

אתר דעת - מכללת הרצוג

כוונת הבריאה בחיבורי רמח"ל

יתרון ידיעת הדברים על מתכונת חלקיהם
כפי מחלקותם וסדרי יחסיהם מידיעתם
שלא בהבחנה, כיתרון ראיית הגן המהודר
בערוגותיו ומיפה במסילותיו ובשורות מטעיו
מראיית חורש הקנים והיער הצומח בערבוב.
מהקדמת רמח"ל לדרך ה'

א. הטבה וגילוי יחוד א"ס ב"ה

כוונת הבריאה פותחת חיבורים רבים של רמח"ל, וממנה יוצאים כל דבריו
על אודות עולם האצילות והנהגת ה' ית' בעולמנו. מהי כוונת הבריאה לפי רמח"ל?

בחיבורים אחדים כתב רמח"ל כי כוונת הבריאה היא לברא אדם שיש לו בחירה
ולהיטיב עמו: "והכל תלוי בכוונת הבריאה שהיא להיות אדם בבחירה, כי כלן צריכות
ואם יחסרו או יותירו לא היה האדם כך" (אגרות, אגרת ד). "צריך לדעת איך עיקר
הכונה בבריאה היה רק להוציא האדם שיהיה בעל בחירה כמ"ש בכללים" (אגרות,
אגרת יד). "הנה כבר נתבאר לך במקום אחר היות הכוונה בבריאה עשיית האדם
בעל הבחירה, וכל הבחירה על פי כוונה זו שוערה ונבראת" (כללים שניים, כלל ד,
הנהגת המרכבה, עמ' ל). "הנה כונת המאציל בבריאתו היתה לברוא בריאה אחת
שתוכל לקבל ממנו טוב בזכות... ע"כ ע"פ התכלית הזה הכין כל סדר פעולתו
שאחריו תמשך כל הבריאה ג"כ בסדר נכון ונאה" (אגרות, אגרת כג). "כי המאציל
ית"ש כאשר חפץ לברוא נבראים שיקבלו טובו ידעה חכמתו כי טוב היות הנבראים
האלה בעלי זכות, פירוש שיוכלו לזכות הטוב הזה ממנו, כי תהיה שלוותם מוצלת
מן הבושה אשר לאיש המצפה לשולחן הבירו. ועל כן צריך שיהיו הם בעלי בחירה
כי בבחרם הטוב ומאוס ברע יהיה זה להם לצדקה ולזכות לקבל בפעולתם הטוב
הצפון להם" (קנאת ה' צבאות, עמ' עו).

בחיבורים אחרים כתב רמח"ל כי כוונת הבריאה היא לגלות את יחוד א"ס
ב"ה: "וכשנעלה יותר לשורש הדברים נבין איך עיקר הכל הוא יחוד א"ס ב"ה שהוא
מה שרק מציאותו הוא הנצחי והקדום והמוכרח, וכל הנמצא רק ממנו הוא נמצא,
וזוהו כל יכולתו שהוא תכלית הטוב ויכול לפעול גם רע... ועיקר היחוד שאפילו
הרע עצמו אינו כי אם בתחלתו וסוף הכל יחזור הכל לטוב" (אגרות פתחי חכמה
ודעת, כג ע"א). "יחוד הא"ס ב"ה הוא שרק רצונו ית' הוא הנמצא, ואין שום רצון

אחר נמצא אלא ממנו, על מנת הוא לבחור שישלם אלא רצון אחר, ועל יסוד זה בנוי כל הבנין. רצונו של המאציל ית"ש הוא רק טוב ולכן לא יתקיים שום דבר אלא טובו, וכל מה שהוא רע בתחלה אינו יוצא מרשות אחר ח"ו שיוכל להתקיים נגדו, אלא סופו הוא טוב ודאי ואו נודע שלא יש רשות אחר אלא הוא. תכלית בריאת העולם הוא להיות מטיב כפי חשקו הטוב בתכלית הטוב. רצה הא"ס ב"ה להיות מטיב הטבה שלימה שלא יהיה אפילו בושת למקבלים אותו, ושיער לגלות בפועל יחודו השלם שאין שום מניעה נמצאת לפניו ולא שום חסרון, לכן שם ההנהגה הזאת שהוא מנהיג בה שבה יהיה בפועל החזרת הרע לטוב דהיינו במה שנתן בתחלה מקום לרע לעשות את שלו, ובסוף הכל כבר כל קלקול [נתקן] וכל רעה חוזרת הטובה ממש, והרי היחוד מתגלה שהוא עצמו תענוגן של נשמות" (קל"ח פתחי חכמה, פתחים א—ד).

וכן בויכוח מר ינוקא ומר קשישא הנקרא דעת תבונות: "האל ית"ש הוא תכלית הטוב ודאי, ואמנם מחק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא ית"ש לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם כי אם אין מקבל הטוב אין הטבה. ואמנם כדי שתהיה ההטבה הטבה שלמה ידע בחכמתו הנשגבה שראוי שיהיו המקבלים אותה מקבלים אותה ביגיע כפם, כי אז יהיו הם בעלי הטוב ההוא ולא ישאר להם בושת פנים בקבלם הטוב כמי שמקבל צדקה מאחר" (סעיף יח). "רצה הרצון העליון לגלות ולברר אמתת יחודו שאין שום יכולת נגד יכלתו כלל ועיקר, ועל היסוד הזה בנה עולמו בכל חוקותיו. והכלל הוא, מה שהוא מסתיר פניו ונותן מקום לרע לימצא עד שיחזור ויגלה טובו והרע לא ימצא עוד ונראה יחוד ממשלתו" (סעיף מב). כיון שכבר למדנו תחילה על כוונת הבריאה שהיא ההטבה שואלת עתה הנשמה את השכל מדוע יש טעם נוסף לכוונת הבריאה והוא היחוד: "עדיין יש לי מקום מעט לשאלה, למה אנו צריכים לומר שהכל עומד על ענין היחוד הזה, הלא טובה הסברא הראשונה אשר שמעתי מפיך בתחילת דבריך, שרצה הקב"ה להטיב הטבה שלמה אל נבראיו, וראה שצריך לזה שיקבלוה בזכות ולא בצדקה" (סעיף מג). וכאן באה תשובה השכל הפותחת: "אבל המעשה מוכיח שהיחוד הוא העומד להתגלות" (סעיף מד).

וכן כתב בכללים השלישיים: "סדר הכללי הכולל כל עניני הנבראים שעל ענינו נבנו כל עניניהם הוא אמתת יחודו... ונמצאו כל סדרי העולמות בניינים על ענין גלוי היחוד שנעשה בהעלם תחילה וגלוי לבסוף" (כלל ג).

יש לנו איפוא שתי קבוצות של חיבורים. באחת כתב רמח"ל כי כוונת הבריאה היא ההטבה, ובאחרת כתב כי כוונת הבריאה היא היחוד. שמא תאמר אין הבדל בין כוונת ההטבה ובין כוונת היחוד ויש לתת את האמור כאן באמור שם כי דבר אחד הם, כבר פירש רמח"ל עצמו את ההבדל שבין שתי הכוונות בדברים ברורים שכתב בסוף אגרות פתחי חכמה ודעת: "כלל גדול אומר עתה לכת"ה. שלשה מיני ידיעות זו לפנים מזו יש בחכמת האמת והם נמשכים מידיעת הכוונה של בריאת העולם. הכוונה השטחית היא שהמאציל ית"ש ברא את עולמו לתת מקום לתוארים כמ"ש בריש אוצרות חיים שהוא לקרוא רחום וחנון ארך אפים וכיוצא, ואחר זה נמשך כל ידיעת האילן הקדוש עם כל ענפיו. וזה נקרא ידיעת התוארים לדעת כמה תוארים יש, והיינו כמה מדות כמה ספירות ובאיזה סדר הם מסודרים ואיך נשתלשלו זה מזה ואיך הידיעה הזאת מתפשטת חוץ לגבול הזה. ידיעה השנית בענין

הכוונה הוא שהמאציל ית"ש ברא את העולם להיטיב לנבראים הטבה שלימה שיקבלו בזכות ולא בצדקה, ועל כן שם כל הסדר הגדול הזה, סף סוף אחר הרע בא הטוב והס"א נאבדת והקדושה נשלמת, ואז יקבלו כל הנשמות בזכותם, וכן הוצרך לפעמים תשלוט הס"א או אומות העולם עד שיטהרו ישראל, ואחר זה נמשך הנהגות כל המדות. ומי שלא הגיע לידיעה זו נקרא שלא הבין כלום. ידיעה השלישית בכוונה שהיא ידיעה נפלאה מאד, והוא שהמאציל ית"ש רצה לגלות יחודו להראות כי אני ראשון ואני אחרון, ועל כל פנים כל קללה תהפך לברכה וכל רע יחזור לטוב, וזה סוד אודך ה' כי אנפת בי וכו'. ואחר זה נמשך הידיעה של כל הספירות שחזרות כולם אל היחוד העליון של הא"ס ב"ה. וזה הדבר לא הושג כ"כ בדורינו, והוא באמת עיקר אמונתו של ישראל לדעת יחוד המאציל ית"ש, ולהגיע לואת הידיעה צריך [יגיעה] הרבה ומי שהגיע [הוא] המבין כל עניני החכמה בעומק גדול, אך מי שלא הגיע לפחות לשניה ודאי לא הבין כלום" (ל ע"ב).

ב. הנהגה והנהגות

כוונת הבריאה היא היסוד לבנין עולם האצילות ולהנהגת ה' ית' את עולמנו. מהי הנהגה הנמשכת מכוונת ההטבה, ומהי הנהגה הנמשכת מכוונת היחוד? בחיבורים שבהם פתח רמח"ל בכוונת ההטבה המשיך ולימד כי ה' ית' מנהיג את עולמו בהנהגה אחת והיא הנהגת המשפט, חסד או דין, כפי מעשי האדם ובחירתו בטוב או ברע. כך כתב בכללים ראשונים: "הנהגה היא קיום כל הנמצאים, שכל הכוחות שהוציאו התולדות ישובו להשפיע להם חיות להתמיד התקיימם" (כלל ו). ובקנאת ה' צבאות: "ועתה אודיעך דרך ענין הנהגת המאציל ב"ה בסדר הספירות האלה. הנה הפעולה הראשונה שרצה המאציל לפעול בברואיו היא הנהגה בכלל, פירוש השגחתו על התחתונים ושכינתו בקרבם... אמנם ההשגחה צריכה להשתנות לפי מעשי התחתונים, כי לפעמים יהיה פועל חסד לשלם טוב ולפעמים דין להעניש לראוי לו, על כן נסדרה הנהגה בחסד ודין" (עמ' פב).

לעומת זאת בחיבורים שבהם פתח רמח"ל בכוונת היחוד המשיך ולימד כי ה' ית' מנהיג את עולמו בשתי הנהגות, הנהגות המשפט כפי מעשי האדם ובחירתו בטוב או ברע, והנהגת היחוד והממשלה הגמורה כפי רצון ה' ית' לגלות את יחודו ואת שליטתו הגמורה. כך כתב בקל"ח פתחי חכמה: "ענין שתי הנהגות הם הנהגת הטוב ורע והנהגת היחוד, והנה הנהגת היחוד נעלמת בתוך אותה של טוב ורע הנראית" (פתח כח). וביוכוח מר ינוקא ומר קשישא הנקרא דעת תבונות: "שתי מידות שם הקב"ה לנהג בם את עולמו, אחת מידת המשפט, ואחת מידת השליטה והממשלה היחידית. מידת המשפט היא מידת הטוב ורע, שבה תלויים כל עניני הטובות והרעות בכל תולדותיהם, ומקור המידה הוא הסתר פני טובו והעלם שלמותו. מידת הממשלה היחידית היא מידת תיקון כל הנבראים בכחו יתב', אף על פי שמצד עצמם לא היו ראויים לזה, והיא הזוכבת והולכת בהעלם בכל דרכי המשפט עצמו, לסבב כל דבר אל השלמות לבד, ומקורה הוא חק טובו הפשוט ית', שאף על פי שנתעלם לא זו מלהשקיף עלינו לטובה. מידת המשפט היא המתגלית ונראית, מידת הממשלה היא המתעלמת ומסתתרת לפנינו" (סעיף ג).

ההבדל שבין הנהגה אחת ובין שתי הנהגות בכריאה מתבלט בענין כתר, הוא
 אתר דעת - מכללת הרצוג
 א"א. כך כתב רמח"ל בקנאת ה' צבאות: "ב' ראשים נמצאים בכריאה, והם הכתר
 והחכמה. והענין כי כללות כל המציאות הוא משפיע ומקבל... והנה מחכמה ולמטה
 הוא סוד המקבל ונכלל הכל בד' אותיות השם ב"ה, והכתר הוא סוד המאציל הפועל
 ולכן לא נרמו אלא בקוץ... והנה עבודת האדם היא מן החכמה ולמטה, שבהיות
 כל זה מוכן או הקוץ מתחבר עליהם חיבור הצריך, ולפי החסר ההכנה כך תחסר
 ההשראה, וזה כל ענין השכר והעונש, ולכן בבהינה זו נברא העולם ובסוד זה עומדת
 התורה להיות מצווה לזכות או לחובה, אך בסוד הקוץ שהוא בחינת הכתר הוא זמן
 קבלת השכר שנאמר בו היום לעשותם ומחר לקבל שכרם. וסוד הענין, כי בהיות
 רוצה המאציל שהשפעה תמשך ע"י התעוררות התחתון בסוד המקבל, שיהיה הוא
 הראשון בזה, אשר כפי התעוררות כך יושפע לו, זה נותן בחינות הזכות והחובה,
 ועל כן בבחינה זו נברא העולם עתה וניתנה התורה גם כן, ובבחינה זו עומדות נשמות
 ישראל, אך כשירצה המאציל לקחת הדברים בתוקפו, ולהמשיך ההנהגה מלמעלה
 למטה, שהמשפיע ישפיע בלא שימתין לבקשת המקבל, הנה או יעמדו הדברים
 בנצחיות ההשפעה לעתיד לבא, וזה סוד הכתר. נמצא ב' בחינות לעולם, אחד בסוד
 החכמה והוא הראש האחד, ואחד בסוד הכתר, והוא הראש השני, שבבחינתו יהיה
 העולם לעתיד לבא" (עמ' קטו, וכן בעמ' קכז—קכח). הנהגת הכתר היא רק לעתיד
 לבא בזמן קבלת השכר, ולא בעולם הזה בזמן עבודת האדם ובחירתו.

אבל בפירוש אדרא רבא כתב כך: "דע ששני דברים יש לנו להבין בענין
 אריך, הא' מה שהוא שורש למה שיצא בכל האצילות, והב' מה שהוא פועל לפי
 הנהגתו הפרטית והוא הנהגת החסד שמחזיר הכל לחסד" (לד ע"א). ובקל"ח פתחי
 חכמה כתב כך: "ב' בחינות יש בא"א, א' הנהגתו בחסד לגמרי מעצמו, ואחד הנהגתו
 ע"י ענפיו במשפט עד שיחזור הכל לענינו ממש בסוף הכל. הכוונה התכליתית
 בכל ענין הספירות והנהגותם הוא כדי להטיב הטבה גמורה ושלמה, רק שכדי
 לבא אל התכלית הזה צריך להתגלגל עד שיגיע אל הסוף שיהא העולם מתנהג
 במשפט ולהעניש החייבים עד שע"י זה תהיה אח"כ ההטבה שלמה, הרי שמן הכוונה
 עצמה התכליתית יוצא המשפט הצריך קודם שתגיע אל הסוף ואע"פ שנראה שהם
 דברים הפוכים. וזהו ענין א"א וז"א, שהא"א בסוד ההטבה הגמורה שאינו כי אם
 מטיב, ואעפ"כ ממנו יוצא שהיא בסוד המשפט כי הוא נולד מענינו ממש, פי' א"א
 הוא לפי סוף הענין שלא יהיה כ"א טוב כך א"א כל ענינו אלא להטיב בסוד היחוד
 המחזיר כל רע לטוב, כידוע שבספירות עצמם יש ענין זה לצורך קיום העולם, שאם לא
 היתה הנהגה בנויה על זה והיה העולם מתנהג תחת הנהגת המשפט מצד הספירות
 לא היה קיום לעולם מפני הרשעים, לפיכך הקדימה המחשבה העליונה ועשתה
 בספירות עצמם מלבד ענין הקו הנמצא בכל מקום עשתה א"א שהיא סוד מה שיהיה
 בסוף הכל, שהספירות עצמם יהיו מתוקנות בדרך היחוד בהטבה גמורה שהוא
 סוד הקו המזכך את הרשימו" (פתח צא, פתח צב, ופירוש, חלק ב, הבחנה ב). הנהגת
 א"א כפולה היא, להנהיג את העולם הזה כהנהגת המשפט ולהנהיגו כפי ההטבה
 הגמורה בסוד היחוד.

נמצא, שבחיבורים שבהם לימד רמח"ל על כוונת ההטבה הוסיף ללמד כי
 הנהגה אחת יש לעולם, ראשיתה בזמן הזה, הנהגת חסד דין ורחמים, זמן עבודת

האדם ובחירתו, וסופה לעתיד לבא, זמן קבלת השכר. בחיבורים שבהם לימד רמח"ל על כוונת היחוד הוסיף ללמד כי שתי הנהגות יש לעולם מראש ההאצלה ועד העתיד לבא, הנהגת השכר ועונש והמשפט והנהגת היחוד והממשלה הגמורה.

ג. שורש הדין ורשימו

כוונת הבריאה היא התחלת כל האצילות, וכמותה גם צמצום א"ס ב"ה עומד בראש כל האצילות. האם באר רמח"ל את הצמצום בשני אופנים, כאשר עשה בכוונת הבריאה?

בחיבורי כוונת ההטבה הסביר רמח"ל את הצמצום בדרך זו: "רק הצמצום הוא הגבול האי אשר הושם הפעולות ואינו העדר רק מציאות. כי התנוצצות הוא שורש הדין המתגלה ומשים גבול לפעולה להנהגתה" (אגרות, אגרת ד). "ונמצא שתחלת הבריאה היה הצמצום של הא"ס ב"ה והתפשטות הקו, והצמצום הוא שרש המקבלים והקו הוא בחי' המשפיע המתפשט לפעולה, וזה הענין עצמו הוא ענין החסד והדין" (אגרות, אגרת יד). "והפעולה הראשונה הית שים הגבול לפעולת אורו שלא יפעול בכל כוחו, וזה הגבול הוא שרש הדין שגילה והוא הצריך לנבראים. והענין שהתנוצץ אורו בפעולת שורש הדין בכל מה ששיער ברצונו לברוא, והוסר מכל זה שפעו כל כוחו שלא תהיה הפעולה בכל זה אלא בכח מוגבל... זה הענין נקרא צמצום האין סוף, כי הוי כמו שנשאר מקום אחד חלול מאור הא"ס, שנתצמצם האור סביבו והוא נשאר פנוי, ובוה החלל נמצאו כל הנמצאים... האור הזה מתנוצץ נכנס כמו בוקע בחלל הזה מצד אחד לבד, פירוש בדרך אחד כדמות קו אחד" (כללים שניים, כלל ג, בנין המרכבה, מלאכה ראשונה). "וסוד זה הענין הם שתי המדות חסד ודין, שהם הצריכות לשכר ועונש. והחסד עושה הפנימיות והדין עושה החיצוניות, והם כלל הצמצום שצמצם א"ס ב"ה את אורו וקו מאורו המתפשט ופועל" (אגרות, אגרת כג). "הענין הראשון שעשה המאציל ב"ה הוא שית הגבול כח הזה שבו יפעל פעולותיו... כל פעולות המאציל הם בדרך התנוצצות" (קנאת ה' צבאות, עמ' פט).

לעומת זאת, בחיבורי כוונת היחוד הסביר רמח"ל את הצמצום בדרך זו: "בזמן הצמצום הניח הא"ס ב"ה את הרשימו שהניח שהוא הבחינה שממנה משתלשל ג"כ הרע בסוף הכל, והרי יש בו כוחות הרבה בזה הרשימו אך גם בכלל הכוחות היה גם שורש הרע, וזה מה שצריך להתברר ע"י כמה גלגולים ודברים שבסוף הכל יהיה כל רע חוזר לטוב... ועל כן הכניס ברשימו הזאת את הקו מאורו, שהכניסה הוא לבעבור זאת לברר הרשימו מן הדין ושרש הרע שבו" (אגרות פתחי חכמה ודעת, כג ע"א). "הצמצום הזה עשה שיראה ממנו ב"ה האור וזיו, מה שקודם לכן ומה שגם עתה אין הצמצום מגיע לו אינו ניתן להיות נראה ומושג כלל, וזה האור שניתן לראות נקרא אור נאצל, כי הוא נראה כמו אור שנתחדש אך באמת אינו אלא איזה בחינה מן האור הקודם שנתמעט כוחו בסוד הצמצום. זה האור הנאצל היה נקרא רשימו מן האור הקדום שלרוב גדולתו לא היה מושג, וסוד זה הרשימו הוא הנקרא מקום כל הנמצא... בזה הרשימו נשרש כל מה שעתידי להיות ומה שלא הושרש שם לא יכול להיות אח"כ, ואעפ"כ לא היה יכול לימצא אלא אם כן הבלתי תכלית

אחר שלמדנו על כוונת הבריאה בחיבורים הנזכרים לעיל ומצאנו כי נחלקים הם לשתי קבוצות, נוסף ונלמד עתה על כוונת הבריאה בחיבורים נוספים של רמח"ל.

בפירושו אדרא רבא כתב רמח"ל כי כוונת הבריאה היא החזרת הרע לטוב: "הכוונה היא לנהוג הדברים בהנהגה כ"כ עמוקה שא"א להשיגה אלא הוא עצמו ובה סוף יחזור כל רע לטוב ותהיה הממשלה לקדושה לבדה, והנה זאת היא אמנותנו הקדושה אנחנו בני ישראל אשר אין מאציל אלא אחד, הוא לבדו עשה את הכל ושם התפשטות ספירות קדושה וכנגדם עשה מדרגת הרע, והוא המנהיג לבדו אדון יחיד להתזרזר כל הרע להשתעבד לעבודת קדשו ואין גם אחד עושה דבר זולת רצונו" (כד ע"ב).

רמח"ל הכחין כאן בין פירוש הצמצום בענין ההטבה לבדו ובין פירוש הצמצום בענין ההטבה הגמורה שעמה החזרת הרע לטוב: "הנה אע"פ שמה שנראה בענין הצמצום ותולדותיו אינו אלא ההנהגה הזאת הנמצאת לצורך הבחירה וברצות הרצון את זה אמרנו שנטה הרצון לצד זה כנ"ל, אך באמת אין זה סוף הרצון, וכאשר נבין הכוונה התכליתית בזה הדבר נבין מהו רצות הרצון באמת, כי רצות הרצון להעמיד הדברים במדת דין להעניש החוטאים ולתת שכר טוב במשפט ולא בצדקה אל הזוכים, אבל אין זה תכליתו, כי התכלית האמתי שהכל יתוקן וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח, והכוונה העיקרית היא להחזיר הרע לטוב שהוא דבר הראוי להעשות מן הנבראים ממנו. ונמצא כשאנו אומרים שהוא רוצה בהנהגה הזאת האמת שהוא רוצה בסוף הענין שהיא הנהגה הנצחית, פירוש שמעשה הצמצום שנראה שהיו תולדותיו רק עניני ההנהגה הזאת אינו כן, כי אדרבא מעשה הצמצום כך נעשה להיות הנהגת הבחירה גורמות בהנהגת הנצחיות שהרע יחזור לטוב, אלא שכדי לבוא אל התכלית צריך להעביר דרך האמצע והיא ההנהגה הזאת, ובעוד שהוא רוצה כך הנה תכליתו הוא הסוף והיינו התקון" (נט ע"ב).

עוד כתב על כוונת היחוד והחזרת הרע לטוב: "הנה הא"ס ב"ה ית"ש גם טרם שעשה כל מה שעשה היה בכחו לעשות את הכל, אך צריך שתדע כי הוא ית"ש תכלית הטוב ורצונו רק להיטיב בתכלית ההטבה, ותדע שמתכלית ההטבה הוא שאפי' הרע יחזור לטוב, וזה תלוי עוד ביחודו ית"ש, שלהיות הוא יחיד בכל מיני יחוד וכל רצונו להיטיב ע"כ לא ימצא רע שולט ומתקיים, כי זאת היתה סברת המינים באמרם שתי רשויות יש ח"ו, אלא בכח יחודו הטוב כל רע צריך שיחזור לטוב" (כת"י, דף 268 ע"א). "כי הנה כבר שמעת איך כל אלה הענינים הם רק לגלות היחוד בסוף הכל, שאפי' ששלט הרע בכל שליטותיו אעפ"כ רק רצונו של הבה"ה הוא העומד ולא רצון אחר" (כת"י, דף 306 ע"ב).

אחר הצמצום נאצל הרשימו: "ותדע שבסדר זה נסדר המציאות של הספירות מתחלת המצאם שהוא בזמן הצמצום, והבן מאד ענין הזה כי נשאר הרשימו בתוך החלל וממנו נעשו הכלים ואח"כ בא הקו בתוכו" (כה ע"ב).

קו ורשימו נתפרשו כאן כשתי הנהגות: "הנה או הובא כל הדברים הצריכים להתגלגל בענין הקדושה המנהגת את הס"א להביא הכל אל תקון אחרון כי ע"כ

ירד שם הקו, והנה אז היו שולטות מדריגות הרשימו והם ראשי סבובים שמהם נמשכים אח"כ גלגולים רבים, והכל הולך אל הכוונה הזאת כי רצה המאציל ית"ש על כל פנים להחזיר כל רע לטוב ושם מסיכות גדולות מראשית אשר הוכנו לתקן התקון הזה" (רא ע"ב). "וסוד הענין כי זה התעלמות הוא מה שראוי להיות בסוף הכל בשלימות התקון, ובקו עצמו כבר נעשה אבל ברשימו לא נעשה" (רג ע"ב).

בכל אלה וזה פירוש אדרא רבא עם חיבורי כוונת היחוד שמנינו אותם לעיל, אלא שכאן הוסיף רמח"ל גם יחוד המיוחד את כל הנפרדים בשרשם: "עיקר הכל הוא היחוד המתגלה, כי הוא [מתגלה] מעט מעט בדרך הסופא, עד שיצא פעלו לאורה בסוף הכל, והוא תכלית השלימות. אמנם כבר פירשתי לך ענין ראש וסוף ואמצע, כי הראש והסוף שניהם שלימים בדרך אחד, רק שהראש שלימותו עלה מתחלה, והסוף מתגלה אחר שנעשה המעשה בפועל להחזיר הרע לטוב, אך ענין החזרת הרע לטוב הוא הנעשה באמצע... אך האמצע הוא עצמו החזר הרע לטוב, והוא נחלק לשתי בחינות, בסוד שם וכינוי שסודם יאהלוהים... כי כל רע הוא רע עד שהשם אינו מתגלה שבהעלמו שולט הכנוי וכאשר תקנו בני אדם את מעשיהם עד שעל ידיהם כבר הרע חוזר לטוב... והנה בהיות האמצע מתחבר הוא בשני עניניו כמו כן מתחברים למעלה רישא וסופא כי כשהאמצע יהיה נשלם לגלות יחודו בכל פרטיו שכל רע חוזר לטוב [ע"י] השם המתחבר בכנוי ונגלה שהכל אחד... ונשאר היחוד מתגלה באמתו... כי עתה נמצאים שני ענינים הותקן האמצע בתהילה בסוד יאהלוהים ותקונו מגיע אל סוף השלימות של רישא וסופא... וחיבור רישא וסופא נרמו בסוד ב' יודין דיאהדונהי... ואחר שידעת זה תבין שכל עניני ההנהגה סובבים על שני השרשים, הראשון שכל הענינים ההולכים לפי יחוד האמצע, ויש השני ההולך לפי היחוד של רישא וסופא... וצריך לדעת כל הענינים האלה לפי מקורם כי אין היחוד נשלם אלא בשניהם" (עמ' רכב).

"ותבין עתה ששני סדרים שהם שלושה נמצאים בעולמות אבי"ע, סדר הראשון הוא בסוד שם הוי"ה ב"ה... לפי זה אצילות הוא לבדו שבו כל הצריך להנהגה, והוא השרש ובי"ע הם הענפים שלו, ובדרך זה כל התקונים נתקנים באצילות וכל הזווגים נעשים בו ובי"ע נעשים כנפש לנוקבא... סדר שני הוא שאצילות נחשב כלו לנשמה ובי"ע לגוף אליו מקבילים זה לזה, ועדיין העיקר הוא בנשמה עצמה והגוף מתנהג אחר הנשמה, וסדר שלישי אצילות הוא כלו זכר והכבוד עם כל ענפיו כלו נוק'. ומזווגים אצילות כלו בסוד הוי"ה ב"ה בסוד שמי עם הכבוד וענפיו בסוד אדנ"י בסוד זכרי... והנך רואה איך זה עיקר היחוד, כי זה יחוד כללי באמת שאפילו הנפרדים מתיחדים בהדבק בשרשם שזה מה שמגיע להם להתיחד, משא"כ זווגי האצילות לבדו שאין היחוד אלא בו לבד" (עמ' רכד—רכה).

"ונשלם זיווג האמצע בסוד יאהלוהים... ואז נכנס האצילות בחינת נשמה בתוך בי"ע בבחינת גוף... ואז מתחבר חיבור יאהדונהי, בסוד זיווג של רישא וסופא, ואז נשלם אחד ממש. והרי נשלמו כל מיני הזווגים בסוד היחוד העליון" (עמ' רלח).

כאן מלמד רמח"ל כי יחוד א"ס ב"ה נשלם בשני יחודים. האחד, יחוד שם הוי"ה ושם אלהי"ם, הוא יחוד האמצע, בו חוזר כל הרע לטוב. השני, יחוד שם

הוי"ה ושם אדנות, הוא יחוד רישא וסופא בו מתיחדים הנפרדים בשרשם ומזווג עולם האצילות עם עולמות ב"ע הנפרדים.

היטיב רמח"ל לבאר את ענין יחוד הנפרדים בשרשם בחיבורו סוד המרכבה דמות אדם והיחוד: "הנה הא"ס כבר היה שלם כמו שהוא עתה, וכמו שיהיה לעולם בלא שום שינוי. אלא שמתחלה לא היה מתגלה השלימות בפועל, ואח"כ מתגלה בפועל. ומפני שרצה לעשות זה הגילוי, נמצאו ג' ענינים, ראש סוף ואמצע. והיינו ראש, השלימות שהיה מתחלה בכח, הסוף, השלימות שיתגלה אח"כ בפועל, והאמצע, עד שלא נתגלה עדיין. והנה בין בראש בין בסוף אין מציאות רע, כי הכל לטוב, אך האמצע יש בו הנראה לפניו שהוא רע, ומה שהוא באמת שהוא טוב, וזה נקרא שם וכינוי. והנה לפי זה יש שני מיני זיווגים, זיווגי אמצע וזיווגי רישא וסופא. והיינו כי היחוד צריך להתגלות, והוא מתגלה מעט מעט על ידי הזיווגים, שהשמאל נכנע לימין והטוב שולט והרע חוזר לטוב. וכשיהיה נשלם להתגלות באמצע עצמו, הנה ממילא נשארים מתחברים הראש והסוף, כי אז נמצא שהכל אחד, ראש וסוף ואמצע, הכל טוב בלא רע כלל. כי עד שיש האמצע, שהוא שם וכינוי חסד ודין, אז נמצא הבחנה בין רישא לסופא, שרישא הוא בכח ועדיין לא [בפועל] לסופא שהוא בפועל, אך כשהאמצע חוזר להיות טוב ממילא רישא וסופא נמצאים מחוברים, וזה סוד אני ראשון ואני אחרון. ואמנם כל זיווגי האמצע הם כל הזיווגים הנזכרים באצילות. אך זיווג רישא וסופא הוא ענין אחר, שהוא זיווג האצילות עם הכבוד שבבריאה, כי כלל התיקון הוא שהיו התחתונים נדבקים בעליונים, עד שיהיה נדבק הכל בא"ס ב"ה ואז נקרא שהכל אחד" (עמ' רסד).

