

הפעני

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

הועתק והוכנס לאינטרנט

בתוכן: www.hebrewbooks.org

ע"י חיים תשס"ט

- 1 בין תורה למדע / שלמה אומן הי"ד .
8 מעשר עני / הרב ג' רפאל אויערבך .
17 על ברכת הארץ / יונה עמנואל .
21 „מה נשתנה“ לשיטת הרמב"ם / דוד הנשקה .
28 פסח וחגיגה במקום אשר יבחר / יוסף עופר .
35 יהושפט בן אסא / הרב יצחק לוי .
57 מאה שנה לפטירת הרב ישראל סלנטר זצ"ל .
על ספרים ועל סופריהם
59 ספר נשמת אברהם על הלי רופאים וחולים .
63 ספר שערי תלמוד תורה על לימוד תורה וכו' .

בס"ד ירושלים ניסן תשמ"ג * כרך כג, גליון ג * המחיר — 30 שקל

מנוי שנתי: בישראל — 100 שקל בחוץ לארץ — 10 \$

כתובת המערכת: רח' צפניה 26, ירושלים, טלי 288883

www.daat.ac.il

בין תורה למדע

מאמרי חז"ל בעניינים שהגישה המדעית אליהן כיום היא שונה

מבוא

נושא ההתנגשות לכאורה בין פסקאות בגמרא ובין „אמיתות“ מדעיות מוכרות מעסיק אותי מזה זמן רב, בנושא הדורש עיון. ישנם מספר הלכות בגמרא כגון שכמהין ופטירות¹ ברכתן שהכל מאחר ויונקים מן האויר², או דין הגמרא שההורג כינה בשבת פטור³ משום שהכינה אינה פרה ורבה⁴ ודומות להן, הסותרות אמיתויות מדעיות הנראות כיום ברורות ומוכחות. יש מבינינו שיפטרו בעיה זו בלא כלום, ויאמרו שחז"ל קדושי עליון כל דבריהם קודש ועצם ההרהור והבדיקה אחר הדברים יש בהם משום כפירה וחסרון באמונת חכמים. אשר ל„אמיתות המדע“ יגוחו להם באוניברסיטאות ולא יעשו שום רושם כלל. אני מתקשה לקבל גישה זו על יסוד מה שלמדתי בספר הכוזרי (מאמר ראשון, ס"ו. תרגום יהודה אבן שמואל), „חלילה לא-ל מהיות דבר התורה סותר עדות דבר הנראה עין בעין, או דבר שהוכח במופת שכל“ וד"ל. גישה אפשרית אחרת היא, שהבעיה לא מתעוררת, כיון שחז"ל לא באו לקבוע הלכות מדע אלא הלכות תורה וחז"ל לא התנו את פסקיהם ברקע מציאותי מסויים. גישה זו אינה מקובלת עלי כיון שמסתבר מתוך הסוגיות שחז"ל בססו את דבריהם על ידיעות המדע בזמנם⁵, כגון בדין הכינה, וסביר להניח של

* שלמה אומן ז"ל בוגר הישיבה התיכונית „חורב“ בירושלים ומראשי תנועת הנוער „עזרא“, למד חמש שנים בישיבת שעלבים. עם סיימו את מסגרת ה„הסדר“ עבר שלמה ללמוד בישיבת מיר בירושלים. בשנה האחרונה לחייו למד משפטים באוניברסיטה העברית. שלמה נפל בקרב בלבנון אור ליי"ט סיון תשמ"ב, במבצע שלום הגליל, בהיותו בן כ"ה. מאמר זה יסודו ב„חבורה“ ששלמה נתן בישיבת שעלבים, והינו אחת העבודות המעטות פרי עטו שנשתמרו בכתובים. הרב מרדכי הלפרין יב"ל את הכין את המאמר לדפוס והוסיף לו מראי מקומות.

- 1 ברכות דף מ' ע"ב.
- 2 אמנם ראה א. קורמן, תורה ומדע ח', א—ב (תשל"ח) עמ' 45—47. וראה הערת המערכת שם בסוף המאמר. ומעיני המעיר נעלמו דברי הגר"א בבאורו לשו"ע אורח חיים סי' שפ"ו סעיף ה' ד"ה ולא בכמהין ופטירות.
- 3 מחלוקת תנאים במסכת שבת דף י"ב ע"א.
- 4 מסכת שבת דף ק"ז ע"ב. אמנם בירושלמי שבת פרק א' הלכה ג' מובא טעם אחר להיתר הריגת הכינה, וראה רמב"ן על הסוגיא בשבת י"ב ע"א.
- 5 זו כנראה גם דעתו של הגר"א הרצוג זצ"ל כפי שפורסם לראשונה באסיא חוברת ל"ה במאמרו של פרופ' דוב פרימר „קביעת אבהות על ידי בדיקת דם במערכת A,B,O

היו יודעים או סוברים סברה אחרת בפרשנות של המציאות היו משנים את פסק דינם, בנוסף לזה נראה שרבותינו הראשונים התייחסו להתנגשות זו בכובד ראש ולא פטרוה בטענה „שאינן על מה לדבר כיון שהגמרא איננה ספר ביולוגיה“, ואם הם למדו את הנושא, תורה היא וללמוד אנו צריכים.

הדרך והסיבה שבחרתי לכתוב על נושא זה עתה נעוצה בסוגית הגמרא הנלמדת כעת בישיבה. בסוגיית כתובות דף י"ג ע"ב מדובר על כשרות ליוחסין של וולד שמוצאו „מפוקפק“. ראיתי הלכה ונוכחתי מעשה. יש כיום בעולם המדע טכניקות בדוקות לקביעת אבהות (למעשה מדובר בטכניקות המוכיחות בודאות של 99% שפלוגי אינו אביו של אלמוני) ע"פ בדיקות דם.⁷

זכרתי שבספרייתו של מו"ח שליט"א, באחד מכתבי העת, מצוי מאמר מאת ר' דב פרימר מירושלים הודן בבעיה מנקודת מבט הלכתית.⁸ אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. נסעתי לירושלים ובשעה שאינה יום ואינה לילה קראתי מאמר מאלף ומרתק על היבטים שונים של הבעיה, ואגב כך למדתי מספר סוגיות חדשות, כן ירבו. מקור הבעיה לגבי אבהות היא גמ' בנדה (ל"א ע"א) — ת"ר שלשה שותפים יש באדם, אביו ואמו והקב"ה, אביו מזריע לובן שממנו עצמות וגידין וכו' ואמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ודם ושערות ושחור שבעין והקב"ה נותן בו וגו' (חשוב לציין כי בנדפס לא גרס' שאמו נותנת בו דם. אך בכת"מ ובירוש' כלאיים וכן בכמה ראשונים וככ' הגר"א ביו"ד רס"ג סק"ד ומוכח שיש לגרוס „ודם“) אם נקבל דברי אגדה כמקור לקביעת הלכה אין מקום לבדיקת אבהות באמצעות כדוריות הדם האדומות.¹⁰ ביחס לגמרא זו, נפסק בספר האגודה (רא"ס הכהן, מס' שבת, פ"ט סי' קס"ד) שמי שמתו לו שני בנים מחמת מלה ונשא אשה אחרת חייב למול את בנו שנולד לו ממנה ואע"פ שמי שמתו אחיו מחמת מלה אינו חייב במילה, כאן היות ומדובר באם אחרת ובגמ' נדה נאמר שהדם בא מן האם חייב האב למול את בנו. ומסיים שם בעל האגודה — וכן עשה ומל וחייה.¹¹

במשפט הישראלי ובמשפט העברי, ומקור המכתב — ראה הערה 64 במאמר שם. וראה בפסק דינו של הרב שלמה דיכובצקי, אב"ד ביה"ד הרבני באשדוד (באסיא שם) בפסקה ה' של פסק הדין.

וראה גם בספרו של ר' יצחק למפורטי „פחד יצחק“ ערך ציד.

6 ראה פחד יצחק שם.

7 ראה „אסיא“ ל"ד עמ' 6—19, ואסיא ל"ה שם (הערה 5 לעיל), בפסקה ב' של פסק הדין, במאמרו של פרופ' דוב פרימר, הערה 11 ובמאמרו של הרב מרדכי הלפרין שם.

8 ראה דב פרימר, „קביעת אבהות...“ ובהערה שבראש המאמר.

9 ראה מנחות סוף דף צ"ט ע"ב.

10 וראה בפסק דינו של אב"ד ביה"ד הרבני באשדוד, אסיא שם (הערה 5 לעיל) סוף פסקה ד', לענין ההבדל בין שימוש בכדוריות אדומות לבין השימוש בכדוריות הלבנות לגבי סוגיא זו.

11 ראה אסיא שם בפסק הדין, הערות 9, 10.

בספר לב אברהם לר' ד"ר אברהם ס. אברהם נאמר (פ"ג סעיף א, ב), וז"ל — „דעת גדולי הפוסקים שאין להסתמך ולא לקבוע הלכה על אומדנות הרופאים כשזה מתנגד לקבלת חז"ל, וכ"מ שחז"ל קבעו הלכה, דעתם — שהיא דעת תורה — עומדת וקיימת לדורות ואפילו במקום שהידע הרפואי עומד מנגד, לכן אין להסתמך על בדיקות סוגי הדם כדי לשלול (או לקבוע) אבהות של ילד, מכיוון שמקובל על חז"ל שדם הילד בא רק מן האם, וה"ה שאין להסתייע בקביעת דם נדה ע"י חומרים כימיים“.

בקשר לפסקה זו האחרונה, מעיר (בכתב) הגרש"ז אויערבך בעמ' י"ז „יתכן שדברי חז"ל אינם כ"כ כפשוטם אך גם בלאו האי טעמא אין להסתמך על זה“ עכ"ל. בדרך של הצעה, שהוצאת דברי חז"ל מפשוטם תוך כדי שמיטת הקרקע מתחת לבעיה, יכולה אולי להיות נוסחה קבועה לפתרון בעיות מסוג זה¹², ואכמ"ל. בנקודה זו נעזוב את ענין קביעת האבהות ונעבור להצגת הבעיה באופן כללי.

פרק א שיטת הרמב"ם וסיעתו

הבעיה בדברי הראשונים — הרמב"ם וסיעתו — הרמב"ם במו"נ ח"ג פי"ד מדבר בעניני התכונה (אסטרונמיה) והמרחקים בין גרמי השמים, וגם שלא מעט שמעתי מכל מי שהתעמק במשהו ממדעי התכונה שרווא שיש גוזמא במה שהזכירו חז"ל מן המרחקים, לפי שהם אומרים בפרוש כי עובי כל גלגל מהלך חמש מאות שנה וכו'“. בסוף דבריו הוא אומר בזה"ל — „ואל תבקשני לתאם כל מה שאמרו מעניני התכונה עם המצב כפי שהוא, לפי שהמדעים באותו הזמן היו חסרים, ולא דברו בכך משום שיש להם מסורת באותם הדברים מן הנביאים, אלא מצד שהם ידעני אותם הדורות באותם המקצועות, או שמעום מידעני אותם הדורות וגו'“. מפשטות דברי הרמב"ם נתן ללמד כמה עקרונות המרמזים על חוסר הכרח ללכת בתר דחז"ל בעניני מדע; — ראשונה — המדעים באותו הזמן היו חסרים. שנית — דברי חז"ל בענינים אלה לא נאמרו מתוך קבלה מן הנביאים (דבר שהיה מקנה לדבריהם מעמד של אמת תורתית) אלא מתוך מה שלמדו בלמודי המדעים או מתוך מה ששמעו מחכמי האומות (כ"כ שם הרב קאפח בבאורו הערה 29). ומכיוון שגא' כבר בנמוק א' שהמדעים היו חסרים, אזי אין לסמוך על דבריהם, מצד שני נתן לומר כי אין להסיק מסקנות מפסקא זו ברמב"ם בקשר להלכות הנקבעות על סמך עובדות מדעיות, כיוון שכבר נקבעה הלכה ע"י חז"ל ואין לשנותה¹³.

הרמב"ם בהל' שחיטה פותר לנו לכאורה בעיה זו, וז"ל בפרק י' מהלכות שחיטה הלכה י"א, י"ב — „ואין להוסיף על טרפות אלו כלל, שכל שאירע

12 ראה רמח"ל ספר המאמרים (ירושלם תשל"ב, הוצאת לוי אפשטיין) מאמר על ההגות עמ' ה', ג שם.

13 וכן מבואר בחזו"א נשים סי' כ"ז ס"ק ג', והובא גם בחזו"א יו"ד סי' ה' ס"ק ג'.

לבהמה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה. ואפי' נודע לנו מדרכי הרפואה שאין סופה לחיות, וכך אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים שנא' ע"פ התורה אשר יורוך".

הסתירה בולטת. במורה אומר הרמב"ם שהמדעים היו חסרים ואם כן מדוע פסק שלמרות דברי הרופאים נטריף או נכשיר בהמה זו או אחרת. על מנת לגסות ולתרוץ את הסתירה פניתי לדברי הרמב"ם בסה"מ בהם הוא דן בפסוק „ע"פ התורה אשר יורוך". אלו דבריו במ"ע קע"ד — „שצונו לשמוע לב"ד הגדול ולעשות כל מה שיצוו מאסור והיתר ואין הבדל בזה בין הדבר שיסברוהו או הדבר שיוציאוהו מן ההקשים שהתורה נדרשת בהן או הדבר שיסכימו עליו שהוא איסור תורה או לפי ענין מן הענינים וכו' והוא אמרו יתברך, על פי התורה אשר יורוך". בדברי הרמב"ם מצאנו ארבע חלוקות בדברי ב"ד הגדול.

א. הדבר שיסברוהו.

ב. הדבר שיוציאוהו מהקשים.

ג. הדבר שיסכימו עליו שהוא אסור תורה.

ד. לפי ענין מן הענינים וכו' (קטיגוריא זו אינה שייכת לעניננו).

נ"ל להבין בדברי הרמב"ם שקטיגוריא ג' אומרת לנו לשמוע לדברי חכמים בגלל שהם נאמרו, דהיינו היות חז"ל החליטו שדבר פלוני אסור באסור תורה, הרי הוא אסור, ואסור זה נובע מעצם ההכרזה של חז"ל ולא מנמוק אחר (דהיינו, ההלכה היא אוטונומית¹⁴ ואיננה תלויה בשום גורם ריאלי. עיין בהקשר לזה מאמרו של הגר"ד סולוביצ'יק בספר „בסוד היחיד והיחד" בהספדו על ר' וולווה). לפ"ז גם דברים שחז"ל אוסרים על יסוד הכרה מדעית מסוימת שאינה מקובלת כיום ימשיכו להיות אסורים, למרות שאיננו דוחים את האמת המדעית מפני האינפורמציה הכלולה בדברי ההסבר להלכה. (יש להבחין שהרמב"ם הבדיל בין קטגוריא א' — הדבר שיסברוהו וקטגוריא ג' — הדבר שאסרוהו. ולכאורה הני תרתי למה לי, וכי יש שאסרו דבר מפני שלא סברוהו? ! אלא ודאי ש„הדבר שסברוהו" מדבר באופן שהסיבה עדיין קיימת ומובנת או לכה"פ לא נסתרת, והדבר שיאסרוהו הוא בכה"ג שהסיבה נסתרה).

למעשה המעיין ברמב"ם בהל' שחיטה יוכל לדייק דברים אלו גם משם — בהלכה י"א מדבר הרמב"ם על טרפות שלא מגו חז"ל למרות שיראה

¹⁴ ראה חזו"א שם שההלכה נקבעת ב"2000 שנות תורה" על פי הנקבע אז והיא אכן אוטונומית ביחס לממצאים מדעיים מתקופות אחרות. וסברא זו לכאורה קיימת בין לחומרא בין לקולא, ואם כן הדברים נוגדים את הכרעת הפחד יצחק שם (הערה 5).

בדרכי הרפואה שממיתין. שם כותב הוא „אפשר שתחיה“ למרות שמדרכי הרפואה נודע לנו שסופה למות. בהלכה י"ב מדבר הרמב"ם על טרפות שמנו חז"ל כותב הרמב"ם „אין לך אלא מה שמנו חכמים“. והנה יש לדקדק בדברי הרמב"ם, מדוע לא הביא גם בהלכה י"ב את הנמוק ש„ודאי ממיתין“ כמו שבהלכה י"א סתר את דברי הרופאים וכתב ש„אפשר שתחיה“. היישוב ברור לענ"ד — הרמב"ם ידע היטב את אופייה של מלאכת הרפואה שאיננה מסוגלת לתת תחזיות מדויקות, ולכן כתב שאע"פ שהרופאים אומרים שהבהמה לא תחיה י"ב חדש, אפשר שיאריך ה' ימיה, וע"כ איננה טרפה, אך בהלכה י"ב שבה טוענים הרופאים שטרפות מסוימת איננה ממיתה, לא כתב הרמב"ם שהטרפות הזאת ממיתה, שהרי איננה ממיתה, אלא שהבהמה היא טרפה משום „שאין לך אלא מה שמנו חכמים“. חכמים נמנו לאסור ודבר זה כשלעצמו דיו לאסור כפי שנתבאר לעיל בקטגוריא ג'. נמצינו למדים עפ"ד הרמב"ם בשלשת ספריו, שבענינים שאינם נוגעים להלכות (וכנראה רק להלכות שעליהן נמנו בב"ד הגדול ועיין לקמן) אין חובה עלינו לקבל כאמת את האינפורמציה הכלולה בדברי חז"ל, שהרי המדעים היו חסרים, אך בעניני הלכה, היות והדברים נאסרו, הם אסורים.

הד גוסף לשיטתו של הרמב"ם נמצא בתשובת הריב"ש בסי' תמ"ז (להלן נשוב לדון בה, ולא בהקשר עם דברי הרמב"ם) ואלו דבריו שם — „והרמב"ם ז"ל ששנה מעט ואמר שצומת הגידין הם בעצם התחתון בעופות, לא הודו לו אחרי שלפי סוגיית הגמרא נראה שהוא בעצם האמצעי ולא נזכר בתלמוד חלוק בין בהמה לעוף וגו'“. עד כאן דבריו הצריכים לעניננו. הכוונה לדברי הרמב"ם בהל' שחיטה בפ"ח הי"ד שבהם כתוב שצומת הגידין בעוף הוא למטה מן הארכובה ובהמה למעלה מן הארכובה, למרות שבגמ' משמע שצומת הגידין, בין בהמה ובין בעוף הוא באותו מקום. הריב"ש מניח שהרמב"ם שינה מפשטות דברי הגמרא על סמך הידע הרפואי שלו, ועל נקודה זו הוא בא לחלוק, וכפי שיתבאר. האמת היא שבידי הריב"ש, וכנראה בידי עוד כמה מהאחרונים הקדמונים לא היתה אינפורמציה מדויקת בפרשה זו. נושאי כליו של הרמב"ם מעירים שהרמב"ם עצמו, במכתב לחכמי פרובינציא הודיע שמעולם לא חלק בין צומת הגידין בהמה לצומת הגידין בעוף, וכל מה שנמסר בשמו בענין זה בטעות יסודו. הרדב"ז מסיים שם „ובעל מגדל עז לא ראה החזרה (וכנראה גם הריב"ש)“. מ"מ למדים מדברי הריב"ש שהוא הבין בשיטת הרמב"ם שהרמב"ם מסכים, על סמך ידע רפואי לשנות דברי גמ' מפשטותם, על מנת להתאימם למציאות הרפואית. דבר זה מתאים לשיטתו הכללית של הרמב"ם שאין אנו דוחים את הידע המדעי שבידינו. [אך כאן לפי הבנת הריב"ש שם נגלה לנו פ' חדש בדברי הרמב"ם: — במקום שאפשר לתלמוד אחרת את הפשט של הגמרא, ועי"כ תהיה התאמה למציאות המדעית, עושים זאת ואין נזקקים לרעיון של האוטונומיה של ההלכה אלא במקרים שבהם אין ברירה. ברור שכל הפסקא הזאת מוטלת בספק, מכיוון שאולי לו היה הריב"ש יודע שהרמב"ם לא אמר את מה שאמר בענין צומת הגידין, לא היה אומר את שאמר בשיטתו הכללית של הרמב"ם].

ברא כרעא דאבוה, ובדברי הרב רבי אברהם בן הרמב"ם נמצאים רעיונות דומים בדברים שיובאו להלן, הודפסו במבוא לספר עין יעקב, דפוס ווילנא עמ' XIV, XV, המדובר במאמר, שהוא לטענת ר"ר מרגליות, חלק מספרו הגדול של ר"א — המספיק לעובדי ה'. חשוב להביא כאן את דבריו כלשונם, מפני החריפות הרבה שבהם המקנים להם תוקף מיוחד (ההדגשות שלי), דע כי חייב אתה לדעת כל מי שירצה להעמיד דעת ידועה ולישא פני אומרה, ולקבל דעתו בלי עיון והבנה ... שזה מן הדעות הרעות, והוא נאסר מדרך התורה וגם מדרך השכל ... אמר השי"ת לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפוט וכו' ואמר לא תכירו פנים במשפט ואין הפרש לקבלת אותו דעת להעמידה בלא ראייה, או בין שנאמין לאומרה ונשא לו פנים ונטען לו, כי האמת אתו בלא ספק מפני שהוא אדם גדול כתימן וכלכל ודרדע, שכל זה אינו ראייה אבל אסור, ולפי הקדמה זו לא נתחייב מפני גודל מעלת חכמי התלמוד ותכונתם לשלימות תכונתם בפ"י התורה ובדקדוקיה ויותר אמריה בביאור כלליה ופרטיה שנטען להם ונעמיד דעתם בכל אמריהם ברפואות ובחכמת הטבע ובתכונה ולהאמין אותן כאשר נאמין אותן בפ"י התורה וכו'". בהמשך מביא ר"א את דברי חז"ל, "האלוקים, אלו אמרה יהושע בן נון לא צייתי ליה" ואת מאמרו, "אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה" כהוכחה לשיטתו שרק הבחינה המדויקת של הדברים יש בה כדי להביאנו אל האמת. ר"א מוסיף את הברייתא בפסחים צ"ד שבה מובא וויכוח בין חכמי או"ה לחכמי ישראל בדבר בעיה אסטרונומית מסויימת, ובסיומה הוכיחו חכמי או"ה לחכמי ישראל שהם צודקים עפ"י ראייה טבעית, ורבי — רבינו הקדוש — הכריע כדעת חכמי אומות — העולם. כותב על זה רבי אברהם — "ובאמת נקרא אדון זה רבינו הקדוש, כי האדם כשישליך מעל פניו השקר ויקיים האמת ויכריענו לאמתו ויתחזר בו מדעתו כשיתבאר לא הפכה אין ספק כי קדוש הוא, והנה נתברר לנו כי החכמים ז"ל אינם מעיגים הדעות ולא מבישים אותם, אלא מצד אמיתתם ומצד ראיותיהם לא מפני האומר אותו, יהיה מי שיהיה" עכ"ל (שם עמוד XV).

בדברי הר"א מצאנו חוזק נוסף לשיטתו של הרמב"ם שבמקום שההלכה סותרת את המציאות המדעית, נזקקים אנו לרעיון האוטונומיה של ההלכה, דהיינו להפוך את ההלכה לבלתי תלויה בכל גורם סביבתי וכלשונו הזהב "כאשר נאמין אותן בפ"י התורה שתכלית חכמתה בידך ולהם נמסרה להורותם לבני אדם כענין שנאמר על פי התורה אשר יורוך"¹⁵.

¹⁵ יש להעיר שלדעת הרמב"ם בספר המצוות (שרש ראשון) החיוב לשמוע לדברי חכמים בכל מה שקשור להלכה, הוא חיוב מן התורה בעשה ול"ת. ולכן אין סכנה של זלזול בדברי חז"ל להלכה עקב אי קבלת דברי מדע המובאים בתלמוד. לעומת זאת לדעת הרמב"ן בספר המצוות שם החולק על הרמב"ם בנוגע ללאו ולא חסור לכאורה קיימת סכנה כזו במיוחד אם סובר הרמב"ן שהחיוב לציית לתקנות חז"ל נובע מאמונת חכמים [אמנם דברי הרמב"ן טרם נתבררו לי ואכמ"ל].

(מעניין לציין, שמהגמ' בפסחים שממנה מוכיח ר"א את שיטתו בדבר קבלת ראיות מחכמי או"ה בענינים טבעיים, מוכיח ר"ת בדיוק את ההיפך. בשיטה מקובצת, כתובות דף י"ג אומר ר"ת — דאע"ג שנצחו חכמי או"ה לחכמי ישראל היינו נצחון בטענות אבל האמת הוא כחכמי ישראל וכו'. כאן רומז ר"ת לבעיית חמורה מאד — האם נצחון בטענות, היינו נצחון בוויכוח, מורה על צדקת הדעה הנטענת? לפ"ד ר"א בן הרמב"ם כנראה שכן, ואין זה כלל כה פשוט שהרי יכול להיות שלא כל הטענות האפשריות נטענו, וא"כ נצחון בטענות איננו מחייב לכאורה לקבל באופן סופי דעה מסוימת ואכמ"ל).

עלינו להוסיף לסייעה זו של ראשונים עוד את ריה"ל בעל הכוזרי במאמר ראשון סי' ס"ו, בדבריו שהובאו כבר במבוא — „חלילה לא"ל מהיות דבר התורה סותר עדות דבר הנראה עין בעין או דבר שהוכח במופת שכלי", על כרחנו נזקקים אנו כאן לרעיון האוטונומיה של ההלכה.

ועוד חזי לאצטרופי הרשב"ץ בספר תשב"ץ. בח"א בסי' קס"ג — קס"ו הוא דן באריכות בכל הגמרות שבהם ישנם פסקאות המעוררות תמיהה מבחינה מתמטית. הוא מיישבן לפי דרכו, ובסוף תשובה קס"ו הוא כותב וז"ל — „והלא ידעת כי הענין הלמודי התחלתו השכל והענין התלמודי התחלתו ההנחה האלוקית בדת האמת והענין המורכב משניהם כנדון שלפנינו התחלותיו השכל והדת יחד וכו'".

אם כי אפשר להבין שהרשב"ץ לא גרס אוטונומיה של ההלכה, ג"ל בכ"ז לצרף לשיטת הרמב"ם ודעימיה.

לפכום דברי סיעת ראשונים זו, ג"ל לומר שבנושאים מדעיים אין אנו חייבים לקבל את דברי חז"ל כנכונים, אלא רק מבחינת ההתנהגות להלכה. דבר זה מתאפשר ע"י רעיון האוטונומיה של ההלכה, ונתוק ההלכה מרקע מציאותי מוחלט.

מצד שני במקום שאפשר לדחוק ולפרש את דברי חז"ל בהתאמה למציאות יש אולי מקום לעשות זאת.

לצערנו לא זכה שלמה הי"ד לסיים את כתיבת שאר הפרקים ולסכם את מגון דעות הראשונים בנושא חשוב זה.

מעשר עני

עיונים מעשיים בהלכות מעשר עני הנהוג בשנה זו, תשמ"ג.

כל, השקפה' שבמקרא — לרעה, חוץ
מ"השקיפה ממעון קדשך" (דברים כ"ו),
שגדול כח מתנות עניים — שהופך מדת
הרוגו לרחמים.
(רש"י בראשית י"ח ט"ו בשם תנחומא)

א. מתנה אחרת ששית¹ יש לעניים בזרע הארץ, והוא המעשר שנותנין לעניים, והוא הנקרא מעשר עני².

ב. בשלישית ובששית מן השבוע, אחר שמפרישים מעשר ראשון — מפריש מן השאר מעשר ונותנו לעניים, והוא הנקרא מעשר עני. ואין בשתי שנים אלו מעשר שני, אלא מעשר עני³.

ג. בשני מקומות נצטוינו בתורה על מצוה זו; בפ' ראה (דברים י"ד כח—כט): „מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא והנחת בשעריך. ובא הלוי... והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך ואכלו ושבעו וגו'". ובפ' כי תבוא (דברים כ"ו יב): „כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר ונתתה ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבעו”. ובספרי⁴ עמדו על ההבדל בין נתינת מעשר עני בגורן („והנחת”) לבין נתינת מע"ע בבית („ונתתה”), ונתבארו הדברים ברמב"ם פ"ו מהל' מתנות עניים⁵.

1 הפאה, הלקט, השכחה, הפרט, העוללות ומע"ע (הרדב"ז פ"ו מהל' מת"ע ה"א), ובפאה"ש הל' מע"ע סי' יב א' ב"בית ישראל" כתב: תרומה ומע"ש, לקט, שכחה, פאה ומע"ע. והגר"צ הלוי זצ"ל („עשר תעשר" הל' רע"ד) כ' דאין דבריו מובנים, דהאיכא גם מעשר ראשון והרי היא השביעית.

