

הפעמי

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

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org

בתוכן: ע"י חיים תשס"ט

1 סמכות רבנית בזמן הזה / הרב יוסף גבריאל בקהופר

10 ביאור בשיטת רבנו תם בזמני היום ושקיעת החמה / רן בן-נון .
מעורבותם האישית של נביאי ישראל בנבואתם /

25 הרב אברהם נחשון

37 הכנסת כתב עברי לבית הכסא / הרב ברוך אפרתי

תגובות והערות

47 עוד בענין בעל ה"לשם" / הרב נתן קמנצקי

52 ועוד על זהות מחבר ספר החינוך / יוסף אברמסון

53 תגובות קצרות / הרב ישראל מ' פלס

54 קצר - צר - צרר - צרה - מיצר / הרב יעקב קאפל רייניץ

על ספרים וסופריהם

55 מניעים ומגמות בחיבורו של 'ספר הערוך' / גבריאל יצחק רוונה

68 "הנשר הגדול" - גלגולו של כינוי כבוד / ד"ר מיכאל ריגלר

74 'משנה מפורשת מסכת ברכות' לרב סנדר צבי שמש / מרדכי מאיר

82 'שערוריית אדישות' - או סערה מיותרת? / הרב יואל קטן

91 נתקבלו במערכת / י"ק

95 רשימת המאמרים בכרך מו

בס"ד ירושלים תמוז תשס"ו • כרך מו גליון ד • 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

ד"ר שמעון בולג

הרב שמעון ויזר

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

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

© כל הזכויות שמורות למוסד יצחק ברויאר, ירושלים

סמכות רבנית בזמן הזה

לפני מאתיים שנה, בשנת ה'א תקס"ו (1806 למניינם), כינס הקיסר נפוליון בפריז מאה ושנים עשר צירים יהודים ממרחבי ממלכתו, והציג בפניהם תריסר שאלות על התייחסות היהדות למדינה מודרנית. בין הצירים¹ היו גם רבנים, ובראשם הגר"ד זינצהיים וצ"ל מחבר ספרי יד דוד. בנוסף על כך נשלחו שאלות הקיסר גם להג"ר ישמעאל ממודינא וצ"ל, בעל שו"ת זרע אמת, אשר השיב עליהם בכתב². היות שתשובות האסיפה יחד עם התשובות של הגר"י ממודינא הן הראשונות לדון בשאלת סמכות הרבנות בתקופה שלאחר האמנציפציה (הענקת זכויות של אזרחות ליהודי אירופה), שומא עלינו לבחון תשובות אלה, לדעת אם יש בהן דברים לאמיתה של תורה שאפשר להסיק מהם מסקנות למעשה אודות סמכות רבנית במדינות החופשיות של זמננו, או שמעורבת בהן פסולת של הכנעה וחנופה למלכות³.

השאלות הנוגעות לעניינינו הן שאלות ז-ט.

שאלה ז היתה: "מי הוא המכתיר בכתר הרבנות חכמיהם ומוריהם?"

שאלה ח היתה: "איזה משפט מדיני נוהגים הרבנים שלהם בקהל עדתם?"

שאלה ט היתה: "מינוי הרבנים והנהגות מדיניות שלהם הנ"ל הוא מכח ציווי הדת או מנהג בעלמא?"

על שאלה ז ענתה האסיפה:

מאז המרד [הצרפתי], בכל מקום שיש מספיק יהודים להחזיק רב, רוב ראשי המשפחות ממנים את הרב, אחרי שיוקדמו חקירות לגבי היושר והידיעות של המועמדים. אכן אין אופן הבחירות שווה לגמרי — משתנה הוא לפי המקום, ועד היום כל הקשור לבחירת רב מוטל בספק.

1 אשר חלק מהם היוו בשנה שאחרי זה את ה"סנהדרין" של נפוליון, שאישרה, בתקנות קבועות, את רוב תשובות האסיפה.

2 עקב זקנתו המפלגת נבצר ממנו להשתתף אישית באסיפה.

3 תשובות האסיפה ניתנו בצרפתית. הציטוטים כאן הם תרגום שלי מהתרגום לאנגלית שיצא לאור לראשונה בשנת תקס"ו: Transactions of the Parisian Sanhedrin or Acts of the Assembly of Israelitish (sic) Deputies of France and Italy. Collected by Diogene Tama and translated by F.D. Kirwan, London 1807. תשובות הגר"י דמודינא ניתנו בלה"ק והודפסו ע"י הרב יהודה רוזנטאל ברבעון "תלפיות" שנת תש"ט מס' 3-4, עמ' 565 והלאה.

הרב הגדול והיותר חשוב בכל קהל וקהל בהסכמת טובי וחשובי העיר.

על שאלה ח ענתה האסיפה:

אין הרבנים נוהגים שום משפט מדיני בקהל היהודים. אין למצוא את המושג "רב" בתורת משה, ואף בימי הבית הראשון לא מוזכר מושג כזה. לראשונה הוא מוזכר בסוף ימי הבית השני. בעת ההיא שלטו הסנהדריות או בתי הדין ביהודים. בית דין עליון, שנקרא הסנהדרין הגדולה, ישב בירושלים, והיה מורכב משבעים ואחד דיינים. היו גם בתי דין נמוכים אשר הורכבו משלושה דיינים, לשפוט דיני ממונות ומשפטים מדיניים, ועוד [סנהדרין] של (כ"ב) [כ"ג] דיינים אשר ישבה בעיר הבירה על מנת להחליט בעניינים פחות חשובים [מאלה אשר נידונו בסנהדרין הגדולה], אשר נקראה הסנהדרין הקטנה. רק במשנה ובתלמוד נמצא לראשונה המושג "רב" כמוכח של מומחה בדינים, ואדם זכה לתואר זה הן הודות למוניטין שלו, והן הודות לדעת הקהל על אודות חכמתו. כאשר גלו ישראל לרחבי תבל, במקומות אשר הורשו להתיישב מספר מספיק [של יהודים] הם הצטרפו כדי לייסד קהילות קטנות. פעמים, בנסיבות אלה, רב עם עוד שני מומחים הרכיבו מין מועצה, הנקראת בית דין, דהיינו בית משפט. הרב מילא את התפקיד של השופט, ושני האחרים היו לעוזריו.

סמכויותיהן ואף עצם קיומן של מועצות אלה, עד עצם היום הזה, תלויות ברצון הממשלות אשר תחתם גרים היהודים, ובמידת הזכויות אשר להן זכו. מאז המרד [הצרפתי] אין מועצות רבניות אלה מתקיימות בצרפת ובאיטליה בכלל. היהודים, שהועלו לדרגת אזרחים, מצייטים בכל דבר לחוקות המדינה. היות וכן, תפקידי הרבנים, במקומות הימצאותם, מוגבלים לדרשת מוסר בבתי הכנסיות, וסידור קידושין וגיטין.

במקום אשר אין בו רב רשאי היהודי הכי מלומד בדת לסדר לסדר קידושין ללא סיוע של רב. היות שזה מלווה בבעיות, אשר בודאי מן הראוי למנוע, יש להחיל על כל אדם הנקרא לסדר קידושין את ההגבלות אשר בהן הרשות המקומית מגבילה את תפקוד הרבנים בתחום זה.

באשר לסמכויות שיפוטיות, אין להם [לרבנים סמכויות אלה] כלל וכלל מפני שאין אצלם מערכת שיפוטית דתית, וכמו כן אין להם [זכות] לכוף משמעת באשר לתפקידיהם הדתיים.

והגר"י ענה:

בימים חלפו למו היו כל קהל וקהל משתדלים להשיג מן השר השולט עליהם קיומים להרשותם להתנהג ביניהם ע"פ תוה"ק, וג"כ היה נותן להם רשות מן

השר להטיל חרם או אפסידמון וכיוצא באלו כעת שכל אחד עושה מה שלבו חפץ, ואין יכולת ביד הרבנים למחות בידם, אין הרבנים יכולים לעשות רק להשיב כדון וכהלכה למי שבא לשאול להם דיני איסור והיתר ולדרוש לעם בענייני הדין והמוסר ואהבת חברים כעבור ישמע העם ויטיבו דרכיהם ומעליהם ויהיה יראת ה' על פניהם, וזה יועיל למי שהוא ירא שמים ובא לשמוע דברי תורה לשמור ולעשות.

על שאלה ט ענתה האסיפה:

אחרי המענה לשאלה הקודמת אך למותר להשיב על זאת, אלא רק להעיר שאפילו יצויר שהיה שמור לרבנים עד עצם היום הזה איזו סמכות שיפוטית מדינית — אשר אכן אינו כן — לא היו לסמכות זאת או לצורת הבחירות [לרבנות] תוקף הלכתי, ומקורן אך במנהג גרידא.

והגר"י ענה:

מינוי הרבנים והנהגה דתית ונימוסית לתועלת העם הנזכרת בשאלה הנ"ל הוא ע"פ תורתנו הקדושה, כדכתיב בספר שמות סי' י"ח בעצת יתרו למשה, עתה שמע בקולי וכו' והזהרתה אתה את החוקים ואת התורות וכו' וישמע משה לקול חותנו וכו', והיא ג"כ מצות עשה בפרשת משפטים, וכמו כן בספר דברים סי' י"ז שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וכו' ושפטו את העם משפט צדק וכו' עד סוף הפרשה, וכן בכמה דוכתי אחרני. אבל כעת אין בידינו להוציא זה מן הכח אל הפועל בשלם שבפנים, כמו שכתבתי בתשובה הקודמת.

והנה, נפק"מ גדולה בין תשובות ה"סנהדרין" לתשובות הג"ד ישמעאל די מודינא. שהרי בעת שבתשובה לשאלה זו פקפקו הסנהדרין באופן ותוקף הבחירות, לדעת הגר"י יש אופן ברור, וממילא אף תוקף, לבחירת הרב. ובמקום מענה הסנהדרין לשאלה ח', אשר גדשו את המידה לשלול מן הרבנים כל סמכות, עד אשר כמעט שלא חילקו בין רב בישראל לבין יהודי פשוט אך מלומד, משתמע מדברי הגר"י שעדיין היה לרבנים סמכות, אם לא "שכל אחד עושה מה שלבו חפץ ואין יכולת ביד הרבנים למחות בידם". ובהמשך להבדל זה בין הסנהדרין להגר"י, דקדקו הסנהדרין עוד יותר בתשובתם לשאלה ט' להדגיש את חוסר הסמכות המוחלטת של הרבנים, ואילו להגר"י יסוד מינוי וסמכות הרבנים נמשך בלי הפסק מתקופת יתרו עד היום, אלא שא"א "להוציא זה מן הכח אל הפועל בשלם שבפנים" כאשר מקדמת דנא. ואמנם אפשר, לכאורה, לסבור שהסנהדרין עיוותו את הדין בידועין, ואין מה לדקדק בדבריהם כלל. אלא שכאמור היו בין חבריו גם גדולי תורה, ולכן שומא עלינו לבחון אם אפשר להסביר את עמדת הסנהדרין באופן שיעלה בידינו מחלוקת של ממש בינם לבין דעת הגר"י הנ"ל.

והנראה בזה הוא, שהיו דברים מעולם. ת"נ שנה לפני פרשה זאת נפלה מחלוקת בזה, גם היא בצרפת. בשנת ה"א קכ"ג (1363 למניינם) מינה המלך שארל (קארל, קארלוס, צ'ארלס) החמישי את ר' מתתיהו טריויש, תלמיד הר"ן ורבנו פרץ הכהן, לרב הראשי של פריז. הוענק לר' מתתיהו תואר הכבוד "מורנו", ומשפחתו היתה פטורה מלענוד את אות הקלון שהיה חייב כל יהודי להתהלך בו. כאשר נפטר ר' מתתיהו בשנת קמ"ז (1387 למניינם) מילא בנו ר' יוחנן את מקומו בהסכמת המלך דאז, שארל השישי. אולם זמן קצר אחרי כן טען תלמידו של ר' מתתיהו, ר' ישעיה בר אבא מרי, שלו זכות הרבנות — דהיינו הסמכות הבלעדית למנות רבנים ולהחזיק ישיבה בצרפת. רבה של וינה רבנו מאיר בר ברוך (מהר"ם הלוי) עמד לימין ר' ישעיה, וגזר באזהרת נידוי שתהיה ממשלתו על כל מלכות צרפת, ורב אשר יקום לתפוש ישיבה בצרפת בלי רשות הר"ר ישעיה יהיו כל הגיטין והחליצות שיעשו לפניו פסולים, וכליו כלי גוים. לעומתם לצד ר' יוחנן עמדו הריב"ש ורבנו חסדאי קרשקש. לבסוף דעה המחלוקת בעקבות גירוש יהודי צרפת בקנ"ד (1394 למניינם). בשו"ת הריב"ש (סימנים רסט-רעב) מבואר ענין המחלוקת באריכות. בראש דבריו תמה הריב"ש: "איך יצא דבר כזה מלפני מהר"ם הלוי, ליטול שררה ולגזור בארץ לא לוי? ואף כי הוא מופלג בחכמה, מופלג בזקנה, אין לו לגזור במלכות צרפת בלתי רשות קהלות המלכות ההיא, או רשות החכמים והרבנים שבמלכות ההוא! ואף אם ראה כי יש איתו און ויכולת, אילות וממשלת, לגזור על כל תפוצת הגולה, איך נתן הממשלה להר"ר ישעיה על מלכות צרפת, אשר גם הוא מחוץ למלכות ההוא מושבו." תחילה ביאר הריב"ש שהסמיכה הנהוגה בצרפת אין יסודה ברשות שהיו נוטלים חכמים בעידן התלמוד מריש גלותא, כפי שמבואר בסנהדרין (ה, ב) "ראשי גלויות שבבבל הן עומדין במקום מלך; ויש להם רשות לרדות את ישראל בכל מקום ולדין עליהם בין רצו בין לא רצו, כמו שאמרו שם לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גלויות שבבבל שרודין את העם בשבט. ומי שאין לו רשות מריש גלותא, ודן את הדין וטעה, משלם מביתו, אא"כ קיבלוהו עליהם בעלי הדין, ר"ל שהוא לא כפה אותם לדון לפניו, אלא שהם באו לפניו מעצמם לדון להם. ואז הוא פטור אם טעה. ואם נטל רשות מריש גלותא יכול לכוף בעלי דין לדון לפניו, ואף אם יטעה בדינו יהיה פטור, שכוין שנטל רשות הרי הוא כאילו קיבלו עליהם בעלי הדין"; שהרי מי שנסמך לרבנות בזה"ז איננו נוטל רשות מן המלך, אלא לעולם "צריך שיקבלו בעלי דינין את הדין ושידין להם מרצונם, או שיקבלוהו עליהם הקהל ויתנו לו רשות לדון בכפיה, דאז הוי כמו אם קבלו עליהם הבעלי דינין. אבל שיקום רב אחד, ומובהק [ר"ל מהר"ם הלוי], ויתן לו רשות לדון בכפיה, ושיהיה פטור אם טעה, זה לא שמענו מעולם, והוא עצמו אם דן בכפיה וטעה חייב לשלם"⁴. והיות שאין לרב מוסמך של ימינו זכות כפיה, איך יגזור מהר"ם הלוי אומר כאשר עשה?

4 הריב"ש שלל גם את הסברא שהסמיכה היא לפי שהתלמיד שלא הגיע להוראה אסור לו להורות, ושע"י הסמיכה נותן לו רשות להורות, עיי"ש.

והוסיף הריב"ש לתמוה על מהר"ם הלוי, שבעצמו "חכם אחד לא היה אוסר וגוזר גזרות על כל ישראל, כי אם לבני עירו ולגבולותיה, כי האחרים אין להם לקבל גזרותיו. ומהר"ם הלוי שהוא דר באשכנז, אם יגזור במלכות צרפת יגזור ג"כ בכל ישראל, כיון שהוא גזר חוץ לעירו ואף חוץ למדינתו ואף חוץ לגלילו. וכ"ש שיש חכמים אחרים בצרפת, וביחוד מהר"ר יוחנן נר"ו! והלא בימי חכמי המשנה, כשהיתה מחלוקת בין החכמים בדבר הוראה, כל אחד מהם היה מנהיג בני מקומו כפי סברתו ואף להקל, כדאמרינן בפרק כל הבשר (חולין קטז) במקומו של ר' אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל, במקומו של ר' יוסי היו אוכלין בשר עוף בחלב, ואף אחר מכאן כשנפסקה הלכה דלא כר' יוסי היו מניחין אותן על מנהגן, כדאמרינן התם לוי איקלע לבי יוסף רישבא, אייתו לקמיה רישא דטווסא בחלבא, ולא אכל ולא אמר להו ולא מיד. כי אתא לקמיה דרבי, אמר ליה: מ"ט לא תשמתינהו? אמר ליה: אתריה דר' יהודה בן בתירא הוה, ואמינא דלמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי וכו'. וכל שכן, שאין לרב אחד לגזור ולאסור במלכות אחרת חוץ לממשלתו דברים המותרין מדין התלמוד, כמו מה שגזר מהר"ם הלוי שלא יתפוש שום רב ישיבה בצרפת אם לא ברשות מהר"ר ישעיה"5.

והסיק הריב"ש: "ומכל מה שנאמר יצא לנו שהגזרה שגזר מהר"ם הלוי היא שלא כדין וכהלכה, כבודו במקומו מונח, ואין לחוש לה, אלא שתלמידיו ותלמידי מהר"ר ישעיה, אותם שרוב חכמתם מהם, אין להם להורות, ולקבוע מדרש, ולתפוש ישיבה, אא"כ נטלו רשות ממנו, כמו שהוא מן הדין. ואפשר שעל אלה לבד נתכוין מהר"ם הלוי, שחזקה על אדם גדול כמוהו שלא יצא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן. ואף אם הוסיף וגזר בגזרת נידוי חרם שמתא, סמך לו על מ"ש בירושלמי דמו"ק הודא אמרה העושה דבר שלא כשורה צריך נידוי. אך הפריז על מידותיו לומר שגיטיו וחליצותיו פסולין, ובזה חתרנו למצוא לו פתח או טעם נכון, כי חפצנו צדק, ולא מצאנו".

אחר כל זאת הביא הריב"ש עוד שלושה טעמים לעמדתו לימין ר' יוחנן, ומה שנוגע לענינינו הוא הטעם הרביעי: "שנתמנה [ר' יוחנן] בהורמנא דמלכא, ודינא דמלכותא דינא. ואפילו שטרות העולות בערכאות של גוים הן כשרים מטעם דינא דמלכותא, כ"ש שאם מינה המלך במלכותו דיין ישראל שידין בין איש לחברו, והוא מומחה ובקי בדיניו, שדיניו דין, ויכול לכופ בעלי דיניו לדון לפניו, כדאמרינן בגמרא (סנהדרין שם) פשיטא מהכא להתם מהני, דהכא שבט והתם מחוקק, דתניא לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל שרודין את ישראל בשבט. ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל שמלמדין תורה ברבים. ופירש רש"י ז"ל, שרודין, שיש להם כח ורשות מאת מלכי פרס. ע"כ. ואע"פ שנשיאי ארץ ישראל גדולים בתורה יותר, ועוד שהם סמוכין, ובני בבל כייפי להו במלתא דאסורא, ויש להם ללכת במנהגם כחומרי מקום שיצא משם, כדאמרינן בפרק מקום שנהגו (נא, א) אבל מארץ ישראל

5 שוב שלל הריב"ש סברא שרבני צרפת כולם נחשבים לתלמידי מהר"ם הלוי.

לבבל כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו. אפ"ה בענין נטילת רשות, דדבר של ממון הוא, ראש הגולה שבבבל עדיף מנשיא שבארץ ישראל, שהנשיא מצד התורה אין לו לתת רשות רק בארץ ישראל ובעיירות הסמוכות לה, וראש הגולה שבבבל יש לו לתת רשות בבבל ובארץ ישראל, וזהו מפני הכח שיש לראש גולה ממלך פרס שהיה מולך בכל הארץ ההיא, ולזה הוא שליט גם על הנשיא, כדאמרין בפרק בתרא דהוריות (יא, ב) בעא מיניה רבי מרבי חייא, כגון אני מה אני בשעיר? כלומר נשיאות ידידי מי הוה נשיאות מעליא, דאילו הוינא בזמן שבית המקדש קיים מייתינא שעיר, או לא? אמר ליה הרי צרתך בבבל, כדתניא לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל. ופירש רש"י ז"ל, הרי ראש גולה שבבבל דהוי על גבך, ובעינן שאין על גביו אלא ה' אלהיו. וכן הוא מלך צרפת היום במלכותו, ושאר המלכים במלכותם, כמו מלך פרס בימים ההם בארצות ההם. והרשב"א ז"ל כתב בתשובה דכל שלטון הממונה ומושל במקומו דינו דין, והוא בעירו בכלל דינא דמלכותא כל שעשה כחוקי מקומו, ובודאי מחוקי המלוכה הוא למלכי האומות למנות שופטים בארץ⁶.

ומסיים הריב"ש שמ"ש הטור (חושן משפט סי' ג) "שעתה בזמן הזה שאין לנו ריש גלותא ולא נשיא אין נטילת רשות מן המלך מועיל, דדוקא הנהו דנפקי לן מקרא דלא יסור שבט אפשר דהיינו דוקא למי שאינו מומחה, דהיינו דגמיר ולא סביר, דריש גלותא או הנשיא יכולין לתת לו רשות כיון דגמיר, כמ"ש שם, ולא המלך, כיון דלא סביר. אבל במומחה, דגמיר וסביר, שמן הדין, יכול לדון ביחידי בלא רשות, כדמסיק בריש מכלתין (סנהדרין שם), רשות המלך מועיל לו להיפטר מן הטעות, ולא גרע מריש גלותא דאתי מחמתייה".

והנה לכאורה תשובות ה"סנהדרין" עולים בקנה אחד עם דברי הריב"ש, דהיינו שאין כל סמכות עצמית לרב בזמן הזה, וכל פרשת גדולתו אך ורק מפני וכאשר הרשוהו המלכות. וכשיטת הריב"ש פסק הרמ"א בחו"מ סי' ג סעיף ד'⁷. אכן, מאידך גיסא, וכי בקטלי קניא באגמא קעסקינן? הא קמן חד מתקיפי קדמאי, אדיר התורה מהר"ם הלוי, שהחזיק את עצמו לבעל סמכות עצמית (אפילו עד כדי יכולת לפסול גיטין) שלא בגלילו, ובמה כוחו גדול?

והנראה בזה הוא שנחלקו הריב"ש ומהר"ם הלוי בשני נושאים. הראשון הוא בדין דעת חכם בתקנה שמקורו בכ"ב (ט, א): "הנהו בי תרי טבחי דעבדי עניינא בהדי הדדי, דכל מאן דעביד ביומא דחבריה נקרעוה למשכיה. אזל חד מנייהו עבד ביומא דחבריה, קרעו למשכיה; אתו לקמיה דרבא, חייבינהו רבא לשלומי. איתיביה רב ימר בר שלמיא לרבא: ולהסיע על קיצתם! לא אהדר ליה רבא. אמר רב פפא: שפיר עבד דלא אהדר ליה מידי, הני מילי היכא דליכא אדם חשוב, אבל היכא דאיכא אדם חשוב לאו כל כמינייהו דמתנו".

6 אלא שמסתייג הריב"ש שאין לאדם ליטול רשות מן המלך, שלא ברצון הקהלות, וכש"כ מי שאינו ראוי לדון.

7 עיי"ש בש"ך סי' טו, בגר"א סי' כו-כז, ובפ"ת סי' ק ח בשם החת"ס.

ממלכותם כמו מלך פרס בימים ההם בארצות ההם, שכל מלך יש לו כח להעניק סמכות לרכנים שבמדינתו, אך לא מעבר לגבולותיו.

אכן בספר אורים ותומים סי' ג ס"ק ו, אשר תקף את הריב"ש קשות, הקשה עליו בזה: "לא הבנתי מאיזה טעם יהיה כח ביד ריש גלותא בבבל ליתן רשות לא"י משום דהיה להם כח מלך פרס — וכי מלך פרס משל בזמן רבי ודור של אחריו בא"י? הלא היה לו כלל ציווי וממשלה בא"י, והיתה א"י תחת ממשלת קיסרי רומא, תחת אנטונינוס בימי רבי" וכו', עיי"ש שהוסיף תמיהה ע"ג תמיהה, עד שהסיק שהסמכות היתירה של ריש גלותא היתה עקב ייחוסו לזכרים דבית דוד לעומת ייחוס הנשיא בא"י לנקבות דבית דוד כמבואר בסנהדרין¹².

אלא שברור שלא כן למד רש"י את הסוגיא, אלא שהבין שעיקרה הוא מטעמי שררה. שהרי כתב שהכח והרשות מאת מלכי פרס, לעומת השררה המועטת של הנשיאים, הם עמדו לריש גלותא להעניק לו סמכות יתירה. וברור שדעתו שלמרות היותן שתי מדינות חלוקות (ודלא כריב"ש), ולמרות שמלכות רומי היתה החזקה יותר כמ"ש בספר אורים ותומים שם בהמשך דבריו, כל ממונה נערך לעומת ממונה חברו ע"פ מידת הרשות אשר קיבל לידיו, והערכה זאת נכונה אף מעבר לגבולות הארצות. וע"כ סבר מהר"ם הלוי שכוחו יפה גם מעבר לגבול ארצו, בצרפת.

ואם אמנם אין לאל ידינו לשער מי קיבל לידו יותר סמכות, הרב בווינה או הרב בפריז, הרי בספר אורים ותומים הנ"ל כתב שלולא ייחוסו היתר של ריש גלותא היה מסתבר איפכא, שכן הראוי היה שרבי, שקיבל סמכות ממלכות רומי החזקה והמושלת בכיפה, היה צריך להיות בעל כח לתת רשות במלכות פרס החלושה, עיי"ש. ושוב אכן ה"ה בנידון דידן, שהרי בעידן הוויכוח על רבנות פריז היתה וינה בירת ה"אימפריה הרומאית הקדושה", אשר היתה הממשלה הבכירה והחזקה באירופה בתקופה ההיא. ויתכן שמשום שהממשלה אשר ממנה קיבל את סמכותו היתה חזקה יותר, שוב היה לו למהר"ם הלוי כח לכופף את בני המדינות הטפלות לדעתו.

ומעתה ברור שלמהר"ם הלוי ודעימיה רשאי רב ("חכם המדינה") שהתמנה לתפקידו לכופף את עדתו בסמכותו העצמית, גם אם לא התנו הם לקבל דעתו בתחום זה. ורב אשר קיבל סמכות מממשלה חזקה יש לו לכופף את דעתו גם בגלילות אחרות, כל שהן טפלות למדינתו. ובוודאי שכן היה הדין לגבי רב שהתמנה במלכות נפוליון, אשר מלך בכיפה ברחבי אירופה, אם לא שהמלכות מנעה מן הרבנים אשר בתחומה להוציא את כח התורה שלהם מן הכת אל הפועל, כאשר רמז הג"ר ישמעאל ממדינא בתשובותיו הנ"ל.

12 שם בתוד"ה דהכא מן הירושלמי. ועיי' בחי' הגרי"ז על התורה פרשת ויחי.

ביאור בשיטת רבינו תם בזמני היום ושקיעת החמה

המאמר מוקדש לעילוי
נשמתו של אחי יואב ז"ל

הקדמה

על זמנו של בין השמשות, נחלקו חכמים כבר במשנה, ולא חדלו מלדון ולחלוק בדבר עד ימינו אלו. הדיון של הראשונים במשמעות הזמן של בין השמשות נובע בעיקרו מהסתירה בין שתי סוגיות בגמרא, האחת במסכת שבת והשניה בפסחים; בשתי סוגיות אלו מופיע משך זמן שונה לקטע היום שתחילתו בשקיעת השמש וסיומו בצאת הכוכבים.

שיטת רבינו תם בנושא זמני השקיעה ובין השמשות, כפי שהיא מבוארת באריכות על ידי האחרונים, מעוררת קשיים גדולים, אשר פורטו בספרים ומאמרים רבים. במאמר זה ברצוני לנסות להציג ביאור שונה לדברי רבנו תם, כפי שמשקף לענ"ד מדבריו ב'ספר הישר', וכן מדברי רוב הראשונים שדנו בשיטתו. אתמקד בהבנת המילולית של המינוחים השונים המובאים בסוגיות העוסקות בענין זה, במגמה להבין כיצד תיאר חז"ל את מהלך גרמי השמים, ולאור זה להציע הבנה שונה מהמקובל בספרי רוב האחרונים בדברי רבינו תם. אם הבנה זו נכונה, תוסרנה מאליהן רוב הקושיות שהערימו האחרונים על שיטתו. אין בכוונתי להיכנס למשמעויות ההלכתיות הנובעות מההסברים השונים, ומיותר לומר שאין במאמר זה שום כוונה להוראה הלכתית כלשהי, אלא רק מטרה לימודית 'להגדיל תורה ולהאדירה'.

הסוגיה במסכת שבת

הגמרא במסכת שבת (לד, ב) עוסקת בהבנת המושג "בין השמשות", ובמסגרת זו מביאה ברייתא:

ת"ר, בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה ספק כולו מן היום וספק כולו מן הלילה מטילין אתו לחומר שני ימים, ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שנני מזרח מאדימים, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה ר' נחמיה אומר וגו'...

והגמ' מוסיפה: 'שיעור ביה"ש בכמה, אמר רבה אמר רב יהודה אמר שמואל, שלושה חלקי מיל' וכו'. ובהמשך הסוגיא (דף לה, ב) מזכרת שוב דעתו של שמואל,

אשר יוצרת זהות בין סוף בין השמשות ובין צאת הכוכבים: 'א"ר יהודה אמר שמואל, כוכב אחד יום, שנים בין השמשות, שלושה לילה'... הראשונים הסיקו מהסוגיא, כפי שגם נפסק בשו"ע סי' רסא סע' א, שזמן זה של בין השמשות הוא הזמן שתחילתו משתשקע החמה וסופו בצאת הכוכבים, ואורכו הוא שלושת רבעי מיל¹.

הסוגיה במסכת פסחים

הגמרא בפסחים דנה בסוגיא של "איזו היא דרך רחוקה" לענין הקרבת קרבן פסח. במסגרת הדיון (דף צד, א) מביאה הגמ' ברייתא:

רבי יהודה אומר עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום, תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות, ומעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, נמצאת עוביו של רקיע אחד מעשרה ביום.

רבי יהודה סובר שעובי הרקיע הוא 4 מילין², ולצורך הגדרת הזמן הזה משתמש גם רבי יהודה במונחים "שקיעת החמה" ו"צאת הכוכבים". על פניה קיימת כאן סתירה ברורה בין שתי הסוגיות. כל אחת מהסוגיות מגדירה משך שונה לחלוטין לזמן המפריד בין שתי נקודות זמן זהות — במסכת שבת זמן זה הוא שלושת רבעי מיל (כ"ג 13.5 דקות), ובמסכת פסחים זמן זה הוא ארבעה מילין (כ"ג 72 דקות)!

רבינו תם (ספר הישר חלק החידושים מהד' שלזינגר סימן רכא) מבדיל בין שתי שקיעות, ובכך מיישב את הסתירה. וזה לשונו שם:

רבה אמר רב יהודה אמר שמואל כרוך ותני, אי זה הוא בין השמשות משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, והכסיף העליון והשוה לתחתון לילה. ולא תימא משעה שרוצה חמה ליכנס ברקיע דמאז הוא מתחיל ליאדם, אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון, ומשום שעדיין לא עבר את חלונו ולא פסק חלונו ללכת אחרי הכיפה הוא מטיל זהורורין ומאדים מושבו.

ועל כרחיק אני צריך לפרש משתשקע החמה כמו שפירשתי שכבר נכנסה ברקיע, דאי תימא משעה שמתחיל ליכנס — זה אינו יכול להיות, דהא אמרינן

1 משכ"הזמן אשר מקובל לייחס אותם למהלך מיל נעים בין 18 דקות ל-24 דקות. במאמר זה נחשב את הזמן של מהלך מיל ע"פ הדעה המקובלת שהיא 18 דקות, לכן $\frac{1}{3}$ מיל הם 13.5 דקות.

2 אם מיל אחד הוא 18 דקות, 4 מילין הם זמן השווה ל-72 דקות.

אתר דעת - מכללת הרצליה
 בפרק מי שהיה טמא בפסחים דעוביו של רקיע אחד משה של יום... ואם
 אתה מפרש משתשקע החמה כמו שקיעת החמה, ואם כן הוי בין השמשות
 חמשת מילין, ואם כן קשיא דרבה אדרבה, דרבה אמר לקמן דלא הוי בין
 השמשות אלא תילתא ריבעי מיל.
 אלא על כרחיך משקיעת החמה יום גמור הוא. ומשום הכי גרסינן ביה
 משקיעת החמה, משעה שיתחיל ליכנס ברקיע לשקוע. ומשתשקע משמע
 שנכנס כבר, ועדיין לא הגיע לאחורי כיפה מכל וכל.

שיטת רבינו תם³ באה לתרץ סתירה לכאורה בדעתו של רבי יהודה, ולכן יש
 להבין תחילה את שיטתו של ר' יהודה. יש גם להבין נכונה את המונחים בהם
 משתמשים חז"ל, ובעקבותיהם הראשונים, לתיאור התנהגות גרמי השמים השונים⁴.

שקיעה - בין השמשות (שבת)

כפי שראינו, במסכת שבת מוזכרת השקיעה כחלק מהתיאור של בין השמשות
 במונח 'משתשקע החמה'. הגמרא מבררת את המשמעות המדויקת של חילופי הצבע
 בשמים, וכל הצופה אל השמים מיד לאחר השקיעה הנראית⁵ יכול להבחין בחילופי
 הצבעים שהברייתא מתארת. לאור זאת סביר להניח שכוונת הברייתא לזמן של
 השקיעה הנראית; אך אי אפשר להתעלם מכך שהברייתא אינה נעזרת בתיאור בין
 השמשות בפרט הבולט ביותר לעין — השקיעה הנראית עצמה! כמו כן לא ברור האם
 כוונת הברייתא היא ש'משתשקע החמה' הוא הזמן של התחלת בין השמשות, או
 ש'משתשקע החמה' היא משך הזמן של כל בין השמשות.

שקיעה - עובי הרקיע (פסחים)

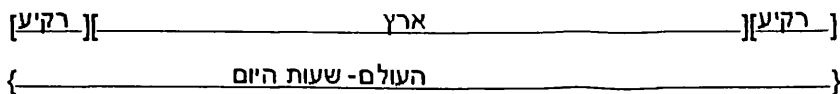
הגמרא בפסחים הביאה את הברייתא המבארת את חלקו של הרקיע מתוך שעות
 היום, בעזרת בחינת משך הזמן בו השמש נמצאת בעולם. חכמים יצאו מתוך הנחה

3 כמו גם רוב שיטות הראשונים, חוץ משיטת ר' אליעזר ממיץ הרא"ם (ספר היראים סוף סי'
 רעד [קב], ע"י שם ב'יראים השלם' בהערות 'תועפות ראם' אות רכג) שע"פ שיטתו כל עובי
 הרקיע וכן גם כל משך בין השמשות נגמרים לפני השקיעה הנראית. שיטת זו בוודאות
 חולקת על ר"ת.

4 חז"ל הסבירו את תנועת השמש והכוכבים באופן שונה מהמקובל בעידן המודרני. לעניות
 דעתי יש להבנתם ה'מילולית' וה'טכנית' של המושגים השונים בדברי חז"ל חלק
 משמעותי בהבנת שיטת ר"ת, כפי שיבואר בהמשך. וע"י כשתי תשובות של האדמו"ר-
 מחב"ד זצ"ל בחוברת אמונה ומדע תשל"ז עמ' 103-104.

5 במונח "השקיעה הנראית" הכוונה לשימוש המקובל היום לשקיעה — ירידת גלגל השמש
 אל מתחת לאופק. כמובן שגם לאחר השקיעה הנראית לא משתרר באופן מיידי חושך על
 הארץ, אלא עדיין קיימת רמה הולכת ויורדת של אור בשמים במשך זמן רב.

שקימת חפיפה בין הזמן בו מהלכת השמש בעולם לזמן המוגדר כיום. רבי יהודה מבאר כי אדם מהלך בכל שעות היום 10 פרסאות (כל פרסה היא בת ארבעה מילין, כלומר 40 מילין בס"ה), מתוכן ארבע מילין הם הזמן אשר בו חוצה השמש את הרקיע בבוקר, ועוד ארבע מילין בחציית הרקיע אחה"צ.



צריך לברר מהי כוונת חז"ל בביטוי 'עובי הרקיע', הרי על פי ידיעותינו כיום הרקיע הוא בעל מימדים אין סופיים!⁶

מהלך השמש בארץ וברקיע

בהמשך הסוגיא בפסחים מביאה הגמרא מחלוקת נוספת בין רבי לחכמים:

...חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע, וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הקרקע, אמר רבי ונראים דבריהם מדברינו...

במדרש⁷ מובאת מחלוקת דומה:

ויתן אותם אלוקים ברקיע השמים, כיצד גלגל חמה ולבנה שוקעים ברקיע, רבי יהודה בר אלעאי ורבנן, רבנן אומרין מאחורי הכיפה ולמטה, רבי יהודה בר אלעאי אומר מאחורי הכיפה ולמעלה... ואמר רבי שמעון בן יוחאי אין אנו יודעים אם פורחין הן באויר ואם שפין ברקיע ואם מהלכין הן כדרכן, הדבר קשה מאוד, ואי אפשר לבריות לעמוד עליו.

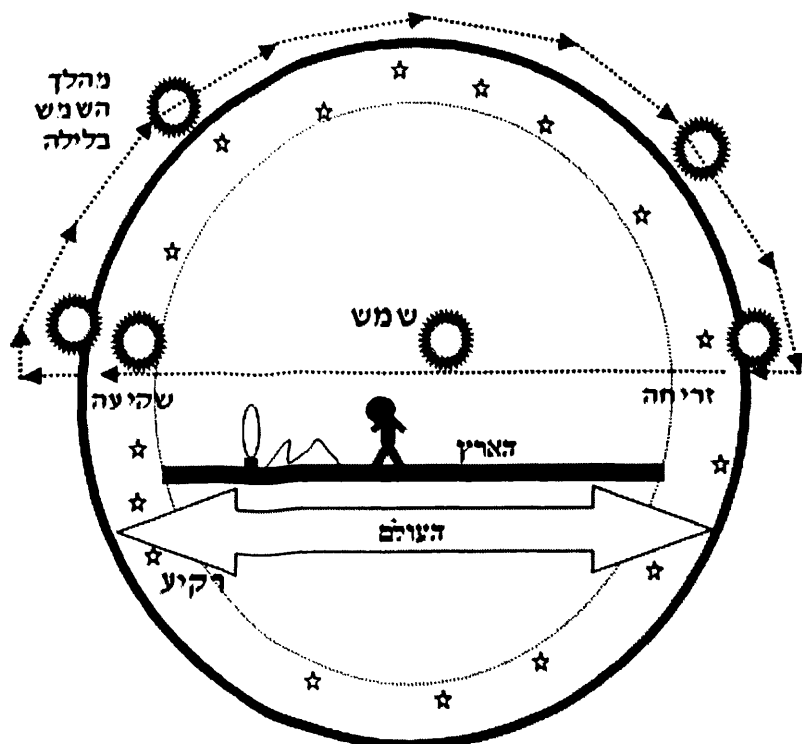
על פי זה סבר רבי יהודה שהשמש חוזרת בלילה מעל הרקיע, ממערב למזרח, ובמשך היום מהלכת השמש בין הרקיע ובין הארץ⁸. יתכן שהוא תיאר את הארץ כשטוחה ומוגבלת באורכה ורוחבה, כאשר סביבה סובבים הכוכבים והמזלות במסלולים (גלגלים) עגולים. המרחב בו סובבים הגלגלים סביב הארץ נקרא "רקיע". בשונה מהארץ השטוחה וגלגלי הכוכבים העגולים, סובבת השמש במסלול ייחודי משלה, בחלקו תחת הרקיע — במהלך שעות היום, ובחלקו מעל הרקיע — במהלך

6 ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק ד.

7 בראשית רבה פרשה ו סעיף ת.

8 דעתם של שאר חכמי ישראל לא ברורה: בסוגיה בפסחים נוטה דעת חכמים לדעתו של רבי יהודה, ולעומת זאת במדרש נוטה דעת רבנן לדעתו של רבי החולק על רבי יהודה. אנו עוסקים רק בהבנת דעתו של רבי יהודה. [ועי' בספר 'קו התאריך הישראלי' מאת רמ"מ כשר

שעות הלילה. העובדה שבלילה שחרית קשה לראות את השמש, מוכיחה שהגבול העליון (החיצוני) של הרקיע הוא אטום לחלוטין. לעומתו הגבול הפנימי (התחתון) של הרקיע הוא גבול שקוף, וכך מתאפשר לנו לראות את הכוכבים בשעות החשיכה; הכוכבים קיימים במקומם בגלגליהם גם בשעות היום, אולם האור החזק והמסנוור של השמש לא מאפשר לנו לראותם. ולסיכום — הרקיע הוא מרחב עגול אשר תוחם את העולם, גבולו הפונה לארץ שקוף וגבולו החיצוני אטום.



ציור הארץ, הרקיע, הגלגלים ומסלול השמש, כפי שהיה מצייר רבי יהודה

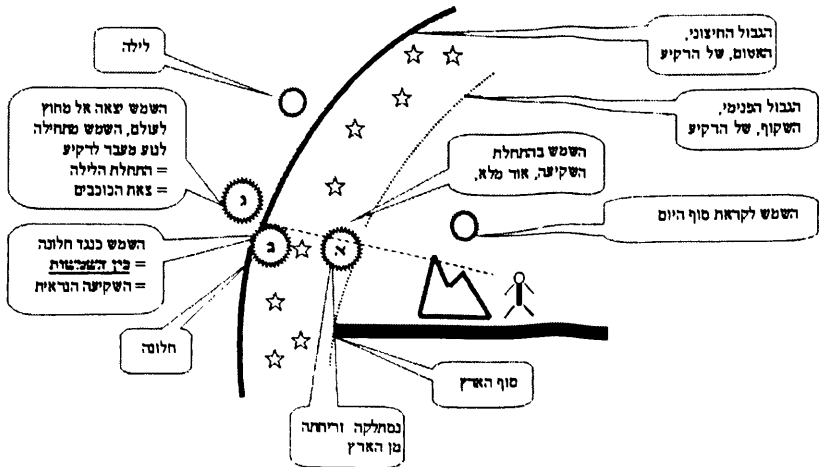
במשך היום עוברת השמש את המרחב אשר בין הארץ והרקיע ממזרח למערב⁹. כאשר מסיימת השמש את מהלכה מעל הארץ היא ממשיכה לנוע מערבה, ונכנסת אל תחום הרקיע בו נמצאים הכוכבים. כאשר השמש מסיימת לחצות את הרקיע מערבה, חוצה את גבולו החיצוני של הרקיע — היא יוצאת מן העולם, מבצעת שינוי חד

בשער השני (בעיקר מעמ' כא עד לד) שהאריך שם בענין המחלוקת בין חכמי ישראל לחכמי אומות העולם על פי שיטות הראשונים והגירסאות השונות, ובענין צורת כדור הארץ, ועוד. [במסלול פנימי ישר או מעוגל; אין לכך כל משמעות.] 9

במהלכה ופונה כלפי מעלה, מעל הרקיע. בזמן זה, לאחר הפנייה שלה אל מעל לרקיע, מחוץ לעולם, מתחיל להתגבר החושך על הארץ. השמש ממשיכה לנוע מעל הרקיע ממערב למזרח על מנת להיות מוכנה שוב בצד מזרח לזריחה של הכוכב החדש למחרת. שעות היום האור על הארץ כוללות את השעות בהן השמש נמצאת מעל הארץ, ובנוסף גם את הזמן בו היא חוצה את הרקיע. כאשר השמש כבר אינה נמצאת מעל הארץ אלא בתוך תחום הרקיע, היא נמצאת במרחב אשר פתוח לחלוטין אל האדם העומד על הארץ, לכן נראה עדיין האור על הארץ, ואפשר לראות את השמש למרות שהיא כבר בתוך הרקיע¹⁰.

ראשונים רבים, הלכו בעקבותיו של רבינו תם. גם הרמב"ן בספר תורת האדם¹¹, במסגרת הדיון בתוספת העינוי בערב יום כיפור, מביא את פירושו של ר"ת:

וראתי לרבינו תם בספר הישר שלו פירוש נכון בסוגיא היא בפרק במה מדליקין, שהוא ז"ל פירש דמשתשקע החמה דאיתמר הכא שהוא בין השמשות היינו מסוף שקיעת החמה, כלומר משעה שנשקעה ברקיע והיא עדיין כנגד חלונה, לפי שלא עברה חלונה ועדיין אינה מהלכת אחורי כיפה פני הרקיע מאדימין כנגד מקומה של חמה, וזהו כל זמן שפני חמה מאדימין איתמר בגמרא, אבל תחילת שקיעת החמה שהיא השעה שהתחילה ליכנס ברקיע ונסתלקה זריחתה מן הארץ קודם לזמן הזה הוא...



