

בתוכן:

הלכה ואקטואליה
מזונות ילדים ודרכי הפסיקה בהם ובכלל - תגובה למאמרו של הרב אוריאל אליהו /

81 **הרב יוסף גינצלר**

95 **קלף לסת"ם ועור לתפילין בעולם של בשר מלאכותי / הרב שלמה הכט**

הלכה ואקטואליה

81 הרב יוסף גינצלר.....

95 קלף לסת"ם ועור לתפילין בעולם של בשר מלאכותי / הרב שלמה הכט.....

תגובות והערות

עוד בעניין הקפות נשים בשמחת תורה / **הרב יואל פרץ**, **הרב שאול בר אילן**; עוד על צוותא דוד המלך / **הרב יעקב אריאל**; עוד בעניין כת"י קאופמן של המשנה / **הרב טוביה כצמאן**; עוד בעניין 'כ"ד ידיו' / **הרב יואל קטן**, **הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין**; פירושו רמזי הרב מרגליות זצ"ל / **הרב יחזקאל דרוק**; על מה נבחר האדמו"ר מליובוביץ אצל בעל 'שרידי אש' / **הרב יצחק נוב**; עוד בעניין תקנות הרבנות הראשית בענייני מזונות / **הרב שלמה לוי**; מידת הענוה - את עלית על כולנה! / **פרופ' אביעזרי פרנקל**; הספינה שבראש הספינה - סיפורו של האמורא אילפא / **עומר חבצלת**; דרך אמירתם של פרקי ספר תהילים / **הרב משה צוריאלי**.

זיכרון להולכים

הרב הדומה למלאך ה' צבאות - אחרי מיטתו של מורנו הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל /
 הרב עמיחי כנרתי 119

על ספרים ועל סופריהם

123 השמטות הבית יוסף / הרב אהרן אופיר

130 כבקרת רועה עדרו [סקירת ספר] / הרב משה לוונטה

133 נתקבלו במערכת / הרב יואל קטן



בס"ד גיליון 244 • טבת תשפ"ג [סג, ב]

סטודיו

Religious Group	Number of Books
Orthodox Jews	250
Conservative Jews	125
Reform Jews	116
Catholic Church	78
Protestantism	58
Hebrew Bible (Tanakh)	24

קטגוריה	מספר הרוגים
פירוי רש"י ורשב"ם	40
פסקי רקנטי	58
חשק שלמה שרשים	58
משה ידבר	50
יבין שמועה	54
רבני ישראל איסורין	100
לקט יוסר	53

ספריית משעול

המשתתפים בגיליון זה:

הרב אהרן אופיר, הירדן 27/8, בני ברק 5132512. a0583234688@gmail.com
הרב איתאל אמיתי, דרך רמת הגולן 21/1, אריאל 4077621. batsheva661@gmail.com
הרב יעקב אריאל, אבן עזרא 7, רמת גן 5228550. ariel@mdrg.org.il
הרב מתניה אריאל, נוף אילון ב 9978500. matanyariel@gmail.com
הרב עו"ד שאול בר אילן, ת"ד 105, יד בנימין 7681200. shaulbarilan@gmail.com
ישראל ברנד, נריה 7193700. israel@fermentek.com
הרב פרופ' נריה גוטל, רבי חיים ויטל 18, ירושלים 9547018. n0526071671@gmail.com
הרב יוסף גינצלר, הטורים 22, ירושלים 9466219. yginzler@gmail.com
הרב יחזקאל דרוק, אופירה 8, ירושלים 9737208. yehezkeldruk@gmail.com
הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין, גבעת שאול 17, ירושלים 9547762. avlin7@gmail.com
הרב שלמה הכט, אלכסנדר גרוטו 6, פתח תקווה 4951933. shlomo.hecht@gmail.com
הרב עומר חבצלת, מגיני הגליל 51/6, רחובות 7620081. omer.havazelet@gmail.com
הרב עמיחי כנרת, איתמר 4483400. esa@etrog.net.il
הרב טוביה כצמאן, פנים מאירות 5, ירושלים 9442347. tkatzman@gmail.com
הרב משה לוונטה, הברוש 10/6, ת"ד 952, קרני שומרון 4485500. moshedmlowenthal@gmail.com
טו"ר הרב שלמה לוי, פדרמן דוד 6/8, ירושלים 9779606. slevi343@gmail.com
הרב יצחק נוב, מששילי מנחם 11/1, רחובות 7652927. itzchak.nov@gmail.com
פרופ' אביעזרי פרינקל, מדעי המחשב, מכון ויצמן, רחובות 7630502. Aviezri.Fraenkel@weizmann.ac.il
הרב יואל פרץ, מקסיקו. ypb2809@gmail.com
הרב משה צוריאלי, בית הלל 13, בני ברק 5799499. geula252@gmail.com
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400. wso@shaalvim.co.il
שמעון ברוך קלמן, בן יהודה 18, פתח תקווה 4937306. shimon.kalman@gmail.com
רחמים שר שלום, אצ"ל 5, נתניה 4232007. yrsarshalom@bezeqint.net

* * *

'המעין' - כתב עת היוצא לאור ע"י מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

מיסודו של 'מוסד יצחק ברויאר' שע"י פועלי אגודת ישראל

מייסד (תשי"ג) ועורך: פרופ' מרדכי ב"ר יצחק ברויאר
עורך אחראי (תשכ"ד-תשס"ב): ר' יונה עמנואל
תנצב"ה

המערכת: הרב שמעון שלמה גולדשמידט, אלון שבות | הרב מיכאל ימר, שעלבים
הרב בועז מרדכי, נריה | פרופ' זהר עמר, נוה צוף | יהודה פרוידגור, ירושלים

העורך: הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים 9978400

טל': 08-9276664; פקס: 1538-9276664; דואר אלקטרוני: wso@shaalvim.co.il
למינויים, וכן למינויים אלקטרוניים ללא תשלום, נא לפנות למכון שלמה אומן
© כל הזכויות שמורות

ישמעאל ולבן מול עשו הרשע בהווה ובעתיד

בשבועות אלו אנו מתקדמים שבוע אחר שבוע במסע המרתק לאורך ספר בראשית. היינו עם אבינו אברהם העברי שמתחיל לבנות את ביתו, בית שה' מעיד עליו (בראשית יח, יט) כי 'ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרכו' ה' לעשות צדקה ומשפט, ואחרי סיבוכים שונים אנו משאירים את ישמעאל וכל בני קטורה מאחורינו; אנו ממשיכים עם ביתו השקט של יצחק אבינו, העולה התמימה, עולים צפונה עם יעקב שבורח מפני עשו אחיו הרשע לזרועות חותנו לבן הרשע, ובהמשך נשאר גם לבן מאחורינו; אבל אז נפגש אבינו יעקב עם שרו של עשו ועם עצמו, ולמרות שבתחכומים ובסייעתא דשמיא הצליח יעקב-ישראל להינצל מהמלאך ולשלוח את עשו חזרה להר שעיר עם אנשיו - עם עשו הסיפור עדיין לא נגמר, וגם לא ייגמר לדעת חז"ל עד ש'שעל'ו מושעים בְּהָר צִיּוֹן לְשִׁפְט אֶת הָרָעָה, ורק אז וְהָיְתָה לָהּ הַמְּלוּכָה.

ואנו מרימים את עינינו מן הפסוקים ורואים עולם הפוך לכאורה: מלחמה לנו לחיים ולמות עם הישמעאלים וכל הנספחים אליהם, ששיגעון האלימות מעורר את עיניהם וכיבוש ארץ ישראל בראש מאוייהם, ודווקא עם עשו, העולם הנוצרי והתרבות המערבית יורשת רומא שהיא המשכה הישיר של אדם - אחרי אלפיים שנה ויותר של רצח ושמד נראה שאנו חיים יחסית בשלום. האמנם?

אין ספק שזהו מצב מטעה וזמני. המוסלמים בניגוד לנוצרים 'מייחדים את ה' ייחוד שלם' כמו שכותב הרמב"ם, וכאשר 'יעזור ה' והאלימות המופרעת עם הניסיון הנואש והשקרי להוריש אותנו מארץ ישראל יעברו להם - הם יוכלו להיות שכנים הגונים שלנו ברחבי המזרח התיכון, וה'הסכמי אברהם' הם בעז"ה התחלה מרשימה למהלך זה. אבל מול העולם המערבי, שמציג את עצמו בדרך כלל כאוהב [לפחות לא כשונא] אבל רעל השנאה קבוע בליבו, כמאמר רשב"י (ספרי בהעלותך יז) 'הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב', חייבים לנהוג ב'כבדהו וחשדהו', ובעיקר בחשדהו... את זה צריך להפנים.

ימי החנוכה מזכירים לנו כל שנה את הגבולות האינסופיים של הצלחת ההשתדלויות שלנו כאשר אנו הולכים בדרך ה', ואז ה' עושה לנו תשועה ופורקן 'כהיום הזה'. ואכן, 'כהיום הזה' תקופה חדשה מתחילה כאשר השלטון במדינת ישראל נמצא בידיים שרובן אמוניות, האוהבות את התורה ואת העם ואת הארץ. תפילתנו שמנהיגי הציבור ידעו לשמור את דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, ויחזקו וירוממו את עם ישראל בארצו ובתפוצות, לקראת קיום כל נבואות הנביאים בהמשך ראשית צמיחת גאולתנו.

גיליון מגוון זה עוסק בענייני מנהגים וחינוך והלכה וספרות תורנית, ומדור תגובות רחב וחשוב מהרגיל. מערכת 'המעין' מקווה שהוא ימצא חן בעיני המנויים והקוראים, להגדיל תורה ולהאדירה.

בשולי הדברים - אחרי שנים רבות שמחיר המינוי ל'המעין' לא השתנה, וגם ספגנו את עלות הרחבת הגיליון בשנים האחרונות (כעת למעלה מ-150 עמודים בכל גיליון), נכנענו גם אנחנו לצורך האמיתי לקרב את מחיר הגיליון למחירו הריאלי, ואנו מקווים שהדברים יתקבלו בהבנה.

בשורות טובות לכלל ולפרט, הק' יואל קטן

האם יש מצוה ללמוד לשון הקודש?

שאלה

אני דובר אנגלית בלבד. בכל זמן פנוי משתדל אני ללמוד תורה, תורה שבכתב, תלמוד, שו"ע, ועוד. נוהג אני ללמוד באנגלית. לאחרונה העיר לי ידיד כי עליי ללמוד לשון קודש. שאלתי היא האם בלימוד לשון הקודש יש מצוה ועליי לעשותה גם על חשבון זמן לימוד התורה, או שעדיף ללמוד תורה ולא ללמוד לשון הקודש?

תשובה

בספרי בפרשת עקב (דברים יא, יט), דרשו על הכתוב "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם", שמשעה שהבן יודע לדבר, למדהו "תורה צויה לנו משה", שיהיה זה לימוד דיבורו. מכאן אמרו, כשתינוק מתחיל לדבר אביו משיח עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה. בספרי מבואר אם כן כי מלבד מה שצריך ללמוד עם בנו תורה צריך גם להשיח עמו בלשון הקודש. וכן כתב רבינו מיוחס על התורה שם, שמכאן המקור שקיימת מצוה לדעת לשון הקודש. וכן איתא בתוספתא חגיגה פרק א: קטן היודע לדבר אביו מלמדו שמע ותורה ולשון הקודש, ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם. גם הרמב"ם בפירוש המשנה אבות ריש פרק ב' כתב שלימוד לשון הקודש הוא בכלל 'מצוה קלה', כמו מצות שמחה ברגל. ובפשטות משמע שכמו שמצות שמחה ברגל היא מדאורייתא אך נחשבת 'מצוה קלה', כך גם מצות לימוד לשון הקודש היא מדאורייתא. יש לעיין אם כן למה השמיטו הפוסקים את מצות לימוד לשון הקודש מהלכותיהם, וגם הרמב"ם שהזכירה בפירוש המשנה לא הביאה בספר משנה תורה. והנה ראיתי בתורה תמימה שם שעמד על שאלה זו, וכתב לחדש שמצות לימוד לשון הקודש אינה נוהגת אלא בארץ ישראל. ולענ"ד אין חידושו מוכרח כלל, ואף הוא עצמו נשאר בצ"ע בזה.

יש לחקור במצוה זו, האם זו מצוה בפני עצמה, היינו שיש מצוה שעומדת בפני עצמה ללמוד ולדעת לשון הקודש, או שאין מצוה כלל ללמוד לשון הקודש מצד עצמה אלא שלימוד לשון הקודש הוא מכשיר ללימוד תורה, שע"י לימוד וידעת לשון הקודש יכול לקיים מצות תלמוד תורה כראוי, ואם כן היא כלולה במצות תלמוד

* ביורר הלכתי מתוך עיזבונו התורני הגדול של מורנו הגרא"מ אבידן זצ"ל ראש ישיבת שעלבים (תשנ"ב-תשס"ה), לרגל מלאת שנתיים לפטירתו ב"ז שבט תשפ"א. תנצב"ה.

תורה. הרי מצינו בשו"ע או"ח סי' רפה שבשפת לעז אינו יוצא ידי חובת שנים מקרא ואחד תרגום, לאמור ששפת לעז אינה אפילו בגדר תרגום לתורה, כי אין בה אלא פירוש המילים ואי אפשר להבין ממנה את פירוש המקרא (עיי"ש מ"ב ס"ק ד). פשוט אם כן שמצד עצם מצות תלמוד תורה צריך לידע לשון הקודש.

אולם עדיין יש לשאול, לפי זה למה צריך ללמוד לשון הקודש דווקא ולא לשון תרגום אונקלוס למשל, הרי בתרגום יוצאים ידי חובת שנים מקרא ואחד תרגום. ועי' במשנה ברורה שם בשם הפוסקים שגם בלשון אשכנזית אם מפרשים את התורה בהרחבה על דרך חז"ל אפשר לקיים מצות שנים מקרא ואחד תרגום, למה א"כ חייבו את האב ללמד את בנו דווקא בלשון הקודש?

אפשר לומר שגם כאשר הוא מלמד את בנו תרגום אינו יוצא בזה ידי חובת לימוד תורה שבכתב. והרי הספרי דיבר בקטן שרק יודע לדבר, שאינו מחויב עדיין בלימוד תורה שבעל פה כלל אלא רק בתורה שבכתב כמש"כ הרמב"ם בהלכות ת"ת פרק א הלכה ו' דמלמדו "תורה צויה לנו משה" ואח"כ מלמדו מעט פסוקים, ומסתמא הוא מלמד אותו את הפסוקים מתוך הכתב שהרי תורה שבכתב אי אתה רשאי לאומרה בע"פ, ואם ילמד את הבן בלעז אפילו בלשון התרגום לא נחשב מתוך הכתב אלא בע"פ, שהרי כתב הרמב"ם בפרק יב מהלכות תפילה הלכה י' שמימות עזרא נהגו שיהא מתורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו ענין הדברים, ובהלכה יא שם כתב ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה, וכן הביא הרי"ף במסכת מגילה בפרק הקורא עומד מתלמוד ירושלמי שם. וביאר בפני משה על הירושלמי שם שאסור לתרגם מתוך הספר מפני שדברים שבעל פה צריך לאומרו בעל פה, היינו שהתרגום נחשב כבעל פה, וא"כ כל שכן ששפת לעז תיחשב כבעל פה. וראה בראב"ד פרק ב מהלכות תפילה הלכה י', שכתב, שכל הלשונות הן פירוש ללשון הקודש. ואפשר שגם הרמב"ם שם מודה בעיקרון לזה אלא שהרמב"ם והראב"ד חלוקים בדין דקדוק בקריאת שמע אם זה דין בלשון או בעצם הקריאה, לכן סובר הרמב"ם כי למרות שכל הלשונות אינן אלא ביאור ללשון קודש שייך בהן דין דקדוק, מפני שכאמור דין דקדוק לרמב"ם הוא בעצם דין קריאת שמע, ושפיר שייך גם בכל לשון.

ולפי זה, גם בגדול שצריך ללמוד גם תורה שבכתב, וכמ"ש הרמב"ם שם בהלכה יא, שצריך לשלש את זמן למידתו שליש בתורה שבכתב, אינו יוצא ידי חובת לימוד תורה שבכתב בלשון תרגום וק"ו בשפת לעז. וא"כ שפיר יש לומר שמה שצריך האב ללמד את בנו לשון קודש אינו מצד עצם מצות לימודה, אלא רק כמכשיר לקיים את מצות ת"ת כדבעי, ואם כן היא נחשבת חלק ממצות תלמוד תורה.

שוב ראיתי בגבורת יצחק להגר"י סורוצקין שליט"א שכתב כעין זה, אלא שהוכיח שלימוד לשון הקודש הוא דין במצות ת"ת ואינו דין בפני עצמו מכך שבשו"ע הגר"ז

בפרק ב מהלכות ת"ת כתב שלמרות מה שפסק המג"א באו"ח סי' נ ס"ק ב במי שאינו מבין פירוש המילות שאינו יוצא ידי חובת מצות ת"ת, מפני שאם אומר משנה ואינו מבין אותה אינו נקרא לימוד, שכל זה הוא רק בתורה שבעל פה, אבל בתורה שבכתב אפילו אם אינו מבין מקיים מצות לימוד תורה. לאמור, מתוך כך שיש חילוק בין לשון הקודש לשאר הלשונות באינו מבין, שבשאר לשונות כשאנו מבין אין זה נחשב תלמוד תורה, ובלשון הקודש בתורה שבכתב נחשב תלמוד תורה למרות שאנו מבין, מכאן שמתקיים דין תלמוד תורה מיוחד בלשון הקודש, וזהו ההסבר בספרי. לכן צריך האב ללמד את בנו לשון הקודש, שכן יש מעלה מיוחדת בלשון קודש, שבלימוד תורה שבכתב אפילו שאינו מבין נחשב תלמוד תורה.

עוד כתב, שאפילו לפי המהר"ל בגבורת השם פרק סב, שביאר את הברכה "לעסוק בדברי תורה" שכל שיש עסק בתלמוד תורה יש קיום למצות תלמוד תורה גם כשאנו מבין, ולפי מש"כ רבינו יונה במסכת ברכות יא, ב שברכת אשר בחר בנו היא כנגד תורה שבכתב וברכת לעסוק בדברי תורה היא כנגד תורה שבע"פ, ומצירוף דברי שניהם עולה שגם בלימוד תורה שבעל פה מקיים את מצות תלמוד תורה גם כשאנו מבין כי נחשב עוסק בתורה, מ"מ שפיר יש לומר שכל זה רק כאשר הוא עוסק בתלמוד תורה שבעל פה בלשון הקודש, אבל בשפת לעז אם אינו מבין אינו נחשב עוסק בתורה, וכמש"כ במשנה ברורה על מש"כ המג"א או"ח סי' סב סק א לגבי קריאת שמע ותפילה וברכת המזון שיוצא ידי חובתו גם כשאנו מבין הלשון, שזהו רק בלשון הקודש, אבל בשאר לשונות שאינן אלא פירוש של לשון הקודש אם אינו מבין אין זה בגדר פירוש. ונמצא שיש מעלה בלימוד תורה בלשון הקודש בין בלימוד תורה שבכתב ובין בלימוד תורה שבע"פ. א"כ שפיר יש לומר שזהו העניין שנדרש בספרי, שמצד מצות לימוד תורה יש ענין מיוחד בלימוד לשון קודש, אך אין זו מצוה בפני עצמה.

וקצת יש לדון בדבריו, שכן אפשר לומר שזה שבלשון קודש מקיים מצות תלמוד תורה גם באינו מבין, ובשאר לשונות באינו מבין אינו מקיים מצות ת"ת, זהו מפני שבמצות ת"ת כמבואר בראשונים קיימים שני עניינים, העיסוק והלימוד מצד אחד וידיעת התורה מצד שני, וכשהוא לומד בשאר לשונות ומבין את לימודו אף שאינו לומד בלשון התורה מ"מ יש בלימודו קיום של מצות ידיעת התורה, וכאשר אינו מבין אין בזה לא לימוד ולא עיסוק ולא ידיעת התורה, וכשהוא מבין ויודע מקיים את מצות ידיעת התורה בכל לשון. ולפי זה יש לומר, שמצד מצות ת"ת יש דין ללמוד לשון הקודש כדי לקיים את מצות העיסוק בתורה. אך לפי זה יוצא שמהירבי מהפסוק "ודברתם בם" נלמד חידוש גדול שיש דין ללמוד תורה בלשון הקודש, וא"כ שוב צ"ע, למה השמיטוהו הפוסקים.

אך לדידן באמת אין דין בלשון הלימוד בתלמוד תורה, אלא שכשאנו לומד בלשון הקודש אין זה נחשב לימוד תורה שבכתב. כלומר, אם המעלה של לימוד בלשון הקודש היא שגם כשאנו מבין מקיים בה מצות תלמוד תורה, הרי על כרחך שיש דין של לשון קודש בתורה. אבל לדברינו שלימוד שאינו בלשון הקודש אינו נחשב לימוד תורה שבכתב, אין מזה שום ראיה שיש דין לשון קודש בלימוד תורה. ואין להקשות על דרכנו ממה שמבואר בשו"ע הגר"ז שבתורה שבכתב גם באינו מבין מקיים מצות תלמוד תורה, ולדידן הרי כל שאנו מבין היה צריך להיות שלא יקיים מצות תלמוד תורה שבכתב שכן אינו מבין ולא עדיף מתרגום, אין זו קושיא כלל, שכן הגר"ז מדבר שהוא קורא בלשון קודש ורק שאינו מבין, ועל זה הוא כותב שנחשב כעוסק בתורה שבכתב, ולמהר"ל אפשר שנחשב גם כעוסק בתורה שבע"פ, אבל נידון דידן הוא כאשר הוא קורא בשפת לעז. וגם לדבריו צ"ע שהרי אין מקפידין ולומדים תורה שבע"פ בכל הלשונות, כולל בשפת אידיש, והרי לדבריו יש לפחות לכתחילה ללמוד בלשון הקודש גם בתורה שבע"פ!

נמצא, שגם אם נאמר שלימוד לשון הקודש אינו חיוב מצד עצמו אלא שהוא חלק ממצות תלמוד תורה, יש בזה שתי אפשרויות: האחת שיש דין בלימוד תורה בלשון הקודש, והשני שאין דין ללמוד בלשון הקודש כלל, אלא שאין אפשרות לקיים את מצות תלמוד תורה שבכתב כראוי אלא בלשון הקודש.

הנה הרמב"ן בפרשת כי תשא הביא את שכתב הרמב"ם במורה נבוכים שהטעם ששפת התורה נקראת לשון קודש הוא כי לא ימצאו בה שמות לאברי הבעילה של הזכר והנקבה וכד' אלא רק בכינוי, לאמור שזו שפה נקיה שיש צניעות במילותיה. והרמב"ן עצמו כתב שהיא נקראת לשון הקודש מפני שדברי התורה והנבואות ודברי הקדושה כולם בלשון ההיא נאמרו, והיא הלשון שהקב"ה מדבר בה עם נביאיו, ובה נקראו שמותיו הקדושים, ובה ברא עולמו וכו', והיא קודש קדשים. ואפשר ששתי הגישות המוצעות לעיל מקורן בשיטות הרמב"ם והרמב"ן כאן, שלרמב"ם עצם השפה אינו קודש ורק שהיא שפה נקיה וצנועה, ומסתבר שאין במעלה זו כדי לייצור דין של לימוד תורה דווקא בלשון הקודש. אבל לרמב"ן שהשפה היא קודש קדשים מצד עצמה שפיר יש מקום לומר שיש דין לשון הקודש בתלמוד תורה.

מהאמור עולה שלימוד לשון הקודש יש בו מצוה, והמקור לזה הוא בספרי. לכן נראה כי לכל ההבנות בספרי, בין אם לימוד לשון הקודש זו מצוה מצד עצמה בין אם לימודה הוא חלק מדיני תלמוד תורה, בין אם זה מפני שיש דין לשון בתלמוד תורה, בין אם זה רק היכי תימצא כדי לקיים מצות תלמוד תורה בכתב, מ"מ פשוט שיש חיוב ללמוד לשון קודש, ואינו יכול ללמוד תורה שבכתב בשפת לעז.

הרב איתיאל אמיתי

בדין ברכת הזמן על חנוכה ושאר ימים טובים מדרבנן

באחרונים בני זמנינו נידונה השאלה האם בימי השמחה שתקנו חכמים ניתן לברך ברכת שהחיינו על עצם היום, גם בלי מעשה המצוה שתוקן לאותו יום, ויש שסוברים בכה ויש שסוברים בכה. לכאורה לפי כללי הפסיקה הנהוגים, לעומת הכלל הגדול הנקוט בדינו של ספק ברכות להקל, הרי יש מהפוסקים ובראשם הב"ח או"ח סי' כט שלדעתם בברכת שהחיינו שמברך על שמחת לבו יכול לברך גם בספק. הפוסקים נחלקו גם האם הלכה כב"ח בנושא זה או אין הלכה כמותו, ולכן הכרעה ברורה בנושא לכאורה אין. בכגון דא ההכרעה למעשה נוטה לפי מה שכתבו גדולי הפוסקים שדעתם נחשבת יותר, ובראשם מרן בעל השו"ע ובאו"ח גם מרן בעל המשנ"ב, או שהולכים בזה לפי מנהג העולם. על פניו, ניתן להוכיח ששיטת מרן בעל השו"ע בהל' חנוכה בסי' תרעו היא שברכת הזמן היא לא דוקא על מעשה המצוה של ההדלקה, אלא על עצם היום. כך נקט בדעתו בעל החק יעקב סי' תעג ס"ק א, ודבריו הובאו בשו"ת קול מבשר סי' כא אות ד כראיה לכך ששיטה זו היא העיקרית בדברי הפוסקים¹.

אולם לענ"ד ניתן לדחות הבנה זו בדעת השו"ע. בב"י סי' תרעו הביא תשובה אשכנזית וזו לשונה:

הרואה שבירך זמן בליל ראשון ולא הדליק, ובליל שני או שלישי בא להדליק, אינו חוזר ומברך זמן, דקי"ל זמן אומרו אפילו בשוק (עירובין מ, ב) ואינו צריך לחזור ולאומרו על הכוס.

ניתן לפרש תשובה זו בשני אופנים: א. ברכת הזמן היא על מצות הדלקת נר החנוכה, א"כ מי שבירך שהחיינו בראיית המצוה אם לאחר מכן מדליק לא יוכל לשוב ולברך שהחיינו על המצוה, כשם שמי שבירך שהחיינו על היום, כגון שמיד שכשנכנס חג השבועות בירך שהחיינו [כפי שעושים לכתחילה בליל יום הכיפורים] אינו יכול לשוב ולברך שהחיינו עם הקידוש. לפי דרך זו מה שכתב אח"כ "דקיי"ל זמן אומרו אפילו בשוק" אינה ראייה למהות ברכת הזמן, אלא רצה רק לומר שברכת הזמן אינה צריכה כוס ולכן אם אמרה בשוק אינו צריך לחזור ולאומרה. ב. ברכת הזמן היא על עצם היום [היום שנעשה בו נס לישראל], ומי שבירך שהחיינו בראיית נר חנוכה יצא ואינו יכול לברך שוב שהחיינו כשמדליק.

דברי התשובה אשכנזית נפסקו להלכה בשו"ע בסי' תרעו סע' ג, שמי שבירך

1 ולכן נטה להתיר לומר ברכת 'שהחיינו' בליל יום העצמאות.

אמנם, אם קורא בלשון הקודש, ולומד את הפירוש בלעז באופן שיודע לקרוא בלשון קודש אף שאינו מבין, האם גם במקרה זה חייב ללמוד ולהבין את לשון הקודש, לכאורה זה תלוי בהבנות השונות הנ"ל בספרי, שכן אם יש דין לשון קודש הרי שגם צריך להבין לשון קודש, אבל אם העניין של לשון הקודש הוא רק היכי תימצא לקיים מצות לימוד תורה שבכתב, לכאורה כל שיודע לקרוא בלשון הקודש אף שאינו מבין את התיבות הרי הוא מקיים בזה מצות לימוד תורה שבכתב. ואף שמסתבר שכיון שיש גם מצוה של ידיעת התורה בתורה שבכתב, שכל שאינו מבין אינו מקיים אלא את מצות הלימוד והעיסוק אבל אינו מקיים את מצות הלימוד והידיעה בתורה שבכתב, מ"מ כיון שהוא לומד את הפירוש בשפת לעז הרי יש בידו גם את ידיעת התורה. אמנם בספרי משמע שאביו צריך ללמדו גם את הבנת הלשון הקודש, ואפשר שלא שייך לחלק בזה. ועל כל פנים למעשה נראה כי אכן יש מצוה ללמוד לשון הקודש כדי שיוכל לקרוא ולהבין את דברי התורה בלשונם.

ההשגחה הפרטית וקיום האומה הישראלית

...אין לך ראייה יותר עצומה על ההשגחה הפרטית מקיום האומה הישראלית, אשר עמדה נגד הזמנים הסוערים לכלותה מעל פני האדמה. העמים הקדמונים נמחו שמותם וזכרם נשכח מעל פני תבל - בבל אשור פרס מדי יון ורומי אשר משלו בכיפה בגאון וגובה לבב, אולם אנחנו, אשר מעולם אנחנו המעט מכל העמים, מורדפים בלי חשך, הושלכנו מארץ אבותינו והלכנו מגולה אל גולה ותמנו מלהיות אומה מיוחדת... ובעוד שהיה עדיין העולם שמם, ויון ורומי היו מערות פריצים ומלונות רוצחים ובמניין אנשים לא באו, כבר היה נמצא אצלנו סדר ייחוסנו מאיזה מקום טהור נחצבנו, וחוקים ומשפטים ישרים וצדיקים משלימים הנפש בדעות, ולשון רחבה להתהלך בה הן דרך שיר והן דרך סיפור, וכן ספרים וחיבורים רבים מתעסקים בענייני חוכמה וחקירה בהשגחה וכד'. ובעת אשר גדלו והצליחו היוונים הלכנו כבר בגולה, וכן הרומים הגלו אותנו גלות שלמה ולא השאירו שריד לנו בארץ מגורנו, היינו ללעג ולקלס, עם בזוי ושסוי בין השכנים. והנה עם כל זה המה תמו גוועו מעל פני האדמה, ואנחנו, גוי קדם, עם ישן נושן, קטן בלאומים, נותרנו בחיים הרוחניים אבי כל יושבי תבל בלימוד דעת מציאות ה' ושאר האמונות הטהורות.

ומי לא ידע כי אך יד ה' תעשה זאת, והשגחתו חופפת עלינו בכל עת ורגע.

סידור יעב"ץ

שהחיינו "אם אח"כ בליל שני או שלישי בא להדליק אינו חוזר ומברך שהחיינו". ועל כך ציין הגר"א בבאוריו (ס"ק ד) לגמ' בעירובין מ, ב הנ"ל. והנה ממקום הציון של הגאון בדברי המחבר נראה שמביא ראיה מהגמרא בעירובין לכך שמי שבירך זמן שוב לא יברך, וכמו האפשרות הראשונה דלעיל, דאילו לא כן היה לו לציין את הגמרא בעירובין על מה שכתב השו"ע "ובליל ראשון מברך גם שהחיינו", להשמיענו שתקנו ברכת שהחיינו על היום [וכך נראה שהבין בספר דמשק אליעזר על ביאור הגר"א]. אמנם בספר שדי חמד ח"ט מערכת חנוכה סי' ט אות ג הביא תשובה של בעל ה"חשק שלמה" שהתקשה בדברי התשובה אשכנזית ובמה שציין הגאון לגמרא בעירובין הנ"ל שתיקנו ברכת שהחיינו על עצם היום, ובהמשך התשובה מוכיח שלא תיקנו חכמים ברכת הזמן על עצם היום של חנוכה ופורים.

שאני רגלים וראש השנה ויום הכיפורים דהם ימים קדושים ואסורים בעשיית מלאכה, ואם שובת ואינו עושה כלום גם כן מקיים עשה דשבתון, והלכך צריך לברך זמן משום עצם היום, וזמן הזה שפיר יכול לברך גם כשהולך בשוק דהא גם כשהולך בשוק הוא מקיים עשה דשבתון, ואין צריך לזה כוס כלל, רק דלכתחילה תיקנו רבנן לברך זמן בשעת קידוש משום שאז מקבל עליו קדושת היום.

א"א לומר זאת על חנוכה ופורים כיון שאין בהם חיוב שביתה. ומתוך מה שהתקשה החשק שלמה בדברי התשובה אשכנזית והגר"א, מוכח שהבין כאפשרות השניה דלעיל.

בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס פראג סי' נז נדפסה תשובה שהיא כנראה המקור לתשובה האשכנזית שהייתה לפני הב"י, ושם הובאו הדברים בקצת הרחבה:

ששאלת, הוואה שבירך זמן בלילה הראשונה של חנוכה ולא הדליק אם בלילה בא להדליק אם יחזור ויברך זמן? נ"ל שאין לברך, חדא דלא אמרינן תרי זימנין זמן על המצוה. ועוד, כיון דזמן אפילו אמר בשוק יצא, דלא גרע מי שברך על הראיה ממי שברך בשוק דאינו חוזר ואומרה על הכוס ביו"ט.

בתשובה הארוכה מפורש שהמהר"ם מרוטנבורג סבר שברכת הזמן שנאמרת עם הדלקת הנרות היא על ההדלקה, ולא על היום, שכן אמר במפורש "דלא אמרינן תרי זימנין זמן על המצוה"². מכל זה עולה שגם מהתשובה האשכנזית אין ראיה מהי שיטת השו"ע לגבי אם ברכת הזמן היא על היום או על המצוה.

2 אחר שזכינו לבירור זה בהבנת דברי ה"תשובה אשכנזית", המהר"ם מרוטנבורג דעת מרן בעל השו"ע והגר"א, זכינו וראינו שדברים דומים כתב בסגנון שונה בספר "שחר אהללך" ח"ב סי' כד אות ד מורי הגר"א אדרי שליט"א, ר"מ ישיבת הר המור ואב"ד ת"א.

ונראה לי שניתן להוכיח שגם מנהג העולם הוא שלא לברך ברכת הזמן על עצם היום. בסי' תרעו סע' א כתב השו"ע: "המדליק בליל ראשון מברך שלוש ברכות, להדליק נר חנוכה, ושעשה ניסים ושהחיינו, ואם לא בירך זמן בליל ראשון מברך בליל שני או כשיזכור". על התיבות "או כשיזכור" כתב המשנ"ב בס"ק ב: "ר"ל כשיזכור בשאר הלילות בשעת ההדלקה, ואם נזכר אחר ההדלקה אינו מברך בלילה זו עוד" ובשעה"צ אות ג כתב:

אמנם אם אירע זה בליל שמיני וממילא יתבטל לגמרי ברכת שהחיינו צ"ע, דאפשר דכמו בעלמא קי"ל דזמן אומרו אפילו בשוק דהוא קאי על עצם היום"ט, אפשר דה"ה בזה דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשו בו ניסים ונפלאות, אלא דלכתחילה סמכו זה על זמן דהדלקה.

אמנם מציאות כזו שאדם ישכח בכל שמונה הלילות של חנוכה לברך שהחיינו היא מציאות רחוקה, דיעבד של דיעבד, ולכן לא שייך לברר בעניינה מהו "מנהג העולם". אולם, ישנה מציאות של לכתחילה שבה ניתן לדעת מהו "מנהג העולם" באשר לברכת שהחיינו על עצם היום בחנוכה. בסי' תרעט כתב השו"ע: "בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחילה ואח"כ נר שבת", ועל דברים אלו כתב המשנ"ב שם סוף ס"ק ב: "וכתבו האחרונים דנכון לכתחילה שיתפלל מנחה תחילה ואח"כ ידליק". ובטעם הדבר כתב שם בשעה"צ אות ז בשם האחרונים:

דאי לאו הכי נראה קצת כתרת דסתר, דהא כיון שמדליק בעוד היום גדול ע"כ סומך על הקולא דמפלג המנחה נוכל לעשותו כמו לילה, וא"כ איך יתפלל אח"כ מנחה [ומ"מ כל זה בדאפשר ליה].

ופוק חזי מאי עמא דבר שרבים הם המתפללים מנחה של ע"ש חנוכה בבואם לביהכנ"ס לאחר שהדליקו את נר החנוכה בביתם, על אף שהדבר נראה כתרת דסתר. והנה, כל זה ניתן להיאמר באשר לשבת חנוכה שחלה בתוך ימי החנוכה, בכגון דא ניתן לומר "דנראה קצת כתרת דסתר" ואינו חיוב גמור אלא רק "בדאפשר ליה". אולם אם שבת חנוכה חלה בנר ראשון של חנוכה יחד עם הדלקת נר חנוכה מברכים גם ברכת "שהחיינו", ואם ברכת שהחיינו היא על היום ולא רק על ההדלקה הרי ברגע שהדליק אדם את הנר הראשון של חנוכה עם שלוש ברכותיה בזה כבר "הכניס" את היום הבא, ואם עכשיו יתפלל מנחה הוי לכאורה לא רק "נראה קצת כתרת דסתר" אלא "תרת דסתר" ממש! ולא מיבעי לרובא דרובא דאינשי שכאמור מדליקים נר חנוכה בביתם עם ברכת "שהחיינו" ולאחר

3 כ"כ הגר"י אריאל שליט"א בהדרכה לציבור בעלון "מעייני הישועה" לפני שנים [בשו"ת באהלה של תורה ח"ה סי' מט דן באריכות בנושא זה, אולם שם לא מופיעים הדברים הנ"ל]. וראה מכתבו של הגר"י אריאל בשו"ת חבל נחלתו ח"ד עמ' 91-92.

ישראל ברנד

"זהו רק מנהג" ... האמנם?

הקדמה
לטהר את השרץ
תוקפם של מנהגים
נמצא חומרו קולו
מקורות לאיסור שינוי מנהגים
סיכום

הקדמה

"מנהג ישראל תורה" הוא ביטוי השגור אצל ראשונים ואחרונים¹ לתקף ולחזק את המחויבות לשמירת מנהגי ישראל. לא פחות ממנו שגור בפי העם הביטוי "זהו רק מנהג", המבטא בדיוק את ההיפך. ישנם המזלזלים במנהגים ומתירים לעצמם לשנות² מנהגים ללא הצדקה, בעוד אחרים טורחים להראות שאין מקורות הלכתיים למנהג ואולי אף נמצאים מקורות הסותרים אותו ולפיכך מסיקים שהוא אינו מחייב, וישנם המגדילים לעשות ומתירים לעצמם לשנות הלכות המבוססות על מנהגים, או מנהגי פסיקה מקובלים. בין המנהגים המועדים לשינוי וקיים לעיתים 'לחץ מלמטה' לשנותם ניתן למצוא את מנהגי התפילה ונוסחיה בעדות השונות, בעיקר בקהילות המתגבשות מיוצאי קהילות שונות³, כמה מהלכות שבעה נקיים⁴; שימוש בכלי נגינה בתפילת ההלל בימי חול⁵; אי יציאה מבית הכנסת ב"יזכור"⁶; שינוי מנהגי חתונה מסוימים⁷

מכן מתפללים מנחה של יום כ"ד כסליו [ולא אומרים בה על הניסים], שלגביהם ברור שה"שהחיינו" קאי על מצות ההדלקה בלבד ולא על היום⁴, אלא אפילו לאותם שנוהגים להתפלל מנחה לפני הדלקת נר חנוכה כדי שלא יהיה תרתי דסתר, מ"מ הרי כאשר הם מברכים "שהחיינו" עדיין לא נכנסו ימי החנוכה, כי ההדלקה היא בעוד היום גדול, ובאשר לחנוכה אין מושג של "תוספת יו"ט" לכאורה ברכת ה"שהחיינו" שלהם אף היא חלה רק על ההדלקה ולא על היום שטרם נכנס, ובכל זאת מעולם לא שמענו ולא ראינו בדברי הפוסקים שבשנה שחל נר ראשון של חנוכה בשבת המתפללים מנחה לאחר הדלקת נר חנוכה צריכים לשוב ולברך שהחיינו על היום כיון שהשהחיינו שבירכו עם ההדלקה בהכרח היה על ההדלקה בלבד ולא יכול היה להיות גם על היום⁵!

א"כ מ"מנהג העולם" בשבת חנוכה שחלה בנר ראשון ניתן להוכיח שאין מנהג לברך שהחיינו על עצם היום של חנוכה, וחוזרים אנו לכללי הפסיקה הרגילים שמשום סב"ל אין לברך שהחיינו על עצם היום בימים טובים מדרבנן.

- 4 כך אמר לנו רבה של פ"ת הגרב"ש סלומון זצ"ל, בליל שבת, נר ראשון של חנוכה, בשנת התשס"ד.
- 5 בשו"ת אז נדברו ח"ט סי' מח ישנו ניסיון של השואל, ששמו לא נזכר, להוכיח מדברי המשנ"ב בשם האחרונים בסי' תרעא ס"ק מה שהמברך בלילה ראשון בביהכ"ס לא יחזור ויברך שהחיינו בביתו, כי ברכת שהחיינו קאי על היום ולא על ההדלקה, בדומה קצת לדברינו שהוכחנו מ"מנהג העולם" שה"שהחיינו" לא תוקן על היום. אולם הגרב"י זילבר זצ"ל בתשובתו שם דוחה את ההוכחה [והשואל לא שם ליבו שזה גופא היה טעמו של ה"זרע אמת" בסי' צו, שדברין הובאו במחזיק ברכה ומשם לשערי תשובה, ושל"אחרונים" הללו התכוון המשנ"ב].

לזכר נשמות

החבר יהודה יהונתן שנהב ז"ל

מוותיקי קיבוץ שעלבים

איש תורה וחינוך, חסד וארץ ישראל

השפיע הרבה טוב על כל סביבותיו

נלב"ע בי"ד כסלו תשפ"ג

תנצב"ה



- 1 עי' מ"ש החכם שמואל אשכנזי ז"ל בספרו 'אלפא ביתא קדמיתא דשמואל זעירא' ערך מנהג, עשרות איזכורים בסגנונות שונים של הביטוי.
- 2 לשם הקיצור תכלול המילה 'שינוי' להלן כל שינוי, לרבות ביטול, הוספה, אימוץ מנהגים חדשים וכד'.
- 3 עי' "קביעת נוסח תפילה למנין חדש", הרב יאיר דרייפוס, תחומין ח עמוד 388; "לאחדותה של הקהילה בנוסח התפילה", הרב יעקב אריאל, תחומין ט עמוד 196; "הנהגה בבית כנסת בו עדות שונות", הרב נח וז'נסקי, אמונת עתיך גליון 118. וצ"ע האם הדיון והשלכותיו תקפים לכל קהילה, או רק בדיעבד כשאין בקהילה כדי לקיים מניינים נפרדים לעדות השונות. ואכמ"ל.
- 4 לדוגמא עי' בבירור השאלה "הושטת חפץ לאשתו בפרהסיא בעת נידתה", הרב יצחק אבי רונס, תחומין מ עמ' 138.
- 5 לדוגמא "אמירת הלל בבית הכנסת בליווי כלי נגינה", הרב יהושע ון-דייק, תחומין לח עמוד 248; הרב אייל יעקובוביץ' שם עמוד 259.
- 6 עי' "האם לצאת ב"יזכור"?", הרב נח וז'נסקי, תחומין יז עמוד 54.
- 7 לדוגמא "הפסק בין הברכות בחופה", הרב דוד סתיו והרב אברהם סתיו, תחומין לז עמ' 192; "הפסק בין שבע הברכות וחידוש מנהגי חתונה (תגובה)", הרב יעקב אריאל, תחומין לח עמוד 163;

וריקוד נשים עם ספרי תורה בשמחת תורה⁸. אפשר לצרף לרשימה גם את שינוי נוסח התפילה לשלום המדינה⁹, ועוד מנהגים רבים שתקציר היריעה מלפורטם.

המשותף לרבים מדיונים אלו הוא העיסוק בפרטי הסוגיה הנידונה לגופה, תוך עיסוק מזערי, אם בכלל, בחיוב הנובע מעצם היותו של הנידון מנהג שהתקבל בישראל. מגמתו של הדיון להלן היא הסוגיה העקרונית של היחס למנהגים, בלא להיכנס לפרטיה של סוגיה זו או אחרת.

על נושא היחס למנהגים ניתן להמליץ את דברי המסילת ישרים בהקדמתו על ענייני מוסר וחסידות: "שלפי המנהג הנוהג בעולם, כשתראה אחד מתחסד (ובנידון דין) - מקפיד ומדקדק במנהגים) לא תוכל להימנע מלחשוך אותו לגס השכל"; אולם כדברי המסילת ישרים בהמשך דבריו גם בנידון דין "תולדות המנהג הזה רעות מאוד לחכמים ולבלתי חכמים, כי גורם שמאלה ומאלה יחסר החסידות האמיתי".... הנושא רחב ואין אפשרות להקיפו במאמר אחד, אך בשל חשיבותו אעלה לדיון מספר נקודות התלויות בו.

לטהר את השרץ

כיצד יש לנהוג כאשר מן המקורות אפשר להוכיח אחרת מהמנהג המקובל, האם עובדה זו מאפשרת שינוי למעשה?

במסכת גיטין (לו, א) טובע ר' יוחנן את המימרא "וכי מפני שאנו מדמין (רש"י: נראה בעינינו, וכמדומין אנו כן, ולא שמענו מרבתינו) נעשה מעשה?". כלומר, העובדה שאפשר להוכיח בדרך מדרכי הלימוד והפולפול הלכה מסוימת אינה בהכרח מאפשרת לפסוק כך גם למעשה. אמירתו של ר' יוחנן אומצה על ידי אדירי התורה לאורך הדורות, ועל אף שהוכיחו להלכה בדרך אחת - פסקו למעשה אחרת משום "וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה?"¹⁰.

אמונת עתיך גליון 122 השתתפות אישה בשבע ברכות.

8 לדוגמא הרב אריאל באתר מכון התורה והארץ (<https://did.li/ArielSeferTora>), הרב נחום אליעזר רבינוביץ (<https://did.li/RabinovitchSeferTora>), הרב זאב ויטמן (<https://did.li/WhitemanSeferTora>) ועוד.

9 לדוגמא, הרב יואל קטן (<https://did.li/Zdarl>) בתגובה לקריאתו של הרב זלמן מלמד לעשות שינויים בתפילה לשלום המדינה. במאמר זה לא נגענו בשאלה מה נכנס בגדר מנהג, אך בפשטות מנהג שהוקבע על ידי הרבנות הראשית וגדולי ישראל, ונהג בקהילות רבות במשך עשרות שנים, עומד בגדר מנהג, וחלים עליו העקרונות בהם דן מאמר זה (אגב יאמר, כי ישנם מקומות בהם שינו את נוסח התפילה לשלום המדינה באופן המעלה תמיהה, הן מצד הלשון והן מצד התוכן, באו לתקן ונמצאו מקלקלים).

10 בחיפוש "וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה" בפרויקט השו"ת נמצאו מאות תוצאות.

במסכת יבמות¹¹ דנה הגמרא בסוגית צרת הבת אשר נחלקו בה בית הלל ובית שמאי, ופסק רבי דוסא בן הרכינס כבית הלל. לשאלת חכמים "והלא משמך אמרו הלכה כבית שמאי?" ענה להם:

דוסא שמעתם, או בן הרכינס שמעתם? אמרו ליה: חיי רבי, סתם שמענו. אמר להם: אח קטן יש לי, בכור שטן הוא, ויונתן שמו, והוא מתלמידי שמאי, והיזהרו שלא יקפח אתכם בהלכות, לפי שיש עמו שלוש מאות תשובות בצרת הבת שהיא מותרת. אבל מעיד אני עלי שמים וארץ, שעל מדוכה זו ישב חגי הנביא ואמר שלשה דברים: צרת הבת אסורה... תנא: כשנכנסו נכנסו בפתח אחד, כשיצאו יצאו בשלושה פתחים. פגע בו בר"ע, אקשי ליה ואוקמיה...

יונתן בן הרכינס מקפח את ר' עקיבא בשלוש מאות תשובות להתיר צרת הבת כדעת בית שמאי, ואף על פי כן פוסק רבי דוסא בן הרכינס על פי המסורת מחגי הנביא כדברי בית הלל.

ובמסכת עירובין¹² אומרת הגמרא:

אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו - שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים... תנא: תלמיד ותיק היה ביבנה שהיה מטהר את השרץ במאה וחמישים טעמים.

ובמסכת סנהדרין¹³: "אמר רב יהודה אמר רב: אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה".

ר' מאיר אומר על טמא טהור ועל טהור טמא ומוכיח זאת, ואין הלכה כמותו. ובסנהדרין ישבו שבעים ואחד דיינים שכולם ידעו לטהר את השרץ, אך השרץ, כמובן, איננו טהור. מדוע? כיון שעל פי המסורת הטמא טמא וטהור טהור, והיכולת להוכיח אחרת אינה משנה את ההלכה. שואל התוס'¹⁴: "מה לנו לחריפות של הבל, שהתורה טימאתו בפירוש והוא בא לטהרו?" מה הערך באותה חריפות המוכיחה ההיפך מההלכה? עונה על כך הרב מנשה קליין¹⁵:

11 יבמות טז, א.

12 עירובין יג, ב.

13 סנהדרין יז, א.

14 תוס' סנהדרין שם וכן תוס' עירובין יג, ב ד"ה שיודע לטהר את השרץ.

15 שו"ת משנה הלכות חלק יב סימן שפה.

יש ליישב בפשיטות קושית התוס', שהיה האי תלמיד יודע לטהר שרץ בק"ן טעמים ואעפ"כ אמרה התורה שהוא טמא, ונדע שכל מה שקיבלנו הוא אמיתית, דבפלפולים אפשר לעייל פילא בקופא דמחטא ואפשר לטהר אפילו שרץ בק"ן טעמים, אבל אנן אקבלה נסמוך. והביאו שם מפני שר"מ היה חריף עצום... ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו, מפני שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו... ולכן הביאו אחריו האי תלמיד שהיה יודע לטהר שרץ בק"ן טעמים ואעפ"כ אנן אקבלה סמכינן...

תוקפם של מנהגים

העיסוק בתוקפם של מנהגים קדמון ביותר. כבר אצל אברהם אבינו אנו מוצאים שהמלאכים אכלו כדי לא לשנות ממנהג המקום¹⁶, וגם כשלבן מרמה את יעקב הוויכוח ביניהם נגמר בטענה "ויאמר לבן לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה"¹⁷.

הדיון ההלכתי בנושא נפתח במשנה במסכת פסחים¹⁸:

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות עושין, מקום שנהגו שלא לעשות אין עושין. ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין או ממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם. ואל ישנה אדם, מפני המחלוקת.

ובגמרא שם מסופר¹⁹:

בני ביישן נהוג דלא הוו אזלין מצור לצידון במעלי שבתא. אתו בנייהו קמיה דר' יוחנן, אמרו לו אבהתינן אפשר להו, אנן לא אפשר לן! אמר להו כבר קיבלו אבותיכם עליהם, שנאמר (משלי א, ח) שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך.

גם המשנה וגם הגמרא מדברים על מעשה שמעיקר הדין מותר, כאשר המחויבות להמשיך ולנהוג בו נובעת אך ורק מצד היותו מנהג שהתקבל. הדברים מפורשים

16 נראו כמו שאכלו, מכאן שלא ישנה אדם מן המנהג (רש"י בראשית יח, ח על פי ב"מ פז, א וב"ר).

17 גם טענתו של יעקב כלפי לבן בהמשך הפרשה היא: ותחלף את משכתי - היית משנה תנאי שבינינו מנקוד לטלוא ומעקדים לברודים (רש"י בראשית לא, מא), וכלל לא מזכיר את החלפת הבנות. ועי' אור החיים בראשית כט, כו.

18 פסחים נ, א.

19 שם ע"ב.

בדברי רבי יוחנן במקום אחר, כשהוא מורה לרב שמן בר אבא²⁰: "הני ביעי חשילתא שריין, ואת לא תיכול משום (משלי א, ח) ואל תטוש תורת אמך".

כמו רבי יוחנן גם רב נותן תוקף למנהג²¹:

רב איקלע לבבל, חזינהו דקא קרו הלילא בריש ירחא, סבר לאפסוקינהו, כיון דחזא דקא מדלגי דלוגי אמר שמע מינה מנהג אבותיהם בידיהם.

ועוד מובא בשמו²²:

אמר רבה אמר רב כהנא אמר רב, אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל. ורב יוסף אמר רב כהנא אמר רב, אם יבוא אליהו ויאמר אין חולצין במנעל שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל.

ובתלמוד הירושלמי עירובין²³: "ר' יוסי מישלח כתיב להון: אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש".

אלו הם מקצת שבמקצת מן המקורות מהם ניכר תוקפם של מנהגים בעיני חז"ל, וכפי שכותב ר' חיים פלאג²⁴:

ואם באתי להביא כאן כל האמור בעניין תורת המנהגות ממה שנמצא כתוב בתנ"ך ובתלמוד ובמדרשי רז"ל ובפוסקים ראשונים ואת אחרונים, שלא לשנות שום מנהג כל אחד ואחד ממנהג אבותיו כאשר בראשונה, לא יכילון מגילות, כי רבו מהרבה ואין להם מספר מאין ספורות...

ריבוי המקורות והתייחסותם השונה של חז"ל למנהגים במקרים השונים הביאו את הראשונים לחלק בין סוגי המנהגים²⁵, מקבלי המנהגים²⁶, המבקשים²⁷ והסיבות לשנותם²⁸, כמו גם נתינת מקורות שונים לתוקפם, ומתוך כל אלו גם לחלק בין דיניהם.

20 חולין צג, ב.

21 תענית כח, ב.

22 יבמות קב, א ומנחות לב, א.

23 פרק ג הלכה ט.

24 לב חיים חלק שני סי' ט.

25 לדוגמא: מנהג שהונהג כסייג, מנהג פרישות וחסידות, מנהג ממון, מנהג כדעה בפוסקים או מנהג טעות ועוד.

26 יחיד, קהילה, כל ישראל.

27 יחיד, ציבור, מקבלי המנהג, צאצאים.

28 שינוי מציאות, שינוי מקום וכו'.

בספרו משא מלך²⁹ מלקט ומסדר ר' יוסף אבן עזרא את סוגי המנהגים השונים ודיניהם, ובעקבותיו עושה זאת גם הפרי חדש³⁰ בקונטרס דיני מנהגי איסור. מסתבר שהרוצה לשנות מנהג כלשהו צריך לכל הפחות לעיין בדבריהם ולהכיר את חילוקי המנהגים ודיניהם.

נמצא חומרו קולו

מהמקורות דלעיל אפשר כבר להסיק שהביטוי השגור "זהו רק מנהג" שגוי ביותר. אך יותר מזה נלמד מדברי החתם סופר, הכותב³¹ בעניין איסור חלב עכו"ם:

...הנה בגוף הדין כבר כתבתי לעיל דעתי מש"ס ופוסקים. אך לו יהיה שיהיה דעת כהרדב"ז... מ"מ כיון דיש דעה להחמיר כבר קיבלו אבותינו עליהם כאותה דעה, ואסור עלינו בני אשכנז מדינא, ואין לו התרה... וקרוב בעיני נדר דאורייתא. אף על פי שמכל מקום קיל ככל איסור דרבנן, היינו כך קיבלו הנדר שיהיה אסור עלינו כקולא איסור דרבנן, אבל לעבור על זה עובר על נדר דאורייתא, והיינו אם הלכה כרדב"ז להקל ורק אבותינו קבלו עליהם כדעת המחמיר ה"ל נדר דאורייתא, אך אם עיקור הדין דלא כרדב"ז אם כן לא קיבלנו עלינו כלום, אלא שהאיסור הוא כך מעיקרא איננו נדר אלא העובר הוא עבריין באיסור דרבנן. נמצא חומרא קולו. וק"ל.

לדעת החת"ס מקור האיסור הוא מדרבנן, אך לסובר כהרדב"ז "דפשיטא ליה דחלב לא נמנו עליו לאוסרו" ואינו אלא מנהג, אזי כיון שהתקבל המנהג לאסור הרי הוא קיבל תוקף של נדר דאורייתא ואין לו התרה.

מקורות לאיסור שינוי מנהגים

בהוראותיו לבני ביישן ולרב שמן מסתמך ר' יוחנן על הפסוק "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן", ובדברי החת"ס לעיל אסר את שינוי המנהג מדין נדר. נרחיב במקורות אלו, ובמקורות נוספים המחייבים את השמירה על מנהגי ישראל ומדגישים את האיסור לשנותם:

1. 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן'

2. 'לא תסור' ודין זקן ממרא

29 משא מלך, דיני מיסים ומנהגים, הוצאת יד הרב ניסים תשמ"ט, עמ' קצה ואילך.

30 פרי חדש אורח חיים סימן תצו.

31 שו"ת חת"ס חלק ב' יו"ד סימן קז.

3. 'לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים'

4. 'לא תתגודדו' ואל ישנה אדם מפני המחלוקת

5. 'לא יחל דברו' (נדר)

6. מנהגי ותקנות ישראל יסודותם בהררי קודש

7. הוצאת לעז על הראשונים

8. יוהרא

1. שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן

כאמור, בשני מקומות בש"ס מחייב ר' יוחנן את השואלים לשמור על המנהג הקיים לאיסור על אף שהדבר מותר מצד עצמו, כשהוא מתבסס על הפסוק (משלי א, ח): "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן". וכן כתב בשאלות דרב אחאי³²: "ומלן דמנהגא מילתא היא, אמר רבא בר אבא אמר רבי יוחנן אמר רב דכתיב שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן". ובספר המנהגות³³ לר' אשר מלוניל מסביר:

וקראתי שם הספר הזה ספר המנהגות, מרבי יוחנן דאמר לרב שמן בר אבא הני ביעי חשילתא שריין ואת לא תיכול משום דכתיב אל תטוש תורת אמן, מהא שמעינן שאין לשנות שום מנהג בעולם.

ועל כן כותב הראי"ה קוק³⁴:

ואפילו אם היו הדברים הללו אסורים רק מפני מנהג אבותינו בלבד, כמו שיש טועים בזה ואומרים שהם רק דברים של מנהג, הנה גם אז היו הדברים חמורים מאוד, ומנהגי אבות הם גופי תורה, ואמרו על זה בגמרא פסחים נ' ע"ב כבר קבלו אבותיכם עליהם, שנאמר שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן.

2. 'לא תסור' וזקן ממרא

במסכת סוכה³⁵ נחלקו רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי במנהג ערבה אם הוא יסוד נביאים או מנהג נביאים. והסביר רש"י: "מנהג - הנהיגו את העם, ולא תקנו להם, ונפקא מינה דלא בעיא ברכה, דליכא למימר וציונו דאפילו בכלל לא תסור ליתא". גם לדברי הרמב"ם הלכות מגילה וחנוכה³⁶ אין מצוה בקיום מנהג: "...אבל בראשי חודשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה... לפיכך קוראין בדילוג, ואין מברכין עליו

32 פרשת ויקהל שאלתא סז, וכן בספר הלכות גדולות סימן יט הלכות מגילה.

33 דף א ע"ב.

34 שו"ת אורח משפט אורח חיים סימן לה, ומאמרי הראי"ה ח"ב "למקדש מעט".

35 מד, א.

36 פ"ג ה"ז.

שאינ מברכין על המנהג. אלא שבהלכות ממרים³⁷ כתב הרמב"ם שעל אי קיום מנהגים עוברים בלא תסור:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה³⁸... כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה, שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל... ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלושה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה...

הרי שלכאורה לפנינו מחלוקת רש"י ורמב"ם, וסתירה בדברי הרמב"ם.

כיישוב לסתירה מסביר הרב אשר וייס שליט"א³⁹ שהמנהגות בהלכות ממרים אינן המנהג שבדברי רש"י בסוכה והרמב"ם במגילה, אלא מצוות העשה שתקנו חכמים:

ולפיכך נראה דמנהגות שכתב הרמב"ם היינו כל מצוות העשה שתיקנו חז"ל, דהיינו כל מה שאמרו שמצוה לנהוג כן בקום עשה. ולפי זה הגזירות התקנות והמנהגות כוללים דברי חכמים כולם... והמנהגות הלא המה מצוות העשה דרבנן והמנהגים שעליהם ציוו חכמים להדיא, כגון יו"ט שני של גלויות שבו אמרו חכמים היזהרו במנהג אבותיכם שבידיכם...

לפי ביאור זה אין סתירה בדברי הרמב"ם, ויתרה מזו, מסיק הרב וייס, אין כלל מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י:

ולפי זה מודה הרמב"ם להמבואר ברש"י שהמנהגים שנהגו העם, ולא תוקנו ע"י חכמים, באמת אינם בכלל לא תסור, ולפיכך אין מברכים עליהם.

גם המהר"ם שיק⁴⁰ דן במחלוקת זו, אולם הוא מציע דרך אחרת ליישוב הסתירה בדברי הרמב"ם. לדעתו דווקא רש"י הוא אשר מודה לרמב"ם, וגם לרש"י כיון שפשט המנהג בישראל יש לאו דלא תסור באי קיומו:

אבל מודה רש"י לרמב"ם שאחר שנפשט בישראל בין תקנה או מנהג דינים שווה, וכולהו אית בהו לא תסור דאורייתא, והעובר בשאט נפש לבלתי שמוע אם היה בזמן לשכת הגזית היה חייב חנק. ומ"מ אין מברכין עליו וציונו, יען שבעת ההתחלה לא היה בו (לא) ציווי כלל, יען אז לא היה בו לא תסור רק כל יחל דרבנן.

37 פ"א א-ב.

38 ועי' ספר החינוך מצוה תצה: "ובכלל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמנינו". ויש לעיין בגדרי לא תסור שלא בזמן בי"ד הגדול ולשכת הגזית, ואכמ"ל.

39 מאמר תורת המנהג <https://did.li/RabiWeissMinhag>

40 הובאו דבריו בספר מחולת המחניים סי' ג, עיי"ש.

על פי דבריו אלו של המהר"ם שיק ישנו איסור לא תסור באי שמירה על המנהג, וכך נקטו גם בשו"ת מחולת המחניים⁴¹ ובספר מקרי דרדק⁴², וכך הבין הראי"ה קוק בדברי הרמב"ם⁴³ שהמשנה מהמנהג עובר בלא תסור.

3. לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים

מקור נוסף לחיוב שמירת מנהגים נמצא בטור חושן משפט הלכות גזילה⁴⁴:

שאלה לרב שרירא גאון... ומה שכתבתי שיש מנהג במקומכם... חייב כל אדם לבלתי שנות מנהגם, דאמרינן מנלן דמנהגא מילתא היא, שנאמר אל תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים...

מקור אפשרי לדבריו הם דברי רבי שמעון בר יוחאי על הפסוק "אל תסג גבול עולם" (משלי כב, כח)⁴⁵:

א"ר שמעון בן יוחאי: אם ראית מנהג שעשו אבותינו אל תשנה אותו... תלמוד לומר: אשר עשו אבותיך. אמר רבי יוחנן: לא עשו אלא לכל הדורות.

וכך כתב המלבי"ם שם:

אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, אזהרה זו כבר נאמרה בתורה (דברים יט, יד) לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים בנחלתך. אולם שם בא על המשיג גבול רעהו, ושלמה למד מזה שה"ה שלא יסיג כל גבול שגבלו ראשונים, כמו המנהגים שהנהיגו הראשונים שיהיו לעולם, שעל זה אמר "גבול עולם"...

וכן דעת ספר חסידים (מרגליות) סימן קיד:

המשנה מנהג ראשונים כמו פיוטים וקרובץ... עובר משום 'אל תשיג גבול עולם אשר עשו אבותיך', 'לא תשיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים'.

הרי שלשיטת רב שרירא גאון וספר חסידים ואחריהם המלבי"ם, המשנה מנהג עובר באיסור לא תשיג גבול רעך.

41 סימנים ג ו-ח.

42 פרשת במדבר סעיף א.

43 אורח משפט סי' יח, ועי' דעת כהן סי' פד שם מבהיר הרב זצ"ל שלא תסור במנהגים ותקנות שנגזרו והונהגו שלא ע"פ בי"ד הגדול של שבעים ואחד, אפילו שנעשו על ידי חכמים קדמונים, לא תסור ידיהו הוא רק אסמכתא בעלמא.