2 לשון הרמב"ם פ"ו מהל' מת"ע ה"א וה"ד. ועי' ברמ"א יו"ד סוסי' שלא שכתב וז"ל: הרב המחבר הזה השמיט כל דיני מעשר עני שכתב הטור, שיש ללמוד מהם הרבה דיני צדקה הנוהגים האידנא וכו'. ועיי"ש בט"ז ובש"ך.

3 הובא בר"ן וברא"ש נדרים פד.; יבמות ק. תוד"ה מעשר עני (ואר"ת, דתרי גזוני מעשר עני הוא וכו'), חולין קלא. תוד"ה מע"ע, ואינו בספרי שלפנינו. ועי' במלבי"ם פ' ראה קי"ז ובערוה"ש הל' פאה סי' יד ה—, וב"משנה ראשונה" פאה ח' מ"ה.

4 ועי' עוד בערוה"ש שם ובפאה"ש סי' יב אות יד—טז, מל"מ פ"ז מהל' מעשר ה"ז. וסוכמו הדברים ב"כרם ציון" אוצר התרומות ח"ב, הלכות פסוקות פרק מ"ב.

ד. מעשר עני ניתן מן היבול ולא מן הרווחים.

ה. אע"פ שאין אנו נותנים תרו"מ בפועל לכהנים ולויים, משום שבזמננו אבדה חוקת כהנים ולויים (היות ואנו מקבלים אותם ככהנים ולויים על פי עצמם, ללא עדים ושלא עפ"י בית דין) ⁵, חיוב של נתינת מעשר עני לעני — קיים גם בזמננו. וגם עני חייב בהפרשת מע"ע ובנתינתו לעני אחר ⁶.

ו. ספק טבל — שהפריש ממנו מעשר עני — אין בו חיוב נתינת מע"ע לעני ⁷. אך אם יש לו ודאי טבל והוא מסופק בו, אם חייב במעשר שני או במעשר עני, ומתוך ספק זה הפריש כדין את שניהם — חייב לתת מעשר עני זה לעני ⁸.

5 חזו"א שביעית סי' ה' ס"ק יב.

6 רמב"ם פ"ו מהל' מת"ע הי"ד, ס' מצוות הארץ הל' תרו"מ י"א ג'. ודין עני יתבאר לקמן.

7 רמב"ם פ"ט מהל' מעשר הי"ב. ואין זה מקולי דמאי גם לפי ניסוח הנימוק בדברי הרמב"ם (הערת הרב ק. כהנא שליט"א שם בהע' ק'). ועי' במש"כ הרב יוסף אפרתי שליט"א, בידיעון המכון לחקר החקלאות עפ"י התורה, מס' 23 (טבת תשמ"ג), דמצד "צדק משלך ותן לו" (חולין קלד). — יש לתת מע"ע אף בספק טבל.

8 חזו"א שביעית סי' ז' טו—טז. ועיי"ש בס' מצוות הארץ עמ' יז הערה כ"ג, שהעלה דכ"ז אינו אלא בפירות שעיקר חיובם מה"ת, אבל בירק שעיקר חיובו דרבנן, הן בספק תערובת והן בספיא דדינא — אפשר להקל.

והגר"י ווייס שליט"א (רב ואב"ד לכל מקהלות האשכנזים בעיה"ק ירושת"ו) כתב לי בתשובתו (מיום ה' חקת תשל"ט) בזה"ל: „הנה בספק מע"ש או מע"ע מבואר ברמב"ם (ה' מע"ש הי"א והראב"ד והכ"מ שם) ובשו"ע (סי' שלא סעי' קכ"ז וקכ"ח), ולהלכה בספיא דדינא מפריש מעשר א' ופודהו ואחר שפודהו נותנו לעניים, ועי' פאת השלחן (ה' מע"ע סי' יג סעי' י"ד) וב"ב בית ישראל" שם. אמנם בגד"ד ראיתי בספר המעשר והתרומה (פ"ב סעי' ד') דהביא בפנים את דברי החזו"א, וכתב שם בגליון (אות י') דבנתינתו לעני אולי יש להקל בשני הנכנסות לשלישית, אבל י"א יעכבם בידו בשלישית וברביעית שגזול עניים בודאי, עכ"ל. ולא הבנתי דבריו, דבשלמא אם היו אמרינן דבספק, אף בספד"ד, אין צריך ליתן לעני כמו שס"ל לכ"פ דאמרינן הממעה, והובאו ג"כ בספר המעשר והתרומה שם (סעי' ח') ובהערות שם, שפיר י"ל דמב' לג' א"צ ליתן, אבל מג"ד אם לא יתן — הוי גזול עניים בודאי, אבל לרוב הפוסקים שהביא שם דיתן הפירות לעניים, וכ"פ בחזו"א שם (ד"ה דינים העולים), וכ"פ החזו"א להדיא בתפוז"ו וכו' כנ"ל, א"כ אמאי לא יתן בשניהם. אמנם לדעתי יש עצה, כיון דבשנה אחת מהספיקות בודאי ל"ה מעשר עני, א"כ במלוה מעות לעני יוכל להתנות עמו בשני לשלישית, שאם ל"ה מעשר עני, או ישאר העני עוד חייב לו, וישלם לו מהפירות מע"ע מבשלישית לרביעית, כנלענ"ד."

אודות תקנת המלוה את העני — ראה לקמן סעי' ח'.

ז. מעשר עני — ממון עניים הוא, לעשות בו כל מה שירצו.⁹ ולכן¹⁰ :
 אין פורעין ממנו מלוה¹¹ ואין משלמין ממנו את התגמולין. אבל משלמין¹²
 ממנו דבר של גמילות חסדים¹³, וצריך להודיעו שהוא מעשר עני¹⁴. ואין

9 לשון הטור יו"ד סי' שלא.

10 מכאן ואילך — לשון הרמב"ם פ"ו מהל' מת"ע הי"ז, ומקורו בתוספתא פאה פ"ד ט"ז,
 ספרי פ' ראה ופ' כי תבוא, ערוה"ש שם ופאה"ש י"ב ט"ו.

11 הפרישה בס"ק ל"ה כתב דקאי אבעה"ב, אבל העני עושה בו מה שירצה. אבל הב"י
 בסוסי' רנ"ג הביא דעת ה"אבי עזרי" שגם העני אינו רשאי לשלם בו חובותיו, דלא
 אדעתא דהכי נתנו לו. ואולי יש לחלק בין צדקה למע"ע, דבמע"ע לא שייך לומר
 סברת, אדעתא דהכי לא נתנו לו, כיון שממון עניים הוא. ועי' בפאה"ש בב"י סוסי' כ"ז.
 12 והטור גרס: משלחין. ועי' בב"י יו"ד סי' שלא שעמד על חילוקי הגירסאות והנ"מ
 ביניהן.

13 והטעם, כיון דהתורה נתנה מע"ע רק לצרכיו של העני — נאסר על בעה"ב לפרוע
 ממנו חובותיו, אבל מה שנותן בדרך גמילות חסד או לחבר'עיר בטובה, כיון שאינו
 מוכרח לזה — הוי כצרכיו (ערוה"ש שם).

14 מלבד בתוספתא הנ"י, הובאה הלכה זו גם במשנה דמאי פ"ד מ"ד וברמב"ם פכ"ג מהל'
 שבת הט"ז. וארבעה טעמים נאמרו בפירושה של הלכה זו: (א) הש"ך שם בס"ק קסו
 כתב וז"ל: „אבל משלמין ממנו דבר של גמ"ח של מצוה, וצריך להודיע שהוא מע"ע.
 כיצד, אם גמל עמו חברו חסד באבל שארעו ואח"כ אירע אבל לחברו לזה מותר לשלם
 לו גמול חסדו ממע"ע כדי שלא יתבטל לגמול חסד של מצוה, וצריך להודיע לחברו
 שהוא מע"ע כדי שלא יחשוב זה שפורע לו חובו שקדם לו הגמול והוי ליה פורע חובו
 במע"ע" (ועד"ו כ' הרמב"ם בפיה"מ והרע"ב במשנה דמאי). (ב) הגר"א בשנו"א ובעל
 „משנה ראשונה" כ' שם במשנה דמאי, שצריך להודיעו כדי שלא יהא גונב דעת העני
 הסבור שבעה"ב מאכילו משלו (וכ"כ הגר"י אברמסקי זצ"ל בפ"י התוספתא). (ג) הר"ש
 פ"י שם במשנה דמאי, וצריך להודיעו דשמא טמא העני ויטמא טהרותיו של חברו
 (ומהר"י בן מלכי צדק כ' שם, דשמא העני מודר הנאה ממעשר עני). (ד) בערוה"ש שם
 פ"י הטעם שצריך להודיעו כדי יוציאנו לחו"ל (ופי' שם את התוספתא בעני המקבל
 את המע"ע ולא בבעה"ב הנותן. עי' הערה 11 ובבאור הגר"א סי' רנ"ג ס"ק י"ח), וכ"כ
 ב„מנחת בכורים" על התוספתא.

ובמכתבי להגר"י ווייס שליט"א עוררתי אודות אורחים עניים רבים המתארחים בקבוץ
 בשבתות ובחגים, אשר מותר להאכילם מכספי מע"ע, האם חייבים להודיעם זאת, שהרי
 יש ביניהם שכלל אינם יודעים פירוש הדברים ובלא"ה ברור שיתביישו אם יודיעם
 שהוא מע"ע. וזה אשר השיב הרב שליט"א: „הנה מה שפסק הרמב"ם (סופ"ו מה'
 מת"ע) דצריך להודיע שהוא מעשר עני, ומקורו בתוספתא (פ"ו דפאה) פ"י הט"ז (סוסי'
 שלא) דקאי על מה דסליק על מה דמשלמין דבר של גמ"ח וכו', וז"ל הט"ז (צ"ל:
 הש"ך): „אבל משלמין ממנו... וצריך להודיע לחברו שהוא מע"ע, כדי שלא יחשוב בזה
 שפרע לו חובו שקדם לו הגמול והו"ל פורע חובו במע"ע. עכ"ל. וזה לא שייך בנד"ה,
 וגם לפי מה שפי' במנחת בכורים על התוספתא שם, דהטעם שצריך להודיעו כדי לנהוג
 בו מע"ע דאסור להוציאו לחו"ל, ל"ש בנד"ד שהכונה לארח שם אורחים ואין נותנים

פודין בו שבויים ואין עושין בו שושבינות ואין נותנין ממנו דבר לצדקה¹⁵. ונותנין אותו לחבר עיר בטובת הנאה¹⁶. ואין מוציאין אותו מהארץ לחוץ לארץ¹⁷, שנאמר: „והנחת בשעריך“ ונאמר: „ואכלו בשעריך ושבועו“¹⁸.

מהם לביתם, וביותר כיון דיש אורחים המתביישים ליקח אם ידעו שהוא מכספי מע"ע, י"ל דהוי בכלל מה דאיתא ברמב"ם (פ"ו מה' מת"ע ה"ט) דמי שאינו רוצה ליקח צדקה — מערימין עליו ונותנים לשם מתנה או לשם הלואה, וכ"פ בשו"ע (יו"ד סי' רנג סעי' ט) עיי"ש. ואף דלא הזכיר הטעם המובא בגר"א — שלא יהא גונב דעת העני, מ"מ מסתבר שמחמת בושא — מותר להערים אף שהעני יכיר לו טובה בחשבו שבעה"ב האכילו משלו. וטעם הר"ש — ל"ש בזה"ז, וטעם מהר"י בן מלכי צדק — לא שכיח. ועי' בהערה 18.

15 היינו, צדקה שפסקו עליו בני העיר והוא חייב לתיתה — לא יפרענה ממע"ע, שאין פורעין ממנו חוב. ובפאה"ש (ב"י אות כ"ה) הוסיף „ואין נותנין אותו לעניי עכו"ם“, והוא מתוספתא רפ"ג דפאה.

16 היינו חכם המתעסק בצרכי צבור — מפרנסים אותו מחמת טובה שעושה להם בעסקו בצרכיהם וכו' שולחים לו דורון דרך כבוד, דמן צדקה — גנאי לו ולהם לפרנס חכם כזה מצדקה, אבל מ"ע ששולחים לו... לא מינכרי, דמיתוי כמנחה ודורון („בית ישראל" שם).

17 עי' ספרי פ' ראה ופ' כי תבוא ובירושלמי פ"א דפאה. פאה"ש ב"י אות כ"ז. ואף שאין במעשר עני קדושה, מ"מ כך ציוותה התורה שיאכל דוקא בא"י (ערוה"ש סעי' י"ח). ועי' ב"מנחת בכורים" ובערוה"ש שם שגם העניים מזהירים על כך, ובפאה"ש הביא דק בעה"ב אסור.

18 המבי"ט כ' ב"קריט ספר" סוף פ"ו דמת"ע וז"ל: מעשר עני — לא ניתן אלא לאכילה, דכתיב „ואכלו בשעריך ושבועו“. עכ"ל. אמנם בערוה"ש סי"ח כתב בביאור התוספתא וז"ל: וטעם כל אלו, לפי שהתורה נתנה מעשר עני רק לצרכיו של עני, דהא דכתיב „ואכלו בשעריך“ — לאו דוקא לאכילה, דה"ה לשאר צרכיו, אלא אורחא דמילתא נקט קרא, אבל לא לפרוע חובותיו וכו'. עכ"ל. וכן הורה לי הגרי"ש אלישיב שליט"א, שלא נקבעה הלכה כהמבי"ט.

ובאשר לשאלה, האם יש לתת דוקא את כירות המע"ע או כספי תמורתם, כתב לי הגרי"י ווייס שליט"א וז"ל: „מה שדן כ"מ בכספי מעשר עני, עכ"ח הכוונה שמוכרים גם החלק של המע"ע מהפירות שבידכם קודם שהעני זכה בהם, דאם כבר זכה בפירות ומוכר לכם בהקדמת מעות וכיוב"ז — שוב לא הוי כספי מע"ע, ובודאי נהגו כן עפ"י הוראת חכם, וזה לא כמסקנת הרדב"ז (ח"א סי' ש"מ) והביאו החזו"א שם (מעשרות סי' ח' ד"ה וברדב"ז), דחייב ליתן המתנות עצמן לא דמיהן. אמנם דייקתי בדברי הרדב"ז על הרמב"ם (ה' מת"ע פ"ו הי"ז), שהזכיר איזה פעמים „מעות מעשר עני“ עיי"ש, דנראה מזה שאפשר להיות ביד ישראל מעות מע"ע, ומוכח דלא כמסקנתו בתשובה, או י"ל דמייירי דמוכרח למכור כדי שלא יבוא לידי הפסד באופן המבואר בתשובתו שם. עיי"ש. ועי' מש"כ הר"א שלגור שליט"א במאמרו בידיעון המכון לחקל"ת, מס' 24 (שבט תשמ"ג).

ח. יכול לקיים¹⁹ מצות נתינה של מעשר עני לעני²⁰, על ידי שילווה סכום כסף לעני, ויתנה עמו²¹ שכל מעשר עני שיהיה לו — ישאיר אצל עצמו בתמורה לחובו²². ויקבע עם העני מראש מחיר קצוב למשקל מסויים של פירות מעשר עני שיהיו לו. וכל פעם שיהיה לו מעשר עני — צריך לזכותו לעני זה ע"י אדם אחר²³. אחר כך יקחהו לעצמו וינכה לעני מחובו את הסכום שנדברו לפי המשקל.

19 סעיפים ח-ט הועתקו מספר „מצוות הארץ” (מאת מו"ה ק. כהנא שליט"א), ה' תרומ"פרי"א ה-ו. ואחותי בלשוננו בשל בהירותה, ובכלל דבריו — דברי הראשונים.

20 חיוב נתינה ישנו רק כשמפריש מטבל ודאי — רמב"ם פ"ט מהל' מעשר ה"ב, וראה בסעיף הבא.

21 סוגיא גטין ל, רמב"ם פ"ז מהל' מעשר ה' ה-ז. ועי' ברשב"א ובריטב"א בסוגיא שכי' שאינו מן הדין אלא תקנה, כדי לפתוח דלת לכהן, לוי ועני שילוו להם בעלי בתים. ומה"ט כתב הריטב"א דכ"ז דוקא כשמלוהו עתה על מנת להיות מפריש על אותן המעות, אבל אם הלוהו כבר בעבר ובא עתה לנכות מעשרותיו מהלוהה זו — לא. ועי' בס' „עשר תעשר” לרנ"צ הלוי זצ"ל ה' רל"ט (עמ' תקצא) שהביא, דבירושלמי איתא פלוגתא בענין זה. ועי' ב"יד שאול" לרי"ש נתנון זצ"ל — יו"ד סי' רע"ז ס"ק ב',

22 וההלואה היא על דעת כן, שגם אם לא ינכה המלוה ליכול, מסיבה כלשהי, ולא יהיה עליו להפריש מע"ע — לא יחזיר לו העני הלוהה את מעותיו. ומה"ט לא הוי רבית, כמ"ש בסוגיא גטין ל. — ואין בו משום רבית. מ"ט, כיון דכי לית ליה — לא יהיב ליה, כי אית ליה — נמי אין בו משום רבית (ו"ל המאירי שם: ופירשו הטעם, דכיון דכי לית ליה — לא תבע ליה, כי אית ליה — ליכא משום רבית. כלומר, דכיון דאם נשתדפו שדותיו ואין בהם כדי להפריש תרומ"מ — אין הכהן והלוי חייבים באחריותו — סוביני נינהו, וכעין מה שעזי תולבות מכור לך. עכ"ל. והריטב"א כתב וז"ל: כיון דכי לית ליה, כגון שנשתדפו שדותיו — לא יהיב ליה כלל, ואפילו קרן, שהרי לא הלוהו אלא על דעת שיפריש עליו מחלקו, ואם אבדו — איבר את מעותיו, כי אית ליה — נמי לית ביה משום רבית. עכ"ל). ובקיצור ה' תרומ"מ לר"י בויאר הי"ר כתב, דיש למלוה וללוה להתנות ביניהם בשעת ההלוואה, שגם אם לא זכה המלוה ליבול — לא יחזיר לו הלוה את מעותיו. ועי' בערוה"ש זרעים סי' קו ט"ו, שכי' וז"ל: וממילא מובן, דאם התנה עמהם, דכשלא יהיה לו תבואה דחייבין לשלם — אסור לו לחשוב כשער הוול וגם שביעית משמטתו, דהוה כשאר חובות. ע"כ.

23 בסוגיא הובאו שלש אפשרויות: במכרי כהונה ולויה, במזכה להם ע"י אחרים, עשו את שאינו זוכה כזוכה. והרמב"ם בה"ו הביא רק את שתי האוקימתות הראשונות, וז"ל: כיצד מפריש עליהן? מפריש תרומה או מע"ר או מע"ש מפירותיו ומזכה בהן ע"י אחר לאותו כהן או הלוי או העני שהלוחם. ואם היו רגילין ליטול ממנו והוא רגיל שלא יתן אלא להן — אינו צריך לזכות ע"י אחר וכו'. עכ"ל. וגם המאירי הביא בשם רוב הפוסקים דלא נקטינן להלכה הך דעשו את שאינו זוכה כזוכה. ואף דבעלמא נקטינן כר' יוסי דס"ל עשו את שאינו זוכה כזוכה, הכא נחא להו טפי לאוקומי כרבים (תוד"ה כחידאה, רשב"א וריטב"א). ועוד, דהא לענין מתנות — נתינה כתיבה בהו

כשקובע את המחיר מראש, יכול לקבוע מחיר זול²⁴, ובלבד שיהיה לעני באמת נוח יותר הכסף המזומן שמקבל עכשיו מאשר המעשר שצריך לצפות לו משך כל ימות השנה. ואף אם פגש בשעה הדחוקה לו לעני ועל ידי כן

(במדבר י"ח כ"ח), ולכן לא עשו גביתן את שאינו זוכה כוונה (רשב"א וריטב"א), ועי' ברשב"א ובמאירי (סוף ד"ה ומ"מ) שהסבירו היאך נקנים לבעה"ב התרומה אף והיו דבר שלא בא לעולם.

ובמל"מ שם הביא בשם הירושלמי דליכא מכיר לעני, ולא אמרו בגמ' אוקימתא ראשונה אלא במכיר כהונה ולויה. ורצה שם המל"מ לחלק בין הנותן מע"ע לעניים בשוה — שאין בו טובת הנאה לבעלים, לבין הנותן בבית — דאית ליה קבועים טוה"נ. והאחרונים כתבו, דלא חש הומב"ם לדברי הירושלמי כיון דש"ס וזין לא ס"ל הכי, אלא גם במעשר עני — מסחו שאר עניים דעתייהו כמו במעשר של לוי (עי' יו"ד סי' רנ"ז בביאור הגר"א ס"ק י"ג, ערוה"ש זרעים סי' קו י"ג, "יד שאול" יו"ד סי' רע"ז ס"ק ב'). ועי' מאמרו של הר"ק כהנא שליט"א: מכירי עני, "המעין" ניסן תשל"ה, עמ' 35.

והנה, פסק הרמב"ם פ"א מהל' מע"ש ה"א וז"ל: ...אבל אינו יכול להקנות להם המעשר בחליפין מפני שנראה כמכירה, והמעשרות והתרומות והמתנות — נאמר בהן נתינה' לא מכירה. עכ"ל. וכ"פ הש"ך ביו"ד של"א ס"ק קס"ד. וא"כ כיצד ניתן לזכות לעני מעשר עני של משק, העשוי להגיע לטונות רבים? ועמד על כך מו"ר הגרש"ז אויערבאך שליט"א ב"כרם ציון" תרומות ב' עמ' רכה, וחז"ש וז"ל: ...וכיון שלענין פדיון מע"ש מצינן בסי' של"א סק"ז דבזה"ז קיל טפי ופודין גם על מטבע שאינו יוצא באותו זמן, אפשר שגם בקנין סודר שרי בזה"ז לאקנויי מעשר, כיון שבזמננו אין אף אחד שמעכה על דעתו שההקנאה היא עבור הסודר אשר עפ"י רוב הוא של העדים וגם רגילין תיכף להתזוירו, אלא הקנין נראה בעיני הבריות כסיטומתא שנהגו בו הסוחרים והוא מראה בכך שגמר בלב שלם להקנות ונא נראה כול כמכר. ואף שזה נגד דברים מפורשים, מ"מ כתבתי דברים אלה מפני שבעלי פרוסים וכן בקיבוצים של שומרי תורה שקוצרים הרבה פעמים — יש להם טורה גדול איך להקנות בכל פעם את המעשר ללוי ולעני כשאין להם מכירים וגם י"א שאין מכיר לעני, וכיון דכל מה שכתבנו — דברי סברא הם, יתכן שאפשר להקל עליהם ולהקנות המעשר בכל פעם בלי שום טורח ע"י זיכוי בקנין סודר, וצ"ע. והלום ראיתי בס' "ארץ ישראל" להגרי"מ טוקצינסקי ז"ל שכתב בח"ב סי' ו' דאפשר לזכות את הלוי והעני מתנותיהם גם בקנין סודר, ולא ידעתי מנין לו דבר זה. והר"ק כהנא שליט"א במאמרו הנ"ל ב"המעין" דן בדברי הגרשז"א שליט"א, והסיק דעדיף לסמוך על "מכירי עני", שהרי לדעת פוסקים רבים יש מכיר לעני, עיי"ש. ומו"ר הגרשז"א הוסיף לי, דבדואי עדיף מכולהו להשכיר לעני את הסילו, בית האריזה וכו' ולהכניס לשם את היבול והמעשרות ויזכה העני בקנין חצר. והרב מאיר שלזינגר שליט"א אמר לי, שאכן כך נהגו בשעלבים בשנים שהפרישו מע"ע מכל היבול.

24 שם בגטין ל. בברייתא: ופוסק עמהן כשער הוול. ובתוד"ה ופוסק — אפילו פוסק הרבה פחות משער הוול. רמב"ם פ"ז מעשר ה"ז.

מוזיל לו המחיר — מותר. אך אסור לקבוע מחיר מוזל על ידי זה שהעני חושש שלא יתן לו המעשר אלא לאחר ²⁵ ²⁶.

25 חזו"א מעשרות סי' ח' ד—ה. ובגדר ה"זול" שכתבו התוס' שאפי' הרבה פחות משער הזול, אמר לי מו"ר הגרשנ"א שליט"א, שבידאי אין הכונה לנתינת סכום פשוט אך ורק משום דדחיקא ליה שעתא, כאשר אין כל יחס בין שווי המעשר עני לסכום הכסף שהוא נותן לעני בתחילת השנה, שהרי בכך עושה חוכא ואטלולא מכל הענין. אלא יש לשער, אילו למשל היה הקיבוץ נותן לעני בתחילת שנת מע"ע שטר התחייבות על מעשר עני בסך גבוה לתאריך פרעון של זמן הקציר או הבציר, ואותו עני דחוק וזקוק באופן מיידי לכסף מזומן — בכמה היה מוכר עתה את אותו שטר ההתחייבות, וכמה אחוזים היה מפחית בשביל לקבל עתה מזומנים. וברור, שמותר להתחשב באינפלציה, מאחר ודבר זה נלקח בחשבון בעת פריון שטר תמורת מזומנים, כי בסוף השנה ערך הכסף ירוד מאד לעומת תחילת השנה. וכן יש לקחת בחשבון את הסיכון שבתאריך הנקוב לא יהיה יכול כלל בשל בצורת וכו'. וכל הגורמים הללו מצטרפים יחדיו, והשער הנמוך ביותר שעבורו יסכים בעל השטר לפדות את שטרו — הוא הנקרא "שער הזול" (והגרנ"ש גריינמן שליט"א הוסיף לי, שבשיעור האינפלציה כיום — בודאי ניתן להעריך "שער הזול" אף בפחות מ-50%). וכן אמר לי הגרי"ש אלישיב שליט"א, שההערכה אודות חיוב הסכום הסופי צריכה להיות כפי שמקובל בין הסוחרים לנכות עבור הקדמת המעות.

והגרי"י ווייס שליט"א כתב לי במכתבו וז"ל: "הנה דברי החזו"א מוסברין בפשוטן, דהא דיש לחשוב שווין עפי"מ שכהן דדחיקא ל"י שעתא הוי מוכר מעשרותיו בזול ע"י מה שמקדים לו הקונה מעותיו, וכן העני במעשר עני, אף היכא דליכא חשש שיתן לכהן או לעני אחר, ומשכחת לה אם הקונה קונה את מעשרותיהן שיקבלו הכהן או העני מאדם אחר לא מאותו קונה, לפי ערך זה יש לחשוב גם אם מוכר הכהן או העני את מעשרותיהן שיקבלו מאותו הקונה, ולא בזול מחמת החשש שיתן הקונה את מעשרותיו לאדם אחר.

אמנם למעשה מצד החזו"א שם לומר בדרך אפשר דלא פלוג רבנן בדבר וכו', והסבר דבריו, דהא דאסור אם עביד בשביל שלא יתן לאחרים הוי מטעם דלא יהי' ככהן המסייע בבית הגרנות, כמבואר בדברי החזו"א בדברות הראשונות שם, לכן אמר כיון שבכל ימצא כהן דדחיקא ל"י שעתא טובא, אשר ימכור ג"כ באותו מחיר הזול, בשביל הקדמת המעות, לכן אף אם מוכר אותו הכהן בשביל שלא יתן לאחרים — שוב ל"ה ככהן המסייע בבית הגרנות ודו"ק.

ולענ"ד, אף שהחזו"א ז"ל כתב רק בדרך אפשר כנ"ל, יש להכריע הקו להקל. חדא, משום דלא יהי' ככהן המסייע בבית הגרנות — הוי רק ענין של לכתחילה, ובספק יש להקל. שנית, הרי ב"פני יהושע" שם (גטין ד"ל ד"ה גמרא) הוקשה לו ג"כ, האידך מותר לפסוק אפילו בפחות משער הזול להתוס' והרשב"א, הא הו"ל ככהן המסייע בבית הגרנות בכה"ג. ותי', כיון דמסקינן שם דהכהן יכול לחזור בו לעולם — אין כאן משום מסייע בכה"ג. שאין כאן טובת ישראל כלל, שאם יתייקר — יחזור בו הכהן, עיי"ש. ושור"ר בפסקים הנדפסים עפי' הוראת החזו"א ז"ל שהחמיר למעשה, ואין

ט. דין עני הראוי ליטול צדקה — נתבאר במשנה פ"ח דפאה ז"ט ובשו"ע יו"ד סי' רנ"ג. ועי' בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רל"ט, שהאריך בגדרי עני בזה"ז.²⁷

לשנות. ובהמשך תשובתו כתב: „הנה פשיטא, כיון שאנו מחשבים בכמה שמי שדחיקא לי שעתא טובא דרכו להזיל בשביל הקדמת המעות, אם בזמננו כן המציאות שמתחשבים גם באינפלציה, א"כ זה הוי שויו”.

