

המעין

בתוכן:

- 2 **העורך** / העורך
3 **עדיאל ברויאר**
8 **הרב אברהם אבא וינגורט**
רבי עקיבא ובר כוכבא - עיון ביחס החכמים למרד
12 **הרב נתנאל אריה**
23 **הרב אהרן בק**
28 **הרב נתן קמנצקי**
36 **הרב יצחק מאיר יעבץ**
41 **פרופ' זהר עמר**

הלכה ואקטואליה

- 60 **צבי רייזמן**
68 **הרב יהודה זולדן**

זיכרון להולכים

- 72 **הרב יואל קטן**
75 **שמואל מרצבך**
79 **הרב מרדכי גרינברג; הרב יעקב לויפר**

תגובות והערות

- 'לא תוסיפו לראותם עוד' / הרב יואל פרץ, תגובה - הרב שמריה גרשוני; הכרונולוגיה של
מלכי פרס ותקופת שיבת ציון / הרב יוסי ברינר; לבירור דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל בעניין
גיורי זמנו / הרב אהרן גולדברג; עוד על משמעות ימי החנוכה / הרב אליעזר לרנר; בעניין
אמירת עשרת בני המן בקול רם על ידי הקהל / הרב בועז מרדכי, משה חדאד; בסיס הלכתי
לצניעות לבוש של נשים - תגובה / פרופ' נדב שנרב, תגובה לתגובה - הרב יהושע ענבל;
מכירת בית לגוי בארץ ישראל בשעת הדחק / אבי קלמן; האם המתנגדים להיתר המכירה
עוברים על ההלכה? / הרב משה פטרובר; האם ברכת 'וציוית' חלה כשהשמיטה מדרבנן? /
82 **הרב יהושע בן-מאיר**

- 114 **הרב יואל קטן**
120 **תקציר הגיליון באנגלית**

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 217 • ניסן תשע"ו [ג, נו]



'לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו'...

ברוכים הבאים לגיליון 217 של 'המעין'. כפי שניתן לראות הגיליון שונה מעט גם במראהו וגם בסדרי מהגיליונות הקודמים, בהתאם להתחדשות שעובר עתה מכון שלמה אומן, עם הצטרפות מנהל אדמיניסטרטיבי חדש - הרב אלעד ברנד, שצירף עמו למכון גם את הוצאת הספרים התורנית 'משעול' שע"י ישיבת שעלבים. ברכת הצלחה לכולנו.

כרגיל הגיליון מכיל נושאים מגוונים מכותבים מגוונים, ובהם מאמרים על זיהוי של כת"י עתיק מאת ר"א בן הרמב"ם וחידושים חדשים מאת הרב ויינברג זצ"ל בעל 'שרידי אש', התייחסות למרד בר כוכבא ולהלכות ספירת העומר, בירור אגדתי-היסטורי על תחילת ירידת אבותינו למצרים ובירורים בענייני המשכן וכליו, דיני נשיאת כפיים של כהן שידיו מקועקעות ותיקון טעות נפוצה בהבנת הלכות נידה, והספדים על שלושה יהודים יקרים שנפטרו לאחרונה - פרופ' דוד מרצבך מוותיקי מנויי 'המעין', והרב קופרמן והרב פוזן מוותיקי הכותבים ב'המעין', שלושתם אנשי 'תורה עם דרך ארץ' מובהקים, פעילים נמרצים כל אחד בתחומו, שזכו להשפיע רבות על חיי התורה בארץ, ולגדל דורות ישרים בארץ ישראל הנבנית. מדור התגובות וההערות מאוד מורחב הפעם, וכולל הערות קצרות בענייני הגיליונות הקודמים וגם כמה תגובות ארוכות - בנושא חובת הצניעות אצל נשים, בעניין היחס הנכון להיתר המכירה ולכרונולוגיה של חז"ל ועוד. גם הפעם צר לי מאוד על עוד עשרות [!] מאמרים חשובים וטובים שנאלצנו שוב לדחות עקב המקום המוגבל בכל גיליון. נאלצנו גם לקצר בגיליון הנוכחי את המדור 'נתקבלו במערכת' ואת התקצירים באנגלית.

הכותרת של עמוד זה, הלקוחה כידוע מתיאור ימות המשיח שבסוף הלכות מלכים ברמב"ם, מבטאת את מה שמרגיש היום כל יהודי - העולם משתנה מול עינינו לטוב ולרע, עם ישראל שבארץ ישראל הולך ומתחזק בכמותו ובאיכותו ובכלכלתו - ומנגד גם קשייו מתגברים בתחומים שונים בעיקר חינוכיים וערכיים, ואיש לא יודע מה צופן לנו העתיד, אם כי יודעים אנו ומאמינים בלב שלם ש'בטוב העולם נידון' (אבות ג, טו). יהי רצון שנראה את השלמת נבואות הנביאים לטובה עלינו בימים אלו ממש, בעזרתו יתברך.

מערכת 'המעין' והנהלות מכון שלמה אומן וישיבת שעלבים מברכות את המנויים והקוראים בברכת פסח כשר ושמח, ובשורות טובות לכלל ולפרט. שנוחה לאכול בקרוב מן הזבחים ומן הפסחים!

יואל קטן

זיהוי דפים מחיבור לא ידוע של רבי אברהם בן הרמב"ם בכתב ידו

בשנה שעברה זיהיתי בס"ד דפים מגניזת קהיר שנכתבו בכתב ידו של רבי אברהם בן הרמב"ם (להלן: ראב"ם), והם שרידים משני חיבורים שלו: האחד, פירוש למסכת ברכות מהתלמוד הבבלי, והשני, ככל הנראה, ספר המספיק לעובדי ה'.¹ הזיהוי מתבסס בעיקר על השוואת הכתב של דפים אלו לכתב של דף שהושלם בשלב מאוחר בעותק האוטוגרפי של פירוש המשנה לרמב"ם.² הדף המשלים זוהה ע"י רבי יוסף קאפח³ והרב סולימאן דוד ששון⁴ ככתב ידו של ראב"ם.

במאמר זה ברצוני להעיר בקצרה על דפים נוספים מן הגניזה שכבר פורסמו וכעת מתברר שאף הם כתובים בכתב ידו של ראב"ם, ובזה יש להכריע את הספק שעלה בדבר זהות מחברם. אגב בירור זה, אציין לקטע נוסף בכתובת ידו של ראב"ם שטרם זוהה, והוא מכיל חלק ממאמר מלחמות השם שהוא שלח לחכמי פרובנס.

* * *

לפני למעלה מחמישים שנה פרסם פרופ' אלכסנדר שייבר שני דפים מגניזת קהיר, כתובים בערבית-יהודית, תחת השם: "אגרת בלתי ידועה להרמב"ם?".⁵ את הזיהוי הוא נימק כך:

"כותב האגרת הוא, לדעתי, הרמב"ם, ועל כך יעידו הסגנון והתוכן. הוא מדבר על יריביו בצורה דומה לזו שבאגרת הרמב"ם הידועה לנו מכבר,⁶ ועל

1 ע' ברויאר, 'שתי הערות על זיהוי קטעים כפירוש רב האיי גאון לברכות, וזיהוי דפים מפירוש ראב"ם לברכות ומספר "המספיק"', חצי גבורים - פליטת סופרים, ח (אלול תשע"ה), עמ' א'קז-א'קט.

2 סדר נשים, כת"י ירושלים, הספרייה הלאומית, 4^ו5703 (לפנים, כת"י ששון 73), דף 9.

3 משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, ירושלים תשכ"ה, יבמות פ"ו מ"ז הע' 20.

4 מחקר מקיף על כתב ידו של הרמב"ם, ירושלים תש"ן, עמ' 21 ליד הע' 18, ובהערה עצמה.

5 א' שייבר, 'אגרת בלתי ידועה להרמב"ם? ושרי תהילה לכבוד בנו ונכדו, ספונות ח (תשכ"ד), עמ' קלז-קמד. בעמ' קלח נדפס צילום של שני עמודים מכתה"י הנידון כאן. הסיגנטורה של דפים אלו כיום היא: בודפשט, אוסף קויפמן, גניזה 229.1.

6 שייבר ציין: אגרות הרמב"ם, הוצאת ד"צ בנעט, ירושלים תש"ז עמ' 53-54 [=אגרות הרמב"ם, מהד' ר"י שילת, ירושלים תשנ"ה], כך א עמ' שג; א' טברסקי, Rabad of Posquière, קמברידג' 1962, עמ' 128 ואילך.

התפשטות ספריו כב' אגרת או מאמר תחית המתים⁷. אף ר' אברהם בן הרמב"ם העיד, ששני חיבורים של אביו הגיעו מהר לחכמים והם פנו אליו באגרותיהם ובשאלותיהם, 'ומתוך דבריהם ניכר לו ז"ל שהבינו ספריו ושמחו בהם, ושמח גם הוא שהגיעו דבריו לידע אותם, שמחה לאיש במענה פיו, וכתב להם תשובת שאלותם והשיב על ספריהם לכבדם ולפארם כראוי להם'⁸.



כת"י בודפשט, אוסף קויפמן, גניזה 229, עמ' 1

על טענות אלו הוסיף שייבר שהכותב מעתיק את הניקוד שמעל האות ת"ו (בערבית-יהודית), כמו שמצינו בכתביהם של הרמב"ם ובני משפחתו.

אולם, לאחר מכן הביא שייבר את דעתו של פרופ' דוד צבי בנעט שהמחבר הוא ראב"ם. נימוקיו הם: המחבר מנסה ליצור תנועה דתית חדשה, סגנונו נמרץ ודומה

7 שייבר ציין: אגרות הרמב"ם, מהדורת מ"ד רבינוביץ, תל-אביב תשי"א, עמ' 357: "וכאשר התפרסם חברנו זה בארצות והתפשט בקצוות [=אגרות הרמב"ם, מהד' ר"י שילת, ירושלים תשנ"ה], כך א עמ' שמח]; א' טברסקי, Biblical and Other Studies, בעריכת א' אלטמן, קמברידג' 1963, עמ' 168.

8 שייבר ציין: מלחמות השם, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ג, עמ' 52-53.

לסגנון של הרמב"ם, ופרטים אלו תואמים לדעתו את דמותו של ראב"ם. גם העדות ששייבר התייחס אליה, על תפוצת חיבוריו של כותב הדברים, מתאימה לראב"ם, שהעיד שספר המספיק "נעתק לארצות רחוקות מקצתו". שייבר מסיים שבנעט אינו שולל את האפשרות שהרמב"ם עצמו הוא מחבר הדברים.

אחר הדברים האלה, כתב הרב יצחק שילת באגרות הרמב"ם שיצאו לאור על ידו:⁹
 "אף לעניות דעתי יש בתוכן ובסגנון של האיגרת רק מקצת דמיון לדרכו ולסגנונו של הרמב"ם, ואף איני בטוח שיש לייחסה דוקא לבית הרמב"ם, יותר מאשר, למשל, לרס"ג, או לחכם אחר. ייתכן גם שאין זו כלל איגרת, אלא הקדמה לספר, או חלק ממאמר".

מאז, כמדומה שההתייחסות המשמעותית היחידה שנכתבה ביחס לדפים הלא מזהים, היא דבריו של פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן¹⁰:

"שייבר ההדיר שני דפים שלמים מהעתק נקי בכתב סופר מקצועי של האיגרת, שחסרה בראשה ובסופה ובין שני הדפים... קרוב לוודאי בעיניי שהשערה זו [=של בנעט] נכונה היא, וכן סבור פרופ' ' קרמר... ואמנם האיגרת מתאימה לדברי הראב"ם הן בלשונה והן בתוכנה, ואפשר לציין לכמה דוגמאות לכך, ואכמ"ל".

והנה, עיון בצילום כתב היד המדובר מעלה שלפנינו כתב ידו של ראב"ם, המוכר לנו מהדף שהוא השלים בטופס האוטוגרף של פירוש המשנה לרמב"ם הנ"ל, ומהדפים הנ"ל מפירושו לברכות ומספר המספיק.

זיהוי זה גם מחזק את הפקפוק שהעלה ר"י שילת בזיהוי הקטעים כאגרת רגילה. בעוד שבאגרותיו המוכרות לנו מן הגניזה רגיל ראב"ם לכתוב בכתב רהוט, הרי שבקטע הנידון, וכן בדפים שנזכרו לעיל מחיבוריו ומהשלמת פיה"מ לרמב"ם, אנו מוצאים כתיבה רשמית יותר - כתיבה בינונית, שהיא כתיבה יפה יותר מהכתב הרהוט, אך משום כך גם דורשת הקדשת זמן רב יותר מהכותב¹¹. בנוהג זה הלך ראב"ם בדרכו

9 איגרות הרמב"ם, מהד' ר"י שילת, ירושלים תשנ"ה³, כרך ב עמ' תרצב. הדברים נכתבו בנספח א, המכיל איגרות שייחוסן לרמב"ם מוטל בספק (ס' ח), תחת הכותרת: "קטע בלתי-מזוהה".

10 מ"ע פרידמן, 'זעקת שבר על ביטול אמירת הפיזטים - בקשה לפנות לסולטן', פעמים 78 (תשנ"ט), עמ' 134-135 הע' 19. במקום הצורך קיצרתי באמצעות שלוש נקודות וביארתי בתוך סוגריים מרובעים.

11 כתיבה רהוטה היא כתיבה מהירה, שבה רוב האותיות נכתבות במשיכת קולמוס אחת, ורבות מהן מתחברות זו לזו. הכתיבה הבינונית, כשמה, היא ממוצעת בין כתיבה רהוטה ובין כתיבה מרובעת (שקרובה לכתיבת סת"ם). מסתבר שגורם זה, דהיינו ההבדל בין כתיבתו הרהוטה ובין כתיבתו הבינונית של ראב"ם, הוא שהטעה את החוקרים ומנע מהם לזהות שכתב ידו הוא המונח

של אביו, הרמב"ם, שאף הוא כתב את הטיטות, הכתבים הפנימיים והאגרות בכתב הרוט, ואילו את הטופס הסופי והנקי של פירוש המשנה, המיועד גם להעתקה והגהה מתוכו, כתב בכתב בינוני.

ניתן לומר בוודאות שהדפים שלפנינו אינם חלק מספר המספיק, משום שראב"ם מזכיר בהם את "חיבורנו" (תצניפנא)¹². מסתבר יותר שהצעתו השנייה של ר"י שילת, שלפנינו חלק ממאמר, היא הנכונה, שכן ראב"ם מתייחס בדפים אלו לגורמים שמונעים מאנשים לקבל את האמת, ומשליך מזה לקושי שלהם לקבל את הדברים שבחיבורו. מסתבר בעיניי שדברים שכאלו הוא שלח לשומעי לקחו באיזה מקום על מנת לחזקם נגד החולקים. אם כן, יש לסווג מסמך זה כ"רסאלה", שהיא מאמר (או חיבור קטן) שנשלח כאגרת ומיועד גם להפצה, וכגון אגרת תימן של הרמב"ם.

עד עתה היה מוכר לנו רק טופס מקורי אחד של רסאלה שכתב ראב"ם, והוא כתוב בכתב הרוט ויש בו תיקונים והוספות¹³, הכל כפי שמצוי בטיטות של ראב"ם ובאגרותיו הרגילות. אמנם לאחרונה זיהיתי בס"ד קטע שלא זוהה עד עתה, והוא מכיל חלק ממאמר "מלחמות השם" של ראב"ם, ואף הוא כתוב בכתב ידו¹⁴. קטע זה, כמו הקטעים דידן, כתוב בכתב בינוני, ואין בו תיקונים. נמצא, שראב"ם השתמש בכתב הבינוני גם לשליחת אגרות שנועדו להפצה¹⁵.

לפניהם. כמדומה שטעות דומה היא זו שגרמה לחלק מהחוקרים לסבור בתחילה שקטעי הלכות הירושלמי לרמב"ם אינם כתובים בכתב ידו (ראה מה שכתב על כך ר"צ שטמפפר, 'הלכות הירושלמי לרמב"ם על מסכת כתובות - קטע שטרם פורסם וסיכום הממצאים עד כה', מברכת משה: קובץ מאמרים... לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, צ' הבר וכו' כהן [עורכים], מעלה-אדומים תשע"ב, כרך א עמ' 15-14 הע' 18).

12 יש לציין שמספר השורות של הדפים ומידותיהם שונה מהדפים שזיהיתי כשייכים, ככל הנראה, לספר המספיק.

13 כת"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה, Heb.C.28/45-46. קישור לסריקה: http://genizah.bodleian.ox.ac.uk/fragment/MS_Heb_c_28/45a. S. D. Goitein, 'A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides', Journal of Jewish Studies, pp. 105-114 (1966), 16. תודתי לפרופ' מ"ע פרידמן שהפנה אותי לחיבור זה של ראב"ם, והעמידני על מהות ה"רסאלה".

14 קמברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S NS 162.85. רשימה של המהדורות של מלחמות השם לראב"ם נמצאת בספר שרי האלף (רמ"מ כשר וי"ד מנדלבוים, ירושלים תשד"מ), חלק ב, מחלקה שביעית, עמ' תעח סע' 327).

15 אם כן, ניתן להסביר בשתי דרכים את הכתב הרהוט של הרסאלה הנ"ל - או שלפנינו נמצא רק טופס הטיטה הפנימי של ראב"ם, שממנו הוא העתיק את הטופס הסופי והנקי; או שלא היה לראב"ם מנהג אחיד באופי הכתב בכתובת אגרות שנועדו להפצה, והכל לפי השעה והעניין. כך או כך, כיוון שמאמר מלחמות השם נכתב עבור חכמי פרובנס, יש לשים לב גם לעובדה ששריד

בנוסף, הן בקטע ממלחמות השם והן בקטעים הנידונים כאן, כמות הטקסט שמכיל כל עמוד אינה גבוהה, ונתון זה מתאים יותר לחיבור קצר. לעומתם, הדפים הנ"ל מפירושו לברכות ומספר המספיק מכילים בערך פי שתיים יותר תיבות לעמוד. בסיום הדברים, לא נותר לנו אלא לקוות שיימצאו דפים נוספים מהחיבור המרכזי שנידון כאן, ואז, מלבד הדברים החדשים שיתגלו בהם, אולי נוכל גם להכריע באופן סופי את שאלת זהות החיבור, אחרי שביררנו בעזרת ה' את זהות מחברו.



כת"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 162.85
באדיבות אוצרי ספריית קמברידג'

מהכת"י המקורי נמצא דווקא בגניזת קהיר שבמצרים. ואף כאן יש שני הסברים מסתברים - או שראב"ם כתב כמה עותקים סופיים ונקיים, ולפחות אחד מהם הוא שמר לעצמו או הפיץ באזור; או שלאירופה הוא שלח מלכתחילה רק העתקה של העותק הסופי ואת הטופס הסופי המקורי שמר אצלו, וזה התגלגל לבסוף לגניזה.

פירוש של בעל "שרידי אש" על 'שנים אוחזין בטלית'

לשנת היובל להסתלקותו של הגריי" ויינברג זצ"ל, ד' שבט תשכ"ו

פירוש זה הגיע לידי באורח פלא. ומעשה שהיה כך היה: בהיותי נער צעיר זכיתי בזכות גדולה עד מאוד - היה לי שיעור פרטי עם הרב ויינברג זצ"ל, בעל ה"שרידי אש", על פרק "שנים אוחזין בטלית". זכיתי בזאת בזכות אהבתו הגדולה של הרב אל אבי מורי, הרב שאול וינגורט זצ"ל, שהיה מבחירי תלמידיו בבית המדרש לרבנים בברלין לפני המלחמה, ולאחר המלחמה הביא את הרב למונטרה שבשווייץ, שם חי עוד עשרים שנה עד לפטירתו.

מאז שהגיע למונטרה היה הרב ויינברג סועד אצל הוריי יום יום את ארוחת הצהריים. יום אחד, בכ"ב אלול תש"ו, אבי התפלפל עם הרב בדברי תורה ולא שם לב לזמן שעובר, וכשהסתכל בשעון הוא אמר שהפעם, שלא כהרגלו, כדי למסור את שיעורו הוא יעלה ברכבת לגבעת הישיבה - ישיבת "עץ חיים" במונטרה, שנוסדה ע"י חמיו, סבי הגאון הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל, בה שימש כמגיד שיעור. אולם אירעה תאונה טרגית. בשעה שהגיעה הרכבת לתחנה הקרובה לישיבה (בה היא עוצרת רק עפ"י בקשה) הרכבת משום מה לא עצרה, ואבי נפל מבלי קום עוד. אמי, הרבנית מרים לאה זכרונה לברכה, סיפרה שמי שהלך לבשר לרב את הבשורה הנוראה היה רבי משה בולג ז"ל, והוא סיפר שהיתה זאת חוויה נוראה - היה נראה כאילו הרב חווה את מוראות השואה מחדש. ואגב, אמי ספרה שהמילים שקצת הכניסו בה מחדש רוח חיים אחרי האסון היו מילותיו של אותו רבי משה בולג בשעה שהספיד את אבי; הוא אמר שלכל אדם יש תפקיד בחיים, ואבי, בשנים הקצרות בהן עסק ממקום מושבו בשווייץ במסירות שאין לשער בהצלחת יהודים מגיא ההריגה, מילא את תפקידו וייעודו בעולם, ובורא עולם לקח אותו חזרה אליו והעמיד אותו סמוך לכסא הכבוד...

אין לשער ואין לתאר את גודל מועקתו של הרב ויינברג לאחר פטירת אבי. ימים ושבועות וחודשים עברו עד שהרב חזר אט אט לעצמו, ומאז הוא חש מחויבות מוסרית כלפי אמי שנותרה אלמנה, וכלפי ילדיה - שתי אחיותיי ואני. היינו אז תינוקות, וכשגדלתי קיבל על עצמו ללמוד אתי. לדאבוני הרב לא ידעתי לנצל כראוי את גודל רצונו להעניק לי מאהבתו ומתורתו.

את השיעורים שלמדתי עמו על פרק "שנים אוחזין בטלית" רשמתי במחברת. יום

אחד עליתי באופניים לשיבת "עץ חיים", ששכנה, כאמור, על גבעה מעל העיירה מונטרה (אגב, אופניים אלו ניתנו לי כמתנה ע"י הרב ויינברג לרגל ה"בר מצוה" שלי. הוא אמר בחיך, שספרים אינו יודע אם אשמח בהם כבר אז, אך אופניים ודאי ישמשו אותי וישמחו אותי מיד...). את המחברת שמתי מאחורי, ולהפתעתי ולאכזבתי הגדולה, כשהגעתי לשיבה, לא מצאתי את המחברת. כפי הנראה היא נפלה בדרך. ירדתי שוב את כל הדרך כדי לחפש אותה, אך כל מאמצי עלו בתוהו. אי אפשר לתאר את גודל צערי. היה זה בשבילי אוצר אדיר שאבד, ללא כל אפשרות לתמורה.

עברו שנים רבות. כאשר גרתי כבר בירושלים עיה"ק, הוזמנתי פעם לציריך שבשווייץ כדי למסור סדרת שיעורים בבית כנסת שכונתי. היה זה בשבת, ובאיזושהו שלב ניגש אלי יהודי ואומר לי: "רצוני לספר לך דבר מעניין. הרב פוזן זצ"ל, ששימש כאן כרב, היה גר באותו בית שבו אני גר. כשיצא לגמלאות עבר לגור ליד קרוביו בלונדון, ולפני נסיעתו השאיר אצלי חפצים שלא רצה לקחתם אתו. ביניהם הייתה מחברת, והוא אמר לי שבמחברת זו רשם שיעורים ששמע מהרב ויינברג בבית מדרש לרבנים בברלין, והוסיף ואמר: 'אתה כבר תדע מה לעשות איתה'". וממשיך אותו יהודי ואומר לי: "מאז במשך כל השנים הייתה מחברת זו שמורה אצלי, וחיכיתי להזדמנות לתת אותה למישהו מתאים. והנה עתה שמעתי שיעורים ממך, והתרשמתי עד כמה היית קרוב בכל נימי נפשך לרב ויינברג. מי יותר ממך ראוי לקבל מחברת זאת? אנא בוא אלי במוצאי שבת, ואתן לך כפיקדון וכמתנה את המחברת". התרגשתי עד מאוד, ובמוצאי שבת עליתי לביתו. כשפתחתי את המחברת נדהמתי עד עמקי נפשי: היו אלו חידושים על פרק "שנים אוחזין בטלית"!... לא היו אלו חידושים זהים לאלו שרשמתי במחברת בנערותי, אך ודאי רוח הדברים דומה, ולא יכולתי לנוח ולשקוט מגודל ההשגחה האלוקית, כיצד השי"ת מחזיר אבידה לבעליה!

ועתה, לאחר שזכיתי כבר להוציא את חידושי בעל "שרידי אש" על הש"ס, מהדורה מחודשת של שו"ת "שרידי אש", מהדורה חדשה ושלמה של ספרו הגדול של הרב בהגות ובמחשבה "לפרקים" בשני כרכים, וכן הגדה של פסח וספר "מועדי ישראל" - הגיע הזמן גם לעסוק בחידושים אלו שנמצאו באורח פלא.

אני מפרסם כאן ב"המעין" לראשונה את אחד מהחידושים שנמצאו במחברת. יהי רצון שחידושים אלו יהיו לעילוי נשמתם של הרב ויינברג ושל הרב פוזן זכר צדיקים לברכה. פרסומם מהווה אות לתודה העמוקה שאני חב לאותו יהודי שנתן בי אמן ומסר לי את המחברת.

* * *

בבא מציעא ב, א:

משנה: שנים או חזין בטלית, זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו.

תוספות:

ויחלוקו. תימה, דמאי שנא מההיא דארכא דאמר כל דאליס גבר פרק חזקת הבתים (ב"ב לד, ב)? ויש לומר דאחזין שאני, דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי, דאין סהדי דמאי דתפיס האי ידיה הוא...

בתוספות על המשנה ריש בבא מציעא ד"ה ויחלוקו, הקשו מאי בין ארבע (ספינה), בה טוען כל אחד ששלו היא, ונפסק שם כל דאליס גבר - שהחזק יותר הוא הזוכה, ומנגד בשנים או חזין בטלית וכל אחד טוען שהוא מצא אותה, נפסק במשנה דיחלוקו. ותירצו, דבטלית הם אחזין בה, ונחשב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי, דאין סהדי דמאי דתפיס האי ידיה הוא ומאי דתפיס האי ידיה הוא.

וקשה, דגם בזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי שניהם תופסים בטלית, וע"י תפיסה שייך לכל אחד חצי, ולמה א"כ זה שאומר חציה שלי נוטל רק רביע? ויש ליישב, דאמנם התפיסה מקנה לכל אחד את כל הטלית, אבל התפיסה תלויה גם בטענה, וכיון שהוא טוען רק חציה שלי נעשית התפיסה רק על החצי, ונמצא שיש אחד שתופס את כולה ואחד שתופס רק את חציה, ולפיכך זה שתופס את חציה מקבל רק רביע. אך בזה טוען כולה שלי וזה טוען כולה שלי יש דררא דממונא לכל אחד, דהא דררא פירושו שייכות, והשייכות היא ע"י התפיסה והטענה, ועל כן הדין הוא דיחלוקו. וזהו מה שהתכוונו תוס' ב, ב ד"ה היכא דאיכא דררא דממונא דבלא

1 ואמנם בחידושי בעל "שרידי אש" על הש"ס ח"א סי' כח, בסוגיית "תקפו כהן", הובאה, כאחת מן הדרכים להסבר שאלת רבי זירא "תקפה אחד בפנינו מהו", שהשאלה היא האם נחשבים כספק אחוזים בכל הטלית, דאז תקיפה מועילה, או כוודאי אחוזים בחצי הטלית, דאז תקיפה לא מועילה. ואין זה סותר את האמור כאן, כי ודאי שכשחשד לבד תפוס התפיסה נחשבת כאילו הטלית כולה שלו היא, וכאן חידש הרב דתפיסה זאת מועילה רק אם מצטרפת לה טענה, ואם הטענה רק על חצי יש כאן פער בין התפיסות. אך שם, שכל אחד טוען כולה שלי, ניתן לראות אותם כתפוסים בטלית כולה או רק כאחוזים בחצי הטלית, כי התפיסות כאילו מבטלות זו את תוקפה של זו, וע"כ בית דין רואים אותם כשותפים בטלית.

טענותיהם יש ספק לבית דין. ואמנם בריש השותפין, בנפל הכותל שבין שני אנשים השותפים בחצר, המקום והאבנים של שניהם גם אם אחד יאמר כולו שלי והשני יאמר חצי שלי, דשם השייכות היא גם ללא טענותיהם, מעצם היותם ביחד בחצר.

ומה שכתבו התוספות דדין יחלוקו הוא כשהחלוקה יכולה להיות אמת, כוונתם דבשעה שיש צירוף של שני דברים, גם שייכות וגם חלוקה יכולה להיות אמת, אז אמרינן יחלוקו. ועל כן בארבה, הגם שחלוקה יכולה להיות אמת, אין שייכות, כי הם לא אחוזים בה, ומי יודע אם אין לאדם שלישי חלק בו. ובמנה שלישי (שהפקידו זה מאה וזה מאתיים, וכל אחד טוען שהוא זה שהפקיד מאתיים), יש שייכות אך אין החלוקה יכולה להיות אמת.

2 הרב זצ"ל מחדש כאן חידוש גדול, שגם לפי התוספות 'דררא דממונא' פירושו שייכות. והנה, זה שדררא דממונא פירושו שייכות מופיע בריטב"א לדף ב, ב, שקודם מביא את פירוש רש"י שדררא דממונא עניינו הפסד ממון, כמש"כ בד"ה דררא דממונא: "חסרון ממון, שאם יפרע זה שלא כדין הוא חסרון ממון, ואם נפטרנו שלא כדין נמצא זה חסר ולד פרתו". נציין שדברי רש"י מוסבים על המקרה של שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצידה ולא ידעין האם העובר מת ע"י הנגיחה, וכתב הריטב"א: "זו שיטת רבינו ז"ל, ונכונה היא, אלא שלשון דררא אינו נמצא בשום מקום בתלמוד מעניין חסרון אלא מעניין שייכות וזיקה" וכו'. והרב נהג לשאול בלשון חידוד על פירושם של תוספות דבלא טענותיהם יש ספק לבית דין, כגון בנמצא עוברה בצידה, וכי איזה ספק יש לבית דין? והרי רק בנסיך שנולד למלך ומלכה אנו מעוניינים לדעת באיזו שעה במדויק הוא נולד... וכל הספק כאן הוא מכוח טענותיהם! ועל פי מה שחידש כאן הרב גם תוספות הולכים בדרך זאת ש'דררא' פירושו שייכות, וזה שהם השתמשו ברעיון 'ספק לבי"ד בלא טענותיהם' הוא כדי לבטא ולהגדיר את השייכות: אם המציאות כשלעצמה מורה על שייכות גם ללא שיצטקו בבית דין שהדין עמם - דיינו בזה בכדי לפסוק מכוח הזיקה של שני הצדדים. ואפשר שגם מה שפירש רש"י דזה ענין של חסרון ממון, כוונתו לתת ביטוי לרעיון של שייכות: אם לכל צד יש חסרון ממון, סימן שיש לו שייכות! ואמנם לכאורה קשה מאוד על דברי ה'שרידי אש', שכתב דבטלית יש דררא דממונא, והרי הגמ' בדף ב, ב כותבת מפורשות דבטלית אין דררא דממונא, ועל כן גם סומכוס יודה דחולקין בשבועה, מה שאין כן בשור שנגח את הפרה שיש דררא דממונא חולקין בלא שבועה (ואח"כ הגמ' שואלת דאיפכא מסתברא, עיי"ש). ונראה ליישב באופן נפלא, דדווקא מפני שהרב הבין את עניין 'דררא' כשייכות יש מקום להסתכלות משני כיוונים: ביחס לארבה, הרי בטלית, שמוחזקין בה יש שייכות, וע"כ הדין הוא יחלוקו ולא כל דאלים גבר, אך ביחס לשור שנגח את הפרה, ששם יש שייכות ודאית לבעל השור ולבעל הפרה, אז לגבי טלית זה נחשב כאילו אין להם שייכות, כי בסופו של דבר השייכות תלויה גם בטענות, כפי שמסביר הרב שהמוחזקות ללא טענה אין לה כל ערך, והראיה דגם אדם שלישי שאין לו שום קשר של בעלות יכול להחזיק את הטלית בהשאלה. ועל כן לסומכוס כשיש שייכות ברורה חולקין בלא שבועה, אך בטלית שהשייכות תלויה בטענות יש לחזק את הטענות ע"י שבועה.

רבי עקיבא ובר כוכבא - עיון ביחס החכמים למרד ובמשמעותו לדורנו

מחלוקת חכמים ביחס למרד ולתקוות הגאולה

אופי הנהגתו של בר כוכבא

בר כוכבא - קריאה מורכבת

בר כוכבא ודמותו של מלך המשיח

סופו הטראגי של המרד

לקחי כישלון המרד; מי אשם?

בין שלוש דמויות

להיות בני רבי עקיבא

מחלוקת חכמים ביחס למרד ולתקוות הגאולה

כתוב במדרש¹:

שנה ר' שמעון בן יוחאי: עקיבה רבי היה דורש 'דרך כוכב מיעקב' - דרך כוזבא מיעקב. ר' עקיבה כשהיה רואה את בר כוזבא, היה אומר: זהו מלך המשיח. אמר לו ר' יוחנן בן תורתא: עקיבא, יעלו עשבים בלחיך, ועדיין אינו בא!

כשבעים שנה מפרידות בין מרד בר כוכבא למרד הגדול שהוביל לחורבן הבית השני. ביחס לקנאים במרד הראשון אנו מוצאים בחז"ל ביקורת קשה, אך לא כך ביחס למרד השני. רשב"י, תלמידו הגדול של ר' עקיבא, שחי שנים רבות לאחר המרד, מתאר ללא כל ביקורת את רבו כמאמין גדול ותומך נלהב במנהיג המרד שמעון בן כוסבא, מכנהו "בר כוכבא", ורואה בו דמות אשר מכוחה עשויה לצמוח מחדש גאולת ישראל. לעומתו רבי יוחנן בן תורתא לא היה שותף לתקוות הגאולה בדור זה, והוא פונה לר' עקיבא בביקורת עוקצנית, וטוען כי יעברו עוד שנים רבות לאחר מותו ועדיין משיח לא יבוא. ר' עקיבא בזמן המרד השני הינו ראש חכמי ישראל, ורובם הם תלמידיו². המדרש

1 את המדרש תרגמתי לעברית. הוא מופיע בשני מקומות כמעט באופן זהה; בתלמוד ירושלמי תענית פ"ד ה"ה ובמדרש איכה רבתי פרשה ב על הפסוק "בלע ה' ולא חמל".

2 "היה העולם שמם, עד שבא ר"ע אצל רבתינו שבדרום, ושנאה להם: ר"מ ור' יהודה ור' יוסי ורבי שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה" (יבמות סב, ב) עוד אמרו: "סתם מתניתין רבי מאיר, סתם תוספתא רבי נחמיה, סתם ספרא רבי יהודה, סתם ספרי רבי שמעון, וכולהו אליבא דרבי עקיבא!" (סנהדרין פו, א). עליו אומר משה רבנו: "יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי?" (מנחות כט, ב). ר"ע הוא שורש כל תושב"ע (ר' צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק,

אינו מעמיד מולו חכם ידוע ומרכזי, אלא את רבי יוחנן בן תורתא, שאין ידועות משמו אלא מסורות בודדות³. אמנם ביקורת על מנהיגותו של בר כוכבא מוכרת לנו גם ממקום אחר. בר כוכבא כינה את עצמו "נשיא ישראל", ופונה לחכמים שיכירו במנהיגותו כמי שממנו תצמח גאולת ישראל, כפי שמספרת הגמרא בסנהדרין (צג, ב):

בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא. אמר להו לרבנן: אנא משיח! אמרו ליה: במשיח כתיב דמורח ודאין (=מריח ודן), נחזי אנן אי מורח ודאין. כיון דחזיוהו דלא מורח ודאין - קטלוהו.

על מלך המשיח נאמר (ישעיהו יא, ג): "וְהָרִיחוּ בְּיָדָתְהָ, וְלֹא לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוֹט וְלֹא לְמַשְׁמַע אָזְנוֹ יִכְיֶה". חוש הריח מבטא עדינות של הרגשה, וכוונת הפסוק היא שהנהגתו של מלך המשיח תהיה עם רגישות רוחנית המבחינה בקלות בין טוב לרע, בלא צורך בעדויות מוחשיות יותר⁵. לדעת אותם חכמים בר כוכבא לא ענה לקריטריון זה, ועל כן "קטלוהו", רפו ידיהם ממנו וממילא כשל המרד⁶.

את דברי התלמוד ניתן להבין שאכן הייתה מחלוקת בין חכמי הדור, אלא שר' עקיבא וכמותו רוב חכמי ישראל תמכו במרד ובמנהיגותו של בר כוכבא⁷. אך לענ"ד ניתן להבין שדברי התלמוד אינם הצגה נוספת של מחלוקת חכמי אותו דור, אלא הם בעצם שיקוף של המתואר ועולה מהמשך המדרש דלעיל⁸.

ויקרא, אות ז). בעיר ביתר פעלה הסנהדרין, ראה סנהדרין יז, ב, ואגרת רב שריא גאון, מהדו' דוד מצגר, עמ' ד-ה ובהע' ג שם. דן בזה גם גדליהו אלון, "מלחמת בר כוכבא", תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד ח"ב, הוצ' הקיבוץ המאוחד, ת"א תשל"א, עמ' 38-39.

3 ידועה בשמו עוד מסורת ביקורתית בעניין החורבן: "אמר ר' יוחנן בן תורתא: מפני מה חרבה שילה... בנין הראשון מפני מה חרבה..." מובא בתוספתא מנחות פ"ג. כמו כן ידוע כי הוא בא ללמוד בבית מדרשו של ר' עקיבא: "אמרו רבנן: ר' יוחנן בן תורתא פעם אחת בא לפני רבי עקיבא. אמר לו: עמוד וקרא בתורה. אמר להם: לא עברתי על הפרשה, ושבחוהו חכמים" (שמות רבה מ). שמו "בן תורתא" יש בו מן התימה, וכפי הנראה הוא זה ששמרה אצלו פרה שבת, והתגיייר ונעשה חכם וירא שמים, ראה פסיקתא רבתי פיסקה יד: "מיד בא ונתגיייר, ולמד וזכה לתורה והיו קוראים שמו יוחנן בן תורתא". ראה עוד תוס' ישנים יומא ט, א וכן בספר "סדר הדורות" אות ח, מהדו' ורשא עמ' 148-149.

4 כך הוא חותם במסמכים מאותה תקופה. ראה פ. בנואה, י. מיליק, ר. דה-וו, "טקסטים עבריים וארמיים ממערות ואדי מורבעאת", מרד בר כוכבא: לקט מאמרים (עורך: אהרן אופנהיימר), מרכז זלמן שזר, ירושלים תש"ם, עמ' 137, 147 ועוד.

5 כך פירש רד"ק את הפסוק שם.

6 כך פירש רדב"ז, הלכות מלכים, פרק יא הלכה ג.

7 רדב"ז שם.

8 ראה בהמשך המדרש שבר כוכבא חשד שלא כדין בדודו הצדיק ר' אלעזר המודעי והרגו. לזה

אופי הנהגתו של בר כוכבא

היו צרים הרומאים על ביתר, והיה שם בן כוזיבא, והיו לו מאתיים אלף מקוטעי אצבע. שלחו לו חכמים: עד מתי אתה עושה לישראל בעלי מומים?! אמר להם: והיאך יבדקו? אמרו לו: כל מי שאינו עוקר ארז מלבנון אל תקבלו לצבא שלך! והיו לו מאתיים אלף מכאן ומכאן. ובשעה שהיו יוצאים למלחמה היו אומרים: 'אל תעזור ואל תכשיל!' זהו שכתוב "הלא אַתָּה אֱלֹהִים וְנַחֲתָנוּ וְלֹא תֵצֵא אֱלֹהִים בְּצָבָאוֹתֵינוּ" (תהלים ס, יב). ומה היה עושה בן כוזיבא? היה מקבל אבני בליסטרא באחת מארכובותיו, ומחזירן והורג מהן כמה נפשות. ועל זה אמר ר' עקיבא כך:

המספרים והתיאורים כדרכם של מדרשי האגדה נאמרים בהפלגה. עכ"פ תיאור דרך הבחינה של בר כוכבא למתקבלים לשורות הלוחמים מצביעה על דמות קשוחה ותובענית, המציבה לה למטרה להכריע את האימפריה הרומאית בכל מחיר. זוהי מנהיגות נחושה וחסרת פשרות, היודעת כי כדי להצליח במשימה מסובכת וכמעט דמיונית זו עליה להצמיח צבא של גברים קהי רגש, בעלי כושר סיבולת ועשויים ללא חת.

אך נטה נא אוזן לשיח הסמוי השזור כאן. כמה דקה היא גערת חכמים, הבאה מלב מעריך ואוהד, המודע ליעדיו של המצביא אוהב עמו. חכמים אינם פונים אליו בטיעונים הלכתיים או מוסריים על דרך הבחינה של המתגייסים החדשים, אלא הם תובעים רגישות דווקא בשם כבודם של ישראל הקרוב לליבו: "עד מתי אתה עושה לישראל בעלי מומים"? גם דמותו של המצביא מתוארת ממילא כנשמעת לעצת חכמים בסופו של דבר, אף שאלו עניינים שביסודם הם שיקולים פנים-צבאיים; "והיו לו מאתיים אלף מכאן ומכאן".

המדרש ממשיך ומספר על סיסמת קרב קשה לעיכול: "אל תעזור ואל תכשיל". זוהי תקופה חשוכה של חורבן, כיבוש אכזרי והסתר פנים, והלוחמים פונים ספק לעצמם ספק לרבש"ע בקריאה מרה: אנו מבינים שאינך איתנו, לפחות אל תעזור לאויבנו, הנח לנו ונסתדר... זוהי אינה פליטת פה אקראית, אלא קונספציה עקרונית. כיצא בזה מובא גם בשמם של לוחמים בגזרה אחרת:

בדיוק התכוונו חז"ל שמי שאינו יודע לדון ולשפוט בעדינות ובדקות המבט אינו ראוי להיות מלך משיח. כך פירש גם ר' שלמה חעלמא בספרו "מרכבת המשנה" על הרמב"ם הל' מלכים יא, ג. וראה להלן.

9 הנוסח הארמי משתנה. במדרש איכה רבה, ב: "לא תסעוד ולא תסכיף" (אל תעזור ואל תכשיל), ובתלמוד ירושלמי תענית פ"ד ה"ה: "ולא תכסוף" (אל תבייש), ובהמשך בעניין דומה: "ולא יסמוך" (לא יעזור לאויבים) אך הכוונה שווה.

שני אחים הוון בכפר חריבה, והוון רומים אזלין עליהון, ומקטלין לון, ואמרין כל סמא דמילתא ניתי כלילא על רישיהון! אמרין מבדקינן אוף חד זמן. מנפקין פגע ביה חד סב, אמר לון: ברייכון סעודינכון. אמר: לא יסעוד ולא יסמוך, הלא אתה אלהים זנחתנו. (תרגום): שני אחים היו בכפר חרוב, וכשהיו רומאים באים עליהם היו הורגים בהם, ואמרו הרומאים [ביאוש] אין פתרון אלא שנשים כתר על ראשם! אמרו [הרומאים], נבדוק עצמנו עוד פעם אחת. כשיצאו לקרב אמר להם זקן אחד: אלהים יהיה בעזרכם! אמרו: שלא יעזור לנו ולא יחזק את אויבנו¹⁰.

דומני, שאם היינו באותה תקופה לרובנו היה הרבה יותר נוח עם יראת השמים הפשוטה של ר' יוחנן בן תורתא וחבריו מאשר עם גישת בית מדרשו של ר' עקיבא. כיצד ניתן לומר על בריון יהיר כי הוא מלך המשיח? הבה נדמיין מפקד בצה"ל אשר לפני יציאה לקרב היה מקריא פקודת יום לחייליו בערך בלשון זו: "עזבו בצד את אלהים. תפילות לא יעזרונו, ואין לנו אלא עוצמתנו ומקצועיותנו. אנו פונים לאלהי ישראל רק בבקשה אחת: שלא יכשילנו. אנו כבר נסתדרו!"...

אך כנראה שהמציאות הרבה יותר מורכבת. מעבר לחוסר ההבנה לגישתו של ר' עקיבא כלפי בר כוכבא¹¹, הלוא האקלים החברתי העולמי היה אמוני ודתי, ובוודאי כך היה גם בעם ישראל. הרי אין המדובר כאן על כפירה בה' - אלא על פנייה לרבש"ע בבוטות בלתי מוסברת, וכל זה כאשר אנו יודעים כי בר כוכבא נועץ עם חכמים כנ"ל, ואף ישנן עדויות כי דאג לקיום המצוות במחנה הצבא תוך כדי לחימה¹².

אם נהיה נאמנים למדרש, מסתבר שאין לצמצם את דברי ר' עקיבא רק בנוגע

10 תלמוד ירושלמי שם. ראה עוד במדרש איכה ב המסיים בדומה לבר כוכבא: "כיון שגרמו העוונות ויצאו ונהרגו, אזלון טעינין ראשיהון לגבי אדריינוס, ואשכח חכנייניא על צואריהון, אמר אילולי אלההון דאלין דקטלינון מה הוה יכיל קטיל להון. ראה גדליהו אלון, "מלחמת בר כוכבא", עמ' 19-23 באשר להיקף שטח הקרבות, אך לא ציין מקור זה. כפר חרוב, שבתחום סוסיטא שבגולן, נזכר גם בתלמוד ירושלמי דמאי פ"ב ה"א.

11 ראה לדוגמא אהרן אופנהיימר, עורך הספר: מרד בר כוכבא - לקט מאמרים. בהקדמתו "מרד בר כוכבא ייחודו ומחקרו", עמ' 15: "אין להעלות על הדעת שבר כוכבא, שזכה בתמיכתו הבלתי מסויגת של רבי עקיבא התבטא כך למעשה, אלא יש לקבוע שאלה הם ניסוחים אנאכרוניסטיים המבקשים להצדיק את המפלה". השאלה כמובן טובה מן התשובה.

12 כך שולח בר כוכבא ליהודה בר מנשה: "שלחת לך תרי חמרי... וימטון לך הדסין וערבין ושלח יתהן למחניה". ראה יגאל ידין "מכתבי בר כוכבא", מערות מדבר יהודה, ח"א, הוצאת החברה לחקירת א"י ועתיקותיה, ירושלים תשכ"א עמ' 60-61. תפילין של לוחמי בר כוכבא נתגלו גם במערות מסתור בנחל צאלים. ראה עוד גיטין נז, ב: "אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: ארבעים סאה קצוצי תפילין נמצאו בראשי הרוגי ביתר".

לגבורתו יוצאת הדופן של בר כוכבא¹³. הן מבחינה השיפוט המהותי של ר' עקיבא את מכלול אישיותו, והן מאופן עריכת המדרש, נראה ברור שלדעת בעל המדרש ר' עקיבא לא קרא את קריאתו רק על עוצמתו הגופנית של בר כוכבא, אלא על כלל הנהגתו, עם האורות והצללים שבה. המדרש פותח במחלוקת שבין ר' עקיבא לר' יוחנן בן תורתא ביחס לבר כוכבא, ואח"כ מרחיב ומתאר את אופי הנהגתו בר כוכבא בכמה מישורים: בבחירת לוחמיו, בגישתו הצבאית ובגבורתו המיוחדת. בסיום מכלול תיאור אישיותו והנהגתו של בר כוכבא, ולא רק ביחס למופע מסוים, קובע המדרש: "ועל זה אמר ר' עקיבא כך!". מהו אם כן פירוש סיסמה זו של חיילי בר כוכבא?

בר כוכבא - קריאה מורכבת

מִן הַר אֵי"ה זצ"ל בכתביו האישיים העמיק לבאר את יחסו של רבי עקיבא, ה"רואה" הגדול, לדמותו המורכבת של בר כוכבא, ואף קישר בברור בינה לבין התחיה הלאומית המתחדשת:

בר (דרומא) [כוכבא] שאמר לא תסעוד ולא (תתקוף) [תכסוף], ובניחותא אמר הלא אתה אלהים זנחתנו כו', היינו שיטת הלאומיות שאומרים אם אין אני לי מי לי, ושאין להשתמש בביטחון [בה'] לעניין לאומי. אמנם כשיש דעת בקהל הדבר ראוי שהתעוררות הגבורה בכל מסיבותיה הינה דרכי התוצאות הראויות, ולפעמים כשהמצב המוסרי מחייב שרק על ידי הכרזה של אם אין אני לי מי לי יאבד כוח הביטחון מכמה לבבות שאינם מגיעות לכלל דעת את ד' ודרכיו - הדבר שקול אם כדאי לאבד טובה רוחנית בשביל דבר עממי, ויש פנים לומר שבהתגברותם של ישראל ירבו הקניינים הרוחניים לעשות חיל עד שאין לחוש כלל להפסד המועט שמגיע לחסרי דעת. ומכל מקום נראה שלא היה רוח חכמים נוחה מזה בזמן בית שני¹⁴.

נראה שמִן הרב זצ"ל מתכווין לומר שהביטחון ברבש"ע פעמים עלול לפגוע בתפיסת הביטחון הצבאית, והדבר דורש הכרעה ושיקול דעת עמוק ורחב. היה זה דור של חורבן הנתון תחת שלטון האימפריה הרומאית האכזרית וגזירותיה הקשות. מחשבות של שחרור וגאולה אינן יכולות לצמוח אלא מתוך ביטחון עצמי, ביטחון בכוח ובגבורה פיזית ואמון ביכולת האישית לפרוץ את המסגרת של המציאות העגומה. בר כוכבא מבקש לקבץ אליו לוחמים עזים ועשויים ללא חת, המאמינים ביכולתם לנצח

13 כמו שפירש לדוגמא "מתנות כהונה" על המדרש באיכה שם.

14 קבצים מכתב יד קדשו, כרך ב, ירושלים תשס"ח, קובץ ד, עמ' יח. בחלק מהפסקה הלשון קצת עמומה, וכן תיקנתי כמה ביטויים שנראה שיש בהם ט"ס. כך למשל בר דרומא נזכר בגמ' בגיטין נז, א ביחס למרד הגדול שבעקבותיו בא חורבן הבית, אך כאן אנו עוסקים במרד בר כוכבא.

את האימפריה העצומה. זוהי גישה קיצונית המשמשת כתשובת משקל למצב נפשי בעטיו של החורבן. יש מקום להבין אותה, אך יש גם לחשוש שהיא תטשטש את הסיבתיות הרוחנית, ותביא לשכחת רבש"ע הפועל בתוך המציאות.

מסתבר כי רבי עקיבא אינו מתעלם מהסכנה שבגישה זו, ומן הסתם מנסה לפעול ליישור דעת המפקדים והלוחמים, אבל זה לא מפריע לו לזהות בדמותו של בר כוכבא וחילותיו פוטנציאל אדיר של רוח גבורה המחרפת נפשה למען גאולת ישראל, והוא תומך במהלך, מתוך תקווה שהתעוררות הגבורה תביא בסופו של דבר גם התעוררות רוחנית ראויה.