44 סימן שסח.

45 ילקוט שמעוני משלי תתקס.

4. לא תתגודדו

על דברי הגמרא⁴⁶ "לא תתגודדו - לא תעשו אגודות אגודות" מביא השדי חמד⁴⁷ מחלוקת ראשונים אם דין זה שייך במנהגים. לרש"י ורשב"א טעם האיסור הוא "דנראה כנוהגין שני תורות", חשש שאינו קיים במנהגים, וממילא לכאורה לא חל עליהם איסור לא תתגודדו. מנגד סוברים הר"ף, הרמב"ם⁴⁸ והתוספות⁴⁹ שטעם איסור לא תתגודדו הוא משום "שדבר זה גורם למחלוקות גדולות", ולכן הוא חל גם על מנהגים.

אומנם גם אם לא חל איסור לא תתגודדו, עדין קיים איסור דרבנן של "ואל ישנה אדם מפני המחלוקת"⁵⁰, "ולכל הדברות איסור חמור הוא (יהיה מדאורייתא או מדרבנן) ליחלק אגודות שגורם מחלוקת ופירוד הלבבות ושנאת חנם אשר החרבה בית תפארתינו"⁵¹...

להלכה סובר הרמ"א⁵² שקיים איסור לא תתגודדו גם במנהג: "ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה משום לא תתגודדו"⁵³. ומוסיף השדי חמד וכותב:

ודע, דאף על גב דכולי עלמא מודו שבשתי מקומות ליכא משום לא תתגודדו אם בעיר אחת נוהגים כך ובעיר אחרת בהיפך, מכל מקום במצוה הכוללת לכל ישראל בלתי נאות הדבר שיהיה חילוק ביניהם...

דברים אלו מקבלים משנה תוקף בימינו כשכל העולם הוא "כפר גלובאלי", מעבר ממקום למקום הוא עניין תדיר ומעבר המידע הוא מיידי, כך שחילוקי המנהגים ניכרים לעין כל.

5. לא יחל דברו

בהתרת נדרים בערב ראש השנה מתירים גם לפי הנוסח המקובל "הנהגה טובה או איזה דבר טוב שנהגתי שלוש פעמים ולא התניתי שיהא בלי נדר". מה דינה של הנהגה ציבורית? יתכן שבהנהגה ציבורית לא תועיל התרה כיון שהיא כעין נדר על דעת רבים. כך אכן עולה מדברי השו"ע יו"ד סי' ריד:

46 יבמות יג, ב.

47 מערכת הלמ"ד כלל עט, עיי"ש.

48 הלכות ע"ז פי"ב הל' יג.

49 ועיי"ש בשדי חמד מחלוקת בדעת הרא"ש אם סובר כרש"י או כרמב"ם.

50 משנה פסחים ד, א, ונפסק בשו"ע או"ח סי' תסח סע' ד.

51 שדי חמד שם.

52 או"ח סי' תצג סע' ג.

53 ועי' גם מ"ב או"ח סימן קלא ס"ק ו.

דברים המותרים, והיודעים בהם שהם מותרים נהגו בהם איסור, הוי כאילו קיבלו עליהם בנדר, ואסור להתירם להם, הלכך מי שרגיל... ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא, צריך שלושה שיתירו לו. אם בשעה שהתחיל לנהוג היה דעתו לנהוג כן לעולם, ונהג כן אפילו פעם אחת, צריך התרה... ויש מי שאומר שאם טועה ונהג איסור בדבר המותר, נשאל ומתירים לו בשלושה כעין התרת נדרים, ואם יודע שהוא מותר ונהג בו איסור אין מתירין לו אפילו כעין התרת נדרים, דהוי כאילו קבלו על עצמו כאיסורים שאסרתן תורה שאין להם היתר לעולם (ומוסיף הרמ"א: " והמנהג כסברא הראשונה"). קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם, ואפילו בדברים שלא קיבלו עליהם בני העיר בהסכמה אלא שנוהגין כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה...

כך גם דעת החתם סופר שהובאה לעיל, שמנהג שהתקבל אי אפשר להתירו כי הוא קיבל תוקף של נדר דאורייתא. למעשה נראה שדינים רבים מדיני המנהגים נגזרו מדיני נדרים⁵⁴.

6. מנהגי ותקנות ישראל יסודותם בהרי קודש

הגמרא עבודה זרה⁵⁵ אומרת:

דאמר עולא כי גזרי גזירתא במערבא לא מגלו טעמא עד תריסר ירחי שתא, דלמא איכא איניש דלא סבירא ליה ואתי לזלולי בה.

חז"ל לעיתים הסתירו במכוון⁵⁶ את טעמי גזירותיהם ותקנותיהם כדי שהדברים יתקבעו בציבור ויקוימו גם ללא הבנת הסיבה, אם כי בוודאי כל גזרה ותקנה "מסתמא תיקנו אותה מסיבה כלשהי"⁵⁷. ואע"פ שלאחר שנה לא נמנעו מלגלות את הטעם, יתכן שבכל זאת ישנן תקנות שנתפשטו והפכו למנהגים שטעמם אינו ידוע, ובכל זאת הינן תקנות חכמים שאין לשנותן. ועל כן מצאנו בדברי הרמ"א⁵⁸ בהלכות פורים: הגה: ...ומזה נשתרבה המנהג שמכים המן כשקורים המגילה בבית הכנסת,

54 וע"ע פר"ח או"ח סימן תצו הלכות מנהגי איסור, וכן בהרחבה בספר כל נדרי לר' יצחק אליהו טטסמן, ירושלים תשס"ח, שער עשירי, שהביאו מקורות לרוב בפרטי דיני מנהגים וקבלות מצד הנדר.

55 ע"ז לה, א.

56 במשנה ע"ז פ"ב מ"ה מבואר שלא רק שהסתירו, אלא אף נתנו טעמים מטעים. וע"ע במאמרו של הרב יחזקאל יעקבסון, על הגלוי והנסתר בתקנות חכמים, 'המעין' מז, א [תשרי תשס"ז] עמ' 7 ואילך.

57 עי' פסחים קג, ב ותוספות שם קד, א ד"ה ומר לא תלת אמר ולא ז'.

58 או"ח סי' תרצ סע' יז.

ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחינם הוקבעו⁵⁹.

כלומר, חובת הזהירות היתרה במנהגים נובעת לעיתים דווקא מהעובדה שאיננו יודעים את טעמיהם ועומק משמעותם - "כי לא לחינם הוקבעו".

גם בפסק בית דין שנפסק באסיפת רבנים וגאונים ע"י "יותר מע"א זקני הדור זיע"א"⁶⁰ נכתב:

...ועל כן מחויבים אנו לחקוק בעט ברזל ועופרת לזיכרון לדורות הבאים דברים אלו האמורים כאן: אסור לדרוש דרשה בלשון אוה"ע... אסור לכנס להתפלל בביהכ"ס אשר אין לה בימה באמצע... אסור לשנות שום מנהג יהדות או שום נימוס בביהכ"ס מאשר מקובל מאבותינו ואבות אבותינו... לחזק בדק של קיום תוה"ק אצל המון עם ה' שעדיין לבם קרוב אל ה' וגחלתו של אברהם עדיין בוערת בקרבם, למען ידעו ידיעה ברורה שכל מנהגי ותקנות ישראל יסודותם בהררי קודש ועומדים ברומם של עולם, ומאן חשוב ומאן ספון בדור היתום הזה לשנות את אשר כבר עשוהו, הלא אמרו חז"ל אם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם אם ראשונים כבני אדם אנו כחמורים ולא כחמורי של רבי פנחס בן יאיר...

ובסוף רשימת החותמים הובאו דברי רבי חיים מצאנז:

כל הדברים הנ"ל אסורים המה על פי השו"ע והפוסקים, ואסור לשנות שום מנהג ישראל בבניין ביהכ"ס או באיזה נימוס ומנהג המקובל מאבותינו ומדורות הראשונים, והמשנה ידו על התחתונה...

ובשו"ת משנה הלכות⁶¹ מוסיף:

דכל קיום המצוות והנהגת מנהגי ישראל ואופן קיומם הכל מקובל מפי משה רבינו עליו השלום, וגמרא גמירי לה ע"פ מסורה שמסרו לנו רועים נאמנים מפי משה רבינו, ואפילו מה שנשים זקנות נוהגות וכמ"ש הרשב"א בתשובה... הכל קבלה ממשה מסיני.

7. הוצאת לעז על הראשונים

הגמרא בגיטין⁶² דנה בשאלה האם העד שצריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם צריך

59 ועיי"ש באר היטב ס"ק טו וביאור הלכה ד"ה ואין לבטל שום מנהג, וכן בשדי חמד מערכת המ"ם כללים לו ו-לח, ושם גם דן בשאלת מנהג עוקר הלכה.

60 אסיפת שהתקיימה ביום שלישי לשבת פרשת וישלח תרכ"ו בעיר מיהאלאוויטץ.

61 חלק יב סימן שפה.

62 דף ה, ב.

לראות כתיבת כל אות ואות בגט, או די לו בראיית כתיבה של שורה אחת⁶³:

בר הדיא בעי לאתויי גיטא, אתא לקמיה דרבי אחי דהוה ממונה אגיט, א"ל צריך אתה לעמוד על כל אות ואות. אתא לקמיה דרבי אמי ורבי אסי, אמרי ליה לא צריכת, וכי תימא אעביד לחומרא, נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים.

למדנו שחומרה במקום בו הקלו הקדמונים הינה הוצאת לעז עליהם שלא נהגו כשורה, ופסילת מעשיהם שכביכול נעשו כנגד הדין. בשו"ת תרומת הדשן⁶⁴ דן בשאלה "אימתי שייך לומר נמצאת אתה מוציא לעז ואימת לא אמרי הכי", ותורף דבריו הוא שאין לאסור מה שהתירו הקדמונים אם מכח האיסור ייראה שהראשונים נהגו שלא כדן ומעשיהם פסולים. אמנם כאשר ההחמרה היא ראיה ויש לה מקור, ובה בעת אינה פוסלת את מעשיהם של הראשונים, אפשר להחמיר בה, "אבל למיעבד זהירות וחומרות יתרות שלא נהגו הראשונים אפילו בכה"ג לא עבדינן"⁶⁵.

8. יוהרא

הסתייגותם של חז"ל ממעשים שיש בהם חשש יוהרא מופיעה בעיקר בהקשר של החמרה או התנהגות בחסידות בניגוד למנהג המקובל או המצופה מהאדם הנוהג בהם. כך בעניין קריאת שמע על ידי חתן בליל חתונתו⁶⁶, קשירת הנעליים בשרוכים שחורים בניגוד למקובל כמנהג אבלות על ירושלים⁶⁷, הימנעות מהליכה בצדי הדרך⁶⁸ ועוד.

בעקבות חז"ל הסתייגו גם הפוסקים מהתנהגות בחומרה וחסידות שלא כפי המנהג המקובל מחשש יוהרא⁶⁹. וכך מובא בתשובות הגאונים החדשות⁷⁰: "כיון דכולי עלמא לא קא מימנעי מן ההיא מילתא והוא קא מימנע מינה, או דקא עביד מאי דלא קא עבדין כולי עלמא, מיחזי כיוהרא".

ואם בהתנהגות בחומרה וחסידות ישנו חשש ליוהרא, ק"ו שתהיה יוהרא בהתרת

63 ראה רש"י שם טו, א "שיטה ראשונה שבה שם האיש והאישה והזמן".

64 סימן רלב.

65 עי' שדי חמד מערכת הלמ"ד כללים כה עא-עו. וכן בתשובת משנה הלכות הנ"ל.

66 ברכות טז, ב ושם יז, ב.

67 בבא קמא נט, ב.

68 בבא קמא פא, ב.

69 עי' אנציקלופדיה תלמודית ערך גאווה, ומאמרו של הרב שמואל דוד "לא כל הרוצה ליטול את השם יטול", 'המעין' גליון מח, ד [תמוז תשס"ח] עמ' 34 ואילך.

70 מהדורת עמנואל סימן קסא.

האיסור כנגד המנהג, כאשר המתיר את האסור נעשה כאומר "אני סומך על שמועתו ואיני ירא להתיר, בעוד כולי עלמא אינם סומכים על שמועתם ומחמירים ואפילו בדבר המותר"⁷¹, ואין לך יוהרא גדולה מזו. הן הן הדברים שכותב רבי חיים פלאג⁷²: והרי אם במקום שעושה חסידות להחמיר על עצמו עם כל זה חייב נידוי דהוי יוהרא, כל שכן וקל וחומר בבא לשנות מנהג ולבטל דבר שהוא מנהג הקדמונים דאיכא זלזול גדול להם, ואין לך יוהרא גדולה מזו... כי בוודאי הבאים להתחכם על הראשונים ולשנות מנהגים מקדמונים גם חושבים כי הם יודעי דעת ומביני מדע יותר מן הראשונים, שבאים לבטל מנהגים ולומר ידינו רמה, ואין לך יוהרא גדולה מזו... ואם כן הרי דבר זה, לשנות ממנהג העיר ומנהג הקדמונים, הוא יוהרא גמורא, והרי אסור לעשות כן... כי הבא לשנות ממנהג הקדמונים יש בו משום חשש יוהרא, והרי מצד האיסור דיוהרא גופיה, שהוא איסורא, הרי הוא בר נידוי, כדברי הש"ס והראשונים ז"ל, והוא ברור, וכל שכן בהצטרפות מה שמבטל מנהג הראשונים שיש עוד עונש נידוי מצד זה נמי.

סיכום

בפתחו של המאמר כבר הובהר שנושא המנהגים רחב מכפי שיכול להכיל מאמר אחד. גם בכל אחד מהנושאים שנידונו בפרקי המאמר אפשר להרחיב, להעמיק, למצוא מקורות נוספים ואף למצוא מקורות חולקים. ואכן לא היה בכוונת המאמר למצות את הדיון בנושא או בכל אחד מפרקיו, אלא להבהיר את התשובה לשאלה שבכותרתו: "זהו רק מנהג" ... האמנם?

בתשובה לשאלה זו אפשר לסכם:

- א. חז"ל בכל הדורות חיזקו את חובת השמירה על מנהגי ישראל ונתנו לכך תוקף דאורייתא, הן מהבחינה האיסורית - לא תסור, לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים, לא יחל דברו ויוהרא, הן מהבחינה החברתית - לא תתגודדו ואין משנים מפני המחלוקת, והן מצד כיבוד הדורות הראשונים - אל תטוש תורת אמן, אל תבזו כי זקנה אמן והוצאת לעז על הראשונים.
- ב. ישנם כללים הלכתיים מהו מנהג וכיצד הוא נקבע, לרבות הנהגה טובה שנהגו

71 ע"פ רש"י תחילת מסכת ביצה ב, ב ד"ה דהיתרא עדיף ליה: "טוב לו להשמיענו כח דברי המתיר שהוא סומך על שמועתו ואינו ירא להתיר, אבל כח האוסרין אינה ראייה, שהכל יכולין להחמיר ואפילו בדבר המותר".

72 לב חיים חלק שני, כרך א, סימן ט.

אותה שלוש פעמים, ואפילו ניגונים, הכאת המן, מנהגי בית כנסת וכד', ובוודאי מנהגים שהתקבלו להלכה או פסקי הלכה שנהגו על פיהם. וישנם גם כללים הלכתיים אם ומתי אפשר לשנות מנהג.

- ג. מוסיף הוא העיסוק בדיני המנהגים באופן כללי על העיסוק בהלכה או מנהג מסוימים. כל חקר הלכה או מנהג מחייבים העמקה בשורשם ובדעות השונות של חז"ל והפוסקים בעניינם. אלא שגם לאחר העיון והעמקה בסוגיה הנידונה, וגם אם העיון והעמקה בסוגיה הביאו למסקנה אחרת מהמנהג המקובל - אין הדבר מתיר בהכרח לשנות את המנהג, "דבפולס אפשר לעייל פילא בקופא דמחטא ואפשר לטהר אפילו שרץ בק"ן טעמים", "וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה?". ועל כן עדיין נותר לעיין בדיני המנהגים אם גם מצד היות ההלכה או המנהג מקובלים ונוהגים בישראל יהיה מותר לשנותם.
- ד. כמו בכל דיון הלכתי, גם פסק הלכה בדיני מנהגים - ועל אחת כמה וכמה במנהגי הציבור - אינו מסור בידי כל אחד, ויש להביאו בפני פוסק הלכה הבקיא בדיני מנהגים.

הרב הקדוש מרן בעל 'קדושת לוי' ז"ל זי"ע ועל כל ישראל, כשהגיע מוצאי שמחת תורה התחיל להתמרמר ולהתאונן, 'אוי לי, מאין אקח לי חיות להחיות את נפשי, החיות די"ט עבר, השעשועים של יום טוב והעונג שהתענגתי מקדושת יום טוב חלף והלך, מאין אקח נופש לנפשי בחשכת הגלות הזה? וכה התמרמר מאוד בדברים כבושים המחתכים לב כל איש ישראלי השומע את הקדוש הנ"ל. איך שבקושי גדול היה נפרד מקדושת יום טוב ומהארתו שהיה מאיר עליו אור נפלא, ועתה נפסק ממנו בפעם אחת אור הנפלא הזה. אך הנה מצא עצמו כאיש תועה בדרך בליל חושך וחלקלקות ופתאום נראה לו מרחוק נר קטן, ונוכל לשער את גודל שמחתו, ממש החיה הנר הקטן הזה את נפשו, כי באורו נראה לו אור ויגיה חושכו. כמו כן בעת שהביט מרחוק אל הנר הקטן של המנורה שב רוחו בקרבו ותחי רוח ה' בו, ואל אותו נר קטן היה שואף וזורח, והיה מרגיש תיכף קדושת נרות דחנוכה והארתה הנפלאה.

מתוך 'משנה שכיר' לרי"ש טייכטל הי"ד על מועדים - נס חנוכה

רחמים שר שלום

תרומת הזוהר להתפשטות מנהג אחיד במנהגי הקריאה בתורה

פתיחה

חלוקתה הקדומה של התורה לחמישים המקורות הראשונים שמצביעים על חלוקת התורה ל-53 פרשות הזוהר על האיסור לשנות את גבולות 53 הפרשות המנהג להמשיך ולקרוא בפרשות מסוימות פסוקים מהפרשה הבאה התפשטות מנהג אחיד גם בחלוקת הפרשה לשבעה עולים מדוע קורא השביעי בפרשת עקב ארבעה פסוקים בלבד? סיכום

פתיחה

במאמרי "הקריאה בתורה במחזור השנתי - המנהגים שקדמו למנהג האחד" הצבעתי על מנהגים שונים שרווחו בעבר בחיבורן וחילוקן של הפרשות השבועיות שבתורה. כמו כן הבאתי רמזים לחלוקתה הקדומה של התורה לפי שיטה עשרונית, לפיה גם החומשים בראשית ושמות נחלקו כל אחד לעשרה חלקים². במאמר זה אני מבקש להוסיף הבהרות לנושא, וגם לנסות ולהסביר מדוע חזר בו הזוהר מהחלוקה הקדומה לחמישים, ובמקומות שונים חוזר הזוהר ומדגיש את החלוקה ל-53 פרשות דווקא. אין בידינו תיעוד על המועד בו נוצרה החלוקה ל-53 פרשות (כמו שאין בידינו תיעוד על המועד בו נקבעה החלוקה ל-54 פרשות הנהוגה בימינו), אך נוכל להניח שהחלוקה ל-53 פרשות נעשתה בתקופת הגאונים, כאשר הכללים ליצירת הלוח הקבוע נחתמו, וניתן היה לערוך לוח לכל שנה מראש. הגאונים חישבו ומצאו שבשנה מעוברת דרושים לכל היותר 53 פרשות לצורך שיבוצן בלוח השנה, ולמעשה הפחיתו ממספר זה פרשה אחת, כי את פרשת 'וזאת הברכה' לא ייחדו לקריאה בשבת אלא בשמחת תורה.

1 המעין גיליון 237 ניסן תשפ"א עמ' 8 ואילך.

2 בתגובה לדברים אלה כתב אחד הקוראים (גיליון 238 עמ' 103) שכוונתי הייתה להראות שזה נוגד את הידוע לנו כי בתורה ישנן ג' פרשיות, ומוסיף "נרעשתי למשמע ידיעות נכבדות ומחודשות אלה". תמנהי על מי שייחס לי כוונה כאילו אני מבקש להראות שזה נוגד את הידוע לנו שבתורה יש 53 פרשות, שכן במאמר הבהרתי שחלוקה קדומה זו של התורה לחמישים שימשה בסיס לחלוקת התורה ל-53 פרשות. וראה גם את תגובתי בנושא הנידון לביקורת שכתב ר' יעקב זיסברג ב'המעין' גיל' 239 (תשרי תשפ"ב, עמ' 92).

אבל הצורך ב-53 פרשות נשמר³ כי זה היה מספרן של הפרשות שנדרשו לקריאה במחזור שנתי בשבתות של שנים מעוברות. בשנים פשוטות חיברו לפי הצורך מספר פרשות, כדי שניתן יהיה לסיים את מחזור הקריאה השנתי ביום שמחת תורה. עוד גילינו במאמרנו הנ"ל שהיה גם מנהג לחלק את התורה ל-49 פרשות שבועיות לפי צרכי השנה הפשוטה, ולפי מנהג זה בשנים מעוברות חילקו לשניים כל אחת מארבע הפרשות האחרונות שבספר שמות, כך התקבלו שמונה פרשות לקריאה בשני חודשי אדר שבשנה מעוברת. מהשינויים במספרן של הפרשות בתורה ניתן להסיק שהחלוקה ל-53 שהייתה מקודשת בעיני חכמי הזוהר, לא הייתה מקודשת בעיני כל חכמי הדורות.

חלוקתה הקדומה של התורה לחמישים

נשוב ונזכיר: בתלמודים ובמדרשים אין שום איזכור למספרן של הפרשות בתורה, ואין להוציא מכלל אפשרות שבדומה למנהגם של בני ארץ ישראל⁴ גם במחזור השנתי היו קיימות בתחילה חלוקות שונות שלא נודע לנו עליהן, אך הן מצאו את ביטוין במנהגים השונים של חלוקת הפרשות. נוסף כאן שבניגוד לאיסור המובא בזוהר להוסיף או להעביר אפילו מילה או אות אחת מפרשה לחברתה, והחובה לשמור על מסגרת הפרשה כפי שמסר לנו לדעת הזוהר משה רבנו, הנה יש הוכחות שגבולות הפרשות היו שונים בעבר מהמקובל היום⁵, ומכאן ראייה שבניגוד לדברי הזוהר לא היה קיים בעבר איסור לשנות את גבולות הפרשה השבועית.

ואלו הם דברי הזוהר במדרש הנעלם (ח"א קד, ב בתרגום לעברית) על הפסוק 'אולי יש חמשים צדיקים' שבפרשת וירא:

הנשמה פותחת ואומרת: רבש"ע שמא נתעסקו בחמשים פרשיות של תורה, ואף על פי שלא נתעסקו לשמה שכן יש להם לעולם הבא וכו'.

3 לכן כאשר ראש השנה חל ביום שני או שלישי והיה צורך ב-53 פרשות חילקו את פרשת נצבים לקריאה בשתי שבתות.

4 כידוע היה מנהגם של בני א"י לפי הנאמר בתלמוד (מגילה כט, ב) לסיים את התורה בשלוש שנים (ולפי ספר החילוקים בשלוש שנים וחצי). החוקרים גילו שהיו קיימות אז חלוקות רבות ושונות של התורה לסדרים. בימינו נפוצה וידועה החלוקה ל-154 סדרים, אך בספר 'מסורת התורה והנביאים' שנדפס בוויילנא בשנת תרס"ו מצביע המחבר ר' פסח ב"ר חיים הכהן על מקורות שונים לפיהם מספר הסדרים בתורה: נע בין 141 ל-175. פרופסור עזרא פליישר ז"ל מצא מקור שמצביע על חלוקה ל-137 סדרים בלבד.

5 בהערות למאמרי בגיליון 236, מביא פרופ' פנקובר (בגיליון 238 עמ' 102 הערה 3) את דברי פרופ' עופר המוכיח שהפרשה השלישית בספר שמות התחילה במסורת הבבלית ב'השכם בבוקר' שבסוף פרשת וארא (שמות ט, יג), ולא כפי שנהוג היום.

יש כאן אמירה ברורה על הקשר שבין חמישים הצדיקים לחמישים הפרשות שבתורה. אלא שמיד עלתה שם השאלה: "והא יתיר אינון, נ"ג פרשיות הו!" רוצה לומר: והלא רואים אנו שהתורה מחולקת ל-53 פרשות ולא חמישים. בעקבות הערה זו נוטה הזוהר מהרמז שחמישים הצדיקים הם כנגד חמישים הפרשות שבתורה, ומביא את דברי רבי אבהו: "חמישה ספרים הם בתורה, ובכל אחד נכללים עשרת הדברות ועשרה מאמרות שבהם נברא העולם".

וכאן חוזרת השאלה: אכן נכון הדבר שבימיהם הייתה התורה מחולקת ל-53 פרשות, אך לאור ההוכחות לפיה החלוקה ל-53 פרשות אינה מקודשת? מדוע חזרו בהם חכמי הזוהר מדבריהם הראשונים על החלוקה הקדומה של התורה לחמישים? לענ"ד ההסבר לזה הוא שחכמי הזוהר שמו להם כמטרה חשובה למנוע פגיעה או שינוי כלשהו במסגרת חלוקת התורה לג' פרשות, שבימיהם הייתה מקובלת ומושרשת בתודעת הציבור. כפי שראינו הם ייחסו את החלוקה לג' פרשות לנותן התורה, וחזרו על המספר ג' פרשות במקומות שונים בזהר. בעקבות קביעתם שחלוקת התורה לג' פרשות היא מנותן התורה, הם היו חייבים לחזור בהם מדבריהם על חמישים הפרשות שהם כנגד חמישים הצדיקים.

המקורות הראשונים שמצביעים על חלוקת התורה ל-53 פרשות

חיפוש במקורות ישנים וקדומים מגלה שרוב סעדיה גאון (רס"ג) הוא הראשון שמצביע בסידורו במפורש על חלוקת התורה ל-53 פרשות, והוא שמעביר לנו את המסורת⁷ על חלוקה זו, רס"ג הוא גם הראשון שמגדיר לנו מהי פרשה: "בשבתות קוראים אחד מחמשים ושלש מן התורה וזאת היא פרשה". עוד מבהיר לנו רס"ג ששנת הפרשות במחזור השנתי מתחילה לכל המוקדם ביום כ"ד בתשרי. עם זה אין הוא נותן הוראות מחייבות לקרוא את הפרשות במועדים מסוימים כדרך שנהגו

6 אחת ההוכחות היא ממנהגם של יהודי פרובאנס שחלקו את התורה ל-49 פרשות, כפי שמוכח בלוחות השנה שבסוף מחזור ויטרי, אבל ההוכחה החזקה ביותר היא מהמציאות בדורנו שהתורה מחולקת ל-54 פרשות. מן הראוי לציין כאן שרוב הציבור אינו יודע דבר על החלוקה של התורה ל-53 פרשות מתקופת הגאונים. (את "חטאיי" מהעבר הרחוק אני מבקש להזכיר כאן: בשנת תשכ"ז הוצאתי לאור את הקונטרס "יסודות הלוח העברי". אחת התגובות שקיבלתי הייתה מהרב יוסף קאפח זצ"ל, שהעיר לי על שכתבתי בספר שהתורה מחולקת ל-54 פרשות, בעוד שבכל המקורות הקדומים רואים שהתורה מחולקת לג' פרשות. בעקבות הערתו של הרב קאפח גיליתי שאכן בכל המקורות מלפני 400 שנה מופיעה החלוקה ל-53 פרשות, כי נצבים-וילך נחשבו לפרשה אחת).

7 כאן אין המשמעות של "מסורת" במובן של קבלת מסורת חז"ל כהלכה למשה מסיני, אלא במובן פשוט יותר של מסירה והעברת מנהגים מדור לדור.

חכמי העיבור המאוחרים, שבימיהם היו מקובלים תחנות ומועדים בהם נפגשו⁸ כל המנהגים. אחרי רס"ג קיימים מקורות נוספים שמצביעים על חלוקה זו של התורה ל-53 פרשות, ואולי חלוקה זו נקבעה ע"י רס"ג או ע"י אחד הגאונים שקדמו לו. המקורות שאחרי רס"ג כוללים את ספר האורה לרש"י ("ח"א ס' עג): "מנין פרשיות של תורה חמשים ושלש, והן נקראות על הסדר אחת אחת בשבתות". וכן מובא בספר העיבור לרבי אברהם בר חייא הנשיא (שער עשירי): "הסדרים אשר הם נקראים בכל שבת והם חמשים ושניים, מכ"ד יום בתשרי עד עת הסוכות לשנה האחרת", כלומר 52 פרשות הם מ"בראשית" שנקראת בשבת האחרונה של תשרי ועד "האזינו" שנקראת לפני סוכות, ולמניין זה יש להוסיף את "וזאת הברכה" אותה הועידו הגאונים לקריאה בשמחת תורה גם כאשר אינה חלה בשבת⁹. חלוקה זו של התורה ל-53 מוזכרת בכל ספרי העיבור, וכן בכתבי יד של תכלאלים וסידורי תפילה בדורות הקודמים.

הזוהר על האיסור לשנות את גבולות 53 הפרשות

הזוהר (ויקהל רו ע"ב) מגדיל לעשות בהצגת חלוקת התורה ל-53 פרשות, ורואה בה חלוקה מקודשת שאין לשנותה כי 'כך פסק משה רבנו' (מספר זה חוזר ונשנה בזהר חדש כי תבוא עג, וחוזר בשלישית בתקוני הזוהר תיקון כח). להלן קטע הזוהר מויקהל:

אסיר ליה למאן דקארי באורייתא למפסק פרשתא או אפילו מלה חדא, אלא באתר דפסק משה פרשתא לעמא קדישא יפסיק, ולא יפסיק מלין דפרשתא דשבתא דא בפרשתא דשבתא אחרא, רזא דא בשעתא דאיפסיקו פרשיין כל חד וחד אתעטרא וקיימא קמי קודשא בריך הוא, כיון דאשלימו למפסק הני פרשיין דכל שתא אתעטרו קמיה קודשא בריך הוא ואמרי אנא משבת פלוני ואנא משבת פלוני, בההיא שעתא קרא ליופיא"ל רב ממנא ולחמשיין ותלת רתיכין קדישין דתחות ידיה דאתמנן בשמושא דאורייתא, וכל רתיכא ורתיכא מני ליה להאי רתיכא על פרשתא פלניא דבשבת פלוני, ורתיכא פלוני על פרשתא פלניא דבשבת פלוני, וכל חד וחד משמשא לאורייתא דההוא שבת דיליה, ואסיר לן לערבא אלין באלין ולא לאעלא רתיכא ברתיכא דחבריה

8 דוגמא לתחנות ביניים ניתן לראות בספר העיבור לראב"ח הנשיא. הסבר עם תרשימים לשיטתו נמצא בספרי "שערים ללוח העברי" עמ' 112.

9 בגולה (בה נוסד בגולת בבל מחזור הקריאה השנתי) קוראים את פרשת זאת הברכה ביום כ"ג בתשרי שהוא יו"ט שני של גלויות, ויום זה שהוא יום שמחת תורה לבני הגולה לעולם לא יחול בשבת. אבל בא"י שמחת תורה נחוג בשמיני עצרת (כ"ב בתשרי) שחל בשבת, כאשר ראש השנה חל בשבת ואז קוראים בא"י את פרשת וזאת הברכה בשבת.

המנהג להמשיך ולקרוא בפרשות מסוימות פסוקים מהפרשה הבאה

נראה לי שמטרת הזוהר באיסור גורף של שינוי כל שהוא בפרשת השבוע נועדה לשמור על מנהג אחיד בקריאת הפרשה, ושלא יעשה כל אחד בפרשות כבתוך שלו. ואולי לא בא האיסור אלא כנגד המנהג להמשיך ולקרוא פסוקים מהפרשה הבאה כאשר הפרשה מסתיימת בסיום לא טוב. לדוגמה, פרשת בלק מסתיימת בפסוק "ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף" (במדבר כה, ט), קהילות יוצאי ארם צובא (חלב) ואחרות נוהגות במקרה זה שהמשלים ממשיך לקרוא בפרשת פנחס ומסיים בפסוק "הנני נותן לו את בריתי שלום"¹¹. פרשות נוספות שהסתיימו במשפט או מילה לא טובה והמשיכו לקרוא פסוקים מהפרשה הבאה היו הפרשות: תזריע, מצורע, אחרי, קדושים, במדבר. בהשפעת האיסור המובא בזוהר לקרוא מהפרשה הבאה מנהג זה הולך ונעלם¹². ההסבר ההלכתי להיתר לסיים את קריאת הפרשה בסיום לא טוב הוא "סליק עניינא", רוצה לומר: אין להקפיד על סיום טוב בסיומה של פרשה כאשר העניין מסתיים. והלכה זו מתייחסת לא רק לסיום הפרשה השבועית אלא גם לסיום הקריאה של העולה בפרשיות פתוחות וסתומות שבתוך הפרשה השבועית. כך נוהגים יהודי תימן¹³, אבל בכל העדות האחרות מקובל ונהוג שבתוך הפרשה השבועית משתדלים להפסיק בסיום טוב, ואכן במנחה של שבת, בשני ובחמישי בקריאת פרשת נח, המנהג הנפוץ הוא שהכהן קורא 7-8 פסוקים כדי שלא לסיים ב"השחית כל בשר" (בראשית ו, יג).

התפשטות מנהג אחיד גם בחלוקת הפרשה לשבעה עולים

מבחינת ההלכה אין שום מניעה לחלק את פרשת השבוע הנקראת בשחרית של שבת לשבעה עולים כראות עיניו של הקורא בתורה, ובלבד שנשמור על הכללים כפי

11 במאמר "על מנהג אחד בקריאת התורה בין יהודי פרס" (תרביץ שנה ה חוברת ג-ד ניסן-תמוז תרצ"ד עמ' 387-388) כתב דודי הרב פרופ' ע"צ מלמד זצ"ל שזה היה גם מנהגם של יהודי פרס.

12 וראה עוד בעניין זה במאמרי "מנהגי חלוקת הפרשה לשבעה קרואים", סיני קכב תשנ"ח עמ' רטו-רטז.

13 ודבר זה למדתי הלכה למעשה כשעליתי לתורה בבית כנסת תימני במנחה של שבת בעליית כהן. נהגתי כמנהגם שהעולה קורא בעצמו. הקריאה הייתה בפרשת נח, וכמקובל לא הפסקתי ב"השחית כל בשר" שהוא סיום לא טוב בפרשיה סתומה אלא המשכתי לקרוא, אך המתפללים הפסיקו אותי ב"השחית כל בשר" והראו לי שכך מסומנת החלוקה בסידור התימני (הסימן הרשום בסידור התימני הוא שלוש אותיות שמסמנות את מספר הפסוקים שקורא כל עולה. לדוגמה בראש פרשת נח רשום **דגד** שפירושו כהן קורא 4 פסוקים לוי 3 פסוקים וישראל 4 פסוקים). כאשר הצגתי בפניהם את ההלכה לפיה 'כל העולה לקרוא בתורה פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב' השיבו לי 'סליק עניינא', שאין להקפיד על סיום לא טוב בסיום פרשה פתוחה או סתומה.

אפילו כמלא נימא ואפילו בחד תיבה או אפילו באת חד, אלא כל חד וחד כמה דפסיק לון קוב"ה וכמה דמני לון באינן פרשיין כל חד וחד על מטריה. [תרגום חופשי: אסור לו למי שקורא בתורה להפסיק את הפרשה או אפילו מילה אחת אלא במקום שפסק משה לעם קדוש שם יפסיק ולא יפסיק במילים של פרשת שבת זו בפרשת שבת אחרת. סוד זה, בשעה שנפסקו הפרשות כל אחת ואחת מתעטרת ועומדת לפני הקב"ה. לאחר שהשלימו לקרוא את פרשות כל השנה הן מתעטרות לפני הקב"ה ואומרות אני משבת פלונית ואני משבת פלונית. באותה שעה קורא הקב"ה ליופיא"ל גדול הממונים ולחמשים ושלוש המרכבות הקדושות שתחת ידו שהתמנו לשמש את התורה וכל מרכבה ומרכבה מופקדת על פרשה פלונית שבשבת פלונית ומרכבה פלונית על פרשה פלונית של שבת פלונית. וכל אחת ואחת משמשת את התורה בשבת שלה ואסור לנו לערב אלה באלה ולא להכניס מרכבה במרכבת חברתה אפילו כחוט השערה אף לא בתיבה אחת או אפילו באות אחת. אלא כל אחת ואחת כמו שפסק להם הקב"ה וכמו שהפקיד עליהם בפרשות ההם כל אחת ואחת על משמרתה.]

הזוהר מתאר לנו כאן מראה נשגב של 53 פרשות השבוע כשהן מעוטרות ומתייצבות לפני כסא הכבוד, ולמען יוכלו להשלים את ייעודן עומדות לרשות הפרשות 53 מרכבות¹⁰. כל מרכבה נושאת פרשה אחת ולכל שבת נועדה פרשה אחת ואין להוסיף או להעביר מפרשה אחת לחברתה אף לא מילה אחת או אפילו אות אחת מפרשה אחרת. וביום שמחת תורה מתעטרות הפרשות וניצבות לפני הקב"ה. מכאן המנהג הנפוץ בין קהילות הספרדים ועדות המזרח לומר "הדרן עלך אורייתא" ביום שמחת תורה בסיום הקריאה בתורה של חתן תורה וחתן בראשית (אחרי אמירת הקדיש). נוסח ההדרן מובא בכל מחזורי המועדים של הספרדים ובני עדות המזרח ובו מזכירים את דברי הזוהר על 53 המרכבות.

לאור המנהגים השונים שרווחו בעבר בחלוקת הפרשות, ובעיקר לאור מנהגם של בני א"י לקרוא את התורה במחזור תלת שנתי, לא נוכל להסביר את דברי הזוהר הנ"ל כפשוטם. עם זאת בעקבות האיסור הנ"ל שמובא בזוהר נוצרה מגמה לבטל את המנהגים לפיהם המשיכו לקרוא פסוקים מהפרשה הבאה.

10 בכתר ארם צובא מובא סימון מיוחד להבדיל בין הפרשות השבועיות, ובתוך הסימון מופיעה המילה 'פרש', שהיא קיצור של 'פרשה', במובן של הפרשה והבדלה בין פרשה לחברתה, ואולי מצאו חכמי הקבלה במילה 'פרש' רמז למרכבה המשמשת את הפרשה. אמנם המונח "פרשה" בשביל פרשת השבוע הוא מאוחר. בתלמוד משמש המונח "פרשה" בד"כ לציין עניין או נושא בתורה, ולא כדי לציין את פרשת השבוע.

שמחייבת ההלכה, כגון לקרוא לפחות שלושה פסוקים לכל עולה, לא לשייר בפרשה (הפתוחה/הסתומה) פחות משלושה פסוקים, לפתוח ולסיים בדבר טוב, לא להפסיק בקלות שבפרשות בחוקותי וכי תבוא, ולא להפסיק בשירת הים ובעשרת הדברות ובשמונת הפסוקים האחרונים של התורה. כמו כן את שירת האזינו יש לחלק לפי הסימן הז"ו ל"ך. בעל כף החיים (או"ח סי' רפב סע' ה) מביא דעת פוסקים לפיה "כל שקראו מנין הקוראים כל מה שהוא חובת היום יצאו ידי חובת הקריאה, בין שקרא הראשון רוב הפרשה והשבעה קראו מיעוטא, ובין שהשלים אחד הפרשה וחזר השני הפרשה מתחילתה ועד סופה וכן כולם". אפשרות זו שכל אחד משבעת הקוראים יכול לקרוא את כל הפרשה נראית לכאורה תמוהה, אך ברור שאין זה נוגד את ההלכה, שכן כך אנו נוהגים בחול המועד סוכות לחזור ולקרוא אותו קטע ארבע פעמים ויוצאים בזה את חובת היום. מפורסם וידוע מנהגם של הספרדים ועדות המזרח שבשמחות מעלים לתורה את האורחים והקרובים של בעלי השמחה וחוזרים על הפסקאות מספר פעמים, או שמחלקים את הפרשה לפסקאות רבות לפי מספר האורחים¹⁴. ברור אפוא שהמקומות בהם מסומנים בחומשים מקומות ההפסקה ה"עליות" ראשון, שני, שלישי וכו' אינם מחייבים, ולמעשה הם המלצות בלבד. אבל אם בתחילה הם נתקבלו ע"י בעלי הקריאה בברכה מטעמי נוחות כי הם חוסכים מהם את הצורך להחליט היכן להפסיק, וגם הציבור מרוצה כי זה מונע ריב ומחלוקת, הנה יש המייחסים את החלוקה לעזרא הסופר ויש המרחיקים לכת ומתייחסים לחלוקה כאל הלכה למשה בסיני. בכל אופן בימינו התפשטה החלוקה והיא מקובלת כמנהג אחיד.

להלן נצביע על פרשת "עקב" כדוגמא לחלוקה חריגה של פרשה, שחכמי הקבלה הטביעו עליה את חותמם. חלוקה חריגה של פרשה זו מקובלת בימינו כתוצר של המנהג האחיד בחלוקת הפרשה לשבעה קרואים, שעל אף היותה חריגה התפשטה והתקבלה בכל העדות והקהילות בישראל.

מדוע קורא השביעי בפרשת עקב ארבעה פסוקים בלבד?

פרשת "עקב" היא פרשה ארוכה. יש בה 115 פסוקים, וניתן היה לחלק את הפרשה ללא שום קושי באופן שכל עולה יקרא בין 15 ל-20 פסוקים. והנה תמוה הדבר שחלוקת הפרשה לשבעה עולים לוקה בחוסר איזון באופן חריג, שבא לידי ביטוי בזה שלעולה השביעי (המשלים) הועידו פסקה של ארבעה פסוקים בלבד (ועל קריאה זו חוזר המפטיר). מי שיבדוק את חלוקת פרשת "עקב" במנהגים השונים

14 החומש בהוצאת "אור ודרך" בא לעזרתם של בעלי הקריאה, וסומנו בו המקומות שראוי להפסיק בהם, גם בתיקון קוראים של מהדורת 'קורן' יש כוכביות במקומות בהם מותר/רצוי להפסיק.

שרווחו בעבר יוכל לגלות שברוב המנהגים הקדומים שזכרם בא בכתבי יד ובדפוסים ישנים, השביעי ה"משלים" את פרשת עקב קורא 16 פסוקים, מ"כי הארץ אשר אתה בא שמה" (יא, י) עד סוף הפרשה. במנהגים אחרים מוצאים שהשביעי קורא 13 פסוקים, החל מ"והיה אם שמוע תשמעו" (יא, יג). שתי חלוקות אלה מצויות גם בכתבי יד ובמקורות אחרים של יהודי תימן. והנה לעומת מנהגים אלה, נהוג בימינו לפי החלוקה בחומשים המצויים לקרוא למשלים של פרשת "עקב" ארבעה פסוקים בלבד! מדוע התקבלה חלוקה חריגה זו?¹⁵

את התשובה לשאלה זו נוכל למצוא בתורת חכמי הסוד שייחסו לעליית ה"שישי" את המעלה הגבוהה והחשובה ביותר מכל יתר העליות. לכן הם ביקשו לחלק את פרשת עקב באופן כזה שאת הפרשה החשובה "והיה אם שמוע" (דברים יא, יג-כא), שהיא הפרשה השנייה של קריאת שמע, יקרא דווקא העולה השישי, שלפי תורת הסוד מציינת עלייתו את ספירת היסוד. הרב ח"ד הלוי מצביע בספרו "מקור חיים השלם" (פרק קכב סע' יג) על קהילות יוצאי תימן שנוהגים כעיקר הדין ומעלים קטן ביחוד לעליית שישי שהיא חשובה ביותר, שהיא כנגד מידת היסוד שדווקא קטנים לפי גילם טרם פגמו בה. ומוסיף שם: "ועל דרך האמת מנהגם נכון וצודק". כתוצאה מזה נותר לעולה השביעי לקרוא רק את הפסקה האחרונה של הפרשה בה ארבעה פסוקים בלבד. בכל חמישה חומשי התורה קיימת רק עוד פרשה אחת בלבד בה חוזר המפטיר על כל קריאתו של המשלים, והיא פרשת נצבים שבה 40 פסוקים, והמשלים קורא את ששת הפסוקים האחרונים והמפטיר חוזר עליהם¹⁶.

נוסיף שגם את פרשת "שמע" (דברים ו, ד-ט) שבפרשת "ואתחנן" קורא העולה השישי, אבל שם נותרו לעולה השביעי פסוקים רבים¹⁷. דחייתם של המנהגים

15 חלוקה זו של פרשת עקב בה 115 פסוקים תמוהה מאוד, לאור העובדה שאפילו בפרשת וילך, בה יש רק שלושים פסוקים, השביעי קורא שישה פסוקים והמפטיר חוזר וקורא רק את שלושת פסוקיה האחרונים של הפרשה, ואילו בפרשת עקב המשלים קורא ארבעה פסוקים והמפטיר חוזר וקורא את כל מה שקרא המשלים.

16 בדרך כלל חוזר המפטיר על שלושת הפסוקים האחרונים של הפרשה. אבל אם בפסקה יש 4 או 5 פסוקים הוא חייב לקרוא את כל הפסקה כי אסור לשייר בפרשה פסוק אחד או שניים. פרשת נצבים היא הפרשה היחידה בתורה שהמפטיר קורא בה את כל 6 הפסוקים שבפסקה. כי אם היה פותח בקריאת שלושת הפסוקים האחרונים בלבד היה אמור להתחיל בפסוק "הגדתי לכם היום כי אבוד תאבדון". שזו פתיחה לא טובה.

17 במנהג המקובל היום ברוב הקהילות קורא השביעי בפרשת ואתחנן 11 פסוקים; במנהג תימן קורא השביעי 17 פסוקים; לפי חומש ונציא של"ד - 27 פסוקים. על המנהגים השונים בחלוקת הפרשה לשבעה קרואים בדורות הקודמים כתבה אילנה קצנלבוגן במאמר "חלוקת פרשות התורה לפי

השונים בחלוקת פרשת עקב מעידה על השפעתם הגדולה של חכמי תורת הנסתר, שעלה בידם לבטל את המנהגים השונים שרווחו בישראל בחלוקת הפרשה לשבעה קרואים ולהשפיע על כל העדות¹⁸ לקיים מנהג אחיד בחלוקת הפרשה ברוח תורת הנסתר

סיכום

במאמר זה השלמנו עניינים שלא הובהרו מספיק במאמרי הקודם בנושא¹⁹. בגולת בבל התפתח מנהג לקרוא את התורה במחזור שנתי, אך אין בידינו שום עדות מתקופת התלמוד על מספרן של הפרשות השבועיות ועל דרך שיבוץ בלוח השנה. עדויות ראשונות על חלוקת התורה ל-53 פרשות ועל מועדי הפתיחה והסיום של מחזור הקריאה השנתי אנו מוצאים רק החל מתקופת הגאונים. ב"מדרש הנעלם" המיוחס לחכמי הקבלה נאמר בפרשת 'וירא' שהתורה מחולקת לחמישים פרשות כנגד 50 הצדיקים, אך בו במקום הם נאלצו לחזור בהם מאמירה זו מאחר וזה נוגד את הנאמר במקומות אחרים בזוהר שהחלוקה ל-53 פרשות היא חלוקה מקודשת שנקבעה ע"י נותן התורה ואסור לנו לשנות אותה. מטרת חכמי הזוהר באיסור זה הייתה לשמור על חלוקת התורה ל-53 פרשות כמנהג אחיד כפי שהוצגה במקומות שונים בספר הזוהר.

רבנו תם ביטל מנהגים שונים לפיהם נהגו לחלק פרשות, אך נותרה פרשה אחת והיא 'נצבים' אותה היה צריך לחלק לשניים בשנים בהן היו בין ר"ה לסוכות שתי שבתות פנויות מחגים. במועד מאוחר יותר (לא ידוע ע"י מי ומתי) הוחלט לבטל לגמרי את המושג של 'חלוקת פרשה', לכן חילקו את פרשת נצבים לשתי פרשות נפרדות (פרשת 'נצבים' ופרשת 'וילך') ומספר הפרשות בתורה הועמד על 54.

בחלוקת הפרשה ל-7 פסקאות לקריאה ל-7 עולים בשחרית של שבת אין הלכה מחייבת היכן יש להפסיק ונוצרו בזה מנהגים שונים. והנה גם בזה נוצר בימינו בעקבות דפוס המקרא מנהג אחיד. הבאנו כאן דוגמה מחלוקת פרשת עקב ל-7 עולים לפי תורת הסוד, ומכאן הוכחה להשפעתם של חכמי הקבלה על התפשטות מנהג אחיד גם בחלוקת הפרשה ל-7 עולים.

מנין שבעה קרואים, סיני כרך קיט, שבט-אדר תשנ"ז, עמ' רכז ואילך.

18 למעט מקצת יהודי תימן הנוהגים להתפלל בנוסח הבלאדי ומשתמשים בחלוקת הפרשה לשבעה קרואים לפי התאג'. נוכל להניח שיש עדיין בתי כנסת בודדים ששומרים בדקדוק על מנהגים ייחודיים שקיבלו מאבותיהם.

19 לעיל הע' 1.

שמעון ברוך קלמן

'התהלך לפניי והיה תמים'

מה בין אנוס למופקע מן המצוה?

- א. מדוע לא מל אברהם קודם שנצטווה?
- ב. שיטת הגרי"ז - קודם הציווי למול מצות מילה לא היתה שייכת כלל ג. "ויפול אברם על פניו"
- ד. קושיות מדברי חז"ל על היסוד הזה
- ה. הגדרת "ערל" הפסול לעבודה ולאכילת תרומה וקודשים
- ו. לא מל כיון שמתו אחיו מחמת מילה
- ז. בשורשי מחלוקת רש"י ור"ת בעניין מי שמתו אחיו מחמת מילה
- ח. סיכום ההסברים בביאור מחלוקת רש"י ור"ת

א. מדוע לא מל אברהם קודם שנצטווה?

כתוב בגמרא (יומא כח, ב, וכ"ה במשנה סוף קידושין פ"ד מ"ד, דף פב, א) ש"קיים אברהם אבינו כל התורה כולה". ותמיהו המפרשים א"כ מדוע אברהם אבינו ע"ה לא מל את עצמו קודם שנצטווה? נאמרו על קושיא זו תירוצים רבים, ונביא כמה מהם: א. הרא"ם (בראשית יז, כה) תירץ שאברהם לא קיים מצות מילה קודם הציווי, "משום שידוע היה שעתיד להצטוות עליה, ואז יהיה מצווה ועושה, שהוא גדול ממי שאינו מצווה ועושה"³ (קידושין לא, א).

1 שיעור זה נתחבר לכבוד ברית המילה של נכדי נועם יהודה ב"ר אריה אלחנן קלמן נ"י (ר"ח סיוון ה'תשע"ז), כהודאה לרבש"ע על כל הטוב והחסד אשר גמלנו, גומלנו ויגמלנו. ועי' שערי תשובה לרבנו יונה (שער ג אות יז). תודתי נתונה לבני-בכורי אברהם נ"י על עריכת הדברים [מקצת מהדברים בהערות בסוגריים מרובעים הם ממנו].

2 ובפרט מתמיהים הדברים לנוכח דברי רבותינו הראשונים ז"ל, שאף ש"לא ניתנה פריעה לאברהם אבינו" (יבמות עא, ב) מ"מ אברהם אבינו קיימה, כמו שקיים שאר מצוות שבתורה קודם שהצטווה (תוס' שם ד"ה לא ניתנה פריעת מילה; ואף בישמעאל ובעבדיו ילידי ביתו ומקנת כספו קיימה - עי' רש"י ורא"ם בראשית יז, כה; רמב"ן, רשב"א, ריטב"א ומאירי ביבמות שם. וראה להלן סוף הערה 6). וא"כ מתעצמת השאלה מדוע לא נימול קודם שנצטווה, כמו שפרע אע"פ שלא נצטווה?

3 הרב החיד"א (ראש דוד, ריש פרשת לך-לך, עמ' לח) הקשה על פירוש זה (המובא גם בשו"ת משפטי שמואל סי' יג אות א) שהטעם שגדול המצווה ועושה הוא מפני שיצר הרע מסיתו יותר (תו"ח ב"ק פב, א; ר"מ אלשיך מל"א ב, לו; ועי' תוס' קידושין לא, א ד"ה גדול המצווה ועושה), וא"כ אצל אברהם אבינו ע"ה, שלא שלט בו יצר הרע (ב"ב יז, א) מה יתרון למצווה ועושה על מי שאינו מצווה ועושה? ותירץ שנסתלק ממנו יצר הרע רק לאחר שקיים את כל המצוות (עי' תוס' שם ד"ה שלושה לא שלט וכו'), כולל מצות מילה, ורק אחר שמל נסתלק הימנו יצר הרע, עיי"ש. וראה בספר 'דעת תבונות' (לרבנו הרמח"ל ז"ל, סי' קכו ו-קנח) וכן 'מעדני אשר' (גיליון תפג,

ב. ועוד תירץ (שם) שאמר אברהם שכשימול אחר הציווי "יהיה קידוש השם בקיום המצווה הזאת יותר ממה שהיה מקיים אותה מעצמו, מפני שעם הציווי נודע לכל העולם שכדי לקיים ציווי יתברך מל את עצמו... ואילו היה מל את עצמו שלא בציווי יתברך היו אומרים עליו שעל פי הרפואה עשה מה שעשה...". ועוד, שאחר הציווי הִקָּאָה שאינו חושש לדברי "ליצני הדור שהיו מלעיגים עליו לומר: ראו זקן זה שהוא בן מאה שנה רוצה לחתוך את עורלתו מפני ציווי ה', ואינו חושש לא לצערו ולא לבושתו".

ג. המהרש"א (חידושי אגדות יבמות ק, ב, וע"ש ביומא כח, ב) כתב שאברהם אבינו קיים כל התורה רק אחר שמל עצמו, כגון שאינו חייב במצוות עד שימול (עי' יבמות מו א-ב), והוכיח דבריו מכך שנשא את הָגֶר המצרית אע"פ שמצרית מותרת רק בדור שלישי (דברים כג, ח-ט)⁴, משום שעשה זאת קודם שנימול, עיי"ש.

ד. המקנה (סוף קידושין, פב, א, ובפנים יפות בראשית יז, א) תירץ שאברהם לא היה **מחויב** בקיום כל התורה (וקיימה כמי שאינו מְצֻוֶה ועושה), וא"כ לא היה רשאי למול עצמו⁵ מפני שיש בדבר איסור של חובל בעצמו⁶ שיתכן שאף בני נח

פרשת תולדות תשע"ד), אשר הביאו טעמים יסודיים אחרים לכך שגדול המְצֻוֶה ועושה (ואכ"מ), ולשיטתם אין מקום כלל לקושיית הרב החיד"א. [וראה את מאמרו של הרב איתם הנקין הי"ד 'חשיבותו של מי שאינו מְצֻוֶה ועושה' (עלוני ממרא' גיליון 120, עמ' 38-48), שאע"פ שישנה משמעות בכמה מקורות שמעלת מְצֻוֶה ועושה' הינה מטעמים צדדיים-כמותיים, אך ניתן להוכיח מהסוגיות ומהפוסקים שהמצווה ועושה גדול מאינו מְצֻוֶה ועושה לאין שיעור, עיי"ש. והדברים מתאימים להסבר הרמח"ל הנ"ל].

4 וראה מה שכתבו בזה המקנה (סוף קידושין, פב, א, ובפנים יפות בראשית טז, א) והערוך לנר (יבמות ק, ב ד"ה בגמרא לא תנסיב). וע"ע דעת זקנים מבעלי התוס' עה"ת (בראשית כה, א, הובא במקנה שם; וכעין זה בהדר זקנים מבעלי התוס' בראשית כה, ה, ובפירוש הריב"א בראשית כה, א; וראה פירוש ר' חיים פלטיאל בראשית כה, ה-ו, ושם כד, א; פענח רזא (סוף פרשת חיי שרה), וכעין זה בעיון יעקב (יבמות שם, הובא בשו"ת דברי יציב או"ח סי' רכז ס"ק ח ד"ה וגם; שו"ת הלכות חי"ב סי' רעו; מעדני אשר, שם, עמ' 3; ועוד.

5 בכתב סופר עה"ת (פרשת לך לך, ד"ה התהלך לפני, מהדורת הרב יעקב ווייס, הוצאת סיני, תל אביב תשנ"ה, עמ' סא) כתב פירוש זה בסגנון שונה מעט, שאברהם קיים כל המצוות מדעתו, ומ"מ לא ידע אם כִּיִן האמת (ואכן רצון השי"ת שיעשה מצוה זו), ולכן נמנע ממצות מילה שיש בה חשש עבירה שחובל בעצמו (ואף שבשכלו סבר שהוא רצון ה', אך לא היה יכול לסמוך על סברתו, שמא יכשל באיסור, לעומת שאר מצוות שאין בהם חשש איסור) ע"ש.

6 לפי זה אסור לגוי למול עצמו מדין חובל (ומסתבר שה"ה שאסור לישראל למול גוי), אכן בפוסקים (יו"ד סי' רסח סע' ט, בהגהה; וכ"ה בט"ז שם ס"ק טו ובש"ך שם ס"ק יט ובסי' רסג ס"ק ח) משמע שכל האיסור מחמת ש"אין מעלין" גוי (ע"ז כו, ב) או מצד שמילה היא חותם ברית קודש שאינו

חייבים בו (עי' ב"ק צא, ב ורש"י בראשית ט, ה').

ה. יש מי שכתב שכיוון שרק המחויב במילה יכול למול (עי' ע"ז כו, ב - כז, א ושו"ע יו"ד סי' רסד סע' א), ולכן קודם שנצטווה אברהם לא היה יכול למול עצמו (תרומת הכרי, פתח השער, אות ק, עיי"ש ובספר 'דרך שיחה', ח"א, עמ' נט-ס).

ו. כתוב בפסוק (תהלים מד, כג): "כי עליך הִרְגָנוּ כל היום נִחְשָׁבְנוּ פָצָאן טִבְחָה", ואמר רבי יהושע בן לוי: "זו מילה שניתנה [להיעשות] בשמיני" (גיטין נז, ב), שפעמים שהתינוק הנימול מת (רש"י שם ד"ה זו מילה). וכתב החתם סופר (יו"ד סי' רמה ד"ה הנה מ"ש): "...והנה עינינו רואות שאפילו אחד מאלף ישראלים אינו מת מחמת מילה, וצ"ל מצוה מגינה ומצילה (עי' סוטה כא, א), אבל עפ"י דרך הטבע היה המיעוט מתים ח", ואפילו הכי ציווה הקב"ה למול, ש"מ הולכים אחר הרוב בפיקוח נפש לעניין מילה", עיי"ש. ועי' בפירוש הרא"ם (שמות ד, כד), ולפי דבריו יש לומר שזהו הטעם שאברהם אבינו ע"ה לא מל עצמו עד שנצטווה⁷, מפני שכל עוד לא נצטווה לא הייתה המצווה מגינה עליו, ואסור היה לו להכניס עצמו גם לסכנה מועטת (אא"כ התירה התורה בפירוש), וא"כ היה אסור לו למול עד שנצטווה.

ז. יש מי שתירץ שמצות מילה עניינה "ברית"⁸, וא"כ כל שלא נצטווה לא שייך לקיים

ראוי לגוי (עי' בט"ז יו"ד סי' רסג ס"ק ג), ולא דנו מצד איסור חובל. ועי' ב'מנחת אשר' עה"ת (בראשית, סי' יח, עמ' קיא-קיד) שהאריך בזה מכמה צדדים: (א) האם יש לגוי איסור לחבול בעצמו [וראה בהערה הבאה], (ב) אם החובל חייב דווקא "דרך ניציון" (רמב"ם פ"ה מהל' חובל ומוזיק ה"א; וע"ע בכתבי הגר"ח, סטנציל, מנחות מא, א אות שמא), וא"כ כשיש תכלית למעשהו איננו בגדר חובל, ובפרט כאשר מקיים בכך מצוה, ואע"פ שאינו מְצֻוֶה י"ל שבכה"ג לכו"ע ליכא איסור בדבר (והוכיח זאת מדברי רש"י, תוס' והראשונים [הנ"ל בהערה 2], שאברהם פרע לילידי ביתו אע"פ שלא נצטווה על הפריעה). [וע"ע 'דרך שיחה' (תשובות הגר"ח קניבסקי) צ"ל לרבי אליהו מן שליט"א, נערכו ע"י הרב צבי ירוב שליט"א, ח"א, בני ברק תשס"ד, פר' לך לך, עמ' נט. וע"ע שו"ת יהודה יעלה (למהר"י אסאד) יו"ד סי' רמט ד"ה ושלא תקשה, עמ'ת תכו במהדורת מכון שלמה אומן (הערת הרב הלל גלר שליט"א)].

7 מקורות אלו צ"ע (שבפשוט מדובר דווקא על שופך דם אדם והורגו), וראה 'מנחת אשר' (שם אות ב) שציין למשך חכמה (בראשית לד, כב-כה, וע"ש בהערות י"ד לחכמה, אות ג-ד, עמ' שנד-שנח, וכן בפרדס יוסף שם, וש"נ) ולרש"י (בראשית מא, נה), ולמקורות נוספים.

8 [אולם החת"ס (שם) סייג את הדברים: "ומדקדוק לשון הש"ס משמע דווקא מילה שניתנה [להיעשות] בשמיני איכא סכנה ומצויה טפי, משא"כ ישמעאל ובני קטורה שמלים בגדלותם". וא"כ אין בדברים אלו בכדי ליישב מדוע לא מל אברהם אבינו ע"ה את עצמו **בגדלותו** עד שנצטווה (מגיל י"ג ועד גיל צ"ט).]

9 ראה: בראשית לד, ט-יד, ושם פס' יט וברש"י (שם ובשבת קלז, ב), וע"ש ג"כ פס' ב, ד, ז, כא (ובתורה תמימה שם והערה נב). וראה כריתות ט, ורש"י שמות כד, ו (ור"ה לא, ב ד"ה וצריך שיפריש); רש"י דברים לג, ט; ועוד.

מצוה זו¹⁰, כי "ברית" היא במהותה דו-צדדית, ולא שייך לעשות "ברית" עם הקב"ה לפני שציווה עליה (כתבי הגרי"ז עה"ת, סטנציל, הוספות לפרשת פינחס; והעירוני שכ"כ בשו"ת שרידי אש, מהדורת רא"א וינגורט, ירושלים תשנ"ט, ח"ב סי' נג, עניין שני, ד"ה ואני הפעוט, עמ' תצו¹¹; הרב אשר וייס שליט"א, מנחת אשר, בראשית, סי' יח אות ג, עמ' קטו).

ח. בהקדמת רבי חיים מוולוז'ין לביאור הגר"א על הזוהר כתב¹² שקודם מתן תורה הצדיקים הראשונים עשו על פי השגתם אשר השיגו בשכלם תיקוני כל מצווה ומצווה בעולמות העליונים... ולכך קיים אברהם אבינו אפילו עירובי תבשילין, אך מילה לא קיים קודם שנצטווה כי ראה והשיג בשכלו לפי שורש נשמתו שלא יהא שום תיקון אם ימול עצמו קודם היותו בן צ"ט, עיי"ש.

יש על קושיא זו עוד תירוצים רבים¹³, ונתמקד בעזה"י באחד מהם.

ב. שיטת הגרי"ז - קודם הציווי לחול מצות מילה לא היתה שייכת כלל

בכתבי רבנו הגרי"ז הלוי סולובייצ'יק זצ"ל, גאב"ד בריסק, עה"ת (סטנציל, פרשת לך לך, סי' ה, עמ' 3, מהדו' חדשה סי' יב) מובא בשמו תירוצ נוסף לקושיא זו, וז"ל:

ידועה הקושיא: האבות קיימו התורה עד שלא ניתנה, א"כ למה אברהם אבינו לא מל עצמו קודם שנצטווה? והנראה דלקיום מצות מילה צריך שיהא עליו חלות "ערל", ובהימולו הוי חלות "מהול"; ולזה קודם שנאמרה מצות מילה - הלא לא הויא כלל חלות "ערל" בעולם, וממילא לא שייך לקיים מצות מילה.

