

הפעמי

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

הוצאת והכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ט

בתוכן:

- 1 ההלכה כמורה דרך / הרב יונה מרצבך זצ"ל
- 10 אהרי מטתו של הרב יוסף ברויער זצ"ל / הרב שלמה וולבה
- 14 לא פלוג דאורייתא / הרב יהודה קופרמן
- 22 ורפא ירפא / ד"ר אברהם ס' אברהם
- 30 בעניני ביעור שביעית / הרב קלמן כהנא
- 43 ישובי אבותינו בחצי האי סיני (סוף) / ד"ר אריה קימלמן
- 63 בענין „דברי סופרים” לפי הרמב"ם / יונה עמנואל

הערות ותגובות

- 74 ספר החסידות של ר"א מרכוס / גרשון קיציס
- 75 על המשך דרכם של עולי אשכנז / הרב יצחק לוי
- 79 על „ורוח לבשה את עמשי” / אברהם קורמן

בס"ד ירושלים טבת תשמ"א * כרך כא, גליון ב * המחיר 6 שקל

מנוי שנתי: בישראל — 20 שקל בחוץ לארץ — 10 דולר

כתובת המערכת: רח"צ פניה 26, ירושלים, טל 288883 www.daat.ac.il

ההלכה כמורה דרך בבעיות אקטואליות •

שומעי הנכבדים!

כבר דברתי על נושא זה לפני כמה שנים בגרמניה נתבקשתי עכשיו לחזור על הדברים בחוגנו זה. וגם לי נראה שהכוונו ערך הם הרעיונות כדי לחזור עליהם פה בעיר הקודש.

כמעט לא נמצאת סכנה לתורה ולאכונת, ליראת השמים ולקיום המצוות גדולה יותר מהנסיגות הרבים והתמידיים לשינוי מההלכה את אקטואליותה, לגרש ההלכה לתוך ארבע אמותיה ולרחקה בזה מהחיים היומיומיים. אמצעי ידוע הוא זה מימנת הצדוקים, „תורה כרוכה בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמד אותה“ (קדושין סו, א), ילמד אותה כמו שכל עם עסוק בקדושתו, תורה עתיקה ונושנת, תורה מענינת במבט היסטורי, שהיא מחדדת אמנם את הישג, שהיא מושפעת אמנם מרעיונות נשגבים, אך אין קשר לה עם החיים הווורמים, עם החיים הלאומיים החדשים — זאת מעולם סמטת האויבים בנפש של היהדות החרדית.

ועלינו להודות שרעל הסכמה הזאת חדר באופן מבהיל לתוך חוגי התרדמים. גם שם התרחבה ההשקפה, כאלו ההלכה העתיקה אין ביכולתה לסתור את הבעיות הגדולות של המשל המדיניות של הטכניקה, ושל הכלכלה, גם אצלנו רבתה הדעה שעלינו להסתפק לשאוף בשלטון התורה בכובן זה: כדי אם לא יפגעו בדיניה, אם לא יעברו עברות; שמתחתנו למצוא פשרה בין

• הרב יונה מרצבך זצ"ל היה פרנץ תורה כל ימיו, בצעירותו כיק דומסטט ואחר עליתו ליורסקים ת"ו, בישיבת קול תורה. הרב מרצבך היה נקי במתמטיקה ובאסטרונומיה והוא נחשב לאחד המומחים בדרונו בהלכות קדוש החושים, כדות חויל, תחומי בית הקברות ועוד. גדולי הדור התיעצו אמו בשאלות חמורות, כגון בעית קו התאריך. הרב מרצבך היה אחד העורכים הראשיים של האינציקלופדיה התלמודית ואף פרסם מאמרים תורניים חשובים בכתבי עת. הרב מרצבך השתתף בהפעולות החל מהליון הראשון, תשרי תשי"ג עד גליון תמוז תשי"ב. עם פטירתו, ביום חיי תשרי, נאבד ל.הפעולות ידיו, בבקר, איש אבא אשר הקדיש את כל חייו ללימוד תורה והשגת יהדות צרופה.

הרצאה זו המופיעה כאן ע"ש העתק הרב החבר זצ"ל, ועם תוספת של כראי מקובות אחרים, נאברה שנים אחדות לפני קום המדינה. כאשר לבנו חדר על זכות הישג בארץ. דברים נעימים על השקפה תורנית. כושתת על לימוד תורה בעמיק, כשולב עם חרדה לרעיונות הסובבים כפחת התורה ובחלקות חויל. דבריו מהווים ציוני דרך להתמודדות הכרחית עם בעיות הדור, תוך אכונה כהורה כנחמית התורה. תנוכית.

המערב

החיים מצד אחד ובין הדין מצד שני. גם אצלנו רבו החושבים שהתלמיד העוסק במקורות הנצחיים של ספרותנו העתיקה הקדושה עושה בזה מצוה גדולה שאין כמוה, אך לבנין האומה אינו נותן בזה חלק פרודוקטיבי היות שאין יחס בין התורה ובין התפקידים הגדולים לבנות עתיד חדש לעמנו ולאדמתנו.

ובאמת די מעטים עד היום הנסיונות להוכיח איך אדרבה דברי תורתנו הקי יכולים להפרות כל מקצוע בחיי הלאום, כיצד יוכלו להיות מורי דרך חדשה בכל חלק וחלק של חיינו, איך בהם ואך ורק בהם אפשר להמנע מלהקים בארצנו חיים אירופיים בצורה עברית, ואיך בהם ואך ורק בהם אפשר להיות ולעצב חיים יהודיים מקוריים.

רק בדרך זו אפשר להתגבר על המשפט הקדום הנזכר, להראות בכל הזדמנות דעת התורה הצודקת בענינים העומדים על הפרק, אם מדיינים בעיר היהודית (תל אביב) איך להטיל המסים על תושביה מבלי לעשות עול למי שהוא או אם מתוכחים בחוגי הרופאים על הבעיות העומדות על הגבול שבין חכמת הרפואה ובין תורת המוסר — מדוע לא נשמע קול התורה הנצחית, מדוע אין מי שיחווה דעתה?

יש אמנם סיבה למה לא נעשה הדבר הזה עד היום במדה מספקת אך לכל הפחות בהצלחה משבעת רצון. דברי חכמינו ותקנותיהם נאמרו בזמן של מציאות אחרת מהיום ואי אפשר להעבירם המיד כמו שהם על יסודות אחרים שעליהם נבנים חיינו.

אולם דוקא זה הוא תפקיד הלומד. עליו לחדור אל ההשקפה, אל הגישה, ז"א אל דעת התורה הטמונה בכל דין תורה, וכפי דעה מקודשת זו, עליו לפתור אחרי כן הבעיות. היא היא הגישה הנכונה בין הגישות השונות האפשריות וממנה עצה ותושיה.

אביא דוגמא לזה משדה הכלכלה כעין הקדמה, ודאי אחרת לגמרי הם תנאי החיים הכלכליים בזמן ההווה ממה שהיו בעבר וכמעט אי אפשר להעביר כל תקנה הנמצאת בתלמוד לענין זה לזמננו. אבל עלינו לרדת לתוך עומק הבנת תקנותיהם, עלינו לקבל השפעה מהשקפותיהם, ובדרך זו ליצור תקנות כלכליות מתאימות לזמנינו, ובדרך זו לבנות כלכלה המבוססת על חוקי התורה ועל דעתה.

בגמרא בבא בתרא (צ. ב) אנו מוצאים שחכמינו אסרו להוציא פרות מארץ ישראל דברים שיש בהן חיי נפש כגון יינות שמנים וסלתות. מטרתנו להקל על אורחי המדינה את תנאי חייהם. זקוקים אנו להזיל את הסלתות, ז"א הקמח והלחם, את השמנים בבחינת השומן הדרוש לתזונת כל אדם, ואת היינות כמשקה הרגיל בזמן התלמוד. ואף אם יקטן על ידי זה היצוא, על כל פנים על ידי זה ימצא העני לספק חיי נפשו.

כל מחשבות אנשי הכלכלה היום בכל הארצות אל הנגדלת היצוא. כל יזמותיהם איך להכניס על ידי זה דיביוזים וריס. מרכז כל הדאגות ותכלית כל

השתדלויותיהם תמיד הכלכלה כמו שהיא. היא השלטת בכל עם. היא המשפיעה על מדיניות העמים כמעט כגורם יחיד.^{אתר דעת - מכללת הרצוג}

ידוע לנו איך בתקופת המאה הזאת שכחו כמה פעמים שכל הכלכלה אינה השלטת למענה היא, שבאמת עליה להיות שפחת האדם, שלא הכלכלה העיקר אלא העם. שכחה מסוכנת זו שנגרמה על ידי כך שיועצי הכלכלה היו תמיד העשירים והאמידים, היא שהביאה לידי מהפכות גדולות. המוגי העם לא הסכימו להיות עבדי הכלכלה, לא רצו להיכנע לסמל זה שגעשה לרוב לאיליל שלמענו מעבירים ומאבדים כמה וכמה נפשות.

באו חכמי התלמוד והראו לנו דרך ההלכה, גורו שגם היצוא, גם הכלכלה לא נבראו אלא לשמש את אנשי המדינה. עניינם בשואות להזויל להם את תנובת הארץ היסודית. הם אמרו: הגדילו את היצוא על ידי יצוא מותרות, אך לא על ידי הצרכים הנחוצים. ואף אם ימחו ויערערו הרכושנים או אפילו החברות הסוציאליות, ההלכה הולכת את דרכה.

וההלכה אוסרת גם כן מאותו הטעם את המסחר המתווך בצרכי נפש. אסור להשתכר בא"י בדברים אלו, אלא זה מביא מגרנו ומוכר וזה מביא מגרנו ומוכר כדי שימכרנו בזול, כן לשון הרמב"ם (הלכות מכירה, פרק יד הלכה ד). בביצים מתוך אחד מותר ולא יותר (שם הלכה ג והשוה שו"ע חו"מ סי' רל"א סע' כב—כו).

גם פה למותר להדגיש שאי אפשר להשתמש בתקנה זו, כמו שהיא, בזמננו. אבל מטרת תקנה זו שמחסלת את כל מעמד המתווכים בצרכי נפש כדי שלא יסבול העם, ברורה היא. ואם נבנה את ארצנו ברוח התורה, מדוע שותקת היהדות החרדית? בכל בעיות כאלו מרגליות שמורות בדינו. השקפת חכמינו היא ההשקפה היחידה שאינה תלויה בדבר, שהאמת והצדק בלבד הם יסודותיה.

באיוז מדה יכולה השקפה זו של הצדק לפתור גם עניינים הנראים רחוקים לגמרי, את זאת אפשר להראות בדוגמא אחרת, מתוך גבולות הטכניקה. „מה, לך, רבי עקיבא, בתחומי הטכניקה המודרנית? כלך לך אצל נגעים ואהלות!“ טענה כזו נשמעת באזני.

אחת מהבעיות החשובות בזמננו, זמן המכוניות, היא סדור התנועה ברחובות העיר. ולכאורה סדור זה אינו אלא תפקיד טכני, ומה לו ולהלכה. והתוצאה שעד היום לא המציאו סדרי תנועה מקוריים יהודיים. עד היום לא עשו אלא תרגום עברי של סדרי תנועה הרגילים באירופה ובאמריקה. ועל ידי מה? על ידי שלא למדו כהוגן.

מובן מאליו שדיני התלמוד המדברים מגמלים הפוגעים זה בזה במעבר צר, לנטות הצדה אינם יכולים וכל אחד ואחד רוצה ללכת בראשונה, — מובן מאליו שאי אפשר להשתמש בדינים אלו כמו שהם גם בסדור המכוניות של היום. אך אין זה העיקר. העיקר הוא להכיר את גישת חכמינו לבעיות כאלו כדי לפתח ממנה אותו הסדור המתאים לאמצעות החדישות ואף על פי כן מתוקן ברוח התורה וההלכה.

בגמרא מצאנו שחכמינו שמכו את דיניהם בענין הגמלים על דרישת התורה „צדק צדק תרדוף“ וכדי לעשות צדק אמרו חז"ל (סנהדרין לב, ב) שאנו מצווים לבדוק ולחקור מה מצות הצדק באותו רגע. יש הבדל אם הגמל היה טעון או לא, מפני שהעכוב מפריע את הגמל הטעון הרבה יותר מאותו שאינו טעון (ח"מ סי' ערב סע' יג—ד). הם אמרו גם כן שיש הבדל אם הגמל כבר קרוב למטרת דרכו או אם עוד רחוק הוא ממקומו שאליה הוא שואף. פירושים שונים נאמרו בראשונים כפי גרסאות שונות. ישנם מבארים שההפסד גדול יותר לאותו גמל שעוד דרך רחוקה לפניו וכל עכוב יכול לסכן את כל דרכו וישנם מבארים שלהפך, ביחס לאורך הדרך הרחוקה הפסד העכוב לא גדול כל כך כמו שנפסד אותו הגמל שכבר בסוף דרכו ודרכו קצרה ואינו יכול לבוא למטרתו. כל זה לא חשוב כעת.

חשוב הוא שאנו רואים פה גורם בלתי־רגיל בסדור התנועה: גורם ההפסד והצדק. ואם אנו מביטים על סדרי התנועה הרגילים באירופה, אנו מוצאים שכולם מושפעים אך ורק מגורם הסדר כגורם המשפיע היחיד. לעומת שטה עיונת כללית בלי התחשבות בהפסדים הנגרמים, עומדת שטת חכמינו המכירה רעיונות מוסריים גם בדברים כאלה.

איך לגשם תביעה זו בסדור התנועה היום, אם להנהיג למשל איזה סימן מיוחד בשביל מכוניות מלאות, כדי לתת להם זכות קדימה בדרכים לפני מכוניות רקות — כמו היום במכוניות הכבאים ובמכוניות הצבא — לברר את זה היה חורג ממסגרת הרצאתי. לא היה בדעתי אלא להראות באופן פרינציפיוני איך בעיה טכנית היתה אולי מקבלת צורה אחרת לגמרי, צורה הדומה לקלסתר פנים של ישראל ולא של אירופה, לו היו מכניסים רעיונות ההלכה לתוך דיוני בעיות כאלו. ואז גם כן לא היה הצדק אידיאל גטול ערך, אלא לעיני כל היה הצדק יסוד ממשי של כל חיינו הצבוריים.

ואם בבעיות כאלה ההלכה יכולה להיות מנהיגנו, על אחת כמה וכמה בבעיות הרוחניות הגדולות העומדות ברומו של עולם. אביא ראייה מהשטח התרבותי.

סוגיא ידועה היא הסוגיא שכל שבט ושבט נקרא קהל בפני עצמו. המשפט הזה הוא בהחלט משפט ההלכה הטהורה. כמה וכמה דברים יוצאים ממנו: כל שבט ושבט צריך לביא קרבן בפני עצמו אם רוב העם חטא, ואולי אפילו אם רק שבט אחד חטא בתנאים מיוחדים. כל שבט ושבט משנים־עשר שבטי ישראל יש לו לדעת הרמב"ן (בפירושו לדברים טז, יח) סנהדרין בפני עצמו שיש לו שלשה תפקידים: א) להכריח את כל בני אותו השבט להורות להם בעניניהם הכספיים ובמחלוקותיהם. ב) להביא לידי הכרעה את כל הספקות של דייני עיר ועיר שנתמנו על ידי אותו סנהדרין השבט. ג) לגזור ולתקן דברים בכל זמן כפי שזה נחוץ להנהגת השבט בכל דרכי חייו. והנה דוקא חכמי אותו השבט יכולים להתמנות לחברי סנהדרין השבט ואילו יהיו גאוני ישראל, אך לא מאותו השבט, אי אפשר למנותם למשרה זו.

אנו עלולים לשכוח שלא עם יחיד ואחיד הוא עם ישראל, אלא ברית עמים וקהל גויים, וכל שבט נקרא קהל. בפגילת עצמוג (הוריות ה, ב) לכמה ענינים הלכתיים, רק שלכולם ביחד תורה אחת ומשכן אחד להם וירושלם אחת שלא נתחלקה לשבטים. ואין זאת עובדה מקרית והסטורית בלבד, אלא כן היה רצון ה' לקבוע לנצח אותו המצב שהיה בזמן יציאת מצרים. וגם לעתיד לבא, — הלא קבלה בדינו 'גמירי' (ב"ב קטו, ב) שאף שבט אחד לא יכלה — וכותב הרמב"ם המשיח ייחס את ישראל לשבטיהם שמודיע שזה משבט פלוני זה משבט פלוני (הלכות מלכים, פרק יב, הלכה ג). והנביא יחזקאל (מו, יג) רואה בעתיד את ארצנו מחולקת שוב כמו בעבר לשנים עשר חלקים השייכים לשבטינו ובירושלם יקראו שנים עשר שערים על שם כל שבט ושבט. ובבית המקדש העתיד ישא הכהן הגדול על לבו את שמות השבטים לא בלבד בתור זכרון לבני יעקב אלא בהתאם למצב העם בדורו.

ומדוע ההוראה הזאת? מפני שלכל שבט ושבט תפקיד מיוחד. בתוך הנעימה ההרמונית הנשמעת מישראל העולה לגבהי מרום אין לוותר על כל גוון ונגון שהוא חלק הנעימה. לא רצה ה' שיתלכדו השבטים אלא כל שבט ושבט בצביונו, כל שבט בתפקידו.

מלבד הכהנים והלוים אין אנו יודעים היום בן איזה שבט כל אחד ואחד מאתנו. אולם אם נמצא גם היום כמה וכמה גונים בעמנו ונמצאים בני אדם שרוצים להשוות ולמוג את הכל, שרוצים שיוותר כל חלק וחלק על אופיו המיוחד, על סגולתו, כדי שיתהווה ויתפתח טפוס אחד ועם אחיד בארצנו — ראינו מההלכה שלא כן היה רצון בורא ישראל. כל שבט ושבט נקרא קהל בפני עצמו.

אל תטעו בהבנת דברי. רחוק אני מלהשוות את שנים עשר שבטי ישראל לחלקים המרובים הנמצאים בזמננו, המסודרים לרוב לפי המדינות שהגרו מהם. אינני רוצה לזהותם זה עם זה. (הגם שנראה לי שראיה לנו לזיהוי זה מה שיחזקאל ניבא שבעתיד תתחלק הארץ לשבטים ואילו עובדיה (א, כ) מגיד שלעתיד גולי ספרד יירשו את הנגב). אמנם: הלא השינויים בין השבטים יורדים כל כך עד עמקי הנפש עד שהגמרא (פסחים ד, א) מספרת שממדות האדם אפשר להכיר את שייכותו לאיזה שבט. מי שאוהב וגר בשפת הים הוא ודאי משבט זבולון, ומי שתמיד אהב לשפוט משפטים, הסיקו חז"ל מזה שהוא משבט דן. והכהנים קפדנים הם מטבעם (בבא בתרא קס, ב). מזה נראה שיש הבדלים נפשיים בין השבטים.

ואנו מכירים גם כן את התפקיד המיוחד של כמה וכמה שבטים. יודעים אנו שדרכו של זבולון להראות כלפי העמים אופי הסוחר היהודי העדין ועל ידי זה עמים הר יקראו ולמדנו מחכמת יששכר שאנשיו יודעי בינה. אנשי יהודה היו מסוגלים בטבעם לכל תפקידי ההנהגה מכל סוג ומין, ולוי היה חיל ה' המובדל לעבוד ולשרת את ה' ולפרוק מעל צוארו חשבונו העולם, ונתקדש קודש קדשים (רמב"ם סוף הלכות שמיטה ויובל). יודעים דברי ר' שמשון רפאל הירש שעל עם ישראל להוכיח איד כל גון התנהגות האדם, כל מין

מוג שלו, כל מקצוע יסולל ולהגשמת התחומים מסגרת העם הקדוש ואיד כולם יכולים לעלות לשיא האדם על ידי שלטון התורה.

ואם בכל יום ויום מתחזקת הבעיה התרבותית, מה באמת התרבות היהודית סתם, איזה הם דרכי החינוך בשביל ילדינו, באיזו צורת החיים ובאיזה סגנון החיים עלינו לבחור: יוצא מההלכה שהלא אין לנו תרבות אחידה ומאוחדת, לא נתנבא כולנו בסגנון אחד, לכל גוון מיוחד יש זכות שזה בישראל, שנים עשרה תרבויות היו בעמנו ובלבד ובתנאי שכולם מוצאים את מרכוז המדריך אותם בכל צעד וצעד בתורת ה'.

התלהבות החסידים ולבם הטהור, ובהירות המחשבות והמוח המצוה (צבפתח) של הליטאים, תרבות ילידי גרמניה הפתוחה לבעיות העולם הגדול ומחייבת את יפיותו של יפת ובלבד שנשאר באהלי שם, ושטח הונגריה הסוגרת את הדלתות בפני כל השפעת חוץ כדי שלא תתערב ח"ו פסולת בקדשנו, עדות המורח באפים המיוחד, לכל אחד ואחד אנחנו צריכים ואיננו רוצים שיפקד מקום אחד מהם ויחוסל טיבו במסגרת עמנו. כל זמן שאפיו וטיבו משורש בתורה ובמצוה באמונה ויראה, אף אחד לא יבוש בטיבו. ובפרט בירושלם עיה"ק שלא נתחלקה מעולם לשבטים, ציון כלילת יופי, כל האבנים ביחד מהוות את המוזיאקה היפה של ישראל.

רק אנו מזהירים שלא יאשם שבט אחד ויבגוד בה. אז כולנו אשמים. אז קרבן לכולנו צריך. כך ההלכה שאף אם שבט אחד בלבד חטא כגוף אחד, אף השבטים שלא חטאו צריכים כפרה, שלא מלאו את חובתם שאחד יתקן את חברו (הלכות שגגות, פרק יב הלכה א). יעקב אבינו, — אותה הקריאה הקדושה שהרגיעה את נפשו המודאגת טרם שמסרה שוב לידי הבורא, כשאזניו הקשיבו ושמעו מפי שנים עשר בניו בכל השתנויותיהם, אותה הקריאה המאחדת והמאחדת של שמע ישראל והוא על מטת גסיסתו, — צוה בזה לבניו: שני דברים שמרו: כל אחד ואחד את אופיו, וראשית דבר, כל אחד ואחד את נאמנותו לאדון הכל.

ורק בדרך. אגב אעיר גם כן שפה אולי נמצא הפתרון לכל מבטא ומבטא. הלא אפילו בתנ"ך מצאנו שלשבט אחד היה מבטא מיוחד שעל פיו הכירו בלי שום ספק את בטוי השבט להחיות או להמית אותם על ידי סימן זה. אם כן, גם לנו אין רשות בזמן התפלה לשנות את מבטאנו המקובל, הגם שבחיים האזרחיים בודאי גם בעבר אני חושב שמבטא אחד היה השולט, אולי מבטא של שבט המלך בחיינו המדיניים. ועלי להזכיר בקשר את הנזכר בדברי האר"י הק' שלתפלות כל שבט ושבט יש שער מיוחד בשמים שדוקא על ידו נכנסות תפילותיו כפי מנהגיו ועל כן אסור לשנות במדת מה את מנהגי ההתפלה.

וכל דיני התורה נוהגים בשלמותם אך ורק אם כל השבטים נמצאים על מקומם הראוי. רק אז ישראל בשלמותו ולא כגוף מסורס. דיני היובל והעבד העברי, שנת השמטה וגר התושב וגאולת הארץ, כולם אינם מן התורה אלא אם כל השבטים בסגולתם נמצאו, ואפילו אם רק שני שבטים מעורבים, יהודה בבנימין או בנימין ביהודה, כך מאמר הגמרא (ערכין לב, א), הדינים האלה

בטלים. או אין ישראל באופיו המיוחד נמצא. ואם כן אין כל התורה נמצאת עד שכל השבטים ימצאו.
אתר דעת - מכללת הרצוג
ורק או ירושלם בנויה, אם כולם חוברו לה יחדיו, אם שם עלו שבטים שבטי ה'.

גמרתי את הדוגמא התרבותית, אשר הארכתי בה קצת מפני חשיבות ערכה. תרשו להביא עוד שתי דוגמאות משתי שדות—פעולה של חיינו הלאומיים שעוד לא נגעתי בהם, משטח המדיניות ושטח החברתיות.
ידוע דין הגמרא ושולחן הערוך שאם אפשר לא יקצוץ היהודי בעצמו את ארבעת המינים לנטילת לולב לא בחוצה לארץ ועל אחת כמה וכמה, כן יוצא מההלכה, בארץ ישראל. על השאלה המעשית לא אדבר עכשיו, — נתלבטו בה הפוסקים אם הדין הזה אפילו אם נטעו היהודים בעצמם את השתילים.

הדין מבוסס על סתירה משפטית. לא נוכל לשכוח את הגזילות הרבות של אנסים אשר גזלו רכוש ונכסים לא להם. קרקע אינה נגזלת, כן משפט התורה (סוכה לא, א), אין הגזלן קונה אותה במובן דיני כמו שהוא קונה מטלטלין שהוא שם אותם לתוך כיסו ובתנאים ידועים הם נעשים שלו אחר זמן מה. בעיני הישרים שבאדם, בעיני חכמינו מליאי רגש הצדק מכף רגל ועד ראש, רואים בכל קרקע וקרקע את הסכנה: אולי אם אני קוצץ איזה דבר, אהיה אני הגזול הקוטף פרי או ענף מקרקע של אדם אשר הוא בעצמו אולי כבר שכח לגמרי או לא ידע מעולם שאביו או אחד מהוריו הקדמונים ועל ידי זה גם הוא בתור יורש, בעל הקרקע הזו. מה שנתיאשו או לא ידעו לא משנה מעמדם המשפטי, רק אם מלחמה תתפרץ ונכבשה הארץ לפני הנוצחים, כבוש מלחמה שמו כבוש, כך הפסק הסופי (הלי' מלכים, סוף פרק ד ופרק ה, הלכה ו).

כמה גדולה. הפראת רעיונינו המדיניים על ידי ההלכה!

ראשית דבר: מדיניותנו מקבלת על ידי זה צורה מעשית, ממשית, מדיניות הראליות. מחייבים אנו את תוצאות המלחמות, הלא הם מעשי ה' עושה המלחמות. אבל אף ממבט אחר. ההלכה לא תוכל לשכוח לעולם איזו עולה פרטית הנעשית למישהוא. אותה לא נכיר כעובדה שכל אדם צריך להתחשב בה. למשל: כל שעל ושעל של אדמתנו, ואפילו של אדמת גכרי בחוצה לארץ, — אנו, שומרי המשפט הנצחי, עינינו פקוחות עליו שלא להודות בגזל, שומרים אנו את הקרקע עבור הבעל האמת.

לא אדבר עכשיו על השאלה אם נכיר בכבוש ארצנו על ידי הרומאים ובאיכחם בתור כבוש מלחמה אם לא. הלא האדמה הזאת אדמת ומתנת ה' היא לנו ואין עם ולשון בעולם שיכולים לחללה, וקדושתה לעולם עומדת. שאלה מסובכת היא זאת בעיני ההלכה. מספיק לנו כעת שישנה בעולם שאלה כזאת כדי להוציא מזה כבר לכל הפחות אפשרויות של הלוך מחשבותינו שהן די מענינות.

אם לא נכיר ונודה בכבוש ארצנו עלידי הרומאים ככבוש מלחמה, או במובן משפטי קרקע אינה נגזלת, אז כל קרקע וקרקע בארצנו לא בלבד נשארת קרקע אומתנו בכלל ואנו בעליה על פי ה', אלא הבעל האחרון שהיה חי בזמן

הרומאים אשר ממנו גולאיתו וישויה ליתא אדמתו והרגו — הוא וירשו וירשי ירשי ירשיו עד עולם הם בעלי הקרקע. ואנו רק אפטרופסי הקרקע בעד הבעל האמתי הבלתי-יודע. ואם אולי תבוא ותגיע השעה שיתגלה הדבר מי הוא באמת הבעל, עלינו למסור לו קרקעו. אם לא תהיה חלוקה חדשה בזמן המשיח על פי הסנהדרין כמו שכנראה היתה כמוה בימות עזרא.

במסגרת הרצאתי זאת אינני רוצה לדון בדבר זה עד גמר הדין. די לנו כעת באיזו מדה מרובה השקפתנו מתרחבת על ידי אפשרויות הלימוד. אולי נוכל וגם נזקק לגשת אל כל קיבוץ וקיבוץ ולהגיד להם: אל תחשבו את עצמכם כבעלי הקרקע אשר נתישבכם עליה, אולי אינכם אלא אפטרופסי הבעל האמתי ולפניו תתנו דין וחשבון אם שמרתם על קרקעותיו כהפצור הטהור של הבעל האחרון.

ועוד: מה נורא ונשגב הרעיון הזה, שבמשך אלפי ומאות שנות גלותנו ישבו הלומדים העניים ומדוכאים ומעונים בכל תפוצות הגולה וחשבו את עצמם כבעלי קרקעות בא"י, אסרו ליהודי שיקטוף פרות למצוה מהן שלא יעברו על איסור גזל במצוה וכי אין כדאי שהשקפתנו תושפע על ידי ההלכה? ורק לרמוז אני רוצה, איך שלפי חוקי התורה גם מדיניותנו תהיה אחרת על ידי זה. על כל פנים יש להלכה להורות דרך גם במקצוע חינוך זה.

ולבסוף דוגמא קצרה משדה החברה.

מוזמן לזמן מתגברת מתחוחת גדולה בין מעמדות האכרים הרכושנים ובין הפועלים. וכאילו אין מוצא מזה. כבר היו זמנים שהשאלה הגדולה היתה שאלת העבודה העברית סתם. שתי חזיתות עמדו זו לעומת זו. כל אחת הטיפה והוכיחה צדקת עמדתה בשם זכויותיה האלמנטריות של האנושיות. גבובי מליצות לאומיות היו בפי כל אחת ואחת ובאמת לא היו אלא כסות עינים שלא ירגישו את האנוכיות הערטילאית, תהיה צודקת או בלתי צודקת (על זה אין כאן מקום לדבר) המניעה אותם. ושתיהם לא התקדמנה משום שקו הבעור הרוחני של האחרת עומד איתן בנגדם. ולא נכנעו שתיהם לכסא היחידי בעולם שהיה יכול לפשר ולתווך ביניהם, היות שהוא באמת אוביקטבי ועל-מפלגתי. זה כסא המלוכה של תורתנו הק' ודיניה.

מה גישתנו אל הבעיה הזאת? וכרגע אני עובר על כל אותם הדינים המסתעפים מהשרש החוק של המצוה יחי אחיד עמך.

נפתח את ספר הרמב"ם ושם נקרא (הלכות מתנות עניים, פרק ב הלכה י) שאין שוכרים פועלים נכרים לקצור שדה. ומוסיף הרמב"ם את הטעם מפני שנכרים אינם בקיאים בדניי לקט ושכחה ומתנות עניים. הנה, שוב השקפה גישה מיוחדת במינה ע"פ חכמינו.

והדרך הוּו לא הדרך של האנוכיות. מקום שהאנוכיות עומדת, הגיון וצדק אינם יכולים לעמוד שם. אין ההלכה דורשת תביעתה מהאכר לטובת אותה הכת הלוחמת נגדו, אלא לטובת אותם האומללים ומסכנים שאין מי ששם עיניו עליהם, כדי שלא יסבלו הם יותר מדי בגורלם הקשה. זה צריך להיות עיקר מחשבות האכר והפועל גם יחד. צריך להעסיק פועלים יהודיים משום

שפועלים נכרים אכזריים יקפחו זכויות העניים בזמן הקציר. האנוכיות נשתקת
מפי שניהם ובוזה נסתחמו טענות הנחבעים

אתר דעת - מכללת הרצוג

אקצר בדוגמא זו שלא להאריך דברי יותר מדי, הגם שדוקא במקרה זה
היה אפשר להראות בארוכות את דרך ההלכה בכלל שדרכה לרוב שלא לתת
זכות לאיוו מפלגה לתבוע ולעורר על ידי זה את התנגדות הצד שכנגדו.
ההלכה זוקקת את כולם להיכנע לזכויות הנדכאים ונרדפים. והא' יבקש את
הנרדף.



גמרתי את דוגמתי. להוכיח ולהראות היה חפצי שהלימוד המתון והמעמיק
המתעסק בהבנת הענין, המתאמץ למצוא את הגרעין ההשקפתי הטמון בהלכה,
את גישתה המיוחדת של ההלכה, הוא יגלה בזה דרכים שונות מכל עם, דברים
החודרים לתוך האמתות האלקית של ההלכה. לא די שהתלמוד מביא לידי
מעשה אלא שהוא מביא לידי מעשה האמת והצדק, לידי השקפה וגישה חדשה
ואופיינית בכל שטחי חיינו.

מסכם אני את דברי. בשדה הכלכלה מצאנו על ידי ההלכה שיש גבול
לגישה הכלכלית השוכחת את העם ואת החיים ואינה רואה דבר אחר זולתה
וזולת היצוא. בשטח הטכניקה ההלכה גילתה העקרון לתת מקום לצדק גם
בחינו הטכניים היוםיומיים במקום שמשטר יבש של עקרון הסדר שולט שם
כעת. מורה דרך היתה לנו ההלכה בשדה התרבות שסוגית התלמוד פותחת
לנו דרכים להתפתחותנו התרבותית רבת-הענף המאפשרת לכל גון היהדות
החרדית לצמוח ולהתפתח. וראינו איד בעיה תלמודית כונה לנו את הדרכים
גם בשטח המדיניות וגם בשדה החברתיות.

היה איפוא צורך להרחיב הדבור על כל פרט ופרט שכל אחד כמעט
נושא בפני עצמו; אלא שלא הפרטים נראו לי העיקר הערב במסגרת הרצאתי,
אלא העקרון שאת צדקתו רציתי להוכיח, שתורתנו לא מיושנת היא אלא חיי
החיים וממנה מקור חיים לכל זמן ולכל מקום.

היא התורה שיכולה להיות המנהיגה בכל ענינים לאומיים וכלכליים טכניים
וחברתיים וכדומה וכדומה. היא מסוגלת להיות מקור חיים חדישים יהודיים
בכל חלקי החיים בלי יוצא מן הכלל. יבוא הזמן שגדולי התורה הם יהיו
מנהיגי האומה. ואז יצליח ישראל ואז ישכיל, מפני שאז חיים אמתיים יכולים
להתפתח.

תורת חיים ניתנה לנו מסיגי. תנו לה השלטון על כל החיים. והדברים בה'
היו חיים.

אחרי מטתו של הגאון הרב ד"ר יוסף ברייאר זללה"ה

א.

שבע כתות של צדיקים מונים חז"ל לחיי העוה"ב: כחמה, כלבנה, כרקיע, ככוכבים, כברקים, כלפידים וכשושנים (מדרש תהלים פי"א). שתי הכתות הראשונות נוכל לזהות על פי מה שאמרו חז"ל בב"ב עה ע"א: „פני משה כפני החמה, פני יהושע כפני הלבנה“. הרב המגלה את התורה — הוא הדומה לפני החמה; התלמיד המקבל תורת הרב בתכלית השלימות — הוא הדומה לפני הלבנה. ולא דבר קל הוא להיות תלמיד — הרי אנו יודעים מה עוללו לתורה תלמידים שלא שימשו כל צרכן.

את פני מו"ר הרב ברייאר נ"ע האיר שימשו של ר' שמשון רפאל הירש זללה"ה, והוא נהיה תלמידו שלא איבד טיפה מכל תורת רבו הגדול. לא נדבר כאן מיצירתו המקיפה של רשר"ה בספריו ומאמריו. פעולתו כמנהיג הכלל התרכזה סביב שני קוטבים: יצירת קהילה למופת ויצירת דרך-חינוך חדשה על יסוד „תורה עם דרך ארץ“. שני קוטבים אלה מתחייבים זה את זה: הקהילה כבית-חיו של יהודי מודרני עם מוסדותיה המשוכללים להפליא, והכל בנוי על שמירה קפדנית של ההלכה בלי שום פשרות, תוך שלילה מוחלטת של שיתוף פעולה עם זרמים כפרגנים — ורשת בתי ספר הפתוחים לערכי התרבות האנושית כשדין קדימה ניתן לתורה, וההכרעה בשאלות החיים היא תחומה הבלעדי של התורה וההלכה. ובא זה ולימד על זה: כשם שהקהילה בנויה על יראת-שמים טהורה, כך שיטת החינוך בנויה על יראת טהורה. רשר"ה היה האדריכל של הקהילה החרדית המודרנית שכולה אומרת יראת שמים, וכן היה מיסד שיטת החינוך של תועד"א שכל מוצאה הוא יראת שמים טהורה.