כנראה שלא ברורה ופשוטה ההכרעה ביחס ל"חוש הריח" הנדרש ממלך המשיח. לא תמיד "חוש ריח" נמדד בקריטריונים פנים בית-מדרשיים... לפעמים "חוש ריח" הוא רגישותו של המבט הכללי הבוחן ומכריע, ואינו מחמיץ את המעשה הראוי בשעה הראויה. אכן ישנן שעות שאורות וצללים משמשים בהם בערבוביה, וקשה היא ההכרעה, וביחס לדבר זה מסיים הרב: "נראה שלא היה רוח חכמים נוחה מזה בזמן בית שני". הווי אומר, חינוך ערכי צריך להיות אמיתי ומשוקלל, ישר ונאמן, ולא מוטה לאחד משני הקטבים.

בר כוכבא ודמותו של מלך המשיח

מבטו של ר' עקיבא הוכרע כצודק הלכתי ע"י גדול הפוסקים לענייני ציבור. הרמב"ם מביא להלכה את שיפוטו של ר' עקיבא ביחס לבר כוכבא, וקובע שאלו הם הפרמטרים ההלכתיים לדורות לקביעת זהותו של מלך המשיח:

ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים, ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו. אין הדבר כך, שהרי רבי עקיבא חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזיבא המלך, והוא היה אומר עליו שהוא המלך המשיח, ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות. כיון שנהרג נודע להם שאינו. ולא שאלו ממנו חכמים לא אות ולא מופת¹⁵.

הרמב"ם נאמן לתלמוד הירושלמי, שם רשב"י מביא את דעת ר' עקיבא רבו על בר כוכבא גם לאחר המרד ללא הסתייגות. הרמב"ם אף נזהר לכתוב **"ודימה"** הוא וכל חכמי דורו, ולא **"טעה"**. ר' עקיבא הוא ראש חכמי הדור. עמדת חכמים התומכים

15 הלכות מלכים פרק יא, הלכה ג. כיוצא בזה כתב בהלכות תעניות פ"ה ה"ג: "עיר גדולה וביתר שמה, והיו בה אלפים ורובבות מ ישראל, והיה להם מלך גדול, ודימו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא המלך המשיח, ונפל ביד גוים". ר"ע היה מבוגר מאוד בזמן המרד, ומסתבר כי את הביטוי "נושא כליו" יש לפרש באופן ציורי ביחס לתמיכתו הרוחנית במרד.

במרד נגזרת מעקרונות יסוד נצחיים, וכישלון המרד בסופו אינו ראייה לטעות עקרונית בשיפוט. הרמב"ם מנסח זאת בבהירות: "עד שנהרג בעוונות. כיון שנהרג - נודע להם שאינו". הווי אומר, הדבר התברר רק למפרע, ומכל מקום אנו נשארים מחויבים לעקרונות היסוד, ולא דווקא למבחן ההצלחה בפועל¹⁶.

סופו הטראגי של המרד

המדרש ממשיך ומתאר באופן מורכב את כישלון המרד:

שלש שנים ומחצה הקיף אדריאנוס קיסר לביתר, והיה שם רבי אלעזר המודעי עסוק בשקו ובתעניתו, ובכל יום ויום מתפלל ואומר: 'רבש"ע, אל תשב בדין היום!' ולבסוף נתן דעתו לחזור.

רבי אלעזר המודעי ליבו היה חרד לשלום הלוחמים, ועל כן צם והתפלל בכל יום לרבש"ע שלא ינהג במידת הדין. תפילתו כפי הנראה עשתה פרי, ואדריאנוס נתן דעתו לסגת¹⁷:

בא כותי אחד ואמר לו: אדוני, כל זמן ש"אותה תרנגולת" מתפלשת באפר אין אתה יכול לכבוש אותה. המתן לי ואעזור לך לכבושה. מיד נכנס בסתר לעיר, ומצא את רבי אלעזר המודעי שהיה עומד בתפילה. עשה עצמו לוחש באוזנו של רבי אלעזר המודעי. באו ואמרו לבר כוכבא: דודך רבי אלעזר - חותר לעשות שלום עם אדריאנוס!

שומרני אחד עשה עצמו כמרגל, והפליל בכך את רבי אלעזר המודעי, כאילו הוא הולך

16 אמנם לכתחילה מלך המשיח צריך להיות אדם ההוגה בתורה ועוסק במצוות, ואף בעל מדרגה של רוח הקודש, כמו שכותב הרמב"ם בהלכות תשובה (ט, א) "אותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו, ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה'". אך יתכן שהדור לא יזכה למשיח אידיאלי, ויצטרך להסתפק במשיח פחות מושלם. יתכן גם שההתייחסות לבר כוכבא הייתה כעין ההתייחסות למשיח בן יוסף המקדים למשיח בן דוד, כמו שכתב ר' חנוך זונדל בפירוש ענף יוסף למדרש שם: 'לא שר"ע סבר שיהיה בן כוזיבא מלך בישראל כמו שיעדו הנביאים על מלך המשיח... אבל הייתה מחשבתו של ר"ע שהיה בן כוזיבא מפצו של הקב"ה... ולפי שהיה מקובל שקודם משיח בן דוד יבוא משיח בן יוסף... לכן כשראה ר' עקיבא את הנסים והגבורות אשר עשה בן כוזיבא, חשב בליבו שהוא שליח ההשגחה משיח אלהי יעקב לענין המלחמות לבד'. אך ברמב"ם משמע שהיה מלך ממש.

17 עמדתם של השומרונים ביחס למרד לא ברורה לחלוטין. כנראה שהייתה זו עמדה מורכבת, מה שעוזר להבין קצת יותר את המשך הסיפור. ראה אברהם ביכלר, "השתתפותם של השומרונים במרד בר כוכבא", מרד בר כוכבא: לקט מאמרים, עמ' 121-115. ראה עוד גדליהו אלון, "מלחמת בר כוכבא", עמ' 24-26. לענ"ד דווקא הספק המחקרי ומסקנתו המורכבת של אלון תורמת להבנת המדרש.

בדרכו של רבן יוחנן בן זכאי במרד הראשון עם אספסיאנוס קיסר¹⁸. מזימתו מצליחה, וחייילו של בר כוכבא מעדכנים מיד את מפקדם בחשדם על עמדת דודו לגבי המרד.

שלח בר כוכבא וקרא לאותו כותי. א"ל: מה אמרת לז' א"ל: 'אם אומר לך הקיסר יהרוג אותי, ואם לא אומר לך אתה תהרוג אותי... מוטב שאני איהרג, ולא יתפרסמו סודות הקיסרות'... סבר בן כוזיבא שרבי אלעזר רוצה להשלים. לשונו החלקלקה והמחושבת של הכותי אינה מותירה מקום לספק שהוא מסר דברי סוד מהרומאים לר' אלעזר המודעי. מעתה בר כוכבא משוכנע במזימה של דודו, אך הוא ממתין עד סיימו את התפילה, ואז שולח להביאו ומרעים עליו בקולו:

כיון שגמר רבי אלעזר תפילתו שלח והביאו. א"ל: מה אמר לך הכותי הזה? א"ל: 'אין אני יודע מה לחש לי באוזני, ולא שמעתי כלום שהייתי עסוק בתפילתי, ואין אני יודע מה היה אומר לי'.

ר' אלעזר מבחין בחומרת המצב, ולשונו מתנצלת וחוזרת על עצמה שלוש פעמים: 'איני יודע מה הוא לחש לי, הייתי מרוכז בתפילתי ולא שמעתי, אני ממש לא יודע מה אמר לי'. ואכן, הנורא מכל קרה:

בן כוזיבא נתמלא רוגז, בעט בו ברבי אלעזר בעיטה אחת והרגו. יצאה בת קול ואמרה לו (זכריה יא, יז): 'הוי רעי האליל עזבי הצאן, חרב על זרעו ועל עין ימינו, זרעו יבוש תיבש ועין ימינו כהה תכהה'. - 'אתה סימית זרועם של ישראל וסימית עין ימינם, לפיכך זרועך שלך יבוש תיבש ועין ימינך כהה תכהה'. מיד גרמו עונות ונלכדה ביתר, ונהרג בן כוזיבא, והביאו ראשו לפני אדריאנוס. אמר: מי הרגו לזה? אמר לו אחד מלגיונו: אני הרגתי. א"ל: לך והראה לי גוויתו... שלח להביאו, ומצא נחש כרוך על צוארו. א"ל: אילו לא א-להיו הרגו לזה מי היה יכול לז'! וקרא עליו: (דברים לב) 'אם לא כי צורם מכרם'.

מכאן האירועים מידרדרים עד לנפילת ביתר ומותו של בר כוכבא, שבירור נסיבות מותו מוכיחים כי הוא נגרם מרקב פנימי יותר מאשר מכישלון צבאי¹⁹.

18 אבות דר' נתן פרק ו, איכה רבה פרשה א וראה עוד בבלי גיטין נו, א.

19 נסיבות מותו של בר כוכבא מתוארות בתיאור ציורי שיש בו יותר כיסוי מאשר גילוי. הניסוח: "מצא נחש כרוך על צוארו" יכול להיות תיאור ריאלי פשוט, אך גם שפה אגדית המצביעה על עונש שמימי, כגון: "הידוע מחשבות הוא יפרע מאותו האיש לא זו משם עד שהכישו נחש ומת" (תוספתא סנהדרין ח, ג) "ופורץ גדר ישכנו נחש" (תוספתא חולין ח, כג) ועוד. ואף ביחס לדמותו של בר כוכבא במרד הראשון אנו מוצאים כיצא בזה: אכשליה פומיה לבר דרומא, ואמר: הלא אתה אלהים נזחנתו ולא תצא אלהים בצבאותינו... אתא דרקונא שמטיה לכרכשיה ונח נפשיה" (גיטין נז, א). יש אף שמשערים שזהו ביטוי לכך שבשעה שראה כי הוא עומד להיכשל איבד את עצמו בידיים, ראה אצל גדליהו אלון, מלחמת בר כוכבא, עמ' 42. לדרך זו יש כאן ביטוי חריף עוד

לקחי כישלון המרד; מי אשם?

התשובה הפשוטה ואולי הפשטנית לשאלה: מי אשם לדעת חז"ל בכישלון המרד, היא כמובן בר כוכבא, שלא הפנים כי קיומם של ישראל תלוי בעוצמתו הרוחנית. בת הקול העידה שאין עזרת שמים ניתנת אחרי החטאה חריפה שכזו. יותר מזה: הפגיעה בר' אלעזר אינה רק פגיעה בצד הרוחני של העם, אלא שר' אלעזר הוא "זרועם של ישראל", וכל כוח בר כוכבא לא בא אלא מכוח הרוח הישראלית!

אלא ששפת המדרש אינה פשטנית. רישומן של שלוש הדמויות, בר כוכבא, ר' עקיבא ור' אלעזר המודעי, מתבצע במשיכות מכחול יחידות ועזות, המצריכות אותנו לחדור אל דקות הביטוי והניסוח התמציתי. כלום עולה בדעתנו שבר כוכבא עלול היה לטעות בר' עקיבא עצמו? מדוע אם כן טעה טעות כה גסה בר' אלעזר המודעי?! הלא אין זה אדם זר אלא דודו המצוי עמו במעוז האחרון למרד, האם אין תקשורת והזנה הדדית ביניהם? ור' אלעזר, הצם ומתפלל כל יום לשלום הלוחמים, מה פשר נוסח תפילתו "אל תשב בדין היום"? מדוע אינו מתפלל תפילה פשוטה כגון "חזק את ידי מגיני ארץ קודשנו... ועטרת ניצחון תעטרם", או "אלהים יהא בסעדיכון"? הלא הוא מאמין ביעד של גאולת ישראל בדורו!

ואולי לר' אלעזר המודעי הייתה ביקורת על הדרך והסגנון. יתכן שלדעתו ההנהגה ושליחי הציבור אינם פועלים כשורה ומסכנים את כל חזון הגאולה, אך הוא גם אינו מאמין ביכולתו להרים את המציאות ולשנות את דרכה של ההנהגה. על כן הוא משתדל למנוע מהקב"ה לעמוד בדין, וזוהי תפילתו המקסימלית. זוהי מעין סיסמתו של בר כוכבא - אך מן הצד ההפוך: 'אל תעמוד בדין רבש"ע, אל תכשיל'...

אמונתו של ר' עקיבא היא זו שנתנה רוח גִּבִּית לבר כוכבא, ודחתה את ספיקותיו של בן תורתא. אך בסופו של דבר יש מן הצדק גם בראייתו של הצדיק הפרוש בעל הביקורת המדייקת, שהיה קרוב לבר כוכבא פיסית ורוחנית - אך ראה מקרוב גם את טעויותיו. אפשר שביקורת זו גרמה בסופו של דבר לבר כוכבא להרגיש ריחוק מחכמים, ואף לחשוד בהם בפעולות נגד המרד, עד שבעט בהם - וכך הביא עליו את סופו ואת כישלון המרד.

זהו סוף טראגי והחמצה גדולה, אך עם כל הקושי שבדבר המדרש אינו תולה את הקולר רק בצווארו של בר כוכבא! המדרש מנסח את הדברים בדיוקנות מופלאה: "וגרמו עוונות ונלכדה ביתר". "עוונות" הכלל, לא "עוונותיו"²⁰!

יותר של כישלון, שסיבותיו עצמיות עמוקות ופנימיות (שמעתי מידידי הרב טוביה בר אילן).
20 כך לדורות ינסח אף הרמב"ם: "ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות" (הל' מלכים פ"א ה"ג).

בין שלוש דמויות

חז"ל, במדרש הבא להעריך את ניסיון המרד וגאולת ישראל הראשונה לאחר החורבן, שרטטו את דמותם של שלוש דמויות יסוד: ר' יוחנן בן תורתא החרד וירא השמים, המתבונן במציאות במבט ריאלי ואינו רואה בה את תקוות הגאולה כפי שלדעתו היא צריכה להופיע, ומתוך יראת שמים ומבט ריאליסטי הוא לועג לתקוות הגאולה של "הרואה הגדול" של האומה.

למולו ניצב ר' עקיבא ראש חכמי ישראל, איש ההלכה ועמוד התורה שבעל פה, המחובר אל החיים הארציים כמו אל שמי השמים. במבטו הפנימי הוא מעמיק חדור אל סבך המציאות, הוא שוחק אל מול השועל היוצא מחורבות בית קודשי הקדשים, הוא רואה את עומק המציאות, לא רק את חיצוניותה, והוא מנסה לפעול למען קידומו של המהלך שעשוי להצמיח את הישועה. רבי עקיבא מתפעל מרוח הגבורה שעשויה לפעול גדולות ונצורות, ומתוך כך מביט בהבנה אל תפיסות לא שלמות שיש לפעול כדי להרימן ולתקנן.

בתווך נמצא ר' אלעזר המודעי, ר' אלעזר איש האגדה וצדיק פרוש, השותף לתקוות הגאולה וחרד ומתפלל לגורל האומה, אך רואה גם את הסדקים והרוח הזרה המעמידים בסכנה את התקווה לגאולה. בשלב מסוים הוא כבר אינו מאמין ביכולתו להשפיע על ההנהגה שמתחילה להיות מנוכרת ובוועטת. בר כוכבא, אותו ענק בעל "חוש ריח" מדיני, שהיה ראוי להצמיח ישועה לו היה ממשיך להיצמד לדמותו של ר' עקיבא, נבדק ונמצא כמי שאינו "מריח" בין טוב לרע, ועוז רוחו הכשילו בשיפוטו, וגברו העוונות ונהרג²¹.

להיות בני רבי עקיבא

הראי"ה זצ"ל, במכתב שכתב לבני עקיבא בשנת תרצ"ד, כתב כך:

מרבי עקיבא אורן של ישראל אשר בשמו אתם נקראים בבחינת איגודכם, היו נא מכוונים לשלשת הסימנים המציינים לנו לדורות את קדושתו העליונה, שהם: **ראשית** - **אהבת התורה** עד לכדי מסירות נפש... הדעה היסודית שסם החיים של האומה ומכון גאולתה אין לו תוכן אחר כי אם זאת התורה שהיא "חיינו ואורך ימינו". **השנית** - **ההכללה** "כולהו סתימאה אליבא דרבי עקיבא".

21 הבבלי המתאר את יחסם של חכמי ישראל ורפיון ידיהם מבר כוכבא לאחר שבדקוהו שאינו מריח ודן, אינו רומז למחלוקת נוספת בין חכמים לר' עקיבא בנוסף לסיפור התלמוד ירושלמי והמדרש, אלא היא היא, כמו שכתב ר' שלמה חעלמא בספרו "מרכבת המשנה" על הרמב"ם בהל' מלכים: "הענין כפשוטו דאמר רבא דמורח ודאין... פי' דלא יאונה לצדיק כל און לשפוך דם נקי באומד גרוע שהרג בחנם את ר"א המודעי, והוברר דאין רוח הקודש שורה עליו לשפוט בצדק דלים".

פלגים רבים הולכים וזורמים... אבל הכול בא מתוך אותו הים הגדול, תורתו הכוללת של רבי עקיבא... **השלישית - היא מדת רבי עקיבא המיוחדת**, שהיא מתעוררת עכשיו בזמן צמיחת הישועה, להיות לנו לאור עולם, **התלהבות ומסירות לחזק כל חזון של גאולה ותחייה לישראל וארצו**.

הרב כתב על ייחודו של רבי עקיבא במסירות נפשו לתורה ולכל חלקיה, אך עיקר ייחודו הוא ההתלהבות והמסירות לחזק כל חזון של גאולה ותחייה לישראל בארצו. לא לבקר, לא לעמוד מן הצד, לבנות עולם רוחני שיכין את יסודות העתיד וגם להיות חלק פעיל בבניית התחייה המחודשת של עם ישראל בארצו.

בדור של תחייה, ברור הוא שהעוצמות הפיזיות והנפשיות והרוחניות צריכות להיות יונקות מתורה. העוצמות הרוחניות הן אלה שצריכות להצמיד את העם קדימה הן לא עוצמות של ביקורת אלא עוצמות של שותפות. זה לדעתי הלך הגדול ממרד בר כוכבא. רבי עקיבא שלח מן הסתם את תלמידיו להילחם. הוא היה שם עם הלוחמים. הוא התפלל להצלחת המהלך וחזיק את המהלך. הוא ידע שיש מה לבקר, אך אעפ"כ שימש לבר כוכבא כמשענת, כדמות תומכת. זו הדרך להצמיח את הישועה. גם עלינו בדורנו מוטל לבנות עולם רוחני רציני ועמוק ומאידך גיסא לא לעמוד מנגד, אלא להיות שותפים פעילים בהשלמת חזון הגאולה בכל מרחבי ארצנו.

להקריב קרבן עולה ויורד על חטאים מיוחדים, כלומר לפי עושרו ועונו של אדם...

מדיני המצוה, שכל אחד מארבעה חטאים אלה מחייב עושהו להביא כשבה או שעירה כדין חטאת קבועה הידוע, ואינו נפטר בעוף או בקמח אלא אם כן הוא עני. **ואם הוא עני והביא כשבה או שעירה - לא יצא ידי חובתו**, והטעם לפי שאחר שריחם האל ברוך הוא עליו ופטרו בכך - אינו בדין שידחוק עצמו להביא ביותר ממה שתשיג ידו. **ובזה יקנה כל מבין עצה לבלתי עשות הוצאות ביותר מן הראוי לו לפי ממונו**, למען כי בו סיבה לגזול את הבריות כשמבקש לימודו ואינו מוצא...

(ספר החינוך, מתוך מצוה ככג)

נוסח ספירת העומר

במנחות סו, א:

אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי... אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא.

להלכה נפסק כאביי¹, שבמצות ספירת העומר יש למנות את הימים ואת השבועות. כיצד בפועל מתממשת מנייה זו? כותב הראב"ה (לפסחים, ס' תקכו; הובאו דבריו במרדכי למגילה, ס' תתג):

גרסין בפרק העומר: אמר רבא מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי, והכי קיימא לן... ויש מרבתיי שפירשו מצוה למנות הימים עד שיגיעו לכלל שבוע, כגון שהיום שבעה ימים שהם שבוע אחד. אבל בשמונה ותשעה ימים אין צריך למנות עד שבוע הבא ימים של שבוע שעבר, אלא הכי מברך על ספירת העומר שהיום שבוע אחד ויום אחד, ואין צריך לומר שהיום שמונה ימים שכבר מנאם בשבוע שעבר, וכן לתשעה ולעשרה עד ארבעה עשר ימים, וכן כל הסדר. אבל שבועי צריך להזכיר עם כולם.

כלומר: אין למנות את הימים (1, 2, 3... 7, 8, 9...), אלא לצרף למניין את השבועות ולספור ימים ושבועות יחדיו, כלומר: לספור את הימים לפי ימות השבוע, כך שהספירה מורכבת ממניין שבועות וימים (1, 2, 3... שבוע, שבוע ו-1, שבוע ו-2...). לפי הבנת רבותיו של הראב"ה המצוה למנות ימים ושבועות מגדירה את המניין כולו, כך שלא יוגדר לפי ימים בלבד - כדעתו של אמימר - אלא יהיה מחושב לפי שבועות וימים יחדיו².

בהמשך מביא הראב"ה אפשרות נוספת:

אבל בתשובות מצאתי, דשבועי לא צריך למימני עד סוף השבוע, אבל עם ימי השבוע עד שהגיעו לשבוע אין צריך למנות ולהזכיר שבועי, אלא כשיגיע לתשעה ימים יאמר שהם תשעה ימים, וכן כל השבוע, עד שיגיע לארבעה עשר ימים שהם שני שבועות.

1 ועיין בשפת אמת על הש"ס, בביאור דעתו של אמימר.

2 צריך עיון בדברי הראב"ה לגבי המניין של שבעה ימים. לכאורה כאן היה צריך לומר רק "שבוע אחד", אך הראב"ה כותב: "שבעה ימים שהם שבוע אחד". יתכן שרק אחרי שהוזכרו שבעת הימים ניתן לסכם אותם לשבוע אחד, ולספור מכאן ולהבא "שבוע ו-1" (ולא שמונה ימים, אחרי שכבר מנינו אותם בשבוע הקודם). לפי זה יכול להיות שגם ב-14 ימים נצטרך לומר: "היום שבוע ושבעה ימים, שהם שני שבועות". וצ"ע.

כלומר: יש למנות את הימים באופן רציף, בכל יום; ואת השבועות יש להזכיר רק ביום שבו יתמלא השבוע. לפי הבנה זו, המצוה למנות ימים ושבועות מורכבת משני חלקים נפרדים: מניין הימים (שבו מסכים אמימר) ומניין השבועות (עליו אמימר חולק). מניית השבועות היא מנייה נפרדת, והיא מתרחשת רק בזמנה, כלומר: במלוא שבוע מלא. תוך ימות השבוע אין צורך למנות את השבועות כלל, אלא רק את הימים.

במילים אחרות: ניתן להבין את דברי הגמרא: "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי" בשתי אפשרויות: או שיש כאן הגדרה של שיטת המנייה, כך שהימים והשבועות נכללים במנייה - כך פירשו רבותיו של הראב"ה; או שיש כאן שני חלקים נפרדים של המצוה, שלכל אחד יש צורת מנייה וזמן מנייה משל עצמו: את הימים יש למנות מ-1 עד 49 בכל יום, ואת השבועות - מ-1 עד 7 בכל שבוע - כך הביא הראב"ה מתשובות הגאונים.

לכאורה שיטת המנייה הנהוגה כיום איננה כאחת משתי השיטות. אנו מונים את הימים מ-1 עד 49 (לכאורה כהסבר הגאונים ל"מצוה למימני יומי"), אך מוסיפים למנות את השבועות והימים יחדיו (כשיטת רבותיו של הראב"ה). יתירה מזאת, הראב"ה עצמו מסיים:

וזהו (=שיטת הגאונים) איפכא (משיטת רבותיו של הראב"ה), דשני הדרכים לא יתקיימו יחד.

והסיבה היא, שיש כאן שני פירושים שונים של "יומי ושבועי" של הגמרא. לאור זאת יש להבין כיצד התקבלה שיטת המנייה שלנו.

הטור (סימן תפט) מביא את שיטת המנייה שלנו ואת שתי הדעות בראב"ה, ומסיים: וכאשר כתבתי כן נהגו, וכן עיקר.

אך אינו מבאר כיצד הגענו לניסוח משולב כזה. הב"י מביא בשם הר"ן (פסחים כח ע"א מדפי הרי"ף), שאכן עיקר ההלכה כשיטת הגאונים:

והפירוש הנכון ב"מצוה למימני שבועי" - היינו בתשלום כל שבוע ושבוע; אבל ברוב המקומות החמירו על עצמם לומר בכל יום ויום: "היום כך וכך לעומר, שהם כך שבועות וכך ימים".

דהיינו: אכן מעיקר הדין אין צורך להוסיף ולמנות את השבועות והימים יחדיו (כביאור רבותיו של הראב"ה), ומספיק שבתום כל שבוע נמנה את השבועות; אלא שנהגו להחמיר. הב"י מוסיף ומביא את תשובת הרא"ש (כלל כד, סי' יג), שביאר אף הוא כך:

נהגו בכל תפוצות ישראל למנות יומי ושבועי בכל לילה, ואומרים: "שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים". ולא שמענו אדם שערער בדבר אלא הרז"ה³, ומנהג אבותינו תורה היא.

מלשוננו של הרא"ש משמע שגם הוא סובר כר"ן שהתוספת שלנו איננה מעיקר הדין אלא "מנהג אבותינו", והיא תוספת של חומרא על עיקר הדין.

אולם אם כך, מתעוררת שאלה מעניינת: מה הדין באדם ששכח למנות ביום אחד, שאיננו בסוף שבוע מלא (כגון: שכח למנות 4 או 9). הרי מעיקר הדין, אין צורך למנות את השבועות אלא בתום שבוע מלא, ואם כן ביום ששכח למנות לא היה צריך להזכיר את השבועות. ההלכה לגבי מי ששכח למנות יום אחד היא שהוא איבד את הברכה, וממשיך לספור ללא ברכה. אולם אדם כזה איבד רק את מצוות מניית הימים, ולא את מצוות מניית השבועות. לפי זה יתכן שבמלוא שבוע מלא יוכל לברך ולמנות את השבועות. וכך מסתפק בשו"ת בית הלוי (ח"א סי' לט).

אבל מעיון בדברי הרמב"ם נראה לבאר אחרת. הרמב"ם בספה"מ (עשה קסא) כותב:

היא שציונו לספור מקצירת העומר תשעה וארבעים יום... ספירת העומר מצוה אחת, וכן מנה אותה כל מי שקדמנו מצוה אחת. ואל יטען אומרם: "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי", ותחשוב שהם שתי מצוות; כי כל חלק וחלק מחלקי מצוה שיהיו לה חלקים מצוה לעשות כל חלק ממנה... והראיה הברורה על זה - היותנו מונים גם כן בכל לילה: "שהם כך וכך שבועות כך וכך ימים", ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין עניינה אלא בליל השבועות, והיינו אומרים שתי ברכות: "על ספירת העומר" ו"על ספירת שבועי העומר", ואין הדברים כן, אלא המצוה היא ספירת העומר יומי ושבועי, כמו שתיקנו.

הרמב"ם מאריך להוכיח שמניית הימים ומניית השבועות הינן שני חלקים של מצוה אחת, ולא שתי מצוות נפרדות. כהוכחה הוא מביא את נוסח המנייה: "היותנו מונים גם כן בכל לילה שהם כך וכך שבועות כך וכך ימים". מהמילים "גם כן" (וכן מהמילה "שהם") עולה שהניסוח המלא הוא: "היום כך וכך ימים, שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים" - כלומר: כנוסח שלנו של המנייה. מכאן נשמע אחרת מהבנת הרא"ש והר"ן לגבי הנוסח שלנו, שכן הרמב"ם הביא את הנוסח בשביל להוכיח את דין התורה שאין מדובר בשתי מצוות (ולשיטתו מצות ספירת העומר היא דאורייתא גם בזמן הזה). משמע שהנוסח הזה הינו הנוסח מעיקר הדין, ולא כחומרא שנהגו בה ישראל.

לפי זה יש להבין כיצד ביאר הרמב"ם את דברי הגמרא על שתי המניות - שלא כשני הפירושים שראינו עד כה: לרבותינו של הראב"ה היה ההסבר, ש"ימי ושבועי" הינם שני פרטים בתוך המנייה: "כך וכך שבועות וכך וכך ימים"; לגאונים - "יומי" הוא מניין בפני עצמו וכן "שבועי". כיצד, אם כן, הבין הרמב"ם?

נראה שהרמב"ם פירש - מעיקר הדין - ש"ימי ושבועי" אינם צורת המנייה, אלא הגדרתה: עלינו למנות שתי מניות שונות: מניין לפי ימים ומניין לפי שבועות. אין הכוונה ב"לפי שבועות" שצריך להזכיר את השבועות בלבד (כהבנת הגאונים), אלא שיש כאן סוג מנייה, והוא: לפי שבועות. כלומר: יש למנות את הימים לפי חלוקה לקבוצות של שבעה ימים (=שבוע), כך שעד 7 יש למנות לפי ימים, ומכאן ואילך - שבוע ו-1, שבוע ו-2 וכו'. כל זה נכלל במושג "שבועי" - כלומר: "צורת מנייה של שבועות" (במילים אחרות: מנייה על בסיס שבע, ולא על בסיס עשרוני). על כך יש להוסיף את המנייה הרגילה של "יומי", דהיינו: לפי מספר הימים: 1, 2, 3... 7, 8, 9 וכו'. מכאן התקבלה צורת המנייה שלנו: "היום כך וכך ימים (=יומי) שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים (=שבועי)". לפי זה המנייה היא מעיקר הדין, ולא כתוספת חומרא על דעת הגאונים⁴.

לפי זה מיושבת שאלת הבית הלוי. שכן מצוות השבועות, לפי הרמב"ם, איננה רק במלוא שבוע מלא, אלא קיימת בכל ימי הספירה, והיא רק מתארת את צורת הספירה המדויקת. לכן מי ששכח לספור 9 ימים (שהם שבוע ו-2) הרי שהפסיד את שתי המניות, ולכן ימשיך לספור בלא ברכה, גם בימים שבהם מתמלא שבוע.

המג"א (תפס ס"ק ד) כתב שאם מנה את השבועות לבד ולא את הימים - יצא, "כמ"ש הטור". כלומר: אם אמר רק: "היום שבוע ו-2", ולא הזכיר: "היום 9 ימים" - יצא, ואין צריך לחזור ולמנות. הטור עצמו לא כתב כן במפורש, אך ביארו האחרונים בדעת המג"א (ראה חוק יעקב ובאה"ט) שכוונתו לדברי הראב"ה בשם רבותינו, שכך יש למנות לכתחילה; ואף שאין אנו פוסקים כמוהו אלא כגאונים - ניתן להסתמך עליו בדיעבד. אולם זה דחוק: מדוע שלא נחייב אותו לחזור ולמנות שוב, כפי ההלכה, גם את הימים⁵?

4 זו הוכחת הרמב"ם לכך שמדובר במצוה אחת: יש למנות 49 יום בשתי צורות ספירה שונות. אם היה מדובר בשתי מצוות - לא הייתה מניית השבועות מתייחסת ל-49 הימים, אלא עומדת בפני עצמה, ואז היה צריך למנות רק את השבועות השלמים (כהבנת הגאונים). הוכחת הרמב"ם היא מאופן ניסוח המנייה, ולא מכך ששתי המניות נכללות בברכה אחת - שלא כהבנת נמוקי מהרא"י על הרמב"ם בהל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב (מובא בספר הליקוטים מהד' פרנקל), שהבין אחרת ברמב"ם והקשה עליו.

5 אפשר היה לומר שכוונת המג"א היא לכך שלא מנה את הימים, וכבר עבר היום, שממשיך למנות מכאן ולהבא בברכה, ולא איבד את הברכה. אך לא משמע כך בלשון המג"א, שלפני כן הביא מקרה שמנה ימים ולא שבועות, וכתב במפורש: "אינו צריך לחזור", וכך הבינו בו גם האחרונים, עיין בבאה"ט.

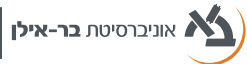
אולם אם נסביר שהמג"א הבין כהסבר הרמב"ם לשיטת המנייה שלנו, יובן הדין: המג"א התכוון לדבריו של הטור עצמו (ולא לשיטת רבותיו של הראב"ה המובאת בו), שלפיה יש שתי מניות נפרדות: של הימים ושל השבועות (כלומר: של 49 הימים לפי בסיס שבועי). לכן אם מנה כבר את השבועות - הרי שקיים את החלק של "שבועי" כתקנה, ואין צריך לחזור.

6 כפי שמי שמנה את הימים לחוד, ולא את השבועות - יצא, ואינו צריך לחזור (ראה הערה קודמת), משום שהספירה היא מדרבנן, עיי"ש במג"א. אמנם הפר"ח חולק על עקרון זה של המג"א, ולשיטתו גם אם ספירת העומר היא מדרבנן - הרי שתקנתם היתה למנות שתי מניות, ולפיכך בין אם מנה ימים לחוד ובין אם מנה שבועות לחוד - לא קיים את התקנה, וצריך לחזור ולספור בברכה. המשנ"ב ס"ק ז מכריע לחזור ולספור בלא ברכה, ואם לא ספר - ממשיך למנות בשאר הימים בברכה.



הקמדרה ע"ש רש"י הירש
לחקר תנועת תורה עם דרך ארץ
הפקולטה למדעי היהדות

המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו
ע"ש ישראל וגולדה קושיצקי
הפקולטה למדעי היהדות



כנס בנושא:

יצחק ברויאר הגות ומעש

הכנס יתקיים ביום רביעי כ"ד באייר תשע"ו ה-1 ביוני 2016, אולם בק, אוניברסיטת בר-אילן

תכנית הכנס:

18:00-16:30 **מושב שלישי: יצחק ברויאר כמשפטן**
י"ר: נעמה סט
עמוס ישראל: רעיון המנדט - בין תאוריה ומעשה, אז וכיום
עמיחי רדזינר: "אנטומיה של הגוף שנשמטו פרחו ממנו": יצחק ברויאר וחקר 'המשפט העברי'
אריה אדרעי: תורה, חוק אומה: השפעתו של יצחק ברויאר על פוסקי הלכה והוגים ציונים דתיים ארוחת ערב קלה
20:00-18:30 **רב שיח: רלוונטיות והמשכיות, יצחק ברויאר בשיח הדתי העכשווי**
י"ר: אדם פרוזיגר
משתתפים: בנימין בראון, יצחק בראון, שמואל פפנהיים, הרב יאיר דרייפוס

12:45 התכנסות וכיבוד קל
14:30-13:00 **מושב ראשון: מסורתי ומחדש**
י"ר: טובה גנזל
ברכות: **אלי עסיס**, דקן הפקולטה למדעי היהדות
הרצאת פתיחה: **אבי שניא:** מ"אין עם ישראל אומה אלא בתורתיה" לעם התורה: קריאה חדשה בהגותו של יצחק ברויאר
ישעיהו בלוג: הנדס ההונגרי של הרש"ר הירש
מאיר סיידלר: בין קהילה נפרדת לתורה עם דרך ארץ - הרש"ר הירש ונכדו יצחק ברויאר
16:15-14:45 **מושב שני: בין עיון למעשה**
י"ר: יצחק קראוס
עדה גבל: תפיסתו המדינית-מעשית של ברויאר
שוכל שפט: "נחליאל" כספר מצוות פילוסופי - אחדות של תכן וצורה
מאיר הילדסהיימר: כתבי יצחק ברויאר בתרגומם לעברית וליידיש

לפרטים ולהרשמה: breuerconference@gmail.com

הרב נתן קמנצקי

ליום השנה השלושים לפטירת אבי
הגאון רבי יעקב קמנצקי זצ"ל
(כ"א אדר"א תרנ"א - כ"ט אדר"א תשמ"ו)

מתי החלה ירידת אבותינו למצרים?

בפירוש רבנו מנחם על הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ב (מודפס במהדורת פרנקל), על מ"ש הרמב"ם ש"מתחיל ומברך בורא פרי האדמה ולוקח ירק ומטבל אותו" וכו', איתא וז"ל: "ואנו נוהגין בכרפס זכר לכתונת פסים שעשה יעקב אבינו ליוסף אשר בסיבתה נתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים". עכ"ל. זאת אומרת שכחלק מסיפור **יציאת מצרים** צריכים להזכיר גם את גלגולי הדברים שהביאו ל**ירידת** אבותינו שמה. ולכאורה צריכים מקור לחידוש זה. ואע"פ שברור שצריכים לספר לא רק על השעבוד אלא גם על הירידה למצרים, שהרי דרשינן בהגדה איך הייתה הירידה לשם וכמה ירדו ומה הייתה כוונת היורדים, דהיינו שיעקב היה אנוס על פי הדיבור, ושהיו שבעים נפש, ושלא להשתקע ירדו אלא לגור שם וכד', אבל מהיכא תיתי שצריכים לספר גם על השתלשלות הדברים שהביאה לירידת יעקב ובניו? ואינה הקב"ה לידי את מדרש שוחר טוב על תהילים מזמור י': "אמר ר' חנין, אמר הקב"ה לשבטים, אתם מכרתם אותו לעבד שנאמר (קה, יז) לעבד נמכר יוסף, חייכם שאתם קורין בכל שנה ושנה עבדים היינו לפרעה במצרים". ובוודאי כפשוטו בא ר' חנין לומר שמצות סיפור יציאת מצרים מתקיימת בכאב משום שצריך להתחיל בגנות, ועל זה אמר שכאב זה הוא עונש על מכירת יוסף. אבל לא כך לומד רבנו מנחם, אלא שר' חנין בא לומר שבמצות הסיפור צריך **להזכיר** גם את מכירת יוסף, שבני בניהם של מוכרי יוסף יבושו רגע מדי שנה בשנה על מה שעשו¹.

אלא שצריכים לברר מאיזה מאורע מתחילה הירידה למצרים להתגלגל, כי הלוא הרבה אירועים קרו בדרך לירידת אבותינו למצרים, והיינו יכולים לומר שגלגול הדברים מתחיל מהכרזת יוסף שהוא אחיהם, או מבואם של האחים למצרים לשבור אוכל, או מהתחלת שני הרעב, או יותר מוקדם מחלומם של פרעה. ומדברי ר' חנין למדים אנו שהירידה מתחילה כבר ממכירתו של יוסף.

1 בפירוש רש"י על "כתונת פסים" הביא את המילה "כרפס" שמוזכרת במגילת אסתר (א, ו) לתיאור של הכתונת.

2 ואולי היה קשה לו ללמוד כפשוטו מפני שהרי גם בני רחל מחוייבים בסיפור יצי"מ בדיוק כמו בני לאה, ולהם למה מגיע כאב זה?

אלא שמפירוש רש"י על "וישלחו מעמק חברון" (בראשית לו, יד), שמקורו בגמרא סוטה (יא ריש ע"א) ובמדרש רבה על המקום, שמספר שהשליחות של יוסף לאחיו הייתה כדי "לקיים את העצה העמוקה של אותו צדיק הקבור בחברון", מוכח שהירידה למצרים התחילה להתגלגל כבר במאורע יותר מוקדם ממכירת יוסף, משליחותו של יוסף לאחיו על ידי יעקב. ומפסקו של רבנו מנוח לגבי הקביעה איזה ירק ליטול רואים אנו שגלגולי הדברים מתחילים עוד יותר מוקדם, דהיינו מהמאורע של "ועשה לו כתונת פסים", שמאז כבר נחשב שהתחילה הירידה למצרים.

ואמנם אין אנו צריכים את דברי ר' חנין במדרש כדי למצוא את המקור לחידוש שצריכים להזכיר גם את גלגולי הדברים שהביאו לירידת אבותינו למצרים, כי בעצם ההתחלה בגנות של "עבדים היינו" אנו מזכירים גם איך נתגלגל הדבר לירידה למצרים. שהרי הרמב"ם שם פ"ז ה"ד כותב "וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו וכו', והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה", והרי בקשר שבין מה שלבן ביקש לעקור את הכל והירידה למצרים יש שני פשטים, הראשון הוא הפירוש של ר' אליעזר אשכנזי בספר מעשי ה' שזה הסבר למה לא שלח יעקב אבינו את בניו לשבור אוכל לארץ ארם ששם לא היה רעב - ואם היה שולחם לשם הרי לא היו בני" מגלים את יוסף במצרים, זאת אומרת שהדרשה הזאת על לבן הארמי באה לתרץ קושיה צדדית על הירידה למצרים. אבל עכ"פ רואים מזה שגלגולי הדברים של ביאת האחים לשבור אוכל כבר נכללו בסיפור של ליל פסח. וקיים גם הפירוש של חברו של ר' אליעזר אשכנזי, ר' משה אלשיך, שבגלל החלפת רחל בלאה בנישואי יעקב באה השנאה ליוסף, כי כיון שלא נישאה ראשונה לא היה יוסף הבכור אלא ראובן, ולכן לא ראו האחים בעין יפה שאביהם אוהב אותו מכל בניו; ומזה למד רבנו מנוח שצריכים לספר על השנאה של האחים ליוסף, שכללה את העובדה שיעקב עשה לו כתונת הפסים.

אלא שצ"ע למה לא נזכר עניין "עמק חברון", הרמז שמה שקורה הוא "עצה עמוקה" לקיום גזירת "ועבדום ועינו אותם", כבר בפסוק של "ועשה לו כתונת פסים"? הרי כבר שם היה צריך להיכתב שיעקב עשה לו כתונת פסים "בעמק חברון". ואליבא דהאלשיך כבר בזמן נישואי יעקב ללאה היה לה לתורה לכאורה לגלות באיזשהו אופן שמכאן התחילו גלגולי הדברים לקיום גזרת ברית בין הבתרים!

* * *

יש להקדים ולבאר את מה שהתורה מספרת אחרי שיוסף סיפר לאביו ולאחיו את חלומו שהשמש והירח ואחד עשר הכוכבים משתחוים לו, ש"אביו שמר את הדבר"

3 ובעל "הכתב והקבלה" בפרשת כי תבוא כיוון לפשטו של האלשיך, עיי"ש.

(בראשית לז, יא), וכפירש"י "היה ממתין ומצפה מתי יבוא". הרי קשה - מה רצתה התורה ללמדנו במשפט זה? ובפרט שיעקב אבינו המתין וציפה לכך זמן קצר מאוד, שהרי אחר כך כששלח את יוסף לראות את אחיו ולהשיבו דבר, והוא לא חזר מהם, ויעקב קיבל את כתונת הפסים טבולה בדם ופסק ואמר "טרוף טרף יוסף", ממילא הפסיק מאז לצפות ולהמתין שבניו ישתחוו ליוסף, ומה נשאר מ"שמר את הדבר"? ומצאתי שהרשב"ם הפשטן כבר הקשה אותה בלשון חדה "מה צורך לכתוב זה?", והוא תירץ מה שתירץ, עיי"ש. וגם בהמשך הכתובים המספרים על שילוח יוסף לשכם ישנם קשיים: א. למה בשיח של יעקב עם יוסף יש "ויאמר" פעמיים, **"ויאמר"** ישראל אל יוסף הלוא אחיך רועים בשכם וגו' **ויאמר** לו לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן" וכו', היה לכתוב לומר "ויאמר ישראל אל יוסף הלוא אחיך רועים בשכם לכה ואשלחך אליהם וראה את שלומם ואת שלום הצאן" וכו'. ב. המילה **"וישלחהו"** מעמק חברון" קשה, כי הרי אחרי שאמר ליוסף "לכה ואשלחך אליהם" סיים יעקב את פקודתו באומרו "לך נא ראה את שלום אחיך" וכו', וא"כ כאשר התורה ממשיכה ומספרת שיוסף אכן עשה מה שצווה למה הייתה צריכה לחזור ולהזכיר את מה שיעקב אבינו שלחו, ולא המשיכה באותו סגנון וכתבה **"וילך מעמק חברון"**?

ונראה שיש להתבונן בפסוק הקודם "וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם בשכם" (לז, יב), שעל המילה "את" ישנן נקודות, כלומר כאילו חסרה המילה - מה ההבדל בין "לרעות את צאן אביהם" לבין "לרעות צאן אביהם"? ומצאתי את ההבדל בתחילת פרשת וישלח, שם כתוב "ויחץ את העם אשר אתו **ואת** הצאן **ואת** הבקר והגמלים לשני מחנות" (בראשית לב, ז), שעל העם והצאן והבקר נאמר "את" ועל הגמלים חסרה מילה זו, והטעם הוא כי "את" שייכת רק אם הנשוא של הפעולה הוא גם כוונת הפעולה, ויעקב חצה את העבדים והצאן והבקר כדי להציל את חציהם אם תפרוץ מלחמה בינו לבין עשו, אבל חציית הגמלים לא הייתה כדי להציל חצי מהגמלים, כמו שלא עשה פעולה להציל חצי מהחמורים. אלא כיון שנשיו ובניו של יעקב רכבו על הגמלים, כמו שכתוב בפרשת ויצא "ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים" (בראשית לא, יז), חילק את הגמלים האלו לשתי קבוצות כדי שחצי ממשפחתו לפחות יינצל. וכיוון שמעשה חציית הגמלים נעשה שלא לתועלת הגמלים - לכן לא כתוב ויחץ "את" הגמלים, אלא ויחץ הגמלים, ודוק. וזה ההבדל בין "לרעות את צאן" הכתוב בתורה לבין השמטת המילה "את" ע"י ניקודה, כי עם "את" פירוש הפסוק הוא שכוונת הרעייה הייתה כדי שהצאן יאכלו ויתפטמו, ובלי "את" פירושו הוא שעשו מעשה של רעיית צאן אבל לא לכוונת הצאן. אם כן לאיזו מטרה הלכו עם הצאן לשכם?

4 עיין במדרש רבה במדבר פ"ג סוף אות יג שניקוד בא על מילים אשר כאילו לא היו צריכות להיכתב.

ונראה שהאחים הלכו לרעות את הצאן במרחקים כדי להתבודד ולחשוב⁵. וכיון שסתם המקרא מהו הנושא עליו הלכו לחשוב ולהתייעץ ביניהם, ניתן להניח שזה קשור למה שכתוב על האחים בסמוך לעיל מיניה, והוא שקינאו באחיהם יוסף, דהיינו שחשבו והתייעצו מה לעשות כדי לפתור את הבעיה שלהם עם יוסף, והרי בתוך רעיית צאנם בשכם, עוד לפני ש"בעל החלומות" הופיע לפנייהם, כבר אמרו "נלכה דותינה", וכפירש"י שם "לבקש נכלי דתות" לדונו בהם⁶.

ובמ"ר אצלנו (הובא בפירש"י) איתא "נקוד על את, שלא הלכו אלא לרעות עצמן". ופירש רבנו אליהו מזרחי: "אין פירוש לרעות עצמן לאכול וכו', אלא שהלכו להתייעץ האין ינהגו עם יוסף", ובעה"ת כיוונתי לעיקר דבריו. אכן במ"ר במדבר הנ"ל איתא "מלמד שלא הלכו לרעות, אלא לאכול ולשתות ולהתפתות". ופי' המהר"ל בגור אריה שהלכו לחטוא חטא שבא מתוך אכילה ושתיה, והלבוש האורה פירש שמגודל צערם וקנאתם הלכו לאכול ולשתות לפקח צערן, והשפתי חכמים מביא ש"לרעות עצמן" הוא דברי רוח הקודש, שההליכה שלהם הייתה לאכול ולשתות בשני הרעב. ולפי דבריי שלרעות צאן אביהם פירושו לחשוב מה לעשות עם אחיהם אתי שפיר מה שמוזכר במדרש אכילה ושתיה, שהרי העניין של אכילה ושתיה מוזכר שוב בתורה לגבי מכירת יוסף "וישבו לאכל לחם", וכדאיתא במדרש שוחר טוב הנ"ל "אמר הקב"ה לשבטים, אתם מכרתם אחיכם מתוך אכילה ושתיה שנאמר וישבו לאכל לחם, כן אני נוטל את שלכם מתוך אכילה ושתיה שנא' והמלך והמן ישבו לשתות". ונראה לומר שחז"ל רצו למצוא רמז בתוך המקרא עצמו שהאחים חשבו מה לעשות ביוסף -

5 נראה לומר עפ"י מה שכתב הרמב"ן (במדבר ב, ד) שהשמות דעואל ורעואל של אבי נשיא גד הם אותו שם, כי כמו ש"דעואל" הוא שידע את האל כך גם רעואל הוא ששם רעינו באל, והוא מלשון "בנת לרעי מרחוק" (תהילים קלט, ב) ו"לי מה יקרו רעיק אל" (שם יז), עיי"ש. ואכן השורש של המושג "רעיון" הוא רע"ה, דהיינו לחשוב, ואיך זה שאותו שורש ישמש גם לרעיית מקנה וגם למחשבה? והפשט הוא כי מלאכת רעיית צאן מאפשרת לרועה פנאי לחשוב, ולכן רעיית מקנה וחשיבת מחשבות הוא אותו שורש. ועיין מש"כ ר' מרדכי הכהן, מגורי האריז"ל, בספרו "שפתי כהן" (על שמות ג, א ומשה היה רועה וגו'), וז"ל: דרך האבות והצדיקים להיותם רועים וכו' כדי שיהיו מתבודדים בעבודת ה' יתברך. עכ"ל.

6 ועיין ב"גור אריה" שהקשה על הניקוד מעל התיבה 'את', שאם צריך להשמיט יש להשמיט את המילה 'את', לא לכתוב כלל את המילה, ולמה לכתוב ולנקד מעליה? ואומר "ואין זו קושיא. כי הכתוב מגיד לך כי הם היו אומרים בוודאי לאביהם שילכו לרעות צאן אביהם", עיי"ש. ולפי דברינו פשוט הוא שלא אמרו לאביהם שכוונת רעייתם היא כדי לחשוב על יוסף, והם התנהגו כאילו כוונתם היא להאכיל ולפטם את הצאן. ועלה בדעתי שפירושו של "לרעות עצמן" הוא "לחשוב", ובמקום לומר לחשוב השתמשו בלשון רעייה כפועל עומד, בלשון הנופל על לשון המקרא כאן; אבל שום מפרש לא למד כך. ואולי כיון שלא מצינו בתנ"ך את השורש הזה לשם פועל לא אבו המפרשים לפרש את שם הפועל "לרעות" (עצמן) באופן כזה.

ולא רק מתוך סמיכות המעשה של רעיית הצאן למה שכתוב קודם לכן שהם קינאו בו, ומצאו את הרמז באומרים "לרעות את עצמן" דהיינו לאכול ולשתות. והניחו לי מקום מן השמים לבאר את האכילה ושתיה שנאמרה כאן שיסודתה במילה האחרונה שבמדרש במדבר, היינו "ולהתפתות"⁷, כי לפי דבריי שמדובר כאן על התכנסותם לדון כיצד לנהוג עם יוסף - הרי מבואר בגמ' חולין ד, ב שאין הסתה בדברים אלא באכילה ושתיה, וכאן הסיתו זה את זה כשבאו לדון מה לעשות עם יוסף⁸, ומתוך כך התפתו לדונו למיתה או למכירה, וזה מה שכיוונו באומרים "לאכול ולשתות ולהתפתות". וזה כפתור ופרח בס"ד.

