

הרב ישראל דנדרוביץ

מגיד שיעורי הירושלמי בקול הדף
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך

הברכה על כבשן האש

האם יש ברכה מיוחדת השמורה לראיית האתר ההיסטורי של 'אור כשדים' או לביקור בשדה המלחמה של אברהם אבינו? • גם אם תזדמנו לכבשן אש בן ימינו או תטיילו ליד גוב אריות שבגן החיות, ייתכן מאוד שתתחייבו בברכה! • מחקר מקיף בשאלה האם יש חובת ברכה על ראיית מקומות בהם נעשה ניסים לאבותינו • שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה

צאתכם לשלום

עם השינויים הפוליטיים שחלו בכמה ממדינות העולם, כמו שחרורה של מדינת עיראק מהשלטון הדיקטטורי ששלט בה ביד ברזל והפיכתה לדמוקרטיה או הסכמי שלום שנחתמו עם מדינות עוינות, אנו שומעים על סוכני נסיעות זריזים המציעים חבילות תיור לאתרים מעניינים ואקזוטיים שרגלי אדם זר כמעט ולא דרכו בהם מאות או אלפי שנים.

בעלי מודעות לדברי הימים ממהרים 'לעלות על העגלה' בדרכם למקומות אלו בהם ניתן עדיין למשש את הוד הקדומים החופף על ימי עבר, לשמוע את משק כנפי שחר ההיסטוריה, וכאילו לחוות מחדש ומקרוב את רגעי הקסם הרחוקים והעלומיים.

מכיוון שנסיעות אלו כרוכות מטבע הדברים בסיכונים מסוימים, אם מצד תנאי השטח הקשים ואם מצד האוכלוסייה שאינה מחבבת תיירים זרים, הרי שהם מיועדות בעיקר לנוסעים נועזים, הרפתקנים ובעלי 'סף ריגוש גבוה'.

ההיצע הוא מגוון ביותר, ואם נתייחס לנקודת המבט היהודית הרי ששלל אתרים עומד לרשות המטיילים: מזהבור אליו הושלך יוסף הצדיק ועד המקום בנילוס בו הונחה תיבתו של משה רבינו; נסיעה בעקבות מסע בני ישראל במדבר ועד חיפוש שרידי תיבת נח במרומי הרי אררט, ועוד כהנה וכהנה.

מסורות שונות מצויות בידי יהודי הגולה אודות מיקומם של אתרים מסוג כזה, החל ממקומות בהם התרחשו מאורעות שונות המוכרות לנו מדברי התורה שבכתב ושבעל פה וכלה בקברי צדיקים וכיוצא בזה.

אלא שסוגיית אמינותם של מסורות אלה בימינו היא מורכבת ביותר, שכן אילו השאלה הייתה פולקלורית גרידא – החרשתי, אך מה נעשה ביום שידובר לנו על ההשלכות ההלכתיות הקשורות בכך כשהבולטת שבכולם היא שאלת הברכה בראיית מקומות אלו, מדין חובת הברכה שיש לברך בראיית מקומות שנעשו בהם ניסים.

מיקומו של 'אור כשדים'

במאמר זה נטפל בברכה, בה יש לדון האם לברך וכיצד לברך, על ראיית כבשן האש באור כשדים אליו הושלך אברהם אבינו על ידי נמרוד הרשע, על כך שסירב לעבודת אלילים, וניצל

מלהבותיו בנס כשהוא ללא כל פגע.

על מקום זה הייתה קבלה בידי חז"ל היכן הוא בדיוק מקומו על הגלובוס, שכן כך שנינו במסכת בבא בתרא (צא א): "ואמר רב חנן בר רבא אמר רב: עשר שנים נחבש אברהם אבינו, שלש בכותא ושבע בקרדו; ורב דימי מנהרדעא מתני איפכא. אמר רב חסדא: עיברא זעירא דכותא זהו אור כשדים". דברים מפורשים אומר לנו רב חסדא: "עיברא זעירא דכותא" – מקום זה הרי הוא ולא אחר מאשר האתר ההיסטורי הידוע "אור כשדים".

בפירוש המילולי של שם מקום זה 'עיברא זעירא' אנו מוצאים לרבינו גרשום שהוא מסביר שהכוונה היא ל'מעבר קטן'. ולולי דמסתפינא הייתי מציע לכך פירוש אחר: 'עיברא' אינו מלשון 'מעבר' אלא מלשון 'עברי'! אברהם אבינו הלוא נתכנה בשם 'עברי' בהיותו ראש המאמינים בה' הקרויים עבריים. ומחמת שהניסיון הראשון בו נתנסה אברהם אבינו על אמונתו בה' היה באור כשדים, לכן קיבל המקום את שמו 'עיברא' לזכר עולם על הניסיון הראשון בו הוכיח אברהם העברי את תוקף אמונתו.

וכדרך רבים מהערים, ייתכן שברבות הימים נבנתה בסמיכות עיר נוספת וגדולה יותר שאף היא נשאה שם זה, ולהבדיל ביניהם נשאה העיר הגדולה את השם 'עיברא רבא' והקטנה את השם 'עיברא זעירא'.

יהיה פירוש שם המקום אשר יהיה, הרי שדברי רב חסדא ברור מללו: מקום זה ששמו "עיברא זעירא" הוא זה "אור כשדים" ההיסטורית!

הרואה צריך לברך

נקל להבין שמטרתו של רב חסדא בגילוי המימד ההיסטורי העומד מאחרי המקום 'עיברא זעירא' לא הייתה גיאוגרפית גרידא, והוא לא בא למלאות את תאוותם של הסקרנים למיניהם שחפצים לדעת היכן הוא מקום פלוני או אלמוני על פני המפה.

ואכן רבינו הרשב"ם בפירושו למסכת בבא בתרא (שם) מסביר שכל כוונתו של רב חסדא הייתה הלכתית נטו, שכן ידיעה זו שאור כשדים היא זו 'עיברא זעירא' יש בה היבט הלכתי ברור כלפי חובת הברכה לכל מי שרואה מקום זה.

וכלשונו על אתר: "עיברא זעירא – כך שמו וזהו אור כשדים שהושלך שם אברהם אבינו, והרואה צריך לברך 'ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' כדתנן בהרואה (ברכות נד א)".

הגאון רבי דוד לוריא בהגהות הרד"ל (על פרד"א פכ"ו, בשולי הגליון אות ב) מטעים את דברי רב חסדא: "עיברא זעירא דכותא זהו אור כשדים, ולפירוש רשב"ם שם שהוא לעניין לברך הרואה המקום ברכת 'שעשה נס לאבותינו במקום הזה' אם כן היה גם בימי האמוראים עדיין מקובל מקום שהיה הכבשן, ולפי דברי תוספות בברכות (נד ב) שצריך שיהיה הנס ניכר מתוך המקום, אם כן צריך לומר שהיה ניכר הכבשן עדיין גם כן בימיהם, וכפירוש רש"י בשם מנחם שאור הוא חור ששם היה הכבשן".

הרשב"ם מול שאר הראשונים

הרשב"ם מפנה אותנו לדברי המשנה במסכת ברכות, ואנו אכן נבדוק מה בדיוק שנינו

במשנה זו ומה הוסיפה על כך הגמרא. נבחין גם שהרשב"ם מביא לנו את נוסח הברכה המדויק שיש לברך בראיית מקום זה, וגם זה הוא עניין לענות בו, לצד שאלות שונות שיעלו בהמשך הדברים.

כך אומרת המשנה (ברכות נד א): "הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה". ושנינו בגמרא (שם נז ב): "דרש רב המנונא... ראה גוב של אריות או כבשן האש אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה", וכן הוא בתלמוד הירושלמי (ברכות פ"ט ה"א): "ראה מקום כבשן האש וגוב אריות אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה".

במבט ראשון היינו צריכים לפרש את דברי הגמרא האומרת שיש חובה לברך על ראיית 'כבשן האש' שהכוונה בזה היא על כבשן האש שהושלך לתוכו אברהם אבינו, כבשן האש שבו התרחש האירוע המכונן בדברי העם היהודי בהיותו הניסיון הראשון בו התנסה אברהם אבינו. אך למרבה הפלא אף לא אחד ממפרשי הפשט המקומיים כרש"י ושאר הראשונים מפרש שהכוונה היא לכבשן אש זה שלתוכו הושלך אברהם אבינו.

כולם ללא יוצא מן הכלל מפרשים שהכוונה היא לכבשן שלתוכו הושלכו חנניה מישאל ועזריה על ידי נבוכדנאצר. וכלשונו הברור וההחלטי של רש"י: "כבשן של אש – חפירה שהוסק בה כבשנם של חנניה מישאל ועזריה".

היחיד שכן מתייחס במישרין לכבשן האש של אברהם אבינו הוא הרשב"ם במסכת בבא בתרא המסביר שם שכבשן אש זה כלול בתוך דברי המשנה של 'הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל'. ונראה בפשטות שלדעתו זו היא אכן כוונת הגמרא המתייחסת לרואה את כבשן האש – כבשן האש של אברהם אבינו (וכך הבין בספר 'מגדים חדשים' ועוד).

ברור שההתעלמות המוחלטת של עמיתיו הראשונים מפירוש זה אומרת דרשני: מדוע הם לא העדיפו לפרש את הדברים כפשוטם שהכוונה היא לכבשן האש של אברהם אבינו, ומהיכתי תיתי הם בחרו למקד את כוונת הגמרא על אירוע מאוחר בהרבה של חנניה מישאל ועזריה.

לצד זה גם עלינו לדעת את דעתם ההלכתית של רש"י ושאר הראשונים שפירשוהו על כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה: מה אכן תהיה דעתם כלפי ראיית כבשן האש של אברהם אבינו, האם גם בזה יברכו באותה מטבע ברכה או שמא סבורים הם שאין לברך על מקום זה.

שינוי הברכה בדברי הרמב"ם

והנה בעצם הקושיה מדוע לא פירשו רבותינו הראשונים שכוונת הגמרא בראיית כבשן האש היא לכבשן באור כשדים, ולאידך – מדוע הרשב"ם כן פירש כך, ייתכן מאוד שהדבר נעוץ בגירסאות השונות המצויות בגמרא כלפי נוסח הברכה שיש לברך בראיית כבשן האש.

ויבואר בהקדם דברי הרמב"ם (פ"י מהלכות ברכות ה"ט): "הרואה מקום שנעשו נסים לישראל כגון ים סוף ומעברות הירדן אומר 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שעשה נסים לאבותינו במקום הזה', וכן כל מקום שנעשו בו נסים לרבים. אבל מקום שנעשה בו נס ליחיד אותו היחיד ובנו ובן מברך 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שעשה לי נס במקום הזה' או 'שעשה נס לאבותי במקום הזה'. הרואה גוב אריות וכבשן האש שהושלך

בו חנניה מישאל ועזריה, מברך ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם שעשה נס לצדיקים במקום הזה".