זהו הטעם שגדולי דורו התיחסו בהוקרה כה גדולה אל רשר"ה: הם ראו כי שיטתו ופעולותיו נבעו מיראה — גאון בתורה שיראתו קדמת לחכמתו. לחכמה עמוקה היתה בו ברשר"ה: בהיותו אב"ד בניקולסבורג לא הנהיג רבנותו על פי שיטת תועד"א, גם בתקופה יותר מאוחרת, כאשר עלה על הפרק יסוד בית ספר עם תוכנית של לימודים כלליים בירושלים, נמנע רשר"ה להביע דעתו באמרו כי רק רבני ירושלים מוסמכים להחליט בזה (רבנים גדולים אחרים שדגלו בתועד"א נהגו באופן שונה מרשר"ה וניכוו). — היה זה חידושו הגדול של רשר"ה: תועד"א כשיטה של יראת שמים, דווקא במקום הנכון, ובחיקה של קהילה מסודרת להפליא המעידה על נאמנות לשולחן ערוך ללא סיג. אם מנתקים את השיטה ממוצאה ביראת שמים, היא עלולה להתפרש כהיתר לקיריזום אקדמאי, ואין לך דבר הרחוק יותר מרשר"ה מזה.

בתוך חבורת גדולי הדור שהתאספו בקטוביץ ליסוד אגו"י נתקבל ר' שלמה ברייאר כאחד מהם. הם ראו בממלא מקומו של רש"ה גאון וצדיק, ושיטת תועד"א שגם ההוא דגל בה — מושרשת ביראת שמים עמוקה. בשום אופן אין לראות בזה „פשרה" שהגדולים כאילו השלימו עם צירוף ר' שלמה ברייאר בליט ברירה. אמת המידה שבה מודדים גדולי התורה היא — גדלות בתורה וטהרת היראה, ומי שיש בו שני אלו, הוא אחד מהם, ואם רב גדול זה סובר כי במדינתו שיטת תועד"א היא מחויב המציאות — הם סומכים עליו!

ההשלישי בשלשלת המפוארת זו היה הרב ד"ר יוסף ברייאר זללה"ה. גם הוא הלך בדרכי סבו ואביו. גם הוא יסד קהילה למופת בניו יורק עם רשת מוסדות חינוך מפוארים, והוא היה נושא דגל תועד"א בדורנו — התועד"א המושרשת ביראת שמים עמוקה. אודה ולא אבוש: תמיד התלבטתי במשמעות המדויקת של שיטת תועד"א, עד שזכיתי לקבל פני מו"ר ראש הישיבה בניו יורק ובתוך השיחה הרהבתי עוז לשאלו על כך, ושמעתי ממנו דבר שהיה חדש לי בבהירותו. אקוה שהבנתי אל נכון: ישנה דרך להסתגר בפני כל השפעה מחוץ לעולם התורה, ויש דרך לראות את העולם שמחוץ לד' אמות של תורה כאתגר, להימצא בתוך העולם תוך עמידת התורה וההלכה בלי שום פשרות — זוהי שיטת תועד"א (המלים הן שלי). אין צורך להרגיש, כי גישה זו צריכה להתבסס על יראת שמים גדולה כדי לעמוד באתגר זה. ניתן לומר, כי תועד"א בלי יראה עמוקה יכולה ליהפך תמריץ להתבוללות ח"ו. (אין להתפלא על כך שחוגים שכל האידיאולוגי שלהם מתפרנסת מפשרות, נתפסו בשיטת תועד"א: אם מנתקים את השיטה ממקור היראה היא הופכת פשרה בין תורה והתבוללות, וזה ההיפך המוחלט מכוונת רש"ה).

גם בזאת היה הרב ברייאר יורשם הרוחני של אביו וסבו: גם הוא היה מקובל בחוגם של גדולי הדור כאחד מהם. כולם הכירו בו גאון וצדיק אשר יראתו קודמת לחכמתו. ידידות והוקרה שררה בינו לבין גדולי דורנו, והבדלי השיטה לא העיבו על ידידות זו.

ב.

יש להצטער על כך שהגר"י ברייאר לא היה חי אתנו בא"י או לכה"פ לא ביקר תכופות בארצנו. המצב פה לאין ערוך יותר מסובך מאשר בגרמניה בשעתו של רש"ה ובארה"ב אחרי מלחמת העולם השנייה. אמרנו: שיטת תועד"א וקהילה עצמאית המיוסדת על השו"ע הם שני קוטבים הצריכים זה את זה; רק הדוגמה של קהילה שומרת על טהרת השיטה. האם הגר"י ברייאר היה מיסד גם כאן קהילה למופת? האם היה מוצא מקומו במסגרת העדה החרדית? האם היה סומך ידיו על מושב יסודות כטיפוס אידיאלי של קהל חרדים בישוב החדש, עם המוסדות החינוכיים הנפלאים שלו שאינם מעורבים? ברור הוא: בתפיסה הגאונית שלו היה מוצא גם כאן את המקום שהניחו לו מן השמים להתגדר בו. וגם זה ברור: הוא היה מוצא גם כאן את הדרך לחיות בצוותא ובידידות עם גדולי הארץ, כדרכו כל ימיו. אגב, האמת

היא שמועצת גדולי התורה לא אסרה בגלל התנגדות לתועד"א מוסד חינוכי מסוים. ראשית — היא לא אסרה את המוסד, אלא אסרה על תלמידות בית יעקב ללמוד שם, ועל רשת בית יעקב לקבל מורות משם. שנית — לא משום התנגדות לתועד"א היא אסרה מה שאסרה, אלא משום שהמוסד לא היה בדוק לה מצד יראת שמים. אילו רצתה מועגדה"ת, „לאסור" שיטת תועד"א, היתה צריכה לאסור כל הסמינרים של בית יעקב, שהלימודים שם מגיעים כבר כמעט עד לדרג אקדמאי.

מענין לענין: אינני יודע לפי איזה קריטריון נידון אדם ל„בורח מדגלן של רשר"ה": אם בזה שאינו נותן לבניו השכלה תיכונית או בזה שהוא מחייב לימוד בכולל שנים רבות. מסתמא גם אני צריך לקבל על עצמי הדין להיות נחשב ל„בורח". בכל זאת הנני מרשה לעצמי לומר, כי כל שומר מצוות שגולד בגרמניה רוחש הכרת טובה עמוקה לרשר"ה, אפילו אם הוא נהיה בריסקארי או מוסרי, כי היסוד לבנין היהדות שלו היו ה־19 אגרות ופירושו החומש של רשר"ה. מתוך היבט זה אין זו תופעה גרוטסקית כלל אם נידונים ל„בורחים מדגלן רשר"ה" מביעים הסתייגות גמרצת מקתדרה אקדמאית ללימוד משנתו של רשר"ה. אין זה נוגע כלל לעמדה כלפי האוניברסיטה עצמה. אלא — אין לצפות לכך, שקתדרה זו תהיה במה לקירוב רחוקים, עם כל הרצון הטוב של המרצה. הסטודנטים ינצלו את כתבי רשר"ה להשגת תוארים, ואמנם ימצאו שם חומר עשיר. יש לצפות לעבודות־סמינר ולדיסרטציות על „מושג החוב. המוסרי אצל פיקטה והרב הירש", על „הרב הירש ושלר", „השפעת הרומנטיקה על השיטה הבלשנית של הרב הירש" ועוד כהנה. לבו של הגוי קירקגור התפלץ בקרבו בהעלותו על דעתו, כי מפעלו הספרותי יפול לידי פרופטורים ומרצים „המפלצות האלה" שיתפרנסו ממנו — יומנו משנותיו האחרונות מלא מזה — ומה היה להבדיל רשר"ה אומר על הקתדרה על שמו, והאם שפתותיו ידובבו בקבר כאשר ינתחו מאמריו באיזמל מדעי בבר־אילן? ! (ואשר למוסד אקדמאי־דתי סיפר מספיד אחד, כי הגר"י ברייאר בהגיעו לנוי יורק הוזמן לכהן במוסד כזה כראש ישיבה, והוא ערך בו ביקור כדי לעמוד על טיב המוסד; בצאתו משם הפטיר קצרות: „אין שם לא תורה ולא דרך ארץ...").

ג.

כתלמיד ישיבת פרנקפורט הנני זוכר עד היום, איזה רושם חזק עשה ראש הישיבה עלי ועל כל חברי. כל השבוע צפינו בכליון עינים לשעור שלך בתנ"ך שהיה כעין שיחה מוסרית. שעור זה הכניס אותנו תמיד לתוך עולמן של אדם הראשון קודם החטא ולגן עדן שבו הושם „לעבדה ולשמרה". זה היה עולמו של ראש הישיבה. ומה נפלא: שעות ספורות לפני התקפת הלב האחרונה ביקרו אצלו שני צעירים, ועל מה דיבר אתם הגר"י ברייאר? על אדה"ר בג"ע, על „לעבדה ולשמרה"! שמעתי את השיחה המוקלטת והיה נדמה לי שאני יושב בפרנקפורט בשעור התנ"ך — אותן מילים, אותה רוממות! אבל לא הרגשתי שמלמדים אותי בפפד"מ תורה עם דרך ארץ, כי הישיבה התנהלה במתכונת של ישיבה אונגרית; הושפעתי מהיראת שמים ששררה שם.

אולם, אין להכחיש כי עולמנו החדש, גורם שיטת תועד"א לפי מתכונתו של רשר"ה. אחרי השואה נעמד עולם הישיבות בפני אתגר רציני עד מאד: חרבו כל מרכזי התורה הגדולים בעולם. מהיכן יצמחו גאוני (גאוני ממש, לא כאלה שהעתונים מכתירים אותם כ„גאוני"), פוסקי הלכות, ראשי ישיבות, דיינים, בעלי מוסר, מחנכים? מכל אלף תלמידים צריך לצאת אחד הראוי להיות פוסק הלכות. אלפי תלמידים צריכים ללמוד בישיבות כדי שיגדלו ביניהם גדולי תורה שיספיקו לכל כלל ישראל. הרמב"ם פוסק שאדם צריך לעבוד שלש שעות ביום לפרנסתו ותשע שעות ילמד תורה. בתנאי העבודה של היום צריכים לעבוד לכל הפחות שמונה שעות, ותורה מה תהא עליה? אולי זוהי הוראת שעה לדורנו זה, שעדיין לא הספיק כלל וכלל לבנות תורה מחורבנה, שהגוער צריך להתמסר לתורה ורק לתורה, אבל בלל ישראל אינו יכול להישאר בלי חכמי תורה בעלי רמה גבוהה מאד. מובן מאליו כי זהו תפקידן של הישיבות להעמיד תלמידים הרבה הן בכמות והן באיכות. כמו שאינני יכול לדרוש מבית ספר לרפואה שיחנך עורכי־דין, כך אי אפשר לדרוש מישיבה שהיא תגדל רופאים, אף אם ננית שהוא דבר חשוב שיהיו לנו רופאים חרדיים. עולם הישיבות חייב לדאוג שיהיו לנו גדולי תורה! עוד זאת אין לנו לשכוח: רשר"ה פעל בדור שבו כמעט נשכחו מצוות ה', והוא זכה להחזיר יהודי גרמניה לקיום המצוות. אולם משכחת התורה לא הספיק לשחרר את יהודי גרמניה. כמה גדולי תורה, כמה למדנים גידלה גרמניה מתקופת רשר"ה עד השואה? גער יספרם! לא על חינום היו רוב הרבנים הגדולים בגרמניה בתקופה ההיא יוצאי אונגרו. את המושג „ישיבה" התחיל רק הרב שלמה ברייאר לשתול שוב בתודעת יהודי גרמניה. אולם, הזמנים השתנו: מי שלמד בשנות העשרים בפרנקפורט במשך שנה אחת, נחשב כבר לבן־תורה מופלג. היום פשוט הוא גם בחוג יוצאי אשכנז, כי המינימום של לימוד תורה בלי צירוף לימודים אחרים הוא שנים רבות. בשנותיו האחרונות הקים הגר"י ברייאר בעצמו כולל על־ידי ישיבתו בושינגטון הייטס.

כאמור, שעת חירום היא להקמת התורה מהריסותיה אחרי השואה. יהדות מזרח ארופה היתה ספוגה ריח־תורה עסיסי — שם יכלו לגדול גדולי תורה בלי מפריע. היום אנו צריכים לבנות עולם התורה ההרוס בתוך הגולה המערבית, ששם הנהירה להשכלה גבוהה כמעט שוללת האפשרות לגדל תלמידי חכמים בעלי רמה גבוהה מאד. לכן באמת מוכרחים גדולי התורה להקיף עצמם בשריון של ברזל שאינו חדיר ולדרוש: תורה! והנה אם הגר"י ברייאר על אף חילוקי הדעות היה חי עם גדולי דורו באהבה ובהערכה הדדית עמוקה, אין זאת כי אם היראה הטהורה קיננה בו ובהם. וכשיש יראה, „נעשים אויבים זה את זה ואינם זוים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה שנא' את והב בסופה".

כדוגמה מזהירה עומד הרב ד"ר יוסף ברייאר זללה"ה לפני עינינו: כאיש אמת שאינו נושא פנים, ובכל זאת אוהב ואהוב; לוחם אמיץ ובכל זאת איש שלום; יראת שמים בלי פשרות ובכל זאת פתוח לעולם. מי יתן ונלמד ממנו!

לא פלוג דאורייתא

יבמות קו. אמר רב יהודה אמר שמואל. מאי טעמא דבית שמאי (אין ממאנין אלא ארוסות). לפי שאין תנאי בנישואים, ואי נשואה תמאן אתי למימר יש תנאי בנישואים. נכנסה לחופה ולא נבעלה מאי איכא למימר — לפי שאין תנאי בחופה. מסר האב לשלוחי הבעל מאי איכא למימר — לא פלוג רבנן ¹.

מגילה יח. ב ר' אונא אומר משום רבי יהודה: אף בסירונין, אם שהה כדי לגמור את כולה — חוזר לראש... א"ל אביי לר' יוסף, כדי לגמור את כולה מהיכא דקאי לסיפא או דילמא מרישא לסיפא. א"ל. מרישא לסיפא, דאם כן, נתת דבריך לשעורין ².

מלשון חז"ל, "לא פלוג רבנן" ו, נתת דבריך לשעורין, מצינו אמנם כי מדובר בתקנות ובגזירות דרבנן, כאשר, הם שאמרו ידעו מה שאמרו כי דעתם רחבה מדעתנו ³.

והנה ראיתי כי גדולי הראשונים ציינו מצוות דאורייתא כמצוות מסוג "לא פלוג" ומסוג "נתת דבריך לשעורין". תחילה נביא דוגמאות אחדות, ואח"כ נבדוק את משמעות הקביעה כי מצוה דאורייתא היא בבחינת לא פלוג.

רמב"ן לויקרא שמיני יא. לז ד"ה זרע זרוע. ללמדך שלא הוכשר ונתקן להיות אוכל לקבל טומאה. עד שיבא עליו מים. לשון רש"י. ...וטעם ההכשר, בעבור כי לכלוך השרץ והמטמאים ידבק במאכלים בלחות ולא ביבשים. ועשתה התורה הרחקה יתירה לטמא המוכשרים במים וניגבו, שלא ניתן דברינו לשעוריים. עכ"ל. כלומר. מעיקר דין המצוה אין טעם לתת דין, "הכשר" לזרעים שניגבו, באשר אלה אינם מושכים אליהם לכלוך וכדו'. אולם מאחר וגזרה תורה על הכשר זרעים לקבל טומאה, לא חילקה בין מקרה למקרה, ובכל אופן של מגע בנוזלים, מוכשרים הזרעים לקבל טומאה.

אמנם לכאורה ניתן לטעון כי מקרה זה של לא פלוג דאורייתא מוסבר בכך שהדין המקורי עצמו (הכשר זרעים לקבל טומאה) אף הוא בגזירה יסודי (הרחקה מלכלוך). לא ייפלא, איפוא, אם עשתה תורה גזירה לגזירה ⁴. כי אם ראתה אורייתא צורך לאסור דבר מסוים מטעם גזירה, יש מקום לסבור כי תהיה אף מוכנה להשלים את הגזירה ולכלול בה את כל האפשרויות, אפילו הרחוקות. לכן נעבור למקרה השני, אשר לא בלא תעשה יסודו אלא במצות עשה — מצות מילה.

1 ועיין יבמות סו, א, כתובות נב, ב בבא מציעא נג, ב ועוד.

2 ועיין גם שבת לה, ב. גיטין יד, א, בבא בתרא כט, א ועוד.

3 רד"ק ליהושע ד, יא בענין הארון הנושא את נוסעיו.

4 ועיין להלן בסוגית גזירות דאורייתא.

רמב"ם מורה נבוכים חלק ג פרק מט (תרגום ר"י קאפח). והטעם שהמילה בשמיני, מפני שכל חי בזמן שנולד חלוש מאוד בתכלית לחותו, וכאילו הוא עד כה בבטן עד עבור שבעה ימים, ואז נחשב מן היוצאים לאויר העולם. הלא תראה כי גם בבהמות נקבע ענין זה — „שבעת ימים יהיה עם אמו וגו'” (שמות כד, כט) — וכאילו הוא לפני כן נפל. וכך באדם, אחר עבור שבעה ימול. ונעשה הדבר קצוב ולא נתת דבריך לשעורין.

לא כל תינוק יצא מכלל נפל בשבעה ימים, ואף יש שעשו זאת עוד לפני שבעה ימים. אבל התורה קבעה את הגיל ואת הגבול הזה, באשר הוא הממוצע, ובהתאם לממוצע הזה נקבעה הלכה דאורייתא, אע"פ שתהיינה חריגות לכאן ולשם. אבל שמא גם במקרה הזה אפשר לטעון כי „הלא פלוג” אינו חזק דיו, כי הרי בטעמי המצוות קא עסקינן. דברי הרמב"ם הנ"ל לקוחים מהחלק האחרון של המורה (מחלק ג פרק כו) העוסק כולו בטעמי המצוות. ידועה שיטת הרמב"ם שאין לתת טעמים לפרטי המצוות, וגדולה הספרות התורנית המנסה לישב את פסקי ההלכה של הרמב"ם במשנה תורה עם טעמי מצוותיו במורה הנבוכים⁵, לכן היה מקום לטעון כי דבריו של הרמב"ם בנדון נאמרים במישור הלימודי של טעמי המצוות. במקביל נציין שיטות ידועות של הרמב"ם בטעמי המצוות, המסבירות חלק מסוים של המצוה, ובשום פנים ואופן אינן מקיפות את המצוה כולה. הנה טעמו של הרמב"ם במצות שילוח הקן מובהר היטב במורה נבוכים ג. מח: — „...כך נאסר לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, סיג והרחקה שמא ישחט מהם הבן לפני האם, כי צער בעלי חיים בכך גדול מאור, כי אין הבדל בין צער האדם בכך וצער שאר בעלי חיים, כי אהבת האם וחנינותה על הבן אינו תוצאה של ההגיון... וזהו הטעם גם בשילוח הקן... ואם היסורים הנפשיים האלה חשה להן התורה בבהמות ובעופות, כל שכן כלפי אישי מין אדם בכללותו, עכ"ל הרמב"ם. הרי שבמצות רחמנות קא עסקינן, אבל בודאי לא נעלמה מן הרמב"ם משנה מפורשת (!) בחולין פרק יב משנה א: „...עוף טמא פטור משלח (וכך פסק בהלכות שחיטה יג, ח) ! האם ניתן לומר כי רגשות טבעיים אלה נמצאים רק אצל עוף טהור ? ! אין זאת אלא שהטעם שהוא נתן למצוה הוא על דרך כלל, בעוד מי שבא לישים את הטעם הכללי לפרטי המצוה הרי הוא „הוזה הזיה גדולה”⁶. שיטה זאת של הרמב"ם מהדהדת אצל הנצי"ב מוולוז'ין ב„העמק דבר” כאשר הוא כותב: ⁷ וזהו כלל בתורה.

5 דוקא שני גאוני ליטא בני הדור הקודם — הלא המה הרוגצ'ובי ור' מאיר שמחה, מדוינסק — הם אשר טענו בעד השלמות הטוטאלית של כל כתבי הרמב"ם, נגד אלה אשר עשו מעין „הפרדת כוחות” בין המורה והיה, עיין הקדמת משך חכמה לחומש יקרא, ועיין משך חכמה לשמות כ, ב ד. ה. לא יהיה לך, ועיין מאמרו של יחזקאל אפשטיין מלונדון בספר הזכרון (יד שאול) לרב דר. שאול ווייגורט בענין שיטת הרמב"ם בטעם הקרבנות.

6 ולפי התרגום הקודם: משתגע שגעון גדול.

7 העמק דבר לשמות משפטים כא, כו ד. ה. תחת עינו. www.daat.ac.il

דטעמי תורה אינו אלא בדרך כלל, אבל בפרטים הרי זה חוק עכ"ל⁶. לשון אחרת: היחס בין הפרט לכלל, הוא כחוק אל המשפט. דהיינו העברת הטעם הכללי של המצוה מכלליה לדקדוקיה ופרטיה, בטעות יסודה, באשר אלמנטים שונים פועלים בהרכב המצוה, ויתכן כי דוקא אחד מהם הוא הבא לידי ביטוי בפרט זה או אחר של המצוה. זהו, בלשונו של הנצי"ב, "החוק" (= אייִהתאמה) שבשוליי, "המשפט" (= החלק המרכזי־דומיננטי שבמצוה).

יוצא, איפוא, לדעת הרמב"ם (ההזיה הגדולה) ולדעת הנצי"ב (משפט וחוק) כי לא זו בלבד שאין לישים את טעם המצוה לפרטיה, אלא שאף אין לצפות לכך שהטעם הכללי של המצוה יתאים לדקדוקיה. כמו בכל אורגניזם חי (כגון גוף האדם) ישנם, "טעמים כלליים" הלא הם האברים המרכזיים כמו הראש והלב, בעוד יש גם, "טעמים פרטיים", הלא הם האברים השוליים כמו אצבע קטנה. חלקים שונים מרכיבים כל מצוה ומצוה, אשר היא אורגניזם שלם העומד בפני עצמו, ישנם חלקים דומיננטיים המטביעים את חומתם על רוב חלקי המצוה, בעוד ישנם חלקים אחרים אשר רישומם ניכר בפרטים מסוימים של המצוה בלבד. אלה אשר עסקו בטעמי המצוות ביקשו להגיע אל "הטעם הכללי", בידעם כי הוא אשר משפיע על רוב חלקי ופרטי המצוה. אבל ברור היה להם כי אין פירכא וסתירה כאשר טעם כללי זה אינו מתאים לפרט זה או אחר של המצוה. אותם הפרטים מושפעים יותר על ידי אלמנט אחר, שאמנם במצוה בכללותה אינו מתפקד תיפקוד מרכזי, אבל באותו פרט או דקדוק של המצוה רישומו ניכר עד כדי שליטה מוחלטת⁹.

ברם, גם הרמב"ם מודע היטב לכך שלא כל טעמי המצוות שווים. הרי באותו קטע המדבר אודות שילוח הקן מוסיף וכותב: ואל תקשה עלי מאמרם ז"ל (ברכות פרק ה משנה ג), "האומר על קן צפור יגיעו רחמך — משתקין אותו", כי זו אחת משתי הסברות אשר הזכרנום, כלומר, השקפת מי שסובר שאין טעם למצוות אלא הרצון המופשט, ואנו הרי הלכנו אחרי ההשקפה השניה¹⁰. אבל אם הרמב"ם הלך אחרי ההשקפה השניה במורה, הלא פסק אחרי ההשקפה הראשונה במשנה תורה! והרי לשונו בהלכות תפילה פרק ט הלכה ז: מי שאמר בתחנונים: מי שריחם על קן צפור שלא ליקח האם על

8 ועיין עוד בהעמק דבר לשמות ית, טו ובעשרת הדברות יתרו ד. ה. כבד את אביך

9 קונספציה זו של מצוה "רבי־תאית" — בניגוד לתפיסה "חנדי־תאית" של המצוות — מעוגנת עמוק בסוגיות גדולות בפשוטו של מקרא אשר אין כאן המקום לפרטן. במיוחד קשור הענין בתפיסת רבינו עובדיה ספורנו בשינוי דרגת בני ישראל עקב החטאים המרכזיים של עגל ומרגלים, והשינוי במצוות התורה כתוצאה משינוי זה. (אורייתא קודשא בריך הוא וישראל). ויעיין גם במשך חכמה לשמות יב, יז ד. ה. ושמתם את המצוות ובביאורנו שם.

20 עיין במורה חלק ג פרק כו ופרק לא.

הבנים או שלא לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד¹¹, ירחם עלינו, וכיוצא בענין זה — משתקין אותו, מפני שמצוות אלה גורמת להפסד הן ואינם רחמים, שאילו היו מפני רחמים לא היה מתיר לנו שחיטה כל עיקר¹². וכן לא ירבה בכינויים של שם ויאמר: האל הגדול הגבור והנורא החזק והאמיץ והעוזו — שאין כוח באדם להגיע בסוף שבחיו. אלא אומר מה שאמר משה רבינו עליו השלום¹³.

הרמב"ם במשנה תורה פוסק להלכה לפי השקפה אחת, כאשר הרמב"ם במורה נבוכים קובע על פי השקפה אחרת! אתמהא!

נראה לומר כי לא סתירה או מחלוקת יש כאן אלא „שני דינים“¹⁴. נכון שהרמב"ם קבע במורה כי הוא מבין את מצוות התורה בניגוד לאותה השקפה שהו אינן אלא „לצרף בהן את הבריות“¹⁵ כלומר שאין להן טעם¹⁶. אבל גם הרמב"ם הודגל בנתינת טעמים למצוות מודה כי הטעמים אינם יכולים לענות על כל צדדי המצוה, כך שהמישם את הטעם לפרטים „הוזה הויה גדולה“. כלומר, בכל מצוה ישנם חלקים שלא הובאו בחשבון במתן טעם זה או אחר — יהא הטעם כללי ודומיננטי אשר יהא. לכן דין נתינת טעמים לחוד, ודין קביעה אבסולוטית לחוד. וכי יש קביעה יותר אבסולוטית מאשר הנאמר „בתחוננים“, כלומר בתפילתו אל הקב"ה, כאשר אותו הוא קובע ומחייב בבקשו כי הקב"ה יעשה פעולה מסוימת כפועל יוצא מן הקביעה של המתפלל על מהות מצוה מסוימת! וכי יש אדם בעולם היודע לרדת לעומק מצוה מסוימת עד כדי כך שיכול לקבוע בתפילתו כי אמנם זוהי מהות המצוה¹⁷, וכאשר הפועל

11 וגם במורה לעיל הביאם הרמב"ם בחדא מחתא (שילוח הקן ואותו ואת בנו) — ועיין להלן את חשיבות הקביעה „מי שאמר בתחוננים“.

12 וכך טוען הרמב"ן נגד הרמב"ם (כי תצא שם) וז"ל: וכן מה שאמרו (ברכות לג' ב) לפי שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות, לומר שלא חס האל על קן צפור ולא הגיעו רחמיו על אותו ואת בנו שאין רחמיו מגיעים בבעלי הנפש הבהמית למנוע אותנו מלעשות בהם צרכנו, שאם כן היה אוסר השחיטה! עכ"ל. הרמב"ם במשנה תורה מנמק כטענת הרמב"ן נגדו במורה נבוכים!

13 בדברים י, יו „האל הגדול הגבור והנורא“. וכך תיקנו את הנוסח אנשי כנסת הגדולה. וכן מצינו בנחמיה ט, לב „ועתה אלקינו האל הגדול הגבור והנורא...“

14 על פי המשקל הידוע בלימוד ליטאי של „צווי דינים“, במיוחד בלימוד הבריסקאי. 15 בראשית רבה מד, א: „וכי מה איכפת ליה להקב"ה בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף...“ ועיין עוד ברמב"ן שם בכי תצא המבאר את המאמר הזה (וכן שאר המאמרים הדומים לו) נגד תפיסת הרמב"ם, באמרו: „שרצו לומר שאין התועלת במצוות להקב"ה בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו...“

16 וכאמור, בהערה 15, סובר הרמב"ן כי גם דעה זאת בחז"ל מבארת את המצוות על פי טעמי המצוות. אלא גורסת כי הטעם הוא לא לתועלתו של הקב"ה אלא לתועלתנו אנו. 17 לעומת טעם המצוה. נראה להציע כי טעם המצוה הוא בבחינת התוצאה והאיפקט היוצא מן המצוה וכיצד המצוה משפיעה עלינו. לעומת הטעם, אנו רואים במהות המצוה את הסיבה לנתינת המצוה מצדו של הקב"ה. כל טעם במצוה יכול להיות חלק ממהות המצוה.

היוצא מקביעה זו היא פעולה זו או אחרת המתבקשת מצדו של הקב"ה — גותן המצוות כולן, „האותי אתם קובעים“? !¹⁸.

הרי לפנינו „שני דינים“ בתפיסת הרמב"ם בטעמי המצוות: — (א) כאשר הוא קובע טעם למצוה, ואין הטעם מתאים לכל הסיטואציות של המצוה, פוטר את הבעיה בכלל גת דבריך לשעורים או לא פלוג. (ב) כאשר אי ההתאמה אינה בסיטואציה, כי אם בפרטים בגוף המצוה עצמה, בזה מזכיר לנו הנשר הגדול כי מי אשר יבא להתאים את טעם הכלל אל הפרטים הווה הויה גדולה.

עד כה ראינו את השימוש בכלל לא פלוג כאשר הוא מרחיב את הדין המרכזי (זרעים שנרטבו המושכים לכלוך / ילד שיצא מכלל נפל בשבעה ימים) אל המקרה הצדדי והפחות שכיח (כאשר הזרעים כבר נתיבשו ואין סימני לכלוך / כאשר לא יצא מכלל נפל בשבעה ימים). במקרה הבא שלפנינו נראה שהגענו אל המקרה כמעט הפוך, כאשר הדין „המקורי“ הוא במיעוט, וכאשר הדין הרגיל והכללי הוא אשר נלמד על ידי לא פלוג. חמור שבעתיים המקרה הבא שלפנינו, בזה שפשוטו של מקרא הוא המלמד את הדין „המקורי“ שהוא החריג, בעוד תורה שבעל פה דאורייתא, היא המרחיבה את היריעה לכלול את שאר המקרים השכיחים, שאין להם זכר בפשוטו של מקרא, וזאת על ידי הכלל לא פלוג.

בפרשת משפטים בסוגית ד' שומרים אנו לומדים (כב, יד): „וכי ישאל איש מעם רעהו¹⁹ ונשבר או מת²⁰ בעליו אין עמו שלם ישלם. אם בעליו

כאשר הטעם הוא מצדנו או והמהות מצדו יתברך. נראה לומר כי למהות המצוה התכוון רש"י ריש פר' משפטים... ואיני מטריח ללמד טעמי המצוה ופירושו — עיין שם. כל זה מקופל בתוך מילותיו הספורות של בעל תוספות יום טוב בפירושו למשנה שם בברכות, וז"ל ד. ה. על קן צפור וכו' פירש הר"ב: כמו שהגיעו רחמך על צפור וגורת, לא תקח האם על הבנים, כן חוס ורחם עלינו, עכ"ל. כן כתב הרמב"ן וז"ל רש"י: האומר בתפילתו וכו'. וטעמייהו זקא בתפילה, שכאומר בתפילה מחליט הדבר, ולהכי משתקין אותו. מה שאין כן דרך דרש או פשט. וכן בגמרא: ההוא דנחית וכו' ואמר וכו' — כלומר שהיה יורד לפני התיבה, עכ"ל תוס' י"ט.

19 יצוין כי בשומר חנם ובשומר שכר מדברת התורה על המפקיד הנותן לשומר (כ"כ ית"ן), בעוד בשואל מדובר עליו כמקבל מן המשאל. אולי בזה רמו להגדרת חז"ל שבמקרה של שואל „כל ההנאה שלו“ — הוא המקבל! ולולא דמיסתפינא הייתי אומר כי זהו הפירוש ברש"י תמוה ד. ה. וכי ישאל: בא ללמדך על השואל שהוא חייב באונסין (עכ"ל). ותמוה עד למאוד! הרי אין, לכאורה, כל קשר בין הדיבור המתחיל ובין „ללמדך“. לימוד זה שייך לר. ה. שלם ישלם! אילו רש"י כתב ד. ה. וכי ישאל וגו' ניתא. אבל אין „כי ישאל“ מלמד שהוא חייב באונסין? אולם לפי דברינו ניתא. כי קשה היה לרש"י מודע כתבה תורה „כי ישאל“ ולא (כמו בשאר השומרים) „וכי יתן“ או „וכי ישאל“. תשובתו היא, איפוא, ששינוי הסגנון בא ללמד כי כל ההנאה שלו, הוא המקבל, ולכן הוא חייב באונסין.

20 יצוין כי הסדר הפוך מאצל שומר שכר (פסוק ט) „ומת או נשבר“. דרכה של תורה

הראב"ע מפרש: על דרך הפשט, "בעליו אין עמו", ויכול לטעון על השואל שהכביד על בהמתו. ובפירושו הקצר: לפי הדעת יהיה גראה כמשמעו²¹, וכאשר הסתכלנו מה שהעתיקו הקדמונים ראינו שגם הוא נכון, עכ"ל. מה שהעתיקו הקדמונים, כלומר פירשו חז"ל בבא מציעא צה, ב, מביא רש"י בנועם לשונו (ד. ה. אם בעליו עמו): בין שהוא באותה מלאכה, בין שהוא במלאכה אחרת, היה עמו בשעת שאלה אינו צריך להיות עמו בשעת שבירה ומיתה, עכ"ל. ברור כי לפי הפשט הפשוט, שגי התנאים, "בעליו אין עמו" או "בעליו עמו", מוסבים על, ונשבר או מת, כלומר (א) עם השואל עצמו, ובמילא עם הבהמה ששאל, (ב) בשעת שבירה ומיתה. והנה באה תורה שבעל פה ומפרשת שהדין תופס בכל מקרה שהמשאיל היה במלאכתו של השואל, אפילו רגע אחד בתחילת העיסקה. לפנינו, לכאורה, עוד מקרה של "חוסר התאמה" בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה (מעין "עין תחת עין", "ועבדו לעולם" וכ"ו וכ"ו), ולא נותר אלא ללמוד את הסוגיא, להבין תחילה כיצד למדו חז"ל את אשר למדו מן הפסוק, ואח"כ מדוע בכל זאת כתבה התורה כפי אשר כתבה בצורה המשתמעת אחרת ממה שנמסר בעל פה למשה רבינו מפי הקב"ה²². כפרשן אשר קבע לעצמו²³: "ואחפש היטב דקדוק כל מלה בכל מאודי, ואחר כך אפרשנה כפי אשר תשיג ידי", התחיל ראב"ע בפירושו על דרך הפשט, ואח"כ ציין כי אפשר גם להתאים את פירושו חז"ל לכתוב²⁴. אבל היה זה בעל ספר החינוך אשר הקפיד לפרש את הפסוק בפשוטו, דהיינו עם בהמה זו בשעת שבירה ומיתה, וראה את הרחבת הדין לכלול את כל המקרים שהמשאיל היה במלאכתו של השואל. וזה לשון במצוה 0: ועל ענין שאלה בבעלים שפטור²⁵.

לכתוב מן הקל אל הכבד: — אצל שומר שכר באה ללמדנו כי לא רק פטור על אונס של מת, אלא אף פטור על אונס של נשבר שהוא פחות ממנו. מאידך, בשואל באה ללמדנו כי לא רק חייב באונס הקטן של נשבר, אלא אף חייב באונס גדול של מת. 21 מחוקקי יהודה. וכן כתב הרשב"ם: בעליו אין עמו במלאכת אותה הבהמה, לפי הפשט.

22 ובשאלת הכיצד ושאלת המדוע עיין מאמרנו בפשוטו של מקרא עמודים 202 עד 210.
23 בדרך החמישית שבהקדמתו לתורה.

24 יצויין כי המלה "נכון" אצל ראב"ע רמב"ן וכ"ו אינה משמשת במשמעות של צודק, אלא במשמעות של מכוון אל טכסט הכתוב, ואכמ"ל בזה.

