

נ-רמ

אתר דעות - מכלילת הרצוג

# הפעמי

## כתב עת מוצא לאור על ידי מוסד יצחק ברייער של פונעלי אגודת ישראל

הועתק והוכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org  
ע"י חיים תשס"ט

### בתוכן:

- 1 . . . . . החכם והרשע בהגדה / הרב אברהם קורמן ז"ל . . . . . המונח 'בקע' - מר' יצחק הישראלי דרך יש"ר מקנדיאה
  - 7 . . . . . ועד החזון איש / יעקב לוינגר . . . . .
  - 17 . . . . . אמירת "חסל סידור פסח" בהגדה / הרב עמיחי כנרתי . . . . .
  - 22 . . . . . האותיות המשונות שבתורה / משה רוזנווסר . . . . .
  - 41 . . . . . "משונה רעה זו בכתיבתה ובלשונה" / ד"ר משה כ"ץ . . . . .
  - 43 . . . . . דרשה לפני תפילת מוסף / דרור פיקסלר . . . . .
  - 48 . . . . . להוראותיו של 'דעת' בלשון חכמים / ד"ר נחום מ' ברונזניק . . . . . דוגמא לעיון תלמודי בביאור הרלב"ג לתורה /
  - 57 . . . . . הרב ברוך ברנר והרב כרמיאל כהן . . . . .
  - 61 . . . . . אונקלוס ועקילס / שלמה במברגר . . . . .
  - 65 . . . . . פירושי לעזי רש"י במילונים הצרפתיים / אברהם מאיר גלאנצר
- על ספרים וסופריהם**
- 69 . . . . . תיקון הקוראים 'המדוייק' - איש מצליח' / הרב דויד יצחקי
  - 75 . . . . . עיונים ב'מעדני ארץ' כלאים-פאה / הרב מרדכי עמנואל . . . . .
  - 81 . . . . . על פגישת ה"לשם" עם ר' ישראל מסלנט / הרב נתן קמנצקי . . . . .
  - 91 . . . . . נתקבלו במערכת / י"ק . . . . .

בס"ד ירושלים ניסן תשס"ו • כך מו גליון ג • המחיר - 20 ש"ח  
מנוי שנתי: בישראל: - 70 ש"ח      בחוץ לארץ: - 25 דולר

---

עורך אחראי (תשכ"ד-תשס"ב): ר' יונה עמנואל זצ"ל

---

המערכת:

פרופ' מרדכי ברויאר  
הרב שמעון ויזר

ד"ר שמעון בולג  
הרב שמעון שלמה גולדשמידט

העורך: הרב יואל קטן, קרית הישיבה, שעלבים, ד"נ שמשון 99784  
טל': 08-9276664; פקס: 08-9276639; דואר אלקטרוני: [wso@shaalvim.co.il](mailto:wso@shaalvim.co.il)

---

למנויים: מוסד יצחק ברויאר, ת"ד 16508, ירושלים 91164

---

© כל הזכויות שמורות למוסד יצחק ברויאר, ירושלים

## החכם והרשע בהגדה

פתיחה

גישות שונות לחכם ולרשע  
מה בין החכם לרשע  
תשובת בעל ההגדה לרשע  
תשובת בעל ההגדה לחכם

### פתיחה<sup>1</sup>

עורך ההגדה של פסח שילב את הרעיון של 'ארבעה בני' בתוך נוסח ההגדה. בהקדמה לקטע זה הוא מתחיל בברכה לקב"ה:

בְּרוּךְ הַמְּקוֹם, בְּרוּךְ הוּא. בְּרוּךְ שֶׁנִּתְּן תּוֹרָה לְעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל<sup>2</sup>, בְּרוּךְ הוּא. כְּנִגְדֵי אַרְבַּעָה בְּנִים דִּבְרַת תּוֹרָה. אֶחָד חָכֵם<sup>3</sup>, וְאֶחָד רָשָׁע, וְאֶחָד תָּם, וְאֶחָד שְׂאִינֵנו יוֹדֵעַ לְשֹׂאֵל.

ה'חכם' וה'רשע' הם אלו שלפי התורה אנו מנהלים עמם דרישה של שאלות ותשובות. לגבי החכם מנוסחת בתורה שאלה קצרה אך כוללת, ובצידה תשובה מפורטת וארוכה<sup>4</sup>:

כִּי יִשְׂאֵלְךָ בֶּנְךָ מָחָר לֵאמֹר מָה הָעֵדוּת וְהַחֲקִים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אֲתָכֶם: וְאָמַרְתָּ לְבִנְךָ עֲבָדִים הָיִינוּ לְפָרְעָה בְּמִצְרַיִם וַיּוֹצִיאֵנוּ ה' מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה: וַיִּתֵּן ה' אוֹתוֹת וּמִפְתִּים גְּדֹלִים וְרַעִים בְּמִצְרַיִם בְּפָרְעָה וּבְכָל בֵּיתוֹ לְעֵינֵינוּ:

1 המאמר נערך מחדש ע"י מחברו ז"ל סמוך לפטירתו (ט' אדר תשס"א), והוא נמסר לפירסום ב'המעין' ע"י משפחתו במלאת חמש שנים להסתלקותו: הוא מבוסס על נספח ד בספרו 'יהודי מיהו מהו' (ת"א תשל"ד) עמ' 433 ואילך, עם הוספות ושינויים רבים (כמה מהם מאת העורך).

2 מעין פסח ברכת התורה, כפי שמוזכר בברכות יא, ב. וכך מסביר בעל שיבולי הלקט, ראה הגדה של פסח "תורת חיים", הוצאת מוסד הרב קוק.

3 נראה שבעל ההגדה תופס את מושג החכם כהיפוכו של העצל, כדברי הפוסק "לך אל גמלה עצל ראה דרךיה וחקם" (משלי ו, ו): כלומר החכם הוא האדם הפעיל, היוצר והבונה. היום מקובל שיחכם' הוא אדם בעל יכולת שכלית גבוהה, בלי קשר למעשיו בפועל.

4 דברים ו, כ-כה.

וְאוֹתָנוּ הוֹצִיא מִשֶׁם לְמַעַן הִבִּיא אֹתָנוּ לְתַת לָנוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע  
 לְאַבְרָהָם: וַיְצַוֵּנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לִּירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ לְטוֹב  
 לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּתָנוּ כִּהְיוּם הַזֶּה: וְצִדְקָה תְהִיָּה לָנוּ כִּי נִשְׁמַר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל  
 הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ כְּאֲשֶׁר צִוֵּנוּ.

לגבי הרשע מנוסחת שאלה קצרה ותשובה קצרה בצידה<sup>5</sup>:

וְהָיָה כִּי יֵאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וְאָמַרְתֶּם זָכַח פֶּסַח הוּא  
 לְה' אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי כְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֵת בְּתֵינוּ הֲצִיל  
 וַיִּקַּד הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ.

כבר ראשוני הפרשנים התלבטו בשאלה, מדוע הבדלי ניסוח קלים בטקסטים הנ"ל  
 גורמים לאחד האומרים להיקרא 'חכם' ולשני 'רשע': האחד שואל "מה העֲבֹדָה?"  
 והשני שואל "מה הָעֲבֹדָה?". האחד אומר "אַתְּכֶם" והשני אומר "לָכֶם": האם הבדלים  
 אלו מצדיקים לקרוא לראשון 'חכם' ולשני 'רשע'?

## גישות שונות לחכם ולרשע

היו שהסבירו את המילה "אַתְּכֶם" כריבוי של "את" במובן של "עם"<sup>6</sup>; כלומר,  
 אין במילה "אַתְּכֶם" הוצאת עצמו מהכלל, אלא להיפך, הכללת עצמו עם הכלל. גם  
 רש"י, רשב"ם, הרוקח ועוד מפרשים, סוברים שבאומרו "אַתְּכֶם" במקום "אותנו"  
 לא הוציא עצמו מהכלל, היות וקודם לכן אמר "ה' אֱלֹהֵינוּ", ו"אַתְּכֶם" בא רק לציין  
 את העובדה שהציווי הישיר היה לאבותינו. היעב"ץ הציע לקרוא במקום "אַתְּכֶם"  
 — "אותכם", כפי שאמרו חז"ל "בכל מקום שכתוב אותכם" הרי זה אני ואתכם"<sup>7</sup>,  
 כלומר, כולל עצמו עם האחרים; אמנם בתורה כתוב "אַתְּכֶם" ולא "אותכם"<sup>8</sup>.  
 המכילתא<sup>9</sup> יוצאת מההנחה שכוונת החכם לומר "אותנו":

כִּי יִשְׁאַלְךָ בֶּנְךָ מִתָּר לֵאמֹר מָה הָעֲבֹדָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ  
 אַתְּכֶם. נִמְצְאָת אוֹמֵר אַרְבַּעַת בָּנִים הֵם, אֶחָד חָכֵם וְאֶחָד רָשָׁע וְאֶחָד תָּם וְאֶחָד  
 שְׂאִינֵנוּ יוֹדֵעַ לִשְׁאֹל. חָכֵם מֵהוּא אוֹמֵר, מֵהַ עֲבֹדוֹת וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר  
 צִוָּה ה' אֱלֹהֵינוּ אוֹתָנוּ, אֵיךְ אֵתָּה פִּתַּח לוֹ בְּהַלְכוֹת הַפֶּסַח, אֵיךְ מִפְּטִירֵינוּ אַחֵר  
 הַפֶּסַח אֵפִיקוֹמֵנוּ. רָשָׁע מֵהוּא אוֹמֵר, מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם, לָכֶם וְלֹא לִי! וְלִפִּי  
 שְׂהוּצִיא אֶת עֲצָמוֹ מִן הַכֹּלל וְכִפֵּר בְּעִיקְרֵי, אֵיךְ אֵתָּה הִקְהָה אֶת שִׁנְיֵנוּ וְאָמַר לֹא

5 שמות יב, כו-כו.

6 כמו 'הִיָּה רָעָה אֵת (-עם) אֶחָיו בְּצִאֵן' (בראשית לו, ב).

7 ראה סוטה לד, א, ורש"י ומהרש"א במקום (וראה את הגירסא ב"עין יעקב").

8 ככל המקורות הגירסא בהגדה היא "אתכם", עיי' בירושלמי כפשוטו על פסחים פ"י ה"ד.

9 מכילתא דרבי ישמעאל פרשת בא מס' דפסחא פרשה יח.

בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצִאתִי מִמִּצְרַיִם, לִי וּלְאֵל לֶךְ, אֵילוֹ הַיִּת שֵׁם לֹא הָיִית  
נְגָאֵל...

גם הירושלמי<sup>10</sup> מחליף את המלה "אתכם" ב"אותנו":

תני ר' חייא, כנגד ארבעה בנים דיברה תורה, בן חכם בן רשע בן טיפש בן שאינו יודע לשאול. בן חכם מהו אומר, מה העדות והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אותנו, אף אתה אמור לו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים. בן רשע מהו אומר, מה העבדה הזאת לכם, מה הטורח הזה שאתם מטריחין עלינו בכל שנה ושנה? מכיון שהוציא את עצמו מן הכלל אף אתה אמור לו בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצִאתִי מִמִּצְרַיִם, לִי עֲשֵׂה, לאותו האיש לא עשה, אילו היה אותו האיש במצרים לא היה ראוי להיגאל משם לעולם...

הן בעל ההגדה, הן המכילתא והן הירושלמי נותנים תשובות שונות מאלו שהתורה נתנה לשאלות של החכם והרשע; הם מעדיפים כתשובה לרשע את הפסוק "בְּעִבּוֹר זֶה עָשָׂה ה' לִי בְּצִאתִי מִמִּצְרַיִם", התשובה ששמה התורה בפי אביו של מי שאינו יודע לשאול!

### מה בין החכם לרשע

ניתוח מפורט של פסוקי התורה אכן יחייב להגיע למסקנה שפרשה אחת מדברת בחכם ופרשה אחרת מדברת ברשע. התורה מאפיינת שני סוגי בנים, שדבריהם מעידים על תוכנם הפנימי. ההבדל המהותי בין החכם לרשע נעוץ באופן השאלה: החכם שואל על מנת לדעת, והרשע מגיע עם "משנה סדורה" של התנגדות, ואין הוא מתכוון כלל לשמוע את התשובה. הוא שואל על מנת לקנטר, ושלא על מנת לקיים. התורה ממקמת את שאלת החכם בזמן עתיד, "כִּי יִשְׁאַלְךָ בְּנֶךָ מָחָר", היות ומיד עם יציאת מצרים היה ברור מדוע מקיימים את מצוות הפסח ולא היה מקום לשאלות; לעומת זאת הרשע החל לערער על כל העניין של עבודת ה' מיד לאחר יציאת מצרים. מדוע שינו חכמים את התשובה שנתנה התורה ל'חכם' ול'רשע'? נראה לומר, שהתורה לא התכוונה לתת לנו טקסט מוכן מראש אותו יש לומר או להקריא בפני החכם והרשע; התורה התכוונה לתת לנו קווים מנחים כיצד לענות לשני סוגי השואלים האלו. כתשובה לחכם יש להיכנס לכל פרטי הדינים והעניינים שקשורים לפסח, מבחינת "יִשְׁמַע חֶכֶם וְיוֹסֵף לֶקַח, וְנִבּוֹן תְּחַבְּלוֹת יִקְנֶה" (משלי א, ה), לעומת זאת לגבי הרשע הורתה לנו התורה לא להרחיב עמו את הדיבור, אלא לתת לו תשובה קצרה והחלטית. היות והרשע רוצה להתווכח ולא ללמוד, לכן נותנים לו תשובה פסקנית "זָבַח פֶּסַח הוּא לֵה'" — זוהי חובה, ואין מקום לויכוחי סרק.

10 פסחים פ"י ה"ד.

מתוך דיוק הפסוקים העלה הגר"א שלבן הרשע אין להשיב כלל — "ואמרתם": אמרה התורה, לקהל הרחב; אבל לשאלות שאר הבנים יש לתת תשובה אישית: לשאלת החכם נאמר "וְאָמַרְתָּ לְבִנְךָ", וכן לשאלת התם נאמר "וְאָמַרְתָּ אֵלָיו", ולשאלתנו יודע לשאול נאמר "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ".

## תשובת בעל ההגדה לרשע

כתורה מנוסחת שאלת הרשע והתשובה בלשון 'רכים נוכח', כלומר דרישח בין 'רכים' ל-'רכים', דרישח קצר וחד בין שתי קבוצות מעומתות. לעומת זאת בעל ההגדה ניסח את דבריו כ'רבי-שיח', בעל מספר רבדים:

♦ הדובר שאומר את דבריו לקהל עובדי ה' שמקיימים את מצוות הפסח.

♦ הרשע אליו מתייחסים בלשון נסתר.

♦ בעל ההגדה הפונה לדובר ואומר לו כיצד לפנות באופן אישי לרשע.

מדוע הפך בעל ההגדה את התשובה החדה לרשע, לטקסט מורכב בעל מספר רבדים? נראה לומר שבעל ההגדה שינה את סגנון התשובה לרשע בגלל שמדובר בתקופה היסטורית שונה: בהגדה של חז"ל מדובר ברשע בעל אידיאולוגיה הליניסטית, מדובר ברשע שכבר יצא מחוץ לגדר, ובעצם אין הוא נוכח כדי לקבל תשובה. בעל ההגדה מתעלם מן הרשע, ובעצם אינו נותן לו תשובה ישירה או עקיפה במהלך דבריו לקהל עובדי ה'. התשובה לקהל עובדי ה' נאמרת לצורך בידול בינם לבין הרשע, הם ניצלו והוא לא היה ניצל. לעומת זאת מצוה בעל ההגדה לדובר להשיב גם לרשע עצמו ברמה האישית, בחינת "וְחָשַׁב מַחְשְׁבוֹת לְבַלְתִּי יָדָח מִמֶּנּוּ נִדָּח"<sup>11</sup>. בעל ההגדה בעצם ממליץ לנו מחד לבודד את הרשע לבל יושפעו ממנו אחרים, ומאידך — לנסות ולהידבר איתו, "וְאִף אֶתָּה הִקְהָה אֶת שְׁנָיו וְאָמַר לוֹ", הקהה את טיעונו והסבר לו שעזיבת דרך ה' גורמת לו להישאר ב'מצרים', בעבודת רוחנית.

## תשובת בעל ההגדה לחכם

תשובת בעל ההגדה לחכם שונה מתשובת התורה לחכם. בעל ההגדה והמכילתא הדגישו שעל שאלת חכם יש להשיב בכל דור ודור בלשונו ובסגנונו<sup>12</sup>; "ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח", אלו הכתובות בתורה ואלו שנמסרו בתושבע"פ.

11 ש"מ"ב יד, יד.

12 ואולי זו היתה כוונת מדרש "לקח טוב" שמות יג, ח: "כנגד ארבעה בנים דברה תורה, אחד חכם... לכל אחד ואחד נתנה תורה דרך להשיב כפי עניינו, שהרי העולם נברא בארבע מידות בני אדם..." — לכל בן לפי מידתו, וגם לכל מידה כפי עניינה.

**החכם**

**כותרת השאלה**

כי ישאלך בנד מקר לאמר

**הרשע**

**כותרת השאלה**

והיה כי יאמרו אליכם  
בניכם

**ההבדל**

החכם שואל.  
הרשע אינו שואל אלא אומר.  
החכם פונה בלשון יחיד אל  
אביו.  
הרשע אינו פונה כיחיד, אלא  
כקבוצת בנים אל קבוצה  
אחרת, קבוצת ההורים.

**השאלה**

מה הערת והחקים  
והמשפטים אשר צוה ה'  
אלקינו אתכם?

**השאלה**

מה העבדה הזאת  
לכם?

**ההבדל**

החכם שואל מה יש לעשות.  
הרשע שואל מה הסיבה למה  
שאתם עושים.  
החכם מזכיר את שם ה' כמקור  
לציווי.  
הרשע שואל שאלה מיתממת,  
כאילו אינו יודע במה מדובר.

**כותרת התשובה**

ואמרת לבנד

**כותרת התשובה**

ואמרתם

**ההבדל**

לחכם התשובה נאמרת בלשון  
יחיד, מאב לבנו.  
לרשע התשובה נאמרת בלשון  
רבים, הקבוצה מסבירה מה היא  
עושה.

**התשובה**

עבדים היינו לפרעה  
במצרים ויציאנו ה'  
מצרים ביד תוקה: ויתן ה'  
אותות ומפתים גדלים  
ורעים במצרים בפרעה  
ובכל ביתו לצינינו: ואתנו  
הוציא משם למען תביא  
אתנו לתת לנו את הארץ  
אשר נשבע לאבותינו: ויצונו  
ה' לעשות את כל החקים  
האלה ליראה את ה' אלקינו  
לטוב לנו כל הימים לחיתנו  
בהיום הזה: וצדקה תהיה לנו  
כי נשמר לעשות את כל  
המצוה הזאת לפני ה' אלקינו  
כאשר צונו".

**התשובה**

זבח פסח הוא לה' אשר  
פסח על בתי בני  
ישראל במצרים בנגפו  
את מצרים ואת בתינו  
הציל, ויקד העם  
וישתחוו".

**ההבדל**

לחכם תשובה הכוללת הן את  
הסיבה והן את המטרה של קיום  
המצוות.  
לרשע תשובה היסטורית על  
הצלת עם ישראל, כדי שגם  
הוא יוכל להבין את המשמעות  
הקיומית של הצלת בני ישראל.

מדוע בחרו חז"ל להדגיש כתשובה לחכם "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן"?<sup>13</sup> אנו מוצאים בחז"ל שתי גישות לגבי החשיבות ההדדית בין קיום המצוות ובין תלמוד תורה. גישה אחת אומרת "ותלמוד תורה כנגד כולן"<sup>14</sup>, והגישה השנייה אומרת "לא המדרש עיקר אלא המעשה"<sup>15</sup>. שתי הגישות אינן נוגדות זו את זו אלא משלימות זו את זו, לפעמים ראויה הגישה האחת ולפעמים ראויה הגישה השנית. לחכם מדגישה התורה "לא המדרש עיקר אלא המעשה" כמשקל נגד לטענתו של הרשע "מה העבודה...". שמשמעה מה הצורך במצוות המעשיות: התשובה היא שהדקדוק במצוות וקיומן לכל פרטיהן הם התכלית הראויה לאדם.

בתקופת חז"ל קיבלה הדגשה זו משקל יתר, כאשר היו שהחלו להכחיש את המקור האלוקי של מצוות התורה. מנסחי ההגדה לא יכלו למצוא תשובה ניצחת יותר מזו שנתנו: אכילת אפיקומן בסדר ליל פסח אין לה דבר עם האכילה עצמה, כי הוא נאכל על השובע, כשאדם אינו רעב עוד; במצווה זו בא לידי ביטוי המאמר של רבי יוסי "וכל מעשיך יהיו לשם שמים"<sup>16</sup>. אין זו "עבודה", אלא זכר לקיום מצוות ה' של אכילת קרבן פסח<sup>17</sup>.

- 13 מעניין לציין שאופן ההגיה של התיבה אפיקומן אינו ברור: ב"הגדה שלמה" של הרב כשר עמ' 192 מובאות שמונה צורות הגיה שונות!
- 14 פאה פ"א מ"א. בירושלמי על משנה זו מובא "ואפילו כל מצוותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד של תורה", במדרש שוחר טוב (יז, ח): "גדולה תורה מן המצוות, שמצווה בפני תורה כנר בפני חמה", ובקהלת זוטא (עמ' 94): "כשם שיש יתרון לאור מפני החושך כך יתרון דברי תורה על דברי המצוות".
- 15 אבות פ"א משנה יז. וכן נאמר "גדול שימושה של תורה יותר מלימודה" (ברכות ז, ב). בגמרא (קידושין מ, ב) מובא דיון מפורש בעניין: "זכבר היו ר' טרפון וקנים מסובין בעליית בית נתזה בלוד. נשאלה שאלה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול, נענה רבי עקיבא ואמר תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה". חשיבות הלימוד נובעת מכך שהוא מביא לידי מעשה, כדברי רש"י "מי נתלה במי קטן נתלה בגדול".
- 16 רמב"ם ראה במאמר זה חשיבות עליונה ודיוק מופלא, עד שאמר על מאמר זה "שהוא נאמר ככות אלוקי בלי שום ספק" (שמונה פרקים פרק ה).
- 17 "...משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהם, אחד אכלו לשום מצווה ואחד אכלו לשום אכילה גסה"; בתחילת הדיון בגמרא הוגדר הראשון בצדיק והשני כרשע. אולם מסקנת הגמרא היא שהוא אינו רשע, אך אין זאת מצוה מן המובחר.



## המונח 'בקע'

### מר' יצחק הישראלי דרך יש"ר מקנדיאה ועד החזון איש

...ויזכר עשו לוח הבקעים, וקראו לחצי אלכסון כל הבקע, וחילקוהו למאת אלף, וכל בקע נערך נגד כל הבקע לפי מידת המעלות, ועל כל מעלה ומעלה ערכו ערך המידה בכמות האורך של הבקע נגד כל הבקע...  
(חזון איש או"ח קונטרס על קידוש החודש סי' קטו אות ב)

בכתבים העוסקים בחישובי קידוש החודש, ובחישובים אחרים המובאים בכתבי המפרשים והפוסקים, נפגשים לעיתים קרובות במונח 'בקע'. רבי יצחק הישראלי<sup>1</sup> הוא שטבע את המונח העברי הזה, כתרגום השם הערבי גִ'יב (- جَيْب)<sup>2</sup>; במונח זה כינו המדענים הערבים הקדמונים את הפונקציה הטריגונומטרית הנקראת היום סינוס (sinus -)<sup>3</sup>. משמעה של מילה זו בערבית<sup>4</sup>: 'סדק, חתך (בחלוק לכיס ולהכנסת

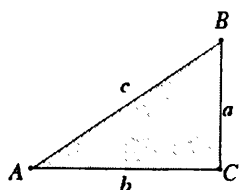
- 1 בספרו יסוד עולם משנת ה'א ע' (1310), מהדורת ברלין תר"ח. משם הועתק (בהשמטת המבוא החשוב בגרמנית) גם לאוסף ספרי התכונה היהודיים 'פועל השם' כרך שני (מהדורה שניה בני ברק תשנ"ח), שההדיר (בעילום שמו בשער הספר — אבל אישר את פרסום שמו כעת) הרב ליפא דב ויינטרויב מבני ברק. ר"י ישראלי היה בן טולידו, תלמידו ומקורבו של הרא"ש. הספר חובר במצוותו של הרא"ש ולכבודו (כמפורש במאמר רביעי פרק יח, עמ' 35 טור 2); ראוי לציין שהרא"ש הגיע לספרד רק חמש שנים קודם [ראה גם במבוא לשר"ת זכרון יהודה לר"י בן הרא"ש מדה' מכוון שלמה אומן (ירושלים תשס"ה) עמ' 24 ואילך. אני מודה לערן רביב על הערותיו למאמר זה].
- 2 הגימ"ל הפתוחה הגויה כמו במילים גיפ, ג'ורג' וכו', והבי"ת נהגית כאילו דגושה בדגש קל. הסימן מעל לאות השניה הוא סימן השווא הנח בערבית [את המידע המתייחס ללשון הערבית קיבלתי מד"ר אורי מלמד מהאקדמיה ללשון עברית, ירושלים].
- 3 התרגום ללטינית של המושג הזה נעשה במאה האחרונה לאלף השישי (אמצע המאה הי"ב למניינם). ראה דיון נרחב וממצה אצל פרופ' גד בן-עמי צרפתי, מונחי המתמטיקה בספרות המדעית העברית של ימריהנייים (ירושלים תשכ"ט) סעיף 152 עמ' 107-108 וסעיף 273 עמ' 218-220. גבי"ע צרפתי (שנפטר לאחרונה, ז"ל) מסביר בין היתר שהמונח 'בקע' (במשמעות סינוס) מקביל למונחים 'מיתר מחוצה' של ר' אברהם בר חייא ו'חצי מיתר' של ר' אברהם אבן עזרא (שם עמ' 218). לא באתי כאן לחזור על דבריו, אלא להמחיש את הממצאים באיורים, ולהאיר את הקשריהם העכשוויים.
- 4 המונח הערבי גיב עבור הסינוס הושאל משפה שאינה שמיית, הסנסקריטית (=השפה היהודית האינדיא-אירופאית העתיקה, שם צורת המונח הייתה jya-ardh - מיתר-חצי, ומקוצר jivá - מיתר). בראשונה נהגתה אצל הערבים בדומה להגייתה בסנסקריטית גִ'יב, אבל במרוצת

הראש), כיס של מעות<sup>5</sup>, חִיק' ועוד<sup>6</sup>.

מהכתוב 'בְּקַע לְגִלְגָּלַת — מַחְצִית הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ...'<sup>7</sup> (שמות לח, כו) מתברר שמשמעות המילה בקע היא 'משקל מחצית השקל'<sup>7</sup>. שם זה נגזר מן השורש בק"ע, שמוכנו (בבניין קל) 'חצה (לשני חצאים), שבר, חלק, סדק, חרץ, חתך'<sup>8</sup>, כפי שמצינו לדוגמה בפסוק 'וַיִּבְקְעוּ הַמַּיִם' (שמות יד, כא).

בחירת המילה בְּקַע בעברית לפונקציה סינוס<sup>9</sup> הייתה מוצלחת ביותר<sup>10</sup> מכמה סיבות:

א. הפונקציה הטריגונומטרית  $\sin A$  היא היחס בין שתי צלעות במשולש ישר-הזווית ABC, כלומר היחס  $a/c$  בין הניצב  $a$  מול הזווית שבקודקוד A לבין היִתֵר  $c$ .



תרשים 1

הזווית הישרה נמצאת בקודקוד C (ראה תרשים 1)<sup>11</sup>. ערכה של הפונקציה סינוס נע תמיד בין הגבולות  $-1 \leq \sin A \leq 1$ . — אלה דומים (פרט לערכים הגבוליים) למנה של שבר אמיתי, והדבר תואם את משמעותו העיקרית של השם בקע<sup>12</sup>.

ב. הוראות בקע 'מטבע קטן' או 'אבן-משקל קטנה' רומזת להוראת גִיבֵי הערבית — 'כיס של מעות'.

הזמן ייחסו (המתרגמים?) מילה זו, כנראה בטעות, למילה הערבית עם הכתיב הוזה אבל הניקוד השונה: גִיבֵי (-סדק, חתך, חיק וכו') הנ"ל. מובן מוטעה זה תורגם בלטינית ל-sinus, מילה שמשמעה 'עקומה, קשת, קפל, מפרץ בים, חיק, שד' (גב"ע צרפתי).  
5 אולי בגלל החריץ שבראש קופסות מעות.

6 ראה את מובני המילה הערבית גִיבֵי במילון הלשון העברית של אליעזר בן-יהודה ערך בקע (עמ' 594 טור 2 הערה 2). גב"ע צרפתי השיג בספרו הנ"ל (קטע 273 עמוד 220 הערה 10) על אחדים מההסברים שם (כנראה בגלל היעדר איזכור המקור הסנסקריטי של המונח). המילונים הערביים המצויים בימינו מביאים לרוב רק את המשמעויות: כיס - pocket - sinus (ראה כך לדוגמה באתר באינטרנט של המילון המקוון ערבית-אנגלית: <http://dictionary.sakhr.com/>).

7 כך גם אצל רש"י על אתר. וראה אצל אבן-שושן, המילון החדש (ירושלים תשכ"ט) ערך בקע, ושם תמונה של אבן-משקל שנמצאה בחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל, ועליה הכיתוב 'בְּקַע' בכתב עברי עתיק.

8 ראה ערך בקע במילונים של בן-יהודה, מילון הלשון העברית: אבן-שושן, המילון החדש (וגם בקונקורדנציה החדשה שלו לתנ"ך); בהט-מישור, מילון ההווה.

9 לציון הפונקציה קוסינוס הנהיג ר"י הישראלי את המונח 'תשלום-בקע', היינו בקע הזווית התשלומה [- המשלימה אותה ל-90 מעלות], שכן  $\cos x = \sin(90 - x)$ , כלומר: תשלום-בקע של זווית נתונה - בקע של תשעים מעלות מינוס אותה זווית.

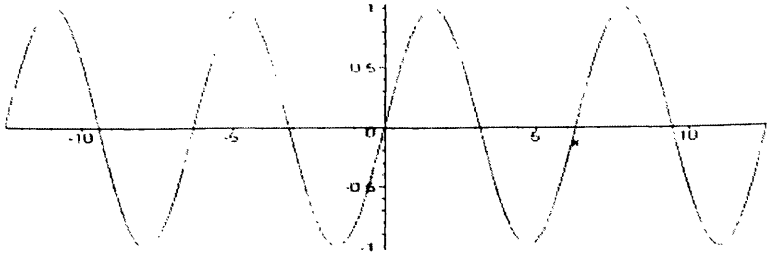
10 הערתו של פרופ' צרפתי (שם, בעמ' 220): 'ראויה הייתה המילה [בקע] לשמש במינוח המתמטי העברי של היום, במקום תחתיק המילה הלאטינית שהייתה לידתה בטעות'.

11 נתונים אחדים על ההיסטוריה של הפונקציות הטריגונומטריות נלקחו מאתר האינטרנט: <http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/java/trig/sines.html>

12 אבל בהיות הסינוס בדרך כלל (פרט למקרים פרטיים — ראה להלן) מספר אי־ציוּנְלִי, אין

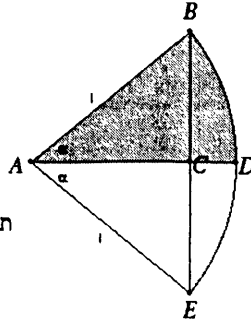
ג. המונח בקע מזכיר את גרף הפונקציה סינוס: גל עם הר ובקעה (ראה תרשים 2)<sup>13</sup>.

$Y = \sin x$  (x ברדיינים) Y



תרשים 2

ד. ובעיקר<sup>14</sup>: המונח בקע מבטא שמדובר בקטע הישר  $\overline{BC}$ , חציו של המיתר  $\overline{BE}$  (chord=) הידוע<sup>15</sup>, השייך לקשת BDE (ראה תרשים 3). בכך מתרגם המונח העברי בקע אל-נכון את מובניהם הן של המקור הסנסקריטי (=חצי-מיתר), הן של התרגום (השגוי) הערבי (=חריץ, חתך), והן של המשמעות המתמטית (=שבר)<sup>16</sup> של המילה.



תרשים 3  $AB=AD=AE=1$

הוא המנה של שבר במובן הצר של המילה (כי כל שבר הוא מספר רציונלי לפי הגדרתו), אלא הסינוס מהווה את המנה של היחס [ratio =] בין שני גדלים (הערת פרופ' עלי מרצבך). כמילים אחרות: כל אימת שהניצב הנגדי או היתר הם מספרים שלמים — המנה היא "שבר", וכל אימת שאחד מהם אירציונלי — מדובר ב"יחס" (ניסוח ד"ר בנימין ברזין).

לא מצאתי את ההסבר הזה למונח בקע במקום אחר, והוא הסבר חריג במקצת (הערת בני אביגדור), כי הקדמונים קובעי המונח טרם עסקו בתיאור גרפי של הפונקציות; והבאתיו רק לסבר את האוזן לפי מושגינו העכשוויים. התיאור הגרפי של פונקציות התחיל עם הפילוסוף והמתמטיקאי הצרפתי Descartes (1596-1650).

14 לדעת פרופ' גב"ע צרפתי (במכתבו אלי מה-4.05) הנמקה זו של בחירת המונח בקע היא היחידה הראויה להימנות.

15 מידת המיתר כפונקציה של הזווית בקדקוד A הייתה ידועה ומפורסמת מהאלמגסט (ראה להלן), ומשם היא הגיעה גם לידיעת היהודים ששינו את הצגתה לפונקציית סינוס.

16 אבל ראה ראה הערה 12 לעיל.

כבר היוונים הקדמונים הכירו את הפונקציות הטריגונומטריות, אבל ביטאו אותן בצורה שונה במקצת מדרכנו בטריגונומטריה המודרנית. הם ערכו לוחות לגודל המיתר  $\overline{BE}$  כפונקציה של הזווית  $2\alpha$  בקדקוד A (ראה תרשים 3 לעיל) וקראו לפונקציה זו chord-מיתר<sup>17</sup>. לוחות מעין אלה אפשר לראות בספר האלמגסט לתוכן היווני הגדול תלמי (Ptolemaeus Claudius-) מאלכסנדריה שבמצרים, שחובר בתקופת התנאים<sup>18</sup>.

עיון בתרשים 3 לעיל מראה כי

$$\text{chord}(2\alpha) = 2 \sin \alpha = \overline{BE} \text{ המיתר } (-\text{בקע})$$

הפונקציה chord מתייחסת לזווית  $2\alpha$  שבקדקוד A. רואים בעליל:

בקע (של הזווית  $\alpha$ ) - מחצית המיתר (של הזווית הכפולה  $2\alpha$ ).

התוכן הערבי אליבתאני, שהשפיע רבות על הרמב"ם, ערך בהשראה הודית<sup>19</sup> קרוב לשנת ד"א תר"מ (880) את לוח הסינוסים-הבקעים הקדום ביותר שבידינו, וקרא את הפונקציה החדשה כשמה בסנסקריטית, כפי שכבר הוסבר לעיל. גם תוכנים ומתמטיקאים יהודים, ביניהם תלמידי חכמים רבים, ערכו לוחות סינוסים וקראו להם לוחות בקעים<sup>20</sup>,

17 ערכי פונקציית המיתר-chord ניתנים שם במעגלי-יחידה שרדיוסו 60, בשברים בשיטת ה־sexagesimal (שיטת השישים), היינו בשברים שמכני איבריהם הם 60, בחזקות עולות. לדוגמה: אנו מוצאים באלמגסט את ערך המיתר, בשלושה איברים בשיטת השישים:

$$\text{chord } 40^\circ = 41; 2/60, 33/60^2 = 41; 2. 33$$

נתמיר את ערך המיתר הזה למספר עשרוני, כשמעגלי-היחידה -1:

$$\text{chord } 40^\circ = 41.0425/60 = 0.6840416$$

מכאן שלפי לוח האלמגסט, אחרי ההתמרה המתאימה, סינוס של מחצית הזווית  $40^\circ$ , יהיה שווה למחציתו של המיתר 0.6840416:

$$\sin 20^\circ = 0.3420208$$

בלוחות המודרניים המדויקים אנו מוצאים:

$$\sin 20^\circ = 0.3420201$$

18 קרוב לשנת 150 למניינם. שם בפרק I (רומית), 11: במהדורת המקור היווני: Heiberg I, 48. בתרגומו לאנגלית של G. J. Toomer, Ptolemy's Almagest, Princeton University Press, 1998, p. 57.

19 החכם הוודי אַרְיַבְהַטָּה הֶזְקֵן (Aryabhata the Elder, 476-550) הגדיר כנראה לראשונה את הפונקציה סינוס בספרו אַרְיַבְהַטְיָה (Aryabhatiya) שחובר קרוב לשנת 499 למניינם ואבד בינתיים.

20 בנוסף ליש"ר — אילם (אמשרדס, שפ"ט), ראיתי לוחות בקעים — בשם זה — בספרים הקדומים הבאים:

- ספר עמודי שמים לר' ברוך שיק משקלאוו (תלמיד הגר"א, דיין ורופא, ברלין תקל"ז).
- ספר קנה המידה לר' ברוך שיק משקלאוו (מהדורה ראשונה, פראג תקמ"ד — לא ראיתייה; מהדורה שנייה, שקלאוו תקנ"א); ראה על הלוח הזה בהערה 27 להלן. זהו לוח עם 7 ספרות משמעותיות לערכי הסינוס (לעומת 5 בלוחות האחרים). והוא לא הועתק מלוחו של יש"ר, אלא כנראה מספר אנגלי בן זמנו (המחבר למד רפואה באנגליה — ראה בערכו Schick, Baruch באנציקלופדיה יודאיקה, באנגלית).

בהם היש"ר מקנדיאה<sup>21</sup> בספרו 'ספר אילם' — גבורות ד' 22, ובדור שלפנינו החזון איש בחיבורו 'קונטרס על קידוש החודש'<sup>23</sup>. לוחות הסינוס הישנים נערכו לרוב לפני הנהגת הצגת הסינוסים כשברים עשרוניים, וערכי הסינוסים, עם 5 מקומות אחרי הנקודה העשרונית, מוכפלים בהם ב־100.000, והם מוצגים כמספרים שלמים. כך הדבר בלוחו של יש"ר מקנדיאה, וכך גם בזה של החזון איש שהעתיק את לוחו בעיקר מלוח זה<sup>24</sup>.

אולם תקלה מצערת קרתה בלוח הבקעים של החזון איש: לוחו הועתק ממהדורה לא־מתוקנת של 'ספר אילם'<sup>25</sup>, וכך הוא מופץ עד היום במהדורות אחדות של ספרי

- ספר איל משולש לרבי אליהו מוילנא (וילנא והוראדנא תקצ"ד: הספר נדפס שנים רבות אחרי מותו של הגר"א, ואת הלוח שבו ערך כנראה מהדיר הספר ר' שמואל מלוקניק). נדמה שערכי הבקעים הועתקו מלוח לוח בסדר הזה: אילם (אמשטרדם שפ"ט, ואינני יודע את מקורו) ← עמודי שמים (תקל"ז) ← איל משולש (תקצ"ד) ← אילם (אדעסא, תרכ"ד) ← חזון איש (תשי"א). וראה להלן בנספח 4 לוח השוואה לטעויות בלוחות הבקעים.
- 21 הרב יוסף שלמה רופא דלמדו (Delmedigo, 1591-1655), יליד האי כרתים, בין היתר תלמידו (בגיל 15!) באסטרונומיה ומתמטיקה של התוכן הגדול גלילאו (Galileo Galilei, 1564-1642) באוניברסיטת פדוואה שבאיטליה. מצבתו עומדת עד היום בבית העלמין היהודי הישן בפראג, שם נפטר.
- 22 מהדורה ראשונה: אמשטרדם שפ"ט (1629). בדפוס מנשה בן ישראל. השם אילם ע"פ הפסוק (שמות טו, כז) וַיְבֹאוּ אֵילָמָה וְשֵׁם שְׁתֵּים עָשָׂרָה עֵינֹת מַיִם וּשְׁבַעֵים תְּמָרִים וַיַּחֲנוּ שָׁם עַל הַמַּיִם. הספר נפתח בשתיים עשרה שאלות עמוקות, הלוא הן שתיים עשרה עינות המים. בעקבותיהן באות שבעים שאלות ממוקדות יותר, בעלות אופי פרדוקסלי, הלוא הן שבעים התמרים.
- 23 קונטרס על קדוש החודש מאת ר' אברהם ישעיהו קרליץ, בתוך ספר חזון איש יורה דעה, הלכות עבודה זרה, ליקוטים סימן מא (ירושלים תשי"א), והחל ממהדורת תשל"ג בחלק אר"ח סימן קטו. הועתק, בין היתר, לאוסף 'פועל השם' כרך ג, וכן למהדורות רמב"ם אחדות בסוף ספר זמנים.
- 24 כך שמעתי בעל־פה מהרב דוד שמידל מבני־ברק (מעורכי הראשיים של משנה תורה להרמב"ם מהדורת שתי פרנקל), ששמע זאת אישית מפי הרב שמריוה גריינימן ז"ל, אחיינו ועוזרו של החזון איש. הרב גריינימן אסף בספריות בעבור החזון איש לוחות בקעים, ואת עיקר החומר שליקט העתיק כדבריו מספר אילם מהדורת אדעסא (ראה הערה הבאה; ולהלן נספח 2), או אולי מזו של אמשטרדם (להלן נספח 1). בנוסף לעדות חיה זו, מעידים על כך ההתאמות ברוב המספרים (ב־90 מתוך 92 מספרים, גם כנגד לוחות אחרים) ובעיקר טעויות זהות בשני הלוחות. בשני ערכים מתוך כ־92 מתקן לוח חזון איש את לוח אילם (בבקעים של 11 ו־86 מעלות), והדבר מראה שהשתמש לשם הגהה גם בלוח נוסף, כנראה בזה שבספר איל משולש מהגר"א דפוס ווילנא והוראדנא תקצ"ד. בסך הכול נשארו בלוח חזון איש 22 ערכים לא מדוייקים (ראה עוד פרטים בהערה הבאה להלן). את לוח הבקעים של חזון איש ראה בנספח 3 למאמר זה, ואת לוח השוואת השיאות ראה נספח 4.
- 25 ספר אילם מהדורת אדעסא תרכ"ז-תרכ"ח. לוח הבקעים שם (עמ' 350) שגוי ביותר: מתוך 92 ערכים בלוח, 24 (!) לא מדוייקים, ברובם (20) אלו הן שגיאות עיגול כסיפיה האחרונה, כפי שהן מופיעות כבר במהדורה הראשונה של הספר. אמנם חשוב לציין שמנקודת ראותנו

חזון איש, ומועתק גם למהדורות שונות של משנה תורה להרמב"ם, בסוף פירושו ל'הלכות קידוש החודש'.

גדולים חקרי לב על שום מה לא העתיק חזון איש את הסינוסים מלוחות עדכניים, שהיו נפוצים ביותר גם בזמנו<sup>26</sup>; במקום זה העדיף להעתיק אותם מספר בן שלוש מאות שנה, שערכי הסינוס שבו לא היו מדויקים דיים במושגי הדיוק של זמנו, לא במהדורה המקורית התקינה בדרך כלל, וקל וחומר לא בזו המשובשת שהייתה תחת ידו. אין לשכוח שהחזון איש לא היסס לחדש גם בתחום הזה, ולהביא למשל בספר תורני כשלו את לוח הבקעים וחישובים אחרים בספרות הלועזיות המודרניות הנהוגות, בניגוד לרבים מהמחברים<sup>27</sup>! יש לציין שלאחרונה הדפיס הרב חיים קנייבסקי שליט"א בחיבורו שקל הקדש<sup>28</sup> את לוח הבקעים במתכונת לוחו של החזון"א, ובדיוק מלא<sup>29</sup>. נקווה שמהדירי כתבי חזון איש בעתיד יעירו על הבעיות הקיימות בלוח הבקעים שבספר חזון איש, ויסבירו את מקורן.