אתה הראת לדעת שהרמב"ם חילק בין 'מקום שנעשו נסים לישראל' שברכתו 'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' לבין ראיית 'כבשן האש שהושלך בו חנניה מישאל ועזריה' שברכתו 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה'.

אך דא עקא שמטבע ברכה שכזה 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה' אינו מופיע כלל בש"ס לפנינו; וביותר צריך להבין שהרי להדיא אמרו שהברכה על ראית גוב האריות היא 'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' ולא הנוסח אותו כותב הרמב"ם, ועלינו להבין את משמעות שינוי זה.

מי הם 'אבותינו'?

והנראה לבאר זאת עם מה שקבעו לנו חז"ל במסכת ברכות (טז ב): "תנו רבנן: אין קורין אבות אלא לשלשה, ואין קורין אמהות אלא לארבע" – אין חשובים להיקרא אבות ואמהות לכלל ישראל כי אם דווקא אברהם יצחק ויעקב ועימם שרה רבקה רחל ולאה.

כיון שכן מתעוררת בעיה קשה: כיצד יכולים הרואים את כבשן האש שהושלך בו חנניה מישאל ועזריה לברך 'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' בעוד שמפורש שינוי שאי אפשר להגדיר את חנניה מישאל ועזריה כאבותיהם של ישראל. וכבר נתעוררו בזה האחרונים ובהם הרש"ש ור"ש טויבש בהגהותיהם על אתר, ועימם הגר"א משכיל לאיתן בספרו 'באר אברהם' (וילנא תר"ד, ברכות שם) והגר"י אייזנשטיין בספרו 'עמודי אש' (למברג תר"מ, סי' ב אות כו ד"ה בראה).

ולפיכך צריך לומר שמהאי טעמא אכן לא עמדה לפני הרמב"ם ושאר כל הראשונים הגירסא 'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' כמו שהוא לפנינו בש"ס דילן, כי אם גירסא שונה לחלוטין והיא 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה' – וזאת אכן ניתן לומר על חנניה מישאל ועזריה שצדיקים היו.

וגירסא זו היא קדמונית ביותר שכן מצאנוה כבר אצל רבותינו הגאונים, וכמפורש בספר 'הלכות גדולות' (סי' א, הל' ברכות פ"ט): "גוב אריות וכבשן האש אומר ברוך שעשה נס לצדיקים במקום הזה". ולמעשה זו היא הגירסא הרווחת אצל רבותינו הראשונים, הר"ף (מג א) הרא"ש (פ"ט ס"ז) רבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב י"ג ח"ב), המאירי ('בית הבחירה' שם) ועוד רבים.

השורש טמון בגירסאות השונות

מעתה נענה ונאמר שדווקא מכוחה של גירסא זו 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה' שהייתה לפני כל הראשונים, לא יכלו הראשונים להסביר ולפרש שהכוונה בכבשן האש היא לאור כשרים, שכן אם זה הוא הפירוש – היה מן הראוי שהגירסא תהיה 'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' שהרי כולנו צאצאיו של אברהם אבינו. אלא ודאי שהכוונה היא לכבשן של חנניה מישאל ועזריה שעליהם ראוי לומר 'נס לצדיקים'.

היחיד שהייתה לפניו הגירסא כפי שהיא לפנינו היה הרשב"ם, ואם אכן הגירסא היא

'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' הרי שבוודאי אפשר להסביר זאת דווקא על כבשן האש של אברהם אבינו שכלפיו אכן אפשר להשתמש עם הביטוי 'אבות'.

ונמצא איפוא כי שורש מחלוקת הרשב"ם עם שאר הראשונים בפירוש מהותו של 'כבשן האש' נעוץ לכאורה בגירסאות הברכה השונות, שאם הגירסא היא 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה' הרי שצריך לפרשה על הכבשן של חנניה מישאל ועזריה, ואם הגירסא היא 'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' הרי שצריך לפרשה על הכבשן של אברהם אבינו.

מה יענה הרשב"ם בגוב האריות?

אלא שדבר זה בפירוש דברי הרשב"ם אי אפשר לאומרו! אמנם צדקו דברינו לפי כל הראשונים שביארו שכבשן האש היינו הכבשן שהושלכו בו חנניה מישאל ועזריה. ובוודאי שהסיבה לכך היא מכיון שלגירסתם 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה' אין לפרש זאת על אברהם אבינו, דאם כן היה להגמרא לומר שהברכה היא 'שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' שהרי אברהם אבינו נקרא אב.

אך מה יעשה הרשב"ם ביום שידובר לו מתחילתה של אותה ברייתא שבה נאמר: "ראה גוב של אריות או כבשן האש", ואם אכן אצל 'כבשן האש' היטב פירש הרשב"ם שהכוונה היא כלפי אברהם אבל מה יענה כלפי 'גוב של אריות' שבוה פשיטא שהכוונה היא לאותו הגוב שניצל ממנו דניאל, והוא וודאי אינו נקרא אב; ומאידך גם לא שמענו מעולם על אחד מהאבות שניצל מגוב האריות, כך שלא ניתן להעמיס פירוש חדש אצל גוב האריות מאשר הפירוש הפשוט שהכוונה היא לדניאל.

ומעתה צריך עיון טובא מה הייתה גירסתו של הרשב"ם בנוסח הברכה של 'גוב האריות', שכן אצל 'כבשן האש' הוא כותב במפורש שהברכה היא 'ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' ואילו אצל גוב האריות וודאי שאי אפשר לומר כן שהרי דניאל לא היה מאבותינו וברור שהגירסא היא 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה'; ואם הגמרא כורכת את 'גוב האריות' עם 'כבשן האש' הרי שלא נדע מה נענה בנוסח ברכתם כשזה אינו יכול לעלות בקנה אחד.

גם הרשב"ם מודה בפירוש הגמרא

והנראה לחדש ולומר בזה מילתא חדתא שלעולם גם הרשב"ם מודה לפירושם של כל הראשונים ש'כבשן האש' אין הכוונה כי אם לכבשן של חנניה מישאל ועזריה, ובוודאי גם הוא סבור שהגירסא בנוסח הברכה היא כמו שתפסו כל הראשונים 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה', ומטעם זה שבארנו שהוא לפי מה שאמרו שאין קורין אבות אלא לאברהם יצחק ויעקב.

ואתה דע לך שבעל 'דקדוקי סופרים' גם תפס שגירסא זו המצויה אצל כל הראשונים היא הגירסא האמיתית, ומלבד מה שאין יכולים לומר עליהם 'אבותינו' הוסיף על כך ראייה ניצחת: "וידידי הרב הגאון מו"ה ליב ליעטש נ"י דייין בפרעסבורג בעל המחבר ספר אניה דיונה וספר שערי אמת הוסיף דלכולי עלמא לא הוה להו לדניאל חנניה מישאל ועזריה בנים כדאמר בסנהדרין צג ב". כך שדוחק גדול הוא לומר שהרשב"ם הוא היחיד שגרס בגמרא כמו שהוא לפנינו, בעוד שכמעט ברור שמדובר בגירסה שגויה ומוטעית.

אלא שהמעייין הדק היטב בלשונו של הרשב"ם יראה לנכון שהרשב"ם דייק בלשונו ולא

כתב כי אם: "אור כשדים שהושלך שם אברהם אבינו, והרואה צריך לברך 'ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה' כדתנן בהרואה" – 'דתנן' זהו מטבע לשון הנאמרת על ציטוט מתוך המשנה, ואילו אכן היה הרשב"ם מתכוון לצטט מתוך הגמרא של 'כבשן האש' הוא לא היה משתמש במטבע לשון שכזאת אלא היה אומר 'כדאמרין בגמרא' וכיוצא בזה כדרכו בפירושו.

ברור לי איפוא שגם הרשב"ם לא התכוון לפרש את דברי הגמרא על 'כבשן האש' שהכוונה היא לכבשן באור כשדים כי גם הוא הסכים שהכוונה היא לכבשן שהושלכו בו חנניה מישאל ועזריה, ובוודאי גירסתו בנוסח הברכה הייתה כנוסח כל הראשונים 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה' – שכן בהם לא ניתן לומר 'לאבותינו'.

אך זאת הוא שהוציא הרשב"ם והסיק את דברי המשנה אליבא דהלכתא, שאם אמרו "הרואה מקום שנעשו בו נסים לישראל, אומר: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה" הרי שגם ניסו של אברהם אבינו – אבי האומה הישראלית הוא בכלל, ולכן הרואה את כבשן האש באור כשדים יהיה חייב בברכה זו מצד דברי המשנה.

ורוח והצלה יעמוד לנו מפירושו זה שמעתה לא תהיה לנו כל הוכחה ששאר רבותינו הראשונים חולקים על דברי הרשב"ם, שכן כל עוד שתפסנו כהבנה הרווחת בדברי הרשב"ם שהוא מפרש את דברי הגמרא שכבשן האש היינו אור כשדים, הרי שמדברי רבותינו הראשונים שלא פירשו כך היה מוכח שהם אינם סבורים כוותיה. ואילו עתה שנתבאר שבפירושו דברי הגמרא אף הרשב"ם מודה לכל הראשונים, וכל דבריו לא באו כי אם על דברי המשנה, הרי שייטכן מאוד שגם שאר הראשונים סוברים שזו היא המידה וכך יש לברך בראיית אור כשדים.

* * *

מדוע השמיטה זאת הגמרא

ברם עדיין צריך להבין לדעת הרשב"ם שמברכים על ראיית כבשן האש באור כשדים (ובאמור אין כל ראייה שמי מהראשונים חלוק על זה) הרי שיקשה מאוד מדוע אין הגמרא מזכירה כלל את חובת הברכה על כבשן האש של אברהם אבינו בעוד שהיא מזכירה את חובת הברכה על כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, ומה ראתה הגמרא דדמא דהאי סמיק טפי מדהאי.

ואם תשיביני ששם לא באה הגמרא כי אם להשמיע את מטבע הברכה החדש שהוא 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה' אותו עדיין לא ידענו עד כה, הרי שיקשה ממקום נוסף בגמרא בו אנו גם מוצאים שהגמרא מונה מאורעות תנ"כיים שראוי לברך עליהם, ושוב כבשן האש של אברהם אבינו לא מנוי ביניהם.

שכן כך אמרו (שם נד א): "תנו רבנן: הרואה מעברות הים, ומעברות הירדן, מעברות נחלי ארנון, אבני אלגביש במורד בית חורון, ואבן שבקש לזרוק עוג מלך הבשן על ישראל, ואבן שישב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק, ואשתו של לוט, וחומת יריחו שנבלעה במקומה – על כולן צריך שיתן הודאה ושבח לפני המקום".

ומצאתי שכבר העיר כן לנכון הגאון רבי יוסף ענגיל בגליוני הש"ס: "קצת חידוש דלא חשיב גם כן 'הרואה אור כשדים' עיין ב"ב צא א... וברשב"ם...". והוא לא מציע כל הסבר להשמטה זו שנראית לכאורה כמכוונת. ושוב מצאתי כן בספר 'אפיקי מגינים' (וילנא תרס"ט, או"ח סי' ריח) שגם הניח את השמטת הגמרא והפוסקים בצ"ע.

