

**אסופה חלקית ממאמרי
הרה"ג רבי ישראל דנדרוביץ שליט"א
שראו אור בחודש ניסן תשע"ז**



תוכן האסופה:

**עפרא לפומיה:
מנהג אכילת עפר בליל הסדר
(קובץ 'עץ חיים' ניסן תשס"ז)**

*

**איזכורו של רבי מאיר שמחה הכהן
מדווינסק בספר משנה ברורה
(מאסף 'הפעמון' צלצול שישי)**

*

**משפחת רבי שמעון בר יוחאי
(קובץ 'עץ חיים' ניסן תשס"ז)**

*

**מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד
(קובץ 'מוריה' ניסן תשע"ז)**

*

**ספירת השבועות לעומר כהוכחה נגד
הבייתוסים
(קובץ 'בית אהרן וישראל' ניסן תשע"ז)**

*

**טריפה בקרבנות בן נח
(קובץ 'נזר התורה' גל' כח, ניסן תשע"ז)**

*

**לפיכך לקה תחילה
(קובץ 'המאור' ניסן תשע"ז)**

*

**נספח:
יחס אומות העולם לחוקי התורה
(קובץ 'פעמי יעקב' שבט תשע"ז)**

הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האכות'
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך יצ"ו

"עפרא לפומיה": מנהג אכילת עפר בליל הסדר

בני איטאליא היו מכניסים "חומר ולבנים" אל תוך החרוסת ואילו בני אלג'יר היו משליכים את המרור לעפר! הגאון רבי חיד"א זצ"ל מביא העתקה מכתב ידו של רבי מנחם די לונזאנו בה הוא מזדעזע מהמנהג האיטלקי: 'נבהלתי מראות שגעון כזה' ומשער כי כל המנהג אינו נובע אלא כתוצאה של טעות סופר פשוטה.



כתב רבינו צדקיה הרופא בספרו המפורסם 'שבולי הלקט' (סדר פסח סימן ריח):

"ויש משמין בה מעט חומר או גרידת לבנה זכר לטיט".

ומזמנו העתיק בספר 'תניא רבתי' (סימן מז):

"ויש משמין בה מעט חומר זכר לטיט".

רבותינו הראשונים הללו, גדולי ארץ איטאליא, מתייחסים כאן למנהג ייחודי ומפתיע, אותו הוא מכירים ממקומם: המכין את החרוסת, בה מטבילין את המרור בליל הסדר, יכניס בתוכה "מעט חומר", היינו: עפר ממנו מכינים טיט, או לחילופין: "גרידת לבנה", פירורים של לבנים המשמשות לבניין! כך שהאוכל את המרור עם שיירי החרוסת בה הוטבלה המרור, אוכל פירורי עפר ולבנים! שהם חלק בלתי נפרד ממרכיבי החרוסת.

מנהג זה של הנחת "מעט חומר או גרידת לבנה" בא כזכר לעבודת בני ישראל בארץ מצרים, עליה נאמר (שמות א יד): **"וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעִבְדָּה קָשָׁה בְּחֶמֶר וּבְלִבָּנִים וַיִּכְבֵּל עֲבָדָה בַּשָּׂדֶה אֶת כָּל עֲבָדָתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֶךְ".** ומהיות שחייב כל אדם לראות את עצמו כאילו הוא עצמו יצא ממצרים, מהראוי שיאכל "חומר ולבנים" כסימן מובהק לכך.

תצורה משוכללת יותר של מנהג זה אנו מוצאים ברבות הימים, ועדיין בארץ איטאליא. וכך כותב הגאון רבי יוסף דוד משאלוניקי בספרו 'בית דוד' (שאלוניקי ת"ק, או"ח

סימן רנג):

"וכן שמעתי מפי זקנים שהיו נוהגים בשאלוניקי, בב' קהילות איטאליא, להטיל בחרוסת אבן 'קילירמיני' בתוש הדק שהוא אדום דומה לחומר".

המהדרין מן המהדרין במנהג זה לא הסתפקו במועט "מעט חומר או גרירת לבנה" אלא בקשו להדמות ככל האפשר ל"חומר ולבנים" המקורי שהיה במצרים. מהיות ולהבנתם החומר והלבנים במצרים היו בצבע אדום (כפי הנראה: לבני חרסית, המשמשים לבניה עד היום באירופה, והיו בשימוש כבר בתקופה העתיקה), לכן היו בני שלוניקי נוהגים לכתוש אל תוך החרוסת גרידה של אבן בשם "קילירמיני", בצבע אדום בוהק, ובכך היו מקיימים את המנהג בצורה מובחרת.

רבי אברהם כלפון מטריפולי, מעיד כי גם בליווארנא האיטלקית נהוג היה מנהג זה. ואלו דבריו בספרו 'לקט הקציר' שנדפס בימינו (הלכות פסח אות פו):

"ובהיותי בליוורנו שנת התקמ"ו ראיתי נוהגים לעשות מעט מלבינה והיא גם בן אדומה".

אמנם מנהג זה אינו מוכר כהיום הזה, ומתברר שכבר מאות בשנים הוא כמעט ולא היה נוהג. צא ולמד ממה שכתב הגאון רבי חיד"א בספרו 'ברכי יוסף' (או"ח סימן תעג): **"אבל כמדומה שברוב העיירות לא נהגו מנהג זה".** ולפניו כבר כתב הגאון רבי יוסף אישקאפא בספרו 'ראש יוסף' (אזמיר ת"ח, הלכות פסח, סימן תעג אות יד): **"ולא מצאתי בשום אחד מהמחברים שיש לי שיאמרו בדבר הזה, והרמב"ם בסדר עשיית החרוסת לא הזכיר דבר זה כלל, ומשום הכי אין נוהגים ליתן דבר זה בחרוסת כלל".**

אולם ברור שאצל בני איטאליא, בקהילותיהם השונות, מנהג זה קיים היה בצורות שונות, וייתכן מאוד שמנהג זה קיים עד עצם היום הזה (השווה: 'מחזור מנהג ספרד בקהילות קדושות... ואיטליא יצ"ו', וינה תרח"ץ, עמוד קמו: "אותם הנוהגים לכתוש לבנה וליתנה בחרוסת זכר לטיט - יפה עושים"), וראויים הם תופסי מנהג זה שנעסוק ונברר את מקחם.

מנהג אלג'יר: השלכת המרור על הארץ

ואתה דע לך כי מצאתי מנהג בעל מוטיב דומה, שהעוסקים בו לא הבחינו כי ייתכן ואף מנהג זה שואב את כוחו ממנהג ערבו העפר בתוך החרוסת.

הנה כך כותב רבי אליהו גיג בספרו 'זה השולחן', והוא 'מנהגי קהילה קדושה אלג'יר' (אלג'יר תרמ"ט, סי' נג אות ב):

"נהגו, כשאומרים מרור זה יקחו בידם עלה ירק מן המרור, ויאמר 'מרור זה' שלשה פעמים, ואחר כך משליכין אותו להארץ".

ובהערות 'ויגש אליהו' על אתר:

"נראה לי הטעם שנחגו כן, כדי שיראו התינוקות וישאלו, על דרך שכתב הרמב"ם, והביאו הרב אשל אברהם (סי' תעב), שנחגו שחוטפין המצה זה מזה, מטעם זה כדי שיראו התינוקות וישאלו, וכתב הח"י מזה הטעם שיש מנהג שמניחין התינוקות לחטוף אפיקומין, יעוין שם, הכי נמי דכוותה נימא הכי".

לדבריו, ביקשו האלג'ירים לעורר את התינוקות שישאלו, ובדומה לדברים אחרים המעוררים תמהון הנוהגים בליל הסדר ונועדו להביא את התינוקות לשאול את הוריהם מה זה ועל מה זה ואת הוריהם לספר להם ביציאת מצרים, כך הוא גם מנהג זה של השלכת המרור לארץ קודם אכילתו.

רבי שם טוב גאגין, בספרו 'כתר שם טוב' (ח"ג עמוד 158) מביא את מנהג זה, והוא מכתירו בתואר "מנהג מוזר" בו החזיקו בני ספרד שבאלג'יר:

"מנהג מוזר נוהגים הספרדים שבערי אלג'יר, שכשאומר 'מרור זה' אומרו שלשה פעמים ומשליכו לארץ, ואחר כך מרימו מעל הארץ ומחזירו בקערה".

גם הוא מנסה לתת טעם למנהג זה, כשהוא מקדים ומחדד כי הוא חיפש הדק היטב בספרי הקדמונים לדעת פשר דבר, ולא עלתה בידו. ועל כן הוא מנסה להציע טעם אחר: השלכת המרור על הקרקע באה כרמז על תפילתנו שיותר לא ימררו אומות העולם את חיינו, וזה לשונו בהערות על אתר:

"המנהג הזה כתבו הרב 'זה השלחן'. ואני חפשתי חיפוש מחיפוש בספרן של ראשונים לדעת טעם להזיה זו ולא מצאתי. וגם, מדוע חוזר ואומר שלש פעמים 'מרור זה' קודם שזורקו לארץ ואיך לא חשו לביזוי אוכלין כמו שאמרו רז"ל 'אין נוהגין בזיון באוכלין'... ואיך עושים כן, ובפרט שכאשר מחזירו בקערה כשיגיע זמן אכילתו עליו לברך והוא מלוכלך ומטונף.

אולי אפשר לומר, שכוונת השלכה לארץ כאילו רוצים להביע: הסירו מין זה הנקרא מרור מן בינותינו, דבר הבא למה שמררו חיי אבותינו, וכאילו רוצים לומר שהמרור נזרק לארץ ולא ישוב ה' למרר חיינו פעם אחרת".

נבחיץ בדברי רבי שם טוב גאגין שהמרור חוזר לקערה הרי הוא כבר "מלוכלך ומטונף" בעפר, עד שלדעתו יש בכך "ביזוי אוכלים". אולם ייתכן שדווקא פרט זה מאיר את עינינו לכך שמנהג זה מתכתב היטב עם המנהג האיטלקי להכניס עפר בחרוסת עמה נאכל המרור, כזכר לחומר וללבנים.

וייתכן מאוד להעלות את שני מנהגים אלו בקנה אחד ולומר, כי אם בני איטאליא היו עושים את הזכר לחומר וללבנים בכך שהיו מכניסים "מעט חומר או גרידת לבונה" או כתישת אבן "קילירמיני" אל תוך החרוסת עמה נאכל המרור, הרי שבני אלג'יר היו מעפרים בעפר את המרור עצמו מאותה סיבה בדיוק.

'נבהלתי מראות שגעון בזה'

לפני כארבע מאות וחמישים שנה נרשם הפקפוק הראשון על מנהג זה. על גליון הספר 'שבלי הלקט', המקור הראשון, וכמעט היחיד, של מנהג זה, העלה על הכתב הגאון הנודע רבי מנחם די לונזאנו, דברים תקפים נגד מנהג זה, ואת דבריו "מכלי ראשון" העתיק הגאון רבי חיד"א בספרו 'ברכי יוסף' (או"ח סימן תעג):

"וכתב בגיליון הרב המקובל מהר"ם די לונזאנו זלה"ה בכתב ידו ממש: נבחרתי מראות שגועון כזה, אולי גם בפורים יוציאו מהם דם זכר לגזרת ההריגה, והלא צריכין להפך היגון לששון והרע בטוב. ויצא שבוש זה ממעות סופר שנפל בפירוש רשב"ם ופירוש רש"י פרק ערבי פסחים (קטז א), שכתוב 'וחרס שכותשין בו הדק זכר לטיט'. ואני בדקתי בפירוש כתב יד ישן נושן וכתוב בו 'וחרוסת שכותשין בו הטב זכר טיט', והוא מוכרח שהוא פירוש על מה שאמרו שם חרוסת זכר לטיט, עכ"ל".

הוצאת דם מהגוף ביום הפורים

ההתנגדות של רבי מנחם די לונזאנו (להלן: רמד"ל) למנהג, וכדבריו, שנבחר בראותו "שגועון כזה", היא רעיונית, תחילה לכל. רמד"ל סבור שאנו "צריכין להפך היגון לששון והרע בטוב", ולא לעסוק בדברים מעציבים ומצערם, כמו באכילת "חומר ולבנים" שהם סמל השיעבוד.

כמיץ ראיה, מוסיף ומביא רמד"ל, שהרי כמובן לא יעלה על הדעת שמהיות וביום הפורים אנו מציינים את גם ההצלה מגזירת אחשוורוש והמן 'להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים', שנעשה "זכר לנש" על ידי שנחבול בעצמנו ונוציא דם מהגוף! המצאה כזאת היא משוללת הגיון לחלוטין, ומשכך, קובע רמד"ל כי אכילת עפר בליל הסדר כמזה כהוצאת דם ביום הפורים. ויבוא זה וילמד על זה.

סכנה בריאותית באכילת עפר ובעצם אכילת המרור

אלא שהגאון רבי דניאל טירני, בעל 'עיקרי הד"ט', אינו מסכים עם הדימוי של הוצאת דם בפורים לאכילת עפר בפסח. אכן הוצאת דם מהגוף היא דבר מופרך, שהרי פעולה כזאת היא נזק לגוף, ולא יעלה על הדעת שנעשה כזאת. אולם אכילת מעט עפר אין בה נזק גופני.

לא נכנס כאן להבטים הבריאותיים של אכילת עפר, אך נציין שהמדע הרפואי מכיר סכנות שונות המצויות באכילת עפר, החל מחסימת מעיים וכלה בהדבקות במיני חיידקים וטפילים המצויים באדמה. אמנם, בכמות מזערית כנראה אין מקום לחששות, אך עדיין אכילת עפר היא פעולה שאינה בריאה בעליל.

עוד זאת, טוען בעל 'עיקרי הד"ט', שראיה יש לו שאין כל מניעה להצטער קימעא באכילת העפר בחרוסת, צא ולמד מעצם מצות אכילת המרור, שמאכל מר הוא ועם כל זאת נצטוונו להצטער ולאכול, ואם כן מה חילוק יש בינו לבין העפר בחרוסת.

את דבריו הנזכרים כותב בעל 'עיקרי הד"ט' בהסברה ארוכה, ולפנינו תורף דבריו (או"ח סי' יט אות כב):

"וכתב עוד דכבר מהר"ם לינאזנו תמה על מנהג זה וקראו 'מנהג שגועון', דאם כן גם בפורים יוציאו מהם דם זכר לגזירת ההריגה, והלא צריכין להפך היגון לששון והרע לטוב...

ועל מעמו וממשו של מהר"ם ז"ל יש להשיב, דשאני פסח שאנו עושים בו דברים המורים חירות ודברים המורים עבדות, כגון מצה זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו, והמרור זכר לעבדות משום וימררו את חייהם וכו', וכפירוש רש"י ז"ל על פסוק מצות ומרורים יאכלוהו כל עשב מר זכר לוימררו את חייהם וכו', עכ"ל.

ועודנו מהר"ם ז"ל תמה יקרא על הטלת החרם הבטל במיעוטו, שאין אדם מקפיד עליו להיותו בלתי נרגש בין השינים, ירבה לתמוה על אכילת מרור אשר מרירותו נרגשת לכל חיך יטעם לו. ומכל מקום להיותו דבר המביא לידי זכרון הצער שנצטערנו לשעבר, וסוף סוף אף שהוא מר אינו מאכל המזיק לשום אדם, לא נוזז מחבבו לזכר הנס שנעשה לנו שהצילנו מאותו הצער. ומה דמות נערוך להוצאת הדם מגופנו ולהזיק לעצמנו לזכר ההריגה, אין ספק דצערא דגופא עדיפא מהנאת זכירת הצער שנצטערנו וניצולנו ממנו, מה שאין כן בחרם ומרור דלא שייכא האי טעמא, נכון וישר הוא לעורר את הלבבות ואין זה יגון ואנחה בימי שמחה וששון, אדרבא ביותר וביותר תגדל אצלנו שמחתינו בימי חירותינו...

ואם לדין יש תשובה, כי ברור ופשוט שדעתו של רמד"ל אכן היא כי גם המרור הוא ירק מתוק לחלוטין ואין כל צער באכילתו, ודיו לבא מהדין להיות כנידון, שאם המרור אין בו צער בוודאי שעל החרוסת להיות שלא באופן המצער.

את עניין זה שהמרור, בשונה משמו, הוא למעשה ירק מתוק, מצאנו מפורש בתלמוד הירושלמי (פסחים פ"ב ה"ה):

"התיבון, הרי חזרת מתוק, הרי אינו קרוי חזרת אלא מתוק. רבי חייא בשם רבי הושעיה: כל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת, מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר, כך עשו המצריים לאבותינו במצרים. בתחילה 'במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך' ואחר כך 'וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים'".

וזו ההלכה הרווחת בכלל ישראל, כפי שכבר פסק בעל 'שולחן ערוך הרב' (סי' תעג סעיף ל):

"ואף על פי שהחזרת אין בה מרירות, מכל מקום כשהיא שוהה בקרקע מתקשה חקלח שלה ונעשה מר מאוד ומפני כך היא נקראת מרור, ומצוה לחזור אחריה אף כשהיא מתוקה".

ואכן כבר עורר הגאון בעל 'חכם צבי' לבל יטעו ויאכלו למרור כל ירק המזיק באכילתו, כי אכילה שכזאת סכנה היא ואינה מצוה, וכך כתב (שו"ת 'חכם צבי', סימן קיט):

"לזכות את הרבים בענין מצות אכילת מרור ראיתי כי טוב להודיע שהחזרת השנוי במשנתנו ובלשון חכמים חסא שמצוה לחזור עליו כי הוא הראש וראשון השנוי במשנתנו הוא הירק הנקרא בלשון אשכנז סאלא"ט ובלשון ספרד סאלאט"א ושם העצם שלו הוא למוגא בכל הלשונות ששמעתי בתורגמא ואיטליא ואשכנז וספרד ופורטוגאל ובספרי הרפואות והטבע וקורין אותו לאטוגא סאלאט ואין בו שום ספק

ופקפוק בעולם ויש לו הסימנים האמורים בנמ' שרף ופניו מכסיפין ותחלתו רך וסופו קשה ותחלתו מתוק וסופו מר כלענה ומפני שבארצות אשכנז ופולוניה שהן קרות אינו מצוי בזמן הפסח לא הורגלו לקחתו לחובת מצות מרור או מפני שלא היו בקיאים בטיב פתרון שמות הירקות כאנשי ארצות הקרובות לארץ ישראל ובכל לא ידעו מה הוא ולקחו הקרי"ן שהוא תמכא לפי דעת מקצת חכמים ונפק מיניה חורבא כי הן רבים עתה עם הארץ שאינם אוכלין אפי' כחצי זית מחמת חורפיה ושהוא מזיק באכילתו חי ומבטלים מצות מרור ואף החרדים אל דבר ה' ואוכלים בזית מחקרי"ן מסתכנים בו כי באמת במקום שחזרת שהוא האלטיגא סלאט שכיח כמו בערי אמשטרדם והמבורג ושאר ערי אשכנז אף שהוא עודנו קטן מאוד קורא אני על הקרי"ן סכנה ואין בו מצוה וכל אשר נגע אלקים בלבו יקיים מצוה בתיקנה ויקנה האלטיגא סאלאט לשם מצות מרור אף אם הוא ביוקר: והירק שקורין בהמבורג אינדבין ובאמשטרדם אנדייבי הוא עולשין השנוי במשנתנו וגם בו יוצאין ידי חובת מצות מרור אם אין לאטיגא סאלא"ט מצוי."

ומחזורתא שאין כל מקום לראיה מעצם מצות אכילת מרור נגד טענת רמד"ל על העפר בחרוסת, כי אכן בפשטות קיום מצות המרור נעשית באופן של אכילת ירק מתוק ואין כל סיבה שאדם יצער את עצמו עם עפר בתוך החרוסת.

הדמיון למנהג אכילת אפר בערב תשעה באב

הערה נוספת על טענת רמד"ל כותב הגאון בעל 'בית ארזים' בתוך ספרו 'ספר הגליונות' (גליונות על ספר ברכי יוסף, שם):

"שם, באותו דיבור, נבחלתי מראות שגעון כזה, תמה אני למה לא נבחל כל כך מדברי הרמ"א (באו"ח סימן תקנב ס"ו), במה שכתב 'ויש מחמירין למבל פת באפר', וכל הפוסקים קיימוהו וקבלוהו, והרי הוא סמוך ונראה למ"ש בסעיף הקודם 'ויש נוהגין לאכול ביצים קשים שהוא מאכלי אבלים', וחמשיך אותו המנהג לכאן לפנינו (בסימן תעו ס"ב) שכתב כאן וז"ל 'ונוהגין לאכול בסעודה ביצים זכר לאבלות', אם כן מהו השגעון בזה לחמשיך גם הסעיף הזה שדומה לו גם כן לכאן, הרי טעם אחד להם שם וכאן וילכו שניהם יחדיו לאחדים.

ואם תמצא לומר, למה כאן חומר ושם אפר, יש לומר, משום טעם הנוסף שבכאן 'זכר לטיט', ואדרבה גם שם אין יסוד לאפר דוקא, שהרי במקרא נאמר חצין 'ויגרם בחצין שיני' וחצין יותר יתכן גבי כתישת לבנה מלגבי אפר. ועכ"פ מצינו גם אפר שקרוי עפר וב"ש חצין.

והגם שלמעשה גם אנחנו מסכימים שלא לחדש דבר שלא נמצא לא ברוב הפוסקים ולא במקובלים אבל תימה הוא לתאר דבר כזה בלשונות מבוהלים כל כך ולחקל בכבודן של חכמי ישראל על לא דבר שח"ו אין במנהג הזה שום בהלה והיזק לא לאמונה ולא לאיסור והיתר ודי לדחותו לומר שלא ראינו נוהגין כן, ומי שירצה

לנהוג בן הברירה בידו שאין בו שום רע ח"ו ויש לו על מי לסמוך, אותן הגדולים שנהגו כך".

טוען איפוא בעל 'בית ארזים' שמנהג הנחת העפר בחרוסת בליל הסדר הוא המקבילה של מבילת הפת באפר בערב תשעה באב, ובדיוק כשם שלא נמצאו עוררין על מנהג זה כך אין לבטל את המנהג עליו אנו דנים.

אולם פלא עליו שלא שם אל ליבו שעיקר טענת רמד"ל היא אכן שדווקא בליל הסדר או בחג הפורים אין מתאים להתנהג בדברים שהם היפך השמחה והחירות, ומה מקום לראיה מערב צום תשעה באב, בו אכן מסתגפים ומענים את הנפשות. מה גם כי אכן סכנה וצער יש באכילת עפר יותר מאשר טיבול קל באפר, והבוחר יבחר.

טעות לעולם חוזרת

בהמשך דבריו מעלה רמד"ל רעיון מפתיע ולפיו כל הורתו ולידתו של מנהג זה לא בא אלא כתוצאה של טעות סופר גרידא בדברי רבותינו הראשונים, מפרשי מסכת פסחים.

בכדי להבין את טענתו של רמד"ל עלינו להעתיק את דברי הגמרא במסכת פסחים אודות המצוה שיש בחרוסת (קטז א):

"רבי לוי אומר: זכר לתפוח. ורבי יוחנן אומר: זכר לטיט. אמר אביי: הלכך צריך לקהוייה, וצריך לסמוכיה. לקהוייה - זכר לתפוח, וצריך לסמוכיה - זכר לטיט. תניא כוותיה דרבי יוחנן: תבלין זכר לתבן, חרוסת זכר לטיט. אמר רבי אלעזר ברבי צדוק: כך היו אומרים תגרי חרך שכירושלים: בואו וטלו לכם תבלין למצוה".

ופירש הרשב"ם:

"זכר לתפוח. במסכת סוטה (יא ב) שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב שלא יכירו בהן מצריים... לסמוכיה. לכתוש בו ירקות הרבה כדי שיהא עבה. וצריך לקהוייה. להטיל בו תפוחין דאית ביה קיוהא זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט. תבלין. בשמים שמטילין בחרוסת זכר לתבן וחרס שכותשין בו הדק זכר לטיט. תגרי חרך... חנונים היושבים אצל חנויותיהן ומוכרין".

כיוצא בזה גם פירש רש"י, ובין דבריו כתב:

"תבלין - ירקות שמטילין בחרוסת זכר לתבן, וחרוסת שכותשים בו הדק זכר לטיט".

ניתן כבר כעת להבחין בחילוק המצוי בין הרשב"ם לרש"י, שבעוד שהרשב"ם כתב: "וחרס שכותשין בו הדק זכר לטיט" הנה רש"י כותב "וחרוסת שכותשים בו הדק זכר לטיט". ובכן, עלינו לדעת במה מדובר כאן: חרס או חרוסת?

בפישמות נראה שבעל 'שבלי הלקט', וכמוהו כל הסוברים שהיו מכניסים חרס אל תוך החרוסת, היה גירסתם הן ברש"י והן ברשב"ם: "וחרס". ולהבנתם, באה הברייתא לומר שהחרוסת קבלה את שמה מחמת החרסים המצויים בה, שהיו כותשים היטב את חרסים ומכניסים את הפירורים אל החרוסת כזכר לטיט.

אולם רמד"ל שולל פירוש זה בתוקף ולדבריו הגירסא הנכונה, הן ברש"י והן ברשב"ם, היא "וחרוסת", והוא מציין שהוא בעצמו בדק "בפירוש כתב יד ישן נושן" ושם הגירסא היא אכן "וחרוסת". ואין כוונת הברייתא אלא לומר, שהסיבה שיש לכתוש היטב את מרכיבי החרוסת היא בשל כך שהחרוסת כשהיא כתושה היטב הרי היא דומה לטיט.

נוסף ונטעים, שלפי פירושו של רמד"ל, שאין החרוסת מקבלת את שמה מחמת החרסים המצויים בה, צריך לומר ש"חרוסת" הוא כינוי לכל תערובת של דברים "חמוצים", וכך מפורש בדברי רש"י (פסחים ל ב): "בית חרוסת - כלי שנותנין בו חומץ, וכל דבר שיש לו קיהוי, ורגילין ליתן בו קמח ועשוי למבל בו בשר כל ימות השנה, והקמח מתחמץ מחמת הקיהוי, ולשון חרוסת - קיהוי". ואת תערובת דברים חמוצים זו יש לכתוש היטב עד שהיא תהיה סמיכה ועבה, זכר לטיט.

נמצא איפוא ששורש המחלוקת בין בעל 'שבלי הלקט' לרמד"ל תלוי ועומד על הגירסא בדברי המפרשים: "וחרס" או "וחרוסת". שבעל 'שבלי הלקט' סבור כי "חרוסת" מקבלת את שמה מחמת החרסים הכתושים המצויים בה, והגירסא היא "וחרס" שכותשין בה. ואילו רמד"ל סבור כי הגירסא היא "וחרוסת", ואין שמה של החרוסת בא לה אלא מפני שמרכיביה חמוצים וקשים.

הכרעות החיד"א ובעל 'עיקרי הד"ט'

רבי חיד"א, מעתיק שמועתו של רמד"ל, ממשיך בספרו 'ברכי יוסף' שם ומכריע בדברי רמד"ל:

"ופירוש רש"י בנסחא שלפני כתוב נמי וחרוסת, שכותשין וכו'. אך הרב בית דוד (סימן רנ) הביא משם רש"י ורשב"ם חרס שכותשין, ותמה על הרמב"ם וסמ"ג והטור שלא כתבו כן, וכתב דבשלונקי העידו זקנים שהיו נותנין בחרוסת אבן קיילירמיני כתוש. ע"ש באורך. ומאי דסמך אמאי דכתיב בפירוש רש"י ורשב"ם, כבר העיד הר"מ די לונזנו שבנסחת כ"י ליתיה, ונראית נסחה נכונה.

ומנהג איזה קהילות שבשלונקי אפשר שנתפשט על פי נסחת רש"י ורשב"ם או על פי שבלי הלקט. אבל כמדומה שכרוב העיירות לא נהגו מנהג זה".

הוא מביא איפוא אסמכתאות לצדקת גירסתו של רמד"ל מהגירסא שהייתה ברש"י לפניו, והוא מכריע כי נוסחת כתב היד שהייתה לפני רמד"ל "נראית נסחה נכונה".

ברם, דעתו של בעל 'עיקרי הד"ט' כי דווקא הנוסחה 'וחרס' היא הנראית נכונה:

"ואני בעניי לא ידעתי איך תתיישב הגהה זו מחרם לחרוסות, דאחד הרואה ברש"י ורשב"ם בפסחים, דף קיו, אי אפשר להגיהו כך, שכך כתב וז"ל 'תבלין וירקות שמטילין בחרוסות זכר לתבן וחרם שכותשין בו הדק זכר לטיט' עכ"ל. ואי גרסינן 'וחרוסת' במקום 'וחרם' אין בו משמעות, והעיקר חסר מהו הדבר שכותשין בו".

אמנם שותא דמר בעל 'עיקרי הד"ט' לא ידענא, שבוודאי לא הזכירו רש"י והרשב"ם 'מהו הדבר שכותשין בו', כי אין כוונתם לומר את מרכיבי החרוסת, אלא לומר שמרכיבי החרוסת, יהיו אשר יהיו, עליהם להיות כתושים היטב כזכר לטיט.

כך נחלקו התוספות יום טוב והמלאכת שלמה

כמחלוקת זו בדיוק גם נחלקו בעל 'תוספות יום טוב' עם בעל 'מלאכת שלמה', שני המפרשים הבסיסיים של המשנה. כי הגה כך כתב ה'תוספות יום טוב' (פסחים

פ"י מ"ג):

"וחרוסת... ועל שם זה נקרא חרוסת מלשון חרם בגמרא, דף קיו, בבביתא, חרם זכר לטיט, ופירש רש"י, חרם שכותשין בו הדק זכר לטיט".

היינו: החרוסת מקבלת את שמה בשל החרסים המצויים בה, והגירסא היא 'חרם שכותשין'.

אולם בעל מלאכת שלמה, מביא את דבריו והוא אינו מסכים לכך, כשדבריו כך גם שמע מ"כמה חכמים מעיינים", וזה לשונו:

"ואני הדיוט זכורני כי בילדותי נסתפקתי בהבנת לשון זה אם הוא כדבריו, וחקרתי גם שאלתי את פי כמה חכמים מעיינים, ושום אחד מהם לא מלאו לבו לומר אלא שלשון רש"י מוטעה, וצריך להגיה 'וחרוסת שכותשין אותו הדק' וכו', וזהו אף על פי שיש קצת רמז לדבריו בספר תניא".

ה'רמז' עליו מתכוון בעל 'מלאכת שלמה' הוא כמובן המנהג המצוטט בראש המאמר מתוך 'שבלי הלקט' ואחריו 'תניא רבתי', לפיו היו מכניסים חרם אל תוך החרוסת, אם עם כל זאת לא מסכים בעל 'מלאכת שלמה' לומר כי המקור של מנהג זה הוא בדברי רש"י, ולדבריו ברור כי מדובר בטעות סופר, והגירסא הנכונה היא "וחרוסת".

אמנם, בעל 'מלאכת שלמה' אינו מסביר מדוע אף אחד מהחכמים 'לא מלאו לבו לומר' כי כוונת רש"י היא שמכניסים חרסים אל תוך החרוסת, אך ברור שמעמו ונימוקו עימו כפי שכבר כתב רמד"ל, ולרוב הפשיטות לא היה צריך לומר מדוע ההגיון מתנגד למנהג כזה.

פשרת בעל 'ראש יוסף': יניחו מעט ואם לא יועיל לא יזיק

מעניין להיווכח כי הגאון רבי יוסף אישקאפה, בעל 'ראש יוסף', כותב שהוא לא ראה את הדיון על נושא זה של הכנסת חרסים אל החרוסת בשום ספר, וכלשונו

המובא לעיל: "ולא מצאתי בשום אחד מהמחברים שיש לי שיאמרו בדבר הזה", הגם שכאמור הדברים נפתחים בספר 'שבלי הלקט' ו'תניא רבתי'.

ועם כל זאת דן בעל 'ראש יוסף' בינו לבין עצמו, האם הגירסא הנכונה בדברי רש"י והרשב"ם היא 'חרס' או שמא 'חרוסת', כשבכך הוא כורך את גורלו של מנהג החרסים.

את דבריו פותח בעל 'ראש יוסף' בכך שהגירסא שלפניו ברש"י וברשב"ם היא 'חרס', ומתוך כך הוא מבין כי צריכים לתת חרסים בחרוסת: "וכתב רש"י וגם רשב"ם 'וחרס שכותשין בו', נראה מדבריהם אלו, שנותנים בחרוסת חרסים כתושים היטב היטב ואז הוי זכר לטיט". אלא שמעצמו הוא תמה על כך, כעין טענת רמד"ל: "ודבר תמוה הוא, דאי נותנים בו דבר המזיק לגוף דאין לסמוך על זכות המצוה". הוא מסכים כי יש מקום לומר כי 'חרוסת' בא מלשון 'חרס', אך עדיין הוא תמה שלא ראה נוהגים כך: "על האמת דלשון 'חרוסת' הכי משמע לשון 'חרס', וחזינן דלא נהגו בן לתת דבר זה בחרוסת".

ולכן מציע בעל 'ראש יוסף' שיש כאן טעות בגירסא, וכדברי רמד"ל ובעל 'מלאכת שלמה': "לכן נראה דהאי דכתוב 'וחרס' וכו' רוצה לומר 'וחרוסת זכר לטיט', וחרוסת הוא מאי דכתב רשב"ם 'שכותשין הרבה ירקות', ונראה 'דהרבה מיני פירות', וכמו שכתבו התוספות דכל פירות שנדמו ישראל נותנים בתוכן".

אפס כי הוא אינו שלם עם עצמו, ולדבריו קשה לומר כי אותו שיבוש נפל הן אצל רש"י והן אצל הרשב"ם. ולכן מנסה בעל 'ראש יוסף' לבוא לידי פשרה ולהציע כי יניחו בחרוסת רק מעט שבמעט חרסים כתושים, שבוזה אין לחשוש לסכנה, ואם לא יועיל לא יזיק:

"ומכל מקום נראה דמעט חרס מיעוטא דמיעוטא הוא כתוש הרבה בהרבה מן החרוסת לא יבא לידי חיוק כלל, ואין כאן הפסד אם יתנו לתוכו מעט, דכיון דכתוב בן בפירוש רש"י ורשב"ם בכולן כחד לישנא אין לומר דבשניהם נפל שיבוש, ובפרט דאתי לשון נופל על הלשון חרוסת מחרס והוא טיט גם בן".

משום מה, בסיום דבריו נסוג בו בעל 'ראש יוסף' מאותה פשרה והוא שולל אפילו הנחת מעט חרס בתוך החרוסת, כשלדבריו ראיה מוכחת לכך שהרמב"ם וכמוהו שאר הספרים אינם מזכירים כלל את עניין זה: "ומשום הכי אין נוהגים ליתן דבר זה בחרוסת כלל, ובפרט כפי מה שכתבתי דיש קצת סכנה".

