לא הדפיס את ספרו בחייו? מדוע מדפיס הספר 'מרכבת המשנה' לאברבנאל, שזכה לדבריו לראות את עושר כבוד ספריו של ר' אהרן כעשר שנים לפני מותו, אינו כותב ולו ברמז על ספר שר' אהרן עצמו חיבר, ועל כוונתו להביאו לבית הדפוס?

שאלות אלו נותנות מקום לשער שר' אהרן לא התכוון כלל לכתוב ספר עזר של מראה מקום הפסוקים, כפי שכבר צוין לעיל. נראה שספר 'תולדות אהרן' היה כתיבה אישית של ר' אהרן לצורכי לימודו, שלא ראה צורך בהבאתה לדפוס. יתכן שהרקע

לכתיבה אישית זו, כעין מראה מקום של פסוקים ו'תזכורות' לגמרות שמביאות אותם, קשורות לשריפת התלמוד באיטליה. בסוף 'מאמר על הדפסת התלמוד' כותב המחבר ר' רפאל נתן נטע רבינוביץ' בעל 'דקדוקי סופרים' שאחרי שנדפס הש"ס ארבעה פעמים במשך כשלושים שנה, ונתפשט התלמוד במדינות איטליה ובשאר ארצות אירופה, 'ביום העשירי לחדש אוגוסט שנת שי"ג ניתן הדת לשרוף ספרי התלמוד והאגדה. נשרפו ברומא בראש השנה שי"ד, ובסמוך לאותו זמן בוינצ'א וברוב מדינות איטליה, לאלפים ולרבבות. ובחודש מאי שי"ד גזר הפאבסט שכל מי שנמצא אצלו ספר מספרי התלמוד בהיחבא ולא יביאו במשך חודש לפני חוקרי הדת, אם ימצא אח"כ בידו יענש בגופו וממונו, ונשרפו יותר מעשרת אלפים מספרי התלמוד. ומאז תמו ספרי התלמוד בכל ארצות איטליה, ונתמעטו מאד גם בשאר הארצות. עכ"ל. כל זה קרה כעשר שנים לפני פטירתו המשוערת של ר' אהרן. אין ספק לגבי מה שהתחולל בקרבו של 'שר וגדול בישראל' כמוהו. הסכנה שמא תישכח התורה בהעדר ספרי התלמוד הייתה מוחשית מאוד.

ר' אהרן מתמודד עם המצב החדש בעזרת שחזור התורה שבע"פ צמוד לתורה שבכתב, בלי להיחשף לסכנה בהחזקת התלמוד בספרייתו. לא הייתה פה העתקה של התלמוד, אלא ראשי פרקים ורמזים בדמות ציטוטים מתוך הפסוק וציון מיקום העניין בתלמוד, באופן שיזכיר לידע את כל הסוגיה. למשל את הפסוק **בראשית ברא אלוקים את השמים ואת הארץ** חילק ר' אהרן לשלושה חלקים: 'בראשית' כתוב בחמישה מקומות בתלמוד, 'בראשית ברא אלוקים' כתוב בשלושה מקומות, 'את השמים' כתוב במקום אחד. ככל שירבו הציטוטים תתבהר ותוקל מלאכת הזיכרון של התלמוד. ככל שירבו הנקודות על פני הדף תתבהר תמונת הגמרא.

עדות לכך שהספר הוא למעשה כתיבה אישית עם אמצעים לשימור הזיכרון נמצאת בציון 'יחודי לר' אהרן, שאינו מופיע בספרי מראי המקום שקדמו לו, כמו הספר 'מסורת המקרא' שכתבו ר' שמעון ב"ר יצחק אושנבורג (נדפס של"ב). למשל, פסוק שנזכר מספר פעמים באותו עמוד זוכה לסימון מספר הפעמים שהוא הוזכר בסמוך לסימון העמוד.

דוגמא: **יהושע א, ח. תולדות אהרן: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפניך' - מנחות פ' יא דף צט ע"ב ד (פעמים).**

מדפיסי התנ"ך התעלמו מסימון המספר הזה, שהרי לידם אין זה אלא ספר שמטרתו איתור טכני של הפסוקים בתלמוד, ולא משנה כלל כמה פעמים הוזכר הפסוק באותו עמוד בגמרא.

בראייה שטחית נראו כתביו שהגיעו אל המדפיס באיחור של עשרים שנה כעין ספר מראה מקום לפסוקים בתלמוד בבלי, ולכן חשב המדפיס בצדק שהדפסתם

תביא תועלת רבה לציבור. מאחר שהכתבים לא צוינו בשם וגם לא בדברי הסבר של המחבר - מובן הכינוי שניתן לספר בהוצאה הראשונה: 'מאסף לכל מחנות הפסוקים הנמצאים בש"ס לצבאותם'. בהוצאה השנייה בשנת ש"א הספר מכונה 'מראה מקום מכל הפסוקים שבתורה נביאים וכתובים הנמצאים בשיתא סדרי המסכתא'. כך נקבעה זהותו של ספר זה במשך השנים.

בעקבות הדברים האלו אני מתכווין בעז"ה להוציא לאור מהדורה מתוקנת של הספר לפי כוונת מחברו במסגרת 'מכון שלמה אומן'.

**זכנ נשלם ספר תולדות אהרן מורה מקום הפסוקים שבשיתא סדרי**  
**ושנספר חזוחר ובעקידה ובעיקרים שבה לאל**

**ולמסן**

אתה הקורא תוכל להשתמש בכלי הזה על נכון ידוע תדע כי יש שלשה מקומות  
 בשורות הראשון מקום הפרק חב' חרף חג. חעמוד' ופעמים יתוסף אות אחת כגון  
 ב. א. ג. או ד. וזו רל שאותו הפסוק נמצא רשום כח-פעמים המשל בזה בפסוק ויהי ערב  
 ויהי בקר יום אחד סגרת א. י. ב. ב. רל שאותו הפסוק ימצא במסכת  
 פגלה פרק ראשון דף י מעבר לדרך בפעמים י ולפעמים תמצא  
 בספר עא ובזו רל שאותו הפסוק ימצא בעמוד הראשון  
 ומעבר לדרך גם כן זהו מה שראיתי לחדוש  
 אך מכלתלסידים יזיא עם כידעתי  
 שקטנס עכה מסחני ואין.  
 מוחזין לנוחרין:  
 והאלחים  
 אשר יזרני להתחיל ולגמור  
 הספר לכען רחמי חרבים וחסדיו תגדלו  
 יתן לכלכם חיים והשלום:  
 ב. דיברי המחבר

אמרו בסנהדרין (צט, ב) אדם לעמל יולד, איני יודע אם לעמל מלאכה או לעמל פה, כשאומר כי אכף עליו פיהו הוי אומר לעמל פה. ועדיין איני יודע אם לעמל תורה או לעמל שיחה, כשהוא אומר לא ימוש ספר התורה הזה מפיק הוי אומר לעמל תורה. ע"כ. ואין מובן איך סלקא דעתך שיהיה תכלית בריאת האדם לעמל מלאכה? וכל שכן מה שאמרו לעמל שיחה - דאין לו מובן כלל, מה צורך ותועלת יש בריבוי שיחה בטלה שיהיה סלקא דעתך דלכך נולד? אלא כוונתו לברר אם אדם נולד לצורך מעשה המצוות התלוים בגוף - או בפה? תלמוד לומר פיהו. ועדיין איני יודע אם לעמל שיחה, היינו שלא לשוח מה שאינו צריך, או לעמל תורה? ומסיק שלא סגי בשב ואל תעשה לבד, אלא בעינן שיעמול בקום ועשה להגות בדברי תורה - כשהוא אומר לא ימוש וגו' הוי אומר דלעמל פה בתורה יולד.

ר' צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק ויקרא. קונטרס עמלה של תורה אות ב (עם שינויים קלים)

## מבט חדש על הגולם מפראג

מעשה הגולם מפראג מוכר לכל, רובנו מן הסתם קראנוהו בילדות בשקיקה, שכן הוא מייצג גם את 'גיבור העל' בעל הכוחות המיוחדים המביס את כוחות הרשע, וגם את ההגנה וההצלה פורתא שזכו בהן היהודים בעזרתו מול כל העלילות והגזרות של אירופה הנוצרית. אולם בשלב מסוים נחשפו רבים מאיתנו לידיעה המאכזבת כי הספר 'נפלאות מהר"ל', שממנו עובדו סיפורי הילדים שקראנו, הינו יצירה בדיונית של ר' יודל רוזנברג מוורשה. הספר התפרסם בשנת תרס"ט (1909), ומתיימר להיות חיבור של חתן המהר"ל, ר' חיים כץ, שנמצא בכתב יד. אלא שהבדיה מוכחת מתוכו<sup>1</sup>, וכבר באותה שנה בה נדפס 'נפלאות מהר"ל' פרסם ר"מ אקשטיין מסיגט חוברת בשם 'ספר יצירה' ובו הוא מוכיח את בדאות יצירתו של רוזנברג<sup>2</sup>. ר"מ אקשטיין האמין במתואר בדברי חז"ל על היכולת לברוא 'גברא', או לברוא בהמה ע"י עיסוק בספר יצירה, אלא שכדברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' ט) העובדה שאתונו של בלעם דיברה אינה מוכיחה דבר לגבי אתון אחרת. גם אם המהר"ל יכול היה לברוא גולם, השאלה היא האם קיימת עדות היסטורית שאכן כך אירע<sup>3</sup>. מכיון שהעדות המרכזית התפרסמה 300 שנה אחרי פטירת המהר"ל, והיא התגלתה כעדות שקר,

1 למשל: אזכור 'שעון' כחלק מהסיפור - חפץ שלא היה קיים בימי מהר"ל, אזכור "בעל תויו"ט" - כשהספר לא יצא לאור עדיין בימי חתן המהר"ל שאמור להיות המחבר, הזכרת הכומר סילבסטר, שיבוש מקום לידת המהר"ל, הזכרת ספר יצירה כספר נדפס, ועוד כיצא בזה.

2 הדברים התפרסמו גם בכתביו של פרופ' גרשום שלום ("דמות הגולם בקשריה האדמתיים והמאגיים" בספר "פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה עמ' 423). ג"ש לא מזכיר את ספרו של אקשטיין, ופרופ' מאיר בר אילן במאמרו המקוון "נפלאות ר' יהודה יודיל רוזנברג" כותב כי הספר היה מצוי בספרייתו של שלום אלא ששר של שכחה השתלט עליו; לנו יותר נראה ש'שכחה' זו היא מנפלאות גרשום שלום (הספר של אקשטיין נמצא גם במאגרים 'היברובוקס' ואוצר החכמה). וראה גם ב'מוריה' שנה יד גיל' ג-ד (קנט-קס) סיון תשמ"ה עמ' קב ואילך במאמרו של הרב אברהם בנדיקט 'הגדת המהר"ל או אגדת המהר"ל'.

3 וראה רמ"ה לסנהדרין סה, ב שיש 'מאשלי רברבי' שפירשו את עניין בריאת הגברא' והעגל שלא כפשוטו, וחולק עליהם, וכותב שאין זה אלא בצדיקים. וכנראה כוונתו לדברי ר"י אלברצלוני הנשיא בפירושו לספר יצירה עמ' 102, וכן ר"ח בפירושו לסנהדרין (נדפס מכת"י בקובץ 'מוריה' שנה יז קובץ קצט-ר תשרי תשנ"א עמ' יב ואילך) שלא הייתה כאן בריאה כפשוטה. וראה גם דברי המקובל הנודע הרמ"ק, שקדם למהר"ל, במאמרו על "דברי הקדמונים ביצירת אדם ע"פ ספר יצירה" (נדפס ב"הצבי" גיליון לא, ירושלים תרמ"ו): "אל תחשוב המעיין שיש כח עתה לפעול ע"פ הספר הזה, שאינו, והטעם כי נסתמו מקורי המעשיות ואפסה הקבלה ופסו אמונים". וע"ע בן יהוידע לסנהדרין שם, שהנברא ע"י ספר יצירה אינו יכול להתקיים יותר מכ"ד שעות.

עדיין ממתנינים אנו לעדות מהימנה. יתירה מכך, ישנם בידינו כמה ספרים של קורות המהר"ל ותלמידיו שנכתבו ע"י בני הדור, ובאף אחד מהם לא מוזכר עניין מופלא כל כך של בריאת גולם, שאין ספק שהוא נס נשגב שראוי לציון ולאזכור.

כל הדברים האמורים עד כאן ידועים, אך לא רבים יודעים שהסיפור על הגולם של המהר"ל מופיע הרבה קודם לכן, וברור שלא רוזנברג המציא אותו. מה שמפליא הוא שהמקורות הראשונים המזכירים אותו הם מקורות נוכריים, גרמנים וצ'כים. בחיבורו הלוועזי של גולדשמידט (Arnold L. Goldsmith, *The Golem Remembered*: 1909-180, Detroit: Wayne State University, 1981, p. 172) מובאים ומנותחים מקורות רבים ושונים כאלו, ומהם למדים אנו שכבר באיזור שנת ת"ץ (1730), שנה לפני 'נפלאות מהר"ל', וקצת יותר ממאה שנה אחרי זמנו של המהר"ל, הסיפור מוזכר במקורות נוכריים שונים<sup>4</sup>. עובדות אלו רק מגדילות את התמיהה מדוע שותקים בעניין זה המקורות היהודיים, ובהם כתבים של תלמידיו של המהר"ל שתיארו את קורות הימים, ודווקא הנוכרים יודעים על אותה אגדה?

המקורות היהודיים שנחשפו לסיפורי הגולם, חלקם קבלום, וחלקם דחאום. ידועים דברי החכם שי"ר: "איך שאבו ממקור אכזב המגידיים בעלטה את השמועה המתפשטת בין אוהבי גוזמאות כי עשה רבינו ז"ל גולם על פי צירוף שם אשר חיבר לו"<sup>5</sup>; לפי האגדה אותה דוחה שי"ר, יש קשר בין מנהג יהודי פראג לומר פעמיים מזמור שיר ליום השבת לאחת האפיזודות הקשורות לגולם. ואילו נח לוין מקוברין, המדפיס מחדש של הספר 'מגילת יוחסין' (לר' מאיר פערליש) ורשא תרכ"ד (1864) כותב: "ומעתה אם שימש [=המהר"ל] ברוח הקודש, עוד לא יפלא בעינינו על מעשה הגולם שעשה המפורסם לכל, ולא כמו שכתב החכם הג' ראפפארט, רב ראשון דקהילה קדישה פראג, בהקדמתו לספר הגלעד, שאין הגולם יציר כפיו של הגאון הנ"ל". לוין מזכיר שם שהגאון ר' יוסף שאול הלוי נתנזון האב"ד דלמברג שמע מהשמש הזקן, שרבינו בעל הנודע ביהודה עלה לעליית הגג של ביהכנ"ס הידוע בפראג לראות את שרידי הגולם. אך אין הוא מסביר איך יתכן שבמגילת יוחסין עצמה של ר"מ פערליש אין זכר לדבר נפלא זה. ובכן, הוויכוח עתיק יומין הוא, ואינו קשור דווקא לרוזנברג. למרות זאת, היחס המחקרי לנושא הינו פסקני בהחלט. יש שרצו לקבוע שהשמש הנ"ל הוא-הוא מפיץ הסיפור בחברה היהודית ע"י ההמצאה של המעשייה הקשורה בנו"ב<sup>6</sup>, יש שטענו כי המקור הראשון הוא הספר 'שפינוזה' של ברטולד אוארבר

4 מצוטט אצל בר אילן שם. אין לי גישה לספר הנ"ל, אבל יתכן שיש להגיה 1830 במקום 1730, ובתוך דברי בר אילן שם "המאה הי"ט" במקום "המאה הי"ח".

