

**אסופת מאמרי
הרה"ג רבי ישראל דנדרוביץ שליט"א
שראו אור בשלהי שנת תשע"ה**



תוכן האסופה:
צמאון הדגים והצמאון לתורה
(‘קול התורה’ תשרי תשע"ו)
“וציוה לעשות סימנים לכל מצוה”
גילויים בשאלת זהות
מחבר ספר ‘קיצור סמ"ג’ ומקורותיו
(‘עץ חיים’ אלול תשע"ה)
דקה מן הדקה בקטורת של יום הכפורים
(‘ישורון’ אלול תשע"ה)
טף למה באין
(‘מוריה’ אלול תשע"ה)
‘הקהל את העם האנשים הנשים והטף’
(‘במשנת הפרשה’ פרשת וילך)
‘והיה בשמעו את דברי האלה הזאת’
(‘במשנת הפרשה’ פרשת נצבים)
הלב של העצים
(‘יתד המאיר’ תשע"ה)
בשר לא מבושל האם קרוי ‘מנה’
(‘אור ישראל’ תשרי תשע"ו)

הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש באר האבות ומח"ס הנחמדים מזהב, ערד

צמאון הדגים והצמאון לתורה

א. שאל אדם אחד את הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א: הנה יש בביתי אקווריום, הלא הוא 'ביבר של דגים', ומבחין אני בדבר פלא, שבעוד שאני מכניס אל תוך האקווריום פירורי מזון הדגים כל הדגים קופצים ומתאווים לבלוע את הפירורים, והרי לעומת זאת אם אני מזיל מים אל תוך האקווריום הדגים ממשיכים לשייט בו בהשקט ובטח, ואין מי מהם הקופץ לקבל ולשתות את טיפות המים החדשות.

אכן מילתא דמסתברא היא, שהרי מים יש לדגים בשפע ומה להם לקפוץ אחרי מים חדשים שהם להם בבחינת 'תבן אתה מכניס לעפרים' (עי' ילק"ש בראשית פ' ל"ט), ואילו אחרי פירורי המזון משתוקקים הם, כיון שמזון של ממש אין להם במקום גידולם. אך מה נעשה ביום שידובר לנו מדברי המדרש אשר בהם מבואר כי המציאות אמורה להיות להיפך. שכן כך אמרו חז"ל במדרש (בראשית רבה, ויחי, פר' צ"ז) וידגו לרוב בקרב הארץ ... מה דגים הללו גדלין במים כיון שיוצרת טפה אחת מלמעלה מקבלין אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהון, כך הן ישראל גדלין במים בתורה כיון שהן שומעין דבר חדש מן התורה הן מקבלין אותו בצמאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהון.

המדרש משתמש עם משל מציאותי: הדגים חיים בתוך המים. והנה אף שיש להם מים כל די סיפוקם, ויש להם מים די והותר גם אם ירצו לשתות מים כל ימי חייהם ללא הרף, אולם בכל זאת הדגים תאבים וצמאים לכל טיפת מים חדשה, וכל טיפת מים שיוצרת עליהם הם מקבלים אותה בצמאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהם.

אם כך, סיים אותו אדם ושאל להגר"ק: מדוע אצלי באקווריום אני רואה מציאות הפוכה מהמציאות המתוארת במדרש, ואין הדגים מקבלים בצמאון כל טיפת מים היוצרת עליהם.

ב. והנה יש להתפלל קצת: מדוע היה קשה לאותו אדם רק מהמשל ולא מהנמשל. והלא פוק חזי מאי עמא דבר, ועינינו הרואות שאם אדם יגש לאדם מן השוק ויתחיל לומר לו 'דבר חדש מן התורה' הרי שלא זו בלבד שלא יקבלנו בצמאון, אלא ספק גדול אם בכלל יסכים לשמוע לו. והנה על זה לא היה קשה לאותו אדם ולא כלום כי אם על הדגים והמים ... אולם כמובן שהקושיא קשה ביתר שאת וביתר עז על דברי התורה: מפני מה אכן אין אנו רואים שכל אדם מישראל יבקש לשמוע בצמאון דברים חדשים מהתורה ...

ג. **הסכית** הגר"ח"ק לשאלה על הדגים וענה לשואל בתשובה גאונית: חילוק גדול יש בין דגים המצויים בים לבין דגים המצויים באקווריום. דגים שבים מצויים במקום רחב ידים, אוקיינוס שכל כולו הוא מים, לכל מראה עיניהם אין רואים אלא מים! מאופק לאופק הכל מלא במים, ומשום כך מקבלים הדגים שבים דעה והשכל להכיר בערך המים, בסגולתו ובחשיבותו, וכלשונו: "הם 'מבינים' על ערכו של מים". ועל כן הם יודעים להעריך ולהחשיב כל טיפה של מים, ומהאי טעמא הם משתוקקים לכל טיפה וטיפה של מים היורדת עליהם מלמעלה.

לעומתם הדגים שבאקווריום מצויים בתוך שטח מצומצם וקטן שבו כמות מוגבלת ומסויימת של מים. דגים אלו אינם רואים אלא כמה ליטרים בודדים של מים, ותו לא. לכן אין לדגים אלו האפשרות להכיר במעלת המים; אין להם ההבנה בחשיבות המים. ולכן הם אינם קופצים על כל טיפת מים חדשה.

ד. **ואנחנו** נבוא אחרי דברי הגר"ח"ק ומלאנו את דבריו, דהוא הדין גם בנמשל: מי שיש לו אופקים רחבים בתורה, אדם שמילא כריסו ב"ס" ובפוסקים, הוא אכן שמח ויודע להעריך כל חידוש בתורה, והוא מקבל בצמאון כל דבר חדש מן התורה. ואילו אלו שאינם מעריכים כל תוספת ידע בתורה, סימן מובהק שאף ידיעותיהם בתורה מצומצמות וחסרות.

ובזאת אכן יבחן האדם: מי שאין לו השתוקקות לכל פירור קטן של תורה, אין זה סימן שהוא יודע ומכיר תורה הרבה, אלא אדרבה סימן הוא להיפך, כי דווקא מי שאוהב תורה לא ישבע תורה, וכשיש לו מנה ירצה מאתיים. וזהו מאמר החכם "ככל שהאדם גדול יותר, כך יודע הוא להעריך דבר קטן יותר".

ה. **ואם** ניתנה רשות היה נראה לומר ביאור אחר מפני מה אין הדגים שבאקווריום מבקשים בצמאון כל טיפת מים היורדת עליהם: החילוק אינו מצוי במיקום של הדגים, אם הם בים או באקווריום; החילוק מצוי בסוג המים היורד על הדגים.

חז"ל אומרים (בראשית רבה פר' ה') שבבריאת העולם, בשעה שחלק הקב"ה את המים ונתן אלו למעלה ואלו למטה, התחילו המים התחתונים בוכים. אמרו המים: אוי לנו שלא זכינו לעלות למעלה להיות קרובים ליוצרנו, ובאה בקשתם הפנימית: ברצוננו להיות קרובים למלך מלכי המלכים הקב"ה.

ומעתה יש לומר שאין דברי חז"ל במדרש אמורים אלא במים חיים, מי גשמים, וכלשון המדרש 'טפה אחת **מלמעלה**'. ודווקא למים כאלו משתוקקים הדגים.* אין הדגים תאבים אלא לשתיית מים טהורים

* סגן גדול לזה מצינו צמר"פ צראשית סו"פ י"ג רצון אמרי אף הדגים מרגשים (צירידת גשמים), ועי' צפ"י הרד"ל על המדרש צפ"י ויחי הג"ל (המערכת)

קול

התורה

הנוזלים מאותם "מים העליונים" הקרובים לממ"ה הקב"ה. הדגים המצויים במים תחתונים השטים במים המנותקים מהקדושה, הם צמאים למים אלוקיים, למים שיש בהם השפעה טהורה וישירה ממלכו של עולם אשר בידו מפתח של גשמים, ואילו מים רגילים יש להם די והותר...

המטיוף מים אל תוך האקווריום אין לו לצפות שהדגים יבקשו מים אלו בצמאון, שהרי מים כדוגמת אלו יש להם בתוך האקווריום ומה להם להוציא ישן מפני חדש אם ישן כחדש אינם אלא מים שאובים, מים שאינם חיים.

ומקרא מלא דיבר הכתוב (ישעיה א' ג') ידע שור קונוה וחמור אבוס בעליו. בינה ניתנה בבעלי החיים לידע מי נותן מזונם, ומכח זה יודעים הם להבחין בין מים הבאים אליהם בטהרה לבין מים שאובים וסתמיים.

ו. **ומהמשל** לנמשל, דהיינו טעמא גם בדברי התורה, כי הנה חז"ל קובעים במסכת חגיגה טו: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי דכתיב (מלאכי ב') כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא, אם דומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה מפיהו, ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו.

אין אדם לומד תורה אלא מרב הדומה למלאך ה', רב שתורתו היא תורת אמת הניתנת בקדושה ובטהרה, רב הקרוב אצל מלך מלכי המלכים כבחינת מים העליונים. ואכן לקבל תורה ממלאך ה' צבאות כולם צמאים ומשתוקקים....

ז. **ויש** להוסיף ולהטעים בזאת רעיון נפלא שהביא רבינו הכלי יקר עה"פ (במדבר י' ל"ג) ויסעו מהר ה' דרך שלושת ימים, דרשו חז"ל (תוס' שבת קטז. ד"ה פורענות) אותו היום סרו מאחרי ה' וברחו מהר ה' כתינוק הבורח מבית הספר, לכך ברחו להם מיראה פן יוסיף להם מצוות ... וקרוב לשמוע שזהו סוד נון' הפוכה שבין תיבת המחנה ובין ויהי בנסוע הארון ... נון' ראשונה רמז שישאל נמשלו לדגים שעיקר חיותם במים, על כן כל דג פונה פניו לשוט לתוך המים למקום חיותו, אבל אינו הופך פניו אל שפת הים כי זה נקרא פורש ממקום חיותו. כך ישראל נאמר בהם (בראשית מ"ח ט"ז) וידגו לרוב, שיהיו כדגים הללו כי עיקר חיותם בתורה שנמשלה למים, וכמשל שהביא רבי עקיבא לפפוס בן יהודה וכו' במסכת ברכות סא. ובזמן שישראל בורחין מהר ה' כתינוק הבורח מבית הספר הרי הם כנו"ן דג הפוך הפורש ממקום חיותו ופונה פניו אל השפה ולחוץ, כך ישראל פנו פניהם מן ארון ברית ה' ממקום חיותם, עכ"ל.

ויש להטעים יותר את דברי הכלי יקר, שאם בריחת ישראל מהר ה' לא היתה בכדי להמלט מעצם המצוות שקיבלו אלא כדי שלא יוסיפו להם עוד מצוות אחרות, הרי שמתאים יותר להסמיק לזה את דברי המדרש

קול

התורה

הנ"ל שהדג דרכו להשתוקק אל כל טיפת מים חדשה, ואף בני ישראל ראוי להם להשתוקק לכל דבר חדש מהתורה, ובזה שנסעו מהר ה' הראו ההיפך מטבע הדגים, וזהו הרמז בנון ההפוך.

ועדיין יש להתפלא בעיקר הדברים, וכי מה סברו ישראל שיש מקום לברוח מאת ה' כדי שעל ידי כן לא יוסיף להם מצוות, והלוא ה' מלא כל הארץ, וכמו שנאמר (תהלים קל"ט ז"י) אנה אלך מרוחק ואנה מפניך אברח. אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך. אשא כנפי שחר אשכנה באחרית ים. גם שם ירך תנחני ותאחזני ימינך, כך שאם ברצון ה' להוסיף להם מצוות יכול לעשות כן בכל מקום אשר יהיו.

אלא דכפי האמור לעיל ידעו ישראל שאין טבע ההשתוקקות שלהם לדבר חדש מהתורה מצוי אלא בדומה לדגים שמשתוקקים למים דווקא כשהמים יורדים ישר מלמעלה ואינם עוברים בידי אמצעי, ולכן בראותם כי שפע התורה נמשך מהר ה' והבינו כי שם הוא מקור ההשפעה, ביקשו להתרחק משם כדי שעל ידי כך תיחלש בהם ההשתוקקות לדבר חדש מהתורה.

ח. עוד היה נראה לענות בגוף הקושיות, והוא שיש להבחין אם הדגים מצויים בסביבתם הטבעית, משוחררים וחופשיים לנפשם, או שהם ניצודים ועומדים ברשות האדם.

חילוק זה למדנו ממה שנאמר (שמות ל' כ"ג) ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור חמש מאות, ופי' הרמב"ן מהות הדרור: "ואולי נאמר שהצריך הכתוב להיותו חפשי, לומר שיוקח מן הצבי שהוא בהיותו חפשי מתהלך בין ערוגות הבשמים ומתענג כרצונו, כי כאשר ילכד ויעמוד ברשות אדם לא יעשה מור כי אם מעט ואיננו מבושם, וזה דבר ברור". הרי לנו שמשתנים טבעי בעלי חיים כשהם נלכדים אל רשות האדם. ואם כן יתכן לומר שדווקא הדגים שבים יש להם הטבע שניתן בבריאה להשתוקק אל טיפות המים החדשות היורדות מלמעלה, אולם הדגים שבאקווריום נשתנה טבעם ואינם צמאים למים חדשים.

ואיכא למימר דהיינו טעמא נמי בתורה, כי הנה כתיב (שמות ל"ב ט"ז) והלחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלחות, ושנינו במסכת אבות (פ"ו מ"ב) אל תקרא חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה. ומשום כך דווקא אדם העוסק בתורה יומם ולילה והוא בן חורין – הוא זה שמשתוקק להוסיף ולידע עוד ועוד דברי תורה. אולם מי שאינו עוסק בתורה כראוי לו, הרי הוא בבחינת ניצוד בשבי היצר הרע, ולכן משתנה טבעו האמיתי.

ט. ואחרי ככלות הכל האמת תאמר כי אין כל מקום לקושיא על מעשי בני אדם מפני מה אינם משתוקקים לדברי תורה, שהרי ניתנה בחירה לברואי העולם, ויכול כל אדם לבחור בחיים או בהפכו ר"ל ובידו נתונה

קול

התורה

ההחלטה האם לשתות בצמא את דברי התורה אם לאו. ואי קשיא הא קשיא - דוקא על הדגים שטבע בריאתם הוא להשתוקק ולהתאוות אל הטיפות החדשות היורדות מלמעלה, ואילו עינינו הרואות בדגים שבאקווריום שאין זה כך.

ולולי דמסתפינא אמינא שלא זו בלבד שכך הוא אצל דגי האקווריום, אלא שבדורנו כך הוא אפילו אצל דגי הים, שאף הם כבר אינם משתוקקים כ"כ למים חדים. וחשבתי לומר בביאור הענין, שהיות ואצל בני ישראל פחתה והלכה השתוקקותם לתורה השפיע הדבר על הדגים שלא ישתוקקו למים כאשר היה באמנה אתם, שכן קבלה בידינו שמעשי האדם משפיעים על טבע הבריאה, לטוב ולמוטב.

ושורש הדברים מבואר בדברי בית הלוי בספרו עה"ת (פרשת נח) אשר יצא לדון במש"נ בדור המבול (בראשית ו' י"ב) וירא אלקים את הארץ והנה נשחתה כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ. ולכאורה בשלמא האדם הוא בעל בחירה וברצונו השחית את דרכו, אבל הבהמה הרי אין לה יצר הרע וכל מעשיה הם רק על פי הטבע המוטבע בה, וכיצד היא באה לידי ענינים כאלו.

ועל כך ביאר הבית הלוי כלל גדול בתורה: רק הענין דכמו דהאדם פועל בעצמו ע"י הרגילו במעשיו הרעים ועושה בעצמו טבע שניה להיות טבעו משתוקק ונמשך לעשות כמעשיו הקודמים.. כמו כן הוא פועל במעשיו בכל העולם התחתון בכלל ... על ידי המשכו אחר איזו תאוה הוא מגביר כחה של התאוה הלזו, עד שמשריש זה בטבע של כל הברואים ובהעולם להיות טבעם נמשך לזה יותר ממה שהיה מקודם, כי כן יסד מלכו של עולם בהטביעו טבע לכל בריותיו להיות טבעם נשתנה ונמשך אחר מעשה האדם והרגלו, וכפי רוב עשיית האדם כן ישתנה טבע של כולם אם מעט ואם הרבה. ולא לבד בבריות החיים אלא גם בדוממים נעשה טבע חדשה הגורמים להשוכן בתוכם להיות להם נטיה לזה. וכמו שאמר הכתוב (ירמיה ב') ותבאו ותטמאו את ארצי, דעל ידי מעשיהם טמאו לגוף הארץ ... ענין זה הגם כי לא נוכל להשיגו בשכל, מכל מקום כל אדם יוכל להרגישו בחוש ממש בבואו לאיזה מדינה אחרת חדשה שהיא פרוצה באיזה פרט מן הפרטים ימצא גם בעצמו איזו נטיה והמשכה לזה הפרט יותר ממה שהיה לו כשהיה במדינה אחרת, עכ"ל.

והראני חכם אחד סמך נפלא לרעיון זה, כי הנה איתא במס' שבת פח. אמר רבי חמא ברבי חנינא מאי דכתיב (שיר השירים ב' ג') כתפוח בעצי היער וגו', למה נמשלו ישראל לתפוח - לומר לך, מה תפוח זה פריו קודם לעליו, אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע. ובתוס' שם הביאו "פריו קודם לעליו" - הקשה רבינו תם שהרי אנו רואים שגדל כשאר אילנות.

קול

התורה

ובשם כ"ק מרן אדמו"ר האמרי אמת זיע"א הביאו (ספר ליקוטי יהודה פ' משפטים) שעל ידי שחטאו בני ישראל נשתנה גם הטבע של התפוח, ואם בתחילה היה פריז קודם לעליו הרי שברבות הימים קדמו העלים לפרי.

ואם כן נענה ונאמר כך גם אצל הדגים, דעל ידי שהשתוקקותם של בני ישראל לתורה פחתה והלכה נתמעטה גם השתוקקותם של הדגים וכמעט שנתבטלה.

י. **אגב** אורחא, בספר מלך ביפיו (תולדות חיי הגאון רבי יחזקאל אברמסקי עמ' 262) מסופר, כי הוא יצא פעם לבקר בגן החיות בלונדון. אחרי שהשלים את סיורו, נפגש עם אחד ממכריו ואמר לו בהתפעלות: כלום היית באקווריום של הדגים, האם הבחנת שהדגים הכשרים נוטים תמיד לשוט ברום המים ובמים זכים דווקא, ואילו מרביית מיני הדגים הטמאים שוהים במים עכורים, בביצות וברפש סמוך לקרקעיתיה? והראה לו כי כך כתב הרמב"ן (ויקרא י"א ט') "וטעם הסנפיר והקשקשת, כי בעליהן שוכנים לעולם בעליון המים ובצלוליהן ויקבלו גידול באויר הנכנס שם, ולכן יש בהם קצת חום דוחה מהם שפעת הליחות כאשר יעשה הצמר והשער וגם הצפרנים באדם ובבהמה, ושאינן לו סנפיר וקשקשת ישכון לעולם בתחתית המים ובעכוריהם ולרוב הלחות ואפיסת החום לא ידחה מהם דבר, ועל כן הם בעלי לחה קרה דבקה קרובה להמית, והיא ממיתה בקצת המימות כאגמים המעופשים" עכ"ל. וחשבתי כי שמא טבע זה של הדגים לשוט ברום המים קשור לטבעם להשתוקק אל המים החדשים היורדים ממרומים, ואשר על כן הם מצויים במקום הקרוב ביותר אל קו המים אשר שם עתידים להגיע טיפות מים חדשות.



הרב ישראל דנדרוביץ
ראש בית המדרש באר האבית
מה"ס הנחמדים מזהב, ערך יצ"ו

'וציוה לעשות סימנים לכל מצוה'

גילויים חדשים ומפתיעים בשאלת זהות מחבר הספר 'קיצור סמ"ג' ומקורותיו

'קיצור סמ"ג' - התעלומה

לא יאומן כי יסופר: ספר 'קיצור סמ"ג' - הספר אשר הגאון רבי חיד"א זצ"ל מגלה דעתו כי הוא נכתב בידי אחד המיוחד מרבתינו הראשונים, רבינו משה מקוצי מבעלי התוספות שבארץ צרפת ומחבר הספר סמ"ג - ספר מצוות גדול, הספר אשר כמה מגדולי האחרונים חיברו עליו פירושים מקיפים, מתגלה כספר שרכני דורינו טוענים כי הוא נכתב בידי כומר נוצרי בשם 'סבסטיאן מינסטר', וכי דינו כספר שכתבו מין על כל המשתמע מכך...

לא אחטא בלשוני אם אומר שאין בדומה לספר שנוי-במחלוקת בעוצמה שכזאת בספרות היהודית: ספר שגאון עוזינו רבי חיד"א, אשר ידיו היו רב לו גם בסודות תולדות וקורות הדורות, טוען כי הוא התחבר על ידי אחד הקדושים אשר בארץ המה, ואילו כיום מתהפכת הקערה על פיה בטענה כי הספר נכתב, להבדיל, ביד כומר נוצרי מתועב. פלוגתא קוטבית מהקצה אל הקצה.

ברור שערעור מהימנות ספר שכזה, ובאופן נחרץ לחלוטין, לא יכול לבוא אלא אם כן הוא בנוי על טענות חזקות ומוצקות, אשר אין אחריהם ולא כלום, כקל וחומר אשר אין עליו תשובה. אפס כי בפועל אין מדובר כאן בחומת הוכחות בצורה ואיתנה, ואין הם יותר מאשר רגליים לדבר וידיים מוכיחות.

במאמר זה נעסוק בקטע הבעייתי ביותר בספר 'קיצור סמ"ג', קטע העוסק בתחליפים למצוות בשעת הגזירה, ואשר תוכנו שימש כאחד מהעדים המרכזיים לפקפוק על כשרות הספר, הן מבחינה היסטורית והן מבחינה תורנית, כשהגילוי המפתיע הוא שקטע זה, כצורתו וכצלמו, מופיע להדיא בספר 'צרור המור' של רבי אברהם סבע, כשברור לחלוטין כי מקולמוסו יצאו הדברים.

כיון שכן, הרי שגם תוכן הדברים, עליו הקשו חכמי הדורות שהוא סותר גמרא מפורשת, נידון בהרחבה, מתוך הכרה בסמכות התורנית העומדת מאחורי הדברים, כשהעניין מסתעף לבירור מקיף בסוגיא ההלכתית: מה הם הסימנים – תחליפי המצוות המותרים בשעת הגזירה.

איתא בסמ"ג - איתא בראשונים

בספר 'אמרי אמת', דברי תורתו של הגה"ק רבי אברהם מרדכי מגור זצ"ל, בכרך המוקדש לליקוטים (סוכה לא א), הובאה הפסקה הבא:

"איתא בסמ"ג, שפעם אחת לא הניחו האומות לעשות מצוות, וציוה לעשות סימנים לכל מצוה".

ועוד בספר זה, בכרך המוקדש לחג הסוכות (ימים ראשונים. תרע"ו ורשה יום ב), שם באה פסקה זו בשינוי:

"איתא בראשונים, שפעם אחת לא הניחו האומות לעשות מצוות, וציוו הראשונים לעשות סימנים לכל מצוה".

שמו של רבינו משה מקוצי, בעל הסמ"ג, נעלם בפסקה השניה. אם בפסקה הראשונה שהבאנו נאמר שהסיפור אודות גזירת האומות שלא לקיים את המצוות מופיע בספר סמ"ג, וכי הסמ"ג הוא זה שציווה על עשיית סימני המצוות, הרי שבפסקה השניה התערפלו הדברים: ההפנייה היא לאחד מספרי הראשונים, מבלי לציין באיזה ספר מדובר. והראשונים, שוב מבלי לציין מי וכמה מהם, הם שציוו על עשיית סימני המצוות.

הסיבה לשינוי זה היא פשוטה ביותר: בספר סמ"ג לא מופיע דבר או חצי דבר אודות סיפור שכזה, ולא על פסק ההלכה שלצידו. והנה כידוע, ספר 'אמרי אמת' נכתב מפי השמועה לאחר שנות מלחמת העולם השנייה. כך שכפי הנראה, בתחילה הגיעה השמועה לאזני עורכי הספר כי הציטוט של האמרי אמת היה בשם הסמ"ג, משום מה, הם לא מרחו לבדוק את אמינות הציטוט, ולכן בכרך הליקוטים שהודפס מוקדם יותר צוטט הסמ"ג כמקור הדברים. לאחר ההדפסה הבחינו עורכי הספר, או שהובא לידיעתם, כי הדברים אינם מופיעים בסמ"ג, ולפיכך הם נאלצו לשנות בכרך על חג הסוכות ולכתוב כי הדברים אמורים ב'ראשונים'.

תיקון זה כמובן אינו מועיל הרבה, שכן העורכים אינם יודעים לומר באיזה ספר מספרי הראשונים הובא דבר זה, כך שהמעין בספר ומבקש לדעת איה מקום כבודו של פסק הלכה זה התלוי באילנות גדולים - אינו יכול לבוא על סיפוקו.

וראו זה פלא כגלגל החזור: זה עתה ממש הופיעו ויצאו לאור ספרי אמרי אמת במהדורה מחודשת ונאה, בתוספת מראי מקומות וציונים. והנה, לא פחות ולא יותר, בכרך על סוכות, מציין המו"ל כי המקור של ה'ראשונים' הוא 'סמ"ג'...

קיצור סמ"ג

למרות שבשורות הבאות נחשוף את מקור הדברים ונגלה שכוונת האמרי אמת היא לאמור בספר 'קיצור סמ"ג', הרי שהתעלומה לא זו בלבד שהיא אינה מתבהרת, אלא היא מסתבכת יותר ויותר.

הנה כך נאמר בספר 'קיצור סמ"ג' (עשין כא):

"ואם יגורו שלא יניחו תפילין כמו שקרה בימי חכמי התלמוד, וקרה גם כן בפורטוגאל, ראוי שתעשה לך סימנים ותקשור חוט השני על ירך לזכר דם הברית, וכן תשים סימנים על מזוזות ביתך ובשעריך".

ברור בהחלט שהשומעים לא דייקו, והאמרי אמת לא ציטט את האמור בספר 'סמ"ג' כי אם את האמור בספר 'קיצור סמ"ג'. שם אנו אכן מוצאים תיעוד על מקרה שבו אומות העולם לא הניחו לקיים מצוות, והוא התרחש במדינת פארטוגאל בה לא התירו השלטונות לקיים מצוות שונות.

המליצו איפוא חכמי ישראל לעשות סימנים לזכר המצוות. על מצות הנחת תפילין – הם הציעו את הסימן של קשירת חוט שני על היד. וכיוצא בזה, ממשיך וכותב בעל 'קיצור סמ"ג', יש לעשות זכר למצוות מזוזה: להניח סימנים אחרים על הפתחים.

כמו שקרה בגירוש פורטוגאל

ואם כי אכן גילינו את מקור דברי האמרי אמת, אולם המסתורין הולך וגובר: רבינו משה מקוצי חי כמאתיים וחמישים שנה קודם גזירות פארטוגאל. כיצד יתכן כי רבינו משה מקוצי יכתוב בספר 'קיצור סמ"ג' דברים שעדיין לא באו לעולם בחייו. ועוד שיכתוב זאת בלשון עבר: 'וקרה גם כן בפארטוגאל', כמספר על דבר שכבר אירע.

נחדד את השאלה:

הנה מחד גיסא כתב הגאון רבי חיד"א בספרו 'שם הגדולים' (מערכת ספרים ק' אות פה): "קיצור סמ"ג שנדפס בזמננו - נראה שקיצרו הרב מחבר הסמ"ג עצמו, וכן נראה מהסכמה והקדמה אשר בתחלתו", וחזר וכתב זאת בספרו 'נחל קדומים' (פרשת קדושים).

דעתו של החיד"א היא ברורה: רבינו משה מקוצי חיבר לספרו שתי מהדורות: ארוכה וקצרה – הארוכה היא ספר 'סמ"ג' והקצרה היא ספר 'קיצור סמ"ג' (תופעה המצויה אצל עוד מרבתינו הראשונים).

מאידך גיסא ברור שלא יתכן מציאותית שרבינו משה מקוצי יאזכר את מאורעות פארטוגאל שהתרחשו מאות בשנים אחרי זמנו.

והנה בספר 'קיצור סמ"ג' אנו מוצאים עיסוק מלא ומפורט של מאורעות פארטוגאל: גזירת הגירוש, הגזירה שלא יעסקו בתורה, הגזירה שלא יקיימו מצוות, וכן הלאה.

הנה בתחילת הדברים נאמר:

"וזה" צוה אותנו כדי שתמיד נעסוק בתורה אפילו אם עתידים לגזור על ישראל להעבירם על דברי תורה ושלא יעסקו בתורה כמו שקרה בגירוש פורטוגאל שגזרו שלא ידרשו ברכים ושלא ילמדו לתינוקות ולקחו כל הספרים שלא יעסקו בתורה עד שכמעט נשתכחה תורה מישראל כי איך ילמדו לבניהם בלי ספר ובלי מלמד, ולא

נשאר להם אלא שילמדום שמע ישראל וידעו איך ה' אמר. ושראוי לאהבו ולמסור נפשו על קדושתו ולכן נתן השם לישראל לאותם זמנים פרשה קצרה של שמע שהיא כלל כל התורה, ואם לא יוכלו לידע כל הפסוק, למעט ידעו פסוק שמע וילמדו אותו לבניהם. ואם יבואו בני בליעל להדיחו מעל ה' ימסור נפשו למות על קדושת ה' כשאומר ואהבת את ה' אלהיך בכל נפשך וכל שכן בכל ממונך".

ולאחר מכן שוב נאמר כי בפארטוגאל גורו על התפילין, וכפי שהבאנו לעיל.

והשאלה איפוא נשאלת מאליה: כיצד יתכן שרבינו משה מקוצי יספר על גירוש פארטוגאל ושאר גזירות המלכות באותה עת, מאות בשנים קודם שהדברים התרחשו.

אמנם, כפי שכבר הבאנו לעיל, בספר 'סמ"ג' הארוך לא מופיעים דברים אלו כלל ועיקר. אך עניין זה בפני עצמו אינו כלום: יתכן בהחלט שרבינו משה מקוצי הוסיף בחיבורו הקצר דברים אותם הוא לא כתב בחיבורו הארוך, אך כיצד יתכן שהוא יספר על מאורעות כשהם עתידים להתרחש רק לאחר מאות בשנים.

שאלה זו היא הערעור ההיסטורי המובהק ביותר הקיים על קביעת החיד"א שרבינו משה מקוצי הוא מחבר ספר 'קיצור סמ"ג', שכן אפשרות כזאת בה הקטעים הללו יצאו מקולמוסו של בעל הסמ"ג היא מופרכת לחלוטין.

הגהות שנשתרבו

בפירוש 'תיקון מצוה' הנדפס בשולי ספר 'קיצור סמ"ג' של מהדורת ווארשא תרנ"ד, מתפלא המחבר כתמיהה זו, והוא כותב:

"ועל כל מאמר זה איני יודע אם הוא מהסמ"ג, דהא בסמ"ג ליתא, וגם גלות פורטוגאל היה זמן מאוחר איזה מאות שנים אחרי חיי הסמ"ג ז"ל. ואולי איזה מגיה כתב זאת. והדברים תמוהים ונפלאים".

עוצם הקושיה אינו מניח למחבר הפירוש 'תיקון מצוה' מוצא אחר מלבד ההשערה כי אולי איזה מגיה הוא שכתב זאת ודבריו נשתרבו אל תוך דברי ספר 'קיצור סמ"ג'. וגם לאחר תירוץ זה, הוא עדיין נותר במסקנה שמדובר בדבר תמוה ומופלא.

אגב, החיד"א, שהוא כאמור בעל השמועה כי מחבר הספר הוא רבינו משה מקוצי, מסכים בעצמו כי ישנם הגהות שנשתרבו אל תוך הספר, והם אינם מפרי עטו של רבי משה מקוצי.

הנה בספרו 'ברית עולם' (על ספר חסידים. ליוורנו תקנ"ד. סי' נט) דן רבי חיד"א באיזכורו של מהר"ם מרומנובורג בספר 'קיצור סמ"ג', דבר שאף הוא לא יתכן מציאותית, והוא כותב על כך:

"והגם דקיצור סמ"ג נראה דהסמ"ג הוא עצמו חיברו, מכל מקום נראה דזו הגהה מבחוץ שכתב אחד חכם והניחוהו בפנים, ודו"ק".

מסתבר אם כן כי החיד"א יחיל את אותה השערה אודות 'הגהה מבחוי' גם כלפי הדיון שלנו על גירוש פארטוגאל, אם כי ברור שכאן קשה בהרבה לומר כך.

מה זה 'גירוש פארטוגאל'?

השערה מקורית לפתרון בעיה קשה זו, מנסה לצקת משמעות חדשה במושג 'גירוש פארטוגאל' בשונה מהמובן לנו עד כה: לא גירוש פארטוגאל הידוע, כי אם דבר אחר לחלוטין.

את השערה כותב הגאון רבי שמואל פריינד, מדייני העיר פראג, בפירושו 'עיר הצדק' הנדפס יחד עם ספר 'קיצור סמ"ג' של מהדורת פראג תרכ"ד:

"ומה שכתב בגירוש פארטוגאל נראה לי שהכוונה להיהודים אשר נתגרשו וגלו למדינת פארטוגאל. ולא דיבר מזמן אשר נתגרשו ממדינת פארטוגאל, כי מלבד שזה קרה לאבותינו יותר משני מאות שנה אחרי חיי הסמ"ג, אף רק גם כי נכתב זה בזמן שאחרי הגירוש לא יתכן שיאמר כי גזרו בגירוש שלא ילמדו לבניהם ושלא ידרשו ברכים שהרי הגלו ויגרשו מארצם, והיאך יצוו עליהם מה שיעשו והם אינם תחת ידם, בן נ"ל".

נפתח בסיום דבריו: רבי שמואל פריינד אינו מבין כיצד יתכן שבזמן גירוש פארטוגאל יגזרו על בני ישראל שלא יעסקו בתורה, והלא בני פארטוגאל גירשו מארצם ושוב הם אינם תחת ידם להטיל עליהם גזירות ולרדות בהם.

מכוח קושיה זו, ומכוח הקושיא אותה הצענו לעיל כי גירוש פארטוגאל התרחש שנים רבות לאחר פטירת רבינו משה מקוצי, מעלה רבי שמואל פריינד פירוש חדש למילים 'גירוש פארטוגאל': אין הכוונה למאורע גירוש פארטוגאל המפורסם, בה גורשו בני ישראל מארץ פארטוגאל, אלא למקרה אחר, קדום יותר, והוא מה שגורשו בני ישראל אל ארץ פארטוגאל, ושם גזרו עליהם השלטונות את גזירות אלו.

מלבד זאת שרבי שמואל פריינד אינו מציין אסמכתא היסטורית למאורע זה שזכרו לא נשמע מעולם, ומלבד זאת שמדובר בחידוש לשוני נדיר העוקר את המונח 'גירוש פארטוגאל' מהבנתו הקלאסית והמוכרת, הרי שהקושיה כיצד יתכן שהשלטונות יכפו את עקירת דיני התורה מהמגורשים אשר כבר אינם תחת ידם – אינה קושיה כלל.

בכ"ל, ההיסטוריה יודעת לספר כי מאורעות הגירושים השונים היו תהליך הדרגתי ומתמשך, שכלל רדיפות שונות ומשונות כשבפסגתם גם בא צו הגירוש. כך שייתכן כי גם כאן המדובר הוא על הזמן טרם הגירוש, או על אלו שניסו להתחמק מהגירוש ונותרו כאנוסים בארץ מכורתם.

וכפרט, אם נדייק בפרטי ההיסטוריא של גירוש פארטוגאל, נבין את דברי 'קיצור סמ"ג' עוד יותר: ההתעללות של השלטונות ביהודי פארטוגאל הייתה רחבה מאוד וידעה שלבים שונים. לאחר הטלת גזירת הגירוש, החליפו השלטונות את הגזירה על חלק

מהיהודים בגזירה חמורה בהרבה והיא כפיית היהודים להתנצרות. כך שמלבד ההגירה ההמונית הכפויה מפארטוגאל היו המונים שנותרו בפארטוגאל ונכפו להמיר את דתם לנצרות. ועל אלו הוא שנכתב כאן כי השלטונות אסרו עליהם לקיים את מצוות היהדות.

נמצא איפוא שאילו לא נרצה לעקם את משמעות הפשוטה של 'גירוש פארטוגאל' וגם לא נחפוץ לומר כי כל קטע זה הוא תוספת מאוחרת יותר, שתי אפשרויות דחוקות ביותר, הרי שהקושיה במקומה עומדת: כיצד סיפר רבינו משה מקוצי על מה שקרה בגירוש פארטוגאל, כשהגירוש עדיין לא התרחש.

'הוברר כי חיברו כומר אחד'

ומכאן אנו באים אל ההפתעה הגדולה. בספר 'דגל מחנה ראובן' – ספר הזכרון לרבי ראובן אליצור (אלול תשע"א) הודפס מאמר ארוך פרי עטו של ר"א אליצור על טיבו של ספר 'קיצור סמ"ג', ושם הוא מגיע למסקנה כי את ספר 'קיצור סמ"ג' לא חיבר רבינו משה מקוצי, כדברי החיד"א, אלא, להבדיל אלף אלפי הבדלות, הכומר הנוצרי סבסטיאן מינסטר. לא פחות ולא יותר.