וכעין זה יתיישב מה שהקשו איך נשא יעקב שתי אחיות, והתירוצ קודם מתן תורה היה, אך קשה הלא קיימו עד שלא נתנה תורה. והנראה דלאיסור שתי

10 לתירוצ זה הברית הינה עצם המהות של המצוה, עד שללא "ברית" אין טעם למול כאינו מצווה ועושה.

11 [ובשרידי אש שם הוסיף: "...ולדעתי לא קיים אברהם אבינו מצוות מצה ומרור וכדומה, וקיים רק המצוות שלא ניתנו בתור אות וזכר למאורעות שאירעו אחרי כן". ולכאורה בכמה מקומות (רש"י בראשית יט, ג; שם כו, ט; תרגום יונתן שם יד, יג; דברים רבה א, כה; תוס' ר"ה יא, א ד"ה אלא דקא; רבנו בחיי בראשית יח, ח) מבואר שלא כדבריו, וצ"ב.]

12 וראה נפש החיים (מהדורת הרב יששכר דוב רובין, בני ברק ה'תשמ"ט) שער א פרק כא (עמ' ע-עב, ושם הערה 146), ובפרקים (לפני שער ד) פרק ז (עמ' רב-רג).

13 וראה בספר 'מעדני יוסף' בענייני ברית מילה (מאת הרב יוסף חי סימן טוב שליט"א, ירושלים תשע"א, שער ה סי' כ, עמ' קנג-רטו), שהביא ס"ו תירוצים על קושיא זו, ודן בהם בטוב טעם. וראה תנחומא (פר' לך לך, סוף סי' יז).

אחיות בעינן אישות של ישראל¹⁴, ואישות של בן נח חלוקה בעצם החפצא של האישות ישראל¹⁵, ולפי זה לא שייך איסור שתי אחיות אצל יעקב, כיון שהאישות לא הויא רק אישות של בני נח, ובאישות בבני נח אין איסור שתי אחיות, ודו"ק (ומפורש הדבר בחידושי הרמב"ן יבמות דף צ"ח, עין שם)...

בדבריו מתבאר שהגדרת "ערל" היא אדם שנצטווה במילה ולא נימול, אך אדם שלא נצטווה איננו "ערל", ואין טעם בהסרת עורלתו¹⁶. בהמשך הדברים ננסה להתבונן בראיות ובמשמעויות שונות בנוגע לגדר זה.

ג. "ויפול אברם על פניו"

לקראת סוף פרשת לך לך, קודם הציווי על ברית המילה, נאמר (בראשית יז, א-ג):

וַיְהִי אֲבְרָם בֶּן תְּשָׁעִים שָׁנָה וְתִשָּׁע שָׁנִים, וַיֵּרָא ה' אֶל אֲבְרָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו: אֲנִי אֶל-שְׂדֵי הַתְּהֵלֶךְ לְפָנַי וְהָיָה תָמִים. וְאַתָּה בְרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וְאַרְבָּה אוֹתְךָ בְּמֵאד מְאֹד. וַיִּפֹּל אֲבְרָם עַל פָּנָיו וַיְדַבֵּר אֵתוֹ אֶל-לֵהִים לֵאמֹר...

ודייקו חז"ל (רש"י שם, מפרקי דר"א, פכ"ט, ס"א פכ"ח; תנחומא פרשת לך לך

14 וראה בספר 'מנחת אשר' (שם, אות ג, עמ' קטו) שתמה על יסוד זה, שכן האבות הפרישו תרומות ומעשרות (ראה רש"י בראשית יד, כ; שם כה, כז; שם כו, יב; במדבר רבה, נשא, פר' יב סי' יא; פסיקתא דרב כהנא, פיסקא י - עשר תעשר, אות ו; פסיקתא רבתי, ריש פיסקא כה; תנחומא פר' חיי שרה סי' ד ופר' ראה סי' יד; פרקי דר"א פכ"ז; ועוד), אע"פ שעדיין אין חלות "טבל"; כמו כן, האבות הקפידו על השחיטה (עי' חולין צא, א וברש"י ד"ה ופרע להן בית השחיטה, וע"ש בצ"ח), אע"פ שלא שייך "נבילה" לפני הציווי על השחיטה, עיי"ש. וכן יש לתמוה ג"כ בעוד כמה מצוות שקיימו האבות הקדושים. [ואפשר שיש לחלק, בין מצוות שעניינן הסרת הפגם, ובין מצוות שיש להן עניין חיובי (ובהעדרו שלילה ופגם), שבמצוות שעיקרן הסרת הפגם (כמעקה ומילה לשיטה זו) אם אין פגם - אין כלל עניין בקיומן; ובמצוות שעיקרן בעשה (כשחיטה ותרומות ומעשרות) - גם קודם שיש פגם (טבל, נבילה) יש מעלה בקיומן. וראה בבית הלוי עה"ת (פרשת לך לך; פרק יז, א) שהביא את חקירת הראשונים בגדר מצות מילה, האם היא בגדר הסרת החיסרון, שהערה הוא מום, או בגדר הוספת מעלה וקדושה. ואכמ"ל בזה.]

15 למשל: "...אשת יפת תואר מותרת... בין בתולה... בין אשת איש, שאין אישות לגויים" (רמב"ם פ"ח מהל' מלכים ה"ג).

16 ראה בספר 'דף על הדף' (יומא כח, ב): "והקשו כיצד יכול אברהם אבינו לקיים את מצות קרבן פסח (קודם שמל עצמו), והרי נאמר בפסוק: "וכל ערל לא יאכל בו"? ובספר 'מרפסין אגרא' (עמ' קעח) כותב ליישב בזה שהפסול של ערל בקרבן פסח הוא רק לאחר שניתנה מצוה מילה, שאז אדם שלא מל לא יכול לאכול את קרבן הפסח. אולם אברהם אבינו קודם לכן לא נצטווה כלל על המילה, ולכן יכל לאכול מקרבן הפסח מכיוון שלא היה לו דין "ערל". ותירוצו הוא מעין דברי הגרי"ז. [יצוין שלפי דברי המהרש"א הנ"ל, שאברהם קיים כל התורה רק אחר שנימול - לא קשיא מידי. וראה גם לעיל הערה 11.]

ס' כ, ופרשת וירא ס' ו; לקח טוב יז, ג; ועוד) שעד שלא מל לא היה לו כוח לעמוד כשרוח הקודש ניצבת עליו¹⁷ [ממורא שכינה]; אך משעה שנימול היה יכול להתנבא בעמידה, "ואברהם עודנו עומד לפני ה'" (בראשית יח, כב).

וכמובן, הקושיא בוקעת ממקומה, הרי אברהם אבינו כבר נתנבא קודם לכן כמה פעמים¹⁸, ומדוע עד כה לא ציינה התורה שנפל על פניו?

יש מפרשים הסבורים שאברהם אכן נפל על פניו עוד קודם לכן בכל פעם ופעם שנתנבא, ואין צריך לציין זאת אלא פעם אחד, והוא הדין לשאר נבואותיו. והתורה ציינה זאת רק כאן (סמוך לציווי על המילה) בכדי לרמוז לנו את הסיבה לכך שנפל על פניו - בשל היותו ערל, ואילו הייתה התורה כותבת זאת כשאברהם נתנבא לראשונה לא היינו יודעים שהדבר קשור למילה (שפתי חכמים על רש"י שם, אות ג; עץ יוסף על מדרש תנחומא שם).

אכן ישנם מפרשים הסבורים שבאמת קודם לכן לא נפל אברהם על פניו¹⁹, משום

17 ראה בספר 'פענח רזא' שלכן השתמשה התורה בלשון "והקמתי את בריתי" (בראשית יז, ז ויט; לעומת "ויפול אברם") לרמז ש"ע"י קיום הברית יוכל אברהם לעמוד בעת גילוי שכינה. אכן יש להעיר שאף בפרשת נח (קודם הציווי על המילה) נאמרה לשון "והקמתי את בריתי" (בראשית ט, יא; וראה שם ו, יח - אכן שם אפשר ליישב עפ"י ה'כלי יקר' במקום, שרומז על המילה). עוד הוסיף ב'פענח רזא' שאצל בלעם נאמר (במדבר כד, ד): "...אֲשֶׁר מִחֲזָה שֶׁ-דִּי יִחְזָה נָפֶל וְגִלּוֹי עֵינָיו", סופי תיבות אותיות מילה (מהסוף להתחלה), רמז שסיבת נפילתו מפני שאינו נימול. וראה רבנו בחיי (דברים ל, יב) על הפסוק "מי יעלה לנו השמימה", שהוא ראשי תיבות מילה, וסופי תיבות שם הו"ה, "יש בכאן רמז כי השם המיוחד לא תתכן השגתו כי אם לעם ישראל הנימולים שהם חתומים באות ברית קודש, ומצינו ג"כ שלא יתנבא מעומד אלא מי שהוא נימול, שכן מצינו באברהם... ובלעם לא התנבא מעולם אלא נופל... וכן רמזו משה במה שאמר להקב"ה בסנה (שמות ג, יג): 'ואמר לי מה [אותיות: מילה] שמו מה אומר אליהם', יאמר כי הנימולים ישאלוהו על השם המיוחד... ובא הרמז בפרשה הזאת להורות כי בזמן הגאולה יהיו כל ישראל בעלי ההשגה מולי הלב והבשר, דבקים בשם המיוחד" ע"ש.

18 ראה: בראשית יב, א-ג; יב, ז; יג, יד-יז; טו, א-כא (ושם אברהם גם השיב לקב"ה עיי"ש); יז, א (המובא בפנים).

19 ניתן להביא ראיה לדרך זו מדברי רבנו בחיי (בראשית יז, יז) שהתורה הזכירה לשון נפילה "בכל פעם ופעם" (שתי פעמים בפרק זה, בפס' ג ו-יז, נאמר "ויפול אברם על פניו"), "ללמדך שקודם המילה לא היה מתנבא אלא [אם היה] נופל, לפי שהעורלה מאוסה אצל השי"ת". מדבריו משמע שהתורה הזכירה "בכל פעם ופעם" (שנפל על פניו), וא"כ בפעמים שלא הזכירה לא נפל על פניו (והיינו כדברי המשך חכמה והעמק דבר, שעד שנצטוו לא היה נופל על פניו כי לא נחשב עדיין "ערל", או מטעם אחר - כדברי הפרשנים המובאים בהמשך ההערה). ויש לדון בראיה זו. [כך גם עולה מדברי חז"ל (בראשית רבה, פרשת לך לך, פר' מו ס' ו, ופר' מז ס' ג; שכל טוב, שם, פי"ז ס' ח ויז; ילקוט שמעוני שם רמז פא-פב): "רבי פנחס בשם רבי לוי, שתי פעמים כתיב באברהם נפילה על פניו, כנגדן ניטלה מילה מבניו שתי פעמים אחד במצרים ואחד במדבר..."]

שעד שלא נצטווה על המילה - לא היה אברהם בגדר "ערל"²⁰, ורק מעת שאמר לו הקב"ה: "וְהָיָה תָמִים" ונצטווה למול, מעתה מוגדר עור זה כעורלה מאוסה, המעכבת אותו מנבואה (משך חכמה שם פס' ג; העמק דבר שם פס' א).

והוסיף הגאון הנצי"ב ז"ל שלכן בהתחלת העניין: "וירא ה' אל אברם ויאמר אליו... והיה תמים", ומרגע שנצטווה על המילה הוגדר כערל וירד ממדרגתו, ושוב אינו ראוי לנבואה בשם ה' אלא בשם א-להים, ולכן אח"כ כתוב "ויפול אברם על פניו וידבר אתו א-להים לאמר" (העמק דבר הנ"ל; וכעין זה במשך חכמה במדבר טו, מ). כמובן, דרך זו (שנקטו רבותינו ה'אור שמח' והנצי"ב) עולה בקנה אחד עם דברי הגרי"ז הנ"ל (שאברהם לא מל עד שנצטווה, מפני שעד אז לא היה "ערל", ולא שייך שימול), שאף לדבריהם אדם מוגדר "ערל" רק לאחר שנצטווה על המילה וטרם נימול.

להגדרה זו ישנן השלכות לדינא בכמה וכמה פרטי הלכות, ולהלן ננסה בעזה"י להתבונן בהם.

ומשמע שאברהם אבינו נפל על פניו רק פעמיים המפורשים בכתוב, ולא יותר. הרב שמואל חיים דומב שליט"א בספרו 'משך חכמה השלם' (בראשית, בני ברק תשנ"ג) במקום (יז, ג, יד לחכמה' הערה יב, עמ' קמו) הביא מדברי כמה מפרשים, שאף לשיטתם רק מכאן ואילך אברהם נפל על פניו, אלא שהם הביאו טעמים אחרים לדבר. בפירוש 'תוספות השלם' על התורה (הרב יעקב גליס, ירושלים תשמ"ג, ח"ב, בראשית יז, ג אות ב, עמ' פה) הובא: "ויפול אברם - למה נפל בדיבור זה? רעדה אחזתו כשאמר לו 'וְהָיָה תָמִים', אמר שמא דבר מגונה יש בי [עיי' נדרים לב, א]. לכך נפל על פניו לבקש רחמים". מדבריו מבואר שעד כה לא נפל על פניו, ורק כעת נפל מטעם מיוחד (וצ"ב לפירוש זה למה נפל על פניו שנית בפס' יז). וב'פנים יפות' עה"ת (בראשית יז, ג) כתב: "אף שכבר כתוב לעיל 'היה דבר ד' אל אברם במחזה לאמר' [בראשית טו, א], ולא כתוב ביה ויפול על פניו, י"ל... כיוון שכשנגלה אליו במחזה, שהוא לשון חזיון בחלום... והיינו באספקלריא שאינה מאירה [עיי' במדבר יב, ו, ויבמות מט, ב], לא היה צריך ליפול על פניו, וזה [אצל אברהם] היה יותר מדרגה ממה שכתוב בבלעם [במדבר כד, טז] 'מחזה ש-די יחזה נופל וגלוי עיניים', שאפילו מדרגות מחזה שהיה בחלום... היה צריך ליפול על פניו, אבל כשנגלה אליו [לאברהם] באספקלריא המאירה לא נתגלה אליו אלא בבחינות שם א', והיה צריך ליפול על פניו". גם מדבריו מבואר שעד כה לא נפל אברהם על פניו, אלא שלהבנתו החילוק הוא בשל מדרגות הנבואה. [וראה במשך חכמה השלם שם, שדקדק מהנוסח בתנחומא (לך לך ס' כ): "עד שלא מל כל זמן שהייתה השכינה מדברת עמו היה נופל", שמהמילים "כל זמן" נראה שהכוונה אף קודם הציווי, אכן בתנחומא ישן (מהדורת ר"ש בובר, לך לך ס' כז) ובילקוט שמעוני (ישעיה רמז תב; משלי רמז תתקסד) הדברים מובאים בלא המילים "כל זמן" שהשכינה הייתה מדברת עמו", ושפיר י"ל שהוא מזמן הציווי.]

20 במשך חכמה הביא ראיה ליסוד זה מדין קטן כל שבעה שאינו נקרא "ערל" (להכרעת הרמב"ם), ראה להלן.

ד. קושיות מדברי חז"ל על היסוד הזה

מדברי²¹ חז"ל בכמה מקומות עולה שאף קודם שנצטוו אברהם אבינו על המילה כבר היו קיימות גנות וחוסר-שלימות בעורלה ובערלות, ולכאורה הוא שלא כדברי האחרונים הנ"ל. בין היתר כתוב בפרקי דרבי אליעזר (ר"פ כט, ס"א ר"פ כח; מובא בילקוט שמעוני עה"ת רמז פ, ובספר האשכול, הלכות מילה, קח:):

...אמר לו הקב"ה [לאברהם אבינו]: **עד עכשיו לא היית תמים**, אלא מול את בשר עורלתך מעליך והתהלך לפני ה' תמים, שהעורלה²² טמאה היא מכל הטומאות שנאמר (ישעיה נב, א): **"כי לא יוסיף יבא בך עוד ערל וטמא"**, שהעורלה מום מכל המומים, מול בשר עורלתך ותהא תמים.

מלשון זו משמע שכל ימיו "עד עכשיו" (ואף קודם שנצטווה), לא היה אברהם אבינו תמים מפני שהייתה בו עורלה ה"טמאה מכל הטומאות" והמום שבכל המומים. כך גם עולה מהמשנה בנדרים סוף פרק שלישי (מי"א, דף לא, ב):

רבי אומר: גדולה מילה שכל המצוות שעשה אברהם אבינו לא נקרא שלם עד שמל, שנאמר 'התהלך לפני ה' תמים'²³.

וכך משמע גם מדברי חז"ל (אבות דרבי נתן ועוד²⁴) שאדם הראשון, נח ושת נולדו מהולים, הרי שאף שנים רבות קודם הציווי על המילה העורלה היוותה מונע וחיץ מהשלימות, ואין תמימות כשיש עורלה, ורק בהעדרה או בסילוקה ניתן לזכות למעלות עליונות²⁵. ושם יש ליישב, שאף קודם הציווי היה בעורלה חיסרון, אלא

21 בעניין פסקה זו דנתי עם הרה"ג א' רוט, ה' גלר וא' קוגל שליט"א, מחכמי כולל "בית דוד", בראשות מו"ר הגאון ר' יצחק זילברשטיין שליט"א, ודבריהם הינם בכלל האמור להלן.

22 [בהגהות מהר"ו על פרקי דרבי אליעזר העיר שבילקוט שמעוני (רמז פ הנ"ל) הנוסח: "שהעורלה היא חרפה", שנאמר (בראשית לד, יד): **"כי חרפה הוא לנו"**, והעורלה היא טמאה מכל הטומאות שנאמר **"כי לא יוסיף יבוא בך עוד ערל וטמא"**. (כלומר, הושמט עניין המום שבעורלה, ובמקומו בא עניין החרפה. אכן במקומות אחרים בדברי חז"ל העורלה נקראת מום, למשל ראה בבראשית רבה, פרשת לך לך, פר' מו ס' א. ואכמ"ל בזה).]

23 [וראה תנחומא ישן (מהדורת ר"ש בובר, פרשת לך לך ס' כה): **"עד שלא מל [אברהם]**, לא אמר [לו הקב"ה]: **'התהלך לפני'**, למה? שהיה ערל. משמל אמר 'התהלך לפני'. עד שלא מל לא היה שלם, משמל נעשה שלם".]

24 אבות דרבי נתן, נוסח א, פ"ב, ושם בהוספה ב; תנחומא פר' בראשית ס' יא ופר' נח ס' ה, ובישן ס' ו; מדרש תהלים ט, ז; שכל טוב בראשית יז, כו; בראשית רבתי עמ' 57; אוצר המדרשים, אייזנשטיין, עמ' 178; ילקוט שמעוני בראשית רמז טז, מב, מג, נ ועד, ירמיה רמז רסא; מדרש ילמדנו, מאן, ילקוט תלמוד תורה, בראשית אות כט (דף כ"א ע"ב), ד"ה תמים היה; ועוד.

25 על ראיות אלו (מהמשנה בנדרים ומהאבות דרבי נתן) היה ניתן להשיב שקודם הציווי לא היה

שחיסרון זה עדיין איננו ערלות גמורה ופגם גמור (והמילה בשלב זה היא כעין "עניין" בעלמא)²⁶, ולכן איננה גורמת ג"כ שיפול אברהם על פניו בעת גילוי שכיה (לדברי המשך חכמה והעמק דבר הנ"ל), אע"פ שאין שלימות ותמימות גמורה מבלי הסרתה²⁷. ומ"מ נראה ברור שמידת הפגם של מי שאינו נימול לאחר הציווי שונה מהותית מזו שלפני הציווי, וכפי שגם נראה להלן.

ה. הגדרת "ערל" הפסול לעבודה ולאכילת תרומה וקודשים

מלבד המצווה והחובה למול, ישנן כמה וכמה הלכות הנוגעות לערל: ערל אסור לאכול ולסוך בתרומה (יבמות ע, א), במעשר שני (שם עג, א) ובקודשים (שם עב, א). כמו כן, ערל אסור באכילת פסח (שמות יב, מח), ואסור לשחוט עליו את הפסח (פסחים סא, א), ויהודי שיש לו בן קטן או עבד ערל - אינו אוכל קורבן פסח (פסחים צו, א יבמות ע, ב רש"י שמות יב, מד). הערל אינו עולה לרגל (חגיגה ה, ב), ופסול לעבודה במקדש (זבחים טו, ב כג, ב וסנהדרין פג, א).

הגמרא (בבלי יבמות עא, א) מסתפקת האם מותר לסוך ערל קטן [תוך שמונה ללידתו (רש"י)] בשמן של תרומה. ר' זירא הביא ראיה שערלות שלא בזמנה (טרם זמן חובת מילה) נחשבת ערלות, ורבא דחה את הראיה ונקט שכל שאינו בר מילה איננו "ערל". ובירושלמי (יבמות פ"ח ה"א) פשיטא - ללא ספק וללא חולק - ש"אין עורלה אלא משמיני והלאה", וכן פסק הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הל' ז) ש"סכין את הקטן בשמן תרומה בתוך שבעה, שהנולד כל שבעה אינו חשוב ערל"²⁸.

פגם בעורלה (כדברי הגר"ז וסיעתו), אך אולי הייתה תוספת מעלה ושלמות בהסרת העורלה, אך מלשון פרקי דרבי אליעזר הנ"ל לא נראה כך.

26 ואכתי לשון פרקי דר"א "שהעורלה מום מכל המומים", המתייחסת לתקופה שלפני הציווי, אינה מתיישבת בפשטות עם מהלך רבותינו הנ"ל, וצ"ע.

27 ובדומה לדברי הגר"ז (בדבריו הנ"ל) שדימה זאת לאיסור לשאת שתי אחיות, השיך דווקא באישות של ישראל ולא באישות של בני נח, אע"פ שיש לבני נח אישות (האוסרת באיסור אשת איש) מ"מ היא איננה אישות שלימה שיכולה להוות בסיס לאיסור אחיות, וכן י"ל בעורלה לפני הציווי.

28 יתכן שהרמב"ם הכריע את ספק הבבלי מפשיטות הירושלמי; אולם, כמה ממפרשי הרמב"ם (שם) נקטו שאף בתלמוד הבבלי הוכרע הספק שקטן כל שבעה אוכל בתרומה (מהר"י קורקוס, רדב"ז וכסף משנה; ועיי"ש באחרונים). וראה בתוספות (יבמות ע, א סוף ד"ה הערל) שכתבו: "...ובהדיא מחלק בירושלמי בין ערלות שלא בזמנה ובין שהגיע זמנו למול אלא שסכנה היא לו [ראה להלן הערה 34], אלא שבזה חולק על הש"ס שלנו, דהתם פשיטא ליה דערלות שלא בזמנה לא הואי ערלות ואכיל בתרומה, ובש"ס שלנו בעיא היא בגמרא ולא איפשיטא". משמע שלדעת התוס' הבבלי לא הכריע בספק זה (ושלא כדעת המפרשים הנ"ל). אך יש שכתבו בדעת התוס' שהגמרא

וכתב במשך חכמה (הנ"ל) שמכאן ראייה לדבריו (המקבילים לדברי הגרי"ז והנצי"ב) הנ"ל, שאדם שאיננו מצווה על המילה (וכל כיוצא בו אינו בר מילה בשום מקום²⁹) - לא נחשב "ערל", ולכן גם "קודם שהוזכר ציווי ה' למול אצל שום נברא - לא הייתה מאוסה העורלה".

[ויש להביא סיוע לדבר מדברי הרשב"א בתשובה³⁰ שתינוק שחתכו עורלתו קודם שמונה - "אין זו מילה אלא חתיכת בשר בעלמא". וכ"כ כמה ראשונים שמילה קודם שמונה "אין בה מצוה כלל"³¹ (מאירי שבת קלב, א, שיטה המיוחסת להר"ן שבת קלז, א, ועוד). ומסתבר שהדברים תלויים זה בזה, ומי שאין מצוה במילתו, איננו מוגדר ערל וכו"ל.]

ו. לא מל כיון שמתו אָחיו מחמת מילה

בגמרא (פסחים צו, א יבמות עא, א זבחים כב, ב), בנידון פסול ערל לעבודת המקדש, מבואר שהן "ערל בשר", כלומר אדם שלא נימול (ואפילו אם איננו מומר, אלא "לבו לשמים"), והן "ערל לב" (יחזקאל מד, ז-ט), כלומר משומד "שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים", פסולים לעבוד במקדש. ונחלקו רבותינו הראשונים ז"ל בביאור גדר "ערל בשר" (ש"לבו לשמים"). רש"י (במקומות רבים³²) מפרש שהכוונה

הכריעה את הספק רק לעניין פסח ולא לעניין תרומה (בן אריה על הרמב"ם שם); אכן אפשר שלדעת התוס' הספק לא הוכרע, ורובא רק דחה את הראיה אך לא הכריע את הדין (וכ"כ הר"ח, מובא בחידושי הרשב"א והריטב"א יבמות עא, א, שהסכימו עמו, כמובא בדרך אמונה, שם ס"ק פט וציון הלכה קסו, ועיי"ש שכן דעת כמה ראשונים).

29 הנוסף במוסגר הוא לשיטת רש"י המובאת להלן (כפי שביארוהו הראשונים המובאים בהערה 34), ולא לשיטת ר"ת (המובאת להלן) ודו"ק. [ובכלל, נראה שדברי ר"ת נאמרו רק לגבי ההגדרה ההלכתית של "ערל" (לאכילת תרומה, פסח ושאר ההלכות הנ"ל), אך הגנאי "ערל" בתנ"ך ובחז"ל נאמר על הגויים (ראה נדרים לא, ב) אע"פ שהם לא מצויים. וא"כ דברי המשך חכמה המשווים בין הגנאי שבערלות ובין דין "ערל" מתאימים יותר לשיטת רש"י.]

30 שו"ת הרשב"א החדשות מכתב יד ס' קמא, הובא בבית יוסף יו"ד ס' רסד, א ד"ה כתב הרשב"א, ובביאור הגר"א שם אות י.

31 ובדברי רבנו הרמ"א מצינו לכאורה סתירה, שכתב (יו"ד ס' רסד סע' א): "...תינוק שהוצרכו למולו תוך שמונה מפני הסכנה אין חילוק בין ישראל לגוי, שכל תוך שמונה לא מיקרי מילה", והוא כדברי הראשונים הנ"ל (שמילה לפני השמיני איננה מילה). ואילו במקום אחר (יו"ד ס' רסב סע' א) כתב: "...מלו תוך שמונה וביום - יצא" (וכבר העירו בזה המפרשים, וע"ע שיעורי רבי דוד פוברסקי זצ"ל, בני ברק תשס"א, יבמות עא, א ח"ג, אות עז-פ, עמ' קצח-רא).

32 רש"י שמות יב, מח; יחזקאל מד, ז; פסחים כח, ב ס, א סא, ב צו, א יומא עא, ב תענית יז, ב מועד קטן ה, א יבמות ע, א צט, ב נזיר סא, ב סנהדרין כב, ב פג, א פד, א זבחים יח, ב מנחות ו, א ערכין ג, א (וע"ע נדרים לא, ב).

לאדם שמתו אָחיו מחמת מילה, ולכן פטור הוא מן הדין מלמול, והוא צדיק גמור, ומ"מ נקרא "ערל", מפני שמבחינה מציאותית לא נימול. ואילו רבנו תם (בתוספות זבחים כב, ב וחגיגה ד, ב) מפרש שהכוונה לאדם שחייב למול, והוא "מומר לערלות", ואעפ"כ נקרא "לבו לשמים", "לפי שאינו עושה אלא מדאגת צער המילה" (ואין כוונתו להכעיס).

ובתוספות הרא"ש (יבמות ע, א ד"ה הערל) הביא שר"ת הקשה על פירוש רש"י (שיהודי שמתו אחיו מחמת מילה נקרא "ערל") ש"כיוון שאי אפשר לו למול מפני הסכנה היינו כערלות שלא בזמנה דמיבעיא לן בגמרא אי מעכבא אי לא³³.

וכתבו הראשונים³⁴ בביאור שיטת רש"י, שיש לחלק בין יהודי שמתו אחיו מחמת מילה המוגדר לשיטתו כ"ערל", לקטן תוך שבעה ללידתו (לפי הצד שאינו מוגדר כ"ערל"), שקטן תוך שבעה "לא נכנס בזיקת מילה כלל" (ולכך יש לומר שאיננו נחשב כלל "ערל" וכו"ל), ואילו אדם שמתו אחיו מחמת מילה הוא "נכנס בזיקת מילה אלא שהאונס פטור", ולכן לשיטת רש"י נקרא "ערל".

נמצא, שאדם שמתו אחיו מחמת מילה, לשיטת רש"י הוא חייב במצות מילה, אלא שהאונס מונע ממנו מלקיימה³⁵, ולכן, נקרא "ערל"; ולשיטת ר"ת איננו

33 מדברים אלו מבואר שלשיטת ר"ת אדם שמתו אחיו מחמת מילה דינו כקטן קודם שמונה שלא נימול, ולפי הצד בגמרא שנקרא "ערל" גם אדם שמתו אחיו מחמת מילה נקרא "ערל" (וכ"מ בחי' הריטב"א שם - יבמות ע, א ד"ה הערל, ובעוד ראשונים).

34 ריטב"א (יבמות ע, א) בשם מורי ז"ל בדעת הירושלמי (וכעין זה בתוספות שם, כמובא לעיל הערה 28). ונראה שהכוונה לחלק בין הפטור ממצות מילה, ובין המחויב בה אלא שאינו יכול לקיימה באונס (וע"ע להלן הערות 35-36 ובפנים בהמשך הדברים). וראה בתוספות (פסחים סוף כח, ב): "יש לחלק בין שלא בזמנה דקטן - שאין חייב למול כיוצא בו, למתו אחיו מחמת מילה דכיוצא בו חייבין". וכעין זה ברשב"א יבמות ע, א. ואפשר שכוונתם לחילוק בין פטור לאונס וכו"ל, אך איננו מוכרח. ואפשר שכוונתם שמתו אחיו מחמת מילה פטור לגמרי, אך עדיין נחשב "ערל" משום שכיוצא בו מחויב, ודוק, וראה ב'אתון דאורייתא' כלל יג ולהלן הערה 38). וראה מאירי יבמות ע, א, ועוד.

35 כדוגמא להבחנה בין אונס לפטור יש להביא את שסיפר הגרי"ש אלישיב זצ"ל (מובא בספר 'משנת איש') על מנהגם של כמה מיקרי ירושלים, ובהם גיסו הגרש"א יודלוביץ זצ"ל (בעל 'מעיל שמואל'), אשר נהגו לנסוע ערב הפסח [קודם עלות השחר] למקום הרוחץ י"ב מיל מירושלים וחזרו לאחר זמן הקרבת הפסח, משום שחששו שאנו מחויבים בהקרבת הפסח (שמקריבים אע"פ שאין בית, ע"י עדויות פ"ח מ"ו, מגילה י, א שבועות טז, א זבחים סב, א קז, ב ועוד, וברמב"ם פ"ו מהל' בית הבחירה הל' טו), ומה שאין אנו מקריבים קרבן פסח בזמן הזה הוא מפני ספקות ואונסים שונים (חסרים כהנים מיוחסים; ספק מהו מקום המדבח; ספקות בזיהוי התכלת ועוד מרכיבים של בגדי כהונה; התנגדות האומות וסכנת נפשות; ועוד), ולכן נסעו כדי להיות "בדרך רחוקה" פטורים ומופקעים לגמרי מהמצוה (ולא מחויבים לה אלא שאינם יכולים לקיימה באונס).

בכלל המצווה ואין לו שם "ערל" כלל³⁶.

ז. בשורשי מחלוקת רש"י ור"ת בעניין מי שמתו אחיו מחמת מילה

ביסוד מחלוקתם של רש"י ור"ת כתב רבי יוסף ענגיל ב'אתון דאורייתא' (כלל ג) שנחלקו אם אונס במצוות עשה פוטר לגמרי, או שמחויב הוא אלא שאינו יכול לקיים חיובו. ולשיטת רש"י אונס איננו פטור, ומאחר שהוא מחויב למול (אלא שאיננו יכול) נחשב "ערל"; ואילו לשיטת ר"ת האונס פוטר לגמרי מקיום המצווה³⁷, והרי הוא כקטן קודם היום השמיני.

[ועיין חשוקי חמד (פסחים, בסוף ההקדמה) ו'דף על הדף' (כתובות ק, ב) ושו"נ. ועי' שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' מז ושו"ת אור לציון ח"ג פי"ג הערה ב. והגר"ש"א עצמו חלק עליהם, עיי"ש, ואכמ"ל בדבריו, ובמה שיש לדון באריכות הן בנוגע לשאלה אם בזמננו אנו פטורים מהקרבן פסח (ושאר קרבנות) או שמחויבים אנו אלא שאנוסים בדבר, והן בנוגע לשאלה האם אדם רשאי להכניס עצמו לחיוב במצווה שאינו יכול לקיימה באונס (והאם מוטל עליו לגרום שלא יהיה מחויב במצווה שאינו יכול לקיימה)].

36 ולפי דעת ר"ת יש לדון לגבי אדם שמתו אחיו מחמת מילה ואעפ"כ נימול (שלא כדין), שאפשר שלא קיים מצות מילה (שהרי כשנימול לא היה מחויב, והרי הוא כנימול תוך שמונה שצריך הטפת דם ברית להרבה מהפוסקים וכו"ל), וכ"כ ב'דרך אמונה' (ביאור הלכה, פי"א מהל' תרומות ה"ז, סוף ד"ה שהנולד כל שבעה כו'). אך לשיטת רש"י לכאורה מסתבר טפי שקיים המצווה. אכן עיין בעונג יום טוב (סי' מא) שהאוכל מצה כשהיה מסוכן לא יצא ידי מצות מצה, ואם נתרפא עוד בזמן חיובו (ליל ט"ו קודם חצות) חייב לאכול שנית כדין האוכל מצה בעת שהיה שוטה (והוכיח זאת מדיני מילה), עיי"ש באורך (בהמשך הדברים דן העונג יו"ט אם חייב לאכול שוב מפני שהאכילה הראשונה הייתה מצוה הבאה בעבירה, עיי"ש. ואכמ"ל). [ולפי דברי העונג יו"ט לכאורה עולה שפיקוח נפש הוא פטור מקיום המצווה (ולא רק אונס, ודלא כמו שנקטנו בהערה הקודמת), וא"כ החילוק בין אדם שמתו אחיו מחמת מילה ובין קטן קודם שמונה הוא שקודם שמונה הוא פטור בעצם ממצות מילה ולכן איננו "ערל", אך מי שמתו אחיו הוא פטור מהמצווה אך יש כיו"ב שחייב (ראה לעיל הערה 34), דהיינו שפטור נובע מסיבה חיצונית, והוא פטור למרות שהוא "ערל"]. והעירני הרב פינחס משה לנדמן הי"ו, **שלפי דעת ר"ת** יתכנו שני כוהנים שלשניהם אנו מורים מעת לידתם שלא למול, ואעפ"כ האחד יהיה פסול לעבודה במקדש וחברו לא, והיינו שהאחד מתו אחיו מחמת מילה ואם כן איננו מוגדר כ"ערל" הפסול לעבודה, והשני אם ימול יגרם לו נזק רפואי משמעותי (כגון שיצלע), ולפי שיטת האבני נזר (יו"ד סי' שכא, וע"ע אה"ע סי' א אות ח) פטור ממצות מילה כמו שאדם פטור מלהוציא יותר מחומש על מצות עשה (רמ"א או"ח סי' תרנו), שהוא מוגדר "ערל" שפסול לעבודה (אלא שאנוס ופטור מקיום המצווה), ולכן השני אם עבד חילל עבודתו. ודפח"ח.

37 [לכאורה, ניתן היה להציע דרך נוספת, שלדעת ר"ת דין "ערל" איננו נובע מהמצאות (שאינו לו עורלה), אלא מכך שמבטל מצות מילה באיסור, וא"כ יהודי שמתו אחיו מחמת מילה, שאין עליו חיוב בפועל למול, אין לו דין "ערל" (כי איננו עבריין), גם אם ביסוד העניין המצווה מוטלת עליו אלא שבאונס אי אפשר לו לקיימה (וראה שיעורי רבי דוד פוברסקי זצ"ל, יבמות ע, א, ח"ג, סי' מה, אות ב-ג, ושם עא, א אות צא, עמ' קעז-קעח, רב)].

עוד כתב אפשרות אחרת, שגם רש"י מודה שאונס במצוות עשה גורם לפטור גמור (והביא לזה ראיה מדברי התוס' פסחים כח, ב ד"ה ערל, בשיטת רש"י, ע"ש), ומ"מ נקרא "ערל" משום שכיוצא בו חייב במצות מילה, בניגוד לקטן קודם היום השמיני שאיננו נקרא "ערל" כי אין כיוצא בו חייב במצות מילה³⁸ (תוס' שם). אך הוא העיר שהדברים אמורים רק באונס הנובע מפיקוח נפש, שכן י"ל שפיקוח נפש שונה משאר אונס, שהתורה ציוותה "וחי בהם" ופטרנו ממצווה זו, ואינו דומה לשאר אונס³⁹ שנמנע מהמצווה רק בשל חוסר יכולת לקיימה⁴⁰ (וע"ש שכתב שלכאורה נידון זה תלוי במחלוקת הידועה אם פיקוח נפש הוא 'הותרה' או 'דחווה').

ויש שביארו⁴¹ שנחלקו רש"י ור"ת במחלוקת אם אדם שמתו אחיו מחמת מילה איננו נימול לעולם⁴², או שאחר שיגדל ויתחזק מלים אותו⁴³, שלדעת ר"ת איננו נימול לעולם, וא"כ אין שייכות מילה אצלו, והרי הוא כקטן קודם היום השמיני, ואילו לדעת רש"י הוא שייך במצות מילה כיוון שכשיגדיל יתחייב למול⁴⁴.

38 [וראה ב'כלי חמדה' (פרשת כי תצא, סי' יא ס"ק ה, ד"ה עוד העיר, עמ' רלג) שהעיר על דברים אלו, שרבי יוסף ענגיל "לא ביאר הטעם לדעת רש"י ז"ל, כיוון דבאמת הוא פטור גמור, אמאי יהיה דינו כערל?" - ולענ"ד נראה שכוונתו לבאר את חילוק התוס' שמצות מילה היא **סימן** שהלה ערל (ולא סיבה), וכל שפטור מסיבה חיצונית (והראיה שאח"כ כיו"ב חייב) נקרא "ערל". וראה בשיעורי רבי דוד פוברסקי זצ"ל (שם) שהעלה אפשרות שלדעת רש"י דין "ערל" איננו תוצאה מהמצווה למול (ואי קיומה), אלא מחמת מציאות העורלה, ואדרבה על "ערל" הטילה התורה מצות מילה, עיי"ש. וראה להלן בסיכום שביארנו הסבר זה בעניין אחר].

39 [ונראה שרומז שאפשר שבזה גופא נחלקו רש"י ור"ת, לרש"י פיקוח נפש הוא אונס אע"פ שהוא עדיין מחויב, ולר"ת פיקוח נפש הוא פטור (ולא רק אונס) שהתורה לא הטילה עליו מצות מילה. וכ"כ בקובץ הערות סי' מח ס"ק יט-כ עיי"ש, הביאו בשיעורי רבי דוד פוברסקי שם אות צב, עמ' רב-רג].

40 [הראיה המפורסמת לחילוק זה היא שהאנוס לעבור עבירה ורוצה בה אף בלא האונס - אין לו פטור 'אונס' (עי' כתובות ג, ב "איכא פרוצות" ובאחרונים שם), אך המחלל שבת במזיד והציל נפשות במעשהו פטור לדעת הרמב"ם (פ"ב מהל' שבת הל' טז גבי המתכוון לצוד דגים בשבת והעלה תינוק), והאריכו בזה האחרונים ואכמ"ל].

41 כלי חמדה, פרשת כי תצא, סי' יא ס"ק ה, ד"ה עוד העיר, עמ' רלד; שו"ת שרידי אש, ח"ב סי' סח אות יא-יב, עמ' תקמג; דרך אמונה, ביאור הלכה לפי"א מהל' תרומות ה"ז, ד"ה שהנולד כל שבעה כו'.

42 עי' שו"ת נודע ביהודה, תניינא, סי' קסה, הובא בפ"ת יו"ד סי' רסג ס"ק ה; וע"ע תוס' חולין ד, ב ד"ה שמתו אחיו.

43 כשיטת הרמב"ם פ"א מהל' מילה הי"ח, הטור והשולחן ערוך יו"ד סי' רסג ע' ב, וסיעתם.

44 וראה ב'כלי חמדה' שם (עמ' רלד) שהביא ראיה לדרך זו מדברי הגמרא (יבמות סו, א) שכהן ערל אינו אוכל בתרומה, אך עבדי אוכלים בתרומה, משום ש"פומייהו כאבי להו", כלומר הם "עומדים להיתקן ולאכול" (רש"י שם). וא"כ רואים שהחיסרון של ערל (שמתו אחיו מחמת מילה) הוא רק

ח. סיכום ההסברים בביאור מחלוקת רש"י ור"ת

הבאנו שישה הסברים אפשריים בביאור מחלוקת רש"י ור"ת האם מי שלא מל מחמת שמתו אחיו מחמת מילה מוגדר כערל:

(א) **נחלקו אם דין "ערל" נובע מהמצווה או מהמציאות** - לשיטת ר"ת, לפי הצד שקודם היום השמיני אין דין "ערל" - דין "ערל" נובע מהמצווה למול, ולכן כשאין מצווה למול (קודם היום השמיני, וכן מי שמתו אחיו מחמת מילה) איננו "ערל" (והוא כדרך ה'משך חכמה' וסיעתו, שקודם הציווי על המילה לא הייתה "ערלות", וכן"ל), ולשיטת רש"י דין "ערל" נובע מהמציאות, ולכן אדם שמתו אחיו מחמת מילה עדיין מוגדר כ"ערל".

(ב) **נחלקו אם דין "ערל" נובע מהעבריינות או מעצם המצב** - לשיטת ר"ת (לפי הצד שקודם היום השמיני אין דין ערלות) דין "ערל" הוא רק באדם שאינו נימול **באיסור**³⁷, ואילו לשיטת רש"י כל אדם שמצווה למול ואינו נימול מוגדר "ערל" (גם אם העובדה שלא נימול מחמת שיש לו אונס או פטור).

(ג) **נחלקו אם אונס במצות עשה הוא העדר אשמה בלבד או פטור גמור** - האתון דאורייתא (בדרך הראשונה הנ"ל) ביאר שלשיטת רש"י אדם האנוס ואינו יכול לקיים מצווה מחויב במצווה, אלא שאינו אשם בכך שאינו מקיימה (כי איננו יכול לקיימה), אך הוא מבטל מצווה באונס ולכן מוגדר "ערל"⁴⁵ (אף שלדרך זו, גם לשיטת רש"י, דין "ערל" נובע מהמצווה למול, ודלא כדרך הראשונה הנ"ל); ולשיטת ר"ת אונס הוא פטור גמור, ולכן אדם שמתו אחיו מחמת מילה דינו כתינוק קודם היום השמיני (שאינו מצווה כלל).

(ד) **נחלקו אם פיקוח נפש הוא אונס או פטור גמור** - לשיטת רש"י פיקוח נפש הוא אונס, שהאדם אינו יכול לקיים את המצווה אך הוא מחויב בה, ולכן אדם שמתו אחיו

זמני ובר תיקון [וראה ב'כלי חמדה' שם שפירש באופן אחר, שרשאי להחמיר על עצמו (לשיטת התוס' ע"ז כז, ב סוף ד"ה יכול אפילו), ולכן איננו אונס גמור שמוציאו מדין "ערל", עיי"ש. אכן, צ"ב אם במתו אחיו מחמת מילה רשאי להחמיר על עצמו (למול ולסכן את עצמו), ולא מצאנו כן אלא כשהגוי מכוון להעבירו על דת, עי' שולחן ערוך יו"ד סי' קנו סע' א, ושו"ת הרדב"ז סי' תתפה (ח"ד סי' תמד), וצ"ע].

45 וראה גור אריה (למהר"ל מפראג ז"ל) בפרשת בהעלותך (במדבר ט, א, עמ' מ), הכותב "שכל מי שהוא פטור מן המצווה מחמת שהוא אונס, גנאי הוא לו שלא עשה המצווה". ובזה מיישב קושיית התוס' (קידושין לו, ב ד"ה הואיל ונאמרה), שגנות לישראל שלא עשו הפסח, אע"פ שהיו אנוסים ולא יכלו להימול מחמת רוח צפונית, עיי"ש [א"ה: אך מעיין בדבריו נראה יותר שכוונתו לדרך החמישית (דלהלן), שגם הנאנס למול מחמת פטור (כגון ישראל במדבר לפי התנא שסובר שמצות מילה היא רק לאחר ירושה ושיבה) מ"מ גנות הוא לו שלא קיים המצווה, עיי"ש ודוק].

מחמת מילה מוגדר "ערל"; ולשיטת ר"ת פיקוח נפש הוא פטור והיתר שלא לקיים המצווה (מפני שמצווה עליו לשמור על נפשו), ולכן אדם שמתו אחיו מחמת מילה אינו חייב במצות מילה ואינו מוגדר "ערל"⁴⁶.

(ה) **נחלקו אם הפטור ממצווה הוא כמי שלא נתחייב בה** - גם אם נניח שדין ערלות נובע מהמצווה (יעוין לעיל דרך א), מ"מ י"ל שלשיטת רש"י אדם ששייך בכלל המצווה, אלא שיש לו פטור, הוא מוגדר "ערל" שכן הוא מחייב במצווה (בשונה מקטן קודם שמונה ימים שאין כיוצא בו חייב במצות מילה), ואילו לשיטת ר"ת אדם שפטור מהמצווה הוא כמי שלא נתחייב בה מעולם⁴⁷.

(ו) **נחלקו אם אדם שמתו אחיו מחמת מילה נימול לכשיגדיל או שאינו נימול לעולם** - יש שביארו⁴¹ שלשיטת רש"י אדם שמתו אחיו מחמת מילה חייב למול לכשיגדיל, וא"כ הוא בכלל מצות מילה, והפטור זמני בלבד, ולכן הוא מוגדר "ערל", ואילו לשיטת ר"ת אדם זה מופקע לחלוטין מהמצווה ואינו בגדר "ערל".

* * *

נמצא שסוגיה מקומית זו בענייני מילה יש לה השלכות רבות פרשניות (בפרשת ציווי המילה שבתורה), הלכתיות ותפיסתיות, והיא מסתעפת לסוגיות שונות בכל חלקי התורה. וכבר כתב רבי אברהם אחי הגר"א בספרו 'מעלות התורה' בשם אחיו: "כי בכל מצווה ובכל דיבור מדיבורי התורה נכללים כל התורה וכל המצוות כולן".

46 כך אפשר לבאר על פי הערת האתון דאורייתא הנ"ל, וראה לעיל הערה 39.

47 כך הסביר האתון דאורייתא בדרכו השנייה, וע"ע לעיל הערה 38.

השלימות בעבודת ה' דחתה את הגזירות

התורה נקראת "אור" והמצווה "נר", דכתיב כי נר מצווה ותורה אור. והיינו כי הנר כולל שלושה דברים ביחד, הוא עצמו והפתילה והשמן שבתוך הנר, ואם יחסר אחד מהם לא יעשה הנר פעולתו. וכן נמי האור יש בו שלושה גוונים, כנגד שלושה הנזכרים. ולכן בחנוכה נעשה להם הנס באור המנורה שהיא משולשת בכלי ושמן ופתילה, וגם האור שלה משולש בשלושה גוונים, לרמוז שזכו לנס זה על אשר הייתה עבודת הקודש אצלם שלימה במחשבה ודיבור ומעשה. ולכן בזכות שלימות העבודה בשלושה הנזכרים ניצלו מן שלוש הגזירות שגזרו היוונים - לבטל שבת וחודש ומילה...

בן איש חי שנה ראשונה פרשת וישב הלכות חנוכה (עם דילוגים)

הרב מתניה אריאל

הכלה או מיון - דעת הרב קוק על אינטגרציה ומצוינות במוסדות החינוך

הקדמה
משנת הרב - אחדות והכלה
הדרכתו המעשית של הרב - מיון והתבדלות
העדפת האיכות על הכמות
יישוב הסתירה-לכאורה בין המשנה הרעיונית להדרכה המעשית
האם דרכו זו של הרב מתאימה לדרכם של חז"ל?
מצוינות - חסד עם הכלל ועם הפרט
הנזקים העלולים להיגרם מהמצוינות והדרך להתמודד איתם
סיכום

הקדמה

אחת השאלות המורכבות בתהליך קבלת תלמידים למוסדות היא שאלת ההכלה או המיון, האם יש לפתוח את שערי המוסד לכל תלמיד החפץ ללמוד בו, או שראוי להימנע מלקבל תלמידים על רקע של אי התאמה למוסד מבחינת כישוריהם או מבחינת רמתם הרוחנית. מאמר זה יעסוק בדעת הרב קוק זצ"ל בשאלה זו, האם דרכה של תורה לעודד אינטגרציה, או דווקא לעודד מצוינות והצבת רף גבוה באופן שיחייב מיון ודחיקת מי שאינו מתאים. המאמר יעסוק בשאלה זו רק ברובד העקרוני. הוא לא יעסוק ברובד המעשי ובהערכת המציאות במוסדות השונים בימינו, וכן לא בהשלכות הרוחניות, האישיות והציבוריות הנגזרות מכל אחת מהדרכים האלו. אין ספק שהמצב הרוחני והחברתי כיום שונה ממה שהיה בזמנו של הרב במובנים רבים, ויתכן שכיום הרב היה מכריע בחלק מהדברים באופן שונה לכאן או לכאן, וזו סיבה נוספת לכך שהדברים מובאים כאן רק לצורך בחינת העניין מבחינה עקרונית. לעיתים "עת לעשות לה" הפרו תורתך", וההכרעה המעשית עשויה להשתנות מתקופה לתקופה וממצב למצב, אך העקרונות הרוחניים אינם משתנים, והמאמר יתמקד בהם.

משנת הרב - אחדות והכלה

לרבים יש נטייה לתמוך באינטגרציה במוסדות החינוך, הן משום שהיא נתפסת כנכונה יותר לכאורה מבחינת עבודת המידות והשאיפה לאחדות עם ישראל, והן משום שנראה במבט ראשון שזו היא הדרכתם של חז"ל וגדולי ישראל. תורת הרב

זצ"ל שעוסקת רבות בשייכות לכלל, באחריות על כלל ישראל, בתועלת הרבה גם ליחיד מעצם שותפותו עם הכלל ובמחירים שראוי שישלם עבור כך, אך טבעי שתוביל להבנה שכך דעתו גם ביחס למוסדות החינוך ולשאלות חברתיות מעשיות נוספות. ואכן, בתורת הרב קיימים מקורות אין ספור המביעים עיקרון זה. כך למשל כותב הרב ביחס לאחדות האומה (אורות, אורות התחייה, כ):

מחלוקת הדעות על דבר הדרכת הכלל, אם בזמן הזה... ראוי להפריד את האומה, שהכשרים נושאי דגל שם ה' לא יהיה להם שום יחש עם פורקי עול הפושעים, או שמא כוח השלום מכריע את הכל... אין קץ לרעות הגשמיות והרוחניות של התפרדות האומה לחלקים... זאת היא ממש מחשבה של עבודה זרה כללית, שהננו בטוחים עליה שלא תתקיים... וככל מחשבה של עבודה זרה, היא מחריבה ומדאיבה - אפילו כשלא באה ולא תבוא לידי מעשה.

כך גם ביחס לעצם תוקפה של תורה (אדר היקר עמ' לט):

...וכן כל מצוות חכמים שאנו מקיימים, היסוד העיקרי שלהן היא קבלת "הגוי כולו", שהיא כבוד האומה והשפעתה ההיסטורית הניצחית האלוהית החביבה, שכל מה שהיא יותר מתעתקת היא יותר מתחבבת, ומתגלה בתוכה יותר הרצון והצביון הכללי של האומה בכללה. ואע"ג "דאסמכיהו רבנן על לא תסור", מ"מ היסוד הברור הוא קבלת האומה כמפורסם משום דאיכא "הגוי כולו" דווקא, היינו שנתפשט הדבר ברוב ישראל.

וממילא גם ביחס לקשר בין תלמידי חכמים לעמי ארצות, והרווח הרוחני שתלמידי החכמים מרוויחים מזה מלבד הערך העקרוני (שמונה קבצים, קובץ ב, פסקה סז):

תלמידי חכמים משתלמים על ידי עמי הארץ. כי אף על פי שאור התורה הוא חיי כל, מכל מקום, הלא היא גם כן סמא דמותא למשמאילים בה, והיא מגרעת את כוחם הרבה יותר מאילו היו חסרי תורה והטבע הפשוט פעל עליהם באורחות חייהם... והרפואה הניגודית לסמא דמותא המעורב באה על ידי ההתחברות הכללית שיש לתלמידי חכמים עם עמי הארץ מכללות האומה, שעל ידי זה משפיעים הם האחרונים את היושר הטבעי שלא נתשטש כלל על ידי שום התחכמות שבעולם.

ובדומה לכך (אורות הקודש ב, עמ' שסד):

האינטליגנציה חושבת שיכולה היא להיפרד מעל ההמון, שאז תהיה יותר בריאה ברוחה, יותר אצילה במחשבתה. זוהי טעות יסודית, טעות שאינה מכרת את הצד הבריא שיש בהכרות הטבעיות, בהרגשות הטבעיות,

ובחושים הטבעיים, שלא נתתקנו, אבל גם לא נתקלקלו על ידי שום השפעה קולטורית (תרבותית). הצד הבריא של היושר מצוי הוא באנשים גסים יותר ויותר ממה שהוא מצוי במלומדים ומוסריים בעלי מחשבה... ולא דווקא בהרגשת המוסר השורשית עולה הוא ההמון על אנשי הסגולה, גם בהרגשת האמונה, הגדלות האלוקית, היופי, החושיות, הכל אשר לחיים בדרך ישרה... הוא יותר בריא וטהור בהמון.

הדרכתו המעשית של הרב - מיון והתבדלות

אולם לעומת משנתו הרעיונית התומכת בהכלה, הרי שבהנהגתו המעשית והדרכתו ניכר שהוא נותן מקום לדרך של מיון והתבדלות, ואף רואה בה דרך מועדפת.

באגרת לרב חרל"פ (אגרות הראיה, אגרת תרמד) עוסק הרב בהכרח להעמיד ישיבות לנערים שיעסקו בתורה בלבד, ולא להסתפק במוסדות שמשלבים לימודי קודש ולימודי חול, על אף תמיכתו גם בהם. בהמשך כותב הרב על ההכרח ליצור מסגרות חינוך בעלות מאפיינים ייחודיים לכל רמה רוחנית:

וגם במושבות, הלא יודע כת"ר חביבי את אימרת הקבועה, ששלושת דרכי חינוך עלינו לסכם כשאנו באים לחפש דרכי תיקון למצבו הרוחני של הישוב. אותה המחשבה שחושבים אחרים להשריש, שהישוב צריך להיות מחונך בחינוך בעל גוון אחד, עליה מוכרחים אנו להילחם. שונים הם המעמדים הרוחניים והחומריים, שונים הם הכישרונות, ושונה מוכרח להיות החינוך.

לאחר שהרב מבאר את הצורך לקדם עד כמה שאפשר את המצב הרוחני בסוג הראשון, בתי הספר החילוניים, הוא כותב על הצורך להעמיד שני סוגי מוסדות לציבור שומרי המצוות. כי אמנם יש צורך בתלמודי תורה עם לימודי חול מועטים לרוב הציבור שהיה אז בארץ, אבל תקווה להעמיד תלמידי חכמים גדולים רואה הרב דווקא בחינוך על טהרת הקודש, ללא לימודי חול כלל, שגם אם חינוך כזה אינו מתאים לרוב הציבור, הכרח להעמיד מסגרות כאלה למי שמסוגל לכך, "יחיד סגולה" ו"עילויים" כלשוננו:

אמנם כל זה לא יביא עדיין מרפא גמור בכנפי, כל זמן שאין לנו מכון כזה שיוכל לקלוט את השרידים היחידים שבבעלי הכישרון, שרוחם נכון בקרבם להיות מוקדשים כולו קודש לד' בהתמדה גדולה בתורה, בעומק הלכה בגפ"ת ובפוסקים, במוסר וביראת שמים, בשכל טוב ומידות מפוראות הראויות ליחיד סגולה.

הרב רואה בכך נחיצות כל כך גדולה, עד כדי מוכנות לשלם מחיר בכך שהלימוד יהיה בשפה זרה (מן הסתם הכוונה ליידיש) ולוותר על שפת העברית ו"ערכים מחודשים" נוספים:

וילדי חמד הללו הם עומדים למעלה מכל הערכים המחודשים. לא די שאינם צריכים לבלות את זמנם היקר בלימודי חול, ביחוד בראשית טל ילדותם, אלא שגם את ההסתגלות להדיבור העברי בלימודם ג"כ אינם צריכים. אע"פ שהניסיון הראה שההבנה של הסוגיות, אפילו היותר עמוקות, אינה נפגמת מפני הדיבור העברי אם אך המלמד הוא מי ששפתו שגורה יפה בפיו, אבל סוף-כל-סוף איזה קצת מועקה עדיין מוצא כל ילד וכל גדול בדיבורו העברי שעדיין לא ניצח לגמרי את הבית ואת השוק, ואיננו עדיין שפת-אם ממש. ואם אנו מוותרים על מועקה זו בשביל התכסים הרגיל בעד הרוב, הבינוניים, אין אנו רשאים לרצפו גם על היחידים העילויים, אם ימצאו לנו, והדומים להם. ומהם ניקח דוקא את הטיפוס החביב של הת"ח העתיק, הממולא בתורה ויראת שמים מאירה וברה... והאחוז העליון הזה, לפי מידת כמותו בפחות או יתר, הוא הגורם העיקרי ביחס לשמירת הציביון העתיק בסדרי החינוך.

דרכו זו של הרב באה לידי ביטוי גם בהדרכתו האישית לבנו הרצי"ה כשהיה בן 15, למי להתחבר מבחינה חברתית, כמובא באגרת ששלח לבנו ב"א מרחשוון תרס"ו, בלומדו בירושלים בשיבת "תורת חיים" שבראשות הרב זרח אפשטיין (האגרת המקורית מצויה ביד ר' אברהם זק"ש, ופורסמה ע"י הרב נריה גוטל):

כתוב נא לנו מכל הפרטים אשר איתך. ולמען ה' תראה להתפלל בכוונה, ולהיזהר בברכת הנהנין ועניית אמן בכוונה ובשמחה, לעשות כל המצוות המזדמנות כמו צדקה וגמ"ח בגופו ובממונו ואהבת רעים, רק שלא לפזר יותר מדאי, כי אם המעט שעושים לעשות בלב טוב. ולהתחבר רק עם ילדים יראי שמים ובעלי מידות טובים וסקדנים בתורה, ולהתרחק מן הבטלנים המבטלים את זמנם בשיחות בטלות ובעצלות, ולהשגיח על בריאותך בעניין אכילה ושינה כראוי.

גם באגרותיו ביחס לתלמידים המתאימים לשיבתו שלו, הרב מזכיר פעמים רבות את העובדה שהוא מיעד את הישיבה דווקא לתלמידים "יחיד סגולה" ו"מצויינים" ברמתם הלימודית והרוחנית. כך למשל באגרות הראיה, אגרת עז:

אמנם בדבר הפרוגרמה (התוכנית לשיבה), ודאי חפצי גדול להרבות אור הדעת הכללי בין יחיד סגולה המצוינים בתורה ויראת שמים של אמת, ועל אדמת הקודש ביחוד.

ושם, באיגרת שמת:

המצויינים אשר יברו להם דרכם להיות גדולים בתורה, בגפ"ת ופוסקים, בחריפות ובקיאות, אקווה בע"ה שיכנסו ל"השיבה" אשר זה מקרוב כוננה ב"ה.

ובאיגרת א'רפז:

תהילה לה' יתברך כי השיבה הולכת ומשתכללת, צעירים מצויינים הראויים להיות כלים מחזיקי ברכה באור תורה וחכמת לב, ביראה טהורה וברגש קודש של לבת אש טהורה לאהבת עם ד' ובנין ארץ חמדתו על יסודות קדושת אורה של תורה, צעירים כאלה הולכים ומתקבצים, ורבים מתעתדים לבוא.

וכנה רבות.

בתוכנית להקמת השיבה המרכזית העולמית מגדיר הרב למי היא מיועדת, ומה הם תנאי הקבלה אליה (מאמרי הראיה עמ' 63):

השיבה המרכזית העולמית... אשר אליה ינהרו כל הצעירים לימודי ה' המצויינים בכישרון ושאר-רוח מכל תופשי התורה בכל תפוצות הגולה... התלמיד הבא להתקבל צריך להיות מצוין במידותיו התרומיות, בקי לפחות בסדר גמרא אחד, ומוכשר להיות נושא ונותן בחקר ההלכה בשכל ישר. ואין צריך לומר שהוא צריך לדעת את התנ"ך ידיעה יסודית כללית, ותוכן כל ספר ופרטי פרקיו.

מדובר על תנאי קבלה מחמירים בהחלט, ובפרט בהתחשב בעובדה שהרב מציין שגיל המתקבלים לשיבה הוא 16 (!). אמנם הרב לא אומר במפורש שתלמידים חלשים מבחינה לימודית או רוחנית לא יתקבלו, אך תנאי הקבלה ותוכנית הלימודים שהרב מציין יוצרים מצב שלא מאפשר לתלמידים כאלה להתקבל, ולמעשה נראה שגם אם הם יצליחו להתקבל לא כדאי להם מבחינתם להצטרף לשיבה (וראה להלן).

בדומה לכך בהקשר אחר, הרב רואה ערך בהקמת מושבות המיועדות רק לתלמידי חכמים, או לבעלי בתים יראי שמים. כך באגרת תקמו:

הרעיון להושיב ת"ח על הקרקע הוא נשגב מאוד. והנה כבר נוסדה במושבה פתח-תקוה אגודה להפרכת הישוב מבני תורה יראים ושלמים. ואם רצון כת"ר לזה, יוכלו להחל בפעולה מיד ליישב בערך עשר משפחות ויותר ת"ח הגונים, שיעסקו בעבודת האדמה ויקבעו ג"כ עיתים לתורה, ויהיו מצויינים למופת בדרכיהם הישרים בע"ה.

ובאגרת תרצז:

...ומה גדולה וקדושה היא הפעולה של יסוד מושבות ביחוד לכינוס של שלומי אמונים ועל-פי התורה והמצוה בחיי היחיד והציבור למעלה בקודש, כרצון כל יראי ד' וחושבי שמו. המושבות הללו, כשיכונן ד' מעשינו, תהיינה לאות ולמופת בעה"י לכל שלומי אמונים מקרוב ומרחוק, להחזיק בבנין אה"ק בכל רשפי אש אהבת עולמים, ויחזקו את יסוד היהדות והתורה והיראה בישוב החדש בכלל... הבו ידכם קודש לד', ורוממו את דגל האגודה הקדושה "נחלת אבות", שמטרתה לכוון מושבות לד' ליראי ד' וחושבי שמו, שכולם כאיש אחד חברים יעמדו על טהרת הקודש כתורה וכמצוה אין פרץ ואין יוצאת.