על פי יחוד הנפרדים בשרשם כתב רמח"ל גם כוונות תפילה, והם בסוף ספר קיצור הכוונות: "ועתה אבאר לך כוונה אחת כללית על התפלה, והיא מה שהוזכר בהיכלין דפרשת פקודי בספר הזוהר, וסודה בסוד זיווג ב"ע עם האצילות. והענין כי מה שאנו מכוונים בתפלה לעשות הזיווגים באצילות אינו עיקר הכוונה, כי שם הכל הוא אלהות ואין שייך בו שום פגם ופירוד. אבל עיקר הכוונה לקרב הנפרדים לשורש... וזיווג אצילות ובי"ע הוא בסוד הוי"ה אדנ"י... ובהתחבר אלו הב' שמות ביחד בזיווג זה, אז נקרא שנתחברו רישא וסופא והיחוד מתגלה... ואז נשלם היחוד בשלמות, והס"א אינה יכולה לשלוט על הכבוד של בי"ע בסוד אחר ח"ו אלא הכל ביחוד אחד" (עמ' קסב—קסג).

ענין יחוד הנפרדים בשרשם נמצא גם במאמר הרעותין.

ה. משל ונמשל

אחר שלמדנו את ענין יחוד הנפרדים בשרשם בפירוש אדרא רבא והחיבורים שעמו, נשוב עתה אל קל"ח פתחי חכמה, אגרות פתחי חכמה ודעת, ויכוח מר ינוקא ומר קשישא הנקרא דעת תבונות וכללים שלישיים, שבהם נתבאר כי כוונת הבריאה היא גילוי יחוד א"ס ב"ה. בחיבורים אלה נזכר רק יחוד החזרת הרע לטוב, אך לא נזכר כלל יחוד הנפרדים בשרשם. בפירוש אדרא רבא לימד רמח"ל כי יחוד א"ס ב"ה מתגלה ביחוד שם הוי"ה ושם אלהי"ם שהוא יחוד שם וכנוי וכו חוזר הרע לטוב, וביחוד שם הוי"ה ושם אדנות שהוא יחוד שמי וזכרי וכו מתיחדים הנפרדים

בשרשם. אבל בקל"ח פתחי אהממת וכתבמסות: ה"צ ארשימו הוא כלל כל החוקות השכר והעונש שלפי זה הדרך נראה לכאורה כמה קלקולים שנתקלקלו בעולמות לפי הפגמים שפגמו החוטאים, והאור שבפנים הוא לפי דרך היחוד שהכל טוב ואין רע כלל ואין פגם בסוד שחת לא לו, והוא המנהג את הרשימו כנ"ל שסופו יהיה רק טוב ושלמות. ואלה ה'ב' דרכים נקראים שם וכנוי, והנה א"ס ב"ה המקיף הוא השלמות השלם והטוב שולל את הרע ואין שייך שם להראות הרע ותיקונו אלא מגיד מראשית אחרית ונראה הכל טוב, אך אחר ההעלם דהיינו הצמצום ושם מתחלקים הדברים לב' דהיינו שם וכנוי כנ"ל, והכוונה שהשם ישלם ויתגלה בסוף הכל ויחזיר כל הנהגות הכנוי אליו ואז יהיה מה שהוא כבר בשלמות העליון א"ס ב"ה המקיף" (פתח כו, פירוש, חלק ד, הבחנה ב). כאן כתב רמח"ל רק על חיבור קו ורשימו, שהם שם וכנוי, שהוא המגלה לבדו את יחוד א"ס ב"ה בהחזרת הרע לטוב ושהוא המגלה לבדו בסוף הכל את מה שהוא כבר בשלמות א"ס ב"ה, ולא הזכיר כאן כלל את יחוד שמי וזכרי שאחר יחוד שם וכנוי, לא הזכיר כלל את יחוד הנפרדים בשרשם ולא כתב שדווקא בשני היחודים האלה מתגלה יחוד א"ס ב"ה.

בפירוש אדרא רבא לימד רמח"ל כי יש בעולמות אבי"ע שני סדרים שהם שלשה. הסדר האחד הוא חיבור שורש וענפים, השני הוא חיבור נשמה וגוף והשלישי הוא יחוד זכר ונקבה. שני הסדרים הראשונים שייכים ליחוד האמצעי, ואילו השלישי שייך ליחוד רישא וסופא. אבל בכללים שלישיים כתב רמח"ל כך: "ענין בריאה יצירה עשייה הוא, כי הנה המלכות היא שורש התחתונים, וכל מה שצריך שיהיה בהם צריך שישתרש בה בהתחלה. אמנם יש להבין עוד הדרך איך שמתפשטים הדברים ממנה אליהם, והיינו כמו הנפש בגוף, כי כל תנועות הגוף יתיחסו לנפש... ואמנם המקום שהמלכות מתחברת אל ענפיה הוא ב"ע ששם יש אלקות ונפרדים, מה שאינו כן באצילות, שאין שם אלא ההארות העליונות של הקדושה" (כלל לג). בכללים שלישיים כתב רמח"ל רק על חיבור המלכות לבי"ע כמו נפש בגוף וכמי שורש בענפים, ולא כתב כי מלכות דאצילות עתידה להתיחד עם עולמות ב"ע ביחוד זכר ונקבה.

נמצא כי ענין יחוד הנפרדים בשרשם מבדיל בין פירוש אדרא רבא והחיבורים שעמו ובין קל"ח פתחי חכמה והחיבורים שעמו. בראשונים לימד רמח"ל כי יחוד א"ס ב"ה מתגלה בשני יחודים, ורק כאשר נעשים ונשלמים שניהם מתגלה יחוד א"ס ב"ה. האחד, יחוד שם וכנוי המחזיר את הרע לטוב ומחבר את האצילות והנפרדים בשורש וענפים וכגוף ונשמה, והשני, יחוד שמי וזכרי המיחד את האצילות והנפרדים כזכר ונקבה. באחרונים לימד רמח"ל רק על חיבור שם וכנוי, רק על החזרת הרע לטוב ורק על חיבור אצילות והנפרדים כשורש וענפים וכגוף ונשמה, וכי כבר כשנעשה ונשלם חיבור זה מתגלה יחוד א"ס ב"ה.

מדוע לא כתב רמח"ל את ענין יחוד הנפרדים בשרשם בקל"ח פתחי חכמה ובחיבורים שעמו? כדי לענות על כך צריכים אנו ללמוד את סדר האצילות המגלה את ענין יחוד הנפרדים בשרשם.

כתב רמח"ל בפירוש אדרא רבא: "וזהו ענין הצמצום המוזכר במקומו שהוא התעלם השלימות שזכרתי, ומיד נשאר נאצל האור הזה, והוא הכתר שזכרתי למעלה, ואחריו בא ענין התפשטות המחשבה, שהיא החכמה... והנה אח"כ התפשטות

המחשבה וההתלבשות בבינה, המדריגה שנשארה בה האור, ואז בה היה כל הענינים המזכירים בא"ק, שבתחילה היה בסוד רשימו ואח"כ ירד הקו (עמ' רכה) ... בהיות המחשבה יוצאת ונאצלת מן הכתר, הנה כל חלק ממנה שהיה מתעורר לצאת לא היה יוצא אלא היה מתדבק מלמטה למעלה ברישא עצמה (עמ' רל) ... נקבצו כל האורות שנתאצלו מן הרדיפות עם מה שהמשיכו מן הגלגולים של הרישא ונעשה מהם מסך אחד והוא פרגוד העומד לפני הרישא. וזה סוד הקרום של מוח כי הוא מבדיל בין הגלגולת והמוח והיינו בין הכתר והחכמה (עמ' רלא) ... בהתאצל האורות בפרגוד עצמו, כי הרדיפה היתה מעורבת בתחילה ואח"כ נאצלו האורות אז כל העשרה שלמעלה נכללו בחמשה האורות שנאצלו לימין בסוד ה' והעשרה שלמטה בה' של השמאל ... ואז נכלל הנשמה בסוד הימין והגוף בסוד השמאל ... ובוה הענין הולך סוד השם והכינוי (עמ' רלג) ... והנה אז התחילה המחשבה להאיר לפי עצמה כי עד עכשיו לא דברנו אלא מרדיפותיה, והנה בתחילה ה' אורות שבה, כיון שאינם אלא פתיחת ה' הקמוצים בכתר על כן נסדרו בסדר אותם של הכתר, ואז ט' מהם נסדרו להיות בסוד הג' קוצין ואחת אמצעית לכלם, וזה מוציא סדר שמי חזרי ... ותראה שזה הסדר הוא שהיה נמצא ברישא, שלא יכלה המחשבה להשיג אותו כנ"ל, שהיא היתה רודפת ונפרש הפרגוד, ולכן בצאתו בה, אעפ"כ לא השיגתו ברצונה כי לא נתגלה בו עם כל טעמיו ושרשיו אשר בעומק הרצון כמו שהוא בי' (שם) ... והנה כל זה הוא בסוד השם ב"ה, פשוט ומלא, פשוט בכתר ומלא בחכמה. אח"כ נעשה עוד הדרגה שלישית של הארה והיא בינה ... והחכמה נסתמה שלא לפעול בגלוי ... ואז היה מקום לבינה ופשטה ענפיה ושמה סדר אחר, והוא סוד עשר ספירות כידוע, ומשם יוצאים כל העשר ספירות דאבי"ע והם ז' הבלי הפה (עמ' רלז) ... ומצד בינה נחשב אצילות לשרש בסוד י' שבשם, בי"ע ענפים ממנו ... ונשארים בי"ע ענפים לשכינה כידוע, והם כל עניני האמצע בסוד השם וכינוי (שם) ... אך מצד ההיכלין של חכמה שנתלבשו, נעשה כל האצילות נשמה וכל בי"ע גוף ... ומצד ההיכלות עשה נשמה וגוף מקבילים זה לזה והוא סוד הפרגוד ג"כ (עמ' רלח) ... והיחוד עולה כך, הכל כבר אמרתי מתעטר מלמטה למעלה, ומגיע הכל עד החוט שנקרא א"ס, שהוא חוט הא"ס ב"ה, ואז מיד נתקנת הבינה שהיא הפה שאמרנו, ונשלם זיווג האמצע בסוד יאהלוהיהם, ואז החוט מתפשט מן ההתלבשות, ובתחלה נשלם ענין הט' היכלין, ואז נכנס האצילות בבחינת נשמה בתוך בי"ע בבחינת גוף, אח"כ עולים בסוד לא מטי אל המחשבה, ומתעטרת, ואז מתחבר חיבור יאהדונה, בסוד זיווג של רישא וסופא, ואז נשלם אחד ממש, והרי נשלמו כל מיני הזיווגים בסוד היחוד העליון" (שם).

לעיל צטטנו את דברי רמח"ל כי שני סדרים שהם שלושה יש באבי"ע, וכי יש זיווגי רישא, אמצע וסופא. כאן מלמד רמח"ל את מקורם בסדר האצילות. זיווג האמצע, שבו אבי"ע הם כשורש וענפים, יוצא מבינה שהיא פה דאדם קדמון. זיווג האמצע, שבו אבי"ע הם כנשמה וגוף, יוצא מהפרגוד שבין כתר לחכמה דא"ק ומההיכלות של חכמה דא"ק. זיווג רישא וסופא, שבו אבי"ע הם כזכר ונקבה, יוצא מחכמה עצמה דאדם קדמון.

לימד האר"י ז"ל באוצרות חיים: "והנה הקרקפתא של זה הא"ק שהוא ראשו עד מקום בחינת האונים שלו נקרא בחינת שם ע"ב ... אלא שאין בנו רשות לדבר

בוזה... והנה מבחינת האזנים ולמטה נתחיל לבאר בקיצור נמרץ, דע כי מאזנים ולמטה מתחיל שם ס"ג שבו (ב ע"ב)... והנה מן הפה הזה יצאו י' ספירות אורות פנימים ועשרה מקיפים" (ו ע"ב). וכך כתב רמח"ל בכללים שניים את דברי האר"י ז"ל: "והנה ד' ענפים יצאו, וסודם הע"ב כולו מן הגולגולת, וענפיו נעלמים, לא נדבר בהם, ומן הע"ב דס"ג יצאו ג' ענפים... ויצאתם דרך האוון והחוטם והפה... ומן הפה יצאו ג"כ עשר ספירות פנימיים ומקיפים כאחד... ונראה הכלי, והוא כלי לכל האורות העליונים ממנו, אבל עדיין הוא כלי אחד בבנינת כללות הצמצום, ומשם ולמטה נעשה העשרה כלים, כמו שאפרש. ועל כן עד כאן נקרא הכל עולם הא"ס, שהוא בבחינת מה שנתפשט הא"ס ב"ה בנמצאיו, ומשם ולמטה הם העולמות התחתונים והם אבי"ע שהם הנמצאים עצמם... אח"כ היו צריכים לצאת שאר הענפים מא"ק והנה ס"ג הפנימי הנה הוא מתלבש כמו אימא בו"א ונוק', כך הוא [מתלבש] במ"ה ובין הפנימים" (עמ' יב-יג). האר"י ז"ל לימד רק את היוצא מס"ג דאדם קדמון, הוא בינה דא"ק, אך לא את היוצא מע"ב דאדם קדמון, הוא חכמה דא"ק. האר"י ז"ל לימד כי מבינה דא"ק יוצאים אורות און, חוטם ופה, ובסופם יוצאים עשר ספירות עולם האצילות.

נמצא שהאר"י ז"ל העלים את האורות היוצאים מחכמה דאדם קדמון ודיבר רק על היוצאים מבינה דאדם קדמון, ואילו רמח"ל גילה גם את אורות כתר וחכמה דאדם קדמון.

מכאן סדר האצילות בשלמותו שלימדו האר"י ז"ל ורמח"ל הוא: יחוד האמצע, שהוא יחוד שם וכינוי, מתגלה בשני סדרים. האחד, מתגלה מבינה דאדם קדמון ומחבר את אצילות ובי"ע כשורש וענפים, והשני, מתגלה מהיכלות דאדם קדמון ומחבר את אצילות ובי"ע כנשמה וגוף. יחוד רישא וסופא, שהוא יחוד שמי וזכרי, מתגלה מחכמה דאדם קדמון ומיחד את האצילות ובי"ע כזכר ונקבה. נמשלו של סדר אצילות זה הוא יחוד החזרת הרע לטוב ויחוד הנפרדים בשרשם. לעומת זאת, סדר האצילות שלימד האר"י ז"ל הוא: יחוד שם וכינוי מתגלה מבינה דאדם קדמון ומחבר את אצילות ובי"ע כשורש וענפים וכגוף ונשמה. נמשלו על סדר אצילות זה הוא יחוד החזרת הרע לטוב.

עתה יכולים אנו להסביר מדוע בפירוש אדרא רבא והחיבורים שעמו כתב רמח"ל על יחוד החזרת הרע לטוב ועל יחוד הנפרדים בשרשם, ואילו בקל"ח פתחי חכמה והחיבורים שעמו כתב רק על יחוד החזרת הרע לטוב. רמח"ל הבדיל בין באור הדברים שגילה האר"י ז"ל לבין הדברים שהוא עצמו גילה, בין חיבורים שכתב "להסיר הגשמות ממאמרי הרשב"י והאר"י זלה"ה" ו"לבאר הנמשל בדברי האר"י זלה"ה לפי דרך משלו", ובין חיבורים שכתב לפי דרך המשל שנתגלה אליו, קל"ח פתחי חכמה, ויכוח מר ינוקא ומר קשישא הנקרא דעת תבונות וכללים שלישיים בנויים במתכונת סדר האצילות שלימד האר"י ז"ל, ועל כן כתב בהם רמח"ל רק את משל סדר האצילות שגילה האר"י ז"ל ואת חלק הנמשל המתאים זה, את בינה דאדם קדמון ואת יחוד החזרת הרע לטוב, אך לא את חכמה דאדם קדמון ואת יחוד הנפרדים בשרשם. פירוש אדרא רבא, מאמר הרעותין וסוד המרכבה דמות האדם והיחוד בנויים במתכונת דברי האדרא רבא או במתכונת עצמאית, ועל

כן כתב בהם רמח"ל את משל סדר האצילות שנתגלה אליו ואת נמשלו בשלמות. את בינה ואת חכמה דאדם קדמון, את יחוד החזרת הרע לטוב ואת יחוד הנפרדים בשרשם. קיצור הכוונות בנוי במתכונת סדר הכוונות שלימד האר"י ז"ל, ועל כן לא רצה רמח"ל לכתוב בתוך כוונות אלו את הכוונות שיסד הוא על פי יחוד הנפרדים בשרשם. כיוון שהכוונות המיוסדות על יחוד הנפרדים בשרשם מועטות הן ואינן כדי חיבור עצמאי, צרף אותם רמח"ל לקיצור הכוונות, אבל הבדילם מכוונות האר"י ז"ל וכתבן בסוף הספר לעצמן אחר שהקדים והודיע על מקורן בדברי הוהר וביחוד הנפרדים בשרשם.

ו. היחוד בפירוש המרכבה

רמח"ל כתב על היחוד גם בפירוש המרכבה, הנקרא גם פנות המרכבה: "כח ממשלתו הוא מעורר בסוד יחודו העליון ה' אחד, והוא כמנין זה השם כוונ' (עמ' שיד). "אלה הם פעולות השם הקדוש הזה, שהוא כמנין יקוק אחד, ההולך לגלות היחוד בכח גדול ולהחזיר כל רע לטוב" (עמ' שטו). "על החומה הזאת נראה כבודו של מלך מלכי המלכים הקב"ה. ועל הפתח הממשלה שלו עומדת בכח גדול, בסוד היחוד העליון שאינו צריך לשום סדר, אלא הוא באחד ומי ישיבנו" (שם). "ואלה בני אהרן מקריבים הנשמה... להיותה מתחברת ביחוד העליון, כי אין נבואה בלא יחוד" (עמ' שכב). "ואז מתעורר המאור הגדול הכולל בכחו כל המאורות ומעלה אותם למעלה עד א"ס ב"ה, המחזיר הכל אל השלימות הכללי, והוא אות חולם ושבקדוש" (שם). בחיבור זה לא הסביר רמח"ל את הנהגת עולם האצילות ולא הסביר את הנמשל של דברי האר"י ז"ל. כל ענינו של חיבור זה הוא להודיע את שלבי הגאולה העתידה לבא, והם ארבעה, יציאה מהגלות, נבואה, ביאת המשיח ומלכות ה'. רמח"ל כתב את פירוש המרכבה על פי ספר ברית מנוחה, ולימד בו את סדר המרכבה שמתחת לעולם האצילות. מכאן שהיחוד שנוכר בפירוש המרכבה הוא היחוד המתגלה לעתיד לבא בעולמות הנפרדים, ואין הוא היחוד העומד בראש ההאצלה והמנהיג את עולמנו יחד עם הנהגת השכר ועונש, שעליו למדנו בפירוש אדרא רבא והחיבורים שעמו.

ז. בין שנת ת"ץ לבין שנת תצ"א

בג' אב ת"ץ נשבע רמח"ל "להיות מאסף אלי וגונו כאשר ירצה כ"ת כל חיבורי אשר עשיתי עד היום הזה עפ"י המגיד ונשמות קדושים שלא יצאו חוצה אלא על פיו... וגם מעכשיו אהיה משיב ידי מלכתוב עוד שום חיבור בל' זוהר או באיזה לשון שיהיה בשם מגיד או נשמות קדושים" (אגרות, תעודה עה). ב"ח אייר תצ"א כתב רמח"ל לרבו ר' ישעיה באסאן: "ועפעפיו יבחנו כי הלא דבר הוא אשר נשתנו עלי סדרי עולם לאסור עלי יחודים וכיוצא אשר כל לב חכם יבין לאשורו, ומה לא היתה לעזוב אותי ת"ל כי גבר עלי חסדו ומאז משנה הורישני, וכן מקוה אני עשה יעשה כל הימים תמיד" (אגרת פה). מהו פירושם של דברי רמח"ל? מהו החסד שגבר עליו ומהו המשנה שהורישו ה' לאחר שנאסרו עליו היחודים?

כדי לנסות להבין את היבטיה של המילה על־פי רשום תחילה את החיבורים שכתב רמח"ל עד אב ת"ץ ואחר את החיבורים שכתב ממנו ואילך, ולראות האם יש בחיבורים האחרונים משנה על אשר יש בראשונים.

החיבורים שכתב רמח"ל עד אב ת"ץ הם, כללים ראשונים, אגרת ד, אגרת יד, כללים שניים, אגרת כג, קנאת ה' צבאות, ופירוש המרכבה. החיבורים שכתב רמח"ל לאחר מכן הם, פירוש אדרא רבא, אגרות פתחי חכמה ודעת, קל"ח פתחי חכמה, קיצור הכוונות, ויכוח מר ינוקא ומר קשישא הנקרא דעת תבונות, וכללים שלישיים. מה בין אלה לבין אלה? בראשונים, פירש רמח"ל את סדר עולם האצילות ואת קבלת האר"י ז"ל על פי כוונת ההטבה — כי הנהגה אחת יש בכל, שראשיתה — הבחירה ועבודת האדם, וסופה — זמן קבלת השכר והחזרת הרע לטוב על ידי היחוד העליון. באחרונים, פירש רמח"ל את סדר עולם האצילות ואת קבלת האר"י ז"ל על פי כוונת גילוי יחוד א"ס ב"ה — כי שתי הנהגות יש בכל, מראש ההאצלה ועד העתיד לבא, הנהגת השכר ועונש והמשפט, והנהגת היחוד והממשלה הגמורה. האם על פי דברים אלה יכולים אנו לשער כי בשנת תצ"א נתפרשו לרמח"ל סדר עולם האצילות והנהגותיו ודברי האר"י ז"ל על פי כוונת גילוי יחוד א"ס ב"ה, והאם רשאים אנו לפרש כי לגילוי זה נתכוון באמרו "כי גבר עלי חסדו ומאז משנה הורישני"?

ח. שתי ידיעות בחכמת האמת

למדנו והבחנו בין חיבורים שבהם לימד רמח"ל כי כוונת הבריאה היא ההטבה וכי הנהגה אחת נמשכת ממנה, ובין חיבורים שבהם לימד רמח"ל כי כוונת הבריאה היא גילוי יחוד א"ס ב"ה ושתי הנהגות נמשכות ממנה. פרטים הרבה יש בדברי רמח"ל שלא נוכל כאן להעמיק חקר בהם. המעיין והמעמיק בכל דברי רמח"ל, בכללים ובפרטים, ימצא כי ההבחנה שהבחנו בין החיבורים על פי הכללים, כלומר כוונת הבריאה וההנהגה, נכונה גם על פי הפרטים, וכי שני בנינים שלימים של סדר האצילות וסדר ההנהגה בנה רמח"ל בשתי קבוצות חיבוריו.

לא זו אף זו. רמח"ל עצמו הבחין בין שני בנינים אלה ותארם בשלמותם, כדרכו, בלשון קצרה ובהירה. ב"כלל גדול", הנמצא בסוף אגרות פתחי חכמה ודעת וצוטט לעיל, כתב רמח"ל כי "שלשה מיני ידיעות זו לפנים מזו יש בחכמת האמת". בדבריו על הידיעה השנייה בחכמת האמת סיכם רמח"ל את כל שלימד בכללים ראשונים, אגרת ד, אגרת יד, כללים שניים, אגרת כג וקנאת ה' צבאות: "ידיעה השנית בענין הכוונה הוא שהמאציל ית"ש ברא את העולם להיטיב לנבראים הטבה שלימה שיקבלו בזכות ולא בצדקה, ועל כן שם כל הסדר הגדול הזה, סוף סוף אחר הרע בא הטוב והס"א נאבדת והקדושה נשלמת, ואז יקבלו כל הנשמות בזכותם, וכן הוצרך לפעמים תשלוט הס"א או אומות העולם עד שיטהרו ישראל, ואחר זה נמשך הנהגות כל המדות". בדבריו על הידיעה השלישית בחכמת האמת סיכם רמח"ל את כל שלימד בפירוש אדרא רבא, אגרות פתחי חכמה ודעת, קל"ח פתחי חכמה, ויכוח מר ינוקא ומר קשישא הנקרא דעת תבונות וכללים שלישיים: "ידיעה השלישית בכוונה שהיא ידיעה נפלאה מאד, והוא שהמאציל ית"ש רצה לגלות יחודו

להראות כי אני ראשון ואני אחרון, ועל כל פנים כל קללה תהפך לברכה וכל רע יחזור לטוב, וזה סוד אודך ה' כי אנפת בי וכי, ואחר זה נמשך הידיעה של כל הספירות שחוזרות כולם אל היחוד העליון של הא"ס ב"ה".

ט. כוונת הבריאה בספר דרך ה'

אחר שכתב את כל החיבורים הנזכרים לעיל ובהם שתי הידיעות בחכמת האמת, הגיע רמח"ל לאמשטרדם במחצית שנת תצ"ה, ובה בחר "לבלתי דבר דבר בדברי החכמה עם איש בעולם כי הרעה גוברת בעו"ה" (אגרות, אגרת קמו). בעיר זו כתב את ספר דרך ה', שאין בו דברי קבלה מפורשים ואין הוא בנוי כמתכונת סדר האצילות. לכן, כשכתב רמח"ל בראש ספר זה על תכלית הבריאה הזכיר רק את כוונת ההטבה שאפשר להסבירה בלא להזדקק לחכמת האמת: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו" (חלק ראשון, פרק ב), אך לא הזכיר כלל את כוונת היחוד כתכלית הבריאה, כי כוונה זו נסמכת על קבלת האר"י ז"ל ובלעדיה לא תובן.

אלא שמקומו של גילוי היחוד לא נפקד לגמרי. בהמשך הספר, בבאור קריאת שמע, כתב רמח"ל: "וממה שנכלל עוד בעומק זה הענין הוא גילוי אמיתת יחודו יתברך... ואמנם שורש כל מציאות הרע פעולותיו ושליטתו הוא העלים הבורא יתברך את יחודו שאינו מתגלה בעוצם אמיתתו לכל, וכפי שיעור ההעלם כך הוא שיעור כח מציאותו של הרע, ושורש כל ביטול הרע והעברתו והקבע כל הבריאה בטוב הוא גילוי אמיתת יחודו יתברך... ונמצא שסוף תקון כל הבריאה תלוי בגילוי יחודו ית' " (חלק רביעי, פרק ד). בכך קיים רמח"ל בספרו זה את שבקש מתלמידיו כשהיה רחוק מהם ונמנע ממנו ללמוד עמהם וללמדם: "הנה הפתחים הקטנים אשר נפתחו לנו בדרכי ה' למבראשונה ללכת בנתיבות סודותיו באמת, אתם אל תניחום ולא יסורו מלבכם הדברים, אך לפחות את אשר השגתם אל תאבדו ושמתכם בכבוד ה' " (אגרות, אגרת קסד).

י. סיכום

נלך בדרכו של רמח"ל ונקבוץ את הכלל מכל מה שאמרנו. תקופה ראשונה, עד סוף שנת ת"ץ, כוללת את כללים ראשונים, אגרת ד, אגרת יד, כללים שניים, אגרת כג וקנאת ה' צבאות. בחיבורים אלה לימד רמח"ל כי כוונת הבריאה היא ההטבה, הצמצום מגלה את שורש הדין, הנהגה אחת יש בעולמנו, שראשיתה — הנהגת חסד דין ורחמים בזמן עבודת האדם, וסופה — זמן קבלת השכר לעתיד לבא.

תקופה שנייה, משנת תצ"א ואילך, יש בה שתי קבוצות של חיבורים. האחת, כוללת את פירוש אדרא רבא, קיצור הכוונות, מאמר הרעותין וסוד המרכבה דמות האדם והיחוד. בחיבורים אלה חידש רמח"ל פרטים בסדר האצילות, ולימד כי כוונת הבריאה היא גילוי יחוד א"ס ב"ה שהוא החזרת הרע לטוב ויחוד הנפרדים בשרשם, הצמצום מגלה את הרשימו, ויש שתי הנהגות בעולמנו, והן הנהגת הומן

והנהגת הנצחיות. השניה, כוללת את קל"ח פתחי חכמה, אגרות פתחי חכמה ודעת, ויכוז מר ינוקא ומר קשישא הנקרא דעת תבונות וכללים שלישיים. בחיבורים אלה פירש רמח"ל את סדר האצילות שמלמד האר"י ז"ל, ולימד כי כוונת הבריאה היא גילוי יחוד א"ס ב"ה שהוא החזרת הרע לטוב, הצמצום מגלה את הרשימו, ויש שתי הנהגות בעולמנו, והן הנהגת השכר ועונש והמשפט והנהגת היחוד והמשלה הגמורה. תקופה שלישית, משנת תצ"ה ואילך, כוללת את דרך ה'. בחיבור זה לימד רמח"ל כי כוונת הבריאה היא ההטבה. על גילוי היחוד כתב בבאור קריאת שמע.

ציונים ביבליוגרפיים

ארשום כאן את החיבורים שנזכרו לעיל, ובצידם כתיבי היד או הדפוסים שעל פיהם ציטטתי מחיבורים אלה.

חיבורי רמח"ל

כללים ראשונים. נזכרו לראשונה באגרת ד שנכתבה בכ"ב אלול תפ"ט. נדפסו בשמם הנכון ע"י ר"ש לוריא בספר פתחי חכמה ודעת, ורשה תרמ"ד, דפים א ע"א — ד ע"א. נדפסו שנית בנוסח מדויק אבל תחת השם הכללי פתחי חכמה ודעת ע"י הרב חיים פרידלנדר בדעת תבונות, בני ברק תשל"ג, עמ' רצג—שג. אני מצטט כללים אלו בשמם הנכון שבדפוס הראשון ובנוסחם הנכון שבדפוס השני.

אגרות. נדפסו ע"י ש' גינזבורג בשם אגרות רמח"ל ובני דורו, תל אביב תרצ"ז. אגרת ד נשלחה בכ"ב אלול תפ"ט. אגרת יד נשלחה בט"ו כסלו ת"ץ. אגרת כג נשלחה בהתחלת שבט ת"ץ.

פירוש המרכבה. נקרא גם פינות המרכבה. נזכר לראשונה באגרת יד שנכתבה בט"ו כסלו ת"ץ. נדפס ע"י הרב חיים פרידלנדר בגנוי הרמח"ל, בני ברק תשמ"ג, עמ' שיג—שנט.

כללים שניים. נזכרו לראשונה באגרת כד שנכתבה בכ"ו טבת ת"ץ. נדפסו ע"י ר"ש לוריא בפתחי חכמה ודעת, ורשה תרמ"ד, דפים ד ע"ב — יט ע"א וע"י הרב חיים פרידלנדר, בהכפלה, בני ברק תש"ד. אני מצטט לפי המהדורה האחרונה.

קנאת ה' צבאות. נזכר לראשונה באגרת סט שנכתבה בכ"ו סיון ת"ץ. נדפס ע"י הרב חיים פרידלנדר בגנוי הרמח"ל, עמ' סה—קמ.