בתחילה הוא מביא קטעים מוזרים המופיעים בספר 'קיצור סמ"ג', כשאת חוד-החנית הוא מפנה לקטעים אותם ציטטנו לעיל:

"גם מצאנו שם, בהלכות תפילין, דבר נפלא מאוד, שבעל הסמ"ג כבר ידע בזמנו על גלות פורטוגל שהיה 4 שנים אחרי גירוש ספרד, 250 שנה אחרי הסמ"ג, וזה הפלא ופלא.

את הקטע הזה (של מ"ע כא) הוא מסיים כך: 'ואם יגזרו גזירה שלא יניחו תפילין ראוי שתעשה לך סימנים ותקשור חוט השני על ירך'. חידוש גדול מאוד שלא מצאנו כן באחד מן הפוסקים, ולפי זה מי שלא השיג אתרוג לסוכות יקח, לכל הפחות, רימון במקומו".

בעת רק נעיר בקיצור, כי המסקנה על האתרוג והרימון אותה הוציא ר"א אליצור מדברי ה'קיצור סמ"ג' היא מעוותת לחלוטין, ועליה נאריך בחלקו השני של מאמרנו. אולם לעצם העניין הרי שבהחלט ניתן להסכים עימו שמדובר בחידוש גדול מאוד.

לאחר אריכות דבריו כותב ר"א אליצור:

"וכאן נביא בפני הקוראים גירסא נוספת באשר לזהותו של מחבר 'קיצור סמ"ג'. מינסטר זה הוציא לאור שנת רצ"ג, בעיר באזל, ספר בשם 'מצוות התורה'. הספר כולל כל תרי"ג מצוות עם פירושיהן עם תרגום ללטינית. בראש הספר הקדמה בלטינית, מאת מינסטר, ובה הוא מלגלג על היהודים החשובים ועל התורה שבעל פה שלהם, ועל המנהגים המשונים שהם נוהגים, והוא מסביר לשם מה ולשם מי עשה את העבודה הזאת. ספר זה זהה מילה במילה ממש עם אותו ספר 'קיצור סמ"ג' שנדפס בקרלסוא בשנת תקב"ג".

הדברים עילגים מעט, וגם המציאות אינה מוצגת כאן כדבעי וכפי שנרחיב בה תיכף ומיד, אך המסקנה של ר"א אליצור נחרצת בעליל: כומר נוצרי הוא שחיבר את ספר 'קיצור סמ"ג'.

לאחר מאמר זה, מעתיק מו"ל הספר 'דגל מחנה ראובן' את מכתבי רבני דורינו, מהם שכבר נתבקשו לבית עולמם ומהם שיבדלו לחיים טובים, אשר סבורים בנחרצות כי הספר 'קיצור סמ"ג' חובר בידי כומר.

הנה ציטוטים נבחרים מתוך דבריהם: "הספר קיצור סמ"ג שנדפס כבר כמה פעמים הוברר כי חיברו כומר אחד", או "הדבר ברור שאת ההוצאה הראשונה כתב כומר נוצרי – הרי שהספר 'קיצור סמ"ג' המצוי בידינו דינו כדין ספר שכתבו מין".

ואלו הם רק חלק מהציטוטים החריפים של הרבנים, והחפץ לראותם בשלמות מוטב יעשה אם יעיין בתצלומים המודפסים בספר הנ"ל.

כפי הנראה ר"א אליצור הוא זה שהעמיד את הרבנים הכותבים והחותמים בכרוזים הללו על דעתו בזהות מחבר הספר, מתוך הוכחותיו המבוארות במאמרו הנזכר, ומתוך דבריו אלו הגיעו הרבנים למסקנתם זו התומכת בדעתו כי הספר חובר בידי כומר נוצרי.

המציאות

משום מה נראה כי ר"א אליצור לא ראה את התמונה בשלמותה וגם מסקנתו היא נמהרת מדי, בלי ראיות של ממש כפי שנדרש לתפנית היסטורית שכזאת.

המציאות היא כך: בשנת רצ"ג נדפס בעיר באזל ספר קטן-מימדים, דו-צדדי ודו-לשוני. מצד אחד של הספר נפתח החלק המודפס בלשון הקודש ומהצד השני נפתח החלק המודפס בלטינית. בשער הספר בלשון הקודש מופיעים המילים: "מצוות לא תעשה ומצוות עשה עם פירושיהן קצרים". לאחר מכן מודפס "הקדמה לרבי משה מקוצי על ספר המצוות", כשלאחריו מודפס הספר המוכר לנו כקיצור סמ"ג, שלימים חזר ונדפס בכמה מהדורות. בשער הספר בלטינית מופיעים המילים: "מצוות התורה", והוא למעשה תרגום בלטינית של הספר בלשון הקודש.

את ספר זה הדפיס אדם בשם סבסטיאן מינסטר. מינסטר זה, שהיה בבעלות משפחתו בית דפוס, הדפיס ספרי יהדות שונים, כמו למשל ספר 'מילות ההגיון' להרמב"ם, והוא אף תרגם ספרי יהדות ללטינית, כשחשוב להדגיש שלא ידוע לנו על זיופים או שיבושים מכוונים שעשה מינסטר כמו"ל לספרי היהדות שהדפיס.

על מינסטר ידוע כי הוא עמד בקשר רציף עם כמה מחכמי ישראל, כך למשל הוא היה קשור לרבי אליהו בחור, בעל ספר 'התשבי', והוא אף הדפיס חלק מספריו. אנקדוטה חשובה לציון היא שאת אחד מספריו תרגם מינסטר ללטינית והדפיסו ללא רשותו של ר"א בחור שהתרעם על כך במכתב שכתב לו. מינסטר שכבר לא יכול היה להשיב את הגלגל אחורנית ריצה את ר"א בחור כשהדפיס את מכתבו זה בתוך ספר אחר שהדפיס, מה שמוכיח את הגינותו היחסית של מינסטר, אותה חשוב לנו לדעת לצורך מחקרנו הנוכחי.

והזרה לנידון דידן: אין ספק שאת התרגום ללטינית עשה מינסטר. אך מאידך אין ולו בדל-ראיה כי מינסטר המתרגם ללטינית הוא גם האיש שחיבר את החיבור בלשון הקודש.

אם בהסתברות גרידא עסקינן, הרי שאדרבה, מסתבר יותר כי תפקידו של מינסטר הסתכם בתרגום ובהדפסה ולא יותר מכך, בדיוק כפי שעשה בספרים רבים אחרים, עליהם עמל בנאמנות אומן שאינו מרע נאמנותו.

אמנם ישנם דברים מזוהים המצויים בתוך ספר קיצור סמ"ג, אך הם עדיין לא הופכים לראיה כי מינסטר הוא שכתב זאת, בפרט כשניתן לקבוע כמעט בוודאות שמינסטר עצמו לא היה בעל עניין לומר את חידושים אלו, וכנראה גם לא היה בעל יכולת לחדש זאת.

חשוב להדגיש: בתוך הספר עצמו, בקו-התפר שבין החלק בלשון הקודש לחלק הלטיני הדפים מינסטר דברי הבל והשקפות קלוקלות בדבר אמונתם המשוקצת. אך יש להבחין כי הוא לא שילב זאת בגוף הספר כי אם הציב זאת שם כדבר העומד בפני עצמו. גם בהקדמתו לחלק הלטיני כותב מינסטר שמטרת הדפסת הספר היא בכדי ללעוג רח"ל לאמונת ישראל. אולם יש לנו לדעת שכפי הנראה אנוס ועומד היה מינסטר לעשות כן, שכן האמת הברורה היא שמינסטר כלל לא היה כומר במשמעות המקובלת של המילה, ואדרבה הוא נרדף על ידי הגורמים הנוצריים שטענו כלפיו על שהוא עוסק בחכמת ישראל, ובכדי להדוף את הביקורת עליו – הוא נאלץ לכתוב כך (כמובן שלא באתי להליץ אודות אדם זה, אך פרטים אלו מאומתים לחלוטין מבחינה היסטורית).

ועם כל זאת, יתכן בהחלט שחלה כאן טעות בזיהוי המחבר: אכן רבינו משה מקוצי הוא אינו מחבר ספר זה, כי אם חכם תורני אחר, שפעל לאחר גירוש פארטוגאל, כמוכח מהראיה שהבאנו. וייתכן מאוד כי מסיבות שונות טעה מינסטר לחשוב כי מדובר בחיבורו של רבינו משה מקוצי.

נקודה נוספת הראויה לבירור היא מידת ידיעת חכמי ישראל שעמדו בקשר עם מינסטר בכלל ור"א בחור בפרט, אודות ספר זה, והדבר זקק מחקר כשלעצמו.

סיכום ביניים: מינסטר לא היה כומר. מינסטר אכן היה זה שתרגם את הספר 'קיצור סמ"ג' ללטינית, והוא אף הדפיס את המהדורה הראשונה של הספר בלשון הקודש, אך אין כל ראיה כי הוא כתב את הספר בלשון הקודש. ואדרבה, לא נראה שהיה ביכולתו לעשות כן. מלבד זאת, מינסטר לא נתפס מעולם כמי שעשה בספרים שהדפיס כבשלו, ובוודאי שלא היה זיפן, כך שאין לומר שהוא החליט על דעת עצמו לייחס את הספר לרבינו משה מקוצי.

ברור שישנם בספר זה קטעים שלא יצאו מתחת קולמוסו של רבינו משה מקוצי, כמו למשל הקטעים על גירוש פארטוגאל. אולם גם אם לא נקבל את דעתו של רבי חיד"א כי מדובר בקטעים שנשתרבו לתוך החיבור המקורי של רבינו משה מקוצי, הרי

שמסתבר לומר כי חכם יהודי, שפעל לאחר גירוש פארטוגאל, הוא מחבר הספר, ומסיבה לא ידועה לנו הוא יוחם לרבינו משה מקוצי.



ב'על' החיבור הוא תלמיד-חכם, כנראה ממגורשי פארטוגאל'

חוקר נוסף שהתעסק בשאלת זיהוי מחבר 'קיצור סמ"ג' הוא רבי אברהם חבצלת, אשר כתב מאמר מקיף ונכבד הנושא את הכותרת: 'קיצור הסמ"ג למי' [בתוך מאסף 'מוריה', תמוז תשמ"ח].

משום מה, ר"א חבצלת מתפתל שם סביב היכולת לומר במפורש שאין כל ראיה מוחצת כי מינסטר הוא שחיבר את הספר.

בתחילת דבריו נראה כי הוא מניח בוודאות כי מינסטר הוא מחבר הספר:

"על" מנת לברר הדברים לאשורן יש להזדקק למקורות ראשונים. דא עקא, עשרות רבות מכתבי היד של הסמ"ג קיימים עד היום, אך מקיצור הסמ"ג לא שרד אפילו כתב-יד אחד. הספר נדפס לראשונה בבזל בשנת רצ"ג... מהדורה זו נדפסה עם תרגום כל הספר ללטינית. המדפיס הכומר סבסטיאן מינסטר כותב בהקדמתו לחלק הלטיני של הספר, שערך הספר ותרגמו ללטינית 'כדי להראות איך מחו עיני בני ישראל מראות ומלהשכיל לבותם לילך בעקבות תורה שבעל פה'. עכ"פ, לפי זה הכומר סבסטיאן מינסטר הוא אשר קיצר את הסמ"ג... גירוש פורטוגל היה בשנת רנ"ז, 35 שנה לפני הדפסת הספר... יש רק להצטער איפוא על שלשה מגדולי ישראל שמרחו לפרש ולהגיה חיבורו של כומר נוצרי".

דברים מוחלטים לכאורה, כותב לנו ר"א חבצלת: "לפי זה הכומר סבסטיאן מינסטר הוא אשר קיצר את הסמ"ג". לא נכנס כעת לעובדה שמינסטר כאמור לא היה כומר, עובדה שאינה חשובה לעצם הנושא, אלא שאיני מצליח לדעת כיצד בדיוק עולה המסקנה שמינסטר חיבר את הספר מתוך הנתונים המובאים שם - אמנם מינסטר הוא שתרגם את הספר ללטינית, וכן הלאה, אבל מה עניין זה לעצם החיבור בלשון הקודש.

ואכן, בהמשך דבריו מטיל ר"א חבצלת ספק בדברי עצמו, בדיוק כמענתנו הנוכרת עתה:

"העולה מן הדברים דלעיל: רבינו משה מקוצי לא כתב את קיצור הסמ"ג. החיבור נכתב לאחר שנת רנ"ז ונדפס לראשונה ע"י הנוצרי סבסטיאן מינסטר שגם תרגמו ללטינית. אכן עדיין יש מקום לתהות האם מינסטר כתב גם את החלק העברי או שלקח חיבור של חכם יהודי בן דורו, תרגמו ללטינית, הוסיף לו הקדמה והדפיסם יחדיו".

"ניתן לתהות...", דומני כי ניתן לתהות על עצם התהייה. המוציא מחזקת הכשרות של ספר הלכתי וטוען כי גוי כתב זאת – עליו להביא ראיה מוחצת כי כך הם פני

הדברים. ולכן כל עוד שאין ראיה מוחלטת כי הכומר כתב את החלק העברי – אסור לנו לומר כך.

וישוב אף עתה, הופך ר"א חבצלת את קערתו על פיה, והפעם הוא אומר דברים ברורים: לא מסתבר שהכומר חיבר את הספר. וכך הוא כותב:

"הרב יוסף עקיבא פרייס שהיה בקי בספריו של מינסטר מוכיח שספר זה איננו מחיבוריו, שכן מינסטר היה אמנם מורה ללשון הקודש ותלמידו של רבי אליהו בחור, אך העברית שבפיו היתה עילגת. בקיצור שלפנינו הרצאת הדברים פשוטה וברורה וניכר שאינה פרי עטו.

על כך יש להוסיף שבחקדמתו כותב מינסטר דברי כפירה ומינות ואת עיקרי דתו ומדוע לא שילבם בחיבור עצמו בכמה מקומות. גם לא מסתבר שחכם נוצרי ישב לעבד ספר הלכה.

אמנם מינסטר אינו מזכיר בהקדמתו שהיה לפניו כתב יד כלשהו, ואף אינו רומז לכך שהוא אינו המחבר, וספר זה נדפס ללא שם מחבר, אך ייתכן שגם לפני מינסטר היה כת"י שלא צוין בו כל פרט על המחבר. החיבור נכתב סמוך לגירוש פורטוגל שהיה בשנת רנ"ז, ונדפס רק בשנת רצ"ג, וייתכן שעבר כמה בעלים בתקופה זו".

אלו הם דברים המתקבלים על הלב, ובהתאם לכך אנו מסכימים כמעט עם כל מילה שבדברי הסיכום אותם כותב ר"א חבצלת בסיום מאמרו:

"קיצור הסמ"ג שנדפס עד עתה למעלה מעשר פעמים לא נכתב ע"י בעל הסמ"ג כפי שהיה נראה לבעלי הפירושים ולתלמידי החכמים שהשתמשו בחיבור. גם אין זה ספר שכתבו מין. הנוצרי סבסטיאן מינסטר תרגמו ללטינית והדפיסו אבל לא כתבו. בעל החיבור הוא תלמיד-חכם, כנראה ממגורשי פורטוגל. מכתב היד שלו נדפס החיבור לאחר בשלושים שנה בעילום שם".

ואנו נאמר כך: אם לא נקבל את דעת רבי חיד"א כי מקור הספר הוא מכתבת רבי משה מקוצי ונשתרכבו בו דברים ממקורות מאוחרים, הרי שמסתבר לומר כמסקנת ר"א חבצלת: המחבר הוא חכם עלום מתקופת גירוש פארטוגאל.



כותב הקטע: רבי אברהם סבע

כיון שהגענו לשלב בו מסתמן כי מחבר 'קיצור סמ"ג' אינו רבינו משה מקוצי, כי אם חכם מתקופת גירוש פארטוגאל, יש ברצוני לנסות להשלים את התצורה עם גילוי מדהים שמצאתי:

כל הקטע המופיע בספר 'קיצור סמ"ג' (עשין כא) כלפי גירוש פארטוגאל, ובכלל זה החידוש על עשיית סימני המצוות, שכפי הנראה הוא הקטע הבעייתי ביותר בספר זה הן

מבחינה היסטורית והן מבחינה תורנית, מופיע להדיא בספרו של אחד המיוחד ממגורשי פארטוגאל, רבי אברהם סבע, כמעט אות באות.

בספרו הידוע 'צרור המור', אשר נדפס בוונציה בשנת רפ"ג – די זמן והותר עד להדפסת 'קיצור סמ"ג' בשנת רצ"ג – מופיעים כך הדברים (פרשת ואתחנן):

"והענין הזה הוא כמו שכתבתי שהתורה הניעה לסוף הצרות והגזרות שעתידין לגזור על ישראל להעבירם על דת ושלא יעסקו בתורה. כמו שקרה בגירוש פורטוגאל שגזרו שלא ידרשו ברבים ושלא ילמדו לתינוקות.

ולקחו כל הספרים והבתי כנסיות באופן שלא יתפללו ולא יעסקו בתורה. עד שבמעט נשתכחה תורה מישראל. כי איך ילמדו לבניהם בלי ספר ובלי מלמד. ולא נשאר להם אלא שילמדום שמע ישראל וידעו איך ה' אחד. ושראו לאהבו ולמסור נפשו על קדושתו.

ולכן נתן השם לישראל לאותם זמנים פרשה קצרה של שמע ישראל שהיא כלל כל התורה. ואם לא יוכלו לידע כל הפרשה. למעט ידעו פסוק שמע ישראל שהוא עיקר הייחוד. וילמדו אותו פסוק לבניהם בענין שידעו שהוא השם אחד ולו היכולת. ואם יבואו בני בליעל להדיחו מעל השם. שילמד לו שימסור נפשו למות על קדושת השם. כאומרים בכל נפשך וכל שכן בכל ממונך וזהו ובכל מאודך.

ואמר בכל מאודך. אפילו שלא נפל לך בירושא אלא שאתה צריך להרויחו. אתה צריך לאהוב את השם ולתתו לו בנפש חפצה. כאלו לא עמלת בו אלא שנפל לך בירושא. וכל זה יש ללמד לבנו בפסוק שמע ישראל ואהבת. וזהו והיו הדברים האלה של ייחוד השם ואהבתו אשר אנכי מצוך היום על לבבך. כשאמרתי ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך. וזהו על לבבך ושננתם לבניך. כי זאת התורה אשר תלמדם שימותו על קדושת שמו. ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך. בכל אלו הזמנים והמקומות תדבר בזה ולא תשכח ללמד להם פסוק זה של הייחוד. בענין שתלמדם שימותו על קדושת שמו. וקשרתם לאות על ירך ובין עיניך. כי זהו בתפילין ובמזוזות שכתוב בה פרשת שמע ישראל שם לזכר מה שאמרנו.

ואם יגזרו שלא יניחו תפילין כמו שקרה בימי חבמי התלמוד וקרה גם כן בפורטוגאל. ראוי שתעשה לך סימנים ותקשור חוט השני על ירך לזכר דם הברית. ובין עיניך תהיה לזכרון כמו שאמר במקום אחר ולזכרון בין עיניך. ובן תשים סימנים על מזוזות ביתך ובשעריך. בענין שתזכור וציאתך וביאתך לעולם. בענין שתמסור נפשך על קדושת השם. וזהו ע"ד הציבי לך ציונים".

ההשוואה בין הלשון המופיע ב'קיצור סמ"ג' ללשון המופיע ב'צרור המור' היא מפתיעה ביותר: ההקבלה היא מדויקת כמעט אות באות. ואילו היכולת לומר כי נתנבאו כאן שני נביאים בסגנון אחד, בייחוד כשמדובר כאן בתיעוד מאורעות ורגשות, היא אפסית.

לך נא ראה את מה שקבע רבינו הרמח"ל בספרו 'לשון למודים' (ח"א לימוד יא):

"אך דע כי באין ספק כאשר יתחלפו טבעי בני האדם עד אשר אי אפשר להמצא טבע אחד ידמה לחברו בשלמות מכל וכל, כן יתחלפו גם לשונותם ודרך דברם, כי הלשון קולמוס הלב, ואין לב דומה מכל וכל אל חברו בענין שישוב לשונו כמוהו ממש".

ברור איפוא לחלוטין שמקלמוס אחד יצאו הדברים השווים הללו, ומכיון שבספר 'צורר המור' הדברים שלמים יותר ובנויים בצורה הגיונית יותר, הרי שניתן לקבוע למעלה מכל ספק כי מחבר 'קיצור סמ"ג' העתיק את קטע זה מתוך ספר 'צורר המור'.

ישמא נעזי ונעלה השערה נועזת יותר כי רבי אברהם סבע גופו הוא מחבר 'קיצור סמ"ג', שכן כוחו של רבי אברהם סבע גדול היה גם במקצוע ההלכה, שהרי חיבר ספר בשם 'צורר הכסף' על ענייני הלכה (ראה עליו: 'כתבי ר' אברהם סבע' בתוך 'ספונות', ספר שלישי עמ' 318).

גילוי זה פותח פתח כפתחו של אולם על המקורות של ספר 'קיצור סמ"ג' והנחנו מקום לחכמים אחרים שיבואו אחרינו וישלימו, אולי, במקבילות נוספות או בכל קשר אחר.

אך נכון לעתה יכולים אנו לדעת בוודאות כי כותב הקטע שעליו אנו דנים הוא רבי אברהם סבע, בן התקופה, מה שמבהיר את האוטנטיות ההיסטורית של קטע זה. ומשנודע לנו כי הכותב הוא חכם בעל שיעור קומה, שומה עלינו להתייחס ברצינות גם להיבט התורני של הדברים, ולא לדחותם בקש.

ההשוואה בין הטקסטים

אגב, ההשוואה בין הטקסטים המופיעים ב'קיצור סמ"ג' לטקסטים המופיעים ב'צורר המור' מפצחת מילים תמוהות: הנה למשל נאמר ב'קיצור סמ"ג': "ולא נשאר להם אלא שילמדום שמע ישראל וידעו איך ה' אמר". ואילו ב'צורר המור' הסיומת היא: "וידעו איך ה' אחד". כשברור בהחלט שגירסת 'צורר המור' היא הגירסא הנכונה.

מאידך, בעל פירוש 'תקון מצוה' על 'קיצור סמ"ג' מנסה להבין את טיב הסימן שמוצע כתחליף לתפילין, כשכפי הנראה הוא אינו מבין מה עניין צבעו האדום של חוט השני והוכר לדם הברית עם מצות התפילין, ולכן הוא מציע כי יתכן ונפלה כאן טעות:

"אינו מוכן. ואפשר שכן צריך לומר 'שתעשה לך סימנים על ידיך ובין עיניך, ואם יגורו על המילה תעשה לך סימן ותקשור חוט השני לזכר דם ברית'".

מדובר בהצעת תיקון יפה מאוד, אך חשוב להבחין כי גירסת 'קיצור סמ"ג' תואמת בהחלט עם הגירסה בספר 'צורר המור', מה שמראה כי הטעות לא נולדה בספר 'קיצור סמ"ג', אם כי אין בכך לשלול את האפשרות שהטעות כבר נפלה בספר 'צורר המור', כשגם כך מתהדק הקשר בין הטקסטים.

עדותו המשלימה של רבי אברהם סבע

עוד ראוי שנדע כי עתה שהתברר לנו כי מקור פיסקא זו הוא בדברי רבי אברהם סבע, הרי שבהקשר לתמיהתו של רבי שמואל פריינד שהובאה לעיל כיצד יתכן שהשלטונות בפארטוגאל כפו את ביטול לימוד התורה וקיום המצוות בעוד שהם גירשו את היהודים והוציאו אותם משליטתם, ועל מה שהבאנו לעיל ביישוב התמיהה, יש לנו להשלים את היריעה ולהביא את עדותו של רבי אברהם סבע גופו המספר בפרוטרוט על גזירות אלו.

כך כותב איפוא רבי אברהם סבע ברשימתו האוטוביוגרפית הקרויה 'תפארת בנים' (הנדפס בתוך ספרו 'צורר המור' בפרשת ויצא):

"ויוסף אף ה' לחרות בעמו, וגירש המלך מנואל לכל היהודים שבמלכות פורטוגאל, וציוה לקחת כל ספריהם בכל מקומות מושבותיהם. ואמר שהיה רוצה ליתן ספינות שילכו בים, וצווה שילכו כל היהודים ליום מועד לשבור בחורי וזקני ללישכונה. וזה היה אחר שלקח כל התינוקות והנערות והבחורים להמיר דתם על ברחם.

ואז עזבתי ביתי ונחלתי וכל מחמד עיני וספרי במדינת פורטוג, ושמתי לדרך פעמי ללכת לעיר הגדולה עם בני הנשואים ואשתי, ושמתי עצמי בסכנה להביא אלו הספרים שחברתי... ובאתי ללישכונה וישבתי מחוץ לעיר.

והכרוז יוצא ובא בכל המדינה וסביבותיה, שיוליכו כל הספרים והתפילין לבית הכנסת שבלישכונה בקנס מוות. וכבר לקחו יהודי אחד בספר אחד שהיה חמדתו, והכוהו מכת מרדות ברצועות. ובשומעי עמדותי מרעיד, והלכתי בפחד ובהלה וחפרתי בתוך זית גדול שהיה לו שרש גדול בארץ, וטמנתי שם אלו השלוש ספרים שחברתי, פירוש התורה ופירוש המגילות ומסכת אבות, וגם צורר הכסף שחברתיהו בימי נעורי...

אחר כך הכניסום כולם לחצר אחד כמו עשרת אלפים יהודים, וכולם הכריחום ופתום להמיר דתם, ובארבע ימים לא נשארו ארבעים בין אנשים ונשים. סוף דבר הפשיטו עורי מעלי ונשארו שם בני ובנותי וכל אשר לי, לא נשאר בלתי אם גייתי ונסגרתי ונאסרתי בכבלי ברזל אני והאחרים, ואחר ששה חודשים שראה המלך שלא עלה בידו, צווה המלך לתת לנו ספינה אחת שבורה ולהוליכנו לארזיליא, ומשם באנו לארץ ישמעאל. ואני נשארתי בכאן בעיר אלקסר כביר."

תיאור זה משלים היטב את התיאור האמור בספר 'קיצור סמ"ג' שעתה הוברר לנו כי מקורו בספר 'צורר המור': אנו קוראים בו על גזירות מיוחדות על ספרי הקודש ועל התפילין. ובכך כמובן מתיישבת היטב תמיהתו של רבי שמואל פריינד, כי אכן קודם ביצוע גזירת הגירוש התעמרו השלטונות ביהודים ואסרו עליהם את לימוד התורה וקיום המצוות.

לברר מקחן של ראשונים

מישהתברר לנו כי פיסקא זו המופיעה בספר 'קיצור סמ"ג', אודות הסימנים הבאים כתחליף למצוות, מקורה בספר 'צדור המור' שהוא לכולי עלמא ספר מהימן ומוסמך, ומחברו, רבי אברהם סבע, הוא בעל שיעור קומה תורנית מובהקת, הרי שראוי שנעסוק בו ונבררנו היטב.

נעתיק שוב את הדברים כפי שהם מופיעים אצל רבי אברהם סבע, שם הם כאמור מושלמים ומלאים:

"ואם יגזרו שלא יניחו תפילין כמו שקרה בימי חכמי התלמוד, וקרה גם כן בפורטוגאל, ראוי שתעשה לך סימנים ותקשור חוט השני על ירך לזכר דם חברית. ובין עיניך תהיה לזכרון כמו שאמר במקום אחר ולזכרון בין עיניך. וכן תשים סימנים על מזוזות ביתך ובשעריך. בענין שתזכור יציאתך וביאתך לעולם. בענין שתמסור נפשך על קדושת השם. וזהו ע"ד הציבי לך ציונים".

הציבי לך ציונים

חתימות הדברים מנחה אותנו אל דברי הפסוק (ירמיה לא כ): **"הַצִּיבִי לְךָ צִיּוֹנִים"**, אשר על זה דרשו חז"ל בספרי (פרשת עקב, מג):

"ושמתם את דברי אלה וגו', אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינים במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים. משל למלך בשר ודם שכעס על אשתו ומרפה בבית אביה אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך, שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים. כך אמר הקב"ה לישראל: בני, היו מצויינים במצוות, שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים, הוא שירמיהו אומר 'הציבי לך ציונים' וגו' אלו המצות שישראל מצויינים בהם".

על איזה מצוות יש בכוונת הספרי שנצטוונו לשמור עליהם גם בחוץ לארץ. התשובה לכך אינה ברורה. מדברי רש"י נראה שהכוונה היא למצוות שהם חובת הגוף, וכדבריו (דברים יא יח):

"ושמתם את דברי - אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו. וכן הוא אומר 'הציבי לך ציונים'".

אלא שדברי רש"י תמוהים, שהרי מצוות אלו של תפילין ומזוזות הם אינם מצוות התלויות בארץ כי אם מצוות שהם חובת הגוף וחובה לקיימם בכל מקום, ומה מקום יש לאזהרה שחייבים לקיימם גם בחוץ לארץ. ועיין ברמב"ן וברבינו בחיי על אתר.

וידועה השערת הגר"א מוילנא:

"שמעות המעתיקים לשון רש"י ז"ל בזה, כי היה כתוב ברש"י ישן ראשי תיבות: ה"ת ע"מ. וחשבו כי זה הוא פירושו: ה'ניחו ת'פילין ע'שו מ'זוזות, משום

דכתיב בתריה 'וקשרתם אותם על ידכם וכו' וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, לזאת חשבו דהראשי תיבות הוא: ה'ניחו ת'פילין ע'שו מ'זוזות. ובאמת הראשי תיבות הוא: ה'פרישו ת'רומות ע'שרו מ'עשרות, וא"ש כי הן חובות קרקע, ובאמת הן פטורין בחוץ לארץ אך מחמת שלא יהיו חדשים כשתחזרו לא"י.

השערה זו מובאת בספרי המלקטים של תורת הגר"א, ולפנינו העתקנוה מספר 'דברי אליהו', וראה מקורות נוספים וקדומים לכך אצל ידידי הרי"ש שפיגל בקונטרס 'אמר אליהו' (בתוך 'שורוק' כרך ח). אולם כבר העיר על כך בשו"ת 'ציץ אליעזר' (ח"ב סי' מג):

"אם כי דבר חכמה הוא, בכל זאת אינו נראה כלל לפרש בן את הספרי, כי הלא כוונת הספרי הוא לפרש את המשך הכתובים ואברתם מהרה כו' - וגם אז - ושמתם את דברי אלה כו', והכתובים הרי מדברים בתפילין ומזוזה - וקשרתם אותם כו' וכתבתם וכו' ולא מיירי מתרומות ומעשרות, ואף כי אין משיבין את הארי הגר"א ציחק"ל, אבל גם לאו בר רב אשי חתים עליה".

פירוש מחזור יותר נותן רבינו הרדב"ז (שו"ת ח"ו סי' ב"א קנד):

"והוצרך להזהירם אף על פי שהם חובת הגוף, שלא יפרקו מעליהם עול המצוות מפני דוחק שעבוד הגלות וגזירות השמדות כאשר אירע בימי היונים והכשדים ואדום הרשעה ובכל הדורות שהיו נוזרים עליהם לבטל המצוות, ואפשר כי מצד האונס יבטלו אותם, הזהירם שיהיו מצויינים במצות כדי שלא יהיו עליהם חדשות כשיחזרו ויהיה להם טורח בעשייתם. ולא מפני שהיו פטורים בחוץ לארץ הוא מזהיר עליהם אלא מהטעם שכתבתי".

איברא כי עדיין דברי הרדב"ז צריכים תבלין כי אם מצד האונס יבטלו את המצוות, מה שייד להזהירם על כך, והרי אונס רחמנא פטריה.

והנראה לענ"ד לומר בזה דבר חדש, כי כוונת רש"י והרדב"ז היא לדברי ה'צרור המור', ובאה האזהרה כי גם בכהאי גוונא שאומות העולם משתעבדות בישראל בגלותם וגזירות עליהם שלא יקיימו את המצוות, עדיין יש להם להציב ציונים למצוות ולעשות סימנים, כקשירת חוט השני על היד - לזכר מצות התפילין, והצבת סימנים על מזוזות ביתך ובשעריך - לזכר מצות המזוזה

והלוא דבר הוא שאותם שתי מצוות, תפילין ומזוזה, מופיעות כדוגמא הן ברש"י: "הניחו תפילין, עשו מזוזות" והן בדברי בעל צרור המור, ואם אין ראייה לדבר זכר לדבר ששניהם לדבר אחד נתכוונו, ושמא יש במצוות אלו ענין מיוחד יותר לעשות להם סימנים, וברוך היודע.

'לא מצא אתרוג - לא יביא לא רמון ולא פריש'

אלא שבעצם עניין עשיית סימני המצוה, העיר כ"ק אדמו"ר האמרי אמת, בהמשך דבריו המובאים לעיל, הערה נכונה: מהדברים הללו עולה דבר ברור כי אם לא ניתן לקיים את המצוה כתיקונה - ראוי לעשות תחליף כסימן למצוה: לקשור חוט השני כתחליף לתפילין ולהניח סימנים על הפתחים כתחליף למזוזה. ולכאורה, הלוא מצאנו גמרא ערוכה בה נאמר להדיא שאין ראוי למצוא תחליפים למצוות, כיון שהדבר יכול להביא לידי מכשול, כי לימים יסברו שהתחליף הוא המקורי, וגם כשיהיה בידם לקיים את המצוה כתיקונה - ימשיכו וידבקו בתחליף.

הנה כך שנינו במסכת סוכה (לא ב):

"אמר מר: לא מצא אתרוג לא יביא לא רמון ולא פריש ולא דבר אחר. פשיטא, מהו דתימא, לייתי, כי היכי שלא תשכח תורת אתרוג, קא משמע לן זימנן דנפיק חורבא מיניה, דאתי למסרך".

ופירש רבינו חננאל:

"פשיטא, דאתרוג בעינן כדקי"ל דאתרוג הוא פרי עץ הדר שכתוב. איצטריך מהו דתימא לא מצא אתרוג מייתי דבר אחר כי היכי דלא לישתכח תורת אתרוג קמ"ל דלא. מ"ט חיישינן דלמא אתי למיסרך. ואף על גב דאיתיה לאתרוג מייתי דבר אחר אמרי האי כי האי זה פוטר וזה פוטר ונפיק מיניה חורבא הלכך אסור דבר אחר זולתי אתרוג".

מפורש איפוא בדברי הגמרא שמחמת שיש לחשוש כי גם אם יהיה בידו אתרוג, הוא יסבור כי מעמד הרימון או הפריש שווה למעמד האתרוג, ולא יקח את האתרוג כדין, הרי שמחמת כן אסור לעולם לקחת פרי אחר שאינו אתרוג, וחשש זה גובר על החשש שמא תשכח תורת אתרוג. ואם כן, כיצד אמרו כי יש לעשות סימנים לתפילין ולמזוזה.

החשש הוא רק באתרוג

בעל הקושיא, האמרי אמת, המשיך והעלה חילוק נכון בין הדבקים, בטענה כי לא ראי אתרוג שיש סיבה לחשוש בו דאתי למיסרך כראי שאר המצוות שאין צריך לחשוש לכך:

"ונראה דדוקא באתרוג אמרו כן, שאין מפורש בתורה מהו, אלא דחז"ל פירשו ד'פרי עץ הדר' הוא אתרוג, ולכך 'לא יביא לא פריש ולא רימון' שאם יביא יוכלו למעוץ ולומר שזה הוא הפרי עץ הדר שכתוב בתורה, מה שאין כן בשאר מצוות הכתובין בפירוש בתורה שלא יוכלו למעוץ, ולכן מותר לעשות להם סימנים בשעת הגזירה".

שונה הוא האתרוג מכל שאר מצוות התורה בכך שלא נתפרש בהדיא בתורה כי את מצוה זו מקיימים באתרוג. הלוא אין התורה אומרת אלא (ויקרא כג מ): "ולקחתם

לָכֶם בַּיּוֹם הַרְאֵשׁוֹן פָּרִי עֵץ הָדָר", והגמרא (סוכה לה א) מסבירה כי הכוונה בזה לאתרוג. יתירה על זאת, הגמרא שם אף דנה שמא הכוונה היא לפירות אחרים. כך שאילו אכן יקח אדם רימון או פריש, יש סיכוי גדול שאנשים יטעו ויאמרו כי לזה נתכוונה התורה.

לעומת זאת, שאר מצוות התורה שתבניתם מפורשת בתורה, ולעולם לא יעלה על לב אדם לומר שהמצוה מתקיימת באופן אחר, הרי שגם אם יעשו סימן למצוה – ידעו תמיד כי אין זה אלא תחליף כסימן למצוה המקורית, ולא יבואו לידי מכשול.

או במילים אחרות: אם הסיבה שחשבנו שיש ליקח פריש או רימון היא כדי 'שלא תשכח תורת אתרוג', הרי שהמסקנה היא כי דווקא נטילתם תביא שישתכח תורת אתרוג ויבואו למטעות בזיהוי האמיתי של מצות התורה.