5 בתוך: קלמן ליבען, גל-עד, פראג תרט"ז 1857, עמ' LII-LIII.

6 בר אילן במאמרו הנ"ל כותב: "לא מן הנמנע כי היה זה הוא שהפיץ סיפור זה לערך בשליש

שנדפס בגרמניה ב-1837, הוא זה שבדה את הסיפור מהחל ועד כלה<sup>7</sup>. אלא שטענה זו אינה עומדת בפני הביקורת: הסיפור נזכר במקורות שונים ומגוונים קודם לכן<sup>8</sup>, ולא סביר שסיפור שהוא רומן דמיוני יתקבל כעובדה במקומות מרוחקים זה מזה ובקהילות יהודיות שונות באותו הזמן ממש<sup>9</sup>. המחזיקים בדעה זו נאלצים לסרס כל

הראשון של המאה הי"ח". ובהערה: "דרכם של ממצאי סיפורים על מקומות במ הם גרים (או אחרים), כך נהג, כנראה, השמש. טובת ההנאה הצומחת להם מן הסיפורים נובעת מכך שהם מועמדים במרכז הבמה, וכן מכך שעולי רגל משלמים להם על מנת לשמוע את הסיפור פעם אחר פעם". אמנם יש להשיב שהדברים אינם תואמים לרוח מה שמסופר שהשמש סיפר זאת למי שנחשב כת"ח גדול ומפורסם, וגם המספר לא בהכרח היה תמים שאינו מבחין בין חמור לערוד, עולי רגל לפראג לא היו בכלל באותה תקופה, וסיפורי ניסים ומופתים גם הם לא הסתובבו באזור זה בכלל - לא סופר שום סיפור ניסי על הנו"ב או על ממלאי מקומו, לא אז ולא בדור שלאחר מכן, וגם לא בדורות קודמים. התיאור של השמש ועולי הרגל הינו פשוט אנכרוניסטי, ותואם אולי לסיפורי הקדושים הנוצרים.

7 כך כתב מר אלי אשר במאמרו המקוון 'מי יצר את הגולם מפראג', ולא נחה דעתו עד שקבע: **'לעניות דעתי במאמר זה פתרתי סופית ולתמיד את התעלומה של מקור סיפור הגולם מפראג'**. את דבריו של אוארבך עצמו שהסיפור מבוסס על אגדה קדומה הוא פוטר כבדיה. וכך מתאר אשד בפסקנות: "סיפור המהר"ל והגולם שנוצר בספר "שפינוזה" החל להתפשט במהירות במקומות שונים ברחבי העולם היהודי, ובתוך זמן קצר ביותר. הכל התייחסו אליו כסיפור עממי קדום, אם כי לא היה קיים ולא נודע ולא נשמע בשום מקום, בעיר פראג ומחוצה לה, לפני שנת 1837. הרושם שהמדובר בסיפור עממי "קדום"-כביכול מהעיר פראג התחזק מאחר שבעיר פראג מיהרו עיתונאים וסופרים לנצל את הסיפור הדרמטי החביב, והציגו אותו החל מ-1841 כסיפור מהמורשת העממית של פראג, למרות שהכירו אותו רק מקריאה בספרו של אוארבך, היוצר האמיתי. ומכיוון שכל סופר בעיר פראג שינה את העלילה כדי הדמיון הטובה עליו נוצר הרושם השקרי שהם משתמשים בכל פעם בגרסה עממית שונה כל שהיא, אבל אין לכך כל בסיס במציאות... לפני שאוארבך פרסם את ספרו לא היו שום גרסאות בעל פה".

8 על דברי פרופ' אידל (ביום עיון שנערך במכון ואן ליר בנושא) כי התיאור של הסופר הצ'כי קלוצ'אק מ-1841 על אגדת הגולם 'משמר מסורת יהודית פראגאית נדירה ומעניינת', כתב אשד: "הפרופסור אידל הסתמך כאן לדעתי על תפיסה מיושנת ופשוטנית של תפקיד מעביר הסיפור, כמי שכביכול מעביר בפרטי פרטים ובדיוק גרסה שאותה שמע "מבני העם", במקרה הזה אנשי קהילת יהודי פראג". אך אין שום פשטנות בניתוח של פרטי מסורות, בפרט במסורת אקלקטית הבאה מכיוונים שונים.

9 פרופ' אידל מציין כי בספר 'בני יששכר' שנדפס בשנת 1846 וכנראה נכתב כמה וכמה שנים קודם לכן (להשערת פרופ' אידל סביב שנת 1820 ואילך) מוזכר ש"המהר"ל היה משתמש בספר 'יצירה'. מה משיב על כך אשד? "למרבית הצער טענתו של אידל אינה משכנעת, לא מן הנמנע שהיה זה העורך המאוחר במהדורה של 1846 שהוסיף את המשפט בעקבות הסיפורים שהחלו להתפרסם בעניין בגרמנית מזה 9 שנים בלבד". עם כזו 'יצירות' מי צריך ספר 'יצירה'...? הסיפור סופר גם ע"י רא"ד מבוטשאש (נפטר בשנת 1840) כמובא ע"י תלמידו בספר ברכת אברהם (נדפס



## מקור המעיד על ההיפך<sup>10</sup>, ובצורה מאוד לא משכנעת<sup>11</sup>.

בשנת תרמ"ח (1887), וע"י ר' יצחק מסקווירא (נפטר ב-1885), נדפס ע"י תלמידו בסיפורים נחמדים (ז'יטומיר תרס"ג 1903). 11 שנים לאחר פרסום ספרו של אוארבך נמצאה גירסה אחרת של הסיפור בספרו של ליאופולד וייזל, הכותב בהקדמה: "מאחר שהסיפור המפורסם כבר נוצל רבות בידי סופרים ומשוררים, נראה לי מיותר לשכתב סיפור ידוע כל כך. ולכן אציג את הסיפור רק בקצרה, כדי שאף אחד לא יחשוב שאינני מכיר את סיפור המהר"ל והגולם". ברור מתוך דבריו שהמסורת על הגולם הייתה ידועה לו כבר שנים רבות ולא רק מתוך הספר של אוארבך, אך לפי אשד אין כאן עדות שמדובר במסורת של יותר מ-11 שנים מאז פרסום הספר הראשון בגרמנית שהעלה את הרעיון הזה ועד הדפסת ספרו של וייזל (והרי גם לויזל לקח כמה שנים לכתוב את ספרו): "מן הסתם וייזל רמז בכך בבירור שגם לו נודע על הסיפור הזה לראשונה מידי אותם "סופרים ומשוררים", ובאופן ספציפי המקור שלו היה ברטולד אוארבך שאותו עיבד בגרסה עממית. מה שהוא אומר לנו הוא שלמעשה היו לו בתחילה היסוסים אם לפרסם את הסיפור עצמו, מאחר שהמקור הספרותי שלו כבר היה ידוע היטב בפני עצמו לקוראים בני התקופה". ישווה הקורא את דברי וייזל עם הצורה בה מסרס אשד את דבריו.

10 אגדת הגולם שיצר מהר"ל הוזכרה במאמר בעיתון וינאי ב-1836, שנה תמימה לפני פרסום ספרו של אוארבך, ולכן אשד טוען כי ייתכן שהסיפור של אוארבך היה כבר כתוב ומונח ב-1836. לדבריו הסיפור הדמיוני הופץ עוד לפני שנדפס, וזה גרם לכותב בעיתון וינאי להתייחס כמובנת מאליה לאגדה שהרב היהודי שנפטר במאה ה-17 ברא גולם, מה שאינו סביר בעליל. בהמשך מתברר שאוארבך עצמו כתב במפורש שהסיפור מוזכר עוד במאה ה-17 אצל מחבר בשם Meyer. אמנם אשד מטיל ספק בכך שאכן הסיפור הוזכר בספר הנ"ל, ובכל זאת מתברר שהסיפור מוזכר בספר של גוסטב פיליפסון כסיפור מוכר כבר ב-1834, שלוש שנים לפני פרסום ספרו של אוארבך. לאשד אין ברירה אלא להסיק ללא שום ראיה שאוארבך פרסם את הסיפור בכתב עת כל שהוא כמה שנים לפני שהדפיסו כספר. כמו כן נמצא ספר נוסף שנדפס בלייפציג באותה שנה שמזכיר את הסיפור. הרעיון המקורי היה שההוגה והסופר אוארבך הוא יוצר האגדה מכיון שלא סביר שסיפור כה מורכב וכה פנטסטי יומצא סתם בהערת שוליים אגבית, והאזכורים הקודמים ל"שפינוזה" של אוארבך מעידים על אגדה ידועה ומוקדמת לדורם.

11 כך למשל אשד מביא: "בספר של מ. א. פריילדלנדר שיצא לאור ב-1876 סופר שזוהי "מסורת ידועה היטב" שהבלדה המפורסמת של המשורר הגרמני הידוע גתה "שוליית הקוסם" מ-1797 חוברת בהשראת ביקורו של המשורר בבית הכנסת "אלאטנוישול" בפראג, וכנראה לאחר ששמע שם גתה את הסיפור על הגולם וכיצד החל להשתולל ונעצר רק ברגע האחרון ממש בידי המהר"ל". אשד טוען שאין שום מסמך המתעד שגתה ביקר שם או שמע על כך, אך אין לו שום ראיה נגדית. עוד כותב אשד: "27 שנים בלבד לאחר פרסומה המקורי, האגדה, האלמנטרית למדי ביסודה, הלכה וקיבלה "חיים" משל עצמה, והחלו להוסיף לה שפע פרטים מסייעים שהוסיפו לה אמיתות. הסיפור התפשט בספרות היהודית ובספרות הצ'כית ובספרות הגרמנית. שמעו של הגולם של המהר"ל הגיע גם לארצות האנגלוסקסיות. בעקבות הסיפור המקורי הקצר של אוארבך נוצרו זיזים שונים ומשונים שהרחיבו את הסיפור עד מאוד, שנועדו להוכיח את "אמיתותו של סיפור הגולם", ובהם נדון בהזדמנות אחרת". אך נשאלת השאלה, האם סביר שסיפור כה פנטסטי, שנכתב לראשונה ברומן דמיוני, יקבל תוך זמן כה קצר אופי של אגדה קדומה בין יהודים ונוכרים

במבט מרחוק ניתן אולי לצייר את יהדות אירופה כחברה שיצרה מאות סיפורי נסים ומופתים, ולכן אין להבדיל בין סיפור לסיפור, שהרי כל מעשה נס ומופת שובה את דמיון ההמונים. אבל המציאות שונה לחלוטין. סיפורי נסים ומופתים אינם המצאות ספרותיות-דמיוניות-מסחריות, אלא האופן שבו ראו בני קהילות שונות את דמויות רבותיהם. סיפורים לא הומצאו באופן שרירותי ע"י סופרים מאוחרים בסגנון של "רב פלוני לפני 200 שנה ריחף מעל הנהר", "רב אלמוני לפני 400 שנה הפך את הכומר לצפרדע", אלא סופרו בהתאם לצורה בה נתפסו והובנו מעשי הצדיקים והחסידים שבכל מקום ומקום. לכן לא סביר שבקהילת פראג יקבלו כמובנת מאליה אגדה שהמהר"ל יצר גולם והשתמש בו במשך שנים רבות, בעוד שהדבר אינו תואם שום דבר ממה שמסופר עליו. ככלל לא סופרו סיפורי נסים ומופתים על מהר"ל ולא על שום רב אחר בפראג או באזור, ואין שום הסבר הגיוני לכך שדבר כה מופלא כמו יצירת גולם שכאילו פעל בקהילה שנים רבות יתקבל בקלות כה רבה כמעשה שהיה. באותו זמן נוצרו הרבה יצירות ע"י גויים גרמנים וצ'כים העוסקות בגולם של המהר"ל, ואף אחד לא מצא הסבר לכך שהמצאה יהודית מקומית תתפוס מקום כה נרחב בתרבות הגויית הכללית; האם הכל בגלל שהאמינו לסופר אחד שכתב רומן דמיוני, והפכו את זה בקונספירציה כלל אירופאית לאגדה עממית? אף אחד מסיפורי הצדיקים והחסידים, המתוארים הרבה יותר קרוב לזמן המאורעות, לא זכה לביטוי בתרבות הנכרית, ואילו פסלו של הגולם מפראג ניצב בכיכר העיר בפראג, אות לכך שהמעשה רווח בקרב האוכלוסייה במשך שנים רבות. הלא דבר הוא?

כמדומה שניתן מכל זה להניח באופן ברור שמדובר במסורת עממית שרווחה באזור מלכות הבסבורג, שהפכה בהמשך לקיסרות האוסטרית (ובהמשך לאוסטרו-הונגרית). המסורת הייתה ידועה במידה מסוימת ליהודים, אבל הרבה יותר לנוצרים ולחובבי האלכימיה, כשפים, ושאר דברי בערות שרווחו מאד בחוגי ה'מלומדים' בקיסרות הנ"ל. הידיעה הזו הוזכרה כדבר מפורסם ברחבי בוהמיה וגרמניה. אמנם נכון שמהמאה ה-17 עצמה, שבה נפטר המהר"ל, אין בידינו אזכורים לאגדה (אמנם ראה הערה 11), אבל מכיוון שככל שאנו מתקדמים לאחור קיימים פחות ופחות עיתונים ופרסומים, וגם המעט שהיה - לא תמיד שרד, קשה להסיק מן ההיעדר מסקנות חד משמעיות.

בכל רחבי אירופה? ההסבר של אשד: "ניתן לשער שמקור ההשראה האמיתי של הסיפור היו סיפורי הגולם הקדומים על הרב אליהו מחלם ופרשת ניסיון יצירת גולם בידי הגאון מוילנה, שהיו כמובן ידועים היטב לאוארבך שלמד לרבנות". אולם העובדה שר"א מחלם היה 'בעל שם' והגר"א עסק בקבלה ורצה לברוא גולם בהיותו ילד קטן אינו קשור כלל למהר"ל מפראג ולכל הסיפור המפותח והמפורט שהופץ סביבו. מדוע הגולם של ר"א בעל שם, שיש לגביו מקורות הרבה יותר ברורים, לא הכה גלים באירופה הנוצרית?