25 וכתב בזה בעל חות יאיר סימן רכ"ג: והנה בנוף הדין, תמהני כל ימי, אחר שפקודי ח' ישרים וכולם נכוחים בטוב טעם וישרים למוצאי דעת, והאריך בהם הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג ב"ד כללים. וממנו ינקו ולקחו הבאים אחריו בטעמי המצוות בנגלה. ומי יתן ואדע לקרב מדבר זה אל השכל... וכי משום שהמשאיל במלאכתו של השואל ילקה באבדן בידי שואל?! כי לולא דברי חז"ל לא קשיא, והיה יכול לאמור פירוש הכתוב "עמו", רצונו לומר אצל הדבר ששאל לחבירו, והיה לו להשגיח עליו. עכ"ל. ועיין תשובת הספורנו שבמקרה כזה עוברת העיסקה מלהיות זו של

הרי נוכל לומר לפי הפשט שהתורה כוללת הוצאה השואל אחר שבעל הכלי או הבהמה עמו, דמכיון שהוא שם ישמור הוא את שלו, ואלו על פי שהשואל פטור אף לאחר שהלכו הבעלים מכיון שהיו שם בשעת שאילה, אפשר לתרץ בזה שלא רצתה התורה לתת את הדברים לשעורים, ולומר: — אם ישהו שם הבעלים הרבה יהא פטור השואל, אם מעט יהא חייב. וציותה התורה דרך כלל דכל הבעלים שם בשעת שאילה יהא פטור, וזהו הטעם שאמרו ז"ל (בבא מציעא פה, ב) שאם היה עמו בשעת שאילה, אע"פ שלא היה עמו בשעת שבירה ומיתה פטור. אבל היה עמו בשעת שבירה ומיתה ולא היה עמה בשעת שאילה, חייב, כי בתחילת המעשה הענין תלוי²⁶.

לא בגזירה קא עסקינן כאן כמו ב„זרע אשר יזרע“, וכן לא בקביעת „מועד סטטיסטי“ למצוה מסוימת על פי הממוצע, אלא לפנינו דין מסוים בדיני ממונות אשר צילתו מרובה מחמתו, באשר „עמו“ אינו מתפרש במחיצתו ובנוכחותו בלבד, אלא מתפרש „במלאכתו“ — ואפילו לפני זמן רב! וכל כך למה? כי לא רצתה תורה לתת את דבריה לשעורים, ולכן הרחיבה את משמעות המלה והמושג עד למקסימום.

ואם אמנם זכינו לראות כי „לא פלוג“ קיים אף במישור של דאורייתא, נמצאנו למדים כי שוב הגענו את היסוד שהניחו לנו חז"ל ושהנחה אותנו בהבנת פעולת חז"ל, והוא הכלל (פסחים ל, ב): כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. התורה התוותה את הדרך והראתה כי מוצדק לגזור, לקבוע ולחייב על פי „לא פלוג“²⁷. קביעה זו על ידי התורה עצמה מתירה את חשש האי-צדק, ומטביעה על חוק מסוג לא-פלוג את חותמת המשפט האלקי. או ורק אז מותר היה לחז"ל לפעול אף הם בדרך של „לא נתת דבריך לשעורין“, באשר שיטה זו של קביעה ותחיקה הותרה על ידי התורה עצמה²⁸. בזה נראים לנו חז"ל לא כמחדשים בתורה, כי אם כממשיכים את הדרך שהתורה עצמה סללה אותה. ושמא לזה התכוון הרמח"ל בכתבו²⁹ : —

שכך באה המצוה בקבלה לעשות סייגים לתורה, וכבר היה ראוי שיצוה עליהם הוא, יתברך שמו, בתורה עצמה. אלא שהיה הרצון לפנינו שיבא הדבר

שאלה להיות מתנה על מנת להחזיר, ולכן פטור, כי אין מה להחזיר. ועיין משך חכמה המבאר להיפך כי העיסקה עוברת מו של שאילה לזו של שכירות. ולכן פטור באונסין כיון שומר שכר.

26 חשיבות תחילת המעשה מובנת היטב דוקא על ידי הספורנו והמשך חכמה. 27 שהרי אליבא דאמת יש בזה כאלו אי-צדק, כאשר מחייבים אדם רק על בסיס „לא פלוג“ (וידועה האימרה של המשפט הרומאי: „סומה יורה סומה איניורה“ — עד כמה שהחוק מקיף יותר הנוק גדול יותר).

28 מעין זה „עשתה תורה גזירה לדבריה“. כלומר גזירות דאורייתא, המהוות את הבסיס ואת התוית הנרך לחז"ל כיצד לקיים את „ושמרתם את משמרתיה“. ועיין בזה בהרחבה בסוגיתנו „בל תוסיף“ פרק ו'.

29 מאמר העיקרים, הפרק: בענין התורה שבעל פה והש"ס.

מצדנו ושנהיה אנחנו המעמידים עלינו מצוות על פי דרך תורתנו ובאותם החוקים הגבולות שנתן לדבר. אע"פ שתורת דאורייתא ביקשה כי עם ישראל, על ידי חז"ל, יהיו שותפים עמה בחינת "שותף במעשה בראשית", דהיינו "אשר ברא אלקים" (פעלו של הקב"ה בדאורייתא), "לעשות" (והמשכו על ידי חז"ל). ה"לעשות" של חז"ל הוא "על פי דרך תורתו" (גזירות, לא פלוג, לפנים משורת הדין)³⁰. לא רק שפעולת חז"ל אינה יכולה לסתור את דאורייתא, אלא עליה להישאר, באותם החוקים והגבולות שנתן (הקב"ה) לדבר".

ההשלכות החינוכיות מתפיסה זו ברורות לכל מעיין. כל מה שתיקנו לנו חז"ל מעין דאורייתא תיקנו, כלומר פעלו על פי הנחיות התורה לא רק בעצם הפעולה (,ושמרתם את משמרת") אלא אף באופן הביצוע.

30 אין כאן המקום לפרט בענין מושג זה דאורייתא ויישומה בדרבנן. ועיין רמב"ן לדברים ואתחנן ה' יח ד. ה. ועשית הישר והטוב בעיני ה'. ועיין בהרחבה בפשוטו של מקרא סגנון הכתוב מאמר ב צמודים 105, 106 הערה 1.

נתקבל במערכת

זרח אור כולל דיני ומנהגי וסדר ברכת החמה בתקופתה, ליום ד' ניסן הבע"ל. מאת הרב פנחס זעליג הכהן שוורץ זצ"ל הי"ד. יוצא לאור ע"י הרב אליעזר עהרנרייך. ברוקלין, ניו-יורק תשמ"מ.

Juedische Schule, Zuerich קובץ לכבוד היובל העשרים וחמש של בית הספר היהודי בציריך, שויצריה. מדורים: תורה ומוסר, הסטוריה, פדגוגיה ומדור בלשון הקודש. 350 עמ'. בעריכת אלכסנדר לבנשטיין. הוצאת: קורן, ירושלים תשמ"א.

ורפא ירפא

א.

כתוב בתורה¹: רק שבתו יתן ורפא ירפא, ואיתא בגמ'² תנא דבי רבי ישמעאל, ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות. וכן מובא להלכה בשו"ע³: נתנה התורה רשות לרופא לרפאות ומצוה היא ובכלל פיקוח בפש הוא. וכותב רש"י⁴, ולא אמרינן רחמנא מחי ואיתו מס', וכן כתבו התוס'⁵ וי"ל דה"א ה"מ מכה בידי אדם אבל חולי הבא בידי שמים כשמרפא נראה כסותר גזירת המלך, קמ"ל דשרי. וכן כותב הרשב"א שם וא"ת הא אפילו מ,,ירפא" לחוד נפקא, י"ל דאי לא כתב רחמנא אלא ירפא הוה אמינא שלא ניתנה לרפאות אלא מכה הבאה בידי אדם, אבל חולי הבא בידי שמים אסור דמי שהכה הוא ירפא, ומי שמשדל לרפאותו כמבטל מה שנגזר מן השמים, לפיכך הוצרך הכתוב לשנות ברפוי לומר דבין בזה ובין בזה ניתנה רשות לרופא לרפאות.

ומעניין המעשה שמובא במדרש⁶: מעשה ברבי ישמעאל ורבי עקיבא שהיו מהלכין בחוצות ירושלים והיה עמהם אדם אחד. פגע בהם אדם חולה, אמר להם רבותי במה אתרפא, אמרו לו, קח כך וכך עד שתתרפא. אמר להם אותו האיש שהיה עמהם, מי הכה אותו בחולי? אמרו לו, הקב"ה. אמר להם ואתם חכמים הכנסתם עצמכם בדבר שאינו שלכם, הוא הכה ואתם מרפאים? אמרו לו, מה מלאכתך? אמר להם עובד אדמה אני והרי המגל בידי. אמרו לו, מי ברא את האדמה מי ברא את הכרם? אמר להם, הקב"ה. אמרו לו, ואתה מכניס את עצמך בדבר שאינו שלך, הוא ברא אותו ואתה אוכל פירות שלו? אמר להם אי אתם רואים המגל בידי, אלמלא שאני יוצא וחורשו ומכסחו ומזבלו ומנכשו, לא העלה מאומה. אמרו לו שוטה שבעולם ממלאכתך לא שמעת מה שכתוב, אנוש כחציר ימיו, כשם שהעץ אם אינו נזבל ונחרש אינו עולה, ואם יעלה ולא שתה מים ולא נזבל אינו חי והוא מת, כך הגוף הוא העץ, הוזבל הוא הסם איש אדמה הוא הרופא.

וז"ל הוזהר הקדוש (פי' האוינו על הפסוק ימצאוהו בארץ מדבר, עמ' רצט) אי תימא הואיל וקב"ה יפקוד לתפשא ליה, דלא ישדל ב"נ אבתריה לאו הכי,

1 שמות כא: יט

2 ברכות ס ע"א; ב"ק פה ע"א

3 יו"ד סימן שלו סעי' א

4 ב"ק שם ד"ה נתנה

5 שם ד"ה שניתנה

6 מדרש שוחר טוב, שמואל ד: א. מובא גם ברמת רחל (שו"ת ציץ אליעזר ח"ה) סימן כ

הוא דוד אמר: אשרי משכיל אל דל וגוי דל שהוא דשכיב בבי מרעיה, ואי אסייא חכים הוא, קב"ה יהיב ליה ברכאן להווא דישתדל ביה, וההוא אסייא ימצאהו בארץ מדבר בבי מרעיה שכיב... בגין דקודשא בריך הוא בעי דאע"ג דההוא בר נש איהו בבי אסירי דמלכא ואיהו אסיר בבי אסירי דישתדל בר נש עליה ויסייע ליה לאפקא ליה מבי אסירי... ועל דא אצטרך לאסייא חכים לאשתדלא עליה, אי יכיל למיהב ליה אסוותא מן גופא יאות, ואי לא יתן ליה אסוותא לנשמתיה וישתדל על אסוותא דנשמתיה, ודא הוא אסייא דקב"ה ישתדל עליה בהאי עלמא ועלמא דאתי.

לפי חז"ל מחלת האדם בא בדרך כלל באשמתו, וזה לשונם⁷: אמר רבי אחא מאדם יהא שלא יבואו חליים עליו, מ"ט דאמר רבי אחא והסיר ד' ממך כל חולי, ממך הוא שלא יבואו חליים עליך... ר' חנינא ור' נתן אמרי תרוייהו, תשעים ותשעה בצנה ואחד בידי שמים. וראה דברי התוס'⁸. ובזוהר הקדוש מובא שלפעמים סיבת המחלה הוא בגלל עונש נכסים שנגזר עליו זאינו מתרפא עד שיוציא כל סך הממון שנגזר עליו ואז בא לו רפואתו מאת ד'⁹. וז"ל הזוהר¹⁰: מאן דאתחזי לענוש נכסין נפל בבי מרעיה ולא יתסי עד דיתן כל מה דאתגזר עליה. כיון דאתענש בממוניה ויהיב כל מה דאתגזר עליה אתסי. ונפיק מבי אסירי, וע"ד אצטריך לאשתדלא עליה דיתן עונשיה ויפוק ע"כ. וראה גם ברמב"ן¹¹ שכותב דתרעא דלא פתיח למצותא פתיח לאסיא.

שלושה עמודי ההוראה, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש אינם מביאים את הגמ' על הפסוק ורפא ירפא. והמהר"ץ חיות¹² כותב, כבר תמתי בספרי שלא מצאתי להרמב"ם ז"ל שבייא זה בספרו דמצוה לרופא לרפאות, רק בפ"ו מהל' נדרים הל"ח כתב, מרפא חולי הנפש שזו מצוה לו, ולא הביא שום לימוד ע"ז. וכבר זכרתי לעיל שהרמב"ם פ"י המשנה (נדרים מב) מזכיר קרא והשבתו לו¹³ אשר נזכר לעיל גם (סנה' עג ע"א), אבל הדרשה מן רפא ירפא השמיט... וצ"ע על הרמב"ם, עכ"ל. ומתוך התורה תמימה¹⁴ ומה שלא הביא הרמב"ם הפסוק שלפנינו, י"ל דס"ל דהפסוק הזה מורה רק על רשות... אבל כי מצוה היא אינו מבואר מכאן רק מפסוק והשבתו לו עפ"י הדרשה (סנה' עג ע"א) לרבות אבידת גופו. והוא ממשך, ולא קשה למה צריך הגמ' לדרשה זו דורפא ירפא אחרי דדרשינן מן והשבתו לו לרבות אבידת גופו,

7 ויקרא רבה טו: ח; וראה גם בב"מ קז ע"ב

8 גדה טז ע"ב ד"ה הכל

9 דמת רחל סימן א ס"ק ד.

10 סוף פרשת האזינו רצט ע"ב.

11 ויקרא כו: יא.

12 על ב"ק פה ע"א.

13 דברים כב: ב.

14 שמות כא: יט או"ק קמה.

משום די"ל דכיון דהמצוה לרפאות אינה מפורשת בתורה ורק מכח דרשה קאתי לכן סמך זה בלשון הפסוק ורפא ירפא, או אולי לא שמיע ליה להדורש הוה הדרשה דוהשבתו לו, אבל להפוסקים בודאי למותר להביא דרשה זו אחרי שפסקו עפ"י הדרשה דוהשבתו לו דמצוה, דכש"כ שרשות היא, כמש"כ דו"ק.

וכן כותב השואל ומשיב¹⁵: ובכה מיושב מ"ש כאן נתנה התורה רשות לרפוא לרפאות ומצוה הוא, ודקדק הט"ז דאם הוא מצוה למה אמר שהוא רשות, ולפמ"ש א"ש דבאמת מצוה הוא שירפא ובכלל פיקוח נפש הוא, אמנם לולא שנתנה תורה רשות היה נראה כאילו רוצה לשנות מעשה ידב יוצר, ולכך הוצרכה תורה להרשות, אבל גוף הרפואה הוא מצוה ופיקוח נפש, ודו"ק. ובספר מושב זקנים על התורה (קובץ מפירושי בעלי התוספות ז"ל) מובא: ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות וכו' וא"ת והשבתו לו לרבות אבידת גופו ממה צריך זה, ו"ל דה"פ שנתנה רשות לרפוא ליטול שכר על רפואתו, דס"ה א שיעשה בחנם מטעם דלעיל, קמ"ל.

ב

אך לא רק ניתנה רשות לרפוא לרפאות ולחולה להתרפאות בדרך הטבע, אלא גם מצוה וחובה עליו לעשות כן. וזה לשון הרמב"ם¹⁶: ולא נאסר זה לחולה עצמו מפני שהיא מצוה כלומר שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל והרי הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב והשבתו לו לרבות את גופו. וכן כותב הרשב"א¹⁸ שאסור להשען על הנס... הגה שנכנסו בכלל ההיתר הוה כל שאמרוהו שיש בו משום רפואה וכו'. וכן כותב הברכי יוסף¹⁹ שהאידינא אין לסמוך על הנס וחייב החולה להתנהג בדרך העולם לקרות לרפוא שירפאנו... (ואם לא עושה כן) כמעט איסור יש בדבר, אי משום יוהרא ואי משום דאסור לסמוך אניסא.

וכן כותב בספר שבט יהודה²⁰: דע דענין בקשת הרופא לרפאות הוא דבר מוכרח ויש לו עיקר מן התורה, וכמעט שיש חיוב חזק על החולה והקרובים לחזור על הרפוא המובהק ולחזור אחר הסממנין המועילין לרפואת

15 בספר דברי שאול יוסף דעת, יו"ד סימן שלו; וראה גם בפרישה יו"ד סימן שלו ס"ק ד; וראה גם באנציקלופדיה תלמודית כרך יב עמ' תרנח (ערך חובה, מצוה ורשות)

16 פירוש המשניות נדרים פ"ד מ"ד.

17 וראה בהלי נדרים פ"ו ה"ח וכסף משנה שם; וראה בסוטה מב ע"ב למאי נפ"מ ליטרה בנפשיה, ומפרש רש"י שם, לבקש לו רפואות; וראה באנציקלופדיה תלמודית כרך יג עמ' רמט (ערך חולה) שמביא בשם הוית רענן (המגן אברהם) על הילקוט שמעוני שמי שהוא חולה ישבות ממלאכתו ויעסוק ברפואתו.

18 שר"ת ח"א סימן תיג.

19 יו"ד סימן שלו ס"ק ב.

20 סימן שלו הובא בספר רמת רחל.

אותו חולי, וכל המתעצל ומתרשל בדבר זה ולא יחוש על הרפואה בדרך טבע אלא יסמוך על דרך נס ~~אגמדה וטשהבליה היצלה~~ דברו וירפאהו בחנם, אין זה אלא מן המתמיהין ודעת שוטים היא זו וקרוב הוא להיות פושע בעצמו ועתיד ליתן את הדין. וכן כותב החובת הלבבות²¹ שאסור לסמוך על הנס בזה שמה אינו ראוי להעשות לו נס ונמצא מתחייב בנפשו, ואפילו אם עושים לו נס מנכים לו מזכותיו, לפיכך צריך להתנהג בזה ע"פ דרך הטבע.

והתוס'²² כותבים בפירושו לכלול בהיתר זה לרפאות חולים גם חולי הבא בידי שמים. וכן מצאנו לשונם²³: ופי' הר"י מה שאמר שנתן רשות לרפאו סד"א ה"מ חלאים ע"י אדם אבל חלאים הבאים מעצמן אין להם רשות לרפאות שדומה כמו שמבטלין גזירת המלך, קמ"ל שיוכלו לרפאות. ולכן איצטרך ורפא ירפא ב' פעמים לרופא אחר רופא, דסד"א כיון דרופא ראשון אינו יכול לרפאותו א"כ אין הב"ה חפץ לרפאות זה החולה ויהיה אסור לרפאותו, קמ"ל ורפא ירפא מכל מקום עכ"ל.

וראה ברבינו בחיי בפרשת משפטים שכותב וו"ל: ורפא ירפא, כל רפואה בבשר ודם לא מצאנוהו בכל הכתובים כי אם בדגש. וכן בירמיה (כא) רפאנו את בבל ולא גרפתה, אבל בהקב"ה מצינו ברפה, והוא שכתוב (שם יז) רפאני ד' וארפא, וכתוב (תהלים קמו) הרופא לשבורי לב, כי אני ד' רופאך (שמות טו). והטעם בזה כי הרפואה בבשר ודם אינה אלא ע"י צער וטורח והוא שיסבול הסם או המשקה המר, אבל רפואה של הקב"ה בנחת, אין צער כלל כי ברכת ד' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה.

ג.

אולם לדעת הרמב"ן משמע שאין לחולה לקבל טיפול רפואי כלל, ובאין הבדל בין מחלה הבאה בידי שמים ובין מחלה הבאה בידי אדם. וו"ל²⁴: והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג ענינים בטבע כלל לא בגופם ולא בארצם, לא בכללם ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם ויסיך מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולא להשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל כמו שאמר, כי אני ד' רופאך, וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה גם כי יקרום עון שיחלו לא ידרשו ברופאים רק בנייאים... ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם... אבל הם נהגו ברפואות והשם הניחם למקרה הטבעים, וזו היא כוונתם באמרם ורפא ירפא מכאן שנתנה רשות לרופא לרפאות, לא אמרו שנתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו ברפואתו... עכ"ל. אולם נראה שכוונתו היתה דווקא לצדיקים ובזמן

21. שער הבטחון פ"ד.

22. ב"ק פה ע"א ד"ה יתנהג.

23. ספר מושב זקנים.

24. ויקרא כו: יא.

הנבואה כשישראל היו שלמים וענינם מתנהג אך ורק שלא בדרך הטבע. לעומת זאת האבן עזרא²⁵ מבדיל בין מחלות חיצוניות ומחלות פנימיות, בכותבו: לאות שנתן רשות לרופאים לרפא המכות והפעעים שיראו בחוץ, רק כל חולי שהוא בפנים בגוף ביד השם לרפאותו. וכן כותב רבינו בחיי.

גם ר' יהונתן אייבשיץ כותב²⁶: אף נאמר בתורה ורפא ירפא מלמד שנתנה רשות לרופא, אבל התורה דברה ממכות חוץ באבר שבר יד או פצע וחבורה שזה מחוש והרופא יורד על תכליתו ובהן כמעט מופת חותך כמופת הנדסה, משא"כ בחולי אברי פנימים שאין עין רופא שולט בו, בזה ידונו כפי שיכלם וכמדומה ובספק שקול וכדומה כי רבים חללים הפילו ועצומים כל הרוגיה, כי לדברים כאלה צריך ישוב הדעת ומתון וכנהנה תנאים רבים לבל ישגה ח"ו ונפש הוא חובל.

ופוסק האבני נזר²⁷ בהסחמך על האבן עזרא והרמב"ן, שרשאי החולה שלא לציית לרופאים כשמצויים עליו לאכול מאכל איסור לרפואתו, אפילו אם אין החולה מוחזק לצדיק רשאי להחמיר על עצמו בזה... אע"פ שיש בו סכנה. והוא ממשיך, אך עדיין יש לשאול אם מותר שלא לשאול ברופא באינו נוגע למאכלות אסורות... עם כל זה נראה לפע"ד כיון שנראה בחוש שהרופאים מועדין לקלקל יוכל לבטוח בהש"י כדי שלא להכניס עצמו לסכנת נפשות במעשה עכ"ל. וכן כותב האלף לך שלמה²⁸. אולם ראה בש"ך²⁹ שכותב שחולה שיש בו סכנה שצריך לאכול דברים אסורים, אוכל משום פיקוח בפש כי הוא מושבע ועומד מהר סיני על המצוה של פיקוח נפש. ולדעת הר"ן³⁰ אם הוא מחמיר על עצמו אין זאת מידת חסידות אלא שפיקוח דמים³¹.

אולם הגרא"י וולדינברג שליט"א³² מתמה על דברי הרמב"ן אלה מהגמ' בברכות³³: א"ר אחא הנכנס להקזי אומר יה"ר וכו' לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו, אמר אביי לא לימא אינש הכי דתני דבי רבי ישמעאל ורפא ירפא מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות, שהרי דבריו נגד מסקנת הסוגיא דאביי דריש בהדיא דבהרפא ירפא נתנה רשות גם לחולה להתרפאות וכוותיה קיימא לן. והיותר תמוה שהרמב"ן בעצמו כותב בהדיא³⁴, דהרפא ירפא בא לאפוקי הך מאמרם שלא יאמרו, שאין דרכן של בני אדם

25 שמות כא: יס וראה דבריו בשמות טו: כו ויבג: כה.

26 כרתי ופלתי סימן פקח ס"ק ה.

27 חז"מ סימן קצג.

28 או"ח סימן שנא.

29 יו"ד סימן רלח ס"ק ה.

30 יומא פב ע"א ד"ה חוץ; וראה בשו"ת יביע אומר ח"ד סימן ו אות ד.

31 וראה בלב אברהם ח"ב פ"א ס"ע ה.

32 רמת רחל (שו"ת ציץ אליעזר ח"ה) סימן כ.

33 ס ע"א.

34 תורת האדם ענין הסכנה.

ברפואות אלא שנהגו, וכי האי רשות, רשות דמצוה הוא לרפאות ובכלל פיקוח נפש הוא. וממשיך הצינור אל ענף אחר, כל ענף הרמב"ם דברי הרמב"ן צריכים לומר דדבריו על התורה נאמרים ביסוד עיקרי הדברים בשרשן בזמן שאין שום גורמים חיצוניים מפריעים, אבל מכיון שלפי מציאות הדברים דכמעט רובא דרובא דבני אדם אינם זכאים לכך שתבוא רפואתם ע"י גס מן השמים... א"כ שוב כלול נתינת הרשות גם לחולה, ועוד יותר מזה דמצוה וחיובא גמי איכא בדבר.

וכן כותב הראש"ל הגר"ע יוסף שליט"א³⁵ שגם הרמב"ן מודה שבזמן הזה שנסתם כל חזון והסתיימה ונפסקה הנבואה מישראל, מחוייבים להתנהג ע"פ עצת הרופאים. והוא ממשיך: ואפילו אם היה רבי אברהם אבן עזרא חולק על זה, בודאי שאין לסמוך עליו נגד דעת כל רבותינו הפוסקים (כמ"ש בשו"ת התשב"ץ ח"א סימן נא, שאין לסמוך עליו נגד דעת הפוסקים). ולגבי מה שכתבו ר' יהונתן אייבשיץ והאלף לך שלמה, כותב הראש"ל שליט"א, אולם במחילת כבוד תורתם דבריהם תמוהים שהרי מבואר בדברי הראשונים³⁶ שבמקום סכנה אסור לחולה להחמיר על עצמו עכ"ל.

וכותב החזו"א³⁷: וכשאני לעצמי, הנני חושב את ההשתדלות הטבעיות במה שנוגע לבריאות — למצוה וחובה וכאחת החובות להשלמת צורת האדם, אשר הטביע היוצר ב"ה במטבע עולמו. ומצינו מאמוראים שהלכו אצל רופאים מאומות העולם ומינים להתרפא, והרבה מן הצמחים ובעלי חיים ומוצקים שנבראו לצורך רפואה, וגם נבראו שערי חכמה שניתן לכל לחשוב ולהתבונן ולדעת, עכ"ל. וראה גם בחכמת אדם³⁸.

ד.

אולם עם כל זה חובה עלינו לדעת ולהכיר שהכל מאיתו יתברך, ולא לחשוב שתהיה איזה דבר לו לרפואה אלא ע"י הבורא ית"ש. וכן תקנו חז"ל שלפני שהחולה בולע כדור, מקבל זריקה או עובר כל טיפול רפואית אחר, עליו לבקש מהשם יתברך ולומר: יהי ר"מ ד' אלקי שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנם אתה³⁹, ועל ידי תפלה זו יכנע לבו לשמים⁴⁰ וישים בטחונו

35 שו"ת יחווה דעת ח"א סימן סא.

36 רמב"ם ה"ל שבת פ"ב ה"ג; רמב"ן מלחמות סנה' עד ע"ב, תורת האדם ענין הסכנה; ר"ן יומא פג ע"ב; רבינו יונה איסור והיתר כלל ס דין ה; שו"ת רדב"ן ח"ג סימן תמד (סימן תתפה).

37 קובץ אגרות ח"א אגרת קלו.

38 כלל קנא ס"ק כה.

39 או"ח סימן רל סע' ד.

40 ראה רש"י פסחים נו ע"א ד"ה וגנו.

בהבורא ית"ש ויבקש ממנו שתהיה לו לרפואה⁴¹; וצריכים לחשוב על הרופא ועל תרופותיו כשליחי ההשגחה בלבד שהוכנו לו מראש מאותו יתברך, כדברי חז"ל⁴² דבשעה שמשגרין היסורין על האדם משביעין אותו שלא תלכו אלא ביום פלוני ולא תצאו אלא ביום פלוני בשעה פלונית ועל ידי סם פלוני⁴³. וכן כותב גשר החיים⁴⁴: על החולה המזמין את הרופא לדעת שהרופא הוא רק שלוחו של הרופא כל בשר שנתן לו הרשות לעשות שליחותו. אבל מכיון שהרופא עשה את שלו... חייב החולה לשמוע לצווי הרופא, לא פחות אם לא יותר מחוקי השו"ע באיסור והיתר, כמצוה מהתורה, ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ושמעתי מא"א מו"ר ז"ל פירוש על מאמר חז"ל טוב שברופאים לגיהנם⁴⁵, שהמדובר הוא על רופא, ואפילו רופא שומר תורה ומצות, שמכוון רק לשבע עשרה הברכות — כמנין טוב — שבתפלה שמונה-עשרה, אולם לברכת רפאינו ד' ונרפא לא שם לבו, ואדרבא בעבודתו היום-יומית חושב שהוא הוא המרפא לחולה בכוח ידיעותיו, כשרוניו ורוב נסיונותיו. רופא כזה שבגאות לבו אינו זוכר שכל מה שהוא עושה הוא אך ורק כשליח ד', הרופא כל בשר, ודאי סופו להכשל בדברים שבעקבתם יירש גיהנם.

אגב, מרגלי בפומא דאינש שהפסוק ונשמרתם מאד לנפשותיכם⁴⁶ מדבר בחיוב שמירת הגוף מכל נזק ומחלה. ומובא בגמ'⁴⁷: ת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך ובא שר אחד ונתן לו שלום, ולא החזיר לו. לאחר שסיים את תפלתו אמר לו, והלא כתיב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך מאד⁴⁸, וכתיב ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ולמה לא החזרת לי שלום וכו'. וכותב על זה המהרש"א, והאי קרא בשכחת התורה מיירי וכו' ולא איירי כלל הני קראי בשמירת נפש אדם עצמו מסכנה וכו'. אולם הרמב"ם כותב⁴⁹ מ"ע להסיר כל מכשול שיש בו משום סכנת נפשות ולהשמר בדבר יפה יפה שנאמר השמר לך ושמור נפשך מאד⁵⁰. ושואל המנחת חינוך⁵¹ וז"ל: וגם עיקר הלימוד

41 א"יח סימן רל מ"ב ס"ק ו וראה שם בשעה"צ ס"ק ח שמוסיף, דבכל דבר שהאדם עושה, צריך לבקש מר' שיהיה לתועלת.

42 ע"ז נה ע"א.

43 רמת רחל סימן א.

44 ח"א פ"א סימן ב ס"ק ב.

45 קדושין פב ע"א.

46 דברים ד: טו.

47 ברכות לב ע"ב; וראה בתורה תמימה דברים ד: ט.

48 דברים ד: ט.

49 ה"ל רוצה פ"א ה"ד.

50 וראה בכלי יקר שכותב, השמר לך היינו שמירת הגוף, ולא הזכיר בו מאד כמו בשמירת

הנפש אשר בשמירתם צריך האדם להזהר ביותר מבשמירת הגוף, לכך אמר ושמור

נפשך מאד.

51 מצוה תקמו.

דכתב הר"מ דהשמר לך וכו' קאי על שמירת הגוף מבואר בברכות גבי חסיד אחד שהתפלל וכו' ואיני מבין דרך השמר וכו' כתיב כי לא ראיתם כל תמונה וכו' אבל שמירת הגוף לא שמענו. והנה על ההגמון ל"ק כי הם מינים ומהפכים דברי אלוקים חיים למינות ומי יודע איזה פירוש שפירש הרשע בכתוב הזה דלדעתו קאי על שמירת הגוף, אך דברי רבינו הר"מ צ"ע מנלן זה דהרי עשה לשמירת הגוף מרק השמר וכו' דמיירי בענינים העומדים ברומו של עולם עיקרי הדת, וצ"ע, אך בודאי מצא באיזה מקום ונעלם מאתנו עכ"ל. אולם בהשמטות קומץ מנחה הוא מתרץ: שוב ראיתי בגמ' שבועות לו ע"א דדרשינן המקלל עצמו דעובר בלאו מפסוק זה דהשמר וכו', מבואר דהיה להם קבלה דקאי על שמירת הגוף ג"כ ד"ז מבואר בר"מ בסוף הל' סנהדרין, עכ"ל. וכן פוסק מרן המחבר⁵²: וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך וכו'.

52 חו"מ סימן תכז סעי' ח.

ואכן במקרים רציניים לא תספיק יד הסגולה של הגוף עצמו לנצח במלחמתה עם האויב האכזרי, והיא זקוקה לעזרה מן החוץ, וכבר ברא הבורא את אוצרו הטוב של עשבים וירקות ופרי אדמה ופרי עץ ומימות סגולות ומוצקים רבים בכדור הארץ אשר ניתן בהם סגולות מרפא למיניהם, ובלב חכם נתן חכמה לחקור אחר סגולותיהן, ולדעת חכמת הרפואה ואופן שימושן כל מין לתעודתו, וככל אשר הורגלנו במרפא הרופאים לכל תחלואי הגוף למיניהן.

חזון איש: ספר אמונה ובטחון, פרק א סעי' ו.

בעניני ביעור שביעית

א.

ר' שלמה סיריליאו ערך בסוף פירושו ליר' שביעית פ"ו ה"א קונטרס מיוחד בו דן בענין קדושת הארץ. ובתוך הדברים דן גם בדין קדושת שביעית בפירות שגדלו בשדות גויים. המבי"ט בתשובותיו שנדפסו בחלקן גם בשו"ת אבקת רוכל לר' יוסף קארו דן גם הוא בדבר באריכות ובמו"מ עם מוהר"י קארו. עיקר דבריו הוקדשו לשאלה אם גידולי שנת השמיטה בקרקע גוי שנגמרה מלאכתם ביד ישראל חייבים בתרומות ומעשרות. תשובתו הראשונה של המבי"ט (שו"ת סי' י"א, אבקת רוכל סי' כ"ב) היא משנת השמיטה רצ"ב. השניה (שו"ת מבי"ט סי' כ"א אבקת רוכל סי' כ"ג) היא מהשמיטה רצ"ט. ובתשובה זו כותב המבי"ט: והעירגני לעת כזאת קונדרים אחד שראיתי מיוחס להחכם כמוהר"ר שלמה סיריליו. בדיונים אלה דגו הרש"ס והמבי"ט גם בשאלה אם גידולי קרקע של גוי בשביעית חייבים בביעור. וכתב המבי"ט תשובתו השניה בהזכירו את תשובתו הראשונה: ואגב ריהטא כתבתי אז שחייבים ג"כ בביעור, דהא (כלומר חיוב ביעור) בהא (כלומר בפטור מתרו"מ) תליא, אלא ששמטתי את ידי מלהאריך בענין. ועכשיו שהגיענו השי"ת וקיימנו לזמן הזה שנת השמיטה של שנת הרצ"ט נראה לי היותי נושה (כך בשו"ת המבי"ט, ובאבקר": נושא) בידי לחזור ולכתוב ענין הביעור ואגב אורחיה גלמוד ענין המעשרות. על דעתו של הר"ש סיריליאו כתב המבי"ט: שנראה לו היות פירות שביעית הגדלים בקרקע גוים חייבים בביעור, ולהיות הדבר פשוט בעיני כבודו לא הרחיב להביא ראיות כל הצורך להכריח הענין.

ומתוך ראיות המבי"ט נביא כאן רק אחת הנוגעת לענין שאנו רוצים לדון בו, ואלה דבריו:

עוד מצאתי תוספת' בסוף אהלות, והביאה רבינו שמשון ז"ל שם (אהלות פי"ח מ"ט) בפי', דתניא העיד ר' יהודה בן יעקב מבית גוברין ויעקב בר' יצחק מבית גופנין על קסרי שהחזיקו בה מעולם, והתירום שלא במנין, אמר רבי חנין אותה שנה שביעית היתה, והלכו גוים לקרקסיות שלהם, והניחו שוק מלא פירות, ובאו ישראל ובזזום. בחזירתם אמרו, בואו ונלך אצל חכמים, שמא התירו להם חזירים. אמר רבי זריקה בחמישית באדר השני נמנו עליה (') עשרים וארבעה זקנים, והתירוה שיהו הכל נכנסים לתוכה. ופי' (רש"י) [ר"ש] ז"ל: שהחזיקו בה מעולם — שהיתה של ארץ ישראל וחיבת במעשר ושביעית. והתירוה שלא במנין — מעצמן התחילו לנהוג בה היתר, ולפוטרה ממעשר ושביעית, אעפ"י שלא נמנו חכמים להתירה במנין, ובאו ישראל ובזזום — ולא אסרום משום שביעית לאחר הביעור (עכ"ל הר"ש). הא קמן, דמשו' שהתחילו לנהוג בה היתר ולפוטרה ממעשרות ומשביעית, בזו פירות הגוים

שמצאו בשוק, ולא אסרום משום שביעית לאחר הביעור. הא, אם היו גמנים
 כמו שנמנו אח"כ כ"ד זקני, והתירוה שיהיו הכל נכנסי לתוכה, ולא יהא
 בה טומאה משום ארץ העמים, שא"י שהחזיקו בה היתה, כמו שהעידו, לא
 היו בוזזי הפירות שהניחו בשוק, והיו אסורי לאחר הביעור, כמ"ש הגוים
 בחזרתן, בואו ונלך אצל חכמים, שמא התירו להם חזירים, שפירות שביעית
 היו אסורים אחר הביעור, ושמא כבר עבר או שעת הביעור, ולהכי אמר שמא
 התירו להם חזירים. עכ"ל המבי"ט.