בדברי רבינו הראב"ד

בחילוק בהיר זה הולך האמרי אמת בדרכו הסלולה של רבינו הראב"ד, המקשה שלכאורה גם אם נאמר שלא יטלו פריש או רימון עדיין יכול לצאת מכך מכשול, שהרי הוא יקח את שאר המינים בלי האתרוג, ולימים הוא יחשוב כי כלל אין צורך לקחת מין רביעי.

ולכן מטעים הראב"ד שעל כגון דא אין מה לחשוש כלל, כיון שעניין נטילת ארבע מינים הוא דבר מפורש בתורה, ואין לחשוש שמא יטעו ויאמרו שדי בפחות מארבעת מינים. ואין החשש האמור בגמרא כי אם באתרוג, שבו יש סיבה למטעות עקב שהוא אינו מפורש בתורה להדיא.

ובך כותב זאת הראב"ד בהלכות לולב:

"מוטב שיטול הלולב ולא יטול עמו מין אחר במקום אתרוג משום דנפיק מיניה חורבא. ואם תאמר, כלולב לבדו נמי נפיק מיניה חורבא, דזמנין דהוה להו תרויהו ובעי למיפק כלולב לחודיה. לא היא, דד' מינין שכלולב מפרשי באורייתא ולא אתי למיטעי, מיהו אתרוג לא מתפרש בהדיא וקא סברי אינשי דפריש או רמון פרי עץ הדר הוא".

דרך אחרת בישוב הקושיה

והנראה, לענ"ד להציע מהלך חדש בהבנת העניין, ויסודו בכך שלאתרוג אין כל אפשרות להביא סימן, כיון שפריש או רימון אינם מהווים תחליף שווה-ערך לאתרוג ואין בהם כדי לתרום 'שלא תשכח תורת אתרוג', וזהו החורבא דנפיק מיניה – שאם יקחו פריש או רימון הרי שיחשבו כי אכן הפריש או הרימון דומים לאתרוג, ואתי למיסרך ולומר כי היינו הך, ולימים יבואו להשתמש בהם, וכפי שיתבאר.

כך שאם לתירוצו של האמרי אמת על קושייתו, וכאמור הוא גם תירוצו של הראב"ד על קושייתו שלו, יש אפשרות תיאורטית לעשות סימן לאתרוג בפריש ורימון, אלא שאין לעשות סימן זה מחמת המכשול, הרי שלפי תירוצינו אין כלל סימן דומה לאתרוג, והמכשול שיתכן הוא שיחשבו כי אכן יש בדומה לאתרוג.

ספק החלקת יואב

וכוונת דברנו יתבאר בהקדם הא דאיתא במסכת סוכה (לה א):

"תנו רבנן, 'פרי עץ הדר' - עץ שמעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה אתרוג. - ואימא פלפלין... התם משום דלא אפשר. היכי נעביד, ננקוט חדא - לא מינכרא לקיחתה, ננקוט תרי או תלתא, 'פרי' אחד אמר רחמנא, ולא שנים ושלושה פירות, הלכך לא אפשר."

ופירש רש"י: "פרי עץ - שהעץ כפרי, כמעט שוה... ננקוט חדא - גרעין אחד. לא מינכרא לקיחתה - מתוך קוטנה."

ומצאתי להגאון בעל 'חלקת יואב' אשר עלה ונסתפק בעומק זיהוי ה'אתרוג' כ'פרי עץ הדר'. וכך כתב (או"ח סי' לב ענף ג):

"ובזה צריך אני לבאר אם הך דעצו ופריו שוה הוא לעכב המצוה, והוא התנאי של המצוה. או שהוא רק סימן שנתנה התורה שיהיה הכוונה על אתרוג, אבל אין זה עצם המצוה."

'אתרוג למצוה, ופלפלין לתבשיל שבת'

ודומה עלי כי דעתו של כ"ק מרן אדמו"ר השפת אמת זיע"א ודעימיה היא כי 'פרי עץ הדר' - שיהיה 'עץ שמעם עצו ופריו שוה' הוא עיקר תנאי המצוה, ואין תנאי זה מתקיים אלא באתרוג. שכן הקשו המפרשים, מהיכן הוציאה הגמרא שפרי עץ הדר היינו 'עץ שמעם עצו ופריו שוה', וכיצד עניין זה מצוי בתוך דברי התורה, וראה בספר כפות תמרים שעמד בזה.

והשפת אמת על אתר מחדש כי עניין זה נלמד מהמילה 'הדר':

"אפשר לומר משום שכן היה הציווי בבריאת האילנות, שיהיה מעם העץ כמעט הפרי, לכן פרי זו היא הדר."

וכבר קדמוהו בזה אחרונים וגם ראשונים.

הגאון רבי דוד פרנקל בעל 'קרבן העדה' על הירושלמי, הביא בשם אביו הגאון רבי נפתלי הירש, את רעיון זה (סוכה פ"ג ה"ה):

"ששאר אילנות שינו ממה שצוה הכורא שיהיה 'עץ פרי' דהיינו עצו ופריו שוה, והן שינו 'ועץ עושה פרי'. מה שאין בן אתרוג שקיים מצות בוראו ומעם עצו ופריו שוה ודאי 'הדר' הוא, שלא ברא הקב"ה דבר חסר בעולמו במעשה בראשית ובוראם משבחם מי מגנם - כך שמעתי מאבא מורי, המקום יהיה בעזרו."

ובהמעמה רבה כתב כך הגאון רבי חיים כהן רפפורט אב"ד אוסטרדהא, בתחילת קונטרס 'אוצרות חיים' הנדפס בסוף ספר תשובותיו 'מים חיים':

"בפסוק (בראשית א יא-יב) 'עץ פרי... ותוצא הארץ... ועץ עושה פרי', כתב רש"י וזה לשונו: 'עץ פרי' - שיהא מעם העץ כמעט הפרי, והיא לא עשתה כן, אלא

'ותוצא הארץ עין עושה פרי', ולא העין פרי, לפיכך כשנתקלל אדם על עונו נפקדה גם היא על עוניה ונתקללה. על פי זה יראה לי טעם הגון שבחר השי"ת בארבעה מינים שבחג דווקא שיהא הפרי עין הדר אתרוג ולא פרי אחר, כמה שאמרו בגמרא דסוכה 'לא מצא אתרוג לא יביא לא פריש ולא רימון ולא דבר אחר' אף שלא כתב בתורה רק פרי עין הדר ויש כמה פירות שהמה גם כן הדר.

אבל לפירוש רש"י הנ"ל נוכל לומר שהטעם משום דכל העצים עברו על ציווי השם יתברך שיהא טעם העין כטעם הפרי רק אתרוג טעם העין כטעם הפרי, כדאיתא בגמרא שם 'פרי עין הדר שטעם עצו ופריו שוה' לכך זכה שיהיה נבחר למצוה. ולכך פריך שם 'ואימא פלפלין' שגם כן טעם עצו ופריו שוה, ומשנני משום דלא אפשר דלא מינכרה לקיחתה".

וקדמו לכולם, רבותינו בעלי התוספות, כפי שהובאו דבריהם בספר 'תוספות השלם' (בראשית א יא אות ח):

"עין פרי. ולא קיימו מצות בוראן רק אתרוג ופלפלין. לפיכך זכה אתרוג למצוה, ופלפלין לתבשיל שבת".

ואילן הגאון רבי מאיר אריק, בספרו 'של תורה' (נדיר ב ב) הביא לכך ראיה נהדרת: הגמרא במסכת נזיר (שם) מתפלאת: "נזירא מילתא דעבירה, ואמרין ליה נאה" - היעלה על הדעת שדבר שהוא עבירה יחשב לנוי והידור. ומכלל לאו אתה שומע הן: נוי והדר מצוי דווקא במי שמציית, והנה שמוע מזבח טוב.

נמצאנו למדים כי עיקר ענין מצות אתרוג מצוי בכך שהוא 'עין שטעם עצו ופריו שוה', מה שמגלה כי הוא קיים את מצות הקב"ה בששת ימי בראשית להיות 'עין פרי' ממש, ועל כך בדין הוא שנמל שכונו. ואם כן פשיטא כי אין ענין 'עין שטעם עצו ופריו שוה' כסימן זיהוי גרידא בו בוחרת התורה ליידענו את כוונתה, כי אם מהות המצוה ממש, שהמצוה היא ליטול פרי שטעם עצו ופריו שוה, ונפשט ספק החלקת יואב.

ואימא אתרוג מורכב

אגב אורחא, עם רעיון זה ניתן לתרץ היטב את קושיית רבינו משה אלשיך בתשובותיו (סי' קי), שם הוא מתפלל מדוע כשהגמרא מציעה דוגמא נוספת לפרי של 'עין שטעם עצו ופריו שוה' היא רק אומרת 'ואימא פלפלין', ואין היא מוסיפה ושואלת גם 'ואימא אתרוג מורכב' שאף בו טעם עצו ופריו שוה ויהיה כשר למצוה. וראה בכפות תמרים שכתב כי אכן אתרוג המורכב אין טעם עצו ופריו שוה, ויעו"ע בשו"ת בית מאיר (סי' ו).

ולפי האמור עתה, אין כל מקום לקושיה זו, שהרי מעשה ההרכבה מנוגד הוא לרצון הקב"ה שברא את עולמו באופן שיהא כל מין ניכר לעצמו ולא יורכב מין אחד בחברו, והקב"ה אינו חפץ שישנו את טבע הבריאה ויוציאו מין משאינו מינו. כך שאם כל ציווי התורה על 'עין שטעם עצו ופריו שוה' היה רק סימן גרידא, היה מקום לדון שמא אתרוג מורכב עונה אף הוא על סימן זה. אולם עתה שנתברר כי כל מהות המצוה היא ליטול את הפרי שקיים את רצון ה' והיה טעם עצו ופריו שוה, הרי שלא יתכן לקיים זאת

באתרוג המורכב, שהורתו ולידתו שלא בקדושה נגר רצון ה'. ונהנית למצוא שכוונתי בזה לדברי בעל 'מקרי דרדקי' (פרשת אמור, אות תשכד).

אין בדומה לו

ומעתה יש לחדש, כי אילו אכן הייתה התורה אומרת במפורש שיש ליקח 'אתרוג' לארבעת המינים, או שההגדרה 'עץ שמעם עצו ופריו שוה' הייתה סימן זיהוי בעלמא כדי להגדיר בו את ה'אתרוג', הרי שרימון או פריש היו יכולים להיות סימן הגון לאתרוג, בכך שדומים הם לו בצורתו וכיוצא בזה.

אולם התברר עתה שמצות התורה אינה אלא כי אם ליקח פרי של 'עץ שמעם עצו ופריו שוה', ואם כן מה דמיון יש לרימון או פריש עם פרי של 'עץ שמעם עצו ופריו שוה', והרי בהם אין טעם ועצו ופריו שוה, ואין הם דומים כלל למצות התורה.

כך שאין בנמצא שום פרי בעולם שניתן לומר כי הוא דומה למצות התורה של פרי 'עץ שמעם עצו ופריו שוה', שהרי פלפלן כבר התבאר בגמרא שלא ניתן לקיים בזה 'ולקחתם' לפי שלא מינכרא לקיחתה. והשווה לדברי המדרש (בראשית רבה, טו ז): "צא וראה איזהו אילן שעצו נאכל כפריו, ואין את מוצא אלא אתרוג".

[ואף תלתן] שאמרו עליו במסכת ביצה, יג א, שמעם עצו ופריו שוה, אינו עניין לקיום מצות ארבעת המינים לפי שהוא מין ירק, כמבואר בתוספות בסוגיין, סוכה לה א ד"ה ללמדך, ואילו התורה אמרה 'פרי'. וצ"ע על המהר"ם לובלין שהעיר מדוע הגמרא גופא לא הקשתה שנאמר שפרי עץ הדר הוא תלתן, ע"ש מה שתירץ, בעוד שהגמרא לא יכלה לומר כן, שהרי אין זה פרי כי אם ירק].

ומיזשב בטוב קושיית האמרי אמת, כי בכל מצוות התורה, וכמו בתפילין ובמזוזה, ניתן לעשות סימנים שיהיו זכר ותחליף למצוות התורה, כי אם התורה אומרת שמצות התפילין היא ב'קשירה' יכול הוא לקשור חוט שני, ואם מצות המזוזה היא על מזוזות הבית הרי שיש זכר כנגדו. אולם באתרוג המצוה היא ליטול פרי 'עץ שמעם עצו ופריו שוה', ולזה אין בנמצא כל סימן שיכול לשמש לכך 'שלא תשכח תורת אתרוג'.

וזדהו שאמרה הגמרא 'זימנין דנפיק חורבא מיניה, דאתי למסרך', שאילו יקחו פריש או רימון יבואו למטעות בהגדרה הנכונה של המצוה ויחשבו ש'פרי עץ הדר' אינו אלא סימן למצוה, ולא מהות המצוה בעצמה, ולימים יבואו לחשוב כי ניתן להשתמש בפריש או רימון למצוה.

ובכך עלה בדינו, שהמכשול עליו דברה הגמרא בנטילת פריש או רימון הוא ברור הן לפי תירוץ האמרי אמת והן לפי תירוצינו – שיבואו להכשל בנטילתם לשנים אחרות, אלא שלפי האמרי אמת הסיבה שדין זה אמור רק באתרוג ולא בשאר מצוות הוא מחמת כי אם אמנם ניתן למצוא סימן לאתרוג אך יש לחשוש מהתוצאות, ואילו לפי דברינו אין כלל בנמצא סימן לאתרוג.

שריד למנהג הקדום

ובאותו עניין: השערה מעניינת גורסת כי מנהג עתיק הקיים במזווה עד ימינו מושפע מהאמור ב'קיצור סמ"ג' על הזמנים בהם אומות העולם הציקו לבני ישראל ואסרו עליהם לקיים את מצות מזווה, אשר כאמור נהגו אז בני ישראל להשים סימנים על מזוזות הבית.

ובך כותב הגאון רבי ראובן מרגליות בספרו 'יסוד המשנה ועריכתה' (עמ' כג הערה י):

"ובזה יופיע אור חדש על מנהג קדום אשר כותבין על קלף המזווה מבחוץ תיבות 'כוזו במוכסו כוזו', הן הנה האותיות הסמוכות להשמות ה' אלקינו ה' (ראה טור יו"ד סי' רפ"ח ובעקרים מאמר ב' ס"פ כ"ח).

והנה לא גילו הראשונים טעמו ושרשו של המנהג ומתי התחילו לעשות כן. אולם מבבלי מנחות ל"ב שהבאתי מכאן כי גם בזמן הגזירה השתדלו לעשות עב"פ זכר להמצוה, וכן כתב הסמ"ק במצוה כ"א אם יגזרו שלא יניחו תפילין ראוי שתעשה לך סימנים וכו' וכן תעשה סימנים על מזוזות ביתך ובשעריך וכו'.

ומעתה יתכן כי בזמן הגזירה כתבו כסימן וזכר במקום המזווה את אלו האותיות הסמוכות להשמות ה' אלקינו ה' שבפסוק שמע ישראל, כאשר מצינו (במעשר שני פ"ד מ"א) שבשעת הסכנה היו כותבים תי"ו תחת תרומה וכוה... וכדברי הירושלמי (כתובות פ"א ה"ה) **אע"פ שבטל השמך המנהג לא בטל".**

וקרוב לוודאי שהשערה זו של ר"ר מרגליות נלקחה ממכתבו של הגאון רבי שלמה צבי שיק אל מחותנו הגאון רבי משה דוד הופמאן, אשר נדפס בספרו של הראשון 'סדור המנהגים' (מונקאטש תרמ"ב, מנהג של ראש חודש אלול, 'תולדות אסתר' הערה יג):

"מכתבו וגם ספרו תולדות אב"א קבלתי... ומה שכתב שהמנהג שכותבין על המזוזות בחוץ 'כוזו במוכסו כוזו' שמובא בטור (יו"ד סי' רפח) משום שהם אותיות הסמוכות לאותיות של ה' אלהינו ה'. וכתב מעב"ת שזה היה חכמתו של רבי מאיר בעת שגזרו על ישראל שלא לעשות מזווה, עשה זכר לדבר שלא תשתכח תורת מזווה, והוא חקק אותיות כוזו וכו' במקלו... דבריו דברי חכמה.

וגם אני כמותו ביארתי בדרך זו ומצאתי און לי בקיצור סמ"ג (מצוה כא) וזה לשוננו... ואם יגזרו שלא יניחו תפילין כמו שקרה בימי חכמי התלמוד וקרה גם כן בפארטונאל ראוי שתעשה לך סימנים ותקשור חוט השני על ירך לזכר דם הברית, וכן תשים סימנים על מזוזות ביתך ובשעריך, עב"ל. ואם כן יש לומר שעשו אז סימנים כאלה וכתבו 'כוזו במוכסו כוזו' שלא תשתכח תורת מזווה, כנלענ"ד".



הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האבות'

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

דקה מן הדקה בקטורת של יום הכפורים

שני חתניו של רבינו השפת אמת עוסקים בקושיה מחודשת אותה הציב חותנם: מנין ידעו חכמים כי הקטורת של יום הכפורים צריכה להיות 'דקה מן הדקה', שמא לא בא הכתוב אלא להודיענו שהקטורת פסולה אם היא אינה 'דקה' • לפני כעשור שנים יצא לאור ספרו של הגאון רבי משה מאימראן ממרוקו ושם נמצא כי קדמו בכעין שאלה זו • דיון מקוץ בקושיה זו והיו תוצאותיו לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא: האם דין 'דקה' ו'דקה מן הדקה' מעכב בקטורת?

'דקה' – 'דקה מן הדקה'

שונה היא הקטורת אותה היו מקטירים בבית המקדש מדי יום ביומו על המזבח הפנימי מהקטורת אותה היו מוסיפים ומקטירים ביום הכפורים לפני ולפנים. שהקטורת שהקטירו בכל יום על המזבח הפנימי לא היו סממניה שחוקים וכתושים אלא 'הדק' בלבד, כמו שנאמר (שמות ל לה-לו): "וַעֲשִׂיתָ אֹתָהּ קְטֹרֶת רֶקַח מַעֲשֵׂה רוּחַת מִמְלַח טָהוֹר קֹדֶשׁ. וְשִׁחַקְתָּ מִמֶּנָּה הֶדֶק וְנִתְּתָה מִמֶּנָּה לִפְנֵי הָעֵדֻת בְּאֶהָל מוֹלֵד אֲשֶׁר אֶנְעֵד לְךָ שְׁמָה קֹדֶשׁ קֹדְשִׁים תִּהְיֶה לָּכֶם"; ואילו הקטורת אותה הוסיפו והקטירו ביום הכפורים לפני ולפנים הייתה שחוקה 'דקה מן הדקה'.

ודין זה נלמד מהאמור (ויקרא טז יב-יג): "וְלָקַח מִלֵּא הַמִּחְתָּה גִּחְלִי אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ מִלִּפְנֵי ה' וּמִלֵּא חֲפָנָיו קְטֹרֶת סָמִים דָּקָה וְהֵבִיא מִבֵּית לְפָרֹכֶת. וְנָתַן אֶת הַקְטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה' וְכִסָּה עֲנַן הַקְטֹרֶת אֶת הַכֹּפֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת וְלֹא יָמוּת". ופירש רש"י:

"דקה – מה תלמוד לומר 'דקה', והלא כל הקטורת דקה היא, שנאמר 'ושחוקת ממנה הדק', אלא שתהא דקה מן הדקה, שמערב יום הכפורים היה מחזירה למכתשת".

ומקור דבריו הוא מהאמור במסכת כריתות (ו ב. וכן הוא ביומא מה א):

"ושלש מנין יתירין שמהן כהן גדול מכניס מלא חפניו ביום הכפורים, נותן אותה למכתשת בערב יום הכפורים, ושוחקן יפה יפה כדי שתהא דקה מן הדקה. כדתניא: 'דקה' מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר 'ושחוקת ממנו הדק', מה תלמוד לומר 'דקה'. כדי שתהא דקה מן הדקה".

קושיית השפת אמת

על ילפותא זו המלמדת כי הקטורת של יום הכפורים הייתה 'דקה מן הדקה', הקשה רבינו השפת אמת קושיה אלימתא, וזה לשונו בחידושיו לכריתות:

"לכאורה קשה, דילמא כתיב קרא לעכב, דבכל השנה כתיב רק פעם אחת 'דקה' ויש לומר דאינו מעכב, וביום הכפורים כפל 'דקה' לעכב".

וחזר והקשה כן גם בחידושיו ליומא:

"קשה, דילמא אצטריך לעיכובא, דאי לאו דתנא ביה קרא הוה אמינא שאינו אלא למצוה, כיון דלא שנה עליו הכתוב לעכב".

במילים אחרות: הלוא קיימא לן שבמקום בו התורה חוזרת וכותבת את אותו הדין פעמיים, אין כוונתה אלא במשמעות של 'שנה עליו הכתוב לעכב' והיא באה ללמדנו שאילו הכפילות לא היה דין זה מעכב, ולא היינו תופסים אלא שזה מצוה לכתחילה; ומשחזרה התורה ואמרה זאת שוב, הרי היא מגלה בכך שדין זה מעכב אפילו בדיעבד.

ואם כן - מקשה השפת אמת - כיצד דרשו חז"ל על הקטורת שהקטירו ביום הכפורים לפני ולפנים שיש בה דין מיוחד שעליה להיות 'דקה מן הדקה'. שמא, אף קטורת זו אינה אלא 'דקה' בדומה לקטורת המוקטרת על המזבח הפנימי בכל יום ויום, ואילו הכפילות לא באה אלא ללמדנו דין שונה, והוא שלא נטעה לומר שדין ה'דקה' אינו רק מצוה לכתחילה אלא קמ"ל שדין זה גם מעכב בדיעבד.

שני אופנים בהטעמת קושיית השפת אמת

השפת אמת, כדרכו בקודש, כותב את דבריו בקיצור אמרים. מה שפותח בפנינו שתי אפשרויות בהטעמת כוונת קושייתו:

יש מקום לומר שכוונת השפת אמת בקושייתו היא, שאם כי אכן יש להסכים שהתורה במה שהיא חוזרת ואומרת 'דקה' באה להשמיענו שיש הבדל בין הקטורת המוקטרת בכל יום על המזבח הפנימי לבין הקטורת המוקטרת ביום הכפורים לפני ולפנים, אך מניין לחז"ל שהבדל מצוי בסוג הקטורת - שהקטורת שבכל יום היא 'דקה' והקטורת של יום הכפורים היא 'דקה מן הדקה' - שמא כלל אין דין של 'דקה מן הדקה' ואין ההבדל בין הקטורת אלא לגבי לכתחילה ודיעבד: שהקטורת שבכל יום אין מעכב בה שתהא דקה, ואילו הקטורת ביום הכפורים מעכב בה שתהא דקה.

אך יש מקום לומר שכוונת השפת אמת בקושייתו היא עוד יותר מכן, שאכן כלל לא יהיה הבדל בין הקטורת שבכל יום לקטורת של יום הכפורים, ובשניהם לא תהיה הקטורת אלא 'דקה' ולא יותר, והפסוק הנוסף יבוא לגלות על שניהם, שדין 'דקה' מעכב בהם אפילו בדיעבד.

כך או כך, תורף הקושיה אחת היא: מנין לנו כלל דין 'דקה מן הדקה' בקטורת של יום הכפורים בעוד שניתן לומר כי התורה לא באה אלא לומר את דין 'שנה עליו הכתוב לעכב'.

'ואולי יש איזה עיכוב אחר על זה'

השפת אמת גופא מעלה אפשרות לחדש שחז"ל כבר ידעו כי אפילו בקטורת של כל יום ויום מעכב דין היותה דקה, ולכן הוכרחו לומר שהתורה באה לרבות שעל הקטורת

של יום הכפורים להיות 'דקה מן הדקה'. וזה לשון השפת אמת בחידושו לכתובות: "ואולי פשיטא להו דבכל השנה נמי מעכב"; וכיוצא בזה בחידושו ליומא: "ואולי יש איזה עיכוב אחר על זה".

אך כמובן שדברי השפת אמת צריכים ביאור טובא, שהרי עליה גופא אנו דנים, ומהיכי תיתי לומר שאפילו הקטורת שבכל יום ויום יהא מעכב בה אם אינה דקה, והרי כל עוד שלא שנה עליו הכתוב אין אומרים שהוא מעכב, ולא מצאנו ששנה הכתוב כלפי עניין השחיקה שתהא 'דקה', ומה כוונתו שיש 'עיכוב אחר' על כך.

האם 'חוקה' מלמד שמעכב

המגיה של ספרי 'שפת אמת', הלוא הוא חתנו של רבינו המחבר, הגאון רבי יעקב מאיר בידרמן, לימים מרבני העיר ווארשא, לא העיר ולא כלום על דברי חותנו במסכת כריתות. אולם במסכת יומא הרי הוא מעיר כמה וכמה הערות נחוצות סביב קושיה זו.

פותח הגרי"מ בידרמן וכותב על עצם הקושיה:

"דאי לאו דכתיב כאן 'דקה' גם ביום הכפורים, לא היה מעכב, דמאי דכתיב 'חוקה' לא קאי אלא על הדברים האמורים בפרשה זו".

בדבריו אלו מרמז הגרי"מ בידרמן לאפשרות הראשונה הקיימת לתירוץ קושיה זו: הלוא כלל גדול בידינו שכל מקום שנאמר בו 'חוקה' הרי זה מעכב (מנחות יט א). ומשכך קבעו חז"ל (יומא ס א), כי סדר עבודת יום הכפורים שנאמר בו 'חוקה' הוא מעכב לכל פרטיו, הגם שלא שנה עליו הכתוב לעכב. וכבר אמרו על כך בתוספות שאף כל עבודת הקטורת בכלל זה (יומא מו א):

"לרבי יהודה דאמר, לא קאי חוקה אלא אדברים שנעשים בבגדי לבן בפנים... כיון דהוי צורך פנים כפנים דמי, מידי דהוה אקטורת שחפנה קודם שחיטת הפר דלא עשה ולא כלום, אפילו לרבי יהודה, דצורך פנים כפנים דמי".

ואם כן, לכאורה אין לומר כקושיית השפת אמת, שכל מה ששנה עליו הכתוב באומרו אצל קטורת של יום הכפורים שתהא 'דקה' הוא כדי ללמדנו שמעכב, שהרי בלאו הכי כבר גילתה התורה באומרה 'חוקה' שכל הפרטים האמורים אצל עבודת יום הכפורים, ובכללה עבודת הקטורת, הרי הם מעכבים; ולכן שפיר יכלו חז"ל לומר שכוונת התורה באומרה 'דקה' היא ללמדנו שקטורת של יום הכפורים תהא דקה מן הדקה.

(והנה מקום יש לדחות תירוץ זה, כי גם אם נסכים ונאמר שהקטורת של יום הכפורים מעכב בה שתהיה 'דקה', גם בלא האי יתורא, וזאת מצד דין 'חוקה' האמור אצל יום הכפורים, אולם הקושיה במקומה עומדת: שמא נאמר כי הריבוי של 'דקה' בא ללמדנו שהוא מעכב גם אצל הקטורת שבכל יום ויום. אלא שאין דיחוי זה אמור אלא אם כן נטעים את קושיית השפת אמת באופן שהטענה היא שהריבוי של 'דקה' מלמדנו שזה מעכב גם בקטורת שבכל יום ויום, כי אז אכן הקושיה במקומה עומדת: שאם כי לקטורת של יום הכפורים אין צורך בריבוי, מדין 'חוקה' אולם עדיין צריך את הריבוי של 'דקה' בשביל להשמיע שזה מעכב

בקטורת שבכל יום ויום. אולם אם נפרש את קושיית השפת אמת, שהטענה היא רק שהריבוי בא על הקטורת של יום הכפורים בלבד, הרי שאכן יעמוד התירוץ על כנו שבעבודת יום הכפורים בלאו הכי כבר אנו יודעים שמעכב).

אולם הגר"מ בידרמן גופיה אינו מסכים עם תירוץ זה ואומר, שדין זה שתהא הקטורת דקה אינו בכלל הדברים המעכבים מדין 'חוקה', שכן כל האמור 'חוקה' אינו מעכב אלא על הנאמר בפרשה זו של יום הכפורים, ומהיות שדין 'הדק' שבמעשה הקטורת אינו אמור בפרשה של יום הכפורים כי אם בעיקר מעשה הקטורת, הרי שאין זה מעכב מדין 'חוקה'.

וכל זה הוא כמובן דווקא אילולי שהתורה כתבה 'דקה' בקטורת של יום הכפורים, אבל השתא שכן נאמר 'דקה', הרי שנצבת קושיית השפת אמת על מכונה, שמא לא באה התורה באומרה 'דקה' אלא ללמדנו דין זה שמעכב.

(אלא שהמעין הישר יראה כי למעשה אנו נצבים כעת בפרשת דרכים, שכן השפת אמת כתב שהלימוד שמעכב הוא מדין 'שנה עליו הכתוב לעכב' ואילו לדברי הגר"מ בידרמן איכא למימר שהוא מדין 'חוקה', ובהמשך הדברים עוד נשוב לזה).

'דסברא הוא למידרש מעיקרא'

בסיום הגהתו מוסיף הגר"מ בידרמן ומעלה עוד תירוץ מקורי על קושיית חותנו השפת אמת, וזאת לפי חידוש התוספות במסכת שבועות (יד א ד"ה שנה):

"דסברא הוא למידרש מעיקרא למצוה קודם דנדרוש לעכב, וכן מוכח בפרק קמא דזבחים (ז ב) ובכמה דוכתי".

התוספות קובעים כי אם התורה חוזרת ושונה פרט מסוים, ובפני חז"ל יש שתי אפשרויות לדרשה: לומר ששנה עליו הכתוב לעכב או לומר ששנה עליו הכתוב להשיענו פרט מסוים במצוה, הרי שהסברא נותנת להקדים וללמוד מזה דין בעצם המצוה בטרם נדרוש ששנה עליו הכתוב לעכב.

ואם כן, הרי שמתורץ קושיית השפת אמת להפליא (כשיצוין שתירוץ זה עולה יפה לפי שני האופנים שהזכרנו בהרצאת הקושיה): אכן ניתן ללמוד מכך שהתורה חזרה וכתבה 'דקה' ששנה עליו הכתוב לעכב, אולם הסברא נותנת שלא זה יהיה הריבוי אלא שנדרוש פרט חדש במצוה, ולכן דורשים שהקטורת של יום הכפורים צריכה להיות דקה מן הדקה.

אולם הגר"מ בידרמן גופיה מסייג את תירוצו: **"אבל לקמן (נא ב) בתוספות ישנים ובריטב"א משמע דלא סבירא להו כן",** וכנראה כוונתו לכך שהריטב"א תירץ את קושיית התוספות בעניין אחר, ומשמע מדבריו שאין מוכרחים לומר כדברי התוספות. אולם בתוספות ישנים (נדפס בדף נב א) ראיתי שהביא כעין דברי התוספות, ויש לדון אם דעתו כמותו.

'הקשה לי תלמיד אחד'

ומצאתי כי חתן נוסף של רבינו השפת אמת, הלוא הוא הגאון רבי חנוך צבי הכהן לוי, רבה של בנדין, בספרו 'כזה פאר' (כריתות שם) עסק אף הוא בקושיה זו, אלא שלא הזכיר כי חמיו עסק בשאלה זו, ולדבריו 'תלמיד אחד' הוא שהקשה לו כך.

(יצוין, כי ספר 'שפת אמת' על סדר קדשים כבר יצא לאור בשנת תרפ"ה, והספר על סדר מועד יצא בשנת תרצ"א, ואילו הספר 'יכהן פאר' לא יצא לאור אלא בשנת תרצ"ו. זו הסיבה שלפיה מצאנו מעת לעת כי בעל 'יכהן פאר' מזכיר את חידושי חמיו השפת אמת. אולם כאן לא הזכיר ולא כלום מדברי השפת אמת שכאמור חזרו ונשנו. ושמא קטע זה ב'יכהן פאר' נכתב על ידו עוד קודם שיצאו הספרים, ומשנתו לא זזה ממקומה).

וכך כותב רבה של בניין:

"הקשה לי תלמוד אחד, דדילמא צריך לומר 'דקה' כדי שיהיה 'שינה עליו הכתוב' שתהא דקה מעכבת, ומנא לן ללמד דביום הכפורים צריך שתהא דקה מן הדקה".

ושחקת - שנה עליו הכתוב

זו, כאמור, קושייתו של רבינו השפת אמת. ועל כך מצינו רבה של בניין תירוץ משל עצמו: "אבל פשוט נראה, דכיון דכתיב 'ושחקת ממנה הדק' זה הוי שינה עליו הכתוב, דגם 'ושחקת' היינו שיהדק. ונשאר קרא ד'דקה' ללמד על יום הכפורים שתהא דקה מן הדקה".

מחדש בעל 'יכהן פאר' מהלך חדש (שאף הוא עולה יפה לפי שני האפשרויות שהבאנו בהרצאת הקושיה): אכן התורה כופלת ואומרת בקטורת שבכל יום ויום את דין זה שעליה להיות 'דקה'! זאת מכיון שהתורה אומרת 'ושחקת ממנה הדק' - 'ושחקת' היינו שישחוק את הקטורת לפירוים דקים, ושוב מוסיפה על כך התורה ואומרת 'הדק', ובכך שנה עליו הכתוב לעכב שדין 'דקה' בקטורת הוא גם בדיעבד. ומשבאה התורה ומוסיפה בקטורת של יום הכפורים שעליה להיות 'דקה', הרי ששפיר דורשים חז"ל ואומרים כי הכוונה היא שתהא 'דקה מן הדקה'.

פעולה וצורת עשייתה

אלא שדברי בעל 'יכהן פאר' צריכים עיון טובא, כי לא זו בלבד שלדבריו נמצא שבאופן בו התורה אומרת את הפעולה ואת צורת עשיית הפעולה (כמו כאן שנאמר: "ושחקת ממנה הדק" - 'ושחקת' זה הפעולה; 'הדק' זו צורת עשייתה, לשחוק באופן של הדק), זה כבר נחשב לכפילות המלמדת ששנה עליו הכתוב לעכב; דבר שכשלעצמו יש לדון בו האם אכן מסתבר כך, אלא שכאן, גם אילו לא הייתה התורה רוצה לומר ששנה עליו הכתוב לעכב, בלאו הכי היה עליה לומר מצד עצם הדין גם את הפעולה וגם את צורת עשייתה.

זאת מפני שהפעולה באה לומר שעצם שחיקת הסממנים הוא ממעשי עשיית הקטורת, ומשכך מלאכתה צריכה להיות בקודש. ואילו צורת עשייתה באה לומר ששחיקת סממני הקטורת צריכה להיות באופן בו זה נשחק לפירוים דקים ולא לפירוים גסים.

כך שהתורה אינה יכולה לומר רק 'ושחקת' כי לא נדע שהשחיקה צריכה להיות באופן של 'הדק', ושמא יהא די בשחיקה לסממנים גסים. והתורה גם אינה יכולה לומר רק שהסממנים יהיו 'הדק' שכן לא נדע שאף מעשה שחיקת הסממנים הוא ממעשה עשיית הקטורת, ולא נדע שעליה להיות נעשית בקודש.

ואם אכן הן הפעולה והן צורת עשייתה נצרכים לעצם הדין של שחיקת הסממנים הדק, הרי שלכאורה אין דין זה אמור אלא פעם אחת, וחוזרת הקושיה למקומה: שמא הכפילות לא באה אלא לומר שנה הכתוב לעכב שעל הקטורת להיות דקה.

ממולח – שנה עליו הכתוב לעכב

וראיתי להגאון רבי יוסף שלום אלישיב, בספר 'הערות' (יומא מה א) שהביא את קושיית השפת אמת בשם המפרשים (אם כי לא פירש שמוותם), והביא שאכן ניתן להקשות קושיה זו בשני אופנים וכפי שכבר הבאנו לעיל שתי דרכים בהטעמת קושיה זו.

ותירץ הגר"ש אלישיב, בדומה למהלך שסלל בעל 'יכהן פאר' אולם באופן שונה:

"והנה בקרא כתיב 'ממולח טהור' קודם, ופירש רש"י עה"ת 'ממולח' – כתרגומו מעורב, שיערב שחיקתן יפה יפה זה עם זה". ולפי זה נראה דלמצוה שיהא דקה כבר ידעינן מזה ד'ממולח', דליכא ערבוב יפה אלא אם יהיה דקה, ואם כן דכתיב השתא בפירוש 'דקה' הוה כבר שנה עליו הכתוב לעכב, ואם כן איכא יתורא דקרא למימר דביום הכפורים בעינן דקה מן הדקה".

הוי אומר, אכן כבר שנה הכתוב לעכב את הקטורת שתהא דקה, והוא במה שהתורה הקדימה ואמרה 'ממולח', שפירושו: מעורב היטב, והנה אין הסממנים יכולים להיות מעורבים היטב אלא אם כן הם שחוקים הדק (השווה גם לאמור בפסיקתא זוטרותא: "ויש אומרים, ממולח – מעורב היטב דק דק כמלח", וראה אבן עזרא שהביא פירושו: "שחוק מאוד"), ונמצא שבמה שאמרה התורה 'ושחקת ממנה הדק' שנה עליו הכתוב לעכב שתהא דקה, ושפיר יכולים ללמוד ממה שחזרו ואמרו 'דקה', שעל הקטורת של יום הכפורים להיות דקה מן הדקה.