ובכן, אחרי שברור לנו שאגדות-עם בנוגע לגולם של המהר"ל היו קיימות שנים רבות קודם לפרסום ספרו של ר"י רזנברג, יש לבחון מחדש את דבריו. רזנברג מתאר בהקדמתו: "הכל היו יודעים ומספרים-אומר כי מקובל בידם כי המהר"ל הפליא לעשות בבוראו גולם חי מטיט וחומר. אולם ברבות הימים נתרופף הדבר, עד שכבר נמצאו אנשים משכילים שרצו להכחיש ולעקור את הכל, באמרם כי אך משל היא זאת בפי האנשים". נראה מדבריו כי גם האנשים שפקפקו בסיפור לא פטרו אותו כהמצאה מאוחרת, אלא התייחסו אליו כאל משל ומליצה. כך מביא רזנברג את הפתגם המקובל בפראג בזמנו "אתה מסוגל לתקן שעונים כמו שיוסלה גולם מסוגל לשאוב מים".

בר אילן כותב: "על פי הודעת רזנברג נכתב הספר 'נפלאות מהר"ל' בכתב ידו של ר' יצחק בן שמשון כ"ץ חתן המהר"ל. בפתיחת הספר, ובהקדמה מיוחדת, מסביר רזנברג כיצד הגיע אליו כתב-היד של הספר: אדם בשם חיים שארפשטיין היושב במיץ (צרפת), רכש כתבי-יד מן הספרייה אחר שחרבה 'עוד לפני מאה שנה שנשדדה במלחמה'. את כתב-היד הוא מכר לרזנברג, ובפתיחת הספר אף מוצג שטר המכר של כתב-היד. הקדמה זו, כמו גם הסיום שם כי שארפשטיין מחזיק בכתב-יד נוסף של המהר"ל, מקנים אמינות לדבריו של רזנברג". בהמשך מתאר בר אילן כתבים שונים ומשונים של רזנברג בעלי אופי אגדי וחשוד, כדוגמת 'סיפורי שלמה המלך' - קיבוץ של כל מיני סיפורים שונים בתוספת נופך, סיפורים על הסבא משפולי שפרופ' יוסף דן קבע כי אינם נכונים, עיבוד של סיפור בלשי של הסופר האנגלי קונאן דויל כסיפור על המהר"ל ואבני החושן. כל הממצאים האלו מציגים את רזנברג כפלגיאטור, וכמפיץ של קטעים אגדיים ודמיוניים באדרת של כתיב יד ישנים - אבל לא כיוצר של ספרים שלמים. גולדשמידט (בחיבורו הלועזי הנ"ל, עמ' 40) כותב כי יתכן שלעולם לא ייוודע אם 'נפלאות מהר"ל' לרזנברג הינו זיוף<sup>12</sup>, ובר אילן מביא את הדברים

12 ראה עוד בר אילן: "תיאור מפורט כביכול של הויכוח התיאולוגי בסגנון ימי-הביניים, בין המהר"ל לבין הקרדינל יאהן סאלוועסטר (נפלאות מהר"ל, סעיפים: ה-ו), מצוי בספר: חכמת מהר"ל מפראג, פיעטרקוב תרע"א. הספר יצא לאור ללא שם המהדיר, אך אצל פרידברג הוא מצוין: דברוש בן אלכסנדר טורש. 'דן כותב על יחסו של ספר אנונימי זה לנפלאות מהר"ל: 'ברור שיד אחת הולידה את שני הספרים הללו'. ברם, אף שמקורו של פרידברג לא התברר, הרי שאין להניח כי הוא המציא שם זה, ומן הסתם קיבלו ממקור כלשהו. מכל מקום, מסקנת דן מסופקת, ואפשר שהספר לא נכתב בידי רזנברג, אף כי חובר בהשראתו או בעידודו". כלומר ישנה התאמה בין חלק מסיפורו של רזנברג לחיבור אחר הנראה בלתי תלוי, ולכן 'נאלצים' להניח שהוא אכן מקור תלוי. יש לציין שגם מכל שאר הכתבים החשודים של רזנברג אף זיוף לא הוכח, הם פשוט נראים כך, מופרכים ומוזרים. יותר נראה כי רזנברג היה רק פלגיאטור קטן, שקישט וייפה דברים שונים, ולא זייפן יוצר גדול. גם אם המעשיות בסבא משפולי לא אירעו, הלא כמו סיפורי חסידים, ייתכן בהחלט שסופרו, וכך הלאה.

בתוספת שלוש נקודות, שהרי ברור לו לחלוטין שמדובר בזיוף מוחלט. הוא מסיים בנוגע לתרגום ספר הזהר, חיבור אחר של רוזנברג: "קרב בעיניי כי בעקבות השוואה שיטתית של התרגום עם המקור יתגלו קטעי 'זוהר' שרוזנברג עצמו חיבר..." נראה כי בר אילן חושב את ר"י רוזנברג למעין ר' משה די ליאון של דורו.

\*\*\*

ברצוני להטיל ספק בהנחה כי בהכרח שרוזנברג בדה את כל מעשיות הגולם. אין ספק שחתנו של המהר"ל לא חיבר את הספר, ושהוא משולב ומעורבב בדמיונות רבים (ראה לעיל הע' 1), אבל יתכן בהחלט שרוזנברג שילב בספרו אגדות וסיפורים עממיים על המהר"ל שהגיעו אליו והוא לא המציאם, והוא הפך את המקורות המקוטעים לספר גדול מלא בסיפורים מקסימים. הסיבה שמביאה אותי להרהר באפשרות זו היא שילוב של הסקת מסקנות מהנתונים שהובאו לעיל, עם קריאה מחודשת בספרו של רוזנברג.

נחזור לתחילת דברינו: חלק מטענותיו של אקשטיין נגד רוזנברג הוא העובדה שהסיפור שזור בכמה וכמה סתירות פנימיות. אך כשנעיין בדבר, הרי המסקנה צריכה להיות הפוכה! כשמחבר בודה מלבו סיפור הוא מצייר אותו לפי הקו שעלה במחשבתו, ואין סיבה שתהיה בו סתירה; מה שאין כן כשאדם מלקט אגדות שונות ומעשיות ממקורות שונים לא תמיד הוא שם לב לסתירות, וגם אם הוא שם לב לעתים הוא מניח שאכן הסיפור היה כפי שסופר, ואולי ישנו ישוב לסתירה שאינו ידוע לו. חשבתי לעצמי שאם נמצא פרשנות חדשה לתיאורים שבספר נוכל לפתור גם את החידה עתיקת היוםין, וגם להבין איך מתיישבות יחדיו שתי המגמות שעמדנו עליהם לעיל: איך תיתכן היעדר התייחסות היסטורית ותורנית של תלמידי המהר"ל וכותבי קורותיו לדבר מופלא שכזה, ומאידך מה יכול לגרום דווקא לנוכרים מאיזור בוהמיה ומורביה להעביר מסורת כזו בנוגע לרב יהודי מסוים שחי במאה ה-16?

באין מקור הנחשב בעינינו מוסמך הקובע כי המהר"ל ברא גולם שהתקיים במחיצתו במשך שנים, אינני רואה סיבה להאמין לדבר נפלא שכזה. למרות שצדיקים ואנשי מעשה בדורות מאוחרים קבלו את הסיפור כנכון עובדתית, הרי אין דבריהם בגדר עדות, שכן לא נודע להם הדבר מרבותיהם שהעידו כך דור אחר דור - אלא מתוך האגדות שהתפרסמו בעיקר במאה ה-18, כאשר דווקא לתלמידי המהר"ל, ולמקורות ההיסטוריים הראשונים במעלה בדורותיו של המהר"ל, לא ידוע דבר בנוגע לכך<sup>13</sup>.

13 מעניינים דברי הרב ווזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' קצח: "ופשוט דאם היה אפשר לעשות כזה ע"י מעשה ספר יצירה לא היה נקרא שינוי מעשה בראשית, ועדיפא מוכח בסנהדרין ס"ה ע"ב בעובדא דברא גברא ועגלא תילתא, כאשר האריך רבינו המהר"ל בספר באר הגולה". וכיון שמביא את דברי המהר"ל מדוע לא הזכיר את המעשה בבריאת הגולם?

ומכאן יש לומר שגם אם יש בסיס עובדתי לאגדה זו, מדובר בתופעה שבעיני מי שהכירה באמת היא לא הייתה ראויה לציון, ויהודים כמו ר' יו"ט ליפמן הלר בעל התויו"ט, ר' דוד גאנז בעל צמח דוד, ר' נתנאל וייל בעל הקרבן נתנאל ודומיהם לא ראו צורך לספר עליה, עד שאפילו החיד"א שליקט את כל מה שמצא על תולדות החכמים ב'שם הגדולים' לא מצא אותה בשום מקור מוסמך. בניגוד לכך הנוצרים בני הזמן, שאצלם התפרש כל מעשה מעין זה ככישוף וכמעשה שטן, קבלו את האגדה הזו בהתלהבות, ובמשך הזמן היא התפשטה גם אל דלת-העם מבני ישראל.

והנה, כאשר קראתי מחדש את 'נפלאות מהר"ל' של רוזנברג ראיתי כי התיאור של הגולם מוכר לי, הוא מתאר משהו מן המציאות שפגשתי בה בהזדמנויות שונות. מתוך היכרות עם התחום נראה לי שהתיאור של הגולם מפראג, מראשיתו ועד סופו, מתאר צורת חיים אפשרית של אוטיסט בוגר.

האוטיזם היא הפרעה נוירולוגית נרחבת, המתבטאת בעיקר בהפרעה בתקשורת. יש מכילה מגוון רחב מאוד של הופעות, מקלות יחסית ועד חמורות מאוד. יש אוטיסטים שמצליחים להשתלב במידה מסוימת בחברה ואף לבנות משפחות, ואחרים שהם מנותקים לחלוטם וחיים כל חייהם במוסדות. חלק גדול מהאוטיסטים אינם מדברים, ואף אינם מתקשרים בצורות אחרות, והם חיים בתוך 'בועה' משלהם. הפעילות שלהם היא 'רובוטית' במידה מסוימת, הם מסוגלים להבין ולמלא פקודות, אבל בצורה מאוד מכנית וקבועה, לא אינטליגנטית. האוטיסט מתמקד במטרה אותה הוא רוצה להשיג, וללא כל רגישות הוא עלול להפעיל כח רב כדי להשיגה, גם בלי שיש לו רצון להזיק. מכיוון שאינו מבין את החוויה האנושית של האחר, הוא מסוגל להיכנס לחנות ולקחת לעצמו דבר מאכל שבו הוא חפץ ולהדוף בכח רב כל התנגדות. אוטיסטים סובלים גם מתת-תחושה פיזית, ולכן הם מסוגלים לרוץ על אבנים חדות מבלי להרגיש שגופם נפצע. לעיתים הם נושכים את עצמם בכח עד כדי פציעה, כדי לאזן את תת-התחושה ממנה הם סובלים.

אחת מתופעות הלוואי של אוטיזם הוא היעדר ויסות חושי. מצב זה מביא את האוטיסט לתזזיתיות, חוסר יכולת לשבת במקום אחד, ואי-רגיעה פנימית. כתוצאה מכך אוטיסטים מתקשים להירדם בלילה, מהיעדר הרגשת העייפות והרוגע המביא להירדמות אצל רוב בני האדם. פעילות היתר של גופם מתבטאת בין השאר בדחף לרוץ ולגמוע מרחקים<sup>14</sup>. עוד מאפיין בולט של אוטיזם הוא היעדר קשר עין; גם כאשר האוטיסט עובר ליד אדם, או אפילו יוצר מגע פיזי עמו, הוא עושה זאת במה שנראה כעיניים מזוגות.

14 בשנה האחרונה פורסם מקרה על משפחה שיצאה לטיול מחנאות, ובנם האוטיסט התחמק ורץ לבדו ביער; רק לאחר מספר ימים הוא נמצא במרחק של קילומטרים ממקום היעלמותו.

נוכל לתאר לעצמנו שאם אדם כזה פעל בתפקיד שֶׁמֶשׁ בקרבת המהר"ל הוא היה אכן עשוי להיות מאוד יעיל במילוי פקודות, בגמיעת מרחקים ארוכים בריצה וכד', אבל היעדר יכולת הדיבור, והמאפיינים האחרים שתוארו סביב דמותו, היו יכולים להיות סיבה מספקת לכינוי החיבה שזכה לו על פי האגדה 'יוסלה גוילם', כפי שמכנים את מי שמתקיימים בו הדברים שעליהם נאמר במשנה "וחילופיהן בגולם". גם אם אנשי פראג הבינו בדיוק את משמעות הכינוי, הרי ייתכן שדלת העם בדור שלאחר מכן, וגם הנוצרים חובבי הבדיות והאלכימיה, פירשו את הדברים בצורה אחרת, עד שבשלב מסוים הפכו העובדות ל'אגדת הגולם מפראג'. ייתכן גם שכמה שוטים חשבו עוד בחייו שמדובר על יצור מעולם אחר, כמו עוד אגדות ומעשיות כאלו שמן הסתם היו קיימות בזמנם, אך העניין לא היה בראש מעיינם של חכמי העיר, ובוודאי שלא תועד. מסתמא אף אם שאל מישוהו את מהר"ל על מהותו של הגולם והוא צחק בביטול, הרי שהדברים התפרשו על דרך הענווה...

אם כנים אנחנו, נראה שהסבר זה יכול לבאר את הסתירות שבסיפורי רוזנברג. הוא מתאר את הגולם ש'גם כי ילך במו אש לא ייכוה', ומאידך מתוארת בהרחבה פציעתו מחמת נפילה. כמו הרבה אוטיסטים יתכן מאוד שהוא סבל מתת-תחושה שיכלה לגרום לו להתעלם מחום של אש וכד', אבל לא הייתה לו באמת חסיונות מפגיעה. מחד הוא מתאר את הגולם כיצור הבנוי עפר מן האדמה, ומאידך הוא מספר לפי תומו על אדם שהתנפל על הגולם ופצע אותו והמהר"ל סידר לו תיקון תשובה וכו'. והרי אין שום איסור לפצוע גולם שאינו אדם, ורב זירא אמר לו "שוב לעפרך" (סנהדרין סה, ב), וכך גם עשה המהר"ל עצמו בסופו של דבר לפי הסיפור של רוזנברג; אז מדוע היה צורך לעשות תשובה על כך? רוזנברג מתאר שחלק מאנשי פראג כינו אותו 'יוסלה האילם', והרי אם מדובר בגולם מן האדמה אין טעם לכנותו 'אילם', שהרי אינו אדם כלל, ומדוע ידבר? לפעמים הגולם מתואר כפיקח גדול שמצליח למצוא ולאתר אשה שבורחת במרחק רב וכד', ולעתים כטיפש גמור שאינו מבין שאין לשאוב מים בלי סוף, או שאין לשפוך חזרה לנהר את הדגים שהוא כבר דג. אוטיסט מתקשה להבין מה מבקשים ממנו, אבל הוא ניחן לפעמים בזיכרון מיוחד ובחושים חדים יותר משל אדם רגיל.

