

הפעני

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

בתוכן :

- 1 הלילה הזה כלו מצה / הרב מאיר להמן זצ"ל
2 בגנות המחלוקת וחילול השם / ה"חפץ חיים" זצ"ל
3 תורה ודרך ארץ ב"שפת אמת" / הרב אריה הנדלר
15 עיונים בפ"ר"ע ספורנו על התורה / הרב י' קופרמן
24 הוי הלימודים ע"פ חז"ל (המשך) / הרב ש"ר הירש זצ"ל
39 נוסח ברכות במקדש וענייתן / הרב רפאל אויערבך
50 לענין "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" / יעקב אורבך
51 נתינת מעשר שני ללוי ולעני / הרב מרדכי עמנואל
הנץ החמה לפי הנראה בירושלים ובבני ברק /
56 ד"ר מרדכי וידידיה מנת
69 ארבעה צריכים להודות / פרופ' אברהם ס. אברהם . . .

במ"ד ירושלים ניסן תשמ"ט • כרך כט, גליון ג • המחיר — 6 שקל

מינוי שנתי: בישראל: — 20 שקל בחוץ לארץ: 12.5 דולר

כתובת המערכת: רח' צפניה 62, ירושלים, טל' 288883

הרב מאיר להמן זצ"ל

הלילה הזה כלו מצה

להלן קטע מפירוש הרב מאיר להמן להגדה של פסח. הקטע הושמט

בתרגום העברי, הוצאת נעת, בני ברק, תשכ"ז, עמ' סג [למה ?].

לאור מאורעות הימים אנו רואים חשיבות לפרסם את ההשמטה.

המערכת

משך מאות שנות הגלות לא היו חסרים בישראל אנשים ונשים גדולים, חרדים וצדיקים. אבל הגאולה לא יכלה לבוא מפני המריבות שהרחיקו איש מרעהו: כתות ופלגים ערערו תמיד את שלום בני הגולה. צדוקים, בייתוסים, מינים, קראים, שבתאים וכו' וכו' הביאו אסון ובלבול בין קהילות יעקב בארצות פזוריהם. אבל לא רק בגלל ניגודים עקרוניים גדולים פרצה מחלוקת, אלא גם בגלל דברים פחותי ערך, שהביאו לשנאה ולעוינות. זה כבש לפעמים חלק גדול של היהדות וגרם להתפוררות איומה של הקהילות.

אוי, גם היום עוד לא נהיה יותר טוב. אש השנאה והמחלוקת מתלקחת בלהבות. לא די שיש לנו אויבים מסביב, אלא אנו מתקוטטים בינינו ואחד ממרר את חיי השני, וברוב הפעמים בגלל דברים חסרי ערך. לפני כמאה שנה פרח לימוד התלמוד בין יהודי גרמניה אולי יותר מאי-פעם. הקהילות הגדולות והקטנות הצטיינו בצדיקות אמיתית. הצעירים נהרו מכל חלקי גרמניה אל הישיבות שהיו בכל מקום, בו היו יהודים, בפראג, פיורדה, פרנקפורט ע"נ מיין, מגנצה, וורמייזה, מנהיים, קרלסרוה, ברלין, ברסלאו, פרנקפורט ע"נ אודר, הלבפשטט ובמקומות קטנים רבים. אז פרצה המחלוקת האומללה נגד הרב הגדול רבי יהונתן אייבנשיץ. נציגי תורת ה' לחמו וקמו אחת נגד השני ואף השפילו, אחד את השני. אין לתאר כמה הזיק הריב הזה וגם גרם להרחיק את הנוער מלימוד התורה. אין לתאר כמה זה פגע ביראת שמים. היתה לנו עוד הזדמנות לשמוע על כך מבני הדור שהיו עדים למחלוקת הזאת.

אין ברצוננו לדבר על המחלוקות שבאו בעקבות מה שמכונה התנועה הריפורמית. אבל יש לצטער עד מאד שגם בין היהודים החרדים שולטים ריב ומצה. הלילה הזה כלו מצה. זה מאריך את ליל הגלות.

בגנות המחלוקת וחלול השם

... צר לי מאד ממה שנתרבה המחלוקת בישראל. והוא מה שנתחדש מדי יום ויום צדדים וצידי צדדים, והכל בפרהסיא ע"י שמדפיסים גליונות הרבה לכל צד ומשלחים לכל פינה ופינה, זה פונה ומרבה חתימות לצד שלו ומבזה לצד שכנגדו וזה להיפך (וראיתי לאחר שכותב כל המרבה בחתימות הרי זה משובת, ואני אומר, שכל המרבה הוא מרבה מחלוקת בישראל). הכלל, נעשתה כל הגולה כמדורה של אש, שאין לך יום שאינו מגיע לידי נגד רצוני, עתונים וגליונות מכל צד ששופך ברו על צד שכנגדו, ומאד מאד צר לי שגם על ארצנו הקדושה הצליח מעשה שטן, וגם היא נפלה ברשת המחלוקת, ולא אדע מי התיר להם עון לשון הרע ועון מחלוקת שהוא עון גדול ותורא.

ומה שכל אחד חושב שעם צדו היא האמת ורק הצד שכנגדו הוא הגורם למחלוקת ועל האשונות לוי האשם, אבל לו, לא יגיע שום עונש, טעות גדולה היא, דאפילו אם תהיה האמת עם צדו, מכל מקום במחלוקת מצוי שמתגברת מדת הנצחון, ושם נעשים כל המעקשים למישור דעל ידי הכעס והנצחון לא יכול לצאת בוודאי דבר מתוקן כהוגן, ומה נעשה כי יפקדנו אלקים. ועוד עולה על כולנה מה שנתרבה עון חילול השם ע"י מאד, ומי ידע מה יהיה חיל הפוף מזה. הלא ידוע משאתנו"ל אחד שונג ואחד מזיד בחילול ה', ואין מקיפין בחילול ה'. והנה ידוע לכל מה שאירע בימי התנא ר' עקיבא, שהיו לו כ"ד אלף תלמידים, והיה אז דבר ה"ל, ומתו כל הכ"ד אלף והיה העולם שמם מן התורה, עד שבא ר' עקיבא אצל רבותינו שבדרום, ומצא שם חמשה ושנאה להן, ואלו הן: ר' מאיר, ר' יהודה, ר' יוסי, ר' שמעון ור' אלעזר בן שמעון. ועל זה נוהגים אבילות כל ישראל בכל שנה מפסח עד עצרת כידוע. ואיתא בגמ' שעונם היה על שלא נהגו כבוד זה לזה. ועתה נתבונן נא, דהלא רק אונאת דברים הוא, והוא רק לאו בעלמא ואין חייב על זה מיתה בידי שמים, ולמה מתו? אלא שע"י נסבב חילול ה' גדול בעולם שתלמידי חכמים רבים זה עם זה ומבזים התורה ומצותיה לעין כל.

ועל זה אני אומר, מורי ורבותי, למה לא נירא מארזי הלבנון, קדושי עליון, שבודאי היה לכל אחד תירוץ בפני עצמו שאין בו אשם, ועיקר האשם על חבירו ולא עליו, ואפילו הכי אנו רואין שתורתן וקדושתן לא הגינו עליהן ושלטה מדת הדין בכולן.

... ומלבד כל אלה, הלא ידוע מה דאיתא בקידושין (דף מ:): דהעולם נידון אחר רובו והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, עבר עבירה אחת אוי לו שהכריע את עמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וכו', ובשביל חטא יחיד שעשה זה איבד ממנו ומכל העולם טובה הרבה. והנה הלא אנו רואין מזה שאפילו איש אחד בחטא אחד יכול להכריע עצמו וכל העולם לכף חובה חלילה, וכל שכן כאשר היצר הרע מתגבר להחטיא כמה אלפים מישראל בעון לשון הרע ומחלוקת וחילול ה', מי ידע מה יוכל להוליד מזה, ה' ירחם. ובפרט על זמננו שנתרבו צרות על ישראל לאין שיעור, וכמעט נתקיימו כל הסימנים שנאמרו בגמ' בחלק ובסוף סוטה בעקבא דמשיחא וכו', וקרוב הדבר מאד שזמננו הוא עקבא דמשיחא, והיה ראוי לכל אחד להתחזק בתורה ומעשים טובים, ולהרבות שלום בישראל כדי שתכריע הכף של זכות. ואיך יחרד לב כל איש ישראל לראות שדוקא בזמן כזה מצליח מעשה שטן להרבות קטטות ומריבות בכמה עיירות בישראל, וע"י נחלל שם שמים מאד. ועד כמה החיוב גדול על מי שיש בידו למחות שלא להגיד על כל פנים להדפיס כתבי פלסתר אחד על חבירו שעון פלילי הוא למאד.

ועל כן אחי ורעי, חזקו נא על עצמכם ועל כלל ישראל, וכל אחד במקומו יראה לכבות את אש המחלוקת כדי שלא יהא שמו הגדול מחולל עוד, ויתאמץ להרבות שלום במקומו, ובזכות זה נזכה לשמוע קול מבשר שלום בעולם.

הצעיר שבכהונה הכותב בלב נשבר

ישראל מאיר הכותב

בעהמ"ח ספר חפץ חיים ומשנה ברורה

תורה ודרך ארץ במשנת ה"שפת-אמת"

הקדמה

לפני מאה שנה בכ"ז טבת תרמ"ט נתבקש הרב שמשון רפאל הירש לישיבה של מעלה. את גולת הכותרת של מפעלו ניתן לראות בחידוש שיטת "תורה עם דרך ארץ"¹. רבות נכתב כבר על יחסם של גדולי יהדות מזרח אירופה לשיטתו של הרש"ר הירש²: השאלה העולה לאחר בדיקת הצדדים ההיסטוריים של סוגיה זו היא, האם נבעה התנגדותם של גדולי יהדות מזרח אירופה לשיטת הרש"ר הירש מתוך הבדלי גישות רעיוניות מעמיקות, או שמא היתה זו התנגדות שיסודה בצדדים המעשיים של הבעיות שנצבו בפניהם³.

בתקופה כמעט מקבילה חי בפולניה אחד מגדולי החסידות של מזרח אירופה. ר' יהודה ליב אלטר שנודע בכנוי ה"שפת אמת" על שם ספריו⁴. נהג באדמו"רות בין השנים תרל"א—תרס"ה. בדברי תורתו לא עסק ה"שפת אמת" במישרין בשיטת הרש"ר הירש, אולם עסק רבות בפרשנות מטבעות לשון חז"ל "תורה" ו"דרך ארץ". במאמר שלפנינו באה עבודת איסוף של התיחסויות ה"שפת אמת" למושגים אלו מתוך פרשנותו לתורה ולמסכת אבות. הבנת המושגים "תורה" ו"דרך ארץ" שופכת אור על גישתו הכוללת לנושא, ועל האפשרות והמשמעות של שילוב תורה עם דרך ארץ.

ניתן לחלק את פרשנותו למושגים אלו לארבע קבוצות משמעותיות:

- א. תורה — ביטוי להתגלות הרוחנית של הבורא ולעבודתו הרוחנית של האדם.
- דרך ארץ — ביטוי להתגלות האלוקים בתוך עולם הטבע ולעבודת ה' של האדם מתוך הטבע והחומר.

1 על משמעותה של שיטה זו ראה מאמרו של הרב יעקב יחיאל ויינברג — "תורת החיים" בספר "הרש"ר הירש משנתו ושיטתו" עמ' 185—199; פרופסור מרדכי ברויאר "המעין" תשרי תשכ"ט כרך ט' גליון א' עמ' 1—16; פרופסור יהודה לוי; "המעין" תמוז תשמ"ב כרך כ"ב גליון ד' עמ' 1—5. וראה קובץ "לדורו ולדורות", מוסד יצחק ברויאר תשמ"ט, עמ' 62—70.

2 פרופסור מרדכי ברויאר "המעין" תשרי תשכ"ה כרך ה' גליון א' עמ' 15—18; "המעין" תמוז תשמ"ב כרך כ' גליון ד' עמ' 22—28.

3 ראה מאמרו של פרופסור יהודה לוי "המעין" תשרי תשמ"ב כרך כ"ב גליון א' עמ' 70—71; מאיר קובר "המעין" תשרי תשמ"א כרך כ"א גליון א' עמ' 61—63.

4 עי' בהקדמת בניו וחתניו לכרך א' של "שפת אמת" לתורה.

- ב. תורה — תורת ה'.
- דרך ארץ — חכמות חיצוניות.
- ג. תורה — לימוד תורה.
- דרך ארץ — תיקון מידות ונימוסים.
- ד. תורה — לימוד תורה.
- דרך ארץ — עיסוק במלאכה.

בשל היקפה הגדול חולקה עבודה זו לשני מאמרים. מאמר זה יעסוק בהוראה הראשונה שנוכרה לעיל של שני מושגים אלו. הוראה זו עוסקת בצד הרעיוני של משמעות המושגים הללו, ונראה שבשל כך היא גם בעלת ההיקף הכמותי הגדול ביותר מבין כל ההוראות.

המאמר סוקר את משנת ה"שפת אמת" על גלגולי היחס בין תורה לדרך ארץ. על פי הסדר הכרונולוגי המקראי החל מאדם הראשון וכלה בכניסה לארץ ישראל. אגב סקירה זו נתבארו גם דברי חז"ל העוסקים בסוגיית היחס שבין תורה ודרך ארץ.

- א. "דרך ארץ קדמה לתורה" ⁵.
- ב. "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" ⁶.
- ג. "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ" ⁷.

אדם הראשון

בריאתו של עולם חמרי ע"י האלוקים הרוחני מעמידה את העימות שבין רוח וחומר. ושילובם למערכת אחת, בבסיס עולמנו. יסודותיו של עולם החומר בעולם הרוח הם בבחינת "הביט בתורה וברא את העולם" ¹. התורה היא הצד הרוחני של עולם הטבע ומכוחה — קיומו ². כניסתו של המימד הרוחני לעולם החומר הוא בבחינת "יפה תורה עם דרך ארץ" ³, שילוב של היסודות הרוחניים עם מנהגו הטבעי והגשמי של העולם ⁴. העימות בין רוח וחומר בבריאת העולם מתבטא במאמרם של חז"ל: "בשעה שברא הקב"ה את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי עד שגער בו הקב"ה והעמידו... והיינו דאמר ר"ל מאי דכתיב אני אל שדי אני הוא

- 5 ויקרא רבה פר' ט' אות ג'; תנא דבי אליהו פרק א'; ובתו"ש בראשית ג' אות רמ"ב הביא בשם מדרש השכם "גדולה דרך ארץ שקדמה לתורה כ"ו דורות וכו'".
- 6 אבות פרק ב', משנה ב'.
- 7 אבות פרק ג', משנה ה'.
- 1 בראשית רבה פר' א', אות א.
- 2 שפ"א בראשית תרמ"ד ד"ה במדרש, כרך א', עמ' 10; וראה פרשנות שפ"א למדרש, "המעין" תשרי תשמ"ח כרך כ"ח, גליון א', עמ' 3—22.
- 3 אבות פרק ב', משנה ב'.
- 4 שפ"א לשבת הגדול תרג"ז ד"ה איתא, כרך ד', עמ' 39; סוכות תרמ"ט ד"ה כתיב, כרך ה', עמ' ק"ח.

שֶׁאִמְרָתִי לְעוֹלָם דִּי" 5. עוֹלָם הַחוּמָר שֶׁאֵינוֹ מְסוּגָל לְהַכִּיל אֶת עוֹצְמָתָהּ הַאֵינְסוּפִית שֶׁל הָרוּחַ הוֹלֵךְ וּמְרַחֵב. לְשֵׁם קִיוְמוֹ שֶׁל עוֹלָם הִיא צוּרָךְ לֹמֵר דִּי, לִיצוֹר כָּלִים 6 שִׁיכִילוּ אֶת הַהֶאֱרָה הָרוּחָנִית וַיִּצְמְצְמוּ אוֹתָהּ בְּתוֹךְ גְּבוּלוֹת הַחוּמָר. קִטְנוֹת מְצוּמְצָמָה זוֹ הִיא הַמִּידָה שֶׁבָּהּ מִנְהִיגֵי הַקִּבְ"ה אֶת עוֹלְמוֹ הַטְּבָעִי — בְּדֶרֶךְ אֶרֶץ 7. יַחַס זֶה שֶׁבֵּין תוֹרָה לְדֶרֶךְ אֶרֶץ מוֹפִיעַ גַּם בְּשָׁנֵי מִצְבֵּיוֹ שֶׁל אֱדָה"ר. קוֹדֶם הַחֲטָא בְּגֶן-עֵדֶן, וְלֵאחֶר הַחֲטָא בְּגִירוֹשׁוֹ מִגֶּן-עֵדֶן. רֵאשִׁית עֲבוֹדָתוֹ שֶׁל הָאָדָם בְּגֶן-עֵדֶן הִיְתָה בְּמַעֲלָה הָרוּחָנִית וְהַמוֹפְשֶׁט מִהַחוּמָר, בְּבַחֲיַנַּת תוֹרָה. וְכך עוֹלָה מִתּוֹךְ תוֹרַת הַגִּסְתֵּר "גֶּן-עֵדֶן — גֶּן סִדְרִים דְּאוֹרֵייתָא" 8. "לְעִבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ 9, לְעִבְדָּהּ — בְּפִיקוּדֵי דַעֲשָׂה, וּלְשִׁמְרָהּ — בְּפִיקוּדֵי דְלֹא תַעֲשֶׂה" 10. מִשְׁחַטָּא הָאָדָם, אֵיבַד אֶת דְּרָגָתוֹ וְעֲבוֹדָתוֹ הָרוּחָנִית וְשׁוֹלַח לְעִבּוֹד אֶת עֲבוֹדָתוֹ הָרוּחָנִית מִתּוֹךְ לְבוּשֵׁי הַחוּמָר, בְּבַחֲיַנַּת דֶּרֶךְ אֶרֶץ 11. הַמִּילָה "אֶת" שֶׁבְּפִסּוֹק "וַיִּשְׁלַחְהוּ ה' אֱלֹקִים מִגֶּן-עֵדֶן לְעִבְדָּהּ אֶת הָאָדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם" 12, מְקַבֵּלֶת כְּאִן הוֹרָאֵת-עִם 13. בְּנִיגוּד לְעִבּוֹדַת הָרוּחַ בְּהַ עֶסֶק הָאָדָם עַד עַתָּה, נִגְזֹר עָלָיו כַּעַת לְעִבּוֹד אֶת ה' עִם הָאָדָמָה — מִתּוֹךְ יִסּוּדוֹת הַחוּמָר — לְעוֹלָם הָרוּחַ 14.

בְּדִבְרֵי-חַו"ל נִלְמַדָּה מַעֲלָתָהּ שֶׁל דֶּרֶךְ אֶרֶץ עַל הַתוֹרָה מִתּוֹךְ פְּרִשִׁית גְּרוּשׁ הָאָדָם מִגֶּן-עֵדֶן. "וַיִּשְׁכֵּן מִקְדָּם לְגֶן-עֵדֶן אֶת הַכְּרוּבִים וְאֶת לֵהט הַחֶרֶב הַמַּתְהַפֶּכֶת לְשִׁמְרַת דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים" 15. דֶּרֶשׁ ר' יִשְׁמַעְאֵל בַּר רַב נַחֲמָן עֲשָׂרִים וְשֵׁשׁ דּוֹרוֹת קִדְמָה דֶּרֶךְ אֶרֶץ אֶת הַתוֹרָה הַה"ד לְשִׁמּוֹר אֶת דֶּרֶךְ עֵץ הַחַיִּים, דֶּרֶךְ זוֹ דֶּרֶךְ אֶרֶץ וְאִח"כ עֵץ הַחַיִּים זוֹ תוֹרָה 16. עֵץ הַחַיִּים, הַתוֹרָה, הִיא הָעֲבוֹדָה הַמְּנוֹתֶקֶת מִהַחוּמָר. מִשְׁחַטָּא אָדָם בְּעֵץ הַדַּעַת נִגְזֹר עָלָיו לְהַקְדִּים דֶּרֶךְ אֶרֶץ לְתוֹרָה. הַחֲטָא הוֹרִיד אֶת הָאָדָם אֶל מַגְבָּלוֹת הַטְּבָע וְכך מְצוּוֹה הוּא לְהַשִּׁיג אֶת רוּחָנִיּוֹתוֹ מִתּוֹךְ עֲבוֹדַת הַחוּמָר. רַק מִתּוֹךְ הַקִּדְמָה דֶּרֶךְ אֶרֶץ יוֹכֵל הָאָדָם לְהַגִּיעַ בְּסוּפוֹ שֶׁל דִּבְרֵי אֶל הַתוֹרָה — עֵץ הַחַיִּים 17. גִּלְגּוּלֵי רוּחַ

5 חֲגִיגָה י"ב, ע"א.

6 שפ"א לשבת הגדול תרנ"ז ד"ה איתא, כרך ד', עמ' 39; וע"ע שפ"א לר"לך תרמ"ב ד"ה במדרש, כרך א', 47—48.

7 שפ"א לשבת הגדול תרמ"ג ד"ה בגמ', כרך ד', עמ' 34.

8 ע"י שפת אמת לרמ"ע מפאנו ערך גן-עדן.

9 בראשית ב', טו.

10 זוהר ת"א כ"ז, ע"א; וע"ע בזה"ח לבראשית י"ח, ע"ג "לעבדה ולשמרה וכי מאי עבודה הכא, אלא עבודת הנשמה".

11 שפ"א קדושים תרמ"ה ד"ה במד', כרך ג', עמ' 160.

12 בראשית ג', כג.

13 לדוגמא ראה שמות א', א ובמפרשים שם.

14 שפ"א בהר תרנ"ג ד"ה בפסוק, כרך ג', עמ' 200; וע"ע שפ"א בראשית תרמ"ד ד"ה בפסוק, כרך א', עמ' 10—11.

15 בראשית ג', כד.

16 ויקרא רבה פר' ט', אות ג; תנא דבי אליהו רבה פרק א'; ובתנ"ש שם אות רמ"ב הביא בשם מדרש השכם — "גדולה דרך ארץ שקדמה לתורה כ"ו, דורות וכו'".

17 שפ"א וארא תרנ"ג ד"ה בענין, כרך ב', עמ' 38; וע"ע בשפ"א קדושים תרמ"ה ד"ה במד' כרך ג', עמ' 160 בסוף הדברים.

וחומר אלו של אדם הראשון מונחים הם בטבע בריאתו. "וייצר ה' אלקים את האדם יעפר מן האדמה ויפת באפיו נשמת חיים ויהיה האדם לנפש חיה"¹⁸. יצירתו של האדם מן העפר מתיחסת ליסודות החומר המרכיבים את האדם. נשמת החיים הוא הכח הרוחני מופשט שניתן באדם. הרכבתם של שני אלו הפכו את האדם לנפש חיה, ליצור היכול להגיע למעלות רוחניות מתוך עבודת החומר¹⁹. הבנה זו במשמעות חטאו של אדם הראשון מעניקה משמעות עמוקה לדברי המשנה — "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיע שניהם משכחת עוון"²⁰. שילובה של עבודת החומר בתוך מבנה עבודתו הרוחנית של האדם מביאה בסופו של דבר לתיקון חטאו של האדם. יגיעתו של האדם בתורה הרוחנית ובדרך ארץ הגשמית, משכיחה את עונו הראשון²¹.

האבות

בדברי חז"ל באה מעין השואה בין תקופת בראשית לתקופת האבות. "תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הוי עלמא שני אלפים תוהו שני אלפים תורה"²². תחילתו של שנות התורה באה בתקופת האבות²³. עבודתם של האבות מתאפיינת בנסיון לצאת מתוך מגבלות עבודת החומר ולשוב אל עבודת הרוח. להגיע מתוך "הדרך ארץ" אל ה"תורה". בביתו של האב הראשון אנו פוגשים בשני אישים המסמלים בדרכם שתי דרכים שונות בעבודת ה'. אליעזר העבד ויצחק הבן²⁴. על משמעותם הרעיונית של דרגת העבד והבן כתב הזוהר: "בזמנא דידע ליה בר-נש לקב"ה בארץ כלל כדין אקרי עבד דעביד פקודא דמאריה ולית ליה רשו לחפשא בגניזוי וברזין דביתיה. בזמנא דידע ליה בר-נש בארץ פרט כדין אקרי בן רחימא דיליה כבן דחפיש בגניזוי בכל רזין דביתיה..."²⁵. עבודת הרוח בדבקות רוחנית עם הבורא היא בדרך של בן. ירידתה של הנשמה לתוך עולם החומר מצריכה את האדם להגיע אל הבורא מתוך הגשמיות וזוהי דרכו של העבד²⁶. יחס זה שבין עבד לבן כמוהו כיחס בין דרך ארץ לתורה²⁷.

18. בראשית ב', ז.

19. שפ"א בהר תרנ"ג ד"ה בפסוק, כרך ג', עמ' 200.

20. אבות פרק ב', משנה ב.

21. שפ"א לאבות שם.

22. סנהדרין צ"ז, ע"א.

23. שפ"א נח תר"מ ד"ה חטא, כרך א', עמ' 26; לך לך תרס"ב ד"ה בפסוק, כרך א', עמ' 60.

24. על היחס שבין השנים ראה בראשית ט"ו פס' א—ה; בראשית כ"ד פס' ב וברמב"ן שם; בראשית רבה פר' ט', אות ב.

25. זוהר, ח"ג פרשת בהר דף קי"א, ע"ב, עי"ש באריכות.

26. שפ"א חיי שרה, תרל"ג ד"ה במדרש עבד כרך א', עמ' 84—85.

27. שפ"א חיי שרה תרמ"ו ד"ה במדרש כרך א', עמ' 91—92; שם תרמ"ט ד"ה במדרש עבד עמ' 94—95.

בחיינו של אברהם אבינו אנו מוצאים שתי תקופות המאפיינות שתי דרגות אלו, קודם המילה ולאחריה. בחטא אדם הראשון נגזרה על האדם העבודה מתוך צמצומי החומר, בלבושים. "ויעש ה' אלוקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם" ²⁸. זוהי העבודה בה עסק אברהם אבינו עד שמל. על ידי המילה זכה אברהם אבינו לפתוח פתח בלבושי העור החומריים וחזר לעבודה הרוחנית ²⁹.

מתוך שתי דרגות אלו ינקו אליעזר ויצחק את דרגתם. אליעזר נטל את דרך העבד — עבודת ה' מתוך החומר. ראשית דרכו של אברהם משותפת היא עם אליעזר "הדולה ומשקה מתורת רבו לאחרים" ³⁰. אולם עבודה זו מהווה הקדמה לדרגה הבאה אחריה במהלך של דרך ארץ הקודמת לתורה. משמל אברהם את עצמו פרץ את מגבלות העבודה החומרית ועבר לעבודה רוחנית — אלפיים תורה. דרך זו — דרך התורה הוריש אברהם לבנו יצחק ³¹.

האריכות בה עוסקת התורה במעשה אליעזר העבד, מלמדת על הצורך שיש לכל איש ישראל ללכת גם בדרך זו — דרך ארץ. דרך העבודה הנוהגת בימי המעשה היא דרכו של אליעזר. מתוך עבודת החומר המעשית זוכה האדם להגיע להארת השבת שהיא ההארה הרוחנית ³². אליעזר מעלה את העבדות לדרגה האידאלית ³³ והופך אותה למסייע להגיע להארה הרוחנית, ו"על ידי ששרת אותו צדיק באמונה יצא מכלל ארור לכלל ברוך" ³⁴.

על פי מהלך רעיוני זה מתיישבת סתירת המשניות — "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" ³⁵, לעומת "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ" ³⁶. מפשטות לשון המשנה השניה עולה יחס שלילי לעול דרך ארץ, לעומת המשנה הראשונה המצדדת בחשיבות השילוב של תורה ודרך ארץ ³⁷. הסברו של ניגוד זה נעוץ בדיוק בלשונו של התנא — "עול דרך ארץ". מי שעוסק בדרך ארץ ודרך זו בשל חומריותה חוסמת בפניו את התקדמותו הרוחנית הרי היא עול לגביו.

²⁸ בראשית ג', פס' כא.

²⁹ שפ"א וירא תרמ"א ד"ה במדרש, כרך א', עמ' 66; וע"ע שפ"א בראשית תרס"א ד"ה וישלחו כרך א', עמ' 18.

³⁰ יומא כ"ח, ע"ב.

³¹ שפ"א חיי שרה תרמ"ו ד"ה במדרש, כרך א', עמ' 91—92.

³² שפ"א שם.

³³ עי' שפ"א שם תרמ"ט ד"ה במדרש עבד, כרך א', עמ' 94—95; בהר תרנ"ג ד"ה בפסוק, כרך ג', עמ' 200 שביאר עפ"י את החיוב ההלכתי של "לעולם בהם תעבדו" וכיון שכך חוב הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו.

³⁴ בראשית רבה פר' ס' אות ז; ויקרא רבה פר' י"ז אות ה; שפ"א חיי שרה תרמ"ט ד"ה במדרש עבד, כרך א' עמ' 94—95.

³⁵ אבות פרק ב', משנה ב'.

³⁶ אבות פרק ג', משנה ה'.

³⁷ על קושיא זו עמד השפ"א פעמים רבות עי' פירושו לאבות פרק ג', משנה ה; חיי שרה תרמ"ט ד"ה במדרש עבד, כרך א', עמ' 94—95; אמור תרל"ב ד"ה באבות, כרך ג', עמ' 169 ועוד.

תפקיד האדם להפוך את דרך הארץ לכלי להתעלות לדרגת התורה. הרואה בעבודתו את המטרה הרוחנית — התורה, מסירים מעליו את העול שבדרך ארץ, כך הופכת דרך ארץ לכלי משלים לתורה ו"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" ³⁸.

שיאה של תקופת האבות החוזרת מעבודת החומר אל עבודת הרוח נמצאת בדרכו של יעקב ³⁹. בדברי המדרש לחלום יעקב הרואה את המלאכים העולים והיורדים כשרי האומות, באה מעין בקורת על יעקב. "אמר הקב"ה ליעקב אף אתה עולה באותה שע הנתיירא יעקב אבינו ואמר שמא ח"ו כשם שלא לו ירידה אף לי כן אמר לו הקב"ה ואתה אל תירא אם אתה עולה אין לך ירידה עולמית לא האמין ולא עלה... ר' מאיר היה דורש — בכל זאת חטאו עוד ולא האמינו בנפלאותיו — זה אבינו יעקב שלא האמין ולא עלה" ⁴⁰. עלייתם וירידתם של שרי האומות בסולם מסמלת את דרך ההנהגה הטבעית שבה מנהיג הקב"ה את עולמו. אין בדרך זו יחס של קרבה ישירה אלא דרך של שרים מתווכים המעבירים את ההנהגה האלוקית לעולם החומר ⁴¹. המדרגות הקיימות בסולם מורות על ההדרגה שבירידת השפע מהבורא הרוחני דרך צמצומי דרגות אלו עד לעולמנו הגשמי. זוהי גם הדרך שבה מתוודע האדם אל יסודות האלוקות מתוך עולם הטבע ⁴². הסולם הוא הנהגת דרך ארץ ⁴³. מהלכו של החלום בנוי על העקרון ש"דרך ארץ קדמה לתורה" ⁴⁴. מראה הסולם קדם להתגלות הממשית של "והנה ה' נצב עליו" ⁴⁵. יעקב אינו עולה בסולם. אין הוא חפץ בעבודת החומר המצמצמת ⁴⁶ שנכפתה על האדם מכח חטאו. יעקב הדבק בהתגלות הרוחנית חוזר אל עץ החיים אל התורה ⁴⁷.

דרכו של יעקב עם כל גדולתה הרוחנית נתפסה בבקורת מסוימת על ידו של

38. שפ"א חיי שרה תרמ"ט ד"ה במדרש עבד, כרך א', עמ' 94—95; וע"ע שפ"א תולדות תרמ"ח ד"ה במדרש בזמן, כרך א', עמ' 115; וארא תרמ"ו ד"ה בפסוק הן, כרך ב', עמ' 33—34; יתרו תרנ"ח ד"ה בפסוק כרך ב', עמ' 167; לפרשת זכור תרל"ח ד"ה עוד, כרך ב', עמ' 168; לסוכות תרל"ז ד"ה ענין, כרך ה', עמ' צ"ה, ועוד.

39. ראה שפ"א תולדות תרנ"ט ד"ה בענין, כרך א', עמ' 121 שדן ביחס שבין אברהם ויצחק לעומת יעקב. השניים הראשונים הגיעו לדרגת תורה, אולם מתוך דרך ארץ. יעקב אינו הולך בדרך ארץ כלל אלא רק בתורה כפי שיבואר לקמן.

40. ויקרא רבה פר' כ"ט, אות ב.

41. שפ"א ויצא תרס"ב ד"ה איתא, כרך א', עמ' 139.

42. שפ"א ויצא תרמ"ד ד"ה בפסוק סולם, כרך א', עמ' 129—130.

43. שפ"א ויצא תרמ"ה ד"ה איתא, כרך א', עמ' 130—131.

44. ויקרא רבה פר' ט', אות ג; ועי' לעיל אדה"ר הע' 16.

45. בראשית כ"ח, פס' יב.

46. שפ"א ויצא תרמ"ה ד"ה איתא, כרך א', עמ' 130—131 וע"ע שם שמכח רעיון זה באר את התיחסותם של חז"ל במסכת שבת דף קי"ח ע"א לנחלה בלי מיצרים שיעקב זוכה לה ע"י שמירת השבת דוקא בהקשר עם חלום הסולם. יעקב המואס במגבלות החומר המצמצם זוכה להנהגה רוחנית בלי מיצרים בבחינת שבת.

47. שפ"א ויצא תרנ"ד ד"ה רמז, כרך א', עמ' 136.

ר' מאיר במדרש הנזכר לעיל⁴⁸. לדעתו, חטא יעקב באמונה בכך שלא עלה. הצורך באמונה קיים במקומות בהם עבודת האדם היא מתוך ההסתר. עבודת החומר מזיקה את האדם לאמונה⁴⁹. יעקב שאינו עולה בסולם אינו סולל את הדרך לעבודת ה' גם מתוך החומר ובכך חוטא הוא לדרך האמונה⁵⁰.

גלות וגאולת מצרים

ממרומי דרגתו של יעקב החותם את תקופת האבות באה הירידה למצרים. משמעותה הרעיונית של ירידה זו היא הצורך לתקן את המציאות גם ברבדים החומריים והארציים שלה. בריאת שמים וארץ יצרה מצב בו ההארה הרוחנית נסתרת היא בתוך העולם. גם בעמקה של החומריות — ארץ מצרים, גגוזות כמטמון⁵¹ הארות רוחניות הדורשות את תקונן. דרך ארץ קודמת לתורה⁵² ולכן מוטל על בני ישראל לברר תחילה בגלות מצרים את יסודות הטבע ורק אחר כך לזכות לתורה — להנהגה רוחנית⁵³.

ענינה של גאולת מצרים היא היציאה מתוך מסגרות הצמצום של עבודת החומר ועליה לעבודה רוחנית. גישה זו מאופיינת בכמה מישורים במהלכה של הגאולה. אישיותו של משה מסמלת את העבודה הרוחנית. תחילת דרכו בהנהגת העם מושתתת על ניסים החורגים מסדרי הטבע⁵⁴, ושיאה בהתגלות הרוחנית ובהורדת תורה לעם ישראל בהר סיני⁵⁵.

בדרך סמלית מתבטאת תפיסה זו כבר במופת הראשון אותו עושה משה בפני פרעה. היחס שבין מטה לנחש כמוהו כיחס שבין דרך התורה — ההנהגה הפנימית לעומת דרך ארץ — הנהגת הטבע. חטאו של אדם הראשון ונטיתו אל עולם החומר הביאו לעבודה הגשמית. כוחו של הנחש — כוחות הרע בעולם, מתבטא במהלך

48 ראה הערה 40.

49 שפ"א בראשית תרמ"ה ד"ה במד' כרך א', עמ' 11 ושם על אמונת התורה במעשה הטבע ובסדר זרעים; וע"ע שפ"א חיי שרה תרמ"ו ד"ה במדרש, כרך א', עמ' 91—92 על האמונה שבעבודת אליעזר עבד אברהם.

50 שפ"א ויצא תרנ"ד ד"ה רמז, כרך א', עמ' 136; וע"ע שם שמכת רעיון זה באר את הפס' עליו נשען המדרש בתהילים ע"ח ל"ב העוסק בחטא האמונה אצל כלל ישראל במדבר. מכיון שיעקב לא תיקן דרך זו של אמונה אף בעבודת החומר לכן נכשלו בניו בדרך זו.

51 שמות רבה פר' י"ד, אות ג.

52 ויק"ר פר' ט', אות ג; וע"ע אדם הראשון הערה 16.

53 שפ"א בא תר"מ ד"ה בפסוק למען, כרך ב', עמ' 45, עי' שם שפ"ז באר את הפסוק למען שיתי אותותי אלה בקרבן. מטרת הביאה אל פרעה היא משום האותות שהניח והטמין הקב"ה בקרבן.

54 שפ"א וארא תרמ"ט ד"ה בפסוק, כרך ב', עמ' 36.

55 שפ"א וארא תרמ"א ד"ה ענין, כרך ב', עמ' 37.

"הנהגה הטבעית בלבד. אחיותו של משה המגלם באישיותו את דרך התורה הרוחנית שוללת מהנחש את כוח קיומו וממילא הופך הוא למטה⁵⁶.

כך גם הם הדברים ביחס למצוה הראשונה שנצטוו ישראל במצרים — קרבן פסח. מצבו הרוחני של עם ישראל באותה עת היה בשפל המדרגה⁵⁷. התדבקותם של בני מצוות התורה — "משכו וקחו לכם צאן"⁵⁸, מעמיד בפנינו את דברי המשנה — "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ"⁵⁹. עלייתם של ישראל לדרך התורה מסירה מעליהם ממילא את השעבוד החומרי שמטרתו תיקון דרך ארץ⁶⁰.

דבריו של ר' יצחק היוצרים מתיחות בין "בראשית" ו"החדש הזה לכם" בנויים אף הם באותו מהלך. "אמר ר' יצחק לא היה צריך לכתוב את התורה אלא מהחדש הזה לכם ולמה כתב מבראשית להודיע כח גבורתו שנאמר — "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים"⁶¹. הנהגת "בראשית" היא הנהגת הטבע — דרך ארץ הקודמת לתורה. בפתחה של גאולת מצרים באה הנהגה חדשה — מצוות התורה⁶². בסיומו של מהלך הגאולה מעידה התורה — "ויהי בשלח פרעה את העם ולא נחם אלקים דרך ארץ פלישתים כי קרוב הוא כי אמר אלקים פן ינחם העם בדאותם מלחמה ושבוי מצרימה"⁶³.

מהלך גאולת מצרים אינו בדרך ארץ — בנוהג הטבע⁶⁴. הצורך להילחם על החירות ממנהג דרך ארץ הוא, ואילו עם ישראל המונחה בכחה של ההנהגה הרוחנית והניסית אינו נזקק לכך⁶⁵.

מתן תורה

לשיאה של הנהגת הרוח מגיע עם ישראל במתן תורה. שהייתו הניסית של משה בהר: "...ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי"⁶⁶.

56 שפ"א וארא תרנ"ג ד"ה בענין, כרך ב', עמ' 38. עי' שם שהשוה על פי מהלך זה את פרעה לנחש אשר כל יכולתו לפעול אינה אלא במהלך הטבעי אולם במפגש עם משה עתיד משה לשלול ממנו את כח חיותו. וע"ע שפ"א וארא תרס"ב ד"ה במדרש, כרך ב', עמ' 40-41.

57 שמות י"ב פר' א', אות ל"ה — "ואת ערום ועריה בלא מעשים טובים".

58 שמות י"ב, פס' כא, ודרשו במכילתא שם "משכו מעבודת כוכבים והדבקו במצוה".

59 אבות פרק ג', משנה ה.

60 שפ"א בא תרמ"ח ד"ה בענין, כרך ב', עמ' 54.

61 תנחומא ישן בראשית אות יא; וע"ע תו"ש בראשית א', גב ובהערות שם.

62 שפ"א לשבת הגדול תרמ"ג ד"ה בגמ', כרך ג', עמ' 34.

63 שמות י"ג, פס' יז.

64 תנחומא ישן בשלח אות א; וע"ע תו"ש שמות י"ג, רכא ובהערות שם.

65 שפ"א לסוכות תרנ"ב ד"ה מצות, כרך ה', עמ' 222; תרנ"ה ד"ה ביום, עמ' 228.

66 דברים ט', פס' ט.

חושפת טפת מצורת הנהגה זו⁶⁷, השימוש בהקדמת נעשה לנשמע⁶⁸, רז שמלאכי השרת משתמשים בו⁶⁹, יוצר השוואה בין בני ישראל למלאכים. מעלתו של המלאך בכך שאין לו כל פניה זרה בשליחותו, אלא כולו מתבטל אל הצווי האלוקי. העיסוק בדרך ארץ מסיט את האדם ממגמת שליחותו העקרית — עבודת ה'. בהקדמת נעשה לנשמע הוכיחו בנ"י את התעלותם מעל למגבלות החומריות שהמציאות מכתיבה. הדבקות בצווי התורני שמשמעותה עשייה ללא בדיקה מוקדמת של האפשרויות והמגבלות, מסמל את השיבה אל ההנהגה הרוחנית של האדם הראשון קודם החטא — "אני אמרתי אלוהים אתם"⁷⁰.

מצב אידאלי זה נקטע בשל חטא העגל. החטא הוכיח כי עם ישראל איננו מושלם עדיין בעבודתו המעשית ושוב נתנה לו הדרך לתיקון — דרך ארץ קדמה לתורה⁷¹. יש צורך בעבודת ה' מתוך היסודות המעשיים והחמריים של המציאות ורק מתוך כך להגיע ליסודות הרוחניים⁷². הצווי להקמת המשכן מגלם דרך תיקון זו. עבודת המשכן נקבעה לדורות כמדד להגדרת המושג מלאכה — "גבי שבת תנו אבות, מלאכות ארבעים חסר אחת... הך דהוי במשכן חשיבא קרי ליה אב"⁷³. משום כך הופכת מלאכת המשכן לסמל לתקון מערכת העשייה החמרית של האדם⁷⁴. השראת שכינתו של הבורא בתוך מסגרת חומרית מצמצמת של משכן גועדה לחשוף את הארת הרוח בתוך עולם העשייה⁷⁵.

דרגות שונות אלו של תורה ודרך ארץ מתגלות גם ביחס שבין לוחות ראשונות ולוחות שניות⁷⁶. לאחר שבירת הלוחות התחיל משה מצטער "אמר לו הקב"ה אל תצטער בלוחות הראשונות שלא היו אלא עשרת הדברות לבד ובלוחות השניים אני נותן לך שיהא בהם הלכות מדרש ואגדות"⁷⁷. הלוחות הראשונות "מעשה אלוקים המה"⁷⁸ דבוקות ביסודות האלוקיים של המציאות. "מכתב אלוקים חרות על הלוחות"⁷⁹, מורה על יסודות החרות מהשעבוד לחומר שהלוחות הראשונות

67. שפ"א תרומה תרס"א ד"ה במדרש, כרך ב', עמ' 150.

68. שמות כ"ד, פס' ז.

69. שבת פ"ה ע"א; וע"ע תר"ש שמות כ"ד אות נט ובהערות שם.

70. תהילים פ"ב פס' ו; שפ"א בהר תרמ"ו ד"ה ענין, כרך ג', עמ' 195—196.

71. ויק"ר פר' ט"ו אות ג וע"ע אדה"ר הע' 16.

72. שפ"א יתרו תרמ"ו ד"ה הקדמת, כרך ב', עמ' 92—93.

73. ב"ק ב', ע"א.

74. שפ"א תרומה תרמ"ב ד"ה ועשו, כרך ב' עמ' 140—141; וע"ע תשא תרל"א ד"ה ברש"י, כרך ב', עמ' 197.

75. שפ"א תרומה תרס"א ד"ה במדרש, כרך ב', עמ' 150.

76. על היחס שבין לוחות שניות ומעשה המשכן ע"י שפ"א תשא תרמ"ד ד"ה לפי, כרך ב' עמ' 204.

77. שמות רבה פר' מ"ז, אות א.

78. שמות ל"ב, פס' טז.

79. שם; ובאבות פרק ו' משנה ב' דרשג: "אל תקרי חרות אלא חירות שאין לך בן חורין אלא זה שעוסק בתורה".

מתאפיינות בה. בלוחות השניות באה התורה בלבוש של הלכות מדרשות ואגדות. התכנסותה של התורה בתוך מחלקות מצומצמות של הלכה, מדרש ואגדה, מורה על השינוי שחל בלוחות השניות. משמעותו של שינוי זה הוא המעבר לעולם החומר המוגבל. הלוחות השניות הופכות את התורה מתורה רוחנית רעיונית לתורה מעשית.⁸⁰ יש בירידה זו משום שלוב של תורה רעיונית עם דרך ארץ של מצוות מעשיות המאפשרות לבני ישראל לפעול ולתקן את המציאות גם ברבדיה הטבעיים.⁸¹

ארץ-ישראל

בארץ ישראל מתגלם השלוב שבין תורה לדרך-ארץ. צווי התורה: "ואספת דגנך ותירשך ויצהרך"⁸² נדרש בדברי חז"ל להורות על ענין זה. "ת"ר ואספת דגנך מה תלמוד לומר לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיו יכול דברים ככתבן תלמוד לומר ואספת דגנך הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל ר' שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה אלא בשעה שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן געשית ע"י אחרים... אמר אביי הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן כר' שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן"⁸³. גישתו של ר' שמעון בן יוחי אופיינית היא לדור מקבלי התורה שכל הנהגתם מנותקת מעולם החומר. דרכה של ארץ ישראל היא בדרך ארץ. מתוך עבודת החומר של איסוף דגן ותירוש בא התיקון לעולם המעשה, והרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידן.⁸⁴

הביאה לארץ ישראל נושאת בקרבה גם את מצוות הארץ. במדרש נמתח קו ממצות ערלה לחטאו של אדם הראשון. "מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון שלא יכולת לעמוד על צוויך שעה אחת והרי בניך ממתינין לערלה ג' שנים"⁸⁵. מכח חטאו של אדם הראשון באה דרך התיקון לעץ החיים — דרך ארץ קדמה לתורה.⁸⁶ במצות ערלה עוסקים בניו של אדם הראשון בקיומה של תורה מתוך עבודת האדמה.⁸⁷

הפסוק: "ברכו ה' מלאכיו גברי כח עושי דברו לשרע בקול דברו"⁸⁸ מדבר

80 שפ"א תשא תרנ"ו ד"ה בפסוק, כרך ב', עמ' 211.

81 שפ"א לסוכות תרמ"ט ד"ה כתיב, כרך ה', עמ' קח; וע"ע שם שבאר בדרך זו את היחס שבין שבועות לשמחת תורה.

82 דברים י"א, פס' יד.

83 ברכות ל"ה, ע"ב.

84 שפ"א עקב תרמ"ג ד"ה בפסוק, כרך ה' עמ' כב; וע"ע שפ"א בהר תרמ"ו ד"ה ענין,

כרך ג', עמ' 195—196; תרומה תרס"א ד"ה במדרש, כרך ב', עמ' 150; בראשית תרמ"ד ד"ה בפסוק, כרך א', עמ' 10.

85 ויקרא רבה פר' כ"ה, אות ב.

86 ויקרא רבה פר' ט', אות א; וע"ע אדה"ר הע' 16.

87 שפ"א קדושים תרמ"ה ד"ה במד' כרך ג', עמ' 160.

88 תהילים ק"ג, פס' כ.

בשומרי שביעית⁸⁹. מערך העשייה של שש שנות עבודה מתוך החומר מביא להארה מאותה הנהגה רוחנית של קודם החטא⁹⁰. בטול המלאכה בשנת השמיטה מטעים את האדם מדרכו של ר' שמעון בן יוחי. מכח דרך זו עולה האדם למעלת המלאכים שאין לפניהם מגבלות חומר וכל כולם מוקדשים לצווי האלוסי. דרך הנהגה זו מתבטאת גם בתשובה לשאלת "מה נאכל"⁹¹ של ערב השביעית. מזונם של שומרי שביעית ניתן להם בדרך גיסית "וצוית את ברכתי לכם"⁹². מכח מצות השמיטה מוצאת גם עבודת האדמה של שש השנים, את תיקונה⁹³.

חתימה

סוגית המתיחות בין תורה לדרך ארץ ואפשרות שילובן יחד, עוברת גלגולים רבים במשנת השפת-אמת. ראשיתו של העולם בתחום המחשבה הרוחנית. עצם בריאתו החמרית אומרת שילוב תורה עם דרך ארץ. אדם הראשון הונח בגן-עדן לעבודה בדרך רוחנית — תורה. החטא מחייב שילוב עם דרך ארץ. עבודת האבות עולה מתוך דרך ארץ חזרה אל עולם הרוח — התורה. ואילו גלות מצרים יורדת למעמקי עולם החומר על מנת לתקנו. גאולת מצרים ובשיאה, מתן תורה מחזירה אותנו אל עולם הרוח. חטא העגל מחזיר את עם ישראל על גלגוליו של אדם הראשון בחטאו⁹⁴ ושוב חוזרים אנו לעבודת החומר במלאכת המשכן ובלוחות שניות. עיצובה הסופי של תורה עם דרך-ארץ נמצא בארץ ישראל המאפשרת במעריך מצוותיה שילוב של תורה עם דרך-ארץ והגעה מתוך דרך-ארץ אל התורה. לכאורה ניתן להסיק מתוך מערך זה כי מקומו של רעיון תורה עם דרך ארץ בא כדרך של דיעבד, לאחר החטא. הדרך האידאלית היא התורה. אולם עיון נוסף בדבריו של השפת-אמת יחשוף בפנינו מקומות רבים בהם מופיע רעיון שילוב תורה עם דרך ארץ כדרך אידאלית⁹⁵.

נראה שהמפתח להבנת גישתו של השפת-אמת נעוץ בבראשית. עצם יצירתו של עולם החומר היא תופעה של צמצום וקטנות⁹⁶. התכנסות ההארה הרוחנית

89 ויקרא רבה פר' א', אות א. עי' שם במדרש שעסק גם במדרגת ישראל במתן תורה ועי' לעיל בפרק על מתן תורה והשוה לכאן; ועי' שפ"א בהר תרמ"ג ד"ה והנה, כרך ג', עמ' 193 שקשר את הדברים לתלוקת הדרגות שבין עבד ובן והם הדברים שעסק בהם הפרק על תקופת האבות.

90 שפ"א בהר תרמ"ד ד"ה בענין, כרך ג', עמ' 194.

91 ויקרא כ"ה, פס' כ.

92 שם פס' כא, שפ"א בהר תרמ"ו ד"ה ענין, כרך ג', עמ' 195—196.

93 שפ"א בהר תרנ"ג ד"ה בפסוק, כרך ג', עמ' 200.

94 שפ"א יתרו תרמ"א ד"ה הקדמת, כרך ב', עמ' 92—93.

95 לדוגמא ראה שפ"א ויצא תרנ"ד ד"ה רמז, כרך א', עמ' 136; וארא תרנ"א ד"ה ענין, כרך ב', עמ' 37; בא תר"מ ד"ה בפסוק, כרך ב', עמ' 48; עקב תרמ"ג ד"ה בפסוק, כרך ה', עמ' כב; סוכות תרמ"ט ד"ה כתיב, כרך ה', עמ' קח.

96 שפ"א לשבת הגדול תרמ"ג ד"ה בגמ' כרך ג', עמ' 34.

לתוך עולמנו המגושם הניחה בטבע בריאתו את השילוב של תורה — רוח, עם דרך ארץ — עבודת החומר. מאז בריאת העולם קיימים געגועים ונסיונות לפרוץ את מסגרת החומר, אולם משנברא עולם בדרך שנברא, תורה עם דרך ארץ היא דרכו. ניתוח גישת ה"שפת אמת" הרואה בתורה את היסוד הרוחני של המציאות החומרית ומתוך כך מגיע לתשיבות של שילוב תורה עם דרך ארץ, מביא למכנה הרעיוני המשותף המונח בבסיס גישתם של ה"שפת אמת" והרש"ר הירש. עיון במאמרו של הרב וינברג בעל "שרידי אש"⁹⁷, המנתח את שיטתו של הרש"ר הירש, מלמד עד כמה אין מזרח ומערב רחוקים זה מזה במהלכם הרעיוני. "התורה היא איפוא לדעת רש"ר"ה הכח הצר צורה, והצורה אצל אריסטו פירושה: מהות, ואין דרך ארץ אלא החומר אשר עליו פועלת התורה. "תורה עם דרך ארץ" אינה איפוא תורה מוגבלת, תביעה להשלים את תרבות התורה בתרבות אחרת, אלא היא אמונה עמוקה בכחה של התורה לא רק לסגל לעצמה כל תכני התרבות, אלא אף להיות הכח הצר צורתם, המשנה אותם, וההופכם אף הם — תורה. העקרון הוא איפוא להפעיל את כחה של התורה בכל מעשי האדם. "תורה עם דרך ארץ" פירושו — הוכחת אמיתת התורה בכל הכוונות שבעולם"⁹⁸.

[המשך בגליון הבא]

⁹⁷ מאמר תורת החיים בספר "הרש"ר הירש משנתו ושיטתו" עמ' 185—199.
⁹⁸ ראה עוד במאמרו של אריה פישמן בקובץ "תורה עם דרך ארץ" הוצאת אוניברסיטת בר-אילן עמ' 60, המביא את דברי הרש"ר הירש: "ומהי תורה... היא "אש דת", אש בלתי נראית הקיימת בכל יצור בכל אטום שבעולם הנברא... המקור לכל הקיים, המפכה והזורם מהאלוקים — המקור לכל צורה... לכל עצמה, לכל פעילות, לכל חיים". מובאה זו נקשרת לדעתו עם מאמרו של הרב וינברג, וממנו הדרך לקשר הפנימי שבין שיטת הרש"ר הירש לקבלה.

בס"ד

מוסד יצחק ברויאר, ירושלים

הופיע קובץ

"לדורו ולדורות"

הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל — מאה שנה לפטירתו

תולדותיו, מאמרים וליקוטים

• ליקוטים מפירוש לתורה ולתהלים, יפה תלמוד תורה עם

דרך ארץ, נגד הריפורמה, על האנטישמיות ועוד.

• פרקים מספר חורב

• מכתבים

המחיר 12 ש"ח

ההפצה: גימל סוכנויות, ת"ד 13232, ירושלים 91131

מבוא

רבינו מראה כיצד התורה מתארת לנו את הירידה מדרגת אדם לפני החטא דרך המבול ודור הפלגה, העליה באמצעות האבות לדרגת 'נעשה ונשמע', והירידה שוב דרך חטא העגל וחטא המרגלים, והתיקונים והשינויים בטבע ובמצוות ('איסתכל באורייתא וברא עלמא') הנובעים והמתבקשים מן השינויים האלה בדרגת האנושות. יחד עם זאת מציינת התורה את ה"שיר מזמור לעתיד לבא", כאשר האנושות כולה תחזור לדרגת מתן תורה, היא דרגת האבות, היא דרגת אדם הראשון לפני החטא. ציפיה זאת, ואפשרות זאת להגיע חזרה אל אותה דרגה, מצויינות הן בפסוקים מפורשים המדברים על כך, והן בעצם כתיבת הדרגה בקונטקסט ההיסטורי שלה. כתיבה בתורה משקפת מציאות שהיתה, וקובעת כי המציאות יכולה להיות — במקרה דגן מציאות של פוטנציה שהאנושות יכולה לשאוף לחזור אליה.

א. חטא אדם הראשון

בראשית ב, ח

אשר יצר

אחר ¹ שיצרו באותו האופן הנכבד שהזכיר ², הניחו שם, להיותו מקום מוכן לקבלת צלם א־להים ³ ולפעולותיו השכליות ⁴, באויר ובמזונות ⁵.

- 1 כמו מאחר, כלומר היות ויצרו. ואולי אפשר לפרש כך (ויקרא ד, כב) "אשר נשיא יחטא" — היות או מאחר וזה אשר חטא הוא נשיא, לכן יביא קרבן זה ולא אחר.
- 2 בצלמו כדמותו, ועשאו מ'חלק נכבד' מעפר האדמה.
- 3 גבדל מחומר עם האפשרות להגיע אל השלמות על ידי חכמה.
- 4 שבאמצעותן ישיג אהבת הבורא ויראתו (לעיל א, כו).
- 5 שבגן עדן, אשר סגולותיו מבוארות בפסוקים הבאים.

בראשית ב, ט

ויצמח

מזונותיו שלא בצער ¹.

נחמד למראה

משמח ומרחיב הלב להכינו לקבלת השפע השכלי ², כאמרו ³ (מלכים ב, ג, טו) "והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'".

עץ הדעת

משיא לתת לב ⁴ אל ה'טוב והרע'. ומזה (להלן ב, א) "והאדם ידע" — נתן לב עליה ⁵. ומזה נקרא הקרוב "מודע", כאמרו (רות ב, א) "מודע לאישה", שדרכו לתת לה לצרכי קרובו, כאמרו ⁶ (משלי יז, יז) "ואח לצרה יולד".

טוב ורע

לבחור הערב ¹ אף על פי שזיק, ולמאוס הבלתי ערב ² אף על פי שיועיל ³.

- 1 לא בדרגת "ואספת דגנך תירושך ויצהרך", דהיינו 'הנהג בהם מנהג דרך ארץ' כדעת ר' ישמעאל בברכות לא, ב.
- 2 כלומר, יש בזה ערך חיובי של השפעה על האדם, ולא תיאור יופים הסטאטי של העצים.
- 3 ראייה משמיעה לראיה המכשירה את הגפש לקבלת השפע השכלי.
- 4 לא שהעץ יודע, ואף לא שהעץ נותן ידיעה, אלא האכילה מן העץ גורמת לכך שהאוכל יתן את לבו, יפנה את תשומת לבו ויימשך אל 'הטוב והרע' (שרבינו יבאר להלן).
- 5 כך שידיעה היא התענינות בדבר ומשיכה אליו. כך בשמות (ב, כה) "וידע אלקים" — נתן עליהם לב ולא העלים עיניו (רש"י).
- 6 ראייה שזהו תפקידו של קרוב משפחה, ולכן 'מודע' (— המתענין ודואג) שהוא תיאור תפקידו של האח הוא במילא שם גרדף לקרוב משפחה.

7. הוא ה"טוב" אצלו אחרי אכילתו מן העץ.
8. הוא ה"רע" אצלו כתוצאה מאכילתו מן העץ.
9. לדעת רבינו הטוב והרע הם שני צדדים של מטבע אחד, ושניהם רע מבחינה אבסולוטית. אין הכוונה 'טוב או רע' כשני ניגודים, אלא 'טוב + רע', דהיינו משיכה אל הכיוון הבלתי רצוי שיש לו צד של 'קום עשה' וצד אחר של 'שב ואל תעשה'.

בראשית ב, י

ונהר יוצא מערץ

בלתי צער גשמים ועבודת אדם.¹

1. כמבואר לעיל בפסוק ו' שגם האד אשר עלה מן הארץ נועד אף הוא למנוע את הצורך ב"מטר ועבודת אדם".

בראשית ב, יא

שם האחר פישון

הודיע' שבח הנהר המשקה את הגן הבלתי גודע לנו¹, בהודיעו הנהרות המסתעפים ממנו, הנוודעים אצלנו לשבח בגדלם² וטוב מימיהם³ וטוב פריים⁴.

1. וכבוד אלקים הסתר דבר.
2. רש"י ד.ה. פישון: הוא נילוס נהר מצרים, ועל שם שמימי מתברכין העולין...
3. רש"י ד.ה. תידקל: שמימי חרץ וקלין.
4. רש"י ד.ה. פרת: שמימי פרין ורבין ומברין את האדם.
5. ואם כך אצל המסתעפים ממנו, קל וחומר בנהר עצמו אשר השקה את הגן בעדן. בזה הכין הקב"ה את ביתו של אדם הראשון להיות פרנסתו מצויה הן בכמות והן באיכות, כדי שיוכל להגיע אל יעדו של צלם אלקים בפועל. ובנקודה זאת ממשיך רבינו בפסוק טו.

בראשית ב, טו

לעבדה¹

לעבוד את "נשמת חיים", כאמרו (פסוק ז) "ויפת באפיו נשמת חיים"².

ולשמרה

שלא תפסד בהתכת הלחות השרשי הניתך בחום הטבעי³. וזה⁴ כי אותם הפירות הנכבדים היו מולידים תמיד תמורת מה שניתך⁵, בלתי עפוש⁶.

1. קשה לרבינו על מה מוסב הכינוי בנקיבה, הלא גן לשון זכר הוא.
2. ואין זה מוסב על "האדמה" שבפסוק ט. לפי זה פירוש 'לעבדה' הוא לספת בצד החיובי, בעוד "לשמרה" הוא להימנע מנזק, בחינת עשה ולא תעשה.

- 3 האדם באשר קרוץ מתומר — עפר מן האדמה — בעל כרחו, שהזמן ושאר התנאים הפיזיים בעולם ישחקו את החומר ממנו עשוי, במוקדם או במאוחר. .
- 4 כלומר, מטרת התנאים המיוחדים והייחודיים שבגן, עדן היתה.
- 5 אכילת הפירות הללו איזנה בדיוק את השחיקה הטבעית המוכרת של גוף חומרי, בעולם חומרי, אותו גוף השומר בתוכו את ה"נשמת חיים".
- 6 ובוה יצרו מצב מאוון שלפיו יכול האדם לחיות לעולם.

בראשית ב, כה

ערומים... ולא יתבוששו¹

כי אז היו כל פעולותיהם וכל אבריהם לעשות רצון קונם בלבד², לא להשיג תענוגות נפסדות כלל³, באופן שהיתה פעולת המשגל אצלם כפעולות האכילה והשתיה המספקת⁴. ובכן היה ענין איברי המשגל אצלם⁵ כמו ענין הפה והפנים והידיים אצלנו⁶.

- 1 פסוק זה הוא לא רק הפסוק האחרון שלפני תחילת הסיפור על חטא אדם הראשון, אלא מהווה מעין שיא בציון דרגת אדם חוה לפני חטאם. כך שלדעת רבינו, העדר תחושת הבושה במצב של ערומים הוא הדרך הקולעת ביותר להמחיש דרגה עילאית זאת.
- 2 ורצון קונם הוא (לעיל א, כח) "פרו ורבו ומלאו את הארץ", ומצוה זאת מתקיימת על ידי פעולת המשגל באמצעות אברי ההולדה.
- 3 ההדגשה על ה'כלל', במקביל אל 'רצון קונם בלבד', כי כל אלמנט של תענוג נפסד — כלומר פעולה לשם הנאה גופנית בלבד ולא לשם מצות הבורא — מוריד מן הדרגה העילאית.
- 4 וכאשר האדם אכל ושתה דיו, אינו ממשיך, באשר סיפק את רעבונו. לעומת זאת (סוכה נב, ב): אבר קטן יש באדם, מרעיבו — שבע, משביעו — רעב.
- 5 אשר שימושם היה אך ורק לעשות רצון קונם, ובדרגת אדם חוה לפני החטא, בודאי "מצוות צריכות כוונה".
- 6 שאין מתביישים שייראו ומלהשתמש בהם בגלוי ובפומבי. ואמנם זכינו לראות קדושי עליון גם בדורות אלה אשר לא אכלו בפומבי, כי יתבוששו לעסוק בפעולה זאת לעיני כל, עקב חששם ותחושתם שאין כוונתם באכילה אך ורק לשם שמים, וממילא אופפת את הפעולה הרגשת הבושה. על רקע דרגה זאת, אירעה פרשת הסתת הנחש והאכילה מעץ הדעת טוב ורע.

בראשית ג, טז

והרונך

היפך מה שהיה קודם החטא, כאמרם (בראשית רבה כב, ג): (אמר ר' אלעזר בן עזריה: שלושה פלאים נעשו בו ביום¹: — בו ביום נבראו, בו ביום שמשו, בו ביום הוציאו תולדות. וכזאת אמרו שתהיה לעתיד², כאמרם (שבת ל, ב): עתידה אשה

שתלד בכל יום³. וזה כי אמנם ישראל⁴ יהיו אז⁵ לרצון לפני האל יתברך, כמו שהיה אדם הראשון קודם חטאו.

1 בעל תפארת ציון שואל: למה חשבו לפלא מה שבו ביום נבראו, הרי כל מעשה בראשית נברא כל דבר יום ביומו? ולמה חשבו לפלא מה שבו ביום שמשו, הרי כבני עשרים שנה נבראו, כמו שביאר לעיל פ' יד סעיף ז? עיין שם באריכות מה שתירץ בזה בדברי גוועס.

2 כאן יסוד מוצק במשנת רבינו — מה שהיה, הוא שיהיה לעתיד לבא. לפי זה מובן היטב לשם מה כתבה תורה שבכתב את הדרגות העילאיות שהיו בפרהיסטוריה — הרי 'מאי דהוה הוה'! ולא היא! מה שכתוב בתורה שהיה, נשאר בפוטנציה של האנושות, ולפוטנציה ההיא תחזור האנושות לעתיד לבא.

3 שנאמר (ירמיה לא, 5) "הרה ויולדת יחדיו", ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר: "אין כל חדש תחת השמש": אמר ליה, בא ואראך דוגמתן בעולם הזה, נפק אחי ליה תרנגולת (עכ"ל). רבינו מביא את דרשת הפסוק בירמיה ע"פ חז"ל, כאשר פשוטו של מקרא מלמד כי באותו יום של קיבוץ גלויות תבאנה גם נשים הרות וגם אלה אשר זה עתה ילדו, בלא שייכשלו בהליכתן. יצויין כי רש"י בהסבירו את דוגמת התרנגולת אינו מפרש אף את דרשת חז"ל כפירוש רבינו. וזה לשונו בגמרא שם ד"ה הרה ויולדת יחדיו: ביום שהרה זה, יולדת ולד אחר, כמו שתרגולת. וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום, דהכי משמע קרא: בכל עת שהיא מתעברת יולדת, שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט. וכן במהרש"א: עיין פרש"י, אבל לא שיהיה הריון והלידה לולד אחד ביום אחד, דזה בתרגולים נמי אינו, דאמרינן פרק קמא דבכורות תרנגולת ל"כ"א יום, ופרש"י שם: לאחר שנתעברה מן התרגול שוהה ביצתה ליגמר עד אחר כ"א יום, עכ"ל.

4 ישראל דוקא ולא אומות העולם, אע"פ שכאן הדרגה היא של אדם וחיה שהם הרי אבות האנושות כולה. רבינו יבאר להלן בספר בראשית, שעקב חטאיהם של אבות אומות העולם כפי שהם רשומים בספר בראשית, איבדו הם את היכולת לשוב אל הדרגה של אדם וחיה לפני החטא, וזכות זאת שמורה רק לבני שלושת האבות.

5 לעתיד לבא.

בראשית ג, כא

ויעש... כתנות עור

בלתי השתדלות אדם¹, כענין לעתיד², כאמרם (שבת ל, ב): עתידה ארץ ישראל³ שתוציא גלוסקאות וכלי מילת⁴.

1 עם סיום פרשת חטאם, וערב שילוחם וגירושם מחוץ לגן עדן לחיות על פי הדרגה החדשה של אחרי-החטא, עשה הקב"ה פעולה זאת, לא מדין חסד, כי אם כדי להמחיש להם את אשר הפסידו — הטבע אשר עמד לרשותם ולשרת אותם בעבודת ה'. (עיין בדברי רבינו לעיל בתיאור המדויק של מעלות גן עדן בזה).

2 עיין לעיל פסוק טז ד"ה והרונך.

3. לפי פשטות לשון רבינו, דרגת גן עדן אשר תחזור לעתיד לבא כוחה יפה רק לגבי ארץ ישראל.
4. שנאמר (תהלים עב, טז) "יהי פסת בר בארץ". לגלג עליו אותו תלמיד ואמר: "אין חדש תחת השמש" ! אמר ליה: בא ואראך דוגמתן בעולם הזה. נפק אחוי ליה כמיהין ופטריות (שיוצאין כמו שהן בלילה אחד ורחבין ועגולין כגלוסקאות — רש"י) ואולי מילת גברא בר קורא. רש"י מפרש את דרשת חז"ל על פסת בר כדלקמן: פיסת — משמע גלוסקאות שרחבות כמו פס יד, ומשמע כלי מילת כמו "כתונת פסים". "בר" — כמו "לשבור בר". ולענין 'כלי מילת', "בר" — נקי, כמו "ברה כחמה" (שיר השירים).

ב. חטא המבול והפלגה

בראשית ו, יג

והנני משחיתם את הארץ

אשחיתם יחדיו עם ¹ הארץ, שאשחית מזג הארץ והאוויר, בגטית גלגל חמה שהטה ממשוה היום מן המבול ואילך ², כמו שפירש הוא יתברך במענהו לאיוב ³.

1. את: = עם, כמו שאמנם פירש רש"י בפירושו השני. רבינו מפרש "ארץ" כטבע האוניברס, בעוד רש"י פירש על השכבה העליונה של האדמה.
2. כך שלדעת רבינו חל שינוי בעצם טבע העולם, כאשר ה' החזיר את העולם למסלולו עם עבור המבול. עד המבול היחס בין כדור הארץ ובין השמש היה כזה שמוג האויר היה אביב באופן קבוע. מעתה היה גם קיץ וחורף, וקיצוניות זאת גרמה לשינויים מהותיים בחיי אנשים מחד, ולשינוי הלכות האנושות כתוצאה מכך.
3. איוב פרק לח פסוקים ד—טו. וכך מפרש רבינו פסוקים יב—טו כהתייחסות ישירה לתקופת המבול, חטאם של בני הדור, עונשם והשינויים בטבע כתוצאה מכך.
- יב. "המימך צוית בוקר, ידעתה שחר מקומו" — האמנם באחד מימך שהם המבול היית מצווה, אם היה לאל ידך, "לבוקר" — שהיא הזריחה, "ולשחר" — שהיא כמו שעה קודם לכן, שיהיה אחד מהם במקום אשר הוא עתה מזגבל להם מאתי אחר המבול.
- יג. "לאחז בכנפות הארץ" — וזה עשיתי כדי 'לאחז בכנפות הארץ' — שהם הזריחה והשקיעה שהיו קודם המבול במשוה היום, וזהו לעולם עת האביב — "וציויתי" — שתהיה תנועת השמש מכאן ואילך בגלגל נוטה, אשר מסיבת זה יקרה קור וחום וקיץ וחורף, יום ולילה. עם רוב השתנות מקלקל האויר והיפודות ומזג הפירות והצמחים ומזג כל בעלי חיים. "וינער רשעים ממנה" — ובוזה ימותו הרשעים מהר.
- יד. "תתהפך כחומר חותם" — וזה בהתהפך הארץ ומוגה הטוב, בהשתנות תנועת השמש עליה, כמו שישתנה "חומר חותם" בהשתנות החותם בו. "ויתצבר" — הרשעים בה, "כמו לבוש" הממהרת לבלות.
- טו. "וימנע מרשעים אורם" — אור הכות החיוני לאורך ימים, אשר בו היו התקפים בוטחים, 'ותמלא הארץ חמס'. "וזרוע רמה תישבר" — עתה, שלא יבטחו עוד בזה

כלל. ובזה לך המופת שאני יכול על הגרמים הנצחיים ומניעיהם, שהיה יותר טבעי להם להתנועע על קטבי העולם בזה. ומופת גם כן על השגחתו במין האנושי, ותבין שלא היתה מצלחת רשעי דור המבול בלתי טבעית כלל, כאשר חשבת והתרעמת. וכן מפרש רבינו בתהלים צ, ג: "תשב אנוש עד דכא" — הקצרת ימי האדם אחר המבול והפלגה למען לא יבטחו באורך ימיהם למרוד, כמו שעשו דורות קודם המבול והפלגה, "עד דכא" — עד ששבו ימיהם למנין מועט, "ותאמר שובו" — ולא יהיו כאבותם... ולכן נמעטו שני חיי המין האנושי תיכף אחר המבול, כי לא היו עוד המזגים והפירות על שלמותם הראשון. ולזה הותר למין האנושי אכילת בעלי חיים אחר המבול.

כאן יסוד דברי רבינו בתפיסת המיתאם שבין "ברית יומם ולילה" (הוא ברית התורה אשר עליה נאמר "והגית יומם ולילה") ו"חוקות שמים וארץ" הלא הם חוקי הטבע על פיהם פועל האוניברס. במקביל לתפיסה זאת, להלן בחומשים שמות ויקרא ובמדבר, יראה רבינו את המיתאם בין דרגת בני ישראל מבחינה רוחנית ובין קביעת תרי"ג המצוות על פיהן הם אמורים לחיות.

בראשית ח, כא

כי יצר לב האדם רע (מנעוריו)

כי בהיות המזגים מכאן ואילך. פחותים מאשר היו קודם המבול¹, לא יאיר בהם הכוח השכלי מנעוריהם כבראשונה², באופן שיתקומם למתאווה המתגבר עליו מנעוריו³.

1. כמבואר בדברי רבינו לעיל ו, יג ד"ה והגני משחיתם את הארץ.

2. אלא יעבור זמן. עד אשר כוח השכל יתפתח, אשר רק באמצעותו אפשר להתגבר על תאוות היצר.

3. ובמילא יכול היצר המתאווה להכות שרשים עוד טרם יש לאדם הכלים הדרושים להדפון, דבר המקשה על בעל הבחירה להתגבר על יצרו גם כאשר מתפתח שכלו. לכן "לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם". ולכן ניתנה אח"כ תורה לעם הנבחר, אשר באמצעותה יכולים להדביק את הפיגור בהתפתחות השכל בבחינת "בראתי יצר הרע, בראתי (אח"כ) תורה תבלין לר".

בראשית ח, כב

עוד כל ימי הארץ זרע וקציר, וקור וחום, וקיץ וחורף, ויום ולילה, לא ישובותו לא ישובותו — מלהתמיד על אותו אופן בלתי טבעי שהגבלתי להם אחר המבול¹, וזה שילך השמש על גלגל נוטה מקו משוה היום, ובנטייתו תהיה סיבת השתנות כל אלה הזמנים². כי קודם המבול היה מהלך השמש תמיד בקו משוה היום, ובזה היה אז תמיד עת האביב, ובו היה תיקון כללי ליסודות וצמחים ולבעלי חיים ולאורך ימיהם³. ואמר שיהיה זה 'כל ימי הארץ'⁴, עד אשר יתקן האל יתברך את הקלקול שנעשה בה במבול, כאמרו (ישעיה סו, כב) "הארץ החדשה אשר אני עושה", כי אז ישוב מהלך השמש אל קו משוה היום כמאז, ויהיה תיקון כללי ליסודות ולצמחים

ולבעלי חיים ולאורך ימיהם, כמו שהיה קודם המבול. כאשרו (שם סה, כ): כי הנער בן מאה שנה ימות, והחוטא בן מאה שנה יקולל⁵. וזה רצה באמרו (תהלים סה, ט) "מוצאי בקר וערב תרנין"⁶.

1. רבינו מפרש את הכתוב בהיפוך גמור מן הפירוש המקובל, שפסוקנו מבטית תיפקוד תקין של העולם עד סוף כל הדורות. לדעת רבינו, פסוקנו מבטית את המשך התיפקוד הבלתי-תקין של העולם, עד אשר ה' יחזירו למתכונתו הקודמת (פרה-מבול) והמתקנת. 2. ואילו רש"י הסביר את הפירוט הגדול הזה באמרו: מכלל ששבתו כל ימות המבול, שלא שימשו המזלות ולא ניכר בין יום ובין לילה. דייק רש"י בדה. שלו (יום ולילה לא ישובתו), שהרי זרע וקציר, — פשיטא! לזה בא רבינו לבאר שכל המערכת הטבעית שבעולם השתנה עקב נטיית השמש מקו המשוה.

3. כמבואר אצל רבינו לעיל ו, יג ד. ה. והגני משחיתם את הארץ. 4. כלומר, "הארץ (אוניברס) הזאת" לעומת "הארץ החדשה". 5. ופירש הרד"ק: כי בן ששים לזקנה, והנה הוא זקן ולא מילא את ימיו עד שיהיה בן שבעים, תה בזמן הזה. אבל באותו זמן, לא יאמרו על זקן שמילא את ימיו עד שיהיה בן שלוש מאות או חמש מאות שנה ויותר, כמו שהיו הדורות הראשונים בתחילת בריאת העולם, היו החיים ההם בכלל או ביחידים. ולעתיד לבא יהיה בכלל ישראל, "כי הנער בן מאה שנה ימות", אם ימות אדם בן מאה שנה וזה היה בעוננו, יאמרו עליו "נער מת". ופירש זה ואמר 'והחוטא בן מאה שנה יקולל'. כלומר, כי קללת האל תהיה לו, חוטא הוא כשימות בן מאה שנה. עכ"ל. ועל חשיבות הגיל מאה מתוך חמש מאות (שהוא כגיל בר מצוה מתוך ימי שנותינו בהם שבעים שנה) כותב רש"י בבראשית ה, לב ד. ה. בן חמש מאות שנה: "א"ר יודן: מה טעם כל הדורות הולידו ל'ק' שנה וזה ל'ת"ק? ... כדי שלא יהיה יפת הגדול שבבניו ראוי לעונשין לפני המבול, דכתיב "כי הנער בן מאה שנה ימות" — ראוי לעונש לעתיד, וכן לפני מתן תורה. (עכ"ל).

6. יבואר על פי פירוש הרד"ק (הארוך) לתהלים שם ("וייראו יושבי קצוות מאותותיך, מוצאי בוקר וערב תרנין"): ואמה "וייראו", כלומר, כמו שיראו יושבי קצוות מאותותיך שעשית להם בקריעת ים סוף ושאר האתות, כמו שכתוב (שמות טו, יד) "שמעו עמים ירגזון", בן ייראו עוד ממך בקיבוץ גלויות. "ומאותותיך" עוד מה שעשית עמהם שהיית מרנין להם במוצאי בוקר וערב, והוא שהיית מוציא עמוד ענן יומם ועמוד אש לילה, בן תעשה עמהם בקיבוץ גלויות עכ"ל.

בראשית י, כה

פלג, כי בימיו נפלגה הארץ

הודיע מעלת עבר, שכיון ברוח הקודש מה שהיה עתיד או להיות בימי בנו¹. וקרא שם בנו פלג להודיע סבת קיצור שני חיי האדם מפלג והלאה, כי אמנם סבת זה היה חטא בני הפלגה וענשם², שקלקל מזגם ההשתנות הפתאומית³ מאויר לאויר⁴.

1. בראשית רבה לו, ז אמר ר' יוסי בר' חלפתא: נביא גדול היה עבר, שהוציא לשם המאורע; לפי סדר עולם היה זה 239 שנים לפני המאורע.

- 2 הפצתם על פני כדור הארץ. ולכן בחר לקרוא שם בנו מלשון פל"ג המציין הן את ההתפלגות, כלומר, חלוקה וקיצור השנים, והן את הפצתם.
- 3 כלומר, השינוי הפתאומי קלקל את מזגם. ושם יש לקרוא שקולקל מזגם עקב השינוי הפתאומי.
- 4 לא שינוי הדרגתי היה כאן, כי אם מעבר פתאומי מאקלים לאקלים אשר השפיע מיד על מזגם וקיצר את ימיהם. כאשר חיי האדם נתקצרו, במילא נולדו להם בארצותיהם החדשות בנים אף הם בעלי תוחלת חיים קצרה בדומה לאבותם ("בצלמם כדמותם"). בניגוד לשינוי בדור המבול, שהיה בעצם מהלך הטבע באוניברס, הרי שינוי זה של הפלגה לא נגרם על ידי שינוי חדש בטבע, כי אם בקשיי הסתגלות של אנשים לתנאי אקלים שהיו מאז ומתמיד מימי המבול, אבל היו חדשים להם.

[המשך בגליון הבא]

והנה יש לי צעד גדול אמרתי אשיחה וירוח לי, והוא בענין המחלוקת שנתהוה בארץ ישראל. ארץ ישראל מקודשת אצל כלל ישראל וכאשר נשמע ששם יש מחלוקת, ובפרט בין גדולי ישראל מתחלל שם שמים על יד זה מאוד, ואין מן הצורך להאריך בדבר העון הגדול הזה, כדאיתא ביומא דף פ"ז. ורבינו אליעזר ממיץ בספר יראים שלו כשמגיע ללאו זה אומר, מקרא זה נוקב ויורד עד התהום עיי"ש שמאריך בזה וגם חז"ל אמרו אין מקיפין בחילול השם. ואפי' אנשים קדושי עליון שמתברר אצלם שהדין עמהם וגם הקב"ה תובע עבור עלבונם מהצד שכנגדם, אפילו הכי לבסוף נתבעים גם מאתם.

הרב ישראל מאיר הכהן בספר "אגרות הראיה", כרך רביעי, עמ' רסה

רבי שמשון רפאל הירש זצ"ל

הוי הלימודים על פי חז"ל *

[המשך]

הזכרנו כי אישי רוח דגולים עסקו בלימודיהם במשך שנים עשרה שנה, עשרים וארבע שנים, עד אשר זכו לכתר החכמה. תופעה זו מסתברת לפי היקף הנושא, לפי המשימה שהציבו לעצמם ולפי האמצעי בו היה עליהם להעלות את אוצרותיהם. קשה להמחיש בקוים מעטים את היקף הנושא בו יש לעסוק בחכמה זו, ולו יהא זה בקירוב בלבד. כבר הערנו כי עצם הנושא הוא האדם במשמעות הרחבה ביותר של התפתחותו האישית והחברתית, הגופנית חושנית, והרוחנית מוסרית. הנושאים אשר בהם היה עליהם לעסוק היו: (1) מה ששייך לעולם הפיסי והאורגני, בטבע שללא רוח חיים ובטבע החי, באשר כל אלה הם הבסיס לפעילויות הקיומיות של האדם: הקרקע וטיפוחו, הצמחים ובעלי החיים בתופעותיהם הפיסיולוגיות ותכונותיהם המיוחדות המתנות את עיסוקו של האדם בהם; (2) האדם לפי טבעו הגופני והנפשי, באשר אלה הם התנאים לחייו האישיים, החברתיים והמדיניים, וכן: (3) עצם החיים הללו, האינדיבידואליים, החברתיים והמדיניים בכל מיגוון הסתעפויותיהם במושגי המוסר, במושגי המשפט ובעיקר בעצם מהותם האנושית. ואולם הכרה זו של עניני העולם הפיסי, הרוחני-מוסרי והחברתי, לא היתה מטרה ומשימה מהותית של לימוד התורה. היתה זאת רק הקדמה נחוצה ללימוד התורה, שכן התורה מקיפה בחוקים הנתונים בה את כל ההקשרים הללו של חיי הפרט והכלל, ומסדירה את החיים במלואם, על כל הקשריהם, לפי אמות המדה של אמת ודין, של קידוש מוסרי ושל חסד, וכך כל מעשה מקבל משמעות של הטפת מוסר ומזכיר לאדם את חירותו המוסרית ואת ייעודו הנעלה הא-לקי-אנושי, עד אשר האדם ההולך במסילותיו מחנך את עצמו בכל עת. לכן כלולים בתוך "ששה הסדרים", שבהם נערכה החכמה הזאת כעבור מאות שנים, שנים עשר קבצי חוקים בעניני החקלאות וגידול בעלי חיים, שנים עשר בעניני מועדי חגים, שבעה בעניני משפט הנישואין והמשפחה, שמונה בעניני המשפט האזרחי והפלילי של חפצים ובני אדם, שנים עשר בעניני קדשי המקדש ודיני מזונו של אדם, שנים עשר בעניני דיני הטהרה הסמליים. את המסירות והיסודיות שנדרשה בלימודים אלה גם בעיסוק באותן ידיעות בחינת הקדמה נחוצה, נוכל להמחיש בדוגמה של "רב", ששהה במשך שמונה עשר חודש במחיצתו של רועה, רק כדי לרכוש ידע על פגיעות היצוניות ואורגניות בבעלי חיים, הרי זה ידע הדרוש לשם יישום נכון של הלכה אחת ויחידה בשאלת טיבן הקבוע או הזמני של

* ראה הערת המתרגם לחלק הראשון של המאמר, המעין, סבת תשמ"ט, עמ' 23.

אותן פגיעות⁶⁷. דוגמה אחרת זה שמואל, חברו של רב, "המלך" בין פוסקי הדין של תקופתו, אשר יחד עם זאת היה מבריק גם כאסטרונגוס וכרופא⁶⁸. ברם חלקיה של חכמה זו כל כך קשורים זה בזה באופן אורגני, מבחינה עניינית ומבחינה צורנית, שלא הוכר כמוסמך להורות בנושא מנושאים אלא זה שלמד את החכמה כולה⁶⁹. וכל ענין נלמד בשיטתיות על ידי קליטת החומר וניתוחו "גמרא וסברא"⁷⁰. ההלכות בכל נושא נלמדו בשלימות ממצה עד לידיעה ברורה, ובאמצעות העיון הובנה כל הלכה בתוך מקצועה בטעמיה מתוך עקרונות כלליים. בכל מקום הלכו מן הפרט אל הכלל, והכלל נבחן. והובהר בבעיות רבות של יישומי העיונים הנזכרים כאן ברפרוף מקיפים את החלק העיקרי של חכמת התורה, הרי זו "ההלכה". לצד ההלכה היה "המדרש" שנועד להבין, על פי ההלכה המסורה, את דבריה הקצרים של התורה שבכתב, בכל דקויות לשונה, ולמצוא בגיווניה העדינים את הרמזים לפרטי ההלכות הכלולים בה, וכן "האגדה", הרי זה יישום מסקנותיה של כלל כל החכמה הזאת, בדרכי הפיוט וההטפה, להארת העבר הלאומי וההווה הלאומי, וכן ההקשרים המגוונים של חיי הפרט האנושי, כל זאת במוסר השכל של פירושים, דרשות, פתגמים, משלים

67 "והאמר רב: שמונה עשר חדשים גדלתי אצל רועה בומה, לידע איזה מום קבוע ואיזה מום עובר" (סנהדרין ה ע"ב).

68 "אמר שמואל: נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא" (ברכות נח ע"ב).
 "שמואל ירחינאה אסייה דרבי הוה... א"ל (רבי לשמואל)... לדידי חזי לי סיפרא דאדם הראשון (שהראהו הקב"ה דור דור ודורשיו דור דור וסופריו דור דור וחכמיו. רש"י), וכתוב ביה שמואל ירחינאה חכים יתקרי... ואסו דרבי על ידו תהא" (בבא מציעא פה ע"ב).

69 "אע"ג דאת אמר ממנין זקנים לדברים יחידים, והוא שיהא ראוי לכל הדברים... הראוי לכל הדברים ראוי לדבר אחד, ושאינו ראוי לכל הדברים אינו ראוי לדבר אחד" (ירושלמי חגיגה ג ח).

70 "הס ואחר כך כתת (שתוק והאזן לשמועתך עד שתהא שגורה בפיוך, ואף על פי שאינה מיושבת לך, ואחר כך כתתנה והקשה עליה מה שיש לך להקשות ותרץ תירוצין עד שתתישב לך. רש"י), כדרבא, דאמר רבא: לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה" (ברכות סג ע"ב).

"ומשנן בסוכה (סובר לימודו ומחתכו על בוריו. רש"י). איני והאמר רבא מקרא ומתנא (לקרות שבכתב ולשנות משניות הערוכות ושגורות בפה. רש"י) במטללתא, ותינוי (הש"ס דהוא סברא לטרח ולשנן וכו'. רש"י) בר ממטללתא (אם ירצה, דמצטער הוא וכו'. רש"י), לא קשיא, הא במגרס הא בעיוני (כלומר תרי גוויי שינון הוו, למיגרס גמרא הברורה לו כבר, והיינו שמעתא, צריך סוכה, והיינו משנן; לעיתוי, בר ממטללתא. רש"י) (סוכה כח ע"ב).

"תניא אמר ר' עקיבא לא אמר רבי ישמעאל דבר זה אלא אותו תלמיד אמר דבר זה, והלכה כאותו תלמיד וכו', אמר רב יהודה אמר שמואל לא אמרה ר' עקיבא אלא לחדד בה את התלמידים (לא אמרה ר' עקיבא להאי 'הלכה' כאותו תלמיד' אלא לחדד את התלמידים, ששימו לבם לתורה ויאמרו פלפול מלבם, לפיכך שיבחו לפניהם. רש"י)" (עירובין יג ע"א).

וְכֹוּ. ר' מאיר היה רגיל להשתמש בהרצאותיו בכל הצורות הללו של ההלכה האגדה והמשלים⁷¹. אולם תחום הפיוט וההטפה של האגדה לא היה ענינו של כל אחד, ומצינו לא אחת, כי איש רב כשרונות שניסה בו את כוחו, שמע את האזהרה הידידותית: מה אתה מבקש בשדות הפרחים של האגדה, דבק בשלך בחומרה שבהלכה⁷².

ולא היו שום אמצעי לימוד בכתב לכל הלימודים הללו. לא היו שום ספרים חוץ מהתורה שבכתב על לשונה הקצרה, וספרי הנביאים והכתובים המצורפים אליה, יתירה מזו, משך מאות בשנים היה זה עקרון, שאין רשות להעלות על הכתב כל דבר מדברי החכמה הזאת. היתה זאת חובה, ללמד ולמסור הכל בעל פה, כפי שנתקבל בעלי פה, וכאשר מתוך הקושי והלחץ של הזמנים לא היה עוד מנוס מלערוך בכתב את חכמת ההלכה, הרי צומצמה גם פעולה זו לסיכומים בכללים קצרים וקולעים; המחשבה המנתחת את הדברים לכלליהם ולפרטיהם, וכל הסייגים והמסקנות המתנים את יישומיהם היו שמורים להוראה שבעל פה ולמסורת שבעל פה. כל תלמיד נאלץ להיזקק ללימודים בעל פה, הן כדי לרכוש את ידיעת כל אשר היה נתון בתורה, והן כדי לחדור להבנתה ורוחה. "תלמוד", לימוד שבעל פה, זו הראשונה מארבעים ושמונה הדרישות המנויות בפרק "קנין תורה", הוא הפרק הששי של הקובץ "אבות", כעין "קיצור כללי הלימודים"⁷³. ל"תלמוד" הופנה כל אחד, ובמשך מאות שנים לא היתה לאלפי המבקשים תורה דרך אחרת מאשר ללכת אל האנשים שקיבלו וקלטו בזמנם את דברי ההלכה של הקדמונים בדייקנות ללא טעות, וידעו למסרם באותה דייקנות ללא טעות, ולהאירם בקרני אור רוחם המנתחת והמפרה. "סיני" כינו את בעל הידיעה המקיפה והמהימנה של המסורת הנתונה בתורה, ו"עוקר הרים" את אשר נחון יותר מכל ברוח היודעת להבדיל ולצרף⁷⁴. מתוך מחשבה ובהסכמה גמורה ניתנה העדיפות לראשון משני אלה. "הכל זקוקים לאשר בידו הגרעינים להכנת הלחם"⁷⁵, זאת היתה הסיסמה שבה קראו את הכל לקבל על עצמם את סמכותו של זה שמתוך תורתו אפשר היה לקבל את "לחם" התורה, להזין את הרוח בהלכות הנתונות, והנה מצד אחד העלו על גס את "הבינה", זו פעולת המחשבה היוצרת בדרך ראיית הבדלים והסקת מסקנות, עד שאמרו "אם אין בינה אין דעת"⁷⁶, כלומר: לא תהיה ידיעת המסורת הנתונה בתורה לקנין אמיתי ובעל ערך אלא על

71 "אמר ר' יוחנן: כל הוה דריש ר' מאיר בפירקיה, הוה דריש תילתא שמעתא תילתא אגדתא תילתא מתלי" (סנהדרין לח ע"ב).

72 "אמר לו ר' אלעזר בן עזריה: עקיבא מה לך אצל הגדה, כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות" (חגיגה יד ע"א, סנהדרין לח ע"ב).

73 "והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים, ואלו הן: בתלמוד וכו' " (אבות ו ו).

74 "רב יוסף סיני (שהיה בקי בברייתות הרבה, רש"י), ורבה עוקר הרים (שהיה מחודד יותר בפלפול, רש"י) (ברכות סד ע"א).

75 "סיני קודם, שהכל צריכים למרי' חייטא" (למי שקבץ תבואה למכור, למי שקבץ שמועות, רש"י) (שם).

76 אבות ג כא.

ידי "הגיון" יי, זו פעולת המחשבה הביקורתית והיוצרת, כפי שניסחו במאמר המאפיין: לא יזכה ל"שמנת" התורה אלא זה אשר מתגבר על עצמו להקיא למענה את "החלב שינק משדי אמו"⁷⁸. עם כל זאת היו חדורים בהכרה כי "אם אין דעת אין בינה", לפני פעולת המחשבה דרושה הכרת אשר נתון כעובדה, קליטת העובדות שבעולם ובתורה, בכל השלימות האפשרית. מחשבה שלא היתה בנויה על החומר בשלימותו, הרהורים בעין עצומה ובאוזן אטומה נראו להם כדבר שלא בעתו, כגילוי של בוסר המביא רע בעקבותיו. "מנעו את בניכם ממחשבה מוקדמת, לא בשלה, הושיבו אותם תחילה על ברכיהם של החכמים", זו היתה להם אזהרה-עצה המבטיחה הצלחה מעולה של הלימוד⁷⁹. ובכלל היתה ל"פרושים" אותם מזכירים הרבה ומכירים שלא כראוי – והרי בשאיפותיהם ופעולותיהם הרוחניות של אלה עוסקים הדפים הללו – ראייה ברורה של כל אשר הוא בחינת דרך של פראות וגסות בעיסוק בתורה ובמדות טובות, וידעו היטב להבחין בין ה"פרוש" האמיתי, השונא כל גסות וגולמיות לבין זה אשר רק מעמיד פני פרוש, בין תלמיד חכם אמיתי לבין העוסק בתורה שלא במסירות, ובחוסר בגרות, לרעת התורה והעולם, ולא היו צריכים ללמוד מפי מתנגדיהם השטחיים, לבוז לאחד ולגנות השני. הם עצמם הניחו לנו קוי יסוד ל"תולדות אנשי החושך" שלהם, ונתנו להם כינויים מסווגים המאפיינים אותם בציונים כל כך בוטים שקשה לנו לתרגמם. ידעו את הפרוש "בעל הכתף הכפופה", את הפרוש "המגרר רגליו", את הפרוש "הנתקל בקירות עד זוב דם", הפרוש אשר "ראשו כמכתשת", את הפרוש "השואל מה החובה שעוד עלי למלאות". בראשון אפיינו את זה אשר על ידי כתפו הכפופה מציג לראוה את עול חסידותו, בשני את זה שאינו מעז להרים רגל בהציגו מדה של זהירות יתירה, בשלישי את זה הנרתע מבני אדם מרוב בושתו ועל כן נתקל בקירות בתים עד זוב דמו, ברביעי את זה שמבקש ביטוי מיוחד לחסידותו על ידי כיסוי ראש המעורר תשומת לב, בחמישי את זה הרגיל לבטא בפיו יראת חטא דקדקנית. הבחינו בין הפרוש הנוהג-אהבה ויראה לתועלת עצמו לבין בעל האהבה הטהורה והיראה הטהורה, וסיכמו באמנם: הנסתר מבני אדם נסתר והא, רק הגלוי הוא בפניהם, אבל דינו הגדול של הקב"ה יפגע במי שעוטרף עצמו באיצטלה של קדושה לראוה⁸⁰. כן היו

77 "אמר רבא: לעולם ילמוד אדם תורה, ואחר כך יהגה" (יעיין, רש"י) (ברכות סג ע"ב).

78 "אמר ר' דבי ר' ינאי... במי אתה מוצא חמאה של תורה? במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עליה" (שם).

79 "אמר להם (ר' אליעזר)... מנעו בניכם מן ההגיון והושיבום בין ברכי תלמידי חכמים" (ברכות כח ע"ב).

80 "תנו רבנן: שבעה פרושין הן: פרוש שיכמי, פרוש נקפי, פרוש קיזאי, פרוש מדוכיא, פרוש מה חובתי ואעשנה, פרוש מאהבה, פרוש מיראה... 'פרוש שיכמי' זה העושה מעשה שכם, 'פרוש נקפי' זה המנקיף את רגליו, 'פרוש קיזאי' אמר רב נחמן בר יצחק זה המקיז דם לכתלים, 'פרוש מדוכיא' אמר רבה בר שילא דמשפצ' כי מדוכיא, 'פרוש מה חובתי ואעשנה'; הא מעלייתא היא? אלא דאמר מה חובתי תו ואעשנה. 'פרוש מאהבה פרוש מיראה' אמרו ליה אבוי ורבא לתנא לא תתני 'פרוש מאהבה פרוש

להם בעיסוק בתורה בעלי "קרעי ידיעות", "ידיעות הפוכות", "ראשי אלימות", "גולמי ידיעות"⁸¹, ויחד עם "המתפללת המקצועית" מנו בין מקלקלי העולם גם את "הנפל שבין העוסקים בתורה"⁸², ולא גינו בחריפות כפי שגיננו את יזמרתם של בעלי ההשכלה למחצה, וכן את בעלי הידיעות שבדרך הזכירה בלבד, שקלטו לתוך ידיעתם את גופה של תורה בלא שחדרו לתוך רוחה, ובלא שלמדו לתפוס אותה בנימוקיה⁸³. מי שהתקדם עד למרומי החכמה "כל ימיו רעים", כך אמרו, לעולם הוא חש עד כמה ידיעותיו לוקות בחסר, מעיקה עליו הדאגה של שאלות שעדיין לא נמצא פתרון, ויש לחתור לפתרון. ואין מרוצה מעצמו כמי שנשאר במקום הנמוך, בעמקים של העיסוק בתורה, הוא כאילו יושב תמיד כאורח "בסעודה של שמחה", ומדמה כי בידיעתו של הלכות מן המסורת יש בידו המסקנות האחרונות של החכמה⁸⁴. ואמרו כי ירידה בתורה חלה מאז לא קבלו התלמידים במסירת הנפש הדרושה את הוראת רבותיהם בעיון ובמעשה⁸⁵. המליצו ללמוד את החומר הבסיסי בהלכות מנוסחות בדייקנות מרב אחד, כדי שלא תשבש דרך הביטוי המיוחדת של כל רב את האחידות של הידע הבסיסי. ואולם את הרמה הגבוהה יותר של רוח הדברים בתורה יש לשאוב מרבנים שונים, כדי שילמדו לעיין בכל נושא בשלימות

מראה דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. אמר רב נחמן בר יצחק: דמטמרא מטמרא דמגליא מגליא, בי דינא רבה ליתפרע מהני דחפו גונדי" (סוטה כב ע"ב).

81 "לא תסמכו לנא, לא מסרמיטין ולא מסרמיסין, ואמרי לה לא מחמיסין ולא מטורמיסין" (סנהדרין יד ע"א, ועיין בספר הערוך ערך "חמס").

82 "ת"ר: בתולה צליינית וכו' וקטן שלא כלו לו חדשיו, הרי אלו מבלי עולם... מאי קטן שלא כלו לו חדשיו? הכי תרגימו, זה תלמיד חכם המבעט ברבותיו (וקרי ליה קטן שלא כלו לו חדשיו, ע"י שימיו מתקצרין, רש"י) (סוטה כב ע"א).

83 "א"ר אבהו אמר רב הונא אמר רב, 'כי רבים חללים הפילה' זה ת"ח שלא הגיע להוראה ומורה" (שם).

"תנאים מבלי עולם... אמר רבינא שמורים הלכה מתוך משנתו" (קאמר שמבלין עולם בהוראת טעות, דכיון דאין יודעים טעמי המשנה, פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה, ועוד, יש משניות הרבה במשניות דאמרינן הא מני פלוני הוא ויחידאה היא ולית הלכתא כוותיה, ועוד, שאינן יודעים במחלוקת תנאים הראשונים הלכה כדברי מי, הלכך מורין הוראות טעות, רש"י) (שם).

84 "אמר רבי זירא אמר רב מאי דכתיב 'כל ימי עני רעים' זה בעל גמרא (שממית עצמו לכוין הלכות ולתרוץ הוויות. גמרא. סוגיית גמרא ותירוצי משניות וברייתות, וזהו עיקר הגמרא שאם לא הגמרא אין למדין מתוך משנה כדאמרינן התנאים מבלי עולם. רש"י) וטוב לב משתה תמיד זה בעל משנה" (בבא בתרא קמה ע"ב).

85 "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות" (סוטה מז ע"ב, סנהדרין פח ע"ב).

האפשרות מתוך עמדת שונות⁸⁶. ראו כתובה מהותית להכין את הלימוד⁸⁷, ובמיוחד לחזר תמיד⁸⁸ על כל אשר נלמד, זאת במיוחד מאחר שכל אחד נאלץ לסמוך על זכרונו ולא היו לרשותם שום כלי עזר בכתב. התוור על פרקו מאה ואחת פעמים, יודע אותו יותר מזה התוור עליו רק מאה פעמים, זה היה עקרון שלהם⁸⁹. בעיקר הוזהירו מפני לימוד כמות גדולה מדי בבת אחת, מפני יצירת אוצר הידיעות "בחבילות", גם בעיסוק בחכמה, יהיה עשיר רק זה המצרף אגורה לאגורה, הממחר ללמוד את החדש לפני שהבין כראוי את הישן, כינו "צייד המטעה את עצמו", הלוכד צפורים גוספות לפני שהבטיח את תפיסת הקודמות על ידי שבירת כנפיהן. הרי זה שב לביתו בתרמיל ציידים ריק⁹⁰.

על תלמיד לאמן את עצמו בשלשה דברים: באמנות לשמוע, באמנות לדבר ובאמנות לחשוב, כך מלמד אותו קיצור כללי הלימוד שכבר נזכר למעלה⁹¹. האמנות "לשמוע", מהר, כשורה, מדויק, זה היה להם תנאי הקודם לכל לימוד, ואכן, במקום שניתן להשיג את כל הידע היסודי רק על ידי תוראה שבעל פה, שם היתה הרגילות לתפוס מהר ומדויק תנאי שעליו אין לותר. הרי כללו את עיקר המכלול של ההלכה במונח "שמעתתא" כלומר "הנשמע", וכפי שאנו מעדיפים מהדורה מדויקת של יצירת מחבר, כך המכובד והמבוקש שבתלמידי חכמים היה זה הידוע כדייקן וכמהימן בין יודעי ההלכות המסורות⁹². נסעו למרחקים גדולים כדי לשמוע הלכה באורח

86 "אמר להו רב חסדא לרבנן, בעינא דאימא לכו מילתא ומסתפינא דשבקיתו לי ואוליתו: כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם. שבקוה ואזיל קמיה דרבה. אמר להו הני מילי סברא (ללמוד חריפות וחידוד הלב לאחר שלמד ושגורה בפיו גירסת התלמוד, רש"י), אבל גמרא מרב אחד עדיף, כי היכי דלא ליפלגי לישני (שלא יתחלקו הלשונות, דהאי גריס שמעתא בהאי לישנא והאי גריס לה בלישנא אחרינא, חזא מילתא היא מיהו תלמיד דגריס מתרוייהו משתבש בגירסיה דמבלבל לישני, רש"י)" (עבודה זרה יט ע"א).

87 "אמר להו רב משרשיא לבניו כי בעיתו מיעל ומגמרי קמי רבייכו גרסו מתניתא (מעיקרא, כי היכי דתהוי מרגלא מילתא בפומיכו ותהוון ידעין למשאל ליה, רש"י) ועלו לקמי רבייכו" (הוריות יב ע"א).

88 "רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה ותלי (נשען, רש"י) וקאי בעיברא דדשי ואמר: חדאי נפשאי חדאי נפשאי (שמחי נפשי, רש"י), לך קראי, לך תנאי (ובשבילך ולצרכך קריתי ושניתי, רש"י)" (פסחים סח ע"ב).

89 "אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחד" (תגינה ט ע"ב).

90 "רב ששת אמר: צייד הרמאי יחרוך (כל מי שלומד וגורס מעט מעט ומחזר עליו פעמים הרבה עד ששגור בפיו ואחר כך חוזר ולומד, תלמודו מתקיים. וקרא אתמוהי מתמה: וכי לא יחרוך מי שצידו רמיה?)" (רש"י), כי אתא רב דימי אמר: משל לאדם שצד צפרין, אם משבר כנפיה של ראשונה (שלא תברח, רש"י) כולם מתקיימות בידו, ואם לאו אין מתקיימות בידו" (עבודה זרה יט ע"א).

91 "והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים... בשמיעת האזן, בעריכת שפתים, בבינת הלב וכו'" (אבות ו ו).

92 "והמכוין את שמועתו" (שם).

מהימן מפי בעליה⁹³. הרי היה צריך לקבל לתוך המסורת, שיש ללמוד וללמד, לא רק את ההלכה לכשעצמה, אלא גם את שם אומרה או החכם הראשון בעל הסמכות שבשמו נאמרה, וכן את שמו של האחרון שמסרה⁹⁴, לרוב גם את הנסיבות שבהן לימדה⁹⁵. ובכלל, להיזכר כמי שחידש הלכה, כבעל הסמכות הראשון שאמרה, או כאחרון שמסר אותה, וכך ישאר בתודעתם של הדורות הבאים של העוסקים בתורה, זה היה הכבוד היחידי, תהלת הנצח היחידה שראו כבעל ערך רציני. בעוד שמעשה צדקה זכה להכרת ערכו הנעלה ביותר דוקא על ידי האלמוניות של עושיה⁹⁶, הרי בתחום של העיסוק בתורה לא היו אדישים כלפי הנצחת שמם, והיתה זאת חובה קדושה של כל אחד לא להתהלל באמצעות דברי זולתו אלא למסור כל הלכה בשם מי שחידש אותה או מסר אותה⁹⁷. "שפתותיהם של אלה שנפטרו נעות אפילו בקבר", זה לשון אזהרה המלמדת לדקדק בענין זה, כאשר מוסרים בשמם לדורות

93 "הבי אמר ר' זירא הלכה כר' שמעון, אמר מאן דהו (אחד מן התלמידים מי שהוא ולא נודע שמו, רש"י) אזכי ואסק להתם ואגמרה לשמעתיא מפומיה דמרה, כי סליק להתם אשכחיה לר' זירא א"ל וכו' " (ביצה כז ע"א).

"גמירי חבריה דר' אבא בר חייא מר' אבא ומנו ר' זירא, ואמרי לה חבריה דר' זירא מר' זירא ומנו ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא וכו'... אמר מאן דהו אזכי ואסיק ואגמרה לשמעתיא דמריה, כי סליק אשכחיה לר' אבא בריה דר' חייא בר אבא וכו' " (מועד קטן כב ע"א).

"אמר ר' יצחק בר נחמני א"ר אלעזר הלכה כר' יוסי בן כיפר שאמר משום ר' אליעזר, א"ר זירא אזכה ואיסק (לארעא דישראל לאתריה דר' אלעזר בן פדת, רש"י) ואגמר לשמעתיא מפומיה דמרה, כי סליק אשכחיה לר' אלעזר וכו' " (נדה מח ע"א).

94 "מתני' אמר ר' אליעזר משום ר' יהושע וכו'. גמ' ור' אליעזר משום ר' יהושע גמר לה, והא משום ר' יהושע בר ממל גמר לה, דתניא : א"ר אליעזר כשהלכתי לערדסקיא מצאתי את ר' יהושע בן פתר ראש שהיה יושב ודן לפני ר' מאיר בהלכה וכו', אמרתי כלום אתה בקי כר' יהושע בר ממל, אמר לי הן, כך אמר לי ר' יהושע בר ממל משום ר' יהושע וכו', הוי משום ר' יהושע בר ממל גמר לה! אמרו ש"מ כל שמעתיא דמתאמרא בבי תלתא (דשלישי שמע משני ושני מראשון, רש"י) קדמאי ובתראי אמרינן מיעציא לא אמרינן" (גזיר נו ע"ב).

"אנא מרב יהודה גמירנא דאפילו ספיקי דגברי גריס, דאמר רב יהודה אמר רבי ירמיה בר אבא ספק משמיה דרב ספק משמיה דשמואל וכו' " (חולין יח ע"ב).

95 "אמר ר' עקיבא שאלתי את רבן גמליאל ואת ר' יהושע באיטליס של עימאוס שהלכו ליקח בהמה למשתה בנו של רבן גמליאל וכו' " (כריתות טו ע"א).

"התליע כבד שלה, זה היה מעשה ועלו עליה בני עסיא ג' רגלים ליבנה, לרגל שלישי התירוה להם" (חולין מח ע"א).

"אשכחיה רב נחמן בר יצחק לרבא בר שאילתא דהוה קאי אפיתחא דבי תפלה, אמר ליה הלכה או אין הלכה וכו' " (גיטין לט ע"ב).

96 "נותנה (את הצדקה) ואינו יודע למי נותנה, (העני) נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה" (בבא בתרא י ע"ב).

97 "והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים... והאומר דבר בשם אומרו, הא למדת כל

הבאים הלכה שהם חידשו או מסרו⁹⁸. "על שום גאותך ושלל קיימת אשר נצטווית, לא תימסר שמועה זו בשמך". כך אמר אב לבנו בהקפדה, באשר שלח אותו עם סלסלה פירות לקבל בברכה פני תלמיד חכם אורת, כדי לעמוד בהודמנות זו על כך, כיצד זה יאמר דברי תפלה אשר על נוסחתם היה ספק, ואשר במקום ללכת בעצמו, שלח מישהו אחר עם הסלסלה, כך שהלה זכה שיזכירו אותו כמי שממנו יודעים מה דעתו של אותו חכם בעל סמכות⁹⁹.

החשיבו מאד את ההרגל שהלומד יבטא בשפתיו את אשר העלה במחשבתו, ובעיקר את אשר שינן בלימודו, וכן החשיבו במיוחד גיסוח מדויק ותמציתי, ועריכת הדברים בצירוף הענינים השייכים. זה לזה מבחינת הצורה או התוכן, כך שיקל לזכרם¹⁰⁰. באמירה הנשמעת והברורה של מה שעלה במחשבה או שצריך להעלות במחשבה, ראו הצגת המחשבה באורח יותר מובן ובהבעה יותר מלאה, וככל שחייבו את השתיקה¹⁰¹ ושנאו כל פטפוט מיותר וחסר תועלת, וראו בכך חילול הדיבור.

האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, שנאמר 'ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי' "

(אבות ו 1).

ר' אבהו סרסא דרב ששת הוה, שמעה מיניה, אזל אמרה בי מדרשא ולא אמרה משמיה, שמע רב ששת איקפד, אמר מאן דעקיץ (שעקצני, שלא אמרה משמי, רש"י) ליעקציה עקרבא, ורב ששת מאי נפקא ליה מינה? דאמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב (תהלים סא) 'אגורה באהלך עולמים' וכי אפשר לאדם לגור בשני עולמים? אלא אמר דוד: רבונו של עולם, יאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה" (בכורות לא ע"ב).

"אזל ר' אלעזר אמר לשמעתיא בי מדרשא ולא אמרה משמיה דרבי יוחנן, שמע ר' יוחנן, איקפד" (יבמות צו ע"ב).

98 "שמעון נזירא בשם ר' יצחק אמר כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו רוחשות בקבר, שנאמר (שיר השירים ז) 'וחכך כיון הטוב' וגומר 'דובב שפת ישינים' (ירושלמי שקלים ב ה).

99 "עולא איקלע לפומבדיתא, א"ל רב יהודה לרב יצחק בריה אמטי ליה כלכלה דפירי וחזי היכי אבדיל, לא אזל אלא שדר ליה לאביי, כנ. אתא אביי א"ל היכי אמר, א"ל ברוך המבדיל בין קודש לחול אמר, ותו לא. אתא לקמיה דאבהו, א"ל היכי אמר, א"ל אנא לא אזלי, אנא שדריתיה לאביי ואמר לי המבדיל בין קודש לחול. א"ל רברבנותיה דמר וסררותיה דמר, גרמא ליה למר דלא תימא שמעתיה מפומיה" (פסחים קד ע"ב).

100 "ומשפחות סופרים יושבי יעבץ מה ת"ל 'סופרים' ז' אלא שעשו את התורה ספורות ספורות, חמשה לא יתרומו תרומה, חמשה דברים חייבין בחלה, חמש עשרה נשים פוטות צרותיהן, שלשים ושש כריתות בתורה, שלש עשרה דבר נאמרו בנבלת העוף הטהור, ארבעה אבות נזיקין, אבות מלאכות ארבעים חסר אחת" (ירושלמי שקלים ה א).

101 "מכאן אמרו חכמים, יפה שתיקה לחכמים קל וחומר לטיפשים" (פסחים צט ע"א). "שמעון בנו אומר כל ימי גדלותי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה" (אבות א י).

"והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים... במעוט שיחה" (שם ו 1).

שהוא קדוש לשירות האמת, החמור כל כך¹⁰², כן יחסו ערך רב לאמירה המתאימה של התבטאות הלומד והמלמד. "פתח פיה ויאירו דבריו", "האדם כולו צריך לעסוק בלימוד", כך אמרו לתלמיד שלמד בלחש¹⁰³, ולא התפלאו שאחד שכח כעבור שנים מעטות את אשר שינן רק בלחש¹⁰⁴. הטעימו פעמים נשנות את החשיבות של ניסוח מדויק, של דיבור משמעותי, ושל עריכת דברים לפי קרבה ממשית וצורנית ולפי סימנים מנומטכניים הדרושים לשם כך. את קיומו המתמיד של לימוד התורה ביהודה, שלא כמו בגליל, הסבירו בהקפדה על שלשה אמצעי עזר אלה או בהזנחתם¹⁰⁵. ביקשו שלא יזניחו אף את קצב הדיבור בנעימה מתנגנת¹⁰⁶. ועל הכל העלו את הכלל: רק בחברה נקנית התורה¹⁰⁷, בהתחבר מורים ותלמידים או בלימוד משותף של חברים. לימוד אוטודידקטי בבדידות גורם טעויות, טפשות ומקשה את הרוח¹⁰⁸.

102 "אמר רבא השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר 'ודברת בם' בם (בדברי תורה, רש"י) ולא בדברים אחרים (שיחת הילדים וקלות ראש), רב אחא בר יעקב אמר עובר בלאו שנא' כל 'הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר' (אין לו רשות, רש"י) (יומא יט ע"ב).

103 "א"ל שמואל לרב יהודה שינא, פתח פומך קרי פתח פומך תגי, כי היכי דתתקיים בידך ותוריך חיי שנא' 'כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא' אל תקרי 'למצאיהם' אלא 'למוציאיהם' בפה" (עירובין נד ע"ב).

"ברוריא אשכחתי להווא תלמידא דהוה קא גריס בלחשה, בטשה ביה, אמרה ליה: לא כך כתוב (שמואל ב כג) 'ערוכה בכל ושמורה' אם ערוכה במאתים ומ"ח אברים שלך משתמרת, ואם לאו אינה משתמרת" (שם ע"א ואילך).

104 "תנא, תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש, לאחר ג' שנים שכח תלמודו" (שם ע"ב).

105 "בני יהודה דדייקי לישנא ומתנחי להו סימני (לחזר באותה לשון שהיו שומעין מרבן, וע"י שהיו שומעין על פה שמועה אחר שמועה היו נותנין בהן סימן זו אחר זו ומתוך שהיו מדקדקים בלשון יודעין להנחית סימנים נאין ואינן משתכחין מהן, רש"י), נתקיימה תורתן בידן, בני גליל דלא דייקי לישנא ולא מתנחי להו סימני לא נתקיימה תורתן בידן... רבינא אמר בני יהודה דגלו מסכתא (למדו לאחרים, כך שמעתי, ל"א מפרשין שמועותיהן ומדקדקין בטעמו של דבר. עד שמתיישב בלבן, רש"י) נתקיימה תורתן בידם, בני גליל דלא גלו מסכתא לא נתקיימה תורתן בידם" (שם נג ע"א).

"אמר רב חסדא, אין תורה נקנית אלא בסימנין, שנאמר 'שימה בפיהם', אל תקרי 'שימה' אלא 'סימנה' " (עירובין נד ע"ב).

106 "ואמר רב שפטיה אמר ר' יוחנן כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר (יחזקאל כ) 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים וגו' " (מגילה לב ע"א).

107 "עשו כתות כתות ועסקו בתורה" (ברכות סג ע"ב). "רב אשי אמר כל האהב ללמוד בהמון (עם חברים רבים, רש"י), לו תבואה (שבקי במקרא במשנה ובהלכות ובאגדות, רש"י) (מכות י ע"א).

108 "א"ר יוסי בר' חנינא מאי דכתיב (רמי' ג) 'חרב על הבדים ונואלו' חרב על צוארי שונאיהם של ת"ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד, ולא עור אלא שמיטפשיין, כתיב הכא 'ונואלו' וכתוב התם (במדבר יב) 'אשר נואלגו וכו' " (שם).

להתהלך עם חכמים כדי לראות את מעשיהם, ביקורת הדדית של חברים, ויכוחי תלמידים המרעננים את המחשבה, כל אלה נמנים בקיצור כללי הלימוד על הדרכים העיקריות לקנין התורה¹⁰⁹. את הלימוד בצוותא כינו: מתן הדדי של שירותי דגלנים בתורה¹¹⁰, באשר מביאים זה את זה לדרך הישרה ומגינים זה את זה מלכת בדרכי תעייה. ברזל מחדד ברזל, אמרו, וכן חבר ללימוד הרי הוא אבן משחזת לחברו¹¹¹. במיוחד סברו: הרוצה ללמוד, ילמד! הרבה למדתי מרבותי, אמר חכם מהולל בזמנו; מחברי יותר מאשר מרבותי, אבל מתלמידי יותר מאשר מכולם!¹¹².

אולם, את הפרי שהוא שכרו של כל הלימוד ראו בחזון, בהשגת השקפה המניעה ללימוד ומונעת ממנו¹¹³. בתחלה אתה בור אשר מים אגורים בו, לאחר מכן אתה באר הנובע מימיו, זוהי התבטאות משמעותית אשר בה הגדירו כמטרת שיא של עבודת המחשבה את פעילותה אשר בה היא מרחיבה על ידי עבודה עצמית את אשר קלטה¹¹⁴, ואותו קיצור כללי הלימודים שהובא כאן פעמים נשנות מזכיר "אימון החשיבה" כדרך שלישית לקנין התורה המשלימה את אימון השמיעה והדיבור כמטרתם המהותית. כושר החשיבה שיש לאמן מוצג כאן באורח ברור בשני גורמים, פעילות המחשבה הקולטת ופעילות המחשבה היוצרת "שכלות הלב ובינת הלב"^{114*}. ביטוי נוגע ללב יש לצער בו הודו הדורות המאוחרים על מיעוט כח החשיבה וכת הזיכרון, בהשוואה לקודמיהם¹¹⁵. סברו שאין שום דבר עולה על העונג הרוחני שמעניק "ההגיון", החדירה לרוח התורה, פעילות השכל העוסק במקצוע זה לעולם

109 "והתורה נקנית בארבעה ושמונה דברים... בשמוש חכמים בדקדוק חברים בפלפול התלמידים" (אבות ו ו).

110 "אמר ר' שמעון בן לקיש שני תלמידי חכמים המדגילים זה לזה בהלכה הקב"ה אוהבך" (שבת סג ע"א).

111 "אמר ר' חמא בר' חנינא מאי דכתיב (משלי כז) 'ברזל בברזל יחד' ו לומר לך, מה ברזל זה, אחד מחוד את חברו, אף שני תלמידי חכמים מחודדין זה את זה בהלכה" (תענית ז ע"א).

112 "אמר רב נחמן בר יצחק, למה נבשלו דברי תורה כעץ שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה', לומר: מה עץ, קטן מדליק את הגדול, אף תלמידי חכמים, קטנים מחודדים את הגדולים, והיינו דאמר רבי חנינא הרבה למדתי מרבותי, ומחברי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן" (שם).

113 "אמר רבא אגרא דשמעתא סברא (שהוא יגע וטורת ומחשב להבין טעמו של דבר, רש"י) (ברכות ו ע"ב).

"ר' ישמעאל אומר הרוצה שיתחכם יעסוק בדיני ממונות שאין לך מקצוע בתורה יותר מהן שהן כמעין הנובע" (שם סג ע"ב).

114 "עולא רמי, כתיב (משלי ה) 'שתה מים מבורך' וכתיב 'ונזלים מתוך בארך' בתחילה שתה מבורך (מים מכונסין וסופן כלים, רש"י) ולבסוף נזלים מבארך (מים חיים ואין פוסקין, רש"י) (עבודה זרה יט ע"א).

*114 אבות ו ו.

115 "א"ר יוחנן, לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלא נקב מחט סידקית (מחט שתופרין בה סדקי בגדים והוא דק ביותר, רש"י)...

לא תשאר בלי השגת אושר¹¹⁶, וידעו על התעמקות כה גדולה בעיון זה שסיפרו על אחד מגדולי החכמים, כי בהיותו נתון במחשבות כאלה עבר הרחק מעבר לתחום שבת, ועל אחר סיפרו שבתוך כך איבד את מעילו בלי שהרגיש¹¹⁷. את פירותיה של חשיבה כזאת קראו צמחים ופרחים שבעץ התורה¹¹⁸. את המקצועות הרבים והמגוונים של העיסוק בתורה ראו כיחידה אורגנית אחת, ואת המחשבה של תורה ראו ככח חי ההולך ומתפתח, עד אשר קבעו מתוך נסיונם: אתה עובד בשדה אחד, ובלי שתדע, הרי בכך עובדת מחשבתך באותו הזמן בשטח אחר¹¹⁹.

והנה, עלינו להסתפק במה שהבאנו כאן מתוך ההוראות בענין לימוד התורה, אעפ"י שיש עוד הרבה דברים מעולים ואופייניים, במיוחד על שיטת הוראה, על התנהגותם של מורים, תלמידים וחברים ללימוד, אלה כלפי אלה, וכו', שהיינו רוצים להכליל ברשימתנו. אולם עלינו להציג גם דברים אחדים המיוחדים ללימודים של בני הנעורים, נושא שהוא בעצם קרוב יותר. לרקע הגורם פרסום דפים אלה. לא הכירו שום דבר קדוש להקב"ה כמו "ילדים בבית הספר". כאשר נאמר במקרא

אמר אביי ואנן כי סיכתא לגודא לגמרא (כיתד שנועצין אותו בכותל בנקב צר ונכנס בדוחק, כך אין יכולין אנו להבין מה שאנו שומעין כי אם מעט ובקושי, רש"י) אמר רבא ואנן כי אצבעתא בקירא (בשעוה קשה שאין האצבע יכול להיכנס בתוכה אלא מדבק מעט) לסברא, אמר רב אשי אנן כי אצבעתא בבירא לשכחה (משם שהאצבע נוח ליכנס בפי הבור כך אנו מהירין לשכוח, רש"י) "עירובין נג ע"א).

116 "א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן מאי דכתיב (משלי כז) 'נוצר תאנה יאכל פריה' למה נמשלו דברי תורה כתאנה, מה תאנה זו כל זמן שאדם ממשמש בה מוצא בה תאנים, כך דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם. א"ר שמואל בר נחמני מאי דכתיב (משלי ה) 'אילת אהבים ריעלת חן' למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך מאי אילה רחמה צר וחביבה על בעלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה, 'ויעלת חן' שמעלת חן על לומדיה, 'דדיה ירווך בכל עת' למה נמשלו דברי תורה כדד, מה דד זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב, אף דברי תורה כל זמן שאדם הוגה בהן מוצא בהן טעם" (עירובין נד ע"ב).

117 "ריש לקיש מנהגו באורייתא סגין הוה נפיק ליה לבר מתחומא דשבתא, והוא לא ידע, לקיים מה שנאמר (משלי ה) 'באהבתה תשגה תמיד' (מחמת שהיה נוהג ומהרהר הרבה בתורה, ומתוך המחשבה הלך בשבת חוץ לתחום ולא ידע מזה, לקיים וכו' תשגה תמיד אף שתבא לידי שוגג, פני משה) " (ירושלמי ברכות ה א).

" 'באהבתה תשגה תמיד' כגון ר' אלעזר בן פדת. אמרו עליו על ר' אלעזר בן פדת שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי, וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי" (עירובין נד ע"ב).

118 "הבאים ישרש יעקב יציץ ופרח ישראל' (ישעי' כז) תני רב יוסף, אלו תלמידי חכמים שבבבל שעושין ציצין ופרחים לתורה" (שבת קמה ע"ב).

119 "אמר רב יצחק אבודימי מאי קרא שנאמר (משלי טז) 'נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו' הוא עמל. במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר" (סנהדרין צט ע"ב).

"אל תגעו במשיחי" ¹²⁰, הכירו ב"משיחי ה' " אלה : את "ילדי בתי הספר ¹²¹. כך הטיפו מוסר : ירושלים לא חרבה אלא משום שהזניחו את לימודיהם של הילדים ¹²². נשימתם, התמה עדיין, של הילדים הלומדים בבית ספר היא אשר מקיימת את העולם ¹²³, וגאות האומה היו הילדים ¹²⁴. הקב"ה עוסק בעצמו בחיי הרוח המתעוררים של הילדים בבית הספר ¹²⁵, הכוכבים המפיעים אור ברקיע האנושות, אלה — מורי הילדים בבית הספר ¹²⁶, והם הם בעצם "שומרי הערים" ¹²⁷. את הוראת הילדים בבתי הספר אסור להפריע אפילו למען בנייתו מחדש של בית המקדש ¹²⁸, וכל עיר שאינה מקיימת בית ספר, בא עליה חורבן או חרם. בתחלה היו לימודי הילדים דאגתו

120 תהלים קה טו.

121 "אל תגעו במשיחי" אלו תנוקת של בית רבן" (שבת קיט ע"ב).

122 "אמר רב המנוגא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביטלו בה תינוקות של בית רבן" (שם).

123 "אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה, אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן, אמר ליה רב פפא לאביי ידיך ודיך מאי, א"ל אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא" (שם).

124 "מעשה ברבי יהושע שהיה מהלך בדרך... ומצא תינוק אחר יושב על פרשת דרכים... באותה שעה א"ר יהושע אשריכם ישראל שכולכם חכמים מגדולכם ועד קטנכם" (מדרש איכה רבתי א).

הערת המתרגם : בפרשה זו של המדרש יש מספר רב של סיפורים על חכמת בני ירושלים בדרך כלל, ועל חכמת ילדי ירושלים בפרט, וקשה לבחור מובאה מתאימה, קצרה יחסית, כמקור שאליו התכוון רשר"ה ככל הנראה, כדרך שאר המובאות שראינו מתאימות לנאמר בכל מקום במאמר זה, ועם הקורא הסליחה.

125 "אמר רב יהודה אמר רב שתיים עשרה שעות הוי היום, שלש ראשונות הקב"ה יושב ועוסק בתורה, שניות וכו' ברביעיות מאי עביד, יושב ומלמד תינוקות של בית רבן תורה שנאמר (ישעיה כח) 'את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדים' " (עבודה זרה ג ע"ב).

126 "במתניתא חנא (דניאל יב) 'והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע' אלו וכו' 'ומצדיקי הרבים ככוכבים' אלו מלמדי תינוקות" בבא בתרא ח ע"ב).

127 "רבי יודן נשיא שלח לרבי חייה ולר' אסי ולר' אמי למיעבור בקרייתא דארעא דישראל למתקנה לון ספרין ומתנייגין, עלין לחד אתר ולא אשכחון לא ספר ולא מתניין, אמרין לון אייתון לון נטורי קרתא, אייתון לון סנטורי קרתא- (הם העומדים על המשמר בשערי העיר, קרבן העדה), אמרון לון אלין אינון נטורי קרתא ? לית אינון אלא תרובי קרתא, אמרין לון ומאן אינון נטורי קרתא ? אמר לון ספרייא ומתנייגיא, הדא הוא דכיב (תהלים קכו) 'אם ה' לא יבנה בית וגו' אם ה' לא ישמר עיר שוא שקד שומר' " (ירושלמי חגיגה א ז).

128 "ואמר ליה ריש לקיש משום ר"י נשיאה, אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש, ואמר ריש לקיש לר"י נשיאה, כך מקובלני מאבותי, ואמרי לה מאבותיך, כל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן מחריבין אותה, רבינא אמר מחרימין אותה" (שבת קיט ע"ב).

האישית של כל אב. מאז יהושע בן גמלא היה קיום בית ספר חובתה של כל קהילה מקומית, והילדים הובאו ללמוד בו בגיל שש או שבע¹²⁹. יעצו שלא לקבל ילדים לפני שמלאו להם חמש שנים¹³⁰. עשרים וחמשה תלמידים נחשבו כמספר סביר למורה אחד. לחמשים תלמידים היו צריכים להעסיק שני מורים, מורה שהיו לו ארבעים תלמידים קיבל עוזר ששכרו שולם על ידי הקהילה¹³¹. כאשר קיבלו מורה לעבודתו היה זה תנאי שאין צורך להזכירו, שאם ימצא מורה יותר טוב, על הראשון לפנות את מקומו¹³². כאשר היה צריך לבחור בין מי שמלמד חומר רב יותר אבל באופן פחות יסודי, לבין מי שמלמד באופן יותר יסודי אבל כמות קטנה יותר, הכריעו בעד השני, ולא סברו שחוסר יסודיות עם שגיאות תיעלם מעצמה, אלא נקטו בכלל: שגיאות שנקלטו מתמידות¹³³. אי קיום החובה בהוראה נכלל במושג הנזק שאין לו תיקון, והיה צריך לפטר את המורה שלא מילא את תפקידו, ללא אתראה¹³⁴. לעומת זאת לא היתה כל זכות מונופול בענין ההוראה. "קנאת תחרות בין מורים מרבה את החכמה", זה היה הכלל, וכן "הקב"ה רוצה כי התורה תרבה ותתפשט". כל אחד היה רשאי לפתוח בית ספר על יד בית ספר קיים, ולא היתה לשכנים זכות להתנגד לפתיחת בית ספר משום ההפרעות שברעש הילדים הנכנסים ויוצאים¹³⁵.

שני אישים מודקרים ומאירים על שום פעילותם המוצלחת לטובת הקניית לימודים לילדים: יהושע בן גמלא ורבי חייא. ליהושע בן גמלא, כהן גדול בימי אלכסנדר ינאי, בתקופת בית שני, חב חינוך הנוער בישראל, כפי שכבר אמרנו,

129 "אמר רב יהודה אמר רב, ברם זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל. שבתתלה מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא היה למד תורה... עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן ו' כבן ז' " (בבבא בתרא כא ע"א).

130 "א"ל רב לרב שמואל בר שילת, עד שית לא תקביל" (שם).

131 "ואמר רבא, סך מקרי דרדקי עשרין וחמשה ינוקי, ואי איכא חמשין מותבינן תרי, ואי איכא ארבעין מותבינן ריש דוכנא ומסייעין ליה ממתא" (שם).

132 "אמר רבא, האי מקרי ינוקי דגריס ואיכא אחרינא דגריס טפי מיניה, לא מסלקינן ליה, דילמא אתי לאתרשולי, רב דימי מנהרדעא אמר כל שכן דגריס טפי (כשחשבנוהו יתן לב להיות למד יפה, שדואג מקנאת חברו שסילקוהו מפניו שיביישנו בבני העיר, רש"י) (שם).

133 "ואמר רבא הני תרי מקרי דרדקי, חד גריס ולא דייק וחד דייק ולא גריס, מותבינן ההוא דגריס ולא דייק, שבשתא ממילא נפקא. רב דימי מנהרדעא אמר מותבינן דדייק ולא גריס, שבשתא כיון דעל על" (שם).

134 "ואמר רבא, מקרי ינוקא, שתלא, טבחא ואומנא וסופר מתא, כולן כמותרינן ועומדים נינהו (שלא יקלקלו, ואם קילקל מסלק להו בלא אתרייתא, אע"פ שלא התרו בו קודם לכן, רש"י) כללא דמילתא כל פסידא דלא הדר כמותרה ועומד הוא" (שם ע"ב).

135 "אמר רב הונא האי בר מבואה דאוקי ריתיא ואתא בר מבואה חבריה וקמוקי גביה, דינא הוא דמעכב עילויה, דא"ל קא פסקת לחיותי... אמר רב יוסף ומודי רב הונא במקרי דרדקי דלא מצי מעכב, דאמר מר קנאת סופרים תרבה חכמה" (שם).

כי מאז והלאה הוא מקובל כענין קהילתי כללי אף בקהילה המקומית הקטנה ביותר. רבי חייא, שחי כשלש מאות שנה לאחר מכן, והוא אחד מגדולי חכמי התורה בכל הזמנים, מאיר על ידי פעלתנותו המיוחדת, בה נטע וטיפח את לימוד התורה לילדים אף במקום שלא נמצאו מורים ובית ספר וכל תנאים אחרים הדרושים לכך. אמרו: אם רצונך לעמוד על גדולת מעשיו של רבי חייא, הרי דע: רבי רבי חייא זרע פשתן, קלע מצודות, צד צביים, האכיל יתומים בבשרם, הכין קלף מעורותיהם, הלך למקומות שלא היה בהם מורה לילדים, כתב למען חמשה ילדים חמשה חומשי תורה, חומש לילד, לימד כל אחד מששה ילדים אחד מששה סדרי משנה, ופעל שכל אחד מאלה לימד לחבריו את אשר למד בעצמו. כך דאג רבי חייא לכך שלא תשתכח התורה בישראל.¹³⁶ מאותו הזמן שמור אצלנו זכרו של איש המשמש דוגמה למורה בית ספר המדקדק במילוי תפקידו: רב שמואל בן שילת. זה היה מורה כל כך נאמן וכל כך מסור לתפקידו שהתפלאו למצוא אותו פעם אחת מחוץ לחדר הכיתה. רב מצא אותו פעם בגינתו ושאלו כמשתומם: האמנם עזבת את נאמנותך לתפקידך? זה שלש עשרה שנה לא ראיתי את גינתך, וגם עתה דעתי אצל הילדים! היתה תשובתו.¹³⁷ והרי זה אופייני לרוחה של אותה תקופה, ויש כאן בכדי להראות את הענין הרב במורים ותלמידים, כי, כאשר רצו להזכיר דוגמה של "בעל משפחה ללא דאגות" — והבה נזכור את אשר אמרנו, כי היה מותר לקבל שכר רק בעד הוראת התורה שבכתב. שהיא רק הנושא הראשון בלימודי הילדים, — הרי שוב לא מצאו אחר מאשר — מורה זה ר' שמואל בן שילת.¹³⁸ "הוא אוכל משל עצמו, הוא שותה משל עצמו, הוא ישן תחת הגג של עצמו, — ופקיד המסים של המלך אינו נכנס לביתו!" זאת ההנמקה.¹³⁹ אנו שומעים על מורה שהיה גם חזן, ופעם בעת בצורת נענתה תפלתו על גשם מהר, וכאשר נשאל על חייו אמר: אני מורה לילדי בית ספר, אני מלמד את ילדי העניים כמו את ילדי העשירים, וממי שקשה לו אינני מקבל כסף. גם יש לי בריכת דגים. לילד שאינו אוהב לבא לבית ספר אני נותן דגים קטנים, ומקל עליו את החיים, ומשדל אותו בדברים עד אשר בא לבית הספר באופן סדיר ולומד.¹⁴⁰

- 136 אמר ליה ר' חייא (לר' תנינא) אנא עבדי דלא משתכח תורה מישראל, דאייתנא כיתנא ושדינא ומגדלנא גישבי, וצידנא טביא, ומאכילנא בישראל ליתמי, ואריכנא מגילתא ממשכי דטביא, וסליקנא למתא דלית ביה מקרי דרדקי, וכתיבנא חמשה חומשי לחמשה ינוקי, ומתנינן שיתא סידרי לשיתא ינוקי, לכל חד וחד אמרי ליה אתני סדרך לחברך. והיינו דאמר רבי כמה גדולים מעשי חייא" (כתובות קג ע"ב).
- 137 "דרב אשכחיה לרב שמואל בר שילת דהוה קאי בגינתא, א"ל שבקתיה להימנותיך? א"ל הא תליסר שנין דלא חזיא לי, והשתא נמי דעתאי עלויהו" (בבא בתרא ח ע"ב).
- 138 "מאן טיילין... דאמר רב: כגון רב שמואל בר שילת" (כתובות סב ע"א).
- 139 "דאכיל מדידיה ושתי מדידיה וגני בטולא דאפדניה ולא חליף פריסתיקא דמלכא אבביה (אין שליח מלך פרס עובר על פתחו לשאול לו לעבודת המלך שאין עין המלך עליו שאינו עשיר בעיניהם, רש"י) (שם).
- 140 "רב איקלע להתוא אתרא גזר תעניתא ולא אתא מיטרא, נחית קמיה שליחא דציבורא, אמר משיב הרוח ונשב ויקא אמר מוריד הגשם ואתא מיטרא, אמר ליה מאי עובדך,

אנו רחוקים מתיאור ממצה מכל היבט שהוא, לפי רישומים אלה. אולם, אם איננו מוטעים לגמרי, נראה כי גם בקוים מועטים אלה יש בכדי לומר לאיש חושב ואוהב אדם: בבוא העת שיד היסטוריון בלתי משוחד תאחוז בעט לכתוב על קורות ההתפתחות של רוח האדם, כי אז תהיינה מאות השנים של שאיפות הרוח של חז"ל דפים המאירים לא מעט בעיוניו. אולי היסטוריון כזה יתן יותר מחיוך של חמלה לשאלה המבושלת: חדוה טהורה זו בהכרה שכלית, כפי שנגשת בכל חיי העם בזמנים של תיאורנו, האם היא תיתפס בזמנו, השוקל עניני הרוח במאזני היתרון של הישגים חמריים, כמשהו כל כך אנטיפאתי, שהקוים שרישומם נוסה בדפים אלה יישארו דחויים אל תחום הקוריוזים המיושנים? האם אין בהם שום דבר בעל ערך הראוי לעיון למען החיים המפכים של זמננו? האם חיי העם של זמננו היו פחות מאושרים, אילו היו דומים יותר לאותם הזמנים? אילו יכלה החדוה הרוחנית הצרופה בעניני הרוח ליהפך לענין משותף של עם שלם, האם לא היה לה להביא בחיקה מוסריות וחיוק, סיפוק ואושר חיים בשמחה?

אמר ליה מיקרי דרדקי אנא, ומקרינא לבני עניי כבני עתירי, וכל דלא אפשר ליה לא שקילנא מיניה מידי, ואית לי פירא דכוורי, וכל מאן דפשע משחרינא ליה מינייהו ומסדרינן ליה ומפייסינן ליה עד דאתי וקרי" (תענית כד ע"א).

הקבצו ושמעון. על שתי מלים אלה של יעקב אבינו הנוטה למות, עומדת כל ההיסטוריה היהודית עד לאחרית הימים. מבחינה חומרית הרי אתם בני יעקב, מיעוט חסר אונים. אך דוקא מפני שאתם מיעוט חסר אונים, — "הקבצו", היו מאוחדים, התגבשו לעם אחד, אל תתפוררו, כוחכם באחדות, ב"קיבוץ".

הרב שמשון רפאל הירש: פירוש לבראשית מט, א

הרב רפאל אויערבך

נוסח ברכות במקדש וענייתו

א. במשנה ברכות נד. כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים "עד העולם". משקלקלו הצדוקים¹ ואמרו אין עולם אלא אחד — התקינו שיהיו אומרים "מן העולם ועד העולם".

וכתב רש"י בד"ה כל חותמי וכו': במס' תענית טז: אמרינו, אין עונין אמן במקדש. המברך אומר בסוף כל ברכה: "ברוך אתה ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם ברוך חונן הדעת", וכן בכולם². והעונין אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". וילפינו לה מקרא דתפלת עזרא וסיעתו, ואשמעינו הכא דבמקדש ראשון לא היו אומרים אלא "ברוך ה' אלקי ישראל" עד "מן העולם". ע"כ. ובד"ה משקלקלו הצדוקים כתב וז"ל: ואמרו אין עולם אלא זה, התקינו עזרא וסיעתו שיהיו אומרים "מן העולם ועד העולם", לומר ששני עולמות יש, להוציא מלב הצדוקים הכופרים בתחיית המתים. עכ"ל (ועי' גם מש"כ רש"י לקמן סג.).

ובמס' תענית טז: איתא: ומנין שאין עונין אמן במקדש? שנאמר "קומו ברכו את ה' אלקיכם מן העולם עד העולם ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה" (נחמיה ט'). יכול על כל ברכות כולן לא תהא אלא תהלה אחת? ת"ל "ומרומם על כל ברכה ותהלה", על כל ברכה — תן לו תהלה. ואלא במקדש מהו אומר? "ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם ועד העולם, ברוך גואל ישראל" והן עונין אחריו בשכמל"ו. ע"כ, וכן הוא במס' סוטה מ: לגבי נשיאת כפים במקדש.

ב. ועי' ברש"י ד"ה מנין וכו' שכתב: דכתיב בתפלת עזרא בבית שני "קומו ברכו וגו'". וכן במס' יומא סט: בד"ה ויברך עזרא כתב רש"י וז"ל: כך תיקנו באותו היום לומר במקדש וכו'. עיי"ש. ומשמע מדברי רש"י (הן בברכות, הן בתענית והן ביומא) שעזרא הוא שתיקן את שתי התקנות: א. לומר "מן העולם ועד העולם". ב. לענות אחר הברכה "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". ולפי"ז יוצא, שבמקדש ראשון ענו "אמן" לאחר הברכות.

אמנם הריטב"א ותוס' ישנים (יומא סט:) כתבו, דעזרא הוסיף רק "ועד העולם", אבל בשכמל"ו היו עונין אף במקדש ראשון. וז"ל תוס' ישנים שם: לפי פי' רש"י משמע שסובר שאותו היום תיקנו לומר כן, אבל במקדש ראשון לא היו אומרים

1 במשניות פ"ט מ"ה ובתוספתא ברכות פ"ו כ"ז הגירסא — המינים. ונ' דהיא הנכונה, דהא צדוקים — לאחר ימי עזרא הוו. ובתוספות ישנים יומא סט: גרסו — המינים והכותים.

2 ועי' ברש"י נד. דהקשה, למה בעינו פעמיים "ברוך", די היה לומר "ברוך... ועד העולם חונן הדעת". אכן, כך איתא במס' תענית טז: וברמב"ם פ"ד דתעניות הל' ט"ו.

אותו אלא עונין אמן במקדש. ומיהו משמע, שלעולם לא ענו אמן במקדש, אלא נראה לפרש "מן העולם ועד העולם" לפי שקלקלו המינין והכותים שהיו אומרים שאין עולם אלא אחד, ותיקנו לומר "מן העולם ועד העולם" לומר שני עולמות יש וכו'. עכ"ל.

ג. ומפשטות לשון הש"ס משמע, דנהגו שני דינים אלו (מן העולם וגו' ובשכמל"ו) במקדש בכל הברכות ובכל התפילות מדי יום ביומו. אכן, עי' ברש"ש ברכות נד: שהעיר, שמדברי הגמ' במס' תענית משמע שרק בתענית צבור היו אומרים כן, והגמ' שם ציינה חתימת הברכה "מן העולם ועד העולם ברוך הוא וישראל", שהיא הברכה הראשונה שהיו מאריכין בה ותוקעין אחריה בתעניות. וכן הרמב"ם הזכיר דין זה רק בהל' תעניות ולא בהל' תפלה (וכן בנוגע לנוסח העניה לאחר ברכה — הזכירו רק בנוגע לנשיאת כפים ולתעניות במקדש ולא בנוגע לתפלה, וכמו שיבואר לקמן בעז"ה). אמנם רש"י כתב בברכות נד. וז"ל: "המברך אומר בסוף כל ברכה ברוך אתה... ועד העולם ברוך חונן הדעת, וכן בכולם". ובסוטה מ: כתב וז"ל: "...ועד העולם" — למגן אברהם וכן למחיה המתים, עכ"ל. ומשמע מדבריו, שבכל יום ברכו כך במקדש ולא רק בתעניות.

ויתירה מזו כתב המאירי שם בברכות סג. וז"ל: וגדולי המפרשים (—הראב"ד, מובא ברשב"א. וכ"כ בשטמ"ק) כתבו, שלא היה מנהג זה (—לענות בשכמל"ו) אלא לתפילה, אבל בשאר ברכות היו עונים אמן, שהרי בברכת התורה נאמר בעזרא (נחמיה ח' ו') "ויברך עזרא את ה' הא־לקים הגדול ויענו כל העם אמן במעל ידיהם". עכ"ל.

והנה, פסוק זה נכתב בספר נחמיה בפרק ח' בעובדא דראש השנה של שבי גולה, ואילו תקנתו של עזרא לא נעשתה אלא בעובדא דיום התענית של שבי גולה, אשר עליה נכתב שם בפרק ט'. ויתכן, איפוא, דמהאי טעמא ענו כל העם "אמן" אחר ברכתו של עזרא ולא בשכמל"ו, משום שהיה הדבר לפני התקנה המחייבת לומר בשכמל"ו, ואזלא לה ראיית הראב"ד.

אמנם כל זה יצדק רק לפירושו של רש"י, דעזרא תיקן באותו היום שתי תקנות ("...ועד העולם" ובשכמל"ו), אבל לדעת הריטב"א ותוס' ישנים שרק תקנת "...ועד העולם" תיקן עזרא, אבל בשכמל"ו אמרו במקדש אף קודם לכן — היו צריכים כל העם לענות בשכמל"ו, וצודק הראב"ד, לכאורה, בראייתו.

ד. ודבר ברור הוא, שתקנת עזרא נתקנה ביום כ"ד בתשרי — יום התענית של שבי גולה, כדמוכח מקראי "קומו ברכו וגו'" שהביאו חז"ל בברכות סג.: תענית טז: וסוטה מ: אמנם ביומא סט: הובא הפסוק מעובדא דר"ה של שבי גולה (נחמיה ח'), וכתב שם רש"י בד"ה ויברך עזרא וז"ל: ד"ויקרא לפני הרחוב" כתיב "ברוך ה' א־לקים וגו'", כך תיקנו באותו היום לומר במקדש בסוף כל ברכה וברכה, כדאמרינן במס' תענית. עכ"ל. ודבריו נסתרים מן הסוגיות האחרות בש"ס דמשמע שלא היה זה באותו היום אלא ביום התענית של שבי גולה, וממקראות שבו דרשו הכי (ודוחק לומר דכולהו חד ענינא הוי ואין להבדיל ביניהם).

ולעיל הובאה קושיית הרש"ש, שמדברי הגמ' בתענית ומלשון הרמב"ם משמע דנתקנו תקנות אלו רק לתפילת תעניות, אבל לא לתפילות וברכות דכל יום. ויתכן לומר, דסברה הרמב"ם, דמכיון שהגמ' למדה תקנות אלו מן הפסוקים דיום התענית

של שבי גולה — הרי שדין זה נאמר אך ורק לגבי תפילת תענית. אבל רש"י שלמד (במס' יומא) תקנות אלו מהפסוקים האמורים לגבי ברכת התורה של עזרא — סבר דנתקנו לגבי כל התפילות והברכות. ודוחק גדול לומר כן בשיטת רש"י, שהרי במס' ברכות ובמס' סוטה הסתמך רש"י על הפסוקים בנחמיה ט'. ועי' עוד לקמן בשיטת הרמב"ם.

ה. והנה לעיל הובאה מחלוקת ראשונים אם עזרא תיקן בהוא יומא תקנה אחת ("... ועד העולם") או גם תקנת אמירת בשכמל"ו. אבל לית מאן דפליג, דעד אותו היום אמרו במקדש "ברוך ... מן העולם" בלבד. ותימה גדולה היא, דהא מקראות מפורשים הם (דהי"א ט"ז ל"ו: "ברוך ה' ... מן העולם ועד העולם וגו'", שם כ"ט י': "ויברך דויד וכו' ברוך אתה ה' ... מעולם ועד עולם", וכן בתהלים מ"א י"ד, ק"ו מ"ח), דאף לפני כן אמרו במקדש "מן העולם ועד העולם" ⁸.

ומצאתי שכבר הקשה כן אא"ז מוהרצ"ב אויערבך זללה"ה (בעל "נחל אשכול") בספרו "משנת רבי נתן" ⁴ ברכות פ"ט מ"ה, ותירץ דבר מחודש עפ"י מש"כ בס' הערוך (בערך חתם ובערך עת). וז"ל הערוך: הכהנים בתחילה היו עונים אחר כל ברכה בא"י אלקי ישראל מן העולם, וכששמעו האפיקורסים אמרו אין עולם אלא אחד. וכשראו הכהנים שבשביל כך נתמעטה האמונה בעוה"ב, התקינו שיהו אומרים "מן העולם ועד העולם", כלומר מעוה"ז עד עוה"ב. ובשביל כבוד המקום הפרו התיקון שהיה, והוסיפו "עד העולם". עכ"ל. ועפ"י זה כתב אא"ז זללה"ה, דבאמת אף קודם עזרא היה הנוסח "מן העולם ועד העולם", ודוד כבר אמרו. אבל זה לא היה אלא בשירות ותשבחות שאמרו בגבולין, אבל הכהנים במקדש לא היו אומרים רק "מן העולם". ועל זה קאמר הש"ס (ברכות סג.): וכל כך למה — לפי שאין עונים אמן במקדש אלא בשכמל"ו. פירוש, דלהכי לא אמרו במקדש בברכתם "מן העולם ועד העולם", לפי שהעם ענו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ו"עולם ועד" פירושו "מן העולם ועד העולם" כמ"ש הראב"ע בפ' בשלח ⁵. וכיון דעונים כן, לא הוצרכו הכהנים לומר "מן העולם ועד העולם", והעונים פרשו הדבר, ש"מן העולם" שאמרו הכהנים הוא ללא הפסק. אבל משקלקלו המינים — הוצרכו לומר "מן העולם ועד העולם".

ולא זכיתי להבין דבריו, דמנא לי' שבגבולין היו מברכים "מן העולם ועד העולם", מה שלא נמצא כן בשום מקום בש"ס? ומה דרצה להוכיח כן מתפלת דהמע"ה — אינו, שהרי דוד התפלל לפני ארון ה', ואהל הארון — דין מקדש היה לו ולא דין גבולין, וכמ"ש. ועוד נחזור לדבריו בע"ה לקמן.

3 ומקראות אלו נאמרו באהל אשר בו היה ארון ה', ומסתמא — דין מקדש היה לו, כמו שלמדו ביומא סט: ובירושלמי פ"ג דיומא ה"ב מקרא האמור לגבי האהל בשמ"ב ז', דיש ישיבה בעזרה למלכי בית דוד. ובפירוש נאמר שם בדהי"א כ"ט כ"ב: "לפני ה'".

4 פירושים להגהות הגאון החסיד ר' נתן הכהן אדלר צוק"ל על המשניות (פפוד"מ תרכ"ב — ת"א תשכ"ב).

5 שמות ט"ו י"ח: "ה' ימלך לעולם ועד" — וטעם "עולם ועד" על דרך קצרה, כי הוא לעולם ועד עולם.

ו. במס' סוטה לו: במתני': ברכת כהנים — כיצד? במדינה אומר אותה ג' ברכות, ובמקדש — ברכה אחת. ובגמ' שם מ: איתא: וכל כך — למה? לפי שאין עונין אמן במקדש (ואין כאן במה להפסיק — רש"י). ת"ר: מגין שאין עונין אמן במקדש? שנאמר "קומו ברכו את ה' אלקיכם מן העולם ועד העולם". ומנין שעל כל ברכה וברכה — תהלה? שנאמר "ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה", על כל ברכה וברכה — תן לו תהלה (וכי' רש"י בד"ה ויברכו שם כבודך: ושאר העם יענו בשכמל"ו, שהעם עונין להלל ולהודות).

והקשו התוס' בד"ה וכל כך למה, וז"ל: תימה, והלא היו עונין בשכמל"ו כשהיו שומעין שם הקדוש, כדתנן בפרק אמר להם הממונה וכו', וזה היה הפסק גדול מעניית אמן? ... ושמא היו עונין בשכמל"ו לאלתר כשהיו שומעין שם הנכבד והנורא ולא היו ממתינין עד סוף הפסוק. ולפי שלא היו מפסיקין בין פסוק לפסוק — חשיב להו כמו ברכה אחת (— כלומר, כל ג' ברכות דברכת כהנים) * עכ"ל.

ועי' תוי"ט במשנה סוטה פ"ו ו' דכתב וז"ל: והיה נ"ל לומר, דבשכמל"ו לא שייד לומר אלא כשהמברך אומר בברכתו "ברוך ה' אלקי ישראל מן העולם", שכן היתה תקנת עזרא במקדש ... אבל בברכת כהנים שא"א לשנות ועליהם אין להוסיף, אלא "כה תברכו" כמו שנכתבו בתורה, והואיל והמברכין לא אמרו ברוך ה' וכו' לפיכך העונין ג"כ לא היו עונין בשכמל"ו, ונמצא שאין כאן הפסק כלל. וא"ת א"כ יהיו עונין אמן? וי"ל, שכיון שאין עניית אמן במקדש בשאר ברכות — לא רצו לשנות. אבל לקושטא דמלתא נ"ל דהיו אומרים בשכמל"ו וכשיטת התוס', וגם מה שכתבתי דאין עונין אלא אחר שאמר ברוך ה' וגו' ג"כ אמת, ולפיכך לא היה כאן הפסק. וכן מוכח בגמ' שהבאתי במ"ח פ"ג דיומא: בשעה שאני מזכיר השם — הבו גודל וכו'. ונמצא, שבברכת כהנים לא היו מפסיקין בין ברכה לברכה אבל ענו בשכמל"ו כששמעו השם. עכ"ל.

וכ"כ הנצי"ב מוולוז'ין בחידושי (מ"רומי שדה" — סוטה מ:) וז"ל: והא דאין אומרים במקדש בברכת כהנים אחר כל ברכה בשכמל"ו כמו בביהמ"ק בכל הברכות, היינו משום שאין אומרים תהלה זו אלא אחר הברכה ברוך אתה ה' אלקי ישראל מה"ע ועד העולם, ובברכת כהנים א"א להוסיף זה, ואמן אין עונין כלל במקדש מדתקנו נוסח זה הברכה והתהלה.

ולכאורה, דבריהם צ"ע. דאי אין אומרים בשכמל"ו לאחר ברכה ראשונה ושניה של ברכת כהנים משום גזה"כ "כה תברכו" האוסרת על הכהנים לומר "ברוך ה' אלקי ישראל וגו'" משום שאין להוסיף על הברכות (ר"ה כח: מגין לכהן וכו', רמב"ם פ"ד מהל' תפלה הי"ב) — אם כן, מדוע אמרו בשכמל"ו בסיום הברכה השלישית של ברכת כהנים (וכדכתב רש"י בסוגיין) ? ועי' לקמן בשיטת הרמב"ם.

והעולה מדבריהם, דשאני עניית בשכמל"ו לאחר הזכרת השם המפורש במקדש מדין עניית בשכמל"ו לאחר סיום ברכה ("ברוך... ועד העולם") במקדש.

6 ויש לדון, האם דעת תוס' שהיו אומרים בשכמל"ו בעת הזכרת השם היא דוקא בהזכרת השם דברכת כהנים, וזאת משום שא"א היה לומר בשכמל"ו בסוף כל ברכה וברכה, אבל בברכה רגילה שהיו עונים בשכמל"ו בסופה — לא היו אומרים גם בעת הזכרת השם. או שמא היו עונים בשכמל"ו גם בעת הזכרת השם וגם בסופה של הברכה. וצ"ע.

דעניית בשכמל"ו לאחר סיום הברכה מפי המברך היא החזרת ברכה והודאה ע"י קהל השומעים, דכך נתקן במקדש — שיהא המברך פותח בברכה והשומעים עונים כנגדו ברכה. וגלמד הדבר מן הפסוק "ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה ותהלה": על כל ברכה וברכה — תן לו תהלה, וכלשון רש"י: שהעם עונים להלל ולהודות. משא"כ עניית אמן בגבולין, דאינה ברכת העונה כנגד ברכת המברך, אלא הסכמה וקבלת הדברים (כמבואר באו"ח סי' קכ"ד ו'. ועיי"ש במ"ב ס"ק כ"ה). ועי' במאירי תענית טז: שהביא דברי ס' הערוך, וז"ל: ובערוך פי' הטעם, מפני שמלת אמן — סוף ברכה, ואין סוף לברכותיו של ה"ב". ותומר הדבר מפני שהיו מזכירים שם המפורש, ומ"מ בגבולים עונים אמן על כולן. עכ"ל. והם הם הדברים.

ועי' ברבנו נסים על הרי"ף תענית טז: ד"ה מעשה, שלאחר שהביא שיטת הרמב"ם ורש"י בהסבר עובדא דרבי תחליפא ור"ח בן תרדיון ובהבדל שבין גבולין למקדש, כתב וז"ל: אבל היותר מחזור בזה, שההפרש בין מקדש לגבולין הוא, שבגבולין היו אומרים "מי שענה" ואח"כ היו חותמין הברכה ואחר החתימה היו עונים אחריה אמן ותוקעין. ובמקדש, ע"י שעונים בשכמל"ו על כל הברכות, אם היו תוקעין אח"כ — היתה התקיעה על בשכמל"ו שהוא כעין ברכה בפני עצמה, כדאמרינן בגמרא: על כל ברכה — תן לו תהלה, ואנו רוצים לסמוך התקיעה לתפלת התענית שהוא "מי שענה", ולפיכך חותמין הברכה קודם שיאמרו "מי שענה" ועונים אחריה בשכמל"ו ואח"כ חזן הכנסת אומר תקעו בני אהרן תקעו ומתחיל ש"צ ואומר "מי שענה" וכו' ותוקעין, וכן בכל ברכה וברכה וכו'. עכ"ל.

הרי להדיא, דשאני עניית בשכמל"ו מעניית אמן, דעניית אמן בגבולין אינה מפסיקה בין הברכה לתקיעות, משא"כ עניית בשכמל"ו שהיא כברכת העונים כנגד המברך ("תן לו תהלה") — מפסקת בין "מי שענה" לתקיעות ולכן אמרו במקדש "מי שענה" לאחר אמירת בשכמל"ו מפי העם ואז תקעו.

אמנם, עניית בשכמל"ו לאחר הזכרת השם המפורש ביוה"כ (ולדעת התוס' בסוטה מ: גם בשאר ברכות שבמקדש) — אינה החזרת ברכה, אלא דין בפני-עצמו הנובע מחובת שבת שמו-יתברך, וכדאמרינן במס' יומא לו: תניא, רבי אומר: "כי שם ה' אקרא הבו גדל לא-לקינו" (דברים ל"ב). אמר להם משה לישראל: בשעה שאני מזכיר שמו של הקב"ה — אתם הבו גודל. וכ"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ ה"ז. ועי' במש"כ הגרי"ז הלוי זצ"ל עה"ת (פ' כי תשא ד"ה וימהר משה וגו'), דמה"ט חיוב ההשתחואה של השומעים שם המפורש בעת עבודת יוה"כ ואמירת בשכמל"ו היה מתחילת קריאת שם המפורש ולא לאחר שכבר נגמרה קריאת השם כמו עניית אמן דעלמא, שהיא לאחר גמר הברכה.

ועי' ב"מלאכת שלמה" מס' תמיד פ"ז מ"ב שהביא דברי הרא"ש וז"ל: ברכה אחת... לפי שאין עונים אמן במקדש לכך לא היו מפסיקין ביניהן. וא"ת, והרי עונים בשכמל"ו? י"ל, כיון דברכת כהנים אינה כי אם לברך את ישראל — לא היו עונים בשכמל"ו. ואע"פ שביוה"כ היו עונים, זהו משום חשיבות היום שהוא יום סליחה.

7. ועפ"י כתב בספר חרדים מ"ע מד"ס פ"ד טז—יו בשם מדרש, דיש לענות "ברוך הוא וברוך שמו" בעת הזכרת השם בברכה. וכן נפסק באו"ח סי' קכ"ד ה'. ועי' ב"קריית ספר" פ"ד מהל' תפלה, שלמד מפסוק זה חיוב עניית אמן מדאורייתא בברכה שחיובה מה"ת.

ומחילה וכפרה. ע"כ. ומוכת שהרא"ש חולק על דברי התוס' וסובר דבברכת כהנים לא היו אומרים בשכמל"ו (בעת הזכרת השם), והיינו משום שברכת כהנים היא לברך את ישראל ועל כן אין בה חיוב של "הבו גודל לא-לקינו". ואף שביו"כ היו אומרים בשכמל"ו בעת הזכרת השם אף שלא בברכה — היינו משום קדושת היום וחשיבותו.
ה. כתב הרמב"ם בפיה"מ (סוטה פ"ז מ"ו) וז"ל: ומה שחייב שהיו עושין אותה ברכה אחת ולא היו עונין אמן על כל ברכה כמו שאנו עושין בכל המקומות, לפי שהעיקר אצלנו אין עונין אמן במקדש. אלא כך היו עונין "ברוך ה' א-לקי ישראל מן העולם ועד העולם". וראיה לזה מה שאמר "קומו ברכו את ה' א-לקיכם מן העולם ועד העולם".

וכ"כ בפ"ד מהל' תפילה ה"ט וז"ל: כיצד ברכת כהנים במקדש... ואחר מקרא אותו מלה במלה כדרך שעושין בגבולין עד שישלימו שלשה פסוקים. ואין העם עונין אחר כל פסוק אלא עושין אותה במקדש ברכה אחת. וכשישלימו, כל העם עונין "ברוך ה' א-לקים א-לקי ישראל מן העולם ועד העולם". עכ"ל.

ודבריו תמוהין, דמפשטות הגמרא משמע ד"ברוך ה' וגו'" — הוא מטבע חתימת ברכות שבמקדש, ואילו עניית השומעים היא בשכמל"ו, ומג"ל לרמב"ם דהעם עונים "ברוך... ועד העולם"? ותו, דהרמב"ם עצמו פסק בפ"ד מהל' תעניות ה"ט וז"ל: וכשמגיע שליח צבור לומר "מי שענה את אברהם" — אומר "ברוך אתה ה' א-לקי ישראל מן העולם ועד העולם, ברוך אתה ה' גואל ישראל". והן עונין אחריו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". עכ"ל. וכן הקשה המבי"ט ב"קרית ספר" שם, ונשאר בצ"ע.⁸

והגר"א הלוי לנדא זצ"ל כתב להסביר דעת הרמב"ם ("יד המלך" פי"ד מהל' תפלה ה"ט), עפ"י מאי דאמרינן בסוטה מ. שהעם היה אומר פסוקי הודאה בין ברכה לברכה בבר"כ. ושם איתא: במוספי דשבתא — מה היו אומרים? "הנה ברכו את ה'... ברוך ה' מציון". ולימא נמי "יברכך ה' מציון"? אר"י בריה דר"ש בן פזי: מתוך שהתחיל בברכותיו של הקב"ה — מסיים בברכותיו של הקב"ה. ומשמע, דעניית הפסוקים ע"י העם נחשבה כברכת הודאה. ומכיון שבכל הברכות שבמקדש חתמו "ברוך ה'... ועד העולם" — פסק הרמב"ם דאף בגמר אמירת פסוקי ההודאה ענו וסיימו במטבע חתימה זה. משא"כ בסדר תעניות, דלא היו השומעים אומרים שום פסוקי הודאה ורק ענו על ברכת הש"צ — אזי אמרו בשכמל"ו. ודחה שם תרוצו זה, משום דהרמב"ם כלל לא הביא דין זה דעניית פסוקי הודאה לאחר ברכות כהנים (ומסתבר דהשמיטו משום מימרא דרב חיינא בר פפא שם בגמרא, דאמר: תדע, דבמקדש נמי לא מבעי לממריגהו, כלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מאזין?!), ואיך יביא סיום הברכה על פסוקי ההודאה האלה והשמיט כל עיקר אמירתם? ונשאר בצ"ע.

ועי' בליקוטים שבמשניות, שרצה ג"כ לתרץ (בשם ס' ש"ל) עפ"י מאי דאמרינן בסוגיא שהעם היה אומר פסוקי הודאה לאחר בר"כ. ונקט שם כדבר פשוט, שמכיון

⁸ והרש"ש כתב (מקורי הרמב"ם לרש"ש, מהד' הרכבי — ירושלים תשי"ז, פי"ד מהל' תפלה ה"ט) וז"ל: וכשישלימו כל העם עונים ברוך ה' וכו', וציין הכ"מ לתענית טז: ותמוה, דהתם קאי על הש"צ בברכת ש"צ. ע"כ.

שבמקדש הוי ברכת כהנים ברכה אחת. (ולא ג' ברכות כבגבולין) — היו אומרים הודאה רק לבסוף וחותרמין "ברוך ה'... ועד העולם". והא דפסק הרמב"ם דיש להודות בברכה זו והשמיט כל הנך פסוקים דהוזכרו בש"ס, היינו משום דסבר הרמב"ם דהני פסוקים לאו דוקא והעיקר היא ההודאה לשמו ית'.

ודבריו קשים עד למאד: א. מאי דנקט כפשיטא, שבמקדש היו העם אומרים פסוקי הודאה רק לבסוף, והלא בגמ' מפורש שאמרו בסוף כל ברכה וברכה (ואע"ג דפליגי אמוראי אליבא דר"י ור"ש אי גמ' בגבולין אומרים או אף במקדש לא בעי לממרינהו משום כלום יש עבד וכו', מ"מ אין הדבר נוגע לאופן האמירה במקדש, ומפורש אמרו בגמ' שאמרו על כל ברכה וברכה); ב. מאי דפשיטא ליה, דבמקדש אמרו בסוף הפסוקים "ברוך... ועד העולם" משום דכברכה דמו — היה לו להש"ס להזכיר זה; ג. מה דכתב, דלא חש הרמב"ם להביא הפסוקים משום דכל הני פסוקי לאו דוקא והעיקר היא ההודאה — תמוה. וכי הוצרך הש"ס ליזיל ולמנות כרוכלא כל הני פסוקי (וכן שתי דעות, אם אמרו על כל ברכה שבברכת כהנים פסוק אחד או ג' פסוקים), אם אין כל חשיבות בעצם הפסוקים וניתן לומר ברכת "ברוך... ועד העולם" תחתם?

פ. והנראה לומר, דהא דפסק הרמב"ם דהעם עונין במקדש "ברוך... ועד העולם" בסיום ברכת כהנים, לאו משום דינא דברכת כהנים וחובת הודאה נגע בה, אלא מחמת דין עניה על ברכות במקדש, וכפי שיבואר. ונקדים תחילה ד' קושיות: א. במשנה ריש פרק הרוואה (נד.): כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים "עד העולם". משקלקלו וכו'. ובגמ' שם סג. וכל כך למה — לפי שאין עונין אמן במקדש. ומנין שאין עונין אמן במקדש? שנאמר "קומו ברכו וגו'"... יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת, ת"ל "ומרום על כל ברכה ותהלה", על כל ברכה וברכה — תן לו תהלה.

וקשה: מה תשובת הגמרא — לפי שאין עונין אמן במקדש, והלא שאלת הגמ' היתה על נוסח חתימת הברכה ("כל חותמי ברכות שבמקדש וכו'"), ומה ענינה של עניית אמן לכאן? וכבר הקשה כן המהרש"א, וציין שבתוספתא (ברכות פ"ו כז—כח) נכתבו שני הענינים בנפרד.

ב. הגמ' למדה נוסח חתימת הברכה מלשון הפסוק "קומו ברכו את ה' אֱלֹהֵיכֶם מן העולם עד העולם וגו'". והרי דברים אלו נאמרו ע"י הלויים לעם, והיה ראוי, איפוא, ללמוד מהם שהעם עונים "ברוך... ועד העולם" ולא המברכים, ואילו הגמ' למדה מכאן נוסח חתימת המברכים.

ג. יכול כל הברכות כולן תהא להן תהלה אחת, ת"ל ומרום וגו' על כל ברכה וברכה — תן לו תהלה. וקשה: מה ההוה-אמינא של הגמרא דיענו בשכמל"ו רק בסוף הברכות כולן, והא "אמן" גענית לאחר כל ברכה, ואם נוסח בשכמל"ו הנאמר במקדש הוא המקביל לעניית אמן בגבולין — מה מקום לחשוב שבשכמל"ו אינו נאמר אלא בסוף כל הברכות?

ד. במתני': משקלקלו וכו' התקינו שיהיו אומרים "מן העולם ועד העולם". והרי כבר דוד אמר כן בתפלתו (ועי' מש"כ לעיל באות ה')? ועוד, שהרי נאמר שם "ויאמרו כל העם אמן והלל לה' " (דהי"א ט"ז ל"ו). וכן בתהלים מ"א י"ד, ק"ו מ"ח)?

י. ונראה, שדין מיוחד הוא לשבח במקדש שמו ית' וליחדו בכל העולמות,

ודין זה יכול היה להתקיים בשני אופנים : א. כאשר הכהנים או ש"צ (בתע"צ) ברכו ברכה אשר חתימתה היא "ברוך ... מן העולם" — אזי ענו השומעים ואמרו בשכמל"ו, ד"לעולם ועד" משמעותו — בכל העולמות (וכמ"ש לעיל בשם ראב"ע) ; ב. כאשר הכהנים ברכו ברכה אשר אין חתימתה פותחת ב"ברוך" ולא נאמר בה "מן העולם", כגון ברכת כהנים, אזי השומעים לבדם ענו "ברוך ... מן העולם ועד העולם". וגמצא, דדין זה של שבחו ית' ויחודו בכל העולמות התקיים ע"י הקהל לבדו או בשותפות בין המברכים לשומעים, דבאופן זה שהמברך אמר "מן העולם" היותה עניית "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" — השלמה לברכתו.

ועל דברי המשנה "כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים 'מן העולם'", הקשתה הגמרא : וכל כך — למה ? ופירושה של שאלת הגמרא כך הוא : מדוע אמרו רק "מן העולם" ולא אמרו "מן העולם ועד העולם", והרי צריך לשבח את השי"ת בכל העולמות, ו"מן העולם" משמעו רק עולם אחד ? ועל כך תירצה הגמרא — לפי שאין עונין אמן במקדש אלא בשכמל"ו, ועניית הצבור משלימה לברכת המברך ויחדיו משבחים הם את השי"ת בכל העולמות, וכדכתב הראב"ע.

וכל זה הוא כאשר המברך אמר בברכתו "ברוך ... מן העולם". אבל בברכת כהנים, שלא נאמר בה "ברוך ... מן העולם" — אזי השומעים לבדם אמרו "ברוך ... מן העולם ועד העולם", ודין זה התקיים גם בביהמ"ק הראשון. ועל כן מצינו לדוד שאמר בתפלתו "ברוך ... מן העולם ועד העולם" (דהי"א כ"ט י), דכיון שלא היתה זו תפלה קבועה במקדש אלא שדוד בירך את ה' לעיני כל הקהל במעמד מיוחד — לכן אמר בתפלתו "מעולם ועד עולם", כי לא היתה כאן עניית הצבור. וכן בעת העלאת הארון (דהי"א ט"ז ת—לו) התפללו הלויים תפילה מיוחדת ללא שותפות הקהל, ולכן אמרו הלויים עצמם "ברוך ה' ... מן העולם ועד העולם". ומכיון שתפילה זו היתה ללא שותפות ביחוד ה' בכל העולמות, לכן נאמר שם "ויאמרו כל העם אמן והלל לה' " — ולא "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (ועי' לעיל, שלדעת רש"י אמרו במקדש ראשון — אמן).

והוסיפה המשנה (נד.), דמשקלקלו המינים וכו' התקינו (עזרא וסיעתו) שיהיו אומרים "מן העולם ועד העולם". כלומר, שלא די היה באמירת "מן העולם" על ידי המברך והשלמת הדברים ע"י אמירת בשכמל"ו ע"י הצבור, משום שהמינים כפרו ואמרו דאין עולם אלא אחד, והיה צורך באמירה מפורשת שישנם ב' עולמות ותקנו לומר "מן העולם ועד העולם". ואע"פ כן לא בטלו אמירת "ברוך שם ... לעולם ועד" על ידי הקהל.

ומובן איפוא, דלגבי תעניות פסק הרמב"ם דהש"ץ מברך "ברוך ... מן העולם ועד העולם" והן עונין אחריו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ואילו לגבי ברכת כהנים פסק דהעם עונין "ברוך ... מן העולם ועד העולם". דבברכת כהנים, אין הכהנים אומרים כלל טופס חתימת הברכה, ושפיר צריך העם לסדר שבחו ית' ויחודו בכל העולמות ולומר "ברוך ... מן העולם ועד העולם". וזהו שהוסיף הרמב"ם

9 וזה שלא כפירוש הפשוט דשאלת הגמרא היתה, מדוע קבעו לומר במקדש "מן העולם" ולא הסתפקו בנוסח שבגבולין — "ברוך אתה ... מלך העולם וכו'".

בפירוש המשנה וכתב: אלא כך היו עונין "ברוך... ועד העולם", וראיה לזה מה שאמר "קומו ברכו את ה' אלקיכם מן העולם ועד העולם". עכ"ל. הרי להדיא כוונתו, דמן הפסוק משמע שהדברים נאמרו ע"י הלויים אל העם ועליהם החיוב לומר "מן העולם ועד העולם" במקום שאין חתימת המברך "ברוך... ועד העולם". ולא משום דין בהלכות נשיאת כפים ענו כן, אלא מחמת דין במטבע ברכות שבמקדש. ומכיון דשאני עניית בשכמל"ו מעניית "אמן", דעניית אמן היא קבלת הדברים הנאמרים בברכה ואילו בשכמל"ו הוא השלמת שבחו ית' ויחודו בכל העולמות, לכן היתה הוה-אמינא שאין צורה באמירת בשכמל"ו לאחר כל ברכה (כדרך שעונין אמן לאחר כל ברכה ומקבלים הדברים שנאמרו בברכה) ודי יהיה להזכיר שבחו ית' ויחודו בכל העולמות בסוף כל הברכות, תלמוד לומר "ומרום על כל ברכה ותהלה", על כל ברכה וברכה — תן לו תהלה, דבלא"ה הברכה איננה מושלמת.

משא"כ בברכת כהנים, דאין בה הנוסח "ברוך... ועד העולם", אין צורך שהעם יענו לאחר כל ברכה וברכה, אלא עונין רק בסוף "ברוך... מן העולם ועד העולם", דמסקנת הש"ס "על כל ברכה — תן לו תהלה", נאמרה רק-היכא דהצבור משלים באמירת בשכמל"ו את ברכת הש"ץ ובלא אמירת הצבור — ברכת הש"ץ חסרה, משא"כ בברכת כהנים שהצבור עצמו אומר את כל נוסח שבחו ית' — די באמירה אחת בסוף (ואילו בגבולין, שאמרו "אמן" — היתה ברכת כהנים ג' ברכות, דצריך קבלת הדברים לאחר כל ברכה).

יא. ולפי דרכנו יושבו כל הקושיות הנ"ל. אלא דעדיין נותרה קושית הרש"ש (ברכות נד.), דהרמב"ם כתב דין דעניית בשכמל"ו במקדש רק בהלכות תעניות ולא בהל' תפלה לגבי תפלת כל יום במקדש. וצ"ע.

(אחרי כתבי כל זאת, מצאתי בס' "מעשה רקח" על הרמב"ם ס', שכתב וז"ל: ומה שגראה כדי להליץ בעד רבנו והסמ"ג, דס"ל דמקרא ד"ויברכו שם כבודך וגו'" יש להוכיח דבענין ברכה לעולם צריך לומר ברכת "מן העולם ועד העולם" היכא דשייך, ובסדר תעניות דהזקן היה מברך אותה — אז העם היו עונים אחריו בשכמל"ו, ובברכת כהנים דאינם רשאים להוסיף דבר על השלשה פסוקים הכתובים בתורה, וכדאיתא בפרק ראווה ב"ד ופסקו רבנו בדין י"ב, אז העם היו צריכים לומר "בא"ה מן העולם ועד העולם" כיון שהכהנים לא היו יכולים לאומרו. אמנם ביום הכפורים, שאין שם ברכה כלל — אין לומר כי אם בשכמל"ו, ועדיין צ"ע. עכ"ל).

יב. והנה, מדברי התוס' סוטה מ: שהקשו מסדר עבודת יוהכ"פ על ברכת כהנים, משמע דס"ל שבכל הזכרת שם המפורש במקדש — היו משתחווים וגופלים על פניהם. ובאמת תימה גדולה היא, מדוע נזכר הך ענין דהיו משתחווים רק לגבי עבודת יוה"כ ולא לגבי הזכרת השם דכל יום ויום במקדש. וכבר הקשה כן ה"טורי אבן" ("גבורת ארי" יומא סו.).

ועי' בתוי"ט יומא פ"ו מ"ב, שהביא בשם מהר"ם קורדובירו, שבכל יום היו הכהנים מזכירים את השם המפורש בברכת כהנים בניקוד אל"ף דל"ת וכו' וביזוה"כ

10 לרבי מסעוד חי רקח זצ"ל, ונציה תק"ב לפ"ק.

היה הכה"ג מזכירו בנקוד חולם-סגול-קמץ-סגול, ולכן רק ביוה"כ היו משתחווים¹¹ (ועי' במהרש"א סוטה מ: ד"ה מנין שכתב דכל הגיית שם הוי"ה במקדש היתה ככתיבתו).

והטו"א כתב, דשאני הזכרת השם בידויין ובהגרלה ביוה"כ משאר הזכרות שהיו במקדש, או משום שהזכרת השם ביוה"כ היתה בניקוד שונה (וכפי' הרמ"ק), או משום שביוה"כ היה הכה"ג מזכיר שם בן מ"ב אותיות, וכדעת רב האי גאון (הובאה ברא"ש יומא פ"ח סי"ט), ולכן רק ביו"כ היו כורעים ומשתחווים, וכדמוכח בש"ס דלא הוזכרה השתחואה אלא לגבי עבודת יוה"כ ולא לגבי שאר ימות השנה.

וכ"כ בתוספות ישנים. יומא לט: וז"ל: י' פעמים מזכיר כה"ג את השם, היינו השם המפורש, דאי שם של ד' אותיות — היה מזכיר כמה פעמים ביום בתפלתו. וכן מפרש נמי בירושלמי. עכ"ל. אמנם מדברי התוס' בסוטה משמע דלא חילקו בין הזכרת השם ביוה"כ לברכת כהנים ושאר תפילות, וכן הרא"ש שם ביומא חלק על רב האי גאון וכתב דאף ביוה"כ הגה כה"ג את שם הוי"ה ככתיבתו. ולשיטתם צ"ע מדוע הוזכרה בש"ס כריעה והשתחוויה רק לגבי עבודת יוה"כ.

יג. והרמב"ם כתב בפ"ד מהל' תפלה ה"י וז"ל: ואומר את השם ככתבו, והוא השם הנהגה מיו"ד ה"א וא"ו ה"א, וזה הוא השם המפורש האמור בכל מקום. ובמדינה אומרים אותו בכינויו והוא באל"ף דל"ת, שאין מזכירין את השם ככתבו אלא במקדש בלבד וכו'. עכ"ל. והיא משנה ערוכה בסוטה לו: ברכת כהנים כיצד וכו' במקדש אומר את השם ככתבו, ובמדינה — בכינויו (ופי' רש"י ז"ל: ככתבו — ביו"ד ה"י, בכינויו — באל"ף דל"ת). וכן פסק בפ"ב מהל' עבודת יוה"כ פ' ה"ו וז"ל: ... נמצא מזכיר את השם ביום זה עשר פעמים, ובכולם הוא מזכיר ככתבו שהוא השם המפורש. בראשונה היה מגביה את קולו בשם, כיון שרבו הפרוצין — חזרו לאמרו בקול נמוך ומבליעו בנעימות עד שלא יכירו בו אפילו חבריו הכהנים. עכ"ל.

אמנם במס' קדושין עא. איתא: ת"ר, בראשונה שם בן י"ב אותיות היו מוסרין אותו לכל אדם. משרבו הפריצים היו מוסרים אותו לצנועים שבכהונה (רש"י: לברך בו העם במקדש לאחר עבודת ציבור של תמיד של שחר), והצנועים שבכהונה מבליעים אותו בנעימת אחיהם הכהנים (רש"י: אותן שלא היו בקיין בו ומברכין בשם בן ארבע אותיות, כשהיו מושכין את קולם בנעימה — היו אלה ממהרים להבליע את השם בן י"ב וכו'). תניא, א"ר טרפון: פעם אחת עליתי אחר אחי אמי לדוכן והטיתי אזני אצל כה"ג ושמעתי שהבליע שם בנעימת אחיו הכהנים. א"ר יהודה אמר רב: שם בן מ"ב אותיות — אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע וכו' (רש"י: שם בן י"ב ובן מ"ב לא פירשו לנו).

ולפי"ז קשים דברי הרמב"ם: א. במה דכתב דשם המפורש בברכת כהנים היה שם בן ד' אותיות ובגמרא משמע דהיה בן י"ב אותיות, ורק אותן שלא היו בקיין בו — ברכו בשם בן ד' אותיות; ב. הזכיר הבלעת השם בנעימות רק לגבי כה"ג

11 ועי' ב"תפארת ישראל" יומא פ"ו מ"ב (אות כ') שדייק בלשון המשנה "כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפ"י כהן גדול וכו'", וכתב: שיצא מעצמו, דשכינה מדברת מתוך גרונו היום. עכ"ל.

ביוה"כ, ובברייתא מוכח דאף בברכת כהנים היו מבליעין את השם; ג. בברייתא משמע, דרק בשם בן י"ב אותיות היו מבליעין את השם, ואילו דעת הרמב"ם דלעולם היו מזכירין במקדש שם בן ד' אותיות בלבד ובכ"ז כתב דהיה כה"ג מבליע את השם בעבודת יוהכ"פ (וכבר הקשה כן הלח"מ).

וראיתי בספר "יד המלך" שכתב וז"ל: וצריכין אנו לומר, דרבנו סמך בזה על הירושלמי בפרק אמר להם הממונה (סוף הל' ו'), דהובא שם הבלעה זו דהיה כה"ג מבליע בנעימות ביוה"כ על שם בן ד', וגם מימרא דר' טרפון המובא בגמרא דידן בפרק עשרה יוחסין על שם בן י"ב מובא שם בירושלמי על שם בן ד'. ודעת הירושלמי זה הוא נגד הגמרא דידן... ופסק רבנו הוא עפ"י הירושלמי ודלא כגמרא דידן. ובודאי, שגבהו דרכיו של רבנו בזה, והיה טעמו ונמוקו עמו על אשר סמך בידו החזקה על דעת הירושלמי נגד דעת גמרא דידן. עכ"ל.

... ולא זכיתי להבין מנין יצא לו דהירושלמי איירי בשם בן ד' אותיות, דבירושלמי שם לא הוזכר כלל באיזה שם מדובר. ואולי דייק מדאמרינן שם: אלו ואלו לא היו זוים משם עד שהוא מתעלם מהן. "זה שמי לעולם" (שמות ג') — זה שמי לעולם. ע"כ. ומקרא זה דרשו בבבלי קדושין עא. לגבי שם בן ד' אותיות, דהכי איתא התם: ארבב"ח א"ר יוחנן: שם בן ד' אותיות — חכמים מוסרין אותו לתלמידיהם. פעם אחת בשבוע וכו' דכתיב "זה שמי לעולם" — לעולם כתיב... רבי אבינא רמי: כתיב "זה שמי". וכתיב "זה זכרי". אמר הקב"ה: לא כשאני נכתב — אני נקרא. נכתב אני ביו"ד. ה"י ונקרא באל"ף דל"ת. ע"כ.

יד. והגר"י הוטנר זצ"ל כתב ("פחד יצחק" יוהכ"פ, מאמר ה', כ"ז) ליישב קושיית ה"טורי אבן". בטעם הדבר שהשתחוו במקדש רק בסדר עבודת יוה"כ ולא בברכת כהנים דכל יום, עפ"י משאחז"ל בסוטה לח. "כה תברכו" — פנים כנגד פנים. אתה. אומר פנים כנגד פנים, או אינו אלא פנים כנגד עורף? ת"ל "אמור להם" — כאדם שאומר לחברו. ע"כ. וממילא קושית הטו"א מיושבת, דבשעת ברכת כהנים אי אפשר בהשתחואה מפני שאז לא היה מתקיים הדין של "פנים כנגד פנים". וממילא אתי שפיר הך דנקיט בסדר העבודה דיו"כ — "והכהנים והעם העומדים בעזרה", פרט הכהנים לתוך להשמיענו שדוקא בזמן שגם הכהנים הם בתוך העם — הוא דאיכא השתחואה, לאפוקי ברכת כהנים, שאז כל הכהנים עומדים על הדוכן ואינם מעורבים בתוך העם וליכא השתחואה אע"ג דשומעים את השם המפורש יוצא מפי הכהנים (ועיי"ש ששייב באופן נוסף, ואכמ"ל).

ועדיין נשארה בעינה התמיהה, אליבא דתוס', הרמב"ם והרא"ש, מדוע לא הוזכרה השתחואה לגבי הזכרת השם שבכל יום. וצ"ע*.

* באשר למהותו הרעיונית של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" ותוכנו, עיין: פסחים נו. (יעקב ובניו); דברים רבה פ"ה כ"ה (מרע"ה והמלאכים); מהר"ל: נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק ו'; "פחד יצחק" יוהכ"פ מאמר ה' פרק ב'; מאמרו של הרב ד"ר נחום לאם: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (בביאור דעת הגר"ח מוואלוז'ין, בעל ה"תניא" ורצ"ה מזיטשוב) בספר היוכל לכבוד הגר"ח סולובייצ'יק, מוסד הרב קוק — ישיבה אוניברסיטה, תשמ"ד, כרך א', עמ' ש"כ—של"א.

יעקב אורבך

לעניין עניית "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"

(הערת השלמה למאמרו של הרב רפאל אויערבך)

לפני שש שנים וחצי זכיתי לפענח את סוד "תרומתו" של המשפט "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" (להלן: בשכמל"ו) לארכיטקטוניקה המושלמת של "קריאת שמע" (בסוד "קריאת שמע", סיני צב, תשמ"ג). בין השאר הצבעתי שם על הקשר שבין עניית זו על השמעת "השם המפורש" במקדש ובין עניין "שם מב" (ראה קידושין עא, ע"א).

קודם לכן זכיתי לפענח את עניין "שם מב" בתפלין (בסוד תפלין, המעין, טו, ג, תשל"ו). ושם אף חשפתי מעט מסודו של המספר 1848 — שהוא הגימטריא של שמו הגדול ביותר של הקב"ה במקרא, וגם מכפלה של "שם מב". והנה, לרגל פרסומו כאן של מאמרו של הרב רפאל אויערבך שליט"א, נוסח ברכות במקדש וענייתו, נתעוררתי לבדוק את הדברים פעם נוספת בהקשר לכתובים שהביא.

וראה זה פלא: גם כאן חוזרים ומתגלים המספרים הסמליים 1358 (הגימטריא של בשכמל"ו), ו-1848!

מת-טיבו של המספר 1358? ובכן, כידוע אסור "להגות את השם (הוי"ה) — בגימטריא 26. באותיותיו, ולכן משתמשים תחתיו בשם "א-דני" (בגימטריא 65). והנה, הצהרת האמונה "ה' (= 26) הוא הא-להים" (בגימטריא 129) 7 פעמים עולה למניין 903 (7×129), ומספר זה אינו אלא סכום המספרים (הטור האריתמטי) מ-1 עד 42 (מב). ועתה, אם נוסיף לכך 7 פעמים את שם אדנות (= 65) — $455 = 65 \times 7$ — נקבל: $1358 = 903 + 455$!

מעניין הדבר, שזו גם הגימטריא של התיבות "ליראה את השם" (זו הפעם היחידה שביטוי זה בא במקרא!) הנכבד והנורא הזה" (דברים כח, נח)!

ואשר לשני הפסוקים האחרונים בתהלים עב:

"וברוך שם כבוד לעולם וימלא כבוד את כל הארץ, אמן ואמן" — בגימטריא 1848 (44×42 ; $44 = יו"ד ה"א ו"ו ה"א$). ולכן, אחרי שסיים דוד המלך ע"ה את מזמורו בפסוק העולה כמניין שמו הגדול של הקב"ה, חתם ב"כלו תפלות דוד בן ישי" (בגימטריא 1358), כלומר, כאילו סיים בבשכמל"ו.

רמז לדבר, שבתפלות-הסיום התכוון דוד המלך ע"ה לרמוז לעניין "שם מב", ישר בכך, ש"תפלות דוד בן ישי" (בגימטריא 1302) הן מכפלה של 42, כהלקמן: $1302 = 42 \times 31$.

"וה" יראנו מתוהתו נפלאות ויצילנו מהשגיאות", אכ"ר (ראה בסוף פירושו של "בעל הטורים" לתורה).

מרדכי עמנואל

נתינת מעשר שני ללוי ולעני

א. בדברים יד, כז, בסוף פרשת-מעשר שני, נאמר: "והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו; כי אין לו חלק ונחלה עמך". ודרשו בספרי (שם): "והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו — בכל מקום אשר אתה מוצא לוי הזה, תן לו חלקו. אין לו חלקו, תן לו מעשר שני, אין לו מעשר שני, תן לו מעשר עני, אין לו מעשר עני, תן לו שלמים, אין לו שלמים, פרנסהו מן הצדקה. שנאמר "אתה והלוי". ע"כ.

הרב שמשון רפאל הירש בפירושו לתורה (שם), הביא שהגירסא ב"ילקוט שמעוני" שונה וז"ל: "וכך אמרו בספרי כאן: בכל מקום שאתה מוצא הלוי הזה תן לו חלקו, אין לו חלקו תן לו מעשר עני". ומעיר הרש"ר הירש — "כן הוא גירסת הילקוט, בספרי איתא מעשר שני, ונראה דלפי דק"ל (קידושין נד ע"ב) כר' מאיר, דממון גבוה הוא ולא מצי יהיב ליה במתנה, גירסת הילקוט עיקר". ע"כ. (הערה זו נכתבה במקורה בעברית ולא נצרכה לתרגום שיצא לאור לאחרונה).

הרש"ר הירש מכריע כגירסת הילקוט שאין לגרוס בספרי מעשר שני, בהסתמך על הגמ' בקידושין בה נאמר: "וכר' יהודה במעשר מי לא תנו (כלומר האם אין משניות ההולכות כשיטת ר' יהודה שמע"ש ממון הדיוט הוא), והתנו: הפודה מעשר שני מוסיף עליו חמישיתו, בין משלו בין שניתן לו במתנה". מני, אילימא ר' מאיר — מי מצי יהיב במתנה, והאמר (ר"מ) מעשר ממון גבוה הוא, אלא לאו ר' יהודה. לא, לעולם ר' מאיר, והכא במאי עסקינן: כגון דיהיב נהיליה בטיבליה, וקסבה מתנות שלא הורמו, כמי שהורמו דמיין". ע"כ.

מבואר בגמרא שלדעת ר' מאיר שמע"ש ממון גבוה, אי-אפשר לתנו במתנה. הואיל ולבעלים אין בעלות על המעשר שני, שהרי זהו ממון גבוה.

וכך גם פסק הרמב"ם בהל' מעשר שני פ"ג ה"ז: "מעשר שני ממון גבוה הוא, שנאמר "לה' הוא", לפיכך אינו נקנה במתנה, אלא אם כן נתן לו טבל, והמקבל הפריש מעשר".

מדין זה מוכיח הרש"ר הירש שלמ"ד מעשר שני ממון גבוה — וכן קי"ל להלכה, לא ייתכן שהתורה-תצווה (או תורה על אפשרות) לתת מעשר שני ללוי עני, שהרי א"א לתת מעשר שני במתנה. וגירסת הילקוט (וכן מצאתי שהיתה גירסת הר"א מזרחי (דברים שם) בספרי) דלא גרסינן התיבות "תן לו מעשר שני" — היא הנכונה. ב. האחרונים התקשו בדברי הגמ' בקידושין, כיצד התישבו משניות מפורשות במסכת מעשר שני פ"א משנה א, ופ"ג משנה א, שבהם נאמר "אבל נותנים (מעשר שני) זה לזה מתנת חנם". ומשמע שאפשר לתת מעשר שני במתנה.

1. המלבי"ם דברים יב, כא, הביא את הספרי בלשון זאת, ללא שנוי.

מכת קושיא זו פירש הרש"ש (פסחים ז ע"א ד"ה אני תמה) שלדעת הבבלי, המשניות במעשר שני הולכות אליבא דר' יהודה הסובר שמעשר שני ממון הדיוט הוא, ומותר על כן ליתנו במתנה. ואילו הגמ' בקידושין שאוסרת ליתנו במתנה, אזלא אליבא דמ"ד מע"ש ממון גבוה. אבל הרש"ש עצמו מקשה, שבשיטת הרמב"ם א"א לאמר כן: "ואני תמה על הרמב"ם שפסק בפ"ג מהל' מע"ש הי"ז דאינו נקנה במתנה, ובהל' ית כתב, אבל אומר לו הא לך יין שאין לי שמן וכו' — הלא זה מתנה גמורה". כלומר קשה, כיצד אפשר לתת יין מע"ש במתנה, והרי אין מעשר שני נקנה במתנה. האחרונים ישבו את הסתירה בדברי הרמב"ם, על יסוד דברי הר"ש (מע"ש פ"א מ"א) שפירש, שמותר לתת מעשר שני במתנת חנם — "אפילו למאן דאמר 'מתנה (דינה) כמכר', בכי האי גונא שמזמן את חבריו שיאכלו אצלו מודה דשריא"... כלומר מותר לתת מע"ש למוזמן בתור אורח, אבל גתינת מתנה — אסורה. ע"פ דברי הר"ש הללו, ביאר ה"אור שמח" (הל' מע"ש פ"ג הי"ז) את דברי הרמב"ם וז"ל:

"...וטעמא דודאי רשאי ליתנו במתנה כמפורש במשנה "אבל נותנים זה לזה מתנת חנם". רק שמעשר שני וגטע רבעי ממון גבוה הוי, לפיכך אינו נקנה במתנה, וכי יהיב לחבירו עדיין אינו של האיש המקבל, ולכן אם פדהו אינו מוסיף חומש, דלאו שלו הוי, אבל זכות לאוכלו, דיהיב הנותן לו רשותו לאוכלו; והוי שלו כי יהיב לפומיהו לאכול, והוי כמו שאמרו גבי פועל משל שמים הוא אוכל, יעו"ש. ועדיפא מיניה, דמצי יהיב זכותו לאכול גם לבני ביתו. אבל רק הזכות שמרשהו לאכול, אבל דין ממון לית ליה ביה. והוי כמזמינו לאכול. וזהו שדייק רבנו "אינו נקנה במתנה", אבל גיתן במתנה, שאוכלו המקבל ברשות נותן, ופשוט". עכ"ל.

באופן דומה, ביאר גם "ערוך השולחן" (הל' מע"ש סי' קכג סעיף ו) את דעת הרמב"ם, שמותר לאמר "הא לך יין שאין לי שמן" — כי אין זה בדרך של הקנאת מתנה וגם לא כקנין חליפין, אלא רק מרשהו לשתות מיינו, והוי כמזמינו על שולחנו. ומוסיף ערוך השולחן: "וזהו שדקדק הרמב"ם לומר באיסור מתנה — הקנאת מתנה, כלומר בדרך קנין, והמשנה דקדקה לומר — מתנת חנם, והרי כל מתנה היא בחינם, אלא כלומר שלא בדרך הקנאת מתנה, אלא מתנת חנם, בלא הקנאה שמרשהו לאכול ולשתות".

מבואר בדעת ה"אור שמח" ו"ערוך השולחן" שאין המקבל קונה את המעשר שני, אלא ניתנה לו אפשרות לאוכלו כאורח שזכות בעל הבית למנוע ממנו את מנתו באם ירצה.

לפי הסבר זה בדעת הרמב"ם, נראה שלמ"ד מע"ש ממון גבוה, אין אפשרות לתת מעשר שני ללוי באופן שהלוי יקבל את המעשר שני במתנה, ועל כן יש לקבל את גירסת הילקוט שמעוני שאינו גורס "תן לו מעשר שני", וכפי שסובר הרש"ר הירש זצ"ל.

ג. בתוספתא שביעית פ"ז ה"ו, וכן הובא בירושלמי דמאי פ"ג ה"א נאמר: "אחד שביעית ואחד מעשר שני, אין פורעים מהם מלוה וחוב, ואין משלמין מהם

גמולין, ואין פודים בהם שבויים, ואין עושים בהן שושבינות, ואין פוסקים מהם צדקה (בבית הכנסת — ע"פ הרמב"ם) אבל משלחין (וברמב"ם — משלמים) מהם דבר של גמילות חסדים וצריך להודיע, ונותנים אותם לחבר עיר בטובה". ע"כ. . . .

ביאור החוספתא: אסור לפרוע חוב מפירות שביעית וממעשר שני, ובכלל זה כל חיוב תשלום המוטל על האדם, כגון: תשלום צדקה שהתחייב בה בבית הכנסת או שהוטלה עליו כקצבה לפי עשירותו. אבל נתינת צדקה או גמילת חסד בפירות שביעית ומעשר שני אינם בכלל פריעת חוב, ומותר. וכן, "נותנים לחבר עיר בטובה", ופירש ההגהות מרדכי בבא בתרא פ"א (שם הדיון בפריעת חוב ממעשר עני, עי"ש) וז"ל: פי' חבר עיר — הינו חכם המתעסק בצרכי ציבור, כדפירש רש"י בפרק בני העיר (מגילה כז ע"ב), שמחמת כן בני העיר מפרנסים אותו, ומחמת טובה שעושה להם שמתעסק בצרכיהם נותנים לו מעשר עני. במחנה — שולחין מחמת דורון וכבוד, אבל אין שולחין לו צדקה מן הכיס, דגנאי הוא לו, וגם אין לבני העיר לפרנס חכם המתעסק בצרכיהם מן הצדקה. אבל מעשר עני שולחין לו מן הגורן, ולא מינכרא שמעשר עני הוא, אלא כמנחה וכדורון בדרך כבוד". עכ"ל.²

מכאן, שגם נתינה ל"חבר עיר" הינה נתינה של צדקה הנעשית בדרך של כבוד, וצדקה הותרה בפירות שביעית, מעשר שני ומעשר עני.

תוספתא זו הובאה להלכה לגבי מעשר שני, ברמב"ם הל' מעשר שני פ"ג הכ"א: הקושי הנובע מהתוספתא בהור: לדין דקי"ל שאין מעשר שני ניתן במתנה, כיצד אפשר ליחננו לצדקה לגמילות חסדים או לחבר עיר. שהרי בנתינות אלו זוכה העני במתנה, ולא הוי כרשות אכילה בעלמא. וצע"ג.

ד. על-מנת ליישב קושיא זו, נראה להקדים לדון האם ניתן להפקיר מעשר שני. במשנה מעשר שני פ"ה מ"ה הדנה בדיני פדיון נטע רבעי, נאמר: "... ואם היה הכל מופקר, אין לו אלא שכר לקיטה". ופירש הר"ע מברטנורה (וכעין זה בר"ש שם); "אם הפקירו בעלים נטע רבעי שלהם, אין הזוכה בו, מנכה אלא שכר לקיטה". ע"כ. משמע מדברי הרע"ב שניתן להפקיר מעשר שני ונטע רבעי, והדיון במשנה כיצד יחושב ערך הפירות שזכו מן ההפקר. ומכאן למדנו שלדעת הר"ש והרע"ב, למרות שמעשר-שני ונט"ר ממון גבוה הם, ניתן להפקירם. וצריך לאמר לדעתם, שמכוח "ממון גבוה" אי אפשר לעשות פעולת הקנאה של מכירה או מתנה, ולגביהם אין לבעלים כוח או בעלות ממונית, (ואסור למכור מע"ש משום שכתוב בו "קדושה", ומתנה כמכר — כמבואר בבכורות נב' ע"ב), אבל הפקר שאינו כמותם יש בכוח הבעלים לעשותו.

לפי זה יש לדון בגדר נתינת צדקה האם היא כמתנה או כהפקר. והנה בספר "מחנה אפרים" הל' צדקה סי' ב הכריח שדעת רוב הראשונים,

2 ובטור (יר"ד סי' רנו) פירש, ש"חבר העיר" הינו אדם גדול שהוא גם גבאי צדקה המחלק הכספים שקיבל, לעניי העיר.

3 הרמב"ם לא הזכיר בהל' שמיטה ובהל' מע"ש, שנותנים מע"ש ופירות שביעית לחבר עיר בטובה. וראה ברדב"ז הל' שמיטה ויובל פ"י ה"י. שכתב שהרמב"ם השמיטו משום שכירות שלמי דמאי לא הביאו. וב"ערוך השלחן" (סי' קכג, יג). כתב, שהרמב"ם אינו חולק על דין זה.

וכאשר מקדיש או נודר חפץ מסוים לעני פלוני "זכה בו העני באמירה גרידתא, משום דכתיב ב"פיד" — זו צדקה, וכי הכי דהקדש קונה באמירה, כך ענים זוכים באמירה". עכ"ד.

עולה מדבריו שבנתינת צדקה אין צורך בפעולת הקנאה לשם מתנה, אלא יש כאן דין נדר, שבאמירה גרידא זוכה העני. והדבר נלמד מ"בפיך — זו צדקה". וגראה, שגם כשאין האדם מקדיש חפץ לצדקה, אלא גותנו ישירות לעני, אינו נצרך למעשה הקנאה, ואלא עצם הנתינה לעני לא גרע מ"יד לצדקה", שמעשהו מוכיח שנותן החפץ לצדקה, ומדין נדר זוכה העני או קופת הצדקה.

אם כנים, אנו בזה, נראה שדין נתינה לצדקה אינו כמתנה. במתנה — נצרך למעשה קנין בפועל, ואילו לצדקה — מתורת נדר, באמירה בעלמא חל. ולהאמור, ה"ן "ממון גבוה" נאמר במתנה ובמכר בלבד, ולא לגבי הפקר או נדר. ומיושבת התוספתא המתירה לשלח מע"ש לגמילות חסדים ולחבר עיר, וגם גירסת הספרי שלפנינו מקויימת, ואפילו למ"ד מעשר שני — ממון גבוה הוא, דהואיל ומירי בלוי נצרך, נתינת המע"ש ללוי הינה בכלל נתינה של צדקה הנקנית מתורת נדר, ולא מדין מתנה.⁴

ה. הסבר דעת הרמב"ם
נראה, שדרך זו לא תצליח בשיטת הרמב"ם, שכן הרמב"ם מפרש את המשנה במע"ש פ"ה, שהזוכה בפירות נט"ר מופקרים — "עינינו, שאם היה הכרם מופקר...".

כלומר, לדעת הרמב"ם עצי הגפן עצמם הינם הפקר, וממילא גם הפירות מופקרים. ומשמע שלרמב"ם אין הבעלים יכולים להפקיר את פירות הנטע רבעי שלהם. וטעמו, דהואיל ומעשר שני ונט"ר הוי ממון גבוה, ואינם שייכים כלל לבעלים, צאי אפשר למוכרם ולתנם במתנה, וגם להפקירם או להקדישם לצדקה לעניים אי אפשר, שהרי אינם שלו. וייתכן שיש בזה מחלוקת בבלי וירושלמי, הירושלמי (פ"א ה"א) סובר ש"מתנה במכר", ורק שניהם, נאסרו במע"ש, אבל לדעת הבבלי, העיקר שמעשר שני ממון גבוה הוא, ולכן אין לבעלים כל בעלות. והרמב"ם פסק כבבלי. חוזר אם כן הקושיא מהתוספתא והספרי, כיצד ניתן מע"ש ללוי ולעני.

ו. והנה, בספר "אהלי יצחק" לג"ר יצחק קאץ זצ"ל (ראש ביהמ"ד "תורת ארץ ישראל" בפתח תקוה) דן בספרו (סי' יא) בגדרי בעלות במעשר שני, ומסיק, שלדעת הרמב"ם יש חילוק בין דין מעשר שני בירושלים, ובין מע"ש מחוץ לירושלים: הן בגבולין והן בירושלים דינו של מעשר שני כ"ממון גבוה", אלא שבירושלים חידשה תורה שיש לבעלים זכות אכילה במעשר שני. זכות אכילה זו אפשר ליתנה בירושלים במתנה.

והנה, בספר "אהלי יצחק" לג"ר יצחק קאץ זצ"ל (ראש ביהמ"ד "תורת ארץ ישראל" בפתח תקוה) דן בספרו (סי' יא) בגדרי בעלות במעשר שני, ומסיק, שלדעת הרמב"ם יש חילוק בין דין מעשר שני בירושלים, ובין מע"ש מחוץ לירושלים: הן בגבולין והן בירושלים דינו של מעשר שני כ"ממון גבוה", אלא שבירושלים חידשה תורה שיש לבעלים זכות אכילה במעשר שני. זכות אכילה זו אפשר ליתנה בירושלים במתנה.

לפי דברי ההגהות מרדכי מוסבר הסדר בספרי. תחילה יתן ללוי דברים בדרך כבוד — כגון מעשה שני או מעשר עני, ורק בסוף הוזכרה צדקה, כלומר — בדרך שאינה מכובדת. 5. אמנם בפ"ג מהל' מע"ש הכ"ה, כתב הרמב"ם שאפשר להקדיש מע"ש לבדק הבית (וכבר הקשה ב"קובץ שעורים" (פסחים ו) כיצד מקדישו הרב הוי ממון גבוה), אבל הקדש מע"ש להדיוט לא מצאנו.

ע"פ חילוק זה, הגמ' בקידושין דיברה במע"ש מחוץ לירושלים, שאי אפשר להקנותו לאחר, ולכן המקבל מע"ש מאחר אינו זוכה בו, ואינו מוסיף בפדיה חומש כמע"ש שאינו שלו. ואילו המשניות במעשר שני, המתירות לתת מעשר שני במתנת חינם, נאמרו במע"ש בירושלים. וכן משמע לשון המשנה "לא יאמר אדם לחבירו בירושלים, הא לך יין ותן לי שמן... אבל נותנים זה לזה מתנת חינם".

גם התוספתא והספרי המתירים לתת מעשר שני ללוי או לצדקה נאמרו בירושלים. ובה אפשר לתת מעשר שני במתנה ולצדקה⁶.

לפיכך: לדעת הרש"ש נראה להעמיד את הספרי כר' יהודה ואת ה"ילקוט" כר' מאיר, וכדרכו של הרש"ר הירש זצ"ל. שהרי לר"מ אין מעשר שני ניתן במתנה, ולכן גם אי אפשר ליתנו ללוי.

מכח התוספתא המתירה לשלח מעשר שני לעני, נראה שיש לקיים את גירסת הספרי שלפנינו.

ההסבר לדעת הר"ש והרע"ב הוא, שאע"פ שאי אפשר למכור או לתת מעשר שני במתנה, ניתן להפקיר או להקדיש מע"ש לצדקה. וא"כ אפשר לתת מעשר שני ללוי נצרך בירושלים, ובגבולין.

לדעת הרמב"ם, וע"פ דרכו של ה"אהלי יצחק" — ניתן לתת מע"ש במתנה בירושלים, וכן לשלח לצדקה ולגמילות חסדים, והספרי האומר — "תן לו מעשר שני" — נאמר בנתינת מע"ש בירושלים.

הנהגתו של ר' יוחנן בירושלים, שהיה נותן מעשר שני ללוי, ושלמים נאכלים רק בירושלים. (שלמים עצמם ממון בעלים הוא, ומותרים במכירה ופריעת חוב; ראה חוס' ב"ק יב ע"ב ד"ה מחיים מי אמר). ע"פ ביאור זה ברמב"ם נראה לפרש את דברי רש"י בפסחים ז ע"א: "רוב אוכלי בשר בירושלים כל ימות השנה, ממעות מעשר שני הן, לפי שלא היו מספיקין לאכול כל מעות מעשר שני שלהן ברגל, ונותנין אותם לבני העיר בטובת הנאה, והן אוכלים אותם בקדרשתן" ע"כ. ובפשטות משמע שבני העיר היו זוכים במע"ש. ואם נאמר שבירושלים ניתנת זכות האכילה במתנה — מיושבים דברי רש"י.

6 וכן מוכח שהספרי מדבר בירושלים שהרי הוזכרה נתינת שלמים ללוי, ושלמים נאכלים רק בירושלים. (שלמים עצמם ממון בעלים הוא, ומותרים במכירה ופריעת חוב; ראה חוס' ב"ק יב ע"ב ד"ה מחיים מי אמר). ע"פ ביאור זה ברמב"ם נראה לפרש את דברי רש"י בפסחים ז ע"א: "רוב אוכלי בשר בירושלים כל ימות השנה, ממעות מעשר שני הן, לפי שלא היו מספיקין לאכול כל מעות מעשר שני שלהן ברגל, ונותנין אותם לבני העיר בטובת הנאה, והן אוכלים אותם בקדרשתן" ע"כ. ובפשטות משמע שבני העיר היו זוכים במע"ש. ואם נאמר שבירושלים ניתנת זכות האכילה במתנה — מיושבים דברי רש"י.

ד"ר מרדכי וי. מנת

הנץ החמה לפי הנראה בירושלים ובבני ברק

הבטים אחדים מבחינה הלכתית מחד גיסא

ומבחינה גאוגרפית-אופטית מאידך גיסא

פרקים 6—1 מאת ד"ר מרדכי מנת (האבא)

ופרקים 13—7 מאת י' מנת (הבן)

(1) הקדמה

בעשרים שנה האחרונות יצאו לאור אוספים ו/או טבלאות מפורטים, הכוללים (עבור כל יום) את הזמנים החשובים לעניני הלכה וביצוע מצוות¹, במשך כל ימי השנה, עבור ערים, ארצות, או אפילו עבור "כל העולם". ככל הידוע לנו, הראשון שעשה כך בקנה-מידה מורחב, הוא פרופ' יהודה לוי² הגר כיום בבית וגן ירושלים. כל אלו שחיברו ספר שלם של טבלאות כאלו השתמשו בתוכניות מחשב וביססו את חישובם של הזמנים על משוואה טריגונומטרית פשוטה הקושרת בין הזמן שביום, היום בשנה, המיקום הגאוגרפי (אורך ורוחב) של העיר שעבורה עושים את החשבון, ומצבה של השמש בשמים: זווית הגובה (elevation) וזווית אזימות. (זווית הגובה עשויה גם להיות שלילית, היינו שהשמש "נמצאת" למטה מהאופק). ברם, משוואה פשוטה זו אינה מספיקה; מכיוון שהאדמה איננה כדור מושלם ומכיוון שמסלול האדמה מסביב לשמש איננו מעגל מושלם, ישנה מין אי-סימטריה³ ביחס לתוצאות שהיו מקבלים בהסתמך על המשוואה הטריגונומטרית הנ"ל גרידא. בכדי לקבל את הזמנים הנכונים, יש עוד להשתמש בשתי משוואות נוספות (או בטבלאות) עבור שני גדלים הידועים בשמות: "השוואת הזמן" ו"נטיית השמש". (הסבר לא יינתן).

ובסופו ישנם עוד שני "תיקונים". הראשון נובע מהעובדה, שזמן הנץ החמה מוגדר כהופעת פיסגת השמש (ולא: מרכזה) למעלה מהאופק (המשוואות מתייחסות למצבי וכיווני מרכז השמש). "התיקון" השני (ושעליו יורחב הדיבור בחמשת הסעיפים הבאים), נובע מהתופעה "שבירת קרני אור" (רפרקציה). עבור זמן הנץ

1. כמו הנץ החמה, סוף-זמן קריאת שמע וסוף זמן תפלה, תצות היום, צאת כוכבים וכדומה, עד כ"20 או אפילו 30 זמנים כאלו במשך היום.

2. Leo Levi, Jewish Chrononomy, Gur Aryeh Institute for Advanced Jewish Scholarship, Brooklyn, New York, 1967.

3. הגנו עדים כל שנה מחדש, שאף על פי שהיום הקצר ביותר (היינו מספר השעות שהשמש למעלה מהאופק) הנהו 21 בדצמבר, זמן צאת הכוכבים מתחיל כבר לאחר-כשבועיים לפני כן, ומאידך, זמני הנץ החמה המאוחרים נמשכים עד אמצע-חדש ינואר.

החמה במקרים של "מישור" (ראה סעיף 9), התופעה של "שבירת קרני אור" גורמת לזווית קטנה קבועה, למטה, ביחס להסתכלות בכיוון אופקי (קצת בדומה לתיקון הקודם של "חצי זווית השמש"), ואין קושי לקחת תקון שני זה בחשבון. ברם, כאשר מדובר על זמני הנץ לפי הנראה (כאשר הרים באופק מסתירים את האופק) ישנן עובדות יותר מסובכות שלהן יש לשים לב: על עובדות אלה (השפעות השבירה ועקמומיות כיווני הסתכלות, וזה במיוחד כאשר הרים באופק מסתירים את הופעת השמש) נרחיב את הדיבור בסעיפים הבאים.

(2) תופעת "השבירה"

עבור אלו מהקוראים שאינם יודעים היטב, הנה בקיצור תיאור התופעה. אם יושבים במים, והיו מותחים חוט בין הפנים ובין כפות הרגליים שמתחת למים, והיו מסתכלים בדיוק לכיוון החוט, לא היו רואים את הרגליים אלא את הברך. בכדי לראות את הכפות יש להסתכל בכיוון יותר כלפי מעלה. והיפוכו של תיאור זה (וזהו המקרה החשוב לנו כפי שיתברר): אם איזה צוללן יושב במי הים הבהירים, מתחת למים, והיה מותח חוט אל פני החבר העומד במרחק מה, והיה מסתכל בדיוק בכיוון החוט, לא היה רואה את פניו, אלא את חזהו. בכדי לראות את פני החבר, עליו להסתכל כלפי מעלה ביחס לחוט החיבור. בקיצור: כאשר האור עובר — למשל — מאזור פחות צפוף (אוויר) לאזור צפוף יותר (מים) הכיוון משתנה וגובה הניצב (במקום ההעברה מאזור לאזור). בדיוק כך קורה כאשר מסתכלים לשמש, במיוחד אם היא נמצאת גמוכה בשמים; הצופה על האדמה נמצא באויר (שיש לו צפיפות מסויימת ואפילו אם היא קטנה). והשמש נמצאת בוואקום שבו אין שום צפיפות. האור הבא מהשמש, כאשר נכנס (אור זה) לאטמוספירה של האדמה, נכנס באופן הדרגתי לשכבות אויר יותר ויותר צפופות (ואפילו אם הצפיפות קטנה ביותר) ומתעקם — איפוא — באופן הדרגתי לכיוון האדמה. נקרא לזה: שבירה הדרגתית, או: עקמומיות (מהלך) קרני אור, או: עקמומיות בכיוון ההסתכלות. עקמומיות זו נמדדת במעלות. ההכנסות לשיטת החישוב כמובן אינה נמצאת במסגרת מאמר זה (וגם אין שום צורך לעשות כך). אפשר לקבוע שזווית עקמומיות קרני השמש עבור הצופה בגובה פני הים, והמסתכל — למשל — לכיוון האופק המזרחי (מקרה שקראנו "מישור") הנהו 8.9 מיל⁵.

כל מחברי הטבלאות שהזכרנו בסעיף הקודם, התחשבו בשבירה זו של 8.9 מיל, בנוסף ל"תיקון" של חצי קוטר השמש (4.7 מיל בערך) כאשר הישבו את זמני הנץ החמה ושקיעתה. ביחד: תיקון של מינוס 13.6 מיל. היינו: במשוואה שהוזכרה

4 אלו הן "השבירות" שעליהן למעשה מבוססות פעולות מתקני אוסטיקה למיניהם, כמו: משקפיים, מיקרוסקופים וכו'.

5 מסיבות שלא נתאר אותן, אנו מגדירים זווית בשם מיל, כך, שמעלה אחת זהה ל-17.5 מיל (בערך). לשם קבלת מושג על גודלה של זווית זו (מיל); זוהי הזווית שלפיה רואים מוט של מטר אחד במרחק של ק"מ, או כתם של מ"מ במרחק של מטר אחד. אנב: הזווית שלפיה רואים את השמש, הנהו 9.33 מיל.

בסעיף 1 היה צורך למלא זווית של מינוס 13.6 מיל (שמש למטה מהאופק) עבור חישוב זמני הנץ החמה ושקיעתה ולא "אפס" מעלות. זוהי זווית העקמומיות עבור מצבי "מישור".

בסיכום: זווית השבירה הסופית של 8.9 מיל, כוחה יפה עבור אור המגיע מהשמש לעין הצופה, ממש באופן אופקי, וכאשר הצופה נמצא בגובה פני הים. אם אחד (או שניהם) מתנאים אלה אינו מתקיים למשל בבני ברק, ששם על הצופה להסתכל כלפי מעלה — בזווית של מעלה בערך — לראות את הנץ החמה למעלה מהרי יהודה ושומרון, וק"ו בירושלים ששם בנוסף לשנוי בכיוון ההסתכלות, הצופה גבוה מאוד מעל פני הים, עקמומיות קרני האור היא אחרת מאשר 8.9 מיל (בדרך כלל קטנה יותר). ופה נשאלת השאלה של הדיוק הנדרש; האם הבדלי כיוון של מיל, או חצי מיל, או שלוש מיל בעלי ערך הם? היינו; האם יש להתחשב בהם בחשבונות, או לא? בענין די חשוב זה נטפל בסעיף הבא.

(3) גודל הדיוק הנדרש

נראה בראשונה בכמה מתבטא הבדל כיוון של, למשל, 3 מיל (בערך 1/6 מעלה). קוטר השמש הנהו שזה ל-9.3 מיל. אפשר למדוד על השעון, ביום בהיר על שפת הים, כמה זמן עובר מהרגע שתחתית השמש "נוגעת" באופק, בזמן השקיעה, עד שפיסגתה שוקעת. זמן זה הנהו 160 שניות בממוצע במשך השנה. כך, שכל מיל זהה להבדל זמן של 17 שניות (על השעון). וה-3 מיל שלנו לדקה שלמה כמעט. ברור שאי אפשר להזניח הבדל כיוון הגורם להבדלי זמן כה גדולים כדקה (על השעון). ראה בסעיף 13 בכמה חייבו אותנו חז"ל לדייק בענינים אלו, ובאיזה איחור או הקדמה של אמירת התפילה — לפני או אחרי הנץ — מסתבר שלא הקפידו עלינו — מן התורה ומדרבנן. ברם, המציאות מוכיחה שהקהל מעונין לדייק בזמנים הללו עד חלקי הדקה לעיתים, כפי שידוע מתוך המנהגים בתפלת "והתיקין" — בין הנוהגים כפי לוח א"י ובין לאלו העושים כלות "שפירא" וכיו"ב. ברם, נוכיח שיש לקחת בחשבון הבדלי זמן (הנובעים מהבדלי כיוון) קטנים יותר; מיל וחלק ממיל. על אף שסך הכל קשה לדייק עד הבדל של דקה בכל החישובים האלה (מסיבות שונות שלא כדאי להאריך עליהן את הדיבור) ולכאורה — איפוא — אין צורך לדייק עד חלקי מיל בחשבונות, בכל זאת ישנה סיבה חשובה אחרת המחייבת לקחת גם חלקי זווית מיל בחשבון. הסיבה היא כמה שנוהגים לעגל בסבלאות את הזמנים כלפי מעלה או מטה לדקות שלמות. זמן מסוים של שעה 7, 37 דקות ו-29 שניות, נרשם כ-7,37 (ומזניחים, ולא רשמים, את 29 השניות). זמן אחר של שעה 7, 37 דקות ו-31 שניות, נרשם כ-7,38 (ושוב נעלמות 29 שניות). אם היה עתה עושים איזו טעות קבועה (ע"י קירוב בחשבונות או ע"י רשלנות) של רק 1/3 מיל (היינו של 6 שניות זמן; ראה בהתחלת הסעיף), אז היו כל הזמנים "האמיתיים" שנגמרים בין 24 שניות ועד 30 שניות אחרי הדקה, נהפכים לזמנים שנגמרים בין 30 שניות ו-36 שניות אחרי הדקה, והיו נרשמים לדקה הבאה. ראינו בלוחות שונים של זמנים כאלו (ראה למשל הערה מס' 1) שעל עמוד אחד מופיעים כ-600 זמנים. כתוצאה מ"הרשלנות" הנ"ל של 1/3 מיל, היו אז 60 מהם נרשמים

באחור של דקה, וחבל. על אף שהערנו שהבדל של דקה (בשעון) ואולי אפילו של שתי דקות, אפשר שאין עליהן קפידה, אפילו מדרבנן, בכל זאת לא ראוי לגרום להבדל נוסף של דקה בלי שום צורך. בלי תוספת טרחה ובלי תוספת זמן מחשב, אפשר למנוע את רישום 60 (מתוך 600 הזמנים) באחור בלתי-הנכון של דקה.

4) זמני הנץ החמה לפי הנראה עבור בני ברק

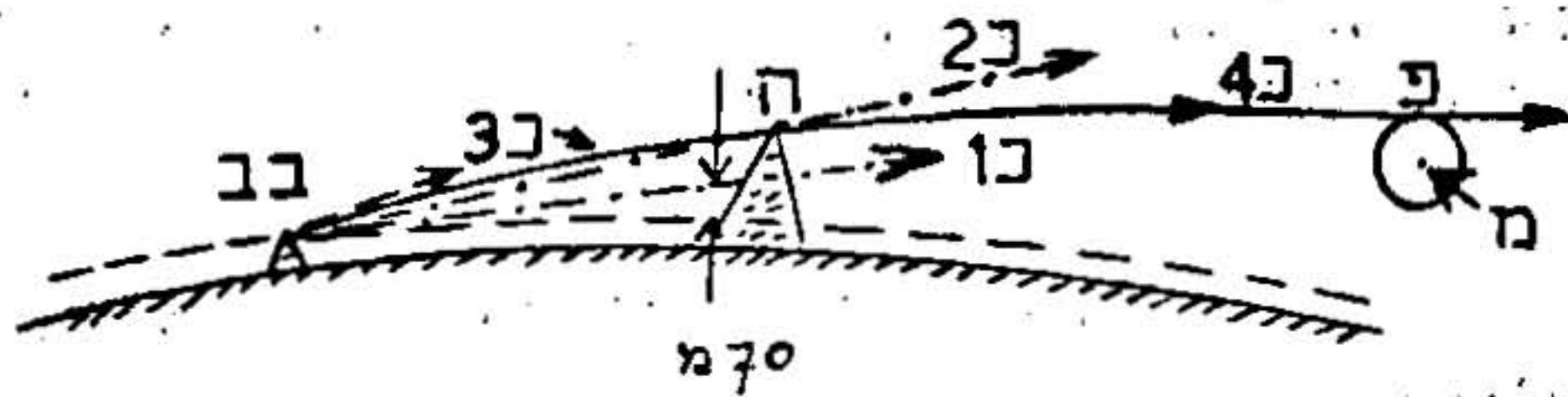
לדוגמא: מסביב לתאריכים 21 מארס ו-21 ספטמבר, השמש עולה במזרח. במרחק של 30 ק"מ מבני ברק נמצאים הרי יהודה בני גובה של כמעט 600 מ', המסתירים את האופק. אם לוקחים בחשבון את הכדוריות של האדמה (הממעטת במרחק זה את גובה ההרים בכ-70 מ'; ראה ציור מס' 1), נמצא שגובה פסגת ההר (לפי כיוון חוט-חיבור-דמיוני, ממקום בבני ברק שגובהו 85 מטר, אל הפסגה) הנהו 14 מיל. ברם, ראינו בסעיף 2 שיש להסתכל יותר כלפי מעלה מאשר קו החיבור, ובסעיף 3, שיש גם להתחשב בתבדלי חלקי מזל. חשבון (גב, כל חשבון כזה מבוצע בעזרת מחשב) מראה שיש להסתכל בזווית של 15 מיל בכדי לראות את פיסגת ההר ופיסגת השמש מאחוריו. מכיוון שאור השמש עובר אז פחות שכבות אוויר קרוב לאדמה, מאשר קרן אור העוברת ממעל האופק המזרחי (שהוא המיונן עבור בני ברק), עקומיות הכיוון הסופית היא רק 6.7 מיל (במקום 8.9 מיל עבור מצב "מישור", הנזכר בסעיף 2). אם גם לוקחים בחשבון את "תיקון" חצי קוטר השמש (סעיף 1) נתברר שהצופה בבני ברק (בימים הנזכרים) יראה את השמש כאשר מרכזה נמצאת ב-3.5 מיל למעלה מהאופק (במקום 13.6 מיל למטה ממנו במקרה של "מישור"). מאידך גיסא, בהתחלת חודשי פברואר ונובמבר, השמש זורחת בכ-17 מעלות יותר דרומה ואז נמצא הר מסתיר בגובה 860 מ' במרחק 33 ק"מ. במקום 3.5 מיל הנ"ל יש אז להתחשב בזווית הגבהה למעלה מ-8 מיל. רק במסגרת המאמר (שבו בכוונתינו למסור את עקרונו של התופעות) אפשר עתה לקבוע איזה שהוא ממוצע של כ-6 מיל, עבור כל השנה. זווית הגבהה זו של השמש — לשם קביעת "הנץ החמה לפי הנראה" בבני ברק — יש להשוות עם הזווית של מינוס 13.6 מיל שמצאנו עבור המצב "מישור". ביחד עם היחס "17 שניות (על השעון) לכל מיל" (שמצאנו בסעיף 2), זה מתבטא באיחור ממוצע של כ-5½ דקה (על השעון).

ברם, זמני הנץ לפי הנראה מהימנים (בבני ברק, ולמעשה גם בירושלים) יש לקבוע באחד משלושת האופנים הבאים:

- א. נסיונות ראייה (לפחות במשך שנה אחת)
- ב. חשבונות אינדיוידואליות לימי השנה בעזרת מפה מדויקת
- ג. צלום של הרי האופק בשדות ראייה טוטליים של 27 מעלות צפונה ודרומה מכיוון המזרח, והשלמה ע"י חשבונות.

בא לקדנן הלוח של הר"ר יוסף צוריאלי נ"י מבני ברק, אשר עמל והצליח לעשות לוחות כזה שנים, להנץ הנראה בב"ב (מגובה של כ-70/80 מטר —

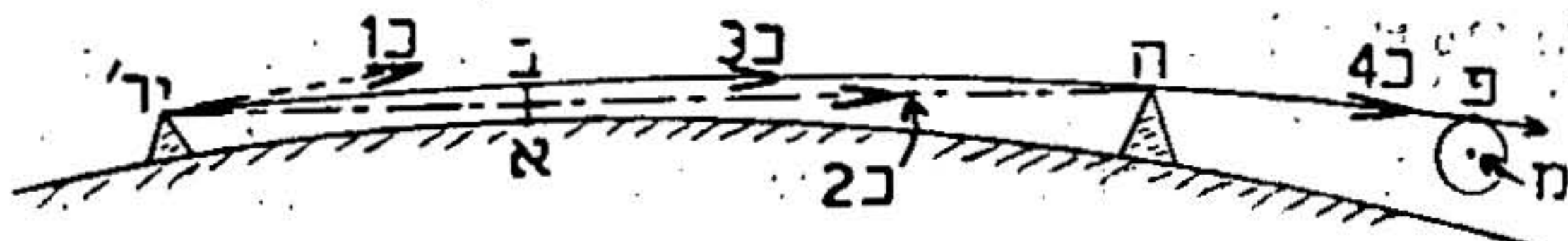
6 ראה רש"י, שמות י"ח פס' ב' אמצע ד"ה אחר שלוהית.



ציור 1

סקיצה (פנימית ביותר) של המצב בבני ברק

לחוט-חיבור-דמיוני, בין בני ברק (גובה מירבי מייצג: 85 מ') ובין הר ה, כיוון: כב-ה-2. ברם, לפי ההסבר בסעיף 2, יש להסתכל בכיוון כ3, יותר כלפי מעלה, בכדי לראות את פסגת השמש פ, למעלה מההר ה. כיוון סופי, אחרי עקמומיות כיוון ההסתכלות: כ4. יש ל"תקן" עבור זווית בין הכיוונים ל-פ ולמרכז השמש פ.



ציור 2

סקיצה (פנימית ביותר) של המצב בירושלים

לחוט-חיבור-דמיוני, בין ירושלים (גובה מייצג: 800 מ') ובין ההר ה, כיוון: יר-כ2-ה. אמנם, לפי ההסבר בסעיף 2, יש להסתכל בכיוון כ3 בכדי לראות את פסגת השמש פ למעלה מההר ה. שני הכיוונים כ2 וכ3 פונים כלפי מטה. למסלול הסופי (ההפוך): יר-כ3-ה-כ4-פ ישנו גובה מינימלי ב (771 מ') על יד המקום א, 20 ק"מ מירושלים.

בגבעות שבעיר) וניכרים דברי־אמת, שאכן זהו הזמן המדויק והמתאים לעליות ומורדות שיש באופק של הרי יהודה הנראה משם ולכן יש לפעמים הפרש של 34 דקות ולפעמים עד 7 דק' בינו לבין הגן המישורי.

עלינו להוסיף ולהבהיר, כי אחרי העיון והבדיקה בתוצאות התצפיות שערך הר"י צוריאל בב"ב, בגן הנראה מעל הרי יהודה ושומרון, והמתפרסמות בטבלאות קבועות כל שנה, נתגלה בבירור רב — הדיוק המוחלט שבהם, וזאת — באופן הפשוט דלהלן:

כיון שהשמש זורחת בדיוק במזרח פעמיים בשנה (מרץ וספטמבר) ואת מהלכה שמהמזרח לדרום (מהסתיו עד טבת) תוזרת ועושה שוב בדרכה "חזרה" מהדרום למזרח (מטבת עד אביב) א"כ נצטרך למצוא הקבלה (!) מוחלטת בעליות והירידות שבזמני הגן הנראה (כלומר, בהפרשים שבינו לגן המישורי שהיה לולא ההרים!) שנובע מפסגות בהרים והגאיות שביניהם — באופק — ושהם "עוברת" השמש במהלך הגן בהלוד ובחזור; וכן מהמזרח לצפון ובחזרה. ואכן — כך נתגלה באופן מדויק ומפליא ביותר בטבלאותיו שבאזור ב"ב, ובזה מוכחת האמת שבפרסומים הללו, וישר כוחם. (הדבר נבדק בפשטות ע"י ציור גרף של הפרשים אילו, כשבמרכזו — התאריך 21 ביוני, שאז השמש זורחת בצפון, וחלקי הגרף שמימין ומשמאל מקבילים זל"ז בדיוק נפלא בעליות ובירידות.)

מאידך, בבדיקה דומה בלוח שפירא ב"ב, נתגלה שאין מקבילות כזו קיימת; ולדוגמא באפריל ומאי ההפרש בין הנראה למישורי הוא כ-1/4 דק' ואילו ביולי ובאוגוסט שבהם השמש שוב "באותו מקום" בהרי מואב — ההפרש הוא כ-2 דק'. ובתקונים שנעשו ע"י תושבי בית וגן — והמתפרסמים שם מידי שנה — לא תוקן הדבר דיו, ועדיין לא מתגלית מקבילות ברורה, אף שהיא מוכרחת להמצא, כג"ל, ועדיין מצפים אנו לתקון הדברים, בראיה או בחשבון, על הצד היותר טוב, בס"ד.

5) זמני הגן החמה לפי הנראה בירושלים

החשובים של זמני הגן החמה לפי הנראה בירושלים, בגובה של 800 מ', מסובכים הרבה יותר מאשר אלו של בני ברק. הרי מואב, בגובהים שונים בין פחות מ-600 מ' ועד 1100 מ' במרחקים שונים מסתירים את זריחת השמש במשך השנה. ישנם מצבים שבהם יש לצופה להסתכל למטה בכדי לראות את פסגת ההר ממול שהוא גבוה יותר. ראה ציור 2. (טיפול במקרה כזה בהמשך).

לא ניכנס לשום פרט באשר לשיטות החישובים, אלא, נעשה הפעם את היפוכם של הדברים ונראה איך נפלאים ורבים מעשי ה'.

מה קרה לפני שהצופה, בירושלים ביום (20.2.'89) פורים שושן קטן תשמ"ט ראה בשעה 6, 16 דקות ו-12 שניות את קרני השמש הראשונות מעל ההר בגובה 820 מ' באופק הרחוק ממנו ב-46 ק"מ מזרחה-דרומה (12 1/2°—), והתחיל אז להתפלל שמונה עשרה? הוא לא ראה קרני שמש שיצאו באותו רגע מהשמש; שבאותו רגע כבר היתה נמצאת השמש בשלמותה למעלה מההר. שהנה, אור השמש צריך זמן

7 (Rujm el Ma'qar) רויים אל מאג'אר.

של 8½ דקה לפני שבכלל מגיע ממנה לאדמה⁸. אנו — איפוא — בודקים מה קרה בפיסגת השמש בשעה 7,6 דקות ו-52 שניות (לפי שעון ירושלים). מכל מילירדי מילירדים קרני אור (בשפה מודרנית: פוטונים) היוצאות כל אלפית שניה מכל סמ"ר של "שטח" השמש, רק מעטות ביותר — כמובן — מופנות לכיוון האדמה (שבכלל לא רואים אותה מהשמש בגלל קטנותה⁹ במרחק ענקי זה של 150 מיליון ק"מ):

בכל זאת, קרני אור אחדים יצאו באותה שעה לכיוון מדינת כוויית¹⁰ במרחק 1200 ק"מ מירושלים והגיעו שמה, אחרי 8 ו-1/3 דקה, היינו בשעה 16,6 דקוא ו-12 שניות בגובה של 107 ק"מ למעלה מפני הים. (כל הבא עתה ייגמר תוך פחות מחצי מאית השניה!). אחרי עוד אלפית השניה, הקרן הגיעה במרחק של 900 ק"מ בגובה 60 ק"מ, עד עתה בלי עקמומיות (ראה סעיפים 2 ו-3) ואם היתה ממשיכה באותו כיוון היתה עוברת את ירושלים בגובה 1.64 ק"מ למעלה מהצופה שלנו העומד בגובה 800 מ' מעל פני הים; ברם, מאז, מסלול הקרן מתחיל קצת להתעקם, מהסיבות שתיארנו בסעיף 2. במרחק של 600 ק"מ מזרחה מירושלים, באמצע צפון ערב הסעודית, למעלה מודי ארר, בגובה 26 ק"מ, הקרן התעקמה "כבר" ב-0.1 מיל. במרחק 400 ק"מ מירושלים, בגובה 11.2 ק"מ, העקמומיות "הסופית נכונה לעתה", מאז יציאת הקרן מפיסגת השמש, הנהי 1.1 מיל, ואחרי עוד 200 ק"מ, למעלה מהעיירה קף (גבול ערב הסעודית ועבר הירדן) העקמומיות הנהי "כבר" 4 מיל. אנו עוקבים עוד כאלפית שניה אחרי הקרן. אחרי שליש מזמן זה, הקרן עוברת דרומה ממידבא, ובגובה של 1.5 ק"מ והעקמומיות מגיעה ל-6 מיל, ובמרחק של 46 ק"מ מירושלים, הגובה מעל פני הים הוא 822 מ', ומספיקה בדיוק לעבור במטרים אחדים את ההר ממול הצופה שלנו: העקמומיות נכונה לעתה: 7.75 מיל. אחרי מהלך נוסף של 26 ק"מ הגובה מעל פני הים הוא מינימלי: 771 מ' (עקמומיות: 8.30 מיל) ואז הקרן אפילו שוב עולה קצת (ראה ציור 2) ואחרי עוד 20 ק"מ מגיעה שוב ל-800 מ' גובה ונכנסת לעין הצופה — בשעה 6, 16 דקות ו-12 שניות שעון ירושלים — והוא שמח בראותה ומתחיל בתפילת שמונה עשרה. עקמומיות סופית: 8.71 מיל¹¹.

[ועתה דברי מוסר מספר: אחרי שרואים איך מעשי בורא שמים וארץ נפלאים ומסודרים הם, ורואים איך האור, הבא מהשמש, עובר את המרחק הענקי של 150

8 מהירות האור (והחום) של השמש: 300000 ק"מ לשניה. מרחק: 150 מיליון ק"מ.

9 הזוית שלפיה "רואים" מהשמש את כדור האדמה (קוטר 12700 ק"מ): פחות מ-1/10000 מיל.

10 למעשה; עלי לטפל באותן קרניים המופנות למקום ריק בחלל בכ-15000 ק"מ לפני כדור האדמה: שהנה, האדמה עוברת, במסלולה מסביב לשמש, במהירותה הענקית של 30 ק"מ לכל שניה (ב-500 השניות שקרן האור מהשמש בדרך) מרחק של 15000 ק"מ.

11 אגב, אם הצופה לא היה מפסיק את מהלך הקרן, האור היה ממשיך ובתוך כמה אלפיות של שניה היה עובר למעלה מהאי קרטה בגובה 50 ק"מ וגבוה מאד למעלה מדרום ספרד (עקמומיות סופית: 16.6 מיל) והיה מתחיל נסיעה לזמן-אין-סופי לתוך החלל, כמו רובן של קרני האור היוצאות את השמש.

מיליון ק"מ במשך יותר מאשר 8 דקות לעבר גוף (האדמה) המסתובב במהירות ענקית מסביב לשמש, ובמהירות ענקית אחרת מסביב לצירו הוא, וסך הכל מגיע אור זה למקומו תמיד, בשלום ובזמן (שאפשר לחשבו מראש עד דיוק של שניה), איך ייתכן שיהודי, הגר במרחק 100 מטר מבית הכנסת, מגיע לשם באיחור של חצי דקה, או אפילו דקה? איך הוא מעז להיכנס? ועיין!]

(6) סיכום על זמן הנץ החמה לפי הנראה בירושלים

במקרה שבו טיפלנו בסעיף 5 נתברר שזויות הגבהת מרכז השמש היתה בימינוס 16.2 מיל בזמן הופעת פסגת השמש למעלה מההר המסתיר, היינו, לפי ההגדרה, זמן הנץ החמה לפי הנראה.

בזמנים אחרים שבשנה, הרים אחרים במרחקים שונים מסתירים את זריחת השמש. זויות ההגבהה בזמן זריחת השמש געות בין מינוס 12 מיל ומינוס 19 מיל (תשווה עם מינוס 13.6 מיל עבור מצב "משווה"). אפשר לבחור כערך ממוצע ומייצג: מינוס 15.3 מיל, לשם חישובי זמני הנץ החמה (בירושלים) בעזרת המשוואה שהזכרנו ראשונה בסעיף 1. לפי קביעתנו של 17 שניות לכל מיל, (סעיף 2), כל ההבדל בין זמן "הנץ במישור" וזמן "הנץ לפי הנראה במוצא" (בירושלים) הנהו — איפוא — רק בכחצי דקה (במקום כ-54 דקות בבני ברק).

(7) מה כתבו מחברי הלוחות זה על זה לפני כ-80 שנה?

בהקדמה ללוח של הרב נתנאל סופר ז"ל [שעלין — בין היתר — הסתמך הרב י. מ. טוקצינסקי הרבה] כתוב וז"ל: "אחי ועמי בית ישראל! שאו עיניכם וראו, הביטו והתבוננו על הלוח הערוך לפניכם בזה, לוח הנץ החמה... כי לפנינו לא נמצא בינינו לוח על אופק ירושלים ת"ו כמוהו... רבים וכן שלימים ניסו לגשת אל הענין הזה, כאשר כתב בעצמו הרה"ג מוהר"י שווארץ ז"ל... ולא ירד לעומק הדבר... (עלינו —) להכיר תודה בזה להאיש... ה"ר שמואל לעוו... בתת את רגליו על ההרים... ועשינו שעיני שמש מכוונים לידע ולברר מתוכם זמן יציאת וביאת השמש יום אף ביום המערב... הכותב וחותם למען האמת והצדק, יום ב' מ' חשוון תרע"ב, נתנאל סופר יליד ירושלים ת"ו".