העכשוויות החיסרון המשותף לכל הלוחות הקדמונים הוא שלא התחשבו בכללי העיגול הנהוגים בזמננו, ולכן שגיאות עיגול בהם אינן מהוות טעויות 'אמיתיות'. שלוש שגיאות (בבקעים 46, 79, 86) הועתקו ממהדורה הראשונה, ושגיאה אחת (בקע 11) התחדשה במהדורת אדעסא. מתוך 24 השגיאות כאן הועתקו ללוח חזון איש כאמור 22, מתוכן 20 שגיאות עיגול כפיטרה האחרונה כנ"ל ושתיים נוספות (בקעים 46, 79) שלא נתגלו בידי מגייה החזון איש. ראה להלן כנספח 4, לוח השוואה לטעויות בלוחות.

26 החזון איש הבחין כנראה באי־הדיוקים והסתירות בין הלוחות הישנים, והוא כתב בקונטרס על קידוש החודש סימן יז: '...ונראה דאין לוח הבקעים נשתהו [בעבר – י"ל] בין חכמי המדות, מפני שאינו בדקדוק; היינו, עושי הלוחות לא דקדקו בעבר בחישוביהם, ולכן הערכים שבלוחות הישנים אינם זהים. אולם אין להלין על חזון איש שכאילו חשב שיש במדע מחלוקת על ערכי הסינוס, כפי שהעיר אברהם קלונימוס (קלמן) קליקשטיין בהשגתו על חזון איש בספרו הערות מתמטיות על הלכות קידוש החדש (ניריוק תשל"ח) עמ' 72-73 (ג-ד); הערתו נובעת כנראה מאי הבנת דברי חזון האיש.

27 וכפי שעשה לפניו גם יש"ר. בניגוד לכך ראיתי לוחות בקעים עבריים קדומים בהם הספרות העשרוניות הן אותיות עבריות א-ט הנקראות משמאל לימין (!), והאפס מסומל בסימן הניקוד קמץ. לדוגמה: בספר קנה המידה לר' ברוך שיק משקלאוו (שקלאו תקנ"א):

בקע ל מעלות - ז ז ז ז ז ז ז ז ז ז ז ז ה (הערך הנכון:  $\sin 30 = 0.5000000$ )

בקע מה מעלות - ט ו א ז ז ז ז ז ז ז ז ז ז ז (האות ט"ח שגויה, צריך להיות ח"ח. זוהי שגיאת עיגול, ורבות הן בלוח זה. הערך הנכון:  $\sin 45 = 0.7071068$ ).

28 הרב שי"ח [קנייבסקי], שקל הקדוש – והוא פירוש וביאור על ספר משנה תורה להרמב"ם ז"ל (בני ברק תשנ"ז). לוח הבקעים שם בעמוד קכד (המחבר הוא כידוע אחיינו של החזון איש).

29 בעזרת מחשבון־כיס, ע"י הרב בצלאל כהן מבני ברק, מחבר 'קונטרס המנות' הנספח לספר שקל הקדוש.

נספחים

נספח 1. לוח הבקעים, יש"ר מקנדיאה, ספר אילם — גבורות ד',  
מהד' אמשטרדם שפ"ט עמ' קנבא

לוח הבקעים

סעולת קשה	בקע	סעולת השלמה	בקע השלמה	סעולת קשה	בקע	סעולת השלמה	בקע השלמה
1	872	89 $\frac{1}{2}$	99996	23	39073	67	92050
1	1743	89	99985	24	40673	66	91314
2	3490	88	99939	25	42262	65	90631
3	5233	87	99863	26	43837	64	89879
4	6971	86	99756	27	45399	63	89100
5	8713	85	99619	28	46947	62	88295
6	10453	84	99452	29	48481	61	87462
7	12187	83	99254	30	50000	60	86602
8	13917	82	99027	31	51504	59	85717
9	15643	81	98763	32	52992	58	84805
10	17365	80	98481	33	54464	57	83867
11	19081	79	98153	34	55919	56	82904
12	20791	78	97815	35	57357	55	81915
13	22495	77	97437	36	58778	54	80902
14	24192	76	97029	37	60181	53	79863
15	25882	75	96592	38	61566	52	78801
16	27564	74	96126	39	62932	51	77714
17	29237	73	95630	40	64279	50	76604
18	30902	72	95105	41	65606	49	75471
19	32557	71	94552	42	66913	48	74314
20	34202	70	93969	43	68199	47	73135
21	35837	69	93318	44	69466	46	71939
22	37461	68	92718	45	70710	45	70710

ע"ה הנה ערנו" ונשלם ספר גבורות"



הערכים: בקע 46, 79, 86 שגויים, בנוסף לכעשרים שגיאות עיגול. ס"ה כ"ג שגיאות.

נספח 2. לוח הבקעים, יש"ר מקנדיאה, ספר אילם - גבורות ד',  
מהר" אדעסא תרכ"ד עמ' 350

לוח הבקעים							
350							
מסלוח קעה	בקע	מסלוח השלוסה	בקע השלוסה	מסלוח קעה	בקע	מסלוח השלוסה	בקע השלוסה
1	872	891	99996	23	39073	67	92050
1	1745	89	99985	24	40673	66	91354
2	3490	88	99939	25	42262	65	90631
3	5233	87	99863	26	43837	64	89879
4	6975	86	99556	27	45399	63	89100
5	8715	85	99619	28	46947	62	88295
6	10453	84	99452	29	48481	61	87462
7	12187	83	99254	30	50000	60	86602
8	13917	82	99027	31	51504	59	85717
9	15643	81	98769	32	52992	58	84805
10	17365	80	98481	33	54464	57	83867
11	10081	79	98153	34	55919	56	82904
12	20791	78	97815	35	57357	55	81915
13	22495	77	97437	36	58778	54	80902
14	24192	76	97029	37	60181	53	79863
15	25882	75	96592	38	61566	52	78801
16	27564	74	96126	39	62932	51	77714
17	29237	73	95630	40	64279	50	76604
18	30902	72	95105	41	65606	49	75471
19	32557	71	94552	42	66913	48	74314
20	34202	70	93969	43	68199	47	73135
21	35837	69	93358	44	69466	46	71939
22	37461	68	92718	45	70710	45	70710

עד הגה עורנו " ותשלם ספר גבורות " :

הערכים: בקע 11, 46, 79, 86 שגויים, בנוסף לכי" 20 שגיאות עיגול. ס"ה 24 שגיאות.



נספח 3. לוח בקעים – חזון איש, קונטרס על קדוש החדש

לוח בקעים

מקלות קשר	בקע	מסלול	מקלות חסונות
1/2	872	99996	89 1/2
1	1745	99985	88
2	3490	99939	88
3	5233	99863	87
4	6975	99796	86
5	8715	99619	85
6	10453	99452	84
7	12187	99254	83
8	13917	99027	82
9	15643	98769	81
10	17365	98481	80
11	19081	98153	79
12	20791	97815	78
13	22495	97457	77
14	24192	97029	76
15	25882	96592	75
16	27564	96126	74
17	29237	95630	73
18	30902	95105	72
19	32557	94552	71
20	34202	93969	70
21	35837	93358	69
22	37461	92718	68
23	39073	92050	67
24	40673	91354	66
25	42262	90631	65
26	43827	89879	64
27	45399	89100	63
28	46947	88295	62
29	48481	87462	61
30	50000	86602	60
31	51504	85717	59
32	52992	84805	58
33	54464	83867	57
34	55919	82904	56
35	57357	81915	55
36	58778	80902	54
37	60181	79863	53
38	61564	78801	52
39	62922	77714	51
40	64279	76604	50
41	65606	75471	49
42	66913	74314	48
43	68199	73123	47
44	69464	71939	46
45	70710	70710	45

90 - 100000

הערכים: בקע 46, 79 שגויים, בנוסף לכ-20 שגיאות עיגול. ס"ה כ-22 שגיאות.

נספח 4. לוח השוואה למעויות בלוחות הבקעים (הנוספות למעויות העיגול);  
הספירה באות עבה: שגויה

חזון איש	אילם	איל משולש	עמודי שמים	אילם	הסינוס המדויק	הזווית במעלות
בני ברק תשי"א	אדעסא תרכ"ד	ווילנא והוראדנא תקצ"ד	ברלין תקל"ז	אמשטרדם שפ"ט		
71939	71939	71939*	71939*	71939	71934	46
98153	98153	98153*	98153*	98153	98163	79
99756	99556	99756*	99756*	99556	99756	86
19081	10081	19081	19081	19081	19081	11
99619	99619	99616*	99616*	99619	99619	85
99939	99939	99963*	99963*	99939	99939	88
99985	99985	99935*	99935*	99985	99985	89
43837	43837	48837*	48837	43837	43837	26
90631	90631	90630*	90631*	90631	90631	65
91354	91354	91350*	91350*	91354	91355	66

\* ערך הסינוס בלוח אינו רשום בשורת הזווית הנכונה.

## אמירת "חסל סידור פסח" בהגדה

השתלשלות המנהג  
תוכן הפיסקה  
מקום האמירה בהגדה

### השתלשלות המנהג

כרוב קהילות האשכנזים<sup>1</sup> בזמננו נאמרת לקראת סיום ההגדה פיסקה זו ברגשי התרוממות:

חסל סידור פסח כהלכתו, ככל משפטו וחוקתו, כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו. זך שוכן מעונה, קומם קהל עדת מי מנה, בקרוב<sup>2</sup> נהל נטעי כנה, פדויים לציון ברינה.

ר' דניאל גולדשמיט ז"ל בהגדתו (עמ' 97) כותב שפיסקה זו לקוחה מן הקרובה<sup>3</sup> 'אלוקים בצעדך'<sup>4</sup> לשבת הגדול שחיברה ר' יוסף טוב עלם<sup>5</sup>. קרובה זו עוסקת בהלכות פסח, והיא מסתיימת בבקשה שכשם שדרשנו בהלכותיו כן נזכה גם לקיים את מצוותיו. הוא מוסיף שלנוסח ההגדה נתקבלו המשפטים האלו לאומרם בסוף

1 ולא אצל עדות-המזרח, ולא אצל חסידי חב"ד: וטעמם של האחרונים הוא שאורות הפסח נמשכים כל השנה, ולא ניחא להם ביטוי "חסל סידור פסח".

2 בהגדות רבות הנוסח היה: "קרוב נהל נטעי כנה", ובלקט יושר (מובא לקמן): "מהר לציון נטעי כנה".

3 כלומר, פיוטים שנוהגים בקהילות מסוימות לומר בתחילת חזרת הש"ץ.

4 הסדר עצמו מתחיל בתיבות "אלהי הרוחות לכל בשר", ולכן באר"ז (לקמן הערה 5) קוראו: "סדר אלהי הרוחות". קרובה זו היה נהוג לאומרה בשבת הגדול בפולין, ראה בספר המנהגים לר"א טירנא (מהד' מכון ירושלים עמ' לג), ואילו באשכנז נהגו לומר פיוטים אחרים, ראה במהרי"ל (מהד' מכון ירושלים עמ' נג) ובמנהגי וורמיישא לר"י שמש (מהד' מכון ירושלים ח"א עמ' פ).

5 מגדולי וקדמוני רבותינו הראשונים. חי בצרפת בזמן רגמ"ה (ראה בשם הגדולים בערכו אות קלה, ובהגהות מנחם ציון), ונחשב פוסק חשוב. פיוט זה של הר"י טוב עלם מכונה בראשונים "סדר רבי יוסף (טוב עלם)", ובעלי התוספות מרבים לדון בהבנות ההלכתיות שעולות ממנו (ראה למשל בתוספות פסחים דפים ל, קיד, קטו, קטז, קטז, קטז). רבינו שמואל מפלייזא (בן דורו של הסמ"ג) כתב פירוש לפיוט זה, הביאו האור זרוע בסוף הלכות פסח (ח"ב סימן רנו).

הסדר במשמעות חדשה — 'כשם שזכינו לערוך את ליל הסדר כהלכתו היום — יהי רצון שנזכה לעורכו גם בעתיד', או 'יהי רצון שנזכה להקריב בעתיד קרבן פסח' (-לעשותו). כמו כן מעיר ר"ד גולדשמידט שפיסקה זו החלה להיכתב בחלק מההגדות האשכנזיות מלפני כשבע מאות שנה ואילך, ולא בכל מקום נתקבלה.

נדון פה בשלוש קביעותיו לפי סדרן. הקביעה הראשונה, שפיסקה זו לקוחה אות באות מסוף הפיוט של רבינו יוסף טוב עלם לשבת הגדול, אין בה ספק<sup>6</sup>, והעירו על כך כבר מחברים רבים<sup>7</sup>.

הקביעה השנייה, הטוענת שפירוש פיסקה זו בהופעתה בהגדה שונה מאשר פירושה המקורי בפיוט לשבת הגדול — גם עליה עמדו כבר בעבר. וכך כתב ב'עיון תפילה' בפירושו לפיוט:

כן נזכה לעשותו — לעשות סדר הפסח בזמנו. ולא קאי על קרבן פסח, שהרי לא דיבר בכאן מקרבן הפסח אלא מסדר ליל פסח. אבל בהגדה פירושו: כן נזכה לעשות קרבן הפסח בעצמו<sup>8</sup>.

אמנם הלשונות 'סידור', 'לקדר' מתאימות מאוד למשמעות הפיוט, ע"פ הגמ' (ר"ה לה, א) ושו"ע (או"ח סימן ק) שתפילה צריכים להסדירה ולסדרה כדי שתהא שגורה בפיו, וזה בדיוק מה שעושים באמירת הפיוט בשבת הגדול; אבל היכן מצאנו לשון 'סידור' על עצם אמירת או עשיית מצוה, שנוכל לפרש כך את הלשונות האלו בהגדה? אלא שמצאנו כמה מרבתינו הראשונים שנקטו את הלשון "סדר" לעצם עריכת ליל הסדר על מצותיו הרבות<sup>9</sup>, ובמנהגי מהרי"ל<sup>10</sup> כתוב כבר הביטוי המפורש 'ליל הסדר'.

אולם הענין תמוה מצד אחר, היכן עסקנו בקרבן פסח בהגדה<sup>11</sup>? הרי הקרבן הוזכר רק בקיצור ב"כל שלא אמר שלושה דברים" וכו'<sup>12</sup>! ואם הכוונה על המצה והמרור

- 6 גם הרב כשר בהגדה-שלמה (עמ' 188) כתב כך, והוסיף: "ומשם הוכנס לכאן, ודלא כשד"ל הסובר שפיוט זה נתקן מעיקרו להיות נאמר בסוף ההגדה".
- 7 ראה למשל בפירושו "עיון תפילה" שבתוך 'אוצר התפילות' עמ' קכה, ובהגדת 'ליל שימורים' של ר' יחיאל מיכל עפשטיין בעל ערוך השלחן; לקמן נדון בדבריהם.
- 8 וגם מסייע לזה קצת לשון "ככל משפטו וחוקתו" שלקוח מהפסוקים של קרבן פסח, ראה במדבר פרק ט פס' ג, יד (וציין לזה בעיון תפילה).
- 9 הריטב"א בהגדתו, הכלבו סימן נ, ועוד.
- 10 סדר ההגדה פסקאות ד, ח, לו.
- 11 ואינו דומה למנהג הגאון האדר"ת זצ"ל (עי' בספרו תפילת דוד, מהדורת מכון אהבת שלום עמ' נח) לומר נוסח "חסל סידור פסח כהלכתו" וכו' אחר קריאת פסוקי קרבן פסח בערב פסח; האדר"ת גם נהג ללמוד הלכות אכילת קרבן פסח בסעודת ליל הסדר, ולומר אח"כ את נוסח "חסל סידור" וכו'.
- 12 וכן הקשה בעל ערוה"ש בהגדתו. ואמנם מוזכר בחז"ל שצריך "לעסוק בהלכות הפסח" כל הלילה (ראה בתוספתא סוף פסחים, וראה גם בשמ"ר פרק יז פיסקא ה), אבל ב'סדר' עצמו עוסקים רק בסיפור יציאת מצרים.

וארבע הכוסות, שאנו מתפללים שזוכה לעשות גם את קרבן הפסח כמו שזכינו לעשותם — היה עדיף לומר "כאשר זכינו לסדר אותם כן נזכה לעשות הפסח"<sup>13</sup>! ואכן בעל ערוה"ש מסיק: "ונראה לענ"ד שבאמת צריך לומר כן, ונוסחא שלפנינו היא בפיוט לשבת הגדול ששם הזכרנו כל הדינים". דהיינו שלדעתו אכן יש לתקן את הנוסח שבהגדה כהתאם להקשרו, ולא להשאיר אותו כפי נוסחו בפיוט והקשרו שם. סוף דבר, יש מן הדוחק בהעברת הפיסקה מהקרובה של שבת הגדול להגדה של פסח בשלמותה; אולם ההעברה התקבלה למעשה ברוב הקהילות, ונימוקה עימה.

היכן ומתי התקבל המנהג להעביר פיסקה זו מהקרובה להגדה? המקור הראשון בו כנראה<sup>14</sup> נזכר המנהג הזה הוא בהלכות ומנהגי מהר"ש מנוישיטט, שם כתוב: "ולאחר כל האגדה אמר סדר פסח"<sup>15</sup> וכו'. וכך ביאר את דבריו תלמידו המהרי"ל<sup>16</sup>: "מה"ר שלום מאושטרייך היה מנהגו לומר לאחר כל ההגדה: חסלת סידור פסח". המהרי"ל אינו מעיד על קיום מנהג אמירה כזה באשכנז, אלא רק מוסר מה נהג רבו המהר"ש. ובספר לקט ישר תלמיד בעל תרומת הדשן מובא המנהג הזה כמנהג אושטרייך<sup>17</sup>, וכן הובא כמנהג מקובל בספר מנהגי רבי אייזיק טירנא<sup>18</sup> המבטא בדרך כלל את מנהגי מרכז ומזרח אירופה.

במנהגי אשכנז המאוחרים יותר, כמו יוסף אומץ<sup>19</sup> או נוהג כצאן יוסף<sup>20</sup> אין זכר למנהג זה, ורק בהגהות החוות יאיר על מנהגי אשכנז של ר"י שמש<sup>21</sup> מוזכר המנהג לומר 'חסל'. אולם במשך השנים הפך מנהג אוסטריה ומזרח אירופה למנהג כל עדות האשכנזים.

13 ואפשר אולי ליישב זאת כמש"כ בהגדת "אור החמה" לרב זונדל קרויזר, שלשון התורה טופלת את כל מצוות החג לקרבן הפסח, "כלומר דע"י קיומן הוי הפסח מהודר טפי, ועל זה אומרין ככל חקתו ומשפטו, והיינו דהסדר שלו קיימנו כדון, ועכשיו אנו מבקשים שזוכה לעשות אותו".

14 במנהגי רבי אברהם חילדיק (תקופת המהר"ם מרוטנבורג, נדפסו ב"קובץ על יד" הוצאת מפיצי נרדמים כרך ט ע"י ר"ש שפיצר) שהוא כנראה ספר היסוד ל"מנהג אוסטריה" (ראה שם עמ' 154) פיסקה זו אינה מובאת (עמ' 190). גם במנהגי הר"א קלויזנר (מנהגי אוסטריה אף הוא, תקופת המהרי"ל) אינה.

15 מהד' מכון ירושלים עמ' פח. המהדיר שם כתב: "כוונת רבינו אולי לחסל סידור פסח וכו" (וכנראה בעל מנהגי מהרי"ל שלקמן כך גרס בו להדיא, או לפחות כך הבין).

16 מנהגי מהרי"ל, סדר ההגדה עמ' כג במהדורת מכון ירושלים.

17 ב"חסרון להמנות" חלק ב עמ' 107 לעמ' 95 בחלק א.

18 מהד' מכון ירושלים עמ' מד.

19 עמ' 175.

20 עמ' רכב.

21 ח"א עמ' פז במהד' מהדורת מכון ירושלים.

## תוכן הפסקה

התוכן כולל שמחה על השלמת וסיום הסדר, כשמחת סיום מסכת<sup>22</sup>; חשוב לנו לומר בסיום ההגדה, שאין אנחנו שמחים ח"ו שסו"ס גמרנו את הסדר ונפטרנו מעול מצוות מפורטות אלו, אלא להיפך: קשה עלינו הפרידה ממצוות חביבות אלו, וכבר משתוקקים אנו לקיימם שוב בשנה הבאה ביתר הידור ושלימות. יש בפסקה זו גם ציפיה לגאולה, והדגשה שיקהל עדת מי מנה' מונה רבים, אבל כולם מאוחדים. הביטוי 'קומם' — ע"פ הפסוק<sup>23</sup> "אני ה' אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהית להם עבדים, ואשבר מטת עלכם ואולך אתכם קוממיות", וביאר הספרא: 'קוממיות — בקומה זקופה, ולא תהיו יראים מכל בריה'<sup>24</sup>.

## מקום האמירה בהגדה

משפטי "חסל סידור פסח" שייכים לעיקרו של ליל הסדר יותר משאר הפיוטים. כך מופיע במנהגי החת"ס<sup>25</sup>:

...ושתה הכוס, ואמר לשנה הבאה וחסל סידור פסח, וברכה אחרונה על היין. אז צוה לנשים שילכו לישון מלבד הילדות הצעירות, ואז סיים הפיוטים...

החת"ס הקפיד לומר את תיבות 'חסל' וכו' לפני הברכה אחרונה על כוס רביעית, וגם הדריך את הנשים להישאר ערות לפחות עד אז. אמנם לומר זאת לפני כוס רביעית לא רצה החת"ס, כנראה מפני דברי המהרש"ל<sup>26</sup>:

ואח"כ ינעים מזמורים כו' כמו שעשו הפייטונים כו' כמו אז רוב ניסים כו' ואומץ גבורתך וכי לו נאה כו' ואדיר הוא כו', ולא כטופסי המחזורים שכתוב בהן שיברך כוס רביעי אחר אז רוב ניסים ואומץ גבורתך, שזהו אינו מן הראוי, כי כל הארבע כוסות נתקנו על שבח ברכה שלפניו, כוס ראשון

22 כמובן, שמחה על הקיום, ולא על הסתלקות המצוה מאיתנו. וכך כתב הרב דסלר זצ"ל על שמחת מוצאי יו"פ (מכתב מאליהו, ח"א עמ' 267): "...המנהג לשמח במוצאי יו"פ מכון להמשיך מתוך שמחה את הכפרה שזכו לה ביוה"כ ולקנות לה יציבות, שלא ישונו יצה"ר וטמטומו להיות חזורים ונעורים. אמנם בזה צריך לדקדק מאוד, שתהיה השמחה על מתכונת זו. כי בנקל תוכל להסתנן אל תוך השמחה מחשבת פגם, היינו שבקרוב לבכו ישמח על שסר עול ימי התשובה ורצינותם מעליו".

23 ויקרא כו, יג.

24 ליקומה זקופה יש משמעות מעשית: בגבורה ועוז, "יוצאים ביד רמה", וציון לזה החזקוני שם: והרס"ג פירש קוממיות: בני חורין.

25 ראה בליקוטי חבר בן חיים ח"ג דף ג, ב וכן בשאר ספרי ליקוטי מנהגיו.

26 שו"ת הרש"ל סוף סימן פח.

אקידוש, שני אברכת גאלנו, שלישית אברכת המזון, רביעית אברכת הלל דהיינו בסוף החתימה<sup>27</sup>.

נעיר עוד, שברוב ההגדות בזמנינו מופיע בצמוד לפיסקה "חסל סידור פסח" המשפט "לשנה הבאה בירושלים (הבנויה)", ולכן<sup>28</sup> נדמה כאילו יש כאן המשך; אבל אין הדבר נכון: משפט זה אינו נמצא בפיוט של ר"י טוב עלם, והיו שנהגו לומר "לשנה הבאה" לפני "חסל"<sup>29</sup>, ואף רבים שנהגו לומר "לשנה הבאה" לפני שתיית הכוס הרביעית, ו"חסל" אחרי ברכת מעין שלוש<sup>30</sup>.

### לשנה הבאה בירושלים הבנויה!!

- 27 גם הב"ח בסימן תפ נקט כמהרש"ל, אבל המ"א, הא"ר והח"י בסימן תפ העידו שבהגדות שבזמנם הפיוטים נאמרים לפני כוס רביעית ושכך נוהגים.
- 28 וגם בגלל התוכן הקשור.
- 29 ראה למשל בספר המנהגים לר"א טירנא (הנ"ל).
- 30 כך בהגדות אשכנז מלפני כשלוש מאות שנה, ראה במנהגי וורמיישא לר"י שמש (ח"א עמ' פח הערה 35), וכן בהגדות יותר קדומות (לדוגמא, הגדת פראג משנת רפ"ז). טעם מנהג זה מובא בסידור רבי שבתי סופר בשם פירוש קדמון, שרצו לקשר את "לשנה הבאה" לסוף הפיוט "כי לו נאה", שהרי בירושלים לעתיד לבא יראה לכל שלו נאה ולו יאה; אולם רבי שבתי עצמו שם נוקט אחרת, ש"לשנה הבאה" קשור בתוכנו יותר לאמירת "חסל סידור" וכו', עיי"ש.



**תניא, רבי אלעזר הקפר אומר, עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל וכו' (מגילה כט, א)**

ועל דרך זה יש לכיין במזמור שמחתי באומרים לי בית ה' נלך, ירושלים הבנויה כעיר שחבורה לה יחדיו. זה המזמור בגלות נאמר, ששמחתי באומרים לי בית ה' נלך, שהוא בית הכנסת, כאילו עומדות היו רגלינו בבית המקדש בירושלים, ולכך שמחתי בהליכתי לבית הכנסת כאילו באתי למקדש. לפי שירושלים הבנויה כעיר שחבורה גוי, ר"ל ע"פ שאמרו במדרש לעתיד יהיה בית המקדש גדול כירושלים שבעוה"ז, וירושלים יהיה גדול ככל ארץ ישראל. ועל זה אמר מה טעם יהיה בית המקדש לעתיד כ"כ גדול? לפי שבירושלים הבנויה לעתיד יהיה חבורה לה למקדש יחדיו כל מקומות של בתי הכנסיות שהיו בעוה"ז. ונמצא עתה בגלות שאני עומד בבית הכנסת - הרי הוא מקום המקדש גופיה דלעתיד. (חידושי אגדות למהרש"א שם)

## האותיות המשונות שבתורה

הרמב"ם קיבע בהלכה ענין שהיה נהוג ונפוץ בזמנו. וז"ל<sup>1</sup>:

ויזהר באותיות הגדולות ובאותיות הקטנות ובאותיות הנקודות ואותיות המשונות כגון הפאי"ן הלפופות והאותיות העקומות כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש ויזהר בתגין ובמניינן יש אות שיש עליה תג אחד ויש אות שיש עליה שבעה...

עד לפני כמה מאות שנה היה זה מובן מאליו שהסופרים ישמרו על המסורת העתיקה, לפיה יש לכתוב אותיות מסויימות בתורה בצורה משונה. אולם מסורת זו הלכה ונשתכחה, והרמב"ם לא השאיר לנו רשימה כוללת של אותיות אלו כמו שהשאיר לנו רשימה של הפרשיות הפתוחות והסתומות; וברבות השנים, הרדיפות והצרות נשתכח דין זה לגמרי, עד שרוב סופרי הסת"ם שבימינו אינם יודעים כלל שקיים מושג בתורה של אותיות משונות<sup>2</sup>.

למסורת זו מתכוונת כנראה הגמרא במנחות (כט, ב):

אמר רב יהודה אמר רב, בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו רבש"ע מי מעכב על ידך, אמר לו אדם אחד יש שעתידי להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתידי לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות.

ופרש"י: כתרים — כגון התגין דס"ת; מהתיבה 'כגון' משמע שגם שינויים אחרים באות קרויים 'כתרים'. וכך פירש גם הרמב"ם את המילה כתרים שבגמרא כמילה כללית, הכוללת גם את התגין וגם את האותיות המשונות שבתורה<sup>3</sup>.

\* אני מודה לאשתי, פרופ' דבורה רוזנווסר, ולבננו ה"ר אוריאל, שהשתתפו עמי בהכנת המאמר זה.

- 1 הלכות תפילין מזוהה וספר תורה פ"ז ה"ח.
- 2 ראה בספר קדושת ספר תורה, מאמר קבוצותיו תלתלים, לר' דוד לייב גרינפעלד, בהוצאת ועד משמרת סת"ם (ברוקלין, ניו יורק תשנ"א), עמ' צה-צו.
- 3 יש בידנו מדרש הנקרא מדרש ר' עקיבא בן יוסף על התגין [המהדורה המדוייקת היא בתוך הקובץ 'בתי מדרשות' בעריכת ר' שלמה אהרן ורטהימר (ירושלים תש"מ) ח"ב עמ' תעא]. הספר כולל דרשות על התגין וגם על האותיות המשונות. אם נניח שלמדרש זה רמזה הגמרא וגם שהרמב"ם ידע על קיומו של המדרש הזה, שתי הנחות סבירות (כי הוא היה בידי-



וְנָתַתִּי עִשְׂבֵי בְשָׂדֶךְ לִבְהִמְתַּךְ וְאֵבֵלָה וְשִׁבְעֵלֶת  
הַשִּׁמְרוֹ לָכֶם פֶּן יִסְתֶּה לְבַבְכֶם וְסִרְתֶּם וְעִנְתֶם  
אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם לָהֶם וְזָמַרְתָּ אֶת־  
יְהוָה בְּכֶם וְעִצְרָה אֶת הַשָּׁמַיִם וְלֹא יִהְיֶה מַטֵּר

דברים יא, טז: 'פן' - פי' לפופה; יז: 'ח' דפתיא

בִּי וְאֶת אֲשֶׁר הִלְכִי עִמִּי בְּקִרְיָתְךָ אֶת־עֵבֶר  
וְאֶת־אֵיבֹנֵי מִצְרָיִם אֲנִי יֹצֵא לְפָנֶיךָ הָעֵרְלָה  
וְזָכַרְתִּי אֶת־כְּרִיתִי יַעֲקֹב וְאֶת־אֵת בְּנֵי

ויקרא כז, מא: 'הערל' - ע' מזורקת

כאשר דבר ידוד אלו  
ודבש  
שמע ישראל ירוח  
יהוד אלרוד ככל לב

דברים ו, ד: 'שמע' -  
ע' עם ראש שמאלי גבוה

וַיָּבֹאוּ עַד חֶרֶן וַיִּשְׁבּוּ שָׁב וַיְהִי יְמֵי הַרְחֹק חֲמִשָּׁה שָׁנִים וּמֵאֵתֵיב שָׁנָה  
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל אַבְרָם לֵךְ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וּבְמִצְרַיִם וּבְכִיתֵי אַבְיָן אֶל־  
הָאֶרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאךָ וְאֶעֱשֶׂךָ לְפָנָיו וְאֲבָרְכְךָ וְאֶגְדָּלְךָ לְפָנָיו וְהָיָה  
בְּרַחֲמֵי אֲבְרָהָם בְּכַרְכִּיךָ וּמִקְלָלְךָ אֲדָר וּבְרִיתִי עִמָּךְ

בראשית יא, לב: 'בחרן' ו' נזורה; יב, א: 'לך לך' שני ל' מזורקות

סביר להניח שגם לפני הרמב"ם היה מונח ספר תאגי. וזו ההקדמה לספר זה<sup>4</sup>:

הדין ספרא תאגי דאסיק עלי הכהן מן י"ב אבנים שהקים יהושע בגלגל<sup>5</sup>,  
ומסרו לשמואל, ושמואל מסרו לפלטי בן ליש, ופלטי בן ליש מסרו  
לאחיתופל, ואחיתופל מסרו לאחיה השילוני, ואחיה השילוני מסרו לאליהו,  
ואליהו מסרו לאלישע, ואלישע מסרו ליהוידע הכהן, ויהוידע הכהן מסרו  
לנביאים, ונביאים קברוהו באסקופת בית מקדשא, וכד עקרו אסקופת בית

ראשונים אחרים בזמנו באשכנז ובספרד, ראה הקדמת ורטהימר שם עמ' תסז) — יובן למה  
הבין הרמב"ם את המלה "כתרים" ככוללת את האותיות המשוונות. ובפנים כבר כתבנו שגם  
רש"י רמז לכך בזה שפירש את המילה "כתרים" כגון התגין דס"ת, ולא כתב בפשיטות  
'התגין דס"ת'.

4 לפי הגירסא ב'אוצר מדרשים' בעריכת ר' יהודה דוד אייזענשטיין עמ' 563.

5 עיין פירוש הרמב"ם ע"ה"ת דברים כז, ג.

מקדשא בשני יהויכין מלך יהודה אשכחיה יחזקאל נבייא ואתייה לבבל, ובשני כורש מלך פרס כד אסיק עזרא עשרה יוחסין מבבל אשכחיה להדין ספרא ואסקיה לירושלם והגיע ליד מנחם, ומנחם מסרו לרבי נחוניא בן הקנה, ור' נחוניא בן הקנה מסרו לרבי אלעזר בן ערך, ור' אלעזר בן ערך מסרו לרבי יהושע, ור' יהושע מסרו לרבי עקיבא, ור' עקיבא מסרו לרבי יהודה, ור' יהודה מסרו לרבי מייאשא, ור' מייאשא מסרו לרבי נחום הלבלר, ור' נחום הלבלר מסרו לרבי.

בלי להיכנס לבירור מדוייק של זמנו, ברור שהספר הוא עתיק מאוד. רס"ג הוא הראשון המזכיר את הספר בשמו<sup>6</sup>. ר' שמחה מזויתרי תלמידו של רש"י העתיק את הספר, סידר אותו לפי סדר הופעת האותיות המשונות בתורה (ולא לפי סדר הא"ב) וכללו ב'מחזור ויטרי' שלו<sup>7</sup>.

גם לפני הרמב"ן היה ספר תאגי, והוא התייחס אליו בכבוד גדול כאל ספר עתיק וקדוש. וזה לשונו בהקדמתו לפירושו על התורה:

וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או שרמוזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות הכתובות כהלכתן או המשתנות בצורה כגון הלפופות והעקומות וזולתן או בקוצי האותיות ובכתריהם, כמו שאמרו כשעלה משה למרום מצאו להקב"ה שהיה קושר כתרים לאותיות... כי הרמזים האלו לא יתבוננו אלא מפה אל פה עד משה מסיני. ומוזה אמר בשיר השירים רבה<sup>8</sup> בחזקיהו, ספר תגין הראה להם. והספר הזה הוא ידוע ומצוי אצל כל אדם, יפרש בו כמה אלפי"ן יש בתורה בתגין וכמה בתי"ן ושאר האותיות ומספר התגין של כל אחת ואחת. ואין השבח בספרו על הספר הזה וגילוי הסוד שהיה בו לחזקיהו מפני התגין עצמן, אלא בידיעתן בפירושיהן סודות רבים עמוקים מאוד<sup>9</sup>.

נראה שהמנהג לכתוב אותיות מסויימות בתורה בצורה משונה היה נפוץ מאוד, כי מצאנו איזכורים למנהג זה בצרפת, באשכנז, באיטליה, בספרד, בצפון אפריקה ובתימן. במקביל לכך, לא מצאנו שום חכם מתקופת הראשונים הפוסל את המנהג הזה או מפפק בו.

רש"י הזכיר, כמסיח לפי תומו, אות משונה אחת בפירושו לתורה (בראשית יא, לב

6 פירוש לספר יצירה ריש פרק ה, הביאו בתו"ש שם.

7 מהד' שניה (נירנברג תרפ"ג) עמ' 674.

8 בששה"ר ג, ז איתא וישמח עליהם חזקיהו ויראם את בית נכתה (ישעיה לט, ב), מהו בית נכתה רבי יוחנן אמר זיין בולע זיין הראה להם (היינו אות משונה). ולפני הרמב"ן היתה גירסא אחרת.

9 עיין גם בכתבי הרמב"ן מהד' מוסד הרב קוק ח"ב עמ' תסז שכתב על "אותיות לפופות עקשות ועמוקות ומנודות".

ד"ה בחרן): 'הנו"ץ הפוכה, לומר לך עד אברם חרון אף של מקום'. אולם אין ספק שהיו בספר התורה של רש"י עוד הרבה אותיות משונות, שהרי אינו מתייחס לאות המשונה הזו כאל תופעה חריגה, ורק החליט במקום זה דווקא להביא דרשה שנדרשה על האות ההפוכה הזו.

בין הראשונים האחרים שהזכירו את ענין האותיות המשונות נזכיר את ר' שם טוב ב"ר אברהם אבן גאון, מחבר הספר מגדל עוז על הרמב"ם, אשר מפרש חלקים מספר תאגי בספריו על הקבלה כדי ארון ומגדל חננאל<sup>10</sup>; את ספר 'הלכות ספר תורה' שנמצא בגניזת קהיר, שרבים ייחסוהו לנשיא ר' יהודה ב"ר ברזילי אל ברצלוני; וכן את ר' מנחם המאירי בספרו קרית ספר<sup>11</sup>. ר' יצחק רצאבי שליט"א ערך רשימה כוללת ומדויקת של הראשונים שהזכירו ענין זה<sup>12</sup>.

כאמור, קיימת אפשרות ללמוד דרשות באגדה והלכה מהצורה המיוחדת של האותיות המשונות, כמו שר"ע היה דורש כתרי אותיות. ואכן נותרו בידינו דרשות רבות מתקופת הראשונים שנקשרו לאותיות אלו. בנוסף לרש"י הנ"ל בסוף פרשת נח, ניתן לציין כדוגמא את הדרשה על האות ח"ת שב'וחרה אף ה' בכס' (דברים יא, טז) שהיא 'פתיא', היינו שרגליה מתרחבות; אחד ההסברים לכך הוא שיש בה רמז לה' שיפשוט חרון אפו<sup>13</sup> ויפגע גם בגויים, ולא בישראל לבד, גם כשיחרה אפו בעמו. האות למ"ד שב'לנכרי תשיך' (דברים כג, כא) פונה אחורה, וההסבר לכך הוא שמצוה להלוות לישראל בלי ריבית לפני שמלוה לגוי בריבית<sup>14</sup>. ועוד רבים כאלו.

ראשית ההתנגדות לאותיות המשונות התעוררה בצפת בשלהי תקופת הראשונים; ר' אברהם ב"ר דוד הרופא פורטולאונה ממנטובה (1542-1612) כתב בספרו 'שליטי הגבורים'<sup>15</sup>: "וכתב הסופר רבי מאיר מפאדובה ז"ל, וזה לשונו בהגהת קונטרס אחד שלו: ועם כל זה שמעתי וגם ראיתי אני כמה ספרי תורה שבאו מצפת שלא היה בהם שום אות משונה, אכן גזרו שמה זמן ועידן על כל הסופרים כי להבא לא יעשו שום שינוי באותיות ספר תורה, על כי אינם לומדים בספרי תורה<sup>16</sup>. עד כאן דבריו".

10 תורה שלמה כרך כט — כתב התורה ואותיותיה, בעריכת הרב מנחם מגדל כשר (תשנ"ב ירושלים תשנ"ב), פרק ו.

11 קרית ספר לר' מנחם ב"ר שלמה המאירי, מאמר שני חלק ראשון (מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם ירושלים תשנ"א) עמ' לו.

12 תורה שלמה שם עמ' 105.

13 עיטור סופרים בתוך מאיר עיני סופרים לר' דוב בער ק"ץ (וילנא תרנ"ט) דף לב (עמ' 63).

14 בתורה שלמה שם עמ' 225.

15 מנטובה שס"ז, דף קעז, א.

16 ה"ר יצחק רצאבי (תורה שלמה שם פ"ט אות ג) העיר שנימוק זה אינו מובן, וכנראה שנפלה כאן טעות. אך הרא"ש הביא נימוק זה בהקשר אחר, והביאו הטור בס"י ער. והפירוש הוא שהאותיות המשונות נכתבו כדי ללמוד מהן תילי תילים של הלכות, כדאיתא במנחות (כט, ב). ואם אין לומדים בספר תורה אלא רק קוראים בו בציבור אין שוהות להתעכב ולדרוש את האותיות האלו. וזה מפורש בפרישה (שם), וכן הבין ה"ר גרינפעלד (שם עמ' קט).

בעקבות חכמי צפת הלך ר' יוסף קארו בשלחן ערוך<sup>17</sup>. הוא השמיט לגמרי את דין האותיות המשוונות, אע"פ שהטור הביאו<sup>18</sup>, ובעקבותיו הלכו רבים מגדולי הפוסקים. אמנם היו חילוקי דעות במשך ארבע מאות השנים האחרונות בנושא, אלה מחייבים ומעודדים<sup>19</sup> ואלה שוללים: אך ההתנגדות גברה במרוצת הדורות, עד שהיו אחרונים<sup>20</sup> שפסלו ס"ת שנכתב עם אותיות משונות כאשר השינוי נוגד באופן משמעותי את צורת האות<sup>21</sup> והצריכוהו תיקון, והיו כאלה<sup>22</sup> שהעדיפו שלא לקרוא לכתחילה בספרים שיש בהם אפילו פאי"ן מלופפין בלבד. האחרונים שהתנגדו לכך נימקו את עמדתם בכך שהמסורת הזאת, אשר איננה מתועדת בתלמוד ובגדולי הפוסקים, נשתבשה במהלך הגלות, וכל סופר בחר לו אותיות משונות כראות עיניו, וכדברי החת"ס<sup>23</sup> "וסופרים שלנו אינם עושים שום דבר, ויפה עשו, כי אין אתנו יודע עד מה, וכן הדברים המקובלים איש מפי איש ולא נזכרו בש"ס נתבלבלו באורך הגלות ואין לסמוך עליהם". דעתם של המתנגדים נתקבלה ונשתרשה בציבור, עד שאפשר לומר שקרוב לוודאי שכבר למעלה ממאה שנה לא נכתב ספר תורה עם אותיות משונות, והספרים שנשתמרו לנו עם אותיות משונות הם כיום יקרי המציאות.

זקננו ר' שלמה גאנצפריד בספרו לשכת הסופר<sup>24</sup> ניסה לפשר במחלוקת, והביא את דברי ספר בני יונה לר"י לנדסדורפר: "יזהרו הסופרים כשעושין האותיות המשוונות שלא ישנו האות מצורתו ע"י כך, רק יעשו התגים העוקמים ההם כחוד הקולמס שיהיו דקים כחוט השערה, ולא כמו אלה שעושים בכל עובי הקולמס עד שהאות משתנית מצורתו, אלא הכל בישוב הדעת והשכלה". ולהלן כתב עוד "שהעייני"ן שמגביהין ראשן השמאלי לא יגביהנו כל כך, וכן העיינין שמהפכים ראשם הימני לא יהפכנו כולו לגמרי אלא יכניס ג"כ מעט בפנים".

אכן, כמה מהאותיות המשוונות נשתמרו עד ימינו, והן אלה שנוכרו בתלמוד: אותיות רבתי וזעירא, ו' קטיעא של בריתי שלום, נקודות על אותיות מסויימות, ונו"נין הפוכות. אך אפילו כאן, כפי שנראה בהמשך, היתה מגמה להמעיט בשינויים, עד שמספרם צומצם למינימום.

בשנת תש"ך גילה אבינו, מוהר"ר צבי דב רוזנוסר שליט"א, ספר תורה בכיהכ"ג שהיה בביתו של הח"ר יונה ד"ר סיימן<sup>25</sup> זצ"ל, שבו נכתבו אותיות רבות משונות. ס"ת זה נקנה מאת סוחר הספרים שאלער שהיה גר בשכונת וושינגטון הייטס בעיר

17 סימן ערה סעיף ו.

18 יו"ד סימן ערה בצטוט דברי הרמב"ם.

19 ובראשם הרמ"א (יו"ד סימן ערה סעיף ו) והלבוש (עטרת זהב יו"ד שם).

20 שערי אפרים ו, ב.

21 כגון כ"ף ספית הפוכה ב'דרך עץ החיים', ונו"ן הפוכה כ'וימת תרח בחרן'.

22 החיד"א בשו"ת יוסף אומץ סי' יא.

23 שו"ת יו"ד רסה.

24 לשכת הסופר. ר' שלמה גנצפריד סימן טז, ס"ק ז, עמ' סז.

25 יהודי מיוחד זה ראוי למאמר בפני עצמו, ועוד חזון למועד.