ולפי זה באנו לידי הבנה חדשה בפסוק "ואביו שמר את הדבר" שכתוב מיד לפני "וילכו אחיו לרעות את צאן אביהם בשכם", וגם בהמשך הדברים. כי נראה לומר חידוש בשליחות של יוסף על ידי יעקב, והוא שכיוון שיעקב המתין וציפה שהחלום יתקיים, סימן שהוא אכן חשב שמגיע ליוסף שימלוך על אחיו; וכששמע שהאחים הולכים לשכם לרעות את הצאן, ושם יהיה להם יישוב דעת לחשוב על העניין⁹, הוא היה בטוח שהם יגיעו למסקנה שהם צריכים להמליך את יוסף עליהם. וזה מה שאמר ישראל ליוסף "לכה ואשלחך אליהם", ר"ל "כדי שימליכוך", ויען יוסף ויאמר "הנני" - למלכות¹⁰. ואז הוסיף יעקב ואמר, אבל איך זה ייראה אם ישאלו אותו למה באת, וכי כך דרך של מלך שביקש מעמו "תכתירו אותי ותמליכוני עליכם"? לכן אמר יעקב לבנו אספק לך כיסוי, כי אשלח אותך לעוד דבר, דהיינו להודיעני על שלומם ושלום הצאן, וזה יהיה דבר צדדי לעיקר השליחות.

עכ"פ לפי זה הפסוקים הם כמין חומר, כי "ואביו שמר את הדבר" הוא הקדמה לשליחות שכתובה אחר כך, ומתורץ למה נאמר "ויאמר" פעמיים. ואכן יעקב צדק שכשהלכו האחים לשכם התייעצו מה לעשות עם יוסף, אלא שהגיעו למסקנה הפוכה ממה שיעקב סבר, דהיינו לא רק שלא ימליכו אותו אלא הרוג יהרגוהו.

וברם תמוה הדבר שיעקב אבינו יטעה כל כך, שהרי מצינו שיעקב הכיר את בניו ואת מהלך מחשבותיהם, כמו שכתוב במדרש רבה (פרשה צז אות ד) על דברי יעקב ליוסף "ידעתי בני ידעתי" (בראשית מח, יט) וז"ל: "ידעתי מעשה ראובן ובלהה, ומעשה

7 ונוראות נפלאותי שכל המפרשים הנ"ל שביארו את האכילה והשתיה שמוזכרים כאן באופנים שונים, התעלמו לגמרי מהמלה "ולהתפתות" שבמדרש.

8 כמו שאמר הכתוב "ויאמרו איש אל אחיו" (בראשית לז, יט).

9 ואולי גם הבין יעקב אבינו שכוונת האחים אינה לתכלית הצאן, אלא שהלכו לכתחילה להתייעץ על יוסף. ועיין בדברינו לקמן שיעקב אבינו היה מודע למהלך מחשבות בניו.

10 ועיין במדרש דברים רבה פ"ב אות ז שדרש גם את "הנני" שכתוב אצל אברהם (בראשית כב, א) וגם את "הנני" שכתוב אצל משה (שמות ג, ד) כ"הנני למלכות".

יהודה ותמר. עכ"ל. ובהגהות רד"ל על אתר הביא מהפסיקתא רבתא שיעקב אמר ליוסף "מפני שהייתי שואלך בכל עת מה עשו בך אחיך ולא היית אומר לי, מה אתה סבור שלא הייתי יודע, ידעתי בני ידעתי", דהיינו שהוא ידע גם שהם מכרו את יוסף; וכאן לפי דבריי לא רק שיעקב לא היה מודע למה שיחליטו - אלא טעה מן הקצה אל הקצה! וזה שהמדרש מפרש את המלים "ידעתי בני ידעתי" שאין כוונתן לומר רק שיעקב יודע מי הבכור בין שני בניו של יוסף, אלא שכוונתן שהוא מכיר טוב את כלל בניו, איננו דרוש בעלמא, אלא כך הוא פשוטו של מקרא. כי לכאורה קשה מה שתארה התורה את מעשהו של יוסף "ויתמך יד אביו להסיר אותה מעל ראש אפרים על ראש מנשה" (מט, יז), האם ייתכן שיוסף רצה במעשהו זה לסתור את מעשהו של אביו, הרי בכלל מורא אב הוא לא לסתור את דבריו (יו"ד ס' רמ סע' ב) ונראה לפרש שבמה שהתורה מספרת איך יוסף לקח את שני בניו בהגישו אותם אל אביו, כמו שנאמר "ויקח יוסף את שניהם, את אפרים בימינו משמאל ישראל ואת מנשה בשמאלו לימין ישראל" (מח, יג), מדגישה התורה כי יוסף העמיד את שני בניו באופן בלתי ראוי לו, שהרי כשרב הולך בדרך תלמידו הגדול הולך לימינו והקטן לשמאלו כדאיתא בשו"ע יו"ד ס' רמ"ב ס"ז מהגמ' ביומא, וכך בוודאי היה יוסף רגיל ללכת בדרך כשמנשה בצדו הימני ואפרים בצדו השמאלי - אלא שכאן בבואו לפני אביו היפך את מקומות בניו כדי שתגיע יד יעקב הימנית לראש מנשה, והעמיד את בכורו בצדו השמאל מול ידו הימנית של אביו¹¹. ולכן כשראה שיעקב משכל את ידיו, חשב יוסף לעצמו שאביו פשוט איננו יודע שהוא כבר החליף את מקום בניו, ולכן תמך יוסף את יד אביו הימנית כדי שישים אביו אותה על הברך שחשב שאביו אכן רוצה לברך בימינו, כלומר שיוסף חשב שאביו לא מכיר אותו מספיק כדי להבין שהוא יחליף מקומותיהם של בניו. ועל זה עונה יעקב שהוא אכן מכיר את בנו יוסף וידע שכן יעשה כי הוא מכיר טוב את בנו ויודע שיוסף יחשוב איך לחשוך טירחה מאביו, וגילה לבנו שמה שמשכל את ידיו הוא משום שרוצה לברך את הבכור דווקא בידו השמאלית. ועל זה מוסיף המדרש שלא רק את יוסף מכיר יעקב, אלא גם את ראובן וגם את יהודה הוא מכיר לעומקם, והפסיקתא מוסיפה שגם את שאר בניו הוא מכיר. זהו עומק פשוטה של הפרשה ההיא.

ולכן בענייננו, כאשר יעקב שולח את יוסף לאחיו בחושבו שיכתירוהו למלוך עליהם, והוא טועה בהכרת בניו, מדגישה התורה **"וישלחהו מעמק חברון"**, זאת אומרת שקרתה בעמק חברון שליחות מוזרה מאוד מצד יעקב אבינו. וחז"ל דרשו על כך שהתורה באה לתרץ את העובדה התמוהה הזו שיעקב טעה בבניו, ואומרת שטעות

11 בתיאור איך העמיד את שני בניו התורה מציינת קודם את מי העמיד בצד החשוב של יוסף, צד ימינו, ואח"כ את מי העמיד בצד שמאלו.

זו קרתה רק כדי שהעצה העמוקה של ברית בין הבתרים תתקיים, כמו שפירש"י מהגמרא והמדרש.

ובזה מתורץ למה בגלגולי הדברים שקדמו לשליחות זו לא נזכרה העצה העמוקה - שאר הדברים נעשו בכוונות פשוטות, לבן החליף את רחל בלאה משום חשבונותיו שלו, ויעקב עשה ליוסף כתונת פסים משום שאהבו יותר משאר בניו, ואין במעשים אלו דברים תמוהים. ורק כאן בשילוח בנו כדי שיכתירוהו אחיו למלך צריכה התורה לתרץ את מעשיו, באומרה שמעשה בלתי מובן זה בא מצד העצה העמוקה של קיום ברית בין הבתרים.

וזאת למודעי, שמשלשון רש"י סוטה דף יא, א ד"ה וישלחהו מעמק חברון, שכתב וז"ל "ביוסף משתעי קרא כששלחו אצל אחיו, והוא תחילת סיבת ירידת ישראל למצרים", עכ"ל, משמע דלא כדבריי, אלא מה שמוזכרת העצה העמוקה כאן הוא מפני שבוזה מתחיל הקיום של הגזרה של "בארץ לא להם ועבדום ועינו אותם", דהיינו הירידה למצרים. ולפי זה יחלוק רש"י על רבנו מנוח שמעשיית כתונת הפסים מתחיל כבר לגלול הדברים, וגם יחלוק על האלשיך שהחלפת לאה ברחל מוזכרת בהגדה כגורם לשנאת האחים וסיבת ירידתם למצרים. ורש"י ילמד כבעל מעשי ה', שמה שמתחיל בגנות של "עבדים היינו", בלבן הארמי, הוא כדי לבאר למה ירדו השבטים לשבור אוכל למצרים, ולא פנו צפונה מזרחה לארם. אלא שצ"ע בשיטת רש"י למה נקבעה דווקא השליחות של יוסף כתחילת סיבת ירידת ישראל למצרים.

ונראה לומר שמכירת יוסף לעבד לאורחת הישמעאלים שהולכת להוריד את מרכולתם למצרים בוודאי יכולה להיקרא תחילת הירידה למצרים, כי הרי יוסף הוא הראשון מזרע אברהם שהורד שמה. העובדה שהשליחות אל אחיו נקראת כבר "תחילת הסיבה" מוכיחה כדבריי לעיל שהאחים הלכו לרעות צאן אביהם כדי לחשוב איך לדון את יוסף, ובתוך דיוניהם עד שלא נשלח אליהם כבר עלו ברעיונם כל מיני ברירות איך להיפטר ממנו¹², מלהמית אותו עד למכירתו לעבד למצרים, ולכן כבר בשליחותו אליהם נכללה חשיפתו של יוסף להורדה למצרים שקראהו לאחר מכן. ויש ראייה מוכחת שכבר בהיותם בשכם חשבו על מכירת יוסף מהגמ' סנהדרין קב, א על שכם שהוא "מקום מזומן לפורענות: בשכם עינו את דינה, בשכם מכרו אחיו את יוסף, בשכם נחלקה מלכות בית דוד", ופירש"י ד"ה בשכם מכרו אחיו את יוסף וז"ל "ודותן דכתיב בקרא (ר"ל הרי כתוב "וימצאם בדותן" ולא בשכם) וכו' כמדורשו,

12 ב"אמת ליעקב" על התורה לאאמו"ר זצ"ל הוא מבאר את הדרשה על "נלכה דותינה" שפרש"י "לבקש נכלי דתות שימיתוך בהם", ואומר ש"דותיין" הוא כמו "דותיים" והתי"ו נקמץ משום האתנחתא, ופירושו "דת בכפל", והוא כמו נכלי דתות שהוא לשון רבים; אך רבנו לא פירש למה באמת הדת שנאמר כאן היא בלשון רבים. ולפי דבריי שבשכם התייעצו על כל הברירות שהיה להם איך להיפטר מרוגזו של יוסף, ברור למה נאמר דתות לשון רבים.

שהיו דנין עליו להורגו, ור"ל שמה שהאיש אמר ליוסף "נסעו מזה" מדרשו הוא שבשכם כבר נסעו מן האחוזה, וחשבו כבר שם על כל האפשרויות להמית אותו, ונכלל במחשבותיהם גם למכור אותו¹³, ודוק.

13 ידעתי שהפשט הזה ברש"י בסנהדרין אינו תואם מה שרש"י כתב בפירושו על סוטה יג, ב ד"ה משכם גנבוהו עיי"ש, שמשמע בדבריו שם שגם "וימצאם בדותן" שבסוף הפסוק אינו שם המקום שמוזכר בספר מל"ב ו, יג, אלא פירושו שיוסף מצאם באמצע הדיון אודותיו, והכל קרה בשכם. אמנם לא כמו שפירש בסוטה לומד רש"י בפירושו על התורה, שהרי גם כשהביא את הפירוש שהאיש שמצאו הזהירו שחושבים להורגו, מוסיף רש"י "ואין מקרא יוצא מידי פשוטו". וכוונתו שגם אם הזהירו מ"מ אמר לו גם שעברו לרעות במקום אחר ששמו דותים. ובספר אמרי שפר על פירש"י לר' נתן בן ר' שמשון שפירא (שחי מלפני כארבע מאות וארבעים שנה בהוראדנא) פירש שזה שעברו משכם למקום אחר אמר האיש במפורש, ואת האזהרה אמר רק ברמז (ואולי רמז לו שאחיו מתנכלים לו במה ששינה את שם המקום מ"דותן" ל"דותין" - עיין בהערה הקודמת). ובמקום נוסף בפירוש רש"י על התורה רואים שלומד דלא כמו שפירש במסכת סוטה, עיין מה שכתב בד"ה ויבא שכמה (בראשית לז, יד), ששינה את לשון הגמרא בסנהדרין לגבי מה שהאחים עשו ליוסף בשכם, שבמקום מה שכתוב בגמרא "מקום מזומן לפורענות, בשכם עינו את דינה, בשכם מכרו אחיו את יוסף, בשכם נחלקה מלכות בית דוד", כתב רש"י וז"ל "מקום מוכן לפורענות, שם קלקלו השבטים, שם עינו את דינה, שם נחלקה מלכות בית דוד". עכ"ל. (הוא שינה גם את הסדר הכרונולוגי של שלוש הפורעניות שבגמרא ומנה אותן בסדר חומרתן, ודוק). ונראה שכיוון בשינויו לבאר את דברי הגמרא "בשכם מכרו את יוסף", שלא מכרוהו ממש בשכם אלא רק דנו בדבר אשר זה קורא "קלקלו" שם, דהיינו שהאפשרות של מכירתו הייתה בכלל הדיון הקלוקל שלהם שבשכם. וגם ממה שרש"י בסנהדרין הוסיף את המילה "להורגו" שלא לצורך - כי בגמרא שם הרי מדובר רק על המכירה של יוסף ולא על תחילת כוונתם להורגו, ורש"י כלל לא הביא את המלים "נסעו מזה" שפירושם הוא נסעו מן האחוזה עד כדי להורגו - מוכח שאין כוונת רש"י לומר שכל האירועים בפועל קרו בשכם כשיטתו בפירושו במסכת סוטה, אלא רק שדיוניהם היו שם, ודוק.

לע"נ פרופ' דוד מרצבך ז"ל

מידדי הישיבה מאז היווסדה וממקימי הישיבה

התיכונית שעל ידה

כל חייו קידש שם שמים באהבת תורה ובדרך ארץ

נלב"ע בשם טוב בה' אד"ש תשע"ו

תנצב"ה

אֲדֵנִי הַמִּשְׁכָּן וּמִלֵּאכֶת בּוֹנָה

- א. בונה במשכן מניין?
ב. האדנים והקרשים
ג. המשכן בניין ארעי או בניין קבע?
ד. מלאכת סותר מניין?

א. בונה במשכן מניין?

שנינו (שבת פרק ז משנה ב): "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת הזורע והחורש... הבונה והסותר... הרי אלו אבות מלאכות ארבעים חסר אחת". ובגמרא בכמה מקומות מצאנו שמלאכות שבת נלמדו ממלאכות המשכן, לא רק ככלל, אלא שכל אב מלאכה דומה לפעולה שנעשתה במלאכת המשכן (שבת לא, ב; מט, ב; ועוד). לכאורה במלאכת בונה אין צורך לחפש דמיון למלאכה שנעשתה במשכן בפרט זה או אחר, שהרי המשכן כולו נבנה, וזה היה תורף עניינו - לבנות בית לה'.

למרות זאת מצאנו שחיפשו חכמים מקור למלאכת בונה במשכן. שנינו (שם פי"ב משנה א): "הבונה כמה יבנה ויהא חייב? הבונה כל שהוא", ובגמרא (קב, ב): "כל שהוא למאי חזיא? אמר רבי ירמיה שכן עני חופר גומא להצניע בה פרוטותיו, דכוותה גבי משכן שכן תופרי יריעות חופרין גומא להצניע בה מחטיהן. אביי אמר כיון דמשתכי לא עבדי הכי, אלא שכן עני עושה פטפוטי כירה קטנה לשפות עליה קדירה קטנה, דכוותה גבי משכן - מבשלי סמנין לצבוע יריעות שחסרה מלאכתן עושין פטפוטי כירה קטנה לשפות עליה יורה קטנה. רב אחא בר יעקב אמר: אין עניות במקום עשירות! אלא שכן בעל הבית שיש לו נקב בבירתו וסותמו, דכוותה גבי משכן - שכן קרש שנפלה בו דרנא מטיף לתוכה אבר וסותמו". הרי שחיזרו אחר פרטים צדדיים בעבודת המשכן לדמות להם את אב המלאכה בונה. אמנם הגמרא לא חיפשה כאן מקור לעצם מלאכת בונה אלא לבונה כל שהוא, שהרי בבניין המשכן שיעור הבניין גדול הוא, ולא ניתן ללמוד ממנו על החיוב בבניין כל שהוא.

אך בירושלמי (פ"ז ה"ב ופי"ב ה"א) הקשו: "מה בניין היה במשכן? שהיו נותנין קרשים על גבי אדנים. ולא לשעה היתה? א"ר יוסי, מכיון שהיו חונים ונוסעים על פי הדיבור כמי שהיא לעולם. א"ר יוסי בי רבי בון, מכיון שהבטיחן הקדוש ברוך הוא שהוא מכניסן לארץ - כמי שהוא לשעה! הדא אמרה בנין לשעה בנין. הדא אמרה

1 קשה לקבוע בוודאות מה נאמר בירושלמי בתמיהה ומה בניחותא, ראה במפרשי הירושלמי על אתר. וראה להלן שפירשנו על פי דרכנו.

אפילו מן הצד. הדא אמרה אפילו נתון על גבי דבר אחר. הדא אמרה בנין על גבי כלים בנין. אדנים כקרקע הן. הרי שהתבקש מקור במלאכת המשכן לעיקר דין בונה, והמקור שנמצא הוא הנחת הקרשים על גבי האדנים. ולכאורה הדברים תמוהים, שהרי, כאמור, כל עניינו של המשכן הוא בניית בית!²

דנו האחרונים אם מקור המלאכות במשכן הוא דווקא תהליך יצירת המשכן, או שמא ניתן לדמות מלאכות גם לתפעולו השוטף של המשכן, כהקרכת קרבנות והקטרת הקטורת, שאם כן לא הייתה הגמרא צריכה ללמוד מלאכות הפת מבישול סממנים אלא מלחם הפנים וכד' (ראה אגלי טל בתחילתו). אם ננקוט שמקור לימוד המלאכות הוא רק יצירת המשכן, נמצא שדווקא את מלאכת בונה קשה למצוא ביצירת המשכן, שהרי המשכן נבנה ופורק בכל מסע, ואם כן בנייתו הייתה חלק מהתפעול השוטף, ולא יצירה מתקיימת³; עד שמצא הירושלמי את פעולת הכנסת הקרשים לתוך האדנים, וכדלהלן.

ב. האדנים והקרשים

תפקידם של האדנים שתחת הקרשים היה לייצב את הקרשים על גבי הקרקע. האם נחלצו האדנים מעל הקרשים בעת פירוק המשכן למסעותיו? נעיין נא במקראות.

בעת ציווי עשיית המשכן ציווה משה (שמות לה, י-יא): וְכָל חֶכֶם לִבְכֶּם יָבֹאוּ וַיַּעֲשׂוּ אֶת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה': אֶת הַמִּשְׁכָּן אֶת אֹהֶלוֹ וְאֶת מִכְסָּהוֹ אֶת קַרְסָיו וְאֶת קַרְשָׁיו אֶת בְּרִיחוֹ אֶת עַמֻּדָיו וְאֶת אֲדָנָיו. כך הלשון והסדר גם כאשר הביאו את המשכן אל משה בתום המלאכה (לט, לג), וכמו כן בחלוקת מלאכת המסעות בין בני לוי, כשקרשי המשכן נפלו בחלקו של מררי, פורטו הקרשים, הברחים, העמודים והאדנים על פי סדר קבוע זה (במדבר ג, לג; ד, לא). לכאורה האדנים עומדים לעצמם הן ביצירה והן במסעות, וסביר אם כן להניח שהם נחלצו מעל ידות הקרשים.

אך בעשייה עצמה נאמר (שמות לו, כג-כד): וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַקַּרְשִׁים לַמִּשְׁכָּן עֶשְׂרִים

2 נחלקו רש"י ותוספות אם יש דין בניין בכלים (עד, ב רש"י ד"ה ואי חייטיה ותוספות ד"ה חביתא). והקשה הפני יהושע' (ד"ה בתוספות בד"ה חביתא): "קשיא לי על סוגיית ירושלמי דשמעתין ובר"פ הבונה, דקאמר מה בנין היה במשכן, ומהדר לאשכוחי שהיו נותנין הקרשים לתוך אדנים, ובהא נמי שקיל וטרי התם דכיון דאדנים כלים הוו כמו בנין ע"ג כלים דפטור, וא"כ לשיטת התוס' דיש בנין בכלים גמורין, וכדפרישית דמסברא נמי מילתא דפשיטא היא, בפשיטות הו"ל למימר בירושלמי דאשכחן בנין במשכן בארון ושלחן וכל כלי משכן! ועיי"ש שתירץ את שיטת רש"י, שהבונה כלי חייב משום מכה בפטיש ולא משום בונה. קושייתו מחדדת את קושייתנו, מדוע לא מצא הירושלמי מלאכת בונה בהקמת בניין המשכן עצמו?

3 רק הכלים יוצרו אחת ולתמיד, ובהם ניסה הפנ"י למצוא מקור למלאכת בונה, ראה בהערה הקודמת; אבל המשכן עצמו לא נבנה כבניין בתהליך היצירה.

קִרְשִׁים לְפָאֵת נִגְבַּ תִּמְנָה: וְאַרְבָּעִים אֲדָנֵי כֶסֶף עָשָׂה תַּחַת עֶשְׂרִים הַקִּרְשִׁים שְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקִּרְשׁ הָאֶחָד לְשִׁתִּי יִדְתִּיו וְשְׁנֵי אֲדָנִים תַּחַת הַקִּרְשׁ הָאֶחָד לְשִׁתִּי יִדְתִּיו. לעומת זאת באדני הפרוכת נאמר (פסוק לו): "וַיַּעַשׂ לָהּ אֲרָבָעָה עֲמֻדֵי שְׁטִים וַיַּצַּפּם זָהָב וְזָהָב וַיַּצֵּק לָהֶם אֲרָבָעָה אֲדָנֵי כֶסֶף". יתכן מאוד ש'ויצוק להם' בניגוד ל'עשה תחת הקרש' רומזת על כך שאת אדני הקרשים עשו ישירות תחת הקרשים, ואילו את אדני הפרוכת יצקו בנפרד.

הדעת נותנת כן, שהרי אדני עמודי הפרוכת בלטו כנראה מחוץ לקווי העמוד, שכן לא נאמר שהייתה קיימת מגרעת בקצה העמוד על מנת להכניסו לתוך האדן, ואין סיבה שתהיה מגרעת כזו. האדן הוא רחב, והעמוד ננעץ במרכזו, וניתן אם כן לייצר את האדנים באופן עצמאי. אדני הקרשים לעומתם מיושרים על פי קווי הקרשים, שהרי לולא כן היה נוצר רווח בין הקרשים (רש"י שבת צח, ב ד"ה לרבי יהודה). נכון היה אם כן ליצקם ישירות על גבי העמודים, על מנת למנוע אי-התאמות שיגררו רווחים וסדקים בבניין. כמו כן נוטה הדעת שלא לחלוף את האדנים מעל הקרשים, שבכך יישחקו האדנים וידות הקרשים ותפחת יציבותם לאורך זמן, והלוא לא נאמר בתורה שיש לפרק את המשכן לחלקיו הקטנים ביותר. השפעת האדנים על משקל הקרש בעת נשיאתו אינה מכרעת, ותועלת הסרתם אינה שווה בנזק אובדן היציבות. נראה לפרש אם כן שהאדנים המפורטים בנפרד בכל פעם, ובדגש על המסעות, אינם אדני הקרשים - אלא אדני הפרוכת ומסך הפתח, אותם יצקו בנפרד ואף נשאו בנפרד. אך אדני הקרשים נשארו צמודים לקרשים לאורך כל שנות המשכן. והנה בהקמת המשכן נאמר (שמות מ יח): "וַיָּקֶם מֹשֶׁה אֶת הַמִּשְׁכָּן וַיִּתֵּן אֶת אֲדָנָיו

4 משקלו של כל אדן הוא כיכר (שמות לח, כז) שהוא כ-42 ק"ג (ראה מקורות <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/teruma/gri.html>), ושני אדנים לקרש הרי הם כ-84 ק"ג. מידות הקרש נתונות במחלוקת רבי יהודה ורבי נחמיה (שבת צח, ב), כשההבדל בין השיטה הקטנה לגדולה הוא כמעט פי שניים - לשיטת רבי יהודה שהקרשים היו מחודדים והסתיימו למעלה בעובי כאצבע עובים הממוצע הוא כחצי אמה, אם נחשב כחצי מטר לאמה הרי $0.9375 = 0.25 * 0.75 * 5$, קרוב למ"ק של עץ. קשה לדעת את משקלו המדויק של העץ, שכן יש צורך בזיהוי של עצי השיטים שבהם השתמשו לבניית המשכן, אולם אם נצא מהנחה שמשקלו הסגולי נע בין 0.5-0.8, אזי יש להעריך שהקרש שקל יותר מחצי טון, ואולי הרבה יותר. לדעת רבי נחמיה שעובי הקרשים היה אמה לכל אורכם, המשקל הוא כפול. נמצא שמשקל האדנים אינו עולה כנראה על 15% ממשקל העץ, ואולי הרבה פחות מכך. הרב ד"ר מרדכי הלפרין, שהסתייעתי בו בחישוב זה, טוען שקשה להניח שאכן זהו היחס, שאם כן אין האדנים תורמים ליציבות הקרשים. לטענתו אפשר שהקרשים היו חלולים וקלים בהרבה, וסביר יותר שמשקל האדנים הגיע עד שליש או חצי ממשקל הקרש, ולמרות זאת לא כדאי לפרק את האדנים בכל מסע ומוטב לנושאם בכובדם עד העגלות ומהן, כדי למנוע פירוק והרכבה חוזרים שירפו את הידוק בליטת העמודים בתוך האדנים, וכך לשמור על יציבות החיבור עץ-אדן לאורך זמן.

וַיִּשֶׂם אֶת קִרְשָׁיו וַיִּתֵּן אֶת בְּרִיחָיו וַיָּקֶם אֶת עֲמֻדָיו, הרי שכאן הופרדו האדנים מהקרשים, משה העמידם על הקרקע ריקים, ולתוכם העמיד את הקרשים.

ג. המשכן בניין ארעי או בניין קבע?

בבבלי (קב, ב) נאמר: "אמר שמואל: המצדד את האבן - חייב. מיתבי: אחד נותן את האבן ואחד נותן את הטיט - הנותן את הטיט חייב! וליטעמיך, אימא סיפא, רבי יוסי אומר ואפילו העלה והניח על גבי דימוס של אבנים חייב! אלא תלתא בנייני הוו, תתא מצינא ועילא. תתא - בעי צדודי ועפרא, מצינא - בעי נמי טינא, עילאי - בהנחה בעלמא". דעת התוספות (שם ד"ה הכי גרסינן המצדד) שהמצדד את האבן חייב משום בונה, ולדעת הרמב"ם (הלכות שבת פ"ה הי"ח) המצדד חייב משום מכה בפטיש, שכן עדיין אין בניין⁵, אבל הנדבכים העליונים חיובם משום בונה (שם הי"ב).

בירושלמי בשני המקומות הנ"ל הובא: "תני, אחד מביא את האבן ואחד מביא את הטיט המביא את הטיט חייב. ר' יוסה אומר שניהן חייבין, סבר ר' יוסה אבן בלא טיט בניין". אם כן, ניתן היה להביא מקור לבונה במשכן מהנחת האדנים עצמם על גבי קרקע, שהרי הירושלמי לא חילק בין נדבך ראשון לנדבך שני כבבלי, ואם כן אף לדעת הרמב"ם נראה שהירושלמי יחייב משום בונה עכ"פ לדעת רבי יוסי, ולדעת התוספות המצדד את האבן חייב משום בונה לכולי עלמא.

ונראה שתירוץ הירושלמי שהובא לעיל 'אדנים כקרקע הן', לא בא ליישב רק את תמיהת 'הדא אמרה בניין על גבי כלים בניין', אלא את כל התמיהות, כולל הראשונה 'הדא אמרה בניין לשעה בניין', שתמה הירושלמי לדברי רבי יוסי בי רבי בון שחלק על רבי יוסי שהחניה על פי הדיבור מחשיבתו לבניין קבע⁶. אמנם האדנים עצמם אינם קבועים לקרקע, שהרי הבטיחם הקב"ה שהוא מכניסם לארץ ולכן הקמת המשכן היא ארעית ולא קבועה, אך לאחר שהוצבו האדנים על גבי הקרקע הרי הם הנדבך התחתון של מבנה המשכן, והקרשים הננעצים לתוכם הם נדבך שני על גבי נדבך ראשון והחיבור ביניהם אינו עתיד להתפרק, כמו שכתבנו לעיל, ואם כן בניין זה בניין קבע הוא.

נמצא שהפעולה היחידה שהיא בניין קבע בקרקע היא נעיצת הקרשים לתוך האדנים, שהרי יצירת המשכן לא היתה בדרך בניין אלא במטלטלין, והקמת המשכן

5 אפשר שהרמב"ם לשיטתו שהגדיר מלאכת בונה שמקבץ חלק אל חלק (פ"ז ה"ו).

6 לדעת רבי יוסי המשכן כולו נחשב קבע, משום שהוא על פי הדיבור. אך קושיית הירושלמי 'בניין על גבי כלים בניין', נכונה גם על שיטת רבי יוסי, וגם לשיטתו נצרך התירוץ 'אדנים כקרקע הם' שמשום כך נחשב הכל כבניין. יש לציין שסוגיה זוהי נמצאת בירושלמי גם על מלאכת קושר (פ"ז ה"ב, פט"ו ה"א).

אינה בניין קבע. רק האדנים והקרשים חוברו בר"ח ניסן אחת ולתמיד, וע"כ רק פעולה זו יכולה להוות את אב הטיפוס של מלאכת בונה של שבת.

ד. מלאכת סותר מניין?

הירושלמי לא חיפש מקור למלאכת סותר, ודווקא הבבלי פירט יותר במלאכה זו, ודומה שהדברים קרובים לדברי הירושלמי בבונה. על המשנה (ב, ה): "המכבה את הנר... כחס על הנר, כחס על השמן, כחס על הפתילה - חייב, רבי יוסי פוטר בכולן, חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם", הקשה הבבלי (לא, ב): "כחס על הנר כו". רבי יוסי כמאן סבירא ליה? אי כרבי יהודה (המחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה) סבירא ליה - אפילו בהנך נמי ליחייב, ואי כרבי שמעון (הפוטר משאצל"ג) סבירא ליה - פתילה נמי ליפטר! אמר עולא, לעולם כרבי יהודה סבירא ליה, וקסבר רבי יוסי סותר על מנת לבנות במקומו הוא סותר, על מנת לבנות שלא במקומו - לא הוא סותר. אמר ליה רבה, מכדי כל מלאכות ילפינן להו ממשכן, והתם סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוא! אמר ליה, שאני התם, כיון דכתיב (במדבר ט, כ; כג) על פי ה' יחנו - כסותר על מנת לבנות במקומו דמי".

על פי הסוגיה מקור מלאכת סותר הוא ממסעות המשכן, וציווי ה' הוא הקובע לו מקום לבניינו מחדש⁷. אפשר שזהו מקור דברי רבי יוסי שהובא בירושלמי לעניין בונה, שהמסעות מוגדרים כקבע משום שהם על פי ה'. לדעת רבי יוסי ברבי בון החולק על דעת רבי יוסי אין ציווי ה' מחשיב את המשכן לקבוע, אלא להיפך, שהרי צו ה' הוא להיכנס לארץ.

על פי דברינו לעיל נראה לומר שלדעת הירושלמי גם מלאכת סותר תילמד מתהליך הקמת המשכן לראשונה על ידי משה. כאמור, האדנים נוצקו ישירות על גבי הקרשים, וחולצו מהם לאחר יצירתם כדי להקימם על פי הסדר, ובכך נעשתה מלאכת סותר על מנת לבנות במקומו ממש. באחד לחודש הראשון סידר משה את האדנים על אדמת מדבר סיני, על מנת להעבירם כעבור חמישים יום למדבר פארן. האדנים היו כקרקע לגבי הקרשים הננעצים בהם, ובכך נעשתה מלאכת בונה בניין קבע על גבי קרקע. מעתה לא נפרדו עוד האדנים מעל הקרשים, למעט אדני עמודי הפרוכת והמסך כאמור.

7 ר"ח על הדף פירש שאפשר שיצטוו לשוב לאותו מקום - כעין סברת אדעתא דבעל הבית בדיני ברכות, שלגבי אורח לא שייך 'נמלך', ודעתו בברכה על כל מה שיביא בעל הבית. ייתכן לפרש בדומה לכך בירושלמי, שמא יהיה עליהם להישאר כאן לאורך ימים רבים על פי ה', ומשום כך נחשב בניין קבע.

האפוד, אבני החושן והשמיר

האפוד
גודל האבנים וצורתם
כלים וחומרים לעיבוד אבני החן
חומרים ששימשו לעיבוד וחריטת אבנים קשות
חריטה באיזמל או בשמיר?
השמיר במקרא
השמיר בספרות חז"ל
השמיר כיהלום
חריטה ללא גריעה
סיכום

האפוד

האפוד היה בגד שאותו לבש הכהן הגדול מעל המעיל, ותפקידו היה לשאת את החושן. שתי קבוצות אבנים היו קבועות באפוד: שתי אבני שוהם על כתפותיו, ושתי עשרה אבנים על החושן. אבני האפוד היו משובצות אחת על כל כתף, ועל כל אחת מהן היו כתובים שמותיהם של שישה שבטים (שמות כח, ט-יב). על צורת החושן ואופן שיבוץ אבני החן שעליו כתוב (שם טו-ל) שהוא היה עשוי מאריג שמורכב מתשליב של חמישה מיני חוטים: זהב, שלושה חוטי צמר צבועים בתכלת, ארגמן ותולעת השני, ופשתן לבן. לפי מסורת חז"ל הנלמדת מהפסוק (שם לט, ג) כל חוט זהב שולב עם שאר ארבעת מיני החוטים, שכל אחד מהם היה שזור משישה חוטים ('שֵׁשׁ מְשֻׁזָּר'). כלומר בסה"כ החושן נארג מחוט עבה שנשזר מעשרים ושמונה חוטים¹. 12 אבני החן שבחושן שובצו בזהב, ובארבע פינותיו של החושן היו טבעות זהב ששימשו לצורך חיבור החושן לאפוד, השתים העליונות באמצעות שרשראות זהב והשתים התחתונות באמצעות פתילי תכלת.

החושן הכיל את האורים והתומים. קיימות פרשנויות שונות לזיקה בין 'האורים ותומים' לבין אבני החושן שהיו על חזה הכהן הגדול (שם כח, ל). מפשט הפסוק נראה לכאורה שמדובר בשני דברים שונים: 'וְנָתַתָּ אֶל חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט אֶת הָאֲוִירִים וְאֶת הַתְּמִימִים' - אך התורה אינה מצווה על עשיית האורים והתומים, ולא מביאה

* ברצוני להודות לרב עזריה אריאל ולגיאולוג יוסף חרש על הערותיהם.

1 רמב"ם, הלכות כלי המקדש ט, ו.

את תיאורם! לפי פירוש אחד האורים והתומים היו שמות קדושים שהונחו בתוך כפלי החושן, ומכוחם האירו (=אורים) האותיות שעל אבני החושן, ויצרו יחד את התשובות הנכונות (=תומים) לשאלות שנשאלו². לפי פירוש שני - אבני החושן היו למעשה האורים והתומים³, ולפי פירוש שלישי האורים היו עשויים כסף וזהב, אך אופן פעולתם היה בגדר סוד⁴.

גודל החושן היה אורך שתי זרתות ורוחב זרת אחת (שם טז), והוא היה מתקפל לשניים למעין כיס רבוע ("רְבֹעַ יְהִיָּה כְּפֹל") בשיעור זרת על זרת⁵. אשר לגודל הזרת, ישנן שיטות הערכה שונות⁶, ואנו נוקטים בשיטת התוספתא והרמב"ם, שמדובר בחצי אמה (שלושה טפחים), בשיעור כ-25-22 ס"מ⁷.

קיימות שתי שיטות להבנת התכלית של קיפול החושן לשתי שכבות, ולמיקומן של האבנים בו. הגישה המקובלת היא שהאבנים היו מקובעות על חלקו החיצוני של החושן שנישא על חזה הכהן, וכך הן נשקפו לעיני כל הסובבים⁸. העובי הכפול

2 רמב"ן לשמות כח, ל בעקבות רש"י.

3 תרגום ירושלמי לשמות כח, ל ("וית תומיא... דבהון חקיק ומפרש שמא רבא"); הרמב"ם, הלכות כלי המקדש י, יא. אוצר הגאונים ח"א עמ' 5-6: "ודרשו לענין אורים ותומים כי בוודאי אבני אפוד הן"; גם רס"ג לשמות, מהדורת רצהבי, ירושלים תשנ"ח, עמ' קס, מבאר שהתשובה ניתנה לכהן באופן פלאי באמצעות הופעת האותיות השקועות כרגיל באבני החושן, ועתה בלטו והתרוממו לעיניו. הזהות בין האורים והתומים לאבני החושן הוא פירוש קדום, שכבר יוסף בן מתתיהו מביאו ומוסיף הערה היסטורית, שכבר לפני מאתיים שנים מאז כתב את חיבורו פסקו החושן ואבני השוהם להאיר (קדמוניות היהודים 216-218). אכן, לפי מסורת חז"ל היה זה עוד מימי בית ראשון, משמתו נביאים ראשונים בטלו אורים ותומים" (משנה, סוטה ט, יב; בבלי, סוטה מח ע"ב). לפי הרמב"ם תפקידם בימי בית שני היה להשלים את מערכת בגדי הכהן הגדול, אך הם לא תפקדו בפועל בקבלת תשובות מרוח הקודש (הלכות בית הבחירה ד, א; כלי המקדש י, י).

4 רבא"ע הארוך לשמות כח, ו, והשגות רמב"ן ואברבנל עליו.

5 רש"י לשמות כח, טז; הרמב"ם, הלכות כלי המקדש ט, ו.

6 ראו בהרחבה על השיטות השונות: הרב מ"מ כשר, תורה שלמה שמות פרשת תצוה עמ' 168; י' רוטשטיין, "לזיהוי אבני החושן", בנה המקדש, ז (שבט תשנ"ה), עמ' 12; ח"פ בניש, מדות ושיעורי תורה, בני ברק תשמ"א, רוטשטיין, עמ' 12; בניש, עמ' קכד-קכט.

7 תוספתא, כלים ב"מ ו, יב; הרמב"ם, הלכות כלי המקדש ט, ו; רס"ג ורבא"ה לשמות כח, ז: 'שבר' שהוא בערבית המרחק שבין קצה הזרת לקצה הבהן כשהן מתוחות'. הממוצע שהבאנו אינו שונה ממידות אמה שונות שהיו קיימות בעולם העתיק במצרים ובמיסופטמיה בתקופת המקרא, ראו: R.B.Y. Scott, "Weights and Measures of the Bible", The Biblical Archaeologist, 22 (1959), pp. 24-27.

8 ראו בהרחבה הרב ע' אריאל, "אבני החושן - גלויות או מוסתרות? מעלין בקודש, כח (תשס"ד), עמ' 61 - 68. [להלן: אריאל].

של החושן לדעת ר"א בן הרמב"ם נחוץ כדי ליצור עומק מספיק שבתוכו ניתן יהיה להשקיע את התושבות של האבנים (משבצות זהב); לצורך כך היו גוזרים בשכבה החיצונית חורים בגודל המתאים לאבנים, בעוד שהשכבה התחתונה שימשה כבסיס עליו הונחו התושבות.⁹ לפי פירוש אחר כפלי החושן היוו בית קיבול ל"אורים ותומים" שהם האבנים, שלא נראו כלל מבחוץ; רק כאשר הכהן נשאל באורים ובתומים הוא היה פותח את כפלי החושן ומביט בהן.¹⁰

האבנים שובצו בחושן בתריסר גומות שהוכנו בתוך טבלת זהב רבועה, ולפי שיטה אחרת בתוך 12 משבצות זהב נפרדות שבכל אחת מהן גומה. האבנים מלאו את הגומות, והיו מוקפות בזהב מכל צדדיהם, כלשון הפסוק (שמות כח, כ): "מִשְׁפָּצִים זָהָב יִהְיוּ בְּמִלּוֹאֲתָם"¹¹. ויש שפירשו ש"משבצות" הם התושבות, כעין מזלגות שלוש שיניים שתופסות ומחברות את האבן לגומה¹², ואם כן האבנים לא היו מכוסות מכל צדדיהם.

גודל האבנים וצורתם

אשר לגודל האבנים וצורתן¹³ אין המקורות מספקים מידע, אך ניתן לנסות לשער את הגודל והצורה בהתאם להערכת גודלו של החושן וסידור האבנים בו. האבנים היו ערוכות בארבע טורים, שורות, שלוש בכל שורה. כאמור האפוד היה מרובע, ובהנחה שהאבנים מילאו באופן סימטרי את השטח המרובע ניתן להניח שהמרווח בין שלוש האבנים שבשורות המאוזנות היה גדול מזה שבין ארבע האבנים שבשורות המאונכות, או אולי האבנים עצמן היו מאורכות (ראה להלן). הערכה זו נכונה גם למי שיסבור שסידור אבני החושן היה שונה: ארבע אבנים בכל שורה מאוזנת ושלוש אבנים בכל שורה מאונכת¹⁴. כמובן קיימת אפשרות ששמרו על מרווחים קבועים בין האבנים, ובשוליים הותירו מרווחים גדולים יותר.

9 פירוש התורה לרבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל על בראשית ושמות (מהדורת א"י ויזנברג), לונדון תשי"ח לשמות כח, טז [להלן: ראב"ה].

10 ראו בפירוש ראב"ע הקצר לשמות כה, ז, בשם ר' יוסף הבבלי, וביתר הרחבה אצל הרב י"א אלבום, "אבני החושן חבויות בתוכו", תחומין, כז (תשס"ז), עמ' 480-483 ותשובתו של הרב ע' אריאל לפירוש זה.

11 ולפי רש"י זה גם פירוש המילים "אֲבָנֵי מִלְאִים", (שמות כה, ז).

12 כך הבין הרמב"ן (שמות כח, ז) את תרגום אונקלוס (למילה "מרמצן"), והשוו רש"י לחולין כה, א ד"ה לשבץ.

13 לזיהוי האבנים כמעט שלא ניכנס במאמר זה.

14 ראו מנחת חינוך על מצוה צט.

מה היה גודלן של האבנים? בהנחה שהגודל המינימלי של צלע החושן היה כ-22 ס"מ, ושיש להוריד לפחות 6-7.5 ס"מ (מרווח של כ-1.5 ס"מ בין כל אבן) ששימשו למרווחים בין כל האבנים ולשוליים של החושן, אנו משערים שקוטר כל אבן היה בסביבות 3-4 ס"מ לכל היותר. זהו בהחלט שיעור גדול למדי לאבני חן יקרות מלוטשות באיכות טובה. סביר להניח שאבני כתפי האפוד היו גדולות יותר, שכן הן היו צריכות להכיל שמות רבים יותר, ולא הייתה להן כמעט הגבלה של מקום.

אבני החושן צריכות להתאים לכתיבת שמות השבטים, דהיינו שהן צריכות להיות בעלות מבנה מינרלוגי שיאפשר שטח פנים מספיק גדול לאחר הליטוש לצורך חריטת האותיות. אסור שהמינרלים יהיו פריכים מדי, כי אחרת האבנים יישברו במהלך החריטה. כך למשל באבנים כמו גארנט מוצאים רק לעיתים רחוקות גבישים בעלי פאה גדולה מספיק לכתיבה, ולכאורה קיימת סבירות נמוכה שהשתמשו בהן בחושן, אם כי לצורך המקדש בוודאי יכלו להשיג אבנים משובחות ונדירות בגודלן וביופין.

לגבי צורת האבנים - הפסוקים אינם מבארים האם האבנים היו עגולות או אליפטיות, או מרובעות - רבועות או מלבניות. אבן עזרא הסיק מהמילה "מִסְפַּת" (כח, יא) המתייחסת לאבני השובהם שמדובר באבנים עגולות¹⁵, אולם לפי חלק מהפירושים הגומות, הן משבצות הזהב, והאבנים שמלאו אותן בהתאמה מלאה, היו רבועות¹⁶. בממצא הארכיאולוגי העשיר מתקופת המקרא ואף מתקופות מאוחרות יותר אנו מוצאים בדרך כלל אבנים מעובדות ומלוטשות במתאר גלילי, מעוגל או אליפטי, לרוב בצורת קבושון (cabochon) - הבסיס שטוח והחלק העליון מקומר. ישנן גם אבנים בעלות צורה רבועה ושטח פנים שטוח, אך החיתוך של הפאות הוא לרוב גס, והמתאר של הקודקודים הוא לעיתים מעוגל. שיטת העיבוד של אבנים קשות הייתה מבוססת על פעולת ליטוש גסה באמצעות אבקה מחומרים קשים תוך כדי סיכה בשמן¹⁷. באמצעים ובכלים המוגבלים שעמדו לרשותם התקשו הקדמונים לחתוך וללטש אבני חן בצורה ישירה במתאר מלבני בעל שטח פנים שמורכב מפאות

15 ר"א אבן עזרא הקצר לשמות כח, יא. כך גם משמע מדברי הרמב"ן שמות כה, ז, שסבר שהשתמשו באבנים שלמות עגולות כפי דרך התהוותם הטבעית: "כי גם בתולדת ידוע שאין שלמות כוחות האבנים היקרות והסגולות שבהן זולתי באבן אשר היא כחלוקי אבנים מן הנחל".

16 ראב"ה לשמות כח, כ; הרמב"ם, הלכות כלי המקדש פ"ט, טו; ט; מדרש הגדול (עמ' תרכא); מאור האפלה עמ' 592, באיור. ראיה אפשרית לכך נמצא בת"י לשמות כח, יז: "כָּל קָבִיל אֶרְפֶּעַ טְרִיגוֹנִין דְּעֶלְמָא". "טריגונין" הוא משולש בעל שלוש זוויות, ואין זה מתאים לכך שזה צריך להיות כנגד ארבע רוחות השמים. לכן לדעת שחור, עמ' עד, צריך לתקן את הגרסא בת"י: "טטריגונין", כלומר בעל ארבע זוויות, ומכאן שמדובר באבן מרובעת.

17 J. S. Harris, "The Stones of the High Priest's Breastplate", *The Annual of the Leeds Oriental Society*, 5 (1966), p. 43

ישרות וסימטריות לחלוטין, כפי שמוצאים בשחזורים מודרניים¹⁸. נראה שרק במהלך ימי הביניים, כאשר התפתחה טכניקת הליטוש, מוצאים באיורים שמשחזרים את החושן אבנים מלבניות. נוסף על כך, הקדמונים מצאו את אבני הגלם בדרך כלל מעוגלות בדומה לחלוקי נחל, כך שהם לא היו צריכים לעמול קשה בשביל ללטשם בצורה מעוגלת. הבעיה בבניית תצריף החושן שהוא היה מורכב מאבני חן שונות מבחינת התכונות המינרליות שלהן, דבר שדרש שיטות עיבוד שונות, ומאפשר להניח שהאבנים לא היו אחידות בגודלן ובצורתן.

נתונים אלה, בנוסף להכרת המועמדים לזיהוי של רוב אבני החושן, מביאים למסקנה שכנראה מרבית האבנים היו מעוגלות, אך אין להוציא מכלל אפשרות שכמה מהן היו בעלות מתאר מלבני. בהנחה שבחושן שמרו על סימטריה ואחידות בגודל ובצורת האבנים, ובהתאם לכך גם של הגומות, הרי שאבני החושן היו כנראה במתאר מעוגל מתון, שמאפשר שטח פנים נוח לחריטת האותיות. על אבני האפוד והחושן היה צורך לחקוק את שמות שבטי ישראל, ובחושן נכתבו גם שמות שלושת האבות ומילים נוספות¹⁹, כדי שיהיו כל אותיות הא"ב מצויות שם לצורך קבלת התשובה מהאורים והתומים²⁰. על אבני השוהם נאמר (שם יא): "מַעֲשֵׂה חֶרֶשׁ אֶבֶן פְּתוּחִי חוֹתֶם תִּפְתָּח אֶת שְׁתֵּי הָאֲבָנִים", ובאבני החושן נאמר (שם כא): "וְהָאֲבָנִים תִּהְיֶינָה עַל שְׁמֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁתֵּים עָשָׂר עַל שְׁמֹתָם פְּתוּחִי חוֹתֶם אִישׁ עַל שְׁמוֹ תִּהְיֶינָה לְשֵׁנֵי עֶשֶׂר שָׁבָט".

כלים וחומרים לעיבוד אבני החן

עיבוד אבני חן כולל מספר פעולות ובהן: חיתוך, ליטוש, חריטה וניקוב. ביצוע פעולות אלה באבני חן הוא עניין קשה, והוא אינו קשור רק למצאי האבנים הקיים, אלא גם לכלים ולחומרים שהיו ברשות הקדמונים. אין הרבה מידע על סוגיא זו בעת העתיקה, שכן למעט כמה איורים מצריים קדומים לא נמצאו לפי שעה ממצאים של כלי ליטוש וקידוח של אבני חן. ניתן היה לעבד כנראה את האבנים הקשות באמצעות אבני אובסידיאן (זכוכית געשית) וצור²¹ מחוברות למחרטה או מקדח בעלי תנועה סיבובית, שהונעו כנראה באמצעות רצועה מחוברת לקשת, ובתקופות מאוחרות

J. Charrach, "The **High Priest's Breastplate**", Philagems International, 114 18
(2012), pp. 3-6

19 לפי הבבלי יומא עג, ב: "שבטי ישורון", לפי הירושלמי, שם, מד ע"ג, כל שבטי ישראל", ובגרסת הרמב"ם: "שבטי יה" (הלכות כלי המקדש, ט ז).

20 לדעת הרמב"ם שם המילים נכתבו באבן הפותחת של ראובן (אודם) ובאבן המסיימת של בנימין (ישפה). לפי רבנו בחיי (שמות כח, טו) המילים היו מפורזות על כל האבנים, כך שבכל אבן היו שש אותיות.

21 J. Ogden, *Jewellery of the Ancient World*, New York 1982, p. 144 [להלן: אוגדן].

יותר באמצעות גלגל עץ²². שיטת שיוף וחירור בסיבוב באמצעות קשת ניתן לראות עד היום בחברות מסורתיות. במאה השש עשרה מתואר תהליך דומה של ליטוש אבנים קשות באמצעות אבן יהלום הנתונה בתושבת מברזל המחוברת למוט פליז, המסתובב באמצעות כבל מתכת חזק שמחובר לגלגל היגוי; החרט מסובב את הגלגל בידו הימנית, ובזמן שהמוט שבקצהו היהלום מסתובב הוא מצמיד אליו ביד השנייה את האבן שאותה הוא רוצה לעבד²³.

חומרים ששימשו לעיבוד וחריטת אבנים קשות

אין בידינו מידע ברור לגבי החומרים ששימשו לחריטה בתקופת המקרא, מלבד הנזכר בפסוקים בדימויים שונים: "חֲטָאת יְהוָה כְּתוּבָה בְּעֵט בְּרָזֶל בְּצִפְרֹן שְׁמִיר חֲרוּשָׁה עַל לֵיחַ לָבָם וּלְקַנְנוֹת מִזְבְּחוֹתֵיכֶם" (ירמיהו יז, א), או: "כְּשֹׁמֵר חֲזָק מִצֹּר" (יחזקאל ג, ט). נזכרים אפוא במפורש הברזל, הצור והשמיר, כשני המושגים האחרונים נתונים לפרשנות. גם במקורות מאוחרים יותר לא ברור טיבם של החומרים ששימשו לחריטה. למשל, הרודוטוס מתאר במאה החמישית לפנה"ס את האתיופים הנושאים קשתות עם חיצים: "במקום חודי ברזל היו על החיצים אבנים מחודדות, שמהן גם מגלפים טבעות חותם"²⁴. השאלה היא האם מדובר באבני צור, והאם ביקש המחבר להדגיש שמדובר בחומר הקשה מברזל?