26 כל הנאמר לעיל בדין „המלוה את העני” — הוא מעיקרא דדינא. אבל למעשה, נהגו בשעלבים בשנים עברו עפי' דעת הגר"ב קונשטט זצ"ל ויבלח"ט מו"ר הגרש"ז אויערבאך שליט"א והוראתו, וכדלקמן. דדעת מו"ר שליט"א היא, דאף שתיקנו לנו חז"ל נתינה „כשער הזול”, מ"מ כיום — שרק מספר קטן של משקים מקיים מצוות ההפרשה — אי אפשר, מבחינה מציאותית, להפריש אף בדרך זו. מכיון שגם „שער הזול” הוא סכום סביר וריאלי — הרי אין המשקים של שומרי תורה יכולים לעמוד בכך. שהרי אילו היו כל משקי המדינה מפרישים מעשר עני (ולדעת מו"ר שליט"א יש להפריש אף מע"ר בפועל ולתתו ללויים ולא לסמוך על טענת הממעה) — היו מחירי התוצרת, המסים וכו' וכל כלכלת המדינה בהתאם לכך, אבל במצב הנוכחי — בו אין התחשבות במפרישי מעשרות — לא יוכל שום משק להחזיק מעמד אם יצטרך הוא לבדו להפריש כ-20% מן היבול (מע"ר ומע"ע), ואף במע"ע בלבד — אין יכולים לעמוד. ולכן הנהיג כאן מו"ר שליט"א, שהרב מאיר שלזינגר דיווח לראשי ישיבת „קול תורה”, בתחילת שנת מעשר עני, את כמות היבול המשוער בסוף השנה, ונעשה קנין על המעשרות. בסוף השנה מסר הרמ"ש את סכום המעשר לראשי הישיבה עבור הישיבה, והרבנים נטלו רק סכום קטן מהסכום הכולל ואילו את רובו של הסכום — החזירו לרמ"ש, כתרומה של הישיבה לקיבוץ, כחלק ממצות החזקתם של ישובים שומרי תורה בא"י וסיוע להם לקיים מצוות התלויות בארץ (ואף שיש בדבר הערמה מרובה — אמר לי מו"ר, שבתנאים הקיימים עתה בא"י — אין דרך אחרת). ועל דברים אלו הוסיף לי הר"מ שלזינגר שליט"א, שאף שהמציאות הכלכלית עדיין לא נשתנתה (כלומר, שאין כלכלת המדינה מתחשבת במשקים המפרישים תרומ"מ מיבוליהם), הרי שאי אפשר להתעלם מן המציאות הפרטית של הישובים, אשר ב"ה השתפר מצבם הכלכלי לאין ערוך לעומת השנים הקודמות, ורבים מהם חיים ברווחה. ועצתו היא, שיעשו את שני הדברים יחדיו — הלואה לעני בתחילת השנה ע"ח המע"ע וכן נתינה בעת היבול מתוך אמון שהעני המקבל (כמו הישיבה) יוותר על חלק מן הסכום, ונמצא שמתוך שתי העסקות — יקבלו העניים סכום המתקבל על הדעת, ולא נגזול את העניים *). ובודאי, שבהתאם למצב הכלכלי המשתפר של המשק — יש לחשב את הסכום המותר לקיבוץ ע"י העני (= הנהלת הישיבה). אלא, דכל זה אמור כאשר מפריש המשק תרומ"מ מיבוליו הנמכרים, אבל כשהפרשה נעשית ע"י הקונים [ואין כאן המקום להאריך בסוגיא זו של מכירת טבילים, ויבואר הענין בע"ה במאמר נפרד], הרי על אף שאין המפרישים נותנים מעשר עני בפועל אלא מסתפקים בקריאת שם בלבד, ונמצא שגוזלים את העניים — אין המוכר (= המשק) יכול לתת מעשר עני,

* (ועצה מעשית זו היא לרווחא דמילתא בלבד, ואין בה רבנותא מבחינה הלכתית) (ואדרבה, לכאורה יש ניגוד בין שתי העצות הללו). והסכים עמי הרה"ג רמ"ש שליט"א בדבר זה.

כי אין הוא המפריש. ואף אם ירצה לתקן את גזל העניים — הרי זו צדקה בלבד ולא חל עליה שם מעשר עני (מפי מו"ר הגרשז"א).

27 וראה סכום הדברים בספר „צדקה ומשפט” (מאת הר"י יעקב בלויא, ירושלים תש"מ) פרק ב'. ומכיון שמעשר עני — ממון עניים הוא (עי' לעיל סעי' ז') — יש לתתו אך ורק לעניים ולא להוצאות חינוך ילדים או לתוספת שעות לימודים וכו' (דבר המותר בכספי מעשר כספים). כך שמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א.

אמנם הרה"ג ר' דוד בן-ציון קליין שליט"א — אב"ד יסודות, מסר לי כי בשעתו שאל את הגר"ז ורנר זצ"ל — אב"ד טבריא, אם רשאי המושב להשתמש בכספי מע"ע להוצאות חינוך בביה"ס המקומי — והסכים עמו. וז"ל של הרב ורנר זצ"ל במכתבו (מיום י"ב סיון תשט"ו): „ובענין מעשר עני — לא הזכיר הרמב"מ והטור מה לעשות בה. ונראה, מפני שמי יודע אם העני הוא עני באמת. וכמו מעשר ראשון שלא נותנים ללוי, וגם עני הרוצה לתת — הלא יש דין המשנה הי' מציל — נוטל מחצה ונותן מחצה, כי מחצה הלא אוכלין אשתו ובניו, ועושה צדקה בכל עת — הון בניו ובנותיו. ולזכות המעשר עני למשק — בודאי טוב ויפה, והעיקר הקריאת'שם של מעשר עני, כי בלי קריאת שם נשאר שם טבל על הכרי”. (ונראה, גם אם מעיקרא דינא יש ליעד כספי מע"ע לעניים בלבד, מ"מ לאור כל המובא לעיל בהערה 26, בדבר נתינת מע"ע בפועל מיבולי משקים כיום, יתכן שעדיפה נתינה בפועל להוצאות חינוך (מעבר למה שחייבתו ההלכה) מקריאת'שם בלבד, ואף לא גרע מהעצה שהוזכרה שם בהערה, שהרי סוף-סוף ניתן הכסף בפועל. ויל"ע).

ואודות השאלה, האם רשאי הנותן לדרוש מהמקבל לא להפריז במותרות, השיבני הגרי"י וייס שליט"א וז"ל: „ומש"כ אם יכול לומר לו אל תקנה דירה במקום היוקר, או ברהיטים וכיב"ז, נראה היכא דאינו בכלל „בית דירתו ההכרחי וילביש עצמו וב"ב בהכרחי” המבואר בת' חת"ס שם אות ג', מעיקר הדין הי' יכול לומר לו כנ"ל. אבל הרבה צריך לדקדק בזה, שכמה פעמים ההכרח לדור בסביבה של תורה ששם בדרך כלל הדירות יקרות מאד כנודע, וגם אם רוצה לדור בסביבת משפחתו וחבריו הרגילים ללמוד עמהם ביחד, שהמה דברים ההכרחיים לבני תורה, דאז בודאי איננו רשאים לומר לו שידור במקום הוול שאין לו כל הנ"ל. ומעיקר הלכה, אפילו רק חסר דינר א' שיצא מכלל עני, מותר ליתן לו אפילו אלף זוז בבת-אחת, כמבואר בשו"ע (סי' רנ"ג ס"א) עיי"ש. ועיי"ש בס' צדקה ומשפט פ"ב ס"ג ובהערות שם.

על ברכת הארץ

רבים מגדולי האחרונים הכריעו שאכן גם בזמן הזה יש מצות ישיבת ארץ ישראל. בדורנו הכריע כך מרן בעל חזון איש זצ"ל.

מאידך חסרה לנו ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל. יש לנו ברכה על הישיבה בסוכה, אך אין לנו ברכה על מצוה חשובה זו של ישיבת ארץ ישראל שהיא שקולה נגד כל המצוות.

עמד על זה הרב חיים שרגא פייביל פרגק זצ"ל בספר תולדות זאב על מסכת שבת, חלק ב עמ' סה, וזה לשונו:

לכן היה ראוי מן הדין לברך ברכה על הישיבה בארץ ישראל כשאר קיום המצוות, והא דלא תקנו חז"ל ברכה על זה, קרוב הדבר להאמר דבברכת המזון שאנו מברכין ואומרים גודלך ה' אלקינו על שהנחת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה וכו' ועל הכל ה' אלקינו אנחנו מודים לך וכו' ככתוב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך, ברוך אתה ה' על הארץ ועל המזון — בזה נכללה גם הברכה על הישיבה בארץ ישראל, ומן הראוי שהיושבים בארץ ישראל יכוננו באמירת ברכה זו על קיום מצותן שיושבין בארץ.

מי שזכה להכיר את הרב חש"פ פרגק זצ"ל אכן יודע איך הרב חש"פ פרגק זצ"ל ברך כל יום על ישיבת ארץ ישראל. רוב היום הוא ישב בביתו הצנוע בשכונת ימין משה מול חומות עיר הקודש והמקדש, מעוטר בתפילין, הוגה בתורת ה' ובמיוחד במצוות התלויות בארץ ובהלכות בית המקדש. וכאשר בשנת תשכ"ז זכה לראות את שיבת עם ישראל אל העיר העתיקה, קוה הרחש"פ פרגק זצ"ל שאכן הגיע עת הפקידה הנכספת, עת חידוש הקודש והמקדש.

לא ידועים לי דיונים בדברים הנ"ל שיש לכוון בברכת הארץ שבברכת המזון לברכת ישיבת ארץ ישראל. מאידך מצאתי שתלמיד חכם ידוע עמד על ענין זה ואף הגיע לאותה מסקנה שאכן מי שזוכה לחיות בארץ ישראל מקיים בברכת הארץ את הברכה על מצות ישיבת הארץ. הרב מרדכי אליעזר וועבר זצ"ל, רב בקהלות שונות בהונגריה ואחר כך בירושלים חיבר ספר „תמורת תודה" על מסכת תמורה, ירושלים תרמ"ז. כמו כן חיבר ספרים על מסכתות אחרות וכן היה מעורב בחיים הצבוריים של הישוב הישן.

בהקדמתו לס' תמורת תודה תיאר הרב מ"א וועבר זצ"ל את תלאתיו בחוץ לארץ, וזה לשונו:

אודך ה' כי אנפת בי, אודך כי עניתני, רעות רבות וצרות אין מספר והרפתקאות היו לאות עדו עלי, החרב היה מתוח על ערפי וראשי עלי ברכי הרוצח האכזר, החנית ערוך נגד לבי ראיתי והמות לנגד עיני, כפסיעה ביני לבינו, אש קני השריפה נגד פני, ולהב המורים חלף סביבותי.

הרב מרדכי אליעזר וועבר זצ"ל המשיך בהקדמתו ותיאר כל מה שעבר עליו עד שזכה להגיע לארץ הקדושה. אך גם כאן לא זכה לחיים קלים וכדוּשֹׁנוּ, „הוצרכתי ללמוד ולהתרגל פה אה"ק ת"ו כי חדשים לא שערום אבותי עברו עלי ראשי לא תכילים היריעה והעט תעמוד מלכתוב מהדברים לא נתנו לכתוב”.

הרב וועבר המשיך בהקדמתו בדברי הודיה על הצלתו ואף האריך על הקשר הנצחי שיש לעם ישראל עם ארץ ישראל, שהרי „אף שגולים ומטולטלים ממנו מקושרים אנו לארצה"ק". והוא כתב וז"ל:

באמת היה צריך לברך על ישיבת ארץ הקדושה ת"ו לשיטת הפוסקים שהיא מצות עשה מדאורייתא, אך לפי האמור יוצאים בברכת המזון על ארץ חמדה טובה שהנחלת לאבותינו שמקדימים ליציאת מצרים, כי התזירנו הש"י לארץ הקדושה אשר הנחיל לאבותינו, ולכן אומרים אח"כ ככתוב וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך כי לא זו זכותינו ויניקתינו ממנו והשפעתה ברוחנית היא תמידית בה.

אכן, יש כאן סעד לדברי הרחש"פ פרנק זצ"ל שיש לכוון בברכת הארץ לברכה על ישיבת ארץ ישראל.

**
*

ואולי יש מקור קדום לברכה על ישיבת ארץ ישראל באמצעות ברכת המזון. במדרש רבה שיר השירים ה, ד על הפסוק קמתי אני לפתוח לדודי מובא שכורש רצה להפסיק את עליית היהודים לארץ ישראל:

בההיא שעתא גזר ואמר דעבר פרת עבר דלא עבר לא יעבור. דניאל וסיעתו וחבורתו עלו באותה שעה. אמרו מוטב שנאכל סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל.

על דברי מדרש אלה העירני בני ר' מרדכי נ"י. לפי המדרש כאשר אוכלים סעודה בארץ ישראל, מברכים על ארץ ישראל, והכוונה לברכת המזון.

וכנראה יש חידוש נוסף בדברי המדרש הנ"ל „מוטב שנאכל סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל". מצות עשה מן התורה לברך ברכת המזון ככתוב „ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך” (דברים ח, י). כנראה מצות ברכת המזון, וכן ברכה מעין שלוש, קשורות באכילת תבואת ארץ ישראל או פירותיה. וכן מבואר שם בפסוק „כי ה'

אלקיד מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים וכו' ארץ חטה ושעורה וגפן ותאנה וכו' ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך על הארץ הטובה אשר נתן לך". עיקר מצות ברכת המזון על לחם הארץ וכן עיקר ברכה מעין שלוש על פירות ארץ ישראל. וכן כתב הרמב"ן (שם), "וכאשר תאכל ותשבע בארץ הטובה תברך עליה את השם". הרמב"ן אמנם ממשיך ומוכיח, "חייב המצוה הזאת בכל מקום", שהרי, "על הארץ הטובה כמו ועל הארץ הטובה". אך נדמה לי שהרחבת חייב ברכת המזון בכל מקום ובכל תבואה לא באה לשלול שעיקר ברכת המזון על פירותיה של הארץ הטובה אשר נתן לך.

לפי זה מובנים היטב דברי המדרש, "מוטב שנאכל סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל" והכוונה שלא די באכילת סעודה בארץ ישראל, אלא "סעודת ארץ ישראל", סעודה מלחם הארץ ופירותיה, שהרי סעודה כזו מזכה אותנו שנברך על ארץ ישראל.

אם כנים דברים אלה, יש להדר אחרי תבואת ארץ ישראל. כאשר זכינו לשבת בארץ ישראל, לחיות בה ואף להנות מטוב הארץ, מן הראוי לברך על הארץ הטובה אחרי אכילה מתבואות הארץ. אין הידור בקמח חוץ לארץ, אלא אדרבה יש להשתדל לאכול "סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל".

**
*

אך יש להזהר מהפרוה. מעלה גדולה לפירות ארץ ישראל כאשר פירות אלה גדלו על אדמת ארץ ישראל בצורה הרצויה, תוך שמירה על קדושת הארץ, שמירה על מצוות התורה. יש עדיפות לפירות הארץ כאשר מגדליה מוסיפים קדושה לארץ ולפירותיה. מי לנו יותר גדול מרבינו יואל סרקיס שכתב (ב"ח, אורח חיים, סי' רח ד"ה וכתב עוד) בהסברו על דברי הברכה מעין שלוש, "ונאכל מפריה ונשבע מטובה ונברך עליה בקדושה ובטהרה" שהכוונה לשמור על אוהרת התורה (במדבר לה, לד), "ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה", כלומר, "אם תטמא את הארץ נמשכת הטומאה גם בפירותיה היונקים ממנה... ועתה באכלם פירות היונקים מטומאת הארץ נסתלקה השכינה כי כשהטומאה נכנסת עם אכילת פירות בתוך בני ישראל יוצאת כנגדה הקדושה מקרב ישראל ועל כן ניחא שאנו מכניסין בברכה זו ונאכל מפריה ונשבע מטובה כי באכילת פירותיה אנו גיוונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה".

יש איפוא עדיפות לאותן פירות הארץ שגדלו תוך שמירה על קדושת הארץ ועל קדושת עם ישראל. פירות ארץ ישראל אינם דורשים רק תקון טבל וערלה, אלא דורשים את גידולם בידי עובדי אדמת ארץ ישראל המוסיפים קדושה בחייהם היומיומיים. אכילת פירות כאלה מוסיפה קדושה לאוכליהם וכלשון הב"ח, "כי באכילת פירותיה אנו גיוונים מקדושת השכינה ומטהרתה ונשבע מטובתה".

ונאכל מפריה ונשבע מטובה ונברך עליה בקדושה ובטהרה —

סיכומו של דבר: יש מקום לכוון לכוון בברכת הארץ שבברכת המזון את הברכה על ישיבת ארץ ישראל. כמו כן יש הידור לקיים מצות עשה של ברכת המזון וברכה מעין שלוש דוקא בפירות ארץ ישראל, אך יש להדר אחר פירות ארץ ישראל כאלה אשר מגדליהם שומרים תורה ומצוות ומוסיפים קדושה לפירות הארץ. אין להביא איפוא לרכוזים של יהודים חרדים רק תוצרת חלב שאין עליו חילול שבת, אלא גם לחם, פרות וירקות אשר גדלו במושבים וקיבוצים דתיים.

להצעה זו יש משמעות גם ליושבים הדתיים עצמם. בדרך כלל הם משווקים את כל התוצרת החקלאית שלהם לתנובה ואחר כך קונים פירות וירקות מסובסדים בשוק הסיטונאי. התוצאה מזה שבמושבים אלה כמעט אינם אוכלים את פירות הארץ אשר הם בעצמם זרעו וגדלו תוך שמירה על קדושת הארץ וקיום מצוות השם.

כמובן שהדברים הנ"ל מובאים כאן רק כהצעה. דומני שבדורנו כאשר אכשר דרא בהקפדה על דקדוקי מצוות, יש ויש מקום להצעה המשולשת הנ"ל: א' לכוון בברכת הארץ לצאת הברכה על ישיבת ארץ ישראל; ב' להדר לברך ברכת המזון וברכה אחרונה על פירות הארץ; ג' להדר לאכול פירות הארץ אשר מגדליהם הם שומרי תורה ומצוות.

וידוע שעיקר שכר המצוה על השמחה גדולה בה כדכתיב תחת אשר לא עבדת את ה' אֱלֹהֶיךָ בשמחה, אם כן צריך היושב בארץ ישראל להיות שמח תדיר במצוה התדירה באהבתו אותה וגם צריך להיות ירא וחרד כדכתב רשב"י כל פקודא דלאו איהו ברחימו ודחילו לאו פקודא היא.

ספר חרדים, דיני ארץ ישראל

„מה נשתנה“ – לשיטת הרמב”ם

מוגש בהערכה

לרב בנימין זאב בנדיקט נר”ו בהגיעו לשיבה

שנינו בפסחים (פ”י מ”ד): „מזגו לו כוס שני וכאן¹ הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות” וכו’. ובגמרא (קטו ע”ב) גרסינו: „למה עוקרין את השולחן? אמרי דבי ר’ ינאי: כדי שיכירו תינוקות וישאלו. אביי² הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה, אמר להו: עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן? אמר ליה רבה: פטרתן מלומר מה נשתנה”.

נמצא שקורא ההגדה נפטר מאמירת „מה נשתנה” — כל שהיתה דעת בבן לשאול בעצמו. ועקרו של דבר כבר שני במשנה שם: „...וכאן הבן שואל, ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה”, הא אם יש דעת בבן לשאול אין אביו מלמדו מה נשתנה. הראשונים נחלקו מה הן שאלות הבן הפוטרות את האב מאמירת „מה נשתנה”. על הנימוק לעקירת השולחן כתבו בעלי התוספות (שם, ד”ה כדי): „כדי שיכיר התינוק וישאל — כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השולחן לא יפטר ממה נשתנה. והיה דאביי — לא פי’ הגמ’ אלא תחלת שאלתו”. אך תירוצו זה קצת קשה: ראשית, לא מובן כיצד יבוא התינוק מתוך עקירת השולחן לשאול על שאר דברים, שהרי הללו עדיין לא נעשו ולא ראה אותם כלל³. ועוד, דוחק גדול הוא לומר שאביי הוסיף לשאלתו את שאר ארבע הקושיות, אף שאין לכך כל רמז בגמרא. ועוד, מפשט דברי הגמרא נראה שכל עצמו של הסיפור לא בא אלא ללמדנו שאפילו שאלה קלה זו ששאל אביי, הואיל ושאלה מעצמו, הרי היא פוטרת את מסדר הסדר מ„מה נשתנה”.

ואמנם, שאר ראשונים הכריעו שכל ששאל הבן, אף שאלה קלה כשאלת אביי, פטור הקורא מ„מה נשתנה”. וכלשון בעל „שבלי הלקט” (סי’ ריח, צג

1 יש הגורסים: „וכן הבן שואל”; ראה מלאכת שלמה ודקדוקי סופרים שם. לענינו — שיטת הרמב”ם — אין לכך משמעות, שגירסתו היתה „וכאן הבן שואל”, כנאמר בפ”ח מהל’ חמץ ומצה ה”ב. יש אף שאינם גורסים חיבת „אביו”, אלא „וכאן הבן שואל”, ואינו ענין לנידוננו.

2 מסתבר שסיפור זה הוא מימי ילדותו של אביי, שגדל בבית רבה; אין צורך איפוא לומר (ראה רא”מ פרידמן, הדרום, ב (תשיז), עמ’ 46) שבימי אביי עדיין לא נתפשט מנהג עקירת השולחן ולכך שאל.

3 והשווה להלן בפרק „הקושי בשאלות הבן”.

ע"א): „ובכל לשון ובכל ענין ששואל ואומר מה זה, נפטרינ מלומר מה נשתנה“, וראיתו ממעשה דאביי. וכן כתבו שאר ראשונים⁴. ואף מעשה רב בדינו, כעין המעשה שבגמרא: „והעיד מהר"י סג"ל על חמיו מהר"ר משה כ"ץ, פעם אחת שאלתו בתו: אבא, למה הגבחת הקערה? והתחיל „עבדים היינו“ ולא אמר מה נשתנה“ (ספר מהרי"ל, סדר ההגדה).

הקושי בשיטת הרמב"ם

בפרק ה מהל' חמץ ומצה הל' ב כתב הרמב"ם: „...ואחר כך עוקרין השולחן מלפני קורא ההגדה לבדו ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל. ואומר הקורא: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות“ וכו'.

נמצא, לכאורה, שלשיטת הרמב"ם גם הבן וגם הקורא שואלים, שלא כפי העולה מן המשנה ומסוגית הגמרא. וכבר תמה החת"ם סופר בהגהותיו לשולחן ערוך (או"ח, תעג ז): „לשון הרמב"ם. משמע שהקורא ההגדה יאמר מה נשתנה, ובגמרא משמע אם הבן שואל לא יאמר הקורא אלא עבדים היינו“? ולא תירץ⁵.

ועוד תימה, שבפרק ז מהל' חמץ ומצה הל' ג כתב הרמב"ם: „וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות“. הרי ששאלת הבן הנזכרת בפרק ה היא שאלת

4 כלשון שבשבה"ל מצוי גם בתניא רבתי, הל' פסח סי' מז: וכן מוכח ברשב"ם שם, ד"ה פטרתו; פי' ריבב"ן לפסחים שם, מהר"י מירסקי, תלפיות אייר תשטו, עמ' 601; סדר ליל פסח ופי' ההגדה לאחד מגדולי פרובנס, מהר"ד רח"ד שעוועל, הדרום, לה, עמ' 23; רוקח, הל' פסח סי' רפג; שבה"ל שם ותניא רבתי שם סי' מח בשם רבנו ישעיה; סדר ליל פסח לר' אליהו מלונדריש, פירושי רבנו אליהו מלונדריש ופסקיו, ירושלם תשטז עמ' קנא ע"ש; אבודרהם, סדר הגדה ופירושה. אך ראה לשון הרא"ש סוף פסחים, דפוס וילנא קלא ע"א טור ב. וראה רא"ל פרומקין, מגן האלף על סדר רב עמרם השלם, סדר פסח סי' פב אות יד, ירושלם תערב.

5 ר"ע בלום, שו"ת בית שערים סי' רכב, ור"מ איש שלום, מאיר עין על סדר והגדה של פסח, משנה ד ד"ה ולפי דעתו, רצו לומר ביישוב דברי הרמב"ם דאז או קתני: אם יש לו בן — הרי הבן שואל, ואם אין מי שישאל — אומר הקורא. ואין הדברים מתיישבים כלל בלשון הרמב"ם. אין צריך לומר, שדברי ר"מ שטרנבוך, מועדים וזמנים השלם, ח"ג סי' רנו, ש"הקורא" הוא הבן, אינם במשמעות לשון הרמב"ם כלל. — רבנו מנוח בפירושו על אתר רוצה לומר — שלא מכח קושיא זו — שהרמב"ם דחה מההלכה את מסקנת המעשה דאביי, וזאת מכח מה ששינוי „ואפילו כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר“ וכו'. והדברים תמוהים: ראשית, לא מובן כלל מה סתירה יש בין שתי ההלכות, ועוד, הרי עיקרו של דבר הוא משנה ערוכה, „ואם אין דעת בבן אביו מלמדו“, לומר שאם יש דעת בבן אין אביו מלמדו, וכיצד דחאה הרמב"ם. ואמנם מעשה דאביי מובא להלכה ברי"ף ובשאר ראשונים.

„מה נשתנה“, ומה טעם חוזר הקורא ושואל את שכבר שאל הבן? והלא אפילו לשיטת התוס' נפטר הקורא מאמירת „מה נשתנה“ כל ששאל הבן שאלה זו, ודוקא כששאל שאלה בעלמא, כשאלת עקירת השולחן, אין הקורא נפטר ככך לשיטתם⁶.

ונראה שקשיים אלו הם שגרמו לשינויי הנוסחאות שבדברי הרמב"ם בפרק ח. בשני כתבי יד⁷ הגירסא היא: „וכאן הבן שואל ואומר לקורא מה נשתנה“ וכו'. דומה שאין כאן גירסא מקורית. שהרי לשון זו, „ואומר לקורא“, דחוקה ומיותרת⁸, אלא המעתיקים, מתוך הקשיים דלעיל, שינו את הלשון „ואומר הקורא“, ממנה יוצא שהן הבן והן הקורא שואלים, והגיהו: „ואומר לקורא“, באופו שרק הבן שואל. וכן יש לומר ביחס לגירסת כתב יד נוסף⁹: „וכאן הבן שואל ואומר מה נשתנה“ וכו'. אילו היתה זו הגירסא המקורית, אין להעלות על הדעת כל טעם להוספת תיבת „הקורא“ בידי משהו, באופן שתיווצר הגירסא שלפנינו — שהיא גירסת כל שאר כתבי היד והדפוסים הישנים; אלא סביר להניח להיפך, שמתוך הקשיים שנתבארו השמיט אחד המעתיקים את התיבה „הקורא“, ונמצא שהבן הוא השואל ואומר מה נשתנה.

הקושי בשאלות הבן

בגמרא שהובאה לעיל מתבאר, כי מגמת סידור עניני הסדר היא שהבן ישאל מעצמו, באופן ספונטני, על השינויים שענינו רואות; וכך פסק הרמב"ם בפרק ז, כמובא לעיל. וכאן מתעורר קושי חמור, שכבר העירו עליו אחרונים¹⁰:

6 הרמ"מ כשר שליט"א, הגדה שלמה, תוספות למהדורה שניה אות ב (ירושלם תשכא עמ' רב ואילך), רוצה ליישב שיטת הרמב"ם באמרו שלשיטתו — כשיטת התוס' — אף כשהבן שואל שאלה בעלמא, כשאלת עקירת השולחן, צריך האב לומר „מה נשתנה“. וראה גם ד' גולדשמידט, סדר הגדה של פסח, ירושלם ות"א תשח, עמ' 30 הע' 1; ר"ר רובינשטיין, ברכת רפאל, ירושלם תשמא ס' לב אות ו. ברם, נוסף לכך שדוחק לייחס לרמב"ם את שיטת המיעוט של התוס', שכבר נתבאר דוחקה, הרי לשיטת הרמב"ם אין בזה תועלת, שהרי שאלת הבן היא שאלת „מה נשתנה“ כמבואר בפרק ז, ובזה אף התוס' מודים שנפטר האב.

