

הפעני

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 בעית חידוש הקרבנות / הרב יהודה דוד בלייד
- 19 מפירושי הרב מאיר שמחה בעניני פסח / הרב יהודה קופרמן
- 34 בענין עשר קדושות / הרב קלמן כהנא
- 38 תקצירי ההרצאות ליום עיון לעניני הלכה ומדע
- 41 מה בין שאול לדוד (פרקי השלמה) / הרב יהושע בכרך
- 61 עיונים בעניני קריאת התורה / ד"ר שלמה אדלר
- על ספרים ועל סופריהם
- 64 ברכת אליהו על ביאורי הגר"א, אבן העזר / הרב י' שטייגליץ
- הערות ותגובות
- 70 גזרת החדש בזמן החשמונאים; השימוש בתאריך הנוצרי
- *
- 72 הערות ביבליוגרפיות על ספרי החתם סופר / שלמה סופר
- 78 תקונים ביבליוגרפיים / הרב דוד דרבקין

בס"ד ירושלים ניסן תשכ"ט . כרך ט', גליון ג . המחיר — 2 ל"י

מנוי שנתי: בישראל — 6 ל"י

בחוץ לארץ — 3 \$

www.daat.ac.il

כתובת המערכת: רח' צפניה 26 ירושלים, טל' 88883

הרב יהודה דוד בלייך

בעית חידוש הקרבנות

"וכל שיח השדה" (בראשית ב ה) כל שיחתן של בריות אינה אלא על הארץ... כל תפלתן של ישראל אינה אלא על בית המקדש "מרי אבני בית מקדשא, מתי יתבני בית מקדשא?" (בראשית רבה יג, ב)

התפילות, הגעגועים והדמעות של דורי דורות מהוים שלשלת האהבה הקושרת את נפש היהודי לציון וירושלים. למרות אריכות וקושי גלות, אף פעם לא נותקו ולא נתרופפו עבותות האהבה והתקוה. מקום מקדשנו ההרב והשמם משך כאבן השואבת את לב היהודי. משך כל הדורות היו עיניהם של יהודי הגולה תלויות ונשואות לירושלים, לבם ונפשם היו קשורות בציון בכל מקומות מושבותיהם: עומדות היו רגליהם, בשערך ירושלים".

הנוראות שראינו בעינינו ובאזנינו שמענו לפני כשנתיים בימי המלחמה הנפלאה, בה הושיע ה' את עמו מיד צר, הפליגו והגדילו עוד יותר את אהבתם ודרישתם של כלל ישראל לארצם ונחלתם. המקומות הקדושים שזכינו לפדותם מידי זרים תופסים עתה מקום מרכזי בשיחתם ולבם של הציבור, ובעיות חדשות — אם כי הן ישנות מצד מקורן בהלכה — הוטלו על יודעי דעת תורה להורות ולפתור ע"פ ההלכה. שאלות גדולות בנוגע לקדושת המקדש, הכניסה להר הבית, ואף הבעיה של חידוש הקרבנות, הפכו עתה לשאלות, "הלכה למעשה" הדורשות בירור והלכה פסוקה.

סדר קדשים אינו מן ההלכות הנוהגות בזמן הזה, אבל חלק מתורת ה' הנהו וברגשי יראה, התרגשות ונפש הפצה הקדישו לומדי התורה ימים ולילות ללימוד סדר זה לשם לימוד תורה לשמה. אמנם רבים לעגו להם, שהרי העסק והעמל בעניני קדשים נחשב לביטול זמן אצל המלעיגים. אבל לאמיתו של דבר, עצם התעסקותם של הלומדים בענינים אלו מעידה על חוזק אמונתם והכרתם את גודל ערך לימוד תורה בכל מקצוע שהוא, וגם על ציפייתם לישועת ה' שבמהרה יבנה המקדש.

מובן מאליו, שבכל דור ודור הקדימו מורי הוראה את השאלות הנוגעות למעשה לגודל נחיצותם בחיים יום-יומי, ללימוד שאר חלקי התורה ובהן השקיעו מבחר זמנם ועיונם. נוסף לזה, היה הלומד סדר קדשים נפגש על כל שעל ושעל בקשיים מיוחדים בהבנת פרטים ופרטי-פרטים של הסוגיא שמעולם לא ראה בחוש. כל זה גרם שיונח לימוד סדר קדשים בקרן זוית כלפי שאר חלקי הש"ס. כבר הרעישו על זה גדולי ישראל ובכללם הרמב"ם בהקדמתו לסדר קדשים.



עצם השאלה אם יש אפשרות להקריב קרבנות בזמן הזה כבר נשאו ונתנו בה האחרונים בתשובותיהם, אבל קשה לבוא, מתוך דבריהם, למסקנה ברורה.

ואם כי הענין מסובך מאד, רצויה לדעתנו השתדלות מיוחדת לדעת עד היכן מגיע חומר ההלכות התלויות בשאלות הנ"ל. מטרת מאמר זה להעמיד את הקורא על טיבם של הדברים, וגם להגדיר את הקשיים הרבים שבהם נפגשים בענין זה; ואף שאי אפשר לצמצם במאמר אחד את כל רחבם וארכם של ענינים כאלו, תקותנו היא שיתעורר הקורא להוסיף לקח ולעיין במקורות עצמם.

יש להבדיל בין בנין בית המקדש בזמן הזה ובין בנין מוזבח בזמן הזה לשם הבאת קרבנות.

אודות בנין בית המקדש השלישי, דבר ברור הוא שלא יבנה קודם לביאת המשיח¹. רש"י (סוכה דף מ"א ע"א וראש השנה דף ל' ע"א) כותב שהבית השלישי לא יבנה בידי אדם כלל אלא יופיע בדרך נס בשלימות תבניתו ושכלולו. לפי דעת רש"י, הפסוק „מקדש ד' כוננו ידיד" (שמות ט"ו י"ז) מכוין לבית השלישי². אמנם, הרמב"ם מונה את בנין בית המקדש בכלל התרי"ג מצות³, ומוכח מזה שבנין בית המקדש הוא חובה המוטלת על האדם, ולא יתהווה ע"י נס. אבל יש לציין שגם מפורש ברמב"ם (הלכות מלכים פרק י"א הל' ד') שלא יבנה המקדש אלא ע"י מלך המשיח, ושהצלחתו לבנותו תעיד ותאמת היותו המשיח, וזה לשונו שם „אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו וקבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בודאי".

האפשרות ע"פ ההלכה להקרבת קרבנות אף בלי בית המקדש מיוסדת על מימרת רבי יהושע (עדות פרק ח' משנה ו', מובא בשבועות ט"ז ע"א ובמגילה י' ע"א) „שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית". מימרא זו מובאת ברמב"ם להלכה בהלכות בית הבחירה פרק ו' הלכה ט"ז⁴. עוד ראה לאפשרות ההקרבה

1 „משפט כהן" לרבי אברהם יצחק קוק (ירושלים תרצ"ז) סי' צ"ד. תשובה זו נכתבה בלונדון בכ"א חשוון, תרע"ח, ולפי הנראה חזר בו אח"כ, כי בשנת תרצ"א יצא ספר „ישכיל עבדי" לר' עובדי' הדאיא עם מכתב־הסכמה מאת הרב קוק, ודבריו שם סותרים את מה שכתב בתשובה הנ"ל. [ראה הערה א בסוף המאמר].

2 כשיטת רש"י כן משמע בתפילת נחם במנחה של תשעה באב: „כי אתה ד' באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה". נוסח תפילה זו מיוסד על הירושלמי ברכות פרק ד הלכה ג. אודות פירוש רש"י ביחזקאל מ"ג, י"א אשר לכאורה סותר את פירושו כאן, ראה „מקדש העתיד לאור ההלכה", להרב שלמה יוסף זווין שליט"א, ב„מחנים" חוברת צו (תשכ"ה) עמ' י"ד, שם מיישב את הסתירה באופן נפלא. על פי תשובות „דברי טעם" (ורשא, תרס"ד). [ראה הערה ב בסוף המאמר].

3 ספר המצות מצוה כ'. גם רבינו סעדי' גאון מונה מצות בנין המקדש בין המצות המוטלות על הציבור (ספר המצות לרבינו סעדי' גאון, מנין ששים וחמש הפרשיות, פרשיה נ"א).

4 ברם, יש להעיר שמדיוק לשונו של הר"י מיגש בפירושו לשבועות ט"ז משתמע שמימרת רבי יהושע מתיחסת לזמן שכותלי המקדש חסרים לפי שעה. אבל בעת שחרב ושמים לגמרי, מסתבר שאסור להקריב (עיין „תורה שלמה" כרך יב עמ' קנו). והנה אף שהלכה זאת מובאת במשנה בשם רבי יהושע, השיג הראב"ד על מה שפסק כן הרמב"ם במשנה תורה וקרא לפסק זה „דברי עצמו". בספרו „מגדל דוד" (ורשה תרל"ה) ריש קונטרס א מבאר רבי דוד אלכסנדר מליסא את שיטת הראב"ד בזה כשיטת הר"י מיגש הנ"ל, וממילא

גם בזמן הזה יש להביא ממה שכתב הרמב"ם בהל' מעה"ק פרק י"ט הל' ט"ו שעונש שחטי חוץ נוהג גם בזמן הזה. וכיון שחיוב שחטי חוץ שייך רק בבהמה הראויה לפנים, זאת אומרת שאין בה שום פסול או עיכוב להקריבה בעזרה, היה נראה מזה, לכאורה, שהרמב"ם סובר שיש אפשרות של הקרבת קרבנות גם בזמן הזה⁵. יש גם כן קצת ראיות היסטוריות, שהוקרבו קרבנות — בפרט קרבן פסח — באותה תקופה תיכף אחרי חרבן בית שני. רבינו יעקב עמדון ב„שאלת יעב"ץ" חלק א' סימן פ"ט כותב שאותו רבן גמליאל הנזכר בפסחים ע"ד ע"א, שאמר לטבי עבדו, „צא וצלה את הפסח על האסקלא" הוא רבן גמליאל דיבנה אחר החרבן. התשב"ץ, רבינו שמעון בן צמח דורן, בפירושו על ההגדה, „יבין שמועה" (ליוורנו שנת תק"ד) כותב ג"כ כעין זה בפירושו על „רבן גמליאל אומר". עוד הוכחה שהקריבו קרבנות אחר החרבן מוכיח המהרי"ץ חיות בתשובותיו, סימן ב' וסימן ע"ו, ובספרו „דרכי הוראה", פרק ב' ו'. ברם, הגאון רבי חיים נטנזאהן בספרו „עבודה תמה" (אלטונה תרל"ב) דוחה את כל הראיות ההיסטוריות הללו.

עד כאן לא נחלקו אלא אודות התקופה הסמוכה לחרבן בית שני, אבל במשך מאות השנים הבאות אח"כ לא מצינו שום זכר להקרבת קרבנות במקום המקדש⁷. לדורות, היתה שאלת חידוש הקרבנות רק חקירה עיונית ורחוקה עד למאוד מהוציאה לפועל. ובכל זאת בספר „כפתור ופרח" מאת רבינו אישתורי הפרחי ממגורשי צרפת, נושא ונותן באפשרות התחדשות הקרבנות. שם מספר המחבר (פרק ו' ד"ה אחר שהענין) שהביא כתב-יד החיבור שלו ל„רבינו ברוך" בירושלים כדי שיעיין בו ויגיה אותו קודם פרסומו. מובא שם שרבינו ברוך סיפר לבעל „כפתור ופרח" את העובדה שבשנת ה' י"ז היה בדעתו של רבינו יחיאל מפריז (נוסחאות אחרות: רבינו חננאל, רבינו חיים) * לעלות לארץ

אין שייך להקריב אחר חרבן בית המקדש. לכן קורא לדברי הרמב"ם „דברי עצמו" בלא מקור וראיה. עוד מביא שם המגדל דוד ראה מהלשון „שמעתי" („שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית") משמע ששמע כן, אבל הוא עצמו חולק על זה. לפי זה נמצא שאף ר"י סובר שאין מקריבין בזמן שאין בית.

5 אפשר בזה לדחות, שכונת הרמב"ם על עונש ההעלאה על המזבח ולא על השחיטה, ובהעלאת חוץ חייב אפילו אינו ראוי לפנים. ראה משנה למלך, הל' כלי המקדש פרק ה' הל' ט"ו, וקונטרס אחרון עבודת הקודש פרק א, למהרי"ץ חיות. [ראה הערה ג בסוף המאמר].

6 דבר פלא: המהרי"ץ חיות כותב שראה „בספרי העמים", שהיו היהודים מקריבין קרבן פסח עדיין בימי ממשלת יוסטיניאן, ובימיו כבר בטלה הקרבת הפסח. שוב מצאתי כדבריו ב-Percopius, Anecdota, XXVIII [ראה הערה ד בסוף המאמר].

7 אודות יומתו של הקיסר יוליוס (361—363) לבנות בית המקדש כדי שיוכלו היהודים להביא קרבנותיהם, ואודות איך קבלו היהודים את הצעתו (שלא הצליחה), ראה: A social and religious history of the Jews (Philadelphia, 1952), II, 160; 392, note 41.

8 ראה כפתור ופרח, נערך ע"י ר' יוסף בלומנפלד (ניוירוק תשי"ח) עמ' 214 הערה 17;

ישראל ולהקריב קרבנות בירושלים. הכפתור ופרח מעורר שם אי אלה קושיית על זה, אבל מתנצל שמטורח עול הגהת החיבור לא היה יכול להעמיק עוד בענין יחד עם יועצו, רבינו ברוך הנ"ל, ולכן, לא שאלתיו מה נעשה מטומאתנו ואנא כהן מיוחס". כפי הנראה, לא יצא הדבר אל הפועל כלל, ומסיק רבי חיים נטנזאהו ב, עבודה תמה" (שם) שבלי ספק חזר בו החכם הצרפתי מטעם התנגדות גדולי דורו.

מזמן ההוא והלאה נשתקע הדבר לגמרי עד אמצע המאה התשע-עשרה שנתעורר או הענין מחדש. בשנת תקצ"ו ב"ד לחודש אלול, כתב הרב צבי הירש קלישר זצ"ל מכתב לברון אשר אנשיל רוטשילד, ובו ביקש תמיכתו ועזרתו ליסד ישוב חדש בארץ ישראל. במכתב מחוה דעתו, שנכון הדבר ומותר על פי התורה לחדש הקרבת קרבנות במקום המקדש. בשנת תרכ"ב, כלל הר"ץ קלישר את סברותיו אלו בספרו, "דרישת ציון", ובהופעת חיבור זה נתעוררה עוד הפעם בעית הקרבנות בזמן הזה כשאלה, "למעשה"⁹. לא מעטים היו הדעות המתנגדות לשיטתו של הדרישת ציון, ובמשך הדיונים חקרו גדולי הדור בעיון רב בכל ההלכתא רבתא המקפת את ההצעה החדשה הזאת. התנגדות זו משני סוגים היתה. כי רבו הספיקות ההלכתיים החמורים המסתעפים מהצעת דרישת ציון. אך מחברו יצא גם לדון בדבר חדש בענין הגאולה העתידה, דהיינו שלדעתו, חידוש סדר העבודה הנו לא רק אפשרי במציאות ומותר על פי הדין בזמן הזה, אלא שיש בזה משום חיוב והכרח גמור מצד שחידוש הקרבנות נחוץ הוא לביאת המשיח. לדעתו של הר"ץ קלישר תקיים הגאולה (בסדר זה: א) קיבוץ גליות במקצת והתחדשות סדר הקרבנות; ב) מלחמת גוג ומגוג וקיבוץ כל הגליות; ג) ביאת המשיח. בתור הוכחה לעמדתו זו מצטט הד"צ את שיטת הירושלמי כפי הגרסה המובאת בתו"ט מעשר שני פרק ה' משנה ב', שבית המקדש עתיד להבנות קודם מלכות בית דוד¹⁰. עוד מביא סעד לדבריו מן הספרי הנזכר בפירושו הרמב"ן בדברים י"ב פסוק ה', "תדרשו — דרוש על פי נביא, יכול תמתין עד שיאמר לך נביא, ת"ל לשכנו

גם ראה: *Monatsschrift fuer Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXIV (1930) Seite 50 Note 6.

9 ר' שלמה דרימר מסקולה באחת מתשובותיו (לא נרשם התאריך) מביא מתוך דברי שואל אחד, כי חכמי הספרדים וליטא רצו להקריב קרבן פסח, "בע[ר]ב [פ]סח[ה] העבר" [תשובות בית שלמה, (למברג תרל"ז—תרנ"א) יורה דעה חלק ב' תשובה ככה].

10 בתור ראייה נוספת לשיטתו, מביא הר"ץ קלישר לשון תפילת מוסף של ראש חודש: "מזבח חדש בציון תכין, ועולת ראש חודש נעלה עליו", וסמוך לזה: "ובעבודת בית המקדש נשמח כולנו". טוען הרב קלישר, שהשמחה בעבודת המקדש שהוא ענין כללי, היה צריך להזכיר לפני עולת ראש חודש שהוא ענין פרטי. מזה מוכיח ש, "מזבח חדש", פירושו מזבח לבד, בלא בית המקדש, והכונה לזמן שיתחדש סדר הקרבנות גם בלי בית, ואח"כ מזכיר עבודת בית המקדש שפירושו הקרבת קרבנות היחיד, המותרות דוק בבית (כאשר יבואר להלן), ועל כן ממילא תאחר התחדשותו של קרבנות הציבור.

תדרשו ובאת שמה, דרוש ומצא ואח"כ יאמר לך נביא". וכן מוכיח מדברי הרמב"ן שהקרבת הקרבנות מסובבת וגורמת להחזרת הנבואה לישראל ולגילוי השכינה, כשם שהשרה הקב"ה את שכינתו במשכן רק אחרי הבאת קרבנות המילואים. ולכן מסיק שם שאין אנו צריכים להוראת נביא להקריב קרבנות, אלא אדרבה, אי אפשר שתתחדש הנבואה עד שנקדים להקריב קרבנות.¹¹

הרב נתן אדלר זצ"ל במכתב להרב קלישר מציין לפירוש רש"י בסוכה דף מ"א ע"א ולתוס' שבועות ט"ו ע"ב שבית המקדש העתיד וגם כל כליו ותשמישיו יבנו ע"י הקב"ה באש מן השמים. מכיון שמעשי נסים כאלו יתהוו רק אחרי ביאתו של משיח, הרי מוכח שדעת רש"י ותוס' סותרת שיטת הירושלמי כפי אשר מביאו הדרישת ציון. הרב דוד פרידמן זצ"ל ב„קונטרס דרישת ציון וירושלים“ הגדפס בראש ספרו „שאלת דוד“, טוען שגירסת התו"ט בירושלמי היא משובשת ושהגרסה הנכונה היא „ירושלים עתידה להבנות וכו'“ ולא „בית המקדש עתיד להבנות וכו'“; ולא עוד, אלא שאפילו לפי גירסת התוספות יו"ט אינו מוכח שבהכרח יבואו הדברים בסדר זה דוקא, כמו שסובר הד"צ, אלא שאפשר שיבואו בסדר זה. וממילא אין שום ראיה שיקדים בנין המקדש לביאת המשיח. בתפילת שמונה עשרה שתקנו אנשי כנסת הגדולה רואים אנו סדר זה: קיבוץ גלויות, בנין ירושלים, צמיחת קרן דוד, ואחר כך ברכת העבודה המדברת בהשבת סדר העבודה לבית הבחירה. לדעתו של הגר"ד פרידמן, זהו הסדר המתאים והמצופה. לעומת זאת, לפי הד"צ אין זה סדר הדברים ולשיטתו נמצא סידורן של אנשי כנה"ג כמילתא בלא טעמא.

הרב יעקב עטלינגר זצ"ל בתשובה הראשונה אשר בספרו „בנין ציון“ (אלטונה תרכ"ח כותב שלהלכה נקטינן כדברי הגמ' במגילה י"ז: אשר שם מבואר שסדר הגאולה כך הוא: בנין ירושלים, תקומת מלכות בית דוד, בנין המקדש שיהיה לבית תפילה לכל העמים, ובסוף חידוש הקרבנות. וזהו הסדר עצמו שרואים אנחנו מדקדוק סידורם של אנשי כנה"ג הנ"ל שתקנו ברכות י"ח באופן מקביל לסדר השתלשלות הגאולה. מזה מוכח שלא ינהגו הקרבנות עד אחר הרמת קרן דוד ובנין בית המקדש¹². כלפי טענה זו משיב הר"צ קלישר: במה דברים אמורים, בקרבן יחיד, שלא יוכל יחיד להקריב קודם בנין הבית, אבל קרבנות הציבור לעולם יכולים ומחוייבים להביא גם בלי בית. בהמשך לכך ראוי לציין מאמר חז"ל מ„מדרש תנאים“ שהיה ספון בכתב יד

11 וראה פירוש הרמב"ן לויקרא א' ט' אשר שם מבאר שורש וטעמי הקרבנות, וקצת תימה שהרצ"ק לא הביא ראיה יותר חזקה מפירושי הרמב"ן לתורה. [ראה הערה ה בסוף המאמר].

12 רבי דוד אלכסנדר מליסא, ב„מגדל דוד“ הנ"ל מציין עוד מקום שמצינו סדר זה, והוא ב„ותערב“ שאומרים בחגים קודם לברכת כהנים: „השב שכינתך לציון עירך, וסדר העבודה לירושלים“. מה שמקדים להזכיר חזרת השכינה — וכנראה הכונה היא לבנין בית המקדש — לפני חידוש סדר העבודה, מוכיח שלא יתחדש סדר הקרבנות עד שיבנה המקדש.

ויצא לאור ע"י רד"צ הופמן (תרס"ח), הסותר לשיטתו של הד"צ. במ"ת לדברים טז א (מובא גם ע"י הרב מנחם כשר בהוספות לחלק י"ב של „תורה שלימה” — ניר-יורק תש"ח — עמ' קנה) נאמר: שמור את חדש האביב ועשית פסח, מה פסח אין את עושה אלא בבית הבחירה אף עיבורין לא תהא מעבר אלא בבית הבחירה עכ"ל. הרי שלדעתו אין קרבן פסח אלא בבית המקדש. [ראה הערה 1 בסוף המאמר].

עוד בימיו של רצ"ה קלישר התנגדו כמה מגדולי ישראל לשיטתו ולהצעתו מצד מניעות ועיכובים הנולדים מן ההלכות הרבות השייכות לחידוש העבודה בזמן הזה. גדולי עולם, ובכללם הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל, הגאון רבי משה סופר זצ"ל, והגאון רבי יעקב אטלינגר זצ"ל, טענו שהעיכובים האלו הם מבטלים את ההצעה מיציאה לפועל ולמרות טענת הד"צ, אין לנו שום ראיה שהגדולים הללו חזרו בהם והסכימו עמו. משלשה הג"ל, הר"י עטלינגר הדפיס את התנגדותו בתשובתו הראשונה בספרו בנין ציון. החתם סופר (יו"ד רלו) מצמצם את גדר השאלה רק לקרבן פסח ולא לזולתו [ראה הערה 2 בסוף המאמר]. והגאון רעק"א, אם כי האריך לישא וליתן עם הר"ץ קלישר בחילוף מכתבים לא חזר מעמדתו הראשונה כלל.

הדפסתו של הדרישת ציון גרמה להדפסת עוד שני חיבורים, „עבודה תמה” ע"י רבי חיים גטנואהו, ו„מגדל דוד” ע"י רבי אלכסנדר דוד מליסא, ושניהם למטרה אחת כיוונו: לסתור את סברותיו של הר"צ קלישר. חילוקי הדעות עוררו ויכוחים גדולים שנמשכו עד קרוב לזמן הנוכחי¹³. אם כי חידושו של הרב קלישר הי' דבר מקסים ומושך לב, אבל למעשה נידון היה לדבר בלתי אפשרי. העיכובים הגדולים המונעים את הקרבת הקרבנות, הלא המה: היותנו כלנו טמאי-מת; קדושת מקום המקדש; יחוסם של הכהנים; בירור מקום המזבח; ואופן בנינו; העדר דברים הנצרכים לאריגת בגדי כהונה; מינוי כהן גדול; גביית מחצית השקל; חינוך הכהנים וחנוכת המזבח.

ט ו ט א ה

ברור הדבר — וגם הדרישת ציון מודה בו — שאסור לבנות בית המקדש בלי נביא כמו שכתוב „הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל” (דברי הימים א' כ"א י"ט). אלא שלדעתו בכדי להקריב קרבן אין צורך בבית המקדש כי אם במזבח בלבד, ושעזרא יסד מחדש את הקרבנות זמן רב קודם בנין בית שני. רצ"ק מפנה עצמו תשומת לב לשלש דעות שלכאורה סותרות לשיטתו, אך הוא משתדל ליישב אותן אחת לאחת. הבעיה הראשונה היא, שאסור להכנס למקום המקדש, או להקריב קרבן, בטומאת הגוף. בזמן הזה כלנו טמאי מת ואין לנו אפר פרה אדומה הנצרך לטהרתנו. על זה אומר הר"צ קלישר, שאין הכי נמי, קרבן יחיד אי אפשר להביא בזמן הזה. אבל בנוגע לקרבן ציבור שייך הכלל „טומאה דחוויה

13 ציונים נוספים ראה ב„שדה חמד” לר' חיים מדיני, בקונטרס הכללים, מערכת ה„קוף”, כלל ע"ח אות י"ג.

בציבור", זאת אומרת שאם אי אפשר בשום פנים להביא הקרבן ציבור בטהרה, מותר להביאו בטומאה¹⁴, והיתר זה כולל גם הכניסה למקום המקדש וגם ההקרבה¹⁵.

יחוס הכהנים

יותר מסובכת היא בעיית יחוס הכהנים, אם אנשים שהם היום בחזקת כהנים, הם כהנים באמת. בעזרא מצינו שדרש מהכהנים ראייה בכתב על יחוסם, כמו שכתוב „אלה בקשו כתבם המתייחסים ולא נמצאו ויגאלו מן הכהנה". (עזרא ב' ס"ב). לשאלה זו, אשר כבר העיר אותה הכפתור ופרח, טוען הר"ץ קלישר שרק בימי עזרא הווקפו לברר כשרותם מפני שהרבה מן הכהנים התחתנו עם נכריות במשך גלות בבל. ומכיון שנבדקו ונחקרו אז הכהנים, א"כ אלו שנתבררה כשרותם, הם וצאצאיהם לעולם עומדים בחזקת כשרות ואינם צריכים לראיות נוספות על יחוסם. בתור סעד לדבריו, מביא הר"ץ את המשנה בעדיות, פרק ח' משנה ז', „א"ר יהושע מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני שאין אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרב" אשר, כפי הבנתו, מכוונת המשנה גם לחזקת כשרות הכהנים ולא לפסולי קהל בלבד¹⁶. בבנין ציון חולק הר"י עטלינגר על פירושו של הר"ץ קלישר במשנה הנ"ל, ומביא את התוספות בסנהדרין ג"ע ע"ב וזבחים מ"ה ע"א שהקשו, הלא משנה זו הלכתא למשיחא היא, ויש כלל שענינים כאלו יפתרם המשיח בעצמו

14 המגדל דוד טוען, שאין הטומאה נדחית בציבור אלא באופן שאירעה טומאה במקרה, או דוחין איסור הטומאה לפי שעה כדי לא לבטל תמידיות סדר העבודה. מה שאין כן כשנתבטל ההקרבה מסיבות אחרות, או אי אפשר לחדש אותה אלא בטהרה.

15 רבי שמואל דוד לויין בספרו „טהרת הקודש" (פייעטריקוב תר"צ) בתוך דיון בשאלת הכניסה להר הבית, טוען שאפילו אם יש עיכובים מצד ההלכה להקריב שאר קרבנות בזמן הזה, אבל פרה האדומה אפשר להכין גם בזמן הזה לצורך טהרת טמאי מת. עצתו היא, להקדיש את הפרה על תנאי, וגם לעשותה על תנאי. התנאים הם: אם הכהן הוא באמת מגזע הכהונה, ואם קדושת המקדש עדיין קיימת. אז תחול קדושה על הפרה ותחשב שחיטתה וזריקת דמה לשם פרה אדומה. משא"כ אם הכהן אינו כשר, וקדושת המקדש בטילה, או לא תחול שום קדושה על הפרה ותהא השחיטה והזריקה מעשה חולין בעלמא כי אע"פ שיש איסור שחיטת חולין בתוך מחיצות המקדש, אבל פרה אדומה הלא עבודותיה הן בהר המשחה ולא במקדש, ובכך שייך בה עשייה על תנאי. אחר-כך יהיו אלו שנטהרו ע"י אפר הפרה מותרים ליכנס למקדש ע"י ספק-ספיא: אולי כבר בטלה קדושה ראשונה ואז מותר ליכנס אפילו בטומאה. ואם לא בטלה, אולי הפרה כשרה והנכנסים טהורים. ברם צריך להעיר, שגם עצת ה, טהרת הקודש" נאחזת בסבך הרבה מן הספקיות הסובבות שאר קרבנות בזמן הזה, שכבר נזכרו לעיל.

16 הר"ץ קלישר והמהרי"ץ חיות (קונטרס אחרון „עבודת הקודש" פרק א') מביאים ראייה מתשובת נודע ביהודה א"ח קמא סי' ל"ה, שיש לסמוך גם בזמן הזה על חזקת הכשרות, לכל הפחות. של קצת מן הכהנים. נידון התשובה הוא צדדי לגבי הנידון שלנו אבל מ"מ

ואין להשי"ס עסק בהם. מכיון שלא תירצו התוספות שנוגעת לנו המשנה לענין הקרבנות בזמן הזה, מוכיח מזה הבנין ציון שכונת המשנה רק לפסולי קהל ולא לפסולי כהונה. הגאון ר' עקיבא איגר חולק על יסודו של הד"צ שכל הכהנים דים חזקתם בלי ראייה מפורשת. רעק"א טוען כי כהנים בזמן הזה, רק דין כהני-ספק יש להם ואינם בתורת ודאי. גם החפץ חיים בזבח תודה¹⁷, וזכאים, פרק י"ג, סובר כדעת רעק"א. שיטה זו מוסכרת עוד יותר בשאלת דוד, שמביא דברי הפוסק בדברים י"ט, "לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת". מהמלים "לכל עון ולכל חטאת" לומד הספרי שצריכים שני עדים בין להעלות לכהונה ובין להוריד ממנה¹⁸.

למעשה ידוע כי לפעמים נולדו ספיקות וריעותות בחזקת הכהנים עוד בזמן התלמוד, אם כי בית הדין היה מדקדק בכשרות הכהנים בזהירות יתירה. לדוגמא,

נוגע לו. איש אחד שבא על אשת איש אחת הרבה פעמים, שאל מהנו"ב איזו תשובה חייב כדי לכפר על עונו, וגם על אשר הרבה פעמים היתה האשה גם נדה. הנודע ביהודה בתחילת דבריו שם מצדד לומר שאם היתה נדה בפעם הראשונה שבא עליה, אז צריך כפרה גם על איסור נדה, והטעם, מפני שהכלל, "אין איסור חל על איסור" אין שייך בנידון זה, כי אע"פ שכבר היתה אשה זו אסורה עליו מטעם אשת איש. מ"מ איסור נדה היא איסור מוסיף כי בגללו נאסרה גם לבעלה. ואגב שחל איסור נדה לגבי בעלה, חל ג"כ לגבי הבעול. משא"כ אם בפעם הראשונה לא היתה המנאפת נדה, אז הנות גופא אוסרת אותה לבעלה, ככל דין א"א שזינתה, ושוב לא יחול איסור נדה אפילו על בעלה מטעם אין איסור חל על איסור, וגם על אחרים לא יחול איסור נדה מפני איסור א"א הקודם. אבל אחר הישוב מסיק הנו"ב שאינו כן, שהרי באמת גם באופן זה נקרא איסור נדה איסור מוסיף מפני שגרם לאשה שתאסר להכנס למקדש ולהקריב קרבן פסח. שאף שכולנו טמאי מתים, בכל זאת נוכל להקריב הפסח מפני הדין, "טומאה הותרה בציבור". משא"כ בטומאת זיבה ונדה לא נאמר היתר זה, וממילא תהיה אסורה להכנס למקדש. נמצא שאיסור נדה הוסיף איסור על האשה עצמה ובכך יחול על איסור אשת איש. מכל השקליא וטריא הנ"ל מדייקים הדי"צ והמהרי"ץ חיות שלדעת הנו"ב אפשר להקריב בזמן הזה קרבן פסח. אבל באמת עם העיון בתשובתו מוכח להיפך. שם מביא את הכפתור ופרח שדחה ענין הקרבנות בזמן הזה מטעם ספק כשרות הכהנים. לזה מוסיף הנו"ב, "שעכ"פ יש כהן מיוחס בעולם" ולכאורה משמע שמסכים גם הנו"ב שבמצאיאת אי אפשר לברר איזה כהן כשר ואיזה פסול, אלא שבכל זאת שייך קרבן פסח גם בזמן הזה, וחסרון ידיעת כשרות הכהנים הוא עיכוב צדדי, ובכך סובר הנו"ב שחל איסור נדה מטעם איסור מוסיף.

17, "זבח תודה" כולל הערות וביאורים שצירפם החפץ חיים לספרו, "ליקוטי הלכות", וכל הספר נקרא על שם זה האחרון.

18 בעל טהרת הקודש מביא ממשנה תורה הל' פרה אדומה פרק ג. הל' ד, שבסך הכל נעשו תשע פרות אדומות מימות משה רבינו ע"ה עד חרבן בית שני, והעשירית תיעשה ע"י המשיח. מסקנת הטהרת הקודש היא, שסיבת הדבר שאי אפשר בימינו לעשות פרה אדומה היא שאין בידינו לברר יחוסם של הכהנים.

הכהנים שהיו מוחזקים לצאצאי החשמונאים עמדו בחזקת כשרות משך זמן רב עד שרבי יהודה פירסם את פסולם (עיין קידושין ע:). עוד מסופר בגמ' שם אודות ארבעה אלפי כהנים שהתחתנו עם השפחות של פשחור בן ענור, והיו מהם שלא נתגלה פסולם והותרו על פי טעות, לשמש בכהונה.

קדושת הר הבית

השאלה השלישית, שבה דן הרב קלישר, ואולי החמורה ביותר, היא אודות קדושת הר הבית אחר חרבן המקדש. הד"צ נוקט, שלשיטת הראב"ד, שבטלה קדושת המקדש בעת החרבן, מותר להקריב קרבנות בזמן הזה בלי שום פקפוק. לשיטתו מותר לבנות היום גם במות יחיד כמו קודם לבנין הבית, וממילא שמזבח הבנוי היום בהר הבית לא יגרע מבמת יחיד וכשר. הרמב"ם פוסק שקדושה ראשונה של המקדש לא בטלה ע"י החרבן, ולשיטתו מזבח הבנוי במקום המקדש חלה בו ממילא קדושה הראשונה. וא"כ טוען הדרישת ציון שממ"נ יכולים אנו כעת להקריב על מזבח הבנוי במקומו, לרמב"ם מדין קדושה ראשונה ולראב"ד מדין במת יחיד. בתשובה להר"ץ קלישר (הנדפסת בדרישת ציון) חולק, עליו הגרעק"א לגמרי. טוען רעק"א: אין לנו כח להכריע בין הרמב"ם והראב"ד בענין קדושת המקדש. מוסיף השאילת דוד בהקדמתו הנ"ל להסביר שהראב"ד לא השיג על מה שכתב הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק א' הלכה ג' שמעת שנבנה המקדש נאסרו הבמות איסור עולם, אף לאחרי החרבן. ובאמת, בפסק זה הולך הרמב"ם לשיטתו הנ"ל שקדושה הראשונה לא בטלה. אבל הראב"ד שסובר שקדושה הראשונה בטלה, לכאורה היה לו להשיג על רמב"ם ולכתוב שהותרו הבמות בזמן החרבן. ומזה מדייק הרעק"א — לפי הנראה, — שהראב"ד סובר כמו רבינו חיים, מובא בתוס' זבחים ס"א שנאסרו הבמות בזמן הזה אע"פ שקדושה ראשונה לא קידשה לעתיד לבא. ולפי זה, לשיטת הראב"ד יהיה אסור לבנות מזבח במקום המקדש ממה נפשך, קדושה ראשונה אין כאן, ובמת יחיד אסורה.