הגולם היה "הולך בלילה ברחובות קריה" - שוטטות היא אחת התכונות הבולטות של האוטיסטים, בפרט בלילה. הוא היה "מתלבש בבגדי גויים", פשוט משום שלא התנהג לפי הקודים החברתיים המקובלים, ואולי הגיע מרקע כפרי פשוט ולבש מה שלבשו הכפריים. מצד אחד מסופר שהגולם שמר שבת וזו הוכחה שהוא נברא, ומצד שני מסופר שפעם חילל שבת, ולכן המהר"ל היה צריך להוריד ממנו כל ערב שבת את הקמע והוא היה חוזר לעפרו עד מוצ"ש. למעשה יתכן שהוא לא הבין בדיוק

את איסורי השבת, וכדי שלא תתרחשנה מהומות כשהוא מחלל שבת בפרהסיא היו מרתקים אותו לחדרו במשך כל השבת.

ומה עומד בבסיס הרעיון לטמון את גויית הגולם בעליית הגג של אלטניישול? אחד הסיפורים מתאר את השתוללותו של הגולם ואיבוד העשתונות שלו, כשרק המהר"ל יכול היה להרגיעו. אבל ייתכן שבהזדמנות מסוימת אפילו המהר"ל לא היה יכול לו. אוטיסט כאמור עלול להיתקל בדבר שמערער את שיווי משקלו התחושתני, ואז לרוץ למרחקים עצומים. ואכן חלק מהאוטיסטים מסיימים את חייהם בתאונות, לאחר שהם מגיעים באפיסת כוחות למקום שאינו מוכר להם. ייתכן אפוא שהתפרצות אחת של יוסלה נגמרה בצורה טראגית, ויוסלה נעלם, ומישהו חשב שדבר כזה הוא הרה אסון בסביבה הנוצרית בה חיו, בה היעלמות של אדם יכולה להביא להאשמת רצח, כשפים, מאגיה וכו'. לכן הוחלט לפתור את העניין מול המון העם בכך שהגולם 'חזר לעפרו', ובכדי לחזק את העניין וגם להרחיק את האנשים מבידור העניין הצביעו על הגניזה שבעליית הגג של בית הכנסת העתיק כמקום משכנו הסופי, ואסרו באיסור חמור על הכניסה אליה.

הדברים בעצם כתובים במפורש בדברי רוזנברג (כאילו מפי הרב כ"ץ), ולא סביר בעיניי שהוא היה ממציא זאת: "בבוקר יצא מאיתנו הקול שהשמש יוסלה גולם נעשה ברוגז, ונמלט בלילה ולא נודע לאן ברח. אצל ההמון של אנשי פראג נשאר כך בבירור, ורק איזה אנשים גדולים בעלי מדרגות ידעו האמת. בשבוע השני אחרי שנעדר הגולם ציוה המהר"ל להכריז על איסור לבל יהיו כל איש ואשה לעלות על עליית בית הכנסת, טעמו היה בגלוי כי יש לחשוש פן לא יהיו נזהרים שם עם אש ובנקל תוכל לפרוץ שריפה, אבל האנשים אשר באו בסוד המהר"ל הבינו הטעם האמיתי שהוא למען בל יתפרסם הדבר שיוסלה גולם מונח שם"<sup>15</sup>. נכון שרוזנברג הופך את היוצרות, ל'אנשים גדולים בעלי מדרגות' הוא מייחס את ההבנה שהגולם חזר לעפרו, ול'המון של אנשי פראג' הוא מייחס את האמת, שיוסלה גולם 'נעשה ברוגז' וברח. המשפט "בשבוע השני אחרי שנעדר הגולם" מסגיר את העובדה שהגולם נעדר זמן רב יחסית עד שהגיעו למסקנה שלא יחזור. גם בהסבר שלאיסור לעליית הגג יש טעם 'אמיתי' וטעם 'לא אמיתי' ניכרים דברי אמת. הגולם פשוט נעלם, וזה חיזק אצל כל מיני 'יחידי סגולה' את הפן העל טבעי שבסיפור שלו.

יתר על כן, הסתירה הפנימית שבחלק זה של הסיפור מוכיחה את ההשערה שלא מלבו של רוזנברג נבדו פרטים אלו. איך ייתכן שגולם ייעודי, שנברא לשרת את

15 הקשר בין הגולם ובין העלייה יכול להיות מוסבר באופן פשוט יותר. יתכן שיוסלה היה דר בעליית הגג הזו, כדרך השמש, ויום אחד כאשר לא ירד יוסלה ממקום מושבו הקבוע נמנו וגמרו שהוא שב לעפרו והתאחד עם ערימת השמות שבגניזה.

המהר"ל, יעשה עמו 'ברוגז'? במקום אחר מצטט רונברג את המהר"ל שהגולם "אין לו יצר טוב ולא יצר הרע וכל מה שהוא עושה הוא כמו מכונה". אז 'ברוגז' זה מהיכן הופיע?

"יתכן שגם הופעת יוסלה לראשונה בפראג הייתה פתאומית, מה שחזק את התימה מי הוא ומאין בא, ולאחר מספר שנים בהם שימש את המהר"ל שוב יצא במסע תזזיתי שבו אבדו עקבותיו. יוסלה גולם לא היה מעולם בראש מעייניהם של יהודי העיר, אולם הוא היווה תופעה מוזרה ומעניינת שמסתמא הזכירו אותה ודיברו עליה לעיתים קרובות. היה חסר ניצוץ שיהפוך את ההרגשה המוזרה התלויה סביב דמותו לעניין מיסטי ורוחני. בשלב מסוים הפרשנות הזו שמדובר ב'גולם' הסבירה הכל. הרי כל זקני פראג זכרו וידעו לתאר לנכדיהם את התנהגותו המופלאה, ואת העובדה שיום אחד הופיע ויום אחר נעלם, ובמקביל טבעי הדבר שבספרות ההיסטורית ה'רצינית' המעטה שנותרה מאותם ימים אין זכר לסיפור זה.

\*\*\*

בהנחה שניתוחנו אמת, יהיו הדברים לזכרה של נפש יהודיה אומללה, יוסלה שמשו של מהר"ל, שנולד כלוא בגוף מוגבל, ומקום קבורתו לא נודע. ואף שלא זכה לדעת שלמה, זכה לשמש את רבן של ישראל, לחיות כמה שנים בביתו הקדוש<sup>16</sup>, וכנראה אף לסייע לו מדי פעם בטיפול בענייני העיר ובהצלת נפשות מישראל. גם 'יוסלה גולם' נברא כנראה בצלם אלהים; לא סתם עפר מן האדמה היה - אלא בן אובד של הקב"ה, שזכה כנראה להשלים את תיקונו בעולם הזה עד שעלה לגן עדן.

16 ראו מה בין בני לבין חמי. אחד הדברים שאפיינו את היהודים בכל מקום ובכל זמן היה דאגתם המופלאה לנדכאים ולחלכאים. בבתי ההקדשות ובאכסניות של קהילות ישראל היו נתמכים ונסמכים יהודים שהמר שדי להם מאוד, ואילו אצל הנוצרים היו פגועי הנפש מגורשים מן הכפר ומתגוררים במערות כשהם חולים וזבים, כשמדי פעם היו פושטים על השדות לחפש דבר מאכל נרקב וכלבי הכפר היו מניסים אותם, ובערים הגדולות היו כולאים אותם בצינוק לנצח. אם יוסלה היה נולד כמותם סביר להניח שהיה חי כבהמת יער, וכיון שנולד כיוסף זכה להיות סמוך על שולחן יהודי טהור עד סוף ימיו.



## נתקבלו במערכת

**סידור רינת ישראל. נוסח ספרד.** ערוך מסודר ומבואר בידי הרב שלמה טל ז"ל. מהדורה חדשה. ההדיר הרב יואל קטן. ירושלים, הוצאת מורשת, תשע"ז. 864 עמ'.  
(03-5785255)

סו"ס יצאה לאור המהדורה ה'סופית' של סידור זה, אחרי המהדורה הזמנית שסיפרתי עליה בשנה שעברה ('המעין' גיל' 215 [תשרי תשע"ו; נו, א] עמ' 112). אינסוף הערות והצעות הביאו לשינויים ושיפורים רבים, כך שבסופו של דבר מול 582 (14+568) עמודים בסידור 'רינת ישראל' נוסח ספרד במהדורותיו האחרונות, מגיע הסידור עתה ל-864 עמודים. בולטות התוספות שכולן מקורן בדרישות הציבור - סליחות לתעניות ציבור, ספר תהילים, לוח ברכות הנהנין ועוד, כאשר התוספת של 30% בכמות הדפים הרחיבה את עובי הסידור ב-4 מ"מ בלבד (3.4 ס"מ מול 3, כולל הכריכה הקשה) בזכות הדפים הדקים והאיכותיים. כל זה פרטים טכניים. מבחינה מהותית בוודאי שאין כוונת הנחתום להעיד כאן על עיסתו, אוכל רק לומר שרוחו של ר"ש טל ז"ל חופפת גם על המהדורה החדשה, מפני שהכיוון שלו אומץ לגמרי על ידינו, ופשוט צעדנו צעד קדימה בכיוון שעליו הורה - סידור ידיותי למשתמש, בעיקר למתפלל והמתפללת הצעירים - אבל בשום אופן לא סידור 'ילדות', עם נוסח מדויק ומוקפד, כאשר בכל 'צומת' שבה קיימים שינויים או שאפשרויות שונות עומדות לפני המתפלל - נמצאת הכוונה בהירה ומדויקת שמסייעת לו לנוע בדרך הנכונה המתאימה לו באותו זמן. ההרחבה נובעת גם מחזרה חוזרת ונשנית על התפילות החוזרות על עצמן עם ביאוריהן, ועוד תוספות שאני מקווה שרוח חכמים ותלמידיהם תהיה נוחה מהן, כמו למשל תקציר סדר העדיפויות למאחר לתפילות השונות, טבלה עם כוונות שמות ה' השונים, לוח האותיות וההברות כעזר ללימוד הקריאה לקטנים (כמו שהיה מקובל בסידורים 'של פעם', כולל דוגמא של כתב סת"ם וכתב רש"י), אגרת הרמב"ן בעשרה סעיפים, תיקון חצות (כולל הסברים מדויקים על חשיבותו ועל דרך אמירתו, ובלי ההרחבות המאוחרות שצורפו לו בסידורים המאוחרים), מפתח עניינים אלפבתי מפורט בסוף הסידור ועוד. במקביל נעשתה השתדלות רבה להחזיר לתיקנו את נוסח הסודר, ולבטל את שיבושי הצנוורה מחד ואת 'שיפורי' חלק ממדקדקי תנועת ההשכלה מאידך שחדרו לסידורים שלנו. מעתה מונח הסידור לפני הציבור לחוות דעתו, לשבט או לחסד... הכוונה להמשיך באותו כיוון במחזוריים לרגלים ולימים נוראים נוסח ספרד, ואח"כ לעבור לנוסחי עדות המזרח ואשכנז. ובעז"ה נעשה ונצליח.

**פירוש למורה הנבוכים.** ביאורו של ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו למורה הנבוכים לרמב"ם. יוצא לאור על פי כתב יד בלוויית מבוא והערות. מאת דב שוורץ ואסתי אייזמן. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ז. 554 עמ'. (03-5318575)

רבי מרדכי כומטינו לא זכה להיות חלק משלשלת הפצת התורה לדורות, אמנם במקומו

בביזנטיון, בדור המעבר בין סופה של האימפריה הביזנטית לבין הכיבוש המוסלמי-עותמאני סביב שנת ר' לאלף השישי (אמצע המאה ה־ט"ו), היה חלק מקבוצה של תלמידי חכמים שהשפיעו רבות על בני מקומם. הוא היה איש של תורה ומדע ומעריך של הרמב"ם, וכתב פירושים על התנ"ך ועל ספרי ראב"ע. בספרו זה הוא מנסה לקרב את תלמידיו ומקורביו להבנתו של הספר המורכב מורה הנבוכים, כשהוא מסתמך על מפרשים קודמים ועל מקורות הפילוסופיה שהיו פרושים לפניו, ומאריך מאוד דווקא בפרקים ה'מדעיים' יותר של ספר המורה. ראוי וטוב הדבר שהמהדירה, ורבה פרופ' שורץ, יוציאו ספר זה לאור, וישר כוחם, שהרי כל מבאר ומפרש תורני עשוי להוסיף ללומדים מהבנתו ומדרכו הפרשנית, ומי יודע באיזה עת יגיעו פירושי של ר"מ כומטינו למלכות ויועילו לעולם כולו. מצד שני יש להודות שאין בספר זה חידוש מיוחד שישנה את לימוד מורה הנבוכים או יאיר את דרכם של הרבים לספר. כמקובל הוקדם מבוא מקיף ונוספו לספר מפתח קצר וביבליוגרפיה, וכן כדי להקל על הלומדים הוכנס גם נוסח מורה הנבוכים בתרגום אבן תיבון לגוף הספר. והערה טכנית-נקודתית אחת: 'לכל איש יש שם' כתבה המשוררת בעקבות מדרש חז"ל, ולהבדיל גם לכל ספר צריך להיות שם אחד מובהק. לכן מפתיע שבשער ה'רשמי' של הספר שמו הוא 'פירוש למורה הנבוכים', בעוד שעל הכריכה וגם על גב-הכריכה נמצא שם שונה: 'פירוש קדמון על מורה הנבוכים'. השניות הזו היא תופעה נפוצה שגורמת הרבה כאב ראש לספרנים, ואין לה שום הצדקה, בוודאי שלא בהוצאה לאור אוניברסיטאית שאמורה להקפיד גם על זוטות כאלו.