ויכוז השכל והנשמה. נמצא בכת"י אוקספורד, בודלינה 2593, דפים 51—73, ונדפס ע"י הרב חיים פרידלנדר תחת השם דעת תבונות חלק שני בתוך גנוי הרמח"ל, בני ברק תשמ"ג, עמ' יז—סד. לאמיתו של דבר, ויכוז השכל והנשמה הוא ויכוז עצמאי ואין לו כל קשר לויכוז השכל והנשמה הנקרא דעת תבונות. ויכוז השכל והנשמה הנדון כאן נכתב במתכונת הכללים הראשונים. כלל ראשון בכללים ראשונים הוא סעיף ו בויכוז השכל והנשמה, כלל שני הוא סעיף ה, כלל שלישי הוא סעיפים

י—טו. כלל חמישי הוא סעיף ב, כלל השישי הוא סעיף זב, כלל שמיני הוא סעיף כח, כלל עשירי הוא סעיפים מ—מד בוֹיכוה השכל והנשמה. ההקבלה שבין ויכוה לכללים שמצאנו בין ויכוה השכל והנשמה ובין כללים ראשונים נמצאת גם בשני ויכוחים אחרים. כללים שניים תומצתו לעשרת פרקי המשניות המופיעים בחלק שני של ויכוה חוקר ומקובל, וכללים שלישיים נכתבו במתכונת ויכוה מר ינוקא ומר קשישא הנקרא דעת תבונות. כיון שויכוה השכל והנשמה בנוי במתכונת הכללים הראשונים, וויכוה מן ינוקא ומר קשישא הנקרא דעת תבונות בנוי במתכונת הכללים השלישיים, אין לחפש כל קשר בין שני ויכוחים אלה ואי אפשר לומר כי האחד הוא חלק מן האחר. היות שאין להניח כי רמח"ל חיבר שני ויכוחים בין נשמה לשכל שאין כל קשר ביניהם, נראה שמתחת ידו יצאו ויכוה השכל והנשמה וויכוה מר ינוקא ומר קשישא, ואחר כך שינו המעתיקים את המתווכחים בוֹיכוה האחרון ועשאו שכל ונשמה, וקראו שמו של הויכוה דעת תבונות.

פירוש אדרא רבא. נזכר לראשונה באגרת פד שנכתבה באייר תצ"א. נמצא בשלמות רק בכתי"י סינסינטי 501. בין שיטיו הגהות ר' יקותיאל גורדון בכתיבת ידו. חלק מפירוש אדרא רבא נדפס ע"י ר"ש לוריא בורשה תרמ"ו בשם אדיר במרום, וצוין כאן לפי דף ועמוד, וחלק נוסף, ושמו פירוש מאמר ארימת ידי בצלותין, נדפס ע"י הרב חיים פרידלנדר בגנוזי הרמח"ל, עמ' ריט—רמה, וצוין כאן לפי עמוד בלבד. החלקים שלא נדפסו מצוינים כאן לפי כתי"י דף ועמוד, והם מכת"י הנ"ל. סוד המרכבה דמות אדם והיחוד. נדפס ע"י הרב חיים פרידלנדר, גנוזי רמח"ל, עמ' רנטרעא.

קיצור הכוונות. נכתב בשנת תצ"ג. נדפס ע"י הרב חיים פרידלנדר, בהכפלה, בני ברק תשל"ח.

מאמר הרעותין. נדפס ע"י הרב חיים פרידלנדר, גנוזי הרמח"ל, עמ' רמו—רנה. אגרות פתחי חכמה ודעת. נכתבו אחרי שהייתו של רמח"ל במנטובה, כי רמח"ל מזכיר בהן את שהייתו בעיר זו, כלומר אחרי אייר תצ"א. נדפסו ע"י ר"ש לוריא, פתחי חכמה ודעת, דפים יט—ל.

קל"ח פתחי חכמה. חלק ממאמר הויכוה שנכתב במחצית שנת תצ"ב. קל"ח פתחי חכמה נדפסו ע"י ר"ש לוריא בורשה תרמ"ח.

ויכוה מר ינוקא ומר קשישא. נגמר בערב ר"ח אדר ב תצ"ד. כתי"י אוקספורד, בודלינגה 2237, דפים 42—99, ובו המתווכחים הם מר ינוקא ומר קשישא. בדפוסים המתווכחים הם השכל והנשמה, ושם החיבור הוא דעת תבונות. בנוסח מדויק נדפס ע"י הרב חיים פרידלנדר, בני ברק תשל"ג. ראה מה שכתבתי לעיל על ויכוה השכל והנשמה.

כללים שלישיים. נגמרו בט' אייר תצ"ד. כללים אלה נקראו בטעות בכתיבי יד כללים ראשונים, ונדפסו בשם זה ע"י ר"ש לוריא במלחמת משה, ורשה תרמ"ט, דפים יז—כז, וע"י הרב חיים פרידלנדר, בדעת תבונות, עמ' רמז—רפז. אבל מאגרותיו של רמח"ל ברור שכללים ראשונים הם הכללים ששלח לרבו בשנת תפ"ט והזכרנום לעיל. כדי להמנע מן הטעות, וכיון שרמח"ל כתב גם כללים שניים, קראתי להם כללים שלישיים. אני מצטט מכללים אלו לפי הוצאת הרב פרידלנדר, דרך ה'. נכתב באמשטרדם, אחרי תצ"ה.

פירוש האר"י ז"ל לזוהר ח"א טו ע"א. נדפס בהדרת מלך, אמשטרדם תקכ"ו, מג ע"א — מד ע"א. נדפס שנית על פי כתבי יד ע"י ג' שלום, כתבי האמיתיים של האר"י, קרית ספר יט (תש"ב—תש"ג), עמ' 197—199. נוסח שלם ומתוקן משני אלה נמצא בכת"י ירושלים, בן צבי 2218, קעה ע"ב — קעט ע"א.

אוצרות חיים לר' חיים ויטל, קארעץ תקמ"ג.

מבוא שערים לר' חיים ויטל, ירושלים תרמ"ד.

דרושי ר' יוסף אבן טבול. נדפסו בראש שמחת כהן, ירושלים תרפ"א, בשם חפצי בה ובראשם נכתב שהם לר' חיים ויטל, אך בכתבי היד הקדומים, כגון כת"י בודפשט קויפמן 201 שבגליונותיו הערות הרמ"ע מפאנו בכתובת ידו, נכתב שר' יוסף אבן טבול כתבם.

גהות ר' משה זכות לאוצרות חיים. נכתבו בטופס אוצרות חיים, כת"י ניו יורק, סמינר מיק' 1615, שבגליונותיו הגהות רמח"ל בכתובת ידו. נדפסו באוצרות חיים שבדפוס הג"ל.

יונתן בן עוזיאל לפי שהוא איש קדוש ונורא מאד, ונשמתי מעוטרות בעטרי קדושה והארה רבה, על כן כל מעשה אשר יעשה יעלה ויגיע לרומן של עולם, וינועע כל אופני הקודש; ואדם אחר שאינו כל כך קדוש ואינו מעוטר באלה העטרות, לא יתעלו מעשיו לעילוי זה. וכאן ההדרגה רבה: לפי הכנת האדם ולפי הכנת המעשים עצמם והזמן וכל שאר המתלויים. הלא זאת ההכנה הכללית שנתן הקב"ה לעמו ישראל בהתחלה, להיותם מקיימים ועושים כל התורה והמצוה, כי זולת זה לא היו יכולים לעשות במעשיהם מעשה התיקון הגדול שהם עושים לכלל כל הבריאה, כמו שנבאר. ועם כל זה, בהם עצמם יש ההדרגה שזכרנו, כי לא ידמה מעשה אחד מעמי הארץ למעשה אחד מן בעלי התורה; ולא מעשה בעל התורה עצמו שאינו כל כך מקודש במעשיו למעשה המקודש ממנו; ולא מעשה המקודש למעשה המקודש יותר, מן השרידים אשר ה' קורא; וכך על דרך זה עד משה רבנו ע"ה.

רמח"ל, דעת תבונות, סי' קכו.

תקנות וגזירות שבטל טעמן

המשך מהגליון הקודם

סיכום חלק ראשון

פרק א: תוקף תקנות חז"ל.

אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חברו א"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין; והיינו אפילו בטל טעם הגזירה. עכ"ז מצאנו דברי חז"ל שלכאורה בטלו בדורות מאוחרים וצ"ע.

פרק ב: סברות הראשונים בהיתר הלכות שבטל טעמן.

שלש סברות עיקריות נאמרו בענין:

א. מעולם לא נאסר הדבר במקרה שאין הטעם שייך. א. איסורים.

תוס' ע"ז; סה"ת; רא"מ; שו"ת בנימין זאב; ב"י; פר"ח.

ב. הלכות.

דברים שאינם גזירות אלא דינים התלויים בסברה ובנסיבות.

ג. הדבר אמנם נאסר, אבל לא במנין.

רמב"ן; רא"ש; תשב"ץ; רדב"ז.

ג. הדבר אמנם נאסר במנין, אך מטעמים שונים אין

צריכים מנין אחר להתירו. וארבעה טעמים נאמרו בדבר:

א. הגזירה היתה רק משום חששא (תוס' ביצה; תורת חסד; חת"ס; תפא"י).

ב. טעם הגזירה ברור (רבנו פרץ; רא"ש).

ג. קיום התקנה יביא לידי קלקול (מהרש"ל; יעב"ץ; רמב"ם בתשובה).

ד. תקנה לכבוד אנשים מסויימים (רא"ש).

פרק ג

שיטות התוספות

ממה שהבאנו לעיל פרק ב (סי' א (א) וסי' ג (א)) נתברר שבעלי התוספות עצמם נחלקו בטעם ההיתר. שהרי בע"ז (לה, א) כתבו שהטעם הוא שלא אסרו מתחלה במקומות שאין נחשים מצויים, הרי שבאותם מקומות מעולם לא היה דבר שבמנין;

ובביצה (ו, א) כתבו שאע"פ שהיה דב"כ שכתבתי יכיון שנאסר רק משום חשש ועבר החשש לא צריכים מנין אחר להתירו.

ובתוספות ביצה ל, א (ד"ה תנן) כתבו על הא דאין מטפחין ואין מרקדין בשבת וי"ט "פירש"י שמא יתקן כלי שיר [צ"ע שהרי גמרא מפורשת היא, ורש"י עצמו הראה מקומו בפרק משילין (לו, ב)], מיהו לדין שרי, דדוקא בימיהו שהיו בקיאיין לעשות כלי שיר שייך למיגור, אבל לדין אין אנו בקיאיין לעשות כלי שיר ולא שייך למיגור". הרי שסתמו דבריהם ולא פירשו למה יצא מכלל צריך מנין אחר להתירו.

ולכאורה היה נראה לומר שכוונתם להא שכתבו בביצה (ו, א) שגזירת טיפוח וריקוד היתה משום חששא ובחששא לא אמרינן מנין אחר להתירו ודי בביטול הטעם. אלא שבבית יוסף (או"ח סי' שלט, ד"ה ולא) כתב "ואע"ג דבפרק קמא דביצה אמרינן שאע"פ שנתבטל טעם הגזרה לא נתבטלה הגזרה, התוס' נודמין לה למשקין מגולין דשרי האינדנא לפי שאין נחשים מצויין כמו שכתבו הם ז"ל בפ"ב דעבודה זרה". הרי שמוקים לה לפי אותה שיטה של התוס' (המובאת בע"ז לה, א), שמעולם לא גזרו על כעין זה. ודבריו צ"ע, שבמשקין מגולין מסתמא היו מקומות גם בימי חז"ל שלא היו נחשין מצויין ולא גזרו בהם, אבל בכלי שיר משמע מדברי התוס' שדוקא בזמננו לא שייך, אבל בימיהם היתה גזירה כללית. ולדבריו צריכים לדחוק ולומר שבזמן שגזרו כבר הוציאו מכלל הגזירה זמנים שבהם לא יהיו בקיאים. וכבר כתב על זה בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' יז אות ו) שדבריו תמוהים.

והרמ"א (שלט, ג בהגה) בהביאו את שיטת התוס' בשם יש אומרים, הוסיף את המלים: "דמילתא דלא שכיחא הוא". ונראה שכוונתו שבא להסביר מש"כ התוס' "האינדנא לא שייך למיגור", שאף שיש גם בימינו בנ"א שיכולים לתקן כלי שיר, מילתא דלא שכיחא היא. והט"ז כתב על זה "בוה מתורץ מה שיש להקשות מפרק קמא דביצה... דהכא שאני כיון דלא שכיח כל כך. ב"י". הרי דמוקי הרמ"א בסברת בית יוסף שהבאנו לעיל, אבל לכאורה אין הכרח לזה, די"ל שהרמ"א מוקים את התוס' כאן כסברתם לעיל בביצה ו.

ועוד כתבו התוספות לשון שניתן לפרשו לכאן ולכאן, דבריהם מובאים בר"ן (ע"ז לא, א בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן): "מצאתי שכתבו התוס' דלא שייך לאסור משום דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו כיון דחששא דאזיל ומודה לא שייכא כי אם בהני דפלחי לעבודת כוכבים ע"כ. נראה שדעתם דכי אמרינן צריך מנין אחר להתירו הני מילי להתיר אותם (שיהיה) [שהיה] בהם טעם האיסור מתחלה אע"פ שבטל עכשיו, אבל אותם שלא היה בהם טעם איסור מעולם, שרו בלא מנין אחר. ואם הם רוצים לומר כך ודאי שזו קולא יתירא, דאפשר דהוה קים להו לרבנן שלא נאסר מעיקרא לשאת ולתת עם העובדי כוכבים דלא פלחי לעבודת כוכבים, אבל בסתם אין לנו. והדבר צריך עיון". וכתב בקרבן נתנאל (פ"ק דביצה סי' ה אות ט) שפירוש הר"ן ככוונת התוס' הוא "דהני דלא פלחי לע"ז לא הוה בכלל התקנה". וכן הבין פרי חדש (י"ד קטו) את דברי הר"ן; ע"י דבריו שם בענין גילוי.

וכדי להבין דברי הר"ן על בוריים צריכים לברר מקודם מה באו התוס' לתרץ. אם כוונתם לתרץ מעשה דרב יהודה ששלח מתנה לאבודרנא ביום אידם וכן רבא לבר שישך, דאיך היה די להם במה דקים להו דלא פלחי לע"ז הא צריך מנין אחר

להתירו; או דילמא כוונתם ליישב מה שהיה נשואים ונותנים אתם גם ביום אידם (והיי' כתוס' ע"ז ב, א ד"ה אסור). וממה שכתב הר"ן בהמשך דבריו "ואם הם רוצים לומר כך ודאי שזו קולא יתירא" משמע שהבין שהתוס' מיירי במנהג היום.

ומה שכתב הר"ן "אותם שלא היה בהם טעם איסור מעולם" יש לעיין אם הכוונה לאותם גויים, או לאותם מעשים או דברים, גם בשאר גזירות, שבזמן הגזירה כבר לא היה שייך טעם האיסור. וגם זה אפשר לברר ממה שכתב בהמשך שזו קולא יתירא. כי באותם גויים דקים להו דלא פלחי גם האמוראים התירו, ואיך יאמר שהיא קולא יתירא. אלא ודאי "אותם שלא היה בהם טעם איסור מעולם" מיירי בכל הגזירות. כגון הא דאין מטפחין, שכתבו התוס' דלדידן שרי שאין אנו בקיאין בכלי שיר ולא שייך למיגזר, ופירשנו לעיל אליבא דבית יוסף שמעולם לא גזרו על כעין זה. ועל זה כתב הר"ן שהיא קולא יתירא דמאן לימא לן שלא גזרו בכל האופנים משום לא פלוג, שהרי לא מצאנו בש"ס שום יוצא מכלל האיסור בענין זה.

ועל ביאור הר"ן בדברי תוס' אלו כתב פרי חדש (בסי' קטז) "ודברי התוספות הם מגומגמים ודברי הר"ן ברורים ונכונים וכן עיקר", ולא העיר כלום על הא דכתב הר"ן שהיא קולא יתירא. וכן בקרבן נתנאל שם שיבח פירוש הר"ן בדברי התוס' וכתב עליו "שפתים יושק... וחילוק זה מפתח גדול בכל הש"ס לחלק בין ענין לענין". [נראה שכוונתו לחלק בין איסורים כלליים לאיסורים שמעיקרא לא היו בכל מקום ובכל אופן.] אבל על מה שהקשה הר"ן "אם היו רוצים לומר כן ודאי שהיא קולא יתירא" כתב "לא אוכל להבין".

לפי פירוש הר"ן גם בעלי תוס' אלו ס"ל כהתוס' ע"ז לה, א (שלא בכל המקומות גזרו) ולא כהתוס' ביצה ה, א וגם האחרונים ששיבחו פירוש זה משמע שרוצים לומר שהחילוק הזה נראה להם יותר; היינו שמותר רק כשמעיקרא לא נכללו אופנים אלו באיסור. ועי' לקמן פרק ד שרוב הדברים המובאים שם בשם התוספות (ואולי כולם), וגם רבים מן האחרים, מתפרשים לפי כלל זה.

פרק ד

בירור הדינים על פי הסברות

הנה הסברות שהבאנו לעיל פרק ב שעל פיהן הסכימו הפוסקים לבטל בלי מגין כמה דברים שנאמרו בש"ס, בקיצור כך הן:

א. מעולם לא נאסר הדבר כאשר לא שייך הטעם; ויש בזה שני אופנים;

א. איסורים שאינם כלליים וי"ל שהמצב שאנו דנים בו לא היה כלול באיסור מעולם;

ב. דברים שאינם גזירות ותקנות אלא הלכות מעיקר הדין, שנפל יסודן בהשתנות המצב.

ג. הדבר נאסר, אבל לא נאסר במנין.

- ג. הדבר נאסר במניין אחר אצל מלכות אנשים שלא אומרים צריך מנין אחר להתירו :
- א. נאסר רק משום חששא.
 - ב. טעם הגזירה ברור לכל.
 - ג. ביטול התקנה הוא תיקון הדת.
 - ד. נתקן לכבוד אנשים מסויימים.

אבל כאשר באנו לבדוק את כל הדברים אשר רשמנו בנספח ולברר טעמי היתרם, רואים אנו שניתן להסביר כולם ע"י חמש סברות מתוך השבע הנ"ל ; והיינו בלי להזדקק להנחה שהדבר שנאסר לא נאסר במנין (שדבר זה קשה לעמוד עליו 2), וגם בלי להשתמש בסברת רבנו פרץ דהא דצריך מנין אחר להתירו היינו רק כשטעם הגזירה אינו ידוע לכל (שפשטות הלשון אינו משמע כן ; וכן כתב על זה בתורת חסד, שקשה לעמוד עליו).

הבה נעיין אחד אחד בדברים המובאים בנספח שבסוף המאמר, לפי סדר הסברות הנ"ל, אלא שהדברים שאינם בגדר גזירה ותקנה כלל, הבאנום בסוף.

את מקורות הדינים ופירוט השינויים שחלו בזמן הזה ימצא הקורא בנספח. כאן אנו מביאים רק את שם הדין ואת הנימוקים לשינויים. (האותיות שבסוגריים הן לפי האותיות שברשימתנו בנספח).

א. האיסור לא היה כללי

רוב הדברים שברשימה מוסברים על פי סברה זו, היינו שכל מקום שהאיסור מעיקרא לא חל בכל האופנים, יש מקום לומר שלא נתכוונו חז"ל לאסור אלא באופנים שהטעם שייך בהם. ואלו הן :

(א) אשה יוצאת בת כשיטיה בשבת. האיסור לא היה כללי, שהרי כלילא (שרק אשה חשובה לובשת) מותרת כל אשה לצאת בו (שבת נט, ב. אר"ח שג, ה).

(ב) הקפדה על רוח רעה וזוגות. גם בזה מצינו (פסחים קי, ב) "במערבא לא קפדי אווגי" ומסתמא לא גזרו שם, וגם פרי חדש (יו"ד קטז) הביא מהא ד"כל דקפיד קפדי בהדיה ודלא קפיד לא קפדי בהדיה" (פסחים שם) להוכיח שלא בכל אופן גזרו, וגם בשיבתא (יומא עז, ב) כתב שנראה שאף בזמן התלמוד לא נתפשט בכל המקומות.

(ג) התעסקות במת ביו"ט שני. מן הלשון "והאינדא דאיכא חברי חיישינן" (ביצה ו, א) משמע שרק במקום ובזמן דאיכא חברי אסור.

(ד) טיפוח וריקוד בשבת ויו"ט ; עי' לעיל פרק ג שהארכנו בזה.

2 המלבי"ם (ארצות החיים סוף סי' ט בהמאיר לארץ) האריך בזה והסיק : "דלא אמרו דצריך מנין אחר להתירו רק היכא שידעינן שסנהדרי גדולה גזרו הדבר במנין, אבל דינים אחרים, אע"פ שהחזיקו בהם, כל שלא ידעינן שנגזרו במנין אין צריך מנין להתירו". אבל מלשון רוב הפוסקים משמע לכאורה שכל דבר שאיסורו מפורש בגמרא מחזקינן כדבר שנאסר במנין, אם לא שיש טעם מיוחד להוציאו מכלל זה. ודא עקא.

(ה) תירגום הפרשיות הוציא ספר כתבו התוספות (מגילה כג, ב) שגם בימי התלמוד היו מקומות שלא היו מתרגמים. "ועל זה אנו סומכין שאין אנו מתרגמין... הפרשיות". (מובא בטור או"ח קמה וכן פסק בשו"ע קמה, ג.) ופי' דבריהם נראה שתירגום לא היה תקנה ממש אלא מנהג שהנהיגו, ולא בכל מקום הנהיגו.

(ו) כפיית המטה לא בל. כתבו התוס' (מו"ק כא, א ד"ה אלו) דסמכינן אירושלמי דאכסנאי פטור שלא יחשדוהו בכישוף.

(ז) רבית דנכרי. אמרו בגמרא (ב"מ ע"א, א) שכדי חייו מותר, וכן ת"ח שלא שייך בו טעם הדבר שמא ילמד ממעשיו.

(ח) משא ומתן עם נכרים ביום אידם. התוס' (ריש ע"ז) הביאו מרב יהודה דשדר ליה לאבודנא ורבא דשדר לבר שישך ביום אידם, דקים להו דלא פלחי לע"ז; והר"ן (ריש ע"ז ד"ה דינרא) הוסיף עוד מהא דשמואל, שבגולה אינו אסור אלא ביום אידם בלבד "אלמא לפי המקומות אסרו".

(ט) מכירת בהמה גסה לנכרי. דבר זה נאסר משום שמא יחמר אחריו בשבת שהרי הבהמה מכירה בקולו, וגם משום שאלה ושכירות. והתירו ע"י סרסור, שלא שייך בו שני הטעמים. וכתבו התוס' דהאינדא מותר לגמרי, דבהמות שלנו אינן מכירות בקולנו, וגם אין רגילים להשאל ולהשכיר היום.

(י) משקין מגולין. מצאנו כמה אופנים שלא חששו לגילוי, כגון תחד, המר והמתוק, תוסס, גשמים מטפטפים, ועוד (ירושלמי תרומות ח, ג).

(יא) הנאת סתם יינם. סתם יינם נאסר בהנאה משום חשש ניסוך, ואמרו בגמרא "קטנים אין עושיין יין נסך שאין יודעים בטיב עבודת כוכבים" (ע"ז נו, ב). והתוס' שם כתבו "עכשיו אין רגילין לנסך לע"ז... והו"ל כתינוק בן יומו". (יב) מים אחרונים. משמע מדברי פר"ח (סי' קטו) שלא גזרו אלא במקומות הקרובים לסדום³.

(יז) השוחט לתוך גומא בשוק. בגמרא (חולין מא, ב) אסרו אפילו שוחט חוץ לגומא והדם שותת ויורד לתוך הגומא, אבל כחצר התירו בכה"ג. (יט) קידוש בביהכ"נ. מלשון רב האי גאון "אם אין אורחים אין מקדשין" משמע שגם בזמן הגמרא לא קידשו אלא בזמן שהיו אורחים, ולפי"ז לא היתה תקנה כללית. ולר"ן שסובר שהיתה תקנה קבועה אה"נ דלא בטלה.

(כ) גידול בהמה דקה בא"י. גם בשעת הגזירה לא גזרו במדבריות שבא"י (משנה ב"ק ז, ז — גמ' עט, ב).

(כא) גידול כלב רע. בבבא קמא (פג, א) "לא יגדל אדם את הכלב אא"כ קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר וקושרו ביום ומתירו בלילה". והשתא שאנו שרויים בין העכו"ם דשרי בכל ענין (שו"ע חו"מ תט, ג בהגה) כתב הגר"א (ס"ק ב) דהיינו משום דדומה לספר.

3 ונראה שמסברה אמרה, דומיא דמש"כ התוס' שלא גזרו על מים מגולים אלא במקומות שהנחשים מצויים. ואולי יש להביא קצת סמך לזה ממה שאמר אביי (חולין קה, ב) "ומשתחא כי קורטא בכורא" והיינו בכבל, ובא לפרש למה נהגו שם; ומשמע שבמקומות שאפי' כזה לא נמצא, לא גזרו.

(כב) חלב שחלבו אַנְצֵרְדֵּנְת - מַלְיָהּ הַיִּשְׂרָאֵל רואהו. התירו פּר"ח במקום שאין חלב בהמה טמאה מצוי כלל, אפי' אינו יושב בצד העדר; היינו משום שכבר מעיקרא התירו ביושב מצד העדר אע"פ שאינו רואהו כשהוא יושב, היכא שאין דבר טמא בעדרו. ובמטה יהונתן (יו"ד קטז, א) כתב שלא היה איסור כללי כיון שבשעת הגזרה עשו תנאי ולא אסרו אלא כשאין ישראל רואהו.

ב. דברים שנאסרו משום חשש גרידא

דברים שנאסרו רק משום חשש (עי' פירושו לעיל פרק ב סי' ב) יש לומר שלא נאסרו במנין. ובסברה זו ניתן להסביר כדלקמן:

(יג) סדין בציצית. אסרו להטיל ציצית בטלית של פשתן שהוא כלאים עם התכלת, משום חשש שמא ישכח מלפשטו בין השמשות. והיום שאין תכלת והציצית גם הם מפשתן, לא שייך חשש זה.

(טו) שיראים בכלאים. במשנה אסרו שיראים עם צמר משום מראית עין, שהם דומים לפשתן. והיום שהכל בקיאים בהם ואין בזה משום מראית עין, התירו. ואיסור מראית עין משום חשש הוא, שהרי לרוב ראשונים הוא משום חשד (רש"י שבת סד, ב ד"ה כל; תוס' שם סה, א ד"ה אמר; רא"ש שם פכ"ב סי' ט; ועי' ריטב"א ר"ה ט, ב), וכן מפורש בירושלמי (שביעית רפ"ג). והיי' שהמעשה עצמו ביא לידי חילול ה'.

ומטעם זה ניתן להסביר גם: (יז) השוחט לתוך גומא בשוק, וכן (כב) חלב שחלבו נכרי; אלא שאלה כבר הוסברו ע"י סברה א לעיל.

ג. תקנות שזניתנו למחילה

מה שתיקנו חז"ל לכבוד אנשים מסויימים, הותרה התקנה עם מחילת האנשים שעבורם הותקנה. והיום מסתמא הכל מוחלים בדברים דלהלן:

(יד) הראת סכין שחיתה לחכם. מדינא דגמרא השוחט חייב להראות סכינו לחכם, לכבודו. והאינדא מחלו חכמים את כבודם בדבר זה, ומראים למומחים הממונים על כך (רא"ש).

(טז) כל שמתאבל עליו מתאבל עמו. גם באבלות של המתאבל עליו כתב הרא"ש דהאינדא כל האבלים מוחלים על כבודם ולכן נהגו להקל בזה.

ד. ביטול התקנה הוא תיקון הדת

אם כיום התקנה יביא לידי קלקול, מותר לבטלה בלי מנין אחר. שני דברים דלהלן בכלל זה הם:

(יח) הפרשת חלה אחת בלבד בחו"ל. מה שנהגים היום להפריש רק חלה אחת בחו"ל כתב ב"י (יו"ד שכב ד"ה והטעם שכתב) בשם ספר התרומה משום שהיום קשה לשמרה מזרים ונכרים ומבליעת כלים.

(כג) מת מצוה קונה מקומו. עכשיו טוב יותר להביאו לבית הקברות, שאם יודע לגויים יפנהו, ואפי' בשדה ישראל יש לחוש שלא ישאר בידו (מהרש"ל).

(כד) כתיבת תורה מגילה לתינוק להתלמד. התירו משום עת לעשות לה', שלא תימצא תורה בטלה ח"ו (ב"י יו"ד רפג).

ה. הלכה הבאה מעיקר הדין

יש דברים שאינם מעשה בית דין כלל, אלא יוצאים מעיקר הדין, לפי תנאי הזמן. באלו לא שייך לומר שיצטרך מנין להתירם, שהרי לא במנין נתקנו, ובהם עשוי הדין להשתנות עם שינוי התנאים שבכל עידן ועידן. בכללם :

(כה) רחיצת הנימול בחמין בשבת. לפי המשנה (שבת קלד, ב) חייבים להרחיץ את הקטן לפני המילה ולאחר המילה וביום השלישי, משום סכנה. וכתב הרא"ש (שבת פ"ט סי' ב) "דלאחר המילה כיון דסכנה היא אפי' ישראל מבעיר האש ומחמם המים" וכעין זה בתוס' גיטין ח. ב ד"ה אע"ג. והביא דבריהם ב"י או"ח ריש סי' שלא. וכתב "אבל לדידן דבר ידוע שאינו מסוכן בכך הילכך דינו כדין רחיצת גדול".

(כו) בן ט' שנוולד למקוטעין. מדברי הגמרא בנדה משמע שהנוולד לפני גמר החודש התשיעי הוא בחזקת נפל ואמו חייבת ביבום. וכתב רמ"א שהחוש מכחיש זה ואנו צריכים לומר שעכשיו נשתנה הענין [ואינה זקוקה ליבום].

(כז) ספק בן ז' ספק בן ח' שלא גמרו שערן וצפרניו. פסק בשו"ע (או"ח של, ז) שאין מחללים עליו את השבת. אבל האידנא דרובם לחיים, כתבו פוסקי זמננו שמחללים.

(כח) הוכר עוברה לפני ג' חדשים, לענין מסולקת מדמים. פסק בשו"ע (יו"ד קפט, לג) שהוכר עוברה היינו שעברו ג' חדשים. וכתב באיגרות משה (יו"ד ח"ג, נב) שזה כמה מאות שנה נשתנו הטבעים ותיכף שנתעברה פוסקים דמיה, ולכן אם הגיע זמן וסתה ולא בדקה ולא הרגישה יש להקל. הרי שכל הדברים שנרשמו בנספח הוסברו ע"י חמש הסברות הנ"ל.

פרק ה

גבולי ההיתר

הנה הסברות שהבאנו לעיל לבאר למה הותרו כמה איסורים דרבנן, בדרך כלל הביאום הפוסקים רק בדברים שכבר נהגו בהם היתר מקדמת דנא, ובתור לימוד זכות: כגון משא ומתן עם הגויים ביום אידם; הנאת סתם יינם; חלב עכו"ם (פר"ח); וגם הא דמטפחים ומרקדים, אע"פ ששם לא הזכירו התוס' מנהג קדום, כבר בזמן הגמרא היו עושים כן ולא מיהו בידם משום "הנח כו'" (שבת קמח, ב), וגם הרמ"א פתח דבריו "והא דמספקין ומרקדין האידנא". אבל לחדש היתרים בדברים שנאסרו במנין וטעמם בטל אחרי חתימת התלמוד, לא מצאנו.

למשל, גבינת עכו"ם שהזכירו הרשב"א (תורת הבית בית ג, שער ו) וכן הרשב"ץ והרדב"ז (הבאנום לעיל פ"ב סי' ב) כדבר שבמנין, הרבה טעמים החזרו במשנה ובגמרא (ע"ז כט, ב; לה, א) וכולם מעין חשש, ובטלו החששות האלה בזמן הראשונים האלה ומ"מ אף אחד לא התירה. והרשב"ץ והרדב"ז חילקו בינה לבין חלב שחלבו גוי, והקילו בחלב שאינה אלא חשש, משא"כ בגבינה. וצ"ע למה לא חיטבו איסור גבינה גם הוא בחשש, ואולי י"ל שעצם ריבוי הטעמים מוכיח

שטעם כמוס יש בדבר, כדמוכח במשנה שם "השיאו לדבר אחר וכו'". ואולי היא בכלל גזירת בנותיהם, כמו פיתם ושמנם.