בשאילת דוד שם מצדד שיש אופן אחד שתצוייר הקרבת קרבן בזמן הזה, וזה שאם יקדיש את הבהמה מתחילה על תנאי, שאם באמת קדושת המקדש עדיין קיימת, וכדעת הרמב"ם אז תחול קדושת קרבן פסח על הבהמה ותהא שחיטתו וזריקת דמו לשם הקרבה גמורה, אבל אם הדין עם הראב"ד שקדושה ראשונה כבר בטלה, אז תשאר הבהמה חולין כמו שהיתה, והשחיטה תחשב כשחיטת חולין בעלמא. אמנם הגאון רבי צבי פסח פרנק זצ"ל בס' מקדש מלך פרק ז (נדפס בחלקו כבר בשנת תרע"ט ובשו"ת הר צבי, ירושלים תשכ"ד) ¹⁹ חולק

¹⁹ נדפס עם קונטרס טור מלכה לגרצ"פ פרנק זצ"ל והערות וביירוים הר"י בשדה להרב יוסף כהן שליט"א (ירושלים תשכ"ח). מענין להעיר, שמהדורא רביעית של ה, דרישת ציון" הופיעה בארץ ישראל בשנת תרע"ט עם מכתב-הסכמה הנחתם בשם הבית דין של ירושלים, אשר מחבריו הצעירים היה או הרה"ג ר' צבי פסח פרנק זצ"ל. הקונטרס „הר צבי" של הרב, אשר בו דוחה את שיטת הרצ"ק, הודפס בפעם הראשונה בתור הוספה להוצאת דרישת ציון הנ"ל.

על זה מפני שאבנטו של כהן הדיוט עשוי כלאים ומותר רק לצורך עבודה; אם כן, אם באמת תשאר בהמת חולין נמצא שלא הותרה לו לבישת הבגדים מטעם איסור שעטנז. הרצ"פ פרנק דוחה את סברת המהרי"ץ חיות וההולכים בשיטתו שהנאת הלבישה היא דבר שאינו מתכוין ומותרת, על פי מה שהאריך בענין זה הבית הלוי, חלק א' סימן א"ג. הרב פרנק טוען שכיון שמותר לכהן ללבוש בשעת עבודה רק מבגדי כהונה, הוי הנאת הלבישה פסיק רישיה ואסורה אף שאינו מתכוין. עוד מעורר הרב פרנק (שם פרק ב) כי הקרבן פסח (כי שאר קרבנות אינן שייכות להביא היום כמו שיבואר להלן), היה אסור להקריב בבמת יחיד אף בזמן היתר הבמות. גמרא מפורשת היא בזבחים דף ק"ד: הרב פרנק תמה שלא העיר רעק"א על סתירת דברי הד"צ מיני' ובי'; כי לפי שיטת הראב"ד, מזבח המוקם במקום המקדש יש לו דין במת יחיד, וממילא אי אפשר להקריב קרבנות ציבור בזמן הזה כלל לדעת הראב"ד, מפני שאסור להקריב קרבן ציבור בבמת יחיד. [ראה הערה ח סוף המאמר]. ולדעת הרמב"ם שקדושה ראשונה לא בטלה א"כ עלינו להזדקק להיתר טומאה דחוויה בציבור, השייך רק בקרבן ציבור. נמצא שלדעת הרמב"ם אסור להקריב קרבן יחיד ולהראב"ד אסור להקריב קרבן ציבור. כך מפריך הרב פרנק את ה"ממה נפשך" של הר"ץ קלישר לגמרי.

הר"ד פרידמן ב"שאלת דוד" מעורר הערה מענינת היוצאת משיטת הראב"ד. הנה מבואר בספר החינוך שמצות בנין המקדש אינה חיובית עד שישבו רוב ישראל בארץ (ובנין בית שני אף שלא נתקיים תנאי זה, הלא היה על פי נביא). לפי הראב"ד לכאורה יש חיוב לבנות בית בכל אופן, לא מטעם מצות בנין המקדש מצד עצמו, אלא כדי לאפשר את קיום מצות הקרבנות, כי באמת לו לא העיכובים השונים היינו מחוייבים להקריב קרבנות גם בזמן הזה. ומסיק שם ה"שאלת דוד" שלא שייך כלל לבנות בית המקדש היום לפי דברי המשנה שבועות דף י"ד: שבכדי לקדש מקום המקדש צריכים מלך, נביא, אורים ותומים, וסנהדרין. ואף שיש דיעה בגמרא שצריך רק אחד מהם, אבל אנחנו אין בידינו אף אחד. ועוד, שאפילו אין צריכים לנביא לעצם מעשה הקידוש, אבל להורות סדר הקרבת קרבן תודה שמקריבים בעת קידוש המקום הלא צריכים נביא. עוד מביא ה"שאלת דוד" בשם הראב"ד עצמו שעל כן לא קבע עזרא את קדושת המקדש גם לעתיד לבא, כי ראה בנבואה שעתידיים גבולי המקדש וירושלים להתרחב ולהתקדש בתוספת קדושה ותפארת. ואם כן, אין מן הראוי שנקדש את מקום המקדש אלא על פי ציווי הנביא²⁰.

20 החתם סופר (תשובות חת"ס י"ד רל"ו) מביא פירוש רש"י על הפסוק (שמות כה, ט) „ככל אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו”. מפרש רש"י ל„וכן תעשו”, שכוונת הפסוק להוסיף בזה ציווי לדורות לעשות כלי בית עולמים כתבנית כלי המשכן. הרמב"ן בפירושו לפסוק זה מעורר קושיא גלויה על פ"י רש"י ששלמה המלך שינה מתבנית זו הכתובה פה. החת"ס מיישב ש„וכן תעשו” חוזר לראש הפסוק „ככל אשר אני מראה אותך”, וביאורו: שבדורות הבאים, כשירצו לבנות המקדש צריכים מקודם ל„ככל אשר אני מראה אותך”, זאת אומרת, שיקדים לכל בנין ובנין

מזכה

כנזכר לעיל, הסבירו המדברים בחידוש הקרבנות שכדי להקריב קרבן אין צריכים דוקא לבית הבחירה. מכל מקום ההקרבה מותרת רק באותו המקום בדיוק שעמד עליו המזבח בתחילה, וכלשון הרמב"ם, "מקום המזבח מכוון ביותר". מקום קדוש זה, הוא לפי המסורה המקום שבו הקריב אדם הראשון את קרבנו להקב"ה, הוא המקום שהקריב בו נח ביציאתו מן התיבה, והוא עצמו המקום של עקידת יצחק. לדעת בבירור ובדיוק מקומו של מזבח הוא כל כך קשה שהגמרא בזבחים סב: מספרת שבזמן בנין בית שני נתגלה מקום המזבח על ידי נביא שחזר מבבל לשם גילוי זה ביחוד. לזה טוען הר"ץ קלישר כי רק אז היו צריכים לנביא, כי לא נשאר שום זכר מהבית הראשון, כמו שכתוב (תהלים קל"ז, ז) "ערו ערו עד היסוד בה". מה שאין כן בבית שני; נשארו עד היום חלקים מכותלי המקדש אשר על ידיהם אפשר לנו למדוד ולהגביל את מקום המזבח בדיוק. בתשובתו הנזכרת לעיל, מתנגד לזה הגרעק"א באמרו כי כל מדות המקדש נמדדות בטפח וקשה לדייק בהן. הוסיפו בזה עוד אחרונים, כי מדת הטפח אינה ברורה בידינו ובמשך הדורות נשתנו מדות גופי בני אדם, ועל כן אי אפשר היום לכיין אותן המדות התלויות בטפח. והגם שיש הלכות שנקבעות על פי מדות שמשנתן הן לפי מדת אדם בינוני של כל דור ודור, אבל כלל זה לא יועיל לברר מקומות וגבולים מסוימים אשר קביעתם לא נשתנתה. גם השאלת דוד טוען ככה, ובאופן מאוד מענין. אם נשתדל לכיין מקום המזבה צריכים להתחיל מכותל המערבי. ההנחה שכותל המערבי הוא מכותלי המקדש היא מיוסדת על המדרש תנחומא שמות, הקובע שכותל מערבי לא יחרב לעולם²¹. אבל לעומת זה יש לנו כלל שאין לקבוע הלכה ע"פ אגדה כאמרם ז"ל אין למדים מן ההגדות ושורש כלל זה הוא משני טעמים: א) יש הרבה מדרשים המדוברים בלשון מליצה ומשל, ואין כוונתם האמיתית מובנת לפי פשוטן; ב) אולי יש מחלוקת בדבר זה ממקורות אגדיים אחרים שאינם ידועים לנו, או לכל הפחות אינן מובנים לנו ככל הצורך. ולדוגמא מציין השאלת דוד את הגמרא בגיטין ג"ו שבהר המלך היו ששים רבוא עיירות ובכל עיר ששים רבוא אנשים והיום אין המקום מכיל בתוכו אף ששים רבוא קנים! ואם נבין את אגדה זו כפי פשוטה, על כרחנו לומר שנתכוין ונקטן המקום ההוא ממש. אם כן, אולי גם בהר הבית קרה ככה. ואם כן אפילו אם נסמוך על דברי התנחומא להלכה למדוד מן הכותל המערבי, אין לנו עדיין אופן דיקני לכיין מקום המזבח, כי אולי נעתק מקום הראשון למקום אחר. ועוד, שכותל המערבי יברר לנו רק הגבול המערבי, אבל בהיות שאין הכותל בשלימותו הראשונה אין לנו עדיין ידיעה בגבול

מראה נבואה מיוחד, כמו שקרה בעשיית המשכן. לפי שיטה זו, אי אפשר בהחלט לבנות מחדש את המקדש בלי הוראות נבואיות ברורות.

21 כענין זה נמצא במד"ר שמות ב', ב'; מד"ר במדבר י', ג; שהש"ר, ב' כ"ב; מדרש איכה, א', ל"ב; ילקוט שמעוני מלכים, קצ"ו; מדרש שוחר טוב תהילים, י"א, ה'; וזוהר, שמות ה'; ראה גם תנא דבי אליהו רבה פרק ל'.

הצפוני והדרומי כלל, וממילא יחסר לנו בירור מקום המזבח מצד צפון ודרום. נוסף לכל זה, יש סתירת הסוגיות בגמרא בענין מקום המזבח ביומא ל"ו, זבחים נ"ג, והמשנה במדות פרק ב' משנה א', אשר זהו מקור המחלוקת אשר בין התוס' ביומא ט"ז: והרמב"ם בהלכות בית הבחירה פרק א' הל' ו' ופרק ה' הל' ט"ז. מכיון שאין לנו כח להכריע ביניהם לענין פסק, נשאר הדבר אצלנו בספק ומקומד של המזבח עדיין בשבילנו כחידה סתומה. ספק זה הזכירו ג"כ החפץ חיים בזבח תודה זבחים פרק י"ג²².

חקירה מעמיקה בענין גבולי מקום המקדש נחקרה ע"י הגאב"ד סלוצק, הרידב"ז, בספרו „תשובות בית רידב"ז" (ירושלים תרס"ה) סימן ל"ח מסתפק הרידב"ז אם באמת הכולל מערבי הוא שריד מכותל הר הבית וכמו ההשערה הפשוטה, או אם הוא חלק מכותלי העזרה עצמה. הספק שלו נובע מדברי תשובת הרידב"ז חלק א' סימן תרמ"ח וסי' תרצ"א. מסקנתו היא, שאפילו ע"י המדות הנזכרות במס' מדות, אין לנו אף מקום אחד שממנו יבורר הגבלת המקדש בתורת ודאי²³. [ראה הערה ט בסוף המאמר].

עוד יש קושי גדול בענין אבני המזבח שצריכות להיות חלקות ושלימות בתכלית, עד שפגימה כל שהיא שנחגרת בה הציפורן כבר פוסלת את האבן למזבח. גם אסור להחליק את האבן ע"י שום כלי מתכת. וידוע שבזמן הזה לא זכינו לשמיר, אותה התולעת שבה השתמש שלמה המלך ע"ה לבנות המזבח²⁴.

בגדי כהונה

הגרעק"א בתשובתו הנ"ל להד"צ מעורר על עוד עיכוב והיינו אי-מצייאות המינים הנצרכים לאריגת בגדי כהונה. אחד מארבעת הבגדים שלבש כהן הדייט בשעת עבודה הוא האבנט. נכלל באבנט היה תכלת — זאת אומרת הצמר הצבוע בדם החלזון, שאין לנו ידיעה ברורה על זיהותו ומקומו. טענה זו נמצאת ג"כ בשאלת דוד ובחפץ חיים (זבח תודה זבחים פרק י"ג). ואף כי סובר התפארת ישראל שבגדי כהונה אין צריכים דוקא דם חלזון, כבר סתר את דבריו רבי בצלאל הכהן בספרו „ראשית ביכורים" (וילנא תרכ"ח) חלק ב' סימן ב', שבו מביא התוספתא במנחות פרק ט', „תכלת אין כשרה אלא מן החלזון שלא מן החלזון פסולה". ושם בתכלת דבגדי כהונה קא עסיק. הוכחות אלו מתנגדות לשיטת הד"צ שסובר ג"כ, שדם חלזון אינו מעכב בעשיית בגדי כהונה. הגרצ"פ

22 ראה גם תשובות בית שלמה, יו"ד חלק ב', סי' קכ"ה; ישכיל עבדי, חלק א', מכתב-הסכמה של הגרא"י קוק (הועתק במשפט כהן סי' צא, ועיי"ש גם סי' צב).

23 מן המסתעף ממבוכה זו מיוסד על ההלכה שזבים ונדות אסורים בכל הר הבית. לפיכך אם כותל המערבי הוא סוף הגבול של העזרה עצמה, זאת אומרת לפני הרבה מגבול הר הבית, או הטמאים הנ"ל אסורים להתקרב אל כותל המערבי. דיון בשאלות הללו נכלל בין השאר ב„מקדש מלך" וב„חבלים בנעימים" של הרי"ל גרובט, (לודו, תרצ"ד) חלק ד', סי' פ'.

24 ראה „שאלת דוד", ותשובות בית שלמה במקומות שמצוינים לעיל.

פרנק בספרו מקדש מלך (פרק ח), אחרי הדיון בכל צדדי המחלוקת מסביר שיש ליישב שתי הדיעות. אך למסקנה חושש הוא משום חיסור בגדים²⁶.

עוד ממיני האבנט היה ארגמן, זאת אומרת צמר אדום. הגאון רבי עקיבא איגר טוען: בהיות מחלוקת בין רש"י, הרמב"ם והראב"ד במהותו של הארגמן. גם זה עומד אצלנו בספק. על דרך זה מעורר הגרעק"א ג"כ בענין תולעת השני שכתוב עליה בתוספתא מנחות פרק ט' שצריכה להיות רק מן „ההרים” ובה ג"כ אי אפשר לדעת בבירור זהותו של תולעת שני.

במכתבו השני מביא הגרעק"א גם מחלוקת הרמב"ם והתוס' אם האבנט היה עשוי ארבעה מינים או רק שניים²⁶. וכן עוררו בספק לדרך עשיית האבנט²⁷, אשר כח ההכרעה נעדרת ממנו כמו בשאר המחלוקת הנ"ל. רעק"א מסיק שאי אפשר לעשות בגדי כהונה בזמן הזה. ופשוט, שבלי בגדי כהונה אי אפשר להקריב קרבנות. אודות בעית הבגדים מפלפל בעל „לשד השמן” (רבי שמואל דוד לוי, במאמר קצר „שלא יצא הנייר חלק” בדף האחרון לקונטרס לקדושת המקדש, הנדפס יחד עם „לשד השמן”, וילנא תרפ"ח) אם מותר ללבוש שני אבנטים ביחד, אשר אחד מתאים לשיטה האחת, והשני לשיטה השנית. ספק זה תלוי בשאלה, אם יש בנידון זה איסור בל תוסיף (שאלת חציצה אין כאן, שהרי רחבו של אבנט רק כשלש אצבעות ואפשר לכהן ללבוש האחד גבוה מן השני). עוד מפלפל המחבר הנ"ל כעין זה בספרו „טהרת הקודש” (פיטרוקוב תר"צ) בדף מ' והלאה.

מינוי כהן גדול

במכתב לחתנו החתם סופר, מוסיף הגרעק"א, שאין אנו בקיאים היום במיני האבנים השונות שבבגדי כהן גדול. לכאורה, אינה מובנת הערתו של רעק"א בנחיצות האבנים, מכיון שמותר להקריב קרבנות גם בלי כהן גדול. אבל כוונתו מבוארת ב„שאלת דוד”. אנו פוסקים להלכה שטומאה דחוייה בציבור, ולא הותרה. זאת אומרת, שהקרבנות קרבן ציבור דוהה בקושי את איסור הטומאה, אבל לא שהותר איסור מכל וכל²⁸. מטעם זה צריכים גם כן לריצוי הציץ אשר על מצחו של כהן גדול בשעת הקרבה, לרצות על עון טומאה²⁹. נמצא, שבלי כהן גדול אי אפשר להקריב בטומאה, א"כ צריכים אנו מקודם מנוי כהן גדול

25 ב„הלבנון”, חלק א', גליון ח' בדף ס"ג (מי"ט אלול, תרס"ג) אשר בו הופיע קונטרסו של ר"ד פרידמן בפעם הראשונה קטעים קטעים, נמצא הערת העורך שהגאון ר' שמואל סלנט, רבה המפורסם של עדת האשכנזים בירושלים, הסכים עם הר"ד פרידמן בענין התכלת. עיין גם „תשובות בית יצחק”, (למברג תרנ"ה) לר"י שמעלקיש, יו"ד חלק ב', סי' פ"ג.

26 עיין על כך במשנה למלך, הל' כלי מקדש פרק ח' הל' ג'.

27 ראה בירור הדברים במשנה למלך, שם הל' ב'.

28 ראה בענין זה בשדה חמד, קונטרס הכללים, מערכת ה„טית”, כ—כב.

29 עי' תשובות בית יצחק, יו"ד חלק ב', סי' פ"ג.

ולמלא את ידו בלבישת שמונה בגדים. נמצא שבזמננו שאין לנו אבני חושן ואפוד לכהן גדול, אי אפשר כלל להקריב קרבנות. הערה זו מעורר ג"כ החפץ חיים (זבח תודה, זבחים פרק י"ג)³⁰, והמהרי"ץ חיות מוסיף, שעכשיו אין לנו שמן המשחה למשוח בו כהן גדול — אשר בלתו אינו נעשה לכ"ג.

ש ק ל י ם

מכתבים אחדים העוסקים בענין זה נתחלפו בין רעק"א והר"ץ קלישר עד שרעק"א מחמת חולשת זקנתו הוכרח להפסיק הכתיבה, ומסר את כתביו בענין זה לחתנו הגאון רבי משה סופר. בתשובתו, הנדפסת בתור תשובה רל"ו בשו"ת חתם סופר, יורה דעה, קובע הח"ס עמדה שלילית להצעת הד"צ על פי טענת הגאון רבי יעקב עמזן בשאלת יעב"ץ חלק א' סי' פ"ט, שכל קרבנות הציבור ניקחים דוקא על ידי מחצית השקל, הנגבית מכל יהודי ויהודי אחת בשנה לתכלית זו. בזמן שאין בית המקדש קיים לא חל עלינו חיוב נתינת מחצית השקל. ועוד, שבכל אופן יהיה כמעט אי אפשר לגבות מכל היהודים כולם כהלכה. מטעם זה מסיק הר"י עמזן שקרבנות הציבור אי אפשר להביא בזמן הזה, ושכל השאלה סובבת רק בנוגע לקרבן פסח הנלקח מכסף כל יחיד ויחיד. סברה כעין זו נזכרת בתשובת חתם סופר הנ"ל ובקונטרס אחרון ל"עבודת הקודש" למהרי"ץ חיות.

הנוכת המזבח וחינוך הכהנים

בהנחת מסקנת הגדולים הנ"ל, ששאר קרבנות חוץ מקרבן פסח אינן נכנסות כלל לכל השאלה דידן, מעורר רבי צ"פ פרנק (שם פרק י"א) את בעית הנוכת המזבח. יש משנה מפורשת במנחות מ"ט שבכדי לחנך את המזבח צריך להקריב תמיד של שחר, ואסור להקדים שום קרבן לתמיד. ומכיון שמחצית השקל אין לנו היום כמבואר לעיל, הרי אי אפשר להביא קרבן תמיד הנלקח דוקא ממחצית השקל ובלי תמיד, ישאר המזבח בלתי מחונך, ואסור להקריב עליו אפילו קרבן פסח. יש עוד פקפוק על שיטת הר"ץ קלישר שהעלה הגאון ר' אלי' מגרידץ במכתב: כל כהן בתחילת כניסתו לעבודה צריך להקריב מנחת חביתין. מנחה זו היא קרבן יחיד ואסור להביאה בטומאה. ואם כן איך יקריבו הכהנים את קרבנותיהם בהיותם כולם טמאי מתים ואסור להם להקריב מנחתם הנצרכת לחינוכם? לזה משיב הר"ץ קלישר תשובה מעניינת, המיוסדת על דברי המשנה למלך (כלי המקדש פרק ה' ה"טו). המשנה למלך מקשה איך אפשר למלא מקום הכהן גדול ביום הכפורים במקרה שיארע לו פסול, והלא להיות כ"ג צריך להביא מנחת חביתין להתחנך בכהונה גדולה אשר יש לה דין קרבן יחיד, ואין מקריבין קרבן יחיד ביום הכפורים. ומתוך המשנה למלך, שהבאת המנחה אינה

³⁰ ראה גם תשובות מהר"י הלוי (למברג תרנ"ג) לר' יצחק אהרן הלוי איטנגא חלק א' סי' פ"ח.

מערכת בדיעבד ובכך בשאי אפשר לא איכפת לו. לפי זה מתרץ הד"צ שגם מנחת כהן הדיוט אינה מעכבת ומותר לו לעבוד עבודה.

אין הקרבנות מרוצים היום

הבנין ציון כולל בתשובתו עוד סברה נגד הד"צ שכדאי להזכיר. מקור טענתו הוא הפסוק „ולא אריח בריח ניחחם” (ויקרא כ"ו ל"א). בגמ' זבחים דף ג"ו למדנו שכל קרבן צריך לזבוח לשם ששה דברים, ומהם לשם ריח ולשם ניחוח; ומכיון שאמר הקב"ה שלא יריח בריח ניחוח הקרבנות בזמן שמקדשנו חרב ושמם, אין אנו יכולים לזבוח הזבח לשם אותה כונה של ריח ושל ניחוח. סברא כעין זאת נזכרת בספר „עמק ברכה” (ירושלים תש"ח, דף ס"ו) לר' ארי' פומברניץ, תלמיד מובהק של הגאב"ד דבריסק, הגאון ר' יצחק זאב סלובייצ'יק זצ"ל. הוא כותב שם על פי מה שנמסר בעל פה בשם הנצי"ב מוואלוז'ין, שאע"פ שאם לא כיון לשם ריח ולא ניחוח הקרבן כשר בדיעבד, אבל אם אי אפשר לכיון אותו, פסול, מטעם כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת וכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו. יש קרבן אחד היוצא מן הכלל והוא קרבן פסח, שלא מצינו אצלו בתורה שצריך להיות לריח ניחוח. ה„עמק ברכה” מבאר ע"פ חידוש זה את נוסח ברכת „אשר גאלנו” קשה ההבנה שבהגדת ליל פסח, „ואכל שם מן הזבחים ומן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון”. הביטוי „לרצון” מביע את תפלתנו שנוכה להקריב קרבן פסח בבית המקדש בכל דקדוקיו ופרטיו כדי שיקובל „לריח ניחוח” אף שלפי שורת הדין הפסח כשר אף אם נקריב שלא לשם ריח (אך ראה מקדש מלך, טור מלכה עמ' צז"ח).

ח ת י מ ה

מלבד הבעיות המפורטות עד עתה, יש עוד בעיה כללית אשר רישומה ניכר בכל ריבוי השאלות ותשובות העוסקות בנידון דידן: במקצוע זה המסובך מאד, קשה להעלות מסקנה ברורה ופסק-הלכה מוחלט, בנוגע לשאלות והספיקות המרובים הכרוכים בעניננו. דוגמא לזה אנו רואים בחוברת „הלבנון”; שם בחלקא א' גליון ח', בדף נד מעורר הגאון ר' מאיר אורבאך, אב"ד קליש, שאלות צדדיות הנוגעות לנידון הקרבנות, אשר תלויות במחלוקת הראשונים, ואין בידינו להכריע בהן. לדוגמא, באופן צליית הפסח נחלקו הרמב"ם והראב"ד בפרק י' מהל' ק"פ הל' י"א. הרמב"ם סובר שצולין אותו יחד עם גיד הנשה שלו. על זה משיג הראב"ד וז"ל: „בחי ראשי אין איסור גדול מזה... ואם אזכה ואוכל פסח ויבא לפני כזה הייתי חובטו בקרקע לפניו”. בשאלות השכיחות בעניני כשרות, כמו בסירכות הריאה, אשר אי אפשר להכריע בהן, הולכים לחומרה ומטריפין הבהמה. אבל בספק פסול קרבן אין להשתמש בעצה זו בנקל, כי יש איסור איבוד קדשים, ואם באמת כשר הקרבן אסור להפסיד אותו, וצריך להקטיר את החלקים השייכים למזבח ולאכול ממנו מה שטעון אכילת בעלים או כהנים. כדי להדגיש גודל הקושי להגיע להלכה ברורה בענינים אלו, מספר הר"מ

אורבאך מעשה, המחדש לנו הערה ביאוגרפית בקשר לאחד מהמאורות הגדולים אשר בתולדות ההוראה. הוא מספר, שהגאון ר' אלכסנדר שור, בעל „תבואות שור“ (זולקוב תע"ג), חיבור המבאר בביאור עצום כל פרטי הלכות שחיטה וטריפות — חיבר עוד ספר, הדומה ל„תבואות שור“ בסגנונו — בעניני הקרבנות. לפני פטירתו צוה הגאון לגנוז בקברו את הכתב־יד, אשר טרם נדפס. טעמו ונימוקו היו שהלכה פסוקה ומוחלטת בהלכות קדשים אי אפשר לקבוע קודם ביאת המשיח. כל האומר, שהשקפה כזאת, מקורה ברכות־הלב וחסרון זריזות, אינו אלא טועה. גדולי ההוראה שבכל דור ודור תמיד אזרו חיל להורות את עם ד' את המעשה אשר יעשון, ודעת שפתם ברור מללו, בלי גמגום, בכל פנות התורה הקדושה — בין שאלת יחיד ובין שאלת כלל. ומרגלא בפיהם של גדולי ישראל „יקוב הדין את ההר“. אמנם, לא ראי הלכות הקרבנות והמקדש כראי שאר הלכות; סעיפי „שלחן ערוך הקרבנות“ מצד עצמותם ואופים המיוחד, תופסים מקום לעצמם ואינם נידונים באותם כללי הפסק של שאר מקצועות התורה. כאשר נדפדף בספרי שאלות ותשובות האחרונים בענינים אלו, נראה תיכף את ההעדר העצום של פסקי הגאונים והראשונים אשר הם הם אבני הפינה אשר עליהם יבנו הוראות האחרונים בתורת „מדמה מילתא למילתא“. צריכים לדעת, כי חיבורי ענקי ההוראה גדולי עולם כמו הרי"ף והרא"ש אינם כוללים בתוכם את דיני קדשים. אשר על כן ברור, שאם שהתלוננו גדולי התורה שאינם יכולים להחליט הלכה פסוקה במקצוע זה — ולמצא מקורות מספיקים להעלות פסק — לא דברו בזה דברי ענוה — אשר אין כאן מקומה — אלא דברו האמת הפשוטה.



אף שרבים המה המגיעים והעיוכים להקרבת קרבנות בזמן הזה, ובקיום כל המצות התלויות בהן, אבל סוף סוף העדרם חסרון גדול הוא בשבילנו. „אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ“ אומרת הגמ' (תענית כ"ז); המשנה באבות, פרק א' משנה ב', מחשבת את עבודת הקרבנות לאחד מהעמודים שעליהם העולם עומד. ברם, בהעדר סדר העבודה יש לנו עצה אחרת השוה לו במקצת. הגמרא מתארת את אברהם אבינו ע"ה כשהוא עומד לפני הקב"ה וטוען, שמא ח"ו יתחייבו כלל ישראל כליה על עונותיהם? ומשיב לו הקב"ה: „קחה לי עגלה משולשת וגו'. אמר לפניו: רבש"ע! תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מה תהא עליהם? אמר לו: כבר תקנתי להם סדר קרבנות כל זמן שקוראין בהן מעלה אני עליהן כאילו מקריבין לפני קרבן ומוחל אני על כל עונותיהם“ (מגילה ל"א:).

במקום אחר גילו לנו חכמינו ז"ל שבזמן הגלות מתקבל לימוד הלכות הקרבנות במקום הקרבתם. „כל העוסק בפרשת חטאת כאילו הקריב חטאת“ (מנחות קי"א.), הביטוי „כאילו“ צריכים להבין כפשוטו ממש. לימוד הלכות הקדשים יש בכחו וסגולתו להנחיל אותנו אותו שפע של ברכה שבו נתברכו אבותינו כאשר זכו לעשות חובות קרבנותיהם בזמן שבית המקדש היה קיים.

אם הקרבנות, מלבד שאר סגולותיהן, נחוצים המה להתחדשות הנבואה, כמו שמבאר הרמב"ן (או אם הם מעכבים ביאת המשיח, כפי טענת הדרישת ציון) הביטוי „כאילו” מורה שגם זה נוכל להשיג ע"י הלימוד והעסק בתורת הקדשים. החפץ חיים וצ"ל היה מזורז ומעורר מאד אודות יסוד „כוללים” אשר הבריהם יתעסקו ביחוד בסדר קדשים, והוכיח ממקראות מלאים, שרכישת הבקיות במקצוע זה ממהרת את הגאולה („מאמר תורה אור” פרק י').

„דרוש וקבל שכר” כך הורו לנו חז"ל כשנשאלו על תכלית לימוד דברים שהם רק הלכתא למשיחא. לפי דברי החפץ חיים הנ"ל נמצא שכונת מאמרם זה, כך היא: ע"י העסק בהלכות אלו נקבל בתורת שכר ביאת משיחנו גופא, ונזכה למהר קיום יעודי הנביא: „והביאותים אל הר קדשי ושמתים בבית תפלתי עולותיהם וזבחהם לרצון על מזבחי כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים”.

המאמר הנ"ל הופיע בכתב־עת Tradition, בהוצאת הסדרות הרבנים בארה"ב, ניו-יורק חורף תשכ"ח. המאמר תורגם ע"י הרב המחבר שליט"א עבור „המעין”, תוך שינויים אחדים. לפני הדפסתו ב„המעין” קרא ח"א את המאמר וצירף לנו הערותיו הנתונות בזה. מערכת המעין

א להערה 1. כוונת הרהמ"ח אינה ברורה לי. ב, משפט כהן" סי' צ"ד מעלה הגרא"י קוק וצ"ל אפשרות, „אם יהי' רצון ה' שנבנה ביהמ"ק גם קודם שיבא משיח ותתגלה הנבואה” וכו'. ושם סובר שבמקרה כזה תהיה אפשרות להקריב קרבנות. אמנם ב„מכתב הסכמה” הנזכר בהערה ושנדפס ב„משפט כהן” סי' צ"א מעלה הגרא"י קוק שהעכו"ב להקריב יהיה מחמת העדר ידיעה בכיוון מקום המזבח. ואולי זו היא הסתירה שלה התכוון הרהמ"ח. ובמה שכ' הרהמ"ח שדבר ברור הוא שלא יבנה קודם לביאת המשיח — ברור שבסי' צ"ב מעלה הגרא"י קוק אפשרות בנין ביהמ"ק לפני בוא המשיח. והאפשרות הוזכרה במנחת חינוך מצוה צ"ה. ועיין מקדש מלך עמ' ו' בטור מלכא בשם האדר"ת, וכן שם בעמ' ע"ו ובעמ' ע"ז ב„הררי בשדה” הערה 6.

ב להערה 2. הרמב"ם בסדר התפלה שלו מביא גם הוא כלשון הזה: „באש הצתה (בכת"י אוקספורד כפי שפורסם ע"י דניאל גולדשמידט בידיעות המכון לחקר השירה העברית כרך ז' ע' 138: באש יסדתה) ובאש אתה עתיד לבנותה”; הרי שלא ראה סתירה למה שכתב שמיח יבנה אותו, וזהו ע"י אדם. ועיין גם רש"י כתובות ה ע"א שמפרש מקדש ה' כוננו ידיך במעשה אדם — צדיקים.

ג להערה 5. ויש להעיר עוד מדברי הרמב"ם בה' איסורי מזבח פ"א ה"ז שמטיל מום בקדשים אינו לוקה אלא בזמן שבית המקדש קיים אבל בזמן הזה אינו לוקה. הא להכרעת הרמב"ם דמקריבין אף על פי שאין בית חזיא להקרבה ואמאי אינו לוקה. ועיין בקהלות יעקב להגר"י קניבסקי שליט"א (חלק תשיעי, לקוטים, סי' י"ד) שהאריך בזה ומיישב ע"פ החינוך מצוה ת"מ שמה שאמרנו שמקריבין אע"פ שאין בית כוונתו שהקרבתו כשרה. אבל אין מצוה בהקרבה וכל שאין מצוה בהקרבה אף על פי שראוי

להקרבה אינו נקרא מפסיד דבר העומד להקרבה ואינו לוקה. ועיין שם בקהלות יעקב שמנסה להסביר מנלן לחינוך לאמר שאע"פ שהקרבתו כשרה אין מצוה בהקרבה.

ד להערה 6. יש לציין עוד מאמרו של הרב ד"ר משה אויערבאך שליט"א ב"ישרון" (ניסן-אייר תרפ"ג ע' כג) : הקרבת קרבנות אחר חרבן הבית.

ה להערה 11. כוונת הרהמ"ח כנראה למה שכתב הרמב"ן בקשר לבלעם שהקריב קרבנות,,עשה כן לקרבה אל האלקים כדי שיחול עליו הדבור". ואם כן אין מכאן כל ראייה שהקרבת קרבנות קודמת לחידוש הנבואה.

ו עיין בהערות רדצ"ה, שבסנהדרין יא ע"ב לא משמע כמ"ת לענין עבורין. ואולי לפי זה אין מכאן ראייה לסתור דעת ד"צ לענין קרבן פסח. ויעיין במדרש תנאים שם בהמשך הדברים לכאורה ראייה שכן מקריבין אף שלא בפני הבית ומה שפירש שם רדצ"ה והובאו דבריו בתו"ש שם.

ז ועיין עוד במכתבו האחרון של הגר"ע איגר שנדפס ב"דרישת ציון" (ירושלים תשכ"ד ע' קמב) שהביא בשם החת"ס שהסכים עמו במה שכתב לעיכובא בגלל בגדי כהונה. ומה שכתב ד"ר לוינגר ב"דעות" לד עמ' 230 וב"דעות" לה עמ' 316 בענין זה כבר השיב עליו ר' קלמן כהנא ב"שערים" מערב פסח תשכ"ח.

ח עיין,,עבודה תמה" לרנ"ג נאטהאנזאהן (אלטונא תרלב, דף ה ע"ד) שכבר השיג על רצ"ק בענין זה. ולדעתו במה גדולה בעיה קידוש.

ט יעויין גם : הרב חנוך זונדל גרוסברג : בענין היתר הגישה לשערי הר הבית והמסתעף, ב"נעם" יא ע' לה ; ד"ר אריה קימלמן : גבולות הר הבית החיל דיניהם, ב"המעין" ניסן תשכ"ח ע' 3.

נלפענ"ד דודאי בית המקדש לעתיד לבא יבנה בנין ממש בידי אדם ומה שנאמר "מקדש ד' כווננו ידיך" (שמות טו, יז) שנדרש בתנחומא שירד למטה, הוא בית המקדש רוחני שיבא לתוך בית המקדש הנבנה גשמי כנשמה בתוך הגוף וכמו שירד במשכן ובבית המקדש האש של מעלה תוך האש של הדיוט שנבער בעצים. וכן נראה במכילתא דדרש מפסוק "מכון לשבתך פעלת ד'" (שמות שם) שבית המקדש של מעלה מכוון כנגד בית המקדש של מטה, ועל זה קאמר "מקדש ד' כווננו ידיך", שלעתיד לבוא כשימלוך ד' לעולם ועד לעיני כל באי עולם, ישכון למטה בתוך מקדש שכבר בנוי הוא ומכוון כנגד בית המקדש של מטה, והיינו שירד למטה תוך המקדש שיבנה.