ונמצא שיסוד תירוצו של הגר"ש אלישיב שווה הוא לתירוץ בעל 'יכהן פאר': שכבר שנה הכתוב לעכב שעל הקטורת להיות דקה, אלא שנחלקו ביניהם כיצד אכן אמורה כפילות זו: להיכהן פאר הכפילות מצויה במה שנאמר 'ושחקת' – 'הדק', ואילו להגר"ש אלישיב הכפילות מצויה במה שנאמר 'ממולח' – 'הדק'.

ודומה כי בשופי ניתן להעמיס את אחד מבין שני הסברים אלו בדברי השפת אמת שהבאנו לעיל, אשר סתם וכתב שלחז"ל היה הכרח לומר שהקטורת שבכל יום מעכב בה שתהיה דקה, והערנו כי חידוש הוא לומר כן. ולהאמור עתה, ייתכן שכוונתו לומר שאכן העיכוב נלמד ממה ששנה עליו הכתוב, אם כסברת היכהן פאר ואם כסברת הגר"ש אלישיב (וראה בהמשך הדברים שהבאנו סברות נוספות שגם ללא ששנה עליו הכתוב עדיין מעכב דין דקה בקטורת, ושפיר גם ייתכן לומר שלאחת מסברות אלו כיוון השפת אמת).

דקה – אין זה לשון של ציווי

וחשבתי להוכיח כי השפת אמת לשיטתו היה מהלך בקושייתו זו, אולם החולקים על השפת אמת יוכלו לתרץ קושיה זו כמין חומר.

ויבואר זאת בהקדם דברי התוספות במסכת יומא (לט ב ד"ה דתנא):

"ומאן דאמר לא מעכבת סבירא ליה כיון דלא כתב צווי אף על גב דתנא ביה קרא לא מעכבא, מידי דהוה אבלילה דתנן (מנחות יח ב) 'אם לא בלל כשר' אף על גב דכמה זימנין כתיב בלילה בלילה, אלא כיון דלא כתיב בלשון צווי לא מעכבא".

מפורש כאן בתוספות חידוש עצום: אין דין 'שנה עליו הכתוב לעכב' אמור אלא באופן שהוא בא בלשון של ציווי. כך, למשל, לא די שהתורה תזכיר את דין בלילה במנחות, אלא שהתורה צריכה לומר 'ובללת' – שהוא לשון ציווי. כיוצא בזה, למרות שפעמיים נאמר כלפי שני שעירי יום הכפורים 'אשר עלה עליו הגורל', אין הגורל מעכב, כיון שהדבר לא נאמר בלשון של ציווי: לעשות גורל.

והנה פשטות דברי התוספות מוכיחים כי כוונתו היא, שעל שני האיזכורים להיות אמורים בלשון של ציווי כדי שאכן נאמר ששנה עליו הכתוב לעכב (על המשמעות הרחבה של דיוק לשונות התורה בציווי מול היגד, ראה 'פשוטו של מקרא' ח"א עמ' 255, ואילך).

ומעתה, הרי שקושיית השפת אמת (על שני האופנים שניתן להצותה) מתורצת להפליא: לא ניתן לומר שמה שחזרה התורה ואמרה 'דקה' הוא מפני ששנה עליו הכתוב לעכב, שהרי אין הדברים אמורים בלשון של ציווי, ומשכך לא ייתכן כי כוונת התורה בזה היא לעכב, ולכן דרשו חז"ל שהכוונה היא ללמדנו שעל הקטורת של יום הכפורים להיות דקה מן הדקה.

אולם השפת אמת לשיטתו לא היה יכול לתרץ כך, כיון שבחידושו על אתר הוא שולל את הפרשנות בדברי התוספות שצריכים ששני הפעמים יהיו בלשון ציווי, ולדבריו די בפעם אחת של לשון ציווי כדי שכבר ייחשב כמי ששנה עליו הכתוב לעכב:

"ואין לומר משום דלא כתיב 'ציווי' אלא פעם אחת, דהא בהרבה מקומות דאמרין שניה עליו הכתוב לעכב לא הוי הכתוב השני 'ציווי'. וכן משמע מלשון התוספות במנחות שם, דלא משתמיט קרא דליכתוב בשום דוכתא בלשון ציווי [משמע דבחד סגין]".

ואם כן, הלוא הפעם הראשונה בה נצטוו על שחיקת הקטורת נאמרה בלשון של ציווי: 'ושחת ממנה הדק', ומשכך די בציווי זה כדי שבפעם השניה בה נאמר 'דקה' כבר נוכל לומר שהוא בא במשמעות של שנה עליו הכתוב לעכב.

'כל ציווי צריך לעשותו'

אפס כי כל זה אינו אמור אלא לדעת התוספות שהעלו סברא זו שצריכים אנו ללשון 'ציווי' בכדי שנאמר ששנה עליו הכתוב לעכב, ואף בזה הדברים תלויים בפרשנות הניתנת לדברי התוספות, וכפי שהבאנו שדעת השפת אמת היא שאין צורך ששני הפעמים יהיו בלשון ציווי. אולם יש לנו לדעת כי רבינו הרשב"א במסכת מנחות (יח ב) נחלק על שיטת התוספות מהקצה אל הקצה.

שכן אם דעת התוספות שאין דין שנה עליו הכתוב לעכב אמור אלא באופן שהתורה הוציאתו בלשון ציווי, הרי שדעת הרשב"א היא שבאופן שכבר כתוב בלשון ציווי שוב אין

צורך שישנה עליו הכתוב על מנת לעכב, כי עצם הציווי די בו בכדי שיעכב. ואין דין 'שנה עליו הכתוב לעכב' אמור אלא באופן שהוא נכתב שלא בלשון של ציווי.

וזה לשון הרשב"א:

"ועל מה שפירשו התוספות... ומכל מקום לא הוי עיכובא מדלא כתביה בלשון 'ציווי' דלא כתיב ובללת, קשה דאם כן לעולם נימא דליתו תרי לעכב אי לא כתבינהו בלשון 'צווי', וכל היכא דכתב קרא בלשון 'צווי' לא שייך שם לומר לשון מצוה או עיכוב שהרי כל ציווי צריך לעשותו, ואין לשון למצוה ולעכב נופל כי אם כשאין שם לשון 'ציווי' אלא לשון דקרא דמשמע דמתעביד הכי כמו בלולה, ובכהאי גוונא אמרינן חד קרא למצוה ותרי לעכב".

ולשיטת הרשב"א ש'כל ציווי צריך לעשותו' והוא מעכב גם אם לא שנה עליו הכתוב, הרי שמתורץ קושיית השפת אמת (על שני האופנים שיש בהרצאת הקושיה) כמין חומר: מכיון שאצל הקטורת שבכל יום נאמר בה 'ושחקת ממנה הדק' והוא לשון של ציווי, הרי שאין מקום לומר שמה שחזרה התורה ואמרה 'דקה' זהו בכדי לומר שדין זה מעכב, שהרי עצם הציווי כבר מחייב לעשותו, ולכן דרשו חז"ל שהוא בא לרבות בקטורת של יום הכפורים שתהא דקה מן הדקה, וזה נפלא.

'להביא באותו ענין שצוה הכתוב ולא בענין אחר'

עוד היה נראה לדון בקושיית השפת אמת לפי דברי הרשב"ם במסכת בבא בתרא (פא ב ד"ה כל הראוי):

"שצוה הקב"ה להביא מנחה שיכול לקיים בהן מצות בלילה, וכשהוא מביא ששים ואחד [עשרונים] - מנחה כזו לא צוה להביא [-שאינם יכולים להכליל יפה], והרי הוא כמביא מנחה מן הקטניות דאינה כלום. שכל דבר שצוה הקב"ה להביא, יש עיכוב בעיקר הבאתו להביא באותו ענין שצוה הכתוב ולא בענין אחר, אבל מצות האמורות באותה מצוה כגון תנופה בקרבן, בלילה במנחה, יש שמעכבין אם גילה הכתוב לשנות עליו ולעכב ויש שאין מעכבין".

הרשב"ם מחלק כאן בין דברים שבגוף המצוה לדברים הנוספים על גוף המצוה: דברים שהם בגוף המצוה – אין צורך שישנה בהם הכתוב לעכב. משל למה הדבר דומה: אם התורה ציוותה להביא מנחה מחיטים או משעורים, לא יוכלו להביא מנחה מקטניות, גם אם לא ישנה עליו הכתוב לעכב. וכך גם אם התורה אמרה שגודל המנחה לא יהא יותר מששים עשרונים, אין צורך שישנה עליו הכתוב לעכב, כי בגוף המצוה מעכב כל פרט האמור בו מבלי צורך לחדד שאכן זה מעכב.

לעומת זאת, פרטים הנוספים על גוף המצוה, כגון תנופת הקרבן, הרי שבזה יש את מערכת הכללים הקבועה, וכל עוד שלא שנה עליו הכתוב אין זה מעכב (כשיש להבחין שהדיון על 'ראוי לבלילה' הוא כבר שלב נוסף שאין אנו דנים בו כעת).

ונראה ברור כי שחיקת סממני הקטורת הדק הרי זה חלק מהותי מעצם מהות מצות הקטורת, שעליה להיות 'דקה', כך שאין צורך לומר את פרט זה פעמיים כדי ללמדנו שהוא מעכב, מעצם היותו חלק מהותי מהמצוה. ובזה מתורץ קושיית השפת אמת בטוב (על שני האופנים שהבאנו בהרצאת הקושיה), שכן היה פשוט לחז"ל שדין הקטורת שתהא 'הדק' מעכבת בה, ואם מכל מקום נאמר בה שתהא 'דקה' הרי שזה מלמדנו שעליה להיות 'דקה מן הדקה'.

שחיקת הסממנים היא מהות הקטורת

ויש להעמיק עוד יותר במהלך זה ולהעמידו על מכונו, שכן האמת תאמר שעיקר סוגיית הגמרא ביומא ובכריתות קשיא לי טובא, כי הנה דבר זה פשוט וברור שקטורת זו של יום הכפורים הקרבה לפני ולפנים היא בעלת מערכת דינים נפרדת לחלוטין מהקטורת שבכל יום ויום הקרבה על מזבח הפנימי, ואם כן עלינו להבין מה הוא זה שדנה הגמרא: "דקה" מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר 'ושחקת ממנו הדק', מה תלמוד לומר 'דקה'. כדי שתהא דקה מן הדקה", והלא כל מה שנאמר 'הדק' הוא בקטורת של כל יום ולא בקטורת של יום הכפורים, ומהיכילי תיתי שלא נאמר בפשטות שהתורה באה ללמדנו שגם קטורת של יום הכפורים עליה להיות 'דקה', ומניין לנו כלל ללמוד בקטורת של יום הכפורים את דין 'דקה מן הדקה'.

וביתר שאת יש לתמוה, כי יבוא סופו ויוכיח על תחילתו, שהרי אם אכן מסקנת הגמרא היא שקטורת של יום הכפורים היא 'דקה מן הדקה' ואילו הקטורת של כל יום אין היא אלא 'דקה' בלבד, הרי שמוכרח לחלוטין שאין קשר בין דיני הקטורת הללו, ואם כן נמצא שאעיקרא דדינא פירכא: מניין למדו כלל דין 'דקה מן הדקה' בקטורת של יום הכפורים. ועד שהשפת אמת דן שמה 'דקה' לא בא אלא בכדי לעכב הרי שטובא מיניה יש לי להקשות: שמא לא באה התורה אלא בכדי ללמדנו את עצם דין 'דקה' בקטורת של יום הכפורים, שלא נאמר שדי בסממנים הגרוסים בפירושים גסים.

ומחומר קושיה זו, אמרתי שמכאן ראיה ברורה לפירוש רבינו הרמב"ן (שמות ל לו) המפרש כי הפסוק 'ושחקת ממנה הדק' עולה גם על הקטורת שבכל יום ויום וגם על הקטורת של יום הכפורים:

"ונתת ממנה לפני העדות באהל מועד - יתכן שנפרש שהזכיר הכתוב בכאן כל מעשה הקטרת, אמר שיקטיר ממנה לפני העדות בקדש הקדשים, והוא קטרת של יום הכפורים, ויקטיר ממנה באהל מועד בכל יום, ואשר אועד לך שמה יחזור על העדות".

ומפורש כאן דעת הרמב"ן, שהפסוק מפרט את שני השימושים הנעשים בקטורת אותה שחקו הדק: א) 'לפני העדות' – היינו קטורת של יום הכפורים המוקטרת לפני ולפנים. ב) 'באהל מועד' – היינו הקטורת שבכל יום ויום המוקטרת על מזבח הזהב.

ויעוין לבעל ההפלאה בספרו 'פנים יפות' על אתר, שהטעים את שיטת הרמב"ן בהמשך לשון הפסוק, ששחקו את כל הסממנים יחד, וחלקם היה 'דקה' ובזה השתמשו לקטורת שבכל

יום, וחלקם האחר היה 'דקה מן הדקה' ובזה השתמשו לקטורת של יום הכפורים, ע"ש. עוד ראה להגאון הקדמון רבי משה נאג'ארה בספרו 'לקח טוב' (קושטא של"ה, פרשת כי תשא) שהכריח בכמה אופנים לפירוש זה שהכתוב מכוון על הקטורת של יום הכפורים.

ולדברי הרמב"ן תבוא דרשת הגמרא לנכון, כי מאחר שכבר נאמר על קטורת של יום הכפורים שתהא 'הדק' לשם מה חזר הכתוב ואמר עליה שתהא 'דקה', אלא ללמדנו שעליה להיות 'דקה מן הדקה'.

אולם לפירוש רש"י, שאין כוונת הפסוק 'ושחקת ממנה הדק' אלא לקטורת שבכל יום ויום, כמדומה שצריך עיון גדול לכלכל דרשת חז"ל זו, שהרי כפי שהקשינו, פשוט כוונת התורה היא לומר את עיקר דין 'דקה', שהיא אמורה גם בקטורת של יום הכפורים ולא רק בקטורת של כל יום ויום.

ומחומר קושיה זו לדעת רש"י דומה שעל כרחנו צריכים אנו לומר שחז"ל תפסו כדבר ברור שמהות 'קטורת' היינו סממנים השחוקים דק, ודבר זה גילתה התורה באומרה אצל קטורת של כל יום ויום שהיא צריכה להיות שחוקה 'הדק', ולא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא, שכל קטורת, ובכלל זה גם קטורת של יום הכפורים, כן הוא: סממנים השחוקים דק. ומעתה מובן היטב מה שדנו חז"ל לשם מה הוצרכה התורה לומר אצל קטורת של יום הכפורים 'דקה', בעוד שזוהי מהותה של הקטורת, ומזה למדו חז"ל את דין 'דקה מן הדקה'.

וכמדומה שאת עומק ביאור זה גנז רש"י בתוספת הדברים אשר הוסיף לעת אשר ציטט בפירושו על התורה את קושיית הגמרא: "והלא כל הקטורת דקה היא" – היינו: כל קטורת מהותה היא סממנים השחוקים דק, כך קטורת שבכל יום וכך בקטורת של יום הכפורים, ומה צריכים להוסיף ולומר אצל יום הכפורים שתהא 'דקה'.

נמצאנו למדים, שהמהות של קטורת היא היותה דקה. כך שאין מקום לתמוה כקושיית השפת אמת ששמא לא באה התורה באומרה 'דקה' אלא כדי ללמדנו ששנה הכתוב לעכב שתהא דקה, שהרי אם מהות הקטורת היא היותה דקה אין צריכים לתוספת שישנה עליו הכתוב לעכב. והרי זה עולה בקנה אחד עם מה שהבאנו את דברי הרשב"ם שבפרט המצוי בעצם גוף המצוה אין צורך שישנה עליו הכתוב לעכב, ולהאמור הרי שזה עוד יותר מכך, שכן היות הסממנים שחוקים דק הוא מהות המצוה עצמה, וכל עוד שאין הסממנים שחוקים אין זה בכלל קטורת.

קושיית ר"מ מאימראן

אחר כותבי כל זאת מצאתי כעין קושיית השפת אמת (תר"ז – תרס"ה) אצל הגאון רבי משה מאימראן, מחכמי מקנס שבמרוקו (תצ"ט – תקמ"ו) בחיבורו שיצא לאור בדורינו! (ירושלים תשס"ו. יומא שם), אשר כך כתב:

"דקה מה ת"ל. וא"ת, דלימא למיכתב עליה חוקה ולמימר דמעכבת להיות דקה".

ויש לנו לדייק היטב, שאם כי גם השפת אמת וגם ר"מ מאימראן טוענים שלכאורה היה לחז"ל לומר שמטרת התורה באומרה 'דקה' היא כדי להשמיענו שזה מעכב ולא ללמוד את דין 'דקה מן הדקה', הרי שדבריהם שונים לחלוטין לגבי צורת הלימוד ממנה אפשר ללמוד

שזה מעכב, כי בעוד שהשפת אמת טען בקושייתו שזה נלמד מעצם הכפילות ומכך ששנה עליו הכתוב לעכב, הרי שר"מ מאימראן טוען שזה נלמד מכך שהתורה אומרת זאת בתוך הפרשה שנאמר בה 'חוקה' וכל פרטיה מעכבים בה

(ולפום ריהטא יש לכך גם נפק"מ להלכה, שאם הלימוד הוא מ'חוקה' הרי שזה מעכב דווקא בקטורת של יום הכפורים, ואם הלימוד הוא מכך ש'שנה עליו הכתוב לעכב' הרי שאפשר לומר שזה יעכב גם בקטורת שבכל יום ויום, וכאופן השני בו הרצינו לעיל את קושיית השפת אמת).

זה לעומת זה

ובכניסנו את דברי שניהם אל כור הביקורת, זה לעומת זה, הרי שברור לכאורה שר"מ מאימראן סירב להקשות כדברי השפת אמת מפני שעל קושיית השפת אמת אפשר למשל לתרץ כתירוצי הגרי"מ בידרמן, הבנוי על סברת התוספות, שיש להקדים דרשה בגוף המצוה קודם שדורשים לעכב; ואילו קושייתו של ר"מ מאימראן גם לאחר תירוצי זה עדיין במקומה עומדת.

אולם לאידך גיסא יש לתמוה מהיכי תיתי מיאן השפת אמת להקשות כדברי הר"מ מאימראן. וביותר יש לתמוה על הגרי"מ בידרמן שהזכיר את עניין זה שחוקה מעכב, בעוד שנראה שהשפת אמת, מאיזה טעם שהוא, התעלם מכך.

(ושמא השפת אמת שהקשה מדין 'שנה עליו הכתוב לעכב' ולא מדין 'חוקה' המעכבת בפרשה זו, הוא מפני שיש להסתפק בכהאי גוונא דהכי שניתן ללמוד את העיכוב הן ממה ששנה עליו הכתוב והן ממה שנאמר בו 'חוקה' – איזה מהם גובר. או שמא אכן סובר השפת אמת שאין כלפי זה דין 'חוקה' המעכב, והשווה לדברי תוספות הרא"ש (יומא נג א): "מכל מקום 'חוקה' לא קאי אפטום הקטורת, שאין חובה לעשותו היום אלא אפילו מאתמול ומה שהכניסו חסר אין זה קרוי חסרון עבודה". ובדרך אגב יצוין לדברי המשנה למלך, פ"ב מהלכות כלי המקדש ה"ג: "ומה שהקשו דלעכב למה לי קרא, תיפוק ליה ד'חוקה' כתיב בפרשה, אפשר ליישב וליראת האריכות לא כתבתיו").

כך או כך, תירוצי היכהן פאר והגרי"ש אלישיב על קושיית השפת אמת יכולים שפיר גם לתרץ את קושיית ר"מ מאימראן, וזאת מפני שאין צורך לומר שהתורה כתבה 'דקה' כדי שיחול על זה דין 'חוקה' ונדע שדקה מעכב בקטורת, שהרי בלאו הכי כבר אנו יודעים זאת מה ששנה עליו הכתוב לעכב, וכפי שהארכנו בביאור דבריהם. וכיוצא בזה, גם התירוצים שהבאנו לעיל, לפי הרשב"א שכל ציווי צריך לעשותו ולפי הרשב"ם שדברים שהם במהות המצוה חייבים לעשותם, יעלו יפה לתרץ את קושיית ר"מ מאימראן כי אכן אין צריכים לתוספת של לימוד מיוחדת אצל הקטורת של יום הכפורים.

תירוצי ר"מ מאימראן

ור"מ מאימראן גופיה כתב לתרץ קושייתו בתרי אנפי:

"ופשוט דפשיטא דבעלמא מעכבת דאם לא כן אינה נקטרת כל כך וקרא כתיב קטורת. ועוד דאם כן לימא קרא הכא נמי 'ושחקת ממנה הדק', דמשמע שהוא ישחקנה, ומדכתיב 'דקה' דוקא, משמע שכבר קודם זה היא דקה".

התירוצ הראשון שמעלה ר"מ מאימראן הוא כהשערת השפת אמת בתירוצ קושייתו, שכל קטורת מעכב בה שתהא דקה, אלא שר"מ מאימראן יצא לדון בזה מכוח הסברא: קטורת שאינה שחוקה – אינה נקטרת כראוי. ויש להשוות זאת עם מה שכתבנו לעיל כי מהות הקטורת היא סממנים השחוקים דק, והוכחנו זאת דאל"כ נימא שכוונת התורה באומרה 'דקה' היא על עצם החובה לשחוק את הסממנים הדק.

תירוצ נוסף מעלה ר"מ מאימראן, שהוכחת חז"ל ש'דקה' בא ללמד על היות הקטורת 'דקה' מן הדקה' היא דווקא משינויי הלשון בפסוקים, שבעוד שבקטורת של כל יום ויום נאמר 'ושחכת ממנה הדק', שמשמעותו היא ליקח את הסממנים ולשחכם, הרי שכאן לא נאמר אלא 'דקה', דהיינו להוסיף ולשחוק את הסממנים שכבר דקים הם (וכמובן שתירוצ זה מתרץ גם לקושיית השפת אמת).

ויש לדון בתירוצ זה ששמא לא כתבה התורה בקטורת של יום הכפורים 'ושחכת ממנה הדק' כי אם 'דקה' לפי שאין שוחקים ביום הכפורים עצמו, וכפי שנדון על כך בהמשך הדברים. עוד ראה לו לר"מ מאימראן שהרחיב לדון בעצם הכפילות של 'ושחכת ממנה הדק', והעלה שאילו היו אומרים 'ושחכת' לחוד הוה אמינא שהכוונה לפירוורים גסים, ע"ש. והרי זה כפי שהבאנו לעיל לדחות את תירוצ היכהן פאר שעצם 'ושחכת ממנה הדק' הוה שנה עליו הכתוב לעכב.

האם 'הדק' מעכב בקטורת של כל יום?

לנוכח כל הדברים האמורים עד כה, הנה מקום אתנו לעלות ולהסתפק הלכה למעשה: האם בקטורת שבכל יום ויום אותה היו מקטירים על המזבח הפנימי היה מעכב בה דין 'ושחכת ממנה הדק' ממנו למדו דין שחיקת הסממנים.

והבאנו לעיל שרבינו השפת אמת שיער מסברת עצמו שחכמים היה פשוט להם שמעכב בה שתהיה דקה, וכלשונו: "ואולי פשיטא להו דבכל השנה נמי מעכב"; "ואולי יש איזה עיכוב אחר על זה", אולם לא פירש מנין אכן הוציאו זאת חז"ל.

והבאנו כי היכהן פאר והגרי"ש אלישיב הביאו, כל אחד לשיטתו, שאכן שנה הכתוב לעכב שקטורת של כל יום ויום תהא דקה. כיוצא בזה הבאנו סברות נוספות מהם ניתן ללמוד שמעכב בה שתהא דקה: אם כהרשב"א שעצם הציווי די בו כדי לומר שזה מעכב; אם כהרשב"ם שכל דבר שהוא מגוף המצוה הרי הוא מעכב; ואם כהסברא שהזכרנו שמהות 'קטורת' היינו שתהא דקה, וכפי שהבאנו לאחר מכן מדברי ר"מ מאימראן שאם אין הקטורת שחוקה הדק אין הקטורת נקטרת כדבעי. וייתכן שפיר שלאחד מסברות אלו הייתה כוונת השפת אמת.

אולם חשוב להדגיש שמעצם קושיית השפת אמת עדיין אין ראייה שמעכב (מכח שאם לא נאמר שמעכב – הרי שהכפילות נצרכת ללימוד זה), שכן אפשר בשופי לתרץ כתירווצו של הגרי"מ בידרמן שיש עדיפות לרבות בדיני המצוה מאשר לדרוש שזה מעכב, ואכן ייתכן שאין עיכוב שתהא דקה.

האם 'דקה' מעכב בקטורת של יום הכפורים

כיוצא בזה יש להסתפק גבי הקטורת של יום הכפורים אותה היו מקטירים לפני ולפנים האם היה מעכב בה דין שחיקת הסממנים, כשגם אם נאמר שזה מעכב עדיין יש להוסיף ולהסתפק

בכפליים: האם העיכוב הוא אפילו על 'דקה מן הדקה' וכל עוד שאין זה שחוק דק מן הדק הרי זה פסול, או שמא דינו אפילו ב'דקה' בפני עצמה כדי להכשיר.

וראשית כל צריך להקדים כי פשיטא שלפי פירוש הרמב"ן שדברי התורה 'ושחקת ממנה הדק' מוסבים גם על קטורת של יום הכפורים, דון מינה ומינה ואוקי באתרא וכל האמור זה עתה על קטורת של כל יום ויום שייך גם על קטורת של יום הכפורים (אולם כמובן שזהו רק לגבי הפרט שתהא 'דקה' ולא על היותה 'דקה מן הדקה', שעל כך עדיין אין לנו כל לימוד שאף זה מעכב בה), אולם לפירוש רש"י שדין קטורת של יום הכפורים אמור בפרשה בפני עצמה, הרי שאין לכלול את קטורת של כל יום עם הקטורת של יום הכפורים, ויש לדון עליה כדבר בפני עצמו. ומלשון השפת אמת שכתב על קטורת של כל יום ויום: 'נמי מעכב' ראוי לנו לדייק כי משמע דפשיטא ליה שבקטורת של יום הכפורים ודאי מעכב דין 'דקה'.

וראה להיכהן פאר, בהמשך דבריו שהובאו לעיל, שנראה מהם כי פשיטא ליה שקטורת של יום הכפורים מעכב בה שתהא 'דקה' (ודומה כי הוא לפי שסבירא ליה שאם שנה הכתוב לעכב באומרו 'ושחקת ממנה הדק' הרי זה עולה גם על קטורת של יום הכפורים, וכפי הנראה נקט כדברי הרמב"ן שהבאנו עתה) אלא שעלה ונסתפק בדיון קטורת של יום הכפורים אם מעכב בה שתהא 'דקה מן הדקה':

"ויש לעיין אם 'דקה מן הדקה' ביום הכפורים מעכב, דהרי על זה לא שינה עליו הכתוב ואולי אינו מעכב".

ולכאורה היה נראה שספק זה תלוי ועומד בהגדרתה המדויקת של דין 'דקה מן הדקה', וראוי להקדים בזה את מה שהובא בספר חידושי הגר"ז (כריתות ו ב):

"בגמרא 'ושלש מנין יתירין וכו' נותן אותה למכתשת בערב יום הכיפורים ושוחקן יפה יפה כדי שתהא דקה מן הדקה', הך דקה מן הדקה נראה דאינו דין בחפצא, דהא אין שיעור לא לדקה ולא לדקה מן הדקה, ורק דהיא מצות שחיקה שניה.

נשאלתי אם בשחיקה זו ליכא דין עשיית קטורת עלה דהא כבר נעשית הקטורת ורק דהיא מצוות שחיקה בעלמא, או דמ"מ דין עשיית קטורת עלה, ונפק"מ לענין דצריך עשיה בקודש, ואמר שיש להסתפק".

ואם אכן מצות 'דקה מן הדקה' הגדרתה היא ש'אינו דין בחפצא' של הקטורת, ועל אחת כמה וכמה אם נאמר שאין צריך לעשותה בקודש, הרי שבוודאי אין כל טעם לומר שהוא מעכב לפסול את הקטורת. אולם גם אם נאמר שהמצוה לחזור ולשחוק הוא מדיני עשית הקטורת, לכאורה אין אנו יכולים לומר שמצוה זו היא מעצם גוף מצות הקטורת (שכדברי הרשב"ם אין צריכים לריבוי שהוא מעכב) ובוודאי שאי אפשר לומר שזוהי מהות הקטורת בעצמה, ולכאורה אין זה אמור לעכב.

(ובעיקר הנחת הגר"ז שאינו דין בחפצא, יש להתפלל שכן אצל הקטורת שבכל יום ויום נאמר 'ושחקת ממנה הדק' ונראה שהוא מצות שחיקה ואילו בקטורת של יום הכפורים נאמר 'קטורת סמים דקה' ונראה לכאורה שהוא דין בחפצא, וראה לעיל מה שהבאנו בשם ר"מ מאימראן).

אולם מחוורתא שלא זו בלבד ש'דקה' מעכב בקטורת של יום הכפורים אלא גם דין 'דקה' מן הדקה' מעכב, וזאת מפני שהרי דין 'דקה' מן הדקה' אמור בעבודת יום הכפורים שכל פרטיה מעכבים בה מפני שנאמר בה 'חוקה', וכך אכן מפורש בדברי רבינו משה מאימראן והגרי"מ בידרמן.

וכן מצאתי להגרי"מ פאדווא מוילקומיר בספרו 'עיקרי הקרבנות' שאף הוא דעתו ברורה שאפילו מצות 'דקה' מן הדקה' מעכבת בקטורת של יום הכפורים, וכפי הנראה מכח 'חוקה' המעכב בעבודת יום הכפורים, וכך כתב (פרשבורג תרכ"ג. אות קב):

"וביום הכפורים מפורש בתורה להקטיר לפני ולפנים דווקא מלוא חופניו ודקה מן הדקה, ופחות מזה או שאינה דקה מן הדקה אינו יוצא וחייב גם כן על ביאה ריקנית דהיכל ודקדשי קדשים, כיון שאינה כדי מצוותה".

(ומכיון שיש להתפלא על היכהן פאר שלא העלה לדון בספיקו הנזכר גם את היבט זה שנאמר בה 'חוקה', שמא יהא זה ראייה שאף הוא סבר כהשפת אמת לכאורה שאין 'חוקה' מעכבת בדין זה. עוד ראה לספר 'ד'ם זבחים' (זבחים קט א) שנסתפק אם קטורת של יום הכפורים מעכב בה שתהא דקה מן הדקה, וע"ש שהזכיר להדיא עניין דכתיב בה 'חוקה' לעכובא ומכל מקום לא הוה פסיקא ליה. ומראה מקום אני לך שהרמב"ם לא מנה את דין 'דקה' מן הדקה' בתוך הפסולים המעכבים את הקטורת (פ"ה מהלכות עבודת יוה"כ הכ"ה): "חסר מן הקטורת אחד מסמניה או מעלה עשן חייב מיתה עליה... וכן חייב מיתה על ביאתו בלא מצוה", ועדיין צ"ע).

בא זה ולימד על זה

ואם לעיל הבאנו סברות וילפותות שתהא קטורת דקה מעכבת בדין קטורת של כל יום ויום, הרי שהגרי"מ בידרמן בהמשך דבריו העלה לחדש מהלך נוסף ולפיו תבוא מצות 'דקה' מן הדקה' המעכבת בקטורת של יום הכפורים ותלמד על קטורת שבכל יום ויום שאף בה מעכב שתהא דקה:

"אבל השתא דכתיב דקה ביום הכפורים אפשר דגם בקטורת של שאר ימות השנה מעכב, כמו שכתב המשנה למלך (פ"ב מה' כלי המקדש ה"ג) גבי מעלה עשן דילפינן מקטורת דיום הכפורים, ע"ש".

אפס שהמעין בדברי רבינו המשנה למלך יראה איפכא, שדווקא אין לומדים דין מעלה עשן מקטורת של יום הכפורים אל קטורת של כל יום ויום כי אם רק את דין של חיסר אחת מכל סממניה, ונביא כאן חלק מדבריו:

"ויש לתמוה דמשמע דס"ל דהא דאמרינן דאם לא נתן מעלה עשן דחייב מיתה דאינו אלא ביום הכפורים משום דקרא דשמעינן מיניה מיתה היכא דחיסר מעלה עשן לא כתיב כי אם ביום הכפורים, ולא ילפינן מיניה לשאר ימות השנה. אם כן גם הא דאם חיסר אחד מסמניה דחייב מיתה מנא לן שדבר זה נוהג בשאר ימות השנה, דהא קרא דשמעינן מיניה חיוב מיתה

היכא דחיסר אחד מסמניה ביום הכפורים כתיב כדכתיב 'הקטרת ולא ימות' דמשמע קטורת שלמה...

אשר על זה נ"ל שכל זה ראתה עינו של רבינו וס"ל דהתנא סובר שדין זה דצריך ליתן מעלה עשן אינו אלא ביום הכפורים דוקא ואין ללמוד הימנו לשאר ימות השנה, דכי היכי דאשתני יום הכפורים בשיעור ההקטרה דבעינן מלא חפניו מה שאין כן בשאר ימות השנה, הכי נמי נשתנה בחיוב העשב הזה של מעלה עשן. וזהו שכתב כשצוה על הקטרת של כל יום ויום לא הזכיר אף ברמז דין זה דמעלה עשן כנראה שאינו נוהג בשאר ימות השנה. אך הא דאם חיסר אחד מסמניה דחייב מיתה הוא כולל דכיון דלמדנו הכתוב הקטרת ולא ימות דמשמע קטרת שלמה לא ימות הא חסרה ימות, גמרינן מינה לשאר ימות השנה דהמקטיר קטרת חסרה חייב מיתה"

ויש לדון הרבה אם דין שחיקת הסממנים דומה לדין מעלה עשן או לדין קטורת חסרה, וביותר שהרי ביום הכפורים מצוותה ב'דקה מן הדקה' וכל השנה מצוותה ב'דקה' גרידא, ואם אכן דעת הגר"מ בירמין שהקטורת של יום הכפורים מלמדת על קטורת של כל יום ויום, ששחיקת הסממנים הדק מעכבת בהם, הרי שמדוע אין היא מלמדת גם את עצם הדין של דקה מן הדקה.

ואתה דע לך כי בכללות סוגיא זו של מעלה עשן כבר האריכו רבותינו הראשונים והאחרונים, והרבה יש לדון מזה גם כלפי נידון דין, ולא באנו להרחיב בזה אלא כדי להשלים את הדיון בדברי הגר"מ בירמין בנידון זה, וכל חכם ומבין מדעתו ישמע ויוסיף לקח וסברא כיד ה' הטובה עליו.

קושיית האחרונים על הבית יוסף

ומעתה שהעלינו כי מצות 'דקה מן הדקה' מעכבת בקטורת של יום הכפורים, האיר ה' את עיני ליישב בזה כמין חומר הערה נפלאה שנתחבטו בה גדולי האחרונים.

כתב הרמב"ם (פ"ד מהלכות עבודת יוה"כ ה"א): "ומציאין לו את הכף וכלי מלא קטורת דקה מן הדקה". ומרן הבית יוסף הראה מקורו טהור בכסף משנה על אתר: "ומה שכתב 'דקה מן הדקה', בפרק קמא דכריתות (ו א) כברייא דפטום הקטורת".

ורבים מהאחרונים ובראשם הפרי חדש בספרו 'מים חיים' על אתר תמיהו מאוד על דברי הבית יוסף, מה היה לו שהרחיק להביא לחמו מברייא המובאת בגמרא במסכת כריתות בעוד שהוא משנה ערוכה במסכת יומא:

"דקה מן הדקה — כתב הכסף משנה דהכי איתא בפרק קמא דכריתות בברייא דפטום הקטורת. ואני אומר שמשנה שלימה היא בפרק טרף בקלפי (יומא מג ב) בכל יום היתה דקה והיום דקה מן הדקה".

וראיתי להגאון רבי ישראל קמחי בספרו הנודע 'עבודת ישראל' (קלח א) שהביא קושיה זו מדיליה, ותירצה:

"ובהכי נחא מה שכתב מרן בכסף משנה... ויש לתמוה דמה לו לילך עד ברייתא דפטום הקטורת, אטו הצרי אין בגלעד דהא ברייתא ערוכה שנינו במסכת יומא... הרי להדיא דשאר ימות השנה 'דקה' משום שנאמר 'ושחקת ממנה הדק' וביום הכפורים דקה מן הדקה משום שנאמר 'קטורת סמים דקה', ולמה שף מדוכתה עד כריתות.

ואולם לפי האמור נחא דמהברייתא הנזכרת הוה אמינא דאיירי אפילו בקטורת היום, דהיינו קטורת דהיכל, שיהיה כל קטורת יום הכפורים דקה מן הדקה... לכך כתב מברייתא דכריתות דמשם בארה כי אין הדבר כן אלא שלא היה דקה מן הדקה אלא הג' מנים היתרים לבד".

ואת פירושו זה של העבודת ישראל (שיצוין כי כך גם כתב בספר 'בן ידיד' על אתר) הביא בספר 'ימי שלמה', אלא שהרב המגיה על אתר, הלוא הוא הגאון רבי משה הלוי, לא הסכים עם זה כלל:

"אמ"ה [=אמר משה הלוי] עבדו ותלמידו, לענ"ד עדיין לא יגהה מזור דאמאי לא מייתי ברייתא דאייתי הש"ס שם בפרק טרף בקלפי לפרושי מתני' מהיכא גמר להא מילתא ויליף לה מדכתיב בפרשת אחרי ומלא חפניו קטרת סמים דקה מה ת"ל והלא כבר נאמר ושחקת ממנה הדק אלא להביא דקה מן הדקה, ע"כ. הרי להדיא דאמלא חפניו דלפני לפנים קאי ומהך ברייתא גופא הוא דילפי לה בכריתות שהיה מחזירין למכתשת בערב יום הכפורים, ואם כן אמאי ניד מרן הקדוש ז"ל לאתויי ברייתא דאיתאמרה במקומה בסדר היום. ואולי דעדיפא ליה טפי ההיא דמתנייא בדוכתא בסדר הקטורת".