ניתן להעלות מספר אפשרויות, בהתאם למצאי החומרים והטכנולוגיה שהייתה בידם כפי שידוע לנו כיום. נפתח בשימוש במקדחים ובמחרטים העשויים מתכת, כמו נחושת, ברונזה וברזל. מקדחים ממתכות אלה בדרך כלל מוגבלים עד לקשיות של 5.5 על פי סולם מוס, שבו נוהגים לסמן קושי של אבני חן. בחפירות יריחו נמצא חרוז עשוי קרנליאן ובתוך הנקב שבמרכזו עדיין נעוץ מקדח עשוי מתכת שכנראה נשבר במהלך הקידוח, אולם לא ברור מאיזה חומר בדיוק נעשה מקדח זה²⁵. בדיקת הקוטר

P. R. S. Moorey, *Ancient Mesopotamian Materials and Industries: The Archaeological Evidence*, Oxford 1994, pp. 19, 56-73; A. Rosenfeld, M. Dvorachek & S. Amori-Stark, "Roman Wheel-cut Engraving, Dyeing and Painting Microquartz Gemstones", *Journal of Archaeological Science*, 30 (2003), pp. 227 - 238

G. Agricola, *De Natura Fossilium* (M. C. Bandy & J. A. Bandy trans.), New York 1955, p. 114

24 הרודוטוס ז, 69 (עמ' 377).

J. S. Harris, "An introduction to the Study of Personal Ornaments of Precious, Semi-precious and Imitation Stones used throughout Biblical History", *The Annual of the Leeds Oriental Society*, 4 (1964), p. 75, fig. b

של הקידוחים והחריטות שנעשו באבני חן במצרים העתיקה ומהתקופה הרומית מעלה שהם נמצאים בטווחים שבין 1.25 מ"מ ל-0.5 מ"מ²⁶. נתון זה מוכיח שמדובר בקידוחים באמצעות מקדחים דקים ממתכת, בדומה לחוטי ברזל קשים.

קיימת אפשרות לחרוט אבנים קשות יותר, בדרגת 6.5-7.5 בסולם מוס, באמצעות מתכות שחושלו בלחץ ובחימום. עדיין לא ברור האם בתקופת המקרא כבר ידעו באזורנו ליצוק לברזל פחמון ולחוסמו לפלדה על מנת לחזק אותו בדרגה שמאפשרת לחרוט אבנים קשות מעל 6.5-7 בסולם מוס, ואם כן ברזל זה עשוי להיות מועמד אפשרי ל"שמיר"²⁷. עדויות קדומות ביותר לשימוש בפלדה נמצאו באנטוליה (תורכיה) משנת 1800 לפנה"ס²⁸, וקיימת אפשרות שפריטי פלדה, שהיו בוודאי מוצרים יקרים, יובאו משם. לפי שעה, ישנן ראיות מוצקות לייצור מקומי של ברזל מחוסם או יבוא מהודו (פרזלא הינדואה)²⁹ רק מתקופת המשנה והתלמוד³⁰.

מקדחים מנחושת קשה ניתן לקבל באמצעות תהליך של דחיסת הנפח בחום (בדומה לתהליך הערגול בימינו). באמצעות נחושת "רוויה" בקוורץ ניתן בקלות לחתוך ולשחוק אבני קוורץ. יש עדות ממסופוטמיה לשימוש באבקת אבנים המושקעת בעופרת כפצירה לליטוש אבנים, ואף הועלתה השערה שמדובר בקורנדום³¹.

אשר לחומרים ממוצא מינרלי, אין להוציא מכלל אפשרות שהשתמשו לצורך חיתוך ושיוף אבנים גם בבזלת הדולריט (דיאבז = עד 6-7) או באבני חן הקשות ביותר שהיו מצויות כמו קוורץ וגארנט (עד 7-7.5)³². חריטה עם מינרלים שהיו קיימים במרחב ארץ ישראל ומצרים אפשרית רק אם הם קשים ובעלי קצה חד, ולמשל גארנט אינו מתאים לכך. אפשרות נוספת היא חיתוך וחריטה באמצעות אבנים קשות יותר כמו מיני בריל (7.5-8) וטופז (8). רק בשנים האחרונות נמצאו עדויות לטופז אמיתי

26 אוגדן, עמ' 147.

27 בדיקת קשיותו של ברזל מהממצא הארכיאולוגי בארץ ישראל טרם נבדק באופן מדעי. פרופ' שריאל שליו כתב לי (שבט תשע"ה) שהממצא של הברזל שנמצא בחפירות ארכיאולוגיות ברובו הגדול עבר תהליך איכול בשל קורוזיה ולכן לא ניתן לראות במרבית המקרים את הפאזה העשירה בפחמן.

28 H. Akanuma, "The significance of the composition of excavated iron fragments taken from Stratum III at the site of Kaman-Kalehöyük, Turkey", *Anatolian Archaeological Studies* 14 (2005), pp. 147-158

29 בבלי, עבודה זרה טז, א.

30 'י בודניהימר, ב' רותנברג וד' פיזאנטי, "מטלורגיה של תקופת התלמוד: הברזל במקורות הקדומים", בד"ד, 4 (תשנ"ז), עמ' 8-9, 13.

31 מורי, עמ' 82.

32 ראו באתר: http://www.oocities.org/unforbidden_geology/rock_properties.htm

במדבר המזרחי המצרי, ולא ברור אם הוא היה ידוע למצרים הקדומים.³³

לגבי קורנדום (9 בסולם מוס), החוקר מורי סיכם את העדויות הארכיאולוגיות על השימוש בו במסופוטמיה כבר באלף הראשון לפנה"ס³⁴ לעיבוד חרוזים וקמיעות, אם כי נראה שלא היה זה שימוש שכיח. מוסכם שבשלב זה מדובר באבנים גולמיות ששימשו לעיבוד אבנים קשות. למעשה, רק מהתקופה ההלניסטית-רומית מתחיל השימוש השכיח יותר באבני קורנדום גולמיות לליטוש, ובאופן נדיר באבנים מלוטשות כאבני חן. בהעדר שימוש באבני חן קשות שמתחת לקושי 8, גם לא היה צורך בשימוש באבנים אלה.

לגבי הדיאמונט (10) אין ראיות שהיה מוכר לפני התקופה ההלניסטית-רומית. ראוי לציין שמקורם של הקורנדום והדיאמונט בעולם הקדום היה בסרילנקה ובהודו, והסבירות שהם היו בשימוש במרחב ארץ ישראל וסביבותיה בתקופת המקרא היא נמוכה; אך לא ניתן לשלול לגמרי אפשרויות אלה, מפני שידוע לנו על קשרי מסחר עם מרחב הודו בתקופת הברזל, כנראה באמצעות מתווכים שונים שהביאו תבלינים ובשמים כמו נרד וקינמון ואולי גם אבני חן, אם כי מוסכם שמדובר במוצרים נדירים ויקרים ביותר. מתווכים כאלה יכלו להיות הפניקים או השבטים הערבים. יתכן שהאבנים היקרות שהביאה מלכת שבא למלך שלמה כמתנה (מל"א י', י) הגיעו אליה בדרכי המסחר מדרום מזרח אסיה. בכל מקרה, אנו עוסקים כרגע באפשרות של שימוש בקורנדום ויהלום כאבני גלם לעיבוד אבני חן, ולא בשימוש בהן כאבני חן מלוטשות, שימוש שהחל להיות שכיח רק במהלך ימי הביניים.

מידע יותר מוצק על אופן החיתוך, הליטוש והחריטה קיים מהתקופה הרומית. בחינה של שמונה גמות רומיות ממשפחת הקוורץ (קרנליאן ואגת) ממרחב ארץ ישראל גילתה שרידים של מינרלים ומתכות שונות המעידים על תהליך העיבוד והחומרים שהשתמשו בהם. באבנים שלוטשו בצורה כדורית נמצאו חלקיקים של אבקה של עופרת, אבץ ובריט, ששימשו כחומרי סיכה (עם מים או שמן) שתפקידם לתפוס את אבקת החומר השוחק בתהליך החיתוך והליטוש. הבדיקה של שרידי המתכת שבחריצי החרותות מצביעה על שימוש במקדחי ברזל, ברונזה ופליז. החוקרים משערים שהחריצים הדקים והישרים נעשו כנראה באמצעות קורנדום או יהלום³⁵. דומה שהטכניקה הבסיסית לא השתנתה באופן משמעותי במהלך התקופות. גריגוריוס אגריקולה בן המאה השש עשרה כתב שאבני חן שאינן קשות כיהלום נחתכות ונחרות בקלות באמצעות חוט ברזל דק, שבתחילה מצופה בשמן

33 H. Z. Harraz, Egyptian Tantalum - Niobium deposits, 2003, pp. 11, 65

34 מורי, עמ' 82; אוגדן, עמ' 94 מזכיר דיווח ממגידו מהמאות שמינית-שביעית לפנה"ס.

35 רוזנפלד ואחרים, עמ' 236 - 238.

ואחר כך באבקת קורנדום, כך החרט יכול ליצור מגוון של צורות וגדלים³⁶.

חריטה באיזמל או בשמיר?

על האופן שבהם נעשו האבנים "פתוחי חותם" ישנן שתי גישות עיקריות. גישה אחת מובאת בתלמוד הבבלי, לפיה אסור לחרוט באבנים באיזמל או בכל אמצעי שגורע בחריטתו מהאבן, שנאמר "בְּמִלּוֹאֲתָם" (שם, כ); אלא שהדבר נעשה באמצעות ה"שמיר"³⁷:

ור' נחמיה, שמיר למאי אתא? מיבעי ליה לכדתניא אבנים הללו אין כותבין אותן בדיו משום שנאמר 'פתוחי חותם', ואין מסרטין עליהם באיזמל משום שנאמר 'במלואותם', אלא כותב עליהם בדיו ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן, כתאנה זו שנבקעת בימות החמה ואינה חסירה כלום, וכבקעה זו שנבקעת בימות הגשמים ואינה חסרה כלום. ת"ר: שמיר זה ברייתו כשעורה, ומששת ימי בראשית נברא, ואין כל דבר קשה יכול לעמוד בפניו. במה משמרין אותו? כורכין אותו בספוגין של צמר, ומניחין אותו באיטני של אבר מליאה סובי שעורין³⁸.

במקום אחר מובאת בתלמוד הבבלי האגדה כיצד שלמה המלך השיג את השמיר מידי תרנגול הבר³⁹. לפי גרסאות אחרות השמיר הובא על ידי הנשר⁴⁰.

ואולם בירושלמי לא נזכר כלל האיסור לחרוט את האבנים באיזמל⁴¹, ומהמילה "בְּמִלּוֹאֲתָם" למדו דבר אחר, שעל כל אחת מאבני השוהם יהיו 25 אותיות⁴². וכבר עמדו על כך פרשני הירושלמי, שאולי מהבדל זה ניתן ללמוד ששיטת הירושלמי בעניין השמיר שונה מהבבלי⁴³.

36 גריגוריוס אגריקולה עמ' 115.

37 על הדיון התורני בעניין השימוש האפשרי בשמיר לבניית כתלי בית המקדש והמזבח, ראו הרחבה דב כהן, "תפקידי השמיר בבית המקדש", עלון שבות, 88 (תשמ"א), עמ' 22-50 [להלן: כהן, שמיר].

38 סוטה מח, ב.

39 גיטין סח, א-ב.

40 ילקוט שמעוני למל"א רמז קפב. בגרסה הערבית של אגדה זו נזכר העיט (עקאב), ראו אלקוזיני, עג'אייב אלמח'לוקאט, בירות (ללא ציון תאריך), עמ' 192-193. יוחנא אבן מאסויה, כתאב אלג'ואהר וצפאתאה, אבו דאבי 2001, עמ' 48, מביא את האגדה על הנשרים (נסור) שמביאים את הדיאמונט (מאס).

41 ירושלמי סוטה ט, יב; כד ע"ב.

42 ירושלמי סוטה ז, ד; כא ע"ד.

43 ראו פירושי 'מראה פנים' ו'שיירי קרבן' לסוטה פ"ט הי"ג (מהדורת מאורי אור, ירושלים תשס"ה, עמ' כא, לט).

הרמב"ן הציע שהייתה הפרדה בין אבני השוהם לאבני החושן: בעוד ש"מעשה חרש" נאמר על אבני האפוד, הרי שדברי חז"ל על איסור חריטת השמות באבנים באיזמל מתייחס רק לאבני החושן. לדעתו, האבנים לכשעצמן היו שלמות באופן טבעי. אבל בסוף דבריו הוא לא הוציא מכלל אפשרות שלדעת חז"ל הדרישה של "בְּמִלּוֹאֲתָם" תחול על אבני האפוד והחושן יחדיו:

אבל ענין מלואים הוא שתהיינה האבנים אבנים שלמות, שנבראו כך, ולא תהיינה אבני גזית שנכרתו ממחצב גדול או שנחצב מהן כלום, כי גם בתולדת ידוע שאין שלמות כוחות האבנים היקרות והסגולות שבהן זולתי באבן אשר היא כחלוקי אבנים מן הנחל... ואין מפרשין עליהן באיזמל, שנאמר במלואותם (שם כ), אבל מביא שמיר ומראה להן והן נבקעין מאיליהן. ובמלואותם לא נאמר אלא באבני החושן... ואם היה דעת רבותינו שיהיו גם אבני האפוד מלואים מן הכתוב הזה, יהיו לאפוד ולחושן שניהם אבני שהם ואבני מלואים⁴⁴.

לעומת זאת, רבנו אברהם בן הרמב"ם הבין בפשטות שהמילים "מעשה חרש" מתייחסות גם לאבני החושן, ושמדובר בפעולה ידועה, כפי שנוהגים חרשי האבן בימיו לשבץ אבני חן בתכשיטים. הוא אמנם גם מזכיר את דברי חז"ל שמדובר בבריה ששמה שמיר, שאופן פעולתה אינו רגיל: "וזה דומה לנס או קרוב לו". להלן דבריו במלואם:

'מעשה חרש' וגו'. פשטיה דקרא כי חרש האבן יחרות אותן, כמו שחורתים את השמות והצורות על אבני החותמות עד עתה. והחכמים ז"ל אמרו שבריה ששמה שמיר דומה לתולעת קרבו אל האבנים וחפרה בהן בתבונתה ולא חסר מגוף האבנים, וזה דומה לנס או קרוב לו. ולפי זה יהיה טעם מאמרו 'מעשה חרש' לא מעשה חרש באמת, אם לא שנאמר שהחרש הוא אותה הבריה, וזה רחוק⁴⁵.

דומה שבכך נטה ראב"ה לגישת אביו המצמצמת את הפן הניסי. בפירוש המשנה על המאמר שהשמיר בטל לאחר שחרב בית המקדש, הרמב"ם פירש: "בעל חיים שחוקק באבן, בו נחרטו אורים ותומים, והיה מצוי באותם הזמנים"⁴⁶. הרמב"ם כלשון התוספתא מתאר באופן עובדתי שמדובר ביצור שבוקע אבנים⁴⁷. בחיבורו ההלכתי 'משנה תורה', שבו ישנה השלכה מעשית, הרמב"ם לא הזכיר כלל את השמיר, וכדעת הירושלמי, ולא כתב שאסור לחרוט באיזמל ושאסור לגרוע בכך מהאבן⁴⁸. יתירה

44 רמב"ן שמות כה, ז.

45 ראב"ה שמות כח, יא.

46 פהמ"ש סוטה ט, יב.

47 תוספתא טו, א; פהמ"ש אבות ה, ה.

48 הלכות כלי המקדש ט, ו-ז.

מזאת, הגישה של הרמב"ם, שמדובר באבנים מרובעות, מחייבת להניח שהן עברו הקצעה וליטוש. אברבנאל הולך בדרך זו וחולק על הרמב"ן, ולדעתו ברור שאבני החן עברו ליטוש, ואף אם הדבר נעשה באמצעות השמיר לא ניתן לשער שנשארו כך בשלמותם. את הלימוד מהתלמוד הבבלי הוא מצמצם לאיסור של הנפת כלי ברזל על האבנים שהיו קשורות למקדש:

וגם דעתו זה בלתי נכון אצלי, כי האבנים היקרות כולם יכרתו ממחצבים, וכאשר יכרתו משם הם מבלי זוהר, והצטרכו בהכרח אל הפיסול והחיתוך וההשוואה כדי לתת בהם התמונה הראויה והזהרה הראוי, ואיך יהיו א"כ בשלמותן כמו שנולדו, כ"ש באבני החושן היו מפותחות עליהם שמות בני ישראל, ואי אפשר שיהיה זה בהיותם בשלמותם מבלי חתוך דבר מה. ואף שיהיה הפיתוח על ידי השמיר כדבריהם ז"ל, בהכרח השמיר יחתוך ויסיר מהם חלקים לצורך הפיתוח. ומה שפירש הרב ובחרושת אבן למלאת שידעו לפתח פתוחי חותם באבנים במלואותם, הנה הוא באמת דבר נמנע מעצמו. ובמסכת סוטה אמרו... הנה ביארו שהיו האבנים נבקעות, ולא היו אם כן בשלמותם בלי חסרון דבר, כי לא אמרו זה אלא להגיד שלא יניפו עליהן כלי ברזל, אבל לא יכחישו שיסירו מהם חלקים מגופיהם בפיתוח⁴⁹.

כאמור, במשנה מובא: "משחרב בית המקדש בטל השמיר"⁵⁰, ובקרב הראשונים נחלקו לאיזה בית הכוונה - גישה אחת אומרת שהשמיר נעלם רק בסוף הבית השני⁵¹, ויתכן אם כן שהשתמשו בו להכנת החושן לבית השני. אך לפי הגישה שטוענת שהוא בטל בחורבן בית ראשון, כיצד אפוא חקקו את שמות בני ישראל באבני החושן בימי בית שני? מדברי המאירי עולה שהדרישה של "בְּמִלּוֹאֲתָם" גוברת על דרישת חקיקת השמות, והוא מעלה השערה שבימי בית שני אבני החושן לא היו חקוקות (אולי רק כתובות בדיו), "ומה שהיה בידם לעשות עשו"⁵². המסר הוא שיש להתאמץ לקיים את כל מה שניתן לעשות, גם בזמן שאין אמצעים ולא הכל ברור, ועדיף עשה במקום אל תעשה. יתירה מזאת, יש הסבורים שאין זה מעכב כלל, כאשר אין השמיר מצוי בדינו, כפי שכתב בעל 'קרן אורה', הרב יצחק מינקובסקי:

והרמב"ם ז"ל השמיט הא דצריך שמיר גם לאבני חשן ואפוד, וכמו שתמה עליו המשנה למלך ז"ל בפ"ט מהל' כלי המקדש (ה"ז). ונראה גם בזה בדעתו דס"ל דלאו לעיכובא אמרו ז"ל כן דאין מפתחין אלא בשמיר, כיון שהיא בריה שאינה מצויה, ושלמה המלך ע"ה כמה תחבולות עשה עד שמצאו, לא מסתבר ליה דאם אין שמיר

49 אברבנאל לשמות כה.

50 סוטה ט, יב.

51 תוספות לגיטין סח, א.

52 המאירי, בית הבחירה לקידושין לא, א.

ליכא אבני חושן ואפוד. אלא לא אמרו כן אלא לכתחילה ולמצוה אם אפשר ע"י שמיר, אבל אם אין שמיר מפתחין כדרך כל פיתוחי חותם, ומש"ה כתב סתם דמפתחין. ומה שמצוה לכתחילה ע"י שמיר לא כתב, מפני שהוא דבר שאינו מצוי. ודו"ק⁵³.

נראה שהעיקרון שהעדר ידע או אמצעים אינו מעכב נלמד מהרמב"ם גם מעניין תפקודם של האורים והתומים בשאלות ותשובות על פי רוח הקודש, שכן על פי המסורת בטלו האורים והתומים בימי נביאים ראשונים, היינו בימי בית ראשון. אולם לדעתו העדר רוח הקודש לא היה גורם מעכב בעצם הצורך להכין אותם, כלומר את אבני החושן. האבנים הובאו בכדי להשלים באופן ממשי את מערכת שמונת בגדי הכהן הגדול⁵⁴.

השמיר במקרא

השְׁמִיר נזכר 15 פעמים במקרא, כשם אדם⁵⁵, כשם מקום⁵⁶, וכשם לצמח רע ("שְׁמִיר וְשִׁית"), אולי כינוי לצמח בעל קוצים חדים ונוקשים⁵⁷. שלוש פעמים הוא נזכר כאבן קשה וחזקה במיוחד, שנזכרת כמקבילה לברזל ככלי לחריטה על חומרים קשים: "חֲטָאֵת יְהוּדָה כְּתוּבָה בְּעֵט בְּרָזֶל בְּצִפְרֹן שְׁמִיר, חֲרוּשָׁה עַל לֹחַ לָבָם וּלְקִרְנוֹת מִזְבְּחוֹתֵיכֶם" (ירמיהו יז, א). נראה מכאן שהוא שימש לכתובה על לוחות אבן. במקום אחר נאמר שהוא נוקשה מאבן צור: "כְּשִׁמִּיר חֲזָק מִצֹּר" (יחזקאל ג, ט). בשל תכונה זו שימש השמיר כסמל ודימוי לקשיחות הלב: "וְלָבָם שְׁמוֹ שְׁמִיר מְשֻׁמוֹעַ אֶת הַתּוֹרָה" (זכריה ז, יב).

מתוך תיאורי המקרא אין ראיה מוצקה שמדובר באבן חן; הוא אינו נזכר בין אבני החושן או עם שאר האבנים היקרות והנדירות, והרושם שמדובר בחומר ידוע, קשה במיוחד. בתרגום היווני של עקילס ובתרגום הלטיני למילה "שמיר" מופיע השם, "Adaman(s)" כינוי למתכת קשה ביותר או לפלדה⁵⁸. בחיבורים היוונים שמתארים את האבנים זהו כינוי כללי לאבנים קשות וחזקות (כמו קורונדום, 9 בסולם מוס)⁵⁹, ואולם רק החל מהתקופה הרומית הוא משמש גם שם ספציפי לדיאמונט,

53 הרב יצחק מינקובסקי, קרן אורה, ירושלים תשס"ג, על סוטה מח, ב.

54 הלכות בית הבחירה ד, א; כלי המקדש י, י.

55 דה"א כד, כד.

56 יהושע טו, מח; שופטים י, א-ב.

57 על זיהוי צמח השמיר ראו זהר עמר, צמחי המקרא, ירושלים תשע"ב, עמ' 235-236.

58 נ' שפירא, "להוראת השם 'שמיר'", לשוננו, יג (תש"ד), עמ' 154-155.

59 קופר, עמ' 61; גרבר ופונק, עמ' 900.

ופירוש השם היווני: "הכוח הבלתי נכנע"⁶⁰. הדיאמונט נזכר לראשונה במקורות בני המאה הראשונה לספה"נ. באותה התקופה האדמאס היקר מהודו עדיין היה נדיר, קטן ויקר⁶¹, והיה מבוקש מאוד על ידי מגלפי האבן⁶². בתקופה הרומית הוא למעשה היה החומר היחיד שענימו ניתן היה לחתוך ולחרות באבן הקורונדום⁶³.

בתרגומים הארמיים מובא "שמיר, שמירא", ואף כמקבילה ל"חֶלְמִישׁ" (דברים ח, טו)⁶⁴. שלם סבר שה"שמיר" המקראי הוא סלע הצור, אך הסכים שלצורך פיתוח אבני האפוד נדרש חומר חזק יותר⁶⁵. השם "שמיר" השתמר ביוונית בשם "סמור" או "סמיריס" (Smyris Lapis). כך מתארה דיוסקורידס בן המאה הראשונה: "היא האבן שעמה התכשיטנים מלטשים בה את האבנים"⁶⁶. אולם זיהויה המוחלט אינו ברור, וייחוסה ליהלום (דיאמונט) אינו מבוסס⁶⁷.

במילונאות הסורית המאוחרת תורגמה המילה "שמירא" לערבית "אלמאס", וצמד המילים "כאפא דשמירא" (=אבני שמיר) לשם "חג'ר אלמאס"⁶⁸, כלומר אבן הדיאמונט. זיהוי השמיר עם ה"מאס" היה מקובל ביותר קרב פרשני ימי הביניים היהודיים⁶⁹. כך למשל מובא בחיבור על האבנים שהועתק במאה החמש עשרה: "אבן

60 תיאופרסטוס, עמ' 48, 91-92; פליניוס 57 XXXVII.

61 מרקוס מאניליוס בן המאה הראשונה כותב: "היהלום, אבן שגודלה אינו גדול מנקודה, יקרה יותר מזהב", ראו: 926 IV, Manilius, *Astronomica* (G. P. Goold tran.), London 1977.

62 פליניוס 60 XXXVII.

63 מובא על ידי סולינוס בן המאה השלישית, ראו אצל אוגדן, עמ' 95.

64 ראו גם ת"י לשמות טו ב; דברים לב יג ועוד.

65 נ' שלם, אסופת מחקרים בידעת הארץ, ירושלים תשל"ד, עמ' 466.

66 דיוסקורידס V 166. ראו גם תיאופרסטוס, עמ' 54 על אבן קשה מברזל, מבלי להזכיר את שמה, שמשמשת לחריטת חותמות.

67 אבן smuris lithos של דיוסקורידס תורגמה בערבית בשם "סנבאדג' והוא לדעת אבן ואפד זהה לאלמאס, אבל אבן אלביטאר, אלג'אמע למפרדאת אלאדויה ואלאע'ד'יה, ג, קהיר 1874, ג, עמ' 40 דחה זאת. לדעת שלם, עמ' 469, הוא כנראה מין קורונדום.

68 R. Duval, *Lexicon Syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, Paris 1881-1901, pp. 863, 1987.

69 S. Schechter (ed.), *Saadyana: Geniza fragments of writings of R. Saadya Gaon and others*, Cambridge 1903, p. 60; יונה אבן ג'נאח, מהדורת A. Neubauer, אוקספורד 1875, שרש שמר (עמ' 733): ה' שי, פירוש תנחום הירושלמי לתרי עשר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 293 (לזכריה ז, יב); מ' פרץ, פירוש ר' יהודה אבן בלעם לספר ירמיהו, רמת גן תשס"ב, עמ' 75: "בצפרן שמיר - יש שפירש לגביו אלמס, והוא האבן הקשה ביותר בעולם". וכן הוא מוסיף בחיבור התג'נים (הצימוד): "הוא אבן תקוב האבנים היקרות", ראו שרגא אברסמון, שלשה ספרים של רב יהודה

שמיר נקרא בלשון ישמעאל אלמא"ס... והוא חזק עד לאין קץ מכל האבנים, וישברם מרוב חזקתו... ואם תשימהו על ראש הברזל נחרטו בו כל האבנים, ויפתחו עליהן כל צורין ותבנית⁷⁰. כאמור, ספק רב האם זיהוי ה"שמיר" עם הדיאמונט אכן משקף את הריאליה המקראית.

השמיר בספרות חז"ל

במשנה מובא שהשמיר בטל עם חורבן בית המקדש⁷¹. במקבילה בתוספתא ובירושלמי הובא הסבר לגבי טיבו של השמיר:

ר' יהודה אומר: שמיר זה בריא הוא, וממעשה בראשית נברא, וכשנותנין אותו על גבי האבנים מתפתחות לפניו כלוח פינקס, והברזל נבקע לפניו, ואין כל דבר יכול לעמוד לפניו. כיצד עושין לו? כורכין אותו במוכין של צמר, ונותנין אותו בתוך איטני של עופרת מלא סובין של שעורים. ובו בנה שלמה את בית המקדש⁷².

תיאור השמיר מובא גם בתלמוד בבלי בהקשר לאופן חריטת השמות על אבני החושן⁷³, ובתוספתא נופך אגדי. לפי המסופר שלמה המלך נעזר באשמדאי מלך השדים לברר היכן השמיר, עד שמצאו אצל תרנגול הבר (נגר טורא), הוא ציפור הדוכיפת⁷⁴. קיימות כמה גרסאות דומות לסיפור כיצד השיג שלמה המלך את השמיר לבנין בית המקדש. בחיבור המכונה "צוואת שלמה", שנכלל בספרים החיצוניים, מובא שהשמיר הוא למעשה מין אבן ירוקה⁷⁵. קזויני בן המאה ה"ג מביא אף הוא את האגדה בפרק על אבן ה"סאמור", המשמרת למעשה את השם "שמיר" - "אבן

בן בלעם, ירושלים 1975, עמ' 83; G. Bos and J. Zwink, Berakhayah Ben Natronai ha-Nakdan, Sefer ko'ah ha-avanim (On the virtue of the stones): Hebrew text and English translation; with a lexicological analysis of the romance terminology and source study, Leiden 2010p. 39; G. Bos, M. Hussein, G. Mensching and F. Savelsberg, Medical Synonym Lists from Medieval Provence: Shem Tov ben Isaac of Tortosa: Sefer ha-Shimmush, Book 29, Leiden - Boston 2011, p. 125

70 ספר סגולות האבנים, הוצאת יריד הספרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 89-90.

71 תוספתא, סוטה ט, יב.

72 תוספתא סוטה, טו, א; ירושלמי, שם, ט, יב, כד ע"ב.

73 בבלי שם מח, ב.

74 גיטין סח, א-ב. על זיהוי הציפור ראו בתרגומים הארמיים לויקרא יא, יט, וכן מובא בבבלי סוטה סג, א.

75 D. C. Duling, Testament of Solomon: A New Translation and Introduction, in: The Old Testament Pseudepigrapha 1 (ed. James H. Charlesworth), New York 1983, p.972 שם מתרגם אבן האזמרגד (emerald stone)

החותכת את כל האבנים⁷⁶. לפי מקור אחר מדובר לכאורה בצמח. במדרש מסופר על הדוכיפת שמביאה לפרדסו של ר' שמעון בר חלפתא עשב מסוים שבכוחו להמיס מסמר ברזל⁷⁷. אולם חז"ל לא קשרו בהכרח באופן ישיר בין השמיר המקראי ובין זה שהיה בשימוש בבית המקדש, והרושם הוא שהם סברו שמדובר בדבר אחר⁷⁸. לפי התיאורים המובאים בתלמוד מדובר בברייה קטנה כשעורה, שבאמצעותה ניתן לחרוט על אבנים קשות, או להפריד בין שכבות האבן. את המשפט "והברזל נבקע לפניו" ניתן לבאר שהוא חזק אף מהברזל. בהמשך מתואר כיצד הוא נשמר: מרופד בצמר בקופסת עופרת מלאה בסובין של שעורים.

מקורות חז"ל (לבד מהמדרש שמדבר על צמח מסוים) אינם מציינים במפורש מהי אותה בריה⁷⁹: האם מדובר בבעל חיים או בחומר אחר? גישה מקובלת סוברת שמדובר בבעל חיים⁸⁰ שהיה ונכחד, או שזהותו אינה ידועה בימינו⁸¹. הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל הציע שמדובר במיני צרעות ודבורים כמו אנדרנה (Andrena), שמקננות בתוך אבנים לצורך הטלת ביציהם⁸². אולם לאמיתו של דבר חרקים אלה חופרים בתוך הקרקע ולכל היותר בסלעים רכים, ואין זה מתאים לתכונות ה"שמיר". אחדים הציעו שמדובר במיני חלזונות שונים⁸³, למשל שבלול מהסוג שננית (Euchondrus) שמינים אחדים ממנו חיים בנגב, והוא עשוי לחרות סלע בעומק של שני מ"מ ובאורך של עשרה מ"מ תוך עשרים דקות. חריטת התעלות בסלע נעשית אגב אכילת החזזיות המתפתחות עליו⁸⁴. אבנימלך הקדיש פרק שלם בספרו על "זוללי הסלעים" (ליטופאגיים) בארצנו. הכוונה לכרסום סלעי דולומיט וגיר קשה על ידי חלזונות יבשה שונים, ובעיקר הקדמונים (Levantina), כפי שניתן לראות באזור

76 קזויני, עמ' 192.

77 ויקרא רבה כב, ד ומקבילות.

78 לעומת זאת רש"י מתארו כ"תולעת", וקושר אותו עם השמיר שבישעיהו (ה, ו).

79 ליברמן, תוספתא כפשוטה לסוטה, עמ' 757-758, מציג זאת כמחלוקת בין התלמוד (בע"ח) ובין המדרש (צמח).

80 כמין תולעת, ראו רש"י לפסחים נד, א; רד"ק למל"א ו, ז.

81 פהמ"ש סוטה ט, יב; אבות ה, ה.

82 הרב א"י אונטרמן, שבט מיהודה, ירושלים תשנ"ד, עמ' שעה.

83 ש"ב אולמן, חנוך ומדע לאור היהדות, ירושלים תשכ"ד, עמ' 246; עוד ראו א' קורמן, "השמיר - אגדה או מציאות", אפיקי נחלים, ה (תשל"ג), עמ' 109-114.

84 M. Tendler, "On the Interface: Immutable Torah, Unchanging Laws of Nature, Ever-Changing Understanding of these Laws", B'Or HaTorah, 14 (2004), p. 63; N. Slifkin, Sacred Monsters, Brooklyn 2007, p. 199-200 [להלן: סליפקין]

ירושלים והגלבו⁸⁵.

פירושים יותר מודרניים, כמו זה של וליקובסקי, משערים שמדובר בחומר רדיואקטיבי שהקרינו על האבנים עליהם היו שמות השבטים. האותיות שנכתבו בדיו הכילו אבקת עופרת שהגנה עליהן, והם בלטו על רקע שאר חלקי האבן שלא היו מוגנים, ושקעו בעקבות הקרינה ללא השארת סימני סיתות. עם הזמן פגה עוצמתו של החומר וחלפה, וכך "בטל השמיר" ונעלם⁸⁶. יש שפיתחו גישה זו והסבירו שמקור החומר הרדיואקטיבי הוא במינרלים שונים, כמו לדוגמה הכלקוציט המצוי בתמנע. החריטה נעשתה באמצעות קרני אלפא, שמכוונים לרישום של האותיות: "ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן". קרניים אלה יכולים לשנות את מרקם האבן, ולהרוס או לשנות צבע של כל מה שנחשף אליהן⁸⁷. פרשנות אחרת היא ששמות השבטים לא היו למעשה חרותים, ואולי מדובר בתכלילים שנראו לעין הבלתי מיומנת ככתובות⁸⁸. מעניינת גישתו של הרב אביגדר נבנצל שליט"א, שלא פוסל את האפשרות שאולי בתיאורים של חז"ל אין המדובר בדבר מציאותי, אלא בהבעת רעיון שמעבר לפשט⁸⁹.

השמיר כיהלום

כבר הראינו שרבים מפרשני ימי הביניים זיהו את השמיר המקראי עם הדיאמונט⁹⁰. יתכן שגם כמה מהגרסאות של האגדות המאוחרות אודות שלמה המלך שמביא את השמיר לבניית בית המקדש מתייחסות לאבן זאת. דבר זה נרמז בספרות הערבית הקדומה העוסקת בתיאור היהלום⁹¹. יתירה מזאת, ספרות זו עשויה להסביר מדוע המקורות הקדומים מציינים את שימור היהלום דווקא בתוך עופרת. האגדה בדבר חוזקה המופלא של העופרת מופיע במקורות רבים⁹², וכאן נביא כמה דוגמאות.

85 מ' אבנימלך, צפונות סלעי ארצנו, מרחביה 1948, עמ' 281-295; א' דנין, "בליה ביוגנית של אבני גיר וסלעים על-ידי חוזיות וחלזונות", טבע וארץ, כה/5 (תשמ"ג), עמ' 36.

86 ראו בהרחבה אצל סליפקין, עמ' 202-206.

87 P. Goldstein, "Perceptions of the Shamir in Three Dimensions", B'Or Ha'Torah, 10 (1997), pp. 175-176.

88 מ' סבדרמיש וא' משיח, אבני-חן, תל אביב 1995, עמ' 493.

89 מובא אצל כהן, שמיר, עמ' 48-49.

90 ראו לעיל הערה 69.

91 כך מובא אצל אבן מאסויה, עמ' 49, בהקשר לשלמה המלך: "ויש אומרים כי זה שבו חתך העוף את הזכוכית על מנת להגיע לגוליו".

92 ראו סיכום אצל B. L. Laufer, The Diamond, Chicago 1915, pp. 26-28.

בחיבור האבנים המיוחס לאריסטו נאמר שאבן ה"מאס" חזקה מכל האבנים, למעט העופרת השחורה (אסרב). היו שוחקים את היהלום בעופרת זו, ובאבקה האבן היו מצפים מקדח ברזל לצורך ניקוב אבני חן קשות כמו פנינים וקורונדום (יאקות)⁹³. אבן מאסויה בחיבורו על המינרלים כותב במאה התשיעית שליטוש היהלום נעשה בעזרת אבני משחזות מיוחדים במים על גבי משטח של עופרת שחורה⁹⁴. אבן ג'לג'ל בן המאה העשירית מזכיר גם הוא את כוחה של העופרת אגב תיאור היהלום: "והיא אבן המשמידה כל גוף ושוברת את האבנים, ובה מנקבים את הפנינה, והעופרת שוברת ו'קורעת' אותה, והיא אבן יקרת ערך"⁹⁵. מקור אחר, מסביר שבהכאת אבן היהלום קיים חשש שהאבן החזקה תנעץ בפטיש או בסדן, לעומת זאת בהנחתו על עופרת שחורה הוא נשבר בקלות לזוויות משולשות⁹⁶.

דומה אפוא שבעזרת תיאורים אלה נוכל להסביר שאכן התיאור של התוספתא שהבאנו לעיל מתייחס ליהלום⁹⁷. ראשית השמיר מוגדר כ"ברייה", ואולם אין בהכרח הכוונה ליצור חי; בלשון זו מובא במדרש: "א"ר חייא רבה, מתחילת ברייתו של עולם צפה הקדוש ברוך הוא בית המקדש בנוי, וחרב, ובנוי"⁹⁸. בתקופה הרומית-ביזנטית היהלום נחשב לאבן יקרה ונדירה ביותר. בשל גודלו הקטן "כשעורה"⁹⁹ וחשיבותו היו שומרים את היהלום מרופד היטב במוך בתוך מארז של עופרת. ראוי לציין שבספרות חז"ל לא ציינו במפורש את האמונה שרווחה בקרב חלק מהקדמונים, שהעופרת השחורה נחשב לחומר היחיד שיותר חזק מהיהלום. לאמיתו של דבר אין העופרת מתכת קשה, אולם יש לה תכונות בידוד מעולות; היא עמידה לקורוזיה, ולכן מומלץ לשמור חפצים יקרי ערך במתכת זו לאורך זמן. יתירה מזאת, ניתן להסביר את מקור האגדות בדבר חוזקה של העופרת בכך, שהיא לפי המקורות דווקא כמתכת רכה שימשה כמצע שעליה פיזרו והחדירו אבקה או גרגרי קטנים של קורנדום או דיאמונט, בדומה לנייר זכוכית. כך למעשה פס העופרת שימש כפצירה שבאמצעותה ניתן היה לשחוק כל אבן, וכך כביכול העופרת הנראית לעין היא ששברה וכלתה כל אבן חזקה שהכירו בימיהם.

J. Ruska, Steinbuch des Aristoteles, Heidelberg 1912, p. 105 93

אבן מאסויה, עמ' 49. 94

A. Dietrich, Die Ergänzung Ibn Ġulġul's zur Materia medica des Dioskurides, 95
Göttingen 1993, p. 20

קזיני, עמ' 184. 96

תוספתא סוטה טו, א. 97

בראשית רבה ב, ה ומקבילות רבות. 98

ראו ילקוט שמעוני למל"א רמז קפב. 99

חריטה ללא גריעה

הגאונים עסקו בשאלה האם בשמיר היה מעשה נס והוא אינו מצוי בימינו, או שמא לא היה בו מעשה נס והוא מצוי בימינו. הם מביאים את דעת רס"ג שזיהה את השמיר עם היהלום (מאס), ואולם הגאונים הסבירו שבהקשר לאבני האפוד אין המדובר באותה אבן. הסיבה היא שהיהלום גורע בחריטתו מהאבן, בעוד שבאבני האפוד נאמר שהן מתבקעות ולא מתחסרות בהם דבר. יחד עם זאת, הם סברו שהדבר נעשה באופן טבעי: "ולא מעשה נס הוה, אלא שבכל מה שהיה נמצא מן אותו השמיר כך היה דרכו"¹⁰⁰.

לפי גישה אחרת, אין הכרח כלל לחרוט באבני האפוד באופן שלא יגרע מהם דבר, וזה מתאים לשיטת הרמב"ם שלא הביא זאת להלכה¹⁰¹. נקודה זו עשויה לפטור אותנו מהצורך למצוא פתרונות ריאליים בדרך חוקי הטבע לחריטת אבני החושן באופן שהן תישארנה בשלמותן. מסתבר שאף בשיטות המודרניות, במחרטות המשוכללות, בחיתוך בסילון מים או בשימוש בקרני לייזר, קיימת גריעה מהחומר. טכניקות של ביקוע חומר או צריבה קיימות כיום באמצעות עוצמת פולסים גבוהים של קרני לייזר (באורכי גל גדולים ובתדר נמוך יחסית), למשל בזכוכית שהיא חומר שאינו קשה במיוחד ובעלת מבנה אמורפי. אולם באבן בעלת מבנה קריסטלי (גבישי) קשה לשלוט על קוי הביקוע ולהגביל אותם רק לאותיות הנדרשות. פתרון אחר שהוצע היא חריטה באמצעות כתיבה פוטורפרקטיבית (Photorefractive)¹⁰², אולם מסתבר שגם בשיטה זו לא מתקבלת למעשה חריטה משמעותית ניכרת¹⁰³.

הרב צבי פסח פרנק זצ"ל ציטט פירוש ריאלי בשם מהרי"ל דיסקין ('הרב מבריסק') זצ"ל. שמות האבנים נחקקו הפוך, כחותם, בצד האבן הפונה לחזהו של הכהן הגדול, בעוד שבצד הנראה לעין השתקפו האותיות מבעד לעובי האבנים השקופות. להלן נביא חלק מדבריו:

דמעשה חקיקתן של אבנים הללו היה בתבנית אותיות מהופכים ממש כפתוחי חותם, אלא כשהיה מכניסם לתוך המשבצות היה מניח צד בית חקיקתן למטה, היינו לצד גופו של הכהן הגדול, ומצד חוץ היה מגולה צד השני של האבן שאין בו פגם של חקיקה, והאבנים הללו היו נשקפים מעבר לעבר כעין מראה הזכוכית, ומרוב הזוהר שהיה בהם היו נראים ונקראים השמות מצד השני, היינו הצד המגולה לצד חוץ, והיו נראים כאילו נכתבו ביושר, שהרי היו מתהפכין כחומר חותם. והיינו דאמר

100 רס"ג, גניזה, עמ' 60-61.

101 הלכות כלי המקדש פ"ט, ו-ז; אברבנל לשמות כה.

102 פרופ' זאב זלבסקי מבית ספר להנדסה באוניברסיטת בר אילן, בכנס ה-20 לתורה ומדע (כד ניסן תשע"ג), ירושלים.

103 תודתי לפרופ' מיכאל רוזנבלו על חוות דעתו.

קרא והאבנים (היינו עובי האבן) תהיינה על שמות בני ישראל, להורות נתן, שעצם חקיקת השמות וגופן שלהן תהיה לצד מטה, באופן שפגימת האבן בל יראה החוצה, וזה מוסיף יופי על מראה תמונת האותיות והאבן¹⁰⁴.

ניתן אולי לאמץ שיטה זו ולומר שכל אבן נחרתה באופן טבעי "באופן שפגימת האבן בל יראה החוצה". כך לא נראתה פגימת האבנים לעיני כל והן נראו כשלמות, ויש כאן פירוש חדש למילה "בְּמִלּוֹאֲתָם". לפי שיטה זו יתכן ש"משבצת הזהב" שבהן הייתה נתונה כל אבן לא הייתה כצורת גומה שמקיפה את האבן מכל צדדיה, אלא רק כטבעת שחובקת את האבנים בהיקפה, וכך התאפשרה מבעד לאבן השתקפות טובה יותר של השמות החרותים.

סיכום

דומה שהבעיה המרכזית שהעסיקה את הפרשנים הקדומים ועד ימינו היא אופן חריטת שמות השבטים על אבני החושן. הייסוד לדיון נעוץ במאמר של ר' נחמיה בתלמוד בבלי שהחריטה נעשתה במקדש שלמה באופן שלא נגרע דבר מהאבנים באמצעות ה"שמיר". למאמר זה בגרסאותיו השונות נופך אגדי. בהנחה שמדובר בפעולה של ייצור חי (לפי הבנת רש"י והרמב"ם) או בכל דרך אחרת אין לנו לפי שעה כל זיהוי ריאלי המניח את הדעת.

מתוך שלל הפרשנויות שעסקו בסוגיה זו ניתן לדעתנו לאמץ את הגישה פרקטית שאינה מקבלת את התיאור בתלמוד בבלי כהלכה מחייבת, אלא רק כתיאור היסטורי כיצד הדברים נעשו בבניית הבית הראשון. כבר בגאונים אנו מוצאים את הדעה שלא היה מדובר בהכרח בנס, אלא בפעולה טבעית שאין לנו לה הסבר; כלומר ש"משחרב בית המקדש בטל השמיר" (בסוף בית ראשון או בשלהי בית שני) ניתן (לכתחילה או בדיעבד) לחרות עם כל דבר שאינו מברזל, ובימינו בטכנולוגיות מתקדמות, אף אם הדבר גורע מהחומר. דבר זה נתמך בפרשנות שניתן להביא מהירושלמי ומרמב"ם, שלא הזכירו את החיוב לחרות את האבנים באופן שיישארו בשלמותן, ואין בדבר זה לעכב כלל. זה גם תואם את גישת הרמב"ם שנמנע מהבאת דברים סגוליים, ומגישתו שהתורה אינה מחייבת אותנו להשתמש בדברים על טבעיים¹⁰⁵. כמו כן הראינו שקיימת אפשרות לזהות את השמיר של חז"ל עם אבן הדיאמונט (יהלום).

104 הרב צבי פסח פרנק, שאלות ותשובות הר צבי, ירושלים תשל"ז, או"ח סימן קמז, וראו שם את הקשיים שהוא מציב לדברים אלה.

105 כך מובא בשם הרב אביגדר בנצל והרב שלמה פישר בתוך כהן, שמיר, עמ' 49; הרב מנחם בורשטיין, "אין כל דבר קשה יכול לעמוד מפניו", בתוך: השמיר, דפי עזר לשיעורו של הרב מנחם בורשטיין, אדר תשע"ד, עמ' 39.

קעקוע בזרועו של כהן

הקדמה

- א. גדרי איסור כתובת קעקע
- ב. איסור כתובת קעקע - במעשה הכתיבה או בתוצאת הכתב על הגוף?
- ג. חיוב מחיקת כתובת קעקע
- ד. הסרת קעקוע באמצעות כתובת קעקע אחרת
- ה. מחיקת כתובת קעקע של הגרמנים ימ"ש
- ו. נשיאת כפים של כהן בעל זמם או עם כתובת קעקע
- ז. קרחה וגילוח ושרטת וכתובת קעקע - פסול הגוף
- ח. איסור שריטה על המת לישראל ולכהן

הקדמה

זכה הדור האחרון להתעוררות רבה של "בעלי תשובה" המתקרבים ליהדות וחוזרים לכור מחצבתם. יש מהם שחרטו כתובת קעקע על זרועותיהם בתקופה שבה לא שמרו מצוות, ובהם כהנים המבקשים עתה לעלות לדוכן. ונשאלה השאלה האם מותר להם לשאת כפיים, שהרי נפסק בשו"ע (או"ח סי' קכח סע' ל) "**מי שיש לו מום בידיו** כגון שהם בוהקניות [מין נגע עליהן] או עקומות או עקושות [עקומות לצדדיהן] לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלים בו".

שאלה זו נשאלה כבר בדור שלאחר חורבן יהדות אירופה, כאשר אודים מוצלים מאש שעל זרועותיהם נכתב מספר האסיר שלהם בכתובות קעקע על ידי האוורים ימח שמם, ביקשו לדעת האם מותר להם לשאת כפיהם.

לבירור התשובה לשאלות אלו, נעיין ביסוד האיסור לכתוב כתובת קעקע, גדרו ופרטיו.

א. גדרי איסור כתובת קעקע

בפרשת אמור (ויקרא יט, כח) נאמר "וְשָׂרֵט לְנֶפֶשׁ לֹא תִתְּנוּ בְּבִשְׂרֵיכֶם וְכִתְּבַת קֶעֶקֶע לֹא תִתְּנוּ בְּכֶם אֲנִי ה'". ובמסכת מכות (פ"ג מ"ו) נתבאר פרטי האיסור: "הכותב כתבת קעקע, כתב ולא קעקע, קעקע ולא כתב, אינו חייב עד שיכתוב ויקעקע בדיו ובכחול ובכל דבר שהוא רושם". ופירש רש"י (מכות כא, א ד"ה וכתובת) "כותב תחילה על בשרו בסם או בסיקרא, ואחר כך מקעקע הבשר במחט או בסכין, ונכנס הצבע בין העור לבשר ונראה בו כל הימים. ואסור לכתוב שום כתיבה בעולם על בשרו

בעניין זה, שכך גזירת הכתוב. ולהלכה פסק הטור (יו"ד ריש סי' קפ) שאסור לקעקע כל כתובת שהיא: "כתובת קעקע מחוקי הגוים הוא, והוא שכותב על בשרו בשריטה וממלא מקום השריטה כחול או דיו או שאר צבעונים הרושמים. ובכל מקום שעשה כן על בשרו **חייב בכל מה שיכתוב**, אפילו אינו כותב שם עבודה זרה".¹

ונחלקו הראשונים האם השריטה קודמת לצביעה או להיפך. בדברי רש"י הנ"ל מפורש **שקודם כותב** על העור בצבע, **ולאחר מכן משרט** את הבשר במחט או בסכין ואז הצבע נכנס בין העור לבשר. אולם הרמב"ם (הלכות ע"ז פי"ב הי"א) כתב: "כתובת קעקע האמורה בתורה הוא ששרט על בשרו וימלא מקום השריטה כחול או דיו או שאר צבעונים הרושמים. כתב ולא רשם בצבע, או שרשם בצבע ולא כתב בשריטה, פטור, עד שיכתוב ויקעקע, שנאמר וכתובת קעקע". ופירש המלבי"ם (ויקרא יט, כח) "הרמב"ם מפרש כתובת על השריטה וקעקוע על המילוי [של מקום השריטה] בדיו, שבוה יורד הכתב בעומק ונשאר שם, ולכן צריך **לשרוט תחילה ואחר כך לרשום**". ויש לבאר מה יסוד מחלוקתם.

ב. איסור כתובת קעקע - במעשה הכתיבה או בתוצאת הכתב על הגוף?