הרב יעקב עטלינגר : ערוך לנר, סוכה מא

קטעים מפירושי הרב מאיר שמחה מדוינסק בעניני פסח וקידוש החודש

להלן מובאים קטעים אחדים מתוך פירוש „משך חכמה“ על התורה להרב מאיר שמחה הכהן זצ״ל מדוינסק. הקטעים קשורים עם עניני פסח ולקוחים מתוך פירושו לספר שמות פרשת בא, פרקים יב–יג. הבחירה נעשתה כדי להדגים את לימוד עניני פסח, קידוש החודש ויציאת מצרים ע״פ דרכו של רבינו בהלכה במחשבה ובפרשנות — אותם שלושת הגורמים המרכיבים את דרכו של רבינו ב„משך חכמה“. החומר לוקט מתוך עבודת הכנה לקראת הוצאה חדשה של הפירוש משך חכמה, אשר הכרך הראשון (בראשית–שמות) עומד להופיע בס״ד בקרוב. ההערות נכתבו לשם ביאור דברי רבינו. את הטקסט השארנו כמו שכתבו רבינו (פרט להוספת סימני פיסוק, פיענוח ראשי תיבות וציון מקורות בסוגריים). דבריו של רבינו שהיו כתובים בסוגריים מובאים במהדורא זו בסוגריים מרובעות [] .

החודש הזה לכם וכו'. פרק יב, א

בספר המצוות לרבינו [הרמב״ם] מצות עשה קנ״ג¹ האריך רבינו² ורמב״ן שם השיג³ יעוין שם. וה„מגילת אסתר“ חשב כי דעת רבינו כדעת הרמב״ן⁴, וכן כתב בסוף דבריו שכן דעת רבינו בחיבורו הגדול⁵. ובמחילה מכבודו, העיד ללא אמת.

ולעניות דעתי, העיקר כשיטת רבינו [הרמב״ם], וידו החזקה, ובקיצור דשיטתו

- 1 הציווי שציונו יתעלה בחשבון חדשים ושנים, וזו היא מצות קידוש החודש, והוא אמרו יתעלה „החודש הזה לכם ראש חדשים“. שיטת הרמב״ם והסברה יבואו להלן.
- 2 בביאור מצוה זו, יותר מן המקובל אצלו בספר המצוות, בו באים הדברים בדרך כלל בקצרה. הרמב״ם אף מתפלמט עם קודמיו במנין המצוות. לשונו התקיפה של הרמב״ם מוכיחה כי יסודות תורניים גדולים טמונים בתפיסתו את המצוה הזאת של קידוש החודש. על המיוחד בדעה זו יעמוד רבינו להלן.
- 3 „אמר הכותב: ידעתי כי שכלי איננו שלם ובריא בתלמוד, ועם כל זה אינני חושב אותי להיות בלתי שלם בדבר הנה...“ ועי' להלן הערה 9.
- 4 הוא הרב יצחק די ליאון, בין גדולי מגיני הרמב״ם נגד השגות הרמב״ן וכך כותב, „אמנם הרמב״ן לא הבין דעתו (של הרמב״ם)“. המגילת אסתר רוצה לפרש את דברי הרמב״ם על פי השיטה המוצגת בבירור על ידי הרמב״ן.
- 5 „וזהו המובן מלשונו במצותו זאת למדקדק בה. וכן הוא עתה גם כן בחיבורו הגדול בהלכות קידוש החודש“. בעל מגילת אסתר טוען, איפוא, כי דברים המבוארים של הרמב״ם בהלכות קידוש החודש, הם המצדיקים את פירושו את דברי הרמב״ם כאן בספר המצוות על פי שיטת הרמב״ן. מטבע הדברים בא הטיפול במצוה בספר המצוות

כך הוא: — הקביעות על פי חשבון כפי שאנו מונים עתה, אף שלא נראה לשום אדם ביום שלושים, מקודש החודש; ועל פי הראייה, אם לא באו עדים מעובר 6 — וזה הלכה למשה מסיני שכל זמן שסנהדרין קיימין צריך דוקא להתקדש על פי הראייה, שאם לא יבואו עדים ויעידו לפניו, אינו מקודש, רק מעובר 7. אבל בזמן שאין סנהדרין, אף אם יש בית דין סמוך 8, אין צריך לקבוע על פי ראייה דוקא 9, רק אם רוצים על פי חשבון גם כן הרשות בידם, היינו שלא ירצו לקבל עדים וכיוצא בזה. והנפקא מיניה כשיש בית דין סמוך 10. אבל כשאין בית דין סמוך, ואין מי שיקבל העדות, מתקדש דוקא על פי חשבון 11. ולכך קאמר (ביצה ד, ב.), „והשתא

- בצורה יותר סתמית וכללית, והביאור הוא רחב וממצה במשנה תורה, כך שמוכרחים לבאר את דברי הרמב"ם בספר המצוות לאור דבריו במשנה תורה.
- 6 כלומר אף על פי שאילו היינו מקדשים על פי הראייה, היינו מעברים את החודש מחוסר עדים על חידוש הלבנה ביום השלושים, והיינו קובעים את ראש חודש ליום ל"א, עובדה זו אינה סותרת את קביעתנו ראש חודש ביום ל' על פי החשבון.
- 7 יסוד א' בשיטת הרמב"ם (והוא הלכה למשה מסיני): בזמן שיש סנהדרין, אין מקדשים את החודש אלא על פי הראייה. על תפקיד בית הדין בקביעת ראש חודש מביא הרמב"ם (בעקבות חז"ל בראש השנה כב, א): „אין ראיית הירח מסורה לכל אדם כמו שבת בראשית, שכל אחד מונה ששה ושובת בשביעי, אלא לבית דין הדבר מסור, עד שיקדשוהו בית דין ויקבעו אותו היום ראש חודש — הוא שיהיה ראש חודש, שנאמר: „החודש הזה לכם" — עדות זו תהיה מסורה לכם" (הלכות קדוש החודש א, ה). גם הרמב"ן מסכים ליסוד זה כי בזמן שסנהדרין גדולה יושבת בלשכת הגזית, אפשר לקדש רק על פי הראייה, ולא מהני חשבון. 8 דהיינו סמוכים איש מפי איש עד משה רבינו. ובוה, לפי רבינו, נקודת מחלוקת בין הרמב"ם ובין הרמב"ן. כי לפי הרמב"ם עיקר הדיון של קידוש החודש מופקד בידי סנהדרין גדולה („אין עושים אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל, או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להם סנהדרין רשות" — קידוש החודש ה, ב). לכן בטלה סנהדרין, בטל עיקר הדיון של קידוש החודש שהיא בראייה. לעומתו טוען הרמב"ן כי עיקר דין קידוש החודש מופקד בידי בית דין של סמוכים, ממילא יוצא כי גם סמוכין יכולים לקדש את החודש רק על פי הראייה, באשר עיקר הדיון (הראייה) שייך גם אצלם. מיוחדת סנהדרין גדולה בזה, „שהיה להם רשות מכל ישראל והסכמה של כולם, לא שיהיו שאר הסמוכים פסולים לזה" (רמב"ן שם).
- 10 שלפי הרמב"ן זהו גם עיקר דין קידוש החודש ולכן בעיני ראייה של עדים דוקא, ואילו לפי הרמב"ם, הם מקדשים את החודש רק ברשות סנהדרין גדולה ואינם מוגבלים לתנאיה המיוחדים של הראייה. אם כן היסוד השני בשיטת הרמב"ם הוא: בית דין של סמוכים רשאים לקדש הן על פי הראייה והן על פי החשבון.
- 11 כלומר, קידוש החודש בזמן שאין בית דין של סמוכים, הוא על פי חשבון דוקא, וזהו דין לכתחילה בבית דין שאינו סמוך ואינו משום שמבחינה טכנית אין מי שיכול לקבל את העדות, וגם לא משום שידיעותינו בחכמת האוסטרונומיה טובות יותר עתה מאשר בזמן שהסנהדרין היתה יושבת. עתה יבאר רבינו (בעקבות הרמב"ם) באיזה תוקף ובאיזו סמכות יכולים היום לקדש את החודש ע"פ חשבון כשאין לנו בית דין שיקבע ע"פ החשבון ההוא.

דידיענין בקביעא דירחא", פירוש¹² שגם בארץ ישראל אין בית דין סמוך, רק מחשבין על פי חשבון [ולא מפני שהיום בקיאי יותר], אם כן גם אנו¹³ מחשבין¹⁴, ודו"ק.

אולם מי צריך לקבוע, הוא שלושה מן הסנהדרין¹⁵ וברשות הנשיא שהוא ראש להם. ואם אין סנהדרין, קובע בית דין סמוכין מן הסנהדרין איש מפי איש כפי שלשלת הסמיכה, ואף אם הלכו בחוץ לארץ, ולא הניחו כמותן בארץ, גם כן מעבריים¹⁶. והשתא שאין בית דין סמוך אף בארץ ישראל, אנו מקדשין חדשים על פי חשבון, היינו שאנו יודעים שבני ארץ ישראל מקדשים יום זה לראש חודש על פי חשבונם¹⁷. הטעם, שאם אין בית דין סמוך, תליא רק בבני ארץ ישראל, הוא דשיטת רבינו בפירוש המשניות¹⁸ ובחיבור בהכרע¹⁹ כי אם רצו ישראל שבארץ ישראל לסמוך

12 הביטוי "השתא (עכשיו) דידיענין בקביעא דירחא" היא קביעת עובדה הלכתית של חוסר בית דין מוסמך בארץ ישראל, ולא קביעת התפתחות היסטורית בידע מדעי בעניני אסטרונומיה. 13 השהים בחוץ לארץ ללא בית דין של סמוכים.

14 ומוזה ליסוד השלישי בשיטת הרמב"ם: בהעדר בית דין של סמוכים מקדשים רק על פי החשבון. ועתה מבאר רבינו את תוקף קביעת בני ארץ ישראל — אף ללא בית דין סמוך — בקביעא דירחא.

15 משנה סנהדרין ב. א: עבור החודש בשלושה עיבור השנה בשלושה. לפי רבינו, דין זה מוסב לתחילה על שלושה מבין חברי סנהדרין גדולה, וממילא על ידי ראיית העדים אשר, כאמור, הוא עיקר דין קידוש החודש כשנעשה ע"י סנהדרין גדולה.

16 ברכות סג, א: אמר להם, והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחו"ל? אמרו לו, הנח רבי עקיבא שלא הניח כמותו בארץ ישראל (ע"כ). אבל אם הניח כמותו בארץ ישראל, רק בית הדין של ארץ ישראל קובע, ולא בית דין של חו"ל. בזה עובר רבינו ליסוד הבא בהסבר דעת הרמב"ם (והוא החידוש המיוחד של רבינו בשיטת הרמב"ם) מקומה המבריע של ארץ ישראל בקביעא דירחא.

17 ובני חו"ל רשאים לקדש על פי החשבון רק משום שמניחים כי חשבונם תואם את חשבון בני ארץ ישראל — כי כהם תלוי הדבר. ונשאלת השאלה: — הרי אין שם בית דין? ועל זה משיב רבינו.

18 ברכות פרק ד משנה ג: וכבר ביארנו בתחילת סנהדרין, שאינו נקרא בית דין בשם מוחלט אלא סמוך בארץ ישראל, בין שיהיה סמוך מפי סמוך, או הסכימו בני ארץ ישראל למנות אותו ראש ישיבה. לפי שבני ארץ ישראל הם הנקראים "קהל", והקב"ה קרא אותן כל הקהל, ואפילו היו עשרה אנשים, ואין משגיחים לזולתם שבחוץ לארץ כמו שבארנו בהוריות, עכ"ל הרמב"ם. ובענין כוחם של חכמי ארץ ישראל לחדש אף את הסנהדרין בתקופה בה אין קיימת שלשלת הסמיכה, כותב הרמב"ם בפירושו למשנה סנהדרין א, ג (סמיכת זקנים ועריפת עגלה): — ויראה לי כי כשתהיה הסכמה מכל החכמים והתלמידים להקדים עליהם איש מן הישיבה, וישימו אותו לראש, וכלבד שיהא זה בארץ ישראל, כמו שזכרנו, הנה האיש ההוא תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך, ויסמוך הוא אחר, עכ"ל.

19 גם במשנה תורה (הלכות סנהדרין ד, יא) חוזר הרמב"ם על עמדתו העקרונית הזאת בדבר כוחם של חכמי ארץ ישראל לחדש את הסמיכה. אמנם שם מסיים הרמב"ם,

זקנים, הרי הם מוסמכים²⁰. אם כן בקידוש החודש סגי בחשבון בני ארץ ישראל, שחזינא שדין סמוכין יש לקיבוץ הכללי להסמך זקנים כמו בית דין סמוך, וזה נכון בסייעתא דשמיא²¹. ועיין וראה כי דיני סמיכה המה דומים להלכות קידוש החודש. ובוה סרו תמו הקושיות המבוכות אשר העיר הרמב"ן, וחשב להרמב"ם לטועה חלילה²². וכמדומה לי שמזה יהרסו גם דברי רלב"ח בקונטרס הסמיכה²³.

„והדבר צריך הכרעה, והרמב"ן מפרש שם כי מסופק היה הרמב"ם בודאות ההלטה ובכונותה.

20 יוצא, איפוא, לשיטת הרמב"ם, כי בכוחם של בני ארץ ישראל טמון הכוח לחדש את הסמיכה וממילא את הסנהדרין. מזה נובע כי כוח מיוחד יש לבני ארץ ישראל בכל הקשור עם הסנהדרין ותפקידיה, וממילא בכל הקשור עם קידוש החודש, שלדעת רבינו בשיטת הרמב"ם תלוי לכתחילה, ובעיקר, בסנהדרין. בני ארץ ישראל הינם בחינת בית דין סמוכים ככוח.

21 ובוה היסוד הרביעי והאחרון בשיטת הרמב"ם: דין קידוש החודש נובע מכוחם של בני ארץ ישראל. בלי כוח זה אין לקדש את החודש בחוץ לארץ אפילו על ידי החשבון. וכך כותב הרמב"ם בספר המצוות: „ואין אנו עושים היום חשבון אלא כדי שנדע את החק שקבעו בו בני ארץ ישראל, כיון שבסדר זה עצמו מחשבים וקובעים היום — לא בראיה. ועל קביעתם אנו סומכים — לא על חשבוננו, ואין חשבוננו אלא לגלוי מילתא, והבן זה היטב. והגני מוסיף לך ביאור: אילו הנחנו, למשל, שבני ארץ ישראל יעדרו מן ארץ ישראל — חלילה לא"ל מלעשות זאת, לפי שכבר הבטיח שלא ימחה ולא ישרש את שארית האומה לגמרי — ואילו הנחנו שלא יהא בית דין בנמצא ולא יהיה בחוץ לארץ בית דין שנסמך בארץ ישראל, הרי אז לא היה חשבוננו זה מועיל לנו כלל בשום אופן, לפי שאין לנו לחשב כחצה לארץ ולעבר שנים ולקבוע חדשים אלא באותם התנאים הנזכרים, כמו שביארנו, „כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים“ (ישעיה ב, ג). וכך דבריו בהל' קידוש החודש, סוף פרק ה': „זה שאנו מחשבין בזמן הזה כל אחד ואחד בעירו ואומרים שראש חדש יום פלוני ויום טוב יום פלוני, לא בחשבון שלנו אנו קובעים ולא עליו אנו סומכין... ואין אנו סומכין אלא על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם... וקביעת בני ארץ ישראל אותו הוא שיהיה ראש חדש או יום טוב, לא מפני חשבון שאנו מחשבין“.

22 „הרי שני התלמודים שוים שמחשבים ומעברים את השנה בשאר בתי דינים ובכל זמן“ וזאת בניגוד לעמדת הרמב"ם כי לכתחילה אפילו השלושה חייבים להיות חברי סנהדרין גדולה, והעיבור בחו"ל תלוי ממש בנוכחותם של בני ארץ ישראל בארצם.

23 בקונטרס הסמיכה בשו"ת הרלב"ח דנו המר"י בירב והרלב"ח בכוונת דברי הרמב"ם הנ"ל. לפי מהר"י בירב יש לחכמי ארץ ישראל כח לחדש הסמיכה ולכן יש לקביעת ראש חודש ע"י בני ארץ ישראל דין בית דין סמוך. בשיטה זו הולך גם רבינו ב, „משך חכמה“ לעומת זה מפרש הרלב"ח שכוונת הרמב"ם שאין צורך בבית דין כדי להשתמש בחשבוננו קביעת החדש המסורים לנו מסיני, אבל השימוש בחשבון זה נמסר רק לבני ארץ ישראל — כי מציון תצא תורה. רבינו דוחה שיטה זו. וראה „תורה שלמה“ חלק יג עמ' פא שגם בשו"ת נפש חיה סי' א מפרשים את כוונת הרמב"ם כפירוש מר"י בירב, שהיא גם שיטת רבינו.

ואין כאן מקום להאריך. והענין עמוק וחתום באוצרות רבינו ²⁴, ולפי עניות דעתי כמו שכתבתי. ודו"ק.

ובזה יצא לנו טעם נפלא על הא דקאמר הגמרא „הזהרו במנהג אבותיכם, גזירה דילמא אתי לקלולא“ ²⁵, דאם כן ²⁶, קשה, גם בחוץ לארץ גם בארץ ישראל יהיה להם דין אחד, דגם בארץ ישראל שייך האי טעמא! וצריך לומר משום דכבר נהגו ²⁷, והוה כמו דלא בטל הטעם, ואין כאן מקום לומר דצריך בית דין גדול בחכמה ומנין להתירן ²⁸. וכל זה אינו נראה שיהיה לעיקר הטעם. אבל מקובלים אנחנו מרבינו הגר"א, דאם כי חז"ל פירשו טעמם, בכל זאת עוד השאירו טמונים בסתר לבבם טעמים לאלפים גדולים ורבים, אבל לא זה לאוזן המון בני ישראל. ככה אומר אשר לדבריני יש טעם נפלא, דלפי מה שכתב רמב"ם בפירוש המשנה בריש סנהדרין, דיהיה בית דין בארץ ישראל טרם ביאת משיח וקיבוץ גלויות, עיין שם דבריו הנעימים ²⁹.

24 כלומר, אע"פ שביאר רבינו את שיטת הרמב"ם בסוגיא זו אנב דבריו המפורשים בסוגיא זו ובדומות ובקרובות לה, לאמתו של דבר תפיסה זו של הרמב"ם בענין ארץ ישראל והקשר בינה ובין מצוות מסוימות שייכת למשנת הרמב"ם בכלל, ואינה מוגבלת למצוה אחת בלבד.

25 ביצה ד, ב (הביאורים על פי פרש"י): איתמר, שני ימים טובים של גלויות, רב אמר נולדה (ביצה) בזה מותרת בזה (דאחד מהם בודאי יום חול, וממילא מותרת הביצה), ורב אסי אמר, נולדה בזה אסורה בזה. לימא קסבר רב אסי קדושה אחת היא (כמו יום אחד ארוך) ? והא רב אסי מבדיל ביומא טבא לחבריה (ומברך „בין קודש לחול“, משום שסבור כי היום השני הוא חול גמור, ואנו שומרים אותו רק משום מנהג אבותינו בדינו, כי הם לא היו בקיאים בקידוש החודש כמונו) ! רב אסי ספוקי מספקא ליה (אם חכמים גזרו יום ארוך או משום ספק) ועבד הכא לחומרא והכא לחומרא... והשתא ידיענין בקביעא דירחא, מאי טעמא עבדינן תרי יומי ? משום דשלוהו כחם, היוהרו במנהג אבותיכם בידיכם, וימנין דגזרי המלכות גזירה (שלא תעסקו בתורה, ולא ידעו את סוד העיבור), ואתי לאקלולי (לעשות חסר מלא או מלא חסר ותאכלו חמץ בפסח).

26 שכל הטעם ביום טוב שני של גלויות הוא „דילמא אתי לאקלולי“ בזה שישכחו את סוד העיבור ויטעו בחשבון.

27 בשני ימים בחוץ לארץ בלבד, ואילו בארץ ישראל אף פעם לא היה מנהג אבותיהם כזה, ולכן אין טעם למה עתה נגזור בזה גזירה חדשה.

28 רמב"ם ממרים ב, ב: „אבל במקום שלא יבטל הטעם אפילו בית דין גדול ממנו אינו יכול לבטל את הגזירה“. ולכן הגזירה על חז"ל לשמור שני ימים נשארת כאשר הטעם נשאר.

29 שאם לא תשמר (חידוש הסמיכה בא"י) אי אפשר שתמצא בית דין הגדול לעולם, לפי שנצטרך שיהיה כל אחד מהם סמוך על כל פנים, והקב"ה יעד שישובו כמו שנאמר „ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצריך כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק“ (ישעיה א, כו), וזה יהיה באין ספק כשיכון הבורא יתברך לבות בני אדם ותרבה זכותם ותשוקתם לשם יתברך ולתורה, ותגדל חכמתם לפני בא המשיח כמו שיבאר זה בפסוקים הרבה במקרא (עכ"ל הרמב"ם).

וכן מפורש בירושלמי מעשר שני פרק כרם רבעי (פרק ה הלכה ב): זאת אומרת שבנין בית המקדש יהיה קודם מלכות בית דוד. אם כן אם יהיה בית דין בארץ ישראל, יהיו מוכרחים לקדש על פי הראייה, ואם לא תתראה הלכנה ביום השלושים, אף על פי שעל פי החשבון יהיה ראוי לקבוע בו, בכל זאת יהיה מעובר, ואו יהיו צריכים לעשות בגולה שני ימים³⁰. ולכן גזרו גם עכשיו, דוגמה שעשה רבן יוחנן בן זכאי לאסור יום הנץ, גזירה שמא יבנה בית המקדש (ראש השנה ד, ג) וזה טעם נכון לעשות בזמן הזה שני ימים טובים של גלויות. ובוה יסתום פי המתפרצים בעונותינו הרבים³¹. ודו"ק בכל זה היטב.

אל תאכלו ממנו נא וכו' ולא תותירו ממנו עד בוקר. פרק יב, ט—

דע כי ההבדל בין „אל“ ל„לא“ הוא: כי „אל“ הוא ענין בקשה, כמו שמצאנו מלת „נא“ סמוך ל„אל“ (בראשית ג, ח; יח, ג; יח, ל ועוד ועוד), ולא מצאנו סמוך ל„לא“, כמו „אל נא“ שמצוי בתנ"ך. כי „לא“ הוא מורה יותר על הציווי, ולכן כל הבקשות להשם יתברך — שאין נופל ציווי עליו — בא במלת „אל“, כמו „אל תשכח ענוים“ (תהלים י, יב), „אל תתן לחית נפש תורך“ (שם עד, יט), „אל תרחק ממני“ (שם כב, יב ועוד), „אל תסתר פניך ממני“ (שם כז, ט ועוד) וכו'. ולכן מצאנו „ויאמר לא“ (בראשית יט, ב) ולא „ויאמר אל“, כי „אל“ אינו ענין החלטי, רק הוא ענין בקשה.

והנה טרם הכה ה' כל בכור במצרים, הלא אז היו המצרים חושבים שזה ענין מתחבולות משה כמו שאמרו (שמות י, ז): „עד מתי יהיה זה לנו למוקש“¹. אולם בעת הכה ה' כל בכור, ראו הכל כי ההשגחה פרטיות מהכולל כל השלימות². ועל זה אמרו בפרק איזהו נשך (בבא מציעא סא. ב: אמר רבא, למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים ברבית, יציאת מצרים גבי יציאת, יציאת מצרים במשקלות? אמר הקב"ה), אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור (לטיפה שאינה של בכור), אני הוא שעתידי ליפרע ממי (שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלע אילן בבגדו ואומר תכלת הוא). כיון שההשגחה חלה בפרטי פרטיות, תדע כי ישקיף ה' וירא כל מפעל כל מצעד, ואז דבוק קנין האלקי בעם ישראל, שהוא בן בכורו, וקנה אותם לעבדים³. כי פרעה וכל העם מהירו לשלחם מן הארץ, וחיוב כל המצוות תלה השם יתברך בעת הזאת. לכן אמר „אל תאכלו ממנו נא“, פירוש מבעוד יום גם כן [כדעת רבי,

30 באשר הם תלויים בקביעת בני ארץ ישראל.

31 התובעים את ביטול יום טוב שני של גלויות באשר אנו בקיאים בקביעת דירחי.

1 „זה“ הוא משה, משמע שראו בו את מקור צרותם.

2 כלומר, הקב"ה, הכולל את שלמות הכלל, משגיח אף על כל פרט ופרט.

3 עם החדרת התודעה וההכרה בהשגחת ה' בפרטי פרטיות, וההכרה המלאה כי הם נמצאים תחת השגחתו הפרטית של הקב"ה, אז, ורק אז נקשר הקשר האמיתי בין ישראל לבין ה', ולכן הוא גם הזמן בו החלו מצוות ה' לחייב אותם.

סוף פרק כל שעה⁴]. וכל שכן קודם חצות⁵ לכולי עלמא, פירוש, רק בלשון בקשה, שאז היה העיקר מעם ישראל שהאמינו בה' יתברך⁶ ואכלו צלי דרך שררה וחפזון ומקלם בידם, והאמינו שה' יוציאם בזרועו הנטויה. וזהו לשון „אל" — דרך בקשה. אבל אחרי חצות, כאשר יהיה צעקה גדולה, וישלחו אתכם ויהיו כל הבכורים מתים, אז נופל לשון „לא תותירו ממנו עד בוקר", שהוא מורה על ציווי ופקודת מלך, כי כבר יש לו התחייבות על נפשותיכם — „ועבדי הם"⁷, ומצווים לכל אשר אני אצווים ודו"ק.

וכן בפרשת בהר (ויקרא כה, לה): „וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך", פירוש סדר הנהגתו ועניניו. „והחזקת בו" — שישב על כנו ואל מקומו וכבודו. „גר ותושב והי עמך" — שרק להחיותו אתה מצווה, לא להעשירו אבל אני מצוך שיחיה עמך ותתן לו לחם ומים ופרנסה. ובבקשה אני מאתך, „אל תקח (מאתו) נשך ותרבית", שעל זה אינו נופל רק ענין בקשה⁸, שהגר אינו בן מצוה ואינו בן דת. אם כן הוא יקח מאתך נשך ותרבית ואתה לא תקח ממנו, הלא תתרושש ותעני? ! אך אף על פי כן אני מבקש מאתך שאל תקח מאתו נשך ותרבית, כי להחיותו הנך מצווה, ובל תבזה צלם נברא בדמות, „וחביב אדם שנברא בצלם" (אבות ג, יד), אם כי לא אחיך הוא. וכן חששו חכמים שמא ילמוד ממעשיו, ודילמא אתי למיסרך, ורק משום כדי חייו התירו⁹. ואמרו בסוף מכות (כד, א): ואת כספו לא נתן בנשך (תהלים טו, ה) — אפילו רבית דנכרי¹⁰. „וחי אחיך עמך", את כספך לא תתן

4 פסחים מא, ב: רבי אומר, אקרא אני „בשל" מה תלמוד לומר „מבושל"? שיכול אין לי אלא שבישלו משחשיכה, בישלו מבעוד יום (ביום י"ד) מנין? ת"ל „בשל מבושל" — מכל מקום. 5 אחרי „בין הערביים", שמותר לכל הדעות לבשל את הקרבן.

6 אי אפשר היה עדיין לחייב אותם במצוות באשר טרם הוכיח להם את השגחתו הפרטית המחייבת אותם להיות עבדיו.

7 ויקרא כה, נה; בזה שהוציאם מעבדות פרעה לעבדות ה', והצילם מן המגיפה בשעה שניתנה רשות למשחית להשחית.

8 המצויין בלשון „אל", בניגוד לציווי מוחלט בלשון „לא".

9 ליהודי לקחת רבית מן הגוי. וכך שנויה הסוגיא בבבא מציעא ע, ב: „מרבה הונו בנשך ותרבית, לחונן דלים יקבצנו" (משלי כה, ה), מאי לחונן דלים? אמר רב, כגון שבור מלכא (מלך פרס היה, ונוטל ממון מישראל וחונן בהם דלים נכרים, שהם דלים מן המצוות — רש"י). אמר רב נחמן, אמר לי הונא, לא נצרכה אלא דאפילו רבית דעובד כוכבים... איתבייה, לויין מהם ומלוים אותם ברבית, וכך בגר תושב! אמר רב חייה בריה דרב הונא, לא נצרכה אלא בכדי חייו (התירו לו, ויותר מכאן אסור מדרבנן, דלמא אתי למיסרך — רש"י). רבינא אמר, הכא בתלמיד חכם עסקינו, טעמא מאי גזור רבנן, שמא ילמד ממעשיו, וכיון דתלמיד חכם הוא לא ילמד ממעשיו, עכ"ל הגמרא. ברור מסוגית הגמרא כי מדאורייתא אין איסור ליהודי לקחת רבית מן הגוי, וכי רבנן הם שגזרו עליו מהטעמים הנ"ל. על רבינו להסביר, איפוא, את עמדתו המנוגדת לכאורה לדעת חז"ל, האומרת כי התורה אוסרת עליו (אם כי בלשון בקשה) את לקיחת הרבית מן הגוי.

10 משמע מהכתוב בתהלים כי אמנם יש איסור לקחת רבית מן הגוי, וזוהי גזירת החכמים

לו בנשך" (ויקרא שם לו—לוז) בלשון ציווי ופקודת מלך וכו'. ועיין פרק איזהו נשך (שם): רבי אומר, גר תושב האמור לענין רבית אינו יודע¹¹. ועל דרך הפשט יש לנו רשות לפרש כמו שכתבתי¹².

ועוד שם (פסוק יד): „וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך, אל תונו איש את אחיו“, פירוש שזה לשון בקשה. שענין אונאה שבאה שלא מדעתו של אדם, וברצונו למכור או ליקח אם כן זה שטות, שאם אתה תונה אותו כי תקח ממנו, הוא יונה אותך כי יקח ממך! וראוי מענין הנימוס והשכל שאל תונו איש את אחיו¹³. „ולא תונו איש את עמיתו“ (שם פסוק יז) זה אונאת דברים¹⁴, ועל זה יאות לשון הציווי והפקידה, כי אף שיצא שם רע על חברך, אל תונה אותו ודו"ק¹⁵.

וכן בקדושים (יט, ד): „אל תפנו אל האלילים, ואלהי מסכה לא תעשו לכם“. כי על המחשבה לא יאות ציווי החלטי, כי מה יעשה האדם אם מהרהר?! רק צריך האדם להקשיח לבבו מזה ולהדפה מקרב לבבו. ולכן מצאנו (דברים ט, ד): „אל תאמר בלבבך בהדוף (ה' אלקיך אותם מלפניך לאמר), בצדקתי וגו'“. וראה דברי הראב"ע על פסוק „לא תחמוד“ (יתרו כ, יד) דברים מושכלים¹⁶. וזה ציווי על המחשבה בענייני עבודה זרה, ולכן נופל שפיר „אל תפנו“. אבל „אלהי מסכה לא תעשו“ נופל

עליה דיברו ונימקו חז"ל בבבא מציעא ע, ב. את המקור לאיסור הזה מוצא רבינו בלשון התורה „אל תקחו מאתו נשך“ — בקשת התורה הופכת להיות ציווי דרבנן.

11 משמע שאין איסור דאורייתא בלקיחת רבית מגר תושב לעומת האיסור המוחלט („לא“) במקרה של „אחיך“.

12 בזה הניח רבינו יסוד גדול בשאלת הפונקציה של פשוטו של מקרא שעה שהוא אינו עולה בקנה אחד עם מדרש חז"ל. על פי דברי רבינו כאן יכול הפשט לגלות לנו את הרצוי ככוונת השם, אותו רצוי אשר בגלל סיבה זו או אחרת אין התורה מוכנה להביאו כחייב גמור, ומקום הניחה תורה לחז"ל להתגדר בו ולהייב.

13 בענין זה כתבה התורה „אל“, כדי לציין כי איסור זה הוא כה מובן מאליו, שאין צורך בכתובתו בלשון המוחלטת „לא“. משמעות זו היא במקביל למשמעות שרבינו ציין למעלה למלה „אל“, והיא שהתורה לא יכלה לחייב את הענין באיסור מוחלט. צד לשוני משותף יש בין מה שהיא אינה מחייבת ובין מה שהיא אינה צריכה לחייב.

14 בבא מציעא נה, ב: כשהוא אומר „וכי תמכרו ממכר לעמיתך אל תונו“, הרי אונאת ממוזן אמור, הא מה אני מקיים „ולא תונו איש את עמיתו“ — באונאת דברים.

15 וכאן אין לטעון כי מה שעשית לו הוא יעשה לך, כמו באונאת ממוזן. כי שם הרי כל אדם מוכרח או לקנות או למכור, אבל אין הכרח שיצא גם עליו שם רע, שחברו יוכל לנצל לשם אונאת דברים.

16 דעת ראב"ע היא כי יש כוח באדם לעמוד באזהרת „לא תחמוד“ שהיא מצוה שבלב, וזה כשירגיל עצמו בהסתפקות במה שיש לו, כמו שירגיל עצמו להימנע מאיסורי עריות וכיוצא בזה, וכל זה על פי המשל של בן הכפר שלא יתאזה לבת המלך. דברי רבינו תואמים את ההלכה כי על „לא תחמוד“ עוברים רק אחרי שעשה מעשה לקיחה. על „חמדה“ כזאת ניתן לצוות בלשון „לא“, אבל לא על המחשבה המביאה לידי אותה חמדה, היא תעלה על דעתו בלאו הכי, ועליה ניתן לצוות רק ב„אל“. ועליו להדפה טרם תשתרש חמדה בפועל.

לשון ציווי ופקודה¹⁷. וכן, „אל תפנו אל האובות ואל הידעונים“ (שם פסוק לא), גם כן על המחשבה.

וכן בפרשת מן (שמות טז, יט), „אל יותר ממנו עד בוקר“, „אל יצא איש ממקומו“ (שם פסוק כט), בלשון בקשה, מפני שזה פעולות הבל, כי אם יותיר איש הלא ירום תולעים ויבאש, לכן רק בלשון בקשה¹⁸. וכן: „ראו כי ה' נתן לכם את השבת וכו'. אל יצא איש ממקומו“. הכוונה, כי ה' נתן לכם לחם יומיים, ואם תצאו ללקוט מן, הלא לא יתן לכם יומיים, ואל תמצאו בו. אם כן מי פתי יעשה זאת כי יפסיד את אשר ילקט משנה?! כי הלחם משנה בודאי ירום תולעים, כיון שלא היה התועליות שלא נחו ולא שבתו במקומם, ייבטל גם של קיום הלחם ביום המחרת, ולא תמצאו מאומה! ולכן אמר בלשון בקשה. וכפי הנראה, שעתה בפעם ראשון, מחל השם יתברך להם ולא הבאיש הלחם אף שיצאו ללקוט. ולכן אמר: „עד אנא מאנתם“ (שם פסוק כח) כי אם תמאנו עוד ותצאו ללקוט ביום השבת, מלבד אשר לא תמצאו, גם לחם משנה ירום תולעים ויבאש, כי „על כן (הוא) גותן לכם (ביום הששי) לחם יומיים“. כן נראה לי בזה.

וכן „ראשיכם אל תפרעו“ (ויקרא י, ו), שזה לשון בקשה לעשות מעשה גלגל, כדי להיות ראוי לעבודה¹⁹, „ובגדיכם לא תפרומו“, שלא לקרוע בגדים, שלא תעשה מעשה נופל על זה לשון ציווי, והבן.

וזה „יין ושכר אל תשת“ (ויקרא שם ט), שבשעת השתיה אינו עושה איסור עדיין, רק כשכבר שתה אסור להיכנס. ואם שתה הרבה שהגיע לשכרותו של לוט, פטור ממלקות²⁰. אם כן לא מיירי הקרא בכגון זה אלא ששתה רביעית, ונמצא דבשעת השתיה אינו עושה איסור עדיין, ואם כן אינו רק בקשה שלא יביא עצמו לשכרות וליכנס אחר זה. וכמו דאמרו בהוריות דף י, ב: נפקא מיניה בפלניא אחרינא לא הוה ליה למישתי ודו"ק²¹.

17 הרי לפנינו הטעם השלישי מדוע תכתוב התורה בלשון „אל“ — כי לא יתכן לצוות ציווי אבסולוטי במקרים האלה. וגם זאת בהתאם לתפיסה כי „אל“ חלשה יותר מ„לא“ מבחינת התוקף המחייב.