הרמב"ם השמיט דינא דגמרא?

ומילתא דתמיהא מצאתי להגאון רבי אברהם שלוזאווער אשר כך כתב בספרו 'באר יהודה' (פיעטרקוב תרס"ה, על הרמב"ם שם): "והנה הרמב"ם השמיט דינא דגמרא ברואה מקום הכבשן שהפילו לאברהם אבינו מחויבין לברוכי", ועיין שם מה שניסה לומר בביאור השמטה זו.

וסהדי במרומים שלא ידעתי היכן מצא גאון זה 'דינא דגמרא' המחייבת לברך בראיית מקום הכבשן שהפילו לאברהם אבינו, ואני במיעוט ידיעותי לא ראיתי כהנה לא בגמרא בתלמוד הבבלי ולא בגמרא בתלמוד הירושלמי; ואדרבה, ראיתי לגאוני עולם שנתחבטו מדוע באמת הגמרא לא הביאה זאת.

ולאידיך גיסא, הלוא את דין ראיית גוב האריות וכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה המפורש בגמרא, זאת אכן הביא הרמב"ם להדיא ובשפה ברורה. והפותר את כוונתו בקושיה זו – אומן מומחה ייקרא.

חידוש: אין מברכים עליו

וראיתי בספר 'מגדים חדשים' (ברכות שם) שהעלה השערה חדשה בעצם עיקר הדין של ראית כבשן האש באור כשדים: "ואולי י"ל דעל כבשן האש של אברהם אבינו אין לברך, ע"פ מה שכתב השל"ה (פרשת תצוה) דאברהם אבינו הכניס את עצמו לניסיון זה, ומדינא אסור לעשות כן".

והנה זה לשון השל"ה הקדוש (דרוש לפרשת זכור): "למה לא כתבה התורה קידוש השם שמסר אברהם אבינו את עצמו באור כשדים כמו שכתבה קידוש דדניאל, אלא התורה לא רצתה לכתוב מעשה אברהם אבינו שלא ילמדו ממנו הדורות אחריו לעשות כמעשהו, שהלך בבחירתו וכיתת כל הצלמים ומי הכריחו לזה... ומה שעשה אברהם אבינו היה הוראת שעה כי הדור היה צריך לכך, אבל לא כתבה התורה כדי שלא ילמדו הדורות הבאים".

וכפי הנראה לא הייתה כוונתו של בעל 'מגדים חדשים' לומר שמחמת שלאברהם אבינו היה אסור לעשות כן לפיכך אין לברך על נס הצלתו, כי ברור הדבר שלאברהם היה מותר לעשות כן מצד הוראת שעה. אלא הכוונה שכפי שהתורה העלימה את מעשה זה כדי שלא ילמדו מזה כך מאותו טעם גם לא נקבע ברכה על מקום זה.

טעמים נוספים שאין מברכים

ואם ניתנה רשות לחדש שאין מברכים על כבשן האש באור כשדים ולפרש בזה מילתא בטעמא אמאי אכן אין מברכים עליו, היה נראה לענ"ד לומר בזה מהלכים נוספים בהקדם מה

שהקשה הגאון החתם סופר בספרו 'תורת משה' (פרשת ויחי ד"ה וישב) מדוע לא בירכו השבטים על הנס של רבים שנעשה בבור שהושלך לתוכו יוסף, שהרי 'בהצלת יוסף נעשה נס ליעקב ולכל ביתו בשני דברים...' ע"ש.

וכתב שיש להלך בזה בשני דרכים: "ויש ליתן על זה שני טעמים, האחד: דילמא דווקא אנס ישראל מברכים, והשבטים דנו בעצמן דין בן נח ולא ברכו... והשני: י"ל כמ"ש בשו"ע הנ"ל, דווקא לנס דשישים ריבוא ישראל מברכים, ואז לא היה עדיין שישים ריבוא".

והגם כי ידעתי שיש לפקפק בשני דרכים מחודשים אלו, אמנם כדאי הוא רבינו החתם סופר לסמוך עליו ולומר שמהאי טעמא גם אין מברכים על נס דאור כשדים, ולדרך הראשון של החתם סופר ייאמר דמכיון דנפסקה השלשלת והשבטים לא בירכו על הנס שאירע לזקנם, שוב לא נתחדשה הברכה על מקום זה, וכיוון דאיפסיק איפסיק. וגם לדרך השנייה של החתם סופר ייאמר שמכיון שלא היה זה נס של שישים ריבוא לכן אין זה נחשב כנס של רבים.

הקושיה במקומה

אך כמוכן שכל אותם הנימוקים שנאמרו עתה בטעם שאין מברכים אין הם יכולים להיאמר אלא דווקא אם יהיה לנו איזה הוכחה שהראשונים פליגי על הרשב"ם (שכך היא אכן דעת ה'מגדים חרשים' שם בהבנתו שהרשב"ם פירש את דברי הגמרא על כבשן האש של אברהם אבינו, ונמצא ששאר הראשונים שלא פירשו כן הרי הם חולקים עליו) ויהיה זה הסבר בשיטתם אמאי אין מברכים עליו.

אך אילולי זה, הרי שעצם ההשמטה אין בה כל ראיה מוכחת שאין מברכים על נס דאור כשדים, ואין אנו יכולים לקבוע מסמרות ולומר ששיטתם היא שאין מברכים.

ובכל מקרה, הלוא דברי הרשב"ם ברור מללו שכן מברכים על אור כשדים (ולדברינו, שאין ראיה שמי מהראשונים חלוק על זה) עדיין יקשה מדוע הגמרא לא הזכירה זאת להדיא.

היכן זה 'אור כשדים'

והנראה לומר בזה בהקדם הידוע שכבר דורי דורות שורר ערפל כבד אודות הזיהוי המדויק של מקום זה שבו היה 'אור כשדים', וזאת על אף סימן הזיהוי שנתן רב חסדא שהוא במקום הנקרא 'עיברא זעירא דכותא', וכפי שיבואר כאן.

רבי יהוסף שווארץ בעל 'תבואות הארץ' מזהה את מיקומה של אור כשדים בטורקיה, והוא כותב (עמוד שי"א): "נקרא כעת 'אורפא' והיא בעבר הנהר פרת במדינת דיארבקיר, ומראים שם בית אברהם ומקום כבשן האש אשר הושלך בו אברהם אבינו. וכעת במקום הכבשן בריכה אחת ובה דגים הרבה אין מספר ולא מניחים הישמעאלים לצוד מהם לכבוד אברהם אבינו". אולם ראה ב'אוצר ישראל' (אייזנשטיין, בערך 'אור כשדים') שהביא כי רבו הדעות היכן הוא 'אור כשדים', זה אומר בכה וזה אומר בכה, ולא אמנה כאן כרוכלא את ההשערות השונות.

וזאת מן הראוי להדגיש שהמעין היטב בדברי הרמב"ן (בראשית י"א כח) יראה שדעתו הנחרצת היא שכותא היא איננה בארץ כשדים, מה שאומר שלדעתו אין 'אור כשדים' ב'כותא', מה שעומד לכאורה בסתירה מוחלטת לזיהויו של רב חסדא שאור כשדים מצויה

ב'עיברא זעירא דכותא' (וכבר הרגיש בזה הגאון הרד"ל בהגהותיו לפרד"א פכ"ו אות טו). וייתכן לומר שגם בזמן האמוראים לא הייתה דעתו של רב חסדא מוסכמת על הכל, שבעוד שרב חסדא סבר שהזיהוי הוא ב'עיברא זעירא דכותא' הרי שאחרים חלקו עליו וזיהו זאת במקום אחר; או שסברו שהמקום אינו ידוע כלל.

המקום אינו ידוע

ומכיוון שכן ייאמר שכל מקומות אלו שהזכירה הגמרא בדבר חובת הברכה אינם אלא מקומות שידועים היו בזמן האמוראים בוודאות מוחלטת, ולפיכך התייחסו אליהם חז"ל ואמרו את הברכה שיש לברך בראייתם, ואילו 'אור כשדים' שלא הייתה ידועה בוודאות או שהייתה ידועה במקום מסוים אלא שמקום הכבשן לא היה ידוע וניכר (בהתאם למה שהדגיש הרד"ל בדבריו המובאים בתחילת המאמר) – לא הזכירו זאת חז"ל.

אכן לדעתו של רב חסדא שסבר שידוע הוא היכן זה 'אור כשדים' כתב הרשב"ם שיהיו צריכים לברך, אולם חכמי הגמרא חלקו על זיהוי זה ולפיכך לא הזכירו זאת, וגם הפוסקים סמכו על סתמא דגמרא שנמנעה מלומר זאת.

נמצאנו אומרים שהגמרא לא הזכירה את הברכה על אור כשדים מכיון שלדעתה לא ידוע היכן הוא מקום זה. רק רב חסדא שיחיד היה בדעתו שידוע הוא היכן זה אור כשדים סבר שיש לברך שם.

רב חסדא התכוון להיפך

לאור גישה זו נוכל גם לפרש את המשמעות ההלכתית בזיהויו של רב חסדא למקומו של אור כשדים על דרך השלילה ולהיפך מדברי הרשב"ם.

ייתכן שכל הראשונים שלא כתבו שיש לברך על אור כשדים סברו שרב חסדא לא התכוון לומר ש'עיברא זעירא דכותא' היא זו 'אור כשדים' ולפיכך יש לברך עליה, אלא אדרבה ולאידך גיסא – באותם הימים היו נפוצות שמועות על מקומות כאלה ואחרים שהם 'אור כשדים' והיו מזהים בהם את כבשן האש, ורגילים היו המוני העם לברך עליהם, ועל זה בא רב חסדא ושלל זאת באומרו: 'עיברא זעירא' היא זו אור כשדים ולא כל מקום אחר.

כך שרב חסדא בא בראש ובראשונה להדגיש שבמקומות אחרים בוודאי אין לברך, וייתכן שגם ב'עיברא זעירא' סבר רב חסדא שאין לברך כי לא היה ניכר שם מקומו של כבשן האש, ולפיכך 'אין' לברך בראיית מקום זה.

ולכשתרצה – ייתכן גם להעמיס זאת בתוך דברי הרשב"ם ולומר שכוונת הרשב"ם היא על מי שאכן רואה את המקום, אולם במקומות אחרים אין לברך זאת, ויש לדון בזה.

שלא היה המקום ידוע להם

שוב מצאתי שהגאון הרד"ל בחידושיו על המשניות (שנדפסו במאסף 'ישורון' כרך ד עמוד תקכב) גם עמד על שאלה זו מדוע הגמרא אינה מתייחסת כלל למקומות שנעשו בהם ניסים לאבות, כמו כבשן האש של אברהם אבינו.