דעת הבית דוד: כבר פשט שלשון חרוסת הוא חרס

דין סביב מנהג זה גם מצאנו אצל הגאון רבי יוסף דוד משאלוניקי, בעל 'בית דוד'. לעיל הבאנו כי הוא הכיר את מנהג זה כמנהג קהילות מסוימות במקומו, ואכן הוא יוצא

לדון בדברי הטור שכתב את עניין החרוסת ולא הזכיר ולא כלום כי ראוי להניח חרם בתוך החרוסת, בעוד שכבר מפורש כך ברש"י וברשב"ם, לפי גירסתו:

"כתב הטור (בסימן תעג), 'והחרוסת הוא זכר לטיט'... ויש להקשות, דבגמרא פרק ערבי פסחים אמרינן... 'חרוסת זכר לטיט', פירש רש"י 'חרוסת, חרם שכותשין בו הדק זכר לטיט', וכן פירש רשב"ם ז"ל. ואם כן, למה כתב הטור 'חרוסת' סתם ולא פירש דהיינו חרם שכותשין בו הדק".

מפ"פ בעל 'בית דוד' בדברי הגמרא במסכת פסחים, ולדבריו יש לומר ששורש המשמעות של 'חרוסת' שנוי במחלוקת בין רבי לוי לרבי יוחנן, שאם טעם המצוה הוא 'זכר לתפוח' אין שם 'חרוסת' אלא מחמת החמיצות, ואם טעם המצוה הוא 'זכר לטיט' בא שם 'חרוסת' מטעם החרסים ששמים בו. ואם אכן נקמינן שהחרוסת הוא זכר לשניהם, בוודאי שראוי להניח חרסים בחרוסת, מצד 'זכר לטיט'.

ומשכך, מחדש בעל 'בית דוד' חידוש נפלא מאין כמוהו: כל אותם הראשונים שלא הזכירו את עניין החרם בתוך החרוסת אין זה אלא לרוב פשיטותו, שמהיות וכבר פשט שחרוסת הוא מלשון חרם, הרי שלא היו צריכים להזכיר כי יש להניח חרסים בחרוסת.

ואל דבריו:

"אברא, דלר' לוי דאמר 'זכר לתפוח' מוכרח דאין שם חרוסת על שם חרם כתוש, אלא צריך לומר דשם חרם הוא חמוץ וקהיון, כמו שכתב רש"י... ובהא פליגי ר"י ור"ל, ר"ל סבר דחרוסת... לשון קהוי לכך אמר זכר לתפוח דאית ביה קיוהא, ור"י סבר דחרוסת.... הוא לשון חרם כתוש, ולכן אמר זכר לטיט.

אבל מכל מקום כיון דנקמינן בתרוייהו, לעשות זכר לטיט כר"י וזכר לתפוח כר"ל, היה צריך לומר 'שנותנין בו חרם כתוש זכר לטיט', ונראה שקצר הטור ז"ל וסמך על שפשט לשון חרוסת הוא חרם, והוי כאילו כתב והחרוסת מחרם כתוש זכר לטיט ומדברים חמוצים זכר לתפוח, דהיינו כשני הפירושים הנ"ל, פירוש של ר"ל ושל ר"י, ונגרר אחר לשון הגמרא שלא אמר אלא צריך לסמוכי, דהיינו שיהא עב ולא הזכיר חרם כתוש, וכן צ"ל על הסמ"ג (עשין מא) שלא כתב רק שתהא עבה ולא הזכיר חרם וכן על הרמב"ם ז"ל (ספ"ז מהלכות חמץ) שכתב לוקחין תמרים או גרוגרות כו' ודורסים אותם ונותנים לתוכן חומץ ומתבלין אותם בתבלין כמו טיט בתבן כו', הרי שכתב כמו טיט בתבן לרמוז שיהא עב כטיט ולא זכר חרם".

בהמשך מציע בעל 'בית דוד' אפשרות נוספת, שהחרוסת קרויה על שם היותה דומה לטיט, אולם הוא סבור כי פירושו הראשון ברור יותר:

"ועוד יש לומר דהטור ז"ל אינו מפרש כפירוש רש"י ורשב"ם אלא כפירוש הערוך (ערך חרוסת) וז"ל חרוסת זכר לטיט ע"כ עושים אותה מכל מיני מתוקים ומרורים וחומץ כמו הטיט שיש בו כל דבר ע"כ, ונראה שלדעתו ז"ל נקראת חרוסת על שם

שהוא כמו מיט וחרוסת היינו מיט, ומכל מקום קשה דהוה ליה למור ז"ל לפרש, והראשון נראה יותר".

לגופו של עניין ברור שדברי בעל 'בית דוד' דחוקים עד למאוד, וכמעט ולא יעלה על הדעת לומר שפרט מהותי כמו זה שיש להניח חרסים בתוך החרוסת ייחשב כדבר פשוט שאין צורך לאמרו.

גם כבר הבאנו לעיל שאין כל מניעה לומר שגם לרבי יוחנן שהחרוסת היא 'זכר למיט' עדיין ייתכן שהשם 'חרוסת' בא לו על שם חמיצותו, ומכל מקום טובלים בחרוסת לפי שבהיותו עבה וסמיך הרי הוא זכר למיט.

ירושלמי: למה נקרא שמו 'חרוסת'

היבט נוסף לכללות עניין זה הוא דברי התלמוד הירושלמי, אשר אמנם אינם מצויים לפנינו, אולם כמה וכמה מרבתינו הראשונים מצטטים אותו.

כתב בעל 'הרוקח' (הלכות פסח סימן רפג):

"ירושלמי: למה נקרא שמו 'חרוסת', זכר ללבנה שהיא מעשה חרסין".

וכן כתב רבינו המרדכי (פסחים, רמז תריא):

"בירושלמי דערבי פסחים, למה נקרא שמו חרוסת זכר ללבנה שהוא מעשה חרסית".

עינינו הרואות שהתלמוד הירושלמי להדיא תלה את שם 'חרוסת' בכך שהוא זכר ללבנה ולחרסים! האם אכן מדברי הירושלמי נוכל ללמוד כי דעתו הייתה שיש להכניס חרסים אל תוך החרוסת, שהרי אין אנו יכולים לומר לשיטתו כי השם בא מחמת החמיצות או מכל סיבה אחרת מלבד סיבה זו שבחרסים הדבר תלוי? האמת תאמר שיש שסברו שבדאי שזו דעת הירושלמי, אבל ברור לחלוטין שאין כל הכרח לומר כך, כי גם אם אכן שמו של החרוסת נשאב כתוצאה של היותו זכר לחרס, אך ייתכן כי עצם היותו עב כמיט הוא הזכרון לחומר וללבנים, גם אם לא מכניסים בו חרסים ממש.

עוד נציין כי בדברי רבתינו הראשונים מצאנו הסברים נוספים לעצם המושג 'חרוסת', אשר גם מהם ניתן ללמוד כי אין הכרח ש'חרוסת' בא מחמת השימוש בחרסים להכנתו, וקצר המצע מהשתרע.

עפר אכיל

את מאמרנו נחתום באנקדוטה מעניינת: קיים עפר מסוים בצבע לבן, שניתן לבשלו או לאפותו, והוא מזין ומשביע.

תחת הכותרת 'גדולים מעשה אלהינו' מספר רבי דוד גאון, תלמידו של הרמ"א והמהר"ל, בספרו 'צמח דוד' (ח"ב. מהדר' ווארשא תרל"ח, עמ' 187):

"בשנת ש"ן, אלף תק"צ לנוצרים, אשר השנה ההיא שנת בצורת הייתה במדינה זו מדינת ביהם. ויהי איש אחד בכפר אחד סמוך לעיר קיידשים, ה' פרסאות מפראג, איש עני אשר כנפשו יביא לחמו ובניו צעקו ושאלו ללחם ופורש אין להם ויבך האיש כלילה ההוא ביגון ואנחה ויצעק אל ה'. וישכם בבוקר ויצא בפחי נפש לחפור משא חומר, ויהי כאשר חפר שם מצא בהאדמה אפר ואבק לבן אשר לא ידע מה הוא, ויביאהו לביתו ויעש ממנו תבשיל דייסא, ויאפה ממנו לחם ויאכלו וישבעו. ויודע הדבר וילכו שם למאות ולאלפים ויקחו גם הם מן העפר לטרף ומוזון בני ביתם. גם אני הכותב ראיתי זאת העפר בעיני ולקחתי ממנה להיות לי למשמרת".

גם הגאון רבי ידידיה מונסונייגו בספרו 'קופת הרוכלים' (ח"ב קונטרס הזכירה אות ש מערכת שינויים בטבע ובבריאה סעיף יט) מספר על מאורע דומה:

"בשנת שפ"ג מצאו הכפרים קמח בארץ אשר הוא טוב למאכל וטוב למראה".

האם מומלץ לערבב עפר מסוג כזה בחרוסת? מחד גיסא אין בו חשש חימוץ, אך מאידך גיסא אין צבעו אדום! אולם כנראה שלנידון דיון אין זה מעלה או מוריד, שהרי ברור שעפר מסוג כזה אינו טוב להכנת חומר ולבנים, ונמצא שאין בו כל זכר לחומר וללבנים שהיו במצרים.

איזכורו של רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק בספר 'משנה ברורה'

הרב ישראל דנדרוביץ, מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

הפרשנות הקושרת אירוע שהתרחש ב'ועידת פטרבורג' עם העובדה
שהאחד והיחיד המוזכר בספר 'משנה ברורה' בעודו בחיים, הוא הגאון
רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק, מתמודדת עם מבחן המציאות

איני מאמין לסיפורים!

ספר 'נזר החיים' (ירושלים תשס"ד) הוא אסופה של מאות שאלות ותמיהות, אותם הציע
המחבר, רבי אורן טיגר, בפני הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א. לצד כל שאלה גם מובאת
תשובתו של הגר"ח קנייבסקי.

אחת השאלות היותר מעניינות שבספר זה עוסקת בעניין האישים המוזכרים בספר 'משנה
ברורה'. והנה לפנינו השאלה כלשונה (עמוד קצח, 'דברים נכוחים' אות קיד):

"ב'ביאור הלכה' הביא הסבר לתקיעת שופר בצד ימין בשם ה'אור שמח', וזו הפעם
היחידה שה'משנה ברורה' מביא מימרא מאחד מרבני דורו בציון שמו, ונסתפקתי
מדוע הביא דווקא משמו".

תשובתו של הגר"ח קנייבסקי היא קצת יותר ארוכה מהרגלו, אך היא החלטית וחד משמעית:

"איני מאמין לסיפורים. רק היה טעם טוב ומשום הכי הביאו".

לפנינו איפוא חילופי דברים ארוכים שהם קצרים. גם השואל וגם המשיב אינם מפרטים כלל
את ליבת הדיון: השואל אינו טורח לפרט מהו אותו הסבר יוצא-דופן שהובא ב'ביאור הלכה',
והמשיב אינו טורח לפרט מהו הסיפור שעיווה היה אפשר לתרץ שאלה זו, ושאליו הוא אינו
מסכים.

האמת היא שהשואל לא היה צריך לפרט את כוונת שאלתו. ההסבר עצמו – זיל קרי בי רב הוא.
ואף הדיון סביבו עתיק וידוע והוא מעסיק את עולם התורה זה עידן ועדנים. אלא שלבל יחסר
המזג נעתיק את דברי רבינו הגאון רבי ישראל מאיר מראדין, הידוע בכינויו 'החפץ חיים',
בספרו 'משנה ברורה' (סימן תקפה, ב'ביאור הלכה'):

"וטוב לתקוע בצד ימין - עיין במשנה ברורה. עוד שמעתי בשם הגאון מהר"ר מאיר
שמחה הכהן טעם נכון, כי בש"ס (ראש השנה דף לד) ילפי לה לתקיעת שופר
מחצוצרות המלחמה ובקרא (שופטים ז) אצל מלחמה בגדעון כתיב 'ויחזיקו ביד
שמאלם בלפידים וביד ימינם השופרות לתקוע' וכו'".

על שמועה זו שהביא בספר 'משנה ברורה' בשם הגאון רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בעל
'אור שמח' ו'משך חכמה', ציין השואל כי ידוע ש'זו הפעם היחידה שהמשנה ברורה מביא
מימרא מאחד מרבני דורו בציון שמו', ומשכך מנסה השואל לשמוע מהגר"ח קנייבסקי את
פשר דבר: מה נשתנתה שמועה זו מכל השמועות שדווקא אותה בחר המשנה ברורה לומר בשם
אומרה?

למעשה, תשובתו של הגר"ח קנייבסקי עמומה ואינה ברורה. יש בה מן הקיצור במקום שיתכן שהיה ראוי להאריך למען נדע במה דברים אמורים: מהו אותו סיפור שמשמש לפתרון השאלה; מי סיפר סיפור זה ומהו מקור הסיפור; ומדוע אכן מיאן הגר"ח קנייבסקי להאמין לסיפור זה.

את חסר זה באנו להשלים במאמרנו זה. אנו נפרש כשמלה את הסיפור ומקורותיו, נעמוד על הבעייתיות ההיסטורית והמציאותית שבו, ואף נעקוב אחר הניסיון לכבות את אש הפולמוס שהתנהל אודות נכונותו.

היה טעם טוב

כדי לקבל את התמונה בבהירותה כדאי שנפתח ונתבונן בתשובת הגר"ח קנייבסקי אותה הבאנו לעיל: **"היה טעם טוב ומשום הכי הביאו"**. לדבריו, למרות שמדובר בפעם אחת ויחידה שבספר 'משנה ברורה' מובא דבר בשם אחד מגדולי דורו תוך כדי ציון שמו, בכל זאת אין בכך שום משמעות על זהות האומר או כל עניין אחר כיוצא בזה. בסך הכל מדובר בעניין פרקטי לחלוטין: היה 'טעם טוב', וכדאי הוא האומר זאת - שהדבר יצוטט בשמו.

בל אחטא בלשוני אך דומני כי תשובה זו מתעלמת ממקומות רבים שבהם מובא בספר 'משנה ברורה' חידושים ופסקי הלכה מגאוני דורו, ובכל זאת אין המחבר מביא אותם בשם אומרו. ויעידו על כך האיזכורים הבאים, כדוגמאות מני רבים: **"וחכם אחד מחכמי הזמן הביא ראיה..."** (ביאור הלכה סימן לו ד"ה הניח); **"והעירני אחד מחכמי הזמן..."** (שער הציון סימן קכח ס"ק קלז); **"ואחד מחכמי הזמן תירץ..."** (שער הציון סימן שלד סק"ל).

והלוא אין ספק שהצד השווה שבכל ציטוטים אלו שהובאו ב'משנה ברורה' מחכמי זמנו, שמדובר בכאלו חידושי תורה והלכה העונים לקריטריון של 'טעם טוב', שהרי אם לא כן – בעל 'משנה ברורה' לא היה מוצא לנכון להביא את החידוש עצמו, ומכל מקום אין הוא אומר דבר בשם אומרו כלל ועיקר! ואילו המקום היחיד, היוצא מן הכלל, שבו הובא במפורש שם האומר, הוא במקרה מסוים זה, והרי זה כמובן אומר דרשני.

אילו אכן לא היה המשנה ברורה מביא חידושים מגדולי דורו, וזה היה המקרה היחיד בו נמצא חידוש כזה, הרי שהשאלה היתה מדוע רק חידוש זה הובא, והיה מקום לתירוץ כעין זה שהביאו מכיוון שהיה טעם טוב. אולם לא עליה אנו דנים, כיון שברור שהמשנה ברורה מצא לנכון להביא לידיעת לומדי ספרו כהנה וכהנה פסקים והלכות מחכמי דורו, ואין ספק שמובאות אלו כולם אהובים וכולם ברורים, ובכל זאת אנו רואים כי מכולם הוא העלים את שם האומר ורק כאן הוא חשף את שמו.

נמצא כי השאלה שנידונה כאן היא לא האם בספר 'משנה ברורה' מובאים חידושים מגדולי דורו, אלא מהי הסיבה שכאן חרג בעל 'משנה ברורה' ממנהגו הקבוע, שאצל כל חכמי דורו הוא אינו מזכיר את דברי התורה בשמם, ואילו כאן הוא יצא מגדרו. ועל שאלה זו אין בידינו תשובה ולא כלום.

כך היה ידוע בראדן שזו הסיבה

כאמור, מלשון התשובה של הגר"ח קנייבסקי נראה שקיים סיפור שיכול לשפוך אור על תעלומה זו, מדוע הביא ה'משנה ברורה' את דבר התורה בשמו של הגאון רבי מאיר שמחה, אולם הגר"ח קנייבסקי אינו אומר לנו מהו הסיפור, ולו ברמיזה גרידא, אלא תיכף ומיד הוא מערער על אמינותו בשפה נחרצת: **'איני מאמין לסיפורים!'**

המעניין בכך הוא, שלמרות שהשואל, אינו מסגיר דבר בהרצאת שאלתו על כוונתו לשייך את מציאות זו לסיפור כל שהוא, והוא כמסיח לפי תומו מתעניין לדעת את פשר הדבר, מכל מקום הגר"ח קנייבסקי הבין שכוונתו היא לאותו סיפור והוא טורח להכחיש זאת.

מאידך, אין לנו לטעות שהשואל אינו יודע באיזה סיפור מדובר, כיון שבהערותיו שנדפסו בשולי גליון הספר הוא מפנה את החפץ לדעת מה הוא אותו סיפור אלמוני לעיין בספר 'שימושה של תורה' ומשם יקחנו.

ספר זה 'שימושה של תורה' אוצר בתוכו מאות עובדות ומעשי רב על גדולי הדורות שנשמעו מפיו של הגאון רבי אלעזר מנחם שך זצ"ל. נכדו רבי אשר ברגמן שקבצם לאכסניה אחת זכה ממנו להסכמה נלהבת שנכתבה ביום ה' פרשת לך לך תשמ"ז:

"כל הסיפורים הללו שכתב אותם נכדי היקר אשר שיחיה הם נכונים – מהם שמעתי מאחרים הנאמנים עלי ומהם שנוכחתי בעצמי והכל אמת. והנני מוסרם לנכדי שיחיה".

וכך נכתב בספר 'שימושה של תורה' (עמוד קנח) בהקשר לעניין זה:

"רק אחד מגדולי אותו דור מוזכר ב'ביאור הלכה' והוא רבינו הגאון רבי מאיר שמחה מדווינסק זצ"ל בעל ה'אור שמח', המוזכר בסימן תקפ"ה על דברי הרמ"א הכותב כי טוב לתקוע בצד ימין של פיו...

ואף כאן לא חרג החפץ חיים מגדרו שלא להביא מפסקי גדולי דורו. גם בפעם הזאת לא הביא החפץ חיים דבר הלכה בשם בן דורו אלא רק טעמו של מנהג. והכלל העולה הוא שאין שום דבר הלכה מגדולי אותו דור דעה בספרי החפץ חיים.

אולם מדוע מכל גדולי דורו לא הזכיר החפץ חיים ב'משנה ברורה' אלא את רבינו הגאון רבי מאיר שמחה בלבד. הסיבה לזה שיער מרן שליט"א שהיה איזה ויכוח בין הגאון רבי מאיר שמחה והחפץ חיים. והחפץ חיים חשש שהתבטא קצת בחריפות נגד רבי מאיר שמחה, לכן הביא דברי תורה שלו בספרו.

והוסיף מרן שליט"א שאף שהיתה זו סברתו העצמית מדוע החפץ חיים כלל את דברי הגאון רבי מאיר שמחה בספרו. כעבור זמן פגש מרן שליט"א בהגאון רבי מענדל זאקס זצ"ל חתן רבינו החפץ חיים, והביע בפניו השערה זו. והוא אישר לפניו שאכן כך היה ידוע בראדן שזו הסיבה שבגללה נזכר רבי מאיר שמחה ב'משנה ברורה'".

נבחין היטב כי מדובר בהשערה של הגרא"מ שך, שלימים קבלה תמיכה וביסוס מאת חתנו של בעל משנה ברורה שאמר לו שהוא כיוון בהשערותיו אל מה ש'היה ידוע בראדן', עיר מגוריו של בעל 'משנה ברורה'. להשערה זו, ביקש בעל 'משנה ברורה' לרצות את האור שמח, על כך שהתבטא נגדו קצת בחריפות במהלך איזה ויכוח, ולכן הביא דבר תורה בשמו.

כל המוסיף גורע

הבקעים הראשונים במהימנות פרשנות זו החלו לצוץ ולעלות עקב הרב מנחם מנדל פלאטו שהעתיק את ההסבר אל תוך ספרו 'בשבילי ראדן' (מכון בשבילי הישיבות, תשס"א. פרק יז עמוד 193):

"רבי אלעזר מנחם שך שליט"א מספר כי מפליא הדבר שבספר 'משנה ברורה' לא מוזכר החפץ חיים שום פסק הלכה מאחד מגדולי אותו הדור... רק אחד מגדולי אותו הדור מוזכר בשמו המלא במשנה ברורה והוא ר' מאיר שמחה.

אלא אפשר שהסיבה שר' מאיר שמחה מוזכר בשמו כי כיון שהיה ויכוח בין החפץ חיים לר' מאיר שמחה בעת ועידת פטרבורג, והחפץ חיים חשש שהתבטא בחריפות יתר כנגד ר' מאיר שמחה, לכן חרג החפץ חיים ממנהגו והביא במשנה ברורה מדבריו של ר' מאיר שמחה.

כשסופרה סברא זו לחתנו של החפץ חיים ר' מנדל זקס אישר כי בראדן היה ידוע שזו הסיבה להזכרת שמו של ר' מאיר שמחה במשנה ברורה."

הסיפור כפי שהוא מובא בספר 'בשבילי ראדן' אינו מתואר בהרחבה כפי שהוא נעשה במקור הדברים בספר 'שימושה של תורה', אולם עינינו הרואות כי כאן הוסיף כאן הכותב פרט חשוב ומשמעותי ביותר לרקע הסיפור: ויכוח זה בין החפץ חיים להגאון רבי מאיר שמחה שעליו אנו מדברים, היה בעת 'ועידת פטרבורג'!

כפי הנראה התקיימה בהוספה זו שהוסיף בעל 'בשבילי ראדן' מה שאמרו חז"ל במסכת סנהדרין (כא א): **"כל המוסיף גורע"**, כיון שאיזכורה של 'ועידת פטרבורג' בתוך מעשיה זו פתחה 'תיבת פנדורה' של תמיהות ופקפוקים על היכולת של הפרשנות לשרוד במבחן ביקורת מציאותית אובייקטיבית.

ועידת פטרבורג

בחודש אדר של שנת תר"ע הזמינה הממשלה הצארית ועידה מיוחדת של נציגי הקהילות היהודיות שברחבי רוסיה לדון בקריטריונים הנדרשים למינוי רבנים ועל התנאים שלפיהם תסכים הממשלה להכיר ברבנים ומורי-הדרך הרוחניים.

פולמוס חריף נטוש היה בין גדולי ישראל שנאספו לוועידה בקשר לבעיה המרכזית שעמדה על הפרק ודרשה הכרעה ברורה: האם יש להסכים לכך שרבני ישראל ישתלמו בהשכלה רוסית כתנאי מקדים לתוקף כהונתם, ובכך לחסוך ולמנוע את מינוייהם של הרבנים מטעם 'שלא קראו ולא שנו והיו כקוף בעיני היהדות הנאמנה, או שמא אל להם לרבני ישראל להשתלם בדיעת השפה הרוסית.

הגאון רבי מאיר שמחה מדווינסק, שנתמך על ידי זקן הגאונים בדורו, הגאון רבי דוד פרידמן מקרלין, סבור היה כי ראוי לחייב כל רב להשתלם מעט בשפה הרוסית, כי התועלת שבכך רבה על הנזק. ואילו האדמו"ר הרש"ב מליובאוויטש, ועמו הגאון רבי חיים מבריסק, נלחמו בעקשנות נגד מגמה זו ודעתם הנחרצת היתה לפסול זאת מכל וכל.

כשהבחין הגר"ח מבריסק כי דעת שאר הרבנים עמיתיו לוועידה נוטה לתמוך בדעתו של הגאון רבי מאיר שמחה, הפציר הגר"ח בהגאון רבי משה לנדינסקי, ראש ישיבת ראדן, כי יחזור מיד לביתו וישפיע על החפץ חיים לנסוע אל הועידה בפטרבורג, וכך הוה.

לתימהון כל משתתפי הועידה הופיע החפץ חיים בפטרבורג, למרות היותו זקן ושבע ימים וכשהוא אינו חס על כוחותיו הדלים. בדבריו הנרגשים והנלבבים שיצאו מן הלב, הצליח החפץ חיים להשפיע על הנאספים להפוך את החלטתם, ואכן הועידה נמנתה וגמרה על איסור מוחלט לרבני ישראל ללמוד את השפה הרוסית והשכלה כללית.

למרות הכבוד המופלג שרחשו גדולי ישראל זה לזה, פעמים והתלהטו הרוחות בסערת הויכוח ואורייתא הוא שרתחה בהם. המתרחות הקשה ביותר היתה בין הגאון רבי מאיר שמחה לבין החפץ חיים והיא הגיעה לידי ביטוי בחילופי דברים שונים.

פער של כארבעים חדשים!

ניתן לשער שכיון שזו הפעם היחידה שידוע לנו על ויכוח עז שהתרחש בין הגאון רבי מאיר שמחה להחפץ חיים, הבין מחבר 'בשבילי ראדין' כי ההסבר שבספר 'שימושה של תורה' - "שהיה איזה ויכוח בין הגאון רבי מאיר שמחה והחפץ חיים. והחפץ חיים חשש שהתבטא קצת בחריפות נגד רבי מאיר שמחה, לכן הביא דברי תורה שלו בספרו" מתייחס לויכוח הידוע שהיה ביניהם בעת ועידת פטרבורג, והוא הוסיף את פרט זה במרוצת הסיפור.

יצאו כמה וכמה שנים ואין איש שם על לב שסיפור זה עם פרשנותו של מחבר 'בשבילי ראדין' מופרך מבחינה מציאותית, שהרי לא יתכן שהחפץ חיים שמסיים את ספרו 'משנה ברורה' עם המשפט: "סיימתי בחסד השם יתברך ביום י"ט לחדש מרחשון תרס"ז לפרט קטן!" יביא את חידושו של הגאון רבי מאיר שמחה, בשל אירוע שהתרחש רק לאחר כמה שנים!

ועידת פטרבורג התאספה, כאמור לעיל, בחודש אדר של שנת תר"ע! (ראה בספרו של הרמ"מ ישר 'החפץ חיים חייו ופעלו' ח"א פרק מב), כארבעים חדשים לאחר סיום ספר משנה ברורה! כיצד יעלה על הדעת שהחפץ חיים פייס את הגאון רבי מאיר שמחה על דבר שעדיין לא בא לעולם?

מחליף את הזמנים

הראשון שהבחין בכך והביא את הדברים לדפוס היה רבי מרדכי סלומון, שכתב על כך במדור 'כתב עט' ב'מוסף שבת קודש' בעיתון 'יתד נאמן', בגליון הראשון של שנת תשס"ו, בזה הלשון:

"ומענינא דיומא בענין תקיעת שופר. ראיתי בספר 'שבילי ראדין' שהביא בשם ספר 'שימושה של תורה' שבעל המשנה ברורה לא היה מביא מחבר שהיה בזמנו. למעט מה שזכר בביאור הלכה (תקפ"ה) בשם בעל האור שמח מהר"ר מאיר שמחה טעם נכון לתקיעת שופר בימין, עיין שם. והוא בעקבות ועידת פטרבורג שהיתה מתיחות בין מרן בעל החפץ חיים לבין מרן בעל האור שמח, וכן כתוב שם שרבי מנדל זקס זצ"ל אישר שכן בראדין היתה ידועה שזו הסיבה.

ונראה שסברא זו מופרכת, ואולי היה איזה מקום קודם זה, דהרי בסוף המשנה ברורה כתוב שסיים לכתוב שנת תרס"ז, ואילו ועידת פטרבורג כתב בספר הנ"ל שהיתה בשנת תר"ע.

ואגב שזכור לי שבאיזה מקום מזכיר (כמדומה בביאור הלכה) לבעל ה'שדי חמד' שהיה בזמנו, וגם ראיתי להיפך שבעל ה'שדי חמד' הזכיר לבעל ה'חפץ חיים' על איזה הלכה ומפלפל בו קצת".

נאמנו הדברים ונאמנו מקורם הטהור

מצידו של מחבר 'בשבילי ראדין' לא נתקבלה כל תשובה לשאלתו של סלומון, ושמא מפני שסבר שלא עליו התלונה כיון שהוא הביא דבר בשם אומרו. אולם גם מכתובתו של מחבר 'שימושה של תורה' ארך כחודש ימים עד שהואיל לענות תשובה לכל המצפים להבין פשר דבר.

ב'מוסף שבת קודש' של פרשת נח תשס"ו (גליון מס' 5) אנו קוראים סוף סוף את התשובה לדברי סלומון. משום מה לא יכול היה ר"א ברגמן, עורך 'שימושה של תורה', לכתוב בעצמו את התגובה, והוא נזקק לטובת אנשי מערכת העיתון שכתבו זאת מפיו והדפיסוהו תחת הכותרת "להעמיד דברים על דיוקם":

"במדור זה התפרסם מכתב ובו הועלתה השגה על דברים המופיעים בספר 'בשבילי ראדין' כציטוט מהספר 'שימושה של תורה' אודות הסיבה שהביאה את מרן החפץ

חיים זצוק"ל להזכיר בחיבורו 'משנה ברורה' הוראה בשם מרן בעל ה'משך חכמה' וז"ל: "עוד שמעתי בשם הגאון מהר"ר מאיר שמחה הכהן" וכו' – שהסיבה לכך היא למנוע רושם של חילוקי דעות שהיו בין ה'חפץ חיים' לה'משך חכמה' במהלך ועידת פטרבורג שנערכה בשנת תר"ע.

המשיג טוען שני דברים:

א. הרי מרן החפץ חיים מציין שמועד סיום כתיבת חיבור המשנה ברורה היה בשנת תרס"ז, כיצד יתכן איפה שיתייחס למאורע שהיה בשנת תר"ע.

ב. המשיג טוען שלפי זכרונו – כלשונו: "כמדומה" – דן החפץ חיים גם בדברי ה'שדי חמד' שהיה בן דורו.

נתבקשנו על ידי הרב אשר ברגמן שליט"א עורך הספר 'שמושה של תורה' ושאר ספרים משולחנו של זקנו רבנו הגדול מרן הגרא"מ שך זצוק"ל ואשר זכה לאמונו והסכמתו של זקנו מרן זצוק"ל להבהיר כדלהלן:

א. הציטוט בספר 'בשבילי ראדין' אינו נאמן למקור, שכן בספר 'שימושה של תורה' – אשר נכתב מפי רבנו מרן זצוק"ל והיה למראה עיניו – לא הוזכרה 'ועידת פטרבורג', אלא סתם 'חילוקי דעות' שהיו ביניהם לאורך סערת התקופה ההיא. התוספת 'ועידת פטרבורג' הינה של 'בשבילי ראדין' שהוסיף כך מהשערותו הוא, ובזאת נאמנו הדברים שב'שימושה של תורה' ונאמנו מקורם הטהור.

ב. לגופה של הערה: לא ברור שלאחר מועד כתיבת המשנה ברורה לא חלו בה שינויים ותוספות על ידי המחבר.

ג. בענין מה שהביא 'כמדומה' שדן גם מהשדי חמד – לא בדקנו אם אמת נכון הדבר. על כל פנים אין בדברים כדי לסתור את הנ"ל. כמו כן יש הבדל בין דיון בספר של מחבר לבין הבאת הוראה משמועתו של חכם בן דורו".

במכתב זה שהועתק כלשונו (לאחר תיקוני דפוס קלים ומתבקשים) מתייחס רבי אשר ברגמן גם לדברים שהביא רבי מרדכי סלומון כבדרך אגב, שהגאון רבי חיים חזקיהו מדיני בעל 'שדי חמד' אף הוא מוזכר ב'ביאור הלכה'.

למרות שנראה שסלומון ציין את הדבר לפי תומו, ראה בזה ברגמן נסיון 'לסתור' את הסיפור והוא מתייחס לכך בשלושה הבטים, וברשות הקוראים נעסוק בהבטים אלו לפני שנחזור לעיקר הענין הנחקר כאן בסדר המאורעות.

דברי ה'שדי חמד'

ראשית טוען ברגמן: "בענין מה שהביא 'כמדומה' שדן גם מהשדי חמד - לא בדקנו אם אמת נכון הדבר". איני יודע מדוע הוא אכן לא בדק זאת, אך המציאות גלויה וידועה לכל: דברי השדי חמד מובאים בגוף ספר 'משנה ברורה', ואף ב'ביאור הלכה' וב'שער הציון' כעשרים פעמים!

כפי שניתן לשער, התגובה לכך לא איחרה לבוא ותיכף ומיד בגליון 'מוסף שבת קודש' שהופיע בסמוך (מס' 6, פרשת לך תשס"ו) כבר כתב הרב א. חפץ איה מקום כבודו בו דן הביאור הלכה בדברי ה'שדי חמד':

"תלמיד חכם ותיק שעדיין במדור מכתבים (פרשת נח) צדה עינו במכתב אודות המשנה ברורה שהביא בספרו פעם אחת את דברי רבותינו – רבי מאיר שמחה ה'אור שמח' וה'שדי חמד', כאשר הכותב מתקשה לציין למיקום המדויק בו מובאים דברי השדי חמד.

אותו תלמיד חכם שליט"א האיר על אתר וציין כי דברי ה'חפץ חיים' הם ב'ביאור הלכה' (סימן תריז): "ובספר שדי חמד מביא בשם כמה אחרונים דהמפלת גם כן דינה כילדית ע"ש".

איני יודע מה נתייחסה מובאה זו שרק אליה ציין 'אותו תלמיד חכם שליט"א', בעוד שהשדי חמד מוזכר בגוף הספר – 'משנה ברורה' סי' תמ ס"ד, ב'ביאור הלכה' סי' תמג, ועוד הרבה פעמים, ואף בשער הציון, בסימן תמח, והדברים גלויים וידועים.

'אין בדברים כדי לסתור את הנ"ל'

כעת שרואים אנו מפורש יוצא שהביאור הלכה לא הביא רק את הגאון רבי מאיר שמחה אלא גם את הגאון בעל שדי חמד, מן הראוי שנשוב ונעתיק את לשון ספר 'שימושה של תורה':

"רק אחד מגדולי אותו דור מוזכר ב'ביאור הלכה' והוא רבינו הגאון רבי מאיר שמחה מדווינסק זצ"ל בעל ה'אור שמח'... ואף כאן לא חרג החפץ חיים מגדרו שלא להביא מפסקי גדולי דורו. גם בפעם הזאת לא הביא החפץ חיים דבר הלכה בשם בן דורו אלא רק טעמו של מנהג. והכלל העולה הוא שאין שום דבר הלכה מגדולי אותו דור דעה בספרי החפץ חיים".

וכאן הבן שואל: האם אכן "רק אחד מגדולי אותו דור מוזכר ב'ביאור הלכה' והוא רבינו הגאון רבי מאיר שמחה", או שמא גם בעל שדי חמד מוזכר בספר? והאם אכן דין זה "דהמפלת גם כן דינה כילדית" מתאים עם הקביעה: "הכלל העולה הוא שאין שום דבר הלכה מגדולי אותו דור דעה בספרי החפץ חיים"?

ר"א ברגמן מנסח את תשובתו לשני שאלות אלו בקיצור לא אופייני: **"על כל פנים אין בדברים כדי לסתור את הנ"ל", ואני בעניי לא ידעתי מדוע.**

ויש ליישב

לאחר מכן מוסיף ר"א ברגמן הבט שלישי: "כמו כן יש הבדל בין דיון בספר של מחבר לבין הבאת הוראה משמועתו של חכם בן דורו". ואכן, אלו הם דברים של טעם!