בדין מינקת חברו, שאסרו חכמים שמא תתעבר ולא תוכל להניקו וימות (יבמות מב, ב), וצריכה להתמין כ"ד חדש מלאים [שהם זמן ההנקה] (שם מג, א), ונפסק בשו"ע (אה"ע יג, יא). והיום רוב נשים שלנו אינן מניקות זמן ממושך כל כך, ואעפ"כ לא רצו הפוסקים להקל לישא קודם כ"ד חדש (עי' אוצר הפוסקים שם ס"ק עב—עד), חוץ מהר"ש קלוגר (חכמת שלמה אה"ע שם) שהתיר אחר י"ח חדש בצירוף קולא אחרת משום שאין בזה עקירת כל התקנה (ועיי"ש עוד כעין זה). ור"מ פיינשטיין (אג"מ אה"ע ב סי' ט) מתיר לאחר כ"א חדש, ואין מוחזין במי שמתיר אחר י"ח חדש, מפני שמספר החדשים לא היה במנין, והא דנקט י"ח חדש דוקא, כתב שגם בזמן הגמרא לא היו רובן מיניקות יותר מי"ח חדש. (ועי' כתובות ס, ב רש"י ד"ה שמונה).

והנה גילוח בחול המועד נאסר משום "שלא יכנסו למועד כשהם מנוולים" (מו"ק יד, א). "ורבנו תם פירש כיון שזוהו הטעם, אם כבר גילח קודם המועד מותר גילוח במועד" (טור או"ח תקלא) והיינו משום שהגזירה מעיקרא לא חלה על כגון זה ולא היתה כללית ככל אותן שפירטנו לעיל פ"ב סי' א, וחלקו עליו שאר הראשונים משני טעמים: א) אם איתא הוה להו לפורטה בהדי הנך דבמשנה וגמרא שיצאו מכלל האיסור; ב) דמי יודע אם גילח קודם המועד. בנדוע ביהודה (מ"ק יג; מ"ת צט) התיר לו ע"י פועל שאין לו מה יאכל, וכתב שלזה התכוון ר"ת. וגם עליו חלקו שאר הפוסקים (עיי"ש צט—קא וחת"ס או"ח קנד). באיגרות משה (או"ח א, קסג) כתב שבזמננו לא שייך להקשות על ר"ת דמי יודע כו' שהרי רוב בני אדם מגלחים בכל יום; ועל קושיא א) כתב דתני ושייר. ומסיק דגם החולקים על ר"ת יודו כיום, "ואין צריך לב"ד הגדול להתיר משום שמעולם לא היה זה בכלל איסור". ומסיים "אבל מ"מ איני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר, ואם אחד ירצה לסמוך על זה בשביל היפוי בלבד אין למחות בידו כי מעצם הוא מותר לענ"ד". אבל הרבה אחרונים כתבו שגם בזה"ז שרובם מתגלחים כל יום אסור מדינא וכן נוהג עלמא. (עי' נחל אשכול ח"ב מה"י; חיים שאל ח"ב כג; מועדים וזמנים ח"ד, רצז).

ומה שאסרו רפואה בשבת משום שחיקת סממנים, לכאורה הטעם ידוע, וגם לא היתה גזירה כללית, שהרי הוציאו מכללה: רפואה שאינה ניכרת, כגון אוכלים ומשקים, וקילורין שהוחמו בערב שבת(שבת קח, ב), וסחופי כסא אטיבורא (שם סו, ב), ועוד כאלו (רמב"ם הל' שבת כא, לא; ושו"ע או"ח שכת, מג). וכתב שם הרמב"ם "שכל אלו וכיוצא בהם אין עושין אותם בסממנים כדי לחוש לשחיקה ויש לו צער מהם". ולאור כל הטעמים האלה לכאורה היה מקום להתיר רפואות בזה"י, שאין אנו בקיאים בשחיקת סממנים ומילתא דלא שכיחא היא. וכתב בקצות השלחן (בדי השלחן סי' קלד אות 2) שיש לדחות סברה זו ולומר שאין הטעם ידוע [לכל] שאסרו משום שחיקת סממנים, ועוד כתב שי"ל שעדיין נמצאים מקומות בעולם ששוחקים שם סממנים בעצמם והרי הטעם לא בטל לגמרי. ומסיק שאעפ"כ יש לעשות סניף להיתר מזה, כגון היכא דנחלקו הפוסקים, ובמקום ספק אם הוא מיחוש או חולי. ומה שאפשר לעשות ביטול הטעם סניף להיתר מצאנו כבר בשו"ת חת"ס (תיו"ד

סי' קא) לגבי אכילת בשר עם דגים, שאין בה סכנה היום, כיון שנשתנו הטבעים (כנ"ל פרק ב' סי' ג' אות א), שכתב: "אף שלא נסמוך על זה לעשות מעשה לאכלם זה עם זה, דאפשר דהו"ל כמו דבר הנאסר ואפשר דלא שייך בזה כל הני תירוצים הנאמרים בגילוי... מ"מ הרוחנו שיצאנו מחמירת סכנתא דהשתא מיהת ליכא סכנתא", וע"כ מתיר טעם ובליעה.

וגם במשקים מגולים כתב בשל"ה (שער האותיות אחרי דינים התלויים בארץ) "מכל מקום שומר נפשו ירחק מהם וקדוש יאמר לו... שמעלה גדולה היא השומר עצמו ועושה ככל הדינים המבוארים במשנה ובתלמוד". ובפאת השלחן (ב' ס"ס ל"ב) כתב: "ורבנו הגאון [הגר"א] ז"ל היה נוהר מאד בחו"ל בכל דיני גילוי מטעמו ונימוקו שצריך ליוהר בכל דברי רז"ל אף שבטל הטעם שגילו, כי גילו רק טעם אחד והעלימו הרבה טעמים נעלמים". כך אמנם נהג, אבל להלכה הסכים (בביאורו לשו"ע יו"ד קטז, א) לפסק השו"ע שמתיר בזמן הזה (עי' לעיל פ"ב סי' א סוף אות א).

נספח

הלכות שנשתנו בגלל ביטול טעמן

מחזכר בפנים (פרק ב), כמה וכמה הלכות שנפסקו בגמרא, קבעו הפוסקים שאינן נוהגות היום משום שטעמן אינו שייך עוד.

במיוחד התוספות הביאו כן בהרבה מקומות, כדלהלן:

(א) לא תצא אשה בתכשיטיה בשבת, דילמא שלפא ומחוייא (שבת נו, א), וכתבו התוס' בשם הרב שר שלום דנשי דידן אינן מראות תכשיטיהן וטבעותיהן ומשו"ה מותרות לצאת בהן (שם סד, ב ד"ה רבי; שו"ע אר"ח שג, יח; ועי' שלטי גבורים שבת פ"ו סוף אות ב; תפא"י שם אות טו).

(ב) "מדיחה אשה ידה אחת במים [אפי' ביוה"כ] ונותנת פת לתינוק... משום שיבתא" (יומא עז, ב). וכתבו התוס' לפי שרוח רעה ששמה שיבתא שורה על הלחם אם לא נטל ידיו באותה שעה. "ומה שהעולם אין נוהרין עכשי בזה, לפי שאין אותה רוח רעה שורה באלו המלכיות, כמו שאין נוהרין על הגילוי ועל הזוגות" (תוס' שם ד"ה משום; ועי' יש"ש חולין פ"ח סי' לא, ומג"א קעג, א).

(ג) מת ביר"ט שני לא יתעסקו בו ישראל, משום שחוששין לחברי הכופים את ישראל לעשות מלאכתם (ביצה ו, א). וכתבו התוס' שבזמן הזה שאין חברי, מותר (שם ד"ה והאידנא; שו"ע אר"ח תקכו, ד).

(ד) לא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין בשבת ויר"ט (ביצה לו, ב), וכתבו התוס' "לדידן שרי דדוקא בימיהן שהיו בקיאינן לעשות כלי שיר שייך למיגור" (שם ל, א ד"ה תנן; שו"ע אר"ח שלט, ג בהגה; ועי"ש שלח, ב בהגה).

4 לא כללנו כאן דברים שהיתרם כבר מובא במשנה ובגמרא, כגון שמנם של נכרים (משנה ע"ז, ב, ו), טבילת עזרא (ב"ק פב, ב ועי"ש בתוספות ד"ה אתא), ומוריים של נכרים היכא שהיין ביוקר (ע"ז לד, ב).

(ה) "מימות עזרא נהאחרשעשא צעניחורצמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו ענין הדברים" (רמב"ם הל' תפלה יב, י). וכתבו התוס' שאין אנו נוהגים כן (מגילה כג, ב ד"ה לא; שו"ע או"ח קמה, ג).

(ו) אבל חייב בעטיפת הראש... ובכפית המטה (מו"ק טו, א). וכתבו התוס' שאין נוהגים עתה לעשות כן (שם כא, א ד"ה אלו; שו"ע יו"ד שפו בהגה; שפז, ב).

(ז) רבית דנכרי אסור מדרבנן (ב"מ ע, ב; עא, א). וכתבו התוס' שנהגו עתה להלוות לנכרים (שם ע, ב ד"ה תשיך; שו"ע יו"ד קנט, א).

(ח) "לפני אידיהן של עובדי כוכבים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהן" (ע"ז ב, א). וכתבו התוס' שהעולם נושאים ונותנים ביום איד העבודת כוכבים עמהם (שם ד"ה אסור; שו"ע יו"ד קמה, יב).

(ט) "אין מוכרים להם [לעובדי כוכבים] בהמה גסה" (ע"ז יד, ב; טו, א). וכתבו התוס' שנהגו הגאונים שבגולה היתר בדבר (שם ד"ה אימור; שו"ע יו"ד קנא, ד).

(י) "שלשה משקין אסורין משום גילוי המים והיין והחלב" (משנה תרומות ה, ד). וכתבו התוס' "ואנו שאין נחשין מצויין בינינו אין לחוש משום גילוי" (ע"ז לה, א ד"ה חדא; שו"ע יו"ד קטז, א).

(יא) "אלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואיסורן איסור הנאה: היין... " (ע"ז כט, ב במשנה). וכתבו התוס' "עתה שבטל ניסוך... דיו להיות כפתם ושמנם... לאסור בשתייה ולא בהנאה" (שם נו, ב ד"ה לאפוקי בסופו; שו"ע יו"ד קכג, א בהגה). (יב) "מים ראשונים מצוה ואחרונים חובה" (חולין קה, א). וכתבו התוס' "ואנו לפי שאין מלח סדומית מצוי בינינו לא נהגו במים אחרונים" (שם ד"ה מים; שו"ע או"ח קפא, י).

וכן מצאנו ב ר א "ש בכמה מקומות:

(יג) סדין בציצית בית שמאי פוטרין (מנחות מ, א) ופירש ר"ת (שבת כה, ב תוד"ה סדין) "משום כסות לילה [דתכלת הו"ל שעטנן]... וכב"ש קיי"ל" וכתב הרא"ש "בזמן הזה שאין לנו תכלת... לא שייך למיגזר כלל" (שו"ת הרא"ש ב, ח; שו"ע או"ח ט). ומותר להטיל ציצית של פשתן בטלית של פשתן.

(יד) "טבחא דלא סר [הראה] — רש"י סכינא קמי חכם משמתינן ליה" (חולין יח, א). וברא"ש כתב "והאידינא נהיגי שאין מראין סכין לחכם" (רא"ש חולין פ"א סי' כד; שו"ע יו"ד יח, יז).

(טו) "השיריים והכלך [מינים של משי — רע"ב]... אסורים מפני מראית העין" (משנה כלאים ט, ב); והרא"ש כתב "והאידינא מצויין בגדי משי בינינו והכל מכירים בהם הילכך מותר" (הלכות כלאי בגדים [באמצע פ"ט דנדה] סי' ז; שו"ע יו"ד רצח, א; ועי' תפא"י כלאים ט, ב אות יא).

(טז) "כל שמתאבל עליו מתאבל עמו" (מו"ק כ, ב). וכתב הרא"ש "והאידינא נהגו להקל באבילות של המתאבלין עליהן" (שם פ"ג ססי' לה; שו"ע יו"ד שעד, ו בהגה).

וגם בדברי הגאונים מצאנו סברה זו:

(יז) "אין שוחטין לא לתוך ימים ולא לתוך נהרות וכו'" (חולין מא, א). וכתבו הגאונים "במקום שאין גיליין לזרוק דם לע"ז מותר" (תשובות הגאונים הקדמונים חובר ע"י רבנו יוסף טוב עלם, מובא בס' יד דוד לר' דוד דבוטץ יו"ד סי' יא הג'.

ב"י אות ז), וכן באור זרוע (ח"א שפד) מקלף הפסוק והאידינא לא שכיחי עובדים למים... שמותר אפי' בפרהסיא (ועי' שו"ע יו"ד יב, ב בהגה שהתיר רק בדיעבד; ועי' שו"ך סק"ה).

(יח) "מן הנהר ועד אמנה ולפנים [היי' בחו"ל] שתי חלות אחת לאור ואחת לכהן" (מש' הלה ד, ח), "אבל האידינא שבטל אפר פרה ואין חלה נאכלת בא"י, אף בחו"ל אין צריך להפריש חלת כהן" (בה"ג מובא ברא"ש הלכות חלה אות יד; שו"ע יו"ד ססי' שכב בהגה).

(יט) "למה לי לקדושי בבי כנישתא, לאפוקי אורחים ידי חובתן" (פסחים קא, א), ואף שעכשיו אין אורחים אוכלים בביהכנ"ס ואין קידוש אלא במקום סעודה "אפ"ה נקטינן לקדושי בבי כנישתא... שתקנות חכמים קבועות הן" (ר"ן פ' ע"פ), וזוה הלך בעקבות רב נטרונאי גאון (טור או"ח רסט) והרמב"ם (בתשובות הוצ' בלוי סי' רכא) ורבנו יונה (ב"י שם). אבל רב האי גאון כתב שם שאם אין אורחים אין מקדשים בביהכנ"ס (טור ססי' רסט), וכ"כ הרא"ש (פ' ע"פ סי' ה) "אי ליכא אורחין נראה דהויא ברכה לבטלה", וכ"כ בנו הטור "אי איישר חילי אבטלינה", וכ"כ בשו"ע (סי' רסט) "ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחין בבי כנישתא לא בטלה התקנה, זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בביהכנ"ס. אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בביהכנ"ס וכן מנהג א"י".

וכן מובא כזה בשאר פוסקים :

(כ) "אין מגדלין בהמה דקה בא"י" (משנה ב"ק עט, ב), ובשו"ע (חו"מ תט, א) "והאידינא שאין מצוי שיהיו לישראל בא"י שדות נראה דשריי" (וכן בבדק הבית חו"מ לד לענין פסול עדות), [ובומננו שזכינו בחסדי ה' ששדות ישראל מצויים בא"י לרוב לכאורה חזרה התקנה לתוקפה; ועי' שו"ת רמ"ע מפאנו סי' פה; ציץ אליעזר ח"ז כד, ג].

(כא) "לא יגדל אדם את הכלב" (משנה ב"ק עט, ב), וכתב רמ"א "וי"א דהשתא שאנו שרויים בין העכו"ם ואומות ככל ענין שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר" (חו"מ תט, ג), [ובא"י בתנאי היום צ"ע אם פסק הרמ"א עדיין שייך].

(כב) "חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו [אסור]" (משנה ע"ז לה, ב), וכתב הרדב"ז (אלף קמז) "דאם אין לחוש כלל לדבר טמא, אפי' שאינו בצד העדר מותר", וכן כתב פרי חדש "בעיר שלא נמצא שם חלב טמא או שהוא יותר ביוקר מחלב טהור, מותר לקנות מהעכו"ם חלב שחלבו בלא ראיית ישראל כלל, וכן מצאתי המנהג פשוט פה אמשטירדם" (פר"ח יו"ד קטו, ו ד"ה הכלל; וכעין זה באיגרות משה יו"ד א סי' מז—מט, וכן מצדד חזו"א חיו"ד סי' מא, ד; אבל עי' חלקת יעקב ח"ב סי' לח והאיש וחזונו עמ' קלב בהערה), [ולמעשה יש מגדולי הפוסקים שחולקים על פר"ח; כגון חת"ס יו"ד קז; וכ"כ חלקת יעקב ח"ב סי' לז—לח].

(כג) "מת מצוה קונה מקומו" (ב"ק פא, א), וכתב מהרש"ל: "עכשיו... טוב יותר להביאו לבית הקברות" (יש"ש ב"ק פ"ז תקנות יהושע תקנה י'; ט"ז יו"ד שסד סק"ב, שו"ך שם סק"י).

(כד) אין כותבים [תורה] מגלה לתינוק להתלמד בה (גיטין ס, א), והרי"ף פסק "כיו דלא אפשר... כותבין" (רי"ף שם, וט"ז יו"ד רפג סק"א).

(כה) "מרחיצין את הקטנותם ואת הפגלותם מלאונו בין לאחר המילה" (משנה שבת קלד, ב). וכתב המחבר "והאידינא לא נהגו ברחציה כלל (שו"ע או"ח שלא, ט).
 (כו) "תינוק בן יום אחד ... פוטר מן היבום ... הב"ע דקים ליה דכלו לו חדשיו" (נדה מג ב; מד, ב). "הא לא קים ליה ספיקא הוי" (תוס' שם ד"ה דקים).
 וכתב הרמ"א "וי"א דבזה"ז אפי' לא נכנסת לחדש הט' רק יום אחד ... הוי ולד קיימא. ואע"ג דאמרינן בגמרא (נדה לח, א ורש"י שם) יולדת לט' אינה יולדת למקוטעין כבר תמהו על זה רבים שהחוש מכחיש זה אלא שאנו צריכים לומר שעכשיו נשתנה הענין" (אה"ע קנו, ד והוא מרשב"ש [תשב"ץ ח"ב סי' נח] מובא בב"י שם ד"ה וכתוב).

(כז) "ספק בן שבעה ספק בן שמונה אין מחללין עליו את השבת. בן שמונה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו" (שבת קלה, א). וכתב במנחת יצחק "עתה כבר איתמחי הרפואה וכי מעשים בכל יום שמוציאים הולד מהאשה ... בחדש השמיני ... ורובם לחיים ע"י טיפול האינקובאטור ... כיון שיש פוסקים שמחללין בכל ספק בן ז' בן ח' אף דבדאי לא נגמרו [סימניו] ... ואיתמחי הרפואה. שפיר יש מקום להקל" (ח"ד סי' קכג אות יח, כא). ורש"ז אויערבך שליט"א פסק שגם בפחות מכן ז' דלא שייך הטעם של אישתהווי ג"כ מחללים במקום שיש אינקובאטור. "שהרי עינינו רואות שע"י האינקובאטור יכולים לחיות" (שמירת שבת כהלכתה פ' לו הערה כד). וגם ביסודי ישרון (ח"ד עמ' רלה) מצדד להקל.

(כח) "מעוברת לאחר שלשה חדשים לעיבורה ... אינה קובעת וסת" (שו"ע יו"ד קפט, לג, ע"פ נדה ה, ב). וכתב באיגרות משה "אשה שכבר ברור שהיא מעוברת ... ע"י בדיקות הידועות לרופאים אבל עדיין לא עברו שלשה חדשים ... הוא מהדברים שנשתנו הטבעים זה איזה מאות שנה שתיכף שנתעברה פסקו דמיה ... לענין הגיעה הוסת ולא בדקה ולא הרגישה שיש להקל" (יו"ד ח"ג סי' נב).

{ סוף }

מקובלים אנחנו מרינו הגר"א דאם כי חז"ל פירשו טעמם, בכל זאת השאירו טמונים בסתר לבבם טעמים לאלפים גדולים ורמים, אבל לא גלו זה לאוזן המון בני ישראל.

רבנו מאיר שמחה הכהן. משך חכמה, שמות יב, ב.

שביעית בחממות

בספר פאת השלחן בסוף סי' כ' כתב: אילן שנטעו בתוך הבית הרי זה ספק אם נוהג בו כל דיני שביעית. ובבית ישראל שם פירש המחבר: בפ"ג דערלה [סה"ב] בירושלמי ר' יוחנן בשם ר' ינאי אילן שנטעו בתוך הבית חייב בערלה, דכתיב "כי תבואו אל הארץ ונטעתם" (פי' דמשמע בכל מקום שתטעו). ופטור מן המעשרות דכתיב "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה" (ושדה משמע בגילוי ולא בבית). ובשביעית צריכה (נשאר בספק) דכתיב "ושבתה הארץ שבת לה", וכתוב "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר" (משמע בגלוי). — ונשאר בבעיא. ולקמן סי' כ"ג ס"ק כ"ג ביררתי דרבינו [כלומר הרמב"ם] והאחרונים הכריעו דשביעית בזמן הזה דרבנן, ולפי זה הבעיא לקולא. עכ"ל.

ע"פ הירושלמי המובא ע"י פאת השלחן פסק הרמב"ם בה' מעשר שני פ"י ה"ט: אילן שנטעו בתוך הבית חייב ערלה. ולענין המעשרות כתב בה' מעשר פ"א ה"י: אילן שנטעו בתוך הבית פטור ממעשרות. שנא' עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה, ויראה לי שהוא חייב במעשרות מדבריהם. שהרי תאנה העומדת בחצר חייב לעשר פירותיה, אם אספן כאחד. וענין שביעית השמיט. והראב"ד השיג בה' מעשרות וכתב, דנטע בבית פטור ממעשרות אף מדבריהם, שלדעתו חצר דינה כשדה.

בהסבר דברי פה"ש כתב החו"א (שביעית כ"ב א') שאין ללמוד מהא דחייב הרמב"ם במעשרות מדבריהם, שהוא הדין לענין שביעית. דאפשר דהקילו חכמים לענין שביעית משום חיי נפש ולא גזרו בה. וכיון דלראב"ד לענין שביעית ודאי לא גזרו חכמים, ואפשר שגם הרמב"ם מודה לענין שביעית והנידון הוא בדרבנן, סתם [פה"ש] הדבר לקולא.

ועוד כתב בחו"א (כ' ו') שעל אף דאמרינן שגינה שעל הגג שביעית נוהגת בה, הזורע בבית גרע טפי, שאין זו עיקר זריעה ועל כן איבעיא לן בירושלמי אי נוהגת בו שביעית. ואומנם כך נראה מדברי הרמב"ם, שהזורע בחצר נראה כזורע בבית לענין מעשרות, שהכוונה היא משום שאין זה עיקר זריעה.

- 1 וראיתי מי שכותב שלא יתכן לתרץ סתירה זו למאן דאמר דמעשרות דאילן הם מדרבנן, ויתכן רק לרמב"ם הסובר שמעשרות פרי אילן אף הם מן התורה. ונ"ל דלכו"ע אפשר לתרץ, שהרי אילן הוא אף גפן וזית, והרי אף אפשר לומר דאילן לדוגמא נקט ולא דוקא, ונקט משום ערלה.
- 2 ולרמב"ם מוכרח לכאורה שהזורע בחצר — ואולי רק הנוטע — אין בה דין שביעית. ולפה"ש אף לא מדבריהם. וצ"ע. ולראב"ד חצר הרי היא כשדה.

אלא דקשה מהא דתנו (שבג"ת פ"ב מ"ה) ה'עושי' לנטיעות בתים עד ראש השנה, משמע דבשביעית אסור. כן הקשה שם החזו"א. אכן לא לכל הדעות יש כאן מקום להקשות. לר"ח בתים דהאי משנה פ' חופרין להן נקעין בעיקריהן שיתקבצו בהן המים³. כך פירש בע"ז נ' ע"ב. ורש"י פירש שם, עושי' להם בתים — גדר אמה סביבותיו וממלאין אותו עפר. וכן פירשו הר"ש והרא"ש בעקבותיו⁴. והריב"מ פירש: עושה לה צל והיא גדלה מתחתו. כלומר מחפה כל הנטיעה בצואת כלבים.

והנה לפירושים אלה לא קשה אהא דאיבעיא בערלה, שהם ענינים שונים. אך הרמב"ם פירש: עושי' להם צללים (ר' יוסף קאפח: סככות) להסך מן הגשם והשמש שלא יזיקום⁵. וכן כתבו הר"ש והרא"ש שמהירושלמי משמע בית ממש לצל. ולפירוש זה קשה אהא דאיבעיא בירושלמי.

וכתב על כך בחזו"א (שם): ועושי' להן בתים אינו ענין לנוטע בבית, דהתם הגג מצד האילן, או שיש בגג חלונות, שמגין בפני החמה ואינו מגין בפני הגשמים ובפני הטל והאוויר, והתם הבית להיטיב הגידול, אבל נוטע בבית הצמחים הם במצב בלתי טוב ורצוי שנשלל מהם תועלת הגשמים והטללים והאוויר וקוי השמש, והבית להם לרועץ.

ובסי' כ"א ס"ק א' כתב החזו"א, שגדר בית ודאי אינו צריך בית שחייב במזוזה, והדעת נוטה להעיקר תלוי בכיסוי, ואולי צריך מחיצות י' טפחים גם כן. ולפי זה הדברים טעונים הסבר, שהרי אותה תקרה אינה מונעת קוי שמש או אויר, ואף חלק מן הגשמים והטללים, לחלוטין. ואותן חלונות מאידך אינם מאפשרים כל טוב של מזג האויר, אלא שהכוונה היא שבעשית בתים המטרה היא לשים מחסום לפעולה שלילית, וזאת אסרו. לעומת זאת נטיעה בבית מהוה, מול נטיעה שלא בבית, נטילת תועלת שישנה בזריעה העיקרית באויר העולם. ואף כי יכול להיות שיש בה בצד מסוים תועלת, שגם תקרה לחוד יכולה למנוע מהם שמש ומכת ברד. ובכל גידול

3 בשיטות המפרשים (משנת יוסף) עמ' קכ"ז הביא דברי ר"ח: חופרין להן נקעין בעיקריהן שיתקבצו בהן המים ומשקין אותם עד ר"ה. וכן הביאם בעמ' ק"ל בשיטת המפרשים, ובנה דייק מסיום דברים אלה. ול"נ ברור, שהמלים ומשקין אותם עד ר"ה אינם שייכים לפירוש המושג בתים, אלא הם הבאה מדברי המשנה והגמרא שם. — הרמב"ם בפיה"מ מו"ק א' א': עוגיות — שיחפור סביב עיקרי האילנות חפירות קטנות יתקבצו שם המים. והנה עושי' עוגיות לגפנים בשביעית כמבואר מו"ק ג' ע"א וכן פסק הרמב"ם פ"א ה"ט. ור"ח מו"ק ד ע"ב הביא דברי הגמרא שם, ופי' עוגיות וכתב: [עוגיות] פי' עוגה והן בדידין שבעיקרי אילנות כדתנן במס' כלים פ' כ"ט מ"ז. ובערוך שפירש בעקבותיו כתב בערך ב"ד: ולמה עושי' עוגה כדי שתחזיק מימיה ולא יתפורו. וצ"ע לחלק בין עושי' להם בתים עד ר"ה ועושי' להן עוגיות אליבא דר"ח.

4 והוסיף בשנו"א: והגשם ירד שם. וגם זה צ"ע שהרי אינו אלא לשם השקאה ע"י הגשם ולא גרע מעוגיות. ובמאירי פירש דהגדר סביב היא לשומרו מן הקור.

5 ל' הרמב"ם צ"ע, שהרי בירושלמי מפורש שהיא גדילה מחמתו. ונוסף לכך הרי שלא יזיקום נראה דהוי לאוקמי. ואולי כוונתו להסביר מושג ה"בתים" בדרך כלל. דוחק.

שנעשה בבית נעשות פעולות מלאכה דתית ע"י התוספת מים, ויסות קור וחום, או תוספת תנאים מסוימים, כדי שגידול זה יכול להצליח.

*

והנה החזו"א שדי ביה נרגא בהכרעת פה"ש, וכתב שעיקר יסודו להקל באיבעיא דלא איפשיטא והויא ספק, מחמת דשמיטה בזמן הזה דרבנן, אינו מוכרע, שהרי האיבעיא אינה בזמן הזה דוקא, אלא איבעיא בעיקר דין הבית, ועיקר הספק הוא בדאורייתא, ובספק זה אזלינן לחומרא, והרי גם בזמן הזה לחומרא⁶, ועוד כתב שיש לצדד לחומרא דילמא כרמב"ם דאיסורא דרבנן איכא, וכמו במעשרות, ולא כסברת פה"ש שבשביעית ודאי לא גזרו, ואם תמצא לומר כראב"ד, ז"א שלא גזרו רבנן, אבל הא עיקר בעיא לא איפשיטא בשביעית, וע"כ ספק הוא שמא בשביעית בזמן הבית דאורייתא והשתא דרבנן, וספק ספקא להחמיר בדרבנן מחמרינן.

אך עיין עליו שדייק מרן ולא כתב שעיקר היסוד של פה"ש אינו נראה, אלא שכתב שאינו מוכרע, ועוד כתב שם דין עציץ שאינו נקוב, שלא מצינו שגזרו עציץ שאינו נקוב בשביעית, ולכן פסק דהיכא דעציץ שאינו נקוב הוא בבית את"ל דזורע בבית דרבנן יש לומר דבעציץ שאינו נקוב לא גזרו בבית, וכיון שכבר הורה זקן, פאת השלחן, להקל אף בזורע בבית [כלומר אף שלא בעציץ], המיקל בעציץ שאינו נקוב בבית יש לו מה לסמוך.

ובסי' כ"ו ס"ק ד' חזר לדון בדבר מדרצו להוכיח דגזרו בעציץ שאינו נקוב בשביעית, ומסקנתו שם, שאין עציץ שאינו נקוב מפורש בגמרא, ומה שאינו מפורש בגמרא נהיגי בפוסקים לסנף לקולא, וכתב שאף שהדעת נוטה להחמיר מי שסומך על פה"ש בעציץ שאינו נקוב אין לנו כח למחות, דיש להם על מי שיסמוכו.

ואנו חויגן מעשה רב, מלבד מה שכתב מפורש במכתב שכתב בשנת תרצ"ז ופורסם במוריה (אלול תשל"ט): "הותר להם עציץ שאינו נקוב תחת התקרה", והרי התיר למעשה לגדל "גידולי מים", ובפירוש איתמר או, שאין להבדיל בין המילוי של העציץ שבו גדלו הגידולים, בין אם הם גדלו במים, או בחצץ, או בכבול או אפילו בעפר מהאדמה, וכל ההיתר הזה מבוסס על עציץ שאינו נקוב תחת תקרה, דהוי עציץ שא"נ בבית.

והנה למעשה נשאלה השאלה בשמיטה הקודמת בקשר לזריעה בחממות בעציץ שאינו נקוב, ואין אנו דנים כעת בכיסויי פלסטיק שמכסים בהם הערוגות בשדה.

6 וצ"ע, שהרי חויגן ששמיטה בזמן הזה דרבנן דין מיוחד ובפני עצמו יש לה, אף בפרט שיש בשמיטה בכלל, כלומר בשמיטה דאורייתא. בפ"ג מ"ו שנינו דבאורו וחבריו אזלינן בתר השרשה בין למעשרות בין לשביעית, ופירש רש"י (ר"ה י"ג ע"ב ד"ה מתוך) שחכמים קבעו זמן השרשה לאורו וחבריו, כיון דמעשרות דירק וקטניות ופירות האילן דרבנן, יכולת בידם לקבוע הזמן לפי דעתם, והקשה בתוס' (שם ד"ה מתוך) דהניחא מעשרות דרבנן אלא שביעית דאורייתא מאי איכא למימר, ומשני בשביעית בזמן הזה דרבנן, וכן פירש אהריהם הרא"ש. הרי אף דבשביעית מה"ת, לפי תירוץ זה יש זמן אחר, שביעית דרבנן לחדד וזמנה בפני עצמה, ואולי הוא הדין לענין איבעיא דלא איפשיטא.

אלא בחממות הבנויות כעין בארץ, ואף מכללן יהיו מקירות ותקרה של פלסטיק, המחזקים ע"י ברזלים ועצים, ומן הסתם יש אף חיוב מזוזה בהם. ומכיון ושמעתי שיש הנוטים להחמיר בהם משני טעמים, נראה שיש לחזור ולדון בדברים.