ניו יורק, שהעיד שהספר הובא ממחוז אלזס אשר בצרפת (בגבול גרמניה). אבינו ילחט"א קנה את הספר, שהיה בזמנו בחזקת כשרות ואף קראו בו בציבור, מאת ד"ר סיימן, הזמין לו ארון מיוחד, ומסר אותו כפיקדון לספרייה אשר בישיבת ר' יצחק אלחנן (ישיבה יוניברסיטי) בניו יורק, שם הוא שוכן עד היום במדור הספרים הנדירים. הרב גרינפעלד, ראש הועד של משמרת סת"ם בארה"ב, בדק את הספר, ואמר כי לדעתו הוא נכתב לפני כארבע מאות שנה.

ספר התורה הזה הוא בעל חשיבות רבה למתעניינים בכתב התורה, מכמה בחינות. ראשית, הספר הוא מערב־אשכנזי מובהק, והיה בשימוש עד לפני זמן קצרי־חסות בקהילות שמוצאן מערב גרמניה<sup>26</sup>. מתוך שלושים ספרי תורה שנכללו ברשימת הרב רצאבי הנ"ל רק אחד (המסומן באות ס') הוא אשכנזי (והוא אכן הדומה ביותר לספר שלנו<sup>27</sup>). אמנם גם מחזור ויטרי וגם ה"ר יצחק דוב בער בעל סידור 'עבודת ישראל' באו ממסורת אשכנז, אך מחזור ויטרי הוא עתיק מאוד ומלא שיבושים, ושניים מתוך שלושת מקורותיו של בער הם מא"י ומתימן<sup>28</sup>. לכן ספר זה מצביע על היות האותיות המשונות חזון נפרץ באשכנז בשחר תקופת האחרונים.

בשם ויגרש' את הארץ ויט'כן מוקרב לג'ן ע'דון  
את הכרבים ואת להט' הזרב המותהפכה לשמר  
את דרך עין החיים  
את חוזה אש'הו ויגרש' את הארץ ויט'כן מוקרב לג'ן ע'דון  
והארץ ידע

בראשית ג, כד: 'המתהפכת' פ' לפופה: 'דרך' ק' הפוכה

אש'הו ויגרש' את הארץ ויט'כן מוקרב לג'ן ע'דון  
ויאספן אליו כל בני לוי ואמר

שמות לב, כה: 'בקמיהם' — רגל הק' דבוקה לגגה

שנית, מהספר אפשר להוכיח שתי השערות שהבאנו לעיל בשם שנים מגדולי האחרונים. ההשערה שהבאנו בשם החת"ס, שבזמנו כבר לא היה מנהג אחיד לגבי האותיות

המשונות "ואין אתנו יודע עד מה", מוכחת בעליל מרשימת האותיות המשונות שבס"ת זה (המובאת להלן): מתוך 216 אותיות משונות שבספר זה יותר מ־60%

26 אע"פ שאלוס היתה בשליטת צרפת מראשית המאה הי"ז ועד מלחמת 1870 (שנת תר"ל), מנהגי חבל ארץ זו היו כמעט זהים למנהגי מערב אשכנז.

27 33 אותיות משונות בספר זה מופיעות גם בספר ס', שהוא הספר האשכנזי שבדק הרב רצאבי.

27 אותיות משונות מופיעות בספר מ', שהוא קרית ספר לר' מנחם המאירי.

28 כפי שהוא מעיד על עצמו בהקדמתו לספרו תיקון הסופר והקורא.

(132) אינם נמצאות בשום ספר הנכלל ברשימת הרב רצאבי! יש בעובדה סטטיסטית זו כדי לחזק את דברי האחרונים שהרבה סופרים לא דייקו במסורת של האותיות המשונות. גם ההצעה שהבאנו לעיל בשם לשכת הסופר בשם הבני יונה שהשינויים ייעשו כחוד הקולמוס — יושמה בספר זה: כל השינויים נעשו בקולמוס דק, כמר התגין, כך שצורתה הבסיסית של האות לא השתנתה. גם החיבור של רגל האות קו"ף במילת 'בקמיהם' נעשה בקולמוס דק מאוד, ורק בהסתכלות מקרוב אפשר להבחין בכירור שהיא מחוברת. כמו כן הגבהת אחד מראשי העי"ן או הצדי"ק (לדוגמא ב'שמע ישראל') נעשתה בצורה עדינה, שלא כמו בספרי תורה אחרים שהביא הרב רצאבי. האות המשונה היחידה המופיעה בכתב גס היא החי"ת דפתיא, וגם הכ"ף ההפוכה (הפונה ימינה) ב'דרך עץ החיים' נעשתה בקולמוס גס. הסופר טרח איפה, מאתיים שנה לפני ר' יונה לנדסדורפר, לוודא עד כמה שידו מגעת שהשינויים יהיו תוספת לאות, ולא חלק אינטגרלי ממנה המשנה את צורתה הבסיסית. אעפ"כ אין ספק שלולא המסורת של האותיות המשונות היה הספר נחשב פסול, בגלל הכ"ף ההפוכה והקו"ף הדבוקה.

שלישית, ברוב המכריע של הספר כתב הסופר אות חי"ת כשיטת ר"ת עם חטוורת, שהוא המנהג המקובל בזמננו גם בכתב הבי"י וגם בכתב הארז"ל. רוב החי"תין שבספר הם שילוב של ו' ו-ז' המחוברות בחטוורת, אך נמצאים בספר 52 מקרים שבהם כתב הסופר אות חי"ת כשיטת רש"י, היינו עם גג שטוח ותג אחד יוצא ממנו. יש בדבר כדי לחזק את השערת הרב גרינפעלד<sup>29</sup> ששתי צורות האותיות היו בשימוש נפוץ בזמן הראשונים, ומחלוקת רש"י ור"ת היתה איזו עדיפה (ואו אולי תהיה הצורה השניה בגדר אות משונה). ענין זה מצריך יותר עיון, ויתבררו ויתלבנו הדברים.

רביעית, האותיות רבתי אשר בספר הזה נכתבו על פי שיטת ר' יוסף טוב עלם שהביא המחזור ויטרי, ולפיו כל אחת מעשרים ושבע האותיות בלה"ק (כולל מנצפ"ך) מופיעה פעם אחת בצורת רבתי בתורה<sup>30</sup>. בזמן הזה נוקטים הסופרים בשיטה אחרת המובאת בקרית ספר, לפיה כל אות מופיעה בצורה רבתי פעם אחת בכל התנ"ך (ולא רק בתורה). שיטה זו מפחיתה, כמוכן, את מספר האותיות רבתי שבתורה, ומעמידה אותן על עשר<sup>31</sup>. גם האותיות הזעירות רבות יותר בספר זה.

29 שם, עמוד קכ.

30 אלא שהסופר הוסיף על ר"י טוב עלם: ברשימה שבמחזור אין מופיעה אות ך', ואילו בספר זה ה-ך' נמצאת ב'זנך אות' (דברים כ, לג). כנראה שהיה לסופר זה מנהג לעשות את כל ששת האותיות בראש העמוד ב"ה שמ"ו רבתי (אלא שמסיבה כלשהי הן במילת 'הבאים' [שמות יד, כת] רגילה). בנוסף לכך כתב הסופר אות צ' רבתי ב'צא מן התבה' (בראשית ח, טז), אות ל' רבתי ב'זהלטה' (ויקרא יא, ל) וכן אות צ' רבתי ב'הצור תמים' (דברים לב, ד).

31 קרית ספר שם עמ' לו.

הסופר החמיר לכתוב מ' זעירא במילת ממרים (דברים ט, כד) כשיטת המחזור, וגם במלת מוקדה (ויקרא ו, ב) כשיטת המאירי<sup>32</sup>.

חמישית, הסופר השתמש בשיטת מחזור ויטרי (והיא הנפוצה כיום) לגבי האותיות הנקודות, אך הנקודות גדולות, ובכמחצית מהמקרים מחוברות ממש לאות. היום הסופרים מנקדים מעל לאות, ואין הנקודה נוגעת באות.

שישית, יש מספר שינויים לגבי התגין בספר תורה זה. נימקנו כמה מהשינויים האלו שעמדו לנגד עינינו, אך מקום הנחנו לאחרים להתגדר בו. שביעית, הנו"ן ההפוכה הראשונה כתובה בצורה המקובלת כיום, כעין נו"ן הפוכה, אך הנו"ן השניה היא בצורת Z<sup>33</sup>.

ולבסוף — במפתיע התברר שהספר פסול! נפלה בו טעות גסה שלא התגלתה משך ארבע מאות שנות קריאה בציבור: בדברים לב, כד כתוב 'וקטף מרירי' במקום 'וקטב מרירי'! נראה שהסופר וכל הקוראים בספר וכן מרבית השומעים היו דוברי יידיש וגרמנית, והגו את לשון הקודש במכטא היהודי-גרמני בה האות V נשמעת כמו האות F: לכן הסופר לא שם לב לטעותו, ואף אחד מהקוראים או השומעים לא עמד על כך במשך כל השנים<sup>34</sup>.

ברשימה המצורפת בזה כללנו בין האותיות המשונות שש מקומות בתורה בהן רגל הה"א מחוברת לגגה: הרגל אינה מחוברת ממש (כדוגמת הקו"ף שבלשמצה בקמיהם), אלא שהאות כתובה בצורה שונה משאר ההא"ן בספר, כך שהרגל קרובה מאוד לגג. בספר תאגי אמנם מוזכרות ה"א מחוברות בשישה עשר או שמונה עשר מקומות<sup>35</sup>, אך כולן לא במקומות שבהם רגל הה"א "מחוברת" בספר זה. יש לציין שקראנו ברשימה המצורפת לרוב האותיות המשונות בשם המקורי, כפי שנקראו בספר תאגי; אך לאות ו"ו שצורתה רעה קראנו בשם ו"ו מאוננת, כי בספר זה לו"וין האלו כעין אזוניים בשני צידי הרגל, ושם זה מתאר נאמנה את צורת האות המשונה הזאת.

להלן רשימת האותיות המשונות, האותיות רבתי וזעירא, וכן החית"ן שהסופר כתב כשיטת רש"י<sup>36</sup>.

32 אמנם הסופר השמיט את הו"ד זעירא כמילה תשי (דברים לב, יח) אך הוסיף ס' זעירא במילת בסופה (במדבר כא, יד), ולא מצאנו לדבר שום מקור. אולי הסופר טעה, והחליפו במלת בסופה אשר בספר נחום (א, ג) שהיא אכן זעירא לפי מדרש ר' עקיבא בן יוסף על אותיות קטנות (בתי מדרשות ח"ב עמ' תפא) וכן במחזור.

33 ועיין בס' משנת אברהם שער הנון, ס"ו כד, עמ' 114 שהביא שיטה זו.

34 לדעת הרב גרינפעלד הטעות נובעת מכך שהמילה הקודמת 'רשף' מסתיימת באות ה', והסופר שכתב את הספר קרא ב'תיקון' כמה מילים ביחד לפני שכתב אותם, וכך ה' של רשף נמשך גם למילת וקטף. אך אין הסבר זה מתרץ איך הקוראים וגם הקהל במרוצת השנים לא הבחינו בטעות זו.

35 מחזורי שם עמ' 682.

36 כרך כט בסידרה 'תורה שלמה' מאת הרמ"ב כשר זצ"ל נקרא "כתב התורה ואותיותיה". בכתבו נמצא מאמר מאת רבי יצחק רצאבי שליט"א על האותיות המשונות בתורה. הרב

**האותיות המשונות בספר התורה מאלום מקבילות ברשימת רצהבי**

**פרשת כראשית**

א,ב: מרחפת ח' דפתיא	אין
ב,ה: שיח ח' דפתיא	ס
ג,ז: ותפקחנה ח' דפתיא	ס
ג,י: ואחבא ח' דפתיא	א,ו
ג,יח: ודרדר ד', ר', ד' מוזרקות בראשן השמאלי	אין
ג,כד: המתהפכת פ' לפופה	אין
ג,כד: דרך ר' הפוכה מימין לשמאל	ס
ו,ב: בחרו ח' דפתיא	א,ו,ד

**פרשת נח**

ט,כה: עבד ע' ראשה הימני גבוה	אין
ט,כח: ויחי ח' דפתיא	ס (אך רק הח' של ויחי ולא הח' של נח הבא אחריו)
י: וכלנה כ' מוזרקת בראשה הימני	אין
יא,לב: בחרן ר' נזורה	א,ו,ד,ס (אך בכל הספרים ר' משונה)

**פרשת לך לך**

יב,א: לך לך שני הל' מוזרקות בראשן	ס
יג,יד: וראה ה' מחוברת לגגה	אין אך בספר ג', ה' מוזרקת
יד,יד: וירדף ר' מוזרקת בראשה השמאלי וגם למטה	אין אך בספר ס', פ' לפופה
יד,טו: וירדפם ו' מאונות	אין
יד,טו: וירדפם פ' לפופה	ת,ד,ג,ס
טז,ב: ערירי שני הר' מוזרקות בראשן השמאלי	מ' ודומה לספר ס' אך בספרנו שניהם זהים
טז,ה: לספר פ' לפופה	ס
טז,ה: וביניך נקוד על י' בתרא	כן הוא בתנ"ך קורן
יז,כא: ברית ת' רגל ימין קצרה	אין

רצאבי ערך רשימה מקיפה של כל האותיות המשונות בתורה על פי בדיקה של כעשרים וחמישה ספרי תורה, וכן על פי רשימות של האותיות המשונות של גסטר ור' יצחק דב בער, סידר אותם על פי סדר הפרשיות, וסימן כל מקור שבדק באות. להלן רשימת האותיות המשונות המופיעות בספר התורה הנ"ל, עם המקבילות ברשימת הרב רצאבי (אם אכן יש כאלה). סימני הספרים: א ספר תאג'י; ב ספר תורה בכתב ספרדי; ג חומש כת"י גסטר; ד ר' יצחק דב בער בספרו תקון הסופר והקורא; ו מחזור ויטרי; ס שלטי הגבורים לר' אברהם הרופא; מ קרית ספר לר' מנחם המאירי; ס ספר תורה אשכנזי; ת ספרי תורה מתימן. [אפשר להשיג העתק של התקליטור עם תמונות של כל עמוד בספר התורה בארה"ב בכתובת 9 Sutton Road, Monsey, NY 10952, ובישראל: רח' אבן שמאל 28 רמת ב' ירושלים, תמורת \$ 5 או 23 ש"ח].



**פרשת וירא**

כן הוא בתנ"ך קורן	יח,ט: אליו נקוד על א,ו,
כן הוא בתנ"ך קורן	יט,לג: ובקומה נקוד על ו' בתרא
אין	כא,א: פקד פ' לפופה
אין	כא,כו: שמעתי ע' ראשה השמאלי גבוה

**פרשת חיי שרה**

מ,ד,א,ו	כג,ב: ותמת ו' מאוננת
אין	כג,ב: ותמת ת' רגל ימין קצרה
ג,ס	כג, טז: וישמע ו' מאוננת
אין	כד,א: בכל ל' מוזרקת בראשה
אין	כה,יח: על פני כל אחיו פ' לפופה
אין	כה,יח: נפל פ' לפופה

**פרשת תולדות**

א,ו	כו,כד: בעבור ע' מוזרקת למטה
אין	כו,כד: עבדי ע' מוזרקת למטה

**פרשת ויצא**

אין	ל,כו: נחשתי ח' דפתיא
ג	ל,ל: ויפרץ פ' לפופה
אין	ל,מג: ויפרץ ו' מאוננת
אין	לא,יח: ארם נקוד על ס'
אין	לא,כג: וירדף ה' לפופה ומוזרקת בראשה השמאלי
אין	לא,לא: בנותיך ת' רגל שמאל קצרה
אין	לא,לה: יחר ח' רגל ימין קצרה
אין	לא,לט: אחטנה ח' דפתיא
אין	לא,מט: והמצפה צ' מוזרקת בראשה הימני ולמטה משמאל
ג,ס	לא,מט: והמצפה פ' לפופה
אין	לא,נא: המצבה צ' מוזרקת בראשה הימני ולמטה מצד שמאל
מ,א,ו	לא,נב: לרעה ל' מוזרקת בראשה

**פרשת וישלח**

אין	לב,ו: עברתי ע' מוזרקת בראשה הימני ולמטה
אין	לב,יב: הים גג הם' ארוך וכולט משני הצדדים
ס	לב,כ: אכפרה פ' לפופה
ס	לב,כ: פניו פ' לפופה
ס, אך בספרנו היא גם מוזרקת	לב,כ: אראה פניו פ' לפופה ומוזרקת בראשה השמאלי
אין אך בספר ס פ' לפופה	לב,כ: פני פ' מוזרקת בראשה השמאלי
נמצא בתנ"ך קורן	לג,ד: וישקהו נקוד על כל אות
אין	לד,כו: ויצאו ראשה הימני של הצ' מחוברת מצדה השמאלי

לד,ח: ותמת ו' מאוזנת  
לה,יח: בנימין ו' קצרה ועקומה  
לו,כו: ועקן ע' ראשה הימני גבוה

### פרשת וישב

לז,ג: כתנת פסים פ' לפופה  
לז,יב: את נקוד על כל אות  
לז,כג: כתנת הפסים פ' לפופה  
לט,ד: ויפקדהו על ביתו פ' לפופה  
לט,כא: ויהי ו' מאוזנת  
לט,כא: את יוסף פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
לט,כב: ביד יוסף פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
מ,ד: ויפקד שר פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
מ,י: ובגפן שלשה פ' לפופה  
מ,טז: סלי חרי ח' דפתיא

### פרשת מקץ

מא,יט: אחרות ר' מעוגלת  
מא,מה: צפנת פ' לפופה  
מא,מה: פענח פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
מא,מט: חדל הל' מוזרקת בראשה  
מא,מט: לספר הל' מוזרקת בראשה  
מא,נד: ותחלינה ח' דפתיא

### פרשת ויגש

מה,ג: אל אחיו ח' רגלה הימני קצרה  
מז,א: בארץ גשן ו' עקומה וקצרה

### פרשת ויחי

מז,כח: ויחי ח' דפתיא  
מח,ט: אשר נתן לי י' קטנה ומשונה  
מט,יב: חכלילי ח' רבתי וכשיטת רש"י  
מט,כב: עין ע' מוזרקת למטה  
מט,כה: ויעזרך ע' מוזרקת בראשה הימני ולמטה  
נ,כ: כיום ו' צורתה גרועה

### פרשת שמות

א,ט: עם ע' מוזרקת בראשה הימני ולמטה  
א,יא וישמרו ו' מאוזנת

### פרשת וארא

ת,כג: וזבחנו ח' רגלה השמאלית קצרה  
ט,טו: שלחתי ח' רגלה השמאלית קצרה

**פרשת בא**

י,א: את לכו ל' מזורקת בראשה      ס (גם בספר מ הל' מזורקת)

**פרשת בשלח**

יד,כח: הפרשים לכל חיל פרעה שני הפ' מלופפין      ד,ס  
 טו,טו: יאחזמו ח' דפתיא      אין  
 טו,כ: בתפים פ' לפופה      אין  
 טז,יא: לאמר א' מהלכת      אין  
 טז,יד: מחספס ח' דפתיא      אין  
 טז,יד: מחספס פ' לפופה      ג  
 טז,טו: מספר פ' מזורקת בראשה השמאלי      אין (אך בספר ג פ' לפופה)  
 טז,טו: נפשתיכם פ' לפופה      אין (אך בספר ג פ' מזורקת ברגלה השמאלי)

**פרשת יתרו**

ח,ז: וישתחו ת' רגלה השמאלית קצרה      אין  
 יח,כב: ושפטו פ' לפופה      מ  
 כ"ז: יראתו י' משונה      אין  
 כ"ז: פניכם פ' מתווייגת באמצע רגלה      אין (אך בספר ב,ד,ג,ס פ' לפופה ובספר א,ו פ' מזורקת בראשה השמאלי)  
 כ"ז: תחטאו ח' דפתיא      אין  
 כ,כג: תגלה הל' מזורקת      אין  
 כ,כג: עליו הל' מזורקת      ס (אך גם בספרים מ,א,ו הל' מיוחד)

**פרשת משפטים**

כא,ב: לחפשי פ' לפופה      אין  
 כא,ג: בגפו, בגפו שתי הפ' לפופות      אין  
 כא,ד: בגפו פ' לפופה      אין  
 כג,כו: מספר פ' לפופה      מ,ג  
 כג,כו: לפניך פ' לפופה      אין  
 כג,כו: ערף פ' מזורקת בראשה השמאלי      ג

**פרשת תצוה**

כח,כט: לזכרן ו' דעקים רישיה      אין  
 כט,כב: שתי ש' ראשו השמאלי גבוה      אין

**פרשת כי תשא**

ל,טו: לפני ה' לכפר על נפשתיכם שלשת הפ' מזורקים בראשם השמאלי      א,ו  
 לב,יא: ויחל ח' דפתיא      ד,ס,כ  
 לב,כה: בקמיהם ק' דבוקה בדקות הקולמוס      ס  
 לב,ל: אכפרה פ' מזורקת בראשה השמאלי      אין (אך בספר ג פ' לפופה)  
 לג,כג: יראו ר' מעוגלת      מ  
 לד,א: פסל לך שני הל' מזורקות      אין  
 לד,כה: תשחט ט' לפופה קצת      אין

**פרשת ויקהל**

לה,יא: ואת מכסהו ו' (דואת) צורתה רעה  
 לה,כב: תנופת פ' לפופה  
 לו,יד: המשכן ו' דעקים רישיה  
 לז,ח: קצוותו ו' (אמצעי) דומה לר'  
 לז,טז: בהן ו' דעקים רישיה

**פרשת ויקרא**

ד,ג: פר פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
 ד,כ: לפר החטאת פ' לפופה  
 ה,י: כמשפט פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
 ה,יג: וכפר פ' מוזרקת בראשה השמאלי

**פרשת צו**

ו,ז: לפני פ' לפופה  
 ו,ז: פני פ' לפופה  
 ו,י: האפה פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
 ו,יג: האפה פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
 ח,ח: וישם ו' מאוזנת

**פרשת שמיני**

י,טו: דרש דרש בסוף שורה ובראש שורה

**פרשת תזריע**

יג,יב: הצרעת ע' ראשה הימני גבוה  
 יג,מא: מפאת פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
 יג,מא: פניו פ' לפופה

**פרשת מצורע**

יד,יב: האחד ח' רגלה השמאלית קצרה  
 יד,כא: לתנופה פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
 יד,כט: יתן ת' רגלה השמאלית קצרה  
 טו,לא: והזרתם ו' מאוזנת

**פרשת אחרי מות**

טז,ב: לפרכת פ' לפופה  
 טז,ב: פני פ' לפופה  
 טז,ב: הכפרת פ' לפופה  
 טז,ב: הכפרת פ' לפופה  
 טז,ג: בפר פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
 טז,ד: ובמצנפת פ' לפופה  
 יח,ד: משפטי פ' מוזרקת בראשה השמאלי  
 יח,ה: משפטי פ' לפופה

**פרשת קדושים**

א,ו	יט,טו: כמשפט פ' מזורקת בראשה השמאלי
מ,ת,ד,ג,ס	יט,טו: פני פ' לפופה
ס	יט,טו: תשפט פ' לפופה
מ,ת,ד,ג	יט,לו: משפטי פ' לפופה

**פרשת אמור**

ו	כג,טו: וספרתם פ' מזורקת בראשה השמאלי
---	--------------------------------------

**פרשת בהר**

אין	כה,ח: וספרת פ' לפופה
אין	כה,לו: לא תתן אכלך ו' דעקים רישיה

**פרשת בחקתי**

מ	כו,מא: הערל ע' מזורקת בראשה הימני ולמטה
---	---

**פרשת במדבר**

אין	אלכ: שמת נראה כשלושה תגין על גג המ'
אין	ג,יג: כל בכור (השלישי) הל' מזורקת בראשה
נמצא בתנ"ך קורן	ג,לט: ואהרן נקוד על כל אות
אין	ג,מט: הפדיום פ' מזורקת בראשה השמאלי
אין	ג,נא: הפדים נראה כנקוד על ה'

**פרשת נשא**

אין	הו, ואשמה ה' "מחוכרת לגגה"
א	ו,ט: פתאם פ' מזורקת בראשה השמאלי
ד,ג	ו,כה: פניו פ' לפופה

**פרשת בהעלותך**

נמצא בתנ"ך קורן	ט,י: רחקה נקוד על ה'
אין	ט,יב: יעשו י' גבוהה ו' נמוכה משאר האותיות
אין	ט,כ: יתנו ו' צורתה רעה
לפי מסורת תימן (אלא שבספרים אלה שתי הנ' זהות)	י,לו: הנ' ההפוכה השניה כצורת Z
אין	יא,ד: והאספסף פ' לפופה

**פרשת שלח**

מ	יד,ה: ויפל לפני פ' לפופות
אין (אלא בספר מ פ' לפופה)	יד,ה: פניהם פ' מזורקת בראשה השמאלי
אין (אך בספרים ת,א,ו,ג יש צורות אחרות)	יד,טו: וישחטם ח' דפתיא
אין	יד,כה: פנו פ' לפופה
ג	טו,כד: כמשפט פ' לפופה

**פרשת חקת**

כא,יג: ארנון (השני) ו' מתווייגת בשלושה תגין  
 כא,ל: אשר נקוד על ר' אין נמצא בני"ך קורן

**פרשת בלק**

כב,כג: שלופה פ' לפופה ס,ג  
 כג,י: עפר יעקב שתי הע' מזורקות בראשן  
 הימני ולמטה אין (אך בספרים מ,א,ו,ס,ג,ש,ב יש צורות אחרות)  
 כה,ט: המגפה פ' לפופה מ,ד  
 כה,ט: במגפה פ' לפופה מ

**פרשת פנחס**

כה,יב: ו' קטיעה כאמצע האות  
 כה,יח: בנכליהם ה' "מחוברת לגגה"  
 כח,כד: אשה ה' "מחוברת לגגה"  
 כט,טו: ועשרון נקוד על ו' השניה  
 בכל הספרים אין אין אין נמצא בני"ך קורן

**פרשת מסעי**

לד,ג: צן ו' דעקים רישיה  
 לד,י: קדמה נראה כנקוד על מ' אין  
 לד,כב: דן ו' דעקים רישיה אין  
 לה,ה: את נראה כנקוד על ת' אין  
 לה,לב: תקחו ח' דפתיא אין  
 לה,לב: כפר פ' לפופה אין (אך בספרים ת,ד,ג,ס פ' מזורקת בראשה השמאלי)  
 לה,לג: יכפר פ' מזורקת בראשה השמאלי א,ו  
 לה,לג: אשר ש' רגלה השמאלית גבוהה אין  
 לה,לג: שפכו פ' לפופה מ,ג,ס

**פרשת דברים**

א,יז פנים פ' מזורקת בראשה השמאלי  
 ב,יד: המלחמה שלושה תגין על גג הל' אין  
 ב,לד: לפנינו פ' לפופה אין  
 ג,ב: ארצו א' מזורקת בראשה הימני אין

**פרשת ואתחנן**

ו,ד: שמע ע' ראשה השמאלי גבוה ס,ב  
 ו,ט: מזוות ז' (השניה) דעקים רישיה אין  
 ו,כב: כפרעה פ' לפופה ת,ד,ג  
 ו,יא: המשפטים פ' לפופה מ,ג

**פרשת עקב**

ז,יב: המשפטים פ' לפופה	ז,יג: לך ל' עקום לאחוריו	מ,ד,ס
ט,כה: ואתנפל פ' מזורקת בראשה השמאלי	ט,כו: ואתפלל פ' מזורקת בראשה השמאלי	א,ו
יא,טו: פן פ' לפופה	יא,טז: וחרה ח' דפתיא	א,ו
		מ,ס
		ס,ב אך גם בספרים מ,ת,ד,ו,ג,ש הח' שונה

**פרשת ראה**

יד,ח: טמא הוא ה' "מחוכרת לגגה"	אין
טו,טו: אנכי תג יוצא מאמצע א'	אין

**פרשת שופטים**

יז,יג עוד נראה כארבעה תגין בד'	אין
יט,ו: ירדף ה' מזורקת בראשה השמאלי	ס
כא,ת: כפר פ' לפופה ומזורקת בראשה השמאלי	ד,ג,ס

**פרשת כי תצא**

כא,י: תצא צ' מזורקת בראשה הימני	אין אך בספר ד הצ' תלויה (ראשה השמאלי גבוה)
וברגלה משמאל	
כא,יח: אביו ו' צורתה רעה	אין
כא,יט: אביו ו' צורתה רעה	אין
כב,כח: איש תגין בראשה הימני	
והשמאלי של הש'	אין
כג,ב: שפכה פ' לפופה	אין
כג,ו: הקללה ה' (הראשונה) "דבוקה לגגה"	אין
כג,טו: עבד ע' ראשה הימני גבוה	אין
כג,כא: לנכרי ל' ראשה נוטה לצד ימין	בספרים ת,ג,ס,ה' משונה ופונה לצד ימין
כד,ז גנב ג' ללא תגין	אין

**פרשת כי תבוא**

כח,יב: יפתח פ' מזורקת בראשה השמאלי	אין (אך בספרים מ,ג פ' לפופה)
------------------------------------	------------------------------

**פרשת נצבים**

כט,יב: נשבע ע' ראשה השמאלי גבוה	אין
כט,כד: לנו ולבנינו עד אחת עשרה נקודות	בתנ"ך קירן

**פרשת וזאת הברכה**

לג,כט: אשריך ראשה הימני של א' מחוכר	אין
לגופו משמאל	
לד,יב: לעיני כל שתי ה' מזורקות בראשן	אין
לד,יב: ישראל ה' מזורקת בראשה	

## אותיות רבתי וזעירא בספר מאלום

### פרשת תזריע

יג,לג: והתגלח ג' רבתי

### פרשת שלח

יג,ל: ויהם ס' רבתי

יד,ז: יגדל י' רבתי

### פרשת חקת

כא,יד: בסופה ס' זעירא

### פרשת בלק

כד,ה: מה טכו מ' רבתי

### פרשת פנחס

כז,ה: משפטן ו' רבתי

### פרשת דברים

כ,לג: ונך ו' רבתי

ג,יא: ערש ש' רבתי

### פרשת ואתחנן

ו,ד: שמע ע' רבתי

ו,ד: אחד ד' רבתי

### פרשת עקב

ט,כד: ממרים מ' (ראשונה) זעירא

### פרשת שופטים

ית,יג: תמים ת' רבתי

### פרשת כי תצא

כב,ו: קן ק' רבתי

### פרשת כי תבוא

כח,סח: והתמכרתם כ' רבתי

### פרשת נצבים

כט,כו: וישלכם ל' רבתי

### פרשת וילך

לא,כח: ואעידה ו' רבתי

### פרשת האיזינו

לב,ד: הצור צ' רבתי

לכ,ה: ופתלחל פ' רבתי

לכ,ה: ה' רבתי

### פרשת וזאת הברכה

לג,כט: אשריד א' רבתי

### פרשת בראשית

א,א: בראשית ב' רבתי

ב,ד: בהבראם ה' זעירא

### פרשת נח

ח,טז: צא צ' רבתי

### פרשת חיי שרה

כג, ב: ולבכתה כ' זעירא

### פרשת תולדות

כז,מו: קצתי ק' זעירא

### פרשת ויצא

ל,מב: ובהעטיף ה' רבתי

### פרשת וישלח

לד,לא: הכוונה ז' רבתי

### פרשת ויחי

מט,ח: יהודה י' רבתי

מטיב: חכלילי ח' רבתי (וגם לשיטת רש"י)

נ,כג: שלשים ס' רבתי

### פרשת שמות

כב, ט: טוב ט' רבתי

### פרשת בא

יא,ח: צא אתה צ' רבתי

### פרשת תצוה

כח,לו: ציץ ו' רבתי

### פרשת כי תשא

לד,ז: נצר נ' רבתי

לד,יא: שמר ש' רבתי

לד,יד: אחר ר' רבתי

### פרשת ויקרא

א,א: ויקרא א' זעירא

### פרשת צו

ו,ב: מוקדה מ' זעירא

### פרשת שמיני

יא,ל: והלטאה ל' רבתי

יא,מב: גחון ו' רבתי



אות החיית כשיטת רש"י בספר מאלזם

פרשת פנחס כז, א: חפר	פרשת ויקהל לז, ט: אחיו	פרשת וירא יט, כו: מלח
פרשת מטות ל, יב: והחרש לא, ל: אחד אחו	פרשת צו וה: המזבח וו: המזבח	פרשת וישלח לב, כ: ואחרי לג, י: חן
פרשת מסעי לג, כו: ויחנו לג, כח: ויחנו לג, מח: ויחנו	פרשת שמיני ט, כא: החזות י, יג: וחק יא, מב: גחון	פרשת ויחי מח, טו: ויצחק מט, יב: חכלילי
פרשת דברים ג, יז: המלח	פרשת אחרי מות טז, כ: החי טז, כט: האורח	פרשת שמות ב, ד: אחתו ב, ו: ותחמל
פרשת ראה יג, יח: רחמים	פרשת קדושים יט, יד: חרש	פרשת וארא ז, יט: קח מטך
פרשת כי תבוא כו, ד: מזבח כז, ה: מזבח (ראשון) כח, מה: וחקתיו	פרשת אמור כג, יט: לזבח	פרשת בא יב, ה: תקחו
פרשת נצבים ל, טו: וחיית ל, יז: אחרים	פרשת במדבר א, יז: ויקח	פרשת בשלח יג, כ: ויחנו באחם יז, ו: בחרב
פרשת וילך לא, ד: לסיחון לא, כא: תשכח	פרשת נשא ז, סז: אחד, למנחה	פרשת יתרו יח, א: חתן כ, יד: לא תחמד בית רעך
פרשת האזינו לב, כד: ולחמי	פרשת בהעלתך ח, כו: אחיו	פרשת תצוה כח, מג: חקת עולם
	פרשת שלח יד, יז: כח יד, לח: חיו	פרשת כי תשא לא, ו: חכם לב לא, יד: מחלליה לב, לג: אמחנו לד, טו: וזבחו
	פרשת בלק כג, ד: כמזבח	

ענייני תגין

פרשת פקודי לח, כא: פקודי ק' מתוייגת	פרשת מקץ מג, ה: אתכם ס' מתוייגת בראשה השמאלי
פרשת ויקרא ג, ה: העצים ס' מתוייגת מלמטה	פרשת ויחי נ, כג: שלשים ס' מתוייגת בראשה השמאלי

**פרשת צו**

ת,כ: הבגדים ס' מתוייגת מלמטה  
ת,לא: פתח ת' מתוייגת  
י,אלה: יתץ ץ' מתוייגת כג' תגין  
גם כראשה הימני

**פרשת מצורע**

י,יב: אתם ת' מתוייגת

**פרשת אחרי מות**

טז,כ: החי ח' מתוייגת כאמצע גגה  
טז,כב: ארץ ץ' ללא תגין

**פרשת קדושים**

יט,ט: תשפט פ' מתוייגת למטה מצדה השמאלי

**פרשת אמור**

כג,ל: מקרא קדיש שתי הק' מתוייגות

**פרשת נשא**

ד,ל: פקדיהם פ' מתוייגת  
ו,כה: פניו פ' מתוייגת

**פרשת ראה**

יב,ז: שם ס' מתוייגת

**פרשת שופטים**

יז,ג: אלהים ס' מתוייגת

**פרשת וזאת הברכה**

לג,א: מותו ת' מתוייגת

**תופעות נוספות בספר התורה מאלזם**

- א. הנקודות על האותיות מחוברות ברובן לאותיות
- ב. קיימים ו'זין ארוכים הרבה, דוגמא כמדבר יד, מ: ועלינו ו' שניה ארוכה
- ג. הל' המזרקת דומה למס' 35 שהוא מספר ס
- ד. גם ק' ד'בקמיהם' דומה לספר ס
- ה. בסוף פרשת אחרי מות בכל הספרים הנ"ל הפ' דאת משפטי והפ' דאת חקותי-  
ואת משפטי זהים, או ששניהם מזורקים (כמו בספרים א, ו) או ששניהם לפופין (כמו  
בספרים מ,ת,ד). הסופר שלנו עשה את הראשונה מזורקת, והשניה לפופה.

והערה אחרונה: האותיות שראשן האחד או רגלן האחד גבוה או נמוך מחבירו אינן מופיעות ברשימת הרב רצאבי, אולי החליט שמקרים אלו מהווים אידיוק של הסופר ולא אות משונה.

## "משונה רעה זו בכתיבתה ובלשונה"

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו, אפשר חטא בא לידו ושכינה עמו?! אלא מה אני מקיים מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע, שביקש לעשות ולא עשה.

אמר רב, רבי דאתי מרוד מהפך ודריש בזכותיה דדוד: מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע — רבי אומר משונה רעה זו (רש"י: בכתיבתה ובלשונה) מכל "רעות" שבתורה, שכל רעות שבתורה כתיב בהו "ויעש" וכאן כתיב "לעשות", שביקש לעשות ולא עשה. (שבת נו, א)

בקטע גמרא זה טמונות שורה של תמיהות וקושיות:

- א. אם הלשון "לעשות" מתייחסת לזמן עתיד, לרעות שטרם נעשו, ועל כך רבי היה דורש "שביקש לעשות ולא עשה", הרי דרש זה איננו שונה מדברי "אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן" שהובאו לעיל! מה חידוש יש בדברי רבי?
- ב. וכי יעלה על הדעת שרבי יהפך את האמת כדי לדרוש בזכותו של דוד?
- ג. מלשון הגמרא משמע לכאורה כי "רעה זו", בכתוב (שמ"ב יב, ט) "מדוע בזית את דבר ה' לעשות הרע" וגו', היא בלבד נכתבה בלשון "לעשות". והנה נמצא כי התיבה "לעשות" (בצרופיה לעשיית רע) מצויה במקרא עשרות פעמים נוספות! כמו כן, היא מופיעה גם בהקשר לחטאי עבר, לחטאים שכן נעשו!
- ד. במה "רעה זו" (אצל דוד) יוצאת דופן או "משונה" מכל השאר?
- ה. מבואר ברש"י: "משונה בכתיבתה ובלשונה". ודברים תמוהים הם! מהו 'כתיבתה' ומהו 'לשונה'? וכי רש"י צריך להבהיר שהתיבה "לעשות" נכתבת ונקראת בלשון שונה מ"ויעש"?

בידוע כי כל דברי התנאים והאמוראים שקולים ומדודים להפליא, ויש ללמוד לא רק מתוך לשונם הכתובה אלא גם מאופן שימושי הלשון שנקטו, מדיוק בסגנון הדברים ובסדר הבאתם, בין בשינוי ובין בצמצום ביטויים שניתן היה להשתמש בהם ובחרו שלא להשתמש בהם.

בבדיקה שערכנו, הפרדנו בין רעות שנעשו המופיעות במקרא בלשון עבר (כגון: "ויעש"), לבין אלו שנאמר בהן "לעשות" (לשון עתיד), ונמצא כי בתוך עשרות פסוקי התנ"ך בהם מופיעה התיבה "לעשות" (בצרופיה לעשיית רע) קיימים גם 13 פסוקים שהלשון המאחדת אותם היא: "לעשות הרע בעיניו".

1 ע"י ברי"ף על עין יעקב שבת נו, א.

משהוברר כי פסוקנו איננו הפסוק היחיד המאופיין בלשון "לעשות הרע", חזרה ועלתה ביתר תוקף השאלה המרכזית: אם כך, במה "משונה רעה זו" שבפסוקנו משאר 12 הפסוקים האחרים שמצאנו שגם בהם כתוב: "לעשות הרע"?

לאור האמור נחזור ונעיין בדברי הגמרא, תוך התבוננות בדיוקי הלשון של רבי ושל רש"י המובאים הנ"ל<sup>2</sup>, והפעם בהבנת ביטויי הלשון: "מהפך": "משונה": "כל רעות שבתורה", וכן הביטוי המופיע ברש"י "בכתיבתה ובלשונה", בדרך מקורית — המעוגנת במקור עצמו.

לאחר שהוברר, במימרא בשם רבי יונתן, כי בלשון הכתוב "לעשות הרע (המתייחס לעתיד) למדנו כי דוד לא חטא אלא "ביקש לעשות ולא עשה" — הוסיף על כך רב, בהביאו את החידוש של רבי, כי כל זה מדוייק דווקא מתוך פסוקנו ה"משונה": רבי דאתי מדוד היה מהפך — היה תר שוקל ובוחן (כ"עני המהפך בחררה") — את לקט 13 הפסוקים שמצא במקרא בהם כתוב "לעשות הרע בעיני": בחקירתו זו העלה כי "רעה זו" שבפסוקנו משונה מכל 12 הפסוקים האחרים שבתורה בהם מופיע ביטוי זה. "משונה"<sup>3</sup> — דהיינו שהיא נכתבת בכיתוב יוצא דופן מדרך הכתיבה הרגילה. ובמה "משונה" היא? כמבואר ברש"י: "בכתיבתה ובלשונה". כלומר הרעה הזו "משונה" בשני מימדים: בכתיבתה, במימד הכתוב (נוסח המשפט הכתוב); ובלשונה, במימד הנקרא (בדרך הקריאה של הכתוב)<sup>4</sup>.

והנה, עיון בכתובים אלו העלה, כי 'תבנית הלשון' האחידה לכל 12 הפסוקים היא "לעשות הרע בעיני ה'", בעוד שאצלנו לא נאמר "בעיני ה'" אלא "לעשות הרע בעינו". התיבה "בעינו" (כשלעצמה) "משונה" היא, יש בה "קרי וכתוב", ונחלקו כבר קדמונים האם הקרי הוא "בעיני" (בשינוי הוא"ו ליו"ד) או "בעינו" ללא שינוי הוא"ו, ושוב נחלקו ונסתפקו האם הקרי של תיבה זו (ללא שינוי הוא"ו) הוא "בעינו" (בחולם — בעינו האחת) או "בעינו" (בשתי עיניו)<sup>5</sup>.

נמצאנו למדים, כי כל מה שהעלינו בדברינו מקופל ומתומצת בלשונם הקצרה, הצחה והמדוייקת של רבי ושל רש"י: "משונה" רעה זו "בכתיבתה ובלשונה", לשון אשר עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע.

2 ראה גם מאמרנו "שבעה נקיים" — על טיפת דיו של הרמב"ן, 'המעין' טבת תשס"א [מא, ב].

3 בכלל "משונה" עשויים להימצא האות, התיבה או הפסוק, אות זעירא או רבתי, כתיב חסר או מלא, כתיב ולא קרי, אותיות מנזרות, כנומרות או מנוקדות וכד'. ר' רמב"ם הל' ס"ת ז, ח: "ויזרה באותיות המשונות כגון הפא"ץ הלפופות (כפופות) והאותיות העוקמות" וכד'.

4 ראה מ"ש המלבי"ם על נחמיה ח, ח (ע"פ חז"ל בנדרים לו, א ומגילה ג, ב): "אמרו... ויבינו במקרא זו המסורת, שגם הפסוקים ופסקי טעמים והקריאה הוא מתורת הפה, אם לקרות בקלב אמו או בקלב, זקר עמלק או זכר".

5 ראה מנחת שי: 'מדוע בזית וגו' לעשות הרע בעינו. בעיני קרי. כן מצאתי בספרי ספרד המדוקדקים. ודין הוא חד מן מ"א מלין דכתיבין וא"ו בסוף תיבותא וקריין יו"ד. וסימן נמסר בריש האי סיפרא וריש ירמיה. ובמקצת ספרים בעינו כתיב וקרי בעינו, ומסורת פליגא עליהו. ואכן כך מובא בר"ף: "עוד אפשר לפרש משונה רעה בלשונה, דכתיב הרע בעינו (בעינו האחת) וקרינו הרע בעינו (בשתי עיניו)".

## דרשה לפני תפילת מוסף

### הדרשה בשבת

הטור (או"ח סי' רצ) כתב בענין חשיבות קביעת דרשה בשבת בבית הכנסת:

קובעין מדרש, כדאיתא במדרש, אמרה תורה לפני הקב"ה, רבש"ע כשיכנסו ישראל לארץ, זה רץ לכרמו וזה רץ לשדהו ואני מה תהא עלי? אמר לה, יש לי זוג שאני מזווג לך, ושבת שמו, שהם בטלים ממלאכתם ויכולין לעסוק בך. על כן צריך שיקבעו מדרש, להודיע לעם את חוקי הא-להים ואת תורותיו.