ההיגיון אומר שאינו דומה ספרו של מחבר שכבר ראה את אור הדפוס, ובמידה מסוימת יצא מחזקת המחבר והפך לרכוש כלל ישראל, להבאת הוראה ושמועה שעדיין לא נדפסה. ללא ספק, מדובר בחילוק ברור והיגיוני.

ואם ניתנה רשות הייתי מוסיף חילוק נוסף בין שמועת הגאון רבי מאיר שמחה לבין פסקו של הגאון בעל שדי חמד: אופיו של ספר 'שדי חמד' שהוא ספר אסופות וליקוטים, ונמצא שהשדי חמד אינו אלא מעתיק את השמועות. ואילו בחידוש שהביא הביאור הלכה בשם הגאון רבי מאיר שמחה מדובר ברעיון ובחידוש שלו, ובכגון זה אכן מדובר בפעם יחידאית.

עוד נקודה ראויה לציון, כי הספר 'משנה ברורה' הוא ספר הלכות כנודע, כך שמתבקש לעתים כי יובאו בו דברי הלכה גם מספרים בני אותו הדור, במקרה שיש בהם מן החידוש. לעומת זאת, השמועה שהובאה בשם הגאון רבי מאיר שמחה היא מעין 'דבר אגדה', כך שבתחום הספציפי הזה של הלכה ואגדה הנושקים יחד, יש ייחודיות לשמועה זו שהובאה מהגאון רבי מאיר שמחה, ואין בדומה לה.

מה גם שבאותם מקומות ספורים ובודדים בהם הביא המשנה ברורה דברי אגדה שונים, הוא הסתיר את זהות האומר (השוה: 'ביאור הלכה' סי' תכו: "ושמעתי מאחד דברי טעם במה שנהגו בכמה מקומות אחר קידוש לבנה לומר עלינו לשבח..."; 'משנה ברורה' סי' תצד ס"ק יב: "ואני

שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה כי בעת שעמדו על הר סיני..." והנה כאן הוא שינה והגיד את זהות האומר.

כך או כך, עלה בידינו שאיזכור ספר 'שדי חמד', ואף ספרים נוספים, בתוך ספר משנה ברורה, עדיין אינו סותר את המובא בספר שימושה של תורה, כלפי היות רבי מאיר שמחה יחיד המצוטט בשמו, ותנעם לכאן מליצתו של ר"א ברגמן כי: "בזאת נאמנו הדברים שב'שימושה של תורה' ונאמנו מקורם הטהור".

ספרים נוספים שהוזכרו

עוד רגע אדבר בו. הזכרנו את איזכורי ספר 'שדי חמד' בתוך ספר 'משנה ברורה', וניסינו לומר כי מדובר בספר שעיקרו אסופת שמועות. אולם האמת היא שישנם עוד כהנה וכהנה ספרים, בני אותו הדור, המוזכרים בספר 'משנה ברורה', ומדובר בספרים שבהם חידושים עצמיים. הנה דוגמאות לספרים כאלה:

ב'ביאור הלכה' (סימן רעג ד"ה לאלתר) נאמר: **"אחר כך מצאתי בקונטרס 'פתח דבר' שהאריך והרחיב בדבר הזה מאד"**. זהותו של קונטרס זה לא הייתה ידועה, עד שבמאסף 'ישורון' (כרך כג, עמ' תרכז) חשף ר"א כצמן כי מדובר בטעות: שם הקונטרס הוא 'פותח דברים', לרבי מרדכי פרידמן ממזריטש, הנדפס בסוף ספר שו"ת 'אהל משה' (לר"מ קנצלבוויגן, ווארשא תרמ"ט); והוא מציין כי אכן לפנינו דוגמא לגאון בן דורו אותו מצטט המשנה ברורה.

גם בסוף הספר 'ויאמר הנני' (תולדות חיי הגאון רבי אברהם גנחובסקי, עמ' 639) מובא על הגאון רבי שניאור זלמן הירשוביץ: **"הגהותיו על הרי"ף בשם 'גליון אלפס נדפסו בסוף ש"ס וילנא, והוא החיבור היחיד (חוץ מהאור שמח) שהמשנה ברורה מביאו עוד בהיותו בחיים, בסימן שנח שער הציון אות טז: וכמו שהוכיח בהג"ה אלפסי החדשים ה"ג רש"ז מגאלדינגען מדברי ר' יהונתן גופא עיי"ש"**.

הניסוח 'החיבור היחיד' אינו נכון כמובן, אולם לנידון דידן דיינו שלפנינו חיבור נוסף בן אותו הדור שהוזכר במשנה ברורה.

ניתן להביא דוגמאות נוספות, אך טוב נעשה אם נפנה את המעיין למאמרו המונומנטלי של הרב יעקב טריביץ' 'לדרכי פסיקת המשנה ברורה' [ב], בתוך מאסף 'ישורון', גליון לד, ניסן עו, עמ' תקא והלאה; עמ' תקפג והלאה, אשר הפליא לאסוף כעמיר גורנה המון מראי מקומות בזה, ומשם תקחנו.

אך כאמור, לנידון דידן צודק ר"א ברגמן בהשערותיו כי השמועה על ייחוד שמועת הגאון רבי מאיר שמחה לא התכוונה כלל לספרים מודפסים, שמהם כאמור יש רבים, כי אם על בעלי שמועה בו הוא היחיד.

הציטוט בספר 'בשבילי ראדין' אינו נאמן למקור

כעת שדעתנו פנויה מהערת האגב שהזכיר סלומון, נוכל לבדוק באופן אובייקטיבי את עיקר דבריו של סלומון המפריך את הסיפור המובא בספר 'בשבילי ראדין', בשם ספר 'שימושה של תורה', בטענתו ההגיונית שסיום כתיבת המשנה ברורה היה בשנת תרס"ז ואילו ועידת פטרבורג היתה בשנת תר"ע.

על זה נזעק ר"א ברגמן וענה כי לא עליו תלונתו כי:

"הציטוט בספר 'בשבילי ראדין' אינו נאמן למקור, שכן בספר 'שימושה של תורה' – אשר נכתב מפי רבינו מרן זצוק"ל והיה למראה עיניו – לא הוזכרה 'ועידת

פטרבורג', אלא סתם 'חילוקי דעות' שהיו ביניהם לאורך סערת התקופה ההיא. התוספת 'ועידת פטרבורג' הינה של 'בשבילי ראדין' שהוסיף כך מהשערותיו הוא."

המעין בספר 'שימושה של תורה' יראה ש'לכאורה' צודק ר"א ברגמן בטענתו כלפי מחבר 'בשבילי ראדין' המתגלה כאן כ'זייפן' שאינו נאמן למקור דבריו. בסיפור המובא בספר 'שימושה של תורה' לא הוזכר ולו מילה אחת על 'ועידת פטרבורג', לא מיניה ולא מקצתיה; התוספת של 'ועידת פטרבורג' היא באחריותו האישית של בעל 'בשבילי ראדין' וכפי שמסכים ברגמן היא אינה יכולה לעמוד במבחן המציאות.

במילים אחרות: ר"א ברגמן מסביר כי המובא בספר 'שימושה של תורה': "שהיה איזה ויכוח בין הגאון רבי מאיר שמחה והחפץ חיים. והחפץ חיים חשש שהתבטא קצת בחריפות נגד רבי מאיר שמחה, לכן הביא דברי תורה שלו בספרו" כלל אינו מתכוון למה שהתרחש בועידת פטרבורג בשנת תר"ע, כי אם למאורע אחר לחלוטין שהתרחש עוד קודם לסיום כתיבת ספר 'משנה ברורה' בשנת תרס"ז.

אם קבלה היא נקבל

המעניין הוא שאף אחד מכותבי קורותיו של החפץ חיים (ואף אלה המתארים את ועידת פטרבורג לכל פרטיה ודקדוקיה) לא יודעים להצביע על ויכוח נוסף שהתרחש בין הגאון רבי מאיר שמחה להחפץ חיים, שעליו חשש החפץ חיים שהתבטא קצת בחריפות כנגד רבי מאיר שמחה.

יודע אני כי "לא שמענו אינה ראייה", אלא שתמיהני שאם ויכוח זה נערך בחדרי חדרים עד כדי כך שאין מי שיוודע פרטים על כך, שוב כיצד העיד הגאון רבי מנדל זקס באזני הגרא"מ שך: "שאכן כך היה ידוע בראדין שזו הסיבה שבגללה נזכר רבי מאיר שמחה ב'משנה ברורה'".

ועל כרחנו צריכים אנו לתרץ שברבות הימים נשתכחה מן הלב אימתי היה מאורע מסעיר זה שבו נתווכחו הגאון רבי מאיר שמחה והחפץ חיים, רק זאת קבלה היא בידינו שהיה ויכוח כזה, "ובזאת נאמנו הדברים שב'שימושה של תורה' ונאמנו מקורם הטהור".

אמת מול זיוף?

כלפי חוץ, נראה כאילו הכל בא על מקומו בשלום. ר"א ברגמן, בעל השמועה בשם זקנו, מעולם לא אמר דבר וחצי דבר כי איזכורו של הגרמ"ש בא עקב מה שהיה בינו לבין החפץ חיים ב'ועידת פטרבורג'. השערותיו של הגרא"מ שך באה רק על אותם 'חילוקי דעות' שהיו ביניהם במהלך סערת התקופה, והם כבר היו לפני שנת תרס"ז בה הודפס המשנה ברורה.

יחד עם זאת התברר כי בעל 'בשבילי ראדין' לדאבון לב 'אינו נאמן למקור'. הוא מוסיף דברים מהשערותיו. וחמור מכך, הוא אף נתלה באילן גדול ומסלף כאילו דבריו אמורים בספר 'שימושה של תורה'. כאן, כביכול, התגלה איפוא קלונו של בעל 'בשבילי ראדין' כשדבריו נמצאו חוטאים לאמת ומנוגדים למציאות הכרונולוגית.

דא עקא, שספק גדול אם אכן כך הם פני הדברים: האם צודק ר"א ברגמן בהיתממותו כאילו בעל 'בשבילי ראדין' הוא זה שהמציא את הקשר לוועידת פטרבורג 'מהשערותיו הוא', או שמא דווקא ר"א ברגמן הוא זה שקישר זאת? האם בעל 'בשבילי ראדין' הוא זה ש'אינו נאמן למקור' או שמא ר"א ברגמן הוא הזורה חול בעיני הציבור?

בספר 'האור שמח'...

בשנת תשס"א! באותה שנה בה הוציא הרב פלאטו את ספרו 'בשבילי ראדין' הוציא ר"א ברגמן את ספרו 'האור שמח'. היה זה עדיין בחיי זקנו הגרא"מ שך.

לא יאומן כי יסופר, אך הביטו נא וראו כיצד מספר ר"א ברגמן את סיפור זה בספר 'האור שמח', בפרק המוקדש לנושא 'אסיפת הרבנים בפטרבורג' (פרק יא, עמוד קכג):

"מן הראוי לציין שהחפץ חיים ב'משנה ברורה' הלכות ראש השנה (סימן תקפה, בביאור הלכה ד"ה 'טוב לתקוע בצד ימין') מביא בשמו של רבי מאיר שמחה טעם לדין זה שצריך לתקוע בצד ימין..."

מרב הגרא"מ שך שליט"א עמד על העובדה כי מכל גדולי דורו לא הזכיר החפץ חיים ב'משנה ברורה' פסקי הלכות (וגם כאן לא חרג מגדרו והביא טעמו של מנהג) ולא הזכיר אלא רק את רבי מאיר שמחה.

מרב שליט"א העלה השערה כי היה איזה ויכוח בין רבי מאיר שמחה לחפץ חיים, ומרב החפץ חיים חשש שמא התבטא בחריפות יתר נגד רבי מאיר שמחה, לכן כדי לפייסו הביא דבר תורה משמו בספרו.

מה גם שרבי מאיר שמחה התבטא אז בחריפות נגד החפץ חיים, ולכן החפץ חיים הזכירו על מנת להוציא מליבו פנימה כל נדנוד וחשש הקפדה כל שהיא. כפי שמספרים הודיע רבי מאיר שמחה בפומבי - לאחר הועידה - להפתעת הכל, כי יהודי קטן קומה זה, תושב העיירה הקטנה... מרעיש את העולם היהודי הגדול, בדבריו הפשוטים, יותר מן הרבנים - הגדולים ביותר, של הערים הגדולות ביותר – בדבריהם העמוקים והחריפים..."

[ובהערה שם:] "בביטוי זה הבין ה'חפץ חיים' שהיתה לרבי מאיר שמחה מעט חלישות הדעת ורצה לפייסו, וכנ"ל שהזכירו ב'ביאור הלכה'".

הוסיף מרב שליט"א, שאף שהיתה זו סברתו העצמית, מכל מקום לאחר זמן פגש בהגאון רבי מענדל זאקס זצ"ל – חתנו של החפץ חיים והעלה בפניו השערה זו. הרמ"ז אישר לפניו כי אכן היה ידוע בראדין, שזו הסיבה שבגללה הוזכר רבי מאיר שמחה ב'משנה ברורה'".

קל להבחין שיש בגירסה זו שבספר 'האור שמח' תוספות חדשות ונכבדות השופכות אור בהיר על העמימות היחסית שבספר 'שימושה של תורה'.

אם בספר 'שימושה של תורה' מובא רק: "שהיה איזה ויכוח בין הגאון רבי מאיר שמחה והחפץ חיים. והחפץ חיים חשש שהתבטא קצת בחריפות נגד רבי מאיר שמחה", הרי שבספר 'האור שמח' אנחנו גם שומעים לאיך גיסא: "שרבי מאיר שמחה התבטא אז בחריפות נגד החפץ חיים, ולכן החפץ חיים הזכירו על מנת להוציא מליבו פנימה כל נדנוד וחשש הקפדה כל שהיא".

והעולה על כולנה: לפתע אנו מתוודעים לכך שגם ר"א ברגמן יודע היטב שויכוח זה היה בוועידת פטרבורג! ר"א ברגמן אפילו יודע מהו הביטוי שאמר הגאון רבי מאיר שמחה להחפץ חיים שעליו הוא כותב: "בביטוי זה הבין ה'חפץ חיים' שהיתה לרבי מאיר שמחה מעט חלישות הדעת ורצה לפייסו, וכנ"ל שהזכירו ב'ביאור הלכה'".

תיובתא דידיה אדידיה

אין צורך ב'חכמה יתירה' או בחריפות של 'מבין דבר מתוך דבר' כדי לדעת שברגמן העיז פניו לתלות קלקלתו באחרים. בעוד שר"א ברגמן עצמו כותב בספרו 'האור שמח' שויכוח זה היה

בועידת פטרבורג, הוא מעליל על הרב פלאטו שכביכול: "הציטוט בספר 'בשבילי ראדין' אינו נאמן למקור... התוספת 'ועידת פטרבורג' הינה של 'בשבילי ראדין' שהוסיף כך מהשערותיו הוא".

לי ברור שבעל 'בשבילי ראדין' לא בדה מליבו את הקשר עם ועידת פטרבורג, כטענת ר"א ברגמן, אלא ראה זאת אצל ר"א ברגמן גופו, בספרו 'האור שמח' אשר בו הוא בא והשלים את מה שכתב בקיצור בספר 'שמושה של תורה'. הספר 'האור שמח' נדפס באותה שנה בה נדפס ספר 'בשבילי ראדין' ואין כל מניעה לומר כי השלמת הפרטים שבאה בספר זה הספיקה להיות מול עיני בעל 'בשבילי ראדין'.

ואף אם נאמר כי בעל 'בשבילי ראדין' לא ראה את ספר 'האור שמח', הרי שיראה הקהל וישפוט האם אכן ידי ר"א ברגמן נקיות בטענתו על בעל 'בשבילי ראדין' שהוא זה שכתב זאת 'מהשערותיו הוא', או שמא יש לו לבעל ספר 'האור שמח' ליטול מבין עיניו קורה עבה כקורת בית הבד.

(ואם הזכרנו את ספרו של ר"א ברגמן 'האור שמח', כבר התפרסם שרובו ככולו מצוי בספרו של רבי זאב אריה רבינר 'מרן רבינו מאיר שמחה כהן זצ"ל', ת"א תשכ"ז, שיצא לאור בהסכמת הגרא"מ שך וד"ל).

עדותו של האדמו"ר מנובומינסק

ואם אמור יאמר הקורא כיון שר"א ברגמן סותר את דברי עצמו, אין אני רוצה לסמוך עליו כלל, לא במשנה ראשונה ולא במשנה אחרונה, ומי יתקע לידינו כך שסיפור זה כלל נשמע מפיו של הגרא"מ שך, זה אינו מכיון שמצאנו סיפור זה יוצא ממקום אחר בשמו של מרא דעובדא, וראו זה פלא: בעדות זו נאמר במפורש כי המדובר על הויכוח שהיה ביניהם בועידת פטרבורג.

בספר 'מאיר עיני ישראל' שאסף ממקורות שונים עדויות ומעשים מחייו הנאדרים בקודש של החפץ חיים, הביא (חלק ה עמוד 480):

"לפנינו עדות מכלי ראשון על דברי מרן הרב שך זצוק"ל בעת ביקורו של הגאון הגדול רבי יעקב פרלוב שליט"א האדמו"ר מנובומינסק נשיא מועצת גדולי התורה דאמריקה, שבעת ביקורו בארץ הקודש בא להקביל את פני מרן [הגרא"מ שך] בביתו.

שם משפחתו של האדמו"ר מנובומינסק הוא פרלוב כמו אדמו"רי קרלין. כידוע כיהן מרן הגרא"מ שך בצעירותו כראש ישיבת קרלין בלויניץ, ושיחתם נסובה כעת בתחילתה על קרלין.

לאחר מכן עברה השיחה לעסוק ברובה על מרן ה'חפץ חיים'. כמה וכמה פעמים חזר מרן והדגיש כי עיקר מעלתו של החפץ חיים לא היתה כצדיק כפי שמקובל לחשוב אלא בגאונותו האדירה. "נישט צדיק... גאון הגאונים... נישט צדיק... גאון הגאונים..." חזר ואמר.

ראש הישיבה הסביר מדוע חרג, לדעתו, החפץ חיים הזכיר בביאור הלכה בהלכות תקיעת שופר את חידושו של אחד מגאוני דורו, רבי מאיר שמחה כהן מדווינסק בעל ה'אור שמח' וה'משך חכמה', בניגוד לכל שאר הגדולים' שבדורו אותם אין הוא מזכיר ב'משנה ברורה' כלל.

היה זה בעקבות חילוקי דעות בין ה'חפץ חיים' וה'אור שמח' באסיפת פטרבורג המפורסמת שאז ה'אור שמח' השתמש בביטוי חריף נגד החפץ חיים.

היה זה על רקע הוויכוח בין גדולי ישראל בדבר הוראת הממשלה הרוסית שרבנים ילמדו שפות זרות. היו שנקטו שעדיף שהרבנים ילמדו רוסית, מאשר שיקחו רבנים 'מטעים' שידעו את השפה, ואחרים התנגדו לכך וטענו כי הרבנים אסור להם להשקיע בלימוד השפה, ועל הרבנים מטעים יתגברו בצורה אחרת...

רבינו מאיר שמחה נקט שעדיף שילמדו הרבנים רוסית ובלבד שלא יהיו 'רבנים מטעים' ואילו רבינו חיים בריסק'ר נקט דעה הפוכה.

האסיפה נמשכה כמעט שבועיים, ורבי חיים מבריסק נאלץ לקרוא בדחיפות לחפץ חיים שיבוא מראדין לעמוד לצידו. כשראהו ה'אור שמח', שהיה קנאי גדול, הגיב לדברי החפץ חיים בחריפות רבה.

וכדי להראות קבל-עם שאין בליבו טינה כלשהי על ה'אור שמח', הכניס החפץ חיים ווארט ממנו אל תוך ה'משנה ברורה'. כך הסביר מן הרב שך מדעתו: "אזוי האלט איך..." (=כך אני אוחז...).

דברים ברורים ומסודרים: הגרא"מ שך הוא בעל ההשערה, כי מחמת הויכוח שהיה בין הגרמ"ש מדווינסק להחפץ חיים, החליט החפץ חיים להכניס דבר תורה בשם הגרמ"ש אל תוך ספרו 'משנה ברורה', והחשוב מכל: ויכוח זה היה בעת 'ועידת פטרבורג'!

סיכום ביניים

מתברר איפוא שבעל 'בשבילי ראדין' היה נאמן למקור עד לפרט האחרון, והוא כתב את הדברים בדיוק כמו שהגרא"מ שך אמרם! הגרא"מ שך, בעל השערה זו, אמר כי הסיבה לאיזכור הגרמ"ש הייתה מפני הויכוח שניהלו בוועידת פטרבורג, כפי שמעיד האדמו"ר מנובומינסק, וכך בדיוק כתב בעל 'בשבילי ראדין'.

אם מנדהוא לא היה נאמן למקור, אין זה כי אם ר"א ברגמן שבספרו 'שמושה של תורה' החסיר את הפרטים החשובים מתוך הסיפור! אולם יודגש כי בספרו השני 'האור שמח' הוא תיקן את המעוות והוסיף את העובדה שמדובר בוועידת פטרבורג.

טענתו של ר"א ברגמן כאילו בעל 'בשבילי ראדין' כתב זאת 'מהשערותיו' היא שקרית לחלוטין. ואדרבה, גם הוא עצמו מביא זאת בספרו 'האור שמח' בשם הגרא"מ שך.

לגופה של הערה: לא ברור...

כיון שמתברר שההשערה מתייחסת לוועידת פטרבורג שנערכה בשנת תר"ע, הרי שקושיתו של סלומון חוזרת למקומה: כיצד ייתכן שהחפץ חיים התייחס בספרו 'משנה ברורה', אותו הוא כבר סיים בשנת תרס"ז, לאירוע שעדיין כלל לא התרחש.

אין לנו ברירה אחרת ועל כרחנו צריכים אנו להזדקק להמשך דבריו של ר"א ברגמן, וכפי שצוטט בשמו לעיל:

"לגופה של הערה: לא ברור שלאחר מועד כתיבת המשנה ברורה לא חלו בה שינויים ותוספות על ידי המחבר".

במילים אחרות אומר לנו כאן ר"א ברגמן כי אין כאן סתירה: החפץ חיים סיים את כתיבת ספרו בשנת תרס"ז, אלא שהוא התמהמה והמתין עם העלאת הספר על מזבח הדפוס עד לאחר ועידת פטרבורג בשנת תר"ע! ובמשך אותו הזמן הוסיף המחבר הוספות שונות, וביניהם את חידושו של הגאון רבי מאיר שמחה.

ניתן להבחין כי ר"א ברגמן מסייג את דבריו במילים "לא ברור", אולם האמת היא כי הדבר ברור ביותר: אכן היו שינויים אחרי סיום כתיבת הספר 'משנה ברורה'! ולא זו בלבד, אלא שגם לאחר הדפסת הספר עדיין ביצע המחבר שינויים מסויימים ממהדורה למהדורה.

אלא שכל עניין זה של שינויים בספר 'משנה ברורה' אינו ענין למדובר כאן, כשקיימת בפנינו אופציה פשוטה של "נייתי ספר ונחזה"! באפשרותנו לבדוק מתי יצא חלקו השישי של המשנה ברורה ולראות האם חידושו של רבי מאיר שמחה מופיע בו.

היה והספר רק יצא לאור אחרי שנת תר"ע, או לחילופין, הספר יצא לאור קודם שנת תר"ע אולם חידושו של הגרמ"ש אינו מופיע בו, והוא נוסף רק במהדורות מאוחרות יותר – מה טוב ומה נעים! אולם אם נראה שהספר כבר יצא לפני שנת תר"ע, ובכל זאת נראה בו את חידושו של הגרמ"ש – נדע כי להשערה זו יש על מה שתסמוך.

זריזות במשנתו הברורה

לפני שנעשה זאת ברצוני להעתיק אמרת שפר נפלאה אשר ממנה נוכל ללמוד על השקפת חייו של החפץ חיים בקשר לזריזות העשייה. כך הביא בספר 'שביל הצבי' (לרבי צבי הירש פרבר, עמוד מב) על הפסוק (רות ג יח): "ותאמר שבי בתי עד אשר תדעין איך יפול דבר כי לא ישקוט האיש כי אם כלה הדבר היום":

"הגה"ק בעל חפץ חיים זי"ע היה אומר: אף שאין לאדם להיות נמהר במעשיו, אך אם לאחר ששקל הדבר במאזני השכל הישר מצאו לנכון וישר, אז בל יחמיץ הדבר ויזרז לעשותו בלא דיחוי זמן כלל. וכמו שמצינו כאן בבוועז שמתחילה היה מסופק בעצם הדבר אם עליו לעשות ואמר כי יש גואל קרוב ממני, אך בראותו כי הגואל דחה הדבר והרגיש מעתה איפוא כי המצוה מוטלת רק עליו להקים שם, הזדרז לגמור ולא לדחות על יום מחר. ונעמי הרגישה זאת ואמרה 'כי לא ישקוט האיש כי אם כלה הדבר היום'.

והנה לפי דברי חז"ל לא חי בוועז אלא רק יום אחד אחרי נישואיו עם רות, נמצא אם כן שכל שלשלת מלכות בית דוד נצמחה על ידי זריזות בוועז בלא דיחוי, שאם היה גומר הדבר רק ביום אחד בלבד היה ח"ו הבר בטל.

ומכאן - אמר החפץ חיים - רמז ומוסר גדול שלא לדחות שום מצוה שאפשר לעשותה היום על יום אחר כי לא תדע מה ילד יום".

דעת לנבון יקל שלא יתכן לומר שהחפץ חיים שסבר שאסור לדחות שום דבר מצוה אפילו ליום אחד עיכב את הדפסת החלק השישי מספרו בלמעלה מארבעים חודשים ללא כל סיבה. אולם כמובן שייתכן שנזדמנו לו להחפץ חיים עיכובים והם אלו שעצרו את ההדפסה, כך שראיה לדבר אין כאן.

עינינו הרואות

אם כן, מה שעלינו לעשות כעת הוא להעמיד במבחן המציאות את התיאוריה שהעלה ר"א ברגמן ולבדוק מהי השנה שבה נדפס לראשונה חלקו השישי של ספר 'משנה ברורה' שבו הובא ב'ביאור הלכה' החידוש בשם הגאון רבי מאיר שמחה.

כל מי שיבדוק בקטלוג של 'בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי' בירושלים יגלה עד מהרה כי אכן החפץ חיים היה נאה דורש בשבח מעלת זריזות המצוות ואף נאה מקיים, ואכן החלק השישי של ספרו 'משנה ברורה' נדפס כבר בשנת תרס"ז! הוי אומר: הספר ראה אור תיכף ומיד עם סיום כתיבתו!

אני עצמי החזקתי בידי את כרך זה של ה'משנה ברורה' חלק שישי, דפוס פיעטרקוב, אשר שנת הדפסתו מופיעה בו במפורש בשנים למנינם: 1907! וברמיזה למנין שאנו מונים: 'כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב' – העולה לחשבון: תרס"ז! ועיני ראו ולא זר כי בעמוד 113 מופיע, שחור על גבי לבן, את חידושו הנזכר של הגאון רבי מאיר שמחה!

מציאות ברורה זו משמיטה את הקרקע מתחת להשערה האומרת כי חידושו של הגרמ"ש הוא מההוספות שהוסיף החפץ חיים לספרו, לאחר ועידת פטרבורג, שהרי הדברים כבר נדפסו כארבעים חדשים קודם לכן.

התעלומה בעינה עומדת

אם נאמר שקביעתו של הגאון רבי חיים קנייבסקי שהובאה בתחילת המאמר: "איני מאמין לסיפורים" היא אינה כוללת אלא נאמרה באופן פרטני לסיפור זה, הרי שנקל להבין גם מדוע הוא סירב להאמין לסיפור זה המופרך מבחינה מציאותית.

ולדידי שפשיטא לי שבוודאי "נאמנו הדברים שב'שימושה של תורה' ונאמנו מקורם הטהור" אחזיק טיבותא לכל מי שיואיל לגלות לי רזא דעובדא ופשר דבר מעשה זה, ומאן דמתרגם לי מעשה זה אליבא דסדר העתים והזמנים אומן מומחה יקרא, וללא ספק יקפצו רבים להוביל מאניה בתריה לבי מסותא.

והיודע בה דברים יאיר ויעיר

חלפו כמה שנים מאז שנתעורר דיון זה כאמור לעיל, ומצאתי כי הגאון רבי יעקב חיים סופר הודיע צערו לרבים כי אין הוא מבין פשר מעשה זה, וכך כתב מעל דפי המאסף התורני 'עץ חיים' (באבוב, גליון י, תשרי תש"ע; 'על ספרים וסופרים' אות ג), וחזר ושנה זאת תיכף ומיד בספרו 'לך נאה להודות' (חשוון תש"ע. סימן יג אות ג):

"נודע כי רבן של ישראל בעל חפץ חיים זצ"ל בכל ספרו הגדול 'משנה ברורה' איננו מביא שום דבר שמועה מגאוני דורו שהעניקו חמה בקומתם זולת מאחד המיוחד הוא הכהן הגדול מאחיו הגאון האמיתי רבינו מאיר שמחה הכהן מדווינסק בעל אור שמח זצ"ל שממנו קבע שמועה בשמו המפורש..."

ובטעמא דמילתא שרבינו החפץ חיים זצ"ל לא הביא שום שמועה מפורשת משם גדולי דורו ורק מרבינו האור שמח זצ"ל הביא שמועה מפורשת בשמו איתאמר בעלמא וגם נכתב בכמה ספרים... שהיה בזה כפיוס על הדברים והדיבורים שהיו בין שני הכהנים הגדולים באסיפת הרבנים שהיתה בעיר פטרבורג כנודע...

אלא שאני תמה על עצמי ואיני מבין שהרי אסיפת הרבנים בעיר הנ"ל התקיימה בחודש אדר שנת תר"ע... ואילו ספר משנה ברורה חלק ששי נדפס ויצא לאור כמה שנים לפני כן, וכמו שכתב רבינו החפץ חיים ז"ל בדף האחרון של הספר: "סיימתי בחסד השי"ת ביום ד' י"ט לחודש מרחשון תרס"ז לפ"ק", הרי שמשנה ברורה חלק שישי כבר נשלם והוכן לדפוס שלש שנים קודם אסיפת הרבנים הנ"ל.

ואין לומר דאין הכי נמי, ספר משנה ברורה כתיבתו נסתיימה בתאריך הנ"ל אבל הוצאתו לאור והדפסתו היתה אחר אסיפת הרבנים הנ"ל דשנת תר"ע, וביני וביני רבינו החפץ חיים ז"ל הוסיף וקבע הדברים משם הגאון אור שמח ז"ל - דליתא להא, שמצאתי בספר 'מאמרים ומכתבים' מרבינו החפץ חיים... במכתבו מתאריך א' ויצא ד' כסלו שנת תרס"ח, מודיע רבינו החפץ חיים: "עד כה היה ספר משנה ברורה עד

הלכות חול המועד, ועתה עזרני השי"ת לסיים עד סוף השלחן ערוך... הרי שכבר נדפס והופץ ספר משנה ברורה חלק ששי קודם אסיפת הרבנים הנ"ל.

כך שבעניותי שמועה זו צריכה ביאור, ושמא ואולי מדובר על אסיפת רבנים אחרת, לא דשנת תר"ע הנ"ל, שאז התרחש ביניהם הענין הנ"ל, והיודע בה דברים יאיר ויעיר.

ועתה שנת השבע תשס"א יצא לאור ספר האור שמח... ושם האריך בענין והוסיף שם בשם חתנו של רבינו החפץ חיים ז"ל, הוא הגאון מהרמ"ם זאקס ז"ל שאכן ידוע היה בראדן שזו הסיבה הנ"ל שבגללה הוזכר רבינו מאיר שמחה בספר משנה ברורה, עיין שם, ואיני יודע מה אידון בה, אם לא שפורתא לא דקו ולא מדובר על אסיפת הרבנים דשנת תר"ע אלא על שאר אסיפות הרבנים שקדמו לה, עיין עליהם בספר הנ"ל, וצ"ב.

גם אחרי פרסום דברים אלו לא ראיתי או שמעתי הסבר נכון לתעלומה זו, ובקשתי דלעיל בעינה עומדת, כשבד בבד אשמח לדעת האם קיימות מסורות נוספות בדבר הסיבה שהגרמ"ש הוא היחיד המוזכר בספר 'משנה ברורה'.



מה יאמר הגרא"מ שך בבית דין של מעלה

אגב אורחא רצוי שנתייחס כאן במילים קצרות לשאלה היסטורית, הקשורה אף היא לעצם איזכור האישים במשנה ברורה. אם עד כה ניסינו ללבן את הסיבה שהביאה את איזכורו של הגאון רבי מאיר שמחה, הרי שראוי גם שנברר לאידך גיסא: מהי הסיבה ששאר חכמי וגאוני דורו לא הובאו בשמם המפורש?

המעניין הוא שהגרא"מ שך היה רגיל להפליג רבות בגודל תמיהה זו, אולם הוא סירב לגלות את ההסבר לכך, ומלבד שהיה אומר ש'עם טעם זה אני חי כל ימי חיי' היה מוסיף ואומר שבעולם הזה הוא ממאן לגלות זאת והוא יאמר את התירוץ על כך רק בבית דין של מעלה!

וכך כתב בספר 'שימושה של תורה' (עמוד קנח) בתחילת דבריו שהועתקו לעיל:

"בכל פעם שהיה רבינו החפץ חיים נוסע לוורשא לענינים ציבוריים ולצרכי הכלל, היה נוסע ברכבת ועובר דרך בריסק, ומבקש מרבינו הגר"ח זצ"ל שיתלווה אליו. הגר"ח לא היה חוקר ודורש אלא חובש מיד את כובעו, מתעטף במעילו ומתלווה אליו. ונסע עמו אולי חמישים פעמים. כך סיפר רבינו הגרי"ז מבריסק זצ"ל למרן [רבי אלעזר מנחם שך] שליט"א.

העיר על כך מרן שליט"א, שמאחר והם נסעו יחדיו פעמים כה רבות, והחפץ חיים עסק במשך זמן כה רב בענייני קדשים וחיבר את ה'ליקוטי הלכות', וכמו כן עסק בהלכה למעשה בחיבור ה'משנה ברורה', ה'אהבת חסד' ועוד, ולבטח התעוררו לו שאלות וספיקות לאין ספור, כפי שאנו רואים בהמון ה'צריך עיון' שב'ביאור הלכה' וב'ליקוטי הלכות', ובוודאי דן ה'חפץ חיים' עם הגר"ח בעניינים רבים, שטח בפניו את ספיקותיו ושאלותיו ולבטח קיבל מענה, וכן דן בסוגיות שונות ובענייני הלכה עם שאר גדולי דורו, דור דעה, עמם נועד. ולפלא הדבר, מדוע אינו מזכיר אף אחת מהכרעותיהם בספריו.

ואמר מרן שליט"א שיש לו טעם על כך, ועם טעם זה אני חי כל ימי חיי, אך לא רוצה לגלות זאת."