7 כתי' תימני בספריה הלאומית שבירושלם, 2026 8°, וכת"י תימני של ר"י לוי; ציוני הנוסחאות — לפי „ילקוט שנויי נוסחאות“ שברמב"ם מהדורת ש' פרנקל.

8 והשוה רמ"מ כשר, הגדה שלמה שם.

9 כתי' תימני בספריה הלאומית, 446 4°, („ילקוט שנויי נוסחאות“ שם).

10 ר' משה זכות, קול הרמ"ז, למשנה שם; ר' יואל חסיד, חושי מהרי"ח שם. וכבר קדמם הרשב"ץ בפירושו להגדה, בתוך „בין שמועה“, ע"ש. — בקול הרמ"ז שם כתב ביישוב קושיא זו, שהקטנים אינם שואלים אלא על עקירת השולחן וכיו"ב, אך נוסף לכך שואלים הגדולים בהזמנות זו בנוסח „מה נשתנה“. ותימה, שמן המשנה ומן הגמרא עולה שאין הגדולים שואלים כל ששאלו הקטנים.

כיצד יתעורר הבן לשאול את ארבע הקושיות מעצמו, והרי מקום שאלת הבן, לאחר מזיגת כוס שני, הוא קודם שראו עיניו את כל השינויים שעליהם מוסבות הקושיות?

ואכן, בעקבות דברי ראשונים¹¹, כתב ר' יואל חסיד ((,חדושי מהרי"ח" למשנה שם), שאמנם אין הבן שואל אלא על מה שראו עיניו, כעקירת השולחן ומזיגת כוס שני, ואילו נוסח, "מה נשתנה" השנוי במשנה אין אומרו אלא האב, כל שלא היתה בינה בבן לשאול את שאלותיו מעצמו. ואחריו כתבו כן חכמים נוספים¹². ברם פתרון זה אינו עולה לשיטת הרמב"ם, שהרי מחד גיסא הביא (בפרק ז) את שאלת הבן בנוסח, "מה נשתנה", ומאידך כתב (בפרק ח) שהקורא אומר, "מה נשתנה" — אפילו שאל הבן.

ר' מאיר איש שלום סבור¹³, שנוסח השאלות יסודו בתקופת הבית, כאשר

11 כך עולה מפירושי רש"י ורשב"ם למשנה שם (קטז ע"א), ומן הראשונים שהובאו לעיל הע' 4. ברם, נוסף לרמב"ם בפרק ז האומר ששאלת הבן היא "מה נשתנה" וכו', כן מתבאר גם בסדור רס"ג, ירושלם תשא עמ' קלו; הל' פסחים לרי"צ גיאת, מהד' רי"ד במברגר, שערי שמחה ח"ב, פירט תרכב עמ' קא; סמ"ג עשין מא; אור זרוע, הל' פסחים בפ' ר"ש מפלייש לפיוט אילקי הריחות, ס ע"א טור א; ראב"ן, מס' פסחים, הוצ' ערנרייך קס ע"א טור א; ראבי"ה, ח"ב עמ' 163; ס' הנייר הל' פסח, נ"י תשכא עמ' פו; פ"י ההגדה לרשב"ק, בתוך "יבין שמועה". ועי' סדור רש"י ס' שפד; איסור והיתר לרש"י אות לח; סדר ליל פסח לר' שמעיה תלמיד רש"י, סוף דק"ס לפסחים; מחזור ויטרי, נירנברג תרפג עמ' 284.

12 ראה רא"מ פרידמן, "מי אמר מה נשתנה", הדרום, ב, עמ' 46; נ"ה טורסיני, הלשון והספר, ג, עמ' 286 ואילך; ד' גולדשמידט, להלן הע' 13.

13 ר"מ איש שלום, מאיר עין על סדר והגדה של פסח, משנה ד ד"ה מזוג, ואחריו ד' גולדשמידט, סדר הגדה של פסח, ירושלם ות"א תשח, עמ' 29 (וראה א' הילבין, חקרי זמנים ב, ירושלם תשמא עמ' נא). בספרו המאוחר של גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלם תשכט עמ' 11, חזר בו כנראה מדעה זו, והחליט שמנהג אמירת מה נשתנה ע"י הבן אינו אלא טעות מאוחרת, והמנהג המקורי, כפי שנהג בתקופת הגאונים ואף אחריה, היה אמירתו ע"י האב בלבד, וכאמור בתשובת גאון (נגזי שכתר ב, עמ' 259; אוה"ג לפסחים עמ' 154) ועוד. והדברים מתמיהים, שהרי כבר בסדור רס"ג נאמר שהבן הוא האומר מה נשתנה, כפי שהביאו גולדשמידט עצמו בספרו הראשון (עמ' 30 הע' 1), ואין להבין מדוע לא נזכר הדבר בספרו המאוחר. ציונו בהע' 4 שם למחזור ויטרי, כמי שסבור שהאב הוא האומר מה נשתנה, אינו אלא טעות, שהרי מבואר שם להיפך; ציונו בהע' 3 להלכות גדולות כבעל אותה דעה, חסר יסוד, שהרי לא נאמר שם כן כלל ועיקר; אף ציונו שם לרי"צ גיאת תמוה, שהרי בעמוד הקודם לזה שציין (ראה לעיל הע' 11) מפורש שהבן אומר מה נשתנה, וודאי איפוא שבמקום השני כוונתו למקרה שהבן לא שאל; וכן מוזר ציונו שם לס' הפרדס, שהרי תוך כדי דיבור נאמר שם בהמשך שהבן אומר מה נשתנה, וע"כ כנ"ל, וראה ס' האורה ח"א ס' צ.

המנהג היה — לדעות שונות¹⁴ — לאכול תחילה את סעודת הפסח, ורק אחר כך לומר את ההגדה; לפי זה הבן שואל על מה שכבר ראה. אלא שגם פתרון זה אינו מועיל לשיטת הרמב"ם, המסדר את סדר הפסח כפי שהוא נחוג בתקופת הבית, ואף על פי כן מקדים את ההגדה לאכילה¹⁵. נמצאת שיטת הרמב"ם צריכה עיון משני פנים.

שחזור הנוסח והצעת פתרון

נראה שפתרון פשוט יימצא לבעיותינו, על-ידי הצעת נוסח חדש בדברי הרמב"ם, נוסח שניתן לשחזרו על-פי דברי הרמב"ם עצמו בכגון דא.

ידועה דרכו של הרמב"ם להוסיף תוספות ותיקונים לדבריו — על-ידי רישום בגליונות ספרו. תופעה זו גלויה לעינינו באותם קטעים מ„משנה תורה“ שנשתמרו בידיו בכתב ידו של הרמב"ם¹⁶. וכבר העמידנו הרמב"ם עצמו על שיבושים בספרו הנובעים מתופעה זו. אחת מן השאלות ששאלו חכמי לונדא את הרמב"ם היתה על הכתוב בספרו (הל' נזקי ממון פ"ד ה"ד): „המוסר בהמתו לשומר חנים או לנושא שכר או לשואל, נכנסו תחת הבעלים ואם הויקה חייב השומר. במה דברים אמורים, בזמן שלא שמרו כלל, אבל אם שמרו שמירה מעולה כראוי ויצאת והזיקה — השומרים פטורים והבעלים חייבים, אפילו המיתה את האדם. שמירה פחותה — אם שומר חנים הוא פטור“. והקשו חכמי לונדא (שו"ת הרמב"ם, ירושלם תשד, עמ' 713): „ואנו נסתתמו מעינינו מעינות החכמה לדעת מה זה ועל מה זה הבעלים חייבים בהם, ששמירת השומרים שמירה מעולה היתה“? ! והשיב הרמב"ם (שם): „גם זו טעות! ואין על המעתיקים תלונה, שהספר הראשון יצאו דברים בגליונים שלא במקומם... ויהיה נוסח ההלכה כך: ויצאה והזיקה השומרים פטורים; שמרו שמירה פחותה — אם שומר חנים הוא השומר פטור והבעלים חייבים אפילו המיתה את האדם... ולפי שנכתב והבעלים חייבים' שלא במקומו — נתקשו הדברים בודאי, ונסתתמו מעינות החכמה לא מכאן, אלא הקולמוס הוא שסתמן, והקולמוס יגלה עמקו“. הוזה אומר: הואיל והרמב"ם הוסיף

14 ראה מרדכי סוף פסחים, דפוס וילנא לג ע"ב; זו השיטה המקובלת אף בין החוקרים.
15 ראה פרק ח מהל' חמץ ומצה, וכבר עמד על כך רד"צ הופמן, ראה דבריו בתרגום לעברית ב„המעין“, ניסן תשל"ב עמ' 1, אך ראה שם בעמ' 9 הערת העורך המטיל ספק אם יש הוכחות שבתקופת הבית ערכו את הסדר אחרי אכילת קרבן פסח. — פתרון נוסף הוצע ע"י פ' קנטר במאמרו שב„ישורון“ (וילגמוט), ד (1917) עמ' 160 ואילך. לדעתו, לאחר מציאת הכוס השני לא שאל הבן אלא „מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות“, ושאר ארבע הקושיות שאל הבן כל אחת בהגיע הענין עליו היא מוסבת. וראה ח' לשם, שבת ומועדי ישראל, ב, ת"א תשכ"ט עמ' 353/4. פשיטא שאין הדברים עולים לשיטת הרמב"ם, שכלל כל הקושיות בחדא מחתא לאחר מציאת כוס שני.
16 וראה פריקם מ„משנה תורה“ בכתב ידו של הרמב"ם, מהד' מ' לוצקי, סוף הרמב"ם הוצ' שולזינגר, ניו יורק תש"ו.

בגליון תיקונים שונים, אירע לעתים שהמעתיקים הכניסו את הכתוב בגליון לגוף הספר — שלא במקום הנכון, שכן לא תמיד נתברר להם נכונה היכן יש לשבץ בגוף השורה את התוספת שבגליון¹⁷.

נראה שאף במקרה שלפנינו זהו המפתח לפתרון. הנוסח הנכון בדברי הרמב"ם בפרק ח נראה שכך הוא: „ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל: מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. ואומר הקורא: שבכל הלילות אין מטבילין“ וכו'. לשיטת הרמב"ם יש להפריד בין שאלת הפתיחה „מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות“, לבין גוף ארבע הקושיות. השאלה הראשונה לבדה היא ששואלה הבן — לאור השינויים שראו עיניו, וכמבואר בפרק ז: „כדי שישאלו הבנים ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל מלילות“. ברם, קורא ההגדה, לאחר שנתעוררה התענינות הבן, מפרט כהמשך לשאלתו ארבעה שינויים הטעונים הסבר, ומתוך כך — מתחיל בתשובת „עבדים היינו“¹⁸.

מעתה מתיישבות כל התמיהות: הואיל והבן לא שאל אלא „מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות“, לא נפטר הקורא מאמירת שאר השאלות, ואין כל ניגוד בין מעשה דאביי לדברי הרמב"ם, שהרי אף שם לא נפטר רבה בשאלת אביי אלא מאמירת „מה נשתנה... מכל הלילות“, אבל שאר הקושיות ודאי היה לו לרבה לאמרן¹⁹. נמצאת שיטת הרמב"ם ממוצעת בין שיטת התוס' לשיטת שאר ראשונים: כל שאלה ששואל הבן פוטרת את האב, ולא דוק ארבע הקושיות, ומעשה דאביי מתפרש כפשוטו; מאידך, פטורו של האב אינו אלא ממשפט הפתיחה הבא לעורר את התמיהה, שהרי זו כבר נתעוררה ע"י הבן; אבל גוף ארבעת השינויים עדיין צריך הקורא לפרט. לפי זה אין כל חזרה וכפילות בשאלת הקורא לאחר שאלת הבן; אף התמיהה כיצד ישאל הבן ספוגטנית על דברים שלא ראה — מתיישבת מאליה, שאף לשיטת

17 וראה הערת מו"ר הרב"ז בנדיקט שליט"א, „תורה שבעל-פה“, קובץ טז, ירושלם תשלד, עמ' קלה הע' 1.*

18 על האפשרות להפריד בין „מה נשתנה... מכל הלילות“ לבין גוף ארבע הקושיות, אף כי בכיוון ההפוך, כבר עמד רש"י קוק, עיונים ומחקרים, א, עמ' 149 ואילך. לדעתו, האב מקיים מצות „את פתח לו“ בפנותו לבנו בשאלה „מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות“, והבן עונה, לאחר שפתח לו אביו, „שבכל הלילות“ וכו'. וראה הגדה שלמה, לעיל הע' 6. ברי שאי אפשר להסבר זה להיאמר בדעת הרמב"ם.

19 בפסחים קטז ע"א מסופר: „אמר ליה רב נחמן לדרו עבדי: עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר ליה? אמר ליה: בעי לאודויי ולשובחי. אמר ליה: פטרתן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו“. לגירסא זו נמצא כאילו פטורו של הקורא ממה נשתנה כשהבן שואל מעצמו כולל גם את ארבע הקושיות, שלא כהצעתנו בשיטת הרמב"ם. ברם, כבר הוכח בראיות מכריעות, שאין לגרוס תיבות אלו, „א"ל פטרתן מלומר מה נשתנה“, שאינן ענין לכאן והעוברו בטעות מן העמוד הקודם, ואף הראשונים לא גרסו; עי' דק"ס שם והגדה שלמה, מבוא, פרק ו, ירושלם תשכא עמ' 33 ואילך.

הרמב"ם אין הבן שואל אלא, „מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות“, ושאר כל השינויים אינם נאמרים אלא ע"י קורא ההגדה.

אלא שנוסח זה, כך נראה, נכתב ע"י הרמב"ם בשני שלבים. בתחילה כתב הרמב"ם: „וכאן הבן שואל מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, שבכל הלילות“ וכו'. בשלב זה הלך הרמב"ם בעקבות השיטה שהבן הוא השואל את כל ארבע הקושיות, שיטה המצויה כבר לפני הרמב"ם בסדור רב סעדיה גאון (ירושלים תשא, עמ' קלז). אך לאחר מכן תיקן הרמב"ם והוסיף את התיבות „ואומר הקורא“ בגליון ספרו; תיקון זה בא כנראה מתוך הקושי על ספונטניות השאלות, וכוונתו שהקורא הוא האומר את ארבע הקושיות, לאחר שהבן שאל „מה נשתנה... מכל הלילות“. ברם, המעתיקים שמצאו תיבות אלו בגליון הספר, לא הבינו שיש לשבצן בין „מכל הלילות“ לבין „שבכל הלילות“, שכן לא הכירו שיטה מחודשת זו, המחלקת את „מה נשתנה“ לשנים. לפיכך שיבצו תיבות אלו לפני תחלת „מה נשתנה“ וכך נמצא שגם הבן וגם הקורא שואלים.

ואפשר, שהנוסח שהצענו עמד כבר לפני ר"מ המאירי, שכן זו לשונו (שם, קטז ע"א): „וכאן, ר"ל במזיגת כוס זה, הבן שואל את אביו אם הוא חכם, שהרי בזה עוקרין את השולחן, ואם אין דעת בבן להרגיש בענין ולשואל אביו מלמדו. ואעפ"י שתחלת השאלה בעקירת השולחן, הוא מוסיף בשאלות לאמר לו שבכל הלילות אנו אוכלין חמץ“ וכו'. ויתכן שכוונת המאירי כהצעתנו, שאעפ"י שתחלת שאלת הבן בעקירת השולחן, הרי „הוא“ — האב, הנושא האחרון שזכר שם, — „מוסיף בשאלות לאמר לו“ — לבן. אפשר שאף לפני רבנו מנוח כך היה הנוסח, שכן בפירושו לרמב"ם על אתר נאמר: „וכאן הבן שואל מה נשתנה — כלומר כאן כשרואה שמוזגין כוס שני ועדיין לא התחילו לאכול, אם חכם הוא שואל לאביו מה נשתנה“. הרי שלא גרס בדברי הרמב"ם את התיבות „ואומר הקורא“ קודם התיבות „מה נשתנה“, וסביר איפוא שגרסן קודם „שבכל הלילות“, שאם לא כן חסר בדברי הרמב"ם כל ציון למעבר מדברי הבן בשאלותיו לדברי הקורא שבהמשך ההגדה. גם מפירושו, ששאלת הבן מתעוררת ספונטנית מכח מזיגת הכוס, נראה שלא גרס את שאר השאלות כשאלות הבן, שאם כן היה לו לפרש כיצד הללו מתעוררות אצל הבן, אף שעניניהן לא היו למראה עיניו.

אם כנים הדברים, הרי שנוסף ליישוב דברי הרמב"ם, זכינו לשיטה חדשה בסדר אמירת „מה נשתנה“.

פסח וחגיגה במקום אשר יבחר

עניני קרבן הפסח מתוארים בתורה בשני מקומות עיקריים: ביציאת מצרים (שמות פרק יב), ובנאום המצוות של משה (דברים פרק טז).

אנו מוצאים הבדלים בין שתי הפרשיות, ואלו הן שלש הבעיות העיקריות: א. ספר דברים מדגיש את החובה להביא את הפסח למקום אשר יבחר ה' ואילו בספר שמות אין הדבר מוזכר. יתר על כן: ספר דברים מדגיש שהקרבן נעשה מחוץ לביתו של האדם ובסיום הקרבן נאמר: „ופנית בבקר והלכת לאהליך“ (פסוק ז), ואילו ספר שמות מצוה: „בבית אחד יאכל, לא תוציא מן הבית מן הבשר חוצה“¹ ומשמע² שכל אחד אוכל פסח דורות בביתו, כפסח מצרים שנאמר בו: „ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר“.

ב. הקרבן בספר שמות הוא: „זה תמים... מן הכבשים ומן העזים תקחו“, ואילו בספר דברים: „וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר“.

ג. ספר שמות אוסר בישול הפסח: „אל תאכלו ממנו נא ובישל מבושל במים, כי אם צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרביו“ (ט). ואילו בספר דברים מצינו: „ובישלת ואכלת במקום אשר יבחר ה'“ (י).

בתורה שבעל פה נמצאים הסברים לקשיים אלה:

א. אין „בבית אחד יאכל“ כמשמעו, אלא פירושו „בחבורה אחת, שלא יעשו הנמנין עליו שתי חבורות ויחלקו בו“ (רש"י).

ב. „צאן ובקר“ שנאמרו בדברים אין יעודם שווה: צאן לפסח ובקר לחגיגה. „שאם נמנו על הפסח חבורה מרובה מביאים עמו חגיגה (= חגיגת יד) כדי שיהא נאכל על היבע“ (רש"י).

ג. הבישול שנאמר בפסח אינו בישול במיבנו הרגיל במקרא, אלא „זהו צלי אש, שאף הוא קרוי בישול“ (רש"י).

הסברים אלה של תורה שבעל פה נראים דחוקים ורחוקים מפשוטו של מקרא. אם יש לאכל את הפסח בחבורה, מדוע הכתב התורה „בבית אחד“? מדוע משווה התורה את הצאן והבקר המוקרבים ומכנה אותם פסח אע"פ שאינם אלא חגיגה? ומדוע לא כתבה התורה בפירוש שיש לצלות את הפסח והשתמשה במונח „בישול“?

מקורם של דברי חז"ל נמצאים בתנ"ך, בפסח יאשיהו (דהי"ב לה): „וירם יאשיהו לבני העם צאן, כבשים ובני עזים, הכל לפסחים, לכל הנמצא למספר שלשים אלף, ובקר שלשת אלפים. ושריו... לכהנים נתנו לפסחים אלפים ושיש מאות ובקר שלש מאות... הרימו ללויים לפסחים חמשת אלפים ובקר חמש מאות“.

1 פס' מו. פרשה זו נכתבה לאחר יציאת מצרים, ומכאן שנאמרה לדורות.

2 כפי שמעיר אבן עזרא במקום.

יש לדקדק: המקרא מצטט את הבטויים הסותרים מספר שמות ודברים, ופותר אותם: 'צאן' שנאמר בדברים הוא 'כבשים ובני עזים' האמורים בשמות, וזהו קרבן הפסח, בקר האמור בדברים אינו כולל בפסח אלא קרבן נפרד הוא. "ויבשלו הפסח באש כמשפט והקדשים בשלו בסירות ובדודים ובצלחות, ויריצו לכל בני העם".

אף כאן מתחסס המקרא לקושי בכתובים³, ואומר: לענין 'בישול' האמור בדברים, שתי תשובות בדבר: חדא, אף בישול באש (= צלי) כמשפט האמור בספר שמות, בישול הוא, שהרי ניתן להבין את המילה בישול כתאור כללי לכל הכנת אוכל לאכילה ולא רק כבישול במים בתוך כלי. ואם נפשך לומר שבישול הוא במים דוקא, הרי קיים יאשיהו דין בישול בקדשים⁴, הלא הם הקרבנות מן הבקר שהוזכרו לעיל, שאותם בישלו בישול מעליא⁵, בסירות ובדודים ובצלחות!

כך מתרץ המקרא את הסתירות, אך מה משמעותם של הקשיים, ומדוע יש צורך בתירוצים?

לישוב הסתירות נאמר שישי כמדים לו לקרבן הפסח. פסח דורות שבספר שמות הוא המשכו של פסח מצרים. תפקידו להזכיר את יציאת מצרים. כל אדם אוכלו בביתו כשם שהיה בפסח מצרים. הוא נאכל צלי בחפזון כדרך יציאת מצרים. דינו מן הכבשים ומן העזים בלבד.

ספר דברים מוסיף ממד נוסף לקרבן הפסח. עם הכניסה לארץ וקביעת המקום אשר יבחר ה', יש להביא את קרבן הפסח למקום זה. קרבן הפסח משתלב עתה במערכת העליה לרגל שלש פעמים בשנה להראות לפני ה'. הדבר מתבטא בדיני הקרבן:

"פסח מצרים נאמר בו", ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו" מה שאין כן בפסח דורות. פסח מצרים כל אחד ואחד שוחט בתוך ביתו, פסח דורות כל ישראל שוחטין במקום אחד. פסח מצרים מקום אכילה שם לינה, פסח דורות אוכלין במקום אחד ולנים במקום אחר". (תוספתא פסחים ה' 17—15)

הצווי "לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר" שנאמר בפסח מצרים, אינו נשמר כאן שהרי כלם נמצאים מחוץ לביתם, במקום אשר יבחר. לכן גם דין "בבית אחד יאכל" משתנה לדין חבורה.

והממד שנוסף משנה גם את אופיו של הקרבן: עליה לרגל מהייבת לקיים, ולא יראה את פני ה' ריקם, איש כמתנת ידו כברכת ה' אלקיך אשר נתן לך". כשם שמצות הבכור היא להביא למקום אשר יבחר מ'בכורות בקרך וצאנך', וכשם שבכסף מעשר קונים 'בבקר ובצאן', אף קרבן הפסח בצורתו החדשה צריך לכלול את כל "ברכת ה' אלקיך אשר נתן לך", לא צאן בלבד אלא אף בקר, וזה כמובן נוסף לקרבן ראיה, שלמים וחגיגה שבכל חג.

3 דוק: אין המקרא אומר 'ויצלו את הפסח', אלא מצטט לשון בישול.

ואתכונתה - חללית הרצון וצורת האכילה היא, כרגיל, וצורתה היא קרבנות — בבישול³.

אך אע"פ שנוסף ממד נוסף בפסח, מצוה ראשונה לא זוהי המקומה: הקרבן החדש של בקר וצאן כולל בתוכו את הקרבן המקורי של כבשים ועזים, וקרבן זה נאכל כדינו המקורי צלי אש, ובכך יבטא את משמעותו הראשונה של הקרבן — זכר ליציאת מצרים. אין הצליה סותרת את דין הבישול שנאמר בדברים (כחלק ממצות עליה לרגל), שהרי אף צליה (הנדרשת כדי לסמל את יציאת מצרים) יכולה להחשב כבישול. הבקר הנוסף לקרבן, שאינו בא אלא מצד עליה לרגל⁴, אין בו דיני צליה, ובישול בישול ממש ע"פ דרישת ספר דברים.

אמור מעתה: לא דוחק לפנינו, אלא שני ממדים שונים בפסח. לא באו התירוצים אלא לקיים יהי את שתי משמעויות הפסח.

בשלוש דרכים תחביריות ניתן לפרש את הפסוק „וזבחת פסח לה" אלקיך צאן ובקר"⁵:

דרך א: ע"פ משמעו של הפסוק יש בו כלל ופרט: הפסח בא מן הצאן והבקר. אך לכאורה אין פירוש זה תואם את ההלכה, שהרי: „הפסח בא מן הצאן ואינו בא מן הבקר. בא מן הכבשים ומן העזים".

(תוספתא פסחים ה 2)

דרך ב: כבר הזכרנו את קביעת ההלכה שהבקר המוזכר פה — קרבן חגיגה הוא. וע"פ תפיסה זו מתרגם אונקלוס:

3א כך לשון התורה בעסקה בעניני הקרבנות: בימי המילואים (שמות כט לא, ויקרא ח לא), בחטאת (ויקרא ו כא), בענין בני עלי (ש"א ב יג), ועיין במיוחד בתאורי יחזקאל (פרק מו, פס' כ ופס' כד). בכל המקומות האלו מוזכר לשון בישול בקרבנות. ע"פ ההלכה ניתן לאכול את הקרבנות בכל מאכל: צלויין שלוקין ומבושלים (זבחים צ"ג, רמב"ם מעשה הקרבנות פ"ו ה"ו), אם כי הצורה המכובדת בצלי (חולין קלב, ב). וראה פירוש הרב ש"ר הירש (שמות יב, ח) שחובת צלי אש של קרבן פסח מבטאת את גזרת „גר יהיה זרעך" — גרות. ולפי זה יש טעם בהדגשה של הבישול בקרבן חגיגת י"ד בניגוד לצלי אש של קרבן פסח.

4 במכילתא דרשב"י דרשו זאת במפורש בפסח מצרים: ושחטו אותו — שלא ישחט עמו חולין ושלא ישחט עמו חגיגה. „ואכלו אותו" — שלא יאכלו עמו חולין ושלא יאכלו עמו חגיגה. עכ"ל. כל זה לפי בעל מדרש הגדול שהוסיף: „ולדורות שוחטין עמו חגיגה". אך ניתן לפרש את דברי המכילתא ביתס לפסח דורות, שלא ישחט חגיגה בזמן שהיטת הפסח אלא לפני תמיד של ערב.

5 במכילתא שם מופיעים מדרשים נוספים באותו מבנה, כאשר רק הפסוק האחרון שונה בכל מדרש.

אתר דעת - מכללת הרצוג
„ותיכוס פסחא קדם ה' אלקד מן בני עיזא, ונכסת קודשיא מן
תורי“.

ובעקבותיו הלך רש"י:
„וזבחת פסח לה' אלקיד צאן“ — שגא' מן הכבשים ומן העזים
תקחו. „ובקר“ — תזבחו לחגיגה.
על פי דרך זו ישנם שני פרטים בפסוק: צאן שהוא פסח ובקר שהוא
חגיגה.

נראה שזו היא גם דרכם של מדרשי ההלכה:
„וזבחת פסח לה' אלקיד צאן ובקר“
והלא אין פסח בא אלא מן הכבשים ומן העזים
אם כן למה נאמר צאן ובקר?
צאן לפסח ובקר לחגיגה“ (ספרי ראה)
לפי שנאמר „וזבחת פסח לה' אלקיד צאן ובקר“
צאן לפסח ובקר לחגיגה.
אתה אומר כן או אינו אלא אחד זה ואחד זה בפסח, ומה אני
מקיים שה תמים זכר [...] מן הכבשים ומן העזים] בפסח מצרים
אבל פסח דורות יביא מזה ומזה?
ת"ל „ועבדת את העבודה הזאת בחדש הזה“
כעבודה שעבדת במצרים כך עשה לדורות.
(מכילתא שמות יב) ⁶

אך להסבר זה קושי לישוני וקושי הלכתי:
קושי לישוני: לא יתקשר הווי יפה במלת 'ובקר' (רמב"ן). הבקר מתחבר ע"י
וו החבור לפסח שאינו ממינו, ולא אל הצאן.
וקושי הלכתי: „חגיגה היתה באה מן הצאן ומן הבקר, מן הכבשים ומן
העזים“ (פסחים סט:),⁷ ואילו לפי הפירוש התחבירי שהצגנו לא היתה החגיגה
צריכה לבא אלא מן הבקר!