18 כמו הקטיגוריה השניה („אל תוננו“) שאין צורך בציווי מוחלט.
19 אי פריעת הראש פירושה גילוח (השוה מועד קטן יט, ב: תניא, מנין לאיסור תספורת באבל שלושים יום...). אחרי האסון של מות שני בני אהרן, מובן כי יותר קל למשה לצוות על מה שלא יעשו בני המשפחה הנותרים, מאשר על מה שהם חייבים לעשות למרות אבלם. הבדל זה בחומרת הציווי או הבקשה מציינת התורה על ידי השימוש ב„אל“ וב„לא“.

20 אם נכנס למקדש ועבד את העבודה.
21 אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב (הושע יד, כ): כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם... אלא ללוט ולשתי בנותיו, הן שהתכוונו לשם עבירה — „ופושעים יכשלו בהם“... והא מינס אניס? תנא משום רבי יוסי בר רבי חוני, למה נקוד על וי"ו ש„בקומה“ של בכירה? לומר לך שבשכבה לא ידע אבל בקומה ידע. ומאי הוה ליה למעבד, מאי דהוה הוה? ! נפקא מיניה דלפניא אחרינא לא איבעי ליה למישתי (=בערב השני לא היה לו לשתות).

וכן „אל תחלל את בתך להזנותה“ (ויקרא יט, כט), דרריש בפרק הנשרפים (סנהדרין) עו, א: שלא ימסור בתו לזנות, דזה אינו מפעולות בעל שכל שימסור בתו לזנות או שיזנה עמה, זה נגד הטבע, כי יצר הרע לא מתגרי בזה, וכל אדם רוצה שתהא בתו בצניעות היותר גדולה, ולכן אמר „אל“, ומפני זה לא מצאנו ציווי מפורש בתורה על זנות הבת, רק יליף לה מקל וחומר (יבמות ג, א). ומכל שכן מה דפירשו המשיא בתו לזקן, המששה בתו בוגרת, זה ענין בקשה שיחוס על בתו שלא תבא לזנות עם אחרים, ואינו נופל על זה ציווי ופקודה. ועיין רמב"ם סוף פרק ב' מהלכות נערה ²².

והנה רבותינו בעלי התלמוד נתעוררו בזה ד„אל“ הוא לשון בקשה, שאמר סוף פרק קמא דעירובין (יו, ב): וכי לוקין על לאו שב„אל“? ²³. ובירושלמי פסחים פרק אלו דברים ²⁴: אמר לו, מי כתיב „לא“ — „אל“ כתיב. אף על פי כן זה עומד בשמועתו וזה עומד בשמועתו. הרי דסבר למסקנא כן דאין לוקין על לאו שב„אל“. והכלל אמת לכל מעיין ודו"ק.

וכן במלכיים"א, ג, כו: „ותאמר בי אדני, תנו לה את הילוד החי הזמת אל תמיתוהו... (פסוק כז) ויאמר וכו', הזמת לא תמיתוהו“, שהיא בלשון בקשה, והוא אמר לשון אזהרה ²⁵.

²² הלכות נערה בתולה ב, יז: אני אומר שזה שנאמר בתורה: „אל תחלל את בתך להזנותה“, שלא יאמר האב: הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא יתן ממון לאב, הריני שוכר (=משכיר) בתי הבתולה לזה לבא עליה בכל ממון שארצה... לכך נאמר „אל תחלל את בתך“. שזה שחייבה תורה לאונס ולמפתה ממון ולא מלקות, בשארע הדבר מקרה שלא מדעת אביה, ולא הכינה עצמה לכך, שדבר זה אינו הוה תמיד ואינו מצוי. אבל אם הניח בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה — גורם שתמלא הארץ זמה (אל תחלל... ומלאה הארץ זמה“), ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו, שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא... עכ"ל. הסברו זה של הרמב"ם הוא בחינת סברא דנפשיה („אני אומר“) על פי פשוטו של מקרא, ותואם את עמדתו של רבינו כי גם במישור הפשט (הפקרת בתו לזנות) וגם במישור ההלכה (המשיא בתו לזקן וכדו') מוצדק השימוש ב„אל“, או משום שאין צורך בחומרה יתירה (הפקרת בת לזנות) או משום שמבחינה הלכתית אין האיסור מוחלט (המשיא לזקן).

²³ משמע שאיסור לאו הבא ב„אל“ אינו חמור די הצורך לחייב בעקבותיו מלקות כמו אזהרה רגילה ב„לא“, ובוה מקור וסיוע לשיטת רבינו באבחנה בין שתי המלים.

²⁴ פרק ו הלכה א: ר' חייא... לוקין על תחומי שבת דבר תורה. א"ל ר' חייא רבה, והלא אין בשבת אלא סקילה וכתת (ואין בה לא תעשה של מלקות)? אמר לו, והא כתוב „שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי“! א"ל מה כתוב „לא“ — „אל“ כתיב! א"ל, והכתוב „אל תאכלו ממנו נא (כודאי לוקין על איסור זה אע"פ שכתוב רק „אל“ ולא „לא“ — ע"פ קרבן העדה)... אף על פי כן, זה עומד בשמועתו (שאין לוקין על עירובי תחומין בו נאמר „אל“) וזה עומד בשמועתו.

²⁵ שוב הוכחה לדברי רבינו על ההבדל בין „אל“ ובין „לא“, באשר אם הילד יכולה רק לבקש ואילו המלך יכול לצוות. וראה דברי רבינו ב„אור שמח“ הלכות שבת פרק כז הלכה א ד"ה והנה בירושלמי.

ולא תותירו ממנו עד בוקר (והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו). פרק יב, י

במכילתא (מסיכתא דפסחא בא פרשה ו'): ומה תלמוד לומר „עד בוקר“? אלא אם חל י"ו להיות בשבת, מגיד שאינו נשרף אלא עד אור י"ז¹. פירוש, דאמרינן ביבמות דף ה, ב: „מה למילה ותמיד שכן ישגן לפני הדיבור“² פירוש, דעשה דקודם הדיבור עדיפא. אם כן, יום טוב, שגם הלא תעשה הוא קודם הדיבור³, לא שייך שתדחה⁴, אבל שבת, שהלא תעשה אינו קודם הדיבור⁵, וכדמוכרח שם בגמרא⁶, אם כן סלקא דעתך אמינא, דעשה דקודם הדיבור דוחה אותו⁷, ודו"ק. ובאמת צריך עיון קצת על הגמרא, הא במרה נצטוו על שבת כדמפורש בסנהדרין⁸, ולקמן במכילתא (ריש מסכתא דניזוקין). ואם כן, גם הלא תעשה קודם הדיבור, ויש ליישב⁹, ואין כאן מקומו להאריך¹⁰.

- 1 מסכתא דפסחא בא פרשה ו, בשם רבי ישמעאל: דהוה אמינא דקרא „לא תעשה כל מלאכה“ דשבת, בשאר שבתות השנה מתוקם, אבל קרא ד, „כל מלאכה לא יעשה בהם“ בפסח כתוב, ואם אני אומר ששורפין אותו ביום טוב, אם כן בטלת כל המקרא! (מאיר עין בשם זית רענן. רבינו מבאר את ההוה אמינא בדרך אחרת).
- 2 ה„עשה“ שלהן ניתן לבני ישראל לפני מתן תורה בהר סיני. בזה רוצה הגמרא לדחות את הראיה משתי מצוות אלו לכלל הידוע שמצוות עשה יכולה לדחות לא רק מצוות לא תעשה רגילה, אלא אף מצוות לא תעשה שיש בה כרת. טענת הגמרא היא, איפוא, כי רק מצוות עשה כזאת שניתנה לפני מתן תורה, היא אשר יכולה לדחות לא תעשה שיש בה כרת. ועיין בהערה 10 הסבר מקיף בענין זה.
- 3 שמות יב, טז: וביום הראשון מקרא קודש, וביום השביעי מקרא קודש יהיה לכם. כל מלאכה לא יעשה בהם, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם.
- 4 על ידי עשה, ולכן, מבאר רבינו, אין לומר שעשה „כאש תשרופו“ תדחה את הלא תעשה של „כל מלאכה לא יעשה“.
- 5 אלא בספר דברים, עשרת הדיברות, „שמור את יום השבת לקדשו“, או לכל המוקדם בספר שמות פרשת כי תשא „ושמרו בני ישראל את השבת“.
- 6 יבמות ו, א... וכי תימא, שאני לאו דשבת דחמירי (רש"י: דקיימא לן, מחלל שבת כעובד עבודה זרה — ואילו רש"י לא הזכיר את ענין קודם הדיבור).
- 7 ולכן דוחה המכילתא הוה אמינא זו על שריפת הקרבן בשבת על ידי ריבוי „עד בוקר“.
- 8 סנהדרין נו, ב: והתניא, עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נוח, והוסיפו עליהן דינין, שבת וכיבוד אב ואם... שבת וכיבוד אב ואם דכתיב „כאשר צוך ה' אלקיך“ (בעשרת הדיברות בואתחנן). ואמר רב יהודה, כאשר צוך במרה.
- 9 ברדאי אין זה קשה על פי שיטת הרמב"ן (שמות טו, כד ד. ה. שם שם לו) כי מצוות אלו ניתנו רק „שיתעסקו בהן“, אבל לא שיחייבו אותם. ועיין באריכות בכל הסוגיא הזאת ב„סוגיות בתורה ותלמודן“, חוברת י"ג המקושש עצים פרק ד. כמו כן ניתן לתרץ שה„לא תעשה“ אינו קודם הדיבור בתורה שבכתב באשר אין מצוה כזו כתובה בתורה לפני פרשת יתרו, כי אם סיפור דברים בעלמא — „שם שם לו חק ומשפט“. וראה בפירוש הרב הירש במדבר טו, לד שיתכן שבמרה נצטוו ישראל רק על איסורי הוצאה, אפיה ובישול ולא על שאר המלאכות.
- 10 נראה לבאר את דברי רבינו כי „עשה קודם הדיבור עדיפא“ לא שהעשה הוה חמור

ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר. פרק יב, כב

הנה המתבונן יראה כי במצרים נשתכח מהם גופי תורה שהיו „גוי מקרב גוי” (דברים ד, לד) , „הללו עובדי עבודה זרה (הללו עובדי עבודה זרה) — מדרש שוחר טוב טו, ה). וכן הפרו ברית מילה [ילקוט (דברים תתכ"ח)]. אמנם הסייגים והגדרים שמרו ביתרון גדול כמו שאמר במכילתא (דפסחא פרשה ה) שלא שינו שמם שלא שינו לשונם שלא גילו מסתורין, יעוין שם. לא כן בגלות בבל, היו שומרים גופי תורה, אמנם הסייגים והגדרים עברו, שבניהם היו מדברים אשדודית ושינו שמם והתחתנו עם גויי הארצות, כמו שנאמר בעזרא (נחמיה יג, כג—כד). ההנה בימי היות ישראל בגולה העיקר הוא הסייגים והגדרים שלא יתערבו בין העמים. ולכן אמרו (סוטה לו, א) „עד יעבר עמך ה' עד יעבור עם זו קנית”, ראויים היו ישראל לעשות להם נס בימי עזרא כדרך וכו', אלא שגרם החטא, פירוש, שעברו הגדרים והסייגים. ולכך אמרו במדרש חזית סוף פרשה ד': מהיכן היו ישראל מנסכין במדבר, ממה שהיו תגרי אומות העולם מוכרין, ועדיין לא נאסר יין העמוני? ולכן אמר יחזקאל (מה, טו) בנסכים „ממשקה ישראל”, שלא יהיה כמו

יותר מכל עשה אחר, אלא שהוא דוחה אפילו לא תעשה שיש בו כרת עקב זה שאינו עומד במישור אחד עם אותו לא תעשה (באשר ניתן לפני מתן תורה) וממילא אין הלים עליו כל הדינים של דיהוי וכו' המגבילים את יחסי הכוחות בין העשה והלא תעשה האחרים שבתורה. וראה בקובץ הערות למסכת יבמות להרב אלחנן וסרמן הי"ד, סי' ז.

1 ילקוט דברים תתכ"ח: רבי יהושע ברבי נהמן בשם רבי יהודה בן פזי, „גוי מקרב עם ועם מקרב גוי” אין כתיב כאן, אלא „גוי מקרב גוי”, מלמד שהיו אלו ערלים ואלו ערלים. אלו מגדלי בלורית ואלו מגדלי בלורית. אם כן לא היתה מידת הדין גותנת שיגאלו ישראל ממצרים לעולם. אמר רב שמואל בר נחמן. אלו לא שאמר הקב"ה עצמו בשבועה לא היו ישראל נגאלין ממצרים לעולם.

2 וזה לשון חז"ל בסוטה לו, א: „עד יעבר עמך ה'” — זו ביאה ראשונה, „עד יעבר עם זו קנית” — זו ביאה שניה, אמור מעתה, ראויים היו ישראל לעשות להם נס כביאה שניה כביאה ראשונה אלא שגרם החטא. רבינו כדרכו כתב את הדברים על פי התוכן הזכור לו ולא על פי לשונם של חז"ל. הגמרא אינה מבארת במה גרם החטא. רש"י מפרש: לעשות להם נס לעלות בזרוע ולא יהיו משתעבדים למלכות, אלא שגרם הסאם של ישראל בימי בית ראשון, ונגזר עליהם שלא יעלו אלא ברשות, כדכתיב (עזרא א) „מי בכם מכל עמו”. בדרך אחרת מבאר רבינו את החטא שגרם.

3 וכן בסנהדרין קו, א (ובספרי לפרשת זנות ישראל עם בנות מואב בסוף פרשת בלק) : זקנה אומרת לו בשוה וילדה אומרת לו בפחות, שתים ושלוש פעמים, ואח"כ אומרת לו „הרי אתה כבן בית, שב ברור לעצמך”! וצרצורי של יין עמוני מונח אצלה, ועדיין לא נאסר יין של נכרים. (ענין זה של איסור יין גויים בכלל בזמן המדבר ויין נסך בפרט שגוי במחלוקת רמב"ם ורמב"ן בספר המצוות מצות לא תעשה קצ"ד). מכאן ראייה איפוא, לכך כי בני ישראל שיצאו ממצרים, הקפידו בקיום הסייגים, וזאת הדגישו באומנם כי השתמשו ביין גויים משום שבאמת עדיין לא נאסר להם.

שהיה במדבר מיין העמוני, ודו"ק, הלא הנסכים היו במדבר מיין עבודה זרה! ואח"כ גזרו על יינם ושמנם ופתם לעינות סייג וגדר ביין ישראל לעבודה זרה⁵, שלא יאבדו קיומן וצורתן הלאומית. ולכן אמרו על י"ח דבר (שבת יג, ב), שאף אליהו אינו יכול לבטלן — פירוש שנחיצת הסייגים מוכרחין לאומה עד כי אף אם יבא המבשר על משיח גם כן לא יבטלו, אם לא כשיבא משיח, ואז, כולי עלמא עבדים לישראל" [עירובין מג. ב], ויעשה השם יתברך מה שיהיה ברצונו⁶, דוגמא ההלכה פסוקה דרבי זירא שבנות ישראל החמירו על עצמן וכו', ובזמן המקדש על כרחך שיבטל, דאי לאו הכי לא תדע אשה מתי להביא קרבן זיבה⁷.

והנה אברהם עשה סייג וגדר כמו ערוב תבשילין (בראשית רבה צה, ב), והוא אחריו" (בראשית יח, ט) מפני היחוד [מדרש בראשית רבה מח]. והנה על שניות לעריות אמרו (יבמות כא, א), "ושמרתם את משמרת" (ויקרא יח, ל) — עשו משמרת למשמרת! לזה נאמר על אברהם (בראשית כו, ה), "עקב אשר שמר משמרת" (צ"ל שמע אברהם בקולי וישמר משמרת)", "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וביתו אחריו ושמרו דרך ה' (בראשית יח, ט) — היינו שמירה וסייגים

4 שלזה הדגיש הנביא, "ושה אחת מן הצאן מן המאתיים ממשקה ישראל למנחה ולעולה ולשלמים", כי היתה אמנם תקופה בה היין למנחת נסכים לא היה צריך להיות ממשקה ישראל. היות דובר זה בהיתר היה על הנביא להדגיש עתה את האיסור המחודש.

5 רמב"ם ספר המצוות ל"ת קצד: וממה שאמר, "ועדיין לא נאסר" משמע בלי ספק שאחר כך נאסר. אבל אמרם (שבת יז, ב) בכלל שמונה עשר דבר שגזרו, שבכללם יינם, וכן גם אמרם (עבודה זרה מב, ב): שאני יין נסך דאחמרו ביה רבנן, הרי כוונתם בזה פתם יינם, לא יין נסך עצמו, אבל יין נסך עצמו הוא אפור מן התורה.

6 כלומר, או הגיעה התקופה בה תבוצע תכנית הקב"ה במלואה, ללא צורך בגזירות להימנע ממה שכבר אין צורך לחשוש מפניו.

7 גדה סו, א: שאפילו רואות טפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים. וכן פוסק הרמב"ם איסורי ביאה פרק יא הלכה ג: ובימי חכמי הגמרא נסתפק הדבר הרבה בראית הדמים ונתקלקלו הוסתות, לפי שלא היה כוח בכל הנשים למנות ימי נדוי וימי זבה, לפיכך החמירו חכמים בדבר זה וגזרו שיהיו כל ימי האשה כימי זיבתה, ויהיה כל דם שתראה ספק דם זיבות. הלכה ד: ועוד החמירו בנות ישראל על עצמן חומרא יתירה על זה, ונהגו כולן בכל מקום שיש ישראל שכל בת ישראל שרואה דם, אפילו לא ראתה אלא טפה כחרדל בלבד ופסק הדם — סופרת לה שבעה ימים נקיים, ואפילו ראתה בעת נדתה, בין שראתה יום אחד או שניים או השבעה כולם או יותר — משיפסק הדם סופרת שבעת ימים נקיים כזבה גדולה וטובלת בליל שמיני, אף על פי שהיא ספק זבה, או ביום שמיני אם היה שם דוחק כמו שאמרנו (למעלה ד, ח) ואחר כך תהיה מותרת לבעלה.

8 ואם תביא אחרי גידה ולא זיבה הרי הביאה חולין לעזרה! מכאן ראייה, איפוא. לעמדת רבינו פי לעתיד לבא יבטלו גזירות מסוימות. השהו דברי רבינו ב, "אור שמח" הלכות לולב פרק ז, הלכה טו; משך חכמה, פ"י בחקתי, ד"ה ואף גם זאת.

וגדרים⁹. והנה איוב היה שומר מצוה וגופי תורה וסר מרע (איוב א, א), אבל בלא סייג וגדר. ולכן אמרו (בבבא בתרא טז, א) עפרא לפומיה דאיוב, דאילו בדידיה איסתכל¹⁰, ואברהם אפילו בדידיה לא הסתכל (בראשית יב, יא ברש"י). הרי דאיוב לא עשה סייגים רק היה סר מעצם הרע. ולכן גם בניו הניח לעשות משתות והקריב עולות אולי חטאו בניו (איוב א, ה), אבל לא הזהיר אותם שלא לעשות משתה. ולכן אמרו בשמות רבה פרשה כ"א, ז: יציבני למטרה יפרפני, שכשעמד סמאל ואמר בניך היו עובדי עבודה זרה עד עכשיו וכו' מה עשה הקב"ה? מסר לו איוב¹¹. פירוש שאמר לשטן, "השמת לבך לעבדי איוב" וכו' (איוב א. ח). ומה טען השטן? שלא היה שומר סייגים וגדרים, ומה התועליות משמירתו גופי תורה, וההשגחה עשתה גדר גדר לשומרו ולהצליחו, וזה, "ואתה שכתה בעדו" וכו' (שם שם ד'). וכיון שכך, הנך טוען¹² שעיקר היא שמירת הסייגים, הלא בני ישראל המה מצויינים¹³, "וגן נעול מעין חתום" (שיר השירים ד, יב)¹⁴, "לא שינו שמם ולשונם" (מכילתא דפסחא ה) — "דבר אל בני ישראל ויסעו" (שמות יד, טז) ששומרים הסייגים באופן נפלא מאוד. וזה ביאור מאמרם (שוחר טוב יט. ז, תנחומא תשא לר) מנין היה יודע משה שהוא יום וכו' בשעה שהיה לומד תורה שבכתב היה יודע

9 הרי שהתורה מציינת במיוחד את תכונת ה"שמירה" אצל אברהם אבינו, הן בעובדות שהיא מספרת עליהן והן בלשונה בה היא משתמשת.

10 ובגמרא: איהו באחרנייתא (כלומר באשה אחרת לא הסתכל, אבל באשתו הוא כן הסתכל).

11 משל לרועה שהיה מעביר את צאנו בנהר, בא זאב להתגרות בצאן, רועה שהיה בקי מה עשה? נטל תיש גדול ומסרו לו, אמר, יהא מתגשש בזה עד שנעבור את הנהר, ואחר כך אני מביאו. כך בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד סמאל המלאך לקטרג אותן, אמר לפני הקב"ה: רבונו של עולם, עד עכשיו היו אלה עובדים עבודת כוכבים ואתה קורע להם את הים? ! מה עשה הקב"ה מסר לו איוב, שהיה מיועצי פרעה, דכתיב בו, "איש וגרו' תם וישר", אמר לו, הנו בידך! אמר הקב"ה, עד שהוא מתעסק עם איוב, ישראל עולים לים ויורדים ואחר כך אציל את איוב. והוא שאמר איוב (טז, יב): שלו הייתי ויפרפני ואחז בערפי ויפצפצני — אמר איוב; שלו הייתי בעולם ויפרפני ואחז בערפי ויפצפצני כדי לעשות אותי לעמו למטרה, שנאמר (שם שם) "ויקמני לו למטרה" וכתוב: (שם שם יא) "ויסגירני אל אל עויל" — מסרני ביד השטן, וכדי שלא יצאו ישראל רשעים בדין, לכן הרטה אותי בידו, הוי (שם שם) "ועל ידי רשעים ירטני". באותה שעה אמר הקב"ה למשה: משה, הרי מסרתי איוב לשטן, מה בידך לעשות — דבר אל בני ישראל ויסעו (עכ"ל המדרש). רבינו מבאר את דברי המדרש בעמדו על הניגוד שבין איוב ובין בני ישראל.

12 כך משיב הקב"ה לשטן.

13 "ויהי שם לגוי" — מלמד שהיו בני ישראל מצוינים שם.

14 מכילתא דפסחא פרשה ה: ומנין שלא נחשדו על העריות שנאמר (ויקרא כד, י) "ויצא בן אשה ישראליח", להודיע שבתן של ישראל שלא היה ביניהם אלא זה ופרסמו ופרטו הכתוב. ועליהם מפורש בקבלה, גן נעול אחותי כלה גן נעול מעין חתום".

שהוא יום, ובשעה שהיה לומד תורה יבעל פה היה יודע שהוא לילה. שבלילה — הוא תוך הגלות — העיקר תורה שבעל פה, הסייגים והגדרים המה נחוצים לקיום הדת, ודו"ק.

ולכן הרבה התורה בסייגים גבי פסח וחמץ ב„בל יראה“, מפני שעל פי הגדרים והסייגים נגאלו. ולהורות¹⁵ נתן ש„לא תצאו איש מפתח ביתו עד בוקר“¹⁶, שכל אדם יהא נגדר ומקושר ללאומתו בסייגים וגדרים שכל זמן שלא יהיה אור האלקי מופיע עליו גלויה לעיני כל, הסכנה גדולה שלא יתערבו בין האומות ויאבדו קיומם. וזה (מלאכי ג, ו), „אני ה' לא שניתי“, שתמיד אני ברחמים¹⁷. והגזירות הוא כדי „שאתם בני ישראל לא כליחם“ — שלא יתערבו בין העובדי כוכבים בהתקרבת אליהם. „למימי אבותיכם סרתם מחוקי ולא שמרתם“¹⁸ (מלאכי שם ז) — שלא עשיתם סייגים וגדרים ודו"ק היטב.

15 את חשיבות הגזירות לדורות לשמירת ייחודו של עם ישראל.

16 כי הרי קשה, כלום אין הקב"ה יכול לשמור על בני ישראל (אפילו אלה הנמצאים בחוץ) מפני סכנת המות ?

17 למרות (פסוק ה), „וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעושי שקר שכיר אלמנה ויתום ומטה גר ולא יראוני אמר ה' צבאות“.

18 כלומר לא עשיתם את אותן הגזירות שהיו נחוצות לשמירתכם כאומה.

נתקבל במערכת

תולדות עם עולם ספר הסטוריה של עם ישראל ע"פ מקורות חז"ל, בצירוף כרונולוגיה מאת שלמה הכהן ראטענבערג, ניו-יורק. כרך ראשון : מסוף בית ראשון עד אנשי כנסת הגדולה. ירושלים, תשכ"ז.

עיונים בבעיות אמונה בעיות המדע והדת, המוסר, הדת והתשובה. קובץ מאמרים מאת יצחק רפאל הלוי עציון. בהוצאת מדרשת נעם, פרדס חנה, תשכ"ט.

בזך לבונה על בראשית ושמות מאת הרב בנימין זאב כהן זצ"ל רב בק"ק באדן ע"י וינה. הועתק מכתביד והובא לדפוס ע"י נכד המחבר יעקב צבי כהן. חיפה תשכ"ח.

נועם שנתון לבירור בעיות בהלכה, בעריכת הרב משה שלמה כשר. ספר אחד-עשר. הוצאת מכון תורה שלמה ירושלים, תשכ"ח.

הדרום קובץ תורני בעריכת הרב חיים דוב שעוועל. חוברת כ"ח. בהוצאת הסתדרות הרבנים באמריקה. ניו-יורק, תשרי תשכ"ט.

בענין עשר קדושות

(בירור דברי הר"ש)

שנינו במשנה ד, "עשר קדושות" (כלים פ"א מ"ח): לפנים מן החומה מקודש מהם שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני.

ומפרש הר"ש: ועוד מקודש לכמה דברים דלא תנו הכא, כגון, לענין שוחט את התודה לפנים (מן החומה) [ולחמה]¹ חוץ לחומה, ולענין שוחט על חמץ לר' יוחנן דאמר בפרק התודה (מנחות ע"ב) ובפרק תמיד נשחט (פסחים סג ע"א) חוץ לחומת בית פאגי. ועוד נפקא מינה לענין המראה דוקן ממרא, כדאמרינן בפ"ק דסנהדרין (יד ע"ב), דאם מצאן בבית פאגי והמרה עליהם אינה המראה. עכ"ל.

והנה מבואר בפסחים ובמנחות (שם), דמחלוקת היא בין ר' יוחנן ור"ש בן לקיש בשני ענינים.

שנינו במנחות: השוחט תודה חלה עליהם ולחמה חוץ לחומה לא קדש הלחם. ופירש"י שלחמי תודה חלה עליהם קדושת דמים משהקדישן בפה ושחיטת זבת התודה מקדשתן קדושת הגוף. לפי המשנה לא נתקדש הלחם אם היה בשעת שחיטה חוץ לחומה. ופליגי ר' יוחנן ור"ש בן לקיש מאי חוץ לחומה. לר' יוחנן אם היו חוץ לחומת בית פאגי לא נתקדשו, אבל היו חוץ לחומת העזרה נתקדשו. ולריש לקיש אף היו חוץ לחומת העזרה לא נתקדשו ורק אם היו בעזרה נתקדשו. לפי ההסבר הניתן בגמרא סבר ר"ל ד, "על" פירושו סמוך בכתוב, "על חלת חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמיו", ואם כן קידש הלחם רק אם סמוך לקרבן. ור' יוחנן סבר, דלא בעינן על בסמוך. ופירש"י בפסחים (וכד פירש"י כת"י במנחות ובעוד מקומות) דחוץ לחומת בית פאגי הוא חוץ לחומת ירושלים.

לפי זה מוסבר מה שמביא הר"ש כאן דמקודשת ירושלים גם לענין זה שלחם התודה אינו קדש אלא אם כן הוא בירושלים (לר' יוחנן) בשעת זביחת הזבח.

בסוגיא שם מוזכרת מחלוקת שניה. שנינו בפסחים (סג ע"א): השוחט הפסח על החמץ עובר בלא תעשה. דלדעת ר"ש בן לקיש (שם) אינו עובר אם כן הלחם עמו בעזרה, ור' יוחנן אמר אף על פי שאינו בעזרה. וגם המחלוקת היא, "בעל בסמוך" בקשר לכתוב: "לא תשחט על חמץ דם (שמות לד כח).

והנה הקשה הרש"ש (בהגהותיו לכלים) על דברי הר"ש שאין כאן מעלה לירושלים. שהרי לר' יוחנן פשוט דחייב בשוחט את הפסח על החמץ אם החמץ היה חוץ לירושלים.

1 כן הגיה ב"מים טהורים".

וכבר הקדימו בקושיא זו ר' עקיבא איגר בגליון הש"ס שלו (לפסחים סג ע"ב) בציינו: ע' ר"ש פ"א מ"ח דכלים וצע"ג.
 וב"תשלום יפה עינים" לפסחים (נדפס בש"ס ווילנא בהמשך ל"יפה עינים" של יומא) מביא דברי רע"א ומביא שגם הרא"ש והתו"ט הביאו כר"ש. ומחרץ את הר"ש על פי הירושלמי פסחים (פ"ה ה"ד — לב ע"ג): „ר' יוחנן אמר אפילו נתון עמו בירושלים, רבי שמעון בן לקיש אמר עד שיהא נתון עמו בעזרה". הרי שלירושלמי אינו חייב לר' יוחנן אלא אם כן החמץ עמו בירושלים — ואף שמהבבלי לא משמע כן, והרמב"ם (ה' קרבן פסח פ"א ה) פסק דעובר אם החמץ ברשותו, משמע אף חוץ לירושלים, הרי סמכו הר"ש והרא"ש על הירושלמי, ואין לתמוה עליהם.

ר' ישעי' כ"ץ מובא בתשובות רבי עקיבא איגר (סי' קעו) הקדים את בעל „יפה עינים" בתירוץ זה. ר' ישעי' כ"ץ ראה את גליון הש"ס של רע"א בדפוס ראשון (ש"ס פראג תק"ץ — תקצ"ה) והעיר על דבריו, ותשובת רע"א על הערותיו ניתנה בתשובה הנ"ל. מדברי התשובה מתברר שר"י כ"ץ הסביר, שלדעת רש"י והר"ש שחוץ לחומת בית פאגי הוא חוץ לחומת ירושלים, סבר ר' יוחנן דעבר על „לא תשחט" דוקא אם החמץ הוא בירושלים, מפני שכשם שלחם התודה לא מתקדש אלא אם כן הוא במקום הכשר לאכילה, והוא ירושלים, כך אינו עובר על „לא תשחט על חמץ" אלא אם החמץ הוא במקום אכילת הפסח הוא ירושלים. כן הסתמך ר"י כ"ץ על הירושלמי.

הנהגה רע"א דחה את דבריו אלה. לדעתו בתודה בא לקדש הלחם ולהתירו ועל כן שייך בזה שיהא במקום הכשרו. אבל בחמץ אין כל שייכות של מקום אכילת הפסח לחמץ. וגם הרי האיסור אינו תלוי כלל באכילת הפסח, רק בשחיטתו שהרי אם שחט על מנת לבער את החמץ לפני אכילת הפסח גם כן עובר על לא תשחט.

את דברי הירושלמי מפרש רע"א, שר' יוחנן בא למעט אם החמץ הנו במדינת הים, שאז הדין שאם אינו יכול לחזור לביתו עד אחר פסח אינו צריך לבער ומדאורייתא אינו חייב אף בביטול החמץ הזה. ומתוך כך אינו עובר אף על לא תשחט. על כן אמר ר' יוחנן, „אפילו נתון עמו בירושלים", והוא הדין לעיר אחרת, ואינו בא אלא למעט מדינת הים כאמור. ולא נקט „אף על פי שאין עמו בעזרה", מכיון שאז היה משמע שעובר אף אם הוא במדינת הים.

וקושייתו זו של רע"א על הר"ש יעיד עליה ריעה. הר"ש הזכיר עוד ענין שלישי שלפי רהיטת דבריו נראה כי ירושלים מקודשת בו, והוא ענין זקן ממרא אשר למדנו עליו בסנהדרין (יד ע"ב). שם מביא ר' יוסף ברייתא: „מצאן אבית פגי והמרה עליהן יכול תהא המראתו המראה, תלמוד לומר וקמת ועלית אל המקום (דברים יז ח). מלמד שהמקום גורם". ופירושו, שאם מצא זקן ממרא את הסנהדרין חוץ ללשכת הגזית שהיא מקומן והמרה על דבריהם אין המראתו המראה שיהא נידון בחנק. וגם כאן פירש"י שבית פאגי היא לפנים מן חומת ירושלים. וכבר הסביר ב"כסף משנה" (להלכות ממרים פ"ג ה"ה) שרש"י ותוס' פירשו שבית פאגי כאן הוא לאו דוקא אלא כל מקום חוץ ללשכת הגזית אינו מקומן של סנהדרין.

בקשר לדברי כ"מ אלה העיר הגרע"א בהגהותיו לרמב"ם²: ע' בהר"ש פ"א מ"ח דכלים וצ"ע. והסבר דבריו נראה פשוט, שגם כאן מקשה על הר"ש מה קדושה יש לה לירושלים בענין המראתו דוקן ממרא. הרי נאמר כאן רק דאם סנהדרין הם חוץ למקומן, והיא לשכת הגזית, אין המראתו המראה ולא חשוב אם מצאן בירושלים או מחוצה לה, העיקר שמצאן חוץ למקומן. ואין כאן כל מעלה לירושלים.

ודברי הר"ש טעונים בירור.

ונראה לי שהסברם בפ"י הרא"ש (שאנו מביאים כאן ע"פ כת"י אוקספורד)³. ואלה דבריו: „ועוד איכ' מילי טוב' דלא חשי' הכא, לענין שוחט את התודה ולחמה חוץ לחומה דלא קדש הלחם, ואיפש' דהיינו בכלל אכילת קדש' קלים דאינו קדוש אליו במקום הראוי לאכילה.⁴ ועוד לר"ל איכא שוחט הפסח על ההמץ בפ' תמיד נשחט ובפ' התודה, ולענין המראת זקן דבעי' מקום מחנה לויה". עכ"ל.

מדברי הרא"ש האחרונים בקשר לזקן ממרא משמע דלא חשיב כאן מעלות ירושלים דוקא אלא מתכוון להעיר למשנה בהמשכה. המשנה הולכת ומונה קדושת הר הבית שמקודש מירושלים וקדושת מקומות במקדש שאחד מהם מקודש מחברו. בא לציין הרא"ש שבמנין הקדושות לא מנה מקומה של סנהדרין, שמחוץ למקומה אין המראתה המראה, וסימן אותה כמחנה לויה — וצריך לאמר שאין זה דוקא אלא הכוונה ללשכת הגזית, שהיא בהר הבית שהוא כנגד מחנה לויה ולפני עזרת כהנים⁵. ורצה לאמר שבתוך מחנה לויה יש מקום מקודש שחוץ ממנו אין דין המראה. וכך צריך כנראה — ואפשר גם ללא קושי מיוחד — לפרש דברי הר"ש.

2 הגהות אלה נדפסו לראשונה לכל הרמב"ם ב„משנה תורה" מהדורת „אל המקורות". אך עיין מה שכתבנו בהערה להגהות וחדושים מאת רע"א וצ"ל במשנה תורה מהדורת פרס תשי"ז כרך ו. וגם בהגה שלפנינו נדפסו במהדורת אל המקורות בטעות „ס"ח", וכמוכן צ"ל: פ"א.

3 עיין מה שכתבתי עליו ב„שנת השבע" ע' קמט ולהלן. מכת"י זה נדפס פירוש הרא"ש לסדר טהרות לראשונה בדפוס פרנקפורט ת"פ, וממנו הועתק הפירוש בדפוסים הבאים. והנה בדפוס הראשון העתיקי את הפסקא „ועוד לר"ל וכו' בטעות כך: „ועוד ר"ל איכא שוחט על הפסח על החמץ". ובמהדורת ראם הגיהו: ועוד (ר"ל) איכא שוחט (על) [את] הפסח על החמץ. ועיין בהגהות ר' יעקב עמדין שהעיר: „ל' ס"ס דלר"ל עזרה בעינן אלא צ"ל לר"י. והנוסח המועתק לעיל שבכ"י הנר ברור ומוסבר לדברינו לענ"ד.

4 ע' ברש"ש שתירץ כן מעצמו. ומצאנו כעין זה במשנה. בבכורים פ"א מ"ט שנינו: ומנין שהוא חייב באחריותו עד שיביא להר הבית; וע' תוי"ט למ"ח ד"ה נטמאו בעזרה שפירש „דיש לומר דהר הבית דהכא... לאו דוקא אלא כלומר לבית המקדש, אבל רצה לומר עד העזרה". ועיין גם תוי"ט לחגיגה פ"א מ"א ד"ה ומי שאינו.