**קובץ מן הגנוזים.** אסופת גנוזים מתורתם של קדמונים, גנוזי ראשונים ותורת אחרונים, דברי הלכה ואגדה, נדפסים לראשונה מתוך כתבי יד. **ספר שביעי.** עורך ראשי: הרב שלום הלל. מודיעין עילית, אהבת שלום, תשע"ו. תכב עמ' (02-5370970)

כרך נוסף של לקט דברי קדמונים מכת"י, עם ההדרה מדויקת ומבואות מחכמים והערות והפניות והשלמות. בכרך זה רוב המלאכה נעשתה ע"י רבנים ממשפחת הלל, חוץ מהדברים שבראש הספר: שלושים העמודים הראשונים בקובץ כוללים 'ויכוח שעבר בין חכמי צפת לבין ר' משה מטראני' המבי"ט, כאשר כת"י שנתגלה בספריית הקהילה היהודית במנטובה שבאיטליה מבאר ומגלה פרטים שהוסתרו בכמה תשובות בשו"ת המבי"ט. מדובר על ויכוח גדול בדיני ממונות, שבעניינו כותב המבי"ט בתקיפות כדרכו כנגד פסק של שלושה מחכמי צפת שקיבל את אישורו של מרן הב"י. בהמשך אף דורש המבי"ט שמרן ישבע לו [!] שאכן הוא מאשר את הפסק הזה, שבעיני המבי"ט הוא פסק מוטעה. ואכן מופיעה בכתב היד גם תגובת מרן הב"י לדרישה זו: 'בהיות כי הוגד לי שיש מי שטוען שאין כדאי במה שכתבתי עד שאכתוב 'שעל נפשי' - עם היות שמי שמכריע דבר פשוט הוא שעל נפשו אומר כן, אני מבאר ואומר שעל נפשי אני מכריע כן. נאם יוסף קארו! והמהדיר פרופ' שפיגל מוכיח שהביטוי 'על נפשי' הוא לשון שבועה כפי שהיה מקובל באותו זמן. למעשה מרן כותב שאם החולק אינו מכחיש שהב"י עצמו הצטרף לפסק אותם חכמים אין טעם להישבע, שהרי 'מי שמכריע - דבר פשוט הוא שעל נפשו אומר כן', דהיינו שהפוסק משוכנע שפסקו אמת ומוכן להישבע

על כך, ובכל זאת כדי להרגיע את המחלוקת ולחזק את חבריו בעלי הפסק מוכן מרן הב"י גם לזאת - הוא נשבע 'על נפשו' שהכרעתו אמת. עד כדי כך! בהמשך נמצא קובץ שלם של הערות והוספות והשלמות לספר הענק של החיד"א 'שם הגדולים', הערות מאת החיד"א עצמו ומחכמים גדולים אחרים מהמזרח ומהמערב; קובץ תשובות קצרות של מרן הבן איש חי, הגהות של ר' אליהו מאני על ספר עץ חיים למהרש"ו, תעודות מתוך פסקים והסכמות של ההנהגה היהודית ב'מלאח' (=גטו) היהודי במרוקו וסקירת חיבורים המצויים עדיין בכתב יד. והכל ערוך ומסודר באופן נאה ומהודר במיוחד, יישר כוחם של העוסקים במלאכה.

**פלפולא דאורייתא.** שערים לעולם הלמדנות. אחיקם קָשָׁת. ירושלים, תשע"ז. 50 עמ'. (pilpula.d@gmail.com)

הרב אחיקם קָשָׁת, מבחירי האברכים בישיבת מרכז הרב, מנסה להסביר את סוד הלימוד העיוני המספיק, המרגש, המהנה, ללומדים מכל הגילים שלא זכו עדיין לגלות את הסוד הזה, כך שלימוד הגמרא בעיון נראה להם אפור ורדוד, לא שונה מהותית מהלימוד בבקיאות. המחבר מסביר בהקדמתו הקצרה שאכן אין כללים ברורים מהי הדרך למצוא את היסוד העיקרי שבסוגיא, על מה כדאי להתעכב ואיך כל פרט קשור בה למשנהו, אך בעזרת כמה עקרונות לימוד אפשר לכוון את הלומדים ולהדריך אותם איך מתקדמים בסוגיא למדנית, איך מזהים קושיא וכיצד מחפשים תירוץ וכד'. את כל זה הוא עושה בעזרת ניתוח סוגיות ספיקא דאורייתא, ספק ספיקא ורוב, כאשר בכל שלב הוא 'מחייב' את הלומד למצוא לבד את הקושיא או את התירוץ או את החיבור לשלב הבא בסוגיא, עד שהדברים מאירים ושמיים. החוברת היא פרי לימוד רב שנים עם לומדים בתחילת דרכם, והרב המחבר מוכן להעבירה לכל דורש ומבקש בתנאי שיעבור עליה כראוי, ובתקווה שיפיק ממנה את התועלת הדרושה. חוברות נוספות בהכנה, אחת כבר יצאה לאור בימים אלו. תורה לשמה, ללמוד על מנת ללמד.

**לא ידענו מה היה לו.** ספרות ומשמעות באגדה התלמודית. איתי מרינברג-מיליקובסקי. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ז. 226 עמ'. (03-5318575)

לימוד תלמוד בישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים (שנסגרה לפני כמה שנים), ובמקביל ספרות ולשון ואומנות באוניברסיטה הפתוחה, גרמו למחבר לבחון את דרכי הפרשנות השונות של סיפורי האגדה שבספרות חז"ל בעיניים 'מדעיות'. לדעתו ההקשר שבו מופיע הסיפור במקום שבו הוא נמצא בתלמוד או במדרש הוא המפתח להבנתו ה'אמיתית', ולהפנמת הכוונות של חז"ל הטמונות בו. בספר מנותחות שבע אגדות חז"ל המספרות על מעשיו של משה רבנו כאשר עלה למרום ועם ישראל טען 'לא ידענו מה היה לו', ומודגם השימוש בדרכי המחקר הספרותי השונות כדי למוץ את כל הדבש הספוג באגדות אלו. כך מונגדות הדרשות השונות המתארות את יחסו של משה רבנו ללימוד התורה בבית מדרשו של ר"ע, ואת חששותיו שנבעו מכיוונים מנוגדים, והמחבר מקשר בין החשש הזה שאירע בסוף ימיו של משה לבין ההתנגדות שלו בתחילת ימיו לקחת על עצמו את ההנהגה של עם ישראל. ומעניין שלנקודה

זו הוא מצא מקור מקביל מאוד לא צפוי - שו"ת 'יהודה יעלה' מאת רבי יהודה אסאד (או"ח סי' כג), מגדולי חכמי הונגריה לפני מאתיים שנה: 'ויאמר בי ה' שלח נא ביד תשלח, משמע שאז מיד גילה הקדוש ברוך הוא למשה והראהו ר"ע דורש כתרי אותיות, ומיד אמר משה מעתה אין לי עסק בשליחות הקדוש ברוך הוא, גם בשליחות הראשון במראה הסנה, ולא רק כשעלה למרום'. מכאן שמחקר ספרותי-תורני מודרני יכול להגיע למסקנות פרשניות שכבר הגיע אליהן פוסק הונגרי, תלמיד-חבר של רבנו החתם סופר...

**שיבת ציון.** בהלכות העתידות לבוא, בענייני טהרה ובית המקדש. קובץ א. יוסף דוב לובאן. ירושלים, תשע"ו. פט עמ'. (02-6250319)

הרב לובאן כבר הראה את כוחו בסדרת הספרים שהוציא לאור בענייני הקודש והמקדש, טהרה וקדשים. אולם כתלמידי חכמים שאין להם מנוחה בעולם הזה הוא אינו שוקט על שמריו, ומוציא לאור נוסף לספרים חדשים גם מהדורות מתוקנות וקבצים משלימים לספרים שכבר הוציא לאור. חוברת זו כוללת הרחבת דברים בדיני לשכות בבית המקדש הבנויות בחול ופתוחות לקודש לעניין דיני טומאה וטהרה, ודיני ביכורים בשבעת המינים. מסקנתו בנושא השני לא רק על עניין זה באה ללמד: המחבר מסכם שבהשוואת שיטות הבבלי והירושלמי יוצא לנו שוב שהבבלי מתמקד בדרשות הפסוקים בעוד שהירושלמי מסתפק בהבנת טעמא דקרא, וזהו אחד ההבדלים החשובים שבין התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי - בעוד שבבבלי מתקיים משא ומתן מייגע בין הדרשנים מה כל אחד ידרוש מתיבה זו ומה השני יגיד על כך, בירושלמי אין דיונים כאלה כלל. בחלק השני של הקובץ נמצאים השלמות ומילואים ותיקונים לכמה עניינים בסדרה 'שיבת ציון'. חוברת אחרת היא למעשה מהדורה חדשה ומתוקנת של בירור מקיף על שירת הלויים בבית המקדש. הנה לנו תופעה של תלמיד חכם מעולה וצנוע, שבד' אמותיו בשכונת שערי חסד הירושלמית מחדש ומפיץ ללא לאות פרקים חדשים בהלכות המקדש והטהרה, משמחים אלוקים ואנשים.

**קונטרס "כי בא השמש".** ובו יבוארו בס"ד שיטות רבותינו התנאים והאמוראים הראשונים והאחרונים ומרן השלחן ערוך בענייני קביעת זמני בין השמשות וצאת הכוכבים, ובירור וחיזוק שיטתו של שר התורה פוסק הדור מרן רבינו עובדיה יוסף זצוק"ל בעניינים אלו. דוד יוסף. ירושלים, מכון יחווה דעת, תשע"ז. קעו עמ'. (054-2393343)

אחד הנושאים המסובכים ביותר בעולם ההלכה, נושא הכולל ענפים ופיצולים ונוזקק לבירורים מרובים, הוא קביעת זמני היום בהלכה. בתוכו תופס לו מקום בפני עצמו בירור שעת צאת הכוכבים, כאשר מפורסם לרבים שקיים זמן צאת הכוכבים 'הרגיל' המתחיל כאשר אפשר לראות שלושה כוכבים בינוניים, והוא סביב עשרים דקות אחרי השקיעה, וזמן צאת הכוכבים לפי שיטת רבנו תם בעל התוספות - המאוחר ממנו בכמעט שעה. רבים, בעיקר ספרדים וחסידים, נוהגים להחמיר לחשוש לזמן ר"ת במוצאי שבתות וחגים, דהיינו שמספק ולחומרא אין הם עושים מלאכה במוצ"ש לפני שהגיע גם זמן מוצ"ש לפי ר"ת;

אולם אין זה המנהג המקובל, שהוא חד-משמעית הזמן ה'רגיל' הנ"ל (שיטת הגאונים). כל מי שנכנס לבירור נושא סבוך זה מגלה רשת של סוגיות סותרות, פירושי ראשונים לא חדים ולא ברורים, ואפילו דעתם של רבותינו בעלי השולחן ערוך, מרן הבית יוסף והרמ"א, נתונה במחלוקת. יותר מזה, לא רבים יודעים שהיו קהילות בחו"ל, בעיקר במזרח אירופה, שבדורות הקודמים נהגו כשיטת ר"ת גם לקולא, דהיינו שקבלת השבת אצלם, כולל הדלקת נרות שבת, התקיימה רק כשלושת רבעי השעה אחרי שקיעת השמש במערב מול עינינו, מה שנראה היום הזוי לחלוטין (על פי השמועה קיימות קבוצות של חסידי סאטמאר שנוהגות כך בפועל עד היום!). עשרות ספרים ומאות מאמרים ותשובות נכתבו בדורנו בנושא הזה, ועלה על כולם מרן רבי עובדיה יוסף זצ"ל, שבין שאר פעליו טרח והשתדל להכניס למודעות הציבור הרחב את החשיבות של ההחמרה כשיטת ר"ת במוצאי שבתות וחגים, שכן למרות שגם הוא הודה שלמעשה ההכרעה נוטה לשיטת הגאונים, שהשקיעה היא שקיעת השמש שלפנינו ולא 'שקיעת האור' כדעת ר"ת, וצאת הכוכבים הוא כעשרים דקות (או קצת יותר) אחרי השקיעה, כאשר הרקיע מתחיל להתמלא בכוכבים, ולא כמעט שעה אחר כך כאשר השמים מלאים כוכבים - הרב סבר שמדובר במחלוקת בדאורייתא שלא הוכרעה לגמרי, ולכן חייבים להחמיר בה מספק, חוץ מאשר בשעת הדחק וכד'. שעת הדחק למשל הייתה עשויה להיות שבת חנוכה, שבמוצאה יש למהר ולהדליק את הנרות כדי שלא להגיע לזמן שלפי חלק מהפוסקים הוא כבר מעבר לעיקר זמן ההדלקה, וספק אם מקיימים בו את המצוה; אולם גם במקרה זה הרב עובדיה סבר שכדאי להיכנס לספק בקיום המצוה דרבנן של הדלקת נר חנוכה ולא להיות בחשש מחלל שבת. מצד שני, אם מישוה מבני הבית נוהג בכל מקרה להקל ולהדליק כשיטת הגאונים ואינו חושש לשיטת ר"ת - אפשר לסמוך על ההדלקה שלו. כך נהג בי רבי יעקב יוסף זצ"ל - פעם נקלעתי לבית מדרשו סמוך לשכונת שמעון הצדיק במוצאי שבת חנוכה, והוא חיפש מתנדב להדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, מפני שתפילת ערבית עמדה להסתיים לפני שהגיע זמן ר"ת; התנדבתי בשמחה להיות 'אשכנזי של שבת' ולהדליק בברכה את נרות החנוכה של בית הכנסת שלו... את הקונטרס המקיף הזה כתב אחיו יב"א הרב דוד יוסף שליט"א, ראש מוסדות 'יחווה דעת' וחבר מועצת חכמי התורה, שלכבוד יום הזיכרון השלישי של אביו זצ"ל טרח במשך חודשים לעבור על עשרות ספרים ומאמרים ותשובות כדי להקיף את כל הקושיות והתירוצים והבעיות והיישובים בנושא מסובך זה של זמן בין השמשות וצאת הכוכבים, כשבמרכזו יישוב קושיות שהעלו כמה מחברים על דברי אביו זצ"ל בתשובותיו העוסקות בנושא, ובתוספת הרבה 'תורה שבעל פה' מלימודם המשותף של האב ובנו, ייבדל רבי דוד לאורך ימים ושנים. מרגשים הדברים שכותב הרב ישראל מאיר יונה שליט"א בדברי הפתיחה שלו על עומק שקידתו של רבי דוד בעוסקו בסוגיות המדוברות בכתיבת קונטרס זה, שאם היה מרחיב ומעלה על הכתב את כל המשא והמתן והבירורים שהוא ערך בדברי המחברים שעסק בדבריהם - היה הקונטרס הזה מגיע בקלות לגודל של שניים-שלושה כרכים... יישר כוחו של ר"ד יוסף על קונטרס זה ועל כל שאר פעליו לחיזוק התורה ולומדיה ומקיימיה.