6 ניתן להציג את שלש הדרכים בכתיבה זו:

1. וזבחת פסח לה' אלקיד: צאן

ובקר

2. וזבחת: פסח לה' אלקיד צאן

ובקר

3. וזבחת: פסח לה' אלקיד

צאן

ובקר

6 אף טעמי המקרא לא פירשו כן. לפי פירוש זה היה הפסוק צריך להיות מנוסח:
וזבחת לה' אלקיד צאן לפסח ובקר.

7 הפירוש „מן הכבשים ומן העזים“ במשנה זו נראה מיותר. נראה שמקור המשנה הוא

דרך ג: הרמב"ן, שהוקשה לו הקושי הלשוני בדברי אונקלוס*, נטה לדרך תהבירית שונה. שלש זביחות פורטו בפסוק: הפסח (שדינו לא פורט כאן כיון שכבר נזכר בשמות), ובנוסף לפסח צאן ובקר המובאים לחגיגה. אף התרגום המיוחס ליונתן הלך בדרך זו: „ותיכסון פסחא קדם ה' אלקיכון ביני יומיא ועאן ותורי למחר בכרן יוכא לחדות הגא".

אלא שתרגום זה ניסיע את הצאן והבקר לחגיגת ט"ו הבאה למחרת, ולא לחגיגת י"ד הצמודה לפסח.

אף על הרמב"ן ניתן להקשות מן הלשון ומקשר הפרשה. קושי לשוני: פסח אינו כמין צאן ובקר, ואין לכלל אותם יחד ברישימה אחת (שלא כמו „ראובן שמעון ולוי", „שור, שה כשבים ושה עזים" שמביא הרמב"ן כדוגמות). גם בהקשר הפרשה מטיע שכה עוסקת בקרבן הפסח: בפסוק הקודם נאמר: „ועשית פסח לה' אלקיד", והפסוק שלאחריו מתיחס אל הפסח בלבד כדבר ידוע: „לא תאכל עליו המין".

**

על פי הנאמר בראשית דברינו, ניתן להסביר את דברי חז"ל, בלא לשנות את ההבנה הראשונית של הפסוק. בספר דברים מרחיבה התורה את קרבן הפסח של ספר שמות, וכוללת בתוכו את מה שמכונה ע"י חז"ל „חגיגת י"ד". מעתה, כיון שלפסח נוסף ממד נוסף של עליה למקום אשר יבחר, כולל הפסח המרחב את הצאן שהוא המיטכו של פסח מצרים ואת הקרבנות הנוספים הבאים לבטא את העליה למקום אשר יבחר ה'!

כך שנינו בירושלמי (פסחים פ"ו ה"א):

„על דבר זה עלה הלל מבבל

כתוב אחד אומר „וזבחת פסח לה' אלקיד צאן ובקר"

וכתוב אחד אומר „מן הכבשים ומן העזים תקחו". הא כיצד.

צאן לפסח, וצאן ובקר לחגיגה"

הדרך היחידה לפרש כדברי הלל בכתוב, היא זו שהצגנו: החגיגה כוללת בתוכה צאן ובקר, והיא הנקראת פסח בספר דברים. אך גם הצאן השייך לפסח של ספר שמות כלול בצאן שזכר בספר דברים".

הברייתא המובאת בתוספתא (ה 2), שם נערכת השיאה בין הפסח לבין החגיגה, ואגב פסח כללו גם בחגיגה משפט זה.

8 ותימה מדוע לא הקשה הרמב"ן את הקושי ההלכתי שהזכרנו.

9 הרמב"ן ניכח דבריו מהנאמר בפסח יאשיהו, והוא מפרש את הפסוק שם כדרך שפירשו בפרשתנו: 1. צאן. 2. כבשים ובני עזים הכל לפסחים. 3. ובקר שלשת אלפים. אך המקרא צוה כנגדו „הכל לפסחים", ללמדך שאף הצאן נלקח לפסח, וכן מוכח מפסוק ח-ט שם.

10 אף בספרי כת"ר וטיקן 32 הובאו שלש גרסאות שונות בנו אחר זו וביניהן: צאן לפסח, צאן ובקר לחגיגה.

וכך יש להבין גם את דברי רבי ישמעאל במכילתא שם על הפסוק בדברים:

„בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר.
אתה אומר כן, או אינו אלא בפסח עצמו
כשהוא אומר „זה תמים [...]מן הכבשים ומן העזים]“ הרי פסח
עצמו ומה ת"ל „וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר“?
בחגיגה הבאה בפסח הכתוב מדבר“.

לפי רבי ישמעאל כל הפסוק כלו מדבר בחגיגה, ואעפ"כ נוקטת התורה
במונח פסח. כלומר: הממד של עליה לרגל וקרבת במקום אשר יבחר, הקרוי
חגיגה בלשון חכמים, קרוי בתורה פסח¹¹.

הקשר בין חגיגת י"ד לבין פסח מוצא את ביטויי בדיעה הדחוייה של בן
תימא (פסחים עד.) שדיני חגיגת י"ד מושפעים מדיני פסח. מסתבר שאף
לדעת חכמים, אמנם דיני חגיגה שונים מדיני פסח, אך שניהם משתלבים יחד
לחטיבה אחת המכונה 'פסח' בספר דברים¹².

על פי דברינו, ניתן להבין את מעמדה של חגיגת י"ד בהלכה.

מדרשי ההלכה, המכילתא והספרי שהובאו לעיל, לומדים קרבן זה מן
הפסוק בדברים: „וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר“ — צאן לפסח ובקר
לחגיגה. לכאורה משמע שקרבן זה הוא מדאורייתא וחובה להביאו. אך המשנה
בפסחים (טז:) מגבילה את הנסיבות בהן מביאים קרבן זה:

אימתי מביא חגיגה עמו? בזמן שהוא בא בחול ובטהרה ובמועט. ובזמן
שהוא בא בשבת ובמרוצה ובטומאה — אין מביאין חגיגה עמו.

הגבלות אלו, במיוחד העובדה שהחגיגה באה רק במועט (שהיה הפסח
מועט לאכילת בני חבורה — רש"י) מביאים את הגמרא למסקנה „אמר רב אשי:
שמע מינה חגיגת ארבעה עשר לאו חובה היא“.

תרון הגמרא קשה: כיצד אין חגיגת י"ד חובה? והלא למדוה ממקרא
מפורש? ואין זו אסמכתא בלבד, שהרי אין לפסוק „וזבחת פסח... צאן ובקר“
כל ביאור אלא בקרבן חגיגה!

לפי התוספות¹³ מדרשי ההלכה אינם עוסקים בחגיגת י"ד אלא בחגיגת
ט"ו הבאה כל ימי הפסח. ואמנם לגישה זו כל עיקרה של חגיגת י"ד הוא
מדרבנן כדי שיהא הפסח נאכל על השבע.

11 כך נ"ל לפרש, אע"פ שניתן לפרש שרבי ישמעאל למד דינו ב"אם אינו ענין" ואין
להכניס את דבריו לפשט הכתוב.

12 ושם אף בעל דברי הימים פירש כדברינו את הכתוב בדברים. אלא שיאשיהו בחר
להביא את הצאן כלו לפסחים ורק את הבקר יעד לחגיגה, אע"פ שיכול היה להביא
אף מן הצאן לחגיגה. אף את הגרסה הנפוצה בספרי ובמכילתא: „צאן לפסח ובקר
לחגיגה" ניתן להבין מבחינה תחבירית כדברינו ולפרש: צאן יכול לבוא לפסח, ובקר
רק לחגיגה. מכל מקום לא מצאנו דעה החולקת על האפשרות להביא חגיגת י"ד מן הצאן.
13 פסחים ע. ד"ה לאו חובה; ד"ה מ"ט דבן דורתאי; חגיגה ת. דה אלמא קסבר. ומסתבר

אך רש"י בפירושו לגמרא¹¹ ובפירושו לתורה י"א — מפרש את מדרש ההלכה כמתיחס לחגיגה י"ד, וז"ל:

ובקר — תזבח לחגיגה, שאם נמנו על הפסח חבורה מרובה, מביאים עמו חגיגה, כדי שיהא נאכל על השוכע.

ואף לפי הרמב"ם חגיגת י"ד דאורייתא:

כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו שלמים ביום י"ד... וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה-עשר, ועל זה נאמר בתורה „וזבחת פסח זה" אלקיך צאן ובקר"... חגיגת ארבעה-עשר רשות ואינה חובה. ואסור להניח מבשר חגיגת י"ד ליום השלישי, שנאמר: „ולא ילין מן הבשר אשר תזבח בערב ביום הראשון לבקר". (הלכות קרבן פסח פ"י ה"ב)

ה„לחם-משנה" (חגיגה פ"ב ה"י), עומד על שיטתו של הרמב"ם ומסביר:

וסובר רבינו דאע"ג שהוא מן התורה, התורה לא אמרה אלא רשות, אם ירצה יביא, ואם יביאה לא ילין אותה"¹².

אך מהו המקור בפסוקים לכך שחגיגת י"ד היא רשות?

ע"פ הדברים שאמרנו לעיל אפשר לומר: קרבן פסח נכתב בתורה פעם אחת בספר שמות כזכר ליציאת מצרים, ופעם נוספת בספר דברים כחלק מעלייה לרגל בפסח, כדי לקיים את הפסח כזכר ליציאת מצרים צריך כבשים ועזים, דווקא וצלי דווקא; את בחינת עלייה לרגל שבפסח ניתן לקיים בבקר ובצאן, בצלי ובמבושל.

אומרת ההלכה: אם הפסח (= זכר ליציאת מצרים) הוא מועט, הבא קרבנות נוספים לשלמים. קרבנות נוספים אלו הם המוגדרים בהלכה כ„חגיגת י"ד"¹⁶ והם יכולים להיות גם מן הבקר ולהאכל אף בבישול; אך אם הפסח מרובה, ניתן לקיים באותו קרבן עצמו את שני הדינים המצויים בספר שמות ובספר דברים כאחת, שהרי קרבן מן הצאן הנאכל צלי מועיל גם כזכר ליציאת מצרים וגם כחלק מעלייה לרגל. נמצא שחגיגת י"ד (הקרבן הנוסף על הפסח) אין הכרח בה ואינה אלא רשות.

שכשם שפירש תוס' את מדרשו של בן דורתאי, כך יפרש את המדרשים במכילתא ובספרי.

14 פסחים ע: ד"ה בן דורתאי פירש, וכך פשטות הסוגיא שם.

14א דברים טז, ב אך ראה פירש"י ויקרא ז, טו.

15 ועיין בצל"ח פסחים ע: ד"ה אמר, שדן בשיטת הרמב"ם. וראה מקורות נוספים הדנים בשיטת הרמב"ם בקונטרס „פרשנים ופוסקים אחרונים בפירושו של הרב הירש על התורה" עמ' יא הערה 8.

16 ההגדרה המוצעת פה לחגיגת י"ד שונה מן המוצע לעיל בהבנת דברי רבי ישמעאל במכילתא.

יהושפט בן אסא – מלך במשפט יעמיד ארץ

לזכר אמי מורתי מרת רחל לוי הכ"מ
בת ר' יונה הכהן כ"ץ ז"ל שהנחתני בדרך
אמת. נלב"ע בש"ק פ' ויצא, י"א בכסלו
תשמ"ג.

ת. ג. צ. ב. ה.

בפסוקים ספורים מקיף הנביא ירמיה — כותב ספר מלכים (ב"ב טו ע"א) — את כל ימי מלכותו של יהושפט:

ויהושפט בן אסא מלך על יהודה, בשנת ארבע לאחאב מלך ישראל.
יהושפט בן שלשים וחמש שנה במלכו, ועשרים וחמש שנה מלך
בירושלם, ושם אמו עזובה בת שלחי.

וילך בכל דרך אסא אביו, לא סר ממנו, לעשות הישר בעיני ה'.
אך הבמות לא סרו, עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות.
וישלם יהושפט עם מלך ישראל.

ויתר דברי יהושפט, וגבורתו אשר עשה ואשר נלחם, הלא הם
כתובים על ספר דברי הימים למלכי יהודה.
(מלכים-א כב, מא—מו)

על השתתפותו במלחמה על רמות גלעד והצלתו הנסית מרחיב הנביא
את הדיבור לפני דברי סיכום אלה, בהקשר למעשיו של אחאב מלך ישראל
(מל"א כב). על השתתפותו במלחמה על מואב, והנסים שאירעו בה, כותב
הנביא בהקשר למעשיו של הנביא אלישע (מל"ב ג). על מלחמות אלה רומז
כאן הנביא רק במלים, „ואשר נלחם”. נראה שהנביא אינו מחשיבם להמנות
בין מעשיו של המלך יהושפט.

אבל בספר דברי הימים נכתבו עוד מעשים חשובים שנעשו בימי מלך זה,
שלא בהקשרים אחרים: א. הוא הסיר את כל הטומאה והבמות והאשרים
מיהודה (דבהי"ב יז), ב. הוא החזיר את ישראל בתשובה (שם יט), ג. הוא
תיקן את סדרי המשפט (שם), ד. הצלת יהודה מפני מואב עמון והר שעיר
בדרך נס (שם כ). כל אלה לא נרמזו אלא במלים „לעשות הישר בעיני ה'”.

והנה אחרי דברי הסיכום הג"ל חוזר הנביא שוב למעשיו של המלך
יהושפט:

ויתר הקדש, אשר נשאר בימי אסא אביו, בער מן הארץ.
ומלך אין באדום, נצב מלך.

יהושפט עשה אֲנִיּוֹת תְּרִישִׁי ללכת אופירה לזהב, ולא הלך, כי נשברו אֲנִיּוֹת בעציון גבר.
 אז אמר אחזיהו בן אחאב אל יהושפט, ילכו עבדי עם עבדיך באניות, ולא אבה יהושפט.
 וישכב יהושפט עם אבותיו, ויקבר עם אבותיו בעיר דוד אביו, וימלך יהורם בנו תחתיו.

בכל מלכי יהודה האחרים בא הפסוק „וישכב... (מלכים"א כב, מז—נא) עם אבותיו" מיד אחרי הפסוק המסכם „ויתר דברי וגו'".¹ הלא דבר הוא!
 ננסה כאן לשרטט את דרכו ומעשיו של המלך יהושפט, בהתחשב בזמנו ובסביבתו, על פי פסוקי המקרא ודברי חז"ל, וישמע חכם ויוסף לקח.

**

יהושפט היה דור רביעי לרחבעם בן שלמה בן דוד. כאשר גולד לאביו אסא, מלך יהודה, היתה ירושלים עיר מלוכה זה כמאה שנה, ובית ה' עמד בתוכה לכבוד ולתפארת זה כחמישים וחמש שנה. רק עשרים ושש שנה עברו מהימים הקשים של „סור אפרים מעל יהודה" — חלוקת הממלכה אחרי מות שלמה המלך.

בשנת שלשים ושש (דבהי"ב טז, א)... אלא כנגד ל"ו שנה שנתחתן שלמה במלך מצרים,² וכנגד ל"ו שנה שנגזרה גזירה על מלכות בית דוד להתחלק, ובאחרונה עתידה שתחזור להם.
 (תוספתא סוטה פ"ב ה"א, וכן סד"ע פט"ז)

באותה שעה כרתו ברית מלך ישראל ומלך ארם לעלות ולהתגרות באסא, וקלקל אסא ויוצא אסא כסף וזהב וגו' ברית ביני וביניך וגו' וישמע בן הדד וגו' והי כשמוע בעשא ויחדל וגו' ובעת ההיא בא חנני וגו' הלא הכושים והלובים וגו' כי ה' וגו' (דבהי"ב טז, א—ט).

כבן עשר היה הנער יהושפט, והמלך והעם אשר ביהודה ציפו בכליון עינים לקיום נבואת הנביא אחיה השילוני: „ואענה את זרע דוד למען זאת — אך לא כל הימים" (מל"א יא, לט). מסורת היתה בידם, שלאחר שלושים ושש שנה למלכות ישראל תחזור המלכות השלמה לבית דוד.³

1 מל"א יד, כט—לא על רחבעם שם טו, ז—ח על אבים; שם טו, כג—כד על אסא; מל"ב ה, כג—כד על יהורם בן יהושפט; שם יד, טו—טז על יהיאש; וכו'.

2 ראה סד"ע פט"ו: ארבע שנים עד שלא התחיל לבנות הבית, אבל משהתחיל לבנות הבית, ויקח את בת פרעה ויביאה אל עיר דוד (מל"א ג, א). וראה שם רש"י ורד"ק. ושלמה מלך ארבעים שנה (מל"א יא, מב).

3 ראה סד"ע סוף פט"ו: כנגד מלכות בית דוד לפני ששלמה התחתן בבת פרעה. ועיין מחלוקת רמב"ם וראב"ד, הלכות מלכים פ"א ה"ט, וכ"מ ורדב"ו שם.

נס גדול נעשה למלך אסא באותם הימים. זרח הכושי יצא אליהם,, בחיל אלף אלפים ומרכבות שלוש מאות". „עמד אסא ואמר, אני אין בי כח להרוג להם, אלא אני רודף אותם, ואתה עושה. אמר לו, אני עושה שנאמר (דבהי"ב יד, יב) וירדפם אסא וגו' (כי נישברו לפני ה') — לפני אסא אין כתיב כאן, אלא לפני ה' ולפני מחנהו" (פתיחה לאיכה רבתי). המלך אסא עומד ומתפלל לפני ה': „עורנו ה' אלקינו, כי עליך נשענו, ובשמך באנו על ההמון הזה!" (דבהי"ב יד, ז—יד). והמחנה העצום ההוא ניגף ונשבר.

הנביא עוריהו בן עורד מעורר את המלך ואת העם שביהודה: „ה' עמכם בהיותכם עמו, ואם תדרשוהו ימצא לכם, ואם תעזבוהו יעזוב אתכם!... ואתם חזקו, ואל ירפו ידיכם, כי יש שכר לפעולתכם" (שם טו, א—ז). המלך מתחזק מדברי העדוד, מבטל ע"ז מארצו, ומביא את עמו בברית לדרוש את ה' אלקי אבותיהם בכל לבבם ובכל נפשם. והארץ שקטה, ומלחמה לא היתה (שם).

בקשו אסא ויהודה לשבת בשלוה, והנה קפץ עליהם רוגזו של בעשא מלך ישראל, דוקא באותם הימים ובאותה שנה, שבה המלכות השלימה היתה צריכה לחזור למלכות בית דוד. בעשא כרת ברית עם ארם לעלות ולהתגרות באסא.

מה על המלך הצדיק לעשות? האם אין עליו להכין את הכלים למלחמה בדרך כל המלחמות, כמו שנהג יעקב אבינו (בראשית לב, ט ורש"י שם), וכמו ישעיה הוא לפני המלחמה עם זרח הכושי⁴, ואחר כן להתפלל ולהשען על ישועת ה'? והמלך אסא מוציא זהב וכסף מאוצרות בית ה' ובית המלך — כל אותו אוצר אשר הי"ת המציא לו מזרח הכושי, ואשר היה בירושלים מימי קדם עד ימי רחבעם (פסחים קיט ע"א) — ושולח אותו שוחד אל בן הדד בן טברימוז בן חזיון מלך ארם: „לך הפרה את בריתך את בעשא ישראל, ויעלה מעלי" (מל"א טו, יח—יט).

התחבולה הצליחה, ובעשא חדל מלהתגרות במלך יהודה. אולם — „האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב", כך אמר ה' לשמואל בכונו את המלכות לבית דוד (שם"א טו, ז):

ובעת ההיא בא חנני הרואה אל אסא מלך יהודה, ויאמר אליו: בהשענך על מלך ארם, ולא נשענת על ה' אלקיך, על כן נמלט מלך ארם מידך. הלא הכושים והלובים היו לחיל לרוב, לרכב ולפרשים להרבה מאד, ובהשענך על ה' נתנם בידך. כי ה' עיניו

4 ראה דבהי"ב יד: ויבן ערי מצורה וגו' חומה ומגדלים דלתים ובריחים וגו' ויהי לאסא חיל נשא צנה ורמח מיהודה שלוש מאות אלף, ומבנימין נשאי מגן ודרכי קשת מאתים ושמונים אלף. וראה גם רמב"ן במדבר יג, ב: וזו עצה הגונה בכל כובשי ארצות וכו', כי הכתוב לא יסמוך בכל מעשיו על הנס, אבל יצוה בנלחמים להחליץ ולהשמר ולא רוב וכו'.

מישטטות בכל הארץ להתחזק עם לבכם שלם אליו — נסכלת על זאת, כי מעתה יש עמך מלחמות.

(דבה"ב טז, ז—ט; וראה רד"ק שם)

יודע „היוצר יחד לבם" שאין לבבו של אסא שלם עם ה' אלקיו. אמנם כתוב אחר מעיד עליו „רק לבב אסא היה שלם עם ה' כל ימיו" (מל"א טו, יד; וכן דבה"ב טז, יז), אבל כנראה היה איזה שהוא פגם זעיר, שאינו נראה לעיני אדם, בתחבולה שנקט אסא, עד כדי כך שהנביא קורא לו „בהשענך על מלך ארם". ואולי הפגם פגם אך ורק בהחזרת המלכות השלימה לבית דוד, כצפוי באותה שנה, כי כך אומר לו הנביא „נסכלת על זאת, כי מעתה יש עמך מלחמות", וחז"ל קראו זאת „קלקל אסא". תביעה זו מאת אסא באה דוקא אחרי שראה את ישועת ה' בזרח הכרטי, „ולצדיק... נחשב לעון". שהרי הקב"ה מדרקק עם הצדיקים אפילו כהיט השערה. וכן דרך הצדיקים השלמים בבטחון, שלא יבקשו סבה כלל⁵.

קלקל אסא — שאם לא היה מקלקל היו שניהם (ישראל וארם) נופלים בידו, והיתה מלכות בית דוד היותר כמבראשונה (ביאור הגר"א לסד"ע שם).

**

המלך אסא לא כונן את צעדיו לפי מעלתו, שנדרשה ממנו: ת"ר, חמשה נבראו מעין דוגמה של מעלה, וכולן לקו בהן וכו' אסא ברגליו, דכתיב רק לעת זקנתו חלה את רגליו (מל"א טו, כג).

דרש רבא, מפני מה נענש אסא? מפני שעשה אנגריא (רש"י: עבודת מלך) בתלמידי חכמים, שנאמר, והמלך אסא השמיע את כל יהודה „אין נקיו" (שם כב). מאי „אין נקיו"? אמר רב יהודה אמר רב, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה.
(סוטה י ע"ב)

רגליו של אסא נבראו „מעין דוגמה של מעלה" (רש"י: נשתנו מן התחתונים לתפארת). ובהם חלה לעת זקנתו. ומפני מה נענש בכלל?

מצבה של יהודה ומלכה עדיין היה חמור, וטרם חלפה הסכנה מהתגררויות של בעשא מלך ישראל. אמנם בעשא נסוג מהרמה, אבל בודאי הוא עלול לחזור בקרוב בכוחות מחודשים. ואסא מצוה להרוס את המבצר אשר ברמה, ולבנות ביצורים צפונה לה בגבע בנימין ובמצפה. להכנות למלחמת מצוה זו — לדעתו של אסא — הוא מכריז „אין נקיו!". לדעתו אין כעת לדון

⁵ עיין דברי רבנו בחיי (בן אשר) בראשית מ, יד; וכן בדבריו שם מ„חובות הלבבות" בפתיחה לפרשת מקץ. וראה גם „חזון איש" על עניני אמונה, בטחון ועוד, ירושלים תשי"ד, פרק ב', חלק ו', ע' כ'.

כבמלחמת רשות, שבה נאמר על החתן „נקי יהיה לביתו“ (דברים כד, ה), אלא לעת הזאת יצא אפילו חתן מחרונו, וכל שכן תלמידי חכמים (הערוך, ערך אנגריא) ⁶.

אבל לא כאשר הבין אסא ראה הי"ת — עשה אנגריא בתלמידי חכמים. אין כאן מלחמת מצוה, ואין לבטל תלמידי חכמים מתלמודם.

בטח אל ה' בכל לבב, ואל בינתך אל תשעו (משלי ג' ה) — זו היא הדרישה הגדולה שנדרשה מאסא, ולא עמד בה. „כי אם הוא משתדל, ומבקש סיבה שינצל מן המאורע שהוא שהוא בן, משים חלק אחד מלבי בבטחון איתו סיבה, ואיננו בוטח בהקב"ה בבטחון שלם בכל לבב. ומי שהוא שלם במידת הבטחון, יש עליו לבטוח בהקב"ה בכל לבב, שהוא יתעלה בעל הסיבות כולן יומין אליו הסיבות כפי מה שיצטרך“ ⁷.

וגם בחליו לא דרש את ה', כי ברופאים (דבה"ב טז, יב).

אסא, אשר לבבו היה שלם עם ה' כל ימיו, נאמר עליו פסוק קשה זה: לא דרש את ה'?! הדרישה ברופאים פגם הוא — בימים אשר נביא ה' מתהלכים בינינו — לבוטח השלם, ופגם זה נקרא בלשון כתבי הקודש „לא דרש את ה'“. וכן מקשה רמב"ן (ויקרא כו, יא): ואילו היה דבר הרופאים נהוג בהם (בזמן הנבואה), מה טעם שיוזכר הרופאים? אין האשם רק בעבור שלא דרש ה'!... אבל הדורש ה' בנביא לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה'?

הבוטח השלם, העושה רצון ה', אין לו לפנות לרופאים כלל, בזמן אשר יכול לפנות אל נביא ה'. ועל כך נדרש המלך אסא.



הנער, הנסיד לבית דוד, יהושפט בן אסא רואה את אביו הגדול נוקט בתחבולות גם במלחמותיו וגם בעניניו האישיים, ופוגם בכך באישיותו, שאינה עומדת בתביעות הנעלות מפי הנביא. ואולי כבר הבין הנער אז, שבגלל זה הוחמצה ההודמנות לאחד את כל שבטי ישראל תחת מלכות בית דוד.

ובינתיים אירעו תהפוכות מעבר לגבול. אלה בן בעשא, מלך ישראל, נהרג בידי זמרי, עמרי, שר הצבא, הומלך בידי הצבא על ישראל, וזמרי שולח יד בנפשו. העם בישראל טרם הכריע בין מלכותו של עמרי לבין תבני בן גינת.

6 ועיין חידושי אגודת למהרש"א (סוטה י ע"ב ד"ה מפני מה), דמרה תלמידי חכמים מהריב"ו „את כל יהודה“, ולא מקל וחומר כהערוך. ונ"מ לענין פטור ת"ח במלחמת מצוה. ועיין גם סוטה מד ע"ב.

7 רבנו בחיי (בן אשר) על התורה, בפתיחה לפרשת מקץ (מבעל „חובות הלכות“ סוף שער הבטחון). ועיין „מכתב מאלהו“, כרך ג', בני ברק, תשכ"ד, ע' 170—175.

הנה אז רואה המלך אסא את ההודמנות לאחד את השבטים בדרך התחבולות והסיבות. הוא משיא את בנו יהושפט — והוא כבר למעלה מבן עשרים — לבתו של עמרי.

ומפני מה הרגו את תבני? כיון שהשיא אסא בתו של עמרי ליהושפט בנו לאשה, הרגו את תבני (רש"י מל"א טז, כב: כשראו חשיבותו של עמרי).

(סד"ע פ"ז)

גם הפעם לא כיוון אסא למחשבות ה', ונשען על בינתו בהתחברו לבית עמרי לטובת עמו ומלכות בית דוד. אמנם עמרי זכה למלכות מאת ה', מסבב הסיבות, מפני שהוסיף עיר אחת בארץ ישראל: „אמר רבי יוחנן, מפני מה זכה עמרי למלכות? מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל, שנאמר (מל"א טז, כד) ויקן את ההר שמרון מאת שמר בככרים כסף, ויבן את ההר, ויקרא את שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שמרון" (סנהדרין קב ע"א). אבל אין יישובה של ארץ ישראל מכפרת על רשעתו: „ויעשה עמרי הרע בעיני ה', וירע מכל אשר לפניו, וילך בכל דרך ירבעם בן נבט ובחטאתו אשר החטיא את ישראל, להכעיס את ה' אלקי ישראל בהבליהם (מל"א טז, כה—כו).