ייעודו של יום השבת לתורה וללימודים, ליום שכולו "שבת ומנוחה לחי העולמים" (משנה סוף תמיד). בכל הדורות היה הציבור משכים בשבת לבית הכנסת לקרוא קריאת שמע, להאזין לקריאה בתורה, ומייד אחר כך לשמוע את הדרשה (סדר אליהו רבה פרק א). רבים היו הולכים באופן מיוחד על מנת לשמוע את הדרשה, ואף נקבעו הלכות עירובין מיוחדות לצורך העניין (משנה עירובין ג, ה). מוזכרים גם דרשנים מסויימים שרבים היו נוהרים להאזין לדרשתם (ירושלמי הוריות ג, ד דף מח עמוד ב). בהתכנסויות בשבתות בכתי הכנסת לתורה ולתפילה הונחלה גם ידיעת התורה ומורשת האבות לציבור הרחב, וטופחה חוויית עבודת ה' בתפילה, בלימוד התורה ובקיום מצוותיה<sup>1</sup>.

### זמן הדרשה בתפילה

הדרשה עיקר זמנה לאחר התפילה, וכך נהגו בתקופת חז"ל. גם בימינו בקהילות רבות נוהגים לדרוש בשבת בבית הכנסת, בקביעות או עקב אירועים מיוחדים. כך למשל כאשר נערכת חגיגת בר מצוה, או שמחה אחרת בבית הכנסת, מקובל כי נציג הקהל נושא דרשה ומברך את המשפחה החוגגת. לא ניתן להקדים את הדרשה קודם לקריאת התורה, בכר מצוה — מפני שהדברים כוללים בדרך כלל איזכור על קריאתו של הנער, וגם בשמחות אחרות — המתח האוחז את בעלי השמחה לפני הקריאה והעליה לתורה מקשה עליהם ועל הציבור להיות פנויים לשמוע דברי תורה. מאידך לא נח לדחות את הדרשה לסוף התפילה, מפני שרבים מהאורחים והמתפללים יעזבו את בית הכנסת וימהרו לביתם לקדש ולסעוד את ליבם, וכך ייפגע המעמד. לכן מקובל בהרבה מקהילות ישראל לומר את הדרשה אחרי הכנסת ספר תורה, קודם לתפילת מוסף.

1 ראה בקובץ יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד (ירושלים תשנ"ג) עמ' 266-278.

אך יש שהעירו כי מעשה זה נוגד את ההלכה, על בסיס דברי המשנה ברורה<sup>2</sup>:

אחר אשרי לא יאמר שום דבר, דהקדיש שאומרים לפני העמוד קודם תפלת י"ח הוא קאי על אשרי שאמר בתחלה, וע"כ אין להפסיק ביניהם. ויהללו שאומרים אין הפסק. ומה שנשתרבב המנהג שכשיש חולה אוחו החזן הס"ת בידו לאחר אשרי, ואומר מי שבירך ומפסיק הרבה בין אשרי לקדיש שלפני העמוד, שלא כדין הוא<sup>3</sup>.

לכן היו שהציעו להקדים את הדרשה קודם לתפילת יקום פורקן; אך בשלב זה ספר התורה מונח על הבימה או אחוז בידי אחד המתפללים, ובעונותינו יש מתפללים היוצאים בזמן הדרשה, ובכך אתה מכשילם באיסור<sup>4</sup>.

הצעה אחרת היתה לשנות את סדר התפילה הרגיל עקב הדרשה: להכניס את ספר התורה אחר יקום פורקן, אח"כ לדרוש, ואחר כך לומר אשרי וקדיש ומוסף. ברם בהצעה זו טמונה סכנה מרובה: דורנו פרוץ כאנשים המבקשים "לתקן", על פי עיוות מחשבתם, את מנהגי היהדות, רבים מהם "תיקונים" בנוסח ובסדר התפילה. חכמי הדורות האחרונים הקפידו שלא לתת פתחון פה לאותן הכתות, ולכן כל שינוי בסדרי התפילה אינו מומלץ<sup>5</sup>.

לי נראה להצדיק את המנהג הנפוץ לדרוש אחרי הכנסת ספר התורה, משום שזהו

2 או"ח סי' רפד ס"ק טו, ומקורו בדברי המגן אברהם ס"ק ז.

3 הרב שמעון בירן הי"ד בקובץ מלילות חלק א (תשנ"ח) עמ' 429-431 הציע את הסוגיא והעלה את הבעייתיות שבה, מכלי הכריע. הרב דוד לאו באתר "מורשת" (תשובה מתאריך כ"ט סיון תשס"ד) הציע להכניס את ספר התורה קודם לאשרי, ואחרי הדרשה לומר אשרי וקדיש; אך ראה מ"ש להלן על שינויים בסדר התפילה. יש לציין שתופעה זו, של שינוי מנהגים מקובלים, מאפיינת את דורנו: יתכן שאדם גדול בקהילה שרבניה דרשו תמיד לפני תפילת מוסף, אך משנודעו לו דברי המ"ב הוא דורש לשנות את המנהג. האם תמיד דברי המ"ב מבטאים את 'ההלכה', גם נגד מנהג הקהילה לדורותיה? הדברים אינם פשוטים, וראה מ"ש ב'המעין' מה, ד (תמוז תשס"ה) עמ' 50-62. וראה כמאמרו של הרב בני לאו ב'אקדמות' יד (תשס"ד) עמ' 155-174.

4 סוטה לט, ב: "ואמר רבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי, אין הצבור רשאים לצאת עד שינטל ספר תורה ויניח במקומו; ושמואל אמר: עד שיצא. ולא פליגי, הא דאיכא פיתחא אחרינא, הא דליכא פיתחא אחרינא". רבו ההסברים לסוגיא זו, ראה ר"ף מגילה פרק ד רמז אלף קמא: משנה תורה לרמב"ם הלכות תפלה וברכת כהנים יב, כד: ב"י או"ח סי' קמט ונושאי כלי השו"ע שם. וראה גם מה שכתבתי ב'שנה בשנה' כרך מג (תשס"ג) עמ' 20-32.

5 נראה לבסס את האיסור לנהוג בדרכי הרפורמים גם בדברים שבעיקרם אין איסור, מזה שכתב רש"י בפירושו לדברים טז, כב: "אשר ינא. מוכח אבנים ומזבח אדמה צוה לעשות, ואת זו שנא כי חק היתה לכנענים. ואע"פ שהיתה אהובה לו כימי האבות, עכשיו שנאה מאתר שעשאוה אלו חק לעבודה זרה". עפ"ז מה שהפך להיות סמל של הניאולוגים והרפורמים נעשה איסור מוחלט העומד בפני עצמו, אף שהיה מותר בעבר. אחרי שהם פרצו פירצות בסדרי התפילה אין אנו יכולים לקום ולשנות ולתקן, גם בדברים שאין בהם איסור ויש להם הצדקה לגופם.

המקום המתאים ביותר לדרוש בו במהלך התפילה וכו"ל, ואולי גם על זה אמרו חז"ל "עת לעשות לה' הפרו תורתך"<sup>6</sup>; אך לדעתי אין צורך בכך, ומנהג זה מבוסס על שיטות הראשונים בעניין הקדיש<sup>7</sup>.

### הקדיש שייך לנאמר לפניו או לאחריו?

הרמ"א (דרכי משה או"ח סי' נד) דן בעניין הפסקה בין ברכת ישתבח ליוצר. הוא מביא בשם הכלבו (סי' ו) שהקדיש חייב לעלות על פסוקים כלשהם, ואם הפסיקו אחרי ישתבח אי אפשר לומר קדיש. מסיבה זו ביטל הרמ"א את המנהג להפסיק אחר ישתבח, ודחה את ההפסקה לאחר אמירת הקדיש, קודם לברכת יוצר. דברי הכלבו הם למעשה המקור גם לדברי המ"ב שהבאנו לעיל. ברם הרמ"א בעצמו הצטער על שינוי המנהג, אחרי שראה באור זרוע (ח"א סי' צח) בשם תשובת הגאונים שיש להפסיק קודם לקדיש אחרי ישתבח, ולאחר ההפסקה לומר קדיש ולאחריו את ברכת יוצר.

מדברי הרמ"א מתברר שיש מחלוקת בין הפוסקים האם הקדיש נאמר כסיום על דברים שנאמרו קודם לו, ואם כך יש צורך שלא להפסיק ביניהם, או שהקדיש נאמר על מה שיבוא אחריו, ואם כן אין כל מניעה להפסיק בינו לבין ברכת ישתבח (בשחרית) או אשרי (במוסף).

הרמב"ם, כדרכו, הלך בשיטת הגאונים<sup>8</sup>: "סדר תפלת הציבור כך הוא... שליח ציבור... מתחיל ואומר קדיש, וכל העם עונין אמן יהא שמייה...". ברור שדעתו היא שתפילת הציבור מתחילה בקדיש, ללא תלות מה נאמר לפניה; פסוקי דזימרא לדעתו הם חלק מתפילות היחיד המקדימות את תפילת הציבור בשחרית. הרמב"ם חזר על דבריו בסדר התפילה שבסוף ספר אהבה: "שליח צבור אומר קדיש לעולם קודם כל תפלה ואחר כל תפלה", ללא קשר למה שנאמר קודם. מקור הרמב"ם בגמרא (ברכות ג, א): "בשעה שישראל נכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמייה הגדול מבורך...". לדברי הרמב"ם והגאונים מותר אם כן להפסיק לאחר אשרי שבתפילת מוסף, והדבר היותר חשוב הוא לסמוך את הקדיש לתחילת תפילת מוסף.

6 משנה ברכות ט, ז. כך ציטט הרב בירן הי"ד (לעיל הערה 3) בשם הרי"ש אלישיב והרח"פ שיינברג שליט"א, וכן כתב הרב דוד לאו (לעיל שם) בשם "אחד הרבנים החשובים שדורש לאחר התורת הספר, לפני הקדיש".

7 הרב אליהו כ"ץ, הרב הראשי של באר שבע, כיסס את המנהג על פי הקבלה, ראה תשובתו בחוברת 'האשל' לח (תשמ"ח) עמ' 17-19. למען הגילוי הנאות אציין שכך גם נוהגים בבית הכנסת שלנו, ובדברי אלה אני למעשה מצדיק את מעשי.

8 הלכות תפלה וברכת כהנים ט, א (הציטוטים ממהדורת י"ד פשוטה' מאת מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א). על יחס הרמב"ם לגאונים ראה מה שכתבתי בנספח לפירוט הרמב"ם למסכת עבודה זרה — מהדורה מבוארת (מעליות תשס"ב) עמ' רלא והלאה, ובהפניות שם.

עלה בידינו עד כאן כי לדעת הרמב"ם, וכן נראה שגם דעת השו"ע, ודעת הרמ"א לאחר חזרתו, אומרים קדיש בתחילת כל תפילה גם אם לא אמרו קודם פסוקים. אם כן בשאלה בה אנו עוסקים נראה שמותר להפסיק לאחר אשרי שבתפילת מוסף, והחשוב הוא לסמוך את הקדיש לתחילת תפילת מוסף.

## סוגי הקדישים

ראינו כי יש קדיש הפותח את התפילה וקדיש המסיים אותה. הקדיש הפותח את התפילה הוא הנקרא אצלנו חצי קדיש<sup>9</sup>, והקדיש שמסיים את התפילה הוא קדיש לתקבל. וכך כתב הרמב"ם בסדר התפילה: "קדיש בתרא, כל קדיש שאומר שליח צבור אחר שגומר את התפלה, שאינו אומר אחריו כלום אלא כל העם שומעין אותו ויוצאין ונפטריין...". לפי זה מעיקר הדין שיר של יום ועלינו וכו' אינן חלק מן התפילה בציבור.

סוג שלישי נקרא קדיש דרבנן. כך כתב עליו הרמב"ם בסדר התפילה: "כל עשרה מישראל או יתר שעוסקין בתלמוד תורה שעל פה, ואפילו במדרשות או בהגדות, כשהן מסיימין אומר אחד מהן קדיש". מקורו בגמרא (סוטה מט, א): "עלמא אמאי קא מקיים? אקדושה דסידרא ואיהא שמייה רבא דאגדתא", והרמב"ם הוסיף גם מדרשות<sup>10</sup>.

כרמב"ם כתב האגור (סי' צד). ובשבלי הלקט<sup>11</sup> מנה את הקדישים שלעיל, וכן את

9 נראה כי דברי הרמב"ם, שכל תפילה פותחת בקדיש, הם ביסוד המנהג של כמה בתרכנסת בימינו שפותחים את תפילת ערבית (קודם ליהוא רחום) בקדיש. כנראה שזהו הקדיש שבתפילת ערבית.

10 המגן אברהם (או"ח סי' נד ס"ק ג) ציין לסתירה לכאורה בדברי הרמב"ם: במשנה תורה הוא כותב שניתן לומר קדיש דרבנן אחר כל לימוד של תורה שבעל פה, ואילו בפירושו לאבות ו, טו כתב "שאינן אומרים קדיש על המשנה אלא על האגדה". ולכן מסכם המג"א שם: "א"כ י"ל שגם כוונת הרמב"ם בחבורו לומר הגדה אחר תורה שבע"פ, ולומר אח"כ קדיש". וכן כתב מחצית השקל סי' נד ס"ק ג: "גם כוונת הרמב"ם בחבורו כן נינהו, דכתב דעל כל תורה שבעל פה אומרים קדיש, מ"מ צריך לומר בסיום דרשת פסוקים... אף על גב שמצינו בו פעמים רבות שחזר בו בחבורו ממה שכתב בפירושו המשנה, מ"מ במקום שאין צורך לומר שחזר בו עדיפא". ברם במקרה זה אין כלל מקום לקושיא, שהרי הרמב"ם כלל לא כתב את הפירוש המובא בשמו בדפוסים המצויים לפרק 'קנין תורה', הפרק השישי שצורף למסכת אבות כדי ללמד אותה בשבת שלפני חג השבועות, שהיא השבת השישית שבין חג הפסח וחג השבועות (מנהג זה מוזכר בסידורו של רב עמרם גאון). בתחילת פירוש הרמב"ם לפרק השישי הגדפס בגמרות המצויות כתוב כך: "בכל ספרי הש"ס נדפס בפירוש המשניות להרמב"ם גם הפירוש לפרק שנו חכמים על שם הרמב"ם ז"ל, וכן נדפס גם כן במשניות... ואפלי בשנת רנ"ב וכן במשניות וויניציאה ש"ץ. אולם כבר העירו על זה הרבה חכמים והוכיחו כי המדפיסים שגו בזה", ראה שם שייחס פירוש זה לרש"י או מדרש שמואל. מכל זה עלה בידינו שדעת הרמב"ם אחת היא, שניתן לומר קדיש דרבנן על כל תורה שבעל פה. אוח ח בדיני הקדיש; והובא בפרישה על טור או"ח סי' נה ס"ק א.



הקדיש שלאחר תפילת העמידה ותחנון אך אינו הקדיש המסיים את התפילה, ואת הקדישים בתפילות מנחה וערבית. הוסיף עליהם קדיש לאחר קריאת התורה<sup>12</sup>, שהוא שונה במהותו מקדישי התפילה, ומקורו בתקנת חכמים<sup>13</sup>.

אם כן, גם המבקשים לחשוש לדברי הרמ"א קודם חזרתו, ולדברי המ"ב, יכולים לומר כמה פסוקים בסיום או לאחר הדרשה, או יכולים לשזור בדרשתם דברי הגדה, ובכך הקדיש שלאחר הדרשה עולה על הדרשה עצמה, בנוסף על עיקר תקנתו כפתיחה לתפילת מוסף. וכך כתוב בצורה מפורשת בברכי יוסף (או"ח סי' רפד ס"ק טו): "יש נוהגים לומר ההשכבות וההכרזות וכיוצא אחר אשרי, וכתב הרב שיירי כנה"ג דאינו נכון... ולי ההדיוט נראה עיקר כמ"ש בספר יד אהרן דאין לחוש לאומרם אחר אשרי, מאחר שאח"כ בהחזרת ס"ת אומרים מזמור לדוד וכמה פסוקים אחרים, ועליהם אומרים קדיש. וכתב כן משם מהר"ש ן' עזרא גם כן. והדברים ברורים"<sup>14</sup>. בנוסף לכך יש לומר כי 'הפסקה' היא רק אם עוסקים בענייני חולין: דרשה בדברי תורה כלל לא נחשבת כהפסקה, ואם כן הקדיש עולה על אשרי והדרשה גם יחד. כך פסק ערוך השלחן או"ח נד, ב: "והפסק לא מקרי רק דברי חול".

### מסקנות

נראה מכל הנ"ל שניתן להפסיק בדרשה בין הכנסת ספר תורה לאמירת הקדיש קודם לתפילת מוסף, על פי דעת הגאונים, הרמב"ם והשו"ע שהקדיש הוא פתיחה לתפילה שבאה אחריו, ואין כלל עניין של הפסק בין הקדיש לתפילת אשרי<sup>15</sup>. גם אם מבקשים לחשוש לשיטות החולקות, ניתן לדרוש בענייני הגדה ולסיים בפסוקים ובכך הקדיש בודאי עולה גם על הדרשה. וכפי שכתב הרמ"א (דרכי משה או"ח סי' נד) בעניין הפסקה בין ישתבח לקדיש: "ולכן אין לבטל מנהג הקדום, והנח להם לישראל, שאם אינם נביאים, בני נביאים הם"<sup>16</sup>.

12 ראה גם במאמרו של אפרים בצלאל הלבני על מקום הקדיש בתפילה, עלון שבות 106 (תשמ"ד) עמ' 4-14.

13 על פי דברינו קדיש יתום איננו חלק מהקדישים המקוריים שחז"ל תיקנו לומר. כך כתב ערוך השלחן יו"ד שעו, יב: "עקרי הקדישים הם מה שבתוך התפלה, אבל קדישים שאחר עלינו ושיר של יום אינם אלא בשביל הקטנים. אבל מי שיכול להתפלל לפני העמוד יגיד הקדישים שבתוך התפלה שהם העיקרים, ושאר התפלה יניח לקטנים ולא יגזול אותם. ורבים מעמי הארץ טועים לומר דעיקר הקדיש הוא מה שאחר התפלה, ונקרא קדיש יתום, ואינם יודעים בין ימינם לשמאלם". בעניין קדיש יתום ראה במאמריהם של י"ה, מורשה ב (תשל"ב) עמ' 87-111: יששכר דב גולדשטיין, שנה בשנה תשנ"ט עמ' 435-443: וישראל תאשמע, קצת עניני קדיש יתום ומנהגיו, תרכ"ז נג, ד (תשמ"ד) עמ' 559-568.

14 וכן כתב החד"א ב'לדוד אמת' סי' כה סעיף ב, וכ"כ בספר כף החיים.  
15 לדעת הסוברים כשיטת הכלבו והמגן אברהם יש ליישב כיצד ניתן להפסיק באמירת "הללו" וכל הפסוקים הנאמרים בהכנסת ספר תורה.

16 אם אין חובה לדרוש, כגון בשבת שאין בה אירוע מיוחד, ראוי לאמץ את דברי הרמ"א בסוף דבריו שם: "אך עדיף טפי לנהוג שלא להפסיק כלל".

## להוראותיו של 'דעת' בלשון חכמים

לשם 'דעת' קיימים כמה משמעים. אין צורך לדון במשמעו היסודי במובן ידיעה ודעה, והגדרתו כמונח לאחד מסוגי החכמה טעונה דיון בפני עצמו; במאמר זה אשתדל לעמוד על שימושו הלשוניים האחרים כפי שהם משתקפים במקורות חז"ל, ובכך יתפרשו בעז"ה כמה מהם ביתר דיוק.

### א. כוונה ורצון

בפסוק 'אשר ירצח את רעהו בכלי דעת' וגו' (דברים ד, מב; וכן שם יט, ד) — 'בלי דעת' משמעו בלי כוונה, כפי ת"י בשני המקומות. בקשר לארבעים ושתיים ערי הלויים נאמר: 'לדעת קולטות, שלא לדעת אינן קולטות'<sup>1</sup>. מדברי המאירי שם שמפרש 'שלא לדעת' שנכנס שם בדרך מקרה שלא בכוונת קליטה, נראה שהוא מפרש דעת במשמעות כוונה; אולם מדברי הריטב"א שם שמפרש 'שלא לדעת' שנכנס ישן בכתף אחרים, נראה שהוא מפרש דעת במובן ידיעה. מפירוש רש"י שם לא ברור, אך נראה שגם הוא מפרש 'דעת' במובן כוונה.

כך גם משמעו בכלל: כלי שרת אין מקדשים שלא מדעת, ולכן תודה ששחטה על שמונים חלות ההלכה היא שלא קידשו ארבעים מתוך שמונים<sup>2</sup> משום שזה כנגד דעת הבעלים, כמו שמפרש רש"י: אין מקדשין אלא מה שנתכוונו הבעלים... דהיינו שמונים, ופסול'. וכך בדרש: 'מניין למתעסק בקדשים שהוא פסול... ת"ל לרצונכם תזבחוהו, לדעתכם זבוחו'<sup>3</sup>, כלומר תזבחו בכוונה לשם קרבן, ולא כמתעסק בעלמא; ודורש לשון רצון במובן כוונה, שכן שני מושגים אלה קרובים זה לזה בהקשרים רבים.

השם 'דעת' משמש גם במשמע רצון, כגון בכלל של ר' מאיר 'כל המעביר על דעת של בעל הבית נקרא גזול'<sup>4</sup>, וכגון בסיפור באדם אחד שהדיר את אשתו מלעלות

1 מכות י, א.

2 מנחות עח, ב.

3 חולין יג, א, וש"נ.

4 בבא מציעא עח, ב.

לרגל, ועברה על דעתו ועלתה לרגלי עפר אדם<sup>5</sup>! עפר אדם להלכה בקטן שבא לכבות דליקה בשבת, אם עושה על 'דעת' אביו אומרים לו אל תכבה<sup>6</sup>, ומפרש רש"י: שהתינוק צופה באביו ורואה שנוח לו בכך. וכך במאמר 'הכל צפוי והכל גלוי והכל לפי דעתו של אדם'<sup>7</sup>, שפירושו: אם כי הכל צפוי, הכל תלוי ברצונו של האדם. לפעמים נמצא שהמפרשים נחלקו במשמעו של דעת, אם פירושו רצון או ידיעה, כגון בהלכה 'אין יעוד אלא מדעת', דהיינו מדעת דידה<sup>8</sup>, ופירושו של דבר שהיא תתרצה. ברם דעת התוספות היא "לא שצריך לעשות מרצונה, אלא שצריך להודיעה שלשם קידושין מיעדה"<sup>9</sup>.

### ב. אופיו וטיבו של אדם

כך משמעו כמשנה: 'ארבע מידות בדעות, נוח לכעוס ונוח לרצות... קשה לכעוס וקשה לרצות... קשה לכעוס ונוח לרצות... נוח לכעוס וקשה לרצות'<sup>10</sup>. כאן מדובר על ארבעה מיני תכונות, דהיינו על אופיו של אדם. הרמב"ם בראש הלכות דעות מרחיב את היריעה בדוגמאות נוספות לתכונותיו של אדם ובהגדרתן, שהוא קורא אותן בשם דעות. וכך יוצא שבמקום הביטוי "האופי של דוד"<sup>11</sup> נמצא במקור אחר "דעתו של דוד"<sup>12</sup>. ואין אלה אלא חילופי לשון בלבד, ולא כמו שפירש בובר, ונמשך אחריו מרגליות, שלשון "דעתו" הוא פירוש למונח "אופי", שכן שניהם כאחד משמשים כמובן תכונה וטבע של אדם, ואין ביניהם אלא הבדל סגנון בלבד. כזאת משמעו במאמר על בן סורר ומורה שנידון בסקילה, משום ש"הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה, שבסוף מגמר נכסי אביו... ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות, אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב"<sup>13</sup>. אין "סוף דעתו" אלא אופי טבעו האמיתי של בן סורר ומורה, כפי שעולה מתוך הענין.

הפתגם "נשים דעתן קלה עליהן"<sup>14</sup> שנתפס, כידוע, אצל רבים, שלא כמובנו הנכון, פירושו שנשים יש להן אופי נוח וגמיש. וכזאת שימושו בקשר למלך ומלכה שדעתן קלה עליהן<sup>15</sup>, ולא איכפת להם אם יקריבו בעדם גדי או טלה לקרבן פסח,

5 נדרים כג, א.

6 יבמות קד, א.

7 אבות דר' נתן ריש פל"ט.

8 קידושין יט, א ורש"י כפי הבנת הרשב"א שם.

9 קידושין ה, א ד"ה שכן, וראה משנה למלך הלכות עבדים ד, ח.

10 אבות ה, יא.

11 פסדר"כ מהד' בובר עמ' קפ, ב; ויק"ר ל, ג מהד' מרגליות עמ' תרצו.

12 מדרש תהלים קב, א.

13 סנהדרין עב, א.

14 שבת לג, ב; קידושין פ, ב.

15 פסחים פח, ב.

דהיינו שהם בעלי אופי גמיש<sup>16</sup> ו"ענייני אור" נפיי שכי שמואר כתוספות שם. כהלכה האומר לשלוחו צא תרום, תורם כדעת בעל הבית<sup>16</sup>, פירושו שכפי שהשליח מכיר את אופיו של בעל הבית, אם הוא נדיב לב תורם אחד מארבעים, ואם הוא קמצן תורם אחד משישים. בהוראה דומה משמש השם 'דעת' בכינויים 'עשיר בדעת' לוותר, ו'עני בדעת' לקמצן<sup>17</sup>. על יסוד 'דעת' במובן אופי וטבע של אדם נוצר המונח 'דעת קצרה' ככינוי לכמה תכונות שליליות, כגון, קמצנות, רגזנות, דאגנות, עצבנות; והיפוכו — דעת רחבה<sup>18</sup>.

עוד ישנם כמה מאמרים בהם מופיע השם 'דעת', המתפרשים כיתר הכנה אם נתפוס שם זה במשמעות טיבו ואופיו של בן אדם<sup>19</sup>, ואין צורך להרחיב את הדיבור עליהם. אולם אחד מהם זקוק לפירוש כדי לעמוד על הרעיון הצפון בו, והוא הדרש לפסוק 'והוא באחד ומי ישיבנו' (איוב כג, יג): על שהוא יחידי בעולמו הוא יודע דעת בריותיו<sup>20</sup>. מאמר זה מתייחס במדרש שם למשפט הנעשה בבית דין של מעלה, והוא משמש מענה לשאלה הנשאלת מאליה על התופעה שלפעמים אנו רואים שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו; והמענה המרומז הוא, שה' שהוא יחידי בעולם בגודל ידיעתו הכלתי מוגבלת, הוא יודע את אופיים וטבעם האמיתי של כל אחד מבריותיו, ולכן הוא דן כל אדם ואדם על פי אמת המידה המתאימה לאופיו הטבעי<sup>21</sup>. וזאת הכוונה גם במאמר זה כפי שהוא מנוסח במקום אחר: 'על שהוא יחידי בעולמו יודע משפטן

- 16 קידושין מא, א.  
 17 כתובות סח, א.  
 18 לרגזנות ודאגנות ראה במיוחס לרש"י סנהדרין קא, א. לקמצנות ורגזנות ראה ברכש"ם ככא כתר א קמא, ב. לעצבנות ראה הערה 28.  
 19 למשל: אין דעת בריות שוות (תוספתא ברכות ה, ט); כל המתפתה ביניו יש בו מדעת קונו (ערובין סה, א); וכדעת, מפני הגולנין (סנהדרין לח, א ומהרש"א שם); הבבליים אוכלין אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה (משנה מנחות יא, ז); כשכא הקב"ה לבראות את האדם, ראה צדיקים ורשעים עומדים ממנו, אמר אם אני בורא אותך, הרשעים עומדים ממנו... מה עשה הקב"ה, הפליג דעתן של רשעים מנגד פניו... ובראו (מדרש תהלים א, כב).  
 20 תנחומא מהד' בוכר שמות יד, והשוה תנחומא שמות יח.  
 21 עי' מה שכתב רמ"ש כהן על מצות תלמוד תורה על "אדם חלוש המזג... אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים" שהתורה השאירה בידו את ההחלטה עד כמה עליו לעסוק בתורה אף כי "אין לאל יד האנושי ליתן המידה האמיתית לזה"; וכך הדבר לגבי המידות המגוננות כגון נקמה וגאווה "אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו" (אור שמח, הלכות תלמוד תורה ריש פ"א). באשר לתלמוד תורה — ראה מה שכתב ר' יוסף חיים זוננפלד ש"לא כל אדם מסוגל לישב עה"ת בקביעות" (שו"ת שלמת חיים סי' רסב, וראה שם סי' רסג וסי' שלט). וראה שו"ת בית יצחק לר' יצחק שמעלקיש, או"ח סי' יב, ש"מצות ושננתם לא לכל אחד נאמר, רק למי שיועיל לימדו", וראה הגהות מלוא הרועים לחגיגה יד, א. השהה המאמר 'שלושה הקב"ה בוכה עליהן בכל יום, על שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק, ועל שאי אפשר לעסוק בתורה ועוסק' (חגיגה ה, ב), ומה שכתב עליו ר' ראובן מרגליות בספרו נפש חיה על או"ח ריש סי' מז.

של בריותיו<sup>22</sup>, דהיינו שהוא יודע לפי איזו אמת מילה לשפוט כל אחד ואחד מבריותיו בהתאם לטבעו האמיתי.

כזאת ניתן לפרש את הפסוק כפרשת קורח 'א-ל א-להי הרוחות לכל בשר, האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף' (במדבר טז, כב). כפי שיתברר בהמשך, השם 'דעת' משמש כנרדף לשם 'רוח', במשמעות אופי וטבע של אדם. ובכן פירושו של הפסוק הוא: ה' שמכיר ויודע אמיתות טבעו של כל אדם ואדם, אם קורח חטא בחטא כזה שעל פי אופיו האמיתי הוא ראוי לעונש מות – אין להטיל עונש זה על כל העדה, אלא יש לשפוט כל אחד ואחד בהתאם לאופיו וטבעו באשר לגודל האחריות לחטא שעשה. בדומה לכך מפרש רש"י הירש: הואיל ואתה 'א-להי הרוחות לכל בשר' אתה מכיר בחכמתך את מידת אשמתו של כל אדם.

באשר לשמות 'דעת' ו'רוח' כשמות מתחלפים במשמעות אופי וטבע של אדם, הדבר משתקף ברורות במאמר חז"ל הבא: 'כשם שאין פרצופותיהם שוין זה לזה כך אין דעתם שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעת בפני עצמו. וכן אומר, לעשות לרוח משקל (איוב כח, כה)... משה מבקש מן הקב"ה... גלוי וידוע לפניך דעתם של כל אחד ואחד... בבקשה ממך... מנה עליהם אדם שיהא סובל לכל אחד ואחד לפי דעתו, מנין, שנאמר יפקוד ה' א-להי הרוחות לכל בשר וגו' (במדבר כז, טז)<sup>23</sup>.

באשר ללשון בדרש על פסוק זה 'הא-ל שהוא יודע דעת ורוח של כל אחד ואחד וכו'<sup>24</sup>, אין כאן אלא כפילות לשון להדגשה בעלמא. בילקוט שמעוני לפסוק, הנוסח הוא: 'שהוא יודע דעת של כל רוח של כל אחד ואחד'; ונראה לי שאינו אלא תיקון לשון מצד סופר מחוכם כדי למעט את כפילות הלשון שבמקור.

## ג. מצב רוח

כהסתעפות מן השם 'דעת' במשמעות אופיו הטבעי של אדם, וכנרדף של השם 'רוח' במשמעות זו, משמש שם זה גם במובן מצב-רוח זמני של אדם בנסיבות ותנאים מסויימים. כך משמעו במאמר 'שלושה דברים היה דוד מצטער עליהם והרחיב הקב"ה דעתו בהן' וכו'<sup>25</sup>. צער הוא מצב רוח שבו אדם מרגיש שצור לו<sup>26</sup>. בכך פירושו של המאמר הוא: על שלושה דברים היה צר לדוד, אבל ה' הרחיב את מצב רוחו זה בשלושת הדברים הללו.

22 תנחומא מהד' בובר, וירא כא.

23 תנחומא, פנחס י. השוה במ"ר כא, יד ורש"י לפסוק.

24 ספרי זוטא לפסוק, מהד' הורוביץ עמ' 320.

25 מדרש תהלים ד, ב. השוה הלשון: שלושה דברים מרחיבין דעתו של אדם וכו' (ברכות נו, ב).

26 את זאת ניתן לראות מלשון רוח המשמש כהיפוכו של צער: 'אם היתה יולדת בצער, יולדת בריח' (ספרי, במדבר, פי"ט: ברכות כט, ב); על חולה שהוקל לו מכאביו אמרים "רוח דעתיה" (נדרים מ, א).

בכך מתפרש לנכון הכיטור צדק צדק השואל מרוכין ודעתם קצרה<sup>27</sup>, דהיינו ישראל מרוגזים, שהם במצב־רוח של חוסר מנוחה<sup>28</sup>, ולכן אין להם יכולת הריכוז להביע את כל צרכיהם בכיורור ובמפורט כראוי; ולא כמו הפירוש הרווח שהם מחוסרי שכל להביע את כל צרכיהם<sup>29</sup>. מעתה מובן היפוכו של ניב זה: כשמצב־רוח כזה נעלם מאדם אומרים "נתקררה דעתו", כמאמר 'קצרה דעתו של בן מלך... אמר לו עכשיו אנו מגיעין אצל מדינה... מיד נתקררה דעתו'<sup>30</sup>, דהיינו דעתו נחה, בהתאם לשימושן של הפועל קרר במשמעות לנוח<sup>31</sup>. התואר 'קצרה' בניב 'ודעתם קצרה' משמעו 'צרה, מכווצת', כפי המשתמע מניגודו 'דעת רחבה'<sup>32</sup>. בכך משמעו היסודי של הניב 'דעת קצרה' הוא מצב־רוח של התכווצות והיצרות, תופעה הבאה לאדם כתוצאה מחוויה של צער, רוגז, פחד, חוסר מנוחה וכדומה. וכך הדבר לגבי הניב 'היה מקצר בדעתו'<sup>33</sup>, המשמש במובן היה מצער את עצמו, היה מתעצבן — משמעו היסודי הוא שהיה לו רגש של 'התכווצות' במצב רוח.

כהרחבה של ניב זה נוצר הניב, 'היה מחנק את דעתו', המשמש במשמע היה מצער את עצמו עד למאוד, אולם ביסודו משמעו היה מכווץ את מצב־רוחו עד כדי חניקה. ניב זה מופיע במאמר על אהרן, כשראה מריכה בין שני אנשים היה בא אצל כל אחד מהם ואומר לו, ראה, חברך "מטרף את ליבו וקורע את בגדיו ומחנק את דעתו"<sup>34</sup>.

27 חוספתא ברכות ג, ז (ברכות כט, ב).

28 ראה גינצבורג, פרושים וחידושים בירושלמי, ח"ג עמ' 355, ואחריו ליברמן, תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ' 34, שפירשו שהם "טרודים ומרוגזים". בעיקרו של דבר כבר קדם יאסטרוב במילונו עמ' 316, אלא שתרגמו שלא במדויק במובן "חוסר סבלנות".

29 רק בעברית שלאחר חז"ל משמש הניב 'דעה קצרה' במובן 'שכל מוגבל', ראה למשל רמב"ם הלכות תלמוד תורה ד, ד וסוף הלכות מעילה. גם הניב המקביל 'קוצר רוח' משמעו חוסר מנוחה ושלווה הנפש, ככחרוז: עבדיך בקוצר רוח, ובשלוה יהיר וסרכן (סליחות ליום חמישי של עשי"ת, סדר הסליחות כמנהג ליטא, מהד' גולדשמידט עמ' רלד).

30 ילמדנו, מובא בילקוט שמעוני בלק רמז תשעא.

31 ראה מאמרו של צ' מיהאן "קָרַר לַשּׁוֹן נוּחַ בַּעֲבֵרִית וּבֵאֲרַמִית הַיְהוּדִית", מחקרי לשון מוגשים לזאב כרְחִיִּים בְּהַגִּיעוֹ לַשִּׁיבָה, תשמ"ג, עמ' 379-382. על הוכחותיו הוספתי עוד במאמרי "מלשון חכמים ללשון מקרא", בית מקרא, תשנ"ב, עמ' 205-202. ועוד יש להוסיף: 'אין לשון שכיבה אלא קורת רוח, שנאמר כי עתה שכבתי ואשקט ישנתי אז ינוח לי' (מדרש תנאים לדברים לא, טז); וכן 'כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא ניתן להם קורת רוח אלא היו מהלכין ביום ובלילה' (מדרש הגדול, במדבר, עמ' תקסב). כדאי לציין, שהניב "לא תמלי רוח קרור" (כ"ר מז, ד) שהמפרשים נתלכטו בפירושו, נתפרש לנכון כמתנות כהונה שם: לא תקרר רוחי, מלשון קורת רוח.

32 על קצר במשמעות צר ראה מאמרי הנ"ל בבית מקרא, עמ' 210-208. וכבר קבע בעל תוספות יום טוב: הרבה פעמים נמצא בלשונם שמיטתמים בלשון קצר, והמכוון בו צר (משנה כלים יא, ז).

33 אבות דר' נתן פרק כז. על הניב 'חלש דעתיה', שדומה במשמעו לניב 'דעת קצרה', ראה מאמרי "הסמנטיקה של השורש חלש", לשוננו, תשל"ז, עמ' 173-171.

34 שם פרק יא לפי כת"י עפשטיין, מהד' שכתר עמ' 49. פינקלשטיין לא עמד על כל זאת, ומציע

כדאי לציין שניב זה בא גם בקיצור לשון "ליחנק", במקום להיחנק בדעתו: 'התחיל המוכר ליחנק על שנתן ירושתו בדבר מועט'<sup>35</sup>. וכזאת בביטוי "היה הפרסי חונק ואומר לו למחר אני הורגך"<sup>36</sup>, דהיינו שהוא מאיים עליו וגורם לו בכך חניקת הדעת מפחד האיום.

וכך משמעו במשנה: 'החונק את אחד בשוק ומצאו חברו ואמר לו הנח לו, פטור'<sup>37</sup>; ופירושה של הלכה זו: אם מלוה פוגש את הלוה בשוק ומאיים עליו שישלם לו את חובו, ובא חברו של הלוה ואומר לו עזוב אותו ואני אשלם את החוב, הוא פטור מלשלם. גם כאן 'חונק' אינו אלא קיצור לשון של הניב חונק את דעתו, ומשמעו מאיים עליו, כבמאמר הקודם.

על יסוד כל האמור ניתן לנו לפרש שימוש לשון קשה בשם 'דעת' במשמעות כעס: בדרש על הביטוי 'כי רגע באפו' (תהלים ל, ו) נאמר שאין דעתו של הקב"ה אלא רגע<sup>38</sup>. ונראה שלשון 'דעתו' כאן הוא קיצור לשון 'קוצר דעתו', במשמעות של 'כעסו'. כך כנראה יש לתפוס גם בדרש לביטוי 'יודע דעת עליון' (במדבר כד, טז): שהיה יודע לכיון אותה שעה שהקב"ה כועס בה<sup>39</sup>; לפי דרש זה משמעו של 'דעת' בפסוק הוא 'קוצר דעת' דהיינו כעס. לא ניתן לתפוס דעת כאן במשמעות מצב רוח כוללני: בלעם ידע את השעה שבה הקב"ה כועס, שכן אפילו בלעם ביהירותו המופרזת לא היה מתיימר לייחס לעצמו ידיעה גורפת על כל 'מצב רוחו' של הקב"ה.

## ד. סמכות ותוקף-סמכות

בדרש על הפסוק 'והיתה לבני ישראל לחקת משפט' (במדבר כו, יא) נאמר: נתנה תורה דעת לחכמים לדרוש ולומר כל הקרוב בשאר בשר הוא קודם בנחלה<sup>40</sup>. אין לפרש דעת כאן במשמעות חכמה, משום שמתן חכמה בא מאת ה' החונן לאדם דעת, כמו שנאמר בתפילת שמונה עשרה, וככתוב 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה' (משלי ב, ו)<sup>41</sup>. אך כפי המשתמע מתוך ההקשר משמעה של 'דעת' כאן הוא סמכות.

פירוש מזור לדבר: "המילים מחנק את דעתו מרמזות לפי דעתי על שטף הדם אל הראש בשעה שאדם דואג ומצטער הרבה, ומרגיש כאילו ראשו נבקע מן הכאב" (מבוא למסכתות אבות ואבות דרבי נתן, עמ' קכב).

35 מכילתא, בשלח פרק א, מהד' הורוביץ עמ' 88.

36 אסתר רבה סוף פרק ז. מעין הבדולח של הרד"ל נעלם כל ענין זה, ולכן הוא מציע "קריב שצריך להיות מונהג מלשון אונאת דברים".

37 בבא בתרא י, ח.

38 מדרש תהלים לפסוק.

39 ברכות ז, א. גם במאמר: כל אוחן השנים שהיה יוסף חוץ מאכיו היה דעתו של יעקב על 'הודה (תנחומא מהד' בוכר, ריגש, י), משמעו של 'דעתו' הוא כעסו, דהיינו קוצר דעתו.

40 ספרי, במדבר, פיסקא קלד, מהד' הורוביץ עמ' 179.

41 ראה מאמר על פסוק זה במסכת נידה ע, ב.

כך גם עולה מלשון "רשות" בדרש זה בילקוט שמעוני לפסוק, במקום "דעת" בדרש שלפנינו בספרי. ואמנם אין "רשות" אלא חילוף לשון של "דעת" בלבד, והמשמעות של שתיהן אחת, דהיינו סמכות וכוח סמכות.

ובאשר למקור סמכות זו כאן נראה להציע, שהוא מכוסס על המידה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם': הביטוי "לחוקת משפט" דומה לשני כתובים המכחישים זה את זה, שכן חוק הוא דין שטעמו לא ידוע, אבל משפט הוא דין שטעמו ידוע: ולכן יש צורך לכתוב שלישי שיכריע ביניהם, אך אין לנו כאן כתוב שלישי. אולם כבר גילה לנו הראב"ד בפירושו לשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, בריש פירושו לספרא, שאם אין כתוב שלישי הסמכות ניתנה בידי החכמים לדרוש את הכתובים ולהכריע ביניהם. והם דרשו את הביטוי 'לשאריו הקרוב אליו' שהבעל יורש את אשתו, ולא אביה או אחיה. וזהו כעין חוק, שהטעם להעדיפו על אבי אשתו אינו ברור כל כך. נמצא שבסדר נחלות יש גם ענין של חוק, וגם ענין של משפט. המלבי"ם ורמ"ש כהן במשך חכמה לפסוק פירשו כל אחד לפי דרכו בדרך אחרת, ובכן יש מקום לדרך שלישית כמבואר.

במשמעות זו משמשת לשון 'דעת' גם בדרש לפסוק 'אתם נצבים היום כולכם' (דברים כט, ט): מפני מה עשאן משה מצבה? מפני שמשמשין מדעת לדעת, מדעת משה לדעת יהושע... ואף שמואל שמשמשין מדעתו לדעת מלכים עשאן מצבה<sup>42</sup>. והכוונה: משום שהם עוברים מסמכות אחת לסמכות אחרת לכן הם נאספו כולם יחד בגוש אחד. באשר ללשון "משמשים" נראה שיש לפרשו במוכן משתעבדים על פי לשון הדרש לפסוק 'מקרב אחיך תשים עליך מלך' (דברים יז, טו): כל שתשמישו עליך לא יהא אלא מקרב אחיך<sup>43</sup>. אף ניתן לפרשו במוכן מונהגים, כפי שימוש במאמר 'הראשונים ע"י שהיו משמשין ברוח הקודש היו מוציאים (נותנים שם לילד) לשם המאורע'<sup>44</sup>, ובמאמר 'משמתו חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל, ואע"פ כן היו משמשים בבת קול'<sup>45</sup>. וכך במאמר 'אם ראית חנף ורשע מנהיג את הדור, נוח לו לדור לפרוח באויר ולא להשתמש בו'<sup>46</sup>.