העדפת האיכות על הכמות

הרב קוק זצ"ל מתייחס לשאלת האיכות או הכמות במקומות רבים ובמגוון של נושאים. כך למשל מבאר הרב את דברי חז"ל "יפה שיחתן של עבדי אבות, יותר מתורתן של בנים" (אורות, אורות התחיה יד):

שריד קטן מדבר גדול הוא יקר ומעולה מדבר קטן שלם. ניצוץ אחד מאור חיי האבות, מקדושתם וגבורת אלוקים העליונה שבגדולתם... הוא נעלה ונשגב מכל הקדושה הגלויה שבתוכן של אמונה ויראה, תורה ומצוה, של ההמשך המועתק מספיחי ספיחים של בנים, "יפה שיחתן של עבדי אבות יותר מתורתן של בנים".

וביחס לעוצמת ההשפעה של ת"ח גדול וצדיק, בהשוואה להשפעתם של בעלי כריזמה ודרשנים שאינם בעלי מדרגה גבוהה בתורה ובצדקות, כותב הרב (אדר היקר, עמ' לה):

חכם גדול אחד גאון בתורה, צדיק במעשיו וישר במידותיו, יפעול במהלך חייו ובהשפעתו, היוצאת ע"פ רוב דווקא בלי שום כוונה מצידו, הרבה יותר מאלפי מאמרים ודרשות מלהיבות. אמנם ראויים הם המכשירים להתקבל בתור כלים עוזרים, הכח הספרותי והשפעת הדרשה ראויים הם תמיד להיות מתלווים אל השפעת החיים עצמם.

ידועים הדברים שכתב הרב על כניסת הברון רוטשילד להר הבית באופן הנוגד את ההלכה: "פגימה אחת בקדושת מקום בית חיינו עולה לנו על כל מיליונים של יישובים מעשיים" (אגרות הראיה, אגרת תרעז). לאמור, האיכות עדיפה על הכמות, ופגימה איכותית לא תתוקן גם ע"י כמות גדולה מאוד של פעולות שהן פחותות בערכן בהשוואה אליה.

ביחס לנושא שלנו, דרכי החינוך והרבצת תורה, ייחד הרב פסקה שעוסקת בשאלה זו באופן ישיר, וגם בה הוא מדריך להעדיף את האיכות על הכמות. וכך כתב הרב (עין איה ברכות ו, פסקה כה) על דברי הגמ' ברכות (לט, ב):

"רב אמי ורב אסי כי הוה מתרמי להו ריפתא דעירובא הוה מברכין עליה המוציא לחם מן הארץ, אמרי, הואיל ואתעביד ביה מצוה חדא נעביד ביה מצוה אחרית". הערה מוסרית יש בזה, כי להשלמה המוטלת על האדם לזכות בה את הנמצאים כולם דרך הילוך עבודתו ישנם שני אופנים להרבות השלימות, בכמות או באיכות. השלימות בכמות היא שירבה נמצאים מושלמים, אע"פ שבכל אחד לא תהיה כי אם השלמה מועטת מ"מ מתוך שלא יצטרך להיות מרבה בהשלמת כל אחד ירבה במספר המושלמים. והאיכות היא שישתדל שמי שראוי מהנמצאים לקבל השלימות, ישלימהו כפי האפשרי ברוב יתרון, ומהשלמה של אחד בתכלית המעלה ימשך טוב לרבים.

במילים האלה האחרונות, "ומהשלמה של אחד בתכלית המעלה ימשך טוב לרבים", הרב מקהה את הפער בין ההכלה והמיון. כי לעומת מה שנראה במבט ראשון, שכביכול הממיינים דואגים ליחידים המצוינים והמכילים דואגים לכלל הציבור כולו, אומר הרב שאין להציג את ההתלבטות באופן כזה. לדעת הרב אלו שתי דרכים כיצד להועיל לכלל, והשאלה היא מהי הדרך המועדפת שתועיל יותר לכלל, האם ע"י השלמת הרבים באופן שטחי יותר אך ישיר, או שעדיפה השלמת היחידים באופן עמוק יותר, ובכך יוכלו היחידים להועיל יותר לכלל כולו.

ממשיך הרב ומכריע בין שתי האפשרויות:

וזוהי הדרך המשובחת שכווננו חכמינו ז"ל להעמיד תלמידים הרבה ולהגדיל תורה בחוג המסוגלים לקבלה, ולא לפזר כוחינו בין בתי כנסיות של עמי הארץ.

הרב, אם כן, מכריע שהמצוינות והעיסוק באיכות עדיפים, על אף שהם יגרמו לויתור על תלמידים רבים. באופן מפתיע הרב לומד זאת דווקא מדברי המשנה "והעמידו תלמידים הרבה", לאמור, הדגשת אנשי כנסת הגדולה היא לא על המילה "הרבה" אלא על המילה "תלמידים". כי לא כל מי שנמצא במוסד החינוכי מתמסר להיות בגדר של "תלמיד" לרבו, ואמנם יש צורך בכמות, אבל דווקא בכמות של "תלמידים" המסורים לרבו ומסוגלים לקבל את תורתו ולהעבירה לאחרים. **"תלמידים הרבה!"**

במילים "ולא לפזר כוחינו בין בתי כנסיות של עמי הארץ" כמובן אין מטרתו של הרב לשלול את ערך העשייה הרוחנית בקרב העם שבשדות, אלא להדגיש שעיקר הפעולה צריכה להיות פנימה בבית המדרש בגדלות ובעומק, ורק מתוך כך תהיה גם

האפשרות לפעול בקרב שאר התלמידים והציבור. הרב משווה זאת גם ליחס שבין עם ישראל לאומות העולם:

וכן בכללות ישראל, להרבות עוצמה בתורה ויראת ד', ולא לנוד להאיר עמי הארץ וגוים רבים באור ד' בדרך מועט שיכולין לקבל¹.

ומסיים הרב את דבריו ומבאר מדוע דווקא כך תהיה לכלל תועלת גדולה יותר:

כי מריבוי האור שיזרח בשלמים הגמורים יאיר אור גדול ג"כ על שאינם שלמים, אבל בהשתדלות לפזר הכוחות על הרבה נושאים, וכל אחד לא יהיה שלם בתכלית, לא יבוא לעולם אל מטרה נכונה... כי שלימות העולם בכללו תבוא מריבוי בקיאים כל אחד במקצוע מיוחד בתכלית המעלה, ולא ממי שסופג הכל רק בדרך שטחי, כי ההשלמה דאיכות גדולה היא בערכה על ההשלמה דכמות.

יישוב הסתירה-לכאורה בין המשנה הרעיונית להדרכה המעשית

בכך תהיה לנו תשובה, איך משתלבים דברי הרב קוק על הצורך בהתבדלות בחינוך, בחברה, ובמקום המגורים, עם משנתו הדוגלת במסירות לצרכי הכלל והעדפת מעלת הכלל על פני צרכי הפרט. נראה שלדעת הרב אחד הדברים החיוניים ביותר לכלל הוא דווקא בניית האיכות של הפרט, ובלבד שהיא נעשית מתוך מגמה כללית ולא מתוך התעלמות מצורכי הכלל. כך בדבריו ביחס למושבות לבני תורה שהוזכרו לעיל:

המושבות הללו, כשיכונו ד' מעשינו, תהיינה לאות ולמופת בעה"י לכל שלומי אמונים מקרוב ומרחוק, להחזיק בבנין אה"ק בכל רשפי אש אהבת עולמים, ויחזקו את יסוד היהדות והתורה והיראה ביישוב החדש בכלל.

במילותיו אלה הרב מדגיש שההתבדלות הזו היא התבדלות מעשית אך לא עקרונית, והיא נובעת דווקא מתוך אחריות וחיבור לכלל, ונעשית לתועלת הכלל כולו.

כאמור הרב מתייחס לסוגיה זו במקומות רבים. כך למשל בדבר התועלת לכלל מההתבדלות כותב הרב (עין איה ברכות פרק ט, רסג):

ההתייחדות הבאה מהכרה שלמה, אינה התייחדות של טמיעה בפרטיות... כי אם התרכזות למען הוסיף כח ההשפעה וההתחברות היותר מועילה... זאת היא תורת החיבור של שתי הקצוות, התכנסות היחיד בגבולו בתור מרכז להכין כח מלא בעד הכלל.

¹ כדבריו אלה בהבנת הדרך לתקן את העולם כתב גם השפת אמת (פרשת לך לך תרל"ה ד"ה שמעי בת), ודבריו אלה מדגישים את הניסיון הגדול שהקב"ה ניסה את אברהם בציווי "לך לך", שאינו רק לעזוב הכל וללכת אל הבלתי נודע, אלא לזנוח את כל התפיסה הרוחנית שלו בדבר הדרך לתקן את העולם.

לדעת הרב יש לבדוק בכל דור את היחס בין השלמת הפרטים והשלמת הכלל, כי לפעמים טובת הכלל היא שהפרטים דווקא יתרכזו בבניית עצמם, כמובן מתוך מחשבה לטובת הכלל (עין איה ברכות ט, פיסקה רעו):

...ע"פ רוב יזדמן שמשך תקופה שלמה ישלוט רוח בעולם להתעסק הרבה בתקנת הפרטים, וכל אחד יתכנס בשלימותו הפרטית. אע"פ שזאת היא הדרכה טובה, מ"מ ברוב ההתעסקות של כל אחד בשלימות עצמו ייעזבו ענייני הכלל, ולבסוף תגיע מגרעת גם אל הפרטים.

לאור זאת ממשיך הרב ומבאר את הדרכת חז"ל "תניא הלל הזקן אומר, בשעת המכנסים פזר, בשעת המפזרים כנס":

ע"כ בראות איש אשר רוח בו בדורו שיש נטייה עצומה ויתירה בו אל הכינוס, אז יפזר, יעורר רוח בני הדור לעסוק בפזור כחותיהם הטובים לתקנת הכלל כולו... (ולעומת זאת) בעת המפזרים יותר מדאי (צריך) לעורר לכנס, להתעסק בשלימות היחידית טרם יצא להשלים את זולתו, לבל ילמד (אחרים) טרם ילמד, ובל יקשוט אחרים טרם יקשוט עצמו, וכדי שיתאמצו הכוחות הפרטיים, ואז ישוב לגלג החיים לדחות העושר הפרטי הצבור באוצר הפרטים אל הכלל בכללו.

אמנם, לדעת הרב לפעמים יחיד הסגולה צריכים לוותר על חלק ממעלתם הרוחנית לטובת הכלל, כשיש חשש לנזק לכלל (ראה עין איה סדר זרעים, פיסקה מ), וכל מה שאפשר להועיל לכלל גם בכמות, חובה להשתדל בכך ככל האפשר. אך מצד שני, זהו בתנאי שהמחיר אותו צריכים היחידים לשלם הוא רק במניעת התעלות, אך לא בירידה רוחנית (ברכות ו, פיסקה נח):

כלפי מה שהזהיר תחילה שלא יכנס באחרונה לביהמ"ד, אע"פ שיוכל היות שההתבודדות תהיה לו לשלימות יותר מוכשרת בעיוניו הרמים הפרטיים, מ"מ ראוי לוותר על יתרונו הפרטי ולהיות נלווה אל קיבוץ החכמים. אבל צריך שישכיל כי חשבון זה של ויתור איזה חלק משלימותו בשביל תועלת הקיבוץ איננו ראוי כי אם בהיותו מתחבר אצל חכמים ויראי ד'. אבל לא ישתמש בזה ג"כ להיות מסב במסיבה של עמי הארץ, בחושבו שאם גם ירד מעט משלימותו ע"י הסבתו עמם מ"מ יועיל הוא להעלותם ולהשלימם. כי אין הדבר כן, כי אם הוא אתי לאמשוכי בתרייהו, לא הוא יועיל להם להעלותם כי אם הם יועילו להוותו להורידו ממעלתו...

וכשהמשפיע הפרטי ייפגם, גם הכלל כולו יפסיד מזה (ברכות ז, פיסקה ד):

ובאמת בשפל ערך השלימות הפרטית גם אוצר הכלל הלא יחרב וייבש, כי

אין הכלל כי אם קיבוץ פרטים ברוב יתרון... וברבות ההשלמה הפרטית יהיו המצוינים ברוכים ברוב מעלה של חכמה ודעת האלהים, ע"כ יוכלו להגדיל אושר הכלל בפאר ומעלה רוממה.

האם דרכו זו של הרב מתאימה לדרכם של חז"ל?

הכותרת הזו עלולה להיתפס כביזוי כבודו של מרן הרב זצ"ל, חלילה. וכי יעלה על דעת מישהו שהרב יעשה או יחשוב דבר גדול או קטן בניגוד לדעת חז"ל? ובכל זאת השאלה עלולה לכאורה להישאל, משום שבדורנו הושרש בפי רבים שכביכול דעת חז"ל הפוכה, והיא רואה את האינטגרציה כדרך הנכונה, ומתנגדת ליצירת מסגרות למצוינות בתורה ויראת שמים. התפיסה הזו נשענת בעיקר על שלושה מאמרי חז"ל שבמבט ראשון נראה שזו המסקנה העולה מהם, אך כשמתבוננים בהם יותר לעומק רואים ששניים מהם כלל לא עוסקים באינטגרציה, ואחד אכן עוסק בה, אך מסייג מאוד את השימוש בה לפי תנאי מסויים. האמת היא שכשרואים מה סברו הרב וגדולי ישראל לדורותיהם בשאלה זו, השאלה לא צריכה להיות למה הם סוברים אחרת מדברי חז"ל הנ"ל, אלא מה סיבת ההבנה השגויה שלנו בדברי חז"ל, וכבר אמרו חז"ל: "כי לא דבר ריק הוא מכם, ואם ריק הוא - מכם הוא" (ירושלמי פאה א, א).

כך למשל כתב בספר חסידים (סימן שז) ביחס לפערים רוחניים בין תלמידים:

אל יעשה אדם חסד במקום עבירה. כגון שיש בנים לראובן ובנים לשמעון, ואומר ראובן לשמעון אתה עשיר ואני עני, ואין לי במה להשכיר מלמדים... אלא עשה עימי חסד ותעזוב לבני עם בניך לפני הרב שהשכרת לבניך, אם בניו של ראובן אינם הגונים ובטלנים ויוציאו בני שמעון לתרבות רעה אל יניח בני ראובן ללמוד עם בניו.

והוסיף על זה ר' אליעזר פאפו בספרו "יעלזו חסידים": "ואפילו אם יצטרך להמעט הלימוד מבניו אל יקבל, שהרי אמרו (ב"מ סב, א) חייך קודמין, ובנך קודם לבן בנך".

ועוד כתב בספר חסידים (סימן שח) ביחס לפערים בכישורים הלימודיים:

מי שמלמד תינוקות, ואחד חריף מחברו, והאב שלהן רואה שאין תקנה שילמדו יחד, וצריכין החריפים רב לבד, אל ישתוק, ויאמר לאביהם אלה צריכים רב לבד ואלה לבד אע"פ שיפסיד אם יפרידום, חנוך לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה.

עלינו, אם כן, להתבונן יותר לעומק דברי חז"ל, ולברר במה עוסקים שלושת המקורות המדוברים.

א. סילוק שומר הפתח מבית המדרש. הגמרא בברכות (כח, א) אומרת שלאחר שהעבירו את רבן גמליאל מנשיאותו ומינו תחתיו את רבי אלעזר בן עזריה, השתנתה מדיניות קבלת התלמידים:

תנא: אותו היום סילקוהו לשומר הפתח, וניתנה להם רשות לתלמידים ליכנס, שהיה רבן גמליאל מכריז ואומר: כל תלמיד שאין תוכו כברו - לא יכנס לבית המדרש.

הרי לנו לכאורה ראייה ברורה שיש לפתוח את השורות, להסיר את שומר פתח בית המדרש, ולקבל תלמידים ללא מיון.

אך אם נתבונן בצורה מעמיקה יותר, נראה שאין זו ראייה כלל. ראשית, הגמרא מדברת על מי שאין תוכו כברו. מה כלול בהגדרה זו? האם הכוונה לקלקולים ביראת שמים? במפרשים השונים נראה שמדובר על מידות לא מתוקנות (עין א"ה ומפרשים נוספים). בכל מקרה, ברור שמדובר על הבדלים דקים בין התלמידים, כך שכלפי חוץ קשה להבחין בהם, שהרי מדובר במי ש"ברו" מתאים. לאמור, מגיע תלמיד שנראה כלפי חוץ שהוא מתאים, זה מה שהוא אומר, וזה מה שהוא משדר בהופעתו החיצונית, בלבושו, בצורת תפילתו ולימודו, בהתנהגותו בענייני תורה ומצוות, וכל השאלה היא האם יש אצלו דברים נסתרים שקשה להבחין בהם, ואולי בפנימיותו הוא לא מתאים. אמנם לא ברור מי הוא שומר הפתח בעל המדריגה שתפקידו היה לאבחן זאת, אבל זו היתה העילה למיון. האם ניתן לגזור מכך שראוי להושיב בכיתה תלמידים שיראת שמים חשובה להם, ושואפים להתגדל בתורה ובעבודת ה', יחד עם תלמידים שאפילו "ברם" מראה שזה לא חשוב להם, ולפעמים אפילו חשוב להם להראות שהם לא שייכים לאלו שלומדים ומקפידים במצוות? בנוסף, גם אם היה מדובר שם על חוסר התאמה רוחנית, הרי מדובר שם על בית המדרש של נשיא ישראל, בית המדרש העליון של עם ישראל. האם אפשר להקיש ממנו על בית מדרש אחר? מסתמא הגילאים של התלמידים שם היו גבוהים יותר מאשר גיל היסודי או התיכון, וממילא מדובר על תלמידים או תלמידי חכמים בעלי רמה רוחנית יציבה, שפחות נתונים להשפעה רעה של תלמידים שאינם מתאימים.

ב. "והעמידו תלמידים הרבה" - "לכל אדם ישנה". מובא באבות דרבי נתן (ב, ט):

והעמידו תלמידים הרבה, שבית שמאי אומרים, אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו ובן אבות ועשיר. ובית הלל אומרים, לכל אדם ישנה, שהרבה פושעים היו בהם בישראל, ונתקברו לתלמוד תורה, ויצאו מהם צדיקים וחסידים וכשרים.

לפי זה יוצא, לכאורה, שעלינו להכריע כבית הלל ולמנוע מיון של תלמידים.

אך יש להתבונן בדברי בית הלל, האם בדבריהם אכן מדובר על אינטגרציה? האם במחלוקת בית שמאי ובית הלל מדובר על **מערכת** החינוך? הרי מדובר פה רק על איכות **התלמיד** כשלעצמו, ללא התייחסות לשילובו עם שאר חבריו. הנושא הוא האם ראוי ללמד תורה למי שנראה רחוק מהרצון והיכולת לקיימה, האם אין זו פגיעה בכבודה ובקדושתה של התורה, או שמא יש לחשוש שהוא ישתמש בתורה שהוא לומד לרעה? אך אין בדברי בית הלל כל התייחסות לשאלה האם תלמידים חלשים רוחנית שעלולים לקלקל צריכים ללמוד עם תלמידים חזקים יותר, והדיון הוא רק על עצם זכותם ללמוד.

את החילוק זה, בין לימוד עם תלמיד באופן פרטי לבין הכנסתו לבית המדרש, כותב החיד"א (בספריו זרוע ימין ופתח עינים על מסכת אבות א, א):

אי נמי, התם בפרק תפילת השחר מיירי דווקא בבית המדרש, דיש לחוש שיחמיץ אחרים, ובית הלל מיירי ללמדו לבדו, והא שרי, דכיוון דאין כאן חששא שיחמיץ אחרים יש ללמדו לו לבדו, שמא ישוב (וכדברים האלה כתב גם בשו"ת דברי יציב יו"ד סי' קלז אות ד).

והוסיף החיד"א גם ביחס ללימוד עם תלמיד שאינו הגון לבד ושלא בחבורה:

ולא תיקשי דתלמיד שאינו הגון אסור ללמדו, דיש לומר דסברי בית הלל דישנה לכל אדם אפילו לפושעים, דאפשר שיחזרו למוטב, ואחר שלמד עמם קצת אם רואה שעדיין הם במרדם יסלקם.

בנוסף, גם אם נאמר שדעת בית הלל תומכת באינטגרציה, כלל לא ברור שיש להכריע כאן כמוהם, שהרי בספר חסידים (סימן תקצו) הכריע במחלוקת זו דווקא כבית שמאי: "מורשה קהלת יעקב, כבית שמאי, ב"ש אומרים אין מלמדים תורה אלא לבני טובים". עולה מדבריו שפשוט לו שעל אף שזו מחלוקת בית שמאי ובית הלל, צריך, או לפחות ניתן, לפסוק כאן כבית שמאי, ויתכן שהכרעתו כבית שמאי היא משום שהבין שאין זו מחלוקת אלא חילוק, והדבר תלוי במדרגה הרוחנית של האדם², ולא כל אחד יכול להרגיש שהוא במדריגה ראויה.

2 המפרשים על הגמרא חולין קלג, ב שאין ללמד תלמיד שאינו הגון נתנו לכך כמה הסברים, אם מצד עצם הפגיעה בקדושת התורה, או שילמד איך להרשיע יותר, או מצד שילמד אח"כ אחרים בצורה לא נכונה, או שלימודו על מנת לקנות (ראה עין יעקב, מהרש"א, מהר"ל חידושי אגדות שם וכן נתיב התורה פרק ח, וערוך השולחן יו"ד סי' רמו ס"ק כא).

3 דוגמה לכך מצאנו בפוסקים במחלוקת הלל ושמאי ביחס להכנות לשבת (ביצה טז, א, וראה חתם סופר שם, ועי' משנה ברורה סי' רנ ס"ק ב), שמצד כבוד שבת עדיף לנהוג כבית שמאי, ומצד מידת הביטחון עדיף לנהוג כבית הלל, וההכרעה היא בהתאם למדרגתו של כל אחד, אלא שרובא דאינשי צריכים להכריע כבית שמאי. ושמא גם כאן הנהגת בית הלל ללמד כל תלמיד מבטאת

כאמור לעיל, את עצם הדרכת חז"ל "והעמידו תלמידים הרבה" הנראית כתומכת לכאורה בהעדפת הכמות, מבין הרב כהדרכה דווקא להעדיף את האיכות על פני הכמות. בדברי הרב שהובאו לעיל, "וזהו הדרך המשובחת שכווננו חכמינו ז"ל להעמיד תלמידים הרבה ולהגדיל תורה בחוג המסוגלים לקבלה, ולא לפזר כוחינו בין בתי כנסיות של עמי הארץ", הרב בא להדגיש שזוהי דרכם של חז"ל, ומהם מסורה לנו הדרכה זו.

לאור דבריו אלה, תובן דעת בית הלל כהדרכה למצוא את האיכות גם בקרב פושעים, בבחינת "היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה" (נדרים פא, א), כולל עניים בדעת. אך בתחילת הדרך אין ללמדם יחד עם תלמידים אחרים, עד שיתברר שלא יקלקלו את חבריהם.

ואכן כך פסק הרמב"ם להלכה:

אין מלמדין דברי תורה אלא לתלמיד הגון נאה במעשיו, או לתם. אבל אם היה הולך בדרך לא טובה מחזירין אותו למוטב, ומנהיגין אותו בדרך ישרה, ובודקין אותו, ואחר כך מכניסין אותו לבית המדרש ומלמדין אותו. (הלכות תלמוד תורה ד, א)

ג. "ליהוי צוותא לחבריה". הגמרא במסכת בבא בתרא (כא, א) אומרת:

אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת, כי מחית לינוקא לא תימחי אלא בערקתא דמסנא. דקארי קארי, דלא קארי, ליהוי צוותא לחבריה.

ומפרש רש"י, שכשהמלמד צריך להכות תלמיד, יכה רק "ברצועות של מנעלים, כלומר מכה קלה שלא יזקק", ומי שלא לומד "ליהוי צוותא לחבריה - אינך זקוק לייסרו יותר מדאי ולא לסלקו מלפניך, אלא ישב עם האחרים בצוותא, וסופו לתת לב".

גמרא זו אכן עוסקת בשילוב תלמיד שאינו לומד כמו כולם, אך המטרה ברורה - שיושפע מה"אחרים". דהיינו, כשכלל התלמידים לומדים ומתאימים למסגרת, ניתן לצרף גם מי שפחות מתאים, מתוך הנחה שיושפע מהרוב "וסופו לתת לב". וממילא משמע, שאם יש סבירות שבמקום שהוא "יתן לב", הוא "יקח לב" של תלמיד אחר או של כלל הכיתה, הרי שמקרה כזה אינו כלול בהדרכתו של רב לרב שמואל בר שילת.

מדרגה גבוהה שלא כל אחד ראוי לה, שהרי סברת בית שמאי ברור שאינה באה מתוך חוסר איכפתיות כלפי תלמידים שאינם הגונים, אלא מתוך הבנה שכדי לקדם תלמידים כאלה צריך להיות בעל מדרגה מיוחדת, ושמואל בית שמאי סברו שהם עצמם אינם במדרגה כזו, כפי שגם ביחס למידת הביטחון הם סברו שאינם במדרגה כהלל.

בנוסף, בשונה מרש"י, המהרש"א וה"בן יהודע" שם רואים את ה"צוותא לחבריה" כמועיל דווקא לשאר הכיתה, ולא לתלמיד שאינו לומד, עיי"ש. לפי פירושם ודאי אין לנו מקור מגמרא זו לאפשר פגיעה בתלמידים בגלל טובתו של תלמיד אחר.

להלכה פסק השולחן ערוך (יו"ד סי' רמה סע' ט) "אפילו תינוק שאינו מבין לקרות לא יסלקוהו משם, אלא ישב עם האחרים, אולי יבין", וצוין מקורו מהגמרא ב"ב הנ"ל, ויוצא שהשולחן ערוך הבין שהדיון הוא על תלמיד קשה-הבנה, ולא על תלמיד שעלול לקלקל את חבריו.

גם אם נפרש שמדובר על תלמיד חלש רוחנית שעלול לקלקל, אי אפשר להשתמש בגמרא זו באופן סלקטיבי, שהרי הגמרא שם ממליצה להכות תלמידים ברצועה כאמצעי עזר חינוכי, וכך פסקו גם הרמב"ם והשו"ע. בצורת חינוך שכזו, בה יש יראה רבה של התלמידים מהרב, ויכולת השליטה שלו בתלמידים גדולה ומגובה ע"י כלל המערכת וגם ע"י ההורים והאווירה הציבורית, ודאי שיש יותר יכולת לקחת סיכונים מחושבים ולצרף גם תלמיד שפחות מתאים. אך באווירה החינוכית הקיימת כיום, שבה כמעט שלא קיים "מורא רבך", ואדרבא פעמים רבות לרב יש "מורא התלמיד, ההורים והפיקוח" במידה גדושה, מנין לנו ההיתר להיכנס לסיכונים שהגמרא (אולי) מציעה, ללא האיזונים שהגמרא מצמידה אליהם?

ואכן כך פסק הרב פיינשטיין, שהסברא של "צוותא לחבריה" היא בתנאי שלא יקלקל אחרים (אג"מ ח"ו, יו"ד ח"ג, סי' עא, עמ' שכ, א ד"ה עוד, וראה שם סי' עז בסופו).

מצוינות - חסד עם הכלל ועם הפרט

כאמור לעיל, במבט ראשון עלולה שאיפת המוסדות למצוינות להיתפס כמעידה על אטימות וחוסר איכפתיות כלפי החלשים. אין ספק שחשוב למצוא פתרונות למתקשים בלימוד או למאותגרים רוחנית, ויש בכך גמילות חסד גדולה. אבל צריך לגמול חסד גם עם הכלל, ואין חסד יותר גדול מאשר להעמיד לציבור תלמידי חכמים גדולים ומנהיגים ראויים, דבר התלוי בהגדלת תורה בכמות ובאיכות כבר מגיל צעיר, כדברי חז"ל "אם אין גדיים אין תיישים" (ויקרא רבה יא, ז). וכך כותב הרב באגרתו לרב חרל"פ שצויינה לעיל (איגרות הראיה, איגרת תרמד):

איני מוצא מקום של צורך לבאר כי מוסדים כמו ה"תחכמוני", כמה שיהיו מכוונים כדי לעשות סייג לתורה מפני התפרצות המינוח והכפירה, לא על ידם נבנה לקומם את פלטת ישראל. מקור החיים וההצלה הנצחית ישאר לעולם בבתי הגדולים שמגדילים בהם אך תורה ויראת שמים, כמובן תורה בהרחבתה וגודלה לפי כח המקבלים ולפי הכרח הדור, ויראת שמים בטהרתה

הנזקים העלולים להיגרם מהמצוינות והדרך להתמודד איתם

יש לציין שאחת מתופעות הלוואי שעלולות להיגרם כתוצאה מיצירת מסגרות של מצוינות היא תחושת התבדלות וגאווה, שעלולה ליצור רתיעה, ולעיתים אף לויתור בגללה על שאיפת המצוינות. אך מקובלנו שאין לוותר על דברים חיוביים מחשש לגאווה, ובמקביל יש לעבוד על מידת הענווה. כך למשל נוהגים לעשות סיום מסכת בציבור על אף תחושת גאווה שעלולה לעלות בלב האדם המסיים, וכפי שכתב הרב (מידות הראיה, גאווה, כג):

טיפשות היא להתבטל מן הלימוד או מכל דבר טוב או מחידוש או אפילו מכתובת חידושי תורה, מפני חשש תערובת גאווה, כי אם צריך לעסוק בכל טוב, ולהשתדל שכל המחשבות יתעלו, והגאווה או שתידחה, או שתקדש ותתרומם למקורה, או שתבטל ע"י תשובה תתאה ועילאה.

ברוח זו, הרב כותב על ההכרח והתועלת ביצירת הבדלי מעמדות בעם ישראל, כגון בהתרחקות מעמי הארצות בענייני טומאה וטהרה על אף שיש בכך הבעת חוסר אמון כלפי ציבור גדול, גרימת תחושת עלבון וחשש גאווה, אך כל זה נצרך כדי להועיל להתעלות האומה כולה, כולל לעמי הארצות עצמם (עין איה, סדר זרעים, פיסקה י):

כבוד החכמים, שהוא נחלה שישראל צריכים אליה ביחוד להורות על מעלת תורת ד' ותעודתה הרוממה, כשהיא נלווית עם המועקה המוסרית שבאה ע"י חסרון האמונה (=הנאמנות) בענייני טומאה וטהרה, אע"פ שמסבבת גם כן איזו טינה בלב וקצת תרעומות מצד עמי הארצות, מ"מ הוא עניין מוכרח שתועלתו רבה להשיב ע"י המועקה הפנימית הזאת ההולכת לאיטה את כל העם אל מעלת חכמים לימודי ד', כדי שיהיו ראויים באמת למלא את תעודתם העליונה להיות עם קדוש לד', עליון על כל גויי הארץ בקדושת מידותיו וטהרת דעותיו.

ברור שבמסגרות חינוכיות שמציבות רף גבוה של מצוינות יש לנקוט בדרכים שונות כדי לבנות בקרב התלמידים ענווה ותחושת חיבור לשונים מהם ולכלל כולו. אחת הדרכים היא בקבלת תלמידים שלצד התאמתם הבסיסית למסגרת יש להם ייחודיות מבחינות שונות, כגון קושי חברתי או רגשי, רקע שונה וכד', וקליטתם במוסד תועיל לא רק להם, אלא גם לכלל התלמידים להימנע מתחושת התנשאות וניכור כלפי השונה.

ועיזוז קדשה. מעדרי קודש כאלה, שמקום מרעיתם הוא הישיבות האיתנות, רק מהם יקומו לנו שרי קודש, גדולי תורה, רבי פעלים בעבודה ובמידות תרומיות, כאשר מעולם זאת על ישראל.

משום כך רואה הרב הכרח שיהיו תלמידים שיופרדו משאר חבריהם וילמדו ברמה גבוהה כמידתם, ובכך יבטחו עתודות תלמידי חכמים לעם ישראל:

אמנם כל זה לא יביא עדיין מרפא גמור בכנפיו כל זמן שאין לנו מכון כזה שיוכל לקלוט את השרידים היחידים שבבעלי הכישרון, שרוחם נכון בקרבם להיות מוקדשים כולו קודש לד' בהתמדה גדולה בתורה, בעומק הלכה בגפ"ת ובפוסקים, במוסר וביראת שמים, בשכל טוב ומידות מפוארות הראויות ליחידי סגולה... **היחידים העילויים, אם ימצאו לנו, והדומים להם...** והאחוז העליון הזה, **לפי מידת כמותו בפחות או יתר, הוא הגורם העיקרי ביחש לשמירת הציבון העתיק בסדרי החינוך.**

לאמור, העמדת מסגרות בהן לימוד התורה ועבודת ה' יהיו ברמה הגבוהה ביותר האפשרית, מתוך שאיפת גדלות ומניעת בינוניות, היא חסד גדול עם כלל האומה, וכפי דברי הרב שהובאו לעיל (עין איה ברכות פרק ט, רסג):

ההתייחדות הבאה מהכרה שלמה אינה התייחדות של טמיעה בפרטיות... כי אם התרכזות למען הוסיף כח ההשפעה וההתחברות היותר מועילה... זאת היא תורת החיבור של שתי הקצוות, התכנסות היחיד בגבולו, בתור מרכז להכין כח מלא בעד הכלל.

בשולי הדברים ראוי לציין שיש בכך גם חסד עם הפרט. תלמידים שמתקשים לעמוד ברף הסביר של חבריהם לספסל הלימודים מבחינה לימודית או רוחנית מפתחים רגשות תיסכול, אכזבה, תחושות של נחיתות ועוד, ולחילופין, תלמידים שמצטיינים ביראת שמים, בהתמדה, או בכישוריהם הלימודיים, ונמצאים עם חברים שלא ברמתם, לא פעם סובלים מתיסכול בשל תחושת חוסר מיצוי, הפסד זמן, פגיעה ביכולת צמיחתם ועוד. העמדת מסגרות בהן יוכל כל תלמיד להרגיש שהוא בחברת שווים לו, בה יוכל להביא לידי ביטוי את אישיותו, שאיפותיו וכישוריו, היא גמילות חסד גדולה. לאמור, עם כל הצער, לפעמים החסד הגדול ביותר שאפשר לגרום לתלמיד הוא דווקא בכך שלא מקבלים אותו למוסד לימודי שמעל לרמתו, כשם שלתלמיד בכיסא גלגלים ייגרם נזק נפשי, לימודי ולפעמים גם רוחני, אם יירשם לישיבה תיכונית 'סביבתית' בה הטיולים האתגריים עומדים לעיתים במרכז האווירה וסדר היום.

סיכום

- א. לדעת הרב קוק זצ"ל, על אף הערך הגדול של האחדות, יש לעודד מצוינות ביראת שמים וברמת הלימוד, ולהעדיף את האיכות על הכמות.
- ב. הרב עודד הקמת מוסדות ויישובים שיאפשרו יצירת אקלים רוחני וחינוכי ייחודי ויחייבו מיון קפדני, כולל שימוש במושגים כ"יחיד סגולה", "עילויים" ו"מצוינים".
- ג. מצוינות אינה התבדלות וניכור, אלא היא עשיית חסד עם הכלל ועם הפרט, כולל עם התלמידים החלשים.
- ד. תופעות לוואי שליליות שעלולות להיגרם כתוצאה מהדגשת המצוינות אינן צריכות להנמיך את הרף הרוחני והחינוכי, ובמקביל להתעלות הרוחנית ולפיתוח הכישורים הלימודיים יש לעסוק גם בחינוך התלמידים למידות טובות ולהרגשת אחדות ישראל, תוך הסברה שההתבדלות הזו מטרתה דווקא ליצור חיבור גדול ועמוק יותר לכלל ולפרט.
- ה. גם אם בשעת הצורך יש הכרח ליצור אינטגרציה ובכך להנמיך ולעכב את התפתחות חלק מהתלמידים, יש להימנע מלהפוך זאת לאידיאולוגיה ולהצדיק את הבינוניות לכתחילה. מותר להתפשר, אבל אסור להיות פשרנים. ככל שנהיה חזורים בשאיפה ליצור רף רוחני ולימודי גבוה בקרב תלמידינו, ונציב זאת לעצמנו ולהם כדרך המצופה מאיתנו לכתחילה, כך נוכל לצמצם את רמת ההתפשרות למינימום ההכרחי, ולהגיע מהר יותר למצב מתוקן ואידיאלי.

האור האלוהי מהפרט לכלל

בזה שנמצאים רבים מבני ישראל שמקיפים תמיד את התוכן הרוחני של האומה בשורש קודשו, הם מוסיפים רוח חיים ואור פנימי מעודד ומקשר בכל האומה כולה. בכל אחד ואחד מישראל, מגדול ועד קטן, אור אלוהים חיים ביפעת קודש בוער ומאיר. הדמיון הרואה בהופעתו של כל אחד מישראל הופעה אלוהית משוכללת הוא תולדה של הניצוץ הנבואי, שהוא נמצא רק בשביל ישראל.

אורות ישראל ריש פרק ט (בדילוגים)

הרב פרופ' נריה גוטל

ריאליה כשיקול פרשני של אונקלוס בתרגומו

הקדמה

ריאליה היסטורית [א]: כל טהור יאכל בשר - כל דיכוי לקודשא ייכול בשר קודשא ריאליה היסטורית [ב]: אל שעריך - לתרע בית דינך
ריאליה היסטורית [ג]: אהל - משכנא, לאהליך - לקרוך
ריאליה חקלאית [א]: חריש - זרועא, תחרוש - תרדי
ריאליה חקלאית [ב]: לחטב - למקץ, מחטב - מלקיט
ריאליה גאוגרפית: צען מצרים - טאנים דמצרים
אוטוביוגרפיה

הקדמה

לא מעט אתגרים עומדים לנגד עיני פרשני אונקלוס בתרגומו לתורה, ולא בכדי נשברו קולמוסים רבים לבארו. אחד מאותם אתגרים נובע מהשוואה בין מקומות שונים בהם אונקלוס מתרגם מונח מקראי זהה בתרגומים שונים. בעוד שבמקום אחד (ולעיתים יותר) תרגם אונקלוס מילה מסוימת בדרך אחת, הרי שבמקום שני (ולעיתים יותר) הוא מתרגם אותו מונח בדרך שונה. הקושי בדבר מבוסס על הנחה מקדמית, שאונקלוס עיקבי ושיטתי בתרגומו, ומשכך, הרי כאשר הוא בא לשנות, בוודאי סיבותיו איתו.

מגמת המאמר שלפנינו היא לתת ביטוי לאחד מהכללים שנוקטים פרשני אונקלוס בהתמודדותם עם אתגר זה: ריאליה. רוצה לומר: לדידם של מבארים אלה, אונקלוס העמיד את פסוקי המקרא על רקע ריאליית תקופת המקרא, בעוד שאת פרשנותו הוא מעמיד על רקע ריאליית תקופתו, התקופה שעבור בני אותו דור (והדורות שאחריהם) הוא כותב את חיבורו.

גישה מבארת זו נסמכת על הנחה עקרונית אשר גורסת כי יש להבחין בין המסר המקראי ובין המסר הפרשני. עיתים שהתורה מביעה מסר כללי, עקרוני, והפרשן העתידי רשאי לפורטו להיבט מציאותי. היבט זה, החדש, אינו מנוגד למסר הראשוני, גם אם אינו זהה לו¹. לדידם של המבארים שיוזכרו להלן, בדרך זו הילך אונקלוס, ובשל שימוש בשיקול זה תרגם - לעיתים - אחת הנה ושתיים הנה.

1 דוגמה לדבר - ורק דוגמה - קיימת לא מעט בדברי חז"ל. התורה אמרה "ארבעים יכנו" וחז"ל ביארו- יישמו שלושים ותשע בלבד; התורה אמרה "עין תחת עין", וחז"ל ביארו- יישמו ממון; התורה כמעט ולא פירטה מלאכות שבת, וחז"ל מנו ופירטו שלושים ותשע אבות מלאכה דאורייתא; התורה סתמה וכמעט שלא פירש את הלכות חול המועד, ו"מסרן הכתוב לחכמים", ועוד דוגמאות לעשרות רבות. עם זאת, אין הנדון דומה - ודאי לא זהה - עם נדון דנן, ולו רק משום שדוגמות אלה כולן בדברי חז"ל, בעוד שנדון דנן בדברי פרשנים, ומיותר לומר שסמכות חז"ל עולה הרבה, ולאין שיעור, על סמכות הפרשנים.

ריאליה היסטורית [א]: כל טהור יאכל בשר - כל דיכדי לקודשא ייכול בשר קודשא

את הפסוק "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל באש ישרף, והבשר כל טהור יאכל בשר" (ויקרא ז, יט) תרגם אונקלוס כך: "ובשר קודשא דיקרב בכל מסאב לא יתאכיל בנורא יתוקד, ובשר קודשא כל דיכדי לקודשא ייכול בשר קודשא". אונקלוס הוסיף אפוא ארבע פעמים את המילה "קודשא", אך יש להבחין בין שלוש מהן ובין אחת. שלוש פעמים הגדיר אונקלוס את הבשר שבו מדובר - בשר קודש: "והבשר... והבשר... בשר - ובשר קודשא... ובשר קודשא... בשר קודשא"². פעם אחת הגדיר אונקלוס את מצבו של האדם: "כל טהור - כל דיכדי לקודשא". בהדגשה זו - האחרונה, אונקלוס חורג מדרכם של פרשנים שנזקקו להגדרת הבשר, אף נזקקו לריבוי שבמילה "כל", אך לא ראו שום צורך לבאר פרשנית את המילה "טהור". כך, לדוגמה, רש"י: "והבשר - של קדש שלמים אשר יגע בכל טמא לא יאכל...", כדי שנדע באיזה בשר מדובר - בשר קודש; "כל טהור יאכל בשר - מה תלמוד לומר, לפי שנאמר (דברים יב, כז) ודם זבחך ישפך וגו' והבשר תאכל, יכול לא יאכלו שלמים אלא הבעלים, לכך נאמר כל טהור יאכל בשר". לעומת זאת, רש"י לא ראה כל קושי במילה "טהור", ולכך לה לא נזקק. לא כן אונקלוס, שכתב, כאמור: כל דיכדי לקודשא.

כמה מפרשני אונקלוס - ישירים ועקיפים - נתנו דעתם לדבר. בספר באורי אונקלוס³, כמו גם הרואצ'ובר - צפנת פענח, כתבו שבדבריו אלה בא אונקלוס להוציא מחוסר כיפורים מאכילת הקדשים:

'כל טהור' תרגם 'דיכדי לקודשא' - כוונתו רק מי שהוא בטהרות הקודש מותר לאכול קדשים, לאפוקי מחוסר כיפורים אעפ"י שמותר לאכול בתרומה.

והבשר כל טהור יאכל בשר - תרגום אונקלוס כל דיכדי לקודשא, ר"ל לאפוקי מחוסר כפורים.

רוצה לומר: לא "כל טהור" יאכל בשר קודש, אלא רק מי שהוא "טהור לקודש". בהתאם, מחוסר כיפורים יכול לאכול תרומה - בעוד שבשלב זה הוא עדיין מנוע מאכילת בשר קודש.

2 ראה באורי אונקלוס: "... והבשר אשר יגע' תרגם 'ובשר קודשא דיקרב', לברר שאינו מוסב על בשר פיגול הסמוך לו אלא על זבח השלמים דקודם בענין. וכן 'והבשר' השני תרגם 'ובשר קודשא' מטעם זה... 'יאכל בשר' תרגם 'ייכול בסר קודשא' לא תרגם 'ייכול ביסרא' כלשון הכתוב, כי זה תהיה משמעות כל בשר אפילו חולין, לפי שלא נאמר 'יאכלנה', והוא פשוט, ועוד רומז 'בשר קודשא' לדרשת חז"ל (עי' רש"י) 'יכול לא יאכלו שלמים אלא הבעלים, לכך נאמר כל טהור יאכל בשר'.

3 ראה להלן הערה 20.

רמ"ש הכהן במשך חכמה פסע צעד נוסף, וכתב שאונקלוס בא להדגיש את חובת הכוונה שקיימת בשעת הטבילה. שכן שנינו בחגיגה (פ"ב מ"ו)⁴ "הטובל לחולין והוחזק לחולין אסור למעשר; טבל למעשר והוחזק למעשר אסור לתרומה; טבל לתרומה והוחזק לתרומה אסור לקודש... טבל לחמור מותר לקל...". בהתאם, על האוכל קדשים לכוון בשעת הטבילה שהוא טובל "לכך" - לשם אכילת קדשים, ולא - לדוגמה - לשם אכילת מעשר ותרומה. וזהו שהדגיש אם כן אונקלוס, שאותו טהור שרשאי לאכול בשר קודש אינו אלא זה "דיכדי לקודשא":

ובסר קודשא כל דיכדי לקודשא ייכול בסר קודשא - אונקלוס, וכפי הנראה דקיימא לן דטבילת חולין לא בעי כוונה, כמבואר פרק השוחט בחולין דף לא ע"ב, ולקדשים בעי כוונה, וטבל למעשר ולתרומה ולא לקודש אסור לקודש, וזהו שאמר כל דיכדי לקודשא, היינו שיכוון לטבול לאכילת קודש, ייכול בסר קודשא. ומדוקדק לשון הכתוב שהקדים 'והבשר', היינו קודם שיטהר עצמו ידע ויתכוון לאכול בשר קודש, וכאילו הבשר קדם לטהרתו, וזהו שאמר 'והבשר של הקודש - ובסר קודשא' כל טהור במכוון אליו יאכל בשר, ודו"ק.

דא עקא, כוונות טבילה אלה, ומניעת הטובל "לקל" מאכילת "החמור", הן מעלות שהתקינו חכמים, ואינן מדאורייתא, כמה שכתב הרמב"ם בהלכות שאר אבות הטומאה (פי"ג ה"ב): "וכן עשו חכמים מעלות בטבילה. כיצד מי שטבל בלא כוונה, הרי זה טהור לחולין ואסור במעשר שני עד שיתכוון לטבול למעשר; טבל למעשר הרי זה בחזקת טהרה למעשר ואסור בתרומה; טבל לתרומה הוחזק לתרומה ואסור בקדש; טבל לקודש הוחזק לקדש ואסור לחטאת... שהטובל לחמור הוחזק לקל... וכל המעלות האלו מדברי סופרים, אבל דין תורה הואיל וטבל מ"מ הרי הוא טהור לכל". שעה שכך הדבר קשה, מה ראה אונקלוס - כפרשן לתורה, לדאורייתא, לציין הלכות שאינן אלא דרבנן?

בנתיב ל"ב של ספרו אוהב גר, יישב שד"ל⁵ תמיהה זו בחושפו את אחת ממגמות אונקלוס בתרגומו, ואת הרקע הריאלי-היסטורי שלהם:

כל טהור יאכל בשר - כל דיכדי לקודשא ייכול בשר קודשא, כמו ששנינו בגדי אוכלי תרומה מדרס לקודש (חגיגה יח ע"ב) וכן מטבילין מגב לגב (ביצה יז

4 ראה גם פרה פי"א מ"ו.

5 ראה פיהמ"ש לרמב"ם, שם: "אם טבל האדם ונתכוון שטבילה זו לאכילת חולין ונשאר לפי אותה טהרה, אינו מותר לו לאכול מעשר באותה טבילה עד שיטבול פעם שניה ויתכוון שיטהר למעשר בטבילה זו, וכן כולם צריך להתכוון לאותו דבר שהוא מתטהר לו".

6 ראה גם חגיגה פ"ז מ"ב: "בגדי עם הארץ מדרס לפרושין, בגדי פרושין מדרס לאוכלי תרומה, בגדי אוכלי תרומה מדרס לקודש", וברע"ב שם: "אבל כל הני מעלות מדברי סופרים".

7 הרב שמואל דוד לוצאטו [שד"ל], טריאסטה תקס (1800) - פאדובה תרכו (1865).

ע"ב). ואע"פ שאין המעלות האלה רק מדברי סופרים, לא רצה המתרגם לתת מכשול לפני העם להקל במה שהחמירו חכמים. ומכאן עדות ברורה שאונקלוס אמר תרגומו בעוד הבית קיים, כי לא היה מוסיף על לשון הכתוב ללמד את העם הלכתא למשיחא אם לא היה הבית קיים והקרבנות היו נוהגים⁸.

נמצאנו אומרים אפוא, שמגמת אונקלוס לא רק לתרגם ולבאר, אלא גם ללמד הלכה למעשה את בני דורו, היא שהביאה אותו "להעמיס" הלכה דרבנן על המקרא עצמו. לשון אחר: ריאליה היסטורית פותרת קושי פרשני בתרגום אונקלוס.

ריאליה היסטורית [ב]: אל שעריך - לתרע בית דין

את העובד עבודה זרה ציוותה התורה (דברים יז, ב-ה) להוציא "אל שעריך" ולהמיתו:

כי ימצא בקרבך באחד שעריך אשר ד' אלהיך נתן לך איש או אשה אשר יעשה את הרע בעיני ד' אלהיך לעבר בריתו. וילך ויעבד אלהים אחרים וישתחו להם ולשמש או לירח או לכל צבא השמים אשר לא צויתי. והגד לך ושמעת ודרשת היטב והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בישראל. והוצאת את האיש ההוא או את האשה ההוא אשר עשו את הדבר הרע הזה אל שעריך, את האיש או את האשה, וסקלתם באבנים ומתו.

השאלה היא באיזה "שער" מדובר: שער העיר בה נעברה העבירה, או שער העיר בה ממוקם בית הדין [של עשרים ושלושה]⁹ שגזר את דינו? חז"ל נתנו לכך דעתם, ואמרו: "...אל שעריך - שער שעבד בו; אתה אומר שער שעבד בו או אינו אלא שער שנידון בו, נאמר שעריך למטה ונאמר שעריך למעלה (יז, ב), מה שעריך האמור למעלה שער שעבד בו אף שעריך האמור למטה שער שעבד בו..."¹⁰. כלומר, הקישו חז"ל את "שעריך" שבפסוק ה' ל"שעריך" שקדמו בתחילת הפרשייה - פסוק ב',

8 בהקשר זה נוסף את יישובו הנאה של בעל באורי אונקלוס להערתו של בעל לחם ושמלה. הלה העיר מהפסוק "כל טהור בביתך יאכל אותו" (במדבר יח, יא), שאותו תרגם אונקלוס "כל דדכי בביתך", הגם שמדובר במתנות כהונה שבאות מקרבנות תודה ושלמים ואיל נזיר (רש"י, שם). לאמור כאן, מדוע לא תרגם שם 'כל דדכי לקודשא' כמו כאן. באורי אונקלוס סבור שיישובו של בעל לחם ושמלה אינו אלא "אריכות ודוחק גדול", בעוד שהוא עצמו סבור שהפתרון פשוט, והוא מושתת על הפער בזהות אוכלי בשר הקדשים: "כאן שהאוכלים הם הבעלים וזרים אחרים שהבעלים קוראים לזבחם, צריך לברר ההלכה של טהרות הקודש. אבל שם שהאוכלים כהנים ודאי אינו צריך לשנותה, לפי שכהנים זריזין ויודעים הלכות טהרות".

9 משנה סנהדרין פ"א מ"ד: "דיני נפשות בעשרים ושלושה".

10 מדרש תנאים, דברים, שם, ועוד.

וכשם שבראשון - שמתאר את האירוע - הכוונה בוודאי¹¹ לשער העיר בה קרה המקרה, כך גם באחרון הכוונה היא לאותם שערים - שערי אותה עיר.

בהתאם, כך פירש רש"י, שאף הכתיר כ"טועה" את מי שמפרש-מתרגם אחרת: "המתרגם אל שעריך 'לתרע בית דין', טועה, שכן שנינו אל שעריך זה שער שעבד בו; או אינו אלא שער שנידון בו, נאמר שעריך למטה ונאמר שעריך למעלה, מה שעריך האמור למעלה שער שעבד בו אף שעריך האמור למטה שער שעבד בו; ותרגומו לקרויך". רש"י מתייחס אם כן מפורשות לשתי חלופות תרגום: לזה ש"טועה" ומתרגם "לתרע בית דין", ולזה שצודק ומתרגם "לקרויך".

ומה באמת נמצא בתרגום אונקלוס שלנגד עינינו? ובכן, האמת היא שבדפוסים שרווחים כיום, מופיעות שתי הנוסחאות: "אל שעריך - לתרע בית דין", ובמקביל גם "אל שעריך - לקרויך". עם זאת, מסגנונו של רש"י הנ"ל, משתמע שלנגד עיניו עמד התרגום "לתרע בית דין", וזו הסיבה שבגינה ראה לנכון להזכירו, לבקרו, ולהציע חלופה.

מטבע הדברים, פרשני אונקלוס נתנו דעתם לשאלה מה היא הנוסחה המדויקת בדבריו. מהם שהסתפקו בתיאור הרשום בדפוסים שונים, ומהם שהכריעו מה - למיזער בעיניהם - הנוסחה הנכונה, ומה צידוקה ביחס לביקורת רש"י.

בעל באורי אונקלוס הסתפק בציון העובדה שגירסת "לתרע בית דין" נמצאת בדפוס "סבינטיה" וב"רוב ספרים", אם כי "בקצתם - לקרויך". בעל אוהב גר ציין גם הוא ש"ברוב הספרים - לתרע בית דין", והוסיף שכך נמצא גם בתרגום המיוחס ליונת¹². עם זאת, גם הוא מעיר שבמקצת הדפוסים ("ליסבונא ואנוירשא") התרגום הוא "לקרויך", אך הוא מניח שזה אינו אלא שינוי אותו ערכו מדפיסים בעקבות רש"י. בשל כך הוא סבור שהגירסה המקורית והנכונה באונקלוס היא "לתרע בית דין"¹³. בהנמקתו לצידוקה של גירסה זו, וכמענה לביקורת שהטיח בה רש"י, עורך שד"ל הבחנה בין מקרא כפשוטו ובין מקרא כהלכתו¹⁴:

11 יודגש שגם ביחס לתרגום אונקלוס - שיידון להלן, אין חולק שאת "שעריך" שפסוק ב' תרגם "קרויך".

12 "ותפקון ית גברא ההוא... לתרע בית דיניכון...".

13 מתאים לכלל שמתעדרף את הגירסה הקשה - lectio difficilior potior.

14 יצוין כי גישתו של בעל לחם ושמלה הפוכה: "לתרע בית דין... וכבר האריך רש"י ז"ל בזה... שהמתרגם לתרע בית דין טועה, ובס' אוג"ר [אוהב גר] האריך למעניתו כנגד דברי רש"י ז"ל, ורוצה לקיים הגרסא הראשונה. אמנם היוצא לענ"ד מדברי רש"י ז"ל כי המתרגם נגד ההלכה לטועה יחשב, ולאו אונקלוס חתים על התרגום שלפנינו לאמור ראה זה קדוש הוא לא תגע בו יד, ואחר שדברי חז"ל בזה הם למדים מגז"ש...". לדידו, בהיתן שאין בידינו כתב-יד מקורי של אונקלוס עצמו, הגישה הנכונה היא הצמדת אונקלוס להלכה.

לפי הפשט נ"ל שאין לזוז מגרסת הספרים, כי כבר ציוותה תורה שנעמיד בית דין בכל עיר, וכאן תצווה שנוציא החוטא לבית דין שבעירו, והוא שער שחטא בו, והוא שער שנדון בו, הכל אחד, כי בהווה ידבר הכתוב, ולא ידבר בעיר קטנה שאין בה בית דין¹⁵. אבל רבותינו בפירושיהם הוזקקו להודיע חילוקי הדינים בכל פרטיהם, ואמרו שהחוטא יומת בעירו, ואפילו אין שם ב"ד, ישיבוהו ממקום המשפט לעירו ומיתוהו שם, וזה משפט אמת ודרך אסמכתא כמנהגם, סמכוהו על מליצת אל שערך. אבל באמת אין מחוק התורה לירד לפרטים אלה, ואף כי מחוק המתרגם. והתבונן כי באומרו והוצאת את האיש ההוא עדיין לא אמר שיובא החוטא לבי"ד, אלא והוגד לך ושמעת, א"כ בהכרח זו היא יציאה וזו היא ביאה לבי"ד, שאם אין אתה אומר כן הנה העיקר חסר, כי עדיין לא נזכר שיובא לבי"ד. ומלבד זה הדבר פשוט מאוד כי ביאת אדם אל עירו לא תקרא יציאה אלא ביאה שמה וביאה יקראו לה, אבל יציאתו מביתו לבוא לפני ב"ד, זו היא יציאה. גם מלבד כל אלה הדבר ברור מאוד שאין שערך שער שעבד בו, כי שעריו היה לו לומר, או שער מקומו, ואינו דומה לשערך האמור למעלה כי שם נאמר 'באחד שערך'. סוף דבר, הדין דין אמת, והדרשה תיחדש כיתר האסמכתות, והתרגום לבאר פשט הכתוב ואין להגיהו בעבור הדרש¹⁶.

כלומר, בשונה מחז"ל, אשר - כאנשי הלכה - צריכים להכריע גם במצבים פחות מצויים, דרכו של מקרא שהוא מסתפק בהצבעה על מקרה רווח. לכן, פשוטו של מקרא מדבר בעיר מצויה וגדולה, בה שער בית הדין הוא גם שער העיר. בשל כך יכלה תורה "לדלג" על שלב ההבאה לבית הדין, שכן בית הדין נמצא באותה עיר; מאותה סיבה סגנה תורה את דבריה בלשון "יציאה" ולא בלשון ביאה, שכן אין מדובר בהגעה לעיר אחרת אלא ביציאה מביתו לבית הדין; ומאותה סיבה נכתב "שערך" - כללי, ולא שער, או שער מקומו הפרטי של הנדון. חז"ל - לעומת זאת - שהיו צריכים לתת דעתם גם לעיר קטנה בה אין בית דין, היו צריכים להכריע מה ההיבט המכריע. הם קבעו אפוא שהנתון המכריע הוא עירו של החוטא, ולכן במקרה כזה יושב החוטא לעירו ושם ייענש - "זה משפט אמת, ודרך אסמכתא כמנהגם סמכוהו על מליצת אל שערך". בין שתי החלופות, אונקלוס נשאר צמוד לפשט

15 ראה רמב"ם הלכות סנהדרין פ"א ה"ג-ה": "ומעמידין בכל עיר ועיר מישראל שיש בה מאה ועשרים או יותר סנהדרין קטנה, ויושבת בשער העיר... וכמה יהיה מנינם עשרים ושלשה דיינים... עיר שאין בה מאה ועשרים, מעמידין בה שלשה דיינים... כל עיר שאין בה שני חכמים גדולים, אחד ראוי ללמד ולהורות בכל התורה כולה ואחד יודע לשמוע ויודע לשאול ולהשיב, אין מושיבין בה סנהדרין אף על פי שיש בה אלפים מישראל".

16 בשולי דבריו חתם: "והתימה על רמבמ"ן שנטה אחרי דברי רש"י, בעוד שדווקא ממנו היה מצופה שיבכר את ה"פשט".

המקרא, ולכן תרגם "לתרע בית דינך".

בעל נתינה לגר¹⁷, שאף הוא התמודד עם הקושי, פתח בהבהרה ש"בכל הספרים המדויקים מצאנו הנוסחא 'לתרע בית דינך', ולכן ברור שזו הנוסחה שאליה צריך להתייחס. ואם יש את נפשך לשאול שהתרגום מנוגד להלכה, הרי שוברך בצידך: האמת היא שאונקלוס לא סטה מההלכה, אלא שהריאליה ששררה בתקופתו היא שהביאה אותו לתרגם "תרע בית דינך" ולא "בקרונך". וכל זאת למה? משום שבסוגיית כתובות (מה, ב) אמרו חז"ל, שאומנם "העובד עבודה זרה סוקלין אותו על שער שעבד בו", ואולם אם מדובר "בעיר שרובה גוים, סוקלין אותו על פתח בית דינך"¹⁸. למציאות כזו של עיר שרובה נכרים התייחס אונקלוס בתרגומו את הפסוק¹⁹. הסיבה שאונקלוס התייחס דווקא למציאות זו - "מזה ג"כ ראייה שאונקלוס היה חי אחר החורבן, שירושלים הייתה רובה נוכרים". נמצאת אם כן למד - שוב - שהריאליה ההיסטורית בה חי אונקלוס פותרת קושי בתרגומו.

ריאליה היסטורית [ג]: אהל - משכנא, לאהליך - לקרון

בשונה מתרגומו התדיר של אונקלוס עשרות פעמים: "אהל - משכנא", הרי שאת הפסוק "ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ד' אלהיך בו, ופנית בבקר והלכת לאהליך" (דברים טז, ו) הוא מתרגם אחרת: "ותבשיל ותיכול באתרא דיתרעי יי אלהך ביה, ותתפני בצפרא ותהך לקרון" - כלומר תשוב לעריך, למרות שהכתוב אמר "לאהליך".

ראב"ע שהתקשה בדבר ביאר כי "והלכת לאהליך - סביב לירושלים, ומשם ילך אל ארצו בחול". כלומר, מדובר בשני שלבים: תחילה שב האדם לאוהלו העראי אותו קבע סמוך למקדש "סביב לירושלים", משם הוא פונה למחרת ושב לעירו. לפי זה "לאהליך" אכן מכוון לאוהל, שכן הכתוב מתייחס לשלב הראשון, לדיוור העראי. לעומת זאת השלב השני אינו מופיע במקרא עצמו, לפי שהוא ברור מאליו. ברי שאונקלוס לא סבר כך - שכן את האוהל עצמו הוא מתרגם עיר, ותרגומו אומר אפוא דרשני.

17 הרב נתן (מרקוס) אדלר, הנובר תקס"ג (1803) - ברייטון תר"ן (1890).

18 ראה גם רמב"ם, שם, פט"ו ה"ב: "... ואם היתה עיר שרובה עכו"ם סוקלין אותו על פתח בית דין...".

19 ראה תוספות, כתובות שם, ד"ה על פתח ב"ד: "לא דווקא על פתח ב"ד אלא חוץ לבי"ד, כי יכי דלא ליתחזי ב"ד רוצחין... אבל קשה לר"י, כיון דמסתמא ב"ד לאו חוץ לשלש מחנות יתבי, יכי קאמר הכא סוקלין אותה על פתח בית דין, הא ילפינן התם בכל הנסקלין מפרים הנשרפין וצריכין ליסקל חוץ לג' מחנות. ותיק ר"י, דהכא בעיר שרובה עובדי כוכבים בטלה קדושת היקף חומה ואין צריך להוציאה לחוץ לחומה, דחומה כמאן דליתא, דהא עיירות המוקפות חומה משתלחין מצורעים מהם כדאמרין במסכת כלים (פ"א מ"ז) וכשהיא רובה עובדי כוכבים אין משתלחין משום דבטלה קדושת חומה".

מחבר באורי אונקלוס²⁰ יישב את הקושי²¹ תוך התבססות על ההנחה הנ"ל, לפיה מציאות ריאלית שלנגד עיני אונקלוס, משמעותית לו עד מאוד כשיקול פרשני. והלכת לאהלך - תרגם לקירוף, לפי הענין, כי לאחר ישוב הארץ הכתוב מדבר, שהיו יושבים בערים.

אופן המגורים - אם באוהל ואם בבית, הוא פועל יוצא של התנהלות החברה: האם היא מתניידת ממקום למקום או שהיא קובעת לעצמה תחום מושב אחד. כל עוד שהה עם ישראל במדבר, הרי שאוהל הוא שהיה מקום המגורים, וככזה הוא אכן מופיע תדיר במקרא. לא כן עם כניסת עם ישראל לארץ ישראל והתיישבותו בה, ובעיקר עם התבססות כל שבט וכל אדם בנחלתו, שאז מתגוררים בבתים קבועים. בשל כך, מאחר שדרך כלל התורה מתייחסת (בחומשים שמות-דברים) לתקופת המדבר, לכן אונקלוס מתרגם תדיר "משכנא". לא כן מקרא דנן, שכל עניינו אחרי הכניסה לארץ ואחר קביעת מקום לעבודת השם, כאן נכון "להמיר" את האוהל העראי באיזכור מגורים עירוניים: לקירוף". ריאליה היסטורית היא שהביאה אפוא לשינוי התרגום.