10 כניסת החמה לרקיע אינה שקיעה כלפי מטה, אלא המשך מסלול השמש בדיוק כמו שהיה במשך כל היום. לכן למרות היותה של השמש בתוך הרקיע, ועזיבתה את הארץ, אין מניעה לכך שנמשיך לראותה או להגות מאורה.

11 מהדורת הרב שעוול, מוסד הרב קוק, כך ב עמוד רנא.

אתר דעת: תחילת הכוונה
 הביטוי "סוף שקיעת החמה" מתייחס למשך של זמן, ולא לנקודת זמן, והכוונה היא למשך הזמן שהוא בין השמשות. "משעה" — לאחר הזמן שבו עברה השמש את רוב עובי הרקיע. חז"ל והראשונים משתמשים בביטוי "שקיעה" על מנת לתאר את המעבר של השמש בתוך הרקיע, בהשאלה משקיעה בתוך מים, כניסה אל תוך חומר שקוף; זאת בניגוד לשימוש היום בביטוי "שקיעה" כירידה למטה, שקיעה אל מתחת לאופק. "עדיין כנגד", כלומר עדיין לא עברה את חלונה.

כלומר משעה
 שנשקעה ברקיע

היא עדיין כנגד
 חלונה

"חלונה" — הכוונה לפתח בגבול החיצוני האטום של הרקיע, שאמור לאפשר לשמש לעבור דרכו אל מעבר לרקיע. מיד לאחר המעבר דרך החלון השמש משנה כיוון ומתחילה לנוע מלמטה למעלה כאשר היא מקיפה את הרקיע מבחוץ, על מנת להגיע לקראת הבוקר למחרת אל החלון המזרחי ולזרוח שוב. רק יציאת השמש אל מחוץ לעולם ושינוי כיוונה הוא סוף היום ותחילת הלילה.

זמן זה הוא הזמן של בין השמשות. למרות שפרק זמן זה מתחיל בשקיעה הנראית לא משתמש בכך הרמב"ן להסברו, כנראה משום שלהבנתו השקיעה הנראית אינה זמן מוחלט אלא זמן יחסי, התלוי בקוצר ראותם של בני האדם; מבחינה "אמיתית" אין בארץ ישראל שקיעה נראית. באופן תיאורטי אם האדם היה הולך עד סוף העולם הוא היה רואה את השמש נעלמת אל תוך חלונה כלפי מעלה, ולא "שוקעת" כלפי מטה. "תחילת שקיעת החמה" הוא הזמן אשר מתחיל את הספירה של 4 מילין (זמן זה תואם כמעט במדויק את "פלג המנחה", ועל כך נרחיב בפסקה הבאה).

לפי שלא עברה חלונה
 ועדיין אינה מחלבת
 אחורי כיפה פני הרקיע
 מאדימין כנגד מקומה
 של חמה

אבל תחילת שקיעת
 החמה שהיא השעה

שהתחילה ליכנס
 ברקיע

"התחילה ליכנס ברקיע" — כלומר שהשמש חוצה את הגבול הפנימי-השקוף של הרקיע, והיא עכשיו נכנסת לתחום בו נמצאים הכוכבים. החל בשעה הזו ולמשך 4 מילין חוצה השמש את הרקיע, ובמשך 3% מילין מתוך הזמן הזה היא עדיין נראית/מאירה בארץ, כלומר מבחינתנו זה עדיין זמן של יום, ורק לאחריו מתחיל ביה"ש ל- $\frac{3}{4}$ מיל נוספים אשר משלימים את עובי הרקיע ל-4 מילין.

ונסתלקה זריחתה מן
 הארץ...

"זריחתה" הכוונה שהשמש כבר אינה נמצאת מעל הארץ, אלא נמצאת בתוך הרקיע. גם כאן משתמשים החכמים במינוח "זריחה" באופן שונה מאשר בשימוש המקובל בו היום¹².

12 הרמ"א כותב באר"ח סי' נח ש"שיעור הנץ החמה הוא כמו שיעור שעה אחת קודם שיעלה

הסבר המושגים על פי שיטת ר"ת

א. "שקיעת החמה" — התחלת השקיעה, זמן אשר לאדם העומד על הארץ ומסתכל על השמש לא נראה בו שינוי חד במהלך השמש, אלא רק היחלשות מתמשכת של אור השמש¹³; אולם בזמן זה החל למעשה תהליך השקיעה, והשמש כבר לא נמצאת מעל הארץ אלא בתוך הרקיע.

ב. "השקיעה הנראית" — לזמן זה אין משמעות הלכתית מוחלטת, משום שאין לשקיעה הנראית משמעות "אובייקטיבית" מבחינת סוף היום בעולם, אלא רק משמעות "סובייקטיבית" לכל אדם ואדם ע"פ מיקומו הרגעי על הארץ באותו הזמן. זה הזמן שבו מתחיל הספק של בין השמשות.

ג. "לילה" — מבחינה הלכתית הלילה מתחיל רק לאחר שהשמש עברה את כל הרקיע, יצאה אל מחוץ לעולם ושינתה את כיוון תנועתה. ע"פ חז"ל גמר מעבר השמש בחלון, כלומר יציאתה של השמש אל מחוץ לרקיע, הוא הזמן ה"אובייקטיבי" של סוף היום והתחלת הלילה. מכיוון שאין אדם אשר נמצא בסוף הארץ על מנת לראות את מעבר השמש בחלון, רק צאת הכוכבים הוא האינדיקציה לכך שמעבר השמש בחלון הושלם, ובכך הסתיים היום והחל הלילה.

ד. "בין השמשות" — בין השמשות נמשך לאורך כל "סוף השקיעה", הוא מתחיל בשקיעה הנראית ומסתיים בסוף היום-תחילת הלילה, בסוף האמיתי של השקיעה — יציאת השמש מהרקיע — צאת הכוכבים¹⁴.

ה. "עובי הרקיע" — משך זמן של 4 מילין מתחילת השקיעה עד סוף השקיעה. זה הזמן אשר לוקח לשמש לחצות את כל עוביו של הרקיע עד מעבר לחלון.

כל גוף השמש על הארץ. התוספת של הרמ"א באה להבחין בין הנץ החמה — "זריחה" שהיא הופעת השמש לעינינו, לבין "יעלה כל גוף השמש על הארץ" — שהוא זמן מאוחר יותר בכשעה, בדומה לאבחנה שבין "נסתלקה זריחתה מן הארץ" לבין "סוף שקיעה" שהיא צאת הכוכבים. "שיעור שעה אחת" הוא ליתר דיוק 58.5 דקות: 3 מילין שלמים 18*3 שהם 54 דקות, ועוד ¼ מיל של 4.5 דקות. הנטייה הטבעית היא שתהיה סימטריה בין הבוקר לערב, אך מבחינה הלכתית קיימת התייחסות שונה לגמרי לסוף היום בערב (המעבר מיום אחד ליום אחר) לעומת הופעת השמש בבוקר (זמני התפילות והמצוות אשר נוהגות ביום, תפילין, יציאת וכד'). והניסיון ליצירת השוואה בין המונחים ההלכתיים "עלות השחר" ל"צאת הכוכבים" ובין "זריחה" ל"שקיעה" יכול להביא למסקנות שגויות. הרמ"א נקט "יעלה כל גוף השמש על הארץ" ולא מונח הלכתי, כדי להסביר לאיזה זמן במציאות מתכוונת ההלכה בענין זה.

13 "ותירץ ר"ת שיש חילוק בין משקיעת החמה ובין משתשקע החמה. דמשקיעת משמע מתחלת שקיעה, שמתחלת ליכנס בעובי הרקיע ומתחלת אורה להיות כהה, ומאז ועד צאת הכוכבים איכא ד' מילין... תוספות הרא"ש שבת לה, א.

14 הביטוי "סוף שקיעה היינו צאת הכוכבים" מופיע בתוס' מנחות ב, א ובמרדכי בתחילת פרק במה מדליקין ובעוד ראשונים, בבית יוסף או"ח סימן תקסב ובב"ח סימן תרעב, ועוד.

אתר דעת - מכללת הרצוג
 על פי הסברים אלו ברור שאין לקבוע את הגבול בין היום והלילה לפי היעלמות השמש מעיני האדם — שהוא ענין סובייקטיבי, ולא לפי התמעטות האור בעולם — שהוא תהליך המתמשך זמן רב, אלא על פי מדד אובייקטיבי של יציאת השמש מן העולם. כאינדיקציות בלבד לזמן זה אפשר להיעזר כמופע של צאת שלושה כוכבים, או במדידת זמן לאחר השקיעה הנראית. רבנו תם לא בא אלא לפתור סתירה בין הסוגיות באמצעות הסבר על תהליך השקיעה, והוא לא התכווין לחדש שיטה בניגוד למקובל בענין זמן סיום היום ותחילת הלילה.

ביאור שיטות התנאים האחרים

המחלוקת בין החכמים היא על הזמן בו מתחיל בין השמשות — הזמן שהוא ספק יום וספק לילה; אין מחלוקת על כך שסיום זמן הספק והתחלת הלילה הוא צאת הכוכבים, שהוא סוף השקיעה¹⁵.

א. דעתו של רבי יהודה היא הדעה אשר פורטה באריכות לעיל: ביה"ש מתחיל ברגע שאנו כבר לא יכולים לראות את השמש בעיניים (השקיעה הנראית), והוא מסתיים בצאת הכוכבים. גם רבי יהודה סובר שבשקיעה הנראית עדיין לא הסתיים בוודאות היום וממילא לא החל הלילה, אולם מכיוון שצאת הכוכבים הוא רק אינדיקציה עקיפה לסוף היום והתחלת הלילה, ועוד שצאת הכוכבים אינו זמן מספיק מובהק, לכן מרגע שאנו כבר לא רואים את השמש בעינינו אין לנו ברירה אלא להתייחס לזמן הזה כספק יום וספק לילה.

ב. דעת ר' נחמיה היא ששיעור בין השמשות הוא 'כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל', ועל כך אמר ר' חנינא: 'הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמיה יניח החמה בראש הכרמל וירד ויטבול'...¹⁶. רבי נחמיה סובר כמו רבי יהודה, שהסוף האמיתי של היום ותחילת הלילה הוא רק בצאת הכוכבים, כלומר מעבר השמש את כל עובי הרקיע והחלון, ועד אז הזמן עדיין נחשב יום. המחלוקת של רבי נחמיה עם רבי יהודה היא רק בשאלה מתי מתחיל הספק; לפי רבי יהודה הספק מתחיל מיד עם הסתתרות השמש מעיני האדם העומד על הארץ, ולעומת זאת סובר רבי נחמיה שהספק של ביה"ש מתחיל רק 4.5 דקות מאוחר יותר¹⁷.

ר' חנינא בגמרא מבאר את דעתו של רבי נחמיה באופן הבא: כל זמן שיש לנו

15 "ר' יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס זה יוצא, כולו תנאי מודו דבין השמשות כהרף עין זה נכנס זה יוצא, אלא דמספקא להו מתי הוא אותו הרף עין..." תוספות הרא"ש שבת לד, ב.

16 שבת לה, א.

17 ראה תוספות הרא"ש שבת לד, ב ד"ה וירד: 'ונראה לפרש, הרוצה לידע תחלת בין השמשות דרבי נחמיה מתי מתחיל יניח חמה בראש הכרמל וכו', ואחר כל זה יתחיל השיעור'... 4.5 דקות הם ההפרש בין חצי מיל (9 דקות) של ר' נחמיה, ובין ¼ מיל (13.5 דקות) של ר' יהודה.

וודאות סכירה שהשמש (למרות שאנו כבר לא רואים אותה ישירות בעיניים) עדיין לא עברה את חלונה, עדיין זהו יום ודאי. כך למשל כאשר נעמוד על שפת הים, ואין כל הפרעה לראות מערבה — כל זמן שהשמש מאירה את ראש הכרמל זהו סימן ודאי שהשמש עדיין לא עברה את חלונה, ולכן זה עדיין יום ודאי. רק לאחר מכן מתחיל זמן הספק¹⁸.

ג. "רבי יוסי אומר בין השמשות כהרף עין זה נכנס וזה יוצא ואי אפשר לעמוד עליו"¹⁹. נראה שאין לר' יוסי מחלוקת עם שני התנאים האחרים בשאלה על מבנה השמים, או בשאלה מתי הוא הגבול בין היום ללילה. ר' יוסי טוען בכרייתא שהוא יודע לציין את הזמן המדוייק בו עוברת השמש את חלונה, הגבול ה"אובייקטיבי" בין היום והלילה, ולכן זמן של ספק לשיטתו נמשך רק כהרף עין²⁰.

לסיכום, ר' יהודה ור' נחמיה מסכימים עם ר' יוסי שהזמן החולף בין השקיעה הנראית לחציית החלון אינו לילה ודאי; אולם לדעתם אין אפשרות לבן אנוש לדעת במדוייק את הזמן בו מסתיים היום ומתחיל הלילה. לכן בכל מקרה שיש צורך הילכתי בכך, כמו בענין כניסת השבת, יש לקבוע סייג, ולהגדיר בסוף השקיעה זמן של ספק. לעומת זאת, בהדלקת נרות חנוכה למשל, מפרשים רבים את סוף השקיעה ישירות כצאת הכוכבים²¹.

פלאג המנחה

קרבת המנחה היה קרב בשעה תשע ומחצה, כלומר שתיים וחצי לפני הלילה. פלאג המנחה הוא מונח המגדיר את מחצית (-פלאג) הזמן בין הקרבת קרבן המנחה ובין הלילה, והוא שעה ורבע בשעות זמניות.

פלאג המנחה נזכר בגמרא במספר הקשרים, כאן נדון בשנים מהם. הראשון הוא זמן תוספת שבת: פלאג המנחה הוא התחלת הזמן בו ניתן לקבל את השבת, ולהתחיל את זמן 'תוספת שבת'. ההקשר השני הוא קביעת זמן הסיום של תפילת המנחה, והתחלת זמנה של תפילת ערבית. כך כותב הרמב"ן²²:

ובכאן הביא הענין לפרש דבר נעלם מדעת רבים, שהראשונים לא הרחיבו בפירושו, והוא זמן התוספת הזה שמוסיפין ביום הכיפורים ובשבתות וימים

- | | |
|---|----|
| מבדיקה שערכתי מתברר שהפרש הזמנים בין השקיעה הנראית לאדם העומד על שפת הים בחוף הכרמל לבין העומד על פסגות הכרמל הקרובות לים עומד אכן על 4.5 דקות. | 18 |
| שבת לד, ב. | 19 |
| ר' יוסי לא מסביר לנו איך הוא יודע את הזמן המדוייק הזה, ומתי הוא אותו הזמן. | 20 |
| במסכת שבת כא, א נאמר על נר חנוכה: 'מצותה משתשקע החמה', וראה בית יוסף או"ח סימן תרעב: 'פירוש סוף שקיעה, היינו צאת הכוכבים'. | 21 |
| תורת האדם הנ"ל הע' 11, לפני ואחרי הקטע שנוצר לעיל. | 22 |

אתר דעת - מכלול הרצאות
 טובים מחול על הקודש, דודאי קודם בין השמשות הוא, דהא תוספת עשה,
 ובין השמשות ספק... ושיעור בין השמשות איפליגו עליה אמוראי בפרק במה
 מדליקין, ומסקנא משתשקע החמה²³ הוי בין השמשות עד צאת הכוכבים, ואם
 כן התוספת הזה קודם שקיעת החמה הוא. וזה דבר גדול של תימה, שתהא
 חמה זורחת כנגדו וחייב כעינוי ואסור במלאכה... ופשטו זה אני אומר, דמשעה
 שהתחיל השמש להשתקע²⁴, עד זמן ביאת השמשות, והוא הזמן הנזכר בפרק
 במה מדליקין, והוא בכלל תוספת מחול על הקודש מהלך שלושת מילין ורביע
 מיל²⁵. רצה להוסיף כל הזמן הזה מחול על הקודש מוסיף, ואם רצה לעשות
 מקצתו חול ומקצתו תוספת עושה, ובלבד שיוסיף ממנו... כלומר ברגע שהוא
 יום יהא בודל לשום תוספת ולא משום ספק לילה... אלא רגע שהוא ברור
 שהוא יום מוסיף ודאי. והיינו דאמרינן במס' ברכות: רבי יהודה אומר עד פלג
 המנחה, והוא זמן קרוב לתחילת השקיעה, אין ביניהם אלא מהלך של ארבע
 [מאות²⁶] אמות בקרוב²⁷, דקא סבר רבי יהודה לענין תפילה בטר שמשא
 אזלינן, דבעינן לתפילת מנחה יראוך עם שמש, ולפני ירח דור דורים לשל
 ערבית.

רבי יהודה בסוגיא של זמני התפילות, קובע כי החל מזמן של פלג המנחה אפשר
 להתחיל ולהתפלל ערבית. אם הזמן של פלג המנחה היה דומה לזמן של התחלת
 השקיעה אפשר היה להבין את ההיגיון שבדבר, כי התחלת השקיעה מבטאת את הזמן
 בו השמש כבר אינה נמצאת (זורחת) מעל הארץ אלא שוקעת והולכת אל תוך עובי
 הרקיע אל עבר חלונה, כי למרות שזמן זה הוא עדיין יום מבחינת האור בעולם, וכן
 מבחינת ההגדרה ההלכתית, אולם כבר מתחיל התהליך שבסופו יגיע הלילה. לכן
 מבחינות מסויימות אפשר להתחיל לקיים בזמן הזה מעשים הקשורים ללילה, כמו
 תפילת ערבית, וכמו תוספת שבת. לעומת זאת לפני התחלת השקיעה, שזה גם לפני
 פלג המנחה, זהו יום גמור, ואין שום משמעות לקבלת שבת בו, או להתפלל בו
 ערבית.

23 "משתשקע החמה" כלומר בהתחלת סוף השקיעה, היינו השקיעה הנראית.

24 התחלת השקיעה, כניסת השמש לתוך עובי הרקיע.

25 4 מילין של עובי הרקיע פחות ¼ מיל של ביה"ש.

26 כצ"ל.

27 הפער של כארבע מאות אמה, 3 דקות, נובע מהחישוב הבא: פלג המנחה הוא הזמן של שעה

ורבע, 75 דקות לפני צאת הכוכבים. סוף היום הוא צאת הכוכבים. תחילת השקיעה היא סוף

מהלך השמש מעל הארץ וכניסתה לתוך עובי הרקיע, והוא מתחיל 4 מילין לפני סוף היום.

זמן 4 מילין הוא 72 דקות. כלומר קיים הפרש של 3 דקות בין פלג המנחה להתחלת

השקיעה. במונחים של מילין החישוב הוא כזה: מיל - 2,000 אמה. זמן מהלך מיל - 18 דקות,

זמן מהלך דקה - 111 אמות, כלומר 3 דקות הן זמן מהלך 333 אמה, שהם ארבע מאות אמה

בקרוב.

בירושלמי בתחילת פרק ראשון של מסכת ברכות נמצאת סוגיא דומה לבבלי הנ"ל:

כל זמן שפני מזרח מאדימים זהו יום. הכסיפו זהו בין השמשות. השחירו נעשה העליון שוה לתחתון זהו לילה. רבי אומר הלבנה בתקופתה, התחיל גלגל חמה לשקע ותחילת גלגל לבנה לעלות זהו בין השמשות. אמר רבי חנינא סוף גלגל חמה לשקוע ותחילת גלגל לבנה לעלות.

התחלת הסוגיא והציטוט מהברייתא דומים לסוגיית הבבלי, אולם בהמשך מביא הירושלמי מחלוקת נוספת על משמעות הזמן של "הלבנה בתקופתה". רבי סובר שבאמצע החודש מתרחשים שלושה אירועים באותו הזמן: שקיעת השמש, זריחת הירח והתחלת בין השמשות. על פניו תיאור זה תואם בדיוק את דעת שאר החכמים, וכן הוא מתאים לתיאור המקובל עלינו היום. לכן לא מובן על מה חולק רבי חנינא, או מה הוא רוצה להאיר על דעתו של רבי. לא נראה סביר כי הוא חולק על המציאות המתוארת ע"י רבי, כל חודש אפשר לראות בכרור כי זריחת הירח באמצע החודש מתרחשת עם שקיעת השמש.

רוב סוגיות הגמרא והפוסקים הולכות בעקבות רבי יהודה, הסובר שהשמש חוזרת בלילה מעל הרקיע; לעומתו סובר רבי שהשמש הולכת בלילה למטה מן הקרקע²⁸. לעניות דעתי רבי ורבי חנינא לא חולקים כאן בעניין הלכתי, אלא בהגדרת המושגים הקשורים למבנה השמים: עבור רבי (אשר סובר כי השמש יורדת בערב אל מתחת לארץ) השקיעה הנראית היא "התחלת השקיעה", כאשר חציית השמש את הרקיע מתרחשת לאחר השקיעה. לעומת זאת עבור שאר חכמי ישראל, שסוברים שהשמש בלילה עולה כלפי מעלה, השמש צריכה קודם כל לחצות את הרקיע לפני סוף היום. לכן בא רבי חנינא ומדגיש לנו בירושלמי כי אותו הזמן אשר מבחינת רבי הוא "התחיל גלגל חמה לשקע", מבחינתנו, שאר חכמי ישראל, משמעות הזמן הזה היא "סוף גלגל חמה לשקוע". לאחר שהבהיר לנו רבי חנינא מתי הוא הזמן של "סוף גלגל חמה לשקע", השקיעה הנראית, או ע"פ המינוחים של חז"ל סוף השקיעה, ממשיכה הסוגיא ומבארת לנו מתי הוא הזמן בו "התחיל גלגל חמה לשקע". לדעת רבי שמואל בר חייא בר יהודה כשם רבי חנינא כשמתחיל גלגל חמה לשקע 'אדם'²⁹

28 פסחים צד, ב. אין משמעות לשאלה האם רבי סבר כי הארץ עגולה או שטוחה, אולם בוודאי דעתו היתה שמהלך השמש הוא כסיבוב סביב הארץ מלמטה.

29 כמובן שאין כוונתו של רבי חנינא לתת לנו דרך למדידת הזמן מהתחלת השקיעה עד סוף היום, משום שהזמן הזה של התחלת השקיעה — התחלת כניסת השמש לעובי הרקיע — אינו זמן הניכר לעיני האדם. כוונתו של ר' חנינא היא, שאם נמדוד את הזמן אחרנית מסוף

עומד בראש הר כרמל ויורד וטובל בים הגדול ויעולה ואוכל בתרומתו, חזקה ביום סבל.

השימוש בדוגמא של השמש והר הכרמל דומה בכבלי ובירושלמי, אולם בכל אחת מהסוגיות מדובר בתיאור של מקרה שונה לגמרי. בכבלי מגמת רבי חנינא היא לבאר לנו מדוע רבי נחמיה מתחיל את ביה"ש שלו מעט מאוחר יותר מאשר רבי יהודה; לעומת זאת בירושלמי מגמת רבי חנינא לבאר לנו כי הזמן של "התחיל לגלגל חמה לשקוע" (התחלת השקיעה) הוא זמן אשר מוקדם בערך בשעה³⁰ להתחלת ביה"ש, כלומר לשקיעה הנראית. משך זמן אשר מאפשר לאדם אשר עומד במרומי הר הכרמל, כאשר מתחילה השקיעה, להספיק לרדת לחוף הים התיכון ולטבול עדיין ביום.

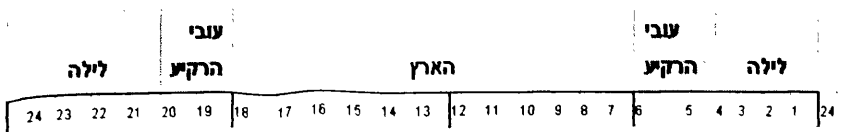
בהמשך הסוגיא בירושלמי מופיעה מימרא נוספת, אשר שייכת להבנת זמני היום ומיקום הרקיע במהלך שעות היממה.

...א"ר יוסי בי ר' בון, אם אומר ליתן עוביו של רקיע ללילה בין בערכית בין שחרית, נמצאת אומר שאין היום והלילה שוין, ותני באחד בתקופת ניסן ובאחד בתקופת תשרי היום והלילה שוין. א"ר הונא נלפינה מדרך הארץ, שרי מלכא נפק אע"ג דלא נפק אמרין דנפק, שרי עליל לא אמרין דעל עד שעתה דייעול.

אם נעמיד את מהלך שעות היום של רבי יהודה כפי שביארנו לעיל, על גבי גרף שעות של 24 שעות, כאשר חצות היום חל בשעה 12, נקבל את הציור הבא:



לעומת זאת ציור שעות היום ע"פ רבי אמור להראות כך:



השקיעה (השקיעה הנראית) נגיע אל התחלת השקיעה, ולשם המחשה אפשר לתאר זאת כזמן הלוקח לאדם לרדת ברגל מהר הכרמל ועד הים. 30 58.5 דקות ליתר דיוק. 72 דקות של 4 מילין פחות 13.5 דקות של ביה"ש.

ע"פ הצירורים נראה כי לשיטת רבי אין בעיה עם שאלתו של ר' יוסי בי ר' בון. רבי חולק על ר' יהודה, מבחינתו עובי הרקיע מתחיל לאחר השקיעה הנראית ואינו חלק משעות היום. ר' יוסי כנראה מקשה על שיטתו של ר' יהודה: הוא מניח כי גם אצל ר' יהודה עובי הרקיע אינו חלק מהיום, ולכן יש לשייך את שעות מעבר השמש ברקיע ללילה (בדומה לרבי), ויישארו ליום רק כ-9.5 שעות בעוד הלילה יכול ל-14.5 שעות, וזאת בסתירה לכרייתא שהיום והלילה שווים. על כך מתרץ רב הונא שעובי הרקיע לפי ר' יהודה נכלל בשעות היום ולא בשעות הלילה³¹.

סיכום

בתמצית אפשר לתאר את שיטתו של ר"ת באופן הבא:

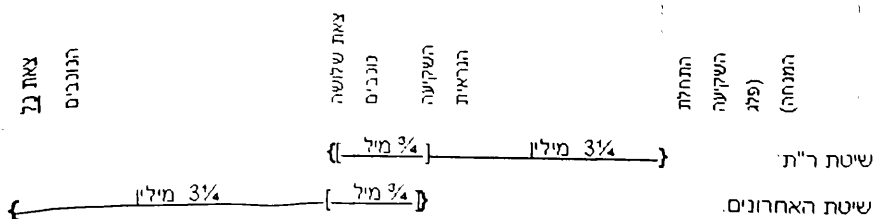
- בין השמשות מתחיל מיד לאחר השקיעה הנראית.
- הלילה מתחיל $\frac{3}{4}$ מיל לאחר השקיעה הנראית, זה הזמן אשר בו מופיעים שלושה כוכבים בינוניים.
- 58.5 דקות לפני השקיעה הנראית (72 דקות לפני צה"כ) מסיימת השמש את מהלכה מעל הארץ ומתחילה לנוע בתוך הרקיע, ולזמן הזה קוראים חז"ל 'התחלת השקיעה'.
- פלג המנחה חל 75 דקות לפני צה"כ, 3 דקות לפני הזמן של 'התחלת השקיעה'.

ע"פ זה יש זהות גמורה בקביעת הזמן של בין השמשות בין שיטת ר"ת לבין הבנה המקובלת בדעות הגאונים והרמב"ם. ההבדל בין ההסבר הזה בשיטת ר"ת, לבין שיטת חלק מהאחרונים³² הוא במועד אליו מתכוונים חז"ל כ'עובי הרקיע', יתרת ארבעת המילין שמעבר ל- $\frac{3}{4}$ מיל של ביה"ש: ע"פ הכנתנו בשיטת ר"ת 'עובי הרקיע' חל לפני השקיעה, והוא חלק משעות היום; לעומת זאת ע"פ האחרונים 'עובי הרקיע' חל לאחר השקיעה, והוא הזמן אשר עד סיומו יוצאים כל הכוכבים, ולכן הוא חלק מהלילה. האחרונים מתרצים את הסתירה בין הגמרא שבבת לגמרא בפסחים ע"י הגדרת שקיעה אחת ושני צאת הכוכבים, לעומת ר"ת אשר מגדיר שתי שקיעות וצאת כוכבים אחד.

31 אין אפשרות להעמיד בשיטת ר' יהודה היא שעובי הרקיע הוא לאחר השקיעה הנראית, משום שאז תהיה המשמעות שעובי הרקיע שייך ללילה, ואז כאמת היום והלילה שווים, ואין קושיה. אם בכל זאת היתה ה"א להעמיד את שיטת ר' יהודה כאשר עובי הרקיע (כל משך הזמן שבין השקיעה לצאת הכוכבים) הוא לאחר השקיעה הנראית — קושיית ר' יוסי הייתה צריכה להיות הפוכה: "אם ניתן את עובי הרקיע ליום, לא יהיו היום והלילה שווים?"

32 לדוגמא הגר"א בא"ח סי' רסא.

אם נצייר את שתי השיטות על גבי מילימטר אחד הן יראו כך:



ועי' בשו"ת הרדב"ז חלק ד סימן אלף שנג (רפב), שכתב:

הראשונים כולם העלו דשתי שקיעות הן, ולא הוי בין השמשות עד סוף השקיעה [אלא] כשיעור תלתא רבעי מילא... ואני לא מצאתי בכל הפוסקים והמפרשים הנמצאים אצלנו מי שחולק בדין זה אלא רא"ם... והוי יודע שאעפ"י שחזרו חכמי ישראל להודות שהחמה חוזרת כלילה תחת כדור הארץ, ואינה נכנסת בחלונות ומהלכת אחורי כיפה כמו שהיו אומרים תחילה, דודאי השתא קים לן דכוכב קבוע וגלגל חוזר — לא נפקא מינה מידי לשיעור בין השמשות, דבין הכי שיעורו הוא תלתא רבעי מילא, דמשעה שמסתלקת החמה מעל הארץ הוי תחילת בין השמשות, וכששוקעת במערב ועדיין לא נראו ג' כוכבים הוי בין השמשות והוא סוף שקיעה. ובציור השקיעה היה המחלוקת, לא בשיעורה. תדע, שהרי כל המפרשים ז"ל לא הזכירו דבר מזה בהלכות שבת, והרי הם היו בקיאים במהלך השמש, ויודעים שחזרו חכמי ישראל להודות לחכמי אומות העולם, ואי איתא דאיכא נפקותא לשיעור בין השמשות — היה להם לפרש! אלא ודאי לא נפקא מינה מידי...

מכאן שגם לדעת הרדב"ז שיטת ר"ת אינה חידוש בהלכה החולק על הגאונים והרמב"ם, אלא רק דרך לימודית שונה להסבר דברי רבי יהודה³³.

33 ועי' בענין זה בספרו של ר' ח"פ בייניש 'הומנים בהלכה' ח"א פרק מב עמוד שעז.

מעורבותם האישית של נביאי ישראל בנבואתם

- א. הנביא כמתפלל עבור העם
 - ב. הנביא כמתייסר, מוכה, מבוויש ונהרג
 - ג. הנביא והניסים
 - ד. כתיבה היסטורית נבואית
- סיכום

א. הנביא כמתפלל עבור העם¹

נביאי ישראל ראו את אחד מתפקידיהם להתפלל עבור עם ישראל. כבר משה רבנו מתפלל עבור עם ישראל לאחר חטא העגל², לאחר חטא המרגלים³, בזמן חטא קרח ועדתו⁴ ועוד. ה' מראה מראות נבואיים לעמוס⁵ ובהם נראית מכת ארכה ואח"כ מכת אש השורפת ומכלה, ושניהם עתידים להכות בעם ישראל; בשני המקרים מתפלל עמוס על 'יעקב כי דל הוא', וה' מבטל את הגזירות. ה' אומר לירמיהו: "אל תתפלל בעד העם הזה לטובה"⁶, מכאן שירמיהו אכן התפלל עליהם, או לפחות רצה לעשות כן.

האם תפילה על עם ישראל היא תפקיד מוצהר של כל נביא, או שהוא עושה זאת על דעת עצמו בגלל נבואתו? הגמרא בפסחים⁷ שואלת כיצד ציוה הקב"ה על הנביא הושע לקחת לעצמו אשת זנונים וילדי זנונים, ואומרת:

אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: בניך חטאו. והיה לו לומר: בניך הם, בני חנוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, גלגל רחמיך עליהן! לא דיו שלא אמר כך, אלא אמר לפניו: רבנו של עולם, כל העולם שלך הוא — העבירם

- 1 ראה במאמרי 'שליחויות הנביא ותפקידיו', 'המעין' טבת תשס"ה [מה, ב] עמ' 18 ואילך.
- 2 שמות לב, יא-יג, לא-לב.
- 3 במדבר יד, יג-יט.
- 4 במדבר טז, כב.
- 5 עמוס ז, א-ו.
- 6 ירמיהו יד, יא.
- 7 פז, א.

באומה אחרת. אמר הקדוש ברוך הוא: **מה אעשה לזקן זה?** ואמר לו: לך וקח אשה וזנה והוליד לך בנים וזננים, ואחר כך אומר לו שלחה מעל פניך, אם הוא יכול לשלוח — אף אני אשלח את ישראל. שנאמר⁸ ויאמר ה' אל הושע לך קח לך אשת וזננים וילדי וזננים, וכתוב וילך ויקח את גמר בת דבלים...

מפורש כאן שה' ציפה מהושע להתפלל על עם ישראל, כודאי שלא לקטרג עליהם, וקל וחומר שלא להציע לו להחליפם. ממשיכה הגמרא ומתארת⁹:

לאחר שנולדו [לו] שני בנים ובת אחת אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: לא היה לך ללמוד ממשה רבך, שכיון שדכרתי עמו — פירש מן האשה, אף אתה בדול עצמך ממנה. אמר לו: רבוננו של עולם, יש לי בנים ממנה ואין אני יכול להוציאה ולא לגרשה! אמר ליה הקדוש ברוך הוא: ומה אתה, שאשתך וזנה ובניך [בני] וזננים, ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן — כך, ישראל, שהן בני, בני בחוני, בני אברהם יצחק ויעקב, אחד מארבעה קנינין שקניתי בעולמי... ואתה אמרת העבירם באומה אחרת?! כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו. אמר לו הקב"ה: עד שאתה מבקש רחמים על עצמך — בקש רחמים על ישראל, שגזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך. עמד ובקש רחמים וביטל גזירה, והתחיל לברכן, שנאמר¹⁰: 'זהו מספר בני ישראל כחול הים וגו' והיה במקום אשר יאמר להם לא עמי אתם יאמר להם בני אל חי, ונקבצו בני יהודה ובני ישראל יחדו וגו', וזרעתי לי בארץ ורחמתי את לא רחמה ואמרתי ללא עמי עמי אתה'.

לפי הגמרא הושע שב בתשובה, התפלל על עם ישראל וגם ברח אותם, ופסוקי הברכה הנאמרים בפרק ב' הם הברכה של הושע. נשאלת השאלה: הרי פרק ב' הוא פרק נבואי שהושע קיבל אותו כנבואה מהקב"ה, ואינו ברכה שהוא ברח מעצמו? וצריך לומר או שהושע ברח מעצמו את עם ישראל במילים אלו, וה' הסכים על ידו ונתן להם תוקף של נבואה¹¹; או שרצונו של הנביא לברך את עם ישראל גרם שה' נתן לו נבואה בלשון זו, וברכתו היא נבואתו.

8 הושע א, ב-ג.

9 שם ע"ב.

10 הושע ב, א-ב, כה.

11 ומצאנו דבר דומה באברכנאל, שהנביא מקבל מה' רק את המסר הנבואי והוא זה שמנסחו, ובספרי הנביאים נכתבו דבריו וסגנונו. כך גם מצאנו בספר תהילים בפרקים שמתחילים ב'מזמור לדוד', שחז"ל אמרו לנו בפסחים (ק"ז, א) שקודם אמר שירה ואח"כ שרתה עליך רוח הקודש, שנראה שכוונתם היא שהוא אמר את הפרק מלבו ומדעתו, ורק אחר כך קיבל גושפנקא של רוח הקודש; אך שם מדובר בכתובים וברוח הקודש, ולא בנבואה.

הגמרא בכרכות¹² מתארת את מה שהתרחש בין הקב"ה ובין משה מיד לאחר חטא העגל:

וידבר ה' אל משה לך רד¹³, מאי לך רד? אמר רבי אלעזר, אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: משה, רד מגדולתך! כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל, ועכשיו ישראל חטאו — אתה למה לי? מיד תשש כחו של משה ולא היה לו כח לדבר. וכיון שאמר: 'הרף ממני ואשמידם'¹⁴, אמר משה: דבר זה תלוי בי — מיד עמד ונתחזק בתפלה ובקש רחמים. משל למלך שכעס על בנו והיה מכה גדולה, והיה אוהבו יושב לפניו ומתירא לומר לו דבר. אמר המלך: אלמלא אוהבי זה שיושב לפני הרגתיך! אמר: דבר זה תלוי בי — מיד עמד והצילו.

בגלל האמירה 'לך רד' הבין משה שאין לו כלל כח להתפלל עבור עם ישראל, כי כל גדלותו וכח תפילתו נובעים מכוחו של עם ישראל, והם הלוא ירדו מגדולתם בעקבות חטא העגל. אמירת 'הרף ממני ואשמידם' היא המלמדת אותו שיש בידו כח להתפלל, כמו אוהבו של המלך. לאחר שהוא מבין זאת, ברור לו שהוא מתפלל עבור העם.

בנוגע לשאלתנו ניתן לדחות ולומר שמשה רבינו הוא מנהיגם של כלל ישראל, ולכן עליו להתפלל עליהם, מה שאין כן בשאר הנביאים; הושע לעומת משה רבנו הוא רק נביא, ואינו מלך ולא מנהיג; תחום עיסוקו הוא רוחני בעיקרו. כך גם עמוס וירמיה אינם מנהיגי העם, אלא עובדת היותם נביאים מציבה בפניהם תפקיד נוסף של תפילה עבור עם ישראל, ומהם ישנה ראייה.

בויקרא רבה¹⁵ מושווים נביאי ישראל לנביאי הגויים, ובין השאר מופיעים הדברים הבאים:

אמר רבי אלעאי בר מנחם: כתיב¹⁶ 'רחוק ה' מרשעים', וכתוב 'ותפלת צדיקים ישמע'. 'רחוק ה' מרשעים' אלו נביאי אומות העולם, 'ותפלת צדיקים ישמע' אלו נביאי ישראל.

נביאי ישראל נקראים צדיקים, ונביאי הגויים — רשעים. במדרש זה ההשוואה אינה נוגעת לצורת קבלת הנבואה או לזמן קבלתה, ההבחנה היא בין הצידיקות ובין הרישעות, בין תפילתם של נביאי ישראל שמתקבלת, לבין הריחוק של הקב"ה

12 לב, א.

13 שמות לב, ז.

14 דברים ט, יד.

15 א, יג.

16 משלי טו, כט.

מנביאי האומות. ומכלל הדברים למדנו, שתפילת נביאי ישראל הינה יסוד מהותי
בנבואתם.

ומפורשים הדברים גם במדרש משלי (פלא''):

אשה יראת ה' היא תתהלל — זה משה... אמר ר' יוסי בר ירמיה: מפני מה
הוא המשיל את הנביאים בנשים? אלא מה האשה הזאת אינה מתביישת
מלתבוע צרכי ביתה מבעלה, כך הנביאים אינן מתביישין מלתבוע צרכיהן של
ישראל מלפני הקב"ה.

הדברים מוסברים על פי דברי הרמח"ל בדרך ה' ¹⁷, שהנבואה היא דבקות נשמית
של הנביא בקב"ה, וכתוצאה ממנה מתקבלת תפילתו של הנביא יותר מתפילת
אחרים. גם לשיטות הדורות מהנביא להיות בעל שלימות מידותית ¹⁸, מוכן
שתפילתו של אדם בעל רמה רוחנית גבוהה תתקבל על ידי רבוננו של עולם.

ב. הנביא כמתייסר, מוכה, מבווייש ונהרג

מוצאים אנו את הנביאים מתייסרים עבור אמירת הנבואה, מתביישים, מוכים,
ולעיתים אף נהרגים בעקבות אמירתה. כך ירמיהו מנבא נבואת חורבן על ירושלים
ועל ערי יהודה, ובעקבות נבואתו מכה אותו פשחור בן אימר הכהן, ונותן אותו על
המהפכת ¹⁹. ובהמשך ²⁰ מסופר על ירמיה שמתנבא ואומר לעם בחצר בית ה' שאם לא
ישוּבו בתשובה יחרב בית המקדש כמו משכן שילה, ונאמרים הדברים הבאים:

ויהי ככלות ירמיהו לדבר את כל אשר צוה ה' לדבר אל כל העם, ויתפשו אתו
הכהנים והנביאים וכל העם לאמר מות תמות. מדוע נבית בשם ה' לאמר כשלוך
יהיה הבית הזה והעיר הזאת תחרב מאין יושב, ויקהל כל העם אל ירמיהו
בבית ה'... ויאמרו הכהנים והנביאים אל השרים ואל כל העם לאמר, משפט
מות לאיש הזה כי ניבא אל העיר הזאת כאשר שמעתם באזניכם. ויאמר
ירמיהו אל כל השרים ואל כל העם לאמר... ואני הנני בידכם, עשו לי כטוב
וכישר בעיניכם. אך ידע תדעו כי אם ממיתים אתם אותי כי דם נקי אתם
נותנים עליכם ואל העיר הזאת ואל יושביה... וגם איש ²¹ היה מתנבא בשם
ה' אוריהו בן שמעיהו מקרית היערים, וינבא על העיר הזאת ועל הארץ הזאת

17 ח"ג פ"ג, עמ' 104 כהוצאת פלדהיים.

18 רמב"ם יסודי התורה פ"ז ה"א: מורה נבוכים ח"ב פל"ב: על פי הגמרא בנדרים לח, א.

19 ירמיהו יט, יד - כ, ו.

20 פרק כו פס' ח ואילך.

21 רש"י פס' כו: וגם איש היה מתנבא — מי שאמר זו לא אמר זו, עד כאן דברי צדיקים, ועמדו
רשעים שהיו שם ואמרו: גם איש מתנבא וגו', כשם שאוריהו נהרג יורג ירמיהו, כך מפורש
בספרי.

ככל דברי ירמיהו. וישלח המלך יהויקים אנשים מצרים... ויוציאו את אוריהו ממצרים ויביאוהו אל המלך יהויקים ויכהו בחרב, וישלך את נבלתו אל קברי בני העם.

ובדברי הימים²² מסופר על הנביא זכריה בן יהוידע, שגם הוא שילם בחייו על אמירת נבואתו²³.

נביאים אחרים נדרשו לעשות מעשים שמביישים אותם בעיני הציבור. יחזקאל מצטווה לעשות לו כלי גולה, לגלות ממקומו למקום אחר, לחתור בקיר, לצאת בערב כבורת, ולכסות את פניו²⁴. הושע מצטווה לקחת אשת זנונים וילדי זנונים, ושניהם אכן עושים כן.

הרמב"ם במורה²⁵ סבור שהמעשים המביישים לא קרו במציאות אלא כמראה הנבואה; זו דעתו לגבי הצייווי הנ"ל להושע, כך לגבי ירמיהו והאזור, וכך גם לגבי מעשי יחזקאל בפרקים ד-ה. הסיבה העיקרית היא: "וחלילה לא-ל שיעשה את נביאיו לעג וקלס לנבלים, ויצווים לעשות מעשי שטות".

אך בניגוד לרמב"ם סבורים חז"ל במסכת²⁶ פסחים שמעשה הושע נעשה בפועל, בעולמנו הגשמי. ולגבי מעשה האזור כותב הרד"ק²⁷: "אפשר שהיה ממש, ועשה כן ירמיהו מה שצווהו הא-ל". ובספר חסידים לרבי יהודה החסיד²⁸ כתב שישעיהו הלך בפועל ערום ויחף, ושיחזקאל גילח את זקנו; וכך היא גם דעת האברבנאל²⁹.

22 דה"ב כד, כ-כא.