ומדאיתנו להכי נראה שיש לפרש גם את דברי הר"ש הקודמים בענין שחיטת הפסח על החמץ שאינם מתיחסים לקדושת ירושלים אלא לקדושת העזרה וליבא דריש לקיש. שהרי ריש לקיש הוא דאמר שאינו עובר אלא אם כן נמצא החמץ עמו בעזרה. ולפי גירסתנו בדברי הר"ש צריך לאמר שמה שכתב שלר' יוחנן חוץ לחומת בית פאגי אינו מתיחס אלא לענין לחם תודה לעומת זאת לענין שחט על חמץ רק אליבא דריש לקיש יש מעלה שלא מנה, והוא מעלת העזרה.

ואכן בדברי הרא"ש נזכר לפנינו מפורש שהוא אליבא דר"ל, שהרי זה לשונו: „ועוד לר"ל איכא שוחט את הפסח על החמץ". אלא שבשסי"ם שלנו הגיהו ושמו „ר"ל" בסוגריים למוחקם. ולאמור אין כל מקום למחיקה זו. ויעויין במלאכת שלמה שהביא דברי הר"ש וכתב: „הגהה בפ"י הרא"ש ז"ל אליבא דריש לקיש". הרי שגם לפני בעל מלאכת שלמה היה בפירוש הרא"ש כאן שהוא אליבא דריש לקיש ולא אליבא דר' יוחנן. ולפני המלאכת שלמה לא היה עדיין פירוש הרא"ש הנדפס, שהרי נדפס לראשונה לסדר טהרות במהדורת פרנקפורט דמיין שנת ת"פ, ור' שלמה עדני גמר ספרו מלאכת שלמה בשנת שפ"ד.

סוף דבר שאם נפרש דברי הר"ש על סמך דברי הרא"ש שאין כוונתו דוקא למעלות ירושלים, אלא שבענין הראשון שהזכיר — לחמי תודה — כיוון למעלת ירושלים, ובענין שני — שחיטת פסח על חמץ — כיוון למעלת העזרה — והזכרים צמודים, כי צמודים הם במקומם בפסחים ובמנחות, ובענין שלישי — קזן ממרא — כיוון למעלת לשכת הגזית סרו התמיהות על הר"ש.

יצאה לאור מהדורה שלישית של הספר

אמה של מלכות

מ א ת

יהושע ברכך

הוצאת הספרים של הסוכנות היהודית, ירושלים ת. ד. 7044

תקצירי ההרצאות ליום עיון לעניני הלכה ומדע

אגודת אנשי מדע שומרי תורה בשתוף עם המחלקה לתרבות תורנית במשרד החנוך והתרבות עורכים כיום כ"ב בניסן תשכ"ט (10.4.69) באוניברסיטה "בר-אילן" ברמת-גן, יום עיון לעניני הלכה ומדע.
בכנס זה יינתנו ההרצאות בבעיות הלכה הקשורות למחקר מדעי ובפתרון בעיות הלכתיות באמצעות המדע.
תקצירי ההרצאות שיינתנו בכנס זה מובאות לקמן. עריכת הכנס נעשתה ע"י י. מ. לוינגר, מ. טרופ וש. אנסכבר.
כתובת האגודה: ת"ד 7223, ירושלים.

הרב נתן צבי פרידמן

שכון ה', בני-ברק

נסויים מדעיים על גופות בעלי חיים לאור ההלכה

. בהרצאה זו יוגדרו צער בעלי חיים, מתי ובאיזה תנאים מותר יהיה לערוך נסויים מדעיים בבעלי חיים, ערים ומורדמים.
מקורו ת

מסכת שבת, דף קכ"ח.

מסכת בבא מציעא, דף ל"ב.

שולחן ערוך אורח חיים, סימן רס"ו, ש"ה.

שולחן ערוך יורה דעה, סימן כ"ד באה"ט, סק"ח.

שולחן ערוך אבן העזר, סימן ה', סעיף י"ד.

שולחן ערוך חרשן המשפט, סימן רע"ב. סעיף ט'.

ספר חסידים, סימן תרס"ו.

תרומת הדשן חלק פסקים וכתבים, סימן ק"ה.

שאלות ותשובות שבות יעקב ח"ג, סימן ע"א.

שאלות ותשובות נודע ביהודה, תנינא, יו"ד סימן י'.

תפארת ישראל, חולין פ"ד, משנה א', אות ו'.

מ. ש. דיסון וי. מ. לוינגר

השרותים הוטרנריים, משרד החקלאות חדרה,

ואוניברסיטה "בר-אילן", רמת-גן, בשתוף עם

המכון לחקר החקלאות ע"פ התורה

לבעיות הטריפות בעופות כתוצאה מגדול אינטנסיבי של העופות

מחלות שונות העלולות לגרום לטריפות בעופות מופיעות כיום יותר, עקב הטפול האינטנסיבי המקובל במשקים.

בעיות הקשורות לטריפות הריאה נגרמות על-ידי פסטרולה (Pasteurella) ועל-ידי לויקוזיס (Leucosis) ומרק (Marek). סימני התופעות ובדיקותיהן תוארו ב"המעין". כרך ט', גליון ב' (טבת תשכ"ט), עמ' 30.

שניים בצומת הגידין יכולים להופיע כתוצאה: מדלקות מוגדרות של חלק מהגידין הנגרמות על-ידי סטפילוקוקים (*Staphylococcus aureus*) על-ידי קריעות אחד הגידין כנראה כתוצאה מעודף משקל), שמיטת אחד הגידין (כתוצאה מחוסר של ויטמין ומינרלים) וכן דלקות בלתי מוגדרות של הפרקים. בהרצאה זו ידונו מבנה הריאה וצומת הגידין בעוף במצב רגיל ובשנויים. כן יבוררו הבדיקות שניתן לערוך. חלק מהמקרים האמורים יוצגו בתערוכה שתמצא במקום.

י. ג. ויים

מכון מדעי טכנולוגי לבעיות הלכה

השמוש בבוילר בשבת

הוצאת מים חמים מבוילר ע"י פתיחת ברו המים החמים אסורה בשבת¹. הוצאת המים החמים אפשרית רק עם כניסת מים קרים בצד הכניסה. גם בשעה שמקור החום כבוי כתבשלים המים הקרים במגעם במים החמים. חמום המים בהסקה מרכזית הוא בדרך כלל באופן עקיף ע"י מחליף חום. ברור הלכתי שנעשה במכון הראה כי מחליף חום הוא ככלי ראשון² ולא ככלי שני. לפתרון בעית הבוילר הוצעו שתי הצעות: א. שמוש בשסתום תרמוסטטי תלת-דרכי המכוון את המים הראשוניים לצנור עקיפה (bypass) כל אימת שהטמפרטורה עולה מעל זו ש"יד סולדת" בה. ב. עקיפת הצורך בכניסה מיידית של מים קרים למיכל שממנו מוצאים המים החמים ע"י הצבת מיכל מבודד למים חמים על הגג וירידת מים לברזים באמצעות גרביטציה. המיכל הנ"ל מתמלא מהבוילר בזמנים קצובים באמצעות פקוד שיעון מבלי להתחשב בתצורת המים החמים. לבוילרים ביתיים הוצעה הצעה המאפשרת הוצאת מים חמים באמצעות גרביטציה.

ב. לוננפלד ו"נ. בירנבאום

אוניברסיטה, "ברי-אילן" (בסיוע ועדת המחקר של האוניברסיטה)

טפול בעקרות עקב אי-התאמה בין ימי הפוריות וזמן הטבילה

התאמה מלאה בין הורמונים ומערכת המין באשה הגו תנאי מוקדם לפוריות. אי התאמה בין ימי הפוריות וזמן הטבילה של האשה יכול להגרם משלוש סיבות:
1. תקופת ווסת ארוכה מדאי.
2. כתמים או דם לאחר סיום הווסת.
3. ביוץ לפני היום השנים-עשר מתחילת הווסת.

1 הרב א. א. קפלן — דברי תלמוד, חלק א' עמ' צ"ח, הוצאת מוסד הרב קוק תשי"ח; הרב ע. יוסף — יביע אומר, ח"ב סי' ל"ה; הרב מ. י. ברייש — שו"ת חלקת יעקב, סי' ע"ח, הוצאת מהזיקי הדת ירושלים תשי"א; הרב י. י. נויבירט — שמירת שבת כהלכתה, פ"א הל' כ"ו, פ"ג הל' ה'; „המעין" תשכ"ו גליוני א-ב.

2 שבת מ' עמ' ב' ורש"י ד"ה בכלי שני, תרומת הדשן סי' קפ"ה וי"ד סי' צ"ב סע' ז' בהגהה.

שמוש בחומר סינטטי יכול לגרום לדחית הביוץ בהתאם לדרישות ההלכתיות. המנגנונים והשמוש בחומר זה יוסבר בהרצאה.

מ. טרופ ויי. מ. לוינגר

אוניברסיטה „בראילון“, רמת-גן

חומצת היין — שמושה, זהוייה ואסוריה

מלחי חומצת היין שוקעים במהלך הכנת היין ביקבים. את חומצת היין עצמה או מלחיה מוסיפים למוצרי מזון שונים, כגון מיצים, תמציות, ריבות, סוכריות, אבקת אפיה ודברי מתיקה שונים.

כיון שרוב היקבים בעולם הם של נכרים, קיים חשש של „יין נסך“ או „סתם יינם“ לגבי חומצת היין, כיון שבשלבים הראשונים של ייצור היין החומצה מופיעה בו כאחד המרכיבים.

חומצת היין עצמה אינה נאכלת ואינה ראויה לאכילה כמות שהיא, אך היא מוכנסת למזונות לכמה מטרות, כמו הוספת טעם, חומציות מתאימה, צלילות, ייצוב מרכיבים שונים, שמירה מקלוקל, פירוק הסוכר ועוד.

במעבדתנו פותחה שיטה אנליטית לזהוי חומצת היין ברכוזים עד 0.05% של המזון על-ידי מפעילים סלקטיביים, צריום אמוניום חנקתי ואינדול המותזים על כרומוגרמה של משטחים דקים.

מ. שווארץ

אוניברסיטה „בראילון“, רמת-גן

הידרופוניקה „אקסטנסיבית“ בשמוש חצץ גירי בשביעית

חצץ גירי המצוי ברוב חלקי הארץ לשמוש לבניה, ניתן להתאים כמצע גידול בהידרופוניקה. בשמוש של תמיסת מזון מקובלת מתקשרת פחמת הסידן שבאבן הגיר עם הזרחה החפשית שבתסיסה ושוקעת בזרחת הסידן. כתוצאה מכך הזרחה, הברזל הזמין והחומציות אינם נשמרים ברמה הנאותה. ניתן לקבל יבולים מקובלים בהידרופוניקה על-ידי הוספה יומית של 8 חלקי מליון זרחן זמין וחלק מליון אחד ברזל.

תמיסת מזון זו אפשר לספק לערוגות הגדול גם דרך צנורות פלסטיק מנוקבים המונחים על פני החצץ. את תמיסת המזון ניתן לספק דרך מערכת דשון נוזלי-המחוברת לרשת המים. הפעלת ההשקאה ניתן לווסת על-ידי שעות שבת.

בדרך המוצעת אין שמוש חוזר של תמיסת המזון, ועל כן אפשר להסתפק בהקמת ערוגות קרקע מצופות ביריעת פלסטיק. שיטה זו, שהיא זולה בהרבה מהשיטה ההידרופונית הרגילה החוסכת הצורך בבריכת אגירה, משאבה ובניה יציבה.

מוגשת בזה הצעה לפתרון צרכים ביתיים בשביעית.



כן תינתן הרצאה ע"י מ. זקס, מכון לחקר החקלאות על פי התורה, על המשק החקלאי בשנת השמיטה — סיכומים ותחזיות כלכליות.

מה בין שאול לדוד

(פרקי השלמה)

יב. ראש שבטי ישראל

א. ושם הקטנה רחל

אמר ר' אלעזר א"ר חנינא:

בשכר צניעות שהיתה בה ברחל, זכתה ויצא ממנה שאול.
ובשכר צניעות שהיתה בו בשאול, זכה ויצאת ממנו אסתר.
ומאי צניעות היתה בה ברחל?

דכתיב: ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא. וכי אחי אביה הוא, והלא בן אחות אביה הוא? אלא, אמר לה: מינסבה לי (תתקדשי לי?) אמרה לו: כן. מיהו אבי רמאה הוא, ולא יכולת ליה (אבל אבי רמאי הוא ולא תוכל לו) אמר לה: אם רמאי הוא, אחיו אני ברמאות. ומה הרמאות שלו? אמרה לו יש לי אחות גדולה ממני ולא יתנני להנשא לפנייה. מה עשה יעקב, מסר לה סימנים.

וכשראתה רחל שמכניסין לו לאה, אמרה עכשיו תכלם אחותי, עמדה ומסרה לה אותן סימנים.

אין אסתר מגדת מולדתה.. — מלמד שתפסה שתיקה בעצמה. כרחל זקנתה, שתפסה פלח שתיקה, עמדו כל גדולי זרעה בשתיקה.
רחל תפסה פלח שתיקה — ראתה סבלונותיה ביד אחותה ושותקת.
בנימין בנה תפס בשתיקה. תדע שאבנו שהיתה בחושן היתה ישפה, לומר: יודע היה במכירת יוסף ושותק. ישפה — ישפה ושותק.
ושאול בן בנה — ואת דבר המלוכה לא הגיד.
אסתר — אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה.
(אסתר רבה ו. טז)

צניעות שהיתה בה ברחל, שמסרה סימניה ללאה, נרשמה לזכותה לדורות. בכל זאת השקיעה רחל בלבה משקע רגשי מרירות, ועגמת נפש, מאז ראתה בידי אחותה מתנות הנשואין של יעקב, אשר לה הן היו ראויות.

ראויה היתה בכורה לצאת מרחל, אלא שקידמתה לאה ברחמים.
(ב"ב קכ"ג)

הזהרו מן המקופחים, שכל חייהם מתהלכים הם בקטנות, ואינם מאמינים עוד, כי גם להם נוצרו גדולות.

ושם הקטנה רחל — קטנה במתנותיה; יוסף לשעה, שאול לשעה, שילה לשעה.
(ב"ר)

רחל, היא שזכתה והיתה ראשונה לאהבתו של יעקב, אך לא זכתה להיות ראשונה להכנס עמו לחופה, כי קדמתה אחותה לאה. והיא שזכתה מכולן להקרא אשת יעקב. שהיתה עיקרו של בית.

ויזכור אלקים את רחל.

זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל, ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו (תהלים צח)

זכר חסדו — זה אברהם, שנאמר: חסד לאברהם. (מיכה ז).

ואמונתו — זה יעקב, שנאמר תתן אמת ליעקב (שם).

לבית ישראל — לישראל סבא.

מי היה ביתו של יעקב אבינו, לא רחל? (ב"ר ע"ג. א)

[ראה רש"י על הכתוב בני רחל אשת יעקב (ויגש מו. יט). אך בולט יותר הדבר בפסוקו האחרון של יעקב אבינו אשר אמר לבניו לפני מותו: שמה קברו את אברהם ואת שרה אשתו, שמה קברו את יצחק ואת רבקה אשתו ושמה קברתי את לאה, ולא אמר אשתי. (ויחי מט. לא)]

אמר ר' יצחק: ורחל עקרה — היא עיקר הבית. שלא הלך יעקב לחרן, אלא בשביל רחל. (מדרש הגדול, ויצא כט. ל)

אך צר לה לרחל, עקרת הבית, שלא היתה אם הבנים שמחה. ובודאי שהיתה מצרה על התואר היפה הזה עיקרו של בית, שנגזר לה מפסוקה הקשה, העצוב: ורחל עקרה —

ויזכור אלקים את רחל. — זהו שאמר הכתוב (תהלים קמו. ז)

עושה משפט לעשוקים — זו רחל שנעשקה, כשהכניסה לאה תחתיה.

נותן לחם לרעבים — זו רחל, שהיתה רעבה לבנים. (שם)

עשוקה ורעבה לבנים, היתה רחל ארבע עשרה שנה. (תנב"א פי"ח).

לאה כבר ילדה ששה בנים ליעקב. גם בלהה, גם זלפה כבר ילדו כל אחת חלקה, שנים שנים בנים, והיא עודנה עקרה.

ולדנית היתה לאה אחותה: ותהר עוד ותלד בן — ותהר עוד ותלד בן — ולכל בניה קראה שמות על שאיפתה להרבות עוד בבנים, להרבות זכותה על אהבתו של יעקב אישה.

ואחר שילדה את הרביעי, את יהודה, ותאמר: הפעם אודה את ד'. רק אז החלה רחל לקנא באחותה, כי ראתה, כי לא ילדה ליעקב.

וַתֵּרָא רָחֵל כִּי לֹא יִלְדָה לְיַעֲקֹב וַתִּקְנֶא רָחֵל בְּאֲחֹתָהּ.

וכי רחל הצדקת מתקנאת באחותה?

מה ראתה לקנאות עכשיו? כשראתה אחותה נכנסת לחופה, לא קנאתה, ועכשיו קנאתה?

למה קנאתה? אלא במעשיה הטובים קנאתה. אמרה: אילולי
שהיא צדקת ממני, לא היה הקב"ה נותן לה בנים קודם הימני, לפיכך
קנאתה במעשיה. שכן כתיב (משלי כג) אל יקנא לברך בחטאים, כי אם
ביראת ד' כל היום. (אגדת בראשית נא)

קנאה ופחד עמה.

ותאמר אל יעקב הָקֵה-לִי בָּנִים וְאִם אֵין מִתָּה אָנֹכִי.

ואם אין מתה אנכי — אשה שהיא עקרה, ואינה יולדת, היא מתה?
אלא, אמרה רחל: אם איני יולדת מן הצדיק הזה, אבא משיא אותי לעשו
הרשע ואני מתה עמו לעולם הבא, שנאמר (תהלים לד): תמות רשע
רעה וכו'.

מה ראתה לומר ואם אין מתה אנוכי? אלא שנתנבאה, שהיא מתה במהרה,
שנאמר: ואני בבואי מפדן וגו'. אמרה לו: תן לי בנים עד שלא אמות.
מיד ויחר אף יעקב ברחל וגו' — וכי יש אלקים שני, שעושה כלום חוץ
מרשותו. התחת אלקים אנוכי אשר מנע ממך פרי בטן; ממך מנע, ממני
לא מנע, אלא כבר נתן לי בנים מלאה. (שם ובב"ר)

בודאי שיעקב לא הסיר אתבתו מרחל, על כן יהיו נא דבריו הקשים הללו
מוטעמים לטובה. כי הוא בודאי לשם שמים נתכוון, כדי להסיר קנאתה ופחדה
ממנה, וכדי שהיא עצמה תעמוד בתפילה, שיפה תפילת החולה על
עצמו מתפילת אחרים עליו, והיא קודמת להתקבל. (רש"י)
עפ"י ב"ר על הכתוב וישמע אלקים את קול הגער).
הן ידע יעקב, כי עקרונה של רחל היא לצורך תפילתה.

ולמה נתעקרו האמהות?

שהקב"ה מתאוה לתפילתן ומתאוה לשיחתן, שנאמר
(שיר ב) יונתי בחגוי הסלע, למה עקרתי אתכן, בשביל הראיני את מראיך
(ב"ר מה. ה. יבמות סד). השמעיני את קולך.

חכמים שמעו בדבריו גם נבואה למלכות יוסף.

אמר לה: אנטקסר במעריך, ואת מידנדנת עליי? (פי':
משנה למלך במעריך, ואת מתרעמת ומתדיינת אתי? אותו השלטון, שעתיד
לומר במצרים, כי התחת אלקים אני, ואת אומרת הבה לי בנים:

כיון ששמעה מיעקב כל הדברים הללו, נתנה עצמה בתפילה.
(מדרש הגדול)

רחל לא שמעה את נבואת הנחמה. היא שמעה אך את הגערה, כי מצרה ומעיקה
היתה.

אמר לו הקב"ה: כך עונים את המעיקות? חייך שבניך עתידים
לעמוד לפני בנה, והוא אומר להם: (ויחי ג. יט) אל תיראו כי התחת
אלקים אני. (ב"ר עא. י)

את רעבונה של רחל לבנים, יש לראות בעמידתה הדלה, לפני לאה אחותה, לבקש כי תתן לה מדודאי בנה.

ותאמר רחל אֶל־לָאָה תְּנִי־נָא לִי מְדוּדָאֵי בְנִי.

הדודאים הללו אינם תרופה בטוחה, כדברי הראב"ע: ואנכי לא ידעתי למה יועילו להריון וכו'. אם כן למה כל ההשתדלות וההתבזות הזאת, אם לא מרעבונה לבנים, כי כבוד הרעב עליה.

והשורש הוא, שאומרים עליו האנשים, שיועילו להריון. ואם הדבר אמת, הוא בסגולה, לא בטבע. אבל לא ראיתי כן באחד מספרי הרפואות (רמב"ן). וענין הדודאים, נשמעה תפילתן על זה, כי ראוי לצדיק שיעשה ההשתדלות הטבעי האפשרי אצלו להשיג חפצו, ועם זה יתפלל שישג התכלית.

(ספורנו)

ואי תימא דאלין דודאים פתחו מעהא דרחל, לאו, דהא כתיב: וישמע אליה אלקים ויפתח רחמה. (זהר ויצא קנו:)

מדודאי בנך — גם את דודאי בני — תחת דודאי בנך — משא ומתן זה, הוא על דודאי ראובן, בנה של לאה, אשר הלך בימי קציר חטים בשדה.

וימצא דודאים בשדה — להגיד שבחן של שבטים, שעת קציר היה ולא פשט ידו בגזל, להביא חטים ושעורים, אלא דבר ההפקר, שאין אדם מקפיד בו (רש"י, ב"ר עב. א. סנהדרין צט:). ויבא אותם אל לאה אמו — להודיע עד היכן היתה כבודה של אמו עליו שלא טעמן, עד שהביאם אל אמו (ב"ר).

אע"ג דדרך הבנים הקטנים להריץ מציאתן לאביהן. כדאיאת בב"מ די"ב. מכל מקום היה בזה חכמת ראובן להשכיל, דזה הפרט שייך לאמו יותר לתכשיט. ומכאן בא הלשון בגיטין דפ"ט, בקטן שהוא בר דעת, שהגיע לפלגות ראובן, והוא לשון מקרא בשירת דבורה, היינו משום שראובן, בעודנו ילד ידע לחלק בין מציאה למציאה. (העמק דבר)

ללאה יש כבר ילד גדול ההולך לבדו בשדה בימי קציר חטים, והוא צדיק ונכון, ומכבד את אמו — ורחל עקרה עומדת לפניו לבקש מהדודאים האלה, דודאי בנה —

ותאמר לה הנמצא קחתך את־אישִי וְלָקַחְתָּ גַם אֶת־דּוּדָאֵי בְנִי.

לפי כללי הלשון היה מן הדין לכתוב: ותאמר לה לאה. כיון שהדוברת בפסוק הקודם היא רחל.

ואולי דילג הכתוב על שמה, כי היא מיהרה לענות לה, ולכעסה גם כעס. הן זה הכעס אשר עצור היה בלבה מכבר השנים, אך לא הזדמן לה להוציאו בפה. וכאן מצאה לאה מקום לגבות את שטרה.

המעט קחתך את אישי!

המעט ממך, שתקחי לך את אישי, כאילו את אשתו, ואנכי האמה. אף כי תעשי עצמך גברת לקחת את הדודאים, אשר אני מתענגת בריחן וכו'.

(רמב"ן)

שלא היה לך להסכים, שתהיי צרתי, כאמור (ויקרא יח. יח). ואשה אל אחותה לא תקח לצרור — עליה בחייה. (ספורנו)

אנחנו כבר שכתנו מה שהיה. בקיאים אנו בכל הסיפור עד סופו, לכן לא חשבנו שיכול היה להיות אחרת.

אבל לא כן חשבה לאה. היא לא שכחה את צערה מאז אמר יעקב אל לבן: מה זאת עשית לי הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רמיתני — ובודאי שלא שמח לבה ולא גדל כבודה, כאשר בתוך שבעת ימי המשתה נודע לה, כי יעקב הסכים עם אביה לקחת גם את רחל: מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת.

מלא שבוע זאת — שבוע של זאת (של לאה) והן שבעת ימי המשתה. ונתנה לך גם את זאת — (את רחל) מיד לאחר שבעת ימי המשתה — (רש"י)

וכמו לעג לרש, היתה לה ללאה ההלכה הפסוקה מכאן:

תניא: אין נושאים נשים במועד, מפני שאין מערבין שמחה בשמחה.

רבי יעקב בר אחא שמע לה מן הדא: מלא שבוע זאת ונתנה לך את את זאת. (ירושלמי מ"ק פ"א ה"ז)

ועכשיו לאה מזכירה לה לרחל עוונה: המעט קחתך את אישי — שלא היה לך להסכים שתהיי צרתי.

שכחה ולא זכרה לאה, כי רחל היא אשר נתנה לה את סימניה, ואת אישה — ובאמת יכלה רחל לענות לה כדברים האלה: הלא את לקחת את אישי! [אולי כדי לרמוז את זה, לא נאמר בכתוב, ותאמר לה לאה — אלא: ותאמר לה, כאילו נמשכים עוד דברי רחל, מן הפסוק הקודם].

אבל רחל לא ענתה לה קשה, אף כי אשה קשת רוח היתה, אך היא שתקה כדרכה.

גם ממסחר הדודאים יצאה רחל בהפסדה.

אמר ר' אלעזר: זו הפסידה וזו הפסידה, זו נשתכרה וזו נשתכרה.

לאה הפסידה דודאים, ונשתכרה שני שבטים ובכורה.

ר' שמואל בר נחמן אמר: זו הפסידה דודאים ונשתכרה שבטים וקבורה

עמו. רחל נשתכרה דודאים, והפסידה שבטים וקבורה. ולא זכתה להקבר

עמו. (ב"ר עב. ב מדרש חז"ת)

*

וַיִּזְכֹּר אֱלֹקִים אֶת-רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהֶיהָ אֱלֹקִים
וַיִּפְתַּח אֶת-רַחֵמָהּ.

אמר הקב"ה: עד מתי תהא הצדקת הזאת מצטערת. בדין הוא שתפקד.
(תנחומא ט)

מה זכירה וזכר לה? שתיקה ששתקה לאחותה בשעה, שהיו נותנין לו
ליעקב את לאה היתה יודעת ושוקתה. (ב"ר ע"ג)

עושה משפט לעשוקים — זו רחל, שהיתה עשוקה, שהושיבה
אביה באפריון והכניס את לאה וכיבה את הפנסים, והוציא בידו את רחל.
יש עושק גדול מזה?

ד' מתיר אסורים — זו רחל שפתח את רחמה — שנאמר ויפתח
את רחמה. (תנחומא, מדרש הגדול)

אלקים — כל מקום שנאמר אלקים זו מידת הדין. ד' — מידת רחמים.
אשריהם צדיקים, שהן הופכין מידת הדין למידת רחמים — ויזכור
אלקים את רחל. (משנת דרבי אליעזר פ"ז)

וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן וַתֹּאמֶר אֶסֶף אֱלֹקִים אֶת חַרְפְּתִי.

וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יוֹסֵף לְאמֹר יִסֵּף ה' לִי בֵּן אַחֵר.

שתי תפילות כבר התפללה רחל כאשר קראה שמות לבני בלהה שפחתה, אשר
ילדה על ברכיה. ובשתיהן נשמע עצבה, וגם צידוקה על מידת הדין:

ותאמר רחל דנני אלקים — היתה מצדקת עליה את הדין, כל
מעשיו של הקב"ה דין, וכדין עקרה אנכי, ואיך ישמע בקולי (מדרש אגדה).
ותאמר רחל נפתולי אלקים נפתלתי עם אחותי —
נופתי פיתיתי, תליתי אחותי עלי. אמר ר' יוחנן: גינפה (כלה) היה לי
להעשות לפני אחותי, אילו שלחתי ואמרתי לו, תן דעתך, שהם מרמים בך,
לא היה פורש? (בתמיה), אלא אמרתי, אם אין אני כדאי שיבנה העולם
ממני, יבנה מאחותי (ב"ר ע"א).

אבל כאשר ילדה זלפה שפחת לאה ליעקב, היתה כבר לאה עשירה בבנים משלה.
על כן היו שמותיה בעליוזות ובאוושר:

ותאמר לאה בגד — בא גד, בא מזל טוב. (רש"י).

ותאמר לאה, באשרי כי אשרוני בנות ותקרא את שמר
אשר.

גם טעמי השמות שנתנה לאה לבנים שהיא ילדה, נסבו כולם על זכויותיה.
לאהבתו של יעקב, שהן הלכו וגדלו מלידה ללידה; עתה יאהבני אישי
— הפעם יזבלני אישי.

ויש להבין גם את לאה בעליצותה זאת, כי נאמר בתחילתה: וירא ד', כי
שנאה לאה, ויפתח את רחמה —].

אבל רחל לא יכלה לשמוח, כאשר פתח ד' את רחמה אחרי ייסורי חרפה גדולים כאלה, ונפתולי אלקים אשר נפתלה. על כן היו דבריה עצובים גם היום, כאשר הורתה לד' אשר אסף את חרפתה.

ותאמר אסף אלקים את חרפתי — שהיו הכל מרגנין אחריה ומחרפין אותה, ואומרין: אילו היתה כשרה, היתה יולדת. (מדרש הגדול)

בתודה ובתפילה עטפה את שם בנה, והתפילה גם היא עצובה וצנועה:
ותקרא את שמו יוסף, לאמר: יוסף ד' לי בן אחר — יודעת היתה בנבואה, שאין יעקב עתיד להעמיד אלא שנים עשר שבטים, אמרה: יהי רצון, שאותו שהוא עתיד להעמיד, יהא ממני. לכך לא התפלה אלא על בן אחר. (רש"י)

*

שְׁבַעִים בְּלַחֵם נִשְׁפְּרוּ וְרַעֲבִים חָדְלוּ
עַר עֲקָרָה יִלְדָה שְׁבַעָה וְרַבַּת בָּנִים אִמְלָלָה. (ש"א ב. ה)

רבי אלעזר בר רבי יוסי, פתר קריה באמהות. שבעים בלחם נשכרו — לאה, שהיתה שבעה בנים, נשכרה. ורעבים חדלו — רחל, שהיתה רעבה לבנים, חדלה. עד עקרה ילדה שבעה — לאה, שהיתה עקורה מבית ולדה, ילדה שבעה. ורבתי בנים אומללה — רחל, שהיתה ראוייה להעמיד רובן של שבטים. (מדרש שמואל, ב"ר ריש פ"ע"ב)

מאן דאמר, ראוייה היתה רחל שתעמיד שנים עשר שבטים, אלא שאמרה יוסף ד' לי בן אחר. (מדרש הגדול)

*

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יִלְדָה רַחֵל אֶת יוֹסֵף
וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-לֶבֶן שְׁלַחֲנִי וְאֶלְכָה אֶל מְקוֹמִי וַיִּצְאָרְצִי.

ותאות צדיקים יתן (משלי י) — זו רחל, שהיתה מתאוה לילד מן יעקב אף יעקב היה מתאוה לילד מן רחל, שכל מה שנשתעבד בשבילה נשתעבד. שנאמר אעבדך שבע שנים וכר' ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה. וכל זמן שלא ילדה, לא היה מבקש יעקב לבא לבית אביו, עד שתלד רחל. וראה היאך היה מתאוה שילד ממנה, כיון שילד, מיד ויאמר יעקב אל לבן שלחני. (אג"ב נ"א)

ההיה עוד בכוחה של רחל להאמין, כי אהבת יעקב נמשכה עליה כבראשונה ? וכי גם הוא בציפיה ובבטחה ליווה את ציפיתה שלה לבנים כל אותן השנים, וכי עד שלא ילדה את יוסף לא יכול היה, ללכת, לשוב אל בית אביו ?

ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף — משנולד שטנו של עשו, שנאמר (עובדיה יח) והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש: אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף, בטח יעקב בהקדוש ברוך הוא, ורצה לשוב.

(רש"י, ב"ר, ע"ג)

האם יודעת היתה בנבואה, או האם יכלה להאמין, לפי רוחה העיף מדכאון, כי זה בנה יוסף הוא מספירת היסוד, המשלים גופו של יעקב. ועל כן הוא הנבחר לאהבה מכל בניו ?

ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף — א"ר אלעזר, מה ראה יעקב למיהך לאורחיה (ללכת לדרכו) כד אתיליד יוסף, ועד לא אתיליד יוסף לא בעא למיהך לאורחיה ?

אלא הא אוקמוה (הרי ביארנו) דחמא דאתיליד שטנא דעשו. ותא חזי ! יוסף אשלים דוכתיה בתריה (יוסף השלים מקומו של יעקב אחריו). ויוסף זכי ליה דאקרי צדיק. והכא סיומא דגופא דאיהו ברית (פי' ספירת יסוד). כיון שראה יעקב דאישתלים גופא (כיון שראה יעקב שנשלם הגוף) בעא גופא למיהך לאורחיה. (ביקש הגוף לילך לדרכו). (זהר קנח).

וישראל אהב את יוסף מכל בניו, כי בן זקונים הוא לו — שהיה זיו איקונין שלו, דומה לו. (רש"י). הוא דבר נפלא מאד, כי יעקב נשתנה מכל שאר הנבראים בזיו איקונין — שופריה דיעקב כעין שופריה דאדם, אשר הוא צלם אלקים, ולזה זכה יוסף — ארי בר חכים הוא ליה. (אונקלוס) כי החכמה שקבל יעקב מסר לו, כי הוא מקבל ממנו (יכול לקבל) לפי שהוא עיקר תולדותיו. (המהר"ל ב"גור אריה")

ב. כי מכרנו

וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרַחֵל וּלְלֵאָה הַשְׂדָּה אֲל־צֹאנוּ :
וַיֹּאמֶר לָהֶן רָאָה אֲנֹכִי אֵת שְׂנֵי אֲבִיכֶן כִּי־אֵינְנוּ אֲלֵי כְתָמֶל שְׁלֹשׁ
וְאֵלָּאִי אָבִי הִיָּה עֲמָדִי :

וְצִתְנָה יִדְעֹתֶן כִּי בְּכָל־פְּחֵי עֲבֹדָתִי אֶת־אֲבִיכֶן :
וְאֲבִיכֶן הִתְלִי בִּי וְהִחְלִיף אֵת מַשְׁכָּרְתִּי עֲשָׂרַת מָנִים
וְלֹא־נָתְנוּ אֵלָּאִים קְהָרַע עֲמָדִי. וכו'.

וּמַעַן רַחֵל וּלְאָה וְתִאמְרְנָה לוֹ הַעוֹד לָנוּ חֵלֶק וְנִחְלָה בְּבֵית אֲבִינוּ.
הַלֹּא נְכָרִיּוֹת נִחְשְׁבֵנוּ לוֹ כִּי מְכָרְנוּ וַיֹּאכַל גַּם אֶכּוֹל אֵת פְּסָנֵנוּ :

(ויצא לא. ד—טז)

ותען רחל ולאה. למה מתה רחל תחילה? ר' יודן ור' יוסי. ר'
יודן אמר: שדיברה בפני אחותה. אמר לו ר' יוסי: ראית מימך אדם
קורא ראובן, ושמעון עונה אותו? והלא לרחל קרא, ורחל ענתה אותו.
על דעתו דר' יודן ניחא, על דעתיה דר' יוסי, לא מתה אלא מקללתו של
זקן. שנאמר, אם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה. והוה
כשגגה, שיוצאת מלפני השליט. ותגוב רחל — ותמת רחל. (ב"ר עד. ג)

בתחילה נראים רחוקים דבריהם של ר' יודן ור' יוסי, שכה החמירו ודקדקו
במיתתה של רחל. אם כדרב יודן, הרי זה עונש על דבר של מה בכך, ואם כדרב
יוסי הרי זו שגגה שיצאה מפיו של יעקב, והוא לא ידע.
אבל, אם געיין היטב בשני המקרים הללו כפי שהם כתובים בתורה, נמצא את
דקות הרגשתם של החכמים, אשר במחלוקתם קרבו שני ענינים, שלפי האמת
ענין אחד הוא.

יפה אמר לו ר' יוסי לר' יודן: הלא לרחל קרא יעקב ורחל ענתה
אותו.