ותחילה לכל הוא שולל אפשרויות שונות לתרץ: "ואע"ג דקודם מתן תורה היו – הרי

מציינו ברכה דזוכר הצדיקים ברואה אשתו של לוט דתני בברייתא בגמרא; ואין לומר דלא נזכר בש"ס רק ניסים שנתפרשו להדיא בתורה – דהא אבן שביקש עוג לזרוק על ישראל גמרא הוא ולא רמיזא בקרא כלל כדלקמן בש"ס ואפילו הכי סגי לה בברייתא, ומאי טעמא לא תני נמי אבות גם כן".

ולכן הוא מגיע למסקנה הבאה: "אלא י"ל כמ"ש התוספות שלא היה המקום ידוע להם על כן לא הזכירוהו".

בעיקרון נראים דבריו כתואמים את דברינו לעיל, אלא שאם אנו התפתלנו סביב הדילמה האם ניתן לומר שהמקום לא היה ידוע בעוד שרב חסדא הצביע על מקומו המדויק, הרי שהרד"ל הניח בפשטות שהמקום לא היה ידוע להם מבלי להתייחס כלל כיצד הדברים יתאימו לדברי רב חסדא, ולא זו בלבד אלא שהוא בונה את תירוצו זה על יסוד דברי התוספות המסביר (לגבי מקום אחר) "שלא היה המקום ידוע להם על כן לא הזכירוהו" ואף כאן הוא אומר שהגמרא ראתה כמיותר להזכיר ברכה על מקום שהוא בלאו הכי אינו ידוע.

תוספות כותב בדיוק להיפך

אך דא עקא, שציטוט זה מדברי התוספות על כך 'שלא היה המקום ידוע' אף הוא בבחינת 'מקום שאינו ידוע!' כי דברי תוספות כאלו אינם בנמצא בחידושי בעלי התוספות שלפנינו. ויגעתי ולא מצאתי מקום שבו יכתוב תוספות דבר מה על מקום שאינו ידוע לא כלפי עניין זה ולא כלפי כל עניין אחר.

זאת כן מצאתי שתוספות יכתוב בדיוק להיפך, מן הקצה אל הקצה, וזה לשונו (ברכות נד ב ד"ה אבני): "אבני אלגביש במורד בית חורון – וה"ה מקום שנפל שם מחנה סנחריב... אלא לא חש לפרש לפי שידוע המקום סביב ירושלים".

תוספות כותב איפוא שהגמרא לא מזכירה את הברכה על מחנה סנחריב מכיוון שמיקומו היה ידוע ומפורסם, ודבר שפתיים אך למחסור מלהזכירו בתוך המקומות שיש לברך עליהם, כשהדבר גלוי וידוע לפני כל.

והנה למעשה ניתן היה בשופי לתרץ את קושייתנו האמורה ע"פ דברי התוספות שהגמרא לא מפרטת מקומות ידועים, כך שיתכן שמקום אור כשדים היה ידוע לכל ולכן סברה הגמרא שמיותר להזכיר את מקום זה.

ואין זה רחוק לומר שאף הרד"ל לא התכוון כי אם לתירוץ זה, ושעות סופר חמורה הוא שנפלה בידי (או בידי המעתיק) שתחת לכתוב כראוי: "שהיה המקום ידוע להם על כן לא הזכירוהו" נוספה בטעות מילת שלילה ונכתב: "שלא היה המקום ידוע להם על כן לא הזכירוהו", אך לעולם כוונתו כדברי התוספות שלפנינו.

גירסא שונה בתוספות

ברם ייתכן שהרד"ל הייתה לו גירסא אחרת בדברי התוספות, והיא שמקום מחנה סנחריב לא היה ידוע ולכן הגמרא לא הזכירה זאת, ועל בסיס זה הוא תירץ כך גם לגבי אור כשדים.

ויצוין שגירסא זו היא מסתברת יותר, כי הרי ייתכן שמקום ידוע יהפוך ביום מן הימים לפחות ידוע, כך שהיה על הגמרא להזכיר את מחנה סנחריב לצורך הידיעה בעתיד. אולם

מקום שאינו ידוע ואין מסורת מסודרת על מקומו, נדיר הדבר שלפתע הוא יתגלה ויתודע. ואכן ראיתי בספר 'צנתרי דדהבא' (זהבי, ירושלים תשט"ז. ברכות שם) שכבר העלה השערה כעין זו שיש להפך את הגירסא, ועיין שם במה שציין אודות הגירסאות שבדברי התוספות, ושמה גם הרד"ל גרס כך.

בין אם כך היא הגירסא בתוספות ובין אם כך היא הגירסא בתוספות הרי שכל תירוץ אותו ניתן לומר כלפי ההשמטה של מחנה סנחריב יהיה ניתן להשתמש בו כלפי ההשמטה של כבשן האש באור כשדים.

סגולה לקדחת ל"ע

את היבט זה על מיקומו, הידוע או שאינו ידוע, של כבשן האש באור כשדים, מן הראוי להשלים באנקדוטה פיקנטית המצויה במיקומו של הכבשן העמית – כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, שאם בכבשן האש של אור כשדים הזכרנו את דברי בעל 'תבואות הארץ' כי מצוי 'במקום הכבשן בריכה אחת ובה דגים הרבה אין מספר' הרי שגם בכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה נקוו המים, ואם כי אין בה דגים – הרי שסגולת מימיה היא להציל מחולי הקדחת.

וכך מספר לנו הנוסע רבי גרשון ב"ר אליעזר בספרו 'גלילות ארץ ישראל – ארץ הקודש': "גם הייתי בבור אריות של דניאל, ובכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, והוא עד חצי גבהו מלא מים, וכל מי שיש לו קדחת ר"ל הוא רוחץ שמה ומיד נתרפא."

אגב, יש להסמיך למנהג זה את מה שאמרו במסכת נדרים (מא א): "אמר רבי אלכסנדר א"ר חייא בר אבא: גדול נס שנעשה לחולה יותר מן הנס שנעשה לחנניה מישאל ועזריה, של חנניה מישאל ועזריה – אש של הדיוט והכל יכולים לכבותה, וזו של חולה – של שמים היא, ומי יכול לכבותה" ודו"ק.

אך יצוין כי בספר 'חבת ירושלים' (ירושלים תשכ"ד, עמ' ש) הביא את עניין זה וכתב על כך: "ואומרים שעבשיו אי אפשר לבוא שם שמפחדים מהחיצונים ר"ל ששם מדורם."

* * *

הפירוט של הרמב"ם

עובדה זו שקיימים היו במהלך ההיסטוריה שני כבשני האש בהם נעשו ניסי הצלה במהלך ההיסטוריה היהודית, יכולה לפתור לנו שאלה עצומה שנתחבטו בה המפרשים בדברי הרמב"ם, אבל מצד שני היא מעוררת בעיה הלכתית לא קטנה.

הרמב"ם בדבריו שהובאו לעיל כותב: "הרואה גוב אריות וכבשן האש שהושלך בו חנניה מישאל ועזריה, מברך... שעשה נס לצדיקים במקום הזה". ונתחבטו המפרשים מאוד בהבנת מה ששינה הרמב"ם לשונו בשני דוגמאות אלו שהביא כנס לצדיקים, שבעוד שאצל גוב האריות סתם הרמב"ם ולא פירש באיזה גוב אריות מדובר, וזאת כפי הנראה מחמת שסמך דעתו על רוחב לב המעיין שידע שהכוונה לגוב האריות אליו הושלך דניאל, הרי שאצל כבשן האש הרי הוא מפרש להדיא שמדובר בכבשן אליו הושלכו חנניה מישאל ועזריה.

הקושיה מתעצמת יותר שכן אצל שאר רבותינו הראשונים שהעתיקו את הגמרא, לא מצאנו שיפרטו באחד מהדוגמאות יותר מבחבירו, כך שהדגשו המיוחד של הרמב"ם כלפי כבשן האש צריך ביאור ביותר.

כל כבשן טעון ברכה

ורבינו המהרש"ל חידש בזה חידוש עצום ביותר, וזה לשונו בספרו 'עמודי שלמה' (ביאורים על הסמ"ג, ברכת הודאה והבקשה): "הרואה גוב אריות וכבשן האש כו' ברא"ש ובטור כתבו סתמא – משמע בכל גוב של אריות ובכל כבשן אש איירי. אכן ברמב"ם מפרש להדיא 'הכבשן שהושלך בו חנניה מישאל ועזריה' משמע להדיא אבל לא בשאר כבשונות, אכן בגוב של אריות לא כתב 'שהושלך בו דניאל' דמשמע דבכל גוב של אריות יש לברך. וכן מסתבר לחלק שגוב של אריות הוא דבר שאינו מצוי כלל, וכל מקום שרואין אותה נתעורר הנס בליבו ומברך, וכן נראה לי עיקר".

וכדברי רבינו המהרש"ל גם כתב כן בקיצור הגאון הקדמון רבי אהרן שמואל קיינובר בהגהותיו 'תפארת שמואל' על הרא"ש (ברכות פ"א סק"ב). וראה ב'פרישה' (או"ח סי' ריח סק"ט) שרצה לדקדק כן גם מלשון הטור שכתב 'כבשן האש' בה' הידיעה, שזהו דווקא על הכבשן הגדול שהושלכו בו חנניה מישאל ועזריה.

אולם הב"ח אינו מסכים לחילוק זה בדעת הרמב"ם שאין לו כל מקור, ולפיכך הוא טוען שבוודאי טעות סופר נפלה ברמב"ם והסופר השמיט את המילים 'שהושלך בו דניאל'. גם ראה בספר 'שיירי כנסת הגדולה' שפלפל טובא בעניין זה, והביא סמך לדברי המהרש"ל מדברי הירושלמי שהדגיש 'מקום כבשן האש' שהכוונה היא דווקא לאותו כבשן (ויל"ע בראייתו כי מלשון הירושלמי נראה שהוא מוסב על שניהם), וגם הוסיף סברא: "דבראיית כבשן האש אין האדם מתפחד בראייתו אבל הרואה גוב של אריות מתפחד".

הרמב"ם כא למעט של אברהם

ולפי האמור לעיל שקיימים שני כבשני האש ששייך לברך עליהם, של אברהם אבינו ושל חנניה מישאל ועזריה, הרי שיכולים אנו לתרץ את דברי הרמב"ם בפשיטות יתירה ולא יהיה כל הוכחה ממה שפירש מה הוא הכבשן האש עליו הוא דן לכך שיש לדעתו איזה חילוק בין הדברים.

וזאת מכיוון שכלפי גוב האריות לא מצאנו עוד מעשה שניצולו ממנו, ולכן לא היה צריך הרמב"ם לפרש דבר שכזה שהכוונה היא לגוב האריות שהושלך בו דניאל, אולם בכבשן האש היה צריך לפרש שלא תטעה לומר שהכוונה היא לכבשן האש של אברהם אבינו אלא הכוונה היא לכבשן האש של חנניה מישאל ועזריה.