תחבולתו של אסא להתחבר בקשרי נשואין עם מלכות ישראל אינה יכולה להצליח. בעיני בני אדם הצליחה התחבולה להשלים בין מלכות יהודה לבין מלכות ישראל — „גדול השלום!" (ראה ספרי במדבר פ' מב), ותחבולה זו באה לקרב לבבות ולהגדיל הריעות והחברות. אבל לא כך נראה הדבר בעיני ה' — הרחק משכן רע! ואל תתחבר לרשע! (אבות פ"א מ"ז):

כיון שהשיא אסא מלך יהודה את בתו של עמרי מלך ישראל ליהושפט בנו לאשה, נגזרה על מלכות בית דוד שתכלה עם בית אחאב, שנאמר (דבהי"ב כב, ז), ומאלקים היתה תבוסת אחזיהו וגו', ונפלו שניהם (אחזיהו בן יהורם, מלך יהודה, ויהורם בן אחאב, מלך ישראל) בו ביום, זה עם זה.
(תוספתא סוטה פ"ג ה"ג; סד"ע סוף פ"ז)

בוא וראה, כמה הוא המרחק בין ראיית האדם למחשבות ה'! „כיון שהשיא אסא בתו של עמרי ליהושפט בנו לאשה..." — האדם רואה את השלום בין המלכויות ואת חשיבותו של עמרי בעיני אסא, והי"ת גוזר — מאותה סיבה — גזירה של כליון על מלכות בית דוד (לבן בנו של יהושפט בן אסא, כעבור כארבעים שנה)! אמנם כן, „גדול השלום, שאפילו עובדי ע"ז ושלום ביניהם, כביכול אין השטן נוגע בהם, שנאמר (הושע ד, יז) חבור עצבים אפרים הנח לו" (ספרי שם), והדגש על שלום ביניהם. אולם מאידך, „גדול

8 בכל מלכי יהודה מזכיר הנביא את אמותיהם, מלבד יהורם בן יהושפט (ואחו בן יותם). וראה שם בהגהות הגר"א, החולק על רש"י, וגורס „שהשיא אסא בתו של עמרי לבן בנו (יהורם). ועיין עוד רש"י מל"ב ט, כט.

השלום, שלא ניתן בחלקם של רשעים, שנאמר (ישעיה נז, כא) אין שלום, אמר ה', לרשעים" (ספרי שם). אין תקוה לרשעים לחיות בשלום עם הצדיקים. מלך, שעליו מעיד הנביא, "ויעש אסא הישר בעיני ה' כדור אביו" (מל"א טו, יא), לא יכול להיות לו שלום עם מלך, אשר אותו נביא מעיד עליו, "ויעשה עמרי הרע בעיני ה', וירע מכל אשר לפניו" (שם טז, כה). אין זאת אחרות בעיני ה', כי לא תתכן אחדות אלא בהשפעה הדדית, כאשר לבבו של זה ולבבו של זה שווים.

קיום נבואת אחיה השילוני, "אך לא כל הימים" נדחה לימות המשיח (ראה רד"ק מל"א יא, לט). את איחוד כל שבטי ישראל תחת מלוכות בית דוד חזה הנביא יחזקאל לעתיד לבא: ועבדי דוד מלך עליהם, ורועה אחד יהיה לכלם — ובמשפט ילכו וחקותי ישמרו ועשו אותם... והיה משכני עליהם, והייתי להם לאלקים, והמה יהיו לי לעם (יחזקאל לו, כה—כו).



במיטב שנותיו הופתר יהושפט בן אסא בכתר מלוכות בית דוד. "וילך בכל דרך אסא אביו, לא סר ממנו, לעשות הישר בעיני ה'" (מל"א כב, מג). "והיה ה' עם יהושפט כי הלך בדרכי דוד אביו הראשונים (ראה שם רד"ק), ולא דרש לבעלים. כי לאלקי אביו דרש, ובמצותיו הלך, ולא כמלכי ישראל, ויכן ה' את הממלכה בידו... ויגבה לבו בדרכי ה'" (דבה"ב יז, ג—ו).

ואף יהושפט, כיון שנתחזק במלוכות, לא נתעסק בעסקי מלוכות, ולא בעושר ולא בכבוד, ולא בדבר אחר, אלא בדיו, שנאמר וימלך יהושפט וגו' ויתחזק על ישראל (שם א). מהו, "ויתחזק"? שנתחזק ומינה דיינים. ואומר, ויגבה לבו בדרכי ה' וכו'. גסות רוח היתה בו, שהוא אומר ויגבה לבו? אלא שמינה דיינים עליהו, היודעים ללכת בדרכי ה', שנאמר (בראשית יח, יט) ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומישפט. ואומר לדיינים: ראו, כי המשפט לאלקים הוא.

(תנחומא, שופטים א)

לא נתעסק בעסקי מלוכות — אבל הצליח בהם יותר מכל מלכי יהודה אשר היו לפניו (ראה דביה"ב כל פרק יז). ולא נתעסק בעושר ובכבוד — אבל היו לו לרוב (ראה שם).

אלא בדיו — מינוי הדיינים הכשרים ותיקון סדרי המשפט הם דרכי ה', ועליהם נאמר "ויגבה לבו". "אף שהיה לו עושר וכבוד, לא גבה לבו בעבורם, כי אם במה שהלך בדרכי ה', כי כל העושר והכבוד לא נחשב לו למאומה, מול דרכי ה'" (מצודת דוד בדבה"ב שם). "כי הכתוב ימנע את המלך מגיאות ורוממות הלב וכו', כי בראוי להתרומם ולהתגדל יזהירו להיות לבבו שפל, ככל אחיו הקטנים ממנו (רמב"ן דברים יז, כ).

ובשנת שלוש למלכו שלח לשריו וגוי' ללמד בערי יהודה וגוי'.
וילמדו ביהודה, ועמהם ספר תורת ה', ויסבו בכל ערי יהודה,
וילמדו בעם (דבה"ב יז, ז—ט).

וישב יהושפט בירושלים, ויישב ויצא בעם מבאר שבע עד הר
אפרים, וישיבם אל ה' אלקי אבותיהם
ויעמד שיפטים בארץ, בכל ערי יהודה הבצרות לעיר ועיר וגוי'.
וגם בירושלים העמיד יהושפט מן הלויים והכהנים ומראשי
האבות לישראל למשפט ה' ולריב. (שם יט, ד—ח).

כמה גדולים מעשי יהושפט! בתחילת מלכותו שלח את שריו להפיץ
ידיעת התורה ולימודה בעם. וכאשר ראה נסי ה', ושמע תוכחת הנביא (ראה
שם). יוצא המלך בכבודו ובעצמו בכל רחבי ממלכתו, משיב את העם אל דרכי
ה', ומעמיד שופטים כשרים והגונים בכל עיר ועיר, וממנה בית הדין הגדול
בירושלים.

ויאמר אל השפטים: ראו, מה אתם עושים! כי לא לאדם תשפוט,
כי לה'. ועמכם בדבר המישפט. ועתה יהי פחד ה' עליכם. שמרו
ועשו, כי אין עם ה' אלקינו עולה ומשא פנים ומקח שחד וגוי'.

ויצו עליהם לאמר: כה תעשו בראת ה', באמינה ובלבב שלם.
וגוי'. חזקו ועשו, ויהי ה' עם הטוב! (שם, ו—יא).

אלו הם יסודות מישפטי התורה, ועליהם הוא בסס את כסא מלכותו —
ויכן ה' את הממלכה בידו.

ולא זו אף זו: „ואת יראי ה' יכבד (תהלים טז, ד) — זה יהושפט מלך
יהודה, שבשעה שהיה רואה תלמיד חכם, היה עומד מכסאו, ומחבקו ומנישקו,
וקורא לו רבי רבי, מרי מרי” (מכות כד, ע”א).

כבודתו של נושאי דבר התורה עולה על כבודו של המלך — היה עומד
מכסאו, ארבה רבה אהב אותם — מחבקו ומנישקו. והוא נפגע לעליונותם, בגלל
הכמת התורה אשר בלבם — וקורא לו „רבי רבי! מרי מרי!”. הנה כי כן,
זוהי דמותו האידאולוגית של מלך מבית דוד: הוגה בתורה, ועוסק במצוות
כדוד אביו. כפי התורה שבכתב ושבועל פה. ויכיר כל ישראל לילד בזה ולהזיק
בדירה. (ראה רמב”ם הלכות מלכים פ”א ה”ד). מצוה על המלך לכבד לומדי
תורה, וכשיכנסו לפניו סנהדרין וחכמי ישראל, יעמוד לפניהם וישיבם בצדו.
וכן היה יהושפט מלך יהודה עושה אפילו לתלמיד חכם (שם פ”ב ה”ה). ובכל
יהיו מעשיו לשם שמים. ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת האמת, ולמלאות
העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים, ולהלחם מלחמות ה' (שם פ”ד ה”י).

אמנם כן — וילך בכל דרך אסא אביו, לא סר ממנו, לעשות הישר בעיני ה'!
מה אביו נאמר בו „ויעש אסא הישר בעיני ה' כדוד אביו” — אף הוא כן.
מה אביו נאמר בו „ויסר את מזבחות הנכר והבמות, וישבר את המצבות,

ויגדע את האשרים" (דבה"ב יד, ב) — אף הוא נאמר בו, „ועוד הסיר את הבמות ואת האשרים מיהודה" (שם יז, ו): כל עבודה זרה שבארץ ישראל ומה אביו נאמר בו, „ויאמר ליהודה לדריש את ה' אלקי אבותיהם, ולעשות התורה והמצוה (שם יד, ג) — אף הוא נאמר בו, „ויצא בעם וגו' וישיבם אל ה' אלקי אבותיהם (שם יט, ד). ועוד הוסיף על מעשי אביו: „ויתר הקדש, אשר נשאר בימי אסא אביו, בער מן הארץ".

ולכן — מה אביו נאמר בו, „שקט הארץ, ואין עמו מלחמה בשנים האלה, כי הניח ה' לו (שם יד, ה) — אף הוא נאמר בו, „ותשקוט מלכות יהושפט, וינח לו אלקיו מסבים (שם כ, ל).

הנה הוא זה המלך אשר במשפט יעמיד ארץ (משלי כט, ד), ויהי ה' עם הטוב.

וילך בכל דרך אסא אביו — אך!...

מה אביו נאמר בו, „והבמות לא סרו" (מל"א טו, יד) — אף הוא נאמר בו, „אך הבמות לא סרו, עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות (שם כב, מד). אין אלו ח"ו במות לע"ז, כי הרי אותם הם הסירו, אלא „במות היחיד שהורגלו ליקרב עליהן לשמים, משחרבה שילה עד שנבנה הבית, שהיו הבמות מותרות (ראה דברים יב, יא וברש"י שם מגמרא זבחים), לא סרו עתה, ואף על פי שנאסרו משנבנה הבית, והיו עושים עליה כרת" (רש"י מל"א טו, יד). ואין המלכים הצדיקים, אסא ויהושפט, מזבחים ומקטרים בהם ח"ו, אלא העם, ואין „העם" אלא רשעים (ספרי במדבר יא). אבל אחד מייעודי המלך הוא לחזק בדרך של תורה, ויבנה כל ישראל לילך בה, ולהרים דת האמת. אם כן, חסרון יש כאן, ו„אך" — למעט מגדולתם וצדקתם של מלכים אלה.

ועוד דבר שהלך בו בדרך אסא אביו — ולא לשבח: וישלם יהושפט עם מלך ישראל (מל"א כב, מה). יהושפט קיבל מאביו את שאיפתו החזקה להשלים עם מלכי ישראל אשר בשומרון.

ומה אביו השיאו לבת עמרי — אף הוא השיא את בנו יהורם לעתליה בת אחאב בן עמרי. וכן הוא אומר „ויתחתן לאחאב" (דבה"ב יח, א ורד"ק שם)⁹.

ומקרה של חיתון — להתחברות עם הרשע:

א. במלחמת רמות גלעד — עם אחאב

ב. באניות תרשיש — עם אחזיה בן אחאב

ג. ובמלחמת מואב — עם יורם בן אחאב

⁹ ראה מל"ב ה, יח: שם כו (ורד"ק שם): דבה"ב כא, ו. אחזיה, בן עתליה ויהורם, מלך יהודה, היה בן כ"ב במלכו (מל"ב ה, כו), וכל שנות מלכותו של אביו יהורם לא היו אלא שמונה שנים (שם יז). וא"כ בידי נולד בימי אביו זקנו יהושפט.

ורק במלחמתו בבני עמון ומואב והר שעיר, שבה לא התחבר לרשעים, זכה לנס גלוי.

מן השמים למדונו, איפוא, את גודל התביעה ממלך צדיק, בזמן הנבואה, בהתחברו לרשע. גם אם כוונתו לטובה, כפי שראינו כבר בתביעה מאסא אביל. ומן השמים למדונו את גודל שכרו, כאשר המלך הצדיק מצפה לרחמי שמים ולישועת ה', מבלי לנקוט בתחבולות ולבקש סיבות.

והוא הנאמר בתוכחה הנביא¹⁰, בספר מלכים: וישלם יהושפט עם מלך ישראל. הבה ונלמד פרשיות אלה.

מחותנו וגיסו של יהושפט, אחאב מלך ישראל, הרשיע מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו — להכעיס את ה'¹¹. בעצת איזבל אשתו, בת מלך צדונים, הוא מנהיג בישראל את עבודת הבעל הבזויה והטמאה. ה' שולח אליו את הנביא אליהו התשבי להוכיחו ולהחזירו למוטב. הנביא פועל במסירות נפש ממש, והפרשיות ידועות: עצירת הגשמים, המעמד הנשגב בהר הכרמל, שחיתת נביאי הבעל, הנצחונות על ארם בעזרת ה', וכרם נבות. ואחרי כל זאת: „רק לא היה כאחאב, אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה', אשר הפתה איתו איזבל אשתו. ויתעב מאד ללכת אחרי הגלולים ככל אשר עשו האמוריי” (מל"א כא, כה—כו).

אין ספק שיהושפט הצדיק, מלך יהודה, ידע את כל אשר נעשה מעבר לגבול ממלכתו. אולי הוא סבר שהקריאה הקדושה מפיו כל ישראל בהר הכרמל „ה' הוא האלקים!” מצביעה על תשובה שלימה. אולי הוא סבר שהנצחונות המופלאים על בן הדד מצביעים על קבלת התשובה. ואולי הוא סבר שתשובתו של אחאב אחרי מעשה כרם נבות כיפרה לו על כל מעשיו: „(אחאב) שלח וקרא ליהושפט מלך יהודה, והיה נותן לו מלקות ארבעים בכל יום שלוש פעמים, ובצום ובתפילה היה משכים ומעריב לפני הקב"ה, והיה עוסק בתורה כל ימיו, ולא חזר למעשיו הרעים עוד, ונתרצית תשובתו” (פרקי דר"א פ' מג). והנה עתה ראוי הוא להתחבר אתו: „לא הוה מפליג נפשיה מיניה” (חולין ה ע"א¹²).

יהושפט בא לשומרון להפגיש עם אחאב (ראה הכל במל"א כב ובדבה"י ב יח). בשיחתו מעורר אחאב את כבוש רמות גלעד בידי ארם (וראה שם ברד"ק). עיר חשובה¹³ בארץ ישראל עדיין בידי הגויים, ומלחמת מצוה היא להוציאה

10 וראה שם רד"ק, שפסוק זה הוא תוכחה.

11 על דמותו ראה י. לוי, „דרכו של מלך בישראל”, בית הספר חורב בירושלים, שלושים שנה לקיומו, ירושלים תשכו, ע' 79—91.

12 רש"י: לא היה יהושפט גוהר ונבדל ממנו וכו'. וראה שם כל הסוגיא.

13 עיר מקלט בנחלת גד. ראה דברים ד, מג; יהושע כ, ח; ושם כא, לו.

מידים¹¹. ואחאב מציע ליהושפט: ^{אתר דעת - מכללת הרצוג} "התלך עמי רמות גלעד? ויהושפט — בהתחשב במצות ישיבת א"י — משיב לו מיד: כמוני כמוך, כעמי כעמך, כסוסי כסוסך. רק תנאי אחד הוא מתנה: דרש נא כיום את דבר ה'! גראה, שיהושפט לא היה בטוח, אם מלחמת מצוה נלחמת בשותפות עם אחאב. והנה מנסה אחאב לרמותו בארבע מאות נביאי שקר, שכולם מנבאים בסגנון אחד: „עלה, ויתן ה' ביד המלך". יהושפט מבין את המרמה, ודורש בתוקף להביא גם נביא אמת, אשר יאמר רק אמת בשם ה'. נביא ה', מיכיהו בן ימיה, חווה את מפתו האישית של אחאב, כעונש על מעשה כרם גבות, שא היה בו הטא לכלל ישראל¹².

כיצד היה צריך יהושפט להבין נבואה זו?

כיון שהלך יהושפט מלך יהודה עם אחאב מלך ישראל למלחמה ברמות גלעד, נגזרה גזירה על יהושפט ליהרג, שנאמר, והיה כראות שרי הרכב את יהושפט וגו' (ויזעק יהושפט, וה' עזרו) — ראוי ליהרג באותה שעה, אלא מלמד שבשכר זעקה שזעק, תלה לו הכתוב שבע שנים, והיו מונין לבנו. (תוספתא סוטה פ"ב ה"ב וסד"ע פ"ז)

דברים כדברונות! יהושפט לא היה צריך ללכת — אפילו למלחמת מצוה — עם אחאב, ונגזרה הגזירה ליהרג. רק התפילה היא שהצילתו, אבל המלכות כבר נמנית לבנו יהורם. והדברים מפורשים בדברי הנביא:

ויצא אל פניו יהוא בן חנני החוזה, ויאמר אל יהושפט: הלרשע לעזור?! ולשונאי ה' תאהב?! ובזאת עליך קצף מלפני ה'! אבל דברים טובים נמצא עמך, כי בערת האשרות מן הארץ, והכינות לבכך לדרוש האלקים.

(דבה"ב יט, ב—ג)

מלחמת מצוה נדחית מפני התחברות לרשע, אין שותפות במצוות עם רשע אפילו במצות ישיבת ארץ ישראל: הלרשע לעזור? וכך היית צריך להבין את נבואת מיכיהו בן ימיה כי אחאב הוא רשע שלא נתכפרו לו חטאיו כולם. במעשה כרם גבות נתקבלה תשובתו, ובמלחמת רמות גלעד קיבל את עונשו שיכפר לו. אבל מלחמה זו היא עזרה לרשע, ולא עליך מוטלת כעת המצוה. הוי, כמה רחוקים מחשבות האדם ממחשבות ה'!

14 ראה רמב"ן בהשלמה לספר המצוות של הרמב"ם, מצוה ד: ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות... אבל הארץ לא נניח אותה בידם, ולא ביד זולתם מן האומות, בדור מן הדורות. ואף בעל „מגלת אסתר", החולק על רמב"ן, כותב: מצות ירושת הארץ וישיבתה לא נהגה רק בימי משה ויהושע ודוד, וכל זמן שלא גלו מארצם.

15 ראה שם רש"י לפסוק י: אתה לבדך תמות במלחמה וכו'.

אחר דעת - מכללת הרצוג
ועוד אזהרה לעתיד רומז הנביא יהוא בן חנני: ולשונאי ה' (לשון רבים!)
תאהב (לשון עתיד!) ? רמז רמז לו על בניו של אחאב, אחזיהו ויורם, שעתיד
הוא להתחבר עמהם.

והפעם אין המלך יהושפט נוהג בדרכי אביו. כאשר בא אביו של הנביא,
חנני הרואה, אל אביו של המלך בתוכחה דומה, אחרי מלחמתו בבעשא (ראה
לעיל), מה נאמר בו ? „ויכעס אסא אל הרואה, ויתנחו בית המהפכת, כי בועף
עמו על זאת“ (דבה"ב טז, י). ודעוּתו נוהג יהושפט אחרת. התוכחה מתקבלת
על לבו, והוא מתחזק במלאכת ה' ובהנהגת העם בדרכי ה'.

במידה והאדם השיג מעלה גבוהה יותר, בה במידה גם התביעות ממנו
גבוהות יותר — בקרובי אקדש, גורא אקדים מיקדשיך. אבל גם להיפך. במידה
והאדם גדול יותר, בה במידה גם הרושם הזעיר והתגובה הזעירה על מעשיו
מקבלים משמעות גדולה הרבה יותר. כזה או פסוק החקוקים לדורות בכתבי
הקודש, משמעותם אצל גדולי ישראל אינה ניתנת לשער¹⁶.

וימת (אחזיה בן אחאב) כדבר ה' אשר דבר אליהו, וימלוך יהורם
(בן אחאב) תחתיו, בשנת שתיים ליהורם בן יהושפט מלך יהודה
(מל"ב א, יז). אפשר לומר כן ? והלא יהושפט מלך אחריו חמש
שנים¹⁷! אלא כיון שהלך יהושפט מלך יהודה עם אחאב מלך
ישראל למלחמה ברמות גלעד, נגזרה גזירה על יהושפט ליהרג
וכו' אלא ממדה, שבשכר זעקה שזעק תלה לו הכתיב שבע
שנים¹⁸, והיו מונין לבנו.

(תוספתא שם וסד"ע שם)

אחרי מערכת רמות גלעד מלך יהושפט עוד שבע שנים, אבל הכתיב מונה —
במקום אחד — את ימי המלכות האלה לבנו יהורם, מפני שהתחבר לאחאב.
יהושפט לא נהרג, על אף הגזירה — בשכר הזעקה שזעק. יהושפט גם לא
מת לפני זמנו. הכתוב גם אינו מפחית כימי מלכותו, ואפילו לא נכתב שיהורם
מלך תחתיו בימיו. ולא עוד, אלא אפילו מנין ימי מלכותו של יהורם — שמונה
שנים (מל"ב ח, יז) — לא התחיל בימי רמות גלעד. רק במקום אחד, בהקשר
למלכות יהורם בן אחאב, רומז לנו הכתוב בחשבון השנים ש„היו מונין לבנו“
(או כגירסת סד"ע: ועלתה מלכות לבנו). הדברים אינם כפורשים בפסוק. רק
מי שמחשב את חשבון השנים, ותוהה על סתירה, לו נתגרה הרמז. ואצל יהושפט
רמז כזה בדברי הנביא, הרי משמעותו רחבה וגדולה לאין ערוך. מתוך קושיה
וסתירה בין פסוקים נרמזה לנו לדורות התוכחה הכבדה כלפי המלך הצדיק:
לא היה לו ללכת לרמות גלעד יחד עם אחאב.

16 ראה ויק"ר פל"ד ויל"ש סוף רמז קמא: אילו היה יודע ראובן, אהרן ובוועז וכו'.

17 ראה החשבון ברש"י מל"ב א, יז.

18 דהיינו שנתיים בימי אחזיה בן אחאב, וחמש שנים בימי יהורם בן אחאב. עיין רש"י שם.

ואולי בוכל לומר שיעיד רמזו לנו הנביא. אחרי הפסוק „וישלם יהושפט עם מלך ישראל“, בא — מיד אחריו — פסוק הסיכום „ויתר דברי יהושפט וגו'“ (מל"א כב, מה—מו), אף על פי שהנביא עדיין ממשיך אחרי זה לתאר חלק ממעשיו של יהושפט, אחרי השלמתו עם מלך ישראל. אלא רמז רמז לנו הנביא: ההשלכה עם מלך ישראל אינה רצויה לפני ה' ות, ובעצם מסתיימים כאן ימי מלכותו של יהושפט. ו

מלך יהודה קיבל את תוכחת הנביא יהוא בן חנני בהכנעה. תוכחה זו אינה מובאת בספר מלכים. מפי הנביא ירמיה, כותב הספר, א"א ברמז. ודי בכך להכנינו לדורות את הרקח. רק בספר מלכות בית דוד, ספר דברי הימים, מובאת התוכחה בפירוט, כי שם ממשיך הסופר בתיאור מעשיו הגדולים של המלך לבית דוד כתוצאה מתוכחה זו (וראה ר"י אברבנאל בהקדמתו לספר מלכים (ההקדמה השניה)), וכן בפירוטו למל"א כב, מט, בסוף דבריו על מלכות יהושפט).



בינתיים קם במלכות השכנה מלך חדש. אחאב נהרג במלחמת רמות גלעד, כדבר ה' אשר דיבר ביד הנביא מיכיהו בן ימלה. וימלוך אחזיה בנו תחתיו.

אין אנו יודעים במה שונה אחזיה מאביו אחאב. גם עליו מעיד הנביא „ויעש הרע בעיני ה' ויך בדרך אביו ובדרך אמו ובדרך ירבעם בן נבט, אשר החטיא את ישראל. ויעבוד את הבעל, וישתחוה לו, ויכעס את ה' אלקי ישראל, ככל אשר עשה אביו“ (מל"א כב, נג—נד). אולי סבר יהושפט לקרב את בן גיסו הצעיר התורה, בטרם יצא טבעו הרע בעולם, ולכן התחבר אתו. ואולי סבר שבעיני מסחר וספנות אין איסור להתחבר. ואולי סבר שמותר לקבל עזרה מרשע, כאשר אינו מראה לו סימני אהבה וחובה. הנביא יהוא רק אמר לו שאין לעזור לרשע, אבל לא להיפך. אין אנו יודעים, וגם חז"ל לא מסרו לנו, מדוע אחרי התוכחה הקשה של החווה, לא עבר זמן רב — תוך שנה אחת! — ויהושפט התחבר לאחזיה בן אחאב.

ואחרי כן אתחבר יהושפט מלך יהודה עם אחזיה מלך ישראל — הוא הרשיע לעשות. ויחברו עמו לעשות אניות ללכת תרשיש, ויעשו אניות בעציון גבר.

(דבה"ב כ, לה—לו)

עציון גבר לחוף ים סוף היתה בארץ מלכי יהודה עוד מימי שלמה¹⁹, והמלך יהושפט מנסה לחדש מינם את המסחר הימי לארצות הרחוקות כבימי קדם. פעילות כלכלית זו נעשית בעזרת אחזיה בן אחאב. ושוב בא אליו נביא ה', ומוכיחו על התחברות זו לרשע:

¹⁹ ראה מל"א ט, כה, ודבה"ב ה, יז.

ויתנבא אליעזר בן דודוהו מנרשט על יהושפט לאמר: בהתחברך
עם אחוזהו פרץ ה' את מעשיך! (שם לז)

ואל התחבר לרשע, כחמד שרא יתחבר אדם עם אדם רע, ולא
אם אדם רשע. שכן כיצנו ביהושפט יתחבר באחאב, ועלה עמו
רמות גלעד, ויצא עזיו קצף, שנאמר ובזאת עליך קצף מלפני ה'.
שוב נתחבר לאחזיה, ויעשו אניות בעציון גבר, ופרץ ה' את
מעשיו, שנאמר בהתחברך עם אחוזהו פרץ ה' את מעשיך,
וישברו אניות. וכו'. דבר אחר, אל תתחבר לרשע — ואפילו
לקרבו לתורה.

(אבות דר"נ פ"ט, ה"ד)

ושמא תאמר, הריני נזהר מלדור בשכינותי, שהוא התחברות
המדין, אלא שאני מתחבר עמו לעניני סחורה ופרקמטיא דרך
עראי, וכיוצא באלה. לכך הוא (נתאי הארבל) חוזר ומוזהיר „אל
תתחבר לרשע", כלומר, בשום הכרה בעולם.
(בית הבחירה לאבות פ"א מ"ז)

והפעם תוכחת הנביא מלוות גם בעונש מוחשי — מידה כנגד מידה:
„וישברו אניות ולא עצרו (כה) לכת אל תרשיש" (שם).

הנביא בספר מלכים עוד מוסיף, שגם הפעם מקבל המלך יהושפט את
התוכחה בהכנעה:

אז אמר אחוזהו בן אחאב אל יהושפט: ילכו עבדי עם עבדיך
באניות — ולא אבה יהושפט. (מל"א, כב, ג).

אחזיה חשב כנראה שהכשילון נגרם להם מפני חוסר יכולתם של עבדי
יהושפט להשיט אניות, והוא מציע, לא רק להשתתף בעשיית האניות, אלא
גם בהיטתם. אבל יהושפט למד את הדקה נפי הנביא, ולא אבה עוד להשתתף,
אפילו לעניני סחורה וספנות, עם הרשע.