הלא כן כתוב: וישלח יעקב ויקרא לרחל ולאה. (רש"י: לרחל תחילה,
ואח"כ ללאה, שהיא היתה עקרת הבית וכו'). ויותר מזה מוכח מתוכן דבריו
של יעקב, שעיקרן מכוון אל רחל.

אמנם גם אל לאה דבר, והיא שמעה מה ששמעה, על עבודתו הקשה, ועל החלפת
משכורתו עשרת מונים — אם כה יאמר נקודים יהיה שכרך וילדו כל הצאן
נקודים וכו'.

אבל רחל שמעה את כאבו של יעקב מפסוקו הנוקב: ואביכן התלבי
ויחלף את משכורתו — זה כאב המרמה אשר רימהו, והמהתלה אשר
התלבו, כאשר החליף את רחל בלאה: ויאמר אל לבן, מה זאת עשית
לי, הלא ברחל עבדתי עמד, ולמה רמיתני —

במרמה הזאת נפגעה גם היא, רחל יחד עם יעקב. ולא פחות מעלבוננו היה **עלבונה**
 על כן רחל ענתה אותו:
הלא נְכָרִיּוֹת נְחָשְׁבָנוּ לָךְ כִּי מְכָרְנוּ —

אפילו בשעה שדרך בני אדם לתת נדוניה לבנותיו, בשעת נשואין, נהג
 עמנו כנכריות, כי מכרנו לך (שעבדת אותו ארבע עשרה שנה,
 ולא נתננו לך, אלא) בשכר הפעולה. (רש"י)
 את הדברים הקשים הללו, יכלה להגיד רק רחל. כי רק היא הרגישה את **עלבון**
 המכירה בנפשה, כל אותן השנים אשר עבד יעקב עם לבן בעבורה, שבע שנים
 ראשונות, ועוד שבע שנים אחרות. כי רק אותה מכר אביה, ופעמיים **מכרה**.

אין עלבון גדול לאדם, מעלבון מכירתו, כי היא שלילת עצמאותו ממנו, ושבירת
 כל כבודו. על כן החמירה כל כך התורה בדינו של מוכר אדם: וגונב איש,
 ומכרו ונמצא בידו, מות יומת. (שמות משפטים כא. טו).
 כי ימצא איש גונב נפש מאחיו מבני ישראל, והתעמר בו
 ומכרו, ומת הגנב ההוא' ובערת הרע מקרבך. (דברים כי תצא
 כד. ז).

לא תגנוב — פסוק זה, האמור בעשרת הדברות, היא האזהרה
 לגנוב נפשות, וכן המוכרו עובר בלאו — ומיתתו בחנק.
 אין הגנב חייב מיתת חנק, עד שיגנוב את הישראל ויכניסנו לרשותו
 וישתמש בו, וימכרנו לאחרים, שנאמר: והתעמר בו ומכרו.
 (סנהדרין פה: רמב"ם, הלכות גנבה פ"ט א—ב)

כִּי מְכָרְנוּ —

אך עתה נשבר פלך שתיקתה של רחל, כי לא יכלה עוד להחריש זעקת **עלבונה**.
 עתה נשמע קולה ברמה, ורחל מבכה על מכירת עצמה ועל מכירת בניה, **אחריה**.
 הו לֵב הָאֵם הַנְּבִיאָה הָרָאָה לָהּ כִּיצַד נִמְכַר בְּנֵה יוֹסֵף, עַל יְדֵי אַחִיו, מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל,
 כִּיצַד הִתְעַמְרוּ בּוֹ וּמְכָרוּהוּ פַעֲמִיִּים, מִמְכַרְתַּת עִבְדְּךָ.

וַיִּמְכְּרוּ אֶת יוֹסֵף? שְׂמַעְאֵלִים בְּעֶשְׂרִים קֶסֶף —
 וְהַמְדָּנִים מְכָרוּ אֹתוֹ אֶל-מִצְרַיִם לְפֹטִיפֶר קָרִים פְּרָעָה שֶׁר הַסְּבָחִים —
 (וישב לו כח—לו)

הן מעשה מכירתה של רחל היה סימן לבניה. וכשם שלימדה את גדולי **זרעה**
 לשתוק, להתאפק ולהיות כמחרישים, כן לימדה אותם לזעוק זעקה גדולה **ומרה**,
 בעת כזאת, כאשר זעקה גם היא.
 מחר יעמוד יוסף, ויספר ספורו לפני שר המשקים, בבית הסוהר, ולבו מצעק על
 עלבון גנבתו, ומכירתו:

כִּי-גָנַב גַּזְזֵי מֵאֲרֶז הַעֲבָדִים — —

ומחר לאחר זמן, תעמוד בת בנה, היא אסתר היתומה, שנשבתה בין הגוים **ותזעק**
 זעקתה וזעקת עמה, לפני המלך אחשוורוש, ולפני מלכו של עולם:
 כִּי גִמְעַרְנוּ אֲנִי וְעַמִּי — —

(אסתר ז. ד)

ג. ותגנוב רחל את התרפים

וְלָבָן הִלֵּךְ לָגֹזֹת אֶת-צֹאֲנוֹ
וַתִּגְנֹב רַחֵל אֶת-הַתְּרָפִים אֲשֶׁר לְאָבִיהָ:
וַיִּגְנֹב יַעֲקֹב אֶת-לֵב לָבָן הָאֲרָמִי עַל כָּלִי הַגִּיד לוֹ פִּי בְרַח הוּא:

ותגנוב רחל את התרפים אשר לאביה, והיא לא נתכוונה אלא לשם שמים, אמרה: מה אנא מיזיל לי ונשבוק הדין סבא בקלקוליה. (ב"ר עד)

התרפים הללו מעשה אוב הן — ושואלין לו והוא משיבן. הה"ד (זכריה י. כ) כי התרפים דברו און. ולמה גנבתם רחל, כדי שלא יגידו ללבן שהלך יעקב עם נשיו ובניו וצאנו. (מדרש הגדול. תנחומא)

שני הטעמים הללו, שנתנו חכמים בדבר גנבת התרפים צריכים ביאור. על הראשון כבר שאל אברבנאל:

איך נתפתתה רחל לגנוב את התרפים אשר לאביה, האם חשבה להרחיקו מעכו"ם כדבריהם ז"ל. באמת סכלות גדול יהיה זה לה, בחשבה, כי לעת זקנתו בתו תטה את לבו. ועם היות שנגנבו ממנו התרפים, יעשה לו אלהים אחרים תחתיהם.

וגם הטעם השני חלש הוא, כי לבן יכול לשאול לו משכנו הקרוב אוב וידעוני אשר יגיד לו — הלא מלאו מקדם עוננים בבתי הארמים, אנשי המקום. (ראה רש"י על הכתוב בישעיהו ב. ו.).

וגם בלי זה, כבר נמצא המגיד אשר הלך שלושה ימים להגיד ללבן, דברי רכילות (שכל טוב).

וַיֵּד לְלָבָן בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בָרַח יַעֲקֹב.

ותגנוב רחל את התרפים —

ויגנוב יעקב את לב לבן —

שני פסוקים אלה הוסמכו זה לזה, להקיש גנבת התרפים לגנבת הלב. להגיד כי הגנבה של רחל, כנראה היתה להשלים הבריחה של יעקב, וכוונה אחת לשתיהן.

הפסוק השני, זה של יעקב, נראה לכאורה כמיותר, שהרי על הבריחה כבר סיפרה התורה לפני כן, וגם על הכנתה שמענו הרבה, בשיח השדה, בין יעקב ונשותיו.

גם לשונו של פסוק זה נראית כמסורבלת, כאילו יצא מתוך הנחה, שיעקב היה צריך להגיד ללבן כי בורח הוא —

כי איך גנב את לבו. בעבור שלא הגיד לו את אשר הוא עושה, האם

הגיד לבן ליעקב גם כן את כל מעשיו? ואם היה מגיד לו, בידוע שלא

יקרא בורה, אלא הולך — (אברבנאל)

בשלושה פתרונות מנסה האברבנאל לפרש קושי זה. ומכאן מסתבר ששלשתם אינם מניחים את דעתו.

ואולי לא בא כל הפסוק הזה, אלא לתאר את חומרת הבריחה, שלא היתה כברוח עבד מאדוניו מפחד פתאום, אלא מחושבת היתה ממרירות לבו של המשועבד כנגד משעבדו, כשהוא רוצה להשתחרר ממנו במרד נקם ושילם.

ועל כן הוא קורא לה גנבת לב, ולבן נקרא הארמי, על שם רשעו.

[ראה בתחילת פ' תולדות ברש"י עה"כ: בת תואל הארמי, אחות לבן הארמי, להגיד שבחה של רבקה שהיתה בת רשע ואחות רשע וכו'. ובראש פ' כי תבא בקריאת הביכורים שפותחת בגנותו: ארמי אובד אבי וירד מצרימה. ועל זה הוסיף בעל ההגדה: צא ולמד, מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים. ולבן ביקש לעקור את הכל —]

גם ביציאת מצרים נאמרה בריחה: ויגד למלך מצרים כי ברח העם. (שמות, בשלח, יד. ה).

[באותה לשון שנאמרה בלבן (לא. כב) ובאותו מספר הימים שהשיג לבן את יעקב השיג פרעה את ישראל — ראה שם ברש"י עפ"י המכילתא. בודאי יש גם בזה, מעשה אבות סימן לבנים].

וגם ביציאת מצרים היתה גנבת לב פרעה, מכוונת ומחושבת מראש דברי ד' אל משה בסנה: ועתה נלכה-נא דרך שלוש ימים במדבר ונזבח לה ד' אלקינו (שמות ג, יח).

והכונה מתבררת יותר, בשפטים הגדולים אשר עשה ד' במצרים; למען שתי אתתי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וכו' וידעתם כי אני ד'. (שם בא י. א"ב)

ויותר מזה בסופי הדברים האלה אשר גררו את הרדיפה: ויחזק ד' את לב פרעה מלך מצרים וירדוף אחרי בני ישראל, ובני ישראל יוצאים ביד רמה. (בשלח יד. ח).

הרדיפה היתה אף היא מתוכננת מראש, ובוה יסתבר לנו הטעם אשר עשו ישראל כדבר משה, וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות וינצלו את מצרים. (בא יב. לה-לו).

אין צורך לומר, כי יעקב היה מעוניין כי ירדוף לבן אחריו. אם כי בדיעבד, יכול היה להיות מרוצה מזה, שנתן לו ההזדמנות להגיד לו את כל אשר היה עם לבו עליך:

וַיַּחַר לְיַעֲקֹב וַיִּרְבַּב בְּלֶבֶן

וַיַּעַן יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר לְלֶבֶן מַה־פִּשְׁעֵי מַה תַּטְּאֵתִי כִּי דָלַקְתָּ אֶחְרָי:

כלומר, רצת מהר אחרי כאש דולקת, המקפצת והולכת. (שכל טוב)

כִּי־מִשְׁשַׁתָּ אֶת פֶּלֶא־כְּלִי מַה־מִּצָּאתָ מִפֶּלֶא־כְּלִי־בֵיתְךָ וכו'.

אמר ר' סימון, בנוהג שבעולם, חתן שהוא דר אצל חמיו, אפשר לו שלא ליהנות ממנו אפילו כלי אחד, אפילו סכין אחד? ברם הכא, מיששת את כל כלי, מה מצאת מכל כלי ביתך, אפילו מחט, אפילו צינורא (מסרגה).

(ב"ר עד. ז)

הִיִּתִּי בַיּוֹם אֲכַלְנִי חָרֵב וְקָרַח בְּלִילָה וַתַּדַּד שְׁנַתִּי מֵעֵינַי וכו'.

אבל מותר לנו לומר, כי רחל רצתה שירדוף לבן וישיגם, ובכוונה זו גנבה את התרפים אשר לאביה.

לא כלי כסף וכלי זהב ושמלות, לקחה רחל מבית אביה, אפילו לא מחט, אפילו לא צינורא. אבל לקחה את התרפים האלה, אשר אביה עובד אותם ואשר נחש ינחש בם, אותם היא גנבה, כי ידעה שבעבורם ידלוק אחריהם.

וכן היה. יעיד על כך פסוקו החמור שבכל נאומו של לבן ליעקב, אותו שמר לאחרונה אחרי שאמר: ולא נטשתי לנשק לבני ולבנותי וכו' וְעַתָּה הֲלֹךְ הַלְכָתָּ פִּי נִכְסֶיךָ וְנִכְסֵימָה לְבֵית אָבִיךָ לְפָנֶיךָ וְגִבַּתְּ אֶת אֲשֵׁי הָיִ:

ויעידו אחר כך החיפושים אשר חיפש וטרח ובדק בדייקנות בכל אוהל ואוהל. וַיָּבֵא לָבֵן בָּאֵהָלֵי־עֵקֶב וּבָאֵהָלֵי־לָאָה וּבָאֵהָלֵי שְׁתֵּי הָאֲמָהֹת וְלֹא מָצָא וַיֵּצֵא מֵאֵהָלֵי לָאָה וַיָּבֵא בָאֵהָלֵי רַחֵל:

וְרַחֵל לָקְחָה אֶת הַתְּרָפִים וְתַשְׂמֵם בְּכַר הַנְּמָל וַחֲשָׁב עֲלֵיהֶם וַיִּמְשֵׁשׁ לָבֵן אֶת פֶּלֶא הָאֵהָלֵי וְלֹא מָצָא — וַיִּחַפֵּשׂ וְלֹא מָצָא אֶת הַתְּרָפִים.

לחיוזק דברי חז"ל שאמרו, כי רחל גנבה את התרפים, כדי להפריש את אביה מעבודה זרה (לשון רש"י), מביא רבינו בחיי טעם יפה בשם רבינו חננאל; כי כוונת רחל היתה שיתבונן לבן ושיאמר, אלוה גנוב אין בו ממש.

בכל זאת מסופקני אם רעיון זה יניח את דעתו של אברבנאל, שאמר כי סכלות היא לחשוב, שלעת זקנתו יניח לבן עבודתו אשר האמין בה כל חייו, לכן גם מקרה הגנבה לא יכול להשפיע על האומר לעץ אבי עתה ולאבן את ילדיתני.

לרעיון אחר מביא אותנו רבנו מאיר שמחה זצ"ל ב"משך חכמה", האומר כי אפשר שרחל עשתה כן, כדי שיראה אליו ד', כמו שדרשו על ויאמר ד' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים — חוץ לכרך, מפני שהיתה העיר מלאה שקוצים וגילולים. (שמות בא יב. א. מכילתא).

בזכות יעקב זכה לבן הארמי הראשון, לגילוי שכינה: ויבא אלקים אל לבן הארמי בחלום הלילה ויאמר לו וכו' אבל גם זה לא שבר את רדיפתו אחרי אלהיו. אין ספק כי גילוי זה עשה רושם, כן יעידו דבריו: יש לאל ידי לעשות עמכם רע, ואלקי אביכם אמש אמר אלי לאמר, השמר לך לדבר עם יעקב, מטוב ועד רע.

[השוה עם בלעם הארמי, אשר גם אליו בא אלקים לילה (במדבר כב. כ). וגם אותו הזהיר, כי לא יוכל לעבור את פי ד' לעשות טובה או רעה (שם כד. יג).]

ובכל זאת הוא מתגבר אחרי זה וזועק: למה גנבת את אלהי.

אמר רב נחמן: כל ליצנותא אסורה, בר מליצנותא דעבודת כוכבים דשריא,
דכתיב: (ישעיהו מו), כרע בל קרס נבו, וכתיב קרסו כרעו יחדיו (מגילה
כה:). וכן הלכה: מותר להתלוצץ באיליים (יוד קמו. ה).

הנביאים הירבו להתל בעושי הפסלים ובעבודתם, ראה בישעיהו מ. יט כ ובירמיהו
י. ד ט ובתהלים קטו ד ט. ואליהו בהר הכרמל התל בנביאי הבעל:

וַיְהִי בַצְּהָרִים וַיְהִי הַתֵּל בָּהֶם אֱלֹהֵי וַיֹּאמֶר קְרָאוּ בְּקוֹל גְּדוֹל כִּי-אֱלֹהִים
הוּא כִּי-שִׁיחַ וְכִי שִׁיג לוֹ וְכִי דָרְךְ לוֹ אוֹלֵי יָשָׁן הוּא וַיִּקְצַץ:
וַיִּקְרָאוּ בְּקוֹל-גְּדוֹל וַיִּתְגַּדְּדוּ כַּמְשַׁפֵּטִים וכו'.

(מלכים א. יח. כז—כח)

ואף כי המהתלה חדה היא וחותכת, אין בכוחה לעקור את יצרה של עבודה
זרה ממי ששרשיה עמקו מאד. לכן גם לא הרגישו נביאי הבעל ארבע מאות
וחמשים איש, אשר קבצם אחאב לפני אליהו. אבל העם אשר עמד מסביב ראה
והרגיש, וביחוד כאשר היה להם גילוי שכינה. בנפול אש ד' על עולתו של
אליהו: וירא כל העם ויפלו על פניהם ויאמרו: ד' הוא
האלקים, ד' הוא האלקים.

ושמואל הנביא כאשר כתב את ספר שופטים הציג בסופו את המעשה עם פסל
מיכה, ואף הוא השתמש באירוניה מסותרת אשר התגלתה בסופו של הסיפור
כאשר גנבו בני דן את פסל האפוד ואת התרפים ואת המסכה וגם את הכהן אשר
עשה לו מיכה: ויפנו וילכו. ומיכה רדף אחריהם, להציל את אלוהו, כשם
שרדף לבן אחרי יעקב, וידבק אותו בהר הגלעד.

הִמָּה הִרְחִיקוּ מִבֵּית מִיכָה וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר בְּבֵתָיִם
אֲשֶׁר עִם-בֵּית מִיכָה נִזְעְקוּ וַיִּדְבְּקוּ אֶת בְּנֵי-דָן:

וַיִּקְרָאוּ אָז בְּנֵי-דָן.

וַיִּסְבּוּ פָּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ מִיכָה מַה-לָּךְ כִּי נִזְעַקְתָּ:
וַיֹּאמֶר אֶת אֱלֹהֵי אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי לְקַחְתֶּם וְאֵת הַפֶּהן וּמַלְכוּ
וּמַה-לִּי עוֹד וּמָה זֶה תֹּאמְרוּ אֵלַי מַה-לָּךְ:

(שופטים יח. כב—כד)

רחל ידעה גם ידעה, כי אין לאל ידה, לתקן ולנתק את אביה מקלקולי עבודה זרה,
שהוא היה דבוק בה מעודו וכבר הוקן היוקין בה.
שאלו כן, מדוע לא נתנה דעתה לתקנו מכבר, מאז הכירה היא ודבקה באלקי
יעקב, וזה לה עשרים שנה בביתו. ומדוע רק עכשיו בלכתם ממנו?

גם הלשון בבראשית רבה מפוקפקת בזה ומשתמעת ממנה קילקולו יותר מאשר תיקונו: אמרה: מה אנו הולכים לנו ונעזב זקן זה בקולו?

לשון אחרת מצאנו במדרש תנחומא ודומה לה בפרקי דרבי אליעזר: למה גנבה אותם? כדי לעקור מבית אביה עבודה זרה נתכוונה. ובסדר"א: כדי להכרית שם עכו"ם מבית אביה.

אולי מכל הלשונות יחד, נשמע כי לא התכוונה רחל אלא לעקור ספיחי עבודה זרה, שאולי דבקו במישהו מן ההולכים עכשיו מבית אביה מבניו של יעקב, שנקראו כולם גם בניה בפי ירמיהו (לא. יד), כי היא היתה עיקרו של בית.

שני בתי האבות הראשונים, בלכתם מחרן, אף הם ניתקו עצמם מארצם וממולדתם ומבית אביהם, ועל ידי זה ניתקו עצמם מסביבת העכו"ם, אשר בתוכה הם גדלו. אבל להם היה הדבר פשוט יחסית, כי אחד היה אברהם ושרה אשתו ובנים לא היו להם. אף הוא ניתץ צלמיו של תרח אביו, אבל לא גרשם הדבר בתורה, כנראה שלא היה הדבר מפורסם לכל. (ראה רש"י סוף פ' נח)

גם רבקה יחידה היתה, וגדלה בין אנשי רשע, כשושנה בין החוחים. (ראה רש"י בתחילת פ' תולדות) אך בבוא עבד אברהם אל בית בתואל אביה הארמי, וכאשר שאלו את פיה אם תלך עם האיש הזה, או אם תשב עוד עמהם ימים או עשור, מיהרה הנערה בהחלטה: ותאמר אלך!

שונה היה הדבר עם בית יעקב, הם היו מוכרחים להתעכב בביתו של לבן עשרים שנה. אמנם הכריז יעקב על עצמו בצאתו מחרן; עם לבן גרתי, גרתי בגימטריא תרי"ג, כלומר, עם לבן הרשע גרתי, ותרי"ג מצוות שמרתי, ולא למדתי ממעשיו הרעים (רש"י). אבל הילדים הרכים של יעקב, אשר נולדו בבית לבן הארמי, ואשר גדלו על ברכיו של סבא זה, אשר בוודאי היה משתעשע אתם באהבתו אותם, והם ראו אותו גם בקלקלתו, בעבודת כוכבים ובתרפים אשר לו. ואם גם לא שיתפם ולא לימדם, ולא ניסה להשפיע עליהם, אך אולי בכל זאת נתן להם מגדנות ביום אידיהם. ודבק בידיהם מאומה מן החרם הזה?

**וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל-אֲשֶׁר זָמוּ
הִסִּירוּ אֶת-אֱלֹהֵי הַנֹּכַח אֲשֶׁר בְּתֹכְכֶם וְהִטְהַרוּ וְהָיָה לְיָסוּד שְׁמֵלְתֵיכֶם.**

(וישלח לה. ב-ג)

אלהי הנכר — שלקחתם משכם, אעפ"י שביטלו אותם עובדיהם ומותרים בהנאה, מכל מקום הסירו אותם מקרבכם, בלכתנו לבית אל, כדי שתרחק מלבכם כל מחשבת עבודה זרה. (ספורנו)

על כן גנבה רחל את התרפים, והיא לא נתכוונה אלא לשם שמים. כדבריהם ז"ל בב"ר. וכדי לעקור מלב בניו של יעקב ומלב כל אלה אשר עמו, ולטהרם מכל מחשבת פיגול אשר ראו בבית אביה, על כן לקחה רחל על עצמה לעשות מעשה רב רושם בבטלה לעיניהם את עבודתו הזרה בדרך ההיתול. כדבר ההלכה: מותר להתלוץץ באילילים (יו"ד קמז. ה — מגילה כה).

ורחל לקחה את התרפים ותשימם בכר הגמל — —

ומסביב לכל זה הסתובבו הילדים; בניו של יעקב, נכדיו של לבן; והמה ראו, וכן תמהו: מה מחפש סבא שם באהלים? למה מישש את כל כליהם ובכרי גמליהם?

את אלהיו הוא מחפש! כי גנב ממנו אלוהיו, ועדיין לא מצאו — ועדיין לא חזר בו זקן זה מקלקולו, ולא אמר: אלוה גנוב אין בו ממש.

אמר ר' איבו: כיון ששמעו השבטים כך, אמרו: בושנו בד אבי אמנו, שלעת זקנתך אהא אומר, למה גנבת את אלהי — (ב"ר עד. ו)

*

הבריחה וגניבת התרפים, ודליקת לבן אחריהם וחיפושיו בכל כליהם, כל המאורע הדרמטי הזה, שראו בו הנכדים את אבי אמם, כשהוא נלכד בליצנותא דעבודה זרה, כל זה עשה רושם בליבותיהם. במעמד זה הסירו מתוכם כל אבק, כל ספק מחשבה על אלהי הנכר, אשר ראו במולדתם בחרן. כל זה חיזק את לבם באמונה, המכינתם לעלות לבית-אל, אל בית אלקי יעקב.

וזו היא מצוות יעקב אבינו לביתו ולכל אשר עמו בשעת ביאתם לארץ: הסירו את אלהי הנכר אשר בתוכםם וטהרו. (רמב"ן ויקרא יח. כה)

ועד הגל הזה ועדה המצבה אשר ירו ביניהם יעקב ולבן, להבדיל ביניהם לעולמים, כהבדל בין אלקי אברהם — קודש, ובין אלהי נחור — חול. (רש"י עפ"י ב"ר)

וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֶבֶן וַיְרִימֶה פַּצְבָּה
וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב קְאָחִיו לְקַטֹּו אֲבָנִים וַיַּעֲשׂוּ-גַל —

וראיתי פירוש, שיעקב העמיד מצבה מאבן אחת, סימן לאיל אחד. ולא חיי לבן אמר, שיעשו גל אבנים הרבה. סימן לאלוהות הרבה שהיו עובדים. (תורה שלמה, הערה קה)

על כן יפה עשה ר' איבו שקרא להם שבטים, על שם עתידם.

שָׁשֶׁם פָּלוּ שְׁבָטִים שְׁבָטֵי-גַה עֲדוֹת לְיִשְׂרָאֵל לְהוֹדוֹת
לְשֵׁם ד'. (תהלים קכב. ד)

*

ורחל לקחה את התרפים.

למה גנבה אותם. כדי שלא יהיו אומרים ללבן שיעקב בורח עם נשיו ובניו וצאנו. וכי התרפים מדברים הם? כן, דכתיב (זכריה י. ב) כי התרפים דברו און. ואתה אומר. עינים להם ולא יראו וכו'? אלא תרפים, למה נקרא תרפים, לפי שהן מעשה תורדוף, מעשה טומאה. וכיצד היו עושין מביאים אדם בכור, ושוחטים אותו ומולחין אותו במלח ובשמים וכותבים על ציץ זהב שם רוח טומאה, ומניחין הציץ במכשפות תחת לשונו — ומניחין אותו בקיר, ומדליקים לפניו נרות ומשתחווים לו ומדברים עמו בלחש.

זש"ה, כי התרפים דברו און, לסיכך גנבה אותן רחל. (תנחומא)

כבר תמה אבן עזרא על פסוק זה מזכריה, שהביא התנחומא, לראייה, כי התרפים ידברו וכי יש בהם ממש, הלא את ההיפך מזה הוא מוכיח: „כי התרפים דברו און“. אך אולי משם ראייה, כי כוונת רחל היתה בזה, להסיר את האמונה באובות ובידעונים אשר לאביה. ורוח טומאה הם, ועל כן התלה בהם, ותשימם בכר הגמל ותשב עליהם.

ובניו בוינא דע"ז, שוי לון תחותה. עד דלא יכיל למלא. (זהר קסד:)
(ובשביל ביון העבודה זרה הניחתו תחתיה, שלא יוכל לדבר).

ואביכון התלבי והחליף את משכרתי עשרת מונים. ולא נתנו אלקים להרע עמדי.
א"ר אבא, כתיב (במדבר כ"ג) כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל. עשרה זינין (מינין) דחרשין וקוסמים בכתבין תתאין, דכתיב (דברים יח) קוסם קסמים מעונן ומנחש וכו'. ובכולהו עשרה מיני חרשין וקוסמין עבד לבן לקבליה דיעקב, ולא יכיל ליה — זה שאמר הכתוב כי לא נחש ביעקב, בתחילה בימי לבן, ולא קסם בישראל, אח"כ בימי בלעם. (שם קסז. וראה סנהדרין קה).
[ובניצוצי זהר: לבן — ראשי תיבות: לא נחש ביעקב].

גם את משכורתה של רחל החליף אביה בתרפים האלה. ובלבה החביאה להם איבה פרטית, מאז התלבה אביה בהם, כאשר הושיבה באפיריון והכניס את לאה, וכיבה הפנסין, והוציא ביד את רחל. וכי יש עושק גדול מזה?
יש להניח כי לא ביד חזקה הוציאה אביה מחופתה, אלא כדרכו בדברי מרמה ונחמה לקחה, ואמר לה: נחשתי — כי התרפים דברו אליו וחזו לו, כי לאה היא היעודה ליעקב ולא היא.
עכשיו הוכיחה גם לאביה את השקר שבקסמיו, ואת הבל ניחומיו אשר קיפחו את חייה.

כי התרפים דברוֹ און וקוסמים חזו שקר ונחלות השוא ידברו

הכל ינחמו —

(זכריה י. ב)

המעשים הגדולים, החורגים מעל הנורמה הרגילה, יש שהם מוכרחים לפרוץ גדר כדי להגיע למטרה. אך גם זאת יודעים הם הצדיקים, שאף על פי שהמצווה שבידיהם היא גדולה הרבה מן החטא, מכל מקום צד החטא צריך כפרה, אם בקרבן חטאת, ואם בעינוי נפש. בדומה לנזיר או לתענית חלום בשבת. (ראה תענית יא. בתוספות ד"ה אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא. ובאגרות ראי"ה חלק א' אגרת ש"כ).

לכן גם על המעשה הגדול הזה שבידה, נידונה רחל בעינוי נפש רב.

ואף על גב דרחל עבדת לאעקרא ליה לאבוי מבתר עבודה זרה, בכל זאת נענשה על זה, שלא זכתה לגדל את בנימין, ולא התקיימה עמו, אפילו שעה אחת, בגלל צער אביה, אע"ג דאתכוונת לסב. (זהר קסד:)

ד. בן אוני

מן המעשה עם התרפים יצאה רחל מקופחת, בהנתק פתיל חייה, קודם זמנה. אם כדברי ר' יודן, שאמר: למה מתה רחל תחילה, שדברה לפני אחותה. ואף על פי שהיתה מוכרחה, שהרי יעקב קראה לפני לאה, וגם עיקר דבריו מכוונים היו אליה.

ותען רחל ולאה, כשם שנקראה רחל תחילה. כך בענייה רחל תחילה. (לקח טוב — פס"ז)

ואם על דעתו של ר' יוסי, כי לא מתה אלא מקללתו של זקן, כלומר יעקב, הוא שאמר: עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה. והוה כשגגה שיוצאה מפי השליט, היינו דאמרי רבנן קללת חכם, אפילו על חנם היא באה. (בר"ר, ברכות נו).

קללה זו, היא מן הרעות, אשר ראה קללת תחת השמש (שם י. ה). אבל כפולה היתה רעה זאת לרחל, גם משום השגגה, וגם משום שיעקב הוא אשר שגג בה — והיה זה צערה וצער:

ואני בבואי מסדן מתה עלי רחל — עלי גרמת הקללה. (שם)

ויזכור אלקים את רחל — וז"ה (נחום ב) יזכור אדירי, יכשלו בה ליכתם. אדירי, זה יעקב ורחל. שזכרן הקב"ה, ושילם מהם החשבון שאמר לאברהם (בר' כו) כה יהיה זרעך. אלא יכשלו בה ליכתם. שיעקב אמר: עם אשר תמצא את אלהיך, לא יחיה —

למה הדבר דומה, לרועה שראה את הזאב, שנכנס לחטוף כבש. נטל אבן לזרוק בזאב, והלכה (האבן) בכבשה, וכך יעקב קלל, והיה סבור שהוא מקלל לבן, ולא היה יודע שקללתו הולכת על כבשתו. שנאמר: ולא ידע יעקב כי רחל גנבתם. (אג"ב)

אמנם זכתה רחל ותפילתה נתקבלה, זאת התפילה שביקשה בהכנעה בלידתה את יוסף: יוסף ד' לי בן אחר. אך הבן הזה ניתן לה ביומה האחרון. ולא זכתה לגדל אותה, ולא התקיימה עמו אפילו שעה אחת.

וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי-עוֹד פְּכַרְת־הָאָרֶץ לָבֹא אֶסְרָתָה וּתְלֵד רַחֵל וַתִּקְשׁ בְּלִדְתָּהּ:

וַיְהִי בְהַקְשָׁתָהּ בְּלִדְתָּהּ וַתֹּאמֶר לָּהּ הַמְיֻלָּדֶת אֶל-תִּירָאִי כִּי-גַם-זֶה לָךְ בֶּן: בהקשותה בלדתה — שהקשתה הלידה על נפשה. (ראב"ע)

וַיְהִי בְצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מָתָה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן-אוֹנִי

בן צערי (רש"י), בן אבלי (רעב"א), בר דויי (אונקלוס). ומלשון כוחי ואוני, שזה הולד לקח כוחה ואונה ששבקה לו. (העמק דבר)

מלשון און: עוול, הונאה. — רגש הצער על אבדן דבר (און). — המצטער על מתו בעודו (לפניו) המתאונן טוען לזכותו על החסץ. כביכול מתקומם על הקיפות. (הרב שמשון רפאל הירש) —

וַאֲבִיו קָרָא לוֹ בֶּן-מִיָּן.

נראה בעיני, לפי שהוא לבדו נולד בארץ כנען וכו'. (רש"י) ואביו עשה מן אוני — כוחי, מלשון ראשית אוני — והנה תרגם אותו לטובה ולגבורה.

(רמב"ז) דכיון דאתיליד בנימין, אתקשרת שכינתא בכולהו שבטין. (זהר קנח:)

*

רחל האם המקופחת, הקשתה על נפשה הלידה, כי יראה, כי לא האמינה כי גם זה לה בן. ועל כן ניהמה אותה המיילדת: אל תיראי! אבל בוודאי, שלא יכלה לקבל נחמות יעקב, כי הברכות האחרונות אשר ברכו ד' סמוך ללידתה, תהיינה לראש בנה, זה האחר — האחרון, אשר יוולד בצאת נפשה. כי הברכות האלה, הן ברכות ישראל, והבטחת הארץ בשבועה, והן ברכות חלוצי ממלכות ישראל.

— וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹקִים אָנֹכִי אֶל-שְׂדֵי שָׂרָה וְרַב־הַ גֹּיִם וְקָנִי גֹיִם יְהִיָּה סָמָךְ וּמְלָכִים מִן-לְצִיָּהּ יֵצְאוּ:

סרה ורבה — זה בנימין, שעדיין היה במעי אמו. (רש"י) ברכה כמעשה בראשית. ומלכים מחלצין יצאו — זה שאול וכו'. (מדרש הגדול)

עיונים בעניני קריאת התורה

א. קריאת התורה בראש חודש

באו"ח סי' קלח איתא: הקורא בתורה לא ישייר בפרשה פחות משלושה פסוקים מפני היוצאים וכו', וכן לא יתחיל בה פחות משלושה פסוקים מפני הנכנסים וכו'. ועוד איתא בסי' קלז סעיף ו': הקורא בתורה ראשון וקרא השני מה שקרא הראשון, אם הוסיף על מה שקרא הראשון ג' פסוקים או אפילו שנים במקום דלא אפשר, אותו השני עולה מן המנין; ואם לאו אינו עולה מן המנין. דבר ידוע הוא שבקריאת ראש חודש אי אפשר שיעלו ארבע אנשים בלי לוותר על חלק מן הדינים האלה. יש שני מנהגים בדבר:

(א) המנהג בחוץ לארץ, לקרא לכהן הפסוקים א—ג. ללוי הפסוקים ג—ה, לשלישי הפסוקים ו—י, ולרביעי הפסוקים יא—טו. בסדר זה כופל הלוי פסוק ג שכבר קרא ג"כ הכהן, וחוז' מזה קריאת הלוי מתחילה פחות משלשה פסוקים אחרי הפרשה, (כך הכריע גם החת"ס בשו"ת או"ח סי' קא).

(ב) שטת האשכנזים בא"י, והיא שטת הגר"א: לכהן קוראים הפסוקים א—ג, ללוי הפסוקים ד—ח, לשלישי הפסוקים ו—י, ולרביעי פרשת ובראשי חדשיכם. בסדר זה כופל השלישי שלשה פסוקים שכבר קרא הלוי (*).

אבל לעצם הדבר, אם כבר אינם מקפידים על הכללים המובאים למעלה, ישנה עוד אפשרות לצאת מן הסבך ולקרא ארבעה אנשים, למשל: לכהן הפסוקים א—ג, ללוי הפסוקים ד—ו, לשלישי הפסוקים ז—י, לרביעי יא—טו, ז. א. הלוי גומר פחות משלשה פסוקים לפני הפרשה, והשלישי מתחיל פחות משלשה פסוקים אחרי הפרשה.