23 ובירושלמי תענית פ"ד ה"ה נאמר: שבע עבירות עברו ישראל באותו היום, הרגו כהן, ונביא, ודיין, ושפכו דם נקי, וטימאו את העזרה, ושבת ויום הכיפורים היה. ובקהלת רבה פרשה ג ס" טז נאמר שדמו של זכריה היה תוסס במשך רנ"ב שנה מן יואש עד צדקיה, ונבזר אדון כשעלה להחריב את ירושלים מצאו תוסס, ושפך עליו דמי הרבה יהודים עד שאמרו לו כמה מדובר, וכך מופיע גם בבבלי גיטין נו, עב. אך בקהלת רבה פרשה י ס" ד מובאת בקורת על זכריה: 'אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח', כי באתה לך ממשלה אל תנח מדת ענוותנותך, ללמדך שכל המניח ענוותנותו גורם מיתה לעולמו, וחטאת לדורו. וממי את למד? מזכריה, שנאמר: ורוח אלהים לבשה את זכריה וגו' ויעמוד מעל לעם, וכי מעל ראשי העם היה הולך? אלא שראה עצמו גדול מכל העם, חתן המלך וכהן ונביא ודיין, התחיל מדבר גדולות, ואומר להם: למה אתם עוברים את מצות ה' ולא תצליחו וגו', מיד ויקשרו עליו וירגמו אותו אבן במצות המלך... אבל יחזקאל לא עשה כן, אלא (דה"ב כ, יד) ויחזקאל בן זכריה בן בניה בן יחזקאל בן מתניה הלוי מכני אסף היתה עליו רוח ה' בתוך הקהל, מהו בתוך הקהל? שהשוה עצמו לקהל...

24 יחזקאל יב, ג-טז.

25 ח"ב פמ"ז.

26 פז, א.

27 ירמיה יג, א.

28 ספר חסידים מהדורת הרב ראובן מרגליות (י-ם תשי"ז) ס" קצג.

29 הושע א, א.

מדוע על הנביא להתייטר? מדוע לעיתים עליו להיות מוכה, מאויים למוות, ואפילו נהרג? מהי מטרת המעשים הנבואיים המביישים?
 הסיבה הראשונה היא שעל הנביא לבטא את מסירותו המוחלטת לאמירת הנבואה, ואת נכונותו להקריב את עצמו עבור שליחות הקב"ה לכבוד הבורא, ולפרסם את שמו יתברך בעולם. זו דעת רבי יהודה החסיד בספר חסידים. הוא מזכיר שלוש דוגמאות של צדיקים, ושלושתם הם נביאי ה', שקיבלו את הכושה והכזיון על נבואתם לכבודו של ה'. ואלה דבריו³⁰:

...כמו שהצדיקים שמחו לקבל בושת ובזיון לכבוד הבורא, שנאמר: פני לא הסתרתי מכלימות ורוק³¹, ויחזקאל שגילה זקנו, וישעיה שהלך ערום ויחף.

לדעת הרמב"ם במורה שהמעשים התרחשו במראה הנבואה, קיימת סיבה אחרת למעשים אלו: הם מהווים חלק ממסכת המחשת הנבואה לנביא עצמו ולעם (אם עליו לספר את המראות הללו לעם).
 להבנת מטרה שלישית, נמשיך ונעיין ביחזקאל פרק ד'³²:

ואתה שכב על צדך השמאלי ושמת את עון בית ישראל עליו, מספר הימים אשר תשכב עליו תשא את עונם. ואני נתתי לך את שני עונם למספר ימים שלש מאות ותשעים יום, ונשאת עון בית ישראל.

לדעת הרד"ק הדבר נעשה במראה הנבואה, אך מרש"י משתמע שיחזקאל עשה זאת בפועל. מה המטרה בזה?
 רש"י במקום כותב:

על צדך השמאלי — לסכול צער וייסורין מניין ימים כמנין שנים אשר הציקתני רוחי כביכול על שהכעיסו לפני³³, ותכפר על עונם, אחרי אשר קשה בעיניך הפורענות שאני אומר להביא עליהם נתתי לך את שני עונם וגו' — הקילותי עליך לקבל את צער שסבלתי אני למנין שנים שחטאו לפני, הפכתים לך למנין ימים.

רבונו של עולם הצטער על העבודה הורה שבישראל, והנביא יסכול את הסכול שכיכול סכול ה'. הנביא הוא נציגו של עם ישראל, וסכולו יכפר על העם. ה' ברחמיו מסתפק בצער מיניאטורי של הנביא, והוא יום לשנה³⁴. צער הנביא אינו

- 30 שם.
 31 ישעיהו נ, ו: גוי נתתי למכים ולחיי למורטים, פני לא הסתרתי מכלימות ורוק.
 32 פס' ד-ה.
 33 היה אולי מקום לומר שיסוריו היו כדי שיחוש בצער השכינה; אך רש"י ממשין: ותכפר על עונם.
 34 השווה דרך ה' לרמח"ל, חלק שני, פרק שלישי 'בהשגחה האישית' סוף אות ח, בנוגע לייסורי-

במטרה להביא את דבר ה' בכל מחיר אל העם, ולא להמחשה, אלא כדי לכפר על העם.

ובמלכים א' 35 מופיע המאורע הבא:

ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו בדבר ה' הכיני נא, וימאן האיש להכותו. ויאמר לו יען אשר לא שמעת בקול ה' הנך הולך מאתי והכך האריה, וילך מאצלו וימצאהו האריה ויכהו. וימצא איש אחר ויאמר הכיני נא, ויכהו האיש הכה ופצוע.

בקשה מוזרה כזו מפי נביא בדבר ה', טעונה הסבר, ואכן הרד"ק מביא את ביאור חז"ל:

הכה ופצוע — הפצע הוא מכת דם, וכדרש: אותה טיפת דם שיצאה מן הצדיק היתה כפרה לישראל שלא מתו מהם במלחמות רמות גלעד, שהרי אמר לו הנביא ועמך תחת עמו, כי חייבי מיתה היו, אלא שאותה טיפת דם³⁶ היתה כפרה להם.

גם במקרה זה רואים אנו שיסורי הנביא אינם לכבוד ה', אלא כדי לכפר על עם ישראל, כדי שלא ימותו מהם במלחמה.

לדעת ר"י אברבנאל³⁷ קיימת סיבה רביעית: מעשי הושע עם אשת הזנונים, ומות אשת יחזקאל³⁸, והליכת ישעיה ערום ויחף ארעו אכן במציאות, ולמרות שמצד הנביאים עצמם ודאי ראויים הם לכבוד ככבוד מלכים — הנביאים היו שלוחי ה' ליישר את העם ולהשיבם בתשובה, ולכן לא חש ה' על כבודם ועל צרכיהם, אלא על תקנת העם והיישרתם, ועשה לנביאים דברים שישפיעו על העם אפילו אם הם יפגעו אישית בנביאים וכסוכבים אותם. דברים מוחשיים שנראים בעינים — משפיעים על הרואים הרבה יותר מדברים שרק נשמעים באוזן. כשיטת האברבנאל מודגשת התועלת לעם ישראל, לא מצד הכפרה הרוחנית, אלא מצד החדרת המסר הנבואי לתודעתו בצורה מוחשית.

הצדיק עבור אחרים: 'ואמנם כיון שהם שלמים וראויים לטוב, ושהם מתייסרים רק בעבור אחרים, ודאי שתתפייס מידת הדין במועט בהם כבמרוכה בחוטאים עצמם'. הרמח"ל עוסק שם בצדיקים המכפרים לא רק על דורם הם, אלא על כל הדורות כולם, ויתכן שגם ישעיהו כלול בהגדרה זו, כי הוא מכפר במקרה זה על דורות שעברו במשך שלוש מאות ותשעים שנה.

35 כ, לה-לו.

36 דברי הרמח"ל הנ"ל תקפים גם כאן, למרות שכאן עוסקים בכפרה על דור אחד: לכן מדגישים חז"ל 'טיפת דם', והיא תמורת מניעת מותם של רבים מעם ישראל.

37 על תחילת הושע (עמ' כ); הדברים מובאים כאן בשינויים קלים.

38 יחזקאל כד, טו.

ג. הנביא והניסים

הנביא קשור לניסים בכמה אופנים. יש נביא המביא אות ומופת על אמיתות נבואתו, יש ניסים הנעשים על ידי הנביא, ויש ניסים שאמנם אין הנביא עושה אותם, אך הוא מבשר עליהם טרם בואם. דעת רס"ג באמונות ודעות היא שכל נביא הנשלח לבני אדם מביא סימן על ידי שינוי הטבע³⁹:

וכל שליח שבחרו הבורא לשליחותו, עשה⁴⁰ לנודג שנותן לו אות מן האותות הללו, או שינוי טבע כמניעת האש מלשרוף, או לשנות עין⁴¹ הדבר, כגון שהופך בעל חי לדומם... וכאשר מוסר לו סימן מסוג זה נתחייב כל מי שראה אותם מבני אדם לכבדו ולהאמין לו בכל מה שיאמר להם... מפני שהוא נאמן לפניו.

לדעת רס"ג האות ושינויי הטבע הם הם הדרך היחידה שבה מאמת הנביא את נבואתו ואת הישלחו על ידי הבורא.

הרמב"ם מסכים עם רס"ג שאחת הדרכים שבעזרתם מאמת הנביא את נבואתו היא עשיית אות⁴² ונס, אך סובר שישנן גם דרכים נוספות. האחת — עליו לומר עתידות, ועליהן להתקיים כולן בלי יוצא מן הכלל אפילו בפרט קטן, ובודקים אותו הרבה פעמים⁴³. והשניה היא שנביא אחר שהוחזק כנביא אמת מעיד עליו שהוא נביא אמת⁴⁴. בכל אופן לדעת שניהם זהו הקשר הראשון שבין הנס לבין הנביא.

הקשר השני הוא העובדה שהתורה והנביאים מלאים סיפורים על נביאים שביצעו ניסים, החל ממשוה רבינו במכות מצרים, דרך יהושע בבקיעת הירדן ובהעמדת השמש בגבעון, עבור לניסי אליהו ואלישע המפורטים בספר מלכים, וכלה בישעיהו שמשנה את מהלך השמש.

האם מחייב הדבר שאדם יהיה נביא בכדי שיוכל לבצע נס? בספרות חז"ל מוצאים אנו ניסים שבוצעו על ידי תנאים ואמוראים שחיו בתקופת בית שני ואחריה, בתקופה שלא היו בה כבר לא נבואה ולא רוח הקודש⁴⁵. מכאן מוכח שאין צורך להיות נביא ה' כדי לבצע נס, אלא צדקות האדם ודבקותו בקב"ה הם המאפשרות לו זאת.

39 הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת הרב יוסף קאפח (ירושלים וניו יורק התש"ל) המאמר השלישי עמ' כד-קכה.

40 -הבורא.

41 הרב קאפח כותב בהערה שניתן לתרגם 'עצם'.

42 הרמב"ם יסודי התורה פ"ז ה"ז ופ"ח ה"ב.

43 בעבודת המלך לרב קרקובסקי הסתפק בכמה פעמים מדובר. ובספר ארבעה טורי אבן, הובא בספר הליקוטים לרמב"ם פרנקל, כתב בביאור הרמב"ם שמדובר על שלוש פעמים. ולפי דבריו קצת קשה להבין מדוע לא כתב כן הרמב"ם במפורש.

44 שם פ"י ה"ה.

45 ראה רשימה בספר בית יחזקאל לר' משה יחיאל הלוי צוריאלי (וייס), בני ברק תשמ"א.

שאינן הבורא יתרומם ויתעלה משנה עצם דבר עד שיעיר את העם שהוא משנה אותו, והטעם לכך כדי שיאמינו בנביאו...

רס"ג סובר שלכל נס תקדם הודעת נביא. קביעתו זו של רס"ג מחייבת דיון נפרד, שהרי יש לנו לפחות ארבעה סוגים שונים של מטרות לניסים – ישנם ניסים להצלת עם ישראל כגון בקיעת ים סוף, ניסים להצלת יחיד מהעם כגון את אברהם אבינו וכן את חנניה מישאל ועזריה מכבשן האש וכגון הצלת דניאל מגוב האריות, ישנם ניסים הקשורים להתגלות הקב"ה כגון אש וקול שופר מן השמים וראיית הקולות בזמן מתן תורה, וסוג רביעי הוא נס לנקמה באויבי עם ישראל כגון האבנים שירודים בבית חורון בזמן יהושע, וכגון מלאך ה' שמכה במחנה אשור במבואות ירושלים בזמן חזקיהו המלך (ישנם גם שילובים בין המטרות, כגון הצלת עם ישראל ונקמה באויביו).

לא מצאנו בתנ"ך הודעה מקדימה בכל נס, המפורשת בפשוטו של מקרא. וכאן נשאלת השאלה, האם כולל רס"ג בקביעתו את כל הניסים הללו, או שיש חילוקים ביניהם? אולי ניסים שנועדו להצלתו של צדיק יחיד אינם כלולים בגדר זה? בכל אופן, מודה הרס"ג שלניסים שנעשו בתקופת חז"ל לא קדמה הודעת נביא, שהרי פסקה הנבואה ורוח הקודש. והדברים ברורים מתוך דבריו, שהרי הוא כתב שמטרת ההודעה היא "כדי שיאמינו בנביאו", כלומר שמטרת ההודעה איננה מצד הנס, אלא מצד הנביא, ואם אין נביא אין צורך בהודעה.

ד. כתיבה היסטורית נבואית

כתיבה היסטורית נבואית גם היא חלק מתפקידיו של הנביא. נביאים ראשונים הם דוגמה מובהקת לכך. תיאור המאורעות כפי שהתרחשו, נכתב בנבואה על ידיהם. הגמרא בבבא בתרא⁴⁷ אומרת, שיהושע כתב את ספרו, ושמואל כתב את ספר שופטים ואת ספר שמואל עד לתיאור מותו, ושנתן הנביא וגד החוזה השלימוהו, ושירמיהו כתב את ספר מלכים. לפי רש"י⁴⁸ הנביאים כתבו את ספריהם רק לפני מותם, ואם כן הכתיבה ההיסטורית הנבואית אינה שליחות לדורם, אלא לדורות עולם. במה מתייחדת הכתיבה ההיסטורית הנבואית? לא נעמוד במסגרת זו על כל עקרונותיה ועל כל מטרותיה, ונסתפק בציון עקרונות כלליים. הכתיבה ההיסטורית

עמ' קכב. הרב צוריאל מונה שם שלושים ואחד ניסים, שחלק מהם כוללים בתוכם כמה ניסים.

46 שם עמ' קכה.

47 יד, ב - טו, א.

48 טו, א ד"ה כתבו ישעיה.

הנבואית מתייחסת רבות לפן 'הערכתי' החזרתי והאיתי. למשל, תאור העבודה הזרה ששבטי ישראל עבדו בתקופת השופטים עובר כחוט השני לכל אורך הספר⁴⁹. היא גם מתייחסת לאנשים הפועלים במושגים של טוב ורע. בתאור מלכי ישראל ויהודה בספר מלכים, מופיעה בצורה קבועה ההערכה האם המלך עשה הישר בעיני ה' והלך בדרכי דוד, או שעשה הרע בעיני ה'⁵⁰. השגחת ה' בעולם, ותגובתו על מעשי עם ישראל ועל מעשי אומות העולם, גם הם מהווים מרכיב מרכזי בכתיבה ההיסטורית הנבואית. הפלשתים ששבו את ארון ה' לוקים בעוון זה⁵¹, ולהבדיל, דוד מונה את עם ישראל, וכעונש מתים שבעים אלף איש מעם ישראל⁵².

אך בוודאי שספרי הנביאים מלאים גם בפרטים צבאיים, מדיניים, כלכליים, דמוגרפיים, חברתיים, גאוגרפיים, תאריכים, אורך תקופות היסטוריות, ובפרטים על צמחים ועל בעלי חיים. ישנם פרטים על משפחות שונות, מקצועות שונים, ואפילו תיאורים בעלי אופי פסיכולוגי. חז"ל ובעקבותיהם הראשונים והאחרונים ראו ערך בסדרי הזמנים כשלעצמם. למשל, לגבי סדרי הזמנים בתנ"ך יש כידינו הספר 'סדר עולם', המיוחס לתנא רבי יוסי בן חלפתא. גם ראשונים כראב"ד הראשון והמאירי ועוד כתבו חיבורים שונים העוסקים בכרונולוגיה. לימוד הרקע הכללי והריאלי שהיה קיים בתקופת התנ"ך מאפשר להבין נכוחה את המאורעות ואת יחס הקב"ה אליהם, יחס שמתגלה דרך הנבואה (כגון נביאים אחרונים המתייחסים למאורעות שהתרחשו בזמנם, ותוארו בנביאים הראשונים), ודרך דברי חז"ל.

סיכום

הגר"א בביאורו לפרק שבו מוקדש ישעיהו לנביא, על הפסוק 'ואשמע את קול ה' אומר את מי אשלח ומי ילך לנו, ואומר הנני שלחני'⁵³, מסביר:

ומי ילך לנו. פירוש, אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן, שלא מצינו שהתפלל בעד ישראל. יונה תבע כבוד הבן, שלא רצה בתשובת נינוה שלא יצא ריעותא לישראל, ולא תבע כבוד האב. אבל משה אמר למה יחרה וכו'⁵⁴ ודי זהב וכו'⁵⁵, ותבע כבוד האב, ואמר לישראל חטאתם חטאה גדולה. וזה שכתב כאן: ומי ילך לנו, רצונו לומר בשביל שנינו.

49 פרק ב כולו: ג, ז-ח, יב; ד, א, ו, א, כה-לב; ז, ד ברש"י וברד"ק: ח, לג-לה, וכן הלאה על זו הדרך.

50 למשל: מלכים ב ח, יח, כז; יב, ג; יג, ב, ועוד.

51 שמואל א ו.

52 שמואל ב כד.

53 ו, ח.

54 מתפלל על עם ישראל לאחר חטא העגל, ובעוד מקומות.

55 משה מסגיר על עם ישראל, עד כדי אמירה שנקראת כפי חז"ל הסחת דברים כלפי מעלה, כמבואר בברכות לב, א: מאי ודי זהב? אמרי דבי רבי ינאי, כך אמר משה לפני הקדוש ברוך

הגר"א מסביר שכבוד האב הוא לדרוש מעם ישראל לחזור בתשובה, ולהוכיחו בדברים על חטאיו, וכבוד הבן הוא להתפלל עבור עם ישראל. מקור דברי הגר"א הוא המכילתא דרבי ישמעאל⁵⁶:

נמצאת אתה אומר שלושה בנים הם, אחד תבע כבוד האב וכבוד הבן, ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא כבוד האב. ירמיה תבע כבוד האב וכבוד הבן שנאמר נחנו פשענו ומרינו אתה לא סלחת, לכך נכפלה נבואתו... אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן... ומה נאמר שם... ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתיך... שאי איפשי בנבואתך. יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב... [מה כתיב] ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר, שנית נדבר עמו לא שלישית.

בדברי הגר"א מוזכר משה כדורש כבוד האב והבן, בעוד שבמכילתא מוזכר ירמיהו. יתכן שמכיוון שישעיהו קדם הרבה לירמיהו לא יתכן שהדוגמה שתובא לו תהיה מנביא המאוחר לו. אך יתכן שמקור דברי הגר"א הוא מדרש פסיקתא רבתי, שמזכיר לא שלושה אלא ארבעה בנים⁵⁷:

אלא ארבעה בנים [הם], אחד תבע כבוד האב ולא תבע כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא תבע כבוד האב, ושנים תבעו כבודו של בן וכבודו של אב. אליהו תבע כבודו של הקדוש ברוך הוא, כשהיה עומד ומקטרג...

ואם כי אין שם פירוט כי הנוסח שבפנינו חסר, יתכן שבפני הגר"א היה הנוסח שלם, והיה כתוב בו שהבן הרביעי הוא משה שתבע את כבוד האב ואת כבוד הבן גם יחד; ואולי גם בפניו לא היה כתוב במפורש, והוא כתב זאת מסברתו. ככל אופן למדנו מדברי הגר"א בהקשר לדברי חז"ל הללו, שמשה, ישעיהו וירמיהו דרשו שלושתם את כבוד האב, וגם את כבוד הבן. כבוד האב כולל את שליחויות הנביא ומשימותיו הנעשים לכבודו של הקב"ה, וכבוד הבן את הנעשים לכבודו ולסיועו של עם ישראל.

הנביא מתפלל עבור העם, וזהו כמובן כבוד הבן⁵⁸; הוא מתייסר, מוכה, מאויים ונהרג, פעמים הוא עושה זאת לכבוד הבורא, ופעמים לכבוד הבן; הניסים הנעשים על ידי הנביא, וניסים שהוא מבשר עליהם טרם בואם, אלו הקשורים להתגלות

הוא: רבנו של עולם, בשביל כסף וזהב שהטפעת להם לישראל עד שאמרו די — הוא גרם שעשו את העגל.

56 פרשת בא, בסכתא דפסתא פרשה א ד"ה בארץ מצרים.

57 פסיקתא רבתי, כהדורת ר"מ איש שלום, פרשה כט ד"ה דבר אחר איכה.

58 אכנס בכל תפילה עמוקה ישנה עבודת ה' שהיא כבוד שמים, עיין במאמרי 'מלכות ועבודה בתפילת שמונה עשרה', 'המעין' תשרי תש"ן [ל, א] עמ' 19 ואילך. וע"ע במאמרי הנ"ל בהע' 1, בעיקר כסיכום עמ' 32.

הקב"ה הם לכבודו, ואלו שנעשים להצלחת עם ישראל, להצלחת יחיד מהעם, ולנקמה באויבי עם ישראל הם ודאי לכבוד הבן⁵⁹.

למה גועדה הכתיבה הנבואית ההיסטורית? זו המבטאת את התגלות ה' ואת דרכי השגחתו היא לכבוד שמים, וזו המביעה את הצלחות עם ישראל וכבודו היא לכבוד הבן. הפרטים והתיאורים שאינם באים לכאורה לא לכבוד האב ולא לכבוד הבן, מטרתם להמחיש את הקשר הנבואי בין ריבונו של עולם לבין עם ישראל; קשר זה החל מאבות האומה, ונמשך עד לתחילת בית שני. הקשר הנבואי שלו זכה עם ישראל הוא אחד מסימני הבחירה האלוקית בנו⁶⁰.

59 אם כי אויבי עם ישראל הם גם אויבי ה', כנאמר בראשי שמות טו, ז: וברוב גאונך תהרס קמך — תמיד אתה הורס קמך הקמים נגדך; ומי הם הקמים כנגדו, אלו הקמים על ישראל, וכן הוא אומר (תהלים פג, ג) כי הנה אויבך יהמיון, ומה היא ההמיה? (שם ב) על עמך יערימו סוד, ועל זה קרא אותם אויביו של מקום. וכן ברד"ק נחום א, ב: ואויבי ישראל הם אויבי האל-וצריו. והמקור לכך בחז"ל הוא בספרי זוטא (פיסקא י אות לה): ויפצו אויבך וינסו משנאיך, וכי מה הם כל גויי הארץ וכל ממלכות האדמה שהם קרואים אויבים ושונאים למקום? אלא כל שהוא אויב ושונא לישראל, כאלו הוא אויב ושונא למקום... כשהוא אומר עמו אנכי בצרה (תהלים צא, טו), הא ידעת שכל זמן שישראל בצרה אף הקב"ה כאלו עמהן בצרה (המקורות האחרונים נמצאו בעזרת פרוייקט השו"ת של בר אילן). אויבי ישראל הם כאמור אויבי ה' כי עם ישראל מייצג את הקב"ה בעולם; אך הרבה פעמים שונאי ישראל מבזים ומתריסים בגלוי כלפי מעלה, כגון פרעה וסנחריב, בשתי האפשרויות יהיה בנקמה בהם גם כבוד ה'.

60 ברכות ז, א: ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלושה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו: בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר: הלא בלכתך עמנו, בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: ונפלינו אני ועמך. ועי' חזרי מאמר א אות קטו: זעם כל זה לא ישתוה הגר הנכנס בתורתנו עם האזרח, כי האזרחים לבדם הם ראויים לנבואה, וזולתם, תכלית ענינם שיקבלו מהם ושיהיו חכמים וחסידים, אך לא נביאים'. האמור בכוזרי הוא לגבי גרי צדק, וקל וחומר לגבי גויים.

הכנסת כתב עברי לבית הכסא

קדושתה של הלשון העברית¹

הרמב"ם כותב (מ"נ ג, ח בתרגום הרב קאפח): "וייש לי עוד טעם כמה שנקרא לשוננו זה לשון הקודש, ואין לחשוב כי זה התפארות מצידנו או טעות, אלא זה אמת, והוא כי הלשון הזה המקודש לא הונח בו כלל שם לכלי המשגל... כל הדברים הללו לא הונח להם ביטוי ראשוני כלל בשפה העברית, אלא מכנים אותם בשמות מושאלים וברמזים". לפי טעם זה לשון הקודש נטולת קדושה עצמית, וכל קדושתה נובעת מנקיטתה הרבה מן הדברים הנחותים. קיימת התייחסות נוספת של הרמב"ם לנושא באחת ממשבותיו², בה אסר לרקום על טלית פסוקים בכתב אשורי, בין היתר משום שמותר מעיקר הדין להיכנס עם הטלית לבית הכסא ולדורסה ברגל וכד', "ואיך נפקיר פסוקי התורה שנכתבו בקדושה, שנכתבו מפי הגבורה, לאלו הטינופות והזלוזלים!" ואין הכוונה רק לקדושת התוכן, שהרי בהמשך כתב הרמב"ם "וממה שחייבים לדעתו שזה הכתב, רצוני לומר כתב אשורי, הואיל ובו ניתנה תורה וכו' מגונה להשתמש בו חוץ מאשר בכתבי הקודש... ובגלל זה הענין שינו הספרדים כתבם ונתנו לאותיות צורות אחרות עד שנעשה כאילו כתב אחר, כדי שיהיה מותר להשתמש בו בדברי חול". וא"כ קדושתו של הכתב האשורי נובעת מקדושת התורה שבו נכתב.

דברים ברוח זו אנו מוצאים בדברי הרמ"א³: "ומה שכתב לי אדוני ששגגתי באיזו

1 המאמר מוקדש לזכרו של סבי הרב שמעון אפרתי ז"ל, אשר עסק בתורה ובהוראתה כל חייו. בכל המאמר מבוטאים 'עברית' ו'לשון הקודש' משמשים בשווה. אגב כך אציין שהר"י רצאבי מנקד (בשו"ע המקוצר שלו, כפי מכורת ח'מן המדוייקת) 'בית הכסא', מלשון כיסוי, וכלל לא מלשון כיסא-מושב.

2 שו"ת הרמב"ם מהד' בלאו סי' רסח, הובא לדינא בברכי יוסף או"ח סי' פה ס"ק י.

3 שו"ת הרמ"א סי' ז, בתשובה למהרש"ל. מענין לציין את הקירבה בין דברי הרמב"ם לדברי הרמ"א בתחומי מחשבה נוספים: למשל באותו סימן בשו"ת הרמ"א הוא כותב למהרש"ל, שתקף אותו על הזכרתו את אריסטו "הערל", את הדברים הבאים: "אם נאמר שאסרו ללמוד בכל ספריהם גזירה משום דברים האסורים שבהם — מ"מ בספרי חכמינו ז"ל אשר מימיהם אנו שוחים, ובפרט הרב הגדול הרמב"ם ז"ל, בזה לא עלה על שום דעת לאסור"; דהיינו שדבריו של הרמ"א על אריסטו וכו' בעניני הפילוסופיה מותרים, ויוכיח הרמב"ם. וכן ביו"ד סי' רכו בהלכות ת"ת כביא הרמ"א את הסברו הפילוסופי של הרמב"ם למילה "פרדס", עיי"ש ובהערת הגר"א שם בכיאוורו (וראה גם בהערות הבאות).

מילות בדקדוק, כאשר העלה מר על ספר, אומר, אינני מכת המדברים בעלי הלשון, כי כבד פה ולשון אנוכי, כי אנוכי נזהר בענין המכוון, ולא במילות (שאינו מעלה ולא מוריד לענין דינא), ואני מודה ששותא דמר לא ידענא, אך אומר שזהו דקדוק עניות, ושירי לי מרי". נראה א"כ שלדעת הרמ"א אין מעלה עצמית ללשון הקודש (במה שלא נוגע לענין דינא), ואיכפת לנו רק "הענין המכוון", דהיינו קדושת התוכן ולא הכתב, עד כדי כתיבת הכיטוי "דקדוק עניות" על תיקוני טעויות בדקדוק לשון הקודש⁴.

שיטת בעלי הסוד

הרמב"ן, מגדולי בעלי הקבלה⁵, סוחר אחרת (בפירושו על שמות ל, יג): "והנה הוא הלשון שהקב"ה יתעלה שמו מדבר בו עם נביאיו ועם עדתו... וכו' נקרא בשמותיו

- 4 אולם העיר לי ר"ש בולג מעורכי המעיין שאין מכאן ראיה גמורה, כי יתכן שהרמ"א יחשוב שאלו דקדוקי עניות גם אם קיימת קדושה בעצם השפה.
- 5 בניגוד לרמב"ם, וכדברי החוות יאיר (סי' קט): "מכל שכן כשהכותב מחשב ע"פ סוד... והוא זיווג והארת האורות העליונים... (אף כי הרמב"ם לעג עליהם בכמה מקומות)". ואכן דעת רבים מגדולי ישראל שהרמב"ם אינו מבעלי הסוד: א. כתבי הרמב"ן מלאים מדברים בסגנון "הרב [-הרמב"ם] כתב...", (ובניגוד לכך) ועל דרך האכת"ל... וכן הוא בענין היחס לאריסטו, שהרמב"ן מכנהו לעיתים בשמות גנאי חריפים, לעומת הרמב"ם שכדברי הרמ"א שם "עשה ספר המורה שכולו אינו אלא מזה המין"... ב. הרמ"א שם כותב בפירושו שבעניני "מהות המציאות וטבעיה" יש "למקובלים דעת אחרת בזו", לעומת "ספר המורה ובעל העקידה ושאר מתכרים גדולים". ג. הגר"א ביו"ד סי' רכו ס"ק יח כותב על דברי הרמ"א שעסיק בפרדס זהו לימוד בספרי פילוסופיא ("שאר חכמות") את הדברים הקשים הבאים: "אבל לא ראו את הפרדס לא הוא ולא הרמב"ם"; משמע שאין מה שהם מכנים פרדס מה שהגר"א (בעל הסוד) מכנה פרדס. ובמקום אחר (יו"ד סי' קעט) הפליא הגר"א וכתב: "והוא (-הרמב"ם, והרמ"א בעקבותיו) נמשך אחר הפלוסופיא... אבל כבר הכו אותו על קדקדו... והפלוסופיא הארורה היטתו ברוב ליקחה לפרש הגמרא הכל בדרך הלציי, ולעקור אותם מפשטן. וחס ושלום איני מאמין בהם, ולא מהם ולא מהמונפ, אלא כל הדברים הם כפשטן, אלא שיש בהם פנימיות, לא פנימיות של בעלי הפלוסופיא שמשליכין אותה לאשפה, אלא של בעלי האמת". הסגנון הזה כלפי הרמב"ם חריג בתכלית, ואמנם היו שערערו על אמיתת הדברים והכחישו שהם יצאו מתחת קולמוסו של הגר"א: כך בספר קריה נאמנה לרש"י פין מוילנא (עמ' קס) הובא מכתב הרב צבי הירש קצנלבוין אל המחבר, שנאמר בו בין השאר: "ישמעתי מפי הגאון רבי מנשה מאיליא ז"ל, שמ"ש בביאורי הגר"א יו"ד (סקע"ט) ס"ק יג) על הרמב"ם, שהפלוסופיא הארורה הטתו ברוב ליקחה [וכו.], אבל כבר הכו על דקדוק וכו', ע"ש; וכן מ"ש בביאורי הגר"א יו"ד (סרמ"ו) ס"ק יח) ע"ד הרמ"א בהגה שלא ראה את הפרדס לא הוא ולא הרמב"ם וכו' ע"ש, מעולם לא יצאו הדברים האלה מעטו ומפה קדשו של הגר"א, ואיש אחד הציג דברים אלו בתוך ביאורי הגר"א בשעת ההדפסה, והוא היה מכיר את האיש ואת שיחו". אולם בספר עליות אליהו (יג, א) הובא מכתב ממרה"ש לוריא (שהוציא לאור את ספרי הגר"א ובכל כתבי יד קדשו נאמן הוא, לפי עדות הרב המחבר

הקדושים... והנה אין צורך לטעם הזה (של הרמב"ם במורה הנבוכים) כי הדבר ברור שהלשון קודש קודשים הוא, כמו שפירשתי. ניכר אם כן שהרמב"ן רואה ערך גם כעצמותה של הלשון, שכן "כיון נקרא בשמותיו הקדושים", ו"הלשון (-עצמה) קודש קדושים".

וכ"כ ריה"ל (כוזרי מאמר שני אות סו, על פי תרגום אבן תבון): "והמעלה לעברית כעצם הלשון... היא הלשון אשר דבר בה השם יתברך עם אדם וחוה".⁶ וכ"כ גם הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז ח"ג סי' תמב): "ובזמן שקיבל משה רבינו עליו השלום את הלוחות למדוהו האותיות וציוןן וסודותן. וכרוב קדושת הכתב לא נתן רשות למשה כשכתב י"ב ספרי התורות שיכתוב בכתב אשורית. פשוט אם כן שישנו ענין של "קדושת הכתב" שנפעל מ"סודותן" של האותיות, ולא מדובר רק על שפה נקיה וכדומה.⁷

אמנם, אם נדייק נבחין שגם הרמב"ם תלה קדושה בכתב יותר מאשר בלשון, שהרי כתב שקדושתו של הכתב אינה נפעלת משפתו הנקיה (כקדושת הלשון לשיטתו) כי

הנ"ל, שדברי הגר"א בכיאריו ליו"ד (סקע"ט וסרמ"ו) נמצאים בכתב יד קדש, ולכן מ"ש רבי צבי הירש קצנלבויגן בקריה נאמנה הנ"ל, לדבר תועה על מסדרי הדברים הנ"ל, אינה קריאה נאמנה, ושקר ענה. עיי"ש. וכ"כ ר' אהרן מרכוס בספר החסידות (עמוד עט) לדחות דברי רבי צבי הירש הנ"ל, ע"פ עדות הגאון רד"ל שקבע אמיתות הדברים ע"פ כתב היד של הגר"א. וכ"כ ר' יצחק מלצאן באבן שלמה (פי"א א"ג), שכן נמצא בכ"ס של הגר"א, ושלא כ"ס אחרים שאין זה מדברי הגר"א (בשו"ע ד"מס וילנא עידונו) מעט את נוסח הדברים בכיאר הגר"א הנ"ל יו"ד סי' קעט. וראה מ"ש הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר ח"א יו"ד סי' סט, וכן החכימי בזה מורי הרב ד"ר יגאל שפרן). ד. בי"ש הגדולים לחיד"א ערך 'הרמב"ם' נמצאים הדברים הבאים: כתב מהרח"ו ז"ל... ולכך לא זכה לחכמת הזהר. עכ"ל. ובספר מגדל עוז כתב שהרמב"ם בסוף ימיו עסק בקבלה, משמע שאר ימיו לא, וידוע שבסוף ימיו לא כתב כלום אלא עסק ברפואה בלבד (יעוין הקדמת הרב יוסף קפאח ז"ל לספר המורה בהוצאתו, ובהערה הבאה). אמנם אפשר לומר שהרבה מדבריו של הרמב"ם תואמים את המקבילות בתורת הסוד (ולכך נוטה דעתם של הרב צבי יהודה קוק, הרב יהודא ליאון אשכנזי ועוד), אלא שאין לאנוס את כל משנת הרמב"ם כדי להתאימה בכח ובדוחק לספרי הסוד הראשונים, כפירוש המיוחס לראב"ד לספר יצירה ופירושי רמב"ן השונים, ודאי לא לכתבי האר"י וגוריו. וע"י במה שכתב מרן הרב קוק זצ"ל במאמרו הראיה במאמר על משנת הרמב"ם (וכן הפן המחקרי ראה בספר 'מחקרי קבלה' לגי"ש ח"א פ"ז על תהליך 'הפיכת' הרמב"ם מפילוסוף למקובל, ואכמ"ל).

6 ובתרגום אבן שמואל הלשון היא: "זאת היא הלשון אשר בה נגלה האלוה אל אדם ואל חוה". אבן שמואל הבין שמדובר בהתגלות האדם והוא דוקא בדבורו של הקב"ה, בעוד שר"ש אבן תבון הבין כנראה שמדובר ב"הרשון אשר הו' דבר בה". ואמנם אין זה מוחלט לחלות כוונת אלו בהבדלי התרגום. אני מודה למורי הרב יואל קטן שהסב את תשומת לבי לענין זה.

7 וכעין זה בחוות יאיר (סי' קט) ויהיכל מפני שאינו כתב הקדש... כי גם לשון הקדש קדושתו מפני חיבור אותיות הקדושות שבו, שנודע לידוע מעט מזער בחכמת אמת... בעשותו האות בתמנה היא כד משה וישראל, ומבולא נמשך עליו קדושה מצד התמנה העליונה ההיא.

אם מהעובדה שבו ניתנה התורה. זאת כן, ורק לדברי רמב"ם, על קדושת הכתב אין מחלוקת, אלא רק על סיבת קדושת הכתב והאותיות: לרדב"ז⁸ הקדושה נפעלת מעצמותן של האותיות, ולרמב"ם מהשימוש ההיסטורי בהן.

דיבור עברית בבית הכסא

הגמרא (ברכות סב, א) אומרת: "גמרינן קבלה דבית הכסא צניעותא ושתיקותא". ובמקום אחר אומרת הגמ' (תמיד כז, א): "ובית הכסא של כבוד — זה היה כבודו, מצאו נעול יודע שיש שם אדם, פתוח — בידוע שאין שם אדם", וכתב על כך רש"י (ברכות סב, ב): "אלמא אין מספרין בבית הכסא". ומדוע אין זה 'מכובד' לשוחח בבית הכסא כהגדרת הגמרא? המפרש (במסכת תמיד כז, ב ד"ה עד כאן) תולה את הענין בצניעות, וכך פירש דברי אמורא שנכנס לבית הכסא וחבירו דיבר שם: "...שאינך צנוע...". וכן רש"י עצמו בברכות (שם ד"ה עד כאן): "שאינן צנועין בבית הכסא... אלמא אין מדברין בבית הכסא".

אמנם לדעת הרש"י (על רש"י ברכות סב, ב ד"ה אלמא) אין לתלות את הצניעות בבית הכסא באיסור לדבר שם: "יותר היה נראה לפרש דלאו אורח ארעא להיפנות שניים יחד", והיינו שאין בית הכסא נקרא "של כבוד" בגלל השקט שבו, אלא בגלל שאין נפנין בו שני בני אדם יחדיו. ובאמת שדברי הרש"י לקוחין מדברי השיטה מקובצת (ברכות סב, ב ד"ה אתא): "אלמא אין דרך שיכנסו שניים כאחד"⁹.

אמנם גם לפי הסברה שהשתיקה משום צניעות כרש"י ועוד, מנין לנו שיש לשתוק בבית הכסא בגלל מעלת הלשון?

מצינו בזה דברים מפורשים בספר חסידים (תתקצד): "אמרו לזקן, כמה הארכת ימים? אמר, כי היו אורחים בבית המרחץ ולא היו מבינים בלשוני והיו מדברים עמי בלשון עברית, ואני לא דברתי מעולם בבית המרחץ ובבית הכסא ואפי' דברים של חול אע"פ שמותר, והואיל ועשיתי גדר ותוספת הוסיפו לי על שנותי"¹⁰.

וכן כתב גם רבי יוסף חיים מבגדד ב'בן יהודע' (ברכות סב, א): "הכוונה הוא על שתיקה מדברים, שלא ידברו שם, מפני שרוחות רעות יתחזקו ויתאחזו בדבור אותיות היוצא מפי האדם". אמנם, שמא נאמר שחיוק כוחות אלו נעשה ע"י עצם הקול היוצא מהפה, ולא בגלל קדושת האותיות? לכן הוא ממשיך וכותב: "מה שאין כן השמעת קול בלתי חתוך אותיות — אינו מזיק". לפנינו שיטה מחודשת, שהפסול לדבר בבית

8 דעתו של הרמב"ן לא בהירה בזה, כי הוא התבטא רק לגבי קדושת הלשון; אך סביר להניח שיודה לרדב"ז.

9 אמנם ברור שלמעשה בשעת צורך ניתן לדבר בבית הכסא, וכל הסוגיא היא לכתחילה בלבד.
10 קשה לומר שנקט 'עברית' לאו בדווקא, שהרי תיבה זו מוזכרת בכל ספר חסידים רק עוד פעם אחת. וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' סא): "מדברי המג"א (ארי"ח סי' פה סק"ב) מוכח דס"ל הפירושו בדברי הספר חסידים דקאי דוקא על הדבור בלשון הקדש". ולהלן עוד דון בדברי המגן אברהם הנ"ל.

הכסא הוא משום "נתינת כח" לצדדים פחותים בברית האלו ע"י השפה הקדושה¹¹ המתבטאת באותיות.

מקור ההיתר המפורש בגמרא (שבת מ, ב) האומרת: "דברים של חול מותר לאמרן בלשון הקדש" (בבית הכסא ובבית המרחץ). וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' פה סע' ב): "דברים של חול מותר לאמרם שם בלשון הקדש".

על פניו נראה שיש פה מחלוקת עקרונית בין סוגיות התלמוד. מהסוגיא במסכת ברכות נראה שאסור כלל לדבר הן מ"קבלה דבית הכסא" והן מ"בית כסא של כבוד" (לפחות לפי הסבר אחד), אך המחבר פסק בגמרא בשבת, הסוברת שדברים של חול מותר לאומרן בלשון הקדש בבית הכסא ובית המרחץ¹². והגן אברהם (שם סק"ב) כותב: "ומדת חסידות הוא להחמיר". ואם כן יש פה הכרעה לדינא שניתן להקל כסוגיא בשבת, ונתינת מקום למנהג חסידות כגמרא בברכות ותמיד, וכמו שנהג הזקן דספר חסידים¹³. אולם הרמ"א חלק על המחבר, וכתב (או"ח סי' ג סע' ב על פי האו"ז): "ולא ילכו שני אנשים ביחד, גם לא ידבר שם", ומקורו הוא כמובן מהגמ' דברכות (סב, ב), וכן מהרמב"ם (הלכות דעות פ"ה ה"ז): "צניעות גדולה נוהגין תלמידי חכמים בעצמן... ולא ידבר כשהוא נפנה, אפילו לצורך גדול". הגר"א שם מפנה לגמרא בברכות (ח, ב): "לתי א"ר גמליאל בשלושה דברים אוהב אני את הפרסיים... צנועין בבית הכסא". אם כן הדבר נתון במחלוקת¹⁴ המחבר והרמ"א.

כתב עברי בבית הכסא

עתה נותר לנו לברר האם אותה מחלוקת של המחבר והרמ"א קיימת גם כשמדובר על לשון כתובה, או רק על לשון המבוטאת בפי האדם¹⁵.

- 11 הבן יהוידע לא כתב שאין לדבר דוקא בעברית, אך כך מסתבר.
- 12 פשוט למחבר שהגמרא דיברה שם על בית הכסא, למרות שכתוב שם בסתמא שדברים של חול מותר לאומרן בלשון הקדש, כפי שברמב"ם (הלכות ק"ש פ"ג ה"ה) הבין וכתב: "דברים של חול מותר לאומרן בלשון הקדש בבית הכסא". וכ"כ הרא"ש (ע"ז פ"ג אות סה).
- 13 ומורי הרב יואל קטן העיר שיתכן שהפשוט בגמ' בשבת הוא שזו רק מידת חסידות ולא איסור כלל, וא"כ אין מחלוקת בין הסוגיות.
- 14 ואמנם לכאורה נראה היה לתרץ שאין מחלוקת כלל בין המחבר והרמ"א, שהרי הרמב"ם עצמו כתב (הלכות ק"ש פ"ג ה"ה): "דברים של חול מותר לאומרן בלשון הקדש בבית הכסא" ובמקום אחר כתב (דעות פ"ה ה"ז): "ולא ידבר אפילו לצורך גדול". ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' סא) כתב ליישב שאין לדבר בעת שנפנה ממש, אך כאשר אינו נפנה ממש שרי לדבר שם עברית. ותכן לפי זה שמרן החיר רק במסק מלהפנות, והרמ"א שאסר הוא בעודו נפנה. אך דא עקא שבשערי תשובה (או"ח סי' ג ס"ק ב) כתב "ואפשר דהרמב"ם דוקא בשעה שהוא נפנה ממש כאשר דאפילו לצורך גדול אסור, והרמ"א שכתב ולא ידבר שם היינו בכה"כ אפשר דבעת שאינו נפנה עדיין שרי לצורך". משמע שדברי הרמ"א אינם בעת שנפנה בדוקא, ונשארה בעינה מחלוקת המחבר והרמ"א אליבא דהפתי"ש. וצ"ע.
- 15 בענין זמנה כתב הרמ"א ביו"ד סימן רפד סעי' ב' ויש אומרים שאין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית שכתובין בו התורה.