- 42 תנחומא, נצבים, א. בדעת זקנים מבעלי התוספות לפסוק הלשון היא 'נשתנו', ובספר פתרון תורה (מהד' אורבך עמ' 285) 'משנתה', במקום 'משמשין' שבתנחומא שלפנינו.
- 43 במדבר רבה ט, ח. אם כי על מנהיגי הציבור נאמר הלשון 'שהם משמשים את ישראל' (ספרי, במדבר, פי' קלט), וכאשר רבן גמליאל רצה למנות שנים מתלמידיו לפרנסים אמר להם: 'כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם' (הוריות י, א), היינו מבחינת תפקידם: אבל מבחינת חובות הציבור כלפיהם, הציבור נתון למרותם של הפרנסים.
- 44 בראשית רבה לז, ז.
- 45 סוטה מח, ב. לפי ר"ש ליברמן משמעו של הניב 'להשתמש ב...': הוא: להימלך, לשאול (יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 294). זהו רחוק ממשמעות הלשון, וגם לא מתאים למאמר הקודם, כי לא מצאנו שהראשונים נמלכו ושאלו נביא או בעל רוח הקודש על איזה שם לתת לילד. ופירושו: משום שהם מונהגים באורח חייהם על ידי רוח הקודש נפל בפיהם השם המתאים לילד לפי המאורע שלו.
- 46 דברים רבה ה, ח.



על פי ההוראה סמכות לשם 'דעת' מתפרשים כיתר כהירות ודייקנות המאמרים הבאים: הן הניחו דעתו של הקב"ה ואמרו לעגל אלה אלהיך ישראל<sup>47</sup>, כלומר, הם עזבו את אלהות ומרותו של ה' וקבלו עליהם אלהותו של העגל; דוד מדעת סנהדרין הוא הורג אבל עשו מדעת עצמו הוא הורג<sup>48</sup>, והיינו: דוד הורג בתוקף סמכות שהעניקה לו סנהדרין, אבל עשו הורג מכוח סמכות שלקח מעצמו. וכך משמעו בלשון ההודעה 'על דעת המקום ועל דעת הקהל' אנו מתירים להתפלל עם העבריינים, והיינו: בתוקף הסמכות מאת המקום ומאת הקהל אנו מתירים וכו'. וכזאת יש לפרש את הביטוי 'והתועים על דעתך ישפטו' שבתפילת "הביננו"<sup>49</sup>: את הביטוי יש לפסק 'והתועים', על דעתך ישפטו, כפי שמפוסק בסידור אוצר התפילות. ופירושו: התועים ישפטו בכוח סמכות ה'. ויש סימוכים לכך בנוסח המקביל: 'ותועים עליך לשפטו'<sup>50</sup>. וכך שימוש של דעת בענין גר קטן שאין לו אב "מטבילין אותו על דעת בית דין"<sup>51</sup>, ומפרש רש"י "והן נעשין לו אב, והרי הוא גר על ידיהן". ונראה שהכוונה היא לתוקף סמכותו של בית דין כאביהם של יתומים<sup>52</sup>.

בסופו של דבר יש לציין, שגם המשמעים רשיון והסכמה שיש לשם 'דעת', כגון בביתוים אלה: אין מערבין לאדם אלא מדעתו<sup>53</sup>; שואל שלא מדעת גזול<sup>54</sup>; נשבע לו (משה ליתרו) שאינו הולך חוץ מדעתו<sup>55</sup>, ודומיהם, נעוצים ביסודם במשמעות הסמכות וכוח הסמכות שיש לשם זה. והטעם, משום שאין אדם זקוק לרשיון או להסכמה מצד מישהו אלא אם כן הדבר נתון לסמכותו ושליטתו של אותו איש. שיתוף

47 ויקרא רבה יא, ג.

48 מדרש שמואל, פ"ט, והשוה בראשית רבה סג, ח. נראה להציע שמה שנאמר 'דוד מדעת סנהדרין הוא הורג' מבוסס על ההלכה שאין מעמידים מלך אלא על פי בית דין של שבעים ואחד (תוספתא סנהדרין ג, ב, וכן פסק הרמב"ם), נמצא שסמכותו באה מכוח סנהדרין. אם כי דוד נמשח למלך על ידי שמואל הנביא — נראה שהיה עדיין זקוק לאישור מצד הסנהדרין, כפי שעולה מן המאמר הנדון.

49 ברכות כט, א.

50 ירושלמי ברכות ד, ג.

51 כתובות יא, א.

52 כבא קמא לו, א, רש"י ונימוקי יוסף שם ומאירי שם ובגיטין לו, א. לכאורה יש לשאול הלא בית דין הוא אביהם של יתומים של בני ישראל, ולא של גויים, וגר קטן זה שבא להתגייר עדיין אינו גר עד שיטבילו אותו, ואם כן איך נעשה בית הדין כאביו להטבילו לשם גירות? שאלה דומה נשאלת בתוספות כתובות שם לשיטתם שהוא מטעם זכים לאדם שלא בפניו, הלא עדיין גוי הוא ואין שליחות לגוי. ומתציים שם: כיון דבהך זכייה נעשה ישראל, הוה ליה כישראל גמור לעניין זכייה. וכונתם היא כמבואר בריטב"א שם 'גירותא חכירתו באין כאחד, כדאיתא בגיטין גיטו וידו באין כאחד'. וכך הדבר גם לגבי שיטת רש"י, גירותו של הקטן שאין לו אב ואבהותו של בית דין באים כאחד.

53 משנה ערוכין ז, יא.

54 בבא מציעא מא, א.

55 שמות רבה ד, א. במקור אחר הלשון הוא: שאינו הולך אלא ברשותו (תנחומא, שמות, כ).

מושגים אלו קיים גם בשם 'רשות' המשמש הן כמשמעות רשיון והיתר והן כמשמעות שליטה ושלטון<sup>56</sup>, ובכך שני מושגים אלה אחוזים ודבוקים זה בזה.

### נספח: "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש"

על סמך ההנחה ש'כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש' נאמר בשלושה עניינים 'ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה'<sup>57</sup>, והראשונים הוסיפו עוד עליהם<sup>58</sup>. וכבר נתלבטו המפרשים בהסברו של כח החכמים להפקיע קידושין.

ונראה להציע נימוק לכח החכמים בזה, על סמך שימושו של 'דעת' כמשמעות סמכות וכוח-סמכות. לפי הנאמר בגמרא הכוונה באמירת "הרי את מקודשת לי" היא 'דאסר לה אכולי עלמא כהקדש'<sup>59</sup>, ומובן מאליו שכח זה בא מן התורה, שהעניקה למקדש כח לעשות זאת. אולם כדי שאיסור זה יבוצע ויושלט למעשה יש צורך שהחכמים שבכל דור ודור יפעילו וישליטו אותו בקהל ישראל<sup>60</sup>. וזאת הכוונה שכל מי שמקדש אשה מקדש אותה על דעת החכמים, דהיינו שהוא סומך על כח סמכותם של החכמים שישליטו את איסור אשת איש של אשה זו, ויאכפו איסור זה על כל קהל ישראל. לכן כשהחכמים ראו צורך להפקיע קידושין, העיקרון הוא שהם כביכול מושכים את ידיהם מלאכוף איסור של אשת איש זו, שכן יש כח ביד החכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה<sup>61</sup>. כתוצאה מכך מתבטלים הקידושין מאליהם, שכן כל קידושין שאין להם אכיפה מצד סמכותם של החכמים — אין להם תוקף גם מדין תורה. מעתה נמצא, שהקידושין של אותו אדם הופכים לקידושין לזמן, והיות שאין תוקף לקידושין הנעשים לזמן מוגבל מופקע ממילא תוקפם למפרע.

ובאשר לדעה שהפקעת הקידושין היא רק מכאן ולהבא, ולא למפרע<sup>62</sup>, נראה שלפי דעה זו קידושין לזמן אינם תקפים רק אם נעשו מלכתחילה לזמן מוגבל, אבל אם נעשו לזמן בלתי מוגבל, ובגלל סיבה חיצונית נתבטלו קידושין אלה במשך הזמן — אין הם נחשבים לקידושין לזמן, והם נשארים בתוקפם כל משך זמן קיומם.

56 כדוגמה לרשיון: הכל צפוי והרשות נתונה (אבות ג, טו). כדוגמה לשליטה: כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים (בבא קמא ס, א); ואגרי בכון רשות חיות ברא (ת"י ויקרא כו, כב); וארשת שפתיו כל מנעת (תהלים כא, ג); רשות שבשפתיו, שהן אומרים לו מדינה פלונית מרדה בך, והוא אומר להן ילך גובאי ויחבל אותה (מדרש תהלים לפסוק). ועל זאת יש להמליץ: באשר דבר מלך שלטון (קהלת ח, ד).

57 כתובות ג, א; גיטין לג, א; עג, א.

58 ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך אפקעינהו.

59 קידושין ב, ב.

60 כדוגמת ענין זה נמצא לגבי נכסים שנפלו לאשה אחרי שנישאת, והיו בהם מעות של הקדש. והשאלה נשאלת בגמרא 'נימעלו בית דין' (בבא מציעא צו, ב), ומפרש רש"י שם: בית דין של ישראל שבאותו דור, שכל תקנות משפט תלויה בהן, ועל ידיהן נוהגות תוקות המתקנות לצבור מאז.

61 יבמות צ, ב. 62 שיטה מקובצת, כתובות ב, ב בשם שיטה, ד"ה אית דמתרצי.

## הרב ברוך ברנר והרב כרמיאל כהן

## דוגמא לעיון תלמודי בביאור הרלב"ג לתורה\*

ויקרא יט, יט: ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך.

כבר יתבאר כמה שיבוא שזה הכלאים הוא צמר ופשתים לבד, שנאמר: 'לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדו' (דברים כב, יא)<sup>1</sup>. וידמה שלפי הוראת הגדר יאמר 'שעטנז'

אנו עומדים עתה בסיום הכנתו של הכרך החמישי של ביאור הרלב"ג לתורה (מפרשת תזריע ועד סוף ספר ויקרא) מהדורת 'מעליות' מעלה אדומים, שיצטרף לארבעת הכרכים הקודמים אשר הונחו כבר ב"ה על שולחן מלכים (בראשית – תשנ"ג; שמות א – תש"ס; שמות ב – תשס"א; ויקרא א – תשס"ג). בביאורו לתורה מפרט הרלב"ג עניינים הלכתיים שבששה סדרים לפרטי פרטים, אולם לעיתים נדירות הוא חורג מסגנון הכתיבה הרגיל אצלו בחיבור זה, וכתובתו היא כדרך 'החיבורים התלמודיים'. נציג כאן דוגמה אחת כזו. בביאורו לפרשת קדושים דן הרלב"ג בפירוט בענין איסור שעטנז, ואגב ענייני שעטנז מופיעה בדבריו הערה עקרונית אודות תוספות סבוראיות לתלמוד, וכללי פסיקה אחדים. אנו מגישים קטע זה בפני קוראי 'המעין' – דברי הרלב"ג על פי נוסח מהדורתנו (בהשמטת הערות הנוסח) בתוספת הערותינו. הכרך יצא לאור בעו"ה בהמשך שנה זו, בה מציינים שבע מאות שנה לגירוש יהודי צרפת (ס"ז-תשס"ז): אירוע מחריד זה מוזכר ברלב"ג בביאור לפרשת בחוקותי בסופה של התוכחה (פרק כו לפני פסוק מו, בסוף הכרך), והוא מהאירועים הבולטים בתקופתו שמזכיר הרלב"ג בספריו: "...ומה שאמר 'ואבדתם בגוים ואכלה אתכם ארץ איביכם' (פסוק לח) מורה על הצרות הגדולות שעברו על עמנו, שמתו בהם רבים, מכללם הרג קצת הקהלות הקדושות, וגירוש היהודים מארץ צרפת, שמתו בסיבתו כפלים כיוצאי מצרים ברעב ובדבר". [כפלים כיוצאי מצרים" הוא ביטוי מליצי: להערכות אודות מספר תושבי צרפת ערב הגירוש ומספר המגורשים, ראה: שמעון שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, תל אביב 2001, עמ' 264]. נצטט שתי עדויות נוספות של שניים מחכמי ישראל בני התקופה אודות גירוש זה: א. ר' אבא מארי הירחי מחכמי לוניל (מנחת קנאות, פרק קכ, מהדורת רח"ו דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן, עמ' תתלה): "בשנת חמשת אלפים וששים ושש לפרט, היא השנה שגרם החטא ונפל פתקא מן רקיעא בגזרת עירין, ופשטה גזרת מלך צרפת על כל היהודים אשר בכל מדינות מלכותו להוציא אותם מבתיהם החוצה נקיים מנכסיהם. ונאספו כלם במשמר נער וזקן טף ונשים ביום אחד, הוא יום ששי עשירי לחדש אב, וגורשו מן הארץ...". ב. ר' אשתורי הפרחי (כפתור ופרח, כרך ג, פרק נא, הוצאת המכון ללימודי מצוות התלויות בארץ, ירושלים תשנ"ט, עמ' ריג): "גם אזכיר תאריך חרבן מקדש מעט, והוא חרבן בתי מדרשות ובתי כנסיות שבצרפת ובקצת פרוכנצה בזמני, ומן המערכה נסתי, והוא בעונותינו שנת ה' אלפים וס"ז, והיה הוא גם כן בחדש המיוכן לפורענות הוא חדש אב, יום שני לחרבן המקדש והוא העשירי באב, והיה יום ששי, והסימן א"ב הטומאה, וילכ"ז בלא כח, כלומר יום ששי שנת ילכ"ז הלכנו, אי נמי ויגרשוהו ויל"ד. והיה ביניהם (-בין חרבן בית שני לגירוש צרפת) אלף רל"ח. יחזירנו מהרה אל מלכותו המקודש מקבץ נדחי ישראל". ראה משנה כלאים ט, א. רמב"ם, ספר המצוות לא תעשה מב: הלכות כלאים י, א. ספר החינוך מצוה תקעא (תקנא).

על הבגד ששתיו פשתים וערכו צמר, או הפך זה; ולזה אמר אחר כן שם: 'צמר ופשתים יחדו', להורות שאיך שיהיה באופן שיהיה צמר ופשתים יחדו הוא אסור ללובשו, ואף על פי שלא היה ארוג הצמר עם הפשתים אלא שהוא שוע עמו, כמו הלבדים, אם היו מצמר ופשתים, או אם היה מחובר עמו חיבור ישים הצמר עם הפשתים כלי אחד. ואפשר שיהיה 'שעטנו' שם נאמר בכללות על אלו המינים שזכרנו מהחיבור לצמר עם הפשתים. ואיך שיהיה, הגה כשיתחברו הצמר והפשתים באחד מהאופנים הנזכרים יהיה הבגד ההוא אסור ללובשו משום כלאים<sup>2</sup>.

והוא מבואר שאין אסור מן התורה כי אם ללובשו, אבל מותר להציעו מצע תחתיו, שנאמר: 'לא תלבש שעטנו' (דברים כב, יא), ואמר בזה המקום: 'לא יעלה עליך', וזה ראה שכבר יתכן לשומו מצע תחתיו<sup>3</sup>. וראוי שתדע כי לא יקרא 'צמר' רק צמר הצאן<sup>4</sup>.

ויתבאר שחיבורי חיבורין חיבור לענין כלאים. והמשל, שאם היתה בכאן רצועה של עור, והיה מצד אחד ממנה חוט של צמר נקשר בה, ומהצד השני חוט של פשתן — אסור לחגור אותה, כי היא צמר ופשתים יחדו, כמו שהתבאר בתשיעי מכלאים<sup>5</sup>.

2 ראה ספרא כאן (פרק ד, יח): "אין לי אלא בגד, מנין לרבות את הלבדים? תלמוד לומר 'שעטנו', דבר שהוא שוע טווי ונוז" (והשווה לפירוש הראב"ד שם); ספרי דברים (פסקא רלב); משנה כלאים ט, ח-ט; ירושלמי כלאים ט, ו (לב, ד). רבינו מציע שתי אפשרויות לביאור הפסוק בפרשת כי תצא: א. 'שעטנו' משמעו צמר ופשתים הארוגים זה בזה, ובא המשך הפסוק ומוסיף 'צמר ופשתים יחדו' לאסור גם חיבור שלא באריגה (כמו בלבדים או כתפירה). ב. 'שעטנו' משמעו צמר ופשתים המחוברים גם שלא באריגה, והמשך הפסוק מבאר את משמעות המילה (בביאורו לדברים כב, יא ביאר רבינו כאפשרות השניה). נמצא שלדעת רבינו אין צורך שיהיה גם שוע גם טווי וגם נוז, אלא די באחד ממיני החיבור כדי שיאסר הבגד מן התורה משום שעטנו, וכפי שהאריך בהמשך דבריו. דעתו של רבינו היא כדעת הרמב"ם בפירוש המשנה כלאים י, ח (במהדורה בתרא ולא במהדורה קמא; ראה מהדורת ר"י קאפח עמ' קלד והערה 20): הלכות כלאים י, ב-ד, וראה השגת הראב"ד שם. על שיטת הרמב"ם ראה מה שכתבו באריכות ר"י קורקוס, רדב"ז, כסף משנה (וכן בית יוסף יורה דעה סימן ט; ומדברי רבינו עולה שלא כפי שפירש את שיטת הרמב"ם). ט"ז וביאור הגר"א (יורה דעה סימן ש), ועוד. ועי' עוד ברמב"ן כאן, ובספר החינוך מצוה תקעא (תקנא). וראה עוד בהמשך דברי רבינו, ובהערה 8.

3 ראה ספרא כאן (פרק ד, יח): "מכלל שנאמר 'לא יעלה עליך', יכול לא יפסיל את הקופה לאחריו, תלמוד לומר: 'לא תלבש'. 'לא תלבש' — אין לי אלא שלא ילבש, ומניין שלא יתכסה, תלמוד לומר: 'לא יעלה עליך' — מותר אתה להציעו תחתיו: אבל אמרו חכמים לא יעשה כן, שלא תהא נימה אחת עולה על בשרו". ורבינו, כדרכו, מבאר את הפסוקים, ולכן נקט דין תורה בלבד. ספרי דברים (פסקא רלב). משנה כלאים ח, א: "כלאי בגדים מותרין בכל דבר, ואינן אסורין אלא מללבוש"; יומא טט, א; ביצה יד, ב; יבמות ד, ב; תמיד כז, ב. רמב"ם הלכות כלאים י, יב.

4 ראה משנה כלאים ט, א, וראה ירושלמי שם (לא, ד): "אין לך קרוי צמר אלא צמר אלים בלבד". רמב"ם הלכות כלאים י, א. וראה תשובות רב נטרונאי גאון יורה דעה סימן רעז (מהדורת ברדי עמ' 415-416).

5 ראה משנה כלאים ט, ט: "לא יקשור סרט של צמר בשל פשתן לחגור בו את מתניו, אף על

וכן העושה בגד מצמר ארנבים, וארג בו חוט של צמר מצד זה וחוט של פשתן מצד זה, הרי זה אסור משום כלאים, כמו שנתבאר בחמישי מתוספת כלאים<sup>6</sup>. ומזה המקום יתבאר שהבגד של צמר שתפרו בו עורות, והיו העורות תפורין בפשתן, או היה בהם חוט של פשתן קשור באופן שיהיה חיבור, הנה הוא כלאים, כי חיבורי חיבורים הם 'יחדו', כמו שביארנו, עם שהוא מבואר בנפשו. וכבר הארכנו בזה, לפי שראינו בזמננו זה רבים בלתי נשמרים מזה<sup>7</sup>.

ואם יטעון אדם עלינו ויאמר שאין שם כלאים מן התורה אלא כשהיה שוע טווי ונוז, כמו שנפסקה ההלכה כזה במסכת נדה (סא, ב), כבר זוטרא שאומר עד שיהיה שוע טווי ונוז: אמרנו לו שאין פסק ההלכה היא שם מחכמי התלמוד, אבל מהגאונים הראשונים, ולזה לא נשגיח בפסק ההלכה ההיא: כי שם הלכות רבות בתלמוד הם מהגאונים הראשונים, כמו שזכר הרש"י ז"ל בפירושו למסכת חולין; ולזה הדעת נטה הרב המורה<sup>8</sup>.

פי שהרצועה באמצע'. וראה רמב"ם, פירוש המשנה שם: והלכות כלאים י, ג. וראה עוד בהמשך דברי רבינו, ובהערה 7.

ראה תוספתא כלאים ה, יב. רמב"ם הלכות כלאים י, ט.  
 רבינו לשיטתו, שסובר כשיטת הרמב"ם שכל חיבור של 'צמר ופשתים יחדו' אסור מן התורה, ולפיכך יוצא כנגד הנהגים היתר כל עוד אין הצמר והפשתים מחוברים זה עם זה באופן ישיר. השהו לר"ש על המשנה כלאים ט, ט (הנ"ל הערה 5), שכתב: "...וכשחוגר בה קושר שני ראשיה, של צמר ושל פשתן, ביחד. דאי לאו הכי פשיטא דשרי, ופוק חזי מה עמא דבר, הסרבלין שלנו של צמר, ויש בהן עורות של טלאים או של שפנים תפור מן הפשתן...".  
 וראה עוד מה שהביא בבית יוסף (יורה דעה סימן ש) בענין זה, ובשולחן ערוך (שם סעיף ה) וברמ"א שם.

לדעת מר זוטרא בנדה סא, ב, "...מדאורייתא שעטנו כתיב, עד שיהיה שוע טווי ונוז, ורבנן הוא דגזרו ביה". ואמנם "מתקיף לה רב אשי: אימר או שוע או טווי או נוז", אולם המסקנה המופיעה בגמרא היא: "והלכתא כמר זוטרא, מדאפקינהו רחמנא בחדא לישנא". וראה תשובת רב האי גאון (שערי תשובה סימן 20) שכתב כמר זוטרא, וראה תשובות הגאונים (שערי תשובה, סימן סב): "ותמיהם על האי דכתב ר' חננאל או שוע או טווי או נוז, דהא גרסי' במס' נדה והלכתא כמר זוטרא דאמר עד שיהא שווע וטווי ונוז דכולהו בעי' בחדא".  
 וראה איצור הגאונים יבמות חלק התשובות עמ' 9-10, ובליקוטי פירוש רבינו חננאל (שם עמ' 297). וראה ר"ף ביצה (ו, ב בדפי הרי"ף). במהדורה קמא של פירוש המשנה סבר הרמב"ם כמר זוטרא, אולם במהדורה כתר, ובמשנה תורה, חזר בו ממה שסבר בתחילה, וכתב: "...שאינו נקרא כלאים אלא עד שיהיו בו כל שלושת הדרכים האלו, וכל מה שזולת זה הרי הוא כלאים מדברי סופרים: כן כתבו קצת מן הגאונים. וזה אצלי בלתי נכון, אלא כל אחד מהם כלאים של תורה. ואותו הלשון הכתוב בגמר נדה אינו לשון התלמוד אלא פירוש".  
 וכך היא דעת רבינו. וראה גם לעיל הערה 2. רבינו מסתמך גם על רש"י בענין קיומן של "הלכות רבות בתלמוד הם מהגאונים הראשונים" — ראה רש"י חולין מט, א, ד"ה "ואין הלכה כרבי שמעון": "גמרא קא פסיק ליה, ובישיבה האחרונה (בשיטה מקובצת: ומישיבת האחרונים) נפסקו ההלכות הללו הפסוקות סתם בגמרא"; וראה עוד שם ג, א, ד"ה "ואין הלכה כרבן שמעון (ב"ג)". וראה רבי"מ לוי. רבנן סבוראי ותלמודם, עמ' 51. וראה גם ספרו

והנה תמצא ברביעי ממנחות מאמר לרבא חולק על מאמר מר זוטרא בזה, והתבאר בעירובין כי מר זוטרא היה תלמיד לרבא, ומשורשינו בתלמוד שאין הלכה כתלמיד במקום הרב<sup>9</sup>. ועוד, שזה המאמר הוא בנדה אגב גררא, ולזה לא יתן רושם גדול בהאמתת זה הפסק<sup>10</sup>. ועוד, שכל המשניות שהם בתשיעי מכלאים מלאות מסתירת דעת מר זוטרא במסכת נדה<sup>11</sup>. ועוד, שכבר יתכן שיפורש מאמר מר זוטרא במסכת נדה באופן בלתי סותר זה הדעת: וזה, שהוא יאמר כי מלשון 'שעטנז' לא יתבאר שיהיה או שוע או טווי או נוז, אבל אם היתה הוראתו זאת ההוראה — רוצה לומר שוע טווי ונוז — היה ראוי יותר שיורה על מה שהוא שוע טווי ונוז יחד, לא על מה שהוא או שוע או טווי או נוז; ומזה הצד אמרו שם דהלכתא כמר זוטרא, מדאפקינהו רחמנא בחד לישנא; והנה אף על פי שנודה שיהיה האמת מה שאמר מר זוטרא כי לשון 'שעטנז' יורה על מה שהוא שוע טווי ונוז, הנה מה שאמרה התורה אחריו 'צמר ופשתים יחדו' כלל כל האופנים שיהיה בהם הכגד צמר ופשתים יחדו<sup>12</sup>. וכבר יצאנו ממנהגנו בזה הביאור; ואמנם הביאנו לזה מה שזכרנו במה שקדם<sup>13</sup>.

- של הרב א"ר זייני, רבנן סבוראי וכללי ההלכה (כרך א), עמ' 71 והערה 3, וראה גם שם עמ' 185. וממשיך רבינו בנימוקים נוספים לפסוק שלא כמר זוטרא.
- 9 מדברי רבא עולה שגם בקשירה לחוד יש איסור שעטנז מן התורה; ראה מנחות לט, א (ועי' דקדוקי סופרים שם אותיות ס-ע, וראה גם כסף משנה להלכות כלאים י, ד). הלכה זו הובאה גם על ידי הרמב"ם במשנה תורה (הלכות כלאים י, ד) כראיה לשיטתו: 'ומגנין שכל איסורין אלו של תורה? שהרי צרך הכתוב להתיר כלאים בציצית, כמו שלמדו מפי השמועה שלא נסמכה פרשת כלאים לפרשת ציצית אלא להתיר כלאים בציצית, והציצית חוטין קשורין בלבד הן: מכלל שחיבור כזה שלא במקום מצוה אסור מן התורה, שאינו ממעט בתורה דבר שהוא אסור מדברי סופרים'. ועיין גם מנחות (לט, ב): "...אמר רב נחמן: השיראין פטורין מן הציצית. איתביה רבא לרב נחמן... אי אמרת בשלמא דאורייתא... ואמנם לא מצאנו שמר זוטרא היה תלמיד של רבא. ויתכן שמר זוטרא היה תלמידו של רב פפא (ראה למשל יבמות עה, ב), ורב פפא היה תלמידו של רבא (ראה למשל עירובין נא, א); וראה מבוא התלמוד לר' שמואל בן חפני מהדורת ר"ש אברמסון, עמ' 105-100: ויל"ע. בענין הכלל "אין הלכה כתלמיד במקום הרב" ראה מה שצויין באנציקלופדיה תלמודית (כרך א, עמ' תריט הערה 1). על כל פנים מוכח מדברי רבינו שאוברים כלל זה כשתלמידו של רבא חולק עליו, וכדעת רבינו תם (תוספות עבודה זרה נט, ב ד"ה "אמר רב פפא") והרמב"ן (מלחמת ה' שבת נח, ב בדפי הר"ף), וראה אנציקלופדיה תלמודית (שם, עמ' תרכ והערה 10).
- 10 השוה לדברי רבינו בפרשת משפטים התועלת השמיני השורש האחד עשר (עמ' 164-163), ולהערה 63 שם.
- 11 כל המשניות שלאחר הכלל הנזכר בפרק ט משנה ח משמען שלא כמר זוטרא: ראה משניות ט-י שם.
- 12 אף אם נקבל את קביעת ההלכה כדברי מר זוטרא אין בזה סתירה לדעת רבינו, כיון שניתן לפרש שכוננת מר זוטרא היא לומר שמלשון 'שעטנז' עצמה משמע שוע טווי ונוז, ולא שוע או טווי או נוז, ולענין משמעות לשון הכתוב אכן הסכימו לדבריו, ואף על פי כן מן הלשון 'צמר ופשתים יחדו' יש לרבות שוע או טווי או נוז: ראה לעיל בתחילת דברי רבינו בד"ה זה, ובהערה 2.
- 13 "לפי שראינו בומגנו זה רבים בלתי נשמרים מזה", כדלעיל לפני הערה 7.

## אונקלוס ועקילס

### אונקלוס

במסכת ברכות<sup>1</sup>, אמר רב הונא בר יהודה, אמר ר' אמי, לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור, שנים מקרא ואחד תרגום. ובמסכת מגילה<sup>2</sup>, תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע וכו', והאמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב, מאי דכתיב ויקראו בספר תורת הא-לוהים מפורש ושום שכל וגו', מפורש זה תרגום. שכחום וחזרו ויסדום. וברש"י<sup>3</sup>, ואונקלוס כשהוסיף, לא מדעתו הוסיף, שהרי כסיני ניתן, אלא שנשתכח וחזר ויסדו.

"אונקלוס הגר" כך הוא נקרא. "ושרף עליו אונקלוס הגר"<sup>4</sup>; "אונקלוס הגר אמר כרובים מעשה צעצועים"<sup>5</sup>; מעשה בטבחו של אונקלוס הגר<sup>6</sup>; ועוד<sup>7</sup>.

אונקלוס חי בתקופתם של ר' אליעזר ור' יהושע, תקופה שתחילתה לפני חורבן בית המקדש ונמשכה עשרות שנים אחריו. ומובא גם<sup>8</sup> "מעשה שמת רבן גמליאל הזקן, ושרף עליו אונקלוס הגר" וכו'. לפי גירסא זו, התגייר בזמן בית המקדש לפני פטירתו של רבן גמליאל הזקן. אמנם ברי"ף, בר"ח וברא"ש הגרסא "ומת רבן גמליאל" ללא תיבת "הזקן", ויש שכתבו שזוהי הגרסא הנכונה, וכי מדובר ברבן גמליאל דיבנה. גם במקומות נוספים נזכר אונקלוס עם רבן גמליאל: "מעשה בטבחו של אונקלוס הגר שהביא פתו [כופתו] לפני רבן גמליאל"<sup>9</sup>, "ומעשה ברבן גמליאל

1 דף ת, א.

2 דף ג, א.

3 קידושין מט, א.

4 ע"ז יא, א; תוספתא שבת פרק ח הלכה ט; מסכת שמחות פרק ה.

5 בבא בתרא צט, א.

6 תוספתא כלים כבא בתרא פרק ב הלכה ב.

7 בע"ז שם ובגיטין נו, ב: "אונקלוס בר קלונימוס בר אחתיה דטיטוס איגייר" וכו', יש להסתפק אם זהו אונקלוס הידוע שמופיע כאן בשמו המלא, וזאת דעתם של מחברי ספר יוחסין (מאמר ראשון סוף אות א) וסדר הדורות (חלק שני ערך אונקלוס) שכתבו שאונקלוס הוא בן אחותו של טיטוס; או שזהו אדם אחר שגם שמו היה אונקלוס, והובא בשמו ובשם אביו, להבדילו מאונקלוס הידוע שמובא תמיד בשם אונקלוס בלבד.

8 ראה הערה 4.

9 ראה הערה 6.

ואונקלוס הגר שהיו באשקלון<sup>10</sup>. לא מצאתי שום נתונים שעל פיהם אפשר לקבוע באיזה רבן גמליאל מדובר; כל המצוי בספרים הדנים בנושא זה, אינו אלא השערות בלבד<sup>11</sup>.

בתוספתא חגיגה<sup>12</sup> מסופר שאונקלוס היה אוכל על טהרת הקדש, והיתה מטפחתו מדרס לחטאת<sup>13</sup>.

## עקילס

בירושלמי, בתוספתא ובמדרשים, אנו מוצאים גר בשם עקילס. "עקילס הגר" כך הוא נקרא שם.

בירושלמי מסכת מגילה<sup>14</sup>: "תרגם עקילס התורה לפני ר' אליעזר ולפני ר' יהושע" וכו', ובקידושין<sup>15</sup>: "תרגם עקילס הגר לפני ר' עקיבא והיא שפחה נחרפת" וכו', ובסוכה<sup>16</sup>: "תרגם עקילס הגר הדר הידור". ועוד יש במסכת דמאי<sup>17</sup>, בספרא פרשת בהר<sup>18</sup>, במדרש רבה ויקרא<sup>19</sup>, שיר השירים<sup>20</sup>, אסתר<sup>21</sup>, קהלת<sup>22</sup> ואולי גם איכה<sup>23</sup>.

בתנחומא<sup>24</sup> נאמר על עקילס שהיה בן אחותו של אדריאנוס, והיו לו עבדים כפנטוס שבחוצה לארץ<sup>25</sup>.

10 תוספתא מקואות פרק ו הלכה א.

11 ויתכן גם שאונקלוס בא הן לפני רבן גמליאל הזקן והן לפני רבן גמליאל דיבנה, והמקורות מתייחסים לפעמים לזה ולפעמים לזה.

12 פרק ג הלכה א.

13 עיין חגיגה יח, ב במשנה.

14 פרק א הלכה ט.

15 פרק א סוף הלכה א.

16 פרק ג הלכה ה.

17 פרק ו הלכה ז.

18 על הפסוק זלבהמתך ולחיה וגו'.

19 פרשה לג.

20 פרשה א אות ג.

21 פרשה ב אות ז.

22 פרשה ז אות א [ח].

23 ע"י סדר הדורות חלק שני ערך עקילס, על פי היפה תואר, ש'חד מאתינס' באיכ"ר פרשה א סע"ה הוא עקילס.

24 תנחומא פרשת משפטים פיסקא ה.

25 ספרא פרשת בהר ד"ה ולבהמתך: ילקוט שמעוני פרשת בהר רמז תרנט ד"ה ולבהמתך.



## אחד או שניים?

בפירוש קרבן העדה למסכת מגילה וכן למסכת קידושין, נאמר שעקילס הגר הוא אונקלוס הגר. גם בספר תולדות תנאים ואמוראים לר' אהרן היימן נאמר כי עקילס הוא אונקלוס – אדם שהיו לו שני שמות. זאת מנין להם?

אמנם, צלצול השם "עקילס" דומה במקצת לצלצולו של "אונקלוס". על שניהם נאמר שהיו לפני ר' אליעזר ולפני ר' יהושע, ועל שניהם מסופר במסכת דמאי<sup>26</sup> שהחמירו על עצמם והולילו הנייה (את חלקם בע"ז שירשו מאביהם) לים המלח. אבל מכאן א"א להסיק שמדובר באדם אחד, שפעם נקרא אונקלוס ופעם נקרא עקילס. המדובר בתקופה שבה היו הרבה מתגיירים<sup>27</sup>, וכמנהגו של האחד כך נהג גם השני. במסופר לפנינו, שניהם קיבלו תורה מר' אליעזר ור' יהושע. ואולי יותר מסתבר, שכל הסיפור הזה מתייחס רק לאחד מהם, ומה שנמצא בספרים שלפנינו פעם "אונקלוס" ופעם "עקילס" הוא שיבוש של המעתיקים<sup>28</sup>.

בספרים שונים שעסקו בנושא זה, כגון ספר יוחסין לר' אברהם זכות<sup>29</sup>, סדר הדורות לר' יחיאל היילפרין<sup>30</sup>, מבוא לתרגום אונקלוס לר' אברהם ברלינר, אוצר ישראל לר' יהודה דוד אייזנשטיין ערך עקילס, ערוך השלם לחנוך יהודה קאהוט ובי"ש הגדולים' להחיד"א, נאמר שאונקלוס לחד ועקילס לחד. גם הובאו מקורות והוכחות. ברלינר ואייזנשטיין האריכו בדבריהם על עקילס שתרגמו הוא ליונית, תרגום ידוע ששימש את היהודים במצרים, ולהבדיל – גם את הגויים. בערוך השלם של קאהוט, ערך עקילס, רשומים מקורות בירושלמי ובמדרשים הכוללים תרגומים ליונית של עקילס, גם לנביאים וכתובים<sup>31</sup>. גם בהקדמה של רנ"א ל'נתניה לגר', הכוללת מובאות רבות, אין הכרע בענין זה.

גם האמור במסכת סוכה<sup>32</sup> "בן עזאי אומר אל תקרי הדר אלא אידור (הידור) שכן בלשון יוני קורין למים אידור" וכו', מובא בירושלמי<sup>33</sup> "אמר ר' תנחום תרגם עקילס הדר הידור".

26 על אונקלוס בתוספתא פרק ו הלכה יב, ועל עקילס בירושלמי פרק ו הלכה ז.

27 עיין ע"ז יא, א.

28 בערוך השלם ערך עקילס: "וכמה פעמים הוחלף באונקלוס, אבל עקילס לחד ואונקלוס לחד".

29 כך משמע במאמר ראשון סוף אות א ואות ג.

30 חלק שני אות ע ד"ה עקילס.

31 בערוך השלם בערך אונקלוס הזכיר את אונקלוס ואת עקילס, מבלי לחוות דעה אם הוא איש אחד או שני אנשים. כרך זה יצא לאור בשנת תרל"ח. בערך עקילס, בכרך שיצא לאור בשנת תר"נ, האריך בדברים ובהוכחות, וקבע באופן ברור שאונקלוס איננו עקילס, ועקילס איננו אונקלוס (בין שני הכרכים, בשנת תרמ"ד, יצא לאור ספרו של ברלינר).

32 דף לה, א.

33 פרק ג הלכה ה.

יש גם לשים לב לשינוי הלשון בגמרא. בכבלי מסכת מגילה<sup>34</sup> "תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע". מפי, כלומר שתרגומו ופירושו הם כמו שקיבל מרבנותיו ר' אליעזר ור' יהושע, לא הוסיף ולא גרע, וכמו שהביא רש"י<sup>35</sup> "שלא מדעתו הוסיף, שהרי בסיני ניתן" וכו'. זאת היא חובתו של תלמיד, שלא יסטה מתורת רבותיו, שקבלו איש מפי איש מסיני. על זה אין חייבים לקלוס. בירושלמי<sup>36</sup> נאמר "תרגם עקילס הגר התורה לפני ר' אליעזר ולפני ר' יהושע וקילסו אותו"<sup>37</sup>, "תרגם עקילס הגר לפני ר' עקיבא" וכו'. לפני, היינו שתרגם לפניהם את הפסוק לפי הבנתו, בודאי לא לפני שעסק בתורה במשך שנים לפני ר' אליעזר, ר' יהושע, ר' עקיבא ועוד<sup>38</sup>. תרגום זה לא היה דוקא מה שקיבל מפייהם של ר' אליעזר ור' יהושע, ובכל זאת מצא תרגום זה חן בעיניהם, וקלסוהו. ומהמשך דברי ר' אליעזר ור' יהושע גם ברור שמדובר בתרגום ליונית<sup>39</sup>. הרי אמרו לו "יפית מבני אדם", לשון זה מצביע על תרגום ליונית, כדברי חז"ל<sup>40</sup>: "אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית" וכו' ושם ברש"י "יפיתו של יפת הוא לשון יוני, לשונו יפה משל כל בני יפת". וגם שם בירושלמי<sup>41</sup> "תני בר קפרא "יפת א-להים ליפת" וגו', שיהו מדברים בלשונו של יפת באוהלו של שם'.

## סיכום

לא עלינו לקבוע עתה אם אונקלוס ועקילס הם איש אחד אשר לו שני שמות, או שני אנשים ששמותיהם ומעשיהם דומים: אך בהתייחס לכל המובא לעיל, הדעת נוטה לומר שאונקלוס אינו עקילס, ועקילס אינו אונקלוס.

- |    |  |
|----|--|
| 34 | דף ג.  |
| 35 | קידושין מט, א.   |
| 36 | מגילה פרק א הלכה ט.  |
| 37 | קידושין פרק א סוף הלכה א.  |
| 38 | תנחומא פרשת משפטים פיסקא ה: "עקילס הגר וכו' בא לו לארץ ישראל ולמד תורה, לאחר זמן מצאו ר' אליעזר ור' יהושע" וכו'. |
| 39 | ועיין בערוך, ערכים אקיוס, אתנסיאה, עלם, פלאה, פלקט.  |
| 40 | מגילה ט, א.  |
| 41 | הני"ל הע' 36.  |

## פירושי לעזי רש"י במילונים הצרפתיים

מילוני צרפת, לשפה העתיקה והמודרנית, מרבים להביא את לעזי רש"י כמקור ראשון למילים צרפתיות שהיו בשימוש כבר במאה הי"א למניינם. אבל לעיתים הלעז ברש"י אינו רק ראשון – אלא הוא מקור יחיד, שממנו הם לומדים שלמילה מסויימת היתה גם משמעות אחרת בזמנו של רש"י, משמעות שכבר אין לה היום, והיא אינה ידועה משום מקור אחר. הם לומדים – ולעיתים אותנו הם מלמדים – את הפירוש הנכון בתיבת הלעז שבדברי רש"י; ובאור חדש הלעז יאיר, ומזכה את כולנו בהבנת ביאורו. ונביא לכך כמה דוגמאות<sup>1</sup>.

א. 'בהרת' (ויקרא יג, ב) מפרש רש"י: "חברבורות, טיי"א בלעז, וכן בהיר הוא בשחקים (איוב לו, כא)". לעז זה תרגומו כתם TAJE = tache. באיוב שם פירש"י: "דומה לבהירים בהירים הנראים בשמים להוריד גשם"<sup>2</sup>. וכן בתענית (ז, ב) בד"ה אפילו כשהשמים בהירין: "כמו בהרת, מנומר בעבים ורוצה להוריד גשמים". ובנידה (נא, א) בד"ה מודים חכמים לר"ע, פירש"י: "מנמר, טיי"ר בלעז", TAJER = tacher, וכתב שם מאי 'הוי מנמר'. ונשאלת השאלה מה ענין כתם למנומר, לבהיר? מילון לארוס המפורסם, החשוב שבמילוני צרפת, כותב בפועל Tacher (להכתים): 'לעזי רש"י' [על הש"ס]<sup>3</sup> משתמש בפועל Tajar במובן tacher - לנמר, לנקד,

1 מתוך דברים שנאמרו ב"כינוס מדעי-בינלאומי" לרגל 900 שנה לפטירת רש"י, שהתקיים בעירו של רש"י טרוואה ובפריס בקיץ האחרון (27-29 ביוני 2005); חלקם מבוססים על דברים הכתובים בספרי 'מעייני אגם' (אנטוורפן תשס"ג; ראה מ"ש עליו עורך 'המעין' בגל' תשרי תשס"ד [מד, א] עמ' 85-84), כשהם מעובדים מחדש עם הוספות והערות.

2 פירוש 'בהיר' לפי רש"י, וגם לפי חז"ל, אינו כמקובל בימינו, אלא הוא לשון אופל; ולפי זה הפירוש באיוב: ועתה לא ראו אור [כי] בהיר הוא בשחקים, "זרוח בא ומטהרתן ומעבירתן" וכו' (רש"י).

3 הכוונה לספרו של א' דרמסטטר (נפטר בשנת תרמ"ח) שאסף את לעזי רש"י מכתבי יד הנמצאים בספריות ברחבי אירופה, "כדי להעשיר את השפה הצרפתית"; כך, בכל אופן, הוא כותב בדו"ח המפורט שלו לשר החינוך הצרפתי, אשר בפקודתו ובשליחותו עשה את עבודתו החשובה. על כסיס הספר הזה, ובעזרת מקורות רבים נוספים, הנחיל ר' משה קטן ז"ל לעם ישראל את ספרו "אוצר לעזי רש"י" (על התנ"ך ועל הש"ס) בתוספת הערות ופירושים מאלפים ומשלימים, ואוצרו מעיד על יוצרו, בהבנתו המושלמת את הצרפתית העתיקה ובהתאמתה לדברי רש"י.

חברברת וכד' (ע"פ מילוננו של מנחם בנית)<sup>4</sup>. עורכי מילון לארוס לומדים מזה שבמאה הי"א טרם נולד הפועל TACHETER<sup>5</sup>, ולפועל TAJER היתה גם משמעות Tacheter; אנו לומדים מהם שבעצם רש"י באמצעות הלעז מפרש את מילת 'בהרת' כמו שפירש ראב"ע (המוכב גם ברמב"ן): "אות וסימן"<sup>6</sup>.

ב. 'על ידו' (במדבר ב, יז) מפרש רש"י: "על מקומו. ואין לשון יד זו ממשמעו, רוח של צדו קרוי על ידו, הסמוכה לכל הושטת ידו, אי"ן שו"ן איש"א בלעז" — EN SON AISE. ביטוי צרפתי זה פירושו היום: נוחות, קורת רוח, קלות וכד'; ואילו גדולי מילוני צרפת, ביניהם זה של האקדמיה הצרפתית, מצטטים את פירושו של רש"י ולעזו, ולומדים ממנו, ממקור טהור יחיד זה, ששורש המילה הוא מ'ADJACENS' הלטיני (- שכן, סמוך -), ומשמעותה היתה (-) Espace vide à côté de quelqu'un — רוחו ריק (פנוי) על יד מישהו<sup>7</sup>.