ושמחתי למצוא בספר 'אליה רבה' (או"ח סי' ריח) שלאחר שהאריך הרבה בעניין זה כתב כיוצא בזה: "אפשר לי לפרש דגם הרמב"ם ופרש"י מודים לזה ולא הוצרכו לכותבן מרוב פשיטתן. והא דפירשו גבי כבשן האש היינו דלא נטעה דמיירי בכבשן האש שהושלך בו אברהם אבינו, וסבירא ליה דבזה לא הוצרך הש"ס לומר דמברכין דהא כולנו בני אברהם אבינו אנו, אלא מיירי בכבשן חנניה מישאל ועזריה דומיא דגוב אריות של דניאל דמברכים משום שנעשה שם קידוש ה'".

הגירסא המדוייקת ברמב"ם

כיום שמצויים בידינו שלל כתבי ידות ודפוסים עתיקים מתברר שהאמת היא שאין אנו צריכים לבוא לכל זה וזאת מפני שבגירסא המקורית שיצאה מתחת ידי הרמב"ם אין פירוט לא על גוב האריות (כפי ששיער הב"ח) ולא על כבשן האש (כפי שהוא לפנינו) אלא הרמב"ם כתב זאת בסתמא בדיוק כלשון הגמרא וכפי שגם מצאנו כן בשאר הראשונים (וכמפורש ברמב"ם מהדורת פרנקל ובילקוט שינויי נוסחאות שם, וראה ב'מעשה רקח' שגם הביא כיוצ"ב מדפוס ישן שהיה בידו), ומעולם לא חילק הרמב"ם בין כבשן האש לגוב האריות.

אלא שעתה באים אנו לדילמה חדשה בעקבות כל האמור לעיל: הלוא להבנת המהרש"ל ודעימיה יוצא שלדעת הרמב"ם כמו כל יתר הראשונים שסתמו ולא פירשו לאיזה כבשן או גוב הכוונה, הרי שההלכה היא שיש לברך על כל כבשן אש או גוב אריות שרואים.

וכאן הבן שואל: איזה ברכה יש לברך על ראיית סתם כבשן האש, בעוד ששני ניסים נעשו בכבשן האש ולכל אחת מהם יש ברכה שונה, שהרי על כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה יש לברך את ברכת 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה', ואילו על כבשן האש של אברהם אבינו יש לברך ברכת 'שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה', ומה יעשה הבן ולא יחטא בברכה שאינה נכונה.

ואם נרצה להחזיק בגירסת הרמב"ם כמו שהיא לפנינו – הרי שייתכן שאת זה גופא בא הרמב"ם להשמיע, שהנה הרואה כל גוב האריות אין לו ספק מה היא הברכה, שכן בוודאי יש לו לברך על נס ההצלה של דניאל, אך הרואה את כבשן האש יש לו להסתפק מה עליו לומר בברכתו, ועל זה הדגיש הרמב"ם שיברך כמו על הכבשן של חנניה מישאל ועזריה.

ברם כל זה אינו להלכה שכן כבר כתב הב"ח שבשולחן ערוך נפסק שיש לברך דווקא בראיית גוב האריות של דניאל או כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה, ולכן אין לברך על סתם גוב אריות או כבשן האש, דספק ברכות להקל.

* * *

כמשנת רבינו אליהו מלונדריש

אם נסכם באופן זמני את העולה לנו עד כה, מתברר שעל כבשן האש של חנניה מישאל ועזריה יש לברך את ברכת 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה', ואילו על כבשן האש של אברהם אבינו – לדעת הרשב"ם – יש לברך ברכת 'שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה' (זאת כמובן במקרה של זיהוי וודאי שאכן זהו המקום – ומבלי להתייחס לחידוש המהרש"ל שיש לברך כך על כל כבשן האש באשר הוא שם).

ואינה ה' לידי למצוא התייחסות נוספת בדברי הראשונים לסוגיא זו של הברכה על כבשן האש באור כשדים והיא אצל רבינו אליהו מלונדריש בפירושו למשניות מסכת ברכות (בתוך 'פרושי רבי אליהו מלונדריש ופסקיו' הוצאת מה"ק תשט"ז, עמוד קיח). והנה למרבה הפלא אנו מוצאים אצלו מטבע ברכה שונה ממנה שכתב הרשב"ם.

וזה לשונו: "פירוש: הרואה מקום שנעשו בו ניסים לישראל כגון ים סוף ונחלי ארנון מעבר הירדן אומר 'ברוך שעשה ניסים לאבותינו במקום הזה'. וכן על נס שנעשה לאדם

חשוב ומפורסם כמו לאברהם אבינו באור כשדים ולחנניה מישאל ועזריה בכבשן האש ולדניאל בגוב האריות מברך שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה".

לא ברור מדברי ר"א מלונדריש האם הגירסא שלפניו בגמרא כללה התייחסות מפורשת לאור כשדים, כך שלפניו גירסא עתיקה הפותרת את מה שהתחבטנו בפשר ההתעלמות של הגמרא מאור כשדים; או שמא הוא הבין שכוונת הגמרא באומרה 'כבשן האש' היא לשני הכבשנים, הן של אברהם והן של חנניה מישאל ועזריה; או שאין זה אלא תוספת משלו על דברי הגמרא.

אנו נניח לשאלה זו כיוון שהבעייה האמיתית בדברי ר"א מלונדריש נמצאת בנוסח הברכה המשותף שהוא נותן לשלושה האתרים שהזכיר – "שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה", ואם אכן אצל דניאל חנניה מישאל ועזריה אכן כך ראוי לומר, אולם ברור שאצל אור כשדים היה ראוי לברך במטבע ברכה של 'לאבותינו' וכיצד לא כתב כך ר"א מלונדריש.

אברהם קודם המילה

ואכן הרב המהדיר עמד על שאלה זו מדוע לא כתב ר"א מלונדריש שהברכה היא במטבע של 'לאבותינו', וכתב בכך מהלך חדש בשם חמיו: "ואדמו"ח מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל תירץ דכיון דאור כשדים הוה לפני שנימוול ולא היה נקרא אז בשם אברהם אלא אברם אין לומר עליו אבותינו, כמו שאמרו (ברכות יג א) 'בתחילה נעשה אב לארם ולבסוף נעשה אב לכל העולם כולו'".

ברם מעתיק השמועה עצמו מניח בצריך עיון את חידושו את חמיו כי לא פירש מהיכן שאב חידוש זה (ויעוין שם עוד מה שהעיר), ויש להוסיף ולתמוה עליו מלשון בעל 'הגדה של פסח': "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו", וכתב על זה הגרי"ז הלוי מבריסק (סטנסיל עה"ת, והועתק בהגדש"פ 'מבית לוי'): "מכאן ראייה למה שכתב הרמב"ם (פ"א מעכו"ם ה"ג) דגם אברהם אבינו עבד מתחילה עבודה זרה ע"ש. דאם הכוונה על תרח מהו הלשון 'אבותינו'". ומפורש יוצא שאברהם אבינו נקרא בשם 'אבותינו' עוד קודם שנימוול ואפילו לעת שעבד עבודה זרה.

מפני מה מברכים?

על מנת שנוכל לרדת לעומק השיתין בהבנת מחלוקת הרשב"ם ור"א מלונדריש עלינו להקדים ולדון מפני מה יש לברך על ניסים שנעשו לאברהם יצחק ויעקב. ושורש העניין הוא, דהנה המעיין בסוגיא זו שבה דנה הגמרא על ברכה על הנס יראה לנכון שהגמרא מחלקת ומבדילה בעניין זה בין שני סוגי ברכות נפרדות הקיימות בברכה על הנס: ברכה על נס שאירע לרבים וברכה על נס שאירע ליחיד.

את חובת הברכה על נס של רבים לומדת הגמרא מיתרו אשר בו מצאנו שלעת ששמע את כל אשר עשה ה' למשה ולישראל עמו הוא הודה ובירך על הנס (שמות יח ט-י): "וַיַּחַדְּ יִתְרוֹ עַל כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֲצִילוּ מִיַּד מִצְרַיִם. וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בְּרוּךְ ה' אֲשֶׁר הֲצִיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פְּרַעֲהַ אֲשֶׁר הֲצִיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרַיִם". ואת הברכה על נס של יחיד, לומדת הגמרא ממעשים שהיו בהם נס של יחיד ונפסק בהם שיש עליהם לברך.

הגמרא גם מציינת ומחדדת את ההבדל בין שני סוגי הברכות: על נס של רבים – כולם חייבים לברך, ועל של יחיד רק הוא עצמו וזרעו אחריו חייבים לברך.

בתלמוד הירושלמי (ברכות פ"ט ה"א) אנו מוצאים קטגוריה נוספת: נס שנעשה לאדם מסויים – אם לאדם מפורסם בכל ישראל, כגון יואב בן צרויה שהיה שר צבאו של דוד המלך, נעשה לו נס במקום כלשהו; או אדם שנקדש בו שם שמים כגון חנניה מישאל ועזריה – על הרואה לברך. קטגוריה זו היא למעשה מה שהזכיר הבבלי אצל גוב האריות וכבשן האש, וברכתו (כגירסא הנכונה בבבלי) היא 'שעשה נס לצדיקים במקום הזה' (וכבר השוו רבותינו הראשונים את דברי הבבלי הללו עם דברי הירושלמי).

נס של אברהם – כרבים דמיה

עלינו לדעת איפוא כיצד אנו מגדירים את הנס שנעשה לאברהם אבינו בהצלתו מכבשן האש – כנס של רבים או כנס של יחיד או כנס של אדם מסויים.

למעשה אפשר להגדיר את ניסו של אברהם כנס של רבים, וזאת מכיון שאצל שרה אמנו כבר חידשה הגמרא במסכת ראש השנה (לב ב) כלפי מה שמזכירים את הפסוק של 'זה' פקד את שרה' בתוך סדר פסוקי הזכרונות למרות שאין מזכירים כי אם זכרונות של רבים ולא של יחיד: "כיון דאתו רבים מינה – כרבים דמיה" – שלמרות שלמעשה הרי היא יחידה, בכל זאת דינה כרבים ולא כיחיד, וזאת מפני שכל בני ישראל עתידים לצאת ממנה והרי הם רבים. וברור שתוקף זה שיש ליחיד דין של רבים שייך גם אצל אברהם אבינו דאתו רבים מינה.

אלא שלא מצאתי אף לא אחד מהמפרשים שיסביר במפורש ובשפה ברורה שכל חובת הברכה על אברהם אבינו היא מפני 'דאתו רבים מינה' ולכן זה נחשב כנס של רבים. ואם כי לא שמענו אינה ראייה, הרי שמריהטת הפוסקים נראה שהם ביארו את חובת הברכה מטעם אחר וכפי שיבואר להלן, כך שבתחילה לכל מוטלת לפתחינו החובה להסביר מדוע אכן לא שייך להשתמש כאן עם הסברא של 'דאתו רבים מינה'.