נפתח בבירור גדר איסור כתובת קעקע, האם נאסר **מעשה** הכתיבה, או **התוצאה** - שיש כתב מקועקע על הגוף. הגר"ח קנייבסקי בספרו פתשגן הכתב (סימן ג) כתב: "יש להוכיח לענ"ד שאין כוונת התורה שלא יהא חקוק בכם כתובת קעקע, רק **המעשה אסרה תורה**, ממה שנחלקו הראשונים אם השריטה קודמת לצביעה או להיפך. ואם נימא דרצון התורה שלא יהא חקוק בבשרכם כתובת קעקע, לכאורה לא היה שום סברא לחלק בזה, דסוף סוף הרי חקוק בבשרו כתובת קעקע. אלא על כרחך דרצון התורה רק לאסור המעשה הזה, ולא התכלית, ולכן באופן זה אין זה המעשה שאסרה התורה".

הגר"ח הביא לכך ראייה נוספת מדברי התוספתא (מכות פ"ג מ"ט) "כתובת קעקע בבשרו של חברו, שניהם חייבים. הרושם על עבדו שלא יברח פטור". ודין זה נפסק בשו"ע (יו"ד סי' קפ סע' ד): "**הרושם על עבדו שלא יברח, פטור**". מסתימת המשנה והסוגיא במכות נראה שכל כתובת קעקע אסורה, וכלל לא משנה מה הייתה המטרה של הקעקוע, ואם כן מדוע כאשר רישום כתובת הקעקע על העבד נעשה כדי שלא

1 וביאר האגרות משה (יו"ד ח"ב סימן נג) שלמרות שעיקר איסור כתובת קעקע הוא משום "חוקות הגויים" - מכל מקום "אסורים לעולם אף כשפסקו הגוים מלעשות כן. ולא דמי לסתם חוקות הגוים שלא נאמר האיסור על הדבר אלא על מה שהוא חוק הגוים, דלכן כיון שפסקו הגוים להתנהג כן הרי אין זה שוב מכלל האיסור, כיון דחוק הגוים שבו היה האיסור, ולא עצם הדבר, אבל אלו דברים הא נאמר איסורו על עצם הדבר כמ"ש בתורה, וזה שהיה חוק הגוים הוא רק לטעם על האיסור, שלכן אינו עושה שיתבטל הדין אף שנתבטל הטעם במשך הזמן".

יברח, זו סיבה לפטור? מחמת קושיא זו הוכיח הגר"ח קנייבסקי שאיסור כתובת קעקע הוא **במעשה** הכתיבה: "ואם נימא שרצון התורה שלא יהא חקוק בבשרו כתובת קעקע, אם כן מאי נפקא מינה לאיזה סיבה עשה זה, הרי סוף סוף חקוק בבשרו כתובת קעקע. אלא על כרחך דהתורה לא אסרה רק **את המעשה**, וזה אינו אלא ברוצה **מעשה הכתיבה**, אבל אם אין עניינו כלל הכתיבה, והוא רק **לשמירה בעלמא**, מעשה כזה לא אסרה תורה".

אמנם יש להעיר כי הרמב"ם השמיט מההלכה את הדין שהרושם על עבדו שלא יברח פטור, ומשמע שגם באופן זה חייב. ויתכן שסבר כן כי לדעתו גדר איסור כתובת קעקע אינו במעשה אלא **בתוצאה** שיש כתובת קעקע, ולכן אין זה משנה כלל מהי סיבת החקיקה, וחייב גם באופן זה, וצ"ע.

ג. חיוב מחיקת כתובת קעקע

נפקא מינה נוספת בשאלה האם נאסר **מעשה** הכתיבה או **התוצאה** שיש כתב מקועקע על הגוף, נידונה בשו"ת להורות נתן (ח"ח יו"ד סימן עב) בעניין "בעל תשובה שיש על גופו כתובת קעקע אם חייב להסירה". והנה לפי המבואר לעיל בדברי הגר"ח קנייבסקי שהאיסור הוא **מעשה הכתיבה** פשוט שאין כל חיוב להסיר את הכתובת. אולם אם נאמר שהאיסור הוא **בתוצאה**, שיש כתב מקועקע על הגוף, ודאי חייב להסיר את הכתובת תיכף ומייד.

המנחת חינוך (מוסף השבת מצוה לב מלאכת מוחק אות ד) כתב כי "המוחק כתובת קעקע [בשבת] חייב להרמב"ם [הסובר שמוחק חייב גם שלא על מנת לכתוב במידה ויש "תיקון" במחיקה] דהוי תיקון, כי לישראל אסור מחמת חוקות הגוים, כי בשעת העשיה לוקין מגזירת הכתוב, אבל על כל פנים **להיות כן על בשרו אינו נכון** לישראל", ומפשטות דבריו ש"אין נכון" שכתובת הקעקע תהיה על בשרו של ישראל משמע לכאורה שאיסור כתובת קעקע אינו רק **במעשה** הכתיבה אלא גם **בתוצאה** שהכתב נמצא על הבשר, ואם כן יש **חובה** להסיר את כתובת הקעקע.

אולם בשו"ת להורות נתן הקשה על המנחת חינוך: "מנא ליה דיש איסור במה שכתובת הקעקע נמצאת על בשרו? והלא לא מצינו איסור אלא על עצם הכתיבה, אבל אחר שכבר כתב אין עליו חיוב למוחק, דליכא איסור בקיומה של כתובת קעקע". ולכן ביאר: "ונראה דגם המנחת חינוך אין כוונתו שיש **איסור** בקיומה, דמהאי טעמא לא כתב **שאסור** לישראל שתהא לו כתובת קעקע, אלא **שאינו נכון** לישראל. והיינו דכל זמן שלא נמחקה יש בה מזכרת עוון וגנאי שנעשתה בגופו עבירה, ולכן כשמוחקתה הוי ליה בגדר מתקן, שעל ידי המחיקה תיקן שאין על גופו מזכרת עוון, ועל כן חייב בשבת על המחיקה כיון דאין המחיקה דרך קלקול אלא דרך תיקון,

אבל **אין איסור** בקיומה של הכתובת קעקע". ומאחר **ואין איסור** בעצם הימצאותה של כתובת הקעקע על הגוף, אלא רק **אין נכון** שכתובת זו תישאר על הגוף, הסיק הלהורות נתן **שאין חיוב** להסיר את כתובת הקעקע.

יחד עם זאת, מאחר ו"**אין נכון**" שהכתובת תישאר על הגוף, **מותר** להסירה בניתוח, ואף שהדבר כרוך באיסור "חבלה" בגופו, וכפי שהביא רבי יצחק זילברשטיין (חשוך חמד פסחים עה, ב) בשם הגרי"ש אלישיב שנשאל "האם יהודי שחזר בתשובה שבהיותו צעיר קעקע על גופו ציורים שונים צריך להסיר אותם בניתוח", והשיב: "להסיר את הכתובת קעקע הוא דבר ישר, למעט תיפלה, ומותר בעד זה לחבול בגוף, **כי האיסור לחבול הוא כשמזלזל בגוף** שהוא מתנת אלוקים וגם הוא לא שייך לנו, אבל **כשחובל להסיר תועבה מותר**". והוסיף הרב זילברשטיין: "וגיסי הגר"ע אויערבך הביא ראיה מדברי המנחת חינוך שלהיות כן על בשרו אינו נכון לישראל".

ובשו"ת להורות נתן (ח"ח י"ד סי' עא) כתב סברא נוספת להתיר ניתוח להסרת כתובת קעקע: "דכשרוצה למחוק את כתובת הקעקע בדרך של תשובת המשקל על שעבר וקעקע עצמו, **וצער הסרתו תהא לו לתשובה וכפרה**, נראה דשרי, **דלא גרע מתענית לצורך תשובה** או לצורך מירוק הנפש".

ד. הסרת קעקוע באמצעות כתובת קעקע אחרת

עוד נפקא מינה בחקירה האם נאסר **מעשה** הכתיבה או **התוצאה** שיש כתב מקועקע על הגוף, קיימת בשאלה שדנו בה הפוסקים האם מותר **להוסיף קעקוע כדי** למחוק קעקוע קיים.

הרב זילברשטיין [בהמשך דבריו המובאים לעיל] הוסיף כי **אסור להוסיף קעקוע** על קעקוע קיים כדי למחוק קעקוע בצורת עבודה זרה: "מאחר ומה שנעשה כבר אין להשיב, אם כן נראה **שאסור להוסיף חטא** רק כדי לטשטש מה 'שאינו נכון' כדברי המנחת חינוך הנ"ל". ודבריו הנ"ל הם כמבואר לעיל, שאיסור כתובת קעקע הוא **במעשה** ואין איסור בעצם הימצאותה של כתובת הקעקע על הגוף, אלא **שאין נכון** שכתובת זו תישאר על הגוף, ולכן פשוט וברור שאין כל היתר "להוסיף חטא" בקעקוע נוסף.

אולם בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' פב) הביא דברי המשנה בשבת (קד, ב) שבשבת "כתב על גבי כתב" פטור, וכפי שביאר המשנה ברורה (סימן שמ ס"ק כב אות ג) "הכותב כתב על גבי כתב, דהיינו שהעביר קולמוס על אותיות הכתובים כבר וחדשם, פטור, דמקלקל הוא", וכתב: "ואם כן גם בנדון דידן, בכתב על גבי כתב, גם בשאר איסורים, וכגון בכתובת קעקע, פטור. **ואמנם נהי דפטור, מכל מקום איסור דרבנן איכא**, ככל שלא כדרכו דאסור מדרבנן". ולכן כאשר הכתיבה של כתובת

הקעקע **השניה** [ע"ג הכתובת הראשונה] נעשית **על ידי** גוי יש להתיר, כפי שהסיק בצל החכמה: "לכן בנדון דידן נלענ"ד נכון שיאמר לגוי לקעקע לו שריטות או נקודות בעלמא בלי כל צורה וסדר על גבי כתובת קעקע של אותה צורה מתועבת שבזרועו, כדי לטשטש ולקלקל צורתה עד שלא תהא ניכרת כלל. והוא בעצמו [הישראל] לא יסייע לכך כלל, דבכה"ג לא יתעביד איסורא, כי הגוי אינו מוזהר על כתובת קעקע, והישראל הלוא לא סייע".

ונראה כי דברי הבצל החכמה נובעים מההנחה שיש איסור **בתוצאה** שיש כתב מקועקע על הגוף, ולכן צריך להסיר את הכתובת שנכתבה באיסור, והדרך לכך היא בקעקוע אחר שאין בו איסור - על ידי נכרי.

ה. מחיקת כתובת קעקע של הגרמנים ימ"ש

בשו"ת ממעמקים (ח"ד סימן כב) כתב רבי אפרים אשרי: "דבר שהמלכות הרשעה רוצה לביישו בו את ישראל, כדי שישא חתיכת בגד ירוק על בגדיו כדי לביישו ולהשפילו בעיני העמים, פסק הרמ"א בשם האור זרוע (או"ח סי' שא סע' כג) שמותר לצאת בו בשבת, כי אדרבה זהו כבוד לעם ישראל וזהו מלבוש. ולפי זה בנידון דידן גם כן הכי הוא, המספר הזה שהגרמנים ימ"ש חקקו על זרועות בני ישראל כאות קלון שישפיל אותם בעיני כל רואם, לא רק שאין בו במספר כזה כדי להבאיש את רוחנו ולהשפיל את כבודנו, אלא אדרבה, מספר זה הוא לנו לאות כבוד ולתפארת. ולהם, לרוצחים המתועבים ימח שמם וזכרם הוא למזכרת עוון ולחטאת עולם שלא ניתן לסליחה ולכפרה, על זממם אשר זממנו להשמיד גוי קדוש שלא ישאר לו שאר ושארית. ולכן בודאי כתובת מבישה זאת, מספר איום זה החקוק בזרועות אלפי האנשים שהיו אי פעם במחנות ההסגר והשמד, **משמש לנו לאות כבוד ולזכרון**, שזכור נזכור "את אשר עשה לך עמלק" גרמני זה. **וחלילה לנו לשכוח את הדבר הזה ולמחוק מלבנו** את אשר עוללו לנו הרשעים הללו, חייתו יער בדמות אדם, זרעו של עמלק בני בניו של המן הרשע וכו'. לזאת **חס ושלום לאשה הזאת להעביר מזרועה המספר הזה, כי בזה היא נותנת יד לפושעים הגרמנים הארורים**, והיא עוזרת להם להשכיח את מעשי הזוועה והאימים שעשו לעם ישראל, ויש בזה משום חיזוק לשונאים הללו המתחצפים ומכחישים את הכל, כאילו אנו היהודים שמים להם רק עלילות דברים ותואנה אנחנו מבקשים מהם, אלא אדרבה עליה לשאת את האות הזה בגאווה ובגאון, ובזכות זה היא תזכה לראות עת נקם ישיב ה' לצריו".

אולם בקובץ המאור (גליון קנ עמ' 3) דחה הרב [העורך] רבי מאיר אמסעל את דבריו: "ואני משתאה לידידי הרב אשרי, כי איני מבין מה שאלה יש כאן, שמא מחיקת השם, ועוד פחות [אני מבין] את התשובה, כי לפי זה צ"ל שמי שהנאצים הכוהו ופצעוהו ועשו

בו אלו חבורות וכוויות, נקודים וברודים, אסור לו לרפאותם משום קיום מצות "זכור". ואין אלו אלא דברי תימה. והרי אפילו במצות "זכור" גופא שהיא מהתורה פסק החינוך שיוצא בהזכרת פסוק זה פעם בשלוש שנים, ודי באמירת פיו, ולא ציותה התורה לקחת כמה יהודים ולייגעם ולצערם ח"ו עד שיהיו עייפים ויגעם, ולהראות רשעת עמלק שעשה להם עיף ויגע. אבל מה שייך לעשות זכר לענות נפש אשה צעירה, למרר את חייה בזיכרון הצרות, וגם לקלקל את בשרה במום קבוע. והוסיף והקשה על דברי הרב אשרי: "מה שייך לעשות זכר בדברים שאסרה תורה בשריטת הבשר ובכתובת קעקע? ואע"פ שהאיסור הוא רק על מת ר"ל, אבל הרי דור הולך ודור בא והבנים המתגדלים יחשבו ששרטו זאת בעצמם לשום אבל וכדומה ועברו על מצות התורה..."

ו. נשיאת כפים של כהן בעל חום או עם כתובת קעקע

ממוצא הדברים נשוב לדון בשאלה, האם כהן שיש כתובת קעקע בזרועו רשאי לשאת כפיו?

בשו"ת קנ"ן תורה (ח"ח סימן י') הביא את דברי הגמרא (מגילה כד, ב) "כהן שיש בידיו מומים לא ישא את כפיו", ופירש רש"י (שם ד"ה דש) "לפי שהעם מסתכלים בו, ואמרין במסכת חגיגה (טז, א) המסתכל בכהנים בשעה שנושאים את כפיהם עיניו כהות לפי שהשכינה שורה על ידיהן". אך כאשר "היה כהן זה דש בעירו יכול לישא כפיו", ופירש רש"י "כבר היו רגילים אנשי עירו, ולא היו מסתכלין בו עוד".

דברי הגמרא נפסקו בשו"ע (או"ח סי' קכח סע' ל) "מי שיש לו מום בידיו כגון שהם בוהקניות עקומות או עקושות לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלים בו. והוא הדין למי שיש מומים ברגליו במקום שעולים לדוכן בלא בתי שוקים, וכן מי שריריו יורד על זקנו או שעניו זולפות דמעה לא ישא את כפיו. ואם היה דש בעירו, דהיינו שהם רגילים בו ומכירים הכל שיש בו אותו מום, ישא כפיו. וכל ששהה בעיר שלושים יום מקרי דש בעירו". ועוד נפסק בשו"ע (שם סע' לא) "אם מנהג המקום לשלשל הכהנים טלית על פניהם, אפילו יש בפניו ובידיו כמה מומין, ישא את כפיו". ולאור האמור כתב הקנין תורה: "וכן המנהג בירושלים ת"ו [לשאת כפים כאשר הידים מכוסות בטלית], ואם כן נפשטה השאלה", ואין איסור לשאת כפים בזרוע עם קעקוע, מכיון שהיא מכוסה בטלית ואינה נראית לעין.

אולם בעיקר ההלכה - כאשר נושא כפים בזרוע מגולה עם קעקוע, כתב הקנין תורה: "ובעצם מסופקני אם כתובת קעקע נחשב כל כך בעיני העולם שינוי שמסתכלים בו, אף שאם עשה כן במזיד עבר על איסור תורה, מכל מקום אם היה דש בעירו דהיינו שהם רגילים בו ומכירים הכל שיש בו אותו מום, ישא כפיו. ובפרט אם נשאר בו מימי השואה שלא עבר כלל". ומבואר בדבריו שאם הכהן שבזרועו קעקוע "דש בעירו",

דהיינו מוכר לאנשי עירו, אין הקעקוע מעורר את תשומת ליבם להסתכל בו, ורשאי לעלות לדוכן. ובפרט כהנים ניצולי השואה שעל זרועם קועקע מספר, אין זה "שינוי" שמסתכלים בו, ורשאים לשאת כפים.

ז. קרחה וגילוח ושרטת וכתובת קעקע - פסול הגוף

כתב רמ"ש הכהן ב'משך חכמה' בביאור הציווי לכהנים (ויקרא כא, ה) "לא יִקְרְחוּ קִרְחָה בְּרֹאשָׁם וּפָאֵת זָקָנָם לֹא יִגְלְחוּ וּבִבְשָׁרָם לֹא יִשְׁרְטוּ שְׂרָטָה", וזה לשונו: "כתב זה להורות שהמגולח זקן ומקורח ראש אינו ראוי שישמש על גבי מזבח, ומחלל עבודה לפי זה. ואין זה סותר לדברי הגמרא בזבחים (יז, א) דאמר דאינו מחלל עבודה, דאיסורים דקרחת גילוח זקן ושרטת הוי דינו כמטמא למתים וכנושא נשים פסולות, **דכל זמן שהם עמו מחלל עבודה** ואינו עובד על גבי המזבח, וכיון שנודר הוא כשר לעבוד², כן הכא **עד שיקבל עליו שלא לעשות עוד זה פסול לעבוד**". ומבואר בדבריו שאיסורי קריחת הראש, גילוח פאת הזקן ושריטה על המת הם **פסול הגוף לכהן**, "וכל זמן שהם עמו" הכהן פסול לעבודה בבית המקדש. גם כהן שהרג את הנפש, שאינו נושא כפים אפילו עשה תשובה כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קכח סע' לה), הוא משום "פסול הגוף" של הכהן הרוצח, כפי שביאר בספר הררי קדם (ח"א סימן מ) "דהא דאינו נושא כפיו אינו משום החטא של רציחה, אלא זה **פסול הגוף** כי ידיכם דמים מלאו".

ומעתה נראה לומר על פי המבואר לעיל, כי השאלה האם כהן שיש קעקוע על זרועו רשאי לעלות לדוכן, תלויה בגדר איסור כתובת קעקע - האם נאסר **מעשה** הכתיבה או **התוצאה** שיש כתב מקועקע על הגוף. אם **המעשה** נאסר, כאשר כהן חוקק כתובת קעקע על גופו או על אדם אחר, מעשה זה נחשב "פסול הגוף", ולכן כשם שאיסורי קריחת הראש, גילוח פאת הזקן ושריטה על המת הם **פסול הגוף לכהן** והכהנים אינם עובדים בבית המקדש עד להסרתם, וכשם שכהן רוצח אינו רשאי לעלות לדוכן כי נחשב ל"**פסול הגוף**" - כך גם באיסור כתובת קעקע מאחר וזהו "פסול הגוף" של מי שעשה את מעשה הכתיבה והוא אינו רשאי לעלות לדוכן לשאת כפיו. ומאידך, אם אחר יחוקק על גופו של הכהן את כתובת הקעקע³ מסתבר שיוכל לעלות לדוכן למרות שעל זרועו כתובת קעקע, כי הפסול אינו בו אלא במי שעשה את הקעקוע. ולפי זה, אין כל ספק שהכהנים היהודים שהנאצים ימ"ש קעקעו מספרים על זרועותיהם ללא הסכמתם, רשאים לעלות לדוכן.

ברם אם נאמר שהאיסור **בתוצאה** שאסור שתהיה כתובת קעקע על הגוף, נראה

2 כוונתו לדברי המשנה במסכת בכורות (מה, א) "הנושא נשים בעבירה פסול עד שידירנה הנאה".

3 והכהן לא סייע לו, כגון שישן או שאפילו התנגד לקעקוע.

שכל מי שעל זרועו כתובת קעקע, אינו רשאי לעלות לדוכן, ואפילו אם כתבו על גופו את כתובת הקעקע שלא בידיעתו או בניגוד לרצונו.

ח. איסור שריטה על המת לישראל ולכהן

כתב הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ב הי"ב) "השורט שריטה אחת על המת, לוקה. שנאמר וְשָׂרֵט לְנֶפֶשׁ לֹא תִתֶּנוּ בְּבָשָׂרְכֶם, **אחד כהן** ואחד ישראל". והכסף משנה (שם) ציין את המקור לדבריו: "בפרק קמא דקידושין (ל, א) יליף לה בגזרה שוה".

אולם המעיין בדברי הגמרא יראה כי שם למדו בגזירה שוה שהאיסור לקרוח קרחה על מת שנאמר על כהן נאמר גם על כל אדם מישראל. אולם הרמב"ם בספרו ה"יד החזקה" כתב את **ההלכה** למעשה, ועל כן תמוה ביותר, מדוע הדגיש הרמב"ם במיוחד שיש **לכהן** איסור שריטה על מת, וכי אין הכהן נכלל עם כל ישראל בציווי על איסור זה, ומדוע שיהיה הדין שונה בכהן מישראל, וצ"ע.

אכן על פי המבואר לעיל [אות ז] בדברי המשך חכמה, שאיסורי קריחת הראש ושריטה על המת הם **פסול הגוף לכהן**, "וכל זמן שהם עמו" הכהן פסול לעבודה בבית המקדש, יתכן שרצה הרמב"ם להדגיש שאע"פ שהכהן לא שרט שריטה על בשרו אלא על אדם אחר, הרי זה "פסול הגוף" לכהן, כי עצם המעשה הוא איסור.

נאמר בגאולה ראשונה "ואכלתם אותו בחפזון... כי בחפזון יצאת ממצרים", ובגאולה אחרונה כתיב (יש' נב, יב) "כִּי לֹא כְחֶפְזוֹן תֵּצֵאוּ וּבְמִנוּסָה לֹא תֵלְכוּן כִּי הִלֵּךְ לְפָנֵיכֶם ה' וּמֵאַסְפֵּיכֶם אֶלְקֵי יִשְׂרָאֵל", ולמה החילוף הזה? ובמכילתא (שמות יב, יא) "כי לא בחפזון תצאו", לפי שנאמר בגאולת מצרים "ואכלתם אותו בחפזון" [זה חפזון מצרים. רבי יהושע בן קרחה אומר, זה חפזון ישראל. אבא חנן אומר, זה חפזון שכינה, אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר (שיה"ש ב, ח) "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים"], יכול אף לעתיד לבוא כן יהיה בחפזון, תלמוד לומר "כי לא בחפזון תצאו". עד כאן.

וביאור ענין זה, כי מפני שהגאולה הראשונה לא הייתה גאולה נצחית, שהרי לא היו נגאלים רק לשעה, כך היה ענין הגאולה גם כן דומה לאור הברק שנראה ברקיע לשעה ומיד עובר ולא הייתה הגאולה הראשונה דבר תמידי קיים, ולפיכך היה יציאתם בחפזון גם כן, כי כל דבר שאינו קיים תמידי הוא עובר במהירות לשעה. אבל הגאולה אחרונה היא גאולה נצחית מבלי שינוי כלל רק תמיד קיים, ולכן לא יהיה לדבר זה חפזון, כי החפזון מורה על דבר שהוא לשעה וירא שמא יעבור הזמן לך ממחר מעשיו, **אבל דבר שאינו לשעה אינו ממחר...**

(מהר"ל, נצח ישראל, סוף פרק מז)

למשמעות הביטוי "חומרא יתירה" בדברי הרמב"ם

מדין תורה אשה שראתה דם שיצא מרחמה במהלך שבעת 'ימי הנידה' היא טמאה ואסורה לבעלה עד תום שבעה ימים מתחילת ראייתה. בסיומם, ובתנאי שהדם פסק, היא טובלת ונטהרת (ויקרא טו, יח; א-ה; יט, כד-ל). אם היא תראה דם במשך יום או יומיים במהלך אחד עשרה 'ימי הזיבה' שנספרים מתום שבעת 'ימי הנידה' היא צריכה לספור יום אחד נקי ללא דם, ואחר כך היא טובלת ונטהרת. אשה שרואה דם במשך שלושה ימים רצופים במהלך אחד עשרה 'ימי הזיבה' צריכה לספור שבעה ימים נקיים, ללא שום דימום, אחר כך היא טובלת ונטהרת; אשה זאת נקראת זבה גדולה (ויקרא טו, כה; כח-לא).

אולם בשל צרות הגלות, ובשל העובדה שחכמים ראו שחישוב מחזורי הימים של שבעה ימי נידה ואחד עשר ימי הזיבה הוא מורכב ומסובך, ונשים עלולות לטעות ולהתבלבל בין דם נידה לדם זיבה, החמירו חכמים ותיקנו שכל דם שהנשים תראינה בכל זמן שהוא במשך יום או יומיים יחייב אותן להחשיב את עצמן כנידות, דהיינו לחכות שבעה ימים מתחילת ראיית הדם, ואז אם הדם פסק האשה טובלת ונטהרת; ומשלושה ימים ומעלה - הן תמיד כזבות 'גדולות', וצריכות לספור שבעה ימים נקיים.

בהמשך הוסיפו והחמירו הנשים על עצמן כי כל הנשים שתראינה דם בכל זמן שהוא תספורנה שבעה ימים נקיים כדין זבות, לפני שתטבולנה ותיטהרנה. חומרא זו נקראת "חומרא דרבי זירא", מאחר שהוא זה שמעיד על החומרא הנוספת שקבלו על עצמן בנות ישראל.

וכך מבוארים הדברים במסכת נידה (סו, א):

"אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר רב, התקין רבי בשדות¹: ראתה יום אחד - תשב שישה והוא, שנים - תשב שישה והן, שלושה - תשב שבעה נקיים. אמר ר' זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו רואות טיפת דם כחרדל - יושבות עליה שבעה נקיים".

במסכת ברכות (לא, א) מובאת חומרא זו כדוגמא ל'הלכה פסוקה':

"תנו רבנן: אין עומדין להתפלל לא מתוך דין, ולא מתוך דבר הלכה, אלא מתוך הלכה פסוקה. והיכי דמי הלכה פסוקה? אמר אביי: כי הא דרבי זירא,

1 'שדות' שם מקום. התקנה תוקנה בשל העובדה שהיו מקומות שלא היו שם תלמידי חכמים ולא ידעו להבחין בין דם נידה לדם זיבה (ע"פ רש"י).

דאמר רבי זירא: בנות ישראל החמירו על עצמן, שאפילו ראות טיפת דם כחרדל - יושבות עליה שבעה נקיים".

הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק יא הלכות ג-ד), סקר את השתלשלות ההלכה בעניין זה:

"בימי חכמי התלמוד נסתפק הדבר הרבה בראיית הדמים, ונתקלקלו הווסתות, לפי שלא היה כוח בכל הנשים למנות ימי נידה וימי זיבה, לפיכך החמירו חכמים בדבר זה וגזרו שיהיו כל ימי האישה כימי זיבתה, ויהיה כל דם שתראה ספק דם זיבות. ועוד החמירו בנות ישראל על עצמן **חומרא יתירה** על זה, ונהגו כולם בכל מקום שיש ישראל שכל בת ישראל שרואה דם, אפילו לא ראתה אלא טיפה כחרדל בלבד ופסק הדם, סופרת לה שבעה ימים נקיים, ואפילו ראתה בעת נידתה, בין שראתה יום אחד או שנים או השבעה כולן או יתר, משיפסוק הדם סופרת שבעת ימים נקיים כזבה גדולה וטובלת בליל שמיני אע"פ שהיא ספק זבה, או ביום שמיני אם היה שם דוחק כמו שאמרנו, ואח"כ תהיה מותרת לבעלה".

מדובר אם כן על שתי קומות. הקומה הראשונה - חכמים החמירו שכל דם שאישה תראה יחשב כדם נידה או זיבה, החמור שביניהם, על פי כללי הלכות נידה וזיבה. הקומה השניה - נשות ישראל הוסיפו וקבלו על עצמן לנהוג כזבות גמורות ('גדולות') גם אם ראו טיפת דם בודדת קטנה, אפילו בגודל של גרגיר חרדל. הרמב"ם המשיך ותיאר שם חומרות נוספות על יולדת ודם בתולים (הלכות ה-ט) וסיים (הלכה י):

"כל הדברים האלו חומרא יתירה שנהגו בה בנות ישראל מימי חכמי התלמוד, ואין לסור ממנה לעולם".

רש"י (ברכות שם ד"ה הלכה פסוקה) התמקד בביטוי של הגמרא: "הלכה פסוקה - שאינה צריכה עיון". למרות שזוהי תקנה חדשה - היא ברורה ומקובלת, ואין מה להרהר ולעיין בה. הרמב"ם הדגיש את הביטוי: "החמירו על עצמן" והגדיר אותה "חומרא יתירה", דהיינו חומרא נוספת שהתקבלה באופן מוחלט כך ש"אין לסור ממנה לעולם".

הביטוי "חומרא יתירה" התפרש בטעות אצל כמה כותבים כחומרה מיותרת, חומרא מוגזמת, חומרה בעלמא, חומרה שרק מדקדקים במצוות מקפידים עליה, ועוד כהנה. פרשנות מוטעית נוספת מסבירה את דברי הרמב"ם ש"אין לסור ממנה לעולם" כהדגשה לכך שאמנם אסור לבטל חומרה זו למרות שבבסיסה זוהי חומרה מיותרת ומוגזמת. על פי פרשנויות מוטעות אלו פרסמו כמה כותבים את דעתם שיש מקום או אפשרות להקל היום בהלכות אלו בנשים עם מחזור קצר הגורם ל'עקרות הלכתית', ובמקרים נוספים אחרים שבהם הלכות נידה המקובלות גורמות לזוגות

צער או קשיים.

אולם הפירושים הללו אינם נכונים כלל. עיון בשימוש במילה "יתירה" במשנה תורה לרמב"ם מלמד על משמעות הפוכה, 'יתירה' במשמעות של: חזקה, גדולה, מחייבת וכד'.

הרמב"ם משתמש בשני מקומות נוספים בביטוי "חומרה יתירה" (הלכות שגגות ט, ט; הלכות טומאת צרעת י, יב) במשמעות דומה לשימוש כאן באשר לחומרה שהנשים קבלו על עצמן. גם בהקשרים אחרים הרמב"ם השתמש בביטוי "יתירה" במשמעות של: גדולה, חזקה, מחייבת, וכלל לא במשמעות של עניין מיותר או מוגזם. להלן כמה דוגמאות:

1. הלכות ספר תורה (פרק י, הלכה ב): "ספר תורה כשר נוהגין בו **קדושה**

יתירה".

2. הלכות איסורי ביאה (פרק כב, הלכות כ- כא): "ראוי לו לאדם לכופף יצרו בדבר זה ולהרגיל עצמו **בקדושה יתירה** ובמחשבה טהורה ובדעה נכונה כדי להינצל מהן, ויזהר מן הייחוד שהוא הגורם הגדול...

3. הלכות סוכה ולולב (פרק ח, הלכה יב): "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש **שמחה יתירה**, שנאמר: 'ושמחתם לפני ה' אלוסיכם שבעת ימים' (ויקרא כג, מ).

4. הלכות תעניות (פרק ב, הלכה טו): "הרי שרבו עליהן גשמים עד שיצרו להן הרי אלו מתפללין עליהן, שאין לך **צרה יתירה** מזו שהבתים נופלין ונמצאו בתיהן קבריהן".

5. הלכות כלי המקדש (פרק ה, הלכה ג): "וחייב כהן גדול לנהוג כבוד בעצמו, ולא יקל בעצמו עם שאר העם ולא יראו אותו ערום לא בבית המרחץ ולא בבית הכסא ולא כשמסתפר, שנאמר: 'הכהן הגדול מאחיו', מלמד שנוהגין בו **גדולה יתירה**".

ההקשרים הם: קדושה, שמחה, צרה וגדולה, והצירוף של המילה "יתירה" להקשרים הללו מעצים את כוחם וייעודם².

לעיתים נשמעת טענה שאת ההלכות מעצבים רבנים - גברים, גם בתחומים ששייכים לנשים ולעולמן, והפסיקות והקביעות נעשות בלי לשמוע את קולן. מבלי להתייחס לגוף הטענה³, זאת דוגמא, אולי יחידה, שקולן של הנשים הוא זה שקבע את החומרה

2 ראה עוד: רמב"ם הל' מאכלות אסורות יב, כז; הל' פרה אדומה ב, ד; הל' שאר אבות הטומאה ב, ח ועוד.

3 וכאילו פוסקי ההלכה כופפים את דעתם תמיד לדעת הגברים...

הזו. לא ברור איך התגבשה והתפשטה החומרא הנשית הזו, ואיך ידע ר' זירא להורות שזו חומרא שהתקבלה ע"י כל נשות ישראל או לפחות ע"י רובן בכל מקום שהן, אבל כנראה היה קול נשי חזק שביקש להקפיד עוד במעלות הצניעות והטהרה, על אף שהדבר בא על חשבון הקשר הזוגי, שהרי נוספו ימים בהם בני הזוג אסורים זה לזה.

הרב מנחם המאירי (בית הבחירה ברכות שם) מסביר איך חומרה זו שיסודה במנהגן של בנות ישראל ואומצה ע"י חכמים - מחייבת ללא עוררין:

"שזהו המנהג שנהגו בה היום בכל מקומות ישראל, מפני שחומרא זו אף על פי שבנות ישראל הן הן שהחמירו, וחששות רחוקות הביאום לכך, קבלוה חכמים מהם וקימו את דבריהם ועשאוה כהלכה פסוקה שאין עליה תשובה, והוא העניין שקראוה בכאן הלכה פסוקה".

הרא"ה קוק (פנקסי הרא"ה, א, סעיף מב, עמ' לג-לד) הסביר את המשמעות העמוקה של הלכות ההרחקה הללו ועל הרושם שלהם לחיי הזוגיות, ולהפנמת ערכי הצניעות והקדושה:

"יסוד איסור נידה הוא... להגדיל ערך חיי המשפחה בחידוש החיבה והאהבה, שביותר היא צריכה לכך בעת שהיא מתעסקת בטיפול ובגידול בנים. עם זה הוא מרומם את הנפש, ומגדיל יראת ה' ואהבתו וכובד דת קודשנו ורושמה האדיר העמוק בנפשות. זה הרושם הנאצל שאין דומה לו שפועל על הבית הישראלי, חידוש היתר האשה לבעלה דווקא ע"י ההכנה התורית המתארכת בשבעה נקיים, וגומרת בטבילה כשרה כדת. אין לשער ערכו הגדול לנצחיות ישראל ולעומק רוחו ורגשי קודש העמוקים החודרים עמוק בלב דור נולד ע"י פעולה נאדרה בקודש הזאת.

...רושם הקדושה התורית לא יתקיים כי אם בהיכנס הדבר כולו בערך תורי, שהוא ערך כללי המקיף לא ענייני יחיד, ולא ענייני דור אחד, כי אם ענייני דורות עולמים, שצריך היקף כולל מאוד עד קפיא של נגיעה קלה בפרטים... למשל, טיפת דם כחודל מצד הערך ההגייני אולי לא היה בזה קפיא, אבל ברבים, ובדורות רבים, כיון שנפרץ ערך השיעור ותורת כל אחד ניתן בידו, ישוב הדבר האדיר שהוא חומה לשמירת הגופניות והרוחניות של עמנו ושל כלל האנושיות".

ימי ההרחקה מגדילים את האהבה והרצון להתקרב. הארכת הימים ע"י קבלת חומרת הנשים העצימה את הדבר עוד. היה צורך בשותפות של נשים רבות לאורך דורות כדי שהפעולה תשפיע, ולטווח ארוך תיצור את הרושם הראוי. אמותינו ואמות אימותינו שמרו בהקפדה ובקנאות על הרחקה זו, ובתנאים קשים מאוד. כדברי הרמב"ם, זו היא חומרה ש"אין לסור ממנה לעולם", ולו רק בגלל הרושם האדיר שההסכמה והקבלה של הנשים הביאה לעולם, בהערכה אחרת ומעמיקה של חיי צניעות וקדושה.

הרב יהודה קופרמן זצ"ל במדבר סיני



חורף תשל"ד. כמה חודשים אחרי מלחמת יום הכיפורים. קבוצת הסדרניקים צעירים מתאמנת על הטנקים במחנה של חיל שריון במקום נידח באמצע מדבר סיני, ליד מיצרי הג'די. הם אמורים להחליף את המילואימניק ש'סוגרים' כבר כמה וכמה חודשי מילואים וכבר מזמן היו צריכים להשתחרר ('כיפורניקים' קראו להם אז), ולמלא את השורות - טנקים שנפגעו וחזרו משיפוץ חיכו לאנשי צוות, ובפעם הראשונה בתולדות צה"ל חיכו טנקים לצוותים ולא צוותים לטנקים (יותר קל לשפץ טנק פגוע מאשר להחזיר לשירות חייל פצוע, או ח"ו...), והמלחמה כידוע לא ממש נגמרה

עדיין, המשיכה מלחמת התשה, ואיש לא ידע מה יקרה ומתי יהיה הסוף. גם מצב הרוח הלאומי לא היה אז בשיאו...

עבדנו קשה, התאמנו יום ולילה כמעט בלי הפסקה. ביום שישי נגמרו האימונים שעתיים לפני שבת, וצריך היה עוד להחזיר את הטנקים לכשירות לפני שמתארגנים לשבת, אחרי שבוע שלם ללא רחצה... גמרנו את ההכנות במהירות והגענו בריצה לאוהל בית הכנסת כשהחמה מראש האילנות מזמן כבר נסתלקה (אם היו גדלים אילנות במדבר...), הספקנו להתפלל מנחה חטופה לפני השקיעה, ופתאום בעיניים חצי עצומות ראינו משהו מוזר: בפינת אוהל בית הכנסת האפלולי, על קצה הספסל, יושב יהודי סביב גיל הארבעים שכאילו הגיע מעולם אחר - חליפה, עניבה, כיפה שחורה גדולה, מגולח למשעי, עיניים מחייכות, מתפלל בכוונה גדולה - אך מספיק גם להאיר פנים לכל אחד מאתנו. הוא נראה כמו איש עסקים מכובד, או מרצה באוניברסיטה, ונראה היה שהגיע לכאן בטעות. רק החיוכים שהוא שלח לכל עבר

עוררו חשד שאולי הוא נמצא כאן בכוונת מכוון, ואם כן - מה באמת הוא עושה פה? קבלת שבת עוברת ביעף. חלק מהחבר'ה כבר נרדמים, ומניסיון - יהיה קשה להעיר אותם אפילו לקריאת שמע של ערבית... הם באמת עייפים, נאלצנו להסתפק ב-3-4 שעות שינה ביממה במשך כל השבוע הקשה הזה. החבר'ה רוצים 'להריץ' את התפילה, להגיע לאוהל חדר האוכל כמה שיותר מהר, ומיד לעוף לאוהלים ולישון. אבל לפני 'ברכו' קם אותו אדם, ובמבטא זה, אנגלוסקסי אבל לא אמריקאי, התנצל לפני הבחורים העייפים שהוא ידבר רק כמה דקות, והתחיל לדרוש על פרשת השבוע. הסתכלנו אחד על השני, והאמת שזה לא בדיוק מצא חן בעינינו; אבל הנימוס מחייב. מקסימום נרוויח עוד כמה דקות שינה עד תפילת ערבית...

אבל משהו קרה באוהל בית הכנסת: האיש התחיל לדבר, ופתאום כולם הזדקפו, חידדו אוזניים. דרשה כזו מזמן לא שמענו. איזה תוכן, איזה סגנון! כל האווירה השתנתה. האדם הזה יודע לדבר! הוא התחיל מרש"י אחד בפרשה, הקשה עליו קושיא עצומה מהרא"ם ('מזרח'), ניסה לתרץ על פי מדרש מסוים, הוציא ממנו מסקנה הלכתית, קפץ ממנה להסבר נקודה נוספת, וחזר לאותו רש"י - שהיה עכשיו מיושב מכל הכיוונים, והכל תוך 3-4 דקות, בסגנון חי, נושם, מרתק, משמח, ומעיר נרדמים - את זה אפשר היה לראות בעיניים (הבחורים הערים אפילו תקעו מרפקים באלו שנרדמו לידם כדי שלא יפסידו)... זה היה משהו! הוא גמר כשהוא משאיר טעם חזק של 'עוד'. החזן ניגש לערבית, והתפילה הזו כבר לא נראתה כמו תפילה של חיילים עייפים. אחרי התפילה ניגשנו לומר לו 'שבת שלום', והוא הציג את עצמו כ'יהודה קופרמן מירושלים', שנשלח לכאן כמרצה מתנדב. פתאום נזכרתי: אחותי הגדולה ברוריה הרי לומדת אצלו, הוא הקים מכללה תורנית-אקדמאית לבנות בשכונת בית וגן בירושלים, משהו שהיה מאוד חסר בארץ, ושמעתי ממנה על השיעורים הנפלאים שלו, על הערכים שהוא מכניס בבנות, על ההכוונה שלו לבנות בית של תורה, על ההקפדה שלו לחיות בפועל לפי הכלל 'דרך ארץ קדמה לתורה'. איזו שבת מחכה לנו!

הגענו באיחור לאוהל חדר האוכל, והוא התיישב עמנו. גם כל מי שתכנן לסיים את הסעודה תוך דקות ולהיעלם באוהל שלו - פתח היטב את אוזניו כשהרב התחיל לשיר זמירות שבת בקולו העמוק והמאוד ערב, שירים ידועים - וגם מנגינות חדשות. הסעודה כבר נגמרה מזמן, רוב החיילים התפזרו, אבל ההסדרניקים נשארו למעין טיש חסידי, מלא בדברי תורה וסיפורים מהחיים. הוא גם דובב אותנו, ונראה היה לנו שהוא נהנה לא פחות מאיתנו... וכך למחרת - שיעור קצר לפני קריאת התורה, שיעור ארוך למי שהסכים לוותר על שעת שינה יקרה-מפז אחר הצהריים (והיו לא מעט כאלו), וסעודה שלישית חלומית, בחושך, עם ניגונים ושיחה ודברי תורה תוך כרסום

ביסקוויטים צבאיים קשים ומעט פיצוחים ופירות יבשים שהביא עמו, משהו מעין עולם הבא. רק המפקד שנכנס פתאום לאוהל בית הכנסת החשור והתפלא לראות את כולם בעולם אחר, כשהוא מודיע שעוד רבע שעה כולם על הטנקים לאימוני הלילה, החזיר אותנו למציאות...

בהמשך נפגשתי ברב יהודה קופרמן זצ"ל כשנכנסתי לסייע לידיד-נפשו ר' יונה עמנואל זצ"ל בעריכת 'המעין', ואחרי פטירתו של ר' יונה קיבלתי את ברכותיו החמות למינני לתפקיד העורך. וגם כאן היה משהו לא רגיל. אספר סודות מ'חדר העריכה': הרבה פעמים מאמר שהתקבל להדפסה זקוק לדעת העורך לקיצור פה ושינוי שם ומעט שיפור סגנון וכד'. בשביל זה הרי קיים עורך... מי שאינו מפרסם מאמרים בקביעות מקבל בדרך כלל את שינויי העורך ללא טענות ומענות, ואפילו מודה לו עליהם. אך יהודים שכתבו הרבה ופרסמו הרבה סומכים בדרך כלל על עצמם, ופעמים רבות אינם רואים בעין יפה את השינויים שעושה העורך במאמר שהם כתבו (אני כמובן שולח את המאמר הערוך לאישור סופי של הכותב, הרי שמו מתנוסס עליו). תלמיד חכם חשוב שליט"א אפילו גער בי פעם על כך שהעזתי לשנות משהו במה שהוא כתב, ואיים שהוא לא יפרסם לעולם ב'המעין' אם העורך יעיז לשנות אפילו אות אחת... אבל הרב קופרמן זצ"ל, ת"ח מופלג, ספרא רבה, שפרסם מאות מאמרים וספרים רבים, כאשר שלח מאמר ל'המעין' טרח תמיד להתקשר ולומר לי: "רבינו יואל" (כך נהג לכנות אותי בחיבותו...), "המאמר לפניך, אתה העורך, עשה בו כטוב בעיניך"... ולא מילתא זוטרתא היא!

אני חייב לו הרבה. למדתי רבות מפיו ומפי כתביו, אשתי התחנכה אצלו, כמה מבנותיי, ואף אמי ע"ה עד שנותיה האחרונות הקפידה על 'יום מכללה', והייתה הערכה הדדית עמוקה ביניהם ז"ל.

לא אדבר כאן על גדלותו בתורה, על בחירתו בנתיב הקשה של פריצת דרכים חלוציות בחינוך ותורה כאשר מחכה לו משרה מכובדת באקדמיה, על המהפכה החינוכית-תורנית שהצליח בה בגדול וזיכה בה את כולנו, על הבית הגדול שזכה להקים, על הספרים החשובים שחיבר וההדיר לתועלת עם ישראל לדורות. סיפרתי רק על צדדים מסוימים באישיותו הגדולה, על ה'דרך ארץ' שלו שגם היא הייתה ספוגה בתורה.

זה היה האיש, וזה היה שיחו. מי יתן לנו תמורתו. תנצב"ה.

"שיהא שם שמים מתאהב על ידך" - פרופ' דוד מרצבך ז"ל

כ"ג סיון תרפ"ז - ה' אד"ש תשע"ו



סבינו מורנו פרופ' דוד מרצבך הכ"מ, שהסתלק מאיתנו בנשיקה, בשיבה טובה ומתוך צלילות הדעת והלב, ביום ה' אדר שני השנה, היה אהוב לשמים ואהוב לבריות, גדל בשם טוב ונפטר בשם טוב, וכל חייו היו מלאים באהבת ה', בקידוש שם שמים וברגישות מופלאה לזולת. בזכות טוב הלב שלו היה סבא אהוב על כל החוגים והקהילות, והיה דוגמה חיה לאחדות ולאהבת ישראל.

סבא נולד בפרנקפורט שעל נהר המיין, ובעיניו הצעירות הספיק עוד לראות את חורבן בתי הכנסת בגרמניה. בהיותו כבן

שתיים-עשרה, בשנת תרצ"ט, נשלח יחד עם כל אחיו ב'קינדר טרנספורט' מגרמניה הבווערת להולנד. לאחר תקופה קצרה התאחדו האחים עם הוריהם שנמלטו ברגע האחרון מלהבותיה של גרמניה הנאצית, ויחד עלו ארצה והתיישבו בשכונת רחביה שבירושלים.

סבא סיים את לימודיו בבית הספר 'חורב' בירושלים, ולמד במשך שנה בישיבת 'קול תורה'. הוא היה בקשר עמוק עם ראש הישיבה הרב ברוך קונשט ז"ל, ועם דודו הרב יונה מרצבך ז"ל שלימד בישיבה. סבא היה קשור כל ימיו ל'דוד יונה' ולמד ממנו רבות בתורה ובמידות, בחינוך הילדים ובשילוב תורה עם דרך ארץ ומדע.

לאחר שנה זו החל סבא בלימודי מיקרוביולוגיה באוניברסיטה העברית ששכנה בהר הצופים, שירת בהגנה, והיה חבר פעיל בתנועת הנוער 'עזרא'. יחד עם זה שעתיד היה להיות גיסו, מיכאל עמנואל הי"ד (נהרג בנר שני של חנוכה תש"ט בקרב בכיס פלוגה), היה פעיל ב'קרן הלימוד' מיסודה של תנועת ה'עזרא', אשר שמה לה למטרה לתמוך בבני ישיבות משארית הפליטה של גולת אירופה. מסירות נפש זו על התורה

ועל העבודה הייתה תחילתה של מסירות נפש שתימשך עוד שנים רבות.

במהלך מלחמת השחרור היה סבא נצור בהר הצופים במשך כארבעה חודשים, ואף ראה בעיניו את ההתקפה על 'שיירת הרופאים', מבלי יכולת לעשות דבר. סבא השתתף במלחמות ישראל - במלחמת השחרור, במבצע סיני, במלחמת ששת הימים ובמלחמת יום הכיפורים. לאחר מלחמת יום הכיפורים טיפל במסירות בפצועים הרבים שהגיעו לבית החולים רמב"ם.

בשנת תשי"ב נישא לסבתנו מורתנו תבל"א מרת בלה לבית עמנואל, ויחד קבעו את מושבם בעיר חיפה שבה התגוררו הוריה של סבתא - ר' יעקב ומינה עמנואל ז"ל. בשנים שלאחר מכן המשיך סבא את לימודיו הגבוהים, ותוך מאמצים ונסיעות רבות השלים את עבודת הדוקטור שלו מטעם האוניברסיטה העברית בירושלים. עם נישואיו החל לעבוד במעבדה המיקרוביולוגית בבית החולים רמב"ם בחיפה, ולאחר מכן התמנה לראש המעבדה. בתקופה זו כמעט מן הנמנע היה למצוא אדם חובש כיפה בתפקידים אלו. בחן המיוחד שלו קנה סבא מקום של כבוד וחיבה בבית החולים, ובעיר חיפה כולה. בדרכו המיוחדת והעיקשת עמד על שמירת המצוות בתחום הרפואי תוך התייעצות עם תלמידי חכמים בימים ששמירת השבת בבתי החולים הייתה בחיתוליה, והקפיד על קלה כחמורה. כך, למשל, סיכם סבא עם מזכירות בית החולים שבמידה ויזדקקו לו בשבת ויתקשרו לטלפון בביתו הוא ימתין ח"י צלצולים, ורק אז יענה. בצורה כזו ביקש להימנע מחילול שבת מיותר, ומאידך להיות זמין במקרה של חשש פיקוח נפש. כל חייו של סבא היו מסירות לזולת והקפדה על שמירת מצוות - בכל מקום שבו דרך.

במשך עשרות שנים ניהל סבא את המעבדה המיקרוביולוגית בבית החולים, הגדיל אותה ופיתח אותה. במקביל, חניך דורות של רופאים ואחיות בבית הספר לרפואה שעל יד הטכניון ובבתי הספר לאחיות בחיפה ובצפת. מלבד זאת המשיך במחקריו, פרסם מאמרים רבים והיה מחלוצי המחקר המיקרוביולוגי בארץ. בעקבות מלחמת יום הכיפורים התמחה סבא במיוחד בטיפול בתחום הזיהומי. סבא נתן יחס אישי מיוחד לכל אחד ואחת מעובדי המעבדה, ועד יומו האחרון היה בקשר עמם - באירועים אישיים ומשפחתיים ולקראת ראש השנה. לקראת חג הפסח היה מחלק לכל אחד מהם שלוש מצוות שמורות עבור ליל הסדר. סבא אהב כל אחד ואחד מישראל, והיה מהמקדימים שלום לכל אדם, כפשוטו, ואפילו לנוכרי בשוק. 'אוהב את הבריות ומקרבן לתורה'.

מתוקף תפקידו בבית החולים רמב"ם הפך סבא לאימפריית יחיד של חסד. רבים רבים הסתייעו בו - אם בעצה טובה, אם בהסברת עניינים רפואיים בשפה השווה לכל נפש, אם בביקורי חולים יומיומיים וקבועים שגררו אחריהם יחס הולם יותר

של הרופאים. פעם, לאחר שכל ניסיונות המקורבים כשלו, הצליח סבא לשכנע את אדמו"ר ה'בית ישראל' מגור לעבור ניתוח בשבת, באומרו: "אילו חסיד שלך היה שואל אותך האם לבצע ניתוח זה, היית אומר לו לעשותו? אם כן, כעת אני אומר לך שעליך לבצע ניתוח זה".