התייחסות ישירה ראשונה לענין מצינו מצאנו האצטקב עמדין (שו"ת שאילת יעב"ץ סי' י): "ואהא סמיכנא ועבידנא עובדא לעיין בבית הכסא בספרי פילוסופיא המועתקים ללשון עברי, כגון ספר המדות לאריסטו... אף על פי שבלי ספק יש קדושה בלשון גם מצד עצמו". גם אם נאמר שהיעב"ץ פסק בענין הדיבור בבית הכסא כמחבר ולא כרמ"א, עדיין "מידת חסידות הוא להחמיר" כספר חסידים וכדעת המג"א: ובכל זאת ריעב"ץ מקל להכניס ספר בלשון הקודש לבית הכסא. החיד"א הביא בברכי יוסף (סי' פה אות א ואות ב) את שאילת יעבץ הנ"ל, ואם כן נראה שפסק כמוהו.

אמנם, מוסיף היעב"ץ ואומר (שם): "שמעתי על הרמב"ן ז"ל שהיה מעיין בספרי לשון לעז של חכמי אוה"ע בבית הכסא, וכן היה מנהגו של אבי מורי¹⁶ הגאון ז"ל", ומכאן הוא לומד שאין לעיין בספרים המלמדים דקדוק של הלשון העברית שכן "אי אפשר לעמוד בהם בלי הרהור דברי תורה ופסוקי המקרא", משום ש"אין דרך להגיע לידיעת לשון הקדש על נכון כי אם על פי כתובים אשר יורו באצבע על כללי הדקדוק". אולם לכאורה מהנהגת הרמב"ן והחכם צבי נראה שאין לקרוא כלל בספרים הכתובים בלשון קדושה בבית הכסא משום קדושת אותיות לה"ק וכשיטת הרמב"ן לעיל, ולא רק בספרי לשון ודקדוק המביאים להרהור בדברי תורה שאסורים לכו"ע¹⁷.

דברי הרמב"ם

הרמב"ם הנ"ל (שו"ת הרמב"ם סי' רסח) אסר לכתוב פסוקים על טלית מפני שעצם הכתב קדוש, והוא "מפקיר פסוקי תורה לידי זלזול, שמוחר להכנס בטלית מצויצת לבית הכסא... כתב אשורי הואיל ובו ניתנה תורה ובו נכתבו לוחות הברית מגונה להשתמש בו חוץ מאשר בכתבי הקדש". אמנם, ניתן היה להשיב¹⁸ שהרמב"ם מדבר על "כתב אשורי" ש"בו נתנה תורה" ומכאן קדושתו, ובכתב עברי שלנו שבו לא ניתנה תורה יהיה מותר; אך בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תמב) כתוב: "אלא כך הם הצעתן של דברים, כי עשרת הדברות הכתובים על הלוחות לכולי עלמא היו בכתב

16 הלא הוא החכם צבי.

17 ומצאנו דבר דומה בכתובה כעין דיבור בחוות יאיר (סי' טז) בענין ברכת התורה לפני כתיבת ד"ת: "ש"מ דכתיבה מקרי דיבור". בטעם האיסור, כתב הגר"א (ביו"ד סי' רפד סע' ב) ע"פ דברי הרמב"ן, שכיון שאסור לכתוב בכתב אשורי כתיבה ללא שירטוט (קו של שורה כדי שהאותיות תצאנה ישרות) אסור לכתוב כתיבה אשורית לדברי חולין, שבהם ניתן להניח שלא יקפידו תמיד על שרטוט שורה. ויש לציין שמצאנו דעה מקילה של הרמב"ל בספרו 'דרך חכמה' בדבריו בענין סדר הלימוד הראוי: 'החכמות והמלאכות החיצוניות כשידעם יניחם, אך למען לא ישכחם יחזור עליהם בהיפנותו אל בית המים'. סביר להניח שאין כוונתו על לימוד בעל פה בענייני שירה ומתמטיקה בהם הוא עוסק, ונראה שהוא מדבר גם על ספרי שירה ומליצה בעברית. וצ"ע.

18 תודה לידידי ר' דוד הלפרין שהאירני בעניין זה.

אשורית, ובוזו אין חולק כלל... ובזמן שקבל משה רבינו עליו השלום את הלוחות לימדוהו האותיות... ומרוב קדושת הכתב לא נתן רשות למשה כשכתב י"ב ספרי התורות שיכתוב ככתב אשורי, ונתנה להם בכתב עברי שהיו משתמשים בו שם ועבר והנמשכים אחריהם". הרדב"ז נוקט אם כן שהלוחות בלבד ניתנו בכתב אשורי אך ספרי התורה ניתנו בכתב עברי, ולפי זה אם נחיל את סברת הרמב"ם לאסור בזיון לכתב הקדש בגלל היותו הכתב שבו "נתנה תורה" על הכתב העברי שבו לפי הרדב"ז נתנה תורה, הרי שאין לבזות כתב עברי כלל, וודאי שלא להכניסו לבית הכסא.

אולם כידוע אין הכתב העברי האמור ברדב"ז הנ"ל דומה לכתב העברי המרובע של הדפוס של ימינו אלה, שכן הכתב העברי שעליו דיבר הרדב"ז הוא הכתב הקרוי דעץ (או רעץ בשיבוש), והכתב שלנו הוא כעין כתב אשורי (אך אין בו תגין וכו') ולכן הוא פסול לס"ת), ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, שהרי רמב"ם ורדב"ז דיברו שהקדושה קיימת בכתבים מסויימים (כל אחד לשיטתו), אך בכתב המצוי היום שמא אין קדושה כלל, שכן בו לא ניתנה תורה?

אלא שיש לנו לעיין בדברי רב האי גאון (הובאו ע"י המרדכי פ"א דשבעות סימן תשנח): "ולא עוד אלא כיוון שכתוב בתוכן כל אותיות שבאלף בית הרי א"ב מצטרפין אותיות שלו וכמה שמות והן גופן של תורה", ולמד מכאן הבית יוסף (יו"ד סי' רלו): "ולפי זה אפילו הנוטל אלף בית בידו ונשבע בה הרי זה שבועה, ואפילו הנוטל ספר מחכמת חיצונית ונשבע בו הוי שבועה אם הוא כתוב אשורית". וכתב על כך רבי יאיר בכרך (שו"ת חוות יאיר סי' קט): "נראה דכל זה מיירי בכתבו ישראל, דמחשבתו אפילו בכתובות אלף בית ללמוד בו תינוק או שאר חכמה בעשותו האות בתמונה ההיא... וממילא נמשך עליו קדושה מצד התמונה העליונה ההיא, ואפילו לא יחשוב דבר ממילא כך הוא... וראיתי ספר אקלידוס ואבן סיני של רפואות בכתב אשורית בדפוס... אף כי יש למנוע מלנהוג בהם בזיון לקנח בהן ולזורקן לארץ או למקום אבדון... וראיתי משתמשים בהם בחנויות ומוכרי בשמים ורוכלים, וכך ראיתי גם כן חנווני ישראל, ולא רציתי למחות בידם מאחר שכבר נתפשט היתרו. ומכל מקום אני בכיתי נמנע מלזרקם לאשפה, כל שכן תשמיש של גנאי (כגון לדבקם בחלונות)... כי מזדעזע כולי... בראותי... באותיות קדושות דהם תמונות צורות עליונות, וממילא ראוי לנהוג בהם כבוד". בהנחה פשוטה לכל בר דעת שספר אוקלידוס היווני שהחויי ראה לא היה מודפס באשורית מדוקדקת של ספר תורה עם תגין וכו', לפנינו א"כ השוואה ברורה בענין קדושת האותיות בין הכתב האשורי לבין האותיות המרובעות שלנו¹⁹. אין זו רק דעתו של החוות יאיר אלא שכך הוא הבין את

19 ובענין כתב שלנו המלופף, אותיות בצורת 'כתב' בניגוד לצורת 'דפוס', מה שמכונה בפוסקים "כתב משיטה", יעויין בשדי חמד מערכת הד' כללים כלל לח, שמביא בשם שו"ת חוות יאיר שיש להקל בכתב המלופף שלנו, וכן מביא שם בשם ספר דברי יוסף בשם מורו שיש להקל בכתב רש"י שפי מכתב אשורי. וכן יעויין בדברי הגאון הר"י הלוי הרצוג הרב הראשי

הב"י, ודווקא מהרמב"ם (ואולי גם מהרדב"ז) נלמד שאין לבזות כתב עברי מרובע של היום.

הרמב"ם שם המשיך: "...ועל כן שינו הספרדים כתיבתם, ושמרו אותותם אותות אחרות, עד שנעשה ככתב אחר, להתיר להשתמש בו בדברי חול". מוטל עלינו א"כ לברר על איזה כתב העיד הרמב"ם ש"שמו אותות... להתיר להשתמש בו בדברי חול"²⁰.

האחרונים המחמירים

בנוסף לדיוקנו מדברי החיד"א בברכ"י הנ"ל ולדברי החוות יאיר שהבאנו גם מצאתי עוד מספר אחרונים הפוסקים שהכתב המרובע שלנו דינו ככתב אשורי כשר לענין קדושתו. ראה בשו"ת משנה הלכות (ח"ב סי' ריו): "ומהאי טעמא רוב מרבתינו אפילו את ספריהם שהדפיסו לא הדפיסו אלא בכתב רש"י, שלא רצו ברוב ענוותנותם להשתמש בכתב אשורית שחשבו שאינו ראוי להם בספריהם כי שמא לא זכו". הרי ש"כתב אשורית" הוא אותיות הדפוס שלנו, ולא דווקא כתב של ס"ת. וכן גם מוכח מדברי הבית הלל (הובא בגליון המהרש"א יו"ד סי' רפד סע' ב ד"ה דברים של חול): "ואם כן לא יפה מה שרושמים הסוחרים לפני פתחי חנויותיהם מיני סחורה שיש להם למכור באותיות מרובעים".

ועוד עי' בשו"ת דברי יציב (או"ח סי' כט): "והנראה כי הנה יש להסתפק בכל

לישראל בשו"ת היכל יצחק או"ח לו: "אפשר שצדקו בזה שאין חייבים מן התורה על משיט"א (בשבת) כיוון שהוא נלקח מאשורי ואינו אשורי אין זה כתב... וכתב משיט"א אינו אשורי אף על פי שתולדתו מכתב אשורי". וכן בשו"ת נחת שלמה ח"א סי' כז הגרשז"א על פוסק שהורה לרופא לחתום בשבת בלועזית: "הוא תמוה, הרי אין חותמין בכתב אשורית, ואם כן אין שום חילוק בין כתב שלנו ללועזית". וכן הוא בשו"ת משנה הלכות ח"ב סי' ריו: "אמנם נראה פשוט דבכתב משיטא שלנו או כתב רש"י וכיוצא בו שאינו כתוב כתב אשורית מותר לכתוב בו בכל מקום ודברי חול, ומהאי טעמא תקנו כתב זה".

20 מה עוד שמרן הב"י הביאו בב"י סי' רפג לדינא, ועלינו לבדוק אם זה מתיישב עם הבנת החוות יאיר את שיטת הב"י דלעיל. ויעויין בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' עח): "אבל הטענה הנכונה היא משום דכתיבה זו אינה אשורית מותר לכתוב בלא שרטוט", ואין לעשות כך בכתב אשורי. צורת אותיות הדפוס שלנו דומה יחסית לכתב אשורי של ספר תורה, ויתכן שבה אכן יש להחמיר. וכן מעיד גם הרמב"ן (גיטין ו, ב סוד"ה וכתב): "...שאינה כתיבה כלל... ועל דא אנא סמיך למיכתב בכתיבה זו בלא שרטוט, וכן עמא דבר". ברור שהכתב העברי בתקופת הראשונים הספרדים היה שונה משלנו, ולא היה דומה כלל לאותיות ספר תורה, וממילא אין להקיש מדברי הרמב"ם שהתיר כתב הספרדים דאו על הכתב המרובע היום (צילום של כת"י הרמב"ם נמצא בספרים שונים, למשל בספר "הגאונים והראשונים" הוצאת ספרית אלינר עמ' 135, והוא שונה בתכלית משלנו; וכן מובאת שם חתימתו, שהיא ודאי "דברי חול". וזהו הכתב שהתירו לכתוב בו ולבזותו).

21 שו"ת חו"י סי' קט, ויש לציין שהפתחי תשובה הביאו להלכה ביו"ד סי' רלו סק"ב.

משפטי צורות האותיות וקוציהן האם נמסר למשה מסיני שכן תואר האות והם שייכים לעצם האות... והיה נראה מזה שעצם האות היא כמו שהוא נראה לתינוק, אלא שבאו כמה ענינים כהוספה לעצם האות". וכתב בהמשך שכן דעתו, והביא זאת בשם כמה ראשונים²². אם אין התגין מעצם האות, כיון שבדפוסים האותיות בדרך כלל הן אותיות שלמות רק ללא תגין, הרי הם אותיות אשוריות ללא "הוספה לעצם האות", ולפי הסברם של כל הראשונים יש באותיות הללו קדושה, שכן הם עיקר השפה, והם נמסרו למשה.

מכך שהקדמונים כשדנו בעיסוק בבית הכסא נתנו עצות להרהר בדברים שונים, ואף לא אחד כתב לקרוא שם ספרים, נראה שגם הם החמירו באותיות מרובעות. עי' בדברים רבה (פ"ח): "אמר להו שמואל תיתי לי דלא מעיינא בהו אלא בעידן דנפקא למיא". ופירשו התוספות (תענית ז, א ד"ה אף): "פירוש להטיל מים". שם מדובר על עיון במחשבה בעניני איצטגנינות, ולא על קריאה בהם. וכן במורה הנבוכים (ח"ג נא): "תשים מחשבתך במילי דעלמא... בעת היותך במרחץ", וכן בשל"ה (שער האותיות, קדושת האכילה ד"ה ומאחר בהגה"ה): "ירגיל עצמו [בבית הכסא] בחשבונות, ובשבת נראה לי שיחשוב בכנינים נאים מצויירים ובממשלת שרים וכיוצא בזה". וכן בספר חסידים (תקמו): "ומחשבות חפצין לא תחשוב אותם בעת שתוכל ללמוד תורה, אלא כשתלך בבית הכסא או בבית המרחץ אז תחשוב בס". אין ראייה מכל המקורות האלו שאסור לקרוא כתב אשורי בבית הכסא אלא סניף בעלמא, כיוון שיתכן שמדובר במצב שאין אפשרות לקרוא בבית הכסא, ומצד שני לא בכל מקום כתבו והדפיסו באותיות מרובעות.

האחרונים המקילים

מנהג מקובל בימינו שלא להכניס לבית הכסא כתבים בשפה העברית. אולם להלכה נראה שקיימת מחלוקת אחרונים בדבר, ורובם מקילים. הפתחי תשובה (יו"ד סי' רלו ס"ק ב) הפנה לדברי החוות יאיר שאסר לבזות כתב דפוס פשוט כשל היום, אך מצד שני הרמ"א שאסר דיבור בבית הכסא לא פירש שקיים איסור קריאה שם, וגם משמע שדעתו היא שאין כתב הדפוס שלנו כתב אשורי לענין קדושתו, שהרי כתב (יו"ד סי' רפד ס"ב): "ויש אומרים דאין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית שכותבין בו התורה", ועוד יותר מכך הבאר היטב שהעיר (על הרמ"א שכתב לאסור דיבור בבית הכסא באו"ח סי' ג סע' ב ס"ק ב): "וכל שכן שלא יאכל" לא המשיך וכתב "ולא יקרא שם", וכבר ראינו את עדותו המפורשת של היעב"ץ על עצמו שעשה מעשה והיה קורא בבית הכסא ספרי חול בעברית. וכך הוא גם בציץ אליעזר (חט"ו ס"ז): "מותר להכנס לבית הכסא בדברי חול הכתובים בכתב

22 שו"ת הרא"ש כג, יא, רי"ז נתיב ב ח"ב בשם רבינו יוסף, מאירי בקרית ספר ריש מאמר שני ח"א.

עברי". וכן באגרות משה (יואזר חמט-סולסקה עוזר) ובדבר הכנסת עיתונים וכן מילן שנדפסו באותיות מרובעות של דפוס לבית הכסא אין בזה שום איסור, כי אינם אותיות ששייך ללמוד מהן דינים". והסברו מופיע במקום אחר (אג"מ יו"ד ח"ג סי' קכ) שניתן להקל היות ש"עשו באותיות קצת שינויים עד שנעשה ככתב אחר, וכמעט שרוב האותיות הנדפסות המרובעות הם בשינוי קצת". ונראה שכך הבינו גם הגר"ח פלאגי ורבי יוסף חיים²³: "כתב אשורית... יש בה קדושה וראוי להגנוז... כיוון שהקפדה היא בעבור כתב אשורית שיש בו קדושה... מי שרוצה לכתוב סוד לחבירו... אם כתב כתב של ספר תורה זה נקרא בשעת הדחק פעם כיוכל, ובהכרח ועל כל פנים יזהיר אותו שיגנוז הכתב במקום מוצנע דרך כבוד". וכן בשו"ת דברי יוסף (אירגאס, סי' מא) כתב להתיר, והעיד שכן המנהג.

ועוד יש לדון בענין הדפוס עצמו, האם לאותיות הנדפסות יש גדר של אותיות שנכתבות או לא; יעויין בשדי חמד (מערכת הד' כלל לח) שמסיק שיש להשוותם ולא להקל באותיות הנדפסות, והביא חבל פוסקים שפסקו כך. אלא שהגר"ע יוסף (יבי"א ח"ד יו"ד סי' כא) סובר שדפוס אינו ככתב, והביא גם הוא עוד חבל פוסקים הסוברים כך, יעו"ש. וכן ראיתי בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' יח אות כא) שמחלק שיש להקל בדפוס יותר מבכתב יד. ויתכן שדפוס צילום קל עוד יותר מדפוס, כמו שעולה מדברי המהרש"ם (ח"ג סי' שנו), וכן מדברי הגר"ע יוסף (שם): "ומכל שכן בנידון דנן שנעשו ע"י צילום שהוא גרוע יותר מהדפסה רגילה", ובדפוסים המודרניים כל ההדפסה נעשית למעשה בצילום ולא בהטבעת אותיות.

מכל זה נראה שאין לאסור מצד הדין להכניס כתב עברי לשירותים, אך יש בדבר ענין של חסידות שיש לו מקום²⁴.

23 שו"ת רב פעלים ח"ד יו"ד סל"ב בשם הרח"פ ברוח חיים יו"ד רעו, שהבין כן בדעת הרמב"ם דלעיל.

24 בשו"ת ציץ אליעזר חלק טו סימן ז הכריע: "ומותר ליכנס לבית הכסא בדברי חול הכתובים בכתב עברי, וגם לרבות אפילו בכתובים ככתב אשורי" וסמך דבריו על דברי השאילת יעב"ץ שזכרנו לעיל. ואמר לי הרב יעקב אריאל, שכיוון שנהוג להכניס דברי דפוס לשירותים יש לומר שהתקבלה הדעה שאין זה כתב אשורי של סת"ם, ומותר לכתחילה. והרב שלמה אבינר הוסיף שהמחמיר תבוא עליו ברכה. ושמעתי מהרב מרדכי אליהו שסיפר על אחד מגדולי ירושלים רבי יהודה צדקה שהיה מרים מן הקרקע כל דבר כתוב עברית, אפילו דברים של חול כעטיפות ממתקים. ובענין האותיות מרובעות שלנו כתב רח"ד הלוי בשו"ת עשה לך רב חלק ה שגם בהם יש להקפיד, ולא להכניסם לבית הכסא, ובגלל סיבה זו נהגו הספרדים לכתוב בכתב משי"א והאשכנזים בכתב אחר (כגון כתב רש"י), ואף שכיום מקילים לכתוב בכתב מרובע אין להכניס ספר בכתב זה לשירותים. וראיתי שכתב הרב רפאל שטרן ששמע מהגרז"נ גולדברג שבשנים הראשונות של בית החולים 'שערי צדק' בירושלים התפסים והכרטיסים היו בכתב רש"י מטעם איסור כתיבת דברי חולין בכתב אשורי (אך לא מצאתי סמך לדעה הרווחת בקרב ת"ח שהבן איש חי' אסר להכניס כתב עברי לבית הכסא, ואודה למי שיאיר את עיני).

עוד בענין בעל ה"לשם"

בעקבות פרסום מאמרי ב"המעין" האחרון ('על פגישת ה"לשם" עם ר' ישראל מסלנט', 'המעין' ניסן תשס"ז [מו, ג] עמ' 81 ואילך) התקשר אליי הרב ישעיהו הדרי, ומסר לי ששמע מפי הרב דב כ"ץ ז"ל, מחבר ספרי "תנועת המוסר", שהוא היה נוכח כשה"חפץ חיים" נפגש עם בעל "לשם שבו ואחלמה" בעיר הומל, וה"לשם" שאל את הח"ח מדוע אינו לומד קבלה (אותה שאלה ששאל את ר' ישראל סלנטר, שעליה סוכב מאמרי הנ"ל), והלה ענה לו, כשהוא מצטט את מזמור קל"א בתהילים: אני "כגמול עלי אמו". עד כאן סיפורו של הרב דב כ"ץ. את הדבר שמסר הרב הדרי אישר לי בנו של בעל "תנועת המוסר", שכני הטוב הרב יעקב כ"ץ, שהוסיף שאביו אמר לו שבתקופת גלותו בהומל, דהיינו בשנות תרע"ה-תרע"ו, כשהיה כבן ששעשרה, היה בית הוריו שם מקום מעבר לרבים מהפליטים גדולי התורה שהוגלו ע"י הרוסים מליטא. והנה, בחלק ה' של "תנועת המוסר" (ירושלים תשכ"ג), המוקדש לאישיותם ופעלם של תלמידי ר' שמחה זיסל מקלם, תיאר ר' דב (בעמ' 266-285) את אביו, הרב יעקב כ"ץ ז"ל¹, ואת הישיבה שהקים בהומל, והזכיר את האנשים הגדולים שגלו בימים הרבים ההם לעיר ההיא, ביניהם ה"חפץ חיים", ר' חיים עוזר גרודזנסקי ור' איצל מפוניבז'.

מתוך העובדה שה"לשם" הציג את שאלתו לח"ח "מדוע אינו לומד קבלה" בעיר הומל, יש לכאורה הוכחה למה שכתבתי כמאמרי שהח"ח לא נפגש עם ה"לשם" עד הגיעו לעיר ההיא, כי לולא זאת מסתמא היה ה"לשם" שואל את רעהו שאלה זו מכבר. ואכן, הרב אריה לויין כתב ב"תולדות ה"לשם" שבהומל נפגשו השניים, ודלא כמו שהשיג הרב צבי הירש פרכר על דברי ר' אריה, בכתבו באחד ממכתביו "גם בשאוויל ביקרו [הח"ח], והיו אוכלים יחדיו, וגם הבנות לא היו בש"ק על השולחן כשהיה הח"ח — כן סיפרו ל...". אלא שמתאורו של הרב פרכר משמע שהביקור עליו

1 ר' יעקב כ"ץ היה אחד מבעלי המוסר המובהקים בדור ההוא; אחרי שהרב ליבצ"ק חסמן עזב את הכהונה של משגיח בישיבת טלז, בה שירת שבע שנים מתרנ"ז עד תרס"ג, התמנה ר' יעקב במקומו ושירת שם כשנה וחצי. כל השנים האלו היו קשות לישיבת טלז, כי בהן אירעו לעתים תכופות הפרעות ומרידות של התלמידים נגד ההנהלה, כפי שתוארתי אני בספרי "גידולו של גדול", עיי"ש בכמה מקומות. משנת תרס"ז ישב הרב יעקב כ"ץ על התורה על העבודה ועל המוסר בכיסא הרבנות של העיירה קליקול, שנמצאת כשישים ק"מ צפונית-מזרחית לטלז, ומשם הוגלה לעיר הומל בגלות רוב רובם של יהודי ליטא במלח"ע הראשונה.

סיפרו לו התקיים כשבנותיו של ~~ה'לשם~~ ~~מלכו~~ ~~ועצמו~~ סמוכות על שולחן אביהן טרם נישאו, ולפי זה ייתכן שאכן נפגשו השניים עוד בשנות המ' כשה'לשם' היה עדיין באמצע דרכו בשבילי הקבלה, ולכן לא שאל את עמיתו שאלה כזאת. ומכל מקום נוטה אני להעדיף את דברי ר' אריה לויץ על פני מה שסיפרו לר' צבי הירש, שהשניים באמת לא נפגשו עד גלות הומל, כי התיאור איך הבנות נעקרו ממקומן ליד שולחן השבת בגלל נוכחותו של הח"ח (ובפרט בשנות המ') נראה בעיניי כדמיוני ובלתי אמיתי.

ברם, צריכים אנו לעיין בדושיח שבין ה'לשם' וה'חפץ חיים' הנ"ל כפי שמסרוהו הרב הדרי והרב כ"ץ מפי בעל "תנועת המוסר", האם הדברים סותרים את דברי במאמרי ב"המעין" משתי בחינות. ואתייחס לבחינה בחינה בנפרד. האחת היא, שבמאמרי נקטתי שה'לשם' לא היה שואל את ר' ישראל מסלנט מדוע איננו לומד קבלה לולא שר' ישראל היה מקדים ופותח בעניין של לימוד הקבלה (בהציעו ל'לשם' את עבודת ההגהה בכתבי הגר"א בחוכמת הקבלה, כמו שכתבתי שם). וצ"ע אם דבריי נסתרים מזה שה'לשם' אכן שאל שאלה זאת את הח"ח גם מבלי שהלה יקדים לדבר אליו על ענייני לימוד הקבלה. אבל נראה שאין כאן קושיא על דבריי, כי מי יימר שה'חפץ חיים' אכן לא יום שיחה עם ה'לשם' על התעסקותו של ה'לשם' בלימוד הקבלה, ואולי רק אז שאלו ברישיחו למה הוא, ה'חפץ חיים', אינו לומד חוכמה זו? ואפילו אם נימא שה'לשם' הוא זה שפתח בשאלה, גם אין קושיא על דבריי, שהרי אינו דומה היחס של ה'לשם' לח"ח לייחסו לר' ישראל מסלנט, כי ה'לשם' היה צעיר מה'חפץ חיים' רק בשלוש שנים, וכבן גילו לא היה מהסס לשאול אותו מדוע אינו לומד קבלה, מה שה'לשם' לא היה יכול לשאול את ר' ישראל שהיה מבוגר ממנו בשלושים ואחת שנים, לולא שר' ישראל פתח בעניין לימוד הקבלה של ה'לשם', כפי שכתבתי במאמרי.

הבחינה השניה היא בקשר למה שכתבתי במאמרי על תשובתו של ר' ישראל ל'לשם' לשאלה למה איננו לומד קבלה, שלפי עדותו של משגיח ישיבת מיר, ר' ירוחם הלוי ליבוביץ, הייתה "מאי נפ"מ לי על איזה רקיע הקב"ה יושב, אחת אני יודע כי יכו בשוטים ומאוד יכאב וכו' ומה עוד". וכתבתי שתשובה זו איננה יכולה להיות כפשוטה, דהיינו שר' ישראל טען ואמר שאיננו לומד דברים שאין בהם נפ"מ כלפיו, כי בוודאי למד גם דברים שאין בהם שום נפ"מ אליו; אלא כוונת תשובתו של ר' ישראל הייתה כפי שביארה ר' ירוחם הלוי בשיחה המוסרית בישיבת מיר, דהיינו, שר' ישראל אמר שהוא מרגיש שלא הגיע עדיין לדרגה שיכול הוא להתעסק בדברים הנעלים של חוכמת הקבלה, כי הוא עדיין צריך ליישב את דעתו בדברים היסודיים של שכר ועונש. וצריך עיון האם את תשובת ה'חפץ חיים' לשאלה, כפי שמסרה ר' דב כ"ץ שהיה עד שמיעה, יכולים אנו להבין כפשוטה, או שמא גם בה צריכים אנו להעמיס כוונה אחרת. ונראה לומר בזה, שמתשובתו של ר' ישראל סלנט הרי היה משמע שביטל את כל הלימוד של קבלה כיון שהוא דבר שאין נוגע למעשה, וזה לא ייתכן כלל, ולכן היינו מוכרחים להעמיס כוונה אחרת בדבריו; אבל תשובת הח"ח,

שתוכנה הוא שיש סוג אנשים שמעיקרים פשוטים למלימוד קבלה מפני שדרכם בחיים היא "כגמול עלי אמו", שפיר יכולים אנו לקבלה כפשוטה. בדברו על מהותו, תיאר בעצם ר' ישראל מאיר הכהן את עצמו כפי שנעים זמירות ישראל תיאר את עצמו בפסקי המזמור הנ"ל: "לא גבה לבי, ולא רמו עיניי, ולא הילכתי בגדולות ובנפלאות ממני. אם לא שיוויתי ודוממתי עליי נפשי כגמול עלי אמו, כגמול עליי נפשי"; ופשוטו כמשמעו, והוא שתורת ה"גדולות והנפלאות", שהיא חוכמת ח"ן, לא ניתן לאדם שכמותו, והוא פטור מלימודה. ואם נשאל אנחנו: למה לא ענה ר' ישראל סלנטר את ה"לשם" בשעתו כתשובת הח"ח²? התירוץ הוא פשוט, כי ר' ישראל לא היה מסוג האנשים שיכולים לקרוא על עצמם את הפסוקים האלו של המזמור, כי הרי ר' ישראל מסלנט אכן הילך "בגדולות ובנפלאות" כשחידש שיטה חדשה של מוסר, ולא הלך בדרך הישנה והפשוטה כאשר עשה בעל ה"חפץ חיים". ועיין בספרי "גידולו של גדול" עמ' 574 ואילך איך שהח"ח לא 'החזיק' מדרך בעלי המוסר, תלמידי תלמידיו של ר' ישראל מסלנט, וכמו שכתב הרב ישראל זיסל דבורץ בספרו "הגאון רבי משה מרדכי אפשטיין" (הוצאת נצח, תל אביב, תש"ד) עמ' 55-56, וז"ל: "[ישיבת רדין] התנהגה כל השנים על פי הנוסח העתיק של ימי נעורי הגאון הקדוש בעל 'חפץ חיים', והוא האמין בתום לבבו שיעלה בידו לנהל את הישיבה על פי הנוסח הזה כל הימים. אולם אדמו"ר הג"ר נתן צבי פינקל [הסבא מסלבודקה] המומחה הגאוני במקצוע זה... ראה והכיר שהדבר הזה מן הנמנע הוא [בתקופה החדשה]. לדעתו, אי אפשר היה לה ליישיבה של תורה להתקיים — אם לא על פי שיטת המוסר מיסודו של גאון קדוש ישראל מסלנט זצוק"ל... ועל כן חשב תמיד מחשבות כיצד להשפיע על הנהלת ישיבת רדין... ומן האמצעים העיקריים שאחז בהם היה זה, שהיה שולח תמיד את טובי הכוחות בגדלות התורה והמוסר שבין מידעיו ומחונכיו ללמוד בישיבת רדין... והם היו משמשים מעין... 'משפיעים רוחניים'... מובן הדבר שמכיון שלא נתמנו באופן רשמי, לא הייתה השפעתם על הישיבה שלמה. ובכל זאת השתמט מרן ה'חפץ חיים' כל הזמן מלאחוז בסדרי הישיבות החדשים, עד שבאה המהפכה הרוסית [בתרס"ה] וזעזעה את כל החיים הרוחניים, וכותלי ישיבת רדין נטו גם הם ליפול, ואז הכיר בצדקת הגרנצ"פ והסכים להצעותיו ולמינויים הנ"ל". עכ"ל. ובספרי הוספתי שגם אחרי תקופת המהפכה היא לא שוכנע ר' ישראל מאיר הכהן בצדקת שיטת המוסר ולא אימצה כלל³, עיי"ש בעמודים הנ"ל. ולכן אף בשנות תרע"ה-תרע"ו בעיר הומל אמר בצדק לבעל ה"לשם" שהוא פטור מלימוד הקבלה כי דרכו היא הדרך הישנה, ולו נאה ולו יאה לומר על עצמו שהוא כגמול עלי אמו שאינו מהלך בגדולות ונפלאות.

- 2 ובפרט אם נקוט שר' ישראל באמת ידע את חוכמת הקבלה, ורק התחמק מגלות לאחרים שמשנה זו סדורה בידו, כמו שכתבתי במאמר.
- 3 ומה שכתב ר' ישראל זיסל דבורץ שהכהן הגדול הכיר בצדקת הסבא מסלבודקה הוא מוגזם, כי ה'חפץ חיים' לא הכניס את שיטת המוסר לישיבתו אלא כהוראת שעה בלבד.

אסיים בשלוש הערות מזעריהת על "תולדות הצול ה'לשם" של הרב אריה לויין:
(א) מה שהודפס שם ש"מרת שרה לאה בתו של ה'לשם' הייתה אשת הרב הגאון
ר' שלום רב דוויינאווא" — צריך להיות רב דווייגאווא (כגימ"ל לא בנו"ן). העיירה
הזאת נמצאת 13 ק"מ מהעיר קלם ו-45 ק"מ מהעיר הגדולה שאווייל, ר' 34 ק"מ
מעירת מולדתי, ציטעוויאן.

(ב) המחבר כתב: "למרות סבלו מדקדוקי עניות, מסר נפשו על דקדוקי תורה
ודקדוקי סופרים לקיים כל המצוות בכל ההידורים בשמחה עצומה". אמנם בעניין זה
מצאתי דבר מעניין בקונטרס "פרקי זכרונות" של שמחה דולינסקי, שהיה בנו של
הרב זלמן דולינסקי (ראדינער)⁴. מר דולינסקי כותב שבשנת תרס"ז חזר אביו (בגלל
מחלתו, ממנה נפטר שלוש שנים אחר כך כשהוא רק בן ארבעים) מהעיר מיר, שם
שהה שנה בשליחות של הסבא מסלבודקה כדי להכניס בישיבה דשם את שיטת
המוסר. ואז עשה בחודש אלול ובימים הנוראים בסלבודקה, ולסוכות בא לשאווייל,
עיר מגורי משפחתו. בנו הקטן שמחה התלווה לאביו בשלושת המקומות. וכך מתאר
בעל הזכרונות את אחת מחוויותיו כשהגיע לשאווייל: "בשמחת תורה בצהריים הוזמננו
לכיבוד אצל הרב שלמה פיין" — הוא ר' שלמה אליאשעוו בעל ה"לשם"⁵. "הוא
היה ידוע כרב 'מקובל' יושב תמיד על התורה. הוא בנה לו סוכה מהודרת, עם דלתות
וחלונות, תריסים על החלונות וגג מתרומם, והכל היה צבוע בצבעים מרהיבים. ר'
שלמה פיין היה איש אמיד (ההדגשה שלי, נ.ק.), ואת חג הסוכות חגג ברוב פאר
והדר. הכיבוד של שמחת תורה היה בסוכה"⁶. ה"לשם" היה 'איש אמיד' — או 'סובל
מדקדוקי עניות? כותב הזכרונות היה רק בן שבע כשחזר לשאווייל, וכן עשר היה
כשהתייתם מאביו, ולא היה מי שיחנך אותו כדבעי, וכשהעלה את פרקי זכרונותיו
עלי גליון כבר סטה שמחה דולינסקי מדרך אבותיו והיה גר כמושב גבעת חן
שבשרון. ייתכן שההערכה שה"לשם" היה אדם עשיר נבעה מרושם ילדות מוטעה,
ויכול גם להיות שכשראה איך ר' שלמה חוגג את החג ברוב פאר והדר הגיע בעצמו
למסקנה שר' שלמה היה בוודאי עשיר. ואע"פ שמר שמחה כשר היה באותה שעה,
לא היה יכול אז לרדת לעומקו של מה שר' אריה לויין קבע כמעט שלושים שנה לאחר
מכן, שר' שלמה היה "מוסר את נפשו לקיים כל המצוות בכל ההידורים" למרות
ש"סבל מדקדוקי עניות".

(ג) המחבר כתב: "אחרי סבלו הרב לעת זקנותו בתקופת המלחמה העולמית בעת

4 אחד מעשרת כעלי המוסר שתולדותיהם רשומות בחלק ה' של "תנועת המוסר" הנ"ל,
ושהרב יחיאל יעקב וויינברג שהושפע ממנו בלומדו בסלבודקה כתב עליו ש"בפתיל הנשזר
ונטווה מעורקי לבו הבורע הדליק את הנר בלב הצעירים".

5 שקרא אז את שם משפחתו ע"ש משפחת חותנו שתכר בו — וכך נהג לאחר מכן גם חתנו
של בעל ה"לשם", כשקרא את שם משפחתו אליאשעוו ע"ש משפחת חותנו.

6 מר שמחה דולינסקי ממשיך לתאר שם את שמחת התורה בשאווייל — וכידוע גם בשמחת
תורה היו שותים לשוכרה בליטא, כמו בפורים.

גזירת גירוש שאווייל בשנת תרע"ה... כהיותו בהאכלא, ואח"כ בעיר ברדיאנסקי בפנים רוסיא בגלגולי צרות משך שבע שנים ועוד, ואחרי שובו עוד להאמלא, התגברה תשוקתו, אשר נכסף והשתוקק כל ימיו, לעלות אל ארץ הקודש... המחבר לא פירט כמה זמן שהה ה"לשם" בעיר ברדיאנסק שבמחוז טוורידה⁷, ואף לא פירט המחבר מדוע עבר לשם. מסתמא ברח ה"לשם" מהומל בגלל מלחמת האזרחים בין המלוכנים (הלבנים) והבולשביקים (האדומים) שפרצה בשנת תרע"ח, אשר בעקבות התווה ובוהו ששרר אז במרחבי אוקראינה נרצחו בשנים הבאות לפי האומדן כעשר רבבות יהודים הי"ה. הומל, אע"פ שהיא נמנית על רוסיה הלבנה, שוכנת קרוב לגבולה של אוקראינה, וגם היא הייתה מקום מסוכן; ורק מחוז טוורידה, שלא היה באוקראינה ממש אלא כמה שנקרא אז רוסיה החדשה (כי מאתיים שנה לפני היה גם צפון הים השחור תחת שליטת העותומנים המוסלמים), היה יותר בטוח. המצב הנורא שרר באוקראינה בשנים תרע"ח עד תרפ"א, ולכן סבורני שר' שלמה חזר להומל בעת ההיא, כלומר בתרפ"א. ולפי חשבון זה, מספר שנות "הסבל הרב" שעברו על ר' שלמה, שהתחילו מגירוש יהודי ליטא בסיון תרע"ה, היו שש ולא שבע. בתמוז תר"פ כבר הורשו הפליטים לחזור למולדתם מטעם הממשלה הקומוניסטית של רוסיה ובסיועה, אבל ה"לשם" בחר להישאר בהומל אצל חתנו, כי החתן לא היה פליט, שהרי את הרבנות קיבל כמה שנים לפני מלחמת העולם, ובהומל מושבו, ולו ולבנו בוודאי לא היו מרשים הקומוניסטים לחזור לליטא. בשנת תרפ"ב כתב ר' שלמה את שני המכתבים המודפסים ב"איגרות לראי"ה" (ירושלים תשמ"ו: סי' עח ו-פד) בהם מבקש מ"יידו מאז הרב הכולל" הראי"ה קוק להשתדל להשיג היתרי כניסה לארץ ישראל עבור משפחת פייגין מחשובי העיר הומל, ובמכתב השני גם בעדו ובעד ביתו. ואחרי שנתיים, בשנת תרפ"ד, עלה ה"לשם" לציון ברינה.

נתן קמנצקי

7 עיר נמל על החוף הצפוני של הים השחור, הרחוקה מהומל 780 ק"מ בקו אווירי בכיוון דרום-מזרח, יותר ממה שהומל רחוקה משאווייל — 600 ק"מ גם כן בכיוון דרום-מזרח.

ועוד על זהות מחבר ספר החינוך

תודה לר' דניאל כץ על הערותיו המחכימות אודות זיהוי מחבר ספר החינוך¹. אולם איני סבור שעל סמך הנימוקים שהביא ניתן לדחות באופן נחרץ את דבריו של פרופ' תא שמע, שהמחבר הינו ר' פינחס הלוי.

א. אין משמעות מכרעת לטענת ר"ד כץ שבספר החינוך מצוה ת הרמב"ן מוזכר בברכת המתים, ושלכן טעה תא שמע כשזיהה את "מורינו ישמרם א-ל" כאותה מצוה כרמב"ן — כי כבר העירו החוקרים על תופעה מצויה בספרות הראשונים, שלחכם פלוני מוצמדת לפעמים באותו ספר ברכת החיים וברכת המתים². הרב א' ונגרוב הציע שברכות המתים שיוחסו לרמב"ן בספר החינוך הינם הוספה של מעתיקים, שנשמעו להוראתו של המחבר בפתיחת ספרו שיש רשות למעתיק לתקן בספר את הדרוש תיקון³; אך יתכן לדעתי שהמחברים לא טרחו להשוות בספר את ברכות החיים והמתים כדי להבליט שהיה להם קשר עם החכם הנזכר בעודו בחיים. ולתואר 'מורנו' — מצוי שתלמיד, ואף תלמיד חבר, לא יכנה את רבו בשמו בעודו בחיים אלא יכנהו 'מורנו' בסתם⁴.

ב. בענין החזרה בטעה בברכת המזון בשבתות ויו"ט, ממנה רצה הכותב להוכיח שאין מחבר החינוך תלמיד הרשב"א — קיימת מחלוקת זהה בין בעלי התוספות⁵, ויתכן מאוד שהחינוך הכריע כאחד הצדדים במחלוקת בלי שהיה תלוי בדעת הרשב"א, ולכן לא ציין הפעם שקיבל הלכה זו ממוריו או רבותיו, כדרכו לתעד מסורות מעין אלה.

ג. מצאתי שבמצות שופר מגדיר החינוך שהכלי הראוי לקיום המצוה הוא זה שיש לו נקבות וזכרות חוץ מקרן של פרה⁶, ובסיום דבריו כתב: "והארכתי לך בני מעט בכאן לפי שהפירוש הזה נתחדש במשנה זו מזמן קרוב", וזהו חידושו של הרמב"ן⁷? מכאן ניתן להוכיח שהחינוך חי בתקופת הרמב"ן, ולא בזמן תלמידי הרשב"א⁸.

יוסף אברמסון

- 1 'המעין', תשרי תשס"ז [מו, א] עמ' 63.
- 2 ספר החינוך עם תרגום והערות באנגלית מאת הרב אלחנן ונגרוב, הוצאת ספרים פלדהיים, תשד"מ, ח"ה עמ' xi הע' 8, לגבי הזכרת הרמב"ן בשתי הברכות באותו הדף של חידושי הרשב"א: חקרי יהדות, הרב ד"ר ש' פדרבוש, מוסד הרב קוק, תשכ"ו, הריטב"א, עמ' 295; ושם, גם לגבי המאירי: חידושי הריטב"א, ב"ב, מוסד הרב קוק, בההדרת הרב י"ד אילן, עמ' 9-10: שם, דף קסא, א מוזכר הרא"ה בשתי הברכות. רבינו בחיי עה"ת, מבוא לספר בראשית, הרב שעוועל, מוסד הרב קוק, עמ' 8-9. 3 שם, עמ' xi.
- 4 הגדרתו כ"תלמיד חבר" מובא בכנסת מחקרים, ישראל מ' תא שמע, תשס"ד, ח"ב, עמ' 201.
- 5 ברכות מט, ב ד"ה אי, סוכה כז, א ד"ה אי (טור או"ח סי' קפח בבית יוסף).
- 6 מצוה תה.
- 7 ע"י בדרשה לר"ה, כתבי הרמב"ן מהד' מוסה"ק ח"א עמ' רכח "ודבר זה חדשתי אותו בילדותי" (ציין לכן המהדיר במהד' מכון ירושלים).
- 8 עוד יש לציין שהרב ונגרוב במהדורתו הנ"ל מצא נימוקים נוספים המחזקים את שיטתו של פרופ' תא שמע שמחבר החינוך הוא ר' פינחס אחיו ורבו של הרא"ה, והוא מוסיף שם שעוד לפני תא שמע זיהה את ר' פנחס כמחבר החינוך האדמו"ר רבי יצחק מקאמרנא, ע"י באוצר החיים סוף פרישת בהר (בכך נראה שחזר הרב ונגרוב בו ממה שייחס את החינוך לר' אהרן בחומש שמות בעמ' xlviil-l). בהתאם להכרעתי גם קבע הרב ונגרוב בשער מהדורתו באנגלית שהספר הוא "כנראה מאת רבינו פנחס (אחיו של רבנו אהרן) הלוי איש ברצלונה".

לעורך שלו.