ושוב גם כאן אנו מוצאים בעדותו של האדמו"ר מנובומינסק המובאת בספר 'מאיר עיני ישראל' פרטים נוספים שלא היו ידועים לר"א ברגמן (או שהשיטתם מטעם הכמוס עמו), והריני להעתיקם כלשונם:

"המשיך מרן [הרב שך] ואמר לאדמו"ר [מנובומינסק]: "אומר לכם קושיה. יש לי תירוץ עליה אך לא אומר כאן (= בעולם הזה) את התירוץ, אותו אני אומר בבית דין של מעלה..." מה הקושיה?

החפץ חיים חיבר הרי את ה'ליקוטי הלכות' על סדר קדשים. כשהיו אסיפות רבנים בוורשא - ובעוד מקומות - על ענייני היהדות היה החפץ חיים נוסע ברכבת, ובתחנה של בריסק היה רבי חיים רבה של בריסק עולה על אותה רכבת והם היו נוסעים יחדיו. כך היה מנהגם פעמים רבות מאוד.

בודאי אם כן, שהחפץ חיים שעסק אז כאמור בענייני קדשים כשהתקשה בענין כל שהוא הרי העלה את הקושיה בנסיעתם המשותפת בפני רבי חיים, ומן הסתם היה רבי חיים עונה על כך תירוץ. השאלה הנשאלת היא מדוע אין החפץ חיים מזכיר את רבי חיים בספרו ולו פעם אחת.

זו הקושיה הגדולה שעליה היה למרן הרב שך תירוץ שאותו יתרץ לאחר מאה ועשרים בבית דין של מעלה..."

עד כדי כך: אין הדברים ראויים להאמר בעולם הזה, כי אם בבית דין של מעלה, ומי יבוא בסוד קדושים.

התנאי של הגרנ"ט

אם כי איני כדאי ליישב קושיה חמורה שכזאת אשר תירוצים עליה ראויים להיאמר בבית דין של מעלה, הרי שברצוני להסב את תשומת לב הקוראים למובא בפרקי התולדות של הגאון רבי נפתלי טרופ, 'הנותן אמרי שפר', שנדפסו בתחילת ספר 'חידושי הגרנ"ט' (הוצאת 'אורייתא' תשמ"ט. עמוד כד):

"וכמעט שלא ניתן לתאר עד כמה שהפליג מרן ה'חפץ חיים' בערכו של רבינו ראש ישיבתו, עד שהתנהג עימו כבן עליה ממש וכאחד השייך לדורות הקודמים. רבות היה משתפו ביצירת חיבוריו, ביחוד כאשר נזקק לסכם הלכה ולהכריע בדיון בין דעות ושיטות הפוסקים, ובפרט לעת זקנותו או כאשר נתבקש להשיב תשובה בכתב. כאשר רבינו אינו שוכח בכל פעם להתנות עמו לבל יזכירוהו בספרים משום דלמעשה הוא אינו מביע כלל את דעתו אלא שומע בלבד ודן בדברים, וכן משום שכל הסיעתא דשמאי לבירור הענין על ידו הוא מכוחו של החפץ חיים בלבד".

שומעים אנו שרבי נפתלי טרופ היה צריך בכל פעם מחדש להתנות עם החפץ חיים לבל יזכיר אותו בספרים, ושמא משום 'לא פליג' או כדי לא לפגוע בכבודו של הגרנ"ט שוב כבר לא הזכיר אף את האחרים שנשא ונתן עמהם. גם יתכן כי סברתו של הגרנ"ט "שכל הסיעתא דשמאי לבירור הענין על ידו הוא מכוחו של החפץ חיים בלבד" התקבלה על ידי החפץ חיים כראויה ומתאימה גם כלפי אחרים שהגידו לו מחידושיהם.

שצריך להתקבל בקרב כל ישראל

ולולי דמסתפינא הייתי מעלה השערה נוספת בענין זה מדוע החפץ חיים מלאזכר שמות בחיבורו זה, וזאת בהקדם מה שסיפר הגאון רבי יצחק שלמה אונגר גאב"ד חוג חתם סופר בבני ברק, ונכתב מפיו בספר 'רשומים בשמך' (תשס"ז, עמוד תסט):

"בשלהי ימיו של הגה"ק 'חפץ חיים' זצ"ל ביקש לעלות לארץ הקודש, לחונן את עפרה הקדוש. אמר על כך ה'סבא קדישא' הגה"ק רבי שלמה אליעזר אלפנדרי זצ"ל, שה'חפץ חיים' לא יממש בסוף את מאוייו אלו ולא יעלה ארצה. ואכן, לבסוף לא עלה ה'חפץ חיים' לארץ הקודש, כידוע.

שאלו את הסבא קדישא: מאין לכם זאת? אמר הסבא קדישא: אין זו 'רוח הקודש' כלל וכלל, אלא סברא היא. מאחר שה'חפץ חיים' הוציא לאור עולם את חיבורו הנפלא 'משנה ברורה' שצריך להתקבל בקרב כל ישראל, ואם יגיע לארץ הקודש יאלץ להיוועד עם 'הרב הראשי' מטעם הרבנות, דבר שלא יתקבל באהדה בקרב קהילות החרדים, על כן מן השמים מנעו ממנו מלהגיע לזה".

יתכן שמהאי טעמא ממש לא הביא ה'משנה ברורה' מדברי חכמי דורו, שכן ידע שרב פלוני המקובל על עדה זו אינו מקובל על עדה אחרת וכיוצא בזה, ואיזכורו של חכם מסוים ולא של חכם אחר יכול להביא לתרעומת אצל אדם זה או אחר. וכידוע, ענינים מסוג שכזה מצויים ביותר בין החיים ולא אצל שוכני עפר.

כיון שהמטרה העליונה של ה'חפץ חיים' היתה שספרו יתקבל בקרב כל תופשי התורה, העדיף ה'חפץ חיים' שלא להזכיר את שמם של חכמי דורו, ושלום על ישראל.

הרב ישראל דנדרוביץ
ראש בית המדרש 'באר האבות'
מה"ס 'הנחמדים מזהב', ערך יצ"ו

משפחת רבי שמעון בר יוחאי

מה היה שמה של אשת רבי שמעון? בת מי הייתה ומי היא חמותה?

איזה מילדיה ונכדיה ידועים לנו ומי היה מחותנה?

דומה כי מרבית המשתטחים על קברו של רבי אלעזר בן רבי שמעון בן יוחאי, המצוי סמוך ונראה לקברו של אביו בהר מירון, אינם מבחינים בתגלית המעניינת הרקומה באותיות זהב על הפרוכת הקטיפתית המכסה את הציון: "ציון התנא האלקי רבי אלעזר זיע"א בן רבי שמעון בר יוחאי זיע"א בן שרה בתו של רבי פנחס בן יאיר זיע"א".

הרוקם האלמוני, או שמא מזמין הרקמה, מגלה לנו, בדרך אגב כביכול, כי שם אשת רבי שמעון, היא אמו של רבי אלעזר, היה: "שרה". מדובר בחידוש מרעיש, מהיות ולמיעוט ידיעתי אין לשם זה כל מקור או ראיה היסטורית, ובוודאי שאין על כך כל איזכור בדברי חז"ל בש"ס או במדרשים.

הרוקם גם מזכיר את שם חמיו של רבי שמעון בר יוחאי, והוא לדבריו: "רבי פנחס בן יאיר". בכך הוא צודק בהחלט, אלא שראוי לדעת כי אף עניין זה אינו נהיר לחלוטין, שכן בדברי הגמרא הבבליה שלפנינו נאמר שרבי פנחס בן יאיר היה "חתנו" של רבי שמעון בר יוחאי. אולם האמת היא שפרט זה לפיו רבי פנחס בן יאיר היה "חתנו" של רבי שמעון מקורו טהור מפורש בדברי הוזהר הקדוש וכפי שנרחיב בהמשך הדברים.

חמותה: אשת יוחאי

במאמר מקיף שפרסמנו בעבר בקובץ עין חיים (חוברת י"ז – ניסן תשע"ב) אודות שמות הוריו של רבי שמעון בר יוחאי הבאנו כי הרב יוסף משאש, ממכנאס שבמרוקו ובסוף ימיו בחיפה, כותב בחלק השלישי של ספרו 'נחלת אבות' (עמוד לא), אשר יצא לאור בשנת תשל"ז, כי שם אשת יוחאי, היא אמו של רבי שמעון, היה: "שרה".

את הידיעה הזו, כותב המחבר בתוך סיפור רחב ומעניין אודות סדר השתלשלות לידת רבי שמעון בן יוחאי, והוא מציין כי הדבר 'נשאר בזכרוננו ממה שראה בספרים', מבלי לציין באיזה ספרים מדובר. בסיום המעשייה הוא כבר מפנה אותנו למקור מוגדר יותר: "כל זה ראיתי בספר מעשיות כתב יד".

הערנו על כך, שאם קבלה היא נקבל אולם עלינו להיות מודעים לעובדה ההיסטורית שבימי התנאים כלל לא היה מקובל להשתמש עם השם "אברהם". וכמו שכבר חידד זאת הגאון רבי חיד"א בספרו 'שם הגדולים' (מע"ג מערכת א אות לד): "וראה זה חדש שלא מצינו בתנאים שבמשנה והברייתא תנא ששמו אברהם". מה שאומר, לכאורה, כי גם השם "שרה" לא היה מקובל אצל משפחות התנאים. והנה כאן אנו שומעים כי שם אשת יוחאי היה "שרה".

עוד הבאנו במאמר זה כי בשנת תשנ"ו יצא לאור לראשונה ספר 'פירושים ופסקים' על התורה של אחד מגדולי רבותינו הראשונים ומבעלי התוספות, רבינו אביגדור כהן צדק הצרפתי (הוצאת מכון 'הררי קדם'). והנה בתוך ספר זה (בפרשת בשלח) אנו מוצאים כי הוא מביא מתוך התלמוד הירושלמי, ששם אמו של רבי שמעון בן יוחאי היה: "חמי".

לא נכנים ראשנו בין ההרים לקבוע מסמרות מה אכן היה שם אשת יוחאי, אמו של רבי שמעון: אם "שרה" או "חמי", והבוחר יבחר. אולם מהיות ודבר רחוק הוא לומר שהן לכלה והן לחמותה קרו באותו שם "שרה", הרי שניתן לנחש כי הרוקם שסבור היה כי שם אשת "רבי שמעון" היה "שרה" נתערבבו לו היוצרות עם האגדה האומרת כי שם אשת "יוחאי" היה "שרה", ומכאן היא שבאה לו טעותו.

אביה: רבי פנחס בן יאיר

בתלמוד הבבלי נאמר במפורש כי רבי פנחס בן יאיר היה "חתנו" של רבי שמעון. והיינו, שלרבי שמעון בן יוחאי הייתה בת שנישאה לרבי פנחס בן יאיר. שכך כך שנינו במסכת שבת (דף לג ב): "שמע רבי פנחס בן יאיר חתניה ונפק לאפיה". היינו, רבי פינחס בן יאיר שמע כי חותנו רשב"י יצא ממערת מחבוא ויצא לקבל את פניו. הגמרא גם מספרת שרבי פנחס בן יאיר נכנס עם חותנו לבית המרחץ וראה בקעים וסדקים בגופו, מחמת ישיבתו בתוך החול במערה. הגמרא גם מתארת בפרוטרוט את אופן המשא ומתן הפלפולי שהיה בין החותן לחתנו לפני היותו במערה ולאחר מכן, יעוין שם בהרחבה.

אלא שלאידך גיסא, בספר הזוהר הקדוש נאמר במפורש כי רבי פנחס בן יאיר היה "חותנו" של רבי שמעון! ובתו של רבי פנחס היא הייתה נשואה לרבי שמעון והולידה לו את רבי אלעזר. הנה כך אמרו בזוהר הקדוש (פרשת נשא, קמה א): "וְיָתָא חָוִי, יוֹמָא דִּין פְּגִינָה אֶתְעֵפְרוּ חֲמִשִּׁין פְּתָרִין לְרַבִּי פְּנִיחָס בֶּן יֹאִיר חֲמוּד" [=בא וראה, יום זה בגללך יעמרו בחמישים כתרים את רבי פנחס בן יאיר חמיד". ועוד אמרו (פרשת בלק ר ב): "רַבִּי פְּנִיחָס חָוִי אָזִיל לְמַחְמֵי פְּרִיָּה, אֲנִיתוּ דְרַבִּי שְׁמַעוֹן, וְיָתָא פְּמִרְעָא" [רבי פנחס היה הולך לבקר את בתו, אשתו של רבי שמעון, שהייתה חולה].

אל סבך סתירה זו בין הבבלי לזוהר יש להוסיף גם נתונים נוספים המעצימים את הדיון ומוכיחים לכאורה כי דווקא רבי שמעון בן יוחאי היה "חותנו" של רבי פנחס בן יאיר: הנה אף זאת אמרו בזוהר הקדוש (פרשת אחרי ס א): "אמר רבי שמעון לרבי אלעזר בריה: אלעזר קום בקימך, ואימא מלה חדתא, לגבי דרבי פנחס ושאר חברייה. קם רבי אלעזר פתח ואמר... אנא לגבי אבא ורבי פנחס ושאר חברייה, על אחת כמה וכמה. אתא רבי פנחס נשקיה וברכיה" [=אמר רבי שמעון לרבי אלעזר בנו: עמד במקומך ואמר דבר חדש אל רבי פנחס ושאר החברים. קם רבי אלעזר, פתח ואמר... אני פלפי אבא ורבי פנחס ושאר החברים על אחת כמה וכמה. בא רבי פנחס, נשקו וברכו].

עינינו הרואות, בזוהר הקדוש עצמו, כי רבי אלעזר בן רבי שמעון קורא לרבי פנחס בן יאיר בשמו ולא בתואר 'זקני' כפי שהיה מהראוי אילו היה נכדו, מה שמוכיח לכאורה כי רבי אלעזר לא היה אלא גיסו של רפב"י ולא נכדו.

כיוצא בזה ניתן להוכיח מסדר הדורות שרפב"י היה דור מאוחר לרשב"י ולא דור קודם לו, שכן רבינו הקדוש יוכיח שהוא היה בדור מאוחר יותר מרשב"י (כמוכח מכמה מקומות, וראה להלן) ומכל מקום מצאנו כי רפב"י הלך לבקר בביתו של רבי (חולין ז ב), מה שמוכיח כי היה בן דורו. ואם כן מוכרח לכאורה שהקשר בין רפב"י לרשב"י לא היה אלא שהיה רפב"י "חתנו" של רשב"י.

אולם מחזורתא שבוודאי נאמנו דברי הזוהר הקדוש הברורים שרבי שמעון בר יוחאי היה חתנו של רבי פנחס בן יאיר. ואכן רבים וטובים הכפילו את דברי התלמוד בבלי והשוו אותה לאמור בזוהר הקדוש. יש כאלו שתקנו את הגירסא בבבלי ולדבריהם אין לומר שרפב"י היה 'חתניה' של רשב"י כי אם 'חותניה' או 'חמיו' (ראה: 'סדר הדורות' ערך רפב"י בשם ספר 'יוחסין'). יש שמענו כי אפילו אין צורך בתיקון זה, שכן דיינו בשינוי הניקוד מ'חַתְנִיָּה' ל'חַתְנִיָּה' (ראה: 'מצור דבש' צימרינג, שבת שס). ויש שפירשו הגמרא באופן זה: שמע רפב"י שבא חתניה רשב"י ונפק לאפיה (בן יוחאי' שער ז מענה סז, עמ' פח). ולכל שיטות אלו ברור כי מעולם לא שמענו שרפב"י היה "חתנו" של רבי שמעון, אלא זו בלבד שרפב"י היה "חותנו" של רבי שמעון. כך בזוהר הקדוש וכך בתלמוד הבבלי.

וייש שאף הביאו ראיה המכריחה שכך היא הגירסא האמיתית והנכונה בתלמוד הבבלי, שהרי בסוגיה שם מבואר שרפב"י היה עם רשב"י במרחק, ואילו היה רשב"י חותנו של רפב"י כיצד הותר לו כן, והרי ההלכה היא (פסחים נא א): "עם הכל אדם רוחץ חוץ מאביו וחמיו". אלא ודאי שרפב"י היה "חותנו" של רשב"י והוא אכן לא רחץ במרחק כי אם רשב"י (בעל ה'הפלאה' בספרו 'נתיבות לשבת' אה"ע סי' כג ס"ו).

ואילן נגד שתי הראיות שהבאנו לעיל, מהם משמע כי לא רפב"י לא היה חותנו, כבר כתב הרה"ק רבי חיים אלעזר ממנוקאטש בספרו 'דברי תורה' (תניינא, אות כה), ליישב כמין חומר:

"ומה שאמרינן בזה בזוהר הקדוש שאמר לו רבי שמעון לבנו: 'אימא מלה חדתא לגבי דרבי פנחס' ולא אמר: 'לגבי אבי זקנך רבי פנחס'... אולי מפני שהיה רבי פנחס רק אבי אמו של רבי אלעזר ולא אבי אביו, וסבירא ליה כהאי דאמרינן בסוטה (מט א) דרב אבא ב"ר יעקב איטפל ביה ברב יעקב בר ברתיה, כי גדל אמר ליה אשקיין מיא, אמר ליה לאו בריך אנא, והיינו דאמרי אינשי רבי רבי בר ברתך אנא, עב"ל הגמרא. ועל כרחק סבירא ליה כן גם לרשב"י, כי על כן לא קרא לרפב"י בתור אבי זקנך לבנו מפני שהיה רק אבי אמו...

והנה לא אמנע לעורר בזה אשר ראיתי ב'סדר הדורות' בשם 'ספר היוחסין' שהקשה על מה דאמרינן באדרא זוטא (פרשת האזינו) דרשב"י ראה קודם פטירתו לרפב"י חותנו ולרב המנונא סבא שבאו ללוותו ולהכין מקומו למעלה, ועל כרחק שמת קודם רשב"י, ואיך היה רפב"י בבית רבי שהיה תלמידו דרשב"י בדמצינו כמה פעמים רבי בשם רבי שמעון, וגם רבי אלעזר בן רבי שמעון היה חבירו של רבי אצל רשב"י אבי רבי, בדאמרינן בפרק השוכר את הפועלים (פד ב) ובדאמרינן בפ"ק דחולין (ז ב), עב"ד. וזהו לא קשה מידי לענ"ד, דבנראה היה אז רבי צעיר לימים בעת שהיה רפב"י אצלו, ורפב"י היה זקן ושבע ימים (ורבי היה אז נגיד, שהיה לו בביתו עושר וכבוד ופרדות, אותן שהקפיד עליהם רפב"י, כדאמרינן בחולין שם) ונפטר רפב"י קודם רשב"י כנראה שם באדרא זוטא, ואין כאן סתירה".

אולם אליבא דאמת יש לנו לידע שאין בודקים מהמזבח ולמעלה ונאמנה עלינו השערתו של רבינו האריז"ל שהיו שני רבי פינחס בן יאיר. וסדר הדורות והזמנים הוא שהכריח אותו לכך, שכן כאמור לא ייתכן שמצד אחד יהא רפב"י חותנו של רשב"י ומצד שני יהיה בזמן רבינו הקדוש. ומכוח תמיהה זו כתב (שער הגלגולים הקדמה מ):

"בספר הזוהר (פרשת האזינו רפח א), וז"ל: עד דהוה יתיב, אמר הא ר' פינחס בן יאיר הבא. נראה דרשב"י ע"ה נפטר אחר ר' פינחס חמיו. ובגמרא דידן מייתי ההוא עובדא דרבינו הקדוש, שזמן לסעודה לר' פינחס, ולא רצה, וגבה מורא בינייהו, וכבר היה אז נשיא והנה עתה בשעת פטירת הרשב"י לא היה רבינו הקדוש ז"ל נשיא, אף לא גדול בשנים, כי רבינו הקדוש ור"א בר"ש היו שוים בשנותיהם כנודע. ואפשר דתרי ר' פינחס הוו, והראשון היה חמיו של הרשב"י, ונפטר מקודם. והב' היה בן בנו של זה הא', והיה בימי רבינו הקדוש".

ראוי להבחין כי מדובר כאן בהשערה גרידא, אולם הבאים אחריו תפסו זאת לדבר וודאי וברור. וכך כתב ריש גלותא דבבל, הגאון רבי יוסף חיים מבגדד בספרו 'בן יהוידע'

(חולין ז ב):

"בסוף שער הגלגולים כתב מה"ר שמואל ויטל ז"ל, דתרי ר' פנחס בן יאיר הווי והראשון נפטר בחיי רשב"י כנזכר בריש אדרא של האזינו והשני היה בן בנו של הראשון והוא אשר נפק רבי לאפיה ודבר עמו במכלתין ע"ש, וזה אמת וברור".

ויציין כי לחידוש זה ניתן למצוא תימוכין מהמציאות, שהרי אנו יודעים על שני קברים המיוחסים לרבי פנחס בן יאיר (זה הידוע יותר כיום, בצפת, אותו גילה האריז"ל, ולפניו לא ידעו מכך. ומשנהו, המתואר בכתבים קדמוניים רבים כקברו של רפב"י, ניצב בפתח הכפר ברעם. וראה על מסורות שני קברים אלו בהרחבה בספר 'מצבות קודש בארץ ישראל' אות מב), וייתכן כי מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, שכן שני רבי פנחס בן יאיר היו (אם כי כמובן אין זו ראיה מוכרחת, שכן מצאנו מסורות סותרות על קברים שונים גם לכאלו שבוודאי לא היו אלא אדם אחד ולא יותר. ואם אין ראיה לדבר יש זכר לדבר).

וייש לנו לידע כי לפי חידוש זה שהיו שני רבי פנחס בן יאיר, כבר כתבו האחרונים שאין הכרח לתקן את הגירסא בבבלי ולומר שרפב"י היה חותנו של רשב"י, אלא שאכן היה "חתנו" ולעולם היה לרשב"י גם חותן וגם חתן בשם זה.

גירסא שלישית על מעמדו המשפחתי של רבי פנחס בן יאיר כלפי רשב"י: לא חותן ולא חתן – כי אם מחותן! ושמא גם זה וגם זה, מצאנו בדברי הגאון רבי יעב"ץ בהגהותיו (שבת שם):

"רבי פנחס בן יאיר חתניה. בשלהי אדרא דזוהר פרשת נשא נראה שהיה רשב"י חתנו של רבי פנחס בן יאיר. ועל כרחנו טעות סופר יש באחד משני ספרים אלה. אמנם בספר הזוהר עצמו נראית סתירה בזה מיניה וביה, כי בכמה מקומות ממנו מוכח שרבי אלעזר בנו של רשב"י היה חתנו דרבי פנחס בן יאיר, ודילמא איתא להא ולחא, ואי אפשר לעמוד על זאת".

ובפרוטרוט יותר כתב בן היעב"ץ בספרו 'מטפחת ספרים' (דפוס לבוב תר"ל, עמ' 29):

"לרפב"י חמוך – בכאן יש סתירה, שמא רשב"י ובנו היו נשואי שתי בנותיו של רפב"י, ונעשה רשב"י גם הוא חתנו לעת זקנותו, לאחר שמתה אשתו ראשונה, לכן לא נזכר זה במ"א, אך רבי אלעזר היה חתנו הראשון ונשא בתו של רבי פנחס בנעוריו, לכן התייחס אליו יותר. אך בגמרא דילן (סוף פרק במה מדליקין) איתא איפכא, רבי פנחס הוה חתניה דרשב"י. אולם להלן בפרשת בלק איתא נמי דרבי אלעזר היה נכדו של רבי פנחס, לפיכך גם בזו מבוכה גדולה היא בספר הזוהר".

ואנכי לא ידעתי היכן מצא היעב"ץ דבר זה שרבי פנחס בן יאיר היה חותנו של רבי אלעזר בן רבי שמעון, ולבוא בכך לידי מסקנה שרבי פנחס בן יאיר היה מחותן של רבי שמעון בן יוחאי, ושהאב והבן – רבי שמעון בר יוחאי ובנו רבי אלעזר היו גיסים, בהיותם חתנים אצל רבי פנחס בן יאיר. והאחרון הכביר, שנפטרה אשתו הראשונה של רשב"י ונשא את בתו של רבי פנחס בן יאיר בשונה מהפשיטות שהיא הייתה אשת נעוריו.

והאמת היא שקבלה בידינו כי רבי אלעזר בן רבי שמעון היה חתנו של רבי יוסי בן רבי שמעון בן לקוניא, וכמפורש בזהר הקדוש (הקדמה, ה א): "רבי אלעזר תנה אזיל למחמי לרבי יוסי ברבי שמעון בן לקוניא חמוי", וכן במקומות נוספים..

וזוה עתה קבלתי מידידי הרמ"מ גאלדשטיין העתק מהערות היעב"ץ על ספר הזהר (אותם הוא עומד להוציא לאור עולם), והוא כעניין דבריו האמורים במטפחת ספרים:

"בגינך אתעטרו חמשין בתרין לר' פנחס בן יאיר חמוך. בכאן יש סתירה לדברי ספר הזהר, בכמה מקומות נראה שרבי אלעזר בנו דרשב"י, היה חתנו דרבי פנחס בן יאיר. דילמא הא והא הוה, שרשב"י ובנו היו נשואי שתי בנות רבי פנחס בן יאיר, ונעשה רשב"י גם הוא חתנו לעת זקנותו, לאחר שמתה אשתו ראשונה, לכן לא נזכר זה במקום אחר. אך רבי אלעזר היה חתנו הראשון ונשא בתו בנעוריו, לכן התייחס אליו יותר. אך בגמרא דילן סוף פרק במה מדליקין, איתא אפכא רבי פנחס הוה חתניה דרשב"י, אמנם לחלן פרשת בלק (ר ב) איתא נמי דרבי אלעזר היה נכדו של רבי פנחס".

וברוך היודע מהיכן עלה להיעב"ץ דבר זה לפיו רבי אלעזר היה חתנו של רשב"י, ובפרט שלדבריו זה 'מוכח בכמה מקומות בספר הזהר' בעוד שבזהר הקדוש לפנינו מפורש שהיה חתנו של רבי יוסי בן רבי שמעון בן לקוניא.

אשת חבר כחבר

צדקנית מופלגת הייתה אשתו של רבי שמעון בן יוחאי. בעלה הפליג בשבחה, ובספר הזהר הקדוש מובא שכך אמר רבי שמעון לבנו רבי אלעזר במעלת ובשבח אמו (פרשת פנחס רמ ב) "אמר רבי שמעון: בריה ברי לקודשא בריה הוא, עלך אתמר (משלי כג) 'ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך', 'ישמח אביך' דלעילא. 'ואמך' דא בנסת ישראל. 'ותגל יולדתך' דא ברתיה דרבי פנחס בן יאיר חסידא" [=אמר רבי שמעון: ברוך בני להקדוש ברוך הוא, עלך נאמר 'ישמח אביך ואמך ותגל יולדתך'. 'ישמח אביך' שלמעלה. 'ואמך' זו בנסת ישראל. 'ותגל יולדתך' זו בתו של רבי פנחס של יאיר חסיד].

תיכף לאחר נישואיו של רבי שמעון עם בתו של רבי פנחס בן יאיר עזב רבי שמעון את ביתו למשך שלש עשרה שנה! וזאת בכדי ללמוד תורה אצל רבי עקיבא בבני ברק, תוך כדי שהוא עומד בקשר רציף עם אשתו ויודע את הנעשה בביתו (ויקרא רבה כא ח. וראה כתובות סב ב).

אגב, ייתכן שיש משמעות מיוחדת בכך שלימודיו של רשב"י אצל רבי עקיבא נמשכו י"ג שנה. הגה בספר התניא (פרק טו) מבואר: "ובזה יובן מ"ש בגמרא דעובד אלהים היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד ולא עבדו היינו מי ששונה פרקו מאה פעמים לבד והיינו משום שבימיהם היה הרגילות לשנות כל פרק מאה פעמים כדאיתא התם בגמרא משל משוק של חמרים שנשכרים לעשר פרסי בזווא ולאחד עשר פרסי בתרי זוזי מפני שהוא יותר מרגילותם. ולכן זאת הפעם המאה ואחת היתה על הרגילות שהורגל מנעוריו שקולה כנגד כולן ועולה על גביהן ביתר שאת ויתר עז להיות נקרא עובד אלהים מפני שכדי לשנות טבע הרגילות צריך לעורר את האהבה לה", עיין שם מה שהאריך בזה.

והנה המעיין בסוגיא בכתובות עיניו תחזינה מישרים שההולכים אצל רבם ללמוד תורה היו הולכים למשך י"ב שנה. ועל כגון דא רבותא לרבי שמעון בר יוחאי שהוא הוסיף עוד שנה אחת, בדומה למי ששונה פרקו מאה פעמים ואחד.

נשים דעתן קלה

התייחסות נוספת של רבי שמעון לאשתו מצאנו בעת בריחתו מהרומאים שבקשו להורגו. וכך אמרו (שבת לג ב): "אזל הוא ובריה משו בי מדרשא. כל יומא הוה מייתי להו דביתהו ריפתא וכוזא דמיא וכרכי. כי תקיף גזירתא, אמר ליה לבריה: נשים דעתן קלה עליהן, דילמא מצערי לה ומגליא לן. אזלו משו במערתא". אשתו של רבי שמעון הייתה מספקת לבעלה ולבנה מדי יום ביומו את מאכלם: ככר לחם וכד מים, אל בית המדרש. אלא שברכות הימים, כשנתחזקה הגזירה, אמר רבי שמעון לבנו כי 'נשים דעתן קלה' ויש לחשוש שמא הרומאים יצערו אותה והיא תגלה את מקום מחבואם. ומחמת כן יצאו והתחבאו במערה.

הגדרה זו "נשים דעתן קלה" שנתן רבי שמעון לאשתו, עוררה את רבותינו הראשונים לדון בשאלה מעניינת: הלוא אמרו (נדה מה ב): "מלמד שנתן חקב"ה בינה יתירה באשה יותר מבאיש", וכיצד אמר כאן רבי שמעון כי דעתן של הנשים קלה. עמדו על כך הרא"ש בתוספותיו והרישב"א בחידושו (נדה שס). ותירצו, שהאשה ממהרת להבין יותר מהאיש. ובפשטות כוונתם, שאכן האשה נהיית גדולה בי"ב שנים ויום אחד, ואילו האיש אינו נעשה גדול אלא בי"ג שנים ויום אחד, אולם עצם דעתם היא קלה יותר מאצל האנשים.

על שאלה זו קיימים תירוצים נוספים, מהם המחלקים בין דעת לבניה וכיוצא בזה, ואף בדברי הראשונים שהבאנו לעיל ניתן להעמיס משמעויות נוספות.

עוד מצאנו כי לקביעה זו של רבי שמעון 'נשים דעתן קלה' קיימת גם התייחסות הלכתית כבודת משקל. הנה כך כותב המגן אברהם (סוף סימן קנז):

"בשבת אמרינן 'נשים דעתן קלות דלמא מצערי להו ומגלי לן אזלו עשו במערתא'. משמע שמותר לו לברוח כשיש סכנת נפשות, אע"פ שמתוך זה גורם צער לחבירו. ומשמע שהוא מחוייב לסבול צער כדי שלא יהרג חבירו בחנם".

וראה במחצית השקל (שם) שביאר:

"משמע שמחמת קלות דעתן יעשו שלא כדין ויגלו, מוכח דמצד הדין אף דהוי מצער להו הוה להו לסבול הצער ולא לגלות. ולבסוף כשברחו, אף על גב שיש לחוש פן יצערו הנשים לגלות מקומם ולאשר הנשים לא ידעו מקומם יסבלו צער עבורם, משמע דמותר להציל את עצמו מסכנות נפשות אף על גב שגורם על ידי זה צער לחבירו".

המגן אברהם פותח ומוכיח מכך שרשב"י ברח למערה ולא חשש שיצערו את אשתו אודותיו, שאכן מותר לאדם לברוח מחמת סכנת נפשות ואין לו צורך לחשוש שמא מתוך זה הוא גורם צער לאדם אחר.

וראיתי להאמרי בינה (או"ח סי' יג ס"ה) שהעיר על דברי המג"א:

"ולכאורה מדבא להוכיח משם דרשאי לברוח, משמע מדבריו דרך אם גורם צער לחבירו, אבל אם יגרום בזה סכנות נפשות לחבירו היה אסור לברוח. ולא משמע כן, כיון דהוא מציל את עצמו, מה לו בזה שיגרום לחבירו, איהו נפשיה מציל ומה איכפת לו בזה אם יתגלגל על ידי זה סכנות נפשות לחבירו".

ומעיצם הקושיה איכא למימר שבוודאי אצל כל אדם מותר לו להציל עצמו גם אם על ידי כך נגרם ונפעל נזק לחברו, ואפילו סכנת נפשו, כי הוא את נפשו הציל וחיי קודמים. אולם ייתכן כי המג"א סייג את עצמו ולא כתב כן אלא על צער, מהיות והראיה נסובה אודות רשב"י ואשתו, וייתכן שמחויבי הבעל לאשתו הוא שלא להביאה לידי פקוח נפש. ודווקא בפקוח נפש של הבעל, יכול לדחות צער של האשה, אולם אם הוא גם פקוח נפש של האשה, ייתכן שמהיות ואשתו כגופו, אין לו רשות לסכנה.

אלא שבעצם ראייתו של המג"א מבריתו של רשב"י, לא ידעתי מהיכן הוציא מסוגיא זו שעל ידי בריחתו למערה היה גורם צער לאשתו, שהרי בגמרא לא הוזכר ולא כלום על כך שהיו מצערים את אשת רשב"י בזמן היותו במערה. ושם כל החשש שיצערורה היה כשיידעו שהיא אכן יודעת מקום המצאו, כשעוף השמים יוליך ראת הקול ובעל כנפיים יגיד דבר שהיא מספקת לו מים ומזון. אולם באם לא יהיה כל ראייה שהיא יודעת את מקום המצאו, מהיכי תיתי שיצערורה על לא עוול בכפה.

עוד הוכיח המגן אברהם, כי מכך שרשב"י אמר שאם יישאר בבית המדרש תגלה אשתו את מקומו, לפי ש'נשים דעתן קלה', מוכח כי מעיקר הדין היה אסור לה לגלות, ומחובתה היה להצטער ולא לגלות את מקומו. וגם בזה יש לידע מה ראייה שמעיקר הדין אסור לה לגלות, שמא רצונה מצד עצמה היה שלא לגלות, אלא שמהיות ונשים דעתן קלה לפיכך לא תוכל לעמוד בצער היסורים של הרומאים, ועוד יש לפלפל בזה הרבה.

קמו בניה ויאשרוה

בנם המפורסם של רבי שמעון בר יוחאי ואשתו היה התנא "רבי אלעזר". חז"ל מספרים על מסירותה המיוחדת של אמו אליו להאכילו לשובע, וכך הוא שאמרו במדרש (שיר השירים רבה ה ג): "רבי אלעזר בן רבי שמעון... יתיב גבי תנורא, אמיה נסחא והוא אכיל, אמיה נסחא והוא אכיל, עד דאכיל כל אצוותא" [=רבי אלעזר בן רבי שמעון היה יושב על יד התנור בו נאפו ככרות לחם. אמו הייתה רודה בכר לחם והוא אוכל, ושוב הייתה אמו רודה בכר לחם והוא אוכל, עד שאכל את כל הככרות].