בסוף אותה תשובה מצאנו אחרי חתימת המבי"ט קטע מכפתור ופרח
 וקטע מקונד[רס] ישן. קטעים אלה מצויים גם בהעתקה שבאבקה רוכל.
 אלא שבאבקה רוכל חסר לפניו קטע גדול מהתשובה, ועל כן כנראה אין גם
 בסופה — לפני הקטעים — חתימת המבי"ט. הקטעים מכפתור ופרח ומהקונדרס
 הישן הם כלשונם מצויים בפי הרש"ס (מהדורת חקר ועיון עמ' ת"פ),
 וכנראה לקוחים מהקונדרס של הרש"ס שאותו מזכיר המבי"ט בראש תשובתו,
 כאמור לעיל.

ו"ל הקטע מהקונדרס הישן:

עוד מצאתי בקונד' ישן, ולענין שביעית מתבערין¹ בשביעית, ואף
 לרבינו שמשון ז"ל שפי' דפירות הגוי הן² צריכין ביעור, מ"מ שאר קדוש'
 שביעית (אין)³ גוהגת בהן. כי זה לשונו בפ"ט ממסכת שביעי', אפי' למאן
 דאמר ספיחין מדרבנן לא מסתבר כלל לאסור⁴ ספיחין של גוי, דמה ראו⁵
 חכמים לאוסרם ע"כ משום דאי שרית להו חייש⁶ שמא יזרע ויאכל ויאמר
 מאליהו עלו, וכדאיתא בכמה דוכתי, הגי מילי בישראל דאסור לו לזרוע
 בשביעית, אבל בספיחין של גוי לא שייך למגור, ואפי' בביעור לא מחייב,
 אע"ג⁷ שיש כאן⁸ קדושת שביעית, כדמוכח בדוכתי⁹ טובא, איסורא ודאי
 הוא דלא פקע, אלא¹⁰ ביעור, הדבר¹¹ תלוי בממון, להפקיר ולחלק לעניים, או
 אפי' לעניים¹² לר' יוסי, מצי¹³ למימר קאתינא מכח גברא דלא מצית
 לאישתעויי דינא בהדי¹⁴, עד כאן, כדאשכחן בשלהי פ"ק דבכורות גבי לוקח
 טבלים וכו' עכ"ל¹⁵ רבינו שמשון הוקן ז"ל.

הבאנו קטע זה כלשונו בדיוק כפי שהינו מודפס במבי"ט בשולי התשובה
 כאמור. וברור הוא שהנו העתק מהרש"ס, שהרי אצלו כתוב (עמ' ת"פ): עוד
 מצאתי בקונטרס ישן. ואם מצאהו הרש"ס באותו קונדרס ישן, וקונדרסו של
 הרש"ס עצמו היה בידי המבי"ט, הרי שאין זה אלא העתק משם, כשנכתב בדבר
 כמדבר בעד עצמו (גוף ראשון), וכשנדפס בשו"ת המבי"ט בשולי התשובה
 לאחר חתימתו של המבי"ט וללא חתימה על הקטע. ובתשובה שלו של"ו שהיא
 כנראה משמיטת שכ"ז הזכיר המבי"ט את דברי הר"ש הוקן ומצטט אותם החל
 מהמלים, „דאע"ג שיש כאן קדו"ש" עד סוף הקטע. כן מביא המבי"ט בתשובתו
 ח"ג סי' מ"ה כלפי הסוף אותו הקטע ומקדים לו: אלא שמצאתי אחר כך
 לרבי שמשון הוקן שכתב. והדבר הוזכר והובא גם בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי'
 מ"ד) מתוך, „תשובות אבא מארי ז"ל". ולפני זה כותב המהרי"ט: ומה שכתב
 מהרי"ק (= ר' יוסף קארו) ז"ל בשם אבא מארי ז"ל שמצא בשם רבינו

אחר דעת - מכלול הרצון
שמשון ז"ל שאין ביעור גוהג וכו'. והוא בתשובה כ"ד של ר' יוסף קארו שכתב:
ועוד יש להביא ראייה... וממה שמצא בשם רבינו שמשון מבוא' שאין ביעור
גוהג בפירות שדה גוי שזרעה גויא.

וכמובן שיש צורך לתקן את השבושים שבקטע כפי המודפס ונתקנם לפי
המודפס באבקת רוכל בשולי תשובת המבי"ט שם סי' כ"ב, וע"פ המובא
ברש"ס.

ואלה התקונים: 1. באבקת רוכל בטעות: מתכשרין. 2. כן גם באבק"ר.
ואצל הרש"ס: אין — ונכון. 3. כך לפנינו בדפוס. ובאבק"ר ורש"ס ליתא,
ונכון. 4. רש"ס: לאסור כלל. 5. רש"ס: שראו. 6. אבק"ר ורש"ס: חיישינו.
7. רש"ס: דאע"ג. 8. רש"ס: דאע"ג. 8. רש"ס: בהן. 9. אבק"ר ורש"ס:
בדוכתי. 20. רש"ס: אבל (כן במבי"ט ח"ג סי' מ"ה ובהבאה שבמהרי"ט;
אבל במבי"ט סי' שליו: אלא). 11. רש"ס: כיון הדובר. 12. רש"ס:
לעשירים — ונכון. 13. אבק"ר: לא מצי (בטעות). רש"ס: מצי. 14. אבק"ר
ורש"ס: בהי — ונכון. וליחא: עד כאן. 15. רש"ס מסיים: ע"כ.

התשובה הזאת שבידינו מהמבי"ט היא בקשר לשמיטת ש"כ. בסי' של"א
כותב המבי"ט: „זה לי כ"ח שנים משנת הרצ"ב עד שנת השג"ח ב שנת ד'
שמיטות ובכל שמיטה ושמיטה לא שמיטתי עצמי מלהתעסק ולעיין בענין ד'ני
שמיטה בפירות הגדלים בקרקע של גוי... ועוד הוספתי ראיות בכתב בשנת
הרצ"ט שהיתה שנת שמיטה". ומתוך שכתב שבשנת רצ"ט הוסיף ראיות בכתב
משתמע לכאורה שבשמיטות ש"ו ושי"ג עיין בדברים אך אין הם בכתב. ואכן
אין בידינו תשובה מהשנים האלה בענין שמיטה.

תשובה זו נכתבה במשא ומתן עם ר' יוסף קארו ומכילה דחיית ראיותיו.
דבריו של המבי"ט בתשובה זו מיועדים להוכיח שאין להפריש תרו"מ
מפירות שביעית של גוי שנגמרו ביד ישראל. אחרי שגמר להוכיח, כי אכן
פ"ש אלה פטורים מתרו"מ, אומר המבי"ט „ולא נשאר עכשיו שום קושי כי
אם מה שאנו מקילים באיסור פירות שביעית בפירות הגויים שהיה מן הדין
לגוהג בהם קדושת שביעית". המבי"ט ממשיך וכותב: „שבעה רועים ומנהיגים
אותנו על קדושת פירות שביעית". והגו מסכם:

א אגב, ניסוח זה „שדה גוי שזרעה גוי" מצטרף לניסוחו של מרן בכסף משנה הלי' שמיטה
ויובל פ"ד הכ"ט הכותב: פירוש דברי רבינו כך הם, עכום שקנה קרקע בארץ ישראל
וזרעה בשביעית פירותיה מותרים, כלומר מפני שהשדה של עכו"ם וגם לא נעבד בה
עבודה ע"י ישראל, הלכך מותרים. ע"כ. מלשון מרן בכס"מ ובאבק"ר משמע דלא התיך
משום קדושת שביעית בשדה גוי אלא אם כן נעבד ע"י גוי. אבל בנעבד ע"י ישראל
לא התיך. ונקודה זו חשובה בקשר להסתמכות על דעת הביי בענין היתר מכירה
בשמיטה.

ב השגיח היא תכ"א. ולפי זה התשובה נכתבה במוצאי שביעית

ואין לי פה להשיב על קושי זה, כי אם בענין הביעור, שאנו מקילים וסומכים על דברי רבי שמשנת הוֹקֵן - שְׂמֵדָה, הַתַּאֲפָה על גב שיש כאן קדושת שביעית, כדמוכה בדוכתי טובא, איסורא הוא ודאי דלא פקע, אלא ביעור, הדבר תלוי בממון להפקר ולחלק לעניים, ומצי למימר קאתינא מכח גברא דלא מצית לאישתעווי דינא בהדי, כדאמי בשלהי פ"ק דבכורות (י"א ע"ב) גבי לוקח טבלים וכו'. ונראה לי, דמהאי טעמא נמי נקל בדיני סחורה בפ"י שביעית, דהא דילפי' לאכלה אמר רחמנא ולא לסחורה, היינו בפ"י ישראל דזכו מן ההפקר משדות יש', ולהכי הווי לאכלה ולא לסחורה, אבל מי שלקח בדמים פירות שביעית של גוי, הרי תחלתו בסחורה, ומצי למימר אתינא מכח גברא כו'. אבל בשאר דיני' של שביעי' אשר רבו, לא מצאתי שום סמך להתיר. והרב הכפתור כתב פ"א (מ"ה ע"א מהדורת עדלמן) שאפילו בפירות שביעית של גוי היו נוהגים בו איסור קודם לכן. ע"כ. ואפשר כי מה שכתב איסור' הוא גם כן שצריך לאכלם בקדושת שביעית, שלא ישנם מברייתן, ולא לענין ביעור וסחורה. ואם כן לא ידענא היכי ליפקע. ואפילו שהיינו מורים עתה להתנהג בדיני שביעית, היה נראה עתה כמו תקנה חדשה, מה שלא היו נוהגים עד עתה, והיתה תקנה שאין רוב הצבור יכולים לעמוד בה, מצד הגלות והשעבוד, שאנו צריכים לעולם לקנות מן הגוים. ואין מספר לדיני שביעית כמו שכתבו התוספות פ' לולב (סוכה ל"ט ע"א ד"ה שאין). ואם יש מי שיכול לזוהר ולעמוד בה תבוא עליי ברכה. נאם המבי"ט.

עם כל הסתמכותו על דברי הר"ש הוקן בשנה ש"כ מצאנו למבי"ט דברים בשמיטת שכ"ו. התשובה בח"ב סי' פ"ד מוקדשת לשאלה של החכרת שדה לגוי לעשר שנים ועיבודה בשנת השמיטה. בסוף אותה תשובה כותב המבי"ט: „ומענין פירות שביעית שגדלו בשדה הגוי בא"י כתבתי בשמטות שעברו משנת הרצ"ב שהיתה שנת שמטה עד עתה כמה פעמים שהם חייבים בביעור, כמו שהוא כתוב אצלי בארוכה. נאם המבי"ט, חשון שכ"ז שנת שמטה". הרי שלמרות דבריו של ר"ש הוקן והסתמכותו של המבי"ט עליהם, קבע המבי"ט בשמיטה שלאחר מזה, שפירות שביעית שגדלו בשדה הגוי חייבים בביעור, ולא הוכיר כלל את דעתו של הר"ש הוקן.

אך יש בידינו עוד תשובה מהשנה של"ה היא השמיטה האחרונה בחייו של המבי"ט: משנת הרצ"ב שנת שמטה עד שנה זו שנת השל"ד, שהם שנות ששה שני שמטות, כתבתי בכל שמטה מהן, שפירות הגדלים בקרקע הגוי בא"י שאינם חייבים בתרומות ובמעשרות בשנת השמטה אפי' מירחן הישראל. בהמשך התשובה נאמר: שאם הביא אל ביתו פירות או זרעים של גוים יוכל לאכול מהם עד שכלו מן האלנות או מן השדה... ובתשובה שגג כתבתי שיש שבעה רועים ומנהיגים אותנו על קדושת פירות שביעית בשל גוי. ולאחר מכן כתב המבי"ט: והיותר קשה שהיה בעיני בהנהגת קדושת [שביעית] בפירות שביעית של גוי הוא ענין זמן ביעור הפירות, שכתבתי למעלה, כי אחר זמן

ג סימון התשובות בתוך תשובותיו של המבי"ט אינו זהה עם הסימון שבדפוס.

אתר דעת - מכללם הרצוג
הביעור צריך לבער בשנה שמינית כל מה שגדל בשנת השמטה, ולא ימצא לאכול מאותם מינים שמבערים כי אם מחוצה לארץ, כי בזמן הביעור לא נתבשלו עדיין פירות ותבואה של שנה שמינית, אלא שמצאתי אחר כך לרבינו שמשון הזקן שכתב, דאע"ג שיש כאן קדושת שביעית כדמוכה בדוכתי טובא, איסורא ודאי הוא דלא פקע, אבל ביעור, הדבר תלוי בממון להפקיר (ולסלק) [ולחלק] לעניים, ומצי למימר אתינא מכח גברא דלא מצית לאישתעויי [דינא] בהדי, כדאי' שלהי פ"ק דבכורות גבי טבלים וכו' ע"כ. ונראה לי דמהאי טעמא גמי נקל בדיני הסחורה בפירות שביעית, דהא דאמרינן לאכ"י לה ולא לסחורה, היינו בפירות ישראל שלקחום מן ההפקר משדות ישראל, אבל מה שלקח בדמים פירות שביעית מן הגוי, הרי תחלתו בסחורה, ומצי למימר אתינא מכת גברא וכו'. אבל בשאר דיני שביעית שרבו לא מצאתי שום סמך להתיר וצריך להזהר שלא ישנה פירות שביעית מברייתו... וכן בדיני מוכר פירות שביעית עצמן שאחרון נתפס בקדושה לאכלו בקדושת שביעית, לא לעגין ביעור וסחורה, שכבר כתבנו שאפילו בפירות שביעית עצמן של גוי אינם חייבים, אלא לעגין שלא לשנות פירות אלו מברייתו, כמו שכתוב למעלה, גם שלא למכור למי שאינו נאמן לאכול בקדושת שביעית. ע"כ.

המבי"ט נפטר ביום טוב האחרון של פסח ערב שביעית שנת ש"מ. ובגו המהרי"ט דן מחדש בשאלת פירות שביעית של גוי — שו"ת מהרי"ט ח"א סי' מ"ג. בסי' מ"ב שם הובאה תשובת מוהר"י קארו בענין (רוב סי' כ"ד באבקת רוכל), ואתה מתפלמס מהרי"ט לקיים פסקו של אביו. בהמשך תשובתו מביא מהרי"ט את דברי רבינו שמשון הזקן מתוך תשובת המבי"ט ח"ג סי' מ"ו, והנו ממשיד: למדנו מכלל דברינו שפירות הגדלים בקרקע הגוי הרי הם כדין פירות שביעית בכל דבריהם ופטורים מן המעשרות. וזהו לשיטתו של ר"י ורבי שמשון שמפרש שביעור הוא הפקר, וכן מוכיח סוגיית הירושלמי (שביעית פ"ט ה"ה) כדבריהם, וכן כתב הרמב"ן ז"ל (לויקרא כ"ה ז), אבל מה אעשה לסברת הרמב"ם והראב"ד ז"ל (ה' שו"י פ"ז ה"ג), שסוברים שהביעור הוא לאבדם ולכלותם, וכן כתב רש"י בפ' מקום שנהגו (פסחים ג"ב ע"ב ד"ה משום, ועיי"ש בתוד"ה מתבערין). אלא שכדאין הם רבי יצחק ורבי שמשון והרמב"ן ז"ל לסמוך עליהם. ומה גם בשעת הדחק... ומיהו ע"כ אף לסברת רבי שמשון ז"ל לאחר הביעור אין אנו יכולים לקנות מן השוק כלל, כדמוכה מההיא דסוף אהלות אהא דהתירו קסרי לומר שאינה א"י, שהניחו שוק מלא פירות ובאר ישראל ובזוהם. ופי' הוא ז"ל (ר"ש אהלות ספ"ח) ולא חששו משום שביעית לאחר הביעור. והיינו טעמא דכל שלא הופקר בשעת הביעור שוב אין לו תקנה, כדמוכה בנדרים (ג"ח ע"א), דקרי' פירות שביעית לאחר הביעור דבר שאין לו מתירין. ע"כ.

ומה שכתב, וזהו לשיטתו של ר"י ורבי שמשון שביעור הוא הפקר" כוונתו, שלשיטתם אפשר לומר כדעת ר"ש הזקן שביעור הוא דבר התלוי בממון, אבל לסברת הרמב"ם והראב"ד שביעור הוא כילוי אין הוא יכול לומר קאתינא מכח גברא וכו', שהרי אינו דבר שבממון.

בהסבר דברי ר"ש הוקן דן באור שמח (הל' מאכלות אסורים פ"ח הי"ו בסופו): פטור ביעור בפירות גוי הוא משום דביעור הוא דצריך להפקיר הפירות, וגוי אינו מצווה להפקיר, ע"כ יכול לומר ישראל אשר בידו פירות הגוי, קאתינא מכח גברא דלא מצית לאישתעווי דינא בהדיה. ומה דאמר המבי"ט דאין גם איסור סחורה בפירות גוי הוא דאיסור סחורה בפירות שביעית אינו איסור כמו בשאר דברים האסורים, דאמרינן דאסרה תורה דילמא אתי למיכל מיניה, רק משום דשביעית הוא הפקר, והתורה אמרה שיכול ישראל לזכות בפירות הפקר אדה, אבל הגבילה הזכיה רק למטרת לאכלה, ולא זיכתה לסחורה ולא זיכתה להפסיד, ושיירה, "שיור בזכות הזוכה". והפקר זה שהוא אפקעתא דמלכא, שרחמנא אפקרינהו חל גם על פירות של גוי. אבל על פי האמור בירושלמי סוף פרק השולח (גטין פ"ד), דאע"ג דלר"מ אין קנין לגוי להפקיע מן המעשרות יש לגוי קנין נכסים וא"ר אבא דקנין נכסים זה אכילת פירות, וכשהגוי זוכה בפירות ההפקר אין זכיתו מוגבלת אלא הוא זוכה לגמרי, וממילא אין בהם איסור סחורה ד.

בהסבר זה יש מקום לעיון ולדיון בסברא שיש הפקר שיש בו, "שיור בזכות הזוכה"; וכן נראה דלפי הסבר זה שזכיתו של גוי היא זכיה מליאה, הרי שיש מקום לומר שלא תהיה בפירות גם הגבלה של איסור להפסיד ושאר הגבלות שיש בפירות שביעית הגלמדות מלאכלה, והרי המבי"ט מתלבט עד מאד ואינו מוצא היתר בשאר ענינים דקדושת שביעית בפירות של גוי. וכתב בפירוש שאסור למכור פירות שביעית של גוי למי שאינו גאמן לאכול בקדושת שביעית, או לשנותן מברייתן, כפי שהובא לעיל. וצ"ע.

ובמעדני ארץ (שביעית סי' ז' ס"ק ז' ואילך) דן באריכות במתן הסבר לדברי הר"ש הוקן והמבי"ט. ולדעתו יש לפרש מה שהר"ש פוטר פירות גוי מביעור הוא משום דלדעתו אין נוהג כלל הפקר בפירות של גוי, והרי הם כפירות השנה הששית. דאף אי אמרינן דהפקר דשביעית הוא אפקעתא דמלכא,

ד ועי"ש שמפרש מתוך כך שהקונה מגוי אין הדמים נתפסים בקדושת שביעית, דלא שייך בפירות דררא דסחורה, שהגוי זכה בפירות לגמרי וישראל בא מכוחו. וע"כ צריכה להיות כמסקנא שגם אם מכר ישראל פירות גוי לישראל אחר אין תפיסת קדושה בדמים בישראל בא מכח הגוי ועי"ש עוד מה שדן בסתירת הדברים באור שמח. וצ"ע שם שבקשר לתפיסת הדמים בקניה מגוי שהמהרי"ט בשו"ת שלו ח"א סי' מ"ג נתן טעם אחר לדבר שאין הדמים נתפסים בקדושה תמורת פירות שביעית של גוי שנקנו מיד גוי. וע' בשל"ה ח"ב, שער האותיות (גי' טור ב') שאסר למסור כסף תמורת פירות שביעית של גוי לגוי מפני שנתפסים בקדושת שביעית. וע' ברידב"ו הל' שביעית פ"ט סעיף י"א, ומטבע הוא גלגל החוזר בעולם, "ואם תבא זו הפרוטה ביד ישראל נמצא נכשל בה בקדושת שביעית". וע"ע חו"א שביעית י' י"ד, ובסדר שביעית, ספר השמיטה להגרי"מ טוקצינסקי פ"י סעיף ב' ס"ק ד' והערה ט', ובספר המעשר והתרומה להגרנ"ז גרוסברג פ"א ה"ז ובבית האוצר שם אות י"ד.

לא הפקיעה תורה אלא מאיר שמחזיר בלתי רדיון להפקיר, אבל גוי אע"ג דאין לו שום זכות קנין בנוגע להפקעת קדושה, קנין ממון יש לו והפירות הן שלו.

ומכיוון שאין כאן הפקר כלל, יכול ישראל לוקח לומר קאתינא מכח גברא וכי. אבל אם היה פטורו של נכרי רק משום דאינו מצווה במצוות, אבל הפקר חל על פירותיו מכח אפקעתא דמלכא, ודאי שאין הלוקח יכול לפטור עצמו באמרו קאתינא וכי. אך כתב שם שבדעת המבי"ט אי אפשר לומר כן, שהרי המבי"ט כתב בפירוש (שו"ת סי' י"א וכ"א), דגם פירות הגוי הפקיעה תורה והם הפקר (מע"א ז' ס"ק ז' וח'). ואף בהר"ש אי אפשר לומר כן, שהרי מהר"ש באהלות (המובא לעיל) מוכח דלדעתו פירות של גוי חלה עליהם חובת ביעור, ומדברי הר"ש האומר דיכול ישראל לומר קאתינא מכח מוכח ע"פ הסברא האמורה שאין דין הפקר בפירות של גוי. וקשה טובא, שהר"ש סותר את דברי עצמו. והקשה על המבי"ט, שהביאם כאחד בסי' של"ז ולא הרגיש דסתראי נינהו. והוסיף להקשות מדברי מהרי"ט (ע' לעיל), שלאחר שהביא דעת הר"ש שפוטר את ישראל שלקה מגוי, כתב, דאף לסברת הר"ש לאחר הביעור אין ישראל יכול לקנותו מן הגוי, דכל שלא הופקר בשעת ביעור שוב אין לו תקנה. וכתב במעדני ארץ: ולכאורה אין שום ביאור לזה שתחת יד עכו"ם יתחייבו הפירות בביעור ונאסרו אם לא ביערו, וכשקנה אותם ישראל ממנו תיפקע מהן חובת ביעור מטעמא דיכול לומר קאתינא מכח גברא וכי (ס"ק ט'), והוכיח שם (ס"ק י') עוד, דאי אפשר לומר למבי"ט כלל הסברא שאיסור סחורה מסתעף רק מחובת הפקר, וכאמור דהתורה זיכתה לו את ההפקר רק לאכלה ולא לסחורה, דאם כן היה עלינו לומר זאת גם בקשר לאיסור הפסד, הנלמד מכתוב דלאכלה ולא להפסד, וכמו שפטר המבי"ט פירות גוי שבאו ליד ישראל מביעור היה לו לפטרם מהפסד. והרי המבי"ט כותב בפירוש שחייבים בשאר עניני קדושת שביעית מלבד עניני ממון, כמו ביעור וסחורה.

מתוך כל אלה מגיע הגאון רש"א שליט"א למסקנא (ס"ק י'), דהמבי"ט והמהרי"ט סברי דהא דפוטר הר"ש את הלוקח מביעור לאו דינא הוא אלא רק קולא הוא שהקיל הר"ש מסברא דנפשיה בשביעית בזה"ו שהוא רק דרבנן, ורק לדוגמא בעלמא הביא מהך דלוקח טבלים מעכו"ם". ומתוך שהוסיף עליו קושיות הסיק (ס"ק י"ב), דמה שהעכו"ם לא ציית דינא ואינו מפקיר ולא מבער אין זה יכול לגרום כלל שום פטור לגבי הלוקח, ולא הקיל הר"ש אלא מפני דוחק שביעית בזה"ו. והוסיף על זה (ס"ק י"ג) שמה שהוסיף במבי"ט להתיר גם סחורה הוא ג"כ מפני הלחץ והדחק.

והרחיק לכת עוד באמרו (ס"ק י"ב), ורעדין אין אני יודע דאפשר שקולא זו היא גם בשדה שהיא רק שכורה לעכו"ם". (אגב, אם כך הדבר, שקולות ביעור וסחורה הם גם בשדה שכורה לגוי, הרי אפשר למצוא כאן סניף נוסף להיתר המכירה הידוע בשביעית).

וכל הקולות של הר"ש והמבי"ט הם רק בשמיטה בזמן הזה דרבנן. ולפי

זה לא קשה מ"ש הר"ש עצמו בסוף אהלות דפירות עכ"ר אסורין לאחר הביעור, „משום דמצינן שפיר לטעמייהו דהמס' למימר ג' בשביעית דאורייתא" ה.

ובהמשך דיונו כותב במעדני ארץ (ס"ק י"ז) עוד סברא להסביר דעת הר"ש — עיי"ש — אלא שלפי סברא זו צריך לומר שהלקוח מגוי פטור מביעור והנמצא בידי גוי חייב בביעור, וכבר נתבאר לעיל שהמהרי"ט והמבי"ט אינם סוברים כן בדעת הר"ש, וכלומר שחוזר להסברו של מבי"ט ובנו המהרי"ט דפירות שביעית של גוי שביד גוי חייבים בביעור, וכשלקחם ישראל פטורים מביעור מכח קולא שהקילו בשביעית בזמן הזה מדרבנן ולא מדינא, והא דקאמרו הטעם קאתינא מכח גברא אינו אלא לדוגמא.

ובסי' י' ס"ק י"ב ד"ה וכיון שכן חוזר הגרשז"א על הדברים ואומר, „דהן אמנם שישראל הלוקח מהעכו"ם פטור מביעור, מ"מ כל זמן שהפירות אצל העכו"ם יש עליהן חובת ביעור, ונ"מ שאם הגיע זמן הביעור בעודן ברשות עכו"ם הרי הן אסורין לעולם ואסור לישראל לקנותם ממנו [ואף שאין דבר זה נראה מצד הסברא... מ"מ נתבאר שדעת המבי"ט כן הוא].”

ומדברי הגאון רשז"א שליט"א משתמע ברור שהנו מזהה את הר"ש הזקן שאמר שפ"ש שלקחם ישראל מגוי דאינם חייבים בביעור הנו הר"ש משנץ בעל הפירוש לאהלות שאמר מפורשות שיש תורת ביעור בפירות של גוי. ועיי"כ הגיע לקושיא על הר"ש שסותר עצמו, והפליא על המבי"ט שלא שם לב לכך שיש כאן סתירה, ותמה על מהרי"ט שלכאורה אין שום ביאור לדבריו, שהר"ש פטר מביעור פירות של גוי בידי ישראל ומחייבם בביעור בידי גוי, והגיע למסקנא שמצד הדין יש חובת ביעור, והר"ש הקל — כפי שהבינו המבי"ט — מסברא דנפשיה, מפני הדחק, ללא ביסוס הלכותי, ולהמסקנא היא היפך המסתבר, שפ"ש בידי גוי נאסרים בזמן הביעור ובידי ישראל מופקעת חובת הביעור מפירות של גוי. וכל זה גרם לו מה שזיהה את הר"ש הזקן עם הר"ש משנץ.

אכן האמת יורה דרכו שבעל הפירוש לאהלות ולסדר טהרות ולסדר זרעים הוא ר' שמשון בן אברהם משנץ, ועי' שם הגדולים לחיד"א בערכו שמוזכר שם ר' שמשון מפלייזא שהיה בימי רבינו תם. וביבמות מ"ב ע"א תוד"ה סתם מוזכר רבינו שמשון זקנו של רשב"א. והרשב"א הוא הר"ש משנץ (בעל תוספות הרשב"א לפסחים) ורבינו שמשון הזקן הוא ר' שמשון מפלייזא שהיה

ה ומשי"כ שם (ס"ק מ"ב) וחזונו נמי לגדולי הפוסקים הכס"מ והר"י קורקוס והרדב"ז ועוד שלא ידעו כלל מאותו קונטרס של הר"ש לא עלתה כלל על דעתם לפטור אף בלוקח מביעור משום טעמא דקאתינא וכו' — הזכרת הכס"מ בהקשר זה אינו אלא פליטת קולמוס. הכס"מ אינו זקוק לכלל זה, שהרי לדעתו אין קדושת שביעית בפירות של גוי ואי אפשר לומר שלא ידע הכס"מ מסברת הר"ש, שהרי היא הובאה בתשובותיו של המבי"ט בהן דן הכס"מ באבקת רוכל והביי, ובפירוש הנו מתייחס גם לדעת הר"ש הזקן בענין ביעור (אבקר סי' כ"ד, הובאו הדברים לעיל) כפי שמובאים במבי"ט. ובמעדני ארץ בסיק י"ג ד"ה אמנם הביא את דברי אבקת רוכל אלה.

גיסו של ר"ת והוא זקנו אצל דה"ש משנזקקו לו כל זה ויותר מזה אצל אורבך, בעלי התוספות ע"פ ערכו במפתח השמות ובאוצר הגדולים כרך ט' עמ' ס"ב וס"ז).

ולפי זה סרו כל התמיהות. הרש"ס והמביט מצאו בקונטרס ישן דברי רבנו שמשון הזקן בפירושו לשביעית פ"ט. לפנינו בר"ש אין הדברים נמצאים, כמובן, מפני שלא להר"ש משנזן יחסו הדברים אלא לר"ש הזקן. הר"ש הזקן לא חייב פ"ש של גוי ביד ישראל בביעור. ולא חייב בביעור גם פ"ש של גוי שביד גוי. ואין כאן סתירה בסברא. הר"ש משנזן חייב פ"ש של גוי בביעור, הן ביד גוי הן ביד ישראל. והמבי"ט לא הקשה מגברא אגברא. ואף שנטה לומר כר"ש משנזן שיש בפירות של גוי חיוב ביעור סמך בשעת הדחק על דעתו של הר"ש הזקן.

ודברי מהרי"ט מתבארים בפשטות. הוא הביא דעת הר"ש הזקן שיכול לומר הלוקח קאתינא מכת גברא דלא מצית אישתעווי דינא בהדיה. והקשה הניחא לר"י ר"ש ורמב"ן הסוברים שביעור זה הפקר, ואין זה אלא ענין שבממון. אבל אם ביעור הנו כילוי, כדעת הרמב"ם, אין כאן ענין שבממון ואינו יכול לומר קאתינא וכו'. ואמר שאפשר לסמוך על דעת הר"י הר"ש והרמב"ן שביעור הנו הפקר. ואח"כ כתב, ומיהו ע"כ אף לסברת רבי שמשון ז"ל לאחר הביעור אין אנו יכולים לקנות מן השוק כלל כדמוכח מההיא דסוף אהלות". וברור שכוונתו כאן לר"ש משנזן שאף לסברתו שביעור הוא הפקר אין יכולים לקנות מגוי כפי שמוכח מאהלות, וכלומר ולא כר"ש הזקן. ומה שהזכיר כאן רק את הר"ש ולא גם את הר"י והרמב"ן, הסוברים כמותו שביעור זה הפקר, מפני שרק הר"ש כתב מפורש דיש ביעור בפירות של גוי, וע"כ הזכיר את דעתו, שיש ביעור בשל גוי אף לפי סברתו שזה הפקר.

הנהגה לפי זה אפשר לומר שסברת הר"ש הזקן היא שפירות של גוי פטורים מביעור מפני שאין נוהג כלל הפקר בפירותיו, והרי הם כפירות שנה ששית — וכמו שרצה להסביר דבריו הגרשז"א, ורק חזר בו מתוך שהקשה מדברי הר"ש באהלות. אך מאחר ואין מקום להקשות מגברא אגברא, סברא זו יש לה מקום. ואף למבי"ט ומהרי"ט סברא זו במקומה לר"ש הזקן, שמה שאמרו המבי"ט והמהרי"ט שיש חובת ביעור בפירות של גוי לא אמרו אלא לשיטת הר"ש אבל לא לשיטת הר"ש הזקן.

ג.

אמנם יש מקום לדון מתי אנו אומרים שיש מקום לומר קאתינא. והסבר הדבר אינו קל. שהרי אף במקום שהדבר נאמר בגמרא בטבלים (בכורות י"א ע"ב) התלבטו עד מאד האחרונים (ע' שו"ת רבינו בצלאל סי' א', מהרי"ט אלגזי ה' בכורות סי' ס"ז, חידושי רבינו חיים הלוי לתרומות פ"א הי"א, ראשית בכורים להגר"א וינברג לבכורות י"א ע"ב, דף ל"א טור ב' בספר,

נוסף על דבריו שם הגרשו"א יבלח"ט במעדני ארץ ושביעית בסי' ז' ובמעדני ארץ — תרומות לפ"א הי"א, ה"ד, ע"ת - מכללת הרצוג

ונעיין בדבר. בבכורות י"א נאמר: אמר רבי שמואל בר נתן א"ר חנינא הלוקח טבלים ממורחין מן העכו"ם מעשרן והן שלו... דאמר ליה קאתינא מכח גברא דלא מצית לאישתעווי דינא בהדיה. הגמרא מביאה בהמשך משנה: המפקיד פירותיו... אצל העכו"ם כפירותיו (פירש"י: של גוי דודאי חלפינהו, והאי תנא סבר דאין מירוח הגוי פוטר). ר"ש אומר דמאי. (פירש"י: ספק חילפן ספק לא חילפן... והמוציא מחברו עליו הראיה, וישראל מוכר לכהן את התרומה והדמים שלו). ועל זה אומר אב"י שהמחלוקת היא במקרה דמספקא לן אי חלפינהו אבל ודאי חלפינהו דכולי עלמא בעי למיתבינהו לכהן. ומקשה הגמרא על זה מדרי' שמואל בר נתן אמר ר' חנינא דמעשרן והן שלו. ומתרצת הגמרא דדברי ר' שמואל ברי' חנינא בתרומה גדולה ודברי המשנה בתרומת מעשר. הגמרא מביאה בהמשך דברי ר' יהושע בן לוי הלומד מהכתוב ואל הלויים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל (במדבר י"ח כ"ו) — טבלים שאתה לוקח מישראל אתה מפריש מהן תרומת מעשר ונותנה לכהן, טבלים שאתה לוקח מן העכו"ם אי אתה מפריש מהן תרו"מ ונותנה לכהן. ופירש בחזו"א (שביעית א' כ"א) דדין מעשר ראשון כדין תרומת מעשר, והנה מצי למימר לעיל כאן במעשר אלא משום דתרו"מ נמי תרומה היא נקט בתרו"מ ועוד מקרא בתרו"מ כתיב. וקשה דלכאורה נראה שהגמרא אינה מסתמכת אסברא דאתינא אלא אקרא ומנין למד הר"ש הוקן לסמוך עליה. והנה בהלכותיו (תרומות פ"א הי"א) פסק הרמב"ם דתרומה גדולה נותן לכהן, ותרומת מעשר מוכר לכהן, ומעשר הוא שלו מפני שאומר קאתינא, ומסביר הרמב"ם שתרומת מעשר אינו נותן לכהן כתרומה גדולה לפי שנאמר כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר וכו' כדאיתא בגמרא. הרי שגם לאחר תירוץ הגמרא דתרומת מעשר נלמד מקרא, סמכינן גם אסברת דאתינא.

הנה רבו התמהים על הרמב"ם, המשתמש גם בסברא דיכול לומר קאתינא מכח גברא וגם בלימוד מקרא. ודן בדברים בין בשאר גם בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' פ"ה) ומקשה דאי אמרינן קאתינא יש לפטור את הלוקח מגוי גם מנתינת תרומה גדולה. ואי למד מקרא דפטור מליתן, קרא איירי בתרומת מעשר ולא במעשר, דהרי כתיב כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר... והרמותם ממנו תרומת ה' מעשר מן המעשר. ואי פטרינן בנתינת מעשר מסברא למה לא נפטר גם מנתינת תרומה מסברא דקאתינא.

המהרי"ט כותב, „וסבור הייתי לומר“ שמנתינת תרומת מעשר אכן פטור

ו וצ"ע תורת זרעים לשביעית פ"ט מ"ה. בסופה שהקשה על דברי הר"ש הוקן דאם דין ביצור אינו דין איסור אלא דין ממון אמאי שנינן (ספ"ז) דמין בשאינו מינו בנותן טעם חייב לבער, הא אם אין בו נותן טעם בטל, הרי בממון ליכא דין ביטול. וצ"ע.

ז ויש מי שמפרש דחוקא בתרומת מעשר נלמד מכתוב דאינו נותן. אבל מעשר הרי הוא נותן כשם שנותן תרומה.