משמעות זו של הלעז מרשה לי להציע פירוש נועז<sup>8</sup>: אל תקרי רוח של צדו, צדו במשמעות כיוון, שאין לו גבול, ורש"י הרי אומר "הסמוכה לכל הושטת ידו"; אלא רֶחַח (תרגומו של espace), כמו זְרוּחַח תשימו בין עדר לעדר. וְרוּחַח והצלה יעמוד בדברי רש"י...<sup>9</sup>

ג. "מוכן הוא אצלי, והלואי נתתי לך כבר": במילים אלה מפרש רש"י את הפסוק 'נתתי כסף השדה קח ממני' (בראשית כג, יג), אחרי שפירש לעיל (שם יד, כב): "וכן נתתי כסף השדה קח ממני, נותן אני לך כסף השדה וקחהו ממני". אבל רש"י הוסיף בפסוקנו את הלעז "דונא אצלי", שפירושו נתתי<sup>10</sup>. והלעז אומר דרשני, איך הוא עוזר להבין את הפירוש 'נתתי' — מוכן הוא אצלי?

היינו צריכים לחכות להופעתו של מילון היסטורי של השפה הצרפתית<sup>11</sup>, בו מופיעות בפועל donner (לתת) גם משמעויות של "להעמיד לרשותו של" mettre à la disposition de, וגם "להודיע על הבטחה" communiquer une promesse<sup>12</sup>. ועל פי זה מובנת הדק היטב עזרת הלעז שהוסיף רש"י, 'נתתי' — הודעתך על הבטחתך, העמדתי לרשותך — קח ממני.

- 4 "Gloses de Rachi' écrit 'tajer' au sens de 'tacheter'" (Grand Larousse de la langue française, s.v. Tacher)
- 5 שמתועד רק מד1538, והוראתו גם marquer - לסמן, לציין.
- 6 השווה רש"י איכה א, יד: "נקדים, מנומרים ומסומנים".
- 7 וגם מילון אוקספורד הגדול (מהד' 1989) מביא את פירושו זה של רש"י במילת ease.
- 8 תרתי משמע, ראה רש"י ישעיה לג, יט.
- 9 וכך חירגם ר"מ קטן ז"ל ב'אוצר לעזי רש"י' (לעז 3026) "ברווחתו", וכנראה קרא ג"כ רֶחַח ולא רוּחַח, עיי"ש.
- 10 ראה מ"ש בזה ב'אוצר לעזי רש"י' (לעז 3019).
- 11 Robert Dictionnaire historique de la langue française, Paris 1999, p. 11211.
- 12 מריל המילונים הגדולים.
- 12 ומקורו משנת 980 ו1080 למניינם; ובצרפתית דהיום אין לתיבה זו כלל הוראות אלה, וגם במילונים לצרפתית עתיקה אינן מופיעות.

ד. אחרי שהראתם לדעת איך רש"י מסביר את לשונות המקרא בהשוואה למשמעותם בשפה הצרפתית<sup>13</sup>, נראה להוסיף שלעיתים מזהיר רש"י את הלומד ה'חושב' בצרפתית, כשהוא מגיע למילים שהוראתן בעברית שונה מבצרפתית, שלא יטעה לתרגם את המילים בשפתו באופן מילולי. במקומות אלה מזהירו רש"י שלא כמילים הצרפתיות העבריות, כי אחרות הנה. כך בגמרא חולין (ת, א) 'ליבן סכין, וברש"י: "כאור, בלשון חכמים נקרא ליבון, ובלשון הלועזים קורין באדמימותו" (כצ"ל)<sup>14</sup>. את הברזל המלוהט "מלבינים" בלה"ק, ו"מאדימים" בצרפתית, ורש"י מעיר כאן על ההבדל.

דברי רש"י אלה הביאוני לבאר פירושי רש"י בכמה מקומות, שלדעתי אינם ניתנים להבנה בלי ידיעת השפה הצרפתית. בפסוק 'את אשר תאפו אפו' (שמות טז, כג) פירש"י: "לשון אפיה נופל בלחם, ולשון כישול בתבשיל" (וכן פירש בבראשית מ, א). ובמסכת ביצה (טו, ב) 'אופין' פירש"י פת, 'מבשלין' פירש"י תבשיל; ועוד כמה פעמים בש"ס. לא מצאתי אחד ממפרשי רש"י לדורותיהם שיעמוד על פירושי רש"י אלה. ההסבר הוא, לדעתי, כי בצרפתית, העתיקה וגם החדשה, אין פועל מיוחד לאפיית לחם, ואותו פועל משמש הן לאפיית לחם הן לכישול תבשיל — cuire; ומי ש"מבשל" את הלחם — הלא יתרגם את מילת האפיה בלשון כישול, ומה יעשה בפסוק 'את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו', הלא שני הפעלים שווים הם בשפתו! לכן מלמדו רש"י שבעברית (כמו בכמה שפות אירופאיות, חוץ מהלטיניות) קיים פועל לאפיית הלחם<sup>15</sup>. ומי יודע כמה פירושי רש"י באים ב"לעז הפוך", ככוונה למנוע מהלועז התאמה ללשונו...

ה. לסיום ברצוני להעיר על טעות נפוצה במילת "לעז": היא אינה ר"ת של 'בלשון עם זר', ולא 'בלשון עם זה', ולא 'בלשון עבודה זרה'; זו היא מילה מקראית, כבפסוק 'בית יעקב מעם לועז' (תהלים קיד, א), ופירש"י: "עם שפת לשון אחר, שאינו לשון הקודש". ובמשנה (מגילה יז, א): "ללועזות בלעז". אלא שהגרשיים שנמצאים בדרך כלל בפירושי רש"י הנדפסים במילת "בלעז" גרמו לשיבוש זה, ובאמת מקומם בעצם רק במילה הצרפתית הסמוכה<sup>16</sup>, והם כמו מרכאות להבלטת המילה הזרה<sup>17</sup>. והמתעקשים להצדיק את השבשתא כיון דעל על, ויאללו לפרש את הכפילות המופיעה

13 "כשם שיאמר בלשון לעז... כן יאמר בלשונונו, ואין לתמוה מזה" — דברי רבנו אליהו מזרחי בריש פרשת מקץ.

14 ראה חידושי חת"ס לחולין על דברי רש"י אלה: "וצריך חקירה באריכות לשון רש"י שכתב ובלשון הלועזים קורין באדמות...".

15 חידושי זה בדברי רש"י, בו התגאיתי, פירסמתי בשנת תשמ"ט ברבעון "צפונות", ומשם הביאו בשמי ארטסקרול בפירושי רש"י שלו (באנגלית). ורק אחר הופעת ספרי בשנת תשס"ג כתב לי הגאון ר' מאיר מאזוז שליט"א, שכיבדני בהערות מאלפות עליו, שכבר פירסם הסבר זה בירחון 'אור תורה' אלול התשמ"ח (סוף עמ' תתרמ). נחמתי היא שכיוונתי לדעת גדולים.

16 האם גם היא ר"ת?...

17 כבספרי החיד"א, 'בני יששכר' ועוד רבים.

פעמים רבות בדברי רש"י "בלשון לעז" (בראשית א, יא; ג, כד; כו, יד; ועוד יותר מעשרה מקומות), וכרשב"ם 'ב"ל' שגם היא ר"ת של 'בלשון לעז'. הדגשת המילה הצרפתית ע"י הגרשיים גרמה לשימם גם במילת 'בלעז'; אבל במילה הזרה הם הובאו כדי להבדילה מהפירוש בלה"ק, כי פעמים רבות התיבה הלועזית באה בלי מילת 'בלעז' לפנייה או לאחריה<sup>18</sup>, אך כתיבת 'בלעז' הם מיותרים לגמרי, וכוודאי שאינם סימן לראשי תיבות.

וכבר קרה, שהיעדר הגרשיים וחסרון מילת 'בלעז' גרמו שהמילה הצרפתית שברש"י נשתרבה בטעות לגוף הגמרות שלנו: במס' ביצה (לג, ב) פירש"י בד"ה במוסתקי: "בשרף של עץ שקורין שף, שעושין הימנו זפת וקורין אותו רישנינא" résine. וכן בב"ק (פה, א) פירש"י: "זקירא — שעוה, וקלבא — רישנינא". ואילו בשבת (קלג, ב) הגירסא בגמרות שלנו: "זחדא דקירא (וע"ז פירש"י "שעוה"), רבא אמר קירא וקלבא רישנינא. גם הדיבור המתחיל ברש"י הוא 'קירא וקלבא רישנינא', ועל זה בא הפירוש: "הוא זפת של עץ". אך בדפוס הראשון של התלמוד הבבלי (ונציה ר"פ-רפ"ג) לא גרסין בגוף הגמרא כלל את תיבת "רישנינא", ורק בפירוש רש"י שם כתוב "וקלבא רישנינא, והוא זפת של עץ", כמו בב"ק הנ"ל. לדעתי אין ספק שחסרון הגרשיים כתיבה רישנינא בדברי רש"י בשבת גרם שחשבוהו לדיבור המתחיל, ושהוא מדברי הגמרא, וכך נכנסה מילת לעז לגוף התלמוד!<sup>19</sup>

18 וגם הלעז הארוך ביותר ברש"י, 'ש"י פו"ד פלינצ"א (אגב, מילון לארוס מציין שהמקור הראשון למילה זו הוא רש"י) ד"י נו"ן פושי"ש, שהוא תרגומו המילולי של "המבלי אין קברים" (שמות יד, יא), שבא להראות שגם בצרפתית באה השלילה השניה "אין" לפרט את השלילה הראשונה "מבלי", ואינה מיעוט אחר מיעוט לרבות' — מופיע ברוב החומשים בלי מילת 'בלעז' לסימן שמילים האלה אינן עבריות (נתאר לעצמנו אלו "פירושים" היו ממצייאם במילים אלה אם גם הגרשיים היו חסרים...).

19 ב"דקדוקי סופרים" כתב שהטעות מופיעה בפעם הראשונה בדפוס פראנקפורט, ושייך לשים את הנקודה לפני מילת רישנינא ברש"י לסימן ששם סוף דיבור המתחיל. אבל בדפוסים הראשונים אין בכלל נקודה לסמן איפה נגמרים הדיבורים המתחילים ברש"י, והרבה טעויות מקורן כידוע בהיעדר זה. וראה 'אוצר לעזי רש"י' (לעז 444).

# על ספרים וסופריהם

הרב דויד יצחקי

## תיקון הקוראים 'המדוייק' – 'איש מצליח'

מבוא\*

רבני ישיבת "כסא רחמים" בבני ברק, ובראשם ראש הישיבה, הגאון ר' מאיר מאזוז שליט"א (המכונה 'נאמ"ן ס"ט'), חרטו על דגלם את ההקפדה על דקדוק לשון הקודש, במקרא, משנה וגמרא, ואף בסידור התפילה. בשנים האחרונות יצא לאור תיקון קוראים במהדורה חדשה, מוגה ומתוקן ע"י רבני ישיבת "כסא רחמים"<sup>1</sup>. טענתי היא שכתיקון הקוראים "המדוייק" – "איש מצליח", ובחומשים שונים שנמשכו בתמימות אחריו, נעשו שינויים מסברא, בטענה שמקור השינויים הוא מסורת עתיקה שנמסרה בעל-פה. תירוץ זה עומד בסתירה גלויה לדעת ראש הישיבה הרב מאיר מאזוז שליט"א, שהביע בצורה ברורה את דעתו שיש לקרוא את התיבה "האהלה" מלרע בניגוד למקובל, ולא תלה את השינוי במסורת עתיקה<sup>2</sup>; וכך העידו

\* [הדברים נערכו בקיצור רב מתוך דברים שכתב ר"ד יצחקי באריכות. י"ק.]  
 1 "ספר תיקון ספרים המדוייק איש מצליח, חמשה חומש תורה, הפטרות למנהג הספרדים והאשכנזים, מגילת אסתר ועוד. ובו מעלות רבות... והוא בנוי ע"פ רבותינו המדקדקים, שלשה קני מנורה, ראשון בקדש הרה"ג רבי ידידיה שלמה נורצי זצ"ל מח"ס מנחת שי, ושני בדומה לו הכהן הגדול רבנו שאול הכהן זצ"ל ראב"ד ג'רבא מח"ס לחם הבכורים ועוד, ואחרון חביב ר"מ ור"מ הגאון האמתי רבנו מצליח מאזוז זצוק"ל מח"ס שו"ת איש מצליח ועוד, והכל ע"פ הכרעת מורנו ורבנו הגאון ראש הישיבה שליט"א. מכון הרב מצליח [שע"י מוסדות ישיבת 'כסא רחמים' ספרדית], בני ברק תשנ"ז". ועוד הדפסות רבות, חלקן עם תיקונים.

2 בירחון 'אור תורה' אדר א תשס"ה עמ' תנ כתב הרב מאזוז לגבי הספר "חקל ישראל – מלכות", שלמרות שהשתכחו בעלי ההוצאה שנעשתה תחת הנחייתו והשגחתו ובהגהתו יש דברים שנעשו בניגוד לדעתו, ולכן יש למחוק את שמו מעל גבי ההוצאה הזו. אחת מטענותיו היתה שהם הדפיסו 'האהלה' ו'צערה' מלעיל (כבכל התנכ"ים המדוייקים שמעולם) בניגוד לדעתו. אילו סבר הרב מאזוז שמסורת ג'רבה היא המחייבת לקראם מלרע – לא היה לו מה להתלונן על המדפיסים, שכן הם הדפיסו לפי מסורת כלל ישראל, ולא התימרו להדפיס לפי מסורת יהודי ג'רבה; והרי הרב מאזוז הגיה גם סליחות כנוסחאות אשכנז, אע"פ שהן בניגוד למסורתו! מכאן שדעת הרב מאזוז היא שההטעמה מלעיל היא טעות, ולא סתם

בפניי תלמידים של הר"מ מאזוז בשמו (ראה להלן). גם בחומש שנדפס בג'רבה תרצ"ח<sup>3</sup> "האהלה" הוא מלעיל, ולפיכך שינוי זה לפחות בוודאי שאינו 'מסורת ג'רבאית עתיקה'<sup>4</sup>. לדעתי אין מקום להגהות אלו הנעשות מסברא: גם לבקי בדקדוק לא הותר להגיה את הספרים כרצונו, ולא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול<sup>5</sup>. גם אין ממש בדברים על מסורת ג'רבאית בת אלפיים שנה, ואנסה להוכיח זאת בשורות הבאות כשאתמקד בשינוי ההטעמה של התיבה 'האהלה' הנ"ל.

#### א.

כמה מתלמידי ישיבת 'כסא רחמים' טענו בפני [מפי רבם] שמותר לראש ישיבתם הרב מאזוז להגיה את ניקוד המקרא מסברא<sup>6</sup>, כמו שמצינו לדבריהם אצל הרשב"ם

מסורת אחרת, ולכן לא הובאה ההטעמה מלעיל ב'האהלה' אפילו כנוסח אחר בתיקון המדוייק. וראה להלן.

3 "חמשה חומשי תורה, נדפסו באותיות גדולות, בית מסחר ספרים של בועז חדאד BOUAZ HADAD Imprimerie librairie DJERBA Tunisie". כדיוק חומש זה מראה שלא הייתה מסורת מיוחדת בג'רבה השונה ממסורת נוסח התורה של כלל ישראל.

4 ראה מאמריו של הרב אליהו כהן שנתפרסמו בקובץ 'אור ישראל' מאנסי תשס"ה גליון לח (עמ' רז-רלז) וגליון לט (עמ' רמח-רנב): להלן אדון מעט בחלק מדבריו (ועי' מה שכתבתי כבר בנושא זה ב'אור ישראל' גליון כה ו-ל, גליון לג עמ' קלג, ותגובה קצרה בגליון לח עמ' רלח).

5 ידוע שקיים חרם קדמונים שלא להגיה את הספרים ע"פ הסברא (שו"ע יו"ד סי' רעט סע' א). גם בעל "לחם הבכורים" עצמו, שעליו מרבה להסתמך הרב מאזוז, לא העיז לשנות דבר מסברא, ואדרבה דעתו מפורשת ב'סלת למנחה' פרישת בלק, ובתהלים פרק קנ, שחלילה להגיה את המקרא ע"פ הסברא.

6 הכלל שקבע הרב מאזוז הוא שלא יתכן שתבוא אות חטופה אחרי הטעם, ולכן קבע ש'האהלה' הוא מלרע, ולא מלעיל כבכל הספרים. אך בספר אור תורה למהר"ם די לונזאנו, שעליו סומכים כל בני ספרד ואשכנז בקביעת נוסח ספרי התורה, כתב (דברים כח, מג): "מְעַלָּה השני — העין בשבא ופתח". דהיינו שהוא הגיה את דפוסי וויניציאה, שבהם "מעלה" הנ"ל היא במ"ם קמוצה ומלעיל, דהיינו שיש טעם "סוף פסוק" תחת המ"ם ואין טעם בלמ"ד — שבמקום שו"א בעי"ן צריך להיות חטף פת"ח. הרי דעתו בכירור להכריע שיתכן שיהיה חטף אחרי הטעם. ואף מנחת שי העתיק את המחלוקת בזה ואת דברי אור תורה, ולא כתב הכרעה ברורה בנידון. אך לסברת הרב מאזוז היה לו לדחות את נוסח אור תורה על הסף, ככלתי אפשרי ומתנגד לכללי הדקדוק! הרי לנו שני קדמונים, גדולי המומחים בדקדוק ומסורת, אשר כל ישראל הולכים לאורם הלכה למעשה בכתיבת ספר תורה ובניקוד התנ"ך, שבפירוש לא הסכימו עם כללי הרב מאזוז (אע"פ שניחנת שי עצמו בידועש ו, יז מעתיק את כללי החטף וביטוליו, עיי"ש). כי הרי כלל גדול לימדונו חז"ל (עירובין כז, א) שאין למדים מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהם חוץ, ויש במקרא ניקודים רבים החורגים מהכללים המקובלים. וכל זה מלבד עצם שתיקת אור תורה ומנחת שי בשיש הפעמים שבהן מופיעה התיבה "האהלה" בתורה, שהיא תמיד מלעיל בדפוסי וויניציאה, ובדאי אין להעלות על הדעת שכולם נעלמו מעיניהם. ומצאתי בחלק הדקדוק התימני למהר"י צלאת, גדול רבני תימן (דברים כב, טו; כה, ז), שנוסח ספרי תימן המדוקדקים הוא השְׁעָרָה מלעיל, ועיי"ש



שהגיה את הניקוד מסכרא<sup>7</sup>, כפי שמפורש בהקדמה ל"תהלים המדוייק" (עמ' ג):  
 "ואם ברוב או בכל הספרים הודפס דבר שסותר את כללי הדקדוק (כמו שנביא להלן),  
 הדפסנו בע"ה לפי דעתנו הקטנה". רק כאשר ראו שרבים מתנגדים לרשות שנטל  
 לעצמו הר"מ מאוזו להגיה מסכרה, החלו לטעון טענה חדשה, ש"האהלה" מלרע היא  
 מסורת בעל פה של בני ג'רבה זה יותר מאלפיים שנה, ועל מסורת זו מבוסס השינוי  
 בתיקון שהם הדפיסו. אך קשה לסמוך על טענה זו כשהיא יוצאת מפי מי שאינו רואה  
 סיבה להימנע מהגהות מסכרא, כפי שקבעו לנו חז"ל שכל החשוד על הדבר אינו  
 נאמן להעיד עליו (עי' יו"ד סי' קיט וסי' רמב סע' לו): מסורת ברורה בספרים  
 הכתובים והנדפסים בדברים השגורים כפי כלל ישראל (וג'רבה בכלל) כל יום זה  
 מאות בשנים<sup>8</sup>, אינה נדחית מפני מסורת עמומה בעליפה. מהדירי התיקון טוענים  
 שנוסח ה'תיקון' שלהם מכוסס על מנחת שי, לחם הבכורים והרב מצליח מאוזו, אך  
 לפי שיטתם היו צריכים לסמוך אך ורק על "מסורתם" שהיא "בת יותר מאלפיים  
 שנה"<sup>9</sup>, ולא להתייחס כלל לדברי האחרונים המבוססים על ספרים ומסורות אחרים!  
 ולא עוד, אלא שיעדו את תיקונם לכל ישראל, ולא רק לציבור המצומצם-יחסית של  
 המחזיקים במנהגי ג'רבה<sup>10</sup>. גם מעשיהם מעידים על זה כאלף עדים — שהרי הם  
 מוכרים את ספריהם לאלפים ורבבות, ולא רק לציבור הג'רבאי, וגם חומשים  
 וסידורים חדשים אחרים המיועדים לכל העדות נמשכו שלא כיוודעים אחרי  
 שינויים<sup>11</sup>. ואם כן, אפילו היתה באמת קיימת מסורת ג'רבאית עתיקה המנוגדת למה  
 שמקובל בכל הספרים, כיצד הם כופים את "מסורת ג'רבה" על כלל הציבור? למה  
 אין אפילו הזכרה של מסורת כללי-ישראל בספריהם, כמו שהזכירו ניקודים שונים  
 במקומות אחרים שבהם יש שינויים אמיתיים בין הספרים?

## ב.

הרב אליהו כהן, מתלמידיו של הר"מ מאוזו שליט"א שניסה להגן על שיטת רבו  
 בכמה מאמרים כנ"ל, מניח שהיתה ביד בעל 'לחם הבכורים' מסורת בעל פה  
 ש"האהלה" מלרע: ב'לחם הבכורים' (דף סא, א) כתוב: 'ומדודי ומסרפי הרב  
 כמהר"ר נסים הכהן ז"ל שמעתי שהמאריך שבצד"י והאל"ף אינו בא לעשות מלעיל

בביאור "דברי שלום": הרי שגם ספרי תימן וגדולי מדקדיהם אינם מקבלים את הכלל  
 שקבע הרב מאוזו שלא יתכן במציאות חט"ף אחרי הנגינה.

7

ראה 'אור ישראל' גליון לג (תשרי תשס"ד) עמ' קנג.

8

ברור שאי אפשר לסמוך על "מסורת" עמומה של ניקוד החומש בעל פה, שמאז שהתירו  
 לכותבו משום עת לעשות לה' נמסר מדור לדור בכתב.

9

עי' גם בקונטרס "זיען שמואל" חלק ג (תשי"ס) עמ' שלג, המגן גם הוא על הגהותיו של  
 רבו הרב מאוזו, ובו כודה המחבר שלא קיימת אצלם 'מסורת קריאה של אלפיים שנה'.

10

לפני שישים שנה תושבי האי ג'רבה מנו פחות מחמשת אלפים תושבים יהודים, ומאז רובם  
 הגדול התפזרו בעולם, בעיקר לא"י ולצרפת.

11

כגון חומשי "למען שמו באהבה".

— אלא להעמיד הצדדי והאל"ף כדין רוב המאריכין, וטעם התבה הוא מלרע"; ומכאן מסיק הרב כהן: "הוי אומר כי קבלה שקיבל בעל-פה ממורו חזקה אצלו יותר ממה שמצא כתוב, וכי רק אחרי שהיתה בידו מסורת הוסיף לה סברה". עכ"ל. אמנם בפרשת וירא כתב בספר 'לחם הבכורים' ב'סולת למנחה' 'האהלה מלעיל'; אך לדברי הרב כהן זו טעות סופר, וצריך להיות "מלרע"<sup>12</sup>. אך לא יתכן בשום אופן להגיה את דברי "לחם הבכורים" מסברא, כדי להצדיק את הגהת המקרא מסברא, נגד עדות מפורשת של ראשונים ואחרונים ומסורת כל ישראל 'שהאהלה' היא מלעיל. אחרי חיפוש בדפוסים וכתבי יד לא הצליחו להצביע אפילו על תנ"ך אחד שבו 'האהלה' מלרע באופן שיטתי, ורק מצאו טעויות סופר בודדות בכמה חומשים.

אולם לאמיתו של דבר אין כאן אלא משא ומתן בין בעל 'לחם הבכורים' ודודו על תיבות 'האהלה' ו'צערה', ודודו הציע מסברא שהתיבה היא מלרע. אין כאן שום רמז על מסורת כזו שיש בידו, ואף בכל נידונו הארוך ב'לחם הבכורים' וב'סולת למנחה' לגבי 'צערה' אין שום רמז שמסורת כלשהי שבידם תכריע, והדבר היה אצלו בספק עד שלבסוף החליט מה שהחליט. ולא עוד, אלא שבציטוט הנ"ל רואים שדודו של המנחת ביכורים מתייחס לנוסח הנכון בחומשים הנדפסים, ולא מוכיח דבר ממסורת בעל פה, שהרי אם קיימת מסורת בעל פה השונה מהמצוי בחומשים הנדפסים — לא קשה דבר מהמאריכים שכצדדי ובאל"ף. ועוד, למה הוצרך לדודו כדי ללמדו את המסורת הזאת — הרי מסורת זו של אלפיים שנה בודאי היתה בגדר "זיל קרי בי רבי" בגרבה, שהרי ידוע כמה הקפידו אצלם על שינון מדויק של המקרא! ברור אס"כן מעל לכל ספק שלא היתה שום מסורת בת סמכא בידו, וכדבריהם המפורשים של תלמידי הרב מאזוז כנ"ל.

הרב כהן לא הסתפק בכך, אלא הוסיף<sup>13</sup> ש"תיקון סופרים איש מצליח" הוא לפי מסורת בת יותר מאלפיים שנה של יהודי האי גרבה"; דהיינו שלא רק הטעמת "האהלה" ו"צערה" מלרע היא על פי מסורת בת יותר מאלפיים שנה — אלא כל "תיקון הסופרים המדויק" איש מצליח!<sup>14</sup> אולם למעשה אין כאן הסתמכות על

12 הגהתו ב"סולת למנחה" לא נזכרה בתקונים שבסוף הספר שבדפוס הראשון, ואף הרב מאזוז עצמו בהגהותיו ותקוניו בסוף הספר אינו מתקן את ה"טעות" הנ"ל. ועוד, דרך בעל לחם הבכורים לכתוב 'ציל' (כמו בראשית יד, יז ו-כד; קהלת ז) או 'טיס' כשכא לתקן טעות — ולא לסתום נגד כל הספרים, ובודאי היה צריך להזכיר שכן הוא מסורתם (אילו היתה להם מסורת כזו). ועוד, אילו בא לתקן את הספרים למלרע היה צריך להוסיף ז'כן כולם, מה שאין כן כשהוא רק בא לאשר את מסורת כל הספרים בניגוד לסברתו, די לו לאשר אותה בפעם הראשונה. ואכמ"ל.

13 כעמ' רלג. ד"ה ההצעה לפסול.

14 במאמרו ב'אור תורה' תשרי תשס"ה הע' 5 הוכיח שבגרבה קיימים מנהגים עתיקים מימי הגאונים, ושנמצאות שם מצבות עתיקות (כולן בנות פחות מאלפיים שנה כמובן); ברור שאין מכאן שמץ ראיה שהיתה קיימת בגרבה מסורת מקרא מיוחדת בת יותר מאלפיים שנה, השונה ממסורת כלל ישראל.

"מסורת" אלא הכרעות<sup>15</sup>, כמו שכל המתבונן בהגהות "סולת למנחה" על התורה של בעל לחם הבכורים יראה שלא היתה לו מסורת מיוחדת, אלא כל הכרעותיו מלוקטות ממנחת שי, אור תורה ועוד ספרים, עם קצת משא ומתן — אך מסורת ג'רבה מאן דכר שמה<sup>16</sup>. אמנם נכון שנמצאו עדויות בודדות על בעלי קריאה מסויימים מהאי ג'רבה במאה שעברה שקראו את מילת 'האהלה' מלרע<sup>17</sup>, אך גם אם עדויות אלו מדוייקות — רחוקה הדרך מכאן עד לראיה שכן היתה מסורת של כל יהודי ג'רבה, ועוד להוסיף שזו היא מסורת בת יותר מאלפיים שנה<sup>18</sup>, וכנ"ל — אין נאמנות הלכתית למי שמוצא לפתע 'מסורת' עתיקה שלא נשמע עליה מעולם, כשהוא סותר בטענה זו את טענתו הקודמת.

### ג.

לגבי הדיון בנוסחאות נוספות בתיקון הסופרים מרחיק הרב כהן עדותו, וקובע שלרבי מצליח מאוזן הי"ד בעל שו"ת "איש מצליח", אביו של הר"מ מאוזן שליט"א, היתה "מסורת" משלו, וע"פ 'מסורת' זו הוא מצדיק הכרעות בתיקון הסופרים נגד מנחת שי. אולם מצאנו משמו רק הערות בודדות בכתב ובעל פה, בהגהות בנו הר"מ מאוזן בסוף לחם הבכורים ובהערות לתיקון הנ"ל, שבוודאי שאינן מגיעות לכדי 'מסורת'<sup>19</sup>; ברור שקביעת קיומה של מסורת זו לא באה אלא לתת

- 15 עי' בהמשך דברי הרב כהן שם בעמ' רלד-רלו, ולהלן סע' ה.
- 16 חשוב להדגיש, שאפילו אם היה ממש בראיותיו — הרי גם הגהה על פי מסורת שאין עליה עדות נאמנה היא בכלל הגהה ע"פ סברא, ונכללת בחרם הקדמונים הנ"ל.
- 17 ב'אור תורה' תשמ"ו עמ' תרב, במאמר הרב מנחם בר יוש"ר המכיל הערות על לחם הבכורים, כתוב באמצע דבריו: "ובכל הספרים המדויקים שאתנו כתיבת האהלה הבאה בתנ"ך ח' פעמים הטעם בא אל"ף, וכן תיבת צערה באה ברוב ספרים מדויקים ובתנ"ך קורן הטעם בצאד"י, וכ"נ עיקר לענ"ד", ועל זה העיר הרב מאוזן בהערה 9: "א"ה, אבל במציאות קשה מאד לקרוא צוערה והאהלה מלעיל, אם לא שנחטוף החטף בעי"ן ובה"א ונהפכהו לשוא נח. ומנהגנו לקרותם מלרע כדעת הרב לחם הבכורים". וב'אור תורה' תשנ"ב עמ' תתיו כתב: "וכמו שכתב בספר לחם הבכורים (דף ס"א ע"א) גבי "צוערה" ו"האהלה" שהם מלרע... וכן אנו נוהגים תמיד לומר צוערה והאהלה מלרע ובהעמדה קטנה בצד"י של צוערה ואל"ף של האהלה, ודלא כמי שכתב להפך". מבואר מתוך דבריו שלא היתה בידו מסורת, אלא שנהגו הוא והנלווים אליו כדעת לחם הבכורים ע"פ סברתו; עכ"פ מבואר שהטענה על מסורת עתיקה בענין זה אין לה על מה לסמוך. וכבר כתבתי שבאמת אין דעת לחם הבכורים כן למעשה בענין 'האהלה'.
- 18 והרי אפילו בג'רבה, אתריה דלחם הבכורים, לא נתקבלו רבים משינוייו בסידור, וכ"ש בדבר חמור מאוד כהגהת המקרא מסברא.
- 19 הערות לחם הבכורים הן הכרעות, כנ"ל, וכן הר"מ מאוזן מכריע — ואילו אביו הי"ד בעל 'איש מצליח' כל דעותיו הן 'מסורת'! לא נדפס מעולם חיבור שלם של הערותיו על מסורת קריאת התורה, ורק בהע' 178 שם מציין הרב כהן מקור לדברים שציטט בשם הרב מצליח, מכלל שבשאר מקומות שלא ציין מקור (כדרכו בכל מקום) סתמו כפירושו שאין לו מקור.

מענה לביקורת החריפה של כמה מגדולי הרבנים על השינויים שנעשו מסכרא בתיקון זה.<sup>20</sup>

ד.

רבני ישיבת 'כסא רחמים' יודעים מה הם הספרים המדויקים כאמת<sup>21</sup>, אך בדרך כלל במקום ששינוי מן הנוסח הנכון בתיקון ובקטעי קריאת התורה שבסידור הם נמשכו אחרי חומשים בלתי מדויקים<sup>22</sup> שמקורם בדפוס אמסטרדם (עטיאס ועוד), שראשי המגיהים שלהם היו פרופסורים נוצרים<sup>23</sup>. אך כסופו של דבר מודה הרב כהן שנוסח התיקון נקבע "תמיד לפי הכרעת הרב הנאמן"<sup>24</sup>, שהתיר לעצמו להכריע ע"פ סברתו גם נגד הספרים המדויקים, ואפילו נגד מנחת שי ולחם הבכורים גם יחד, ומסורת מאן דכר שמה. למעשה אין כאן לדעתי לא תיקון סופרים מדויק, לא "ע"פ שלושה קני מנורה"<sup>25</sup>, ולא "מסורת ג'רבה".

- 20 בראש המהדורה השלישית של הסידור במהדורתם שיצא זה עתה הדפיסו מכתב של הגר"ש וואזנר שליט"א, וכתבו שאינם פוגעים במסורת, ושינוייהם מבטאים את מסורת אבותם בתוספת שינויים שהנהיג לחם הבכורים, כאשר כתב הרב מאוזן ב"מכתב הגלוי" שפרסם ב"אור תורה" אדר ב' תשס"ה עמ' תקכו [ועי' הע' 18 לעיל]. אך הדברים נסתרים מדברי הרב כהן עצמו בעמ' רח ד"ה רביעית, שכותב ש"עד הופעת סדר איש מצליח לא נעשה דבר עם השיבושים שמצא מהרש"ך (בעל לחם הבכורים) בסידורי הספרדים". עכ"ל. הוי אומר שגם בג'רבה עצמה לא קבלו עליהם את שינויי לחם הבכורים, ואכן בסדורי ג'רבה מרביתם אינם נמצאים, וכ"ש שהשינויים הנוספים שהוכנסו ב"סידור המדויק" הם חדשים בדפוס. תמוה מאוד שנדפס בראש הסידור מכתבו של הרב וואזנר שליט"א כאילו הסכים לשינויים שבסידור, בניגוד לדבריו המפורשים שם.
- 21 כמבואר בהקדמת תהלים שלהם עם "אמת קנה".
- 22 עי' מאמרי ב"אור ישראל" גל' ל הע' 15, 21, 22. על חוסר אמינותם דיוקם של דפוס אמסטרדם — ראה מ"ש בספר "אשרנו" (מהדורות תשי"ט, תשס"ג) עמ' 204-196, 207 פיסקא 3 והע' 122 (ואפס קצהו פורסם ב"אור ישראל" גליון יא עמ' קלג, קלד). אך בזמנם נחשבו ספרים אלו כמדויקים [ביחס לתנכיים שלפניהם].
- 23 כמבואר בהקדמות והסכמות בלשון רומי למהדורותיהם, כגון אמסטרדם תי"ט, תכ"ה ותס"ה. ב'מסורת התורה והנביאים' (ווילנא תרס"ו) עמ' 85 כתב: "יעוד התנ"ך במשך ארבע מאות שנה היו ביד ערלים ומזכרים...". וכמה הצטער על זה מן החפץ חיים (עי' בשער הציון סי' רפד ס"ק א, וב"דוגמא מדרכי אבי"א אות נג).
- 24 שם סוף עמ' רלה.
- 25 מנחת שי, לחם הבכורים ורבי מצליח מאוזן הי"ד.

## עיונים ב'מעדני ארץ' כלאים-פאה

דודי, עורך 'המעין' ר' יונה עמנואל ז"ל, הירבה לסקור ספרים תורניים חדשים שיצאו ממזבח הדפוס. במדור 'על ספרים ועל סופריהם' הציג העורך לעיני הקוראים את הספרים, ובעטו המבורך ידע לתאר את החידושים החדשים והמחודשים שנמצאו בספרים הרבים שבוקרו על ידו. כשיצא לאור שו"ת 'מנחת שלמה' של מורו ורבו הגרש"ז אויערבך זצ"ל, הקדיש לו דודי מאמר ארוך ומיוחד. לו היה דודי עדיין בארצות החיים מסתמא גם ספר 'מעדני ארץ' על הרמב"ם הלכות כלאים ופאה, שיצא לאור בשנת תשס"ג על ידי מכון 'אוצרות שלמה' מכתבי הגאון רבי שלמה זלמן זצ"ל, היה זוכה לסקירה מקיפה שלו<sup>1</sup>: כיון שלא זכינו, ודודי הסתלק לבית עולמו לפני ארבע שנים בכ"ה שבט תשס"ב, אנסה בחשיש לאימוסתר למלא במידת האפשר את החלל הזה, לזיכרו המבורך.

### מנחה או מעדן?

כידוע, עניין גדול יש בקריאת שם לספר. כפי שהדבר בא ליד ביטוי בהקדמת העורכים, עד הרגע האחרון לא הוחלט כיצד לקרוא לספר החדש הזה. בתחילה עלה במחשבתם של העורכים לכנות את הספר 'מנחת שלמה', כפי שנקרא הכרך שיצא לפניו על הלכות שביעית, אך בסופו של דבר נקבע השם 'מעדני ארץ', כהמשך לסידרת ספרי 'מעדני ארץ' על שביעית ותרומות. התלבטות זו היתה למעשה כבר נחלת הרב עצמו. הגרש"ז הוציא לאור בשנת תש"ד 'מעדני ארץ' על ענייני שביעית, ובשנת תשכ"י 'מעדני ארץ' על ארבעה פרקים ראשונים של הלכות תרומות לרמב"ם: איזכור ה"ארץ" רומז כמובן לעובדה שהספרים דנים בהלכות התלויות בארץ. שנים רבות לאחר מכן, בשנת תשמ"ו, ריכזו מנהלי מכון "שערי זיו" תשובות ומאמרים שכתב הגרש"ז אויערבך בבטאונים שונים ובהזדמנויות שונות, ובהסכמת הגרש"ז הוציאו אותם לאור בספר בשם שו"ת 'מנחת שלמה'. שם זה עורר תמיהה אצל אחד ממקורביו של הגרש"ז: מדוע זנח הרב את השם הקודם של ספריו — מעדני ארץ? גם אם "ארץ" אינה ענין לקובץ התשובות החדש, באשר רוב התשובות והמאמרים שבו אינם עוסקים בענייני המצוות התלויות בארץ אלא בכל חלקי השולחן ערוך, אך בכל אופן אפשר היה לפחות לקרוא לספר החדש "מעדני שלמה"! אך

<sup>1</sup> בספר "אבני חן" עמ' עד הובאה רשימה אישית שכתב בן דודי הרב יוסף חיים זצ"ל, מחבר ספר "אריח על גבי לבנה", על הקשר הבליינתק שהיה לדודי עם הגרש"ז.

התברר שהרב עצמו קבע את שם הספר והפך את ה"מעדנים" ל"מנחה", ונימוקו עימו. מפי השמועה למדתי שכך הסביר הרב: 'כשכתבתי את ספרי 'מעדני ארץ' היה מקום לראות בספר מעין מעדן, שכל מרכיב בו נבדק היטב, ומשתמשים בהכנתו רק בחומרים המעולים והאיכותיים ביותר. כל הלכה או דעה שהובאה בו נבדקה על ידי היטב היטב, ורק הסברות והפסקים שנראו בעיניי מעולים ביותר זכו להיכתב בספר, לאחר עיון ודקדוק. לעומת זאת הספר 'מנחת שלמה' הינו אוסף של מאמרים שכתבתי ופירסמתי במשך זמן רב, ולא היה סיפק בידי לעבור עליהם שוב לפני פירסומם המחודש. במנחות פרק ח משנה א מובא שכל קורבנות הציבור והיחיד באים מן הארץ ומחו"ל מן החדש ומן הישן, ומפרש הר"ע מברטנורה שהכוונה שהמנחות באות מכל מקום, ומשום כך יאה ונאה לספר שנאסף ממקורות שונים ומזמנים שונים להיקרא 'מנחה'. ע"כ דברי הגרשז"א וצ"ל, מפי השמועה. יצויין שהרב בענותותו לא הזכיר את המשך המשנה, שעל המנחות נאמר שכולן אינן באות אלא מן המובחר! לומדי התורה שעסקו בכירורים שבשו"ת 'מנחת שלמה' ודאי מסכימים ש'מנחות' שבספר נילושו ונאפו מסולת משובחת ומנופה; עבור לומדי התורה כל תורתו של רבי שלמה זלמן וצ"ל היא מנחה מובחרת ומעדן כאחד.

הספר נעתק ממחברותיו של הרב וממאמרים שפירסם במקומות שונים, תוך סידור החומר ועיבודו, ביזמתו והמרצתו של הרב שלום אליעזר רוטר שליט"א, בשיתוף העורך הותיק של כתבי רבינו הרב עופר שמאי היימן שליט"א: הם עמלו רבות לסדר את דברי רבנו על מכונם, ויישר כוחם על כך.

## התוספות למעדן

אמנם, שונה עריכתו של כרך זה משאר כתבי רבינו. אם בספרי רבנו, הוותיקים כמו גם החדשים, נדפסו רק דברי רבנו, הרי כאן חברי המערכת המורחבת הוסיפו הגהות והערות, כדי להקל על אלו הלומדים את ענייני כלאים ומתנות עניים. שינוי זה אינו דבר פשוט; ידוע שלאחר פטירת בעל ה'שפת אמת' התלבטו מקורביו כיצד לפרסם את חידושי, באשר דרך לימודו וצורת כתיבתו לא היו מקובלים כל כך באותם ימים. הלכו והתיעצו עם הגאון רבי חיים מבריסק, שלאחר שקיבל את מחברת החידושים ועיין בה ייעץ לפרסם את החידושים ללא שום שינויים והוספות, וכך עשו. בספר שלפנינו לא נעשו שינויים בגוף דברי רבנו, ורק בשוליים הוסיפו העורכים הערות וצינונים לספרי האחרונים שדנו בנושאים הללו. לכאורה אין בכך בעיה, אך איני רואה שכך נהגו בדרך כלל התלמידים ובני המשפחה שהוציאו לאור את ספרו של רבם הגדול הנפטר: ספק בעיניי אם ראוי "לנצל" את פטירתו של המחבר כדי להוסיף הערות וכיאוורים בשולי דבריו.

אני עצמי לא למדתי בישיבתו, אך שמעתי מתלמיד לישיבתו 'קול תורה' שבשיעורו של ראש הישיבה הרב שלמה זלמן לתלמידי השיעור הגבוה בישיבה לא היו 'קולות וברקים' ולא חידושים 'מפוצצים', היה זה כביכול שיעור 'פשט', אמנם

לאמיתו של דבר היה לרבנו מבט שלם ומושלם על כל הסוגיות שבמסכת, ומכלול השיעורים נתן לתלמידים תשובות אמיתיות על איך-סוף קשיים וחידושים שעליהם עמלו רבותינו, ראשונים כאחרונים. כך גם ספר זה אינו מצומצם לנקודות מסוימות, אלא נותן דרך כללית להבנת המסכת. לדעתי ההפניות של העורכים מסיטות לעיתים קרובות את תשומת לב של המעיין מעולמו הלימודי של רבנו, ומאלצות את הלומד — בעל כורחו — להתייחס גם להלך מחשבתם של המגיהים והמבארים. גם במאמר זה לא יכולתי להתרכז רק בדברי רבנו, ונאלצתי להתווכח עם המגיה שרצה להבהיר את כוונתו. יראתי בפצותי שיח להשחיל, אך אני מנסה לדמיין לעצמי שהנני יושב בחדר השיעורים ושומע שבוע אחר שבוע את שיעורי כלאים ופאה מפי קודשו של רבנו, פעם בדין הרחקות כלאים, פעם בדין הגדרת המינים ופעם בדין צורת הפתח בכלאי זרעים: הייתי חש את נשמת המסכת, במשנה סדורה וברורה; אמנם אם באמצע השיעור היה קופץ תלמיד אחד ומקשה על הרב מסברת החזון איש, או מנסה להסביר לחבריו את כוונת הרב — מסתמא לא הייתי מפיך את התועלת הרצויה מהשיעור. הוספת ההערות וציוני המקורות גרמו למבוכה נוספת: הערות רבנו שנוספו למאמרים מכתב יד קודשו משולכות עם הגהות המגיהים והערותיהם, באותו גודל אותיות ובאותו מיספור הערות, כאילו הן מצטרפות לדברי העורכים: רק בסוף הערות אלו מצויין שמאת ומעט רבנו הם, אך התחושה היא שבספרו של רבנו 'מאלצים' את המעינים להציץ בסוף כל ההערה כדי למצוא האם מצויין שם שמו של רבנו!