במקביל הקים סבא, יחד עם סבתנו האהובה תבל"א, משפחה לתפארת. במסירות נפש גדולה חנך סבא את ששת ילדיו לתורה וליראה, וכך, לדוגמה, היה שותף פעיל להקמתה וביסוסה של ישיבת שעלבים, וממייסדי הישיבה התיכונית שעל ידה. מסירות הנפש של סבא לחינוך הילדים בדרך של דוגמה אישית באה לידי ביטוי, למשל, בעובדה שלמרות עייפותו התעקש סבא מדי ליל שבת להיות זה ששוטף את הכלים לאחר הסעודה. העיסוקים הציבוריים הרבים של סבא לא פגעו בקשר האישי והיומיומי שלו עם כל אחד מהילדים. תכונה זו התעצמה בשנים מאוחרות יותר - כשהילדים נישאו, ונולדו נכדים ונינים. סבא היה מתקשר ביום ההולדת של כל אחד ואחד מהילדים, החתנים והכלות, הנכדים והנכדות, ודואג לכל אחד ואחת מהם כאילו היו נכד או ניין יחיד. גם כשהגיל החל נותן את אותותיו ומצבו הבריאותי החל להתדרדר, נותר סבא צעיר ברוחו. הזיק השובב שבעיניים הזכות שלו המשיך לפעם בו גם כשהחומריות החלה להקשות עליו. גם עם צעיר הנינים המשיך להשתובב כאילו היה אב צעיר.

סבא היה ממנהיגיה של קהילת 'אהבת תורה' בשכונת 'הדר' בחיפה. במשך עשרות שנים ניהל ברמה וברוח נעימה תוך עצה משותפת עם שאר החברים את הקהילה, שהייתה מעוז של תורה ושל שמירה על מנהגי אשכנז. רק משדעכה הקהילה, כשהם בני למעלה משבעים, החליטו סבא וסבתא לעלות לירושלימה, תוך שהם דואגים שביית הכנסת יעבור לידיים נאמנות וישמש בקביעות כמקום תורה ותפילה. סבא וסבתא קבעו את מושבם בפאתי שכונת 'בית וגן', ותוך זמן לא רב השתלבו בהווי השכונה, והתחברו לכלל המגזרים והקהילות. סבא היה אהוב ומוערך בכל בתי הכנסת בסביבתו ובבית החולים 'שערי צדק' הסמוך, ורבים המשיכו להיוועץ בו בעניינים רפואיים גם בירושלים.

סבא אהב את התורה אהבת נפש, ובמשך כל השנים הקפיד על תמידים כסדרם בהשתתפות בשיעורים קבועים אצל תלמידי חכמים מובהקים - בחיפה בשיעורי הרב יעקב רוזנטל ז"ל, ובירושלים בשיעורי הרב עזריאל אויערבך יבדל"א. במשך עשרות שנים העביר שיעור גמרא בביתו שבחיפה בשבת בבוקר. במשך ימי השבוע היה מכין שיעור זה, בעיון וביסודיות. שיעור זה, שסביבו אווירה קהילתית מיוחדת, משך אליו צעירים רבים, אשר היה זה עבורם המפגש הראשון עם אהבת תורה ושיקידה על התורה. סבא היקר שראה את חורבנם של בתי הכנסת באשכנז חרט בנשמתו את

הצורך בבניין מחדש של ממלכת התורה בארץ, והוא זכה ב"ה ללמוד וללמד ולהקים משפחה ענפה - עשרות נכדיו ונכדותיו, ניניו ונינותיו, מפוזרים בכל רחבי הארץ.

בנוסף, היה סבא משתתף קבוע - גם כשמצבו הבריאותי היה רעוע או כשמזג האוויר היה סוער - בשיעור הדף היומי של הרב אברהם ליפקא בבית הכנסת 'מנחת שלמה' שבשכונת בית וגן, וזכה לסיים את הש"ס מספר פעמים. ערב לפני הסתלקותו ערך סבא 'סיום' על מסכת גיטין, כשהוא עומד על הנוסח התימני למילים 'לתקן עולם' ב'עלינו לשבח' - 'לתקן עולם'. ואכן, כזה היה סבא - מתכן ומתקן עולם במלכות שדי. סבא עלה ארצה בשושן פורים תרצ"ט. מקץ ע"ז שנים בארץ ישראל - שבעים ושבע שנים של אהבת תורה ושל עשיית חסד, בה' אדר שני תשע"ו, השיב את נשמתו הטהורה לבוראה. תנצב"ה.

מתאבלים מרה

על פטירתו הפתאומית

של בוגרנו

יהודה סויסה ז"ל

בן ציון ועליזה יבל"א

ממושב בית עוזיאל

נלב"ע בראשית שירותו הצבאי

במסגרת ישיבת ההסדר 'קרני שומרון'

תנצב"ה

ישיבה תיכונית שעלבים

על הרב ד"ר רפאל בנימין פוזן ז"ל



לפני כחודש, במוצש"ק פרשת ויקהל, ערכנו בישיבה מסיבת מלווה מלכה מרגשת לכבודו של הרב רפאל בנימין פוזן זצ"ל, לרגל ההוצאה לאור של החלק השלישי של ספרו 'פרשגן' על תרגום אונקלוס. למפרע מתברר היום שהייתה זו מסיבת פרידה לתלמיד חכם מזן נדיר, שידי רב לו במקצועות רבים בתורה ובחכמה, כתבא רבה בעל סגנון ייחודי, מחנך בחסד ואדם רגיש ואיכפתי למה שקורה אצל הזולת ובעיקר לכל מה שמתרחש באומה הישראלית. אצלנו בישיבת 'כרם ביבנה' ייזכר אצל רבים גם כבעל תפילה ייחודי, שהיה שלוחנו בימים הנוראים למעלה מיוכל שנים בנוסח תפילה בלתי נשכח.

וזו תמצית הדברים שאמרתי באותו ערב.

בפרשת השבוע קראנו (שמות לה, כה-כו) "וכל אישה חכמת לב בידיה טוו, ויביאו מטווה את התכלת ואת הארגמן את תולעת השני ואת השש, וכל הנשים אשר נשא ליבן אותנה בחכמה טוו את העזים". מסביר רש"י שטוויית העזים "הייתה אומנות יתרה, שמעל גבי העזים היו טווין אותם", ובזה הסביר את החילוק שבין שני סוגי הנשים הטוות.

אך מפירושו של הרב הירש זצ"ל למדתי פירוש נוסף. הרב קוק זצ"ל דיבר רבות על כך שיסוד החטא הוא שכחת ה'אני' והפזילה לעבר האחר. אדם שלא מוצא את סיפוקו בתפקידו, ובעיקר כשהוא עוסק באמצעי לדבר אחר ושאיפתו לעסוק בדבר תכליתי, מרגיש מתוסכל; זה היה חטא הארץ שלא הוציאה את טעם העץ כטעם הפרי, בעוד שרשב"ע רצה שאדם ירגיש את נועם הפרי, את טעם התכליתי, גם בעץ, גם באמצעי.

עיסוקן של נשים הוא פעמים רבות באמצעים, ואילו האיש עוסק בדרך כלל בתכליתי. וכששאלה הגמרא (ברכות יז, א) נשים במאי קזכיין, היינו, איזו זכות תלמוד תורה יש להן, ענתה הגמרא: בהכנת ילדיהן לת"ת, ובציפייה לבעליהן שישבו מתלמודם. ואף שעיסוק זה אמצעי הוא, והבעל הוא העוסק בתכליתי, מכל מקום מסיימת שם הגמרא שגדול השכר שניתן לנשים יותר מזה שניתן לאנשים. על יסוד זה אמר הרב

קוק זצ"ל שבשמחת בית השואבה עשו תיקון גדול בזה שבנו גזוזטרה לנשים בחצר בית המקדש, ועשו את זה דווקא בשמחת השואבה שהיא השמחה על שאיבת המים, האמצעי, ולא על עצם הניסוך שהוא עיקר המצווה, כדי להורות על חשיבות האמצעי ביחס לתכלית - דווקא בשמחה זו ניתן מקום כבוד לנשים העוסקות בעיקר באמצעים ולכן הושיבום למעלה, ואילו הגברים נשאו למטה.

שלושה כיוונים היו למשכן: התחתון מתכלת וארגמן וכו', האמצעי מיריעות עיזים, והעליון מעורות אילים מאודמים ועורות תחשים. עיקר הכיסוי, זה הקרוי 'אוהל', היה האמצעי דווקא, זה שעשוי מיריעות העיזים, דווקא זה שמוסתר בין שני הכיוונים האחרים. ישנן נשים שחיפשו את התכלית, את הגלוי והיפה; אותן חכמות לב הביאו את התכלת והארגמן ועורות התחשים, את היריעות העליונות והתחתונות שהכל רואין את יופיין. אך "הנשים שנשא ליבן אותנה בחכמה" טוו את יריעות העיזים, שאומנם אין רואין את יופיין כי הם נסתרות, אך למעשה הן עיקר האוהל.

גם בתורה ישנן מדרגות, אומר המהר"ל. בארון הברית היו שלוש ארונות, ארון מזהב, ובפנים ארון עץ ושוב ארון זהב. זה מקביל לשלוש מדרגות שיש בתורה, שנים מקרא ואחד תרגום, כשהתרגום הוא החלק הנסתר (ע"פ דרך חיים למהר"ל פ"ה משנה כב).

יש תלמידי חכמים שמחברים ספרים בענייני למדנות, יש שבפסיקת הלכה, ויש שבנושאי מחשבה או בפרשנות תנ"ך וכד'. בתחומים אלו ההנאה גלויה, הן לכותב והן לקורא וללומד. אך העיסוק בתרגום, החלק הנסתר יותר של התורה, הרבה פחות מצוי - אולי משום שאין זה עיסוק 'תכליתי' בגופי תורה, אלא עיסוק בחלק נסתר שאין בו אותה רמה של יופייה של תורה. העיסוק הרציני בתרגום כולל עבודה קשה של פיענוח כתבי יד והשוואתם, ביאור מקומות קשים, השוואה בין מילה למילה, דיוק של כל אות מיותרת, השוואת שימושים שונים בתרגום במקומות נפרדים בתנ"ך ועוד, וזוהי עבודת נמלים שדורשת עמל רב ויגיעה. זוהי מעין מלאכת טוויית הצמר מעל גבי העיזים ואריגת יריעות עיזים שלמעשה הן נסתרות מאתנו, והיא מלמדת הרבה על טיבו של מי שלקח על עצמו עבודה כזאת, כעין עבודת הנשים שנשא ליבן אותנה בחכמה.

חז"ל מספרים על אונקלוס שביקש מדודו הקיסר עצה לעסוק במסחר, וזה המליץ בפניו למצוא סחורה שאין מכירין בערכה ואין הרבה קופצין עליה, לקנותה בזיל הזול, ואח"כ לעשות לה פרסום עד שהבריות יכירו בערכה ואפשר יהיה למוכרה בכפל כפלים. עצה זו לקח הרב פוזן זצ"ל מאונקלוס, ובעקבותיה לקח את תורתו של אונקלוס שלא היו עליה קופצים רבים, והפך אותה לסחורה שהכול חפצים בה.

אשריך רבי רפאל בנימין שמצאת את חלקך בתורה, אשרי שיצאת בשם טוב מן העולם, ובסיפוק על שהצלחת להוציא לאור את 'פרשגן' על ספר ויקרא למרות ייסוריך הקשים. נעמת לנו מאוד. תנצב"ה.

הרב יעקב לויפר

עצוב מאוד היה לשמוע על פטירתו של המחנך והחוקר והפרשן והמחבר הרב רפאל בנימין פוזן ז"ל, איש האשכולות, בשושן פורים תשע"ו, בדמי ימיו. אף שכבר עבר את "ימי שנותינו בהם שבעים שנה" עדיין יוצדק הלשון 'בדמי ימיו' ביחס אליו - הוא היה בשיא פעילותו, וממפעל חייו הגדול, ספר 'פרשגן' על תרגום אונקלוס, יצא לאור ממש לאחרונה הכרך על ספר ויקרא. הִמָּצָא אדם כמוהו שיקדיש עוד את ימיו ולילותיו וכל תשומת לבו למפעל עצום ממדים זה? האם יהיה המשך למפעל?

אני התוודעתי לראשונה לרב פוזן ולמפעלו דרך טורו הקבוע ב'שבת בשבתו' לפני שנים, טור שהיה בפי כדבש למתוק. הייתי טורח ועמל ומקבץ עלון לעלון (בשכונתי לא היה עלון זה שכיח בבתי הכנסת) וגוזר ושומר את טוריו אחד לאחד. במשך הזמן נוצר בינינו קשר שהתבסס על חיבה משותפת לתרגום אונקלוס ולפרשנותו למקרא ולפרשנות העניפה על התרגום, קשר שנשען גם על אישיותו החמה והמזמינה של רבי רפאל.

מן הראוי להעלות על נס גם את הספר 'העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס' (הוצאת מאגנס, תשס"ד) העוסק בשאלה המעניינת והכבדה, אולי הכבדה מכל השאלות שנטרדו בהן מפרשי תרגום אונקלוס: חשיפת העקרונות שעומדים מאחורי שינויי התרגום לאותן מילים אצל אונקלוס. מדוע למשל את התיבה 'ריב' הוא מתרגם פעם 'מִצְוֹתָא' (בראשית יג, ז; שמות יז, ז) ופעם 'דינא' (שם כג, ב, ו)? מדוע הפועל 'נתן' מתורגם בשלושה אופנים, 'נתן', 'יהב' ו'מסר'? ועוד ועוד על זו הדרך. בתחום הזה מובא בספר ים של ידע מרתק; לדוגמא, הרב פוזן מראה כי השורש לק"ח, על 401 היקרויותיו בתורה, מתורגם על ידי אונקלוס **בשלושה עשר אופנים שונים**! המחבר לקח לו למטרה להוכיח כי מאחורי כל השינויים האלו עומדת שיטתיות, ולא בכדי תורגם השורש הזה פעם כך ופעם כך. ואמנם אין ספק כלל שבמקרים רבים יש סיבה לשינויי התרגום שבאותו פסוק (ראה למשל רש"י בראשית מג, טו על מקרה מעניין במיוחד). אבל להגיע למצב שבו כל שינויי התרגום מוסברים ומובהרים בשיטתיות - זהו דבר אחר לגמרי, ורבים ממפרשי אונקלוס הקדישו לכך את רוב חיבוריהם. בספר מנותחות השיטות השונות ומובאים הרבה דברים חדשים של רבי רפאל עצמו, והוא מלא בידע מעניין ומרתק וחיוני לכל מי שנשבה בקסמו של תרגום אונקלוס.

ברי לי שפוריותו הגדולה של רבי רפאל בתחומי פרשנות המקרא בכלל ובתחום תרגום אונקלוס בפרט תיזכר לדורות, וכלשונו של ראב"ע באחד משיריו הקצרים והקולעים:

אַחַר אֲשֶׁר אָשׁוּב לְאַדְמָתִי \ אֶכְתֹּב וְאַזְכֹּרָה הִכִּי יָדִי - \ תִּכְלָה, וְתִשָּׂאֵר רַק כְּתִיבָתִי...

'לא תוסיפו לראותם עוד'

יישר כוחו של הרב גרשוני על מאמרו המרתק אודות סיפורו של בעל התורה תמימה, בסתירה המפורסמת בין 'לא תוסיפו לראותם עוד' לבין 'וירא ישראל את מצרים מת' (גיל' 216 עמ' 36 ואילך). רציתי רק להעיר שבכמה ספרים מייחסים סיפור זה לאישים אחרים: בספר תורת חיים בריסק ייחס מעשה זה לרבי חיים בקטנותו; בילדותי שמעתי סיפור זה על המהרש"ם מברזן (ועיין בשו"ת מהרש"ם במפתחות שבסוף חלק א י"ד ס' ע [על ס' סט]); בספר כרם חמד על התורה מהרב יהודה רבינוביץ' מסופר ששמע מהרב משה לייב שחור זצ"ל את הסיפור הזה על הנצי"ב וערוך השולחן; ובספר מנחת שמואל (רולניק, חלק ב, עמוד קפא) כתב מעשה זה על הגר"א. וע"ע בספר דער יודישער אוצר (עמוד ריט סיפור 826).

בברכה והוקרה, יואל פרץ

תגובה

לסיפורים על ילדותם של גדולי ישראל יש כמה מאפיינים מובהקים שלא אדון בהם כאן, מה שברור הוא שתמיד כדאי לברר מה מקור הסיפור. מי תיעד סיפור חכמה של ילד שרק לימים התברר לנו כאחד מגדולי ישראל? בפועל, תיעוד כזה יעשה רק על ידי האדם עצמו (אם יכתוב: "ובנעורי חידשתי..."), וכפי שרמזתי במאמרי בהערה 7 (עמ' 38).

נוסף על כך, חידושים מסוג זה עשויים להתחדש ע"י כמה אנשים בו זמנית וללא ידיעתם זה מזה. החידוש הזה הוא קלאסי לסיפורי גדולי ישראל בילדותם, בעיקר בגלל שהוא נוגע בשאלה הלכתית, אך פתרונו ניתן ע"י ילד שהיכרותו עם הספרות התורנית כמעט אפסית, והוא מטיב להשתמש במה שהוא מכיר כדי להגיע למסקנה נכונה.

ברור שהמקור המייחס את הסיפור לנצי"ב ולערוך השולחן מתכווין לבנו של ערוה"ש, הלא הוא בעל תו"ת. הפרש הגילאים בין הנצי"ב לגיסו (ולימים חותנו) הערוה"ש קטן מכדי לאפשר לסיפור הנ"ל להתרחש.

מה שהביא המהרש"ם (בסי' סט) הוא פנינה יפה מאוד, ולו כתב שחידש זאת בנעוריו כשבאה שאלה לידו זה היה מפליא. תשובתו עצמה כבר קשורה לדיון ההלכתי שנמנעתי מלעסוק בו במאמר.

שמריה גרשוני

הכרונולוגיה של מלכי פרס ותקופת שיבת ציון

כפי שידוע, בסדר עולם פרק כט מובא שתקופת מלכות פרס בבית שני נמשכה חמישים ושתיים שנה. במחקר ההיסטורי מקובל לפרוס תקופה זו על פני שנים רבות יותר, כאשר הממעטים טוענים שהיא נמשכה כמאה שנה והמרבים טוענים שהיא ארכה כמאתיים שנה. בפרק ל שם גם מובא שהיו שלושה מלכים שמלכו על פרס ומדי: כורש, אחשוורוש ודריוש, ואילו לפי המחקר ההיסטורי מניין המלכים שמלכו על פרס בתקופה זו עומד על כעשרה. כך יוצא שלפי חז"ל המלך ארתחשסתא המוזכר בפסוקים שבעזרא ונחמיה הוא בעצם דריוש, בעוד שלפי המחקר ההיסטורי ארתחשסתא היה מלך בפני עצמו, והיו אפילו מספר מלכים שנקראו בשם זה.

ההבדל שבין שתי הכרונולוגיות מציב את האירועים המוכרים לנו על רצף שונה: לפי חז"ל זמן בניין בית המקדש היה מאוחר יותר, ותקופת הבניין הייתה קצרה יותר, מקביעתם של ההיסטוריונים. כמו כן, לפי ההיסטוריונים סיפור מגילת אסתר אירע לאחר שבית המקדש כבר נבנה, בעוד שלפי חז"ל, המאחרים את זמן בניין בית המקדש השני - סיפור המגילה אירע בפרק הזמן שבין בית המקדש הראשון לבית המקדש השני.

בחמש מאות השנים האחרונות היו כמה מחכמי ישראל שאימצו את הכרונולוגיה של המחקר ההיסטורי, על אף ששיטה זו מנוגדת לדברי חז"ל. בשני מאמרים הפותחים את ספרי 'אוצר מפרשי התנ"ך' על עזרא הבאתי את דבריהם, ודחיתי אותם. בסקירת הספר בגיליון 215 (נו, א, תשרי תשע"ו; עמ' 107) דחה העורך הרב קטן שליט"א את מסקנותיי. לפני שאגן על המסקנה העולה במאמר, עלי לומר שיש בי הכרת הטוב הן על כך שהוא הואיל בטובו לקרוא את המאמר עוד לפני פרסומו בספרי ולהעיר את הערותיו, והן על סקירת הספר על ידו ב'המעין'. כל מה שאכתוב הוא בגדר "את והב בסופה", כתלמיד לפני רבו¹.

נקודות לליבון לצורך ההכרעה: על מנת שנוכל להסביר את הכרעתנו בין הכרונולוגיות השונות, ננסה להביא את עיקרי הטענות שהעלה הרב קטן, הן באופן

1 כמובא בקידושין ל, ב: "אמר רבי חייא בר אבא, אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר "אַתְּ נֶהְבֵּת בְּסוּפָה", אל תקרי בְּסוּפָה, אלא בְּסוּפָה. וכאן רק אעיר שבסקירה של הרב קטן נכתב שבמאמר בספרי מושמטות שיטות האבן עזרא והרז"ה; הערה זו איננה נכונה - דברי ר"א אבן עזרא מובאים בעמוד עב, דברי הרז"ה הובאו בהרחבה בעמוד צד והלאה. בהזדמנות זו ברצוני להודות לתלמידיי היקרים שעברו על התגובה והעירו את הערותיהם: הלל דמרי נ"י, צחי זיו נ"י, איתמר רייזמן נ"י, יוסף עמיחי קרנדל נ"י ויצחק סטפלמן נ"י.

כללי כלפי הגישות השונות, והן באופן ספציפי כלפי מאמרי.

א. מניין השנים בספר סדר עולם אינו מחייב. רבים מחכמי ישראל לא קיבלו את קביעתו הכרונולוגית בנושאים מסוימים.

ב. ישנם מאמרי חז"ל רבים שנאמרו על דרך הדרש, לכן ניתן להסביר שדברי חז"ל (ראש השנה ג, ב) שקבלו את דעתו של בעל סדר עולם, וזיהו את כורש, דריוש וארתחשסתא כדמות אחת, נאמרו על דרך הדרש. ואכן היה לפחות מלך אחד בשם ארתחשסתא שמלך אחרי דריוש, ומכאן ששושלת המלוכה הפרסית ארכה יותר משלוש דורות.

ג. רבים מחכמי ישראל במשך הדורות קיבלו את הכרונולוגיה הפרסית המבוססת על המחקר ההיסטורי.

ד. המחקר ההיסטורי בנושא הזה מבוסס. גם חילוקי דעות בין ההיסטוריונים בנושא אינם מהותיים, ואינם מונעים את קבלת דעתם בנושא זה.

ה. המחקר ההיסטורי בנושא זה אינו מתבסס רק על היסטוריונים גויים קדמונים אלא גם על נתונים רבים אחרים.²

ו. גם פשוטו של מקרא מחזק מאוד במקרה זה את המסקנה ההיסטורית.

כבר עתה נדחה טענה זו: המעיין במאמרי יראה ששתי הכרונולוגיות טעונות הסבר בפשט הפסוקים, ואין לנו אלא לקבל את דבריו של המהר"ל (באר הגולה באר שיש) שניתן ללמוד את פשוטם של הפסוקים רק לפי מסורת של חז"ל.

עתה נתייחס אי"ה לנקודות אחת לאחת.

הכרונולוגיה בסדר עולם: נחלקו חכמי ישראל לאורך הדורות בעניין קבלת דברי בעל סדר עולם, ובמאמר הבאנו מספר דוגמאות לכך.³ ידועים דבריו של רס"ג על דברי בעל סדר עולם בעניין בריאת העולם בכ"ה באלול: "זהו אגדה, ואין סומכין על דברי אגדה".⁴ אולם, רובם של הראשונים אכן קיבלו במקומות רבים את הכרונולוגיה המובאת בסדר עולם ושיבצו את קביעותיו בדבריהם. ניתן למנות ביניהם את רש"י,

2 כפי שסיכמם הרב וולטר במאמרו 'המעין' גיל' 204 [נג, ב; טבת תשע"ג] עמ' 5 ואילך.

3 ר"א אבן עזרא החולק על דעת סדר עולם בדבר גילו של יצחק אבינו בשעת העקידה; רמב"ן בפרשת בא האומר שבני ישראל היו במצרים ארבע מאות ושלשים שנה, בעוד שלפי סדר עולם בני ישראל היו במצרים מאתיים ועשר שנים; הגר"א בפירושו למל"א ו, א שמנה את ארבע מאות ושמנונים השנים שמיציאת מצרים ועד לבניין בית המקדש באופן שונה מבעל סדר עולם; ועוד.

4 אוצר הגאונים, חגיגה, מילואים, עמ' 65. גם הרד"ק בפירושו לספר דברי הימים ב כב, ב כתב על דבריו של בעל סדר עולם "זה המדרש הוא רחוק מדרך הפשט".

תוספות, רשב"ם, רמב"ן ועוד⁵.

בעניין הספציפי של כרונולוגית מלכי פרס, דומה שחז"ל הכריעו כשיטתו של בעל סדר עולם⁶. הגמרא במסכת מגילה הסבירה על פי מניין זה את טעויותיהם של בלשאצר ואחשוורוש בהוצאת כלי המקדש, ומתאמת בין נבואתו של ירמיהו שגלות בבל תארך שבעים שנה לבין סדר האירועים בתקופה זו לפי תיאור בעל סדר עולם. קשה לומר שהשקלא וטריא נאמרה על דרך הדרש. גם אם נאמר שהסוגיא במסכת מגילה נאמרה על דרך הדרש, הרי שהסוגיא במסכת ראש השנה (ג, ב) נאמרה בעניין הלכתי של קביעת ראש השנה למלכי הגויים, ומכאן שחז"ל הכריעו שיש לקבל את דבריו של בעל סדר עולם בעניין זה.

אפילו רס"ג, שהתייחס באופן כללי לדברי בעל סדר עולם כדברי אגדה שאין לסמוך עליהם, כתב בספרו אמונות ודעות (מאמר שמיני, אות ט) שהנוצרים הם שזייפו את הכרונולוגיה הפרסית המקובלת היום במחקר ההיסטורי כדי שהיא תתאים לאמונתם, ומשמע שבעניין זה גם הוא קיבל את הכרונולוגיה המקובלת בחז"ל⁷.

יש שרצו לטעון שבעל סדר עולם מלכתחילה לא התכוון להציג כרונולוגיה מחייבת, וכתיבת המדרש נעשתה למטרת פרשנות ודרוש. פרופסור חיים מיליקובסקי סתר הנחה זו בהקדמתו למהדורתו המדעית לסדר עולם⁸. עוד זאת: פרופסור מיליקובסקי טוען

5 דוגמאות: רש"י בכל פירושו לתורה, לדוגמא בבראשית כא, לד; תוספות ורשב"ם ברכות ז, א; רמב"ן מגילה יא, ב. [זה שראשונים קבלו את דעתו בכל מיני מקומות אינה ערובה לכך שהם קבלו את דעתו בכל המקומות, ועל זה הדין - אם במקומות שנראה צורך אפשר לחלוק עליו או לא. י"ק].

6 במאמר הבאנו למשל את שיטת פרקי דרבי אליעזר השונה מסדר עולם.

7 רס"ג ציין שהמזייפים את ההיסטוריה טוענים שממלכת פרס התקיימה לאורך שלוש מאות שנה ושהיו שבעה עשר מלכים. כפי שכתבנו לעיל, גם במחקר ההיסטורי הדעות לגבי משך תקופת מלכי פרס אינן אחידות, והפער ביניהם גדול מהפער בין חז"ל לבין חלק משיטות ההיסטוריונים. דבריו מובאים בהרחבה במאמר.

8 פרופסור מיליקובסקי גם כתב שבעל סדר עולם הכיר את הכרונולוגיה המקובלת כיום בהיסטוריה ודחה אותה: "האומנם היעדר השימוש במקורות חוץ מקראיים נובע מעצם הדבר שבעולם התרבותי של מחבר סדר עולם לא הייתה גישה אל מקורות חוץ מקראיים, ושמה הכרונולוגיה היהודי שחיבר את סדר עולם היה יכול, אילו רצה, למצוא מקורות חוץ מקראיים שנגעו בהיסטוריה של עם ישראל או לחילופין בדמויות הנזכרות במקרא?... אופייניים ובולטים במיוחד הם דברי סדר עולם על מלכי פרס. אין מקום לשאול על ההבדלים בין דברי סדר עולם על התקופה הפרסית ובין מה שכותבים ההיסטוריונים בני ימינו, שהרי ברור שכל דברי סדר עולם מבוססים על התנ"ך בלבד. ואולם היא הנותנת בנוגע לשאלה המעסיקה אותנו עתה. כלום מחמת המסגרת התרבותית שנוצר בה סדר עולם, בעל סדר עולם אפילו לא ידע שכורש מלך פרס כבר נידון בהיסטורגפיה היוונית מאות שנים, ושאת שמו ואת זמנו ידע היטב כל מי שהתעניין בהיסטוריה, ואולי היה כאן רצון מכון להתעלם ממקורות חוץ מקראיים ולבסס את הכרונולוגיה היהודית על טהרת המקרא ופרשנות

שבעל סדר עולם התעלם בכוונה מהמקורות ההיסטוריים שכבר דנו בשושלת הפרסית. **זיהוי ארתחשסתא כדריש - פשט או דרש?** שמו של המלך הפרסי ארתחשסתא מופיע בספר עזרא ובספר נחמיה מספר פעמים. המחקר ההיסטורי קבע שהיו כמה וכמה ממלכי פרס שנקראו ארתחשסתא, וחלק מהם מלכו לאחר דריש בן אחשוורוש. קביעתו של בעל סדר עולם שהיו רק שלושה מלכים שמלכו על פרס סותרת את שושלת המלכים הפרסית הארוכה המופיעה במחקר ההיסטורי, וממילא מונעת את התמשכותה של ממלכת פרס על פני תקופה של כמאתיים שנה. רבים טענו שאכן היה לפחות מלך אחד בשם ארתחשסתא שלא היה דריש, ודברי חז"ל שקבעו שדריש וארתחשסתא הם אותו אדם נאמרו על דרך הדרוש⁹. אולם כאמור דברי חז"ל נאמרו במסגרת בירור הלכתי שנועד לקבוע שראש השנה למלכי אומות העולם מתחיל בתשרי. גם חישובי השנים בסוגיא מראים שהדברים לא נאמרו על דרך הדרש. לכל היותר ניתן לומר שהיו מלכים נוספים שנקראו גם הם בשם ארתחשסתא, או שניתן לחלוק על חז"ל בעניינים שאינם הלכתיים, אך אי אפשר להידחק שחז"ל כאן לא התכוונו לדבריהם כפשטם.

ייתכן גם להניח שאכן היו יותר משלושה מלכים שמלכו על פרס, אלא שחז"ל מנו רק את המלכים שהאירועים בשנות מלכותם היו משמעותיים לעם ישראל. על כך ניתן לקרוא בהרחבה במאמר ב בספרי, שם הובאה שיטתו של הגר"א הסובר שאכן היו יותר משלושה מלכים שמלכו על פרס, אך הוא מקבל את קביעתו של בעל סדר עולם שתקופת מלכי פרס ארכה חמישים ושתיים שנה.

רבים מחכמי ישראל קיבלו את הכרונולוגיה הפרסית כפי שמוצא במחקר: הטענה השלישית המהותית שהועלתה טוענת שרבים מחכמי ישראל קיבלו את הכרונולוגיה הפרסית המובאת במחקר ההיסטורי, ולא את הכרונולוגיה המובאת בחז"ל¹⁰. לאורך

המקרא? האפשרות השנייה היא הנכונה בעיניי" (בהקדמה למהדורתו המדעית עמ' 16-17).

9 עיין למשל ר' שמואל הכהן, מבוא לספרי שיבת ציון, עמ' 64-65.

10 במאמר הובאו דברי הרצ"ה קוק זצ"ל לרב ברמסון שליט"א שילמד היסטוריה לפי הכתבים של הרב יעבץ, ומכאן היו שרצו להסיק שהרצ"ה קיבל את דבריו גם בנושא הכרונולוגיה של מלכי פרס, כשיטת החוקרים. אולם מבירור הדברים לא ניתן להסיק שכך חשב הרצ"ה - עיין במאמר הנ"ל. בספר לגדל תרבות עבריה, עמ' 54-56, כתב ד"ר אסף ידידיה שהרב יעבץ הורחק ממשרתו כרבה של זכרון יעקב וכמנהל בית הספר שם בגלל הוראת תולדות ישראל ופרטי הלכה. אחד ממבקריו החריפים היה אליעזר בן יהודה שביקר אותו "על הרוח האדוקה השורה בו ועל שאין הוא ביקורתי כלפי כתבי הקודש". אולם, היו רבים שביקרו את הרב יעבץ הן על השקפותיו והן על כתיבתו ההיסטורית, וטענו שהיא הושפעה מידי ממקורות חיצוניים. עיין שם עמ' 94 שהרב יעבץ השמיט מספרו את העמדת השמש על ידי יהושע בן נון, והרב פרייל, רבה של קרקו, העיר לו על כך בחריפות שהשמיטה זו נובעת מהשפעה חיצונית.

הדורות היו מחכמינו (כמו הגר"א) שחלקו על חז"ל בעניין מניין המלכים שמלכו על פרס וזיהו ארתחשסתא, אך הם הסכימו עם מניין השנים של בעל סדר עולם. הראשון שערער על משך תקופת פרס המובאת בחז"ל הוא רבי עזריה מן האדומים, שכתב בהקדמתו לספרו 'מאור עיניים' שחז"ל לא עסקו בהיסטוריה, וממילא אין להכריע כמותם במקום שהמחקר סותר את דבריהם¹¹.

החלטת המערערים על הכרונולוגיה של חז"ל לבכר את מסקנת המחקר ההיסטורי על פני דעת חז"ל, נובעת מההשקפה שחז"ל לא התעמקו בעניינים אלה, ולכן אפשר לחלק בין התחום האמוני-דתי לבין התחום ההיסטורי. אולם, כפי שהוכחנו לא ניתן לחלק במקרה זה בין התחום ההיסטורי לבין התחום האמוני-דתי, והשינוי הכרונולוגי נוגד את הגמרא במסכת מגילה המסבירה את סיפור מגילת אסתר, את הגמרא במסכת ראש השנה לגבי קביעת מניין שנות מלכי האומות, ופסוקים שלמים בספר דניאל.

נאמנות המחקר ההיסטורי: הטענה הרביעית שהועלתה טוענת שהמחקר ההיסטורי אמין ומבוסס דיו. אולם במאמרי בספר הובאו דברי רס"ג ואברבנאל שטענו שהמחקר ההיסטורי זיף בכוונה תחילה את מספר שנות ממלכת פרס, כדי להתאימם לאמונה הנוצרית (רס"ג) או לשליטי רומא (אברבנאל). הרב אלכסנדר הול טען שהיוונים הם שזייפו את ההיסטוריה, השמידו תעודות ושינו את הכרונולוגיה, על מנת לפאר את ממלכתם. גם אם נפריך את הטענה על זיוף מכוון, המחקר ההיסטורי בעניין מלכי פרס איננו מבוסס דיו מבחינה מחקרית. המחקר מבסס את הכרונולוגיה על פי היסטוריונים שונים שחיו בתקופה העתיקה (כמו הרודוטוס ותוקידידס). פעמים רבות איננו יודעים

11 כך כתב בהקדמה: "להם (ההיסטוריונים) המשפט לדעת פרטי הסיפורים של מה בכך כאלה יותר מחכמינו... אין לנו להתפלג, אם להיותם ז"ל שוקדים וטרודים בעסק התורה לבד, בלתי פונים אל רחבי שיחות חולין וקריאת זיכרונות על מה שאירע לעולמים מקדם, תצא מלפניהם איזו שגגה או קיצור בסיפור איזו שתהיה מן השיחות ההנה, כי מילתא דלא רמיא על בני אדם, אין דרכן להתבונן בדרכיה, וכפי מה שקיבלו לעצמם כן מסרוהו". כפי שכתבתי במאמר, המהר"ל ועוד רבים מחכמי ישראל התנגדו בחריפות לדבריו של בעל המאור עיניים (המהר"ל התייחס גם לנושא הכרונולוגיה ספציפית). גם בראי ההיסטוריונים, השקפותיו של בעל המאור עיניים נוגד את מסורת חז"ל: "הספר מאור עיניים, מעשה חלוצי הוא בשדה המחקר ההיסטורי היהודי. רוח הרנסנס, שתחת השפעתה גדל עזריה, על סקרנותה וחיוניותה המקורית, שרויה על תלמיד חכם זה ומעניקה לו את מידת הביקורתיות כלפי מקורותיו, המאפשרת לו למרוד לעיתים במוסכמות של עדתו. אי לכך אינו נרתע מלהסתמך גם על סופרי האומות, פאגאנים ונוצרים. בדרך זאת הסיק, שאין ביכולתו של איש לפזר את הערפל, המכסה את ההיסטוריה הקדומה. אולם הסקפטיזם הזאת כלפי אמיתותה האובייקטיבית של המסורת המקודשת לא זעזעה את אמונתו בעיקרי הדת אבותיו, כי ידע לשים גבול בין העולם האמפירי, שטרח להכיר, לבין תחום האמונות והדעות שאין לו חקר" (ראובן מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית, מהרנסנס עד העת החדשה, עמ' 63).

על מה התבססו ההיסטוריונים, ולעיתים מתגלות סתירות ביניהם¹². במאמר הבאנו את דבריו של הרודוטוס שכתב בעצמו שהיו לו גרסאות שונות לגבי הפלת שלטון בבל על ידי כורש, ומכאן שקשה לקבל את קביעותיו לגבי השלטון הפרסי כתורה מסיני.

הלך קשה לקבוע על סמך מה התבססו אלו הדוחים את שיטת חז"ל. לו המחקר ההיסטורי היה מציג בפנינו שיטה מבוססת ומוסכמת, היה אולי מקום לדון בבירור הסתירות הנובעות בין שתי הכרונולוגיות ולנסות ליישבן (ואכן במאמר בספר הבאנו מספר שיטות שניסו לעשות כך), אך הכרונולוגיה המוצבת בפני הכרונולוגיה החז"לית איננה מבוססת ואיננה שיטתית.

גם במאמרו הנ"ל של הרב וואלטר הובאו בעיקר דבריהם של ר' עזריה מן האדומים (שדנו עליהם כאן ובהרחבה במאמר), ואת הטענה שהרצי"ה קוק זצ"ל טען שיש לקבל את שיטת הרב יעבץ התומך במחקר ההיסטורי (טענה שנדחתה בעקבות שיחה עם הרב ברמסון שליט"א שנטען שהוא המקור לדברים אלו). משום כך לא נראה שניתן להגיע על פי האמור במאמר זה להכרעה בנושא הכרונולוגיה הפרסית.

לסיכום:

- א. מדברי חז"ל בסוגיא בראש השנה ובמגילה עולה שהם אכן התכוונו לקבל את הכרונולוגיה הפרסית כפי שהובאה בסדר עולם.
- ב. גם מבין אלה שהתנגדו לכרונולוגיה המובאת בסדר עולם (כמו רס"ג), רבים קיבלו את שיטתו בעניין הכרונולוגיה הפרסית.
- ג. דברי חז"ל שזיהו את ארתחשסתא כדריוש לא נאמרו על דרך הדרוש. גם המערערים על הכרונולוגיה הפרסית החז"לית לא התכוונו לומר שהם אמרו את דבריהם על דרך הדרוש, אלא שהם דחו את דברי חז"ל.
- ד. למרות שהיו מחכמי ישראל שקיבלו את הכרונולוגיה המקובלת במחקר, נקודת המוצא שלהם שאין לדחיית הכרונולוגיה החז"לית נגיעה לענייני אמונה והלכה איננה נכונה. ראינו מספר תחומים שבהם דחיית דברי חז"ל אכן משפיעה על הסבר פסוקים, אמונות והלכות.
- ה. אין יסוד לומר שהמחקר ההיסטורי אמין. כשם שהמחקר מסלף את תקופת בית המקדש הראשון, אם מתוך כוונה זדונית ואם מתוך בורות, כך גם בעניין הכרונולוגיה הפרסית יש חוסר בהירות וחוסר אמינות.

12 ההיסטוריון האיטלקי ארנולד מומליאנו שקיבל באופן כללי את מחקריו של הרודוטוס, כתב: "עדיין איננו יודעים בדיוק איך ניהל את חקירותיו, איך השווה גרסאות, איך רשם את הערותיו ונתן להם את הצורה הספרותית שלהן"... לא מובן כיצד ניצן להסתמך על היסטוריון ששיטת מחקריו אינה ידועה לנו (דבריו של מומליאנו הובאו בספר "לא לשם שעשוע בלבד", עמ' 100-99).

1. המחקר ההיסטורי איננו מבוסס, הוא רווי בסתירות בין ההיסטוריונים השונים שעל פיהם מבוססת הכרונולוגיה הפרסית המקובלת במחקר, ויש נעלמים רבים הקשורים לאופן כתיבתם ולמסקנותיהם.

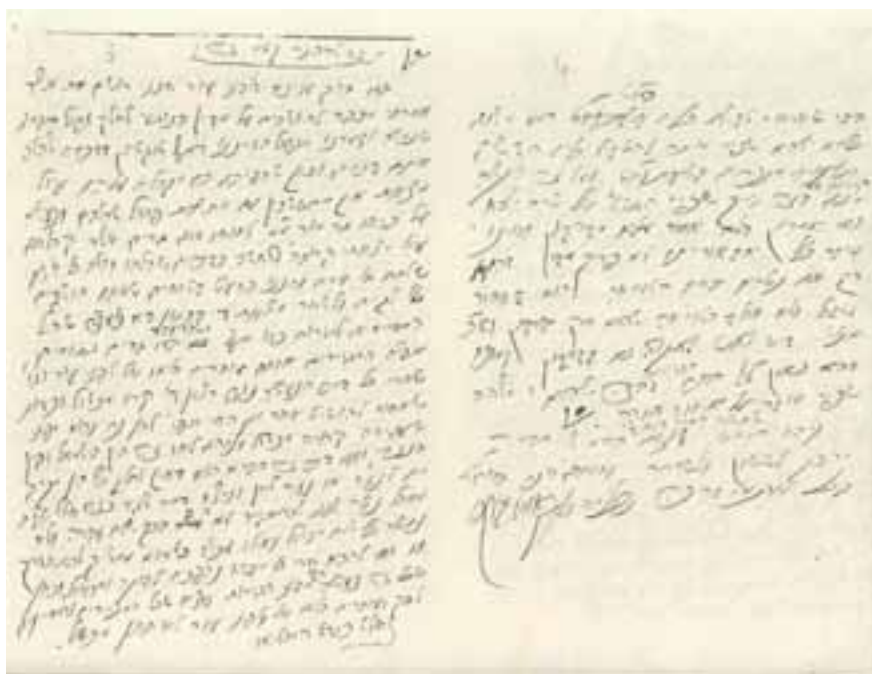
יוסי ברנר

לבירור דעת הגרש"ז אוירבך זצ"ל בעניין גיורי זמנו

ראיתי ב'המעין' גיל' 215 (תשרי תשע"ו; נו, א) עמ' 43 ואילך שהרב יואל עמיטל דן בעניין דעתו של סבא ז"ל ואם הייתה חזרה בדבריו. והנה מצאתי את צילום כתב ידו של סבא, והוא מצורף בזה, והוא כנוסח הדפוס הראשון של ספר 'טבילת כלים'. עוד בחיי סבא ראיתי את התוספת שהוכנסה במהדורות הבאות של ספר 'טבילת כלים' וחשבתי שמדובר על תיקון השמטה מהמקור, ועתה הופתעתי לראות שלא כך הדבר; אולם למרות הכל אין להוציא מכלל אפשרות שהשינויים היו בידיעתו של סבא ז"ל.

ככבוד, אהרן גולדברג

נכד מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל



עוד על משמעות ימי החנוכה

לעורך שלום.

מבחינתי המאמר של הרב מתניה אריאל שליט"א ('משמעות ימי החנוכה על פי הרמב"ם', 'המעין' גיל' 216 עמ' 17 ואילך) הפך את הקערה על פיה בנוגע ליחסי כלפי חנוכה. אני תמיד חשבתי ש"חזרת המלכות לישראל" היא פרט שולי-יחסית בהגדרת נס החנוכה, הנכלל כבר בניצחון על היוונים; והמאמר נותן מקום הרבה יותר משמעותי ל"חזרה מלכות לישראל". זה מתאים לכותרת שהרמב"ם נתן 'הלכות מלכים ומלחמותיהם', מכאן שהמלוכה והמלחמות הם שני נושאים שונים, שכמובן משיקים וקשורים זה לזה. מתוך דברי הר"מ אריאל ברור למה לעתיד לבוא כל העם, גם אלו שאבותיהם לא היו אז בארץ ישראל, אפילו גולי עשרת השבטים שיתקבצו לארץ, יחגגו את חג החנוכה, הרי לכאורה מדובר בנס שלא נוגע אליהם; אמנם לפי המהלך הזה נס חנוכה קבע את מעמד עם ישראל כולו, מעמד חדש שבא לידי ביטוי בכך שחז"ל קבעו שניתן להפסיק מלהתענות בתשעה באב, ואם כן ברור שנס חנוכה נוגע לכל העם.

יחד עם זאת, ברצוני להעיר שלוש הערות:

א. חלק מהשאלות ששאל הרב אריאל יכולות להיתרץ אף בדרכים אחרות. למשל, השאלה "למה ב'על הניסים' מוזכר רק הניצחון ואין התייחסות לנס פך השמן" - יכולה להיתרץ בכך ש"חזרת המלכות" הייתה פרט שולי, ועיקר השמחה בחנוכה הייתה על הניצחון על היוונים ולא על נס פך השמן.

ב. על השאלה למה הברייתא כותבת "לשנה אחרת" ניתנו כבר כמה תשובות. אחת מהן מציינת שבחנוכה קיימת תופעה שלא מצינו כמותה באף חג - שיש שנים שיום ג' טבת כלול בחנוכה ויש שנים שהוא סתם יום של חול, וחנוכה מבטא את כוחם של חכמים לא רק לקבוע חג - אלא גם לקבוע אותו ביום שבשנים אחרות אינו חלק מהחג.

ג. בנוגע לשאלה "מהו לדעת הרמב"ם המקור לחיוב השמחה בחנוכה" - אחת האפשרויות היא שהמקור הוא מדברי הברייתא המפורסמת שחכמים קבעו "ימים טובים בהלל ובהודאה", ו"ימים טובים" היינו ימי שמחה.

אליעזר לרנר

בעניין אמירת עשרת בני המן בקול רם על ידי הקהל

ב'המעין' הקודם גיל' 216 (טבת תשע"ו; נו, א) עמ' 33 העלה הרב צבי רון הסבר נוסף לשאלה מדוע נוהגים בקהילות רבות שהקהל אומר בקול את שמות עשרת בני המן לפני הש"ץ. הוא כתב בשם רבי אברהם חיים נאה זצ"ל שנהגו בחברון שהילדים מרעישים בקריאת עשרת בני המן כמו בקריאת המן, ולכן הציבור היה קורא אותם תחילה 'כדי שיוכלו לספוג המכות, דבזמן שהקורא אומרם אי אפשר להכות כיון שצריך לאומרו בנשימה אחת', ומכאן התפשט המנהג שהקהל קורא יחד בקול רם את שמות עשרת בני המן ואח"כ קורא שוב הקורא. הרב רון חזק את ההסבר הזה, וכתב 'ואכן מצאנו שקיים מנהג להרעיש בזמן קריאת עשרת בני המן גם אצל יהודי פרס ומצרים', ומקורו ב'ילקוט המנהגים' שערך אשר וסרטייל ז"ל. אך יש לציין כי קהילות רבות של יהודי פרס לא נהגו להרעיש בעשרת בני המן אלא רק בסיום קריאת כל העשרה, ואף לא נהגו שהציבור אומר את עשרת בני המן בקול קודם הש"ץ. כמו כן מנהג יוצאי משהד הוא שהקהל שותף הרבה לקריאת המגילה, והציבור מסיים כל פסוק [!] במגילה לפני הקורא [ואח"כ הקורא חוזר על סיום הפסוק], ולמרות זאת בעשרת בני המן הציבור מאזין לקורא, ומכאן שאין בהכרח קשר בין השתתפות הציבור בקריאה לבין המנהג להרעיש בעשרת בני המן. זה גם שלא כדברי האבודרהם שהוזכרו בסוף המאמר, שאמירת פסוקים בקול קם על ידי הקהל הוא 'להרבות שמחה לילדים... כדי לעורר הלב', שהרב רון קישר בינו לבין מנהגנו, וכתב: 'לפי זה אפשר שההסבר של ר' אברהם חיים נאה שהילדים נהגו להרעיש בזמן אמירת עשרת בני המן, אינו הגורם למנהג שהש"ץ מחכה והציבור מקדים אותו באמירת עשרת בני המן, אלא שהוא עצמו חלק מאותו מנהג לאומרו בקול רם בכלל, מנהג שנוצר כדי לעורר עניין אצל ילדים ומבוגרים'. ונהרא נהרא ופשטיה.

בכבוד רב, בועז מרדכי

לעורך שלום.

אני מבקש להעיר שתי הערות על דבריו של הרב צבי רון בגיליון 'המעין' האחרון (216, טבת תשע"ו, עמ' 31 ואילך):

הכותב ביאר את דבריו בעל החיי אדם (כלל קנה סי' כא) שאמירת פסוקי 'עשרת בני המן' בקול רם ע"י הקהל היא מנהג שטות - שכוונתו לנוהגים שהקהל אומרים בקול את פסוקי בני המן קודם שיאמרם הש"ץ. והנה מצד הסברא תמוה על מה יצא קצפו

של החיי אדם עד שיכנה מנהג זה מנהג שטות, ומדוע לא ראה בזה תוספת למנהג אמירת ארבעת הפסוקים המובא בדברי הרמ"א בהגה (סי' תרצ סע' יז), ולכל הפחות היה לו לבאר מה רע מצא במנהג זה. וגם הטעם שהסיק הכותב בסוף דבריו, שהרב חיי אדם לא הכיר מנהג זה שהונהג בקהילת פרנקפורט דמיין משנים קדמוניות ולכך מחה כנגדו, אינו מיישב את התמיהה מדוע נקט בלשון חריפה שכזו. ויתכן שקצפו של הרב בעל חיי אדם יצא על מנהג זה משום שלכאורה אין לו טעם וריח, דבשלמא שאר הפסוקים שנהגו לומר בקול רם הטעם מפורש בפוסקים משום שהם פסוקים של גאולה, אך פסוקי בני המן אין טעם לאומרם בקול.