א. נהנית מתוכן בקורתו של ד"ר אלטמן על ספרם של שגיא וסטמן (גל' תשרי תשס"ז [מ, א] עמ' 67 ואילך), אך אינני מסכים לאפיק אליו הוא מפנה אותה; אל ישליך הכותב מדרכם של שני אנשי אקדמיה — על 'המדע' ועל 'האוניברסיטאות'. כיום הכירו אפילו חכמי מדעי הטבע כי העולם איננו מקום מסודר לחלוטין, ואי אפשר לצפות הכל מראש, וקיימים גם גורמים אקראיים בסדר העולמי; עם זאת לא בטלה כוונת המדע בכללותו לתאר את העולם, ולנסח את הכללים שעל פיהם הוא פועל. גם את עולם הרוח אפשר לתמצת בכללים; הרי לנו ראשי עולם הישיבות 'הליטאי', שניסחו נושאי הלכה רבים (ואחדים מהם, כר' יצחק הוטנר זצ"ל — אף נושאי אגדה) בצורת כללים. לדעתי קראו מחברי הספר את המקורות עליהם הסתמכו קריאה סובייקטיבית, מוטיב ולעיתים מוטעית בגלל הסיבות השכיחות (חלק מהן או כולן): הרצון לחדש; השאיפה להישאר קשור ל'יהדות' ללא צורך באמונה וללא חיוב לקיים מצוות; הרצון לנגח את שומרי המצוות בדורינו שהם פחות 'יהודיים' מאחיהם החילוניים, שהרי הם כובשים ומדכאים וכו'.

ב. בדיון אודות 'מעוז צור' ובתים שנוספו לו (גל' טבת תשס"ז [מ, ב] עמ' 29 ואילך) כדאי היה לציין לפיוט "אזי מים שטפוני" שנאמר במקורו כזמר למוצ"ש (פרסמתי אותו מכת"י [מאוחר] בשנת תשנ"ב בספר הזכרון למרן הגר"י פרנקל בהוצאת מכון ירושלים); יש בו הודאה על ההצלה מהגלויות, אך לא נזכרו בו כלל היוונים. הוא נמצא כבר בכת"י אשכנזי המתוארך בערך לשנת ס' (1300), ואפשר מאד ש'מעוז צור' הוא חיקוי לזמר זה, חיקוי שיועד לחנוכה [הכיוון ההפוך אינו מסתבר, שכן החקיין לא היה נמנע מלהזכיר את גלות יון]. היה מקום להזכיר אף את "אחר שובי משבי בכל" שחיבר ר' אליה בלין כזמר לחנוכה (צפונות ב, טבת תשמ"ט).

ג. מסקנת מאמרו של גלצר (שם עמ' 46 ואילך) היא שהמדליק נר חנוכה בפנים צריך "לחפש לו אילן אחר להיתלות בו", ונוצר רושם, כאילו בתוך דבריו נמצאת הוכחה — מכתבי היד, או ממקום אחר — הפורכת את פרשנותו של ר' מאיר יונה ש"ץ מפרש העיטור, שמצא בעל העיטור מקור קדמון המצדיק את המנהג להדליק בזמן הזה נרות חנוכה בתוך הבית.

ולא היא. ראשית, הפיסוק שמציע גלצר לא נמצא בשום כת"י. שנית, ועיקר, אם כפרשנותו — המשפט הקשה כולו מיותר, ומה הוסיף לנו בו בעל העיטור? מה היינו חסרים אילו כתב "ובשעת הסכנה... ומי שיכול...?"

לענ"ד הפירוש הנכון נמצא באמצע הדרך, בין הקצוות הנ"ל: העיטור לא בא להצדיק את המנהג, אך גם אינו מתנה אותו בסכנה. בתחילה הוא מתאר מצב: "ואחר שנהגו על הסכנה — נהגו" גם ללא סכנה, ואח"כ הוא מביע את המלצתו: "ולמרות הנהגו" מי שיכול...". א"כ, לדעת, אכן אי אפשר לקבוע שהעיטור מצדיק את המנהג להדליק נר חנוכה בפנים — אך אי אפשר להתעלם מכך שהוא מקבלו כעובדה, ואינו פוסלו כמנהג טעות או מנהג שטות.

תחזקנה ידיך

ישראל מ' פלס

קצר – צר – צריר – צרה – מיצר

'קצר – קטן באורכו, הפך מן ארוך'; 'צר – מצומצם ברוחבו'. (מילון אבן שושן)
אך בלשון חז"ל 'קצר' משמש גם כמוכּן צר¹, וכך אמרו (ברכות סא, א): 'אף אשה
צרה [-צרה] מלמעלה ורחבה מלמטה'. וכך מצאנו בפירושי רש"י (ב"ק ג, ב ד"ה חריצין
וכו') בתארו את 'שיח': 'ארוכה וקצרה' [-צר].
וכבר העיר על תופעה זו בספר 'היכל רש"י' עמ' תתשסו:

השימוש בקצר במקום צר תמוה כיום, וכנראה כתבו כן כאילו התכוונו לומר קצר
ברוחבו... קדמוננו לא הקפידו להבחין בין קצר שהוא היפוכו של ארוך, כלומר
קטן, לבין קצר שהוא היפוכו של רחב, כלומר צר. לפיכך אין תימה שרש"י כתב
ארוך וקצר במקום ארוך וצר... ועוד תימה שבמלוני התלמוד וגם במלון בן יהודה
[וכן במילון אבן שושן. יק"ר] אין כלל קצר בהוראת צר.

ואכן כך הוא פירושו של רש"י לפסוק 'ותקצר נפש העם בדרך' (במדבר כא, ד):

בטורח הדרך שהוקשה להם... וכל דבר קשה על אדם נופל בו לשון קיצור נפש,
כאדם שהטורח בא עליו, ואין דעתו רחבה לקבל אותו הדבר, ואין לו מקום בלב
לגור שם אותו הצער... כללו של פירושי, כל לשון קיצור נפש בדבר – לשון שאין
יכול לסובלו הוא, שאין הדעת סובלתו.

האריך בפירושו שלא כדרכו, ולבסוף גם 'סיכום': 'כללו של פירושי' וכו'.

תורף פירושו, כי 'בדרך' אינו ציון מקום היכן קצרה [-נעשית צרה] נפש העם, כי אם
סיבת קוצר הנפש, לאמור: טירחת הדרך שהוקשה להם [ובי"ת 'בדרך' יתפרש במשמע
'בגלל'].

וכך יהיה ביאורו של הפסוק 'בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה' (דברים ד, ל): שלא
תהיה דעתך רחבה לקבל את 'כל הדברים האלה'. וסימוכין לפירושי רש"י אפשר למצוא
בדברי נעים זמירות ישראל (תהילים כה, יז): 'צרות לבבי הרחיבו', ואין לי מקום בתוך
לבי לגור שם אותו הצער; והטעם שהם רבות (ראב"ע שם). ומכאן נגזרת המילה 'צרה',
מלשון 'צר', שאין מקום בלב להכיל אותה (ואכן לשניהם שורש אחד והוא 'צר'). וגם
לשון 'צרות את המדינים' (במדבר כה, יז) תתפרש בדרך זו, עשה שיהיה להם צר מלהכיל
הצער שיגרם להם.

וכך 'האריך' גם ר"י בעל הטורים את ה'דרך' (במדבר כא, ד), ש'בצר לך מצאוך [כה]
כל הצרות האלו', בהוסיפו 'מלמד שראו כל הצרות שיבואו עליהם [בדרך] בגלות אדום,
ואיך ימשך גלות אדום'.

וזאת חזינו על בשרנו בשנות הגזירה תש"א-תש"ה, שקצרה נפשנו בדרך הארוכה,
בסבלנו צרות שאין הדעת סובלתן; עד שהקב"ה ברחמיו הוציאנו מן המיצר – למרחביה.

1 ראה במאמרו של ד"ר נ"מ ברונוזניק 'המעין' ניסן תשס"ו [כו, ג] עמ' 52; כהע' 32 שם הוא
מפנה למאמרו 'מלשון חכמים ללשון מקרא' (כית מקרא תשנ"ב), שבו בעמ' 208-210 הוא
עוסק בענין קצר במשמעות צר.

הרב יעקב קאפל רייניץ

גבריאל יצחק רוונה

מניעים ומגמות בחיבורו של 'ספר הערוך'

פתיחה

לא הרבה ידוע על קורות חייו של רבי נתן איש רומי [ד'תשצ"ה-ד'תתס"ו (1106-1035) בערך]. ככל הנראה, התייחס על משפחת הענווים ברומא. אביו, רבי יחיאל, היה מחכמי הישיבה בעיר זו, וגם פייטן שחיבר כמה קרובות¹. אחרי פטירת אביו מילא עם שני אחיו, רבי דניאל ורבי אברהם, את מקומו כראש ישיבה בשיבת רומא; האחים אף ענו בצוותא על שאלות בהלכה. ידוע גם על בית כנסת שהקים ר' נתן². בעיקר נתפרסם רבי נתן על שום ספרו 'הערוך', המסודר כמילון תלמודי, ומכיל בתוכו ערכים בסדר אלפביתי, הלקוחים מן התלמודים, המדרשים וכתבי הגאונים. יתכן וקדם לספר הערוך ספר דומה בשם זהה שנחבר בידי רב צמח גאון, אולם ספר זה אינו מצוי בידינו³. מילון אחר בסדר אלפביתי נחבר באשכנז בתקופת חייו של רבי נתן בידי רבי מכיר ברבי יהודה, אחיו של רבנו גרשום מאור הגולה, אך גם

- 1 על קורות רבנו ועל ספרו ראה במבואו של אלכסנדר קוהוט לערוך השלם, כרך א, ניו יורק תרל"ח. ראה גם: ישראל משה תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ירושלים תשנ"ט, חלק א עמ' 218-223; ד"ר מרדכי מרגליות [עורך], אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל, תל אביב תשל"ג, כרך רביעי עמ' 1177-1181; ראה גם בחוברתו של מאיר רפלד, בפרדס המילונים, רמת גן תשס"ג, המוקדשת ברובה לערוך ולנושאי כליו; לסיכום ממצה בתוספת הפניות רבות ראה: Shimeon Brisman, History and Guide to Judaic Dictionaries and Concordances, New Jersey 2000, pp. 15-17, וראה גם בהערות שם עמ' 274-275.
- 2 יש המצביעים על מבנה עתיק שבו שכן, לפי המשוער, בית כנסת זה. ראה: אטיליו מילנו, גטו רומא — תמונות מן העבר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 133-134.
- 3 ראה: תא שמע שם עמ' 218. לשאלת קיומו של ספר זה והאם היה לעיניו של רבי נתן ראה: קוהוט שם עמ' 16; ר' חיים צבי טויבש, הערוך של רבי נתן והערוך הקדמון של רבי צמח בר פלטיי גאון, ספר זיכרון לשלמה ה' מאיר, ירושלים ה'תשט"ו, עמ' 126-141. לדעתם ספר כזה אכן נחבר, אך רבי נתן לא הכיר אותו. לעומתם סבור שרגא אברמסון שהערוך שלפנינו הוא המילון התלמודי הראשון שנכתב בעברית, ראה במאמרו 'ספר הערוך לרבי נתן ב"ר יחיאל מרומא', סיני זה א-ב [ניסן אייר תשמ"מ] עמ' כח-כט.

הוא לא שרד⁴. מלבד ספרים אצל דמטריוס מלחמה רשימות שונות, מעין מילונים בסיסיים, עוד קודם להיווצרות הספרות הפרשנית לספרי חז"ל⁵.
 חכמים שונים התחבטו בשאלה האם יש לראות בערוך מילון שעיקר מגמתו בלשנית, ולא באו קטעי הפרשנות שבו אלא כדי להבהיר את פירושי המילים; או שמא מטרתו פרשנית, ואין הסדר האלפביתי אלא עניין של סדר וצורה⁶. כבר ציין שרגא אברמסון כי "לצערנו לא נשארו לנו הרכה דברים להתעוררות שנתעורר על ידה לחבר את הספר, והשיירים שנשארו בידינו אינם מגלים אפילו טפח ממה שחשב המחבר"⁷. מחד גיסא מתאר רבנו את יצירתו בשיר החתימה שלו "יגעתי עבור תיבות הקשות דיבור עם דיגומו הות כרוך", ומסביר את מטרתו "לסדר ספר הערוך לכל רכבי צהרה, תיבות הקשות מתורה שבעל פה לחברה", תיאור שממנו עולה, לכאורה, שייעודו של הספר לשמש כמילון; מאידך גיסא גדוש הספר במקורות ובביאורים ענייניים, ההולמים פירוש יותר מאשר מילון⁸. יש שקבעו שהערוך אכן

4 תא שמע, סם: אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 102-105.
 בין השאר קובע גרוסמן כי רבי נתן לא הכיר. גם שרגא אברמסון במאמרו הנ"ל מטעים את ראשוניותו של הערוך, ומדגיש כי רבי נתן לא הכיר ספר זה ולא הושפע ממנו.
 תא שמע שם עמ' 27.

5
 6 כך למשל מציג תא שמע את הדברים במאמרו 'הרקע האיטלקי של ספר הערוך' [La] Rassegna Mensile di Israel 67 Gaudio-Agosto 2001 pp. 24: "האם יש לאתר את המניע היצירתי בתחום הלימודי – או שמא קשור הדחק בהתעניינותו הלשונית המיוחדת של המחבר?" עיי"ש.

7 אברמסון שם עמ' ל.

8 אף זאת היטיב תא שמע לאתר [שם עמ' כב]: "פעמים הרבה הביא יותר מפירוש אחד, וגם יותר משנים ושלושה, באופן זה הפך הספר לזמין אוסף של מאות ואולי יותר סוגיות, קצרות או ארוכות, מבוארות ללומד לפי מיטב המסורת הפרשנית, ומתוך ספרים שבמקורם לא היו מצויים כבר לרוב חכמי ימי הביניים שאחריו לעיין בהם. והכל, לכאורה, אגב רצונו לפרש מילה אחת מתוכה של הסוגיה. תופעה זו, שהקנתה לספר את פרסומו הרב בימי הביניים ועד לעת החדשה... עוררה את השתאותם של החוקרים, שהתקשו להבין כיצד קרה כדבר הזה. האם היתה זו עיקר כוונתו מתחילה להרבות בסוגיות ובביאורים, אף על פי שבהקדמתו המחוזרת לספר, התוהמה למדי, לא רמז כלל בכיוון הזה, וגם מבנה הספר אינו מתאים כלל לצורך זה; או שמא איבד המחבר, כביכול, שליטה על ספרו ויצאה המתכונת המורכבת הזו?" שרגא אברמסון [שם עמ' לט] סבור שההרחבות באו להביא מקורות עלומים לידיעת הלומדים, "וזמזום שבעל הערוך ידע שמקורותיו הרבים אינם ידועים לכל הלומדים השתדל להכניס לספרו יותר ממה שמשממע לכאורה מעיקר כוונתו, היינו לא מילון בלבד עשה אלא פירוש נרחב לכמה מן הפסקאות והסוגיות שבהן הוא עסוק, הכל לפי מה שמצא במקום שלפניו, והרחיב את המסגרת אף על דברים שלא נזכרו בערך הזה ואף אינם שיכים לערך... וכיוצא בזה אף לעניין פסק הלכה, לכאורה אין בעל הערוך פוסק הלכה בספר הזה, אלא אם מצא פסק הלכה במקור שלפניו והעתיק אותו, ואף כאן, לא לערך הזה אלא לכל מה שישנו בסוגיא הזאת... אין צריך לומר שאין אנו באים בטרוניה על בעל הערוך שהוציא את הספר מכלל מילון, משום שעל ידי ההרחבה נמצאנו זוכים בתורה שלמה מתורתן של ראשונים."

מכיל בתוכו שני ממדים – פרשני ומילוני⁹. אין להקל ראש בשאלה זו, ואין לראות בה חקר קדמוניות גרידא, בבחינת 'מאי דהוה הוה'; ידיעת היעוד שכיוון לו המחבר עשויה לתרום תרומה גדולה לאיכות הלימוד בספר, להבנתו ולביאורו¹⁰.

הערוך בצומת הזמנים והתקופות

בחינת הנסיבות שבהן נתחבר הערוך, האווירה הרוחנית ששררה בזמנו ובמקומו של רבי נתן והשפעתה על יצירתו, מלמדת אותנו שהן מצד המקום והן מצד הזמן עמד בעל הערוך בנקודת מפגש, באזור אליו התנקזו מסורות מגוונות, ובעידן של תמורות. יהדות איטליה, היושבת בצומת שבין מזרח ומערב צפון ודרום, התאפיינה ביכולת לחבר מסורות שונות ולמזגן, וספר הערוך הוא במידה רבה אחד הביטויים המובהקים לתכונה זו. "היהדות האיטלקית היתה מקום חנייתן של כל הצורות שפשטה ולבשה היהדות במשך אלפיים שנה, התחממה לאורם של הניצוצות האחרונים של היהדות במקום חיותה, ומשמשת אספקלריה אשר כל החליפות והתמורות שעברו על היהדות בגלות משתקפות בה"¹¹, "מקום יש באכסנייתה לכל מיני הזרמים השונים, וכבעלת אכסניה חרוצה היתה יודעת להטיל שלום ביניהם"¹², ו"הערוך הוא דמות דיוקנה של היהדות האיטלקית, כאילו התגלמה בתוכו נשמתה"¹³, שכן "נראה כאילו נתלקטה חכמת כל תפוצות ישראל וכאה ושכנה בערוך"¹⁴. לחכמי איטליה ניתנה ההזדמנות להכיר בתי מדרש רבים ושונים, ולא פלא שבקרבתם צמחה יצירה המלכדת בתוכה את תורת הגאונים עם זו של ישיבות אשכנז. הפירושים שבערוך, מלבד אלה שקיבל רבי נתן מרבותיו, שאובים ממיטב מסורת הגאונים מחד, ומן הספרות הפרשנית המתחדשת בצפון אפריקה ובאשכנז מאידך. מצד אחד כלולים בו הרבה מפירושי רבנו

אבנם, נראה שיש למצוא הסבר מקיף ועמוק יותר לדברים, בייחוד לאור קיומם של ערכים שאינם מילוניים [כגון הערך 'עשר']: ראה להלן.

9 ראה: רבי יוסף הלוי, יקר הערך, כרך א, תל אביב ה'תש"א, הקדמה כללית עמ' 7; הרב חיים דוד שאוועל, ערכי ופרושי הערוך למסכת סוטה, הדרום, יז, עמ' 45. דרממדות זו באה לידי ביטוי בנושאי כליו של הערוך, יש מהם שהתמקדו בפן הבלשני שלו ויש מהם שעסקו דווקא בערוך כפרשן. על נושאי הכלים של הערוך ראה בספרו הנ"ל של Shimeon Brisman עמ' 62-71; וראה עוד לקמן. יש להוסיף שבשיר החתימה השני מציין רבי נתן שבחיבור ספר הערוך הוא מקיים נדר הקשור לאסונות אישיים שפקדו אותו, אך אין בכך כדי להסביר את הבחירה בסוג זה של יצירה או את מטרתה המעשית.

10 פוק חזי כמה קולמוסים נשתברו בניסיונות להסביר, למשל, את מניעיו של הרמב"ם בחיבור ספרו הגדול. ראה: מנחם אלון, המשפט העברי, תולדותיו מקורותיו ועקרונותיו, חלק ג, ירושלים תשמ"ח, עמ' 980-1004; יצחק טברסקי, מבוא למשנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 74-49; יוסף פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 54-60.

11 ישעיה זנה, היהדות האיטלקית, תל אביב תשכ"א, עמ' ו.

12 שם עמ' טז.

13 שם עמ' כ. 14 אברמסון שם עמ' לו.

חננאל¹⁵, אף הוא יליד איטליה¹⁶, שמוצאם בבית מדרשם של הגאונים¹⁷. מצד שני, קירבתו הגיאוגרפית, ההיסטורית והתרבותית הגדולה של המרכז היהודי שבאיטליה לחכרו שבגרמניה, קירבה שבגוף וברוח, הביאה לקליטתם של פירושי מגנצא באיטליה סמוך להתהוותם¹⁸. רבנו נתן מרבה להסתמך עליהם¹⁹ ועל פירושי רבנו גרשום מאור הגולה, אותו הוא מזכיר בשמו כשלושים פעם²⁰. רבי נתן גופו ספג את תורתו בבתי מדרש שונים: תחילת לימודו היתה אצל אביו ברומא, אך הוא גם גלה למקומות תורה. כך למד אצל רבי משה הדרשן בנרבוניה שבפרובנס; אצל רבי מצליח בן אלבצק, תלמיד רב האי גאון, בסיציליה, ממנו קיבל הרבה מן הפירושים שהוא מביא בספרו בשם רב האי או בשם 'הגאון' סתם; ובדרום איטליה למד כנראה גם אצל רבי משה כלפו מבארי²¹. לפי בעל היוחסין נדד עד ככל ולמד שם מפיו של רב האי²²; ואם כי אין מקור אחר לכך שרבי נתן עצמו ביקר בכבל²³, ברור שהיו מחכמי רומי שעשו כן, ומן הסתם שמע רבנו לקח מפיהם²⁴.

זמנו של רבי נתן הוא זמן של שינויים בעולם הרוח הישראלי; תהליך הפנמת תורתם של חכמי כבל באיטליה ובאירופה כולה מגיע לנקודת שיא, התלמוד הבבלי הופך לסמכות העליונה, ומהנהגה הארץ ישראלית נותרים שרידים בלבד. גם צורת הפרשנות משתנה. לא בבת אחת התמוגה של המורשת הבבליה, עד כדי הפיכתה

- 15 קהוט שם עמ' 12; תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, כרך א עמ' 218; גי'י רובנר, יחסו של ר' נתן מרומי אל פירוש רבנו חננאל, דברי הקונגרס העולמי ה-11 למדעי היהדות, ירושלים תשנ"ד, חטיבה ג פרק ראשון, עמ' 197-191.
- 16 תא שמע שם עמ' 123.
- 17 וכבר ציינו זאת קדמונים בני המאה ה"ב, ראה תא שמע שם.
- 18 שם.
- 19 שם.
- 20 קהוט שם עמ' 11-12; תא שמע שם. על היחס בין פירושי מגנצא לפירושי רבנו גרשום ומידת הבחנתו של רבי נתן ביניהם ראה: גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 165-174. לשאלת הבחנתו של בעל הערוך בין פירושי מגנצא לבין פירושי רגמ"ה ראה גם תא שמע, כנסת מחקרים — עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ירושלים תשס"ד, עמ' 12. על מקורותיו של הערוך ראה בהרחבה: קהוט, שם עמ' 21-10; אברמסון שם עמ' לב. ישנם גם חיבורים שלא ברור אם רבי נתן עשה בהם שימוש, כזה הוא למשל ספר השורשים לרבי יונה בן ג'נאח [ראה: שרגא אברמסון, ענינות בתורת הגאונים, ירושלים תשל"ג, עמ' 115 הערה 3]. ככל הנראה גם לא השתמש ב"ספר המפתח" של רנ"ג, עקב היותו כתוב בלשון הערבית [ראה: שרגא אברמסון, רב ניסים גאון — חמישה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 19-27, ראה גם: הנ"ל, ענינות בתורת הגאונים, ירושלים תשל"ג, עמ' 171]. על שימוש של בעל הערוך ב"מגילת סתרים" של רנ"ג ראה: הנ"ל, רב ניסים גאון, עמ' 222-225.
- 21 קהוט עמ' 10-11.
- 22 שרגא אברמסון, לחקר הערוך, לשוננו לו [תשל"ב] עמ' 122.
- 23 שם.
- 24 ראה: אברהם גרוסמן, אימתי פסקה ההגמוניה הארץ ישראלית באיטליה, בתוך משאת משה — מחקרים בתרבות ישראל וערכ מוגשים למשה גיל, עמ' 153.

לזרם המרכזי והשולט, בקהילות שעמדו עד אז בעיקר תחת השפעה ארץ ישראלית, קרי — קהילות איטליה ואשכנז²⁵. התהליך שהחל במאה התשיעית הבשיל במאה העשירית²⁶, ויש המאחרים את סופו לאמצע המאה האחת עשרה, במקביל להתרחשות הדומה באשכנז²⁷. מכל מקום, אין ספק שכבר במאה העשירית ניכרת היטב ההשפעה הבבלית בפעילותם של חכמים שונים. חכמים איטלקיים, ביניהם גם תושבי רומי, יצאו ללמוד בישיבתו של רב האי גאון²⁸. החכמים הידועים רבי קלונימוס ובנו רבי משולם ינקו אף הם מן המורשת הבבלית²⁹; פסיקתם ההלכתית מתבססת על התלמוד הבבלי ועל תשובות הגאונים, והתלמוד הירושלמי כמעט ואינו מוזכר³⁰. רישומו של התהליך ניכר, בין השאר, בתורתה של ישיבת מגנצה. חכמיה עסקו בהתאמת המסורות שבידיהם להלכה התלמודית הבבלית, ובעקבותיהם הלך רבי נתן³¹. התהליך הינו, אם כן, דו סטרי — המורשת הבבלית מובאת לאשכנז דרך איטליה, ישיבות אשכנז מפתחות שיטה למדנית לשילובה במסורות הקיימות, ושיטה זו עוברת משם שוב לאיטליה ומתיישמת גם בה. גם מורה הדרך הבולט האחר של רבי נתן — רבנו חננאל, מווגג בפירושו את תורת ככל עם זו של ארץ ישראל³². הערוך מהווה אם כן ציון דרך בתהליך הפנמת המורשת הבבלית באירופה בכלל ובאיטליה בפרט, ותפקיד זה כשלעצמו כבר מעניק לו מעמד של יצירה למדנית פרשנית.

תהליכים נוספים ששימשו ככל הנראה כזרזים לחיבורו של הערוך, הם אלה שהתרחשו בשדה הפרשנות. עד זמנו של רבי נתן רווח בעיקר הפירוש ה'פאראפרזי', בו מרצה המפרש בהרחבה ובפירוט את כל מהלך הסוגיה או את ראשי פרקיה בלשונו ובלא דילוגים. המעבר לשיטה פרשנית שונה ניכר בפירוש התלמוד של רש"י, בן דורו של רבי נתן; רש"י אינו מסכם את הסוגיה אלא מכניס את ביאוריו למסגרת של 'דיבורים מתחילים'³³. כרש"י, עזב גם רבי נתן את הדרך של קודמיו, אלא שבמקום לבחור בדרך של צמידות לסוגיות — הוא בחר במיון אלפביתי של הפירושים. נראה

- 25 על תהליך זה ראה: ראובן בונפיל, בין ארץ ישראל לבין בבל, קווים לחקר תולדות התרבות של היהודים באיטליה הדרומית ובאירופה הנוצרית בימי הביניים המוקדמים, שלם, ה [התשמ"ז], עמ' 30-1; הנ"ל, מיתוס, רטוריקה, היסטוריה? — עיון במגילת אחימעץ, בתוך: תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים, קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 135-99; אברהם גרוסמן שם עמ' 157-143; הנ"ל, חכמי אשכנז הראשונים עמ' 424-435.
- 26 גרוסמן, אימתי פסקה ההגמוניה הארץ ישראלית באיטליה, שם.
- 27 גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 433.
- 28 גרוסמן, אימתי פסקה ההגמוניה הארץ ישראלית באיטליה, עמ' 152-153.
- 29 גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 75, 427.
- 30 גרוסמן, שם, עמ' 75; הנ"ל, אימתי פסקה ההגמוניה הארץ ישראלית באיטליה, שם.
- 31 ישראל משה תא שמע, ספר שיבולי הלקט וכפיליו, איטליה יא [תשנ"ה 2001] עמ' מד.
- 32 תא שמע שם.
- 33 תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 39-40.

שרבי נתן היה מודע לשינוי: **שינוי הקדמה לספר** הוא כותב "שכח הוד ותפארת לעימיה ששריה נהורא, שיעצני והשכילי בדרך הטובה והישרה, מה ששמעתי וראיתי וסברתי בערך לשוטר, כתפוחי זהב במשכיות כסף בלי לסתרה". כלומר — רבי נתן מודה לה' שהעניק לו את הרעיון לסדר [לשוטר] את הדברים אותם שמע מרבותיו [שמעתי] קרא בספרים [ראיתי] וחדש בעצמו [סברתי] בצורה חדשה. אפשר שגם לכך, ולא רק למגמות מילוניות, כיוון בדבריו "געתי עבור תיבות הקשות דיבור עם דיגומו הות כרוך", או "לסדר ספר הערוך לכל רכבי צהרה תיבות הקשות מתורה שבעל פה לחברה"³⁴. באותה תקופה הפרשנות החלה עוברת מן העיסוק הבלעדי בנושאים של קביעת הנוסח, פירוש מלותיו, מקור המימרות, כוונת הדברים בהקשרם המקורי והנוכחי והסדר הפנימי בסוגיא, אל העיסוק בשאלות מקיפות יותר — טעמן של המימרות בסברה, מידת התאמתן אל מקורות מקבילים, מידת ההתאמה למקורות חיצוניים, ההכרעה בין אפשרויות פרשניות חלופיות ומכתן הפסיקה. גם בספר הערוך, המרבה לעסוק בנושאים אלה גם כאשר אין זה חיוני לעבודתו ה'מילונאית', ניכרת תשומת לב לבעיות הפרשניות בהן החלו לעסוק אז³⁵. נוסף על כך, יתכן שרבי נתן ביכר שיטה שבה אין צורך לחזור ולהסביר את אותה מילה או אותו ביטוי בכל מקום שהם מופיעים, דבר הגורם לחסכון בעבודת ההעתקה, בדין בנייר ובקלף³⁶.

הווי אומר — ספר הערוך עומד בצומת של זמנים ומקומות. הוא מתחבר בארץ שבה מזרח ומערב נשקי אהדי, בקהילה שחכמיה טיפחו את אומנות האיסוף והמיזוג, הכינוס והחתימה, בעידן שבו תקופה אחת מסתיימת והכאה אחריה מתחילה. טבעם של מקומות וזמנים כאלה שמתחברים בהם ספרי סיכום וחתימה³⁷. כזה הוא גם הערוך — סיכום המכיל את תמצית תורתם של הפרשנים שקדמו לו, והנחלתה לדורות שלאחריו. צדקו אם כן הללו שראו בערוך ספר פרשני, ש"כל כוונת חיבורו ומלאכתו לערוך ולהציע לפנינו פירושים שונים וגרסאות שונות"³⁸. אותם קווים האופייניים לפרשנות התלמוד האיתלקית בת המאה ה'י"ב³⁹ — ההיקף הכמותי הגדול של היצירה הפרשנית, השפעה חזקה של פירוש רבנו חננאל, מיזוג מסורת פרשנית

- 34 הדברים מתחודים בייחוד לאור גישתו של אברמסון [ראה לעיל הערה 1] לפיה היה רבי נתן הראשון שחיבר מילון תלמודי בעברית.
- 35 תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק א, עמ' 219.
- 36 ראה: דב רפל, מילונים עבריים כספרי לימוד, סיני קא [תשמ"ח] עמ' רלה.
- 37 על עקרון חיבורם של ספרי סיכום בסיומן של תקופות ראה בהרחבה: שלמה זלמן הבלין, על 'החתימה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה, מחקרים בספרות התלמודית — יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 148-192.
- 38 רבי יוסף הירץ הלוי, יקר הערך על מסכת ברכות, תל אביב תש"א, הקדמה עמ' 10. על ספר "יקר הערך" ראה עוד לקמן.
- 39 ריבמ"ץ, רבי שלמה בן היתום, ר' ברוך ב"ר שמואל הספרדי. לתיאורם של אלה ראה: תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, ח"א, עמ' 225-226.

אשר דעת - מכללת הרצוג
אשכנזית במערכת פרשנית הכוניה על יסודות גאונים וצפון אפריקאים — נמצאים גם בערוך.

גישה כזו, הרואה בערוך קודם כל יצירה פרשנית, אנו מוצאים כבר סמוך לחיבורו: בשנת ד'תתס"א (1101) נתחבר 'נושא הכלים' הראשון של ספר הערוך, 'האגור' לרבי שמואל ברבי יעקב ג'מע, שחי ככל הנראה בקאבס שבצפון אפריקה⁴⁰. בהקדמתו של רבי שמואל מתוארת בצורה מליצית מסירת התורה שבעל פה ממש רבנו, דרך הנביאים, הווגות, התנאים, רבנו הקדוש, האמוראים, רב אשי ורבינא, רב האי ואחריו 'בנו' הרוחני — רבי נתן איש רומי, בעל הערוך — "ואחד מבני גדל ברומי, ערוך מלחמה, מלומד לקרב, מנשיאי הרבנים נושקי רומי קשת, אחוזי חרב מלומדי מלחמה לנקום נקמת ה' באדום, העורכים לגד שולחן טמא להשליך עליהם נעל רמסם בפעמי דלים. ויגדל האישי ויחכם מכל האדם אשר בדורו, מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו, זכה ונחלו, ישר הדור ושם עקוב למישור ורכסים לבקעה, ערך ערך לחם לפני ה' תמיד וסידרו נגד כל הבאים אחריו והטעים צפחית בדבש, לחם אבירים, מן הנבלע כרמ"ח איברים ליודעי דת ודיון, לכן כל המשכיל ומבין בתורת האלוקים ויודע עצם יגיעת המלמד, עונה כנגד רבו בהזכירו שמועותיו במתענג במתק פירושו ומדיבוב שפתיו בשנתו בהדכיב כומר ענבים"⁴¹. אם כי המליצה קשה למדי להבנה, ניתן להסיק ממנה שרבי שמואל רואה ברבי נתן ובחיבורו חוליה מרכזית בשלשלת מסירת התורה; רבי נתן מתמצת את דברי קודמיו ומגישם מנופים ומבוררים לדורות הבאים. מן הראוי לתת את הדעת לכך שרבי שמואל מציג את רבי נתן כמפיץ תורתה של בכל, ראייה העולה בקנה אחד עם תפקידו של רבי נתן בתהליך קבלתה של המסורת הבבליית באיטליה.

הישיבה ככית היוצר של הערוך

הספרות הפרשנית נוצרה ברובה הגדול, אם לא כולה, מתוך הלימוד המשותף בישיבה⁴². סביר להניח שהערוך, שנתחבר בידי ראש ישיבה, אינו יוצא מכלל זה. בדיונים שנערכו בפני התלמידים ובשיתופם נולדו, כנראה, גם ההערות אותן מוסיף רבי נתן לפירושים אותם הוא מצטט⁴³. בניסיונו כראש ישיבה הבחין רבי נתן בקשיים הניצבים בפני הלומד וחיפש דרכים להקל עליו⁴⁴. מלאכה זו התאפשרה עקב גישתו

40 יצא לאור בידי שלמה כובר, ברסלוי תרמ"ח. לסקירה תמציתית עליו ראה: בריסמן עמ' 17; רפלד, בפרדס המילונים, עמ' 5.

41 רבי שמואל גמע, אגור, ברסלוי תרמ"ח עמ' 15.

42 תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, עמ' 25.

43 ראה: שרגא אברמסון, לחקר הערוך, לשוננו לו [תשל"ב] עמ' 148-149.

44 עיי' מ"ש תא שמע במאמרו 'הרקע האיטלקי לספר הערוך' עמ' כד: גם שרגא אברמסון עמד על המגמה הדידקטית של הערוך, אך בלא להטעים את זיקת העניין לתפקידו של רבי נתן כראש ישיבה [ספר הערוך לרבי נתן ברבי יחיאל מרומא, עמ' לא].

של רבי נתן למקורות רבים⁴⁶ מהדפוס שממלתה תקופתו לא היו נגישים לכל.⁴⁶ כשם שפירושו של רש"י לתלמוד הוא, בעיקרו של דבר, גיבוש בכתב של הפירוש המסורתי והמועבר בעל פה של היהדות האשכנזית⁴⁷, כך מהווה ספר הערוך גיבוש כתוב של הפרשנות המקובלת בכית המדרש שברומי. אגב כך יש להזכיר כי פעמים הרבה שאבו שני חכמים אלה מאותן מסורות, ואפשר שמכאן הדמיון בין פירושי הערוך לבין פירושי רש"י, למרות שכל הנראה רש"י לא הכיר את ספר הערוך⁴⁸. ברם, אין להסיק מכך אלא על מסורות מקבילות, אך לאו דווקא על מקור ישיר משותף⁴⁹.

היקפו של הערוך משקף נאמנה את היקף הלימודים בישיבה. יש לזכור שחומר הלימודים באיטליה כלל לא רק את התלמוד הבבלי, אלא הרבה מעבר לכך⁵⁰, והדבר ניכר היטב בתוכנו של ספר הערוך. ישנם בו גם עקבות לנהג, האופייני אף הוא לבית המדרש האיטלקי באותה תקופה, ללמוד את המשנה בפני עצמה ולא דווקא בצמוד לתלמוד⁵¹. למעלה מכך, התפשטותו של הערוך בצרפת ובאשכנז הביאה בכנפיה להרחבת היצע המקורות שנלמדו בישיבות שם, ומשזכו חכמי ארצות אלה לפירוש

45 לדעת אברמסון נגישותו של רבי נתן למקורות עודדה אותו לקבל עליו את המשימה של הקלת קשיי הלימוד [שם עמ' לא].

46 שם עמ' לט.

47 א"י איגוס, רש"י ובית מדרשו, בתוך: תקופת האופל, תל אביב תשל"ג, עמ' 154.

48 כך היא דעתו של איגוס שם. אמנם יתכן שבסוף ימיו הכיר רש"י את ספר הערוך, ראה: שמא יהודה פרידמן, פירושי רש"י לתלמוד, הגהות ומהדורות, בתוך: רש"י — עיונים ביצירתו, רמת גן תשנ"ג, עמ' 173 הערה 141.

49 יואל פלורסהיים, דברי הערוך שמקורם בר"ח ובגאונים הנמצאים גם בפירושי רש"י לתלמוד, סיני קח [אב-אלול תשנ"א] רלב-רלז.

50 על ההיקף הרחב של חומר הלימודים בישיבות איטליה ראה: יעקב זוסמן, כתבי יד ומסורות נוסח של המשנה, דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א, עמ' 235 הערה 88; הנ"ל, פירוש הראב"ד למסכת שקלים? בתוך: מאה שערים — עיונים בעולמם

הרוחני של ישראל ביה"ב לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 156 הערה 99; מרדכי ברויאר, אוהלי תורה — הישיבה תבניתה ותולדותיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 116, 129, 137.

51 על נוהג זה ראה יעקב זוסמן שם עמ' 236-235, וראה שם ביחוד הערות 88-89. דוגמא ללימוד נפרד של המשנה ניתן למצוא בכך, שהמילה 'לכש' שמקורה במשנה [שבת ב, א] מופיעה בערכה בצורה 'לגש' [ערוך השלם, ערך לגש, כרך חמישי עמ' 17]. אך בערך 'עמר' [חלק שישי עמ' 218] ובערך 'שך' [חלק שביעי עמ' 179] הנוסח הוא 'לכש', כמות שהוא

בכל כתבי היד של הבבלי ובעדי הנוסח. אולם, סקירת כתבי היד הידועים של המשנה מלמדת שכולם הגרסה היא 'לגש'. כנראה, הואיל והלומדים נחקלו במילה זו כעת עיסוקם במשנה,

פירש רבי נתן את הגרסה שהיתה לפניו שם. לעומת זאת, כאשר בא להסביר מילים תלמודיות הוא מצטט את הנוסח שבספרי התלמוד — 'לכש'.

למילים הקשות שבמדרשים שונים הגבירו את עיסוקם בהם, ואף זיכו את הדורות הבאים בפירושים משלהם⁵².

ניכר שאיסוף החומר וקביעתו לא נעשו בבת אחת: יש שפירוש שנקבע לציטטה זו אינו מתאים לציטטה אחרת⁵³. כנראה, דומה דרך התפתחותו של הערוך לזו של פירושי מגנצא מהם שאב, מתוך 'קונטרסים' שנרשמו אגב לימוד שוטף והלכו ונתרחבו במרוצת הזמן.⁵⁴ אפשר שבתחילה רשם רבנו נתן את פירושו על סדר התלמוד ושאר ספרי חז"ל שעסק בהם, ורק לאחר מכן סיווגם לפי סדר הא"ב: כך משמע מן העובדה שפירושי הערוך מבוססים, כמו שצינינו, על יצירות פרשניות – פירושי רבנו חננאל, רבנו גרשום ופירושי מגנצא. אולי 'קונטרס רומי' הנזכר בפירוש המיוחס לרש"י למסכת תענית⁵⁵ הוא השימוש שתתית ויסוד לספר הערוך. לסברה זו ישנן השלכות על הדרך שבה יש ללמוד ולהבין את הערוך. שכן, לפיה פירושו ונוסחיו של הערוך לחלק מסוים של התלמוד מהווים יחידה אחת גם אם הם מפוזרים על פני ערכים הרחוקים זה מזה, והדברים עודם טעונים בדיקה⁵⁶. הקביעה בדבר חיבורו ההדרגתי של הערוך תוך כדי לימוד ישיבתי תומכת בהשערה לפיה הביא עמו רבי קלונימוס ברבי שבתי מרומא לוורמייזא רשימות חלקיות של ספר הערוך⁵⁷; אם כי ספר הערוך במלואו נתפרסם רק עשרים וחמש שנה מאוחר יותר⁵⁸, הרי שיסודותיו הונחו כבר אז.

הערוך – יצירת סיכום שימושית

דומה שהראשונים אכן ראו בערוך מעין פירוש שעיקר ייעודו לסייע ללומדים, ומכאן קצרה הדרך ליצירת פירושים דומים נוספים. לא מכבר מצא פרופ' תא שמע ז"ל קונטרס פירושים אלפביתיים קדום למדרשי בראשית רבה וויקרא רבה, ערוך בידי אחד מתלמידיו של רבי קלונימוס איש רומי, המבוסס במוצהר על ספר הערוך⁵⁹. ככל הנראה נועד הקונטרס לשימושם של לומדי המדרשים אותם הוא מפרש, הרוויים

- 52 תא שמע, פירוש אשכנזי קדום למדרשי בראשית וויקרא רבה, מכילתא וספרי, בכתב יד, בתוך מהדורת מ"ב לרנר לפירוש זה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 11.
- 53 אברמסון, ספר הערוך לרבי נתן ברבי יחיאל מרומי, עמ' לז.
- 54 על נוהג כתיבת הקונטרסים ראה: אליעזר מאיר לפשיץ, רש"י, ירושלים תשל"ו, עמ' נה-סז; תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, עמ' 422, 168. אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 422.
- 55 תענית כא. וראה לפשיץ שם עמ' סג.
- 56 גישה מעין זו ניתן למצוא במאמרו של ג"י רובנר הנ"ל הע' 15.
- 57 גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 351; תא שמע, פירוש אשכנזי קדום, עמ' 11.
- 58 גרוסמן שם.
- 59 אם כי יש בו חומר נוסף ושימוש גם בלעזים אחרים, מלבד אלה שנשתמש בהם רבי נתן. יחודו של הקונטרס בכך שאין הוא מקיף את ספרות חז"ל כולה אלא פלח מסוים מאד שלה. ראה: תא שמע, פירוש אשכנזי קדום, עמ' 10.

במילים יווניות⁶⁰. יתכן שניתן להקשות מכאן הערוך נתפס בידי בני דורו כפירוש שימושי, שבו ניתן למצוא בקלות את ביאורן של מילים קשות.

היקפו ותוכנו של הערוך כביטוי לנסיבות חיבורו

ראיית הערוך כיצירת סיכום פרשנית מסבירה את היקפו הרחב, את קיומם של ערכים פרשניים טהורים ושל ציטטות שאינן הכרחיות להבנת משמעותם המילולית של ביטויים שונים⁶¹, את הימצאותם של קטעים שונים בערוך הנראים לכאורה כשייכים לערך שבו עוסק רק במקצת⁶², את ציטוטם של דברי פרשנות גם כשאין הם נוגעים בהכרח לפירוש המילה⁶³, את קיומם של ערכים שתוכנם אינו לשוני כלל אלא פרשניתוכני טהור⁶⁴, ואת עובדת ציטוט קטע שלם לכאורה ללא צורך⁶⁵. לאור דברינו לא פלא שרבי נתן בספרו הערות הלכתיות שונות, בייחוד בנושאים השנויים במחלוקת. כך למשל, בערך ראש⁶⁶ הוא עוסק במנהגי ראש השנה ובתפילותיו⁶⁷.

הערוך – אוסף מקורות או יצירה אחידה?