מהסברא דקאטינא והדרשתא מתכתובת אינהו באה לפטור תרומת מעשר, אלא היא באה לחייב בנתינת תרומה גדולה, שהכתוב בא לומר דרך בתרומת מעשר פטרינו ולא בתרומה גדולה. לפי הסבר זה אכן קיים במקומו הכלל דקאטינא מכח גברא. אמנם מהרי"ט דחה הסבר זה באמרו, „שאינ לשון הגמרא מוכיח כן וגם דברי הרמב"ם קשה להולמן". המהרי"ט מקשה קושיות נוספות למה אין אנו משתמשים במקרים מסוימים אחרים בסברא זו דקאטינא. בתירוצו יצא המהרי"ט מהנחה, שלקוח — גם מישראל — פטור ממעשרות מן התורה וחיובו רק מדרבנן, אך הוא חייב בתרומה ותרומת מעשר מן התורה. על כן במעשר שפטור לקוח מן התורה, אמרינו בלקוח מן הגוי קאטינא מכח גברא. אבל בתרומת מעשר שלקוח חייב מן התורה לא מועילה הסברא דקאטינא ועל כן יש צורך בפסוק לפטור. והכוונה היא למקרה שגוי הפריש מעשר ישראל לקח ממנו אותו מעשר הרי הוא פטור מתרומת מעשר על פי הדרשה מהכתוב. ומסברא יש לפטור גם ישראל שלקח טבלים מגוי, שפטור ממעשר מכח קאטינא, שיהא פטור מתרומת מעשר, אף שזכה במעשר שלא ליתנו מכח קאטינא ולא ע"י ליקוחין של מעשר, דלא גרע מלוי שלקח מעשר מגוי לפטור מתרומת מעשר. ועי' מה שדן בדבריו במשנה למלך תרומות פ"א הי"א ואכמ"ל.

ולענינו. נראה דאפשר לומר שהמהרי"ט סבר שלדעת הר"ש הזקן, שאנו אומרים גם בקשר לענין פירות שביעית של גוי קאטינא, צריך לפרש כמד שהיה סבור לומר, שהסברא דאמרינו קאטינא מכח גברא דלא מצית אישתעווי דינא בהדיה היא הגורמת, והכתוב לא בא אלא ללמד שאין אומרים קאטינא בתרומה גדולה. ועל הר"ש הזקן כמובן שאין מקום להקשות מלשונו של הרמב"ם שאינה הולמת הסבר זה. ויותר דחוק נראה לומר דאמרינו בפירות שביעית קאטינא משום שביעית בזמן הזה דרבנן.

ודוקא מפני שלמהרי"ט לשון הגמרא אינו מוכיח שהכתוב בא לחייב תרומה גדולה בנתינה ע"כ רק בשעת הדחק כפי שתוארה ע"י המבי"ט, סמך האב ובנו על הר"ש הזקן, אך בעצם נטו לפסוק כדעת הר"ש דיש בכל אופן ביעור בפירות של גוים, וכפי שמוכיח זאת פעם אחר פעם המבי"ט, ואף המהרי"ט כותב שלר"ש הפירות חייבים בביעור.

ויותר מסתבר לפרש כן מאשר לומר שהר"ש לא מינא קאמר, אלא שהקל מדנפשיה מחמת הדחק בשביעית דרבנן, ולא סמך על סברת דאטינא, אלא הביאה לדוגמא, שאין לה אגב אז שום משמעות — דברים אשר אין להם שום רמז במבי"ט ובמהרי"ט, וודאי לא בדברי ר"ש הזקן. הר"ש הזקן אמר מה שאמר בפירושו למשנה (כפי שמובא לעיל בקטע מהקונטרס) ולא בתשובה מעשית שגדרשה בה קולא מחמת הדחק.

ובקשר לדעת הר"ש הזקן נראית עוד דרך אחרת. כי הנה דן בגמרא בבכורות ובדברי הרמב"ם גם ר' בצלאל אשכנזי בשו"ת שלו (סי' א). ושם (ויניציאה הש"ן דף י"א טור ב') כתב, שלדעת הרמב"ם מספיק הטעם דאטינא עבור פטור נתינת מעשר שאין בו איסור, לעומת זאת בתרומה גדולה ותרומת מעשר דחמירי, שהם אסורים לזר, לא מספיק אותו טעם. על כן בתרומת מעשר

פטור מגתינה מכיון דאית ביה קרא, אך בתרומה גדולה אין בו קרא וחייב ליתן. ודברים אלה אפשר לומר גם על ר"ש דהזקק צ"ג

אך יותר מזה איתא בדברי ר' בצלאל אשכנזי. רבצ"א מביא קושית תוס' בתוס' שלפנינו ליתא — למה לי קרא תיפוק ליה מסברא דאתינא. ומתוך תוס' דקרא איצטרך להיכי דגוי עושה את טבלי ונתן מעשר ללוי ועתה הוא טבול לתרומת מעשר, ומכח סברא דאתינא פטרו מגתינה היכא דלקח טבלים מן הגוי טבולים למעשר. ואמנם דברים אלה נתפרשו גם בתוד"ה טבלים שלפנינו, אך בדברי התוס' כפי שהביאם רבצ"א הם מהוים תירוץ למה שהקשינו למה לי תרתי קרא וסברא. והעיר על כך מהרי"ט אלגזי בהלכות בכורות סי' ס"ז ד"ה איך שיהיה (דף ג"ו טור ב') בהביאו דברי התוס' האלה בשם תוס' חיצוניות מכ"י כלשון המובא ע"י רבצ"א.

והנה מבואר לפי זה דלתוס' חיצוניות נאמר במפורש דמלבד קרא אמרינן נמי סברא דאתינא, וכך סובר גם הר"ש הזקן.

ואמנם אפשר להקשות למה לא פטרינן גם תרומה גדולה. והקשה כן מהרי"ט אלגזי שם, ותירץ, שכוונת התוס' לומר דסברא דאתינא אמרינן רק בדרבנן ובתרומה גדולה דאינו נותן אלא שיעור מועט וליכא כל כך פסידא תקינו רבנן שיתן, ובתרומת מעשר העמידו אותו על דאתינא. ועיי"ש איך שפירש דברי אב"י הא בתרומה גדולה הא בתרומת מעשר, וכתב, ובאמת שהוא דוחק". אבל איך שלא יהיה חוינן דבתוס' איתמר דיש מקום לקרא ולסברא דאתינא. ור"ש הזקן לפי זה משום דאתינא רצה לפטור פירות שביעית של גוי מביעור. וליכא למימר דלא מדינא קאמר.

ד.

ונציין בסוף כמה תאריכים:

ר' שמשון הזקן מפליזא חי בדורו של רבנו תם, היה גיסו המבוגר ממנו — ר' תם נולד בסביבות שנת תת"ס—4860.

ר' שמשון משנץ נכדו של הר"ש הזקן נפטר סמוך לשנת תתק"ץ — 4990. ר' שמשון משנץ הגו בעל הפירוש לזרעים ולטהרות ובעל תוס' הרשב"א לפסחים.

ר' אשתורי הפרחי שסיים ספרו כפתור ופרח בשנת חמשת אלפים פ"ב (5082) כותב בספרו (פ"א. מ"ה ע"א מהדורת עדלמן): שאפילו בפירות שביעית של גוי היו נוהגין בו איסור קודם לכן. ר' שלמה סיריליו נפטר בשנת שי"ח 5318.

ר' יוסף קורקוס חי בסביבות שנת ש (5300). מצדד לומר בפירושו לה' שמטה ויבל פ"ד ה"ג שביעור זה הפקר, וזו תקנה גדולה ליושבי הארץ בזמן הזה. וכתב שעל פירות גוים, חלה קדושת שביעית על הפירות וצריך לבערם בזמן הביעור... והוא טורח גדול כי הדלות רב ועצום ובמה שכתבתי יכולין לקיים מצות ביעור בלא הפסד".

לדעת ר' יוסף קארן (נפטר - עליון 5333) לא נהגו דין ביעור למעשה, ולדעתו אין קדושת שביעית כלל בפירות של גוי.

המבי"ט (נפטר ש"מ — 5340) והמהרי"ט (נפטר שצ"ט — 5399) הבאנו דבריהם לעיל.

ר' אלעזר אזכרי (נפטר ש"ס — 5360) בעל בספר חרדים נכתב בשמיטת ש"מ" 5348, כתב בספרו (עמ' קפ"ב מהדורת ירושלים תשי"ח) שקדושת שביעית נוהגת בפירות של גוי, וכשיגיע זמן הביעור יקיים בהם מצות הביעור, דהיינו להפקירן בפני שלשה אוהביו ואח"כ זוכה בהם ואוכלם עד עולם וגם אחר הביעור מותר לקנות אותם מן הנכרי... שלא נאסרו הפירות של ישראל אחר הביעור אלא לפי שהשהה אותן בביתו ולא הפקירן לקיים בסך מצות ביעור, אבל לנכרי שלא נצטוו לא שייך לאוסרו... אך אחר שקנה הישראל הפירות מן הנכרי אפילו אחר הביעור מיד חל עליו חובת ביעור ומפקירן".

ר' ישעיה הירוויץ (נפטר ש"ץ 5390) כותב בספרו של"ה (שער האותיות ח"ב נ"ז טור ג') אחרי שהביא דברי ספר חרדים: „לדעתי ברור להיפך שאסור לישראל לקנות מהכותי לאחר זמן ביעור כדי להפקירם, כי אף שאין הכותי מצווה על השביעית מ"מ אין קנין להפקיע והישראל שקונה וזוכה בקניה קונה באיסור".

ר' בצלאל אשכנזי, נפטר אחר שנת שני"ב — 5352, שו"ת שלו נדפסו בשנת שני"ה — 5355 ת.

ר' יום טוב אלגזי חי במחצית הראשונה של שנת ת"ק 5500.

ח ר' מ. מרגלית אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל א' כותב בערכו (עמ' 284) שהספר נדפס בשנת ש"ן. הדבר איננו נכון. בשער הספר כתוב: נדפס בחדש סיון משנת מגדל השן לפ"ק, כלומר שני"ה. והדבר מתחזק ע"י מה שכתוב בסוף הספר: והיתה השלמתו היום יום שישי כ"ב לחדש מנחם שנת השני"ה — ובשנת שני"ה חל כ"ב מני"א ביום ששי; לעומת זאת בשנת ש"ן חל כ"ב מני"א ביום ד' ושנת השני"ה היא לבי"ע = ה' אלפים שני"ה. הספר נדפס אחרי פטירתו של רבצ"א, שזה כותרתו: שאלות ותשובות של הרב הגדול סיני ועוקר הרים כמוהר"ר בצלאל אשכנזי זלה"ה.

ישובי אבותינו בחצי האי סיני

[סוף]

הגבול בפרשת משעי

בגבולות נחלת תשעת המטות וחצי המטה (במדבר פרק ל"ד) נקודות הגבול בדרום הן קדש ברנע, חצר אדר, עצמון, נחל מצרים.

בתרגומים הארץ-ישראליים העתיקים (תרגום יונתן ותרגום ירושלמי) מתורגמת עצמון ל"קיסם", ונחל מצרים ל"גילוס". עברתי על מפות דרום ישראל, צפון סיני ודרום סיני, לחפש מקום בשם הדומה ל"קיסם", ומצאתי רק את שני האיים קיסום (או גיסום) בפתח מפרץ סואץ, ממערב לקצה הדרומי של חצי האי⁷⁹. אם עצמון — קיסם היא במקום זה, באיים בולטים אלה, נמצא שקו הגבול מותווה בצורה ברורה מאד והוא גבול טבעי, לאורך מפרץ אילת, וכל חצי סיני הוא בתחומי הארץ. יוסף בן מתתיהו כתב⁸⁰ שארץ היהודים הגיעה לפניו עד גסיון-גבל במפרץ המצרי של ים סוף. מסתבר שגסיון הוא קיסום (גיסום), וגבל הוא האי גובל לידו⁸¹.

התרגומים מתרגמים את חצר אדר ל"אדריא", ואולי זה מראה שנקרא כך גם בפי הלועזים. ברשימת הגיאוגרף פתולמי מסוף ימי בית שני נמצאת העיר אדרו, בקו הרוחב 29° 55', על ההרים ממזרח לערבה (ממזרח לגרופית של ימינו). היתה זו עיר חשובה בדרך מבצרה לאילת, על הגבול בין הישוב והמדבר, בגובה 1300 מטר. בספר יהושע ט"ו ג' נאמר שהגבול עלה לאדר, ונסב הקרקעה, ועבר לעצמון. אדר היתה גבוהה אפוא מיתר נקודות הגבול.

קרקע פירושו במקרא בדרך כלל תחתית, מקום הנמוך מהסובב אותה. השם מתאים למפרץ אילת, הנמוך מההרים העוטרים עליו ממזרח וממערב.

79 נ. צ. 020680.

אי אפשר לומר שעצמון היא קוצימה שמדרום לרפיח, תוך הסתמכות על תרגום עצמון לקיסם, שהרי המשך תרגום פסוק זה הוא: נחל מצרים = גילוס. זיהוי עצמון עם קוצימה, ונחל מצרים עם ואדי אל עריש, הוא זיהוי כלאים. צורת שני האיים דומה לצורת העלים של הצמח קיסום (או לפי נוסחאות אחרות: קיסום), הנזכר במשנה, כפי שהם נראים בספר של פרופ' פליקס: מראות המשנה, ואולי לכן נקראו האיים בשם זה.

80 קדמוניות ח', ו', ד'.

81 זיהויו של ד"ר ח. בר דרומא.

כן מתאים השם לשפלת ההחנות, ומשפחת השושלת החוף בקצה הדרומי מערבי של סיני נקראת בערבית אל—קע, שהיא תרגום המלה „הקרע“, וכן קרוי בשם זה המישור שממזרח לרכסי ההרים אשר ממזרח לערבה, בדרך מהעיר אדרו, דרך ואדי יתם (יותם?) לאילת⁸². קרקע הים פירושו גם איי הים⁸².

את קדש ברנע מזהים רבים עם פטרה, כי התרגומים מתרגמים קדש ברנע ל„רקם גיאה“, ושמה של פטרה היה רקם ובקרבחה נמצא כפר אלג'י⁸².

אם כך, עבר הגבול מים המלח לאורך כתף ההרים בקצה המזרחי של הערבה (בחלקו הדרומי — בגבול בין הישוב והמדבר) ונמשך לאורך מפרץ אילת והקיף את החוד הדרומי של חצי האי סיני, וכולו גבול טבעי.

82 (קע אינקב נ. ז. 192932), קע אדרו (נ. ז. 186927), קע חסמא (נ. ז. 182908), קע אבו קרישע (נ. ז. 184904).

בעוד שמצפון לים המלח הגבול הטבעי הוא הירדן, המחלק את הכר לשני עברי הירדן, הרי מדרום לים המלח יש אזור טבעי אחד — הערבה. הגבול הנוכחי בתחתית הערבה מפצל את הערבה לשנים, ואין הוא גבול טבעי ולא קו קל להגנה כמו הירדן (מה גם שליד הירדן מעברו המזרחי ישבו שבטי גר וראובן, והגבול שבפרשת מסעי הוא גבול תשעת המטות וחצי המטה שנחלו בעבר המערבי של הירדן). לעומת זאת הקו אדרואילת אינו מפצל את הערבה — חלק לאיי וחלק לחו"ל — ורכסי ההרים שממזרח לערבה הנכללים באיי הם קו הגנה בעל חשיבות אסטרטגית רבה. בתבליט של האזור הזה רואים רמה היורדת מהרכס הזה במתינות רבה מזרחה, בעוד שהעליה מהערבה לרכס קשה מאד, והשולט על הרכס חולש על הערבה; והדבר מוכיח את הרי הגולן שמהם הציקו הסורים לישובי עמק החולה, כאשר תגובתנו על התקפות אלה היתה כרוכה תמיד בקשיים מרובים.

82א תרגום, רש"י, מהר"י קרא ומלכ"ם לעמוס ט' ג'.

82ב פרופ' קליין ומקורות אחרים המובאים בחוברת ההוספה לערך ארץ ישראל באנציקלופדיה תלמודית, עמ' 19. שער, או הר שער, שנאסר בכיבוש, (כנראה — אם לא נכבש תחילה בידי עם אחר, כעמון ומואב שטהרו בסיחון). הוא כנראה החלק הדרומי של עבר הירדן, שאליו הגיעו בני ישראל רק בשנת הארבעים לצאתם ממצרים (במדבר פרק כ' פסוקים א, ד—כ"א, כ"ד; פרק כ"א פסוק ד'; פרק ל"ג פסוקים ל"ו—ל"ח (שלפיהם מדבר צין היה תחנה אחרי עציון גבר), דברים ב' א—ה' וביחוד פסוק ד'; שופטים י"א ט"ז—י"ח) היא הארץ המקורית של בני עשו (ראה אבן עזרא לבמדבר כא כד), לפני שהם כבשו חלק מיהודה בסוף ימי בית ראשון ובימי בית שני, אף שהיו תקופות בהם ישבו האדומים או עמלק גם ממערב לערבה (הוא העמק בין ים המלח לאילת). (פרופ' י. מ. גרינץ כתב (בקובץ מדעי לזכר משה שור עמוד 104 הערה 55) שבימי ההתנחלות (בימי יהושע) היתה ארום ממזרח לערבה, ורק בימי המלוכה שלטו על אילת ועציון גבר, ורק בתחילת בית שני עברו למערב. וראה פירוש ד"ר י. קיל ליהושע עמוד קכ"ז).

גם מרש"י לשמות י"ט משמע שכל חצי האי הוא ארץ ישראל. גם הכוזרי כתב שסיני הוא חלק מארץ ישראל, בהיותו בין שתי זרועות ים סוף (מאמר ב, יד), ומאחר שים סוף מקיף את סיני ממערב, מדרום וממזרח, אין בעצם מחלוקת בין מי שפירש שים סוף הנוצר בגבולות ארץ ישראל בשמות כ"ג ל"א הוא הים במזרח (רשב"ם), בדרום (מדרש אור האפלה המובא בתורה שלמה שם ותוספות גטין ח' ע"א ד"ה רבי) או במערב (מדרש הגדול). אשר למה שנוצר המדרש הגדול שם שים פלשיתים בדרום, ראה מאמר פרופ' גרינץ בקובץ מדעי לזכר מ. שור, שחלק מהפלשתיים ישבו בימי האבות הרחק בדרום, במרכז סיני⁸³, ואם כן יתכן שעל שמם נקרא החלק של ים סוף שמדרום לחצי האי). מקורות נוספים שכל סיני נכללת בא"י מובאים בתורה שלמה לשמות פרק כ"ג, כרך י"ט עמוד שיי"ב, [וראה להלן הוספה ממאמר הרב אריאל, ובסוף הערה 113 על דברי הספרי בתחילת דברים, ולעיל בפרק על שבט שמעון, וסיכום בעמוד 17].

אף לדעה שהגבול הדרומי בפרשת מסעי הגיע עד עין קודירת, קוצימה וודאי אל עריש, הרי משכבשו אבותינו גם את יתר חצי האי סיני, יתכן שגם אזורים אלה נוספו לגבולנו (ראה דברים י"א, כ"ד; יהושע א, ג; ספרי עקב ג"א. וראה שו"ת ציץ אליעזר חלק י' סימן א' פרק ד' בענין הכיבוש בימינו (בתש"ט, תשי"ז ותשכ"ז)).

התחום בו החזיקו עולי בבל

בדבר הדעות השונות בדבר התחום שבו החזיקו עולי בבל, ראה בחוברת ההוספה לערך ארץ ישראל באנציקלופדיה התלמודית. הנקודות האחרונות בתחום הן רקם גאה, גיינייא דאשקלון, והדרך הגדולה ההולכת במדבר. את רקם גאה יש המזהים עם פטרה או בקרבתה. לדעת פרופ' זוסמן⁸⁴ הדרך הגדולה היא דרך מסע בני ישראל במדבר, ואשקלון הוזכרה קרוב לסוף הרשימה רק לעשותה מובלעת⁸⁵, ופרשת אשקלון שבתחילת הרשימה היא אולי פרשת דרכים ליד קיסרין המוליכה לכוון אשקלון, זה התחום מתחיל בקיסרין,

83 אולי נשתמר הזכר של החלק הדרומי הזה של ארץ גרר בשמות מקומות המכילים את האותיות "גר" — מגרא (נ. צ. 108874), ואד אבו גרדן (נ. צ. 100802), אום אנרף (מנ. צ. 071835 לנ. צ. 078827, ונ. צ. 001822), ראס וואי אבו גריגדת (נ. צ. 046878), גרף אם אנרם (נ. צ. 042822), עגיר (נ. צ. 016811—014806), ג'בל עוגר (נ. צ. 048779), ואדי מגירת (מנ. צ. 064746 לנ. צ. 070748) ואדי אבו גרף מנ. צ. 041734 לנ. צ. 033734), ואדי גרגר (מנ. צ. 058728 לנ. צ. 053727), ראס גרה (נ. צ. 028717), ואדי וגרן (מנ. צ. 033760 לנ. צ. 026755, ואדי אום גרדי (מנ. צ. 003782 לנ. צ. 001780), ואדי אל גרף (מנ. צ. 017833 לנ. צ. 997835), ביר אום גרף (נ. צ. 951904), אבו גרויל (נ. צ. 942913). וראה גם הערות 90, 97 ו-100 בנוגע לחלק הצפוני של גרר.

84 חוברת ההוספה לאנציקלופדיה התלמודית הערה 15, מתרביץ, מה, עמ' 245 הערה 225.
85 תרביץ שם.

ואין הרשימה עוסקת בגבול המערבי — הים⁸³ (אלא מפרטת את הגבול היבשתי).

אם כן שמא מסיימת הברייתא בדרך הגדולה בהגיעה לים סוף (מפרץ אילת), ומשם הגבול הוא הים — ים סוף והים התיכון. זה יתאים לידוע מהמקורות ההיסטוריים על היקף הישוב היהודי בתקופת בית שני, כפי שראינו. ואם נכונה ההשערה בתחילת הערה 86 היא בדבר כזיב, שמא סמכה הברייתא על דברי המשנה בענין כזיב בנוגע לתחום המערבי, בין ים סוף לים התיכון. אשר לענין אשקלון — בגטין פרק א' משנה ב' נאמר לענין גטין שמעכו ולצפון חו"ל, וכן מאשקלון ולדרום. ראשית, אין הכוונה שכל מקום הנמצא דרומה מקו הרוחב של אשקלון, כגון חברון ובאר שבע, הוא תו"ל (בבאר שבע ישבו אף בימי נתמיה⁸⁴), או שכל הגליל העליון, הנמצא מצפון לעכו, הוא חו"ל. הרי רקם דגיאה שבתחום עולי בבל נמצאת 100 ק"מ דרומה מקו הרוחב של אשקלון, בין אם היא פטרה או ליד עין קודירת. כשם שעבר אחד של הדרך מעכו צפונה הוא א"י והעבר השני חו"ל (גטין ז:), יתכן שכן גם בדרך מאשקלון למצרים. ראינו (לעיל עמ' 10—11) שכה הישוב היהודי ברצועת החוף בצפון סיני היה אולי פחות מכאזורים הרחוקים יותר מהים התיכון. יתכן שרק הרצועה בין הים ובין הדרך מאשקלון למצרים לא נכללה בתחום עולי בבל. שנית, לפי הרמב"ם הלכות תרומות פ"א ה"ז הגבול האמור בגטין פ"א מ"ב הוא גם הגבול לענין מצוות התלויות בארץ, אך התוספות⁸⁵ כתבו שהדין כך לגבי גטין הואיל והמקומות הרחוקים מעיקר ישוב א"י היו מופלגים מהשייכות ובתי דינים. שלישית, מהירושלמי שביעית פרק ו' הלכה א', לפני משה שם ד"ה לית, משמע שהיו שני מקומות בשם עזה ושני מקומות בשם אשקלון, ואשקלון הנזכרת בספר יהושע היא בארץ ישראל (ואולי היא הנזכרת במקומות אחרים במקרא), ולא נתפרש היכן אשקלון האחרת הנזכרת בגבול עולי בבל, במסכת גטין שם, ובדברי ר' פנחס בן יאיר בירושלמי שם. ושמא היא היתה בסביבת רקם דגיאה (קדש ברנע), והדרך הגדולה ההולכת למדבר היא הדרך למדבר שבה נסעו בני ישראל מקדש ברנע לכוון לים סוף (לאילת ?)⁸⁶. ויתכן שאשקלון השניה היתה בקרבת הזרוע הפילוסית

83 תרביץ שם עמודים 256—257.

84 גטין דף ב ע"א ד"ה ואשקלון.

85 מלחמות, א', ט', ג'.

מדברי הכסף משנה (הלכות שמיטה ויובל פרק ד' הלכה כ"ח) משמע כי בתחום בו החזיקו עולי בבל נכלל גם מה שנכבש בימי בית שני אחרי עזרא. הרב יוסף הלוי דינקלס באמנת יוסף על ירושלמי שביעית פרק ו' הלכה א' (נדפס עם פירוש הר"ש סיריליאו ירושלים תרצ"ה דף צ"ז ע"ב) כתב כי מפירוש הר"ש משמע שעולי בבל החזיקו עד נחל מצרים, והוא מוסיף שזה מחוץ לכמה עיירות במקצוע מערבי דרומי.

ומדבר החזון איש (שביעית סימן ד' ס"ק ה) משמע כי במה שהחזיקו עולי מצרים נכלל גם מה שנכבש אחרי יהושע בימי השופטים והמלכים; וראה רמב"ם הלכות תרומות פרק א' הלכה ב'. החזון איש שם הוסיף כי ממלכים א' ט' כ"א אנו למדים

של הנילוס, כי יוסף בן מתתיהו כתב⁸³ כי כשנסע מתרדת מא"י למצרים, הוא בעצר על יד מעבר פלוסיון והתמהמה באשקלון. ולפי זה הדרך הגדולה היא אולי הדרך מפלוסיון לעיר סואץ, שהתואי שלה סומן במפה בקדמוניות הוצאת שליט כרך ג', ומענין שבאותה תקופה היתה דרך זו הגבול המזרחי של מצרים לפי המפה הנזכרת בהערה 36. ב. 33

שכל הגוים שנשארו בארץ העלו מס לשלמה. ושם כתב כי מעלי מסים הרי הם ככבושים, וכן באמונת יוסף על ירושלמי שביעית פרק ו' הלכה א' דף צ"א ע"א ד"ה וא"ר, המביא גם את חולין ז' ע"א ורש"י שם ד"ה הוריש. וראה בספר ניר שם ד"ה ולא. אך דעת הר"ש סיריליאו אינה כן, וראה אנציקלופדיה תלמודית ערך ארץ ישראל תחילת עמוד ר"ב.

ובאמונת יוסף שם דף צ' ע"ב ד"ה ולפיכך כתב שגם מה שהחזיקו ישראל אחרי חורבן בית שני, בימי האמוראים, נעשה כארץ ישראל לענין שביעית ומעשרות, והוא מביא את דברי ר' מנא בירושלמי דמאי פרק ב' קרוב לסוף הלכה א'. וראה תוספתא שביעית פרק ד' תחילת תוספתא ה' (ובהוצאת צוקרמנדל ד' 8) עם תוספתא כפשוטה שביעית, עמוד 532 ד"ה "16—17" ורמב"ם הלכות תרומות פרק א' הלכה ט"ו). פרופ' ליברמן בחוספתא כפשוטה זרעים עמודים 313—315, 810 מביא שיטת התוספתא והירושלמי שאם איפפעם יהודי קנה שעה אחת שדה בסוריה, השדה היא מאו כא"י גמורה. בבית הכנסת, בעיר רחוב (ליד עין הנצי"ב) נתגלתה לפני כמה שנים כתובת ארוכה המכילה ברייתות עם שמות עיירות האסורות בשביעית (והייבות בתרומות ומעשרות) ואת הברייתא של תחום עולי בבל. בכתובת כתוב: "וכל מה שקנו ישראל נאסר" (שורות 12—13), "ואם יש מקום שקנו אותו חוששין לו רבותינו" (שורה 26, כלומר חוששין לפירותיו משום דמאי?) (בסוף חוברת ההוספה לערך ארץ ישראל באנציקלופדיה התלמודית; תרביץ מ"ג, מול עמוד 158, ובעמודים 127—128, 135. בעמודים 153—155 שיער פרופ' זוסמן שזמנה של הכתובת היא אחרי תקופת האמוראים, סמוך לכיבוש הערבי לפניו או אחריו.

ואגב ראוי לזכור את דברי הכפתור ופרח פרק י' ד"ה כוונת, שאין הבדל בין מה שהחזיקו עולי מצרים לבין מה שהחזיקו עולי בבל אלא לענין חיוב בתרומות ומעשרות ודומיהם.

הר"ש סיריליאו (שביעית פרק ו' תחילת משנה א') כתב שעולי מצרים היו צריכים לכבוש ממש, אך עולי בבל לא היו צריכים לכבוש אלא הספיקה חזקה בלבד דהיינו מעלין מס או שעבוד. ובאמונת יוסף (שם פ"ה ע"ב למטה) מובאת הסברה שבמקום שכבש יהושע ואחר כך גלו משם, לא היה צריך אחר כך כיבוש דרוב ישראל אלא הספיק כיבוש יחיד; וכן גם במקומות שיהושע לא כבש אלא שהוא ובית דינו חילקום לשבטים, כדי שלא יהא כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט לכבוש חלקו (הרמב"ם הלכות תרומות פרק א' הלכה ב'), גם כשיעלה לאחר מות יהושע, לאחר זמן (יהושע כ"ג ד'—ה', רש"י ליהושע י"ג ו'), שעל ידי החלוקה נעשית כל הארץ קנויה לישראל והאומות שישבו בה היו חשובים כגרים שיושבים על אדמת נכר (אמונת יוסף דף פ"ו ע"ב), ושטח זה הגיע עד השיחור (יהושע י"ג ג').

83 בענין המקומות שעליהם גזרו טומאת ארץ העמים ראה הערה 33. א.

המרחק מבית המקדש עד לגבול הדרומי של ארץ ישראל, שהוא כ-435 מיל לפי נבואת יחזקאל⁸⁴, מתאים לקצה הדרומי של סיני, הנמצא 440-450 ק"מ דרומה ממקום המקדש⁸⁵.

נחל מצרים

התרגומים הארץ ישראלים העתיקים תרגמו את נחל מצרים ל"גילוס דמצראי", וכן פירשו רש"י ותוספות⁸⁶. גם השיחור אשר על פני מצרים, שהוא גבול א"י לפי יהושע י"ג ג, והיה גבול אבותינו בתחילת ימי דוד (דה"א י"ג ה), הוא הגילוס (תרגום לדברי הימים ורש"י ורד"ק ליהושע). ואף מהמקרא יוצא בבירור שנחל מצרים הוא הגילוס: (1) יהושע נצטוו לחלק את הארץ עד השיחור (יהושע י"ג ג וז'), ואכן היה גבול יהודה עד נחל מצרים (שם ט"ו ד'). (2) גבול אבותינו בתחילת ימי דוד היה עד השיחור, ובחנכת בית המקדש בימי שלמה — עד נחל מצרים (דה"ב ז' ח'), ובתרגום שם מתורגם נחל מצרים ל"גילוס". וכי אחרי כל כיבושי דוד היה התחום בימי שלמה קטן יותר?

ההיסטוריונים כותבים שאחרי הקרב בכרכמיש שעל נהר פרת, ודף נבוכדנאצר אחרי צבא מצרים עד פילוסיון, ושם נעצר, בקבלו את הדיעה על מות אביו, והוא שב לבבל⁸⁸. מסתבר שמקורם בדברי יוסף בן ההיו לו ידיעות ממקורות זרים, או שהוא הסתמך רק על הנאמר כ"ד ז': "ולא הסיף עוד מלך מצרים לצאתו מארצו, כי לקח מלך בבל מנחל מצרים עד נהר פרת כל אשר היתה למלך מצרים"; ובמקום "נחל מצרים" כתב יוסף בן מתתיהו "פילוסיון" (שלידה נשפכה בימיו לים הזרוע המזרחית

84 פרקים מ"ה ומ"ח. מדרום לשטח של המקדש ושל הכהנים והלוויים יהיו חמישה שבטים, כל אחד ברוחב 75 מיל (ספרי לדברים פרק ל"ב פסוק י"ב, רש"י ומלבי"ם ליהזקאל מ"ח א', ורד"ק ליהזקאל מ"ח ז'). ביהוד 375 מיל, ולזה יש להוסיף את המרחק מהמקדש עד תחילת נחלות השבטים הדרומיים, שהוא כששים מיל.

85 הגבול הדרומי בספר יחזקאל הוא כמו הגבול הדרומי בספר במדבר פרק ל"ד (רש"י יחזקאל מ"ז י"ט), בצורת משולש שחודו כלפי דרום (אילו היה הגבול הדרומי כן בכון ממזרח למערב, שתחילתו בתמר, היא יריחו עיר התמרים) (תרגום ליהזקאל שם). היו ירושלים וכל הרי יהודה מחוץ לגבול הדרומי של ארץ ישראל בספר יחזקאל! (אולי לא נזכר ביחזקאל ים המלח בגבול, כי יחולו בו שינויים (יחזקאל מ"ז).

86 וכן רבינו מיוחס (במדבר ל"ד ה'), שפתי חכמים ומורחי (במדבר ל"ד ג'), רש"י ורד"ק ליהושע י"ג ב, הגר"א ליהושע ט"ו ד'.

88 The Cambridge Ancient History, כרך 3 עמ' 212.

86 קדמוניות י', ו', א'.

של הנילוס). אף זה מראה שהנלוס הוא שנקרא בפי היהודים „נחל מצרים”^{86ג}.
 דבר זה נראה גם מתוך שטר משנת ד' תתס"ו שנמצא בגניזה בקהיר, שנכתב
 „במדינת אי חנס דבחוך ימה מותבה ולשון נחל מצרים הקרוי גילוס”^{86ד}.
 גם הורוע המערבית של הדלתה, המגיעה לקרבת אלכסנדריה, נקראת
 נחל מצרים^{86ה}.

גם נהר מצרים, הוא גבול הארץ שניתנה לנו בברית בין-הבתרים^{86ו},
 הוא הנילוס (תרגום יונתן בן עוזיאל לבראשית ט"ו י"ח).
 הוכחות רבות שנחל מצרים הוא הנילוס, מובאות במאמרו של ד"ר ח. בר-
 דרומא בכתב העת „סיני” כרך מ' עמודים שמ"ב—שס"ב, ובחוברתו „נחל
 מצרים” (ספרית ירוחם), לפי מקורות יהודיים ונוכריים, ומבחינות היסטוריות,
 גיאוגרפיות לשוניות והגיוניות.

מענין שגם בפי הגויים היה השם הקדום על הנילוס „נהר מצרים”
 (דידורוס 1.19.4, 1.63.1); ובאנציקלופדיה בריטניקה^{86ז} כתוב שמסתבר
 שהשם גילוס בא מהמלה השמית „נחל”, וראוי לציין כי דעה זו הביע כבר
 לפני מאה וששים שנה שלמה לעווזאהן בספר מחקרי ארץ ערך שיחור.
 בזמן כתיבת מאמר זה התפרסם^{86ח} פרק מתוך מחקרו הגדול של הרב
 ישראל אריאל על קדושת סיני כחלק מארץ ישראל. בפרק שנתפרסם מובאים
 מקורות נוספים רבים לכך שנחל מצרים הוא הנילוס ושסיני חלק מארץ ישראל,
 ואף על סיני חלה המצוה והחובה לכובשה^{86ט}, כגון מדרש הגדול על שמות
 כ"ג ל"א, הרב יעקב פידנקי בפירושו (המצורף לפירוש אברבנאל) ליהושע י"ג ג'
 (שיחור = גילוס), רש"י יחזקאל מ"ז י"ט, רבי אפרים מרגנשבורג^{86י} ש„הנהר”
 בשביעית פרק ו' משנה א' הוא נחל מצרים^{86יא} (וכן ברמב"ם הלכות תרומות
 פרק א' הלכה ה, תוספות יום טוב ותפארת ישראל על משנה זו), ותרגום
 ירושלמי השלם לבמדבר ל"ד ה'.

186 הקבלה דומה יש בין גבול מצרים (דה"ב ט כ"ו) ונחל מצרים (דה"ב ז' ח' עם
 התרגום). הם זהים, ולא היה שטח הפקר ביניהם.

186 Schechter: Saadyana הערה בעמוד 91.

186 הר"ש סיריליאו על הירושלמי שביעית פרק ו' הלכה א' (דופס ירושלים תרצ"ה
 דף צ' ע"ב, דפוס בני ברק תשי"ח עמוד קפ"ז), וראה להלן בעמוד 56 קטע „להרבה

פוסקים”, והערה 118.

186 בראשית ט"ו י"ח.