'בההיא פקידה' דווקא

ועל דרך הפשט ייאמר דהנה המעיין הדק היטב בלשון רש"י שם שכתב: "דרבים אתו מינה – בההיא פקידה" יראה שלא היה די לרש"י בכך ששרה אמנו היא הייתה אמם כל ישראל כדי שנאמר שהיא נחשבת כרבים, אלא רש"י הוסיף שבפקידה זו שנולד לה יצחק יצא ממנה הרבים ולכן דווקא כלפי פקידה זו הרי היא נחשבת כרבים.

כך שאין לנו ראייה שבעניינים אחרים שאינם שייכים במישורין להולדת יצחק שיצא ממנו כלל ישראל, יחשבו אברהם אבינו ושרה אמנו כרבים.

גם ראה לרבינו המגן אברהם בספרו 'שמן ששון' (פרשת וירא) שהקשה שלמעשה בכל אדם מישראל היה לנו לחושבו כרבים, מחמת רבים דאתו מינה – בניו ובני בניו עד סוף כל הדורות. ותירץ: "דאיתא במדרש 'את שרה' לרבות כל העקרות נפקדו עימה, אם כן אתי שפיר שמכוח זכותה נפקדו רבים".

ואם כי יש לדון בקושייתו זו (שהרי רבים דבעינן הוא לכל הפחות רוב ישראל, ואיבעיא בירושלמי לגבי שבט אחד; כך שצאצאיו של אדם אחד גם אם ידגו לרוב – עדיין אין הם בכלל

רבים), הרי שמכל מקום נראים דבריו שאין די בכך שאברהם ושרה היו אבותיהם של ישראל כדי שיחשבו לרבים.

בנים ובני בנים

והנה בדברי האליה רבה שהבאנו לעיל מוכח שהבין שדין הברכה על הנס שאירע לאברהם אבינו הוא מחמת כך שכולנו בני אברהם, ומפורש שנס של אברהם הוא כנס של יחיד אלא שמחויבים זרעו אחריו לברך על הנס שאירע לו.

אלא שבכך אנו נכנסים לשאלה הלכתית סבוכה שנחלקו בה הפוסקים עד כמה הדברים אמורים, האם דווקא בנו ובן בנו מברכים עליו או שכל יוצאי יריכו עד סוף כל הדורות צריכים לברך כך, וכמה שיטות וחילוקים נאמרו בזה (ובפרטות – ראה ב'אנציקלופדיה תלמודית' בערך 'ברכות הראיה').

והנה הגאון רבי אברהם הכהן יצחקי, בספרו 'משמרות כהונה' (ליוורנו תרכ"ב, ב"ב שם) ושוב בספרו 'שולחנו של אברהם' (ליוורנו תרכ"ה, או"ח סי' ריח), תפס להדיא שחובת הברכה על הנס שנעשה לאברהם אבינו הוא מדין זה שאנו צאצאיו ויוצאי חלציו, ומכוח זה הוכיח ביד חזקה שהלכה היא כדברי הסוברים שעל נס של יחיד מברכים כל יוצאי חלציו לאורך כל הדורות.

ואליבא דאמת צדקו דבריו בשיטת הרשב"ם מרא דשמעתתא זו, שכן בכך הוא אזיל לשיטתו ממה שכתב בעצמו (בבא בתרא קכח א): "דבני בנים ובני בני בנים עד אלף דורות לא יעידו לאבותיהם דבן ירך אביו הוא".

כינוס הברכה המדויק

וכמה הלכתא גבירתא איכא למשמע מינה, שכן על אף שדברי הרשב"ם ברור מללו שנוסח הברכה היא 'לאבותינו' מכל מקום ייתכן שהראשונים הסוברים שנוסח הברכה שמברכים הצאצאים על הנס שאירע לזקנים הוא 'שעשה נס לאבותי' וכמו שכתב הרמב"ם בדבריו שהובאו לעיל, הרי שאף אצל אברהם אבינו תהיה הברכה 'שעשה נס לאבותי' ולא 'לאבותינו' כדברי הרשב"ם.

ברם ייתכן שאצל אברהם אבינו כולי עלמא יודי שמברכים 'לאבותינו', וגם הסוברים שמטבע הברכה היא 'לאבותי' אין זה כי אם באדם מן השורה שבני ישראל לא יצאו מחלציו, ושאני אברהם אבינו – אביהם של ישראל שאפשר לומר בו 'לאבותינו'.

וכל זה הוא כמובן רק לדעה זו שמברכים לאחר שלושה דורות, אולם להחולקים בזה וסוברים שאין חובת הברכה מוטלת עד סוף כל הדורות הרי שלא תהיה כל חובה לברך בראיית אור כשדים הגם שנעשה שם נס לאברהם אבינו. וייתכן שהיינו טעמא של חלק מהמפרשים שהשמיטו ברכה זו.

הערה בשיטתו של ר"א מלונדריש

המפליא הוא שלמרות שדעתו של ר"א מלונדריש מפורשת בהמשך דבריו שם שחובת הברכה על נס של יחיד הוא לכל הדורות, וכלשונו: "ובנו ובן בנו עד סוף העולם מברך שעשה

נסים לאבותי' במקום הזה" הרי שאצל ברכת הראייה באור כשדים על הנס שנעשה לאברהם אבינו הוא מעדיף להכלילו בתוך הקטגוריה השלישית של 'אדם מסוים', וכלשונו: "וכן על נס שנעשה לאדם חשוב ומפורסם... מברך שעשה ניסים לצדיקים במקום הזה".

לו הייתה שיטתו של ר"א מלונדריש שרק שלושה דורות יכולים לברך על הנס שנעשה לאביהם, מובן היה מדוע אין הוא מסביר את חובת הברכה שהיא מפני שאנו מצאצאיו של אברהם אבינו שהרי כבר עברו כמה וכמה דורות המפסיקים בינינו, אולם הרי דעתו ש'בנו ובן בנו עד סוף העולם' יש עליהם לברך, ואם כן מפני מה אין הוא מכליל את הברכה בקטגוריה זו, מה שגם משפיע על נוסח הברכה שכן לדעתו אין הברכה 'לאבותינו' כי אם 'לצדיקים'.

אביו שהוא רבו

והנראה בזה דבר נחמד דהנה ידועים דברי הרמ"א (יו"ד סי' רמב ס"א): "אביו שהוא רבו מובהק, קורא אותו בדברו: רבי... (סברת הרב ממשמעות הטור ומש"ס ר"פ הזהב)". בהלכה זו מלמד אותנו הרמ"א שאדם שאביו הוא גם רבו, הרי שמכיוון שגדולה חובת כיבוד הרב מכיבוד האב, ממילא אין בו כלפיו דין כיבוד האב כי אם דין כיבוד הרב.

אברהם אבינו מלבד זאת שהוא אביהם הביולוגי של כל כלל ישראל, הרי הוא גם רבם הרוחני של כל העם היהודי, כי הוא אשר ציווה את בניו ואת אחריו לשמור דרך ה' והוא זה שהנחיל את אמונת האיתן בלבבות צאצאיו.

כיון שכן, הרי שבנידון דידן שכולים אנו לדון כלפי אברהם בשני אופנים, אם כאבינו הביולוגי ואם כ'אדם מסוים' (שההגדרה המדוייקת שלו היא רבו, וכמפורש במגן אברהם סי' ריח סק"ט), הרי שאין ההגדרה ההלכתית של אברהם נקבעת כאבינו אלא כאדם מסוים, כי חובת כבוד הרב גוברת על חובת כבוד האב, ובהתאם לכך נאמנו דברי ר"א מלונדריש שאין לברך כי אם ברכת 'שעשה נס לצדיקים'.

* * *

שדה המלחמה של אברהם אבינו

בהתאם לכל הנתונים בידינו נעבור לבדוק מה יהיה הדין ברואה את שדה המלחמה בו נלחם אברהם אבינו עם המלכים ויכל להם, האם יהיה עליו לברך על ראייה זו. לכאורה, אם דעתם של הרשב"ם ור"א מלונדריש מפורשת היא שיש לברך על ראיית כבשן האש באור כשדים, כל אחד כנוסח הברכה אשר לו, הרי שהוא הדין יהיה גם בראיית שדה המלחמה של אברהם והמלכים.

אלא שלא מצאתי למי מהמפרשים שיזכיר חובת ברכה שכזאת, ואף כי גם על כבשן האש באור כשדים כמעט ולא מצאנו מי שיזכיר את חובת הברכה, אולם בזה השתיקה היא מוחלטת מקיר לקיר.

אכן יודגש שמשתיקת הגמרא אין כל ראייה שלא מברכים, שהרי הגמרא שתקה גם על אור כשדים ובכל זאת סברו הרשב"ם ור"א מלונדריש שיש לברך. ולמעשה ההסברים שניתנו לעיל על כך שהגמרא התעלמה מאור כשדים – יכולים להתאים גם כדי להסביר מדוע הגמרא התעלמה מאיזכור שדה המלחמה, אם מפני שהמקום היה ידוע ואם מפני שהמקום לא היה ידוע וכפי שהארכנו לעיל.

בדומה לאור כשדים

והנה להסוברים ששאר הראשונים שלא הזכירו ברכה זו על אור כשדים סוברים שאין לברך עליו, וכחידושו הנזכר לעיל של בעל 'מגדים חדשים' לפיו אין מברכים על כבשן האש מפני שאין ללמוד ממעשה זה של אברהם אבינו שהכניס את עצמו לסכנה, הנה גם במלחמה זו עם המלכים הכניס אברהם את עצמו לסכנה ללא כל הכרח.

וכבר עמדו בזה הקדמונים, וראה לרבינו האלשיך שכתב בספרו 'תורת משה' (בראשית יד א): "נעיר הערה, וגדולה היא אלי, הלא היא: מה עלה על לב אברם להתאפק לרדוף אחרי ארבעה מלכים גדולי עולם אשר הניסו והכו חמשה מלכים, ומה גם עתה לאומרים (ב"ר מג ב) כי את אליעזר לבדו לקח עמו, שעולה מספר שמו שמונה עשר ושלוש מאות, ואיך ערב אל לבו לרדוף אחר מלכים גדולים הוא ונערו, והלא אין לאדם לשים עצמו בסכנה, כמו שאמרו ז"ל (שבת לב א) שמא אין עושים לו נס ואם עושים מנכים לו מזכותיו, ואין לך מסתכן גדול מזה".

ונמצא שלפי זה היה מן הראוי שכשם שאין מברכים על כבשן האש באור כשדים כך גם לא יברכו על שדה המלחמה של אברהם והמלכים.

כמו כן לפי שני הדרכים שהידשנו לפי החתם סופר, שהשבטים לא סברו שהמה חייבים לברך וכיון דאיפסיק איפסיק, וכן שלא היה זה נס של ששים ריבוא – הרי שאף כאן לא יהיו צריכים לברך.