ריאליה חקלאית [א]: חריש - זרועה, תחרוש - תרדי

את הפסוק "כי זה שנתים הרעב בקרב הארץ, ועוד חמש שנים אשר אין חריש וקציר" (בראשית מה, ו) תרגם אונקלוס: "ארי דנן תרתין שנין כפנא בגו ארעא, ועוד חמיש שנין דלית זרועה וחצדא". המילה "חריש" תורגמה "זרועה", כביכול "חריש" מבטא זריעה²². תרגום זה אומר כמובן דרשני, ושבעתיים הדבר קשה אחר שבכך חורג אונקלוס מדרכו הקבועה, להותיר "חריש" כחריש. כך לדוגמה, את הפסוק "לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו" (דברים כב, י) תרגם אונקלוס: "לא תרדי בתורא ובחמורא כחדא" - "תרדי" ולא "תזרי", כמובן.

פרשני אונקלוס נתנו לכך דעתם²³, ומהם שיישבו זאת, תוך שהם עורכים הבחנה

20 הרב שמשון ברוך שפטל, ברסלב תקעג (1813) - פוזנא תרמה (1885).

21 יישוב חלופי, ראה מעט צרי: "ל שרצה להשוות את סוף הפרשה לתחילתה, ושם פסוק ה' כתוב לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך, ותרגומו קירוף, אלא שתלך לירושלים ואח"כ כתוב שתחזור למקומך, לעריך". ברם, דומה שיישוב זה קשה למדי, שכן בפסוק ה' נאמר "שעריך" ודרכו של אונקלוס לתרגמו "קירוף", בעוד שכאן נאמר "אהליך", שדרכו לתרגם "משכנא"; ומשהתורה עצמה ערכה הבחנה בין המונחים, ובין הפרשיות, מדוע שאונקלוס ידרש להאחדה?

22 השווה תרגום המיוחס ליונתן: "ארום דין תרתין שנין כפנא בגו ארעא ועוד חמש שנין דלא רדיין ולא חצדין".

23 כולל גם פרשנות עקיפה, ראה רש"י פסחים מז ע"ב, על רש"י ד"ה ושביעית וחורש תולדה דזרוע וכו': "... דרכן היה להניח זרעים בבורך המחרישה, והיא נקובה, ובשעה שחורש נופלים הזרעים

ריאלית בין אדמה לאדמה. יסוד ההבחנה, בהבהרת הגמרא (שבת עג, ב) שאינה דומה החרישה באדמת ארץ ישראל לחרישה באדמה אחרת. הגמרא (שם) נתנה דעתה לסדר המלאכות במשנה (שבת פ"ז מ"ב), שהקדימה זריעה לחרישה. תהתה הגמרא: "הזורע והחורש - מכדי מכרב כרבי ['חורשין', רש"י] ברישא, ליתני חורש והדר ליתני זורע!" והשיבה: "תנא בארץ ישראל קאי, דזרעי ברישא והדר כרבי", וביאר רש"י: "בארץ ישראל - קשה היא, ואין יכול לכסות בלא חרישה, ואשמעין דהא נמי חרישה היא". כלומר, סדר עבודת האדמה בארץ ישראל הוא חרישה, זריעה, ושוב "חרישה", בשל קושייה של האדמה שמצריכה "חרישה" נוספת אחרי הזריעה.

בהתאם ביאר בעל לחם ושמלה²⁴ את פשר תרגומו של אונקלוס: "אולי תלוי בחילוף המקומות שהזכירו בגמרא בין דזרעי והדר כרבי ובין אתרא דכרבי והדר זרעי". רוצה לומר: ככלל, ודאי גם אונקלוס מתרגם חרישה - חרישה שכן הפסוקים מדברים בהלכות שנכונות לכל אתר ותמיד. לא כן כאשר הפסוק מתאר מצב מסוים ונקודתי: "רעב בקרב הארץ" - שנות רעב שחונות בכלל, ובארץ ישראל בפרט, מצב שבוודאי משפיע על קשיות האדמה. במקרה זה ביכר אונקלוס את שפת המשנה הארצישראלית אשר - בשל נסיבות דומות, ואף יותר קלות - קראה²⁵ לחרישה "זריעה"²⁶.

מכאן, שמציאות ריאלית - אדמת ארץ ישראל בניגוד לאדמות אחרות, השפיעה במישרין על תרגומו של אונקלוס, שביכר - בשל כך - לתרגם מונח מקראי זהה במונחים ארמיים שונים.

ריאליה חקלאית [ב]: לחטב - למקץ, מחטב - חלקיט

את הביטוי "חטב" מתרגם אונקלוס בשתי צורות, שונות למדיי זו מזו. בפרשת הורג נפש בשגגה נאמר: "ואשר יבא את רעהו ביער לחטב עצים ונדחה ידו בגרון לכרת העץ ונשל הברזל מן העץ ומצא את רעהו ומת, הוא ינוס אל אחת הערים האלה וחי" (דברים יט, ה). פסוק זה תורגם על ידי אונקלוס כך: "ודייעול עם חבורה בחורשא למקץ אעין ותתמריג

אחד א' במקום החרישה (ובזה מיושב הת"א שתרגם אשר אין חריש וקציר דלית זרוע וחצדא)..."

24 הרב בנימין יהודה ברקוביץ, תקסג (1803) - תרלט (1879).

25 לחם ושמלה, שם: "השם ייקרא ע"ש סוף המעשה או תחילתו". וראה תוי"ט דמאי פ"ה מ"י, שלדידו הרמב"ם הילך בנתיבו של אונקלוס: "עציץ - מ"ש בפירוש הרמב"ם שחורשים בו, רוצה לומר שזורעים בו. וכן בריש פרקין דלקמן כתב גם כן ואחר כך חרשה לחטים ולשעורים. ונמצא כן בכתוב פרשת יגש אשר אין חריש וקציר ותרגם אונקלוס דלית זרועה וחצדא, דתכלית חרישה לזריעה".

26 ראה גם הרב שלמה אהרן ורטהיימר, אור התרגום: "זרועה וחצדא" - תרגם לפי הענין, כי אין התכלית החרישה כ"א הזריעה, אבל לפי שהחרישה קודמת נקט קרא לשון חריש ואמר כי לא יחרוש איש בעבור ידעו כי אין זרע לזרוע".

[ותתמריר] ידיה בברזלא למקציה אעא וישתליף ברזלא מן אעא וישכח ית חבריה וימות, הוא יערוק לחדא מן קרויא האלין ויתקיים". מכאן ש"חטב" תורגם - כאן - "למקץ".

לעומת זאת, בתחילת פרשת נצבים תרגם אונקלוס אחרת. בפסוק נכתב "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם... טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימך" (דברים כט, ט-י). אונקלוס על אתר (פסוק י) תרגם: "טפלכון נשיכון וגיורך דבגו משריתך מלקיט אעך עד מלי מיך". מכאן ש"חטב" תורגם כאן "לקיט". לשון אחר: אותה פעולה - חטיבת עצים, מתורגמת פעם אחת במשמעות של קציצת עצים ופעם שניה במשמעות של לקיטת עצים. מה ראה אונקלוס לתרגם כך כאן ואחרת שם?

בעל נפש הגר²⁷ (דברים כט, י) נתן דעתו לשאלה, וכך השיב:

מחטב עצך - מלקט עאך. משנה תרגומו, לעיל (יט, ה) תרגם על חטב קץ לחטב עצים תרגם למקץ עאין. ונראה לומר דבלשון ארמי חילוק בדבר אם החטיבה ע"י כלי ברזל ע"י קרדום ומגירה כמ"ש "ונשל הברזל" תרגם קץ קוצץ העצים, וכמ"ש שם "ואשר יבא ביער לחטב עצים" ותרגם למקץ עאין. אבל כאן היו במדבר ולא ה' שם יער ואילנות והיו מלקטים שם עצים דקין מן הקוצים וברקנים, לכך תרגם מלקט עאך. וכן הוא בלשון המשנה (שבת קג, א) המלקט עצים אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה וכו', עכ"ל המתניתין שם.

כלומר, לא זו בלבד שריאליית המדבר שונה משמעותית מריאליית ארץ ישראל, אלא שגם הקשר הפסוקים שונה ביותר. נכון הוא שהפסוקים כולם נאמרו במדבר, ואולם בעוד שהראשון בא ללמד הלכה לדורות, הרי שהשני בא לתאר מציאות נקודתית. בשל כך, הראשון צופה פני עתיד - כניסה לארץ ישראל, המיוערת, ששם אכן עלול להיווצר מצב של חטיבת עצי יער באמצעות גרזן, ואז - רחמנא ליצלן - הריגת נפש בשגגה בשל נשילת הברזל. מציאות כזו קורית כאשר אכן קוצצים עצי יער, ואולם מציאות כזו לא הייתה קיימת במדבר. אמת, גם במדבר נזקקו לעצים - לחימום, לבישול וכד', ואולם לא היו קוצצים עצי יער, שאינם מצויים, אלא מלקטים שיחים, עשבים, קוצים וברקנים. על כרחך עליך לומר ש"חטב עציך" שהתכנס אותה שעה, לא קצץ, עצים אלא איסף-ליקט עצים.

כדמות-ראיית-מה להבחנות השונות הסתייע בעל נפש הגר בהבחנה דומה שנקטה המשנה (שבת פ"ב מ"ב). שם, במסגרת ליבון 'שיעורי הוצאה' בשבת, אמרו: "... המלקט עצים - אם לתקן כל שהן, אם להיסק כדי לבשל ביצה קלה; המלקט עשבים, אם לתקן כל שהוא, אם לבהמה כמלא פי הגדי". נמצאת למד אפוא שאומנם בשניהם מדובר בשיעורי-עץ, ואולם שונה המלקט עצים "ממש" מהמלקט עשבים. מעין זה אפוא גם נדוננו.

27 הרב מרדכי לוונשטיין, וילנא (?) - קורלנד (1910).

סוף דבר: גם אם התורה נקטה מונח זהה - "חטב" - שכן אכן ככלל הפעולה דומה, ואולם ריאליית מדובר בפעולה שונה, ואת זה הבהיר היטב אונקלוס לשומעיו בשוני התרגומי.

ריאליה גאוגרפית: צען מצרים - טאנים דמצרים

פעמים שאונקלוס מזהה עבור שומעיו-קוראיו בדקדקנות שמות אתרים שמצויינים במקרא. כך הוא מסייע לשומעי לקחו להתמצא בוודאות במה שתיארה התורה. דוגמה לדבר: את הפסוק "ויעלו בנגב ויבא עד חברון ושם אחימן ששי ותלמי ילידי הענק, וחברון שבע שנים נבנתה לפני צען מצרים" (במדבר יג, כב), תרגם אונקלוס: "וסליקו בדדומא ואתו עד חברון ותמן אחימן ששי ותלמי בני גברא, וחברון שבע שנים אתבניאת קדם טאנים דמצרים".

טאנים זו ידועה היטב עד היום: "טאנים - בערבית קרוי המקום סאן אל-חג'ר, הוא שמה של העיר המצרית העתיקה דג'אנט שהייתה בירת מצרים מהמאה ה-11 לפנה"ס ועד המאה השמינית לפנה"ס. העיר נמצאת בצפון מזרח הדלתה של הנילוס, במקום בו הייתה זרוע של הנילוס שנקראה 'הזרוע הטאניתית שמזה שנים רבות אינה זורמת עוד. יש המזהים את העיר עם 'צוען' המופיעה במקרא" (ויקיפדיה, בערכה)²⁸.

אוטוביוגרפיה

קולמוסים פרשניים רבים נשברו על ביאור דברי אברהם: "ויהי כאשר התעו אתי אלהים מבית אבי ואמר לה זה חסדך אשר תעשי עמדי אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא" (בראשית כ, יג). לאמיתו של דבר, כבר חז"ל (בראשית

28 ראה רמב"ן בראשית מא, מה: "צפנת פענח ... ואל תשתומם בעבור שקראוהו סופרי המצריים מוניס, כי ישנו השמות ללשון מובן או מורגל להם, כאשר יעשה התרגום בקצתם, כגון בין קדש ובין שור (בראשית כ, א), בין רקם ובין חגרא, וכן בהרבה מן השמות, ובקצתם לא ישנה דבר כאשר עשה בסיחון מלך חשבון ובעוג מלך הבשן וזולתם הרבה, וזה לפי מה שהיו נקראים בלשון ארמית בדורו, וכן עשו הנוצרים המעתיקים". וראה פרשגן בראשית טז, יד: "רוב המקומות שבפרשת מסעי בני ישראל (במדבר לג) וכן תחומי הארץ (שם לד) מתורגמים בדרך הראשונה [העתקת השם העברי ללא שינוי]. גם שמות גאוגרפיים שבתוך ארץ ישראל נמסרים בשם המקראי, כגון שכם... באר שבע... חברון... ודומיהם. אבל בשני אזורים הסמוכים לארץ ישראל - באזור שמן הירדן מזרחה, שהוכר על ידי יהודי בבל, ובאזור המדבר שבין ארץ ישראל למצרים או במצרים עצמה, מעדיף אונקלוס לתרגם שמות מקראיים כדרך שנקראו בפי דוברי הארמית בימיו, כדי לאפשר ליהודי הגולה להבין את הרקע הגאוגרפי של המקרא. ממזרח לירדן כגון חדקל - דגלת, ארם נהרים - ארם דעל נהר פרת... וכן מדדום בואכה מצרים... צען מצרים - טאנים דמצרים".

29 על אתר ראה רש"י (שלהלן), ראבע"ז, רשב"ם (גם בדברים כו, ה), ר"י בכור שור, רד"ק, חזקוני,

האכה ואקטואליה

הרב יוסף גינצלר

מזונות ילדים ודרכי הפסיקה בהם ובכלל

תגובה למאמרו של הרב אוריאל אליהו

הוא היה אומר: אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד, ואל תאמר קבלו דעתי, שהן רשאים ולא אתה (אבות ד, ח)

הקדמה

- א. דעת יחיד - כן או לא?
- ב. חיוב האב בהוצאות החינוך של ילדיו וכו'.
- ג. שיטת ספר החינוך
- ה-ו. רמת החיוב כבינוני שבאותו עיר ובאותו מקום
- ז. טבלאות הלמ"ס
- ח. חיוב מזונות יותר מרמת החיים של האב
- ט. הטענה לסתירות בין דברי הגר"ד לאו להחלטת מועצת הרה"ר
- י. תקנת הרה"ר - חיוב מזונות או אכיפת צדקה
- יא. הטענה כי פסקי הדין אינם משאירים לאבות כדי מחייתם

הקדמה

על במתו החשובה של 'המעין', ואף על גבי במות אחרות, מתנהל זה זמן פולמוס שיסודו ועיקרו בעמדה יחידאית, המפחיתה עד כדי מאיינת את חובת האב במזונות ילדיו בזמן הזה. עמדה זו מבוססת על תפיסה הממעיטה את עיקרו של כל החיוב ההורי כלפי הילדים למינימום שבמינימום, ועליה נבנתה תפיסה נוספת הגורסת כי גם באותו מינימום הכלול בחובת המזונות צריכים לשאת האב והאם בחלקים שווים או ביחס שווה לגובה הכנסותיהם. במספר פסקי דין מנומקים ויסודיים כתבו והוכיחו דייני בית הדין הגדול בכמה ערעורים כי שיטה זו אינה נכונה, ושהיא לוקה בשגיאות מהותיות. כך גם נכתב והוכח בפסקי דין של לא מעט מבתי הדין האזוריים, וגם במאמרים שהתפרסמו בבמה זו ובאחרות.

יש להקדים ולומר: מחלוקות בין דיינים תמיד היו ותמיד יהיו, זה טיבו וטבעו של המשא ומתן ההלכתי, והיו גם בעבר גם מקרים של דיינים שהחזיקו בדעה שאינה הדעה הרווחת, ואף בדעת יחיד. עם זאת תמיד היו גם נורמות התנהלות, חלקן אף מעוגנות בכללי האתיקה המחייבים דיינים מכהנים, ואף אלה מהן שאינן מעוגנות בכללים אלה היו מקובלות ונהוגות בפועל מתוך הבנתם של הדיינים שכך ראוי לנהוג. גם דיינים שהחזיקו בעמדות הלכתיות חריגות בסוגיה זו או אחרת שמרו

רבה וירא, נב [יא]) הביעו את המורכבות, באמירת ר' חנין: "הלואי נדרוש הדין קריא תלת אפין וניפוק ידיו...".

תרגומו של אונקלוס למקרא זה, מבטא פיסוק שלא כטעמי המקרא: "והוה כד טעו עממיא בתר עובדי ידיהון, יתי קריב יי לדחלתיה מבית אבא, ואמרית לה דא טיבותיך דתעבדין עמי, לכל אתר דנהך לתמן אמרי עלי אחי הוא". כלומר, בעוד שבטעמים שלפנינו, המילים "התעו אותי" צמודות - מונח רביע, הרי שלדידו של אונקלוס מילים אלה נפרדות: א. כאשר התעו; ב. אותי אלהים מבית אבי.

רש"י על אתר, היפנה תחילה לאונקלוס, ומיד הציע פירוש חלופי שלדבריו תואם יותר את פשוטו של מקרא:

ויהי כאשר התעו אותי וגו' - אונקלוס תרגם מה שתרגם³⁰. ויש ליישבו עוד, דבר דבור על אופניו - כשהוציאני הקדוש ברוך הוא מבית אבי להיות משוטט ונד ממקום למקום, וידעתי שאעבור במקום רשעים, ואומר לה זה חסדך אשר תעשי עמדי³¹.

סגנונו של רש"י "אונקלוס תרגם מה שתרגם" חריג וייחודי ואומר דרשני. ואכן - על דרך דרוש - סבר הרב מאיר שפירא (מלובלין)³² שרש"י מצביע כאן על נסיבות אוטוביוגרפיות של אונקלוס עצמו, שהביאו אותו לפרשנותו הייחודית, הגם שהיא מנוגדת לטעמי המקרא:

כידוע היה אונקלוס הגר ממשפחת אדריינוס קיסר, וסיכן את נפשו בעוברו לדת ישראל. אם הוא מתרגם את הפסוק "ויהי כאשר התעו וגו'" - והוה כד טעו עממיא בתר עובדי ידיהון יתי קריב ה' לדחלתיה", זהו תרגום חייו הוא, פרק מקורות חייו³³. וזו כוונת רש"י "אונקלוס תרגם מה שתרגם" - אונקלוס תרגם באישיותו ובמעשיו את שתרגם בפסוק זה.

שיקע אם כן אונקלוס את עצמו בתוך הפסוק, ביארו-פירושו-דרשו על אברהם כאב-המון-גוים, וגרים, כמותו.

אלשיך, מלבי"ם, תורה תמימה הערה ט ועוד.

30 ראה רא"ם, שם: "אונקלוס תרגם מה שתרגם - ופירושו, ויהי כאשר התעו העבודות זרות את הטועים אחריהם, ואותי אלהים הוציא מבית אבי, ואומר לה".

31 עוד המשך רש"י: "כאשר התעו - לשון רבים, ואל תתמה, כי בהרבה מקומות לשון אלהות ולשון מרות קרוי לשון רבים... ואם תאמר מהו לשון התעו, כל הגולה ממקומו ואינו מיושב קרוי תועה...".

32 הרב יהודה מאיר שפירא, סוצ'אבה-בוקובינה תרמו (1887) - לובלין תרצד (1933).

33 גישה מעין זו שיטתית - כנראה - אצל רבי מאיר שפירא, ראה מאמרי 'האומר דבר', אבות ומאורות, אלקנה תשס"ח, עמ' 17-20.

על כבודם של חבריהם, של מערכת בתי הדין בכלל, ושל גדולי הדיינים בעבר, מתוך הבנה כי כאשר 'זה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה', ובוודאי כאשר 'זה פוסל את כל דייני בתי הדין', הרי שהפסילה הכוללת מורידה את כבוד מערכת בתי הדין, ומכשירה את הדרך ל'דור ששופט את שופטיו', ולבכיה לדורות. בכלל זה נמנעו גם מלגייס 'דעת קהל' ולמתוח ביקורת כנגד פסיקת בתי הדין בבמות שונות שאינן חלק ממערכת בתי הדין עצמם, ולא ניסו להציג את עמדתם כעמדה הנכונה ואת הדעות החולקות כטעות בדיעות העובדות ובידיעות ההלכה.

משום כך בגיל' 242 [תמוז תשפ"ב, עמ' 32 ואילך] זכה 'המעין' להיות במה לדבריו של כבוד נשיא ביה"ד הרבני הגדול הגר"ד לאו שליט"א, שמצא לנכון להגיב על מאמריו של הרב אוריאל אליהו בעניין זה לבל יטעו בהם אחרים, עמד על כמה שיבושים ומשגים בדבריו, ביקר את הסגנון הלא ראוי והלא מכובד כלפי הדיינים האחרים, וסבר כי די בכך כדי לסיים את הוויכוח הציבורי. היה מקום לצפות כי דברי כבוד נשיא ביה"ד הגדול והרב הראשי לישראל וביקורתו יתקבלו בענווה ולכל הפחות בשתיקה שמחמת הכבוד, ומה גם שהוכחו בהם כאמור לא מעט משגים בגוף דבריו של הרב אוריאל אליהו. אך למרבה הצער לא כך היה. הרב אליהו מצא לנכון לפרסם בגיליון 243 [תשרי תשפ"ג; עמ' 87 ואילך] של 'המעין' תגובה לדבריו של הגר"ד לאו שליט"א ולהתפלמס עם דבריו, ולהביא כתנא מסייע לדעתו כמה פסקי דין של בית הדין הגדול שכביכול תומכים בשיטתו. בנסיבות אלה חובה להציג את פסקי בית הדין הגדול שהביא עם תיאור עובדות המקרים, ולהראות נכוחה שנימוקי ותוצאות פסקי הדין חולקים על שיטתו. בכלל זה נשיב להשגות הרב אליהו למאמרו של נשיא בית הדין הגדול.

סעיפיה של התגובה להלן הם לפי סדר ומיספור סעיפי תגובתו של הרב אוריאל אליהו במאמר הנ"ל (במאמר המקורי נחסר בטעות סעיף ד', והמאמר מדלג מסע' ג' לה').

א. דעת יחיד - כן או לא?

כלפי דברי הגר"ד לאו שכתב כי 'דעתו היא דעת יחיד', השיב הרב אוריאל אליהו כי "הדבר אינו נכון", ונימק:

1. 'דעת תורה' נקבעת לא רק ע"י דיינים היושבים בבי"ד זה או אחר אלא ע"פ חכמי וגדולי ישראל באשר הם. לדבריו הציע את עמדתו בפני הרבה מחכמי וגדולי הדור והללו הסכימו עמו, ובבוא העת יפורסמו הדברים.

2. גם בקרב דייני בתי הדין יש הסבורים כמותו "לפחות בחלק מהנושאים" - בהערת שוליים ציין בהקשר זה לדברי חברנו הגר"צ לוז בתיק 960545/4 והגר"ד אדרי בתיק 1226302/5.

אשר לנימוק הראשון אומר בקצרה: ראשית, "לכי תיתי". הרב אליהו כותב ומפרסם פעם אחר פעם כי רבים מגדולי הדור מסכימים עמו, אך טרם ראינו תשובה הלכתית או פס"ד של אחד מהללו שממנו נוכל להסיק כי אכן כך; שנית, בכל הכבוד לכל חכמי ישראל באשר הם, לא הרי מי שדן בדברים להלכה ולא למעשה, כהרי מי שיושב בדין ושומע את הצדדים ומברר את העובדות ונצרך להכריע ביניהם. לא הרי מי שעיסוקו בנושאים אלה בהכרת סוגיות הש"ס והראשונים, כהרי מי ש'שימש' בבתי הדין, מכיר גם את התקנות המאוחרות, ישב שנים בדין עם זקני הדיינים וקבל את מסורת הפסיקה ההלכה למעשה. ובעיקר - היושבים בדין יום יום מכירים את המציאות בשטח שבה נדרש יישום ההלכה בפועל, ואת הצרכים של העומדים לפניהם ועלויותיהם ואת יכולותיהם של הצדדים, ויכולים להכיר מטענותיהם ומן הראיות מתי טענות 'חוסר יכולת' מושתתות על מציאות ומתי לא וכו'.

כך גם לא הרי מי שסומך על ה'מחקרים' שהציג הרב אליהו במאמריו ובפסקי דיניו בלי שהוא מכיר נתונים אחרים המוכרים לנו והובאו בפסקי הדין החולקים, ובלי שהוא יכול לעמוד על ההבדל בין הפרמטרים שעליהם נבנו 'מחקרים' אלה ועל הנחות היסוד שעליהן הם מושתתים, כהרי מי שמכיר את שלל המחקרים והנתונים המנוגדים. ושלישית, בתי הדין הרבניים הם בית הדין הקבוע במדינת ישראל, ועל כן - בלי לגרוע דבר מכבודם של יתר חכמי ישראל - הפסיקה בשאלות אלה מסורה לבתי הדין שהוסמכו ע"י הציבור ונציגיו להכריע בהם, ולא על פי "חכמי וגדולי ישראל באשר הם".

אשר לנימוק השני: כבוד הגר"ד לאו שליט"א לא כתב כי בכל דבר שאמר או יאמר הרב אליהו לעולם דעת יחיד הוא, וממילא תמוהה האמירה כי יש דיינים המסכימים עמו "בחלק מהנושאים". אכן משום כך הדגיש הגר"ד לאו כי **"בשורה התחתונה מחזיק הוא בדעת יחיד"**, כפי שעולה גם מתוצאות פסקי דין שהזכירו מסברותיו של הרב אליהו לרבות אלה של הגר"צ לוז ושל הגר"ד אדרי עצמם, שבשורה התחתונה הם פסקו שלא כדבריו. זאת כמובן תוצאה של היותו בדעת יחיד במרכיבים אחרים של עמדתו, שעליהם בנויה אותה 'שורה תחתונה'. די שנציין כי בעוד הרב אליהו גורס במאמריו ובפסקי דינו כי יש להעמיד את מזונותיו ומדורו של ילד לחודש שלם על סכומים של 700-800 ₪ בסה"כ, ואילו ה'תנא דמסייע' הגר"ד אדרי בשורה התחתונה של פסק דינו המדובר חייב את האב בעבור כל ילד מתוך חמישה ילדים ב-900 ש"ח **לא כולל מדור והוצאות** שבגינם חייב על כל הילדים יחד 2,250 ₪, מה שמשקף חיוב של 1,350 ש"ח בס"ה לכל ילד. חיוב זה הושת במשמורת משותפת שבה **לשיטת הרב אליהו ייתכן שלא היה מקום לחייב את האב במאום**, בפרט בהגדרת שני ההורים כ'אמידים' (ראה שם בפסה"ד), ולמצער היה צורך להפחית משמעותית

מהחיוב ולהתאימו לשיטת הרב אליהו. כך גם בפסה"ד של הגר"צ לוז שצוין, שבו אמנם נקט הגר"צ לוז כי אין לחייב אב בהוצאות שאינן הכרחיות אף אם הילדים הורגלו בשכמותם טרם הגירושין, אלא שבליבת הוויכוח שבין הרב אליהו לכלל דיני ישראל, בשאלה מה מוגדר הוצאות הכרחיות, נקט הגר"צ לוז כמובן שלא כדברי הרב אליהו, וגרס בשורה התחתונה כי יש להותיר את החיוב שנקבע באותו מקרה בשלב ה'מזונות הזמניים' על סך של 3,000 ש"ח לשני ילדים לא כולל וכו' על כנו (וכשכולו כמובן מוטל על האב ולא על האם). להלן יובאו פסקי דין נוספים ונימוקיהם.

ב. חיוב האב בהוצאות החינוך של ילדיו וכו'

הרב אליהו כתב במאמרו הקודם: "ומפורש בירושלמי (קידושין א, ז) שאפילו חובות האב כלפי בנו הנלמדים מדאורייתא [...] אין לכופו עליהם [...] וכן פסק כירושלמי בשו"ת הרשב"א חלק ב סי' שכא". הגר"ד לאו שליט"א דחה את דבריו וכתב, בין השאר: "להבנת המחבר שע"פ הרשב"א אי אפשר לכפות "במצוות הבן על האב" לכאורה הרשב"א סותר את עצמו, והביא מתשובה אחרת של הרשב"א (ח"א סי' תעב) שבה מפורש שכופים את האב למול את בנו, וכן מדברי הרשב"א בתשובה שציין הרב אליהו עצמו שבה מפורש שכן כופין את האב לפדות את בנו, ורק אם מדובר בבן שיכול כבר לפדות את עצמו ואף יש לו ממון, ואין השאלה אלא את מי נכפה את הבן או את האב, אז ורק אז אמר הרשב"א שכפיית הבן עצמו עדיפה.

אף שהדברים ברורים ומפורשים, חזר הרב אליהו בתגובתו על עמדתו, תוך שהוא טוען כלפי הגר"ד לאו שלא הבין את דבריו, ומתרץ את השמטת חלקם - ואף עיקרם - של דברי הרשב"א במאמרו הקודם, ומסביר כי לדעת הרשב"א אכן אין מקום לכפות את האב על 'מצוות הבן על האב', אלא שפדיון הבן שאני משום שהוא 'מלווה' הכתובה בתורה' והשתעבדו נכסי האב לכך.

ולא היא. הזדקקותו של הרשב"א לשאלת שעבוד נכסים הינה אך ורק בנוגע לשאלת הגבייה מנכסי האב כשאין אפשרות לכופ את הבן כגון שהוא גדול ויש לו נכסים ויש לנו ספק אם הוא הבן הבכור, וכן לעניין גבייה מנכסי האב לאחר מותו. אבל עצם כפיית האב על 'מצוות הבן על האב' כשהבן עודו קטן והחיוב מוטל על האב בלבד אינה צריכה לטעם זה, כפי שמפורש ברשב"א שכופין את האב למול את בנו אף שבמילה אין עניין של שעבוד נכסים אלא 'כפייה על מצוות' בלבד. (חידושו הגדול של הרשב"א בתשובה תעב הנ"ל הוא שכשהאב אינו יכול למול יכולים בית דין לכופ אף אדם אחר למול, מפני שבהעדר אב חוזרת המצוה עליהם ועל כלל ישראל, ומכל מקום משמע בפירוש, וקל וחומר הוא, שכשהאב יכול למול או לשלם

למוהל שימול - כופים אותו). גם המנחת חינוך (מצוה שצב) שהביא הגר"ד לאו הבין בדברי הרשב"א שאפשר לכופ את האב מדין כפייה על המצוות ולא רק מטעם 'שעבוד נכסים' בכל חיוביו כלפי בנו. כך מפורש גם בדברי ה'דבר אברהם', שהרב אליהו הביא באופן חלקי בלבד ואילו הגר"ד לאו ציטטם באריכות, שבכל חיובי האב - לא רק בפדיון הבן או לימוד תורה ומילה - אפשר לכופ את האב אליבא דהרשב"א כל עוד הבן קטן. וז"ל: "ובע"כ צ"ל דבכל הני מילי שהוא למצוה ולא לעכב [מוסב על דברי הירושלמי הנ"ל המוסבים על המשנה של 'מצוות הבן על האב'] מיידי רק כשהגדיל הבן [...] דאילו כשהבן קטן בודאי כופין את האב, דמ"ש מצוות אלו משאר מ"ע שבתורה כמ"ש הפ"מ וכמ"ש הרשב"א עצמו". לא נהיר מדוע חוזר הרב אליהו במאמרו האחרון ומתעקש לציין את ה'דבר אברהם' כמודה לדבריו שאין לכופ את האב על מצוות אלה.

בר מן דין, חשוב לומר שחיוב האב לזון את בניו ובנותיו חשיב בכל מקום כחיוב ממוני, ולא נלמד ממשנת 'מצוות הבן על האב' ששם הוא מדין כופין על המצוות, וגם המפרשים והפוסקים לא הביאו את מצוות הבן על האב ביחד עם חיובי המזונות, בפרט שחלק ניכר מ'הוצאות החינוך' הנהוגות היום כלל אינן בכלל 'ללמדו תורה', שהרי בהוצאות אלו כלולים גם מי שלא לומדים תורה ובנות ופעוטות במעון, וכולי עלמא ידעי דעיקר ההוצאה היא על שכר שימור מהבוקר עד סוף שעות העבודה. ואכמ"ל.

ג. שיטת ספר החינוך

הרב אליהו מתפלמס עם הגר"ד לאו על הגרסה בספר החינוך ועל דברי שו"ת 'דברי שלום' בנוגע לכפיית האב על פדיון הבן. ברם פולמוס זה הוא אך למותר. למעשה לא בחילופי גרסאות מדובר (כפי שהבין הרב אליהו מדברי הגר"ד לאו שכתב בשגרא דלישנא "הגרסא שלפנינו"), אלא בשתי פסקאות שונות בדברי החינוך. דיוקו של שו"ת דברי שלום בלאו הכי אינו מוכרח (ובלא"ה במחכ"ת, אין מקום לזוז מהמפורש ברשב"א ובעוד ראשונים ואחרונים בשל דיוק שאינו מוכרח בדברי החינוך), שכן המנ"ח לא עסק כלל בשאלת הכפייה, כשם שלא בכל מצוה שעסק בה דיבר גם על אפשרות כפייתה. המנ"ח דן בשאלת חיובו של הבן לפדות את עצמו, חיוב החל כשהאב לא פדאו, ושלגביו יש לומר שאם האב רוצה עתה לפדותו - יפדה האב ולא הבן. הדברים נכונים גם ללא כל ראיה ודיוק נוספים, אך נכונים הם שבעתיים נוכח סיום דברי החינוך שביאר כי חיובו של האב נותר, ואף קודם לחיובו של הבן, גם משהגדיל הבן (כאמור - שגרת לשון הגר"ד לאו לא באה לומר שתלוי הוא בחילופי גרסאות, שכך הוא לפנינו, וכך הוא גם במהדורות השונות שציין להן הרב אליהו שלא לצורך).

ה-ו. רמת החיוב כבינוני שבאותו עיר ובאותו מקום

הרב אליהו מבקש להסיק מהרמב"ם כי החיוב הוא לתת רשימת מוצרים "סגורה", והגדרת ה"בינוני" כמתייחסת רק לכמות המאכל מאותם המוצרים שהיא לפי אדם בינוני "שאינו לא חולה ולא גרגרן". דא עקא, לא זו בלבד שאם כך הוא היה לו לרמב"ם לקצר ולכתוב "סעודה של אדם בינוני שאינו לא חולה ולא גרגרן", ואילו הרמב"ם דייק וכתב "סעודה בינונית של כל אדם באותה עיר שאינו לא חולה ולא גרגרן", אלא שגם המשך הדברים ברמב"ם מוכיח שאין מדובר ב"רשימה סגורה" אלא במוצרים המשתנים לפי הזמן והמקום, ואמירה מפורשת זו נכפלת ברמב"ם שם כמה פעמים. בחו"מ סימן צז סע' כג לגבי מסדרין לבעל חוב סתם מרן "ונותין לו מהכל מזון שלוש יום", והוסיף הרמ"א "כבינוני שבעיר אע"פ שאכל תחילה כעני", וכתב הגר"א שם ס"ק עא שמקורו "כמו במשרה אשתו על ידי שלישי שלא יפחות ככל שהוא שיעור בינוני כמ"ש שם בגמ'", ובפעמוני זהב כתב שגם סתימת מרן היא שתמיד יקבל כבינוני כמ"ש השו"ע בסימן צט סע' א "אלא יוציא מכל אשר תשיג ידו מזון שלוש יום וכסות י"ב חודש מזון הראוי לו וכסות הראויה לו, לא אכילת הזוללים והסובאים או בני מלכים ולא מלבושי הפחות והסגנים, אלא כדרכו", וכתב שם הסמ"ע ס"ק ו' דהיינו כמו שכתב בסימן צז שנותנין לו כבינוני אע"פ שאכל תחילה כעני, ו'כדרכו' דנקט רצונו לומר במה שהיה ראוי להיות דרכם של כל אדם ירגיל עצמו בדרך המיצוע, והיינו כבינוני", וציין הגר"א לסימן צז סע' כג ששם כתב שנלמד מסוגית משרה אשתו.

הרב אליהו עצמו, אגב, סותר את משנתו בהמשך ומדבר גם הוא על "מוצרי מזון בסיסיים הנהוגים כיום" ולא דווקא על אלה שברשימה שברמב"ם. ומכל מקום אין הדבר תלוי רק בנהוג כיום לעומת הנהוג בעבר, אלא גם בנהוג "באותה עיר", וב"מנהג המקום" וכדומה, כלשונו של שנקט הרמב"ם, שם. אין חולק שאין למדוד את מזונות הילדים לפי עושרו של האב, אבל כן יש לקבוע את צורכיהם של הילדים לפי הנורמות בחברה ובמקום שאליהם הם משייכים, ועל פיהם יש לקבוע מהי "סעודה בינונית". כך נקטו הדיינים בדורות הקודמים, וכך נוקטים הדיינים גם כיום. החיוב - כפי שהדגיש גם הגר"ד לאו - אינו לפי עושרו של האב [ולא כחיובו של בעל במזונות אשתו], אבל הוא אינו נצמד למוצרי המזון שנחשבו בסיסיים בעבר, משום שהעיקרון הקבוע הוא שיש לקבוע את הרמה ה**בסיסית** על פי הנורמות המקובלות באותו מקום, באותו זמן, ובאותה חברה שבה חיים ההורים וילדיהם. נורמות אלה כוללות מטבען מנעד מסוים, ובתוכו יש לקבוע מהי הרמה הבינונית של המזונות ומהי ה"כסות המספקת" שהזכיר הרמב"ם לעניין חיוב האב בכסות בניו ובנותיו, וכך על זו הדרך בנוגע ליתר הצרכים.

ז. טבלאות הלמ"ס

התבאר כבר בהרחבה בכמה פסקי דין מדוע הטבלאות שהציג הרב אליהו אינן מתאימות לפסיקת המזונות, ולכן בעניין זה נשיב בקצרה. לא רק שהטבלאות נערכו לפי השיטה המסתפקת במינימום, אלא גם העקרונות שעליהם הושתתו הטבלאות אינם תואמים את דרך החישוב ההלכתית. לדוגמה: חובת המדור על פי דברי הראשונים נגזרת מחלוקה של עלותו הכוללת למספר המשתמשים בו, וכמפורש בתשובת הר"י מיגש ס' א שהיורשים ישלמו מחצית המדור כשהבת אצל אמה **גם כשיש לאם דירה משלה**, ואילו הטבלאות מתארות את ההפרש בעלות המדור שהיה להורים לפני לידת הילד הנוסף ולאחריה. אמא השוכרת דירה בת שני חדרים לעצמה, ובגלל הילדים שוכרת דירה בת שלושה חדרים, עלות המדור לפי הטבלאות היא הפער בין השניים, ואם בלידת ילד נוסף היא נשארת באותה דירה ולא מוסיפה עוד חדר הרי שאין הפרש במדור של ילד נוסף. כך אם גם לעצמה הייתה שוכרת דירה בת שלושה חדרים, הרי שלפי הטבלאות אין כלל חיוב מדור על הילדים. אמנם על פי ההלכה, כיוון שהילדים והאם משתמשים בכל או ברוב חדרי הדירה עלות מדורם היא יחסית לשימושם בכל המדור, וכך אמורות להתחלק גם שאר הוצאות הדיר, כמו מים חשמל ובלאי המדור הנצרך.

ההשוואה ל"מה שאנשים נשואים נוהגים להוציא" אינה רלוונטית להלכה. אצל בני זוג נשואים שחיים בהרמוניה ואינם מתנהלים על פי 'חיובים', האישה בשמחה מוכנה גם "לגלגל עמו" כלשון ההלכה, ולהשתתף גם היא בהוצאות המוטלות מן הדין רק על האיש, ולעיתים היא גם מפרנסת את כל המשפחה. אולם כשבני הזוג נפרדים והיא דורשת לנהוג כעיקר הדין - הדין עמה, ולא מוטל עליה להמשיך "לגלגל עמו". ממילא יישא האב בחיובי מזונות ילדיו כחובתו (אכן לפי הרמה הבסיסית וכפי שהוסבר לעיל) גם אם טרם הפירוד הוא הוציא עליהם פחות, כיוון שאז האם שלא הייתה מחויבת השתתפה עמו.

ח. חיוב מזונות יותר מרמת החיים של האב

לא ברור מה הזיקה בין דברי ה'משפטי שמואל' שהביא אליהו, העוסק בעשיר שילדיו הורגלו לחיות בצמצום, לבין נידוננו, או לבין מה שמבקש הרב אליהו עצמו ללמוד מהם לגבי אב שאינו מסוגל לספק לעצמו את הרמה שנדרש הוא לספק לבניו. ה'משפטי שמואל' נקט שאף שאב אינו זן את בניו "לפי עושרו" (מה שמוסכם כאמור), אך אם הורגלו לרמת חיים גבוהה שייך בהם חיוב צדקה תואם מדין "די מחסורו". כלפי זה כתב שאם לא הורגלו בכך - לא איכפת לנו מה עושרו של האב. הא ותו לא. זהו ממש מה שכתב הגר"ד לאו: "לא נמצא במערכת בתי הדין דיינים

על האם. אולם את התלונה על הבנה שגויה זו אינו יכול הוא לגלגל לפתחם של יתר הדיינים.

י. תקנת הרה"ר - חיוב מזונות או אכיפת צדקה

סתירה מדומה נוספת מוצא הרב אליהו בין דברי הגר"ד לאו כי לשון התקנה מלמדת על חיוב משפטי גמור, לבין לשון ההחלטה הנזכרת שבה נאמר כי רוב הפוסקים קבעו כי גם לאחר התקנה החיוב הוא מדין צדקה. הסתירה מדומה היא כאמור, שכן לשון התקנה היא אכן ברורה, אלא שיש פוסקים שסברו שלמרות זאת תוקפה של התקנה הוא רק מדין צדקה. הבדל פשוט זה עולה גם מהמוזכר באותה החלטה עצמה כי הגר"א הרצוג והגר"צ עוזיאל - שהם הם מתקני התקנה - אכן קבעו כי מדובר בתקנה של 'חיוב מזונות' ולא בצדקה גרידא. הרב אליהו מתעלם מלשון ההחלטה האמורה שקבעה מפורשות כי אין היא באה להכריע בשאלה זו, וכל דין (והגר"ד לאו עצמו כמובן בכלל זה) יכריע בה לפי שיקול דעתו. גם במאמרו של הגר"ד לאו עצמו מודגש ומובהר כי בהחלטה הנ"ל לא נקבעו מסמרות בשאלת חיובו של האב, ולא ברור כלל על מה תלונתו של הרב אליהו בהקשר זה.

כבר האריכו בכמה פד"רים להוכיח שגם לסוברים שהתקנה הייתה מדין צדקה, לא הייתה כוונתם שינהגו בה ככל מצות צדקה שאדם נותן מנדבת לבו בשיעור ובזמן שירצה, אלא דובר על תקנה ל'כפיית צדקה', שכמו שכופין בני העיר לתת לתמחוי ולצדקה, כך תיקנו לכוף כל אחד ואחד לזון את ילדיו שלו ולחיותם ברעב ולא להשליכם על אחרים. לכן אין צריך לומר שלא יוכל אדם להיפטר מהחיוב שתוקן עליו לפרנס את ילדיו, לא בנישואיו ולא בגירושיו, בטענה שהאמא שמגדלת את הילדים תצא לעבוד ותיתן להם את ה'צדקה' במקומו.

נוסף ראה ניצחת מדעתו של הראשון לציון מרן הרב עובדיה זצ"ל שלא הסכים להארכת התקנה עד גיל שמונה עשרה. מדבריו עולה שמדובר בתקנה, ולא מדובר בחיוב צדקה רגיל, שאם לא כן בדיני צדקה מאי שנא חמש עשרה או שמונה עשרה או עשרים וחמש? תמיד בדיני צדקה כשצריך לעזור לילדים הם קודמים לאחרים מדין "מבשרך אל תתעלם", ואם אינם צריכים - הרי גם מהתקנה לא צריך לתת להם.

לא נאריך בהבדלים בין חיוב צדקה לתקנת מזונות מדין צדקה, נזכיר רק את היסודות השכיחים ביותר בפסיקה: חיובי צדקה הם עד עישור נכסים ולכל היותר חומש כשהכפייה על הצדקה מוגבלת, בעוד בתקנת המזונות גם לסוברים שהוא מדין צדקה אין הגבלה באחוזי הגבייה ולא ביכולת הכפייה.

החושבים או פוסקים מזונות לילדים 'כפי עושרו וכשם שחייב באשתו'. דייני ישראל פוסקים מזונות לילדים כפי צורכם של הילדים וכפי מחסורם. אפשר שלפעמים בשל עושרו של האב מחייבים מהלכות צדקה לילדים שהורגלו אצל האב עשיר ברמה גבוהה מן הממוצע, בגלל שהרמה שהם חיו טרם הגירושין של הוריהם נחשבת אצלם 'די מחסור' (ומורגל בבתי הדין שמעבר לקושי הנפשי "גירושין זהו עסק יקר, לעשירים"), אבל לעולם לא פוסקים כדין 'עולה עמו' השייך באשתו. גם המשפטי שמואל לא כתב כזאת.

ט. הטענה לסתירות בין דברי הגר"ד לאו להחלטת מועצת הרה"ר

הסתירה המדומה אינה קיימת. הרב אליהו שהגדיר 'צרכים בסיסיים' כמינימום שבמינימום, מניח שהחלטת הרה"ר שנקטה לשון זו סותרת לדברי הגר"ד. ברם כיון שהגדרת המושג 'צרכים בסיסיים' הוא נגזרת של נורמות הזמן והמקום, אין סתירה כזו קיימת. לא כל שכן שאין סתירה מהתקנה לאמור בדברי הגר"ד לאו על אפשרות לחיוב גבוה כשהילדים הורגלו בכך בעת הנישואין, שהרי גם בהחלטה זו נאמר שמדין צדקה יש חיוב גם על צרכים היתרים על הצרכים הבסיסיים.

הסתירה השנייה כביכול היא לאמור בהחלטה כי יש לשקול גם את יכולות האם בפסיקת המזונות. כאן כותב הרב אליהו בלשון שאינה ראויה "**כיום טוען הרב** כי כוונתם הייתה רק להתחשב בהכנסת האם", כביכול בשעתו קבעו קביעה אחת ועתה מנסה הגר"ד לאו לשנותה ו"טוען" וכו'. לשון התקנה מעיקרא ברורה היא: "**להוסיף לשיקול הדעת...** את היכולת הכלכלית של האם". כיצד אפשר להבין זאת אחרת מ'התחשבות' בלבד ביכולות האם? כיצד אפשר להבין מלשון ההחלטה כי האם חייבת לשאת במזונות הילדים באותה מידה שעל האב לשאת בהם? אשר לאמירתו כי החלטה זו הייתה לאות מתה, וכי מאז רק גדלו מזונות הילדים הנפסקים בבתי הדין. לא זו בלבד שמדובר באמירה בעלמא ללא שום ביסוס, אלא שמדובר כמובן גם בהתעלמות בוטה מהעובדה הבסיסית הידועה לכל אדם: עלויות המחיה גדלות כל העת, כך גם ההכנסות הממוצעות (גם אם לא תמיד באותו יחס), לכן אך טבעי שסכומי המזונות הנפסקים יגדלו עם השנים, גם אם מתחשבים בהם - **ואכן מתחשבים בהם** - בהכנסות האם. רק הרב אליהו, לשיטתו ולהבנתו כי לאחר החלטה זו [ולדעתו אף לפניו ומאז ומעולם] חייבת האם לשאת במחצית עול המזונות, וממילא יורד חיובו של האב למחצית מהמזונות, סבור שההחלטה אינה מיושמת, שהרי עלויות המחיה לא הוכפלו מאז ההחלטה (אם כי לעניין מדור למשל לא בטוח שקביעה זו נכונה), וממילא לשיטתו גם לאחר עליית המחירים היינו צריכים לראות את מזונות האב פוחתים בהרבה כשמחציתם השנייה מוטלים

בעיקר מתעלם הרב אליהו מהעולה הן מלשון אותה החלטה והן מפסקי דין רבים, לרבות של דיינים שגרסו כי אכן תוקף תקנת הרבנות הראשית הוא רק לאכיפת חיוב מדין צדקה, כי מכל-מקום למעשה בין כך ובין כך יש לחייב את האב, ואף לאכוף את חיובו, בכל צורכי ילדיו לפי המקובל במקום, בזמן ובחברה, תוך ההתחשבות ביכולת האם, וכאמור - התחשבות בלבד, והחיוב וההתחשבות זו אינם תלויים בשאלה אם החיוב הוא מכוח התקנה או מדין צדקה'.

יא. הטענה כי פסקי הדין אינם משאירים לאבות כדי מחייתם

אחזור על דברי כבוד הגר"ד לאו: "מסירות נפשם של דייני ישראל למען הילדים אינה מתעלמת מצרכיהם של האב ושל האם. כל ניסיון להציג את הדברים אחרת חוטא לאמת ומוטה מאג'נדות שאינן מגיעות מבית המדרש. האג'נדה של דייני ישראל היא תורת ה', שנמסרה על ידי ראשונים ואחרונים, ונפסקה בשולחן ערוך ועל ידי פוסקי הדורות". למרבה הצער, הרב אליהו שבמאמרו הקודם האשים את כלל דייני ישראל בלא פחות מ'גזלה', והגדיר את פסקיהם כ'אבסורד', ממאן לחזור בו מדבריו אלה, ושב ועומד על הטענה כי כך הדבר, ושלא כדברי הגר"ד לאו. את דבריו מדגים הרב אליהו כביכול באמצעות כמה פסקי דין, אך חלק מהעובדות שהוא מציין הינן מסולפות. לדוגמא, הרב אליהו תמך דבריו מפסק הדין בתיק 1303732/1 שבו חייב ביה"ד הגדול אב ב-4,000 ש"ח בעבור שלוש בנותיו, בתוספת מחצית דירה בעבורן, ובזמני שהות שווים, בעודו מגדל את הבנות בעצמו מחצית הזמן ובנוסף מגדל עוד שני ילדים 'קטני קטנים'. לדברי הרב אליהו לאחר ניכוי שכה"ד של האב עצמו נותר הוא "עם מינוס 600 ש"ח לחודש" עבורו ועבור חמשת ילדיו. לכאורה אכן אבסורד! אך האם זו האמת העובדתית?

דיברתי עם כותבי פסה"ד האמור, אך גם מי שיקרא את פסה"ד יווכח באותם דברים: בניגוד לדברי הרב אליהו לא מדובר שם על זמני שהות שווים ועל פסיקה של 4,000 ₪ למחצית הזמן שהבנות אצל האם, אלא הבנות היו במשמורתה המלאה של האם ובאו אל האב רק ל"ביקורים" (אמנם לפני כן אחת מהן גדלה בביתו תקופת מה, אך פסה"ד ניתן בזמן שבו כבר שבה לגור בקביעות בבית האם). האב לא גידל את הבנות מחצית מהזמן, וכמובן לא הוציא על גידולן מחצית מהוצאותיהן (זאת מלבד שגם מטבע הדברים ובפרט בבנות במשמורת משותפת במקרים רבים מוציאה האם את כל ההוצאות בעבור ביגוד, צורכי בית ספר וכד'); 4,000 ש"ח לשלוש בנות אינם סכום מופרז, והדברים אמורים

במשנה תוקף לאור המבואר בפסה"ד כי סכום זה כולל 'מחציות' (ומכאן כי לאחר קבלתו האם תשלם לבדה את כל הוצאות החינוך הרפואה ורפואת שיניים). לעניין המדור לא חויב האב להוציא דבר בפועל נוכח מגורי הבנות בדירה שמחציתה רשומה על שמו, על אף טענת האם כי חלקה האמיתי בדירה גדול מחלקו ואולי אף כולה שלה, ואף שכאמור לעיל מעיקר הדין השימוש של שלוש הבנות בדירה הוא גם בחלקה של האם שאינה חייבת במדורן, ולא רק בחלקו של האב.

חמור מזה. בניגוד למשתמע מדברי הרב אליהו, האב, באותו מקרה, לא גידל אצלו עוד שני ילדים "קטני קטנים" ולא היו לו חמישה ילדים (שלצורכיהם נותר לו מינוס...). שני הילדים שגדלו בבית האב היו ילדיה של אשתו השנייה מנישואיה הראשונים, ילדים שאין הוא חייב במזונותיהם (ושמן הסתם אביהם שלהם אכן חויב בהם), ואף אם לא, אין אבי הבנות יכול להקדים את מזונות ילדי אשתו שבהם מחויב אחר למזונות בנותיו שלו המוטלות עליו. למעשה לא רק שהוא לא נצרך להוציא הוצאות לחמישה ילדים, אלא שאף לאחד לא, שכן כאמור שני אלה אינן ילדיו ויש להם אב אחר, ושלושת האחרות היו במשמורת מלאה של האם; ולא עוד, אלא שהאם החזיקה בביתה לא רק את שלוש הבנות של האב אלא ארבע בנות שכולן דרו בבית האם אלא שהגדולה הייתה כבר בת שמונה עשרה, ואף שאין ביה"ד יכול לחייב את האב במזונותיה של בת בוגרת זו, אף שמצד ההלכה במקרים רבים ודאי שיש חיוב 'צדקה' על האב גם כלפיה, אולם בבואנו להתחשב ביכולות שני ההורים כלום אפשר להתעלם מההוצאות שמוציאה האם אף על בת זו, ולהסיק כי נוכח יכולותיה (הדלות בלאו הכי) יש להפחית ממזונות שלוש הבנות האחרות גם כן? הגע בעצמך: את שני ילדי אשתו השנייה של האב מבקש הרב אליהו להביא בחשבון, ואילו את בתו שלו הגדולה לא? זאת ועוד. לעניין הסכום שנותר בידי האב "לאחר ניכוי שכה"ד שלו" התעלם הרב אליהו מהיות שכה"ד המדובר בעבור דירה רחבת ידיים ששימשה בשגרה אך אותו ואת אשתו וילדיה שלה. זכותו של האב כמובן לשוכרה, אך אינו יכול לגלגל עיניו לאחר ששכר דירה יקרה ולומר "אין לי", וזאת אף אם נתעלם משימושה של הדירה גם לילדי אשתו שאינם חייב במדורם, ושמן הסתם אביהם אכן חויב בו, מה שעשוי לשבש את החשבון כולו ולגלות כי המינוס אינו מינוס (ובכלל נוקט הרב אליהו בגישה תמוהה, כשביחס לילדי האישה הראשונה דורש הוא התחשבות ביכולותיה שלה, אך ביחס להוצאות האב הנשוי שנית מבקש הוא להתעלם מההכנסות שיש מן הסתם גם לאשתו הנוכחית והמשמשות את משק ביתו החדש)!

סיכום

בתי הדין ובית הדין הגדול בכללם אינם מוכנים להוריד את האחריות ההורית לילדיהם למינימום ולהותיר את הילדים בפני שוקת שבורה, והם מקפידים לספק לילדים את צורכיהם לפי הנצרך. השתתפות האב והאם בהחזקתם נקבעת בבתי

שגויים הלכתית וחוקית, נסמך על טענות שלא נטענו ונעשה שלא בסמכות. משכך החזיר ביה"ד הגדול את התיק לביה"ד האזורי כדי שידון (במושב אחר) בטענות האחרות שהעלה האב נגד ההסכם, טענות שביה"ד בהרכבו של הרב אליהו כלל לא חן כראוי לגופן, כדי שיקבע אם בגינת ההסכם תקף (וממילא אין מקום לפסיקת מזונות שונה ממנו, וגם שאלת הסכום שייוותר בידי האב היא משנית מאחר שחיובו מבוסס על התחייבות מפורשת ותקפה) או לא (ואז ייבחן חיוב המזונות לגופו).

עוד הוא מציין לפסה"ד בתיק 1286290/2 (שוב, ערעור על פסק דינו של הרב אליהו שסבר באותו מקרה כי לשלוש קטינות די ב-1,250 ש"ח כולל מדור). אציין כבדרך אגב כי שניים מכותביו של פס"ד זה הם הגר"צ לוז והגר"ד אדרי שהרב אליהו סבור כי מסכימים הם באופן חלקי עם עמדותיו (כאמור לעיל). לטענת הרב אליהו באותו מקרה השתכר האב 4,000 ש"ח וחויב ב-4,000 ש"ח למזונות, ולא נותר בידו מאומה. אין צורך להאריך הרבה בסתירת הדברים, שכן בפסה"ד, מלבד הביקורת החריפה על שיטתו העקרונית של הרב אליהו, **נסתרו הדברים גם עובדתית**. ביה"ד ציטט מפרוטוקול הדיון שבו הודה האב עצמו כי גם לדעתו הסכום הזעום שקבע בית הדין האזורי מופרך, ואמר כי לדעתו יש להשית עליו 2,000 ש"ח למזונות, ועוד 2,000 ש"ח נוספים בעבור מדור וכו'. הדברים נאמרו כתשובה לשאלת ביה"ד **"כמה אתה חושב שאתה צריך לשלם, שאתה יכול?"**. אכן סכום של 4,000 ש"ח הוא סכום **נמוך** למזונות שלוש קטינות ומדורן, אך אכן כיוון שהאב שבנידון היה דל יכולת, יחסית, לא חייב אותו ביה"ד ביותר מכך. הסכום שבו חויב הוא הסכום **שהוא עצמו הודה, בהגינות, כי יכול הוא לעמוד בו**, ואף הסכים כי נכון וראוי לחייבו בו, והודאת בעל דין זו גוברת על קביעתו של הרב אליהו שעומד על דעתו כי האב אינו יכול לעמוד בו. הרב אליהו המשיך ומנה פסקי דין 'מוגזמים', או כאלה שלא הותירו לאב כדי מחייתו לשיטתו, אך לא פירט את תוכנו של כל אחד מהם ובמה הוא לוקה לדעתו. נעמוד עליהם בקצרה:

פסה"ד בתיק 1285294/1 - חיוב של 3,900 ש"ח למזונות שני ילדים כולל מדור (אחד הילדים נכה, ביה"ד האזורי חייב בסכום מופחת בשל קצבת הנכות, ביה"ד הגדול חייב יותר כאמור לאחר שקיבל את הטענה כי קצבת הנכות משמשת להוצאות הנגרמות בשל הנכות ואינה פנויה ל'מזונות' כפשוטם, מדור וכו'). המשמורת הייתה בידי האם, והאב שהה עם ילדיו בהסדרי שהות מקובלים אך בשום אופן לא נרחבים. האב האמור השתכר כ-13,000 ש"ח **נטו**, וממילא נותרו בידי למעלה מ-9,000 ש"ח. אכן הוא טען שלאחר תשלומי המזונות ושכר דירתו של האב עצמו הוא נותר 'כמעט ללא הכנסה פנויה', טענה זו לא הוכחה ולא התבררה. לדידן, אם למזונות ומדור שני ילדים די ב-3,900 ש"ח, קשה לקבל טענה שלמדורו וצרכיו של האב **לבדו** די לו ב-9,000 ש"ח. נציין גם כי באותו מקרה אף לו קיבל ביה"ד את טענת האב בנוגע לגובה הכנסות האם, האם עצמה הייתה נותרת כשבדיה לאחר קבלת דמי המזונות 10,100 ש"ח, אבל בעיני הרב אליהו כנראה סביר לטעון ש-3,900 הם יותר מדי לשני ילדים או ש-10,100 ש"ח הם יותר מדי **לאם ולשני הילדים גם יחד** (ונזכיר שוב: האם מן הדין אינה חייבת במזונות ילדיה, ועוד נזכיר כי מדובר באם המטפלת בילד

יתירה מזו. בפסה"ד גם נאמר כי עובדתית באותו מקרה **אכן היה ברור כי האם דלת אמצעים מאוד**, אך לגבי האב - אמנם הייתה טענה כזו, אך הדברים לא היו ברורים, כי הוא היה צפוי אף לקבל **סכום של כמיליון ש"ח** במסגרת חלוקת הרכוש בין הצדדים, וכן הייתה טענה כי יש לו לפחות יכולת השתכרות גבוהה הרבה יותר (שגם אם אינה בסיס לחייב במזונות ביתר, מחלישה היא מאוד את הטענה כי לא נותר לו לעצמו).

גם בשאר פסקי הדין שהביא הרב אליהו תוארו עובדות חלקיות, וחבל שהלהיטות הלא מובנת לפטור את האבות מעול המזונות, החינוך וכו', מביאים שוב ושוב למשגים בהבנת דברי הראשונים וגדולי האחרונים, להתעלמות מחלקים אחרים של דבריהם במקומות אחרים, ולקריאה לא נכונה של פסקי בתי הדין הרבניים².

2 להלן העובדות גם בפסקי הדין הנוספים שהביא הרב אליהו, בציון חלקי עובדות. בפסק הדין בתיק 1267785/2 נותר האב לדברי הרב אליהו לאחר תשלום מזונות ושכ"ד מינימלי עם 1,860 ש"ח בלבד למחייתו ולמחיית שלושת ילדיו. אך כפי האמור בפסה"ד השתכר האב 12,000 ש"ח. מזונות שלושת הילדים נקבעו ל-2,100 ש"ח בלבד ומדורם ל-1,540 ש"ח, סה"כ 3,640 ש"ח. ראשית נאמר בלשון עממית: "מי (חוץ מהרב אליהו) סבור כי 3,640 ש"ח הם 'יותר מדי' בעבור שלושה ילדים ומדורם?". שנית, לאחר הפחתת סכום זה משכרו של האב, ולאחר שנפחית ממנו גם את עלות שכר הדירה ששילם הוא בעצמו **בעבור דירתו** באותו מקרה, 2,900 ש"ח, נותרו בידי למעלה מ-5,000 ש"ח. מהיכן שאב הרב אליהו את הסכום של 1,860 ש"ח? נדגיש שוב: האם, שאינה חייבת במזונות ילדיה מן הדין (אף אם יש להתחשב גם ביכולתה), נדרשה לכלכל את ילדיה בזמן שהותם עמה מ-3,640 ש"ח כולל מדור, **ובהתעלם מן המדור** נשאר למחייתם 2,100 ש"ח, ואילו לאב לאחר הוצאות מדורו שלו ותשלומי המזונות נותרו יותר מ-5,000 ש"ח, למעלה מפי שניים. תוצאה זו בעיני הרב אליהו נחשבת לחיוב מופרז במזונות ובאי הותרת כדי מחייה לאב! מקרה נוסף שממנו מבקש הרב אליהו להיבנות בטיעונו הוא תיק 1241751/2 שבו, לדבריו, נותר האב עם 2,300 ש"ח בלבד למחייתו ולמחיית אשתו השנייה ושלושת ילדיו ממנה. בפסק דין זה שותפים כבוד נשיא ביה"ד הגדול הגר"ד לאו ובית דינו, ושלא כמשתמע מדברי הרב אליהו האב כלל לא חויב על ידי בית הדין בסכום מזונות מוגדר כלשהו. פסק דין זה עסק במקרה שבו **התחייב האב בסכום מזונות בהסכם הגירושין**, ומאוחר יותר **התחייב, שוב בהסכם, להוסיף סכום נוסף**. האב עתר לביה"ד בבקשה להפחתת מזונות בשל שינוי נסיבות, שבכללו גם טען לניכור הורי כלפיו. כמו כן טען כי הוטעה בעת כריתת ההסכם השני. בהרכב שבו היה חבר הרב אליהו ובפסה"ד שניתן בדעת רוב וכותבו היה הרב אליהו (ובניגוד לדעת האב"ד) נקבע כי ההסכם בטל מסיבות אחרות - סיבות שהאב לא טען להן. קביעה זו הייתה תוך שביה"ד פועל שלא בסמכות, משל היה ערכאת ערעור, ומבטל קביעות של הרכב קודם של ביה"ד האזורי. לאחר קביעה זו פסק ביה"ד את המזונות לפי שיקול דעתו והפחית אותם באופן דרסטי. בית הדין הגדול שדן בערעור סתר את שיטתו העקרונית של הרב אליהו שהובאה בפסק דין זה וברבים אחרים, ואף נסתרה בערעורים אחרים בכל הנוגע לעקרונות חיוב המזונות. אך פסק הדין לא נחת כלל לקביעת סכומי המזונות הראויים, משום שבית הדין קבע כי ביטול ההסכם נעשה שלא כדין, נומק בנימוקים

הדין על פי המסורת ההלכתית, עם בירור אמיתי של הנסיבות והתאמה למציאות החיים המשתנה.