186 Nile river ערך.

186 שבילין קובץ ל"א—ל"ב (אייר תשל"ט) עמודים ג"ב—ג"ח.

186 שם עמ' ג"ב—ג"ג.

186 בראב"ה סימן קס"ד (כרך ראשון עמוד 165).

186 האם יתכן לפרש בדברי רב הונא (ירושלמי שביעית פרק ו' סוף הלכה א') „מכזיב
 ועד הנהר מכזיב ועד אמונה”, שיש שני מקומות בשם כזיב, הראשון בדרום והשני
 בצפון ליד עכו, ואז יתורץ הקושי בהבנת דבריו לשיטת אלה המפרשים שהנהר

לעומת זאת יש הסוברים אחרת, על פי תרגום רב סעדיה גאון לבמדבר ל"ד, שתרגם נחל מצרים — ואד אל עריש. ואדי אל עריש יורד מהחלק הדרומי של חצי האי, ורוב חצי האי נמצא ממזרח לו (למשל, בקו הרוחב של אילת, מרוחק הואדי 140 ק"מ מאילת ורק 70 ממפרץ סואץ (ומקורו של הואדי נמצא עוד יותר דרומה)), כלומר החלק המזרחי של חצי האי נמצא בתוך תחומי ארץ ישראל גם לשיטה זו. יתכן שכוונת רב סעדיה גאון לואדי אחר בשם זה, שאולי גשפך בעבר לים ליד ביר אל עריס⁸⁶, דרומית-מערבית מא-רומני, 30 ק"מ מתעלת סואץ, קרוב למקום בו גשפכה בעבר לים הזרוע הפילוסית של הדלתה של הנילוס⁸⁷. ולפי זה אין מחלוקת בין תרגום יונתן לתרגום רב סעדיה גאון! גם מהמרחקים מואדי אל עריש לעזה מזה ולדמיאט מזה, הניתנים בספר כפתור ופרח⁸⁷, יוצא שהואדי שנקרא בימי הכפתור ופרח בשם אל עריש קרוב יותר למצרים מאשר הואדי הנקרא כך היום⁸⁸. במפה

בדרום; ושם כויב הראשון הוא ביר אל כסיבה שמדרום לבלוזה, ודאינו שבימי בית שני הגיע תחום יהודה עד פלוסיון (בלוזה). על כל פנים מדבר שור נקרא מדבר כוב או מדבר כוב (מכילתא בשלח ד' א'), או לפי אחת הגירסאות "מדבר כויב" (ראה מכילתא הוצאת האראוויטץ—רבין עמוד 153).

86 יב ג. צ. 922048.

87 ר' אשתורי הפרחי, מחבר הספר כפתור ופרח, שתר את הארץ לפני 665 שנה, ציין (בתחילת ובסוף פרק י"א) מרחקים אלה: מחברון לעזה מרחק של יום, מעזה עד ואד אל עריש אשר מוזכר ע"י רס"ג — 3 ימים, ודמיאט אשר בדלתה של הנילוס מרוחקת 2 ימים. יוצא שואד אל עריש קרוב יותר לדלתה מאשר לעזה, וכדבר הזה נמצא גם אם נמדוד מעזה 3 פעמים המרחק שבין חברון לעזה. בשתי המדידות נגיע לקרבת ביר אל עריס, באר הנמצאת 30 ק"מ ממזרח לתעלת סואץ, 110 ק"מ מערבה מאל עריש.

(הזרוע המזרחית של הדלתה של הנילוס הנקראת כפי הערכים אלי-שרקיה (המזרחית) ושפכת לים ליד דמיאט).

88 היתכן שהיו שני ואדיות באותו שם? יתכן ויתכן. כסיני יש 30 מקרים בהם ניתן אותו שם לואדיות שונים, המרוחקים זה מזה, 18 מקרים ששני ואדיות שונים הם כעלי אותו שם, 11 מקרים שלשלוש ואדיות שונים יש אותו שם, ומקרה של-5 ואדיות שונים יש אותו שם (לפי המפתח בספר "הנגב").

האזור בין אל עריש ובין תעלת סואץ מכוסה חולות נודדים לגובה רב, ומדי שנה מתכסים שטחים נוספים. כבישים שהיו בשימוש לפני שנים לא רבות, מכוסים כבר בחול. הדבר הביא לכך שכל הנחלים היורדים מההרים לאורך 140 ק"מ מתעלת סואץ מזרחה, אינם מגיעים לים אלא נבלעים בחולות שנערמו במשך מאות שנים. הנחלים אבדו, ועמם אבדו גם שמותיהם. אך לא לגמרי — כשם שואדי אל עריש נקרא על שם העיר אל עריש שליד שפכו לים, כך יתכן שהואדי שעבר בקרבת ביר אל עריס נקרא בשם דומה (יש דעה שמקור השם עריש הוא גפן מודלת, עריס בלשון המשנה

מלפני 164 שנה (בספרו של ד"ר וילנאי עמוד 72) גראה שם עדיין ואדי שבא ממערב, עבר דרומית-מזרחית מפילוסין, בינה לבין גרו (עתה גרהה או גרית 1).⁸⁸

נחל גרה, גרה, ותקופת האבות

מסתבר ששמו המקורי של ואדי אל עריש היה נחל גרה, כי:

1. בסניני נקראים לעתים קרובות קטעים שונים בנחל אחד בשמות שונים שציללם דומה.⁸⁸ רבים מיובלי ואדי אל עריש נקראים בשמות הדומים ל„גרה“⁹⁰;
2. הגיאוגרף יקות כתב לפני 800 שנה שבקרבת אל-עריש יש שתי בארות גדולות הקרויות אבו איסחק⁹¹, כלומר אבי יצחק. יצחק אבינו חפר את הבארות שחפר אביו ושהפלטתים סתמו, וחפר את הבארות עשק ושטנה באזור⁹² נחל גרה, לפני שעבר למקום בו חפר את הבאר רחובות מקום בו הניחו לו פלטתים.⁹³ מסתבר שדברי יקות הם הד ממסורת יהודי אל-עריש (שהישב היהודי בה לא פסק עד ימיו), שראו בואדי אל-עריש את נחל גרה. אפיק ואדי אל עריש רחב מאד, ויבש כמעט כל ימות השנה, ולכן מובן איך חגה יצחק בנחל. יש דעה כי אל-עריש הוא מקום הבאר רחובות.⁹⁴

- (כלאים ר', א') (ההגב" עמוד 115), והאות ס' נהפכה לש', חילוף דומה אפשרי גם מביר עריש לעריש.
- יתכן שהשם עריש נשתמר גם בחוו (= בקעה) אל ערס (כך הכתיב במפת 1 : 100,000 של מחלקת המדידות וגם באטלס בריטניקה הכתיב הוא תעתיק של ערס, ולא ארס כמו במפת 1 : 250,000) (ג. ז. 914031, 20 ק"מ מזרעב מערב לביר אל עריס). והוארי עבר מחור ערס לביר אל עריס. עתה התכסה האזור בתול גודד.
- 88 יתכן שרפיח שבתרגום רס"ג לחצר אור היא רפיח בדרך ממצרים לכוש (ראה סוף הערה 122), ואז יובן מה שתרגם עצמון ל„מנאולי“, היא ימת מנולה אשר מזרעב מערב לפורט סעיד, ימה שהגיעה עד קנטרה.
- 89 כגון קיהיל וקיהילה, קנה וקניה.
- 90 הואריות אל גרור (הנשפך לואדי אל עריש 20 ק"מ מזרעב לאום שיחן), אום גוהר (מנ. ז. 067982 לנ. ז. 055983), אום גרד (מנ. ז. 092925 לנ. ז. 084930), גרה (לפי הספר „ההגב" עמוד 85) או אל גריס (מנ. ז. 069880 לנ. ז. 073900 ממערב לאתמר), גריה (ספר „ההגב" שם), גרויל (היורד מגיבל הלל, שם עמוד 86), גר (נ. ז. 050885), גרעה (מנ. ז. 040866 לנ. ז. 049871), אום אל גרדן (נ. ז. 045865), גרף (נ. ז. 052855), גרע (מנ. ז. 063848 לנ. ז. 050880), אבו גריגות נ. ז. 046876). לכולם משותפות האותיות גר'.
- 91 Z.D.M.G. כך 18 עמוד 466.
- 92 לפי תרגום יונתן שם פסוק י"ט : בספר נחלא.
- 93 בראשית כ"ו י"ז—כ"ב. ונחלקו המפרשים אם הבארות עשק ושטנה הן הבארות שחפר מחדש.
- 94 הדיעה מצוטטת ב„ההגב" עמוד 564 הערה 1.

3. בסביבות גרר היו בעת כיבושם על ידי אסא המלך אהלי מקנה, והוא שבה צאן וגמלים⁹⁵. הדבר מתאים יותר לצפון סיני מאשר לסביבת עזה, בה מנסים לזהות את גרר⁹⁶.

גרר לא הצטמצמה לנחל גרר בלבד. באזורים הסמוכים לו, ובכל צפון סיני עד תעלת סואץ ומפרץ סואץ, יש מקומות רבים בשם גרר או גר בצורות שונות⁹⁷. מדרש בראשית רבה⁹⁸ ותרגום ירושלמי⁹⁹ מתרגמים את "גרר" ל"גרדיקי". בצפון סיני יש מקומות רבים בשם גרד, גרדי¹⁰⁰. הווי אומר: גרר היא כל סיני, בעיקר צפון סיני, עד למפרץ סואץ ומעבר לתעלת סואץ. מסקנא זו משתלבת יפה עם מסקנתו של פרופ' גרינץ¹⁰¹ כי ארץ פלשתים, ארץ גרר, השתרעה במערב עד השיחור ושרר, מסקנא שהגיע אליה על פי מקורות אחרים.

אברהם ישב בארץ הנגב, בין קדש ובין שור, וכן גר בגרר¹⁰¹. שור

95 דה"ב י"ד י"ד.

96 וכן בשפתי חכמים לבראשית כ' א' שגרר רחוקה הרבה מחברון. וראה אוכרה, מחלקה ה' עמי שפה—שפו שגרר רחוקה מעזה. וכן ראה שם עמוד שפה הערה 58 שתחום גרר נמשך עד תעלת סואץ של ימינו.

97 גררת (ג. צ. 009051), גוריר (ג. צ. 028014, בין גיבל לבני לאל חמה), גרית (ג. צ. 938050, ליד הקצה המערבי של ימת ברדויל), גרהה (ג. צ. 929056, בקצה המערבי של ימת ברדויל), מגרונתין (ג. צ. 075075, מצפון לישוב נתיב העשרה, בין דפיח לישוב סופה), גריגף (ג. צ. 058031, 8 ק"מ מצפון מערב לאבו עויגילה), ואדי אל גרית (ג. צ. 991980 במערב הר יעלק, 20 ק"מ ממזרח לביר גפגפה), ואדי אום גריתה (ג. צ. 015012, מצפון לאל חמה), ובמפות של 1:50,000 גם אם גרף (ג. צ. 978041), ביר אל גיריה (ג. צ. 976047), שניהם בקרבת הישוב נחיל ים, ומערבה משם ביר אם אל גורי (ג. צ. 965047), אל גרגפה (ג. צ. 961056) וחוד גרגפה (ג. צ. 940039), בועי (= מיצר מים) גרן (ג. צ. 003063, בשרטון בין ימת ברדויל והים), ואדי גרה (ג. צ. 885950, 30 ק"מ ממערב לאגם המר הקטן, אם גרף 20 ק"מ ממערב לפירדן (ג. צ. 725885 רשת מצרים).

98 פרשה ס"ד ג'. וראה לעיל הערה (א33).

99 בנוסחה המובאת בערוך ערך גרדיקי.

100 אם גרר (ג. צ. 060058 ושני מקומות נוספים בשם זה במפת 1:50,000 בנ. צ. 994050 במזרח ימת ברדויל, ובנ. צ. 976039) ביר אל גרדי (ג. צ. 045065, בין הישוב תרס"ג לישוב נחיל סיני), אל גרירה (ג. צ. 045060, דרומה מהג'יל), קוז (= גבעה) אל גרד (ג. צ. 936975, 20 ק"מ מהאגם המר), רויסת אל גרד (ג. צ. 946966), 15 ק"מ מהאגם המר), ביר אבו גרד (ג. צ. 945904, 20 ק"מ מן איסודר שעל שפת מפרץ סואץ), גיבל אום גרדי (ג. צ. 923917, 3 ק"מ בלבד מתעלת סואץ), מוחלה אבו גרירה (ג. צ. 017915, 15 ק"מ מדרום מערב לקלעת נחל).

101 א תרביץ כרך יו, עמוד 34.

101 בראשית כ' א.

סמוכה למצרים. מיד אחרי שבני ישראל עברו הנהר סוף, הם הלכו במדבר שור¹⁰², כלומר הוא סמוך למקום בו נקרע ים סוף.

אברהם בא לגרר בהיותו בן תשעים ותשע שנה¹⁰³, וישב שם 26 שנה¹⁰⁴. יצחק נולד שם וישב שם¹⁰⁵. הוא ישב רק בארץ ישראל כי נצטוו לגור רק בארץ הזאת ולא לצאת לחו"ל למצרים¹⁰⁵. העין באר לחי רואי, שאף לידו ישב יצחק¹⁰⁶ היא אולי עין לחין¹⁰⁷ בקרבת ג'בל סין בישר (שיש המזהים אותו עם הר סיני).

גם יעקב ישב עם יצחק בגרר¹⁰⁷. א. גרר הוא המקום היחיד שידוע לנו כי בו זרעו וקצרו האבות¹⁰⁷. הרמב"ן¹⁰⁸ ואור החיים¹⁰⁹ מדגישים שהדבר נעשה כדי להאחו ולתפוש חזקה גם בחבל ארץ זה, השייך גם הוא לארץ ישראל¹¹⁰.

102 שמות ס"ו כ"ב.

102א התרגום של שור בבראשית כ"א הוא חגרא. והנה 15 ק"מ מדרום מערב לעיר סואץ (נ. ז. 907918) יש מקום בשם ראס מחגרה. (ואולי מסמן מקום זה את הקצה המערבי, לעומת קדש (שתרגומו "רקס", לדעת רבים פטרה) במזרח. וראה רש"י גטין ב' ע"א) ואולי "החגרה" שבגטין פרק א' משנה א' היא אל חגיר, 50 ק"מ מערבה מפירדן, על זרוע "בקר" של הנילוס, או אל חגר בנ. ז. 628960 רשת מצרים, 110 ק"מ ממערב לפורט סעיד.

103 בראשית כ"א עם רש"י, בצרוף פרקים י"ז—כ"ב.

104 ילקוט שמעוני לבראשית סוף פרק כ"א (סימן צ"ה).

105 בראשית כ"ו.

106 בראשית כ"ד ס"ב, כ"ה י"א.

107 נ. ז. 964900, 20 ק"מ מדרום לראס אל גונדי.

העין נמצאת במדבר בדרך שור (בראשית ס"ז י"ד). בני ישראל הלכו שלושה ימים במדבר שור אחרי קריעת ים סוף (שמות ס"ו כ"ב). אם מקום קריעת ים סוף הוא בקרבת העיר סואץ, ומשם הלכו בני ישראל שלושה ימים בכוח דרומי-מזרחי במדבר שור, (וביום הלכו כרגיל 12 מיל (מדרש הגדול במדבר י' ל"ג), אפשר להניח כי העין הוא עין לחין, 60 ק"מ מדרום מזרח לעיר סואץ.

102א כפי שיוצא מבראשית פרקים כ"ה וכ"ו.

102ב שם כ"ו י"ב.

108 לבראשית כ"ו ב'.

109 לבראשית כ"ו ג' ולשמות ו' סוף פסוק ד'.

110 מדרש בראשית רבה (פרשה ס"ד ס"ג) מדגיש שהציווי ליצחק לשכון בארץ היה נג לבנות שכונה, לנטוע ולזרוע (ולפי גירסת חידושי רד"ל שם, גם לחצוב בורות), הציווי לאברהם ללכת לאורך הארץ ולרוחבה היה כדי שיקנה בכולה חזקה מבחינה משפטית, לו ולנו (תרגום יונתן לבראשית י"ב י"ו, בכא בתרא ק' ע"א ורש"י שם, ירושלמי קידושין פרק א' הלכה ג', בראשית רבה סוף פרשה מ"א, ילקוט מעם לועז לבראשית פרק י"ב פסוק י"ז אות נ"ו בשם יפ"ת, הרמב"ן לבראשית י"ב ט"ו). והציווי לעם ישראל היה: מה שתירש תכבש ותישב (ספרי בתחלת כי תבוא).

הרד"ק כתב¹¹¹ שאברהם ישב שם כדי לשכון בכל הארץ, פעם במקום זה ופעם במקום אחר, כי גם ארץ פלשתים בכלל ארץ כנען¹¹². ואף שם עשו צדקה וחסד. ולימדו לכל את הדרך בה ילכו¹¹³ א.

111 בראשית כ"א.

112 וכן ברד"ק לבראשית ט"ו כ"א.

113 רמב"ם הלכות ע"ז סוף פרק א'; דעת סופרים לבראשית י"ג י"ז, כ"א, כ"א ל"ה כ"ו ב'-ג'.

113א הארץ לפני כיבוש יהושע.

ארץ ישראל קדושה בקדושת השכינה — מומן נתינת הארץ לאבות או מיום שנבראה ובקדושה הבאה על ידי ישראל — מימי יהושע (אנציקלופדיה תלמודית ערך א"י עמ' ר"ג-ר"ד). החיוב במצוות התלויות בארץ חל או עם עוברם את הירדן (חלה ועולה — תוספתא מנחות סוף פרק ו') (ובבואם הוכשרה הארץ בלבד לזכויות ולומר שירה, בעוד שקודם היו כל הארצות כשרות לכך (מכילתא תחילה ומרכבת המשנה על המכילתא שם ומגילה י"ד ע"א)), או אחרי שכבשו ואחרי שחילקו לשבטים את מה שכבשו ואת מה שהיו עתידים לכבוש (שמיטה ויובל, תרומות ומעשרות, ביכורים, לקט שכחה פאה ורבעי).

ויש דיעה שקדושת הארץ באה על ידי קדושת המקדש — משכן שילה, שהוקם אחרי שכבשו וחלקו (אנציקלופדיה תלמודית שם עמוד רט"ו ציון 48).

בשבילין קובץ ל"א-ל"ב (א"ר תש"ט) עמ' ק"ה, ק"ה, ק"ה מובאים דברי ר"ב א. י. הכהן קוק המבחין בין קנין אויר לקנין הגוש. קנין האויר התחיל בראית והלך והעמיק בפעולת הכיבוש והחזקה בימי יהושע. ושם בעמוד ק"ט כתב ש. י. כהן שאחרי ישיבת האבות עדיין היה צריך לכניסת בני ישראל על פי דעתו כדי שתחול עליה קדושה הראויה על ידי ישראל וגורמת לחנוך מצוות התלויות בארץ.

לפני בוא בני ישראל היתה הארץ בידי כנען לשמירה כפקדון עבור ישראל, השומר עבור רבו, וכשהתחילו ישראל לכבשה ולקדשה מחדש הוה לה כמצא מ"ו וניעור (כפתור ופרח פרק י' ד"ה האמנם).

ויש דיעה שאחרי שכבשו וכו' בה למפרע מומן האבות (אנציקלופדיה תלמודית עמוד ר' ציון 54). וראה בראשית רבה מ"א ה' בענין תקופת הביניים בין אבות ליהושע.

ובינתיים היתה הארץ עדיין בגדר "ארץ לא להם" (שהרי הפסוק בראשית ט"ו ר"ב נתקיים גם ביצחק, שלא יצא מהארץ).

במדרש תנחומא (בשלח א') ותרגום לשיר השירים ג' ה', נאמר שבני ישראל לא נכנסו מיד לארץ כדי שהכנענים יבנו ויטעו מחדש את אשר החריבו בצאת בני ישראל ממצרים, ותתקיים ההבטחה לאברהם להכניסם לארץ מלאה כל טוב; וכן נאמר שם שלא הולכים בדרך פשוטה — שאו היו מחזיקים איש בשדהו, אלא דרך המצוי ויאכלו מן וילמדו תורה (שניתנה לדרוש לאוכלי המן — מכילתא בשלח פרשה ב), והם אכלוהו עד בואם לארץ נושבת (שמות ט"ז ל"ה). ואולי גילגל הדברים כך שכל בני ישראל נצטוו על גבולות ארץ כנען, נחלת תשעת המטות והש

כאשר דברנו על הנגב בעשרות השנים האחרונות, אחרי הזוט הגבול המדיני, התרגלנו לחשוב כאילו המדובר רק באותו חלק של הנגב הנכלל בפלשתינה (א״י), והיתר הוא „סיני” שאין אליו גישה, ולכן היה מחוץ לתודעתנו. אך לאמיתו של דבר מסתבר, ש„הנגב” שבמקרא כולל את כל חצי האי סיני, כפי שהוכיח ד״ר ח. בר דרומא בספרו הגדול „הנגב” עמ' 2—3¹¹⁴, „ושפלת הדרום”, הנוכרת במקורות מתקופת התנאים והאמוראים, נמשכת עד ואדי אל עריש¹¹⁵.

המטה, בהיותם בערבות מדאב, אחרי ששני המטות וחצי המטה נחלו בעבר הירדן (במדבר ל״ד י״ג—ט״ו), כדי שיכנסו לארץ לכובשה ולרשתה מהצד של החלק המיושב בה, מדושנה של יריחו, ולא מהחלק המדברי שבה, ולא יחשבו בבואם: הוזהי ארץ זבת חלב ודבש? (וראה דברי דתן ואבירם) (במדבר ט״ז י״ג—י״ד), וכן במדבר כ׳ ה׳).

משה רבינו רצה להכנס לארץ כדי לקיים את המצוות התלויות בה (סוטה י״ד ע״א), שהחיוב בהן חל כאמור רק אחרי עוברם את הירדן. דור המדבר לא זכה לכך, מלבד יהושע וכלב, ונראה שאף שיתר המרגלים עברו בכל הארץ, אין זה נחשב ככניסתם לארץ, כי אז עדיין לא באו בני ישראל לכובשה להתנחל בה ולקדשה. לענין חלה מפורש שצריך ביאת כולם, ולא ביאת שנים ושלושה מרגלים (כתובות כ״ה ע״א נדה מ״ז ע״א) (אך הר״ח (באוצר הגאונים לכתובות) לא גרס „שנים ושלושה”). נראה שהכוונה למרגלים שנשלחו אחרי שנצטוו על פרשת חלה, שאותה נצטוו אחרי שליחת שנים עשר המרגלים ולפני שני המרגלים ששלח יהושע (וצ״ע לפי זה למה כתוב „שנים ושלושה”, ואולי זה כלשון בני אדם (כאומר ואפילו היו באים שלושה), וכמו במלכים ב׳ ט׳ ל״ב, ישעיהו י״ז ו׳, ובמקומות רבים המובאים במשנה למלך הלכות לולב פרק ח׳ הלכה ז׳). בוא כולם למקום המקדש (תרגום יונתן לשמות י״ט ד׳), אולי לא נחשב לבואם כבר לארץ. וגם כשרדפו אחרי מלך ערד ונכנסו לעריו (ראה אברבנאל לבמדבר כ״א א׳), נראה שזה לא נחשב ככניסתם לארץ, לפני שנשלם עון האמורי (ראה אור החיים לבמדבר כ״א א׳ ולבראשית ט״ו ט״ז).

ומה גם שהיו אלה כניסות עראיות, שאחריהן שוב יצאו, ורק אחרי שסובבו ממורח לאדום ולמואב נכנסו בימי יהושע לארץ כדי להתנחל בה.

בספרי דברים פיסקא ב׳ אמר ר׳ בנאה: „אילו זכו ישראל, ליום אחד היו נכנסים לארץ”, וזאת על פי שמות י״ג ג—ד׳, כלומר מדובר ביום צאתם ממצרים, בחמישה עשר בניסן. אבא יוסי בן חנין משום אבא כהן ברדלא אמר (שם): „אילו זכו ישראל, כיון שעלו פרסות רגליהם מן הים היו נכנסים לארץ, שנאמר (ומביא את דברים א׳ כ״א)”. ובפירוש מאיר עין אות ח׳: שאם זכו היו מיד מתחילין לכבוש את הארץ מן הים והלאה.

114 וראה באטלס ברזור בו כתוב על צפון סיני: „הנגב שבתחום מצרים”.

115 „הנגב” עמוד 6.

מדרש בראשית רבה נ"ב ד' אומר כי לארץ הנגב, בה ישב אברהם 116: יש שבעה שמות, ואחד מהם הוא סינים או סינין.

אברהם נסע הנגבה וירד למצרים, ואחר כך עלה ממצרים הנגבה 117: מסתבר אפוא שהנגב הגיע עד מצרים, ושניהם היו סמוכים זה לזה, וביניהם לא היה שטח אחר. וכן משמע מישעיה ל' ו', בו מתואר הנגב כארץ צרה וצוקה מקום אריות ונחשים.

הגבול של מצרים היה הנילוס. השיחור הוא, על פני מצרים" (יהושע י"ג ג'), — לפני שמתחילה מצרים. במדרש תנחומא לך ה' נאמר שאברהם ראה את דמות שרה ביאור, בשערי מצרים, כשהקריב לבוא מצרימה ובטרם הכנסו 118. וכעין זה בתרגום יונתן לבראשית יב יא.

ר' יעקב קאשטרו (המ"ריק"ש) כתב (בערך לחם אבן העזר סימן קכ"ח): „ונראה מדבריו (של הרמב"ם 118א) שסובר שנהר נילוס מפסיק בין ארץ מצרים האסורה ובין ארץ פלשתים אל קהרא העיר הידועה מארץ פלשתים 118ב, וכן דעת רש"י והתוספות ורוב הפוסקים שראיתי דבריהם שנחל מצרים האמור בתורה בפרשת ואלה מסעי הוא נילוס... אבל רב סעדיא גאון אל פיומי ז"ל כתב שנחל מצרים הוא הנקרא בערבי וואד"י א"ל ערי"ש".

בית שמש, שמסתבר שהיא הליופוליס שליד קהיר, היתה על הגבול של מצרים 118ג.

להרבה פוסקים מתחיל איסור הישיבה במצרים רק ממערב לנילוס ומאלכסנדריה ומערבה 118ד. (וראה גם דברי הרשב"ץ להלן ליד ציון 122ג, ודברי ר' אליהו ישראל המובאים באבן ספיר ספר א' פרק י"ב).

116 בראשית כ' א.

117 בראשית י"ב ט', י"ג א.

118 מענין שגם במגילה לפי סדר ספר בראשית (עמוד י"ט), אחת מהמגילות הגנוזות מסוף ימי בית שני שנמצאו במדבר יהודה, מוגדרת יציאתו של אברהם „מארצו" וזניסתו לארץ בני חם" בעת עוברו את הראש האחרון (המערבי) של שבעת ראשי הדלתה של הנילוס. הראש המערבי ביותר נחשב לגבול בין אסיה לאפריקה (פליני תחילת 9. 5). (דיוודרוס 18.6.6) כתב שהנילוס הוא הגבול בין סוריה ומצרים) וראה הערה 122ב).

118א וראה גם ברמב"ם הלכות תרומות פרק א' הלכה ת': „הנהר (שכמשנה פרק ו' משנה א') הוא נחל מצרים".

118ב וכן כתב הר"ש סיריליאן (שביעית פרק ו' הלכה א' במשנה (דפוס ירושלים תרצ"ה דף פ"ה, ובמסכת שביעית דפוס בני ברק חשי"ח עמוד קע"ד) כי העיר מצרים היושבת על שפת הנילוס (= קהיר העתיקה) נכללת במתנת אברהם יצחק ויעקב.

118ג רש"י לישעיהו י"ט סוף פסוק י"ח.

118ד ואגב — אם נמדוד 400 פרסה מאלכסנדריה מערבה, נגיע בערך עד לגבול לוב — תוניס, או עד האי גרבה (עד קו האורך 14° מגריניץ לפי השיטה שאמה היא 48 ס"מ, או עד קו האורך 11° לפי השיטה שאמה היא 57 ס"מ). דברי הרמב"ם בהלכות

רוח מערבית נשא ותקע את הארבה בים קנה ולא נשאר ממנו בגבול מצרים¹¹⁹. מכאן שמצרים כולה נמצאת ממערב לים סוף, (אמנם מזה אין ראיה לענין השטח בין ים סוף והנילוס)¹¹⁹ א.

התורה מדגישה כמה פעמים כי ביום חמישה עשר בניסן יצאו אבותינו ממצרים¹²⁰, וזה היה לפני שעברו את ים סוף.

ספר היובלות ח' י"ד—י"ט הדגיש שהר סיני נפל בחלקו של שם (ולא של חם, כלומר אינו בחלקם של המצרים).

יוסף בן מתתיהו כתב¹²¹ שהגבול המזרחי של מצרים הוא הים האדום (ים סוף)¹²².

מלכים פרק ה' הלכה ו' "עד המערב" פירושם כנראה: עד הארצות הקרויות "המערב" ("המגרב"), שהן תוניס אלג'יר ומרוקו, ופירוש הנוסחא האחרת בדברי הרמב"ם (שמביא המהריק"ש באבן העזר סימן קכ"ח) "עד ים המערב" פירושה כנראה: עד האגן המערבי של הים התיכון, ממערב למיצר שבין תוניס לסיציליה.

119- שמות י"ט.

119א מכת הארבה תחמה את הגבול זה—יורה של מצרים (שמות רבה פרשה י"ג סימן ד').

120 כגון שמות פרק י"ב פסוקים י"ז, י"ח, ל"ג, ל"ז, מ"א, מ"ב, נ"א; ופרק י"ג פסוקים ג—ד.

121 מלחמות ד', י' ה'.

122 גם בפירושים מצריים ואשוריים מציינים את רעמסס כגבול מצרים "קצה מצרים ותחילת ארצות חוק" (פירוש ד"ר י. קיל לספר יהושע, של מוסד הרב קוק, עמוד קכ"ז; "הגב" עמוד 524). במאמר פרופ' גרינץ בספר היובל לקויפמן, הוא מסכם: (בעמוד י"ג): "לאור כל החומר שנמשך על פני אלפי שנים עלינו לומר, שהגבול המצרי עמד בדרך כלל בגבול האיסתמוס [הוא אזור תעלת סואץ של ימינו] או ממש על הנילוס. עדות המקראות וזו עדות המקורות החיצוניים, המצריים והיווניים כאחד".

המקורות האשוריים המובאים על ידי פרופסור גרינץ אינם מצביעים על מקום מסוים בו היה הגבול, רק בכתובת של אסרחדון מדובר על מסע מצרים לכוש, שהתחיל מהעיר אפקו בגבול שמעון (כך השלים פרופסור גרינץ שם בעמ' י"ד—ט"ו). ומכאן אנו גם רואים שנחלת שמעון הגיעה עד מצרים) לעיר רפיח באזור הקרוב אל נחל מצרים. הואיל ותחילת המסע במצרים וסופו לכוש, אין זו רפיח שמדרום לעונה, ונחל מצרים יכול להיות הק הנילוס. המסע נמשך 30 שעות כפולות (המקבילות ל-15 ימי מסע, לפי המשך הכתובת; כלומר ליותר מ-600 ק"מ. (אפילו היינו מודדים 600 ק"מ מאפק שבצפון, בנחלת אשר, היינו מגיעים לנילוס; אך קרוב לוודאי שהמדובר באפק אחרת, בקרבת תעלת סואץ)). לפי המשך הכתובת התנהל המסע בארץ ללא מים, שבה היו נחשים ובעלי חי משונים ואבני חתחתים (Ancient Near Eastern Texts כרך 1 עמ' 293. כנראה שהמסע נערך במדבר בין ים סוף לנילוס. יתכן שאפקו היא העיר אפקה שבין ערי ההר בנחלת יהודה (יהושע טו ג).

תרגום יונתן לבמדבר ל"ד ה' אומר: „ויקיף תחומא מקיסם לגילוס דמצראי ויהוון מפקנוהי למערבאי, וכן תרגם ביהושע ט"ז ד'. ולפי זה באות אולי שלוש המלים האחרונות בפסוק להוסיף שסוף הגבול הוא בזרוע המערבית של הדלתה של הנילוס, הזורמת לכוון מערב.

הדלתה של הנילוס

הנילוס מתפצל לזרועות רבות, והשטח ביניהן קרוי „הדלתה"¹²². א. „בחר יוסוף, הזרוע העוזבת את הנילוס ליד סיוט וזורמת לפיוס, הגיעה בימי קדם לאלכסנדריה¹²², הרמב"ם¹²² ציין שאלכסנדריה בכלל האיסור לשבת בארץ מצרים. ואף בימי הר"ש סיריליאו הגיעה זרוע של הנילוס לאלכסנדריה¹²². השינוים במהלכו שחלו בינתיים כתוצאה ממעשי בני אדם, נראה שאינם נחשבים מבחינה הלכתית. וראה הערה 118 ועמ' 56 קטע „להרבה פוסקים".

אלכסנדריה כה סמוכה לגבול ארץ ישראל, עד שאנשיה ראו עצמם כחלק מיושבי ארץ ישראל, וביקשו להביא חלותיהם ארצה¹²². הר"ש סיריליאו¹²² כתב על אותה משנה: „ועוד נראה משום דאלכסנדריא נחל מצרים משם מתחיל וא"י הוא אלא דלא כבשוה משו"ה תגי לה". והרשב"ץ¹²² כתב על דברי הרמב"ם בענין אלכסנדריה: „ופי' הוא ז"ל כי משם היא מתחלת-הארץ ההיא" (שבה אסורה הישיבה).

קירבה זו של אלכסנדריה לארץ ישראל משתקפת בעוד כמה מקורות:
 (א) מצינו כמה אנשים¹²² אשר בברחם מארץ יהודה ברחו לאלכסנדריה. היתה זו העיר הראשונה מחוץ לתחום יהודה ומחוץ לתחום היהודי האוטונומי (ראה הערה 133) לכן הרחיקו עד שם?

122 וד"ר גבירצמן הפנה את תשומת לבי לתגלית חדשה — בשנים האחרונות נתגלה שזרוע הנילוס שהגיעה לפילוסיון היתה קיימת רק בחקופת ימי בית שני, ואחר כך הלכה והתנוונה עד שנעלמה. היא לא היתה קיימת בכל התקופה הקדומה עד סוף ימי בית ראשון, וזה הרבה מאות שנים ששוב אינה נמצא (מאמר של סנה, ויסברוד ופרת ב-מדע, כרך כ"א, עמוד 86)

Breasted: History of Egypt 122 מהדורה 2, עמוד 5. המקורות צוינו שם בהערה 1. על זרועות נוספות במערב הדלתה ראה הערה 124 נקודה ג

122 הלכות מלכים פרק ה' סוף הלכה ו'.
 122 הר"ש סיריליאו לשביעית פרק ו' הלכה א' (וף צ' ע"ב בדפוס ירושלים תרצ"ה. עמוד קפ"ו בדפוס בני ברק תשי"ח) כתב שהנילוס בא בזמן גידולו לאלכסנדריה. עמוד קפ"ו פרק ד' משנה י'.

122 פירושו לחלה דף פ"ג ע"ב, מובא גם במלאכת שלמה על חלה פרק ד' משנה י"א.
 122 בוורה הרקיע על אוהרות לר"ש בן גבירול, מצות לא תעשה שורה ע' ללאו קפ"ו.
 122 יהושע בן פרחיה (סנהדרין ק"ח ע"ב בחסרונות השי"ס). יהודה בן סבאי (ירושלמי חגיגה פרק ב' הלכה ב'), חוניו (מנחות ק"ט ע"ב).

ב) בירושלמי¹²² נאמר „הַפְּקִיחַ - מַלְלֵי יִרְקָא” במגעליהן יצאת עמהן מאלכסנדריה“.

בהערה 118 ראינו כי הורוע המערבית של הדלתה נחשבה לגבול בין ארצנו ובין מצרים.

בפירוש אוצר נחמד על הכוזרי מאמר ב' י"ד כתוב: „רצועה יוצאת מא"י ונבלעת בתוך ארץ מצרים מדרומית מערבית בחוף הים הגדול הדרומי... רצועה גדולה מדרום הים הגדול הנקרא על שם מצרים והיא מן א"י שייך לחלק יהודה“. וראה להלן בפרק על גושן.

ילקוט מעם לועז, לשמות פרק כ"ג פסוק ל"א כתב שים פלשתים האמור בפסוק הוא מערבה מהים הגדול. (ואולי נקרא בשם „ים פלשתים“ החלק של הים הגדול בקרבת כרתים, שמשם באו הפלשתים¹²² או אולי החלק של הים התיכון במערב הדלתה של הנילוס בסביבת אלכסנדריה, כי לשם פלשו הפלשתים בימי מרנפתח ואחרי כן¹²²יא). יוסף בן מתתיהו¹²²יב הזכיר מקום בשם „מחנה היהודים“, שאליה מגיעים אחרי שעוברים את הדלתה, כלומר בצד המערבי שלה, ליד גהר. פרופ' גרינץ כתב¹²²יג „ערים רבות בתוך הדלתה עבריות גמורות הן לפי שמותן“.