אגב, על רבי אלעזר אנו יודעים שהיה לו בן שחזר בתשובה שלמה, עד שאת הפסוק (משלי יא ל): "פְּרִי צִדִּיק עֵץ חַיִּים" דרשו במסכת בבא מציעא (פה א): "זה רבי יוסי ברכי אלעזר ברכי שמעון".

מלבד בן ונכד זה מצאנו בתלמוד הירושלמי (קידושין פ"א ה"ז): "תני רבי יודן בר ברתיה דרבי שמעון בן יוחי", כך שאנו מתוודעים כאן לבת שאת שמה ושם בעלה אין אנו יודעים, אלא זו בלבד שבנם היה קרוי בשם "רבי יודן".

ואף על זה ניתנה רשות לדון, שכן במקומות אחרים מצאנו שהגירסה היא אינה 'בר ברתיה', במשמעות של בן הבת, כי אם 'בר דורתיה', במשמעות של אדם בן דורו (ראה ירושלמי פאה פ"א ה"א, פסיקתא רבתי פי' כג – עשה"ד ד), אולם מסתבר כי הצדק היא עם הגירסא 'בר ברתיה'.

אם אכן נתפוס שלרשב"י גם היה חתן בשם רבי פנחס בן יאיר, כפשטות דברי התלמוד הבבלי וכפי שהבאנו לעיל, הרי שיש לדון האם היו כאן שתי בנות, אמו של רבי יודן ואשתו של רפב"י, או שמא אשתו של רפב"י הייתה גם אמו של רבי יודן. ומסתבר לומר שאילו אכן היה רפב"י אביו של רבי יודן היו מזכירים גם אותו בייחוסו של רבי יודן ולא רק את היותו בר ברתיה של רבי שמעון בר יוחאי, כך שנראה יותר כי שני בנות היו להם, לרשב"י ולאשתו, מלבד בנם רבי אלעזר.



הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האבות'
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

מחרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד...

מדוע אין חשש זה משפיע על צורת מצות ספירת העומר לשיטת אמימר
ועל איסור מלאכה בערב פסח?

כחכמים הרואים את הנולד היו חכמי ישראל גודרים גדר ועומדים בפרץ בתקנות שונות, הגם שאינם נצרכות לפי מקומם ושעתם, אלא שהם מקדימות רפואה למכה עוד קודם בואה. אחת הדוגמאות לכך היא החשש אותו מגדירים חז"ל במילים: "מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו". מהיות וישנם אופנים בהם ההלכה משתנית בין זמן חורבן בית המקדש לזמן עומדו על מכונו, חששו חכמים שאם יתרגלו לנהוג בזמן הזה כפי ההלכות התקפים כשביית המקדש בחורבנו גם יבואו לנהוג כך כשיבנה בית המקדש והמכשלה הזאת תחת ידם. לכן תקנו חכמים שגם בזמן שאין בית המקדש קיים יהיה הדין כמו בזמן שבית המקדש קיים, וכוחו של ההרגל ימנע את התקלה.

אשתקד מי לא אכלנו

המפורסמת ביותר מהתקנות שנתקנו בגלל חשש זה היא ההלכה 'שיהא יום הנף כולו אסור'. המשנה (ר"ה ל א) מביאה את תקנת רבי יוחנן בן זכאי, שיום ט"ז בניסן אסור לאכול בו את התבואה החדשה שצמחה באותה השנה.

אמנם מעיקר הדין, כל זמן שעדיין אין בית המקדש קיים, מותר לאכול את התבואה כבר מבוקרו של יום, תיכף משהאיר המזרח ביום ט"ז בניסן, ואין איסור חדש אמור אלא בזמן שבית המקדש קיים, וזאת עד זמן הנפת מנחת העומר שהתבצעה בעיצומו של יום ט"ז בניסן. אולם רבי יוחנן בן זכאי חשש, שמא אם נתיר בזמן הזה לאכול את החדש מבוקרו של יום, יבואו לנהוג כן גם בזמן שבית המקדש יהיה קיים ולא יידעו כי בזמן שבית המקדש קיים כבר יש בכך איסור. וכדי למנוע מכשול זה קבע רבי יוחנן בן זכאי כי גם בזמן הזה אין לאכול את החדש כל יום ט"ז ניסן. וכלשון הגמרא (שם): "ושיהא יום הנף כולו אסור. מאי טעמא, מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו, אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח, עכשיו נמי ניכול. ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר, האיר מזרח התיר, השתא דאיכא עומר, עומר מתיר".

ביטוי נוסף לסוג חשש שכזה הוא דין ביצה שנולדה ביום טוב ראשון לגבי אכילתה ביום טוב שני (ביצה ה ב). למרות שבזמן הזה אין בכך איסור מפני ששתי הימים הם שתי קדושות נפרדים, הרי שאכילת הביצה נאסרה, מהיות ובזמן שבית המקדש קיים שני הימים הם בעלי קדושה אחת, וביצה שנולדה ביום טוב ראשון אסורה גם ביום טוב שני, ואם נבוא להתיר הרי: "מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו: אשתקד מי לא אכלנו ביצה ביום טוב שני, השתא נמי ניכול. ולא ידעי דאשתקד שתי קדושות הן, והשתא קדושה אחת היא".

גם בזמן שביהמ"ק היה קיים

הבסיס של חשש זה אינו ניצב בדווקא על זמן בו בית המקדש חרב מול היותו על מכונו, אלא

הוא מצוי באופנים מסוימים גם בזמן שבית המקדש היה קיים, ויעידו על כך שלושת הדוגמאות אותם נביא כעת בלשון הגמרא.

הראשונה שבהם היא מה שאמרו במסכת פסחים (עח ב):

”מאן תנא להא דתנו רבנן, שחטו בטהרה ואחר כך נטמאו הבעלים יורק הדם בטהרה ואל יאכל בשר בטומאה... ורבי יוחנן אמר, אפילו תימא רבנן היא, הכא במאי עסקינן, בציבור, דאפילו בטומאה נמי עבדי. אי בציבור אמאי אין הבשר נאכל בטומאה, גזירה שמא יטמאו הבעלים לאחר זריקה ויאמרו אשתקד לא נטמאנו ואכלנו, השתא נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד כי איזודיק דם בעלים טמאים הוו, השתא בעלים טהורים הוו.”

זאת ועוד אחרת שנינו במסכת פסחים (צב א):

”גר שנתגייר בערב פסח. בית שמאי אומרים, טובל ואוכל את פסחו לערב. ובית הלל אומרים, הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר.”

וביארנו בגמרא משמו של רבי יוחנן:

”מחלוקת בערל נכרי, דבית הלל סברי, גזירה שמא יטמא לשנה הבאה, ויאמר, אשתקד מי לא טבלתי ואכלתי, עכשיו נמי אטבול ואוכל. ולא ידע דאשתקד נכרי הוה, ולא מקבל טומאה. עכשיו ישראל, ומקבל טומאה. ובית שמאי סברי, לא גזרינן.”

ועוד בה שלישיה, מה שאמרו במסכת מנחות (מו ב):

”תנו רבנן, שתי הלחם הבאות בפני עצמן, יונפו ותעובר צורתן ויצאו לבית השריפה... גזירה שמא יזדמנו להן כבשים לשנה הבאה, ויאמרו, אשתקד לא אכלנו לחם בלא כבשים, עכשיו נמי ניכול, ואינהו לא ידעי דאשתקד לא הוו כבשים אינהו שריין נפשייהו, השתא דאיכא כבשים, כבשים הוא דשרו להו.”

הצד השווה שבכל מקרים אלו שהם אמורים בזמן שבית המקדש היה קיים, וחכמים חששו על העתיד לקרות ואסרו גם בזמן שהדבר היה מותר. כך שבידינו מצוי כלל ברור: בכל מקרה בו ההלכה עומדת להשתנות לאיסור בנסיבות הזמן, הרי שחכמים הקדימו את האיסור גם לזמן בו הוא מותר מעיקר הדין, כדי למנוע מכשולות עתידיים.

מני יומי ולא מני שבועי

לאור כל האמור ניצבת קושיה חדשה ומפליאה אשר הקשה הגאון רבי אליהו דוד רבינוביץ תאומים – האדר”ת, רבה של הערים מיר פוניבז’ וירושלים, בתוך קונטרסו ‘זכר למקדש’ (אותו הדפיס בווארשא בשנת תרמ”ט בעילום שמו), על שיטתו של אמימר בהלכות ספירת העומר.

הגמרא במסכת מנחות (סו א) דנה על מצות ספירת העומר המורכבת משני חלקים: המצוה לספור את הימים והמצוה לספור את השבועות. והגמרא מביאה בזה שלוש שיטות: “גופא, אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא.”

שיטת אמימר היא, שבזמן הזה יש לספור רק את הימים ולא את השבועות, למרות שבזמן שבית המקדש היה קיים הייתה המצוה לספור הן את הימים והן את השבועות. וזאת מפני שכל הספירה בזמן הזה אינה אלא כזכר למקדש בעלמא, וזכרון יכול להיעשות גם כשהוא אינו בשלמות. וכפירוש רש”י על אתר: “אמימר מני יומי ולא שבועי, אמר, האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא, הלכך ביומי סגי.”

♦ מוריה, שנה שלושים וחמש, גליון ז–ט (תטו–תיז), ניסן תשע”ז

ועל כך מקשה הגאון האדר"ת: אכן צודק אמימר שמצד עיקר הדין של 'זכר למקדש' די אפילו בזכרון של ספירת ימים גרידא. אולם מצד אחר היה לו לחייב לספור גם בזמן הזה את השבועות: מפני שמהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא מנינו רק את הימים, השתא נמי נמנה רק את הימים, ויצא מכך מכשול עצום שלא יקיימו כפי ההלכה את המצוה לעת חיוביה עם ספירת הימים והשבועות גם יחד.

והלא בדיוק כמו שהכל קיבלו את תקנת רבי יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור, למרות שבזמן שאין בית המקדש קיים מותר מעיקר הדין לאכול את החדש כבר משהאיר המזרח, רק מפני החשש שמהרה יבנה המקדש ויבואו לידי טעות; וכך בכל התקנות הרבים שהזכרנו המבוססים על אותו עיקרון, כך לכאורה היה על אמימר להרחיב את גבולות מצות הספירה בזמן הזה גם לספירת השבועות, ולו מפני שבכך הוא מונע שלא יבואו לידי טעות כשיבנה בית המקדש.

רק במידי דאכילה

בבוא האדר"ת לתרץ את קושייתו העצומה, הרי הוא מוצא בגאונותו צד שווה בכל הגזירות אותם גזרו חז"ל סביב החשש שיאמרו 'אשתקד מי לא', והוא מצביע כי מכנה משותף זה אינו מצוי בספירת העומר:

"ואולי סבירא ליה לאמימר דלא גזרינן כהאי גוונא רק במידי דאכילה שהאדם בהול קצת, מה שאין כן ככהאי גוונא – (למה) לכן לא ימנו גם שבועי, ודוחק".

טוען האדר"ת: צאו וראו שכל אותם גזירות של 'אשתקד מי לא' אינם אמורות כי אם דווקא ב'מידי דאכילה', היינו, בחששות שמא יבואו לעתיד לאכול את האסור. כך בחדש ביום הנף. כך בביצה ביום טוב שני, וכן הלאה והלאה. ודבר של טעם הוא, כי בהלכות של איסורי אכילה יש לחשוש שמהיות והאדם בהול על אכילתו יכול הוא לבוא לידי תקלה. ומתוך כך ניתן לחדש, שאכן בהלכות אחרות לא חששו חכמים על כגון זה.

ומשכך, מפליא האדר"ת לתרץ, שאכן מהאי טעמא לא גזר אמימר על חובת ספירת השבועות בספירת העומר שמא יבואו לטעות לעתיד כשיבנה בית המקדש, מכיון שלא במידי דאכילה איירי ואין מקום לחששות שכאלו.

האמנם אין מקום לחשוש כאן?

ואם כי אמנם נאמנו דברי הגאון האדר"ת הן בצד השווה שמצא והן בסברא שהטעים בה, כי אכן מצאנו כמה וכמה פעמים במרחבי הש"ס ובדברי הראשונים כי מקום יש לגזור דווקא ב'מידי דאכילה' לפי שאדם להוט אחריהם ויכול לבוא לידי איסור. אולם עדיין יש לעיין אם אכן יפה כוחו של חילוק זה לתרץ גם כאן.

והלוא הטעות ממנה אנו חוששים בספירת העומר היא אינה טעות שיש ברצונו של האדם להורות היתר לעצמו לעבור על ההלכה, שבזה יש אכן לדון ולהבחין בין 'מידי דאכילה' שבהם האדם להוט יותר עליהם לבין עניינים אחרים שאין האדם להוט אחריהם. כאן הרי מדובר על טעות שאמורה להיות מבלי משים ומחוסר ידיעה כלל, 'לאו אדעתיה', ובזה לכאורה אין מקום לחילוקים שכאלה.

תנו דעתכם על אדם שהתרגל שנים רבות למנות את הימים בלבד, והוא כלל אינו יודע על מושג של ספירת שבועות. אותו אדם יוצא ידי חובתו בספירה שכזאת על הצד היותר טוב, ואין כל סיבה שיעלה על דעתו כי עם בניית בית המקדש משתנית ההגדרה ההלכתית של המצוה והוא מחויב גם בספירת השבועות. ברור שבכהאי גוונא, שטעות כזו הבאה לפי תומו של האדם יש לעשות

כל טצדקי כדי למנוע אותה, ואפילו עוד יותר מהלכות של 'מידי דאכילה'. ואם כן, הדרה קושיה לדוכתא, שהיה מהראוי לחייב בספירת השבועות גם בזמן הזה כדי למנוע את הטעות העתידיה.

מלאכה ביום י"ג בניסן

ברם דומה כי סברא זו של הגאון האדר"ת כוחה יפה להשתמש בה כלפי שאלה הלכתית אחרת בה דנו האחרונים: אותם מקומות שנהגו איסור בעשיית מלאכה בערב פסח, מה יהיה הדין כשערב פסח חל להיות בשבת, האם גם בערב שבת תהיה המלאכה אסורה.

וראיתי להגאון בעל שו"ת 'אדמת קודש' שכתב בזה דברים נחרצים בשאלה זו שבאה לידו בשנת תפ"ז (ארי"ה סימן י):

"מי זה האיש אשר יערב לבו להתיר בנידון דידן. ואדרבה יותר נראה לאסור מלהתיר, שמא יבאו לטעות בשאר שנים ויאמרו אשתקד מי לא עשינו מלאכה בערב פסח אחר חצות אחר הביעור, ולא יתנו לב דאשתקד היה יום י"ג והיום הוא יום י"ד דאסור במלאכה מן התורה לדעת התוספות. ואם אתה מתיר להם בשנה זו לעשות מלאכה אחר חצות יבואו לפגוע באיסור תורה בערב פסח דעלמא, דמהאי טעמא כתב הטור שטוב לבער בע"ש קודם חצות כדי שלא יטעו בשאר שנים כמש"ל. וכמו שמצינו שרבותינו ז"ל חששו לטעות כזה... בכמה דוכתי בש"ס מצינו שחשו חז"ל לחששה זו ורבו עד אין ספורות ולא אעצור חיל לבררם ולהעלותם על ספר.

וכיון שכן מי הוא זה ואיזה הוא אשר ימלאנו לבו להתיר לעשות מלאכה ביום ערב שבת די"ג בניסן אחר חצות. וחלילה מלהאמין לאומרים שדורות הראשונים היו מתירין לבני דורם לעשות מלאכה ביום ערב שבת כזה אחר חצות... שודאי היו אוסרים מהטעם שכתבנו, דהיינו הך טעמא דשמא יבאו לטעות בשאר השנים ויאמרו אשתקד מי לא עשאו מלאכה אחר זמן הביעור כדבר האמור".

עינינו הרואות כי בעל 'אדמת קודש' אסר עשיית מלאכה ביום י"ג בניסן שחל בערב שבת, מכוח גזירה שלא יבואו לטעות ולומר 'אשתקד מי לא עשינו מלאכה בערב פסח אחר חצות אחר הביעור'. אולם לפי האמור בדברי האדר"ת ייתכן לחלוק על מסקנתו ולומר, שמכיון שלא במידי דאכילה איירי ואין האדם להוט אחר עשיית המלאכה שוב אין צורך לגזור על עשיית המלאכה בכהאי גוונא.

לא גזרו במקום עשה

שוב מצאתי להגאון רבי אליהו רגולר בספרו 'יד אליהו' (ווארשא תר"ס, פסקים סי' ק) שדן בעיקר איסור מלאכה בערב פסח, אשר כדברי התלמוד הירושלמי במסכת פסחים (פ"ד ה"א) שורש האיסור הוא מחמת הקרבת קרבן הפסח הנעשית בו ביום, ו'אינו בדין שתהא עסוק במלאכתך וקרבתך קרב'. ודנו רבותינו הראשונים, מדוע איסור זה של מלאכה בערב פסח תקף גם בזמן הזה כשאין בית המקדש קיים ואין קרבן הפסח קרב.

והקשה בעל 'יד אליהו': מדוע לא כתבו הראשונים ששורש איסור מלאכה בערב פסח בזמן הזה הוא מפני החשש שמהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא עשינו מלאכה בערב פסח, השתא נמי נייעבד, ולא יידעו כי אשתקד לא הקריבו את קרבן הפסח והמלאכה הייתה מותרת ואילו בזמן שבית המקדש קיים אסורים הם במלאכה.

ומכוח קושייתו העצומה חידש:

"דיש לומר שפיר דלא גזרינן משום מהרה יבנה בית המקדש ויטעו ויבואו לידי איסור כי אם

♦ מוריה, שנה שלושים וחמש, גליון ז-ט (תטו-תיז), ניסן תשע"ז

במקום איסור לא תעשה בלבד, אבל במקום עשה לא גזרינן כהאי גוונא, וכל שכן במקום חשש איסור דרבנן".

בדברי בעל 'יד אליהו' אנו מוצאים הגדרה חדשה אימתי קיים חשש זה של 'אשתקד מי לא': אין גזורים אלא אם מחמת טעות זו יבואו לעבור באיסור לא תעשה. כל עוד ואין מדובר אלא באיסור עשה, ועל אחת כמה וכמה באיסורים דרבנן, אין מקום לגזירות כאלו.

ונמצא שכלפי דברי בעל 'אדמת קודש' שבא לאסור את המלאכה ביום י"ג בניסן שחל בערב שבת מכוח סברה זו של 'אשתקד מי לא', בוודאי שאנו יכולים לטעון ולומר כלפיו את סברת בעל 'יד אליהו' שבאיסורים דרבנן לא גזרו בכגון דא. ודיו לבא מן הדין להיות כנידון, שאם את עיקר דין איסור עשיית מלאכה ביום י"ג בניסן לא גזרו מטעם זה של 'אשתקד מי לא', בוודאי שלא יגזרו ביום י"ג בניסן מחמת הטעם של 'אשתקד מי לא'.

ואף לנידון דידן ייאמר בתירוץ קושיית האדר"ת באופן ברור, כי מהיות ואין מצות ספירת העומר כי אם מצות עשה, אין מקום לגזור בה מטעם 'אשתקד מי לא', שכן רבנן לא גזרו גזירות שכאלה אלא אם יש בכך כדי להציל מאיסורי לא תעשה.

ומן הראוי לציין, שסברה זו שעל ביטול מצות עשה בשב ואל תעשה לא גזרו רבנן (כי אם על איסור לא תעשה, ויש מוסיפים שגם על מצות עשה בקום ועשה) כבר כתבו כן גדולי האחרונים, ובראשם הפרי מגדים (א"ח סי' ח משב"ז ס"ק ח; סי' ט א"א ס"ק ז) והנודע ביהודה בספרו 'דגול מרבה' (א"ח סי' ט ס"ו). והראו לזה מקור מדברי התוספות במסכת מנחות (סח א ד"ה והא כתיב): "אע"ג דאיכא איסורא דאורייתא אין סברא לגזור ולהחמיר כיון דליכא לאו", וראה בעניין זה בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' סו).

איסור בל תוסיף בספירת העומר

עוד היה נראה לענ"ד לענות ביישוב קושיית האדר"ת בהקדם מה שהקשו רבים מהאחרונים: כיצד תקנו ספירת העומר בזמן הזה ולא חששו שיהא בזה משום איסור 'בל תוסיף'. והלוא כבר פסק הרמב"ם (פ"ב מהלכות ממרים ה"ט), שהאומר על מצוה דרבנן שהיא מהתורה עובר בבל תוסיף, ורק כשיודע שהוא סייג מדרבנן הוא שאינו עובר. ומעתה היה לנו לחשוש שמקיים מצות ספירת העומר בזמן הזה יחשוב שהוא מצוה מן התורה ונמצא שעובר בבל תוסיף.

ואין זה חשש רחוק, שהרי בזמן שבית המקדש היה קיים הייתה המצוה לספור מוטלת מהתורה, וקרוב הדבר שהסופר בזמן הזה יטעה לחשוב שאף ספירתו זו היא מהתורה, ונמצא שעובר בבל תוסיף. מה גם שמלשון המצוה הנאמרת בתורה אין כל ראייה שאין המצווה תקפה גם בזמן הזה, וראיה לדבר שהרי ישנם כמה מרבתינו הראשונים שאכן סבירא להו להלכה שמצוות ספירת העומר בזמן הזה היא מדאורייתא. ומהיכי תיתי שלא יטעה אדם לחשוב כי אכן המצוה היא מהתורה.

ואתה דע לך כי הגאון בעל שו"ת 'חלקת יואב' (ח"א סי' לג) כתב, שלדעת הסוברים שספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן, חייבים הסופרים לכוון שהוא מדרבנן. שאם לא כן, הרי הם עוברים בבל תוסיף כדברי הרמב"ם הללו. ונמצאת השאלה מתעצמת כהנה וכהנה: מדוע לא חששו חכמים שיהיו כאלה שלא יהיו מודעים לתנאי מחייב זה ויספרו ספירת העומר מבלי לכוון כאמור ויעברו בבל תוסיף.

ולמרבה הפלא ראיתי שהאדר"ת גופיה בהמשך דבריו שם התעורר והרגיש בחשש זה וכתב: "וכי שייך בזה משום בל תוסיף שלא לעשות המצוה בזמן הזה כמו בזמן המקדש". ואם כי דברי

האדר"ת נאמרו בלשון של בתמיה, הרי שלכאורה התימה הוא עליו: מדוע תפס בפשטות שאין שייך כאן כל תוסף, בעוד שמדברי הרמב"ם דלעיל מוכח שאכן אף כאן היה לנו לחשוש לזה.

לכן לא מנו שבועי

וראיתי להגאון בעל שו"ת 'דבר יהושע' (ח"ב סי' פט אות א) שהעלה בזה חידוש נאה וכתב, כי אכן מהאי טעמא סבירא ליה לאמימר שאין מונים בזמן הזה כי אם ימים ולא שבועות, עניין תמוה בפני עצמו, אשר כבר נתחבטו בו גדולי האחרונים ובראשם רבינו השפת אמת הכותב בחידושו למנחות שם: "תמהני דלא מצינו כזה, דמה בכך דזכר למקדש היא למה לא נעשה בשלמות כמו שעשו בזמן המקדש", כי אכן מה טרחה יש אם היו מוסיפים לספור גם את השבועות.

ועל זה מסביר בעל 'דבר יהושע', כי אמימר בכוונה תחילה סבר שאין למנות את השבועות. וזאת כדי להדגיש ולהראות לכל כי אין מצוה זו כי אם מדרבנן משום 'זכר למקדש', ולכן היא מתקיימת לחצאין – ביומי ולא בשבועי, בעוד שהמצוה מהתורה מתקיימת במנין הימים והשבועות גם יחד.

השינוי איפוא בצורת ספירת העומר בזמן הזה מצורת קיום המצוה כפי שהיא מהתורה בא כדי לחדד את המסר אותו חייבים לדעת כל מקיימי מצות ספירת העומר בזמן הזה, לבל יעברו בבל תוסיף: המצוה בזמן הזה אינה מהתורה אלא רק מדרבנן כזכר למקדש, ולכן אין בה כי אם את מנין הימים ולא את מנין שבועות. (וראה עוד בשו"ת 'להורות נתן', ח"ד או"ח סי' מב אות ט"ו; ח"ו או"ח סי' לג אות ה, שאף הוא דרך במסילה זו).

יישוב קושית האדר"ת

נמצאנו למדים כי האפשרות היחידה לקיום תקנת רבנן זו של ספירת העומר בזמן הזה היא בדווקא באופן בו ימנו ימים ולא שבועות. שאם לא כן, ניצב לפנינו החשש שיעברו הסופרים בזמן הזה באיסור כל תוסף. ומעתה בואו חשבון בקושיית האדר"ת, מפני מה אין חוששים שמהרה יבנה בית המקדש ויאמרו הסופרים 'אשתקד מי לא מנינו אלא יומי השתא נמי נימני יומי' ויבואו לבטל את מצות התורה של ספירת השבועות.

כי הא תינת אם באמת הייתה קיימת בזמן הזה האפשרות לספור גם שבועות, שאז אכן בוודאי היינו סופרים גם שבועות כדי למנוע תקלה זו של 'אשתקד מי לא'. אולם עתה שעומדים בפנינו רק שתי אפשרויות: לא לספור בכלל או לספור ימים ולא שבועות, הרי שבוודאי עדיף לנו לספור לחצאין ולא להתעלם מהמצוה בכלל.

כי לו אכן נעדיף את האפשרות הראשונה ולא נספור כלל בזמן הזה, הרי שהתקלה של 'מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד' מתעצמת בכפליים, שהרי לא זו בלבד שלא יספרו את השבועות כשיבנה בית המקדש אלא לא יספרו בכלל, כי יאמרו שאשתקד לא מנינו והשתא נמי לא נימני.

וכדמות ראייה לטענות תהיה הסברא אותה הזכרנו לעיל, שבלשון הכתוב אין משמע לחלק בין זמן שאין בית המקדש קיים לזמן שהוא קיים, ויאמרו הטועים שאם אשתקד לא מנינו השתא נמי לא נימני (ואם כי אין צורך להסביר את סברות הטועים, שהרי בעמי הארצות עסקינן, מכל מקום יש להטעים עוד יותר ולומר, כי כשיראו שאין מונים בזמן הזה יסברו שאין המצוה מסורה כי אם לבית דין כפי שנאריך בזה להלן, ובזה יבטלו לחלוטין את מצות הספירה כשיבנה בית המקדש).

האפשרות האחרת למנות את הימים ולא את השבועות, היא המקסימום האפשרי מבחינתנו. כי רק באופן זה, אלה שיידעו לעתיד את ההלכה, בוודאי יספרו גם ימים וגם שבועות. ואילו אלה שאינם יודעים, אמנם לא יקיימו את מצות ספירת השבועות אולם הם יקיימו לפחות את מצות ספירת הימים, וכמובן שזה עדיף מאשר שהם לא יקיימו את מצות הספירה בכלל.

♦ מוריה, שנה שלושים וחמש, גליון ז-ט (תטו-תיז), ניסן תשע"ז

ספירת השבועות מסורה לבית דין

עוד היה נראה לומר ביישוב קושיית האדר"ת בהקדם חידוש עצום אותו כותב הגאון בעל 'כלי חמדה' בשיטת רבותינו הראשונים הרמ"ה ורבינו ירוחם, אשר בדבריהם הוא דן. וכך הוא כותב (מפתחות והוספות בסוף ספר 'חמדת ישראל', ג א בשולי הגליון):

"נראה דהרמ"ה ורבינו ירוחם ז"ל סבירא להו, כיון דבפרשת אמור בספירת יומי כתיב 'וספרתם לכם' דהיינו ספירה לכל אחד ואחד, ובספירת שבועי בפרשת ראה כתיב 'תספור לך שבעה שבועות', אם כן ספירת שבועות קאי רק לבית דין הגדול כמו ספירת יובל דהוא רק לבית דין הגדול בזמן שבית המקדש קיים. ומעתה יובן היטב מה שאמרינן 'אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר זכר למקדש הוא', היינו מניין שבועות הוא רק זכר למקדש שמנו בית דין הגדול בזמן המקדש, ולכן גם היום שהוא זכר למקדש אין עניינו אלא בבית דין סמוכין. ולזאת אמימר לא מנה שבועי כיון דהוא לא היה סמוך אין לו שייכות למימני שבועי משום זכר למקדש".

וראיתי בספר 'כוכבי יצחק' על הירושלמי (ברכות פ"א ה"א) שהסמין לזה את דברי הספרי (דברים פ' קלו): "שבעה שבועות תספור לך, בבית דין. מנין לכל אחד ואחד תלמוד לומר 'וספרתם לכם ממחרת השבת' כל אחד ואחד", ומשמע גם שספירת השבועות הוא ספירה המסורה לבית דין.

עוד יש להקדים את מה שאמרו במסכת ביצה, בהמשך דברי הגמרא שהובאו לעיל, שחששות של 'אשתקד מי לא' אינם שייכים בדברים המסורים לבית דין. כיון שחכמי התורה יודעים את ההלכה, ואין מקום לחשוש כלפיהם לטעויות של הסתמכות על מנהגי העבר, וכלשון הגמרא: "אי הכי, עדות נמי לא נקבל, מאי טעמא, מהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו, אשתקד מי לא קבלנו עדות החדש כל היום כולו, השתא נמי נקבל. הכי השתא, התם עדות מסורה לבית דין, ביצה לכל מסורה".

ומעתה מיושב קושיית האדר"ת כמין חומר: אמימר סבר כי אין צורך למנות את השבועות בספירת העומר. אולם לא הייתה לו כל סיבה לחשוש על מכשול לעתיד לבוא, שכן גם לעתיד לבוא לא תהיה המצווה של ספירת השבועות מוטלת על המון העם כי אם על הבית דין לחודיה, והרי אצל בית דין אין מקום לחשוש שיבואו לטעות ולומר 'אשתקד מי לא'.

ויש להוסיף ולהדגיש כי דברי בעל 'כלי חמדה' כוחם יפה גם לפי פירושו של רש"י: אמימר סבר כי בזמן הזה אין כלל חובה מהתורה של מצות ספירת העומר, לא ספירת ימים ולא ספירת שבועות. אולם מצד תקנת רבנן הייתה יכולה לעלות סברה לפיה ראוי לתקן ספירת שבועות אצל כל העם כזכר למצוות ספירת השבועות שהייתה מוטלת על הבית דין כשליחיהם של כלל ישראל (שהרי כשאין בית דין סמוכים, הרי שכל ישראל הם בעלי סיכוי להיות באותו בית דין לכשהוא יתמנה; מה גם שכאמור חברי הבית דין המה השליחים של כל הכלל), וזאת לצד מצות ספירת הימים מדרבנן.

ועל כך הסביר אמימר, שאין הדבר כך. וזאת מכיוון שמצות ספירת העומר בזמן הזה היא רק 'זכר למקדש' גרידא, ולכן די בכך אם תהיה ספירה אחת ולא שתיים. והסיבה שאכן נבחרה דווקא ספירת הימים ולא ספירת השבועות, מפני שגם לעתיד תהיה המצווה של ספירת השבועות מוטלת על הבית דין לחוד בשונה ממצות ספירת הימים שתהא מוטלת על הכל.

אלא שאין צורך לחשוש שמא אותם חברי הבית דין הסמוכים שיתמנו עם בניין בית המקדש יבואו לטעות ולא יספרו שבועות מחמת כי 'אשתקד מי לא', שכן שכאמור אין סוג חשש כזה מצוי אצל בית דין.

‘אמר: זכר למקדש

וייתכן היה לדון בקושיית האדר"ת בהיבט נוסף והוא, שבאם חכמי ישראל מביאים לידיעתם של המון העם כי המצב הנתון אינו אלא זמני בלבד והוא מושפע מהנסיבות הנכונות לעת הזאת, שוב אין חשש שיבואו לטעות ולומר 'אשתקד מי לא', שהרי כולם מודעים לכך שקיימת תלות של ההלכה בזמן הנוכחי.

והנה כבר דקדקו המפרשים על סגנון דברי הגמרא: "אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא", מה הוא הלשון 'אמר' בעוד שמקובל בכהאי גוונא להשתמש עם הביטוי 'קסבר', שבא כהסבר לכך שאמימר היה מונה רק את הימים כיון שהוא סבור שזה זכר למקדש גרידא.

והנראה לחדש שאמימר היה נוהג לומר במפורש אחר ספירת הימים את צמד המילים 'זכר למקדש', שפירושו הוא: קיום המצוה במתכונת זו הוא דווקא מפני שאנו עושים כך כ'זכר למקדש'.

אם אכן כך, הרי שכל הנוהגים בשיטת אמימר, שהיו נוהגים להשלים את המצוה עם אמירת מילים אלו, לא יהיו יכולים לבוא לידי טעות ולומר 'אשתקד מי לא מנינו אלא יומי השתא נמי נימנו יומי', שהרי הם עצמם זוכרים שאשתקד הם גם אמרו כי קיום המצוה באופן זה הוא רק 'זכר למקדש', מפני שאין בית המקדש בנוי, ונמצא שיש מה המעורר אותם לבוא ולשאל את החכמים כיצד היא קיום המצוה עם בנין בית המקדש, ושוב לא יהיה בידם כל מכשול.

וראה בשו"ת 'באר משה' (ח"ג סי' קיג) שדן בעניין נחמד: 'דע לפי שיש לי קושיה גדולה מאוד על דברי התוספות ישנים (יומא יג א ד"ה הלכה) שהביא, כי 'רבינו אריה שמע בשם רבינו חיים אבי אמי נ"ע' כי לעתיד לבוא יהיו 'כולם צדיקים' (והשווה גם לדברי הרמב"ם פי"א מהלכות מלכים), ושוב מה שייך שיבואו לטעות ולומר 'אשתקד מי לא' בעוד שיקראו כולם בשם ה' ויעבדוהו שכם אחד (וכמובן שהרבה יש לדון בשאלה זו, הן בכך שכמה זמנים יש בביאת המשיח ועוד, ואכ"מ). ותירץ שלשם כך כתב רש"י בביצה (שם) שהמכשול הזה בא מפני ש'אין הכל באין לישאל וסומכין על מנהגן' – כך שהוא עניין של שוגג גרידא.

ומזה נסמך לנידון דידן שמכיוון שהמה יהיו רגילים לומר שקיום המצוה באופן שכזה הוא בבחינת 'זכר למקדש', הרי שהם יבינו שעליהם לבוא ולהישאל ולא יסמכו על מנהגם, ובבית דין כבר יאמרו להם שעם בנין בית המקדש המצוה היא למנות גם את הימים וגם את השבועות.

הרב ישראל דנדרוביץ

ספירת השבועות לעומר כהוכחה נגד הבייתוסים

הראיה שהביא השפת אמת לצדקת חכמי ישראל יכולה לשמש כטעם למצות ספירת השבועות, זו אם כן הסיבה שאמימר סבר שבזמן הזה, בו עצם מצות הספירה היא מדרבנן, אין צורך בספירת השבועות

נחלקו חכמי ישראל עם הבייתוסים בפירוש כוונת התורה במצות ספירת העומר (ויקרא כג טו-טז): "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תקינה. עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמישים יום"; האם יום "ממחרת השבת" הפותח את הספירה הוא מחרת יום טוב ראשון של פסח, וזו דעת חכמי ישראל. או שמא הכוונה ליום ראשון בשבוע, והיינו "ממחרת השבת" היא "שבת בראשית", וזו דעתם המוטעת של הבייתוסים.