יש מי שאומר שאף להחזו"א אין להתיר, שהרי כתב בשביעית כ"ו ד' (נדפס לראשונה בסוף פרה בשנת תרמ"ץ): "ואף בעציץ שאינו נקוב הדעת נוטה להחמיר, אלא מי שסומך על הפה"ש בעציץ שאינו בבית אין לנו כח למחות דיש להם על מי שיסמוכו". ולפי זה אף שבשנת תרצ"ז כתב כמובא לעיל "הותר להם עציץ שאינו תחת התקרה" אין מקום לסמוך על מה שהותר אז. אך יכולני להעיד שבשמיטת תש"ה הותר כאמור, גידול בבית בעציץ שאינו נקוב — והמדובר היה כמה שקראו גדולי מים. ולמעשה הגידול היה בתוך אבני חצץ, ונקרא גידולי מים רק על סמך שע"י הזרמת מים בצירוף חומרי מזון מסוימים לזרעים, גדלו גידולים אלה. וידוע שהיתרו של החזו"א היה מבוסס כולו על עובדת עציץ שאינו נקוב בבית — והצריך תקרה לחוד ולא שום דבר אחר.

וכן הורה במפורש בסדר שביעית שהודפס הלכה למעשה לרבים ואף עוד בסדר שביעית שהודפס ערב שמיטה האחרונה לפני פטירתו בשנת תש"א (הועתק על ידי בשנת השבע מהדורה מחודשת): "עציצים הנמצאים בבית אין בהם קדושת שביעית כלל, וגם מותר לזרוע בהם ולהשקותם בשביעית". הרי שלמעשה הורה לפי הוראתו הראשונה בשנת תרצ"ז אף בשנות חייו האחרונות. ולראשונה נדפס סדר השביעית הזה בשנת תש"ד (ע"ה"ק ירושלים ת"ו — תש"ד — ערב שנת השמיטה — דפוס חורב שע"י "פאג"י ירושלים). ואין הוא העתק של "סדר השביעית" שהודפס בחזו"א שביעית, אלא נערך מחדש לקראת שמיטה תש"ה. וב"סדר השביעית" שבספרו לא מדובר כלל בעציץ ובוריעה בבית. והנה מאן דלא ניחא ליה הכרעת מרן זללה"ה ע"פ פאת השלחן, אין הספק של זריעה בבית סניף להקל. אבל לפי הכרעת מרן זללה"ה, שלמעשה היקל בוריעה בעציץ שאינו בבית, נראה שהוא הדין לחממות ובאינו נקוב. ועי' במעדני ארץ (ירושלים תשל"ג) בהערות סי' ה' וסי' ו' שדן צדדים להקל בעציץ שאינו נקוב ואף נקוב בשביעית. והנה איירינגן בשביעית דרבנן, ובעציץ שאינו נקוב יש המסתפקים שמא אסור מדרבנן. ובבית יש מקום לסמוך על פאת השלחן, וע"פ כל אלה פסק בחזו"א להקל למעשה. ועוד אמרו שחממות היום מכיון שרגילים להקימם בשטחים נרחבים ולזרוע בהם אין להן דין שדה. כנראה הסתמכותם על הר"מ בה' מעשר פ"א ה"י המובא לעיל שכתב: אילן שנטעו בתוך הבית פטור ממעשרות שנאמר עשר תעשר את כל תבואת ורעך היוצא השדה, ונראה לי שהוא חייב במעשרות מדבריהם. שהרי תאנה העומדת בחצר חייב לעשר פירותיה אם אספן כאחת. עכ"ל. והנה נראה מכאן שגם חצר פטורה מה"ת מכיון דאפקעה מדין שדה. ומוכח מזה שצריך גם הבית להפקיע

7 עי' מראה הפנים בערלה שפירש דהאיבעיא היא רק אם נוהג בהם דין ספיחין. ועי' בתורת הארץ פ"ו אות כ"ה בהגה שמחמיר, וכן הרידב"ז בסוף פ"א דהלכות שביעית ובסוף ירושלמי מעשרות בפירושו. וכן עי' מעדני ארץ שביעית (ירושלים תשל"ב) הערות סי' ח' אות ז'. ומה שהקשו על מרה"פ שפירשו בספיחין הא האיבעיא באילן ואין בו דין ספיחין כבר תירצו (ואיני זוכר מקומו) דאילן מחמת ערלה נקט.

מדין שדה, ואם רגילין לזרוע שטחים נרחבים מהם הרי אין כאן הפקעה ויש להם דין שדה.

והנה הראב"ד השיג על דברי הרמב"ם ולדעתו חצר שנטעה דינה כשדה ואין מכאן ולבית כלום. ולראב"ד אין מקום להבדיל בין בית לבית, בין שרגילין לזרוע בו לאינן רגילין, הבית אינו שדה. ואף לרמב"ם, כפי שפירשנוהו אם חצר השכיחה ומקובלת לנטוע בה יש בכוחה להפקיע מדין שדה למה חממות לא יפקיעו מדין שדה. מסופקני מאד אם שכיחות ורגילות הזריעה בחממות יותר גדולה משכיחות ורגילות של זריעה בחצר. אך העיקר עי' חזו"א מעשרות ז' ה' שפירש אותה הלכה בהלכות מעשר אחרת לגמרי, ולא מדובר בה לדעתו בהפקעת שדה ע"י חצר, ולדעתו גם לרמב"ם הזרוע בחצר כזרוע בשדה, וכראב"ד. ופירש דברי הרמב"ם בדרך אחרת עי' ש ואכמ"ל. ופירש פטור הזריעה בבית מן התורה, משום סכך המונע את הגשם ואת הטל ואת הרוח ואת השמש ואין זו דרך גידול הטבעי — כלשונו של מרן זללה"ה. והנה אין הפטור של בית משום שאין רגילין לזרוע בו, או משום שבית מפקיע דין שדה, אלא משום שאין זו דרך גידול הטבעי — ואף אם רבים יורעו בו לא שייך בזה למימר שהרגל נעשה טבע.

וג"ל לפי האמור, שהמיקל בחממות לא הפסיד מצות שמירת שביעית כהלכתה. וכדאי הוא מרא דההיא עובדא, מרן זללה"ה, שהתיר לזרוע בעציץ שאינו נקוב בבית להקל על שומרי שביעית כהלכתה בענין זה. ויהי חלקי עם המשתדלים עם שומרי שביעית ומקילים על שמירתה בכחא דהיתרא עדיף בזמן הזה דשמיטה דרבנן ובזמן הזה שהשומר שביעית בחקלאות הוא מיעוט דלא שכיחא ושוחה נגד הזרם כולו, וקשה עליו הדבר כקריעת ים סוף.

איכה ישבה ברד העיר.

איכה ישבה ברד העיר רבתי עם — בעת החורבן היתה מחלוקת בישראל ועיר רבתי עם היתה ברד, — כל אחד בודד במועדו.

רבני ישראל יהושע מקוטנא, ליקוטי תורה, עמ' 152.

תפילת א-ל ארך אפים וגילגולי נוסחתה

כל המעיין בסידור התפילות בנוסח אשכנז (ואפילו בנוסח "ספרד" שרווח באירופה) נוכח לדעת שהפיסקה "א-ל ארך אפים" (להלן: "א"א") הנאמרת לפני קריאת התורה בימי שני וחמישי מתחלקת בשתי נוסחאות. ברוב הסידורים הודפסו שניהם זה בצד זה כמקבילים זה לזה. בכמה סידורים ישנן גם כותרות לשתי הנוסחאות: קהילת אשכנז לאחד וקהילת פולין לשני. נשאלת השאלה: הא כיצד? איך נתגלגלו הדברים עד שהגענו לשניים בכותרותיהם? הבה נעיין במקורות ונבדוק השתלשלות הדברים.

א

בפעם הראשונה שאנו נתקלים בפיסקת "א"א היא במחזור ויטרי מספרות דבי רש"י¹. נביא את דבריו במלואם:

- 1 צונץ מציין ששתי הנוסחאות נזכרו בסידור רב עמרם גאון. ברם אני לא מצאתי אותם שם. ראה צונץ, תולדות הפיוט (גרמנית), ברלין, 1865, עמ' 17.
 - 2 מחזור ויטרי, כתי' (מן המאה הי"ג) בית המדרש לרבנים ניו יורק, מס' 8029, דף 22, ב. ראה: מחזור ויטרי מהדורת הורוויץ, נירנברג, תרפ"ג (מיוסדת על כתי' המוזיאון הבריטי), עמ' 71. שם נאמרו הדברים קצת אחרת. הפיסקה פותחת: ואומר ש"ץ א"א ורב חסד ואמת אל באפך תוכיחני ואל בחמתך תיסרנו חוסה ה' על ישראל עמך והושיענו מכל רע חטאנו לך סלח נא כרוב רחמיך אל: ועונין הציבור: א"א מלא רחמים אל תסתר פניך ממנו חוסה ה' על ישראל עמך והצילנו מכל רע חטאנו לך אדון סלח נא כרב רחמיך א"ל: ועונין שליח ציבור. פותח התיבה ונוטל ס"ל. ברור הוא שהביטוי "ועונין שליח ציבור" איננו עולה יפה מבחינת הלשון והעניין. ואולי צריך לגרוס ע"פ כתי' ועונין ציבור. ושמא התיבה "ועונין מיותרת ויש להשמיטה, ולקרוא בהמשך בשינוי הפיסוק: [ו]שליח ציבור פותח התיבה ונוטל ספר תורה . . . וצ"ע. אגב, שינוים בין כתי' (שהיה בספריית תלמוד תורה ברגיו ד'אמיליה לפני שהגיע לניו יורק) ובין הנדפס תוארו ע"י דניאל גולדשמידט. ראה: "נוסח התפילות של מחזור ויטרי לפי כתי' רגיו", מחקרי תפילה ופיוט (ירושלים, תש"ם), עמ' 66—79. ברם, הוא לא הוכיר את השנויים הנ"ל.
- בסידור רש"י, מהדורת באבער = פריימן, ברלין, תרע"ב עמ' 209 (סי' תי"ח) מובא המנהג בלשון קצר שקשה להוציא מסקנה: ואומר קדיש עד דאמירן ואומר א"א וגו' והציבור עונין אחריו ופותח התיבה ונוטל ספר תורה". הרי מחד קיסא נזכר כאן מענה הציבור, אבל מאידך גיסא לא נאמר כאן דבר על קיום שתי הנוסחאות.

ואומר החזן קדיש עד דאמירן ואחר כך מתחיל מקראות הללו ואומר: אֵל אֵרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְאִמְתַּ אֵל בְּאֶפֶךָ תּוֹכִיחֵנוּ וְאֵל בְּחַמְתְּךָ תִּסְרְנוּ חוֹסֵה ה' עַל יִשְׂרָאֵל עִמָּךְ וְהוֹשִׁיעֵנוּ מִכָּל רַע חֲטָאנוּ לְךָ אֲדוֹן סִלַּח נָא כְּרוֹב רַחֲמֶיךָ אֵל. וְעוֹנֵינְ הַצִּיּוֹר אַחֲרָיו אֵל אֵרֶךְ אַפַּיִם וְחוֹזֵר אֹמֵר: אֵל אֵרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְאִמְתַּ אֵל תִּסְתֵּר פְּנֵיךָ מִמֶּנּוּ חוֹסֵה ה' עַל יִשְׂרָאֵל עִמָּךְ וְהַצִּילֵנוּ מִכָּל רַע חֲטָאנוּ לְךָ אֲדוֹן סִלַּח נָא כְּרוֹב רַחֲמֶיךָ אֵל. וְחוֹזֵר וְאֹמֵר מִקְרָא זֶה. וְאַחֵר כֵּךְ עוֹנֵינְ הַנּוּה (הַצִּיּוֹר ?) מִקְרָאוֹת הַלֵּל. וּפּוֹתַח הַתִּיבָה וְנוֹטֵל סֵפֶר תּוֹרָה.

יוצא, אפוא, ששתי הנוסחאות כבר היו נאמרות בצרפת במאות הקדומות של היישוב. ראוי לתשומת לב גם המנהג הקבוע של אמירת הדברים — כפתיחה ומענה בין החזן לציבור. יתר על כן, הש"ץ חוזר על הנוסחה השניה ושוב עונים הציבור אחריו. כך, כנראה, היה המנהג המקובל בבית מדרשם של תלמידי רש"י ותלמידי תלמידיו אחריו. הרי ר' יעקב חזן מלונדרץ (חי באנגליה בסוף המאה הי"ג, קרוב לגירוש) מתלמידי תלמידיהם של בעלי התוספות הצרפתים מזכיר את שתי הנוסחאות כמלואן כפי שנמסרו במחזור ויטרי³. אשר לשאר סידורים שנכתבו במאה הי"ג בצרפת, יש מהם שנמצאות בהם שתי הנוסחאות הללו⁴, אלא שגם נשתמרו סידורים צרפתיים המשקפים מנהג שונה במקצת מן המסורת שבידי מחבר מחזור ויטרי. בסידורים אלה נכפלה הנוסחה הראשונה או שהיא מועתקת פעם אחת בתוספת ההוראה "וכופלין, ויאמר אא"א פעם אחרת". זאת אומרת, אין בכתבי יד אלה אלא נוסחה אחת, הראשונה, ואותה נוהגים לכפול באמירה⁵.

בפנותנו דרומה, למרכז הגדול בפרובינצא (פרובנס), שוב פוגשים אנו בשתי הנוסחאות גם יחד. בספר "כל בו" ובספר "אורחות חיים" לר' אהרן בן יעקב הכהן

3 ר' יעקב חזן מלונדרץ, ספר עץ חיים, מהדורת ברודי. ירושלים תשכ"ב, עמ' קכ"ג.

4 כת"י הספרייה הלאומית בפריס, héb 633; המכון לתצלומי כתבי יד עבריים שע"י

בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי (להלן: מלכת"י) ס' 31299. כת"י זה תואר ע"י קולט סיראט, "סידור תפילה של יהודי צרפת", כתבי יד עברי 633 בספרייה הלאומית בפריס" (בצרפתית), REJ 119 (1961), עמ' 7—23. וראה גם סידור בכת"י פריס, héb 632 (מלכת"י ס' 31298). סדר התפילה שבכת"י כתבי יד אלה הוא הנוסחה הצרפתי הקדום שמקבילו נמצא במחזור ויטרי הנ"ל. הנוסחה הצרפתי מתקרב לספרדי בכמה תפילות כגון הקדושה לשחרית של שבת, שהיא בנוסחת "נעריצך" ולא "נקדש" כנוסחת האשכנזים; הקדושה של תפילת מוסף בשבת פותחת ב"כתר יתנו לך" כמו במנהג הספרדים, וגם סדר הפסוקים ל"צדקתך וצדקתך" הוא כפי מנהג הספרדים ולא כמנהג האשכנזים. אולם רוב הפיוטים ושאר נוסח התפילה זהה בדרך כלל עם נוסח אשכנז. ראה גם תיאור כת"י héb 632 בידי אלכסנדר מארכס בדיונו של ההגדה לפסח מדארמשטט (JQR 19, (1928) עמ' 10).

5 סידור, כת"י פריס מס' héb 638 (מלכת"י ס' 31441); כת"י בית מדרש לרבנים, ניו יורק, מס' 4460 דף 3, ב'.

מלוניל (סוף המאה הי"ג — תחילת המאה הי"ד) נזכרות שתי הנוסחאות, אלא שכאן כבר ניתן טעם לכפילות הנוסחאות, שלכאורה זהות הן כמעט לגמרי בתוכנן ובלשונו. הנה לשונו של הרא"ה מלוניל :

... אחר הקדיש אומר אא"א, ואומר בראשון והושיענו ובשני והצילנו. הטעם כי בתחלה אנו מבקשים על הגאולה מהגלות והיא הישועה, ואח"כ מבקשים רחמים, כי גם תוך זמן היותנו בגלות יצילנו מכל רע ומצרות האויבים וגורתם, וכן אמר דוד בתפלתו, הושיעני מכל רדפי והצילני. ואח"כ מוציאין ס"ת ...

אף על פי שרא"ה היה איש לוניל, הוא ציין לרוב גם את מנהגי נרבונא. לכן סביר להניח שלא רק בלוניל נאמרו שתי הנוסחאות אלא גם בנרבונא (ואולי גם בשאר מרכזי האיזור). עד לכך סידור שנכתב בערך באותה תקופה בפרובאנס. אחרי הכותרת: "להוצאת ספר תורה" נכתבו שתי הנוסחאות בזו אחר זו⁶. נמצאנו למדים שגם דרומית לצרפת פשט מנהג שתי הנוסחאות (או הראשון בהכפלה). לפני הוצאת ס"ת בשני וחמישי.

כאשר אנו מדרימים עוד ובאים אצל אנשי ספרד, הרינו מוצאים גם שם אותו מנהג. גדול חכמי ספרד בהלכות תפילה, מנהגיה ונוסחאותיה, ר' דוד אבודרהם, מביא את שתי הנוסחאות ונותן טעם לאמירת שתיהן, בדברים שכבר קראנו אצל הרא"ה⁷:

וכתב בעל משמרת המועדות שהטעם שאומרי בראשונה והושיענו ובאחרונה והצילנו כי תחלה אנו מבקשים על הגאולה מהגלות והיא הישועה השלימה ואח"כ אנו מבקשים רחמים כי גם תוך זמן היותנו בגלות הוא יצילנו מכל רע מצרות האויבים וגורתם עד כאן. ותמצא בשתיהן חמישים תיבות כנגד עשרת הדברות וארבעים יום שעמד משה לקבל התורה.

הרי הטעם שנותן "אבודרהם" זהה לדבריו הנ"ל של הרא"ה מלוניל מלה במלה, אמנם בשם חיבור בלתי ידוע בשם "משמרת המועדות" (ושמא אין זה אלא כינוי לספר "אורחות חיים" או "הכל בו"?), בתוספת נוסף משלו, שמחוק עוד את החובה להחזיק בשני הנוסחים גם יחד: חשיבותם בסכום המלים שבשניהם. לפיכך יש לקיים כל אחת משתי הנוסחאות בדיוקה, עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע, שכל

6 על היחס בין שני החיבורים ישנם חילוקי דעות בין החוקרים. הדיעה הרווחת כיום היא שספר "כל בו" היה מהדורה ראשונה לספר אורחות חיים שנכתב אחריו ולשניהם מחבר אחד: ר' אהרן בן יעקב הכהן מלוניל. ראה שד"ל בכתב העת "מגד ירחים" א' (1855), עמ' 5–10. וראה תשובות שאלות הרשב"א דפוס רומא, סי' ר"ל, מהדורת ש"ו הבלין (ירושלים תשל"ו), מבוא עמ' י'. הערה 8.

7 רא"ה מלוניל, ס' ארחות חיים, ירושלים תשס"ו, עמ' מח. ספר "כל בו" פיורדא תקמ"ב, סי' יט.

8 כת"י, בית מדרש לרבנים, ניו יורק מס' 4783, עמ' 144.

9 אבודרהם השלם ירושלים תשכ"ג, עמ' קכ"ז.

תוספת או גרעון יפגע בהבעת הרעיונות והצפונים המופיעים בתיבת התיבות הקיימות. ואמנם סידורי הספרדים שהגיעו אלינו מן התקופה הקדומה של הדפוס משמרים את שתי הנוסחאות בעקביות¹⁰.

כללם של דברים. בנוסחי צרפת, פרוכניצא וספרד נהוגה היתה אמירת שתי נוסחאות א"א גם יחד (או שנהגו לפחות לכפול את הנוסחה הראשונה). בצרפת נהגו כך כפי הנראה עד הגירוש ובנוסח ספרד נהגו כך עד עצם ימינו.

ב

רוב ידיעותינו בעניין תפילת א"א באשכנז (גרמניה) בתקופה הקדומה יחסית באמית מדרשו של ר' יהודה החסיד. אולי הידיעה המוקדמת ביותר שהגיעה אלינו היא זו המצויה בסידור שיש משערים שנכתב ע"י ר' משה ב"ר יהודה (וקינו של ר' אלעזר בעל ס' הרקח). שחי בסוף המאה ה"ב וכנראה היה חזן במגנצא יי. בסידור זה מופיע רק א"א אחד (הראשון). בנוסח דומה לאלה שכבר הזכרנו, ואך בשינוי אחד בגירסא: "במקום "חוסה ה' על ישראל עמך והושיענו מכל רע", נאמר שם רק "חוסה ה' על עמך". בהשמטת המלה "ישראל". ר' אלעזר ב"ר יהודה, בעל ס' הרקח. בפירושו לתפילות מוסר לנו ידיעות ברורות על תפילה זו ונימוק לתיקון הנ"ל. הוא כותב¹¹:

ואחר כך יאמר החזן בכוננת הלב א"ל ארך אפים. לפי שיש לקרוא בתורה ועברנו עליה והקב"ה מאריך אפו עמנו כרב רחמיו וחסדיו על כן אנו מתחננים סלח נא.

א"ל ארך אפים: שמאריך אפו לרשעים ולצדיקים ואינינו (!) מניח את מלאכי אף לירד ולהשחית העולם. ורב חסד. שמטה כלפי חסד אם כף המאזנים מעוינות, עושה חסד ואמת. קיום טוב עושה עם העולם. אל באפך תוכיחנו. בעוד מלאכי אף לפניך, אל תוכיחנו פן ישחיתונו. חוסה ה' על עמך, תחוס עיניך על עמך ונהלתך. והושיענו מכל רע, לפי שכתוב]וב] בזעם תצעד ארץ באף תדוש גוים [חבקוק ג, יב] על כן אנו אומרים והושיענו מכל רע. אם חטאנו לך אדון בשוגג, סלח נא כרוב רחמך לרוב פשעינו. [לא] [אל], נא כרוב רחמך, ואתה מרחם על האדם לאחר שיחטא אם ישוב אליך. ומתחילין בא"ל ארך, ומסיימין

10 לרשימת הדפוסים שבדקתי, ראה להלן: הע' 20.

11 כת"י בית מדרש לרבנים, ניו יורק, מס' 4182 (מלכת"י ס' 25084). וזהו מחבר הסידור מוטל בספק. יש סבורים, על-פי בדיקה פאליוגראפית שהוא מן המאה ה"יד או המאה ה"ט"ו. ברם, בנידון דידן הולם תכוננו של החיבור את רוח בית מדרשו של ר' יהודה החסיד. על ר' משה ב"ר יהודה ראה א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ם, עמ' 389.

12 פירוש התפילות לר' אלעזר ב"ר יהודה, כת"י ספריית בודלייאוקספורד מס' 1204 (מלכת"י ס' 16664). דף 109 א"ב (אני מודה להתני שמחה עמנואל שהיפנה את תשומת לבי לכת"י זה).

בא"ל כנגד ב' אלה קצת בלתי היראה. האשונות ואחרונות, מי שעובר על עשה ועל לא תעשה. ואנחנו אומרים בשבת במנחה ואני תפילתי לך ה' עת רצון, אבל ביום ב' וה' אומר אל ארך אפים ורב חסד. בא"ל ארך אפים כ"ד תיבות, כנגד כ"ד ספרים.

מלבד הפירוש המפורט לכל פיסקה ופיסקה מציין ר' אלעזר שהחזן אומר התפילה, והוא מונה מספר מדוייק לתיבות שבתפילה ומפרש את משמעותו של המספר. למנין התיבות היתה תוצאה חשובה לגבי המשך תולדות התפילה, כי בכך נקבע הנוסח שלא יפגעו בו בתוספת או בגרעון כלשהו. כפי שכבר העירונו למעלה. מתוך נימוק זה מסתבר לנו מדוע בסידור הקדום שהזכרנו אין מופיעה המלה "ישראל"; בלי מלה זו יש כ"ד תיבות בקטע.

רישומה של השקפה זו בדבר מניין התיבות הינחתה את כותב ההערות בגליון של סידור שנכתב בשנת קט"ז לפ"ק (1357) ¹³. הסידור הוא כפי הנראה צרפתי ולכן העיר המעתיק בצד תפילה זו: "ואין רוח חכמים נוחה מן הצרפתים שמוסיפים כאן תיבה אחת ואומרים על ישראל עמך, שהרי אין בכל א' א"א כ"א כ"ד תיבו' כנגד כ"ד ספרים לפי[נך] תיכף לנטיל[ת] ס"ת יסדו כ"ד אותיות תיבות, אם עברנו על תורתך שהיא כ"ד ספרים שלח נא וכו'". לבד מרמז של כ"ד ספרים מוסיף בעל ההגהה שורה שלימה של רמזים לחשיבות מספר כ"ד בתורה, נבניאים ובכתובים. בסוף הגהתו הוא מסיים: "ועל דברי הרי"ח (הרב יהודה חסיד) ז"ל אין לגרוע ואין להוסיף". קשה לדעת אם רק החזן אמר התפילה כי בהוראות נכתב רק: "ואומר קדיש קצר". אך בסידור שנכתב בשנת קצ"ה לפ"ק (1435), בכותרת לא"א, נאמר במפורש: "קדיש חצי ואחר כך החזן יאמר זה" ¹⁴.

נמצאנו למדים שבאשכנז ניסו תלמידי בית מדרשו של ר' יהודה החסיד, חסידי אשכנז, לקיים ולהפיץ את הנוסח שנמסר להם בשם רבם בדיוקו, אך כפי הנראה לא תמיד הצליחו בכך ¹⁵. עוד למדים אנו שהחזן הנוטל את ספר התורה בידו הוא אשר יאמר ה"יודיו" של א"א. וגם למנהג זה כנראה לא עלה בידי חסידי אשכנז לגרום שיפשוט בעם, כי רוב רובם של סידורי אשכנז שנכתבו במאות הבאות אחריהם ושנדפסו עד לימינו אלה, אינם מזכירים שתפילת שא"א צריכה להיאמר ע"י החזן בלבד ¹⁶. ברם דבר אחד מתברר היטב: כל סידורי אשכנז קבעו לומר את הנוסח הראשון של א"א בלבד ¹⁷.

- 13 סידור, כתי" אוניברסיטת לונד (שבדיה), 2 MS.L.O. (מלכת"י ס' 34100).
- 14 כתי" HUC, סיגס נטי, מס' 436 (מלכת"י ס' 18797), עמ' 32 (רק בסדור נדפס אחד מצאתי הוראה דומה, והוא דווקא לק"ק ספרדים, וינציאה תצ"ו).
- 15 באותו כתי" (הנוכח בערה 14) נוסח הקטע הוא: חוסה על ישראל עמך.
- 16 ואולי טעם אמירת תפילה זו ע"י שליח ציבור קשור בנימוק אחר לאמירת א"א, אשר הובא בסידור רבנו שלמה ב"ר שמשון מגרמייא (מהדורת הרשלר), עמ' קט"ז: א"א תקנו לומר בשיני ובחמישי לפי שיום דין הוא ועסוקים בדיני ממונות, הרבו תחנונים פן יעזותו בדין שלא ברצונם ובידיעתם.
- 17 מבין כתבי היד שבדקתי אציין כאן את המתוארכים שבהם: כתי" בודלי מס' 1116 (מלכת"י ס' 17722) משנת ק"ח. כתי" פרמא מס' 653, (מלכת"י 13788) אולם, משנת

למן המאה הי"ד ואילך היתה איטליה ארץ מקלט לכמה גלויות. בגלל הגירושים, העלילות והפרעות באנגליה, בצרפת, בגרמניה ובספרד, הגיעו לאיטליה מהגרים כמעט מכל ארצות אירופה ותלמודם ומנהגי תפילתם בידם. וכמו כן נעשתה איטליה מרכז חשוב ביותר לדפוס העברי לכל התפוצות. על כן אין להתפלא על שנמצא נוסחאות מגוונות בסידורים שהגיעו אלינו מאיטליה.

כאמור התיישבו באיטליה בעלי מנהגים שונים. קהל איטליה הותיקים לא נהגו לומר תפילת אא"א; בסידורי תפלות כמנהג "איטליאני" (שנתכנו בשם "לועזים") אין זכר לתפילה זו. ונראה שמסורת זו לא הגיעה אל האיטלקים הותיקים. אולי הסתמכו על הוידוי הארוך והמפורט הנאמר על ידם בכל שני וחמישי (כבימי הסליחות) ולא ראו צורך להוסיף עוד וידוי קצר.¹⁸

אולם בעלי בתי הדפוס המפורסמים שבאיטליה הדפיסו סידורים לק"ק ספרדים שהתיישבו בארצם. לדוגמא אפשר לציין סידור קדום מאוד שנדפס ע"י דניאל בומבירגי בוונציה, בשנת רפ"ד לפ"ק (1524) ובו תחינות ותפילות כמנהג ספרד.¹⁹ בסידורים מסוג זה באה לידי ביטוי אותה מסורת של צרפת וספרד. בכל הסידורים הספרדים מדפוסו איטליה אשר בדקתי הובאו שתי הנוסחאות גם יחד.²⁰ כנגד זה בסידורים נוסח אשכנז שנדפסו באיטליה הובאה רק נוסחת האשכנזים. אע"פ שלא

ר"י. כת"י מוויאון ישראל מס' 180/53 (מלכת"י ס' 34699) משנת ר"כ (בערך). כת"י ספריית בודליאווספורד מס' 1126 (מלכת"י ס' 17732), רל"א (אגב, נויבאור בקטלוג לכת"י ספריית בודלי מציין שכת"י הוא משנת ל"א. ברם צ"ל רל"א). כת"י בית המדרש לרבנים, ניו יורק, מס' 4532, מגנצא, תנ"ה. וכן כדאי להזכיר סידורו של המקובל ר' הירץ ש"צ ק"ק פרנקפורט, נדפס בטיהינגן, ש"ך אשר הזכיר את נימוקי חסידי אשכנז הנ"ל בפירושו. עיין שם, עמ' 80.

18 ראה: סדור לכל השנה, כת"י פריס heb (מלכת"י ס' 11472) נכתב בשנה כ"ה לפ"ק. סידור כת"י פרמא מס' 854 (מלכת"י ס' 13017) בשנת פ"ו לפ"ק. כת"י בית מדרש לרבנים, ניו יורק, מס' 4058. סדור תפלה שלם, אטליה, הסגו (?). סדור מנהג רומי, מנטובה, ש"יז. סדור מתפלת כמנהג הלועזים (= איטליאני) מנטובה שכ"ד. סדר תפלות כמנהג ק"ק איטליאני, רומא תק"ע.

19 כמו כן בשנת ש"ד בבית דניאל בומבירגי ע"י קורניליוו אדיל קינד.

20 בדפוסו איטליה יש הנוחות מן הסידורים האלה שבדקתי: סדור תפלות לכל השנה, נאפולי ר"ן. תמונות (!) תחינות תפילות ספרד, ויניציה, רפ"ד. סדור תפלות. ויניציה ש"ה. סידור, ויניציה שכ"ד. סדור כמנהג ספרד, ויניציה שני"ז. סדר תפילות כל השנה כמנהג ק"ק ספרד, ויניציה שצ"ו. סידור תפילות כמנהג ק"ק ספרד, ויניציה תל"ח. סדר תפלה מכל השנה כפי ק"ק ספרדים, ויניציה חס"ג. סדור ויניציה תצ"ו. בדפוסו אמשטרדם בדקתי סדר תפלות כמנהג ק"ק ספרד [הנדפס] בבית מנשה בן ישראל, אמשטרדם, שפ"ח; סדר תפלות כמנהג ק"ק ספרד אמשטרדם תי"ח ות"ל. סדר תפלות כמנהג ק"ק ספרדים, אמשטרדם, תס"ד.

כולם עמדו כסייגם של חסידי אשכנז לשמור על כ"ד תיבות בלבד²¹. ברם, בתי דפוס
אתר דעת - מכלילת הרצוג
האיטלקים גם הדפיסו סידורים למען מזרח אירופה (אמנם בהיקף מצומצם יותר)²².
וראוי, אפוא, שנפנה עתה תשומת לבנו לאיזור זה.