**אסיא. כתב עת לרפואה, אתיקה והלכה.** עורך: הרב ד"ר מרדכי הלפרין. חוברת קג-קד (כו ג-ד), **מרחשון תשע"ז**. ירושלים, מכון שלזינגר ליד שערי צדק, תשע"ז. 210 עמ'. (02-5361600)

עשרה מאמרים בחוברת החדשה של 'אסיא', ועוד המדור הביבליוגרפי הקבוע של הרב וונדר וסקירת ספרים. בין המאמרים אחד ישן-נושן - תשובה מעניינת מאת הרב משה זאב הכהן בעל שו"ת 'תפארת משה', שהיה מגדולי הרבנים בארה"ב ונפטר לפני שישים שנה בדיוק. בתשובתו הוא מתיר לכתחילה למול עם כפפות ניתוח מגומי כפי שמקובל בכל טיפול כירורגי, ודוחה את הדמיון בין מעשה זה לבין קריאה בספר תורה או נטילת לולב עם כפפות, שאינם רצויים מפני שהם מבטאים זלזול מסוים בקיום המצוה. התיבול שמתבל העורך את החוברת מדי פעם במאמרים ישנים-אקטואליים מוסיף מאוד לענ"ד לגיוון המאמרים, ולהכרת דמויות הלכתיות שכבר נשכחו כמעט. עוד בעניין מילה בחוברת - דיון אם יש צורך בהטפת דם ברית כאשר המילה נעשתה בזמן מתאים הלכתית למקומה ולזמנה ולעושיה, אך זמן שבדיעבד אינו מתאים לדעתו העכשווית של בעל-הברית; כמו למשל מי שהוריו גרו במקום שבו נהגו להחשיב גם את הדקות הראשונות שלאחר השקיעה כיום, והוא נימול בהתאם לאחר שמונה ימים, ועכשיו הוא סובר שזה היה כבר לילה, ולכן למעשה הוא נימול בשביעי! למסקנה המילה נעשתה אז בהתאם להלכה, ולכן אין מקום להחמיר ולחשוש שבדיעבד האדם לא נימול בזמנו, גם אם עתה דעתו ההלכתית שונה משל אבותיו. מאמר זה הוא תגובה והמשך לדיון המעמיק של העורך הרב הלפרין בגיליון הקודם בנושא זה (שם הוא גם הביא עדויות מפורשות וחד-משמעיות שלגבי מקום הטפת דם ברית כאשר אין עורלה חזר בו החזון-איש בסוף ימיו, והורה למוהלים לעשות כפי הדעה המקובלת ולהטیف דם ברית משרידי עור העורלה שמעבר לעטרה, שלא כפי שהורה עד אז, בניגוד לרוב הפוסקים, להטیف את טיפת דם הברית מאיזור העטרה עצמו). הרב והכותב המוכשר אבישי גרינצייג מיד-בנימין מעלה על הכתב חלק מעבודתו הרחבה בנושא צהבת במילה, וגם הוא מסיק שתינוק בריא לאחר הריון מלא ותקין אין צורך להחמיר ולהימנע מלמולו גם כאשר הוא נראה מעט צהוב והבילירובין שלו גבוה מהרגיל, כל עוד לא מגיעים למספרים גבוהים וחריגים. הוא גם מסתייג מההגדרות המקובלות 'צהבת פיסולוגית' ו'צהבת פתולוגית', ומציע לעבור לשמות אחרים - מצב של עודף בילירובין (שהוא אינו קובע במאמרו מסמרות מאיזו כמות בילירובין הוא נקבע), של עודף בילירובין חמור (מעל 20 מיליגרם\אחוז), ושל עודף בילירובין קיצוני (מעל 25 מיליגרם\אחוז). בסקירה הקצרה הזו הוא כמעט שלא נוגע בהבדל המהותי שבין 'חולה' שבגזירת חכמים אין מלים אותו, ויתכן לומר ש'חולה' לעניין זה הוא כל תינוק שנראה חריג מבני גילו גם אם אינו 'חולה' ממש, לבין דינו של שמואל שממתינים שבעה ימים מעת לעת אחרי הבראת החולה ורק אז מלים אותו - שבו מדובר בוודאות רק במי שהיה חולה 'ממש'. עוד נידונים גדר מצות ביקור חולים במצב של מחלה מדבקת, היחס לחולה שיצרו תוקפו לעבור עבירה מסוימת, הגדר ההלכתי של עדות מומחה רפואי בבית דין (קביעת מציאות ולא עדות), ופסק דין מבית הדין הרבני בבאר שבע בדבר זכותם של ילדים-לעתידי שעתה הם ביציות מופרות שעדיין לא הוחזרו לרחם אמם האלמנה, בירושת אביהם שנפטר

בזמן שהם היו מוקפאים. ולא סיימנו עדיין למנות את המאמרים החשובים שבחוברת זו, שממשיכה את המסורת המכובדת של גיליונות 'אסיא' שיוצאים לאור מאז שהרב פרופ' אברהם שטינברג ייסד את כתב העת החשוב הזה כאשר היה סטודנט לרפואה, לפני קרוב לחמישים שנה...

**שאלות ותשובות הרמב"ם.** מאסף לכל תשובות הרמב"ם, מבוסס על מהדורת בלאו עם הוספות נכבדות, ומסודר מחדש על סדר 'משנה תורה', עם ציונים ומראי מקומות, נוסחאות תרגומים ומקבילות, הערות ומפתחות. עורך אחראי: הרב יעקב פרבשטיין. **כרך ראשון.** ספר המצוות, המדע-טהרה. ירושלים, מכון ירושלים וישיבת רבנו יצחק אלחנן, תשע"ו. 18+שסח עמ'. (02-6510627)

הכל תלוי במזל, אפילו ס"ת שבהיכל. הנשר הגדול הרמב"ם זצ"ל נודע מאוד בספריו משנה תורה, פירוש המשניות, מורה הנבוכים, ספר המצוות ועוד, אבל מאות ואולי אלפי התשובות שהשיב, לעיתים במילים ספורות על דף השאלה ולעיתים על גבי דפים ארוכים, בלשון הערבית שהייתה מדוברת בימיו בארצות המזרח - ובלשון הקודש במכתבים לשואלים אשכנזים בדרך כלל, לא נאספו בצורה מסודרת. חלק מהם נדפס יחד עם חלק מאגרות הרמב"ם בקושטא שנת רע"ז, אחרי מאתיים וחמישים שנה באמסטרדם תקכ"ה הופיע הקובץ הידוע 'פאר הדור' עם כמאה וחמישים תשובות מתורגמות לעברית, ועוד תשובות נדפסו במשך השנים בקבצים ומאספים שונים. החכם הגדול רבי אהרן פריימן הי"ד, שנהרג ב'שיירת הרופאים' שניסתה לעלות להר הצופים בתחילת מלחמת השחרור והושמדה בדרכה לביה"ח הדסה ע"י ערביי שיח ג'ארא, הוציא לאור בשנת תרצ"ד את תשובות הרמב"ם ע"י 'חברת מקיצי נרדמים' הידועה, במהדורה שכללה שמ"ח תשובות עם מקורות והערות. אחריו עסק ביסודיות במלאכה פרופ' יהושע בלאו שיחיה עוד שנים טובות ובריאות ופוריות, שבמהלך השנים תשי"ח-תשמ"ו הוציא לאור תפ"ב סימנים בארבעה כרכים שיצאו לאור גם הם במסגרת חברת מקיצי נרדמים, ובמשך עשרות שנים זו הייתה המהדורה המשוכללת ביותר של תשובות הרמב"ם. הוא צירף אליה הערות של חכמים שונים, בהם הרב קאפח ופרופ' אברמסון ועוד, השתמש כמובן במהדורת פריימן ובהערותיו, דקדק בתרגומים מערבית כיד מומחיותו הגדולה, וצירף מבוא מדעי מקיף ומערכת שלמה של ציונים ומקורות ומפתחות. אולם בס"ה מדובר במהדורה מדעית ולא במהדורה תורנית, וחסרים היו במהדורה זו הערות והפניות לראשונים ואחרונים שדנו בדברי הרמב"ם ובשיטותיו בהלכה ויישבו את הקשיים שבתשובותיו, וגם הסגנון של מהדורת בלאו כולה אינו הסגנון של בית המדרש. הרב שבתי פרנקל ז"ל תכנן בזמנו להוציא לאור את תשובות הרמב"ם במהדורת פרנקל כהמשך לספר משנה תורה במהדורתו המשובחת והמפורסמת, ובכרכים הראשונים אפילו צוינו במדור הציונים והמקורות תשובות הרמב"ם לפי סימני הספר המתוכנן, שעדיין לא יצא לאור [!]. אולם הרב פרנקל נפטר והתוכנית נגדעה, ולא יצאה וכנראה גם לא תצא לעולם מהדורת פרנקל של תשובות הרמב"ם. אחד מעורכי רמב"ם פרנקל היה הגאון המיוחד רבי

דוד צבי הילמן ז"ל, שנפטר לפני שנים ספורות. הוא זה שהוציא לאור את ספר המצוות להרמב"ם במהדורת פרנקל, יצירה שכולה שלו, שכוללת שיפוץ מן היסוד של התרגום המקובל - בשביל זה בגאונותו למד בעומק את הערבית הספרותית של ימי הביניים והיה בקיא בה ביותר, עם הערות למדניות וחילופי נוסחאות והפניות ודקדוקים בספר המצוות עצמו ובכל נושאי כליו הקלאסיים. כהכנה למהדורה החדשה של תשובות הרמב"ם הוא מילא את כרכי מהדורת בלאו שלו בהערות והגהות ותיקונים וציורים, ואת כל החומר הענק הזה העבירה אלמנתו הרבנית למכון ירושלים, שראשי החליטו לפני כמה שנים להוציא במסגרת מפעל 'תשובות הראשונים' הידוע שלו גם מהדורה חדשה ומתוקנת לדורות של תשובות הרמב"ם. צוות שלם, בראשות הרב יעקב פרבשטיין, ת"ח מופלג, מדייני ביה"ד של הגר"נ קרליץ שליט"א בבני ברק ואיש חיל רב פעלים, עבר בדקדוק על עבודתו של בלאו, העיר ושיפר והרחיב, הוסיף תשובות וחלקי תשובות שנמצאו בגניזה או בתוך כתבי ראשונים שציטטו את הרמב"ם, צירף הערות למדניות וציין במקום הצורך לשיטות השונות בדעת הרמב"ם, ופנים חדשות באו לכאן. הכרך הראשון כולל תשובות שעוסקות בענייני ספר המצוות והחלק הראשון של משנה תורה (עד ספר טהרה), והחלק השני יעסוק בשאר חלקי משנה תורה ויכלול מפתח מפורט וכד'.

**בדי האילן.** והוא ביאור על עשרת הפרקים של האילן הקדוש למרנא ורבנא הרמח"ל. יצחק עמנואל גיא. ביתר עילית, תשע"ו. 2 כרכים. (02-5806264)

הרמח"ל כתב ספרים רבים, מיעוטם התפרסמו בחייו ורובם לאחר פטירתו, חלקם רק בדורנו. חלק מכתביו עוסקים בנגלה שבנסתר, בהסבר התורה הפנימית בלשון בני אדם של דרכי העולם ועלילותיו ודרכי השגחת ה' יתברך על הכלל ועל הפרט וההנהגות הראויות למי שרוצה לתקן מידותיו והגיונותיו ועוד ועוד, וחלק אחר וניכר מכתביו עוסק בתורה הפנימית בלשון הנסתר המקורית. מיוחדים הם ספריו שבהם הוא כולל כללים מהם נובעים הפרטים, והחכם הגדול רבי יוסי אביב"י שליט"א כבר מנה וספר אותם ואת השתלשלויותיהם. אחד החשובים מבין ספרי הכללים האלו הוא הספר המכונה 'עשרה פרקים', שלמעשה אינו אלא חלק מתוך הספר 'מאמר הוויכוח' שכתבו רבנו הרמח"ל כאשר היה רק בן כ"ה שנים, בעיצומה של תקופת הפולמוס הגדול נגדו ונגד תלמידיו, ובו מסדר הרמח"ל בקיצור את תמצית כללי סדר השתלשלות העולמות מתחילתם ועד סופם על פי גילויי רבנו האר"י הקדוש, שעל ידם ניתן להגיע להבנה אמיתית של עומק כתבי האר"י ותלמידיו. המחבר הרב גיא שליט"א משמש כבר כעשרים שנה כאברך מתמיד ולמדן בשיבות ובכוללים, ובשעות שאינן לא מן היום ולא מן הלילה זכה להעמיק גם בתורת הנסתר בכתבי המקובלים השונים. אחרי שעמל בעצמו ועם רבותיו בתורה זו הגיע למסקנה נכונה שעזר רב יהיה למתחילים להיכנס לחוכמת האמת אם יתן להם סולם כדי לסייע להם בטיפוסיהם הראשונים על ההר הגדול הזה, ולכן חיבר ביאור קצר שיאיר ויסביר את דברי הרמח"ל הקצרים בחיבור קטן וחשוב ויסודי זה. כן הוסיף ביאור ארוך, שבו חשף את מקורותיו של הרמח"ל, הבהיר את



הסבריו לסתירות-לכאורה בכתבי האר"י, הישווה בין דברי הרמח"ל עצמו במקומות שונים בכתביו בנושאים בהם נגע ב'אילן הקדוש', ביאר את תפקידם של ה'אורות' וה'פרצופים' הקיימים בעולם הנסתר ואת השפעתם על עולמנו הנגלה והנראה, ועוד ועוד. למעלה מאלף ומאה עמודים מיועדים למבוא ולביאור הארוך, ובסוף הכרך השני נמצא הביאור הקצר על פני כ-120 עמודים נוספים. אני הקטן לא ראוי כלל להעיד על תוכן הספר, אומר רק שלא אחד מהמסכימים החשובים על הספר השתמש בהסכמתו בביטוי 'לא בא כבושם הזה'... לא נשאר אלא לברך את המחבר החשוב שימשיך לעמול בתורה ולהרוות את לומדיה בפירותיו המתוקים בנגלה ובנסתר.