להראות שהוא מעכב

והנראה לומר בזה מילתא חדתא, שכוונת הכסף משנה היה להראות בזה כי דעת הרמב"ם היא שדין 'דקה מן הדקה' בקטורת של יום הכפורים אינה רק מצוה גרידא, אלא שהוא דין המעכב בקטורת. ויבואר זאת בהקדם מה שחידש הרה"ק רבי אברהם מסוכטשוב, בעל 'אבני נזר', בספרו 'אגלי טל' (מלאכת טוחן, אות טו), בדין טוחן אחר טוחן:

"אבל הכותש סממנין במכתשת ובא אחר וכתשו עד שיהיה דקה מן הדקה, נראה לי שפטור, דזה דומה לבישול כמאכל בן דרוסאי, דשוב אין חיוב על בישולו".

ומשכך יוצא האגלי טל לדון כלפי כתישת סממני הקטורת:

"והא דקטורת של יום הכפורים שמחזירים למכתשת בערב יום הכפורים כדי שתהיה דקה מן הדקה, ואלמלא שהיה חיוב מלאכה דאורייתא בדבר מסתמא היו כותשין ביום הכפורים עצמה, כדי שלא יפיג ריחה (ובכריתות ו ב), שהיו מקפידין על הפגת הריח, ולא היה חוששין על שבות, דאין שבות במקדש. אלא ודאי משמע לכאורה דמלאכה דאורייתא יש בדבר.

התם היינו טעמא שאין חיוב טחינה לעולם רק כשנטחן כל כך עד שראוי לדבר הצריך לו. והכותש לקטורת יום הכפורים אינו חייב עד שיהיה דקה מן הדקה, כיון דכתיב בקרא 'דקה', וביומא מ"ה. 'מה תלמוד לומר דקה והלא כבר נאמר ושחקת ממנה הדק להביא לפני ולפנים דקה מן הדקה', וגבי יום הכפורים כתיב 'חוקה' לעכב כל דבר הנאמר בפרשה, וכל זמן שאינה דקה מן הדקה אינה מוכשרת כלל לעבודת יום הכפורים ולא חשיב טחינה מקמי הכי, ממילא השוחקן כדי שתהיה דקה מן הדקה היא היא טחינתו וחייבו."

ומפורש דעת האגלי טל כדעת כל הני רבוותא שהבאנו לעיל, שקטורת של יום הכפורים מעכב בה שתהא 'דקה מן הדקה', וזאת מצד דין 'חוקה'. ודווקא מפני כך כתישתם באופן של 'דקה מן הדקה' היא טחינתם שיש בה מלאכה דאורייתא, והיינו טעמא שאין היא נכתשת ביום הכפורים כי אם בערב יום הכפורים.

נמצאנו למדים שהלכה זה שהיו מחזירים את הקטורת של יום הכפורים למכתשת בערב יום הכפורים, ולא ביום הכפורים עצמו, מורה על כך שדין 'דקה מן הדקה' הוא מעכב בקטורת. ומעתה, אתי שפיר להפליא מה שהראה הכסף משנה את מקור דין הרמב"ם 'דקה מן הדקה' במסכת כריתות דייקא ולא במסכת יומא, כיון שפרט זה שהיו מחזירים למכתשת בערב יום הכפורים לא אמור אלא במסכת כריתות ולא במסכת יומא, ודווקא מזה נמצאנו למדים כי דין 'דקה מן הדקה' הוא מעכב.

דחיית ההוכחה

אלא שאם כי נאמנו דברינו אליבא דהאגלי טל, אולם אין עדיין אין זה ראייה מוכרחת שאכן דין 'דקה מן הדקה' מעכב בקטורת של יום הכפורים, שכן ראיתי להגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך, בשו"ת מנחת שלמה תנינא (ח"ב סי' ו אות ב), שיצא לחלוק על האגלי טל בעיקר הסברא המדמה טוחן למבשל:

"עיינ באגלי טל, שכתב דאם טוחן וחוזר וטוחן יותר דק נקרא טוחן אחר טוחן, ותמה ממה שמחזירין למכתשת בערב יום הכפורים, והא תיפוק ליה דאין שבות במקדש. אבל לענ"ד הוא תמוה, דהא מה שטוחן עכשיו לא נטחן אף פעם והוא ליה טוחן חדש".

וסברתו שדווקא בבישול שייך לומר שאין בישול אחר בישול, כיון שבישול ככן דרוסאי הוא בישול של כל הקדירה כולה, ואין שייך לבשל אחר שכבר נתבשל. אולם בכתישת סממנים, אין הוא טוחן וחוזר וטוחן את אותם גרגרי הסממנים, שכן מה שנטחן עתה עדיין לא נטחן מעולם. ולפיכך דעת הגרש"ז אויערבאך שכתישת סממני הקטורת, גם בשלב של 'דקה מן הדקה', יש בה בעצם מהותה מלאכה דאורייתא.

ומעתה איכא למימר שלעולם אין דין 'דקה מן הדקה' מעכב בקטורת של יום הכפורים, ומכל מקום לא היו עושים זאת ביום הכפורים כי אם בערב יום הכפורים, הגם שאין שבות במקדש, כיון שאכן אין זה שבות אלא מלאכה דאורייתא ממש.

הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האבות'

מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

טף למה באין

מהי סיבת בואם של הטף להקהל - האם ליתן שכר למביאייהן או בכדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה? (התשובה: יש לחלק בין טף זכרים לטף נקבות) • דיון מקיף בשתי אמרות חז"ל שיש טוענים כי הם משלימות זו את זו ויש טוענים כי אדרבה הם סותרות זו את זו לחלוטין

פי דברי הירושלמי במסכת יבמות (פ"א ה"ו):
 "ראה את רבי יהושע וקרא עליו 'את מי יורה דעה' זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת כדי שיתדבקו אוזניו בדברי תורה". וכך גם שנינו במסכת אבות (פ"ב מ"ח): "רבי יהושע אשרי יולדתו", וכתב הרע"ב: "שהיא גרמה לו שיהא חכם... ומיום שנולד לא הוציאה ערשתו מבית המדרש כדי שלא יכנסו באזניו אלא דברי תורה".

ומהיות כי רבי יהושע 'בדידיה הוה עובדא' וידע שהבאת הטף לבית הכנסת יש בה תועלת בדוקה ומנוסה לדיבוק האוזניים בדברי תורה, שכן אמו שלו נהגה כך והביאתו לבית המדרש בעודו צעיר לימים, לפיכך הפליא רבי יהושע את ביאור זה וכינהו 'מרגלית טובה'.

איפכא מסתברא

אפס כי פירוש זה מוקשה ביותר, כי אם אכן מעלת הבאת הטף לבית הכנסת היא בכדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה, מה שואלת הגמרא 'טף למה באין' ואף מתרצת 'כדי ליתן שכר למביאייהן', דלמא לא היא ואין כל הסיבה שמביאים את הטף אלא בכדי 'שיתדבקו אוזניו בדברי תורה'.

כך שאם לדעת כל אותם האחרונים משלימים שתי אמרות חז"ל אלו זו את זו, הרי שבעיון מעמיק יותר נראה לכאורה כי הם סותרות זו את זו, כי אם יש תועלת של דיבוק האוזניים בדברי תורה שוב אין כל מקום לדיון על טף למה באו.

קישית היפה מראה

ואכן מצאתי להגאון הקדמון רבי שמואל

שיתדבקו אוזניו בדברי תורה

איאתא במסכת חגיגה (ג א): "מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין. אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום. אמרו לו: תלמידיך אנו, ומימיך אנו שותין. אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, שבת של מי היתה. - שבת של רבי אלעזר בן עזריה היתה. - ובמה היתה הגדה היום. אמרו לו: בפרשת הקהל. - ומה דרש בה. - 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף' (דברים לא יב), אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין, כדי ליתן שכר למביאייהן. - אמר להם: מרגלית טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממני". וכן הוא בתלמוד הירושלמי (חגיגה פ"א ה"א), ועיין שם שרבי יהושע אמר לחכמים: "אין הדור יתום שרבי לעזר בן עזריה בתוכו"

ורבים מהמפרשים המה ראו כן תמזהו: מה ראה רבי יהושע להתפעל כל כך מדרשתו זו של רבי אלעזר בן עזריה, שהטף באין כדי ליתן שכר למביאייהן, עד כדי כך שקרא עליה 'מרגלית טובה' והפליג מחמת כן בשבח הדור שראב"ע מצוי בו ואף התרעם על החכמים שביקשו לאבדה הימנו; הפלגות כאלו שלא מצאנו כדוגמתן במקומות אחרים.

וראיתי לרבותינו, הגאון רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק בספרו 'משך חכמה' (פרשת וילך) והגאון המהרש"ם מבערזאן (בתשובתו הנדפסת במפתחות לש"ת ח"ה) והגאון האדר"ת (בקונטרס 'זכר למקדש' פ"א אות ה), אשר ענו ואמרו כי דברי תורה עשירים במקום אחר, והדברים יתבארו על

זיע"א (סוף פרשת וילך) אשר הביא קושיה זו ומכוחה העלה לחדש תירוץ נפלא: כל ענין זה 'שיתדבקו אוזניו בדברי תורה' אינו אמור אלא בתינוקות זכרים ולא בתינוקות נקבות, וזאת מפני שהזכרים מצווים ועומדים בתלמוד תורה, וכבר מינקותם יש להם תועלת משמיעת דברי תורה, ואילו הנקבות פטורות מתלמוד תורה ואין להם כל תועלת משמיעת דברי תורה.

ומשכן מפליא הלב שמחה ואומר כי אכן הטף הזכרים באו להקהל בכדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה. ואילו קושיית הגמרא 'טף למה באין' לא הייתה כי אם מדוע באו הטף נקבות, שהלוא אם אין שייך בהם הטעם שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה הרי שאין כל סיבה שיבואו, ועל שאלה זו תירצה הגמרא שהטף נקבות באות בכדי ליתן שכר למביאיהם.

מרגלית טובה היתה בידכם

ותחילה לכל אמרתי כשומע ומוסיף לפרש בזה את התפעלותו יוצאת הדופן של רבי יהושע מאמרה זו של רבי אלעזר בן עזריה כי הטף באין בכדי ליתן שכר למביאיהן ולומר לאידך גיסא מביאורם של המשך חכמה והמהרש"ם מבערוזאן והאדר"ת, מן הקצה אל הקצה:

בתחילה היה רבי יהושע סבור שהסיבה שהטף באים להקהל, בין זכרים ובין נקבות, הוא בכדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה, והיה לו זאת כגירסא דינקותא מאמו שהוליכה עריסתו לבית הכנסת. ומשמע את דברי ראב"ע, התפעל מאוד, שכן עתה נתגלתה לו האמת שכל זה שייך דווקא בטף זכרים ולא בטף נקבות, ואין סיבת הבאת טף נקבות אלא בכדי ליתן שכר למביאיהן.

נשים קודמות לטף

ועם יסוד זה שהאיר הלב שמחה את עינינו עלה בדעתי לתרץ כמין חומר דקדוק נכון עליו עמד הרה"ק מפילץ בספרו 'שפתי צדיק' (נצבים, אות יב). בתחילת פרשת נצבים נאמר (דברים כט-כ): "אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלוקיכם... כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך". הפסוק מקדים את הטף לפני הנשים. לעומת זאת, בפסוקי 'הקהל'

יפה אשכנזי בספרו 'יפה מראה' על הירושלמי (נצחיה ש"נ. יבמות שם) שעמד על קושיה זו, מפני מה לא תירצה הגמרא שהטף באין בכדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה, ותירץ: "וי"ל, דהתם בקטנים טפי, אבל הא אע"פ שהיה בעריסה היה גדול קצת שיבין קצת, וכמ"ש גמולי מחלב עתיקי משדים".

אולם ראיתי להגאון רבי נסים אברהם אשכנזי בספרו 'נחמד למראה' על הירושלמי (אזמיר תרי"ז. יבמות שם) שהביא את דברי היפה מראה ודחאו, שהרי להדיא כתב הרמב"ן שאותם הטף שנצטוו בהקהל הם אינם קטנים ביותר כי אם גדולים יותר וקרובים לחינוך, ואם באלו יש תועלת שמתדבקים אוזניהם בדברי תורה, כמו אצל רבי יהושע, הרי שהקושיה במקומה עומדת (אפס כי מה שהביא מהרמב"ן, דבריו תמוהים כי המעיין היטב בכל דבריו יראה שהרמב"ן מודה כי מדברי הגמרא נראה כי הם קטנים ממש).

ובספר מלאכת הקודש (טולידאנו, ליוורנו תקס"ג) הצדיק דברי היפה מראה, שכן בדברי רש"י (במדבר טו כז) נראה כי טף היינו יונקי שדיים (ובכללות עניין גיל הטף בהקהל, ראה כל הנסמן בספר 'הליכות השביעית' להגרמ"מ פומרנץ, פס"ג א"ג). עוד כתב שם בעיקר הקושיה, שאין תועלת להתדבקות אוזניים בדברי תורה אלא אם כן נעשה הדבר בקביעות, ואילו בהקהל לא היה זה אלא פעם אחת בשבע שנים.

ובהגה שבספר יפה מראה הביא תירוץ נוסף, שיש להבדיל בין רבי יהושע לשאר תינוקות, שדווקא אצל רבי יהושע שהיה יניק וחכים טפי היו אוזניו מתדבקות בדברי תורה, ואילו שאר התינוקות אין בהם עניין זה, ולכן הוצרכו לומר שכלפיהם אין הבאתם אלא בכדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה. ואם קבלה הוא נקבל אלא שלא אדע מהיכן פשיטא ליה שהכירו בו ברבי יהושע כבר מינקותו כי לגדולות נוצר, ואדרבה מדברי הגמרא משמע שגדולתו באה לו מכך שהתדבקו אוזניו בדברי תורה, ולא שמחמת גדולתו הכניסוהו לבית הכנסת.

חידוש הלב שמחה

וראיתי לרבינו כ"ק מרן אדמו"ר הלב שמחה

יש להקדים את הנשים ולאחריהם לכתוב טף דנשים. ושוב מצאתי להגאון רבי דוד פארדו בספרו 'חסדי דוד' על התוספתא (סוטה פ"ז ה"ו), שחידש כעין דברי הלב שמחה, ומכח זה בא לתרץ מדנפשיה את קושיה זו על הקדמת נשים לטף.

ההקדמה לצורך הקושיה

ואם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ליישב בזה את קושיית העולם שהביא הגה"ק רבי יהונתן אייבשיץ בספרו 'נפש יהונתן' (פר' וילך): מפני מה הוצרכה הגמרא בקושייתה להקדים ולומר "אם אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע" - טף למה באין", והלוא הקושיה מה טעם יש בביתא הטף יכולה לעמוד בזכות עצמה, גם בלא הקדמה זו של ביאת האנשים והנשים.

וחשבתי לענות בזה בהקדם מה שהביאו התוספות (ד"ה נשים) בשם הירושלמי (פ"א דחגיגה ה"א) לדייק מכך שלא כללו את האנשים והנשים יחד, שהכל באים ללמוד, אלא אמרו שהאנשים באים ללמוד והנשים באות לשמוע, שמוכח מזה שראב"ע חולק על בן עזאי שחייב אדם ללמד את בתו תורה, ולכן אמר ראב"ע שאין הנשים באות אלא בכדי לשמוע.

ויש לחדש שכוונת התוספות בהבאת דברי הירושלמי הייתה בכדי לרמוז תירוץ לקושיית העולם זו, והוא שבאם לא היו מקדימים שאנשים באים ללמוד ונשים באות לשמוע לא היה קשה לנו 'טף למה באו', זאת משום שהיינו טועים לומר שאף נשים מצוות בתלמוד תורה, ולכן גם הטף נקבות באות להקהל כדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה, בדיוק כדין טף זכרים. אולם לאחר שהקדים ראב"ע ואמר שרק האנשים באים ללמוד, ואילו הנשים באות לשמוע מחמת שאינם מצוות בתלמוד תורה, הרי שכבר לא ניתן לומר שהטעם שמביאים את הטף נקבות כדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה, ושפיר יכולים לדון 'טף נקבות למה באו'. ואכן תירצו שהטף נקבות באות בכדי ליתן שכר למביאייהם.

תירוץ קושיית השפת אמת

ובזה מתורץ כמין חומר קושיית השפת אמת

שבפרשת וילך, נאמר "והנשים והטף". נשים קודמות לטף. ולכאורה שינוי זה אומר דרשני: מהיכי תיתי שבפרשת נצבים יקדימו טף לנשים ובפרשת וילך יקדימו נשים לטף, הלא דבר הוא, ויעז"ש מה שכתב בזה.

ואליבא דאמת, כשנעיין בפסוקי התורה נמצא במקומות נוספים סתירות כעין אלו, שלעיתים מקדימה התורה טף לנשים ופעמים להיפך. אלא שבאחד המקומות מגלה רש"י את שורש הדבר, והוא בפסוק (בראשית לא יז): "ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים", שם מפרש רש"י: "הקדים זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים שנאמר (בראשית לו ו) ויקח עשו את נשיו ואת בניו". ופירש הרא"ם כי הסיבה שעשו הרשע הקדים את הנשים לטף הוא לרוב שהיה שטוף בזימה, ואילו הקול קול יעקב בצניעות להקדים טף לנשים, שכן זכרים קודמים לנקבות (וראה בספר הזכרון לראב"ש הלוי בקראט, שם).

לאור כלל זה הרי שהפסוק בפרשת נצבים שהקדים טף לנשים הוא הכתוב כתיקונו, וכסדר הנכון בלשון נקיה. ואילו הפסוק בפרשת הקהל הוא המוקשה: מפני מה הקדים בו נשים לטף, היפך מדרך הצניעות שטף קודמים לנשים.

ואשר יראה בזה בהקדם מה שיש להעיר שלפי חילוקן של הלב שמחה בין טף זכרים לטף נקבות היה ראוי לכאורה שהגמרא תפרט ותאמר: "אנשים באים ללמוד; נשים באות לשמוע; טף זכרים באים כדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה; טף נקבות למה באו - ליתן שכר למביאייהם", ובפועל הגמרא לא מסבירה את מטרת בואם של טף הזכרים. אולם אליבא דאמת אין זו קושיה כלל, כיון שטף זכרים כלולים ועומדים בתוך 'אנשים' הבאים ללמוד, שהלא מטרתם שווה. ולכן אין הטף האמור בפסוק מכון אלא כנגד טף נקבות, ועליהן אמרו שבאות בכדי ליתן שכר למביאייהן.

ומעתה מתורץ היטב לשון הפסוק בהקהל שאיחר את הטף לאחר הנשים, שכן אם ה'טף' אינו מכון אלא כנגד טף נקבות, ברור שמקורם

טפלים חייבים נשים לא כל שכן. ואכן, הראשונים על אתר מקשים מדוע ארכביה הגמרא אתרי ריכשי ולא היה די לה בטעם אחד.

והתוספות תירצו, שהק"ו בפני עצמו אין בו די, לפי שניתן לדחות ולומר שהטף עדיפים מנשים לפי שהטף עתידים לבוא לכלל חיוב ולכן חייבים כבר בקטנותם בהקהל, ואילו נשים שאין סופם לבוא לידי חיוב שמא פטורות הן מהקהל. אבל בראותנו שנשים חייבות במצה והטף פטורים, מוכח שאין סברא לחייב את הטף משום שעתידיים לבוא לידי חיוב, וחזרת האפשרות לדון את הק"ו בהקהל עצמו, שאם הטף חייבים בוודאי שנשים חייבות.

ומעתה, בואו חשבון, שאם כנים דברי הלב שמחה שפירש שחיוב טף בהקהל כולל גם טף נקבות, ועליהם היא שדנה הגמרא 'טף למה באין', הרי שנדחה תירוץ התוספות, שכן ניתן לדרוש את הקל וחומר מטף נקבות, ובהן לא שייך להפריך ולומר שחיובם הוא כי עתידים לבוא לידי חיוב בגדלותם, שהרי הנקבות גם בגדלותן יהיו פטורים. ומכך שהתוספות לא חששו לטענה זו, על כרחנו שחיוב טף בהקהל אינו אמור אלא לטף זכרים ולא לטף נקבות.

ישוב קושיית המהרי"ט והרש"ש

ועלה בדעתי לברר מקחו של צדיק ולומר שלא זו בלבד שאין מכאן כל קושיה אלא אדרבה יש ראייה ניצחת לדבריו. ויבואר בהקדם מה שהקשה הרש"ש על דברי התוספות: "ועל תירוצם קשה לי, דהא טפלים אין חיובם אלא על האבות, וכדאיתא במסכת חגיגה 'כדי ליתן שכר למביאיהם', ואם כן נימא דיו דאף נשים לא ליהוי החיוב על עצמן אלא על בעליהן ואבותיהן או על מי ששרוין אצלן". וכבר הקשה כן המהרי"ט בחידושו, ושניהם הניחו בקושיה.

והנה לחידוש הלב שמחה אפשר לתרץ בטוב את קושיית המהרי"ט והרש"ש, כי הנה נתבאר עתה לשיטתו שחיוב הטף בהקהל נלמד משני פסוקים: 'טף זכרים' חיובם הוא בתורת 'אנשים', שכן גם הם באים ללמוד בכך

שהקשה בסוגייתנו: מנין לנו לומר שראב"ע חולק על בן עזאי, והלא מהסוגיא עולה שפירוש הכתוב 'למען ילמדו' היינו ללמד לאחרים, ואם כן היינו יכולים להסביר בדברי ראב"ע, שהאנשים באים ללמוד, היינו לאחרים, ואילו הנשים באות לשמוע, היינו להבין לעצמם את דברי התורה ולא ללמד לאחרים, ולזה נראה שמורה בן עזאי שאין על הנשים ללמד לאחרים.

ולדברינו אתי שפיר, שכן אילו אכן היו הנשים מצוות לשמוע ולהבין לעצמם, שוב לא היה מקום לדון על הטף למה באו, אפילו על הנקבות, שכן אם יש בהם מצות תלמוד תורה שפיר שייך שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה. ומכך שהקדימו ואמרו 'נשים לשמוע' ומתוך כך שאלו על הטף למה באו, מוכח שראב"ע אין נשים חייבות כלל בתלמוד תורה.

סתירה מתוספות במסכת קידושין

אפס כי זה רבות בשנים העירוני כי חידושו זה של הלב שמחה אשר ממנו יתד וממנו פינה לכל האמור לעיל, לכאורה נסתר מתוספות ערוך במסכת קידושין (לו ב ד"ה ואנא). כי הנה הגמרא קובעת שהגם נשים חייבות במצוות מצה והקהל אף שהזמן גרמא, מכל מקום אין לומדים מכך שתמיד יחוייבו נשים במצוות עשה שהזמן גרמא, היות והם שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין.

הגמרא שם מסבירה שלמרות זאת חיוב נשים במצה היו חייבים לכתוב שכן אי אפשר ללמוד זאת מהקהל, עיין שם, מכל מקום הפסוק המחייב נשים בהקהל מיותר: "נכתוב רחמנא מצה ולא בעי הקהל, ואנא אמינא טפלים חייבים נשים לא כל שכן". ומכך שהתורה כתבה לחייב נשים בהקהל, למרות שאין צורך להשמיע את חיובם, למדנו שדווקא בשתי מצוות אלו חייבות הנשים ולא באחרים.

והנה לכאורה נראה כאילו הגמרא מביאה שני אופנים כיצד היינו יודעים שנשים חייבות בהקהל גם אילולי שהתורה כתבה זאת במפורש: האופן הראשון - לימוד מחיוב נשים במצה, והאופן השני - לימוד בהקהל עצמו בק"ו אם

שאפשר ואלו הדברים הם ממה ששמע אז ואמר שאין לו לפרש מחמת שבעת שמעו היה קטן.

והגיד לו סבי הגה"ח ר' חיים שלום הלוי סגל ז"ל שמספרים על האדמו"ר הצמח צדק מליובאוויטש, שבקטנותו הסתובב בביהמ"ד בעת שזקנו הבעל התניא אמר שיחותיו, והבעל התניא אמר להניחו ולא להוציאו, וחסידי מספרים שהשיחה הראשונה שאמר הצמח צדק כשנהיה לרבי הייתה השיחה הזאת.

והשיבו הפני מנחם שאינו דומה, שהצמח צדק היה רבי והיה לו רוח הקודש ואין ראיה שזכר מאז, כי שמא יודע הוא זאת ברוח הקודש, אבל רבי יהושע הסובר (ב"מ נט) דאין משגיחין בבת קול, בודאי שלא הסתמך על רוח הקודש, ודבריו היו ממה ששמע בקטנותו, ודפח"ח.

חכים אנא

עוד רגע אדבר בו דהנה אמרו בירושלמי (כתובות פ"ה ה"ו): "שמואל אמר: חכים אנא לחייתא דילדין לי. רבי יהושע בן לוי אמר: חכים אנא לגזורה דגזרין לי. רבי יוחנן אמר: חכים אנא לנשייא דצבתין עם אימא". וכתב הגאון רבי חיים פאלאג'י בספרו 'לחיים בירושלים' על אתר: "צריך לדעת למאי נפקא מינה מזה אם הכירו למילדת ולהמוהל והנשים היושבות עם היולדת על המשבר, דהרי במדרש דבימי דור המבול הלך הילד בעצמו להביא המילדת לתקן טיבורו, וזה יותר חדש. והיינו דדור הולך ומתמעט...", עיין שם עוד שכתב דבר פלא והפלא: "ובדורינו יש שזוכר מלמעלה משנה אחת בליל שגמלתו אמר".

ופשיטא לי שכונתם של אותם חכמים הייתה להודיענו עד כמה גדולה היא ההשפעה על הנפש הרכה, שיכולים הם לזכור תיכף עם בואם לעולם, ולכן ראוי להאמהות להניח את עריסות בניהם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כדי שיתדבקו אזניהם בדברי תורה.

שמתדבקים דברי תורה באזניהם; ואילו 'טף נקבות' חיוכם ממה שנאמר 'והטף'. ומעתה ברור שהגם ש'טף נקבות' אין חיוכם כי אם על מביאייהם, שהרי רק זהו טעם בואם להקהל, אולם 'טף זכרים' שיש טעם לבואם, שיתדבקו אזניהם בדברי תורה, בוודאי יש לומר שזהו חיוכם העצמי אלא שאבותם מסייעים אותם בקיום חיוכם.

והשתא דאתינן להכי איכא למימר שמעולם לא עלה על הדעת לומר שהק"ו לנשים נדרש מ'טף נקבות', שכן אז באמת תצדק קושית האחרונים שנאמר דיו ואף הנשים לא יהיה בהם חיוב עצמי. וכונת הגמרא לא הייתה אלא לדרוש הק"ו מ'טף זכרים' שמחויבים בעצמם וללמוד שאף נשים יהיו מחויבות בעצמן, ואכן על ק"ו זה יש לדון כדברי התוספות, מה לטף זכרים שכן אתי לידי חיוב.

ובזה מתורץ להפליא חידוש הלב שמחה, שבוודאי אליבא דאמת חיוב טף בהקהל הוא גם בנקבות, אולם לא ניתן לדרוש ק"ו מטף נקבות, שכן ק"ו זה יופרך כקושית המהרי"ט והרש"ש שנאמר דיו ולא יתחייבו הנשים בעצמן. ואדרבה מהכא חיליה דהלב שמחה, שכן רק לפי חידושו שטף זכרים לא נאמר בהם ליתן שכר למביאייהם, וחיוכם הוא חיוב עצמי, יכולים לדרוש מהם את הק"ו לנשים, ומתורץ קושית המהרי"ט והרש"ש.

שמעתי ואין לי לפרש

וכדי שלא למנוע טוב אמרתי להעתיק כאן, בהקשר להמדובר בפתח דברינו, סנסן אחד שהגיד רבינו מרן הפני מנחם (בניחום אבלים אצל דודי הגר"מ רוננבום, ניסן תש"מ בירושלים, ונדפס בסוף קונטרס 'עטרת צבי', ברוקלין תשנ"ו) לבאר הא דמצאנו כמה פעמים בש"ס שאמר רבי יהושע בן חנניה: "שמעתי ואין לי לפרש" (ראה פסחים צו ב) עם דברי הירושלמי שהבאנו לעיל שאמו הוליכה עריסתו לבית הכנסת כדי שיתדבקו אזניו בדברי תורה,

במשנת הפרשה/ הקהל את העם האנשים והנשים והטף

הרב ישראל דנדרוביץ ראש בית המדרש 'באר האבות', מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

עם סיום שנת הטיסה היו נאספים כל בית ישראל למעמד 'הקהל' בבית המקדש • במאמר זה נדון בהגדרת חובת הנשים והטף להשתתף במעמד זה, כשבזה נבין את הסיבה שהתורה שינתה מהרגלה והקדימה בצינוי את הנשים לטף

פעמים הרבה ופרשיות 'נצבים וילך' נקראות יחד כפרשה אחת. גם אם לא, הרי שתמיד הם צמודות זה לזה. מעניין איפוא למצוא כעין סתירה בלישנא דקרא בין שתי הפרשיות בה הבחינו הגאון רבי דוד פארדו בספרו 'חסדי דוד' על התוספתא (סוטה פ"ז ה"ו) והרה"ק רבי פינחס מנחם מפילץ בספרו 'שפתי צדיק' (פרשת נצבים. אות יב). בשתי הפעמים התורה מבקשת להדגיש כי חובת המצוה כוללת מלבד האנשים גם את הנשים והטף אלא שהניסוח שונה ממקום למקום, ועל שינוי זה אנו דנים.

בתחילת פרשת נצבים נאמר (דברים כט ט-י): **"אַתֶּם נִצְבִּים הַיּוֹם פְּלֶכֶם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם רְאִשֵׁיכֶם שְׂבָטֵיכֶם זָקְנֵיכֶם וְשִׁטְרֵיכֶם כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל. טַפְכֶּם נָשִׁיכֶם וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּקֶרֶב מַחֲנֶיךָ מִחֹטֵב עֵצֶיךָ עַד שֹׂאֵב מִיֵּמֶיךָ".** התורה כאן מקדימה טף לנשים. לעומת זאת בפרשת וילך, אצל דיני ההקלה נאמר (שם לא יב): **"הַקֹּהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לִמְעַן יִשְׁמְעוּ אֶת־כֹּל וְיִלְמְדוּ וְיִרְאוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבַר הַתּוֹרָה הַזֹּאת".** והנה כאן התורה מקדימה את הנשים לטף.

שינוי זה אומר דרשני, שכן ראוי היה לכאורה לשמור על קו אחיד בכל התורה כולה, ואם מטעם כל שהוא מקדימים טף לנשים או נשים לטף, הרי שכן ראוי לנהוג בכל מקום. ואם כן, מדוע בפרשת נצבים הקדימו טף לנשים ואילו בפרשת וילך הקדימו נשים לטף, והלא דבר הוא.

לשון נקיה

אליבא דאמת, כשנעיין בפסוקי התורה נמצא במקומות נוספים סתירות כעין אלו, שלעיתים מקדימה התורה טף לנשים ופעמים להיפך. אלא שבאחד המקומות מגלה רש"י את שורש הדבר, והוא בפסוק (בראשית לא יז): **"וַיִּקֶם יַעֲקֹב וַיֵּשֶׂא אֶת בָּנָיו וְאֶת נָשָׁיו עַל הַגְּמָלִים",** שם מפרש רש"י: **"הַקָּדִים זָכָרִים לַנְּקֻבוֹת, וְעִשׂוּ הַקָּדִים נְקֻבוֹת לַזָּכָרִים שֶׁנֶּאֱמַר (בראשית לו ז) וַיִּקֶּחַ עִשׂוּ אֶת נָשָׁיו וְאֶת בָּנָיו".** ופירש הרא"ם כי הסיבה שעשו הרשע הקדים את הנשים לטף הוא לרוב שהיה שטוף בזימה, ואילו הקול קול יעקב בצניעות להקדים טף לנשים, שכן זכרים קודמים לנקבות (וראה בספר הזכרון לראב"ש הלוי בקראט, שם).

ואכן כך מבואר במדרש שכל טוב (פר' ויגש אות ה):

"וישאו בני ישראל את יעקב אביהם. מפני הכבוד חבבוהו לשאת תחילה ואח"כ טפם ואח"כ את נשיהם, כדרך שעשה יעקב אביהם, דכתיב ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים. בתחילה בניו ואח"כ את נשיו. ולא כדרך שעשה עשיו שנתכוון לזנות דכתיב ויקח עשיו את נשיו ואת בניו. אבל אלו מתוך שהיו צנועים תחילה נשאו את אביהם משום מצות כיבוד, ואחריו נשאו את טפם, שחביבין עליהם ביותר, ואח"כ נשאו את נשיהם".

הבחנה זו בין הצדיקים אשר לשונם לשון חכמים מרפא לבין הרשעים אשר פיהם דיבר שוא ואשר אמרו שפתינו אתנו מי אדון לנו, כוחה יפה במקומות נוספים. אצל עשיו כתוב עוד

(בראשית לו ה): **"וַיֵּרָא אֶת הַנָּשִׁים וְאֶת הַיָּלְדִים".** גם אצל דתן ואבירם במחלוקתם עם משה מספרת התורה (במדבר טז כז): **"וַדַּתְּ וְאֲבִירֵם יֵצְאוּ נֹצְבִים פֶּתַח אוֹהֲלֵיהֶם וְנִשְׁיָהֶם וּבְנֵיהֶם וְטַפָּם".** ואילו גבי יוסף הצדיק נאמר לו להגיד לאחיו (בראשית מה יט): **"קַחוּ לָכֶם מֵאֲרָץ מִצְרַיִם עֲגֻלוֹת לְטַפְכֶּם וּלְנִשְׁיָכֶם".**

האמת תאמר כי ישנם פסוקים אשר נראים בהשקפה ראשונה כסותרים כלל זה. כגון מה שנאמר (בראשית לב כב): **"וַיִּקַּח יַעֲקֹב אֶת נָשָׁיו וְאֶת אֶחָד עֶשֶׂר יְלָדָיו".** או מה שנאמר אצל משה רבינו (שמות כ ז): **"וַיֹּרֶכֶב אֶת אֲשֶׁרְתּוֹ וּבְנָיו עַל הַחֲמֹר".** אלא שבהם כבר האריכו המפרשים לתרץ את פסוקים אלו ולהסביר מדוע שם הוכרחו להקדים נשים לטף, זה אומר בכה וזה אומר בכה, והדברים עתיקים.

לאור כלל זה נראה ברור שהפסוק בפרשת נצבים שהקדים טף לנשים הוא הכתוב כתיקונו, וכסדר הנכון בלשון נקיה כדרך הצדיקים. ואילו הפסוק בפרשת וילך הוא המוקשה: מפני מה הקדים בו נשים לטף, היפך מדרך הצניעות שטף קודמים לנשים.

כאמור, עסקו בקושיה זו גאוני עולם וכפי שהבאנו לעיל, עיין עליהם, ובמאמרנו 'טף למה באין' הארכנו בזה בביאור נפלא ע"פ חידושו של רבינו הלב שמחה שהטף הזכרים חיובם כהאנשים, והם באים ללמוד, ובכדי שיתדבקו אוזניהם בדברי תורה, והחידוש אצל הטף, הוא דווקא כלפי הטף נקבות, שהן באות כדי ליתן שכר למביאיהן, ולכן שפיר הקדימו את הנשים לטף הנקבות. ועתה יהיה נראה לסלול בזה דרך אחר, וכדלהלן.

גדדי חיוב הטף בהקהל

רבותינו האחרונים עלו ונסתפקו מהו גדר חיוב הטף בהקהל, שאל כך אמרו (חגיגה ג א): **"טף למה באין - כדי ליתן שכר למביאיהן".** האם הוא דין על האב בדווקא, שהאב הוא המצווה ועומד להביא את הטף, או שמא חיוב הוא שהטילה תורה גם על הבית דין שבעיר, שעליהם להביא את הטף.

ורבינו הטורי אבן, אחר הקדימו: **"לא נתבאר לי הבאת הטף על מי מוטל החיוב אי על האב דווקא או אף על הבית דין",** כתב להוכיח שאין החיוב על הבאת הטף להקהל אמור כי אם דווקא על הבית דין. זאת משום שלכאורה אין בנמצא כל אפשרות בה האב יביא את בנו. כי הנה אמרו בגמרא (חגיגה שם): **"לענין ראייה גמר 'ראיה' - ראייה מהקהל, דכתיב 'הקהל את העם האנשים והנשים והטף' וכתביב 'בבא כל ישראל לראות', ומגזירה שוה זו דורשת הגמרא שהפטורים מהקהל פטורים גם מראיה. ובהתאם לכללי דרשת גזירה שוה, הרי שהגזירה שוה גם נדרשת לאידך גיסא, שהפטורים מראיה פטורים גם מהקהל. והנה קיימא לן (פסחים ח ב): **"אמר רבי אמי: כל אדם שיש לו קרקע - עולה לרגל, ושאיין לו קרקע - אין עולה לרגל".** ואם כן ברור שכשם שמי שאין לו קרקע פטור מהראיה כך הוא הדין שפטור שגם מהקהל.**

ומעתה בואו לחשוב: כיצד ייתכן שיהיה לטף קרקע בארץ ישראל כדי להתחייב בהקהל, אם אין החיוב מוטל אלא על האב, והאב בחיים. והלוא קטן הסמור על שולחן אביו - כל נכסיו לאביו. ועל כרחנו צריכים אנו לומר, מסיים הטורי אבן, שחיוב טף בהקהל אינו אמור אלא באופן שמת אביו וירש ממנו קרקע. ואם אכן רק באופן כזה שמת אביו משכחת לה דין הטף בהקהל, שמע מינה שחיוב זה מוטל דווקא על הבית דין, ולא על אביו שכבר מת.