או חלוקה אחרת: כהן א—ג, לוי ד—ח, שלישי הפסוקים ט—יא (או יב), והרביעי עד הסוף; במקרה זה כהן ולוי קוראים כסדר, רק השלישי גומר פחות משלשה פסוקים אחרי הפרשה, והרביעי מתחיל פחות משלשה פסוקים מלאחריה. ולכאורה יש להתפלל למה למעשה עושים רק לפי שתי השטות הראשונות, ולא ידוע לי אם החלוקות האחרות בכלל נזכרו כאפשרות לקריאה. וג"ל שאולי אפשר למצא הסבר לזה:

(*) וראה, „לחקר ביאורי הגר"א" להרב קלמן כהנא נ"י עמ' כ, הערה 25 שבבית מדרשו של החזון איש ז"ל נהגו לקרוא כמנהג המקובל בחוץ לארץ — וראה שם דעתו של הרב איסר זלמן מלצר ז"ל שבחזושי הרמב"ן מגלה נא, נאמר במפורש לא לשנות מהמנהג המקובל בקריאת התורה בר"ח.

כמובן אין ברצוני כלל להכריע בין שני המנהגים האלה, אבל עלי להעיר הערה קטנה שמדברת בעד שטת הגר"א: הדין שלא לשייר פחות משלושה פסוקים בתחלת פרשה או בסופה, מובא בצורה שלילית, ז"א בצורה של איסור, אבל הדין שמותר בשעת הצורך שיחזור העולה השני על פסוקים שכבר קרא העולה הראשון, מובא בצורה חיובית, ז"א שמותר לעשות ככה. לכן לפי שטת חוץ-לארץ כמעט עוברים על איסור, מה שאין כן לפי שטת הגר"א. שאז הוא נוטה מן הרגיל, אבל לא בצורת איסור.

בכל הארבע האפשרויות צריכים לעבור על שני מן הכללים הנזכרים לעיל, רק בשתי האפשרויות הראשונות רק אחד מן העולים לתורה צריך לסטות מן המקובל, (במקרה א' הלוי, במקרה ב' השלישי, שהכפלת שלושה פסוקים חשובה כשני סטיות מן הרגיל), אבל אצל האפשרויות האחרות שני אנשים סוטים מן המקובל, (הלוי והשלישי או השלישי והרביעי), ואפילו אם מוצאים עוד דרכים אחרות לחלוקת הפסוקים, תמיד שני אנשים לא נוהגים לפי הכללים המקובלים. מזה יצא לנו כלל חדש שבמקרה שיש לנו ברירה שאיש אחד יעבור על שני מנהגים או דינים, או שני אנשים עוברים כל אחד על מנהג אחד, יותר טוב לצמצם באנשים.

ואולי יש להשוות את זה ג"כ לדין באו"ח סי' שכח סעיף טז: אמדוהו (לחולה) לשתי גרוגרות ולא מצאו אלא שתי גרוגרות בשני עוקצים ושלשה בעוקץ אחד, כורתים העוקץ שיש בו ג', עכ"ל. אמנם שם כתוב 'כדי למעט בבצירה', אך גם שם אנו רואים שיותר טוב שאיש אחד עושה בצירה גדולה מאשר ששנים עושים כל אחד בצירה קטנה.

ב. היש למצוא טעמים שלפיהם חלקו את פרשת השבוע לקוראים ?

בשבת קוראים שבעה. אינני יודע מתי קבעו חלוקה קבועה לפרשת השבוע לשבעת הקוראים כמו שנדפס היום אצלנו בחומשים, ואם עשו את החלוקה על פי איזה כללים, או רק חלקו את פרשת השבוע לשבעה חלקים שווים בערך. יש לי הרושם, שגם גורמים אחרים השפיעו לפעמים על צורת החלוקה.

א) בפרשת עקב, אע"פ שזו היא סדרה ארוכה מאד ואין קושי לחלק אותה גם בצורה אחרת, מוצאים בהרבה דפוסים חלוקה שלפיה שביעי מתחיל רק חמשה פסוקים לפני הסוף ורשום שם 'שביעי ומפטיר': לענ"ד יש סבה לתופעה הזאת: בהרבה ספרים כתוב שעל פי הוזהר פרשת ששי היא הפרשה המכובדת וקוראים לפרשה זו איש מכובד. מצד שני אנו רואים (או"ח סי' תרסט) שהיו פרשיות שהיו חשובות הרבה בעיני האנשים, 'פרשת הנדרים', פרשות המלאך, יברכך, ויתן לך, שמע, והיה אם שמע ועוד, במדת האפשר הקפידו לקרא את הפרשיות האלה ל'ששי', אבל להכניס את והיה אם שמע לששי אפשר רק אם מתחילים את שביעי חמשה פסוקים לפני סוף הפרשה, ושם צריך להתחיל גם מפטיר. וכן אנו רואים שגם הפרשיות ויתן לך, שמע נמצאים בששי, וגם בפרשת ויחי לכל הפחות פסוק אחד מברכת יעקב לבניו בששי נמצא, (הפרשות הטובות האחרות הנזכרות במפרשים שם במקום כמעט אי אפשר להכניסן בששי מטעמים טכניים).

על פי השערה זו מובן גם מנהג פרנקפורט בדבר. בומן שבתי צבי, כאשר רבים טעו ע"פ פירושים בלתי נכונים בדברי הוזהר ובשאר ספרי קבלה, תקנו בפרנקפורט כמה תקנות ושנו בכמה מקומות נוסחאות שבתפלה שהיה להם קשר בדברי הוזהר וקבלה. וכן אנו מוצאים ששם חלקו את פרשיות שבעה הקוראים בצורה אחרת, באופן שפרשיות האלה הוצאו מששי (עי' בספר זכרון חנוך על חלוקת הפרשיות לפי מנהג פ"פ, פרנקפורט תרפ"ג).

ב) אם קורין שתי סדרות המחוברות, ואין קשר פנימי בין שתי פרשיות הסמוכות זו לזו מכריע לצד אחר, או הסברה גותנת שקורים תמיד שתי פרשיות

ביחד לפי הסדר, כך עושים גם כן אם תזריע ומצורע מחוברות, חוץ מן שלישי ורביעי של תזריע. בשלישי הדינים של שחין, ברביעי דינים של מכוה; מה שלא קוראים אותם ביחד אולי בהתאם לדברי המשנה נגעים פ"ט מ"ג: „השחין ומכוה אין מצטרפין זה עם זה“, (אע"פ ששם הכוונה כמובן אחרת לגמרי).

ג. פרשת השבוע ותאריך החדש

ידוע הוא המדרש ששלשה פתחו באיכה, משה רבנו (איכה אשא לבדי), ישעיה (איכה היתה לזונה) וירמיה (איכה ישבה בדד), ועל פי מדרש זה נוהגים לקרוא שלשת פסוקים אלה בשבוע אחד, ז. א. פרשת דברים והפטרת חזון ישעיה בשבוע לפני תשעה באב.

אם מדייקים בתאריכים שבו קוראים פרשות מיוחדות, אנו מוצאים כמה פעמים קשר בין תוכן הפרשה ותאריך.

בבעל הטורים ריש פרשת תצוה וגם במפרשים אחרים הובא, שפרשת תצוה היא הפרשה היחידה שבתורה, שלא הוזכר בה שמו של משה רבנו (ע"ש), מפני שאמר מחני נא מספרך אשר כתבת, ומזה השתרבב המנהג לקרות את פרשה זו דוקא בשבת שאחרי ז' אדר, יום מיתת משה רבנו. ואפילו בקביעות זח"א בשנה פשוטה וזח"ג בשנה מעוברת, שאז קורין פרשת תצוה בט"ו לחדש אדר, יש עוד רמז למדרש הנ"ל, שאז קורין לכל הפחות פרשה ראשונה במנחה (שהוא זמן פטירת משה רבנו). (דמה לי שכן מצאתי פעם בספר אחד).

המרגלים חזרו בח' באב, והיות שיצאו ארבעים יום לפני זה, יצאו בכח' או בכט' סיון (זה תלוי אם חדש תמוז בהיא שנתא מלא או חסר). וקורים את פרשת המרגלים, היינו שלא לך, תמיד בשבת שלפני התאריך הזה או בתאריך הזה עצמו (חוץ מקביעות הש"ג בשנה מעוברת), במשך 140 שנה, משנת תר"ו עד שנת תשצ"ה הבעל"ט יש רק 13 פעמים שיש יוצא מן הכלל.

בפרשת מסעי נזכר, שאהרן הכהן נפטר באחד לחדש החמישי, זה חדש אב, וקוראים את זה בשבת זו או בשבת שלפניו (חוץ מקביעות הכ"ז בשנה פשוטה או בש"ז או גכ"ז בשנה מעוברת).

בשבת הגדול בשנה פשוטה קוראים תמיד פרשת צו ובשנה מעוברת פרשת מצורע (ולפעמים פרשת אתרי), והובא בס' אלי' רבה הטעם בשם אבודרהם מפני שבפרשת צו מדובר מהגעלת כלים לענין נותר קדשים, והגעלת כלים מחמץ לומדים מקדשים, וגם בשנה מעוברת קורים פרשת מצורע קודם פסח ומזכירים בה את הפסוק וכלי חרש ישבר, שהוא כעין הגעלת כלים.

ההניחו לי מקום להתגדר בו ולמצוא עוד טעם לזה: אם קורין צו בשבת הגדול, אז שתי שבתות לפני זה, והוא שבת מברכין ראש חדש ניסן, קורין פ' פקודי ושם הפסוק: ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן. וכן בשנה מעוברת אם קורים מצורע בשבת הגדול, שבועיים לפני זה, דהיינו ג"כ שבת מברכין ר"ח ניסן, או ר"ח עצמה, קורין פ' שמיני, ששם מדובר על מיתת בני אהרן, שמתו בא' בניסן. (חוץ מקביעות הש"ג של שנה מעוברת).

מאחר שישנם מקומות רבים שהקריאה קשורה לתאריך, יש להניח שאין זה מקרה, אלא בכוונה קבעו את זה.

על ספרים ועל סופריהם

הרב יעקב שטיגליץ

ברכת אליהו על ביאורי הגר"א, אבן העזר

ברכת אליהו להרב ברוך רקובר על ביאורי הגר"א אבן העזר, חלק א. הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ח

תורת ה' תמימה

ההבדל שבין הדומם לבין החי הוא בכך, שאת הדומם ניתן לפצל ולחלק מבלי שאיכותו ומהותו יפגמו ואילו החי לא ניתן לחלוקה; חלוקתו היא היא מיתתו.

תורת חיים מוכרחה להיות שלמה, אין היא ניתנת לקיצוצים ופירוטים, כל חלקיה שלמות אחת הן. תורת ה' תמימה — משיבת נפש, פגימה כל שהיא בתכונה יסודית זו היא תחילתו של חורבן רוחני.

שורשו של המשבר הרוחני הפוקד את עמנו בדורות האחרונים הוא בנסיון לפצל את התורה ולנתחה לנתחים. יש שהתגדרו בתורה שבע"פ, והעלימו עין מזו שבכתב ויש ששמו כל מעיניהם במקרא וקרעוהו מפירושו שבע"פ. יש שפלפלו בתלמוד מבלי להסיק מלימודם הלכה למעשה ויש ששיננו ספרי פוסקים מבלי לדעת את מקורותיהם שבתלמוד. יש שריחפו בעולמה של האגדה וניתקו רגליהם מבסיסה המוצק והמעשי של ההלכה. ויש שדקדקו בהלכה בלי קורטוב לחלוחית של אגדה. יש שעסקו בנגלה והסתירו עיניהם מהנסתר, ויש שגילו הנסתר והסתירו הנגלה. יש העוסקים בתלמוד ולא במעשה, ויש החיים בעולם המעשה ומרוחקים מן הלימוד.

אמנם הכרח טכני הוא שאדם ממוצע יגביל את עצמו למלאכה אחת בלבד, ולא — יעלה חרס בידו. אולו הסכנה טמונה בהפיכת הכרח זה לעקרון אידיאלי-לוגי. לשם מניעת סכנה זו — כורח חיים הוא לאומה שיהיו בה אישים גאונים המאחדים באישיותם את כל חלקי התורה לחטיבה אורגנית אחת, בה מפרה חלק אחד את חבריו. מאורה של שמש כזו יזהירו הכוכבים הקטנים. הקשורים בה בקשרי משיכה הדוקים.

הגאון מוילנה הוא המאור הגדול אשר ערב תחילתה של השקיעה, האיר את שמי היהדות והוא המאיר ומחמם עדיין אותנו בקרניו המפלשות דרך כל הסיבוכים והערפלים, הסערות והמשברים הרוחניים שחלפו עלינו בדורות האחרונים.

השלמות — היא התכונה המצינת את אישיותו ותורתו של הגר"א. שלמות זו משולשת היא, התמדה רצופה של לימוד כל היום וכל הלילה, בקיאות מדהימה בכל מכמני התורה והצמדה של כל חלקי התורה זה לזה לשלמות אורגנית אחת. (ומענין שרמזו לשמו בתורה הוא מצא במלים „אבן שלמה“).

השלמות ההרמונית כמשנת הגר"א

בעיקר חשובה לנו הנקודה השלישית שהיא המאפינת את שיטת לימוד המיוחדת שהשפעתה ניכרת בדורות שאחריו על רבים מלומדי התורה. השלמות ההרמונית שנוצרה בנפשו של הגר"א בין כל חלקי התורה באה לידי ביטוי בעיקר בויקה שבין התורה שבכתב לזו שבע"פ וביקה שבין הפוסקים למקורות התלמודיים. ידועים לנו פירושי לתורה בהם הצמיד לכל פסוק את הלכותיו ודרשותיו. במקביל, הגיע לידנו פירושו למסכת אבות, בו הוא מצמיד לכל משנה את מקורה שבמקרא. (בעקבותיו נוצרה אסכולה פרשנית חשובה שיש למנות עליה את רביד הזהב, הנצי"ב, הכתב והקבלה, המשך-חכמה, תורה תמימה, ועוד).

אנו נתיחס בעיקר לויקה שיצר בין התלמוד והפוסקים. אמנם רק למסכתות בודדות הגיעו לידנו הערותיו לתלמוד והרא"ש, בהן רומזו הוא בקצרה לשורש שיטותיהם של הפוסקים, התלויות הרבה בהדלי הנוסחאות שבתלמוד. אך פירושו לשולחן-ערוך שנכתב במו ידיו בכמה מהדורות הגיע לידנו בשלמותו, ובאמצעותו יכולים אנו לעקוב אחרי שיטתו הלימודית ולהעזר בה בלימודינו אנו, (השוה הקדמת תלמידו ל"פאת השלחן" ו"לחקר ביאורי הגר"א" להרב ק' כהנא).

מטרתו העיקרית בביאורו לשו"ע היתה להצמיד לכל סעיף בהלכה את הציטטות המתאימות בגמרא, לבל ינתק הלומד אף לרגע מן המקור עליו מתבסס הפסק, כי לדעתו עיקר הלימוד חייב להתרכז במקור — בסוגיה התלמודית. הפסק אינו אלא תמצית הסוגיא ומסקנתה, והוא חייב איפוא להיות טפל לגמרא ולא עיקר לה. מפורסמת היא מימרת תלמידיו שהיו אומרים: "העולם סבור שלימוד פוסקים בלי גמרא הוא כדגים בלא פלפלין ואני אומר שהוא כפלפלין בלא דגים..."

הופעתם של ספרי הפוסקים, הרמב"ם והשו"ע על הגהותיו עוררו פולמוס חריף בין גדולי התורה שחששו מהסכנה הצפויה ללימוד הלכה המנותק מן המקורות בגמרא. דומה שעם הופעת פירושו של הגר"א על השו"ע שקט הערעור לחלוטין.

פיענוח צפונות הגר"א

הגר"א כתב את באורו ברמזים וקריצות, הוא מצטט מן המקור מילים ספורות בלבד ומעיר את הערותיו בתמציתיות מופלאה. צורה זו גירתה את המעמיקים לעמול קשה על הבנת דבריו ועוררה את כוח יצירתם העצמי. אולם היא גם גרמה לכך שלימוד באורו לא הפך נחלת הרבים. מרן הרב קוק זצ"ל, שהושפע הרבה מדרך לימודם של תלמידי הגר"א, ואימץ לו את שיטתו ההרמונית בשאיפתו לאחד את הנגלה עם הנסתר, ההלכה והאגדה, והתלמוד והפוסקים, ראה את חשיבותו הגדולה והתועלת שתצמח לדור המתרחק מלמד התורה וקיומה, אם יפוענחו ביאורי הגר"א ובכך יתרבו הלומדים אותם וההולכים בדרכו. הוא דרש מתלמידי החכמים שיתמסרו לעבודה חשובה זו ותלה בה

תקוות רבות להעלאת קרן התורה. הוא לא היה רק נאה דורש אלא אף נאה מקיים וכתב פירוש לביאור הגר"א על חלק מחושן-משפט (נדפס בספר הגר"א הוצאת מוסד הרב קוק). אולם הרב התמסר בעיקר לעבודה המקבילה לביאור הגר"א על השו"ע הלא היא ה"הלכה-ברורה" המצמידה את דברי הפוסקים לסוגיה התלמודית. (ומן הראוי להזכיר כאן את עבודתו הגדולה של תלמידו, הרב יצחק אריאלי יב"א בספריו „עינים למשפט“, המציגים את פסקי ההלכה ומבארים כיצד הם נובעים, לשיטותיהם השונות מן הסוגיה). המשך למפעלו של הרב קוק זצ"ל לא היה עד היום הזה (להוציא את הפירוש „דמשק-אליעזר“ לביאור הגר"א על אורח-חיים, שכבר יצא לאור קודם לכן). אולם הרעיון הגדול לא נגזר. זה עתה יצא לאור הספר „ברכת אליהו“ להרב ברוך רקובר, חבר ביה"ד הרבני בחיפה, המפרש את ביאור הגר"א לשו"ע אבן-העזר, שלו ניחד את דברינו הבאים.

„ברכת-אליהו“ לביאורי הגר"א על „אבן העזר“

הספר „ברכת-אליהו“ שונה מקודמיו, ראשית כל, בצורת עריכתו הנאה והמסודרת. צורה זו לכשעצמה, לה הקדיש המחבר הרבה תכנון, יש בה בכדי להקל על הלומד. דברי הגר"א מובאים, ראשית כל, בצורתם המקורית-המקוצרת, מתחתיהם בא פיענוח המקורות, אותם מציין הגר"א, וביאור כוונתו כשביאורו המקורי של הגר"א משולב בהם באופן אורגני, אך באותיות גדולות, (אם כי יש להעיר שלא תמיד הקפיד המחבר על כך שרק המלים של הגר"א בלבד תודפסנה באותיות גדולות). הדבר מאפשר את קריאת דברי הגר"א המקוריים עם פירושם ברהיטות רצופה. בשולי העמוד מופיעות הערותיו של המחבר ובהם השואות עם פרשנים אחרים, ציונים למחברים שעסקו בביאור דברי הגר"א, הגהות והערות מקוריות משל המחבר. נראה, שכל מי שירצה לפרש אף הוא דברי הגר"א, לא יוכל ללכת בדרך אחרת מזו שסלל המחבר.

המחבר מבאר את דברי הגר"א בשפה ברורה ובהרחבה. יש והוא מרצה את הסוגיא כולה בפתיחת הענין הגידון כדי שלא יאלץ לצטטה למקוטעין. אך במקרה כזה אם הלומד לא שינן היטב את הסוגיא בפתיחת הענין הוא נאלץ בהמשך לימודו לחפש מחדש את מקור הדברים בפתיחה (לדוגמא סי' ל"א ס"ק ח-י). יש ובסיומו של ענין מסובך ומפורט מסכם המחבר בצורה תמציתית ובהירה את המסקנות התלכתיות הסופיות (לדוגמא: כ' כ"ט כ"ב). דבר זה מוכיח את גישתו היסודית של המחבר לפשטן את המסובך, להבהיר את העמום ולסייע ככל האפשר בידי הלומד להגיע עד סוף דעתו של הגר"א.

דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, הגר"א עצמו לביאוריו במקומות אחרים, והמחבר מסתפק רק במובאה תמציתית מקום. יתכן והיה מקום להביא את דברי הגר"א במלואם כדי שהלומד תמונה שלמה, ומכלי ראשון. למשל בסי' מ"ב ס"ק א' מציין הגר"א את לחושן-משפט סי' ר"ה, שם מתבאר שאדם שנאנס למכור משהו ונטל המעות במו ידיו כאילו ביטא בכך בשפתיו לומר „רוצה אני“ ואין צורך במקרה זה לאמירה מפורשת. המחבר לא הביא את דברי הגר"א במקורם רק

שוויה כונתו של הגר"א (המחבר העיר שם שקושיותיו של „פרשת המלך“ מתישבות, אלא שהבאת דברי הגר"א עצמם היתה משכנעת אותנו יותר).
 בס"כ ט"ס"ק ג' מציין הגר"א את ביאורו ח"מ סי' ש"פ ס"א בהג"ה שם נפסק להלכה שהאומר לחבירו זרוק מנה לים ואתחייב אני לך, י"א דחייב וי"א דפטור, והמחבר שאינו מביא את ביאורו הארוך של הגר"א לסעיף זה רק מסכם שהמחלוקת תלויה בשאלה אם תלוי באמירת „ואתקדש“ או „בהתחילה“, כלומר במחלוקת שנחלקו הראשונים מדוע האומר לאשה התקדשי לי במנה, והיא השיבה, תנם לאבא ואביך, אינה מקודשת? ויש שתירצו משום שלא אמרה „ואתקדש אני לך“, ויש שתירצו משום שלא התחילה היא ואמרה, אלא הוא. מחלוקת זו נוגעת בעיקרה לעניני קידושין ואינה נוגעת ישירות לעניני ממונות. הבאת דברי הגר"א במקורם היתה מראה לנו שעיקרה של המחלוקת בעניני ממונות תלויה בשאלה המובאת כאן באה"ע סי' ל' ובביאור הגר"א ס"ק י"ב באשה שאמרה תן מנה לפלוני ואקדש אני לך — מקודשת מדין ערב (כשם שערב משתעבד למלוה) אם אמרה תן לכלב או על הסלע, שאינם בני דעת, יש אומרים שמקודשת משום שערב משתעבד בהנאה שנגרמה לו שהוציאו ממון על פי הוראתו, ויש אומרים שאינה מקודשת, מכיון שערב משתעבד מדין שליחות, שהלווה כאילו קבל את הכסף במקומו ושיעבוד הלווה חל אף על הערב (עיין מחנה אפריים, הלכות רבית, י"א) ולכן רק אם מקבל הכסף הוא ברחיובא משתעבד הערב. וזו עיקר השאלה לדיני ממונות, באומר זרוק מנה לים אם משתעבד בגלל ההנאה או שלא משתעבד כי אין כאן שליחות, והבעיה של „התחילה“ או „ואתקדש“ נוגעת לשאלה זו רק בעקיפין.

הערות השולים

אם גם בכמות תופס את עיקר המקום בספר ביאור דברי הגר"א, דומה שבאיכות משוקעת עיקר עבודתו של המחבר בהערות השוליים הקצרות והצנועות שבהן נכרת גדלותו. כנראה שלא רצה המחבר להטריח את הלומד בדברים צדדיים שאינם נוגעים ישירות להבנת דברי הגר"א עצמם וצמצם בהערותיו, אם כי נראה שהלומדים לא היו נפסדים אילו היו הערות אלו מפורטות יותר, כי בלעדיהן מתקפחת הבנת דבריו של הגר"א לעומקם. בהערות אלו באים מראי מקומות רבים לאחרונים שעסקו בפרוש דברי הגר"א, כגון הגהות הרי"מ ערוך השולחן, יד דוד (להגר"ד פרידמן מקרלין) פסקי הגר"א, פתחי תשובה, ואוצר הפוסקים, עינים למשפט והחזון-איש. ידוע שהחזון איש הרבה לעסוק בביאור הגר"א והושפע מאוד מדרך לימודו הפשטנית והפסקנית, צירוף הערותיו של החזון-איש לספר היה מעמיק את העיון בו ומעשיר אותו.

יש והמחבר מציין ספרים שונים שאינם נמצאים ביד כל אדם, כגון „בשורת אליהו“ להרב משולם ראטה, או מאמר של הרב הרצוג בספר הגר"א, במקרים כאלו בודאי שהיה צורך להביא את תמצית דבריהם.

במקום אחד (סוף סי' ד') מעיר המחבר שאפילו לא ציין את ספרי האחרונים העוסקים בביאור הגר"א משום שיש לדבריהם השלכות מעשיות להלכות חמורות, כגון בעית הקראים וכשרות בני ישראל מהודו. גם אם מובנה גישת

המחבר להמנע מהכרעה בשאלות אקטואליות, בכל זאת, קשה להבין מה החשש להביא מדברי הפוסקים האחרונים דברים הנוגעים להבנת דברי הגר"א עצמם, מבלי להתייחס למסקנות המעשיות הנובעות מהם. אתיחס לאחת מהערותיו של המחבר. בסימן מ"ה ס"ק ו', פוסק הרמ"א (עפ"י המהרי"ק) שהשולח סבלונות לאשה, שיש לחוש שהוא קידשה, חשש זה הוא חומרא בעלמא להצריכה גט, אבל אם נשאת לאחר לא תצא. והגר"א סובר שלשיטת הרשב"א אין זו רק חומרא בעלמא אלא ספק שקול, אפילו אם רוב אנשי המקום נוהגים לשלוח סבלונות לפני האירוסין (ואז לכאורה אין חשש ששולח הסבלונות קידשה), בכל זאת, איננו מסתמכים כאן על הרוב, משום שהוא תלוי במנהג ולא בטבע, וסיים הגר"א את ביאורו במילים: „ומכל מקום דבריו אמת“. ומחברנו פרש שכונתו לשיטות החולקות על הרשב"א וסוברות שהרוב מועיל גם כשהוא תלוי במנהג וכל החשש הוא חומרא בלבד. נראה שיש לשער שכונת הגר"א לומר שפסק הרמ"א שהחשש הוא חומרא בעלמא נכון גם לשיטת הרשב"א, הסובר שהרוב כאן אינו מועיל, בכל זאת, מן התורה אף רוב התלוי במנהג רוב הוא, שהרי גם המיעוט תלוי במנהג ובוודאי עדיף הרוב מן המיעוט בענין זה, אלא שרבנן החמירו ברוב כזה ולא הסתמכו עליו, כי אין הוא משמש הוכחה גמורה כרוב טבעי (ועיין שב שמעתתא ד' י' שהוכיח מהרמב"ן שרוב זה מועיל מן התורה ורק רבנן הם שהחמירו).

תיקוני גירסאות

הגר"א נחשב, כידוע, כאחד מגדולי המגיהים, עינו החדה חשה בכל גירסה שאינה מדויקת והעמידה על דיוקה. (בעיקר היה כוחו גדול בהגהת הירושלמי) אך הדבר שהצטער בו אותו צדיק נכשלו בו מדפיסי ספריו, ושיבושים רבים נפלו בביאורי הגר"א (יתכן משום שלא רבו העוסקים בהם).

יפה כוחו של הרב רקובר בהגהת דברי הגר"א, במקומות רבים עומד הוא על שיבושים שנפלו בספרים ומציע את תיקונם. אולם במקום אחד יתכן שהגיה המחבר ללא צורך. בסי' ל"ב ס"ק ט' בהסבירו את ההלכה שאין מטבע נעשה חליפין כותב הגר"א: „והטעם שבחליפין בעינין כלי, ועיני תוספות שם (ב"מ מ"ה).." ומחברנו התקשה בהבנת ראיית הגר"א, כי התוספות כתבו שמטבע נחשב ככלי ובכל זאת אין המטבע נעשית חליפין משום שדעתו של אדם היא על הצורה הטבועה במטבע, וזו עשויה להתבטל וא"כ אי אפשר לומר שטעם הדין שאין מטבע נעשה חליפין הוא משום שבחליפין צריכים כלי דוקא ומטבע אינו כלי, לכן הגיה המחבר: „ואין הטעם שבחליפין בעינין כלי..“ כלומר שהטעם שאין מטבע נעשה חליפין אינו משום שאינו כלי, אלא משום שדעתו של אדם על הצורה.

אך יתכן שאין צורך בהגהתו של המחבר, באמת חליפין צריכים כלי דוקא, כידוע, והמטבע אף שהוא כלי, אינו נעשה חליפין, משום שאדם לא מיחס את עיקר החשיבות לחומר המטבע זלפלי שבו, אלא לצורה, וזו עתידה להתבטל לכן אין המטבע יכול לשמש כחליפין, משום שלענין זה אינו כלי. את אשר אירע לגר"א, אירע אף למחברנו וספרנו זה אינו נקי משיבושי

דפוס, מהם קלים ומהם חמורים. להלן רשימת שיבושים שלא תוקנו ברשימת תיקוני הטעויות שנספחה לסוף הספר:

בסי' ל"א ס"ק י"א במקום: סיוע לפי לישנא בתרא, צ"ל: ללישנא בתרא.
 בסי' כ"ו ס"ק ז' במקום: באומה האבריה, צ"ל: באומה העבריה.
 בסי' כ"ט ס"ק ט"ז במקום: הרז זו מקודשת, צ"ל: אינה מקודשת.
 בסי' ל"א ס"ק כ"ט במקום: בגמ' קידושין ח' א', צ"ל: י"ב א'.
 בסי' כ"ז ס"ק כ' במקום: להתקדש לי, צ"ל: להתקדש לו.
 שם במקום: לאו כל כמיניה, צ"ל: כל כמינה.
 בסי' מ"א ס"ק ד' במקום: ועתוס' שם, צ"ל: ועתוס' כ"ב.
 בסי' ל"ח ס"ק י"ד במקום: מקדושת, צ"ל: מקודשת.

כמו כן נותרו לצערנו בספר שיבושים שהוכנסו ע"י הצנזורה בגולה, כגון „כותי" במקום גוי (סימן כ"ב סעיף ג'), שיבוש שלא כל אדם עומד עליו, משום שגם לכותי יש מעמד מיוחד בהלכות אישות. לעומת זאת השיבוש של „עכו"ם" במקום „גוי" (סימן ד') אינו מהווה מכשול, אם כי חובת הדיוק מצריכה תיקון אף כאן.

הצעות להשלמת החיבור

ולסיכום נראה שיש דברים שחסרונם אולי אינו מורגש בספר, אך יש בהם בכדי להוסיף שיפור ומעלה:

א. פיענוח באר-הגולה.

כידוע הגר"א ראה את חיבורו כמשלים את חיבורו של זקנו ר' משה רבקה בעל „באר-הגולה", וסתם „שם" בביאור הגר"א מתיחס לדברי זקנו. ואכן, גם מחברנו עומד פעמים הרבה בספר על הויקה שבין השניים. ביאור השו"ע עפ"י המקורות התלמודיים היה מושלם יותר אילו היה הבאור מקיף אף את „באר-הגולה".

ב. מפתח הסוגיות.

כדי לקרב את לימוד הספר לתופשי התורה, מן הראוי היה להוסיף לספר מפתח שבו יצינו כל הסוגיות התלמודיות שנתחדש בהן דבר ע"י ביאור הגר"א (עם ציון ההבחנה שבין חידושי המקוריים של הגר"א, לבין חידושיהם של הראשונים שמהם לוקטו דבריו). כי כידוע מרוכז עיקר הלימוד כיום בישיבות בגמרא, ולא בספרי הפוסקים, מפתח מן הסוג המוצע מסוגל לפתוח את שערי ההלכה בפני הלומדים ולהדריכם בדרכו הלימודית המיוחדת של הגר"א (נסינות מסוג זה נעשו באופן אחר, בליקוטים מביאורי הגר"א על מסכתות ברכות ושבת).

ג. אוסף פרשני הגר"א.

ללקט בצורה שיטתית יותר את כל המחברים שעסקו בפירושו דברי הגר"א ולהביא את תמצית דבריהם בשולי הביאור.
 נאחל למחבר שיוכה הוא ועמו הציבור כולו להמשך מפעלו הגדול על כל אה"ע ועל יתר חלקי השו"ע ובעקבותיו תצא תנועה גדולה של לומדי תורה ההולכים בדרכו הלימודית המיוחדת של הגר"א.

הערות ותגובות

על גזרת החדש בזמן החשמונאים

רמ"ב לערך) ב„קריית ספר“ לז' (ע' 132) וגם שם הנוסח הוא „חדש“ ולא ראש חדש.

כן מזכיר הרב ארנטריי את דברי ספר החשמונאים (א' נח) בהם נאמר בקשר לפקודת המלך להמית את עוברי גזר-תיו: „וכמשפט הזה עשו לישראל הנמ-צאים בכל חדש וחדש בערים“. פיסקא זו אין הסברה ברור ומהדירי ספר התש-מונאים נדחקים לפרשה. כן מוסיף הרב ארנטריי שבמדרשים שונים ובדברי חז"ל הוזכרה גזרת איסור טבילה לנשים, אשר לא הוזכרה משום מה בפסקה הנידונה במגלת אנטיוכוס.

מתוך כל אלה, מגיע הרב ארנטריי להסבר שהיוונים גזרו על הטבילה — הבאה מדי חדש בחדשו ומלה „ירחא“ באה לציון את הוסת החדשי. המושג חדש בלטינית וביוונית משמש לציון ה-ווסת ובעל המגלה השתמש בהזכירו גזרה זו בתרגום מקורה מיוונית. לדעת הרב ארנטריי נתאספו בחדשן נשים מ-הכפרים בערים לשם טבילה ונגזרה גזרה לאסור הדבר עליהן.

על הסבר זה אמנם ערער בשנתון ה-נ"ל (כרך 5 שנה תרסח ע' 371) הרב ד"ר ה. קוטק ז"ל רבה של הומבורג. הוא רוצה להסביר את הגזרה כמתיחסת לראש חדש עצמו ומסביר אותה על פי דברי ר' יצחק אייזיק הלוי ב„דורות ה-ראשונים“ (ח"ר, כרך ג' עמ' 332—324). רי"א הלוי מסביר את דברי ספר החש-מונאים הנ"ל בהניחו שבראשי חדשים בתקופת המקדש כשהקריבו מוסף של ראש חדש היתה קיימת תקנה של ביטול מלאכה בכדי להתאסף בבתי כנסת ובתי

ב„המעין“ מחדש טבת תשכ"ט דן ה-רב יהודה שביב במאמרו „גזירת החדש בזמן החשמונאים“ בדברי „מגלת אנט-יוכוס“ בהם נאמר שהיוונים גזרו על ה-יהודים לבטל ראש חדש ומנסה להסביר את החומרה בה נקטו היוונים נגד שמי-רת ראש חדש. עד כמה שביירויו בענין ההבדל בין היהדות ולהבדיל היוונות מושכים את הלב, אין הסבר הגזרה מ-שכנע. ואפשר אף לאמר שמתקבל ה-רושם שהזכרת הגזרה בהקשר זה מש-משת רק אמצעי ספרותי לזנוק מכך ל-הסבר מלחמת היוונות ביהדות לפי דעתו של המחבר.

על עצם גזרת החדש כתב כבר בשנת תרפ"ז הגאון רבי חנוך ארנטריי זצ"ל, רבה של מינכן, בשנתון הפרנקפורטי (כרך 4, עמ' 147): „עם כל מה שהרבו כבר לאמר ולדרוש על כך, לא מצאתי עדיין הסבר משכנע לדבר“.

רבה של מינכן מנסה מצדו להסביר גזירה זו. ראשית הוא קובע שהגירסא הנכונה במגלת אנטיוכוס היא שגזרו על החדש ולא על ראש חדש. וביטוי זה מצוי במקורה הארמי של מגלת אנטיוכוס: „ירחא“. הרב ארנטריי מסתמך על מ-הדורת פיליפובסקי (לונדון 1856) של המגלה בארמית; היא אמנם מתאשרת גם ע"י מקורות נוספים: ב„בתי מדר-שות“ של הרב ורטהימר (ירושלים תש-כ"ח) ע' שיט פורסם ג"כ הנוסח הארמי של מגלת תענית וגם שם מדובר על גזרה על „ירחא“ ולא על ראש חדש. וכן הוא בבית מדרש ו' לילינק. לאח-רונה פורסם תרגום עברי מדפוס ישן (ספר הנדפס בוואדי אל חיגארה בשנת

שנה תר"ע עמ' 367 דברי הרב ק, ות-
שובתו של הרב א. בכרך 8, שנה תרע"א,
עמ' 32).

הסברים אלה בכל אופן מתקבלים יותר
על הדעת מהאחרים. והבוחר יבחר.

הרב קלמן כהנא
חפץ חיים

מדרש ללמוד תורה. ולדעת הרב קוטק
חלה הגזרה על עצרות למוד אלה.

בכרכים הבאים של השנתון הנ"ל נמי
שך עוד הפולמוס בענין בין הרב ארני-
טריי והרב קוטק (עיי"ש כרך 6 שנה
תרס"ט עמ' 97 דברי הרב א., כרך 7

על השימוש בתאריך הנוצרי

עד משנהו, ולשנה הכספית (fiscal
year), המשמשת לחשבונות של מסים,
והנמנית מן האחד באפריל, ולשנת בית-
הספר (school year), הנמנית מאחד
בספטמבר.