כדרכם של חכמי איטליה, הערוך לא רק זימן מקורות רבים לאכסניה משותפת, אלא גם גיבשם לכלל מקשה אחת. לעיתים קרובות פרשנים שונים צורפו זה ליד זה ולא הוזכרו בשמם⁶⁸; לפעמים פירוש שהועתק מרבנו חננאל מבאר תיבה מגירסת גמרא שונה מזו שגרס רבנו חננאל עצמו, או פירוש מאת רבנו חננאל במקום אחד מובא כפירוש לגמרא אחרת⁶⁹. דרכו של רבי נתן להביא נוסח תלמוד בערך אחד ולפרשו לפי המקור שלפניו, ובערך אחר פירש לפי גרסה אחרת⁷⁰, ואין הוא חושש מפני סתירות פנימיות בין הגירסאות, תרגומן ופירושן⁷¹. גם כשנוסח גמרא שונה מזה שבספרים שלו מופיע במקור שממנו העתיק לא תמיד הוא מצייין זאת, כשם שלא תמיד

- 60 תא שמע, שם, עמ' 11.
- 61 ראה על כך: אברמסון, ספר הערוך לרבי נתן ברבי יחיאל מרומי, עמ' לו, לט.
- 62 על תופעה זו ראה: שרגא אברמסון, לחקר הערוך, לשוננו לו [תשל"ב] עמ' 125.
- 63 אברמסון, שם, עמ' 126.
- 64 כאלה הם למשל הערכים אבד [ערוך השלם, כרך א עמ' ד], אחר אחר [שם עמ' נז], אלעזר [שם עמ' נז] ועוד.
- 65 גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, עמ' 56.
- 66 שם, כרך ז, עמ' 234.
- 67 מאיר רפלד, והשיאנו בראש השנה: גלגולים ונוהגים, בתוך: דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, חלק ז, ירושלים תשס"ג, עמ' ריד-רטו.
- 68 אברמסון, ספר הערוך לרבי נתן ב"ר יחיאל מרומא, עמ' לו.
- 69 רובנר שם עמ' 192.
- 70 שרגא אברמסון, לחקר הערוך, עמ' 91.
- 71 תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, כרך א עמ' 219.

אתר דעת - מכללת הרצוג
 הוא מציין את מקורותיו⁷², גירסה המופיעה בערוך ועליה פירוש רבנו חננאל אינה בהכרח גרסתו של רבנו חננאל⁷³, ומובא פירוש שאינו מתאים לנוסח הגמרא כפי שהוא מצוטט בערוך⁷⁴. אמנם כאשר הערוך מביא מן המקורות פסקה ללא פירוש ודאי שכך היא גרסתו שלו⁷⁵. מעמדו כלקט, מגובש ואחיד ככל שיהיה, מחייב אותנו גם להניח שאין להקשות מערך אחד לערך שני, שכן יתכן והאחד מבוסס על מקור מסוים בעוד חברו בנוי על מקור אחר⁷⁶.

עיפוקו של בעל הערוך בענייני נוסח

ערכו של הערוך מתבטא גם כמשמר נוסחאות ישנות, וחשיבות יתירה קיימת בעבודתו של רבנו נתן בכירור הנוסח⁷⁷. לעתים מביא בעל הערוך את לשון התלמוד בלבד, ללא תוספת פרשנית: רבי ישעיה ברליון, בעל 'הפלאה בערכין', סבור שמטרתו בכך היא לקבוע גרסה מסוימת כנכונה, והסיבה לכך שלפעמים מביא הערוך סוגיה מאוחרת ולא את הסוגיה המקבילה לה המוקדמת יותר היא משום שלדעתו הנוסח כזו המאוחרת הוא הנכון⁷⁸. אמנם אין רבנו חושש כלל ועיקר מפני סתירות פנימיות אפשריות בין הגרסאות, תרגומן ופירושו⁷⁹, אין הוא עקבי בנוסחאותיו ויש להיזהר מלהסיק מדבריו אודות נכונות גרסה זו או אחרת⁸⁰. יתכן שאופיו המילוני המיוחד של הספר הוא שגרם למחברו לתת את הדעת באופן מיוחד לחילופי נוסח⁸¹, אם כי העיסוק וההכרעה בין הנוסחאות השונות רווחים בין חכמי איטליה בכלל⁸². גם בתחום הנוסח השפיע הערוך על הדורות הבאים⁸³. מן הראוי לציין שלפעמים לא מופיעה בערוך במפורש גרסה שונה מזו שבתלמוד שלפנינו, אך ניתן להבין מדבריו כי גרסה שכזו אכן עמדה לפני רבי נתן⁸⁴.

- 72 אברמסון שם עמ' 126
 73 רובנר שם.
 74 אברמסון שם עמ' 91.
 75 אברמסון, ספר הערוך לרבי נתן ב"ר יחיאל מרומא, עמ' לח.
 76 רבי יוסף הירץ הלוי, 'עץ הערך על מסכת ברכות, תל אביב תשי"א, עמ' 10.
 77 קוהוט שם עמ' 5.
 78 רבי ישעיה ברליון, הפלאה בערכין, וויין תר"ט, בסוף הספר במדור 'שכחת המלקט'.
 79 תא שמע, הספרות פרשנית לתלמוד, עמ' 123.
 80 אברמסון, ספר הערוך לרבי נתן ברבי יחיאל מרומי, עמ' לח.
 81 יעקב ש' שפיגל, עמדים בתולדות הספר העברי — הגהות ומגיהים, רמת גן תשנ"ו, עמ' 87 (מהדורה שנייה תשס"ה עמ' 95).
 82 שם עמ' 89 (מהדורה שנייה עמ' 97).
 83 ישנה סברה לפיה בעל 'ילקוט שמעוני' עשה שימוש רב בספר הערוך, ולעתים ביכר את גרסאותיו. ראה: עמנוס גאולה, חידת מפתח הפוסקים שככת"י מוסקבה, גינצבורג 1420/7, תרכ"ע, ג-ד [ניסן אלול תשס"א] עמ' 454-456.
 84 הרב שלמה יוסף זיון, סופרים וספרים, כרך א, תל אביב תשי"ט, עמ' 79.

היות הערוך ספר פרשני לא פחות מאשר מילון הניעה מספר חכמים לנסות ולשחזר את הערוך על סדר הש"ס⁸⁵. הראשון עליו ידוע שניגש למלאכה זו הוא רבי שלמה במברגר, שהוציא בגרמניה בין השנים תרכ"ח-תר"ן מספר כרכים של ספרו 'לימוד ערוך'. ספר זה כולל את פירושי הערוך מסודרים למסכתות שבת, ברכות, ר"ה, תענית, סוכה ומגילה⁸⁶.

יצירה דומה היא ספר 'יקר הערך' מאת רבי יוסף הירץ הלוי מראשון לציון. לדבריו עבד על ספרו ארבעים וחמש שנה, והמהדורה אותה מסר לפרסום היא המהדורה השלישית⁸⁷. מהסכמת הראי"ה קוק לספר, שנכתבה ביום כ"ד כסליו תרע"ב, עולה שאז כבר היה כתב היד של הספר שלם⁸⁸. אף על פי כן כרך אחד שלו, על מסכת ברכות וסדר זרעים, יצא רק בשנת תש"א. בשנת תשי"ט הוציא לאור מוסד הרב קוק את החלק על מסכת שבת, ובו נוספה הקדמה מאת הרב יהודה ליב מימון, בה הוא מוסר שכתב היד המקורי מכיל שנים עשר כרכים⁸⁹. בשנת תשס"ה יצאו לאור חלקים נוספים, אך טרם הושלמה הדפסת הספר כולו.

בהקדמתו לספר מביע רבי יוסף הלוי את דעתו לפיה כיוון בעל הערוך לשתי מטרות: "א. לכנס ולקבץ את פירושי ותשובות הגאונים... להציגם בערכים מיוחדים לפי סדר הא"ב במקום הראוי להם לפי עניינם... כעין ספר 'מילון'. ב. לתת לפני החכמים העוסקים בתורה את עצם דברי רבותינו הגאונים והמפרשים הנ"ל במקורם... שיהיה להם ספר לימוד ופירוש"⁹⁰. לדעתו, מטרתו הראשונה של הערוך הושגה⁹¹, לעומת זאת "מטרתו השניה טרם הושגה ובתור ספר לימוד ועיון ללימוד מספרו את פירושי הגאונים והראשונים נעזב כמעט לגמרי ואינו נדרש". העריכה החדשה, לפי סדר המסכתות, נועדה להחזיר את ספר הערוך לתודעת הלומדים⁹². לכרך הראשון של 'יקר הערך' נתפרסם מאמר ביקורת אוהד מאת הרב שלמה יוסף זווין⁹³.

85 לסקירת יצירות אלה ראה בריסמן עמ' 274 הע' 40.

86 בריסמן [שם] מגדיר את רבי שלמה במברגר כמי ש"המיר את העבודה ממילון רבני לפירוש תלמודי". לדרכנו אין הגדרה זו מדויקת, שכן גם בתבניתו המילונית מהווה הערוך פירוש.

87 יקר הערך, כרך א, תל אביב ה'תש"א, הקדמה כללית עמ' 7.

88 הסכמת הראי"ה קוק חזרה ונדפסה בתוך: הסכמות הראי"ה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 16-17, שם היא כותרת כהסכמה לספר 'הערוך', ולא היא, ההסכמה נתנה כמובן ל'יקר הערך' ולא לערוך. הראי"ה ממליץ למחבר, בין השאר, להוציא תחילה חוברת לדוגמא ולניסיון ורק אחר כך לגשת להוצאת היצירה כולה; מלבד ההסכמה זו מעוטר הספר בהסכמות גם מהרב יצחק הלוי הרצוג ומהרב בן ציון מאיר חי עוזיאל.

89 יקר הערך, כרך ב, ירושלים ה'תשי"ט, הקדמה עמ' 5-6.

90 שם כרך א עמ' 7.

91 שם עמ' 8.

92 שם.

93 הרב שלמה יוסף זווין, סופרים וספרים, תל אביב תשי"ט, עמ' 78-71. וראה גם רח"ד שאוועל, ערכי ופירושי הערוך למסכת סוטה, הדרום, יז, עמ' 57-45.

ר' מאיר מייזליש, תושב בני ברק, הוציא את ספריו "הערוך על הש"ס" בשלושה כרכים [בני ברק תשנ"ב] ו"הערוך על תלמוד ירושלמי" בשני כרכים [בני ברק תשנ"ד]. שני הספרים ערוכים במתכונת דומה, ויש בהם, מלבד דברי הערוך עצמו, מספר הערות של המלקט המודפסות בפני עצמן בפתיחת הספר ותוספות המופיעות בצמוד לדברי הערוך עצמו, בהן הערות המבוססות על מפרשי ומגיהי הערוך הקודמים (בייחוד על קהוט ב"ערוך השלם"), איורים להמחשת הכתוב והערות הנוגעות למקורן של המילים הלועזיות. הערות לשוניות אלה הן בעיקר פרי עבודתו של החכם הצנוע יוסף רופא ז"ל, שהיה בקיא בלשונות יוון ורומי. במה שנוגע לחילופי גרסאות מסתפק מייזליש בציון המקומות בהם שונה גרסת הערוך מהנוסח המופיע בש"ס וילנה, ואין בו הפניות לעדי נוסח ולכתבי יד; לכל היותר הוא משווה, כנראה בעקבות קהוט, לגרסה המופיעה ברכנו חננאל. מטרת הספר היא בעיקרה שימושית — לתת בידי הלומדים את פירושיו של הערוך במקביל לש"ס, בצורה נוחה ומאירת עיניים.

עריכה מחודשת של הערוך על סדר המסכתות נוספה, בין המפרשים הנמצאים בסוף כל מסכת ומסכת של מהדורת הש"ס של 'עוז והדר' [ירושלים תשנ"ח], תחת הכותרת 'ספר הערוך על הש"ס'. דברי הערוך מלווים בלקט מתוך נושאי כליו — מוסף הערוך, הפלאה שבערכין ובית אהרן. יתרונה של עריכה זו הוא בכך שהיא מעודדת את הלומד לפנות לערוך הנמצא בכרך שבידו.

סיכום

ספר הערוך כולל בתוכו שני ממדים — מילוני ופרשני, כשהמניע לחיבורו הוא ככל הנראה בעיקר הפרשני — הרצון לסכם את תמצית הפרשנות התלמודית שנוצרה עד ימיו; עובדה זו מסבירה את הימצאותם של ערכים, תכנים וקטעי פרשנות בספר הערוך שאין להם מקום במילון בעלמא, ואין הם נחוצים לצורך הבהרה בלשונית. מוכן שגם הממד הבלשני קיים בספר, אך הוא לכל היותר כבעל מעמד שווה לרעהו הפרשני. יתכן שבתחילה היה החומר שבערוך מסודר כפירוש למסכתות התלמוד ולמדרשים בהם הוא עוסק, ורק בשלב מאוחר יותר ערכו רבי נתן בסדר אלפביתי. חשיבותו של הערוך היא לא רק בפירושים שבו, אלא גם בגירסאות אותן הוא מציע. את נושאי כליו של הערוך ניתן לסווג להללו המתמקדים בעיקר בפן הלשוני שבו, ולהללו המתרכזים בפן הפרשני. חלק מאלה האחרונים סידרו מחדש את הערוך בהתאם לסדר הש"ס, במגמה לעודד ולהקל את השימוש בו כפרשן.

יהי רצון שזכותו של רבי נתן בעל הערוך ותורתו יעמדו לנו לזרענו ולכל ישראל עד עולם.

“הנשר הגדול” – גלגולו של כינוי כבוד

בשנת תשס"ה ציין עם ישראל שמונה מאות שנה לפטירתו של גדול הפוסקים, "אחרון הגאונים בזמן, ראשם בחשיבות, הרב המורה הגדול הרמב"ם זצ"ל, אשר אין ערוך אליו בכל חכמי ישראל אחרי חתימת התלמוד"¹. ארון הספרים היהודי גדוש בחיבורים הדנים בדברי הרמב"ם בכל ענפי התורה, כתיבה שהחלה סמוך לפרסום כתביו ולא פסקה עד עצם היום הזה. עם ישראל הביע את עומק הערצתו למורו הגדול באימרה המפורסמת "ממשה עד משה לא קם כמשה". אישיות ענקית זו, שכל שבח נוסף לגדולתו בפסיקה ובפרשנות ובהגות, ברפואה ובהנהגת ציבור, עלול לגרוע מדמותו הענקית, הוא אביר החוכמה ואדיר התורה, נר ישראל ונביא החוכמות, המאור הגדול – וה'נשר הגדול'."

ואכן, מכל תארי הכבוד שדבקו בו, המפורסם מכולם הוא "הנשר הגדול". הנשר הוא הגדול, הכולט והמרשים ביותר בין העופות היציבים בארץ, והוא נזכר במקרא ובספרות חז"ל עשרות פעמים. אורח חייו זכה לכמה תיאורים במקרא², וגם בספרות חז"ל היה הנשר מקור לחיקוי למתבונן ב³: "יהודה בן תימא אומר הוי... קל כנשר... לעשות רצון אביך שבשמים", ולדעת ר"י בעל הטורים בתחילת ספר אורח חיים – כהוראה להתרחק מן העבירה, או כרמז לחזור על לימודיך ללא יגיעה, כדכתיב "יעלך אבר כנשרים ירוצו ולא ייגעו"⁴. הצירוף 'הנשר הגדול' נמצא בספר יחזקאל (יז, ג): 'הנשר הגדול גדול הכנפים ארך האבר מלא הנוצה וכו', תיאור הרומז למלך התקיף ביותר של התקופה, נבוכדנצר מלך בבל. וכן במשנת רבי אליעזר⁵ נזכר: "מה הוא הנשר הגדול – זה נבוכדנצר"⁶. כינוי זה לרבי משה בן מימון נשמר בפי העם

- 1 ר' ידעיה הפניני בסוף ספרו בחינת עולם (מהד' ירושלים תשי"ד) מג ע"א. הרמב"ם נולד בספרד בערב פסח ד'תתצ"ח, ונפטר במצרים בכ' טבת ד'תתקס"ה.
- 2 דברים כח, כט; ירמיהו מח, מ; איוב לט, כז-כט; חבקוק א, ה; ועוד.
- 3 אבות ה, כ.
- 4 ישעיה מ, לא. ועי' רע"ב אבות שם, ובתפא"י שם בהסבר המשל.
- 5 מדרש ל"ב מידות מהד' ענעלאו (נירדורק תרצ"ד) דרשה ו עמ' 110. וכ"ה במדרש על משל-שם.
- 6 וכ"ה במדרש פנים אחרות מהד' בובר (ווילנא תרמ"ז: מכונה גם "ספרי אגדתא על אסתר") נוסח א דף כד. וכ"ה בדרשות ר"י אבן שועיב, מהד' הרב ז' מצגר (ירושלים תשנ"ב) עמ' פז, ועוד שם בעמ' קיב.

ובמקורות הכתובים לאורך כל הדורות, שכן הגביה עוף יותר מכל חכמי ישראל שקדמו לו כהבנה וכלמדנות, כרוחב אופקיו ויכולתו להציב משנה סדורה בהלכה ובמשפט⁷. האיזכור המוקדם ביותר שמצאתי המייחס לרמב"ם את התואר הזה הוא בספרו של הרמ"ה⁸ "כתאב אלרסאייל"⁹, בתשובתו של הרב אהרן ב"ר משולם מלונלי¹⁰ לרבינו הרמ"ה: "...כי מי שמע כזאת מי ראה כאלה, וכדבר הגדול הזה הנהיה, כי על נשר הגדול, גדול כנפי חכמה ותושיה, ורב נוצה בדעת ושכל ומועצה, יקומו יוני גאיות לשבת כמארב להכות בצדיה, להשגות ישרים להפוך פליליה, ולהפוך שורק כולו זרע אמת סורי הגפן נוכריה..."¹¹.

רבים מהפונים בשאלות אל הרמב"ם הכתירוהו בתוארי כבוד מפליגים: כך למשל¹²: "יורנו גאוננו אדונינו משה הרב הגדול אור העולם ופלאו ממזרח שמש עד מבוא ירום הודו למעלה למעלה...", ובס' תס הפונה כותב "...הדרת יקרת תפארת מרנו ורבינו משה הרב המובהק נר המערבי דגל הרבנים אור עולם ומלואו ממזרח שמש עד מבוא...", ובגניזה הקהירית נמצאה אגרת שאלה המופנית לרמב"ם הפתחת בשורה ארוכה של דברי שבת: "...גאון מקדשינו, זוהר שמשנו, עטרת ראשינו, מחמד נפשנו... מנהיגנו ואלופנו... משה ראש הראשים... עמוד הימיני... הרב המובהק... נחל נובע בחכמה... דגל הרבנים... יחיד הדור ופלאו..."¹³, אך לא נמצא בהם התואר 'הנשר הגדול'; רק כדורות מאוחרים יותר נקבע כינוי זה לרמב"ם: כך למשל בהקדמתו של בעל "התוספות יום טוב" למשנה¹⁴: "...וסיבת וטעם כל דין ודין בדרך חיבור הנשר הגדול הרמב"ם ודומיו...", וכך כתב רבי אברהם אחי הגר"א בספרו "מעלות התורה": "...ונהנה הקדמונים נתלבטו במניין המצוות... וכל אחד ואחד סותר מניינו של חברו... וגם מניינו של הנשר הגדול הרמב"ם ז"ל אשר כל האחרונים נמשכים אחריו...". כך גם בספרי גדולי דורנו: למשל בשו"ת "ציץ אליעזר"¹⁵ כתוב "מפי הנשר הגדול כעל הכנפים הרמב"ם ז"ל"; ועוד הרבה.

- 7 ראה: א' דוד, עורך, הנשר הגדול בכית הספרים — יצירות הרמב"ם כאוצרות בית הספרים, תערוכה לציון 800 שנה לפטירתו, ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, תשס"ה (דברי המבוא מאת פרופ' י' צפירי והעורך).
- 8 ר' מאיר הלוי אבולעפיה (ד'תתק"ל-ה'ד: 1170-1244).
- 9 ספר האיגרות איגרת כ. הספר ראה אור לראשונה בפאריס תרל"א.
- 10 מתלמידי הראב"ד, נפטר בשנת ד"א תתק"ע (1210).
- 11 איגרת זו נדפסה שנית בכתב העת "טעם זקנים" (פפד"מ 1854) עמ' סה-ע.
- 12 מהדורת בלאו סי' שעג.
- 13 א' גוטסדינר, "המורה", בתוך: רבנו משה בן מימון, חייו, ספריו פעולותיו ודעותיו — קובץ תורני מדעי... לזכר מלאת 800 שנה ליום הולדתו, ירושלים, מוסד הרב קוק, תרצ"ה, עמ' צג.
- 14 יום טוב ליפמאן וולרשטיין בהר"ר נתן הלוי העליר ז"ל, של"ט-ת"ד (1579-1654).
- 15 חלק ז' סי' ז' וסי' לא, חלק יח סי' ל, ועוד.

אמנם גם הראב"ד בעל ההשגות¹⁶ בונה ליסודות בתואר הנשר הגדול¹⁷, וגם אחרים זכו במשך הזמן לכינוי זה. ראשון להם לאחר הרמב"ם הוא ר' אבא מרי מלוניל: בספר "מנחת קנאות"¹⁸ "מהרב הגדול אבא מרי ב"ר משה ב"ר יוסף הירחי דון אסטרק¹⁹, מחכמי לוניל אשר ישב במונפיליע", כתוב (מכתב מא): "...הנשר הגדול החכם השלם ר' אבא מרי בר אבהו ובר אוריין... ועל חכם אחר (מכתב עב): "הנשר הגדול מלא הרקמה..."²⁰. אחד השואלים את הרא"ש²¹ פונה אל הרא"ש בוו הלשון: "מי כהחכם ומי יודע פשר דבר, כמלאך אלוקים שהכל תלוי בו, הנשר הגדול בעל הכנפים, כי לו משפט הבכורה פי שנים, מרנא ורבנא ה"ר אשר נר"ו...". יותר מאוחר מכנה ר' יצחק בר ששת (הריב"ש, ברצלונה ה'פו — אלג'יר ה'קסח, 1326-1408) תלמידו של הר"ן, את מהר"ם הלוי מווינה בן דורו²² "...הנשר הגדול גדול הכנפים מלא תורה אשר לו החכמה מהר"ם הלוי נר"ו..."²³. ור' צמח ב"ר שמעון (דור חמישי לרשב"ץ, בשו"ת התשב"ץ ח"ד "חוט המשולש" טור א סי' נג) כותב: "...וליראת ההוראה נסמכתי בחומה גבוהה הוא הנשר הגדול מהרא"ם ז"ל", כשכוונתו לר' אליהו מזרחי, מגדולי חכמי התורה בטורקיה בדור הב"י. בארץ אשכנז כונה בכינוי זה המהר"ש מנוישטט²⁴. אחד האישים הבולטים בדור גירוש ספרד היה דון יצחק אברבנאל, וגם עליו כתוב בספר "קורא הדורות"²⁵ "הנשר הגדול מהר"י אברבנאל ז"ל"²⁶; וכך הוא מכונה גם בשער הגדה של פסח "זבח פסח": "השר הנשגב הנשר הגדול מ' יצחק אברבנאל משועי ספרד גזע ישי בית הלחמי".

ומכאן לרבי יוסף קארו (טולדו רמ"ח — צפת של"ג, 1488-1575) וגדולי דורו:

- 16 הוא ר' אברהם בן דוד מפושיקירש תת"פ-תתקנ"ט (1120-1198), מכונה גם הראב"ד השלישי. המאירי הכתירו כ"גדול המפרשים", הרשב"א "גדול המורים", והרא"ש "גדול הדיינים אשר בארץ".
- 17 שו"ת אחיעזר לגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי על קדשים חלק ד סימן ע (דף סא במהד' ירושלים תשמ"ז).
- 18 פרעסבורג תקצ"ט.
- 19 מחכמי פרוכנס, בן דורו של הרשב"א.
- 20 עפ"י הנאמר ביחזקאל שם, "הנשר הגדול... אשר לו הרקמה" וגו'.
- 21 נפטר בשנת ה'פ"א (1320); עי' במבוא לשו"ת זכרון יהודה לר"י בן הרא"ש, מהד' מכון שלמה אומן — מכון ירושלים תשס"ה, עמ' 27-28: שו"ת הראש כלל פה סי' י.
- 22 שו"ת הריב"ש סי' רעא, מהד' מכון ירושלים תשנ"ג, דף שגד.
- 23 הוא הרב מאיר בן ברוך הלוי, מגדולי חכמי אשכנז במאה ה'י"ד, נולד בפולדא, ושימש ברכנות בווינה. הריב"ש העריכו מאוד, וכתב עליו בכבוד מופלג (שם בתשובה). על חכם זה ראה: ש' שפיצר, "מהר"ם הלוי מוינה ופסקיו" סיני' פד עמ' לז-מו.
- 24 בשו"ת מהר"ל (מהד' סז, ירושלים תש"ם) סי' י. ר' שלום ב"ר יצחק זקיל היה רב העיר נוישטט שבאשכנז במאה ה'י"ד, והיה רבו המובהק של המהר"ל. מוכר גם כר' שלום מאושטרייך.
- 25 לר"ד קונפריטי, מהד' דוד קאסעל, ברלין תרנ"ז (ד"צ ירושלים תשכ"ט) דף ל, א.
- 26 לשון זהה הובאה ב"בית יוסף" או"ח סי' קסח.

בשו"ת בית יוסף סי' יג הופנתה אל מרן שאלה בייחוס לגט בהאי לישנא: "הנשר הגדול בעל הכנפים המגביה לשבת על מרומי שמי התורה, טעמי הסברא כנשר יעוף השמים יפרוש כנפיו כל היום יחרוש וידרוש על דבר האמת..."²⁷. וכך כותב המהרשד"ם²⁸ אל הרדב"ז²⁹: "...כי מה האיש אשר כמוני אשר יכה את קרית ספר, קרית חנה דוד, ואיך ישרוק הזכוכ כצוץ הכנפים אל הנשר הגדול בעל הכנפים, הטוב כי יחקור החוח שחוח לארז בלבנון...". ורבי יוסף טיטאצ'ק³⁰, שחכמי דורו ראוהו כגדול הדור, ועליו קרא ר"י קארו "אור ישראל וקדושו עטרת בני הגולה...", נכתב עליו בשו"ת "דברי ריבות" סי' מח לר' יצחק בר שמואל אדרבי³¹ תלמידו: "...זהו מה שפירש הנשר הגדול החכם השלם כמו"ר הרב יוסף טיטאצ'ק יצ"ו...". וכך כונה גם מהר"י בירב (רל"ד-ש"א) בסוף ימיו: בשו"ת "גינת ורדים"³² לרב אברהם הלוי מגדולי רבני מצרים כתוב: "...ראה ראינו גורת ספיר ויהלם ה"ה הנשר הגדול רבינו יעקב בי רב ז"ל...". לר' אברהם הלוי בעל שו"ת גינת ורדים" היה תלמיד מובהק, רבי ישועה שבאבו, שכתב פירוש לספרו של רבו בשם שו"ת "פרח שושן". בחיבור זה³³ כתב: "...מידי עוברי בדברי הפוסקים ז"ל מצאתי להנשר הגדול משה איש האלוקים הרב פני משה³⁴ בתשובה ח"ב סי' עז שאינו וחקר..."³⁵

החיד"א (תפ"ד-תקס"ו) הכתיר כמה וכמה מגדולי ישראל בתואר המדובר, ביניהם הרשב"ץ³⁶ ור' ישעיה באסאן³⁷. כידוע שימש החיד"א שד"ר בכמה מארצות אירופה, שם התוודע לחכמי תורה מאשכנז ולספריהם, וכך הוא כותב על אחד מהם:

- 27 מהד' ירושלים תש"ן, דף קצז-רד.
- 28 רבי שמואל די מדינה, שאלוניקי רע"ח-ש"מ (1518-1581).
- 29 ר' דוד בן שלמה ן זמרא, רל"ט-של"ג (1479-1573?), ממגורשי ספרד שחי ופעל בצפת ובירושלים ורוב ימיו במצרים, בשו"ת הרדב"ז אה"ע סי' קסה בתשובה.
- 30 נולד בספרד לפני הגירוש בשנת רמ"ז, ובעודו ילד בא עם אביו לשאלוניקי. נפטר בקושטא בשנת ש"ה.
- 31 מגדולי חכמי שאלוניקי במאה ה"ט, היה תלמידו של ר' יוסף טיטאצ'ק, הספר ראה אור בשאלוניקי ש"מ"ב (1582).
- 32 חלק אבן העזר כלל ד סי' יב, מהד' ירושלים תשנ"א.
- 33 חלק אה"ע כלל ד סי' א, מהד' ירושלים תשנ"ד.
- 34 מחבר הספר הוא הרב משה בנבנשתי שעמד בראש ישיבה בקושטא בשנים תס"ח-תקל"ז (1608-1677), השו"ת מחזיק שלושה כרכים.
- 35 בשו"ת גינת ורדים חו"מ כלל ה סי' ט מעניק המחבר את התואר גם לרמב"ן: "...וידוע מה שכתב הנשר הגדול הרמב"ן בהקדמת ספר מלחמות ה'..."
- 36 שו"ת חיים שאל ח"ב סי' כ; רבי שמעון בן צמח דוראן בעל שו"ת התשבץ, קכ"א-ר"ד (1361-1444).
- 37 שם חלק א סי' י. ר' ישעיהו בן ישראל חזקיהו באסאן, רבו של הרמח"ל. שימש כרב ברייג'ז (דרום איטליה), ונפטר בשנת תצ"ט. חיבר את שו"ת "לחמי תודה", ונחשב מגדולי הפוסקים בדורו.

"הנשר הגדול חד מן קמ"א מכת ראשונה של גדולי רבני אשכנז האחרונים מהר"ם מריזבורק³⁸..."

ר' שלמה בן אברהם הכהן (המהרש"ך) מגדולי הרבנים בעלי ההלכה בטורקיה בסוף המאה ה־17, הכתיר את המהר"ט בתואר הנשר הגדול: "...אולי לא שמע דברי הנשר הגדול מוהררי"ט (שכ"ט-שצ"ט)³⁹ זלה"ה, ומי הוא זה ואיזה הוא אשר לבם כחודו של מחט סדקית שיוכל להכריע בדברים חמורים כאלה...".

מקרב רבני ארם צובה (חלב), שנודעה ברבניה בדורות עברו, זכה הרב מרדכי אצבאן להיקרא 'הנשר הגדול': בשו"ת "מכתם לדוד" לרבי דוד פארדו כותב המחבר⁴⁰: "...הנשר הגדול הרב כמוהר"ר [מרדכי] אצבאן ז"ל⁴¹ ושאר הרבנים שבצובה, וגם נלוו אליהם כמוהר"ר משה ן' אדרית ז"ל⁴² שבעה"ק צפת...".

אישיות הלכתית נוספת שזכתה לכתר הנשר הגדול היה ר' יעקב ן' נחמיאש⁴³. מי שכינוהו בתואר זה היה המהרח"ש – ר' חיים שבתי (לפני שט"ו-ת"ז), שאחרי שנת ת' היה לרבה הראשי של סלוניקי, וסמכותו ההלכתית פשטה בכל ארצות המזרח⁴⁴. ויש שחכם קורא לרבו הנשר הגדול, אך לא ציין מי היה רבו המובהק; כזהו המקרה של ר' נסים חיים משה מזרחי⁴⁵, שבספרו "שו"ת אדמת קודש" כתב בח"ב יו"ד סי' יז: "...דחלילה וחס ליה לזרעא דאבא לאורויי באתרא דרביה הוא הנשר הגדול מ"ן [-מורי ורבי] מופלא שבסנהדרין ה"י [-ה' ישמרהו], ככתוב תורת משה...".

ר' מאיר אייזנשטט היה מרבניה החשובים של יהדות אשכנז במאות ט"ז-י"ז (מהר"ם א"ש, ת"ל-תק"ד). מבין חיבוריו נודע במיוחד "שו"ת פנים מאירות"⁴⁶, ובו בח"א סי' קד פנה אליו השואל בהאי לישנא: "...מורינן ורבנן מוכתר בכתר תורה

38 חי ופעל באשכנז במאה ה־17. ר' יהודה מינץ כותב עליו: "יש להם להתגדל בו ולתלות באילן גדול הגאון מוהר"ר מנחם מריזבורק ז"ל שאיון וחקיק ותיקן... מנחם בן ה"ר פנחס מעיל צדק...". במקום אחר נזכר שהיה מגדולי חכמי אושטרייך (שו"ת מהר"י מינץ סי' יג; ים של שלמה למהרש"ל על מס' חולין פ"ז סי' טז). על ר' מנחם ממריזבורק ראו: י' זימר, ר' מנחם ממריזבורק ונימוקיו, סיני עח (תשל"ז) עה-פח.

39 ר' יוסף טרני, נולד בצפת.

40 חלק יו"ד סי' נא (דף קלט, ב).

41 חיבר ספר "זבח תודה" קושטא תצ"ג. הוא נפטר בשנת תק"י. עליו ראו: ד' לאניאדו, "לקדושים אשר באר"ץ", ירושלים תש"ס, סי' טו.

42 חתום על תעודה של שלוחי ארץ ישראל לאיטליה, ראו: ספר צפת (א), ירושלים תשנ"ב עמ' שס"ז, וכן, א' יערי, שלוחי א"י, ירושלים תשס"ב, ח"ב, עמ' 431-432.

43 לא הצלחתי למצוא אודותיו פרטים ביוגרפיים, נראה שהוא היה מן הדמויות הבולטות באזור תורכיה-יוון-הבלקן. בספרו של י"ש עמנואל, "מצבות סלוניקי" ירושלים תשכ"ח ח"ב, נזכרו כמה חכמים בשם יעקב ן' נחמיאש, אחד נפטר בשנת 1674, והאחר בשנת 1793.

44 בקונטרס 'עיגונא דאיתתא' שבספרו שו"ת תורת חיים (שאלוניקי ת"א).

45 היה מחכמי ישיבת "בית יעקב", בראשה עמד הרב ישראל יעקב פירירה, ועל פניו נראה שהוא 'הנשר הגדול'. הרב נסים חיים מזרחי נתמנה לראשון לציון ורב ראשי בירושלים בשנת תצ"ב (1732) עד פטירתו בשנת תק"ט (1749).

46 מהד' לעמבערג תרנ"ט, ח"א שאלה קד (מט, ב).

ונאווה מוהר"ר מאיר נר"ו המא"ר לארץ ולדרים, מתיר אסורים, הנשר הגדול היודע לשוטט בים התלמוד ונכלל הפוסקים, חכו ממתקים, נופת מתוקים, שבעתיים מזוקקים...". גם ר' יעקב עמדין היעב"ץ⁴⁷ בספרו "שאלת יעב"ץ"⁴⁸ מצטט שואל שכותב לו בזה הלשון: "כבוד אדמו"ר הגאון הגדול החסיד המפורסם הנשר הגדול בעל הכנפים...".

בעל ה"חתם סופר" מכנה בשו"ת שלו⁴⁹ כמה וכמה חכמים בתואר הנשר הגדול. בראש וראשונה את מורו הרב נתן אדלר: "...כקש"ת [כבוד קדושת שם תפארת] מוהר"ר נתן כהן צדיק על החסידים ועל הצדיקים הוא הנשר הגדול המרחף על גזוליו תלמידיו הותיקים כנפי יונה נחפה בכסף ואברותיה ירקקים...". בחלק ו' של שו"ת חתם סופר (במהדורה הנדפסת) סי' יג משיב החת"ס לרבי פייש וואלערשטיין אב"ד מאהר (תקע"ב-תק"צ) ומכנה אותו: "הנשר הגדול... ידידי המופלא המופלג" וכו'. החתם סופר עצמו (תקכ"ב-תקצ"ט) כונה בשו"ת "אפרקסתא דעניא" לר' דוד שפרבר⁵⁰ הנשר הגדול, וכן הוא בשו"ת "גבורות יצחק" לר' יצחק רוזנברג (נולד תר"ך).

התואר הנשר הגדול לא פסח על מחברי ספרי מוסר ומחשבה. כך מצאנו בספר "זוי העמודים" לרבינו ישעיה הורוויץ (בתוך ספר "שני לוחות הברית"): "הקדמה שניה שחיבר הנשר הגדול בעל הכנפים מופת דורינו הגאון המופלג בחכמה ובחסידות במעלות ובמידות, כבוד הרב אב"ד בדת הישראלי כמהר"ר שעפטעל סג"ל⁵¹ נר"ו בן כבוד הרב המחבר ספר זה... גם האר"י הקדוש כונה כך ע"י ר' יוסף חיים בן אליהו מבגדד ה"בן איש חי" (בגדד תקצ"ב-תרס"ט)⁵², וכן האדמו"ר ר' חיים הברשטאם מצאנו (תקנ"ג-תרל"ו) בשו"ת "רב פעלים" ח"א יו"ד סי' נו. בספר "עצות ישרות" לרבי נחמן מברסלב נכתב בהקדמה על תלמידו ר' נתן: "...הנשר הגדול הלא הוא הרב הקדוש, צדיק יסוד עולם, בוצינא קדישא איש אלוקים מורנו ורכנו הרב רבי נתן זכר צדיק וקדוש לברכה", ובשו"ת "משנה הלכות" לר' מנשה קליין ח"י"ד סי' רנג כותב המחבר על הרבי מחב"ד: "...הנשר הגדול אספקלריא המאירה הגאון הגדול מרכיץ תורה לאלפים מזכה את הרבים... כ"ק מוהר"ר מנחם מנדל שניאורסאהן...".

אולם אין ספק שבספרות הדורות האחרונים, היחיד שתואר הנשר הגדול מלווה אותו ללא עוררין הוא רבנו משה בן מימון.

- | | |
|---|----|
| תנ"ז-תקל"ו (1776-1697). | 47 |
| מהד' לעמבערג תרמ"ד, ח"ב סי' קכ. | 48 |
| יו"ד סי' קסז (דף סח, ב) ד"ה "תייתי שלמא רבא...". רבי נתן אדלר הכהן מפפד"מ (תק"ב-תק"ס) היה מורו המובהק של נר"ו החתם סופר. בכינויו הנשר הגדול יש כוונה דו משמעית: עצם התואר, וכן רמז לשם "אדלר" שמשמעו בלשון אשכנז "נשר". | 49 |
| מהד' ברוקלין 2002 ח"ג אה"ע סי' רעג. | 50 |
| הר"ר שבתאי שעפטיל בן השל"ה, ש"ן-ת"כ (1660-1590)?. | 51 |
| שו"ת "תורה לשמה" סי' לט, מהד' ירושלים תשל"ג עמ' מג. | 52 |

'משנה מפורשת מסכת ברכות' לרב סנדר צבי שמש

פתיחה

א. המבוא

ב. לשון המשנה

ג. פירוש המשנה

ד. ההערות

ה. המקורות

סיכום

פתיחה

בשעה שלמדתי ועיינתי בפירושו של ר' אליעזר לוי 'משנה מפורשת'¹ נתקלתי בחיבור בעל שם זהה, שמחברו הוא הרב סנדר (אלכסנדר) צבי שמש². באותו זמן לא נתתי דעתי עליו, שכן עיקר ענייני היה בחיבור של ר' אליעזר לוי; משהתפנית מעיסוק זה שבתי לחיבורו של הרב שמש ומצאתי שיש בו עניין, ובשורות הבאות אפנה אליו בקצרה את תשומת לב הקוראים.

הספר 'משנה מפורשת מסכת ברכות' יצא לאור בשנת תרפ"ט בירושלים בדפוס מוריה, ובו כשבעים עמודים³. בראש הספר מופיעה הסכמתו של הרב הראשי ר' אברהם יצחק הכהן קוק⁴. לאחר מכן נמצאים 'דברים אחדים' מאת הרב שמש, בהם הוא מתאר בקווים כלליים את מטרת החיבור. הפירוש עצמו כולל ארבעה חלקים: א.

- 1 עיון שהוביל למאמר: "פירוש 'משנה מפורשת' לר' אליעזר לוי", המעין מו, א [תשרי-תשס"ו], עמ' 73-84.
- 2 הרב פרופ' נריה גוטל (מכותבי הראי"ה, ירושלים תש"ס, עמ' 218; וראה גם עמ' קיז) זיהה אותו עם הרב אלכסנדר צבי גדליה טכורש. זיהוי זה ככל הנראה אינו מדויק, שכן בשער ספרו של הרב שמש נזכר שם אביו "חיים גרשון הלוי", ואילו אביו של הרב טכורש נקרא אברהם יצחק (ראה: יצחק רפאל, אנציקלופדיה לציונות הדתית, ב, ירושלים תש"ך, עמ' 424-427), כמו כן הרב טכורש לא היה לוי.
- 3 13+כט+XXIV עמודים, ועוד שלושה עמודי הערות לא ממוספרים בסוף הספר.
- 4 נדפסה גם אצל "ישמת, הסכמות הראי"ה, ירושלים תשמ"ת, הסכמה מט.

מבוא. ב. לשון המשנה. ג. פירוש המשנה. ד. הערות ומקורות. בסוף הספר נדפסו הערות של הרב צבי יהודה הכהן קוק⁵, הסכמה והערה של הרב יעקב משה חרל"פ, והערות של הראי"ה קוק. במהלך ההדפסה התרחשו מאורעות תרפ"ט, ובגב השער מתייחס הרב שמש לאירועים אלו תוך שהוא מתאר את הזעזוע הקשה שעבר על היישוב, והוא מקדיש את ספרו לזכר ההרוגים.

א. המבוא

בדברי המבוא עוסק הרב שמש בקצרה בחמישה נושאים, השלושה הראשונים – מהות המשנה בכללה, זמן המשנה וסדרה, לשון המשנה וסגנונה – אינם קשורים דווקא למסכת ברכות. ביחס לנושא הראשון כתב הרב שמש (עמ' 3) שהמשנה מתאפיינת בעיסוק כהלכה, ולא במחשבה וחכמה, ולדעתו נקודה זו מייצגת תפיסה עקרונית של היהדות שכן "בנגוד לדעות אחרות שהמחשבה והחכמה הן עיקר שלמות האדם, אומרת תורתנו הקדושה: ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (ויקרא יח, ה), ועל יסוד המצוות המעשיות נבנתה המשנה".

לאחר מכן הוא פונה לעסוק במסכת ברכות ותוכנה, ועומד שוב על כך שהמסכת עוסקת אך ורק בהלכות קריאת שמע ולא בתכניה, "על פי הכלל שהמעשים הנכונים משפיעים על המחשבה"⁶. אח"כ הוא מונה רשימה של עשרים מחכמי המשנה המוזכרים במסכת ברכות, לפי סדר הופעתם במסכת⁷.

הרב שמש מייחס את תחילת סידור המשנה לר' עקיבא בן יוסף, עשורים בוודים אחרי חורבן הבית, פעולה שנמשכה על ידי תלמידו ר' מאיר, ובאה לידי סיום על ידי רבי יהודה הנשיא. הוא מציין שלשון המשנה היא השפה שהייתה מדוברת בתקופת המשנה בארץ ישראל, שהיא עברית הכוללת השפעות ארמיות, סוריות, יווניות ורומיות, כאשר המילים שהובאו משפות זרות 'גוירי' ולבשו צורה עברית⁸. הרב שמש קובע, ששפת המשנה נקייה יותר מזו שהייתה מדוברת באותם הימים, ושככל שמדובר במשניות קדומות יותר – "הן יותר לשון העברי טהור"⁹.

כפי שהזכרתי לעיל, מונה הרב שמש את שמות התנאים שבמסכת ומציין מספר פרטים ביוגרפים אודותיהם. אודות ר' מאיר כתב בין השאר: "...מרב פלפולו לא כוון כל כך להלכה למעשה, ולא ירד לעמק ההלכה לפרטי פרטיה. בהלכות של מסכת זו לא מצא כנראה כר נרחב לפלפולו ויש ממנו מאמר אחד..."¹⁰. הרב קוק בהערותיו

5 שבו נדפסו בהסכמות הראי"ה (לעיל הערה 4), וכן אצל הרב ש' אבינר, צבי קודש, א. בית אל תשס"ה, עמ' 182.

6 עמ' 5.

7 ראה עמ' 12 בהערה.

8 בעמ' 4 הוא מביא לכך מספר דוגמאות ביניהן: אמצע, נטל, מלסטם ועוד.

9 שם.

10 עמ' 8.

שנדפסו בסוף הספר לא נשא פנים להרב הגאון הראשון¹¹, והעיר על כך: "ח"ו לומר כן, כי חבריו לא יכלו לעמוד על סוף דעתו... ובתורתו של ר' מאיר כתנות אור כתיב בה, שמורה על בהירות התורה הקדושה אצלו, וחס לן לומר שלא מצא כר נרחב בענייני ברכות, והלא בתוספתא נזכר בעוד מקומות, ויסתם משנה ר' מאיר גם על מסכת ברכות נאמרה".