אולם הטורי אבן גופיה דוחה את ראייתו ואומר, שאפשר לומר שחיוב טף בהקהל הוא גם באופן שהאב קיים, ואכן על האב מוטלת חובת ההבאה, ובכל זאת משכחת לה אופן בו יהיה לטף קרקע, וזה כשמתה אמו והיה לה בירושה קרקע מאבותיה, שלדעת הסוברים שירושת הבעל דרבנן הרי שמדין תורה אין הבעל יורשה כי אם הטף, ובכחאי גווגא שיש לטף קרקע מירושת אמו מחויב האב להביאו להקהל.

ואתה דע לך כי מדברי המאירי מוכח להדיא כצד זה שחיוב הבאת הטף להקהל מוטל על האבות, שכן כך כתב בספרו 'בית הבחירה' (חגיגה ב א): **"ונראה משם שפשוט הוא לענין הקהל שהאבות חייבים להעלות את הקטנים".** ומשכך עלינו לומר כהמבואר בטורי אבן שחיוב זה משכחת לה כשמתה אמו והטף יורש את הקרקע.

חיוב הטף כשהאם מתה

ומעתה מיושב להפליא קושיה זו שפתחנו בה, מפני מה הקדימו את הנשים לטף בעוד שהדרך הוא להקדים את הטף לנשים, שכן כל זה שיש להקדים טף לנשים הוא דווקא כשהטף והנשים שווים כלפי הדבר האמור בהם, אולם כשיש תוקף לנשים יותר מהטף ברור שאין מניעה להקדים את הנשים לטף.

ואם העלינו שכל חיוב טף בהקהל הוא דווקא כשמתה אמו, ונמצא שכל עוד שאמו קיימת פטור בנה מהקהל כיון שאין לו קרקע, והלוא בדרך כלל האם מצויה בחיים והיא זו החייבת בהקהל ולא הבן, אם כן ברור שהיה לפסוק להקדים את הנשים לטף. ואף באופן שהאם מתה והקרקע שלה עוברת בירושה אל בנה, יש להקדים את הנשים לטף, כיון שהחיוב בא למעשה רק מכוחה.

הטף אינם צריכים קרקע

אפס כי רבינו מרן השפת אמת בחידושו (חגיגה שם) הביא את שיטת הטורי אבן שכל היכא שאין לטף קרקע פטורים הם מהקהל ולא הסכים עמו מסבירא וכתב: **"ובענין פשוט דהחיוב הוא על מביאיהם, מה לי אם אין להם קרקע".**

וכוונת השפת אמת ברורה, כי אם חובת ההבאה של הטף להקהל מוטלת על האב, הרי שהתנאי שצריך שיהיה קרקע בכדי להתחייב מוטל על האב, שהאב צריך שיהא לו קרקע ולא הטף, ואין צריך לדחוק ולאוקמי קרא באופן שמתה אמו והטף יורשה, אלא בכל אופן שהאב מחויב מחמת הקרקע שיש לו, שוב הוא גם מחויב להביא את הטף.

ולנדון דידן הרי שהקושיה במקומה עומדת: אם כן שאין דין הבאת הטף להקהל תלוי ועומד אם מתה אמו, מהיכי יתיתי הקדימו במצות הקהל את הנשים לטף, היפך מהלשון הנקיהה בה תופסת התורה בכל מקום.

החובה מוטלת גם על האם

והנראה לומר בזה בענין אחר, כי הנה גם אם אכן נקטינן שחיוב הבאת הטף להקהל מוטל על

במשנת הפרשה

<<<< המשך מעמוד ג'

המשך מאמר מאת הרב ישראל דנדרוביץ
האב, עדיין יש לחקור בזה אם הוא חובה המוטלת דווקא על האב, או שמא חובה זו מוטלת גם על האם. ומסתבר לומר שדין זה שווה על האב ועל האם גם יחד ושניהם מצווים בדבר, וכפי שלשון הגמרא "ליתן שכר למביאיהם", האמורה בלשון רבים, מוכיחה שהחוב הוא על שניהם.

וכמדומה שלכך נתכוון הגאון רבי יהונתן אייבשיץ בספרו 'תפארת יהונתן' (סוף פרשת וילך):

"איתא בגמרא 'טף למה באו כדי ליתן שכר למביאיהן'. נראה לבאר דאיתא בגמרא (ברכות יז א) 'נשים במה זכין - על מה דמקריין בנייהו לבי רב', דהיינו דכל הטבע של תינוק הוא לאמו, כאשר ייעד הכתוב במשלי (י א) 'בן כסיל תוגת אמו', וכן להיפוך, דהכל תלוי באמו. וזהו שאמרו בגמרא 'נשים במה זכין' לתינוק, והיינו שיהיה התינוק נקרא על שמה, ואמר 'על דמקריין בנייהו לבי רב', וזהו גם כן הענין דשאלו לבי קמחית מה עשית שזכית לכך (יומא מז א). והקשה מהרש"א, למה לא שאלו לאביו ולמה שאלו דוקא לאמו, ולפי הנ"ל ניחא דהכל תלוי באמו. וזהו שאמרו 'טף למה באין כדי ליתן שכר למביאיהן' שיהיה שכרה והיינו המעשים של התינוק".

ומשכן מתורץ שפיר מה שהקדימה התורה נשים לטף, כי אילו התורה הייתה מקדימה את הטף לנשים, היינו טועים לדייק ולומר שרק האנשים מחוייבים בהבאת הטף ולא הנשים, ולכן הקדימה תורה את הנשים לטף, להודיענו שהן האנשים והן הנשים מחוייבים להביא את הטף.

ובתירוצינו האחרון מצאתי כי כוונתי בזה לדברי הגה"ק בעל ההפלאה אשר כך כתב בספרו 'המקנה' (קידושין לד ב):

"נראה דבאמת לא שייך חיובא בטף, כדאמר בעלמא 'טף למה באין כדי ליתן שכר למביאהו', ר"ל דלא שייך חיובא אקטן אלא חיוב הוא על האב להביאו. ולפי זה יש לומר כיון דכתיב 'האנשים והנשים והטף' היינו דכמו שמוטל על האב להביא את בנו הכי נמי מוטל על האם להביא בנה והיינו דקאמר סתמא למביאהו".

וחזר וכתב כן בספרו 'פנים יפות' (דברים לא יב):

"ונראה הא דבריש נצבים מקדים 'טפכם' ל'נשיכם' והכא כתיב 'הנשים והטף', וזה ראייה למה שכתבתי בספר המקנה, דכי היכא דחייבות הנשים בעצמן הכי נמי מצוה עליהן להביא את הטף כמו על האנשים, והיינו דקאמר סתם 'ליתן שכר למביאיהם' פירוש, בין אנשים בין נשים. ואי הוי כתיב טף תחלה ה"א דנשים פטורות להביא הטף דנהי שהם עצמן חייבין אף על גב דהוי מצות עשה שהזמן גרמא כדי לשמור את המצוה, אבל הבאת הטף הוי מ"ע שהז"ג, וי"ל דהטעם הוא כיון דעיקר מצוה ליתן שכר למביאיהם, א"כ כי היכא דאמר בקידושין שם גבי מזוזה דכתיב 'למען ירבו ימיכם - גברא בעי חיי נשי לא בעי חיי', ה"נ כיון דהטעם הוא ליתן שכר למביאיהם אטו גברא בעי שכר נשי לא בעי שכר, וכן איתא בסוטה (כ א) יש לה זכות תולה זכות דמקריין ומתניין לבנייהו, פירש"י שמוליכות אותם לבית הרב והוא כענין הבאת הטף".

אשה קודמת לטף

ומחזורתא לומר באופן פשוט, שהקדמת נשים לטף בפרשה זו של הקהל באה בעיקר בכדי לחדד שחיוב הנשים קודם לחיוב הטף, ולו יצויר שהאפשרויות העומדות בפני האשה הן: שתבוא בגפה או שהטף יבוא עם האב, ואילו שניהם גם יחד אינם יכולים לבוא מכל סיבה שהיא, הלוא ברור שהאשה קודמת לטף, שכן האשה בכך שלא תבוא מבטלת מצות עשה, ואילו הטף אין זה אלא שכר למביאיהם.

צא ולמד ממה שכתב בספר 'החינוך' (מצוה תריב): "ועובר על זה בין איש בין אשה ולא בא במועד הזה לשמוע דברי התורה... וענשם גדול מאד, כי זאת המצוה עמוד חזק וכבוד גדול בדת". הרי שלא הזכיר שמי שלא הביא את הטף עובר על מצות עשה זו, ואילו האשה שלא באה מבטלת את מצות העשה. ולכן בשלמא בפרשת נצבים, בו הכתוב מדבר על מעשה שהיה, שהיו נצבים טף ונשים, בוודאי שהיה לו להקדים טף לנשים. אולם במצות הקהל, שהיא חובה על העתיד, הוכרח הכתוב להקדים את הנשים לטף להודיענו שתוקף חיוב הנשים הוא יותר מתוקף חיוב הטף.

במשנת הפרשה/ והיה בשמעו את דברי האלה הזאת

הרב ישראל דנדרוביץ ראש בית המדרש 'באר האבות', מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד

"כל העולם שואלין ודורשיין" כותב הגאון החיד"א על הקושיה: כיצד יתכן שדווקא שמיעת דברי האלה יביא את המתברך בלבבו לומר שלום יהיה לי כי בשירותי לבי אלה, בעוד שאיפכא מסתברא? אם קללת חכם אפילו על תנאי היא באה, מדוע לא מתקיימים הקללות גם כשמקיימים את המצוות?

כתיב (דברים כט יז-ט): "פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פנה הלא מעם ה' אלהינו ללכת לעבד את אלהי הגוים ההם פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי כי בשירותי לבי אלה למען ספות הקנה את הצמאה. לא יאבה ה' סלח לו כי אז יעשן אף ה' ונקמתו באיש ההוא וברצצה בו כל האלה הפתגמה בספר הזה וקחה ה' את שמו מפתח השמים".

והמפרשים עמדו על תמיהה גדולה בדברי הפסוק: כיצד יתכן לומר שאדם בשמעו את דברי האלה הזאת יתברך בלבבו לומר כי שלום יהיו לו ובשירותי לבי ילך, והרי דברי האלה מטבעם מחרידים את לב השומעים, והיתקע שופר הקללה בעיר ועם לא יחרדו; ואילו כאן לא זו בלבד שדברי האלה אינם מייארים את אותו 'שורש פורה ראש ולענה' אלא אדרבה דווקא בשמעו את דברי האלה הרי הוא מתברך בלבבו לומר כי שלום יהיה לו, וכלפי לייא.

סבור שדינו כבעל חוב שיגובים מהבינונית

וראיתי להגאון רבי חיד"א בספרו 'פני דוד' (אות א) שהביא קושיה זו:

"כל העולם שואלין ודורשיין איזה סלקא דעתך היה לומר בשמעו דברי האלה שלום יהיה לי, דלאו בשופטי עסקין וצריך למצוא איזה סברה שיש מציאות לטעות בה".

והעלה שם תירוץ מחוכם, שסברת המתברך בלבבו היא שהעונש לא יבוא עליו כי אם על בניו ונכסיו, לפי שדין החטאים כחובות המחויבות להשתלם, ואין בעל חוב גובה אל בבינונית. וכך כתב:

"ואפשר במה ששינוי (גיטין מח ב) 'הנזיקין שמין להם בעידית ובעל חוב בבינונית וכתובת אשה בזבורית', ואמרו בגמרא שם (בגיטין דף מט) 'מפני מה אמרו בעל חוב בבינונית - כדי שלא יראה אדם לחבירו שדה נאה דירה נאה ויאמר אקפוץ ואלונו כדי שאגבנו בחובי'. והשתא לפי מה שאמרו שהחטאים הם חובות, והדין הוא דבעל חוב בבינונית, לפי זה כשנפרעין מן האדם על חטאותיו נפרעין מן הבינונית. והנה האדם עצמו הוא עדיית, ובניו ובני ביתו הם בינונית, ונכסיו הם זבורית, כי אין נכבד לאיש יותר מעצמו ואחריו בניו ואחריהם נכסיו.

והוא הסלקא דעתך של הרשע, שכאשר יהיו נפרעים מן השמים מחטאותיו, על כל פנים הוא ניצול, שהוא העידית, ואין הדין ליפרע מהעידית. וזהו שנאמר 'והתברך בלבבו לאמר שלום יהיה לי דייקא, שאם גזרת עילאה יפרע מבניו ונכסיו אבל הוא עצמו יהיה לו שלום. ועל זה אמר 'לא יאבה ה' סלוח לו' דייקא, כי אם אמרו בעל חוב בבינונית, אמרו לגבי בני אדם, שמא יראה לו

המוסותרות בקללות ושלום יהיה לו. וע"ז הזהיר הכתוב כי לא כן הוא אלא אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא (וליימים כיוון לזה הגאון בעל נפש חיה, והובאו דבריו בספר 'מאיר עיני חכמים', קמא, בקונטרס בית מאיר אות ז; ובספר שארית מנחם להרה"ק מוישאוו ועוד).

בדרך אגב נציין ש'רבי לייב בעל קבלה' המוזכר כאן הוא המקובל רבי יהודה לייב, בעל 'זיז שדי' (לובלין שצ"ד) ועוד, בנו של רבי אהרן שמואל מקרמניץ בעל 'נשמת אדם'.

קללתו של משה

וחשבתי לומר בזה מילתא חדתא בהקדם קושיה עצומה בה נתחבטו בספרי הדרוש הקדמונים: הלוא אמרו במסכת מכות (יא א): "אמר רב אבהו: קללת חכם אפילו על תנאי היא באה". ופירש רש"י: "אפילו על תנאי - ולא נתקיים התנאי אעפ"כ היא באה". ומעתה יש לנו לדעת מה יעשה ישראל כנגד כל אותם הקללות והתוכחות המובאות בתורה כעונש אם לא יקיימו את המצוות, ואם כי אכן הקללות ניתנו על תנאי, שיענשו דווקא אם יחטאו, אולם הרי קללת חכם אפילו על תנאי היא באה ונמצא לכאורה שגם מקיימי המצוות יענשו בקללות על לא עוול בכפם, כטוביה חטא וזיגוד מנגיד.

וראיתי להגאון רבי אריה יהודה לייב תאומים אב"ד בראד, בספרו 'עלת חן' (זאלקווא תקס"ב). פרשת ראה אות יד) שהציע את זאת הקושיה באופן שהקללת חכם מצויה בכך שמשה רבינו הוא שאמר את הברכות והקללות שבמשנה תורה לפני בני ישראל, ואם כן מבחינת משה האומר זאת הרי זו קללת חכם.

ועל כך תירץ ביעלת חן, שכל מה שאמרו שקללת חכם אפילו על תנאי היא באה היינו דווקא באופן שהקללה באה מדעת החכם, אולם כאן הלוא משה רבינו לא קללם על תנאי מעצמו אלא שאמר להם את מה שנצטווה מפי הגבורה והודיעם כי הברכה אם ישמעו והקללה אם לא ישמעו, ומכיון שלא על דעתו הוא שאמר זאת לא שייך בזה עניין קללת חכם.

קללתו של הקב"ה

אולם רבים מהמקשים זאת לא הציעו שאלתם על כך שמשה רבינו אמר את הקללות, אלא שנשאו קל וחומר בעצמם ואמרו שאם אצל חכם אמרו שהקללה אפילו על תנאי היא באה, על אחת כמה וכמה שאצל הקב"ה יתקיימו הקללות אפילו על תנאי, ואם כן מצד עצם הקללות האמורות בתורה היה מהראוי שיתקיימו אפילו אם לא נתקיים התנאי, כשלכאורה אם כך לא שבת חיי לכל בריה גם כשהם עושים רצונו של מקום.

ובספר הנדיר, מעט הכמות ורב האיכות, 'באר יצחק' להגאון רבי יצחק אייזיק מ"ס (אופנבאך תפ"ט) עסק בשאלה זו, וכך כתב בהקדמתו לספרו:

"צריך לעורר קושיות עצומות מה שלכאורה תמוהים ביותר, ידידו מה שאינא במסכת מכות... 'קללת חכם אפילו בחנים ואפילו על תנאי היא באה', לפי זה איך כתבה התורה הקללות, לקחה מידת הדין אף שישראל יקיימו כל התורה צריכים הקללות שיקום חלילה מטעם קללת חכם".

שדה נאה חזירה נאה וכו', וזה לא שייך לצד עילאה, ואם כן חוב זה דינו ליפרע מהעידית ובו היה מתחיל. ועוד כי 'אז יעשן אף ה' וכו' כי הוא מזיק ופוגם למעלה ח"ו ומעורר הדין והנזיקין שמין להם בעידית, ולכן 'ורבצה בו' דייקא, כדון מזיק ליפרע מהעידית".

ואם כי אין משיבין על הדרוש הרי שעדיין יש מקום לתמוה, איזה אדם יתברך בלבבו על שלומו האיש כשבכך הוא יודע שנפשות בני ביתו וכל רכושו מצויים בסכנה, וכי קלה היא בעיניו לאבד את הקרובים אליו.

עבר ושנה

ואילו הגאון בעל הפלאה בספרו 'פנים יפות' העלה שסברת המתברך בלבבו הוא שמהיות ואמרו כי העובר ושונה נעשה לו כהיתר, ואומר מותר שוגג הוא, הרי שהוא סובר שלא יענישוהו על השגגות, וכלשונו:

"כבר פירשנו בזה שאחז"ל (קידושין כ א) 'כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשה לו כהיתר', וכיון ד'אומר מותר שוגג הוא' (שבת סח ב) מסיתו היצר הרע כי לא יענש שוב מחמת שנעשה לו כהיתר שהוא שוגג. והיינו דכתיב 'והתברך בלבבו לאמר וגו' בשירותי לבי אלה', היינו משום שאמרו חז"ל (ברכות נד א) 'בכל לבבך' - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר הרע, אבל כיון שנעשה לו כהיתר שוב אין כו' ליצר טוב להטותו לטובה בהיותו אומר כי הוא היתר. וזהו שנאמר 'והתברך בלבבו' - בתחילה שיש לו שני לבבות, יצר טוב ויצר הרע, 'לאמר כי בשירותי לבי אלה', היינו לאחר שנעשה כהיתר שאין כו' ליצר טוב להטותו, היינו דאמר 'למען ספות הרוה את הצמאה', כתרגומו לאוספא שלותא על זדנותא.

אך כבר כתבנו שזה שנעשה כהיתר הוא חמור הרבה יותר מן המזיד, שהוא מורד נגד השי"ת לחשוב זה שהזהיר עליו כהיתר הוא, ונידון על המחשבה רעה הזאת כשנעשה לו כהיתר במעשה, ואמרו חז"ל (יומא פז א) 'עבר עבירה ושנה אין מספיקין בידו לעשות תשובה', וזהו שנאמר 'לא יאבה ה' סלוח לו' שאין השי"ת רוצה בתשובתו".

הקללות כברכות

ובספר הקדמון 'לב אריה' להגאון רבי יהודה אריה לייב האשקי (ווילהרמש דארץ תל"ד. נצבים, אות ז) כתב בדרך צחות 'על דרך מה ששמעתי אומרים על שם הרב המקובל מוה"ר לייב בעל קבלה ז"ל, שכל התוכחות שבחורב הם כולם בהיפך ברכות', ולא זו בלבד שאינם לרעה אלא שרוב טוב גנוז בתוכם. ומעתה יכול אדם להתברך בלבבו ולומר כי גם אם יילך בשירותי לבי לא יינזק כלום, ואדרבה יגיעו אליו ברכות אלו

במשנת הפרשה

<<<< המשך מעמוד ג'

המשך מאמר מאת הרב ישראל דנדרוביץ

וחזר ודן על זה בתוך ספרו (בהפטרות פרשת וישלח). ותירץ כלשון הפסוק (תהלים סב יב): "אַחַת דְּבַר אֱלֹהִים שְׁתִּימָה זֶה שְׁמִעָתִי", שהקב"ה אומר בדיבור אחד הן את הברכה והן את הקללה, ומעתה דווקא בקללת חכם מתקיימת הקללה לפי שהאדם אין לו באפשרותו לומר דבר והפוכו, ולכן אם הוציא מפיו את הקללה עליה להתקיים. אולם אצל הקב"ה שאומר בדיבור אחד דבר והיפוכו, הברכה והקללה, הרי שהברכה מתקיימת אם ישמעו והקללה חלילה אם לא ישמעו.

והגאון רבי יאקב ברלין בספרו 'זכרון יעקב' (פיורדא תק"ל. כי תבוא) תירץ שאם קללת חכם באה על תנאי, בוודאי שגם ברכת חכם באה על תנאי, ולכן בהיות גם ברכה וגם קללה, מועיל התנאי (וראה להמאירי במכות שם שכתב: "ומתוך כך נראה לי בקללת הצבור הבאה על תנאי שכופלים בה שאם לא יעבור על תנאם שתהא הקללה נהפכת לו לברכה", וראה 'שיח יצחק', מכות שם, מה שהעתיק מחידושיו על התורה, וציין שהברכה מהני כי מידה טובה רובה, ע"ש).

והנאני למצוא בספר 'חמדת צבי' (גלאזור, ח"ב ע' לד) ששמע מהגה"ק רבי נחמיה אלטר הי"ד בנו של רבינו מרן השפת אמת אשר אמר בשם אביו שגם הוא הקשה כך, שאם קללת חכם על תנאי היא באה היאך משכחת לה שיהא לאדם טובה. ותירץ השפת אמת כי גם הברכות באו על תנאי, וכנראה כוונתו כעין הפירושים שהבאנו, ע"ש עוד.

ולולי דמסתפינא הוה אמינא בלאו הכי שאצל קללת הקב"ה כלל לא שייך לומר שאפילו על תנאי היא באה, ויבואר בהקדם מה שהקשה בספר 'באר שבע' (סנהדרין צ ב): "**וטעמא לא ידענא אמאי קללת חכם אפילו על חנם היא באה, וכי עביד קב"ה דינא בלא דינא. וכי תימא שזה המקולל היה ראוי לקללה זו מחמת עבירה אחרת, אכתי קשה הלא אין מגלגלין חובה ע"י זכאי, וצל"ע.**" וכיוצא בזה יש לדון גם כלפי קללה על תנאי, דמהיכי תיתי שתתקיים הקללה בלא דינא. ואכן המפרשים האריכו בזה ונתנו טעמים שונים, הלא בספרתם. אולם פשיטא שמעיקר הסברא אין צריך להיות כך, ולכן ברור שזהו אמור דווקא אצל חכם, שצדיק גוזר והקב"ה מקיים, ואילו אצל הקב"ה אין דינא בלא דינא.

ובדרך צחות יש לומר באופן אחר ע"פ מה שהבאנו לעיל מדברי הלב אריה, שהקללות משתמעים לשני פנים: לקללה ולברכה, ומשכך ניתן לומר שאכן קללות אלו יתקיימו בכל אופן, אלא שלמקיימי התורה יבואו כברכות ולעוזבי מצוותיו יבואו כקללות כפשוטם.

סברת המתברך בלבבו

יהיו איך שיהיו הסיבות מפני מה אין שייך לומר שהקללות יבואו גם אם ישראל עושים רצונו של מקום, אולם עינינו הרואות שישנו הוה אמינא לומר שמהיות וקללת חכם אפילו על תנאי היא באה, לכן הקללות יבואו אפילו על שומרי התורה ומקיימי המצוות. ואם כן איכא למימר שזוהי סברתו של המתברך בלבבו, שבשמעו את דברי האלה הרי היא מתברך בלבבו לומר שבשרירות ליבו יילך, שכן אם קללת חכם אפילו על תנאי היא באה, והיא מנת חלקם חלילה של כל ישראל, בין שומרי התורה ובין שאינם, מה לו לטרוח בקיום המצוות, ואם בלאו הכי יחולו עליו הקללות הרי שלמצער יעלוז ברשעותו.

ועל זה קמ"ל התורה כי לא כן הדבר, והקללות לא יבואו על מקיימי התורה כיון שלא שייך לומר שקללת חכם אפילו על תנאי היא באה, וכפי שהארכנו, ולכן 'אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא' דייקא, ולא בכל ישראל חלילה, כי רק ההולכים בשרירות לבם הם שיענשו.

סימן צד

הרב ישראל דנדרוביץ שליט"א

ראש בית המדרש 'באר האבות'

ערד

ירא ישראל כי יש שבר גדול כים בנפילת עמרת ראשנו ומשוש לבנו אשר האיר לארץ ולדרים עליה בזיו נהוריה. על זה היה דוה לבנו על אלו חשכו עינינו לעת קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים על עולם שאבד מנהיגו ועל ספינה שאבדה קברניטה בהסתלקות גאון עוזינו, אביר הרועים, מרן רבן ומאורן של ישראל בעל 'יביע אומר' ו'יחזה דעת' זיע"א, אשר הגה בתורתנו הקדושה ללא הרף, יומם ולילה לא פסק פומיה מגירסא, ותורת אמת היתה בפיהו. ויוסף הוא המשביר לכל עם הארץ בקן קולמוסו להגדיל תורה ולהאדירה, בן פורת יוסף.

הוא הגבר אשר זכה להחזיר עמרה ליושנה ורבים זיכה להשיכם מעוון ולהחזירם בתשובה שלמה אל צור מחצבתם, בקול ענות גבורה ובמתק שפתיו אשר חן הוצק בהם, בדברים היוצאים מהלב לקרב הלבבות במילי דאורייתא, מתוקים מדבש ונופת צופים, תוכחת מוסר ואמרי דעת, ויהי ה' את יוסף ויהי איש מצליח לפעול גדולות ונצורות לחיזוק חומות הדת וביצור גדרי היראה והמוסר, כחזון עובדיה.

הצדיק אבד ועלינו להשים אל לב, לשנות מידותיו התרומיות, נקי כפים ובר לבב, להסיר לב האבן מקרבנו, וללמוד ממעשיו הנאדרים בקודש, אשר צדיק כתמר יפריח, כחכם לב ואמין כוח במלחמתה של תורה, והיה כעץ שתול על פלגי מעיינות החיים, ולבבנו יבין ושב ורפא לנו.

זכיתי לגילויי חיבתו של רבינו לעת אשר זכיתי והגשתי בפניו את ספר ביכורי 'הנחמדים מזהב'. יהי רצון ודברינו אלו, אשר הם פרק מתוך ספרנו החדש 'היו דברים מעולם' העתיד לעלות בקרוב על מזבח הדפוס, ובהם העלינו והבאנו מתורתו שבכתב, יהיו לעילוי נשמתו הטהורה. תורתו מגן לנו היא מאירת עינינו הוא ימליץ טוב בעדנו.

הלב של העצים

'ואין שם על לב': תופעת הלבבות באילנות השדה. כמעט ואינה ידועה, ואילו טיבם ומשמעותם של לבבות אלו שנויים במחלוקת. ♦ יוצאי הדופן שבאילנות: הזית והרימון – חסרי הלב, והתמר – בעל הלב הבודד

ומצאת את לבבו

סביב אפשרות החיים בלא לב, כשמעל הכל ברור כי דרך הטבע הוא שלכל בעלי החיים יש לב.

במאמר זה יתברר כי גם האילנות למיניהם, הם בעלי לב. יש מהם בעלי לב אחד, ויש מהם בעלי שתי לבבות, ויש כאלו שאפילו לב אחד אין להם, כשיש וחסרון זה משפיע ישירות על תכונותיהם הסגוליות.

נקדים ונודה על האמת שהמשמעות הברורה של מהות הלב בעצים השונים אינה ברורה לנו כל צרכה. למרות שטרחנו לאסוף את דברי העוסקים

על הלב, הלוא הוא האבר המזרים את הדם בגוף, יודעים אנו זה מכבר כי הוא קיים אצל כל בעלי החיים, ביבשה בים ובאוויר. חיותם של כל אלו שהדם זורם בגופם, אם בני-אנוש ואם חיות ובהמות, עופות השמים כמו דגי הים ורמשי האדמה, תלויה ועומדת בקיומו של הלב ובתפקודו התקין. במקום אחר כבר עסקנו בסוגיית 'תרנגולות שנמצאו ללא לב' והרחבנו את היריעה

הרקיע

הזית הוא חסר לב, מה שמחדד עוד יותר את חוסר ידיעותינו בכל אלו.

מוסיף רבינו בחיי חידוש עצום מדיליה, חידוש המלווה בהסתייגות של 'ואולי', ולדבריו חסרוננו של הלב באילן הזית הוא הסיבה הנסתרת לקללה הסגולית המצויה בפירותיו: פירות הזית קשים לשכחה, וכפי ששנינו (סו"ט יג ב): "שהזית משכח לימוד של שבעים שנה". מהיכי תיתי דוקא הזית זכה למזל רע זה שהאוכלו משכח תלמודו? משיב רבינו בחיי כי היא הנותנת: לכל האילנות יש לב, ואילו לאילן הזית אין לב! חסרון זה הוא העומד בעוכרו של הזית וגורם לו את טבעו הרע – להיות גורם לשכחה.

מרירות מול מתיקות

ולולי דמסתפינא הייתי אומר להוסיף מעצמי שחסרון הלב באילן הזית הוא גם הסיבה למרירותו המופרזת, שאין בדומה לה בשאר מיני האילנות, וכמו שהביאו בעלי התוספות (ערו"ן יב ב): "מרורין כזית – היינו אילן של זית והוא מר, ואילן נמי מקרי זית דכתיב (שמות טו) 'ויורהו ה' עץ', ודרשינן: זה זית, שאין לך מר באילנות כמו זית". והוא מדברי המכילתא שם.

ושמא הא בהא תליא, שמחמת המרירות שבזית לפיכך אינו מועיל לתורה, שהרי ידענו כי דברי מתיקה משיבים את מאור עיניו של אדם בתורה, וכפי שאמרו בתלמוד ירושלמי (פ"ד ה"ה): "אמר רבי חנינה: קודם לארבעים שנה עד שלא גלו ישראל לבבל נטעו תמרים בבבל, על ידי שיהו להוטים אחר מתיקה, שהיא מרגלת את הלשון לתורה". ושמא הזית משכח את הלימוד דוקא מפני שהוא המר באילנות.

והרי הלב הוא שקשה לשכחה?

אפס כי לאידך גיסא יש להתפלא מעט על דברי רבינו בחיי. הנה רבינו בחיי תולה את קלקולו של עץ הזית בכך שאין לו לב, כשלדבריו זוהי הסיבה שפירותיו קשים לשכחה, בעוד שבמקומות אחרים מצאנו כי דוקא מציאות הלב היא זהו שקשה לשכחה.

בענין אותם מצאה ידינו, עדיין לא הצלחנו אל-נכון לפצח את טיבו של לב האילנות: היכן הוא מצוי באילן ומה הם סימני זיהויו. יבוא איפוא חכמים מעמנו, יהלכו אחרינו בנתיבות אותם החילונו לסלול זה עתה וימלאו אחר הדברים כאשר עם לבבנו.

רבינו בחיי: 'ידוע'...

כך כותב רבינו בחיי (נראה שם ל' 6):

"ידוע שכל האילנות יש להן לב, כשתחתוך אותו. אבל אילן זית אין לו לב. ואולי מפני זה טבע הפרי משכח התלמוד ומטמטם הלב, כמו שהזכירו רבותינו ז"ל בזית".

דבריו אלו של רבינו בחיי רצופים חידושים מפתיעים ביותר. ראשית כל אומר רבינו בחיי: 'ידוע שכל האילנות יש להן לב'. אכן, בהמשך נראה כי חז"ל כבר הכירו את קיום הלב באילנות, אולם כאן נראה כי רבינו בחיי התכוון למידע בוטאני הידוע לכל, מה שמביא את ההערה המתבקשת כי כיום לא ידוע על קיומו של הלב בעצים ולא כלום, שהרי הלב, בתפקידו האנטומי, משמש לצורך הזרמת הדם, ואילו העצים אין בהם דם כלל ועיקר. גם אותם נוזלים המשמשים לחיותו של העץ – לא שמענו על לב שתפקידו להזרים אותם.

כמובן שאין אנו מהרהרים אחר דברי רבינו בחיי, וכפי הנראה בזמנו היה הדבר ידוע ליודעים, אולם דומה כי כיום כבר אין הדבר 'ידוע' ומפורסם.

היה רבינו בחיי נותן בהם סימנים: 'כשתחתוך אותו'. ברור שרבינו בחיי אינו מתכוון כפשוטו ש'יש להן לב' – כשתחתוך אותו, אלא שהלב קיים תמיד, וניתן לזהות אותו כשחותכים את העץ. דא עקא, שרבינו בחיי אינו מפרש כיצד בדיוק מזהים את הלב בתוך חלקיו הפנימיים של העץ.

ממשיך רבינו בחיי ואומר כי לכל כלל ישנו יוצא מהכלל, וכאן אילן הזית הוא יוצא דופן מכללות האילנות, בכך שלכולם יש לב, ואילו לאילן הזית אין לב. ייתכן שרבינו בחיי בהקדמתו 'ידוע' מתכוון גם לפרט זה, שהכל יודעים שאילן

ועוף, ואז ידבק באוכל אותם, כי נודע שמשכן הרוח הוא בלב. ע"כ. וע"ע בכף החיים פלאג' (סי' כד אות מה). ע"ש. וכ"כ בשלחן גבוה (סי' עג), מפי השמועה, ומטו בה בשם האר"י ז"ל. ע"ש. והובא ג"כ בזבחי צדק (עג, סק"ד), והוסיף בשם הבל"י, שנשים מעוברות וכן הזכרים אין להם לאכול לב אפי' של עוף, ושאר נשים אוכלות לב אפי' של בהמה. וכ' ע"ז הזב"צ, שכן המנהג בבגדאד. ע"ש. ומשמע שלא נהגו לחוש לענין שיתגלגל בו רוח, ולכן היו נותנים אותו לנשים שאינם מעוברות. וע' בשו"ת שם משמעון פאללאק (חיד ס"ס יז). ע"ש.

ובהיותי בזה ראתה עיני להרה"ג החסיד מהר"ר ששון מרדכי ז"ל, בס' מזמור לאסף (צדף פס ע"ג), שכ', מוח לב כבד קשים לשכחה, וסימנם מל"ך. ע"כ. וכ"כ הרה"ג ר"י סופר ז"ל בכף החיים (סי' קט ס"ק כח), שלפ"ד האר"י ז"ל שעיקר גילוי הנר"ן הם במוח לב כבד ושם מושבם, נראה שאין לאכלם. ע"ש.

עינינו הרואות כי הלב הוא זה שקשה לשכחה, עד שדנו אם זה דוקא בלב של בהמה או גם בשל חיה ועוף, ולכאורה כיצד יעלו הדברים בקנה אחד עם דברי רבינו בחיי שדוקא העדר הלב באילן הוא שקשה לשכחה. ואם כי כמובן אין בכך קושיה, שהרי יש לחלק בין אילנות לבעלי חיים, אך עדיין טעמא בעי.

וייתכן לומר שכל עוד ויש לב בברואים, הרי שהקלקול מצטמק ומצוי רק בלב, ואילו כשאין לב הרי שהקלקול מתפשט אל כולו, ועוד יש לענות בזה.

הזית ושמןו

הגאון רבי חיים פלאג', בספרו 'נפש חיים' (ז, ז), מביא את דברי רבינו בחיי על היות פרי הזית משכח את תלמוד האוכלו, ובהתאם לדברי הגמרא בהוריות (סז) המציינת את הסגולה הפוכה שיש

והנה זכינו והגאון רבי עובדיה יוסף בירר היטב את ענין זה של קושי הלב לשכחה, ואמרתי להביא את דבריו הנוגעים לכאן אותם העלה בספרו שו"ת 'ביע אומר' (ס"ג י"ד סי' ט):

"בהוריות (יג), ת"ר ה' דברים משכחים את הלימוד, האוכל ממה שאכל עכבר, וממה שאכל חתול. והאוכל לב של בהמה. והרגיל בזתים. והשותה מים של שיורי רחיצה. והרוחץ רגליו זו על גב זו. וי"א אף המניח כליו תחת מראשותיו...

והנה הרמ"א בהגה ביו"ד (ס"ס יא) כ' וז"ל: מקצת שוחטים גזורים שלא לשחוט שום אווז בטבת ושבט, אם לא שאוכלים מלבה. משום שקבלה היא בידם שיש שעה א' באותם חדשים, שהשוחט בה אווז ימות השוחט אם לא יאכל ממנה. ונוהגים לאכול מן הלב. ע"כ. ומשמע שאין שום איסור לאכול מן הלב של העוף אף על פי שמביא לידי שכחה. איברא דבגמ' לא קאמר אלא לב של בהמה. אכן מבואר בס' התשב"ץ (סי' תקמח), כי הר"מ אינו אוכל לב עוף, אף על פי שהספר אינו מזכיר אלא לב בהמה שקשה לשכחה, מ"מ מונע נמי לב עוף. ע"כ ומוכח שאין בזה איסור. ומ"מ י"ל דבעוף לא קביע היזקא דשכחה, ומש"ה לא נזכר בגמ'...