ד

המסורת הקדומה של יהודי הארצות שממזרח לאשכנז מעורפלת היא ואינה
ברורה כל עיקר. אין כל ספק שהיו שם קהילות חשובות אפילו בתקופה שלפני
מהר"ם מרוטנבורג (המאה הי"ג). עדות לכך היא שורה של חכמים אשר המפורסם
שבהם הוא ר' יצחק בעל "אור זרוע", תושב וינה²³. המנהגים שנכתבו ע"י ר' אברהם
חילדיק מיושבי בוהמיה בזמנו של מהר"ם (או אולי אף לפניו) מעידים על מסורת
יהודית קדומה במדינות הללו²⁴. ברם, במסורת נוסחי התפילה אין לנו ידיעות
רבות משמעות מן התקופה הקדומה. רק למן המאה הי"ד ואילך מגיעות אלינו מסורות
מתחומי ארצות אלה. ספרי המנהגים שנתחברו ע"י חכמי אושטרייך מפיצים קצת
אור על מנהגי חבלים אלה אך לצערנו לא בנידון דידן²⁵.

המקור הראשון שבו אפשר לבדוק את מנהג אמירת א"א בסביבה זו הוא
סידור שנדפס ע"י ר' גרשון כהן בפראג בשנת רע"ו. שם נדפס א"א לפי נוסח
אשכנז בדיוקו²⁶. אולם בסידור כ"י אשר נכתב, כנראה, במזרח אירופה במאה הט"ז
או הט"ז מופיעות שתי הנוסחאות גם יחד²⁷. ברם, סידור שנכתב כנראה באיטליה
והיה ברשותו של ר' שאול וואהל בנו של ר' שמואל יהודה ב"ר מאיר קאצינאילנבוגן,
רבה של פאדובה, מזכיר רק את הנוסח האשכנזי²⁸. שאול וואהל היה גביר אדיר,
פרנס קהל בריסק דליטא, רב השפעה בחצרו של המלך זיגמונט (סיגיסמונד)
השלישי, בסוף המאה הט"ז ובתחילת המאה הי"ז. אם הוא אכן השתמש בסידורו,
הרי שבבריסק דליטא התפללו א"א נוסח אשכנז. מעניין הוא סידור שנתחבר

21 סדור תפילות כמנהג אשכנז, מנטובה שי"ז; ויניציה שנ"ט.

22 לפי הסידורים הנמצאים בבית הספרדים הלאומי בירושלים מראשית הדפוס עד אמצע
המאה הי"ח נדפסו באיטליה 21 מהדורות סידורים לספרדים, 11 מהדורות לפי נוסח
האשכנזים ורק 2 כמנהג פולין. ואילו באמסטרדם נדפסו 10 מהדורות כמנהג פולין
במשך כל תקופת קיומו של הדפוס העברי שם (שהחלה רק במאה הי"ז).

23 ראה מאמרו של י' וועלעש, ר' יצחק בן משה אור זרוע (בגרמנית) בתוך: (1909)
MGWJ 48. ע"י 129—144, 209—213, 361—371, 440—456, 710—712. וגב א"א אורבך,

בעלי התוספות (ירושלים תש"ם), עמ' 436—337. ובמיוחד ביבליוגרפיה בעמ' 436 הע' 1.

24 ראה ש' שפיצר, מנהגי ר' אברהם חילדיק, קובץ על-יד ס (י"ט), תש"ם, עמ' 151—215.

25 ראה למשל מה שכתב ר' אייויק טירנא בספר המנהגים, מהדורת שפיצר, ירושלים
תשל"ט, עמ' י"ג.

26 בדקתי אותו בתצלום. מלכת"י ס' 4821, עמ' 43.

27 כת"י בית מדרש לרבנים, ניו יורק, מס' 4847 (מלכת"י ס' 25748, עמ' 23).

28 שם, מס' 4539 (עיינתי במקור, והוא כתוב בכתיבה נהדרת). אגב, בגליון הדף, בצדו
של הנוסח שבסידור, נוספה הערה: "ולא צרפתי שאומרים על י ש ר א ל עמד".

כלובלין בשנת של"א לפ"ק²⁹. שם מופיע א"א נוסח אשכנז עם פירוש בגליון. למחבר היו מקורות הנ"ל מבית מדרשם של חסידי אשכנז, ולכן הוא מעתיק לתוך סידורו את כל ציוני ההגהות שבסידור משנת קט"ז שנזכרו למעלה. הוא מביא גם את דברי רד"א ומרמז לטעם שתי הנוסחאות שבספרן של רא"ה מלוניל. הוא אומר, אף על פי שנוסח הסידור הוא אשכנזי, הפרשנות בגליון מביאה גם את נוסחאות הצרפתיות-ספרדיות. יוצא, איפוא, שבפולין לא נמצא עקביות במסורת אמירת א"א. ואכן ר' מרדכי יפה, בעל ה"לבושים", רבה של פראג, מסכם את המצב בהערותיו לשולחן ערוך אורח חיים. הוא כותב בספרו לבוש תכלת³⁰ :

יש מקומות נוהגין לומר ב' א"ל ארך אפים, באחד הושיענו מכל רע ובשני הצילנו מכל רע ונ"ל שמנהג נכון הוא כי פ' הושיענו שיושיענו מן הצרה שאנחנו בה עתה והצילנו פ' שיצילנו שלא יפגע בנו עוד פגע רע אחרת נ"ל.

דו-ערכיות זו משקפת את המצב בפולין היטב. אין מנהג קבוע לכל הקהילות! ונשאלת השאלה, מדוע לא היה נוסח אחיד בפולין כמו שמוצאים אנו בתפוצות האחרות שבהם דנו כבר? סבורני שאת ההסבר למציאות של שתי המסורות בפולין עלינו לקשור בהגירות השונות שזרמו לארץ זו במשך הדורות. הנוסח הדומיננטי היה זה של המסורת האשכנזית, בעלת נוסח אחד, כי המגורשים הרבים מגרמניה נהפכו לגורם משפיע ומכריע בקהילות פולין. ברם, גם המסורת של צרפת וספרד הגיעה לפולין, אולי דרך איטליה, ואע"פ שאין ראייה ברורה לדבר יש אולי רמז לדבר. בדפוסים המעטים שנדפסו באיטליה במאה הט"ז—י"ז בשביל קהילות פולין מובאות שתי הנוסחאות בלי שום הוראות כיצד לנהוג באמירתן³¹. כמו כן גם באחד הדפוסים הראשונים באמסטרדם נדפסו שתי הנוסחאות (בהוראות בפורטוגזית באותיות עבריות!)³².

החל מאמצע המאה הי"ז היו יוצאים לאור סידורים שבהם נדפסו שתי הנוסחאות בשני טורים נבדלים המיועדים לבני הארצות השונות — פולין, רייסן, ליטא, פיהם ומערהרין; מעל לנוסחה הראשונה צויין שהיא למנהג אשכנז ומעל לשניה צויין שהיא לפי מנהג פולין³³. בחלק ניכר מן הדפוסים הללו יש הבחנה יותר מדויקת:

29 כודליאנה מס' 1144, עמ' 44 (תצלומו בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, Fi 2304).

30 לבוש התכלת, ויניציה, ש"ס, סי' קל"ד, סק"א.

31 סדור כמנהג פולין ופיהם ומערהרין ורייסן, ויניציה שנ"א, עמ' כ"ז, ב — כ"ז, א; תפלות כל השנה כמנהג פולין רייסן פיהם מערהרין ואשכנז, ויניציה שצ"ו.

32 סדר תפלות כמנהג אשכנז ופולין, נדפס בדפוס ר' יוסף בן ישראל בן מנשה בן ישראל, אמסטרדם תו.

33 שפתי ישינים לר' שבתי משורר בס מפראג, אמשטירדאם, תל"ח; סדר תפלה מכל השנה כמנהג אשכנז ופולין, פרנקפורט דמיין (?) תמ"ז; סדר תפלה דרך ישרה לר' חיאל מיכל ב"ר אברהם עפשטיין, פרנקפורט דאודרה תס"ג; סדור דרך שיח השדה לר' עזריאל מווילנא, ברלין תע"ג; סדור שער השמים (סדור השליה), אמסטרדם

לנוסחה הראשונה הופנו נוהגי מנהג אשכנז ופולין קטן; מעל לנוסחה השנייה צויין: "מנהג פולין גדול"³⁴. ויש סידורים שהוסיפו לנוסח השניה: "אין גרוש פולין זאגט מן דאש אויך [= בפולין גדול אומרים גם את זה]"³⁵. מעניינת היא הכותרת לנוסחה השניה שהופיעה בדפוס דירנפורט בשנת תנ"ד: "אין גרוש פולין און איין טייל קהלות זאגט מאן דען אא"א אויך, עס איז איין אלטער מנהג [= בפולין גדול ובקצת קהילות אומרים גם את אא"א הזה, והוא מנהג קדום]"³⁶.

נראה שאפשר לתאר את התגבשות מנהגי פולין בדרך שכבר ציינתי. בפולין נמצאו שתי המסורות, וכאשר הגיעו יהודי אשכנז בעלי הנוסחה האחת בהמוניהם, נעשתה נוסחה זו עיקר. ברם, לא כל הקהילות היו מוכנות לקבל את תכתיבם של האשכנזים. היתה להם, כנראה, מסורת משלהם. לא נתבררה לנו המסורת הקדומה של יהודי פולין ואין אנו יודעים אם אמרו את הנוסחה השניה בלבד או שתיהן כאחת. מעדותו של ר' מרדכי יפה בעל ה"לבושים" נראה שאמרו את שתי הנוסחאות. נדמה שכל שהקהילות התרחקו מן ההשפעה של אשכנז, הן התקרבו למסורת האחרת. אולי קירבת "פולין גדול" למרכזים המסחריים הגדולים שבאשכנז, כגון האמבורג שבצפון גרמניה על מתיישבי ספרד ופורטוגל שבה, בעלי המעמד המכובד, השפיעה על קהילותיה להוסיף את הנוסחה השנייה ולהדביקה אל הראשונה³⁷.

תע"ח; סדור קרבן מנחה כמנהג פיהם, פולין ומעריין, זולצבאך, תקנ"ג; סידור תפלות ישראל כמנהג אשכנז ופולין, פיורדא תקע"ג. בדרך אגב אעיר שאין ברצוני לדון בשינויים השונים במהדורות סידורים שבהשפעת האר"י וברוח החסידות.

34 תפלה מכל השנה, קראקא שנ"ז; סדור תפלות, קראקא ש"ס (בערך); סדור תפלות, פראג תכ"ח; סדר התפלות מכל השנה כמנהג פולין פיהם ומעריין, דיהרנפורט תקנ"ד; סדור אשי ישראל עפ"ד הגר"א מווילנא, ירושלים תרע"ח; סידור שפה ברורה לר' וואלף היידנהיים, רעדלהיים תקפ"ו; סדר תפלות בני יעקב (עפ"י ר' יעקב אבי"ד ליסא) פרעסבורג תקצ"ד.

35 סדר תפלות מכל השנה עם פירוש כמנהג פולין רייסין ליטא פיהם מעריין, אמשטרדם תמ"א; תפלה לכל השנה, ברלין ת"ס; סדר תפלות מכל השנה כמנהג פולין רייסין ליטא פיהם ומעריין, אמשטרדם תס"ח; סדר תפלות מכל השנה כמנהג פולין, אמשטרדם תקמ"ו.

36 דינהרפורט, תנ"ד. לצערי לא יכולתי לציין בסידור זה כי הוא איננו בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי שכירושלים. הכותרת צוטטה ע"י א' ברלינר, הערות לסידור (ברלין 1909) עמ' 28. מעניין שישנו סידור בבית הספרים דפוס דינהרפורט שנת תנ"ב, אשר שתי הנוסחאות הובאו בו זו בצד זו בלי כל הוראות או הערות בדבר חילופי המנהגים שבין המדינות. אגב, ברלינר טען (שם) שעד מהדורת אמשטרדם ת"ז נהגו להדפיס נוסח אחד בלבד, או הראשון או השני, ורק מהדורה זו ואילך הנהיגו להביא את שניהם. ברם כבר ציינו למעלה שכבר במהדורת ויניציאה שצ"ו מצויות שתי הנוסחאות.

37 גם ר' יצחק בער בהערות בסידורו סבור שמנהג פולין גדול היה להוסיף את הנוסחה השניה על הראשונה ושלא נהגו לומר את השניה בלבד. ראה דבריו, סידור עבודת ישראל, רעדעלהיים תרכ"ח, עמ' 119.

אף על פי שבדפוסים הראשונים (הבודדים) מכללת הרצוג
שראו אור באיטליה הובאו, כאמור, שתי הנוסחאות בלי הפרדה, לא יכלה מסורת
הנוסחה הכפולה להיקלט באיזורים שההתישבות האשכנזית שבהם היתה כה חזקה
ורבת משקל.

לפי השערתנו יוצא, אפוא, שהמנהג שפשט בפולין לומר את הנוסחה השניה
בלבד הוא שיבוש שנכנס מתוך המסורות השונות. העובדה שהאשכנזים אמרו רק
את הנוסחה הראשונה ובפולין הוסיפו עליה גם את השניה, גרמה לאותו שיבוש
שבדפוסים שמן המאה הי"ח ואילך אשר אמנם מעל לנוסחה הראשונה ציינו בדין
"כמנהג אשכנז" אך לפולין (או "לפולין גדול") ייחדו רק אם הנוסחה השניה.

ויש אשר השפעת מנהג ספרד נקלטה גם אצל אשכנזים בגרמניה גופא. מעניינים
מבחינה זו הדברים שכתב ר' יעקב עמדין, הרב הדגול איש אשכנז במאה הי"ח,
אשר רוב שנותיו ישב באלטונה הסמוכה להאמבורג (חוץ מכמה שנים שהיה רב
בעמדין). בסידורו "בית יעקב" הוא הביא את שתי הנוסחאות, ומעל לנוסחה השנייה
הוא העיר: "בנוסח אא"א הא' יש כ"ד תיבות כנגד כ"ד צרופי שם אדני ובנוסח
הזה [השני] כ"ו כנגד מספר שם הויה. לכן צריך לומר שניהם"³⁸. מסתבר שגם הוא
מושפע מן המסורת הדרונוסחאית שלצרפת וספרד וממניין התיבות שבמסורת זו,
והרכיב עליה את תורת הכוונה של הקבלה על צירופי השמות שלה, כדרכו.

נסיים סקירה זו בסברה חריפה שהובעה בסידור "אשי ישראל" שעל-פי דרך
הגאון ר' אליהו מווילנא, אשר מהדיר הסידור חידש אותם מן הסתם מדעתו:

וזה במקום תחנון ניתקן על פי חכמי איטליה, לאלה שאיחרו לבוא
לבית הכנסת, וכשיאמרו והוא רחום לא ישמעו קריאת התורה³⁹.

הדברים באים כהערה ללשון הפסוק "חוסה ה' על עמך" (יואל ב, יז) שבתוך
אא"א, בנוסחת "מנהג אשכנז ופיהם ופולין קטן". לשון התחינה של הפסוק שבספר
יואל אמורה ושנויה ב"תחנון", ודבר זה הוא שהוליד, כנראה, בלבו של מהדיר
"אשי ישראל" את ההשערה שתפילת אא"א ניתקנה כתמצית ה"תחנון" למאחרים
לבית הכנסת (כדוגמת כמה תפילות קצרות שהן תמציתן של הארוכות — כגון
תפילת "הביננו" וכגון "מעין שבע" לליל שבת, שאך ניתקנה למאחרים). למרבה
האירוניה הוא מייחס את תקנת אא"א לחכמי איטליה, שלא היתה להם תפילת אא"א
כלל, מה שמלמד כיצד העלם המקורות הקדומים מפרה את אמנות החידוש ואת
חריפות הסברות.

לסיכום, ניתן לומר שהיו שתי מסורות באמירת אא"א בקהילות אירופה. הן
עברו לגולים שונים בארצות שונות. בעקביות מסויימת, רק בפולין, בגלל העובדה
של קליטת ההגירה מקרב עדות שונות, אנו מוצאים אותו צירוף מיוחד של מיוזג
מנהגים תוך התפלגות מסויימת. אפשר אולי לומר שאותו מיוזג תוך התפלגות אופייני
לקיבוץ היהודי שהתגבש בארץ זו ולשבצם איש איש לפי נוסחו ועדה עדה לפי
מנהגיה.

38 סידור בית יעקב לר' יעקב מעמדין, לעמבערג תרס"ד.

39 סדור אשי ישראל עפ"ד הגר"א מווילנא, ירושלים תרע"ח, עמ' ס"א.

ההשגה החסרה בהלכות נזירות

בהלכות נזירות ג, יא השיג הראב"ד: "אמר אברהם, זו הגירסא כך מצאתי בתוספתא ובירושלמי אבל בגמרא שלנו אינה כן והיא מבולבלת מאד". במגדל עזו הובאה ההשגה בתוספת: "זאת הגירסא כך מצאתי וכו' מבולבלת מאד לא נתכוונתי אלא להאריך זמן הנזירות זמן מרובה". יחוש הקורא שהמלים הנוספות אין להן שום קשר לדברי ההשגה. אם אינן שייכות להשגה שלנו, מה פשרן? כל מי שעסק, ולו קצת, בהשגות הראב"ד למשנה תורה מתוך כתבי־היד, מיד יבין שאין זאת לשון הראב"ד כלל, אלא לשון הרמב"ם בדיבור הבא. בכתבי־היד, אף הקדומים ביותר העומדים לרשותנו, ההשגות אינן סביב טכסט של משנה תורה, אלא מקובצות בספר בפני עצמו, כך שקל מאד לטעות בלשונות הרמב"ם והראב"ד, שכולן כתובות בשטף־רצף. (אפשר לראות אותה תופעה במגדל עזו הל' ברכות יא, טו: "כתב הראב"ד ז"ל הנה לדבריו וכו' נעשית מצות ביעור". ברור למעיין שהמלים האחרונות "נעשית מצות ביעור" אינן מהראב"ד כלל אלא מהרמב"ם, ושייכות לד"ה הבא שנשתרבו לכאן בטעות). ואכן המלים המסתוריות מופיעות לקמן ברמב"ם הלכה יז: "האומר הריני נזיר מלא הבית או מלא הקופה, בודקין אותו, אם אמר לא היה בדעתי שאהיה נזיר כל ימי ולא נתכוונתי אלא להאריך זמן הנזירות זמן מרובה הרי זה נזיר שלשים יום בלבד". סימן מובהק הוא זה שהיתה במקום הזה השגת הראב"ד, אולם אצלנו בדפוס אין כל רמז לכך. גם בכתבי־היד המרובים שבדקתי, לא מצאתיה. (אופייני הדבר, שבכתבי־היד שרד הציטאט מהרמב"ם ללא השגת הראב"ד, ממש כמו במגדל עזו). עד שמצאתי את שאהבה נפשי בכ"י רומא אנגליקה 63.2:

"ולא נתכוונתי אלא להאריך כלומר אריכא לי מלתא כמלא הבית (להאריך הנזירות זמן מרובה)".

כאן "תריז רעין דלא מתפרשין" — רמב"ם וראב"ד. אלא שאפילו כאן נדמה שיש שיבוש קל בין לשונות הרמב"ם והראב"ד, שהרי כבר למדים אנו שהדיבור המתחיל במלואו "לא נתכוונתי אלא להאריך זמן הנזירות זמן מרובה", ואם כן, העודף "כלומר אריכא לי מלתא כמלא הבית" — הוא־הוא השגת הראב"ד.

מעתה חובה עלינו לברר את כוונת המשיג. בהשקפה ראשונה, אין כאן השגה כלל אלא הגהה •. באותה צורה שהמפרש ותוספות פירשו את המשנה בנזיר

• ראה מאמרי ב"סיני", אב־אלול תשד"ם.

דף ח. . "והא דאמר מלא הבית משמע כאילו אמר אריכא לי מלחא כמלא הבית", כך נאות הראב"ד (כנושא-כליו אריכא) להוסיף ציבור למשנת הרמב"ם. אולם כשנגרד קצת מתחת לפני השטח, יתגלה בפנינו פער עצום בין שיטות הר"מ והר"א.

מקובל בעולם הישיבות שמסכת נזיר "שייכת" לגרי"ז הלוי סולובייציק וצ"ל. ללמוד בעיון הלכות נזירות לרמב"ם בלי "חדושי מרן רי"ז הלוי", לא בא בחשבון. והנה בהלכות נזירות ג. יא מסביר הגרי"ז את המחלוקת בין הרמב"ם מחד גיסא, וראב"ד ובעלי התוספות מאידך. לרמב"ם ישנם שני סוגי נזירות, סתם נזירות לשלשים יום, ונזירות עולם שהיא עולמית. אם הנזירות נמשכת עולמית, אז היא ממילא נזירות עולם. מה שמאפיין נזירות עולם הוא אריכות הזמן, ולא דוקא אופן הקבלה. הרמב"ם איננו מחלק בין הלשונות "עולם" ו"לעולם" — בשני המקרים הרי הוא נזיר עולם המתגלח מ"ב חדש ל"ב חדש. לראב"ד (ובעלי התוספות) ישנו נזיר כזה שהנזירות שלו נמשכת עולמית ובכל זאת אין לו דין נזיר עולם ואיננו מתגלח לעולם. לפי דעתו מה שמאפיין נזיר עולם הוא לשון הקבלה, ולכן באומר "הריני נזיר לעולם" במקום "הריני נזיר עולם" אינו בסוג נזיר עולם.

זאת, ועוד. באמת לפי הרמב"ם ישנם שלשה סוגי נזירות: "סתם נזיר", "נזיר לזמן קצוב", ו"נזיר עולם". דוגמה של נזיר לזמן קצוב, האומר "הריני נזיר אלף שנה" (ואע"פ שאי-אפשר שיחיה האדם אלף שנה, אין זה בגדר "עולם"). מי שאיננו נזיר לעולם, וגם לא לזמן קצוב, הרי הוא ממילא נכנס בסוג של "סתם נזירות" (שלשים יום). אמנם לפי הראב"ד ודעימיה, ראינו שאפשרי סוג נזירות שאינו לזמן קצוב ואיננו מוגבל לשלושים יום של סתם נזירות. משא"כ לרמב"ם, נזירות שאין לה קצבה (בלשון הגמרא דף ז. . "קיצותא") היא אוטומטית סתם נזירות. זה מפורש בדבריו בריש פרק ג: "סתם נזירות שלשים יום, כיצד מי שאמר הריני נזיר אין פחות משלשים יום, ואפילו אמר הריני נזיר נזירות גדולה עד מאד הרבה הרי זה נזיר שלשים יום. שהרי לא פירש זמן". וכן כתב בהל"ה: "האומר הריני נזיר מכאן עד מקום פלוני, אם לא החזיק בדרך הרי זה נזיר שלשים יום בלבד, שלא נתכוון זה אלא לנזירות גדולה והרי לא פירש זמן". וכך מפורש בפירוש המשניות נזיר א. ה: "כבר נקדם לך שסתם נזירות שלשים יום אפילו כוון לזמן מרובה לפיכך כל זמן שאמר אני לא נתכוונתי שאהיה נזיר לעולם אבל נתכוונתי לזמן מרובה אינו חייב אלא שלשים יום וכו'".

מחלוקת הראשונים משתקפת היטב בפרשנותם למשנה בדף ז. במשנה כתוב: "אמר הריני נזיר אחת גדולה וכו' אפילו מכאן ועד סוף העולם. נזיר שלשים יום". ומבהירה הגמרא "אריכא לי הדא מילתא כמכאן ועד סוף העולם". לפי המפרש, תוספות ופירוש הרא"ש, התכוון הנזיר לסתם נזירות של שלשים יום ולא התבטא בצורה כזאת אלא כדי לומר "דטריחא ואריכא, כבד עלי ודומה לי כאילו הוא עד סוף העולם". אילו התכוון באמת לנזירות שאינה קצובה, היה בידו להשיגה, אלא שכך אנו מפרשים את דיבורו שלא התכוון אלא לסתם נזירות של שלשים יום. אבל איך שהרמב"ם העתיק את המשנה, מוכח שסבור שבאמת התכוון הנזיר לנזירות ארוכה משלושים יום. ברם כל זמן שלא הקציב זמן מסויים לנזירותו הרי נשאר בגדר

סתם נזיר: "ואפילו אמר הריני נזיר נזירות גדולה עד מאד הרבה. הרי זה נזיר
אתר דעת - מכללת הרצוג
שלשים יום, שהרי לא פירש זמן" (פ"ג ה"א).

על רקע זה, מובנת היטב ההתנגשות בין הרמב"ם והראב"ד בהלכה שלנו. כל אחד לשיטתו מוכרח לכתוב מה שכותב. הרמב"ם מצדו, כותב: "האומר הריני נזיר מלא הבית או מלא הקופה, בודקין אותו, אם אמר לא היה בדעתי שאהיה נזיר כל ימי ולא נתכוונתי אלא להאריך זמן הנזירות זמן מרובה הרי זה נזיר שלשים יום בלבד". לפי הרמב"ם, הנוזר אמנם התכוון לתקופה יותר ארוכה משלשים יום, אבל מכיון "דלית ליה קיצותא" הרי זה בגדר סתם נזיר ושלשים יום בלבד. הראב"ד מצדו, מבין להיפך שכוונת הנוזר דוקא לשלשים יום, וזה שאומר "כמלא הבית", כוונתו לומר אריכא לי, טריחא לי מילתא כמלא הבית. אבל לו יהא כדברי הרמב"ם שכוונתו באמת לתקופה יותר ארוכה, היה הדין שונה לגמרי, והיתה נזירותו "נזירות אריכתא". ואין לך מחלוקת גדולה מזו!

כל זאת למדנו מתורתו של הגרי"ז, שלפי הסברו, לא רק שהשגה זו שגלינוה לא באה כהפתעה, אלא אדרבה, צפויה היתה מראש, ואף התבקשה.

והא-לקים יבקש את הנרדף (קהלת ג, טו) :

לפעמים האדם חושב בדעתו שנרדף הנהו משונאיו ויש לו טענה על אשר נרדף הנהו ובכל זאת לא יבקשו ה' להצילו, אבל האמת אינו נרדף כלל, רק הוא רודף, רק שונאיו אינם מניחים את עצמם ממנו ומתקוממים כנגדו. וזהו ואלקים יבקש את הנרדף — מי הוא באמת הנרדף ומי הוא הרודף.

רבנו ישראל יהושע מקוטנא, ליקוטי תורה, עמ' 151.

יצר טוב ויצר הרע

יצר טוב ויצר הרע הינם מושגי יסוד בחכמת הנפש התורתית. על אף שמונחים אלה שגורים בפי ההמון, בירור משמעותם רחוק מלהיות פשוט, כמו שנראה בהמשך.

א. פירושים ביצר טוב ורע

הפירוש הפשוט של מונחים אלה הוא שיצר הטוב הוא הדחף לעשות את הטוב, והיינו מצוות, ויצר הרע הוא היצר לעשות את הרע. ה"ר יונה (מובא במלאכת שלמה, ברכות ט, ה) בפירושו הראשון על המשנה: "ואהבת את ה' א' בכל לבבך — בשני יצריך" כתב: "עבודת יצר הטוב היא עשיית המצוות, ועבודת יצר הרע היא שיכבוש יצרו הרע המתגבר עליו, וזו היא העבודה שלו...". וזה דומה למה שכתב ה"ר ישראל מסלנט באג' המוסר כשטה א', שיצר הרע הוא כח הטומאה באדם המלפפו לפשעים.

הפירוש הזה קשה מכמה בחינות:

א) המדרש (בר"ר ט, ח) קובע: "והנה טוב מאד, זה יצר הרע, וכי יצר הרע טוב מאד, אתמהא. אלא שאלולי יצר הרע, לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד ולא נשא ונתן". והרי נשיות אשה והולדת בנים היא המצוה הראשונה בתורה, וגם בניית בית היא סיבה מוערכת המלחמה וודאי דבר רצוי היא. ואיך הגורם לאלה יחשב יצר הרע?

ב) לפי הפירוש הזה, הדחף לאכול הוא יצר הרע בזמן שהוא מכוון למאכלים אסורים והוא נחשב יצר הטוב בזמן סעודת שבת, אף על פי שלכאורה הוא אותו דחף, וכן לא הרי הדחף לאכול מאכלים אסורים כהרי הדחף לחלוק על בית הדין וכו', ולמה יקראו חז"ל שם אחד לכולם?

בפירושו השני שם, פירש ה"ר יונה: "שיצר הטוב הוא מידת הרחמנות וכיוצא ב, ויצר הרע נברא לאכזריות". לפי זה אמנם הקושיא השניה איננה קשה שהרי כל עניני היצר הרע הם מסוג אחד. אבל הקושיא הראשונה נשארה. האם אמנם זקוקים לאכזריות כדי לישא אשה ולהוליד בנים?

פירוש שלישי מצאנו ברמב"ם (פיהמ"ש ברכות ט, ה) שמפרש אהבת ה' ביצר הרע: "שישיב בלבו אהבת הא"ל... אפילו בעת המרי והכעס והרוג, שכל זה הוא יצר הרע". משמע שהוא מפרש שיצר הרע הוא הדחף למרוד בה', וגם לפירוש זה מתורצת הקושיא השניה הנ"ל, שהרי הרצון למרוד בה' איננו שייך אלא למעשי עבירה, וגם לא באותו מעשה בשעה שהוא נעשה על פי רצון ה'. אבל הקושיא הראשונה נשארה כעינה: איך יחשב הרצון למרוד "טוב" ואיך הוא גורם לבנות בית ולהוליד בנים?

והנה כמה מגדולי הראשונים פירשו פירוש רביעי. ר"מ המאירי (חבור על התשובה, עמ' 233) כתב: "... בשני לבבות, ביצר טוב וביצר רע, רוצה שנשים תכלית מכוונת גם בפעולות היוצאות מן התאוה. ועל זאת הכוונה אמרו בדרש... והנה טוב, זה יצר הרע". ובפירוש תירץ כאן המאירי את הקושיא הראשונה דלעיל מן המדרש "והנה טוב מאד" וגם הקושיא השניה מתורצת, שהרי התאוה אחת היא (וזהו הפירוש השני שהזכירו שם הר"י מסלנט). אבל עדיין נשארו כמה דברים לעיון:

- א. למה נקרא היצר הזה "רע"?
 - ב. מה זה יצר טוב?
 - ג. איך המלה "לבב" מרמזת לשני היצרים?
- בהמשך ננסה לברר את אלה וכן להאיר מאמרי חז"ל סתומים בנושא.

ב. מקור הכנוי "יצר הרע"

אמרו בקדושין (ל, ב): "קשה יצר הרע שאפילו יוצרו קראו רע, שנאמר כי יצר לב האדם רע מנעוריו" (בראשית ח, כא), וכנראה זהו מקורו של הכנוי "יצר הרע" שכן חז"ל נוהגים להשתמש בדברי המקרא בקביעת בטויים תורניים. ודאי שאין כוונתם בזה שיצר הרע בעצמו ובטבעו רע, שאם כן לא היה השי"ת יוצרו. אלא שהקרא רומז לנו שאותו יצר לב רע מהתחלתו, מנעוריו. ורק במשך הזמן, ולאט לאט, ניתן לנו להפכו לטוב על ידי קיום המצוות "שלא נתנו אלא לצרף בהן הבריות" (בר"ר מד, א). קיום המצוות יש בו לעצב מחדש את דחפינו ואת תאוותינו ולהקים אהבת ה' כמאויינו העיקריים: "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב דכתיב ומצאת את לבבו נאמן לפניך" (ירושלמי ברכות ט, ה). "לבב" — שני היצרים משמע.

ובזה מובן גם כן מה שנקרא יצר הרע "טוב מאד" ומה שצריכים לאהוב את ה' בו, והיינו אחר שהפכנוהו לטוב. אלא העובדה שה' קראו "רע מנעוריו" די בה כדי לקבוע לו את השם הזה.

ג. מהו יצר הטוב

לפי דעת המאירי וסיעתו הנ"ל, שהם פירשו שיצר הרע היינו הנעה מתוך התאוות, נצטרך לברר מהו יצר טוב. על ידי הרחבה במקצת של דבריהם נוכל להגיע לברור שני המושגים וכן להארה של כמה דברי חכמינו.