נכה - מה שכוון לא רק בעלויות כלכליות, ולעומת סכום של 10,100 ₪ שהוא גבוה לשלושה אנשים, 9,000 ₪ הם פחות מדי לא לבדו...
בתיק 1264600/1 השית ביה"ד על האב 6,400 ש"ח - כולל מדור בסך 2,000 ש"ח - לארבעה ילדים, כשהאב היה בעל רכוש ואמצעים כמתואר בפסה"ד, וכשהאב עצמה תרמה גם היא לכלכלת הילדים, ובכלל זה גם פרנסה עוד שני ילדים בגירים של הצדדים. לדעת הרב אליהו כנראה מדובר בחיוב מופרז.
בתיק 1303799/1 חייב ביה"ד את האב ב-3,000 ש"ח בעבור מזונותיהם של שלושת ילדיו - 1,000 ₪ לילד. מעטים הם שיסברו שמדובר בסכום מופרז. אכן האב טען שם לחוסר יכולת, ואולי לכך כוונת הרב אליהו בצינון תיק זה כדוגמה נוספת לדבריו, אלא שכפי שנימק שם ביה"ד (אגב, גם שם במושב שכלל את הגר"צ לזו שהרב אליהו סבור בטעות כי נוטה הוא להסכים עם עמדותיו) עמדת האב לא התקבלה בפן העובדתי, בין השאר נוכח רמת חייו שלו שלא התיישה עם טענתו (וכמובן גם לא עם רחמי המופרזים של הרב אליהו על האבות הנותרים בחוסר כל), כשבנוסף לכך כלולי עלמא היה לו כושר השתכרות (אלא שלטענתו שלו הוא לא מומש), והיה לו גם רכוש. הדוגמה האחרונה שמציין הרב אליהו היא תיק 1265220/2 (גם בו כלל המושב את הגר"צ לזו). בדומה לאמור לעיל לגבי תיק 1241751/2, גם בפס"ד זה כלל לא דן ביה"ד הגדול לגופו של חיוב המזונות, אלא ביטל פס"ד של הרב אליהו עצמו שביטל בחוסר סמכות החלטות חלוטות של מותב קודם של ביה"ד האזורי שבו הוא מכהן, תוך שניצל בקשה להפחתת מזונות בשל שינוי נסיבות כדי לבטל את קביעותיו המקוריות של המותב הקודם, מעיקרן, ללא תלות בשאלת שינוי הנסיבות וללא בירור. ביה"ד הגדול שביטל את פסה"ד שניתן ללא סמכות, הורה עם זאת על השבת התיק לביה"ד קמא, למותב אחר, כדי שיבחן אל נכון את טענת שינוי הנסיבות.

קרב אלוקים רעננה מאירה ובטוחה

"ויחלום והנה סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה... והנה ד' ניצב עליו". ההתעלות הזאת, כשהיא כבר נתגלתה באורה האלוקי האדיר, היא הולכת ומאדרת בתהלוכות הדורות בעוז היד העליונה המקפת את התכונה ההיסטורית עדי עד. העם שכבר נקבע לו אופיו ותכונתו בהתאמה כזו עם האורה האלוקית, והוא מוצא בנפשו את ההכנה לשלום העולמים, מוצא הוא את עוז גבורתו ורוממות דגלו הלאומי מכוון עם כל מעשה בראשית וזרם הוויתו המתעלה לנצח, ועל כן הוא עתיד להתמלא לעולם שלום ועוז, שקט ומנוחה, "ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד". אין היסודות הרוחניים והמוסריים, ועמם המעשיים והחברתיים, מתרועעים ומשתברים, כי אם במקום שאין התכונה התמימה והמקפת יכולה להתגבר שם, שם יש יראה ופחד, שם ישנם מוקשי שאול ובלהות. אבל במקום שתשוקת קרבת אלוקים הרעננה מופיעה בגאון עוזה ותפארת שלמותה - שם הכל מאיר והכל בטוח, וכל כח המתקומם נגד ימין ד' הרוממה, ההולכת ובונה, נובל הוא ונופל.

מאמרי הראי"ה קרבת אלוקים ג (עם דילוגים)

הרב שלמה הכה

קלף לסת"ם ועור לתפילין בעולם של בשר מלאכותי

הקדמה
הכנת מוצרי סת"ם מעורות בהמות שלא נשחטו
שימור עורות
שימוש בקלף שיוצר מעור בגידול מעבדה או עור מתורבת
מקור דין עור לסת"ם
עור שליל ועור ושט
סיכום

הקדמה

קיימת התקדמות מהירה בפיתוח בשר מתורבת למאכל. הבשר המתורבת הוא בשר הקרוב באיכותו ובטעמו לבשר אמיתי, ומיוצר מחומרים דומים במעבדות ובבתי חרושת. ההנחה היא שייצור בשר זה יתקדם מאוד בעשורים הקרובים, עד כדי כך שרוב הבשר שייצרך בעולם יהיה ממקור זה, ולא מגידול בעלי חיים. יש בכך יתרונות רבים - הן כספיים והן הקשורים לנושאי זיהום האוויר והסביבה¹.

בעולם שבו אין מגדלים כמות גדולה של בעלי חיים למאכל, יוצר מחסור גם בעורות. עורותיהם של בעלי חיים משמשים לנעליים, לבגדים, ולהבדיל לייצור בתי תפילין וקלף לספרי תורה, תפילין ומזוזות ומגילות. איך ניתן יהיה לגשר על המחסור שיווצר?

במבט ראשון אפשר לחשוב על שני מקורות אפשריים: בעלי חיים שיגודלו במיוחד למטרה זו, או עור שיגודל באותן שיטות בדיוק. השיטה הראשונה כמעט ואינה מעוררת שאלות הלכתיות, ואדון בהיבטיה בקצרה ואצרך גם הצעות מעשיות. בשיטה השנייה קיימות שאלות הלכתיות, אבל ייתכן שהיא תהיה הרבה יותר זולה ונגישה.

הכנת מוצרי סת"ם מעורות בהמות שלא נשחטו

כיום משתדלים לייצר קלף ותפילין מעורותיהם של עגלים צעירים שנשחטו לתעשיית הבשר. העור הוא כמובן תוצר לוואי בתעשייה, אבל יצרני הסת"ם מתחרים בו עם יצרני מוצרי עור אחרים. לשם הדגמה: מעור של עגל אחד אפשר לייצר יריעת קלף יחידה (או מספר בתי תפילין), ויש צורך בשישים ושתיים יריעות לכתיבת ספר

1 ישנו דיון נפרד ונרחב בנושא של כשרות הבשר המתורבת ומהותו - בנושאי בשר בחלב, אבר מן החי, מראית עין ועוד ועוד. לא נעסוק בעניינים אלה כאן (ראה למשל 'המעין' גיל' 242 [תמוז תשפ"ב] עמ' 65 ואילך).

גם לקהילות הקיימות וגם לקהילות חדשות. במקביל אפשר להניע מהלך של רכש מוקדם של קלפים ועורות לצורך שימוש עתידי. גוף מרכזי ממשלתי, כמו הרבנות הראשית או המשרד לענייני דת, יכול להקים מאגר משמעותי של עורות. האמת היא שעליית המחירים שתתרחש בהכרח עם צמצום ההיצע יכולה להצדיק גם רכש עכשווי על ידי גוף עסקי פרטי. הפרשי המחיר יוכלו לממן הן את הרכש והן את עלויות האיחסון הזהיר, כדרכו של יוסף הצדיק שקנה חיטה זולה בימות השפע ומכר אותה ביוקר בשנות הרעב.

אחד הנושאים המתפתחים ביותר בתחום העסקי בימינו, שיש לו יתרונות מרובים בתחום איכות הסביבה, שימור משאבים, ותזונה איכותית לעולם מרובה אוכלוסין, הוא הבשר המתורבת. ישנן כבר עכשיו מאות חברות שעוסקות בתחום, חלקן מתכוונות להגיע לשיווק מסחרי כבר בשנה הקרובה. כבר ראינו איך טכנולוגיות חדשות פורצות ומשתלטות בזמן קצר על השוק, ואפשר להניח שככל שהפתרונות ישתכללו והמחירים ירדו מוצרי הבשר המתורבת ייכנסו לשווקים ולמטבחים במהירות רבה. במקביל קיימות חברות שכבר נתנו את דעתן על המחסור שיווצר בשוק העורות. העור הוא חומר גלם איכותי מאוד לשימוש בביגוד והנעלה, ובהיבטים מסוימים התחליפים המלאכותיים שלו אינם מצליחים להגיע לרמתו. לכן יש רצון לייצר עור מתורבת שיביא עמו את היתרונות של השימוש בחומר בלי החסרונות שלו. מקור אפשרי יהיה עור שגודל במעבדה כתרבית של תאי עור קיימים, כפי שכבר מגדלים עור מלאכותי במעבדה להשתלה בנפגעי כוויות. הדרך הזו מתאימה גם לייצור עור לצורך סת"ם, מפני שמקור העור הוא באמת בעור שמתאים לתפילין ולסת"ם, ויש כאן רק ריבוי וגידול שלו, בניגוד לעור מתורבת ממש שמעולם לא היה חלק מבעל חיים.³

הצורך בעור לתפילין ולסת"ם הוא הלכה למשה מסיני. אפשר להשתמש בעורות של כל בהמה, חיה ועוף כשרים, אך לא בעור דגים. עם זאת, במהלך השנים התרחשו מספר שינויים הלכתיים, החשובים שבהם הם המעבר מעיבוד בעפצים לעיבוד בסיד, והשימוש בעורות עוברים שלא נולדו.

נראה שבעולם שבו נצורך בעיקר בשר מתורבת מחירו של עור לצורך סת"ם יעלה מאוד, ואיכותו תרד. בתהליך ייצור הקלף בימינו משתדלים להקפיד הקפדות רבות, מיעוטן קשורות לאיכות הקלף ורובן כוללות הידורים הלכתיים, כמו עיבוד ביד ולא במכונה, הקפדה על עיבוד "לשמה" בכל השלבים, עבודה על ידי יהודים בלבד, שימוש בחומרים מסויימים ובטכניקות מסויימות, ועוד. במצב שבו רוב הבשר למאכל יגיע ממפעלי בשר מתורבת ולא מבעלי חיים, ייעלמו בעלי החיים מהר מאוד. לדוגמה, מאז המצאת המכונת והתרחבות השימוש בה מספר הסוסים בעולם ירד באופן דרסטי. על פי גופי מחקר שונים מספר הסוסים בארה"ב היה בשיאו לפני מאה שנה כ-25 מיליון, סוס אחד לכל ארבעה תושבים, וירד תוך ארבעים שנה עד כדי 3 מיליון, סוס אחד לכל שישים תושבים, וזאת בשעה שהסוסים המשיכו לשמש לצרכי פנאי וספורט. אפשר בהחלט להניח שברגע שהפתרון הטכנולוגי יהיה באיכות מספיקה, ירדת כמות ראשי הבקר תהיה מהירה עוד יותר. כתוצאה מהתהליך המהיר של ירדת כמות הבהמות הכשרות בעולם, בצירוף התגברות הרגשות השליליים כלפי הריגת חיות צעירות לצורך שימוש בעורם, נגיע מהר מאוד למצב שבו עור כשר לשימוש בסת"ם יהיה נדיר ויקר, ואף ייתכן שייצורו יהיה בלתי חוקי במקומות שונים בעולם. במקרה זה אין ספק שמחיר הקלף יאמיר, ומחירו של ספר תורה עשוי לעלות עשרות מונים, ובמקביל ההקפדה על השגת עורות עגלים דווקא או שליל תיהפך לדמיונית כמעט.

אם נראה בשנים הקרובות שהתחזיות מתאמתות, ושישנה ירידה מהירה במספר הבהמות הגדלות לצורך מאכל (חלב ובשר), ייווצר חלון זמן שבו אפשר יהיה להיערך לפחות למספר שנים קדימה. דרך פעולה אחת תהיה לשפר את שימור הספרים הקיימים, טכנולוגיות שישפרו את קיבוע הדיו ושימור הקלף יועילו מאד להפחתת הצורך בספרים חדשים. בימינו מקובל שאורך ימיו של ספר תורה עשוי להגיע עד מאה שנים בערך, ובאמצעים טכנולוגיים שנים אפשר לחדש ולשמר ספרי תורה ישנים. יש לזכור שקיימים היום בתי כנסת רבים שיש בהם הרבה יותר ספרים מהנחוץ. מערכת של גמילות חסד וחלוקה קהילתית עשויה לגרום למצב שיהיו מספיק ספרי תורה

3 ידוע לי שדוגמאות קלף ראשוניות כבר יוצרו.

בסיד חי ושיוף השכבה הפנימית. בגאונים ובראשונים נזכרו מספר סיבות לשינוי זה: אובדן הידע הקדום, גזירת מלכות או שיפור טכנולוגי מהותי בשיטת העיבוד החדשה. כבר דורות קיימת מחלוקת גדולה על כשרות השינוי, וקבוצות חשובות שמנסות להחזיר את השימוש בעפצים דווקא לצורך הכנת קלף⁴. למעשה נהוג ברוב קהילות ישראל כבר מאות שנים להתיר שימוש בעורות המעובדים על ידי סיד לסת"ם.

מדוע המחלוקת הזו נוגעת לעניין השימוש בקלף חלופי? שינוי צורת עיבוד הקלף גרם לשינוי הלכתי משמעותי יותר משנראה ממבט ראשון. התלמוד מפרט להלכה סוגי משטחי כתיבה שונים מבוססי עור ("קלף" הוא רק אחד מן הסוגים האלה), כשהסוגים השונים נבדלים במספר תכונות, והמרכזית ביניהן היא כיוון הכתיבה. הנה הסיכום ברמב"ם⁵:

הלכה ו: שלוש עורות הן: גויל וקלף ודוכסוסטוס. כיצד, לוקחין עור בהמה או חיה ומעבדין השיער ממנו תחילה ואח"כ מולחין אותו במלח ואח"כ מעבדין אותו בקמח ואחר כך בעפצא וכיוצא בו מדברים שמכווצין את העור ומחזקין אותו, וזה הוא הנקרא גויל.

הלכה ז: ואם לקחו העור אחר שהעבירו שער וחילקו אותו בעוביו לשנים כמו שהעבדין עושין, עד שיהיו שני עורות אחד דק הוא שממול השיער ואחד עבה והוא שממול הבשר, ועבדו אותו במלח ואחר כך בקמח ואחר כך בעפצא וכיוצא בו, זה החלק שממול (השיער) [הבשר] נקרא קלף וזה שממול (הבשר) [השיער] נקרא דוכסוסטוס.

הלכה ח: הלכה למשה מסיני שיהיו כותבין ספר תורה על הגויל וכותבין במקום השיער, ושיהיו כותבין התפילין על הקלף וכותבין במקום הבשר, ושיהיו כותבין המזוזה על דוכסוסטוס וכותבין במקום השיער. וכל הכותב על הקלף במקום שיער או שכתב בגויל ובדוכסוסטוס במקום בשר פסול.

הלכה ט: אף על פי שכך היא הלכה למשה מסיני, אם כתב ספר תורה על הקלף כשר, ולא נאמר גויל אלא למעט דוכסוסטוס, שאם כתב עליו הספר פסול. וכן אם כתב את המזוזה על הקלף או על הגויל כשר, לא אמרו על דוכסוסטוס אלא למצוה.

צורת עיבוד העור לקלף שהתפתחה מתקופת הגאונים אינה תואמת אף אחת מן

4 למשל ספר הקלף והגויל, הרב עידו אלבא, המכון לרבי ישובים, תש"ס; ספר עיבוד עפצים, הרב אליהו פרץ, תשע"ד; קונטרס עיבוד קלף בסיד, הרב שי מנדלאווי, תשע"ד; ועוד. (ועי' במאמרו של הרב בן ציון אוריא' 'הקלף מסיני - בירור זהות הקלף העדיף לסת"ם בימינו', 'המעין' גיל' 224 [טבת תשע"ח] עמ' 51 ואילך).

5 הלכות תפילין ומזוזה פרק א.

השיטות המנויות כאן. הוזכרו סיבות שונות באשר לסיבת השינוי הגדול, אבל בסופו של דבר הקלף המופק כיום הוא דק וקל ונוח לכתיבה. נראה שלדעת רוב הפוסקים, ראשונים ואחרונים, כל עוד מקור הקלף בבעלי חיים מתאימים, והוא נוח לכתיבה בת קיימא - אפשר להשתמש בו. כך כותב בפירוש הט"ז⁶:

וקלפים שלנו, היינו שמגרדין ומתקנין את העור משני צדדין, יש בו דין קלף של התלמוד שכותבין בו לצד הבשר. וכתב על זה רמ"א שהם יותר מובחרים כי הם יותר נאים מגויל, גם מפני שהם קלים יותר מגויל.

מקור העור צריך להיות בהמה, חיה או עוף כשרים. עם זאת, אפשר להשתמש בעור נבלה וטרפה - כלומר עור של חיה שמתה מעצמה או שנהרגה על ידי גוי, וגם אם הבשר אסור באכילה בגלל מצב החיה לפני שחיטתה (טריפה) או בגלל צורת ההמתה (נבילה) העור כשר לסת"ם.

עור שליל ועור ושט

שליל הוא עובר שנמצא במעי בהמה שנשחטה. מבחינה הלכתית עור השליל הוא בשר ואינו עור, כי כל עוד העובר לא יצא מבטן אמו הוא נחשב כחלק ממנה. זהו דין "בן פקועה", שכאשר פרה נשחטה כדי ונמצא בה עגל שכלו לו חודשיו והוא בר קיימא והוא מצליח לשרוד הוא נחשב כבר שחוט על אף שהוא חי וגועה לעינינו, מכיוון שהוא עבר כבר את תהליך השחיטה בעודו בבטן אמו⁷.

גם כאשר הוולד שבבטן השחטה אינו חי הוא מותר באכילה, מכיוון שנשחט יחד עם אמו. לגבי העור שלו קיים דיון במשנה ובגמרא בנושאי טומאה וטהרה. המשנה בחולין אומרת⁸:

אלו שערותיהן כבשרן: עור האדם ועור חזיר של ישוב. רבי יוסי אומר, אף עור חזיר הבר. ועור חטורת של גמל הרכה, ועור הראש של עגל הרך, ועור הפרסות, עור בית הבושת, ועור השליל, ועור שתחת האליה, ועור האנקה והכח והלטאה והחומט. רבי יהודה אומר, הלטאה כחולדה. וכולן שעיבדן או שהילך בהן כדי עבודה, טהורין, חוץ מעור האדם.

6 שו"ע יו"ד סי' רע"א ס"ק ד.

7 חכמים דרשו לשחוט בן פקועה מסיבות שונות, אבל על עצם הדין אין מחלוקת. עד כדי כך שהוצעו הצעות לגדל עדרים שלמים על ידי ריבוי בין שור ופרה ששניהם בני פקועה, כך שאפשר יהיה לבטל את דיני שחיטה או לפחות להקל בדיני טריפות. ההצעה הזאת שייכת כמובן גם לדיון על בשר מתורבת.

8 חולין ט, ב.

זוהי רשימה של עורות ממקורות שונים ומאזורי גוף שונים שלעניין טומאה נחשבים כבשר ולא כעור, אך לאחר עיבוד מועט, שמוכיח את הרצון להשתמש בהם כעור, הם הופכים מבשר לעור. היכולת להשתמש בעור השליל לשימושי הסת"ם השונים לא מופיעה בגמרא. המקור העיקרי לשימוש בעור שליל הוא ספר התרומה (סימן רז):

ויש עושין מעור שליל לפי שהוא רך ודק. וטוב לעשות ממנו כפילות הבתים וקמט השינין. וכן מתקנין אותו כעין קלף וכותבין בו הפרשיות, ואומרין כי הגון הוא יותר למצוה כי לא נעברה בו עבירה, שלא היה בו תשמיש של זכר ונקבה. ונראה דכשר הוא, ושפיר מתקרי עור לכתוב, ואין שם בשר עליו כלפי כתיבה, ולא גרע מעור עוף טהור דכשר דאמרין פרק שמונה שרצים אמר רב הונא כותבין תפילין על עור של עוף טהור.

הדרכה לשימוש בעור שליל לבתי התפילין מופיעה כבר בספר "הלכות קצובות" מימי הגאונים. אמנם "ערוך השלחן" מסתייג מהקביעה שיש עדיפות הלכתית לעור השליל⁹:

ודע שהעולם מחזיקין עור שליל למצוה מן המובחר. ואיני רואה בזה שום טעם נכון, דאטו מפני שלא ראו אויר העולם יש בהם יותר הידור? וכי להתחכם על טעמי התורה באנו? ואין לנו אלא מה שאמרו חכמים. וכן יש שמהדרים דווקא משחוטות בכשרות, ולעניות דעתי יש בזה גם כן התחכמות יתירה, ואולי גם חס ושלום כמפקפק בדברי חכמינו ז"ל, דאחרי שחכמינו ז"ל אמרו שהם כשרים כשחוטות - יש להם דין אחד לגמרי, אם לא שעושים כן מפני שהם טובים יותר לכתובה, או חזקים יותר, וכיוצא בזה.

היתר השימוש בעור שליל מראה שאין הגדרת העור שכבה חיצונית של הגוף דווקא, ואם מדובר בצורה ובחומר שמקורו מן החי והוא דומה לעור הוא מותר לסת"ם.

בניגוד לעור השליל, בשו"ת לבושי מרדכי דן בשימוש בעור הוושט לתפילין. הגמרא בתיאור צורת הוושט בענייני טריפות קוראת לעור הוושט 'עור'. לוושט יש שכבה חיצונית ושכבה פנימית¹⁰:

אמר רבא שני עורות יש לו לוושט, חיצון אדום ופנימי לבן, ניקב זה בלא זה כשר. למה לי למימר חיצון אדום ופנימי לבן, דאי חליף טריפה.

בכל זאת הרב מרדכי יהודה לייב וינקלר בשו"ת "לבושי מרדכי" פוסל את השימוש ב"עור" הוושט לסת"ם¹¹:

9 ערוך השלחן יורה דעה סי' רעא ס"ק כב.

10 חולין מג, א.

11 שו"ת לבושי מרדכי אורח חיים מהדורה תליתא סימן ד.

...על דבר לעשות בתים מעורות וושטין, טוב הורה, וחלילה לעשות כן... והא במסכת שבת ע"ט: אמרין הלכה למשה מסיני תפילין על הקלף מזוזה על דוכסוסטוס ספר תורה על הגויל, ומפרש קלף הכתיבה לצד הבשר ודוכסוסטוס במקום שיער, והאיך אפשר זה בעורות של וושטין. וטב השיב שני עורות יש לו לוושט הוא בלשון מושאל... וסימא דמילתא למחות באותו מורה כמ"ש, וחלילה להכשיר עור וושטין לבתים, וכבר אמרו במסכת חולין פרק ראשית הגז [קלו, ב] לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד.

בעל לבושי מרדכי מבחין בין היתר עור השליל לאיסור עור הוושט לסת"ם, בכך שזה נקרא עור וזה אינו עור¹². האם ניתן להתבסס על ההגדרה הזו ולהקל בשימוש בעור מתורבת שגודל במעבדה? יש הבדל חשוב בין בשר מתורבת ועור מתורבת. בפיתוח הבשר המתורבת אנחנו מעוניינים **להתרחק** ככל האפשר מהמקור הטבעי של הבשר כדי שיהיה כשר בלי פקפוק ופרווה בלי פקפוק, בעור המתורבת למטרת שימוש בקלף המטרה שלנו להישאר קרובים ככל הניתן למקור הטבעי של העור, כדי שגם התוצר ייחשב כעור טבעי מספיק למטרתו. יש לזה השלכות לגבי דרך גידול העור, בחירת המקור וריענונו מדי פעם, והשימוש בחומרי ההזנה והתשתית. בגידול עור מלאכותי לצורך קלף נרצה לגדל תאי עור אמיתיים, להזין אותם בחומרים המכילים דם ונוזלים ביולוגיים, ולייצר את מבנה העור על תשתית שקרובה ככל האפשר למקור החי.

סיכום

החכם עיניו בראשו. לפי סימנים רבים אנחנו עומדים בפני תקופה חדשה בתולדות האנושות שיש לה השלכות הלכתיות מרובות, ואחת מהן היא הירידה בזמינות של עור כשר לעיבוד קלף ומוצרי סת"ם. במצב שעשוי להיווצר בעוד שנות דור אחד, ואולי פחות, ייצור קלף בשיטות הנהוגות בימינו יהיה יקר מאוד והתוצרת תהיה נחותה באיכותה לעומת המצוי היום. ישנן שתי אפשרויות להתגבר על המחסור הצפוי: בעזרת הערכות מראש, רכישה ואיסוסון של קלף לשנים הבאות, ובעזרת שימור ושיפור ספרי התורה הקיימים, ובעזרת יצירת קלף מתורבת, שיהיה קרוב מבחינה הלכתית ככל הניתן לקלף אמיתי.

12 אנציקלופדיה תלמודית כרך לג, כתיבת סת"ם [המתחיל בטור תעא]: עורות רכים הראויים לאכילה, כגון עור השליל - עובר שנמצא במעי אמו - אף הם כשרים לכתבת סת"ם, ואף על פי שחשובים כבשר לעניין טומאה ולענין איסורי אכילה, לסוברים כן, **מכל מקום, לכתבת סת"ם כשר כל עור שניתן לכתוב עליו, והנקרא בפי בני אדם עור.**

עוד בעניין הקפות נשים בשמחת תורה

לעורך שלום רב.

ראיתי את מאמרו של הרב שאול בר אילן 'יסוד מנהג ההקפות ודין הקפות נשים בשמחת תורה' ('המעין' גיל' 243, תשרי תשפ"ג, עמ' 44 ואילך). החלק הראשון העוסק ביסוד מנהג ההקפות נכתב באריכות, אולם החלק השני שעלול לעורר פולמוס העוסק בדין הקפות נשים בשמחת תורה נכתב בקצרה. בעמ' 51 אוסר המחבר על הקפת נשים עם ספרי תורה, משום טלטול ס"ת שלא במקום השכינה במקרה שמטלטלים את ספר התורה לאולם מיוחד, ומשום דין כבוד הציבור כמו שאסור לאשה לקרוא בתורה. וכן במסקנות המאמר באות ב כתב איסור זה עם שני טעמים אלו. אולם במסקנות באות ד כתב וז"ל: 'מסתבר שגם נשים יכולות לרקוד סביב הבימה כשהתורה עליה, שהרי גם נשים רשאיות לשמוח על השלמת המצוה הגדולה של קריאה בתורה בציבור ועל סיום הלימוד בתורה שבכתב וגם על שחזור קבלת התורה בלוחות שניות, וגם לשמוח על חלקן בלימוד התורה של שאר בני המשפחה'. ולכאורה החילוק הוא שבאות ב אסר על הנשים להקיף עם ספר תורה, ובאות ד התיר ריקודים והקפות סביב ספרי התורה שנמצאים על התיבה. ועוד חילוק, שבאות ב מדובר על ריקודים במקום נפרד, וכאן מדובר על ריקודים בבית הכנסת אחרי שהגברים יצאו ממנו.

והנה הרב שאול בר אילן לא ציין לפוסקים שדנו בדיון זה של נשים בהקפות שמחת תורה, ולכן אציין כמה מפוסקי זמנינו שראיתי שדנים בזה.

א. הרב אפרים גרינבלט זצ"ל בשו"ת רבבות אפרים חלק ז סימן רלה אסר לתת להן ספר תורה לרקוד עמו, וכתב למחות במי שהתיר את זה. וטעמו שהרי מבואר שאשה נדה לא תסתכל בכתב של ספר התורה, ואיך אפשר שתרקוד עם ספר תורה. ע"כ. ולכאורה לפי עצת כותב המאמר שלא יקחו את ספר התורה אפשר להקל, שהרי אינן נוגעות בספר. אבל אפשר לומר לאידך גיסא, שעצם העניין של ריקוד סמוך לספר אפילו בלי נגיעה בספר לא גרע מהסתכלות בכתב ספר התורה שאסרו [ועיין מה שהבאתי להלן באות ד שבכלל האיסור היה גם להיכנס לבית הכנסת].

ב. הרב משה פישר הובא ברבבות אפרים הנ"ל כתב וז"ל: יש למחות לנשים לרקוד עם ספר תורה כי זה רפאם ממש, אפילו נשים טהורות, כש"כ נשים נידות, וכל האריכות אך למותר, ותצלנה האזנים שכך שומעות. עכ"ל. ולכאורה אם טעמו משום חשש הידמות לרפורמים נראה שגם אסור לדעתו לרקוד מסביב הספר תורה.

ג. הרב אברהם כהן בילקוט אברך תשנ"ו עמוד מו כתב שנשים לא חייבות בקריאת ספר תורה ומהיכא תיתי לחייבן בהקפות בשמחת תורה? והביא מספר החיים

(סימן טז אות כב) שהסתפק האם מותר לאשה להחזיק בספר תורה, ובסוף כתב וכבר עשו מעשה בשתי נשים שכתבו ספר תורה בזמנינו והוליכו הספר תורה לבית הכנסת, והיו טהורות ופסק להן אורח כנשים. ע"כ. וכתב בילקוט אברך שזה אירע בזמנו של הרב חיים פלאג'י שהציבור נהג בצניעות, אולם בזמנינו יש לאסור בכל תוקף גם לגופו של עניין ועוד מחשש הרפורמים ודומיהם.

ד. הרב אליהו שלזינגר בספר אלה הם מועדי חלק א עמוד רפב אסר לנשים לרקוד עם ספרי תורה והאריך בזה, וסיכום טעמיו הוא שזו פריצת גדר, וכל המשנה ידו על התחתונה, ומשום שאין לאשה נדה להסתכל בכתב הספר תורה ואם כן גם לא לגעת בו. לדעתו גם להיכנס לבית הכנסת הוא בכלל האיסור, עיין שם. ועיין באות א.

ה. בספר מסורת משה חלק ב עמוד שעח הובא ששאלה אשה את הרב משה פיינשטיין זצ"ל למה היא לא יכולה להרגיש את עצם קדושת היום על ידי ריקוד עם ספר תורה. ואמר לה הרב פיינשטיין ששמחת התורה אינה קשורה ללקיחת התורה ביד, עיין שם.

ו. בשו"ת מעין אומר חלק ג עמוד רצד הביא ששאלו את הרב עובדיה האם מותר לנשים לרקוד בשמחת תורה עם ספר תורה באולם נפרד. והשיב 'לא יעשו כן'. ואחר כך שאלו אם אפשר לרקוד עם נביאים על קלף, או שהנשים ירקדו לבד ללא ספרים כלל. והשיב שלא כדאי. והוסיף, שאם הגברים לא רואים כלל אפשר. והוסיף עורך הספר שראה בפניו שלא נוח לו כלל מהעניין. ובהערה למטה הסביר העורך שאין זה מטעם שאסור ליגע בספר תורה, אלא שהטעם הוא משום פריצת גדר הצניעות, עיין שם בדבריו.

עד כאן מה שראיתי בפוסקים על נושא חשוב זה, ותקוותי שיהיה זה לעזר.

הרב יואל פרץ, מכסיקו

תגובת הרב בר אילן:

תודה רבה מעומק הלב לרב פרץ על הזמן שהקדיש לקריאת המאמר ולכתיבת התגובה, ולמערכת 'המעין' על הזכות שניתנה לי להסתפח ליושבים בחצרות בית השם. אכן, השאלה הונחה כבר על שולחנם של מלכים, אך בעוניי חשבתי שיש להאיר שאלה זו לפחות משלושה צדדים, שעד כמה שידוע לי לא הוארו עד היום.

ראשית, היה מקום להאיר שמנהג ההקפות אינו מנהג מובן מאליו (ולא כפי שנראה, לכאורה), שהרי מאז שהתקבלו השו"ע והרמ"א נפסק שאסור לטלטל ספר תורה לחינם, וממילא לא ניתן היה לנהוג את מנהג ההקפות כפי שנפסק ברמ"א וכפי שהתקבל בתפוצות ישראל ללא סיבה מוצדקת. בנוסף היה מקום להאיר שמנהג ההקפות אינו לכבוד התורה (לפחות לא במשמעות המקובלת; וראו למשל בהע' 19 במאמר), וממילא, ההכרח למצוא צידוק למנהג זה התעצם, ולכן כנראה כתב הרמ"א 'והכל משום שמחה' (ולא משום כבוד התורה). בנוסף היה מקום להאיר שההצדקה למנהג ההקפות אינה יכולה להיות מצויה בהתעוררות השמחה, ורק משום שהיא שמחה של מצוה, שהרי דין השו"ע הוא שמטלטלים את ספר התורה אך ורק לקריאה בעשרה או לכבודו, אך לא לשם שמחה (וכשם שלא מצאנו שעורכים הקפות עם ספרי תורה בשמחת נישואין או בשמחת

בר-מצוה או בסיום לימוד של כל הש"ס), ונדרשת בהכרח שמחה ייחודית ומשמעותית כדי להצדיק את מנהג ההקפות, וזו כנראה השמחה שאנו מנסים לחוות ביום שמחת התורה על קבלת הלוחות ביום הכיפורים, והיא כנראה השמחה שגרמה ברמ"א (על הפעם היחידה בהיסטוריה שהלוחות השלימו את הדרך מהר סיני אל עם ישראל), וזו השמחה שכנראה מתנוצצת גם כשמכניסים ספר תורה חדש לבית הכנסת.

אחר שלוש ההקדמות הללו ניתן היה להתאבק בעפר רגליהם של גדולי ישראל ולהציע, שמעתה שאלת ההקפות של נשים עם ספרי תורה ניתנת לכאורה להכרעה בפני עצמה, מבלי להיזקק לסברות שבחלק החמישי של השו"ע, ולהסיק שהקפה של הנשים עם ספרי התורה אסורה אפילו אם יישמרו כל גדרי הצניעות, כיוון שלא שורה השכינה בהקפות אלו, וממילא שב האיסור לטלטל ספר תורה לחינם בהקפות שאינן לכבוד התורה, אבל הנחת ספרי התורה על הבימה ושמחה סביבם בריקודים מותרת כל עוד נשמרים גדרי הצניעות - שהרי כבר בירושלמי נפסק שמותר לטלטל את ספר התורה לכבוד התורה, ואין ספק שפיוטים וריקודים סביב התורה הם לכבודה, ואלו אכן סדרי השמחה שנקבעו בטור לגברים, וגם בספר המנהגים בנוגע ליום שמחת תורה, והם גם הובאו ברמ"א במקביל להבאת מנהג ההקפות שנלמד מספר המנהגים.

בעניין הטענה שריקודים של נשים סביב התורה מדיפים ריח של רפורמה בדומה להקפות של נשים עם ספרי תורה בידיים - יכריעו גדולי ישראל, אבל כמדומני שאלו שמצמצמות עצמן ומניחות את התורה על הבימה ורק ורקודות סביבה מראות בכך שהן דווקא מציבור היראים, ואדרבא, יש לשמוח על כך שנשותינו ובנותינו רוצות לשמוח בקבלת התורה, כשם שאמותיהן שמחו בה בקבלת הלוחות הראשונות בזמן שהגברים רקדו סביב העגל.

מובן שהמאמר נכתב ופורסם רק כהצעה לפני הלומדים, ובתקווה שזכות תורתם של גדולי ישראל תעמוד לכולנו.

שאל בר אילן, יד בנימין

* * *

עוד על צוואת דוד המלך

תיתי לו לרב איתמר ורהפטיג על מאמרו "צוואת דוד המלך" ('המעין' גיל' 243 [תשרי תשפ"ג] עמ' 65 ואילך). כל כדין סמוכו לך, כך יש ללמוד תנ"ך, בכלים למדניים של התלמוד והפוסקים.

ברצוני להעיר רק שתי הערות כתוספת לדבריו.

א. פרשת שמעי בן גרא: הרב א"ו התקשה בפרשת שמעי בן גרא, שהרי דוד נשבע שלא ימיתו, ומדוע ציווה על שלמה בנו לא לנקותו? ומצאתי שרבי אלימלך צבי מדינוב בספרו "בני יששכר" (מאמרי חודש כסלו-טבת הערות מאמר ג - נר מצוה). עונה על שאלה זו:

הכפירה במלכות בית דוד יחשב לכפירה וכו', והודאה במלכות בית דוד הוה הודאה במלכות שמים. (הג"ה שניה) ובוזה תבין מה שדוד לא רצה למחול לשמעי וציוה עליו את שלמה להורגו [מ"א ב, ח], ולמה לא מחל לו? ואי אפשר לומר מטעם מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דהרי כל הימים שהיה בבריחה לא היה נקרא מלך, כמשארו"ל [ירושלמי ר"ה פ"א ה"א] שהיה מתכפר כהדיוט בקרבן, עיין פרשת דרכים דרוש י'. אבל הוא מטעם אשר שמעי כפר לגמרי במלכות בית דוד. דהנה כל ישראל עכ"פ המליכו את אבשלום שהוא זרעו של דוד, אבל שמעי אמר השיב ה' עליך את כל דמי בית שאול אשר מלכת תחתיו [ש"ב טז, ח], הנה כפר במלכות בית דוד שהוא מרכבה למלכות שמים, והכפירה במלכות בית דוד היא כפירה וכו' ולא היה בידו למחול.

שמעי, כנאמן בית שאול, מרד לא רק בדוד האיש, אלא בעצם השושלת המלכותית של **בית דוד** שהחליפה את בית שאול, שהרי אמר: השיב ה' עליך את כל דמי בית שאול אשר מלכת תחתיו, ולכן הטיל דוד את ענישת שמעי על ממשיכו בשושלת. לצורך העניין לא נתייחס כרגע לקדושתה של מלכות בית דוד, שאין להטיל בה ספק, אלא לעצם המלכות. דוד לא מחל על כבוד **המלכות**, מחילה זו גם אינה בסמכותו כלל. הוא מחל רק על כבודו **האישי** משום שראה בקללת שמעי עונש משמים על חטאו, ולכן נשבע שהוא עצמו לא ימיתנו בחרב. אך הוא לא יכול היה למחול לו על הפגיעה בעצם המלכות. לא רק צידוק פורמאלי היה כאן, אלא ראייה מדינית מפוכחת. שמעי בן גרא לא היה יחיד, הוא ייצג את בית שאול: **וְהָיָה מִשָּׁם אִישׁ יוֹצֵא מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית שָׁאֻל וְשָׂמוּ שְׁמִיעִי בֶן גֵּרָא, יֵצֵא יְצֹא וּמִקְלָל (שם, שם, ה). בבית שאול היו עוד גורמים שלא התייאשו מהחזרת המלוכה למשפחתם. לא בכדי מתאר הפסוק וְתָהִי הַמִּלְחָמָה אֲרָכָה בֵּין בֵּית שָׁאֻל וּבֵין בֵּית דָּוִד (שם ג, א). היא לא הסתיימה עם המלכתו של דוד ע"י כל שבטי ישראל. בבית שאול היו שהמשיכו, מתחת לפני השטח, בהתנגדותם למלכות בית דוד, וציפו לשעת כושר לפרוק מעליהם את עול המלכות הזו, בדומה לשעת הכושר של מרד אבשלום. מפרשת מפיבושת (ש"ב יט) אנו למדים שדוד ידע את אשר נעשה בבית שאול, ולכן חשד גם במפיבושת שאינו שלם עם חזרתו של דוד בשלום ירושלימה, עובדה שגם לאחר הסברו של מפיבושת דוד החזיר לו רק **מחצית** שדהו. אומנם הגמרא בשבת דף נו, ב מבקרת את דוד על שקיבל לה"ר מציבא על מפיבשת:**

בשעה שאמר דוד למפיבושת אתה וציבא תחלקו את השדה, יצתה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה... אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו.

אולם היא הנותנת, הוא נטה להאמין ללשונו הרעה של ציבא דווקא בגלל חשדו במפיבושת, ולחשד הזה היה בסיס, אך אעפ"כ לא הייתה לדוד סמכות להפקיע את מחצית שדהו של מפיבושת ללא ראיות מוצקות, על כך הוא הסתמך רק על לה"ר. אומנם למיחש

בעי אך לא לעשות מעשה, ולכן חז"ל ביקרוהו על מעשה זה.¹ נוסף על כך, דוד המלך לא פקד על שלמה להרוג את שמעי, אלא הקדים ואמר לו וְעַתָּה אֵל תִּנָּקְהוּ כִּי אִישׁ חָכַם אֶתָּה וְיִדְעָתָ אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לוֹ (מל"א ב, ט), כלומר שקול בחוכמה את צעדיך, ושים עליו עינא פקיהא (ומן הסתם גם על כל בית שאול). סיום הצוואה - וְהוֹרֵדְתָּ אֶת שִׁיכְתּוֹ בְּדָם שָׂאוֹל - אינו ציווי, אלא קריאת כיוון, לא להירתע אפילו מלהורגו אם יהיה צורך בכך, כי בעצם הוא בר מוות. אמנם שלמה הזדרז למצוא עילה להרוג את שמעי ובכך להטיל את אימתו על כל בית שאול, ואכן יש המבקרים אותו על זריזותו זו (משך חכמה דברים יז, יא):

שמעי בן גרא היה מצווה מן השם לשמוע בקול שלמה, לבלי לצאת מקיר העיר וחוצה, וחייב מיתה על זה. אבל האם רצה השם שיאמר זה שלמה, ואם היה חפצו יתברך בפרט הזה? מה איכפת לרחמנא אם יצא, הלואי לא אמר שלמה זה, ולא היה מסבב לקחת בת פרעה ולסבב חורבן הבית וגלות ישראל.

ב. פרשת יואב: גם יואב טען שבית שאול חותרים לכאורה תחת כסאו של דוד. על סמך טיעון זה הוא הרג על דעת עצמו את אבנר שר צבאו של שאול: יָדַעְתָּ אֶת אֲבִנֵּר בֶּן נֹר כִּי לִפְתָּתְךָ בָּא וְלָדַעַת אֶת מוֹצָאָךְ וְאֶת מְבֹאָךְ וְלָדַעַת אֶת כָּל אֲשֶׁר אֶתָּה עֹשֶׂה (שם"ב ג, כה). אולם האמת הייתה הפוכה. אבנר בא בכנות לכרות ברית עם דוד. ברית זו בין נאמן בית שאול עם דוד הייתה מחזקת את מעמדה של מלכות בית דוד בקרב כל חלקי העם. בהריגת אבנר סיכן יואב את מעמדו של דוד כמלכו של כל בית ישראל כי נפל חשד על דוד שהריגת אבנר הייתה על דעתו, ורק במאמצים רבים הצליח דוד להוכיח את חפותו: וַיִּדְעוּ כָּל הָעָם וְכָל יִשְׂרָאֵל בַּיּוֹם הַהוּא כִּי לֹא הָיְתָה מִהֶמְלֶכֶךְ לְהָמִית אֶת אֲבִנֵּר בֶּן נֹר (שם לז). הכתוב מעיד אמת שיואב הרג את אבנר מסיבה אחרת: וַיּוֹאֵב וּבְאִישֵׁי אָחִיו הָרְגוּ לְאֲבִנֵּר עַל אֲשֶׁר הָמִית אֶת עֲשֵׂהָאֵל אָחִיהֶם (שם, ל). מכאן מתחיל עימות בין דוד ליואב שנמשך עד סוף חייו ואף לאחר מותו. דוד אף קילל את יואב: וְאֵל יִכְרֹת מִבֵּית יוֹאֵב זָב וּמִצָּרַע וּמִחֲזִיק בַּפֶּלֶךְ וְנֹפֵל בַּחֲרֵב וְחֹסֵר לָחֶם (שם טז). שורש העימות הוא בהבדלי שיטות של הנהגה ציבורית, בין רכות לקשיחות, בין דרכו הרכה של דוד לעומת דרכו הקשה של יואב: וְאֶנְכִּי הַיּוֹם רָךְ וּמִשׁוּחַ מֶלֶךְ וְהָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּנֵי צְרוּיָה קִשִּׁים מִמֶּנִּי יִשְׁלַם ה' לְעֵשֶׂה הָרָעָה כְּרָעָתוֹ (שם טז). דוד חוזר ומעמת בין שיטתו לבין שיטת בני צרויה שנים רבות אח"כ: וַיֹּאמֶר דָּוִד מַה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוּיָה כִּי תִהְיֶי לִי הַיּוֹם לְשֹׁטָן. הַיּוֹם יוֹמַת אִישׁ בְּיִשְׂרָאֵל! כִּי הִלּוֹא יִדְעָתִי כִּי הַיּוֹם אֲנִי מֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל (שם יט, כג).

הנהגה מלכותית מחייבת שילוב בין רכות וקשיחות, "עדינו העצני" בלשון חז"ל. ליואב ואחיו לא הייתה גמישות כזאת. דרכם מתאימה יותר למלחמה נגד אויב חיצוני, אך לא להנהגה פנימית. לכן חילק דוד את תפקיד המלוכה לשנים: וַיִּמְלֶךְ דָּוִד עַל כָּל יִשְׂרָאֵל, וַיְהִי דָוִד עֹשֶׂה מִשְׁפָּט וַיִּדְבָּקָה לְכָל עַמּוֹ, וַיּוֹאֵב בֶּן צְרוּיָה עַל הַצָּבָא (שם ח, טו-טז). דוד לא רצה להעניש את יואב על הריגת אבנר, כי יואב טען שהיה גואל הדם של עשהאל. הוא

1 ואכן כך גם הבין החפץ חיים בהלכות רכילות בבאר מים חיים [ז, כב] שלמד מפרשת מפיכוש שמלך יכול להפסיד ממון ולעשות מעשה רק על פי **דברים ניכרים**. וראה שם לשה"ר ז, יב, ושם כלל ו, יא.

טען שאבנר לא היה צריך להרוג את עשהאל שרדף אחריו כי יכול היה להינצל ע"י פגיעה באחד מאבריו של עשהאל, ולכן הרשה לעצמו להרוג את אבנר בהיותו גואל הדם. הא גופא מצביע על תפיסתו הקשוחה הבלתי מתפשרת.²

דוד יכול היה להעניש את יואב, אך לא עשה זאת. גם כאן ניכרים הבדלי הגישות בין שני האישים. יואב לא מתחשב בטענת אבנר שנאלץ להרוג את עשהאל על מנת להינצל מרדיפתו, אלא חורף את דינו למיתה. דוד לעומתו לא מעניש את יואב, אלא מתחשב בטיעונו שאבנר היה חייב מיתה ומעדיף לזכותו מן הספק. ומכיון שהיה שר צבא מעולה, הלוחם במסירות את מלחמות ה', עם ישראל נזקק לו, ולכן הושאר בינתיים על כנו. לא בכדי משתמשת המשנה ביואב כדוגמא: 'ואפילו ישראל צריכים לו, ואפילו שר צבא ישראל כיואב בן צרויה - אינו יוצא משם לעולם' (מכות יא, ב). דוד לא הצדיק את יואב. הוא ראה בו רוצח שזוכה רק מן הספק, ובליבו שמר דוד את הדבר. בסוף ימיו בצוואתו לשלמה הוא מתאר ללא כחל ושרק את שיטתו האלימה של יואב, ומזהיר את שלמה מפניה: וְגַם אֶתָּה יִדְעָתָ אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לִי יוֹאֵב בֶּן צְרוּיָה אֲשֶׁר עָשָׂה לִשְׁנֵי שָׂרֵי צְבָאוֹת יִשְׂרָאֵל לְאֲבִנֵּר בֶּן נֹר וְלַעֲמָשָׂא בֶן יֶתֶר וְיִהְיֶה גַם וַיִּשְׁם דָּמִי מִלְחָמָה בְּשָׁלֹם וַיִּתֵּן דָּמִי מִלְחָמָה בְּחַגְרָתוֹ אֲשֶׁר בְּמַתְנָיו וַיִּבְנֵעֵלוּ אֲשֶׁר בְּרַגְלָיו (מל"א ב, ה).

שלמה עומד להקים מלכות מתונה, שעיקר משימתה צדק ומשפט (מל"א ג, ט). ותהלים עב). הוא צעיר ורך יותר מדוד, ויואב המבוגר, ובעל המעמד הבכיר כשר הצבא שנים רבות, עלול בגישתו התקיפה לערער את סמכותו המתונה של שלמה, ולהמליך במקומו מלך תקיף וכוחני יותר התואם את תפיסתו המדינית, ובכך לסכן את הממלכה כולה. שלוש סיבות טובות היו לשלמה כדי להאשים את יואב ולהורגו ובכך להיפטר מאימו: א. הריגת אבנר. ב. הריגת עמשא. ג. נטייתו אחרי אדוניהו. שתי הסיבות הראשונות עוסקות בעברו של יואב, ו'מאי דהוה הוה'. הסיבה האחרונה היא אקטואלית, ולכאורה היא אמורה להיות העיקרית. היא עלולה לערער את כסאו של שלמה עכשיו ובעתיד. ואכן יואב יחד עם תומכיו אדוניהו לא התייאשו ממינויו למלך במקום שלמה.³

אדוניהו חיכה לשעת כושר, ובעורמה ביקש מבת שבע בקשה "תמימה" - את אבישג השונמית לאישה כפיצוי על ויתורו לשלמה על המלוכה (מל"א ב, טו-יז). מטרתו הסמויה הייתה לתבוע את המלוכה כמי שנשוי לסוכנתו האישית של דוד וכממשיכו הלגיטימי. שלמה קלט מיד את מזימתו של אדוניהו ואומר לאימו: וְלָמָּה אַתָּה שׂוֹאֵלָת אֶת אֲבִישָׁג הַשְּׁנֹמִית לְאֲדֹנֶיהָ, וְשִׂאֲלִי לוֹ אֶת הַמְּלוּכָה כִּי הוּא אָחִי הַגָּדוֹל מִמֶּנִּי וְלוֹ וּלְאֲבִיתָּהּ הַכֹּהֵן וּלְיוֹאֵב בֶּן צְרוּיָה (מל"א ב, כב). איזכור יואב בהקשר לבקשת אדוניהו אינו מקרי. שלמה בחוכמתו הבין שהקואליציה שהתארגנה עוד בסוף ימי דוד למנות את אדוניהו למלך

2 בסנהדרין מט, א נחלקו הפוסקים במסקנת הגמרא האם צדק יואב בטענתו או לא, ראה רמב"ם הל' מלכים ט, ד, והשגתו הקצרה של הראב"ד שם: "קשיא ליה אבנר!" הדברים הוסברו באריכות ע"י הרא"ו במאמרו הנ"ל. וראה גם מה שכתבתי בנושא זה בתחומין כרך י' עמ' 63, ובמאמרו של ר"י רוזן שם עמ' 86.

3 הנהגתו הכוחנית של אדוניהו - רכב ופרשים וחמישים איש רצים לפניו, וסעודה המונית של צאן ובקר ומריא - התאימה לתפיסתו של יואב. מצא מין את מינו.

ממשיכה גם עתה, אחרי המלכות של שלמה, בחתרנותה תחת כסאו. יואב, נאמן לשיטתו, העדיף סגנון מלכותי כוחני וקשוח על פני סגנונו הרך והגמיש של שלמה. ואכן מיד אחרי ענישת אדוניהו יואב מבין שכלתה גם אליו הרעה: וְהִשְׁמָעָה בָּאָה עַד יוֹאָב כִּי יוֹאָב נָטָה אַחֲרֵי אֲדֹנֶיהָ... וַיָּנֶס יוֹאָב אֶל אֹהֶל ה' וַיַּחֲזֶק בַּקֶּרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ (מל"א ב, כח). אילו היה נאמן לשלמה לא היה צריך לחשוש לחייו, אך באמת הוא היה שותף לאדוניהו בקשירת קשר נגד שלמה, ולכן ברח לאהל ה' ואחז בקרנות המזבח. ובכל זאת שלמה לא האשימו במרידה, כי לא היו לו הוכחות משכנעות להאשימו בכך, לעומת הריגת אבנר ועמשה שהיו ידועות לכל. ואע"פ שדוד זיכה אותו בזמנו מן הספק, בסוף ימיו, כשהצטברו אצלו הוכחות נוספות בדבר דרכו של יואב (בין היתר גם הריגת אבשלום) נקט דוד עמדה ברורה יותר, והזהיר את שלמה מפניו. שלמה העדיף להאשימו בוודאות ברצח שני צדיקים טובים: וְהָשִׁיב ה' אֶת דָּמוֹ עַל רֹאשׁוֹ אֲשֶׁר פָּגַע בְּשֵׁנֵי אֲנָשִׁים צְדִיקִים וְטוֹבִים מִמֶּנּוּ וַיַּהַרְגֵם בְּחֶרֶב וְאִבֵּי דָוִד לֹא יָדַע אֶת אֲבִנֵּר בֶּן נֵר שֶׁר צָבָא יִשְׂרָאֵל וְאֶת עֲמֶשָׂא בֶן יֵתֶר שֶׁר צָבָא יְהוּדָה (שם לב). התואר "צדיקים טובים" אומנם מתאים לעמשה, אך לא לאבנר, שלא היה צדיק גמור בהריגתו את עשהאל, שהרי הוא יכול היה להציל את עצמו בפגיעה באבנריו של עשהאל ולא היה חייב להורגו. גם אם אינו חייב מיתה על כך, בכל זאת צדיק גמור אינו. יש לדאוג בלשון הכתוב "צדיקים וטובים מִמֶּנּוּ", כי יחסית לאבנר שבכל זאת עסק בהצלת עצמו, יואב הרג את אבנר ללא הצדקה - לא כגואל הדם של אחיו, כי אבנר לא היה חייב מיתה בידי אדם. ולא כנציג בית שאול שבא לכרות ברית אמת עם דוד.

סיכום: דברי הרצ"א מדינוב שמלכות בית דוד מייצגת את מלכות שמים עלי אדמות מחייבים אותנו ללמוד בעיון את תולדותיה ואת ערכיה בכלים תורניים. מלכות זו מתאפיינת בגישה מאוזנת ומורכבת. עלולות להיגרם בדרכה תקלות, אך קדושתה ונצחיותה של מלכות בית דוד לא נפגמו עקב כך: נִשְׁפָּע ה' לְדָוִד אֶמֶת לֹא יִשׁוּב מִמֶּנָּה מִפְּרִי בִטְנָה אֲשִׁית לְכֶסֶף לָךְ. אִם יִשְׁמְרוּ בְּנֵיךָ בְּרִיתִי וְעֲדָתִי זֶה אֶלְמָדָם גַּם בְּנֵיהֶם עֲדֵי עַד יִשְׁבּוּ לְכֶסֶף לָךְ (תהלים קלב, יא-יב).

הרב יעקב אריאל, רמת גן

עוד בעניין כת"י קאופמן של המשנה

לעורך שלו.

נהניתי לקרוא את מאמרו של הרב ד"ר שמחה גרשון בורר בגיליון הקודם של 'המעין' 'עירוב גירסאות בנוסח הסופר של כת"י קאופמן למשנה' ('המעין' גיל' 243 תשרי תשפ"ג עמ' 98). כפי שכתב הרב בורר בצדק ידוע שאין הניקוד בכת"י קאופמן מהסופר שהעתיק את עיקר כתב היד, ושלפעמים הנקדן גם הגיה בכתה"י. בצילום צבעוני אפשר לראות

4 לדעת הרמב"ם שלמה לא הטיל ספק באשמתו של יואב בהריגת אבנר, בגללה הוא היה חייב מיתה בדיני שמים, ולפי דיני המלכות אפשר להמיתו.

שדיו הנקדן בצבע שונה מהדיו של הסופר הראשון, ושהוא כותב בעט יותר דק מזה של הסופר הראשון (כפי שמתאים לנקדן), ורואים שיש שינויי נוסחאות ביניהם. אולם הרב בורר לא הזכיר שנוסף על כך קיים מגיה, שהגיה את הנוסח של הסופר עוד לפני שהגיע הנקדן וניקדו וגם הוסיף בו הגהות כנ"ל.

כך בדוגמא הראשונה של ההגהות בכתב היד (שם עמ' 99, ראש השנה פ"ב מ"ו) היה קשה לי לקבל שסופר יהיה כ"כ עם הארץ עד שיכתוב 'לצפונה או ולדרומה', וסופר של כת"י כה חשוב על אחת כמה וכמה. לכן בדקתי בצילום כתב היד שתחת ידי (צילום צבעוני) וכמדומה לי שהסיפור שונה ממה שהציע הרב בורר. נראה שהסופר הראשון כתב לצפונה או לדרומה, ואח"כ בא מגיה פלוני והוסיף את הוי"ו בראש התיבה 'לדרומה', ומן הסתם התכוון למחוק את התיבה 'או'. ניכר בצילום כתה"י שהאות וי"ו יותר גדולה מעט משאר האותיות וחורגת קצת למעלה וגם למטה מהשורה. בנוסף הראש של הוי"ו שונה משאר הוי"וין שבכתה"י, שאצלן החלק הפונה לשמאל קצר. רק אחרי זה בא הנקדן (בדיו בצבע אחר כנזכר) והסכים עם הסופר הראשון, וניקד את התיבה "או" ומחק את הוי"ו שנוספה.

בדוגמא השניה (עמ' 100, ראש השנה פ"ב מ"ט [כ"ק מ"א]) הסופר הראשון כתב "להיום", והמגיה תיקן את המ"ם הסופית לתי"ו, ובא הנקדן וניקד "להיות", ואח"כ מחק את כל המילה בפס דק בדיו שלו (לכאורה כשראה שהמילה 'להיות' כפולה). גם כאן נ"ל שאין המגיה הסופר הראשון, ושאל להאשים אותו במעשה בורות לכתוב 'להיות' פעמיים, ונוסף על כך המגיה הראה בתיקון זה שאין ידו מאומנת כמו של הסופר הראשון, שהרי לא גירד את תחתית המ"ם ורק הוסיף לצד שמאל למטה קו עבה כמו זנב קטן כדי להפוך את 'להיום' ל'להיות'. כאן הנקדן לא החזיר את הגירסא לקדמותה, אלא ניקד ואח"כ מחק (שהרי ברור שלא מחק ואח"כ ניקד). משתי הדוגמאות האלו רואים שיד מגיה עברה על כתב היד לפני הוספת הניקוד, משמע שלא ניקדו את כתב היד מיד אחרי הכתיבה (ואולי חלפו שנים רבות ביניהם).

חשוב לציין שקיימות הרבה דוגמאות בכת"י קאופמן שבהן נמצאות הגהות בדיו דומה לזה של המנקד שכנראה יצאו מתחת ידו, כגון פ"ב מ"ט (לפי כ"י קאופמן מ"ב) "בית דינו שלרברן גמליאל צריכין אנו לדין אחר" שנשמטו תיבות בטעות הדומות והוסיפן הנקדן בשורה שנוספה בתחתית הטור. אולי הפליאוגרפים יכולים להבחין מתי כתב הסופר הראשון ומתי הוסיף הנקדן את תיקונו לפי הכתבים השונים של כל אחד ואחד כנ"ל.

הרב טוביה כצמאן, מכון התלמוד הישראלי, ירושלים

עוד בעניין 'כ"ד ידי'

ב'המעין' גיל' 243 (תשרי תשפ"ג) עמ' 125 מעיר מורי וידידי פרופ' רש"ז הבלין שלדעתו טעה רמ"ש אשכנזי בהבנת הגמרא במנחות צג, ב, ושבת יבוב 'עשרים וארבע

כ"ד בלשון הבאי וגוזמא, כדכתיב (משלי יז, י) מהכות כסיל מאה, כי שבע יפול צדיק וקם (שם כד, טז), כי שבע תועבות בלבו (שם כו, כח), ולמך שבעים ושבעה (בראשית ד, כד) וכיוצא בהם. ואי אמרת היכי כ"ד, אמרי רגילין רבנן למימר במאי דנפיש כ"ד, כי האי דהשוכר את הפועלים (ב"מ פד סע"א) אמר ליה דין כבר לקישא? דאי הוה כבר לקישא הוה מקשי לי כ"ד קושי ומפריקנא ליה כ"ד פירוקא וממילא רווחא שמעתתא. וכן אמר בסוף המדיר (כתובות עז רע"ב) כ"ד מוכי שחין הוה בירושלים. כל אלו מפירושי רב האי גאון. ונראה לומר שרב האי גאון בדבריו 'הבאי וגוזמא' נתכוון לדברי הגמרא בתמיד כט, א-ב: 'אמר רבא: גוזמא. השקו את התמיד בכוס של זהב, אמר רבא: גוזמא. אמר רבי אמי: דיברה תורה לשון הבאי, דיברו נביאים לשון הבאי, דיברו חכמים לשון הבאי. דיברה תורה לשון הבאי: דכתיב ערים גדולות ובצורות בשמים, בשמים ס"ד? אלא גוזמא. דיברו חכמים לשון הבאי: הא דאמרו תפוח והשקו את התמיד בכוס של זהב. דיברו נביאים לשון הבאי: דכתיב (וכל עם הארץ) מחללים בחלילים וגו' ותבקע הארץ לקולם. אמר רבי ינאי בר נחמני אמר שמואל: בשלושה מקומות דיברו חכמים בלשון הבאי, ואלו הן: תפוח, גפן ופרכת. לאפוקי מדרבא, דתנן: השקו את התמיד בכוס של זהב ואמר רבא: גוזמא, קא משמע לן הני אין, התם - לא, אין עניות במקום עשירות. תפוח - הא דאמרן, גפן - דתניא: גפן זהה הייתה עומדת על פתח ההיכל ומודלה על גבי כלונסות, וכל מי שמתנדב עלה או גרגיר או אשכול - מביא ותולה בה. אמר ר' אלעזר ברבי צדוק: מעשה היה ונמנו עליה שלוש מאות כהנים לפנותה. פרוכת - דתנן, רבן שמעון בן גמליאל אומר משום רבי שמעון הסגן: פרוכת עוביה טפה, על שבעים ושנים נימין נארגת, ועל כל נימה ונימה עשרים וארבעה חוטין, אורכה ארבעים אמה ורוחבה עשרים אמה, ומשמונים ושתיים ריבוא נעשית, ושתיים עושין בכל שנה ושנה, ושלוש מאות כהנים מטבילין אותה!...

שלמה זלמן הבלין, ירושלים

פירוש רמזי הרב מרגליות זצ"ל

לעורך שלום רב.

אינה ה' לידי הבוקר מאמר בעריכתך בשם "יגעתי ומצאתי", כ"ז הערות על הרמב"ם בנושאי כליו וכו' מאת הרב ראובן מרגליות זצ"ל ('המעין' גיל' 231 [תשרי תש"פ; ס, א] עמ' 44 ואילך), ושם בהע' ו אתה כותב: "בין השורות הוסיף כאן רבנו: תפילה רפ"ה נ"ח צ"ד ט'; שבת פ"ב נ"ח שכ"ח מ"ה; עירובין פ"ה נ"ח שצ"ה ד. לא ברורה לי כוונתו. י"ק". כמדומה שהפתרון פשוט. המאמר הקטן הזה מדבר בחלקו (וגם בקטע שבין שורותיו נוספה ההערה הנ"ל) על מחברים שונים שכתבו שלא מצאו דבר מסוים ברמב"ם, והרב מרגליות מראה את המקום הנעלם. בהערה זו מפנה הרב מרגליות לעוד שלושה מקומות ברמב"ם שנעלמו מעיני מחברים שונים שדן עליהם בספרו 'נפש חיה' על או"ח: 1. רמב"ם תפילה ריש פ"ה, הובא בספר נפש חיה סי' צד סע' ט, שם אף מציין הרב

מרגליות במפורש שהוא מדבר על עניין זה בקונטרס 'יגעתי ומצאתי'. 2. רמב"ם שבת פ"ב, הובא בספר נפש חיה בסי' שכח סע' מה. 3. רמב"ם עירובין פ"ה, הובא בספר נפש חיה בסי' שצב (!) סע' ד.

בברכת חורף בריא

יחזקאל דרוק

על מה נבחן האדמו"ר מליובביץ' אצל בעל 'שרידי אש'?

לעורך שלום.

ב'המעין' גיל' 233 (ניסן תש"פ) עמ' 129 סקר העורך את הספר 'הרבי שלי' של הרב עדין שטיינזלץ זצ"ל, והעיר על אי דיוק היסטורי: לא יתכן שהרבי זצ"ל נבחן בברלין בשנת תרצ"ג אצל הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, כדי לקבל 'סמיכה' פורמלית לה היה זקוק, על הספר 'שרידי אש', כפי שנכתב בספר 'הרבי שלי' - מפני שהכרך הראשון של 'שרידי אש' נדפס בירושלים רק אחרי כשלושים שנה, בשנת תשכ"א!