הוכחת השפת אמת

ראיה מקורית המכריחה את צדקת שיטת חכמי ישראל, הביא רבינו כ"ק אדמו"ר השפת אמת זיע"א, מתוך עצם המצוה הכוללת בתוכה שני חלקים, ספירת הימים וספירת השבועות. ואלו דבריו (מנחות סו א):

"כיון דמצוה למימי שבועי מוכח דשבועות הללו שבועות של הספירה הם. דלדעת השוטים הני 'שבעה שבתות' שבתות דשבת בראשית הם, כיון דלעולם מתחילין ביום ראשון, אם כן יום השביעי שבת, וכמו כן יום ארבעה עשר שני שבתות, ומה תועלת לומר שהם שני שבתות או שלוש, הלא זה מעולם הוא דשבעה ימים שבת וארבעה עשר ימים שני שבתות. אלא ודאי דהתורה עשתה כאן מימי הספירה 'שבע שבתות', אף על גב דמתחילין ביום שני או שלישי, ביום שביעי לספירה נקרא שבת למצות הספירה. לכן צריכין לומר שהם שבוע אחד או שנים, להודיע דמספר שבעה שבועות הם. ולא נימא דהכוונה חמישים יום - חמשה עשר[י]ות, רק דוקא שבע שבתות, שהוא סדר חדש בימי הספירה, דשבע ימים שבת הם. ודוק כי נכון הוא".

טוען השפת אמת: לדעת הבייתוסים שהספירה מתחילה תמיד ביום ראשון בשבוע, הרי שתמיד היום השביעי לספירה משלים שבוע אחד; כיוצא בזה, תמיד היום הארבעה עשר לספירה משלים שני שבועות, וכן הלאה. כך שאין כל תועלת או סיבה לציין שביום השביעי מתמלא שבוע לספירה, וביום הארבעה עשר מתמלאים שבועיים לספירה, שהרי זוהי מציאות בסיסית וקבועה המובנת מאליה.

לעומת זאת, לדעת חכמי ישראל, שהספירה יכולה להתחיל בכל יום מימי השבוע, יש מקום לציין שאחרי שבעה ימים של ספירה משלימים שבוע לספירה. והתועלת בכך היא, שלא נאמר שהחלוקה הפנימית של הימים אותם סופרים היא, לשם משל, לפי עשירות ימים, וכל עשר ימים יציינו השלמת עשור [או לחילופין, שהחלוקה היא לפי חמישיות ימים, וכל חמש ימים יציינו השלמת חמישיה; שהרי התורה אומרת שהספירה תהא 'חמישים יום' ומשמע לכאורה ששורש הספירה הוא בחמישיות או בעשירות]. אלא נדע שהתורה דורשת שחלוקת ימי הספירה תהא לפי שבועות, שבעה ימים ועוד שבעה ימים, עד מלאת שבעה שבועות.

ואם אכן קיימת מצוה לספור גם לפי שבועות, מסיים השפת אמת ואומר, הרי מוכח כדעת חכמי ישראל, שלפי דעתם יש משמעות בספירה נוספת לפי שבועות, ומכאן איפוא ראיה

ברורה השוללת את דעת הבייתוסים, שכן לדעתם ספירת השבועות נמצאת כספירה מיותרת לחלוטין.

מעמא דקרא במצות ספירת השבועות

לאור חידושו של השפת אמת שספירת השבועות היא הוכחה לצדקת חכמי ישראל מול דעת הבייתוסים, ניתן להוסיף ולבנות נדבך נוסף בבניין זה ולומר שלא זו בלבד שראיה יש כאן אלא שהיא הנותנת למצוה זו. היינו, שכל טעם המצוה של ספירת השבועות, לא בא אלא בכדי לחדד את דיוק הספירה ולהודיע שספירה זו החלה ממחרת יו"ט של פסח, כדעת חכמי ישראל.

שבעוד שספירת ימים גרידא עדיין אינה מספיקה בכדי לדעת האם הסופר תופס כדעת חכמי ישראל והוא סופר ממחרת יום טוב ראשון של פסח או שמא הוא תופס כדעת הבייתוסים והוא סופר ממחרת שבת בראשית, הרי שתוספת ספירת השבועות מחדדת כי אכן הספירה נעשית כדעת חכמי ישראל, שכן רק לדעתם יש בכך משמעות. וזהו טעם המצוה שנצטוונו שמלבד ספירת הימים גם נוסיף ונספור את השבועות, כדי לחדד שספירה זו נעשית ממחרת יום טוב ראשון של פסח ולא ממחרת שבת בראשית.

וכבר מצאנו כמה וכמה פעמים דברים שנכתבו בתורה כ'תשובת המינים', וכמפורש במסכת סנהדרין (לח ב): "אמר רבי יוחנן: כל מקום שפקרו המינים תשובתן בצידין, נעשה אדם בצלמנו' - 'ויברא אלהים את האדם בצלמו'; 'הבה נרדה ונבלה שם שפתם' - 'וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל'; 'כי שם נגלו אליו האלהים' - 'לאל העונה אותי ביום צרתי'. 'כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו' - 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו אלהים לפדות לו לעם'".

והדברים עתיקים וידועים שישנם פסוקים שונים שנאמרו באופן המאפשר לטעות בהם, ובא הכתוב במקום אחר ומכריע את הכוונה האמיתית. ומשכך אפשר לומר שהוא הדין הכא, שהציווי לספור חמישים יום 'ממחרת השבת' יש בו מקום לטעות שהכוונה היא ממחרת שבת בראשית, ועל כן באה התורה והוסיפה את מצות הספירה לפי שבועות, בבחינת בא זה ולימד על זה, בכדי שנדע שעל ספירת העומר להתחיל ממחרת יום טוב ראשון של פסח.

אמימר מני יומי ולא מני שבועי

עם גישה זו בהבנת תפקיד ספירת השבועות נוכל ליישב כמין חומר קושיה אלימתא שעמדו עליה גדולי המפרשים בדברי הגמרא (מנחות סו א): "גופא, אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא", ופירש רש"י: "אמימר מני יומי ולא שבועי - אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי".

ולכאורה, דברי אמימר מרפסין איגרא, שכן אם מצות ספירת העומר בזמן הזה הוא מדרבנן בכדי לעשות "זכר למקדש", מפני מה נעשה הזכרון לחצאין, בספירת הימים ולא בספירת השבועות, בעוד שבזמן שבית המקדש היה קיים היו סופרים הן את הימים והן את השבועות, ומה ראה אמימר לחלק בין הדבקים ולהפריד בין שתי חלקי המצוות.

ואף רבינו השפת אמת גופיה נתחבט בזה, וכלשונו:

"תמהני דלא מצינו כזה, דמה בכך דזכר למקדש היא, למה לא נעשה בשלימות כמו שעשו בזמן המקדש".

ומעוצם הקושיה כתב בספר 'קרן אורה' (מנחות שם) שאכן ספירת השבועות אינה מעכבת בדיעבד גם בזמן שבית המקדש היה קיים:

"ובשני המספרים, הימים והשבועות, איזה מהן עיקר, נראה קצת מהא דאמימר מני יומי ולא שבועי, דחשבון הימים עיקר, ואפילו בזמן המקדש אי מנה ימים לחוד יצא, דאי לא יצא אמאי לא מנה גם שבועות, כיון דלא יצא זה בלא זה, וגם בזה עיין בדברי האחרונים ז"ל".

וכמדומה שעדיין לא הועיל בדבריו, שכן גם אם נסכים לדבריו שבדיעבד יוצאים ידי חובת מצות ספירת העומר בספירת הימים בלא השבועות, אולם מהיות והמצוה בשלמותה נעשית עם השבועות, מפני מה לא תקנו חכמים זכר למקדש בשלמותו, הן על הימים והן על השבועות, תוך הסתייגות שבדיעבד גם הסופר ימים בלא שבועות קיים תקנת חכמים זו, בדיוק כפי שבעיקר המצוה יוצאים ידי חובה בימים בלא שבועות, ונמצא הזכר למקדש נעשה ממש כפי שהיה בבית המקדש עצמו.

ובענין זה ידוע חידושו של הגרי"ז מבריסק שתקנת חכמים של זכר למקדש אינה מוכרחת שיהיו בה כל הדינים של המצוה המקורית (מנחות שם):

"בגמרא אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא. ונראה דאין זה תקנה שתקנו רבנן מצוות ספירה בזמן הזה כמו שהיה החיוב מדאורייתא בזמן המקדש, דאם כן גם יומי ושבועי בעי למימני, דגם לשבועי בעי זכר כמו ליומי, אלא דזה תקנה שיהיה זכר למקדש והוא תקנה דרבנן מיוחדת זכר למקדש, ומשום הכי תקנו רק למימני יומי ולא שבועי.

וכמו כן מצינו לענין נטילת לולב במדינה זכר למקדש, דהתם ג"כ אין הפירוש דחכמים תקנו דמצוות לולב שהיה נוהג במקדש תהיה נוהגת במדינה כל שבעה זכר למקדש, דהלא חזונו דדברים הפוסלים במקדש כשרים במדינה, ואם נימא דתקנו דאותה המצוה של תורה תהא נוהגת מדבריהם במדינה, היה צריך להיות בה כל הדינים והפוסלים של מקדש, אלא ע"כ דהוי מצוה מיוחדת שחכמים תקנו זכר למקדש, ובמצוה זו אין כל הדינים הפוסלים במקדש וכשר גם בדברים אלו... דהוי מצוה מיוחדת שתקנו חכמים זכר למקדש, ולא דאותה המצוה שבמקדש שהיה מהתורה חייבו חכמים לקיימה בזה", אלא דזהו מצוה מיוחדת זכר למקדש".

אפס כי אכן בדבריו אלו הגדיר לנו הגרי"ז את כללי הדין, שספירת העומר בזמן הזה היא אינה אותה המצוה שנעשתה במקדש אלא מצוה מיוחדת שנתקנה כזכר למקדש, ובשל כך גדרי הלכותיה שונים, אולם לא ביאר לנו ולא כלום, מהיכי תיתי אכן מצוה מיוחדת זו הנעשית זכר למקדש, לא נתקנה באופן מושלם, הן בספירת הימים והן בספירת השבועות, ומה מנו יהלוך אם אכן המצוה תיעשה בזמן הזה בדיוק כפי שהיא נעשתה במקדש.

מה גם כי אין הנידון דומה לראיה שהביא הגרי"ז, כי הרי גם במצות לולב במדינה לא באה המצוה באופן של קיומה למחצה ולשליש, דרך משל: לקיים את המצוה כלולב גרידא בלא אתרוג הדס וערבה, אלא שהמצוה היא שיקיימו את נטילת הלולב בשלמות כמו במקדש, אלא שאין בה את כל פרטיה ודקדוקיה התלויים בה. ואם כן, מהיכי תיתי באה המצוה כאן לחצאין, בימים ולא בשבועות. ולך נא ראה את דיוק לשונו של השפת אמת 'תמהני דלא מצינו כזה' כי אכן לא נמצא כיצא בזה, מצוה המתקיימת כזכר למקדש ואין היא נעשית אלא לחצאין.

בתקנת חכמים אין צורך לתשובת המינים

והנראה לומר בזה מילתא בטעמא, שמהיות וכל ספירת השבועות לא באה אלא "כתשובת המינים", לחדד כי ספירת הימים התחילה ממחרת יום טוב ראשון של פסח ולא ממחרת שבת

בראשית, הרי שבאופן בו מוכח מאליו שהספירה היא כדעת חכמי ישראל בוודאי שאין צורך בתשובת המינים ואין כל סיבה שימנו את השבועות.

והאופן הפשוט ביותר בו ברור שהספירה נעשתה כדעת חכמי ישראל הוא בקיום מצות ספירת העומר בזמן הזה, שאין זה אלא תקנה מדרבנן. והסובר כדעת הבייתוסים החולקים על דרשות החכמים ולדעתו ספירת העומר מתחילה ממחרת שבת בראשית בוודאי שאין הוא סופר ספירת העומר בזמן הזה, שאף זה הוא דרשת חכמים. כך שברור שכל אדם הסופר ספירת העומר בזמן הזה, שחיובו הוא מדרבנן, ברור שאף ספירתו באה באופן בו רבנן ציוו לקיים את המצוה, שאם לא כן, אלא דעתו כדעת הבייתוסים שאינם דורשים את דרשות חכמים, הרי שכלל לא היה מקיים את תקנת חכמים לספור בזמן הזה.

לפיכך לא הוצרכו חכמים לתקן שיוסיפו ויספרו בזמן הזה אף את השבועות, כי אם כל מצות ספירת השבועות, בזמן שבית המקדש היה קיים, היא בכדי לחדד שהספירה נעשית כדעת חכמי ישראל, הרי שהספירה בזמן הזה בעצמה כבר מוכיחה זאת, ואין צורך להוסיף ולספור אף את השבועות.

מהרה יבנה המקדש

וייתכן מאוד כי בכך עלה בידנו יישוב נפלא לקושיית הגאון האדר"ת, כיצד לא חשש אמימר לתקלה שתצא מכך שסופרים ימים ולא שבועות, שהרי 'מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא מנינו יומי ולא שבועי, השתא נמי נימני יומי ולא שבועי'. ואלו דבריו בקונטרס 'זכר למקדש' (ח"ב, ספה"ע):

"ולכאורה יש לעיין לאמימר, מאי טעמא לא נחוש לשמא יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא מנינו יומי לבד השתא נמי נמני יומי לבד, ולא ידעי דאשתקד לא הוה בית המקדש ביומי סגי כו', וכהאי גוונא דסוכה (מא א), פסחים (ע"ב וצ"ב א), מנחות (ס"ב), ממש גזירות כהאי גוונא.

ואולי סבירא ליה לאמימר דלא גזרינן כהאי גוונא רק במידי דאכילה שהאדם בהול קצת, משא"כ בכהאי גוונא למה לא ימנו גם שבועי, ודווקא".

והאמת היא שלפי מה שגילה לנו הקרן אורה שאף בזמן המקדש יוצאים ידי חובת המצוה בספירת הימים בלא השבועות, אין מקום לחשוש שמא יבוא לידי מכשול, כי גם אם אכן יאמר אשתקד מניתי ימים בלבד, עדיין ייצא ידי חובתו במצות ספירת העומר.

אולם לדברינו יש להטעים הדברים יותר, כי אכן לעתיד לבוא יתייחר הצורך בספירת השבועות, ואם כי בפשוטו תשאר המצוה כפי שהיא, לספור ימים ושבועות, אולם מהיות ומעיקר המצוה דיינו בספירת הימים כדברי הקרן אורה, הרי שבנוגע לעתיד לבוא בוודאי אין לנו לחשוש מכך שיבואו שלא לספור שבועות, כיון שמלאה הארץ דעה את ה' ותאלמנה שפתי הבייתוסים הדוברות שקר, וכבר לא יהיו צריכים לבוא לידי ספירת השבועות כתשובת המינים.

ראייתו של רבי יוחנן בן זכאי

והנה בגוף דברי השפת אמת, לך נא ראה באותיות מחכימות שאת ראייה זו שהביא השפת אמת לצדקת חכמי ישראל הרי הוא מעמיס אל תוך דברי רבן יוחנן בן זכאי בסוגיא במנחות שם, אשר אכן מביא שם ראייה נגד דעת הבייתוסים.

אפס כי בפשטות נראים דברי ריב"ז כראיה אחרת, שכן כך שנינו: "כתוב אחד אומר: 'תספרו חמשים יום', וכתוב אחד אומר 'שבע שבתות תמימות תהיינה', הא כיצד, כאן ביום

טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות באמצע שבת. ופירש רש"י, שראיית ריב"ז היא מסתירת הפסוקים: פעם אחת נאמר שהספירה היא לפי 'ימים' ולא לפי שבועות, ואילו פעם אחרת נאמר שהספירה היא לפי 'שבועות', והרי אין הכוונה 'שבועות' אלא לצירוף של שבעה ימים המתחיל ביום ראשון ומסתיים בשבת. אלא שאם יום טוב ראשון של פסח חל בשבת, אכן הספירה המתחילה ביום ראשון היא לפי 'שבועות'. ואילו אם יו"ט ראשון של פסח חל בכל יום אחר בשבוע, הרי שהספירה היא לפי ימים בלבד.

ראייתו זו של ריב"ז היא חלק משלל ראיות נוספות המובאות בגמרא, ועליהם מציינת הגמרא שלמרבית הראיות קיימת דחייה (סו א): "אמר רבא: כולהו אית להו פירכא, בר מתרתי... אי מדרבן יוחנן בן זכאי, דלמא כדאביי, דאמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי". היינו: אין כל הוכחה מראיית ריב"ז כיון שניתן ליישב את הסתירה באופן אחר, שרצון התורה הוא להודיענו שמצות ספירת העומר יש בה שני חלקים: הן מצוה לספור ימים והן מצוה לספור שבועות.

טוען השפת אמת שלמעשה ראייתו של ריב"ז תקפה ועומדת גם לאחר דברי אביי, שגם אם אכן יש מצוה מיוחדת לספור שבועות - עדיין יש כאן הוכחה לשיטת חכמי ישראל, שכן המצוה לספור שבועות מוכיחה שיש משמעות בספירת השבועות, ואילו לדברי הבייתוסים אין כל תועלת בספירת השבועות, שהרי מאליו נדע שכל שבעה ימים המתחילים ביום ראשון משלימים שבוע. ועל כך מסיים השפת אמת ואומר: "רק רבא אמר דאינה ראייה מוכרחת, אבל ודאי מודה ריב"ז לדאביי ומכל מקום מייתי ראייה שפיר".

שקלא וטריא בדברי הגמרא

נראה שהשפת אמת מיאן להציב את ראייתו כדבר העומד בפני עצמו והעדיף להעמיס זאת בדברי ריב"ז, שאילולי זאת אכן יקשה, מפני מה הגמרא שחיפשה אחר ראיות לא הביאה ראייה זו (אם כי אין זה מוכרח, שכן צא ולמד מדברי הרמב"ם, פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הל' יא, שהביא ראייה חדשה לצדקת חכמי ישראל, הגם שראיה זו לא הוזכרה בגמרא, ע"ש ובלחם משנה, וראה 'אמתחת בנימין' מנחות שם).

אלא שלא ידעתי מה הועיל השפת אמת בתקנתו, כי אם אכן ריב"ז בראייתו התכוון לשני נדבכים, זו למעלה מזו, שבתחילה הוכיח כפי ההבנה הפשוטה, ועוד הוסיף והוכיח, גם אליבא דאביי, מעצם ספירת השבועות, אם כן מדוע אכן לא ציין רבא את דעתו כלפי הוכחה נוספת זו.

ולשון השפת אמת: "רק רבא אמר דאינה ראייה מוכרחת" מוקשה ביותר, שהרי רבא כלל לא התייחס, לטוב או למוטב, כלפי נדבך זה שבראיית ריב"ז. מה גם שכל ראייה אם אינה 'ראייה מוכרחת' אין היא ראייה כלל ועיקר, וכיצד יכולים להוציא מדעת הבייתוסים אם אין הכרח בראייה. גם יש להשים אל לב שהשפת אמת סתם ולא פירש את הריעותות שיש בראייה זו, שמפני כן אין זו 'ראייה מוכרחת'.

ואמנם היה ניתן לומר שרבא לא ירד אל סוף דעת ריב"ז ולא ידע כי גם ניתן להוכיח בדברי חכמי ישראל גם לאחר שהביא את דברי אביי, ולכן רבא הוא שטעה לחשוב שאית לריב"ז פירכא אולם האמת היא שדברי ריב"ז קיימים גם לאביי. אך נראה שהשפת אמת מיאן לומר כן, ולדבריו אף רבא הבין את ראיית ריב"ז מעצם ספירת השבועות, ומכל מקום סבר שאין היא ראייה מוכרחת.

עוד יש להעיר בדברי השפת אמת שהנה כבר נתחבט האור שמח (פ"ז מהל' תו"מ הל' כב): "וצריך ביאור דמאי אמר 'דילמא כדאביי', דמאן חולק על אביי, הא רבא בר"ה (ה א)

אמר ג"כ כן, ועוד דספירה דשבועות יליף אביי מקרא דשבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה כו', כמבואר חגיגה (דף יז ב). ולדברי השפת אמת הקושיה מתעצמת עשרת מונים, כי אם דברי אביי מוסכמים אליבא דכולי עלמא, היה לו לריב"ז להביא תיכף את הנדבך השני, שהראיה היא מעצם ספירת השבועות.

פקפוק בעצם סכרת השפת אמת

ואני כשלעצמי הייתי דן בקרקע לפני רבינו השפת אמת לדחות ראיה זו שהביא, ולומר כי אדרבה, דווקא ספירת השבועות יכולה לשמש לדעת הבייתוסים כראיה לשיטתם, והיא הנותנת לטעותם.

יכולים אפוא הבייתוסים לטעון, שמהיות ובספירה לפי חכמי ישראל אין הכרח שהחלוקה הפנימית תהא לפי שבועות (היינו: בכפולות של שבעה ימים), שהרי ספירת חמישים יום שאינה מתחילה ביום ראשון בשבוע יכולה להתחלק גם לעשירות או לחמישיות, הרי שמצות ספירת השבועות באה אכן כדי לחדד ולהדגיש שהספירה צריכה להתחיל ביום ראשון, ובכך להשלים 'שבעה שבועות'.

כך שהוכחת השפת אמת המיוסדת על כך שרק לפי ספירת הבייתוסים כל שבעה ימים הוא בהכרח שבוע, ושוב מה תועלת יש לציין זאת, היא עצמה יכולה להיות ההוכחה של הבייתוסים לנכונות שיטתם, ולדבריהם ציון השבועות בא אכן לומר שהספירה חייבת להיות דווקא באופן זה בו כל שבעה ימים הוא שבוע, ולא באופן אחר בו החלוקה אינה מוכרחת להיות לפי שבועות.

ויש לחדד כי כמובן גם ראייתם של הבייתוסים אינה מוכרחת, שהרי אפשר להשיבם כדברי השפת אמת, אולם לשני הצדדים אין ראיה מוכרחת מעצם חוב ספירת השבועות, וזיל הכא קמדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה. ושמא לכך נתכוון השפת אמת שרובא היה סבור שאין ראיה זו 'ראיה מוכרחת'.

שבתות תמימות

וראה זה חדש אשר מצאתי כעין חבר להשפת אמת בשורש חידוש זה, והוא בעל ההפלאה בספרו 'פנים יפות' (ויקרא כג טו):

"וספרתם לכם ממחרת השבת וגו'. כבר אמרו חז"ל במנחות, כמה ראיות דהאי 'ממחרת השבת' דהיינו ממחרת יום טוב. וכן משמע פשוטו דקרא דכתיב 'שבע שבתות תמימות תהיינה', ואי נימא דמחרת השבת בראשית, אם כן כיון דכתיב 'עד ממחרת השבת השביעית' פשיטא שהם תמימות, אלא על כרחך דמיירי כשחל יום טוב באמצע השבוע והוא אמינא דמקצת השבוע ככולו, ותיכף לאחר השבת ימנה שבוע שניה לכך כתיב תמימות תהיינה שלא ימנה שבוע אחד עד שבעה ימים מתחילת עומר".

הפנים יפות מציב את ראייתו מפשוטו של מקרא בנפרד מראיות הגמרא, והוא מניח את הדגש על לשון התורה שהשבועות הנספרים הם 'תמימות': לדעת הבייתוסים, שתמיד הספירה מתחילה ביום ראשון ומסתיימת בשבת, מה צורך יש לומר שהשבועות הם 'תמימות', והלוא בוודאי כך הוא. לעומת זאת, לחכמי ישראל שהספירה יכולה להתחיל באמצע השבוע, היה מקום לבוא לומר שהשבת הראשונה תשלים שבוע, בבחינת מקצת השבוע ככולו, ותיכף ימנה שבוע חדש, ועל כך קמ"ל שאין שבוע אלא שבעה ימים, ובכך נמצאים השבועות 'תמימות'.

אמנם דבריו תמוהים ביותר, כי מעולם לא שמענו כלל הקובע 'מקצת שבוע ככולו', ואדרבה, מהיכי תיתי שיעלה על הדעת לומר שיסתיים שבוע בפחות משבעה ימים (השוה: 'רבינו יונה' סנהדרין מ א: "ואין ראוי לומר בשבוע מקצת שבוע ככולו ולקרוא חצי שבוע"; 'תרומת הדשן' סימן רצב: "וכיון דהספירה היא לפי החדשים, אי הוה אמרין מקצתם ככולם הוי שרי בתחילת חדש דיי"ב, והא ודאי ליתא"; 'נודע ביהודה' מהדו"ת או"ח סי' פד: "אבל ר' יוסי לא אמר 'ארבעה עשר יום' אלא 'שתי שבתות' והא ודאי דלא אמרין מקצת שבת ככולה ולכן בעינן שתי שבתות תמימות דהיינו י"ד יום מעת לעת", ועוד).

מה גם כי נראה מדבריו דהוה סלקא אדעתין שאפילו אם יתחילו למנות ביום ה' או ו', יחשב השבת כשבוע שלם, ולא ידעתי איך יפרנסו הציווי למנות חמישים יום, וצ"ע.



תוספת למאמרי "קם רבה שחטיה לרבי זירא 'בסכין רותח'"

א) במאמרי "קם רבה שחטיה לרבי זירא 'בסכין רותח'" שפורסם בקובץ 'בית אהרן' (שבט - אדר, תשע"ז) התייחסתי לשאלת המפרשים: כיצד יכול היה רבי זירא להוכיח ממה שהרגיש בעצמו ש'חידודה קודם לליבונה', שחיתוך הסכין היה לפני מכות האש, שמא האמת היא שאצל כל אדם החידוד והליבון באים כאחת, ואפשר אפילו שהליבון קודם להחיתוך, ושאינו רבי זירא שהאש לא הייתה שולטת בו, ולכן דווקא הוא שהרגיש תיכף את החידוד, ומה ראייה יש מרבי זירא ללמוד ממנו לכל בריה אחרת.

ב) העירני חכם אחד, לכך שלכאורה קושיה זו מעיקרא ליתא, כי הלוא כל עניין זה שהאש לא שלטה ברבי זירא היה רק טרם עלייתו לארץ ישראל והלאה, כפי שמשמע בדברי הגמרא (ב"מ פה א:): "רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא... דלא נשלוט ביה נורא דגיהנם", ואילו מעשה דרבה ששחטיה לרבי זירא היה בעת היות רבי זירא בבבל, מהיות ורבה דר בבבל.

ג) ולברר מקחם אמרתי שבוודאי הקושיה במקומה עומדת, שהרי מפורש אמרו בסוף מסכת חגיגה (כז א:): "אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא. ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים, שכל גופן אש, דכתיב 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'' על אחת כמה וכמה". כך שלמעשה, רבי זירא שבוודאי היה תלמיד חכם אמיתי לא שלטה בו האש גם בעת שהיה בבבל, ואף קודם תעניותיו על כך.

ואכן, בענין זה ישנה שאלה העומדת בפני עצמה: רבי זירא שתלמיד חכם היה, לשם מה היה צריך להתענות שלא תשלוט בו האש. וכבר עמד בזה הגאון רבי יוסף חיים מבגדד בספרו 'בן יהוידע' על אתר, ותירץ בתרי אנפי: "הוא - [רבי זירא] לרוב ענוה שבו לא בטח על קל וחומר זה, ועשה תיקון לעצמו בתעניות אלו. אי נמי, לאו בעבור עצמו עשה, כי יודע בעצמו שאין בו עון שירד לגהנם חס ושלום, ורק לפעמים הצדיק יורד לגהנם בשביל להעלות נשמות, לכך התפלל אפילו שיורד לתוכה לפי שעה, לא ישלוט בו האש אפילו כל שהוא". (ולהשלמת העניין ראה בספר 'עיון יעקב' שכתב שבוודאי לא היה סובר רבי זירא שגם בפושעי ישראל אין האש שולט, כפי השיטה האחרת במסכת חגיגה (שם), אלא רק בתלמידי חכמים).

נמצא איפוא, שלתירוצו השני של הבן יהוידע בוודאי ידע רבי זירא היטב כי עוד קודם תעניותיו לא הייתה האש שולטת בו, בהיותו תלמיד חכם. וגם לתירוצו הראשון, גם אם לא

בטח בכך עד שהוצרך לתעניות, בוודאי לא היה קובע מסמרות כי חידודה קודם לליבונה כשהוא יודע בעצמו כי ייתכן והסיבה לכך היא שאין האש שולטת בתלמידי חכמים.

ועל כך בא תירוצינו לנכון, כי כל עניין זה שאין האש שולטת בתלמידי חכמים וכו' הוא דווקא כשהאש פוגעת בהם, אולם אם שליטת האש הוא לטובתם, בוודאי שהאש שולטת בהם, וכפי שהארכנו, קחנו משם.

(ד) אולם האמת היא כי יש עמדי להוכיח שמעשה זה בו "קם רבה שחטיה לרבי זירא" היה לאחר התעניות שהתענה רבי זירא שלא ישלוט בו האש, כי הנה כלל גדול קבע רש"י (כתובות מג ב): "אמר רב זירא ואמרי לה אמר רבי זירא - הוא 'רבי זירא' הוא 'רב זירא', אלא בבבל מקמי דסליק לארעא דישראל לקמיה דרבי יוחנן ואין סמיכה בבבל הוּו קרו ליה 'רב זירא'".

ואם הגירסא שלפנינו היא "קם רבה שחטיה לרבי זירא" הרי שעל כרחנו כי עובדא זו הייתה לאחר שעלה רבי זירא לארץ ישראל ונסמך שם, ותעניותיו הלא היו קודם עלייתו.

ואם לחשך אדם לומר, שאם משמו 'רבי זירא' מוכח שהיה זה לאחר עלייתו לארץ ישראל היאך נפגש בכלל עם רבה שהיה איתן מושבו בבבל, אמור לו: שכבר מוכח שרבי זירא שב לבבל אחרי שהיה בארץ ישראל. צא ולמד ממה שאמר רבי זירא (שבת קיד א): "אמר רבי זירא, כי הוינא בבבל הוה אמרי... כי סליקנא להתם...". הרי שרבי זירא אמר בבבל מה שהיה עמו 'כי סליקנא להתם' דהיינו, בהיותו בארץ ישראל. ואם כי אמנם אין המקום להרחיב כאן בכללות עניין זה של חזרת רבי זירא לבבל, הרי שלנידון דידן דיינו בכך שמוכח מעצם שמו ששחיטת רבה לרבי זירא היה לאחר תעניותיו של רבי זירא שלא ישלוט בו האש, וקושיית המפרשים נכונה.





הרב ישראל דנדרוביץ
ראש בית המדרש 'באר האבות'
ערד

טריפה בקרבנות בן נח

**פלפול בקושיותיו העצומות של הגאון רבי שלמה קלוגר בסוגיה הלומדת את דין
הפסולים בקרבנות בני נח מהכנסת בעלי החיים לתיבת נח**

"ויאמר ה' לנח בא אתה וכל ביתך אל התבה...
מכל הבהמה הטהורה תקח לך שבעה שבעה
איש ואשתו... גם מעוף השמים שבעה שבעה
זכר ונקבה לחיות זרע על פני כל הארץ".
זאת מפני שנח לאחר צאתו מהתיבה היה עתיד
להקריב מאותם בעלי חיים, וכמו שנאמר

את דין בעלי החיים הכשרים והפסולים לבני
נח להקרבה דורשים חז"ל מפרטי ציווי
הכנסת בעלי החיים לתיבת נח, בהם נאמר
(בראשית ו יח-יט): "ובאת אל התבה... ומכל החי
מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחית
אתך זכר ונקבה יהיו", וכן הוא אומר (קס"א-ג):

ומעשה, מקשה הגר"ש קלוגר: כיצד יכולה הגמרא לומר שהפסוק 'מכל החי' הוא מיותר, מהיות וטריפה כבר מתמעטת מפסוק אחר (או מהפסוק 'לחיות זרע' או מהפסוק 'אתך'), ולכן אפשר למעט מזה מחוסר אבר, והלא אין די בפסוק אחד כדי למעט טריפה, שכן ניתן לומר שאין הפסוק ממעט טריפה אלא דווקא כשלבהמה לא היתה שעת הכושר, אבל אם היתה לה שעת הכושר וכל שכן באופן שהקדישה ולבסוף נטרפה תהיה הבהמה כשרה לבני נח להקרבה, ולכן הוא שבאה התורה ואמרה 'מכל החי' להוסיף ולמעט גם טריפה שהיתה לה שעת הכושר, ומניין לנו למעט מחוסר אבר. והניח את קושייתו זו בצריך עיון.

הוכחה מכוח הקושייה לספק הכלי חמדה

אפס כי כל קושייתו של הגר"ש קלוגר אינה עומדת אלא אם נבאר את הגמרא כפי הצד הראשון שהביא הכלי חמדה, שהדיון בגמרא הוא על פסול טריפה לקרבנות, שלפי פירוש זה אכן הקושייה במקומה עומדת, שהרי על מיעוט טריפה לקרבנות צריכים שלשה פסוקים ולא די בפסוק אחד, ואכן יקשה מנין לנו למעט מחוסר אבר.

ברם אילו נבאר את הגמרא כפי הצד השני שהביא הכלי חמדה, שבוודאי טריפה כשרה לבני נח להקרבה, וכל המיעוט של טריפה כאן הוא רק לענין כניסתה לתיבה, הרי שפשוט שאין צורך בשלושה פסוקים כדי למעט טריפה ודי בפסוק אחד על כך, כי אם הסיבה שאין מכניסים טריפות לתיבה הוא מפני קיום העולם אחר המבול, הרי שאין מקום לחלק בין טריפה מסוג אחד לטריפה מסוג אחר, וככל שהתורה מגלה שטריפה פסולה

למעט טריפה ולא מחוסר אבר, אינו אמור כלל לגבי קרבנות כי אם לעצם ההבאה לתיבה, ששמא נתמעטה הטריפה מלהביאה לתיבה מפני שטריפה אינה ראויה לקיום העולם (וגם לשיטה הסוברת שטריפה יולדת - עדיין יש לחשוש על בריאותה הרופפת, שמא היא תמות בתיבה), ועל זה מתרצת הגמרא שאכן המיעוט של הבאת טריפה לתיבה נלמד מפסוקים אחרים. ולפי זה נמצא שאם כי אכן מחוסר אבר אסור להקרבה (מחמת הגנאי שיש בחסרון האבר, הגם שהוא מותר באכילה אפילו לישראל), אולם טריפה מותרת להקרבה לבני נח, בדיוק כפי שהיא מותרת לאכילה לבני נח.

אגב, חשוב לחדד שכל דיון זה על טריפה לקרבנות בני נח אמור דווקא בקרבנות הקרבים בבמותיהם. אולם קרבנות בני נח הקרבים במקדש ששיטת טריפה פסולה בהם, וכל שאסור בקרבן ישראל פסול אף בקרבן עכו"ם, וכמו שפירש כן להדיא בספר 'מקדש דוד' (קדשים, סוף סי' לג).