ב. לשון המשנה

ב'לשון המשנה' הרב שמש¹² "מעתיק ומבאר באופן קל המילים שאינם רגילים במקרא¹³, גם מביא שרש המלה¹⁴, ולפעמים גם מקורה במקרא¹⁵". ההרחבות כוללות גם עיסוק בתופעות נוספות, כמו זיהוי הבניין¹⁶ או המשקל של

- 11 לשון הרב קוק בהסכמה בראש הספר.
- 12 דבריו בעמ' 2.
- 13 יש שהוא מביא שני פירושים למילה (פ"ט מ"ב הזיקין).
- 14 בדרך כלל הוא מביא רק אפשרות אחת ראה: פ"א מ"א נכנסים (כנס); פ"א מ"ב וגומרה (גמר); פ"א מ"ב הפסיד (פסד); פ"א מ"ג יטה (נטה); פ"א מ"ד רשאי (רשה); פ"א מ"ד להאריך (אריך); פ"א מ"ד לחתום (חתם); פ"א מ"ה זכיתי (זכה); פ"ב מ"א המקרא (קרא); פ"ב מ"א כון (כון); פ"ב מ"ג דדק (דקק); פ"ב מ"ב למפרע (פרע); פ"ב מ"ו אסור (אסר); פ"ב מ"ז לטול (נטל); פ"ג מ"א מוטל (טול); פ"ג מ"ב להתחיל (תחל) – ומדגיש שאין הכוונה לשורש חלל); פ"ג מ"ה לטבול (טבל); פ"ד מ"א מנחה (נחה); פ"ד מ"א קבע (קבע); פ"ד מ"א מוספין (סף); פ"ד מ"ב בכניסתו (כנס); פ"ד מ"ב תקלה (תקל); פ"ד מ"ב הודיה (ידה); פ"ד מ"ג שגורה (שרג); פ"ד מ"ד פרשת (פרש); פ"ד מ"ד העבור (עבר); פ"ה מ"ד הטרף (טרף); פ"ה מ"ה סימן (סים); פ"ה מ"ה מטורף (טרף); פ"ו מ"ג גידולו (גדל); פ"ו מ"ה פרפת (פ"פ); פ"ו מ"ו הסבו (סכב); פ"ו מ"ו מוגמר (גמר); פ"ו מ"ז טפלה (טפל); פ"ו מ"ז שלק (שלק); פ"ז מ"א דמאי (דמה); פ"ז מ"א טבל (טבל); פ"ז מ"ג מרובים (רבה); פ"ז מ"ג מועטים (מעט); פ"ז מ"ה מצטרפין (צרף); פ"ח מ"ג מפה (נפף); פ"ח מ"ג כסת (כסה); פ"ח מ"ג מכבדין (כבד); פ"ח מ"ה יאותו (אות); פ"ט מ"ג מעוברת (עבר); פ"ט מ"ג צוחה (צוח); פ"ט מ"ד כרך (כרך); פ"ט מ"ד הודיה (ידה); פ"ט מ"ה יצריך (יצר); פ"ט מ"ה מדה (מדד); פ"ט מ"ה הוי (הוה); פ"ט מ"ה יקל (קלל); פ"ט מ"ה ריקיה (רקק). במקרה אחד היה מסופק מהו השורש והוא הציע שתי אפשרויות, ראה פ"א מ"ב הנץ (נוץ או נצץ).
- 15 פ"א מ"א האשמורה; פ"א מ"א רבי; פ"א מ"א עמוד השחר; פ"א מ"ב וגומרה; פ"א מ"ב הנץ החמה; פ"ב מ"א בפרקים; פ"ב מ"א לא יפסיק; פ"ב מ"א כדי; פ"ב מ"א נהג; פ"ב מ"ד הנדבך; פ"ב מ"ה פטור; פ"ב מ"ה שנשא; פ"ב מ"ה לבטל; פ"ב מ"ו אסור; פ"ב מ"ז כשר; פ"ד מ"ג מעין; פ"ד מ"ד פרשת; פ"ה מ"ב ושואלין; פ"ו מ"ג הנובלות; פ"ו מ"ז טפלה; פ"ז מ"ב כענין; פ"ז מ"ה שמקצתן; פ"ח מ"ב מוזגין; פ"ט מ"א נסים; פ"ט מ"ב הזיקין; פ"ט מ"ב הועות; פ"ט מ"ג צוחה; פ"ט מ"ה יצריך; פ"ט מ"ה הוי; פ"ט מ"ה ובמנעלו.
- 16 כפ"ה מ"ה כתב שסימן' הוא שם תואר, ועל דברים אלה חלק הרב צבי יהודה הכהן קוק בהערה המופיעה בסוף הספר.

המילה¹⁷. כמו כן הוא עומד על נשילת אותיות¹⁸, חילופי אותיות¹⁹ ושיכול אותיות²⁰. בנוסף לכך הוא שם לב להבדלי משמעות בין לשון המקרא ללשון חכמים²¹, וכן להבדלים דקדוקיים שונים בין לשון המקרא ללשון חכמים²², ובין לשון חכמים לעברית המודרנית²³. את ההרחבות, מעבר לפירושה של המילה, הוא כותב לאחר שסיים את ביאור המילה, "כדי מי שאינו רוצה להתעמק בלשון ימצא תיכף ביאור המילה ופירושה"²⁴.

כמו כן הוא עומד על קיומן של מילים שמקורן בשפות זרות — ארמית²⁵, יוונית²⁶ ורומית²⁷. למילים אלה "ניתן להם על פי רוב צורה ונטייה עברית", והוא מביא לכך דוגמאות. לצד "גיוּרן" של מלים זרות קיים גם תהליך הפוך, בו מלים עבריות מקבלות צורה ארמית²⁸.

ג. פירוש המשנה

הפירוש עצמו מתאפיין בקיצורו הנמרץ, "לתת באופן קל את הכנת המשנה לפי פשוטה"²⁹. הוא אינו כולל את ציון פסק ההלכה במקרים בהם המשנה כוללת מחלוקות שונות, גם נעדר ממנו כל איזכור של שמות המפרשים בהם עשה הרב שמש שימוש, אולם הוא מסביר את מחלוקות התנאים בהסברים מגוונים. במקרים מסוימים

- 17 יש לציין שבשני התחומים האלו, הבניינים והמשקלים, לא תמיד הצעותיו מתאימות לצורה בה מקובל היום לנתח את המילים הנידונות.
- 18 'קורין' ולא 'קוראין' (פ"א מ"א קורין): ליחלק ולא להיחלק (פ"ז מ"ד ליחלק).
- 19 פ"ב מ"ב טעה במקום תעה "שאותיות דטלג"ת מתחלפות".
- 20 פ"ז מ"ג מעטים ולא מעוטים.
- 21 פ"א מ"א רבי — צמצום המשמעות של התואר רב: פ"ב מ"א בפרקים — הרחבת המשמעות של המילה פרק; פ"ב מ"ב נהג — הרחבת המשמעות של שורש נהג; פ"ג מ"ה לטבול — שינוי המשמעות של שורש טבל.
- 22 כך למשל ציין שפעמים רבות האות 'ש' שבמקרא הופכת לאות 'ס' במשנה (פ"ב מ"א לא יפסיק). כמו כן עמד על שינויי בניין (פ"ב מ"ה לבטל): למילה 'פרי' אין ריבוי בלשון המקרא (פ"ז מ"א פרי — שם ציין שנוסח הברכות הוא על פי לשון המקרא): 'פת' בלשון המקרא 'חתיבת לחם' ואילו בלשון המשנה 'לחם' (פ"ז מ"א פת): 'גובי' במקרא ללא אל"ף, ובמשנה 'גובאי' עם אל"ף בהשפעת הארמית (פ"ז מ"ג).
- 23 כך למשל לגבי סיומת צורת הריבוי ין לעומת 'ים' (ברכות פ"א מ"א קורין): שינוי במשמעות המילה הקדש (פ"ז מ"א והקדש).
- 24 עמ' 2.
- 25 פ"ב מ"ד האילן — ארמית: פ"ז מ"ג — הנ"ל סוף הע' 23.
- 26 פ"ד מ"ז קרון — מיונית.
- 27 אסדה; פ"ט מ"ה ובפונדתו; פ"ט מ"ה קפנדריא — מרומית.
- 28 עמ' 4.
- 29 עמ' 2.

הוא טוען שהתנאים נחלקו בהבנת השורש של המילה בה עושה התורה שימוש³⁰, או לגבי הבנתה של המילה עצמה³¹. מדי פעם נמצאים בפירוש עצמו (ולא רק בחלק ההערות והמקורות) פירושים מחודשים. לדוגמא, את המילים "לא הפסיד" הנאמרות על מי שקרא קריאת שמע לאחר זמנה הוא מבאר "לא עבר על 'לא תוסיפו ולא תגרעו ממנו' (דברים ד ב), שמצות למוד התורה תמידית" (פ"א מ"ב)³². כך כביאורו למשנה "ואם אין שם כהן אלא הוא לא ישא את כפיו" (פ"ה מ"ד) כתב "אפילו אין כהן מלבד החזן". בהתייחסו למחלוקת בית הלל ובית שמאי בדבר חיוב ברכת המזון במקום האכילה (פ"ח מ"ז) נימק את דעת בית שמאי המחייבים לאכול דווקא במקום האכילה: "כי הברכה היא לדעתם על עצם הנאת אכילה, וצריך לברך במקום שאכל", ואילו בית הלל מתירים לברך בכל מקום כי "עיקר הברכה על השובע, ויכול לברך בכל מקום". בדבריו על הברכות בשעה שנכנסים לעיר ויוצאים ממנה הביא את הרקע ההיסטורי: "בסוף זמן הבית, וביותר אחרי החורבן, ישבו בכל הערים הגדולות הרומים והיונים, שהיצרו את היהודים הבאים שמה, ובפרט בפתח שער העיר מקום שלוקחים מכס מכל הנכנס ויוצא" (פ"ט מ"ה).

ד. ההערות

באופן לא־מפתיע חלק ה'הערות והמקורות' הוא המעניין בין חלקיו השונים של הפירוש. הוא כולל ארבעים ואחת הערות, מהן קצרות ביותר – חלקן בנות שלוש ארבע שורות – ומהן ארוכות המשתרעות על פני עמוד ויותר; חלקן בעלות גוון ישיבתי, וחלקן בעלות גוון מחקרי. אביא כאן כמה דוגמאות:

1. בהתייחסו לפ"א מ"ג ביאר שרק לגבי קריאת שמע של שחרית עושה המשנה שימוש בשעות ("וגומרה עד שלוש שעות"), בשל העובדה ששעות נמדדו בזמנם רק בעזרת הצל ('שעון שמש'), דבר שהיה אפשרי רק בשעות היום³³.
2. באותה משנה נאמר בסופה "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד..."; הרב שמש לא מקבל את ההסבר לפיו הכוונה לברכות קריאת שמע, מכיוון שברכות קריאת שמע נזכרות לראשונה רק במשנה ד³⁴. לכן הוא מציע ש'לא הפסיד' הכוונה שלא עבר על איסור בל תוסיף³⁵.

30 כך ביאר את המחלוקת בפ"א מ"א לגביי זמן קריאת שמע, האם שורש 'שכב' משמעו ההליכה לשכב בלבד או שמא גם עצם השכיבה.

31 כך בפ"א מ"ה הסביר את מחלוקת בן עזאי וחכמים בכך שלמילה 'כל' שני מובנים: 'א. במובן תואר כמותי להראות על שלמות הדבר כמו 'כל היום'. ב. שם מספר כללי, לכלל פרטים הרבה כמו 'כל הימים' וכן זומא דורש אותו במובן הראשון... [וחכמים מ"מ] דורשים אותו במובנו השני".

32 וראה להלן ליד הערה 35.

33 עמ' I.

34 כעין זה העיר גם ח' אלבק בהערותיו על משנה זו.

35 עמ' II-III. שאלה זו הקשו מספר מפרשים לפניו (לדוגמא ר' משה זכותא בקול הרמ"ז), וכעין

3. בפ"א מ"ג מסופר על ר' טרפון שנהג באמירת קריאת שמע כבית שמאי. את דבריו פותח ר' טרפון במילים "אני הייתי בא בדרך". על דברים אלה מעיר הרב שמש: "הלשון שלא כרגיל³⁶, ומדוע זה לא אמר הלכתי בדרך? והוא משיב: אולי רצה לתרץ את עצמו איך הלך בדרך כלילה, והלא אמרו 'לעולם יכנס אדם ככי טוב' – והינו ביום, לכן אמר 'הייתי בא', כלומר שנסתובב ככה שלא כרצונו"³⁷. על השאלה העומדת בבסיס חידושו של הרב שמש יש להעיר כי דווקא הלשון "הייתי בא" היא הלשון הרגילה בלשון המשנה, וכך נכתבו שני מעשים ברכן גמליאל ובזקנים: "...מעשה ברכן גמליאל והזקנים שהיו כאין בספינה..." (מעשר שני פ"ה מ"ט: שבת פט"ז מ"ח).

4. ההבדלים בין לשון 'שחר', 'ערב', 'שחרית' ו'ערבית' המתגלים בין המשניות הראשונות במסכת ברכות, מובילים את הרב שמש להסיק שמשניות ג-ד קדומות למשניות א-ב³⁸.

5. בפ"ב מ"ב מובאים דברי ר' יהודה האומר: "בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק". המילה 'ויציב' לכאורה מיותרת, ועל כן מסיק הרב שמש שהדברים אמורים רק ביחס לתפילת שחרית כה נאמרה פרשת ציצית, מה שאין כן בתפילת ערבית³⁹.

6. דברים מעניינים במיוחד מצויים בדבריו על המחלוקת הכפולה של ת"ק (המזוהה בכרייתא כר' יהודה) ור' יוסי בעניין 'קרא ולא השמיע לאוזנו' ו'קרא ולא דקדק באותיותיה' (פ"ב מ"ג). בראשית דבריו הוא מנסה להציע נקודת מחלוקת אחת שתסביר את שתי המחלוקות. לדעתו לדעת ר' יהודה קריאת שמע מהווה גילוי חיצוני של המחשבה הפנימית של האדם, ואיננה ניסיון להשפיע על האדם; ועל כן מתח אדם לא השמיע לאוזנו יצא, אך מאידך קריאה בצורה לא מדוקדקת "מראה על קלוקל המחשבה"⁴⁰ ועל כן לא יצא בה. לעומתו ר' יוסי סובר שהמטרה בקריאת שמע היא "שתשפיע על מחשבותיו" של הקורא ו'קריאה בלי הרמת קול אין בכוחה להשפיע", ומאידך לדעת ר' יוסי ב'קרא ולא דקדק באותיותיה יצא' שכן "קול המילים והתיבות ישנו לכן בכוחם להשפיע על המחשבה". לאחר הצעת הסבר זו ניגש הרב שמש לדון בקריאה בהרהור, והוא מציע שהרהור כדיבור רק באונס⁴¹, ובכך אפשר ליישב אחת

תירוצו של הרב שמש נכתב על ידי הרב ראובן פינק (תנובת יהודה, קראקא תרנ"ו, ברכות ט ע"ב).

36 שאלה זו נשאלה גם על ידי אחרים. ראה: הרב ש"א ורטהימר, משנת שלמה (ירושלים תשנ"ב) ברכות פ"א מ"ג (שם תירץ באופן אחר). וכן פירושו של הרב חרל"פ בהערה שהוסיף להסכמתו לספר (מופיעה בסוף הספר).

37 עמ' III.

38 עמ' III.

39 עמ' VI. ייתכן שמקור הדברים הוא ברש"ש, כמו בעמ' XIII: XVI: XVII.

40 עמ' VI.

41 עמ' VII.

מקושיותיו של רע"א (ברכות אה"ת). הוא למפי"א עם מהלך ארוך של הראי"ה קוק בו הוא מציע יישוב אחר⁴².
ואלה הם רק דוגמאות מתוך העושר הרב המצוי בחלק זה של הפירוש.

ה. המקורות

בחלק ההערות, בניגוד לפירוש, ניתן למצוא מגוון רחב של מקורות בהם משנה ותוספתא⁴³, תלמוד בבלי וירושלמי⁴⁴ על מפרשיהם השונים: רש"י⁴⁵, תוספות⁴⁶, רבנו יונה⁴⁷, רא"ש⁴⁸, ההשלמה⁴⁹, רש"ש⁵⁰; ועל הירושלמי: מראה פנים⁵¹, פני משה⁵², פנים מאירות⁵³; ומפרשי המשנה בהם: הרמב"ם⁵⁴, ר' עובדיה מברטנורה⁵⁵, תוספות יום טוב⁵⁶, מלאכת שלמה⁵⁷, שנות אליהו⁵⁸, תפארת ישראל⁵⁹ וזרע ישראל⁶⁰, תוספות חדשים⁶¹ ותוספות ר' עקיבא איגר⁶².
כנוסף לכך נזכרו: רמב"ן על התורה⁶³, משנה תורה לרמב"ם⁶⁴ ולחם משנה⁶⁵, וחיודוש של הרב א"י קוק שככל הנראה לא נדפס בשום מקום נוסף⁶⁶. כמו כן מובאים

עמ' VIII-VII. וראה להלן ליד הערה 66. 42

עמ' I; IV: XI: XVI. 43

עמ' II; IX: XXIII. 44

עמ' V: XXIV. 45

עמ' II: XXI. 46

עמ' II: XVII. 47

עמ' V: VII. 48

עמ' XI: XII. 49

עמ' XIII: XVII: XIX. 50

עמ' XII. 51

עמ' XII: XVII: XIX. 52

עמ' XXIII. 53

עמ' IV (פעמיים); V: XXIII. 54

עמ' IV. 55

עמ' XIX. 56

עמ' XVI. 57

עמ' XI: XII: XV: XVII: XVIII: XXI. 58

עמ' IV: XI: XVIII: XXI. 59

עמ' IX. 60

עמ' V: XXIII. 61

עמ' VII: XIX. 62

עמ' XI. 63

עמ' XVI. 64

עמ' XVI. 65

גם ב'טוב רואי' לברכות, שאמור להיות ליקוט כל חיודושו של הראי"ה למסכת, לא נדפסו 66

דבריו של ר' שלום אלבק⁶⁷, ר' אברהם משה לונץ^{מכללת הרצוג} לירושלמי⁶⁸, דברים מתוך אנציקלופדיה אוצר ישראל⁶⁹ ומספר אוצר הלשון⁷⁰, ועוד⁷¹.

סיכום

חלום גדול היה לנגד עיניו של הרב שמש "להוציא לאור כל המשנה, מסכת אחר מסכת"⁷². אך לא כל חלום בא לידי מימוש. הקשיים שהעולם המעשי הציב בפניו, "העבודה הכבירה וההוצאה הרבה"⁷³, הובילו לכך שהחלום החל ונגמר בהוצאת מסכת ברכות בלבד, וגם פירוש זה לא הותיר כל חותם על לומדי המשנה. ואף על פי כן — חן מיוחד נסוך על פני חיבור זה, בו קיים שילוב מיוחד בין הסבר פשוט ביותר, כפי שזה בא לידי ביטוי בחלקים העוסקים בלשון המשנה ובפירושה המשנה, לבין הרחבות מאלפות ומאירות בהערות.

הדברים בשלמותם, אם כי חלק מהחידוש נמצא שם באות קנא. ואלו הדברים (עמ' VII-VIII):
"...וכשדברתי מעניין זה עם כבוד מרן הגאון האמתי פאר ישראל מו"ה אברהם יצחק הכהן קוק שליט"א רצה לתרץ באופן אחר, והוא שכיוון שרוצה לצאת שם על ידי דיבור ש'שומע כעונה' אינו יוצא כבר בהרהור, וכמו שאמרו בגמרא על המשנה 'ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והגיבה קנה, ויקנה לו ארבע אמות שלוי כיון שנפל עליה, גילה דעתו שבנפילה נחא ליה לקנות ולא בארבע אמות' (בבא מציעא ו ע"א). [עכ"ד]. אלא שיש לפקפק בזה, שאינו דומה לגמרי לשם, ששם נפילה וד' אמות הם שני דברים נפרדים וכשקונה בזה אינו קונה בזה, אבל כאן מכוין לצאת בשניהם יחד, בדיבור ובמחשבה, כי לכתחילה צריכים שניהם בברכת המזון, וכשאינו יוצא על ידי דיבור למה לא יצא על ידי הרהור? וכן משמע מהרא"ש שהזכרנו שנדחק לפרש שרבינא סובר כרבי מאיר, והלא יכול לסבור כר' יוסי, אלא כיון שקרא בפיו גילה דעתו שרוצה לצאת בדיבור לא בהרהור, והדיבור בלחש אינו דבור, לכן לא יצא! אלא על כורחך שאין לחלק בזה, ולרבינא יוצא בכל אופן. ובהמשך הדיבור תירץ [הרא"ה] גם באופן זה שתירצנו קודם, וברוך שכיוונתי לדעת גדולי".

עמ' 67. 1. הדברים נדפסו לראשונה בתוך: עלים לדוגמה מתלמוד בבלי עם פירוש חדש (ורשא תרע"ג; נדפס מחדש בספר 'בית הועד לעריכת כתבי רבותינו' [ירושלים תשס"ג], ושם הדברים בעמ' 245-246), ובנו ח' אלבק הביאם בלשונם בתוך פירושו לסדר זרעים (ירושלים — תל אביב תשי"ט) עמ' 325-326.

עמ' XVI (פעמיים). 68

עמ' XVIII. 69

עמ' XX. 70

71. יוסט (עמ' XV), האלצמן (עמ' XXI), טשרנוביץ ('רב צעיר') מספרו קצור התלמוד (עמ' 1; XXI), מאמר של ה' לויזון על דקדוק המשנה (עמ' 4), וכן פילון ויוסיפון (עמ' XVII). ב'הערות ומקורות' בעמ' XXII מוזכרים בלשון סתמית 'ספרי היסטוריה'.

עמ' 2 (לא ממוספר). 72

שם. 73

'שערוריית אדישות' – או סערה מיותרת?

"הרבי המלך המשיח", שערוריית האדישות, והאיום על אמונת ישראל. מאת דוד ברגר. ירושלים: אורים הוצאה לאור, תשס"ה. 207 עמ'. (02-6797633)

בניגוד למקובל בסקירות ספרים, אפתח את דבריי על הספר הנ"ל בתשובה הלכתית קצרה של הרב יעקב אריאל שליט"א, רבה של רמת גן:

שאלה: האם האמונה שהרבי מליובביץ' ז"ל הוא המשיח אינה דומה לאמונה הנוצרית? כיצד יש להתייחס ליהודים המאמינים באמונה זו, ומה יש לעשות עם כתביהם? תשובה: הרבי מליובביץ' צוק"ל היה אדם גדול בתורה, בחסידות ובהנהגה. ההערצה אותו מובנת. ייתכן שאם היה מגיע לארץ ישראל ומנהיג את המדינה כולה, הן הנהגה מדינית והן הנהגה רוחנית, היה יכול להיות אולי המשיח. אולם הוא נפטר, ולא זכה ולא זכינו לכך. המאמינים בו שלא מת הופכים אותו למעין א-ל כביכול, ויש בכך שמץ וחשש לעבודה זרה חלילה. יש להעמיד מאמינים אלו על טעותם, שהרי לא ייתכן שהרבי צוק"ל גדול יותר ממה רבינו וכל גדולי האומה שמתו; אפילו יעקב שנאמר עליו שלא מת אין הדבר כפשוטו, וכמאמר הגמ' בתענית 'וכי בכדי חנטו חנטיא וספדו ספדינא?' מומלץ לא לעיין בכתביהם.

הדברים הקצרים האלו של הרב יעקב אריאל, שאינו נוטה כידוע לקיצוניות ולהתלהמות כלל, מבטאים למעשה הכרות מלחמה על תנועת חב"ד כיום, שהרי חלק ניכר מרבני חב"ד ומחסידיה אכן מאמינים שהרבי עדיין חי וְאוֹאוֹ שהוא המשיח, גם אחרי שנפטר — לפי כל קנה מידה ארצי ואנושי — בג' תמוז תשנ"ד בניו יורק. גם המיעוט מחסידי חב"ד שאינם מאמינים בדברים כפי שנוסחו כאן — רובם ככולם אינם מוחים, אף משתפים פעולה, ודאי חברים באותו ארגון ומקבלים על עצמם אותם רבנים, כמו הרבים שלפי דבריו השקולים של הרב אריאל טועים בטעות שיש בה 'שמץ וחשש של עבודה זרה'; ולא מילתא זוטרתא היא! ואכן, אלו, ויותר מאלו, הם הדברים שזועק הרב פרופ' דוד ברגר בספרו. התמחותו במדעי היהדות ובהיסטוריה של הדתות, בספרות הפולמוס היהודית-נוצרית ובתולדות העימותים שאירעו במשך הדורות בין יהודים לנוצרים, חידדה את ראייתו, והביאה אותו למסקנה נחרצת, שמה שקורה בחב"ד היום כבר עבר את 'הקו האדום'. מאוהז מושבע של התנועה, שאף הורה בבית ספר בעל גוון חב"די בשליחות במזרח אירופה, הפך לאויב מר של התהליכים הקורים בה בשנים האחרונות, תהליכים שהאיצו והעצימו תהליכים אחרים, 'לגיטימיים' יותר, שקורים בתנועה זו כבר שנים רבות. למרות שכל רצונו שקריאתו תישמע ותביא את גדולי ישראל לפעולה, לא ויתר המחבר על הכותרת

המורכבת שנתן לספר, כותרת לא 'פוטוגנית' ולא אלגנטית במיוחד, כנראה כי לדעתו הכותרת הזו היא היא מהות הקריאה שלו, הנואשת, אל כל מי שיכול להרים את קולו נגד התופעות הבעייתיות בחב"ד ונגד קבלתן בשתיקה ע"י רוב שלומי אמוני ישראל, לקום ולעשות מעשה. בהתאם לכך הוא פותח את ספרו במשפט 'סכנה קיומית אורבת לאמונת ישראל', לא פחות!

המהדורה הראשונה של הספר הופיעה באנגלית בשנת תשס"ב, ובה ניסה המחבר לשכנע את מנהיגי יהדות ארה"ב שהגבולות האמוניים שהפרידו בין היהדות לבין הנצרות לאורך כל הדורות הולכים ונעלמים, בעקבות ההגדרות המשיחיות החדשות מבית מדרשה של חב"ד. הוא מגדיר את חיבורו כניתוח היסטורי ופולמוס דתי-הלכתי מכאן — וקינה ותוכחה מכאן, והוא מצפה ומיחל שהרבנים והמנהיגים הרוחניים של שלומי אמוני ישראל ישימו לב לקטסטרופה שלדעת המחבר הולכת ומתגשט על היהדות כולה. עיקר הבעיה לדעתו היא, ששתי קביעות שהיו מוסכמות על כל יהודי באשר הוא במשך דורות רבים נתונות עתה בספק, אחרי שההיפך הגמור שלהן הפך לאופציה לגיטימית אצל יהודים רבים שומרי מצוות: א. שגם אדם שנפטר לפני שבאה הגאולה יכול ללא כל הסתייגות להיחשב עדיין משיח, למרות שלא גאל את עם ישראל ולא בנה את בית המקדש ולא הביא את העולם כולו להכיר בה' אלוקי ישראל. ב. שיתכן מצב שמשחי'פוטנציאלי יכריז על דורו כדור הגאולה, יכין את הגאולה ואף יתחיל לממש אותה — אך ימות ויקבר לפני שהסתיימה, וחסידי יאמינו שהגאולה השלמה תתקיים אחרי שיקום שוב לתחיה. חלק ניכר מחסידי חב"ד אכן מאמינים בשתי הנחות אלו: הם מאמינים שהרבי הנפטר הוא המשיח למרות שלא גאל את ישראל ולא בנה את בית המקדש וכו', ו/או שהוא הכין את הגאולה והביא אותנו עד פיתחה, וסיומה יגיע על ידו ובהנהגתו אחר שיקום הוא עצמו לתחיה מחודשת. המאמינים בדברים אלו נחשבים בעיני רוב מכריהם כיהודים יראים ושלמים, חלקם אף מחזיקים בתפקידי רבנות ודיינות בארץ ובעולם, כאשר לכאורה אכן יש כאן בעיה, משהו כאן לא בסדר, משהו כאן לא מתאים לעיקרי האמונה כפי שהיו מקובלים מאז ומתמיד בעם ישראל, ובעיקר בפסקי הלכה מפורשים של הרמב"ם.

אמנם חלקים מן הציבור החרדי-ליטאי, בעיקר אלו שהיו כפופים להוראותיהם של הרב שך והסטייפלר ועוד לפני כן של ר' אהרן קוטלר וצ"ל, אכן מתייחסים בשלילה לחב"ד כבר שנים רבות, ועוד יותר בשנים האחרונות: אך רבים אחרים, בציבור החרדי-חסידי ובציבור החרדי-ליטאי המתון יותר, ה'ירושלמי', וכמוכן בציבור החרדי והדתי המודרני יותר, הדתי-פלורליסטי יותר, הם ורבניהם, אינם מוכנים לעשות את החשבון המתמטי הפשוט אותו עשה הרב אריאל כציטוט שהובא בראש דברינו, ולהתייחס אל רבני חב"ד וחסידי חב"ד בכל החומרה הראויה למי שחשודים על קירבה לע"ז, לא פחות.

לכאורה כל מי שמכריז 'יחי אדוננו מורנו ורבנו מלך המשיח', ומתכווין לאדם שנפטר — אכן פוגע בעצם מעצמיה של עיקרי האמונה היהודית: ואיך אם כן עוברים דברים אלו לסדר היום ע"י רובה ככולה של היהדות הנאמנה? להסבר תמיהה קשה

זו מוקדש רוב הספר. המחבר מתאר את מהפכת האידיאות, הכתבות בעיתונות היהודית בארה"ב, הפולמוסים שהתלקחו, הדיונים במועצות רבנים וחכמים למיניהם, ההצלחות המעטות והכשלונות הרבים שנחל במאבק זה, יחיד נגד רבים, חלש נגד חזקים, והדברים נוגעים ללב. אבל מה "תכל'ס"? מה התשובה של אלו שיושבים ואינם עושים דבר, ומהי תשובתם של ה'חשודים' באמונות ודעות כה בעייתיות? הספר שזור כולו בתשובות, תשובות שאינן משכנעות, ומשאירות אצל הקורא תחושה קשה ביותר: הקונפליקט הפנימי הולך וגדל, שהרי כל אחד מכיר ומוקיר 'חב"דניק' זה או אחר, מאיר פנים ועושה חסד, המוסר את נפשו למען התורה, החינוך, היהדות והיהודים — ומצד שני אין לו תשובות משכנעות לשאלות הקשות שהוא נשאל ע"י המחבר! גם עדויות מפורשות על דעתו של הרבי זצ"ל עצמו לא מצליחות להבהיר את הדברים: מצד אחד לא אמר מעולם דברים ברורים וחדים על משיחיותו שלו, ומצד שני קיימים אלפי רמזים, ואף עדויות מצולמות, על התייחסותו בסבר פנים יפות לרבים שתיארו אותו כמשיח בשנותיו האחרונות. גם בדברים הכתובים מפיו אין אמירה מפורשת, אך ישנם רמזים דו משמעיים, שכל צד מושך אותם לכיוונו. אף בין מקורביו ומזכיריו הדעות חלוקות, ולמען האמת לא תמיד ניתן לסמוך על כך שהתבטאויותיהם של בעלי תפקידים בחב"ד בנושא הזה מבטאות את דעתם האמיתית. לדבריו של ברגר גם מסיונרים כבר 'עלו' על התופעה החב"דית-משיחיסטית, והם משתמשים בה כהוכחה לכך שגם ביהדות מאמינים עתה באפשרות שמשיח מת יכול לקום לתחיה, ועל כן הם שבים ומסבירים לכל מי שמוכן לשמוע להם שההתנגדות היהודית ההיסטורית למועמד 'שלהם' כבר אינה תופסת...

איך אם כן כל זה עובר כמעט בשתיקה ע"י רוב רבני ישראל? פרופ' ברגר מציע לכך כמה תשובות (פרק יג בספר): הרצון להימנע ממחלוקת: הפיצול הקיים ממילא בין קבוצות שונות ביהדות שומרת המצוות: המראה וההתנהגות הדתיים-לגיטימיים של כלל חסידי חב"ד; התדמית החיובית כליכך של חסידי חב"ד בארץ ובעולם; הקושי לנהל מאבק נגד תנועה מאורגנת כחב"ד, והקושי הכפול ומכופל לפתוח במאבק ציבורי חסר פשרות כשאינן לכך גיבוי ארגוני וכספי. אז מה לעשות? בפרק האחרון של הספר מציע המחבר שכל רבני ישראל וקהילות ישראל יקפידו לא להעסיק רבנים, שוחטים וק"ו דיינים וכד' מאלו שמאמינים במשיחיותו של הרבי גם אחרי שנפטר; לא יאכלו בשר משחיטה של שוחט 'משיחיסט' ולא ישתו יין שנגע בו 'משיחיסט' ללא חקירת דעותיהם; אין להופיע בפניו בי"ד שיש בו דיין 'משיחי', או שראש ביה"ד הוא כזה גם אם הוא אינו נוכח בדיון; אין להתפלל בבית כנסת שמכריזים בו 'יחי אדוננו' וכו'; ואין לתת בשום אופן למורה 'משיחי' להורות בבית ספר. מובן מאליו לדעתו שאין לשלוח ילדים למחנות קיץ או פעילויות אחרות בהם המדריכים או האחראים משיחיים. לדעתו אי אפשר בשום אופן להסתפק בקבלת תשובה שלילית מהמועמד החב"דניק לאחד מתפקידים אלו לשאלה 'האם אתה משיחיסט', כי רבים מחסידי חב"ד אינם מכריזים בפומבי על אמונתם במשיחיות הרבי ולכן אינם מגדירים את עצמם כ'משיחיסטים', אלא צריך לקבל תשובה חיובית ברורה

לשאלה 'האם אתה מכיר בכך שהרבי מחב"ד אינו המשיח ולא יהיה המשיח'. ובכל אופן, הוא מדגיש, שפיכת קיטונות של נאצות על המשיחיסטים אינה סימן מובהק כלל לאי-משיחיות.

ואחרון הכביד: פרופ' ברגר מתאר מיעוט קטן אך משמעותי בחב"ד שבהגדרותיו כבר מתקרב לכך שמעמד הרבי זצ"ל הוא מעמד אלוקי, כמו ההגדרה שהרבי כלל מציאותו אלוקית, שהוא כל יכול ויודע הכל, ושהוא לא היה מסוגל כלל לחטוא! הגדרות מעין אלו נמצאות עדיין בשוליים של חסידות חב"ד, אך פורצות יותר ויותר פנימה לכיוון המרכז, נאמרות מדי פעם גם ע"י 'מטיפעים' ומחנכים בפורומים שונים, ומי יודע מה ילד יום. אמנם רוב חסידי חב"ד מתייחסים בלזול לקבוצה ה'אלוקיסטית' הקיצונית שבתוכם, אך בדרך כלל נמנעים מלהוקיע אותם באופן ברור ונחרץ, וזה מה שמעורר דאגה. גם מעשי הטעייה נעשו מצדדים שונים: חסידי חב"ד נוהגים להציג את חתימתו של הגאון ר' אהרן סלוביצי'ק זצ"ל, אחיו הצעיר של הרב מבוסטון ומגדולי תלמידי החכמים בארה"ב, על מכתב באנגלית, בו כתוב במפורש שאי אפשר 'להעמיד מחוץ לאורטודוקסיה' את האמונה שהרבי המת יקום ויהיה משיח. אך לאחר זמן חזר הרב במכתב פומבי והסביר והדגיש שאמונה שהמשיח יקום מבין המתים אינה אמיתית ונוגדת את היהדות, ומי שמאמין בה אולי אינו מין — אך בוודאי שהוא טועה ומטעה (וכנראה שהוטעה בחתימתו על נוסח הכתב הראשון, ראה בספר עמ' 75-73), ואלו הם למעשה בדיוק הדברים שכתב הרב אריאל לעיל. זו כנראה נקודת המחלוקת בין המחבר לבין רבים מתלמידי החכמים ומנהיגי הדור; אלו מסתכלים על חסידי חב"ד המשיחיסטים (ואין ספק שהם מהווים רוב מוחלט בין חסידי חב"ד היום) כטועים, אולי כטפשים, אבל לא ככופרים בעיקרי אמונה מקובלים, ולעומתם המחבר, כשלצידו כמה מגדולי התורה הליטאים בדורנו ובדור הקודם ועוד מיעוט של רבנים בני דורנו, רואה אותם בעיניים מחמירות הרבה הרבה יותר.

* * *

בוודאי שאני הקטן לא אכיע כאן את דעתי האישית בענין כה חמור וכה כבד, בעל משמעות היסטורית ותורנית בלתי מצויה, שעיקרי אמונת ישראל תלויים בו מצד אחד, ושלומה ואחדותה של היהדות הדתית בדורנו תלויים בו מן הצד השני. גם אצלי רבות התמיהות על כמה הנהגות ואמונות חב"דיות, ולעומתן רבה החיבה לתנועת חב"ד ולמעשיה הנפלאים בארץ ובעולם. אך מה שבוודאי אוכל לומר הוא, שלענ"ד הספר של פרופ' ברגר הוא ספר רציני, מעורר מחשבה, מציג שאלות כבדות משקל, ומתבסס על עובדות ומסמכים וציטוטים בדוקים: כל בעל תפקיד תורני ציבורי, וכל מי שהנושא הזה מטריד את מנוחתו, חייב לעבור על הספר ברצינות ובכובד ראש, לפחות כדי 'לדעת מה לשאול'.

'אני מאמין באמונה שלמה בכיאת המשיח, ואע"פ שיתמהמה אחכה לו בכל יום שיבוא'.

נתקבלו במערכת

ספר מרכבת המשנה על היד החזקה להרמב"ם מרבינו שלמה מחעלמא זצלה"ה. מהדורה חדשה 'משנה המרכבה' (בשני הכרכים שיצאו עתה יש ט"ס בשם המהדורה בשער), שילוב והרכבה של שתי מהדורות 'מרכבת המשנה', בהוספת דברי הרמב"ם והשגות הראב"ד. מהדיר: הרב צבי יהושע לייטנר. 6 כרכים, תש"ס-תשס"ו. ירושלים, הוצאת ספרים פלדהיים. (02-6536061)

לפני שש שנים בלבד, בשנת תש"ס, יצא לאור הכרך הראשון של המהדורה המחודשת של אחד החיבורים החשובים ביותר על משנה תורה להרמב"ם; עתה זוכה ר' יעקב פלדהיים, היוזם והמממן והדוחף של מהדורה מתוקנת זו, לברך [כמעט] על המוגמר, כאשר שני כרכים יצאו כעת כאחד, הכרכים הראשון והאחרון - כרך מדע-אהבה-נשים-קדושה (וזמנים כבר יצא בכרך נפרד בשנת תשס"ב) וכרך נזיקין-קניין-משפטים-שופטים. בצדק התחילו המהדירים בההדרת חלקי הפלאה, זרעים וטהרה, שלא יצאו לאור מעולם במהדורה נוספת חוץ מדפוס צילום של הדפוס הראשון הקשה מאוד ללימוד, ורק אח"כ המשיכו בההדרת שאר החלקים. הצירוף של שתי ה'מהדורות' שכתב הגאון המופלא רש"ח זצ"ל וראה מ"ש עליו במבוא לכרך הראשון של המהדורה החדשה של ספרו 'שולחן תמיד' על אורח חיים, שיצא לאור מכת"י ע"י מכון שלמה אומן בשנת תש"ס, עמ' 19 ואילך [הכרך השני יצא לאור בתשס"ד] לספר אחד, מהדורות שכל אחת מהן היא למעשה חיבור נפרד; העתקת לשון הרמב"ם והראב"ד לפני כל דיון [כפי שהיה רצונו המפורש של המחבר]; והוספת הערות, הפניות ומפתחות וכד' - פותחים תקופה חדשה למעיינים בספר 'מרכבת המשנה', ולמעשה לכלל המעיינים בספר משנה תורה להרמב"ם עצמו. 'כמעט' לברך על המוגמר אמרנו קודם - כי א"א עדיין לברך בשלמות כאשר חלק נכבד מהספר, הקונטרס 'בריכות בחשבון', שבו עיונים גאוניים למדניים-חשובניים בסוגיות שונות בש"ס שיש להן היבט מתמטי, קונטרס שנספח לחיבור מרכה"מ מאז הדפוס הראשון - עדיין לא נדפס במהדורה חדשה זו; הוצאת 'פלדהיים' מתכוונת להוציא אותו לאור בנפרד, אני מקווה מאוד שעם הרחבת ענייני החשבונות שב'קונטרס' זה, באופן שהלימוד בו יביא ללומדים את התועלת הראויה. מפתח כללי בין למעלה ממאה עמודים סוגר את הכרך האחרון, אך בעיון מהיר מצאתי שחלו בו כמה איידיוקים קלים, כגון שספר השאילתות לרב אחאי גאון מופיע בין המדרשים, למרות שספר הלכות גדולות למשל, גם הוא מתקופת הגאונים, נמצא בצדק בין המפרשים. כמור"כ לא צויין מאיזה דפוס העתיקו המהדירים את לשון הרמב"ם והראב"ד, עובדה בעלת חשיבות מכרעת לעיתים קרובות, בעיקר כאשר יצאו כבר בימינו כמה מהדורות מתוקנות של 'משנה תורה'. כלל המעיינים ברמב"ם מפיקים ויפיקו תועלת מרובה ממהדורה חדשה זו של 'מרכבת המשנה', המהווה פתח להעמקת הלימוד בספר גאוני זה, של גדול מפרשי הרמב"ם לדעת רבים.

ספר יקב אפרים מועדים. כרך א חג הפסח וכרך ב חג השבועות; כרך ג ימים נוראים וכרך ד חג הסוכות; וכרך ה חנוכה - ט"ו בשבט - ארבע פרשיות - ימי הפורים. מאת הרב יעקב קאפיל שווארץ. ברוקלין ניו יורק, תשנ"ט-תש"ס. 3 כרכים. (03-5700276)

אתר דעת - מכללת הרצוג
כרכים רבים ונושאים רבים בסידרת ספרי 'יקב אפרים', ועל כמה מהם כבר כתבנו במדור זה. בכרכים על המועדים קיים שילוב של הלכה ואגדה, רמז וסוד, רעיונות וחידושים, כיד ה' הטובה על הגאון המחבר. בסימן הראשון בכרך השלישי דן המחבר עם דודו־זקנו הרב דוד בן ציון קליין שליט"א מייסודות, ה' יחזקה וירפאהו, בענין מה שכתב זה בספרו 'תהלות דוד' על המנהג הקיים היום אצל רבים להדליק נר חנוכה בפנים, שלא כעיקר תקנת חז"ל וּבשיטת בעל העיטור; נושא שנידון לאחרונה גם על דפי גליונות 'המעין'. ומחדש המחבר שרצונם של חז"ל בתקנתם להדליק בחוץ היה שיהיה ניכר שזהו נר למצוה ולא למאור, ואחר שנהגו להדליק בפנים מפני הסכנה 'על שולחנו' - שוב חזר ההיכר שזהו נר מצוה, כ"ש בימינו שאין נוהגים להדליק כלל נרות כאלו לשם תאורה. אולם המחבר מדגיש (עמ' 10) שכתב סברא זו רק 'מדוחק הדבר מה שברוב תפוצות ישראל אין מדקדקין כלל להדליק מבחוץ, אף שאין שום סכנה בדבר', ולא שכך ראוי לנהוג לדעתו לכתחילה.

ביאורי הראי"ה לפרקי אבות. מאת הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל. בהוצאת המכון על שם הרצ"ה קוק זצ"ל. עריכה: בן ציון כהנא שפירא וזאב נוימן. עיה"ק ירושלים, אדר תשס"ו. תרלח עמ'. (02-6524793)

מעיינו של מרן הראי"ה אינו פוסק. ספר זה כולל ביאורים על פרקי אבות מלוקטים מספר 'עולת ראה', משאר ספרי הרב הנדפסים ומכתבי היד המרובים שעדיין נותרו, והוא מאיר באורות חדשים את 'פרקי אבות'. כך למשל על משנת 'חביב אדם שנברא בצלם' וגו', וכל אדם הרי נברא בצלם, מאריך הרב זצ"ל בכת"י שטרם נדפס בענין ההבדל בין אומות העולם שנצטוו רק ביראת ה' 'טבעית', בניגוד לעם ישראל שנצטוו במצות עשה של יראת ה', המחייבת אותם לחקור בנפלאות ה' ולהגיע למדרגה הרבה יותר גבוהה ביראת ה' מזו ה'טבעית', מדרגה שהיא הבסיס לקיום כל המצוות. במבוא מביעים העורכים את רחשי תודתם לרב אבנר שלוי, שכבר ערך מפתחות לפרקי אבות מכל כתבי הראי"ה, וכאשר שמע על עבודתם של העורכים הנ"ל מסר לידם את החומר שהכין וביטל את תוכניתו, כשם שקיבל שכר על הדרשה כך יקבל על הפרישה.