### מתי נאמר דין שדה בהלכות כלאים?

כיוון שספר מעדני ארץ נסוב על סדר הרמב"ם, נכתבו דברי רבנו על פי הסדר שקבע הרמב"ם במשנה תורה ולא לפי סדר המשנה, ולכן הוקדמו הלכות כלאים להלכות פאה ומתנות עניים.

לפני יותר מעשרים שנה שמעתי שיעור של רבנו הרב שלמה זלמן זצ"ל במסכת מועד קטן, ובמהלכו, בקשר לדין שבי"ד יוצאים על הכלאים (מועד קטן ו, ב), הסתפק הרב מה הדין כאשר קיימת תערובת של מין אחר בשיעור של יותר מאחד מעשרים וארבעה מהמין העיקרי (שאו חובה לעקור את הכלאים [כלאים פ"ב מ"א]): הספק הוא האם החישוב מתייחס לכל שטח השדה, או רק למקום בו נמצאים הכלאים [בשטח ריבועי של 10.2 אמות מרובעות]. שאלה זו הינה מעשית למדי, באשר בהרבה מקרים שנמצא כלאים בשדה גדול באופן שישנן "כתמים" בודדים של מין אחר, שכיחס לכל שטח השדה בודאי שאין בהם שיעור איסור כלאים, אבל באותן נקודות באמצע השדה נמצא מהמין השני יותר מ-1:24. קייתי למצוא מענה כתוב לספק זה של הרב ב'מעדני ארץ' על כלאים, אך לא מצאתי התייחסות ישירה לנושא. אמנם במספר מקומות נמצאים דיונים בנושאים קרובים. כך השאלה היסודית בהבנת הפסוק "שדך לא תזרע כלאים" היא מהי בעצם הגדרת "שדה" מן התורה. לכאורה אמור להיות גודל מינימלי הנחשב לשדה שבו אסור לזרוע כלאים, אך בירושלמי

כלאים פ"א הל' ט מפורש שכל פיסת קרקע שניתן לזרוע בה נחשבת לשדה שבה נוהג איסור כלאים.

בהלכות כלאים פרק ג הלכה טו פוסק הרמב"ם שבור ושדה ניר נחשבים כהפסק בין שני מינים. הגרש"ז מעיר: לא נתבאר בדברי רבנו מה הוא שיעור בור וניר שנחשב מפסיק לעניין כלאים. אמנם הר"ש כלאים פ"ב מ"ח כתב דשיעור שדה בור או ניר הוא בית רובע, אך המהר"י קורקוס תמה דאם כן מאי קמ"ל — הרי זהו שיעור הרחקה בין שתי שדות תבואה! ומסיק הרב שמדברי הרמב"ם משמע שאין צריך שום שיעור ברוחב הבור והניר, וברוחב כלשהו לאורך כל השדה סגי. יש לחזק את הבנת הרב מדיוק לשון המשנה והרמב"ם הכותבים שבור וניר מפסיקים, ולא נאמר "שדה בור", מכאן שבור כלשהו מפסיק. אמנם לכאורה סביר להניח ששטח בור "כלשהו" נחשב כהפסק רק כאשר היו סיבות ברורות, חקלאיות, שבגללן הושאר המקום בור, או שבגללן חלק מסויים מהשדה נחרש ולא נזרע ונשאר לניר: סיבה חקלאית, כגון חוסר פוריות של הקרקע כתוצאה מניצול יתר של השדה, גורמת לכך שדוקא יחידת שטח זו הוכרה או נחרשה, ואז יש כאן הפסק בין שדות המונע כלאים.

אמנם בפרק ג, ט-י מסתפק הרב בשדה חיטים גדולה ובצידה שדה שעורים "אם חיוב כלאים הוא רק בחיטים הזרועים בתוך מרחק של בית רובע מהשעורים, שזהו שיעור הרחקה של בית רובע בין תבואה לתבואה, או כל זמן שאין בין שתי השדות ההרחקה הראויה הרי הכל כלאים, גם השטח המרוחק יותר. הנפקא מינא אם עושה החקלאי מעשה או עיבוד כל שהוא לתועלת התבואה בקצה שכנגד, המרוחק מהכלאים, אם עובר משום מקיים כלאים". לפי ההנחה שאיסור כלאים נמדד לפי גודל כל השדה בכללותה, ולא לפי מקום תיאורטי באמצע השדה, היה מקום להחמיר שכל השדה נחשב כיחידה אחת, ואסור לעבוד בכולו. כנראה בדיוק בנקודה זו דן הרב, האם מודדים את שיעור הכלאים לפי גודל כל אותו "שדה", או שישנו דין "הרחקה" להקל, שמרחק של יותר מעשר אמות וחומש מבטל את דין הכלאים, וליחידה של "שדה" אין משמעות בדיני הרחקות. בשתי הדוגמאות הללו נוטה רבנו להכריע שההרחקות שהוזכרו במשנה מבטלות את דין כלאים, והופכות את השדה לשתי שדות אע"פ שבמציאות זוהי שדה אחת אחידה. אמנם ייתכן שלגבי חישוב אחוז התערובת של המינים גודל "השדה" בכללותו הוא שקובע.

### מהי הקושיא על בנו של בעל 'תפארת ישראל'?

בפרק ג הלכה טז דן רבנו בהלכה שכתב הרמב"ם, שמהפסוק "שדך לא תזרע כלאים" לומדים שרק בשדה של אדם אחד נוהג כלאים, דכתיב 'שדך', אבל היתה שדה של חבירו זרועה מין אחד מותר לו לזרוע בשדהו הסמוכה לה מין אחר ללא הרחקה. באות א בד"ה 'ובהלכה' מביא את דברי [בנו של] 'תפארת ישראל' בכלאים פרק ב בועז אות ט, שכתב שמוכח מהרמב"ם שהזרוע כלאי זרעים גם שלא במפולח יד' לוקה, כי הוא זרוע ליד שדה חבירו הזרועה כבר ואעפ"כ הוצרך הפסוק לפטור



אותו מאיסור כלאים. רבנו דוחה את ההוכחה, וכותב: 'ולענ"ד אין ראייה מכאן'. המגיה בהערה 140 ניסה כוחו בהסבר דברי רבנו, וכתב שלפי מה שהסתפק הרב בהמשך ייתכן שמדובר במקרה ששני החקלאים זורעים בידם כל אחד בפני עצמו זרע אחר, ולמקרה זה צריך את הפסוק שדך לפוטרו. אולם עצם ספיקו של הרב קשה מאוד להבנה — מדוע זריקה של שנים בנפרד תיקרא מפולת יד, הרי זה מפולת 'ידיים', ובירושלמי כלאים סוף פרק א משמע שכף היד של האדם היא שמצרפת את הזרעים, ולכן רק במפולת יד של שני מינים ביד אחת נחשב שזרע ביחד כלאים. בכל מקרה, לא מתקבל על הדעת שניתן להקשות על בעל 'תפארת ישראל' ולסתור את דבריו ע"פ ההנחה המסופקת שזריעת שנים יחד הוי מפולת יד.

אמנם כוונת רבנו פשוטה: ראובן זרע במפולת יד שני זרעים, אחד נופל בשדה של ראובן ואחד נופל בשדה של שמעון. לפי הרמב"ם הרי הוא פטור מדין "שדך" ולא שני שדות, ואם כן הוצרך הפסוק גם לזרוע שתי שדות במפולת יד. מקרה זה לא הוזכר ברמב"ם כי בניגוד לירושלמי, הדין הרבה גם במקרים שאינם מצויים, הרמב"ם מלמד את העם את ההלכות החקלאיות המצויות בהלכות כלאים, ואינו מצייץ הלכות נדירות אע"פ שניתן להסיק מהם יסודות דיני כלאים.

### הנחת פאה בשדה – בתחילתו או בסופו, במחובר או בתלוש

נעבור להלכות מתנות עניים (פ"ב ה"ב אות ד). את שיטת ר' יהודה המובאת במס' פאה פרק א משנה ג פירשו המפרשים [ר"ש, רמב"ם] שעיקר הנחת הפאה צריך להיות בסוף השדה. גם ב'שנות אליהו' לרבינו הגר"א פירש לכאורה בדרך זו, בכותבו על דברי ר' יהודה שלדעתו התורה הקפידה [על הנחת פאה בסוף השדה] 'דכתיב פאת שדך'. ופירש הגרש"ז בשיטת הגר"א שלר' יהודה בעיניו הנחת פאה דוקא בסוף השדה, וכמו שכתב בפירושו הקצר דלענין דאורייתא בעי הנחת פיאה דוקא בסוף השדה. ומקשה הגרש"ז דאם כן מה הטעם שלא יוכל ליתן גם מן התלוש, כיון שהוא נותן בבת אחת? כוונת הגרש"ז שמפורש בירושלמי שאם אדם הניח פאה פחות משיעור דרבנן של פאה (אחד משישים מכל השדה) הוא יכול להניח פאה נוספת בתבואה המחוברת שנשארה בשדה, ולצרף עימה בהנחה נוספת בבת אחת עוד פאה מהתבואה תלושה, וזו כוונת המשנה בהמשך בדברי ר' יהודה, שאם שייר קלח אחד [מחובר] סומך לו משום פאה [בתלוש]; ומקשה הרב מדוע נאמר דין זה רק בהנחת השלמת הפאה, ומדוע בהנחת הפאה הראשונה לא יוכל המניח לסמוך לפאה במחובר גם פיאה נוספת בתלוש? מדוע לא נאמר דין "סומך עליו", הנחת תלוש ומחובר בבת אחת, בכל הנחת פאה?

2 העורכים ביארו בהע' 65 שכוונת רבנו דעד כאן לא פליגי ר"י ור"ח [בירושלמי] אלא כשכבר נתן תחילה מקצת פאה ועתה אינו אלא כמשלים, אבל בשלא נתן כלל תחילה לברע מוסיף אף מן התלוש. ולכן היקשה דמן התורה כה שנתן תחילה הוי כאילו לא נתן לר' יהודה, ואם כן

ונראה שיש לבאר את כוונת הדברים ע"פ הגהת הגר"א בעירובין נג, ב אות כ. מסופר בגמרא שם על ר' יהושע שהתארח באכסניא, ובעלת האכסניא הכינה לו מאכל פולין. ביום הראשון והשני אכל ר' יהושע הכל ולא שייר כלום. ביום השלישי הקדיחה האשה את התבשיל בכוונה, ור' יהושע טעם ומשך ידו ממנו ולא אכל. שאלה האשה את ר' יהושע: למה לא אכלת? השיב ר"י: כבר סעדתי מבעוד יום. אמרה לו: היה לך למשוך ירך גם מן הפת?! והמשיכה ואמרה לו: רבי, שמא לא הנחת פאה בראשונים? לא כך אמרו חכמים אין משיירים פאה באלפס אבל משיירין פאה בקערה. כלומר, דרכם היתה שלא להניח לשמש את התבשיל מן האילפס, אלא כל אחד מן המסובים היה מניח "פאה" בקערה ומחזירה לשמש, ותבשיל זה היה מאכל השמש [רש"י], ור' יהושע טעה בזה שלא נתן בפעמיים הראשונות פאה מתבשיל הפולין לשמש. אמנם קשה מה רמזה האשה בהקדחת התבשיל? והגר"א שם מגיה על ד"ה "שמא לא הנחת פאה בראשונים" שצ"ל "שמא הנחת פאה על הראשונים". לפי הגר"א האכסניאית אמרה לר' יהושע בסרקום שמא שיירת את כל התבשיל היום בתור פאה לשמש, בשביל כל הפעמים הקודמות שלא הנחת עבורו פאה בצלחת, ועוקץ דבריה היה כפי שיתבאר לקמן, שפאה המונחת באופן כזה כלל אינה פאה, אם התכווין לפטור בה את מה שלא נתן בעבר.

לאור דברי הגר"א בעירובין יש לפרש גם את כוונת שנות אליהו בפאה. הגר"א אומר, שאם לא שייר פאה בסוף השדה — לא יוכל לשייר פאה בתלוש מתוך כוונה לפטור את השדה מדין פאה. אם יעשה כך לא יצא ידי חובת פאה דאורייתא, כי מן התורה המצוה היא להניח בפועל בשדה את 'פאת שדך'. יוצא שהחובה מדרבנן להניח פאה בתלוש בין אם שייר ובין אם לא שייר היא רק כדי להשלים לשיעור פאה, ולא כדי לפטור את השדה; לכן שתי כוונות אלו אינן מצטרפות בהנחה אחת.

## לסיום

לא היה זה דבר המובן מאליו שחידושי רבנו על כלאים ופאה יצאו לאור עולם מוקדם-ייחסית בין כתבי הרב זצ"ל שטרם פורסמו, ושימצא מי שייקח על עצמו את ביצוע הפרוייקט. מפרסמים עושי מצוה, 'מכון אוצרות שלמה' וצוותו שעמלו כה רבות לפענח ולסדר את דברי הרב זצ"ל על סדר זרעים, והרב רוטר שליט"א שנטל על עצמו את הוצאת הכתבים לאור. עתה מאירה תורתו של רבנו גם את הלכות ארץ ישראל החמורות.

למה ס"ל לר"ח שאינו נותן מן התלוש. עכ"ל. כוונתם שלשיטת ר' יהודה יש להניח פאה בסוף השדה, ואם כן אם לא נתן כלל תחילה לכו"ע מניח בסוף, ואז נוסף אף מן התלוש, ואם כן למה ס"ל לר' חייא שאינו נותן מן התלוש. אמנם הקושיא בנויה על הנחת העורכים שכי שלא נתן כלל פאה "לכו"ע מוסף על התלוש": אך זאת מניין להם? המעיין בשנות אליהו יראה שאין כל איכזר בנוגע למי שנתן פאה ראשונה, האם באותה הנחה הוא יכול להוסיף מהתלוש.

## על פגישת ה"לשם" עם ר' ישראל מסלנט

הרב ר' שלמה אליאשעוו (תר"ב-תרפ"ו), איש קדוש וגאון בנגלה ובנסתר, נולד בעיר החשובה ז'אגר בצפונה של ליטא<sup>1</sup>. אחרי חתונתו של ר' שלמה עם בת משפחת פיין האמידה מן העיר שאוויל למד כפרוש בעיר טלוז, ושם התחיל להתעניין בחוכמת הקבלה, ואף התקרב לרבה של העיר הרב המקובל ר' יוסף רייזין (חותנו של ר' יצחק יעקב ריינס). אחרי עשר שנות ישיבה בטלוז חזר לשאוויל ושימש כדיין בעיר, אבל אחר זמן מועט משך ידו מכל תפקיד ציבורי והתמסר ללימוד תורה, ובעיקר התעמק בחוכמת הקבלה. בזמן מלחמת העולם הראשונה עבר לתוככי רוסיה לעיר הומל, מקום בו חתנו ר' אברהם שימש כרב. בשנת תרפ"ד עלה לארץ הקודש יחד עם חתנו ובתו ובנם יחידם, הנער יוסף שלום – לימים הפוסק הגדול הרב אלישיב שליט"א, עד עולם ינון שמו. את הדפסת סידרת ספריו בקבלה "לשם שבו ואחלמה" התחיל ר' שלמה בשנת תרס"ט, והסידרה נשלמה על ידי חתנו בירושלים בשנת תרצ"ה. הרב ר' שלמה אליאשעוו היה אחרון הגדולים בין חכמי הקבלה הליטאיים. ז"ע.

בקובץ "ישורון"<sup>2</sup> פורסם מאמר מאת הרב שלמה יהודה ליב הופמן בשם "האם נפגש בעל הלשם שבו ואחלמה" עם רבי ישראל סלנטר?<sup>3</sup> (להלן: המאמר), בו מובאים מקורות סותרים בשאלה זו: מחד גיסא ישנם שניים שאמרו שאכן נפגשו, והם ר' ירוחם ליבוביץ, שאמר בשיחה מוסרית<sup>3</sup> שר' שלמה אלישיב סיפר לו שנסע יחד עם ר' ישראל ושוחחו ביניהם על לימוד קבלה, ור' אליהו לאפיאן<sup>4</sup>, שמסר לרב צבי הירש פרבר, אחי חתנו של ר' שלמה, שר' ישראל ביקר אצל ר' שלמה בעירו שאוויל. ומאידך גיסא יש אחד, והוא ר' אריה לויין, שכתב במילואיו ל"תולדות ה"לשם" שחיבר שר' שלמה אמר לו בסעודת פורים האחרונה בחייו שלא זכה לראות את ר' ישראל. בעל המאמר דוחה את עדות האחד מפני השניים, והחליט שה"לשם" ור' ישראל אכן נפגשו. וכדי שלא תהיה סתירה בין שתי העדויות לבין אמירתו של

1 בה נולדו בזמניהם ר' ישראל ליפקין (תקע"א-תרמ"ג), שלמד והתחתן בסלנט ועל כן נקרא על שמה; ר' רפאל נתן נסע רבינוביץ (תקצ"ה-תרמ"ח) בעל ה"דקדוקי סופרים"; וגם הנגיד המפורסם קלמן וולף ויסוצקי (תקפ"ד-תרס"ד).

2 כרך טז (אלול תשס"ה) עמ' תתלח ואילך.

3 צוטטה ב"דעת חכמה ומוסר" ת"ב עמ' קעד.

4 אשר שהה במחיצתו של ה"לשם" זמן רב, ע"י הערת השוליים 13 במאמר.

ה"לשם" לר' אריה לוי, הסביר בעל המאמר, לכאורה בצדק, את כוונת דבריו של ר' שלמה שרק לא זכה "להכיר ולהתקרב" לר' ישראל, אף שכן "ראה" אותו באופן שטחי.

אלא שעדות השניים, ר' ירוחם ור' אליהו, נמצאת לא מכוונת בכמה דברים כפי שאפרטם להלן. בעל המאמר הציע שאולי התקיימו שתי פגישות נפרדות בין ר' שלמה ור' ישראל, וכל עד העיד על פגישה אחרת, אבל מסיק ש"מסתבר יותר" שהתקיימה רק פגישה אחת. ובוודאי שכך מסתבר, שהרי לפי שני העדים נגעו בפגישתם באותו נושא, והיינו בתמיהת ר' שלמה למה ר' ישראל איננו לומד קבלה, ואם בשתי פגישות נפרדות קיימין — לא ייתכן שר' שלמה יעלה אותה תמיהה פעמיים. וכיוון שרק פגישה אחת ויחידה התקיימה, שתי העדויות סותרות האחת את חברתה בשלושה פרטים. ואלה הם כסדרם: הראשון, בסוג הפגישה, אם הייתה אקראית תוך כדי נסיעה (כהגדת העד הראשון ר' ירוחם הלוי), או במכון, כאשר ר' ישראל ביקר אצל ר' שלמה בעירו "בכוונה ידועה ומובנת" (כהגדת העד השני ר' אליהו); והשני, באופן שר' שלמה ניגש להביע את ביקורתו על ר' ישראל, אם "הרהיב עוז בנפשו" ובהיסוסמה שאל למה אינו לומד קבלה (לפי העד הראשון), או "הביע תמהונו שאינו עוסק בנסתרות" בחזות קשה (לפי העד השני); והשלישי, באופן שר' ישראל הצטדק על ביקורתו של ר' שלמה, אם משום שאין אצלו "נפקא מינה על איזה רקיע הקב"ה יושב" וכל כולו עסוק בדאגה ויראה מעונשי שמים שעלולים לפגוע בו, באומרו "אחת אני יודע כי יכו בשוטים, ומאוד יכאב וכו' ומה עוד?" (לפי העד הראשון), או משום שהינו "כבר זקן, וגם מי יודע מה הם הספרים הראויים ללמוד להתחלת חוכמת הקבלה" (לפי העד השני). וכיון שישנן סתירות בין שתי העדויות, הוכרח בעל המאמר לבחור אחד משני התיאורים של הפגישה ולדחות את האחר, והוא העדיף לאמץ את תיאורו של ר' ירוחם הלוי על פני תיאורו של ר' אליהו, משום שר' ירוחם אמר בפירוש ששמע את הדברים מפי ר' שלמה עצמו, ואילו ר' אליהו (כשמסר את הדברים לרב פרכר) לא אמר ששמע את הדברים ישירות מפי ה"לשם", וייתכן שהוא שמע על הפגישה מפי עד מפי עד, והדברים שונו עד שהגיעו לאוזניו ויצאו בלתי מדויקים.

אך קשה לקבל את התיזה הזאת של בעל המאמר. ראשית כל, הרי ר' אליהו לאפיאן שהה במחיצתו של ר' שלמה זמן רב<sup>5</sup>, ועד שיוכח אחרת עלינו לנקוט שמה שר' אליהו סיפר בשם ה"לשם" שמע מפיו הקדוש ולא מפי עד מפי עד. ועוד, דבשלמא בפרטים שאינם חשובים כל כך, כגון אם נפגשו שני הגדולים באקראי תוך כדי נסיעה או אחד בא לבקר את האחר, או איך ניגש ר' שלמה לשאלתרביעתו על ר' ישראל אם בהיסוס אם בחזקה, או אפילו איך בדיוק הגיב ר' ישראל, ייתכן שכשהדברים נמסרו באמצעות כמה אנשים נוצרו בהם שינויים; אבל הרי ר' אליהו לאפיאן אמר שר' ישראל בא לבקר בביתו של ר' שלמה "בכוונה ידועה ומובנת".

5 כפי שצינתי לעיל מתוך הערת שוליים שכמאמר גופו.

כלומר שהיה ידוע בדיוק לאיזו סיבה בא ר' ישראל לדבר עם ר' שלמה<sup>6</sup>, ואיך ייתכן שנקודה כזאת תהיה בלתי מדויקת, ותשונה על ידי משמוש ידיים בהעברתה? ולכן לפי דעתי לא צדק בעל המאמר במה שביטל את עדותו של ר' אליהו במחי יד. בעל המאמר הביא גם את מה שר' אריה לויין שמע מר' שלמה בסעודת הפורים בקשר ליחס שלו כלפי ר' ישראל מסלנט (שהיה באחד ושלושים שנה מבוגר ממנו), דהיינו שהייתה לו תשוקה להכיר את ר' ישראל ולהתקרב אליו, אלא שהיה משתמט מלבוא אל ר' ישראל מחשש שמא הלה ימנע אותו מלעסוק בחוכמת הקבלה. ובכל זאת, אמר ר' שלמה, זכה לשמוע הרבה על ר' ישראל דרך ר' נחום שפירא, העילוי מדוקשיץ<sup>7</sup>. אחר זמןמה הציע ר' נחום לר' ישראל את חששו של הצעיר שרוצה להכיר אותו, ור' ישראל הרגיע אותו ואמר שמעולם לא עלה על דעתו להפריע מישהו מדרכו בעבודת ה' שבחר לעצמו. ה"לשם" סיים את סיפורו באומרו שאחרי ששמע את דבריו אלה של ר' ישראל החליט להתקרב אליו, אלא שזמן קצר לאחר מכן נסע ר' ישראל מליטא לחו"ל ולא אסתייעא מילתא. עד כאן תוכן סיפורו של ה"לשם" לר' אריה לויין בסעודת הפורים. והקושי כולט: איך ייתכן שמצד אחד ישאל יתבע ר' שלמה מר' ישראל שהוא צריך ללמוד קבלה כפי שסיפורו ר' ירוחם הלוי ור' אליהו לאפיאן, ומצד שני יפחד שר' ישראל לא ייתן לו עצמו להמשיך בלימודה? הרי יש כאן שני הפכים בנושא אחד: כי אם כל כך היה ברור לר' שלמה שגם ר' ישראל עצמו צריך ללמוד חוכמה זו, איך יחשוש שר' ישראל ימנע אותו מכך? בעל המאמר מתרץ קושי זה ואומר שהדושיח בין ר' שלמה לבין ר' ישראל קדם לסיפור עם ר' נחום שפירא, ובתחילה נקט ר' שלמה כדבר פשוט שכל אחד צריך ללמוד קבלה ולכן יזם את תביעתו מר' ישראל למה הוא איננו לומדה, ודווקא אחרי שר' ישראל ביטל את הענין של לימוד הקבלה בשיחה אתו, פחד ר' שלמה להתקרב אל ר' ישראל מתוך החשש שר' ישראל ימנע גם בעדו להמשיך וללמוד תורת הקבלה — עד שר' נחום בירר שלא זו כוונת ר' ישראל. ובעל המאמר אזיל בזה לשיטתו שבויכוחדוטא בין ה"לשם" ור' ישראל השיב ר' ישראל כפי שר' ירוחם הלוי הגיד, כלומר, שאיננו לומד קבלה משום שאין "נפ"מ לו באיזה רקיע הקב"ה יושב וכו'", אשר מהטעם הזה לכאורה גם אחרים אינם צריכים ללמוד קבלה: אבל אליבא דר' אליהו לאפיאן, שר' ישראל התנצל שהוא "זקן ואינו יודע מאלו ספרים להתחיל וכו'", הרי התשובה הזאת שייכת רק לר' ישראל הזקן והמתחיל, ולמה לו לר' שלמה הצעיר והמנוסה בלימוד הקבלה לחשוש שר' ישראל ימנע ממנו את לימודה? וכיוון

6 להלן נעיין במהות "הכוונה הידועה והמובנת" הזאת.

7 היה צעיר מר' ישראל רק בשמונה שנים אבל היה מאוד כפוף לו; ועיין על העילוי הנפלא הזה ב"תנועת המוסר", סוף כרך ב. ר' נחום שימש עד שנת תר"מ, סך של כשלושים וחמש שנים, בארבע רבנויות שלא היו רחוקות יותר משלושים וחמישה קילומטרים משאויל וסעלו, המקומות בהם ישב ר' שלמה, ורק אחר כך עבר ר' נחום לכהן בריחוק של כמאה קילומטרים משאויל, בעיר שאט, אחרי שר' מאיר מיכל רבינוביץ, בעל "המאיר לעולם" אשר כונה "השאגת אריה הסני", התפטר כרבנותו והעתיק עצמו לוילנא.

שאמרתי לעיל שעדותו של ר' אליהו נאמנה היא, שוב קשה למה חשש ר' שלמה להתקרב לר' ישראל אחרי השיחה בין שניהם?

ובעצם צריכים אנחנו לנתח את הצטדקותו של ר' ישראל למה איננו לומד קבלה, הן לפי עדותו של ר' אליהו והן לפי עדותו של ר' ירוחם הלוי, כי לכאורה התשובות גם שתיהן אינן ראויות. קודם כל, התשובה אליבא דר' אליהו לאפיאן (שהוא זקן ומי יודע וכו') היא אכן הגיונית, אולם אינה מספקת: מן ההיגיון הוא שקשה לאדם זקן להתחיל בחוכמה שחדשה לו, ובפרט חוכמה נסתרת שצריכים לברר מהיכן להתחיל ללומדה, אבל האם זה פוטר אדם מחיובו? הרי הרמב"ם צווח ואומר<sup>8</sup> "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן שתשש כוחו", כלומר שאין פטור של קשיים: הרמב"ם הורה כאן מפורשות שכל יאמר אדם "הריני זקן ואיני יודע מהיכן להתחיל" אלא יתאמץ ויברר את הדבר וילמד (גם קבלה). ולכן ברור לי שכששמע ר' שלמה את הצטדקותו זו של ר' ישראל הבין שר' ישראל אינו מספק תשובה שלימה, אלא מתחמק מלהשיב לו. ועכשיו, התשובה אליבא דר' ירוחם הלוי ("מאי נפ"מ על איזה רקיע וכו') יכו בשוטים ומאוד יכאב וכו' זה אני יודע בבהירות ומה עוד?") גרועה עוד יותר, למרות שהיא אכן מספקת, כי הרי אינה הגיונית: נכון הדבר שגישה כזאת שאדם עמל אך בדברים שנוגעים לו למעשה היא מספיקה כדי שלמקצועות אלה יתן קדימה לעומת דברים שאינם נוגעים לו: אבל האם ר' ישראל לא למד אלא דברים שנוגעים לו, וכי לא למד סדרי זרעים, קדשים וטהרות שלא היו נוגעים למעשה באירופה, וכי רובי תורה אלו כמו זר נחשבו אצל ר' ישראל מסלנט? הס מלהזכיר. ועיין בסוף פ"ד מהל' יסודי התורה שהרמב"ם מתאר את לימוד מעשה מרכבה כדבש וחלב אעפ"י שהדברים הם אינם נוגעים לאדם עלי אדמות, והרמב"ם אומר שם כי אדרבה, כניסה לפרדס והשגת דברים רמים כאלו דבר גדול הוא לעומת הדברים הקטנים שבתורה הנוגעים ל"ישוב העולם", ואיך יאמר אדם לא אלמד קבלה כי אין אצלי נ"מ באיזה רקיע הקב"ה יושב? ועל כורחן שר' ישראל לא התכוון בדבריו אלה אלא כמו שר' ירוחם ביארם בשיחת המוסר ההיא בה סיפר על הפגישה בין ר' שלמה לר' ישראל, והיינו שר' ישראל, המחנך הגדול, הורה שאין אדם יכול לקפוץ למדרגה שלא הגיע אליה עדיין. אלא צריך להתקדם אליה שלב אחרי שלב. ר' ישראל הצטדק שהוא מרגיש שלא הגיע עדיין לדרגה שיכול להתעסק בדברים נעלים כחוכמת הקבלה כי עסוק הוא עדיין ליישב דעתו בענייני שכר ועונש, דברים שנוגעים לכל אחד המרגיש כאב כשמכים אותו בשוטים, אף לאדם פשוט כפי שר' ישראל תיאר את עצמו בפני ר' שלמה באותה שיחה. וכיוון שזה הפשט בהצטדקותו של ר' ישראל, אזי גם אם ננקוט כבעל המאמר שעדותו של ר' ירוחם הלוי (ולא של ר' אליהו לאפיאן) היא הנכונה, לא היה לו לר' שלמה לדאוג שמא ימנע אותו ר' ישראל מללמוד קבלה, שהרי אם ר' ישראל אמר על עצמו שלא הגיע למדרגה של לימוד הקבלה — בוודאי לא יאמר

על אדם אחר שהלה גם לא הגיע למדרגה הזאת, ולא הייתה שום סיבה לר' שלמה לחשוש מתוך תשובתו של ר' ישראל אליו שימנע גם ממנו ללמוד קבלה. ובכן, אין כל קשר בין הדרשיח שבין שני הגדולים לבין חששו של ר' שלמה שמא ר' ישראל יניא אותו מללמוד קבלה, וחזרנו לקושי הבולט שציינתי לעיל: איך ייתכן שמצד אחד ישאליתבע ר' שלמה מר' ישראל שילמד קבלה, ומצד שני יפחד שר' ישראל לא ייתן לו להמשיך בלימודה?

ונניח בינתיים קושי זה, כי סבורני דכיוון דאתאן להכי, דהיינו להבין את עומק הצטדקותו של ר' ישראל בין אליבא דר' ירוחם הלוי בין אליבא דר' אליהו, אפשר ליישב את הסתירה בין עדויותיהם של השנים, ולומר כי בין שני הגדולים התקיימה פגישה אחת שהיא שתיים. וכך השתלשלו הדברים: ר' ישראל בא לביתו של ר' שלמה בשאווייל ("בכוונה ידועה ומובנת" כפי שמסר ר' אליהו), ור' שלמה "הביע" אז את "תמהונו שאינו עוסק בנסתרות". ר' ישראל השיב לו שהוא "זקן וכו'", שבעצם היא רק תשובה מתחמקת כמו שהסברתי, וכך הבין ר' שלמה את תשובת אורחו. וכשר' ישראל נפרד ממארחו ועזב את שאווייל, ליווה ר' שלמה את אורחו החשוב כמה תחנות כיאות, ותוך כדי הנסיעה "הרהיב עוז בנפשו" ללחוץ על ר' ישראל שיענה לו הפעם תשובה מספקת לשאלותיביעתו. ואז השיב לו ר' ישראל "מאי נפ"מ לי באיזה רקיע וכו'", כלומר, לא הגעתי לדרגה של לימוד קבלה (כפי שהסביר ר' ירוחם הלוי את דברי ר' ישראל מסלנט). האם תשובה זאת הייתה אמיתית ור' ישראל אכן לא למד חוכמת הקבלה, או שמא "הסתיר דרכו" ואכן למד חוכמה נסתרת כלא יודעים, זאת לא עניינינו כמאמרי זה, ויכול בהחלט להיות שמתוך מידת ענוה קיים ר' ישראל לגבי זה את מה דעבידי רבנן דמשנו במילייהו לומר מסכת זו אינה סדורה אצלי<sup>9</sup>; ואשתמש במליצת ר' איצל בלזר ב"אור ישראל", כשנוגע לשאלה אם ר' ישראל למד קבלה: "עקבותיו לא נודעו לנו כוה". אמנם שתי העדויות אינן סותרות זו את זו, אלא הם תיאורים של שני חלקים של דרישיח אחד.

נחזור עתה לקושי הבולט שהזכרתי לעיל: איך ייתכן שמצד אחד ישאליתבע ר' שלמה מר' ישראל שילמד קבלה, ומצד שני יפחד שר' ישראל לא ייתן לו להמשיך בלימודה. ואפשר לומר בפשיטות ששני המאורעות בחייו של ר' שלמה, מאורע א', הדרשיח עם ר' ישראל, ומאורע ב', חששו של ר' שלמה להתקרב אליו, קרו בזמנים שונים. והם אינם בסדר הכרונולוגי שסבר בעל המאמר, כלומר שמאורע א' היה המוקדם והגורם של מאורע ב' המאוחר ממנו, אלא להיפך: מאורע ב' קרה כשר' שלמה היה עדיין צעיר, ואז חשש שר' ישראל יניא אותו מללמוד קבלה, ומאורע א' קרה כשר' שלמה היה כבר מבוגר ובטוח בדרכו הוא עד כדי שיכול היה להביע לשני את תמיהתו על שהלה איננו לומד קבלה. ועיין בהערת השוליים 9 במאמר, בה מנסה בעל המאמר לנחש באלו שנים תכנן ר' שלמה להתקרב לר' ישראל (מאורע ב') — ואוכזב ע"י שר' ישראל עזב את ליטא. ברור הוא שמדובר בשנים שלפני שנת תר"ל,

<sup>9</sup> כבגמ' ב"מ דף כג סע"ב ור"ש"י.

כי אז, לפי ר' יעקב הלוי ליפשיץ בספרו "זכרון יעקב", עזב ר' ישראל את ליטא והתיישב בממל. במשך שתיים-עשרה השנים הבאות, עד שחזר לליטא בשנת תרמ"ב כשמונה חודשים לפני פטירתו, ביקר בקובנה רק פעם אחת. ובעמ' 855 של ספרי "גידולו של גדול"<sup>10</sup> ביררתי שהביקור היוצא מן הכלל הזה התקיים בשנת תר"מ — ואח"כ עבר לפריז לשנתיים, ולא היה סיפק ביד ר' שלמה לחשוב על "התקרבות" לר' ישראל בעת ההיא, דהיינו אחרי שנת תר"ל<sup>11</sup>. ואף ברור הוא שמאורע א', שר' ישראל בא לבקר בביתו של ר' שלמה, כמו שתואר ע"י ר' אליהו לאפיאן, לא היה יכול לקרות בשנת תר"ל או לפנייה, כשהיה ר' שלמה רק בן עשרים ושמונה או פחות מזה, כי אילמלי היה ר' ישראל צריך לדבר אתו על משהו היה ר' שלמה הצעיר נוסע למקומו של ר' ישראל, ולא שר' ישראל היה נוסע לביתו של ר' שלמה. ובעצם, בעת ההיא, כלומר עד אחרי שנת תר"ל, לא היה ר' שלמה יושב בבית חותנו בשאוויל אלא כפרוש בעיר טעלז, והיה מה שהיום אנו קוראים "אברך" — עיין בתולדותיו של ה"לשם" שחוברו ע"י ר' אריה לוי. על כל פנים, מאורע א', הדו־שיח, התקיים זמן רב אחרי שנת תר"ל, כשר' שלמה כבר היה הרבה יותר מבוגר. ולפי מה שכתבתי נפגשו השניים או בשנת תר"מ, לפני שר' ישראל נסע לפריז, כשה"לשם" היה בן שלושים ושמונה, או בסוף שנת תרמ"ב, חודשים מספר לפני פטירתו של ר' ישראל, כשה"לשם" היה בן ארבעים. ולכן אין להתפלא איך מתיישבים שני ההפכים בנושא האחד, כי בין מאורע אחד לשני עברו יותר מעשור שנים, כנ"ל. וכבר ביררתי בספרי הנ"ל<sup>12</sup> שבשנת תר"מ ביקר ר' ישראל יחד עם הברון הצעיר והאמיד דוד גינצבורג בעיר קעלם על פי בקשת תלמידו ר' אליעזר גורדון<sup>13</sup>, רבה של קעלם וראש הישיבה שהקים שם, ושוב ביקר ר' ישראל בקעלם בדרכו מקובנה לממל ולקניגסברג באלול של שנת תרמ"ב כדי להתוודע עם ר' ליב חסיד, גאון וצדיק שהיה מפורסם בליטא כפיקח עצום וסמל של "ערום ביראה", וכיוון ששאוויל היא רק 45 קילומטרים

10 פרופ' מרדכי כרויאר שליט"א כתב עליו מאמר הערכה ב"המעין" טבת תשס"ד (מד, ב) עמ' 81 ואילך, עליו הגבתי בגיליון שאחריו עמ' 63 ואילך.

11 בהערת שוליים זו דחק בעל המאמר לומר שלפי בעל ה"זכרון יעקב" לא עזב ר' ישראל את קובנה בשנת תר"ז. אבל זו טעות, כי אין ספק שר' ישראל עזב את משרתו כראש הישיבה בנבייזר קלויז בקובנה בשנת תר"ז ויצא לגרמניה ושהה שם בערים שונות, תקופת זמן בעיר אחת ותקופת זמן בעיר אחרת. אלא שבמשך שלושים-עשרה השנים הבאות, משנת תר"ז עד שנת תר"ל, היה מרבה לבוא לליטא גם כן — לפעמים למשך חודשים, ופעם אפילו לשנה שלמה — והיה נחשב אז כאילו הוא גר בשני מקומות, גם בליטא וגם מחוצה לה. וכוננת ה"זכרון יעקב" בכותבו ש"בשנת תר"ל עזב את קובנה והעתיק מושבו לממל וכו"ו היא שהפסיק מאז לבקר בליטא בתדירות.

12 עמ' 854-855 ועמ' 667-668.

13 ר' אליעזר גורדון היה תלמידו של ר' ישראל כשלימד בנבייזר קלויז בקובנה. ר' אליעזר ביקש מרבו להצטרף לביקורו של ר' דוד גינצבורג בישיבתו, כדי לעזור להתרים את הברון הצעיר ואת אביו למען הישיבה. כתבתי על הביקר המעניין הזה של שני האישים, גדול התורה וגדול העשירים ברוסיה דאז, בספרי בעמ' 850 ואילך.



מקעלם סביר הוא שבאחת משתי הזדמנויות אלה נטה גם לעירו של ה"לשם" לשוחח עם ר' שלמה.

ברם, כל הסיפור על תביעת-תמיהת ר' שלמה מר' ישראל שאינו לומד קבלה צריך תלמוד. כי עם כל האומץ שריכוז ר' שלמה בלבבו וכל העוז בו התאזר, איך היה יכול לשאול-לתמוה על ר' ישראל מדוע אינו לומד קבלה? כי מלבד שר' שלמה היה בן דור שבא אחרי דורו של הסלנטר, הלוא לפי דעתו של ר' חיים הלוי סולוביצ'יק היה ר' ישראל כבר בדורו הוא אחד מארבעת גדולי ישראל שהיו מעין ראשונים — שלושת האחרים היו: אביו ר' יוסף דוב הלוי מכריסק, המלבי"ם, ור' יהושע ליב דיסקין — והרב משולם דוד סולוביצ'יק שליט"א גם מסר לי אימרה נוראה בשם ר' חיים סבן, והיא שלמוחו של ר' ישראל מסלנט היה קדושת תפילין, וגם ר' ברוך בר לייבוויץ היה אומר<sup>14</sup> שרבו ר' חיים הלוי היה רועד כשהזכיר את ר' ישראל מסלנט<sup>15</sup>, ומה לו לאדם להתייצב ולהתווכח עם גדול ורם כענקים על מה שצריך ללמוד, ואתמהה אם שתיקה לא הייתה יפה לו בדבר הזה. ותא חזי: ר' ישראל הרי אמר לר' נחום העילוי מדוקשיץ ש"לא עלה על דעתו מעולם להפריע מישהו מדרכו המיוחדת בעבודת ה' שבחר לו לעצמו", ואיך נוכל להבין שר' שלמה יקשה על הדרך המיוחדת של ר' ישראל בעבודת ה' שבחר הוא לעצמו, עד שמתריס נגדו למה אינו לומד קבלה? ואפילו אם הדרשיח בין שני הגדולים קרה בקיץ של שנת תרמ"ב, בפעם האחרונה שהסלנטר היה בליטא לפני פטירתו, כשר' שלמה כבר היה בן ארבעים, קשה להבין איך העז לשאול-לתבוע דבר כזה מאת ר' ישראל. ומוכרחים אנו לומר שחסר לנו מפתח מרכזי בהבנת הסיפור על הדרשיח בין ר' שלמה ור' ישראל, שמסרו לנו שני העדים המהימנים ר' ירוחם הלוי ור' אליהו לאפיאן.

ובזה באנו לברר מהי "הכוונה הידועה והמובנת" לביקורו של ר' ישראל הזקן בביתו של ר' שלמה הצעיר, שרמז עליה ר' אליהו. בעל המאמר בהערת שוליים 2 כותב "מן הסתם ביקש הגר"ם לתהות על קנקנו של בעל ה"לשם" ולרכוש את לבו לרעיון תנועת המוסר". והא בורכא, כי במשך שבע-עשרה השנים משיצא מסלנט בשנת ת"ר עד שעזב את ליטא בשנת תרי"ז (כשר' שלמה היה רק בן חמש-עשרה) מצאנו את ר' ישראל מלמד לתלמידים ודורש ברבים, תחילה בוילנא ואח"כ בקובנה, ומחנך לשיטת המוסר. אמנם לא מציינו שינסה לשכנע איזה יחיד, מי שיהיה, ולקנות את לבו לדרך המוסר. ולאחר מכן, אף שהמשיך לחנך את תלמידיו שמלפנים על ידי מכתבים ומאמרים, אבל לרכוש נפשות חדשות לא שמענו. את ביקוריו בליטא באותם הימים הרבים שישב בגרמניה ניצל לעשות למען צורכי הכלל, שבעיותיו מרובות היו תחת ממשלת הצאר הרוסי והרמת הראש של המשכילים, ולא להפיץ את רעיון שיטת המוסר. ואם רצוננו לעמוד על היחס של ר' ישראל לכל הפצת רעיון המוסר בשנים האחרונות של ימי חייו, בתקופה שבה ניהל את הדרשיח עם ר' שלמה כמו שכתבתי,

14 לפי ספרו של הרב יצחק אדלשטיין "רבי ברוך בר" עמ' קכד.

15 וכבר כתבתי על כל זה בסמרי עמ' 1115-1116.

צריכים אנו לקרוא את המודעה שהכניס ר' ישראל לכתבי־העת "הלבנון"<sup>16</sup> בשנת תרל"ט, וזו לשונה:

באשר רעיוני משוטטים לימים יבואו לעת זקנתי, כי הגעתי ב"ה לימי שנותינו וכו', אמרתי אלכה לי אל כבוד תלמידי ומכירי, ברוכים יהיו, בבקשתי אשר ימחלו נא לכתוב אליי אדרעסע (-כתובת) שלהם באר היטב, אולי יעלה בידי לבאר להם דברי ומגמתי.

הרי שדאג באותה עת שמא סולפה תורתו, והרגיש שצריך לבאר שוב את דרכו ומגמתו, ותחת השפעת מהלך מחשבה כזה בוודאי לא יסע לאיזו עיר לרכוש לבו של מישוה, כמה מוכשר שיהיה, לרעיון שלא נקלט כדבעי (לפי דעתו של ר' ישראל) גם אצל תלמידיו הוותיקים<sup>17</sup>. על כל פנים ברור הדבר שכוונתו של ר' ישראל בביקורו את ר' שלמה לא היתה למען שכנע אותו באמיתת שיטת המוסר.