אולם הדיון בעת הוא לשיטת הראשונים הסוברים שיש לברך גם על הנס של אור כשדים, ונפשי בשאלתי האם לדעתם יש לברך גם על ראיית שדה המלחמה.

הוכחה שאין מברכים!

והיה מקום אתי להוכיח בראיה מוכרחת שאין לברך על ראיית שדה המלחמה של אברהם והמלכים, מכוח קושיה עצומה בסוגיא זו של ברכה על הנס; ואם אכן צדקו הדברים – הרי שהוא הדין לכאורה גם היה צריך להיות שאין מברכים על אור כשדים, ואם ראינו שדעת הראשונים שכן מברכים על אור כשדים – אזי יהיה עלינו להבין מה החילוק בין הדברים; אך לא נהיה צריכים לבוא לידי כך כי במסקנת דברינו נדחה את הראיה בכמה אנפי, מה שישאיר את האפשרות לומר כי אכן מברכים עליהם.

עלינו להתעמק איפוא בשאלה זו על מכלול התירוצים שיכולים להיאמר בה ולאסוקי מהא שמעתא אליבא דהלכתא. ובזאת יהיה עלינו לדעת בתחילה כי שאלה זו שבה נדון בעת כבר התבררה בבתי המדרשות בעיר פרשבורג לפני כמאה ושלושים שנה, וכפי שכותב לנו הוגה השאלה – הגאון רבי אברהם אבא הערצל בעל הספר הנודע 'שפתי חכמים' על הש"ס, המספר שהוא אף העלה את השאלה על שולחן מלכים לפני ראב"ד פרשבורג שבאותם הימים – הגאון רבי נתן בנימין.

ובאותה תקופה ממש גם נתחבט בשאלה זו – הגאון רבי אליעזר משה הורביץ, רבה הנודע של פינסק ובעל 'אהל משה', והוא העלה זאת על הכתב בהגהותיו המפורסמות שנדפסו בסוף ש"ס וילנא.

קושייתם העצומה של המפרשים

כפי שכבר הבאנו לעיל הרי שהגמרא מביאה שדין זה שמברכים על הנס, נלמד מיתרו אשר לעת אשר שמע את כל אשר עשה ה' למשה ולישראל עמו הוא הודה ובירך על הנס. ועל כך שאלו הגאונים הנזכרים שאלה עצומה ונוקבת: הלוא מצאנו ראייה ברורה ומוקדמת יותר לכך שיש לברך על הנס, והוא מכך שמלכי צדק מלך שלם – הלוא הוא 'שם בן נח' שהיה מלכה של ירושלים, בירך על הנס שאירע לאברהם אבינו במלחמת המלכים, וכלשון הכתוב (בראשית יד יח-כ): "וּמַלְכֵי צֶדֶק מְלָךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לָחֶם וַיִּזֶן וְהוּא כָהֵן לְאֵל עֲלִיּוֹן. וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ אֲבָרָם לְאֵל עֲלִיּוֹן קִנְהַ שְׁמַיִם וְאָרֶץ. וּבְרוּךְ אֵל עֲלִיּוֹן אֲשֶׁר מִגֵּן צָרִיף בְּיַדְךָ".

אם אנו מוצאים את מלכי צדק שהוא כבר מברך על הנס 'ברוך א-ל עליון אשר מגן צריך בידך' הרי שלשם מה היתה צריכה הגמרא להביא ממרחק לחמה ולצטט את הפסוק שאצל יתרו שהוא ממאורע המאוחר יחסית כדי ללמדנו שמברכים על הנס בעוד שהגמרא יכולה הייתה לצטט את הפסוק הנאמר במאורע מוקדם יותר; הלא כידוע רגילים תמיד לצטט את הפסוק שנאמר מוקדם יותר בתורה, כך שעדיף היה לצטט פסוק מפרשת לך ולא מפרשת יתרו.

עדיף להוכיח ממלכי צדק

לא זו בלבד שהמאורע אצל מלכי צדק היה מוקדם יותר מהמאורע של יתרו, הרי שבפסוק זה שבו מספרת התורה על ברכתו של מלכי צדק יש מעלה יתירה גם בהיבט חשוב נוסף. שהלוא כבר הקשה המהרש"א על אתר: "וא"ת לִמְאֵן דֹּאמַר דְּבַעֵי שֵׁם וּמַלְכוּת בְּכָל הַבְּרִכוֹת הָרִי כִּאֵן שֶׁאִמְר יִתְרוֹ בְּרוּךְ ה' אֲשֶׁר וּגו' אֵינן כִּאֵן מַלְכוּת" – הרי הראיה מיתרו לוקה בחסר, שכן אצל יתרו לא נאמרה הברכה במלכות כי אם בשם בלבד, והלוא ההלכה היא שהברכה צריכה להיות בשם ובמלכות.

אילו הייתה הגמרא מוכיחה את חובת הברכה על הנס ממלכי צדק הייתה ההוכחה מוצקה יותר, שכן מטבע הברכה ל'א-ל עליון קונה שמים וארץ' יש בו גם אלמנט של מלכות (והשוה לדברי התוספות לעיל מט ט ד"ה ברוך), ופשוט שעדיף יותר להוכיח מברכה שנאמרה במפורש בשם ובמלכות.

ההוכחה ושברה

והנה היה מקום עימנו לומר מכוח קושייה זו ולהכריח שאכן סברת הגמרא הייתה שאין זה מן הדין לברך על נס זה של הצלת אברהם אבינו ממלחמתו עם המלכים, וזאת מאיזה טעם שיהיה, ולפיכך לא הביאה הגמרא את הראיה מברכתו של מלכי צדק אלא מברכתו של יתרו שנעשתה כפי הדין.

ומחמת שלכאורה אין כל סברא לחלק בין אור כשדים לשדה המלחמה, הרי שהכרח זה מביא אותנו גם לומר שלא יברכו על אור כשדים, וזאת להיפך מדברי הראשונים הסוברים שכן מברכים על אור כשדים.

אלא שאליבא דאמת ישנם כמה וכמה מהלכים ביישוב הקושייה מדוע אכן לא הוכיחה הגמרא מברכתו של מלכי צדק, גם אם נאמר שאכן ראוי לברך על זה, כך שאין להוכחה זו על מה שתסמוך וכפי שיבואר במשא ומתן הרחב שנציע להלן ביישוב הקושייה.

לא היה נס גמור

הגאון הנודע רבי אליעזר משה הורביץ מפינסק (תקע"ח - תר"ג) מתייחס לשאלה זו בהגהותיו למסכת ברכות על אתר (ברש"י ד"ה ה"ג מגלן) בקיצור אופייני ובמילים ספורות: "ומלכי צדק שאמר וברוך וכו' - התם ניצחון מלחמה היה ולא נס גמור כי הכא"

בתירוץ זה מנסה רא"מ הורביץ לשמוט את הקרקע העובדתית מתחת לקושיה זו: אי אפשר ולא ניתן להוכיח שמברכים על הנס מברכתו זו של מלכי צדק מהסיבה הפשוטה שלא היה שם כל נס. לא היה שם כי אם ניצחון של מלחמה ולא נס גמור שהוא למעלה מדרך הטבע, שכן בכל מלחמה דרך העולם הוא שצד אחד מנצח במלחמה, כך שגם אם במלחמת המלכים עם אברהם ניצח אברהם אין זה בבחינת נס גמור כי אם ניצחון במלחמה גרידא, ולא על כגון דא הנידון שמברכים על הנס.

עיון בתירוץ של הגרא"מ הורביץ

ברם יש להתפלא על תירוץ זה ממה שקבלה בידינו מידי חז"ל שניצחון מלחמה זה לא היה ניצחון כשאר ניצחונות המלחמה כי אם ניסים ונפלאות נעשו לאברהם במלחמה זו שלא כדרך הטבע, שהרי אברהם ואליעזר לבדם היו במלחמה זו (נדרים לב ב) וכבר גילו לנו חז"ל במסכת סנהדרין (צו א) שמלאכים או כוכבים נלחמו לו לאברהם במלחמה זו וסייעו בידו לנצח את המלכים שהיו רבים ועצומים ממנו, וראה גם במדרש תהילים (פמ"ד) שהיה במלחמה זו נפלאות גדולות ופעולה גדולה.

ודון מינה ומינה - ממש רבינו, שאמרו בגמרא שם שיש גם לברך על הנס כשוראים "אבן ישיב עליה משה בשעה שעשה יהושע מלחמה בעמלק", והגם שאף שם היה ניצחון מלחמה גרידא, מכל מקום כיון שניצחון מלחמת עמלק היה בנס מברכים עליו.

וגם בעיקר דבריו יש להעיר שעניין זה אם בעיני דווקא נס גמור היוצא מגדרי הטבע כדי לברך עליו הוא למעשה שנוי במחלוקת (וראה בשו"ע או"ח סי' ריח ס"ט שהביא את שני השיטות, וראה בספר 'פסקי תשובות' כאן שסידר בזה שבעה אופנים של ניסים ומשם תקחנו), כך שתירוץ זה אינו לכולי עלמא.

תירוץ אחד מחכמי פרשבורג

באותה תקופה ממש עלתה שאלה זו גם במחשבתו של הגאון רבי אברהם אבא הרצל רבה של חברת 'מחזיקי הדת' בפרשבורג המעטירה, ובספרו 'שפתי חכמים' (פרשבורג תרנ"ט), ברכות שם) הוא מספר כי הציע את השאלה בפני גדולי התלמידי חכמים בעירו פרשבורג: "ויש מי שרצה לי לתרץ, לפי שמלכי צדק חטא בזה שהקדים ברכת עבד לברכת קונו, לכן לא יליף מהתם".

יסוד תירוץ זה נעוץ בדברי הגמרא במסכת נדרים (לב ב): "אמר רבי זכריה משום רבי ישמעאל: ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם, שנאמר 'והוא כהן לאל עליון', כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום הוציאה מאברהם, שנאמר 'ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ, וברוך אל עליון'. אמר לו אברהם: וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו? מיד נתנה לאברהם... והיינו דכתיב 'והוא כהן לאל עליון' הוא כהן - ואין זרעו כהן".

הסדר שבו בירך מלכי צדק היה שגוי! בעוד שהיה לו למלכי צדק להקדים את ברכת הקב"ה לברכת אברהם עשה הוא את ההיפך והקדים את ברכת אברהם לברכת הקב"ה. ושינוי זה הביא לעונש חמור אותו קיבל מלכי צדק: נשללה ממנו הזכות להוציא מחלצו את זרע הכהונה.

סבר אותו חכם פרשבורגאי שמכיוון שברכה זו שבירך מלכי צדק על הנס של אברהם כרוכה בחטא בהקדימו את ברכת העבד לברכת קונו, העדיפה הגמרא להתעלם מהראיה שיכולה אכן הייתה להיאמר מפסוק זה.

אלא שלא נחה דעתו של השואל בתירוץ זה והוא כותב שתירוץ 'זה דוחק' מבלי לפרש ולהסביר מדוע אין הוא סבור שהצדק עם תירוץ זה.