מתברר שהקושיא נכונה, אבל יש לה גם יישוב: אכן לא מדובר על בחינה על הספר 'שרידי אש' שעדיין לא היה קיים, אלא על הקונטרס 'פינוי עצמות מתים' שכתב הרב ויינברג והדפיסו בשנת תרפ"ו בברלין (ולאחר שנים הוכנס גם לכרך השני של שו"ת 'שרידי אש'), כמובא בספר ימי מלך ח"א (קה"ת תשמ"ט) עמ' 330 והע' 15 (תצלום שער הקונטרס נמצא שם עמ' 331). הערות הרבי על קונטרס זה, שנכתבו בטבת תרפ"ח בברלין, נדפסו ב'רשימות' חוברות קז-קכח, ומשם נעתקו במהדורת תשע"ו של שו"ת שרידי אש ח"ב סי' ק. פרטים נוספים על סיפור זה נמצאים בספר 'שנים ראשונות' (קה"ת תשפ"א) עמ' 320, ושם בעמ' 393 נמצא גם צילום האישור שקיבל הרבי מבית המדרש לרבנים אחרי הבחינה הנ"ל.

יצחק נוב

עוד בעניין תקנות הרבנות הראשית בענייני מזונות⁷

לעורך שלו.

בגיליונות האחרונים של 'המעין' מתקיים פולמוס ער בעניין חישוב מזונות האב, שהוא המשך לדיונים בנושא שהתקיימו ומתקיימים גם בבמות אחרות. בין השאר הוזכרו כמה פעמים תקנות הרבנות הראשית בנושא, ובעניין זה רציתי להוסיף דברים קצרים.

לדעת רוב הפוסקים תקנת הרה"ר היא מדיני צדקה, כפי שנכתב במפורש על-ידי

⁷ ראה גם במאמרו של הרב יוסף גינצלר לעיל עמ' 88-90.

מועצת הרבנות הראשית (פרוטוקול מס' 21, י"ח בכסלו תשע"ו) שדנה בנושא, וסיכמה: רוב הפוסקים... קבעו שהחיוב הוא מדין צדקה. אולם היו כאלה... שקבעו שזו המשך התקנה... עמדת מועצת הרבנות הראשית היא שאין ראוי להכניס ראשו בין ההרים הגבוהים שדנו בסוגיא העקרונית... ועל כן שאלה זו נותרה בעינה, וכל דיין יכריע בעניין לפי שיקול דעתו... בנוסף, גם אם חיוב האב לזון את הילדים הוא מצד התקנה, חיוב זה הוא רק על הצרכים הקיומיים הבסיסיים, אבל חיובים נוספים שאינם בהגדרה זו חלים מדין צדקה בלבד.

אמנם הר"י הרצוג והרב"צ עוזיאל מתקני התקנה (אוסף פס"ד של הרבנות הראשית לארץ ישראל, עמ' קנ; שו"ת משפטי עוזיאל ח"ב אה"ע סי' צב עמ' שס) כתבו שהתקנה באה להעלות את גיל הילדים שהאב חייב במזונותיהם מעיקר הדין, והיא אינה מדיני צדקה. לפי זה גם לאחר גיל שש חובת האב לפרנס את ילדיו קודמת לחובת האם. אולם ברור שהפוסקים הרבים שחלקו עליהם (כמפורט שם לעיל בפרוטוקול הרה"ר) ידעו את כוונת מתקני התקנה, והר"ע יוסף (יביע אומר ח"ח אה"ע סי' כב) כתב כן במפורש בדעת הרב עוזיאל. מכאן שרוב הדיינים חלקו על סמכותה של הרבנות הראשית להרחיב את גבולות דין חיוב האב לפרנס את ילדיו עד גיל שש (דהוי ספיקא דאורייתא), או לפחות התנגדו למעשה להרחבה זו, והעדיפו להשתמש בדיני כפייה בצדקה הקיימים. יתכן שהם גם חששו שמחלוקת גלויה עלולה לגרום לביטול מוחלט של התקנה, ראו עוד במאמרו של ד"ר זרח ורהפטיג "תקנות הרבנות הראשית", תחומין טו, בעמ' 98-116.

לכן נראה שמעל גיל שש החיוב לאדם לפרנס את ילדיו הוא מדיני צדקה⁸.

טו"ר שלמה לוי

* * *

מידת הענווה - את עליית על כולנה!

ברצוננו להדגים את כוחה של הענווה באיחוד וקישור מפתיעים בין תירוצים והסברים של נושאים שונים, שהענווה שוזרת אותם יחדיו לאגודה אחת.

בריאת האדם: ויאמר א-להים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (בראשית א, כו). כל הפרשנים עומדים על הקושי בפסוק זה. והנה חתני ד"ר דוד קליין הצביע בפניי על הקשר בין פסוק זה לבין נושא הענווה. לדוגמה, המזרחי (רא"ם) כותב: 'אל יקשה עליך לאמור וכי מפני שילמד לנו דרך ארץ ומידת ענווה יכתוב דבר שיטעו בו'... ושמה ניתן לומר בפשטות שבפסוק הבא וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם מדגישה התורה את אחדות ה' שקושרת יחדיו את כל המקרא כולו, אבל כל זה רק לאחר שהשכינה מלמדת אותנו ע"י השימוש בלשון רבים "נעשה" את

8 נותר לברר האם האב קודם לאם במצות צדקה, ועל כך, ועל המשמעויות של תקנת אושא על האב, הרחבתי במאמרי "חובת האם במזונות ילדיה - מדין צדקה", תחומין מב עמ' 406-395.

המידה הראשונה ביחסו של האדם לבין השכינה - מידת הענווה.

הארון והאפוד: משה צווה לעשות את כלי המשכן, "ועשית" (או "ועשה", "תעשה" וכו'). אך בכלי הראשון, הארון, נאמר וַעֲשׂוּ אֲרוֹן (שמות כה, י), לשון רבים. וכתוב במדרש רבה: 'מפני מה בכל הכלים כתוב ועשית ובארון כתיב ועשו ארון? אמר רבי יהודה בר' שלום: אמר הקב"ה - יבואו הכל ויתעסקו בארון, שיזכו לתורה'. הרמב"ן מצטט מדרש זה שרק בארון כתוב הציווי בלשון רבים, ומסביר שרק בבניית הארון שעשו לאכסן את התורה קיימת ציפייה שכל עם ישראל כאחד יירתמו לבנייתו, ולדברי המדרש הדבר רומז לכך שכל אחד ואחד יכול לזכות לתורה אם ירצה בכך, "וכתר תורה עולה על כולן". גם מפרשים אחרים כותבים כדברים האלה. משה גם צווה לעשות בגדי כהונה, "ועשית" ("ועשה" וכו'), אבל בבגד הראשון, האפוד, נכתב וַעֲשׂוּ אֶת הָאֶפֶד (שמות כה, ו). על כך שואל ה"כלי יקר": "ותמה אני על כל המפרשים שנתעוררו על מה שנאמר בארון 'ועשו ארון', וכאן אין פוצה פה! אלא שהאפוד מכפר על ע"ז, וכולם חטאו בעגל", לכן הוא כתוב בלשון רבים. ואכן בזבחים (פח, ב) נאמר: אפוד מכפר על עבודה זרה, שנאמר: "אין אפוד ויתרפים" (הושע ג, ד), ויש בכך רמז שכאשר אין אפוד נענשים על עוון התרפים.

ניתן לטעון שלשאלה אחת ראוי שתהיה תשובה אחת. ואכן, מידת הענווה מאפשרת זאת. נאמר וְהָאִישׁ מִשֵּׁה עָנְיוּ מְאֹד מְכַל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה (במדבר יב, ג), וכדי לחזק את מידת הענווה שבלבו, ההשגחה העליונה דאגה לכך שכאשר יצווה משה שכל כלי המשכן וכל בגדי הכהונה יעשו רק על ידו, הקב"ה יצווה לעשות את כלי המשכן הראשון ואת בגד הכהונה הראשון, החשובים ביותר, ע"י כלל ישראל. שאלה אחת ויתרוץ אחד, שביסודם מידת הענווה.

יהודה ופרשת הנשיאים: ראובן ויהודה השתתפו יחדיו בהצלת יוסף, אך ללא ספק יהודה היה המנהיג: בעוד שראובן אמר אֶת שְׁנֵי בְנֵי תָמָר אֲם לֹא אֶבְיָאנוּ אֵלֶיךָ (בראשית מב, לו), מה שרק ימיט אסון נוסף על יעקב, יהודה שכנע את יעקב בדברי נועם והגיון (שם מג, ג-י) לשלוח את בנימין עמם כדי לרכוש מזון במצרים, וגם בהמשך התנשא כמנהיג בדבריו וַיִּגָּשׁ אֵלָיו יְהוֹדָה (בראשית מד, יח). לכן גם אמר אביו בברכתו האחרונה יְהוֹדָה אֶתָּה יוֹדוּךָ אֲחִיךָ... יִשְׁתַּחֲוּ לְךָ בְּנֵי אֲבִיךָ (בראשית מט, ח) ועוד. כדי לחזק את מידת הענווה שבלב יהודה וזרעו עזרו לו מן השמיים: וַיְהִי הַמָּקָרִיב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן אֶת קֶרְבָּנוֹ נְחֹשֶׁן בֶּן עֲמִינָדָב לְמִטָּה יְהוֹדָה (במדבר ז, יב) ללא התואר 'נשיא', בעוד שבכל שאר השבטים מוזכר תמיד 'נשיא'. וכך אוחדו יחדיו הסברים על הארון, האפוד, יהודה והנשיאים למקשה אחת ע"י מידת הענווה.

הלל הבבלי: להלל הבבלי אין לכאורה כל קשר עם הארון, האפוד, יהודה, והנשיאים, אך באופן מפתיע, מידת הענווה מכניסה גם אותו 'לחבורה':

תנו רבנן, הלכה זו נתעלמה מבני בתירא. פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת. אמרו: כלום יש אדם שידוע אם פסח דוחה את השבת?... אמר להם [הלל הבבלי]: נאמר מועדו בפסח ונאמר

מועדו בתמיד. מה מועדו האמור בתמיד דוחה את השבת אף מועדו האמור בפסח דוחה את השבת. ועוד, קל וחומר הוא: ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת. מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם, והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח. התחיל מקנטרן בדברים, אמר להן: מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם - עצלות שהייתה בכם, שלא שמשותם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון. אמרו לו: רבי, שכח ולא הביא סכין מערב שבת מהו? אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי. אלא, הנח להן לישראל, אם אין נביאים הן - בני נביאים הן. למחר, מי שפסחו טלה - תוחבו בצמרו, מי שפסחו גדי - תוחבו בין קרניו. ראה מעשה ונזכר הלכה, ואמרו: כך מקובלני מפי שמעיה ואבטליון (פסחים סו, א).

הרהור קטן ביותר של חוסר ענווה גרם לו מיד לשכחה, ומדובר על אדם שהיה שיא הענווה כפי שמעידים הסיפורים בשבת לא, א (בהקדמת הרמב"ם למשנה פרק ג מזהה את הלל הבבלי עם הלל בר הפלוגתא של שמאי).

מסקנה: האיגוד יחדיו של נושאים שלכאורה אין כל קשר ביניהם, כגון בריאת האדם, הארון, האפוד, יהודה, הנשיאים והלל הבבלי מתאפשר ע"י מידת הענווה, שהופכת אותם למקשה אחת זהב טהור. "משפטי ה' אמת צדקו יחדיו" (תהלים יט, י) - כאשר אנו מבינים שהם יחדיו אנו גם מבינים שהם אמת⁹. עוד לפני כן ראינו רעיון זה בספרי (דברים לב, ב) *עֲרַף פְּמָטָר לְקָחִי*, היה רבי מאיר אומר, לעולם הווי כונס דברי תורה כללים ומוציאם פרטים, שאם אתה כונסם פרטים מייגעים אותך ואי אתה יודע מה לעשות.

פרופ' אביעזרי פרנקל, רחובות

* * *

הספינה שבראש הספינה - סיפורו של האמורא אילפא

במסכת תענית (כא, ב) מובא הסיפור על האמוראים אילפא ורבי יוחנן שעסקו בתורה ומתוך כך הגיעו לעניות. אילפא יצא למצוא פרנסה, ואילו רבי יוחנן לאחר ששמע קול משמים חזר ללימודו. בהמשך רבי יוחנן נתעלה לתפקיד ראש הישיבה, וכשחזר אילפא אמרו לו בני העיר שאילו הוא היה נשאר היו ממנים אותו לתפקיד הנעלה, ולא את רבי יוחנן שעקב המשך לימודיו הפך לגדול ממנו. כתגובה לדבריהם עלה אילפא על תורן ספינה, והכריז שאם אדם ישאלהו שאלה ממשנה והוא לא ידע להשיב לו הוא יפיל עצמו מראש הספינה ויטבע, וכוונתו הייתה להצהיר שהוא עדיין גדול בתורה.

מעשהו של אילפא מעורר תמיהה - גם אם התכוון להמחיש את כוונותיו כנ"ל מדוע ראה להעמיד עצמו בראש תורן ספינה דווקא? המהרש"א שם עמד על שאלה זו, וענה שבחר כך משום שספינה מורה על ענייני מסחר, ואילפא רצה להראות שעל אף שחשדוהו

⁹ שמעתי מפי פרופ' ישראל אומן, שלא היה ברור לו אם יישום זה של התיבות 'צדקו יחדיו' מקורו מפי בנו שלמה הי"ד עצמו, או מפיו של הרב סולובייצ'יק זצ"ל ששלמה השתתף בשעתו בשיעור שלו בארה"ב.

הסובבים שירד מידיעת התורה, שהרי התורה לא תמצא בסחרנים (עירובין נה, א), בכל זאת הוא הצליח לשמור על מדרגתו התורנית ויוכל להשיב לכל שואל.

אולם נראה להציע כיוון אחר. בספר יונה מופיעה פעמים רבות התיבה אוניה, שתרגומה בארמית לפי יונתן בן עוזיאל הוא אילפא¹⁰. נמצא שהספינה שבה היה המעשה רומזת לשמו של אילפא. והנה עוררני מו"ר הרב אהרון בק שבספר "לחקר שמות וכינויים בתלמוד" של הגאון הרב ראובן מרגליות זצ"ל עמד גם כן על הקשר בין השם "אילפא" למילה "ספינה", וטען ששמו האמיתי של האמורא חברו של רבי יוחנן לא היה אילפא אלא שם אחר, והשם אילפא הוא כינוי שכינוהו בני דורו על שם המאורע בו העמיד עצמו בראש תורן הספינה¹¹. וכבר קדמו הערוך השלם בערך "אילפא", והציע פירוש נוסף לפיו כינוהו כך על שם יציאתו לסחורה עם הספינה. אמנם במסכת תענית האמורא נקרא אילפא עוד קודם שיצא לסחורה, ובנוסף אם אין שמו אילפא תמוה ששמו האמיתי לא מוזכר בבבלי כלל¹².

אך ניתן לטעון הפוך, ששמו האמיתי הוא אכן אילפא, וזה מה שהגיעו להעמיד עצמו בראש התורן של הספינה. שמו של האדם מבטא את אישיותו ומהותו¹³. על אף שאילפא מתאים במהותו לתפקיד ראש הישיבה יותר מרבי יוחנן (ראה רש"י שם ד"ה א'), מכיוון שיצא לעסוק בסחורה והפסיד שנים של לימוד סברו הסובבים שלא הצליח להגיע לפסגת מיצוי אישיותו, שלא כרבי יוחנן שנשאר ללמוד ולכן במשך הזמן עלה עליו בתורתו. כתגובה לכך העמיד עצמו אילפא בראש תורן ה'אילפא', כדי להורות שעל אף שנאלץ להפסיק מלימודו הצליח להישאר בפסגת מעמדו התורני.

עומר חבצלת

* * *

דרך אמירתם של פרקי ספר תהילים

ידוע שקיים בישראל מנהג לקרוא את כל ספר תהילים פעמיים בימי ראש השנה, כיון שיש בו ק"נ פרקים, וכאשר נכפלו הם שלוש מאות פרקים, ובגימטריא "כפ"ר. כן יש מנהג אצל חלק מעדות המזרח לייחד שבת קודש לתענית דיבור ולקרוא שלוש פעמים את כל ספר תהילים במשך היום ההוא, ולדעת אחד ממקובלי דורנו מעשה זה נחשב כ-65,000 תעניות. כן יש מנהג נפוץ מאוד שלמען רפואת חולה מסוים מחלקים את

¹⁰ במסכת תענית שם נכתב שהמעשה אירע ב"ספינתא", אכן גם בעירובין נג, ב מופיעה המילה אילפא במשמעות של אוניה, וכן פירש רש"י.

¹¹ ועי' גם בהקדמתו הנפלאה של הרב ראובן מרגליות לספרו 'מרגליות הים' על מסכת סנהדרין.

¹² אכן בתלמוד הירושלמי מוזכר שמו כ"חילפי" או "חילפא". והשווה בבלי זבחים כ, א; ירושלמי נזיר פ"ו ה"ט; בבלי מנחות ע, א; ירושלמי מעשרות פ"ב ה"ד.

¹³ כמובא בהקדמה של השל"ה לספרו: "והנה הדבר הזה הנקרא בשם הזה הוא שמו באמת למעלה בשורשו, כי שם מקור אלו האותיות וחיבורן".

זכרון אהלים

הרב עמיחי כנרתי

הרב הדומה למלאך ה' צבאות

אחרי מיטתו של מורנו הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל



"כי נח נפשיה דרבי יוחנן פתח עליה רבי יצחק בן אלעזר: קשה היום לישראל כיום בוא השמש בצהריים, דכתיב והיה ביום ההוא והבאתי השמש בצהריים" (מו"ק כה, ב). מורינו הגרונ"ג גולדברג זצ"ל היה מבאר, שאע"פ שרבי יוחנן נפטר בזקנותו הרי זה כבוא השמש בצהריים, שתמיד ההרגשה היא שהפטירה של הגדול-בתורה היא באמצע חייו, והוא היה יכול להוסיף עוד כהנה וכהנה אם היינו זוכים. מורנו הרב מרדכי זצ"ל נפטר בתחילת ימי זקנותו, ולפני מחלתו היה בשיא כוחו, ועליו בוודאי שאפשר לומר "בא השמש בצהריים". אין כאן יומרה לסכם ולהקיף את גדלותו ואת חייו, אלא לכתוב מעט קווים לדמותו ממה שקלטתי בעניותי.

הרב לימד כעשרים וחמש שנה בישיבת מרכז הרב כר"מ ראשי ומרכזי, ועוד כעשרים וחמש שנה כראש ישיבת הר המור. יובל שנים של "מתנ"י" לאחרים (ראה כתובות יז, א). הרב מרדכי ויבלחט"א אחיו הרב עמיאל שליט"א למדו בצעירותם בישיבת נתיב מאיר. שמעתי מר' יואל אליצור, שלמד גם הוא בתקופה זו בנתיב מאיר, שכבר שם היו האחים ניכרים בין חבריהם בתורתם ויראתם. אח"כ הרב מרדכי למד במשך כשנה בישיבת כפר חסידים אצל הגאון רבי אליהו מישקובסקי זצ"ל, ומשם הצטרף לאחיו בישיבת מרכז הרב וקיבל רבות מרבינו הרצי"ה זצ"ל ומשאר רבני הישיבה.

הרב אלישע וישליצקי זצ"ל סיפר לנו איך התרחש המינוי של הרב מרדכי לר"מ בישיבה, בהיותו בערך בגיל עשרים וחמש. אלישע וחבריו הבחורים הבחינו כבר אז בגדלותו של הרב מרדכי, ורצו שהוא יהיה הר"מ שלהם. הם פנו לרבינו הרצי"ה זצ"ל

אמירת ספר התהילים בין בני המשפחה והידידים, שכל אחד יקרא סך מסוים של פרקים, ולדעתם זה יועיל לרפואת החולה. יש גם מנהג לקרוא פרקי תהילים ליד קבר המת לעילוי נשמתו.

שנים רבות טענתי כי הרבה מפרקי ספר תהילים אינם בקשות המתאימות לכל אדם ולכל זמן. חלק מהם כוללים התייחסות של דוד לצרותיו האישיות, בין אם בעניין אבשלום, או רדיפת שאול אחריו, או מלשינותו של דואג, או המלחמות נגדו שערכו הפלישתים ומלכי עמון ועוד, וחלק מהפרקים כוללים קללות נמרצות על אויביו (כגון מזמורים יח ו-קט). טענתי שדברי השו"ע (או"ח סי' א סע' ד) "טוב מעט תחנונים בכוונה מהרבות בהם בלא כוונה" מכוונים גם לאמירת תהילים שאין בה הבנה וכוונה, וציינתי לדברי הרמח"ל ב"מסילת ישרים" (פרק כא, בעניין השגת החסידות) "והנה ודאי יעזרה לזה רוב ההתמדה והעיון במזמורי דוד המלך ע"ה, והתבוננות בה במאמריהם ובענייניהם".

אולם היו שהשיבו לי כי מפורש במדרש שוחר טוב (על תהילים, מזמור א) כי ביקש דוד מלפני הקב"ה "יהיו לרצון אמרי פי (תהלים יט, טו), שיעשו לדורות ויכתבו לדורות אמרי פי ויחוקקו לדורות, ולא יהיו קורין בהם כקוראים בספרים - אלא יהיו קורין בהם ונוטלים שכר עליהם כנגעים ואהלות". הרי מפורש כי בקריאה לבד יש די זכות, ובוודאי שהעיון והכוונה רצויים - אך הם אינם מעכבים כלל.

אך הנה בדקתי במדרש שוחר טוב במהדורת החוקר הדגול רבי שלמה בובר שנערך על פי שבעה כתבי יד, וכך הלשון המדויקת: "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך, שיעשו לדורות, ויחוקקו לדורות, ואל יהיו קורין בהם כקוראין בספרי מירס [=סיפורי ההבל של היוונים] אלא יהיו קורין בהם והגיון בהם ונוטלין עליהם שכר כנגעים ואהלות". שני שינויים מהותיים יש כאן, בנוסח המדויק הציטוט מהפסוק כולל את התיבות 'הגיון לבי' ולא רק את התיבות 'אמרי פי', וכן נוסף ש'יהיו והגיון בהם' - חושבים בהם מעיינים בהם.

היוצא מזה שעדיף ללמוד חמישה פרקי תהילים עם פירוש רש"י או מצודות או רד"ק או מלבי"ם, מאשר למלל חמישים פרקים כשאין מבינים את פירושם המדויק, וגם לא משיגים את הרעיונות הטמונים בהם. ומצוה לפרסם ידיעה זאת.

הרב משה צוריאלי, בני ברק



ובקשוהו על כך, בטענה שאין בישיבה מספיק כוחות תורניים טובים והם מבקשים שר' מרדכי ילמד אותם, ובתגובה רבינו גער בהם נמרצות על הסגנון הזה. אחרי זמן באו אליו שוב ואמרו שב"ה יש בישיבה רמ"ם טובים וכו' אבל כמדומה שיהיה להם תועלת רבה משיעוריו של הרב מרדכי, ואז רבינו האיר להם פנים ואחרי זמן קצר מינה את הרב מרדכי לר"מ בישיבה.

הרב מרדכי היה איש רוח, כולו גדלות ואצילות, איש המעלה, רחוק מאוד מכל קטנות ומהחשבוניות הרבים שבני אדם מבקשים להם. היה ניכר מאוד "מקדשו הפנימי" (כלשון ההספד של הגרי"מ חרל"פ זצ"ל על רבו מרן הראי"ה זצ"ל), איך חי חיים פנימיים, בקדושה.

כידוע היה הרב מרדכי זצ"ל מיוחד מאוד בעומק סברותיו. בשיעורים הרב לא היה מגיע דווקא עם מהלך מובנה באופן שרק כך אפשר לומר, אלא אדרבה, היו לפניו כמה צדדים בעניין, והוא היה מנסה להבין מתוך הסוגיה והראשונים מה יותר נראה. הוא היה חוזר הרבה על כך שלימוד תורה היינו ללמוד, להבין, ולא לקרוא. גם אם יש איזו קושיה בסוגיה העיקר שהדברים יהיו מוגדרים, מה מובן ומה לא מובן, אבל בשום אופן אין להישאר בערפל וחוסר בהירות.

התלמידים היו מכינים את עצמם לשיעור בסדרים לפי מראי מקומות חשובים שהיה כותב באופן מסודר מאוד. בשיעורים היה ניכר גם ב"בין אדם לחברו", ברגישות לתלמידים, ולעולם לא לזלזל בתלמיד גם אם נשאל שאלות לא לעניין. אצלנו בישיבת איתמר הייתה נוסעת קבוצת אברכים לשמוע את שיעורו הקבוע בגבעת שמואל עם רבם ידידי הרב בנצי רימון. משפחת רימון הייתה גרה באותו בניין בו גר הרב מרדכי, כך שהרב הכיר את הרב בנצי מילדותו. באחד השיעורים הרב בנצי שאל שאלה, והרב אמר לו "בנצי, כך וכך התשובה". לאחר השיעור הוא אמר לאחד התלמידים שהוא מיד הצטער שבטעות קרא לו 'בנצי' לפני תלמידיו, ובכל המשך השיעור לא היה מרוכז כי חיכה שהוא ישאל עוד משהו ואז יוכל לפנות אליו כראוי בתואר 'הרב בנצי'... בכל אופן בשיעור הבא הרב התחיל את השיעור בהכרזה שהוא יאמר מהלך 'לפי הבנת הרב בנצי רימון'...

הרב היה מעביר גם שיעורים באמונה, בדרך כלל במוצאי שבת בביתו, בספר נתיב התורה למהר"ל, או בספר אורות התורה לראי"ה זצ"ל. בישיבה הוא היה מעביר שיחות לפני החגים, שיחות מאוד מיוחדות בתוכן, בסגנון מיוחד משלו, דברים שיצאו מתוך עומק נשמתו. סיפרו הבחורים שלפני שיחות נפלאות אלו ראו אותו מתייחד עם עצמו ומהרהר וחושב על העניינים שידוברו בשיחה.

היו לרב בישיבה מדי פעם גם שיחות חשובות מאוד על "דרכי לימוד", איך צריך להיות אופן הלימוד המומלץ לפי דעתו, והדברים השפיעו מאוד לטובה על אופן

הלימוד של הבחורים בישיבה. הדברים נדפסו בכמה חוברות, פעם ע"י ישיבת תל אביב ופעם ע"י ישיבת אור עציון. באחת השיחות האלו אמר הרב מרדכי שאפשר לומר סברא טובה ונכונה גם אם לא מצאנו סברא זו בראשונים שלפנינו, כי יתכן שהיא נמצאת בראשונים שעדיין בכת"י או טמונים בגניזה...

בדרך כלל היו נכנסים בחורים רבים לשיעוריו ושיחותיו, אבל הוא היה מעביר את השיעור גם אם נכנסו מעטים. כך היה לעיתים בשיעורים באמונה במוצ"ש בביתו, וכך כשהעביר פעם שיעור בקביעות לפני השמיטה על משניות שביעית בסידור שיטות הראשונים ובעומק העיון, ורק שלושה בחורים השתתפו בקביעות בשיעור זה.

הרב היה מדבר הרבה על הנוסח בברכות התורה "לעסוק בדברי תורה", ע"פ המבואר שם בסידור עולת ראייה שהכוונה לעצם המפגש והמגע עם דברי תורה. הברכה היא על עצם העסק בתורה, ולא דווקא על הידיעה השכלית. גם היה מרגלא בפומיה הביאור על הפסוק בפרק הראשון בתהילים, איך דווקא מתוך "בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה" אפשר להגיע אל "וכל אשר יעשה יצליח", שמתוך החפץ בתורה כל הדברים האחרים בחיים מצליחים באמת. פעם דיבר גם על "בכל דרכיך דעהו", איך אדם שעוסק בעבודה לפרנסתו ראוי לו שימצא את ה' בתוך מעשיו, ולא שעבודתו תהיה רק בשביל המשכורת. הוא תיאר כמה חסד עושה למשל נהג אוטובוס שמעביר אנשים רבים ממקום למקום, וסיים: "שווה לחיות את כל המאה ועשרים שנה בשביל זה!"

הרב כיבד מאוד את גדולי התורה, והשתדל לינוק מתורתם. הוא היה מזכיר בשיעורים ושיחות דברים ששמע מרבותיו במרכז הרב, מהגר"א משיקובסקי זצ"ל, מהגרש"ז אויערבך זצ"ל, מהגר"ש מן ההר זצ"ל, ועוד.

עם כל גדולתו הוא היה כולו עטוף בענווה ובפשטות. שייף עייל ושייף נפיק ממש. כשהגיד שיעורים בישיבת מרכז הרב היה מגיע לשיעורים עם חולצה ובחורף עם סוודר, ורק בשבתות היה לובש חליפה וכובע, כפי בקשת מרן הגר"א שפירא זצ"ל מהרמ"ם. הוא היה רחוק מאוד מאוד מחשבוניות של כבוד חיצוני, כולו פשטות.

הרב זצ"ל התמודד בגבורה ובאמונה כל השנים עם מחלתו הקשה של בנו הבכור שלומי שיח', הזקוק עתה לרחמי שמים, ואף בכך היה מופת לרבים. הוא התייחס אליו באהבה ובחיבה, וכל שנה הוא היה מביא אותו לישיבת מרכז הרב לתפילת ליל יוכ"פ למרות הקושי שבדבר. אי אפשר להבין מי היה הרב זצ"ל בלי להזכיר עניין זה, שליווה אותו ואת משפחתו כל ימיו. הרב העביר פעם שיחה נפלאה על ההתמודדות עם ייסורים, והדברים נדפסו בחוברת "יתמוך דברי ליבך", ועודדו וחיזקו אנשים רבים שפקדו אותם ייסורים.

הרב אהרן אופיר

השמות הבית יוסף

הקדמה
השמות מספרים שהיו לפני הב"י
עוד ספרים שהיו לפני הבית יוסף
ספרים נדירים שהוזכרו בבית יוסף
ספרים שלא היו מצויים תמיד אצל הב"י
ספרים שלא היו לב"י

הקדמה¹

הב"י בהקדמתו לספרו כתב בזו הלשון:

נמצא שמי שיהיה ספר זה לפניו יהיו סדורים לפניו דברי התלמוד עם פירוש רש"י והתוספות והר"ן ופסקי הרי"ף והרא"ש והמרדכי והרמב"ם והגהותיו ומגיד משנה ורבינו ירוחם וספר התרומה ושבולי הלקט והרוקח ושערי דורא וספר התשב"ץ וספר העיטור ונמוקי יוסף וסמ"ג וסמ"ק וארחות חיים ותורת הבית והגהות אשירי וספר המנהיג והאגור וספר בעלי הנפש להראב"ד ותשובות הרא"ש והרשב"א והר"ר בר ששת וה"ר שמעון בר צמח ומהר"י קולון ותורמת הדשן. כל דבריהם מבוארים היטב, ובקצת מקומות מאמרי הזוהר.

ולאחר מכן הוסיף הב"י שהגיע לידו גם כתבי מהר"י אבוהב ומהר"י בן חביב. והנה רשימה זו מייצגת את הספרים שהב"י מרבה להביא מהם, מי פחות ומי יותר, אבל לא הובאו ברשימה זו הרבה ספרים שהביא מהם הב"י מעט פעמים, ואף אם הביאם מכלי ראשון. במאמר זה אמנה את הספרים שהשמיט מרן הב"י ברשימה הנ"ל, וכן אסקור מעט את ההשמות שהב"י השמיט מספרי הראשונים שהביא.

ראשית, אעיר שכדי לידע איזה ספרים היו לב"י, צריך לבדוק אלו ספרים הוא מביא מכלי ראשון ואלו הוא אינו מביא כלל מכלי ראשון. החיד"א ועוד אחרונים

בחנוכה אשתקד פקדה את הרב מחלתו ומאז נחלש ועבר טיפולים שונים, ועם כל זה לא כמעט שלא נפגע לימוד התורה שלו והרבצת התורה לתלמידיו בישיבת הר המור ובמקומות אחרים. שמעתי מאחד מבני משפחתו שבפסח האחרון, כשהיה בתקופה קשה של המחלה, דיבר כמה פעמים על כך שאינו יודע מה רצון ה' ממנו, אם להתאמץ באכילת מצה ומרור וארבע כוסות כדין למרות שהדבר יהיה קשה לו, או אולי רצון ה' שימנע מזה בשביל שמירת בריאותו. זה מה שעמד מול עיניו, מה רצון ה' ממנו.

בשביעי של פסח האחרון הרב התארח בשדרות אצל בתו וחתנו, ודיבר בישיבה שם במהלך 'שירת הים' בלילה בהרחבה ובנעימות כדרכו. אע"פ שהיה חלש מאוד ובקושי הלך, הרגישו השומעים שהתורה מחייה אותו. בכל החודשים האחרונים לא היה שום יחס בין מצבו הגופני לבין רצונו ומאמציו להמשיך להרביץ תורה.

רבינו הרב מרדכי זצ"ל, הסתלק מאתנו ב"ב כסלו תשפ"ג בן ע"ד שנים, וגדולה וקשה האבידה לכל רבבות תלמידיו ולכל הציבור התורני כולו. מי ייתן לנו תמורתו, חבל על דאבדין ולא משתכחין. זכרו לא ימוש מקרב תלמידיו, אשר שמו נישא בהערצה בפיהם בחייו ולאחר מותו. יהי רצון שתורתו תמשיך להילמד בבתי מדרשות, ודבריו ימשיכו להשקות במים חיים מבקשי תורה. תנצב"ה.

מעשי אדם ומעשי אלוקים

צריך להתפלל על הטוב השלם, והטוב השלם מביא גם לנעימות גדולה. יש גם מקום להתפלל שה' ייתן לנו כוח לכל מה שדרוש לעשות, אבל צריך לזכור שאנו מתפללים לקב"ה בלי תנאים. מאמינים שאין לו מעצור להושיע ומצפים כל הזמן לטוב, "וה' יעשה הטוב בעיניו". יהי רצון שנזכה לעשות את העבודה הנכונה, ושעבודתנו תהיה רצויה לפני המקום, ויהיה נחת רוח לקב"ה ממנה. מהחשמונאים אנו לומדים שכשאנשים עושים את מה שהם מסוגלים, גם אם נראה שהם חלשים ומאמציהם אינם יכולים להביא את התיקון השלם, הקב"ה כבר משלים את כל היתר. גם אנחנו נעשה את כל מה שאנו מסוגלים לעשות מתוך בטחון ותקווה, ובע"ה נזכה שכל המציאות תגיע להשלמתה.

דברים של הרב מרדכי שטרנברג זצ"ל מתוך הקונטרס 'תמך דְּבָרֵי לְבָךְ' [עם שינויים קלים]

¹ מאמר זה נערך מתוך הערותיי בסוף ספרי 'אור חדש', שנאספו בו רבבות שיטות ראשונים שלא נזכרו בב"י, כשהן מסודרות על סדר סימני הטור והשו"ע בכל ארבעת החלקים. הספר 'אור חדש' מתעדכן כפעם בפעם ונוספות בו בכל עדכון אלפי הערות מתוך ספרי פוסקים קדמונים שאני זוכה לעבור עליהם (מהדורת כסלו תשפ"ג כוללת כבר 1851 עמ'). אפשר לקבל חינמית כל מהדורה חדשה שיוצאת לאור בכתובת (A0583234688@gmail.com). חשוב לציין שכבר הרחיב בנושא זה וכן בנושאים נוספים הקשורים לספר בית יוסף באופן נפלא הרב יהודה לביא (רי"ל קלירס שליט"א) ב'המעין' לד, ב (טבת תשנ"ד) עמ' 21 ואילך במאמר שנקרא 'אוצר הספרים של מרן הבית יוסף', והתוספת העיקרית במאמר זה היא ההתמקדות בכמות ההשמות בבית יוסף וכן כמה הערות נוספות.

דנו מה הוא סדר כתיבת חיבורי רבינו יוסף קארו זצ"ל, ואחד מהדרכים לפשוט ספק זה הוא על ידי מציאת ספרים שהוא לא הביא בחיבור מסוים כלל ובחיבורו האחר הוא מביאם, כי מסתבר שספרייתו הלכה וגדלה ולא הלכה ופחתה. החיד"א בשם הגדולים ד"ה בדק הבית לרא"ה כתב שרוב ספרי הראשונים שהיו לב"י היו בכתב יד, והיינו מחמת שעדיין לא נפוץ הדפוס בימיו.

מרח"ב"י כתב את ספרו לפי הסדר המקובל - אורח חיים יורה דעה אבן העזר וחושן משפט, ולאחר מכן את חיבורו בדק הבית. להלן יבואר שתוך כדי כתיבת הב"י נוספו לו כמה ספרים, ועל כן כל ספר שנזכר בב"י לראשונה, וניכר שאין זה שיבוץ מאוחר שנוסף לאחר גמר דברי הב"י באותו עניין, הרי זה סימן בדרך כלל שמזמן כתיבת סימן זה והלאה היה לב"י ספר זה. יצוין שהרבה מספריו של הב"י היו בכתב יד ולא בדפוס, יען כי עוד לא נפוץ הדפוס בימיו.

באופן כללי השמטות מתחלקות לשלוש קבוצות: א. השמטות מחמת שלא היו הספרים לפני הב"י. ב. הספרים היו לפני הב"י אבל לא הוא לא הספיק לעבור על כל ספריו בכל נושא ונושא, ג. הספרים היו והיה אפשר לב"י לבדוק בהם ולהביא את דעתם, אלא שהוא לא ייחס להם חשיבות בנושא פלוני מחמת שכבר הביא שנחלקו בו גדולי הפוסקים.

השמטות מספרים שהיו לפני הב"י

עמודי ההוראה. נדירה ביותר השמטה מרי"ף רמב"ם ורא"ש וכן רש"י בדוכתיה, דהיינו בגוף הסוגיא הנידונה, אף השמטה מר"ן על הרי"ף בדוכתיה או מתורת הבית לרשב"א או משער המים הקצר לרשב"א נדירה.

המאור המלחמות והראב"ד על הרי"ף. החפץ חיים בהקדמתו לליקוטי הלכות חלק א כבר כותב שהב"י לא ראה את המאור והמלחמות. כמו כן הוא לא ראה את השגות הראב"ד על המאור ועל הרי"ף, והוא מביאם רק מכלי שני, בדרך כלל הר"ן, ומחמת כן יש מהם השמטות לרוב.

תורת הבית הארוך. הב"י ביו"ד סי' קי על סע' ה ד"ה ומ"ש רבינו ואיני, כתב על הרשב"א שהוא מעיין המתגבר עמוד העולם אשר באורו נראה אור. ע"כ. ובס' קיב על סע' ה כתב עליו דנהירין ליה שבילי רקיעא, ובס' קה על סע' ב ד"ה כתב הרשב"א כתב שהוא אורו של עולם. ע"כ. ונראה שהב"י כתב לשונות אלו כיון שלפני הטור היה רק את תורת הבית הקצר, ולפעמים דחה את דברי הרשב"א מחמת שנתקשה בדבריו, ואותן קושיות כבר תורצו יפה בתורת הבית הארוך, ועל כן הב"י תמה על הטור כיצד דחה את דברי הרשב"א בקושיות כאלו שודאי לא נעלמו מעיני הרשב"א, שהרי הרשב"א גדול מאוד. הב"י ביו"ד סי' קלה, יב ד"ה ומ"ש רבינו בשם, ביאר את

דברי הרשב"א, וכתב דאחר כך מצא בדברי הרשב"א כמו שביאר את דבריו, וכתב הב"י וזכיתי לכיון לדעתו תודה לאל.

אע"פ שלב"י היה את תורת הבית הארוך ומביאו בכל דוכתא, ביו"ד סי' קצח על סע' כח הוא דן בדעת הרשב"א בספרו הקצר, וכתב לבסוף וצ"ע בתורת הבית הארוך. ע"כ. והנה נידון זה מבואר יפה בתורת הבית הארוך כמו שכתב הב"י, וברור שלא היה לפניו את דברי תורת הבית הארוך בזה. ונראה שבספר של הב"י היה קרוע הדף האחרון של תורת הבית הארוך, וכיון שעניין זה כתוב בסוף תורת הבית הארוך לא יכול היה לראות את דבריו בעניין זה בפנים. ובאמת הב"י לא הביא מדברי תורת הבית הארוך משם ואילך.

תוספות. הב"י מרבה להביא מהתוס' הנדפסים בגמרא לפניו, אמנם כשהוא מביא ציטוט הוא מעדיף לצטט מהרא"ש או מהר"ן אע"פ שמקור הדברים הוא בתוס'.

רש"י על מועד קטן. כידוע, הפירוש הנמצא לפניו במקומו של רש"י במסכת מו"ק אינו לרש"י, אלא הוא מבית מדרשו של רבינו גרשם כמבואר בראשונים. בדורות האחרונים הדפיסו את דברי רש"י האמיתי מכתב יד. הב"י בהל' חול המועד מביא כמה פעמים את דברי רבינו גרשם וקורא להם רש"י בטעות, כגון בס' תקלא על סעיף ג, ולעומת זאת בהל' אבילות שהרבה מהלכות אלו מקורם במסכת מועד קטן הב"י כמעט שאינו מביא כלום מרש"י או מרבינו גרשם, ופעמים בודדות מביא את דברי רש"י האמיתי אמנם רק מכלי שני. ונראה שכשהגיע הב"י להל' אבילות כבר הבין על ידי דברי רש"י המובאים בראשונים שהפירוש שעל הגמרא אינו מרש"י.

חידושי הרשב"א והרמב"ן. על אף שהב"י מרבה להביא מחידושי הרשב"א והרמב"ן, מכל מקום קיימות השמטות רבות מדבריהם. כמו כן הב"י מביאם בדרך כלל מכלי שני, שהוא בדרך כלל המגיד משנה, ואפשר שלא היה לו את כל חיבוריהם אלא מקצתם.

הב"י בהל' טריפות מביא לפעמים את דעת הרמב"ן מכלי שני דרך הר"ן. והנה בדברי הר"ן שהיה לפני הב"י נפלו טעיות סופר, וכמה פעמים היה כתוב הרמב"ן במקום הרמב"ם, ומחמת כן הב"י הכריע לפסוק כהרמב"ם כיון דהרמב"ן מסכים עמו. אבל פעמים רבות בדברי הרמב"ן בחידושי מבוואר להדיא שהוא חולק על הרמב"ם בזה, כגון ביו"ד סי' נב על סעיף ז, ובס' נח על סעיף ג, ונמצא שלא רק שאין הרמב"ן מסייע לקבלת דעת הרמב"ם אלא הוא אף חולק, ויש לזה משמעות רבה להלכה.

כפי הנראה לא היו לב"י חידושי הרמב"ן והריטב"א על עבודה זרה, וכן לא היה לו ספר בדק הבית לרא"ה, והרי שלושה גדולים אלו נמשכים זה אחר זה בדבריהם, הריטב"א אחר הרא"ה והרא"ה אחר הרמב"ן, ועל כן בהרבה מקומות הב"י הכריע כדעת הרשב"א, ולפניו נמצא בספרים אלו ששלושתם חולקים עליו (ציינתי הדבר בספרי 'אור חדש' בכל אתר ואתר).

חידושי הר"ן והרא"ה והריטב"א. הב"י כמעט שאינו מביא מחידושי הר"ן והרא"ה, וגם כשמביאם מביאם בדרך כלל מכלי שני. כמו כן אינו מרבה להביא מהריטב"א, אע"ג שהריטב"א מכריע בכל נידון את ההלכה בלשון נחרצת, כגון ולא נהירא כלל, והנכון, ושאר לשונות. בהמשך יצוין מקצת מהמקומות שהב"י מביאם.

תשובות הריטב"א והלכותיו. לפעמים הב"י מביא מתשובת הריטב"א מכלי ראשון, כגון ביו"ד סי' רסה לפני סעיף ג. אמנם הב"י אינו מביא מדברי הריטב"א בהלכות ברכות, ומדברי הריטב"א שם מבואר שכתב פסקי הלכות בעוד הרבה נושאים, וחבל על דאבדן.

המאירי. הב"י לא ראה את ספר בית הבחירה להמאירי, אמנם מביא פעם אחת את ספר קרית ספר למאירי (או"ח סי' לב).

גאונים. הב"י כמעט שאינו מביא מכלי ראשון מבה"ג ושאליות ותשובות הגאונים, אלא כמעט תמיד הוא מביא את דבריהם מכלי שני ואף מכלי שלישי ורביעי. אמנם הב"י בחו"מ סי' קעה אות עז-עח כתב "ובדקתי בהלכות גדולות ומצאתי", וביו"ד סי' רא על סעיף מ כתב בבדק הבית "אחר כך בא לידי הספר של השאליות".

המנהיג. הטור מביא לעיתים נדירות פסקים מספר המנהיג, וכן הב"י מביא מהמנהיג רק מעט מאוד.

שבולי הלקט. הטור אינו מביא בשום מקום מספר שבולי הלקט, ולעומתו הב"י מרבה להביא ממנו. אמנם הב"י מביא רק חידושי דינים שלא נזכרו בפוסקים, אבל במחלוקות של גדולי הפוסקים אינו מביא את דעתו בדרך כלל, ואולי מחמת שלא החשיבו כראוי להכריע ביניהם. יצוין שכשהב"י מצטט משבולי הלקט לשונו קצת שונה מהלשון שלפניו, ואין ספק שהיה לפניו כת"י שונה מהכת"י שממנו נדפס הספר שלפניו. הב"י באו"ח סימן שח על סעיף כב כתב "אחר זמן רב שכתבתי זה בא לידי ספר שבולי הלקט", ונראה מזה שהב"י שיבץ הרבה פעמים בתוך ספרו מדברי שבולי הלקט זמן רב לאחר שסיים לכתוב את הבית יוסף באותו נושא. ספר שבולי הלקט בנוי מעיקר הספר שכולל שע"ב שיבולים, ולאחר מכן בסוף הספר הוסיף המחבר על ספרו הרבה הלכות, כגון הל' אבילות ומילה ושחיטה ועוד, והב"י מביא הרבה פעמים מדברי שבולי הלקט בחלק השיבולים ואינו מביא בשום מקום מחלק ההלכות שבו, מלבד ביו"ד סי' נד על סע' ה ובסי' נה על סע' ה שהביא משבולי הלקט בהל' טריפות. יש ספר נוסף לבעל שבלי הלקט שנדפס בדורנו והוא מכונה בטעות שבלי הלקט חלק שני, והב"י מביא ממנו כמה פעמים.

התרומה הסמ"ג והסמ"ק. הב"י מביא אותם הרבה פעמים מכלי ראשון, אבל עדיין מדובר על מעט ביחס למה שכתוב בהם. בדרך כלל הב"י מביא מסמ"ג רק דברים שהוא מביא מבתי המדרש הצרפתיים או דברים שהוא כותב מדעתו, אבל משאר דברי סמ"ג שהם ברובם העתקה מלשונות התרומה והרמב"ם הב"י כמעט ואינו מביא.

מדברי הב"י בכל מקום מבואר לכאורה שספר סמ"ק שלפניו היה מעורבב עם הגהות רבנו פרץ, ולא היה ניכר בו ברוב המקומות מה סמ"ק ומה הגהה. דוגמא לדבר באו"ח סי' קעח על סע' ד, שסמ"ק כותב דין ובעל ההגהה מפקפק בדין זה, והב"י כתב שסמ"ק כתב דין זה ואחר כך נסתפק הרבה בדבר ולבסוף העלה להיפך. ע"כ. וכן בהרבה מקומות הב"י קורא להגהת הסמ"ק בשם סמ"ק. אמנם הטור באו"ח בסי' קפד על סע' ב הביא בשם ה"ר פרץ את הדין המובא בהגהת הסמ"ק, והב"י ידע לציין שזה כתוב בהגהת סמ"ק, וכן ביו"ד סי' רא על סע' לו ד"ה ומ"ש ואם הזכיר את הגהת הסמ"ק. ושמה סבר הב"י שבעל ההגהות הוא בעל סמ"ק עצמו, וצ"ע.

האשכול רבינו ישעיה היראים והרוקח. הב"י מביא מהאשכול ורבינו ישעיה (הרי"ד) רק מעט פעמים ומכלי שני, ואינו מביא מהיראים אלא מעט. וכן מביא מעט מהרוקח ומכלי ראשון.

מהר"י אבוהב. הב"י באו"ח מרבה להביא את דברי מהר"י אבוהב, אמנם ככל שמתקדמים בחלק או"ח כך פוחות והולכות ההבאות מדבריו.

עוד ספרים שהיו לפני הבית יוסף

חידושי הרא"ה. הב"י באו"ח בסי' קנט על סע' ז ד"ה ומ"ש רבינו אע"ג, וכן בסי' קס על סע' יג ד"ה ומ"ש רבינו בין, הביא מהרא"ה לחולין, וזה חידוש, כי אם היה לב"י חידושי הרא"ה על חולין מפני מה לא הביאו תדיר לאורך כל יורה דעה? הב"י שם בסי' קס על סע' א הביא מהרא"ה בברכות.

חידושי הריטב"א. הנני מעתיק בזה מה שכתב בזה ידידי הרה"ג יהודה גליס שליט"א: חידושי הריטב"א לעירובין מוזכרים בב"י או"ח סי' רמח על סע' ג; סי' רסו על סע' יג; סי' רעא על סע' יד; סי' שיג על סע' א-ג; סי' רסז על סע' ב; ובהל' עירובין ביו"ד מקומות. החידושים ליבמות מוזכרים ביו"ד סי' רסז על סע' טז. החידושים לב"מ מופיעים רק בבדק הבית ולא בב"י, וכפי הנראה לא היו לפניו בעת כתיבת הב"י, ובבדק הבית הזכירם בכמה וכמה מקומות: יו"ד סי' קס על סע' ה; סי' קסד על סע' א; סי' קעב על סע' א (ד); שם על סע' ג (ג); סי' קעג על סע' א; שם על סע' ז; סי' קעז על סע' כד. החידושים לב"ב מוזכרים באו"ח סי' רעב על סע' ד; שם על סע' ח; יו"ד סי' רנא על סע' יא. החידושים למכות מוזכרים ביו"ד בבדק הבית סי' קפא על סע' ט; סי' רא על סע' ו-ז; סי' רכח על סע' כא (א) ושם (ח). החידושים לנידה מוזכרים ביו"ד סי' קפד על סע' ו; סי' קפח על סע' ד; סי' קפט על סע' לג; סי' קצ על סע' כג-כד; שם על סע' לג (ב).

ספר הפרדס. או"ח סי' שיח על סע' ד בד"ה והא.

מהר"י בן חביב. באו"ח סי' רנח, כתב "ומצאתי כתוב, כמדומה לי שהוא לשון מהר"י בן חביב". וכן בסימן שא על סעיף כה, כתב "אחר שכתבתי כל זה מצאתי כתוב ביאור לשון זה בסידור נכון וכו' וראיתי להעתיקו", וכתב הט"ז בס"ק טו, שהם דברי מהר"י בן חביב. ומבואר שלא תמיד היו התשובות מסודרות לפני הב"י לפי דברי כותבם, ולא תמיד ידע מאיזה מקור באו. לעיל הוזכר ספר עין יעקב למהר"י בן חביב.

ספרים שלא היו לב"י

שלטי הגיבורים על הרי"ף. החיד"א בשם הגדולים ד"ה שלטי הגבורים כתב שהב"י לא ראה את ספר שלטי הגבורים על הרי"ף, וכ"כ החפץ חיים בהקדמתו לליקוטי הלכות חלק א. אולם הדרכ"מ מביאו, וקורא לו הגהות אלפסי.

משמרת הבית לרשב"א ובדק הבית לרא"ה. החיד"א שם בד"ה הרשב"א כתב שהב"י לא ראה את ספר משמרת הבית לרשב"א וכן את ספר בדק הבית לרא"ה (כפי שכבר הוזכר לעיל), אמנם לפעמים מביא הב"י את דברי הרא"ה בבדק הבית מכלי שני, בדרך כלל מהר"ן ולפעמים מהאורחות חיים.

בהקדמה לטור מהדורת שירת דבורה כתבו המהדירים שהב"י לא ראה את חיבורי **רבינו חננאל ור"י אבן מיגאש, ראב"ה, אור זרוע, ואגודה.**

יש עוד הרבה ספרים שאין דרך הב"י להביא מהם כלל או שמביא מהם רק לעיתים נדירות, ואלו הם: **החינוך, הערוך, העתים, הפרנס, הנייר, ראב"ן, הרי"צ גיאת, השטרות, המקח והממכר, חידושי הרמ"ה, הפירוש המיוחס לרבינו גרשום, רבי אברהם מן ההר, תמים דעים, ספר הישר לר"ת, הרוקח, כפתור ופרח, פסקי ריא"ז, מחזור ויטרי, הפרדס, האורה, סדר רב עמרם, הריטב"א והפרדס על הל' ברכות, וכן ספרי שו"ת לרי"ף ולרמב"ם ולרש"י ולמהר"ם מרוטנבורג ולמהר"ח אור זרוע ולריטב"א ועוד הרבה.**

ישנם ספרים רבים שלא היו לב"י ואף אנו לא זכינו לאורם, כגון ראשונים שחיברו ספרים על רוב הש"ס ויש בידינו רק על מסכתות בודדות, כגון של ר"י בן מיגש והראב"ד והרמ"ה והרא"ה ועוד הרבה ספרים שידוע לנו שהיו ונעלמו, וכן ישנם הרבה ספרים שנעלמו ואנו לא ידענו כלל שהיו, ולמשל בדורות האחרונים נדפס ספרו של רבי דוד בונפיד תלמיד הרמב"ן על מסכת פסחים, ומבואר ממנו שהוא חיבר על עוד מסכתות, ועד הדורות האחרונים לא ידעו כלל על קיומו, וכיוצא בזה היו אלפי ספרים שלא זכינו לאורם, וכן היו הרבה מאוד גדולים שלא נכתבה דעתם עלי ספר, ואף אלו שנכתבה דעתם ודאי שלא נכתב כל מה שהיה בדעתם, וזה לא רק בדורות הראשונים והגאונים אלא אף בזמן התנאים והאמוראים ואף למעלה בקודש, שהרי ודאי אילו היה ידוע כל מה שהיה בדעת כל הקדמונים היו הרבה מאוד הלכות שהיו מתחורות לנו. והכל תלוי במזל.

ספר ההשלמה. או"ח סי' תקטז על סע' ג.

ריקאנטי. ביו"ד סי' רסח על סע' א בד"ה ומ"ש בשם גאון הביא מפסקי הריקאנטי, ובאו"ח סי' לב סע' מד הביא מחיבור הריקאנטי על התורה.

שערי תשובה. ביו"ד סי' יח על סעיף יז הביא משערי תשובה לה"ר יונה.

כפתור ופרח. ביו"ד סי' רצד על סע' טו בבדק הבית.

פירוש המשניות לרבינו עובדיה מברטנורא. ביו"ד סי' שט על סע' ב ד"ה נפגם.

ספר שערי אורה. באו"ח סי' תקפב על סע' ד.

ספר המנוחה לרבינו מנחם. באו"ח סי' צז על סע' ב ובהרבה מקומות נוספים.

מהר"י בן חביב בספר עין יעקב. באו"ח סי' תצד.

ספר שולחן של ארבע. באו"ח סי' קנח על סע' יב.

ספרים נדירים שהוזכרו בבית יוסף

ספר מערכת האלוהות. באו"ח סי' כח על סע' ב.

ספר הנקרא מקדש. באו"ח ריש סימן שח.

חידושי תלמידי הרשב"א לבבא מציעא. בחו"מ סי' רד אות יא, וכן ביו"ד בהל' רבית.

ספרים שלא היו מצויים תמיד אצל הב"י

העיטור. הב"י מביא מעט מהעיטור ומכלי ראשון. באו"ח סי' יא על סעיף יב כתב "אחר זמן בא לידי ספר העיטור".

אורחות חיים. הב"י באו"ח סי' מב על סע' ב-ג, כתב "אחר כך בא לידי ספר אורחות חיים". **ביאור טור להר"י אסכנדרני.** הב"י ביו"ד סי' ערה על סע' ב, כתב "אחר זמן בא לידי ביאור טור אורח חיים להר"י אסכנדרני".

הלכות נדה לרמב"ן. ביו"ד סי' קפט על סעיפים ה-יא-יב-יג, כתב "אחר זמן שכתבתי כל זה באו לידי הלכות נדה להרמב"ן".

תוספות הרא"ש. באו"ח סי' ריט על סעיף ד-ה, כתב על הרא"ש "ואפשר שכתב כן בתוספותיו". ונראה מזה שלא היה לו תוס' הרא"ש.

אגודה. ביו"ד סי' סד על סעיף ח-ט, כתב "ואני מצאתי כתוב בשם ספר אגודה". ונראה מזה שלא היה לו ספר אגודה.

מהר"י מולין. באו"ח סוף סימן תקיא כתב "מצאתי בתשובה אשכנזית כמדומה לי שהיא של מהר"י מולין".

הרב משה לוונטה

כבקרת רועה עדרו

עֲדְרוֹ יָרְעָה - יחסי הגומלין בין מנהיג ובין העם.
עורכים: הרב נריה גוטל והרב דוד שטרן.
ניצן, מרכז תורה ומדינה, תשפ"ב. 294 עמ'.

אזרחי מדינת ישראל הוזמנו אל הקלפיות פעמים רבות מאוד בשנים האחרונות, לא לפני שאמצעי התקשורת העמיסו באוזניהם תעמולת בחירות אגרסיבית, שעיקרה נגעה לגופם - ובמידה רבה לגנותם - של המועמדים המתחרים. מרבית התעמולה הייתה מרוכזת בהכפשת אישי המפלגה המתחרה, מיעוטה עסק בהדגשת מעלות, וכמעט שכלל לא התקיים דיון על המאפיינים הדרושים למנהיגות. גם בחברה דתית השיח מיישר לא פעם קו עם סגנון זה, כאשר גם בשאלות הגדולות הדיון מתנהל באופן אישי, פוליטי וממילא רדוד. כל כך הרבה מלל משוקע לגופם של פוליטיקאים אלה או אחרים, וכל כך מעט לגופם של מדדים ועקרונות. תאמרו: זה אינו תפקידם של אנשי תקשורת, ולא מפייהם אנו חיים - אכן, כך ראוי שיהיה. אלא שאוהלי התורה של דורנו התמהמהו זמן רב במילוי החלל הזה, ובאין ספרות העוסקת בהנהגה ומנהיגות של אמת מתוך ים התורה - מה יעשה הבן ולא יקבל השראה מן העיתונות.

מבחינה זאת, הספר **'עדרו ירעה'** שראה אור לאחרונה הוא משב רוח רענן שהעולם זה זקוק לו. הספר עוסק במגוון רחב של סוגיות מנהיגות יהודית לסוגיה בצורה מעמיקה, שיטתית, מכובדת, עניינית ובעיקר תורנית. למעיין בחיבור זה יהיה הרבה מה לשאוב ממנו בסוגיות הללו מתוך עמדה תורנית מובהקת, ובע"ה הספר יתרום את תרומתו לעליית קומה בדיון ובשיח הפוליטי, בוודאי בחברה של שוחרי תורה. בין סוגיות המנהיגות הפוליטית ובין סוגיות המנהיגות הרבנית פעורה תהום. אמנם גם זו מנהיגות וגם זו מנהיגות, ברם בעוד שלראשונה יש 'שיניים', הרי שכוחה של השנייה בדרך כלל אינו אלא בפיה. ויחד עם זאת ישנם גם צדדים שווים ביניהם, והספר מתייחס לשני התחומים השונים האלו גם יחד.

מקורות הספר באים מתוך מגוון מקצועות התורה, לעומקה ולרחבה; המקרא ופרשניו, התלמוד ונושאי כליו, המדרשים לסוגיהם וכמובן ספרות ההלכה, השו"ת ואף ההגות - כולם נקבצו כאן יחד להתוות דרך ומשנה סדורה ליחסי מנהיג ומונהגים.

אחד מפרקיו הראשונים של הספר עוסק בתכונות הנדרשות מן המנהיג. הפרק משווה בין עצת יתרו למשה רבנו (שמות יח, כא) לבחור: "אנשי חיל, יראי אלוקים, אנשי אמת שונאי בצע", ובין דברי משה לעם (דברים א, טו): "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכם". לא זו אף זו, השוואה נערכת גם ביחס לכל אחת מהתכונות כשלעצמה, בין ההצעה ובין הביצוע. מוצגים הסברים שונים לעובדה שאחרי עצתו המפוארת והמרובעת של יתרו משה הסתפק ב"אנשי חיל" ותו לא. אשר ל"יראי אלוקים", בפרק זה שבספר הובאו דברי רבי אברהם אבן-עזרא: "ולא הזכיר יראי אלוקים, כי הוא לבדו ידע לבב אנוש". בדומה לכך כתב גם חזקוני: "היה יכול משה להכיר עשירים, אבל מידת הלב, כגון יראי אלוקים אנשי אמת שונאי בצע, אין בשר ודם יכול לראות".

אגב, בהקשר זה של תכונות נדרשות נזכיר את הסיפור הידוע על הרב יהודה לייב מימון, שמעט אחרי קום המדינה הוא יזם את כינונה של הסנהדרין. אלא שברוח עצת יתרו למשה רבנו, כששאלו אותו היכן תאתר שונאי בצע? השיב הרב מימון: "תמורת כסף אפשר למצוא הכל. גם שונאי בצע..."

בכל אופן, מתוך העיון השיטתי והעקבי בכל התכונות הנדרשות למנהיג גובשה רשימת תכונות ראויות לכל בעל שררה בישראל: עוז וגבורה, מסילות ללב העם, יראת שמים וענווה, רחמנות ועוד. דומה כי בימים בהם הכריזמה, הרייטינג והקמפיינים הם שמככים בראש, הרי שמסקנה זו היא חידוש ובשורה.

בהקשר זה היה אולי מקום להוסיף את דברי הראי"ה קוק בעין אי"ה (ברכות פרק תשיעי אות כח) אשר סיווג את הכישורים הנדרשים לשלושה: א: יראת שמים, ונאמנות ויושרה הנובעות ממנה; ב: כישורים; ג: כריזמה. הרב קוק דירג אותם דווקא לפי סדר זה. לדעת הראי"ה אכן דרושה גם כריזמה כדי להנהיג, אך סדר העדיפויות והחשיבות של מרן הראי"ה זצ"ל הוא לימוד גדול לרבים בדורנו שממקמים את הכריזמה בראש, ולא היא.