אחזיה בן אחאב ברשעתו לא האריך ימים על כסא מלכותו, „וימת כדבר
ה' אשר דבר אליהו, וימלך יהורם תחתיו" (מל"ב א, יז). והנה רואה יהושפט
מלך יהודה, דודו של מלך ישראל, שהמלך הצעיר-החדש אינו הולך בדרכי
אביו ואמו:

ויעשה הרע בעיני ה', רק לא כאביו וכאמו, ויסר את מצבת
הבעל, אשר עשה אביו. רק בחטאות ירבעם בן נבט, אשר החטיא
את ישראל דבק, לא סר ממנה. (מל"ב ג, ב—ג)

יהורם בן אחאב הסיר את מצבת הבעל, אשר עשה אביו. הוא מחזיר את
המצב לקדמותו, כפי שהיה בימי ירבעם בן נבט, בתחילת מלכות ישראל-אפרים.

מאידך הוא אינו מסיר את עגלי הזהב אשר בדן ואשר בבית-אל²⁰, מדאגתו שלא תשוב הממלכה לבית דוד, אם יעלו לרגל לירושלים עיר הקודש, ויראו את המלך מבית דוד יושב בעזרה, ומלך ישראל אינו נהנה מפריוילגיה זו. ואם יבואו לבית המקדש במוצאי שנת השמיטה למצות „הקהל“, ישמעו את „פרשת המלך“ מפיו של המלך מבית דוד (סנהדרין קא ע"ב ורש"י מל"א יב, כז). **הראשונה היא להמריכתי, וכן נהגו כל מלכי ישראל מסיבה זו (רש"י מל"ב ג, ג), ואין בעגלים עבודה זרה כמיש בתחילת עשייתם²¹. יורם גם היה זה אשר, עוד לפני היותו מלך, עזר העובדיתו אשר על הבית להציל את נביאי ה' מידי איזבל אמו. אמנם היות את הכסף ברבית, ועמד בתוקף רב על החזרתו, ועל כך גם נענש הבסוף (שמו"ר פ' לא).**

מלך חדש זה, אשר תיקן במקצת מעשי אבותיו, פונה בתחילת מלכותו לדוד, המלך יהושפט, לעזור לו **במהחמתי מואב**. בימי אביו אחאב היו לו מואב למס, ואחרי מותו פשע מישע מלך מואב במלכות בנו:

וילך וישלח אל יהושפט מלך יהודה לאמר: מלך מואב פשע בי — התלך אתי אל מואב למחמה?
ויאמר: אעיה — כמוני כמוך, כעמי כעמך, כסוסי כסוסיה.
(מל"ב ג, ז)

יהושפט סובר, כנראה, שאין יורם בן אחאב רשע גמור, ומותר להיות לו לעזר. סוף סוף מדובר על כבודם של ישראל, ובו אין להבדיל בין המלכויות. בודאי נזכר הוא בשאלה דומה שיטאלו אחאב, רק לפני שנתיים, כי גם תשובתו הפעם דומה מלה במלה לתשובתו אז. ובודאי גם נזכר בתוכחה החמורה של החווה אחרי המלחמה ההיא. אבל נראה לו ליהושפט, כי לא על יורם נאמרה האזהרה ההיא.

מלך ישראל מתייעץ בכל עניני המחמה עם מלך יהודה המנוסה. הם מצרפים אליהם בדרכס גם את אדום, ומקיפים את ים המלח מצד דרום. אחרי מסע של שבעה ימים במדבר אוזלים המים מכליהם. „ויאמר מלך ישראל: אהה! כי קרא ה' לשלשת המלכים האלה, לתת אותם ביד מואב. ויאמר יהושפט: האין פה נביא לה? ונדרשה את ה' מאותו. ויען אחד מעבדי מלך ישראל ויאמר: פה אלישע בן שפט, אשר יצק מים על ידי אליהו“ (מל"ב ג, יא).

יהושפט לא ראה צורך לטאל את פי הנביא לפני היציאה למסע, כי היה בטוח בצדקת המלחמה ובצדקת ההליכה המשותפת עם מלך ישראל. וגם עתה, בעת צרה, הוא בטוח שנביא ה' נמצא במחנה ישראל, ובודאי „יש אותו דבר ה'“.

20 לכאורה משתמע מדברי יג, יט שעוד מימי אביה בן רחבעם היתה בית-אל במלכות יהודה. מאידך משתמע ממל"ב י, כט שבסוף ימי יהורם בן יהושפט היתה במלכות ישראל.
21 עיין ד"ק מלא יב, כח. והשווה רמב"ן שמות לב, א. וראה גם ההשוואה לעגל שבמדבר בסנהדרין קב ע"א, א"ר אושעיא.

וירדו אליו אמר עתה יתקבל יהושפט ומלך אדום (שם יב).
 להודיע רשעו של יורם — שלא היה מודה בו, ולא הודה בו אלא
 יהושפט. למה לא נאמר כאן ביהושפט „מלך“? להודיע עונותיו
 של אותו צדיק, שלא רצה לירד לפני הנביא בבגדי מלכות, אלא
 כחבר הדיוט -- ויש אומרים, מפני שנגזרה גזירה שיהרג עם
 אחאב, היה הכתוב מונה לבנו מאותה שעה -- לפיכך לא נכתב
 „מלך“. ובשכר שירדו לפני הנביא, זכו לראות כל הנסים.
 (במד"ר פ' כא)

הנה למדנו הנביא את ההבדל בין מלך ישראל ליהושפט. אמנם גם יורם
 מבין שהצרה באה עליהם מאת ה' — „כי קרא ה' לשלושת המלכים האלה
 וגו'“, אבל אין עולה בדעתו שיש לשאול את פי נביא ה', כי „לא היה מודה
 בו“. ולעומתו, אותו צדיק, לא רק שהוא מודה בו, ולא רק שראה את השגחת
 ה' בהמצאו של הנביא במחנה, אלא עוד מתלבש עונה לפני הנביא, כי הרי
 הוא נושא את דבר ה'.

הנביא אלישע יודע את ההבדל התהומי בין שני המלכים, וכרבו, אליהו
 הנביא כלפי אחאב, אינו גרע כלל מהוכיח את מלך ישראל בתקיפות רבה:
 „ויאמר אלישע אל מלך ישראל: מה לי ולך? כך אל נביאי אביך ואל נביאי
 אמר!“ (שם יג). לא תקנת כלום! עדיין אינך מודה בנביא ה', מעולם לא פנית
 לנביא ה' (במד"ר שם). כל זמן שאינך נכנע לפני ה' ונביאיו, אתה עדיין
 בגדר רשע. אבל מאידך, אין הנביא פוסק את התחברותו של יהושפט למך זה,
 כי — כך סבר יהושפט — אין הוא רשע כאביו, כאמו וכאחיו.

יורם התבונן בעונותיו של המלך יהושפט לפני הנביא, וקיבל בהכנעה
 את תוכחתו. שלא כאביו, הוא מנסה לתקן את דרכיו:

התחיל מתחנן לפניו: ויאמר מלך ישראל, אל! (ותיב"ע: נא,
 על תזכיר עוונות המרשעת ההיא, בקש עלינו רחמים!), כי קרא
 ה' לשלושת המלכים האלה, לתת אותם ביד מואב?
 ויאמר אלישע, חי ה' צביאות אשר עמדתי לפניו, כי לולי פני
 יהושפט מלך יהודה אני נשא, אם אביט אליך ואם אראך!
 (במד"ר שם; מל"ב ג, יג—יד)

התוכחה התקיפה פעלה את פעולתה — יורם מתחנן לפני הנביא לבקש
 רחמים על ישראל, ומסתייג ברורות ממעשי אמו, שעדיין היתה חיה. ובכל

22 אמנם הנביא ממנה את המלך (ספרי דברים יו, טו; רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ג
 ושם ה"ח), אבל מבחינת הכבוד, אפילו נביא חייב בכבודו של המלך (שם פ"ב ה"ה).
 ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (שם ה"ג). יהושפט לא מחל כאן על כבודו,
 והנביא היה חייב בכבודו, אלא מתוך ענוה לפני נושא דבר ה' לא רצה להתהדר בלבושו
 לפניו, ומעלתו זאת של יהושפט גרמזת בפסוק. וראה גם רמב"ם שם ה"ו.
 23 ראה לעיל.

זאת נענה הנביא רק מפני שהוא נביא פנים ליהושפט מלך יהודה. הנביא אינו רואה את הנראה לעין בלבד, הוא רואה גם את הפנימיות שבאדם, מהשבות אדם ותחבולותיו, ויצרי מעללי איש. בעיני יהושפט תיקן יורם את מעשי אביו ואמו, וגם מוכן הוא להכנע לפני הנביא. ולכן הוא התחבר אתו במלחמה זו, ובאמת אין הנביא מוכיחו על כך. אבל הנביא מעמיק בראייתו — תשובתו של יורם אינה שלמה, ובעיניו עדיין הוא רשע: אמר רבי יוחנן, אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע, שנאמר „לולי פני יהושפט מלך יהודה אני נביא, אם אביט אליך ואם אראך!“ (מגילה כח ע"א). תביעתו של הנביא גדולה הרבה יותר מהבנתם וראייתם של בני אדם²⁴.



מחנה ישראל ניצל בנס גלוי, ולא עוד, אלא גם נחלו נצחון גדול על מואב. ויאמר (אלישע): כה אמר ה', עשה הנחל הזה גבים גבים. כי כה אמר ה', לא תראו רוח, ולא תראו גשם, והנחל ההוא ימלא מים, ושתיתם אתם ומקניכם ובהמתכם. ונקל זאת בעיני ה', ונתן את מואב בידכם. והכיתם כל עיר מבצר וכל עיר מבחור, וכל עץ טוב תפילו, וכל מעיני מים תסתמו, וכל החלקה הטובה תכאיבו באבנים.

(מל"ב ג, טז—טז)

וכן היה, למחרת בבוקר, כעלות המנחה, כדברי הנביא.

אמרו לו (לאלישע): התורה אמרה „לא תשחית את עצה“ (דברים כ, יט), ואתה אומר כן?

אמר להם: על כל האומות צוה דבר זה, וזו קלה ובזויה היא, שנאמר „ונקל זאת בעיני ה', ונתן את מואב בידכם“. שנאמר „לא תדרוש שלוםם וטובתם“ (דברים כג, ז) — אלו אילנות טובות.

שומעי לקחו של הנביא לא הבינו את מצוותו, אולי הוראת שעה היא? (ראה רד"ק שם). אבל הנביא אלישע, שהיה גם ממקבלי התורה ומוסריה²⁵, מלמד אותם הלכה שנמסרה בעל פה: כמו שבמואב בטלה המצוה לקרוא לשלום, כך גם אין איסור „לא תשחית את עצה“ נוהג בארצם. התורה מנמקת איסור זה „כי ממנו תאכל... כי האדם עץ השדה“ (דברים כ, יט) — כי חיי האדם הוא עץ השדה, עץ שהוא חיים לאדם²⁶. אם כן, אין האיסור

²⁴ תז"ל ראו בצורתם של דברי אלישע גם פגם: ר"ל אמר: כל אדם שכועס וכו' אם נביא היא. נביאותו מסתלקת ממנו — מאלישע וכו' (פסחים סו ע"ב, וראה רש"י שם).

²⁵ ראה הקדמת רמב"ם „משנה תורה“.

²⁶ ראה שם ראב"ע ורמב"ן. ועיין נר"ב מהד"ת יו"ד סי' י.

מצד השחתת העץ, אלא מצד ההפסד לאדם, ועל הפסדה של אומה קלה ובנויה זו התורה לא חסה²⁷.

נבואת הנביא נתקיימה במלואה, וישראל עשו כמצוותו בארץ מואב. אולם סופה של המלחמה לא היה לטובת ישראל, כי לא היו ראויים לכך:

וירא מלך מואב כי חזק ממנו המלחמה, ויקח אתו שבע מאות איש שולף חרב להבקיע אל מלך אדום, ולא יכלו. ויקח את בנו הבכור²⁸, אשר ימלך תחתיו, ויעלהו עלה על החמה — ויהי קצף גדול על ישראל. ויסעו מעליו, וישבו לארץ.

(מל"ב ג, כו—כו)

„מה עשה (מישע מלך מואב)? כנס כל אסטרולוגין שלו, ואמר להם: האם לא תאמרו לי מה זה — אני עושה מלחמה עם כל אומה ומנצח אותם, וכאשר אני עושה מלחמה עם היהודים, הם מנצחים אותי! ? אמרו לו: זקן אחד היה להם, ושמו אברהם, וניתן לו לבן מאה בן יחיד, והקריבו. אמר להם: והקריבו לגמריה? אמרו לו: לא. אמר להם: אם הקריבו, ולא גמרו, נעשים להם נסים — אילו הקריבו וגמרו, על אחת כמה וכמה! ובכן, בן בכור יש לי, שעתידי למלוך תחתיו, אלא אני מקריבו, אולי יעשו לנו נסים. וזהו שכתוב: ויקח את בנו הבכור, אשר ימלך תחתיו, ויעלהו עלה על החמה, ויהי קצף גדול על ישראל. — חמה (חסר) כתיב, שהיה משתחוה לחמה. מיד — ויהי קצף גדול על ישראל. אמר להם הקב"ה לישראל: עובדי ע"ז אין מכירין כבודי, לפיכך הם מורדין בי, ואתם מכירין כבודי, ומורדין אתם בי? (עפ"י תנחומא כי תשא ה).

רב ושמואל: חד אמר, לשם שמים. וחד אמר, לשם ע"ז. בשלמא למ"ד לשם שמים — היינו דכתיב „ויהי קצף גדול על ישראל“; אלא למ"ד לשם ע"ז, אמאי „ויהי קצף“? וכו' כמתקנין שבהם לא עשיתם — כמקולקלין שבהם עשיתם! (ועיין שם ברש"י). ויסעו מעליו, וישבו לארץ. אמר רבי חנינא בר פפא: באותה שעה ירדו רשעיהן של ישראל למדריגה התחתונה (ועיין שם ברש"י). (סנהדרין לט ע"ב)

איזו טעות טרגית טעו האסטרולוגין ומישע מלך מואב! [ובנו את במות הבעל, לשרוף את בניהם באש עולות לבעל], אשר לא צויתי, ולא דברתי, ולא עלתה על לבי (ירמיה יט, ה). אשר לא צויתי — זה בנו של מישע מלך

27 וא"ת, הרי יכלו ישראל ליהנות מהאילנות? התורה לא נתנה לישראל לכבוש ארץ זו, אלא לע"ל, ולא בימי אלישע. ראה רש"י בראשית טו, יט מב"ר (סוף פ' מד). מאידך לא נהגה באותו זמן האזהרה „אל תתגר במ מלחמה“ (דברים ב, ט), כי מצוה זו אינה לדורות. ראה „ספר המצוות“ לרמב"ם, שורש שלישי. וכן נלחמו במואב ועמון גם אהרן בן גרא, יפתח הגלעדי, וכן דוד המלך ויואב.

28 ראה גם דעת אביו ואחיו של רד"ק, לפשוטו של מקרא.

מואב וכו', ולא דברתי — זו בתו של יפתח, ולא עלתה על לבי — זה יצחק בן אברהם. (תענית ד ע"א, וראה רש"י שם).

איזה חוסר הבנה בדרכי עבודת ה'! איזה סילוף במהות עקידת יצחק! ועם כל זאת — איזה קטרוג חמור על ישראל! אפילו מתוך טעות, חוסר הבנה וסילוף! הגויים מורדים בה', כי אינם מכירים כבודו, אבל אתם — אם מכירים כבודי, כיצד זה מורדים? כמקולקליו שבהם עשיתם! איזו ירידה לארץ, אחרי הנס הגלוי: ירדו רשעיהם של ישראל למדרגה התחתונה! הרשעים שבמלכות יוכרון זכו לנס בזכותו של אותו צדיק, המלך יהושפט, אבל המסע המלחמתי נכשל, ומואב לא חזרה עוד תחת יד ישראל²⁹.



ויהי אחרי כן³⁰ — באו בני מואב ובני עמון, ועמהם מהעמונים (ראה בפירוש המיוחס לרש"י וברד"ק), על יהושפט למלחמה (דבהי"ב כ — ראה כל הפרק). מואב לא הסתפקו בנסיגת מלך ישראל, הם באו גם לנקום את נקמתם ממלך יהודה, שבא לעזרת מלך ישראל.

הסכנה גדולה עד למאד. הם כבר עברו את ים המלח, בצורה מפתיעה, והם כבר נמצאים בתוככי ארץ יהודה, בעין גדי, ועומדים לעלות משם הישר לירושלים. המלך יהושפט קורא צום בכל יהודה, ומכל רחבי ממלכתו מתקבצים אנשים, נשים וטף לבית המקדש אשר בירושלים, לעמוד ולהתפלל ולבקש על נפשם מפני הסכנה הגדולה: „אלקינו! הלא תשפט בם, כי אין בנו כח לפני ההמון הרב הזה הבא עלינו. ואנחנו לא נדע מה נעשה — כי עליך עינינו!“.

קהל קדוש ומלך צדיק אינם מחפשים הפעם תהבילות, ואינם מבקשים סיבות — ואנחנו לא נדע מה נעשה! פה, באותו מקום, בחצרות בית ה', התפלל — לפני למעלה ממאה שנה — המלך שלמה בעת חנוכת הבית:

בהגנף עמך ישראל לפני אויב, אשר יחטאו לך, ושבּו אליך, והודו את שמך, והתפללו והתחננו אליך בבית הזה — ואתה תשמע השמים, וסלחת לחטאת עמך ישראל, והשבתם אל האדמה, אשר נתת לאבותם. וגו'.

רעב כי יהיה בארץ וגו' כי יצר לו איבו בארץ שערי וגו' ואתה תשמע השמים, מכון שבתך, וסלחת ועשית ונתת לאיש ככל דרכיו (מל"א ח, לג—לט) וגו'.

²⁹ בשנת תרכח נתגלתה בחורבות דיבון, בארץ מואב, מצבת אבן, שעליה חרט מיסע מלך מואב את סיפורי הצלחותיו. ביניהם הוא גם מתפאר בשחרור ארצו מעול מלך ישראל. ואולי יש בזה הסבר לנאמר „ויהי קצף גדול על ישראל“.

³⁰ מלחמה זו היתה בסוף ימי מלכותו של יהושפט, שנתיים לפני מותו. עיין רש"י ורד"ק מליב ח, טז עפ"י סד"ע. לעומת המלחמה במואב, שהיתה בתחילת מלכות יורם בן אחאב, כשש שנים לפני מותו של יהושפט. ואין מוקדם ומאוחר וכו'.

בתפילה זו ובהבטחה זו מתפלל עתה יהושפט:

ויבנו לך בה מקדש לשמך, לאמר: אם תבוא עלינו רעה, חרב, שטות, ודבר ורעב, נעמדה לפני הבית הזה ולפניך, כי שמך בבית הזה, ונזעק אליך מצרתנו, ותשמע ותושיע! (דבה"ב כ, ט)

כאשר כל ישראל והמלך נשענים על ה' בלבד, ישועת ה' קרובה לבא. בתוך הקהל הקדוש הזה, העומד בציון ובתפילה בחצר בית ה', קם אחד מן הלויים, מן בני אסף, ויהויאל בן זכריה שמו, כי שרתה עליו רוח הקודש.

ויאמר: הקשיבו כל יהודה וירשבי ירושלים והמלך יהושפט! כה אמר ה' לכם: אתם אל תיראו ואל תחתו מפני ההמון הרב הזה, כי לא לכם המלחמה, כי לאלקים וגו' לא לכם להלחם בזאת. התיצבו, עמדו וראו את ישועת ה' עמכם, יהודה וירושלים, אל תיראו ואל תחתו! מחר צאו לפניכם, וה' עמכם!

(שם יד—יז)

המלך והעם מאמינים באמונה שלימה באמיתות הנבואה, אף כי לא נבא נביא זה מעולם. כי ידעו שתפילתם נתקבלה לפני כסא הכבוד, ונכריס דברי אמת. יהושפט וכל יהודה וירשבי ירושלים משתחווים ומודים לפני ה', והלויים מהללים לה' בקול גדול, עוד טרם יראו את הנס.

למחרת בבוקר יוצאים כולם למדבר תקוע, המלך מחזק את העם באמונה בה' ובנביאי ה', „ויעמד משוררים לה' ומהללים להדרת קודש, בצאת לפני החלוץ, ואומרים הודו לה', כי לעולם חסדו!”

עמד יהושפט ואמר: אני אין בי כח לא להרוג, ולא לרדוף, אלא אני אומר שירה, ואתה עושה, שנאמר, ובעת החלו ברנה ותהלה וגו'. (פתיחה לאיכה רבתי)

כן, הלל ושירה עוד טרם יראו בפועל את הנס³¹, כי שלימים היו בבטחונם בישועת ה', והנס שנתבשרו עליו היה כבר נמצא בבה. ובזכות אמירת השירה על הנס שבכח, יוצא הנס מן הכח אל הפועל. וממי למד? ממשה רבנו על הים. כי כך נאמר שם: אמרו ישראל למשה רבנו: משה, מה עלינו לעשות? אמר להם: אתם תהיו מפארים ומרוממים ונותנים שיר ושבח וגדולה ותפארת למי שהמלחמות שלו וגו'. באותה שעה פתחו ישראל פיהם, ואמרו שירה „אשירה לה' כי גאה גאה!”³² (מכילתא בשלח, סוף פ' ב). ויותר מזאת — שירה זו באה במקום תפילה: אמר המקום למשה: משה! בני נתונים בצרה,

31 ראה מאמרו של הרב ע. שואב „הלל בעת צרה”, שמעתין, גיליון 64, ע' 41—46. וראה לעומת זאת המובא בשם הגרש"ס זצ"ל על הפסוק ואני בחסדך בטחתי, בחדושי רבנו הגר"ז סאלאווייצקי, הוצאת שכפול, סי' קכו, ע' 76.

32 נראה לומר, שאין הכוונה לשירת הים כולה, אלא לפזמון החזור, כי עליה נאמר בפירוש שאמררה אחרי קריעת ים סוף, וכך משמע גם מתוכנה.

והים סוגר, ושונא רחף, ואתה עומד ומאריך בתפילה?! אמר לפניו: ומה בידי לעשות? אמר לו: הרם את מטך וכו' — ואתה תהא מרומם ומשבח וגינתן שיר וישבח והודאה וגדולה ותפארת והוד למי שהמלחמות שלו (שם סוף פ' ג). וכן גם משתמע מלשון הגמרא (פסחים ק"ז ע"א): ת"ר, הלל זה מי אמרו? רבי אליעזר אומר, משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים. הם אמרו, „לא לנו ה' לא לנו!“, משיבה רוח הקודש ואמרה להן „למעני למעני אעשה“³³.

ההוצאה מן הכח אל הפועל היתה „בעת החלו ברנה ותהלה“. האויבים הרגו אלה את אלה, ללא שום סיבה נראית לעין, „ויהודה בא אל המצפה למדבר, ויפנו אל ההמון, והנם פגרים נופלים ארצה, ואין פליטה“. שלושה ימים עסקו בשלל — ללמדנו מה רב היה המון האויבים — „וביום הרביעי נקהלו לעמק ברכה, כי שם ברכו את ה'“.

מה רחוקים אנו מלהבין את עומק משמעות הדברים! היאך אנו יכולים לתאר לעצמנו את האירוע העצום הזה? השכינה שורה בישראל — בית המקדש עומד על מכונן, עם כל הגסים התמידיים שבו, הכהנים בעבודתם והלוויים בשירם ובזמרים. המלך יהושפט וכל עמו צמים ומתפללים, ובוטחים בטחון גמור באמונה שלמה בנס. ובתוך כך עומד נביא ה' המלהיב את כולם באמונתם, והמבטיח בשם ה' — אין צורך בתחבולות, אין צורך בכלי נשק — כמשה ובני ישראל על הים! לא לכם המלחמה, כי לאלקים! והנס נראה לעיני כל באי עולם: „ויהי פחד אלקים על כל ממלכות הארצות, בשמעם כי נלחם ה' עם אויבי ישראל“. אפילו הגויים, עובדי ע"ז, אין להם הסבר אחר, אלא כי נלחם ה'!



„יהושפט“ — כשמו כן הוא. רבי מאיר היה דייק בשמא (יומא פג ע"ב): ה' הוא השופט, והמשפט הוא לה'.

בהתחברו עם אחאב ועם בנו אחזיה פגעה בו, ביהושפט, מידת המשפט האלוקי, והי"ת דקדק עמו כחוט השערה כעם הצדיקים הגמורים, כי כל דרכיו משפט.

ומאידך, הוא המלך הוקם על לערוך את פדרי המשפט האלוקי לעם ה' בתוככי ארץ ה' — כי לא לאדם תשפטו, כי לה', ועמכם בדבר משפט. על יסוד כזה יראה גם הנביא ירמיה, כעבור כ-280 שנה, את הקיום של מלכות בית דוד:

³³ אמנם רש"ם שם מפרש „שעמדו על הים“ — לאחר שעברו. וקשה משאר מאמרי התנאים שם. וראה שם בחידושי אגדות למהרש"א: וכן בכל הני דמיתתי, כשהיו בעת צרה התפללו כן.

שמע דבר ה', מלך יהודה, היושב על כסא דוד, אתה ועבדיך ועמך
הבאים בשערים האלה: כה אמר ה', עשו משפט וצדקה, והצילו
גזול מיד עשוק וגו' כי אם עשו תעשו את הדבר הזה, ובאו
בשערי הבית הזה מלכים יושבים לדוד על כסאו, רכבים ברכב
ובסוסים, הוא ועבדיו ועמו.

(ירמיה כב, ב—ד)

וכך התפלל דוד על מלכות שלמה בנו:

אלקים! משפטיך למלך חי	—	וצדקתך לבן מלך.
דין עמך בצדק	—	וענייך במשפט...
משפט עניי עם	—	יושיע לבני אביו, וידכא עושק
ייראוך עם שמש	—	ולפני ירח דור דורים...
יפרח בימיו צדיק	—	וזרע שלום, עד בלי ירח

(תהלים עב)

נתקבל במערכת

דברי מנחם בירורי הלכות על שולחן ערוך, אורח חיים, חלק רביעי,
הלכות יו"ט עד הל' מגילה. מאת הרב מנחם מנדל כשר. הוצאת
בית תורה שלמה, ירושלים תשמ"ג.

נשמת אברהם הלכות חולים, רופאים ורפואה, חלק אורח חיים.
מאת פרופ' אברהם סופר אברהם, ירושלים תשמ"ג.

תחומין תורה חברה ומדינה, קובץ הלכתי, חלק ג, הוצאת צמת —
צוותי תורה ומדע, אלון שבות, גוש עציון תשמ"ב.

שערים בהלכה מבוא לדרכי הסדר והסידור בספרי הפוסקים
בהלכה. המבנה והתוכן בטור ובשו"ע. מאת הרב משה שליטא.
הוצאת משאבים ירושלים תשמ"ג.

ספר אסיא מאמרים, תמציות וסקירות בענייני רפואה והלכה, כרך
שלישי. נערך ע"י ד"ר אברהם שטינברג. הוצאת ראובן מס,
ירושלים תשמ"ג.

הרפואה במקורות לקט מתוך התנ"ך, משנה, תלמודים, מדרשים,
זוהר, רמב"ם ועוד. מאת מנחם אסף. הוצאת ראובן מס, ירושלים
תשמ"ג.

מאה שנה לפטירת הרב ישראל סלנטר זצ"ל

בכ"ה שבט השנה עברו מאה שנה לפטירתו של מרן הרב ישראל סלנטר זצ"ל, מייסד תנועת המוסר. יום הזכרון המאה צוין בשיחות מוסר ביישובות, בתי ספר, סמינריונים, אולפנות, ככללה „ירושלים" ועוד וכן ע"י מאמרים בעתונות הדתית. יום הזכרון לא צוין ע"י עצרות-עם, וזה משקף נאמנה את הדרך הצנועה בה הלך הרב ישראל סלנטר זצ"ל. לא ברעש השם ולא בנאומים קולניים נרכשת יראת שמים אלא באמצעות שיחות שקטות ובדוגמה אישית המביאות לידי חשבון הנפש והתעוררות.