וע' במג"א (סי' קע ס"ק יט), ובס' מזמור לדוד (דק"ג ע"ב), שכתבו בשם האר"י ז"ל, שצריך לשמור מלאכול שום לב בהמה חיה או עוף. ע"ש. וכן הוא בשער המצות (פר' וילך) וז"ל: צריך לזהר במאד מאד שלא לאכול שום לב בהמה וחיה ועוף, כי שם תכלית שרש התקשרות נפש הבהמית, ואם יאכלהו האדם מתקשרת בו נפש הבהמית ההיא לגמרי, והיצה"ר מתקשר בו. ומטע"ז ג"כ ארז"ל שהאוכל לב בהמה גורם לו שכחה וטפשות הלב. עכ"ל. וכ"כ בנגיד ומצוה (ד"ח ע"ג). והוסיף, שלפעמים יתגלגל איזה רוח באותה בהמה או חיה

הרקיע

כיצד גזע הזית מתקיים לאורך שנים?

עוד מוסיף רבי חיים פלאג'י וכותב דבר נפלא: בגזע עץ הזית קיים ניגוד מעניין! מצד אחד אנו יודעים כי לעץ הזית אין לב, ומאידך גיסא אנו יודעים כי עצי הזית מאריכים ימים יותר משאר האילנות, בעוד שלכאורה ידוע כי החיות מצויה בלב, מה שהיה צריך להביא לכך כי תוחלת החיים של עץ הזית תהיה קצרה ביותר, ואילו המציאות היא כי דוקא העץ חסר הלב – עץ הזית, הוא זה שמאריך ימים מכל הצמחים.

אלא מסביר רח"פ שדבר זה הוא כדי להראות גדולתו של הקב"ה, שדוקא העץ חסר הלב הוא זה שמאריך ימים ביותר. ואלו דבריו:

"גם יש לומר דבענין זה עשה הקב"ה שלא כדרך טבע, והן הראנו את כבודו ואת גדלו, דהחי יתן אל לבו, דאילן זה של זית קא חזינן שמתקיים שנים רבות, גם כי יזקין יותר משאר האילנות, וזה הוי הפך הסברא והטבע, דדבר שאין לו לב אין לו חיות, כמ"ש רז"ל וכמ"ש הפוסקים לענין טרפיות....

פוק חזי מפלאות תמים דעים, דאע"ג דאין לאילן הזית לב, דהיה מן הראוי דאי אפשר להתקיים אפילו שעה אחת, אפילו הכי בכוחו הגדול, ישתבח שמו ויתעלה הדרו, דהוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד דיחיה שנים רבות ויתקיים יותר מכל האילנות, ולב אין, להראות גדולתו הן אל ישגיב בכוחו".

ויש שמאריכים ימים...

פרפרת נאה זו מזכירה לנו סיפור נאדר שהיה עם הגאון רבי איסר זלמן מלצר, בעל אבן האזל, בעת לימודו בישיבת ראדין, בצילו של מרן החפץ חיים.

רבי איסר זלמן היה מאורס באותם ימים עם מרת ביילא הינדא, בתו של הנגיד רבי חיים יעקב פראנק, והוא ישב ועסק בתורה בהתמדה רבה. לפתע חלה רא"ז במחלה רצינית, ר"ל, וקרובי משפחתה של הכלה לחצו עליה לבטל את השידוך,

בשמן זית: "שמן זית משיב לימוד של שבעים שנה", הרי הוא כותב:

"ואנא בריה קלה, כקוף בפני אדם הגדול בענקים, בהורמונותיה דמר אמינא לאידך גיסא, והוא שהשמן היוצא ממנו מעלהו בזכורו ולא ישכח תלמודו. והגם כי אין לזית לב והיו תוצאותיו כשמן הטוב לפקח אל לבו ובלב נבון תנוח חכמה".

רבי חיים פלאג'י מבקש כאן רשות 'בהורמונותיה דמר', לומר 'לאידך גיסא' – את ההיפך מדברי רבינו בחיי, והוא מציין כי למרות שלזית אין לב בכל זאת יש בכוח שמן הזית לסייע לזכרון הלימוד.

אפס כי לא זכיתי להבין כלל במה נחלק כאן רבי חיים פלאג'י על רבינו בחיי? רבינו בחיי הלא מדבר על פירות הזית, והם הרי משכחים את התלמוד, ואילו רבי חיים פלאג'י מדבר על שמן הזית, והוא אכן משיב את הלימוד. כל אחד מסכים לכאורה עם דברי האחר, מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ומהי איפוא הדעה המנוגדת אותה ביקש רבי חיים פלאג'י להביע.

ושמא אין כוונתו של רבי חיים פלאג'י אלא להראות באצבע על הסתירה והניגודיות שיש בין הזית שהוא קשה לשכחה, לבין שמן הזית שהוא טוב לזכרון. אך לכאורה, פליאה זו שאכן אומרת דרשני, אין לה קשר לסיבה שציין רבינו בחיי, כי קלקול הזית תלוי בחוסר ליבו של האילן, כי כל סיבה שהיא המסובבת את ענין השכחה בפרי הזית, תחייב אותנו, בד בבד, גם להבין מפני מה אין הדבר מצוי בשמן זית.

ורחוק לומר שדעתו של רבי חיים פלאג'י היא שדוקא חוסר הלב של הזית הוא הגורם לכך ששמן הזית הוא טוב לזכרון, וצריך עיון בכוונתו.

אגב, נזכיר שעל תופעה זו בה הצאצא מתעלה על אביו – השמן זית משיב את הזכרון מול הזית המשכח את הלימוד עסקנו בהרחבה בפרק 'יפה כוח הבן', ומשם תקחנו.

ומאז נתבקעו כל אילנות הזית ואין להם לב
(גזע אחד כשאר ענבים), כן שמעתי".

אם קבלה הוא נקבל, ואם ניתנה רשות היה
נראה בדרך צחות ומליצה ליתן באופן אחר טעם
לשבח על כך שאין לזית לב, והוא בהקדם דברי
המדרש (שמות רבה לו א):

"מה הזית הזה עד שהוא באילנו מגרגרין
אותו, ואח"כ מורידין אותו מן הזית ונחבט,
ומשחובטין אותו מעלין אותו לגת ונותנין
אותן במטחן, ואח"כ טוחנין אותן, ואח"כ
מקיפין אותן בחבלים, ומביאין אבנים,
ואח"כ נותנין את שומנן".

הזית סובל יסורים שאין לך מין נוסף במיני
הצמחים הסובל כך. אילו היה לזית לב – לא היה
ליבו של הזית יכול לעמוד במעמסה זו, והיה קורס
ונופל תחתיו. לכן הקדים הקב"ה רפואה למכתו
ולא ברא בו לב כלל, ומשכך יכול הוא לשרוד את
כל טלטלותיו וחבטותיו.

גם לעץ הרימון אין לב

דומני כי דברי רבינו בחיי מלמדים כי עץ הזית
הוא יחידאי בתופעה זו של העדר הלב, ולכן רק בו
מצויה בעיה זו שפירותיו קשים לשכחה. אולם ראה
זה חדש אשר מצאתי כי הרב יהודה לייב לנדסברג,
בספרו 'חקרי לב' (סאטמר תרס"ה, ח"צ עמ' 77) טוען
בשם חכמי הטבע כי אף אילן הרימון אין לו לב. וזה
לשונו:

"כדאמרי אינשא ג'ם התרגולת תמצא
באשפות מרגליות טובה, וכן הוא גם הריק
הבור והרשע יעשה לעתים רחוקה מצוה
אחת, אבל לא בהסכמת הלב ובכוונה מצא
הפנינה ועשה המצוה. ואם ידע שעשה
מצוה, לא יקרה בעיניו כי לבו חסר לדעת
ערכה. והנה כל העצים יש להם חלל פנימי
שקורין 'הערץ'. אבל לדעת חכמי הטבע,
מין עץ של רימון אין לו לב 'הערץ'. ועל זה
אמרו שפיר 'הריקנים שבך מלאים מצוות
כרימון – אם פעם אחת יעשו מצוה, הוא
כעץ רימון בלא לב – שמעתי".

כשאף החתן עצמו כתב שהוא מסכים לביטול
הקשר ומציידו אין לו כל טענה או הקפדה על כך.

היחידה שלא הסכימה היתה הכלה עצמה. היא
פנתה לרופא ושאלה אותו על סיכוייו של חתנה
להחלים ממחלתו. משהשיב לה הרופא, שבהתאם
למצב בריאותו של החתן הוא יוכל להוסיף ולחיות
לכל היותר עוד שנה אחת, אמרה הכלה: לחיות עם
תלמיד חכם, בעל מדות נאצלות, שכבר היום הוא
בחיר תלמידי ישיבת וולאזין, הרי זו זכות מיוחדת,
ואת השידוך לא אבטל! מלבד זאת הוסיפה ואמרה:
הודות לטיפול המסור בו הוא יחיה בע"ה עוד שנים
רבות!

לאחר שבני משפחתה הוסיפו להפציר בה לבטל
את השידוך קמה הכלה ונסעה אל החפץ חיים
ושאלה בעצתו. התעניין החפץ חיים ושאל: מה
אומרים הרופאים על מצבו? שמע החפץ חיים את
דברי הרופא, ואמר בשפה ברורה: "ישנם אנשים
בריאים וישנם אנשים שמאריכים ימים".

הגאון רבי משה מרדכי שולזינגר היה חוזר על
סיפור זה תוך שהוא מוסיף, כי פרופ' משה
רחמילביץ הידוע מירושלים היה אומר: הקושיה
החזקה ביותר על מדע הרפואה הוא הרב מלצר! זה
יותר מששים שנה שהוא חולה בשחפת ריאות
חזקה. הוא אינו אוכל כלום במשך היום; בלילה
הוא רק שותה כוס חלב, אשר זה ממש כסם המות
למחלה נוראה זו, והנה הוא חי ופעיל...

וכך האריך ימים הגאון רבי איסר זלמן מלצר עד
לגיל שמונים וארבע שנים——

והיינו דאמרן: דוקא העץ חסר הלב – הוא זה
המאריך ימים יותר מכולם——

מדוע אין לזית לב

מדוע אכן אין לעץ הזית לב? שאלה שכזאת
יכולה להשאל, כמובן, רק אם תשובתה בצידה.
ואכן דבר חידוש מצאתי בספר 'ויצבור יוסף' (פרק
ה, סע' 102):

"והטעם שאין לו לב: שכשנחרב בית
המקדש, כל האילנות בכו חוץ מהזית,
ויצתה בת קול ואמרה: לך אין לב לבכות,

הרקיע

לב הנעדר בעצי הזית. דומה שאם נדע מהו הלב האחד שיש בתמר מול ריבוי הלבבות שיש באילנות אחרים, הרי שגם נדע מהו חסרון הלב שיש בזית.

השרף בגזע ובענפים

בראש ובראשונה יש לנו להדרש לפירוש רש"י על אתר. הנה במסכת סוכה מסביר רש"י:

"אין לו אלא לב אחד – כעין מוח יש בו, כגון בעץ האגוז והגפן, ואין לו אלא בעץ האמצעי הזקוף ועולה וגדל למעלה, ולא בחרייתיו ומכבדותיו".

ובדומה לזה הוא מפרש במסכת מגילה:

"לב אחד – שרף יש לו כמו אילן, אבל אין לו בענפיו אלא בגזעו על פני כל גובהו".

ועוד ראה מה שכתב במסכת פסחים (טו ב):

"ושדו ליה לדקלא בליביה – דקל יש לו לב מתוכו, ויש לו מוח לאורכו, כמו שיש לעץ שקורין שנבו"ג ולאגוז, והמשקה הזה מועיל לדקל להתקיים".

הוי אומר: כל האילנות צומחים באופן כזה בו יש מילוי בתוך גזעם. מילוי הקרוי בלשון רש"י 'כעין מוח' או 'שרף'. והוא, כפי הנראה, מה שקרוי בלשוננו: 'ליבת הגזע' – החלק הפנימי ביותר של הגזע. אלא שבכל האילנות מצויה ליבה זו הן בעצם הגזע ('על פני כל גובהו') והן בענפים היוצאים ממנו ('צמחייתו ומכבדותיו'), ואילו בעץ התמר אין ליבה זו מצויה בענפים היוצאים מהגזע.

וכפי הנראה, לזו גם היתה כוונת המהרש"א בחידושי אגדות (מגילה טז):

"אין לו אלא לב אחד כו' דהיינו לב אחד של גזעו הולך ביושר מלמטה למעלה, מה שאין כן שאר אילנות, דגם הענפים יש להם לב, והם נוטים לכאן ולכאן".

אם כך, הרי שלכאורה ברורים לנו כל שלשת הדרגות המצויות בפנים האילנות: כל האילנות מכילות ליבה, הן בגזע והן בענפים; עץ התמר מכיל ליבה רק בגזע ולא בענפים, ואילו העצים

בעקבותיו ציין רבי יקותיאל אריה קאמעלהאר בספרו 'התלמוד ומדעי תבל' (שער ג ענף לו)

"והנה מה שהביא מחכמי הטבע דעץ רימון אין לו לב, כן הוא בדברי חז"ל במסכת פסחים (עד ב) גבי שפוד של רימון, עיין שם".

בהמשך נתייחס למובאה זו של מסכת פסחים, אולם ברור כי יש מן החידוש בצירופו של עץ הרימון למשפחת האילנות חסרי הלב. הן מחמת שלא נראה כך מדברי רבינו בחיי, והן מחמת כל המשתלשל מעובדה זו, פירותיו אינם קשים לשכחה, גזעו אינו מר, תוחלת חייו אינה ארוכה במיוחד, וכן הלאה.

לתמר – יש לב אחד!

כדי להיכנס אל עובי הקורה, תרתי משמע, של לבבות העצים, ולנסות להבין את 'חובת הלבבות' ותפקידם בגוף העצים, נציין תופעה דומה אותה מאזכרים חז"ל כלפי עץ התמר (סוכה מה ב; מגילה יד ב): "מה תמר זה אין לו אלא לב אחד – אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים".

חז"ל מסבירים כאן כי כלל ישראל נמשל לעץ התמר עקב השוויון ביניהם: לשניהם יש לב אחד. משמע, לכאורה, כי לכל האילנות (נעלי הלצנות – להוסיף את חילן הזית [והרימון], כמוצן) יש יותר מלב אחד, ואילו עץ התמר שונה מהם והוא בעל לב אחד בלבד, ולכן הוא זה שנבחר להיות כמשל לבני ישראל.

אמנם אין זה הכרח גמור לומר שרק עץ התמר יש בו לב אחד, ושמה ישנם עוד אילנות שהם בעלי טבע זה, וחז"ל תפסו את התמר כאחד מני אחרים, אולם בפשטות נראה כי זהו ייחודו של עץ התמר: רק הוא בעל לב אחד, ואילו אחרים יש בהם יותר מלב אחד.

כך או כך, עיון במפרשים העוסקים במאמר חז"ל זה מגלה את עינינו לעיסוק פרשני הסובב את מהותו של הלב היחיד הקיים בעץ התמר. ניתן להניח שדיון זה יכול לסייע בידינו בפתרון השאלה בה אנו מתחבטים: מה הוא הלב שבאילנות, אותו

בחושדות שלב התמר אינו לא כעץ האגוז ולא כעץ הגפן.

ותיכף הוא ממשיך ומעתיק את דברי הראשונים (ראה: חידושי הריטב"א לסוכה שס):

"מה תמר אין לו אלא לב אחד. שאין לו קליפה אלא תוכו כברו אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים. ומשום הכי אפקיה רחמנא בלשון כפות תמרים ולא בלשון לולב, וסימנא בעלמא הוא."

משמע מדבריו שהבין כי מדברי הריטב"א עולה פירוש אחר למהות השוני המצוי בין גזע התמר לגזעי שאר האילנות: כל האילנות יש להם קליפה ותוך, ואין תוכם כברם, ואילו גזע התמר אין הבדל בין החלקים שבו, ותוכו כברו.

אפס כי לפירוש זה אנו נתקלים בקושי לפענח מהו, אם כן, עץ הזית שהוא חסר לב לחלוטין, וכי נאמר שגזעו של עץ הזית הוא חלול?

הלולבים הכפותים

פרשנות נוספת לפשר ליבו האחד של עץ התמר אנו מוצאים כהשערה הנאמרת כלפי דעתו של רבינו סעדיה גאון. בקונטרס 'ביאור תשעים מלות בודדות בתנ"ך מרבינו סעדיה גאון שנמצא בכתב-יד באקספארד' (ירושלים תל"א, עמ' יז אות נ): אנו מוצאים את הביאור הבא: "כפות תמרים – לב התמר".

ועל אתר מעיר על כך המוציא לאור, רש"א ורטהיימר:

"גם בתרגומו על התורה מתרגמו 'לב התמרים'. ונראה שמפרש מלת 'כפות' – 'קשור', כמו בארמית. והוא לב התמר, ששם עליו כפותים, כמ"ש בגמ' סוכה לב, מה שאין כן ארז ענפיו קשים ומפורדים הם, ואי אפשר לכפותם יחד. ונראה שהוא מפרש מה שאמרו בגמרא 'מה תמר זה אין לו אלא לב אחד', ר"ל הלולב, שהוא באמצע עץ התמר, בעודו רך, טרם שיתפשטו ענפיו, כמו הלב באמצע הגוף, וזה לא כפירוש רש"י שם, ע"ש".

חסרי הלב היינו שהעץ חסר ליבה לחלוטין, הן בגזעו והן בענפיו.

כאן חשוב לציין שהגדרה זו עולה יפה עם סיווג עץ הרימון כחסר לב, שהרי כך שנינו במסכת פסחים (עד 6): "כיצד צולין את הפסח? מביאין שפוד של רמון...". ואמרו על כך בגמרא: "וניתי של תאנה – אידי דמחלחל מפיק מיא, והוה ליה כמבושל". ופירש רש"י: "מחלחל – כעץ של ערבה ושל אגוז, שיש להן מוח מבפנים".

הרי שהרימון הוא עץ שאין בו את המוח, הוא הלב כפירוש רש"י, ולכן הוא ראוי ומתאים לצליית הפסח.

אלא שבד בבד מתעוררת השאלה: אם הרימון והזית הם בעלי תכונה משותפת על חסרון הלב – מדוע אין עץ הזית מתאים לצליית הפסח, ושמא יש בו חסרון אחר המעכבו, וצ"ע.

ולאידך גיסא יצוין כי אם אכן ירדנו עתה לסוף דעתו של רבינו בחיי, הרי שדומה כי ניתן להסמיק את טבע זה של עץ הזית שהוא מקשה-אחת וחסר-ליבה עם היותו עץ קשה במיוחד, מה שמכשיר אותו לשמש כחומר גלם משובח לבנייה ולגילוף של רהיטים וחפצי נוי.

תוכו כברו

אפס כי הגאון רבי יצחק גויטע, מחכמי טיריאסטי שבאיטליה, בספרו 'שדה יצחק', אינו מסכים כלל עם דברי רש"י. הוא טוען בשפה נחרצת למדי כי רש"י כתב את דבריו אלו מפי השמועה גרידא, אולם כל מי שיבדוק בעצמו בגזע של עץ התמר וישווה זאת עם עצי האגוז והגפן יבחין מיד כי בשונה מדברי רש"י הכותב כי יש שוויון ביניהם, הרי שהאמת היא שיש חילוק מהותי הקיים ביניהם, ורק הוא ולא אחר ההסבר האמיתי של מהות הלב האחד של עץ התמר השונה משאר האילנות.

וכך הוא כותב בספרו 'שדה יצחק' (ליוורנו תר"ו. סוכה שס):

"אין ספק דרש"י ז"ל פירש כן לפי השמועה, ששמע שכן הוא, אבל רואים אנו

הרקיע

לבבות דקל

הבאנו עד כה את דברי המפרשים השונים שעסקו להדיא בנידון לב התמר. אך מעניין להבחין כי אף אחד מהמפרשים הללו לא הצביע על מה שקרוי כיום: "לבבות דקל", הלוא הוא חלק מעץ הדקל, המצוי במרכז תחתית הגזע, והוא ראוי למאכל. תופעה זו היא יחידנית ואין בדומה לה בעצים נוספים.

(ושמא יש לכך שייכות עם המבואר בדברי רש"י (עירובין כו ב): "קור – דבר רך הנוסף על הדקל בכל שנה, וקודם שיגיעו ימות הגשמים ויתקשה ויעשה עץ – קרי ליה קור, וטוב למאכל הוא", וכן (ברכות נו ב): "קורא – רך הגדל בענפי הדקל בכל שנה, כדרך שאר אילנות ולשנה שניה הוא מתקשה ונעשה עץ").

האם זהו הלב האחד המצוי בעץ התמר? ייתכן, אלא שאז תהיה המשמעות בדברי חז"ל שרק לתמר יש לב אחד, ואילו לשאר האילנות אין לב כלל, שהרי אצל שאר האילנות לא מצאנו את חלק הלב האכיל. מה שכמובן יפליא עוד יותר את שאלתנו המרכזית: מה ייחודו של עץ הזית משאר האילנות, אם אכן לכולם אין לב.

לפום ריהטא

כמסקנת ביניים ניתן לומר שיתכן מאוד כי רבינו בחיי סבור כפירושו של רש"י אודות מהות הלב שבאילנות, מה שאכן מאפשר להציג את שלשת הקטגוריות: יותר מלב אחד, לב אחד, והעדר לב, וכפי שהסברנו לעיל.

אולם גם ניתן לומר כי לדברי רבינו בחיי אין קשר בין הלב בו הוא עוסק כלפי אילן הזית, לבין הלב עליו דנים חז"ל כלפי עץ התמר, ויתכן כי מדובר בשני דברים שונים לחלוטין, שרק השם שלהם זהה, מה שכמובן מצריך בירור מהותי כלפי כל אחד מסוגי הלבבות, ותן לחכם ויחכם עוד.

פירוש זה אינו מוצא את 'לב התמר' בגזע האילן כלל ועיקר. לדבריו מהות 'לב התמר' הוא הלולים הצומחים בו, והוא קרוי 'לב אחד' לפי שענפי הלולב אינם מופרדים זה מזה כי אם כפותים זה לזה. כך שזהו השוני בינו לבין שאר האילנות, שענפיהם מופרדים זה מזה.

ברור שגם לפירוש זה אין אנו יודעים מה טיבו של עץ הזית שאין לו לב כלל ועיקר, שהלוא ממה-נפשך יש לו לב, כי הלוא קיימים רק שני אפשרויות: או שענפיו מחוברים ויש לו לב אחד, או שענפיו מובדלים ויש לו כמה לבבות (אם כי למעשה ברור שאין ענפיו מחוברים כלל).

הפירות ברורים ועומדים

פירוש נוסף שאף הוא אינו מוצא את לב התמר בתוך גזעו של התמר, כתב הגאון רבי יוסף חיים מבגדד בספרו 'בניהו' (מגילה שס), והוא פירוש מדעת עצמו למהות 'לב אחד' הקיים בעץ התמר.

"תמר זה אין לו אלא לב אחד. פירוש: התמר אין לו ענפים ועלין סביבות הפרי, אלא התמרים תלויין בקלח אחד, לבדם ברורים ועומדים, כמו עלי ההדס התלויין בעצי ההדס, וזהו 'לב אחד', דהיינו קלח אחד ברור וגלוי ועומד לבדו ואין עליו יוצאין ממנו ומכסים אותו".

לדבריו, צורת צמיחת פירות התמר היא הייחודיות של העץ המקנה לו את היותו 'לב אחד'. אם בשאר מיני הפירות, מסתירים הענפים והעלי את הפרי, כך שהפרי חבוי ואינו נראה לעין, הרי שפירות התמר התלויים על גבי הקלח, הם ברורים ועומדים, וזהו 'לב אחד' של התמר.

שוב, גם לפירוש זה אין אנו יכולים להבין מהו איפוא חסרון הלב של עץ הזית, ואם כי אכן צמיחת פירות הזית דומה לצמיחת שאר מיני פירות האילן, ולא כצמיחת פירות התמר, הרי שאדרבה יש לו כמה לבבות ולא שאין לו לב לחלוטין.



הרב ישראל דנדרוביץ

ראש בית המדרש 'באר האבות'
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך

בשר לא מבושל – האם קרוי 'מנה'?

האם ניתן לקיים מצות 'משלוח מנות' גם בבשר חי שאינו מבושל? חידושו של רבינו המהרי"ל על המשמעות המילולית של 'מנה' נידון בלשון המקרא ובלשון חכמים

מנות דווקא במאכלים מבושלים, וכדי לברר הדברים כשמלה הרי שתחילה לכל נפתח בדברי המהרי"ל ומשם נצא לברר קראי ושמעתתא אליבא דהלכתא.

'ודוקא בשר או דגים מבושלין'

בספר המנהגים של רבינו מהרי"ל הובא (הלכות פורים ס"ק טו):

"אמר מהר"י סגל: שטוב לשלוח מנות פורים דוקא מיני מאכל או משתה, ודוקא בשר או דגים מבושלין. שכן משמע פרק קמא דביצה, דלבית שמאי לא מתקרי מנות בענין אחר".

חידוש זה של המהרי"ל הובא בדברי הפוסקים, ובראשם המגן אברהם (סי' תרצה ס"ק יא): "שתי מנות בשר - מבושלים הראוי לאכילה (מהרי"ל)".

אלא שמדברי הפוסקים המאוחרים יותר נמצאנו למדים כי למעשה יש להבחין בשלשה קטגוריות המצויות אצל בשר: בהמה או עוף חיים שעדיין לא נשחטו; בשר חי שעדיין לא התבשל; ובשר מבושל. ולא ראי זה כראי זה בהלכות משלוח מנות.

לך נא ראה מה שכתב בפרי מגדים (או"ח שם ס"ק יא, אשל אברהם): "שתי מנות בשר. מבושלים. עיין מגן אברהם. ומדברי ט"ז (ס"ק ד) משמע דאין צריך מבושלים, ועיין פרי חדש (אות ד) משמע כן דחיים לא, ומכל מקום ישלח הראוי מיד לאכילה". ועוד לו

קושיה מפתיעה, בהלכות משלוח מנות, המבוססת על פסוק האמור בקרבנות שבעת ימי המילואים, העלה הגאון בעל 'חות יאיר' בספרו 'מקור חיים' על השולחן ערוך. אמנם ספרו זה שנכתב לפני כשלוש מאות שנה, לא שרר בשלמותו והספר שלפנינו אינו אלא חלק מהיצירה השלמה, כך שלמשל אין מצויים שם החידושים על הלכות פורים, אולם בעל 'חות יאיר' בד בבד עם כתיבת חידושיו בפרוטרוט בספר 'מקור חיים' גם הוסיף וכתב עליהם סיכום תמציתי בשם 'קיצור הלכות', ודווקא סיכום זה הגיע אלינו בשלמותו, על כל חלק או"ח שבשולחן ערוך. הספר המקורי יחד עם התקציר, נדפסו לראשונה בשנת תשמ"ב. והנה ב'קיצור הלכות' זה (סי' תרצה) אנו מוצאים בשפה ברורה את הקושיה עליה נדון במאמר זה, כשניתן לשער כי בספר המקורי היה הרחבת דברים בנידון שלא הגיע לידינו, וחבל על דאבדין.

לימים כיוונו לקושיה זו גם הגאון הנצי"ב מוואלוז'ין בפירושו 'העמק שאלה' על השאלות (שאלתא סז אות ט) והגאון רבי יעקב פרגר, חתנו של המהר"ם שיק, ובאופן דומה לזה גם תהה הגאון רבי מסעוד רפאל אלפסי, רבה של תונס, בספרו 'משחא דרבנותא' כשהוא בוחר להקשות כזאת מפסוק אחר, מאוחר יותר בסדר המקראות.

קושיה זו באה בכדי לשלול את דעתו של רבינו המהרי"ל המחדש שיש לשלוח משלוח

שהיה לו לטחון מאתמול ולא תפיג טעמה. ורבי שמעון מתיר בתבואה - שמא יבשלם בקדרה ויכתשם במכתשת קטנה".

לכאורה, בבואנו להבין במה נחלקו בית שמאי ובית הלל שהרי שמתוך דוגמאות ההיתר אותם פירטו בית הלל אנו אמורים ללמוד מה הם הדברים אותם ביקשו בית שמאי לאסור. הנה במשנה נאמר שבית שמאי סבורים שההיתר אינו אמור כי אם דווקא ב'מנות', כשכוונתם בהגדרה זו של 'מנות' אינה ידועה לנו לעת עתה. ואילו בית הלל סבורים שההיתר הוא בכל סוגי הבשר: בין שהוא חי ובין שהוא שחוט.

היינו, בית הלל מתירים גם את מה שבית שמאי אוסרים. אולם זה עדיין לא מספיק לנו בכדי לדעת עד כמה בית שמאי אסרו ועד היכן בית הלל התירו: האם בית שמאי התירו דווקא בהמות שחוטות ובאו בית הלל והתירו אף בהמות חיים; או שמא בית שמאי לא התירו אלא מנות בשר מבושלות, ובאו בית הלל והתירו אפילו בהמות חיים ושחוטות.

לפום ריהטא, נראה שנושא הבישול כלל אינו מצוי בנידון זה, ואין המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל אמורה אלא האם צריכים שהבשר יהיה שחוט אם לאו. וראיה מוכחת לדבר, שכן דרך בית הלל בחולקם על בית שמאי, שהם מביאים הן את האופן שבית שמאי אמרו ומוסיפים עליו גם את האופן שהם אמרו. צא ולמד ממה ששנינו (שבת פ"ג מ"א): "בית שמאי אומרים חמין אבל לא תבשיל ובית הלל אומרים חמין ותבשיל", או מה ששנינו (ביצה פ"ב מ"ב): "חל להיות אחר השבת, בית שמאי אומרים: מטבילין את הכל מלפני השבת ובית הלל אומרים: כלים מלפני השבת ואדם בשבת", וכהנה רבות.

כך שאילו בית שמאי היו מדברים על מנות מבושלות דווקא, היו בית הלל להחזיק אחריהם ולומר: "בין חיים בין שחוטין בין מבושלין", וממה שלא אמרו כך, מוכח שאין בית שמאי סבורים אלא שצריך שהבהמות

(משבצות זהב ס"ק ד): "מיני אוכלים. עיין ט"ז. ומשמע לכאורה בשר חי רשאי. ועיין פרי חדש (אות ד) חיים לא ישלח, הא שחוטין חיים ישלח, כן משמע לכאורה. ובמ"א [ס"ק] יא בשם מהרי"ל דוקא מבושלים המנות, משמע שיהא ראוי להתכבד כפי המקום והזמן, ובחדושינו כתבנו מזה".

והיטב סיכם זאת המשנה ברורה (ס"ק כ): "ובעינן שיהיה מין אוכל המבושל ולא בשר חי, דמשלוח מנות הראוי מיד לאכילה משמע, ויש אומרים, דכיון שהוא שחוט וראוי להתבשל מיד שרי".

נמצאנו למדים שהכל מודים כי בשר שעדיין לא נשחט אינו בכלל 'מנה', ואין אדם יכול לצאת ידי חובת משלוח מנות אם ישלח בהמה או עוף בחיותם. אלא שיש סבורים שדי בכך שהבשר נשחט כדי לצאת בו ידי חובת משלוח מנות, ואין צורך כי הוא גם יהיה מבושל. ואילו המהרי"ל סבור כי חובה שהבשר גם יהיה מבושל.

ראיית המהרי"ל מלשון המשנה

והנה רבינו המהרי"ל הביא ראיה לדבריו: "שכן משמע פרק קמא דביצה דלבית שמאי לא מתקרי מנות בענין אחר". אפס שהמעין היטב במשנה שם יראה כי אין הוכחה זו נהירה כלל ועיקר.

וכך הוא ששנינו שם (ביצה יד ב):

"בית שמאי אומרים: אין משלחין ביום טוב אלא מנות, ובית הלל אומרים: משלחין בהמה חיה ועוף, בין חיים בין שחוטין. משלחין יינות שמנים, וסלתות וקטניות, אבל לא תבואה. ורבי שמעון מתיר בתבואה".

ופירש רש"י:

"אין משלחין - דורון איש לרעהו. אלא מנות - דבר המוכן, ואינו עשוי להניחו למחר, כגון חתיכות בשר חתוכות לפני האורחים, וכן דגים. אבל לא את התבואה - שאינה ראויה היום, שאין טוחנים ביום טוב,

ללשון מקרא צריכה עיון, שכן גם אם בלשון המשנה רק בשר מבושל קרוי 'מנות', הרי שמאן יימר שגם בלשון המקרא 'משלוח מנות' כן הוא. אולם ביותר צריך עיון שהרי כאמור לפי פשוטה של משנה אף בית שמאי אינם סוברים ש'מנות' היינו בשר מבושל, ואינם באים אלא למעט בשר חי שאינו מבושל.

ואכן בפרי חדש (סימן תרצה ס"ק ד) מצאתי מפורש להדיא כי מדברי המשנה מבואר שאלבא דבית שמאי אין לשון 'מנות' בא אלא למעט בשר שאינו שחוט:

"חייב לשלוח לחבירו שתי מנות כו'." משמע שצריך דבר מוכן דהיינו בשר ותרנגולים שחוטים, שכן משמעות 'מנות' לשון הכנה. אבל אם שלח לחבירו תרנגולים חיים יראה שלא קיים המצוה, וכדמשמע בסוף פ"ק דביצה דתנן בית שמאי אומרים אין משלחין ביו"ט אלא מנות ובית הלל אומרים כו' עיין שם".

והחרה החזיק אחריו הרב 'בית עובד' (ליוורנו חש"ד. קעו ב) שהביא הן את דברי הפרי חדש והן את דברי המהרי"ל, והכריע כדברי הפרי חדש בטענתו המקבילה עם דברינו האמורים כאן, שהרי כך עולה למעיין בדברי המשנה שם:

"ודבריו קשים אצלו, דאחד הרואה שם בסוף פ"ק דביצה יראה דבין לבית שמאי ובין לבית הלל מנות לא מיתקרו אלא חתיכות בשר או דגים, אלא דלבית הלל משלחין ביו"ט אפילו בהמה חיה ועוף חיים או שחוטים ולבית שמאי דווקא מנות, אבל לכולי עלמא גם בשר ודגים חיים קרויים מנות כל שהם מחותכים, יעוין שם ברש"י. באופן דהעיקר כפרי חדש דבבשר חי וכן דגים יוצא ידי חובת משלוח מנות, אבל בתרנגולים חיים אינו יוצא ידי חובה, דלא מיקרו מנות".

האם יש ראייה מלשון רש"י

שוב ראיתי להרב בעל 'משחא דרבנותא'

יהיו שחוטים, ועל זה באו בית הלל והוסיפו שמותר אף בבהמות חיים. ומחזורתא שמעולם לא סברו בית שמאי צריכים שמנות הבשר יהיו מבושלות.

ואכן כך מפורש להדיא בדברי רבינו המאירי על אתר:

"שיש מלאכות אף בעניני אוכל נפש שנאסרה עשייתן מכל וכל, ואמר שאע"פ שהותרה הוצאה לצורך אוכל נפש אין משלחין ביום טוב אלא מנות - ר"ל חתיכות בשר שסתם הכנתן לאכלם ביום, אף על פי שהבשר חי, והוא הדין לפירות וכיוצא בהן, אבל לא בהמה ועופות שמא לא ישחטם זה ביום טוב ונמצא טורח שלא לצורך. ולבית הלל משלחין בהמה חיה ועוף אפילו חיים, וכן יינות שמנים וסלתות, אבל לא תבואה מפני שאין דרך לאכלה ביום טוב ונראית הוצאה לצורך חול, ור' שמעון מתיר בתבואה שהרי אפשר לאוכלה בדייסא ובמכתשת קטנה או ליתנם לבהמתו אם הם שעורים או לאכלם רסיסים אם הם ערשים".

עולה אפוא בידינו כי לפירוש הפשוט במשנה זו, וכפי שמבואר במאירי, כוונת בית שמאי באומרים 'מנות' הוא למעט בשר שאינו חי ולהתיר דווקא בבהמות שחוטים, אולם מעולם לא סברו בית שמאי לומר ש'מנות' היינו בשר מבושל. ומצאתי כי אכן כך כתב בקיצור אמרים בשו"ת 'שבט סופר' (או"ח סי' כג).

אולם לכאורה, מדברי המהרי"ל נראה כי הוא פירש את דברי בית שמאי שכוונתם באומרים 'מנות' הוא דווקא לבשר מבושל, כשלדעתם אין די שהבשר שחוט אלא עליו גם להיות מבושל. ומכך שבית שמאי השתמשו במונח 'מנות' כדי לחדד את היות הבשר מבושל, למד המהרי"ל את חידושו שדין 'משלוח מנות' אמור דווקא בבשר מבושל.