**ספר משה ידבר.** שאלות ותשובות ופסקים וחידושי דינים כסדר הרמב"ם, מאת רבי משה ישראל זצ"ל אב"ד ק"ק רודוס. עורכים: בועז מרדכי, חננאל קטן, יואל קטן. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשע"ו. 53+תקלח עמ'. (08-927664)

רודוס הוא אי יווני הסמוך לדרום-מערב טורקיה, מצפון-מזרח לאי הגדול כרתים. במשך מאות שנים היה האי חלק מהאימפריה העות'מאנית, ואחרי מלחמת העולם השנייה חזר להיות חלק מיוון. ברודוס הייתה קיימת קהילה יהודית עתיקה, שבשיא תפארתה, לפני כמאה וחמישים שנה, מנתה כעשרת אלפים נפש, כשליש מתושבי האי, ולהם בתי כנסת ומוסדות תורה ורבנים גדולים, עד שהקהילה כונתה 'ירושלים הקטנה'. במאה השנים האחרונות עזבו יהודים רבים את רודוס והקהילה התדלדלה והלכה, עד שבא הכורת עליה כשהגרמנים השתלטו על האי בשנת תש"ג, וכל בני הקהילה, כאלפיים נפש, נשלחו להשמדה. במאתיים השנים האחרונות רוב רבני רודוס היו בנים של משפחת הרבנים ישראל, שבניה שימשו במשרות רבניות חשובות בעיקר בירושלים ובאלכסנדריה. רבי משה ישראל מחבר 'משה ידבר' נולד בירושלים בשנת תק"ח והגיע לרודוס עם אביו הרב אליהו מחבר שו"ת 'קול אליהו' בשנת תקכ"ט, ולמרות גילו הצעיר מונה רבי משה כמרבץ תורה לרבים. בשנת תקל"ג עזב האב ר' אליהו את רודוס ועבר לאלכסנדריה לשבת בה על כיסא אביו הרב, ובאותה שנה, כשהוא רק בן כ"ה, מונה רבנו לפוסק של קהילת רודוס, כמשנה לדיין הוותיק רבי ידידיה שלמה טאריקה בעל שו"ת 'בן ידיד', שהיה תלמיד סבו ר' משה ישראל הראשון בעל שו"ת 'משאת משה'. שושלת הרבנים למשפחת ישראל המשיכה 'למלוך' באי רודוס עוד דורות רבים. רבה האחרון של הקהילה היה הרב ראובן אליהו ישראל, דור שביעי לבעל 'משאת משה', ששימש כרב הקהילה עד פטירתו בשנת תרצ"ב. רבי משה דידן נפטר ברודוס ביום ראשון של חנוכה כ"ה כסלו תקמ"ב בן ל"ד שנים בלבד לאחר מחלה קשה, והשאיר אחריו את בנו ממשיך דרכו בעתיד רבי חיים יהודה שהיה אז בן 14, ואת הבן דוד שהפך לגביר חשוב ומימן בהמשך את הוצאת הספר 'משה ידבר' לאור. עד היום נמצאת מצבתו של רבי משה בבית החיים של קהילת רודוס, ותמונתה נמצאת באתר המוזיאון היהודי של העיר. וכך נכתב בה (חלק מהמילים מובאות כהשערה בלבד): "בכו בכה בלב דוה לאיש נספה קצר ימים \ שני חייו ימי מדוה בתחלואים רעים \ גדול דעה כן פעלת, בסוד תורה התעלסת \ ועושה

דין ולו נאה עשות משפט לרבים \ יאלף דת לכל עם ה' ומורה הוא לאיש תמים \ תפלתו ... נקיה מנוחתו ... ימים \ ונשמתו בגן רוה בצל כנפי אלוהים. מצבת קבורת החכם השלם הדיין המצוין המדוכה ביסורים כמה"ר משה ישראל זלה"ה, מאור שמשו קדר ביום רביעי דכ"א [=כ"ה] לחודש כסלו שנת וימת מש"ה עב"ד ה' ע"ל פי ה' לפר"ג [משה עבד הוי"ה על = ה'תקמ"ב] לבריאת עולם. תנצב"ה עומד ומשמש לפניהם". למעלה משלושים שנה לאחר פטירת אביהם נגשו הבנים לאסוף את כתבי אביהם ולהדפיסם בספר, והם קראו את שמו "משה ידבר". הוא נדפס בסלונקי בשנת תקע"ה, ובאותה שנה מונה רח"י הבן הבכור לרבה של וודוס. הספר כולל תשובות ופסקים כסדר הרמב"ם, מלאים וגדושים חריפות ובקיאות עד שקשה להאמין שכתבם אברך צעיר, ואחריהם קונטרס ובו הערות למדניות על הרמב"ם הלכות מלוה ולוה שכתבם רבי משה בצעירותו. הבן רח"י הוסיף הוספות והערות רבות לספר, בדרך כלל בסוגריים עם הפתיח 'אמר המגיה', והן נדפסו ב'חלונות' במקומן בתוך הטקסט. בספר נמצאות תשובות להלכה בכל חלקי השו"ע, וכן בירורי הלכה שאינם תשובות. משום-מה סידר הבן את הספר כסדר ספרי הרמב"ם, ולא כסדר הטור והשו"ע כמקובל. רבי משה פוסק ומשיב ומפרש ומכריע בכל חלקי התורה, תוך בקיאות עצומה ועם שימוש רב בפלפול וסברא. הוא מקשה ומתרץ, דוחה ומיישב, עד שהדברים ברורים וחתוכים. בסוף ספר 'משה ידבר' נדפס עם שער נפרד ספר הדרשות 'שארית ישראל', ובו י"ד דרשות למדניות בלולות באגדה והלכה שנשא רבי משה בהזדמנויות שונות, בעיקר בהספדים ובשבת הגדול ובשבת תשובה וב'שבת הלבשה' - פרשת 'מקץ' שבה קוראים 'ויחלף שמלותיו', שבה נהגו בקהילות תורכיה להלביש בבגדים חדשים את ילדי הת"תים, ובה הרב היה דורש דרשה מיוחדת בעניין הצדקה. ספר 'שארית ישראל' יצא לאור בשנה שעברה ע"י ת"ח מפ"ת, שגם יזם ונטל על עצמו חלק משמעותי מההדרת 'משה ידבר', ואף נשא בחלק משמעותי מעלויות הדפסתו, ברוך יהיה. הספר הוהדר באופן נמרץ, ופנים חדשות באו לכאן, כולל מבוא מקיף והערות והגהות וציורים ומפתחות.

**בדד.** כתב-עת לענייני תורה ומדע. **חוב' 31 - אב תשע"ו.** עורך: עלי מרצבך. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ו. 149+51 עמ'. (Ely.Merzbach@biu.ac.il)

הקובץ 'בדד' שיוצא לאור פעמיים בשנה ממשיך לשמור על איכותו התורנית-מדעית המרשימה. הוא בפירוש אינו שווה לכל נפש, ומיועד בעיקר לאנשי תורה הפתוחים להגות ולמחקר מודרניים, או לאנשים עם רקע מדעי וגם מידה גדושה של ידע תורני. מתוך י"ג הכותבים רק ארבעה הם אנשי אוניברסיטת בר אילן, וראוי לציין הוא שכותבים נכבדים ממוסדות אקדמאיים אחרים מוצאים ב'בדד' במה מכובדת לדבריהם. פרופ' זהר עמר פותח בזיהוי אבני החושן, ומסייג מראש שרוב המסורות מתחילות מהראשונים מפני שחז"ל לא הותירו לנו דרכי זיהוי משמעותיות בנושא זה. הוא סולל גישות חדשות שיקלו על הזיהוי לקראת בניין הבית השלישי וחדוש העבודה במהרה בימינו, כולל מתן משקל-יתר לתרגומים העתיקים מצד אחד, והפרדה בין הגישה ההיסטורית לגישה ההלכתית, שאולי מתירה

גמישות מסוימת בזיהויים, מצד שני. שני מאמרים עוסקים בביאורי סוגיות בעזרת שיטות מתמטיות מודרניות, ומוזכרים תהליכים סטוכסטיים והתנועה הבראוונית ונוסחת בלק-שלוס ותורת השרידות וסדרת פיבונאצ'י ו'מספר הזהב' ועוד, והמתעניין והמתאמץ להבין גם יבין ויהנה בעז'ה... עוד מאמרים ותגובות עוסקים בלוח העברי, מאמר אחד עוסק בשילוב מחקר ארכיאולוגי וטקסטואלי-פרשני כדי לזהות את שער המים של ירושלים המוזכר בספר נחמיה (שאינו זהה לשער המים של בית המקדש כמובן), וד"ר דניאל רייזר מהאוניברסיטה העברית מספר על שיטת דימיון-עצמי שהתפתחה בשנים שלפני מלחמת העולם בעולם החסידי ושזכתה לעדנה בימינו. באנגלית כותב המהנדס יוסף יצחק איידלר מצידיק מאמר מקיף על תולדות מדידת הזמן בספרות התורנית, ומתברר שוב שמה שמובן מאליו היום לא היה מובן כלל אתמול, ושגישות הלכתיות צדדיות היום עמדו פעם במרכז הבמה ההלכתית! ועוד לא סקרנו את כל המאמרים והתגובות שבגיליון. גם החיצוניות של החוברת זכתה לחידוש ומתיחת פנים. ישר כוחו של העורך על הבמה המיוחדת שלו, המביאה כבוד רב למו"ל - אוניברסיטת בר אילן.

**ספר יבין שמועה.** על הלכות שחיטה ובדיקה וטריפות. מאת רבנו שמעון ב"ר צמח דוראן וצ"ל מחבר שו"ת התשב"ץ. מהודר ומתוקן ע"פ כתבי יד והדפוס הראשון, ועם הערות וצינונים והפניות ומבוא ונספחים ומפתחות. עורכים: הרב אברהם יעקב גולדמניץ והרב יואל קטן. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשע"ו. 379 עמ'. (9276664-08)

ר' שמעון בן צמח דוראן, מגדולי חכמי ספרד, הגיע לאלג'יריה מממורקה בעקבות פרעות קנ"א (1391), והפך - בתחילה ליד בן דורו המבוגר ממנו הריב"ש - לפוסק הראשי של יהודי אלג'יריה וצפון אפריקה במחצית הראשונה של המאה ה"ט. התפרסם בעיקר על שם ספרו תשב"ץ [=תשובות שמעון בן צמח], שיצא לאור מחדש במהדורה שלמה ומתוקנת בחמישה כרכים ע"י מכון שלמה אומן, אך הוא חיבר ספרים רבים נוספים. אחד מהם הוא הספר 'יבין שמועה', ביאור מפורט על הלכות שחיטה, בדיקה וטריפות, שיצא לאור לראשונה בליוורנו בשנת תק"ד (עם כמה חיבורים קטנים נוספים שלו ושל בנו הרשב"ש), ומאז בדפוס צילום רבים. הספר מהווה אחד המקורות החשובים להלכות חשובות אלו, ופסקיו משוקעים הלכה למעשה בספרי הפוסקים העוסקים בשחיטה וטריפות. 'מכון שלמה אומן' הוציא לאור עתה את ספר 'יבין שמועה' במהדורה שלמה ומתוקנת ע"פ כתבי יד, עם השוואה לדפוס הראשון ולתשובות ולפוסקים בענייני שחיטה וטריפות המצויות למכביר בשו"ת התשב"ץ ובספרי הרשב"ץ דוראן האחרים ובשאר ספרי הפוסקים, עם מבוא ומפתחות ונספחים. ספר זה יוצא לאור באיחור רב - כבר שנים הוא היה 'כמעט מוכן', ומסיבות שונות נדחתה הוצאתו לאור שוב ושוב. יתכן שאחת הסיבות לכך היא שחלק משמעותי מחלקי בההדרה עשיתי בביתי בישוב נצרים החסום והמופגז בקיץ שלפני הגירוש בשנת תשס"ה, ויתכן שכאב הגירוש והצער על נצרים ועל תושביה הנפלאים גרמו לכך שבאופן לא-מודע נכנס הספר 'למגרה' למשך כמה שנים, עד שבא ידידי הרב אברהם יעקב גולדמניץ שליט"א, מוותיקי החוקרים

במכון שלמה אומן שבין השאר הוסמך כשוחט ובודק, והוא לקח את הספר לטיפולו והוסיף ותיקן ושיפר, ואין המלאכה נקראת אלא ע"ש גומרה.

**ספר טל חיים.** שיחות לימי הפורים. הרב שמואל טל. יד בנימין, ישיבת תורת החיים, תשע"ו. שלא עמ'. (054-4215095)

סדרת ספרי 'טל חיים' של ידידי הרב טל שליט"א, ראש ישיבת 'תורת החיים' ביד בנימין ומייסדה וראשה של מערכת שלמה של מפעלים חינוכיים לכל הגילים, כוללת כבר כעשרה כרכים בעיון ההלכה, בסוגיות התלמוד, באמונה ובעבודת ה', בעניינים חינוכיים ובביאורים של ספרים בתנ"ך ועוד. ספר זה כולל ט"ז שיחות שהרב נשא בישיבתו העוסקות בענייני חג הפורים, בענייני המגילה, במהות עמלק והמלחמה הנצחית בו, בעניין דרכי ביטול גזירות ע"י עבודת הצדיקים בימים ההם ובזמן הזה, על השמחה והקדושה שמעלה אותנו אליהן חג הפורים כשהוא נחגג כהלכתו, על הגוף והנפש ומה שביניהם ועוד ועוד. כדרכם של ספרי 'טל חיים' השונים, נוסף להקפדה על התוכן החשוב והמרום בולטת העריכה המהוקצעת, העימוד האומנותי, והמפתחות המפורטים לנושאים ולמקורות, בהם נוסף למקורות חז"ל וספרי הנגלה והנסתר והמחשבה הקלאסיים - גם הפניות לעשרות ספרי מחשבה וחסידות, ואפילו לספר 'תיק גרמניא' - בו נעזר הרב טל כדי לתאר את ההתייחסות העמלקית לגורל ולטבע בניגוד להתייחסות האלוקית שלנו, כאשר מזהים לראות את הדמיון בין התורות הנאציות לבין העקרונות העמלקיים, שבהם מלחמה לנו מדור לדור. הספר מסתיים בהסבר ההבדל העצום בין השכרות בפורים לשכרות בכל השנה, כאשר מובטחים אנו שהכוחות הרוחניים בפורים, אצל מי שקידש את נפשו בתורה, יתגברו על כוחות הטומאה וה'קליפות', והשכרות שלו לא תוריד אותו ממדרגתו ולא תביא אותו לבזות את עצמו. אין ספק שהדברים נכונים בעיקר לכל מי שהכין את עצמו לימי הפורים בעזרת שיחותיו של הרב טל שליט"א.