1 במקום אחר (חבור על התשובה, עמ' 66) פירש המאירי: "בכל לבבך, בשתי לבבות וכו', כלומר שבהשתדלותו בחק נפשו והשתדלותו בצרכי גופו, תהיה הכוונה בשתייהן אל תכלית אחת והיא אהבת השם". הפירוש הזה קרוב לנ"ל, אבל לפיו ישארו כמה מהמירות דלקמן סתומות.

כעין פירוש המאירי שהבאנו לעיל פירשו גם בעל התשב"ץ (מגן אבות, אבות ב, יא): "יצר הרע הוא רבוי התאוות וכו'" וכן ר"י אברבנאל (נחלת אבות שם) ובמדרש שמואל (שם).

א) לפעמים פועלים לפי התאווה ודחפים פנימיים בלי בקורת שכלית. או בלי להתחשב עם בקורת זו.

ב) לפעמים הדחף פועל דרך מחשבה ומתוך בקורת שכלית והמעשה הוא תוצאה של שיקול הדעת.

ונראה שכמו שהדרך הראשונה מכונה "יצר הרע", כך השניה נקראת "יצר טוב". אין בזה לומר שהדרך המתונה והשקולה תמיד היא טובה, וכן יצר הטוב אינו תמיד טוב, רק שמו נקרא כך, כמו שראינו ששמו של עמיתו נקרא "יצר הרע" אף על פי שאינו תמיד רע.

בוה יובן היטב מה שדרשו חז"ל (ברכות יב, ב עה"פ במדבר טו, לט): "ולא תתורו אחרי לבבכם — זו מינות". ואם, כמו שאמרנו קודם, "לבב" היינו שני היצרים, הרי אמרו לנו כאן שמינות היא פעולת יצר הטוב בשתוף עם יצר הרע. אתמהא. אבל לפי הסברנו עתה, יצר הטוב היינו פעולה מתוך שיתוף השכל והמחשבה. ולפי זה למדונו כאן שהמינות אמנם נובעת מהתאוות ("יודעין היו ישראל בעבודת כוכבים שאין בה ממש, ולא עבדו עבודת כוכבים אלא להתיר להם עריות בפרהסיא" — סנהדרין מב, ב ועג"כ דברי ר' אלחנן וסרמן, בעקבתא דמשיחא וכן בקובץ מאמרים מ"א ס"ו) אבל הן מגייסות את השכל לשרותן, והרי היא מעשה שותפות של יצר הרע והטוב. ומה נעמו דברי התורה "אחרי לבבכם — זו מינות".

וכן מובן בוה מה שאמרו חז"ל (קה"ר ד, יג, וכע"ז באבות דר"ן פט"ז ה"ב) שיצר הרע מזדווג לאדם מלידתו בעוד היצר הטוב אינו מזדווג לו אלא משיגדל. שהרי דחפים ותאוות נמצאות בתינוק "משעת יציאתו" לאויר העולם (סנהדרין צא, ב). והוא גם זקוק להם להחיותו עד שמתחזק שכלו והוא נעשה בר דעת כאשר מגיע לגדלות. — ועם הדעת הוא זוכה ליצר טוב.

ד. המלה לבב נרמזת לשני יצרים אלה

בתנ"ך אנו מוצאים שהלב מסמל לפעמים את המחשבה ולפעמים את הרגש.

והרי כמה דוגמאות.

לב כמקום המחשבה

"ובלב כל חכם לב נתתי חכמה" (שמות לא, ו);

"אשר חשבו רעות בלב" (תהלים קמ, ג);

"לב חורש מחשבות און" (משלי ו, יח);

"מים עמוקים, עצה בלב איש" (שם כ, ה);

"ולבי ראה הרבה חכמה ודעת" (קהלת א, טז).

לב כמקום הרגש והרצון

"ויניאו את לב בני ישראל" (במדבר לב, ט);

"היה לב ישראל אחרי אבשלום" (שמואל-ב טו, יג);

"והשיב לב אבות על בנים, ולב בנים על אבותם" (מלאכי ג, כד);

"ישמח לב מבקשי ה'" (תהלים קה, ג);

"כמים הפנים לפנים, כן לב האדם לאדם" (משלי כז, יט).

וכן מצאנו ברמב"ן בפירושו על הפסוק "ואהבת את ה' אלהיך ככל לבבך" (דברים ו, ה) שני פירושים למלה "לבב":

(א) "הכח המתאוה";

(ב) "הדעת, והוא כנוי לרוח המשכלת".

וכן המחבר (שו"ע או"ח סי' כ"ה ס"ח): "הלב, שהוא עיקר התאוות והמחשבות..." ואם אמנם המלה "לב" כוללת את כל אחד מאלה, מסתבר מאד לומר שהמלה הכפולה כוללת את "שני הלבבות, יצר טוב ויצר רע" (לשון המאירי כנ"ל) והיינו הפעולה השכלית והפעולה הרגשית.²

בדרך זו נמצא גם פתרון לקושיא עתיקה. מה שמצאנו בפרשת המבול שה' שלח את המבול כי ראה "וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום" (בראשית ו, ה), ומאידך, הבטיח שלא יביא עוד מבול "כי יצר לב האדם רע מנעוריו" (שם ח, כא). הרי שרוע היצר הוא סיבת המבול, ובו בזמן סיבת מניעת המבול. ועכשיו כשנדקדק נראה, שאדרבה, משמעות הדברים מובנת היטב לאור הפירוש הנ"ל. הרי יצר המחשבה דהיינו יצר טוב, נוטה להיות טוב בדרך כלל, ואם גם הוא רק רע כל היום, הרי זה סיבה להבאת המבול. מאידך, יצר לב האדם, דהיינו יצר הרע, בעל כורחו הוא רע מנעורנו, ומנעורנו לא ניתן לנו אלא לדאוג רק לעצמנו. אמנם ניתן הוא להטבה, אבל אם לא הצליחו בזה, הרי זה טעם להקל בדינם. וכמו שרעתו של יצר הטוב "כל היום" היא סיבה להבאת המבול, רעתו של יצר הרע "מנעוריו" הריהי סיבה למניעתו.

ה. בירור דברי תורה בענין היצרים

בנוסף לכל מאמרי חז"ל בענין היצרים שכבר הבאנום בהמשך דברינו עד כאן ואשר באו על פתרונותיהם לפי פירושנו, יכול פירוש זה להאיר דברי תורה אחרים, ונביא כמה כאלה.

2 הבאתי ראיות מן המקרא שהרי דנים אנו בדרשה מן המקרא. ואולי יהיה כאן "לשון תורה לעצמה, לשון חכמים לעצמו" (ע"ז נח, ב).

אבל לאמיתו של הדבר, גם חז"ל ראו, בדרך כלל, את מקום החכמה בלב. וכן אמרו (עירובין נג, א): "לבן של ראשונים כפתחו של אולם...". ומפורש אמרו (קה"ר א, טז): "הלב מהרהר... הלב מרחש... הלב מחשב... הלב הוגה שנא' (תהלים מט, ד): והגות לבי תבונות". ואמנם מצאנו שתנאים נחלקו בדבר, וז"ל ילק"ש (ריש משלי, וכעין זה גם במדרש משלי א): "שהיה שלמה מחפש ואומר, היכן היא החכמה מצויה. ר' אליעזר אומר בראש, ר' יהושע אומר בלב", אבל מסיק שם: "ואתאי כבדעתי" דר' יהושע דאמר החכמה היא בלב". וממשיך: "מפני מה נתנה החכמה בלב, לפי שכל האברים תלויים בלב".

אבל, מאידך, מצאנו שהראש הוא המלך על האברים (שבת סא, א ואבות דר"נ לא, ג). ועי' משך חכמה (פ' בא עה"כ משכן יקחו) וז"ל: "אולם המושכלות הן בראש, שם מקור המושכלות וציוורים והמדמה והזוכר וראש מלך שבאברים". והעיר אותי ידידי הדגול ר"א כרמל שליט"א שכן נרמז גם בדברי רבי (יבמות ט, א): "כמדומה לי שאין לו מוח בקדקדו".

מה שאמר דוד המלך (תהאוש פנת א) מלמחוד אלכבי ליראה שמך, היינו שהתפלל שיצליח בעיצוב מחדש של דחפיו עד שיסכימו עם רצונו השכלי לירא את שם ה', ואז הרי שני היצרים יהיו מאחדים.

מה שאמר ריש לקיש (ברכות ה): "לעולם ירגיו אדם יצר טוב על יצר הרע" פירושו שעל האדם להתרגל לפעול במתינות, ולפני שישלח רסן דחפיו, לבחון אם אמנם רצויים הם.

"ואת הצפוני ארחיק מעליכם — זה יצר הרע שצפון ועומד בלבו של אדם" (סוכה נב, א ע"פ יואל ב, כ). ואמנם, בעוד והליכי מחשבותינו בדרך כלל ידועים לנו היטב, מאיינו לרוב טמונים בתוכנו בלי שאנו בעצמנו נהיה מודעים להם, והרי צפונים הם בלבינו.

בהמה, הרי אין לה אלא דחפים בלבד והרי זה מה שאמרו חז"ל (בר"ר יד, ד): "שאלו היה לבהמה שני יצרים, כיוון שהיתה רואה סכין ביד אדם לשחטה, היתה מפחדת ומתה". כנראה, הכוונה שהמחשבה, והיינו יצר הטוב, חסר לה. וכן כאשר הוכיחו שיש לה יצר שמכו זאת על כך שהיא מזיקה נושכת ובוועט (ברכות סא, א) ומשמע דהיינו יצר הרע, וכן כתב שם מפורש המהרש"א.³

מה שאמר הקב"ה "בראתי יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין" (קדושין ל, ב) לא תיארנו כדבר שבעצמו הוא רע ואשר צריכים לחסלו, אלא המשילו לדבר אוכל שטעמו קשה וזקוקים לתבלינים למתקו. כן יצר הרע קשה הוא מאד, אבל על ידי התורה הוא נתקן ויכול לזוננו. כמו שהבאנו לעיל "שלא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות".

מה שאמרו חז"ל (ב"ב טז, א): "הוא שטן, הוא יצר הרע, הוא מלאך המות", צ"ע ממה שהשטן הוא אחד וכן מלאך המות, בעוד ויצר הרע יחדו אותו לכל אחד ואחד מבני אדם בנפרד, כגון "בשני יצריך", וכן "כל הגדול מחבירו, יצרו גדול ממנו" (סוכה נב, א) ומיירי ביצר הרע של עריות, וכן מה שאמרו שאברהם אבינו עשה יצר הרע טוב כדכתיב (נחמיה ט, ח): "ומצאת את לבבו נאמן לפניך". אבל ראה את דברי הר"ע ספורנו (בראשית ג, א) שכתב על זה: "כי אמנם יקרא הדבר בשם איזה דומה לו, כמו שנקרא המלך אריה... " ואולי כוונתו לומר שלא רצו בזה חז"ל שיצה"ר ממש השטן, אלא שדומה לו בפעולותיו.

1. סיכום

ונסכם דברינו בקיצור.

לפי שיטת המאירי ניתן לפרש שיצר הרע היינו הנטיה לפעול על פי הרגש בלבד, בלי לערב בהחלטה את השכל. בעוד היצר הטוב הוא הדרך שבה מגייסים את השכל לגיבוש ההחלטה. לפי זה יצר הרע אמנם רע ואנוכי בתחילת חיינו, אבל ניתן לשפרו ולתבלו ולעשותו טוב, ולא נקרא רע אלא מפני שכך התורה מכנהו.

3 לפי זה צ"ע מה שאמרו באבות דר"נ (טז, ג) שאין יצר הרע לבהמה, ועי' בנין יהושע שם, שפירש דהיינו שאינה מזיקה לעצמה.

ויצר הטוב הוא הנטייה לבחון החלטותינו לפני כל פעולה. ודרכו ניתן לנו לשפר את יצר הרע. אבל מאידך, גם יצרה טוב אפשר להשתמש בו לרעה כמו לטובה.

אתר דעת - מכללת הרצוג

חכרת טובה

לסיום עלי לציין שר' מרדכי עמנואל נ"י צבר על המאמר והעירני לכמה מקורות חשובים בנושא. יישר כוחו.

יצר הרע מתחיל להתגרות מגיל שלש עשרה

... ובוזה חלפו ימי נערות ומתחילין ימי עלמות המיוחסים לנוגה ודומה בהם לצפיר עזים רוקד ויצר הרע מתחיל להתגרות בו משיתחיל להיות איש, דוב אורב הוא לו על הרעה שוקד ונתנו לו חכמי המוסר רמו במשנה אור לשנת י"ד בודקין את החמץ (הוא שאור המבאיש העסה), אור הנר ה' נשמת אדם לעשות לו מוקד ע"י אש דת וערך עליה עצי עול תורה ומצות ולמסרו ביד תלמיד חכם, סופר ונוקד וכל דרכיו פוקד חנוך לנער בילדותו כשור לעול וכחמור למשא לישא חבילתו על כתפו להעקד ...

רבנו יעקב עמדון, מגדל עז, סוף אוצר מגורה.

ארבעים שנה לסיום השואה

ובגויים לא יתחשב

עוד ידובר רבות על הביקור של נשיא ארצות הברית בבית קברות צבאי גרמני שבו קבורים גם אנשי ס.ס. היילים שהשתתפו באופן פעיל ובמודע בביצוע של פשעים חמורים ע"י השלטון הנאצי. רבים ניסו להניע את הנשיא מצעד חמור זה שיש בו משום סולחה והתפיסות עם פשעי הנאצים ומבצעהם. הנשיא לא נרתע ואף נעלב מהאשמה כאילו הוא אנטישמי. מצד שני באו מדינאים ועיתונאים הסבירו שאכן נשיא ארצות הברית זקוק היום לשיתוף פעולה מדיני וצבאי עם ממשלת בון ולכן לא היה יכול לסרב לבקשתו של נשיא גרמניה לשים זר על קבריהם של חיילי הרייך השלישי. כולל אנשי ס.ס. הגרמנים. כך הסבירו. נמאס להם לשמוע זה ארבעים שנה על פשעיהם בתקופת השואה והם דרשו צעד הפגנתי כדי לשחרר אותם מהאחריות על השואה והמלחמה.

כניעה זו של נשיא ארצות הברית הכתה בתדהמה ובצער את ישראל, מדינת ישראל ואת העם היהודי בגולה. לא האמינו שאכן זה יקרה. בהתחלה נשמעה דעה שבסופו של דבר סולחה זו לא תצא לפועל. אך המציאות היתה אחרת. ואף גרועה מזה. הנשיא טס אל מחנה הריכוז לשעבר ברגן-בלזן. הניח שם זר ומיד טס לביטבורג וכיבד את זכרם של חיילי הרייך השלישי ואנשי ס.ס. עירוב פרשיות זה הוסיף מלח על פצעי עם ישראל. כאשר נשיא ארצות הברית כרך את הנרצחים ואת הרוצחים יחד. אף בנאומיו המשיך הנשיא להדגיש את עירוב הפרשיות. והגרמנים הודו בפה. מלא שירה. על המתנה המיוחלת שנתנה להם ע"י אישיות נעלה. נשיא ארצות הברית. שהוא ידוע כאוהב ישראל וידיד מדינת ישראל.

ימים אלה דורשים חשבון הנפש. ידענו שהגרמנים דורשים החזרתם בכבוד לחיק העמים. סולחה על העבר עד שלא יהיו מוכרחים לשמוע לנצה על השואה האיומה שהמיטו על עם ישראל. על תאי הגאזים. על הרציחות ועל הברבריות כלפי ילדים, זקנים וחולים.

ואולי יש סיבה להיות מרוצים שנשיא ארצות הברית לא ביטל ברגע האחרון את צעדו המצער. יותר טוב לראות את המצב כמו שהוא. יותר טוב שהדברים ברורים לכל עם ישראל בכל מקום שהוא.

חושבני שנשיא ארצות הברית אינו אך ורק מדינאי טוב. הוא מצהיר שהוא ניצרי אדוק והוא עושה רבות למען הפצת הנצרות בארצו. וכנוצרי אדוק הוא חדור אמונה נוצרית. שהיא כידוע "דת הרחמים". אמנם עם ישראל מכיר מדי טוב את פעולותיה של "דת הרחמים" משך כאלפיים שנה. ועם ישראל שוב עומד נדהם

מול גילוי חדש של דת הרחמים. למה נרמה את עצמנו? דת הרחמים מעולם לא
אתר דעת - מכללת הרצוג
הצטיינה באהבה יתירה כלפי עם ישראל. דת הרחמים דורשת ממאמיניה רחמים
כלפי כל פושע, כלפי כל בן אדם שנכשל, אפילו ביצע את הפשעים החמורים ביותר.
דת הרחמים דורשת גישה אנושית כלפי כל פושע נוצרי. אמנם יש להעניש את
הפושע ואת הרוצח, אך גם הוא זכאי לרחמים. אין זה מקרה כלל וכלל שאלפי פושעי
מלחמה הצליחו להמלט אחרי השואה הודות לעזרה הפעילה של הכמורה וממשלות
נוצריות באירופה ודרום אמריקה.

אבן יסוד באמונה הנוצרית שהאדם מוכרח לחטוא. כל אדם נושא, לפי השקפה
זו, את "החטא הקדום", האדם מוקף מעת לידתו בחטאים והאדם ניצל רק ברחמים
מהמציאות העגומה של הכרח לחטוא. הבנה בלתי נכונה בתנ"ך הביאה את הנצרות
לכך לטעון שזאת היא רוח התנ"ך. הם מסתמכים על פסוקים כגון "וכל יצר מחשבות
לבו רק רע כל היום" (בראשית ו, ה) וכן "הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי"
(תהלים נא, ז). לא כאן המקום לויכוח עם אמונה נוצרית זו, אבל עלינו לדעת שכך
היא השקפת הנצרות*. אין פלא, איפוא, שהעולם הנוצרי מוכן לנטות קו על הפשעים
החמורים ביותר. הם רואים בסליחה והתפייסות סימן של רחמים ורוח נוצרית יפה.
ראשי הכנסייה מסכימים בלב שלם עם התפייסות זו עם הרוצחים הנוצרים של לפני
ארבעים שנה, ובודהי ובודהי כאשר מליוני הנרצחים היו ברובם... יהודים!

זאת ועוד: הנצרות צדדה מאז ומתמיד בצדקתו של החוק, הן מבחינה השקפתית,
הן מבחינה תועלתית. לכן לא קשה לה לסלוח לפשעיו של החוק. [דוגמא בימינו -
אנו: העולם הנוצרי מפקיר את המיעוט הנוצרי בלבנון]. העקרון של דת הרחמים
הפך להסכמה אילמת לפשעי החוק. הגיוני, לפי תפישה זו — שראשי הותיקן
מלאו פיהם מים בזמן שלטון הנאצי, גם כאשר נודע להם על רציחת מליוני יהודים
בידי הגרמנים. גם היום ראשי הנצרות אינם רואים שום בעיה מצפונית בהתפייסות
עם גרמניה והעברת קו על פשעי העבר. איך אומרים היום? זהו תהליך, תהליך
מוסרי של העולם הנוצרי. דת הרחמים נותנת גושפנקה לכל כניעה מצפונית.

לא באתי לעורר ויכוח עם הנצרות ואין כוונתי ח"ו לעורר שגאה לגויים, אבל
מן הראוי שנבין את מאורעות הימים באור הנכון. הנחת זר על קבריהם של חיילי
היטלר ימ"ש, אפילו לא היו אנשי ס. ס. הוא מעשה נוצרי מובהק. צעד נוצרי זה
מסמל התפייסות בין שני עמים נוצרים חזקים, תוך הדגשה שזאת התפייסות
המושגת על אדני המוסר, קרי המוסר הנוצרי.

חשבנו לתומנו שהעולם הנאור לעולם לא יסלח לגרמנים על השואה האיומה,
על תאי הגאזים, ופשיטת כל רגש אנושי ברצח מליוני יהודים בצורה שאין דוגמתה
בתולדות האנושות. אך האמונה הנוצרית אינה סוברת כך. דת הרחמים מוכרחה
לשים גבול לחרם החברתי שהוטל על גרמניה אחרי סיום המלחמה. אחרי השואה
הוציאו בכמה ארצות במערב אירופה חוק האוסר חיתון עם הגרמנים ואף נאסר
ביקור של גרמנים בארצם. אחרי כמה שנים הוסר החרם וכך הגענו כעת לשלב

* ראה בפירוש הרב ש"ר הירש, בראשית ו, ה דחיה מוחלטת של השקפה זו.

האחרון. אמנם לפי הבנתנו היהודית אין לנשיא ארצות הברית להניח זר אפילו על קבר של חיילי גרמניה, וכל שכן, קל וחומר בן קל וחומר, שאין להניח זר על קבריהם של אנשי ס.ס. אך עלינו לדעת שהנצרות חושבת לפי תפישתה-היא. סופר חילוני, אבא קובנר, התבטא בצורה חריפה נגד הסולחה עם מבצעי השואה. הוא טען שלפני ארבעים שנה נרצחו מליוני יהודים ועכשיו ע"י זר הפרחים על קברי הס.ס. בבייטבורג, נרצח זכרונם של שש מליון יהודים. דבריו הם נכונים. החילוניים בישראל אינם יכולים להבין כלל מה קורה כעת לפני עיניהם ממש. מלאי אהדה הם לתרבות הנוצרית על כל גווניה והנה פתאום הם עומדים מול יריקה נוצרית, יריקה שלא חיכו לה כלל. הם לא האמינו שיש תהום כה עמוקה בין תפישתנו ובין תפישת העולם הנוצרי. ואולי תפקחנה עיניהם?

אך אין להכחיש שהסולחה של העולם הנוצרי עם פשעי הגרמנים הפתיעה גם אותנו. היהודים הדתיים. גם אנו לא חשבנו שזה יקרה עכשיו — עוד בדור השואה. ואולי האשמה תלויה גם בנו. חוששני שלא עשינו מספיק לשמור על זכרונות השואה, זכרונות פשוטים כמשמעם. דבר מוזר התרחש אחרי השואה. ההלם אחרי השואה היה נורא. שרידי השואה היו תחת לחץ פסיכולוגי עמוק. רוב הניצולים סרבו לדבר על מה שקרה להם. הם ממש פחדו לדבר. היה הכרח לנסות לשכוח. סוף סוף רצו לחזור ולהמשיך לחיות ולשם כך היה צורך לנתק את עצמם מזוועות השואה. לכן המעיטו לדבר והעדיפו לשתוק ואף קיוו לשכוח. — ואם לא לשכוח את הכל, אז בכל אופן לשכוח חלק מהזכרונות. ועוד סיבה לשתיקה בימים אלה: היו יהודים רבים שהצליחו להסתתר בזמן השואה. אך רבים מיקריהם נסחבו למחנות ההשמדה. ניצולים אלה פחדו לשמוע מניצולי המחנות על זוועות השואה. הם בקשו לא לדבר על השואה; מספיק שהוריהם, אחיהם ואחיותיהם ולפעמים גם ילדיהם הומתו בתאי הגאזים, הם סרבו לשמוע איך יקריהם סבלו והומתו. תקומת מדינת ישראל ומלחמת השחרור גם הם תרמו למיעוט העיסוק בזכרונות השואה. אמנם ישנה כיום ספרות ענפה על השואה. אך השואה לא זכתה להתייחסות הראויה לה.

וכך הגענו למצב תמוה. אלפי ניצולי השואה כבר הלכו לעולמם ומספר הניצולים החיים היום הולך ופוחת. לכל ניצול השואה הזכרונות שלו, זכרונות ברורים, זכרונות מעורפלים ואף מאורעות שהוא יכול להעיד עליהם שהוא שכח אותם! מעט מאוד נעשה למען איסוף הזכרונות מהשואה. חוששני שהדורות הבאים לא יבינו למה לא נאספו זכרונות מכל ניצולי השואה. גם המוסד יד ושם לא עשה מספיק בנידון. ניצולי השואה רבים שלחו זכרונות ל"יד ושם", אך מוסד זה לא ביקש חומר נוסף או מקורות לחומר חדש.

גורמים שונים הביאו לשתיקה זו על פרטי השואה. אנו מדברים על השואה בצורה כללית, אך עד היום יש פחד לדבר על פרטי השואה, לרשום זכרונות או לדבר עליהם ברבים. לא רק על פשעי הגרמנים מפחדים לדבר. יש איידיעה כמעט מוחלטת על חיי היהודים בשואה. הלואי את הגרמנים עזבו ואת חיי היהודים בשואה שמרו. מה ידוע היום, ארבעים שנה אחרי השואה, על המאמצים של מאות אלפי יהודים לשמור על קיום המצוות בשנות השואה. נכתב סיפור כאן וסיפור שם, אך אין זה אלא טיפה מן הים.

הנה דוגמאות מעטות: מספרים שבמחנה ברגן בלזן תקעו שופר בראש השנה. אך מי מעונין לדעת מי תקע שופר בברגן בלזן, האם תקעו פעם אחת או אולי היו כמה מנינים. ומה זה היה "מנין" בברגן בלזן? מספרים שאפו שם קצת מצות לפני פסח. מי אפה וממה אפו ואיך אפו? הייתי נוכח כאשר אפו מצות בברגן בלזן ואני יודע מאיזה קמח ומאיזה "מים שלנו", מי לש ומי השגיח, איפה אפו ועם איזה עצים ובאיזה תנור. ובאמצע האפיה נכנס איש ס.ס. האם מישהו מעונין לאסוף ידיעות אלו, למען ידע דור אחרון?

ועוד פרט. ידוע על "יהי רצון" שחובר בברגן בלזן לאומרו לפני אכילת חמץ. האם מישהו אסף חומר, כדי לשמור על הפרטים, באיזו שנה חוברה תפילה זו, מי חיבר אותה, איך הפיצו אותה, מי העתיק אותה. הכרתי שני בחורים ה' יקום דמם, שהעתיקו תפילה זו בכמה וכמה העתקים, בכתב ידם, אחרי עבודה מפרכת של שתיים עשרה שעות ביום; הם העתיקו והפיצו, אך הם בעצמם לא אכלו לחם משך כל ימי הפסח תש"ד! איפה זה נרשם?

ישנם זכרונות וישנה שכחה. בחורף תש"ה החמיר המצב בברגן בלזן, רבו החללים, וכמעט כולם נהפכו לשלדים חיים. כמעט שנה הצליח אבי מורי הי"ד להתחזק ולארגן תפילה בציבור בצריף. עוד בחול המועד סוכות תש"ה התפללנו ובאמצע נכנסו אנשי ס.ס., צעקו ושאלו כשבט ברברים, הכו על ימין ושאלו ואף הענישו את האחראי על הצריף. זה האחרון, אדם לא דתי, יוסף גרונמן, קיבל מכות נוראות, אך הוא ביקש מאבי מורי הי"ד להמשיך בארגון המנין! אחר כך העבירו את כולנו לצריף אחר ושוב לצריף אחר ואינני זוכר מתי נפסק המנין. ידוע לי שבחנוכה כבר לא היה מנין. אבי מורי הי"ד הדליק כל ערב נר אחד עבור כולם, אך יהודי אחד ניגש אל אבי הי"ד ואמר שאינו מבין איך אפשר להדליק נר חנוכה במקום מחריד זה.

ולמה לא אוספים חומר על לימוד תורה בשנות השואה, במקומות מסתור ובמחנות. האם אין ערך שנספר על זה לבנינו, שלא נשוחח על זה בשיבות? על לימוד תורה בערום ובחוסר כל, רעב וחולי, עם ספר אחד או בלי ספר, אבל למדו, באימת קודש. לימוד תורה במחבוא בעליית הבית, במרתף בגיטו ובמחנות. לא מדובר על לימוד תורה שלפני מאות שנה, אלא לימוד תורה לפני כמה עשרות שנים, לימוד תורה לשמה בלי מותרות, בלי התנשאות. זאת היתה קנאות אמיתית, בלי זיוף. האם אין זה ראוי להיזכר, האם אין זה מעניין את היהדות הנאמנה? ומי יודע אם אין קשר בין התעלמות זו לבעיית השטחיות שביהדות הנאמנה כיום, השאיפה לחיצוניות ולמותרות, קנאות עקרה ופלגנות מזיקה.

למרות השואה וחסולם של מליוני יהודים, נשארו עשרות אלפי ניצולים, שארית הפליטה מעמק הבכא. רובם הגיעו לארץ ישראל או לארצות הרווחה. הם חיים בתוכנו, אנו נפגשים אתם יום-יום, מתפללים אתם ואנו משתתפים בשמחתם והם שמחים בשמחתנו. אך יורשה לי לשאול שאלה אחת: האם שאלנו אי-פעם אחד מניצולי השואה לספר מה זה היה "שבת" במחנות, מה הם זוכרים על יום הכפורים באושוויץ או בטרבלינקה, אם היה איזה זכר לליל הסדר ועוד שאלות כאלו וכאלו. יתכן שרבים נמנעו משאלות כאלו מתוך חשש שפליט השואה יסרב לדבר על התקופה ההיא. אך עצם ההתענינות בחיי אחינו ואחיותינו בשואה היא

עובדה מצערת. מי שמע על יהודי שחלל בליל העבודה, עם כלי עבודה לסלילת כבישים בידיהם, אך בלי מטפחת בכיס! שמעתי ויכוח אם אפשר בליל שבת לקדש על שתי פרוסות לחם.

ראיתי אך חלק קטנטן של השואה, אך כמוני יש לכל הניצולים זכרונות. ישנם דברים שאפילו היום אי אפשר לדבר עליהם, אך זה אינו פוטר אותנו לאסוף כל מה שניתן לשמור לדורות הבאים. אפילו ניצולים מאותו המחנה יש להם זכרונות שונים. מאות יהודים עבדו בברגן בלזן בקומנדו הנעלים; עבודתם היתה לפרק מליוני נעלים משומשות שהובאו למחנה מכל קצווי גרמניה. החלקים העליונים נשלחו שוב לבתי חרושת שונים בגרמניה ואילו מהפסולת הקמנו ערימה גבוהה ורחבה בתוך המחנה. שמעתי שהגרמנים, אנשי הס. ס. קראו לערימה גבוהה זו Die jüdische Klagemauer, כותל הקינות, כינוי המקובל לכותל המערבי. הגרמנים השתמשו במלה זו מתוך הנאה על העבודה המפרכת בהקמת ערימה עצומה זו. הם צעקו ואף נתנו מכות כאשר העלינו במריצות את פסולת הנעליים אל ראש הערימה שהתרחבה יום יום. מי יודע היום על "כותל המערבי" שבברגן בלזן? וכך ישנם פרטים לאין שיעור, על הקרמטוריום, המשרפה, על ה־Kiegrube שעל יד המשרפה, שממנו חולל לעבודות הבניה שבמחנה. ועל יד המשרפה היתה הבקתה של שני בחורים שעבדו במשרפה ואחר כך הם הועברו למות במחנה אחר. היו שמוצות שבחורים אלה נצטוו לעקור את שיני הזהב מהמתים לפני שרפתם. כמובן אין להתעלם מהצללים שבתקופה זו, צללים חמורים, על יהודים שירדו מטה מטה. הצללים האלה מקשים לתת תמונה אמיתית על חיי עמנו בשנות השואה. בגיטאות ובמחנות, אך גם מהכשלונות אפשר ללמוד ובודאי אין לצייר את החיים בשנים אלו כטלית שכולה תכלת. אך חוששני שהשכחת תקופה זו על פרטיה הזוהרים והכאובים היא אסון לעם היהודי, לחינוך היהודי ולהסטוריה היהודית. חובה עלינו לתבוע את עלבונם של קדושי השואה שהאמינו בשעות הקשות ביותר שבחייהם, שעם ישראל יזכור אותם ויכבד את זכרם ע"י ידיעת מעשיהם לפני שעלו על המוקד, הי"ד.

*

הנחת הזר בבית הקברות הצבאי בגרמניה ע"י נשיא ארצות הברית היתה צעד בלתי צפוי לחלוטין. צעד זה העיר אותנו מאשליות. ואולי נתבונן יותר בסוגיה חמורה זו של שנות השואה ונצליח למסור את פרטיה לדורות הבאים. לא דרוש לנו מחקר השואה אלא רצון לשמוע ולשמור.