דחיית ראיית המהרי"ל

ומלבד שעצם ההשוואה בין לשון חכמים

להגאון רבי ישכר שלמה טייכטאל, בעל 'משנה שכיר' ורבה של פישטיאן, בהגהותיו 'פעולת שכיר' על ספר 'מעשה רב', שהעלה אסמכתא לדברי המהרי"ל דווקא מסיפא דמתניתין, ועל האמור בספר 'מעשה רב' (אות רמט): "משלוח מנות - תרנגולת מבושלת ודגים מבושלים וכיוצא בזה, דבר המובן לאכול תיכף" הוא מעיר כך:

"וכן משמע לי ממתניתין דביצה, דתנן התם 'בית שמאי אומרים אין משלחין ביום טוב אלא מנות ובית הלל אומרים משלחין בהמה' כו', והדר תני 'משלחין יינות שמנים וסלתות וקטניות אבל לא תבואה' כו', ואי כל הני דקחשיב בסיפא הוי בכלל מנות דבית שמאי, ודאי קשה פשיטא מאי קמ"ל, דהא אפילו בהמה חיה ועוף חיינ דלא הוי בכלל מנות משלחין לבית הלל, ופשיטא הני דהוי בכלל מנות. ואי משום אידי דבעי למיתני סיפא 'אבל לא תבואה' קחשיב להו הוי סגי בסלתות וקטניות לחודייהו ולמה ליה למיתני יינות ושמנים. אלא ודאי כל הני דחשיב לא הויין בכלל מנות דבית שמאי וקמ"ל דאפילו הכי משלחין אליבא דבית הלל, אלמא דיינות ושמנים אינם בכלל מנות, ומשמע גם כן דסלתות וקטניות אינם בכלל מנות דלא מקרי מנות אלא דברים מבושלין הראויין לאכילה תיכף כמו שכתב המגן אברהם שם... וצ"ע."

ותורף ראייתו הוא מסיפא דמתניתין שנאמר שם שמשלחים סלתות וקטניות, ואם נאמר שלבית שמאי הדין הוא שמשלחים גם בשר שאינו מבושל; ופשוט שלשיתם הוא הדין שמשלחים גם סלתות וקטניות, הרי שכל שכן לפי בית הלל הסוברים ששולחים אפילו בהמה חיה שבוודאי הם סוברים שמשלחים סלתות וקטניות, ואם כן קשה, לשם מה היה על בית הלל לומר דין זה של שילוח סלתות וקטניות כשהוא דין הברור מאליו. אלא ודאי מוכח מכאן שלבית שמאי אין שולחים אלא דבר מבושל, ולכן לשיטת בית שמאי אין סלתות וקטניות מצויים בכלל 'מנות', והוצרכו

(ליוורנו תקס"ו. או"ח סי' תרצה ס"ק ד) שהביא כי לכאורה כוונת המהרי"ל היא להוכיח מדברי רש"י, שכתב שם: "אלא מנות - דבר המוכן, ואינו עשוי להניחו למחר, כגון חתיכות בשר חתוכות לפני האורחים" - "ומשמע ליה שאין דרך להניח לפני האורחים בשר חי או דג חי". אולם תיכף ממשיך בעל 'משחא דרבנותא' וכותב שלדעתו אין מכאן כל ראיה, ואין כוונת רש"י אלא לאפוקי מחוסרים שחיטה או עוף שצריכים למרוט נצתו, וכל שהוא בשר חתוך הרי הוא מוכן ומזומן, ועוד האריך בזה.

ועיין לו שם שהוכיח כי בוודאי לשון חכמים 'מנה' מוסב גם על בשר שאינו מבושל:

"דלשון מנות יאמר גם על הבשר החי, כמו ששינו בדף כח 'שוקלין מנה כנגד מנה ביום טוב'... הרי לך דמנה נפל על הבשר החי, שאין דרך המוכר למכור אלא הבשר החי, וכך הוא מסתמא. וכן אמרו בריש פ"ב דביצה 'כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב', ואם היה יום טוב יום חמישי ושישי יבשל מיום רביעי לשבת? אלא ודאי שמנה נופל גם על הבשר החי."

וראה זה פלא אשר ראיתי להפרי מגדים בספרו 'ראש יוסף' (ביצה שם) שכתב כי מדברי רש"י מוכח כהפרי חדש ולא כהמהרי"ל! ואילו מדברי הר"ן שכתב כעין דברי רש"י משמע כהמהרי"ל, והוא דבר חדש. עוד הביא הפרי מגדים שם, שמדברי הירושלמי (ביצה פ"א הי"א) דשקיל וטרי: "וקשיא על דבית שמאי ירך גדולה מותר לשלחה, גדי קטן אסור לשלחו", מוכח להדיא כי היתר בית שמאי הוא אפילו בבשר חי שאינו מבושל, והוא כדברי המאירי שהבאנו וכפשוטו לשון המשנה.

ראיה מסיפא דמתניתין

ואם מרישא דמתניתין ראינו כי לכאורה אין כל הוכחה לדברי המהרי"ל, הרי שמצאתי

שולחים סלתות וקטניות; אלא שאת הסיפא כלל לא אמרו בית הלל והוא דין בפני עצמו.

ואכן מצאתי בספר 'ערוך השולחן' שכתב להדיא כי הדינים שברישא ובסיפא אינם קשורים זה לזה (או"ח סי' תקטז ס"א):

"כלומר, דבתרתי פליגי: חדא, דאפילו דבר שאינו מוכן עדיין כמו בעלי חיים שעדיין צריך לשוחטן מותר, כיון שיכול לשוחטן... והשנית, שאפילו וודאי לא יאכלם כולם היום או לא ישתם שהם על ימים רבים, כמו יינות שמנים וסלתות, דמשמע שהם בריבוי, מכל מקום כיון שיאכל מהם ביום טוב או ישתה מהם מותר, ולכן חלקם בשתי בבות, אבל לא תבואה מפני שאסור לטחון ביום טוב ואינם ראויים ליום טוב".

ובדבריו מבואר עוד יותר, שאכן חידוש מיוחד יש בקטניות וסלתות, אותו לא שמענו ברישא דמתניתין. והוא שמותר לשלוח אפילו כמות מרובה, כשברור שלא יאכלנה כולה ביום טוב. וברור שלפי זה אין כל מקום לראית ה'פעולת שכיר', כיון שהמשנה בסיפא באה לחדש שהגם שיש בזה שני חסרונות: הן שהם דברים שאינם מבושלים והן שהם כמות מרובה, אפילו הכי מותר לשלחם ביו"ט.

והנה ראוי ליתן אל לב שדברי הפעולת שכיר אינם אמורים רק כלפי סלתות וקטניות כי אם גם כלפי יינות ושמנים, שכל אלו גם יחד מוזכרים בסיפא דמתניתין, וככל שנאמר כחידושו של ה'פעולת שכיר' ש'מנות' של בית שמאי בא למעט סלתות וקטניות, הרי שבאותה מידה ממש עלינו לומר שזה גם בא למעט יינות ושמנים, ונמצא שהפוסקים הסוברים שיינות הם בכלל 'מנות', וכן עמא דבר, על כרחם עליהם לסבור שאף סלתות וקטניות וכל דבר שאינו מבושל הוא בכלל 'מנות', וזה דבר רחוק כמובן.

אולם האמת תאמר כי יש מרבתינו הראשונים שנראה בהם להדיא שלא כדברינו עד כה ולדעתם דין שילוח הסלתות והקטניות

בית הלל לבוא ולהשמיענו שלפי דעתם משלחים סלתות וקטניות.

דחיית הראיה בכמה אנפי

והנה בראיה זו של בעל 'פעולת שכיר' יש לדון טובא בעומק הסוגיא שם, ולא נבוא כאן אלא להעיר בקצירת האומר, שלכאורה גם אם נאמר כדברי ה'פעולת שכיר' שלבית שמאי אין סלתות וקטניות בכלל 'מנות' עדיין לא הונח לנו פירוש המשנה, שהרי אם לבית הלל שולחים אפילו בהמה או עוף בחיותם, כל שכן ששולחים סלתות וקטניות, ולשם מה היה עליהם לפרט כרוכלא אף את מינים אלו. כך שבלי כל קשר לדעת בית שמאי, עדיין הקושיה במקומה עומדת על עצם דברי בית הלל.

אולם לכך תידוק תחזי שאין כל מקום לקושיה שכזאת, כיון שלפי פשטות דברי המשנה אין כל קשר בין רישא דמתניתין כאן לסיפיה. ובעוד שהרישא היא מחלוקת בית שמאי ובית הלל, הרי שהסיפא על שילוח הסלתות והקטניות היא דין הבא בפני עצמו. ראיה לדבר, שאם לא כן – מפני מה בית הלל לא המשיכו וכללו את דבריהם בחדא מחתא, אלא הפרידו בין הדבקים ופתחו ואמרו 'משלחין'. אלא ודאי שדין זה אינו קשור למחלוקת בית שמאי ובית הלל, וקאי באנפי נפשיה.

וכך כתב להדיא הגאון רבי חיד"א בספרו 'ברכי יוסף' (או"ח סי' תקטז, בשו"ר ברכה שם):

"דנראה דחלוקה זו אינה מדברי בית הלל, אלא סתמא דמתניתין הוא, דתנן משלחים יינות שמנים וכו' והוא חלוקה אחרת, וקודם לזה נשלמו דברי בית הלל".

ומשכן וודאי שאין לדון מההקבלה של הסיפא לרישא כדי להוכיח כלפי מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל, כי לעולם ייתכן שבית שמאי מודים שאף סלתות וקטניות בכלל 'מנות', ואכן פשיטא שלבית הלל

בעל 'חות יאיר' בקונטרס 'קיצור הלכות' שבתוך ספר 'מקור חיים' מסכים עם עצם העניין שראוי להדר כמצוה מן המובחר לשלוח דווקא בשר ודגים מבושלים, והוא מביא על כך מעשה רב מאביו, הגאון רבי משה שמשון בכרך רבה של פראג; ומחמיו, הגאון רבי משולם אליעזר זיסמן בריילין רבה של פולדא, שהיו נוגים לשלוח כן אל שכן שהתגורר בסמיכות אליהם. אולם כלפי עיקר הדין הוא מעיר שמדברי הפסוק משמע להיפך:

"במהרי"ל דווקא מבושלין, ומכל מקום מצינו חזה במילואים ושלמים שנקרא מנה. מצוה מן המובחר לשלוח בשר ודגים מבושלים, וכן נהג אדוני אבי וחמי הגאון ז"ל בשכן אחד שאצלם".

וכך גם העיר הנצי"ב מוולאזין בספרו 'העמק שאלה':

"והמגן אברהם בשם מהרי"ל הוסיף, שיהיו דוקא מבושלים... מיהו מקרא מלא הוא 'והיה לך למנה' ומשה לא לקח החזה מבושלת אלא חיה".

וכיוצא בזה גם הקשה הגאון רבי יעקב פרגר בספרו שו"ת 'שאלת יעקב' (ח"א, וייצען תרס"ו, סי' סא אות א)

"ואפילו מי שיחלוק בזה ויאמר דמשלוח מנות גם בשר שאינו מבושל בכלל כמשמעות קרא דשמות 'והיה לך למנה' גבי משה רבינו ע"ה, דשם באינו מבושל".

יצוין כי בעל 'משחא דרבנותא', שהבאנו את דבריו לעיל, מתחבט אף הוא כבסיס קושיה זו, אלא שמשום מה הוא אינו מקשה מפסוק זה שהבאנו עתה, וכפי שהקשו כל האחרונים, כי אם מפסוק מאוחר יותר בסדר המקראות, בו נאמר (ויקרא ז לג): "הַמִּקְרִיב אֶת דָּם הַשְּׁלָמִים וְאֶת הַחֵלֶב מִבְּנֵי אֹהֶל לֹא תִהְיֶה שׁוֹק הַיָּמִין לְמִנְהָ". והוא מוכיח כי מפורש לנו בזה ששוק הימין, למרות שהוא עדיין בשר חי שאינו מבושל, נחשב כאן למנה.

הוא המשך דברי בית הלל, ויש שמחמת כך אכן אינם גורסים שוב 'משלחין'. אך גם לשיטתם עדיין ייתכן שאין כל ראייה, כיון שניתן לומר שבית הלל ביקשו להשמיענו בזאת עניין כמות מרובה, כדברי הערוך השולחן ולכן הוא שאמרו שגם סלתות וקטניות בכלל ההיתר.

עוד היה נראה לחדש רבנותא נוספת בסלתות וקטניות, שלא תאמר שהתירו דווקא בבשר לפי שאין שמחה אלא בבשר, וקמ"ל שהתירו אף בשאר דברים שאינם מבושלים, כגון סלתות וקטניות, ועדיין צריך עיון.

שוב ראיתי להגאון המהריק"ש בספרו 'תולדות יעקב' (ביצה שם) שאף הוא ירד לבאר בפרוטרוט את הטעם לכך שטרחו בית הלל ופירטו את כל אותם המינים, ואף לפי דבריו נמצאנו למדים שאין הכרח לומר כראיית הפעולת שכיר שמדברי בית הלל אנו למדים שלדעת בית שמאי אין סלתות וקטניות בכלל 'מנות'.

* * *

לישנא דקרא

אם עד כה עסקנו כלפי לשון חכמים מול לשון המקרא, הרי שמצאנו לכמה מגדולי האחרונים שהביאו קושיה אלימתא על דברי המהרי"ל מפסוק מפורש בו נראה בבירור שאף בשר שאינו מבושל נקרא מנה, כי הנה מקרא ערוך הוא לפנינו בקרבנות ימי המילואים (שמות כט כו): "וְלִקַּחְתָּ אֶת הַחֹזֶה מֵאֵיל הַמִּלּוֹאִים אֲשֶׁר לְאֹהֶל וְהִנַּפְתָּ אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי ה' וְהָיָה לָךְ לְמִנְהָ". התורה מגדירה כאן להדיא את 'החזה מאיל המילואים' כ'מנה' הגם שהחזה לא היה מבושל וראוי לאכילה, כי אם בשר חי שאינו מבושל. ואם בכל זאת קראתו התורה 'מנה', הרי שמהיכי תיתי שלא נאמר שהוא הדין גבי 'וּמִשְׁלֹחַ מְנוֹת אִישׁ לְרֵעֵהוּ' (אסתר ט יט) שאף בשר חי שאינו מבושל ייחשב למנה וייצאו בו ידי חובה.

ומתוקן, כך שאם אומרים 'משלוח מנות' – פירושו: משלוח של דברים מוכנים ומתוקנים, ואיזהו דבר מוכן ומתוקן – הוי אומר זה דבר מבושל המוכן תיכף לאכילה, ומשכך הוציא המהרי"ל את חוות דעתו כי משלוח מנות צריך להיות בדברים מבושלים המוכנים לאכילה.

אולם ברור שבד בבד יכולה המילה 'מנה' לשמש דברים אחרים שהוכנו והותקנו, גם אם הם לא בושלו, וככל שנעשה בדבר תיקון והכנה, והדבר התקדם ממצבו הקודם, הרי שמתאים לומר בו שהוא 'מנה'.

ואם כן, כשהתורה מדברת על החזה של קרבנות ימי המילואים שמחויב בתנופה, הרי שכל עוד שהחזה עוד לא הונף – הרי הוא עדיין לא מוכן ומזומן ואי אפשר לומר בו שהוא 'מנה', ורק לאחר התנופה נהיה החזה למנה. וכיוצא בזה בפסוק שהביא בעל 'משחא דרבותא', שאף שם שוק הימין חסר את ההכנה של הקרבת דם השלמים והחלב, ורק לאחר שהוא מקריב – לו תהיה שוק הימין למנה.

ונמצא שיש לחלק שפיר בין הדבקים, כיון שבכל איזכור עניין 'מנה' יש לדון בו לגופו של עניין ולפרש בו את עניין ההכנה והתיקון כראוי לו: אצל 'משלוח מנות' מסתבר לומר שהמאכלים צריכים להיות מוכנים ומתוקנים כדבעי, ולכן סבר המהרי"ל שעל המאכלים להיות מבושלים (והחולקים עליו סברו שאין צורך עד כדי כך, ודי בבשר שחוט אף שאינו מבושל, ואף הם מודים שבהמה או עוף בחיותם, שלא נעשה בהם כל תיקון והכנה, אינם בכלל מנות).

אולם אצל קרבנות שהתורה מפרטת להדיא את הפעולות שחייבות להעשות בהם, הרי שאין צורך ביותר מאשר עשיית פעולות אלו והם ההכנה והתיקון לכך שהבשר יחשב כ'מנה'.

כך שבסיכום דברי כל האחרונים נמצאת הקושיה מבוססת על שני פסוקים מפורשים המורים שאף בשר שאינו מבושל נחשב למנה, ואם כן, תמוהים דברי המהרי"ל, מדוע שלא נאמר שניתן לקיים מצות 'משלוח מנות' גם בבשר חי שאינו מבושל.

למנה – לשון עתיד

והנראה לענ"ד לחלק בין הדבקים בהבדל פשוט ביותר הבנוי על דיוק הלשון שבפסוקים: יש להבחין כי אצל מצות 'משלוח מנות' נאמר בפסוק 'מנות' – לשון הווה. ולעומת זאת, אצל שני הפסוקים האמורים אצל קרבנות לא נאמר אלא 'למנה' – שהוא לשון עתיד, שהבשר יהיה לו למנה.

ומשכך יש לומר כי בוודאי אין לשון 'מנה' אמור אלא בדבר מבושל המוכן ומתוקן לסעודה, ולפיכך אין יוצאים ידי חובת 'משלוח מנות' אלא במנות מבושלים המתוקנים לאכילה, שהרי הפסוק מגדיר להדיא שהמשלוח עליו להעשות ב'מנות' הראויות לאכילה מיידית.

אולם אצל הקרבנות בהם נאמר הלשון המורה על העתיד: 'למנה', הרי שאין הכוונה שתיכף בזמן הזכייה בבשר הקרבנות הרי זה כבר 'מנה' הראויה לאכילה על אתר, אלא שבשר זה עתיד להיות לו 'למנה', ואכן חיוב מוטל על הזוכה בבשר הקרבנות לבשלו ולהכינו לאכילה, לבל יוותר ויפסל. כך שבוודאי שהפסוק מדבר על בשר חי שאינו מבושל, אלא שהפסוק אומר שהזוכה בבשר לו תהיה למנה – שכן חייב הוא לבשלו ולאכלו.

מנה – דבר מוכן ומתוקן

עוד יראה לומר ביישוב קושיה זו כשנקדים ונגדיר היטב את כוונת מהרי"ל: 'מנה' היא אינה מילה נרדפת לדבר מבושל! אין הכוונה של 'מנה' אלא דבר המוכן

הבעלות על בשר הקדשים

ומצאתי כעין דברינו אלו אצל הגאון רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק בספרו 'משך חכמה' (שמות כט כו):

"והנפת אותו תנופה וכו' והיה לך למנה. הנה 'מנה' יקרא דבר המתוקן כל צרכו. כן במשלוך מנות צריך להיות מבושלין כל צרכן. לכן כאן שהסומכין היו אהרן ובניו, הם היו בעלים מהקרבן, וזכו בהקרבנות מחיים. אבל משה לא סמך, 'שאין סמיכה אלא בבעלים' (מנחות מב א), והוא לא זכה בהקרבן מחיים, רק כשנזרק ונקטר האימורים היה 'מנה' כל צרכו. לכן כתוב 'והיה לך למנה', שאימתי יהיה לך, כשהוא מתוקן ומותר לאכילה. ומשולחן גבוה זכית בהחזה, דהיה צריך להיות נקרב כמו שוק לגבוה, לכן הניף אותו משה, שאז היה הוא הבעלים בהחזה ודו"ק. ובמשנה פרק קמא דביצה: אין משלחין אלא מנות וכו'".

עניינו הרואות כי לא זו בלבד שהמשך חכמה לא ראה סתירה בין פסוק זה לדין שבמשלוך מנות יש על המנות להיות מבושלים, כפי שהעירו האחרונים שהבאנו לעיל, אלא אדרבה, ה'משך חכמה' אף סבר כי שני הפסוקים עולים בקנה אחד. וזאת בכוח אותה הסברה שהבאנו, שאין ענין 'מנה' אלא דבר המתוקן כל צרכו, ובכל מקום הוא נידון לפי עניינו מה היה עליו לתקן.

אלא שיש להבחין בחילוק שבין דברינו האמורים לדברי המשך חכמה, שלדברינו עניין ההכנה האמור הוא בכך שמשלימים ועושים את הפעולות שהתורה ציוותה להקדים ולעשות, וכשהפעולות נעשו הרי שבשר הקדשים נהיה 'מנה' – דבר מוכן ומתוקן. אולם ה'משך חכמה' נטה לומר שעניין ההכנה והתיקון שהיה בקרבנות ימי המילואים היה בכך שהבשר נכנס לבעלותו של משה רבינו, ופשיטא שכיוצא בדבר יסביר המשך חכמה גם כלפי הפסוק שהביא בעל 'משחא דרבותא', שעל ידי שהכהן מקריב את

דם השלמים והחלב, הרי הוא זוכה בשוק הימין שתהיה שלו.

'מנה אחת אפים'

ראיה נוספת הביא בעל 'שאלת יעקב' לכך ש'מנה' בלשון המקרא הוא גם בבשר שאינו מבושל. וכך כתב:

"וגם בחנה שנתן להם אלקנה מנות, מסתמא באינו מבושל מיירי, דדרך הנשים לבשל, ולא יתכן דהוא יתן לבשלם ואחר כך יתן לנשיו".

כוונתו של בעל 'שאלת יעקב' היא לאמור בפסוקים אלו (שמואל א' א א-ז):

"וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן הָרִמְתִּים צוּפִים מֵהָר אֶפְרַיִם וּשְׁמוֹ אֱלֹקָנָה... וְלוֹ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם אֶחָת חָנָה וְשֵׁם הַשֵּׁנִית פִּנְנָה וַיְהִי לַפִּנְנָה יָלָדִים וַיִּלְחָנָה אֵין יָלָדִים. וְעַלָּה הָאִשׁ הַהוּא מַעֲרֹו מִיָּמִים יְמִימָה לְהַשְׁתַּחֲוֹת וְלַזְבֹּחַ לַה' צִבְאוֹת בְּשֵׁלָה... וַיְהִי הַיּוֹם וַיִּזְבַּח אֱלֹקָנָה וַנִּתֵּן לַפִּנְנָה אֲשֶׁתוֹ וְלִכָּל בְּנֵיהָ וּבָנוֹתֶיהָ מְנוֹת. וַיִּלְחָנָה יִתְּן מִנָּה אֶחָת אֶפְסִים כִּי אֵת חָנָה אָהָב וְה' סִגְר רַחֲמָה. וְכַעֲסָתָה צָרָתָה גַם פָּעַס בַּעֲבוּר הַרְעָמָה כִּי סִגְר ה' בָּעֵד רַחֲמָה. וְכֵן יַעֲשֶׂה שָׁנָה בְּשָׁנָה מִדִּי עֲלֹתָה בְּבֵית ה' כֵּן תִּכְעַסְנָה וְתִכְבֶּה וְלֹא תֵאכַל".

מניח בעל 'שאלת יעקב' השערה אותה הוא מבסס על כך ש'דרך הנשים לבשל', ומכך הוא קובע כי מן הסתם הבשר שנתן אלקנה לחנה היה בשר שאינו מבושל, והוא הקרוי 'מנה'. ולדבריו 'לא יתכן' לומר שמקודם אלקנה נתן לבשל את הבשר ורק אחרי זה חילק את הבשר לנשיו, אלא ודאי שהיה זה בשר לא מבושל.

וסהדי במרומים שלא הצלחתי לירד לתחילת דעתו, כיצד קבע מסמרות שהיה זה בשר שאינו מבושל בעוד שמסתבר לומר להיפך מהקצה אל הקצה. הלוא כל המעיין בלשון המקרא ובתיאור המאורע יבין תיכף שהמנות שחילק אלקנה היו מנות בשר מבושלות, וכמוכח מכך שהפסוק ממשיך

שהיה לו להניח עירובי תבשילין ולא הניח - פושע הוא".

ודברי רב חסדא ברור מללו כי משלוח המנות נעשה אל כל אלו שלא הניחו עירוב תבשילין ונאסר עליהם לבשל, ואם כן פשיטא שהמנות ששלחו להם היו דברים מבושלים, שהרי אינם יכולים לבשל דברים שלא נתבשלו.

וכך כתב בשו"ת 'שבט סופר' (שם):

"מקרא ד'שלחו מנות לאין נכון לו', דאמרו בריש פרק שני דביצה דהיינו למי שלא הניח עירוב תבשילין בשלוח מנות, אם כן משמע דמנות מבושלות היא - דהא לא הניח עירוב תבשילין ולא יכול לבשל בעצמו. וראיתי אחר כך ב'טורי אבן' שהביא האי קרא ב'אבני מילואים' שלו. מכל מצינו דמנות מיקרי נמי בחי, אם כן יצא אף באינו מבושלו".

ומה שציין בסוף דבריו, הרי שדברים אלו מצויים בספר 'טורי אבן', בחלק 'אבני שוהם' (כצ"ל. מגילה ז א):

"דמצות משלוח מנות ליתא אלא במידי דמיכל ומשתי דוקא, וכמו שכתבו המפרשים. וכמו 'ושלחו מנות לאין נכון' בספר עזרא, דדרשינן בפרק ב' דביצה, דמי שלא הניח עירובי תבשילין, וקאמר להם דישלחו לו מידי דמיכל, שיהיה לו מה למיכל ביום טוב".

וראיתי להגאון רבי מאיר אריק, בספרו 'טל תורה' (ביצה שם), אשר תחילה לכל העיר דפעמים יש בשר חי הראוי לאכילה, אולם הסכים, מכוח הוכחה זו, דמה שאינו ראוי לאכילה מיידית אינו בכלל 'מנה':

"וגם י"ל דעוף רכין וחזי לאומצא גם חי, אבל במידי דלא חשיב לאכילה כלל שהוא חי אינו בכלל מנות, וראיה מדלקמן 'מאי ושלחו מנות לאין נכון לו' - למי שלא הניח עירוב תבשילין' ועל כרחי הכוונה משום שאסור לו לאפות ולבשל, על כן

ומתאר שחנה מיאנה לאכול את הבשר, ונראה ברור שהבשר היה כבר מוכן לאכילה, כשמאידך אין כל מניעה לומר שהנשים כבר בשלו את הבשר קודם לכן, אולם התיאור של 'מנה' בוודאי עולה על השלב בו הבשר כבר היה מבושל.

צא ולמד גם מהלשון האמור במעשה של שמואל ושאל המלך (שם ט כב-כד):

"וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶת שְׁאוּל וְאֶת נָעֲרוֹ וַיְבִיאֵם לַשִּׁפְתָּה וַיִּתֵּן לָהֶם מָקוֹם בְּרֹאשׁ הַקְּרוֹאִים וְהָמָּה פְּשָׁלִים אִישׁ. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל לְטַבַּח תֵּנֶה אֶת הַמֶּנֶּה אֲשֶׁר נִתְּנִי לְךָ אֲשֶׁר אֶמְרָתִי אֵלֶיךָ שִׁים אֹתָהּ עִמָּךְ. וַיֵּרָם הַטַּבַּח אֶת הַשּׁוֹק וְהָעֹלִיָּה וַיֵּשֶׁם לִפְנֵי שְׁאוּל וַיֹּאמֶר הִנֵּה הַנֶּשֶׁאֶר שִׁים לִפְנֵיךְ אֲכַל כִּי לְמוֹעֵד שְׁמוֹר לְךָ לֵאמֹר הָעַם קָרָאתִי וַיֹּאכַל שְׁאוּל עִם שְׁמוּאֵל בַּיּוֹם הַהוּא".

ונראה להדיא כי 'המנה' הייתה בשר המוכן לאכילה, כנראה מדברי הטבח שאמר להם כי יאכלו את הבשר ומכך שאכן שאל ושמואל תיכף אכלו מהבשר. כך שאם באנו להוכיח מפסוק זה, הרי שאדרבה מוכח כהמהרי"ל ש'מנה' היינו בשר מבושל.

'מנות לאין נכון לו'

גם דברי הפסוק בספר נחמיה (ח י): "וַיֹּאמֶר לָהֶם לָכוּ אֲכֹלוּ מִשְׁמַנִּים וּשְׁתוּ מִמֵּתִיקִים וְשַׁלְחוּ מִנּוֹת לְאֵין נָכוֹן לוֹ כִּי קָדוֹשׁ הַיּוֹם לְאַדְּגִינוֹ וְאֵל תַּעֲצֹבוּ כִּי חֲדוֹת ה' הִיא מַעֲזָכֶם" משמשים כראיה בהקשר לדברי המהרי"ל, אלא שיש שהוכיחו מזה לחד גיסא ויש שהוכיחו מזה לאידך גיסא.

כמה מגדולי האחרונים בקשו להוכיח מפסוק זה כדברי המהרי"ל שאין הכוונה 'מנות' אלא דווקא לבשר מבושל, שהרי כך שנינו במסכת ביצה (טו ב):

"מאי לאין נכון לו. אמר רב חסדא: למי שלא הניח עירובי תבשילין. איכא דאמרי: מי שלא היה לו להניח עירובי תבשילין, אבל מי

לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו וכו'. והנה מלת 'מנות' פירושו: דבר המוכן ומבושל וראוי לאכול כמו שהוא, כמו שכתב מהרי"ל, הובא במגן אברהם לפסק הלכה, וכן באליה רבה (סי' הנ"ל) אשר זה לשונו: 'וכתב מהרי"ל לא מקרי מנות אלא מבושלים הראויים לאכילה', ע"כ.

ובזה פליגי: בית שמאי סברי קרא כפשוטו, שלא התיר הכתוב לשלח אלא מנות דהיינו מבושלין כמו שאמר 'ושלחו מנות לאין נכון לו', הא חיינן ושחוטין לא, ובית הלל סברי כמדברשו 'מאי לאין נכון לו, אמר רב חסדא, למי שלא הניח ערובי תבשילין'. ובלי ספק שכונת המקשה להקשות על יתור לשון 'לאין נכון לו', הוה ליה למכתב 'ושלחו מנות לאין לו' ומלת 'נכון' מיותר הוא. לכך דייק רב חסדא 'למי שלא הניח ערובי תבשילין', פירוש, שאין כונת המקרא להזהיר לשלוח למי שאין לו אלא למי שיש לו אבל לא הניח ערובי תבשילין ושוב אינו רשאי לשחוט ולבשל ולהכין, על זה צוה נחמיה 'ושלחו מנות', פירוש, דבר מוכן ומבושל לאין נכון לו - למי שאינו רשאי להכין אף שיש לו הרבה, ואם כן אפוא מדרש הכתוב ממילא משמע דדוקא למי שאינו רשאי להכין הצריכו הכתוב לשלוח לו מנות דוקא פירוש דבר המבושל ומוכן לאכול מיד, דאם ישלח חיינן או שחוטין לא אהני ליה ולא מידי, אבל למי שנכון לו דהיינו שהניח ערובי תבשילין ורשאי הוא להכין, לו מותר אתה לשלח לו אף חיינן ושחוטין".

ומצאתי להגאון רבי עובדיה יוסף בשו"ת 'ביע אומר' (ח"ט, או"ח, סי' עג) שאף הוא דן בדברי הגאון רבי ברוך פרנקל, אם כי הראה מקום להגהותיו בשו"ע, ויעוין שם עוד מה שכתב בזה.

עוד אמרתי להעיר, שבהתאם לדברינו האמורים לעיל שכל היכא שנאמר 'מנות' יש לדון בו כלפי המקום בו הוא נכתב ונאמר, הרי

צריכין לשלוח לו מנות, ואם כן על כרחך דסתם מנות היינו מבושלין, דאם לא כן מה יועילו בשליחותן, הא אסור לו לבשל, ומוכרח כמהרי"ל ומגן אברהם".

אולם מעניין למצוא שהיו שפירשו את פסוק זה להיפך ולדעתם 'מנות' היינו דבר שאינו מבושל, וכך הוא שכתב הגאון רבי ברוך פרנקל בספרו 'עטרת חכמים' (תחילת החידושים על מסכת ראש השנה):

"שוב ראיתי בלבוש (סי' תקכז ס"ז) שכתב בזה"ל: מצוה על כל אחד ואחד כו' ומצוה גם כן על כל גדול הדור כשיערב לעצמו שיערב על כל בני עירו שאם באולי יהיה אחד מבני עירו טרוד ולא יערב מחמת שאין לו פנאי או ישכח ולא יערב או נאנס או שהניח עירוב ונאבד - שיצא בערובו, ואסמכוהו אקרא דכתיב 'ושלחו מנות לאין נכון לו' מאי לאין נכון לו למי שלא היה יכול להניח עירובי תבשילין, כלומר שהיה טרוד או נאנס או שכח, אז יוצא בערובו של גדול הדור כו' עכ"ל. נראה שהיה מפרש דמנות היינו חתיכות בשר ודגים חיים, והמקבלו יהיה בידו לבשלם בעצמו כיון שנאנס או שכח מלהניח עירוב תבשילין, ויכול לסמוך על עירוב תבשילין של גדול הדור, אבל למי שפשע במניעות עשיות עירוב תבשילין, שהיה אסור לו לבשל בעצמו, לא היה אפשר לשלוח דברים חיים".

ופרפרת נאה בעניין זה, ראיתי מביאים בשם הגאון רבי זלמן מוולאזין, אשר כד היו טליא, בהיותו ילד קטן, פיו פתח בחכמה לפרש מקרא זה כלפי נידון דידן. וכך העתיק את השמועה 'רבי שמעון הלוי מורה צדק בוויילנא' בכתבים אותם מסר לעורך ספר תולדותיו 'תולדות אדם' (פרק ד):

'בית שמאי אומרים אין משלחין ביום טוב אלא מנות, ובית הלל אומרים משלחין בין חיינן בין שחוטין' (ביצה יד ב). והצדיק [-רבי זלמן מוולאזין] בהיותו עלם רך אמר: פלוגתיהו נסמכת על המקרא 'ויאמר להם

אצל אלקנה מצאתי להמצודת ציון שפירש על אתר: "מנות - ענין מתנה וחלק, כמו (ויקרא ח כט) (וַיִּקַּח מִשָּׁה אֶת הַחֲזָה וַיְנַיֶּפְהוּ תְנוּפָה לִפְנֵי ה' מֵאֵיל הַמִּלְאִים) לְמִשָּׁה הָיָה לְמָנָה".

וראה דבר חידוש, שמשורש זה גם בא שמו לחם אבירים 'מן', כמו שנאמר (שמות טז לא): "וַיִּקְרָאוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת שְׁמוֹ מֶן", וכתב רבינו האברבנאל: "ומאותה הבחינה קראו את שמו עתה 'מן', שר"ל חלק מלשון ה' מנת חלקי וכוסי, למשה היה למנה, מגזרת מנה וחלק, כי הנה חלק כחלק היו אוכלים מהמן כל העם מקצה".

הוי אומר: הפירוש המילולי של המילה 'מנה' היינו חלק. ולכן כשנותנים 'מנה' פירושו שנותנים חלק מתוך דבר שלם וכולל. כך שברור שלפי פשוטו של מקרא, כל אותם המקומות בהם נאמר מנה היינו חלק מתוך הדבר השלם, וזאת מבלי להכנס לחילוקים על טיבם של אותם מנות מתוך הדבר השלם, האם הם מבושלים או לא או כל חילוק אחר. כך שתיאורטית גם בהמה בחיותה יכולה להקרא 'מנה', בהיותה חלק מעדר בהמות, וכן הלאה. ותן לחכם ויחכם עוד.

שייתכן שדווקא כאן נחשב 'מנות' לדבר המבושל לגמרי, שהרי הפסוק תיכף מדגיש ואומר 'לאין נכון לו', כלומר, למי שאין בידו אוכל מוכן, כך שה'מנה' כלפי מי שאין נכון לו היא דווקא אוכל מבושל.

'מנת חלקי'

לסיום, על עצם העניין לפיו 'מנה' משמעותו דבר מוכן ומתוקן, יש ברצוני להעיר כי לפי פשוטו לא באה תיבה זו אלא לבטא נתינה של חלק מסוים מהכמות הכוללת, ואין במטבע לשון זו כל התייחסות לטיבו של אותו חלק, אם הוא חי או מבושל וכן כל חילוקים אחרים כיוצא בזה.

ויסוד זה מצאנוהו בפירושי המקראות טובא. כך נאמר (תהלים יא ו): "יִמְטֹר עַל יְשָׁעִים פָּחִים אֲשֶׁר וַיִּגְפְּרִית וְרוּחַ זַלְעָפוֹת מִנֶּת כּוֹסִם" ופירושו המפרשים על אתר ש'מנת' היינו 'חלקם'. וכיוצא בזה בהא דכתיב (שם טז ה): "ה' מִנֶּת חֲלָקֵי וְכוֹסֵי אֶתָּה תוֹמִיךָ גּוֹרְלִי", שאף שם פירשו כך, שה' היא חלקנו.

וכך מפורש ראיתי בדברי האבן עזרא על הפסוק שהביאו האחרונים לעיל 'לך למנה', וכך כתב: "למנה - חלק, כמו מנה אחת", וכן

איתא בגמרא כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה בתשיעי ועשירי, בהראות הבטחון שהוא בטוח בהקב"ה בודאי יכפר לו עוונותיו למחר, לכך הוי כעינוי, והתענית לבד לא הוי כעינוי כל כך, ומכח שאוכל מראה האמונה שהוא מאמין בהקב"ה. (נופת צופים)