אולם יש המבארים שהרב חיי אדם כוונתו הייתה למנהג אחר, שהקהל קורא את פסוקי בני המן בקול יחד עם החזן וכך אינו שומע אותם ממגילה כשרה, ואין זה אלא מצב של בדיעבד כמ"ש הרמ"א (סי' תרצ סע' ד) ובמשנה ברורה שם (ס"ק טז), ולכן התנגד לו. ובדרך זו יש לבאר את כוונת הרב בעל קיצור שו"ע (סי' קמא סע' יד) והמשנה ברורה (שם ס"ק נב). וכן מוכח בדברי הכף החיים (שם אות צא), שאחר שהביא את לשון החיי אדם כתב בזה"ל: 'ויש נוהגין שלאחר שאומרים אותם הקהל אז אומרים החזן לבדו כדי להוציא מי שאין לו מגילה כשרה', ולא הוצרך הכה"ח להוסיף כן אלא מפני שסבר שהח"א נתכווין למחות היכן שאין החזן חוזר לאומרם לבדו. וכן מוכח בילקוט יוסף הלכות מועדים (מהדורת תשמ"ח עמ' רצט סע' לד), עיי"ש. ומ"ש בעל כף החיים בהמשך דבריו (אות צו) בשם הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת תצוה) שהמנהג להכות ברגליו על הקרקע **כשאומרים** שמות עשרת בני המן וכו', אין כוונתו בתיבת 'כשאומרים' שכל הקהל אומר פסוקים אלו יחד, שדבר זה אין לו זכר בדברי הבא"ח ולא שמענו מעולם שכן הוא המנהג אצל תלמידיו ממשיכי דרכו, ולעולם כוונתו לחזן האומרם.

ואפשר שמקור המנהג הוא בדברי הרב יסוד ושורש העבודה (שער השנים עשר פרק חמישי), שכתב שאף מי ששומע את כל קריאת המגילה מהש"ץ מ"מ עשרת בני המן יקרא בעצמו וכו', עיי"ש. ספר זה נדפס בליטא בצעירותו של הרב חיי אדם, ויתכן שדבריו לעיל שנאמרו ליחידים נתפשטו בציבור וחלק מהקהילות החל נוהג כדבריו, ולפי דבריו היחיד צריך לומר עשרת בני המן יחד עם החזן. וברוך ה' יודע.

במ"ש בסוף המאמר שגם מנהג ג'רבא לומר פסוקים אלו בקול רם ע"י הקהל, ומקור דבריו בספר ילקוט מנהגים בעריכת אשר וסרטייל ז"ל (מהדורת תשנ"ו עמ' 526, מהדורת תשל"ז עמ' 322), איני יודע על סמך מה נכתבו שם הדברים, כי מעולם לא היה מנהג ג'רבא כן, ראה בספר ברית כהונה חלק או"ח (מערכת מ אות יז) למוה"ר ר' כלפון משה הכהן זצ"ל בו קיבץ רבים ממנהגי ג'רבא, ולא מנה את פסוקי עשרת בני המן בתוך הפסוקים הנאמרים בקול ע"י הציבור. צא נא וראה בבתי הכנסיות

המונהגים ע"י יוצאי ג'רברא שאינם נוהגים לומר עשרת בני המן בקול רם, ודלא ככתוב בספר ילקוט מנהגים הנזכר.

בברכה, ע"ה משה חדאד

בסיס הלכתי לצניעות לבוש של נשים - תגובה

בגליון כט של "אקדמות" (שבט תשע"ד) הופיע מאמרי "היש בסיס הלכתי לקוד לבוש לנשים?", בו טענתי שאין בסיס הלכתי לחיובה של האשה לכסות חלקים מגופה, למרות שאכן קיים למעשה איסור על הגבר להסתכל בחלקי הגוף שדרכה לכסותו. המאמר התפרסם בצירוף תגובותיהם של הרב שמואל אריאל ושל ד"ר מיכל טיקוצ'נסקי ובתוספת תשובותיי לתגובותיהם. בגליון תשרי של "המעין" [גיל' 215; נו, א] עמ' 69 ואילך הובאה תגובה נגדית נוספת פרי עטו של הרב יהושע ענבל, ועליה ברצוני להגיב כאן. אשתדל במידת האפשר להסתמך על הדברים שכבר פורסמו ולא לחזור על דברים שכבר נכתבו, למרות הקושי המסוים שזה יגרום לקוראים.

אחת השאלות שהעליתי בפתחת מאמרי ב"אקדמות" קשורה לכך שהלכות צניעות אלו (כלומר הלכות המפרטות את חובת האשה לכסות חלקים מגופה, עם פירוט של חלקים אלו) פשוט אינן בנמצא בספרי הפוסקים כמו הרמב"ם והשו"ע. טענות מסוג זה, הנסמכות על מה שלא נאמר ולא על מה שנכתב בפירוש, סובלות תמיד ממידה מסוימת של בעייתיות, שהרי לא ראינו אינה ראייה. במובן זה אני חש שמאמרו של הרב ענבל דווקא חזק את טענתי: על אף הבקאות הרבה המופגנת בו, וההגעה למקורות אותם לא הכרתי, הרב ענבל לא הצליח להציג אפילו מקור בודד, גמרא או ראשון או אפילו אחרון, בו נאמר בפירוש שיש חיוב כיסוי מן הסוג הזה על האשה¹³.

יתר על כן, הדין שהביא הרב ענבל בהע' 13 מספר התרומה בשם המרדכי, דין שהובא בפוסקים על השולחן ערוך, לגבי בדיקת היבמה לפני החליצה אם היא כבר גדולה, מסייע לכאורה לעמדת:

בדיקת האשה אם יש לה שערות [הכוונה במקום הערווה, נ"ש] יכול להיות אפילו על פי נשים... ואם בודקים בדדין אי שוכבין או מוטין זה הדבר יכול האיש לבדוק בלא גנות...

13 אני מוציא מכלל זה את שאלות כיסוי הראש באשה נשואה, ובפרט באופן בו הן מופיעות בשם תנא דבי רבי ישמעאל (כתובות עב, א) וברמב"ם. זהו נושא נפרד שנידון בארוכה כבר במאמר המקורי, וגם בו לא חידש הרב ענבל פרט שאליו לא הייתה התייחסות מוקדמת, למעט אולי דברי הר"י פערלא שובאו להלן.

אילו היה נאמר שצריך כאן עדות שמועילה מדאורייתא וכדומה - אפשר היה להבין מדוע מותר לגברים לבדוק אותה, אבל כאן האמירה היא שבדיקה כזו נעשית "בלא גנות"¹⁴! קשה מאוד לענ"ד לישב אמירה כזו עם המחשבה שחשיפת בשרה של האשה בפני גברים היא איסור מן הסוג הרגיל, כמו אכילת חזיר¹⁵.

מכאן ואילך אסדר את תגובתי לפי כותרות הסעיפים במאמרו של הרב ענבל.

דין "ערוה" בהלכה (שם עמ' 70): סעיף זה כולו קשור לשאלת האיסור על האיש לראות, ואינו עניין לחיובה של האשה לכסות, אלא אם כן מניחים שהדברים תלויים זה בזה (ראה בסעיף הבא), כלומר שכל פרט בגוף שנאסר על האיש להסתכל בו חייבת האשה לכסותו. בדיוק על ההנחה הזו היה ברצוני לערער.

אמנם הרב ענבל מראה (הע' 2) שאיסור קריאת שמע מול הערוה קשור לגרימת הרהור ולא לביזיון, בסתירה למה שטענתי במאמרי המקורי. אבל כבר בתשובתי לרב שמואל אריאל (סעיף 9 בתגובה שפורסמה ב'אקדמות') טענתי שגם אם נאמר כך, עדיין אי אפשר לומר שגרימת הרהור גוררת חיוב כיסוי, ואפילו לא את עשיית המעשה גורם ההרהור. הוכחתי זאת מההיתר לגברים ערומים לישון בטלית אחת, אף שמעשה זה מוצג בגמרא כגורם הרהור ואוסר בקריאת שמע.

אולי אפשר לומר יותר מזה. הראוני את דברי הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת בא הלכה סע' י) הכותב:

אשה שמניקה את בנה ומגלה דדיה אסור לקרות או לברך כנגדה אפילו היא אשתו, וכל שכן באשה אחרת. ויש אומרים דכיון דהאשה דרכה לגלות דדיה בזמן הניקיה הרי הדדים נחשבים אותו זמן כמו כפות הידיים והפנים, ורק אם

14 כאן מדובר בבדיקת בוחל וצמל כשם שבדק שמואל, כמבואר בבאר היטב ס"י קסט ס"ק יב. ולכאורה ברור שהכוונה שהבדיקה נעשית באופן שבדק שמואל, כמובא בנדה מז, א, ושלא כמו שהציע הרב ענבל שרק פושטת את הבגד העליון. ועיין בבית אפרים הלכות חליצה ד"ה 'ועתה אבאר' שהציע את קושייתו של הרשב"ש, מדוע בעל ספר התרומה אומר שהוא "בלא גנות" - בעוד ששמואל היה צריך לשלם לשפחה דמי בושטה? ותירץ "דבדיק באמתיה שלא לצורכה רק לידע הדין, ומפני שבדק בה על לא דבר יש בו משום בושטה. משא"כ היכא שהבדיקה היא בשביל האשה עצמה הבאה לחלוץ, אז בשערות אי אפשר לאנשים לבדוק משום גנות האיש הבודק, משא"כ בדדין סבירא ליה לספר התרומה דאין בזה משום גנות". לפי דרכנו למדנו שלא הבין כפי שהציע הרב ענבל (הע' 12) שהבדיקה הייתה לצורך דיני כלשהו מעבר להתלמדות (גם לא הבנתי את דיוקו של הרב ענבל מדברי הנמ"י באותה הערה).

15 כאן לא יועיל, לכאורה, גם התירוץ הסטנדרטי ולפיו ההיתר שיש לאיש בנוי על סברת 'אומן באומנותיה טריד', וזה עצמו יוצר היתר לאשה כי איסורה שלה בנוי על לפני עיוור. מעבר לבעיות עליהן הצבעתי במאמרי ובתגובתי לרב אריאל לגבי השימוש הגורף בסברת 'אומנותיה טריד', הרי שלפי זה היה ניתן להיתר במקרה דנן גם את הבדיקה בסימן התחתון.

אינה מניקה, שדרכה להצניע דדיה ומקפדת על זה, אז אסור לקרות כנגדה, ויש לסמוך על סברה זו בשעת הדחק.

קשה להאמין שהבן איש חי סבר שדדיה של אשה אינם גורמים להרהור אף במקום ובזמן שדרכה לגלותם, ובכל זאת הוא מתיר לקרוא קריאת שמע כנגדם¹⁶. לכאורה מה שניתן להסיק מדבריו הוא שגרימת הרהור איננה הסיבה שבגללה אסור לקרוא קריאת שמע, אלא רק הביזיון (שלכן אם הדרך לגלות אין כאן ביזיון). ואם כך אולי גם במקרים שהרהור מוצא בתור הגורם לאיסור קריאת שמע, הכוונה לצד הביזיון שיוצר הרהור, ולא הרהור עצמו.

האם יש איסור לחשוף 'ערוה'? (שם עמ' 71): בקטע זה מנסה הרב ענבל להתייחס לשאלה שהועלה לעיל, כלומר להראות כי איסור ההסתכלות של האיש גורר חיוב כיסוי של האשה, ובמסגרת זו הוא מזכיר את איסור "לפני עיור". לא הצלחתי להבין מדבריו של הרב ענבל האם הוא מתכוון לומר שאכן איסור "לפני עיור" הוא סיבה לחייב את האשה לכסות את גופה כשהיא יוצאת לרשות הרבים, או שהוא תופס את חיוב הכיסוי כתקנה המיועדת להציל את הגברים מאיסור, ואולי לדעתו חיוב הכיסוי נוצר מצירוף שני הטעמים הנ"ל. לצורך העניין אשתדל להפריד בין שני הטעמים.

לגבי תקנות, כמובן שבכך מאמרי אינו עוסק, ולכך טענותיי אינן נוגעות. האפשרות של קהילות לתקן תקנות ולכוף אותן על חברי הקהילה בוודאי קיימת בהלכה, אבל היא נושא ארוך ומורכב בפני עצמו. בפרט ידוע פסקו של המגיד משנה, אשר צוטט רבות, ולפיו "אין לנו לגזור גזרות מדעתנו אחר דורות הגאונים ז"ל" (הל' חמץ ומצה ה, כ), פסק אשר מן הסתם מגביל את תוקף תקנות הקהילות לזמנן ולמקומן. בהמשך יש לדון בשאלות של מיהו בעל הסמכות לתקן (מרא דאתרא או ז' טובי העיר וכד'), ואף בתקנות של בית דין הגדול יש מקום לדון בשאלות של פשטה הוראתן בכל ישראל וכדומה. מכל מקום, אם תופס הרב ענבל את חיובי הצניעות כבאים מתוקף תקנות הקהל הדבר מעביר את הדיון למישור אחר, בו אינני בטוח שיש בינינו ויכוח.

נעבור, אם כן, לשאלת "לפני עיור". בעוונותי לא הצלחתי מימי להכניס סדר במקורות השונים אותם אני מכיר בסוגיה זו, ואני מוצא כי קשה להציג תובנה כללית שלא ניתן יהיה להביא לה סתירה מדיון זה או אחר, אך בכל זאת אציע כאן כמה מחשבות, חלקן כלליות וחלקן נוגעות לחיובי הצניעות. השאלה הבסיסית, אותה הצגתי כבר במאמר המקורי, נוגעת להיותו של איסור לפני עיור - אם לא מגבילים

16 [זו טעות. רבנו הבן איש חי לא התיר לאשה לשבת לפני גברים כשהיא מניקה באופן מגרר ופרובוקטיבי, אלא שלדעתו ההרגל המקובל של הנשים בזמנו ובמקומו להניק בריבים גרם לכך שהסיטואציה הזו לא גרמה כלל להרהור. לכן אין מכאן שום ראיה שאין איסור לגרום הרהור. העורך י"ק].

אותו בצורה מסוימת - כה רחב, עד שניתן לכלול בו כמעט כל פעולה אנושית. אם אני קונה מכונת חדשה ונוצצת הרי שהכשלתי את שכני בלאו 'לא תתאוה' ואולי גם 'לא תחמוד'; כל שיחה פשוטה יכולה להידרדר ללשון הרע; העסקת עובד מעמידה בפניו אפשרויות ליהנות מממונו של המעסיק ללא היתר, וכמעט אין מי שלא נכשל בסיטואציות כאלו כפי שלמדנו חז"ל שרובם בגזל וכולן באבק לשה"ר. לא פשוט להמציא קו תיחום שיחלק בין פעולות אותן ניתן להגדיר כ"לפני עיוור" ובין כאלו שאינן. מה שניסיתי לטעון במאמר הוא שאיך שלא נחלק בין המקרים שנאסרו לבין אחרים שהמנהג להתירם, סביר להניח שהקו המפריד יפול כך שחיוב הכיסוי לא יכלל בתוך גדר לפני עיוור. בפרט, נראה היה לי שניתן להציע כאן את הסברה (מעין מה שהציע הרש"ז אורבך בדיונו בהיתר לכבות גחלת של מתכת ברה"ר בשבת מחשש שמא יזקקו בה רבים) ולפיה דבר שאדם עושה כחלק משגרת יומו וחיי הרגילים לא שייך בו לפני עיוור, גם אם יש מישהו שינצל את מעשיו לעבירה כלשהי.

בנוסף, אם סברת האיסור היא "לפני עיוור" אזי צריך לצפות לחפיפה מוחלטת בין איסור ההסתכלות לחיוב הכיסוי, ואם כן היות שהמרצה מעות מידו לידה לא יינקה מדינה של גיהנם, והמבטי בעקבה כאילו הביט במקום התורף וכו', היא תהיה חייבת לכסות גם את כל המקומות האלו, וכמובן שיאסר עליה לכבס בנהר באופן שיוצר גילוי וכיוצא ב; וזה לא שמענו.

לשאלת תרי עברי דנהרא, הרב ענבל הציע כי בכל אשה ואשה קיים איסור נפרד, ולכן אין האפשרות לצפות בגופה של זו יוצרת "חד עברא" לגופה של זו¹⁷. כנראה שהרב ענבל הבין שגם בקריבה לעריות קיים עקרון המקביל ל"גופים מחלקים" שמצינו במסכת כריתות, אך זה נראה לי חידוש.

גילוי ראש לאשה נשואה (עמ' 73): על השאלה שהעליתי לפיה אם החיוב לכסות את הראש הוא משום הרהורא דגברא מדוע הוא נוהג רק בנשואות ולא בבתולות, מביא הרב ענבל בשם ראשונים (הע' 10) שהאיסור הוא רק בנשואות הרגילות לכסות ראשן, אבל בבתולות הרגילות בגילוי שיער ליכא הרהור. אם מבינים כפי שהצעתי במאמרי, שחיוב הכיסוי הוא סמל להיות האשה נשואה (מעין טבעת נישואין), אפשר להבין את שיטת הראשונים הזו: נשים נשואות נוהגות לכסות ראשן מסיבה שאינה קשורה להרהור, ולכן מי שרואה אותן בגילוי הראש זה מטריד אותו ואוסר בקריאת שמע. אבל אם יסוד האיסור, כפי שהציע הרב ענבל, הוא החיוב המוטל על האשה למנוע את הרהוריהם של הגברים, אזי אדרבא שתגלינה כל הנשים הנשואות את ראשיהן וממילא לא יגרמו להרהור, כפי שהבתולות אינן גורמות לכך. לכאורה ברור

17 להבדיל, לדוגמה, מאיסורים אחרים כמו עבודה זרה - שו"ת כת"ס יו"ד סי' פג, או איסורי מאכל - חו"ס סי' קפה.

מדברי הראשונים הללו שאין קשר בין חיוב הכיסוי לגרימת ההרהור, שאם לא כן טענתם היא מעגלית (וראה עוד בתשובתי לרב אריאל, סעיף 5 שם).

בהערה 7 שלו הרב ענבל מתעלם מן העובדה שאיש ממוני המצוות לא מנה את דין כיסוי הראש בנשואות, למרות התיוג שלו בגמרא כ"דאורייתא". לכאורה התירוף היחיד שניתן לומר על כך הוא שמדובר בסניף של איסור "לפני עיור" (ראה בהמשך) - זה לענ"ד נסתר מההיתר של שער הבתולות כנ"ל, וראה הדיון בדברי ר"י פערלא בהערה 8 לקמן.

את הדברים בהערה 8 של הרב ענבל לא ממש הבנתי. בתגובה לרב אריאל (סעיף 2) כתבתי שמעשים כמו "טווה ורד כנגד פניה" או טווה בשוק "אינם עבירה בפני עצמם, אלא מעשים שהיו, במקומות ובזמנים בהם נכתבו ההלכות, סוג של קריצה כלפי הגברים והזמנה לניאוף. מעשה כזה יכול להיות עבירה בגלל ההקשר החברתי שלו, אבל לא חפצא של איסור". הסקתי מכך שאין בחיוב הגירושין כדי להוכיח על כך שהמעשה עילת החיוב הוא חפצא של עבירה, אלא הוא יכול להיות מעשה שנחשב לפריצות באותו זמן, ורציתי לומר שגם כיסוי ראש האשה הנשואה היה באותה קטגוריה. הטענה היא שאם יהיה מנהג שנשים המעוניינות בזנות ילבשו בגד צהוב - באותו מקום וזמן זו אכן תהיה עבירה שהיא עילה לגירושין, אבל אין טעם בהעברת האיסור למקום ולזמן אחר¹⁸.

לגבי כרבלתא (הערה 9) קיימות שתי שיטות, שיטת הגאונים (וכנראה כן סבר הרמב"ם) שהוא בגד של כלאיים (וזה ההקשר לסוגיה דברכות של אין עצה ואין תבונה, וללשון הרמב"ם בהל' כלאיים "קופץ וקורעו"), ושיטת רש"י שהוא בגד אדום. רש"י הוכיח את שיטתו מהמילים "לבושיהון וכרבלתהון" שבספר דניאל, המתארות את לבושם של חנניה מישאל ועזריה, ולכן מן הסתם הניח שהפסול בבגד זה הוא רק לנשים.

בענין אמנון ותמר המובא באותה הערה¹⁹, לא ידעתי מנין לרב ענבל שתמר לא רצתה להינשא לאמנון לאחר שנאנסה, והלא קודם לכן הבטיחה לו שהמלך "לא ימנעני ממך", ולאחר שנאנסה התלוננה כלפי אמנון על "הרעה הגדולה הזאת

18 ראה גם בחלקת מחוקק ס"ק קטו ס"ק י שכתב בפשטות כי "כולן (כל הפירושים לטווה ורד כנגד פניה, נ"ש) עולין להלכה, שכל שהוא עזות היא עוברת על דת יהודית". לכאורה ברור שאין כוונתו לומר שכל הפירושים הם הסבר נכון בגמרא, אלא שההסבר המדויק פחות חשוב והשאלה היא רק מהי דרך עזות, וקשה להאמין שאין הדברים תלויים במקום ובזמן ומשתנים לפיהם.

19 לגבי מה שעניתי לרב אריאל (בנקודה 2 במאמרי באקדמות) מצאתי סיעתא לי בהר"י פערלא עשין צו הנזכר לעיל, שגם הוא הבין כי דברי הספרי משמעותם שכיסוי הראש אין בו איסור דאורייתא "ולא למד מקרא אלא שכן נהגו".

מאחרת אשר עשית עמי לשלחני", וברבינו ישעיה שם פרש בפשיטות "שהיתה רוצה שישאנה לאשה"²⁰.

לא מיותר להפנות כאן לשו"ת חת"ס²¹ בו הוא דן בחבישת כובע קש שיש בו נקבים (לאיש, לעניין אמירת דברים שבקדושה) ומשווה זאת עם כיסוי ראש האשה. הוא מוכיח מהמשנה בשבת שמותר לאשה לצאת לרה"ר אפילו "בשבכה..." שהיא נקובה נקבים גדולים" ומוכיח מכאן אף למצב בו "השערות יוצאות מבין הנקבים" ו"הפרוץ מרובה על העומד". כמובן שאם מדובר בהרהורא דגברי ובאיסור לפני עיוור קשה מאד להבין רעיון כזה. החת"ס אפילו טורח להזכיר באותו הקשר ש"לבוד לא אמרין אלא במידי דמחיצות", וכמובן שאין זה הגיוני אם מקור האיסור הוא הכשלת האנשים במראות אסורים. לענ"ד קשה לקרוא את דברי החת"ס בתשובה זו בלי להתרשם שהוא תפס את חיוב כיסוי ראש האשה כסוג של סמל²², שאז ניתן לדמותו לכיסוי ראש האיש שבא לסמל את הכניעתו לקב"ה²³.

שש התיחסויות של חז"ל לחשיפת 'ערוה' (עמ' 74):

א. לגבי שמואל, ראה הערה 2 במאמר זה שהשווה מקרהו לבדיקות של יבמה (וככל הנראה הוא הדין בממאנת, עי' אה"ע סי' קנה), אף שמדובר ביהודיה שהיא לפחות שומרת יבם אם לא אשת איש מדרבנן. מעבר לכך הרי גם מצד שפחה היא אסורה לשמואל עצמו, ואם אינו עומד לבוא עליה הרי המכשלה

20 ואגב מה שכתב הרב ענבל, שכיוון שעל פי ההלכה הנישואין לאנס תלויים ברצונה של האשה מי שאינו יודע זאת "טועה בדבר מקרא", לענ"ד אינו נכון. זכות הנאנסת לסרב אינה מפורשת בתורה.

21 חלק הליקוטים סי' ב. בתשובה ידועה הנוגעת לכיסוי ראש האשה, בשו"ת או"ח סי' לו, החת"ס מחמיר מאוד על פי פרשנותו בגמרא שמצריכה שני כיסויים ועל פי הזהרה. אבל למיטב הבנתי אין בכך סתירה למה שכתב בליקוטים, והתשובה באו"ח גם אינה נוגעת לשאלת מקור חיובו של כיסוי הראש (אם הוא מצד החובה לבעל או מחשש הרהור של גברים).

22 כפי שהצעתי במאמרי, משהו הדומה לטבעת נישואין ומבטא הכרזה על היותה נשואה.

23 בהערה 5 טוען הרב ענבל שאין למעט את האשה מ"לפני עיוור" בנושא זה כי היא בת חיובא. אמנם אם חובת הצניעות נובעת מצד 'ונשמרת מכל דבר רע, שלא יבוא לידי טומאה בלילה', לזה מסתמא האשה אינה קשורה, כפי שאינה קשורה למצות מילה. לגבי איסור ההבטה ביופיה - ראה בבית שמואל אה"ע סי' כ"א ס"ק ב שהוא מדרבנן לדעת הרמב"ם, ולגבי הש"ך ביו"ד סי' קנ"ז ס"ק י ממנו משמע שלא רק שהוא מדאורייתא אלא גם ב"הרג ואל יעבור" - יש מקום לדון באיזה אופן מדובר, ראה בדברי החו"י שהובאו שם בפ"ת. צודק הרב ענבל במה שהביא שם מפירוש הר"י פערלא על ספר המצוות לרס"ג את הסברה ולפיה כיסוי ראש בנשואות הוא מצד לפני עיוור, אם כי למיטב הבנתי אין זו דעת הרשב"ץ, אלא פירוש מפולפל שמביא הר"י פערלא כדי לנסות לתרץ את עמדת הרשב"ץ. לענ"ד אין הדברים מתיישבים לדוגמה עם תשובת החת"ס שהובאה כאן, ואולי הם נאמרו אליבא דתנא דבי רבי ישמעאל ושיטת הרמב"ם שגם פנויות חייבות בכיסוי הראש, ראה הערה 13 לעיל.

של הרהור, אם מצד ונשמרת או מצד איסור שפחה, עדיין קיימת, וא"כ יהיה כאן שוב גם לפנ"ע וכן הלאה.

ב. לגבי הנסקלת ערומה, הטיעון מ"לילך עירום בשוק" למיטב הבנתי הוא בגדר ביזיון (או חלק מההוכחות לשגעון) ולא "איסור" במובן הפשוט של מושג זה. גם אם מדובר באיסור, הוא חל על אנשים ונשים בשווה (ומ"מ האיש ודאי נסקל ערום לכו"ע). לדעתי אין כלל בדברי הרב ענבל משום דחייה לראיותיי מנסקלת.

ג. את דברי המהר"ם מרוטנבורג (הלכות שמחות סי' עז) כדאי לצטט מתוך הכתב:

הלכה כת"ק דאין האשה משנה קריעתה מן האיש... ואם תאמר כיון דעל אביו ועל אמו קורע כולן אחד האיש ואחד האשה, והקרע הוי למעלה מבית הצואר ולמטה עד שמגלה לבו, וצריך לקרוע בחוץ נגד העם, בוודאי דבר זה גנאי לאשה, ובין ר' יהודה ובין רבנן חיישי להרהורא, ר' יהודה בסוטה אם היה לבה נאה לא היה מגלהו והא דלא חייש בפרק נגמר הדין להרהורא משום דמיקטלה, ורבנן דלא חיישי להרהורא בסוטה משם דנוסרו כל הנשים - יש לומר שאין יצר הרע מצוי בעת צער. וכה"ג צריך לומר בסנהדרין פרק כהן גדול, מקום שנהנו נשים לצאת לפני המטה יוצאין, ולא חיישינן שמא יסתכלו בהן האנשים. אי נמי כיון דאמר מר אפירקסיתו אינו מעכבת, פירוש אינו צריך לקרוע סודר שמתעטף בו... א"כ הרי היא יכולה לכסות הקריעה באפרקסיתה.

הרב ענבל ציטט רק את המלים המודגשות, המרכיבות את חציו השני של משפט השאלה²⁴ ואת משפט התשובה, ויצא לו משפט חדש, בניחותא, האומר כי היתר הגילוי בסוטה הוא מפני שזהו מקום צער (בדומה למה שהציע הרב אריאל) ואין הרהור שולט בו, וכי מכך למדנו להתיר יציאת הנשים לפני האנשים בלוויה. למען האמת הפירוש הוא הפוך: מהר"ם מרוטנבורג הבין שבסוטה יש מקום לגרימת הרהור, אלא שמבטלים את החשש הזה בגלל הפסוק של ונוסרו כל הנשים²⁵ המחייב לעשות לסוטה ביזיון אף על פי שהדבר גורם להרהור. על כן, מכיוון שהמהר"ם הבין גם שקריעת האבל על אב ואם צריכה להיות "מבית הצואר ומטה עד שמגלה לבו" ממש

24 את סימן השאלה (ושאר סימני הפיסוק) כאן הוספתי אני, כמובן, אבל לענ"ד הוא מוכרח, אחרת המובאה מרבי יהודה נשארת ללא פתרון (כרגיל המלים "ואם תאמר" מציינות את תחילת השאלה ו"יש לאמר" את תחילת התשובה).

25 למען האמת סברה זו די מחויבת, שאם לא כן למה סמכו רבנן על הפסוק 'ונוסרו כל הנשים', שיענו לרבי יהודה שאין יצר הרע מצוי לשעה או במקום צער?

(שלא כמו שהציע הרב ענבל על סמך המקובל היום שזה עד מפתח הצוואר²⁶), הוא שואל מדוע במקרה זה לא חוששים להרהור, ועונה שאין חשש במקום צער. בשתי נקודות (הסיבה להיתר החשיפה בסוטה, והשיעור של מגלה לבו באבל) מפורש כאן ההיפך מדברי הרב ענבל.

ד-ה. לגבי מלקות, הרב ענבל לא הביא בחשבון את הדין האומר שהמלקות צריכות להיות על בשרו, וזה גם שיעור הגילוי. כמו כן לגבי צרעת, לשון הרמב"ם אינה נראית כדבריו, וגם לו יהי כן הוא לא יפתור את בעיית הגילוח (שתי הנקודות מפורטות יותר בהערות 10-9 של מאמרי המקורי באקדמות).

ו. לגבי הרהור באשתו נדה, אם הבעיה היא 'ונשמרת' לא ברור לי מדוע הרב ענבל תופס בפשטות שהוא מותר (ראה שו"ת באר משה ח"ג סי' קנד). מכל מקום תמוה לומר שאיסורי הרחקה לא נוהגים כשאין חשש שיגיעו לעבירה, על פי דברי הנו"ב שהבאתי במאמרי בעניין נגיעה לפני טבילה.

בהע' 20 הרב ענבל מציע שהרלב"ח עוסק בהרהור ש"אינו רצוני אלא תגובה אוטומטית", ומסיק ש"דברי הרלב"ח הוצאו מהקשרם". אבל בתשובה מפורש, והרב ענבל אף ציטט זאת, שמדובר על "דבר שלא יצא לפועל... ויש לנו **דמחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה**" - זהו כלל בכל העבירות, לאו דווקא בעריות. את המקרה של המקדש את האשה על מנת שאני רשע גמור (קידושין מט, ב) מעמידה הגמרא באופן שהרהר דבר ע"ז בלבד, והרא"ש שם (סימן יד) מפנה לפסוק 'למען תפוס את בני ישראל בלבם' שהוזכר בגמרא (שם מ, ב) כמקור לכך שמחשבת ע"ז הקב"ה מצרפה למעשה. אם כדברי הרב ענבל, למה ללכת דווקא להרהור ע"ז, אפשר להעמיד את הדין גם בהרהר שאר עבירות בלבד באופן של "הרהור רצוני"!

26 לגופו של עניין, נכון הוא שמנהג העולם לא לגלות את לבו ממש גם בקריעה על אביו ואמו, אבל באמת לא ברור מקורו של מנהג זה והאם כולם מסכימים לו [ראה לדוגמא ספר ארחות רבינו הקהילות יעקב חלק ד עמוד צ, והמקורות שנסקרו בספר זכרון בצלאל (דבליצקי) סעיף ב]. מעבר לכך, לענ"ד אין כאן מקום להשוואה. הקריעה בסוטה היא כדי לבזותה, הקריעה במלקות היא או חלק מעניין הביזיון (ונקלה אחיק) או בכדי שילקהו ולא את בגדיו כמבואר בספרי, ואילו באבל מטרת הקריעה היא, ככל הנראה, הפגנת צער באופן של השחתת רכוש. דומה שרק כך אפשר להבין את הדינים של מחזיר קרעו לאחוריו, ואת ההיתר לא לקרוע את הבגד התחתון (מה שאומר שבסופו של חשבון בשרו לא מתגלה). הרעיון הזה מתאים עם הדין שהקורע על מתו הוי מתקן, מה שמראה לכאורה שבקריעה על המת המטרה היא עצם ההשחתה ולא חשיפת הבשר (שאז היה לפחות מלאכה שאצל"ג).

סיכום: לאחר אריכות הדברים, והתודה לרב ענבל על המקורות והפרשנויות שהביא במאמרו, אינני רואה בהם ראייה למסקנות שהוא גוזר מהם. אקווה כי הדיון שהתפתח מעל דפי "אקדמות" ולאחר מכן ב"המעין" יהיה לנגד עיניהם של תלמידי חכמים העוסקים בנושא, וכפי שסיימתי את מאמרי הראשון - יראו המה וישפטו.

נדב שנרב

תגובה לתגובה

אודה למכובדי נדב שנרב על תגובתו, ואף אשתדל להשיב על טענותיו. אך אקדים, כפי שכתבתי במאמרי הקודם, שאין מטרתי העיקרית להתווכח על פרשנויות ספציפיות, אלא להראות שהכותרת של מאמרו הראשוני "היש בסיס הלכתי לקוד לבוש לנשים?" שגויה, וממילא מהווה קריאת תגר על הגישה האורתודוקסית בכלל. יתקבלו טענותיו בתגובה זו או שלא, עדיין טיעוניו המקוריים, גם אחר התוספות וההבהרות, אינם עונים לקריטריונים בסיסיים של פסיקת הלכה. ולכן, בניגוד גמור למהותה של האורתודוקסיה, שהיא הצבת גבול לשימוש שניתן לעשות בטקסטים מכל תקופה ומקום, מה שמוביל להיררכיה הלכתית המסוגלת לקבוע "אסור" מול "מותר" - משתמש פרופ' שנרב בטקסטים לחזק או לתמוך את טענותיו, מה שמתאים למחקר, גם כזה המכונה "מחקר אורתודוקסי", אבל לא רלבנטי להלכה. פסק הלכה המתיר מעשה מסוים, או הקובע ש"אין בסיס לאיסור" במעשה כלשהו, חייב להתבסס על דברי פוסקי ההלכה בהתאם לקריטריונים של פסיקת הלכה, בהם העדפת "סוגיא בדוכתה", פסיקה כדברי הרבים וכדברי אלו הנחשבים לפוסקים יותר מובהקים, בוודאי שביטול הלכה שהוכרעה ע"י הפוסקים יכול לבוא בחשבון רק בהסתמכות על ראייה מוכרחת מסמכות גבוהה מהם, וכך הלאה. השיטה של "קבלת השראה" ממקומות שונים בדברי חז"ל או הראשונים בטענה שיותר נוח לפרשם בצורה מסוימת, תוך התעלמות מהסקת מסקנה הלכתית מהסך הכולל של המקורות, מוכרת בחוגים לא אורתודוקסיים, ואין ראוי שילך בדרך זו מי שמצהיר שהוא מחויב להלכה; אך כיוון כזה נדמה שקיים במאמרו של פרופ' שנרב ב"אקדמות", שעליו הגבתי מעל דפי 'המעין'.

א. היחס בין איסור הסתכלות לאיסור גילוי: הטענה המרכזית ששנרב ממשיך להחזיק בה היא שאין אזכור בספרי הפוסקים לחובת האשה לכסות חלקים מגופה²⁷.

27 כך הוא כותב: "הרב ענבל לא הצליח להציג אפילו מקור בודד, גמרא או ראשון או אפילו אחרון, בו נאמר בפירוש שיש חיוב כיסוי מן הסוג הזה על האשה". זו קביעה לא נכונה. הבאתי את מדרש תנחומא וישלח ה, ואת דברי רבינו יונה באגרת התשובה קנט, ואת דברי ספר ארחות חיים בהלכות כתובות, שעל האשה מוטל ליהרר שלא יסתכלו בה בני אדם וכישלו, וכן את ההלכה הפסוקה

תוקפה של טענה זו כפוף להנחה בה מחזיק שנרב, שמן האיסור - המפורש בספרי הפוסקים פעמים רבות - לגבר להסתכל על גופה החשוף של אשה, לא נגזרת חובה על האשה להתכסות. ומכאן, שאם יתברר שמבחינה הלכתית איסור צפייה אכן מביא לאיסור חשיפה, הרי שחובה זו מפורשת בתלמוד, בראשונים, ובשולחן ערוך.

לפיכך, זו היא הנקודה האמורה לעלות לדיון הלכתי, הקשר בין איסור הצפייה להיתר או איסור החשיפה. ועל כך אני מתפלא בשניים: א. שנרב מתעלם לגמרי מטיעוני העיקרי בנושא. ב. הוא חוזר לדון בסוגיות שהביא כדי להוכיח מהן את היתר הצפייה, בעוד בחלק הראשון של מאמרי הראיתי בבירור שפסק ההלכה הוא ש'טפח באשה ערוה' הוא איסור הסתכלות ו'קול באשה ערוה' הוא איסור האזנה. על כן הדיון בסוגיות אלו בהחלט חשוב ומעניין, אבל לא רלבנטי להלכה. השאלה היחידה שאמורה להכריע את הוויכוח שבינינו היא הקשר בין איסור הצפייה לבין היתר או איסור החשיפה.

כאן הייתי מצפה מפרופ' שנרב, שבדומה למה שתיאר בהקדמת ספרו המעניין 'קרן זוית' הוא ישתמש בגישה הריאלית, התמקדת בהשלכה של העקרונות למציאות החיים, ולא בדימוי מילתא למילתא ובפלפול. אין לי אפשרות לכפול כאן את טענותיי שבמאמר הקודם, אצטט רק משפט אחד: "בפראפרזה על לפני עיוור: האם עירייה שבמקום לסלול כביש תציב מסלול מכשולים ומהמורות, תעבור רק על 'לפני עיוור לא תתן מכשול' ו'משגה עיוור בדרך' - או שמא נחשיב אותה כעירייה שלא בנתה כלל דרך?" אם באמת הרהורים בעקבות צפייה בגופה החשוף של אשה הוא תועבת ה', וככל החומרה בה מציינים אותו חז"ל ורבותינו הפוסקים הרמב"ם והשו"ע, היעלה על הדעת שנשים תלכנה חשופות באמתלה של "תרי עברי דנהרא על פי הגדרת המנחת חינוך"? האם זו פסיקה הגיונית ומציאותית?

כל מי שענינו בראשו מכיר ומבין שאין מציאות של חשיפת הגוף מבלי הרהור עבירה. השיח של מיניות ובחינת גוף האשה הוא חלק בלתי נפרד מעולמם של הנוהגים הלכה למעשה בגישה מתירנית בלבוש הנשים, הוא מלווה כל התחככות בחברה בה פוגשים בקביעות בנשים, והוא חלק יסודי מהתרבות המערבית בכלל בביטוייה השונים. אבסורד הוא לקבוע שיש איסור חמור בהרהור עבירה שכזה - וגם לטעון שמותר לנשים להתהלך חשופות. מי שמעלה על דעתו אפשרות כזו מגחיק את ההלכה ומהותה. לא על זה דנו בסוגיית "לפני עיוור"²⁸.

שאשה הקורעת על אביה ואמה מחזרת הקרע לאחוריה. הם לא הוצרכו לקבוע כלל "שלא תגלה מקומות המכוסים" כי זו הנחת המוצא של דבריהם.

28 שנרב נוקט כאן בשיטת 'הפרד ומשול', כאשר הוא מפצל את התובנה הבסיסית הזו ל'לפני עיוור' ול'תקנה', ודן בכל נושא בנפרד. גם בתחום 'לפני עיוור' עצמו הוא מציג את עצם הדין כסובל

יש להעיר, שגם אם היינו מקבלים את הדעה שאין איסור מפורש כזה בתורה ובחז"ל, והיינו דנים את הלכות צניעות לבוש האשה כתקנה קדומה בלבד (שנרב כתב שבמישור זה "אינני בטוח שיש בינינו ויכוח"), לא ראוי לפרסם ברבים מאמר

מפרדוקס מובנה, כדוגמת: "אם אני קונה מכונת חדשה ונוצצת הרי שהכשלתי את שכני בלא דלא תתאוה... או העסקת עובד מעמידה בפניו אפשרויות ליהנות מממונו של המעסיק ללא היתר", ומכאן שכביכול אין להסיק כלל מסקנות מדין זה. אך כמדומני שהגדרת המונח "מכשול" אינה יצירת אפשרות לעבירה - אלא פיתוי לעבירה, כדוגמת הצבת המכשול לפני העיוור שמחמת עיוורונו הוא ייכשל בו באופן לא רצוני. אפשרות לגנוב אינה בהכרח 'פיתוי' לגנוב; כל אדם יכול לגנוב מוצר בסופרמרקט, אבל מכיוון שאין הדבר נתפס כפיתוי לא יעבור המפנה את חברו לסופרמרקט בלפני עיוור. לעומתו המלווה לחברו בלא עדים עובר בלפני עיוור, כיון שלאדם יש פיתוי ונטייה טבעיים להכחיש או 'לא לזכור' כשבאים להוציא ממנו כסף, והכחשת ההלוואה קרובה למצב לא רצוני. כך אם אדם שידוע לנו שרוצה לגנוב מבקש להכניסו לסופרמרקט, כמובן שהדבר מוגדר כלפני עיוור. 'המביא כוס יין לנזיר' שהוזכר בגמרא כדוגמה קלאסית של לפני עיוור עוסק במקרה בו נראה שהנזיר רוצה לשתות, ולא בקופאית בסופרמרקט המוכרת לנזיר ארגז מיץ ענבים עבור בני משפחתו. במקרה שלנו ההנחה היא שכמכלול הליכת נשים בלבוש חשוף יש בה כעין פיתוי וגרימת איסור, גם אם לא כל גבר יסתכל על אשה חשופה בכוונות לא טהורות; לעיתים גם ראייה לא מכוונת תגרום להרהורים לא רצוניים. מכל זה ללא ספק מדובר כאן בנתינת מכשול. לגבי הרעיון שמציע שנרב בדומה לדברי הגרשז"א שלא נאמר לפני עיוור במקרה שהדבר נעשה כחלק משגרת יומו של האדם - לענ"ד זה יתכן בהחלט, אבל רק במקרה של התנגשות אקראית, כמו בדוגמה של הרכב הנוצץ שמותר לאדם לקנותו להנאתו גם אם שכן מסוים אולי יקנא ויחמוד, וייתכן ש'לפני עיוור' לא נאמר במקרה כזה (ולכן מותר גם לנשים לכבס בנהר, שכן הכביסה נצרכת, וההתנגשות בין הגברים שיבחרו לעבור בדיקו ביום הכביסה על שפת הנהר לבינן היא אקראית, וביזומת הגברים הנ"ל). אבל מי ששגרת יומו היא למכור במכולת חזיר בעיר יהודית, לא יכול לטעון שמותר לו כי 'זו שגרת יומו', שכן הוא בחר לעצמו עיסוק האסור. וכך בדיקו לגבי הקביעה ששגרת יומה של אשה היא להתלבש בצורה חשופה כך שאסור להסתכל בה, הרי לא מדובר בהתנגשות אקראית, אלא בחברה בה שני המינים חיים יחד, וברור ששגרה תמידית של חשיפה מביאה לשגרה תמידית של איסור. כך שאלתו של שנרב מגילוי העקב, או מההיתר להרצות מעות מידה לידו, אינה קשה, שכן מדובר במקרה אקראי - האדם הסביר אינו מתבונן על העקב ואינו מתרגש מקבלת עודף מידו לידה. מה שכתב עוד שנרב שדבריי שבכל אשה יש איסור נפרד בנויים על הרעיון של גופים מחולקים, אינו מובן - וכי יש צד שכאשר אדם קונה חזיר למנה ראשונה בחנות אחת, ולאחר מכן קונה חזיר מסוג אחר למנה שנייה בחנות אחרת, והוא מלכתחילה מעוניין בשניהם, לא יהיה כאן לפני עיוור? הנדון בעבודה זרה בכת"ס שהוא שם הוא כשמצוי שמן ונרות לע"ז במקומות אחרים. שיעור השמן הנצרך לע"ז הוא קטן מההיצע שבחנותיות כמובן, ולכן יש יותר היצע מביקוש. אבל בנוגע להסתכלות בערוה יחס ההיצע והביקוש שווה, וישנו חשש שאדם יסתכל ויהרהר בכל אשה שהוא רואה. עוד כתב בהערה 23 שהאשה אינה ברת חיוב באיסור "ונשמרת מכל דבר רע"; אבל איסור הסתכלות בעריות (שלא כמו איסור הרהור, שהוא קשור בעיקר לונשמרת וכו') הוא מכלל אביזרייהו דגילוי עריות, להרבה פוסקים מדאוריתא כפי שהבאתי במאמרי, ונכלל בדיני עריות שמוזהרים עליהם האיש והאשה כאחד.

הקובע כי אין 'חיוב הלכת' לכסות חלקים כאלו או אחרים מגוף האשה. הנושא הזה מספיק חשוב ורציני כדי להימנע בעניינו מפסיקות שגויות, גם אם הן מנוגדות 'רק' לתקנות או מנהגים המהווים מרכיב אלמנטרי מעולם ההלכה, בפרט באשר לא מדובר על תקנות מהדורות האחרונים²⁹.

ב. הוכחות לכך שמותר להסתכל בגוף האשה: כפי שהראיתי במאמרי הקודם, וכאמור לעיל בסעיף א, שאלה זו כבר מוכרעת בהלכה, וקשה לי להבין את החשיבות לענייננו בעיסוק בשאלה האם כל המקורות מתאימים לה. כך למשל פשיטתו של ספר התרומה שבבדיקת דדין "אין גנות" יכולה להתבאר רק מתוך הקשר תרבותי מתאים, שבו ילדה בת 12 אינה מעוררת הרהורים אצל אנשים מבוגרים. הנושא של 'גנות' אינו הלכתי אלא ענייני; אם מחבר כותב בפשטות שאין גנות בפעולה זו, נראה שהיא נתפסה אצלו כדבר הגיוני ומובן בסיטואציה עליה מדובר. מלבד זאת לא פירש שנרב מדוע לא יתכן שהכוונה ש"אין גנות" היא שהבדיקה נעשית מבלי פשיטת הבגד הצמוד לגוף³⁰. כך או כך, לשיטתו ש"אין איסור בחשיפת חלקים כאלו או אחרים של גוף האשה", מפני מה כותב ספר התרומה שם שחשיפת מקום הערוה הוא גנות גדול? ברור שהנושא הוא ענייני-מציאותי. כשמטרת הבדיקה היא עניינית בלבד הבודק דומה לעוסק במלאכתו, אלא שלעוסק במלאכתו מותר אפילו בבדיקות שנחשבות מטבען בהקשר אחר לפריצות גמורה, ובמקרה שלנו אין מדובר בבדיקה המעניקה תחושה שכזו. ברור שעצם הרעיון של 'עוסק במלאכתו' הוא ההכרח או הצורך להתעסק במלאכה זו שלא מבחירה, ולא רק פעולת המלאכה (ומכאן תשובה לדבריו בהערה 15).

לגבי הנסקלת ערומה, הבאתי את המאמר בגנות ההולך ערום בשוק לא כדי להפוך אותו לאיסור, אלא כדי לבטא בעזרתו את ההנחה המוסכמת על שינוי, שישנם חלקים בגוף האשה שלא עלה על הדעת לגלותם. ובעל-כורחנו שגם בסוטה השאלה היא

29 תוכחות על חשיפת גוף האשה נמצאים במהרש"ל, ים של שלמה ב"ק ה, ז; תפארת שמואל על הרא"ש ברכות פ"ג ס' לז; יערוך דבש ח"ב מט, ב; יעב"ץ ב'דרוש תפלת ישרים'; קב הישר לרצ"ה קוידינובר פרק פב; דרשת הרב צבי הירש לוין בלונדון דף סב; "עולם חדש" לר' ישראל בן יששכר בער, אמשטרדם תקל"ב. כל המקורות האלו מעידים על פריצת גדר מחד, ועל תרעומת ההנהגה הרבנית מאידך.

30 ובכך יהיה מובן ההבדל משמואל שלא נהג כך, אם כדברי שנרב שרצה להבין את מהות הסימן, אם משום שהשפחה פחות חסה על כבודה והפיצוי הכספי יספק אותה. דיוקו בהערה 14 מדברי הבית אפרים בשם רשב"ש, ששמואל שילם בושת משום שבדק "על לא דבר", אינו מוכרח, בבדיקה לשם לימוד הלכה אינה "על לא דבר" אלא מבחינתה של השפחה, שאותה לא מעניינת תורתו של שמואל או ההלכות שהוא מקיים, ולעומתה בבדיקת ממאנת, שנעשית עבורה, אינה מצריכה תשלום בושת. מה שכתב שנרב על דיוקי מדברי הנמ"י - לא דייקתי מדבריו אלא ביארתיו מפני מה אינו מוכרח לפרש כדברי שנרב בנוגע למטרת בבדיקתו של שמואל.

רק מהו הגבול, ואי אפשר בשום אופן להגיע מכאן לקביעה ש"האיסור לגלות חלקים כאלו או אחרים בגופה אינו קיים".

בנוגע לדברי המהר"ם מרוטנבורג שציטטתי כדי להוכיח את נכונות הסברא שבשעת צער אין חשש להרהור, אני מקבל את הפיסוק לפיו המשפט "ורבנן דלא חיישין להרהורא בסוטה משום דונוסרו כל הנשים" אינו קביעה, אלא סיום השאלה. אבל אני מקבל את הפרשנות של פרופ' שנרב שהפסוק הנ"ל מחייב לעשות לסוטה בזיון אע"פ שהדבר גורם להרהור. הפסוק לא מחייב אלא לייסרה, ולא קובע באיזו דרך, ואיך יעלה על הדעת לגרום לפרחי הכהונה הרהורי עברה בזמן שמענישים את האשה על חוסר צניעותה? כך היה סגנון חוקי האלילים תועבת מצרים ומעשה ארץ כנען להעניש בחוסר צניעות על חוסר צניעות, אך לא כצורינו צורם. ברור שהצופים אינם רואים בקריעת בגדה פריצות המביאה הרהור, אלא ענישה מזעזעת, כמו שאדם הרואה אשה מוכה, או נפגעת חלילה בתאונת דרכים, אינו רואה מראה הגורם להרהורים אלא רואה כאב ויסורים. המהר"ם חידש שגם בלוויה שאינה אלא 'שעת צער' אין חוששים להרהור בנוגע לקריעת הבגד.

לגבי הרהור באשתו נדה כתב שנרב שהוא משום 'ונשמרת'. ואינו נכון, מותר להרהר באשתו נדה. וטעם דיני הרחקות בין בעל לאשה בימי איסורה הוא כדי להרחיקם זה מזה (שבת יג, א).

ג. גילוי שער בנשואה: בנוגע להסבר שהבאתי בהע' 10 בשם הראשונים בטעם היתר גילוי שער פנויות, כי מקום שדרך לגלות אינו גורם הרהור, תמה שנרב מסברא שאם כן יבטלו גם את כיסוי שער בנשים נשואות ואז גם אצלן יהיה הדרך לגלות. איני מבין מה המשמעות ההלכתית של תמיהה מסברא על דברי הראשונים, האם זה כדי לנטות מדבריהם? לגוף השאלה, לא טענתי מעולם שטעם החיוב לכסות הוא רק משום שהדרך לכסות, ייתכנו לחובה זו טעמים נוספים, ואפילו טעמו של שנרב שמדובר בסמל נישואין אפשרי. כל שטענתי הוא רק ששאלתו מגילוי שערן של רווקות שגויה - אחרי שקיים איסור גילוי ראש באשה נשואה, ולא משנה מה טעמו, גילוי ראשה הוא גם פריצות וגם גורם להרהור, ואילו בבתולה לא.

מה שכתב שהתעלמתי מהעובדה שאף אחד ממוני המצוות לא מנה את כיסוי הראש בנשואה כמצוה דאורייתא - ברור שאין מדובר במצוה נפרדת אלא על חלק מדיני עריות ואביזריה וההתרחקות מהן. ולהסמ"ק שמונה צניעות כמצוה נפרדת, ייתכן שזה בכלל צניעות.