**מבוא והוספות לספרי מהרי"ל.** מבוא רחב ומקיף לספרי תשובות ומנהגי מהרי"ל. עם ליקוט תשובות ומנהגים נוספים מרבינו, חידושים וביאורים, אגרות והשלמות מקוריות לספרי מהרי"ל. נלקטו ונערכו עם שינויי נוסחאות, ציוני מקורות, הערות ומפתחות ע"י הרב ישראל מרדכי פלס והרב שלמה יהודה הכהן שפיצר. ירושלים, מכון ירושלים - מפעל תורת חכמי אשכנז, תשע"ו. 35+416 שכו עמ'. (02-6510627)

רבינו יעקב ב"ר משה הלוי מולין נולד לאביו שהיה ראש חכמי מגנצא (מיינץ שבגרמניה) כנראה בשנת קכ"ג (1363). הוא למד תורה מפי אביו ואחיו הגדול ר' יקותיאל זלמן ועוד מחכמי מגנצא, ובערך בגיל י"ז עבר ללמוד בישיבה שבעיר וירונה שבצפון איטליה שבראשה עמד בן דודו ר' משה נוימרק, וזה נתן לו את בתו לאשה, ונולדו לו ממנה כמה ילדים. אחרי כעשר שנים התגרש ממנה ועבר ללמוד בישיבות גרמניה ואוסטריה ואצל גדולי הארצות האלו, ביניהם רבי יעקב מאיגרא, רבי מאיר הלוי, רבי שלום מנוישטט, רבי אברהם קלויזנר ואחרים. במשך כמה שנים כיהן כרבה של רגנסבורג שבאוסטריה, ובשנת קס"ח (1408) חזר

למגנצא, נישא שם בשנית, מונה לש"ץ הקהילה ולראש הישיבה, והלך והתפרסם עד שנחשב לגדול רבני גרמניה, וכאחד המשיבים הגדולים בדורו. בראשית שנת קפ"ו (1425) נפטר אשתו השניה, ובעקבות פטירתה עבר המהרי"ל עם ישיבתו לוורמיישא (וורמס שבגרמניה), שם נפטר לאחר פחות משנתיים, באלול קע"ז (1427), כשהוא משאיר אחריו מאות תלמידים, מהם גדולי תורה. בדרכי פסיקתו ובתשובותיו שילב המהרי"ל שמירה יתירה על מנהגי האבות ופסקי גדולי הדורות הקודמים ומנהגי המקומות עד לפרטי פרטים כמו מנגינות הפיוטים, ומצד שני לא נמנע מלהכריע לקולא ולחומרא על פי עיונו בש"ס ובפוסקים. תלמידי מהרי"ל הלכו בדרכו, וכך קרה שמנהגי ופסקי המהרי"ל הפכו במשך הזמן לשביל המרכזי של מנהג אשכנז, ובהמשך לבסיס פסיקתו של הרמ"א באו"ח ויו"ד ולמעשה ליסוד מה שנקרא עד היום 'מנהג אשכנז'. אחד מתלמידיו בלט במיוחד בהפצת תורתו של רבו, ושמו ר' זלמן משוטיגוֹרָא. ר' זלמן התחיל עוד בחיי רבו לאסוף את תשובותיו לקובץ אחד והמשיך בזה אחרי פטירתו, ועוד הוסיף וכתב את 'ספר מנהגי מהרי"ל' הכולל את מנהגי אשכנז במהלך ימי השנה על פי פסיקות ומנהגי רבו, כולל מנהגי נישואין וגירושין ומילה ואבלות ומאכלות אסורות, כמה דרשות הלכתיות של המהרי"ל, ועוד. המיוחד בספר הזה הוא שמחברו ר' זלמן כתב אותו בעשרות [!]. מהדורות השונות זו מזו בפרטים שונים, כך שקשה מאוד להגיע לנוסח סופי ומדויק של ספר חשוב ויסודי זה. תשובות מהרי"ל נדפסו לראשונה בשנת שט"ז (1556) בקרימונה שבאיטליה ואח"כ במהדורות רבות נוספות. בשנת תשל"ז הוציא לאור הרב יצחק סץ מירושלים במסגרת 'מפעל חכמי אשכנז' שבמכון ירושלים את 'שו"ת המהרי"ל החדשות' - תשובות רבות של מהרי"ל שלא נדפסו ונמצאו בכתבי יד, ובשנת תשמ"ד יצאה לאור באותה מסגרת מהדורה חדשה ומתוקנת של 'שו"ת מהרי"ל עצמו. ספר מנהגי מהרי"ל נדפס לראשונה גם הוא בשנת שט"ז וזכה במשך השנים לעשרות מהדורות, עד שיצא לאור במהדורה מתוקנת ומשוכללת ע"פ כתבי יד ע"י המכון ה"ל בשנת תשמ"ט בעריכת הרב שלמה שפיצר על בסיס נוסח הדפוסים, כשהוא מוּעַר ומתוקן בעזרת הנוסחאות שבעשרות כתה"י עם מספור סעיפים חדש ותיקונים רבים נוספים. בחלק מכתה"י נמצאות גם הערות מרבנים אחרים, ביניהם ר' שמעון בנו הצעיר של מהרי"ל, הסותרות את עדויותיו והכרעותיו של ר' זלמן מחבר הספר, לעיתים אף בלשון קשה. במהדורות המאוחרות יותר של כתבי היד של הספר לעיתים גם קיימות סתירות למהדורות הקודמות, חלקן בגלל טעויות בהעתקה ואף בהבנה של המחבר עצמו. כל זה גרם במשך הדורות את הרושם שר' זלמן עצמו היה תלמיד נאמן של רבו - אך לא היה ת"ח בעצמו, מה שגרם לרבי חיים מוולוז'ין לומר למדפיס ספר 'מעשה רב' על הנהגות הגר"א שלרשום את הנהגות הגר"א 'לדידי מילתא זוטרתא הוא, כי כן נתפשטו ונדפסו הנהגות מהרי"ל ע"י שְׁמִיטָה קטן ששימש אותו'. המשפט הזה לא נתן מנוח לרב ישראל פלס, מגדולי המומחים היום בתולדותיהם ותורתם של ראשוני אשכנז, שחיבר את המבוא הענק והמיוחד במינו שלפנינו אחרי שנים רבות של עבודת מחקר מדוקדקת. הוא הגיע למסקנה שרבי זלמן היה גם ת"ח חשוב בזכות עצמו, ויש לו לכך ראיות רבות, ואין יתכן שיוזלו כל כך בכבודו? לכן ניסה להוציא את דברי ר"ח מוולוז'ין מהבנתם הפשוטה: ראשית לדעתו לא ברור כלל בדפוס שהתיבה היא 'מהרי"ל', והוא מציג לפנינו צילום של התיבה

הלא-ברורה בדפוס הראשון, שיתכן שצריך לקרוא אותה אחרת. ועוד, איך יתכן שמחבר ספר שסומכים עליו כבר מאות שנים כל המחברים, כולל הגר"א רבו של ר"ח, ושיש בו הכרעות רבות, אינו ת"ח? אחרי עוד רשימת ראיות כותב הרב פלס בחום ליבו שבדאי שר"ח מוולוז'ין לא כתב מעולם מילה רעה על ר' זלמן, 'וכל המכנה תלמיד חכם מופלג כרבי זלמן בכינוי כזה ישים אל לבו את אזהרת המשנה: "והוי זהיר בגחלתן שלא תכווה" וכו'!". אולם מה אפשר לעשות שבפרק זה הוכחותיו של ידידי הרב פלס אינן משכנעות, אם כי יתכן שר"ח נקט ביטוי קצת יותר מדי חריף כשכתב "שָׁמַשׁ קטן", והיה צריך לומר "אחד שאינו מגדולי תלמידיו" של מהרי"ל או משהו מעין זה. אפשר לדמות בין ר' זלמן לבין ר' יוסף יוזל מהושטט תלמיד מהרי"א בעל תרומת הדשן תלמיד מהרי"ל, שחיבר את הספר 'לקט יושר' על מנהגי רבו, ספר חשוב ומועיל שרבים סומכים עליו הלכה למעשה, למרות שבדאי לא היה מתלמידיו החשובים של רבו ר' ישראל איסרלין. ואכמ"ל. החלק השני של הספר הגדול שלפנינו (כמעט 900 עמודים) כולל ליקוטים של תשובות ומנהגים וחידושים על הש"ס ועל פירש"י עה"ת ואגרות ועוד כולם מאת מהרי"ל, שנלקטו ע"י העורכים הנ"ל בעזרת חבר תלמידי חכמים, וכן מפתחות מפורטים ומועילים למקורות, לאישים ולמקומות. הספר החשוב ביותר הזה לא היה יוצא לאור, בוודאי שלא בשנה זו, בלי התערבותו ופעילותו הנמרצת של הרב יעקב פרבשטיין שליט"א, שהיכה מטעם 'מכון ירושלים' על ראשי העורכים ואמר להם 'סיימו'...

**נשמת אברהם כרך ה.** הוספות ותיקונים למהדורה השנייה של 'נשמת אברהם', הלכות חולים, רופאים ורפואה על ארבעה חלקי השולחן ערוך. מאת אברהם-סופר אברהם. ירושלים, תשע"ד. 30+רסב עמ'. (02-6417951)

לקראת הוצאת המהדורה השלישית המורחבת והמתוקנת של הספר המונומנטלי 'נשמת אברהם' על ארבעת כרכיו, טרח הרב פרופ' אברהם, לשעבר מנהל מחלקה פנימית במרכז הרפואי שערי צדק, תלמיד חכם ומגדולי המומחים בדורנו בענייני רפואה והלכה, והוציא לאור כרך של השלמות ותיקונים למהדורה השנייה, כדי לא לחייב את הדייקנים בין בעלי המהדורה השנייה לגנוז את ספרם ולקנות את המהדורה השלישית המתוקנת כשהיא תצא לאור. למעשה חייב עכשיו כל יהודי שנמצאת אצלו המהדורה השנייה של נשמת אברהם (המהדורה הראשונה בת שלושת הכרכים כבר מיושנת ובלתי מעודכנת) להציץ בכל פעם שהוא מחפש באחד מארבעת כרכי המהדורה השנייה נושא הלכתי כלשהו - גם בכרך החמישי הזה, כדי לבדוק אם על סעיף פלוני קיימת תוספת או השלמה או שינוי בכרך ההוספות והתיקונים. הקשר ההדוק שהיה לפרופ' אברהם עם רבו הרב נויבירט זצ"ל אינו זקוק להוכחה, ובכל זאת המכתב הפותח שבו מספר הרב נויבירט על ביקוריהם המשותפים, שלו ושל המחבר יב"א, בביתו של הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל, מרגשת, כמו גם דברי ההספד של המחבר על רבו הרב נויבירט, ובהם הוא מספר בין השאר שהרב מוזכר ומצוטט בספר למעלה מאלף פעמים! תוכן רחב ומפתחות מפורטים מסיימים את המלאכה. הרבה שנים טובות ופוריות ובראות לרב פרופ' אברהם ס' אברהם שליט"א.

**משפטי ארץ. כרך ד.** חוזים ודיניהם. עורכים: הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, הרב עדו רכניץ, הרב הלל גפן. ייעוץ משפטי - עו"ד חייא גרינבוים. עפרה, תשע"ו. 456+21 עמ'. (02-9973888)

בית המדרש הגבוה 'משפטי ארץ' שבישוב עופרה בראשות רב היישוב הרב אבי גיסר עוסק בעיקר בניסיון להנגיש ולהשמיש את דיני הממונות ההלכתיים בחיי המשק והמסחר והכלכלה של יהודים יראי שמים. צודק מאוד הגאון הרב אשר וייס שליט"א בהסכמתו לספר באומרו שהרבה יהודים טובים יקפידו על שטר מכירת חמץ מנוסח בדיוק על פי ההלכה, אך בשטר השכרת דירה יסתפקו בנוסח סטנדרטי או בנוסח שהוכן ע"י עו"ד שאינו בקיא בהלכה, ועולם הפוך ראיתי - בדרך כלל נוסח שטר מכירת חמץ פשוט וברור וכשר כמעט בכל לשון, ודווקא שטרות העוסקים בדיני ממונות תלויים בהם פרטים ופרטי פרטים של ניסוח ושל גמירות דעת, עד שמילה אחת לא מתאימה עלולה לשבש עסקה שלמה, להביא לאיסורי ריבית ולחסרון נאמנות וכו' וכו'. הספר כולל מבוא לדיני חוזים ולדיני ריבית ובירורים בדיני תנאים ובתוקף של חתימה בלי שהחותם הבין על מה חותם ובמעמדה ההלכתי של המחאה בנקאית ובמשמעות ותוקף חתימה בכפייה ועוד ועוד, וחציו השני של הספר מציג כעשרים חוזים התקפים על פי ההלכה וגם על פי החוק, כשהם מבוארים ומוסברים - מכירת דירה, מכירת רכב, חוזה עבודה, חוזה קבלני לעבודת בניין, חוזה שכירות דירה, הסכם השאלת ספר תורה, חוזה הלוואה ללא ריבית, שטר היתר עסקה. הסכם בורות, צוואות מסוגים שונים, היתר מכירה לחממה ועוד, הם ותחליפיהם. מלאכת מחשבת. תקציר באנגלית מסיים את הספר החשוב הזה.

**אהבת ישראל.** חוברת זיכרון לעילוי נשמת התינוק ישראל הלוי. עורכים: פינחס גינזבורג וגיל-שלום הלוי. נחליאל, תשע"ז. 125 עמ'. (052-7600068)

במוצאי יום הכיפורים תשע"ז נפטר מן העולם אחרי מחלה קצרה ואלימה ילד מתוק ומקסים ומאיר באופן מיוחד, שגם דרך פטירתו וגם זמן פטירתו וגם תולדות גידולו ב"ג חודשי חייו הקצרים הפתיעו וריגשו את כל יודעיו. מן ההספדים שנישאו, מהדברים שנאמרו ב'שבעה', מדברי חיזוק וחיבה וחמימות ותורה שכתבו בני משפחה וחברים ושכנים מהיישוב נחליאל שבגוש טלמונים שבבנימין (ישוב שנקרא על שם ד"ר יצחק ברויאר וספרו הנודע 'נחליאל'), נלקטו 125 עמודים של אהבה ויראה ואמונה ובטחון וחיזוק ועוצמה רוחנית מרשימים, כזיכרון לתינוק היקר, שכחתן שלם הלך בפתאומיות אל אבות אבותיו שבשמים, ובהם הגאונים רבי שלום יצחק-הלוי, הרב הראשי ליהדות תימן בארץ, ואביו רבי יחיא יצחק-הלוי, גדול רבני תימן בדורו. תנצב"ה, ויעמוד לגורלו לקץ הימין.

# HAMA`YAN

## Table of Contents:

Thanking G-d for the Good / <b>The Editor</b> .....	2
Halakhic Questions in the Game of Pokémon Go / <b>Rav David Brizel</b> .....	3
On Enigmatic <i>Kavanot</i> [Intentions] in <i>Mayim Achronim</i> and Other <i>Mitsvot</i> / <b>Rav Yaakov Yohanan Weiss</b> .....	8
Fulfilling the Obligation of <i>Mishloach Manot</i> in Happiness and in Friendship / <b>Rav Amichai Kinarti</b> .....	19
Four Comments in the Matter of the First and Second Month of Adar / <b>Rav Avraham Yitzhak Kil'av</b> .....	28
Responsum of the Author of the <i>Avnei Nezer</i> in the Matter of <i>Heter</i> <i>Mekhira</i> During <i>Shemittah</i> – Addenda and Clarifications from the Manuscript / <b>Moshe Ariel Fuss</b> .....	31
Sixty-Six Years of Farming in Accordance with the Torah / <b>Rav Mordechai Emanuel</b> .....	44
The Approach of the <i>Hazon Ish</i> Concerning the Halakhic Status of Agricultural Produce Grown Under the <i>Heter Mekhira</i> / <b>Rav Yehoshua ben Meir</b> .....	48

## Memorials

Two Faithful Commentators Who Taught at Michlalah Seminary in Jerusalem: Rav Yehuda Cooperman a"h and Rav Mordechai Breuer a"h / <b>Eliezer Daniel Jesselson</b> .....	53
--	----

## Responses and Comments

What Did Rav Israel Salanter Intend in His Explanation of 'Hanokh, Stitcher of Footwear'? / <b>Rav Uriel Banner</b> .....	64
Further to the Approach of the Judges of Caesarea / <b>Rav Yaakov Laufer; Rav Dr. Mordechai Halperin</b> .....	69
Where Do We Stand in the Process of Redemption? / <b>Rav Dr. David Mescheloff; Rav Moshe Tzuriel</b> .....	78

## On Books and their Authors

Rav Aaron of Pesaro and his Work <i>Toledot Aharon</i> / <b>Rav Avraham Weiss</b> .....	84
A Fresh Look at the Golem of Prague / <b>Rav Yehoshua Inbal</b> .....	94
Editorial Review of Recent <i>Torani</i> Publications / <b>Rav Yoel Catane</b> .....	105



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha`alvim

Vol. 220 • Tevet 5777 [57, 2]