ואף מן הראוי לעמוד על יחסנו אל העם הגרמני. זה שנים רבות מכטיחים לנו שלטונות גרמניה שלעולם לא יבצעו עוד פשעים כאלה נגד היהודים. יותר מזה — אנו שומעים הרהורי חרטה ואף בקשת סליחה. יש להניח שהצהרות אלו ניתנו בכנות, אף שאין לשכוח שלא כל שכבות העם שותפים לגישה זו של בושה וחרטה. אך לפי דעתי אנו מחוייבים להבהיר לנו, לבנינו ולכל העולם שאין סימני צער עומדים כאן לדיון. יתכן מאוד שאין סכנה שבעשרות השנים הבאות יחזור העם הגרמני לפשעיו האימים והבלתי אנושיים שבשנות השואה. אולי לעולם לא יחזור

לזה. אך כל זה אינו נוגע לנו כעת כאשר אנחנו מחזיקים לדון על גישתנו לעם הגרמני. העם שהוציא מתוכו רוצחים כה שפלים, כה ברברים והם עשו כל זה תוך נימוק שהם הם הגזע העליון.

עובדה היא שתמיד היתה אנטישמיות בגרמניה. עובדה היא שבהשמדת מליוני יהודים השתתפו עשרות אלפי גרמנים ואולי אף מאות אלפים, ולא רק אנשי ס. ס. מוסתים. גרמנים מכל שכבות הציבור השתתפו באופן פעיל בשואה, גרמנים מהצפון ומהדרום, מחבל הרוהר וממזרח, פשוטי העם ואנשי מדע, רופאים בכירים ואנשי אומנות ותרבות. מוסדות מחקר והסטוריה הוקמו לשם ביצוע הפשעים וביסוסם המדעי-ביאולוגי. עשרות אלפי חיילים מהשורה השתתפו ברצח מליוני יהודים בפולין, ליטא ואוקריינה. אכזריות וכוחות בהמיים שבגרמנים פרצו החוצה ומצאו סיפוק שטני. עם שהתפאר להיות פאר התרבות האירופאית, ואשר יצירותיהם של שילר וגותה היו שגורות בפי כל שכבות הציבור — הם הם בצעו פשעים, חדשו שיטות עינויים אשר לא שיערנו, שאכן ייצור ההולך על שתיים מסוגל לעשותם. ובכן השאלה היא איך נתייחס לעם הזה, לתרבות שלו, לחלקו בתרבות העולם. אל נא נתוכח אם יש סימני חרטה או אין, אם יש סכנה להשנות לעתיד או לא. — אלה הם דברים מעניינים להסטוריונים בלבד. אנו שואלים איך נדון את העם הגרמני אשר רבים מהם (לא כולם!) בצעו את מה שזממו לעשות. איך נתייחס לעם, שאפילו רק מיעוט מהם מסוגל לבצע פשעים כה נוראים, שמחים לרצוח, לענות ילדים וקנים ללא ישע, מליוני יהודים ללא הגנה, הם אף עינו ורצחו מאות אלפי אסירים מאומות העולם*. גם את הייחס התאנושי של הגרמנים כלפי פולנים ורוסים יש לקחת בחשבון. כאשר נדון את העם הזה, את תרבותו ואת מקומו בין עמי תבל.

וחוששני שגם החשבון הזה טרם עשינו כראוי.

יורשה לי לסיים בסיפור קטן. כאשר הגרמנים נכנסו לבית הוריי הייך לאסור אותנו, את אבי ואת אמי עם שמונה ילדים, הם נתנו לנו כמה רגעים לאסוף את התרמילים, שמיכות וקצת אוכל. וכך היתה שיטתם: למחרת פיננו הדירה, באו הגרמנים להוציא את כל הרהיטים. ברגעים המעטים שהגרמנים נתנו לנו לצאת מן הבית, לקחה אמי מורתי הייך עט וכתבה באותיות גדולות מתחת אחת התמונות שבדירה מילה אחת: רוצחים, בלע"ז: Mörder. אמי הייך קייתה שלמחרת כאשר יבואו לפנות את הרהיטים, יקחו גם את התמונה ויראו הגרמנים את שמם האמיתי.

* כאשר צעדנו פעם לעבודה, זיפות כבישים בברגן בלון, ראיתי מאחורי הגדר, איך אנשי ס. ס. עשו Apell — מפקד — לאסירים גויים שהוחזקו בתנאים נוראים. ממפקד בוקר היו שלוש קבוצות, קבוצה של אסירים "חיים", ערימה של אסירים... מתים (אלו מתו כנראה במשך הלילה) ובאמצע שכבו אסירים... גוססים.

ספר נשמת אברהם חלק יורה דעה

נשמת אברהם, הלכות חולים, רופאים ורפואה. חלק יורה דעה. מאת פרופ' אברהם-סופר אברהם. ירושלים תשד"מ.

כאשר סקרנו לפני שנתיים ב"המעין" (ניסן תשמ"ג) את ספר נשמת אברהם, חלק אורח חיים, על הלכות חולים, רופאים ורפואה, לא תארנו לעצמנו, שאחרי תקופה קצרה יופיע חלק שני של ספר זה, והפעם חלק יורה דעה.

לכאורה אין בשולחן ערוך יורה דעה דינים רבים בעניני רפואה. מה להלכות שחיטה, טרפות, בשר וחלב, ריבית, נדרים, תלמוד תורה, גדה ואבלות לחולים ולרופאים? אך לא כך הדבר. בספר הנוכחי דן פרופ' אברהם במאות הלכות שב"יורה דעה" שיש להן קשר עם רפואה. אפילו בסי' א, הלכות שחיטה "מי הם הכשרים לשחוט", מביא פרופ' אברהם דיונים על כשרותם ואי-כשרותם של שוחטים הנובעת מבריאות לקויה או מומים של השוחט. בהלכות כסוי הדם (סי' כח, סעיף טז) מובא הדין "השוחט לחולה בשבת לא יכסה" ואילו בהלכות מליחה (סי' כט, סעיף ג) דן פרופ' אברהם בבעית מליחת בשר במלח דיאטי עבור חולים החייבים לאכול בלי מלח. נקודת המוצא של הדיון בחידוש הידוע שבשורת הלכות קטנות (ח"א סי' ריח) כאילו סוכר נחשב למלח ואפשר למלוח את הבשר עם סוכר. רוב האחרונים דוחים את דברי ההלכות הקטנות, ופרופ' אברהם מציע השימוש במלחים אחרים שאין להם השפעה מזיקה לחולים. המחבר הסתמך כאן על פוסקים אחרונים שדנו בבעיה זו.

פרק חשוב בספר הוא סימן קנה "אם מותר להתרפאות מעובד כוכבים". בשר"ע נפסק (שם סעיף א) "כל מכה וחולי שיש בהם סכנה שמחללים עליהם השבת אין מתרפאים מעובד כוכבים שאינו מומחה לרבים". רבים הדיונים בספרי הפוסקים ומפרשי הש"ע בכל הקשור בהלכה זו ופרופ' אברהם מביא בבקיאות גדולה את הכרעות האחרונים בהלכה מסובכת זו.

ומכאן לדיונים בהלכות נדה, דיונים המשתרעים על ששים עמודים. דיון רחב בבעיות חציצה לגבי אשה הטובלת, סתימות בשיניים, שיניים תותבות, תפירות וכן מכשירים רפואיים שונים. פרופ' אברהם פנה בשאלות רבות לגדולי הפוסקים בדורנו ומביא את הכרעותיהם. כמו כן הסביר פרופ' אברהם את הבעיות מבחינה רפואית. המחבר המשיך בבירורים רפואיים בהלכות מילה, מחלות המעכבות את המילה, מציצה בפה או באופן אחר וכו'. וכן מובאים בספר עיונים רבים בהלכות ביקור חולים הלכות אבלות הקשורים בהלכות רפואה.

חשיבות גדולה לספר זה ורבים ימצאו כאן הדרכה נאמנה בהלכות מסובכות. פרופ' אברהם הדגיש בפתחת הספר "מטרת הספר הזה היא אך ורק להביא לפני

הקורא את הבעיות ואת השאלות שנתחיל להתייחס להן לפני החולה, ולציין את מראי המקומות שהיה ביכולתי למצוא. הספר לא נכתב כדי לפסוק הלכות או להראות לחולה או למטפלים בו הלכה למעשה את הפתרונות לבעיות הלכתיות, אלא להדריך אותם בדרך אשר ילכו בה שידעו איך ומתי לשאול ולהתייעץ עם מורה הוראה". אך מסופקני אם בזה פתר המחבר את הבעיות שבספרו. מספרים שהחפץ חיים זצ"ל חשב לחבר משנה ברורה גם על שולחן ערוך, יורה דעה, אך רבנים גדולים יעצו לו לא לחבר ספר כזה. הם הסבירו שמן הראוי שבבעיות הלכה שב"יורה דעה" יפנו בעלי הבתים למורי הוראה ואין לתת בידי ה"בעלי בתים" ספר עם הכרעות בהלכות מסובכות שביורה דעה. למרות דברי פרופ' אברהם בפתחת הספר, אין להתעלם מזה שאכן ישנן בספר זה הכרעות מגדולי הפוסקים, מסודרים ומבוארים, עד שכל מי שמעיין בספר ימצא כאן הדרכה מעשית לבעייתו-הוא. מקובל שהולכים לרב בכל שאלה של חציצה בטבילה, אך מסופקני אם אחרי קריאה בספר זה, ימשיכו לפנות למורה הוראה, שהרי בספר שלפנינו הכל מסודר ע"פ הכרעות גדולי האחרונים וגדולי הפוסקים בדורנו. הבאתי חשש זה לפני רב גדול שליט"א והוא הסביר לי שעיקר חשיבות הספר אינה לבעלי בתים אלא בהדרכה לרבנים. בספר זה יש מראי מקומות רבים לספרי הלכה הדנים בבעיות הרבות המתעוררות בימינו והקשורות ביורה דעה, ועל ידי עיון בספרים אלה יגיעו מורי הוראה להכרעה בשאלות שהופנו אליהם.

המחבר חרש חרישה עמוקה בספרי ההלכה ואף בכתבי עת תורניים (אסיא, מוריה, המעיין ועוד) ואסף אלפי הכרעות הלכתיות. לפעמים הקדים פרופ' אברהם הסבר רפואי קצר המקיל על הבנת הנושא. פרופ' אברהם מתגלה בספרו זה כרופא מומחה ותלמיד חכם בעל שיעור קומה.

לשוננו של הספר ברורה והענינים מסודרים בצורה יפה. המחבר לא חסך וסידר את הנושאים בצורה ברורה. אך לפעמים קיצר במקום שהיה מן הראוי להאריך. בשאלת חציצת עדשות מגע בטבילה, כתב פרופ' אברהם סך הכל שורה וחצי וז"ל "אם שכחה להסירם, אינה צריכה לטבול שנית, אך לדעת המנחת יצחק מהווים חציצה ואפילו בדיעבד". כמקור להיתר מובא שו"ת אגרות משה ושו"ת הר צבי. חסרה כאן הדגשה שגם לפי המקילים יש חיוב להוציא את עדשות המגע לפני הטיבילה והמחלוקת קיימת רק לדיעבד. וכן העיר לי מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבאך שליט"א "ואף שזה משמע מהלשון של 'ואם שכח', מ"מ הי' צריך לכתוב בפירוש שחייבים להוציא". בהקשר זה יש לציין שהשימוש בעדשות מגע אינו שווה. יש הולכים אתן רק שעות מועטות ביום ויש משתמשים אתן כל היום. יתכן שהפוסקים המקילים לדיעבד אינם מקילים לגבי אותן נשים שאינן משתמשות בהן כל היום, ואילו המחמירים מודים שאם אכן הולכות אתן כל היום יש מקום להקל בדיעבד. על זה העיר לי מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבאך שליט"א וז"ל "חושבני שגם אם הולכות בהן כל היום, מ"מ אם בלילה הן מוציאות את עדשות המגע, מסתבר שאין זה ראוי לביאת מים, וחוצץ". אגב, אחרי ניתוח קטרקט, ובמיוחד בניתוח בגיל יותר צעיר, משתילים לפעמים עדשת מגע ובמקרה זה כנראה גם המחמיר יודה שאפילו לכתחילה אין כאן חציצה.

חשיבות הספר אינה רק בליקוט אלפי הלכות מתוך ספרי הפוסקים. עבודה רבה בה עבר המחבר על מאות שאלות ותשובות המפורסם בספרים רבים. פרופ' אברהם לא הסתפק בזה, אלא הביא שאלות רבות לפני מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבאך שליט"א ולפני הרב יהושע נויכירט שליט"א. כמעט אין עמוד בלי הוראה בשאלה חדשה והוראות אלו מוסיפות חשיבות מעשית מעודכנת לספר זה. פרופ' אברהם עבר על כל סעיף בשולחן ערוך יורה דעה וכאשר התעוררה שאלה שלא מצא עליה תשובה, הביא אותה לפני הרבנים שליט"א. בסי' קכ, הלכות טבילת כלים, אין לכאורה דינים מיוחדים לחולים ורופאים. פרופ' אברהם מביא בסימן זה (עמ' לא) דיונים אם מותר להשתמש בכלים במלונות ובמסעדות כאשר יש חשש שהכלים לא הוטבלו. והוא מוסיף: "וכל זה באדם בריא, אולם חולה המאושפז בבית חולים יהודי, א"ל [אמר לי] הגרש"ז אויערבאך שליט"א דודאי יש להתיר לו לאכול ולשתות מכלים של בית החולים אפילו כשהוא יודע בודאות שאינם מוטבלים".

עיונים חשובים מביא המחבר בסי' שלו "דיני הרופא", על המצוה לרפאות, על האחריות הגדולה של הרופא ועל חיוב תשלומים אם ריפא בלא רשות וקלקל. בסי' קנח מביא המחבר תשובות רבות לגבי חולה שיש בו סכנה וחולה שאין בו סכנה, אם יש לכפות על החולה לעבור ניתוח, מה הדין אם החולה בסכנה, אך הניתוח אולי יצליח או ח"ו יקרב את קיצו. בסי' שמט "איסור הנאה במת ובתכריכיו" מביא המחבר דיונים רבים בקשר לניתוחי מתים. מן הראוי להעתיק את דברי פרופ' אברהם בנידון. אהרי שהביא שרובם ככולם של הפוסקים אוסרים ניתוחי מתים לשם לימוד רפואה, מוסיף פרופ' אברהם (שם עמ' רנו) ו"ל "זהיום עם עצם ההתפתחות של המידע הרפואי ובעיקר של בדיקות משוכללות ע"י צילומים וכן ביופסיות מהחולה החי גם ממקומות העמוקים בחלל הגוף, פחתה מאד החשיבות של ניתוחי מתים בלימוד הרפואה ובאבחנת מחלות, עד כדי כך שהיום השתנה החוק בארה"ב ואין בית החולים חייב לבצע ניתוחי מתים כלל כדי לזכות לסינוף לבית חולים אוניברסיטאי. כמו כן אין שום ראייה שרמת הרפואה בבית חולים, בו אינם מבצעים ניתוחי מתים, יורדת עקב זה מביה"ח אחר, או שהרופאים או סטודנטים הלומדים שם נופלים ברמת ידיעתם ברפואה מעמיתיהם הלומדים בבתי חולים שם מבצעים ניתוחי מתים".

בסי' קנו (עמ' סו—סו) דן המחבר במחקר שמבצעים על חולים ובריאים "כשמטרת המחקר היא לעזור לחולים אחרים בעתיד, האם גם כאן מותר לעשות כן בהסכמת הנחקר ובצער קטן כגון לקיחת דם וכו' וענה לי הגרש"ז אויערבאך שליט"א שאם החולה נמצא לפניך והוא במצב מסוכן, אז ודאי מותר לאדם לסבול אפילו צער גדול כגון לתרום כלייתו כדי להציל את החולה המסוכן". אך זה רק אם יש חולה מסוכן לפנינו, ואילו במחקר ונסיון ללמוד על מחלה כדי לעזור לחולים בעתיד "אז מותר לאדם להסכים לעבור צער קטן כגון שיקחו ממנו דם וכדומה, וכגון דא יש לו בעלות על גופו, וכן מותר לרופא לבצע מחקר כזה בהסכמתו של הנחקר". לפי הוראה זו אסור אפילו לקחת קצת דם מהחולה לשם מחקר בלי הסכמתו של החולה. האם כך נוהגים בכל בתי החולים הדתיים?! וחוששני שפרופ' אברהם לא הבהיר כל צרכו. במקום לכתוב "מותר לרופא לבצע מחקר כזה בהסכמתו של

הנחקר, מן הראוי לכתוב "אסתר הרופא לבצע מחקר כזה בלי הסכמתו של החולה". הגענו כאן לבעיה מרכזית של מחקרים לשם לימוד ואף של ניתוחי מתים היום: יש מקום להיתרים במקרים מסוימים, אך אין ודאות שהרופא אכן יבצע רק את אותו מחקר או רק אותו הנתוח בלי לחרוג מהוראות הפוסקים. לא מצאתי תשומת לב בספר לבעיה זו, שהיא לפענ"ד הבעיה בה"א הידיעה של המחקר הרפואי ונתוחי מתים כאן בארץ. שמעתי שפרופ' אברהם התבטא לא פעם בצורה חריפה ביותר נגד ההפקרות הנוראה בניתוחי מתים.

בהקשר זה היה מקום לדון בזכויות החולה מבחינת ההלכה והמוסר היהודי. בעמ' נ דן המחבר, בעקבות שו"ת ציץ אליעזר (חלק יד, סי' לה) על "לקיחת דם ע"י סטודנט לרפואה שבגלל חוסר הנסיון גורם לחבלה". פרופ' אברהם טוען, ובצדק, "ובאמת המציאות היא שהרופאים במחלקה עוסקים בעבודתם בבקר, בבדיקה וטיפול בחולים, שלא ניתן להעשות ע"י הסטודנטים, וממילא קשה לרופא גם להתפנות ללקיחת דמים". אך האם זאת כל האמת? החולה אינו מתנגד שאחות מוסמכת תקח ממנו את הדם, אבל מסופקני אם החולה מסכים שסטודנטים מתלמדים עליו! זאת בעיה חמורה ואין לחפות על זה בטענה שהרופא עסוק *! לכן לא הבינתי את ההיתר שפרופ' אברהם מביא בשם מו"ר הרב ש"ז אויערבאך שליט"א "כיון שכך נהוג בכל בתי חולים, מעיקרא נכנסים אדעתא דהכי ואין צורך לנטילת רשות". עד איפה ההיתר של "אדעתא דהכי"? שומעים לא פעם טענה שהחולה שילם כסף רב, כדי שרופא מסויים יטפל בו, אך למעשה הרופא המומחה מעביר חלק נכבד של הטיפול לרופא פחות מומחה או לסטודנט, האם גם כאן יש היתר של "אדעתא דהכי"? והעיר לי מו"ר הרב שלמה זלמן אויערבאך שליט"א "כוונתי רק על לקיחת דם ע"י סטודנטים וכדומה מהדברים שכך רגילים בבתי חולים, אבל לא על המשך הטיפול וכדומה".

וקיימת עוד בעיה שמן הראוי לדון בה. מה היא זכותו של החולה או משפחתו לבקש מהרופא להתייעץ עם רופאים אחרים? ומה הזכות של חולה לקבל את המסמכים הרפואיים כדי להראותם לרופא אחר? כמובן אין להתעלם מכך שישנם מקרים לא מעטים שהחולה מגויס בדרישתו להראות את המסמכים לרופא אחר, אך אין להכחיש שישנם מקרים שטובת החולה דורשת התייעצות כזו או להעבירו לבית חולים אחר ואילו הרופא או/ו בית החולים מערימים קשיים במסירת המסמכים. ובכן, מהן הזכויות של החולה? פרופ' אברהם נ"י בודאי היה מביא דיונים בנושא חשוב זה, לו מצא עיונים כאלה. ואולי אין מקום לנושא זה ביורה דעה סי' שלו "דיני הרופא"; זה נוגע גם ל"חושן משפט" ולא רק ל"יורה דעה". ובכן, עוד חזון למועד!

בסוף נציין עוד ה"מפתח העיניים" המסודר שבסוף הספר, מפתח המקיל על עיון בנושאים הרבים שפרופ' אברהם העלה בספרו המקיף הזה. כה לחי.

* וראה משנה ברורה או"ח סי' לב ס"ק קג נגד טענת הסופרים כאילו הם גומלים חסד כאשר הם מניחים לנערים המתלמדים לכתוב הפילין כדי שירגילו בכתיבה, ע"ש. אמנם הנושאים אינם דומים, אך יש ללמוד מדברי המשנה ברורה גם לנושא דידן.

בענין איסור חבלה ע"י לקיחת דם

במאמר של פרופ' אברהם בענין השתלת אברים (המעין ניסן תשמ"ה), מביא המחבר לגבי חבלה ע"י לקיחת דם את דברי האגרות משה. פרופ' אברהם מביא ראיה לדברי הרב משה פיינשטיין שליט"א ממה שכתב הרמב"ם שאסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחברו, ולא החובל בלבד וכו' דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה, וכתב פרופ' אברהם שמתוך דברי הרמב"ם משמע שרק דרך נציון אסור, אבל בציון שזה לתועלת אין איסור כלל אע"פ שיש צער.

אך נדמה לי שאין מקום לקושינו אם נדייק בדברי הרמב"ם עצמו. דהנה כתב הרמב"ם בפרק ה' מהלכות חובל ומזיק הלכה א' וז"ל אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחברו, ולא החובל בלבד אלא וכו' דרך נציון הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא יוסיף. פרופ' אברהם הבין את דברי הרמב"ם כהלכה אחת וגם מה שאסור לחבול בעצמו הוא מטעם לא יוסיף.

אבל כמדומני שיש לחלק את דברי הרמב"ם, ונאמרו פה שתי הלכות נפרדות. וכן נמצא בדרכי דוד בב"ק דף צא: הלכה אהת שאסור לחבול, והלכה זו היא בין אם חובל בעצמו בין אם חובל בחבירו, ונאמרה עוד הלכה שאסור להכות מטעם "לא יוסיף", אבל לא נאמרה הלכה שאסור להכות את עצמו, וכן הוא מוכיח מתוך דברי הגמרא, בבא קמא דף צא. הגמרא שם מביאה מקור לאיסור חובל מתוך דברי ר"א הקפרי שאם המצער עצמו מן היין נקרא חוטא המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה.

ויש לעיין בדברי הגמרא מדוע לא הביאה מקור לאסור חובל מהפסוק "לא יוסיף". ויש לתרץ שהגמרא מחלקת את שני הדברים. והאיסור שלא יוסיף הוא רק במכה את חבירו כמו שליח בית-דין המכה את השני. אבל האיסור לא נאמר במכה את עצמו. אלא שיש איסור נוסף של החובל בעצמו שנלמד מזויר, ואיסור זה הוא גם על עצמו, ואם הדברים נכונים מיושבים היטב דברי האגרות-משה שלא הביא ראיה זו להתיר לתרום דם.

אבל היה אפשר לדחות את דברי הדרכי-דוד. את הראיה הראשונה שדייק שבהתחלה הרמב"ם כותב שאסור לחבול ואח"כ כתב שאסור להכות אפשר לדחות שהרמב"ם כתב לשון זה רק מפני שכן הוא רגילות הדברים, ואין אדם רגיל להכות את עצמו.

וגם את הראיה השניה מתוך דברי הגמרא בפרק החובל אפשר לדחות ולהסביר את הגמרא באופן אחר. אפשר לומר שהגמרא באמת סוברת שהאיסור לחבול בעצמו הוא מטעם "לא יוסיף", אלא שהיה קשה לגמרא מנין שאיסור זה הוא אף במכה את עצמו, אולי האיסור הוא רק בחובל בחבירו ובעצמו אין איסור, ואפשר להסביר

את ההבדל שבין עצמו לחבירו, שהקנה על עצמו הוא בעלים ויכול לעשות בעצמו כל דבר, וגם לחבול בעצמו, אבל בחבירו אין לו רשות. והגמרא רוצה להוכיח שאין הדבר כן מתוך הדין של נזיר שאם מצינו שאסור לצער עצמו מן היין סימן שאין הוא בעלים על עצמו, ואינו יכול לעשות בגופו כרצונו, וא"כ גם ביחס לגופו אין לו רשות יותר מאשר בגוף חבירו, ואם בחבירו יש איסור שלא יוסיף גם החובל בגופו עובר באותו איסור. וכן כתוב במפורש בספר קרית ספר למבי"ט שהפשט ברמב"ם שחובל בחבירו וחובל בגופו זה אותו איסור "שלא יוסיף", ואם נלמד כך אז צריך לצאת שבעצמו, בציור שלא דרך בזיון, יהיה מותר אע"פ שיש צער, ואם כן חזרת ראייתו של פרופ' אברהם שיש מקום להקל מדברי הרמב"ם.

ובלחסימשה הלכות דעות פרק ג' האריך בענין אם נזיר חוטא או לא ומסקנת דבריו שהאיסור לצער עצמו מן היין הוא רק מדרבנן, וא"כ הק"ו שאסור לחבול בעצמו הוא רק מדרבנן, ולא מטעם לא יוסיף, משמע שס"ל כהאגרות משה ששני הדינים הם דברים נפרדים ואין ראייה מהדין השני על הדין הראשון.

בענין איסורי תורה מטעם סייג

קבלתי הערות אחדות בעקבות המאמר "איסורי תורה מטעם סייג" (המעין, ניסן תשמ"ה, עמ' 12 והלאה).

הרב יוחנן פריד שליט"א העיר לדברי הרמב"ם סוף הלכות דעות על איסור נטירה וז"ל הרמב"ם "... העושה כזה עובר בלא תטור אלא ימחה הדבר מלבו ולא יטרנו שכל זמן שהוא נזיר את הדבר וזוכרו שמא יבא לנקום".

בני ר' אלחנן נ"י העיר לדברי שליטי הגבורים, יומא פרק ח (על הרי"ף דף ב ע"ב ס"ק ג) על תוספת יום הכפורים וז"ל "לא נאמר עונש ואזהרה אלא על עצמו של יום אבל התוספת יש בה מצות עשה כדי שיתרחק אדם מן הספק ויתחיל מבעוד יום".

בני ר' מרדכי נ"י העיר לפתיחה כוללת של הפרי מגדים או"ח ס"ק יז שבחצי שיעור בבל יראה אין איסור של חצי שיעור וזה ע"פ שיטות הראשונים שאיסור בל יראה משום סייג "לפי דסייג לסייג אפילו התורה לא גזרה וכ"ש חז"ל". הרי יש לאיסורי תורה מטעם סייג תוצאות מעשיות בהלכה, ולפי זה אפשר להבין שיש דעה במפרשים ריש פרק ז דנזיר (ראה שם בפרוש הר"ב) ששיעור איסור אכילת ענבים אצל נזיר ברביעית ולא בכזית (וראה במס' סוכה ו, א ובמפרשים שם), שהרי במדרש ובראשונים מובא שאיסור אכילת ענבים אינה אלא סייג לשתית יין ולכן יש סברה ששיעור של אכילת ענבים אצל נזיר הוא במדת הלח ולא כמו אצל איסורי אכילה אחרים בכזית.

וראה משך חכמה, ויקרא יב, ה "בכל קודש לא תגע" וז"ל "אמנם הענין מושכל להנגיעה היא רק כסייג אל האכילה והאכילה בקדשים בכרת, לכן עשתה התורה סיג לדבריה דגם על הנגיעה לוקה" וכו' ע"ש.

י. ע.

כרך כ"ה

רשימת המאמרים בכרך כ"ה, גליונות א'–ד'

שם המחבר	שם המאמר	גליון	עמ'
אביב"י, יוסף	כונת הבריאה בחבורי רמח"ל	ד'	1
אברהם, פרום' ס' אברהם	השתלת איברים	ג'	25
אדלר, אהרן נתן	בענין חבלה ע"י לקיחת דם	ד'	65
אלתר, הרב יהודה אריה ליב זצ"ל	הנס בנר ראשון	ב'	1
אמתי, יצחק	הדלקת נר חנוכה עפ"י הרמ"א	ב'	2
ארנד, ד"ר משה	אוצר לעזי רש"י	ב'	53
בוצ'קו, הרב משה	יחסנו כלפי המדינה	ג'	50
ביברפלד, ד"ר צבי	על סדר תפלת שמונה עשרה	א'	14
במברגר, הרב יצחק דוב זצ"ל	הגהות על ששה סדרי משנה (סדר טהרות)	א'	61
ברויאר, הרב מרדכי	דין בני נח בבית דין של ישראל	א'	33
ברויער, ד"ר יצחק זצ"ל	הנס שבנר ראשון	ב'	1
הכהן, הרב מאיר שמחה זצ"ל	בזכות הסייגים נגאלו אבותינו	ג'	1
הנשקה, דוד	על מצות ומרורים יאכלהו	ג'	35
וילמן, הרב פנחס	על "בטחון" ועל פטליוז	ג'	57
וירצבורגר, שמעון	זמן מולד הלבנה	א'	51
זימר, פרום' יצחק	תפילת א"ל ארך אפיים	ד'	36
טוקצינסקי, הרב ניסן א.	זמן מולד הלבנה	א'	51
כהנא, הרב קלמן	שביעית בחממות	ד'	31
כרמל, הרב אריה	מהות הטבע : "מכתב מאליהו"		
	מול "מורה נבוכים" ?	א'	31
כרמל, הרב אריה	עם ישראל ואומות העולם	א'	59
כרמל, הרב אריה	תקנות וגזרות שבטל טעמן	ג'	3
כרמל, הרב אריה	תקנות וגזרות שבטל טעמן (המשך)	ד'	19
כרמל, הרב אריה	יצר טוב ויצר הרע	ד'	49
לוי, פרום' יהודה	מעמד הר גריזים והר עיבל	ב'	13
לוי, פרום' יהודה	בדין אין בשול אחר בשול	ג'	47
לוי, פרום' יהודה	דרשות חז"ל ופשוטו של מקרא	ג'	20
לוי, פרום' יהודה	עוד על "אוצר לעזי רש"י"	ג'	63

שם המחבר	אתר דעת - מכללת הרצוג שם המאמר	גליון	עמ'
מנדלבאום, ד"ר חיים	זמן מולד הלבנה	א'	51
נאור, הרב בצלאל	ההשגה החסרה בהלכות נזירות	ד'	46
נבון, הרב יעקב	קבלת עדות בד"נ בכ"ג או בג'	ב'	39
עמנואל, יונה	מערכת עצים נוספת ביום הכפורים	א'	46
עמנואל, יונה	איסור אבטחה לטיולים של מחללי שבת	א'	57
עמנואל, יונה	איסורי תורה מטעם סייג	ג'	12
עמנואל, יונה	ארבעים שנה לסיום השואה	ד'	55
עמנואל, יונה	ס' נשמת אברהם, יורה דעה	ד'	61
פרעשל, טוביה	הסכמות מהרב ש"ר הירש זצ"ל	ב'	67
קופרמן, הרב יהודה	נבואה שנכתבה לדורות (המשך)	א'	20
קופרמן, הרב יהודה	נבואה שנכתבה לדורות (סיום)	ב'	28
רוב, אליעזר	על דרכנו במדינה	ב'	59
רפלד, מאיר	לנוסה ברכות נר שבת וחנוכה	ג'	59
שטורץ, אפרים פישל	נר של שבת ונר חנוכה	ב'	10

המשתתפים בגליון זה:

יוסף אביב"י, רח' שערי חסד 4, ירושלים

הרב אריה כרמל, רח' בית וגן 94, ירושלים

פרופ' יהודה לוי, רח' בית וגן 46, ירושלים

הרב קלמן כהנא, רח' פנים מאירות 9, ירושלים

פרופ' יצחק זימר, רח' מבוא הררי 2, ירושלים

הרב בצלאל נאור, ת"ד 89, קרית ארבע

יונה עמנואל, רח' צפניה 26, ירושלים

אהרן נתן אדלר, רח' חפץ חיים 5, בני ברק

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