דרשה לפסח. רבי אלעזר מוורמייזא. ההדיר והוסיף מבוא והערות שמחה עמנואל. הוצאת מיקיצי נרדמים, ירושלים תשס"ו. 152 עמ'. (02-9973486)

ידידי פרופ' שמחה עמנואל נר"ו, שבין שאר תפקידיו התמנה לאחרונה למזכיר 'חברת מיקיצי נרדמים', החליט להוציא לאור במסגרת פרסומיה חיבור חשוב שמעולם לא נדפס, שהוצאתו לאור באה לתקן במעט את מיעוט החיבורים בהלכה שהגיעו לידינו מאת 'חכמי שו"ם' בתחילת האלף השישי, חכמים ששמותיהם מופיעים אין־סוף פעמים בספרות ההלכה - אך רק מעט מזעיר מתורתם נמצא באוצר הספרים התורני. הדרשה של ר' אלעזר בעל ספר 'הרוקח' היא דרשה הלכתית קלאסית של שבת הגדול, שנאמרה ע"י אחד מגדולי הראשונים בתקופת בעלי התוספות. בין אם הכתוב הוא טיטא שחיבר לפני אמירת הדרשה בציבור, ובין אם העלה את הדברים שאמר על הכתב מאוחר יותר, נראה שאין הדרשה הכתובה משקפת את הדברים כפי שנאמרו, מפני שמובאות בה בכמה נושאים דעות שונות, ומצוטטים בה קטעים רבים מתוך ספרי רבותיו וראשונים שקדמו לו, דברים שקשה להניח שנאמרו כפי שהם כתובים לפני קהל ועדה. במבואו המקיף פרש פרופ' עמנואל את כל הידוע על ר' אלעזר מוורמייזא, ובעיקר על שני חיבורים נוספים שלו שנמצאו לאחרונה בכתבי יד ומצפים לגואלם. נוסף להערות והמקבילות וההפניות בגוף הדרשה הוסיף המהדיר שני נספחים, אחד מהם ציטוט מדויק ומבואר של כמה קטעי אוטוגרף של ר"א מוורמייזא שנמצאו בכתב יד המצוי בספריית

אוקספורד, והשני דיון, מלווה ב'מדאורי תורה' של הרמב"ם על גבי כתבי יד, במנהג לצייר את מצות המצוה בתקופת הראשונים. את הספר מקדיש המהדיר לאביו, עורך 'המעין' ר' יונה עמנואל זצ"ל. בסוף פתח הדבר (עמ' יא-יב) הוא מביא את סיפורו של אביו זצ"ל על ליל הסדר שנת תש"ה במחשכי ברגן בלזן, אחר שאיבד רבים מבני משפחתו בזה אחר זה; הוא ערך את ה'סדר' ליד מיטת אמו הגוססת, בלי יין, בלי מצה וגם בלי חמץ... רק מרור בלב היה לו בשפע. כשהגיע הנער יונה למילים 'כן ה' אלוקיני ואלוקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך' – פרץ בבכי, ולא יכול היה עוד להמשיך; הוא לא האמין שהוא או משהו מהסובבים אותו יזכה להגיע לרגלים אחרים בשלום. והנה, בדיוק ארבעים שנה אחר המעשה הזה, בסעודת ברית מילה לנכדו שנערכה בביתו בערב פסח תשמ"ה, סיפר בפעם הראשונה לבני ביתו על אותו ליל סדר נורא, והוסיף: 'לו ידעתי אז שעוד אזכה לשבת בירושלים הבנויה, עם אשתי, ילדי ונכדי, ולשמש סנדק בברית המילה של נכדי – אולי הייתי מצליח לסיים את קריאת ההגדה!'

חבל נחלתו. מאמרים ותשובות בידיני תורה. חלק חמישי. מאת יעקב אפשטיין. עיר האמונה, תשס"ו. 336 עמ'. (054-6672712)

הגלות שנגזרה על תושבי גוש קטיף לא יכלה לתורה שבה היה ספוג הגוש כולו. אחת הראיות לכך היא הכרך החדש של 'חבל נחלתו' שחיבר הרב יעקב אפשטיין - ת"ח מוותיקי עצמונה וחוקר במכון התורה והארץ. בזמן הוצאת הספר היה תושב 'עיר האמונה' - העיירה הפלאית שקמה לה סמוך לנתיבות, ובה גרו בתנאים לא-תנאים מגורשי עצמונה, שלא רצו לקבל את 'זירת' השוהות בבתי מלון במשך חודשים רבים על כל תחלואיה; וכעת הוא מחלוצי היישוב שומריה שבחבל לכיש בגלגולו החדש. הרבה תורה יש בספר, ומעט מאוד קינה על העבר; בהקדמה מתאר המחבר במילים נרגשות שעיירות גוש קטיף 'תלשו ממקומן' למרות ש'לא היה חבל ארץ שהחזיק בשכר סופרים ומשנים, ואשר פעמו בו חיי תורה והתיישבות בארץ, יותר מחבל קטיף. כמעט שלא היה ישוב בגוש קטיף שלא היה בו מוסד חינוכי של תלמוד תורה, בין אם זו ישיבה או אולפנה או 'כולל' או מכון תורני, ובחלק גדול היו כמה וכמה מוסדות כאלו - ואעפ"כ אבדה הארץ ונצתה כמדבר מבלי יושב... מאת ה' היתה זו היא נפלאה בעינינו'. חמישים הסימנים שבספר עוסקים בעניינים שונים מכל חלקי השו"ע, ורק חלקם דן בשאלות שהזמן גרמן - שימוש חולין בכלי בתי כנסיות של גוש קטיף, פקודת מלך בלתי חוקית, תפקידיה וסמכויותיה של הרבנות הצבאית, דין מזוזה באוהלים, חיוב קריעה בפנינו ישובים ועוד. בין השאלות האחרות, ה'רגילות', נמצא בירור בענין דרך הנחת תפילין על גבס, האיסור לכהן לברך בנשיאת כפיים שלא במסגרת תפילה בציבור, שיטת האור זרוע לענין סוכה גזולה והתפרסם ב'המעין' תשרי שעבר [מו, א] עמ' 9 ואילך, היתר השימוש בחוטי ניילון לקשירת הסכך, חובת תשלומי נזק של מי שהזיק או גנב כשהיה קטן (- פטור מצד הדין, וחייב רק ממידת חסידות, ועוד. הספר מסתיים בהספד על הצדיק מר צדוק ראב, 'סבא צדוק', איש 'תורה ועבודה' במלוא מובנו העמוק והיפה של הביטוי, שעבר את אימי השואה והשבי היורדני וכל חייו בנה את ארץ הקודש בעשר אצבעותיו, ובשנותיו האחרונות היה תושב עצמונה. הוא נפטר שבע ימים ומעשים בלב שבור זמן קצר לאחר הגירוש וימים ספורים אחרי שסיפר את סיפור חייו המרתק לתלמידיו ישיבת שעלבים, אהוב ונערץ על כל תושבי היישוב. עוד מוקדש הספר לרה"ג ר' מנחם לויבמן, תושב עצמונה גם הוא, שנפטר זמן קצר אחריו לאחר מחלה קשה. שנותיו הקצרות היו קודש לתורה וליישוב הארץ, בכמות ובאיכות נדירות. תנצב"ה.

**כנסת מחקרים. עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים. כרך ג: איטליה וביזנטיון. ישראל מ' תא-שמע. ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ו. ח+360 עמ'.
(02-6783554)**

פרופ' י"מ תא שמע שהלך לעולמו זה מקרוב היה מגדולי החוקרים בתולדות הספרות התורנית בדורות האחרונים, וכותב פורה וחרוץ. מעטים יודעים שהיה בעל יסורים, ובשנים האחרונות התדרדרה בריאותו מאוד. פלא שלמרות הכל הספיק להכין לדפוס, נוסף לכל שאר ספריו, את הסידרה 'כנסת מחקרים', ובה ארבעה כרכים: אשכנז, ספרד, איטליה וביזנטיון, פרובנס והמזרח. שני הכרכים הראשונים יצאו לאור בחיי המחבר בשנת תשס"ד, השני כאשר כבר שכב על ערש דוויו. עתה יוצא לאור מעזבונו הכרך השלישי, על פי התוכנית שכבר היתווה בחייו. זכות הקדימה אכן הגיעה לשני הכרכים הראשונים, שכן 'ראשוני' אשכנז וספרד להם משפט הבכורה, בכמות ובאיכות, בעולם הספרות התורני של תקופת הראשונים. לידם לפרובנס בגדולתה נתבצר מקום מיוחד, ולעומתה שרידי גדולי התורה שבמזרח עלומים בדרך כלל; שני מרכזים אלו יקבלו את מקומם בכרך הבא, האחרון, של סידרה זו. אך איטליה היותה מאז ומתמיד מרכז תורני מיוחד, מושפע ומשפיע ועומד בפני עצמו, והספרות התורנית בתקופת הראשונים בביזנטיון ואיזורי יוון ודרום איטליה) מהווה כר פורה למחקר ולגילוי חדשות. רוב פרקי הספר עוסקים בתרבות התורנית של ביזנטיון והקשרים בין חכמיה לבין חכמי אשכנז, מאירים למשל את קשריו המיוחדים של ר' משה הדרשן מפרובנס עם תורת ביזנץ, את דמויותיהם של ר' ברוך הספרדי 'מארץ יוון', רבנו הלל ב"ר אליקים ועוד, חוקרים לעומק את מהות מדרש 'לקח טוב', ספר 'תעלומות חכמה' ו'פירוש הגאונים לסדר טהרות', וכולם עומדים תחת הכותרת של פרק יד: 'על לימוד התורה בביזנטיון - חכמים רבים ויצירה מועטה'. יתכן שכך זה יתרום פחות ללומדי התורה מבחינת הארת דמויות ראשונים שהם מכירים, עימם הם נפגשים יום יום - לענין זה יפיקו יותר תועלת משני הכרכים הראשונים; אך אין ספק שחידושים תורניים-ספרותיים-היסטוריים ימצאו הרבה יותר בכרך על חכמי איטליה וביזנטיון, שתורתם שנתורה בכתב היא מכרה זהב לחוקר ספרות זו. בידי של פרופ' תא שמע אכן עלו גושי זהב רבים, אותם ידע ליצוק לפרקים מלאי תוכן וענין, שמצליחים להפיח רוח חיים בדורות שלמים שתורתם היתה כמעט עלומה מאתנו. הפרק הראשון בספר עוסק באפשרות שספר 'הערוך' חובר בהשראת מילון לטיני-נוצרי ידוע שחובר כמה עשרות שנים לפניו במתכונת דומה; אם נכונה השערה זו - יש בעבודתו של ר' נתן מרומי בעל הערוך יישום של דברי חז"ל 'חכמה בגויים תאמין', ו'פיפיתו של יפת תשכון באהלי שם', בעיקר מפני שפרופ' תא שמע מראה שספר הערוך הרבה יותר מקיף, עקבי ושיטתי במלאכתו ממקבילו הלטיני, להבדיל בין קודש לחול. בסוף הספר מפתח מפורט, ובו בין השאר רשימה של יותר ממאתיים חכמים וכמאה וחמישים ספרים שנידונו בכרך זה. הערה אחת: במפתח הנ"ל (עמ' 348-349) הוכנסה רשימת כתיבי היד שלהם נזקק המחבר אל תוך רשימת המקורות הספרותיים שבספר, בין 'יחסי תנאים ואמוראים' לבין 'ליקוטי פרדס'; לענ"ד מתאים יותר להביאה בנפרד.

ושמחת בחיידך. תולדותיו וחזונו של הרב מרדכי פינחס טייץ. רבקה טייץ בלאו. ירושלים: אורים הוצאה לאור, תשס"ו. 180 עמ'. (02-6797633)
הספר מתאר את תולדות חייו של הרב מרדכי פינחס טייץ, מגדולי הרבנים בארה"ב (נפטר בתשנ"ו). הוא פותח בסיפור ילדותו ובית הוריו בליטא, דרך לימודיו בישיבות ומעברו לארה"ב, ועד לפעליו המיוחדים במינם בהקמת קהילה ומוסדות חינוך למופת בעיר אליזבת הסמוכה לניו יורק, ובפעילות לאינפסקת בהפצת תורה ויהדות לקרובים ולרחוקים. בין השאר היה הרב מראשוני הפעילים בהפצת אור התורה מעבר למסך הברזל, ונסע 22 [?] פעמים לברית המועצות

בשליחויות חינוכיות ותורניות אל היהודים הצעירים בהוצאת הרצ"ה תיאור מעניין של הגשמת חלומות חינוכיים ורוחניים באמריקה ההישגית וה'קרה', על רקע החיים היהודיים ודמויות מופת יהודיות באירופה ובארה"ב, תיאור שנעשה בידי בת אהבת ומעריצה, שזכתה שבנה ממלא עתת את מקום סבו כרבה של קהילת אליזבת. מהדורה זו היא תרגום לעברית של המהדורה האנגלית של הספר שיצאה לאור לפני כמה שנים, וחבל רק ששכחו 'לייחד' בה את רוב התאריכים הנוצריים המופיעים בספר.

דבר חברון. שאלות ותשובות ובירורי דינים להלכה ולמעשה. חלק אבן העזר וחושן משפט. חיברתיו וערכתיו בחסד ה' עליי הצב"י משרת עם קדושים דב ליאור, מרא דאתרא עיר האבות קרית ארבע - חברון עיה"ק תובב"א. מכון לרבני ישובים, קרית ארבע, תשס"ה. 272 עמ'. (02-9964722)

הרב ליאור נושא בשני כתרים: כתר רבנות חברון וקרית ארבע, וכתר ראשות 'ישיבת ניר' שבקרית ארבע. אולם כתרים נוספים לו, בהם ראשות 'המכון לרבני ישובים' שעל יד הישיבה ובית הדין של חברון, בראשון מבררים את ההלכה ובבית הדין דנים אותה בפועל בין איש לרעהו ובין איש לאשתו. עתה אסף הרב 160 מפסקי ותשובותיו בחלקי אה"ע וח"מ, רבים מהם פסקי דין שדן ביושבו על מדין, והוא מציגם לעיני כל ישראל, כשהוא מצפה - כדבריו בהקדמתו - שהתועלת העיקרית שבהם תהיה לרבנים צעירים, שיוכלו לדמות מהם מילתא למילתא ולהיעזר בהם בשעת הצורך. רוב הפסקים והתשובות קצרים, מנומקים באופן הגיוני - אבל ממעטים בהבאת מקורות, אך בסופם, ללא יוצא מן הכלל, החלטה ברורה וחדה, שאינה משאירה ספיקות ולבטים בהכרעה הראויה למעשה, גם כאשר למדקדק בדברים יש על מה לדון. כך למשל מכריע הרב המחבר שליט"א בס' יז אות ד שבדיקת רקמות הנעשית בימינו כדי לקבוע אבהות עשויה לקבוע גם ממזרות ודאית - ולא רק לעורר ספק ממזרות, פסק שלמיטב ידיעתי אינו מקובל (ועדיין?) ברוב בתי הדין. לפני כן בס' ה דן הרב בשאלה שהתפרסמה בזמנו, האם לאשה הזכות לדרוש שישתילו בה ביצית מופרית מזרע בעלה, שעתה הוא פרוד ממנה ובתהליכי גירושין ומתנגד בכל תוקף להפרייה זו? בית המשפט העליון בזמנו ברוב קולות דחה את בקשתה, ורק השופט הדתי, לאחר שהתייעץ עם ת"ח חשוב, קבע שאכן זו זכותה; לאחר לחץ ציבורי נערך דיון נוסף, ובית המשפט העליון נכנע כדרכו לדעת הקהל והפך את החלטתו - מותר לאשה המסכנה הזו, שזו ההזדמנות האחרונה שנותרה לה להרות, להשתמש בביציות המופרות המוקפאות שנותרו גם בניגוד לרצון בעלה. אולם הדין לכאורה אינו כן: על סמך מה ניתן לקבוע שהביציות המופרית שייכת לה? היא שייכת לא פחות לבעל, ואולי אף יותר - מפני שהדין באשה הרה שנפגעה 'ויצאו ילדיה' הוא שהבעל מקבל את דמי הוולדות שהופלו, מכאן שהעובר או העוברונים (שהרי ביצית מופרית היא כעוברון לכל דבר) שייכים יותר לו מאשר לה; ודאי שאם העוברון כבר היה בתוכה, כבר התחיל לגדול בגופה, בין אם תחילת גידולו היתה 'בדרך כל הארץ' ובין אם הושתל לאחר זמן - 'עובר ירך אמו' הוא, והוא נחשב כחלק ממנה; אולם כאשר הוא מחוץ לגופה אין לה בו לכאורה שום זכות ממונית, ועם כל הרחמים עליה זכותו של הבעל לשעבר לעכב אותה מלהשתמש בו. הסימן האחרון, ס' קיא בחלק חו"מ, כולל שש שאלות ותשובות קצרות בענייני גזל, בהן קובע הרב בין השאר שמי שהיה חייב כסף לוועד הבית ולא שילם, ועתה כשהוא רוצה לשלם כבר התחלפו חלק מהדיירים, יכול לשלם לוועד הבית הנוכחי, בהנחה שהכסף אינו 'ממון השותפים' אלא שייך ל'בית' ול'ועד הבית' לצורך הטיפול השוטף בבנין. בסוף הספר נמצאות הערות של הראשון"צ הר"ש עמאר, בהן באות ג הוא מעיר על התשובה הנ"ל בענין ועד הבית, שלדעתו אם דיירי הבית שילמו יותר בגלל זה שלא שילם בזמן - יש לו חוב לפצות אותם; משיב לו המחבר שמי שמשלם סכום מסויים לוועד הבית

מתייחס מהכסף שנתן, ק"ו אם הוא עובר אח"כ דירה, ואין חובה ע"פ הדין להשיב לו אותו, אפילו אם לא נאמר של'ממון הבית' יש גדר נפרד. לסוף הספר נוספו תקצירי הפסקים ומפתח נושאים מפורט.

ספר דולה ומשקה. לקט שיחות בענייני חנוכה שנאמרו מפי מו"ר רה"י הגר"י הורוביץ שליט"א בבית המדרש דישיבת אופקים בין השנים תשנ"ד-תשס"ד. נערך ונכתב ע"י תומר חיים בכר. ירושלים, פלדהיים, תשס"ה. 31+שמו עמ'. (02-6536061)

גיסי מו"ר הרב יעקב הורוביץ שליט"א בנה עולם של תורה באופקים - ישיבה שהפכה לקהילה שהולכת והופכת את העיר כולה לעיר של תורה. עיקר מאמציו מוקדשים ללימוד ולהוראה בישיבה בעיון התלמוד, אך עוד יותר משיעוריו יצא שמש בעולם התורה של שיחותיו המוסריות-עיוניות. בדרכו של מורו הגר"י הוטנר זצ"ל מהלך גם תלמידו שליט"א, ומבסס על מדרשי חז"ל ועל תורת המהר"ל מפראג שיטה חינוכית שלמה, שביטויה העיקרי מופיע בשיחות סביב מועדי השנה. תלמידיו, ובראשם קרובו הרב יוסף חיים הברמן ועורך הספר תומר חיים בכר, עשו מעשה, נטלו את ה'מאמרים' שנאמרו במשך כמה שנים סביב ימי החנוכה, סיכמו וערכו, שיכתבו וצינו, הוסיפו מקורות ומפתחות וחילקו לסעיפים; מקורבו של ראש הישיבה ר' יעקב פלדהיים נטל על עצמו את ההדפסה; וכך הגיע לידינו קובץ מלא וגדוש בעיון מוסרי-חינוכי מחשבתי עמוק וגם מעניין על ימי החנוכה. כך למשל עוסק כל הפרק האחרון בהסבר דברי הרמב"ם שחלק מנס החנוכה היה ש'חזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה', כשהפרק כולו הוא שילוב של שיחה בשבת חנוכה תשס"ד עם 'מאמר' חנוכה תשנ"ח ותש"ס. הרב שליט"א משווה בסוף דבריו (עמ' שג-שד) בין דור החשמונאים, שאחרי החושך של ימי יוון חזרה מלכות התורה לאיתנה במהירות מפליאה, ובכך זה שבה וניצחה את הקמים עליה לדורות עולם, לבין דורנו, שאחרי השפל של השואה ושל החילונית החלה התורה להיות חביבה על לומדיה ביתר שאת ועוץ, ועתידה עוד לפניו. יהי רצון שימשיך גיסי ראש הישיבה בהרבצת תורה וחינוך עוד שנים רבות וטובות, בבריות גופא ונהורא מעליא.

ידי משה. דרשות במחנה הסגר בצרפת בימי השואה. הרב משה קלנברג. עריכה: אסתר פרבשטיין. ירושלים, המרכז ללימוד השואה, תשס"ה. 285 עמ'

[+10 עמ' באנגלית בסוף הספר]. (02-6797315)

הרב קלנברג הי"ד היה בן גליציה שהתגלגל לרבנות קהילה בעיר מץ שבצרפת דרך בודפשט. יינה ועוד, עד שהוגלה למחנה הריכוז לה-לנד במרכז צרפת, ואחרי חודשים ארוכים של סבל הובל לאשוויץ ונרצח שם. נותרה ממנו מחברת של דרשות ונאומים שהוא נשא בהיותו עצור בלה-לנד עם רבים מבני קהילתו, והוא אף הספיק לקרוא שם לחיבורו זה, שלא ידע כלל אם יוותר ממנו שריד: 'ידי משה', שהרי גם ידיו פרושות היו בתפילה מול עמלק דורו כמשה רבנו בשעתו. הגיוני ודברי תורתו כוללים סיפורים על קורותיו, והם מעבירים מול עינינו תמונות חיות של קהילה בבית האסורים, כשרבה בראשה מנחם, מעודד, מחנך ומהווה דוגמא. הגב' פרבשטיין, ראש המרכז ללימוד השואה במכללת ירושלים לבנות, נטלה על עצמה את עריכת הספר, ונוספו לו מבוא היסטורי מאת פרופ' שורצפוקס בשם 'הדרך הארוכה ממץ לאשוויץ', ודברים על הרב ואבותיו ומסעיו ותורותיו מאת בנו, לשעבר מרבני בריסל. גם הרבנית פרבשטיין עצמה האריכה בחלק העיונים' שבספר בפרק שלם על האיש ועל ספרו, ועוד נוספו לספר נספחים ומפתחות. יד ושם ראויים למנהיג עדה, ת"ח צנוע ואמיץ, שניספה בימי הרעה.

מעליות כה. ביטאון ישיבת 'בהבת משה' מעלה אדומים. קובץ לציון שמונה מאות שנה לפטירת הרמב"ם. אלול ה'תשס"ה. 388 עמ'. (02-5353655)

הישיבה במעלה אדומים כבר גידלה דור של בני תורה, מהם תלמידי חכמים, בניחוח מיוחד של אהבת תורה ולימודה בעיון, עם גוון 'מדעי' מסויים, כתבנית דמותו של ראש הישיבה הרב פרופ' נחום אליעזר רבינוביץ, ואולי אף כתבניתו של הרמב"ם, שהרבה מעיסוקו התורני של זה מוקדש לתורתו של זה. 'מדעי' במובן החיובי התכוונתי – כתיבת מחקרים תורניים דייקניים, מסודרים, כאשר לעיון הישיבתי נוסף גוון של דיוק במקורות, התבוננות היסטורית ותורנית-ספרותית, ואף הקפדה אסטטית בהדפסת הספר. בכרך הזה מופיעים זה לצד זה מחקר תורני-מדעי על דף חדש של טיוטת כמה הלכות בספר משנה תורה בכתב ידו של הרמב"ם, עם הערות של מהדירו הרב יצחק שילת ושל ראש הישיבה; קטע חדש מהספר המיוחד במינו 'המספיק לעובדי ה'" של ר' אברהם בנו מתורגם לעברית בידי נסים סבתו, וגם מחקר על הספר מאת הרב כרמיאל כהן, כותב ותיק ב'המעין' ומעורכי המהדורה החדשה של פירוש הרלב"ג לתורה; ועוד כעשרים מחקרים ומאמרים למדניים סביב משנת הרמב"ם. בצדק מעיד ראש הישיבה בדברי הפתיחה שלו שמאז ייסודה של הישיבה העיסוק בתורת הרמב"ם נעשה נחלתם של רוב הלומדים בה, וכמה וכמה ספרים שלו ועליו יצאו לאור ע"י רבני הישיבה ורבים מהם נסקרו ע"ג דפים אלו. ראוי לציון מאמר גדול בכמות ואיכות של הרב ד"ר דרור פיקסלר מבוגרי הישיבה על 'לשון וסגנון בפירוש המשנה לרמב"ם', ובו בירור מדוקדק של יחס הרמב"ם לשפה העברית ולסגנונה כפי שזה בא לידי ביטוי בפירוש המשנה, שעיקרו נכתב כידוע בערבית דווקא. הרב שלומי אלדר, גם הוא מבוגרי הישיבה, חוזר לענין הגדרת 'הלכה למשה מסיני' במשנת הרמב"ם, ומיישב את הקשיים הרבים בענין זה בהנחה שלכל הלכה למשה מסיני קיים גרעין שנמסר בלשונו הקדומה, ועל גביו נוספה פרשנות של חז"ל שאינה תמיד חלק מן ההלל"מ עצמה; הכותב מנסה להוכיח את דבריו משתי סוגיות, ויש בהם ממש. פירותיה של ישיבת 'ברכת משה' מתוקים וצילה נאה, יהי רצון שתעלה מחיל אל חיל.

באלה דן אנוכי. עיונים בפרשות השבוע מאת יוסף חיים שפיגל. אדר תשס"ו. 210 עמ' (08-9467796)

הרב שפיגל ז"ל, תלמיד חכם מעולה וצנוע, מרביץ תורה ומחנך בישיבת הדרום ברחובות, רצה להקים מצבה להוריו בספר ובו דברים שפירסם שבת-בשבתו על פרשת השבוע בקרב בני קהילתו – והנה הקים לדאבון משפחתו וכל מכריו מצבה לעצמו. הספר כולל דברי תורה כסדר הפרשות, ומשולבים בהם לקט וחיידוש, פשט ודרש, דברים המתיישבים על הלב. כך בפרשת 'שלח לך', נוסף לדעות השונות על מהות חטא המרגלים, מביא המחבר ז"ל (עמ' 154) פסקא מספר 'אם הבנים שמחה' לר' יששכר שלמה טייכטל, בה הוא מסביר שהמרגלים העדיפו 'לחם שמים' ועלייה בתורה ובמידות בצל משה רבנו במדבר, על פני הנסיונות והקשיים שיגיעו אליהם בהיכנסם אל ארץ נושבת. 'דיבת הארץ' לפי זה הם הקשיים האמיתיים שיש בכיבוש הארץ ובהתיישבות בה, קשיים שעשויים לסמא אף את עיניהם של גדולים בישראל ולהרחיקם מדרך ה' ומרצונו. הפרק האחרון בספר דן בהבנת הכינוי 'עבד ה'" שניתן למשה רבנו; כל מכיריו יעידו שגם ר' יוסי שפיגל המנוח זכה למעט מבחינה זו, וחבל על דאבדין. תנצב"ה.

עמודים בתולדות הספר העברי. כתיבה והעתקה. יעקב שמואל שפיגל. הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן. תשס"ה. 653 עמ'. **עמודים בתולדות הספר העברי. הגהות ומגיהים. מהדורה שנייה.** יעקב שמואל שפיגל. הוצאת אוניברסיטת בר אילן, רמת גן. תשס"ה. 689 עמ'. (03-9240084)

ב'המעין' ניסן תשנ"ז [לז, ג] עמ' 69 ואילך כתבנו סקירה מפורטת על המהדורה הראשונה של החלק 'הגהות ומגיהים', הראשון בסידרת 'עמודים בתולדות הספר העברי'. פרויב' שפיגל, ת"ח וידעו מופלג בכל התחומים בהם הוא עוסק, מציג לפני כל חובב ספר תורני, ובאופן מיוחד לפני כל העוסקים בכתביה והגהה ועריכה וההדרה של ספרים תורניים בדורנו, שני ספרים מונומנטליים, שיש בהם מכל טוב בתחומים הנקודתיים בהם הם דנים. ואל יהיה הדבר קל בעיני הקורא: ניכר שפרופ' שפיגל מקפיד להצטמצם בענין הספציפי שבו הוא עוסק, ו'כובש את מעיינו' שלא לעבור מענין לענין; אך כמות המידע, הנתונים, ההערות, הדוגמאות, הכללים והפרטים שהוא מגיש לקורא בקנה, כשולחן ערוך ומוכן לסעודה, הם לעיתים בכמות ואיכות בלתי נתפסים. עצם זה שספר 'כבד', 'מקצועי', 'נקודתי' שכזה זכה למהדורה שניה מורחבת ומתוקנת שנים ספורות אחר שנדפס, מראה על החשיבות ועל הענין שיש במחקרים אלו לקהל רחב. כי אכן כל אחד מספרים אלו מכיל ללא גוזמא מאות רבות של מחקרים, שכל אחד מהם היה בו כדי לפרנס מאמר שלם בעל משמעות באחד מכתבי העת התורניים מחד, או בכאלו שעוסקים במחקר מדעי היהדות מאידך. רק על קצה המזלג אעבור על כמה מפרקי חלק 'כתיבה והעתקה': הפרק הראשון 'כתיבת החיבור ע"י המחבר או באי כוחו' מתחיל בסוגי הכתיבה השונים במקרא, דן בחשיבות המיוחדת של כתיבה בכתב-ידו של המחבר, על חתימת המחבר כתחליף לכתיבתו, על זיהוי כתיבת המחבר במקרים של ספק, על כתיבות של אנשים הקרובים למחבר וכתיבות שונות של תלמידים – כאלו שאפשר ושא-אפשר לסמוך עליהם. הפרק השני עוסק בתהליך הכתיבה, צורת סידור הקונטרסים בכתבי היד העתיקים ומשמעותה, דרך הפניות המחברים ממקום למקום בספר, והחשיבות של הסדר התוכני בכתבי הקדמונים. הפרק הבא עוסק בהגהת הכתיבה הראשונה והעתקה, ובעריכת החיבור שלא ע"י המחבר עצמו. הפרק הרביעי עוסק במהדורות מתוקנות של ספרי קדמונים ובהגדרת המונח 'מהדורה', ובין השאר דן בשאלה עתיקת היום של ה'מהדורות' השונות בפירוש רש"י לתלמוד. בפרק זה מנתח המחבר עשרות ספרי ראשונים שיש בהם שינויים בין מהדורות שונות, ומכריע מתי אכן מדובר על 'מהדורה' חדשה ומתי מדובר על תיקונים שונים שתיקן המחבר במהדורתו, ואין בהם למעשה בכדי להיקרא 'מהדורה' אחרת. אח"כ הוא בוחן סוגים שונים של 'מהדורות שניות' – קצרות, מורחבות, מתוקנות, מתורגמות ומשולבות, ואת ההתייחסות לכל אחת מתופעות אלו בהיבט ההלכתי והמחקרי, ועוד פרק שלם לו שעוסק בספרי השו"ת ובדרך כתיבתם ועריכתם. ישים לב הקורא שאנו מציינים כאן רק ראשי פרקים מתוך הנושאים שבהם עוסק אחד משני ספרים אלו, ועוד לא הגענו לחצי אותו ספר! המפתחות המפורטים הנספחים לכל אחד משני הספרים כשמש כן הם – מפתחות בהם ניתן להיכנס לאוצרות הבלומים הכלולים בהם, אך חבל שלא נוסף גם מפתח מקורות נוסף למפתחות האישים, הספרים והענייניים. במפתח הספרים מופיעים ספרי השו"ת לעיתים לפי שמם ולעיתים עם הקידומת 'שו"ת' או 'תשובות', ולענ"ד יש צורך להקפיד יותר על אחידות. והערה כללית: שם הסידרה הוא 'עמודים בתולדות הספר העברי', ובמסגרתה כאמור יצאו לאור עד עתה שני כרכים (הראשון שבהם כבר זכה כנ"ל למהדורה מורחבת ומתוקנת); אך בגב הכריכה נמצא רק שם הסידרה, וחוץ מהצבע השונה של הכריכה אין שום סימן כדי לדעת על איזה כרך מדובר! כאשר יהיו בסידרה זו חלקים נוספים בעז"ה הקושי למצוא בספריה את הכרך המתאים יודגש עוד יותר; ענין זה חייב לבוא לידי תיקון. האמת ניתנה להיאמר שספרים רחביידיעה אלו דורשים עיון מפורט וממושך, ואחריהם ניתן יהיה בעז"ה לכתוב עליהם שוב בהרחבה; 'ספרים מונומנטליים' אמרתי, וגם זה בלשון המעטה. יהי רצון שזיכה אותנו רי"ש שפיגל בקרבנו בעמודים נוספים, שיעלו עם שני אחיהם הבכורים את חקר הספר התורני במעלות נוספות, ויהיו בסיס לההדרה מתוקנת ומושלמת של כתבים תורניים, בדור זה שב"ה התורה חביבה בו על לומדיה והיגיה.

שיבת ציון. באורים חדושים ועיונים בהלכות העתידות לבוא, טהרה ובית המקדש. מאת הרב יוסף דוב לובאן. ירושלים. 3 כרכים: טומאת אוכלין - כסלו תשס"ה; מקדש וקדשיו - סיון תשס"ה; טומאת מגע משא מושב ומשכב - כסלו תשס"ו. (02-6250319)

הרי"ד לובאן, ת"ח מעולה וצנוע משכונת שערי חסד בירושלים, לא פוסק מלחדש בהלכות שהן כמעט 'מת מצוה' והלכתא למשיחא'. בזריזות שאינה מצויה הוא מוציא לבדו, נוסף ללימודיו ולחיבוריו האחרים, כרך אחר כרך של עיונים וסיכומי הלכה בהלכות הקשות של טומאה וטהרה, כאשר הוא מודע לפער הקיים בין הסוגיות המפורזות בספרות חז"ל בנושאים אלו לבין ה'אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא', ההלכה למעשה, כאשר חוץ מן הרמב"ם אין כמעט פוסקים שדנו להלכה ברוב סוגיות אלו. אמנם מפרשי המשנה הגדילו לעשות במסכתות אלו יותר מאשר בשאר המסכתות, ונימוקם כמובן עמם, ובכל זאת חסר ספר שירצה את ההלכה בנושאים האלו כפי שמקובל בענייני הלכה אחרים. נטל על עצמו אפוא מחבר זה עבודה אדירה, והיא לסרוק את שיטות התנאים והאמוראים, הראשונים וגדולי האחרונים, ולסכם את ההלכה סעיף אחרי סעיף עם מקורות ובידורים. הוא מעיד על עצמו, בהחנית עבודה קשה שבמקדש'. כל כרך פותח בתקציר הסימנים והסעיפים שבו, אח"כ גוף הספר שבו ההלכות בקצרה בראש העמוד והעיונים והבידורים במדור ההערות, ובחלק מהפרקים אף נוספו פרקי עיון לנושאים מסויימים שנתר בלבו ובקולמוסו מה להרחיב בהם. הכרך על הלכות פרה אדומה כבר יצא לאור בשנה שעברה, והכרכים הנ"ל ממשיכים בבנין הנפלא, שיהיה לעזר רב לכל מי ש'משלם פרים שפתיו' עתה, ובעז"ה בקרוב ישמשו את כולנו הלכה למעשה. נראה לענ"ד שטובה גדולה היה עושה המחבר ללימודי הלכות אלו אם היה מוסיף טירחא על טירחתו ומצרף מפתח מפורט בסוף כל כרך להלכות ולבידוריה ההלכה שבו, ושמה רצונו להכין מפתח מלא על כל הלכות טומאה וטהרה בסוף הכרך האחרון בסידרה זו, ע"פ זריזותו וחריצותו של הרב לובאן לא ירחק היום שנזכה גם לזה.

פרשנים ופוסקים אחרונים בפירושו של הרב ש"ר הירש על התורה.

מאת יונה עמנואל. מהדורה שניה - כסליו תשס"ה. 16 עמ'. [בעריכת בנו מרדכי עמנואל]. (02-6526328)

אחת מעבודותיו החשובות הראשונות של ר' יונה עמנואל זצ"ל בשדה הספר התורני היתה רשימת הפוסקים והמפרשים מתקופת האחרונים שנזכרו בפירוש הרשר"ה לתורה, בתוספת ציונים ביבליוגרפיים קצרים, הערות ומראי מקומות. החוברת הזו יצאה לאור בשנת תשכ"ב, ובמשך השנים הוסיף בה המחבר תוספות לרוב. את החוברת המעודכנת הוציא עתה לאור בנו ר' מרדכי נר"ו, ויש בה תועלת רבה למעיינים בכתבי הרשר"ה. מעניין לציין שאחד ממקורותיו של הרב הירש היה הפירוש לספר ויקרא של נפתלי הירץ וויזל, שיצא לאור במסגרת החומשים של משה מנדלסון. הרשר"ה, שהיה כידוע קנאי באמונותיו ודעותיו, לא רק שהביא כעשרה ציטוטים מפירוש זה ודן בהם כדרכה של תורה, אלא שהוא אף מציין אחר שמו של וויזל 'נ"ע' [=נוחו עדן]; מכאן שלמרות הביקורת הקשה שנמתחה על וויזל על קשריו עם מנדלסון ועל תוכניותיו החינוכיות החדשניות, לא ראה אותו רשר"ה, שהיה קרוב אליו בזמן ובמקום, כמי ש'יצא מחוץ לגדר'!

רשימת המאמרים בכרך מזו ותשס"ו, גליונות א-ד

שם המחבר	שם המאמר	גליח	עמוד
[המערכת]	'תכלה שנה וקללותיה'...	א	1
אברמסון יוסף	ועוד על זהות מחבר ספר החינוך	ד	52
אלטמן ד"ר יעקב	בין מוסר תורני למוסר 'אקדמי'	א	67
אפרתי הרב ברוך	הכנסת כתב עברי לבית הכסא	ד	37
אפשטיין הרב יעקב	עיון בשיטת האור זרוע בסוכה גזולה	א	9
במברגר שלמה	אונקלוס ועקילס	ג	61
ברגון רן	ביאור בשיטת רבנו תם בזמני היום ושקיעת החמה	ד	10
בקדופר יוסף גבריאל	סמכות רבנית בזמן הזה	ד	1
בראור הרב יצחק	"לחדד את התלמידים"	ב	18
בראלי הרב מאיר	קידוש על לחם משנה	א	23
ברונזניק ד"ר נ"מ	להוראותיו של 'דעת' בלשון חכמים	ג	48
ברנר הרב ברוך	דוגמא לעיון תלמודי בביאור הרלב"ג לתורה	ג	57
גוטל הרב נריה	'חדשים גם ישנים': עובדות לאשורן	ב	79
גלאנצר אברהם מאיר	פירושי לעזי רש"י במילונים הצרפתיים	ג	65
גלצר אהרן	אֲדָעָה מְלִים יַעֲנִי וְאֲבִינָה מֵה יֹאמֵר לִי	א	35
גלצר מרדכי	הדלקת נרות חנוכה בפנים שלא בשעת הסכנה	ב	46
דסכרג הרב אורי	בית שאן והאנציקלופדיה התלמודית	ב	69
המבורגר הרב בנימין ש'	הברכה על הטלית בחופה	ב	5
הנקין הרב י"ה	מילוי פקודה המנוגדת להלכה	ב	35
ויזל אברהם	משמעות חדשה בכיסי החודש בראש השנה	א	30
ולדמן ידעאל	'מוף מעשה במחשבה תחילה' – סוף הלכות טומאת צרעת	א	52
והפטיג אושרי	הכרעת ספק לחומרא – חובה, רשות או איסור	ב	59
חל"פ הרב יעקב ח'	המחלוקת בענין קדושת בית הכנסת	ב	48
יסלון אליעזר דניאל	סופי ההלכות במשנה תורה לרמב"ם	ב	77
יסלון שמואל	'אבינו מלכנו' – מקורותיו במקרא ובתלמוד	א	12
יצחקי הרב דויד	תיקון הקוראים 'המדוייק' – 'איש מצליח'	ג	69
כהן הרב כרמיאל	דוגמא לעיון תלמודי בביאור הרלב"ג לתורה	ג	57
כנרת הרב עמיחי	תריסר הלכות מספר 'לקט יושר' הלכות חנוכה	ב	1
כנרת הרב עמיחי	אמירת "חסל סידור פסח" בהגדה	ג	17
כץ דניאל	ועוד על זהות מחבר ספר החינוך	א	63

שם המחבר	שם המאמר	אתר דעת - מכללת הרצוג	גליון	עמוד
כ"ץ ד"ר משה לוינגר יעקב	"משונה רעה זו בכתיבתה ובלשונה" המונח 'בקע' – מרבי יצחק הישראלי דרך יש"ר		ג	41
ליפטון דניאל	מקנדיאה ועד החזו"א		ג	7
לרנר אליעזר	"מעוז צור" ממבט היסטורי		ב	29
מאיר מרדכי	ארבעת המינים כקרבן בתלמוד הירושלמי		א	45
מאיר מרדכי	פירוש 'משנה מפורשת' לר' אליעזר לוי		א	73
מאיר מרדכי	'משנה מפורשת מסכת ברכות' לרב סנדר צבי שמש		ד	74
נבנצל הרב אניגדר	'באנו לפניך' – תחינה ליום הקדיש הכללי		ב	88
נחשון הרב אברהם	מעורבותם האישית של נביאי ישראל בנבואתם		ד	25
עמנואל הרב מרדכי	חיוב בית שאן בתרומות ומעשרות		א	3
עמנואל הרב מרדכי	עיונים ב'מעדני ארץ' כלאים-פאה		ג	75
פיקסלר דרור	דרשה לפני תפילת מוסף		ג	43
פלס הרב ישראל מ' צ'צ'יק הרב מ"ד	תגובות קצרות לשאלת עריכת פירוש לתלמוד		ד	53
קורמן הרב אברהם	מאת הרב ח"י עהרנרייך זצ"ל		ב	85
קסן הרב יואל	החכם והרשע בהגדה		ג	1
קסן הרב יואל	נתקבלו במערכת		א	85
קסן הרב יואל	[תגובה ל"חדשים גם ישנים": עובדות לאשורן]		ב	84
קסן הרב יואל	נתקבלו במערכת		ב	89
קסן הרב יואל	נתקבלו במערכת		ג	91
קסן הרב יואל	נתקבלו במערכת		ד	83
קסן הרב יואל	'שערוריית אדישות' – או סערה מיותרת?		ד	82
קמנצקי הרב נתן	על פגישת ה"לשם" עם ר' ישראל מסלנט		ג	81
קמנצקי הרב נתן	עוד בענין בעל ה"לשם"		ד	47
רוונה גבריאל יצחק	מניעים ומגמות בחיבורו של 'ספר הערוך'		ד	55
רוזנוסר משה	האותיות המשונות שבתורה		ג	22
רוזנפלד יקותיאל	"לדורון לתפילה ולמלחמה"		א	64
רוזנפלד הרב שלמה	קדושת עמק בית שאן מן הדין ולא מן הארכיאולוגיה		ב	76
ריגלר ד"ר מיכאל	"הנשר הגדול" – גלגולו של כינוי כבוד		ד	68
רייניץ הרב יעקב קאפל	"מפתח גדול לפתוח בו מנעולי תורה"		א	17
רייניץ הרב יעקב קאפל	'באנו לפניך' – תחינה ליום הקדיש הכללי		ב	88
רייניץ הרב יעקב קאפל	קצר – צר – צרר – צרה – מיצר		ד	54
רייסקין שלומי	בענין שמות המקומות המצויינים ב"כתובת רחוב"		ב	71
שטרן הרב רפאל	תענית גשמים בזמן הזה		ב	57

המשתתפים בגליון זה:

- יוסף אברמסון, רחוב שושנה 15, ירושלים 96305
הרב ברוך אפרתי, חמדת 217, 10990
רן בן-נון, קיבוץ מירב, 19148
הרב יוסף גבריאל בקהופר, 3 Zabriskie Ter, Monsey NY, USA 10952
ד"ר מרדכי מאיר, דוד אלעזר 2, גבעת שמואל 54032
הרב אברהם נחשון, רבן יוחנן בן זכאי 17, אלעד 48900
הרב ישראל מרדכי פלס, אבני נזר 16, בני ברק 51394
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים 99784
הרב נתן קמנצקי, סרוצקין 29, ירושלים 94423
גבריאל יצחק רוונה, הצבי 47, באר שבע 84732
ד"ר מיכאל ריגלר, הרב צבי יהודה 10, ירושלים 95438
הרב יעקב קאפל רייניץ, שמואל נתן 6, ירושלים 96412