קושיית הגר"ש קלוגר שצריכים שלשה פסוקים

והנראה להתיר את ספק הכלי חמדה מכח קושייה עצומה בה התחבט הגאון רבי שלמה קלוגר בספרו 'עבודת עבודה' (ע"ז ס:). דהנה שנינו (מנחות ו: תמורה כט.) שאין די בפסוק אחד כדי ללמדנו שבהמה טריפה פסולה לישראל להקרבה, אלא צריכים לכך שלשה פסוקים, כיון ששלשה סוגי טריפות מצאנו בקרבנות: אופן בו לא היתה לטריפה שעת הכושר, וכגון שנטרפה ממעי אמה; אופן בו הבהמה נטרפה ולבסוף הקדישה; ואופן בו הקדישה ולבסוף נטרפה. ולכל אחד משלשת האופנים יש פסוק בפני עצמו המלמדנו שטריפה זו פסולה לקרבנות ישראל.

ואכן מחלוקתם תלויה בשני פירושי הכלי חמדה בדברי הגמרא, שהאוסרים ביארו את קושיית הגמרא 'ודילמא למעוטי טריפה' כפשוטה, על הקרבה לבני נח. אולם המתירים ביארו שהכוונה היתה דווקא על הכנסה לתיבה ואילו להקרבה היא מותרת, וכפי שכבר ביארו כן גדולי האחרונים (ראה: 'לחם סתרים', ע"ז עס; 'פניס מאירות' זכאים עס; ו'שער המלך' פי"א מהל' שחיטה).

שיטת הירושלמי

ובשיטת התלמוד הירושלמי בענין קרבנות טריפה לבני נח יש לדון לכאן ולכאן. כי הנה לפניך לשון הירושלמי במסכת סוטה (פ"ט ט"ה):

"מחוסרי איברין מהו שיפסלו בה [בעגלה ערופה]. ופשיטא אפילו בקרבנות בני נח אינם, [וכן] לא כן אמר ר' יסא, פשט ר' לעזר לחברייא: 'ומכל החי מכל בשר' [דבעינן שיהיו] שלימין באיבריהן [והוא הדין בעגלה ערופה נמי פסול מחוסר אבר. ופריך] תמן יש מהם למזבח ברם הכא אין מהם למזבח, [ומשני] ר' חונא בשם ר' ירמיה: מכיון דאת אמר כפרה כתיב בה כקדשים כמי שיש מהן למזבח; טריפה מהו שתפסל בה, מכיון דאת אמר יש מהן למזבח מחוסר אבר פוסלת בה, בהאי פשיטא לך שטריפה פוסלת בה".

ובפירוש 'קרבן העדה' על אתר כתב, שמהיות ולמסקנא מחוסר אבר פסול בעגלה ערופה, כל שכן שאף טריפה פסולה, משום שטריפה גרועה ממחוסר אבר. ונמצא לדבריו שאף לגבי קרבנות לבני נח יפסל טריפה כל שכן ממחוסר אבר.

אלא שבאם אכן נתפוס שדעת הירושלמי היא שטריפה פסולה לקרבנות בני נח יקשה

להכנס לתיבה, הרי שברור שגם אם הטריפה כבר נכנסה לתיבה ונטרפה עוד קודם סגירת התיבה, שבוודאי יהיו חייבים להחליפה באחרת, שכן היא אינה מוכשרת לקיום העולם.

ואין זה דומה כלל לפסול טריפה בקרבנות, בהם אין מוכרחים לומר שהפסול מצוי בכך שהבהמה אינה יכולה לחיות כי מאן יימר שבהמת קרבן צריכה להיות מסוגלת לחיות, ושפיר יש סברה לומר שהקדישה ולבסוף נטרפה כשרה להקרבה, ולכן הוא שצריכים פסוק בפני עצמו על כל אופן של טריפה.

נמצאנו למדים שעל כרחנו חייבים אנו לפרש בגמרא כהצד השני בספיקו של הכלי חמדה ולהכריע לדינא שבני נח מותרים להקריב טריפה בבמה, כי אם לא כן אלא נאמר כהצד הראשון של הכלי חמדה תהדר קושית הגר"ש קלוגר לדוכתא, מנא לן למעוטי מחוסר אבר, אבל השתא שנתבאר שכל פסול הטריפה הוא רק לענין ההכנסה לתיבה, מתורץ בטוב טעם קושית הגר"ש קלוגר.

שנוי במחלוקת הראשונים

איברא שספק הכלי חמדה מוקדם הוא, והאמת היא שכבר נחלקו הראשונים להלכה האם טריפה אסורה לבני נח להקרבה. כי הנה בשיטת התוספות במסכת ע"ז תפסו האחרונים שלדעתם טריפה אסורה לבני נח (וכן ראה להחיד"א בספרו 'מחזיק ברכה', יו"ד סי' נז). זו גם דעתו של רבינו יהודה בן קלונימוס, מבעלי התוספות ורבו של הרוקח, וכפי שכתב בספרו 'ערכי תנאים ואמוראים' (ערך רב יצחק בריה דרב אליהו). אולם לאידך גיסא מפורש בתוספות רבינו אלחנן (ע"ז עס, ד"ה שאסור, ה"ב) שבני נח מותרים בהקרבת טריפה בבמותיהם.

ונתחדש דין שיש לעגלה ערופה דין של מזבח ולכן פסול בה מחוסר אבר מילפותא דקרבנות, הרי שהוא הדין פסול גם טריפה לעגלה ערופה כפי שטריפה פסולה לקרבנות. וכמובן שלפי האמת היה די לנו לפסול מחוסר אבר בעגלה ערופה אף אם מחוסר אבר היה פסול רק לקרבנות ישראל, שהרי עגלה ערופה הוא דין בישראל. אלא שהגמרא רבותא אשמעין, שמחוסר אבר אסור אפילו לבני נח.

ומעתה, אם הירושלמי סתם ולא השמיע לנו חידוש זה גם בטריפה, כפי שהשמיענו במחוסר אבר, נראה שדעת הירושלמי היא שטריפה מותרת לקרבנות בני נח.

ואתה דע לך כי הגם ששיטת הירושלמי להלכה בפסול טריפה לקרבנות בני נח תלויה ועומדת בפירושי הקרבן העדה והפני משה כאשר נתבאר עד כה, מכל מקום גם הפוסלים אינם סבורים כי פסול זה נלמד מפסוקים כי אם מסברא גרידא. ומוכח איפוא ששיטת הירושלמי היא דכל מיעוט התורה של טריפה בתיבה הוא רק כלפי ההכנסה לתיבה ולא על עצם ההקרבה, וכשיטת רבינו אלחנן.

שלושה פסוקים או שניים?

והשתא דחזינן שנאמנו שני הצדדים בספיקו של הכלי חמדה וכבר נחלקו בכך הראשונים, הרי שאם כי אמנם יש להוכיח מכוח קושית הגר"ש קלוגר כשיטת רבינו אלחנן שכוונת הגמרא לא היתה כי אם למעט טריפה מהכנסה לתיבה בלבד ולא לפוסלה מהקרבה.

אולם מה נעשה ביום שידובר לך משיטת התוספות הסבורים שהמיעוט בא לפסול טריפה לקרבנות בני נח, והלא לשיטתם

מאוד, מדוע הוצרך הירושלמי ללמוד 'למד מן הלמד', שאת פסול טריפה בעגלה ערופה הוא לומד בכל שכן מפסול מחוסר אבר בעגלה ערופה, והוא גופו נלמד מפסול מחוסר אבר בקרבן, בעוד שהיו יכולים ללמוד ישירות את פסול טריפה בעגלה ערופה מפסול טריפה בקרבנות, בדיוק כפי שלמדו פסול מחוסר אבר בעגלה ערופה מפסול מחוסר אבר בקרבנות. ומדלא אמרינן הכי, שמע מינה שאין טריפה פסולה לקרבנות בני נח.

ומצאתי בספר 'כתר המלך' (ווארשא תרנ"ו). על הרמב"ם, ח"ב, פרק יח מהלכות מעשה הקרבנות ה"ז ד"ס וסנה) שכבר הביא רביה זו בשם חמיו, הלא הוא "הגאון הגדול המפורסם ר' משה יצחק הלוי זצ"ל אשר שימש בכתר הרבנות בכמה עיירות בזאממיט וקורלאנד ושמו התנוסס לתפארה" כמובא בהקדמת הספר. ולמעשה כבר הרגיש החיד"א בראיה זו בהמשך דבריו המובאים לעיל וכתב שהמעיין יראה שטריפה אינה פסולה לקרבנות בני נח.

וראיתי להגאון רבי מנחם זמבא בשו"ת 'זרע אברהם' (סי' כ אות ל) שאף הוא ביקש להוכיח כן, אלא שתירץ שהירושלמי סבור שפסול טריפה להקרבה בבני נח אינו פסול עצמי כי אם מכח הסברא שטריפה גרועה ממחוסר אבר, ונמצא איפוא שהדיון אם טריפה כשרה לעגלה ערופה שווה לדיון אם טריפה כשרה לקרבן, ובשניהם אנו דנים האם טריפה גרועה ממחוסר אבר, ומהאי טעמא לא היה מקום לומר שנלמד פסול טריפה בעגלה ערופה מפסול טריפה בקרבן. וראה בספר חקרי לב (חזן, שאלוניקי תקמ"ו. יו"ד סי' כז) שאף הוא הביא ראית החיד"א מהירושלמי ודחאה.

ואילו בפירוש 'פני משה' על אתר כתב ביאור אחר בדברי הירושלמי, שמהיות

ולפיכך, כל מקום בו אין סיבה לחלק בין היתה שעת הכושר ללא היתה שעת הכושר אין אומרים חילוק זה, ולכן בסוגייתנו בה ממעטים טריפה מהפסוק 'לחיות זרע' בודאי שהמיעוט הוא גם על טריפה שהיתה לה שעת הכושר.

אלא שמכל מקום עדיין יש סברא בפני עצמה לחלק ולומר שהמיעוט הוא רק על הנטרף קודם ההכנסה לתיבה ואילו בנטרף אחר הכניסה לתיבה יהיה כשר. וזו אכן קושיית הגר"ש קלוגר, שלכאורה אין פסוק מיותר עבור 'מחוסר אבר' כל עוד אנו זקוקים לפסוק מיוחד לפסול כשנטרפה הבהמה אחר כניסתה לתיבה.

אין איסור בהקדישה ולבסוף נטרפה

ומתחילה היה נראה לומר בזה עם מה שראיתי להגאון בעל 'אור חדש' בספרו על התורה (אותו הדפיס בספר 'מאורי אש' בצוותא חדא עם ספר זקנו 'כתנות אור', פיורדא תקכ"ו. ושם, פרשת נח) אשר האריך בפלפול גדול בסוגיית איסור טריפה לקרבנות בני נח, ובין דבריו כתב ככהאי לישראל:

"אני אומר דבר ברור וצלול, דהא פירש רש"י במסכת ע"ז הא דלא ציוה הקב"ה לנח להביא טריפה אל התיבה משום שיודע היה הקב"ה שעתיד להקריב קרבנות בצאתו מן התיבה, ומשום הכי מנעו מלהביא טריפה אל התיבה בכדי שלא יבוא להקריב ממנו. ואם כן הרי עינינו הרואות דטריפה הנאסרת לנח בהקרבה היינו 'נטרפה ולבסוף אקדשה', דהא ציוה לו ה' שלא יביא טריפה הניכרת לו עכשיו לתוך התיבה בכדי שלא יבוא אח"כ להקריב ממנו. ובהיות כן יצא לנו דבר חדש דלא נאסר לבני נח טריפות כי אם טריפה שהיה מקודם ההקדש, אבל 'אקדשה ולבסוף נטרפה' דאיכא

קושיית הגר"ש קלוגר עמדה וגם נצבה: אם לא די בפסוק אחד למעט טריפה אלא צריכים לכך שלשה פסוקים, פסוק לכל אופן של טריפה, הרי שאין לנו פסוק מיותר ממנו נוכל ללמוד את הפסול של מחוסר אבר להקרבה.

והנה בטרם יהיה כל שיח במה שיש לתרץ אליבא דשיטתם, ראוי להבחין שהגר"ש קלוגר לא הקשה אלא שזקוקים לשני פסוקים, פסוק אחד לנטרפה ולבסוף הקדישה ופסוק נוסף להקדישה ולבסוף נטרפה, (ומה שעד עתה הבאנו הקושיה באופן כזה בו פירשנו שזקוקים לשלשה פסוקים היה למען ירוץ הקורא, שכן עד כה לא היה בכך נפ"מ להבנת מהלך הדברים).

ולכאורה, דברי הגר"ש קלוגר צריכים תלמוד, מהיכי תיתי הניח הגר"ש קלוגר שדי בשני פסוקים ולא אמר שצריכים שלשה פסוקים, שהרי בסוגיא שם לגבי קרבנות ישראל מבואר שזקוקים גם לפסוק על האופן בו לא היתה לבהמה שעת הכושר.

אולם הביאור בזה פשוט הוא, שכן ברור שאיסורי התורה הם איסורים כוללים ומוחלטים וללא יוצא מהכלל, כל עוד התורה לא אומרת כך להדיא. ולכן אין כל סברא לומר שאיסור טריפה אמור דווקא באופן בו לא היתה לבהמה שעת הכושר. אלא שבדין קרבנות ישראל היתה סיבה מיוחדת לומר שאיסור טריפה הוא דווקא כשלא היתה שעת הכושר, וזאת מפני שבפסוק זה בו נתמעט טריפה גם נאמר ערלה וכלאי הכרם, שהם גידולים שלא היתה להם שעת הכושר, ולכן היה סברא לומר שאף בטרפה אין האיסור אמור כי אם באופן כזה, ונזקקנו לפסוק להודיענו שהוא הדין גם כשהיה לה שעת הכושר.

אופן שהיתה לו שעת הכושר ונטרפה ולבסוף הקדישה נלמד מפסוק אחר, ופסוק שלישי בא לאופן בו הקדישה ולבסוף נטרפה. אלא האמת היא שכל הפסולים יחד מתמעטים מכוח הפסוק של 'ממשקה ישראל', אלא שבכדי שלא נבוא לחלק בין סוגי האיסורים ונטעה לומר שיש אופנים המותרים, באה התורה וגילתה לנו באותם שלושה פסוקים שהאמת היא שאין לחלק בין האופנים.

ומעתה מתורץ קושי הגר"ש קלוגר כמין חומר, שהרי די לנו בפעם אחת בו תגלה התורה שאין להפריד ולחלק בין האיסורים, ושוב נדע מכך לכל התורה כולה. ובזה אתי שפיר היטב מפני מה אין אנו זקוקים לשניים או לשלושה פסוקים בכדי לפסול טריפה לקרבנות בני נח בכל האופנים הקיימים, שכן אם התורה כבר גילתה לנו לגבי קרבנות ישראל שאין כל חילוק בין אופני הטריות, ולכן הכל מתמעט מהפסוק 'ממשקה ישראל', הרי שאין צורך לומר זאת שוב אצל קרבנות בני נח, ודי איפוא בפסוק אחד הממעט את כל סוגי הטריות בחדא מחתא.

קושיית הגר"ש קלוגר שהפסוק נערך לאופן בו נתערבה טריפה

עוד אמרתי להביא מסוגיא זו ראייה מוכחת שטריפה מותרת לבני נח להקריבה, וכשיטת רבינו אלחנן שכוונת הגמרא לא היתה כי אם למעט טריפה מהכנסה לתיבה בלבד ולא לפוסלה מהקריבה, וזאת מכוח קושיה נוספת בה נתחבט הגר"ש קלוגר בסוגיא זו אשר אותה נוכל לתרץ רק אם נסבור שאין איסור לבני נח להקריב טריפות.

הנה לגבי מעשר בהמה, תנן במסכת בכורות (נח), שאם קפץ אחד מן המנויין לתוך

למימר בשעה דאקדשה הוה חזיא, מותרת להקריבה לבני נח.

מחדש האור חדש שאף אם טריפה אסורה לקרבנות בני נח, אין האיסור אמור כי אם בנטרפה ולבסוף הקדישה. שהרי הקב"ה לא הזהיר את נח בפירוש לבל יקריב טריפות אלא זו בלבד שנצטווה לא להכניס טריפות לתיבה ובכך בעתיד נמנע ממנו הקרבת הטריות. ואילו טריפות שיארעו אחר ההכנסה לתיבה, שמהם יכול להיות שנח יקריבם, באמת לא נאסרו.

וכמובן שלפי חידוש זה קושיית הגר"ש קלוגר מעיקרא ליתא, כי אין מקום לשאול על כך שאנו זקוקים לשני פסוקים על טריפה, הן לנטרפה ולבסוף הקדישה והן להקדישה ולבסוף נטרפה, כי אכן גם האוסרים טריפה לקרבנות בני נח אין זה אלא בטריפה מעיקרא ולא בהקדישה ולבסוף נטרפה.

ללמד על הכלל כולו יצא

עוד היה נראה לענ"ד לתרץ הקושיה בפשיטות, אף אם לא נסכים לחידוש האור חדש ונאמר שאיסור טריפה לבני נח כולל גם הקדישה ולבסוף נטרפה, והוא בהקדם מה שהקשו התוספות (מנחות ו. ד"ה כתב) על דברי הגמרא (תמורה כט.) שנעבד אסור לגבוה מכח הפסול של 'ממשקה ישראל', והלא בפסוק זה נאמר ערלה וכלאי הכרם, אשר להם לא היתה שעת הכושר, וכיצד ניתן ללמוד מזה גם פסול לאלו שהיתה להם שעת הכושר.

ומחדשים התוספות, שאין לומר שהתורה מקדישה פסוק מיוחד על כל אופן של פסול, דהיינו שהפסוק של 'ממשקה ישראל' ממעט אופן שלא היתה לו שעת הכושר, ואילו

נלמד מהפסוק 'לחיות זרע' יש מקום לומר שהטריפה בטלה ברוב, ועל כך זקוקים אנו לפסוק של 'מכל החי' להודיענו שצריכים 'חי ודאי ולא חי ספק'. והניח את קושייתו בצ"ע.

קושיית השאגת אריה בדברי הרמב"ם

והנראה לענ"ד ביישוב קושייתו בהקדם הסתירה הידועה בדברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם פסק בהלכות מלכים (פ"י ה"ה) שבני קטורה בזמן הזה חייבים במילה, וכיון שנתערבו בשאר האומות ואין יודעים מי הם בני קטורה החייבים ומי הם שאר האומות הפטורים, מחויבים כל בני נח במילה מספק שמא הם בני קטורה (כך הבין הל"ח, סנהדרין נט: בשיטת הרמב"ם. ומונח קשיית המנחת חינוך מזה צ"א אות יב).

אולם לאידך גיסא פסק הרמב"ם בהלכות אסור"ב (פ"ב הל"ה), שמהיות וסנחריב מלך אשור בלבד את כל האומות וערבתם זה בזה, הרי שכל הפורש מהם להתגייס חזקתו שפירש מן הרוב ומותר לבוא בקהל, ואין חוששים שהוא מאותם האומות האסורות לבוא בקהל ישראל.

והקשה השאגת אריה (דני מילה סוף סי' מט), שדברי הרמב"ם סותרים עצמם, שכן אם דעת הרמב"ם שהולכים אחר הרוב מדוע הוא מחייב את כל האומות במילה ואינו אומר שבני קטורה מתבטלים ברוב שאר האומות. ואם דעת הרמב"ם שאין הולכים אחר הרוב, מדוע שלא נאמר שכל גר יאסר לבוא בקהל, שמא הוא מעמון ומואב האסורים לבוא בקהל.

בבני נח אין הולכים אחר הרוב

ומצאתי אב ובנו שראו את החידו"ש, הנודע ביהודה בספרו 'צל"ח' (סנהדרין ע"ב) ובנו הגאון רבי שמואל לנדא, והובאו דבריו בשו"ת

הבהמות שעדיין לא נמנו - כולם פטורים. והקשו רבותינו הראשונים (כ"א:): מפני מה אין תופסים כאן את דין ביטול ברוב ונאמר שיתבטל אותו טלה שקפץ בתוך שאר הטלאים ויתחייבו כולם במעשר.

ובשיטה מקובצת הביא בשם הרא"ש והריטב"א שתירצו, כי גם אם לדינא הולכים אחר הרוב עדיין מידי ספק לא יצאנו, והלא במעשר בהמה ציותה התורה: "העשירי יהיה קודש" ודרשין 'עשירי ודאי ולא עשירי ספק', ומהיות ולעולם יהיו טלאים אלו בכלל ספק לפיכך יהיו כל הטלאים פטורים.

והנה בואו חשבון מה יעשה נח אילו היו לו ששה בהמות טהורים אשר בוודאי אינם טריפה, וקפץ לתוכם טריפה ודאית, ואין להכיר מי הכשר ומי הטריפה, האם יוכשרו אלו להיכנס לתיבה. כשלכאורה דין הבהמות יהיה תלוי מכח איזה פסוק אנו למדים את איסור טריפה: כי אם המיעוט הוא מכח הפסוק 'מכל החי' שהוא ציווי לנח להביא לתיבה בהמות חיים ולא טריפה, הרי שבכלל זה משמע 'חי ודאי ולא חי ספק', בדיוק כפי שדורשים כלפי 'עשירי ודאי ולא עשירי ספק'. אולם אם המיעוט הוא מכח הפסוק 'לחיות זרע' הרי שאין זה אלא נתינת טעם גרידא לכך שמכניסים את הבהמות לתיבה, וכלפי זה בוודאי מועיל לומר שהבהמה הטריפה בטלה ברוב הבהמות שאינם טריפה.

ומשכך, מפליא הגר"ש קלוגר להקשות: מה תירצה הגמרא שפסול טריפה נלמד מהפסוק 'לחיות זרע', והפסוק של 'מכל החי' נותר בכדי למעט 'מחוסר אבר', והלוא עדיין זקוקים אנו לפסוק של 'מכל החי' לגבי טריפה, להשימיענו את הפסול באופן בו נתערב ודאי טריפה בבהמות כשרים, שכן כל עוד והפסול

מכל החי' מיותר ויש בו כדי ללמדנו את הפסול של מחוסר אבר.

הוכחה חדשה שטריפה מותרת בקרבנות בני נח

והאמת תאמר כי הגם שכלל גדול זה שאצל בני נח אין הולכים אחר הרוב מוסכם הוא על דעת רוב רבותינו האחרונים (וראה להפמ"ג ביו"ד, ר"ט שער התעורבות חקירה ג, ובמשכ"ז, ר"ט סי' סב, שנקט כן בפשטות) מכל מקום יש להעיר בזה לפי דברינו דלעיל.

כי הנה אחת הראיות שהביאה הגמרא במסכת סנהדרין שהולכים אחר הרוב הוא מהלכות קרבנות, שאין חוששים שמא הבהמה טריפה והשוחט במקום נקב שחט. ועל זה הוא שכתב הצ"ח בפשיטות שאין מכאן ראייה שאף אצל בני נח הולכים אחר הרוב, לפי שבני נח אינם אסורים להקריב טריפה בבמותיהם, ורק מחוסר אבר הוא שנאסר להם.

אלא שאלוהיה הוא וקוץ בה, שהרי האמת היא שנחלקו הראשונים האם טריפות נאסרו לבני נח להקריבה. ומעתה, התייחס לשיטה המתרת לבני נח טריפה להקריבה, אכן אין כל ראייה שאצל בני נח הולכים אחר הרוב, כי לא אכפת לנו אם במקום נקב שחט. אולם להסוברים שבני נח נאסרו בהקריבת טריפה, הרי שאף בבני נח צריך לחשוש דילמא במקום נקב שחט, ואם בכל זאת אין חוששים לכך מוכח שגם בבני נח הולכים אחר הרוב.

ומעתה על כרחנו יש לנו להוציא מסוגיא זו הוכחה חדשה כשיטת רבינו אלחנן המתיר טריפה לקרבנות בני נח, שהרי רק על ידי כך נוכל לומר שבבני נח אין הולכים אחר הרוב, ויתורץ קושיית הגר"ש קלוגר מפני מה די בפסוק של 'לחיות זרע' כדי לפסול גם

נודע ביהודה (מהדו"ט לה"ע סי' מז), ומבין שניהם למדנו יסוד חדש, דהנה במסכת חולין (י"א.) דנה הגמרא מניין לנו שהולכים אחר הרוב, וילפינן לה התם ממכה אביו דדילמא לאו אביו הוא או מסנהדרין דכתיב ביה אחרי רבים להטות, יעזין שם עוד.

ולכך תידוק תחזי שכל אותם ההוכחות והראיות שמהם לומדים שהולכים אחר הרוב, נאמרו בסיני ולישראל דווקא ולא לבני נח, שהרי דין מכה אביו לישראל נאמר ולא לבני נח, וכן דין רבים בסנהדרין. ומהיות והתורה לא חדשה אצל בני נח שהולכים בהם אחר הרוב, לפיכך יש לחשוש בהם למיעוט המצוי.

ובזה מבואר היטב מה שפסק הרמב"ם שהגרים מותרים לבוא בקהל ואין חוששים בהם שמזרע עמון ומואב הם, שמהיות וכבר נתגייירו הרי דינם כישראל וגבי ישראל הולכים אחר הרוב, והרוב אינם מזרע עמון ומואב. אולם לענין חיוב מילה דבגויים עסקינן שפיר פסק הרמב"ם שכל האומות מחוייבים מספק, שכן אצל בני נח אין הולכים אחר הרוב ויש לחשוש למיעוט המצוי שמא הם מבני קטורה.

ומעתה שעלה בדינו זה כלל גדול בתורה, שאצל בני נח אין הולכים אחר הרוב, יתורץ להפליא קושיית הגר"ש קלוגר, שכן אין צורך בפסוק של 'מכל החי' ללמדנו 'חי ודאי ולא חי ספק' ולמעט אופן בו נתערב ודאי טריפה בבהמות כשרים שהם פסולים להכנס לתובה, כיון שגם מהפסוק של 'לחיות זרע' עצמו כבר ניתן ללמוד זאת, שהרי בבני נח עסקינן ובהם אין הולכים אחר הרוב. ולכן גם אילולי הפסוק של 'מכל החי' יהיה עלינו לחשוש למיעוט המצוי של אותו הטרפה. ואתי שפיר מה שאמרה הגמרא שהפסוק של

שהצל"ח דחה ראייה זו לפי שבני נח לא נאסרו בהקרבת טריפה. ועל כך הערנו, שעליה גופא אנו דנים, שלאותם שיטות הסוברות שבני נח נאסרו בהקרבת טריפה עדיין הראיה במקומה עומדת. אולם להמבואר עתה נדחית הראיה מטעם אחר, כי גם להאוסרים טריפות לבני נח בהקרבה אין זה אלא דווקא בטריפות שבגלוי והנראים לעין, ולכן אין צריכים לחשוש שמא במקום נקב שחט, כיון שבטריפות כעין אלו אכן בני נח לא נאסרו.

ונמצאנו למדים שכלל זה שאין הולכים אחר הרוכב בבני נח יכול להאמר בין אם נסבור שטריפות נאסרו לבני נח בהקרבת ובין אם נסבור שלא נאסרו, כי מכל מקום אין צריך לחשוש שמא במקום נקב שחט.

ומעתה מתורץ קושיית הגר"ש קלוגר גם להסוברים שטריפה נאסרה לבני נח בהקרבת, באותה מידה שתירצנו לפי הסוברים שטריפה הותרה לבני נח בהקרבת, כיון שהכל מודים שבבני נח אין הולכים אחר הרוכב הרי שדי לנו בפסוק של 'לחיות זרע' כדי למעט ולפסול אופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב כשרים והתייתר לנו הפסוק של 'מכל החי' למעט בו מחוסר אבר.

קושיה מעיקרא ליתא

אולם האמת תאמר שלאחר שעלתה בידינו והתבררה לנו דעת התוספות שכל האזהרה לנח על הטריפות לא היה כי אם דווקא על אותם הטריפות שבגלוי והנראות לעין, הרי שקושיית הגר"ש קלוגר מעיקרא ליתא, ולא משום מה שנתבאר שבאופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב כשרים יהיו כולם פסולים ויתמעטו מכוח הפסוק של 'לחיות זרע', אלא אדרבה ולאידך גיסא, שבאופן כזה

באופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב כשרים, ומתייתר לנו הפסוק של 'מכל החי' למעט מחוסר אבר.

אולם לשיטת הראשונים החולקים ואוסרים טריפה בקרבנות בני נח, על כרחם צריך לומר שגם בבני נח הולכים אחר הרוב ולכן אין חוששים שמא במקום נקב שחט, ונמצאת קושיית הגר"ש קלוגר עמדה וגם נצבה, שלכאורה הפסוק של 'מכל החי' נצרך בכדי לפסול אופן שהטריפה נתבטלה ברוב, ומנא לן שאף מחוסר אבר פסול להקרבת.

ואם בגמרא מבואר שהפסוק של 'מכל החי' ממנו הוא שממעטים מחוסר אבר, הרי שמוכרח מזה כאותם השיטות המתירות טריפה לבני נח בהקרבת.

התוספות לשיטתיה אזיל

והנראה לומר בזה, כי התוספות לשיטתייהו אזיל ולא קשה מידי אליביה, כי הנה מראשי המדברים בשיטה זו שטריפה נאסרה לבני נח להקרבת הם בעלי התוספות, וכפי שהבאנו לעיל, ומצאתי כי התוספות הקדימו רפואה ומרפא לקושיה זו בכך שחידשו (ע"ו. ד"ה ודילמא) שכל אזהרה זו שהזהיר הקב"ה לנח על הטריפות היה דווקא על טריפות שבגלוי ולא על טריפות שבסתר שלא ניתן להבחין בהם.

ואם אכן כל איסור טריפות להקרבת לבני נח הוא דווקא בטריפות שבגלוי, חוזרת ראיית האחרונים שבבני נח אין הולכים אחר הרוב למקומה ולא מטעמם.

כי הנה יש להוכיח שאף בבני נח הולכים אחר הרוב מכך שאין חוששים בקרבנותיהם שמא טריפה הם והשוחט במקום נקב שחט. אלא

זאת אליבא דכולי עלמא, הן להסוברים שטריפה פסולה לבני נח והן להמכשירים טריפה בבני נח.

אולם לפי המתבאר עתה מדברי התוספות, אין צורך להגיע לכל זה, שכן באופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב כשרים ואי אפשר להכיר מי הוא הטריפה ומי הם הכשרים, הרי שזו טריפה שאינם ניכרת, ושוב אין כל איסור לא על הטריפה ובוודאי שלא על התערובת, ושפיר מתייתר הפסוק 'מכל החי' למעט מחוסר אבר, ומיושב הכל בס"ד.

יהיו כולם כשרים, וכלל לא יהיו צריכים מיעוט לזה.

שכן קושיית הגר"ש קלוגר היתה שבאופן בו נתערב ודאי טריפה ברוב שאינם טריפה, הרי שמכח הפסוק 'לחיות זרע' הם עדיין יהיו כשרים כיון שהטריפה מתבטלת ברוב ורק מכח הפסוק 'מכל החי' הם יהיו פסולים, לפי שנדרוש 'חי ודאי ולא חי ספק', כך שהפסוק של 'מכל החי' אינו מיותר ומנין לנו למעט מחוסר אבר. ועל כך תירצנו, שדי בפסוק של 'לחיות זרע' כדי למעט נתבטל ברוב, מהיות ואצל בני נח אין הולכים אחר הרוב, והוכחנו



הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האבות'

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

לפיכך לקה תחילה

הגמרא והביא את הפירוש על הפסוק הראשון ממנו לכאורה אין ראייה. ואם נאמר כפשוטו של מקרא שאין כל חילוק בין שני הפסוקים, והאמת היא שאת אותה ראייה ניתן להוכיח גם מהפסוק הראשון, וזו הסיבה שאכן רש"י הקדים והביא זאת על הפסוק הראשון, הרי שדברי הגמרא תמוהים עוד יותר, בשל מה איחרו את הראיה לפסוק השני.

על מדוכה זו ישב רבינו המהרש"א בחידושי אגדות במסכת סוטה שם. ולך נא ראה לו שתירץ רק את דברי הגמרא שהוכיחה מהפסוק השני ולא מהפסוק הראשון, (וכן ראה בהגהות הרש"ש על המדרש, שמו"ר י ג). והמהרש"א מסיים: "אבל רש"י ז"ל לקח לעצמו דרך אחרת והביא דרשה דהכא אקרא קמא דגבי צפרדעים, ודרכו לא ידענא".

פרעה גר סמוך ליאור

וביישוב דברי הגמרא עצמם מעצם קושיית המהרש"א ראיתי לבעל 'פנים יפות' שכתב בזה דבר חדש, שמהיות וביתו של פרעה היה על המים לפיכך אין ראייה שהוא לקה תחילה מכך שהצפרדעים עלו ובאו אל ביתו, כי שמא הוא היה הראשון שעמד בדרכם:

ובמהרש"א הקשה למה לא מייתי מקרא קמא 'ועלו ובאו בביתך' כפירוש רש"י וע"ש, ויש לומר דמקרא קמא ליכא לאוכחיה, די"ל שהיה ביתו של פרעה אצל היאור, כמשמעות הכתוב 'הנה יוצא המימה' וכן בבת פרעה 'ותרד לרחוץ', ולא כתיב לשון הליכה, משמע שהיה ביתו סמוך ליאור,

איתא במסכת סוטה (דף יא א): "תנא, הוא התחיל בעצה תחילה לפיכך לקה תחילה; הוא התחיל בעצה תחילה, דכתיב 'ויאמר אל עמו', לפיכך לקה תחילה כדכתיב 'ובכה ובעמך ובכל עבדיך'".

והנה המעיין בפסוקי המקרא יבחין כי משני פסוקים היו יכולים להוכיח שפרעה קדם ללקות לפני בני עמו, שכן כך נאמר (שמות ז כז-כט): "וְאֵם מֶאֱן אֶתָּה לְשַׁלַּח הָנָה אֲנֹכִי נִגַּף אֶת כָּל גְּבוּלִי בְּצִפְרֹדַעַיִם. וְשִׁרְץ הַיָּאֹר צִפְרֹדַעַיִם וְעָלוּ וּבָאוּ בְּבֵיתְךָ וּבְחֲדָרְךָ מִשְׁכָּבְךָ וְעַל מִשְׁתֶּךָ וּבְבֵית עֲבָדֶיךָ וּבְעַמְּךָ וּבְתַנּוּרֶיךָ וּבְמִשְׁאָרְוֹתֶיךָ. וּבָכָה וּבָעֵמָּם וּבְכָל עֲבָדֶיךָ יַעֲלוּ הַצִּפְרֹדַעַיִם". עינינו הרואות שניתן להוכיח את ההקדמה של פרעה הן מהפסוק הראשון בו נאמר: "ועלו ובאו בְּבֵיתְךָ וּבְחֲדָרְךָ מִשְׁכָּבְךָ וְעַל מִשְׁתֶּךָ וּבְבֵית עֲבָדֶיךָ וּבְעַמְּךָ", והן מהפסוק השני בו נאמר: "ובכה ובעמך ובכל עבדיך יעלו הצפרדעים".

ומשכך, דברי הגמרא שהוכיחה מכוח הפסוק השני כי פרעה לקה תחילה מוקשים מאוד: בשל מה הגמרא הביאה ממרחק לחמה, בעוד שיכולה הייתה להביא ראייה זו כדמותה וכצלמה מהפסוק הראשון הקודם לו.