והנראה לומר בזה — ועזר לי להגיע למסקנה זו בני הרב יוסף שליט"א — שהרי מצינו שהרבה כתבים בקבלה של הגר"א והרמח"ל ור' אייזיק חבר<sup>18</sup> והגוה וסודרו על ידי ר' שלמה בשנות התר"מ ואילך. וב"תלפיות"<sup>19</sup> כבר כתב הרב צבי הירש פרבר במאמרו "הערות ומילואים לקורות ספרי רבנו הגר"א ז"ל" ש"הרבה טרחו וחיפשו אחר אדם גדול בנגלה ובנסתר אשר לו לב להבין עומק דא"ח ולרדת לסוף דעתו של הגר"א, עד שמצאו איש כזה בשאוויל, ליטא, הוא הגאון המקובל האלהי ר' שלמה עליאשעוו וכו'. הגה"ק מוהר"ש לא ידע איש את גבורתו, כי הסתיר דרכו והיה נחבא אל הכלים, ורק יחידי סגולה בדור ידעוהו, כמו ר' ישראל סלנטר והחפץ חיים ור' איצל בלזר ור' יויזיל הורביץ ועוד, אשר ביקרוהו בהיכל קודשו אשר ישב בחדר סגור מעוטף בטלית ותפילין ועסק בתורה יומם ולילה וכו'". עד כאן דבריו ועיי"ש. גם במכתבו לר' אריה ליון עם השגות על כמה דברים שר' אריה כתב ב"תולדות ה'לשם" כתב הרב פרבר "גדולי הדור בשנת תר"מ מצאו אותו להאחד הראוי להוציא לאור כתבי הקודש של רבנו הגר"א וכו'". אל לנו לשכוח שאת סדרת ספריו "לשם שבו ואחלמה" לא התחיל ר' שלמה להוציא לאור עד עשרים וחמש שנים לאחר מכן, וכדי שכתבי הגר"א יופקדו בידי של היושב בסתר הלזה אשר ספון היה בעיר שאוויל להגיהם ולסדרם, היה צריך ר' שלמה לקבל הסכמה מגדולי הדור שהוא ראוי לכך. מי היו "גדולי הדור" אלה שהסמיכו אותו? גם כדאי לברר באלו שנים ביקרו אצל ה"לשם" אותם "יחידי סגולה" שהרב פרבר מנאם אחד לאחד

16 שיצא בפרץ ושימש שופר למען היהדות התורנית.

17 אבא ז"ל אף היה אומר שאנחנו לא נדע בדיוק מה ר' ישראל מסלנט רצה, כלומר מהי שיטת המוסר שלו, כי מה שר' איצל בלזר כתב ב"אור ישראל" לא בהכרח הוא מה שר' ישראל התכוון לו, אלא רק איך שר' איצל פירש אותו, כמו שכתבתי בספרי עמ' 547.

18 שהיו גנוזים אצל הגביר ר' שמריהו צוקרמן במוהילוב, אשר אשתו היתה נכדה של ר' אברהם אחי הגר"א.

19 יצא לאור ע"י ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק תשי"א, עמ' 359-358.

בשמותיהם<sup>20</sup>, והם החפץ חיים ור' איצל בלזר ור' יויזיל הורביץ. אכן טבעו של ר' ישראל מאיר הכהן התחיל לצאת בעולם בסוף שנות השלושים של המאה הקודמת כשהדפיס את ספריו "חפץ חיים" ו"שמירת הלשון", אבל אינני מאמין שבתוך השנים האחדות עד שר' שלמה התחיל לעבוד על כתבי הגר"א היה ר' ישראל מאיר הכהן מוכר כבר כאחד מ"גדולי הדור". ויתר על כן, הנה הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א, בן בתו של ה"לשם", סיפר לי שהחפץ חיים (שהיה מבוגר מה"לשם" בשלוש שנים) התוודע לסכו רק שלושים שנה אחרי שר' שלמה כבר התחיל את עבודת הקודש בכתבי הגר"א, והיינו בזמן מלחמת העולם הראשונה בשנת תרע"ה כששני הגדולים גלו והוגלו ממקומותיהם בליטא לפלך מוהילוב, ור' שלמה ישב אז בעיר הומל, איפה שחתנו, אביו של הרב אלישיב שליט"א, שימש ברכנות<sup>21</sup>, ור' ישראל מאיר הכהן ערך את גלותו בעיר סומיאץ באותו פלך ברוסיה. גם ר' יויזיל הורביץ, שהיה צעיר מה"לשם" בשש שנים, שבוודאי לא הוכר כאחד מ"גדולי הדור" בשנות הארבעים, התוודע אל ר' שלמה בגלותם יחד להומל, איפה שר' יויזיל העביר את ישיבתו מנובהרדוק שבועות מספר אחרי שר' שלמה הגיע לשם<sup>22</sup>. ובכן, החפץ חיים ור' יויזיל בוודאי לא היו "גדולי הדור שמצאו את ר' שלמה להאחד שראוי להוציא לאור כתבי הקודש של רבנו הגר"א". גם ר' איצל בלזר (שהיה חמש שנים מבוגר מה"לשם"), שחזר לליטא בשנת תרל"ז אחרי שש עשרה שנות רבנות בקרית מלך רב פטרסבורג, לא היה מוכר עדיין בראשית שנות הארבעים כאחד מגדולי הדור. נמצא ש"גדולי הדור" שהסמיכו את ר' שלמה למשימה המיוחדת לא היה אחר מר' ישראל סלנטר, והוא היה האיש הנאמן על ר' שמריהו מוהילוב הן בצדקותו והן ביכולתו להעריך אנשים וכשרונותיהם. והרי ידוע שר' ישראל היה משתוקק להוציא לאור את כתבי הגר"א בכל שטחי התורה, כפי שכתב על כך הרב דוד קמנצקי שליט"א במאמר ב"ישורון" כרך ו' (אלול תשנ"ט), ואני מצאתי ב"מקור ברוך" לר' ברוך אפשטיין (עמ' 1800-1884) שמתאר איך שהיה נוכח בקלוזי של הגר"א בוויילנא כשכא ר' ישראל לבקר שם בקלוזי כדי לעיין בתכריך של כתבי יד הגאון, וזה קרה (בלשונו של ה"מקור ברוך") "בתחילת שנות הארבעים למניננו", בדיוק בקטע הזמן שאנחנו ביררנו שר' ישראל בא לשאוויל להכיר את ה"לשם" ולמנותו להכין את הדפסת כתבי הגר"א בקבלה.

- 20 מלבד ר' ישראל, שהרב פרבר רק נולד בשנת פטירתו, שאנחנו יודעים מתוך מה שכתבתי לעיל מתי התראה עם ה"לשם", דהיינו, או בתר"מ או בתרמ"ב.
- 21 הרב אלישיב שליט"א גם סיפר לי שכשהעתיק משאוויל להומל עם הוריו היה בן שנה.
- 22 ניגו של ר' יויזיל, הרב מרדכי יפהין שליט"א, אף סיפר לי שר' יויזיל קבע שם בהומל סדר לימוד של קבלה עם ר' שלמה, וסדר לימוד זה החזיק חודשיים בלבד. באותה הזדמנות סיפר הרב יפהין שה"לשם" היה הסנדק בכריתו של אביו, נכדו של ר' יויזיל, ר' יעקב יפהין, בעיר הומל. והרב פרבר טעה כשכתב בשנת תשי"א שהחפץ חיים ור' יויזיל "ביקרו [את ר' שלמה] בהיכל קודשו אשר ישב בחדר סגור מעוטף בטלית ותפילין ועסק בתורה יומם וליילה", כלומר בעירו שאווייל.

ואכן בא ר' ישראל לשאויל "בכוונה ידועה ומובנת", והיא כדי לתהות על קנקנו של ר' שלמה — לא לבחון אותו בחוכמת הקבלה, כי ר' ישראל לא התיימר בפני ר' שלמה לדעת כלל חוכמה זו, אלא להעריך איזה מין אדם הוא ר' שלמה: האם לא ילביש את רעיונותיו הוא על דברי הגר"א, האם לימד את לשונו לומר "איני יודע" כשלא יבין משהו בכתבים שיסופקו לו, האם יעשה עבודתו בזריזות, וכדומה. וכמובן, שאל אותו ר' ישראל אם יקבל על עצמו את המשימה הקדושה להתעסק בכתבי הקבלה של הגר"א, והאם הוא מרגיש שיוכל לעשות עבודה נאמנה בדבר. וכיוון שהנושא של שיחתם היה לימוד קבלה, אף יכול היה ר' שלמה, בלי התרסה אלא כשאלה לענין, להעלות על הפרק למה אורחו הגדול איננו לומד קבלה, ואפילו "לתמוה" על כך, כמו שמסר ר' אליהו לאפיאן, ור' ישראל השיב שהוא זקן ואינו יודע היכן להתחיל. כיוון שתשובה זאת בלתי מספקת היא, כמו שהסברתי לעיל, התגלגלה שאלתו הלזו של המארח גם תוך כדי הליווי ברכבת, ור' שלמה "הרהיב עוז בנפשו" להעביר לר' ישראל, בוודאי בעדינות, את אִי־הנחת שלו מהתשובה המתחמקת שקיבל ממנו בביתו, ודרש תשובה אחרת טובה הימנה, ור' ישראל בענוותנותו אזי השיב לו שמרגיש בנפשו שלא הגיע עדיין למדרגה הראויה ללימוד קבלה, כמו שמסר והסביר ר' ירוחם ליבוביץ, כנ"ל. ואולי, לפי זה, אמר ה"לשם" לר' אריה לויין שלא ראה את ר' ישראל, אעפ"י שר' ישראל ביקר אצלו, כי לא רצה לגלות שר' ישראל בא לבחון אותו אם כדאי להטיל עליו את המשימה החשובה, ואכן מצא אותו ראוי לכך, כי סבר שכל זה הוא בכלל "מסכת" דעבידי רבנן דמשנו במילייהו בכך — בדיוק כמו שאמרנו למעלה שייטכן שמהאי טעמא שינה ר' ישראל בדבריו כשנתן ל"לשם" להבין שחוכמת הקבלה אינה סדורה אצלו.<sup>23</sup>

עלה בידינו שסביר להניח שצדקו כל העדויות הנ"ל: בעל ה"לשם" נפגש עם ר' ישראל סלנטר פעם אחת, וקיבל ממנו שתי תשובות שונות לשאלתו מדוע אינו לומד קבלה: אך ה"לשם" הסתיר פגישה זאת ממקורבו ר' אריה לויין כדי שלא יתגלה לו טעמה, דהיינו שנבחן ע"י הגאון הצדיק ר' ישראל מסלנט, אדם שהיה "מעין הראשונים", ועבר את המבחן בהצלחה.

23 הרב פרבר גם כותב שר' עובדיה לחמן, תומך התורה הברלינאי (אשר תחת הרושם של דרשה ששמע מאת ר' ישראל מסלנט התקרב לעולם התורה ונעשה בוספע של בעלי המוסר, כמו שכתבתי בספרי עמ' 848), סיפק את צורכי חתונותיהן של בנותיו של ה"לשם", ואף עזר ל"לשם" להדפיס את ספריו (ושיערתי בספרי עמ' 847-846 שר' שלמה קרא את סדרת ספריו בשם המוזר־לכאורה "לשם שבו ואחלמה" כדי לרמוז בשתי המילים הראשונות את שמו, שלמה אליאשעו, ובמילה האחרונה את שם הנדיב, לחמן. ואין לומר שכונת השם הזה היא רק שהספרים יאירו כאבנים טובות, וכמו שבאמת ניסח הרב ראי"ה קוק את מצבת קבורת הצדיק "ממרומים שולח ציר לפענת נעלמות, האיר מחשכי ארץ בלשם שבו ואחלמות", כי אם כך מסתמא היה ר' שלמה קורא לספריו כטור השני של החושן, ששמות אבניו שכיחים אצל חז"ל, ולא כטור השלישי. ודוק). אין ספק שיד ר' ישראל מסלנט היתה באמצע התקרבותו של לחמן למקובל, ויש אריכות דברים בזה שאין כאן המקום לפרטה. אכנס זאת הוכחה לכך שפגישת ר' ישראל עם ר' שלמה לא הייתה אקראית בעלמא, וכנ"ל.

## נתקבלו במערכת

**מחלוקת שסופה להתקיים.** הויכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877). חלופת מכתבים גלויים בין הרבנים ש"ר הירש וי"ד הלוי במברגר. תרגום, הקדמה והערות: מאיר סיידלר. עורך: שלמה שפיצר. הפקולטה למדעי היהדות, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן. תשס"ה. 118 עמ'. (03-5318673)

עוד לא שקע האבק המחניק, העצוב, של המחלוקת המפורסמת בין ר' יהונתן אייבשיץ לר' יעקב עמדן, וסערה חדשה איימה לפלג את היהדות הנאמנה בקהילות אשכנז. לאחר מאבק עיקש, ובעקבות שינויים חברתיים ופוליטיים בגרמניה, הותר סוף־סוף בשנת תרל"ז ליהודים האורתודוקסיים להקים לעצמם קהילות משלהם, ולא להיות כפופים יותר לקהילה הראשית של העיר, שבדרך כלל 'כבשה' כבר ע"י הרפורמים. שניים מגדולי אותו דור בגרמניה, שהיו מהמובילים במאבק זה, היו רש"ר הירש, רבה של 'עדת ישורון' - הקהילה ה'פורשת' של פרנקפורט דמיין, ור' יצחק דב זולגמן (בר) הלוי במברגר, רבה של העיר וירצבורג והמחוז. בעקבות קבלת החוק החדש פסק הרב הירש, כמובן מאליו, שעל כל חברי קהילתו לעזוב את הקהילה הכללית ולהיות חברים באופן בלעדי בקהילתו העצמאית שהפכה ל'חוקית', גם לאחר שהקהילה הכללית התחייבה לתת לזרם האורתודוקסי של הקהילה עצמאות רחבה וכולל בבחירת הרב. בהחזקת מערכת כשרות וכד', ובכך להפוך למעשה לקהילה 'דו ראשית'; הובטח שאפילו מיסי הקהילה של החברים האורתודוקסיים בקהילה המאוחדת יעמדו כולם לרשות מוסדותיהם. כך שלא יוכל איש לטעון כנגדם שהם מחזיקים בכספים עוברי עבירה. אולם, להפתעתו ולאכזבתו של הרב הירש, רוב חברי קהילתו, בתוכם כמה תלמידי חכמים, סירבו לקבל את הוראת הפרישה, וביקשו לחבור לקהילה האורתודוקסית המתחדשת תחת כנפי הקהילה ה'גדולה', או להיות חברים בשתי הקהילות בשלב זה ביקשו כמה מתומכי הרב הירש את רי"ד במברגר להשפיע על הסרבנים, אך לאחר ביקור בזק בפפד"מ - בו לא טרח לבקר את הרב הירש - השתכנע הריד"ב במפתיע דווקא מטענותיהם של סרבני הפרישה, והתיר להם להישאר חברים בקהילה שומרת־מצוות אף שתהיה חלק מן הקהילה הכללית. באחד מעיתוני פפד"מ אף התפרסמה הצהרתו של הרב במברגר שחובת הפרישה מהקהילה, לה הטיף הוא עצמו במשך שנים רבות, בטלה עם ההסכם החדש שבין הקהילה הכללית לקבוצה האורתודוקסית שבקירבה פירסום זה גרר בעקבותיו 'מכתב גלוי' חריף של הרב הירש לרב במברגר, עליו השיב באותו מטבע הרב במברגר, ועליו ענה שוב הרב הירש. שלושת המכתבים הגלויים האלו, כל אחד מהם בן דפים רבים, שנכתבו בגרמנית, פורסמו מאוחר יותר בקובץ כתבי הרב הירש בגרמנית וכן בתרגום לאנגלית, אך רק עתה, כ־130 שנה לאחר כתיבתם, הם מתורגמים לעברית, עם מבוא ועם הערות תוכניות והיסטוריות, כמצע להמשך הדיון בנושא; לקוראי 'המעין' אין צורך לחדש שיסודות הוויכוח החריף והמר הזה מהדהדים עדיין בשיח הציבורי שלנו היום, ויש להם משמעויות הלכתיות, ציבוריות ואף פוליטיות לא מעטות. החשיבות היתירה שבהדפסת מכתבים גלויים אלו במלואם בעברית נובעת מכך שתוכנם היה ידוע במשך כל השנים רק באופן חלקי גם לאלו שהסתמכו על דברי אחד הצדדים כדי לבסס את דרכם הציבורית, כפי שהעיר על כך פרופ' דוד הנשקה ובעצמו נין של הרב הירש) מעל דפי 'המעין' כבר לפני שנים רבות (גל' יג, ד [תמוז תשל"ג] עמ' 41 ואילך; דרך אגב, בעמ' 47 שם הוא כותב שר' חיים מבריסק קיבל את דרישת רש"ז ברויאר, שיהודי שיש בעירו קהילה נפרדת והוא משתייך לאגף האורתודוקסי של הקהילה הכללית לא יוכל להיות בעל תפקיד רשמי ב'אגודת

ישראל; אך מצאתי בזכרונות ר' יעקב רוזנהיים [מהדורת 'שערים' תשט"ז עמ' 185] שהוא היה נוכח ב'כנסייה הגדולה' הראשונה של אגודת ישראל בקאטוביץ' בה אירעה הפגישה הנ"ל בין רש"ז ברויאר והגר"ח מבריסק, והוא מספר שאחרי שהתפרסמה הסכמת הגר"ח לדרישת רש"ז פנו כמה מהמשתתפים בפליאה לר' חיים על שהוא מכניס את ראשו בוויכוח הפנימי שבין חרדי גרמניה, ולאחר כמה בירורים אכן ביטל הגר"ח את הודעתו הקודמת. לדבריו אכן מונו לתפקידים שונים באגודת ישראל גם יהודים שלא 'פרשו', בלי התנגדות גדולי התורה, בניגוד לדעתו של רש"ז (ברויאר!). ברור לכל מעיין, והדבר הודגש בדברי המבוא של ד"ר סיידלר המהדיר, שהוויכוח ההלכתי בין שני תלמידי החכמים, העוסק בעיקר בשתי שאלות - מתי רב אחר יכול להתיר מה שרב הקהילה אסר (אחת מטענותיו של הרב במברגר היתה שגדלותו בתורה, שמקובל לראותה כמשמעותית הרבה יותר מזו של חברו, מאפשרת לו להתיר אף מה שזה אסר לחברי קהילתו), והיכן גבולותיה של החובה ההלכתית להתרחק מן הרשעים ולא לשתף עימם פעולה - היה רק הרקע של המחלוקת, עיקר הוויכוח היה לאמיתו של דבר הערכה מציאותית שונה של התועלת לעם ישראל מפרישה טוטאלית של יראי השם מאחיהם הכופרים, מול נזקה של פרישה כזו לטווח הקרוב והרחוק, או במילים אחרות 'הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר מצוה כנגד הפסדה'. ויכוח כזה לא ניתן להכריע בהוכחות מש"ס ופוסקים. זו היא הסיבה שגדול הדור שאחריהם, ר' חיים עוזר גרודזנסקי מוויילנה, סירב לקבוע מסמרות במחלוקת זו, הוא קבע שאין דינה של הוראה בנושא זה כשאר הוראות איסור והיתר - היא תלויה בהכרת המציאות ובהשקפת המתבונן, ולא ניתן להכריע בה בניצוח הלכתי אלא 'רק על פי הגיון ישר וניסיון' ועי' מבוא עמ' 18, ואלו משתנים על פי הזמן, המקום והקהל. ניתן לומר בהכללה שהגישה החרדית האנטי-ציונית מכוונת את דרכה עד היום לכאורה על פי דרכו העקבית של הרשר"ה, בעוד שהציונות הדתית מזדהה אולי יותר עם גישתו של הרב במברגר אולם המהדיר מעיר בצדק (הע' 42 למבוא) שבנוגע לפתיחות להשכלה הכללית התהפכו היוצרות העולם החרדי קרוב יותר לגישתו המסתייגת של הרב במברגר. בעוד שבדרך-כלל הציבור הדתי-לאומי קרוב יותר לתפיסת 'תורה עם דרך ארץ' של הרב הירש; [בציבור החרד' לי הדברים שוב שונים, ואכמ"ל]. אין ספק שמחלוקת זו היתה טראומתית לאנשי אותו דור, בצדק הניחו שני הגדולים הניצים שמשמעותה רחבה הרבה יותר, בממדים של זמן ומקום, מאשר הוויכוח המקומי בציבור האורתודוקסי של פפד"מ על חיוב הפרישה ספק בעיני אם מישוה ישנה את דעתו בעקבות הפירסום המחודש, אך ברור לחלוטין שהבהרת המחלוקת אז שם - תועיל לחידוד העמדות ולבירור הדעות כאן ועכשיו.

**פתח השולחן. ביאורים למקורות השו"ע וטעמיו. דיני השהיה החזרה ומוקצה. [מאת הרב חננאל קטן]. בהוצאת כולל שמעון הצדיק, ירושלים. תשס"ו. 120 עמ'. (050-8741723)**

אברכי כולל 'שמעון הצדיק', שנמצא בשכונה היהודית המתחדשת סמוך לחצר הקבר, כראשית אחי הרב חננאל, ממשיכים לתקן את הפירוד בין התלמוד לפוסקים הקיים בלימוד המקובל פרי לימוד עיוני-הלכתי זה הוא חיבור נוסף על השו"ע, שיש בו הרבה מעבר ל'ביאור גר"א' מורחב - מובאות בחוברת שיטות פוסקים שאינן מזוכרות בביאור הגר"א, ומבוארים בה חלקי סעיפים שלא זכו בו לפירוש והרחבה. עבודתיהם הקודמות עסקו בחלק חו"מ ודיני שכנים ושותפים ו'חזקת הבתים', ראה מ"ש בגיליון טבת תשס"ה [מה, ב] עמ' 191 והפעם בהל' שבת המצויית. גוף הספר כולל את לשון השו"ע והרמ"א והביאור הנ"ל, ובשולי העמוד ציין המחבר הערות הרחבה והערות למעשה מאת גדולי האחרונים, עד רש"ז אירבך צ"ל ותלמידיו שליט"א ועד בכלל.

**משנת הנזיר.** עיקרי משנתו ותולדות חייו של מרן נזיר אלקים הקדוש הרב דוד כהן זיע"א מתוך יומניו, עם מבואות ופרקי זכרונות מאת בנו יחידו הרב שאר-ישוב כהן שליט"א, הרב הראשי וראב"ד חיפה. ערוך ע"י הראל כהן וידידה הכהן. ירושלים, נזר דוד שעל יד 'אריאל' - מפעלי תורה, יהדות וחברה בישראל. תשס"ה. 36+קב עמ'. (02-6435609)

קשה להאמין שהדמות המיוחדת, הנשגבה, הקדושה הזו של הנזיר, 'הסתובה' בינינו עד לפני שנים לא רבות. הבן הרב שאר ישוב שליט"א 'מגלה טמירין' - קטעי יומן ומכתבים של אביו הנזיר, המהווים עדות ישירה לשורשיו בין גדולי רבני ליטא ולדרך עבודתו המיוחדת. כך מתאר הנזיר (עמ' ד) את ביקוריו בוויילנא. ואת הרושם הרב שעשה עליו 'הקלויז החסידי', בית מדרש הגר"א ש'הוד קדושתו ורוחו היה עוד שפוך על המקום בבית מדרשו, שבו יושבים עשרה 'בטלנים' ולומדים תורה כל שעות היממה (נדמה לענ"ד ש'החסידי' הוא ט"ס, וצ"ל 'קלויז החסיד', זה היה הכינוי בידיש של בית המדרש של הגר"א שבתוך חצר ביהכ"נ הגדול). הקורא עובר שנה אחר שנה עם הרב הנזיר, תלמיד-חבר של הראי"ה קוק זצ"ל, כשאוירת הקדושה והטהרה, נקיות הדעת המופלגת ודקדוקי המצוות והלימוד, אופנת אותו כולו.

**ספר ראבי"ה,** הוא אבי העזרי, לרבינו אליעזר ברבינו יואל הלוי ז"ל. החיבור כולו בשלמותו בהגהה מחודשת מתוך כתבי יד עם הגהות והערות ומפתחות ע"י דוד בהגאון ר' שריה שליט"א דבליצקי. ארבעה כרכים. בני ברק תשס"ה. (03-6772742)

ר' אליעזר ב"ר יואל הלוי היה מגדולי בעלי התוספות בגרמניה, בנם, נכדם ותלמידים של גדולי הדור שני ספרי הלכה גדולים כתב, ספר 'אבי העזרי' וספר 'אביאסף', שהיוו מקור חשוב ביותר לגדולי הפוסקים בדורות הבאים, מהאור זרוע, המהר"ם מרוטנבורג, הרא"ש, הטור וכו' - ועד השו"ע ופוסקי הדורות האחרונים. ספר אביאסף, שכלל כנראה בעיקר פסקים בנושאי נשים וניזקין, אבד עם השנים, אך ספר אבי העזרי, המכונה היום 'ספר הראבי"ה', נדפס ברובו ע"י 'חברת מקיצי נרדמים' בשנים תרע"ג-תרצ"ה בההדרתו של הפרופ' אביגדור אפטוביצר מווינה ואח"כ בירושלים (ושהוסיף עוד את הכרך 'מבוא לראבי"ה' ואתה מהדורה עם השלמות ותוספות נדפסה ע"י 'מכון הארי פישל' בירושלים תשכ"ה בארבעה כרכים. הספר הגדול באיכותו ובכמותו (1155 סימנים!) זכה עתה לההדרה מחודשת ומתוקנת ע"פ כתבי יד, עם הערות וצייונים, קיטוע מתוקן והדגשת לשונות הגמרא, ע"י הרב דוד דבליצקי בארבעה כרכים מלאים וגדושים, לאחר שהמהדיר כבר הוציא לאור בעבר שלושה כרכים ובהם הסימנים שלא נדפסו במהדורת מכון הארי פישל (קטעים מ'סדר בנין הבית' [ראבי"ה סי' אלף קמה] פורסמו בפעם הראשונה על דפי 'המעין' ע"י פרופ' שמחה עמנואל [גל' תמוז תשנ"ד עמ' 11 ואילך] ע"פ כת"י וציטוטים בפירוש התיו"ט, והמהדיר לא שכח לציין זאת בהערותיו). המהדיר, ת"ח בזכות עצמו, מעיד שעשה כל טצדקי' כדי לחסוך בהערות מיותרות ובסוגריים מיותרים, כדי לעשות את הספר נח ככל-האפשר לשימוש הקורא, ואכן הצליח במלאכתו, אולם ה'מחיר' של חיסכון בסוגריים בענייני גירסא לעיתים משמעותי המהדיר כותב ומבוא לדרך ראשון עמ' 7) שלא גילה למעיון מתי העתקתו היא ע"פ כתה"י הבסיסי והמתוקן ביותר, כת"י אוקספורד, ומתי תוקן הנוסח ע"פ אחד מכתבי היד האחרים, ובלשונו 'נהגנו כדרך שנהגו מהדירי הספרים מימים ימימה שהשלימו מכת"י אחד על משנהו' ואכן, מדהים היים להיווכח שמדפיסי כל הדורות נתנו דרור לעצמם, ולעיתים אף ראו בדבר שבח גדול, להדפיס את הספר בו עסקו כשהם מלקטים ניסח שנראה בעיניהם התקין והנכון בין הנוסחים השונים בכתבי היד או הדפוסים הקדומים

שעמדו בפניהם, ולא ראו כלל צורך ליידע את הקורא על מעשיהם, 'לא נודע כי באו אל קרבנה' יתר על כן, אותם מדפיסים גם הגיהו את הנוסח מסברא, למרות כל תוכחות הקדמונים, והנוסח שלהם הוא זה שהתקבל לדורות, בתמימות הלומדים או בליט ברירה, כנוסח 'הנכון' של החיבור. מכך אמנם נזהר ר"ד דבליצקי; הוא מעיד על עצמו ש'בכל מקום שהיה בו חשיבות, ואפילו סרד של חשיבות, הודענו על השינויים בהערות, ולפעמים הבאנו שתי נוסחאות ולפעמים אפילו שלוש, הכל לפי הענין ולפי שיקול הדעת', כשרק תיקונים שנעשו ע"פ מקורות אחרים או מסברא הוקפו בסוגריים. אולם נתת דבריך לשיעורין: לא תמיד סברת המהדיר, גם כשהוא בקנה המידה של רד"ד נר"ו, תהיה מקובלת על כל לומד ומעיין, ויש לנקוט בענין זה זהירות כפולה ומכופלת. יש גם לדון בקביעה שנוסח של דברי הראב"ה המצוטט באחד הראשונים משקלו פחות מנוסח כת"י משובש פלוני, ובכלל שקבע המהדיר, אף בלי להשאיר לעצמו שיקול דעת, שנוסח שנקבע בפנים ע"פ מקור חיצון מוסגר בסוגריים, כאילו היה נוסח חדש מסברא ושלא כמנהג מהדירי שו"ת הרשב"א. ראה להלן). לא כך נהג רד"ד עצמו בכרך הראשון שהוציא לאור על ע"ז ובני ברק תשל"ו: על דבריו בהקדמה שלא העיר בגוף החיבור על שינויי סגנון בין כתבי היד - הוסיף הערה, וז"ל: 'הנקדנים ימצאו בסוף הספר רשימת התיבות שהוכנסו לפנים מכ"י לונדון, ותחתיהן - במקום שהיו - נוסח כ"י אוקספורד'; 'הנקדנים' הם הלומדים הרבים שרוצים מדי-פעם לבדוק בעצמם ע"פ מקורות הנוסח הקיימים מהו הנוסח ה'נכון' של החיבור שלפניהם, וחבל שרד"ד נר"ו לא התחשב ב'נקדנים' אלו במהדורתו המפוארת הנוכחית של ספר הראב"ה השלם. לחיזוק זהירות הנדרשת בההדרת ספרי ראשונים אפשר להביא את הגילוי של הרב דבליצקי, שהראב"ה למסכת ברכות שהו"ל רח"נ דמביצר אב"ד קרקא, שהיה הבסיס בהלכות אלו גם למהדורת אפטוביצר, מלא בשינויים והוספות שמאן-דואו הוסיף בשולי כתב היד, ושינויים אלו הודפסו בשתי המהדורות הנ"ל כאילו הם מנוסח גוף כתה"י, בלי שום מילת הסתייגות! כנראה שרח"נ הנ"ל או מישהו אחר רצה 'לשפר' את הנוסח שהיה לפניו בכתה"י, ולא חל ולא הרגיש שהוא למעשה משכתב נוסח חדש של ספר הראב"ה. לכן לענ"ד לא היה לרד"ד שליט"א להביא ראיה לעצמו מהנהגתם של מגיחי ספרים בדורות הקודמים. בסוף המבוא (עמ' 18-12) מאריך המהדיר לדון בענין 'ספר הירושלמי', שלדעת אפטוביצר ועי' מבוא לראב"ה עמ' 276, ודעה זו התקבלה ע"י רבים) הוא המקור העלום לפיסקאות רבות המובאות בשם הירושלמי, בעיקר אצל ראשוני אשכנז, ואינם בירושלמי שלפנינו; אך רד"ד כותב שלא כן הדברים: מדברי כמה מרבתינו הראשונים מתברר לדעתו שהפיסקאות האלו הם בשר מבשרו של הירושלמי, ואילו הירושלמי שלפנינו הוא כנראה נוסח מקוצר ושהרי הוא מבוסס בלעדית על כת"י לידן הידוע, וערבו ערבא צריך. ניתן להניח שעוד לא הסתיימו הדיונים והמחקרים בנושא חשוב זה ועי' מ"ש מהר"ץ חיות בהערותיו על מגילה יב, ב). ועוד דבר: דייקנותו של המהדיר הביאה אותו למסקנה הנכונה, שיש לוותר על הגרש והגרשיים מעל אותיות המסמנות הלכה או פרק, שכן אין בסימנים אלו שום תועלת; אך הוא ויתר על הגרשיים גם במספרי השנים, וזה לענ"ד צורם את העין וצריך תיקון. אין ספק שזכינו למהדורה שלמה ומתוקנת של ספר הראב"ה, מהדורה שלא זכו לשכמותה הרבה מספרי הראשונים, ויש לקוות שהמהדיר, שאחראי בין השאר למדור 'הגהות מיימוניות' ברמב"ם מהדורת פרנקל, יזכה את עם ישראל במהדורות מתוקנות ומתשלמות נוספות של ספרי גדולי הראשונים.

**שאלות ותשובות הרשב"א** לרבנו הגדול מרנא ורבנא רבי שלמה ב"ר אברהם בן אדרת. יו"ל ע"פ דפוסיס ראשונים וכתבי יד עם ציוני מקורות, הערות ומקבילות ע"י מכון אור המזרח - מכון ירושלים. חמישה כרכים: ח"א - תשנ"ז; ח"ב-ח"ג - תשנ"ז; ח"ד, ח"ה וח"ו - תשנ"ח; ח"ז וכולל מהדורות רומי



## ר"מ וקושטא רע"ו בשלמותן) וה'מיוחסות לרמב"ן' - תשס"א; תשובות שבכתה"י שטרם נדפסו, תשס"ה. (02-6510627)

בלמעלה מ-2500 עמודים מציגים מהדירי 'מכון ירושלים' לפני עולם התורה את כל תשובות הרשב"א, בתוספת הגהות ותיקונים, פיסוק וקיטוע, הפניות והערות חשובות. שמונת החלקים של תשובות הרשב"א שהיו קיימים עד היום בדפוסים שונים ומשונים, לא הכילו אלא חלק מתוך אלפי תשובות הרשב"א ששרדו עד היום בכארבעים [!] קבצים של כתבייד המפוזרים בספריות העולם כולו (ותיאור מפורט של קובצי תשובות הרשב"א שבדפוס נמצא בנספח למאמרו של רש"ז הבלין, שנתון המשפט העברי ב תשל"ה עמ' 250 ואילך). נוסף לאלפי התשובות שבשמונה חלקים אלו נדפסו כמה עשרות תשובות חדשות בספרי יובל וזכרון ובכתביעת שונים, ועתה בכרך החמישי של מכון ירושלים נדפסו כ-400 תשובות חדשות. חלק ניכר מאלפי התשובות בכתבייד חופף לתשובות הנדפסות, לרוב בשינויים והוספות משמעותיים ביותר, כמו שגם בדפוסים עצמם ישנן עשרות רבות של תשובות המופיעות מספר פעמים, לפעמים אפילו בתוך אותו חלק (וראה בלוח ההשוואה של תשובות הרשב"א הכפולות, בסוף הכרך הראשון של 'מפתח המקורות' במסגרת מפתח השו"ת של חכמי ספרד וצפון אפריקה, ירושלים תשמ"א). המהדיר בהקדמה לכרך הראשון (עמ' 15) מסביר את ההתלבטות הקשה 'האם להדיר את התשובות במתכונת שנדפסו עד כה, או להדיר את התשובות מחדש עפ"י כתבי היד המרובים'. ההחלטה היתה להשאיר את התשובות על חלקיהם במתכונתם, כדי שהתשובות לא תשונינה בצורה שתקשה על המעיינים, ולהגיה את התשובות (ובלא לשנות את צורתן) ע"פ התשובות המקבילות והמובאות שבב"י ושאר הפוסקים, אך בלי להזדקק לשינויי הנוסח שבכתבי היד (הפוך ממנהג מהדיר הראב"ה דלעיל). הם חששו שכל שינוי עלול לגרום לנפ"מ להלכה, ומי יודע אם אותו כת"י יצדק או לא, שהרי ברור שגם הסופרים תיקנו מדעתם פעמים רבות במשך הדורות, ולא תמיד כיוונו יפה. אולם כאן הבן שואל: מדוע עדיף להגיה 'ע"פ התשובות המקבילות והמובאות בב"י ושאר הפוסקים' מאשר ע"פ כתבי היד? גם בהגהות מהסוג הראשון 'כל שינוי בדפוס יכול לגרום לדיוק שסופו נפ"מ להלכה', וגם בהם 'מי יודע אם יצדק או לא!' אלא מאי, המהדירים הקפידו לציין את השינויים בהערות ולא בגוף התשובה - הכא נמי יציינו המהדירים את השינויים מכתה"י בהערות ולא בגוף התשובה! כך למשל המהדירים עצמם תיקנו את התשובות המיוחסות לרמב"ן עפ"י כתבי היד ובתוספת מרובה, כאשר ראו שתשובות רבות כמעט משוללות הבנה כפי שהן נדפסו, והם עצמם מציינים למפעלו של רח"ז דז'ימטרובסקי בהוצאת תשובות הרשב"א בעריכה מחדשת, מפעל שהוא רק בתחילתו. אולם לענ"ד ברכה רבה תהיה לעולם התורה אם במהדורות הבאות שבוודאי תצאנה לאור יובאו חילופי הנוסחאות החשובים לפחות גם מכתבי היד, ואולי אף יזוהה הנוסח המקורי של תשובות הנמצאות כפולות ומשולשות בחלקי השו"ת השונים בנוסחים שונים. ולסיום - אי אפשר שלא לציין את הזריזות המרובה בהכנת סידרה זו של תשובות הרשב"א: תוך שנים ספורות הוהדרו ותוקנו אלפי התשובות הנדפסות ועוד המאות מכתבי יד והוצגו לפנינו במלוא הדרן, ונוסף מפתח מפורט בסוף הכרך החמישי, כל זה ביגיעה רבה של העורך הראשי הרב אהרן זליניק והרבנים שעמו. ישר כוחם, ויברכו 'מכון ירושלים' וראשו הרב יוסף בוקסבוים שליט"א על השלמת סידרה זו של תשובות הרשב"א ועל שאר פעליהם הרבים, בבריות גופא ונהורא מעליא.

**קישוטי תורה.** פירושים, חידושים והגיגים לפי סדר פרשיות השבוע. מהדורה רביעית עם הוספות מרובות, הערות לפירוש 'אור החיים', מילי דאגדתא, 'אגרא דהספידא דלוי' ומילואים. מאת יעקב קאפל רייניץ. ערך והתקין לדפוס נפתלי חיים רייניץ. ירושלים, פלדהיים, תשס"ה. תצב עמ'.

(02-6426887)

קוראי 'המעין' (ולא רק הם) המכירים את הרב יק"ר ממאמריו, מספריו, מהערותיו ומתגובותיו, ואין צורך לומר - הרבים ששמעו את שיעוריו בעל-פה בכל מקומות לגלוליו במשך כחמישים שנה, יוכלו להעיד שבספר 'קישוטי תורה' זה מתגלה לנו המחבר כפי שהוא באמת: לעיתים פשוט ולעיתים עמקו, לעיתים נוטה לחסידות ולסוד ולעיתים מעיר הערות מעט 'מדעיות', ואף מגמטריות וראשי תיבות לא מושך ידו, הכל תוך בקיאות מופלגת בש"ס ובפוסקים, בפרשנים ובספרי דרוש. בכל פרשה ימצא הקורא כמה פסקאות שבוודאי יגרמו לו לפתוח ספרים ולעיין מחדש בפסוק ובמפרשי, אחרות שיתאימו ל'וורט' בשולחן שבת, ואף כאלו שיפתיעו אותו, למשל: בעמ' רכו-רכז מזכיר המחבר את דעת הרמב"ם בטעם מצוות הקורבנות ואת הדחייה שדחה הרמב"ן את דבריו מכל וכל, ואת 'פשרתו' של האברבנאל - שהטעם של הרמב"ם, שהקורבנות לא באו אלא להרחיק את האדם מעבודה זרה, היה ראוי לדורות מסויימים, וכשלא קיים חשש ע"ז יותר - חזר טעמם העיקרי של הקרבנות לכפרת עוונות ולקירבת אלוקים; ובא מחברנו ומוצא ליישוב זה סמך מפורש במכילתא דמילואים (פרשת שמני אות לא) על הפסוק 'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות' אומר רבי: 'כימי עולם - כימי נח, וכשנים קדמוניות - כשנות הבל, שלא היתה עבודה זרה בעולם'. ברור אס"כן שלדעת רבי אומר לנו הנביא מלאכי, שכאשר בטל בימי בית שני יצרא דע"ז - חזרה עבודת ה' בקורבנות למטרתה האמיתית 'כימי עולם וכשנים קדמוניות', להיות לכפרה ולקירבת אלוקים, כשאין כבר צורך בה למלחמה בייצרא דע"ז! המילי דאגתא' בסוף הספר נובעים ברובם מדרשות קצרות בשמחות משפחתיות, דברים שראויים לשעתם וראויים גם 'לדורות', וראויים לאומרם. אחד מהם ראוי לציון: בעמ' רעט העיר על דרשת הבר מצוה שלו, והוסיף: 'כמה ת"ח מובהקים קלטו ההערה, אך דומני שלא השיבו דבר'...

**הגדה של פסח שניים מי יודע.** שני פירושים לרבותינו הראשונים, אחד מחכמי אשכנז והשני מחכמי ספרד, יוצאים לאור לראשונה מכתב יד עם הערות ומבואות ע"י הרב יעקב ש' שפיגל. [לוד], אורות יהודת המגרב, [תשס"ה]. 25+ רכט עמ' (08-9228444)

פרופ' יעקב שמואל שפיגל, שהוציא לאור כבר כמה ספרים וביניהם שני כרכים נפלאים בסידרה 'עמודים בתולדות הספר העברי', שיש להאריך בה ואכ"מ, ההדיר כמה חיבורים וכתב אינ"סוף מאמרים - עשה שוב עבודה מושלמת בההדרת שני פירושים אנונימיים של שני גדולים מתקופת הראשונים, אחד מבית מדרשם של בעלי התוספות והשני כנראה חכם ספרדי, עם הערות והפניות וצינונים מלא הטנא, וכמובן מבוא מקיף. לאין-ספור פירושי ההגדות הקיימים היום הצטרפו שניים ש'מי יודע' מי היו, ואשרי מי שהביא לכך ששפתויהם של קדמונים אלו שוב דובבות - המהדיר רי"ש שפיגל, והרב משה עמאר ראש מכון יהדות המגרב וצפון אפריקה, שבמסגרת מכונו יצאו לאור כבר בין השאר ט"ו פירושי ראשונים על ההגדה!

**נגד ארבעה בנים.** ספר זיכרון לעילוי נשמת תלמידינו היקרים. ישיבת שעלבים, תשס"ו. קא+113 עמודים. (08-9276562)

אחת ההצלחות הגדולות של ישיבת שעלבים היא תוכנית בני חו"ל, המביאה ללימוד תורה של שנה-שנתיים ואף יותר מחוזרים מחוזרים של בני חו"ל התלמידים מתקשרים לתורה ולארץ, רבים מהם עולים, והאחרים שומרים על קשרים חמים עם הישיבה, רבניה, וחבריהם שבישראל היחס הדדי: ארבעה בוגרים מבני חו"ל נפטרו בשנים האחרונות בנסיבות שונות, ורבותיהם וחבריהם שבישיבה ערכו לזיכרם ספר ובו מאמרים תורניים, חצוי כלשון הקודש וחצוי באנגלית, כולל דברים שכתבו בוגרים אלו ז"ל בעצמם, ובתוספת דברי זיכרון והנצחה. מכובד מלגו ומלכר. תנצב"ה.

### **המשתתפים בגליון זה:**

- שלמה במברגר, צפניה 49, ירושלים 95301  
ד"ר נחום מ' ברונוניק, דיסקין 11/35, ירושלים 96440  
הרב ברוך ברנר, הגילגל 80, מעלה אדומים 98410  
אברהם מאיר גלאנצר, Glanzer, Frankrijklei 160, Antwerpen, Belgium  
הרב דויד יצחקי, רשב"ם 31, בני-ברק 51602  
הרב כרמיאל כהן, דרך מצפה נבו 50, מעלה אדומים 98411  
הרב עמיחי כנרתי, איתמר 44834  
ד"ר משה כ"ץ, הרב ש"ז דרוק 57, רמת שלמה ירושלים 97279  
יעקב לוינגר, חוני המעגל 8, תל אביב 62663  
הרב מרדכי צמנואל, מפעל הש"ס 5, ביתר עילית 99879  
הרב ד"ר דודו פיקסלר, עין שמש 29, גני חקה 55900  
הרב יואל קסן, מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים 99784  
הרב נתן קמנצקי, סורוצקין 9ב, ירושלים 94423  
משה יהודה רחנווסר, 9 Sutton Road, Monsey, NY 10952 USA  
אבן שמואל 28א, רמות ב ירושלים 97234