לסיכום: ממקורות שונים מתברר אפוא שגם הדלתה של הנילוס נכללת בתחומי ארץ ישראל.

ארץ גושן

ארץ גושן, שמקומה כנראה בין סואץ ובין הנילוס¹²³, ומסתבר שכוללת את הדלתה¹²⁴, היא נחלה לישראל עוד מימי שרה אמנו¹²⁵ (ונקראת בשם „ארץ

¹²²ט חלה פרק ד' סוף הלכה ד'.

¹²²י צפניה ב' ה' וראה רש"י שמות י' י"ט.

¹²²יא אונקלוסופדיה בריטניקה ערך מצרים. פרופ' גרינץ העלה השערה שים פלשתים הוא ימת מנולה, במזרח הדלתה (תרביץ כרך יז עמ' 34).

¹²²יב קדמוניות יד, ח, ב. מלחמות א, ט, ד.

¹²²יג ספר היובל לקויפמן עמ' 11.

¹²³ וראה שמות רבה א' כ"א, שזרוע של היאור הגיעה לים סוף (ובקרבתה ישבו בני ישראל, כי שם הושם משה בתיבה), וכעין זה בסוטה י"ב סוף ע"א. ר' בנימין מטודילה כתב כי בילביס (בין הנילוס ובין צפון האגם המר הגדול) היא גושן (סוף פרק כ"ג), ובמסמכים מהגניזה כתוב שהיא סמוכה לארץ גושן (מאן: היהודים במצרים, כרך 2 עמ' 327 329).

¹²⁴ כמה דברים מצביעים על כך:

א. הרב י. ז. הורוביץ, בארץ ישראל ושכנותיה, ערך גושן, כתב שגושן נמשכה עד זרועות הנילוס ועד בכלל, ושהמקור של שמה הוא „גשם“, כי באזור זה יורדים גשמים. (כמות הגשמים בצפון הדלתה הוא 80 מ"מ לשנה במזרח ועד 200 מ"מ במערב, בקהיר שמדרום לדלתה — 30 מ"מ, ובעיר סואץ 20 מ"מ ודרומה מזה אין כמעט

גשמים. חילוף בין מ' ובין ו' אנו מצאם גם בשלח (צ"ח), שהוא ההיפך של גשום – שנה שחונה ושנה גשומה (יומא נ"ג ע"ב) – יש גם שיחמא (= המימות, בכבא קמא מ"ט ע"א).

יצאת מצרים היתה שלא בימות הגשמים (מכילתא בא סוף פרשה ט"ז, ראה שיר השירים ב' י"א), אולי לא רק בגלל הגשמים במדבר, אלא גם בגושן, בתחילת דרכם. ב. גושן היתה מיטב הארץ (בראשית פרק מ"ז פסוקים ו' וי"א), וזה מתאים לאדמה הפוריה של הדלתה.

ג. ארץ גושן נקראת גם ארץ רעמסס (שם פסוק י"א). גם כמה מקומות בדלתה נקראים רעמסס (עיר בשם זה היתה בקצה הצפון מערבי של הדלתה; עד היום יש גם מקום בשם רמסיס בקרבת אטיאל-ברוד ונאוקראטיס במחוז בחירה, מדרום מזרח לדמנהור ("הנגב" עמוד 503) (בעבר היתה שם זרוע של הנילוס שנקראה על שם נאוקרטיס (פליני 5.9), וזרוע אחרת שהגיעה לכנופוס שליד אבו קיר (פליני 5.11); פי רעמססו היתה בירת הדלתה (שם עמוד 502), ובעמוד 503 מצוטט תיאור פוריות מחוז פירעמססו).

ד. מהמקרא מסתבר שארץ גושן היתה כעין חבל נפרד מיתר חלקי מצרים. והנה כתב הרודוטוס שהנילוס הוא גבול אסיה-אפריקה (הרודוטוס 4.45), ובדברו על חלוקת העולם ליבשות אירופה, אסיה ואפריקה, הוא מזכיר את השאלה האם הדלתה היא חבל נפרד משלוש היבשות (הרודוטוס 2.16); עד כדי כך נחשבה לחבל נפרד! ואף השטח ממורח

הסבר למפה שבעמוד 60

- (י) = יהודה
 (ש) = שמעון
 (ג) = גרים
- — — — — = גבול פרשת מסעי
- 1 גבול כבוש שאול והחשמונאים
 - 2 גבול כבוש עזויהו
 - 3 גבול אחרי חורבן בית שני
 - 4 דמיאט
 - 5 "אי חנס על לשון נחל מצרים הקרוי גילוס"
 - 6 ואדי אל עריש בני דס"ג?
 - 7 פארמה
 - 8 קולוזם
 - 9 בית לבאות(ש)
 - 10 מוטאליב
 - 11 ג'בל סין בישר
 - 12 הגרזי
 - 13 מדינה יהודית עד 500 שנה אחרי חרבן בית שני
 - 14 קיסם – התרגום של עצמון שבגבול פרשת מסעי
 - 15 תעלה קדומה מהנילוס לים סוף
 - 16 מקומות בהם ישבו האבות אברהם יצחק ויעקב
- אי שם
 המלון בו לנו אחי יוסף
 המלון בו לן משה, מקום מילת אליעזר
 מסעות בני ישראל כולל מעברות ים סוף והר סיני
 חצר סוסה(ש)
 שבואל (לויים)
 אבי שגוב
 עיר נחש
 מצודת היהודים

שרה אמנו" בילקוט אור האפלה¹²⁶, והמקום קנה שפע קדושה מצדה^{126א} וניתנה לאברהם בכואו מצרימה¹²⁷. לכן ישב בה יעקב, כי היתה מיוחדת לאבותיו¹²⁷. אחרי שקנה יוסף את אדמת מצרים, הוא נתן על פי פרעה¹²⁸, והקנה את כל ארץ גושן^{128א} לבני ישראל, ונתן להם אחוזה שתהיה הארץ שלהם¹²⁹. בני יעקב יסדו בה בית הוראה, בית מדרש¹³⁰.

גושן היא מנחלת מטה יהודה¹³¹, ונכבשה כולה בידי יהושע¹³². ראינו שתחום ארץ יהודה בימי בית ראשון הגיע עד הנלוס, ובימי בית שני רק עד פלוסיון (שבקרבת תעלת סואץ). אך הישוב היהודי, העצמאי במידה רבה ובעל צבא חזק, לא פסק מגושן בימי בית שני, ואף אחרי חורבן בית שני¹³³.

הפסיקתא וזוטרטא (מדרש לקח טוב), בסוף ויגש, אומר, „ויאחזו בה (בגושן) — לקחו אחוזה בה“, והוזהר בסוף ויגש אומר: „ויאחזו בה — אחסנת עלמין, דהא להון אתחזי“ (ובתרגום הסולם: „אחוזות עולם, כי להם ראוי לאחזו בה (ולא למצרים)“).

לדלתה היה מובדל גם מצד דרום מיתר מצרים על ידי תעלה שהוליכה מסביבת קהיר לסביבת העיר סואץ (וראה הערה 123).

125 פרקי דר"א פרק כ"ו: מדרש הגדול על בראשית מ"ו ל"ד, ומ"ז י"א; בראשית רבתי על פרק מ"ז פסוק ד' (עמוד 214); דעת זקנים מבעלי התוספות בראשית מ"ו כ"ט; תורה שלמה לך לך עמוד תק"ע הערה קס"ד.

126 תורה שלמה ויגש עמוד תתתנ"ג סימן מ"ט, וראה בהערה שם בשם ספר לבנת הספיר שארץ גושן היא מארץ ישראל.

126א תורת משה לאלשיך הקדוש קרוב לסוף ויגש (על פרק מ"ו פסוק ל"א). ושם, וכן בדי"ה עוד כיוון שלשה על פרק מ"ה פסוק י', כתב שיוסף הושיבם בגושן „בל יהיו אביו ואחיו תחת צל שרו של מצרים“, „כי אין טומאה מרחפת שמה כיתר גבול מצרים, והוא כי הלא קבלו רז"ל כמפורש בפר"א [פרק כ"ו] כי ארץ גושן ניתנה במתנה גמורה לשרה אמנו מאו ירדה מצרימה ומצדה שרתה קדושה במקום ההוא“.

127 מלבי"ם שמות פרק י"ב אות פ"ה.

128 רמב"ן בראשית מ"ז י"א. 128א מלבי"ם בראשית מ"ז כ"ז.

129 מלבי"ם שם פסוק י"א.

130 תורה שלמה ויגש עמוד תתתצ"ד—תתתצ"ה סימנים קס"ג—קס"ח.

131 יהושע ט"ו נ"א, תורה שלמה ויגש עמוד תתתצ"ו סימן קע"ד עם ההערה, וראה רד"ל על פרקי דר"א פרק ל"ט ס"ק ט"ו.

132 יהושע י' מ"א, י"א ט"ז עם רד"ק; וראה הערות 5, 6 לעיל. ואז באו אליה בני ישראל ככובשים. וראה רמב"ם הלכות מלכים פרק ה' הלכה ח'.

133 קדמוניות י"ג, י', ד'; י"ד, ה, א'; א. כשר: היהודים במצרים ההלנסטית והרומית עמודים 48, 105; פרופ' ציריקובר: היהודים במצרים עמ' 15, 39. וראה לעיל סוף הערה 46, והערה 59.

לבסוף ברצוני להודות למר אהרן ביר, שהשאל לי מפות וספרים על סיני.

בענין „דברי סופרים“ לפי הרמב"ם

לענין הרב יונה מרצבך זצ"ל, גדול בכל חכמות התורה, עניו ונקי הדעת. מאמר זה דן בנושא שהרב הנפטר היה בקי גדול בו והלואי שדברי הדיוט יהיו ראויים לזכרו.

נכתב כבר נכבדות בשיטת הרמב"ם לגבי דינים הנלמדים ע"י מדות שהתורה נדרשת בהן. הדיון נפתח בספר המצוות של הרמב"ם שורש שני ובהשגות הרמב"ן עליו והמשכו בראשונים ובאחרונים. בהקשר זה רבו הדיונים בדברי הרמב"ם שקידושי כסף הם רק דרבנן, אעפ"י שחז"ל למדו דין זה ע"י גזרה שוה. לפי הרשב"ץ, המגיד משנה, והכסף משנה ועוד נקראות הלכות הנלמדות ע"י מדרשי חז"ל, „דברי סופרים“, אך יש להם דין דאורייתא¹. מפרשי ספר המצוות, שורש ב האריכו ונשארו ונתנו בסוגיה זו. כמו כן הופיעו מאמרי סיכום, כולל ספר שלם² בנידון.

כידוע נמנע הרמב"ם להביא מקורות להלכותיו ב„יד החזקה“, דבר שהרמב"ם כנראה הצטער על כך בסוף ימיו. גם בנושא זה נכתב כבר³. מאידך ישנם מקומות לא מעטים שהרמב"ם אמנם לא גילה את מקורו, אך הביא את דרשת חז"ל במדרשי התנאים או בתלמוד. באחד ממקומות אלה מביא הרמב"ם היקש של חז"ל:

1 ראה זהר הרקיע לרשב"ץ בביאורו על שורש השני של הרמב"ם (דפוס וילנא — צילום ירושלים עמ' 14), הגהות הרמ"ך לרבינו הכהן מלוניל, מגיד שנה וכסף משנה הלכות אישות פרק א, הלכה ב.

2 ראה מאמר „התורה והמסורה לשיטת הרמב"ם“, בספר חקר ועיון מאת הרב קלמן כהנא, ח"א, עמ' יח והלאה. ושם בהערות מראי מקומות למאמרים אחרים שנכתבו בנושא זה. וראה ספר „שיטת הרמב"ם ומפרשיו בענין דברי סופרים“ מאת הרב יקותיאל יעקב נויבואר ז"ל הי"ד (ירושלים תשי"ז). זכיתי לראות את המחבר, גדול בתורה, ביראת שמים ובמחקר התורני, במחנה ברנן בלזן; גם שם לא מש תורה מפיו. הוא נפטר שם ביום ח' ניסן תש"ה מתוך יסורים וולעפות רעב, הי"ד. ביום הכפורים תשי"ה עשה הרב נויבואר לי חסד גדול כאשר עזר לי להסתתר שם מלפני הגרמנים ימ"ש. באותו יום דרשו הגרמנים שנתרחץ. אבי מורי ז"ל הי"ד אמר לנו לא לציית.

3 ראה סיום תשובת הרמב"ם ב„מבחר כתבים לרב מתתיהו שטראשון“, עמ' קי והלאה. וראה מאמר „על „חזרותיו“ של הרמב"ם“ להרב קלמן כהנא, „המעין“, תמוז תשל"ז עמ' 6-7.

ו"ל בהלכות מקואות, פרק רביעי, הלכה ב':

מדברי סופרים שהמים שאובין פסולין לטבילה ולא עוד אלא מקוה מים שאינן שאובין שנפל לתוכן שלשה לוגין מים שאובין פסלו הכל. אע"פ שפיסול מים שאובין מדברי סופרים למדוהו בהיקש שהרי הוא אומר אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור, המעין אין תפיסת יד אדם כלל והבור כולו בידי אדם שהרי כולו מים שאובין. אמרו חכמים המקוה לא יהיה כולו שאוב כבור ואין צריך להיות כולו בידי שמים כמעין אלא אם יש בו תפיסת יד אדם כשר, וכו'.

הרמב"ם הדגיש כאן שאיסור מים שאובין מדברי סופרים, אך פרטי הדין ידועים לנו ע"י היקש⁴. אם נאמר שהרמב"ם הלך כאן ע"פ הפירוש המקובל בשיטת הרמב"ם בקידושי כסף, ובכסף מדברי סופרים" (הלכות אישות, פרק א, הלכה ב ושם פרק ג, הלכה כ), יש לומר שאמנם איסור מים שאובין מדברי סופרים, אך הפסול של טבילה במים שאובין הוא פסול של תורה, כמו שאשה שנחקדשה בכסף, גדונה כאשת איש לכל דבר. כך, מובן שהרמב"ם מציין בהלכות מקואות שלמדו איסור מים שאובין ע"י היקש, ואף מפרט את לימוד ההיקש, כדי להדגיש שאמנם דין זה נקרא דברי סופרים, אך מקורו בהיקש ולכן פסול טבילה במים כאלה מדאורייתא⁵.

אך גדולי הראשונים והאחרונים לא פרשו כך את שיטת הרמב"ם. יצוין שלא מצאתי הסבר למה הרמב"ם הדגיש כאן שלמדו דין זה ע"י היקש. המפרשים, כגון המבי"ט בקרית ספר (הל' מקואות, פרק ד), הסבירו את דברי הרמב"ם כפשוטם, שאיסור מים שאובין לפי הרמב"ם רק איסור דרבנן.

וכן מפרש הכסף משנה (שם) ו"ל: „ומדברי סופרים שהמים שאובים פסולים לטבילה, דעת רבינו כדעת ר"י שכתבו התוס' בספ"ק דפסחים בשם ר"י והביאו ראיות לדבר וכו'".

הכוונה לדברי ר"י בתוספות פסחים יז, ב (ד"ה אלא דהוי): „דמקוה שכולו שאוב אינו פסול אלא מדרבנן". בהמשך דבריו שם מובא שלפי הר"י דברי

4 כוונת הרמב"ם להיקש המובא בתורת כהנים ויקרא יא. לו, בין מעין לבור. מ"מעין" משמע שכל תפיסת יד אדם פוסלת ואילו „בור" מלמד שתפיסת יד אדם מותרת ולכן יש תפיסת יד אדם אסורה ויש תפיסת אדם מותרת. וראה אלהו רבא, מקואות פרק ב, משנה ז שלמוד ההיקש בנוי על מעין מקוה מים—בלי ו' [החיבור] ובור—עם ו' לגלויי דבור לרבווי אתא והנך למעוטי קאתי.

5 איסור שלשה לוגין מים שאובים לפני כניסת ארבעים סאה מים כשרים, בודאי דרבנן. לפי ר"ת שלושה לוגין מים שאובים בתחילה אסור מהלמ"מ. מחלוקת הראשונים דנה במקוה שמתחלתה כולו או רובו מים שאובים. כמוכן יש מחלוקת אם יש איסור תורה במים שאובים בכל כלי, אפילו כלי אבנים אדמה וגללים או רק בשאר כלים. ראה ר"ש מקואות פרק ב, משנה ג ובית הבחירה להמאירי שם בפירושו למשנה א.

התורת כהנים בנידון הם אסמכתא ועלמא לישׁא וסוג הכסף משנה השוה איפוא שיטת הרמב"ם לשיטת הר"י שיש כאן רק איסור דרבנן.

וכן בבית יוסף, יו"ד, סי' רא, „אבל דעת הרמב"ם כדברי ר"י". וכן מביא שם את הר"ן (על הרי"ף שבועות פרק שני), „וכן דעת ר"י וכן נראה מדברי הרב ן' מיגש ז"ל ומדברי הרמב"ם תלמידו בפרק ד דמקואות וכן דעת הגאונים ז"ל".

וכן ב„ביאור הגר"א", יו"ד, סי' רא ס"ק כא, „ודעת הרמב"ם והגאונים כדעת ר"י דאפי' כולו שאוב מדרבנן". וכן באחרונים אחרים.

וכן כנראה גם דעת החזון איש שסיכם שלפי רוב הפוסקים כולו שאוב אינו אסור מן התורה, אלא שיש להחמיר ממנהגא שאנו נוהגין כרמ"א ז"ל בהוראה (חזו"א טהרות תנינא סי' ג ס"ק טו).

אך אולי ישנה אפשרות להבנה אחרת בשיטת הרמב"ם. כנראה הסתפקו גם ראשונים בשיטת הרמב"ם. הרמב"ן בחידושו בבא בתרא סה מביא דעות שונות באיסור מים שאובים, אך לא הזכיר את שיטת הרמב"ם. הרא"ש כתב בשני מקומות בהרחבה על מחלוקת הראשונים בענין איסור תורה או דרבנן של כולו שאוב (רא"ש, בבא קמא, פרק ז, ס"ק ג ובריש הלכות מקואות). במקומות אלה לא הביא הרא"ש את שיטת הרמב"ם, לא הזכיר את הרמב"ם כסיוע לשיטת הר"י ולא כסיוע לחולקים על הר"י. וכן שתקו הסמ"ג (עשין רמ"ח), הרשב"א ב„תורת הבית" (שער המים, השער הרביעי), הטור (יר"ד סי' רא) והמאירי (בית הבחירה מקואות פרק ב') משיטת הרמב"ם, אעפ"י שהביאו את השיטות השונות. האם אפשר להסיק מזה, שאכן הסתפקו בשיטת הרמב"ם?

הספק בשיטת הרמב"ם מתחזק בעקבות דברי הרמב"ם בפירוש המשנה במקואות, פרק שני, משנה ז. הרמב"ם מביא שם את המקור לאיסור מים שאובים ומקדים וז"ל „אמר השם אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור והנה הוציא מזה הפסוק שרש ואף על פי שהיה זה השרש מקובל, אך אני אסמכנו אליו ואבארהו". הרמב"ם מביא שם את דברי תורת כהנים הנ"ל ומסבירו. פשטות דברי הרמב"ם מוכיחה שאכן יש כאן דין תורה. הרמב"ם ציין בראשית דבריו שלמדו דין שאובים מהפסוק, ושזה היה שורש מקובל. וזה בהתאם לדברי הרמב"ם בספר המצוות שורש שני על כל פירוש מקובל שיבארו המעתיקים ויאמרו שהוא גוף תורה, יש למנות כדין תורה, ואילו זכרון ההיקש בא רק להראות חכמת הכתוב, כלומר לא ההיקש מוכיח שזה דין תורה אלא ביאור החכמים שזה פירוש מקובל בפסוק, עיין שם בסוף השורש.

אך הסבר זה בשיטת הרמב"ם נתקל בקשיים. בפירוש המשנה, שם ריש פרק רביעי, כתב הרמב"ם „שהעיקר אצלנו שאובה דרבנן, ר"ל שמקוה עשוי ממים שאובין אמנם הוא פוסל מדרבנן". גם לשון הרמב"ם בחיבורו מעמיד קשיים. בריש פרק ד בהלכות מקואות פותח הרמב"ם „דין תורה שכל מים מכוונסין טובלין בהן שנאמר מקוה מים, מכל מקום" ובהלכה ב „מדברי פוסרים שהמים השאובין פסולין לטבילה". אמנם מביא הרמב"ם שם את ההיקש של

תורת כהנים, אך ישנה הבחנה די ברורה בין הלכה א, "דין תורה" להלכה ב "מדברי סופרים". אך מצאנו כבר כיוצא בזה בענין קדושי כסף, "מדברי סופרים" על יד "בביאה ובשטר מהתורה" ושם הכוונה לפי הכסף משנה שזה דבר תורה, אך לא מפורש בתורה, כמבואר עוד להלן. ומידי ספק לא יצאנו בשיטת הרמב"ם.

הנה, מצאתי בעז"ה חלק ראשון של חיבור על הלכות מקואות — בכתב יד — מאת הרב יצחק דוב הלוי במברגר זצ"ל, אב"ד וירצבורג⁶. משך השנים הוסיף הרב במברגר הערות על גליוני חיבורו, אך כנראה לא זכה לגומרן. חיבור זה היה רק טיוטה ובמקומות אחדים כתב שיש להעתיק את כל הקטע ולא רק את עיקר דבריו שהרב המחבר העתיק כעת.

מן הראוי להביא את כל דבריו בנדידו, שיש בהם לא מעט מן התידוש בהבנת דברי הרמב"ם באיסור מים שאובים, וז"ל:

ומהרמב"ם בפה"מ במכלתין פרק ב, משנה ז מוכח להביא דסובר דכל שהמים באים מכח אדם אל המקוה פסול מן התורה, ושאינ היתר לזה רק באופנים המבוארים במשנה זי"ו, ח"ת, ט"ת בפרק הנזכר והיינו העלה קנקנים לגג ע"מ לנגבם כו', שכן כתב להדיא וז"ל: [ילה"ע כל פירושו על משנה זו: "אמר השם (ויקרא יא, לו) אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור והנה הוציא מנה הפסוק שרש ואף על פי שהיה זה השרש מקובל אך אני אסכמנו אליו [בתרגום ר"י קאפח: אלא שהסמיכוהו לכך] ואבארהו וזה שהמעין אינו מפעל האדם ואמנם הוא מפעל הטבע ובור הוא הסהר [בתרגום ר"י ק: והיא הבריכה] והוא מפעל האדם ר"ל קבוץ המים בו ואחר אמר מקוה מים יהיה טהור והוא קבוץ המים ונאמר שאם שאב אדם מים בכלי זכנס במקום עד ששב מקוה הנה זה המקוה פסול לקריאת הספר [בתרגום ר"י ק: מפני שהשוה הכתוב] מקוה למעין אשר אינו מפעל אדם והנה לנו לומר גם כן שאם שיתף אדם בעשית מקוה באיזה שתוף שיהיה כמו אלו הקנקנים אשר ספרנו, הנה הוא פסול כאשר לא ידמו למעין לולי מה שמצאנו הפסוק שקרא מקוה גם לבור אשר הוא מפעל אדם ושב המקוה שיהיה מותר בו שתוף אדם מצד ואסור עליו מצד כמו שיובדל בזאת המסכת וזה לשון הספרי בעיקר [הזה] יכול ימלא בכתפו ויעשה מקוה בתחלה ויהיה טהור תלמוד לומר מעין, מה מעין בידי שמים אף מקוה

6 בתשובותיו בעניני מקואות בשו"ת יד הלוי למהר"ר יצחק דב הלוי במברגר זצ"ל שהוציא לאור חותני ד"ר שלמה אדלר ז"ל, ישנם רמזים לחיבורו בעניני הלכות מקואות. ראה שם, ח"א י"ד סי' צח וז"ל בקונטרסי על הלכ' מקואות, ושם סי' צט "וכמו שהארכנו בתידושינו בנה" ועוד.

בידי שמים, אי מה אע"פ שאינך יכול להצטרף יד אדם אף מקוה שאין בן תפיסת יד אדם, יצא המניח כלים בראש הגג לנגבן ונתמלאו, ת"ל בור זכו'"]⁷.

והנה ממ"ש הרמב"ם אע"פ שהיה השרש הזה מקובל כו' מוכח באר היטב שהוא דאורייתא ואע"כ אסמוכוהו רז"ל אקרא וזהו על דרך שכתב בהקדמתו לס' זרעים: „כל התורה נאמרה כללותיה ופרטותיה ודקדוקיה מסיני, אבל אע"פ שהן מקובלין ואין מחלוקת בהם מחכמת התורה הנתונה לנו, גוכל להוציא ממנו אלו הפירושים בדרך מדרכי הסברות והאסמכתות והראיות והרמוזים המצויים במקרא כו' שכבר נתברר לנו שאלו הפירושים וכו' [אולי יש לה"ע באריכות קצת יותר] כולם מפי משה ויש להם רמזים במקרא או יוצאו אותם בדרך מדרכי הסברא כמו שאמרנו כו'". וע"פ דבריו שבפירוש המשנה הנ"ל צריכים להתפרש גם דבריו שבחבורו פ"ד מה' מקואות [הלכה ב], „מדברי סופרים [שהמים שאובין שנפל לתוכן שלשה לוגין מים שאובין פסלו הכל. אע"פ שפיסול מים שאובין מדברי סופרים למדוהו בהיקש כו'"] — כוונתם כמ"ש בקידושי כסף מדברי סופרים וכמו שביאר בעצמו במסכת כלים פ' [יו משנה יב וז"ל „ולא יטעך אמרו שיעורו מדברי סופרים עם השרש אשר בידינו שכל השיעורים הלכה למשה מסיני לפי שכל מה שלא התבאר בלשון התורה יקרא מדברי סופרים ואע"פ שהדברים הן הלכה למשה מסיני לפי שמאמר מדברי סופרים יכלול שיהיה הדבר דעת סופרים כמו הפירושים וההלכות המקובלות ממה מסיני או תקון סופרים כמו התקנות והגזרות ושמור כלל זה]” ובמ' מקואות פ' ז' [וילה"ע כל דברי הגדולים השייכים לכלל זה]⁸. ותדע שגם הראב"ד פירש כוונת הרמב"ם כך שהרי לא השיגו ואילו איהו סובר להדיא בספרו בעלי הנפש המועתיקים לעיל דבידי אדם פסול דאורייתא ואיך שתיק ליה להרמב"ם ולא חלק עליו בחזוק יד, אלא ברור שגם הוא פירש בדברי הרמב"ם כמו שביארנום⁹.

7 הכוונה כנראה לדברי הר"ם בפירוש המשנה מקואות פרק ו, משנה ז וז"ל „שכל דבר שעיקרו מן התורה ושיעורו מדברי סופרים ספקו טמא וכבר ביארנו שזה לא יחסר מאמרם שיעורין הלכה למשה מסיני לפי שכל מה שאינו בפסוק יקראוהו מדברי סופרים”. וראה פרי מגדים, פתיחה להלכות טריפות המסתמך על דברי הר"ם אלה להוכיח שיש דין תורה הנקרא דברי סופרים.

8 בתוך השורה יש כאן הוספה: וכ"מ [וכן מוכח] מדבריו בהלכה ד' שגורו שוכח אטו כו', אלמא זה מה"ת.

9 הרב זצ"ל העתיק לפני ביאורו בשיטת הרמב"ם את דברי הראב"ד בספרו בעלי הנפש,

וע"פ דברי הרמב"ם בפירוש המשנה ובחיבורו המפורשים הנ"ל צריכים לבאר דבריו שבפירושו לפרק ד משנה א במכילתין ונבאר בקצרה וז"ל, "וכבר התבאר בש"ס וכו' [סבת זה הוא שהעיקר אצלנו שאובה דרבנן ר"ל שמקוה עשוי ממים שאובין אמנם הוא פסול דרבנן כו'] עכ"ל. יש ספרים שמצוין [על וכבר התבאר בש"ס] על מס' שבת טז. ויש מגיהין ב"ב ס"ו ויש כתבו ב"ק ס"ו. שני המקומות האחרונים מדוייקים דשם מחלק הש"ס בין קבעו ולבסוף חקקו לאיפכא. ומ"ש, "שהעיקר אצלנו שאובה דרבנן" עפ"י המפורש בדבריו פרק ב משנה ז שהבאתי לעיל צריכים לפרש דבריו כאן לומר ששאובה פסולה מדברי סופרים אבל לעולם הוא דאורייתא [ועיין יד מלאכי בכלל זה] ¹⁰ ואין כוונת הרמב"ם ליתן סיוע להקל ולומר ששאובה דרבנן, אדרבא בא לפרש משנתנו שבהניח כלים תחת הצנור פוסלין המקוה והיינו משום דשאובה פסולה. אי נמי יש לפרש דבריו על שאיבה של שלשה לוגין כי משום שלשון המשנה פוסלין את המקוה משמע ליה להרמב"ם דמיירי ביש בם כ"א [סאה] מים כשרים ואז שאיבה ודאי דרבנן.

עד כאן העתק מתוך כ"י מדברי הרב יצחק דוב הלוי במברגר זצ"ל. לא מצאתי בהמשך דבריו דיון בדברי הראשונים שלא פרשו כך בכוונת הרמב"ם. אך כבר צוין למעלה שמהעובדה שהרשב"א, הרמב"ן, המאירי, הרא"ש,

שער המים. בעניי לא זכיתי לפענח ולהבין כל ביאורו, שיש בו גם הוספות בתוך הגליון ובצדו. וראה חידושי הרמב"ן בבא בתרא סה והר"ן על הרי"ף פרק שני שבועות שהראב"ד חולק על הרמב"ם שאם מילא בכתף פסול מדאורייתא. מובא בבית יוסף, י"ד ס"י ר"א. מאידך מביא המאירי, בית הבחירה ממקואות, פרק שני שגדולי המפרשים הראב"ד — מסכימים שהלימוד שבתורת כהנים אסמכתא בעלמא. וכן משמע במהדורת הרב י' קאפח עמ' צט "והקישא דמעין אסמכתא בעלמא דרבנן היא". ושם בהמשך "ויש מי שאומר כי בודאי כל שאובה דרבנן היא, מיהו דוקא באותם שבאו מאליהם למקוה אע"פ שבאו מתוך כלים ... ולא מילתא היא, אלא לא שנא הכי ולא שנא הכי כולהו אסמכתא נינהו". וראה חידושי הראב"ד על בבא קמא סו, א. ובענין הטענת שהראב"ד לא השיג על הרמב"ם, — והרי לפי הרב י"ד במברגר סובר הראב"ד שרוב מים שאובים לפעמים אסור מן התורה וזאת הוכחה שהראב"ד הבין שכן שיטת הרמב"ם, שהרי לא השיג על הרמב"ם, — כבר דנו בזה ויש סוכרים שאין זו הוכחה שהראב"ד הסכים עם הרמב"ם. ראה שני חמדי, כללי הפוסקים ס"ו ס"ק א וראה הקדמת הרב י' קאפח לתשובות ופסקים להראב"ד, עמ' 7-8 שמתשובות אלו מתברר שהראב"ד חלק על הרמב"ם בכשבעה מקומות שאין הראב"ד השיג על הרמב"ם בחיבורו. ואולי יש לומר שהראב"ד אינו משיג תמיד על הרמב"ם אם הוא פוסק לפי שיטה ידועה, אף שהראב"ד חולק עליה.

10 עיין יד מלאכי ס"י קמד ושם בכללי הפוסקים, כללי הרמב"ם ס"ק ז.

והטור לא כתבו מה שיטת הרמב"ם במחלוקת הראשונים אם כולו שאוב אסור
מן התורה או דרבנן, יש קצת סמוכין שאכן הסתפקו בזה.

יש לעיין בהבנת הכסף משנה בשיטת הרמב"ם שכוונתו ב„דברי סופרים“
לאיסור דרבנן בלבד כמו שיטת הר"י בתוספות פסחים יז, ב המובאים לעיל.
בריש הלכות אישות, הלכה ב בענין כסף קידושין „מדברי סופרים“ המליץ
הכסף משנה (וכן המגיד משנה) על כוונת הרמב"ם בענין „כסף מדברי
סופרים“ זו"ל הכ"מ שם „... ע"כ דברי סופרים קרא לדבר שהוא דאורייתא
אלא שאינו מפורש בתורה וקרינן ליה דברי סופרים כלומר דבר שאילולא
שקבלו סופרים פירושו לא היינו מבינים אותו כך ... הלכך ע"כ לומר שדברי
סופרים מיקרי כל דבר שאינו מפורש בתורה אע"פ שאותו פירוש מקובל
מסיני והוא דבר תורה זממיתין ועושין עליו מיקרי דברי סופרים מטעם
שכתבתי“¹¹. לפי דבריו אלה קשה להבין את הפשיטות של הכסף משנה
בהבנת לשון „דברי סופרים“ של איסור מים שאובים. הלא בהלכות מקואות
הדגיש הרמב"ם שלמדו איסור מים שאובים מהיקש ונדמה לי שהרמב"ם לא
השתמש בדרך כלל בחיבורו בהבאת היקש במלואו. כאשר הרמב"ם הביא דין
זה בהדגישו שזה היקש ובפירושו למשנה ציין שזה שורש מקובל מהפסוק:

11 מפרשים רבים, ראשונים ואחרונים הבינו כך בהגדרת „דברי סופרים“ לפי הרמב"ם,
שלפעמים הכונה לדין תורה ולפעמים לדין דרבנן. (ראה גם עין זוכר לרח"ד"א,
מערכת ד"ס"י טז). סיבת הגדרת „דברי סופרים“ לדינים שהם בכל זאת דאורייתא
נעצה בעובדה שהדין אינו מפורש בתורה, אך נלמד באחת המידות שהתורה נדרשת
בהן. וראה ברמב"ם מהדורת ר"ש פרנקל, הלכות אישות פרק א הלכה ב, „מקורות
וציונים“ וב„ספר הליקוטאים“ שם. הרב י"י נויבואר ז"ל (ראה למעלה הערה 2) חלק
על זה וטען שהרמב"ם התכוון ב„דברי סופרים“ לדין דרבנן בלבד, אם כי אנו חייבים
בדינים אלה מטעם איסור תורה „לא תסור“, כמו שהאריך הרמב"ם בספר המצוות,
שורש א. הרמב"ם אינו רואה בהלכה דין תורה אלא אם כך היא משמעות הכתוב או
אם כך הוא הפירוש המקובל לפסוק. כל הלכות אחרות הנלמדות ע"י דרשות או י"ג
מדות אינו אלא דברי סופרים. ראה בספרו „שיטת הרמב"ם ומפרשיו בענין דברי
סופרים“, עמ' 83 ושם עמ' 89. הרב נויבואר ז"ל לא הספיק לסיים את כתיבת ספרו
ונדמה שהגדרתו אינו פותרת את הבעיה. בנידון לא מובן למה הרמב"ם מוכיר בחיבורו
את ההיקש ובפירושו כתב שהדין שורש מקובל [לפי ר"ק: כלל מקובל] תוך ציון
„אמר השם אך מעין ובור מקוה מים וכו'“. לפי הגדרתו של הרב נויבואר ישנם כאן
כל הביטויים שהלימוד דאורייתא, ולמה בכל זאת רק „מדברי סופרים“? ונראה מכאן
שוב הוכחה לפירוש המקובל ב„דברי סופרים“ אצל הרמב"ם.
אגב, המחלוקת הגדולה מסביב כוונת הרמב"ם בשורש שני, בנויה ביסודה על ההבנה
הנכונה בשורש זה. במהדורת הרב חיים הלר מובאים ברורים רבים על ספר המצוות,
אך בענין יסודי זה אפילו לא מובאים עקרי המחלוקת, רק מראי מקומות למחלוקת
אם עדות בשטר בדיני ממונות מן התורה או דרבנן, ראה שם בהערה 29. וראה הערת
ר"ח הלר על ל"ת קפ"א, הערה 10.

אך הרמב"ם מכנה את הדין בלשון „דברי סופרים“, ודאי יש להסתפק בזה שאולי כוונת הרמב"ם כמו „דברי סופרים“ של קידושי כסף.