רש"י שינה מדברי הגמרא

וראה זה פלא: רש"י בפירושו על התורה הביא את דרשת חז"ל זו שפרעה לקה תחילה דווקא על הפסוק הראשון. ונמצא הדבר תמוה בכפליים, באופן של ממה נפשך: אם הגמרא דייקה להוכיח דווקא מהפסוק השני הרי זה מפני שמהפסוק הראשון אין ראייה, וכיצד איפוא שינה רש"י מדברי

נפשם, שלא היה עבודה זרה ממש כמ"ש התוס' שם, אלא שנשאו ק"ו מצפרדעים שג"כ לא היו מצווים לעלות בתנורים ואפילו הכי עלו מעצמם.

אבל מה שאמר 'ובך ובעמך' זה היה ציווי להם שיעלו בתוך מעיהם, והטעם לזה שמעצמם לא היו עולים בתוך מעיהם שהיו יותר יסורים לצפרדעים להיות בתוך מעיהם ולכך היו מקרקרים, ולולי הציווי לא היו עושים זה. וכיון שחנניה מישאל ועזריה לא למדו אלא מצפרדעים שלא היו מצווים לעלות בתנורים, ממילא מה שלא עשו הצפרדעים מעצמם, גם הם לא היו מוסרים נפשם, כיון שלא היו מצווים."

וכיוצא בזה ממש מבואר בדברי המהר"ל דיסקין:

"י"ל לפי מה שאמרנו שהפסוק כ"ח לא היה רק בדרך נבואה והתראה להודיע שיעלו הצפרדעים על מצרים ושם נאמר 'ועלו ובאו בביתך וגו' ובעמך ובתנורך ובמשארותיך' ולא היה ציווי כלל להצפרדעים שילכו בהתנורים, וממילא היה להם לחנניה מישאל ועזריה ק"ו למסור עצמן לתנור וכבשן אש לשריפה מהצפרדעים שלא נצטוו והם נצטוו. אבל בפסוק כ"ט דכתיב 'ובך ובעמך ובכל עבדיך יעלו הצפרדעים' זה היה ציווי להצפרדעים שיעלו, וידוע שמלת 'בך' מורה שיעלו הצפרדעים בתוך המעיים של המצרים, וזה היה עינוי גדול להצפרדעים, עינוי ממושך וצער גדול מאד, וזה נסיון יותר מאשר להשרף באש, וזה הנסיון כנסיון של נגדא, הכאות, שממשיך צער בחיים. כללו של דבר, על שרפה בתנורים לא היה ציווי ונכנסו הצפרדעים בלי צווי והכרח. ומזה נשאו חנניה מישאל ועזריה ק"ו על עצמם למסור את נפשם לשרפה, אבל על נגדא היה בצווי והכרח, שנאמר 'ובך ובעמך יעלו הצפרדעים', דהיינו להכנס בתוך מעיים של אדם, שזהו צער גדול מאד, על זה נצטוו

אם כן כיון שעלו הצפרדעים מן היאור הלכו מיד לביתם שהיה סמוך ליאור ואחר כך נתפשטו בכל מצרים, אבל מה שעלו בתוך מעיהם לא היה מיד כמשמעות הכתוב שבתחלה עלו בכל בתי מצרים ואח"כ היה תוקף המכה שעלו בתוך מעיהם, א"כ בזה אין טעם להתחיל בו מבכל ארץ מצרים כיון שכבר היו בתיהם מלאים צפרדעים, על כרחך הטעם מפני שהתחיל בעבירה תחלה."

וכבר קדמו הגאון רבי לוי בר"ש מבראד בספרו 'בית לוי' (וזאלקווי תצ"ב, סוטה שם) אשר האריך בזה, ותורף דבריו הוא כדברי הפנים יפות:

"ממילא מסתמא היה פרעה דר סמוך לנילוס יותר מעבדיו כדי שלא יראו אותו שהולך לנילוס בבוקר... והנה הצפרדעים היו יוצאים מן היאור ופגעו בבית פרעה תחילה ואחרי זה בבית עבדיו ואחר כך בכל מצרים. ממילא מקרא קמא לא מוכחל מידי לומר דלכך לקה תחילה בשביל שהתחיל בעצה תחילה, דדילמא בשביל שהיה דר סמוך ליאור."

לא היה ציווי!

והנראה לענות בזה באופן אחר בהקדם חידוש נוסף אותו כתב הפנים יפות על הפסוק שהבאנו לעיל 'ושרץ היאור צפרדעים ועלו ובאו בביתך וגו' יעלו הצפרדעים':

"לכאורה הוא לשון כפול מה שחזר מה שחזר ואמר 'יעלו' שכבר אמר 'ועלו'. ותו, ד'יעלו' משמע לשון ציווי 'ועלו' משמע מעצמו. נראה להבין בזה מה שאמרו חז"ל (כתובות לג ב) 'אלמלא נגדוה לחנניה מישאל ועזריה הוי פלחי', וקשה לכאור' מנא להו; ויש להבין ע"פ מה שאמרו חז"ל (פסחים נג ב) מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן לכבשן האש, שנשאו קל וחומר מצפרדעים שג"כ לא היו מצווים למסור

ומעתה, פשיטא שמכך שהצפרדעים נכנסו מצד עצמם אל בית פרעה תחילה אין כל ראייה שהוא מפני העונש המיוחד שניתן לו, שהוא לקה תחילה מפני שהוא התחיל בעצה, שכן ייתכן שפיר שהצפרדעים העדיפו להכנס אל טרקליני המלך והיכליו מאשר להכנס אל בתי המוני העם. אולם כשמדובר בציווי על כניסה אל תוך הגופים, ובזה כמובן שאין כל חילוק בין מעי המלך למעי העם, ואם בכל זאת הקדימו את של פרעה הרי זו ראייה שהוא לקה תחילה, ולכן הביאה הגמרא את ההוכחה דווקא מהפסוק השני ולא מהפסוק הראשון.

מכאן ששניהם שקולים

עוד היה נראה לומר בישוב קושיית המהרש"א בהקדם הא דקיימא לן (ברכות מא) שכל הקודם בפסוק (דברים ח) 'ארץ חטיטה ושעורה וגפן ותאנה' קודם לברכה. והקשה הצ"ח, מנין לנו כלל ועיקר שיש באחד משבעת המינים חשיבות יתר על חברו, ובשל כך יש להקדים לברכה את המוקדם בפסוק, דילמא כל שבעת המינים שקולים הם ושום בחשיבותם, ומה שהקדים הפסוק מין אחד לחבירו אינו משום הוראה על חשיבותו אלא זו בלבד, שאין ביכולת הפסוק לכוללם יחד, ועל כרחך מוכרח האחד להיכתב קודם השני.

וראיתי להגאון רבי יהודה רבינוביץ שהביא מפי השמועה בספרו 'כרם חמד' (פרשת עקב):

"ושמעתי מהגאון רבי שמואל טויסיג זצ"ל שהקשה למרן הגרי"ז מבריסק זצ"ל: וכי מה הראיה שכל הקודם בפסוק חשוב מזה שלאחריו, הרי גם אם כולם שקולים כאחד מוכרח להכתב אחד קודם השני. וסיפר הגאון הנ"ל שבשעת מעשה נרעד הגרי"ז ואמר בריחתא: 'בתורתנו הקדושה לא שייך הכרח'.

הצפרדעים, מזה לא היה להם לחניה מישאל ועזריה קל וחומר מהצפרדעים שגם הצפרדעים לא הלכו כי אם בצווי ובהכרח מאת ה', ובזה אתי שפיר דברי רב שאמר 'אלמלא נגדוהו לחנניה מישאל ועזריה היו פלחי לצלם', דעל נסיון של נגידא לא היה להם ק"ו מהצפרדעים".

מחדשים הפנים יפות ומהרי"ל דיסקין, שיש להבחין בחילוק בין הפסוק הראשון בו נאמר 'ועלו' שהוא אינו לשון של ציווי לבין הפסוק השני שבו נאמר 'ועלו' והוא לשון של ציווי, כי אכן בפסוק הראשון בו נאמר על תנוריק ומשארותיך, זהו עניין של מסירות נפש ממש, וזה עשו הצפרדעים מעצמם, ללא כל ציווי. ואילו בפסוק השני בו נאמר על 'ובכה ובעמך' שזהו עניין של קבלת יסורים, וזה לא היו הצפרדעים מקבלים מעצמם, ועל כן הוצרכו לצוותם על כך.

ומעתה איכא למימר שמהאי טעמא העדיפה הגמרא להביא את ההוכחה שפרעה לקה תחילה דווקא מהפסוק השני, שכן פסוק זה הוא פסוק בו נצטוו הצפרדעים לעשות כך, בעוד שהפסוק הראשון אין זה ציווי אלא סיפור דברים שכן יעשו הצפרדעים מעצמם.

המלך חדריו

ושמא יש להוסיף על כך, כי הלוא הפסוק הראשון מתאר את כניסתם של הצפרדעים אל הבתים גרידא: "וְעָלוּ וַיָּבֹאוּ בְּבֵיתָם וַיִּבְחָרוּ מִשֻּׁבָּם וְעַל מִשְׁתֵּם וַיִּבְּיטוּ עֲבָדָיו וַיִּבְעֲצוּ", ואם כי אכן הפסוק מסיים שכניסה זו אל הבתים תהיה גם אל התנורים והמשארות, אולם עיקר האמור בפסוק הוא הכניסה אל הבתים. ואילו האמור בפסוק השני הוא כניסה אל תוך גוף האנשים ממש, וכאמור זה היה ציווי מיוחד שנצטוו הצפרדעים על כך, בעוד שהפסוק הראשון לא היה בו משום ציווי לצפרדעים, וכדברי הפנים יפות.

פרעה הוא שלקה תחילה כעונש על כך שהתחיל בעצה תחילה, כיון שהלוא הפסוק ביקש להודיע שאף הוא היה בעונש, ושמא שקולים הם ופרעה נענש באותו הזמן עם בני עמו, אלא שעל כרחנו יש אחד שחייב להיות כתוב ראשון. אולם מהפסוק השני, בו שוב הקדימו את פרעה לעמו ולא שינו את הסדר להודיע ששניהם שקולים, יש אכן ראייה שפרעה לקה תחילה.

הוכיח פופו על תחילתו

והשתא דאתינן להכי נוכל להעלות את דברי הגמרא בקנה אחד עם פירוש רש"י, ולומר שיש להבחין בין פרשנות של הפסוקים, שאת זאת כתב רש"י, לבין הראיה מהפסוקים, שאת זה הוכיחה הגמרא: אכן הראיה היא רק מהפסוק השני, וכמפורש בגמרא. אולם אחר שהוברר לנו מכוח הפסוק השני שפרעה לקה תחילה מפני שהתחיל בעצה תחילה, הרי שבדאי זה גם ההסבר בפסוק הראשון, ואיגלאי מילתא למפרע, ובשל כך רש"י כפרשן יכול היה להציב פירוש זה כבר על הפסוק הראשון.

ותירין לו הגר"ז על פי מה דאיתא (שהש"ר ד יג) על מה שפעם נכתב בפסוק 'הוא אהרן ומשה' (שמות ו כג) ולהלן (שם כז) להיפך 'הוא משה ואהרן', ודרשו חז"ל מכאן ששניהם שקולים, הרי דהיכן ששקולים הם כתבה תורה פעם כך ופעם אחרת, לומר ששניהם שקולים".

ויסוד זה של הגר"ז כבר זכה בו הגאון בעל 'נחלת שבעה' (הקדמה שניה):

"אמר המחבר, נראה לי ברור דלעולם כל היכא דדייקנן דזה חשוב מחבירו או גדול מחבירו מדכתיב ראשון בפסוק היינו דוקא אם כתוב בתורה דבר זה ב' או ג' פעמים וכתוב כל פעם בשוה, דרך משל, אם היה כל פעם מקדים משה לאהרן הייתי אומר שמשה גדול מאהרן, מדהקדימו התורה בכל פעם, ולכן פעמים מקדים משה לאהרן ופעמים אהרן למשה לומר שקולים הן. וכן בבנות צלפחד, פעמים מקדים אלו לאלו לומר שקולים הם, משא"כ אם היו כתובים כל פעם בשוה הייתי אומר שזו שקודמת היא חשובה יותר".

ומעתה איכא למימר שמהפסוק הראשון בו הוקדם פרעה לעמו עדיין אין ראייה שאכן



עיונים במקרא

הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האבות'

מח"ס 'הנחמדים מזהב'

ערד

יחס אומות העולם לחוקי התורה

בהיותו כבן שלוש שנים הקשה חנה"ק רבי נחמיה אלטר לאביו, רבינו ה'שפת אמת', שאלה על סתירה בפסוק מיניה וביה, התשובה אותה השיב לו השפת אמת יכולה לשמש כאבן יסוד לתירוץ קושיה, אשר הר"ן בדרשותיו הנדירה כ'שאלה גדולה', אודות יחסם של אומות העולם לחוקי התורה.

מקרא מלא דיבר הכתוב אודות ההתפעלות שמצוות התורה מעוררות אצל אומות העולם, עד כדי שכך שהעמים יראו בעיניהם כי חוקי ומשפטי התורה הם חכמת ובינת עם ישראל. וכך הוא שנאמר (דברים ד, ה-ו): "וְיָרָא לְמַדְתִּי אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים... וְשִׁמְרַתְּם וַעֲשִׂיתֶם כִּי הוּא חֻכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ רַק עִם חֻכְם וְנִבְּוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה". ופירש רש"י: "כי הוא חכמתכם ובינתכם וגו' - בזאת תחשבו חכמים ונבונים לעיני העמים". ונמצאנו למדים שעל ידי שמירת ועשיית החוקים והמשפטים נחשב חכמים ונבונים אצל אומות העולם.

אפס כי רבותינו הראשונים כמלאכים המה ראו כן תמהו: הלוא החוקים אין הם אלא אותם המצוות שנצטוונו עליהם בלי שיינתן טעם והסבר עליהם; מצוות כאלו אשר בשכל האנושי לא ניתן להבינם, וכיצד יתכן שעל ידי 'חוקי' התורה יראו העמים את חכמת ובינת ישראל.

לא זו בלבד, אלא שמצאנו דברים מפורשים להיפך: אומות העולם מזלזלים בבני ישראל ומקנטרים אותם על המצוות אשר אין בהם טעם, וכך להדיא פירש רש"י בתחילת פרשת חוקת, אודות מצות פרה אדומה, אשר טעמה נסתר מעמנו (במדרב יט ב): "זאת חוקת התורה - לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה, לפיכך כתב בה 'חוקה', גזירה היא מלפני ואין לך רשות להרהר אחריה".

עינינו הרואות שאומות העולם מונין ומצערים את בני ישראל בשאלות סרק אודות

מצוה זו שהיא כחוק בלא טעם, ומהו זה שאמר הכתוב כי אומות העולם יתפעלו ממצוות אלו בעוד שהמציאות, עליה מספרים חז"ל, היא להיפך.

תירוצו הראשון של הר"ן

את קושיה זו מגדיר רבינו הר"ן בדרשותיו כ'שאלה גדולה' (ראה: הדרוש הראשון והדרוש התשיעי). רבינו מהר"י מינץ, אף הוא בדרשותיו (הדרוש השביעי), מעתיק את דברי הר"ן וכותב כי הוא העיר 'קושיא מפורסמת בפסוקים'. עוד מרבותינו הראשונים עסקו בעניין זה, והדיון ממשיך אף אל ספרי האחרונים. זה אומר בכה וזה אומר בכה, ולבל יחסר המזג אמרנו להביא את ראשי הפרקים בעניין נכבד זה.

בספר 'דרשות הר"ן' (הדרוש הראשון) מציג הר"ן את השאלה במילים אלו:

"והנה תיפול בכאן שאלה גדולה, איך אמר כי ענין החוקים 'חכמתנו ובינתנו לעיני העמים', ושבעבורם יאמרו 'רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה', כי הענין כולו יראה בהפך, כי אין ספק שהחוקים הם מצות שאין טעמם נודע, והם דברים שאומות העולם מכחישי התורה משיבים עליהם, ואם כן ראוי הוא שישפטו אותנו מצד החוקים לעם שכל עושה מעשיו בלא טעם".

ולכן מקדים הר"ן, שהתורה עצמה נותנת את התשובה לכך, בפסוק שלאחר מכן (שם פסוק ז): "כִּי מִי גֹי גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרִבִּים אֵלָיו פֶּה אֱלֹהֵינוּ כָּכָל קָרָאנוּ אֵלָיו". בפסוק זה מציינת התורה שמחמת שהגויים רואים שבעוד שבני ישראל צועקים אל ה' וה' עונה אותנו בכל קראנו אליו, ואילו הם צועקים ואינם נענים, הרי שעל כרחם יבינו את חכמת ובינת ישראל.

אלא שאין בדברים אלו משום תשובה על עצם השאלה: מה עניין זה לחוקי התורה, וכיצד יבינו אומות העולם מקרבת האלהים אשר יש לבני ישראל את מעלת חוקי התורה.

ועל כך ממשיך הר"ן ומטעים את הבנת הדברים במשל (המובא כאן בעיבוד חופשי, וראה למהר"י מינץ שאף הוא עיבד את המשל לפי דרכו):

משל למה הדבר דומה, לרופא שאינו נוהג באומנותו כשאר כל הרופאים. אין הוא משתמש בסממני הרפואה הרגילים והמקובלים בעולם הרפואה, וכל דרך טיפולו בחולים היא ייחודית לו בלבד. הוא משתמש בשיקויים אותם הוא רוקח בעצמו מצמחים שונים ומשונים, מכין רטיות ותחבושות עם אבקות שאיש אינו יודע את טיבם, ובכל הליכותיו עם מטופליו מתנהג הוא עימם בצורה מוזרה ולא שגרתית בעליל.

רופא כזה ייתכן שאין הוא אלא שרלטן ונוכל, חכם להרע המאחז עיני הבריות

ומכלה את ממונם על תקוות שווא. ויתכן גם להיפך, שאדרבה - הוא רופא מומחה ביותר, וכל שאר הרופאים אינם מגיעים לקרסולי ידיעותיו המיוחדות, ולכן אין הם מכירים את שיטות טיפוליו.

אימתי מתברר טיבו של הרופא? לאחר שהוא מטפל בחולים אשר רופאים אחרים לא הועילו להחלימם. אילו החולים מתים תחת ידו, הרי שיודעים באופן ברור כי אין הוא אלא טיפש וסכל, גנב ורמאי. לא רופא ולא שוליית רופא, כי אם אדם המשטה בלקוחותיו ומוציא את ממונם על תקוות שווא ומדוחים.

אולם אם רואים שהחולים מבריאם, קמים ומהלכים בחוץ על משענתם, יודעים אנו כי רופא מומחה הוא, שהרי רופאים אחרים לא הצליחו לרפאותם ולהחיותם, ואילו רופא זה, בסודות המיוחדות רק לו, הצליח היכן שכולם נכשלו.

וכשבאים לשבח ולהלל את הרופא ומעשיו הכבירים, עיקר הדגש ניתן דווקא על סממני הרפואה הייחודיים לו, על שיטותיו המפליאות ברפואה ועל אותם סממני הרפואה המצויים רק במרפאתו. אין מקום להזכיר את שיטות הרפואה הקלאסיות והמקובלות, שהרי שיטות אלו מצויות גם אצל שאר הרופאים. ולכן מעלים על נס דווקא את הדברים בהם הרופא ייחודי ואין בלתו, את סגולותיו הנדירות ואת הדברים שאין בדומה לו.

והנמשל הוא ביחסם של אומות העולם לבני ישראל: אומות העולם רואות את בני ישראל מקיימים מצוות שהם 'חוקים' ואין בהם טעם והסבר. ובדיוק כמו אצל אותו רופא הרוקח סממנים חסרי פשר, הם יודעים כי גם כאן ניתן להסביר את מעשיהם אלו בשני אופנים: ייתכן כי המעשים הללו מעידים על שטות וטפשות, אך גם ייתכן כי המעשים הללו מעידים על חכמה מופלגת שאין בכוח אנוש להשיגם.

וגם כאן נבדקים הדברים במבחן התוצאה: כשאומות העולם רואים כי השכינה שורה בישראל וה' אלהינו עונה לנו בכל קראנו אליו, הרי שהם מבינים כי הסיבה לכך היא חוקי התורה, וזה מגלה לנו עד כמה מצויה החכמה בחוקי התורה.

אין הם חושבים כי המשפטים - המצוות השכליות שבתורה הם אלו שהביאו את התוצאה הזאת, שהרי משפטים, כאלה ובדומה להם, מצויים גם אצל אומות העולם. שהלוא לכל עם ומדינה יש משפטים ברורים כמו איסורי גזל ורציחה וכיוצא בזה, ובכל זאת אין הם רואים את התוצאה הזאת, ועל כרחם הם מודים כי הסיבה לכך היא החוקים, ומכאן הם מסיקים את החכמה והבינה שיש בהם.

תירוצו השני של הר"ן

כאמור, הר"ן עוסק פעמיים בשאלה זו, בדרוש הראשון ובדרוש התשיעי, ובדרוש התשיעי הרי הוא מוסיף הסבר נוסף: המשפטים מלמדים על החוקים. אם המשפטים

מצטיינים בהגיגותם ובחכמתם, ניתן לדעת בוודאות שכך הם גם החוקים, ומה שלא נתפרש טעמם - אין זה אלא מחמת קוצר הבנת המשיג. וזה לשון הר"ן:

"אם נראה חכם מופלא שיחבר חיבורים ויעשה מעשיו בחכמה ובתבונה ובדעת, אם יראה בתוך דבריו או תוך מעשיו ענין לא נשיג טעמו, ניטיב המחשבה בה, ונאמר אין ספק שמי שחיבוריו ודבריו צדיקים ועשויים באמת וישר, שגם הדבר ההוא שלא נשיג טעמו עשוי כהוגן ובאמת וישר, והליאות והקיצור הוא מצדנו. וזה אמרו אשר לו חקים ומשפטים צדיקים, כלומר שראוי לתלות ולומר שכשם שהמשפטים צדיקים כך החוקים".

התירוצים במשנת הרשב"א

וכיוצא באלו שני התירוצים אלו כתבו עוד מרביתנו הקדמונים, לך נא ראה לרבינו הרשב"א שכתב אף הוא את שני דרכים אלו, ונעתיק את לשונו (שו"ת הרשב"א החדשות, סי' שסח):

"ומה שבעלי הדין טוענים עלינו מאי איכפת ליה להקב"ה שנאכל את הכבש ולא נאכל את החזיר, או שנלבש צמר ופשתים זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ושנאסור אותו ביחד. די לנו כי צוה הוא ית' ועשינו רצונו. ואף על פי שאין דעתנו משגת חכמתו, מכל מקום ידענו באמת כי הוא צוה ולא לחנם.

ואף על פי שיצר הרע ואומות העולם מקטרגים עלינו לשאול למה, אנו אין לנו אלא לעשותם כמו שצונו. וכבר כתב לנו ית' שמו בתורתו הנאמנת, כי חקים אלו שחקק לנו הם נחשבים לנו על דרך הודאת האמת לחכמה ובינה, שהרי כתוב 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה', הנה שאמר כי על שמירת החקים ראוי לקרות לנו חכמים ונבונים. ועוד הפליג ואמר כן 'רק עם חכם ונבון', לומר שיאמרו כי רק אנחנו לבד עם חכם ונבון בין העמים.

וזה מצד ההיקש, כי כל מצות התורה כל שאנו משיגים טעמם הם בנויות על היושר באמת ובתמים, בצדקה וכבוד האבות והתרחק מן הגול וההוראה לשי"ת וכיוצא באלו, ג"כ כשנעשה מה שלא ישיגו העמים בשכלם, מצד ההיקש יש לנו לידון בבינה יתירה, ויאמרו כל עם אשר מעשיהם ביושר ובתמים בכל מה שאנו רואים מהם ומשיגים בשכלנו ממעשיהם האמת, כל שהם עושים לא לחנם אלא לצורך. ואף על פי שאין אנו משיגים בשכלנו במקצת מעשיהם כגון הרחקת המאכלים האסורים ולבישת הכלאים, לא לגרעון ידיעתם אלא לגרעון שכלנו וליתרון חכמתם ובינתם כי כן הם החכמים והנבונים.

ועוד יאמרו כן מצד הנסיון, והוא אמרו 'כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו' וגו', אם כן זה יורה שתורתנו מאתו ית', כי אין הבדל בינינו וביניהם רק מצד התורה ומצותיה, ואחר שהיה להם מאת הבורא ית' הכל בנוי על צד החכמה והבינה כי אין בדברי השי"ת דבר בטל".

תמיהה על תירוצי הראשונים

אפס כי דברי הראשונים הללו צריכים ביאור ביותר, כי אם אמנם צדקו דבריהם על כך שאומות העולם מכירים בחכמת ובינת חוקי התורה, אם כתוצאה מ'מבחן התוצאה' - בראותם אשר ה' אלהינו קרוב אלינו בכל קראנו אליו, ויודעים הם כי זה מחמת החוקים; ואם מחמת ה'היקש', שאם המשפטים מצויינים בחכמה ובינה, הרי שכן הוא גם החוקים, אולם הקושיה עדיין במקומה עומדת:

הרי בפירוש אמרו חז"ל כי אומות העולם אינם מכירים בכך והם מקנטרים את עם ישראל על מצוות אלו. אם אכן הם אומרים כי חוקי התורה הם 'חכמה ובינה', הרי שמה מקום יש לדברי הקנטורים בהם הם מונין את ישראל. ואם בכל זאת עינינו הרואות ואוזנינו השומעות כי אומות העולם מונין את ישראל, הרי זו ראיה מוכחת לכאורה כי אין הם מודעים לחכמת ובינת חוקי התורה.

קושיית בן השפת אמת ותירוצ אביו

ושקילנא הרמן ורשותא לומר מילתא חדתא בביאור עומק כוונת רבותינו הראשונים בהקדם רעיון נפלא אותו הגיד רבינו כ"ק מרן אדמו"ר השפת אמת זיע"א לבנו הגה"ק רבי נחמיה אלתר, אשר לימים כיהן כראש ישיבת שפת אמת בירושלים, כמענה על קושיה אותה העלה לפניו בהיותו פעוט כבן שלוש שנים - בשנת תרל"ח.

את הקושיה והתירוצ, הזכיר רבינו כ"ק מרן אדמו"ר האמרי אמת זיע"א לאחיו רבי נחמיה, כיובל שנים לאחר המאורע. היה זה בימי שמחת נישואי נכד האמרי אמת, רבי לייבל הי"ד בנו של הגה"ח רבי יצחק, בשנת תרפ"ח, בעיר גור.

האחים הקדושים, האמרי אמת ורבי נחמיה, נסעו יחדיו ב'קולייקע' המפורסמת, היא רכבת הזוטא שקישרה בין בירת פולין - ווארשא לעיר גור, ובמהלך הנסיעה הזכיר האמרי אמת לאחיו את 'גירסא דינקותא' - הקושיה אותה הוא שאל לאביו, ואת אשר השיב לו אביו.

נוהג היה רבינו השפת אמת לבחון את בניו הקטנים ולשמוע מהם את אשר למדו אצל המלמד בפרשת השבוע. בשעת הבחינה היה רבינו השפת אמת מציע לפנייהם שאלות כהנה וכהנה, ואף הבנים היו נוהגים לשאול ולהציע בפניו הערות שעלו להם.

כאמור, כשרבי נחמיה היה רך בשנים, כבן שלוש שנים, היה זה בפרשת לך-לך, ורבי נחמיה הציע בפני אביו שאלה על סתירה המצויה בפסוק מיניה וביה.

הנה נאמר כי הקב"ה בירך את אברהם אבינו (בראשית יב ג): "וַאֲבִרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אָאֵר וְנִבְרָכֹו כָךְ כָּל מְשַׁפְּחַת הָאֲדָמָה". מחד גיסא, הפסוק מסיים בפסקנות: "וְנִבְרָכֹו כָךְ כָּל מְשַׁפְּחַת הָאֲדָמָה", ופירש רש"י את פשוטו של מקרא: "אדם אומר לבנו תהא כאברהם", כשהמשמעות היא ש'כל' משפחות האדמה, ללא יוצא מהכלל, יתברכו באברהם אבינו. מאידך, המילים הקודמות לזה בפסוק: "וַאֲבִרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אָאֵר" מלמדות כי לא כולם יהיו במחנה המברכים, אכן יהיו 'מברכין', אולם גם יהיו 'מקללן'. ולכאורה, אם כולם יהיו במברכים - מי הם אלו המקללים?

שמח האב בקושיית בנו החכם וענה לו: משל למה הדבר דומה, לרב העיר. מתנגדיו - עוינים ומקללים אותו. אך, בד בבד הם גם מתפללים מעומק לבם כי בנם יהיה כמוהו. אין זו סתירה, בין העובדה שהם עצמם חפצים ברעתו לכך שהם מברכים את בניהם כי יגדלו כמותו.

כך היה גם אצל אברהם אבינו. גם אותם בודדים שקללו אותו - עדיין הכירו את ערכו הרם, ואיחלו לבניהם כי יהיו כאברהם אבינו... (ספר 'לבם של ישראל' ח"א, קונטרס 'כבוד חמיו' עמ' תיג; ספר 'אור זרוע לצדיק' ח"א עמ' קעג; ספר 'שיח שרפי קודש' ח"ג, פיעטרוקוב תרפ"ח, אות רעז).

העצמות שהושלכו על המלמד

בעל 'אמרי שמאי' מביא את דברי השפת אמת ומסמין לזה סיפור נאה אותו מספרים חז"ל במדרש (בראשית רבה, סה טז):

"אמר רבי אבא בר כהנא: עובדא הוה בהדא סיעא דפריצין בהדה כפר חטיאה דהוון נהיגין אכלין ושתין בכנישתא כל פתי רמשא דשבא מן דהוון אכלין הוון נסבין גרמיא ומסלקי יתהון על ספרא, חד מנהון דמך אמרו ליה למאן את מפקיד על בנך לשמרו, אמר להון לספרא, והלא כמה רחמין היו לו והוא אומר לספרא אלא דהוה ידע מה עובדיהון ודספרא היך מנהון טב".

(בתרגום חופשי: מעשה בחבורת פוחזים וריקים שהתגוררו בכפר חטים, נוהגים היו לאכול ולשתות בלילי שבתות בבית הכנסת. עם סיום אכילתם, היו משליכים את עצמות ושיירי האכילה על ראשו של מלמד התינוקות שאף הוא היה מצוי שם. לימים נטה למות אחד מבני חבורת הפוחזים. שאלו אותו חבריו: את מי תמנה אפוטרופוס לשמור על בנך אחרי מותך? ענה להם: למלמד התינוקות. כי למרות שבני חבורת הפריצים היו ידידי, אולם מכיר היה היטב את מעשיהם ואת מעשי המלמד, וידע מי טוב ממי).

סיפור זה תואם להפליא את דברי השפת אמת: אותו אדם היה חלק מחבורת משליכי העצמות והפסולת על ראשו של המלמד, אך בסתר לבו הוא ידע היטב כי דווקא המלמד הוא האדם הטוב, ודווקא בו הוא בחר להיות שומר על ילדו.

וכי אלו אפיקורסים?

דוגמא נוספת לפיצול כעין זה, בין החזות החיצונית להרגש הפנימי, ניתן למצוא ממעשה שהיה אצל רבינו הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשיסחא, בעת אשר שהה בארץ אשכנז היא גרמניה.

גם במקום גלותו לא הפסיק הרבי את עבודתו בקודש ונוהג היה לערוך את שולחנו כאשר באמנה אתו ולומר דברי תורה, למרות שבני המקום היו שומעים את דברי התורה ומתלוצצים עליהם.

בנו הרה"ק רבי אברהם משה אשר שהה עמו לא היה יכול לשאת את פחזותם של בני המקום, ופנה לאביו בכאב לבו ואמר לו: אבי מורי, מפני מה יש לך לומר דברי-תורה לפני אפיקורסים כאלו, והרי הם מתלוצצים מדברי תורתך.

שמע הרבי ר' בונם את דברי בנו והשיבו: מה אעשה לך בני, כי בעת שמתעורר אצלי השפע, להמשיך דברי תורה לעולם, אין אני יודע באיזה מקום אני מצוי. עתה שמע בקולי אייעצך כי בשבת הבאה, כשתראה שהליצנים מצויים בעת שרוצה אני לומר דברי-תורה, תזכירני היכן אני מצוי, כדי שאוכל לשמור נפשי מהם.

ואכן, לשבת הבאה, כשראה הרה"ק רבי אברהם משה כי אביו הקדוש עומד לומר תורה, ואילו הליצנים מכינים עצמם לכך, סימן לאביו כפי שסוכם ביניהם. או אז פתח הרבי ר' בונם את פיו בחכמה ויאמר: אלו המצויים כאן אי אפשר לומר שהם אפיקורסים! ראה לדבר שאין הם אפיקורסים, שהרי אם הם מצויים בצרה - תיכף ומיד הם צועקים ואומרים 'שמע ישראל'. מי הוא אכן אפיקורס אמיתי? פרעה הרשע, אשר הכריז (שמות ה ב): "מי ה' אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל, לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח" (ספר 'שיח שרפי קודש' ח"א, פיעטרקוב תרפ"ג, אות רנו).

רעיון עמוק זה המגלה את צפונות הנקודה הפנימית הטמונה בלב כל אדם בישראל, מפצח למעשה את הקוטביה המצויה אצל אנשים שכאלה, אשר למרות היותם קלי-ראש כלפי חוץ, הרי שבלבם פנימה הם מאמינים בני מאמינים.

אחד בפה ואחד בלב

ומעתה יעלה בידינו לפרש כמין חומר את דברי רבותינו הראשונים, כי בדיוק כפי שבמשלו של השפת אמת נאמר שאדם יכול להכיל בעצמו רגשות סותרים: הוא יכול

לקלל את הרב - ויחד עם זאת לברך את בניו שיהיו כמוהו, וכפי שהיה אצל אברהם אבינו; כפי שהפוחזים בכפר חיטים ביזו את המלמד וידעו כי הוא טוב מהם; וכפי שהאפיקורסים הם בעצם מאמינים, כך הוא גם לדורות ביחסם של אומות העולם לחוקי התורה: הם מקניטים על כך את בני ישראל למרות שבמעמקי ליבם הם יודעים את צדקתם.

האמת הברורה היא שאומות העולם יודעים היטב שחוקי התורה הם חכמת ובינת העם היהודי; הם יודעים שהתורה הקדושה היא הצדק האלוהי ופסגת התבונה, אלא שהם אומרים זאת רק בינם לבין עצמם. כלפי חוץ הם מסתירים את הכרה זו, מחמת קנאתם העזה בעם ישראל, ולכן הם מקנטרים את ישראל על חוקים אלו. וזה מדויק להפליא בלשון חז"ל "שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה" - כל דבריהם של השטן ואומות העולם לא באים אלא מתוך רצון לקנטר ולצער, כי את האמת הם יודעים היטב.

זהו תסביך של תחושות מנוגדות; של אמת ושקר המשמשים בערכוביה; של הכרת הצדק והתכחשות לה. כך עוד מימות אברהם אבינו, כשמקללי אברהם אבינו התברכו בלבבם כי בנם יהא כאברהם, וכך לדורות, כשאומות העולם יודעים כי חוקי התורה מביאים את חכמת ובינת עם ישראל ובד בבד הם מקנטרים את ישראל על כך.