וכפי הנראה סבור היה בעל 'שפתי חכמים' שאין סיבה שחטא צדדי זה יפריע להוציא הלכה מגוף הברכה עצמה שעליה אין ספק שהיא נעשתה כהוגן. זאת ועוד אחרת, שלכאורה אי משום הא לא איריא שכן בדיוק כפי שאצל מלכי צדק היה ריעותא בברכתו על הנס בכך שהקדים ברכת עבד לברכת קונו, כך גם קיימת ריעותא בברכתו של יתרו שכן מברכה זו יצא גנאי על עם ישראל, וכפי שאמרו במסכת סנהדרין (צד א): "תנא משום רבי פפייס: גנאי הוא למשה וששים ריבוא שלא אמרו ברוך עד שבא יתרו ואמר ברוך ה'", ואם שניהם שקולים – שוב הדרה קושיה לדוכתא.

תירוץ של ראב"ד פרשבורג

ממשיך בעל שפתי חכמים וכותב על כך: "והקשיתי כן לפני אדמו"ר הגאון המובהק מהו"ר נתן בנימין זצ"ל רב"ד דפה דק"ק פרעשבורג בשנת תרל"ה. ותירץ: דאיכא מ"ד דיתרו אחר מתן תורה בא (זבחים קטז א) ועדיף למילף ממה דכתיב אחר מתן תורה (ירושלמי) – אם כן מכאן ראייה דיתרו אחר מתן תורה בא, עכ"ל".

גאון זה אשר דבריו מצוטטים כאן ידוע יותר בכינויו רבי נטע וואלף סג"ל ליבער, מחבר הספר 'שארית נתן בנימין' אשר הורה דבר ה' בפרשבורג במשך ל"ה שנה ושימש כראב"ד כ"ג שנה בימי הכתב סופר והשבט סופר (תקס"ה – תרמ"א). מתלמידיו המובהקים של מרן החתם סופר שהפליג בשבחו טובא והילל את כוחו הגדול 'בפלפול וסברה עמוק עמוק מי ימצאנו' (אגרות סופרים, מערכת החת"ס סי' טז).

וזהו תורף תירוץ של גאון זה: לאותה שיטה הסוברת כי יתרו הגיע לאחר מתן תורה ניתן לומר שהגמרא העדיפה ללמוד מיתרו כיון שהלימוד מיתרו שבירך על הנס יש בו יתרון על הלימוד ממלכי צדק שבירך על הנס, שכן קיימא לן בתלמוד הירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"ה) שאין למדים מהנעשה קודם מתן תורה, ובפרט בכהאי גוונא דהכא שאפשר ללמוד הן ממה שהיה קודם מתן תורה – ממעשה דמלכי צדק, והן ממה שהיה לאחר מתן תורה – ממעשה דיתרו, בוודאי שעדיף ללמוד מיתרו שהיה זה לאחר מתן תורה.

עמדה וגם ניצבה

גם כאן חשוב לזכור שתירוץ זה מוגבל רק לאותה שיטה הסוברת שיתרו בא לאחר מתן תורה, אך הקושיה במקומה עומדת ביום שידובר לנו מהשיטה החולקת וסוברת שיתרו בא

קודם מתן תורה, שלדבריה נמצא שמלכי צדק ויתרו בחדא מחתא מחתינהו – ששניהם היו מקודם מתן תורה, ומאי חזית ללמוד מיתרו כשעדיף ללמוד זאת ממלכי צדק שהוא מוקדם בפסוקי התורה.

וזאת עלינו לידע שבעיקר יסודו של הגאון רבי נטע וואלף ליבער המבוסס על הכלל שאין למדים מקודם מתן תורה אין בו כל הכרח לומר שמעצם הסוגיא מוכח שיתרו בא לאחר מתן תורה, שאם לא כן כיצד למדים מברכתו שמברכים על הנס והלוא אין למדים מקודם מתן תורה.

דזה אינו קושיה כלל, שכן במרחבי התלמוד מצאנו כמה וכמה פעמים שלמדים מקודם מתן תורה, וכבר האריכו המפרשים לדון כיצד יעלו לימודים אלו בקנה אחד עם דברי הירושלמי שאין למדים מקודם מתן תורה, וכמה יסודות נאמרו בזה לחלק בין הדברים ולבאר שאין בכך כל סתירה.

ודוגמא לדבר הוא מה שחידש הגאון הקדמון בעל 'יפה מראה' (תענית סוף פ"א) והסכימו עימו רבים מהאחרונים, שכל דברי הירושלמי שאין למדים מקודם מתן תורה לא נאמרו כי אם במצוה שאין בה טעם וכל כוחה היא מגזירת הכתוב, וזאת אכן לא למדנו מקודם מתן תורה. אולם בדבר שיש בו טעם לשבח ומילתא בסברא למדים שפיר גם מקודם מתן תורה.

ובהתאם לחילוק ברור זה בוודאי שניתן ללמוד את הדין שמברכים על הנס גם ממעשים שהיו קודם מתן תורה, שהרי חובת ברכה זו היא סברא ומילתא בטעמא. ואם אכן אפשר ללמוד זאת גם מקודם מתן תורה, הרי שהקושיה עמדה וגם ניצבה: מהיכתי תיתי באה הגמרא ואיחרה את הלימוד ליתרו ולא הקדימה ולמדה זאת ממלכי צדק.

יחיד שהוא רבים

והנראה לענ"ד לומר בזה שהגמרא לא יכלה להוכיח את ההלכה שמברכים על הנס מברכתו זו של מלכי צדק על אברהם, מחמת ההגדרה המעומעמת קמעא במעמדו המדויק של נשוא הברכה.

כפי שכבר הבאנו לעיל, הגמרא בברכות שם דנה בשני סוגי ברכות על הנס, של יחיד – אותו מברכים היחיד וצאצאיו, ושל רבים – אותם כולם חייבים לברך.

ברור איפוא שאם יש ברצוננו לנסות ולהביא ראיה ממלכי צדק שבירך על ניסו של אברהם אבינו, הרי שזה שייך רק לגבי הברכה על נס של רבים, שכן אילו היה זה נס של יחיד לא היה מברך עליו מלכי צדק (ולא הרגיש בזה בעל 'שפתי חכמים' בקושייתו, ע"ש היטב; אם כי עדיין יש לומר שבירך עליו מדין 'אדם מסויים' אלא שעל זה לא מחפשת הגמרא כל הוכחה).

אפס כי לא ניתן להתעלם שהנס של אברהם אינו ממש נס של רבים, שכן איהו גופיה הרי יחיד הוא, וכל מהותו להיחשב כרבים הוא מחמת הסברא של "ביון דאתו רבים מינה – כרבים דמיא" ולא שהיה כאן ממש נס של רבים לכל דבר.

כך שבבוא הגמרא להוכיח את הדין שמברכים על נס של רבים – העדיפה הגמרא להוכיח מיתרו שבירך על הנס של כל כלל ישראל מאשר להוכיח ממלכי צדק שבירך על הנס של אברהם אבינו לחודיה. והגם שייכתן לומר שדין אברהם אבינו הוא כרבים, מכל מקום ברור

שעדיף להוכיח מנס של רבים ממש מאשר נס של יחיד שרק דינו כרבים.

החידוש משמחתו של יתרו

עוד היה נראה לומר בזה דבכוונה תחילה העדיפה הגמרא להוכיח דין זה של ברכה על הנס דווקא מברכתו של יתרו, הגם דהייתה יכולה כבר להוכיח זאת מברכתו של מלכי צדק, וזאת לפי שאצל יתרו מצאנו שהתורה הדגישה הלכתא גבירתא שקמ"ל בהא.

ויבוארו הדברים בהקדם מה שאמר מרן הגרי"ז הלוי מבריסק (סטנסיל עה"ת, פרשת יתרו) על הנפסק בשו"ע (או"ח סי' ריט סק"ד) שאפשר לברך ברכת הגומל על טובת חבירו, וכתב הרמ"א בשם הטור את טעם הדבר: "ואין זה ברכה לבטלה מן המברך אע"פ שלא נתחייב בברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה". והוסיף על זה הט"ז: "משמע דוקא ששמח בלבו על שזה נתרפא או ניצל, אבל אינו שמח בלבו כל כך, אלא שאומר כן מפני השלום, אין לברך בשם ומלכות, דהויא ברכה לבטלה".

והסביר הגרי"ז שיסוד הלכתי זה מבואר אצל ברכתו של יתרו, שדווקא לאחר שנאמר: "ויחיד יתרו על כל הטובה" – שיתרו אכן שמח בליבו על הטובה שנעשתה לישראל, לפיכך: "ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל" – היה יכול לברך על הנס, אולם אם לא הייתה שמחתו שלימה לא היה מותר לו לברך.

ומעתה נענה ונאמר שמהאי טעמא העדיפה הגמרא להוכיח את חובת הברכה על הנס דווקא מפסוק זה של ברכתו של יתרו ולא מברכתו של מלכי צדק, שכן אצלו ישנה תוספת חשובה ומזהותית בעיקר הברכה והוא מה שהתורה מדגישה את שמחתו של יתרו, כי אכן רק כשיש שמחה אמיתית ושלימה יכולים לברך על הנס של אחר.

לראות את מקום הנס

ובדרך אחרת אמרתי לפרש בהקדם מה שהקשה המהרש"א בחידושי אגדות על אתר בעצם ברכתו זו של יתרו על הנס: "וא"ת הא אניסא דרבים נמי לא מברכינן אלא במקום הנס כדקתני הרוואה מקום כו' ויתרו לא בא אליהם אלא במדבר סיני שאין כאן נסים דמצרים ולא דקריעת ים סוף" – הלא מתנאי הברכה הוא שהברכה תהיה במקום הנס ואילו אצל יתרו לא נאמרה הברכה במקום הנס.

ומתרץ המהרש"א: "וי"ל דלכתם במדבר בכלל נס הצלתם ממצרים הוא וראה שם עמהם נסי המן והבאר וענני כבוד" – נס ההצלה ממצרים היה נס מתמשך, ואם כי אכן לא ראה יתרו את אותם מקומות שנעשו בהם פרטים מאותו נס מתמשך כמו נסי מצרים וקריעת ים סוף, מכל מקום הוא ראה את הפרטים האחרים מאותו נס מתמשך כמו נסי המן והבאר וכיוצא בזה, וכבר כתב כן רבינו בעל 'האשכול' (ח"א סי' כג).

ומעתה איכא למימר שמטעם זה לא הביאה הגמרא את הראיה ממלכי צדק שהרי מלכי צדק לא היה במקום הנס שהוא בשדה המלחמה ששם נלחם אברהם עם המלכים, ונמצא שברכתו לא הייתה כדין ברכה על הנס שמדיניה הוא שיראה מקום הנס. משא"כ גבי יתרו שהוא ראה בעיניו את ניסי המן והבאר וענני הכבוד, שפיר יש ללמוד ממנו את דין ברכה על הנס.