גם לנו, להבדיל, יש שנה אזרחית,
והיא המתחילה באחד בתשרי, שהוא
ראש השנה האזרחי, כלומר ראש השנה
לשנים ולשמוטיין וליוזבלות, היינו לחיי-
שוב זמנים, להבדילו משאר ראשי ש-
נים, שאינם אזרחיים, אלא מכוונים ל-
שימוש מיוחד, כגון לאילן, למעשר ב-
המה, לרגלים וכדו'.

אל נתן את שמו ואת כבודו של ה-
אחד בתשרי — לאחר. את השנה, ה-
נמנית מינואר ראוי שתקרא נוצרית,
נכרית, לועזית, גויית או איד שנוצרה,
אבל לא אזרחית בשום פנים.

מאיר מדן, ירושלים

מסכים אני בהחלט עם ההערות נגד
השימוש בתאריך הנוצרי, (המעין, טבת
תשכ"ט), אך משום מה מוזכר שם התא-
ריך האזרחי. יש להתפלא על כך, שקור-
אים לתאריך הנוצרי תאריך „אזרחי“.

„אזרחי“ על שום מה? וכי כל מה ששייך
לגויים, הוא אזרחי? כינוי זה נגרר מן
ההווי הגלותי, שבו „אזרח“ פירושו גר-
מני, רוסי, פולני, אמריקני וכו', אך לא
יהודי.

התאריך המתחיל באחד בינואר נקרא
בפיהם של הגויים „אזרחי“ (civil year),
על שום שהוא משמש את הצרכים הרג-
לים של האזרח, היינו מניין ימים וחד-
שים ושנים — להבדילו בין השנה ה-
„אזרחית“ (המתחילה בינואר) לשנה ה-
כנסייתית (ecclesiastical year), המש-
משת לצורכי דתם והנמנית מחג הלידה

שמחת הרציחה טבועה בנפשם

... כמו שספרו לנו הישמעאלים כת הרוצחים במאמר המלך כי יש להם חשק גדול
בשעה שהורגים אדם ונכרתה מהם שורש הרחמים והיו לאכזר.

הרב חיים ן' עטר : אור החיים, דברים יג. יה

הערות ביבליוגרפיות לספרי החתם סופר

א. מהדורה בלתי ידועה של הספר „שירת משה“

כל רושמי הספרים רושמים כמהדורה הראשונה של הספר „שירת משה“ — ספר שיריו של מרן החתם סופר זצ"ל — את המהדורה שנדפסה בפרשבורג בשנת תרי"ח¹.

יתר על כן, גם במהדורות הבאות של „שירת משה“, באה רק זכרה של מהדורת תרי"ח. בשנת תרל"ה נדפס הספר מחדש בפרשבורג, ע"י ר' יהושע סג"ל נפתליוויץ, מתושבי העיר. בהקדמתו כותב המו"ל: „וזה טו"ב שנים אשר בא פעם ראשונה לדפוס... ויען שברוב הימים כמעט ספו תמו... ע"כ הבאתים לדפוס בגייר יפה ומהדר“. יוצא אפוא שהמו"ל מתייחס רק למהדורה קודמת אחת שנדפסה שבע עשרה שנה לפני כן, דהיינו — בשנת תרי"ח.

פעם נוספת נדפס הספר בווינה בשנת תרס"ב, בהוצאת ר' יוסף שלזינגר, בהוספת „שיר חדש“, — שירים מאת בן החת"ס, רבנו שמעון סופר זצ"ל אב"ד קראקא (בעל ה„מכתב סופר“), עם הערות וביאורים מאת בנו הרב שלמה אלכסנדרי סופר ז"ל מסרט. במכתבו של ר' שלמה אלכסנדרי אל המו"ל, שנדפס בראש הספר, הוא מציין מהדורה זו כמהדורה שלישית: „...לספחם על מחברת הקדש שירת משה... במהדורא תליתאה אשר אתה מדפיס כעת“; ואם כן, גם ר' שלמה אלכסנדרי מתייחס רק למהדורת תרי"ח ולמהדורת תרל"ה.

בשנת תרס"ח נדפס ה„שירת משה“ פעם נוספת (מאז לא נדפס יותר, עד כמה שידוע לי). הספר נדפס בסטמבר ע"י רבה של העיר רבי יהודה גרינוולד ז"ל, חתן בנו של החת"ס — ר' יוסף יוזפא ז"ל. בראש הספר כותב המו"ל: „זה ספר שירת משה... נדפס כבר זה שלש פעמים“; כוונתו למהדורות: תרי"ח, תרל"ה ותרס"ב.

בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי פה בירושלים ת"ו, מצאתי טופס של הספר „שירת משה“ שנדפס בפרשבורג בשנת תרי"ז; וכאמור, לא בא זכרה של מהדורה זו, לא אצל רושמי הספרים ולא במהדורות הבאות של הספר. שתי המהדורות — הבלתי ידועה משנת תרי"ז והידועה משנת תרי"ח — הובאו לדפוס ע"י ר' מנדל פרנקפורטר „לכבוד ש"ב אמ"ו הגאון... מוהר"ר אברהם שמואל בנימין סופר נ"י...“ (מתוך נוסח השער בשתי המהדורות).

נוסח השער בשתי המהדורות דומה, במהדורת תרי"ח יש כמה הוספות. גם הקדמתו של המו"ל כמעט זהה, והפלא הגדול הוא שאין המו"ל מזכיר במהדורת תרי"ח, שהספר כבר נדפס פעם אחת בשנת תרי"ז. כל השירים שנדפסו בתרי"ז

1 בן יעקב ב„אוצר הספרים“; פרידברג ב„בית עקד ספרים“; רשימת „ספרי מרן החתם סופר ז"ל שהופיעו עד הנה בדפוס“ שנדפסה בראש „ספר הזכרון“, מהדורת ירושלים תשי"ז (ברשימה זו מצויין במפורש: „רשימה זו כוללת פרטים רק על הדפוסים הראשונים“).

נדפסו שוב בתרי"ח, רק הסדר שונה: במהדורת תרי"ח יש יותר דיוק בסדר השירים לפי מועדי השנה; שירו של האבן עזרא, "צמאה נפשי" שנדפס בתרי"ז בסוף הספר, נדפס בתרי"ח — בתחילתו, מיד לאחר השיר הראשון של החת"ס; וכן נדפסו בתרי"ח מספר שירים נוספים. דבר נוסף שחסר במהדורת תרי"ז — דברי הקדמה של החת"ס לפני כל שיר: "מיוסד לשלב שמי משה...", או: "שיר זה חברתי...", וכדומה. במהדורת תרי"ז — יב דפים, בתרי"ח — טז דפים. השינוי החשוב ביותר בין שתי המהדורות — ולדעתי זו הסיבה שהספר נדפס מחדש — הוא, שבשנת תרי"ז נדפס הספר ללא נקוד, ואילו מהדורת תרי"ח כמעט כולה מנוקדת. כפי שכבר ציינתי, ההקדמה בשתי המהדורות כמעט זהה; אך בעוד שבמהדורת תרי"ז כתוב: "...להביא כל דברי זמירות... על משבח הדפוס... על נייר יפה ומהודרת...", נכתב בתרי"ח: "...להביא כל דברי זמירות... על משבח הדפוס... על נייר יפה בנקודות ומוגה בכל מיני יפוי, ומהודרת...". מכל האמור, נראה לי כמעט ברור, שהמהדורה הראשונה שנדפסה בשנת תרי"ז נגזזה ע"י המו"ל ולא הופצה בשוק, ומיד נדפסה על יד מהדורה חדשה שיצאה לאור תוך אותה השנה.² כפי שכבר רמזתי, נראה לי שסיבת גניזת המהדורה הראשונה היא — הדפסתם של השירים ללא נקוד. לאחר הדפסת הספר, הועמד המהדיר ע"י אחרים — או שבעצמו עמד על כך — כי אין טעם בפרסום שירים ללא נקוד, ולכן גזו את מהדורתו הראשונה והדפיס מיד את הספר מחדש. אם השערתי זו נכונה, לא יפלא אפוא, שאין המהדיר מזכיר במהדורת תרי"ח את מהדורת תרי"ז; ואין תימה בכך שכל רושמי הספרים, וכל המהדירים הנוספים של "שירת משה", לא ידעו על קיומה של מהדורת תרי"ז, שבוודאי נדירה היא ביותר.³

ב. לזהותו של אחד השואלים בשו"ת חתם סופר

שלש תשובות בשו"ת חתם סופר מופנות אל השואל: "תלמידי הרב... כמו"ה עקיבא ב"י אב"ד דק"ק קובנא".¹ לכאורה נראה שמדובר בעיר קובנה שבליטא (בירת ליטא העצמאית בין שתי מלחמות העולם), ושאהד מתלמידי החת"ס שמש כרבה של קהלה עתיקה ומפוארת זו; ואמנם למדו בישיבתו של החת"ס גם תלמידים שבאו מליטא, ואשר שמשו אח"כ ברבנות באחת מקהילותיה.²

2 בשתי המהדורות מופיע התאריך הלוועי 1857; יוצא אפוא שמהדורת תרי"ז נדפסה לכל המוקדם בחדש סבת. ומהדורת תרי"ח — לכל המאוחר בכסלו.

3 בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי יש רק טופס אחד הנמצא בספריה למעלה משלשים שנה. בין מאות אלפי הספרים שקבלה הספריה אחרי השואה מ.אוצרות הגולה", לא נתקבל טופס נוסף של ספר זה.

1 יו"ד סי' טז (משנת תקפ"ו); בסגנון דומה — אה"ע ח"א סי' קמו (תקע"ה); אה"ע ח"ב סי' צה (תקע"ז).

2 ר' שמואל הכהן וינגרטן ב"י מונה בספרו, "החתם סופר ותלמידיו" (ירושלם תש"ה), עמ' 27, ארבעה תלמידים כאלה.

גם כותב תולדותיה של קהלת קובנה, ר' דוד מתתיהו ליפמאן, סבור היה שהמדובר בקובנה שבליטא, והוא מזהה את ר' עקיבא הנ"ל עם הדיין ר' עקיבא ב"ר זאב וואלף קארפילש, אשר היה אחד מדייני קובנה.³

בעקבותיו של ליפמאן הלך גם ידידי הביבליוגרף ר' י. יוסף כהן נ"י. במאמרו על תשובות „מראה יחזקאל“ („המעין“ טבת תשכ"ד, עמ' 43) הוא מגיע למסקנה שבעל ה„מראה יחזקאל“ בא במגע ובמשא ומתן של הלכה עד לקובנה שבליטא, מפני שבסי' קסא ישנה תשובה לר' עקיבא אב"ד דק"ק קובנא. כהן מסתמך שם על ליפמאן; עומד על כך שר' עקיבא קארפילש נזכר כדיין בקובנה ולא כרב, ואילו החת"ס וה„מראה יחזקאל“ מכתירים אותו בתור „אב"ד דק"ק קובנה“; ולבסוף משיג על בנימין זאב באכער: „אגב, בנימין זאב באכער ברשימת השואלים של תשובות חתם סופר (Magyar Zsidó Szemle) כרך 9, עמ' 636 מס' 25) ערבב את ר' עקיבא דנן שהיה רב בקובנה עם ר' עקיבא אחר שהיה רב בקובין (Alsókubin) בהונגריה“.

ארבע נקודות מערערות לדעתי את ההנחה שמדובר על קובנה שבליטא והתשובות כתובות לר' עקיבא קארפילש.

א) צורת הכתיבה של העיר קובנה שבליטא בכל הספרות הרבנית היא „קאזונא“ ולא „קובנא“.

ב) כאמור, כבר הרגיש כהן בכך שר' עקיבא קארפילש שמש כדיין בקובנה שבליטא, ואילו ר' עקיבא שבשו"ת חת"ס ושו"ת „מראה יחזקאל“ מוכתר בתור אב"ד קובנא. תמוה מאד שהחת"ס יכתיר את תלמידו שלש פעמים בתור אב"ד, בזמן שהוא שמש בתפקיד של דיין.

ג) השנים אינן מתאימות. ר' עקיבא קארפילש נזכר כדיין רק אחרי שנת ת"ר (ליפמאן, שם), ואילו התשובה הראשונה בשו"ת חת"ס אל אב"ד קובנא היא משנת תקע"ה. דוחק גדול הוא לומר שלא נשאר לנו שום זכר בכתב על קרוב לשלשים שנות דיינות.

ד) רשימת השואלים של באכער היא טובה ומדוייקת, וקשה לשער שהוא החליף בין קובנה שבליטא לקובין שבהונגריה.

ולא זו בלבד שאין מדובר כאן על קובנה שבליטא, אלא שאין כל ספק בדבר שר' עקיבא אב"ד קובנא הוא אותו ר' עקיבא שהיה רב בקובין, כפי שקבע באכער ברשימתו. שם משפחתו של ר' עקיבא זה היה „שטיינהארט“ והוא שמש כרבה של קובין משנת תקע"ה עד פטירתו בשנת תר"ו.⁴ כנראה שבגרמנית יש לעיר זו שם שונה, ולכן היא נקראה אצל היהודים גם בשם „קובנא“ (אינני יודע כיצד בטאו זאת ולכן אינני יכול לנקד), מלבד השם „קובין“.

ר' עקיבא שטיינהארט היה נכדו של ר' יוסף שטיינהארט אב"ד פיורדא ובעל ה„זכרון יוסף“. בשנת תקפ"ח הדפיס בפראג את הספר של סבו „משביר ברי“ על התורה, ובו גם הרבה הוספות משלו. על שער הספר: „מהור"ר עקיבא

3. לתולדות היהודים בקובנה וסלבודקה (קידאן תרצ"א). עמ' 191—192.

4. Magyar Zsidó Lexicon, עמ' 32.

שטיינהארט יצ"ו אב"ד ומ"ץ דק"ק קובנא בגליל אראווע [בהונגרית: Arva] במדינת אונגריין". בהקדמה מספר ר' עקיבא שטיינהארט את קורותיו וכותב שלמד בישיבתו של החת"ס, והוא הסמיך את שתי ידיו עלי".

בספר יש כמה הסכמות. בהסכמתו של ר' שמואל לגדא מפראג: „הרב... מו"ה עקיבא אב"ד דק"ק קובין במדינת אונגריין..."; בהסכמת ר' מרדכי בנעט מניקלשבורג: „הרב... מו"ה עקיבא אב"ד דק"ק קובנע במדינת אונגארין..."; בהסכמת החת"ס: „תלמידי הרב... מו"ה עקיבא נ"י אב"ד דק"ק קובנא יע"א"; ובהסכמת ר' אלעזר אב"ד מיקלאש: „הרב... מו"ה עקיבא נ"י אב"ד בק"ק קובינא".

בשורת חת"ס יש תשובה נוספת משנת תקע"ד בה כתוב: „תלמידי הותיק... מו"ה עקיבא נ"י אשר מצ"פ [=מצודתו פרוסה] לק"ק קובין יע"א" (יר"ד סי' מה).

המסקנה היא אפוא ברורה. כל התשובות הנזכרות שבשורת „חתם סופר" ובשורת „מראה יחזקאל" נכתבו לר' עקיבא שטיינהארט, רבה של קהלת קובין שנקראה גם קובנא „בגליל אראווע במדינת אונגריין".

ג. הערות על מאמרו של ר' אברהם הלוי שישא

1. במאמרו „הערות ביבליוגרפיות לספרי החתם סופר ולתשובותיו", פרק א' („המעין" תשרי תשכ"ט, עמ' 52—53), כותב ר' אברהם שישא נ"י, שמרן החת"ס ז"ל „העתיק התשובות לתוך פנקס על פי סדר כתיבתן", והוא בעצמו „קבע מספר סידורי לתשובותיו". אחת הראיות לכך היא „שמרן בעצמו מזכיר מספרים אלו כאשר מביא דברי עצמו מתוך תשובותיו". בהערה מציין שישא: „בהגהות לשו"ע שהעתיקן החתן סופר זצ"ל, נסמנו התשובות שנעתקו עם מספר הסידורי שלהם".

יש להוסיף שגם בהגהות החת"ס לש"ס מציין רבנו עשרות פעמים את תשובותיו לפי מספרן הסידורי. מדפיסי הגהות החת"ס שנדפסו בסוף הש"ס השמיטו ציונים אלה; אך בספר „הגהות חתם סופר על כל הש"ס" (ניו-יורק תשי"ט), שיצא לאור ע"י אדוני אבי מו"ר הרה"ג מוה"ר אברהם סופר שליט"א, נדפסו הציונים. בהקדמתו מעיר אאמ"ר על כך: „פעמים רבות כתב רבינו לעיין בתשובותיו ומציינם לפי המספר אשר נתן להן לפי סדר כתיבתן". הגהות אלו נעתקו ע"פ צויו של בן החת"ס, רבנו שמעון סופר מקראקא זצ"ל; בראש העמוד הראשון כתוב בכתב ידו: „בעזה"י הגהות הש"ס מגליון הש"ס של אאמ"ו מאוה"ג מהרמ"ס זצ"ל נעתקים" (ראה בהקדמת אאמ"ר).

במס' ערובין (ק"ה, א') כותב החת"ס: „עיי' תשובתי סי' אלף שמא". רבנו מציין כאן את אחת התשובות האחרונות שבפנקסי תשובותיו. הפנקסים הכילו 1377 תשובות, כפי שנדפס בשערי שו"ת חת"ס, ואילו סך כל התשובות שנדפסו הוא 1058 (ראה במאמרו של שישא). תשובה זו ועוד הרבה תשובות אשר רבנו מציינם בהגהותיו, לא נמצאו ע"י אאמ"ר בתשובות הנדפסות, כפי שהוא מעיר על כך בהערותיו. מתוך עיון בציונים אלה, אפשר ללמוד הרבה על תוכנו של חלק מתשובות רבנו, אשר לא זכינו להופעתן בדפוס.

2. בפרק ח' של המאמר הנ"ל (,המעין" טבת תשכ"ט), הערה 9, כותב ר"א שישא על ר' מרדכי ווייסמן—חיות הידוע בכינוי „מו"ח": „והוא שגמר את הפירוש לירושלמי הוצ' קראטאשין שנת תר"כ (התחיל הפירוש גרעטץ, שלא הספיק לגמרו)".

יש להעיר שמו"ח לא חבר את הפרוש לירושלמי; הפרוש הקצר שנדפס בגליון הוא קדום והופיע כבר בירושלמי שנדפס בקראקא בשנת ש"ט, ומחברו המשוער הוא ר' דוד דרשון (ראה ב„קונטרס השלם של מפרשי הירושלמי" הנספח לירושלמי ניו-יורק תש"ט, מס' 159). מו"ח חבר את ה„מראה מקום והגהות" שנדפסו בצד הפנימי של הגליון, בהוצאת קראטאשין תרכ"ו (ולא תר"כ, כפי שכותב שישא). בהמשך ההערה מציין ר"א שישא למכתבו של מו"ח לשי"ר — בקשר לעבודתו על הירושלמי — שפורסם ע"י ב"צ דינור. שישא מוסיף: „אכן היה ידוע בעלותו של הפירוש עוד לפני שפירסם דינור מכתב הנ"ל. ראה ח. ד. ליפפע, אסף המזכיר...". אינני יודע מה צורך ראה שישא להביא ראייה מליפפע; כי אכן ידוע היה שמו"ח חבר את ההגהות גם לפני ליפפע. שמו של מו"ח מופיע במפורש מספר פעמים בירושלמי קראטאשין כמחבר ההגהות: בהקדמת המו"ל (בטעות „יצחק יהודה ליב", שם אביו של מו"ח); בסוף סדר נשים; בסוף מס' נדה; בראש קונטרס „שער העין" שנדפס בסוף הספר, והמכיל תקונים והשמטות ל„מראה מקום והגהות". דינור לא מתיימר לגלות שמו"ח חבר את ההגהות, כפי שמשמע מדבריו של שישא; המכתב הנ"ל פורסם בין מכתבים אחרים שנכתבו לשי"ר ושלא פורסמו עד שדינור הביאם לבית הדפוס.

אגב; ה„מראה מקום והגהות" עד מס' פסחים לא נתחבר ע"י גרעץ, כפי שכותב מו"ח לשי"ר וכפי שכותב שישא; שמות המחברים (אחד על מס' ברכות והשני משם עד פסחים) נזכרים בהקדמת המו"ל. כוונת המו"ל היתה להוסיף „ביאור מלות יונית ורומית ושמות הארצות והמקומות המובאים בתלמוד ירושלמי". מלאכה זו בצרופ מבוא היתה צריכה להעשות ע"י גרעץ, אך הדבר לא יצא לפועל, כפי שמתנצל המו"ל בהקדמתו. שמו של גרעץ לא מוזכר בהקדמה, הוא מופיע על העטיפות של הירושלמי שיצא לאור בתחילה חוברות (ראו „מאמר על הדפסת התלמוד", ירושלם תשי"ב, עמ' רז).

3. בפרק הנ"ל, פסקה ח', מביא ר"א שישא את סיפורו של בעל „לב העברי" ז"ל על החת"ס „כי בהיותו במרחץ יערגן... ושאל מהתלמידים שיתנו לו חומש ונתן לו תלמיד אחד חומש עם תרגום של משה דעססא, ונטלו מידו וזרקו על הארץ". בהערותו שם מוסיף שישא שאותו תלמיד היה בעל ה„מהר"ם שיק" ז"ל, אשר שמש כרבה של יערגן באותו זמן.

פלא בעיני שר"א שישא מביא ספור זה, שנסתר ע"י בעל הדבר בעצמו, הלא הוא המהר"ם שיק. בתשובתו לרבי הלל ליכטנשטיין ז"ל שנדפסה בספר „לקוטי תשובות חתם סופר" (לונדון תשכ"ה) עמ' עג, מוסיף המהר"ם שיק אחר-החתימה (אני מביא את הקטעים הנוגעים לענינו, מפני שהספר לא מצוי כאן באה"ק):

„ד"ש לחתנו תלמידי הרב... מו"ה עקיבא יוסף נ"י, אשר ביקש ממני

להודיע לו אם העדתי לפני אנשי פ"ב בענין השלכת ספרי רמ"ד... הנה כשראיתי זה כתוב אמרתי בלבי שזה אינו אמת והמגיד גי'ום... ואני לא שמעתי ולא ראיתי מעולם דבר כזה מרבנו הגאון זצ"ל ובפרט שכמדומה לי כוון המגיד מה שהי' בדידי עובדא והמעשה שהי' כך הי', דרכו של רבינו בקודש בהיותו בקהלה אחרת לילך בש"ק מבה"כ להרב ושם צוה על הרב דמתא לומר דבר אגדה ושוב דרש הוא [רבינו]... וביקש חומש... ולי הי' ג' מיני חומשים... דפוס אמסטרדם... וגם דפוס וויען... ועוד אחד עם תרגום רמ"ד, וכשביקש מרן זצ"ל חומש והעומדים לפניו ידעו מנהגי שאינו רואה בחומש רמ"ד ואינך ב' חומשים לא היו בביתי ולזאת בקשו ולא מצאו מה ליתן לו חומש ודרש בע"פ... ואחרי הדרשה... הלך איש יקר... וסיפר לו תוכן הדברים כנ"ל, ובבואי לבית מרן זצ"ל... הוכיח אותי על שאני רואה ולומד בספר רמ"ד ואמרתי לו שיש איש יקר אחד שהי' מוחזק גם אצל מרן זצ"ל לצדיק העיד לי שגם גאון ידוע למד בהן בפרט בס' ויקרא בביאור, והשיב מרן זצ"ל שבאמת לא עלתה לו כראוי בזה, ושוב אמרתי שמה טעם, ושאני עברתי בין בתריו ולא מצאתי בו שום נדנד אפיקורסות וחשש, והשיב לי ראה בס' דברים בפרשה פלוני ותמצא, ואם אמנם בעיקר לא הי' הכרח כל כך מ"מ מרן זצ"ל אמר ומי ישוב, עכ"פ נודע לי טעמו שלכך הקפיד טובא שהחזיקו לאפיקורס וכדין ספר אפיקורס ולכן לא הקפיד על התרגום היידענהיים רק על ספרי רמ"ד ולכך לא נגע בהם והרחיקם... אבל לא שמענו מעולם שאם במקרה באה לידו שהשליך על הארץ...".

ר"א שישא השתתף בעריכת ה"לקוטי תשובות חתם סופר" (ראה בהקדמת המו"ל), ולכן גדולה עוד יותר התמיהה מדוע מביא את ספורו של בעל "לב העברי" והתעלם לגמרי מהכחשתו של המהר"ם שיק; ומה גם שאין בספור זה משום מתן יתר תוקף למסקנה — שבודאי נכונה היא מעל לכל ספק — שבצוואת החת"ס כתוב: „ובספרי רמ"ד אל תשלחו יד".

4. שם בפסקה י', כותב ר"א שישא, שצילום המקור של הצוואה נדפס ב"ספר הזכרון" (ירושלם תשי"ז), „ובצילום נראה לעין כל, ובספרי רמ"ד אל תשלחו יד".

בספר האמור, בעמוד קכא, נדפס צלום החלק השני של הצוואה בלבד, כפי שצויין בדברי ההקדמה שלפני הצוואה. אמנם נאמר שם: „הצוואה הועתקה בדיוק נמרץ מתצלום עצם כ"י"ק"; אך עדיין אי אפשר לומר, „ובצילום נראה לעין כל“, כשצלום חלקה הראשון של הצוואה — הכולל את הפסקה הנדונה — לא נדפס כלל.

הרב דוד דרבקין

תקונים ביבליוגרפיים

לביית עקד ספרים ועוד לקסקונים

מתוך עבודתי הביבליוגרפית בספרית יד הרב הרצוג בירושלים מצאתי לבית עקד ספרים לה' ת. פרידברג כמה טעויות בשמות הספרים ומחבריהם ובשנות ההדפסה.

אות כ 51 באור על התורה מה"ר בחיי בר נתן — כל רושי הספרים הביבליוגרפיים כותבים רבנו בחיי ב"ר אשר כמו שכתב בהקדמתו בפירושו על התורה: אני בחיי בן אשר, וכ"כ באור החיים לר' חיים מיכל מס' 562 ובאוצר הספרים לבן יעקב מס' 288, בשם הגדולים, בסדר הדורות ועוד. ומש"כ בהעלותך פי"ב. ד פירוש מפי א"א רבי נתן ז"ל כתב ר"י רייפמן ב,אלמה" ירושלים תרצ"ו שרומז לאבי אבי או שצ"ל א"ו.

יש להדגיש שה' פרידברג בעצמו בס' כד הקמח כתב שחברו ר' בחיי ב"ר אשר וזה ידוע שמחברו של רבנו בחיי על התורה חבר את הס' כד הקמח וגם בערך שלחן של ארבע כתב ר' בחיי ב"ר אשר ובכתב יד וטיקן מס' 249 ס' שלחן של ארבע כתוב חברו החכם רבינו בחיי ב"ר אשר אבן חלאווה זללה"ה, לכן יש לדחות מש"כ ר' יהודה רובינשטיין ב,המעין", ניסן תשכ"ח עמ' 90—91.

אות ז 663 זרע יצחק הר"י ב"ר ישעיה עטי' דרשות ע"ס בראשית וקצת פלפולים ליורנו תקנ"ג וע"ס שמות עם יקרא דחיי, הספרים. פלפלת כל שהוא שו"ת שם תקס"ב. ובאוצר הספרים מס' 287 כתב על הספר הזה הר' יצחק עטי' חיי' ופשטים בפלפול ע"ס בראשית ליורנו תקנ"ג 20. וכתב ע"ז ה' מגדל זלטקין באוה"ס ח"ב ע"ס בראשית ושמות עם יקרא דחיי הספרים, פלפלת כל שהוא שו"ת ב"ח ליורנו תקס"ב (ר"ב עמ' 1095 בעק"ס).

יש כאן שתי טעויות. ה' זלטקין וה' פרידברג לא ראו את הספר ואני ראיתי את הספר בכמה ספריות ויש בו פשטים רק על ס' בראשית — כמו שכתב בן יעקב — ולא על שמות רק ה' זלטקין הוסיף שיש בו יקרא דחיי הספרים ופלפלת כל שהוא שו"ת. והטעות השני' היא בשנת ההדפסה, ה' זלטקין בעצמו שולח לר"ב היינו רשימת ספרי הבודיליאנו לדר"מ. שטייגשניידר ושמה עמ' 1095 כותב 1793 היינו תקנ"ג.

ה' זלטקין העתיק מפרידברג וה' פרידברג טעה בזה שכתוב בשער שנת שמי' רבא וחשב פרידברג רבה בהא בסופו וזה עולה 562 שזה תקס"ב אבל באמת כתוב רבא באלף וגם כתוב בסוגריום לפ"ג שזה פחות חמש שנים ויוצא 553 שזה תקנ"ג וגם בהקדמה כתוב שנת טוב ונפת שזה עולה תקנ"ג ויש למחוק מש"כ בבית עקד ספרים וע"ס שמות ליורנו תקס"ב ויש רק הוצאה אחת ע"ס בראשית תקנ"ג.

אות ח 186 חדושי ר' זאב ב"ר שמואל מאלסק חרשי וכללות הרו"ה. כתוב בסופו השוה הלכות מקואות ושמה מס' 768 הלכות מקואות עם חדושי ה"ר

זאב הלוי אינגבר תרכ"ח חברו ר' זאב הלוי ב"ר יואל רוזנבלט ואין לו שום שייכות לס' הנ"ל.

אות מ 1424 מחצית השקל לר' שמואל הלוי מקעליון. כחוב בסופו: ועל שו"ע אה"ע ה' קדושין לבוב תרל"ג, ועל שו"ע אה"ע ה' גיטין לבוב תרמ"ו, ועל שו"ע אה"ע א — כה ירושלים תרע"ג. כל אלה אינם שייכים לערך זה אלא לערך הבא מס' 1425 מחצית השקל לר' משה יאגיד.

אות מ 3972 משמרת שלום לר"ש שכנא טשרניאק. כחוב בסופו דינים ומנהגים ע"פ השו"ע או"ח ב"ח ורשה תרע"ג — יש כאן טעות וערבוב כי על ס' פרי מגדים חברו ר' שלום שכנא טשרניאק והס' משמרת שלום דינים ומנהגים לשו"ע או"ח חברו ר' שלום פערלאוו מבראהין ח"א ורשה תרס"א וח"ב תרע"ג.

אות מ 4079 משנה אבות עפ"י מעשה וחשבון מה"ר שמעון דוב מגמי. טעות בשם וצ"ל מגבי — והוא בנו של ר' מרדכי צבי מגבי בעהמ"ח ס' מפתח האגדות שהי' מפורסם בשם הפרוש מבוברויסק.

וכן יש לתקן באוצר הבאורים והפרושים מחלקה ג אבות מס' 570 כתב אבות עם פירוש מעשה וחשבון מה"ר שמעון דוד מגמי וילנה תרנ"ז 8° וצריך לתקן ה"ר שמעון דוב מגבי, וגם בערך מפתח האגדות צריך למחוק מארקוס ולכתוב מגבי, וברשימת המחברים למחוק בכלל את השם מארקוס מרדכי ולהוסיף לשם מרדכי צבי ב"ר בנימין מ 3203 היינו ספרו מפתח האגדות. ר' שמעון דוב מגבי הו"ל הגדה של פסח עם פירוש גאון תהלה וילנה תרס"ב, הובאה ברשימת ההגדות של ה' ש. וינר תוספת 895 ובביבליוגר-פיות של ה' יערי מס' 1605 והושמטה בבית עקד והשמיט עוד שני ספרים שחבר ר' מרדכי צבי מגבי: ספר זכרון גימטראות על שמות בני ישראל ברדיטשוב תרס"ב ודרך הישרים לקוטי מוסר סלוצק תר"ע ע"י נכדו ר' שמואל מגבי.

אות נ 104 נהור שרגא לר' משה בצלאל לוריא ע"מ יבמות וכו' וע"מ שבועות ורשה תרנ"ד. יש כאן טעות וערבוב שני ספרים למחברים שונים כי הספר נהורא שרגא ורשה תרנ"ד חברו ה"ר שרגא פייבל גלבפיש — מובא באוצר הבאורים והפרושים מחלקה ג מס' 514 [מרשימת שניאור בלי שם המחבר] — וישנו בספרית יד הרב הרצוג, והחדושים ע"מ שבועות לר' משה בצלאל לוריא הוציא לאור ר' אלחנן סורוצקין אב"ד זאלודוק ורשה תרצ"ח בשם מלאכת בצלאל עם „ארץ צבי" מבנו של המחבר ר' צבי ארי' ליב.

אות פ 405 פני הארי החי ה"ר חיים ארי' פיינזילבר. זה טעות כי חברו ה"ר חיים ארי' רוטנברג—מישקובסקי אב"ד סטאוויסק אביו של הרב מישקובסקי אב"ד קרינקי.

אות ש 2374 שרני טובא ה"ר שרגא ספירידיאר. יש כאן טעות בשמו של המחבר וצריך להיות סטוליאר כמו במס' 2376, וכן יש למחוק ברשימת המחברים את השם ספיריליאר ולהוסיף לשם סטוליאר המספרים 2375, 2374.

אות ת 1091 תורת הלויים ה"ר יעקב אפשטיין. טעות בשם וצ"ל קופשטיין בעהמ"ח ס' בית לוי ופרי יעקב.

אות ת 2158 תשעה פרקים להרמב"ם ה"ר שלמה זלמן פינר. יש כאן טעות בשם כי חברו ר' שלמה זלמן פינס מציריך בעהמ"ח שבעה פרקים להרמב"ם וגם שמונה פרקים להרמב"ם וצריך לתקן את השם מפינר לפינס, למחוק ברשימת המחברים את השם פינר ולהוסיף לשם פינס ת. 2158.

על הספר תוספי הרא"ש למס' שבועות ומגילה — כתב ה' זלטקין ב,,אוצר הספרים" ח"ב אות ש מס' 817 שם עולם תוספי הרא"ש למס' שבועות ומגילה ליוורנו תקמה שבבעק"ס (בית עקד ספרים לה' פרידברג) חסר ספר זה בכלל, ובאות ת מס' 196 תוספי הרא"ש כתב ג"כ שהספר ,,שם עולם" הנוכח באוה"ס לבן יעקב חסר בבעק"ס.

האמת היא שהספר הנ"ל אינו חסר אצל פרידברג ועוד הביא אותו בשני מקומות, באות ש שם עולם כתב השוה מגדנות נתן ובאות מ מס' 460 בס' מגדנות נתן מביא שם עולם תוספי הרא"ש על מס' שבועות ומגילה ליוורנו תקמ"ה, וגם באות ת מס' 512 מביא תוספי הרא"ש על שבועות ומגילה ליוורנו תק"א, אלא שכאן טעה בשנת הדפוס כי בשם עולם כתוב בשער שנת בה' אשריו ה"י כתוב אשר באותיות גדולות ויוצא תקא — וגם פירשט טעה בשנת הדפוס כי חשב בה' לשבע ואשריו הם 517 וביחד 524 ע"כ כתב שנת תקכ"ד וחשב שזה דפוס שני אבל האמת היא שיש רק דפוס אחד ליוורנו תקמה, ובמגדנות נתן כתוב מפורש בשער שנת המשרה לפ"ג שזה תקמה ובהסכמה והקדמה במגדנות נתן מזכיר גם את תוס' הרא"ש הנ"ל — ויש לחשוב בה' עשרים ושמונה היינו לא רק את האות ה' אלא את השם במלואו שזה עשריו: ויש ובצירוף הב' הם עשרים ושמונה ואת המלה אשריו שעולה 517 וביחד הב' 545 היינו תקמ"ה.

המשתתפים בגליון זה:

- הרב יהודה דוד בלייך 400 East 77th Street, New York N. Y. 10021
 הרב יהודה קופרמן, רח' יצחק ברויאר 5, בית וגן, ירושלים.
 הרב קלמן כהנא, קבוץ חפץ חיים.
 הרב יהושע בכרך, רח' עובדיה 22, ירושלים.
 ד"ר שלמה אדלר, רח' מלאכי 8, ירושלים.
 הרב יעקב שטיגליץ, כפר מימון, ד"ג הנגב הצפוני.
 שלמה סופר, רח' המלך ג'ורג' 43, ירושלים.
 הרב דוד דרבקין, רח' יצחק שולל 3, ירושלים.

אתר דעת - מכללת הרצוג

1
1
2