לגבי האמור בהערה 18, דבריי באו לומר שאין מטוויית ורד ראייה (כפי שר"ל שנרב) נגד דברי הרב אריאל שאיבוד כתובה מותנה בעבירה, שכן המעשה בן־ד כפי שמוסבר בראשונים הוא עבירה גמורה, לפיכך עדיין יתכן שישנו תנאי שאיבוד כתובה יהיה רק

בעטייה של עברה גמורה.

בנוגע לאמנון ותמר, טענתי שתמר נהפכת לנשואה רק אם ירצה אמנון לישאנה. ומה שכתב שנר בתגובתו שאכן תמר רצתה שיישאנה, לו יהי כן, הלא עדיין לא עשה כך, וכל שלא נשא אותה עדיין היא פנויה.

דברי החת"ס שכובע נקוב נקרא ג"כ כיסוי, יכולים בהחלט להתפרש כדברי שנר שהכיסוי הוא סמל, דהיינו לא איסור על ראיית שיערה או צללית שיערה, אלא רצון האשה לכסות את שערותיה. כל מקום מתכסה כפי האופן המתאים לו - לדעת פוסקים רבים החלק התחתון של הרגל 'מכוסה' גם ע"י גרבי ניילון שקופות אף לסוברים שהוא חייב בכיסוי, והידיים יכולות להיות מכוסות בכיסוי שמדגיש את צורתן, בעוד שחלקים אחרים בגוף מצריכים כיסוי שאינו הדוק. על כך אין ויכוח ברמת העיקרון. הרהור עברה מגיע מלבוש המבהיר לצופה שאין רצונה של האשה לכסות את הטעון כיסוי באופן מתאים.

לסיכום: אין המדובר כאן בפלפול היפותטי, אלא ביסודות קיומינו כחברה דתית שומרת מצוות. מצער מאוד שבנושא כה יסודי ועקרוני, שבו כה גדול הפיתוי וכה רבה הפריצות המצויה בכל רובדי החיים המודרניים, תצא קריאה כביכול-הלכתית מפרופ' באוניברסיטת בר אילן בעל סמיכה לרבנות. כגודל חשיבות הנושא כך גודל הפגיעה וקריאת התגר על יסודות ההלכה ועל משמעות הציות להלכה, תוך הטלת ספק באחד מיסודותיה ע"י מעשה להטטים של פלפול מתמשך.

צניעות היא הוויית חיים של אשה שומרת מצוות או אפילו רק בעלת ערכים שמרניים; ברגע שקובעים שאין לה חובה לכסות את המקומות המכוסים שבגופה נגזר מזה כמובן שאין חובה גם לשמור על הפרדה בין המינים, ובוודאי שאין שום אחריות מוטלת על האשה ב'שגרת חייה' המערביים, באולמי ריקודים, בחוף הים וכו'. וכי זאת הייתה הכוונה?

צורת החיים הצנועה, המתבטאת במכלול החיים ולא רק בכיסוי המקומות המכוסים, מתחייבת מן ההלכה, שיטתה ודרכה. דברים שאף פוסק הלכה המצוי בעניין לא יסכים עליהם אינם זכאים לשם 'הלכה', והם בטלים. הדברים האלו אינם נתונים לבחירה חופשית של כל אחד ואחת, אלא כפופים להיררכיה ההלכתית המקובלת. אין ערך הלכתי לפלפולים עוקפי פוסקים.

לא יכולתי לעבור בשתיקה על קריאה מטעה זו ממי שמכיר את ההלכה ונראה כאילו מתכוון למרוד בה, ועל כך באה מחאתי הצנועה.

יהושע ענבל

מכירת בית לגוי בארץ ישראל בשעת הדחק

לכב' מערכת 'המעין'.

ברצוני לדון בנקודה אחת במאמר של הקדוש הרב איתם הנקין זצ"ל הי"ד בנוגע לגדרי איסור "לא תחנם" ('המעין' טבת תשע"ו [נו, ב], גיליון 216, עמ' 16-5), ואף שאין משיבים את הארי החי אחר הסתלקותו לשמי מרומים (ובפרט שכעת אין מי שיבאר את הדברים וישיב על התמיהות), מ"מ "זהו כבודו אשר מזכירים שיטתו בדברי תורה ומעיינים בדבריו אף שהמסקנה של המעיין היא שלא כדבריו" (אג"מ יו"ד ח"ג ס' פח).

ממאמרו עולה שבעל הכפתור ופרח הוא דעת יחיד בהיתרו למכור בית לגוי כשאנסוהו זוזי, "ולא מצאנו לו חבר בראשונים להתיר בכה"ג". אולם הראני חכם אחד שכך מבואר בדברי הראב"ד בספרו 'כתוב שם' (ב"מ קא, א, על דברי בעל המאור שם נח, א בדפי הרי"ף), וז"ל:

"כתוב שם: ...ועבוד רבנן תקנתא כדי שתהא בורה בידו [של הנכרי] וימכרנה לישראל..."

אמר אברהם: מי שמע כזאת כי הגוי, בעבור שעשה טובה לישראל שהזמין לו מעותיו [בשעת דחקו ולקחה ממנו מדעתו], נקנס את הגוי שתהא בורה בידו, ומה חטא? ואילו אמרו לדידיה קנסוהו רבנן מפני שמכרה לגוי היה אפשר, ואף על פי שאינו מספיק, שאם חטאו אבותיו הוא מה חטא, **או שמא אף אבותיו לא חטאו כי מפני הדוחק מכרו ולא מצא ישראל שיקחנה**, אבל הגוי לא חטא שיהא ראוי לקנסו..."

מבואר בדברי הראב"ד שהמוכר קרקע בארץ ישראל מפני הדוחק ולא מצא קונה ישראל רשאי למכור לנוכרי, והוא ממש כשיטת הכפתור ופרח הנ"ל. וכן הביא במשפט כהן (ס' ס-סא) בשם 'הלכות ארץ ישראל' (המיוחס לבעל הטורים).

ונראה שביאור הדברים הוא "כיוון שאין הכוונה כי אם לטובת ישראל" (משפט כהן ס' סא), וכעין זה הביא הרב איתם (בהערה 19) בשם קונטרס 'תורת יהונתן' (פרק ט אות ס) "שהאיסור מהתורה הוא דווקא כשעושה לטובת הגוי הקונה, ולא כשעושה לטובת עצמו", או עכ"פ כשהמעשה הוא לטובת הגוי הקונה (שכך טבעו של עולם שהמוכר עצב ולוקח שמח, דהיינו שהקונה הרוויח שקיבל נכס תמורת ממונו), אך אם המעשה הוא **בעיקרו** הצלה מהפסד, אין איסור במה שמוכרו לגוי.

ועוד יקיצו וירננו שוכני עפר, "...כי רבים אשר סבלו בגלות ומסרו נפשם על קדושת השם, בל תאמר אבד סברם, וכן הרשעים שהרעו עמהם, שניהם יקיצו, אלה לחיי

עולם - כמו שקצו בחיי הגוף ומסרוהו להורג בעבור כבוד שמו, ואלה לקבל עונשם ולראות הצלחת העם אשר ענו ואשר דקרו" (מלבי"ם דניאל יב, ב).

בברכת יישר כוח, אבי קלמן

האם המתנגדים להיתר המכירה עוברים על ההלכה?

מאחר וקצר המצע מהשתרע ואין באפשרותי לענות אלא בקצירת האומר, לא אוכל להתייחס אלא לחלק מההערות שנכתבו בגיליון 216 של 'המעין' על מאמרי שהתפרסם ב'המעין' גיליון 215 (תשרי תשעו; נו, א) עמ' 51 ואילך: 'האם אין דוחק בהיתר המכירה לדעת המתירים?'. לא באתי בדון אם מי שאינו סומך על היתר המכירה יכול לאכול מתוצרת שגדלה בשדות של הסומכים על היתר המכירה, ועיקרו של המאמר גם לא עסק בשאלה אם עדיין קיימות היום הסיבות שהביאו לתיקון היתר המכירה בזמנו (הדבר הוזכר אגב גררא בסיומו של המאמר). סוגיות אלו נדושו כבר רבות ע"י גדולי הדורות, וכל אחד אחוז בדעתו, והיום רק אוספים ומלקטים את הדברים שכבר נכתבו ונאמרו. המאמר התייחס לביקורת החריפה שפרסם הרב אליעזר מלמד על החרדים שמחרימים את היתר המכירה על אף שלדעתו אין שום דוחק בהיתר המכירה, וכי עמדת החרדים היא לצרף בנושא זה כל סברא אפשרית לחומרא נגד כל כללי ההלכה, ושגישתם נובעת מחטאם היסודי ביחס למצות ישוב הארץ.

א. המחלוקת סביב היתר המכירה היא מחלוקת חריפה בין גדולי התורה כבר למעלה ממאה שנים, ומה יתן ומה יסיף לחזור על טעמי ההיתר ולומר שמי שנוטה מההיתר נוהג נגד כללי ההלכה, **והרי רבים מגדולי ישראל - אף לאחר שראו את כל טעמי המתירים - חלקו על ההיתר בתוקף**. וכן איך אפשר לכתוב "שיסודותיו של היתר המכירה איתנים ואין בהם שום דוחק, יתר על כן ההיתר אינו נוטה לקולא אלא לחומרא, שכן מעיקר הדין בשעת הדחק אפשר להתיר לגמרי כל עבודה בשביעית", והרי המעיין בתשובות של המתירים הראשונים רואה עד כמה הם ראו את ההיתר כדחוק, ולא התירוהו אלא משום חשש פיקו"נ והתמוטטות הישוב. ומשכך, איך אפשר לכתוב "שעמדת החרדים היא לקבץ כל סברא אפשרית לחומרא, בניגוד לכל כללי ההלכה"? יתירה מזו, לתלות ולומר ש"חטאם" של המתירים נובע מ"חטאם היסודי במצות ישוב ארץ ישראל" היא בבחינת הוצאת שם רע. זו בדיוק הייתה טענת החלוצים שעזבו את שמירת התורה והמצוות³¹.

31 הקביעה שכל מי שמתנגד לציונות הוא חוטא ביחס למצוות ישוב א"י, היא קביעה מוטעית, ואין

כמו כן, מתיחת ביקורת על החזו"א ש"הע"ז" לחלוק על היתר המכירה, והכתיבה שיש בכך "פגיעה עצומה בגדולי א"י", כאילו אסור לגדול בישראל להביע את דעתו ההלכתית - תמוהה ביותר. האם יש לנו את היכולת למדוד את גדולי ישראל ולקבוע שגדולי רבני א"י "היו גדולים ממנו בחכמה, באחריות ובהבנת המציאות"?

ב. ההולכים בעקבות רבותיהם גדולי הדורות שראו את טעמי ההיתר ואעפ"כ חלקו על ההיתר, פשיטא שאינם יכולים לאכול מירקות שגדלו בשדות שבעליהם סמכו על היתר המכירה, שהרי הירקות אסורים - לדעת האוסרים - באיסור ספיחין, שהיא גזירה מדרבנן האוסרת באכילה את כל הירקות הגדלים בשנת השמיטה, אף שגדלו מאליהם ולא נעשתה בהם מלאכה. ואף ירקות שגדלו בשדה של נכרי היה מקום לאסור, עד שהרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ד הכ"ט הוצרך לתת טעם מדוע אין בהם איסור ספיחין, שאיסור ספיחין גזרו מפני עוברי עברה, והנכרי אינו מוזהר על השביעית. ויש להוסיף שדעת החזו"א בסימן י"ס ק' לאסור ירקות שגדלו בשדה שישראל שכר מנכרי, דמכין שהגידולים של ישראל שייך בהם טעם הגזירה. ואף אם יש מי שחולק על החזו"א, מ"מ האם תלמידיו והנוהגים ע"פ פסקיו נחשבים כהולכים נגד כללי ההלכה? ואף ביחס לפירות האילן, הרי נחלקו הראשונים בדין שמור ונעבד, ולחלק מהראשונים איסור שמור הוא איסור דאורייתא, ואף שהחזו"א היקל בזה מעיקר הדין, מ"מ יש שפסקו כדעת האוסרים.

ג. היתר המכירה מתבסס על כך שיש לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק כמבואר בגמ' בכמה מקומות, והובאו הדברים להלכה בש"ך יו"ד סי' רמב. אך צריך לדעת שיש גבולות לכלל זה, ולדעת הרבה פוסקים כלל זה לא שייך גבי היתר מכירה כמבואר בחזו"א שביעית סי' כג ס"ק ג-ד. וע"ע בקונטרס על איסור המכירה בשביעית לרב ראובן סופר ש"ל בשנת תשמ"ז עמ' כא-ל שהביא כמה טעמים שכלל זה אינו שייך לגבי היתר המכירה. ואף אם יש מחלוקת בדבר, א"א לכתוב שהחרדים שאינם סומכים על היתר המכירה הולכים נגד כללי ההלכה.

ד. היתר המבוסס על צירוף של כמה טעמים, כשכל טעם אינו טעם ברור להיתר, אינו אלא היתר דחוק, אף שאפשר לסמוך עליו. ומ"מ אף הראי"ה לא סמך עליו להוציא פירות שביעית לחו"ל, וכמש"כ במשפט כהן סי' פו: **"אע"פ שאני מיקל לאחרים מפני הדחק וחיי נפש ממש לסמוך על ההפקעה, מ"מ אני לכשעצמי אין לי עסק בפירות שביעית"** (ואף שאתרוג שגדל אצל נכרי הראי"ה היה מוכן לשלוח לחו"ל, אלא שחשש שאתרוג זה מורכב). וראה עוד במכתבו של הרב חיים ברלין לראי"ה שהתפרסם בעתון חבצלת שנת תר"ע גליון 50 עמ' שכח (הובא בספר משפטי ארץ שביעית עמ' 253): **"וכמדומני שכתר"ה שי' אמר לי בהיותי פה שגם הוא לא**

כאן המקום להאריך בנקודה חשובה זו.

יאלל מהפירות של ההפקעה ע"י מכירה כמו שאינו נהנה בלי ספק מחמץ שעבר עליו הפסח ע"י מכירה" (והרא"ה בתשובתו לר"ח ברלין באגרות רא"ה אגרת שיח לא הכחיש דבר זה. אגב, מכתבו של ר"ח ברלין הינו תשובה למכתבו המפורסם של הרא"ה - אגרת שטז המתחילה במילים 'עטי תרעד'). וע"ע באגרת תקנה שכתב "ומשו"ה כאשר עכ"פ אחרי ההפקעה נעשה האיסור יותר קל מעט נוכל בשופי לומר שהסומך בשעת הדחק על יחיד במקום רבים לא הפסיד". ובאגרת תקכב כתב הרא"ה "כאשר ראיתי שהרשעים חפצים שלא ימצא שום היתר בדרך הפקעה וכו' הייתי מוכרח לכתוב בזהירות גדולה דברים של מליצת זכות על הסומכים על ההיתר", ושם בהערה 9 כתב הרצי"ה קוק זצ"ל 'הסומכים על ההיתר' - "של עבודה בשביעית אחרי מכירת הקרקע לנכרי".

ה. ממאמרו של הרב אליעזר מלמד עולה שיש לחקלאים להעדיף לסמוך על היתר המכירה מהאפשרות להימנע ממכירת הקרקעות ולשמור שביעית כהלכה (ראה במדורו 'רביבים' שנדפס ב'בשבע' כ"ה באייר תשע"ה), ודברים אלו הם בניגוד לדעת הרא"ה במקומות רבים, חלקם הובאו במאמרי הנ"ל.

ובכלל, אם "מעיקר הדין בשעת הדחק אפשר להתיר כל עבודה בשביעית" והמכירה היא רק לחומרא, על מה חרד הרא"ה חרדה גדולה ומרה על הפקעת מצוות השביעית ע"י היתר המכירה, דבר החוזר ונשנה בכל אגרותיו? וראה באגרת רסג: "הנני להודיע לכבודם, שאיסור גדול הוא לזרוע בקרקע של השובתים, וחלילה חלילה להרים יד לעבוד בקרקעות הללו שבעליהם אינם רוצים לבטל קדושת השביעית ע"י ההפקעה, וישמרו נא מחרב נוקמת נקם ברית, העומדת לנקום נגד המזלזלים בקדושת שביעית בשאט נפש".

ו. דעת פוסקים רבים שמכירת כל קרקעות המדינה הנעשית כיום שונה ממכירת הקרקעות שנעשתה בזמן המתירים הראשונים, ובמכירה הנעשית היום אין גמירות דעת למכירה ולכן היא חוכא ואיטלטלא. ואף אם יש חולקים וסוברים שלאחר תיקונים שנעשו בהיתר המכירה אין חסרון של גמירות דעת, מ"מ דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, שהיה מגדולי הדיינים בדורנו, ואשר כבודו של הרא"ה היה מאוד יקר בעיניו, הייתה שהמכירה בטלה ומבוטלת מחמת חסרון של גמירות דעת למכירה³² (וע"ע בספר שלחן שלמה הלכות שביעית עמ' רפו ד"ה אמנם בשמיטה).

וראה עוד במאמרו של הרב זאב ויטמן בתחומין כרך כז עמ' 28-13 במאמרו "תוקף היתר המכירה מבחינה משפטית והלכתית", עד כמה היה קשה לסמוך על היתר

32 דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל הייתה שאף מכירת חמץ והיתר עיסקא הנעשים ע"י יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות אין להם תוקף כיון שאין גמירות דעת למכירה, אלא שבזה מועילה התוספת בשטר שיש תוקף למכירת חמץ ולהיתר עסקה בחוקי המדינה.

המכירה שנעשה ע"י אנשים שלא היו בעלי הקרקע, ועוד פגמים רבים הגורמים לחוסר גמירות דעת שהיו בהיתר המכירה. וראה שם בסוף הערה 1 שהרב ויטמן שמע מפי הגרש"ז אויערבך זצ"ל והגר"ש אלישיב זצ"ל שהבעיה הגדולה ביתר במכירה הכללית של כל אדמות מדינת ישראל, היא החסרון בגמירות דעת. ואף שבשמיטת תשס"ח הרב זאב ויטמן תיקן תיקונים רבים, אבל עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק.

ועי' בספר שלחן שלמה על שביעית עמ' רפו-רפח שהגרש"ז אויערבך טען שכיום המכירה גרועה הרבה יותר ואין לה שום תוקף, ועיי"ש שלא התיר אלא בשעת הדחק לחולה השוכב בבית חולים, אך לא התיר אף במקום של אי נעימות מרובה.

ובמאמר של הרב דוד מצגר שליט"א שהתפרסם בחוברת סיני כרך קמח חוברת ג "דעתו של מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל על היתר המכירה", מביא עדות מהרב זאב פרוינד שליט"א, שבדידיה הוי עובדא שבשנת השמיטה תשנ"ד הגרש"ז אויערבך זצ"ל התבטא שהיתר המכירה כפי שהוא נעשה כיום [שנת תשנ"ד] הוא דחוק [געלעכטער בלשוננו], ואין לסמוך עליו אף בהפסד מרובה [והשאלה הייתה על הפסד גדול מאוד - ביטול עסקה של מיליון ש"ח]. הוא אמנם הזכיר את שם הרבנים הפוסקים שגם כיום יש לסמוך על היתר המכירה, אך עמד על דעתו שאין לסמוך על ההיתר כלל.

הרב דוד מצגר מציין שם שאין זה סותר מה שאמר לרבנים הראשיים באותה שנה לעשות את היתר המכירה לכלל הציבור כבעבר, שכיון שיש פוסקים שמורים כן הם יכולים לסמוך עליהם, אף שאין דעתו כמותם.

ז. "הכרוז החתום ע"י תלמידי חכמים מהמגזר החרדי" שהזכיר הרב מלמד הינו כרוז שפורסם במנ"א תשס"ה, ועליו היו חתומים בין היתר הגר"ש אלישיב, הגר"ש וואזנר, ויבלחטו"א הג"ר נסים קרליץ והג"ר חיים קנייבסקי, שהם מגדולי הפוסקים בכל חלקי התורה, ושקול דעתם ההלכתי הוא שלמכירה אין תוקף באופן שהיא נעשית היום מחמת חוסר גמירות דעת של המוכרים. וכבר כתב הראי"ה באגרת תקנה: "כיון שיש אוסרים ומחמירים, אם אחד שומע לי וסומך עלי יש לו איזה סמך, אבל אם אחר סומך על הגאון הרידב"ז האוסר ועוד כמה גדולים עמו ודאי יש לו על מה לסמוך" (וידועה דעת הרידב"ז שחלק בתקיפות על תוקפו של היתר המכירה). והוסיף שם על מה שטענו שהרידב"ז "מפיץ חרמות וקללות על הסומכים על ההיתר: 'אנכי, אע"פ שאני מיקל, אין לי כל יפוי כח להשפיע על אחרים שיעשו כהוראתי [להשתמש בהיתר המכירה], מפני שגם אני מודה שלולא ההכרח יותר טוב לשמור שמיטה כהלכתה, ואני משתוקק לזה בכל לבבי ובכל נפשי, מה שאין כן המחמירים לפי דעתם הם מחויבים למחות בנהגים להקל".

ח. הציטוט בסוף מאמרי, בו מועלה פקפוק האם הראי"ה היה מנהיג את היתר המכירה בדורנו, אינו ציטוט מאלה החולקים על היתר המכירה, אלא מהרב אליעזר

איגרא, דיין בבית הדין הגדול, שהיה הרב של כפר מימון שנים רבות. כבר הרב זאב ויטמן, אשר הוא עצמו סומך על היתר המכירה וכמו שכתב באחד מגילויני 'המעין' האחרונים, כתב בהערה 14 למאמרו "תוקף היתר המכירה מבחינה משפטית והלכתית" בקובץ תחומין כז עמ' 24: "אינני בטוח מי פועל יותר לכבודו של מרן הרב קוק זצ"ל, המקדשים את היתר המכירה שנקבע כהוראת שעה וקובעים אותו כהלכה לדורות, או אלו המקיימים את צוואתו שתהיה שבת הארץ הולכת אט אט ונקבעת בארץ הקודש. אינני בטוח אם הרב קוק זצ"ל שהפקיע את חיובי השמיטה כהוראת שעה, בתקופה שבה היה חשש לפיקוח נפש של המתיישבים וחשש לחיסול ההתיישבות הצעירה בארץ, היה מעדיף כיום, בחלוף מאה שנה משמיטת תר"ע, להמשיך ולדבוק במכירה המפקיעה את חיובי השמיטה באופן כה גורף". והרב ויטמן נאה דורש ונאה מקיים בצמצום השימוש בהיתר המכירה כבר בשנת תשמ"ז בהיותו הרב של כפר עציון, ובמאמרו הרבים להרחבת השימוש באוצר ב"ד ולצמצום השימוש בהיתר המכירה.

ט. ואגב גררא, רציתי להעיר על הוכחותיו של הרב יהושע בן מאיר בחוברת 'המעין' האחרונה (גיל' 216 עמ' 102-103) בעדיפות היתר המכירה מהשתמשות בהיתר של אוצר ב"ד, מכך שהגר"י אלחנן מקובנא והרא"ה קוק ושאר המתירים את היתר המכירה במאה שלושים השנים האחרונות, השתמשו בהיתר המכירה ולא השתמשו בפתרון של אוצר ב"ד. ודבריו אינם מובנים, שהרי עיקר הצורך בהיתר המכירה בתקופה הראשונה, היה בגלל הצורך ליצא את הפירות לחו"ל, שד"ז היה הבסיס הכלכלי של המושבות (וכמבואר באגרות רא"ה אגרת קצו), ופירות המחולקים במסגרת אוצר ב"ד הרי הם קדושים בקדושת שביעית ואסורים בהוצאה לחו"ל. כמו כן אוצר ב"ד אינו פתרון אלא לפירות האילן [וגם זה תוך כדי לקיחת סיכונים של החקלאים על יבול הפירות, שהרי לא התירו לעשות את המלאכות כדרך בכל השנים], אך לגבי גידולי התבואה ושאר ירקות השדה שצריך לזרוע כל שנה, ושחל עליהם איסור ספיחין, לא שייך כלל היתר של אוצר ב"ד. ולהתיר מלאכות בשביעית ולמנוע איסור ספיחין א"א אלא ע"י היתר מכירה.

משה פטרובר

האם ברכת 'וציית' חלה כשהשמיטה מדרבנן?

לעורך שלום.

ב'המעין' (גיליון 216 [טבת תשע"ו; נו, ב] עמ' 101) הגיב הרב יצחק ברויאר על מאמרי בעניין שמיטה לעתיד לבוא ('המעין' גיליון 214 [תמוז תשע"ה; נה, ד] עמ'

21 ואילך), וכתב שאני "מעלים את דעת החזו"א (שביעית סי' יח ס"ק ד) שברכת "וציוית" התקיימה גם בבית שני וגם אחר החורבן, אף ששביעית בזה"ז דרבנן.

ויש לי להשיב כמה תשובות על דבריו: ראשית אציין שהדברים לא נאמרו בחזו"א בדרך ודאי אלא רק "ומסתבר דהייתה הברכה גם בבית שני וגם אחר החורבן...". זאת ועוד, גם אם 'מסתבר דהייתה הברכה' - לא בהכרח שקיימת הבטחה בתורה שתהיה ברכה כאשר השמיטה אינה מהתורה. ועוד אני תמה, אם כבר ראה הרב ברויאר להביא את החזו"א, מדוע העלים את דעת בעל חידושי הרי"מ (גיטין לו, ב על תוד"ה ותקון) שכתב כדבר פשוט: "דע"כ וציויתי ברכתי שייך גם בדרבנן כשתקנו"? [אמנם ראה ב"מכתבי תורה" לאדמו"ר מגור בעל "אמרי אמת", הגאון רבי אברהם מרדכי אלטר זצ"ל, אגרת סו (במהדורה שלישית ת"א תשנ"ז; היא אגרת נה במהדורה הישנה) אות ה (עמ' קז-קח) שדחה את ראיית זקנו החידושי הרי"מ, עיי"ש]. גם הגראי"ה קוק זיע"א (אגרות הראי"ה ח"ב אגרת תקנ"ה אל הגאון הרידב"ז, עמ' קפד) כתב: "כי בעוה"ר הנס הגלוי של "וציוית ברכתי" אין אנחנו ראויים עדיין שיתגלה בפועל מפני כמה סיבות, או מפני נפילת הדור, או מפני הספיקות בענין גוף השמיטה", ומדבריו משמע שאם הדור היה ראוי, ואם לא היה ספק לגבי קביעת שנת השמיטה, הייתה הברכה שורה למרות ששמיטה דרבנן.

אלא שכנגד דעות אחרונים אלו עומדים דברי רבותינו בעלי התוספות (גיטין לו, ב ד"ה 'ותקון רבנן'), הסמ"ע (חו"מ סי' סז ס"ק ב), וכן משמע מהחת"ס (בפירושו לגיטין שם ד"ה 'ועברו על מ"ש בתורה') ועוד רבים, שאין הבטחת "וציויתי את ברכתי" שורה אלא כאשר השמיטה דאורייתא. גם הגאון הרב יוסף ענגל זצ"ל (אוצרות יוסף עמ' נא, קב) הביא את דברי התוס' והסמ"ע, וכתב: "לכן אם נאמר שיסמכו עתה על זה הוי ליה סמיכה על הנס, והלכה פסוקה דלא סמכינן אניסא", וזה בניגוד לדברי החזו"א שאפשר לסמוך היום על הבטחת הברכה למרות שרק 'מסתבר' שהייתה ברכה בימי הבית השני ואחרי החורבן.

על פי כל הנ"ל, ובעיקר כיוון שהדברים מפורשים בתוס' ולא מצינו בראשונים חולק, חזקו עלינו דברי הגמ' (ע"ז ז, א; וראה חזו"א שביעית סי' כג): "אם היה אחד מהם גדול מחברו בחכמה ובמניין - הלך אחריו". קשה אם כן לקרוא לאי הבאת דעתו של החזו"א בעניין זה 'העלמה'.

יהושע בן-מאיר

נתקבלו במערכת

גם הם קרויים אדם. הנכרי בעיני הרמב"ם. מנחם קלנר. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, (תשע"ו. 249 עמ'. (03-5318575)

פרופ' קנלר מציג ומנתח בספר זה את שיטת הרמב"ם בעניין יחס התורה לגויים. שם הספר כבר מעיד שהמחבר מתכוון להפוך בו את היוצרות - לא 'אתם' קרויים אדם' כפי שדרשו חז"ל, אתם ולא אומות העולם, אלא ש'גם הם' קרויים אדם'. בהגינות ראויה לציון הוא פותח את הספר בהצגת שלוש דעות שעליהן הוא חולק: הראשונה, שאותה הוא כמובן מגנה בחריפות, היא שיטת מחברי הספר 'תורת המלך' הידוע, שטוענים על יחס מפלה שיטתי ועקבי לגויים בהלכה בכלל ובהלכות הרמב"ם בפרט, ולדעתם כך נאה וכך יאה; השנייה היא דרכו של הרב שלמה אבינר, שבכמה כתבים הוא מנסה 'לאנוס' את הרמב"ם, לדעת פרופ' קנלר, ללכת בשיטת רבי יהודה הלוי שעל פיה קיים הבדל בסיסי יסודי בין היהודי לבין הגוי, בעוד שלדעת המחבר דעתו של ריה"ל 'בעייתית' ולא קבילה; והדרך השלישית מיוצגת בדרכו של הרב צבי הרשל שכטר, מגדולי הרבנים בארה"ב, ראש מערך הכשרות OU וראש הכולל בישיבה אוניברסיטה, תלמיד מובהק של הרב סולוביצ'יק זצ"ל, שקבע שאמנם כל בני האדם נבראו בצלם אלוקים - אבל מעלת צלם אלוקים של בני ישראל גבוהה ממעלת הגויים. לדעת פרופ' קלנר הרב שכטר פשוט 'לא שם לב' שקריאתו ברמב"ם 'מוזרה', ושמשמעות דבריו, בלי שהוא מודע לכך, היא למעשה גזענות אופרטיבית, עד כדי כך... ואחרי שאנו מכירים כבר בפרק הפותח את דעותיו של הפרופסור, ואחרי שהחץ כבר תקוע, לא נותר אלא לצייר עיגולים סביב החץ הזה, ולהוכיח מכל משפט שני ב'משנה תורה' ובפירוש המשניות וב'מורה הנבוכים' עד כמה חייב הרמב"ם את הגויים ועד כמה ביטל את כל ההבדלים שקיימים בינם לבין אחינו בני ישראל... אמנם המחבר מתפתל בכמה הלכות שאי אפשר לזוז בהן ימין ושמאל, ומתעלם מגירסאות מדויקות, ולכן מסכם ואומר (עמ' 211): 'עמדתו הבסיסית של הרמב"ם [=שאינן הבדל מהותי בין יהודי לגוי] חוזרת ומופיעה בכתביו, וקשורה קשר אמיץ לעיקרי תפיסותיו הדתיות והפילוסופיות. לכן, אף אם במקומות מעטים בכתביו נראה שהוא נסוג מעמדה זו - אין להעלות על הדעת שנסירה זו מבטאת את עמדתו הבסיסית'. ובעברית פשוטה: גם אם הרמב"ם, בעקבות חז"ל, מפלה לרעה גויים בהלכות מסוימות ובהגדרות ברורות - זוהי 'נסירה' מעמדתו הבסיסית שכבר הוכחה על פי תפיסותיו הפילוסופיות, ואין להעלות על הדעת' שמקומות אלו מבטאים את דעתו האמיתית... הרושם הוא שאין כאן כלל חיפוש אמת, אלא יישום אג'נדה בלבד. נחמה פורתא קיימת בעובדה שגם פרופ' קלנר מודה שדעותיהם של רבים מגדולי ישראל בכל הדורות לא דומות כלל לרמב"ם 'שלו'. כך הוא מתקשה לקבל כפשוטה

את דעת רש"י שכל העולם לא נברא אלא לשם התורה ולשם עם ישראל, שהרי היוצא מזה הוא שלחייהם של מיליארדי בני אדם שאינם יהודים אין משמעות (עמ' 215); האמת היא שלא צריך להגיע לקיצוניות הזו בהבנת דברי רש"י, והעולם צריך גם אותם, וגם להם יש הזדמנות להיות עובדי ה' אפילו בגויותם ק"ו אם יתקרבו לדת האמת. אמנם בוודאי שרש"י לא מסכים למסקנת פרופ' קלנר ש'גם הם קרויים אדם', וגם הרמב"ם לא, וגם לא חז"ל, וכנראה שגם לא הקב"ה...

אסיא. כתב עת לרפואה, אתיקה והלכה. העורך: הרב ד"ר מרדכי הלפרין. חוברת צט-ק, מרחשון תשע"ו [כרך כה חוברות ג-ד]. ירושלים, המכון ע"ש ד"ר פלק שלזינגר ז"ל לחקר הרפואה ע"פ התורה ליד המרכז הרפואי שערי צדק, תשע"ו. 220 עמ'. (02-5361600)

חוברת המאה של כתב העת החשוב והמרכזי בעולם לענייני רפואה והלכה, שיוצא לאור כבר ארבעים וחמש שנה. ייסדו וערך אותו במשך שנים הרב פרופ' אברהם שטינברג, היום המנהל והעורך ראשי של האנציקלופדיה התלמודית ומוסדותיה ומחבר האנציקלופדיה ההלכתית-רפואית, והחליף אותו בתפקיד כבר לפני שנים העורך הנוכחי הרב ד"ר הלפרין. גם הפעם החוברת עוסקת בנושאים אקטואליים וחשובים, כמו הדרכים לכתיבת מכתב שחרור בשבת - זהו נושא קריטי בחיי היום יום של בית החולים, כאשר מסיבות מדיקולגיות וגם מעשיות אי אפשר בדרך כלל לדחות את הכנת המכתב החשוב הזה ואת הדפסתו, והשאלה איך עושים את זה בלי לחלל את השבת. בהמשך נמצאים מספר מאמרים שעוסקים בבעיה קשה שלא נותנים עליה מספיק את הדעת, והיא מחלת האַנְזִיִּקְסִיָּה (ציימנות בעברית תקנית), שבה החולים (בדרך כלל חולות) מרעיבים את עצמם באופן מודע ולא מודע לפעמים עד מוות בגלל עיוות בדימוי הגוף שלהם, כאשר בכל שאר הנושאים הם מתפקדים כאחד האדם, וזה מה שמטעה את סביבתם ומונע את הגדרתם כ'חולי נפש'. בהמשך הרב אריה כץ, רב משיב במכון פועה ומעורכי האנציקלופדיה התלמודית, משחזר את דעתו של מרן הרב עובדיה זצ"ל בעניין זהות האם בתרומת ביצית (ובמקרה ההפוך - אם פונדקאית), ומוכיח שהדעה המקובלת, שהרב עובדיה הכריע שבעלת הביצית היא תמיד האם, אינה מדויקת, למרות שהמצטטה הוא יהודי חשוב בזכות עצמו - הגר"ש עמאר; נראה שהרב עובדיה נשאר בספק ולא הכריע מי היא האם ההלכתית, ולכן גם לא הוציא מתחת ידו תשובה מנומקת בכתב בנושא זה [אני מחכה לתגובתו של הרב עמאר שליט"א בגיליון הבא של 'אסיא']. ד"ר אורי לוי, רופא ילדים ותיק מהיישוב פוריה שבגליל, מזהיר שוב את הציבור שלא להסתמך על מסקנות של מחקרים מדעיים שקיים חשש שהם מוטעים, וכך למשל אין לדעתו להקל ראש

בסכנות של השימוש באמצעים הורמונליים למניעת הריון, ויש להשתמש באמצעים אחרים כגון דיאפרגמה; אולם כבר כתבתי בזמנו על כך שאין זה פשוט להקל בשימוש בדיאפרגמה כאשר קיימות אפשרויות אחרות, והעדויות שגם רש"ז אורבך זצ"ל הקיל בשימוש בה לכתחילה נסתרות ע"י עדויות מוסמכות שגם הוא התייחס לאמצעי זה כפתרון מאוד 'בדיעבד', ושכלל ה'הורמונופוביה' אינה מוצדקת. ואכמ"ל. הרב אוריאל בנר, ר"מ בשיבת ההסדר בשדרות, מציג את התפילות השונות שנחשבו ע"י חז"ל כתפילות שוא ואת אלו שגם בהן מתפללים על נס ובכל זאת נקבע שמותר לאומרו, ומנסה לעשות סדר בסוגיא סבוכה זו. בהמשך מובא צילום של תשובה הלכתית-רפואית מתוך ספרו החשוב של הרב יוסף צבי הלוי זצ"ל אב"ד ת"א-יפו (נפטר בשנת תש"ך) 'אמירה נעימה', בתקווה שהדבר יגרום ל'תיאבון' לאחד המכונים התורניים להכין מהדורה חדשה של ספרי גאון צנוע זה, שנדפסו מרוב עניותו וצניעותו על נייר עיתון ובכריכת קרטון, והוא לא זכה שתורתו הגדולה תמצא את המקום הראוי לה בשדה הספר התורני. וכל זה רק מעט מהעושר המצוי בגיליון חשוב זה של כתב העת החשוב הזה. לא נברך את הגיליון ואת עורכו ח"ו בברכה 'עד מאה ועשרים' - אלא הרבה יותר מזה, שימשיכו להפיץ את תורתם עוד הרבה שנים בריאות וטובות. והערה לסיום: אני [בתוקף תפקידי כחבר מערכת...] מפנה שוב את תשומת לבו של ידידי הרב העורך שליט"א שאין שום הצדקה למניין הכפול של כל חוברת, ואשמח לראות שהגיליון הבא יהיה גיליון קא, ולא קא-קב... תזוזה קלה כבר נעשתה, כאשר בהפנייה למאמרים בגיליונות אחרים בהערות השוליים 'ויתר' העורך על ציון מספר הכרך והגיליון, והוא מסתפק בציון המספר הרץ (גיל' 88-87 למשל); לענ"ד הגיע הזמן לוותר על המיספור הכפול שאין לו טעם וריח.

תורת חטאת לרבי משה איסרליש - הרמ"א. יוצא לאור ע"פ כת"י ודפו"ר, עם השוואה לחיבוריו 'דרכי משה' ו'יד רמ"א' ועם הערות 'נגיד אליעזר'. הרב אליעזר גלינסקי. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשע"ו. 42+תנמח עמ'. (6526231)

ספר 'תורת חטאת' מבוסס על ספר 'שערי דורא' לר"י מדורא תלמיד מהר"ם מרוטנבורג, ובו בירורים יסודיים ופסקי הלכה של הרמ"א על הלכות איסור והיתר, מהם נטל את פסקיו בנושאים אלו ב'דרכי משה' ובהגהותיו על השו"ע. הרב אליעזר גלינסקי, למדן ירושלמי, השווה בדקדוק ובכישרון רב בין הדפוסים השונים וכתבי היד של 'תורת חטאת' ובין פסקי הרמ"א בספריו האחרים, בחן את כתבי מפרשיו ומשיגיו, והוציא לאור סולת מנופה - נוסח מדויק והפניות וצינונים והערות תוכן. בין השאר גילה המהדיר שרבנו הרמ"א נקט בשיטת ציון דפים שונה מהדרך המקובלת

היום - לשיטתו המפתח כולו (שני עמודים) נקרא ע"ש הדף הרשום בעמוד השמאלי למעלה, ועל כן העמוד הימני הוא 'עמוד א' והשמאלי (מה שאצלנו נקרא עמוד א) נקרא 'עמוד ב'. גילוי העובדה הזו פתר תמיהות שנבעו מציונים לא מדויקים שקבעו פוסקים ומפרשים שלא הכירו תופעה זו (הרב ישראל מ' פלס העיר כבר על תופעה זו במבוא לסמ"ג השלם מהד' מכוון שלמה אומן ומכוון ירושלים). הספר כולל מבוא מאיר עיניים והשלמות ומפתחות, עבודה שלמה הראויה לשבח.

מכתבי חזון איש. צורת אות צ'. עם לקט וביאור 'פשר חזון'. ע"י ישראל רוטנברג ויהונתן מועלם. מודיעין עילית, תשע"ו. סד עמ'. (08-9298695)

כאשר עלה הגאון החזון"א זצ"ל לארץ הקודש לפני כשמונים שנה, מצא להפתעתו שבניגוד לנהוג בליטא מולדתו רבים בארץ, גם מהאשכנזים, נוהגים להשתמש בתפילין ומזוזות שהיו"ד של האות צ' שבהם (האות צ' בנויה מחיבור אות נון" הנוטה מעט שמאלה ועליה אות יו"ד) נוטה עם ראשה ימינה (כמו בכתב ראי), ולא כמו י' רגילה - קדימה. החזון"א פסל תפילין ומזוזות ואף ספרי תורה הכתובים בצ' ה'הפוכה' הזו, וסבר שלאשכנזים הם פסולים אף בדיעבד, שכן לדעתו רק האר"י החל להנהיג את כתיבת היו"ד ההפוכה מסיבות קבליות, ומנהגו התקבל אצל הספרדים (למרות שלדעתו גם הם רצוי שיצאו ידי חובה לדעת כולם עם צ' 'ישרה'), ולאשכנזים צורת היו"ד של האות צ' חייבת להיות ישרה. הוא הסתמך בין השאר על שמועה בשם הגר"א ששינוי צורת היו"ד באות צ' הוא מהשינויים שהנהיג שבתאי צבי בזמנו, וכמובן שמצוה להתרחק מהשבתאים ומשינויהם. תלמיד חכם לא-מפורסם בשם הרב אריה ליב פרידמן זצ"ל לא קיבל את דעתו של החזון"א בעניין זה, ובניגוד למקובל שהחזון"א היה משיב למשיגיו מכתב או שניים ולא ממשיך את הוויכוח - התנהלה בעניין זה התכתבות ענפה בין הרב פרידמן לחזון"א, שבסופה חזר בו החזון"א באופן מפתיע לשליש ולרביע - הוא התיר את הצ' ההפוכה בדיעבד, ולא מחה באלו שלא נהגו כפי דעתו. המכתבים משני הצדדים פורסמו בשנת תשי"ד ע"י הרב פרידמן בספר בשם 'צדקת הצדיק', ועוררו רעש גדול. לאחרונה עסקו שני אברכים מקרית ספר (מודיעין עילית) בסוגיא זו, ומצאו שלמרות שרוב הנושא כבר התברר בספרי החזון"א וב'צדקת הצדיק' - עדיין נשאר להם מקום להתגדר בו. הם אספו את מכתבי החזון"א בעניין (תשעה מכתבים, שלושה יותר ממה שפורסם ב'צדקת הצדיק') ופרסמו אותם עם ביאור רחב והפניות והערות בסגנון ובתוכן המתאים לתלמידי חכמים שרוצים לרדת לעומקה של הסוגיא, ואח"כ סיכמו את הנושא בעשרה פרקים, והדברים מאירים ונהירים. אוסיף רק הערה אחת: בראש עמ' לח ליד הע' קצו הנוסח במכתב החזון"א הוא 'ובכלל, כל נשמה קבלה חלקה בתורה, ואין זו חלקי לחפש' וכו'. ברור שכוונתו היא

שלדעתו חלקו בתורה הוא העיון הלמדני והפסקני בדברי גדולי הראשונים על פיהם מוכרעת ההלכה, ולא חיפוש דעות נוספות של ראשונים ואחרונים, וק"ו לא חיפוש צורת הכתיבות בספרי תורה ישנים, כפי שהוא כותב במקומות אחרים באגרותיו בנושא זה, שלא כפי שעשה הרב פרידמן שחיפש ומצא ספרי תורה עתיקים ובחן את דרך כתיבת האות צ' בהם. אולם לפני המהדירים בזמן כתיבת הערותיהם היה נוסח אחר: 'ואין זו חלקי לפרש' במקום לחפש, ואת כל הפיסקה הם מסבירים אחרת: שאין דרכו של החזו"א להתווכח ולשכנע אחרים לקבל את דעותיו, ואין דרכו להאריך בהסבר סברותיו וכו', ונראה שהטעתה אותם הגירסא שהייתה בפניהם בעת כתיבת ההערות כאמור. וכמובן שאין הערה פעוטה זו פוגמת בחשיבות הקונטרס הזה לכל העוסקים במחלוקת מרתקת זו, שהרבה גופי הלכה ודרכי פסיקה תלויים בה.

אסיף. שנתון איגוד ישיבות ההסדר. עורך אחראי תלמוד והלכה: אייל רזניקוביץ; עורך אחראי תנ"ך ומחשבה: שמואל מרצבך. **גיליון ג.** ירושלים, איגוד ישיבות ההסדר, תשע"ו. 2 כרכים (1179 עמ' בס"ה!).
(ktavet.asif@gmail.com)

בתלאת הוי חזקה. כתב העת החדש הזה, המופיע הן בדפוס והן באתר המיוחד לו, מפרסם עשרות מאמרים בכל חלקי התורה, מאת תלמידי חכמים ידועים ובחורים צעירים, ברמה ובאיכות ראויים לציון. המערכת הרחבה כוללת כעשרים ר"מים ואברכים למדנים מישיבות ההסדר השונות, והם 'עושים את העבודה'. הכרך הראשון ('תלמוד והלכה') פותח בדברים לזכר אחד מהמיוחדים שבין חברי המערכת הרב איתם הנקין הי"ד, שנשא על ראשו שלושה 'כובעים': חברת מערכת, אחראי מדור 'אישים ושיטות', וכותב, וכן דברים לזכרו של מורנו הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, ועוד כעשרים מאמרים בענייני הלכה ולמדנות. בכרך השני כחמישה עשר מאמרים בענייני מחשבה, רובם ככולם קשורים ומחברים ועוסקים בדברי מרן הראי"ה זצ"ל במלאת שמונים שנה לפטירתו, ועוד כמה בענייני תנ"ך ואישים ושיטות, כולל מאמר אחד מעזבונו של הרב איתם ז"ל. זהו כלי מחזיק ברכה שהולך ותופס את מקומו בציבור התורני-לאומי ככתב העת התורני המרכזי. בולט מאוד שיתוף הפעולה המפרגן והידידותי בין רבנים ולמדנים מבתי מדרש שונים ואף רחוקים זה מזה בתוך הציבור 'שלנו', ואני מקווה שכמה בתי מדרש שעדיין לא מצאתי נציג שלהם בין הכותבים והעורכים ייאספו גם הם לגיליונות הבאים של 'אסיף'.

Survey of This Issue

Welcome to Issue 217 – Nissan 5776 of *HaMa'ayan*. As you can see, this issue differs slightly from previous issues in appearance and organization in accordance with the renewal that the Shlomo Aumann Institute is currently undergoing. Inter alia, the section describing new *Torani* books received and the English abstracts have been substantially abridged.

As usual, this issue features diversified topics addressed by a heterogeneous assemblage of authors, among them: identifying an ancient manuscript of Maimonides' son Avraham, and newly published novellae of Rav Weinberg *zt"l*, author of the *Seridei Eish*, attitude to the Bar Kokhva Revolt and *halakhot* of counting the *omer*, narrative-historical clarification of the beginning of our forefathers' descent to Egypt and clarifications concerning the Tabernacle and its implements, laws of 'lifting of the hands' to confer blessing for a priest [*kohen*] whose hands are tattooed, and correction of a widespread error in the understanding of the rules of the menstruant [*niddah*], as well as eulogies for three precious personalities who have recently passed away: Prof. David Merzbach, among the longtime subscribers of *HaMa'ayan*, and Rav Cooperman and Rav Posen, both of them among the longtime contributing authors of *HaMa'ayan*, all three of them prominent '*Torah im Derekh Eretz*' [implementing Gd's will in the real world] figures, spirited activists, each in his own field, who merited to exert great influence on the life of Torah in the Land and to raise upright generations in the newly constructed Land of Israel. The Responses and Comments section is greatly expanded this time, and includes brief comments on matters raised in previous issues as well as several extensive discussions: on the topics of women's modesty, the correct relationship to 'leniency by sale' [of the Land to ameliorate Sabbatical restrictions], our Sages' chronology, and more. The authors are, as stated, from across the *Torani* (Torah-oriented) spectrum, among them young students along with prominent rabbinic scholars, *Torani* men of science and bookmen of every stripe, young teachers (*ramim*) and businessmen who occupy themselves with Torah, from the Land of Israel and overseas. I am in great distress over the dozens [!] of good, important articles whose publication we have been again forced to reject due to space limitations in each issue.

The editors of *HaMa'ayan* and the directors of the Yeshivat Sha'alvim and Shlomo Aumann Institute wish our subscribers and readers a happy and kosher Passover, good tidings to one and all, and may we soon merit to eat 'the offerings and the Paschal sacrifices'.

Yoel Catane

Table of Contents

"No one is in a position to know the details of this and similar things until they have come to pass"... / The Editor	2
Identifying Leaves of an Unknown Autograph Composition of R. Avraham ben haRambam / Adiel Breuer	3
An Explanation of the Author of the <i>Seridei Esh</i> on ' <i>Shenayim Ochazin BeTalit</i> ' / Rav Avraham Abba Weingort	8
Rabbi Akiva and Bar Kokhva – A Study in the Sages' Relationship to Rebellion and Its Implications for Our Generation / Rav Netanel Arye	12
The Wording of <i>Sefirat HaOmer</i> / Rav Aharon Beck	23
When Did Our Forefathers' Descent into Egypt Begin?/ Rav Nathan Kamenetsky	28
The Sockets of the Tabernacle and the Craft of Building [<i>Melechet Bone</i>] / Rav Yitzchak Meir Yavetz	36
The <i>Ephod</i> , the Stones of the Breastplate and the <i>Shamir</i> / Prof. Zohar Amar	41

Halakha and Realia

Tattoo on the Arm of a <i>Kohen</i> / Zvi Ryzman	60
Towards the Meaning of the Phrase " <i>Humra Yeteira</i> " in the Works of Maimonides / Rav Yehuda Zoldan	68

Memorials

Rav Yehuda Cooperman <i>zt"l</i> in the Wilderness of Sinai / Rav Yoel Catane..	72
"That the Name of Heaven Be Beloved Because of You" - Prof. David Merzbach <i>z"l</i> / Samuel Merzbach	75
On Rav Dr. Rafael Benjamin Posen <i>z"l</i> / Rav Mordechai Greenberg, Rav Yaakov Laufer	79

Responses and Comments

'They will not Continue to See them Anymore' / Rav Yoel Peretz, rejoinder - Rav Shemaria Gershuni; The Chronology of the Persian Emperors and the Era of the Return to Zion / Rav Yossi Briner; Elucidating the Opinion of Rav S. Z. Auerbach <i>zt"l</i> Concerning Converts in Our Time / Rav Aharon Goldberg; More on the Significance of the Days of Hanukkah / Rav Eliezer Lerner; Concerning the Recital of the Names of the Ten Sons of Haman Aloud by the Congregation / Rav Boaz Mordechai, Moshe Hadad; A Halakhic Basis for Modesty in Women's Dress – Reply / Prof. Nadav Shnerb, Rejoinder to the Reply - Rav Yehoshua Inbal; Sale of a House in the Land of Israel to a Non-Jew in an Emergency Situation / Avi Kalman; Are Opponents of the 'Leniency by Sale' [<i>heter mekhira</i>] is Violation of Halakha? / Rav Moshe Petrower; Does the Blessing of "I will command my blessing" Apply When the Sabbatical Year is only <i>Derabanan</i> ? / Rav Yehoshua Ben Meir	82
Editorial review of Recent <i>Torani</i> Publications / Rav Yoel Catane	114