וראיתי שאכן הקשה קושיה זו הרב אברהם סופר שליט"א בהערותיו על בית הבחירה, מקואות, פרק שני, משנה ראשונה ד"ה ספק מים שטהרו, עמ' 15, הערה א. המאירי הביא שם את השיטות השונות אם כולו שאובים אסור דאורייתא או דרבנן. כאמור, גם המאירי לא מביא שם שיטת גדולי המחברים, הרמב"ם. המאירי מביא שיטת „יש למדין“ שפסול שאובה אינה מדברי תורה. על זה העיר הרב סופר שליט"א „... ועיין בהר"ן שבועות פ"ב סי' אלף צ"ג שכו' ששיטת הרמב"ם כהר"י וכן כ' הכ"מ בהל' מקואות פ"ד ה"א ולענ"ד דברי מרן ז"ל תמוהים כי הרמב"ם כו' ששאובים הם „מדברי סופרים“ ומרן עצמו כו' בריש הל' אישות שהרמב"ם קורא לכל דבר אף שחייבים עליו מיתה שהוא ודאי מן התורה אלא שאינו מפורש במקרא מדברי סופרים והר"י כו' להדיא ששאובים רק „מדרבנן“ וצ"ע¹².

בסיכום יש לומר שדברי הרמב"ם הנ"ל בהלכות מקואות מהווים נדבך חשוב בבירור מושג „דברי סופרים“ לפי הרמב"ם. בביאורים רבים שבנושא זה לא מצאתי תשומת לב לדברי רמב"ם אלה. בירור יסודי בדבריו אלה שמוזכר בהם ביחד „דברי סופרים“ ולימוד היקף בודאי יתרום ליתר הבנה בהגדרת הרמב"ם של דין תורה או דין דרבנן ב„דברי סופרים“ כאלה.

נספח

על הכטוי „דברי סופרים“ ה„מדבריהם“ ב„יד החזקה“

במאמר המובא לעיל נדונה הגדרת „דברי סופרים“ לפי הרמב"ם. אין להתעלם מהקושי לומר שכוונת הרמב"ם ב„דברי סופרים“ לפעמים לדין תורה ממש. בש"ס, ובמדרשי חז"ל אנו מוצאים שימוש רב במושג „דברי סופרים“ כהגדרת דברי חכמים ותקנות חז"ל וקשה להניח שהרמב"ם חידש ונתן הגדרה שונה למושג מקובל „דברי סופרים“.

במסכת עבודה זרה לה, א: „מאי כי טובים דודין מיין? כי אתא רב דימי אמר אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה עריבים עלי דברי דודין יותר מינינה של תודה“. ומפרש רש"י „דברי דודין — דברי סופרים“. וכן מפורש בירושלמי סנהדרין פרק יא, הלכה ד: „אמר רבי יודא בן פזי חביבים דברי סופרים מדברי תורה, שהרי רבי טרפון אילו לא קרא קריאת שמע כלל לא היה עובר אלא כעשה ועל ידי שעבר על דברי בית הלל נתחייב מיתה וכו'“. כאן הוגדרה תקנת בית הלל כ„דברי סופרים“.

12 וכן הקשה הרב סופר בהערותיו לבית הבחירה. בבא בתרא סו, א ד"ה אף שאובה, הערה י.

דרכו של הרמב"ם להגדיר את ספרות התורה שפירושה מפורשים בתורה בלשון "מן השמועה למדר" או ביתר לשון "כך למדו מפי השמועה בפירוש דבר זה" (הלכות חמץ ומצה, פרק א הלכה ח). כך הגדיר הרמב"ם דיני תורה רבים הידועים לנו ע"פ מסורת תורה שבעל פה. לעומת זה השתמש הרמב"ם במקומות רבים בביטוי "דברי סופרים" כדי להדגיש שמדובר בדין דרבנן. כך באיסור חמץ שעבר עליו הפסח (שם, שם הלכה ד): "חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה לעולם ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים מפני שעבר על כל יראה ובל ימצא אסרוהו".

לפי הנ"ל קשה לומר שהרמב"ם התכוון בביטוי "מדברי סופרים" לפעמים לדין תורה שפרטי דינו נמסר ע"י החכמים. לא מסתבר שהרמב"ם חידש ונתן כוונה אחרת להגדרת קבועות בש"ס.

אך גם בש"ס אנו מוצאים שימוש אחר בביטוי "דברי סופרים" והכוונה לפרטים בדין תורה.

במסכת ראש השנה לד, א מובאה ברייתא שהתקיעות והתרועות שנאמרו במפורש בתורה נקראות "דברי תורה" והתקיעות והתרועות הנלמדות ע"י גזרה שוה או היקש נקראות שם "דברי סופרים", אף שהחיוב לשלוש פעמים תקיעה, תרועה ותקיעה מן התורה¹.

במסכת סנהדרין פה, ב מובא "לולב מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים", וכן שם שתפילין וציצית עיקרו מדברי תורה, ופירושו מדברי סופרים". הכוונה לפרטי מצוות דאורייתא הנקראים מדברי סופרים מפני שהפרטים אינם מפורשים בתורה, אף שהפרטים הם חלק בלתי נפרד מדין תורה.

לפיכך יש לומר שחז"ל השתמשו בהגדרת "דברי סופרים" במובנים שונים, לפעמים כדי לציין שמדובר בתקנות חכמים ולפעמים כדי לציין שפרטי דיני תורה נמסרו לנו בתורה שבעל פה ע"י החכמים. לכן אין פלא שגם הרמב"ם המשיך והשתמש בהגדרת "דברי סופרים" במובנים שונים. וכן כתב הרמב"ם בפירושו למשנה כלים, פרק י"ז משנה י"ב: "ולא יטען אמרו שיעורו מדברי סופרים עם השורש אשר בידינו שכל השיעורים הלכה למשה מסיני לפי שכל מה שלא התבאר בלשון התורה יקרא מדברי סופרים ואעפ"י שהדברים הן הלכה למשה מסיני, לפי שמאמר דברי סופרים יכולול שהיה הדבר דעת סופרים כמו הפירושים וההלכות המקובלות ממש מסיני או תקון סופרים כמו התקנות והגזרות, ושומר כלל זה".

לפי דברי הרמב"ם הנ"ל יש להניח שגם הגדרת "דברי סופרים" ב"יד החזקה" כוללת שתי אפשרויות, לפעמים פירוש להפרטים של דין תורה ולפעמים תקנות או גזרות חז"ל. לכן יש לבדוק ולהבחין היטב לאיזה מובן כיון הרמב"ם ב"יד החזקה", כאשר השתמש בהגדרת "דברי סופרים".

1 ראה רמב"ם, הלכות שופר, פרק ג, הלכה א, וספר המפתח במהדורת שבתי פרנקל.

גם הגדרת „דברי קבלה“ ב„יד החזקה“ סובלת פירושים שונים. איסור שחיטת חולין בעורה מובא בהלכות שחיטה פרק ב. הרמב"ם פותח ומביא את הפסוק בפרשת ראה, אשר ממנו לומדים איסור זה. בהלכה ג מביא הרמב"ם „ודברים אלו כולן דברי קבלה הן וכל השוחט חולין בעורה... מכין אותו מכת מרדות“. הכסף משנה דן שם אם איסור זה איסור תורה או איסור דרבנן והכסף משנה מסיים „ויש לומר דלעולם אימא לך דחולין שנשחטו בעורה מיתסרי מדאורייתא וז"ש ודברים אלו כלם דברי קבלה הם, דהיינו שנאמרו בסיני, ומ"ש שאינו ענוש אלא מכת מרדות היינו מפני שלא נאמר בהם לאו“. מאידך כתב הרמב"ם בהלכות גניבה, פרק ב, הלכה ח שחולין בעורה „איסורן מדבריהם“. וכבר העיר על זה בתוס' רבי עקיבא איגר, קידושין סוף פרק ב ולכן הסיק רבי עקיבא איגר שלפי הרמב"ם מדובר באיסור דרבנן. וכן כתב הכסף משנה בהלכות חמץ ומצה, פרק א הלכה א, בניגוד לדבריו הנ"ל בהלכות שחיטה.

נדמה שיש כאן דוגמא מאלפת. הרמב"ם מביא מקור בתורה לאיסור שחיטת חולין בעורה, אך הגדיר איסור זה אחר כך כ„דברי קבלה“ ובמקום אחר כאיסור „מדבריהם“. לפיכך הסתפק הכסף משנה אם הרמב"ם כיון לאיסור דאורייתא או איסור דרבנן. זה מוכיח שגם הגדרת „דברי קבלה“ אצל הרמב"ם אינו חד משמעו ויש לעיין בכל מקום.³

וראה באנציקלופדיה תלמודית, ערכים „דברי סופרים“ ו„דברי סופרים“ וכן בערך „חולין שנשחטו בעורה“ ושם הערה 61.

ואפילו בלשון „מדבריהם“ שב„יד החזקה“ הסתפקו האחרונים לפעמים. בהלכות אבלות פרק ב, הלכה א, כתב הרמב"ם „ומדבריהם שיתאבל האיש על אשתו הנשואה“. הכסף משנה מסתפק בכונת הרמב"ם וז"ל „ואפשר לומר דרבינו אויל לטעמיה שסובר שכל דבר שאינו מפורש בתורה ממש אע"פ שדינו דין תורה, מיקרי דברי סופרים“. הרי לפי הכ"מ „מדבריהם“ לפעמים כמו „דברי סופרים“ וזה לפעמים דין תורה ממש. הסכימו לזה השאגת-אריה

2 בתוספת רעק"א (אות לא) נדפס „דייק הכ"מ בפ"ב בגניבה“ וצ"ל „ה' שחיטה“ רעק"א סיים שם „ובתשובה הארכתי“.

3 ישנן דוגמאות רבות להבדלים דקים בהגדרות הרמב"ם, השה' הלכות טומאת צרעת, פרק יא, תחילת הלכה א: „טהרת מצורע מצות עשה ותגלחתו מצות עשה. כיצד מטהרין את המצורע מביא מזרק של חרש חדש וקבלה היא שיהיה חרש ונותן לתוכו רביעית מים חיים הראויין לקדש אותן מי חטאת. ושיעור זה מדברי סופרים. ומביא שתי צפורים דרוור... וחפור וקובר הצפור השחוטה לפניו ודבר זה קבלה מפי השמועה. ונוטל עץ ארז ומצותו שיהיה ארכו ועוביו כרביע כרע מכרעי המטה... וכל השיעורים הלכה...“ קשה לומר שאין הבדל בין „ושיעור זה מדברי סופרים“ ובין „וכל השיעורים הלכה“; בין „וקבלה היא“ ובין „קבלה מפי השמועה“, במיוחד כאשר זה נאמר באותה הלכה.

בשורת החדשות סוף סי' ב והפחת מגמים מבטחה צוללה לכות טריפות וכן לב
טמא על ספר המצוות שורש ב. אחרים חולקים על זה, ראה קנאת סופרים
הל' ספר המצוות, שם וראה דיונים ומראי מקומות בס' יד מלאכי, כללי
הרמב"ם ס"ק ז ושדי חמד, כללי הפוסקים סי' ה ס"ק ו—ח⁴.

כמובן קשה מאד להניח שלשון „מדבריהם” אצל הרמב"ם לפעמים לאו
דוקא, אך אין להתעלם מדברי גדולי האחרונים הנ"ל. בכל אופן יש כאן שוב
אסמכתא לפירוש הרב י"ד במברגר בכונת הרמב"ם בהלכות מקואות פרק ד
הלכה ב באיסור מים שאובים „מדברי סופרים”.

4 בס' קנאת סופרים על ספר המצוות שורש ב הועלתה השערה שהרמב"ם כתב בספר
המצוות „דברי קבלה” והמעתיק לא תרגם נכון בכותבו „מדרבנן” ובוה יש ליישב דברי
הרמב"ם שם בל"ת קפא. וכן העתיק ה"י מלאכי בכללי הרמב"ם ס"ק כב. אך ראה
במהדורת ר"ח הלה, מצות לא תעשה קפא הערה 10 שבמקור הערבי כתב הרמב"ם
„מדרבנן” ואין אפשרות ליישב את הרמב"ם בדרך זו.

בחנוכה זכו בני ישראל לחלקו של יפת בבית המקדש.

והנה בנין בית המקדש אינו מוכן רק לבני ישראל ולכן בית שני שהי'
בו חלק לבני יפת לא שרתה בו שכינה בשלמות כמ"ש חז"ל יפת
אלקים ליפת אעפ"כ ישכון רק באהלי שם. ולכן אחר מפלת יון געקד
אותו חלק שהי' לכורש במקדש. ויתכן לומר שנתחנך הבית ממש אז
שהרי הנס דמנורה עדות שהשכינה שורה בישראל, לכן נקרא חנוכה.
והנה כל זה עדות שאין שייכות לביהמ"ק רק לבניי. ולכן אפילו מה
שזכה יפת להיות לו קצת שייכות לא נתקיים... וכיון שעמדה מלכות
יון על בני ישראל ודימו להם כי המה עיקר כמו בניי, הי' להם מפלה
והוצרכו בניי לעמוד גם במקום חלק זה שהי' ליפת.

שפת אמת לחנוכה תרנ"ד.

גרשון קיצים

על ספר החסידות של ר' אהרן מרקוס

ממאמרי „החסידות של א' מרקוס" (המעין, תשרי, תשמ"א) נשמטה הפסקה הבאה:

עמ' ק"ל — דברי ר"א מרקוס על דרך כתיבת ספרי המהר"ל. ציטוט זה של ר' אריה ליב ליפשיץ מוישניצה (המופיע פעם נוספת, ובצורה רחבה יותר, בעמ' רע"ג) תורגם בצורה המשנה דברי המקור. כל המשווה תרגום זה למקור העברי כפי שר"א מרקוס עצמו כתבו בפירושו קסת סופר לקונטרס שאלות ותשובות מן השמים (קראקא, תרנ"ה, דף ל"א, א') יזכח בהבדלים ברורים, (בעקבות דברי ר"א מרקוס בקסת הסופר ראה: ג' בן מנחם, גילי ספרים, ירושלים תש"ז, עמ' כ"ג—כ"ד; י"א ברומברג, האדמו"ר מאוהל, מגדולי החסידות, ספר ח', ירושלים תשי"ד, עמ' קס"ח; ג' בן מנחם, בשערי ספר, ירושלים תשכ"ז, עמ' 90).

אף דברים אלה מחזקים את טענתי כלפי מהדירי הספר. לא על ר"א מרקוס עצמו — שהיה חסיד גאמן, צדיק וישר-דרך, אף זכה בספרי לעורר נפשות ליהדות ולאמונת אומן — תלונתנו, כי אם על מהדירי הספר, אשר מן הצד האחד, מכתירים את הספר בתוארי כבוד לעילא ולעילא („האפוס הקלאסי!", שם, בהקדמה), ומאידך גיסא, טעויות אשר ר"א מרקוס שגג בהן מהיעדר מסורות וספרים הנמצאים בידינו היום, שרדו בהוצאה זו. מהדירי הספר קטעו חלקים מהספר (ובתוכם כמה קטעים חשובים), — כלום לא יכלו לנכש טעויות שנפלו בספר? הנה, גם התרגום העברי שם בפי ר"א מרקוס דברים אשר הוא לא אמרם. כלום לכבודו של אותו חסיד הדבר, כלום לכבודה של החסידות הוא?

אחרי הופעת המהדורה הראשונה של הספר בתרגום עברי נשמעה בקורת די חריפה על הספר. בעקבות בקורת זו תקנו המהדירים תקונים זעירים, אך לא בדקו את תוכן הספר באופן יסודי ואף לא בדקו את התרגום עד שהמהדורה החדשה אינה משקפת את דעת המחבר, מאידך, נשארו שגיאות רבות ופליטות עט בלתי רצויות. תקותי שתופיע עוד מהדורה טובה עבור הקורא החרדי — לכבודו של ר' אהרן מרקוס ז"ל, „החסיד מהמבורג".

על המשך דרכם של עולי אשכנז

עדיין לא נכתב ביסודיות על קליטתם והסתגלותם של בני העליה החרדית מיוצאי אשכנז בארצנו הקדושה, הן אלה אשר עלו לפני מלחמת העולם השנייה, והן אלה אשר עלו אחרי הקמת המדינה, אחרי גלותם בארצות המערב. והמאמרים והוכוחים בגליונות האחרונים של „המעין“ יוכיחו.

חרדי אשכנז, גם בשנות שלוותם שם, לא היו כולם מעור אחד, הן בדיעותיהם והן בהליכותיהם, בדרך חינוכם, ביחסם לערך העליון של לימוד תורה לשמה, וביחסם לעולם הסובב אותם. היו חוגים ששלחו את בניהם לישיבות הק, אלה לליטא ואלה להונגריה, והיו חוגים אשר הסתפקו בלימוד תורה בביהמ"ד לרבנים בברלין מיסודו של הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, אשר בדרך אגב השתלמו גם באוניברסיטאות לקראת קבלת תואר אקדמי. ומאידך היו גם כאלה אשר די היה להם ב„שנת ישיבה“ בפרנקפורט, פולדה או מונטריי. ועוד אחרים הסתפקו בביה"ס החרדי ובחינוך ל„בעלי בתים“ חרדים, העומדים בשני רגליהם בתוך החיים הסואנים, בין במקצועות האקדמיים ובין בדרכי פרנסה אחרות, תוך כדי דקדוק במצוות ויראת שמים. היו חוגים שהקפידו בקפידה יתירה על טהרת הקהילה החרדית, עם כל המשתמע מכך לגבי יחסם כלפי אחרים טועים. והיו גם חוגים — לעומתם — אשר ראו צורך ביתר שיתוף פעולה בעניינים כלל-ישראליים. גם רבניה של יהדות אשכנז, מדריכה הרוחניים, אשר אמנם כיוונו כולם לשם שמים מבלי לסטות מדרכי רבותיהם זצ"ל, לא היו גישותיהם שוות בכל העניינים. כיצד ניתן, איפוא, לומר שחרדי אשכנז היוו חטיבה אחת בהיותם מוגדרים כתלמידי שיטת „תורה עם דרך ארץ“?

והנה בעלותם ארצה — עליה רוחנית ועליה גופנית — היו כאלה אשר חיפשו ומצאו את מקומם בתוך המסגרות החרדיות הקיימות, לפי שיטתם בגולה — מחברות מתוך השקפה ב„עדה החרדית“ בירושלים תובב"א מן הקצה האחד, דרך חינוך בניהם בישיבות הקדושות, חברות ופעילות בארגונים ומפלגות חרדיות ודתיות, עד ל„קיבוץ הדתי“ בקצה השני. אבל היו גם כאלה אשר לא מצאו את מקומם בכל המסגרות הקיימות, והקימו להם מסגרות חברתיות וחינוכיות משלהם, אשר בהם יוכלו לפעול ולחנך את בניהם כדרכם בקודש בארץ אשכנז. חלק ממסגרות אלה קיבלו או גם את הסכמתם וברכתם של שרי התורה בארצנו הקדושה, כמו לדוגמה ישיבת „קול תורה“ מחד, ומוסדות „חורב“ בירושלים או קיבוץ „חפץ חיים“ מאידך. ואלה השתרשו במציאות הארץ-ישראלית בדרכם הם.

מאז עלייתם עברו למעלה מארבעים שנה. דור החניכים של שיטת חרדי אשכנז, אשר נאבקו קשות בקשיי קליטה, הסתגלות ופרנסה בזמן עלייתם, הלכו ברובם לעולמם — בימים אלה נפטר לב"ע הרב יונה מרצבך זצ"ל,

מאחרוני הרבנים אשר שימשו בקודש בארץ אשכנז — ובניהם אשר גדלו והתחנכו בארה"ק, כל אחד לפי שיטתו, נדרשים במאמרים הנ"ל להמשיך במורשת המפוארת של אבותיהם.

מערכת „המעין“ כיבדה את זכרו של ראש ישיבת פרנקפורט ענ"מ ורבה של קהילת „קהל עדת ישורון“ בניו יורק, הרב ד"ר יוסף ברויער זצ"ל, בפרסמה את מאמרו „דרכנו“ (כרך כ, גליון ד), אשר כנראה נכתב עבור בני קהלתו בניו יורק. המאמר מטפל ביחודה ובסגוליותה של קהילה זו בחיי היהדות התוססת בארה"ב, כאשר רבה ומורה הזקן והמנוסה של קהילת „תורה עם דרך ארץ“ ונכדו של מחולל תנועה זו רואה בצער את „הבריחה מן הדגל“ מצד הדור הצעיר. הדברים אמנם אופייניים לנושא שהועלה, אבל אינם ניתנים כלל ליישום בארה"ק. אומר זאת בפשטות: אין ארץ הקודש דומה לארצות הגולה, כפסקו הידוע של מרן הג"ר חיים עוזר זצ"ל בענין בית המדרש לרבנים (קובץ אגרות „חזון איש“, חלק ב' ע' קעא—קעג). ואולי לכן אין בא"י שום מסגרת קהלתית או חינוכית אשר מזדהה בשלימות עם שיטת „תורה עם דרך ארץ“ מיסודו של הרב שמשון ב"ר רפאל הירש זצ"ל — כולל אוניברסיטת „בר-אילן“ ואפילו הישיבות התיכוניות. (ולא אגע כאן בוכח שבין ד"ר מאיר קובר לבין העורך בנוגע למכללה לבנות).

וכך כותב הרב ד"ר יוסף ברויער זצ"ל בתשובתו כרך כ, גליון ד, ע' 25):
 „כל זמן שלא תהיינה בא"י אוניברסיטאות יהודיות הנקיות מכל פגם, הרי שהלימודים במוסדות חינוך אלה כרוכים בסכנות מזגברות“. אלא הוא סובר שהרב הירש זצ"ל „לא היה דורש לוותר עליהם מטעם זה, כל עוד לא קיימות אפשרויות אחרות“, ואין הכרה בעקרונותיהם בעצם הלימודים בהם, כשאין קיימים אחרים. אבל בנוגע לשאלה, אם להורות בהם — שאני! הדברים, כפי שהובאו שם, מדברים בעד עצמם: אין מוסד זה הולך בשיטתו של הרב הירש זצ"ל.

ובמציאות כזו אפשרי רק זכות אם המצוי הוא הרצוי או לא, ובאיוז מידה יש צורך ומקום בארצנו הקדושה בדרך חינוכית כזאת בין גוויי יהדות התורה שומרת המצוות, לשם הכנת עתודה של אקדמאים לחמי מלחמת התורה, בתנאים שלאחרי השואה והקמת המדינה. וזאת מבלי להכריע בשאלה, אם דברי הרב שמשון ב"ר רפאל הירש זצ"ל נאמרו לדורו או לדורות. אבל עובדה היא — המסגרת אינה קיימת.

ונקודה נוספת: כאמור אין המדובר בחניכי השיטה עצמם, אלא בבניהם אחריהם, אשר לא התחנכו עוד באשכנז. אלא ראו באבותיהם את הפרי לתפארת של השיטה, וכך הם למדו להעריכה ולאכול את תוכה. אבל את חינוכם קיבלו אצל רבותיהם שבא"י, על פי הדרכתם והמלצתם של אבותיהם, אלה בכיוון זה ואלה בכיוון אחר. האם לכך ייקרא „הגל הגואה של התגברות לתורה עם דרך ארץ“? האם לכך ייקרא „הצטרפות אל הרוב“? והאם באמת הדרך ההיא היא „הדרך היחידה ששומה עלינו היום ללכת בה“? (שם ע' 24). יש לו להקב"ה בעולמו מיגוון רחב של דרכי חינוך לשלמות בתורה ויר"ש, בשמירת

מצוות, בעליה במידות ובאמונת אדם ~~מלחמה~~ האלה הם, "הדגל" שאין לברוח ממנו, וכולם מיוסדים על תורה מסיני ועל דברי קדשם של חז"ל, ראשונים ואחרונים. האם שיטת, "תורה עסדרך ארץ" היתה מאז ומתמיד שיטתם של הסידי וחרדי אשכנז? האם דרכי החסידות לא שינו את הליכותיהם של יהדות פולין? והאם, "תנועת המוסר" לא נתקלה בהתנגדות בראשית דרכה? אלא מאי? — כל שיטת המתכוונת לשם שמים יש לה זמנה ומקומה. מדוע, אם כן, חייבים בניהם של דרך אחת בתורה להמשיך עד סוף כל הדורות דוקא באותה דרך, כאשר הם רואים, בעקבות רבותיהם, שהזמן והמקום השתנו? ובפרט כאשר הם שואפים, לשמחת אבותיהם, אך ורק, "להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד, לשמור ולעשות ולקיים" ביתר שאת וביתר עז, מבלי להכשל ח"ו בזלזול הורים ומורים.

בנושא מורשת יהדות אשכנז עוסק גם ר' יונה עמנואל הי"ו במאמרו „ערכים של יהדות אשכנז שכמעט נשכחו" (כרך כא, גליון א). והרי כמה הרהורים לאור קריאת המאמר.

לא אבוא כאן למנות כרוכל את כל אותם האישים הדגולים מהדור הראשון והדור השני של חרדי אשכנז, אשר הקימו בארץ מוסדות תורה וחסד לתפארת, או הועמדו בראשם, וכל אחד בהתאמה מלאה עם שרי התורה שבא"י. ונדמה לי שמספרם הוא הרבה יותר גדול באופן יחסי מאשר אחוז חלקם ביהדות החרדית בכללה. ורובם ככולם עוסקים בצרכי ציבור באמונה, „לשם מצוה", גם אם לעתים עם קבלת שכר בטלה. ולכן נדמה לי, שמוגזם הוא לקבוע ש„הזנחנו דברים פשוטים ביותר" (שם, ע' 42). נכון, אין סוף לאפשרויות גוספות לעסוק בפעילות ציבורית, „לשם מצוה", וכל דברי התוכחה מתקבלים באהבה, כי הם נאמרו ללא ספק מלב כואב וברצון לתקן.

וכן לא מובן לי, מדוע העיסוק בתורה ובחסד, „לשם מצוה" הוא מן „היסודות המיוחדים בהם נתברכו יהודי אשכנז בארצות הגולה". וכי לא עסקו בכך בכל תפוצות ישראל, ועד היום לא נותקה שרשרת העסקנים והעסקניות לפי הדוגמאות הנאות שבמאמר הנ"ל.

אבל המציאות בארץ בימינו שונה היא, וזאת בשני שטחים הנוגעים לעניינינו:

א. השירותים שהגישה הקהילה בגולה ממוסדים הם בארץ: כמו החינוך, העזרה לזולת, בקור חולים והטיפול בהם, חברא קדישא, כשרות וכדו'. אמנם נכון, נשאר עוד מרחב רב למעשה ההתנדבות גם במוסדות אלה. אבל כאשר נתעניין, נמצא בהם מתנדבים רבים, „לשם מצוה", כפי שהדגש גם במאמר הוא, אבל לא דוקא ובמיוחד מיוצאי אשכנז. כי החינוך למעשה החסד בבתי החינוך לתורה ויר"ש אינו מצטמצם ליוצאי ארץ אחת בלבד.

ב. המסגרת הקהלתית, כפי שהיתה בגולה, אינה קיימת בארץ, אבל דוגמתה נמצא במסגרת השכונתית והיישובית או מסביב לבתי מדרשות, ישיבות ובתי כנסיות. ושם נמצא גם את העוסקים עם הציבור לשם שמים — מגידי שיעורים ועוסקים בהדרכת נוער, גבאי צדקה ובתי כנסת, קופות גמ"ח להלוואות,

לכלים רפואיים, לכלי אוכל לשמחות משפחתיות, מתנדבים לבקור חולים ולערוך מנינים בבית האבל ל"ע, מתנדבות לעזרה סוציאלית, בעלי תפילה וקריאה — כל אחד כפי כוחותיו אשר חננו הי"ת, והכל לשם שמים (מדוע מושג זה הוא „מושג גבוה"?)

ולכן חושבני שאין לומר „הזנחנו מסורת מפוארת של נשיאה בעול הציבור, ולא דאגנו לכך שבנינו ובנותינו ימשיכו בדרך הזאת" (שם, ע' 41). ובמקום זה יהיה בודאי לרוחו של הכותב בצער, אם נסח את הדרישה „להעמיק ולהרחיב את המסורת המפוארת של נשיאה בעול הציבור, ולהדריך את בנינו ובנותינו להגביר פעלים בדרך הזאת". (ואולי יתעורר אחד הנלהבים מקריאתו של הכותב, וייסד חברה קדושה לשמירה על הנפטרים ר"ל שהיא באמת חסרה, ויהיה זה שכרו).

לא אוכל לסיים את תגובתי מבלי להזכיר — מלבד הנ"ל — את כל אותם העסקנים לשם שמים במסגרת הארצית, במכון לחקר החקלאות עפ"י התורה, במכון הטכנולוגי, בוועדות הכשרות ובוועדות אחרות העוסקות בבעיות החברתיות והחינוכיות עפ"י התורה, בארגוני ובמוסדות לקירוב רחוקים ובהפצת תורה ויראה בכל שכבות עמנו, כל אחד לפי דרכו ולפי יכולתו. לא אלמן ישראל.

הדור השני והשלישי של חרדי אשכנז הולכים ב"ה בדרכי אבותיהם בלימוד תורתנו הק' ובדקדוק במצוות, כל אחד לפי אותו חינוך שהתחנך והודרך בו ע"י אבותיו ורבותיו — ואולי עוד מצא, בעזרת רבותיו, יכולת להתעלות מעלה מעלה באוירא דא"י ובקדושתה — גם אם הליכותיו אינם תואמים את המסגרת החינוכית של היהדות התורתית בארץ אשכנז לפני יובל שנים. אלו ואלו דברי אלוקים חיים, ויחד נצעד לקבל פני משיח צדקנו בב"א.

אני מחפש ילקוט זמירות לשבת עם תרגום בחרוזים והערות בגרמנית (באותיות גותיות), 4 / פד—84 עמודים, שנדפס כפי הנראה בשנת העשרים של המאה הנוכחית (תר"פ — ?), בגרמניה. למשל המלים הראשונות של "מה יפית" (ע' 11) מתורגם כדלהלן:

Sabbat, dein Kostlich, dein lieblich Gepreaenge

אני מעונין לצלם את הדפים הראשונים של החוברת (עמ' 9—1), החסרים בעותק שלי.

ד"ר משה קטן, ת"ד 864, ירושלים

על „ורוח לבשה את עמשי“

לא הבנתי את הערת הרב אברהם סופר שליט"א (,המעין" ניסן תש"מ) על הנאמר במגילה י"ד, ב בענין „ורוח לבשה את עמשי“ (דברי הימים א, י"ב, יח) שלאסתר היה רוח הקודש כמו לעמשי והקשה מהר"ץ חיות למה לא נחשב עמשי בין מ"ח נביאים.

(א) הרב סופר שליט"א כותב: „דהלא אמרינן לעיל בגמרא (י"ד, א) שבין מ"ח נביאים גמנו רק אלה שנבואתם הוצרכה לדורות, ופירש רש"י „ללמוד תשובה או תורה“ ואין הכרח לומר שדברי עמשי הוצרכו לדורות. בגמרא לא נאמר כך, אלא: „אלא נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושללא הוצרכה לדורות לא נכתבה“. עובדה היא שדברי עמשי נכתבו. אמנם, רש"י על אתר מוסיף, שזו גם הכוונה בקשר למ"ח נביאים, אבל הדגש הוא נביאים (ראה הערה הבאה).

(ב) בנו של הרב סופר, ר' שלמה סופר נ"י מעיר על דברי רש"י בדברי הימים האומר „ורוח לבשה את עמשי — ולא רוח נבואה“, שכאילו „דברים אלה הם נגד הגמרא בסוגיין“. אין זה נגד הגמרא, כי בגמרא לא כתוב אחרת. שם נאמר רק „שלבשתה רוח הקודש“ ולמדו זאת מעמשי. ברוח קודש מדובר ולא בנבואה. מהר"ץ חיות עצמו (על דבריו נסבו ההערות) מעיר על אתר (חבל שלא ציטט זאת) לדברי הרמב"ם האומר מפורשות שדרגה זו של „רוח ה' לבשה“ (אצל עמשי אף חסר שם ה') ואף דרגה אחת למעלה הימנה אינן נכללות במושג נבואה (מורה נבוכים מ"ב, פרק מ"ה). המהרש"א על אתר אף הוא העיר בסגנונו, שבדברי עמשי אין נבואה. יש לדעת להבדיל ביניהם, כי רוח הקודש שורה לפעמים גם לאחר שפסקה הנבואה, וז"ל: „שאע"פ שניטלה נבואת הנביאים, שהיא המראה והחזון אבל נבואת החכמים, שהיא בדרך החכמה לא ניטלה — אלא יודעים את האמת ברוח קודשם שבקרבם“ (ראה בבא בתרא י"ב, א ורמב"ן שם).

אמנם שניהם, רוח הקודש והנבואה יונקים את השראתם ממקור אחד, אך השוני הוא רב, כפי שהגדיר זאת החזון אי"ש, ש„רוח הקודש היא יגיעת העינין ברב עמל ומרץ, עד שמתקסף בו דעת ותבונה בלתי טבעי“ (חזון איש, איגרת ט"ו). כי בניגוד לנבואה שאינה שורה אלא על יהודי חכם, גבור, עשיר וכי' וכו', למדו חז"ל מהפסוק „ונפלינו אני ועמך“ (שמות ל"ג, טז) שהחל מתקופת משה רבנו אין נבואה בגויים, ראה ברכות ז, א, ראה גם נדרים ל"ח, ורמב"ם הלכ' יסודי התורה פ"ז). הרי על רוח הקודש אמר אליהו: „מעיד אני עלי שמים וארץ, בין ישראל בין גוי, בין איש בין אשה, בין עבד בין שפחה — הכל לפי מעשיו של אדם רוח הקודש שורה עליו“ (תנא דבי אליהו ח).

גם ר' פנחס בן יאיר מצביע כיצד להגיע לרוח הקודש והוא מונה את קדושה, יראת חטא וחסידות (משנה סוטה סוף פ"ט).

רש"י בדברי הימים (לענינו לא חשוב אם פירוש זה אכן יצא מתחת ידו של רש"י או מפרשן גדול אחר) העיר, שלא כנבואה מדובר, כי עמשי לא היה נביא. דבריו צוטטו לא מפאת היותו נביא, אלא בשל התוכן שהיה שייך לנבואה, ששם שנביאים ציטטו דבריהם של רבים אחרים ואף של גויים, שונאי ישראלים, שהיו קשורים בדברי הנביא שהוצרכו לדורות.

אם יש מקום להערה, הרי היא מצטמצמת רק לשאלה מדוע ראו חז"ל כאן לכלול את אסתר, שמתוך לימוד רחוק (ראה הערת המרש"א שם) ניתן להבין שהגיעה לרוח הקודש כמו עמשי בין יתר הנביאות. אך זה לא שייך להערות ולהערות על ההערות. את מספר שבע נביאות יכולה חוה אמנו להשלים, עליה מעידה התורה: „ויאמר ה' אלוקים לאשה...“ (בראשית ג, יג) וכן „אל האשה אמר“ (שם טו). אמנם על הפסוק האחרון נאמר בירושלמי, שהכוונה ע"י מתורגמן (ירושלמי סוטה פ"ו, ה"א), על סמך דברי ר' יוחנן (שם) שלא מצינו שהקב"ה דיבר עם אשה אלא עם שרה. אולם גם כאן יש להתעמק להבין את הדברים, כי כיצד ייתכן שרק עם שרה דיבר, הרי אנו מוגימים שבע נביאות? זאת ועוד, מי היה „המתורגמן“? אדם! הרי גם אליו נאמר „ולאדם אמר“ ועוד, הרי לפני מתן תורה אסור היה להעביר נבואה לוולת (ראה „מורה נבוכים ח"ב, ל"ט, שם ח"א, ס"ג דרשות הר"ן, ב. במאמרי „נבואה לפני מתן תורה“ טרם פורסם, הבאתי הרבה מקורות לכך). כוונת בעל המאמר שם, שאף אחת מהנביאות לא הגיע לדרגת נבואה גבוהה כזו של שרה (ראה מורה נבוכים מ"ב, פמ"ה, המונה את דרגות הנבואה השונות; ראה גם הערת ר' ברוך אפשטיין בתורה תמימה לבראשית י"ח, טו, שהעיר על כך).

המשתתפים בגליון זה:

הרב שלמה וולבה, ישיבת באר יעקב, באר יעקב
 הרב יהודה קופרמן, מכללה לבנות, בית וגן, ירושלים
 ד"ר אברהם ס' אברהם, רח' בית וגן 86, ירושלים
 הרב קלמן כהנא, רח' פנים מאירות 17, ירושלים
 ד"ר אריה קימלמן, רח' מעלות 2, ירושלים
 יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים
 גרשון קיציס, רח' נטרונאי גאון 9, ירושלים
 יצחק לוי, רח' התבונים 14, ירושלים
 אברהם קורמן, דובנוב 19, תל אביב

העורך האחראי: יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים