

הפעיון

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

הועתק והוכנס לאינטרנט

www.hebrewbooks.org בתוכן

ע"י חיים תשס"ט

- 1 סגנון הכתוב / הרב יהודה קופרמן .
 - 12 „שלשה ענפים” לר' משה מינץ / מרדכי ברויאר .
 - 19 לבעית פטום האווזים / ד"ר ישראל מאיר לוינגר .
 - 27 בעניני עיבור השנה / יונה עמנואל .
 - 35 דין אכסנאי בחנוכה / הרב יהושע גויבירט .
 - 40 הערות במשנה ברורה הל' חנוכה ופורים / הרב ח"ו גרוסברג .
 - 42 בין מגורת בית המקדש לנר חנוכה / הרב י"י אפפעל .
 - 48 ר' אייזיק טירנא ותולדותיו / שמואל הכהן וינגרטן .
 - 57 מכירת הבכורה בהלכה / הרב אריה כרמל .
 - 62 הגהות לפירוש הר"ש לבכורים / הרב קלמן כהנא .
 - 66 הערות לגליון תשרי תש"ל / הרב משה מונק .
- ✧
- 68 הסכמות מהחתם סופר / הרב אברהם סופר .

במ"ד ירושלים טבת תש"ל • כרך י' גליון ב • המחיר — 2 ל"ש

מנוי שנתי: — 6 ל"ש • בחוץ לארץ — 3 \$

ספרים חדשים

ספר הזכרון להגרימי ויינברג זצ"ל — קובץ מאמרים בהלכה ומחקר מגדולי זמננו. ערוך בידי הרב קלמן כהנא והרב עזריאל הילדסהיימר. 15.00 ל"י

תלמוד ירושלמי — מסכת ביצה, עם פרוש בעל החרדים — עפ"י כת"י יחידי בעולם, עם מבוא והערות מאת הרב ישראל פרנצוס. 27.00 ל"י

דקדוקי סופרים — הרב מאיר שמחה פלדבלום. שינויי גרסאות והערות עפ"י כת"י של המשנה והגמרא למסכת גיטין. 30.00 ל"י

שבלי הלקט השלם — צדקיה בר אברהם הרופא. יו"ל עפ"י כתב יד שהועתק בחיי המחבר, עם „שבילי שבלי הלקט“, באורים והערות מאת פרופ' שמואל ק. מירסקי. חלק א', בעניני תפלה. 32.00 ל"י

פירוש רבינו יהונתן מלוגיל — על המשנה והר"ף מסכת בבא קמא. יוצא לאור על-פי שני כתבי יד וקטעים מן הגניזה עם מבוא והערות על ידי שמא יהודה פרידמן. 20.00 ל"י

ספר הנייר — כולל פסקי דינים והלכות מגאונים קדמונים ובעלי התוספות. י"ל בפעם הראשונה מכת"י עם מבוא והערות מאת הרב גרשון אפפעל. 25.00 ל"י

אוצר המונחים הפילוסופיים ואנתולוגיה ספרותית — ד"ר יעקב קלצקין — אוצר מונחים פילוסופיים של הספרות העברית בכל תקופותיה, שבדפוס וגם שבכתב-יד. מבחר הפילוסופיה העברית והערבית שבתרגומים העבריים. מלון המונחים הפילוסופיים.

ארבעה חלקים בשני כרכים 110.00 ל"י חלק ד' לחד (מאות ר-ה) 36.00 ל"י

רשמי על התורה — מוגה על פי יותר ממאה כתבי יד וספרי דפוס ישנים, עם מבוא, מראי מקומות, הערות וביאורים ע"י אברהם ברלינגר. מהדורה חדשה עם קונטרס שינויים בלשונות רש"י הנמצאים בפירוש הרמב"ן על התורה. ועם הערות לברור הנוסחה מאת הרב ח. ד. שעוועל. 30.00 ל"י

באר יצחק — הרב יצחק הורוויץ אב"ד יערסלוב. — פירוש מקיף וממצה של כל דברי רש"י ז"ל על כל התורה. מבאר מורגים ומונחים ומנסח כללים בדברי רש"י, סודר מחדש ממהדורת למברג תרל"ג. שני כרכים. 30.00 ל"י

רביד הזהב — הרב דוב בער טרייוויש אב"ד וילנא בימי הגר"א. — לחבר ולצרף שתי התורות שבכתב ובע"פ. עם ביאורים וחיידושים „ויוסף אברהם“ מאת הרב אברהם בר"י יוסף הלוי לבקוביץ בראשית-שמות, כל כרך 15.00 ל"י

שיר חדש — הרב דוב בער טרייוויש — פירוש על מגילת שיר השירים עם הערות ומראי מקומות מאת הרב יעקב ק. רייניץ. 6.00 ל"י

פרקי אמונה — שעורי דעת — הרב מרדכי גיפטער, ראש ישיבת טעלז—קליבלנד. בעניני תשובה, מועדים, מעלות התורה ואמונה. 10.00 ל"י

כל בו על אכלות — הרב יקותיאל י. גריניץ ולד — מבאר ומסדר כל הלכות, דינים ומנהגים מיום שנחלה אדם עד תם אכלות. 20.00 ל"י

קדמות ספר הזהר — הרב דוד לוריא — הוכחת קדמותו של ספר הזהר, עם תולדות הרד"ל ומאמר זהר הרקיע מאת הרב ירוחם ליינער מראדזין. 7.50 ל"י

בקוב יופיע

מה בין שאול לדוד

מאת יהושע בכרך

הארת דמותו של שאול המלך וסביביו

מתוך למוד בספר שמואל א' וביתר המקומות בתנ"ך הנוגעים בענין

ומתוך עיון בדברי חז"ל ובמפרשים

הוצאת ספרים פלדהיים בע"מ

רחוב תחכמוני 39 ירושלים

הרב יהודה קופרמן

סגנון הכתוב

מאמר זה בא לבחון את הקשר בין סגנון הכתוב בחמישה חומשי תורה¹ ובין התוקף המחייב של דברי הכתוב². יצויין, תחילה, כי אנו יוצאים מתוך ההנחה היסודית כי „זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד לעיני כל ישראל הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה...“³ אנו מאמינים וגם מבינים כי תורתנו היא „מקשה אחת זהב“—שלמות אשר לא ניתן לחלוקה⁴, כך שכל „חלוקה“ בתוך התורה (לחומשים, לסוגי סגנון וכדו') נובעת מגותן התורה, ומהווה חלק אינטגרלי מרצונו וממגמתו בנתינת התורה „מפיו לאזנו של משה“—אין מקריות בכתיבת (= הכתבת) התורה. ראשים אנו, איפוא, לשאול שאלות רבות ורב גוניות כתוצאה מהמפגש עם שינויי סגנון בחומשים שונים ובאותו חומש, מתוך ציפיה לגלות בעקבות שאלות אלו טפח נוסף של ידיעה בתורה. מדוע, למשל, מספרת התורה את פרשת „שלח לך אנשים“ בחומש במדבר ואת הידיעה על „ותקרבון אלי כולכם“ בחומש דברים? מדוע „שובו לכם לאהליכם—ואתה פה עמוד עמדי“ היא במשנה תורה ולא בשמות פרק י"ט? מדוע חלק מחלומות פרעה אנו שומעים מפי פרעה עצמו בדברו אל יוסף, ואילו חלק אחר משמיע לנו הכתוב עצמו. מדוע יחס אחיו של יוסף של חוסר התחשבות בפניותיו אליהם („בהתחננו אלינו ולא שמענו“) מגיע אלינו מפיהם של האחים עצמם ולא מפי הכתוב, ואף לא במסגרת סיפור המכירה עצמה („ויתחנן יוסף אל אחיו בצר נפשו ולא שמעו“!)? ולא רק בחלק ההליכות⁵ של התורה ניתן כך לשאול, אלא אף

- 1 קרוב לסוף המאמר נדון בקצרה במתאם שבין סגנון הכתוב בהמישה חומשי תורה ובין הסגנון של דברי הנביאים ודברי הכתובים.
- 2 רוב הדברים שבגוף המאמר הוה נתחדשו לי תוך כדי עבודתי במכללה לבנות, ובעיקר בשנת תשכ"ו כשהמחזור הראשון במכללה למדו אצלי בשנת לימודיהן השניה.
- 3 זוהי, כידוע, הגדרתו של הרמב"ן ל„תורה מן השמים“. אין כל ספק כי כשם שקיימות מחלוקות בחלק ההלכתי של התורה כן תיתכן מחלוקות בתחום אמונות ודעות, ולא בכל ענין יש לומר „מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי“. אולם, הבא למצוא מחלוקת בנדון זה בין גדולי הראשונים והאחרונים, הרי הוא בבחינת המוציא מחבירו, ועליו להביא ראיה.
- 4 כלשון המהר"ל בשמות כ, א ד. ה. מלמד שאמר הקב"ה כל עשרת הדברות בדיבור אחד וכו': ואע"ג שלא הבינו בדיבור זה כלום, אמרם בדבור אחד לומר פי כל התורה ענין אחד ודיבור אחד...
אחד ודיבור אחד...
- 5 הוא הידוע לרוב כ„חלק הסיפורי“ של התורה. נוהג אני להשתמש במושג זה (ע"ש „הליכות עולם לו“) כדי להימנע מכל אסוציאציה עם „סיפורי המקרא“ הידועים אשר הפכו את תורתנו הקדושה לכעין פולקלור ח"ו.

בחלק ההלכתי („כי כל התורה ענין אחד ודיבור אחד“), כך שיש לשאול מדוע „מכה איש ומת“ כתוב בשמות ואילו „איש כי יכה כל נפש אדם“ כתוב בויקרא, ולא להיפך. אם „מפיו של הב"ה“, לא תיתכן בה המקריות, ולכן נהפוך בה ונהפוך ונעמיק בה, כי רחבה היא מיני ים⁶.

ויצויין, בשניה, כי לא באנו כאן לחדש דברים, כי לא היינו מרהיבים עוז בנפשנו להשיב על שאלות גדולות אלו, אע"פ ש„גפשי חשקה בתורה והיא בלבי כאש אוכלת בוערה בכליותי עצורה (הקדמת הרמב"ן לתורה), לולא קדמו אותנו גדולי הדורות—ראשונים ואחרונים—כך שעלינו רק „לצאת בעקבי הראשונים אריות שבחבורה, גאוני הדורות בעלי גבורה להכנס עמם בעבי הקורה“ (שם שם).

ציווי וסיפור דברים

קריאה שטחית ביותר של דברי התורה מראה כי הקב"ה בחר לו בסגנונות שונים כדי לבטא בהם וללמד באמצעותם את אשר רצה ללמד לבני ישראל. את פרשיות החסד והצדקה שבתורה הוא לימד על ידי סיפור דברים בקשר עם חייו של אברהם אבינו מחד, ועל ידי ציוויים מפורשים מאידך, הן עשה⁷ והן לא תעשה⁸—והלא דבר הוא! נברר בחלק זה של המאמר שלא הרי הציווי כהרי הסיפור, וממילא לא הרי הגלמוד מן הציווי כהרי הניתן ללמוד מן הסיפור. הבדל זה בין סגנון הציווי ובין סגנון הסיפור משקף הבדל מהותי בתוקף הדברים עליהם נצטוינו ע"י הקב"ה המלמד תורה, ואשר עתים מצווה את דבריו בסגנון של ציווי, ועתים מלמד את אשר רוצה ללמד על ידי סיפור דברים בעלמא⁹.

רמב"ם ספר האהבה, הלכות תפילה פרק א':
מצות עשה להתפלל בכל יום שנאמר (שמות כ"ג, כ"ה): „ועבדתם את ה' א-להיכם“, מפני השמועה למדו שעבודה זו היא תפילה, שנאמר (דברים י"א, י"ג) „ולעבדו בכל לבבכם“, אמרו חכמים (תענית ב', א'), אי זו היא עבודה שבלב? זו תפילה...

6 יצויין כי יתכן ושאלות אלו בחלק ההלכתי של התורה אינן לגיטימיות במסגרת לימוד הכתובים על פי מדרשי חז"ל, באשר מדרש ההלכה הוא „אכסטראטריטוריאלי“, כלומר אינו מביא בחשבון את מקום כתיבת ההלכה בתוך תורה שבכתב. למדרש הלכה אין זה מעלה או מוריד אם „ועבדו לעולם“ כתוב בספר שמות ו„עד שנת היובל“ בספר ויקרא או להיפך. אולם, שאלה זו היא בהחלט מענינו של לימוד התורה-שבכתב של תורה ואין לדחותה בטענת „בהדי כבשי דרחמנא למה לך“.

7 מצוות עשה (לפי הרמב"ם) קצו, קכא, קל ועוד.

8 מצוות לא תעשה (למנין הרמב"ם) רלא, רלד, ריב ועוד.

9 להבדיל, גם ההורים והמורים בוחרים באבחנה זו בנסותם ללמד „תורה“ לבניהם—חניכיהם, עתים נאמרים הדברים בציווי אבסולוטי, ועתים מודגם הענין על ידי סיפור מחייב, אבל מחייב פחות מן הציווי המפורש.

ומבאר בעל כסף משנה (שם) :
 ולשון הספרי: „ולעבדו“ — זו תפילה, וא”ת — למה לא כתב רבינו
 פה שנצטוינו מצוה זו מדכתיב „ולעבדו בכל לבבכם“ שמפורש בו
 ציווי תפילה? ! וי”ל משום ד„לעבדו“ לא מצוה היא אלא סיפור
 דברים — „אם שמוע תשמעו... לאהבה את ה’ א’... ולעבדו...
 ונתתי מטר ארצכם“.

ברור, לפי מרן ר’ יוסף קארו, כי לרמב”ם לא היתה אפשרות לקצר את הדרך
 בהוכחת המקור למצות תפילה מדאורייתא. קודם היה עליו להוכיח כי יש מצוה
 ורק אח”כ להסביר את תוכן המצוה. מצוה ניתנת ללמוד רק מפסוק הכתוב
 בסגנון של ציווי.

ואולם שמא נטען כי לא בשאלה העקרונית הגדונה כאן עסק הרמב”ם, כי
 אם בדרכו המיוחדת בפרשנות, כלומר בהבאת פסוקים לא לפי אלה המובאים
 במקורותיו בחז”ל אלא על פי הקריטריונים המיוחדים שלו¹⁰. מדברי התוספות
 המובאים להלן נראה כי גם גדולי הראשונים הבחינו אבחנה ברורה בין הציווי
 ובין הסיפור בסגנון הכתוב.

10 נושאי כליו של הרמב”ם הצביעו על כך פעמים אין ספור כי נהג הרמב”ם לא להביא
 ראיה להלכה לפי המקור המובא בגמרא כי אם על פי מקורות במכלתא, ספרא, ירושלמי
 ועל פי בחירה אחרת של הרמב”ם עצמו. בזה הרשה הרמב”ם בספר הלכתי לעסוק
 בפרשנות! עיין למשל בהלכות מלכים פרק א הלכה א—ב: שלוש מצוות נצטוו ישראל
 בשעת כניסתם לארץ: — למנות להם מלך, שנאמר שום תשים עליך מלך” (דברים
 יז, טו) ולהכריז את זרעו של עמלק שנאמר „תמחה את זכר עמלק” (דברים כה, יט)
 ולבנות את בית הבחירה שנאמר „לשכנו תדרשו ובאת שמה” (דברים יב, ה). מינוי
 מלך קודם למלחמת עמלק שנאמר „אותי שלח ה’ למשחך למלך... עתה-לך והכית את
 עמלק (שמואל-א, טו, א—ג). והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית שנאמר „ויהי כי
 ישב המלך בביתו וה’ הניח לו מסביב מכל אויביו, ויאמר המלך את נתן הנביא אנכי
 יושב בבית ארזים וגו’ (שמואל-ב, ז. ב).

באשר פסוקים אלה המובאים ע”י הרמב”ם שונים מאלה שחז”ל מביאים בסנהדרין כ, ב
 מעירים נושאי כליו: רדב”ז: ורבינו מצא כתוב מביאר יותר והביאו לראיה (כלומר,
 היות ואין נפקא מינה להלכה נוח לו לרמב”ם להסתייע מפסוק מביאר יותר י. ק). וגם
 הלחם משנה כותב: זאת הראיה שכתב כאן רבינו להקדים מינוי המלך למלחמת עמלק
 אף על פי שלא הביאו הגמרא, נראה שהיא פשוטה יותר ממה שכתב בגמרא סנהדרין
 כ, ב „כי יד על כס יי”ה“, שאין כסא אלא מלכות, דו דרשה בעלמא היא, אבל מה
 שהביא רבינו הוא פשוט יותר. ואולי מצאה בשום מקום. ואף על פי שלא הוזכרה בגמרא
 דידן כבר נודע דרכו של רבינו דבראיות פסוקים — שאינו נוגע לענין הדין — לא קפיד
 אגמרא דידן, אלא הוא מביא הראיה היותר פשוטה מאיזה מקום שימצא אותה, מגמרת
 ירושלמי או ספרי או איזה מקום שיהיה.

אפילו למאן דאמר יכול הרב לומר לעבדו עשה עמי ואיני זנך, הני מילי בעבד כנעני דלא כתב ביה „עמך“¹¹, אבל עבד עברי דכתיב ביה „עמך“ — לא. תוספות שם ד"ה ל"ג.

לא גרסינן „כי טוב לו“, דבספרי (פרשת ראה) לא מפיק ליה מהאי קרא אלא דריש לה מ„כשכיר כתושב יהיה עמך“ (ויקרא כה, מ). ומיותר הוא „עמך“ דהוה מצי למכתב „כשכיר כתושב יהיה עד שנת היובל“. אבל „כי טוב לו עמך“ אינו אלא סיפור דברים בעלמא.

כתיבת המשפט „כי טוב לו עמך“ במשפט התנאי „והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך“ היא הפוסלת אותו מלהיות המקור לציווי של השואת עבד עברי לאדונו (עמך במאכל עמך במשתה“).

ולכאורה יש להקשות על דברי התוספות, הרי באותה מידה ו„עמך“ מיותר בפסוק בספר ויקרא (כשכיר כתושב יהיה עמך עד שנת היובל יעבד עמך) כך „עמך“ בספר דברים מיותר (והיה כי יאמר אליך לא אצא מעמך כי אהבך ואת ביתך כי טוב לו עמך) ! ואם חז"ל דרשו את יתור הלשון של „עמך“, מאי נפקא מינה אם בפסוק זה או אחר, הרי לא בפשוטו של מקרא עסקינו כי אם במדרש הלכה — והדרש יידרש! מדברי התוספות משמע כי באמת לא כך הענין, אלא פשוטו של מקרא — סגנון הכתוב הוא הקובע את התוקף המחייב של הפסוק, וכל מה שיודרש באמצעות המידות שהתורה נדרשת בהן יוסף או יגרע רק בכמות המצוה, אבל לא באיכות התוקף.

אין בכוחה של תורה שבעל פה (מדרשי הלכה וכדו') להפוך רצון ה' בדרגת סיפור לרצון ה' בדרגת ציווי מחייב. תפקיד זה של קביעת תקפו המחייב של רצון ה' נועדה אך ורק לתורה שבכתב, באותה „חלוקת התפקידים“ העדינה ביותר שנועדה לשתי תורות אלו על ידי גותן התורה, כי הוא אשר קבע כי תורתו לא תינתן כולה בכתב ולא כולה בעל פה אלא חלק בכתב וחלק בעל פה¹².

נדמה כי למקור ראשוני לאבחנה זו בסגנון הכתוב בתקופת הראשונים יש לציין את דברי הרמב"ם בכלל השמיני בספר המצוות בו עומד הרמב"ם על הקושי בהבנת המלה „לא“, אם היא שלילה או לא תעשה, קושי שאינו מתעורר מהבנת המלה „אין“ (שלילה בלבד) או „אל“ (לא תעשה בלבד). וזה לשונו:

הנה התבאר לך ההבדל בין השלילה לאזהרה והוא, שהאזהרה מענין הציווי ואינה אלא פעל בציווי כלומר כשם שהציווי לעולם לעתיד כך האזהרה. ולא יתכן שבלשון יהא ציווי לעבר — וכך האזהרה. אין אפשרות להכניס ציווי ל[משפט] הגדה וספור, כי [משפט של] ספור זקוק לגשוא ונושא, והציווי דיבור שלם [בעצמו] ... וכן לא תיכנס גם האזהרה בספור.

11 תורה אור מציון דברים טו, כלומר „כי טוב לו עמך“ בסוגית עבד עברי בפרשת ראה.

12 ועיין דברי בנדון במאמר על רביד הוהב ב„המעין“ גיטן תשכ"ו, עמודים 53—54.

ועוד קדמו ראשוני המפרשים ה"גאונים" ¹³ את הרמ"ם והתוספות באבחנה זו בין הציזוי והסיפור דברים בעלמא. מתוך דברי המאירי לפרק קמא בקידושין כ, א (הוצאת סופר עמוד 118) מתברר שישנה גרסה קדומה הגורסת בכתובות מג. א, "כי טוב לו עמך", וכתוצאה מכך (בהניחם את היסוד לעמדתם העקרונית של התוספות) הסיקו את המסקנה ההלכתית בתוקף חיוב המצוה המתבקשת מראית המקור במשפט תנאי של סיפור ולא במשפט ציווי מובהק.

חייב האדון להשוות עבד עברי במאכל ובמשתה, "כי טוב לו עמך" — עמך במאכל ועמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא יושב על גבי התבן. מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו. ודבר זה יראה לגאונים שמצוה ¹⁴ היא על האדון ומידת מוסר ודרך ארץ שלימדתהו תורה, אבל אם לא עשה כן אין העבד יכול לכופו בדין... והרוצה להפקיע חובתו יתנה עמו עד שלא יכנס בביתו, ואין בזה משום, מתנה על דברי התורה" הואיל ועיקרה אינה אלא מידת חסידות.

מפורש יוצא מדברי הגאונים כי כתיבת רצון ה' במשפט תנאי אינה מהווה חובה, אלא אותה דרגה של "מצוה" שהם מכנים בשם "מידת חסידות", אותו רצון ה' שאינו מחייב ושניתן להתנות להפקיעו בלי להיות, מתנה על מה שכתוב "בתורה".

ובענין אחר הנלמד מ, "כי טוב לו עמך" — חיוב האדון לפרנס את אשת עבד עברי ¹⁵ — מתברר שוב כי סגנון הכתוב הוא הקובע את תוקף הדין ואת מידת חיובו. וכך כותב המאירי (שם שם עמוד 127):

ואע"פ שהאדון חייב במוזנותיה, אין מעשה ידיה שלו אלא מעשי ידיה לבעלה, שלא מן הדין הוא זה אלא מצד מוסר ודרך ארץ. ומתוך כך יראה לי שאם התנה עמו שלא לאכול אשתו ובניו עמו רשאי, ואין בו משום מתנה לעקור דבר תורה על הדרך שכתבנו למעלה בענין כי טוב לו עמך.

13 אין הכוונה כאן לגדולי ישראל שבתקופת הגאונים. המאירי מציין בשם "הגאונים" את ראשוני הראשונים, — ראה בהקדמת ר"א סופר שליט"א לפירוש המאירי למסכת קדושין, עמ' 1-2.

14 הכוונה למצוה לעומת חובה, כלומר פחות מחייב (עין סוטה פרק ח משנה ז ופירוש הגמרא בענין מלחמת מצוה — רשות — חובה).

15 ידועה המחלוקת רמב"ם — רמב"ן אם כתוצאה מכך שהאדון חייב במוזנות אשתו ובניו של עבד עברי מעשי ידי האשה לאדון (כשם שמעשי ידיה לבעלה כשהוא מפרנסה) או לעצמה. הקשר בין דין זה ובין הפסוק כי טוב לו עמך יובן על פי פירוש המהר"ל לשמות כא, ג ד. ה. חייב במוזנות אשתו ובניו: וא"ת, והרי הבעל גופיה אינו חייב במוזנות אשתו ובניו מן התורה — דמוזנות רבנן תקנו לאשה — ומכל שכן בניו, ואין זה קשיא, דאע"ג דאם ירצה הבעל אין חייב במוזנות, כיון שטוב הוא לו כאשר יש לבניו ולאשתו מוזנות, וכתיב אצל עבד עברי, "כי טוב לו עמך" לכן חייב האדון במוזנותיהם.

ציווי והצהרה

כבר ראינו למעלה כיצד קיבל הרמב"ם את יסוד חשיבותו המכרעת של סגנון הכתוב בעמדו על האמביבלנטיות שבמלה „לא" לעומת „אל" ו„אין". והנה בסוף אותו כלל שמיני מציגו שהרמב"ם מוכן „לסגת" קמעא מעמדתו זו ולהעמיד לפנינו את „שיטת האיכוילקטיות" בסגנון הכתוב. וכך כותב:

אבל נשאר לנו לבאר דבר אחד, שבו תשלם כוונת השער הזה והוא: — שכל מקום שזופר בתורה והוטל עלינו שנכריז לא עשינו דבר מסוים — כלומר שנשלל מעצמנו מעשה פלוני ופלוני — הרי אותו מעשה נמנה מכלל מצוות לא תעשה, אע"פ שהלאו שנאמר בו הוא שלילה ולא אזהרה. כי משהטיל עלינו שנשלול מעצמנו ונאמר: אני לא עשיתי כך ולא עשיתי כך, נודע בהכרח שעשית אותו הכך וכך מוזהרים עליה. וזה כגון שתייבנו הכתוב שנאמר „לא אכלתי באוני ממנו ולא ביערתי ממנו בטמא ולא נתתי ממנו למת", משמע מזה שכל מעשה ומעשה מאלו מוזהרים עליו.

בהרחבה זו של הרמב"ם על כלל סגנון הכתוב לכלול במסגרת סגנון ציווי אותה הצהרה שנצטוינו להצהיר נפלה מחלוקת לא רק בין הרמב"ם ובין המשיגים עליו בספר המצוות¹⁶ אלא בינו לבין מפרשי רש"י המבינים כי דוקא בגלל

16 עיקר הטענה של הרמב"ן נגדו שם הוא כי לא משמע מפוגיות הגמרא שמקור האזהרה על אכילת מעשר שני בטומאה הוא מפסוק זה „לא אכלתי ממנו בטמא". מדברי הרמב"ן אין נראה כי בעית סגנון הכתוב היא שהגיעה אותו לחלוק על הרמב"ם. גם בעל מגילת אסתר (שם) הרגיש את הקושי בעמדת הרמב"ם עקב הבנתו בסוגיות הגמרא ולא עקב סגנון הכתוב, וכך הוא כותב: וה' יודע הצער שנצטערתי להיות משען ומשענה אל הרב בזה המקום, ויגעתי ולא מצאתי, ופני א-ל אחלה יגלה לי עמוקות מני חושך לדעת על מה אנני ראיתי הטבעו, כי ידעתי לא דבר ריק הוא.

אולם, מדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות מצות עשה לג („שילבשו הכהנים בגדים מיוחדים לעבודה לכבוד ולתפארת והוא אמרו „ועשו בגדי קדש לאהרן ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות") נראה ברור כי הוא הרגיש את חשיבות סגנון הכתוב לפי שיטת בר פלוגתיה הרמב"ם. ואלה דבריו: והנה מכל מקום היא (עשיית הארון י. ק.) מצוה מיוחדת בפני עצמה, אינה הכשר מצוה אחרת כמנורה והמוכחות והשלחן, וכן הבגדים כדעת בעל ההלכות אינם אלא להכשר העבודות שנצטוינו בהם, אבל אהרן עליו השלום היה לובש אותם כמקום גזירת המלך שגזר עליו לעבוד בהם — לא היה מתענג בלבישתם להתפאר ולהתעטר ביופים ולא להתייר בכבודם. ואמנם דעת הרב (הרמב"ם) בבגדים ובקידוש יותר מחוורת למנותם גם בכלל מצות עשה כי בעבודתם מקיים מצוה מוסף על משתמר מן הלאו, ואם כן למה לא ימנה מצות עשה שיעשה הכהנים העבודה מעומד לא יושב ולא שוכב, ממה שדרשו זכחים כג. ב („כי בו בחר ה' מכל שבטיך לעמוד ולשרת") לעמידה בחרתים לא לישיבה, והרב כתב בהיבורו הגדול בעובד מיושב שאינו לוקה שאזהרתו מכלל עשה — ואולי בפני שלא בא הכתוב בזה לשון צוואה ימנה הכשר עבודה בלבד, ואינו מחזור.

נקודה זו של סגנון הכתוב חולק עליו רש"י. ואלה דברי הרא"ם דברים כן, יד ד. ה. לא אכלתי באוני ממנו — מכאן שאסור לאונן.

דאל"כ מאי נפקא מיניה אם אכל או לא אכל. אבל מלקות ליכא למשמע מיניה מפני ש"לא אכלתי" אינו אזהרה אלא לשון וידוי בעלמא. ומשום הכי כתב רש"י ז"ל: מכאן שאסור, דמשמע שאינו אלא איסורא בעלמא. בכי האי גוונא דייק תלמודא בפרק בתרא דיומא גבי יום הכיפורים אסור באכילה. וכן משמע נמי מההיא דפרק הערל גבי ואסור לבער מהן בטומאה, והאוכלו בטומאת עצמה לוקה. ובעי תלמודא מנא לן, דתניא: ר"ש אומר, "לא בערתי ממני בטמא" בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא. והיכּן הוזהר על אכילתו? ת"ל, "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך" (דברים י"ב, יז) ולהלן הוא אומר (שם שם), "בשעריך תאכלנו הטמא והטהור" — אוכלין בקערה אחת ואינן חוששין. וקאמר רחמנא התם, "בשעריך תאכלנו" — הכא לא תיכול. אלמא מדבעי תלמודא מני"ל שפירושו היכן הוזהר על כך, ומייתי ראייה מקרא ד, "לא תוכל לאכול בשעריך" ולא מקרא ד, "לא בערתי ממנו בטמא", שמע מינה דמקרא ד, "לא בערתי" לא משתמע אזהרה אלא וידוי בעלמא המתודה שלא אכל ממנו בטמא כדפרש"י. וכן כתב הסמ"ג ז"ל במצוה רס"ד דמדפריך בפרק הערל היכן הוזהר שלא לבער המעשר שני בטמא ומייתי לה מקרא ד, "לא תוכל לאכול בשעריך", משמע ש, "לא בערתי" אינו לאו, ולפיכך הוצרך למצוא הלאו במקום אחר. וגם רש"י עצמו כתב אח"ז, "ולא בערתי ממנו בטמא — בין שאני טמא והוא טהור בין שאני טהור והוא טמא, והיכן הוזהר על כך?", "לא תוכל לאכול בשעריך וכו'. משמע ד, "לא בערתי" אינו אלא סיפור בעלמא כדפרישית. ולפיכך דקדק בלשונו ואמר, "מכאן שאסור לאונן", שפירושו שאינו יוצא מכאן אלא איסורא, אבל אזהרתו הוא ממקום אחר. וכן ראוי, שהרי כל האזהרות בכל מקום אינן אלא מפי השם לנוכח האדם...

בעוד הרמב"ם טען במפורש כי ציווי הכתוב להצהיר שלא עשינו כך וכך כמוהו כאזהרה לא לעשות כך וכך, טוען אחד מנושא כליו של הרמב"ם בספר המצוות להרחבת התפיסה הזאת — וזאת בהצדקת עמדת הרמב"ם במנין "אנכי ה' א" כמצות עשה במנין תרי"ג¹⁷ אף על פי ולמרות שאין כאן

17 לולא דמסתפינא הייתי אומר כי אין אפילו צורך בהגנת בעל לב שמח על עמדת הרמב"ם במסגרת תפיסתו את סגנון הכתוב. המעיין בדברי הרמב"ם במצות עשה הראשונה יראה כי שטה מדרכו הסלולה בכפר המצוות (אשר בו מביא את הפסוק ממנו גלמדת המצוה) ואילו כאן הביא הרמב"ם גם את כל הקטע בגמרא ממנו מוכח כי חז"ל ראו בפסוק זה מצוה במסגרת מגין תרי"ג (הציווי שנצטוונו להאמין באלקות... וזה אמרו

אתר דעת - מכללת הרצוג
ציווי להאמין בה' (כך שהבה"ג וסייעתו רואים בו הצהרה בלבד ולא מצוה במנין המצוות).

לב שמח למצות עשה א'

ומ"מ יש לדעת שאם „אנכי“ הוא מצוה, היתה ראויה לבא בדרך ציווי: — „דע — שמע שאנכי ה'“! וכיוצא מלשון שיהיה בו הוראה למצוה כשאר כל מצוות עשה: — „זכור את יום השבת“, „כבד את אביך וכו'“ וזולתן אחרות רבות בתורה. אבל לשון ד„אנכי“ אינו לשון ציווי אלא לשון הודעה וסיפור, וזאת היתה טענה לקדם החולקים שאמרו כי זהו פסוק הקדמה על עשרת הדברות... מה שלא בא מלשון ציווי אינה טענה כי יש לנו כיוצא בו „התחדש הזה לכם ראש חדשים“ שגם בו אין הלשון מורה על ציווי ומגאם הרמב"ם במצות עשה קנו לקדש חדשים וכו' וכן מנעוהו כל מוני המצוות והרמב"ן עצמו (המגן כאן על עמדת הבה"ג — י.ק.) עמהם... אם כן ציווי הוא, ובא בלשון הודעה משום שמאליו הדבר נשמע שאינו עושה להם הודעה זו אלא כדי שיקבעוהו עליהם לראשי חדשים ויקדשוהו. כן הדבר הזה ד„אנכי ה'“ שמשמעותו סיפור והודעה — ובמקום הזה היא עצמה המצוה, כי על מה שהוא מודיע להם זה אם לא שרוצה לצוות שיהיה כן גם עתה מקובל עליהם, וזו היא מצות עשה...

לאור היסודות הנ"ל נוכל לגשת לבאר את המחלוקת רמב"ם ורמב"ן בענין מאמר חז"ל ביבמות ז. ב: החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה וצרותיה על

יתעלה „אנכי ה. א.". ובסוף גמרא מכות אמרו: תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה בסיני, מאי קרא? „תורה צוה לנו משה“ — כלומר, מנין תורה (611). והקשו על זה ואמרו: תורה בגימטריא הכי הוי? שש מאות וחד סרי הוי? ! ובאה התשובה: „אנכי ה. א.“ ו„לא יהיה לך“ מפי הגבורה שמעום. הנה נתבאר לך שאנכי ה' מכלל תרי"ג מצוות, והוא ציוון להאמין כמו שבארנו, עכ"ל). נדמה לי כי שנוי זה בסגנון הרמב"ם הוא המלמד כי דוקא מצוה זו היא קשה לשיטת הרמב"ם בסגנון הכתוב, ובכל זאת הוא יודע שיש למנותה כמצוה בגלל עדותם הנאמנה של חז"ל. המבין בדברי הרמב"ם בספר המצוות יודע כי פעמים רבות מציין הרמב"ם יוצא מן הכלל לקריטריונים שהוא בעצמו קבע כמנין המצוות משום שמפורש משתמע כך מדברי חז"ל. נציין לדוגמה את דבריו במצות עשה פב: הוא הציווי שנצטוונו בעריפת פטר חמור אם אינו רוצה לפדותו, והוא אמרו יתעלה, „ואם לא תפדה וערפתו“ (שמות לד, כ). אפשר להקשות עלי ולומר: מדוע אתה מונה פדיתו (מצוה פא) ועריפתו כשתי מצוות, ואינך מונה אותן כמצוה אחת, ותהיה עריפתו מהלכות (= פרטי המצוה) כמו שבארנו בכלל השביעי? ! ה' יודע ועד שהדין היה מחייב כן לולא מצאנו בענין זה לשון המורה על היותן שתי מצוות, והוא אמרם (בכורות יג, א): מצות פדייה קודמת למצות עריפה... עכ"ל. נאלץ, איפוא, הרמב"ם לחוק את דבריו בענין „אנכי“ מדברי חז"ל במסכת מכות דוקא משום שאין בפסוק סגנון של ציווי.

החלוץ ועל שאר האחים דאמר קרא, „אשר לא יבנה את בית אחיו“ (דברים כה, ט) — כיון שלא בנה שוב לא יבנה.
 הרמב"ן מסתמך על גמרא זו במצוות לא תעשה הנוספות שלו (מצוה יד) על מגין הרמב"ם, ואלה דבריו:

שגמנע החולץ ליבמתו שלא יבא עליה ולא ישאנה אחרי היפרדה ממנו בחליצה, ואין הענין שיחזור עליה איסור אשת אח כיון שעברה מהם מצות היבום, שאם כן יהיה מחוייב עליה כרת כחיוב אשת אח שלא במקום יבום. אבל צוה יתעלה כחיוב באשת אח שאין לו בנים מצות יבום או מצות חליצה, וגזר בהם שאם יעשו החליצה לא יודווגו עוד — והוא מחייבי לאויו, והוא אמרו: „ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו“, ובא הפירוש בבעלי הקבלה: כיון שלא בנה שוב לא יבנה...

לעומתו פוסק הרמב"ם הלכות יבום וחליצה א, יב: וכן החולץ ליבמתו נאסרה החלוצה היא וכל צרותיה על החולץ ועל שאר אחיו, וכולן אסורות עליהן מדברי סופרים כשניות...

בעל מגיד משנה כותב כי הרמב"ם פסק על פי שיטת ר' יוחנן במחלוקתו עם ריש לקיש (יבמות י. ב) שאין כאן איסור דאורייתא על החולץ את יבמתו: וז"ל: ולדידה אפילו לאו ליכא. וההיא דרשה ד, „לא יבנה“ אסמכתא בעלמא היא, דהא פשטיה דקרא לא משמע הכי, ואין איסור החליצה אלא מדבריהם, עכ"ל. דבריו של המגיד משנה תמוהים עד למאוד! מאימתי שמענו כי הקריטריון לקביעת דרשה / אסמכתא היא פשוטו של מקרא? ! וכי כל דרשות חז"ל בהלכה שייכות לפשטיה דקרא? ! בכלל מה ענין פשט אצל הלכה, הלא כאן דרשו חז"ל „יבנה“ לעומת „אשר לא“ בנה (את בית אחיו), ודרשה זו כוחה יפה ללמד על העתיד — ששוב לא יבנה! גראה לומר כי כוונת המגיד משנה ב, „פשטיה דקרא“ הוא פגנון הכתוב, שבמקרה דגן איננו סגנון של אזהרה אלא של סיפור דברים המושם בפי החלוצה המצהירה בפני בית הדין. אם תורה שבכתב אינה גותנת את התוקף של אזהרה, אין בכוחה של דרשת תורה שבעל פה לשנות את תקפו של הכתוב ולהפוך רצון ה' המבוטא בסיפור דברים בעלמא לזה של איסור דאורייתא. כך רואה המגיד משנה את פסק הרמב"ם בעקבות שיטת רבי יוחנן¹⁸.

18 לעומתו יראה הרמב"ן בפסוקו מקור לציווי, באשר התורה מצווה על החלוצה שהיא תצהיר כך וכך. מקרה זה מתקרב, איפוא, לדברי הרמב"ם עצמו בענין „לא בערתי ממנו בטמא“ אשר שם הסכים הרמב"ם כי יש לראות בזה אזהרה. אולם, הבדל יש בין שני המקרים בזה ששם הציווי הוא בנוכח („ואמרת לפני ה. א.) והמצהיר מדבר על מה שהוא בעצמו לא עשה, ואילו בפרשת החלוצה הציווי הוא בנסתר („וענתה ואמרה“) ואף תוכנה של ההצהרה שונה בסגנונו בכך שהמשפט „אשר לא יבנה“ הוא משפט התנאי ומשפט לואי, בעוד המשפט העיקרי הוא „ככה יעשה לאיש“.

באבחנה זו בין הציון ובין מניחה דברים בעלמא נותר לנו לראות כיצד כוחה של אבחנה זו יפה לא רק במסגרת מצוות התורה, אלא אף בחלק הלא הלכתי („הליכותי“) שבה. התורה היא אחת ואבחנה סגנונית כזו תופסת בתורה כאשר היא, ללא אבחנה של חומש או תוכן כללי. ניתן לצוות בתוך ספר בראשית (כגון פרשת ברית מילה) כשם שניתן לספר בתוך החלק ההלכתי של התורה (כגון הסיפור על המברך את השם). לא מקום כתיבת הענין הוא הקובע את תוקף היובו כי אם הכננון אשר בו נאמרו הדברים. ידועה המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בענין „כי גר יהיה זרעך לא להם וכו' וגם הגוי אשר יעבודו דן אנכי וכו' (בראשית טו, יג-יד). מצד אחד גורות ה' ומצד שני עונש על המבצע את הגזירה!

וכך מביא הרמב"ן את המחלוקת:

והרב נתן טעם בספר המדע לפי שלא גזר על איש ידוע, וכל אותם המריעים לישראל אילו לא רצה כל אחד מהם הרשות בידו לפי שלא גזר על איש ידוע. ולא נתכנו דבריו אצלי, שאפילו גזר שאחד מכל האומות יריע להם בכך וכך וקדם זה ועשה גזירתו של הקב"ה וזה בדבר מצוה...

בהסבר עמדת הרמב"ם כותב בעל משך חכמה.

הרמב"ן האריך על דברי הרמב"ם שלא נראו דבריו בעיניו שאם עשה אחר קיום מצות השם יתברך הלא הוא זריו ונשכר. ויפה אמר אילו אמר הכתוב בלשון ציווי שיעבדו במ הגויים. אבל כאן אמר דרך סיפור¹⁹ „ועבדום וענו אותם“, ולכן נענשו. שמן הדין אין רשאי בן נח, דהוזהרו על הדינים, בפרט להיות כפוי טובה שהם נתעשרו מיוסף ולמדו חכמה מאתו ולא ידעו את יוסף, לכן נענשו. ואשכחן דוגמתו²⁰ דהאומר „כל הרוצה לתרום יבא ויתרום“ מועיל לענין תרומה, ואילו „כל התרום אינו מפסיד“ לא מועיל לרבינו גסים בגדרים לו, ב עיין שם, דכאומר „כל הון אינו מפסיד“ לא מחוייב לשלם לו, ולא יליוהויה עביר, יעויין שם ואכמ"ל. כן הכא כיון שנאמר בלשון ספור ולא בלשון צווי לא היו רשאים לעבור דיני שבע מצוות ופשוט²¹. וזה מכוון הגמרא (פסחים נג, ב):²²

19 לאברהם אבינו – „ידוע תדע“.

20 שסיפור דברים אינו מחייב.

21 ואמנם אילו נאמר רצון ה' לשעבד את ישראל בלשון ציווי, רשאים היו המצרים להבין כי הפה שאסר (כפוי טובה) הוא הפה שהתיר (במקרה דגן של בני ישראל במצרים). כל עוד אין ציווי מפורש בתורה (כגון מצות יבום הבאה לבטל את איסור אשת אח במקום מצוה) הגדת דברים בדרך סיפור דברים בעלמא אינה יכולה להכחיש ולסתור את המצוה הקיימת של דינים, הכולל בין היתר את איסור כפוי טובה.

צפרדעים שלא נצטוו על קידוש השם דכתיב „ועלו בך ובתנור־ך“
— דרך סיפור²², לא בלשון צווי.

22 תא שמע: עוד זה דרש תודרוס איש רומי: מה ראו חנניה משאל ועוריה שמסרו עצמם על קדושת השם לכבשן האש? נשאו קל וחומר בעצמם מצפרדעים — ומה צפרדעים שאין מצווים על קדושת השם כתיב בהו „ועלו בביתך... ובתנור־ך ובמזארותיך“ (שמות ז. כח), אימתי משארות מצויות אצל תנור? הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שומצוים על קדושת השם על אחת כמה וכמה. (עיין גם במדרש שוחר טוב סוף תהלים פרק ט).
23 כי „ועלו בך“ נאמר על ידי משה לפרעה, ולא לצפרדעים שלא קיבלו על כך פקודה. מכאן, לפי רבינו, למדו חז"ל כי יש מקום לקל וחומר, באשר לא נצטוו הצפרדעים, כי על הכניסה לתנורים נאמר בלשון סיפור דכריב. (המשך יבוא)

נתקבל במערכת

ספר הזכרון להרב יחיאל יעקב וינברג זצ"ל. דברי הלכה, דברי מחקר וזכרונות, בעריכת הרב עזריאל הילדסהיימר והרב קלמן כהנא. הוצאת ספרים פלדהיים, ירושלים תש"ל.

מאיר עינים. מפתח למבחר מאמרים בכתבי עת בעניני תורה ודת, משפט עברי ובעיות זמננו שהופיעו בשנת תשכ"ח, ערוך בידי מאיר וונדר. הוצאת המרכז לספריות תורניות, בני ברק תשכ"ט.

טהרת הלשון והנפש. ספר הלכה, חלק שני על לשון הרע ורכילות ושאר עבירות שבדיבור ובלב, מידות טובות והשקפה מאת נפתלי הופנר, תל-אביב תשכ"ט.

חמדת שלמה. דרושים וחיידושים מאת הרב שלמה זלמן, אב"ד ווארשא, פתחי שערים על תנ"ך מאת הרב ישכר אב"ד טשענסטחוב, ומאמר ונצדק קדש מאת הרב אפרים שלמה זלמן. נדפס שנית ע"י הרב יהושע משה אהרנסון, פתח תקוה תשכ"ט.

„שלשה ענפים“ לר' משה מינץ - מקור בלתי־ידוע לתולדות הישיבות האשכנזיות במאה ה־טו*

כתב־היד המסומן במספר Opp. 317 בספריית בודליי שבארכספורד מכיל בדפים 57—85 שלש תשובות מאת ר' משה מינץ, מגדולי הפוסקים האשכנזים במאה ה־טו¹. ההעתיקה נעשתה כנראה בידי מעתיקים שונים. חלק מן התשובה הראשונה חסר, וכן חסר סיום התשובה השלישית. נראה שהמחבר עצמו הגיה חלק מכתב־היד שכן מסתבר שלפחות חתימה אחת היא אוטוגראף. קטעים אחדים מסיים התשובה השניה הובאו ע"י ח"ה בן־ששון במאמרו על משנתו החברתית של ר' יוחנן לוריא².

התשובות נכתבו בימי שהותו של ר"מ מינץ בבאמברג, המקום השלישי בגרמניה שם פעל כמורה־הוראה, לאחר מיינץ ולנדאו³. יודעים אנחנו שהגיע לבמברג בשנת רכ"ט (1469) ובשנת רל"ד (1474) כבר היה בפונו⁴. זמן כתיבת התשובות חל, אפוא, בין שתי השנים האלה. תוכנן של התשובות עשוי להשלים את ציור דמותו של המחבר כמורה־הוראה וכמנהיג־ציבור, בנוסף על המשתקף מתשובותיו המודפסות. מרשימת רבותיו בתשובה הראשונה אנו למדים כי הגדולים ביניהם היו ר' יעקב ווייל ור' ישראל איסרליין⁵.

מהר"ם מינץ כרך יחד את שלוש התשובות, הקדים להן מבוא והכתיר אותן בשם: „שלשה ענפים. וכך הוא מסביר במבוא: ענין רע בא לעולם, והוא מידת הגאווה. מידה זו דומה לאילן שממנו יוצאים שלשה ענפים, והם מידות הקנאה, השנאה והנקימה⁶. בני הדור נגועים ביותר במידות הרעות האלה, והן התפשטו אף בחוגי החכמים ותלמידיהם: „גם יש גירוי מדנים בחכמי הדור, ואין מי יעמוד פרצה לגדור. תלמיד כנגד רבו ומגדלו... וע"י כן אין משפט ושלום בשערינו ומידת הדין לוקה, וכל איש הישר בעיניו יעשה“⁷.

שלש התשובות באות להדגים את המצב העגום. הראשונה דנה בערעור היחסים בין חכמי הישיבות ובין תלמידיהם, כתוצאה מהתנשאותם של המורים וקנאתם המופרזת לכבודם, וכן משאיפת התלמידים לעצמאות ולרכישת מעמד

* הרצאה שהושמעה בקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות.

1 עיי' A. Neubauer. Catalogue of Hebrew Mss in the Bodleian Library, 692, 5.

2 ציון כז (תשכ"ב), עמ' 179.

3 כתה"י נו ע"א.

4 שו"ת מהר"ם מינץ, שאלוניקי תקס"ב (להלן: שו"ת), סי' מה, קיג.

5 כתה"י נט ע"ב.

6 שם נו ע"א.

7 שם ע ע"ב.

חברתי. השניה עוסקת בריבוי המקרים שבעלי-דינים משתדלים לערער על פסקי-דין של מורה-הוראה, וזאת מתוך סירוב לקבל מרותו ומתוך שאיפת נקם אם יצאו חייבים בדין. התשובה השלישית נזקקת למעשה שהיה בקהילת מיינץ, כאשר חלק מבעלי-הבתים הוציאו לעז על אחד ממגורי הבשר וגמנעו מלאכול מבשרו, מבלי שרבני העיר ידעו על כך. טענתם היתה שעשו זאת מתוך „פרישות וחסידות“. אך המשיב סבור שמניעיהם האמיתיים היו שנאה ותחרות והרצון לחתור תחת סמכותם של רבני העיר. אנו נגדו כאן בעיקר בתשובה הראשונה, אך נסתייע גם בשתי התשובות האחרות.

*

מהר"ם מינץ קובל בדאגה רבה על ירידת רמת הלימודים בישיבות. הכיצד? הבחורים התחילו להשתמט מלשמוע את השעורים של הרב; הם יושבים בצד ומעיינים בגמרא תוך לימוד עצמי. „על-ידי כן“, הוא כותב, „נתבטל לימוד התוספות והפסקים על ההלכה וכבוד התורה מונח בקרן זוית. ושוש החסרון“, הוא מוסיף, „מצד שרבנים מתנשאים על תלמידיהן לאמור: אתה תלמיד, השמר לך שלא תעשה נגדי כמלא גימא. ונקטו בדעתייהו שתלמיד הוא [משועבד] לרבו לאמור: שונאיך אשנא וקטטתך אתקטט. וכן נקטו בדעתייהו שצריכים התלמידים להסכים עמהם כל אשר יזמו לעשות הגם אם נראה לתלמיד שרבו טועה או עושה שלא כהוגן. מכל מקום אומרים לתלמידיהן: השמר לך שלא תעשה נגדי, כי אין הלכה במקום הרב, דהחולק על רבו כאילו חולק על שכינה⁸. כהאי גוונא מטילים מורא על תלמידיהם שלא לשם שמים. וכן לפעמים יש בחור יניק ורך בשנים, למד בינקותו הלכה או פרק או מסכתא לפני מאן דהוא בחור הגדול ממנו בשנים. ואחר-כך לזמן מרובה נתגדל ונעלה היניק לגדולה ויצא מופלג בחכמה, בשוה לההוא שלמד ממנו ההלכה, או גדול ממנו בחכמה. מכל מקום מתנשא עליו ואומר: כבר לפני שלושים שנים למדת לפני— אתה תלמיד. ומתוך זה נשמטו התלמידים מרביהם ולא שמעו ההלכה מן הרב, כי יראים מכל זה פן לזמן מרובה ירום ויתנשא הרב עליהם... על כן נתבטל כבוד התורה ח"ו ונשתכח“. והוא מסיים את תאור הדברים בהדגשה שהם „חדשים מקרוב באו, כי כל ימי גדלתי בין חכמים ולא שמעתי וראיתי כזאת מרבתי“⁹.

אין זאת הפעם הראשונה שאנו שומעים על הימנעותם של תלמידי ישיבות אשכנז בתקופה זו מלהשתתף באורח ישיר בשעורי מוריהם. על תופעה זו מרמז גם מחברו האנונימי של ספר-המוסר הידוע, ארחות צדיקים, שקרוב לודאי שההבאת הישיבות האשכנזיות באיטליה, שנתרבו באמצע המאה ה"ט¹⁰. בשער

8 סנהדרין קי ע"א.

9 כתה"י נט ע"א— ע"ב.

10 עי' מה שכתבתי בספר הזכרון לרי"י וינברג, ירושלים תשל"ל, עמ' רג—רנא.

התורה הוא מותח ביקורת אחריות - עליונות וציוג הפלפול החדשות שהשתלטו על הלימוד בישיבות ומספר כי „מרב טורח הלימוד העיון והפלפול רבים פורשים מן הלימוד“. אולם בעוד שבעל ארחות-צדיקים קובל רק על השתמטות התלמידים משעורי הפלפול, מתלונן מהר"ם מינץ שהם נוהגים כך אפילו לגבי שעורי ההלכה הקורסוריים, היינו אותם השעורים שנקראו בפי הלומדים אז בשם „פירושו־זמן“¹¹, אם כי גם הוא מטעים שעל-ידי כך, „גתבטל לימוד התוספות והפסקים על ההלכה“. אם נכונה ההשערה שמהר"ם מינץ היה בן דור אחד לאחר דורו של בעל ארחות-צדיקים, הרי שהשוואת דברי שני המחברים תשלם את התמונה היסטורית. שכן באותן השנים, בעקבות עלייתן של דרכי הפלפול החדשות, נתחדש בישיבות אשכנז הווכוח הישן: מי עדיף — „סיני“ או „עוקר הרים“? האם עיקר לימודו של התלמיד מרבו הוא בתחום הבקיאות בדברי הגמרא או בתחום החריפות בפלפול על דברי הגמרא? גדולי הדור נחלקו בשאלה הזאת¹², ואוהבי הפלפול שביניהם תמכו בדעה שדיני הגמרא בענין השעבוד והכפיות של תלמיד לרבו חלים רק על תלמיד ביחס אל מי שהיה רבו בפלפול. והרי גם על מהרי"ל, מורה-מוריו של מהר"ם מינץ, מסופר שלא היה מקיים מנהג הקריעה כאשר נפטר אחד מרבותיו שלא היו שגורים בפיו חידושים ממנו¹³. מסתבר אפוא שהתופעה שהדאיגה את בעל ארחות-צדיקים נבעה ממניעים עמוקים יותר מאלה שהוא גילה: תלמידיהם של בעלי הפלפול לא רצו לקבל על עצמם יחס של שעבוד וכפיפות אל רבותיהם. כך בדיוק נהגו התלמידים בתאורו של מהר"ם מינץ. אלא שבימיו כבר תבעו לעצמם גם קטני הדור, המלמדים והבחורים ששימשו מורי-עזר בישיבות, אותן זכויות מרות על תלמידיהם כמו בעלי התריסין שבדור הקודם.

השוואת דברי מהר"ם מינץ עם דברי בעל ארחות-צדיקים מתבקשת גם בגלל העובדה המעניינת, שמהר"ם מינץ בלי ספק ראה את ארחות-צדיקים ואף הושפע מתוכנו ומסגנונו:

ארחות צדיקים

„הקנאה היא ענף מן הכעס“ (שער הקנאה),
 „וכמו שרוב הכאב והצער והיסורים הוא חולי הגוף, כן רוב מידות רעות הוא חולי הנפש“
 (הקדמה).
 „הכעס הוא מחולי הנפש“ (שער הכעס).

שלשה ענפים

(נז ע"א)

„שלשה ענפים“
 „וגם אותו מידה הוא חולי הנפש מר
 רוע עד מאד כמוכא כספר מידות“.¹³ א

11 כתיב נח ע"ב. על משמעות ההבחנה בין „פירושו־זמן“ לבין „תוספות־זמן“ עמדתו בספר הזכרון הנ"ל, עמ' רמג וכו'.

12 עי' שו"ת מהרי"ק שורש קע; שו"ת ר"י מברונא סי' קמא, קפח, רסט.

13 מנהגי מהרי"ל, הלי' שמחות.

14 א כידוע זהו שמו של ארחות צדיקים בכתבי־יד ובדפוסים רבים.

„[הגאווה היא] מידה ראה עד מאד... וגם מידה זו גוררת מידות רעות כגון שנאה ונקימה ודומיה, וקשורות זה בזה כשלהבת בגחלת והוא האילן כשורש אחד.“

„כי [הגאווה] פתח לרעות רבות ולא ראינו כזאת לרעה בכל המידות... ומתוך כעס וכנס למחלוקת, ומן המחלוקת יצאה קנאה ושנאה... הגאווה שורש להרבה מידות פחותות.“ (שער הגאווה).

על כוונת המורים, התובעים יראת כבוד מאת תלמידיהם בפה מלא, שמענו מפי מהר"ם מינץ טענה קשה וחמורה: הם מטילים מורא על תלמידיהם שלא לשם-שמים, אלא לשם התנשאות והשתררות, לשון אחר: לשם ביצור מעמדם החברתי-ולטובת הנאתם האישית. יודעים אנחנו, כי באותם הימים, ימי הגירושים והגזירות ובעקבותיהם ימי התערערות היסודות החברתיים בקהילות אשכנז, היו המריבות והמדגנים בקהילות, ואף בין הראשים והטובים, חזון גפרץ. ספרות השו"ת של התקופה מלאה מקרים כאלה, והם מהדהדים גם בתשובות מהר"ם מינץ המודפסות. נזכיר רק את הגידופים ואותות הקלון שיריביו של ר' ישראל מברונא רשמו על מושבו בבית הכנסת בשעת „איבה ותחרות וכיתות ביני רבנן ותלמידיהם בק"ק רעגנשפורק“, וכן אותו רב שגזר על תלמידיו שלא ללמוד-אצל „רב שהיה שונאו“¹⁴. לכאן שייך גם עניינה של התשובה השלישית ב„שלשה ענפים“, שבה מעתיק מהר"ם מינץ גם תשובה מאת ר' זליגמן בינג, גדול רבני אזור הריין באותו דור. שני המשיבים מגנים את מעשה בעלי-הבתים שאסרו על עצמם את בשר המנקר, וזאת לא רק משום שחומרתם עלולה להביא לידי פריצת גדרי הכשרות, אלא משום שהיא חתירה תחת סמכותם של רבני העיר שבראשם עומד מהר"ם מינץ. „איה כבוד הרב“, אנו קוראים, „איה כבודו ומוראו!“ אלו שאלו את הרב, היה מוחה בידם, אך הם „מגיסים דעתם“, ואם „כל אחד בונה במה לעצמו“ תיעשה „תורתנו כשתי תורות“¹⁵.

רמז נוסף על המאבק שהתנהל או בקהילות בין בעלי-הבתים ובין הרבנים וראשי-השיבות, על המנהיגות בקהל ועל מעמדו וסמכותו של הרב, נמצא בתשובה השנייה שבכתב-היד. בדיון על השאלה, אם אדם שיצא חייב בדין יכול לערער על פסק הדין ולהזמין את הדיינים להתדיין אתו לפני בית-דין אחר, מביא הר"ם מינץ תשובה מר' מאיר מרוטנבורג המוכיחה כי הוא הכיר בזכות זו של בעלי-הדין. אולם מהר"ם מינץ מסתייג מיד וטוען שר' מאיר התכוון רק ל„דיינים-שאינם רבנים, כגון דבכל עיר וקהילה שיש שם קהל ממנים שנים או שלוש לידון דינא כל דבר המשפט אשר יבא לפניהם בין איש ובין אחיו... אבל הרב המומחה ונקיט רשותא [היינו, שקיבל סמיכה מרבן]— אין דינו כדין פרנסים הממונים עלידי הקהל“¹⁶. אנו יודעים שדוקא בתקופה זו של מתיחות ומאבק בין בעלי-הבתים והרבנים בעלי הסמיכה נתרבו בקהילות

14 שו"ת סי' עו, טו; והשוה הדברים של ר' מאיר הלוי, כתה"י סו, ע"ב.

15 כתה"י עח ע"א, עט ע"ב, פ ע"א.

16 שם עה ע"ב.

„בתי-דין של פרנסים“, שעליהם אמר ר' יעקב ווייל, שפסקי בעלי-בתים
 ופסקי הלומדים — שני הפכים הם”¹⁷.
 בנסיבות אלה נזקקו הרבנים ראשי הישיבות לתמיכתם של תלמידיהם שעה
 שעניגי הקהלה היו גידונים בישיבות, והרבנים יצאו להילחם ביריבהם, וכאמור,
 לא תמיד היתה מלחמה זו לשם שמים.

טענתם של המורים, שתלמידיהם כפופים ומשועבדים להם בכל ענייני הלכות
 ודעות, בשענה על דין הגמרא, שאסור לתלמיד לחלוק על הוראת רבו, ושכלל
 אסור לו להורות הלכה אם לא נטל רשות מרבו¹⁸. השאלה היא, כמובן, מי
 נקרא „רבו“, וכלום תלמיד כפוף לעולם לכל מורה שלמד פעם אצלו, „הלכה
 או פרק או מסכתא“? שאלה זו החריפה באותם הימים, כאשר תלמידי הישיבות
 הרבו לנדוד ממקום למקום ומישיבה לישיבה, מי בחיפוש אחר מורים טובים
 ומי תוך בריתה מחמת גירושים ושאר פורענויות. מהר”ם מינץ עצמו נתן
 לכך דוגמה אופיינית בימי נעוריו. המורים, שעליהם מדובר בכתב-היד,
 תפשו את המושג „רבו“ במשמעות הרחבה ביותר, ומכאן השתדלותם של
 התלמידים להשתמש משיעוריהם. אולם בכך לא פתרו את בעייתם. היו אז,
 כידוע, ימי התפשטות מנהג „הסמיכה האשכנזית“ ועיצובה בדפוסיים פורמליים
 קבועים¹⁹. הסמיכה יצרה אמנם זיקת-מרות ספציפת בין הרב הסומך והתלמיד
 הנסמך, ועשויה היתה לשחרר את התלמיד מכפיפותו לשאר מוריו שלא הסמיכו
 אותו. אולם הרבנים המסמיכים נהגו להטיל על הנסמכים שעבוד קשה, וכלשון
 מהר”ם מינץ המוסר על כך בתשובתו: „אז הוי אותו נסמך כמו תלמיד לרב
 המסמך אותו ומעתה אין לו רשות להנסמך לחלוק עליו ולא לעשות נגדו כלל
 כאילו הוא תלמידו מובהק“²⁰. כלומר, אפילו אם מקבל הסמיכה לא למד אצל
 הרב המסמך אלא רק קיבל ממנו את הסמיכה הפורמאלית, הרי הרב יש לו לגביו
 דין של „רבו מובהק“ שרוב תורתו ממנו והתלמיד משועבד להוראתו כל ימי
 חייו הרב. ולא עוד אלא המורים ביקשו ללכוד ברשת מרותם גם את תלמידי
 תלמידיהם: „עוד יש מתחדשים ומתנשאים“, קובל מהר”ם מינץ, „על מאן דהוא
 דלא ראה פניו עולם באומרים: אתה תלמיד של תלמידי, ובעבור זה נקטו בדעתם
 שיש לו עליו דין תלמיד כאילו למד לפניו“²¹.

להלכה נתקבלה הדעה שתלמיד משועבד רק ל„רבו המובהק“, אך כפי שראינו
 חבצו רבנים מסמיכים לעצם דין של „רבו מובהק“ בכוח מעשה הסמיכה בלבד.
 לכך לא הסכים מהר”ם מינץ, אך על סמכותו הכללית של בעל הסמיכה הגן

17 שו”ת ר”י ווייל, סי’ קמו.

18 עיי’ עירובין סג ע”א, סנהדרין ה ע”ב.

19 עיי’ מש”כ בציון לג עמ’ 15 וכו’.

20 כתה”י סט ע”א.

21 שם סה ע”ב.

בדברים תקיפים: „דכל רב ומומחה נסמך רב מפי רב עד משה רבינו ע"ה." ²² הוא חזה בבשרו את נסיונות ההשתלטות של המורים כפי שהוא מרמז בסוף המבוא ל„שלשה ענפים" ²³, והתנגד לכך במרצות. בתור רב ומורה-הוראה היה מעורב גם במאבק על המנהיגות בקהילות, ופעם אחת פנה אל רבו ר' ישראל איסהליון וביקש ממנו שיכתוב לו שיהא לו „כל תורת מנהיג ודיין ומורה הוראה בישראל" ²⁴. רבו נענה לו אמנם רק בעקיפין, אך בכתב-היד הוא מספר: „בהיותי דר במענץ הייתי שמה ראש ומנהיג" ²⁵, וגם ר' זליגמן בינג כותב עליו כעל „רב ומנהיג הקהילה" ²⁶.

*

בסיכום דיונו מגיע מהר"ם מינץ לידי מסקנות שיש בהן כדי לקדם את שאיפות התלמידים לעצמאות ולאי-תלות במוריהם:

א. רק מורה שהוא „רבו מובהק" של התלמיד זכאי להטיל עליו מרות ושעבוד, „דמי שאינו רבו מובהק שאין רוב חכמתו ממנו, אין לרבו עליו שום דין רבי ולא שום השתררות" ²⁷.

ב. גם „רבו מובהק" אינו זכאי להטיל מרותו על תלמידי תלמידיו: „וכן מי שאינו רבו רק רביה דרביה, גם בזה אין עליו דין רבי" ²⁷.

ג. תלמיד שיושב לפני רבו, אפילו „רבו מובהק", ורואה שרבו טועה בדין, רשאי לחלוק עליו, ואפילו אם אינו נסמך עדיין ²⁷.

ד. „אך התלמיד שנסמך מגדולי הדור ורישי גלוותא, וניתן מקל ורצועה בידו לעשות דין ומשפט, מוטל עליו מצד החיוב להסיר מכשול מלב העקוב ולהציל גרדף מרודפו להצדיק את הצדיק... בלי משוא פנים ולא להדר פני גדול הן נגד רבו או נגד שום אדם" ²⁷. מהר"ם מינץ מבחין אפוא בין סמיכת גדולי הדור לבין סמיכת שאר רבנים, ובשעה שהסמיכה האשכנזית עברה תהליך של מיסוד ופורמאליזציה, הרי להבחנה זו משמעות רבה מאד.

ה. תלמיד שנסמך על-ידי רבו ועלה בלימודו עד שהוא ראוי למלא את מקום רבו, „יכול להורות ולמקבע ישיבה אפילו בחיי רבו" ²⁸.

ו. בהערת ביניים מביא מהר"ם מינץ את דברי ר' מאיר מרוטנבורג, „שכל פסק שאדם רואה בפירוש בספרי הגאונים, יכול להורות אפילו בימי רבו אפילו תלמיד גמור" ²⁹, ומהר"ם מינץ מחליט שהדבר אמור אפילו לגבי תלמיד

22 שם עה ע"ב; ועיי' ח"ה בן-ששון, במקום הנ"ל.

23 כחה"י נט ע"א.

24 לקט יושר ח"ב עמ' 37.

25 כחה"י נו ע"א.

26 שם עו ע"ב.

27 שם סו ע"ב.

28 שם סח ע"א.

29 שם סח ע"ב; הגהות מיימוניות, הל' תלמוד תורה פרק ה אות ג.

שלא נסמך עדיין. דעה זו, שנפסקה להלכה בשולחן-ערוך³⁰, עתידה היתה לרכך במידה רבה את זיקת השעבוד בין מורים ותלמידים, שעה שנתרבו ספרי הפוסקים והמצאת הדפוס הביאה אותם לתוך הישג ידו של כל תלמיד. ומהר"ם מינץ מסיים: „וכל אשר כתבתי לא לכבודי ולא לכבוד אבא עשיתי, רק להגלות ולהתודע שלא צריכים התלמידים לרתומי מרביהו... ולא יעלה על הדעת שעל-ידי כן נחלש נקלש ונפגם כבוד תלמידי-החכמים כי הא ליתא ואיפכא מסתברא, רק על-ידי כן יפריץ ויפריח ויגדיל כבודם ותפארתם, יען שנתפרסם האי דינא, יהבו התלמידים דעתייהו לשמוע ההלכה מרבנן הישישים ויהיו תדיר בצוותא דידהו בלימוד ובכל מיני חיבור.“³¹ אמת גדולה משמיע לנו כאן הרב: קנאת מורה בתלמידו מקצצת בנטיעות החינוך, ורק החירות האינטלקטואלית מטפחת את מחשבתו וכשרונו ומקרבת את לבו אל לב רבותיו.

*

אם אורשה להשתמש באנאלוגיה אקטואלית, הרי שלפנינו מקור המעיד שבמאה ה"ט"ו התרחש מין „מרד הסטודנטים" בישיבות אשכנז. ושמא מלמד אותנו מהר"ם מינץ כיצד לטפל ב„מרד" כזה. התרחשות זו מסבירה גם מדוע נכשל באותן השנים נסיונו הידוע של ר' זליגמן בינג, ששמו נזכר רבות בכתב-היד, להקים מוסד פוסק עליון באזור הרייז. בראש המתקוממים נגדו היו דוקא תלמידיו לשעבר³², אשר עם כל הערצתם אליו לא הסכימו לוותר על עצמאותם וסמכותם. אכן, שאיפותיהם של התלמידים לא תמיד היו טהורות יותר משאיפות מוריהם קטני הדור. יוהרתם של צעירי החכמים היתה מן המפורסמות באותן זמן, וגם הדחק הכלכלי היתה לו השפעה מסוימת. על כך רומז מהר"ם מינץ בכה"י: „וכן לומדי תורה דמדלי לבי רב לא מצאו די סיפוקן לא על-ידי הספקה ולא על-ידי שעות או חזורים“³³. כיסם של התלמידים, שנתמלאו בדרך כלל ממתן שעורים ומקיצבת הישיבה, נתרוקן, וקיצור הדרך אל הרבנות והמנהיגות עשוי היה להקל על מצוקתם. מכל מקום, אין ספק כי ב„תנועת המרד" של בחורי ישיבות אשכנז במאה ה"ט"ו נושב משהו מרוח ההומאניזם הגרמני, ודבר זה צריך עיון.

30 יורה-דעה רמב, ט; ועיי' מש"כ בס' הזכרון הנ"ל, עמ' רנג-ד.

31 כהה"י ע ע"א.

32 ר' ישראל איסרליין, תרומת הדשן, פסקים וכתבים סי' רנב.

33 כהה"י נט ע"א.

לבעית פטום האווזים

פקירת בעיות נקיבת הושט ופטום בשבת¹

עבודה זו מיועדת ללבן את בעית נקיבת הושט ובעית השבת בפיטום האווזים. היא אינה עוסקת בבעית צער בעלי חיים שישנו בפיטום עצמו.

חלק א. מבוא

מהות פטום האווזים

פטום האווזים נעשה במטרה לקבל כבד גדול ושמן ככל האפשר. ככל שפטום האווז נעשה מהר יותר ההשמנה היחסית של הכבד גדולה יותר. לעומת זאת ככל שהפטום אטי יותר פזור השומן בגוף באופן יחסי גדול יותר. (הדבר גכון לפחות בגבולות זמן מסוימים).

חישובים שנערכו מראים שבכדי שאווז יוסיף ק"ג אחד משקל עליו לקבל ששה ק"ג של תירס יבש, שהוא חומר הפטום היעיל והמקובל. הלעטת האווז נעשית במשך ארבעה עד המשה שבועות ותוספת המשקל הרצוייה היא 3.4—3.8 ק"ג. מכאן שמטרתו העיקרית של המפטום היא להלעיט את האווז ב־23-21 ק"ג תירס תוך 28-33 יום².

בעל החיים אינו מסוגל לאכול כמות כזו ברצונו העצמי. יש צורך בהמראה (הלעטה למקום שאינו יכול לפלוט). הלעטה זו נעשית ישירות לתוך הושט. החל מהתחלת ההמראה אין האווז אוכל באופן חפשי. הוא שותה מים, בהתאם לצורך, בין הארוחות ודבר זה מוכיח שהוא מסוגל לאכול אלא שאינו אוכל כיוון שאינו זקוק לכך. אווז מפותם מסוגל לחיות כשמפסיקים לפטמו וחוזר במשך הזמן לאכילה רגילה. (באיוז מידה דבר זה קורה בקביעות, לא נחקר עדין כל צרכו). היות ולאווז אין זפק נמשך הושט מבית הבליעה אל הקורקבן. בדרכו ישנה התרחבות שהיא מעין שריד של הושט³ (ראה תמונה א'). אורך הושט הוא כ־40 ס"מ וקטרו הפנימי של וושט מכווץ וריק באווז מפותם הוא 2.0-2.5 ס"מ. במקום ההתרחבות הקוטר הפנימי מגיע לכדי 5.0-6.0 ס"מ.

תוך כדי פעולת הפטום הושט ונפחו מתרחבים. בעד שקבול הושט

1 ויכוח ער התנהל בזמן האחרון מעל דפי העתונים סביב בעית פיטום האווזים. רשימה זו מיועדת לתת לקורא את עיקרי הבעיה. כותב הטורים נסה לחקור את הבעיה המקצועית העולה בדו"ח זה את מסקנותיו והצעותיו. רשימה זו בשנויים קלים הוצגה גם לפני הרבנים הראשיים לישראל בשעת הדיון בנושא.

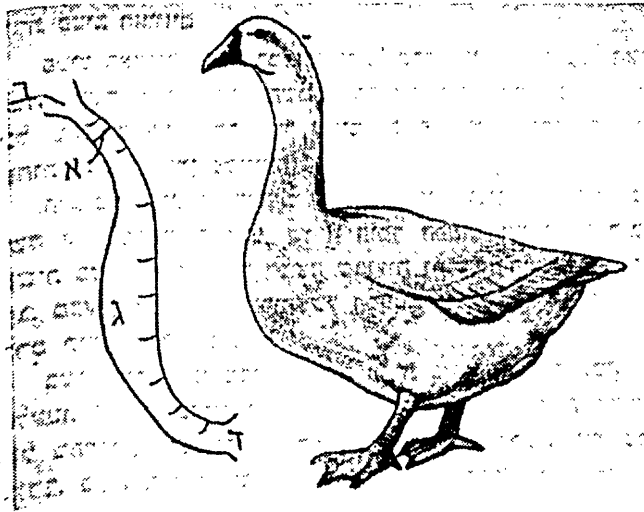
2 לפי א. סמלר, א. כהן וצ. כץ: אווזים, משרד החקלאות שרות ההדרכה והמקצוע, המחלקה לעופות, תשכ"ט.

3 Biester H. E. and Schwarte, Diseases of poultry, 4th ed. Iowa State Univ. Press, Iowa, 1959.

בתחילת הפטום הוא כ-500–400 סמ"ק הרי שכעבור שלושה שבועות של פטום נפחו 1000–800 סמ"ק. הכמות מגיעה לכדי שניתן להכניס בפטום אחד 900 סמ"ק; כמות השווה ל-600 ג' תירס מבושל או 380 ג' תירס יבש.

פעולת הפטום

כהכנה לפיטום מקבלים האווזים כמות גדולה של ירק, דבר הגורם להרחבה ראשונית של הוושט. בשלבים הראשונים של הפטום מוכנסת כמות קטנה של תירס מבושל רך מאד המוחלפת בהדרגה בכמות גדלה והולכת של תירס מבושל פחות, המגיע בשלב סופי עד כדי דרגת בשול של תירס המקובלת למאכל אדם.



א. המונה
האווז והוושט

א. הוושט.

ב. תורבץ הור
שט (המעבר מ'
הפה).

ג. התרחבות ה'
וושט.

ג. מעבר לקר'
קבו.

הגורם לירידה בבשול נעוץ בעובדה שכל שהבשול נמשך ומרכז את התירס יותר נכנסת לתוכו כמות גדלה והולכת של מים. היות ונפח הוושט מוגבל הרי שרצוי שיהיו בתוך התירס פחות מים. את המים הנחוצים לאווז הוא מקבל בשתייה. מאידך, בשול מינימלי חיוני נוכח העובדות שאין לאווז זפק וכמות המזון בוושט גדולה ובשול מהווה הקלה לעכול.

שיטות הפטום

בעבר היו מקובלות שתי שיטות:

א. האכלה ביד.

במקרה זה מוחזק האווז ומאכל בכח והוא בולע באופן עצמי. כמות המזון הגניתג לפטום בדרך זו קטנה יחסית.

ב. האכלה ביד ודחיסה במקל.

במקרה זה מוחזק האווז והמזון מוכנס בכח פנימה. כדי לאפשר מלוי הורשט

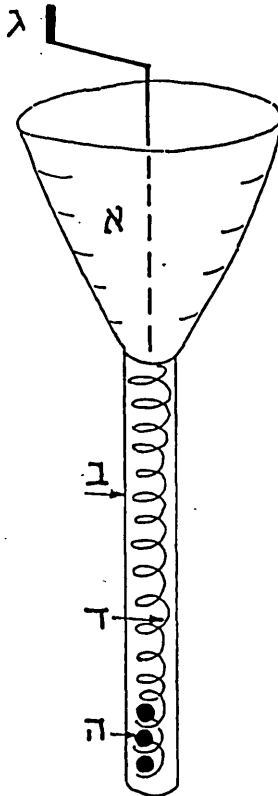
4 חישובי נפח התקבלו מתוך ההלעטה.

דוחפים לתוך הוושט מקל הדוחס את המזון. בהתאם למקום המלוי ולשפשוף המקל נגרמות פציעות שונות של הוושט.

כיום מקובלות במשק הישראלי שתי השיטות הבאות:
א. מכשיר יד. (ראה תמונה ב').

מכשיר זה עשוי משפך בקבול 1 ליטר בערך. בתחתיתו נמצא צנור פח בקוטר של 2 ס"מ ובאורך 17 ס"מ. צנור זה מוכנס לפי האווז וקצהו התחתון נבלע ע"י האווז ופותח בדרך זו את הוושט שלו.

אורך מקור האווז כשבעה ס"מ ועד לתחילת הוושט 11-13 ס"מ. הצנור המוכנס לפי האווז מגיע כדי 3-1 ס"מ לתוך הוושט. התירס נשפך לוושט דרך הצנור. בכדי שהצנור לא ייסתם ותוכנו יישפך לתוך הוושט נמצא בתוכו סליל המחובר לידית מערבלת.



תמונה ב.
מכשיר יד לפטום.

- א. משפך.
- ב. צנור המשפך.
- ג. ידית המערבל.
- ד. סליל המערבל.
- ה. גרעיני תירס יורדים לאורך הצנור.

סבוב הידית המערבלת גורם לערבוב הגרעינים והורדתם לאורך הצנור. אם ישנה התנגדות בוושט נעצרים הגרעינים באופן חלקי.
ב. מכשיר חשמלי.

שיטה זו וזהה לשיטת הפיטום במכשיר היד אלא שהערבוב נעשה באמצעות מנוע חשמלי והמכשיר קבוע במקום.

המנוע החשמלי מסובב רצועה ורצועה זו מסובבת ישירות או בעקיפין את

ציר מערבל משפך הפטום. האווז אינו בא במגע עם מכשיר המופעל ישירות ע"י חשמל או עם זרם חשמלי כלשהו. ברגע שוושט האווז מגיע למלוי מסויים או ישנה הפרעה עקב התנגדות בוושט מיד מופסקת פעולת המכונה.

הבדלים בצנזע בין שיטת מכשיר היד למכשיר החשמל

- א. מכשיר החשמל מאפשר ויסות הוצאת גרעיני התירס. קיימת אפשרות לכוונו לפחות לשתי מהירויות שונות. יציאת הגרעינים היא בסדר גודל שווה בשני המכשירים.
- ב. מכשיר היד מעסיק את שתי ידי העובד. ביד אחת הוא מחזיק באווז ובשניה הוא מערבל. במכשיר החשמלי היד השניה פנויה לכדיקת מלוי הוושט ולהורדה קלה לאורך הוושט.
- ג. במכשיר היד כל גופו של העובד בתנועה ולכן קיימת מתיחה והרפייה של הוושט ע"י תנועת הראש. תנועה זו אינה קיימת במכשיר החשמלי.

חלק ב. טריפות הוושט בפיטום האווז

כיום האווז ופגיעת הוושט

סכנות הפגיעה הממשיות בוושט הן:

- א. פגיעה ע"י המשפך בשעת הכנסתו. צנורות המשפכים העשויים פח מסתיימים בחתך ישר או משופע. הסיום המשופע מקל על הבליעה של האווז. פגיעה כתוצאה מנוק כזה תגרום לעיקור הוושט ממקורו או פגיעה בשלושה הס"מ העליונים של הוושט.
- ב. פגיעה ע"י הספוס צנור המשפך כשהוא חלוד או מקומט. פגיעה מסוג זה נגרמת ע"י הדבקה של הוושט לצדו החיצוני של הצנור ועפ"ר הנוק נגרם ע"י הקריעה דווקא בשעת הוצאת הצנור. פגיעה מסוג זה מופיעה רק בשלושה הס"מ העליונים של הוושט.
- ג. פגיעה ע"י הפטום עצמו.

הפטום עצמו עלול לגרום לפגיעות הוושט ע"י התירס. לפי ההנחיות שמקבל המפטם עליו לבשל את התירס עד כדי שיהיה ראוי למאכל אדם ותירס בדרגת בישול כזו בדרך כלל אינו פוצע. ייתכן וע"י דחיסה מופרות או בשול פחות נגרמים נזקים לוושט. נזקים אלו דומים לנזקים שנמצאו באווזים מפותמים מאז ומתמיד והם נמצאים בחלק הוושט שלמטה ממקום ישיבת המשפך.

בדיקת וושט האווז

נוכח הפגיעות שנאמרו הקיימות בוושט האווז נראה שכרגע רצוי לבדוק את הוושט כדלקמן:

- 5 דבר זה צוין כחשוב בכללי ההלטה שנתנו בספר מנחת הזבח ע"פ דרכי תשובה י"ד ל"ג ס"ק קל"ו.

- א. על עיקור הוושט ביציאתו מהפה.
 - ב. בדיקת 3 ס"מ העליונים של הוושט (למעלה ממקום השחיטה)⁶.
 - ג. בדיקת הוושט. מציאת נזק בוושט עצמו נדירה יחסית במידה והמפטם יודע את מלאכתו. באיזו מידה יש צורך בניפוח יש לברר מבחינה הלכתית ועניינית.
- הבדיקות המוצעות הן לפי הנראה כרגע. קרוב לודאי שעם פיתוח שיטות ההלעטה יהיה אפשר ויהיה צורך לשנות את צורת הבדיקה.

תיקונים המוצעים להמעטת המריפות באווזים

- א. החלפת צנורות הפח שבמשפכים.
- נעשים כרגע נסיונות להחליף את צנורות הפח בצנורות נירוסטה או פלסטיק. המגמה היא ליצור צנורות שלא יהיו דקים בקצה ויהיו חלקים בשכבה החיצונית. דבר זה ימנע הן את הפגיעה בשעת הכנסת המשפכים והן את הקריעה בשעת הוצאתם.
- ב. פיקוח על המפטמים מבחינה מקצועית.
 - ג. אימון מפטמים חדשים על מודלים לפני התחלת הפטום.
- כל התנאים האמורים הם הצעות המופנות למגדלים והם יהיו לטובתם. המגמה החשובה ביותר, מבחינת הפיטום והן מבחינת הכשרות, היא שמירה על הוושט. רצוי שמגדלי העופות ינצלו את האפשרויות הטכניות החדשות לפתרון בעיות בגידול האווזים ופיטומם.

חלק ג. השבת בפטום האווזים

- הפטום נמשך 28-33 יום. בתקופה זו חלים 4-5 שבתות בהתאם ליום התחלת הפטום. (רצוי וייתכן שאפשר לתאם את התחלת הפטום לתחילת השבוע. דבר זה יבטל את השבת החמישית במחזור הפטום).
- אם יופסק פטום האווז למשך יממה שלמה יקרו הדברים הבאים, כולם או מקצתם, בהתאם לאווז ובהתאם לדרגת הפטום:
- א. האווז מרגיש רעב. הוא סובל וסבלו מתבטא בצעקותיו. סבלו של האווז גדול אבל קרוב לודאי (לא הוכח בבטחה) שלא ימות מזה.
 - ב. האווז נעשה עצבני. בשעת הלעטתו לאחר ההפסקה הוא מתנועע בעצבנות וסכנת הנזקים בפגיעת הוושט גדולה יותר.
 - ג. הפטום נפסק. פזור השומן בגוף מתגבר. באיזו מידה נתן לתקן אח הנזק אחר כך לא נחקר עדיין כל צרכו. (אבל ספק גדול אם אפשר לתקנו באופן מוחלט).

6 דיונים ארוכים בצורך הבדיקה מעל מקום השחיטה מובאים באחרונים, עיין דרכי תשובה שם ס"ק קל"ג. לעניינינו, עד שתמצא דרך למנוע קריעות וושט ע"י המשפכים ישנו צורך נוסף לבדיקת החלק העליון.

אפשרויות פטום בשבת

א. פזור ארוחת הערב.

הקדמת ארוחת הערב ביום ששי לפני כניסת השבת ואיחורה של הארוחה בצאת השבת.

ב. ויתור על ארוחה אחת.

ייתכן וניתן לוותר על ארוחה אחת בשבת. דבר זה, בנוסף לסעיף א, יפתור את בעיית השבת הראשונה ויקטין את הבעיה בשבתות הבאות. חסרון: האווזים נעשים עצבניים וקיימת סכנת קריעת הוושט לאחר השבת, בעיקר גוכח העובדה שהאווזים צועקים והעובד מנסה למהר. המראה אחת בשבת הותרה ע"י פוסקים שונים – משום צער בעלי חיים.⁷

ג. פטום במכונת יד.

מכונת יד מסוגלת לשמש כתחליף למכונה חשמלית. ההספק של המכונה החשמלית הוא רק כפול ממכונת היד. הספק זה מסוגל עובד להשלים באופן חד פעמי. חסרון: המעבר ממכונת החשמל למכונת היד גורם להתנגדות האווז. (בנסיגות שערכנו הוברר שהדבר אפשרי אבל האווז מתנגד). מעבר זה מסכן את הוושט.

ד. פטום במכונת חשמל עם סדורים מתאימים.

מבחינת הנוקים הנגרמים לוושט נראה שזה הפתרון האידיאלי.

מכנה ופעולת מכונת פטום לעבודה בשבת

המכונות המקובלות היום בישראל פועלות בצורה הבאה: מנוע חשמלי מסובב רצועה, רצועה זו מסובבת ציר שבקצהו נמצא מערביל המשפך.

מערביל המשפך פועל בשעת הכנסת חומרי המזון והייב להפסיק מיד עם מלוי וושט האווז, בהפרעה בתהליך הפטום, בשעת הוצאת המשפך ובשעת הכנסתו לאווז אחר.

הפסקת הפעולה חייבת להיות מהירה, אחרת קיימת סכנת קריעת הוושט. למעשה קיימות שתי דרכים:

א. הפסקת הפעולה באמצעות העלאת והורדת המשפך. הורדת המשפך מפעילה את המערבל והעלאתו (למשל ע"י הדחיפה של האווז המתנגד) מפסיקה את הפעולה.

ב. התנגדות האווז או החזקת ציר המערבל ביד השווה להתנגדות במשפך מפסיקה את הפעולה באופן אוטומטי.

הפסקת פעולת המכונה יכולה להעשות בשתי הדרכים הבאות:

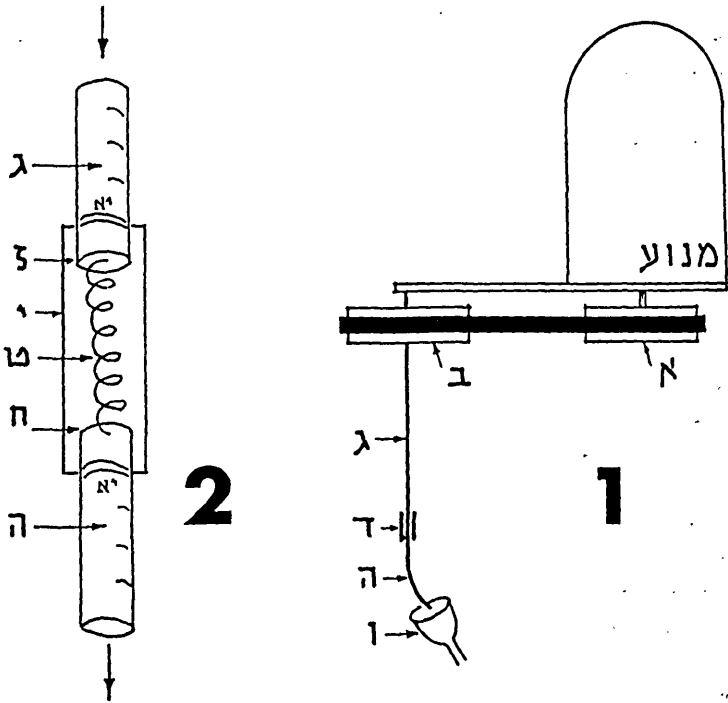
א. הפסקת הפעולה החשמלית.

ב. הפסקת הפעולה המכנית ללא שגוי במערכת החשמלית.

(בעיקרה דומה הפסקה זו לעצירת מכונת מבלי להפסיק את המנוע).

7 מגן אברהם ש"ד ס"ק י"ב ע"פ תשובת רמ"א ס' ע"ט. משנה ברורה שכ"ד ס"ק כ"ז.

אחת הדרכים הנראות היא זו שקיימת במכונה המיוצרת ע"י מפעל בעיירה שלומי שבגליל. ההפסקה של החלק המכני נעשית ע"י התנגדות. התנגדות קצת חזקה מהרגיל (הן בוושט והן ע"י החזקת ציר המשפך) מפסיקה את המערכת המכנית.



2 סכמת הניתוק

1 כל המכשיר

תמונה ג.

- א. גלגל המנוע. ב. גלגל ציר המשפך מופעל ע"י רצועה. ג. ציר המשפך.
 ד. מקום הניתוק. ה. ציר המשפך למטה ממקום הניתוק. ו. המשפך.
 ז.ח. דסקיות המגע המשומנות. ט. קפיץ. י. חבור חיצוני של שני
 חלקי הציר (מסתובב חפשי בתוך תעלות שבשני חלקי הציר - יא').

שיטח ההפסקה היא כדלקמן (ראה תמונה ג): הציר, המופעל ע"י חגורת המנוע, חצוי באמצעו. שני החלקים שטוחים בנקודת המגע ומהווים דסקיות חלקות ומשומנות. הן מקורבות אחת לשניה ע"י חבור חיצוני וביניהן נמצא קפיץ. הקפיץ יחד עם החבור החיצוני גורמים לכך שסבוב הציר הקשור למנוע גורר אתו את סבוב ציר המשפך. היות והדסקית של ציר המשפך חלקה קיימת אפשרות-החלקה- באיזו דרגת התנגדות חלה הפסקת הפעולה ומתחילה ההחלקה

נקבעת באמצעות הקפיץ. היא מותאמת להתנגדות הרושט ובודאי היא פחותה מהתנגדות היר בהחזקת הציר⁸.

דרך מוצעת להפעלת מכונה בשבת

א. הפעלה עיקרית ע"י שעות שבת שיפעיל ויפסיק את המכונה בהתאם לשעות הפטום.

ב. ההפסקה במכונה עצמה תיעשה ע"י הפסקת המערכת המכנית ולא ע"י הפסקת המערכת החשמלית⁹. (כל דרך מכנית כזו חייבת להבדק מבחינה הילכתית)

ג. רצוי שלא יימצא מפסק חשמלי על המכונה פרט למפסק לשעת חרום. הסכון הוא קטן היות ובכל מקרה עובדת המכונה במתח של פחות מ-48 וולט.

ד. רצוי לתאם את שעות ההאבסה שיהיה מינימום של חלול שבת.

8 עצירה מכנית גורמת לעשייה בכח המנוע, כיון שאחרת היה ציר המשפך מתחלק בקביעות ולא מסתובב עם ציר המנוע. לפיכך קיימת בשעת עצירת המנוע תצרוכת נוספת בחשמל (פחות מכדי מדידה בשעות חשמל). שיטה זו בנויה על עיקרון שווה למכונות החליבה, בהם זרם אויר שאוב מפעיל את המכונה. פתיחת וסגירת ברזי אויר אף היא מגבילה ומורידה את עומס המנוע. הגדלת עומס המנוע גורמת לשנוי בסיבובי המנוע וצריכת החשמל אבל אינה מדליקה ומכבה מאומה. (עיון בהערה הבאה).

9 ישנם מנועים בהם קיימת סגירה ופתיחת מעגלים חשמליים בכל תנועת המנוע. במנועים אלו שנוי בעומס המנוע משנה את קצב הסגירה, ובמנועים מסויימים את קצב הניצוצים. מאידך ישנם מנועים שבהם השנוי מתבטא רק בתצרוכת החשמל שאינה באה לידי בטוי עקב השנויים הגדולים יחסית המופעלים על תחנות הכח במשך כל הזמן (הדלקות וכבויים שונים, כוון הרוח בתחנת הכח וכד').

בהודמנות זו ברצוני להביע תודתי למהנדס י. ג. וויס ולמהנדס מ. מנוח על הסבריהם בפעולת המנועים שעזרו לפתח את הדרך המוצעת, יישר ה' כחם.

בקרום יופיע בס"ד

ספר הקדוש יד השל"ה

על תורה, נביאים וכתובים

ערוך בידי הרב ח. ז. גרוסברג

בעניני עיבור השנה

מוקדש לזכרו של מרן הרב יוסף שלמה כהנמן זצ"ל,
אשר הנהיג לימוד מס' סנהדרין בישיבתו, מתוך אמונתו
האיתנה בביאת המשיח וחידוש הסנהדרין בדורנו.

א. אגרות עיבור השנה

הודעה מוקדמת על אורכו של חודש העיבור

בגמרא סנהדרין יא, א מובא שרבן שמעון בן גמליאל הודיע על חודש העיבור — אדר ראשון — של שלושים יום. על זה מקשה הגמרא מברייתא: כמה עיבור השנה שלושים יום, רבן שמעון בן גמליאל אומר חודש. רב פפא מתרץ את הסתירה בין דברי רשב"ג בברייתא ובין הודעתו: אמר רב פפא רצו חודש, רצו שלושים יום. וכן פסק הרמב"ם בהל' קדוש החודש, סוף פרק ד': „רצו תשעה ועשרים יום, רצו שלושים יום, שחודש העיבור הרשות לבית דין להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותן, אבל הם לפי הראיה הם עושים, אם מלא או חסר”.

דבריו האחרונים של הרמב"ם „אבל הם לפי הראיה הם עושים, אם מלא אם חסר” לכאורה קשה להבינם. מצד אחד מודיע בית הדין על חודש עיבור של כ"ט או ל' יום, אך מאידך תלוי האורך האמיתי של חודש העיבור בקידוש החודש הבא, ויתכן שבסופו של דבר קידוש החודש הבא יסתור את הודעתו הראשונה של בית הדין. יותר מזה: יתכן שחלק מהעם יעשה פסח ע"פ הודעתו הראשונה של בית הדין, אך לאמיתו של דבר יתברר שזה חשבון מוטעה והעם יאכל חמץ בפסח.

הקושיה הנ"ל מקשה המנחת חינוך (מצוה ד ס"ק ה) על הרמב"ם, ומוסיף להקשות: „ומכל שכן להבית דין עצמם היאך יודיעו לרחוקים כרצונם יום כ"ט או ל' והם יעשו ביום אחר, ואי דאחר כך ישלחו הב"ד שלוחים, אם כן למה מודיעים כמה הוסיפו? אין צורך להודיע אלא שהשנה מעוברת, ואחר זה ישלחו שלוחין היאך קידשו את החודש, אם מלא או חסר, ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים וה' יאיר עיני”.

לפי המנ"ח כוונת הגמרא שקידוש החודש הבא יהיה בהתאם להחלטה הראשונה של בית הדין על אורכו של חודש העיבור, שהרי הרשות בידם לקדש בלי עדים או לא לקבל העדים ביום ל'. גם בעל ערוך השלחן העתיד (הל' קידוש החודש פרק צה סעיף יד) מתקשה בהבנת דברי הרמב"ם הנ"ל: „ואינו מובן דאם הם לפי הראייה עושים מלא או חסר, למה לא יודיעו כך לרחוקים ואין לי טעם מכורר בזה וצ"ע”.

על הפליאה בדברי הרמב"ם עומד גם הרב יוסף זוסמנוביץ ב„תרועת מלך” (קידון תרצ"ז) סי' מג סעיף א.

ונראה לי לפענ"ד שיש לדון בהבנת הגדולים הג"ל בדברי הרמב"ם. לפי דעתם יתכן ששלוחי ביי"ד המודיעים על קידוש חודש אדר שני, יצטרכו לסתור את ההודעה הראשונה על אורך חודש העיבור, ואם כך, אין צורך להודיע אלא שהשנה מעוברת ואח"כ ישלחו שלוחין האיך קידשו את החודש, אם מלא או חסר". ונראה לומר שגם הרמב"ם מודה שכל מקום ששלוחי קדוש החודש מגיעים, אין מודיעים על אורך חודש העיבור. הרמב"ם מדבר אך ורק על אותם המקומות שגם השלוחים אינם מגיעים, ולמקומות האלה לבד מודיעים מראש באמצעות של אגרות על אורך חודש העיבור. וכך לשון הרמב"ם (שם): „כשמעברין בית דין את השנה כותבין אגרות לכל המקומות הרחוקים ומודיעין אותן שעיברוה ומפני מה עיברו... שחדש העיבור הרשות לבית דין להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם, אבל הם לפי הראיה הם ענשים, אם מלא אם חסר".

מה הגדרתו של „מקומות רחוקים" לפי הרמב"ם? על זה אפשר לעמוד מדבריו בהל' קדוש החדש, פרק ג הלכה יא: „כל מקום שהיו השלוחין מגיעין היו עושין את המועדות יום אחד ככתוב בתורה, ובמקומות הרחוקים שאין השלוחים מגיעים אליהם היו עושין שני ימים מפני הספק". לכן ברור שכאשר הרמב"ם פוסק שכותבים אגרות „לכל המקומות הרחוקים", ולאנשים הרחוקים — הכוונה לאותם המקומות ששלוחי בית הדין אינם מגיעים כלל, ולכן שולחים להם אגרות על החלטת בית הדין על חודש עיבור, ועל אורך החודש.

מקור לדברי הרמב"ם

יש מקור נאמן לרמב"ם שהאגרות נשלחות רק למקומות הרחוקים. בהמשך הגמרא בסנהדרין יא, ב מובא שרבן גמליאל שלח שלש אגרות ביום אחד, אגרת אחת לאנשי הגליל בענין ביעור מעשרות של זיתים, אגרת אחת לאנשי הדרום בענין ביעור מעשרות של חיטה, ואילו האגרת השלישית „לאחנה בני גלוותא בבבל ולאחנא דבמדי ולשאר כל גלוותא דישראל... ואוספית על שתא דא יומין תלתין". מבואר כאן שהאגרת על עיבור השנה נשלחה רק ליהודים שבבבל, מדי וכדומה, ואילו באגרות לאנשי הגליל והדרום לא נזכר עיבור השנה. וכן מפורש שם בפירש"י (ד"ה ממעטני זיתא) שאנשי הגליל והדרום „אין צריך להודיען על העיבור שקרובים הם לב"ד, אבל לבני גולה שרחוקים מא"י צריך להודיעם על העיבור שלא יאכלו חמץ בפסח". למקומות הרחוקים האלה הודיע בית הדין על חודש העיבור וגם על אורך המשוער של החודש הזה, אך בודאי שהשערה זו אינה קובעת באופן סופי את האורך האמיתי של אדר ראשון, שהרי זה תלוי בראית החודש החדש, אדר שני.

מקור חשוב להבנתנו זו בשיטת הרמב"ם, נמצא בדברי המאירי, סנהדרין יא, א (עמ' 37) וז"ל: „והם מוסיפים חודש אחד ואין מוכירין בו אם מלא אם חסר, אלא לפי מה שתארע הראיה בסופו. אבל כששולחים למקומות הרחוקים

שאינו שליחים מניעים לשם להודיע חודש העיבור, שולחין להם לפי מה שיסכימו, רצו. חדש חסר והוא תשעה ועשרים יום, רצו מלא והוא שלושים יום, לפי מה שיראה להם". גם כאן מודגש שההודעה על אורך חודש העיבור גשלתה רק למקומות הרחוקים, והן הן דברי הרמב"ם בהל' קידוש החודש. אגב, יש לציין שברבינו חננאל (ראש השנה כא, א) — וכן בפירושו על ר"ה המיוחס לרמב"ם — מובא שקרה מעשה שבחודש מרחשון — יותר משמונה חדשים אחרי חודש העיבור — לא ידעו בבבל שהשנה שעברה היתה שנת עיבור, אך יתכן שזה היה בשעת גזירה¹.

פירושו של הרב מ"מ כשר

פירוש מפתיע בדברי הרמב"ם מביא הרב מנחם מ. כשר שליט"א ב, תורה שלמה, כרך כג, עמ' פז. לפי דעתו מתיחסים דברי הרמב"ם, אבל הם לפי הראיה הם עושים, אם מלא או חסר" להתחלת ההלכה, "שחדש העיבור הרשות לבית דין להוסיפו מלא או חסר" ועל זה מוסיף הרמב"ם שזו לא תהיה החלטת בלי עיון אלא ע"פ מולד חשבון אמיתי או כפי צורך כלומר, "לפי הראיה" — דהיינו לפי החשבון. אמנם פירוש זה מיישב יפה את קושיית האחרונים, אבל קשה לקבלו. לפי הרב כשר שליט"א יש לפרש המלה, "הראיה" כ, כפי מה שיראה להם ע"פ חשבון מולד האמיתי, אבל הרמב"ם מחלק בקפדנות בין שני מושגים אלה. כך בדברי הרמב"ם מיד אחרי ההלכה הנ"ל, ריש פרק חמישי: "כל מה שאמרנו מקביעות ראש חדש על הראיה ועיבור השנה מפני הזמן או מפני הצורך". ושוב בהלכה הבאה: "שבזמן שיש סנהדרין קובעין על פי הראיה ובזמן שאין שם סנהדרין קובעין על פי החשבון הזה" וכן בכל הפרק ע"ש. לכן קשה לפרש את דברי הרמב"ם, "אבל הם לפי הראיה הם עושים", שהכוונה שתוכן האגרת על אורך חודש העיבור יהיה לפי החשבון שבית הדין עושה. חשבון לחד וראיה לחד. פירושו של הרב כשר שליט"א בכוונת הרמב"ם עומד בסתירה ל, מנחת חנוך, ה, ערוך השלחן, ה, תרועת מלך, שכולם הבינו אחרת בדברי הרמב"ם.

גם ההוכחה שמביא הרב כשר שליט"א מדברי המאירי בסנהדרין איננה חזקה. המאירי אמנם כותב, "שולחין להם לפי מה שיסכימו... לפי מה שיראה להם", ולפי הרב כשר שליט"א מתכוון המאירי במלים האחרונות לדברי הרמב"ם, "אבל הם לפי הראיה הם עושים", אבל בתחלת דבריו כותב המאירי במפורש לגבי החלטת בית הדין על עיבור השנה, "והם מוסיפים חודש אחד ואין מוכירין בו אם מלא אם חסר, אלא לפי מה שתארע הראיה בסופו" וברור הדבר שכוונת המאירי במשפט זה, "אלא לפי מה שתארע הראיה בסופו" לדברי הרמב"ם, "אבל הם לפי הראיה הם עושים אם מלא אם חסר".

1 וכן מצאתי עכשיו ב, חידושי הרמב"ם לראש השנה (בעריכת הרב מרדכי יהודה ליב זק"ש ז"ל, ירושלים תשכ"ג, עמ' פא): "ויש לומר שמעשה ה' בימי השמד, שאי אפשר שיצאו שלוחין להודיע אם נתעברה שנה ואם לא נתעברה", וראה תורה שלמה, כרך כג עמ' 127; חידושי הרב שלמה הכהן מוילנא, ראש השנה כא, א.

ויש עוד פירוש אחר בדברי הרמב"ם: ההודעה שבאגרות קובעת את אורך החודש, ובית הדין יקדש החודש הבא—אדר השני—בהתאם למה שכתוב באגרות.

בהל' קדוש החודש (פרק ג הלכה ט) מביא הרמב"ם שהשלוחים יוצאים על אדר מפני פורים. הלחם משנה מקשה (ע"פ הגמרא ראש השנה י"ט ב) למה אינו מזכיר שאם נתעברה השנה יוצאים אף על אדר שני. כך מקשה גם המנחת חינוך (מצוה ד ס"ק ח).

המאירי (ראש השנה יט, ב עמ' 161) דן בענין זה: „שלחו שלוחים על אדר מפני הפורים ואחר כך נמלכו ועברו את השנה, יראה שצריכים להודיע יום קדושו של אדר שני, ולא דים בהודעה שנתעברה השנה לבר, אלא צריכים להודיע יום הקדוש למנות ממנו לפורים". המהדיר הדגול של פירושי המאירי, הרב אברהם סופר שליט"א מביא שם (הערה ד) את קושית הלחם משנה, אך דוחה אותה: „ולענ"ד אין כאן קושיא כלל כי שם פ"ד הי"ז כ' שבהודעת עבור השנה כתבו דבר ברור אם הוסיפו כ"ט או ל' יום וביד הב"ד הוא להודיעם זה עיי"ש פ"ג הט"ו והלאה ובשעת הדחק שהודיעו העבור קודם אדר יצאו רק על אדר ב' והוא מ"ש על האדר מפני הפורים“.

לפי הרב סופר שליט"א לא היה צורך לשלוח שלוחים על אדר שני שהרי באגרות בית הדין על קביעת חודש העיבור הודיעו כבר על האורך המדויק של החודש. קשה לפענ"ד לקבל הסבר זה הדומה קצת לדעת המנחת חינוך. הוכחנו למעלה שרק באגרות למקומות הרחוקים הודיע בית הדין על אורך החודש, וכך מפורש גם בדברי המאירי לסנהדרין הנ"ל. אבל בעיקר יש לדון על ההוכחה מדברי הרמב"ם בפ' ג' הל' ט"ז והלאה. שם מדובר שמאיימין איום גדול על עדים המכחישים את קידוש החודש כמה ימים אחרי תחלת החודש ורק אם העדים עומדים בתוקף על דעתם, מקדשים את החודש מחדש. לפי הרב סופר שליט"א עושים כך גם בעדי החודש המכחישים את ההודעה הראשונה של בית הדין על אורך חודש העיבור. אפילו אם נניח שלפי הרמב"ם מודיעים גם למקומות הקרובים על אורך חודש העיבור באמצעות אגרות, אי אפשר לומר שמאיימין על עדי חודש אדר שני ב', איום גדול ומטרפים אותם בשאלות ומטריחין עליהן בבדיקות ומדקדקין בעדות ומשתדלין בית דין—הלא הרמב"ם כתב כאן בענין חודש העיבור, „אבל הם לפי הראיה הם עושים, אם מלא אם חסר“, וזה למרות „שחודש העיבור הרשות לבית הדין להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם“. הרמב"ם אינו מזכיר כלל שעל בית הדין לדאוג שקידוש החודש יהיה בהתאם להודעתם המוקדמת על אורך חודש העיבור, שנשלחה למקומות הרחוקים בחוץ לארץ. הרמב"ם מדגיש את ההפך: „אבל הם לפי הראיה הם עושים, אם מלא אם חסר“.

ב"חזון איש" (או"ת, מועד סי' קמב ס"ק ג) נמצא חיווק לדברים הנ"ל. אמנם אין בעל החזון איש זצ"ל כותב במפורש שהאגרות נשלחו רק למקומות הרחוקים, אבל הוא מדגיש שאגרת בית הדין על אורך חודש העיבור אינה קובעת. וז"ל: „אע"ג דבאמת בשעה שמודיעין אינן יודעין אם ל' או כ"ט, מ"מ שולחין ל' או כ"ט ואין קפידא בדבר, דבאמת התוספת הוא עוד מחזור חדשי של לבנה והוא כ"ט י"ב תשצ"ג אלא שאין מחשבין שעות לחדשים וקובעין ימים, ואפשר לכנות התוספת למנין כ"ט ולמנין ל', וכששולחין להארצות להודיע על העיבור הן יודעין דמספר הימים שאמרו אינו קובע כלום ועדיין צריכין לדעת אם נתעבר אדר ראשון". וכך מפרש ה"חזון איש" גם את דברי הרמב"ם „רצו תשעה ועשרים יום, רצו שלושים יום... אבל הם לפי הראיה הם עושים אם מלא אם חסר", כלומר „מצד העיבור אין קבע ורשות ביד ב"ד לעשות העיבור כ"ט או ל' כפי מצות הראי', ורצו דקאמר היינו רצון ע"פ מצות הראי'... ולפיכך כשכותבין אגרת העיבור רצו כותבין כ"ט רצו כותבין ל', אבל הם יודעים שהדבר עדיין ספק אם יהי' מלא או חסר", ע"ש.

בדבריו מבואר שבקידוש החודש אדר שני אין שום התחשבות במה שכתוב באגרות, לא מאיימים על עדי החודש (כדעת הרב א' סופר שליט"א), גם אינם מקדשים בלי עדים או אינם מקבלים עדים ביום השלושים (כדעת המנחת חנוך), וגם אין לפרש את דברי הרמב"ם שהאגרת תהיה ע"פ הראיה, דהיינו החשבון (כדעת הרב מ"מ כשר שליט"א).

כוונת ההודעה על אורך חודש העיבור

אך גם לפי ההסבר הנ"ל בשיטת הרמב"ם, קשה להבין מה ראו חז"ל לעשות תקנה להודיע למקומות הרחוקים שחודש העיבור יהיה מלא או חסר, בו בזמן שהכל תלוי בקידוש בית הדין שיהיה רק אחר כך, ויתכן שאז יתברר שאורכו של אדר ראשון אינו בהתאם להודעה שנשלחה למקומות הרחוקים. ויש לומר שחז"ל התירו ליהודים במקומות הרחוקים להסתמך על אגרת בית הדין על אורכו של חודש העיבור וכל זמן שלא קבלו הודעה נוספת יכלו להסתמך על אגרת בית הדין גם לגבי פסח. בהמשך המאמר יבואר עוד שיש סמוכין לדבר, שבית הדין הודיע משך כל השנים לאנשי הגולה המרוחקים על המצב בלוח העברי, וזה באמצעות של אגרות שנשלחו לגולה כאשר היתה לבי"ד האפשרות לכך. עם קבלת אגרת בית הדין על קביעת חודש עיבור ואורכו, הסתמכו במקומות הרחוקים על הודעה זו וכל ספקם לגבי פסח היה רק על תחולת ראש חודש ניסן וספק זה היה רק לגבי יום אחד, כמו בכל המקומות שלא הגיעו אליהם שלוחי ניסן. גם לפי הריטב"א והטורי אבן (ראש השנה כא, א) הסוברים שהכלל „אתם—אפילו שוגגים, אתם—אפילו מזידיים" חל רק על קביעת בית הדין ולא על טעות חשבון של בני הגולה (כדעת התוספות, הרשב"א וחדושי הר"ן שם), כנראה מודים שכאן היה מותר להסתמך על אגרת בית הדין וכל טעות אפשרית היתה מותרת על פי הכלל „אתם—אפילו שוגגים". ואולי גם ה"חזון איש" זצ"ל שסובר שמספר הימים שבאגרת „אינו קובע

לגר והמתא דירושלים סוברים ששיטת הרמב"ם איננה כשיטת התוספות. הרמב"ם לא חושש בשמירת הספיחים ע"י בית הדין משום ממשקה ישראל, ולפי הרמב"ם שמרו את הספיחים בשמירה מעולה — בניגוד לשיטת התוספות המתירה רק שמירה חלקית. לפי הרמב"ם היה מותר לסלק כל אדם מהספיחים המיועדים לעומר ולשתי הלחם, וכך משמע מדבריו בהל' שקלים פרק ד, הלכה ו: "...לפיכך תיקנו להם חכמים שיטלו שכר מן הלשכה כדי שיפרישו הכל מאותו מקום שאלו שומרים שם". לפי הרמב"ם אין איסור שמור אצל ספיחים אלה, שהרי איסור זה רק בשמירה ע"י הבעלים, אבל לא בשמירה ע"י בית דין, מטעם זה דוחים גם בעל הערוך השלחן העתיד (סי' כב ס"ק י וסי' טז ס"ק ת) והרב חש"פ פרנק שליט"א ב"כרם ציון" (חלק ג' עמ' עט) את שיטת התוספות. ויותר מזה: האחרונים כבר עמדו על כך שהרמב"ם אינו מביא איסור על שמור כלל, ואם עבר ונעל שדהו, אין הפירות אסורים משום משומר.

לפי הג"ל יש להבין היטב קושייתם של הערוך לגר והמתא דירושלים על טעם הרמב"ם שאין מעברין בשביעית משום שיד הכל שולטת על הספיחים. הלא לפי הרמב"ם שמרו בשמירה מעולה על הספיחים המיועדים לעומר ולשתי הלחם ולכן אין כאן חשש שהעם יקח מספיחים אלה; אי אפשר לתרץ קושייה זו ע"י שיטת התוספות, שהרי הרמב"ם אינו סובר כשיטת התוספות שיש איסור משום שמור בשמירת הספיחים ע"י בית דין, ואף יתכן שלפי הרמב"ם אין איסור כלל על פירות משום משומר.

ואולי יש לתרץ, שגם לפי הרמב"ם יש קצת חשש שיקחו חלק מן הספיחים אם דוחים את זמן הבאת העומר ושתי הלחם ע"י הוספה של חודש העיבור. אמנם מותר לשומרי הספיחים לשמור את הספיחים, אבל חודש העיבור יקשה עליהם ויארץ את זמן השמירה. כך משמע גם מדברי המאירי, סנהדרין יב, א (עמ' 38) המביא את שיטת הרמב"ם בזה"ל: "ויש אומרים מפני שיד הכל שולטת על הספיחין ואין קרבן העומר ושתי הלחם נמצא בריוח". המאירי מוסיף מלת "בריוח", כלומר אין חשש שלא ישאר כלל מהספיחים הנשמרים ע"י בית הדין, אבל יש חשש שחודש העיבור בשביעית יכביד על השמירה, ויקטין את כמות הספיחים.

כתבתי את הדברים הנ"ל להרב י"י ויינברג זצ"ל אחרי הופעת ספרו שרידי אש, חלק ב. בתשובתו (מיום ג' שבט תשכ"ג) כתב הרב המחבר זצ"ל שמסכים עם הערה זו, — והוסיף, מצוה לקיים דברי חכמים.

דין אכסנאי בחנוכה

א. מבואר בגמרא¹: אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה. אמר רבי זירא, מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיוא, בתר דגסיבי איתחא, אמינא, השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי. וכן מבואר בהלכה²: אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו. אין לו בית להדליק עליו, צריך להדליק במקום שנתארח בו ומשתתף עמהם בשמן. ואם היה לו בית בפני עצמו, אף על פי שמדליקין עליו בתוך ביתו, צריך להדליק בבית שהוא בו מפני העוברין.

ב. עלינו לברר את הענין של „מדליקין עליו בתוך ביתו“, שהרי זה לא נאמר רק לגבי בעל שאשתו מדלקת עליו בתוך ביתו, ומשום דאשתו כגופו, אלא גם לגבי בן שאצל אביו, שאם אביו בביתו מדליק עליו, הרי הבן במקום שנמצא נפטר בהדלקתו, וכן אם הבן הסמוך על שולחן אביו מדליק על אביו, הרי האב במקום שנמצא נפטר בהדלקתו. והראיה, כי ידועה המחלוקת שבין התרומת הדשן והבית יוסף³, אם אשתו בביתה מדלקת על בעלה, אם הוא במקום שהוא נמצא יכול עוד להדליק ולברך, או דילמא הוא יצא בהדלקת אשתו ובברכתה, ואם יברך תהיה ברכתו לבטלה. הרמ"א⁴ נקיט כדעת הת"ה דמותר לבעל במקום שנמצא, להדליק ולברך. האחרונים⁵ חולקים בדבר. הט"ו⁶ במסקנתו נקיט כדברי הת"ה, ומביא, שכבר נזהגים בכל מי שהולך בחנוכה חוץ לביתו ליקח נרות חנוכה עמו להדליק במקום אשר יהיה שמה, אע"פ שמדליקין בביתו בני ביתו שהם אצל אשתו. הרי שגם בני הבית, ולא דוקא אשתו, מדליקים עליו את נרות חנוכה באשר הוא שם.

לפי זה יש לומר דגם לגבי הדלקת נרות שבת הדין הוא כן. שהרי מבואר⁷, שבחורים ההולכים ללמד חוץ לביתם צריכים להדליק נר שבת בחדרם, כלומר אף שיש להם נשים המדליקות בשבילם, אעפ"כ אינם נפטרים בהדלקת הנשים, כיון שיש להם חדר מיוחד⁸. הדלקת נרות שבת מתחלקת כידוע לשתיים, הדלקת נרות שבת משום כבוד שבת⁹, ועוד שיהא נר דלוק בבית משום עונג שבת¹⁰. והנה, משום כבוד שבת יוצאים במה שמדליקים עליהם בביתם, אלא שצריכים להדליק נר שבת במקום שנמצאים משום עונג שבת, שלא יכשל בעץ ובאבן. וגם כאן יש לומר דמצות כיבוד יוצא הבעל במה שאשתו מדלקת עליו בביתה, — וכן גם הבחורים בזמננו, הלומדים בישיבות מחוץ לביתם, אשר מדליקים עליהם בביתם, — אלא שהם צריכים להדליק משום עונג שבת, וכנ"ל.

1 שבת כג א. 2 רמב"ם ה' חנוכה פ"ד הי"א; או"ח סי' תרעו סע' א.

3 עיין סי' תרעו בט"ז ס"ק א. 4 שם סע' ג. 5 שם במ"א ובמ"ב ס"ק טו.

6 שם סוס"ק א. 7 סי' רסג סע' ו. 8 שם במ"ב ס"ק כה.

9 עיין רמב"ם ה' שבת פ"ל ה"ה. 10 שם פ"ה ה"א.

אתר דעת - מכללת הרצוג
 לפי זה יש לומר שאם יש תאורה בחדר אוכל של הישיבה, שלא שייך לבר הטעם שלא יכשל בעץ ובאבן, ומשום כבוד שבת הרי הדליקו עליהם בביתם, שיש להם להדליק גרות שבת בחדר שינה שלהם וגם לברך ברכה על הדלקת הנרות, משום עונג שבת¹¹. ומה שמביא המשנה ברורה¹² על הדין שבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם צריכים להדליק גר שבת בחדרם, דמירי, שיש להם נשים... וכל שכן אם-אינו נשוי דמחוייב להדליק, דמשמע דדין זה לסמוך על מה שמדליקים עליו בביתו, אינו אלא בבעל שאשתו מדלקת עליו, ואם נאמר כן נבין את ה"כל שכן" של המ"ב. אבל זה אינו דיש לדחוק דכוונה המ"ב ב"כל שכן" לבחורים שאינם נשואים וגם לא מדליקים עליהם בביתם, אבל אה"נ שאם מדליקים עליהם בביתם, דינם שוה להלומדים מחוץ לביתם ונשיהם מדליקות עליהם בביתם.

ג. מעיקר הדין, מי שמדליקים עליו בביתו גרות חנוכה, יוצא ידי הובתו בהדלקה זו, אף שהוא במקום רחוק מביתו ואינו צריך להשתתף¹³. דין זה אינו דומה לכל שאר מצות דאוריתא או דרבנן, כי שם בעינן שיהא השומע עומד בסמוך למשמיע, וישמע ממנו את הברכה שמכוון להוציא, משא"כ כאן בגרות חנוכה. וי"ל שכך היתה התקנה שאפשר להוציא את חברו ע"י התקנה של גר איש וביתו או ע"י השתתפות, ואין זה חשוב אם עומד על גבו או לא. כנראה שהחובה של הדלקת גרות חנוכה הוא שיהא הגר של כל אחד דלוק בביתו, אבל אין זה חשוב אם הוא בעצמו הדליקו או שמישהו אחר הדליקו עבורו. בכל זאת מצאנו בשו"ע¹⁴ שצריך שהמדליק יכוון להוציא את בני הבית בהדלקת גרות חנוכה. ומחלוקת הראשונים, דבשלמא אם היה משתתף בפרוטתה במקום שהוא נמצא והיה שומע ברכה מבעל הבית ודאי שלא היה צריך לברך בעצמו כל ברכה, דשומע כעונה והרי כבר הודה על הנס¹⁵. אבל אם אינו משתתף בפרוטתה, כי סומך הוא על מה שמדליקים עליו בביתו, כי אז לדעת השו"ע¹⁶ כבר נפטר גם בברכת מי שמדליק עליו בביתו. ואילו המ"ב¹⁷ מביא בשם המרדכי שצריך לברך על הראייה להודות לה' ית' על הנס ולברך שהחיינו¹⁸. ויש להסביר, כמו שמובא בב"ח¹⁹, דישנם שני חיובים לגבי גר חנוכה, א. על ממונו וביתו של האדם, לפרסומי ניסא, ובוה יוצא מה שאשתו מדלקת עליו; ב. על גוף האדם, דהיינו שהוא צריך לתת הודאה לה' ית' על הנס, ואין האשה פוטרתו כי אם מן החיוב של ממונו וביתו, אבל החיוב של גופו, דהיינו ההודאה, אין האשה פוטרתו, ולכן צריך לברך כאשר יראה את הנרות. מסקנת המ"ב, שספק ברכות להקל, ואינו מברך אא"כ יודע שלא מדליקים עליו בביתו.

11 עיין סי' רסג במ"ב ס"ק מה ומו. 12 שם ס"ק כח. 13 סי' תרעז במ"ב ס"ק ב.
 14 ע"ש במ"ב ס"ק ב. 15 סי' תרעז שעה"צ ס"ק י. 16 שם ס"ע ג. 17 שם ס"ק ו.
 18 ע"ש בשעה"צ ס"ק ט, דכן נראה דעת רש"י, ע"ש שבת כג א ד"ה הוואה, דמשמע מלשונך „שלא הדליק עדיין" דאפילו הוא בעצמו ידליק לאחר זמן אלא דעכשיו רואה גר חנוכה, ג"כ מברך, ועיין שו"ח אבי"ו או"ח סי' תקו, וצ"ע. 19 סי' תרעו.

אלא שמצינו גם בה' שבת, לענין הדלקת נרות שבת, שאם כולם משתתפים יחד, שאחד מדליק ויברך ויכוין להוציא כולם בברכתו וגם הם יכוונו לצאת בברכתו²⁰. וכאן יש להקשות, שאם כל אחד נתן פרוטה להשתתף בנרות שבת, כמו שמבואר שם, למה צריך עוד שישמע את הברכה, הרי כאן לא שייך פרסומי ניסא, כמו בחנוכה. ואיפה מצאנו, שאם האשה בביתה מדליקה נרות שבת, שכולם ישמעו את הברכה ממנה. וכאן עדיף טפי, כי במקרה של המשנה ברורה, שהנשים בביתן כבר הדליקו עבור בעליהם, במקום שנמצאים, ומשום כבוד שבת כבר יצאו, ולמה צריכים עוד פעם להדליק בברכה ולשמוע כל אחד את הברכה, ורק משום עונג שבת שלא יכשל בעץ ובאבן²¹. ועוד, למה לא יוכל אדם לעשות את חברו לשליח להדליק נרות שבת, אפילו הוא לא נמצא כאן, והשליח מברך הברכה על ההדלקה, כמו שמבואר בשו"ע²².

ד. נפסק בשו"ע²³, דאפילו מי שמדליקים עליו בביתו, אם יש לו במקום שהוא נמצא פתח פתוח לעצמו, דצריך להדליק בפתחו. ובמ"ב²⁴ ובביה"ל²⁵ מובא המהרי"ל, דכמו דבזמן הגמרא היה חשד למי שיש לו פתח פתוח לעצמו ויאמרו שלא הדליק נר חנוכה, ולכן מדליק לעצמו, — כן גם בזה"ז שכולם מדליקים בפנים, אפילו יש מי שמדליק עבורו בביתו, מ"מ יש חשד, שלא כולם ידעו שמדליקים עליו בביתו, ולכן צריך הוא להדליק לעצמו, ובפרט היום שמנהג כל העולם להיות מן המהדרין, נר לכל אחד, ודאי שקיים החשש שלא הדליק נר-חנוכה²⁶. מתוך דברי השו"ע והרמ"א אין הכרע אם סובר כדברי המהרי"ל האלה או לא²⁷. ובמ"ב²⁸ מסיק, דאם יש לו חדר מיוחד, דישראל החמיר כדברי המהרי"ל, אלא דלא יברך על הדלקה זו²⁹, אבל אם אין לו חדר מיוחד יכול הוא לסמוך על מה שהדליקו עליו בביתו³⁰.

ה. בשו"ת מהרש"ם³¹ מבואר, שמי שנוסע ברכבת כל הלילה, הרי זה כשוכר לו דירה לאכול ולישן שם, ולכן חייב להדליק ברכבת. מבואר מתוך דבריו, דדוקא אם נשאר לפחות כל הלילה במקומו, כי אז חייב להדליק שם, ויוצא הוא בהדלקה זו ידי חובתו, אבל אם היה נשאר ברכבת רק זמן מועט, אין זה מקומו להדלקת נרות חנוכה. וכן נמצא גם בשו"ע³², דמי שסועד אצל חברו באקראי ויש לו בית באותה העיר, דצריך הוא ללכת לביתו ולהדליק שם נרות חנוכה.

ו. על פי ההקדמות דלעיל יש לסכם את הדינים:

1. מי שנמצא בדרך בזמן ההדלקה, עליו לחזור לביתו ולהדליק נרות

20 סי' רסג במ"ב ס"ק ל. 21 עיין קצוה"ש סי' עד בבדה"ש ס"ק כב.

22 סי' רסג במ"ב ס"ק כא. 23 סי' תרעו ס' א. 24 ס"ק ז. 25 ד"ה פתח.

26 ע"ש שעה"צ ס"ק י. 27 ע"ש בביה"ל סוד"ה פתח. 28 שם ס"ק ז.

29 ע"ש ס"ק ה. 30 שם ס"ק ז. 31 ח"ד סי' קמו. 32 סי' תרעו במ"ב ס"ק יב.

חנוכה. ולכתחילה לא יטמוך אצל עמיה שמדליקים עליו בביתו, כי מצוה בו יותר
מבשלוcho³³.

2. בחור ישיבה, אשר במשך היום נמצא בישיבה, ובערב בא הביתה
לאכול ולישון, לכתחילה ילך לביתו וידליק, להיות מן המהדרין, אבל לא ידליק
נרות חנוכה בישיבה, כיון שאין זה מקומו³⁴. אם אינו רוצל לבטל תורה, ולא יוכל
ללכת לביתו ולחזור ללימודו, וכן בת שאינה רגילה להדליק נרות חנוכה,
להיות מן המדרין ומהדרין מן המהדרין, (וטעמים רבים נאמרו בו³⁵), אם
אמנם מדליקים עליהם בביתם, הרי הם במקומם שומעים את הברכות מאחר
שמדליק, ויוצאים בו גם ידי פרסום. הנס להדות לה' ית'.

3. מי שנמצא רחוק מביתו, וא"א לו לחזור, אם מדליקים עליו בביתו,
יצא ידי הדלקה, אלא שאם יש לו חדר מיוחד נכון להחמיר כדעת המהרי"ל
ולהדליק במקומו, דין זה נאמר אפילו בזמננו שכולנו מדליקים בפנים³⁶, וטוב
יעשה אם ישמע ברכה מאחר שמדליק במקומו, או ישער ויודרו להדליק,
ובברכה, לפני הזמן שמדליקים עליו בביתו³⁷. אין לו חדר מיוחד, אלא גר הוא
יחד עם בעל הבית, אם כי לא חוששים בכה"ג לשיטת המהרי"ל³⁸, מכל מקום
נכון יותר להדליק בנפרד³⁹. וגם כן ישמע את הברכות מאחר או ידליק לפני
הזמן שמדליקים בביתו.

4. מי שנמצא רחוק מביתו, ואי אפשר לו לחזור, ולא מדליקים עליו
בביתו, — אם סמוך הוא על שלחן בעה"ב בקביעות, הרי הוא כאנשי ביתו⁴⁰;
אם אינו סמוך על שלחן בעה"ב בקביעות, אפילו אם מזמינו בעל הבית מזמן
לזמן, צריך הוא שישתתף אתו בפרוטה⁴¹, או בעל הבית יקנה לאורח באחד
מדרכי הקנין⁴² חלק בשמן כמתנה⁴³. מכל מקום, אם אפשר, יהדר אחרי נרות
חנוכה להיות מאלה המהדרין מן המהדרין⁴⁴.

33 שם במ"ב. 34 והראיה ממ"ב ס"ק יב.

35 עיין שבת י"א ב בחי' חת"ס ד"ה והמהדרין, א"א מה"ת סי' תרעה סע' ג.

36 סי' תרעו במ"ב ס"ק ז. 37 שם במ"ב ס"ק טו. 38 ע"ש במ"ב ס"ק ז.

39 שם במ"ב, וצ"ע בדבריו כמה שמציין לס"ק ג, הלא דבריו שמה אינם אלא אליבא

דמהרי"ל וכמבואר שם בשעה"צ ס"ק י ולדעת הא"ר, וכאן הלא הביא שטת המ"א דבאין

לו חדר מיוחד דיכול לסמוך על אנשי ביתו ולא לחשוש לשטת המהרי"ל, ועיין בביה"ל

ד"ה לעצמו. — ויל"ע, בכה"ג שאשתו מדלקת בביתו עבורו, ואין בו עוד משום הדור

מצוה שהוא ידליק במקומו להיות מן המהדרין מן המהדרין, אלא שהוא מדליק משום

פרסומא הנס, עיין סי' תרעו סע' ג ברמ"א, אחרי ששמע ברכה מאחר המחוייב כאן

להדליק, אי בעינן שידלקו נרותיו כשיעור, או נימא דהוה דומיא דנרות ביהכ"ג, די"א

דלא בעינן שיעור, עיין שו"ת מלמד להועיל אר"ח סי' קכא, וע"ע סי' תרעג במ"ב ס"ק יג.

40 סי' תרעו במ"ב ס"ק א. 41 ומשמע כאן דבקניית מצות מעות קונות, עיין סי'

תרנו בביה"ל ד"ה ועיין לקמן. 42 סי' תרעו בשעה"צ ס"ק ט.

43 שם במ"ב ס"ק ד. 44 שם במ"ב ס"ק א וג.

ו, "קביעות" זו לא מצאנו לו בירור, כי מצד אחד "מובא בביה"ל⁴⁶ על מי שהולך לבית חותנו, "בקביעות" למשך כל שמונת ימי חנוכה, כי אז מקום הדלקתו הוא לא בביתו, הגם שהזכור באקראי לביתו, אלא רק בבית חותנו. מאידך, לענין הדלקת גרות שבת מצאנו, שהמ"ב⁴⁷ משהו בין הדלקת גרות שבת להדלקת גרות חנוכה, והוא מציין לעיין בה' חנוכה, ואין הוא מזכיר כלל את ענין "קביעות", אלא רק אם סמוך הוא על שלחן בעה"ב, כי אז נפטר בגרות בעל הבית. ויתר על כן, כפי שמבואר לעיל בשם שו"ת מהרש"ם, מ' שנסוע ברכבת, אפילו רק ללילה אחד — הרי זה מקומו וחייב שם להדליק.

5. בחורים או בחורות הגרים במשותף בחדר או בדירה חוץ לביתם, ולא מדליקים עליהם בביתם, הרי הם משתתפים יחד בקניית גרות חנוכה ואחד מוציא את כולם; הבנים יהדרו שכל אחד ידליק, לקיים את הדין של מהדרין מן המהדרין⁴⁸. אבל ודאי גם הבנות אינן יוצאות במה שהן הולכות, "לשמוע" את הדלקת הנרות בבית אחר שמדליקים גרות חנוכה, וגם אם משתתפות שם בהוצאות קניית הנרות, אינן יוצאות, שהרי אין זה מקומן.

45 סי' תרעו סע' א ד"ה במקום.

46 סי' רסג ס"ק לג. 47 וי"ל דבבנות לא שייך הדור זה, כיון דמעיקר הדין אשה לא בכלל אינה מדליקה, אלא דבנ"ד משום דגם היא הייתה באותו הנס חייבת היא להדליק, אבל לא יותר מכן.

הערות ותיקונים במשנה ברורה

הלכות חנוכה ופורים

סימן תר"ע. במ"ב סוס"ק ז' צריך להיות „בבית המקדש“.

סימן תר"ע. במ"ב ס"ק י'. שהאכילה יהודית. היא היתה בתו של יוחנן כה"ג. בפיוט לחנוכה [מובא ברש"י יחזקאל כא, יח] מבואר שהיו שני דברים נפרדים, בתחילה היה הענין עם בת חשמונאי ושמה היה חנה וקמו עליהם בני חשמונאי והרגום. ואחר כך בא עליהם הלופרניש למלחמה, ואז הופיעה יהודית והצילה את העם מידו.

סימן תר"ע. במ"ב סוס"ק י"ב. וכן באלם השומע ואינו מדבר. והפמ"ג שנקט דינו בהרש, כתב כן לאפוקי ממגילה כמבואר בסימן תרפ"ט סעיף ב' עיי"ש. סימן תרע"א. בשער הציון אות ה'. צ"ל הכתב סופר.

סימן תרע"א. בביאור הלכה ד"ה ומותר. אין זה הידור מפני שהגרות הם בעיגול, חיי אדם כלל קנד, י. ועיין בפמ"ג תרע"ה בגרות חנוכה מגוש אחד עם שמונה פיות דמותר. וע"ע בסוף סימן תרע"ו.

סימן תרע"א. בשעה"צ אות ל"ג. צ"ל למעלה מכ' אמות. תרע"א. שה"צ אות לז. מחה"ש ופשוט. אינו פשוט כל כך, ראה מה שכתב הוא עצמו בסימן תרע"ה סק"ו. ועיין בפמ"ג ובאר"ר סק"ב.

תרע"א. סעיף ד' בהגה. ומסדרן ממזרח למערב. ובסדור הגריעב"ץ כתב העיקר שמסדרן מצפון לדרום [וכשיטת הרמב"ם]. וראה בשערי תשובה.

תרע"ב. במ"ב סק"א. וכן נהג הגר"א. לשון זה לקוח מהחיי אדם. והיינו לענין זה שהדליק קודם מעריב. ולא לענין תחילת שקיעה שניה ופשוט, וכמו שכן מנהג ירושלים הנוהגים עפ"ד הגר"א ז"ל להדליק עם השקיעה ממש. ושמעתי על גדול אחד זצ"ל שהיה נוהג להדליק עשרים דק אחר השקיעה, ושאלתי לגיסו הגאון שליט"א מה מקור מנהג זה שהוא בנגוד לדעת הגר"א והשיבני טעמו בזה איני יודע, ואולי נהג בזה כמנהג אבותיו זצ"ל.

תרע"ב. במ"ב סק"ד. ובסימן תרע"ה סק"ח כתב שיכבנה קודם.

תרע"ה. במ"ב סק"ג. בסימן תרפ"ט. עיי"ש בשער הציון אות י"א.

תרע"ו. בשעה"צ אות ה'. שגמר כל הברכות. צ"ל קודם שגמר להדליק כל הנרות.

תרע"ו. במ"ב סק"א. ולדעת הי"א הנ"ל גם בזה יברך תמיד על הגר הראשון שהוא עיקר המצוה. ונראה דבזה יעמיד הגר הראשון לצד שמאל כו',

ולפי זה במנורה שיש לה חצי פרוטה תל"א קל"ח הקא"ג לשנות סדר הנחתן, וגם בלא"ה צ"ע דמה היכר יש על עיקר המצוה הראשונית אם מביא גר מביתו ומניח מצד שמאל אם אינו מדליק בצד ימין גם עתה, דמה קובעות הגרות המונחות בקופסה מה ראשון ומה שני, ורק המקום הוא הקובע, וכל שאינו במקומו לאו כמקומו דמי.

תרע"ו. במ"ב סקי"ד. לדינא אין לנהוג כן. ועיין לקמן סקט"ז שאין למחות ביד הנוהגין לכרך וצ"ע.

תרפ"ג. בסופו. האבל עצמו לא יאמר הלל. כן פסק החיי אדם קנ"ד, מ וקצור שו"ע ר"ו, ה ושלחן גבוה. והגרש"ז קלא, ה פסק דאומר. ונעלם זה מהאינצקלופדיא תלמודית כרך ט. מיהו עכ"פ לא יברך דספק ברכות להקל. ובהגהת החת"ס סימן קל"א מביא מא"ר דבחנוכה יאמרו בבית האבל, דלא כהמג"א, ושכן עיקר, וכ"כ בהגהת הגרעק"א על דרך החיים. ותימה על המ"ב שם סק"כ שלא הביאם. ראה בספר זה השלחן ח"ג.

תרפ"ה. בענין פרשת פרה. כתב המ"ב וז"ל השלישית היא פרשת פרה אדומה, והיא בשבת שקודם פרשת החודש שכן היה שריפתה במדבר סמוך לניסן כדי להוות בה את ישראל מיד אחר הקמת המשכן כו'. ומהתימה דאישתמיטתיה לפי שעה דברי רש"י על אתר במגילה כט, א במשנה בשם הירושלמי א"ר חייא בדין הוא שיקדים החודש לפ' פרה שהרי בא' בניסן הוקם המשכן ושני לו גשרפה פרה, ומפני מה הקדימוה, שהיא טהרתן של ישראל. וע"ע ברש"י גיטין ס, ב.

תרפ"ט. בשה"צ אות יא. לידי חיוב דרבנן. ר"ל לידי חד דרבנן, מחצית השקל.

סימן ת"ר סעיף ג'—בענין שהחיינו על השופר ביום שני של ראש השנה—ויש אומרים לאומרו. וכתב במ"ב סק"ז משום דהא היום אין יוצאין התקיעה. וכתב בשער הציון אות ה' ולא אבין היטב דהא גם לענין קידוש אנו חייבין לעשות ביום שני בפני עצמו ואפ"ה ס"ל דכיומא אריכתא דמיא. ולדעתי הדבר מובן היטב דחילוק גדול יש, דלענין תקיעה אם אתמול חול לא מהני התקיעה כלל, משא"כ לענין קידוש אף אם אתמול חול, עכ"פ לא גרע מתוספת יום טוב דאפשר לקדש ולומר שהחיינו, ועדיף מיניה דחז"ל ציוו עלינו לעשות כן. וראה בחזו"א מועד קלא ז. ויש להעיר דבליל שני של יוטש"ג לא יקדש אלא בלילה דוקא ואולי גם לענין תפלה וכן הדלקת גר של יו"ט, דאל"כ נראה כמולול ביו"ט ראשון כאילו הוא חול ומוסיף מחול על הקודש.

בין מנורת בית המקדש לנו חנוכה

(א) ב„המעין“ גליון תמוז תשכ”ט (כרך ט’ גליון ד’, עמ’ 42 והלאה), במדור „על ספרים ועל סופרים“ מביא מר יונה עמנואל קושית בעל ערוך השלחן והמנ”ח על פסק הרמב”ם בהל’ ביאת מקדש פרק ט’ הל’ ז’ דמותר לזר להדליק המנורה אם הוציאה כהן לחוץ, והראב”ד מסכים עם הרמב”ם בדיעבד, ובתל’ חנוכה פרק ד’ הל’ ט’ פסק הרמב”ם כהגמרא שבת כ”ב ע”ב „הדליקה בפנים והוציאה לא עשה ולא כלום“, והערוך השלחן מוסיף „אמנם הגמרא ביומא ג”ד אומרת שהדלקה לאו עבודה היא וכו’ ועל הגמרא לא קשה הנוכל לומר שעבר ונכנס או שהיה שוגג על הכניסה אבל דברי הרמב”ם צ”ע“. והמנ”ח מביא ג”כ מהספרא אמור כ”ד ד’ „יערוך אותו לפני ד’ — שלא יתקן בחוץ ויכניס בפנים“. כותב המאמר הנ”ל מביא מה שכתבו בזה הכלי המדה, האור שמח ועוד, וגם מציע תירוץ משלו. וב„המעין“ גליון תשרי תש”ל כותב הרב מהר”ם בלומגפלד שליט”א בענין זה ומביא מספרו אור עולם תירוץ על קושית המנ”ח מהספרא הנ”ל.

(ב) והנה לבאר קצת נאמר, בעוד שהערוך השלחן מקשה על סתירת הרמב”ם מהל’ ביאת מקדש על הל’ חנוכה בקיצור גמרץ, מקשה המנ”ח אותה הקי’ ביתר ביאור, והוא דברדאי מה שכתב הרמב”ם „לפיכך אם הטיב כהן את הנרות הוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן“ הוא משום דבהיכל אסור לזר ליכנס, וע”כ כתב הרמב”ם „והוציאן לחוץ“ וא”כ קשה הא במנורה חאי הדלקה עושה מצוה ולא הנחה דאי לא לא היה דוחה שבת וכו’ וכמבואר להדיא ברש”י שבת כ”ג, ואי הדלקה עושה מצוה, הדלקה במקומה בעינן ואי הדלקה בפנים גבי נר חנוכה לא עשה ולא כלום. א”כ כאן במקום המנורה בהיכל, בודאי צריך להדליק במקומה היינו בהיכל ושלא במקומה לא מהני ואיך כתבו הרמב”ם והראב”ד דהדלקתן בחוץ כשר הא הדלקה במקומה בעינן, כל זה מצד הסברא, ואחר כך — מחזק המנ”ח את הקושיא — האיך אפשר לומר שאין קפידה במה שמדליקין חוץ להיכל, הא מפורש בספרא אמור — יערוך אותו לפני ד’ — שלא יתקן בחוץ ויכניס בפנים — ואיך חלקו על הספרא.

(ג) והנה שערי התירושים לא נגעלו ונביא רק קצתם בקיצור גמרץ ומה שיש להעיר על דבריהם. המהר”ם שיק בספרו על תרי”ג מצות מתרץ דהא דאמרינן הדלקה במקומה בעינן זה דוקא בנר חנוכה וכו’ ועיקר פרסום הגם הוא בשעת הדלקה והברכה ולכן אמרינן דאם הדליק מבפנים והוציא לחוץ לא יצא וכו’ משא”כ במנורה המצוה שידליקנה ולכך אפי’ אי מוציאה לחוץ והדליקה והניחה אחר כך במקומה שפיר דמי. וכבר קדמו בזה בספר שיח יצחק על יומא (פירוש ותיקון תוס’ ישנים כ”ה) והביא כן בשם ספר לחם יהודה פרק ט’ מהל’ ביאת מקדש שתירץ כן.

(ד) ובהגהות לבנת המנחה על המנ”ח העיר על מהר”ם שיק שהעלה דבמנורה כשר הדלקה שלא במקומה, הא המנ”ח מביא מדברי רש”י שכתב כן מפורש, ולא הבנתי דאף דאמרינן במנורה הדלקה עושה מצוה אין זה שייך שיהי’ דוקא מבפנים, אלא גם בהוציאן לחוץ והדליקן ג”כ כשר, ובחנוכה שאני, ועיין בשו”ת שו”מ מהדר

ג' ח"ב ס' ע"ה שמביא בשם ספר יד דוד על יומא שהקשה כיון דהדלקה עושה מצוה וא"כ כל שהדליק בחוץ לא הר במקומו וכו' וא"כ לפסול כשהדליק מבחוץ, והיד דוד כתב שהוא קושיא עצומה, וע"ז כתב שם השר"מ, ואני תמה דזה לא קשה דכל שמכניסו בפנים רק שהדליק מבחוץ כשר למ"ד הדלקה עושה מצוה¹.

(ה) ובשו"ת מנחת שי ס' ל"ג רצה לתרץ קר המנ"ח מש"ס שבת כ"ב — דאם הדליק נר חנוכה מבפנים והוציאן לחוץ פסול משום דהדלקה עושה מצוה, שאיירי שהדליק את הפתילה בתוך השמן, ומ"ש הרמב"ם — והוציאן לחוץ מותר לזר להדליק מיירי שהפתילה היא בלא שמן עיי"ש, ולדעתי במחכ"ת הרמה אין בזה שום טעם ולא ניתן להאמר.

(ו) בעל המאמר הנ"ל ב, המעין הביא מה שמתרץ הכלי חמדה פ' תצוה את דברי הרמב"ם, דאף דהרמב"ם פסק שזר מותר להדליק מבחוץ — היינו דוקא הדלקה אבל לא הטבה — שצריך להיות דוקא מבפנים ע"י כהן, והספרא שכתב שלא יתקן מבחוץ הכוונה על הטבה, ואין הספר תחת ידי לעיין שם, אבל ראיתי לאחד קדוש מדבר מרן הגאון רי"ז הלוי בחדושי ליומא, שלא הביא את קר המנ"ח, והרגיש בעצמו שדברי הרמב"ם סותרים, וכתב לפרש באופן הנ"ל — דהרמב"ם מפרש — דדברי הספרא קיימי לענין הטבה ולא לענין הדלקה, וכדאיתא הכי להדיא בדברי הרמב"ם פ"ג מהל' תמידין ומוספין דפירושא דיערוך הוא ההטבה הדישון עיי"ש, וע"ז דכתיב לפני ד' שלא יתקן מבחוץ ויכניס, והכי משמע מלשון הרמב"ם בפ"ט הל' ביאת מקדש שם שכתב אם הטיב הכהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן, הרי דדקדק בלשונו דההוצאה לחוץ היתה אחר ההטבה, והיינו משום דהטבה מיהא צריכה להיות בפנים בהיכל דוקא — והיינו משום דרשה הנ"ל דתו"כ שלא יתקן מבחוץ ויכניס דבעינן שהעריכה תהי' לפני דוקא. זה תוכן דבריו והוא ממש כמו שמתרץ הכלי חמדה.

(ז) הנה רבינו שם כתב בתוך דבריו — „ויעו"ש בפי' הראב"ד דמפרש לה דקאי על ההדלקה שלא יוציא את המנורה וכו' רק ידליקנה בהיכל, אבל בהרמב"ם פ"ט מהל' ביאת מקדש מבואר להדיא דהדלקה יכולה להיות גם מבחוץ וצ"ל דמפרש דדברי הספרא קיימו לענין הטבה“.

לכאורה לפי דרכו של רבינו שתופס דהראב"ד מפרש דהספרא בהדלקה ממש שלא ידליק מבחוץ, א"כ לא קשה על הרמב"ם שהוא מפרש דהספרא מיירי בהטבה, אבל מ"מ קשה על הראב"ד — שמודה להרמב"ם בדיעבד טאם זר הדליק מבחוץ כשר ואיך יפרש את דברי הספרא, וכמו שהקשה המנ"ח גם על הראב"ד. ואין לומר דהראב"ד יפרש את הספרא גם בהטבה הדלקה — ושלא יתקן מבחוץ היינו הדלקה וגם הטבה אבל הדלקה לחוד מותר בדיעבד, זה אינו. דהראב"ד שם מפרש את הספרא משום שאסור לטלטל את המנורה — שלא יעקרנה ממקומה, ולמה צריך לזה? הא בלאו הכי אסור לעשות הטבה בחוץ, ואולי אה"ג, רק הראב"ד קושטא

1. השר"מ שם הקשה — כיון דהדלקה עושה מצוה למה כשר בזר בכלל הא כתוב יערוך אותו אהרן ובניו. ופלא — הלא הוא קר' הראשונים, ותיצם גודע בזה.

קאמר דאסור לעקור את המנורה ממקומה הבאמת אף אם היה מותר לעקור את המנורה ממקומה אסור לעשות הטבה והדלקה מבחוץ.

(ח) וראיתי בהגהות על המנ"ח מאת הרב ר' זאב וואלף לייטער שהעיר על דברי הכלי חמדה ממה שכתב הרמב"ם בספר המצות מצוה כ"ה, שנצטוו הכהנים להדליק נרות לפני ד' והוא אמרו ית"ש יערוך אהרן ובניו וזאת היא מצות הטבת הנרות, וכן הוא ברמב"ם ה' תמידין ומוספין שהדלקת הנרות היא הטבתן, א"כ שפיר הק' המנ"ח דהרמב"ם לשיטתו א"כ מדיליף מיני' דהאי קרא שלא יתקן בחוץ ויכניס וממילא מבואר דפסול הטבה דהיינו מבחוץ, וקשה להרמב"ם דמכשיר הדלקה מבחוץ, ולא ידעתי כוונתו, הא גם מרן רי"ז הלוי מפרש כן את הספרא שמייירי שלא ייטיב מבחוץ ומביא כן מדברי הרמב"ם הלי' תמידין ומוספין, ומה בכך שהרמב"ם כתב בספר המצות שנצטוו הכהנים להדליק נרות וכו' וזאת היא מצות הטבת הנרות — ר"ל אם הכהן עושה בפנים או הוא מטיב ומדליק את הנרות, ואם הכהן הטיב את הנרות מבפנים והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן — הדלקה דוקא, והספרא מייירי שהכהן לא ייטיב את הנרות מבחוץ ויכניס מבפנים וזה פשוט.

(ט) ובספר מקדש דוד הל' עבודת פסולים רוצה לתרץ את קו' המנ"ח על הרמב"ם מהספרא הנ"ל, ונעתיק את הסוגיא ביומא כ"ד, „אלא מעתה זר ססיד את המנורה ליהייב" ופירש רש"י בבוקר היו מטלקין את הנרות של זהב מן המנורה וכו' וחזרין וקובעין אותם בה². הדליק ליהייב (ואמאי אמרינן לעיל ד' עבודת ותו לא רש"י) הדלקה לאו עבודה (וע"כ זר שהדליק אינו חייב משום דלאו עבודה) ובספר הנ"ל לאחר שהביא קו' המנ"ח על הרמב"ם מהספרא כתב — „ולפענ"ד נראה מקור להרמב"ם מהא גופא דאמרינן ביומא דזר שהדליק את המנורה פטור משום דהדלקה לאו עבודה היא, ואם היה הדין שאינו רשאי להדליק בחוץ וצריך דוקא ליכנס להיכל, א"כ ההדלקה אי אפשר בזר מטעם שאינו יכול ליכנס לפנים, א"כ כיון דעבודה זו מסורה רק לכהן משום איסור כניסה היה זר חייב עליה מיתה כמו דישון מזבח הפנימי דג"כ לאו עבודה היא דא"צ בגדי כהונה וזה דאינה בזר הוא ג"כ

2 ולא ידעתי למה מפרש רש"י כמ"ד במנחות פ"ח דנרות לא היו קבועין במנורה. ומצאתי בספר שיש יצחק על יומא שכבר העיר על זה וכתב — דאע"ג דפ' במה מדליקין כ"ב ע"א קאמר תלמודא — והא הכא כיון דקביעי נרות וכו' וכ"פ הרמב"ם פ"ב מהל' תמידין ומוספין וכו' ואפשר דמדלא קאמר שדישון משמע כמ"ד זה דלאחר שהיה פורקו היה חוזר ומסדרו וכו'. ע"ז יש להעיר קצת דהספרא נקט לשון „שלא יתקן" ומפרש שם הראב"ד דמייירי שלא יוציא את כל המנורה לחוץ (כמו שנבאר לקמן) והיה לו לנקוט הלשון „שלא יסדר" ואולי „לא יתקן" הוא כמו „לא יסדר".

3 עיין בשפת אמת יומא כ"ד שמביא ראי' להרמב"ם דהדלקה כשרה אף לתחלה בזר מדלא חשיב לה בין הפייס עיי"ש. ועיין בתוס' יו"ט פרק ו' תמיד שהביא בשם הרשב"א שכתב — ועוד שהדישון היא עבודה ועליו מפייסים אבל הדלקה אינה עבודה ולא מפייסים עליה. ועיין בתוס' יו"ט פרק ד' יומא משנה ב' בסופו שכתב אעפ"י שיש לדחוק ולומר דס"ל (להרמב"ם) דדישון המנורה היה בפייס ע"י כהן הדיוט וההדלקה עצמה בכה"ג (ביום הכפורים).

רק משום איסור כניסה ומ"מ היה זר חייב עליה מיתה, אילו לא היה עבדת סילוק, וע"כ דאפשר להדליקה בחוץ וא"כ אין זו עבודה המסורה לכהונה דוקא, דאף זר יכול לעשותה ומש"ה ליכא משום זרות אף אם מדליקה בפנים, עכ"ל המקדש דוד.

(י) וכמה מזור הדבר — ולא ניתן להאמר כלל, חדא אין זה שום דמיון כלל לדישון מזבח הפנימי והמנורה, משום דשם צריך כהונה רק דאין צריך בגדי כהונה, אבל בזר אסור, ואם זר נכנס ודישן את מזבח הפנימי והמנורה; היה חייב מיתה משום דזה צריך כהן דוקא, ומה בכך שא"צ בגדי כהונה, אבל עבודה בכהן מיקרי, ורק משום דהוי עבודת סילוק אינו חייב, אבל אי אמרינן דהדלקה לאו עבודה אף אם נכנס בשוגג, או אפי' במוזד והדליק אינו חייב מיתה כלל משום דהדלקה לאו עבודה היא לגמרי ומה לזר ליכנס בהיכל, משום זה אין הדלקה נעשית עבודה, הערוך השלחן כתב בפשיטות — דעל הגמרא גופא לא קשה כלל משום דמיירי שהזר נכנס שמה בשוגג או במוזד.

ועוד בכל הני דפריך הש"ס שם — זר שסידר את השלחן לחייב ומשני איכא סידור בויכין ואינה עבודה תמה ואינו חייב. ומה בכך מ"מ אסור לזר ליכנס שמה והוי עבודה רק בכהן, וכי הדלקה שאינה עבודה כלל גרועה מעבודה שאינה תמה? וגם בדישון מזבח הפנימי והמנורה מה בכך שהיא עבודת סילוק מ"מ הא אסור לזר ליכנס ורק הכהן יכול לעשות עבודת הסילוק, אלא ודאי דמה שאין יכול ליכנס בהיכל מפני זה לא מיקרי עבודה שצריך כהן, ואפי' לא היה זר רשאי להדליק בחוץ, לא היה זר חייב אם נכנס בהיכל והדליק כי הדלקה בעצם היא לאו עבודה.

וכן כתב הרשב"א מובאים דבריו בתוס' יו"ט פרק ו' תמיד (עיין בהגה' 3 לעיל) — שהדישון היא עבודה ועליו מפיסים — אבל הדלקה אינה עבודה ולא היו מפיסים עליה, הרי שכתב דהדלקה אינה עבודה כלל אף שאסור לזר ליכנס שמה, וכל דבריו שם ב"מקדש דוד" בלתי מובנים.

(יא) ובהיותי בזה ראיתי במהר"ם שיק על תרי"ג מצות, מצוה צ"ח שהביא את דברי המנ"ח שהקשה על הרמב"ם — „אלא שתמה על הרמב"ם שהרי אמרו בשבת כ"ב דהדלקה במקומה בעי' והאיך משכחת לה שידליק הזר, אם הלך להיכל כבר נתחייב מיתה, ואי הוציאו לחוץ הא הדלקה מקומה בעי' „ היכן גאמר שאם זר נכנס להיכל שחייב מיתה אם אינו משמש בעבודה שמסור לכהן. והמנ"ח לא כתב כן, אלא כתב שכוונת הרמב"ם הוא משום דזר אינו יכול ליכנס להיכל. וכבר רמז שם המנ"ח אל המל"מ פרק ט' ביאת מקדש. ושם האריך המל"מ בענין זה אם היא רק מעלה מדרבנן או מדאורייתא, אבל בודאי אינו חייב מיתה, וצ"ע.

(יב) ובספר אור עולם מהרב ר' מאיר בלומנפלד שליט"א הביא שר"ע ספורנו בפרשת אמור כ"ב ד' מפורש שאעפ"י שהדלקת הנרות כשרה בכהן הדיוט לדורות, אבל במשכן במדבר היתה ההדלקה רק ע"י כהן גדול, ולכן י"ל שההדלקה במשכן לפני ד' שלא יתקן בחוץ ויכנס, וכוונת הספרא שדוקא במשכן היה כן, ולדעתי זה אינו כי המעיין שם בספרא ובפירוש הראב"ד שם נראה שהספרא מיירי לדורות ולא רק על המנורה שהיחה במשכן, שהרי כתב שם — „על המנורה הטהורה על טהרה

של מנורה שלא יסמכם בקיסמים ובצורות, תמיד אף בשבת תמיד אף בטומאה".
 וכל זה גם לדורות ואידך נאמר שמה שכתב שלא יתקן מבחוץ קאי רק על המשכן 4.

(ג) במהר"ם שיק על תרי"ג מצות מתרץ את קו' המנ"ח על הרמב"ם מהספרא
 (א) דס"ל להרמב"ם דהאי לפני ד' ילפינן מינה שכל הנרות מצוותן שיאירו כל
 היום להעלות נר תמיד, והספרא קאי לאידך מ"ד דרק נר המערבי מצוותו להעלותו
 נר תמיד וא"כ האי לפני ד' מיותר ודרשינן מינ' להדלקה דוקא בפנים. (ב) דהספרא
 קאי רק על הגר המערבי, והרמב"ם קאי על שאר הנרות.

(ד) וארשה לי להציע דבר חדש לתרץ קו' המנ"ח על הרמב"ם מהספרא. זה
 לשון הספרא — „על המנורה הטהורה, על טהרה של מנורה שלא יסמכם בקיסמים
 ובצורות, יערוך את הנרות לפני ד' שלא יתקן מבחוץ ויכניס", וכתב שם הראב"ד
 בפירושו אות י"ד, „על טהרה פי' על גלויה של מנורה כדתנן ביומא ג"ח וסבר האי
 תנא שהנרות לא היו קבועין במנורה" ושם באות י' כתב שם הראב"ד „אי גמי
 שמוציא הנרות שבמנורה ולא היו קבועין במנורה כדאיתא לקמן. וא"ת הא אמרינן
 לקמן לפני ד' שלא יתקן מבהוץ ויכנוס, התם הכי קאמר שלא יוציא המנורה ונרותיה
 לחוץ ויכניסנה כשהיא נעקרת ויניחנה במקומה, אבל ידליק נרותיה בחוץ ויכניסם
 בבת אחת שהרי כולם הקשו זל"ו".

ולבאר את דברי הראב"ד נאמר — הנה בסוף חגיגה תנן במשנה „מטבילין את
 הכלים שהיו במקדש ואמרו להן הזהרו שלא תגעו בשלחן" ופירש רש"י — שלא
 יוכלו להטבילין את הרגל שא"א לסלקו ממקומו דכתיב ב' לחם פנים לפני תמיד,
 ובגמרא שם — תנא הזהרו שמא תגעו בשלחן ובמנורה, ותנא דידן מ"ט לא תני
 מנורה — מנורה לא כתיב ב' תמיד, ופירש רש"י תמיד האמור במנורה לא תמיד
 יומם ולילה קאמר אלא תמיד מלילה ללילה וכר' לפיכך כל היום אתה יכול לסלקה
 ולהטבילה וכו', ואידך כאן דכתיב נוכח השלחן כמאן דכתיב תמיד דמי, ואידך הוא
 לקבוע לה מקום הוא דאתא, ותיפוק לי' דכלי עץ לנחת הוא ולא מטמא וכו'.

הנה לכאורה לשיטת הרמב"ם דהמנורה צריך להאיר גם ביום מה משני הש"ס
 — מנורה לא כתיב ב' תמיד, וכבר הקשה כן המנ"ח שם במצוה צ"ח בסופו והגיה
 בצ"ע, ומצאתי בתפארת ישראל שם על המשנה חגיגה שכתב בפשיטות דגם
 להרמב"ם לא היה צריך להאיר כל היום, ולא ידעתי מנין לו זאת.

4 ועיין שם בבעל הטורים שכתב — „יערוך אותו אהרן ובאתה תצוה כתיב אהרן ובניו
 לפי שאחר שמתו נדב ואביהוא בהכנסה להיכל לא הניח אהרן לבניו ליכנס לבדם אלא
 היה נכנס עמהם וכו'". עוד שם בספר אור עולם מביא בשם המלבי"ם מהספרא קאי
 אליב' למ"ד שהנרות לא קבועין במנורה, ובאמת הראב"ד כתב שם כן בפירוש כמו
 שנביא להלן את דבריו, ולמה לו להביא מהמלבי"ם, ועל המלבי"ם אין תימה — שאולי
 לא ראה את פירוש הראב"ד ובימיו לא היה עוד גנדפס [פירוש הראב"ד גנדפס בשנת
 תרכ"ג, ואילו פירוש המלבי"ם לספרא בשנת תר"ן]. ויש שם טעות הדפוס במלבי"ם

טו) ואיך שיהי הרמב"ם בהל' מטמא משכב ומושב פי"א הל' י"א מביא להלכה לשון המשנה שההזרה היתה דוקא על שלחן ולא על המנורה. ובפרק ג' מהל' כלים הל' א' פסק הרמב"ם דכלי עץ העשוי לנחת אינו מקבל טומאה. והראב"ד שם השיגו וכתב שהוציא דין זה מש"ס חגיגה, והא התם אמרינן כן משום דאסור לטלטל את השלחן והמנורה, אבל לא היכי דליכא איסור טלטול.

והנה מה שכתב הראב"ד שאסור לטלטל את המגורר, אינו מובן כי קר. הש"ס. היה רק על השלחן דהרי כלי עץ, אבל על המנורה לא. היה קשה כלל היתה לו להראב"ד לומר מפני שאסור לטלטל את השלחן ומה ענין זה למנורה. וראיתי שכבר העירו על זה ועיין בטורי אבן בסוף חגיגה שם. והציעו שאולי היה לו להראב"ד גירסא אחרת בהגמרא.

יז) ואיך שיהי נראה דס"ל להראב"ד שאסור לטלטל את המנורה, ואף שהראב"ד ס"ל בפ"ג תמיד כרש"י דהמנורה לא היה מאיר כל היום, מ"מ אפשר דס"ל כמו שאמר הש"ס משום דכתיב נוכח השלחן, וכבר ראינו לעיל שהרמב"ם מביא להלכה את המשנה חגיגה שדוקא על השלחן היה ההזרה ולא על המנורה, ובדאי דס"ל דעל המנורה לא היו צריצין להזהיר כי מותר לטלטלה, אמנם הראב"ד לא השיג שם על הרמב"ם ומשמע דמודה לו, וע"כ לומר שמה שכתב הראב"ד שאסור לטלטל את המנורה היינו לתנא דברייתא ס"ל כן ולי' לא ס"ל כן, והנה הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ג הל' ו' פסק כמ"ד במנחות פ"ח דנרות של המנורה היו קבועין, וגם שם לא השיגו הראב"ד, וצריכים אנו לומר שמ"ש הראב"ד בפירושו להספרא שס"ל להאי תנא שהנרות לא היו קבועין במנורה הוא שלא כהלכה והוא עצמו ס"ל כהרמב"ם דהנרות היו קבועין במנורה, וגם מ"ש שם הראב"ד — שלא יעקרנה ממקומה — כלמר שאסור לטלטלה, הוא רק שס"ל להספרא כן, והוא שלא כהלכה והראב"ד ס"ל כהרמב"ם שמותר לטלטל את המנורה.

יח) ולפי"ז מה שכתב הספרא — שלא יתקן מבחוץ ויכניס אינו משום איסור הדלקה בחוץ, דאם היה כן, או גם אם אמרינן שהנרות לא היה קבועין היה אסור להדליק בחוץ, אלא האיסור הוא משום שאסור לעקור את המנורה ממקומה, משא"כ אם הנרות לא היו קבועין, וא"כ הספרא הוא שלא כהלכתא, דס"ל דהנרות לא היו קבועין, והרמב"ם פסק שהיו קבועין והראב"ד לא השיגו, שהספרא ס"ל שאסור לטלטל את המנורה, והרמב"ם ס"ל שמותר לטלטלה, ואילו הראב"ד מודה לו בזה ואין איסור הדלקה בחוץ כלל, והדלקה אינה עבודה ומותר גם לזר להדליק ולהראב"ד רק בדיעבד ואין שום קושיא על הרמב"ם והראב"ד מהספרא.

ר' אייזיק טירנא ותולדותיו

בספרי „תולדות יהודי ברטיסלבה (פרשבורג)“ ע' 20 כתבתי: „לפי כמה מהיסטוריוניה של קהלת פרשבורג, היה לערך 1410 רב הקהלה וראש ישיבה בפרשבורג ר' אייזיק טירנוי, בעל המנהגים. אין אנו יודעים מי הקדימו ברבנות וכן מי מילא את מקומו אחריו“.

הסתייגתי מחיובה של ההנחה הזאת במלים: „ואולם לא מצאתי כל מקור קדום לכך“. במאמר זה ברצוני להתעכב על נושא זה במיוחד ואגב אעיר גם על נקודות אחרות בחיי ר' אייזיק.

עדיין לא נכתבו תולדותיו של ר' אייזיק ואין שום נתונים לעת עתה, שעל יסודותיהם, הן תכתבנה. הוקרים פירסמו פה ושם על כמה פרטים בחייו, אבל גם פירסומים אלה בנויים על רמזים והשערות. שנת הולדתו ומקומה אינה ידועה. גם שנת פטירתו ומקום קבורתו בלתי ידועים הם. הוקרים הדנים עליו או על תקופתו וספרו, זהירים שלא לנקוט בתאריך מדויק בפרטים. ואלה שהעיון לציין תאריך של שנה או זמן מצומצם, באו בסתירה גם עם עצמם, או שדבריהם נדחו ע"י אחרים שבדקו אחריהם.

הנהגה כמה דוגמאות: ליבוש לעף² קובע, „שר' אייזיק טירנא היה חי במחצית השניה של המאה ה-15“ למספרם, כי הוא הראשון המשתמש במלה „הגר“ במשמעות של ארץ אונגריה. משמעות זאת מסתברת לדעתו רק אחרי שהטורקים התחילו לכבוש את אונגריה, היינו אחרי נצחונם של הטורקים בווארנה בשנת 1444, ה' ר"ד. לדעתו של לעף רק מהטורקים כ„בני הגר“ הורחבה המשמעות של השם „הגר“ על כל ארץ שלטונם שלאחר כך, היינו ארץ אונגריה³.

בעקבותיו קובע גם ד"ר שמואל כהן, ההיסטוריון של יהדות אונגריה עד 1526⁴, „שעם ר' אייזיק טירנא אנו נפגשים במחצית השניה של המאה ה-15“ וכנראה שכת מהרה מה שכתב, כי בהמשך הדיונים עליו בהזכירו עוד כמה פעמים

1 את התאריך 1410 נקטתי לפי צונץ שאת זמן פעולתו של ר' אייזיק טירנא כלל בכותרת 1410.

2 Graphische Requisiten bei den Juden ע' 211.

3 מאמרו של אברהם נפתלי צבי רות ב„דברי הקונגרס העולמי הרביעי“ כרך ב' ירושלים תשכ"ט ע' 196, 197, הוא מעין סכום בפלוגתא זו, אם הבטוי „הגר“ במרדכי ובתשובת ר"ת וכו' משמעותו ארץ אונגריה, אם לא. הוא מוכיח מחדש, שאמנם הכוונה שם לארץ אונגריה. ואמנם נראה יותר שהכוני „הגר“ לארץ אונגריה בא כתוך חקוי פונטי, הונגרים = הגרים וביחיד, הגר.

4 A zsidók története Magyarországon a leeregibb idoktól a Mohácsi 4 vészíg (תולדות היהודים באונגריה מהזמן הקדום עד תבוסת מוהאטש) 1884. ע' 44 ומכאן ואילך, דר. ש. כהן.

את ר' אייוויק הוא כותב⁵: „גם את שנת פטירתו אין־אנו יודעים בדיוק ואנו יודעים רק שזמן פטירתו היה לפני 1421 (קפ"א)⁶. ואם כך, אם ר' אייוויק טירנא נפטר עוד לפני 1421, איך אנו נפגשים אתו במחצית השניה של המאה ה־15? ד"ר כהן בלהיטותו העזה לפטרויטיות אונגרית, לא רק שברור אצלו שארץ מוצאו של ר' אייוויק טירנא, הוא ארץ אונגריא והוא „היהודי האונגרי האחד והיחיד שאנו נפגשים אתו במחצית השניה של המאה ה־15“; אלא, הוא מייחס לו „גם הבנה בשפה האונגרית“⁷ כי ר' אייוויק מבאר במנהגי פסח, בהגהה (ד"ה אור לארבעה עשר)⁸ את המלה דוחן „גם טאטארקא נקרא דוחן“. ואמנם טאטארקא היא מלה אונגרית⁹, אך כנראה נתקבלה המלה הזאת לשפה האונגרית כמו מלים רבות, מהשפות הסלבויות, כי גם בפולנית המלה טאטארקא מציינת מין דוחן¹⁰ ובפי יהודי גליציה גם ידוע „טאטארטשענע קאשע“ (דייסה טאטארית). באותה מדה יש איפוא להסיק שידע ר' אייוויק גם שפה סלבית והדבר גם מסתבר. אלא ממלה אחת אין לשפוט על ידיעת שפה וכפתגם האונגרי, סנוגית אחת עדיין אינה מביאה אביב.

הראיה איפוא אינה ראייה כלל, אבל הנחתם של לעף וד"ר ש. כהן שארץ מוצאו היא ארץ אונגריא מצאה לה מהלכים והיא נעשתה לנחלת רבים. הכנוי טירנא משמש כנראה היסוד לכך מתוך הקביעה שטירנא היא העיר טירנאו Nagyszombat, אשר בסלובקיה־אונגריה אשר בסביבת פרשבורג. ולכן מציין גרץ¹¹: „ר' יצחק אייוויק מטירנא (באונגריה)“, וא"ה ווייס¹²: „... מהר"ר אייוויק טירנא אשר מקום מושבו היה בעיר טירנא שבמלכות הגר היא אונגארן“; גאסטפריינד¹³: „ר' אייוויק טירנא מאונגריה הוא המלומד והסופר הקדום מאונגריה“; ונמשך אחריהם גם ד"ר ל. ונציאנר¹⁴: „שלא היה חוסר ליהדות

5 שם ע' 345, 348.

6 כנראה נמשך כאן אחרי גרץ.

7 ד"ר ש. כהן ע' 348.

8 לדעת א"ה ווייס, חלקים רבים של ההגהה הם מעשי ידיו של ר' אייוויק עצמו.

9 ראה המלון האיטומולוגי האונגרי. A Magyar nyelv értelmező szótára המלה Tatárka

10 ראה את ה־Slovník jazyka polskiego את המלה Tatarka יודעי רוסית העירו לי שהמלה הזאת ידועה גם ברוסית ואוקריינית.

11 גרץ במקור הגרמני כרך 8 ע' 12 וגרץ — שפ"ר כרך 8 ע' 13.

12 דור דור דורשיו כרך ה' ע' 252.

13 רבני וינה (בשפה הגרמנית) ע' 29.

14 A Magyar zsidóság története (תולדות יהודי אונגריה עד מלחמת העולם הראשונה) בודפסט 1922 ע' 71 ומכאן ואילך, ונציאנר.

בודפסט 1922 ע' 71 ומכאן ואילך, ונציאנר.

15 במבוא לספר מנהגים לר"א קלויזנר תרפ"ט ע' 6.

16 Nagyszombat ערך Zsidó lexikon

אונגריה במנהיגים רוחניים מתקופת החילת שהביאו כבוד למולדת בה חי", כ: הפנה על עצמו ר' אייזיק טירנא הרב בנאדי-סומבאט, שימת לב גם בארצות חוץ"; וכך כותב גם הרב חיים יהודה אהרנרייך¹⁵: שבין תלמידיו של רש"א קלויזנר היה, ר' אייזיק טירנא באונגריה". בעקבות אלה היה יכול כבר ה"הלקסיקון היהודי האונגרי" לקרוא בפה מלא, "שבתקופה זו היה ר' אייזיק מלומד יהודי אונגרי יחיד"¹⁶.

ואם הנחה זאת, שמוצא ר' אייזיק היא ארץ אונגריה, כללית היא, מקבל אותה גם הביבליוגרף י. יוסף כהן¹⁷ וטוען ש, "שכפי ששמו אייזיק טירנוי — מעיד עליו נולד ר' אייזיק בעיר טירנוי (בהונגריה Nagyszombat)".

מחזיק בהנחה זאת גם פרופ' שייבר בספרו החדש, "שרידי קודקסים כדפי-כריכה"¹⁸, כי, "ההדדיות הזאת, היא שנתנה ליהדות העולם בימי הביניים, את המחבר-בעל השם, היחיד מאונגריה, את ר' אייזיק טירנאו". ניסה לערער את ההנחה הזאת או שלא ידע עליה כלל, ר' ישראל איסרל טויבר ראב"ד בוואג-גוישטטל (Vagyshely).¹⁹ הכותב: "ועיין בפסקים (של תרומת הדשן) כי, "עיר מולדת בעל המנהגים היא זויען". לפיו ארץ מוצאו היא ויען-וינה שבאוסטריה.

דעה מהפכנית מביע ד"ר א. מרמורשטיין²⁰, שבכלל אין טירנא בשמו של ר' אייזיק, טירנאו שבאונגריה-סלובקיה, אלא טירנאו שבמורביה. כי, גם במנהגים שלו הוא מביא על פי רוב את מנהגי אוסטריה. הוא מביא את המנהגים של ברנאו וזונימו ומכיר אותם היטב ואין הוא מביא בספרו שום מנהג מעיר שהיא מאונגריה. "טירנאו (האונגריה) גם רחוקה משתי הערים (ברין וזניים) — אלה לכן, מחליט הוא שיש לחפש עיירה בשם טירנא על יד הערים ברין וזניים. "ואמנם גם נמצאת שם עיירה בשם טירנא וכנראה היתה מיושבת יהודים בזמן ההוא"²¹.

ואמנם אסמכתא גדולה לדעתו של מרמורשטיין נתגלה בשנים האחרונות ע"י השיפות של מצבות עתיקות בטירנאו שבאונגריה-סלובקיה מסביב זמנו של ר' אייזיק טירנא. באחת המצבות נחקק: "קלו בטו"ב אלול פה דירנויא" (קל"ך = 1376)²². בכתובות המצבות דייקו מאד, ואם חקקו על מצבה כשם העיר:

17 המעין, כרך ה' גליון ד', המוז תשכ"ח ע' 4.

18 Héber kódex maradványok Magyarországi kötes táblákban 1969

ע' 46 —

19 מקור ישראל, מונקאטש תרס"ו דף י"ד ע"ב. ואמנם בפסקים לא מצאתי.

20 Mitteilungen zur jued. Volkskunde XXXII 1909 ע' 119, 120.

21 אני לא מצאתי עיירה בסביבת ברין וזניים בשם טירנא, אבל נמצאת עיירה בשם טורנאו בבוהמיה וראה להלן.

22 Magyarországi zsidó félirotok מאת א. שייבר בחדפסט 1960. על מקור זה העיר ל-

ר' מנחם הכהן קאצבורג.

דירנאו, בדל"ת, ברור הוא שבפי העם בטאו את שם העיר בדל"ת²³. ואם כן, אילו היה ר' אייזיק מעיר זאת היה קורא את עצמו אייזיק דירנאו והרי הוא עצמו כותב בהקדמת ספר המנהגים, והנני הצעיר אייזיק טירנאו, בטי"ת²⁴. לעומת טירנאו שבסלובקיה, ישנה עיירה בבוהמיה ושמה טורנאו, אשר לפי הסטטיסטיקה של הקהלות היהודיות בבוהמיה משנת תרפ"ג²⁵ היו בעיירה זו בשנה היא 165 נפש יהודיות, 50 בעלי בתים משלמי מס קהלה עם חברא קדישא וחברת נשים. וכדאי לחקור על עתיקותה של עיירה זאת, אשר לדעתי היא היא מוצאה של ר' אייזיק. עיר זו מופיעה תמיד בטי"ת על כל האריאציות של שמה, היינו טארנא, טורנוי, טורנויא טורני²⁶.

וכשם שאין אחידות בדעות בנוגע למקום מוצאו, וזמן פעולתו, של ר' אייזיק, חלוקות הדעות גם בנוגע לזמן חיבורו של ספר המנהגים. כאמור למעלה, סובר לעף שהוא חיבר את ספרו רק אחרי שהטורקים פרצו והתחילו לכבוש את אונגריה (1444 = ה'ר"ד)²⁷. כרמולי²⁸ מניח, שבערך מסביב 1401 ק"ס כתב את ספרו המנהגים. ונגרר אחריו גאסטפריינד, הרב מאיר שטיין²⁹.

23 בספר (בשפה הסלובקית) על העיר טירנאו שבסלובקיה—אונגריה ניתן פירוש לשם העיר, טרני בסלובקית — קוצים. יתכן לכן שגם היהודים קראו לה דירנא = דירנער, שפירושו גם כן קוצים. משנת הגירוש בטיירנאו רצ"ו — 1536 עד תמ"ג = 1783 היינו לד'חוק' הקיסר יוסף השני לא הרשו ליהודים לגור בטיירנאו וממילא לא כתבו שם גטין ולעת עתה לא מצאתי איך כתבו את שם העיר בגטין עד הגירוש.

24 ב: Geschichte der Juden in Wien 1876 מאת ג. וואלף ע' 324 ישנו מסמך משנת 1329 על ריזנדלי מדרינא ואולי יש לקרוא מדירנא ולזהות בה את דירנא שבסלובקיה ותחוק על ריזנדלי מדרינא ואולי יש לקרוא מדירנא ולזהות בה את דירנא שבסלובקיה ותחוק היא את קריאת העיר בדל"ת, בפי העם.

25 הסטטיסטיקה מצורפת ללוח היקל תרפ"ג בהוצאת הוגו הרמן וגם בספרו של גולד, די יודען אונד יודנגעמיינדע אין ביהמען" הוקדש פרק לקהלה זאת.

26 ראה, "משפחות ק"ק פראג" מאת סיני האק ע' 136 מספ' 9345 —, כ"ה יודא ליב ב"ר יעקב מק"ק טורנא" והכוונה לטורנא אשר בבוהמיה. יתכן שהכתיב בוא"ו אחרי הטית מראה על ההיגוי האשכנזי—פולני של המלאפום גם באותו זמן כחיריק. (מענין סספר המנהגים הוצאת לוי—אפשטיין מדפיס גם עד עתה, ר' אייזיק מטורנא, בוא"ו אחרי הטית). במצבות אחרות אשר בספר משפחות ק"ק פראג, מובא שם העיר טורנא גם בצורת כתיב אחרת כגון טארנא, טורנוי טורנויא, טורני (ר' יונתן אייבשיץ במכתב ללאחותנ כתב טארני) וראה גם וואכשטיין ע' 446. העיר הזאת מובאת גם בצורת טורנויאה והשווה לכאן את הכתיב על המצבה בטיירנאו שבסלובקיה דירנויא) וכן Samuel Oppenheim מאת ד"ר מ. גרינוואלד, ע' 603 וסאלפלד Martyrologium של גירנברג ע' 67.

27 ראה הערה 2.

28 בן חנניה שנה 8 ע' 912.

29 אבן המאיר ח"ב, וואץ 1909.

גם א"ה ווייס³⁰ סובר: אגריפט-אנליזה להחליט, כי ספרו השלים עד תומו בערו: יושב במקומו הראשון (טירנא) וכל זה צריך להיות לפני ק"פ 1420, כי לדעתו בזמן ההוא כבר ישב באשכנז, היינו בגרמניה.

לדעת גרץ³¹ בודאי שזמן חיבורו של המנהגים, היה לפני קפ"א, כי הוא קובע את פטירתו, "לפני קפ"א = 1421". מנמק הוא את הדבר בכך: כי ר' אייזיק כותב על הקהלות באוסטריה כעל קהלות קיימות וזה יכול להיות רק לפני הפרעות המקיפות שהיו באוסטריה" בקפ"א³²

הרב י"י גרינוואלד, כנראה בעקבות גרץ קובע גם הוא שגמר החיבור היה בשנת ק"פ. ממנו העתיק בעל, "שם הגדולים מארץ הגר"³³, ש, בשנת ק"פ הדפיס (!?) ספר המנהגים וסדר התפילות". גם ונציאנר כותב, "שבשנת ק"פ כתב את ספרו על המנהגים"³⁴.

גם בנוגע לשלבי התגוררותו במקומות השונים, הדברים שנויים בהשערות. דרכי ההגיון מחייבים, שהכנוי "טירנא" נדבק לו כשם משפחה אחרי שעזב את טירנא. ואחרי שידוע שהיה תלמידו של ר"א קלויזנר בוינה, הרי נמצא קודם בוינה, אחר כך בטירנא ורק אחר כך בפרשבורג. או שגולד בטירנא והשם נדבק לו כשם משפחה כבר בוינה ומשם בא לפרשבורג. והנה הרב מ. שטיין³⁵ כותב בחדאות: "ר' אייזיק טירנא מקודם רב בטירנוי ואחר כך ראש ישיבת פרשבורג וגם רב בוינה." בעקבותיו כותב גם גרינוואלד³⁶: "ר' אייזיק היה רב בטירנוי ור"מ בפרשבורג ורב בוינה". נגרר אחריהם ה"לקסיקון היהודי-האונגרי" והוא גם עולה עליהם. הוא כותב: "ר' אייזיק היה רב בטירנאו ואח"כ ראש ישיבה בפרשבורג ואח"כ רב ראשי בוינה".

ואעפ"י שאין כל יסוד וטעם מספיק לקביעת מגוריו בפרשבורג, הרי לדעת אלה שקבעו משום מה כך, הדבר הגיוני ופשוט, שכשלב שגי היה גר בפרשבורג. והנה אולי מטעם של "מהפך פשטא", מהפך את הסדר בעל, "שם הגדולים מארץ הגר" בכתבו³⁷: "הרב מו"ה (יצחק) אייזיק טירנא רב גאון מפורסם ראש ישיבה

30 דור דור ודורשיו ה' 252, 253.

31 במקור הגרמני כרך 8 ע' 12 ובשפ"ר ע' 13.

32 י"י כהן (,המעין" גליון תמוז תשכ"ח) מפריך את הנימוק כאילו יש שייכות בין כתיבת החיבור והגירוש בוינה, כי מה ענין פטירתו של ר' אייזיק לזמן כתיבת חיבורו? פשוט כתב את חיבורו לפני הגירוש. אלא שמר כהן מעמיד את הדברים כלפי שפ"ר ובענין זה שפ"ר רק תרגם את דברי גרץ עצמו.

33 ,היהודים באונגריה" תרע"ג מאת הרב י"י גרינוואלד ע' 17 ושם הגדולים מערץ הגר, פאקש תרע"ד.

34 ונציאנר ע' 71.

35 Magyar rabbik שנה 5 חוברות תשרי-מר"ח משנת תרס"ט ע' 797 וכן אבן המאיר ק"ב. יש לציין, שהרב מאיר שטיין היה רב בטירנאו וראה בכך שרשרת רצופה כרבת...

36 ראה הערה 33.

37 שם הגדולים מארץ הגר מערכת י' אות ר"ד.

בק"ק פרעסבורג ואח"כ אב"ד טירנא". ווייס³⁸ יודע רק על מגוריו בטירנא: על פרשבורג אין הוא יודע, כי בזמנו עוד לא המציאו את ישיבתו בפרשבורג ומושיב הוא את ר' אייזיק באשכנז. הוא כותב: „אם הרב הזה ישב כל ימיו בטירנא או עקר דירתו משם והלך לגור באשכנז כמו שעשו הרבה מרבני מלכות אוסטרייך ואגפיה לא הוגד לנו בפירושו. אבל יש לנו קצת רמז שהיה באיזה מקום באשכנז בימים שהיה מהרי"ל במגנצה. כי בתשובה אחת שכתב מהרי"ל בענין גט (שו"ת מהרי"ל סי' צ"ח) „למהר"ר זלמן הכהן אשר היה מושבו בעיר נירנברג — בקש מאת מהר"ר זלמן שיודיע דבריו למהר"א טירנא. זה יורה קצת שהיה מושבו קרוב לעירו של מהר"ז". ולבסוף בא י"י כהן³⁹ ומשער השערה חדשה: ששלבי תחנותיו במקומות מגוריו, היו: „שר' אייזיק טירנא ישב קודם בוינה ורק לאחר הגירוש של שנת קפ"א התיישב בעיר פרשבורג".

גם בנוגע לשנת פטירתו אין שום נתונים. גרץ, כאמור כבר, מקצר את שנותיו וקובע את זמן פטירתו „לפני קפ"א = 1421. וואלף⁴⁰ מאריך את שנותיו עד שנת ר"ל = 1470. נמשך אחריו גם בעל „שם הגדולים מארץ הגר", „שר' אייזיק „שח"ל שנת ר"ל". בעל „צמח דוד" מביא את ר' אייזיק טירנא כאילו היה עוד חי בשנת ר"כ = 1460. וי"י כהן מוצא לפי חשבונו „שבשנת 1439 = קצ"ט היה עוד בין החיים ומכאן ואילך אבדו עקבותיו", ויש רגליים לדבר שהוא נפטר בין השנים קצ"ט = רי"ב (1439—1452)⁴¹.

ההיסטוריונים עד הרב שטיין, והם בעל „צמח דוד", כרמולי⁴², חיים מיכל (אור החיים)⁴³, ש. פין (כנסת ישראל), גרץ⁴⁴, א"ה ווייס⁴⁵, לעף⁴⁶, גאסט-פרינד⁴⁷, ד"ר ש. כהן⁴⁸, אינם יודעים על רבנותו של ר' אייזיק בטירנא והיותו ראש ישיבה בפרשבורג. גאסטפריינד, הביוגראף של רבני וינה אינו יודע על היותו רב בוינה, עד שנפתחו תרעי דשמיא ונתגלה רו זה להר"מ שטיין. הדבר מצא חן בעיני הרב גרינוואלד והעתיק ממנו, ומגרינוואלד העתיק בעל „שם הגדולים מארץ הגר" וכן הלאה. אמנם, הרב שטיין כדרכו מציין מקורות, כגון ד"ר ש. כהן, גאסטפריינד²⁹ ועוד, גם הרב גרינוואלד מציין מקורות, היינו,

38 דור דור דורשיו ח' 253.

39 „המעין" חודש תמוז תשכ"ח.

40 הצייטוט הוא מגרץ כרך 8 ע' 12 הערה 1.

41 „המעין" חודש תמוז תשכ"ח.

42 ראה הערה 28.

43 מס' 328.

44 ראה הערה 40.

45 ראה הערה 38.

46 ראה הערה 2.

47 רבני וינה ע' 29.

48 ראה הערה 4.

מקורותיו של הר"מ שטיין. אראמאם נמלך בכלל המקורות האלה נזכר ר' אייזיק טירנא, אבל לא העובדה שהיה רב או ראש ישיבה, לא בפרשבורג ולא בווינה ואף לא בטירנא.

י"י כהן⁴⁹ מערער אמנם על התאריכים הבלתי מבוססים שנגקטו ע"י חוקרי תולדותיו של ר' אייזיק, אך משום מה חיפש סמוכין לרבנותו של ר' אייזיק בפרשבורג. הוא כותב: ר' אייזיק טירנא ישב קודם בווינה ורק לאחר הגירוש של שנת קפ"א התיישב בעיר פרשבורג—כי בספרי האחוזה של העיר פרשבורג משנת 1439 נמצאו שני רשומים רשמיים, שמהם יוצא, שיוסף חתנו של יצחק מטירנא ואשתו אסתר היו בעלי בית בעיר פרשבורג. וברישום משנת 1443 רשום "שהבית הזה ניתן מאת היהודי יצחק מטירנא לחתנו יוסף והוא נקנה מאת היהודית פענדעטין". בשנת 1446 רשום: "הבית הזה קנה היהודי זונדל מאת יוסף חתנו של יצחק מטירנא". ועל יסוד זה ממשיך כהן: "אם השערת הזוהר שלי נכונה, יוצא בבירור שר' אייזיק טירנא היה בפרשבורג בשנת קצ"ט = 1439 יחד עם בתו וחתנו". בדירה הסמוכה לדירת יוסף חתן יצחק מטירנא, רשום בית כנסת, כלומר דירתו של היהודי יצחק ובית הכנסת היו באותו בית עצמו. מסתבר שאדם שדירתו סמוכה לבית כנסת, פתח ליד פתח, יש לו שייכות תפקודית לבית כנסת ומכאן שלא נפליג בהשערה, אם ננית שהיהודי יצחק אינו אלא ר' אייזיק טירנא. הרישום הזה, הוא, משנת 1439 דהיינו קצ"ט. נמצאנו למדים שר' אייזיק טירנא חי בפרשבורג בשנה זו". כהן מוסיף עוד נדבך לבנינו. בדירה הרשומה בספר האחוזה בשנת 1439, די שול, היינו, בית הכנסת, נמצא עוד בשנה ההיא ברשימת החייבים במס היין. ואילו מקודם בשנת 1430 רשום כבעלת הבית השם, "אייזיקין", שכפי הנראה אשת ר' אייזיק, ולפי דעתו הכוונה לאשת ר' אייזיק טירנא. משער הוא, שבשנת 1430 עדיין לא היה ר' אייזיק בפרשבורג אלא אשתו בלבד, — כפי הנראה כדי לבדוק את המצב בקהלה ולהכין את המקום בשביל בעלה לתור לו מקום, להפקיד רבני ולימוד תורה. הרבנית, כראש המשפחה עסקה במסחר כל שהוא, וחויבה במס היין. לאחר בואו של ר' אייזיק לפרשבורג בין השנים 1430—1434, הועברה דירת הרבנית לצורך בית כנסת או לישיבה ור' אייזיק רכש לו דירה סמוכה באותו בית. בשנת 1434 כבר הוכרה רבנותו של ר' אייזיק גם ע"י השלטונות שכן באותה שנה לא שולם מס היין, שמשתמשים בקודש נפטרו ממנו. שייבר, בספרו החדש⁵⁰ מציין, "שהשערתו של כהן מתקבלת על הדעת", אבל בכל זאת יש לי כמה פקפוקים בכל הענין הזה.

א. לאחר גירוש וינה בשנת קפ"א = 1421 שהיה מלווה פרעות ורציחות ביהודים שנמלטו לאן שיכלו (ראה תרומת הדשן קס"ג), והנהג בין הפליטים שהתיישבו בפרשבורג היה, לפי השערת כהן, גם ר' אייזיק טירנא. איפה התעכב ר' אייזיק עשר שנים? הרי לפי המסמכים והרשומים גם בשנת 1430 = קצ"ט היינו תשע שנים אחרי הגירוש עדיין לא בא ר' אייזיק לפרשבורג?

49 המעיין תמוז השכ"ח.

50 ראה הערה 18.

דעת ב. הירשומים מדברים על יצחק טירנא Ysak, בשעה שבאותו ספר האחוזה מופיעים כמה אנשים גם בשם אייזיק (בשנת 1440 ע' 382) זאת אומרת, שהפקיד הרושם בספר האחוזה ידע להבחין בין Ysak ל- Eysak. ר' אייזיק טירנא קורא לעצמו בהקדמת ספרו, "הנני הצעיר אייזיק טירנא" וכך ידוע הוא בין חבריו ועמיתיו. כך קורא לו גם חברו המהרי"ל בתשובה צ"ח⁵¹. מה הכריח איפוא את ר' אייזיק לדייק ברישום בספר האחוזה בשם הקודש? וכי דומה רישום בספר אחוזה לעליה לתורה?⁵²

היה יצחק אייזיק איננו כנוי רק לשם הקודש יצחק. הוא כנוי גם לשאלתיאל וגם לאהרון וגם ליצחק כנויים אחרים⁵³ ומנין הודאות ששמו הקודש של ר' אייזיק טירנא היה יצחק? שמא היה שאלתיאל או אהרון? ברור איפוא שאייזיק לחוד ויצחק לחוד והשם של היהודיה, "אייזיקין" אשר ברישום בספר האחוזה היא אמנם לפי המובן אשת אייזיק, אבל לא אשת יצחק מטירנא אשר ברישום שם. ד: מס היין היה חל על מי שיצר יין או סחר בו⁵⁴ גם רבנים עסקו לצורך פרנסתם באיזה עיסקא. ר"א קלוזנר עסק במתן הלואות⁵⁵ ואם היו רבנים אשר עסקו בייצור יין בפרשבורג שילמו גם הם את מס היין. ואמנם יהודי פרשבורג יצרו יין כבר לא רק לצורך עצמם, אלא גם ליצוא. ובעל, "לקט יושר" תלמיד בעל, "תרומת הדשן" גם מספר⁵⁶ על, "חבית קטנה יין משובח" שנשלחה לרבו מפרשבורג.

בשנת 1434 היו רבים שלא שילמו את המס, אולי משום שבטנה זאת לא יצרו יין או שלא יכלו לגבות את המס⁵⁷. גם ההעברה ממקום הגיטו הקודם למקום מושבם החדש, שהיתה בשנת 1434, יתכן שגרמה גם היא, שבאותה שנה לא יצרו יין. אין להסיק איפוא מתוך אי תשלום המס באותה שנה, שבשנת 1434 כבר הוכרה רבנותו של ר' אייזיק (בפרשבורג), שכן באותה שנה לא שולם מס היין שמשמשים בקודש נפטרו ממנו. כאמור, משמשים בקודש שעסקו ביצור יין היו חייבים במס ולא היה שום חוק ששיחרר אותם מכך.

- 51 בתקופה זו יש לציין במיוחד קריאת כנויים בין היהודים. וכותב בעל לקט יושר בהקדמה לספרו: בעל תרומת הדשן, נקרא לס"ת ישראל — אבל העולם קורין לו רבי איסרלן — ואני שמי יוזלן ואני נקרא לס"ת יוסף ב"ר וכו'.
- 52 הביבליוגראף יוהאן כר. וואלף בעל Bibliotheca Hebraica מביא את בעל המנהגים שלש פעמים. הוא מביא אותו בשם ר' אייזיק טירנא כרך 1 136/214 בפעם שנית בשם אליעזר טירנא, כרך 1 176/276 ופעם שלישית ר' יצחק טירנא כרך 1 167/1494.
- 53 טיב גטין להגר"א זלמן מרגליות, ערך אייזיק, אהרן, ושאלתיאל.
- 54 תולדות היהודים וכו' לד"ר ש. כהן ע' 166—167.
- 55 ר' אברהם קלוזנר וגם ר' מאיר בן ברוך הלוי עסקו בעיסקות של מתן הלואות ראה על כך את המסמכים ב- Das Judenbuch der Scheff-strasse zu Wien מאת ד"ר ארטור גולדמן עמ' XXXII—XXXI וראה גם תרומת הדשן ש"ט בהתחלת התשובה. "עתה בומננו טעיקר מחייתנו בהלואה ברבית וכו'.
- 56 לקט יושר ע' 68.

ה. ר' אייזיק טירנא היה חברו של המהרי"ל. וי"י כהן כותב: ש, הדעת נותנת ששניהם היו בני גיל דומה" ואם כן, אם המהרי"ל שנולד בשנת ק"כ = 1360 ונפטר בשנת קפ"ז והיה איפוא בן 67 שנה בפטירתו, היה גם ר' אייזיק בגיל דומה. הגיע איפוא ר' אייזיק בשנת קצ"ד לגיל 74 ולא מתקבל על הדעת שמינו רב' בגיל גבוה כזה וביחד בזמן ההוא, שגיל שבעים נחשב כבר לאריכות ימים.

ו. אילו היה ר' אייזיק בשנים אלה בפרשבורג, היה הדבר תמוה שר' יוזמן יוסף בעל „לקט יושר" לא יזכירו כלל, בזמן שהוא מזכיר כמה אנשים אחרים בפרשבורג מאותו הזמן.



השתדלתי לסקור את כל החומר הידוע עד עתה על ר' אייזיק טירנא. ועל יסוד האמור, ברור רק שאין שום ודאות בנתונים הנוגעים לתולדותיו. יתכן, שעצם ההנחה שמוצאו של ר' אייזיק הוא טירנאו שבסלובקיה-אונגריה, היא היא שהטעתה את החוקרים לחפש את עקבותיו דוקא שם והזניחו לחפשו במקומות אחרים; כגון במצבות שבנירנברג והעיירות שבקרבתה, אשר לפי השערת ווייס שהובעה אמנם בזהירות רבה, שהה ר' אייזיק בשנת קפ"ג בסביבה ההיא; בדומה לחברו ר' יוסף וגם אחרים מתלמידיו של ר"א קלויזנר.

לדעתי, יש לצדד בהשערת מרמורשטיין, שר' אייזיק היה מטורנא-טירנא שבאוסטריה, כי על כן הוא קורא את עצמו טירנא בטי"ת ולא בדל"ת, כפי שנקראה או טירנא שבאונגריה. ר' אייזיק נמלט מהגירוש שבוינה בשנת קפ"א = 1421 לגרמניה בקרבת נירנברג, כפי השערת ווייס ועוד בשנת קפ"ג היה בסביבה זו.⁵⁹

ואמנם כך החליט גם כותב את הערך טירנאו בלקסיקון היהודי הגרמני⁶⁰ „בזמן החדש נתעוררו ספקות, אם טירנאו שבשמה נקרא ר' אייזיק, אינו אחד המקומות בשם דומה אשר באוסטריה". והדבר מסתבר מאד.

57 ד"ר ש. כהן 167 הערה 2.

58 המהרי"ל בתשובתו (צ"ח) כותב: וקפ"א וקפ"ב היו שוין (היינו יום החדש ביי"ט אדר ויום ו' בשבוע) ולא ק"פ וקפ"א. המהרי"ל משתמש על השנים קפ"א וקפ"ב בלשון עבר „היו שוין". תשובתו של המהרי"ל נושאת את התאריך „תרבה בשמחה משנכנס אדר" הרי מדובר על משנכנס אדר קפ"ג.

59 Juedisches Lexikon ברלין 1927.

מכירת הבכורה בהלכה

א. בענין מכירת הבכורה בפרשת תולדות נתלבטו בו הקדמונים מבחינת ההלכה שבדבר. מה מכר שייך בבכורה, שאינה דבר הנתפס בקנין? ועוד יותר מזה, איך שזיכא בזה מכירה כלל, הא מי שהוא הבכור ישאר הבכור ומה תועיל בזה מכירה? ונראה דמחמת קושיות אלו פירשו כמה מן הראשונים שמה שקנה יעקב לא היתה הבכורה עצמה, אלא חלק הבכורה, דהיינו ירושת פי שנים בנכסי אביו.

אך גם בזה לא רווח לנו, דעדיין קשה איך חל הקנין, הא קי"ל דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, וממילא, מה שאירש מאבא מכור לך לא אמר כלום" (ב"מ ט"ז).? וכן הקשו בעלי התוספות בס' מושב זקנים, תולדות כ"ה; ל"ג.

ב. וליישב הענין אולי י"ל שעל כן השביע יעקב לעשו כמש"כ, ויאמר השבעה לי כיום וישבע לו וימכור את בכורתו ליעקב, כדי שעיי"ז יחול הקנין. ועי' בשו"ת הריב"ש סי' שכ"ח שמביא השואל ראייה מכאן לשיטת הרא"ש והטור דס"ל (לפי דבריו) דאפי' בדבר שלא בא לעולם אם נשבע לו המקנה, חל המכר. אך הריב"ש דחה דבריו, (א) דלא ידועה לו שיטה כזאת, ולא הרא"ש והטור חתימי עלה; (ב) דאין מכאן ראייה כי אולי לפני מתן תורה היו קונין ומקנין גם דבר שלא בא לעולם (שיטת הריב"ש מובאה ב, רביד הזהב" וכן בפ"י ויוסף אברהם" וראה עוד ב, אור החיים" וב, תורה שלמה" על הפסוק הנ"ל). אולם בפירוש בעל הטורים הארוך על התורה נמצאת קושיא זו ומתרחק כנ"ל בשם אביו הרא"ש ז"ל, וברור שזהו המקור לדברי השואל הנ"ל. וצריך עיון במאי פליגי הרא"ש והריב"ש.

ג. והנה ידועה החקירה בטעם דבר שלא בא לעולם דלא קני, אי דהוי חסרון בסמיכות דעת, או דכיון שהחפץ אינו בעולם הוי חסרון בפעולת ההקנאה שאינה יכולה לחול בכה"ג, אף שיש גמירת דעת מצד הקונה והמקנה. ואם נאמר שהחסרון הוא בגמירת דעת, כלומר דלא סמכא דעתיהו על הקנין כיון דאין החפץ בעולם, יש מקום לומר שאם נשבע לו המקנה על המקח כבר סמכא דעתיה ובוה נגמר הקנין. ונראה דזוהי סברת הרא"ש המובאת בפ"י בעל הטורים.

1 ומה דמשמע מגמ' ב"מ ט"ז, דהעיקר כסברא ראשונה שהחסרון הוא בסמיכות דעת, דאיתא שם גבי חזר גולן ולקחה מבעלים ראשונים, ,,הכא סמכא דעתי, הכא (גבי מה שאירש מאבא) לא סמכא דעתי,, עי' בס' חזון יחזקאל להגר"י אברמסקי שליט"א, במילואים למס' נדרים, שלפי ביאורו בגמרא אין שום ראי' משם נגד הסברא השני' הנ"ל, וכן מסוגית הגמ' ריש המפקיד, מי יימר דמגנבא" כו' ג"כ אין ראי', עיי"ש.

אך אם נאמר שהחסרותה הוא בפעולת ההתקנאה, ברור ששבועה לא תועיל כלל, כי אם גם מתברר עי"ז שיש כאן גמירת דעת, הא החפץ עדיין אינו בעולם ולא שייך מעשה קנין כלל בכה"ג. וי"ל דזוהי סברת הריב"ש דלא מהני שבועה.

ו. ומבואר בזה גם מאי דקאמר הריב"ש דאין להביא ראיה מקודם מ"ת, כי לפי סברא זו הריהי גזרת הכתוב בגדר מעשה הקנין וממילא י"ל דלא היתה נוהגת קודם מ"ת, משא"כ לפי שיטת הרא"ש דהוי חסרון בגמירת דעת, הא בזה ל"ש הבדל בין קודם מ"ת לאחר מ"ת, כמובן.

ד. ולכאורה נראה שהדין עם הריב"ש במה שאינו רוצה לייחס שיטה זו להרא"ש והטור, כי בחו"מ סי' ר"ט כשמביא הטור כל דיני מקנה דברי שלא בא לעולם אינו מזכיר שיטה זו כלל, וכן המחבר לא הביאה, והרמ"א (סי' ר"ט ס"ד בהגה) פוסק במפורש, "ואם נשבע לקיים המקח אע"פ שלא בא לעולם צריך לקיים שבועתו... ומיהו אינו נקנה בקנין", היינו כריב"ש, בלי להזכיר שום שיטה נוגדת.

לכן נראה שהרא"ש והטור חזרו בהם להלכה ממה שכתב הטור בפירושו על התורה ששבועת המוכר מועילה לקיים המקח. וצ"ע מעיקרא מאי קסברי ולבסוף מאי קסברי?

ה. ולכאורה היה נראה לומר בפשטות שהרא"ש חזר בו ממה שסבר שהחסרון בדבר שלא בא לעולם הוא בגמירת דעת, וחזר לסבור כדעה האחרת שהחסרון הוא בפעולת ההקנאה.

אך אי אפשר לומר כן, הרא"ש כתובות פ' עשירי סי' ו' מביא להלכה את שיטת רבינו תם דמאי דאיתא (ב"מ ט"ז) מה שאירש מאבא מכור לך לא עשה ולא כלום, היינו דוקא כשאמר סתם, אבל אם אמר שדה זו שאירש מכור לך קנה אפי' למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. והטעם: "דכיון שהירושה עתידה ליפול לפניו מאיליה וגם בירר לו המכר לא חשיבא כולי האי דבר שלא בא לעולם".

והנה ברור שסברא זו תיתכן רק אם ס"ל שהחסרון של דשלב"ל הוא בגמירת דעת, שאז אפשר לומר דכיון שבירר לו המקח ופירש שדה זו, וגם אינו מחוסר מעשה לשיבוא לידו כי ירושה ממילא קא איתא, כבר סמכא דעתיה דלוקח. ונגמר הקנין בהכי. אך אם סבירא לן שהחסרון הוא בפעולת ההקנאה ברור שא"א לחלק בכך, כי סוף סוף הדבר הנקנה אינו בידו ול"ש שיחול קנין בכה"ג. ונראה דזוהי שיטת הרמב"ם ושאר ראשונים דס"ל דלא שנא שדה סתם לא שנא שדה זו אינו יכול להקנות כל זמן שאינו שלו (עי' חו"מ רי"א ס"א במחבר ובהגהה. ועי' בס' חזון יחזקאל גדרים, במילואים).

ז. וכיון דברירא לן שהרא"ש ס"ל שהחסרון הוא בגמירת דעת, א"כ שוב צ"ע אמאי באמת אינה מועילה שבועה לקיים הקנין, הא אם נשבע המוכר כבר סמכא דעתיה דלוקח? ועוד קשה דקי"ל דאסמכתא לא קניא, ואעפ"כ פסקינן

דשבועה מהניא באסמכתא (עי' חו"מ. ר"ז י"ט). ועי' בסמ"ע שם (ס"ק ב"ג) שמבאר דמחויב לא רק מצד השבועה אלא שאם עשה קנין עם השבועה מהני השבועה לקיים הקנין, ולא כדין דשלב"ל בסי' ר"ט ס"ד שהבאנו לעיל אות ד' דשם ל"מ השבועה לקיים הקנין (ונפקא מינה להיכא דנשאל על שבועתו, או שמת, דדאז אין שום חיוב על היורשים): והסמ"ע ביאר שם החילוק דשאני אסמכתא שיש אופנים שחל הקנין כגון בבית דין חשוב, משא"כ דשלב"ל שאינו חל כלל, ודבריו צריכים הסבר.

וי"ל בהסבר הענין דאף אם סבירא לן שהחסרון בדשלב"ל הוא חסרון בסמיכות דעת, עדיין אפשר להבין זאת בשני אופנים שונים:

- (א) שאין הלוקח מאמין שהמוכר גמר בדעתו להקנותו לו, כיון שאין החפץ בעין או שאינו שייך למקנה, ולכן גם הקונה לא סמכא דעתיה.
 (ב) שאכן מאמין הלוקח שהמוכר גמר בדעתו להקנותו לו, אך הוא מסופק אם ביכולתו להמציאו לו, כי אולי לא יבוא לעולם או אולי לא יוכל להשיגו כיון שהוא שייך לאחרים, וע"כ לא סמכא דעתיה דלוקח בקנין.

והנה חסרון שהוא ממין הראשון הנ"ל, אפשר לתקנו ע"י שבועה כי כיון שנשבע המקנה מתבררת כנות כוונתו בלי ספק, אבל שבועה לא תוכל לברר את הספק שממין השני, כי אף אם ברור שרוצה המוכר להמציא לו החפץ, אך יש רוצה ואין לו, ומי יודע אם יוכל לקיים כוונתו, ומה תועיל שבועתו אם סוף סוף יהיה אנוס.

ומעתה נראה דמעיקרא הוה ס"ל להרא"ש שהחסרון בסמיכות דעת הוי רק באופן הראשון הנ"ל וע"כ הוה ס"ל דשבועה מהני כמבואר בשמו בס' בעל הטורים, אך לבסוף חזר לסבור דהוי חסרון גם באופן הב' הנ"ל וממילא דשבועה לא מהניא, וכן קי"ל לדינא.

אך באסמכתא, הרי ברור שהחסרון הוא אך ורק בדעת המקנה, דלא אסיק אדעתיה שלא יקיים התנאי וממילא חסר בגמירת דעתו, ולזה מהני שבועה, כמו דמהני בית דין חשוב, דמחמת חומר הענין ודאי גמר בדעתו לכל פרטי התחייבותו, ובוה מבוארים דברי הסמ"ע בדרך נכונה מאד.

ה. וכיון דאיתנו להכי מתבאר הטיב שיטת ר"ת המובאת ברא"ש פ"י בכתובות הנ"ל באות ה'. שהרי ר"ת מצריך שני תנאים לדינו: (א) שדה זו ולא שדה סתם; (ב) שאירש, ולא שאקחנה. והביא שני טעמים להסיר החסרון של דשלב"ל, (א) שבירר לו המקח; (ב) שירושה באה ממילא.

ונראה ברור שהחסרון של שדה סתם, הוא שכיון שאינו מברר לו המקח סבור הלוקח שהמוכר לא גמר הענין בדעתו ברצינות, וזה מתוקן ע"י שאומר שדה זו; והחסרון של לכשאקחנה הוא שאין הלוקח מאמין שיוכל המוכר להשיגו כיון שתלוי בדעת אחרים, וזה לא שייך כ"כ בירושה דממילא קאתיא. וכיון שמסולקים שני החסרונות הנ"ל ס"ל לר"ת דמהני הקנין אף שלא בא לעולם ממש.

ט. ור"ת הביא ראייה אשיתתו-מב"ש קצ"ט. „בן שמכר בנכסיו אביו בחיי אביו ומת בחיי אביו בנו מוציא מיד הלוקחות" הא אם לא מת המכר קיים; ומוקי לה ר"ת בשדה זו. ועי' בנתיבות המשפט סי' רי"א סק"ב שכתב „דאפי' לדעה זו הוא דוקא באם אין יורש אלא הוא, אבל אם יש הרבה אחים, אף שנפל לחלקו השדה זו שמכר מ"מ לא קנה הלוקח, והטעם, דקי"ל דהאחים שחלקו לקוחות הם וא"כ דמי ממש לשדה זו שאקחנה קניי לך, דודאי לא קנה אפי' לר"ת כנ"ל. והוסיף שם הנתיבות: „ואין להקשות מב"ב קנ"ט בהא דשלחו מתם בכור שמכר חלק בכורה לשיטת ר"ת דמפרש בשדה זו, ובכור כיון דאית ליה אחים, לשדה זו שאקחנה דמיא כנ"ל, נראה דלא קשה כלל. דיש לומר שמכר חלק בכורתו לאחיו".

וטעם החילוק כתב הנתיבות משום דחלק בכורה אין צריך חלוקה, וכוננתו להא דאיתא בחו"מ סי' רע"ח ס"ח „בכור שמכר חלק בכורה קודם חלוקה ממכרו קיים מפני שיש לבכור חלק בכורה קודם חלוקה". והק' שם עוד דהא עדיין דמי לשדה סתם, כיון דסוף סוף אינו יכול לברר בדיוק איזה שדה הוא מוכר להם? ותירץ דלא דמיא לשדה סתם, „דדוקא בשדה סתם שאין הלוקח יודע איזה שדה יתן לו, אבל כשמוכר חלק בכורה לאחיו שאין להמוכר ברירה ליתן לו זו או זו, לשדה זו דמיא".

וכוננתו ברורה לפי מה שביארנו לעיל, כי בזה הסיר שני אופני החסרון בגמירת דעת הנ"ל: (א) כיון שחלק בכורה נחשב ככבר מבורר אצל האחים, כבר סמכא דעתיה דלוקח שאכן גמר המוכר בדעתו וברצונו להקנותו לו; (ב) וכיון שאין צריך לדין חלוקה שיהא נחשב כשלו, כבר הוסר גם הספק השני בגמירת דעתו של הלוקח, שאינו יודע אם יכול ליתנו לו, כמבואר לעיל אות ז' ח' וק"ל.

י. לפי שיטת ר"ת והרא"ש, על פי ביאורו של הנתיבות, יצא לנו ביאור פשוט וברור במכירת הבכורה ליעקב, ומיושבת הקושיא שבראש דברינו, והוא ע"פ הגמ' הנ"ל ב"ב קנ"ט „בכור שמכר חלק בכורה בחיי אביו ומת בחיי אביו בנו מוציא מיד הלוקחות", אבל אם לא מת הרי שהקנין חל, ומיירי במכר חלק בכורתו לאחיו כמו שביאר הנתיבות, ואין בקנין זה החסרונות של דשלב"ל מהטעמים שפירשנו, ואלביא דשיטת הרא"ש ור"ת.

יא. אכן לשיטת הרמב"ם ושאר פוסקים דס"ל דגם בכה"ג אין הקנין חל ומבארים הגמ' הנ"ל באופן אחר, דמיירי כשאביו היה גוסס, ומדרבנן (ע"פ הגמ' ב"מ ט"ז), עדיין צ"ע במה היה נגמר קנינו של יעקב?

יב. אך י"ל דכל זה אינו צריך, דהנהגה בסי' מושב זקנים שם כתב לתרץ דלא שאל יעקב אלא שימכור לו שם בכורה. וכבר הקשינו לעיל דאיך שייכי בכגון זה מכירה וקנין?

אלא יש להקשות עוד, שהרי יעקב נטל הבכורה מראובן ונתנה ליצחק; כמש"כ בפי' ויחי (מ"ח, כ"ב), ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך ופירש"י

ד"א חלק בכורה; וכן כתוב בפיוש בדברי הימים א', ה', א': „ובני ראובן בכור: ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו ניתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל, ולא להתיתחש לבכורה“. ובתרגום שם פירש שבני ראובן אף לא יתיחסו לבכורה, כלומר לא רק שלא קיבלו פי שנים בנחלה אלא שגם יחוס הבכורה ניטלה מהם. וצ"ע איך עבר יעקב אע"ה על מש"כ בתורה (דברים כ"א ט"ז), „לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור“? ועוד דאיתא בגמ' (ב"ב קל"ג): „ונפסק להלכה, לא תיהוי בי עיבורי אחסנתא, ואפי' מברא בישא לברא שבא“?

ונראה, דקודם מתן תורה לא היה דין בכור תלוי דוקא בלידה, אלא שזה שגדול היה מקבל שם בכור, וכמו שמצינו במצרים, „אין שם בכור גדול שבבית קרוי בכור“ (שמות י"ב, ל', ברש"י); ורק כשנתנה תורה נתחדשה הלכה שהבכורה תלויה דוקא בפטר רחם או בראשית אוגו. וע"כ לא עבר יעקב על דין זה כשנתן הבכורה ליוסף, כי יוסף היה הגדול שבבית.

וכיון דאתינן להכי, זכינו לביאור חדש במכירת הבכורה. כי הטור בפירושו על התורה כתב „וי"מ בכורתך — פי' גדולתך, שצריך הקטן לנהוג גדולה ושררה לאחיו הגדול לקום מפניו ולכבדו, וזה שאמר למכור לו“. וי"ל דלזה כיוונו בעלי התוספות במה שכתבו דשם בכורה מכר לו, היינו הזכות להיקרא הגדול שבבית; וס"ל שהפעולות והכיבודים הכרוכים בזה כפי שכתב הטור שייכי בהו מכירה וקנין, וא"ש הכל. אלא דק' הלא במעלה עצמית תלוי הדבר, ושוב איך שייכא בזה מכירה? לזה כתבה התורה „ויבן עשו את הבכורה“, שבוה גילה דעתו שלא היתה חשובה בעיניו הגדולה בביתו של יצחק, וממילא שגם לא היה ראוי לזה. וכוונת יעקב היתה למנוע חילול השם שאיש נבוה כעשו יהיה נחשב בעיני העולם כגדול הבית בביתם של האבות.

וירא מנוחה כי טוב — טעם על שסירב מלהעמיד אנשי חיל משום שראה מנוחה כי טוב, והיא עסק התורה, ויט שכנו לסבול — ותחת זה הטה שכמו לסבול דעת כל ישראל מה שיטילו עליו בשביל צורך המדינה. והיה למס עבד — ונתן מס הרבה לבעלי מלחמה משאר שבטים ולהוצאת מלחמה.

העמק דבר, בראשית מט, טו

הגהות לפירוש הר"ש לבכורים

פירושו של רבי שמשון משנץ למשנה סדר זרעים מלווה את דפוסי התלמוד, רובם ככולם, החל מהדפסתם הראשונה במהדורת בומבייגי הראשונה. בויניצאה-1 סדר זרעים גרס במהדורא זו בשנה רפ"ב. כפי שכותבים המדפיסים בסוף סדר זרעים: „ולמיעוט מציאו פרישת רבי שמשון ב"ע הנזכר לא היה בידו הק: העתק אחד ולכן לא ימלט למצא בו טעויות שונות". אך כתב יד זה לא היה שלם ופירושו של הר"ש נפסק עם בכורים פ"ב מ"ד. כבר במהדורא ראשונה זו השלימו המהדירים את החסר בפירושו של רבינו יצחק בר' מלכי צדק זרשמו: „עד הנה מפירוש רבי שמשון. מכאן פירוש רבינו יצחק בר' מלכי צדק". פירושו הריבמ"צ לחלק השני של ביכורים אף הוא ליווה את דפוסי התלמוד מכאן ולהבא. פירושו של הר"ש לסדר זרעים נשמר בכתב יד בספריית פריז² ואם כי חסר הוא בהתחלתו (ריש מסכת פאה) הרי שלם הוא בסופו. בחוברת „יין הלבנון" המצורפת ל„הלבנון" (בריל) שנה 4 גליון 1 עד 4 מכ"ו בטבת עד י" באדר תרכ"ז הועתק פירוש הר"ש מכ"י זה להשלמת פירושו למסכת ביכורים. וכן הועתק שם בגליון 6 (ח' אדר שני) פרק אנדרוגנס³ עם פירוש הר"ש. כפי

1 עיני רב"ג רבינוביץ: מאמר על הדפסת התלמוד (מהדורת א. מ. הברמן) עמ' 17 ולהלן.

2 עיני מה שפרסמנו עליו ועל פיו: ספר שנת השבע (מהדורא שלישית) עמ' קמ"א; המעין, תשרי תשכ"ו עמ' 22, מוריה, אדר-גיסן תשכ"ט עמ' סח; ספר הזכרון להגריי ווינברג זצ"ל עמ' קיט.

3 פרק זה שהדפס כבר במשניות דפוס גאפולי משנת רנ"ב כפרק רביעי של מסכת ביכורים (אף שבסיוכום הפרקים שבכל מסכת נרשמו גם שם שלשה פרקים למסכת ביכורים) אינו אלא פרק מהתוספתא — עיני מלאכת שלמה סוף פ"ב דביכורים וראשון לציון לפרק אנדרוגינוס. עיני גם תוס' חד מקמאי ליבמות פא שמביא התוספתא דביכורים ומציינה גם בשם הראב"ד. ומה שהביא ב„אהבת ציון וירושלים" לביכורים (עמ' 157) מהערון ערך קלת א' אינו ראה שאין הכרח לאמר שמראה המקום הוא מבעל הערוך. וכשם שבמלאכת שלמה נאמר: וראיתי להקדים התוספתא קודם פ' שלישי משום דמביא למאי דסלקינן וכו' כך גם בר"ט — בכ"י פריז — מובא אחר פירושו לפרק ב': הניא בתוספתא אנדרוגינוס וכו' ומובא פרק זה של התוספתא ואחריו: פירו' — ומפרש כל הפרק. אגב פירוש הר"ש לפרק זה נשמר לנו גם בפירושו של הרש"ס לירושלמי ביכורים וממנו הועתק גם ע"י בעל מלאכת שלמה. כנראה לא הי' בידי ר"ש העדני בעל מלא"ש פירוש הר"ש לביכורים מכ"י, אף שהי' בידו פירוש הר"ש כ"י לסדר טהרות (עיני א. א. אורבך: בעלי התוספות עמ' 258) שהרי עד כמה שראיתי הוא עצמו אינו מביאו בחלק האחרון של מס' ביכורים ורק מביאו בשם הר"ס פ"ב מ"א, ואת התוספתא ופירושה מביא מתוך פ"י הרש"ס. לעומת זאת מביא את הריבמ"ץ (עיני פירושו לפ"ג מ"א, ד' ה', ט').

שגמסר ושם: „ועתק מהכ"י ע"פ העתק התורני המופלג מזה שמואל גרינבוים ג"י".
בשנת תר"מ-תרמ"ו הדפיסו האלמנה והאחים ראם בוילנא מהדורא מושלמת
של-הש"ס ובפרק ב' סוף משנה ד' של פירוש הר"ש לבכורים העירו: „בכל
ספרי הש"ס בחסר פי' הר"ש מכאן עד סוף המסכת וכן מפ' אנדרוגינוס ומלאו
חסרונו בפ"י ה"י בר מלכי צדק ואנהנו השבנו את האבדה מפ"י ר"ש שהוא
למקומה והדפסוהו בזה ע"פ העתקת כ"י מעקד הספרים בפאריס ואת פי' מהר"י
בר מ"צ הדפסנו מתוך הכ"י המדוקדק יותר מהנדפס בספרי הש"ס". גם במהדורת
ווילנא הועתק פי' הר"ש לפרק אנדרוגינוס כפירוש לפרק רביעי של ביכורים.

כפי הנראה הועתק פירושו של הר"ש במהדורת ווילנא מתוך „יין הלבנון".
לצערנו לא נוקתה העתקת הפירוש מכ"י ב„יין הלבנון" מטעויות ועליהן הוסיפו
עוד מהדירי ש"ס ווילנא טעויות נוספות כפי שאפשר להוכיח מהשוואה עם כ"י
פריז. מאידך לא ליוו רבותינו קטע זה בפירוש הר"ש בהגהותיהם כפי שעשו
זאת משך הדורות בפ"י הר"ש לסדר זרעים רובו ככולו. וע"כ יצא החלק האחרון
מפירוש הר"ש לבכורים משובש. לא נעמוד על כל השיבושים בהעתקה, אשר
רבו, ונציין רק כמה תיקונים, רובם ע"פ כ"י פריז:

א. פ"ב מ"ה שורה 13/4 נדפס: דמדאורייתא פאה אחת פוטרת את הפרי.
בכ"י, בפ"י הרא"ש, וכן צ"ל: חטה.

וכבר העירו מהדירי ווילנא: „אולי צ"ל חטה אחת". והטעות נגרמה ע"י
העתקה בלתי נכונה מכתב היד ע"י המהדיר ב„יין הלבנון".

ב. שם, ש. 14/15: נדפס: דמיירי למטה דיש שיעור לתרומה גדולה למטה.
כך הוא גם בכ"י. אך ברור שצריך לתקן: דמיירי למעלה דיש שיעור לתרומה
גדולה למעלה—וכן הלשון בר"ש במקבילה בפירושו לסוף טבול יום: נהי דאין
לה שיעור למטה יש לה שיעור למעלה. וכן עיין בתוס' ד"ה וכי גטין לב ע"ב
בקשר לתרומה: דאין לה שיעור למטה אבל יש לה שיעור למעלה וכו'. ועיין
תוס' ד"ה שאין חגיגה ו ע"ב לשון כעין זו בקשר לפאה ע"פ הירושלמי. לעומת
זאת בגמרא ביצה טז ע"ב בקשר לעירוב תבשילין, חגיגה ז ע"א בקשר לראיון,
מנחות מב ע"א בקשר ללולב—אין לו שיעור למעלה אבל יש לו שיעור למטה.

ג. שם, ש. 23/4. נדפס: ואם זה וזה לפניו שם ואפילו איסורו דרבנן ליכא.
בכ"י, וכן צ"ל: ואם זה וזה לפניו שרי ואפילו איסורא דרבנן ליכא.

ד. פ"ב מ"ו ש. 3 נדפס: הכי הוא לבעלים כאילן בתר חנטה.
בכ"י, וכן צ"ל: הרי היא לבעלים כאילן דבתר חנטה 4.

ה. שם ש. 5 נדפס: ולענין ראש השנה שלו שוה לאילן.
בכ"י, וכן צ"ל: ולענין ראש השנה שלו שבט כאילן.

4. לשון הר"ש למשנה זו וזה עם לשון התוס' ד"ה ולשביעית סוכה לט ע"ב. וגם שם
הנוסח כמו בכ"י פריז— בשני התקונים שצויינו על ידינו למשנה זו. ועיין אורבך:
לבעלי התוספות, עמ' 479, שהתוספות למסכת סוכה נערכו ע"י הר"ש משנץ. במקבילות
בין פירוש הר"ש למשנה ותוס' לסוכה שהביא בהערה 63 חסרה המקבילה שלפנינו.

ו. פ"ב מ"א במשנה: הכותב חיתו ובהמתו לבנו לא כתב לו את הכוי. ובר"ש בגדפס: ובירושלמי אמר ר' יוחנן לכתובתין דלא כר' דתניא הקדיש חיתו ובהמתו הקדיש את הכוי ר' אומר לא הקדיש את הכוי. ומפרש התם דפליגי במעייל איניש נפשיה לספיקא וקא אתא מתניתין כר' אליעזר. ובכ"י: ובירושלמי אמר' מתניתין דלא כר' דתניא הקדיש חיתו ובהמתו הקדיש את הכוי. ומפרש התם דפליגי במעייל איניש נפשיה לספיקא. והשתא מתניתין כר' אליעזר. ע"כ. ובין השורות בין "בהמתו" ו"הקדיש" גרשמה (בכתב אחר) המלה: לא ואחרי "הכוי" גרשם בין השורות: ר' אומ' לא הקדיש את הכוי.

וברור שלשון הר"ש משובשת בכ"י. דמה שכתוב, ומפרש 'התם' אינו מתייחס לירושלמי אלא לבבלי גדרים (יה ע"ב). וצ"ל: הקדיש חיתו ובהמתו [לא הקדיש את הכוי ר' אומר הקדיש את הכוי. ובגדרים פרק אלו מותרים תניא נמי פלוגתא המקדיש חיתו ובהמתו הקדיש את הכוי ר' אלעזר אומר לא] הקדיש את הכוי ומפרש התם דפליגי במעייל איניש נפשיה לספיקא. והשתא מתניתין כר' אליעזר. ע"כ. והשלמנו על פי הירושלמי ופי' הרא"ש. ובפי' ריבמ"צ בדפוס ווילנא הגיהו והגיהו והלואי והיו משאירים הדברים ללא, תקונים. ואיני יודע מנין לקח ב, אהבת ציון וירושלים" גירסתו בר"ש: "ר"א" במקום הכתוב והמודפס בר"ש וברא"ש ובירושלמי: ר' (או: רבי). ומה שכתב ביפה עיניים לגדרים יח ע"ב דגי' הר"ש בבכורים היא: ר' מאיר אומר הקדיש את הכוי, אגב שיטפיה כתב 'הר"ש' במקום 'ריבמ"ץ'.

ז. פ"ג מ"א ש. 12 גדפס: מדמאין.

בכ"י, וכן צ"ל: מדמעין*4. וכן הוא בירושלמי וברא"ש.

ח. שם ש. 14 גדפס: תני רבי שמעון, וכן בכ"י: תני ר' שמעון.

ובגליון דפוס ווילנא מעיר: בירושלמי שלפנינו איתא דבי ר' ישמעאל. ואינר מדויק. בדפוס הירושלמי: תני ר' ישמעאל. ובפירוש ריבמ"צ וממנו (כנראה) במלאכת שלמה (במשנה לפנינו ובפ"ב מ"ג ד"ה יש להם שיעור) גרס: ר' שמעון. וכן בפירוש הרא"ש: תני ר"ש.

ט. פ"ג מ"ג ש. 3 גדפס: רב חמא * (ביין הלבנון: חמי).

ובגליון דפוס ווילנא העירו: בירושלמי שלפנינו איתא ר' אימו; ואינר מדויק. בדפוס הירושלמי: ר' אימי. בכ"י: ר' אמי. וכן הוא בפירוש הרא"ש ורש"ס.

י. שם ש. 5 גדפס: מאילן המחובר; וכן הוא בכ"י. וצ"ל: המובחר; וכן

הוא ברא"ש וברש"ס.

*4 החלפות אלפי"ן בעיגי"ן שכיחות — עיין עליהם בגליוני הש"ס לר' יוסף ענגיל לברכות ג ע"ב ולשבת עז ע"ב (ויש להוסיף: ערכין יח ע"א ס'אה וברש"י: ס'עה, וכן במקבילה שבועות לה), ועיין חקר ועיין ח"א עמ' קלו. אך כאן אין זה שייך שהרי כאן הדפוסה אלה בטעות במקום עיין שבכ"י ממנו הועתקו הדברים.

5 ב, אהבה ציון וירושלים" רשם כגירסת הר"ש בירושלמי: רב חמא; וכמוכן שהטעה ע"י ההעתקה בלתי מדוייקת.

יא. שם ש. 6/7 בכ"י: בירושלמי תני מי שהיו בכוריו גרוגרות היה מעטרן ענבים. וכן בנדפס בשינוי קל. וצריך להשלים את ההשמטה בגלל הדומות ע"פ הירוש' שלפנינו והרא"ש: תני מי שהיו ביכוריו גרוגרות מעטרן [תאנים, צימוקים מעטרן] ענבים.

יב. פ"ג מ"ד ש. 2/3: נדפס: אם מרובים ואם מועטין (ביין הלבנון: אם מרובים ואם מועטים מועטים).

בכ"י, וכן צ"ל: אם מרובים מרובים ואם מועטים מועטים. וכן הוא בפירוש הרא"ש ובפירוש הרש"ס וברע"ב. ובריבמ"צ: אם רבים רבים אם מועטים מועטים.

יג. שם ש. 3 נדפס: ולא כן כתיב והדרת. בכ"י: ולא כן כתו תקום והדרת. וכן ברא"ש (כת"י). ובירושלמי: ולא כן תני תקום והדרת.

יד. שם ש. 5 נדפס: לקוצים. בכ"י: לקיצים. וכן הוא בירושלמי (רש"ס: לקיצין) וברא"ש (ועיין עוד מובאות באהצו"ר כד).

טו. פ"ג מ"ו ש. 2, נדפס: על יד הכהן. כ"י: על ידי הכהן.

טז. שם ש. 3. נדפס: בעלי סוברין. בכ"י: בעלי חוברין. ובמנחות צד ע"א שמשם הובאו הדברים כאן: חברין.

יז. שם ש. 12 נדפס: הוציאם. בכ"י: היוציאם.

יח. שם ש. 40 נדפס: תנופות. בכ"י: תנופה.

יט. שם ש. 45 נדפס: תנופת. בכ"י: תנופה.

כ. שם ש. 49 נדפס: משום דהניף ובכ"י: משום דהניח קמא.

כא. שם מ"ח: נדפס: בסלים של נצרים—פירוש אסלי וכו'. ובכ"י אחר שסיים המשנה מתחיל מיד: אסלי וכו'. וברור שזה פירוש ל, והסלים והבכורים ניתנים לכהנים" שבמשנה ולא כפי שנדפס.

כב. שם מ"י ש. 6 נדפס: ולא היו הפלכים כל היום, וכן הוא בכ"י. וצ"ל: הולכים, כמו בפירוש הרא"ש ובירושלמי של הרש"ס. ובתוספתא (ניו-יורק תשט"ו): מהלכים.

6 בתוס' ד"ה כהן מנחות סא ע"ב כתוב: בעלי חברין. וע' אורבאך: בעלי התוספות עמ' 512, שהתוס' למנחות הם לר"ש. ולא ציין מקבילה זו. ועיין גם במקבילה סוכה מז ע"ב

ד"ה כהן: בעלים חברים.

7 ועיין במקבילה בסוכה שם.

הערות לגליון תשרי תש"ל

א. נטילת לולב בירושלים כל שבעה

בחוברת תשרי תש"ל הופיע מאמרו של הרב חנוך זונדל גרוסברג שליט"א, נטילת לולב בירושלים כל שבעה, ואליו מצורפים כמה הערות של הרב קלמן כהנא שליט"א, התומים בראשי תיבות ק. כ. ה. הדיון נסב על השאלה, אם בירושלים מצות לולב דאורייתא כל שבעה, כמו בבית המקדש, ז. א. אם ירושלים יש לו לגבי לולב דין בית המקדש כמו לגבי שופר, שלרמב"ם ירושלים כבית המקדש. זאת היא דעתו של הערוך לנר, והרב גרוסברג חולק עליו, והרב כהנא מנסה לסתור ראיותיו של הרב גרוסברג. יש עוד ראייה לדעת הרב כהנא, כי המרומי שדה של הנציב אומר על הגמרא בר"ה כ"ט: "לולב נהגו לא בעזרה, אלא בהר הבית, הדין הר הבית כדין ירושלים".

למרות זאת נראה לי להביא כמה ראיות, שלגבי לולב דין ירושלים כדין גבולין ולסתור דעתו של הרב כהנא.

א. הרמב"ם אומר בהסבר הדין, שהיום אין לולב בשבת: ואין שם מקדש להתלות בו (הלכות לולב ז. ט"ו). אם ירושלים היום יש לו דין כמו בית המקדש, כי קדושת ירושלים אינה בטלה, הרי יש גם היום ירושלים להתלות בו. מזה מוכח, נגד הערוך לנר, שכיום אין כלל מצוה מדאורייתא בלולב כל שבעה.

ב. הערוך לנר רוצה ללמד סתום של "מקדש" ממפורש בשופר, שמקדש כולל ירושלים אבל לנו יש עוד פעם, "מקדש" ברמב"ם, ושם בודאי אין משמעותו גם ירושלים, וזה בהלכות תענית (א, ד): ואין תוקעין בחצוצרות ושופר אלא במקדש, ושם נראה, שירושלים אינה בכלל כדברי הגמרא: לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד (ר"ה כ"ו). המרומי שדה הנ"ל מבדיל באמת בין: לפני ה' שכולל ירושלים כמו מעשר שני, לבין: לפני המלך ה', שרק בהר הבית, אבל לגבי לשון הרמב"ם נראה, שלא תמיד המקדש כולל ירושלים.

ג. הרב גרוסברג מביא מדברי הריטב"א, שסובר בדעת הרמב"ם, שבלולב מקדש דוקא ולא ירושלים, וטוען הרב כהנא, שאין זה ראייה, והריטב"א שיטת עצמו הוא מביא, והרמב"ם אינו מבדיל בין שופר ולולב ובשניהם ירושלים כמו מקדש. ודבריו פלא בעיני: הלא הריטב"א בהתחלת פרק רביעי של ר"ה בא לסתור דברי הרמב"ם, שירושלים כמו מקדש, מזה, שבמשנה השניה של הפרק כתוב: לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, ואם בסיפא ירושלים כלולה במדינה, כך ברישא כן. ואם הרמב"ם סובר, שגם בלולב דין ירושלים כדין מקדש, איזו ראייה מביא הריטב"א הרמב"ם אינו קשה מסיפא-ארישא. משמע, שהריטב"א למד בדעת הרמב"ם, שבלולב מקדש דוקא.

יש לדון גם על דברי הרב שמעון ארלוי, הנדפסים בסוף מאמר הרב גרוסברג. הנה הוא רוצה להוכיח מדברי הרשב"א, שמצות לולב כל שבעה בכל ירושלים, מזה;

שהרשב"א שואל: ובדין הוא דמצי פריך דשאר ימים גם לידחי במקדש שהוא מן התורה וליתקן ליה בביתו, ומוכת מזה, שדין שבעה בכל ירושלים, כי אחרת, אי אפשר לתקן בביתו; ואכן, כך אומר גם תוספות ותוספ' סובר בפירוש בר"ה, שאפילו שופר נהג בשבת רק במקדש, ק"ו לולב, שלומדים אצל הרמב"ם לולב משופר. אמנם אפשר: לומר, שמחבר תוספות. בסוכה אינו מחבר תוספ' של ר"ה, אבל הראיה מן הרשב"א קשה, כי באמת הפירוש לסוכה המיוחס לרשב"א הוא מן הריטב"א, כי פירוש שניהם זהים, ושמעתי, שהפירוש מיוחס כולו לריטב"א, וזה אומר בפירוש בר"ה, ששופר בשבת נהג רק במקדש. יותר מזה בשופר יש סברא, שינהג גם בירושלים, כי גזירה רבה היא רק כשלא בקיאיין בקביעא דירחא, כפי שנראה מהסוגיא בסוכה, ולגבי זה בר"ה אין הבדל בין מקדש לירושלים, ויש הבדל בין ירושלים לגבולין, אבל לגבי סוכה אין הבדל, כי כולם ידעיים בארץ בקביעא דירחא, וממילא יש סברא לומר, שדין לולב כל שבעה רק במקדש.

ב. ארבעים חסר אחת

הרב כהנא שליט"א כותב על „ארבעים חסר אחת“. הוא מסיק שלרמב"ם צותה התורה להלקות עד ארבעים, וארבעים הוא בגבול העליון. והחכמים תקנו — לדעת רבנן החולקים על רבי יהודה — רק ל"ט, ולא נראה כך בספר המצוות, שהרמב"ם כותב שם: הנה תכלית מה שילקה ארבעים חסר אחת, „כמו שבא בקבלה“. (מצות לא תעשה ש') וזה נוטה יותר לפשט השני של הכ"מ, המובא לרמב"ם, והרב כהנא מבסס דבריו על הפשט הראשון. וקשה להניח, שהרמב"ם חזר בו ביד החוקה מדבריו בספר המצוות. אמנם ספר החנוך לומד פשט ברמב"ם כמו הרב כהנא, ופלא, שאינו מזכירן, אבל הוא כותב על הרמב"ם: והוא תימא לפי הגמרא.

ג. בנין בית המקדש לפני מלכות בית דוד

ועוד הערה לקונטרס המרשים של הרב פרנק שליט"א לענין בנין בית המקדש לפני מלכות בית דוד. הרב פרנק מיישב בצורה נפלאה את הסתירות בין בנין בית המקדש ע"י אדם, לבנין בית המקדש הנופל מן השמים. ברם, אם בית המקדש הראשון לעתיד ייבנה ע"י בני אדם, קשה. הלא גזרו שיהא יום הנף כולו אסור, גזירה שמא ייבנה בית המקדש בלילה, ועל זה אומר רש"י, שיבנה בידי שמים, אבל אם לפני הבנין מן השמים כבר ייבנה מקדש בידי אדם, הרי כבר אז יתיר העומר את החדש, ואין חשש יותר: שיאמרו... אשתקד... ומכיון שבית המקדש הראשון ייבנה ע"י בני אדם, ולא בלילה ולא ביום טוב, נופל החשש של הגמרא בענין יום הנף, ויהיה מותר לפחות מחצות ואילך בט"ו. מזה משמע, שרש"י סובר, שהבנין הראשון אחרי הגלות ייבנה בידי שמים.

יש גם לציין, כי אם גם מאמר זה נכתב בבקיאות רבה, ומתוך התלהבות של קדושה, הרי לבעיות העיקריות אין הוא מציע פתרון, כמו לבעית מקום המזבח ועוד.

הסכמות מהחתם סופר

בני ר' שמואל בנימין נ"י אסף בבחרותו — זה עשרים שנה ויותר — והעיקר כשבעים וחמש הסכמות של זקני מרן החתם סופר זצ"ל. מאז היה בדעתי לפרסמן, עם הוספות ומראי מקומות. מחמת סרדותי הרבות דחיתי את הדבר משנה לשנה. בשנת תשכ"ה נדפס בלונדון הספר „לקיטי תשובות חתם סופר“, ובסופו נדפסו ששים ואחת הסכמות. ב„סיני“ אייר—סיון תשכ"ט, הדפיס ידידי ר' נפתלי בן מנחם נ"י שתיים עשרה הסכמות נוספות שלא נדפסו בספר הנ"ל, בתוספת הערות. באוסף של בני נ"י מצאתי עוד חמש הסכמות שלא נדפסו ב„לקיטי תשובות“ וב„סיני“ הנ"ל.

הנני מציאם כעת לאור עם תוספות הערות משלי: בדיוק רב כפי שנדפסו בספרים רק בסימני הפסק עשיתי שינויים. עם מסירת הדברים לדפוס מצא בני ר' אביעד שר שלום שלמה נ"י הסכמה נוספת שטרם נדפסה — הסכמתו של רבינו זצ"ל על הספר „מגן גבורים“, בהודמנות זאת צרפתי עוד אי אלה דברים הקשורים למרן החתם סופר זצ"ל ולחורונו.

א

על ספר „פרפראות להכמה“ מאת הרבני ההכם השלם כמפורסם קאפיל שאכרלס וויען התקע"ד (4^o)

מלתי כבר אמורה עם הספר הישר לר"ת הנדפס ע"י ידידי הרב המאה"ג מה' דניאל פרוסטין נ"י כי אמנם גמצאו בו טעויות ושגיאות המעתיקים הרבים מימים שעברו ושנים קדמונים, ושהקצין המפורסם הר"ר מענדל טעבן אשר היה הספר ההוא כמוס באוצרותיו לא אבה לתת רשות לשלוח בו יד הגה' כלל וכלל כ"א להדפיסו כתבניתו, וכדי שלא להחמיץ המצוה נדפס אז כמו שהוא. הן עתה קם ונתעורר ידידי ה"ה הרב המופלא כבוד מוהר"ר קאפיל שאכרלס נ"י בנן של קדושים הרב המופלא מה"ו איצק שאכרלס זצ"ל, ויגע וטרח ומצא רוב המקומות שצריכי תקון בספר הישר, והישר דרך ולמד לתועים

1 וויען תקע"א.

2 הגאון הוה דיין וראש ב"ד פרסבורג יותר מחמשים שנה, נפטר שנת תרנ.

3 היה מחשובי וראשי קהלת פרסבורג, ממשפת פרנסי ומנהיגי הצבור.

4 המחבר כתב את שמו על שער הספר „קאפיל“, ביו"ד, ורבינו כתבו בלא יו"ד, ע' טיב

גיטין, שמות אנשים אות ק סק"ב, וכבר כתבתי במק"א שרבינו דדק מאד לכתוב גם

במכתביו את השמות כמו שצריכים להכתב בגיטין וכתובות, וכמעט תמיד כ' כמו שפסק

הגאון ר' זלמן מרגליות זצ"ל בספרו טיב גיטין.

5 גם בפסק דין של ירושה, שפרסמתי ב„המעין“ טבת, תשכט, כתב רבינו שם זה בלי

יו"ד אחרי הצד"ק, וכמש"כ הבית שמואל, ע' בס' הנ"ל שמות אנשים אות י ס"א.

בינה⁶ וסקל המסילה מאבני⁷ הטעיות. ועיינתי וראיתי שתיקן רוב המקומות הצריכין תיקון, וגם טעמתי מנועם צוף אמרותיו⁸ אשר איזן ותיקן בפתיחה, דברים ראויים למי שאמרם וראויים להעלותם על שולחן מלכים. עוד זאת חושבנא ידע והראני ידו הגדולה בקונטרס שחיבר להקל על המעיין בלימודי אקלדיס. וטעמתי מצוף נועם אמרותיו, לזאת יקרא הגהת בני יעקב, וידי תכון עמו וזרועי תאמצנו⁹. ותפילתי תכון לפני¹⁰ כל יודעי דת¹¹ לאמצו ולתומכו, ומכ"ש שלא יזיקנו אדם בעולם לחזור ולהדפיסו וכו'.

החותם פה פרעטבורג יום ד' דך¹² מנחם תקע"ב לפ"ק

משה סופר מפ"פ דמיון¹³

ב

על ספר „מוסדות תכל" על אסטרונומיא וחשבון מהרב דוד בן מאיר הכהן מפריזנהויזן¹⁴ וזין 1820 (80)

ידידי הרב המופלג כבוד מה"ר דוד כ"ץ נ"י מק"ק פיורדא¹⁵ ולע"ע¹⁶ דיין בק"ק אוהעל במדינתנו הגר, ניכר לי מימי עלומיו הי' א' ממופלאי בני הישיבה דק"ק פיורדא¹⁷ יע"א, בעל סברא עמוקה הולך קדמת אשור¹⁸ וישר. והנה עתה הוסיף תוספת מרובה כי שקד על דלתי בהמ"ד שנים רבות ושמש בהוראה ופסקי דיני בכמה קהלות במדינתנו, והי' לי אתו שעשועים בעל פה

6 ע"פ ישעיה כט, כד. 7 ישעיה סב, י. 8 ע"פ משלי טז, כד.

9 תהלים פט, כב. 10 ע"פ תהלים קמא, ב. 11 אסתר א, יג.

12 רבינו כ' בן במקום „כ"ד", וגם לא כ' שני קוים על המלה כדרכו בכתבו מספר היום, ונ"ל שכ"כ, כי עם ישראל נקרא „דך", ראה רש"י תהלים ט, י, ורבינו רצה בזה לכתוב ברכה לעם ישראל, כן נ"ל לפרש את כוונת זקיני רבינו זצ"ל.

13 כהערה להסכמה הדפיס מחבר הספר וו"ל: „בהיות כי בהסכמת אדמ"ו רב חביבי הרב המאור הגדול המפורסם הגאון המופלג בדורו מוהר"ר משה פ"פ אב"ד דקהלתינו על ספרי הגהות בני יעקב על ספר הישר לר"ת נכלל ג"כ ההסכמה על קונטרס פרפראות לחכמה אשר ראה וידע כבוד מעלת אדמ"ו ומצא חן בעיניו ומטיבותי דמרון ידענא דקלסוהו לפני רבים ולפני תלמידיו המשמשים לפניו לכן אמרתי להקדימה פה ושרי לי לאינש לאדועי נפשי' באתר' דלא ידיע עניניו" עכ"ל.

14 עיר באונטרפרנקן, מחוז בדרום גרמני'.

15 היא עיר פירט שבמדינת בוואריה.

16 = ולעת עתה.

17 וא"כ היה תלמידו של הגאון ר' אברהם בנימין וולף המבורגר זצ"ל, שהיה ראש הישיבה עד שנת תרי. החתם סופר זצ"ל בשו"ת יו"ד סי' ריד כותב עליו: „הגאון המופלג המפורסם", עיי"ש גם בסוף התשובה. ראה מ"ש ידידי הרה"ג ר' קלמן כהנא יצ"ו ב„המעיו" תשרי, תשל עמוד 29.

18 בראשית ב, יד.

וגם במכתב, ומצאתיו מלא דבחר העתו מלכת, והוצאוי לאותו אצטלא לשמש בכתר הרבנות בקהילה גדולה ולהושיב ישיבה עם תלמידיו ובחורים למלאות ספקם. גלל כן מהודענא לאחינו ב"י טיבו ומהותו, לנהוג כבוד בו ובתורתו, ולהרים רישי' אכרכא¹⁹ די צריכא ריכא²⁰, להלבישו מדא דרבנן והמניכא²¹ הכ"ד המדבר לכבוד התורה.

פ"ק פ"ב גגהי ליום ד' ח"י למב"י תקע"ט לפ"ק
משה"ק סופר מפ"ס דמיון

ג

על ספר „מגן גבורים“ על שו"ע או"ח הלך א לעמבערג תקצ"ד (20)

ברוך יאמר לעומת מחברת ריעים אהובים, שני ריעים חביבים, עלה לשמים שיאו²² של כל אחד ואחד ויגדל עד לעבים, ה"ה הרבנים הגדולים החריפים, כספירים מעולפים²³, כבוד הרב המאור הגדול המופלג מוהר"ר מרדכי זאב נ"י וזה ידידו וריעו הרב המאור הגדול המופלג מוהר"ר יוסף שאול נ"י לנו בעמק הלכה²⁴, והלכו אורחות עולם, אורח חיים למעלה למשכיל²⁵, בעומק עיונם, בתבונה ובדעת תורה, ובכל מלאכת חושב מחשבות²⁶ בש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים, כל השייך לש"ע אורח חיים, צללו במים אדירים²⁷, והעלו פנינים יקרים, בגמרא בפלפול וסברא, ליישב כל הדעות איש על מכונן ומלאכתו, נכנסו בעזבי הקורה, לתרץ כל הקושיות והפרכות, אשר ימצא על כל דעה מהראשונים, וה' הצליחם במלאכתם, כי באמונה המה עושים²⁸ ונאמנים במשלחתם, והטעימני קצת דבש ממתק דבריהם, ומצאתים חריפים ונאים לשומעיהם, ולזה מצאתי עצמי ראוי להסכים להעלותו על מכבש הדפוס, ולהפיץ חוצה מעיינות²⁹ חכמתם, יען כי להרים קרן התורה כל מגמתם, ואל אלקים תעל שועתם³⁰, יסייעם בזכות אבותם, הגאונים נוחי נפש, ראשי עם קודש לצבאותם.

הכ"ד פה ק"ק פרעשבורג יום ג' טבת תקפ"ט לפ"ק

משה ה"ק סופר מפראנקפורט דמיון

19 יומא נג, ב, ופי' רש"י: „תהא ראוי ישיבת הכרד“.

20 = מלך, בבא בתרא ד, א.

21 דניאל ה, ז ופי' רש"י רביד, וכן ת"א בבראשית מא, מב.

22 איוב כ, ו.

23 ע"פ שיר השירים ה, יד.

24 ע"פ מגילה ג, ב.

25 משלי טו, כד.

26 ע"פ שמות לה, לב.

27 ע"פ שמות טו, י.

28 מלכים ב, כב, ז. 29 ע"פ משלי ה, טו.

30 ע"פ שמות ב, כג.

על תלמוד בבלי, וויין תר"ג (20)

ראה ראיתי שתי ראיות³¹ אשר היו לבגד עיני, א' הובא לפני א' עלה³² לתרופה מחיבורו של הגאון בעל הלבושים על גליוני ש"ס, אשר כבר נדפסו מאז בספר בפ"ע³³, ולא שזפתו עין³⁴. במדינה זו. והלום ראיתי כי הפליא לעשות מכל אשר לפניו ולאחריו עד היום הזה. לא נראה כבושם הזה, ממש אונים לקופת הש"ס. ומדאתי לידים מסולאים בפנ³⁵ ה"ה ב' צנתרות המריקים זהב, הרבנים המופלאים חריצים ובקיאים בעלי מחברי ספר מפרשי ים. המה נשא קן קולמסם ותקנו ס' הנ"ל בציונים ומראה מקומות והבנות רמזותיו, לא הניחו דבר אשר לא תקנו בעלה זה אשר הובא על מס' ברכות, ומסתמא כן מעשיהו על כל הש"ס כלל, הא חדא.

וזאת שנית הובא לפני קונטרס קטן הכמות נקרא אגודת אוזב מגליוני ש"ס הגאון ההרוץ מו"ה וואלף באסקוויץ³⁶ סג"ל זצ"ל, ואם כי רוב הגהותיו וציוניו כבר אמורים עם כל הכתוב בס' הגה"ה מהר"י ברלין³⁷ זצ"ל, מ"מ יש בו נוספת תוספת והערות רבות מהגאון זצ"ל אשר ראוי לספחו על גליוני הש"ס למען יעמדו ימים רבים וירוך הקורא בו וימצא נחת.

והרבה שלוחים למקום איש העיר רוחו ה"ה האדון הגדול המפורסם עדלער פאן³⁸ שמיד ק' ק' פריווי³⁹ מדפיס בויען, אשר יצאו לו מוניטים בעולם מכמה מאות ספרים אשר הדפיס. ועתה בהדפיסן ש"ס מחדש רצונו להדפיס ספרים הנ"ל על גליוני הש"ס. ושמתתי וברכתי השם אשר זכינו לכך, והיו לעינים לכל עוסקי תורה, ובפרט חבורו של הגאון הלבוש אשר הגדיל תושי מאד. טובה ציפרנן של ראשונים⁴⁰, אשר מהם נבעו מצפונים, נחמדים מזהב ואדרכמונים. והנני סניף לעושי מצוה ולפרסם דבר ברבים ולזרו הקונים, למען יפוצו חוצה מעינות⁴¹ חכמת הקדמונים.

הכ"ד הבעה"ח⁴² פק"ק פ"ב נגהי ליום עש"ק ל"ו למב"י תק"ץ לפ"ק.

משה הקטן סופר מפ"פ רמיון

31 כן דרשו בשמות רבה פ"ג אות ג.

32 לא כ' רבינו, "עלה א", כי, "ועלה לתרופה" הוא לשון הפסוק ביחוקאל מז, ב.

33 בפני עצמו.

34 איוב כח, ז.

35 איכה ד, ב.

36 חבר ס' שושן עדות על מס' עדיות (פאקש, תרכג) וס' סדר משנה על הרמב"ם (ירושלם, תש, השא), עמ"ש עליו רבינו בס' תורה משה (פרסבורג, תרנג) חלק במדבר דף לה ע"ג.

37 הוא הגאון ר' ישעיה פיק זצ"ל.

38 תואר אצילות שניתן ע"י המלך.

39 Kaiserlicher Koeniglicher Priviligierter [המדפיס] הקיסרי — הממלכתי — המיוחס.

40 יומא ט, ב.

41 ע"פ משלי ה, טו. = 42 הלא כה דברי הבא על החתום.

על ספר „דברי תורה“ חידושים על איזה מסכתות מהרב יהונתן שמעון פרענקיל
האומים, למכרנ, תקצ"ג (20)

להגיד לאדם ישו⁴³ שה"ה הרבני הקצין מו"ה ישראל מק"ק ווישניצא
אתא ואייתא בידו קונטריסי מכבוד הרב התריף חתנו מו"ה יהונתן ג"י,
והעברתי עיוני בהם ומצאתי בהם דברים טובים חריפי ומשוננים וראוי
להעלותם על שלחן מלכי רבנן, והדברים נראים שיצאו מבטן מופלג בתורי
שוק' על דלתותי, וגברי דכוותי' ראוי לכבוד התורה ולהעלותו על גפי מרומי
קרת⁴⁴ לריש כלה ולריש מתיבתא לפלפל ולמהר לדבר צחות עם תלמידים בני
ישיבה, וליקר סהדותא חתמתי שמי
פה ק"ק פרעשבורג

משה הק' סופר מפראנקפורט דמיין

על תלמוד ירושלמי, זוטאמיר תרכ"ו (20)

קוה קויתי אל ה' ויט אלי וישמע שועתי⁴⁵. יה"ר ויהי נועם ה' אלהינו
עלינו ומעשי ידינו כוננה עלינו⁴⁶. אחו"ל שלהי פ' בני העיר⁴⁷ כל הקורא בלא
נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב⁴⁸ אומר נתתי להם חוקים לא טובים⁴⁹,
ופריד, משום דלא ידעי לבסומי קלא חוקים לא טובים⁵⁰ קרית ליה, ומשנל
שני ת"ח שאין נוחים זה לזה בהלכה עליהם נאמר חוקים לא טובים. ולפענ"ד
לא הדר ביה מדס"ד קורא בלא נעימה דהיינו אין נוחין זל"ז בהלכה, ע"פ ש"ס
סנהדרין ק"ד⁵¹ ע"א, מקל נוע"ם⁵² אלו ת"ח שבא"י שמנעימים זל"ז בהלכה,
הרי ההיפוך מנועם הוא אם אינם נוחים זל"ז בהלכה. וא"כ היינו דקאמר בהס"ד
כל הקורא בלא נעימה, שאינו נוח בהלכה, עליו הכתוב אומר חוקים לא טובים,
והס"ד והמסקנא עולים בסגנון אחד.

והנה אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעי"ם גורלנו שנפל גורלנו בנעימי"ם הוא
תלמוד ירושלמי מקל נועם חכמתן של בני א"י. והנה שם בסנהדרין אחו"ל

43 איוב לג, כג. 44 משלי ט, ג. 45 תהלים מ, ב.

46 תהלים צ, יו, ורבינו כ' פסוק זה כי המלה „נועם“ נדרש על הירושלמי, ע' להלן.

47 מגילה לב, א. 48 יחזקאל כ, כה.

49 בגמ' נוסף: „וגו'“, וסיפא דקרא: „ומשפטים לא יחיו בהם“.

50 בגמ' א': „ומשפטים לא יחיו בהם“, אבל כבר כתבתי בהערותי לספרי רבינו שזכיתי
להו"ל, שנתברר לי ברור גמור, שרבינו החתם סופר זצ"ל בשעת כתיבת דבריו לא עיין
בספרים וכתב ע"פ זכרונו.

51 צ"ל: „כ"ד“.

52 על מלה זו רשם רבינו כל פעם שני קוים כדי להדגיש הדרש שמנעימים זל"ז בהלכה,
אבל במס' מגילה שם אינו מובא פסוק זה, לכן אמרו: ואין נוחין זל"ז בהלכה.

במחשכים הושיבני כמתי עולם⁵³, זה תלמוד בבלי, ומרגלא בפומי כמתי עולם דייקא, גדולים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם⁵⁴, כי תלמוד בבלי הוא חיינו ואורך ימינו ובו נהגה יומם וליילה, וקרי ליה מחשכים, כחשיכה כאורה, ה' בחושך אור לי⁵⁵, כי היא מאירה עיני כל ישראל, ומשם יוצא אורה לכל ישראל, ומ"מ אין גוע"ם בלי צירוף תלמוד ירושלמי. אבל בעונותינו לא זכינו לנעימות בימין נצח⁵⁶, כי אינו מצוי אחד בעיר ושנים במשפחה, אפי' להראשונים לא היה שכיתא גבייהו, ואילו כן לא הניח רבינו חננאל ורש"י מלפרשו. והמעט אשר נמצא מפוזר בפזורי ישראל הוא קופה שאין לה אזנים, כי ש"ס בבלי לרוב עוסקים בה סקלו המסילה ה"ה הגאון מהרש"ל ובה"ז⁵⁷ הגיהו הש"ס רובו. והגאון מוה' יהשוע בועז ואחריו הגאון מוה' יוסף שמואל⁵⁸ ר"ח ר' ישעיה הפליאו לעשות עין משפט למצוא הדינים בפוסקים ומסורת הש"ס עם תוספת מרובה של הגאון מוה' ישעיה מברעסלוי⁵⁹, וההגהות החדשות בדפוס ויען החדשים. כל אלה האירו עיני הגולה בש"ס בבלי אך בירושלמי אין גם אחד מהם. ובדור האחרון הזה גלאו ממציאי יד פתוחה בש"ס ופוסקים לחפש ולמצוא כל מקום מוצא הדברים בשרשן ומקומן. והנה קמו ונתעודדו הני תרי גברא רברבי הגאונים המפורסמים לשבח ולתהלה תרי צנתרות הזהב כבוד מוה' מרדכי זאב וכבוד מוה' יוסף שאול ג"י אשר כבר יצא להם מוניטין בעולם, ועמלן וטרחו וזרעו וקצרו דשו וטחנן⁶⁰ והוציאו סולת בקי לחבר על גליון ירושלמי מסורת הש"ס, כעין בבבלי מהגאון ר' ישעיה ברעסלוי זצ"ל, ועין משפט כעין אותו שבבבלי, ולמצוא כל מקום שהוזכר בש"ס בבלי ובתוס' ופוסקים דברי הירושלמי. ושני דפים היו לנגד עיני אלו לא ראיתי לא האמנתי, כי לולא עזרת ה' בגבורים⁶¹ לא יכלו על ככה, והחלק עד על הכל. ויהיה מעתה ש"ס ירושלמי מאיר לעולם כולו בכבודו כמו הבבלי. ועוד הוסיפו הגאונים הנ"ל חידושים והתעוררות נופך משלהם אשר לא ראו עיני, אך כבר נודע מלאכתם מלאכת שמים כחם וגבורתם במגן גבורים⁶² שחברו על או"ח, וכל דרכיהם דרכים דרבנן, דרכים בחזקת תקנה⁶³, וגם זה אינו נופל מהם, וכל זמן

53 איכה ג, ו. 54 חולין ז, ב.

55 ז"ל הפסוק זכריה ז, ח: „כי אשב בחושך ה' אור לי“, ורבינו כ' פסוק זה כי לפני זה כ' דחו"ל: במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי, וא"כ „כי אשב בחושך“ מרמז ג"כ על תלמוד בבלי, „ה' אור לי“ דהיינו: כי „הוא חיינו... כחשיכה כאורה“, כן נלע"ד לפרש כונת זקיני רבינו זצ"ל.

56 תהלים טז, יא.

57 = וברכת הובח אשר בספרו זה לסדר קדשים כ' הגהות רבות.

58 שהי' אב"ד בפ"פ דמיין והוסיף הרבה על מסורת הש"ס ועין משפט של הגאון ר' יהושע בועז.

59 הוא הוא הגאון ר' ישעיה פיק.

60 ע"פ ירושלמי שקלים פ"ה ריש ה"א.

61 שופטים ה, כג.

62 ע' לעיל הסכמה ג.

שמזקינין דעתם נתוספת⁶⁶ תוס' מרובה. וברוך ה' אשר לא השבית גואל⁶⁸ כי קם ונתעווד איש כלבבי הרבני המופלג הנגיד המפורסם כבוד מוה' יעקב קאפיל⁶⁶ בנן של קדושים בן לאותו צדיק ונגיד הרבני המפורסם מהר' אברהם הירש לבוב⁶⁷ לעורר לב האדון הגדול עדלער פ'י⁶⁸ שמד מדפיס בעירנה להעלות על מכבש דפוסם בשותפות ספרי ירושלמי עם כל יופי האמור למעלה; יהי כן ה' עמו ויוכה לברך על המוגמר, יראו עינינו וישמח לבנו, ונתן התורה ית"ש יעשה את שלו ע"י שלוחיו הנ"ל. אחלי גא אחב"י שומרי תורה יהי מזרזים מקדימים לבוא עה"ח⁶⁹ לקנות ספרי הירושלמי הנ"ל בכד? שיוכלו המדפיסים להחל וכלה בעזה"י. היינו להחל בתוך זמן ח' חדשים מיום דלמטה ולגמור אחרי שתי שנים מיום ההתחלה, ואם ככה יהיה יעזרם ה' ויברכם עם המסתייעים, ובתוך משך ט"ו שנים אחרי כאלות הדפוס מהירושלמי הנ"ל לא יתגדר שום מדפיס לכנוס במלאכתם להדפיס הירושלמי במתכונת הנ"ל לא מיניה ולא מקצתו, ולא שום קונה ישראל יקנה מהמדפיס העובר על הנ"ל; ויהיה בכלל משיג גבול עוסקי מלאכת שמים, לא יצליח ולא ירויח ופריו לא יפריח בלמודו בספרים הנ"ל. והשומע ועוזר ומושיע יהיה כמעין הנובע, יצריח אף יריעו⁷⁰, וכעץ שתול על פלגי מים י⁷¹ נטוע.

הכ"ד פה פ"ב נגה ליום ד' י"ב שבט תקצ"ח לפ"ק

חתם סופר לעט⁷², משה הק' סופר מפ"ב

מחבר ספר היי עולם על סוגיות שונות (ווין, תק"צ) 80 הוא הרב יחיאל מיכל בן אברהם מאיר, אבדק"ק ציפפר (סלובקיא) מזכיר שקבל הסכמה מהחתם סופר זצ"ל, אבל היא לא נדפסה בין שאר ההסכמות.



שתי הערות על ספר תורת משה ממרן החתם סופר

א

במס' סנהדרין צא. א אחז"ל שגביהא בן פסיסא טען שבני ישראל לקחו את ביות מצרים בשכרם שעבדו את מצרים עיי"ש. החתם סופר זצ"ל בספרו

63 שני הקוים הם לרמו שהיא מליצה ע"פ ירושלמי ברכות פ"ד ה"א: „כל הדרכים בחזקת סנה"י.

64 בשבת קנב, א א': „חכמה נתוספת", וע' לעיל הערה 50.

65 ע"פ רות ד, יד. 66 ע' לעיל הערה 4, וצ"ב.

67 היה פרנס המדינה וראש הקהילה בפרשבורג, ורבינו הפליג בשבחו בהספר שנשא עליו ע' דרשות חתם סופר חלק ב דף שצד.

68 = פאן, ע' לעיל הערה 38.

69 = על התהום.

70 ע"פ ישעיה מ"ב, יג. 71 תהלים א, ג. 72 ע"פ גיטין ס"ג, ב.

זורת משה על התורה (פרסבורג, תרמ"א) בפ' בא ד"ה כשלחו כתב וז"ל:
 יש להשיב על זה הלא שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף ועדיין לא נשלמו
 הארבע מאות שנה רק רד"ו שנה ופועל החוזר בחצי היום אין לו שום שכר גם על
 העבר עכ"ל ועיי"ש מ"ש. שמעתי מש"ב ידידי המו"מ ר' שמואל בנימין שיספר
 ג"י מעיר ווינא, שהקשה רב גדול אחד, הלא אמרו בבא מציעא עו ב (וכן הלכה)
 שפועל החוזר בחצי היום יש לו שכר בעד מה שעשה כבר, והניחה בצ"ע.
 ולענ"ד אין כאן שום קושיא, זה שפועל חוזר אפי' בחצי היום ילפינן בבבא
 מציעא י, א מן הפסוק כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם ולא עבדים לעבדים,
 א"כ כל זה נאמר רק בבני ישראל לבר, ובזבחים קטז א אי' שקודם מתן תורה
 דין בן נח היה להם לבני ישראל, עיי"ש. גם ברש"י ד"ה זבחים ועולות, וי"ל עוד
 אלא שאכמ"ל.

ב

בתורת משה הנ"ל פ' כי תבא (בדבור הראשון) הקשה החתם סופר וצ"ל
 מדוע אנו אומרים בברכת גודה לך (שבברכת המזון) תחלה על שהנחלת
 לאבותינו ארץ חמדה וכי' ואח"כ על שהוצאתנו מארץ מצרים הלא יציאת
 מצרים קדמה, עיי"ש מ"ש. ולענ"ד י"ל זה שצריכים לברך ברכת הארץ בברכת
 המזון למדו בברכות מה ב מ"ש, ואכלת ושבעת וברכת... על הארץ, א"כ
 זו מן התורה היא אבל זכירת יציאת מצרים בברכת המזון אין לו שום מקור
 בגמרא, ולכן רבותינו שהוסיפו זכירת יציאת מצרים לא רצו להקדים אותה לפני
 מה שמצוה מן התורה להזכיר ולברך. ועוד י"ל אם היו מתחילים ביציאת
 מצרים היו צריכים גם לחתום ביציאת מצרים, ע' תוס' ברכות מו, א ד"ה כל
 שכתבו וז"ל: „כל הברכות כולן צריך לומר בחתימתן מעין פתיחתן" עכ"ל
 (אבל בפסחים קד א ד"ה מאי כ' תוס' דרוב הברכות הפתיחה והחתימה מענין
 אחד ואכמ"ל בזה), ואי אפשר לחתום בדבר שאפי' בגמ' אינו נזכר.



ידידי האחים המו"מ דין רפיש מדבית אבא ר' גרשון ור' נחמן נתן שיספר ג"י
 בני מוהר"ר שמואל בנימין ז"ל, תלמיד נאמן ודבוק לדודי מרן השבט סופר
 זצ"ל, בן מוהר"ר יונה ז"ל תלמיד נאמן ודבוק לוקיני מרן הכתב סופר זצ"ל,
 העידו לפני שבבית הקברות של קהלת קובין בסלובקיא (ראה במאמר בני ר'
 שלמה ג"י, המעיין ניסן תשכ"ט עמ' 74) עומדת מצבת דודם זקנם ועליה חרות:
 „פ"ג ר' יוסף בן יהודה פיש למד תורה אצל החתם סופר שבע שנים ושם אמו
 גיטל". נוסח זה נכתב ע"י ר' יוסף פיש ז"ל בעצמו, שהיה תלמיד חכם גדול
 ומופלג. רצונו היה שלא יכתבו עליו שום תואר. ולא ישנו מהנוסח הנ"ל שכתב
 הוא בעצמו.

גם מעובדא זו רואים אנחנו גודל דבקותם והערצתם של תלמידי מרן החתם
 סופר לרבם הגדול זצ"ל ות"ע.



וכאן אציין עוד הערה קטנה:

אמרינן במס' נדרים יד, א: „הא מדקתני סיפא האומר לאשתו הרי את עלי כאימא פותחין לו פתח ממקום אחר מכלל דרישא לא בעיא שאלה“, עכ"ל הגמ'. זה זמן רב אמר לי ש"ב אה"נ החו"ב טובא עמקן וברקן כש"ת מהו"ר שמחה בוגם סופר שליט"א מעיר לוגנו, שדברי הגמ' קשים להבין, איך שמעינן מן הסיפא שברישא לא בעיא שאלה כלל, הלא י"ל ברישא בהרי עלי כאימא— דחמירא— צריכין לפתוח לו פתח ממקום אחר, אבל ברישא— דקילא— גחתין דרגא שאין אנו צריכים פתח ממקום אחר אבל שאלה מיהא בעיא, ואיך נשמע מן הסיפא שברישא אפי' שאלה לא בעיא. כתבתי ד"ז ע"פ זכרוני ובלשוני אני, ואינני יודע לפרש ולהשיב על קו' הנ"ל.

המשתתפים בגליון זה:

- הרב יהודה קופרמן, רח' הפסגה 58, בית וגן, ירושלים.
- ד"ר מרדכי ברויאר, שד' בן מימון 54, ירושלים.
- ד"ר ישראל מאיר לוינגר, רח' יצחק ברויאר 2, שכונ ה', בני ברק.
- יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים.
- הרב יהושע נויבירט, שכ' נוה עוזר, בית וגן, ירושלים.
- הרב חנוך זונדל גרוסברג, רח' כובשי קטמון 1, ירושלים.
- הרב יוסף יהושע אפפעל, 6 Allerton Grove, Leeds 17, England
- שמואל הכהן ויינגרטן, רח' קרן קימת 13, ירושלים.
- הרב אריה כרמל, 38 Craven Walk, London N. 16 England
- הרב קלמן כהנא, קבוץ חפץ חיים.
- הרב משה מונק, רח' סלומון 22, פתח תקוה.
- הרב אברהם סופר, רח' יורדי הסירה 17, ירושלים.

הופיע

ספר הזכרון

למורנו ורבנו הגאון
מרן הרב יחיאל יעקב וינברג זצלה"ה
ראש בית המדרש לרבנים בברלין

ערוך עלידי

הרב קלמן כהנא והרב עזריאל הילדסהיימר

התוכן

הרב חיים עוזר גרודזנסקי זצ"ל, מכתב בענין הקהלות בגרמניא. הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל, בסוגית שמא יעבירנו. הרב אלחנן בונם וסרמן זצ"ל, מכתב. הרב ירוחם אשר ורהפטיג זצ"ל, מכתב. הרב ברוך דוב לייבוביץ זצ"ל, תשובה בענין מקוה. הרב ברוך קונסטט זצ"ל, חליבה בשבת. הרב שלמה זלמן אויערבך, בענין ברכת הגפן של ארבע כוסות. ושל ארוסין ונשואין ושאר כוסות של מצוה. הרב איסר יהודה אונטרמן, אמירה מחייבת. הרב יוסף יהושע אפפעל, שאלה בענין גרושין. הרב אליעזר ברקוביץ, שיטת ר"ת בקידושי איילוניות. הרב מרדכי גיפטער, כתיבת תורה נביאית וכתובים. הרב דוד צבי הילמן, ביאור "נוד הנח" שבהשגת הראב"ד בהל' ק"ש. הרב קלמן כהנא, הערות למסכת חלה. הרב מנחם מ. כשר, כלאים בבגדי כהונה. הרב יונה מרצבך, על "חדשי" חמה והלכות התלויות בהם. הרב יעקב פינק, ברור יסודי במשניות מסכת טהרות ומקואות. הרב משה פיינשטיין, המצוה לסופר לעדים ולשליח בנט ע"י מתורגמן. הרב אליעזר פלצינסקי, בענין ה' מינין דמצטרפי לחלה. הרב חיים דוב שעוועל, קונטרס מאה הערות על מסכת סוטה. הרב דוד צבי הופמן זצ"ל, כריתת הברית. הרב צבי בנימין אויערבך, תולדות חייו של רבי עזריאל הילדסהיימר בעיר מולדתו הלברשטט. הרב דוד אוקס, הגדרת המושג חינוך בפי הרמב"ם. ד"ר מרדכי ברויאר, עלית הפלפול והחילוקים בישיבות אשכנז. הרב אהרן גרינבאום, מפירושי רב שמואל בן חפני גאון לתורה פרשת וישב. מאיר הילדסהיימר, רבי יהודא אסאד ורבי עזריאל הילדסהיימר. הרב עזריאל הילדסהיימר, זיהויו של הספר "הלכות פסוקות" מתקופת הגאונים. הרב יוסף אברהם וולף, נחמות הנביאים. הרב אליהו יונג, אהבה ודעת במשנת חז"ל. יונה עמנואל, פירושי רש"י על התורה ומפרשיו ב"תוספות יום טוב". הרב משה אויערבך, הגאון רבי יחיאל יעקב וינברג זצ"ל בחבר מורי בית המדרש לרבנים בברלין. הרב זאב חיים ליפשיץ, הרהורים על האיש בתקופתו.

הוצאת ספרים פלדהיים בע"מ

רחוב תחכמוני 39 ירושלים

אתר דעת - מכללת הרצוג

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