ובמכתבים כתב הרב אברהם חיים נאה ז"ל: "עצם זמן נה"ח אינו ברור. דהרה"ג רח"ד שפיצר ז"ל, בעל ספר הנברשת — טרח ויגע הרבה מאוד לברר זמן נה"ח בירושלים... ובכמה חדשי השנה אינו שווה עם זמן נה"ח שבלוח עץ-חיים (א"י) ויש גם שהוא מוקדם 8 דקות... — אברהם חיים נאה" (עתון "קול ישראל" תרצ"ט גליון ל').

ובתשובה על מכתב כתוב וז"ל: "הלא ידוע שהרב הת"ח היר"א הזה (הרח"ד שפיצר) בכל עמלו לא הגיע לתכלית דיוקו והוא עצמו שינה את הלוח שלו, והגאון הגרי"ל דיסקין לא סמך ידו על חשבונותיו... ולא עוד אלא אפי' הרב ר' יוסף שוורץ ז"ל שהיה גם חוקר ואיצטגנין ומומחה גדול — לא הוציא את הלוח שלו בדיוק גמור. וברם זכורים לטוב, טובים השנים, הרב ר' עקיבה פרוש והרב ר' נתנאל

סופר-ז"ל שהיה להם יד ושם גם בחכמת התכונה שהיה לנו לעזר רב על דיוק הזמן וחבל שלא נתנה לשני הגדולים הנו' עזרה להמשיך במעשיהם והיו מביאים הרבה תועלת עוד... יחיאל מיכל טוקצינסקי". (גליון ז' סיון תרצ"ט קול ישראל).

8 הכנות הלכתיות של מחברי הלוחות שבעבר — בלשונם

כתב בספר "הנברשת" באורך וז"ל: "ואוסיף להביא שתי הכרעות של הרב הגאון מוהרי"ל דיסקין... מהו הסברא של אלה המחשבים את הנץ ע"פ מעמד וראייה מן ראש הר הזיתים ולוקחים לגבול את הר מואב? ואמרתי בשביל שזה הגבול הוא מכוון נגד הגבול ואופק הרחב של מערב אשר שם שוקעת החמה בים יפו ומבורר זה ע"פ חשבון של קו חצי היום... כי אם מחשבים דרך משל... מן הנקודה חצי היום עד ראיית מקום סוף השקיעה בהים — שבע שעות וג' דקים וכן נחשב גם למפרע לזריחה שבע שעות וג' דקות ורואים עין בעין אז מצומצם את הנקודה הראשונה עולה וזורחת ממעל להרי מואב.

הרב ישב אחר כן זמן רב... ואמר אח"כ אלי כן... הררי מואב — אע"פ שלפי מראית העין גם הם נראים כמעכבים ומכסים את הזריחה, אעפ"כ א"צ לנכות אודותם מאומה. כי רחוקים הם מאתנו יותר ממהלך יום א' ועוד — הלא החשבון יכול להכחיש את מראית העין עכ"ל של העדים, כמובא בספר הנברשת (השמטות לח"א, עמ' נ"ח, מיום ד' דחומ"פ תרנ"ג).

ובחודש אדר תרנ"ג הלכו שוב וכתוב שם בזה"ל: "ביקש ממני הג"ל לילך עמו אל הרב הגאון הגדול מוהרי"ל דיסקין שליט"א... אם לנכות הררי מואב ולהקדים אודותם ק"ש ותפלה שבעה דקים, או לא... גם ע"פ חשבון נכון — כי קרוב ל-14 שנים בעה"ת אני מודד ומחשב את האופקים ע"י קו חצי היום ומצאתי אשר האופק המזרחי דפה מכוון הוא מול האופק המערבי הרחב במאוד המגיע עד ים יפו ולפי"ז מה מכריח אותנו להוסיף עוד על האופק המזרחי כדי להרחיבו עוד יותר... הרב השיב... לענין ספיקות שבת אני איני מכריע, אבל בענין תפלה אומר אני בפירוש, שצריך להיות כמו שאמרתם ואינם צריכים לנכות מהרי מואב וא"צ עוד להקדים כלל! עכ"ל".

— גם היתה מחלוקת על עצם ראיית הנץ המוקדמת ב"זכות" גובה הנמצא בירושלים (800—750 מ'), ובאשר שהדבר נוגע גם לשקיעה והשלכותיה לדינים דאורייתא, נצטט כאן מדעתו של הגרא"ז מלצר זצ"ל: "לדעתי, אם החליט בעמק שאין להתחשב עם הכיסוי מדינא כך גם בגובה אין להתחשב עם הגובה... עכ"פ מכיון שמשמעות דברי ר' יוסי (שבת קי"ח:) היא שמעיקר הדין מנכה את הגובה ואת העומק — א"א להחליט שאין לנכות בדבר הנוגע לחלול שבת דאורייתא" (מובא בספר בין השמשות. עמ' קנ"ח).

ובשולי העמוד מגיב הרב טוקצינסקי שם וז"ל: "דעתי אני בעניי נוטה אמנם כאשר אמרתי שאין לנכות הגובה מדינא, כ"א מצד החומרא... אמנם לא אמרתי זאת בתור דבר פשוט וברור, ומכיון שהדר"ג מערער בזה — אינני כדאי שיסמכו עלי בדין קשה כזה ואולי יתברר דבר זה במשך הזמן ביתר ביאור ובהחלס... עכ"ד".

(9) מסקנות והערות על ההנחות הלכתיות — בהווה

ראינו שיש שלש אפשרויות לקביעת הנץ כאן :

(א) ע"פ הנראה מהרי ירושלים, בנכוי הרי מואב (כל' מתי היה נראה לולא ההרים באופק; מעל גבי ההרים של ירושלים) — וזו דעה של א' השואלים בספר הנברשת — [ולדוגמא נקוט שהוא בשעה 5:50] [ויש שקראו לזה "אמיתי" ועי'].

(ב) מה היה נראה בנכוי של הרי מואב והרי ירושלים גם יחד, (כל' אילו הכל היה משור אחיד) — וכפי היוצא מדעתו של הגרא"ז מלצר בחששו, וזה הנקרא בטבלאות — "אסטרונומי", "אמיתי" או "במישור". [ובדוגמא הנ"ל, הוא השעה: 5:54].

(ג) ודעת מוהרי"ל דיסקין שהכריע כך לתפלה, וכך נהגו כולם בי—ם מאז, וכך מפורסם בכל הלוחות, והוא הנקרא "נץ הנראה" — שלא לנכות את הרי מואב, ולחשב את הנץ הנראה מע"ג הרי ירושלים — בעת עליית החמה ע"ג הרי מואב — [והוא באמצע בין שני הזמנים הנ"ל, ובדוגמא, יהא בשעה: 5:52—53].

ואמנם, ראינו שהסתפקו בכך גדולי הדורות; וגם מפליאה ומפתיעה אותנו מאוד הסיבה שאמרו השואלים בפני המוהרי"ל דיסקין שלא לנכות את הרי מואב — כיון שהיא מבוססת על טעות מבוררת בחשבון — דהנה, צטטנו באריכות את מחשבתם כאילו הרי מואב אינם מפריעים (!!) לראיית הנץ המוקדם ע"י גובה הרי ירושלים, כאילו היה שם ים, והוא פלא עצום למבינים — שבמציאות אינו כן — אמנם משמייס סייעו בידם, ואפשר שיש טעמים אחרים להלכה זו — ונראה שמהסוגיא ביומא ל"ז: שראו בנברשת התלויה בהר הבית את נצוצות הנץ — ברור בפשטות שכך נהגו, ואכן הנץ הנראה מע"ג הרי מואב הוא — הנהוג להלכה (ועכ"פ לנושא תפלת וותיקין, ויש מקום לומר שלנושאים אחרים, כחישוב שעות זמניות וכיו"ב — אזלי' בתר הנץ האחר, ודו"ק) ובמקום אחר הארכנו לדון בזה ["המעייין" ניסן תשל"ד] וכעת עכ"פ כיון שכך המנהג, — את הנץ הזה יש לחשב במדויק בס"ד !!

בעיר ב"ב, (וכן בת"א) קבלו לפני עשרות שנים את כלליו של הרימ"ט בלוח א"י שם קבע כמה היא מידת השנוי בהנץ ושקיעה מי—ם לת"א; וכעבור זמן—מה היו לוחות חדשים (של הר"ש דבליצקי שליט"א) שנעשו במיוחד לעיר זו — ושאלת הנץ הנראה נשארה בלתי מוכרעת; (ושמענו על כמה דברים שגדונו עם מרן החזו"א זצ"ל בזה, אבל נר' שלא הכריע בזה בבירור, ומחמת חשש וספק מחכים בתפילת וותיקין ברוב המקומות שם לנץ הנראה).

אמנם, כיון שהרי יהודה ושומרון המסתירים שם את הנץ אינם רחוקים, ולא נראים כאופק אחיד — לא ברורה שם ההלכה כל—כך כבירושלים (לגבי הרי מואב, כנ"ל) ולדינים אחרים וודאי יחששו שם לנץ ה"מישורי". (דהיינו — בנכוי ההרים שבאופק המזרחי של ת"א;)

וכיום יצאו שם לאור לוחות קבועים מידי שנה לנץ הנראה ע"פ חצפיות של הר"י צוריאלי, עם חשבון והשערה בימים שבהם לא נראה הנץ לעיניהם.

(10) הערות ומסקנות בהווה — על ההנחות המציאותיות שבעבר

הנה ראינו שמחברי הלוחות בעבר לא הניחו בחשבוניותיהם את דעות זולתם — וטענו, אילו לאילן שעדין לא הגיעו לדיוק הנצרך, ברור שלא הצליחו לבנות לוחות על ראייה בלבד והיו נצרכים לחשבוניות, כמפורש בדבריהם. וגם ברור שגילוי הנץ עדיין צריך ברור חשבוני גם אחרי ההשתמשות בשעון השמש.

וכן מצאנו שיש הפרש כמעט קבוע בין הנץ הנראה של לוח הר"מ שפירא, ובין לוח א"י — אשר ניכר בלוחות ובטבלאות כי נגרם ע"י "תרגום" לא מדויק משעון ערבי (שעון א"י) שהיה בידיהם — לשעון האירופי (שעוד לא שלט כ"כ בארץ אז) וניכר הדבר במשך השנים שלוח הר"מ שפירא קרוב יותר לאמת, כידוע.

אבל דא עקא, שגם בלוחות הר"מ שפירא נמצאו סיבות במשך השנים שגורמות לנו לספק עד כמה אפשר לסמוך עליו. שהנה, נמצאו בו חוסר עקביות וחוסר תיאום במהלך זריחת השמש — בימים רצופים, ונביא כמה דוגמאות לזה:

הנץ, באפריל (1988) משתנה למחרת יום ה' 20 ב' 1½ דקה, ולמחרתו — רק ב' 1½ דקה. למחרת יום ה' 11 ב' 1½ דקה, ולמחרת רק ב' 1½ דקה.

בספטמבר (1987) משתנה אחרי יום 2 לחודש — ב' : 1 דקה, ולמחרת : 1½ דקה. אחרי יום 9 נשאר שווה, ולמחרת ב' : 1 דקה, אחרי יום 11 משתנה ב' : 1 דקה, ולמחרת : 1½ דקה.

בדצמבר (1987) אחרי ימים 7, 6 משתנה ב' : 1½ דקה, ואחרי יום 8 ב' 1½ דקה, וכע"ז אחרי יום 11 ב' : 1½ דקה, ואלו אחרי יום 14 רק ב' 1½ דקה.

בחודש דצמבר (1986), וינואר (1987) הנץ מאחר מידי יום, ואח"כ מקדים (4—5 לחודש), ושוב מאחר (5—6), ומקדים (8—9), ומאחר (10—11) ושוב מקדים (11—12):

והרי ברור שכל זה צ"ע, וא"א ליישב הענין אא"כ יש בהרי מואב מדרגות חדות כלפי מעלה ומטה שהשפיעו על יום א' לכאן ולכאן — אבל איננו רואים אותם בעינינו בהרי מואב, ולא נראה שע"פ תזוזת השמש מיום ליום יהיו תנודות כאלה וד"ל.

(11) מסקנות על הדיוק בלוח ה-4 שנתי של הר"מ שפירא — בהווה

הנה, כידוע ישנו שני בלוח השנים מידי 4 שנים ע"י הוספת יום ה' 29 לפברואר. ומטעם זה כבר כתב הרב טוקצינסקי בספרו ביה"ש (עמ' ק"ד) וז"ל: "לפי החקירות מתחלף לוח הטבלה בכל 4 שנים — בטבלה הכללית רשמנו. חשבון אמצעי..."; ונדמה היה לנו מהשוואת דוגמאות, כי הזמנים שבלוח א"י הם באופן קבוע כדוגמת הלוח של שנת 1928 בלבד, וכנר' שהוא נלקח כממוצע [ומתאים ע"פ החשבון לשנת 1988 בימינו] וע"י להלן במה שנכתוב בזה בס"ד.

גם הר"מ שפירא עשה לפני כ-80 שנה מטעם זה — לוח עם מחזור 4 שנתי — כדי לדייק ולהנצל מהשנוי שנעשה בלוח האזרחי כנ"ל.

אבל הדברים צע"ג: כיון שאורך שנת חמה המדויקת היא: 365 יום, 5 שעות וכמעט 49 שני' (= 365.2422 יום) והרי כשעושים לוח 4 שנתי ובו 1461 יום,

בזמן שיש בו רק: 1460.9688 יום, הרי ההפרש של: 0.0312 יום לכל 4 שנים, מצטרף ל-80 שנה בכדי יותר מחצי יום (!) $0.624 =$ יום!! א"כ כל הדיוק שנעשה ע"י הר"מ שפירא לפני כ-80 שנה, כבר אינו קיים כיום, כי כבר חלה "תזווה" במצב שנת החמה, והשנוי הקיים כבר מספיק בכדי שאין סיבה להעדיף את הטבלה המתאימה לשנה זו וצריך חשבון חדש להעשות איזו שנה מתאימה "כעת" ביותר! וכיון שאנשי ירושלים לא מודעים לבעיה זו, וממשיכים להשתמש בלוח כפי שהוא — נמצא שאף שבאנו לדייק — נמצאנו שאיננו מדייקים כלל?!

(12) השוואת זמני הנץ בלוחות שבעבר

הנה מצו"ב טבלה ובה הבאנו את הזמנים של הנץ הנראה בטבלאות שונות.

הנץ המישורי- אסטרטומי — לולא גובה י"ם, ומואב (אם הכל היה משור) (מספרי זמני היום בהלכה, ואור המאיר) (1979)	בלוח הנץ — הנראה מבית וגן שיר"ל בשנים אלו (1988/9)	בלוח הר"מ שפירא —1988) (1989)	בלוח של הר"מ טוקצינסקי (בלוח א"י)	
6:39½	6:37½	6:37½	6:35	1 ינואר: (1989)
6:33	6:31½	6:31½	6:29	1 פברואר:
6:07	6:06½	6:06½	6:04	1 מרץ:
5:28	5:27½	5:27½	5:25	1 אפריל:
4:54	4:53½	4:53½	4:50	1 מאי:
4:34½	4:35	4:33½	4:31	1 יוני:
4:37	4:36½	4:35	4:33	1 יולי:
4:54½	4:54½	4:52½	4:50	1 אוג':
5:14½	5:14	5:12½	5:10	1 ספט':
5:33	5:32½	5:31½	5:29	1 אוק': (1988)
5:55½	5:54	5:53½	5:51	1 נוב':
6:21½	6:19½	6:19½	6:17	1 דצמ':

הערות על הטבלה:

- ניכר מעיון בלוח של הר"מ טוקצינסקי ז"ל — ע"פ השעון הערבי, שמתאים מאוד לאורך הלילה של הר"מ שפירא — כי ההקדמה של הנץ בלוחותיו בשעון הארופי נובעת מטעויות ב"תרגום" השעון הערבי לשעון האירופאי — אז.
- בלוח ה"נץ הנראה" ע"פ תצפיות במציאות שיר"ל בבית וגן בשנים האחרונות, ניכר היטב, כמסקנותיו של אמו"ר בתחילת מאמר זה — והוא, כי בחלק מחודשי החורף, הנץ הנראה של הר"מ שפירא אכן מדויק, אבל אח"כ — באביב ובקיץ יש לאחרו בכדקה א' ויותר, לצורך שבלוח שפירא, וג"מ רבה למתפללים וותיקין ביי"ם!! ועדיין צריך תקון בלוח זה, כמצויין בסוף סעיף 4.

13 סיבות ועקרונות של חשבון חדש — במציאות ובהלכה, בי-ם וב"ב

- א. יש לידע גובה ההרים והמרחק מהם — בהתאם למקום הזריחה בימות השנה!
- ב. יש לידע מידת שבירת הקרנים במציאות המיוחדת שבכל זמן וזמן בימות השנה בהתאם למקום הראיה (בירושלים, בגובה 800 מ', ובב"ב בגובה כ-80 מ').
- ג. נוהגים כאחרונים שסברו שבתוך עיר שחלקה נמוך וחלקה גבוה — אזלי' בתר המקומות הגבוהים שבתוכה שרואים את הנץ בראשונה, דומיא דאנשי ירושלים שהתפללו עם ראית סימני הנץ בנברשת שהיתה תלויה מעל ההיכל בהר הבית (יומא ל"ז: (ונ"מ לעיר ב"ב שהולכים כראיה מהגבעות שבתוכה, ובי"ם דאזלי' בתר גובה של בערך 800 מ').
- ד. הנה, ברור להלכה שבספיקות עדיף לו למתפלל כוותיקין — לאחר תפלתו, שאז עכ"פ וודאי לו שהתפלל אחרי הנץ; דהמקדים — יכול להיות שהתפלל לפני הנץ וזו תפלה בדיעבד. (וק"ש אחר הנץ אינו אלא הפסד של מצוה מן המובחר, ולא דיעבד — לשיטת השו"ע בסי' נ"ח, שלא כרמב"ם שנראה בו שהוא דיעבד — ועי' או"ח סי' פ"ט על דיני התפלה).
- ו. ואמנם כתב הרמב"ם בתשובה (הוצ' מקיצי גרדמים כרך ב' סי' רנ"ה) "תפלת השחר מצוותה עם הנה"ח — דיוק הזמן אינו מחוייב, אלא הוא כפי מה שמתקבל על דעת המתפלל שהוא הוא הזמן", וכן כנראה סבר מרן החזו"א וצ"ל כפי שמוסרים בשמו. אבל המנהג לדייק היום במניני וותיקין — נובע מהרצון לקיים את הנשמע מדברי התוס' בברכות ט': סד"ה "לקריאת שמע" והרשב"א שם בחי' סד"ה "ולענין פסק" והרי"ף שם שכתבו שדבר קשה הוא לכולם לכוון ולעשות בדיוק כוותיקין, ומשמע מזה שהדיוק המירבי — רק הוא נקרא קיום מצוה מן המובחר זו של "ייראוך — עם שמש".
- ז. וכיון שאיסתייעא מילתא מן שמיא, ויכולנו להעזר באמו"ר ה"ר מ. מנת שליט"א אשר עוסק במצוות כעין אילו תדיר, והוא אשר טורח ויגע הרבה לבצע ולהעמיד חשבון זה על תילו, נקוה בס"ד לברך על המוגמר בקרוב.

וירא את העגל ומחולות, ויחר אף משה. כשראה שהיו שמחים בקלקול שעשו, כענין "כי רעבתי אז תעלוזי" (ירמי' יא, טו), ובזה התקצף ונואש שיוכל לתקון המעוות באופן שיחזרו לתמותם ויהיו ראויים לאותן הלחות.

רבי עובדיה ספורנו, שמות לב, יט

ארבעה צריכים להודות

כותב השו"ע¹ ארבעה צריכים להודות וכו' והוא מהגמ' בברכות². והסתפקתי, בזמן שביית המקדש היה קיים, אם הארבעה אלה היו גם צריכים או חייבים להביא קרבן תודה וכדמשמע מלשון הרא"ש בברכות שם: אבל ברכת הגומל במקום תודה נתקנה, וכן הובא בטור. ותשובה שגורה בפי כל מי ששאלתי, שבפשטות כן חייבים להביא קרבן תודה. ובאמת כך פוסק להלכה החיי אדם³ וז"ל: ראוי וגכון שיפריש לצדקה, העשיר לפי עשרו והדל כפי השגת ידו, שהרי כשהיה בית המקדש קיים היה צריך להביא כבש או עז או עגל או פר או פרה וא"כ לא מסתבר שע"י חורבן בית מקדשנו ירויח, שלא יהיה חוטא נשכר וכו', עכ"ל. וע"ש שם בסוף סדר הקרבת התודה.

וכותב העינים למשפט בברכות שם: והנה הרא"ש כתב שברכת הודאה במקום קרבן תודה נתקנה וכ"כ הסור וכן מבואר בסמ"ג עשין קמג וכ"כ רש"י בפ' צו ובזבחים ז' ע"א ובמנחות עט ע"ב כת"י. וכ"כ האור זרוע ה' פסחים סי' רנב ומביא פרש"י פ' צו וכו'. וכ"כ האב"ע תהלים קז שחייבים לזבוח וכן בפ' רא"ש נדרים יג. ואמנם כן מבואר בפרקי דר' אליעזר פכ"ג וכה"ד הרשב"ץ בספרו יבין שמועה בפ' לפרק איזהו מקומן — כ"כ הגרי"פ פרלא משמו (בספרו על רס"ג עשה נט—ס) ושכה"ד הראב"ד בפ' לת"כ פ' צו ע"ש. אבל השטמ"ק במנחות שם תמה על רש"י דלא אשכחן דלחייב תודה אם לא יאמר הרי עלי תודה ע"ש. וכ"כ הרד"ל על פדר"א דלאו חובה גמורה דאל"כ אינה באה מן המעשר ובגמ' זבחים ז' ע"א אמרו שבאה מן המעשר וכו' ועיין רגמ"ה מנחות שם שכתב שאם נדר אם ינצל יביא ואמנם כך מצינו ביעקב אבינו שאמר אם יהיה וגו' וכמפורש בפדר"א פל"ה אם תשיבני למקום הזה בשלום אזבחה לפניך זבחי תודות, ע"ש, עכ"ל העינים למשפט. ועיין ברש"י⁴ שכותב: אם על דבר הודאה על נס שנעשה לו כגון יורדי הים וכו', אם על אחת מאלה נדר שלמים הללו שלמי תודה הן וטעונות לחם וכו'. ומשמע להדיא שרק מי שנדר חייב בקרבן תודה ואין חובה עליו מן הסתם. וכן לא מצאתי את הדין שחייבים בקרבן תודה, לא ברמב"ם ולא בחינוך, ואדרבה, גם מהרמב"ם משמע שמדובר רק על נדר או נדבה ולא חובה. וזה לשונו⁵: והשני שלמים הבאים עם הלחם בנדר או נדבה וזהו הנקרא תודה וכו'.

1 סי' ריט סע' א.

2 נד ע"ב.

3 כלל סט.

4 פ' צו ז, יב.

5 מעשה הקרבנות פ"ט ה"ה.

והנה כותב החת"ס⁶ : ואגב אעורר כי לכאורה ממזמור לתודה מוכח דאמרינן שירה על נדבת יחיד תודה נדבה היא וא"כ מוכח דאומרים על נדבת קרבן יחיד וכו'. וממשיך⁷ אחר ג' אלו סיים (דוד המלך) ויזבחו זבחי תודה דראוי לנדור עליהם זבח תודה וכו', עכ"ל. וגם מדבריו משמע שאין חובה לנדור עליהם זבח תודה ורק ראוי לעשות כן. ופלא בעיני מה שראיתי בשו"ת מהר"ם שיק⁸ שכותב: ולדעת מרן הגאון חת"ס בתשובה סי' נא שנראה מדבריו שעל ג' הראשונים הנפרטים בתהלים קאפיטל קז יש חיוב להביא קרבן תודה ורק על יורדי הים אינו חיוב, צריך לדחוק וכו', עכ"ל. וכן הבין השדי חמד⁹ וז"ל: ודע דמדברי רש"י פ' צו ע"פ אם על תודה יקריבנו, מוכח דאפילו בזמן שבית המקדש, לא היה חובה מוטלת להקריב קרבן תודה כשניצול מצרתו, אלא אם רוצה מתנדב נדבה וקרא דויזבחו זבחי תודה אינו ציווי אלא דבר בהווה דמסתמא הוא כן וכו' ומזה י"ל על הגאון חת"ס דמשמע ליה דבזמן שביהמ"ק היה חובה מוטלת להקריב קרבן, חולה וחבוש והולכי מדברות וכו' עכ"ל.

ושמחתי כשראיתי בשו"ת מתזה אברהם¹⁰ שכותב: ובאמת הרואה בחת"ס לא כתב רק דראוי לנדור עליהם זבח תודה והיא בגדר מצוה, אבל לא חוב, לכך שפיר מיקרי קרבן תודה אפילו של הנך ג' רק רשות, ועיין כעין זה בביצה לו ע"ב דמה דאיכא קצת מצוה קרי ליה רשות וכו', עכ"ל. וכן כותב התורת חיים¹¹ לתמוה על המהר"ם שיק דבפירוש כתב החת"ס דדוד גילה לן ברוה"ק שעל אלו ראוי לנדב נדבת תודה וכו', עכ"ל.

עוד כותב המהר"ם שיק שם: בודאי קרבן תודה הוא רשות ואינו קרבן חובה שיהא מחוייב להביא על הד' דברים, דהרי אמרינן בתורת כהנים בפ' צו בפסוק ואם על תודה יקריבנו דתודה בא מן המעשר, דכל זמן שלא נדר תודה לא הוי חובה ודבר שאינו חובה באה מן המעשר¹² ורק אם נדר תודה בסתם אינו יכול להביא אלא מן החולין וכן מבואר ברש"י ביצה כ ע"א¹³ וכן נראה מלשון המקרא דכתיב ואם על תודה יקריבנו וכל אם ואם הנאמר בתורה הוא רשות רק ג' דברים הוא חוב כמו שהביא רש"י סוף פ' יתרו וכו', עכ"ל.

וכן ראיתי בשו"ת פתח הדביר¹⁴ שכותב: דגם בזמן שבהמ"ק לא היה דבר שבחובה שכל אחד מד' שצריכים להודות יקריב קרבן תודה בחיוב, אלא דוקא אם נדר או נדב ולא קרבן קבוע כחטאת כאשם ותלוי ברצונו וכדברי רש"י ז"ל בחומש שכתב אם על אחד מאלה נדר שלמים, ש"מ דאם לא נדר אין עליו שום חובה

6 שו"ת, או"ח סי' נא ד"ה אמנם.

7 שם ד"ה נחזור.

8 שו"ת, או"ח סי' פח.

9 אסיפת דינים, מערכת ברכות סי' ב אות י.

10 או"ח סי' לג ד"ה והנה.

11 סי' ריט ס"ק ב מובא בליקוטי הערות על החת"ס סי' נא.

12 וכן נפסק ברמב"ם מעשה הקרבנות פט"ז הי"ז.

13 והיא משנה מפורשת במנחות פב ע"א.

14 סי' ריט יב ד"ה הן.

ממילא וכו', דהגם דבמקום קרבן תודה תקנו ההודאה (וכלשון הרא"ש והטור), נראה פשוט דאין הכוונה במקום קרבן תודה למחוייב בה דהיינו כשגדר, דהא כיון דחיוב תודה אינו שוה בכל, אלא דמי שירצה יגדור א"כ לא היה להם לרו"ל לתקן חיוב ברכה זו דבר השוה לכל נפש במקום קרבן תודה, דמאן לימא לן דהאי גברא אי הוה מתרחש ליה ניסא בזמן הבית היה נודר קרבן תודה כדי לחייבו עכשיו בברכת הודאה תמורת הקרבן. אלא ודאי נראה דחיוב ברכת הודאה לא סביך לגמרי עם חיוב הקרבן, אלא זה חיוב פרטי לכל נפש להודות לד' כשיוצא מהסכנה אלא דאתיא מכללא שגם אם האיש הזה היה נודר תודה בזמן הבית, עכשיו שנתקן ברכת הודאה, פטר נפשיה בברכה זו במקום קרבן, ולעולם דלאו תמורת קרבן ממש הוא וכו' וכמ"ש הרד"ק ז"ל בתהלים קז: ויזבחו זבחי הודאה שהושיעם ואמר בזה ויזבחו מה שלא אמר כן באחרים לפי שהחולים יארכו ימי בריאות ובין כך היו נודרים זבחים בהתחזקם מעט מעט ויזבחו זבחים כאשר יושלמו ימי בריאותם וגם יורדי הים וכו' אפילו ג"כ שיזבחו גם הם אלא אמר בחולים לפי שגמצא בהם לרוב, ע"כ. הרי דמפרש ויזבחו דוקא דלאו ציווי הוא אלא שדרך בני אדם לנדור ולכך לא אמר ויזבחו זבחי תודה אלא גבי חולים מטעמא מאינך, עכ"ל של הפתח הדביר.

ובפמ"ג¹⁵ כותב: ועיין לבוש כתב דוד המלך צוה עליה ובמנחות פב ע"א ובר"מ פרק טז מהל' מעשה הקרבנות הל' טז תודה הרי זה מביא מחולין ולא לשתמיט אם על נס שאסור אלמא לאו דין תורה ומה שכתב רש"י בחומש פ' צו אם על תודה שצריך להודות, מדרבנן קאמר וקרא מיירי בגדר או נדב וכו', עכ"ל. וכותב עליו השדי חמד¹⁶: ודבריו צריכים ביאור במה שכתב להוכיח מדברי הרמב"ם שכתב תודה הרי זה מביא מחולין שאין קרבן תודה חובה, ולכאורה איפכא מסתברא, דכיון דבאה מן החולין דבר שבחובה מיקריא, שאם לא כן יצריך להיות, הרי זה מביא ממעשר שני, ומזה מוכיח דגם על נס אינו חובה שאם לא כן לא היתה באה אלא מן החולין ככל דבר שבחובה עיי"ש. ולפי הוכחתו מדלא לישתמיט אם על נס שאסור וכו' מוכח ודאי דעל כל הארבעה דברים הדין כן שאין התודה חובה דלא כמו שנראה מדברי הגאון חת"ס, עכ"ל.

ולכאורה צ"ע ברש"י יז וז"ל: ואע"פ שלא בא על הודייה אחת דארבעה צריכין להודות וכו' ושחט תודה בשעת עלייתו מן הים לשם תודה שהפריש על יציאתו מבית האסורין, ע"כ. ומשמע שיש חובה על כל הצלה והצלה בנפרד. אך ראיתי בשדי חמד¹⁸ שכותב: ומדברי רש"י בזבחים ז ע"א אין הכרח כלל דודאי כשגדר להביא תודה הרי קבעה על עצמו חובה, אבל כל שלא נדר אינה עליו חובה וכו', עכ"ל.

וכתב לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א: חושבני דלכו"ע זה רק מצוה אבל לא חיובית. ואף גם ברכת הגומל מבואר¹⁹ דנחשב רק רשות, עכ"ל.

15 א"א ריש סי' ריט.

16 פאת השדה, מערכת ברכות, סי' יב ד"ה ולפי הנראה.

17 זבחים ז ע"א.

18 שם סי' יב סוד"ה ומצאתי.

19 מג"א ריש סי' ריט. אך עיין בפמ"ג שם שחולק על המג"א.

נתקבל במערכת

תלמוד ירושלמי — מפכת תרומות עם פירוש קב ונקי, כולל תלמוד ירושלמי מתוקן ע"פ כת"י ודפוסים ראשונים עם פירוש קצר, מלוקט מפירושי ראשונים ואחרונים. מאת יהודה לוי ואריה כרמל. ירושלים, אדר ב' תשמ"ט.

שמיטת תשמ"ז בכפר עציון. סדרת מאמרים על שמירת שמיטה בקיבוץ כפר עציון וסדרי אוצר בית דין. מאת הרב זאב ויטמן. הוצאת קבוצת כפר עציון — המעין, תשמ"ט.

פירוש רבי יוסף קרא על ספר איוב. ע"פ כת"י ודפוסים, עם מבוא, הערות וביאורים. מאת משה ארנד. מוסד הרב קוק, ירושלים, תשמ"ט.

שמירת הגוף והנפש כולל כל הענינים האסורים משום סכנה ודברים הקשים לשכחה ועניות. שני כרכים. מאת יוסף יצחק לרנר. הוצאת מכון "שערי זיו" שע"י ישיבת "שערי ירושלים". ירושלים תשמ"ח.

יצחק ברויאר, עיונים במשנתו. קובץ מאמרים בעריכת רבקה הורביץ. אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ח.

דרכי מאת יצחק ברויאר. פרקי חיים וזכרונות. הופיע גם במקור Mein Weg. מוסד יצחק ברויאר, ירושלים תשמ"ח.

לדורו ולדורות — הרב שמשון רפאל הירש זצ"ל — מאה שנה לפטירתו. תולדותיו, מאמרים וליקוטים. מוסד יצחק ברויאר ירושלים, תשמ"ט.

הרב שמשון ב"ר רפאל הירש זצ"ל, מאה שנה לפטירתו. סדרת מאמרים שהופיעו ב"המעין" גליונות תשרי—טבת תשמ"ט.

המשתתפים כנליון זה :

הרב אריה הנדלר, קרית הישיבה, שעלבים, ד"ר אילון
הרב יהודה קופרמן, מכללה ירושלים לבנות, בית וגן, ירושלים
הרב רפאל אויערבך, רח' קסטנו 22, בית וגן, ירושלים
יעקב אורבך, רח' וייסבורג 3, בית וגן, ירושלים
הרב מרדכי עמנואל, רח' עוזיאל 104, בית וגן, ירושלים
ד"ר מרדכי מנת, רח' אליעזר הלוי 14, קרית משה, ירושלים
הרב ידידיה מנת, רח' אחינועם 13, סנהדריה, ירושלים
פרופ' אברהם ס. אברהם, רח' בית וגן 86, ירושלים

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

דפוס צור-אות, ירושלים