לידתה של תנועת המוסר בליטא. תלמידי הרי"ס הפיצו את רעיון של לימוד מוסר בין תלמידי הישיבות. דרכם של תלמידי הרי"ס לא היתה קלה, אך לאט לאט הפך לימוד המוסר לחלק בלתי נפרד ברוב ישיבות ליטא. אך הצלחתה של תנועת המוסר בין כותלי הישיבות גרמה לפענ"ד לצמצום פעולותיה של תנועת המוסר. נתקבל הרושם שכוונתם של מייסדי תנועת המוסר אינה אלא להחזיר את לימוד המוסר בתוך הישיבות, להפיץ יראת שמים אמיתית בין תלמידי הישיבות ולהחזיר נושא יסודי ביהדות למקום הראוי בלימוד התורה. האם לכך באמת התכוון הרי"ס זצ"ל? נתבונן בדבריו:

„כי לכל עבירה יש עונש עצום ונורא, ולכל מצוה יש שכר נעלה מאוד, אם בפרט, והוא עיקר ללמוד תורה כל עבירה ועבירה לבדה, לגאווה תורת הגאווה, למשא ומתן באמונה חלקי התורה אשר לענינים שבין אדם לחברו, בעסקי העולם וכדומה, וכן לכל עבירה ומצוה את תורתה" (אגרת המוסר).

אם כך היתה כוונתו של הרי"ס זצ"ל, הרי אנו עומדים עוד בראשית מילואן של תביעותיו. זכותן הגדולה של הישיבות שהן קבלו את דרישתו של הרי"ס בנוגע ללימוד התורה שאינו מסתפק בלימוד שכלי בלבד. אבל אין להסיק מכאן שזאת כל תורת הרי"ס זצ"ל. מצוות רבות ועבירות רבות נתגו לעם ישראל ולכל מצוה ולכל עבירה פרטים ודיוקים רבים ויש צורך ללימוד מוסר רב כדי לא להכשל בקיום המצוות. בן ישיבה מוכרח ללמוד מוסר המתאים לו ואותה תביעה כלפי סוחר או פועל. עובד אדמה נצטוו במצוות ואיסורים רבים וע"י אי-זהירות הוא עלול לעבור על פרטי דינים שונים. הרופא מופקד על חיי אדם ממש ואיך לא יכשל ללא לימוד מוסר. רבים מתפרנסים מעבודות פקידות; פרקים שלמים בש"ס ועשרות סימנים בחושן משפט תלויים ועומדים לפני המעביד והעובד. כל זה דורש לימוד רב ואף יראת שמים רבה כדי לא לזלזל בכל דקדוקי הדינים. כל זה לא יתכן ללא לימוד מוסר. יש מוסר עבור בני תורה ויש מוסר לאנשי משא ומתן, יש מוסר לחיילים ויש מוסר לעובדי אדמה. כל אחד זקוק ללימוד מוסר, איש על מחנהו ואיש על דגלו. זאת התביעה שהשמיע רבינו רבי ישראל סלנטר זצ"ל בקומו בתוך עמו: הבה, נלמד מוסר, כל אחד המוסר המיועד לו. בודאי

שישנם יסודות ביראת שמים ובמוסר המתאימים לכולם והסדר עשו לנו תלמידי הרי"ס זצ"ל בספריהם ובשיחותיהם על יסודות המוסר. אבל יש להפריך את דבריהם בין כל חלקי העם ואף להתאים את דרישות המוסר לכל מקצוע ולכל מעמד.

וזה לשון הרמח"ל במסלת ישרים, פרק אחרון: „כי כל אדם לפי האומנות אשר בידו והעסק אשר הוא עוסק, כך צריך לו הישרה וההרכה, כי דרך החסידות הראויה למי שתורתו אומנתו אינו דרך החסידות הראויה למי שצריך להשכיר עצמו למלאכת חבירו... אבל הואיל והנושאים משתנים אי אפשר שלא ישתנו גם האמצעים המניעים אותם אל התכלית, כל אחד לפי ענינו”.

לכן עוד רבה הדרך. הופיעו שיחות מוסר המתאימות לבני תורה, לתלמידות בסמנריונים למורות, לתלמידי ישיבות וללומדי תורה בכוללים. אך איפה שיחות מוסר על יחסו של המעביד כלפי פועליו ויחסם של העובדים כלפי המעביד, שיחות מוסר על יחסי שכנים ועל התנהגותנו בחנות, שיחות מוסר עבור ממונים על כשרות המזון ושיחות מוסר לדיינים, שיחת מוסר לסטודנטים וכן עבור אחיות בבתי חולים וכל שכן שיחת מוסר לעובדי ציבור. דיני תורה חמורים ומסובכים, סימנים שלמים בשולחן ערוך נשארו לדאבוננו ללא לימוד וללא מוסר, אין דורש ואין מבקש, כי דחוייה קרויה לה. כאן תפקיד ואתגר לראשי הישיבות ומשגיחים באותן הישיבות המחנכות לקראת יציאה לתוך חיי המעש שהרי בישיבות אלו מן הראוי לחנך את התלמידים להתמודד בכל הבעיות של חיי תורה שלמים בכל ענפי החיים.

וביום הזכרון המאה לפטירתו של הרב ישראל סלנטר זצ"ל מן הראוי שנמשיך את דרכו. עורו נא והתעוררו נא ממשיכי דרכו של הרי"ס, הרחיבו מקום אהלו של הרב ישראל סלנטר, הרחיבו את היריעה, תאירו את כל התורה כולה באורו של מוסר ויראת שמים, נתבונן בכל מאמרי חז"ל המקיפים את כל התורה כולה, מצוות עשה ומצוות לא תעשה, פרטיות ודקדוקיהן.

ובדרך זו נעשה נחת רוח לרבינו ישראל סלנטר, זכר צדיק לברכה.

י. ע.

כשסיפרו לרי"ס על צדקותיו של צדיק מפורסם, שאל רי"ס: האם קרה פעם שצדיק זה נכנס לחנות של חנווני והציע לו שילך ללמוד תורה והוא יחליף אותו ליום או יומיים.

המאורות הגדולים, עמ' מו.

על ספרים ועל סופריהם

יונה עמנואל

ספר נשמת אברהם

נשמת אברהם, הלכות חולים רופאים ורפואה.
חלק אורח חיים מאת אברהם־סופר אברהם.
ירושלים, תשמ"ג.

בשנים האחרונות ישנה התענינות בנושאים הלכתיים ברפואה. עדות לכך המקום הנרחב בספרי שאלות ותשובות לנושאים רפואיים. כמוכן הופיעו ספרים וחוברות הדנים בשאלות שהתעוררו ברפואה ובבתי חולים. נוסף לפרסומים אלה, מופיע זה כמה שנים כתב העת „אסיא” בהוצאת מכון ד"ר פלק שלזינגר ז"ל שע"י בית החולים שערי צדק בירושלים. גם בכתבי עת תורניים שאינם מוקדשים לנושאים רפואיים, הופיעו בשנים האחרונות מאמרים רבים הקשורים בבעיות הלכה ברפואה.

הפרסומים הרבים האלה מקורם בבעיות חדשות ברפואה. מכשירים חדשים בבתי החולים העמידו שאלות מסובכות לגדולי הוראה, במיוחד בקשר להפעלתם בשבתות ובחגים. אך נדמה שלא רק ההתפתחות הטכנולוגית הביאה לעיונים הלכתיים רבים. בארצות הגולה היתה אפשרות לפתור בעיות רפואיות בשבת ע"י רופא גוי או אחות גויה, הרי פתרון זה אינו אפשרי בארץ ישראל.

גם הרופאים שומרי תורה ומצוות מבינים היום שאין להסתפק בשמירת התורה בחיים הפרטיים. יש צורך בלימוד בלתי פוסק בש"ס ופוסקים כדי להיות רופא נאמן. סימנים רבים בשולחן ערוך מהווים אתגר לרופא שומר תורה ומצוות או לחולה המשתדל לשמור על קיום המצוות גם במצבו המיוחד. ישנם סימנים שלמים בשולחן ערוך אורח חיים שמשמעותם המעשית בעיקר לגבי חולה, כגון הרחקה מצואה ומי רגלים בקריאת שמע ותפילה, מכה ביד או בראש לגבי הנחת תפילין, תחבושת בידים לגבי נטילת ידים, דיני חולה ויולדת בשבת, דין חולה ביום הכיפורים ועוד דינים רבים.

פרופסור אברהם־סופר אברהם תופס מקום מיוחד בין הרופאים שומרי תורה ומצוות בימינו. פרופסור אברהם הוא רופא מעולה, הן בידיעותיו היסודיות ברפואה והן במסירותו לחולים. נוסף לזה פרסם פרופסור אברהם מאמרים רבים בנושאים רפואיים על פי ההלכה (גם ב„המעין”) ואף הוציא שני ספרים „לב אברהם” חלק א וחלק ב, ברירי הלכה בנושאים שונים ברפואה.

בספר הנוכחי, ספר „נשמת אברהם”, הגדיל פרופסור אברהם ודן בהלכות חולים, רופאים ורפואה בשולחן ערוך, אורח חיים. אין זה רק ספר חשוב, גם הרעיון הוא מקורי. בתור רופא חרדי עבר פרופסור אברהם על כל שולחן ערוך אורח חיים, על כל סימן וסעיף והתעכב בכל דין שיש לו שייכות לחולה ולרופא.

וכך חיבר ספר רב הכמות והאיכות עם בירורים וליקוטי הוראות מספרי הלכה רבים. בנושאים רבים התייעץ עם מירי הוראה ידועים, במיוחד עם מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א, הרב יהושע י' נויבירט שליט"א, הראשון לציון הרב עובדיה יוסף שליט"א והרב א"י וולדינברג שליט"א.

בספר מובאים גם הוראות מהרב י"י ווייס שליט"א ראב"ד של העדה החרדית בירושלים. וזה לשינוי של פרופ' אברהם בהקדמתו, ואם בחסדו ית' זכיתי להוציא לאור את ספרי זה, בחסדו גם זכיתי להתאבק באבק רגלי גדולי דורנו וללמוד מפייהם, ודבריהם המובאים כמעט בכל עמוד ועמוד, הופכים בע"ה את ספרי לפנין יקר ערך, מלא וגדושה מחכמתם וחיידושי תורתם. ומחסדו ית' זכיתי ללמוד תורה מפי מו"ר הגר"י נויבירט שליט"א, תורה בכלל והלכות רפואה בפרט.

פרופסור אברהם הדגיש שהספר לא נכתב כדי לפסוק הלכות, אך אין להתעלם מכך שבהבאת אלפי הוראות מספרי הלכה ופוסקי הלכה יש משום הוראה הלכה למעשה. מאידך ישנם מקרים רבים שפרופסור אברהם מביא דעות שונות מספרי הלכה, בלי להביא הכרעה. וזה הוכחה שאין כוונת המחבר לפסוק הלכה, אלא להביא לפני הרופאים והחולים את הוראות הפוסקים.

ישנו בעיות של הרופא החרדי שאינו ייחזיק את ורק לרופא. כך, למשל, מביא פרופ' אברהם בריש הלכות שבת, סי' רמה בענין, "ישראל ואינו יהודי שותפין איך יתנהגו בשבת". מובא שם ב, ג, נשמת אברהם (עמ' קה) פסק דינו של הרב משה פיינשטיין שליט"א "רופא יהודי ישתדל בבית חולים בחוץ לארץ שיש שם גם רופאים נכרים, לא לעבוד שם בשבתות, ואף שגם אחרים הם שומרי תורה, שהוא רק כלפני דלפני [לגבי לפני עור לא תתן מכשול] דלא מפקינן". מורי ורבי הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א העיר לי, "גראה דבטוי זה של כלפני דלפני כתב רק בדרך השאלה כי זה נאמר רק על נכרים ולא כשיש חשש תקלה לישראל". ולגבי השאלה אם מותר להחליף עם רופא יהודי שאינו שומר תורה כתב הרב משה פיינשטיין שליט"א, "ורש גם טעם גדול להתיר להחליף אף עם יהודים שאינם שומרי תורה, שגם כשיבואו בביתם יחללו שבת במזיד בכל מלאכות שיזדמן לא פחות מהמלאכות שיעשה בבית החולים באיסור (כלומר עבודות שאין הכרח לעשותן בשבת, — י. ע.) שא"כ אין בזה לפני עור שהוחלפו להו מלאכות במלאכות. ויותר נוטה שהרויחו כי יש הרבה חולים שמותר לעשות עבורם מלאכות וגם הרבה מלאכות הלא הם רק מדרבנן, ומה שעושה בביתו רובן הם מדאורייתא" (שו"ת אגרות משה, אורח חיים, ח"ד סי' עט). פרופ' אברהם מביא שם גם דעתו של מו"ר הרב ש"ז אויערבך שליט"א מתוך סי' שמירת שבת כהלכתה פרק לב סי' קכה שהרופא העבריין אשר כוונתו לתשלום, "אע"ג דקעביד מצוה, מ"מ הו"ל כנתכזין לבשר חזיר ועלה בידו בשר טהה, דמבואר בקידושין לב א תוד"ה דמחיל, דגם ע"ז יש משום ולפני עור, וגם אפשר דבג"ד גרע טפי, כיון שבאמת יש כאן חילול שבת, ויתכן דאינה נדחית אלא אם כוונתו להצלה ולא עבור תשלום". מו"ר הר"ש ש"ז אויערבך שליט"א מסתמך כאן על דברי בית הלוי על התורה, פרשת שמות על הפסוק וירא א' את בני ישראל.

דומני שיש כאן מקום לבירור נוסף. בעיה זו עומדת גם לפני אלפי חיילים שומרי תורה המשתדלים לקבל חופש לשבת. לפי הרב משה פיינשטיין שליט"א אין בזה שום פגם שהחייל הדתי גורם לכך שחייל לא דתי יישרת במקומו בשבת ויתכן שזה אף רצוי שהרי החייל הלא דתי בחופשתו מחלל שבת בביתו ע"י איסורים חמורים ואילו בשירותו בצבא הוא מלאכות רבות מותרות מיטעם פיקוח נפש וביטחון של כלל ישראל ואף מלאכות רבות אינן אלא דרבנן. אך לפי דעתו של מו"ר הרב ש"ז אויערבך שליט"א הדברים אינן פשוטים כל כך ויתכן שיש כאן איסור „לפני עור” שהרי ישנה דעה שחילול שבת מיטעם פקוח נפש רק מותר אם כל כוונתו להצלה.

ויתכן שאצל החייל שומר תורה המצב יותר קל, שהרי גם החייל הלא דתי כל כוונתו להצלה ואין כוונתו לתשום כמו אצל הרופא הא דתי. כמו כן יש לומר שגם לפי מו"ר הרב ש"ז אויערבך שליט"א אין שום גידוד עברה כאשר החייל יקח את חופשת השבת המגיעה לו ויש רק לדון אם רצוי שהחייל הדתי משתדל לקבל חופשת שבת יותר ממה שמגיע לו. זה ועוד. דברי מו"ר הרב ש"ז אויערבך שליט"א מובאים ב„שמירת שבת כהלכתה” לגבי השאלה אם לפנות בשבת לרופא שומר תורה או לרופא עבריין. במקרה כזה יש להעדיף פניה אל רופא דתי. אך אין הכרח למוד מכאן שהרופא הדתי מחויב להשתדל לעבוד דוקא בשבת כדי למנוע חילול שבת ע"י רופא עבריין. וכן העיר לי מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א „ברור שאינו חייב בכך, קל וחומר מזה שמותר לכבות ברה"ר גחלת של עץ, ואין מטריחין אותו לעמוד שם כל הזמן ולהזהיר”. לפי זה אין הדברים ב„נשמת אברהם” עמ' קה ברורים כל צרכם. אגב, מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א דן בס' „שמירת שבת כהלכתה” על רופא עבריין ולא הזכיר רופא „מומר” כמובא ב„נשמת אברהם”.

דיון אחר מובא בס' קסג בקשר לדברי הרמ"א שאסור להאכיל למי שלא נוטל ידים לפני הסעודה. שאלה זו מעשית לאחות או מתנדבת(ת) המאכילים את החולים. ב„נשמת אברהם” מרוכז חומר רב בשאלה זו.

בדיונים בנושא זה לא מצאתי שהרבנים שדנו בזה בשנים האחרונות, הביאו את דברי ה„חפץ חיים” וצ"ל המובאים בשמו בספר החפץ חיים, חיו ופעליו, ה"ג עמ' תתקנ"ג ומשם מצוטט ב„מסכת אבות עם פירוש החפץ חיים” (ירושלים תשכ"ח) עמ' טז בפירוש על „ויהיו עניים בני ביתך” (אבות א, ה) וז"ל: „אל תחפש פגמים בעני הבא אליך לבקש עזרתך, כגון שאינו נוטל ידיו לסעודה או אינו נוהר בברכת הפת, אינו מברך ברכת המזון וכדומה, התיחס אליו כשם שאתה מתיחס אל בנך, שאינך מגרשו מביתך אף אם הוא מתנהג שלא לפי רצונך”. יש להדגיש שדברים אלה מובאים רק „בשם” החפץ חיים. מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א אמר לי שבעל החפץ חיים וצ"ל אמר דבריו לגבי עניים שלא ידוע לנו אם הם נוטלים ידיים, אך מצד הדין אסור ליתן משלו גם לבניו ובנותיו הגדולים אם בודאי אינם נוטלים ידיים וגם בצדקה לעני אסור אלא במקום ספק ולא בודאי, כמבואר בס' קסג סע' ב. בכל אופן במקרה של ספק — וכך רוב המקרים בבתי חולים, יש לסמוך על דברי

החפץ חיים הנ"ל. כמו כן אסור לעצור את המצא ברורה סי' קסג ס"ק יב מובא שיעקר האיסור באוכל של המאכל, אבל אם ההחם של האוכל, אין איסור מעיקר הדין. ובנידון אפשר לומר שהאוכל שייך לחולה, שהרי הוא משלם עבור האישפוז ובודאי אין זה ההחם של האחות או המתנדבת בבית החולים. כמוכן יש כאן חולשת החולה המקשים עליו לפעמים לטול ידיים ולברך וכמובן ישנם מצבים המונעים מהחולה את האפשרות לברך. אגב, בעלי מלונות, מסעדות וקוסקים אולי נכשלים כאן ולא שמענו שבעלי תורה מעירים על כך לבעלי מלונות כשרים. נראה לי שאין להעיר לאחיות ומתנדבות בבתי חולים על בעיה זו, שבודאי יש להן כאן כמה צדדים להקל.

בסי' תקפט סעיף ו דן פרופ' אברהם בדברי השאגת אריה שאין לטלטל שופר או לולב לרשות הרבים עבור אשה. שהרי אין עליה שום חיוב וטלטול לרה"ר מותר רק בצורך קצת. זאת בעיה הלכתית מעניינת, אך נדמה לי שלמעשה יש להבחין בין טלטול עבור אשה שאינה מחכה כלל ללולב או לשופר והמביא רוצה רק לזכות אותה במצוה — ובין אשה שאינה מוכנה אפילו לטעום משהו לפני שמיעת שופר או נטילת לולב. לית מאן דפליג שמותר להביא לאשה ביו"ט דבר שהיא מחכה לו בכליון עינים, כגון מכתב או מלבוש שהיא מעוניינת בה, ובודאי כאשר היא אינה מוכנה לאכול לפני שייבאו לה את הנדרש לה לפי הבנתה. וכי הבאת שופר עבור נשים דיון פחות חשובה? אתמהא. לכן נראה לי שדברי השאגת אריה אינם אקטואליים לגבי אותן נשים המקפידות (בצדק או לא בצדק) על תקיעת שופר ונטילת לולב. אצלן זה יותר מ"צורך קצת". אך מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבך שליט"א דחה חילוק זה לגמרי והעיר לי, "לענין מכתב או מלבוש אין שום מקום לחלק בין אנשים לנשים, משא"כ בלולב ושופר דהוי רק לצורך מצוה, שפיר סובר השאג"א שצריכים לומר להן דכיון שמעיקר הדין הן פטורות, לכן אסור לעשות מלאכה דאורייתא עבור זה".

בהלכות ברכת המזון (סי' קפב והלאה) לא מצאתי ב"נשמת אברהם" דיון אם אחות או מתנדבת(ת) יכול להוציא את החולה בברכת מזון, אף שהמברך בעצמו לא אכל. על עצם הדין ישנם דעות שונות בין הפוסקים, כמבואר במגן אברהם, טורי זהב ומשנה ברורה בסי' קצו (וראה גם תפארת ישראל, מגילה פרק א, סוף משנה א, בועז סס"י א). שארה זו מעשית לגבי חולה שברצונו לברך ברכת המזון, אך אין ביכולתו לפני חולשתו. גם לא מצאתי תשומת לב לשאלת ברכת הוימון בבית החולים. בבתי חולים רבים קיימות פינות אוכל עבור חולים המסוגלים לכך. האם זה נקרא צירוף לוימון? שאלה זו קיימת גם במסעדה שישירותה אנשים אוכלים במקרה על שולחן אחד.

העלינו נקודות אחדות מתוך ספר מיוחד זה, ספר "נשמת אברהם" הלכות חולים, רופאים ורפואה, חלק אורח חיים. המחבר הדגול, פרופסור אברהם-סופר אברהם נ"י מופיע כאן ברופא הרדי דגול, עם בקיאות יסודית באלפי בעיות בהלכה. סגנונו בהיר ואף תלמידי חכמים ימצאו בספר זה עיונים הלכתיים חשובים ביותר.

שערי תלמוד תורה

ספר שערי תלמוד תורה, על חיוב לימוד תורה, לימוד תורה לאחרים, הלכה ואגדה, בקיאות ופלפול, סברא, אסוקי שמעתתא, תלמוד תורה וקיום המצוות, תורה עם דרך ארץ, התורה וההכמות ועוד. מאת יהודה הלוי. הוצאת פלדהיים, ירושלים.

את הספר „שערי תלמוד תורה“, ואת מחברו כמוה"ר יהודה לוי גר"ו, אין צורך להציג בפני קוראי „המעין“. הספר ומחברו נודעים בשערים, וקוראי „המעין“ נהנים תדיר ממאמריו רבי התוכן והעניין של המחבר, אשר כמה וכמה מהם מובאים בספר זה, ומכל מקום אין בית המדרש בלי חידוש.

יחודו של הספר הוא בכך שאין הוא ספר נוסף על המדף, אלא ספר העוסק בעניני יסוד במצוות תלמוד תורה שהיא כנגד כולם. נקח לדוגמה את שער ד', העוסק בדרך הלימוד. אי אפשר שלא להתרשם עמוקות מהעבודה הנפלאה שעשה המחבר בבירור וליבון הבעיות בנושא כה מסובך. נמצא כאן ליקוט משובח ומנופה מגדולי חכמי ישראל, מהתנאים ועד גאוני הדורות האחרונים, על מיגוון הדעות והשיטות. יש כאן ניתוח וסיווג של הבעיות, תוך הגדרה מדויקת של כל נושא. כגון, בקיאות, פלפול, סברא, אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, חידוש וכו'. כל המצוי אצל לימוד תורה יודע שאין זה מהדברים הקלים להגדיר באופן מדויק הבדל בין פלפול לסברא או חידוש, שהרי הפלפול, הסברא והחידוש יכולים להאמר אחדא מחתא, ורק עין חדה תבחין מה הסברא שנאמרה, ומה החידוש שנתחדש, ומהו קורטוב הפלפול שנתלווה אליהם. ועל כל זה בא המחבר ומראה על ידי ליקוט של כל הדעות אלו, הן דרכי הפלפול הנכונות, הן הדרכים שאינן נכונות, איזו סברא נתנת להאמר ואיזו סברא לא ניתנת להאמר, מה הם החידושים הרצויים ואף המחוייבים, ואלו הם שאין דעת חכמים נוחה מהם. לעיני הקורא מתגלה שדרכי הלימוד אף הן הלכות, וכמו למשל בהלכות שבת מובן לכל שיש דברים האסורים ודברים המותרים, כך גם בהלכות תלמוד תורה ישנן הוראות קבועות איך ללמוד, ולא איש הישר בעיניו יעשה.

אף סדר הלימוד, מה קודם למה, תופס מקום נכבד בשער זה. חכמי הדורות התריעו רבות על סדרים לא נכונים שהיו נהוגים במקומות שונים, ובשער ד' יש ליקוט חשוב בנושא. יש לציין כי בשנים האחרונות נעשו כמה נסיונות חשובים לשיפור העניין, ואף הושגו תוצאות מצויינות, למשל בקיאות תלמידים צעירים בכ"ד כתבי הקדש ושינון פרקי משניות לפני הכנסה ללימוד הגמרא, או לימוד מסכתות בדרך הבקיאות בצד הלימוד בעיון, וזכות זו יש לזקוף הרבה לאותם אנשים מסוגו של המחבר גר"ו, אשר נושא זה הוא בנפשם וליבם.

ומן המאוחר אל המוקדם יעלה אצלנו תלמוד תורה מהותה ותכליתה", שער זה ו' פרקים לו ונכבדות ידובר בו, כגון ענין תורה לשמה ושלא לשמה, נושא שהפס מקום נכבד בפולמוס שיטת החסידות ומתנגדית. כידוע החמירו כמה מגדולי החסידות בהגדרת מהות תורה לשמה, ולעומתם היתה דעת כמה מהגדולים שלא כאותה שיטה המוזכר הביא את עיקרי השיטות עפ"י הש"ס והראשונים בתוספת נופך והבהרות. פרק ו' דן במה שהעלו רבותינו האחרונים כי שתי מצוות יש בתלמוד תורה, לימוד ודיעה, ופרק ג' דן בתכלית הלימוד, ע"מ לעשות, ע"מ לדעת וע"מ להגיע לדבקות בה, ועוד ועוד.

שער ו' ושער ז' עוסקים בשתי בעיות חשובות, אשר רבים בהם ניגודי ההשקפות והדעות. היינו, תורה ודרך ארץ ותורה וחכמות. כל מעיין ישר ימצא כי נעשתה ע"י המחבר עבודה עצומה באסיפת מקורות רבים ומעניינים, ובחלקם כמעט ושאנים ידועים, ועבר כנגד השור הנסכים על ספרו, כרן הגר"י קמניצקי שליט"א, אשר המחבר נמנה על תלמידיו בישיבת תורה ודעת, כי טוב עשה שלא הסק מסקנות, כי כמה וכמה דברים מיתנים נפי העת והאדם. בלי ספק שכל מי שיוזקק בנושאים אלו ולאחרים שבספר, לא יוכל לפסוח על העבודה הכבירה והחשובה שנעשתה ע"י המחבר.

גם השערים ב', ג', ה' קובעים ברכה לעצמם, כמו בירור הנידון בקביעת ההלכה למעשה מדברי אגדה, או נושא החומרות הפעמים ואנו מוצאים שהמחמיר תבוא עליו ברכה, ופעמים אכרו עליו שאינו אלא הדין, ועל כן מן הראוי לקבוע כללים ברורים עפ"י מקורות נאמנים דעת את הדרך אשר נלך בה. נושא חשוב ומעניין באופן מיוחד הוא לימוד תורה לאחרים, וביחוד לרחוקים לקרבם אל היהדות, נושא שהוא מאד אקטואלי בתקופתנו, שרבים הם המבקשים לשוב לצור מחצבתם, ולשאוב ניחומי הדעת, היא תורתנו הקדושה. ואי בזה השכיל המחבר לעמוד על שרשי הבעיות וכל צדדיהן. גם המחלוקת העתיקה בין חכמי ישראל, אם תלמוד גדול או מעשה גדול, הוארה ע"י המחבר באור יקרות של פירושים וחיזושים הנאמרים בדעת והשכל וטוב טעם.

יורשה לי להוסיף רק שני מקורות נכבדים לענינים הנידונים בספר, בשו"ת דברי נחמיה לרא"ב גינזבורג (וילנא תרכ"ו) בהקדמה יש מאמר נכבד בנושא תורה ודרך ארץ, ובספר זכרון שארית יוסף לר"י הצדיק מפונא, בתחילת הספר, יש דברים חשובים בדרך הלימוד, ומן הראוי לעיין בהם.

כותב הטורים המכיר אישית את המחבר יוכל להעיד כי הספר כולו על שבעת שעריו ועשרות פרקיו על ש"כ עמודיו, אינם אצל המחבר כתורה משפה ולחוך, אלא הם תמצית מהשבתו ויגיעתו משך תקופה ארוכה, מלבד שאר חיבוריו ומאמריו החשובים בנושאים שונים. ואכן זכה להגיש לפני לומדי התורה ספר נכבד מאד, ערוך בצורה מצויינת וכתוב באופן תמציתי וברור.

אין לנו אלא לברך את מע"כ המחבר נר"ו ולהביע לו את רחשי התודה על המתנה היפה שהעניק ליודעי ספר, ואף נוסף לו ברכה, שיזכה להוסיף דעת ללמוד וללמד לשמור ולעשות.

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