פרק נוסף דן בשאלת חובתו של אדם לקבל על עצמו מינוי ציבורי ובאלו 'תירוצים' הוא רשאי להשתחרר מחובה זו, והפרק שאחריו מברר את השאלה אם נבחר ציבור רשאי להתפטר - כך ביחס למלך, וכך גם ביחס לשאר שררות, ואף ביחס למשרה רבנית, שאלה שכמעט כל רב ותיק התלבט - אם לא התייסר - בה לפחות בחלק מתקופת כהונתו. יש בו דיון מרתק בין פוסקים שקבלו בהבנה את התפטרותו של רב או לכל הפחות את אי חידושו את החוזה בינו לבין קהילתו, ובין פוסקים שאסרו זאת, וסבורים שזכות הציבור, כבוד הציבור ותועלת הציבור גוברים על התועלת האישית של הרב. בין בעלי הדעה האחרונה נמצא גם הראי"ה קוק (אורח משפט חו"מ ס"א), שהסביר שמציאת רב מתאים לקהילה נתונה

נתקבלו במערכת

אבידות בחול. ד"ר חנה קטן. מבוא חורון, תשפ"ג. 160 עמ'. (chanakatan@gmail.com)
מה איבדה אריאלה (רלי) בחולות של עוטף עזה? איך האשה הצעירה הזו מצליחה (או לא?) להתמודד לבדה עם קשיי טיפולי הפיריון שהיא עוברת, כשהבעל חולה-הקורונה מאושפז במלונית בצפון הרחוק והבית עלה בלהבות? איך חיים כשאבידות וטעויות של העבר הרחוק והקרוב ממלאות את כל חללי הלב, ומה זה קשור לתפקיד החשוב שהיה לרלי בגירוש תשס"ה? זוגתי שתח' שימשה במשך שנים רבות כרופאה בכירה ביחידת IVF, ושנים גם גרנו (חלקית) ביישוב נצרים שבצפון גוש קטיף. בספר זה, שעלילתו מתחוללת במשך עשרה ימים בלבד, מתואר ביד-אומן זוג צעיר החפץ בכל מאודו בילד משלו, כשהסיפור שלו משולב באירועי הגירוש מגוש קטיף והשלכותיו ההרסניות על רבים מהמפונים. בספר קיימת הצצה לעבר מטופלי הפיריון ומטפליהם וטיפולייהם, כשהכל משולב בקשיי מגיפת הקורונה בראשיתה, והמהפכה שהיא גרמה בחייהם של הגיבורים. בסיפור הקצר הזה קיימת גם נגיעה עדינה בנקודות שבוערות מתחת ומעל לפני השטח - היחס לבנים דת"ל"שים, זוגיות בקשיים והטיפול בה, החיים לאחר פטירת בן הזוג, היחס הנכון לטעויות שנעשו בעבר, ואיך זורמים קדימה למרות כל הלחצים שמסביב. מדובר במשיכות מכחול ספרותיות שמשאירות הרבה מצבים פתוחים, ומוותרות מקום להרהורים ולרגש, הרבה רגש. המחברת כותבת בהקדמתה שהיא מזמינה את הקורא להתלוות אליה למסע המרתק של הגיבורה, ושייתכן מאוד שגם הקורא ימצא בסיפור חלקים מעצמו. חמישים הפרקים הקצרים שברומן הזה מלווים בסדרת איורים מרגשת, שמהווה השלמה לקווים העדינים והעזים כאחד שציירה לנו המחברת בספר. נספח קצר כולל יומן תמציתי של אירועי שבע השבועות האחרונים של המחברת ומשפחתה בנצרים עד הגירוש. זהו ספרה העשירי.

אבני אודם. ביאורים דרושים והגיונות במקראי הקודש ובאמרי חז"ל. שמואל אברהם. ירושלים, תשפ"ב. תרלט עמ'. (054-8420366)

הרב שמואל אברהם משמש כראש כולל בירושלים, מחבר ומהדיר ספרי קדמונים. בספר זה ליקט הרב דברים שכתב בפשט ובדרש, באגדה ובדרך רמז ומוסר, לפי סדר פרשות השבוע ומסכתות התלמוד, ולפי סדרי התפילות ועוד. עוד הוסיף קונטרס גדול, גם הוא בסדר הזה, ובו 'מערכי לב, הרגשים ומילי דחידודא' בשם 'בלבת אש', ובסוף הספר נמצא גם קונטרס בשם 'לשון אש' ובו דקדוקים בלשון המקרא על דרך הפשט והדרש. בהקדמתו הוא מרבה להביא מקורות קדמונים עד כמה חשוב שחידושי תורה לא יאבדו מתוך הקהל, ולכן יגע וטרח להציג את הדברים לפני הלומדים לדורות. יש להוסיף שבדורנו, דור המאגרים התורניים הדיגיטליים, סיכוי גדול קיים שלומדים יגיעו לחידוש אותו הם מחפשים גם בספר שאותו לא הכירו כלל, כך שאכן ראוי להוציא לאור כל מה שתהיה לו תועלת לרבים. שתי דוגמאות מהספר היקר הזה: בפרשת 'ויחי' כותב המחבר שהלשון 'אחים' בברכת יעקב לשמעון ולוי אינה רק לשון אחווה - אלא גם לשון חימום, כמו האח המבוערת בספר ירמיהו או כמו התיבה

אינה עניין קל כלל ועיקר, ולכן יש להסתייג מהפסקת פעולתו בשונה למשל ממצייאת מלמד לילדים שהוא עניין קל יותר.

כשהוצאתי לאור את החלק הראשון של ספרי 'שררה' שהיא עבדות - סוגיות ברבנות הקהילה' (מהדורה ראשונה תשס"ג, ושנייה תשע"ו) היו שהעירו לי שאווירת הספר חמורת-סבר מדי, דבר שעלול לפגוע בחשק הקורא לשמש כרב קהילה. בכרך השני (קרית ארבע תשע"ט) ביקשתי אפוא לתקן את הרושם, והכנסתי פרק בשם: "שמח יששכר באהלך - על השמחה והסיפוק של הרב במלאכת הקודש שלו". בלי לפגוע ולהמעט בעוצמת חוויותי האישיות וחוויותיהם של רבנים רבים המופיעות באותו פרק, אודה שהספר 'עדרו ירעה' עושה אותו הדבר בצורה מקיפה, יסודית ושיטתית הרבה יותר. הספר בוחן את יחסו הנפשי הרצוי של המנהיג - במגוון סוגי הנהגה - אל מנהיגותו, ומציג אותה בצורה מאוזנת. מחד גיסא, הספר מדגיש את ערך התפקיד כמו גם את המצוה שיש בו לדעת רוב הפוסקים, והוא מפרט את שכרם של מנהיגי הציבור: מחילת עוונות, עושר, תפילתם נענית, שכרם ואף 'מי שברך' לעוסקים בצרכי ציבור באמונה. מאידך גיסא הספר אינו מציג גישה נאיבית. הוא מראה גם את הצד השני של המטבע - מחיר החשיפה הציבורית, העיניים הרעות שמצליחות להגיע לכל מקום, הקנאה ועוד כהנה וכהנה. כל אלה מסבירים את הצורך החיוני ב'מי שברך' הנ"ל לעוסקים בצרכי ציבור באמונה. ובאותו עניין, יש שואלים שאלה יפה: אם הקב"ה כבר הסיר מ'העוסקים בצרכי ציבור באמונה' כל מחלה, מה צורך יש בכך שהוא גם 'ירפא לכל גופם'? מביני עניין משיבים: רפואה הם צריכים בעקבות המכות שהם מקבלים... ודי למבין.

עניינו של הפרק האחרון בספר (פרק יג) הוא: "תשובות קצרות בענייני מנהיגות" - פרק מעניין ואקטואלי לא פחות מכל קודמיו. יש בפרק זה דיון מרתק על אחוז החסימה - האם ראוי שיהיה גבוה או נמוך, ומתקיים דיון אידאולוגי, נקי מפוליטיקה ואינטרסים, אשר מדמה מילתא למילתא ומציג בפני הקורא תורת חיים. יש בפרק זה גם עיון בשאלת נהנתנותם של מנהיגים - האם למשל ראוי שראש ממשלה יקבל כחלק מתנאי השירות שלו סיגרים משובחים, אם לטענתו עישונם ייטיב איתו וירגיע אותו ויעזור לו בקבלת החלטות מושכלות.

ניתן לומר שספר זה הוא מועט המחזיק את המרובה. יישר כוחם של העורכים, הרב פרופ' נריה גוטל שליט"א והרב דוד שטרן שליט"א, וצוות הכותבים - רבני מרכז תורה ומדינה שבניצן אשר עוסקים במלאכת הקודש הזו בראשות הרב יגאל קמינצקי שליט"א ובניהולו של הרב ד"ר אופיר כהן שליט"א. הקוראים כבר מצפים לכרך הבא.

הארמית 'אחים' בהספידא', ורצה יעקב לרמוז לחום נפשם של שמעון ולוי שגרם להם למסור את נפשם על קידוש השם בהצלת דינה אחותם מידי שכם ואנשי שכם. ועוד הוא מוסיף שהתיבה 'אחים' רומזת לראשי תיבות הפסוק במשלי 'איש חימה יגרה מדון', שהמשכו הוא 'וארך אפים ישקיט ריב', וברכה היא להם. ובקונטרס 'לבת אש' על פרשה זו הוא כותב על מעלת שבט יששכר 'חמור גרם' שעל פי חז"ל הוא הידוע לעבר שנים ולקבוע חודשים, ובזה קבעו חז"ל שענייני הטבע נוהגים כפי אשר יכריע בית הדין; על דרך רמז אפשר לומר על פי הגמרא במסכת שבת שחמור אפילו בתקופת תמוז קר לו, שה'חמור' בגמרא זו הוא רמז לשבט יששכר שאפילו בתקופת תמוז הקור מסור בידו, שהרי הוא הקובע איך תתנהל שנה זו גם מבחינה זו... ייש"כ של ידידי הרב שמואל אברהם שליט"א, ויזכה להמשיך ללמוד וללמד בריבוי כמות ואיכות.

אהבת ישראל כהלכה. לקט מדברי חז"ל בעניין המצוות הנוגעות לאהבת ישראל. הרב יוסף יצחק פייגלשטוק. כפר חב"ד, תשפ"ב. 9+רמז עמ'. (yoseff@yoseff.com)
הרב פייגלשטוק הוא בכיר רבני חב"ד בארגנטנה ופעיל מרכזי בכל ענייני התורה והמצוות בכל דרום אמריקה, איש הלכה ומעשה. במסגרת פעולותיו הברוכות הוא מצא שקיים צורך לחזק את המודעות ואת הידע בהלכות שבין אדם לחברו, ולכן ליקט דברי הלכה מגוונים בעניינים אלו בעשרה פרקים בלשון בהירה ובאופן מסודר, צירף מדרשים וסיפורים מושכי לב, ואף דאג לניקוד הטקסט כולו לתועלת קטנים וגדולים. הספר עוסק במצוות אהבת ישראל ובאיסור השנאה, בצורך בהליכה לפני-משורת-הדין ובלימוד זכות, באונאת ממון ובאונאת דברים, בדיני 'לפני עיוור' ו'הוכח תוכיח', בלשון הרע וב'לא תעמוד על דם רעך', בפרטי איסורי קללה ונקמה ונטירה וכעס ושקר והלנת-שכר-שכיר ועושה וחמדה ותאוה וגניבה ועוד. הספר מסתיים בפרק נאה, הראוי במיוחד לאיש חב"ד, על 'שמחה של מצוה', שבסופו 'וורט' חסידי מתוק; משמעות התיבות 'כי בשמחה תצאו' היא שבעזרת השמחה ניתן לצאת ולהיפטר מכל הצרות והבעיות...

אוצר מפרשי הברכה. ברכת המזון, ברכה מעין שלוש, שבע ברכות. ליקוט מקיף של ביאורים ופירושים מתוך ספרי רבותינו הראשונים והאחרונים. עורך: הרב משה גרודקה. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"ב. ל+784 עמ'. (02-6510627)
לסדרת ה'אוצרות' של מכון ירושלים הצטרף בימים אלו אוצר זה, שבו נלקט כמעט כל מה שנאמר בחז"ל ובראשונים ובאחרונים בהלכה ובאגדה על הברכות הנ"ל, כולל פירושי תפילה של קדמונים בלשונם, ולקט חשוב מתוך מפרשי הסידור של הדורות האחרונים. העורך אסף פירושים רבים על ברכת המזון מעשרות ביאורים על הגדה של פסח, וגם הקדיש מאמץ רב לקבץ את הנוסחים השונים של הברכות מימי קדם ועד הדורות האחרונים. החלוקה בין ה'פנים' להערות בתוך האוצר סבירה ביותר, ואינה מכבידה על הלומד. בסוף הספר נמצאת רשימה של למעלה מאלף ספרים שבהם נעשה שימוש באוצר זה, מכובד ביותר.

אוצר רש"י. ליקוט ביאורי המילים במקרא ובתלמוד מכל פירושי רש"י והמיוחסים לו. עם ביאורים, הערות, מקורות, ציונים והשוואות. מלקט ועורך: זאב וגנר. מאנסי, תשפ"ג. כג+919 עמ'. (otzarrashi@gmail.com)
לא מדובר בעוד ספר, אלא ביצירה, במפעל חיים. הרב זאב וגנר למד בצעירותו בישיבות בארץ, ובנה את ביתו על התורה והעבודה בארה"ב. במשך השנים הגדיל והרחיב את ספרייתו ואת תחומי התעניינותו התורניים, ועתה ספרייתו בביתו במונסי שבמדינת ניו-יורק היא אחת הספריות התורניות הפרטיות הגדולות בעולם. במקביל הוא עובד כבר עשרות שנים על ליקוט ביאורי רש"י מכל ספריו וחיבוריו על מילים ומושגים ועניינים, עם תוספות ובידורים והשוואות וציטוט אינסוף ספרים ומחקרים ומאמרים שמחדשים משהו בנושא הנידון, הכל בתכלית הקיצור. בס"ה יש בספר הגדול והמהודר הזה רבבות ערכים, הכוללים בין השאר את תרגומי וביאורי הלעזים (ובזה הוא נעזר הרבה בספרו של אבי מורי ד"ר משה קטן ז"ל), ענייני דקדוק, כללים בעניינים שונים, תיאורי החי והצומח והדומם, שמות של אנשים ומקומות ועוד ועוד. הספר אינו מילון ואינו אנציקלופדיה, אלא כשמו כן הוא - אוצר בלום של כל דברי רש"י בכל עניין כמעט, כאשר מהבסיס - דברי רש"י עצמו בכל כתביו - יוצא המחבר רבי זאב לעיתים קרובות למסע בין המחברים השונים שמתייחסים לדברי רש"י באופן ישיר או עקיף, בין החוקרים התורניים שידעו להוסיף משהו בעניין, ולעיתים גם גולש המחבר מעניין לעניין. כך לדוגמה הערך 'שוק' מפרנס כמעט עמוד שלם (בדרך כלל בכל עמוד נמצאים כעשרה ערכים ואף יותר), ובו מבואר מהו השוק ביחס לדרך אצל בעלי חיים ואצל בני אדם עם ציטוט כל דברי רש"י בנושא במקורות השונים, ובהמשך דן המחבר בדין 'שוק באשה ערוה', מביא עשרות מקורות של ראשונים ואחרונים בנושא, מצטט את המ"ב שלכאורה קובע שאצל אשה השוק הוא החלק העליון של הרגל והחלק שמתחת לברך אינו נחשב 'ערוה', מצטט ומציין ומפנה לעשרות מחברים שעסקו בשאלה זו ודנו בדברי המ"ב הנ"ל בספרים ובמאמרים בכתבי עת תורניים, אוצר בלום ממש. לנוחות הקורא הדפים הגדולים מחולקים לשלושה טורים, כאשר עיקר החומר מופיע באותיות גדולות יותר, ותוספות והשלמות וביאורים וציונים מופיעים באות קטנה יותר, וכך עמוד אחר עמוד. בכל טור נמצאות גם הפניות רבות לערכים שאינם מופיעים תחת תיבה פלונית אלא תחת תיבה אחרת, כדי למנוע מהמחפש את טורח החיפוש. יש להאריך טובא בעניין ספר גדול וחשוב זה, ועוד מועד לחזון. אשריך רבי זאב שזכית לחזות בהגשמת חלומך לראות את ספרך יוצא לאור כלול בהדרו, עוד תנוב בשיבה בבריאות ובנחת.

אור ציון. חרוסת. בירור עניין החרוסת בליל הסדר. הרב יוסף דוב לובאן. ירושלים, תשפ"ג. קי עמ'. (02-6250319)
ספר נוסף של רי"ד לובאן שליט"א, ת"ח ירושלמי מעולה וצנוע, מחבר סדרת הספרים 'שיבת ציון' בענייני מקדש וקודשים וטהרות ועוד. זוהי תחילתה של סדרת ספרים שתכלול ביאורי הלכה ומנהג בענייני סדר מועד ובחלק או"ח תחת הכותר הכללי 'אור ציון', כאשר כדרכו הוא מציג לפני הלומד עבודה שלימה: בירור כל ענייני החרוסת, הידועים והפחות ידועים, מחז"ל ועד גדולי האחרונים, כאשר עיקר מגמתו היא גילוי דעותיהם בעומק פשוטם, גם, ואולי

בעיקר, הבהרת דברי ראשונים שלא הובאו להלכה. הרב לובאן לא מדגיש את החידושים הרבים להלכה שבוקעים ועולים מתוך בירוריו, והוא מבליעם בנעימה בתוך ביאוריו לדברי הקדמונים. גישה זו מתאימה לענוונותו, אך לענ"ד לעיתים יוצא שכרה בהפסד הרבים שיתכן שלא ישימו לב לחידוש הלכתי שיצא מבירור זה או אחר, וחבל (אמנם בפרק האחרון, המסכם, מוצגים כל החידושים לעיני הלומד ולשיקול דעתו). י"ח הפרקים בספר מחולקים לארבעה נושאים - עניין החרוסת, דרך עשייתה, הטיבול בה, והחלק הרביעי כולל השלמות וסיכומים ונספחים. בדרך כלל מובאים לשונות הפוסקים במלואם והדיון נעשה 'על גבם', כך שהקורא משתתף למעשה בלימוד ובעיון בכל שלב ושלב עד למסקנה. ברכת הצלחה לידידי ריד"ל שליט"א בהמשך הסדרה הזו ובכל שאר פעליו.

בדואיסטון. כך מדינת ישראל מאבדת את הנגב. מאיר דויטש. עורך: אברהם בנימין. ירושלים, סלע מאיר ורגבים, תשפ"ב. 223 עמ'. (office@regavim.org)

אמנם לא מדובר בספר תורני, אך לענ"ד זהו ספר חובה לכל מי שארץ ישראל חשובה לו, וארץ ישראל היא בודאי מושג תורני... המחבר הוא המנכ"ל הנוכחי של תנועת רגבים שמנסה לעצור ממש בגופה, ככל יכולתה, את ההשתלטות הערבית העוינת חסרת המעצורים על דרום הארץ, ולא רק שם. בשישה פרקים הוא מכניס את הקורא לעולם שנראה ממש הזוי ודמיוני, עולם הכולל שיתוף פעולה בין מאות אלפי בדואים (מספר שצמח מאלפים בודדים בקום המדינה) בעלי אג'נדה ומטרה ומוטיבציה לבין גורמים מקומיים ובינלאומיים עוינים, שפוגשים מולם רשלנות ורפיסות שילטונית מזעזעת, ובתי משפט שמשתפים פעולה עם פולשים וגזלנים בגלל ערכי 'זכויות אדם' מוגזמים במקרה הטוב - ומפוברקים ועקומים ושקריים לחלוטין במקרים רבים מספור. בספר מוצגים גם חלק מנתוני הפשיעה בחברה הבדואית שכולם מכירים מדיווחים חלקיים ומקריים בתקשורת, אך הספר מאגד אותם לתמונה רחבה ומבהילה, וגם מלמד על האיוולת של גופי השילטון במדינת ישראל המאפשרים את פריחת הפשיעה, גם ע"י מינון נמוך ביותר של אכיפה, וגם בעקפיץ - כגון בעזרת מימון תופעת הפוליגמיה ועוד. ההמלצה של תנועת רגבים ושל המחבר היא לנתק באופן מיידי בין הטיפול בהסדרת ההתיישבות הערבית בנגב לבין הטיפול בתביעות הענק האבסורדיות של הבדואים על שטחים בנגב, כאשר הסדרת ההתיישבות היא מטרה ריאלית, לפחות באופן חלקי, והיא מתאימה גם לרצונם של בדואים רבים לצאת ממעגל האי-חוקיות והפשיעה שגורם גם להם נזקים גדולים, בעוד שהאפשרות להגיע להסכמים בענייני תביעות הבעלות היא סיפור ארוך ומורכב, רגיש הרבה יותר וריאלי הרבה פחות. לדעתם הניתוק הזה אפשרי, ואף מתחיל לקרות בשטח. המסקנה העיקרית של המחבר למעשה היא החובה לקיים את המלצת מבקר המדינה שיהיה גורם אחד שהוא יהיה הכתובת לכל התוכניות הקשורות לפיתוח האיזורים שכעת חיים בהם הבדואים בנגב, ולא יימשך המצב שבו עשרות גופים ממשלתיים עוסקים בנושא כשהם דורכים זה על רגלו של זה ומושכים את השמיכה הקצרה כל פעם לכיוון אחר. והיו דברים מעולם - משק המים של מדינת ישראל עמד לפני קטסטרופה לפני כעשרים שנה, וכמה החלטות ממשלתיות חכמות, שבראשן הקמת רשות מים ארצית בעלת תוכניות וסמכויות-על, הפכה תוך עשור את כל התמונה, כך

שמדינת ישראל מייצאת היום מים למדינות שסביבותיה והכנרת מלאה גם בסוף הקיץ... אם נרצה וה' יעזור זו לא תהיה אגדה, ומי יודע אם הממשלה החדשה לא הגיעה למלך בימים אלו בין השאר בשביל להתחיל לפתור בעיה זו.

גנת ביתן. חקרי הלכות, שאלות ותשובות, ביאורים ויישובים בכמה סוגיות ועניינים בש"ס ובפוסקים. מהדורה חדשה מתוקנת בתוספת הערות ומראי מקומות ועוד. רבי תנחום גרשון ביליצקי. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"ב. 41+תקא עמ'. (02-6510627)

הגאון רת"ג ביליצקי היה מגדולי ליטא לפני השואה, ושימש כרב בכמה קהילות. בצעירותו למד בוולוז'ין ונחשב מגדולי למדניה. ספרו 'גנת ביתן' יצא לאור בחייו בשתי מהדורות, ונחשב מספרי העיון החשובים. הוא כולל מ"ג סימנים בעניינים שונים, ובהם גם חילופי מכתבים עם כמה מגדולי דורו וחבריו גדולי ליטא. מהדורה זו כוללת השלמת מקורות ותוספת הערות והפניות מאת העורך הרב עמירם וולדנברג, וכן צורפו תשובות שהדפיס המחבר בספר הדרשות שלו 'גנת חמד'. יבורכו צאצאיו שיזמו ומימנו את המהדורה המהודרת הזו, לכבוד זקנם הגאון זצ"ל.

דולה ומשקה. לקט שיחות בענייני מידות. רבי יעקב הורוביץ. עריכה: תומר חיים בכר. אופקים, תשפ"ג. 39+תרכז עמ'. (08-9960401)

זהו הכרך העשירי בסדרה הנפלאה 'דולה ומשקה', שבה לוקטו ונערכו שיחותיו הידועות לשם ולתפארת של גיסי היקר הרב יעקב הורוביץ זצ"ל ראש ישיבת אופקים בנושאים שונים. לפני עשרים שנה הוחל בהוצאת כרכי הסדרה הזו לאור, ואחרי שבעת הכרכים על המועדים והכרכים על התורה וקניינה ועל ענייני גלות וגאולה הגיע זמנו של הכרך בענייני מידות, ובו דברים שבנו דור שלם של תלמידים בישיבת אופקים ובמקומות אחרים והפכו אותם לאנשים של תורה לכל ימי חייהם. הספר עוסק בשקר העצמי ובפסיחה על שני הסעיפים, ביצר הרע ובשיטות להתגבר עליו, ביחס בין תורה למידות, במידת הכעס ובכוח הרצון, בתאוה ובמחשבות הרעות, באדם ובכוחותיו העצומים, בעבודת הלב ובעבודת הדעת, בכבוד ובקנאה וביצר הנקמה, ועוד ועוד. תלמידו של המחבר זצ"ל הרב בכר שליט"א כבר הוכיח את כוחו בעריכת הנפלאה של הכרכים הקודמים, כאשר על המלאכה מפקחים אחותי הרבנית הורוביץ שתח', אחיינו הרב יוסף חיים הברמן שליט"א וקרובנו הרב איתמר גוטל שליט"א. רבים מספרי הסדרה כבר יצאו במהדורות נוספות, כ', כפי שכותב ראש ישיבת חברון רבי דוד כהן שליט"א בדברי הברכה שלו לספר, 'גדול היה האיש עד מאוד בכל השטחים, וגדלותו במקצועות אלו הייתה מעבר למושגים המצויים בזמננו'. 'במקצועות אלו' כוונתו לנושאי המחשבה והאמונות והדעות, שבהם נוסף ללמדנותו ולשיעוריו הנפלאים שגם הם יזכו לצאת לאור בשלב הבא, העמיק והרחיב בכמות ובאיכות. גיסי זצ"ל היה בקיא גדול בספרי המהר"ל ובשאר ספרי היסוד במחשבת האמונה היהודית, ובתוספת פיו מפיך המרגליות הצליח להיכנס לליבם ולמוחותיהם של תלמידיו, והרבה מן העושר הגדול הזה עבר בעזרת סיכומים והקלטות ועבודה עריכה קשה אל סדרת הספרים הזו לתועלת המוני בני התורה.

הגאון רבי מרדכי פרום זצ"ל. עמיחי כנרת. איתמר, תשפ"ג. 45 עמ'. (esa@etrog.net.il)

רגילים לומר שאין אדם שאין לו תחליף, ובדרך כלל בדיעבד מתברר שזה לא נכון. אולם קיימות דמויות שהלב נוטה לחשוב שהעולם היה נראה אחרת אם לא היה נגזר עליהן לצאת ממנו בקוצר ימים ושנים. אחת מהן היא הרב מרדכי הלוי פרום זצ"ל, שהיה חתנו של הרב שלום נתן רענן זצ"ל מנהל ישיבת מרכז הרב (שהיה כידוע חתנו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל), ששימש כר"מ בכיר בישיבה. גזעו של ר' מרדכי זצ"ל היה נטוע בחסידות גור ובישיבות נובהרדוק ו'חיי עולם', והוא אף היה מקורב מאוד לסטייפלר זצ"ל שהיה אז ראש ישיבת נובהרדוק בבני ברק. בהמשך התקרב לחוגי ישיבת מרכז הרב, ובשנת תשי"ג מינה אותו ראש הישיבה דוד-אשתו הרב צבי יהודה זצ"ל לר"מ. בהמשך סייע לחותנו בניהול הישיבה והיה אחראי גם על קבלת התלמידים, כשהוא ממשיך להעביר שיעורים קבועים בישיבה שזכו להערכה רבה של הרבנים והתלמידים. בגיל צעיר הוציא לאור את החלק הראשון של ספרו 'תורת הלוי' על ספר החינוך ו'מנחת חינוך', ועדיו היה לגאון ולתפארת - עד שנפטר באופן פתאומי יומיים לפני ר"ה תשל"ג כשהוא בן מ"ד שנים בסך הכל, חודשים ספורים לאחר פטירת חותנו הרב רענן, שבועות ספורים לאחר פטירת הרב הנזיר זצ"ל, וסמוך לפני לידת בנו היחיד (שתי בנות כבר נולדו לו אחרי שנים שבהן חיכו לילד). בתור נער אני זוכר שדיברו על שבר גדול שאירע בישיבת מרכז הרב, כי הוא נחשב עמוד התווך של הישיבה כפשוטו ממש, ר"מ נפלא ונערץ ע"י תלמידיו, שגם ניהל בפועל את הישיבה ואף הנהיג בה סדרים שחלקם קיימים עד היום. יודעי דבר אומרים שיתכן שאם היינו זוכים שהרב פרום היה ממשיך להיות ממנהיגי הישיבה, לצד דודיו הרב צבי יהודה והרב אברהם שפירא זצ"ל, יתכן מאוד שפריחת הישיבה בכמות ובאיכות בדורנו הייתה משמעותית שבעתיים. שנים רבות עברו ורק בודדים זוכרים עתה את הרב פרום, והנה קם הרב כנרת, ר"מ בישיבת איתמר שבשומרון, מחבר ועורך ומהדיר כתבי קדמונים במסגרת 'מכון שלמה אומן', והצליח לאסוף לחוברת מכובדת את הגעגועים של תלמידיו מאז אל רבם הצעיר, חמישים שנה לאחר שנפרד מהם ועלה השמייה באופן פתאומי. הוא מספר על קורות חייו ועל גדלותו בתורה ועל כתביו וספריו ועל הערכתם העצומה אליו של תלמידי החכמים בירושלים, על הניגונים שחידש והתפילות שבהן היה ש"ץ קבוע בישיבה ועל צאצאיו שיח', הוא גם ליקט מאמרי הערכה וזיכרון שנכתבו אליו בעבר, והצליח בכישרונו הרב להעביר לכל קורא את טעם ההחמצה האדירה בכך שלא זכינו שת"ח נפלא זה יהיה שרוי בינינו בעשרות השנים האחרונות. הכל בידי שמים. תנצב"ה.

המספיק לעובדי השם. הכרך השני מתוך החלק השני. המקור הערבי בצירוף מבוא, תרגום והערות מאת ניסים דנה. מהד' שנייה מתוקנת. רמת גן, אוני' בר אילן, תש"פ. 357 עמ'. (danani@ariel.ac.il)

כמו הרבה בנים של ענקי רוח בעם ישראל, גם רבי אברהם בן הרמב"ם נותר בצילו של אביו הגדול, למרות שהיה בעצמו אחד מגדולי ישראל. בגיל צעיר הוא ירש את אביו כפוסק וכמנהיג של יהודי מצרים, ובמקביל סלל לעצמו דרך משלו ששילבה את דרכו של אביו עם דרכי חסידות ורוחניות מיוחדים. בין השאר חיבר (בערבית-יהודית כמקובל אז) את הספר הגדול 'המספיק

[מה שדרוש] לעובדי השם, שרק שניים מתוך עשרת חלקיו שרדו - החלק הידוע יותר, שכבר תורגם ונגלה לציבור לפני כמעט מאה שנים, הוא החלק העוסק במידות ובכללי מוסר, והחלק הזה - העוסק בענייני תפילה וברכות ובעוד כמה מצוות, שיצא לאור לפני כשלושים שנה בפעם הראשונה מתוך כתב היד וקטעי גניזה, והוא כולל את הפרקים כד-לו של החלק השני של ספר 'המספיק'. במבוא מאריך המהדיר, פרופסור באוניברסיטת אריאל שבשומרון, בתיאור דמותו המיוחדת של ראב"ם, כתביו (הפירוש על התורה, אגרות ועוד), דעותיו המיוחדות בענייני עבודת ה' - ראב"ם ראה באור חיובי-ביותר את עבודת ה' של הצופים, כת של מוסלמים יראי ה' וחסידים, ואף הביא מהם בכמה מקומות דוגמא לדרך הנהגה ראויה. המהדיר מציין את המקורות שמצא בדברי חז"ל ובכתבי הרמב"ם וראשונים אחרים לדברים של ראב"ם בספר זה, אבל דווקא כאן היה מקום להרחיב יותר - קיימים בספר מאות פרטי הלכה שכדאי היה להשוות או להבדיל בינם לבין דברי הרמב"ם ושאר הפוסקים, ולציין לראשונים ואחרונים שהזכירו אותם. כך שלמרות שזו מהדורה שנייה מתוקנת - עוד נשאר מה לעשות בספר חשוב זה. כך למשל בפרק על המילה (עמ' 283 והלאה) כותב ראב"ם שמותר לדחות את המילה מהיום השמיני רק כאשר יש חולי בתינוק הנוול **שבגללו חוששים למותו** אם ימולו אותו, ומחויבים לדחות את מילתו עד שיבריא ויוסר חשש הסכנה שבו, ואז מחויבים במילתו **בלא דיחוי**. יש כאן לכאורה שני חידושים גדולים, שהרי ההלכה הפשוטה היא שתינוק החולה אין מלים אותו עד שיבריא גם כאשר אין חשש פיקוח נפש במילה עצמה, וגם אחרי שהוא מבריא יש להמתין עוד שבעה ימים מעת לעת עד שמלים אותו, וזה לא מוזכר בספר המספיק! וצ"ע.

ובאת שמה. ריבונות וחדוש מקום תפילה בהר הבית. הרב אליהו יוסף שאר-ישוב כהן, ירושלים, נזר דוד, תשפ"ב. 350 עמ'. (nezerdavid@gmail.com)

תולדות חייו המופלאים של הרב שאר-ישוב כהן זצ"ל רבה של חיפה עשויים לפרנס ספרים רבים: ילד-נזיר שנולד וצמח בבית קדוש ומיוחד של אביו 'הרב הנזיר' ובמידה מסוימת אף גדל על ברכיו של מרן הראי"ה זצ"ל, נער עילוי שלמד בישיבות ירושלים, לוחם שנפצע בקרב האחרון על הרובע היהודי בתש"ח וחודשים שהה בשבי בעבר הירדן, פעיל תורני וציבורי שאף שימש במשך שנים בתפקיד סגן ראש העיר ירושלים, ראש המרכז התורני ובית המדרש לרבנים 'מכון הרי פישל', מחבר מאמרים וספרים, ושנים רבות רב ואב"ד העיר חיפה. פחות ידועה פעילותו הנמרצת לחדוש הריבונות היהודית בהר הבית בכלל ולהקמת בית כנסת פעיל בשיפולי פפרט, כאשר על פי עצת אביו ורבותיו הוא מתנה את זה בהסכמת הרבנות הראשית, שלמרות מאמציו הרבים עדיין לא התקבלה. תיק שלם מלא מאמרים ומכתבים וסיכומים ומסמכים הותיר אחריו הרב שאר ישוב זצ"ל בנושא הזה, ותלמידיו וממשיכי מורשתו, הרבנים הראל כהן וידידיה הכהן ושי הירש, הוציאו על פיו ובעזרת חומרים נוספים ספר מרתק ובו שני חלקים מרכזיים: הר הבית והעלייה בו בזמן הזה לפי משנת הרב שאר ישוב כהן, והקמת בית הכנסת על הר הבית בימינו. בחלק הראשון נידון נושא העלייה להר הבית מכל הצדדים ההלכתיים והמעשיים, כולל בירורים גיאוגרפיים והיסטוריים, ניתוח עמדות גדולי ישראל מכל הדורות, בירור מעמיק של שיטת הרב גורן זצ"ל, גיסו של הרב שאר ישוב, בעניין זה, מכתבים אל ומאת גדולי ישראל והרבנים הראשיים

לישראל לדורותיהם, סיכום דיונים עם כמה מראשי האיסלאם בנושא הזה, תשובות ומכתבים לשואלים ולאנשי ציבור מהארץ ומהעולם ועוד. הנספחים כוללים בירורי הלכה ומכתבים וסיכומי פגישות והחלטות של ועדות בנושא ירושלים והמקדש. העורכים הוסיפו במקום הצורך דברי רקע, צילומים והעתקי מסמכים, כך שהקורא מקבל לפניו ספר מקיף ומרתק. בצדק כתבו העורכים בראש הספר 'מהדורה ראשונה תשפ"ב', כי אין לי ספק שהספר החשוב הזה יזכה למהדורות נוספות. בהזדמנות זו אני ממליץ שבמהדורה החדשה יוסיפו העורכים מפתח ערכים ואנשים, שהוא חיוני כדי לאפשר לקורא להפיק את כל התועלת מספר חשוב זה.

ים השודדים. עבדות, תקשורת וסחר במערב הים התיכון בעת החדשה המוקדמת. דניאל הירשנזון. ירושלים, מאגנס, תשע"ח. +350 עמ'. (02-6586659) פידיון שבויים הוא מהמצוות החשובות ביותר, דוחה מצוות אחרות ולפעמים אפילו מתיר חילול שבת. הגמרא בבבא בתרא (ח, ב) אומרת שמיתה בחרב קשה ממגיפה, יסורי רעב קשים מחרב, אך שבי קשה מכולם כי יש בו גם מזה וגם מזה. בכל הדורות עד העת החדשה העבדות הייתה חלק מהחיים וחלק מההיסטוריה וגם חלק מההלכה למעשה, אבל עבדים יהודים היו מעטים מאוד יחסית, מפני שהסולידריות היהודית גרמה לכך שרוב הנשבים במלחמה או ע"י שודדים נפדו ע"י יהודי הקהילות הסמוכות למקומם. אולם בין השנים ש' לת"ק בערך, אחרי השתלטות הנוצרים על כל ספרד (וגירוש יהודיה) ועל רוב חופי דרום מערב אירופה מכאן, והתבססות המדינות המוסלמיות בצפון אפריקה מאידך, ולפני העידן המודרני שבו שוד הים והעבדות כבר לא היו לגיטימיים - הפך החלק המערבי של הים התיכון והאמצעות שסביבו לזירה של שודדי ים, חלקם שודדים ברישיון שנקראו קרוסרים (רישיון חד צדדי כמובן, של האומה ששלחה אותם לשדוד ספינות אויב). העובדה הזו גרמה לתופעה של שבויים ועבדים בכמויות גדולות שחיו במרחק קטן-יחסית מארצות מוצאם, והקשרים בינם לבין ארצותיהם ומשפחותיהם נמשכו במידה זו או אחרת, כולל קשרי מכתבים וניסיונות פידיון (חלקם מוצלחים וחלקם פחות) והתערבות הדדית של השלטונות במקרים רבים. את כל הנושא המרתק הזה, והקשר היהודי המשמעותי שבו משני צידי המתרחש - יהודים היו בעלי עבדים וסוחרים עבדים, יועצים ומתווכים, לעיתים גם שודדי ים ברישיון, אך כאמור נדירים היו עבדים יהודים - מתאר פרופ' הירשנזון באופן נרחב, כולל מקורות ארכיונאיים מקוריים רבים. בולט בספר חסרונם של חומרים מתוך ספרות השו"ת והפסיקה שהיו יכולים להוסיף מימד יהודי מעניין לנושא. כך למשל בחלק הרביעי של שו"ת התשב"ץ אותו כתבו שלושה מצאצאיו של הרשב"ץ, שהיו מגדולי רבני אלג'יריה בזמנם בערך בתקופה הזו, נמצאות תשובות רבות שעוסקות בשוד הים ובהשלכותיו ההלכתיות, וחבל שלא נעשה בהן שימוש.

יש סדר לש"ס. מהיום אני לומד וזוכר! אחיקם קָשָׁת. ירושלים, תשפ"ג. 117 עמ'. (ahikamkashat@gmail.com)

הרב אחיקם קשת שליט"א לומד ומלמד בישיבת 'מרכז הרב' בירושלים, וכבר זכה לחבר ספרי למדנות מלאי ידע, ביניהם הספר 'קובץ יסודות וחקירות' הנודע שכבר זכה לכמה מהדורות.

חוברת זו מהווה שירות לציבור לומדי התורה, ובה מלמד הרב אחיקם איך ללמוד על מנת ליזכר, ואיך לגרום לכך שהלימוד - בעיקר בבקיות - יישאר חלק מ'מאגר הנתונים' בראשו של הלומד הממוצע. לא מדובר על חוברת לגאונים, ואין היא מגלה דרכים לגילוי 'זיכרון צילומי' בראשו של כל אדם; הרב אחיקם מציג בה כמה יסודות בדרכי הלימוד שכולם מבוססים על דברי חז"ל וספרים וסופרים, שאמורים לגרום לידע הנלמד להישאר נעוץ במידה רבה בראשו של הלומד. החוברת מיועדת להביא לכך שהלימוד בבקיות ישאיר אצל הלומד את עיקרי סוגיות הש"ס מונחות אצלו כמעט כבקופסא, וכל זה ע"י הסתכלות שונה על מטרת הלימוד, התמקדות בה, ותשומת לב לנקודות מסוימות שעשויות לגרום לתוצאה המקווה - זכירת דפי הש"ס ותוכנם זה אחר זה. ארבעה יסודות נמצאים בבסיס החוברת: א. לחיות את הלימוד, לראות כל משפט בגמרא באופן מוחשי כאילו אתה עושה אותו בידך או רואה אותו קורה במציאות לנגד עיניך, לפעמים בשינויים המתבקשים; למשל כשעוסקים בשור מועד יש לראות מול העיניים כלב נושך וכד'. היסוד השני הוא לזכור כל הזמן את המגמה - לדעת ולזכור את מה שנלמד עתה והיום, ובסופו של דבר לדעת את הש"ס. זה כולל לשים לב לנקודות העיקריות בכל סוגיא שאמורות להישאר איתנו לנצח - נושא הדיון, הדעות במחלוקת, מי מודה על מה ומהי המסקנה, כאשר חזרה על התמצית הזאת בעל-פה לוקחת כמה שניות - אבל היא חיונית להפנמת הידע הזה, וכך דף אחר דף. בניגוד ללימוד הרגיל אליו התרגלנו שבו אנו שמים לב באותה מידה לכל מילה ולכל שורה, הלימוד בשיטה הזו אמור לחזק את הזיכרון של תמצית הדפים שצריך ליזכר, ולא להזכיר פרטים שאין בהם צורך לידיעת עיקרי הסוגיא. הרב קשת מזכיר עד כמה חשוב שהלימוד ייעשה בהנאה ובחשק, ומדגיש את החיבה הטבעית שיש לכל אדם למה שהוא מכיר ויודע, כך שהידע גורם גם למוטיבציה ולהיפך, בהיזון חוזר. ביסוד השלישי הוא מדגיש את חשיבות זכירת הכללים על פני זכירת הפרטים, לראות כל מסכת כתמונה גדולה שיש בה הרבה חלקים גדולים וקטנים הקשורים זה לזה, ומתוך זכירת הכללים יזכרו גם הפרטים החשובים והתמונה תהיה שלמה. היסוד הרביעי הוא עשיית סימנים בחומר הנלמד - המחבר מתאר סימנים מסוגים שונים שעשויים לעזור ללומדים, כל אחד לפי גישתו והרגשתו. הוא גם מאריך להסביר את הסדר שבש"ס ובתוך כל מסכת, ומוסיף דוגמאות ואנקדוטות מפי ספרים וסופרים כמעט לכל פרט בדבריו. יהי רצון שלומדי התורה יפיקו תועלת רבה מקונטרס חשוב זה. יישר כוחו של הרב קשת שליט"א.

מאור למונחי התלמוד בתמונות. הרב ישראל מאיר לוינגר. ירושלים, מאור הכשרות, תשפ"ג. סא+492 עמ'. (levinger613@gmail.com)

הרב ד"ר י"מ לוינגר, איש תורה ומדע מובהק, לשעבר רבה של קהילת בזל שבשווייץ וראש ארגון כשרות עולמי, עוסק כבר למעלה משישים שנה בהוראה לרבים של ענייני הלכה מסובכים בעזרת הסברים כתובים הכוללים תמונות ותרשימים. בשנת תש"ך הוציא לאור את הספר 'מדריך להלכות טריפות' שהבהיר את סוגיות מסכת חולין והלכות טריפות בעזרת צילומים ותרשימים, חיבור שהיה חידוש בספרות התורנית, ומאז גם הוא וגם אחרים הדפיסו ספרים רבים מסוג זה. סדרת 'מאור לכשרות' שלו כבר הפכה לרכש חובה לכל העוסק בתחום. כעת

אסף הרב לוינגר כמה אלפי מושגים ומונחים בספרות חז"ל שיש להם רקע מדעי או היסטורי או טכנולוגי, צירף להם תמונות ותרשימים, וסידר אותם על פי נושאים בשישה חלקים - חיי האדם, שבת ומועד, בעלי חיים, צמחים, סביבת האדם, וצרכי האדם, והתוצאה מיוחדת במינה. הספר נפתח במפתח אלפביתי בן עשרות עמודים, ובו הפנייה לכל הערכים שבספר כולל מספר העמוד שבו הערך מופיע ומובהר ומזוהה ומצולם. מטבע הדברים, כדי שלא יהיה מדובר בסדרה של כרכים רבים, היה חייב הרב לוינגר לאחוז בסוד הצמצום, לא להביא את כל השיטות ובוודאי שלא את כל הידע המקצועי והמדעי וההיסטורי על כל מושג, ותפסת מועט תפסת. אולם לעיתים הקיצור המופלג וכמות החומר האדירה גרמו לאי דיוקים, כך למשל בערך 'חלזון התכלת' (שנמצא בח"ג - בעלי חיים, ח"א - חסרי חוליות, עמ' 111) מובאים תרשימים רק של הדיונון - הזיהוי המוטעה של הרבי מראדזין, ושל הסגולית (ינטינה) - הזיהוי המסופק מאוד של הרב הרצוג, למרות שבכותרת הלועזית מובא דווקא השם המדעי של חלזון הארגמון - Trunculus - שהוא כנראה הזיהוי הנכון כידוע, אך צילום של קונכיית הארגמון נמצא רק בערך 'ארגמן' בשמה האחר Murex, ובלי קשר לתכלת... הספר מסתיים בטבלאות ובהן תרגום המונחים שבספר לשלוש שפות - אנגלית צרפתית וגרמנית. עבודת ענק, ברכת אריכות ימים לרב לוינגר, שישמך בעז"ה לזכות אותנו בעבודות נפלאות כאלו.

מה עבר עלינו. ההיסטוריה של היהודים. אסף קניאל. ירושלים, ראובן מס, תשפ"ב. 368 עמ' (Rmass@barak.net.il)

ד"ר אסי קניאל הוא משפטן ומחנך וגם היסטוריון, שמגיל צעיר ניסה לפתור את שאלות ההווה בעזרת בירור ענייני העבר. אחרי שנים של קריאה ולימוד ומחקר ובירור החליט פשוט לכתוב את ההיסטוריה של עם ישראל מראשיתה ועד ימינו לפי נקודת מבטו הבאמת אונייטיבית והמאוזנת בהחלט. מתקופת התנ"ך ועד ימינו הוא מקיף בכ"ה פרקים - בקיצור רב כמובן - את עיקרי הדברים שאירעו ושהיו בכל תקופה באופן פשוט, ברור ומשכנע, בלי לרדת לפרטים מיותרים אבל בסגנון זורם ומעניין, עם דגש על מגמות ותהליכים ולא רק על עובדות. לענ"ד בס"ה הצליח במלאכתו, וכל המעוניין לקבל בתמציתיות רקע על עמנו באחת התקופות יוכל לפתוח את הספר ובעשרה-עשרים עמודים לקבל תמונה כללית. כך הוא למשל על ארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד כולל מרד בר כוכבא (פרק 6), על תולדות יהדות ארה"ב מראשית ההתיישבות היהודית בה ועד אחרי מלחמת העולם הראשונה (פרק 18), או על תולדות השואה (פרק 22). המחבר מספר גם על חיי היומיום בתקופות השונות, מה שאינו קיים בדרך כלל בספרי ההיסטוריה הכבדים, ומראה בכל תקופה את השילוב שבין הסגיר ות והפתיחות בעם היהודי לגווינו, שמירת המסורת והקידמה, השילוב המיוחד שהוביל את עם ישראל במשך הדורות עד שהגענו עד הלום. בכמות דחוסה כזו של חומר תמיד יהיו גם תקלות. למשל המחבר נותן לענ"ד מקום חשוב מדי להיטמעות של השומרונים בעם ישראל; הוא קובע בנחרצות שנעשה ע"י אנשי האצ"ל טבח בדיר יאסין, למרות שהעובדות ההיסטוריות שנויות במחלוקת עד היום; ועוד, אבל תקלות אלו בטלות בשישים בספר חשוב זה.

מעגלי חיים. מזיכרונותיו של מתמטיקאי יהודי. אברהם הלוי פרנקל. ירושלים, מאגנס, תשפ"ב. כא-284 עמ'. (02-6586659)

פרופ' פרנקל רב-הפעלים נפטר בשנת תשכ"ו בן 74 כשהוא במלוא כושרו ובשיא פעילותו המדעית והציבורית. הוא היה אדם עניו אך מודע לערכו ולפעולותיו, ולכן מצא זמן בין עיסוקיו המרובים לכתוב ביוגרפיה, שבדרכו היסודית תכנן מראש את המבנה שלה: חלק ראשון יכלול את תולדות משפחתו המורחבת, ילדותו, שירותו בצבא הגרמני במלחמת העולם הראשונה כאיש רפואה ומטאורולוג (אחראי לחיזוי מזג האוויר) וגם רב צבאי, לימודיו האקדמאיים, נישואיו, הקריירה המדעית שלו עד למינויו כפרופ' למתמטיקה באוניברסיטה החשובה של העיר קיל בגרמניה, ובהמשך עלייתו ארצה ומינויו לראש המחלקה למתמטיקה באוניברסיטה העברית שאך זה הוקמה בירושלים (מתוארת שם גם ההתנגדות העזה שהייתה במשפחתו ובסביבתו של פרנקל לשיתוף הפעולה שלו עם האוניברסיטה העברית, שהורחמה ע"י הציבור החרדי, גם זה של מערב אירופה שלא הדיר את עצמו כלל מלימודים באוניברסיטאות של גויים. מוצג שם גם צילום מכתב התמיכה של הרב קוק בצעדו זה, מכתב שהכריע אצל פרנקל את כל ההתנגדויות); חלק שני היה אמור לכלול את פעילותו המדעית והציבורית בין שנת תרצ"ג למלחמת השחרור והקמת המדינה, והכרך השלישי את השנים הבאות. אלא שפטירתו המוקדמת-יחסית והלא צפויה (הוא לא היה חולה ושמר מאוד על בריאותו) 'גזלה' מאיתנו בין השאר גם את שני הכרכים האלו, שמסתמא היו מרתקים לא פחות מהכרך הראשון. פרופ' פרנקל מתאר בזיכרונותיו בצבעים טבעיים את הקהילה החרדית-מודרנית, מ'בנותיה' של קהילת הרב הירש בפפד"מ, בה חי בימי נעוריו במינכן, את לימודיו האקדמאיים ואת רבותיו גדולי המתמטיקה של אוניברסיטאות גרמניה על מעלותיהם וחסרונותיהם, ואת הפוליטיקה הפנים-אקדמאית שהיא חלק בלתי נפרד מחיי האקדמיה. הספר מלא וגדוש נתונים ועובדות וידע והיסטוריה, שעל פי דרכו הדייקנית של פרופ' פרנקל אפשר להניח שכולם ברמה גבוהה ביותר של אמינות היסטורית. מתוך השפע הזה אציין כמה עניינים שעוררו את תשומת לבי: בעמ' 9 כשהוא מספר על משפחתו הוא מעיר על האווירה ה'יקית' הפנים-משפחתית כך: 'לאהבה' בימים ההם לא היו ביטויים סנטימנטליים. לא זכור לי שאי-פעם קיבלתי נשיקה מסבי וסבתי או מהוריי, ואפילו מילת שבח הייתה נדירה ביותר'... ומדובר על משפחה חמה ואוהבת ומלוכדת באופן מיוחד! בעמ' 15 הוא מעיר שגם במשפחות שהיו מקפידות מאוד במצוות לא היה מקובל שהבנים והגברים מכסים את ראשם בכיפה או בכובע חוץ מאשר בזמן התפילות או הארוחות, מה שנשמע בימינו בלתי סביר בעליל. בעמ' 26 הוא מתאר, תוך הסתייגות ברורה, את היחס השלילי-במוצהר של יהודי גרמניה, כולל החרדים שבהם, למהגרים היהודים מגליציה שהגיעו לערי גרמניה בזרם גובר והולך, ה'אאוסטיידן' (=יהודי המזרח) כפי שכינו אותם. בעמ' 146 הוא טוען שיוצרים מקוריים במדע ובאומנות מגיעים לשיא יצירתם בעשור השלישי לחייהם, ובהמשך הם נשאים למעשה על תהילת העבר ורק משפרים ומרחיבים את מה שהם כבר גילו וחיידשו בתקופה ההיא, והוא מביא לכך דוגמאות רבות, כולל מעצמו [1]. מידידו אלברט איינשטיין ומאחרים. לדעתו במדעים מסוימים בהם היקף הידע משמעותי יותר, כמו היסטוריה וגאוגרפיה וכד', לניסיון יש משמעות רבה, אבל לא במקצועות

שבהם היצירה והחדשנות המחשבתית והרוחנית הם העיקר. מעניין. בעמ' 185 הוא מספר על הגאון המופלא רבי אברהם אליהו קפלן שהובא מעולם ישיבות ליטא כדי למלא את מקומו של רד"א הופמן בבית המדרש לרבנים בברלין אך נפטר לאחר זמן קצר בן 35, וכותב עליו כך: 'בכל ימי חיי לא פגשתי אישיות יהודית אחרת בדרגתו זולת הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ופרופ' פרנקל היה בקשר קרוב במהלך חייו עם עשרות רבות של גדולי ישראל. כאמור עסק פרנקל רבות גם בפעילות ציבורית מגוונים שונים, ומעניין ה'סיבוב' שעשה במהלך חייו: בצעירותו היה פעיל ב'אגודת ישראל' שזה עתה הוקמה, בהמשך עודד ותמך במפלגת הבת שלה 'פועלי אגודת ישראל', אחרי עלייתו ארצה העביר את תמיכתו ל'מזרחי' ואח"כ ל'פועלי המזרח', ואחרי הקמת המדינה החליט להפסיק לגמרי את פעילותו הפוליטית... כל חייו היה חבר פעיל בוועדות ובאירגונים רבים, וקשה להבין איך הספיק לעסוק, נוסף לעבודתו המדעית הענפה ולפרסום עשרות ספרים ומאות מאמרים מקצועיים ברמה הגבוהה ביותר, בנושאים ציבוריים כה רבים - במשך שנים היה רקטור האוניברסיטה העברית, וכל השנים היה מראשי הנהלתה, ועוד ועוד. פרופ' פרנקל שימש גם כיועץ הראשי של כנס הרבנים שעסק בשאלת 'קו התאריך' לקראת יום כיפור תש"ג, שבו יהודים רבים ובהם תלמידי ישיבת מיר שהו ביפן, והוא סבר שם כדעת רוב הרבנים, ובניגוד לדעת החזון איש, שאין לדחות את התאריך העברי ביום אחד ויש להשאירו כפי שהוא. במילים אחרות: לדעתו יפן ואייה הרבים נחשבים למזרח העולם לעניין התאריך, והיום מקדים שם בשעות רבות את אותו היום שיחול בארץ ישראל מאוחר יותר ואחרי כן באירופה ואח"כ באמריקה וכו', וזו הדעה המקובלת היום, ולא כפי שספר החזון איש שה'יום' ההלכתי מתחיל בקצה יבשת אסיה, ויפן ואייה שאינם מחוברים ליבשת נמצאים למעשה בקצה העולם, והיום ההלכתי שלהם מגיע שעות רבות אחרי שהוא כבר 'עבר' בישראל ובאמריקה. ואכמ"ל. מעמדו המדעי של פרופ' פרנקל מתואר בקיצור ב'אחרית דבר' שבסוף הספר, שנכתב ע"י אחייניתו יסכה כהן-מנספילד שערכה את המהדורה העברית, בדברים שכתב עליו פרופ' ישראל אומן (עמ' 209): 'ישראל נמצאת במקום השני בעולם בתחום טכנולוגיית המחשב הודות לאסכולה שכונן פרופ' אברהם הלוי פרנקל, ראש החוג הראשון למתמטיקה באוניברסיטה העברית, שהיה אחד מחשובי מפתחי תחום 'תורת הקבוצות', תחום קשה מאוד להבנה של המתמטיקה, שבזמנו היה נראה כתחום בלתי שימושי לחלוטין. פרנקל לימד וחינך דור של מדענים שהחלו להתעניין בתחום זה שהפך ליסוד ובסיס של מדעי המחשב, וזה מה שגרם לישראל להימצא היום במקום השני בעולם בתחום טכנולוגיית המחשבים'.

אישיותו המיוחדת של פרופ' פרנקל באה לידי ביטוי במגוון תחומים. הוא התעניין מאוד בנוסחאות התפילה ובפיוטים, ולכן השתדל בלילות השבת ללכת עם ילדיו ואורחיו כל פעם לבית כנסת של עדה אחרת כדי להכיר את התפילות בנוסחיהם השונים. הוא ואשתו היו פעילים בקבלת פניהם של עולים חדשים, ולפעמים אירחו משפחות שלמות של עולים בביתם במשך שבועות עד שהן הצליחו להתארגן. הוא אהב מאוד לטייל בארץ, ועבר בה לכל מרחביה ברכב וברגל וגם על גבי גמלים וסוסים, כאשר לעיתים הוא משלב הפצת תורה וחוכמה כאשר הגיע ליישובים רחוקים ומנותקים וזיכה אותם בשיעוריו. גם סיפורים הילכו על דמותו: סיפרו שהוא ענד תמיד שני שעונים כדי לוודא מה הזמן המדויק, וגם החזיק שעון שלישי בכיס כדי להכריע

מה השעה הנכונה כאשר תהיה סתירה בין שני השעונים... הדייקנות שלו הייתה קיצונית, והוא דרש דייקנות דומה גם מבני ביתו ותלמידיו. הוא דייק גם בשימוש בשפה העברית, והיה מתקן טעויות בלשון של תלמידיו ואף של אורחיו. הוא גם הקפיד על צורת התבטאות מדויקת, ומספרים שפעם ביקש סטודנט שישב לידו באוטובוס בחורף שיסגור את החלון לידו, כי קר בחוץ. השיב לו הפרופסור: 'ואם אסגור את החלון יהיה חם בחוץ?'... את הספר תרגמה מהגרמנית המקורית שאולה פרנקל, אשתו של אחיינו אביעזרי פרנקל שגם הוא איש מתמטיקה ומחשבים מפורסם. אין ספק שפרופ' פרנקל היה דמות מרשימה ומיוחדת במינה, שהרבה יש ללמוד ממנה על ניצול הזמן והמוח ועל עידוד אנשים מוכשרים לשאוף להגיע רחוק.

מפגשי עֵבֶר וְעִרָב. מצב המחקר של קשרי הערבית וספרותה עם הספרות העברית בימי הביניים. יהושע בלאו ויוסף יהלום. ירושלים, מאגנס, תשפ"ב. 73+27 עמ'. (02-6586659) שניים מוותיקי ובכירי חוקרי הספרות העברית-ערבית של ימי הביניים, פרופ' יהושע בלאו ז"ל שנפטר שבע-ימים בשנה שעברה ויב"א פרופ' יוסף יהלום, הראשון המומחה מספר אחד בחקר הלשון הערבית-יהודית של תקופת הראשונים והשני מבכירי חוקרי הפיוט בימינו, חברו יחד כדי להעריך את ההשפעה ההדדית של הלשונות שבהן השתמשו היהודים בארצות דוברות הערבית בימי הביניים, כאשר ה'שחקנים' העיקריים הם העברית, הארמית, הערבית, והשפה הערבית-יהודית שבה נכתבו חיבורי הלכה חשובים ביותר בתקופה הזו - אך לא פיוטים. עובדה היא שהתפילה קלטה תוספות ארמיות דורות אחרי שהארמית כבר לא הייתה שפה יהודית חיה, בעוד שהערבית, גם בלבושה היהודי, כמעט שלא נכנסה לבית הכנסת. המחברים יורדים לרזולוציה מדוקדקת של הרבדים השונים של השפה הערבית (שכידוע מחולקת גם היום בין ערבית מדוברת לערבית ספרותית, ששונות באופן משמעותי זו מזו) וההשפעה שלהם על השירה והפיוט והתרבות היהודית בכלל בתקופה ההיא. בסך הכל כשלושים עמודים בחוברת עוסקים בנושא עצמו בתריסר פרקים מתומצתים, ומתארים את השפות היהודיות בימי הביניים, את הארמית היהודית והדרך ממנה אל הערבית היהודית, את ההשפעה של השירה הערבית על השירה העברית וסוגי המשקל השונים, את הקשר שבין הריבוד החברתי-תרבותי בתוך העם היהודי לבין דרך השימוש בשפה ובשירה לענייני קודש ולענייני חול, ועוד; בעשרים עמודים נוספים מובאים טקסטים בערבית-יהודית באותיות עבריות שנמצאו כשהם מנוקדים, תופעה נדירה יחסית, עם ניתוח התופעה הזו; ובהמשך נמצאים מפתחות מפורטים ותרגום אנגלי של עיקרי הדברים בספר. זהו סיכום עכשווי של המחקר בתחום הספציפי הזה ע"י שניים מגדולי חוקריו, ויש בו תועלת לדורות לעוסקים בתחום.

מקראי קודש. קיצור הלכות המועדים. בתוספת מאות תמונות מרהיבות. לאשכנזים וספרדים. משה הררי. מהדורת שניה [מהדורת כ"ס בארבעה כרכים]. ירושלים, תשפ"ב. (mikraeikodesh1@gmail.com)

סדרת הספרים 'מקראי קודש' על הלכות המועדים, הלכות שמיטה, וחלק מהלכות שבת, כבר תפסה לה מקום מכובד על השולחן הדי-צפוף כבר של ספרים עכשוויים על הלכות

שבת ומועד וגם הלכות שמיטה, וגם הסדרה המקוצרת והמאוירת שיצאה חוברות-חוברות ואף חולקה לעיתים בחינם הגיעה לבתים רבים ושדרה בהם את ידיעת ההלכה ושמירתה. סדרה זו כוללת ארבעה 'ספרי כיס' (16x11.5 ס"מ) בהם כלולות כל החוברות הנ"ל, לתועלת הלימוד בזמנים-שבין-הזמנים, במהלך נסיעות וכד'. הסדרה כולה נמצאת גם ביישומון (אפליקציה) שניתן להורידו באתרים שונים.

ספר התרומה לרבינו הגדול רבי ברוך ב"ר יצחק מבעלי התוספות. כך שני. יוצא לאור במהדורה מפוארת ומתוקנת על פי כתבי יד, עם הוספות והשלמות, תיקונים ושינויי נוסחאות, בתוספת הגהות מרן בעל ה'קהילות יעקב' זצ"ל. ועליו 'זהב התרומה', ציונים ומקורות, ביאורים והערות, מאת הרב דוד אברהם. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"ב. תנז עמ'. (<https://www.machon-y.com>)

לפני שנה וחצי, ב'המעין' גיל' 238 (תמוז תשפ"א) עמ' 122-123 סקרתי את הכרך הראשון של המהדורה החדשה של ספר התרומה, ועתה הגיע תורו של הכרך השני, העוסק בהל' ע"ז ויין נסך, תפילין וספר תורה, ארץ ישראל ושבת. מדובר בההדורה על פי כתבי היד של נוסח הספר, ובתוספת של הרבה הערות מלאות בקיאות ולמדנות מידו של רבי דוד אברהם, ראש ישיבת בניין אב ואיש חיל רב פעלים לתורה. למעשה הכרך הזה כבר יצא לאור בשנת תש"ע אך קביעת נוסח גוף הספר לא נעשתה בשלימות הראויה, ותוך שיתוף פעולה בין הרב יואל פרידמן מ'מכון התורה והארץ' ובין המהדיר הרב דוד אברהם הוכנה המהדורה המתוקנת שנמצאת כעת לפנינו. לפי חשבוני חסר עוד כרך אחד ובו בעיקר הלכות שבת כדי להשלים את המהדורה הזו של ספר התרומה, והברכה אחת היא לרב המהדיר שליט"א ולמכון ירושלים שיזכו לסיים בקרוב סדרה חשובה זו של ספר יסוד זה בפסיקת הראשונים, שנוסף לחשיבותו העצמית הוא מהווה בסיס לפסקי הסמ"ג והסמ"ק וספרי ראשונים נוספים.

פיוט לסוכות. בסגנונם של פייטני ארץ ישראל, מיוסד על מדרשי חז"ל. ישי גל. ת"א, תשפ"ג. 62 עמ'. (galYishay@gmail.com)

ישי גל הוא בחור צעיר ומוכשר הלומד בישיבה הגבוהה 'עטרת נחמיה' בת"א בראשות הרב מיכה הלוי שליט"א, רבה של פתח תקווה. עוד בימי לימודיו בישיבה הקטנה-הלאומית 'דרך חיים' בשעלבים החל לחבב את הפיוטים שכתבו קדמונים כהוספות והשלמות לתפילות העמידה בימים טובים ובימים נוראים ובימים מיוחדים אחרים, ובקיץ תשפ"ב החל לכתוב בעצמו לעצמו באותו סגנון סדרה של פיוטים לימי חג הסוכות, מיוסדים על פסוקי התנ"ך ועל דברי חז"ל תוך משחקי מילים על פי השיטה המקובלת בפיוטים. שבעה פיוטים ארוכים פרושים בחוברת זו על פני 55 עמודים, עם הערות ומקורות וביאורים, כולל הסבר של מונחים ומושגים שבדרך כלל רק העוסקים בפיוט מבינים אותם ויורדים לסוף דעתם. יפה שבדור זה, שבו רוב הפיוטים העתיקים אינם נאמרים כלל ברוב ככל בתי הכנסת, נמצאים למדנים צעירים שדווקא חשקה נפשם בכתובת דברי שבח לריבונו של עולם בסגנון עתיק ומיוחד זה.

קשר אמיץ. מבט הלכתי על אימוץ ילדים ומעמד ההורות. עורך: הרב עזריאל אריאל. ניצן, מרכז תורה מדינה, תשפ"ב. 256 עמ'. (merkaz@toramedina.org)

ישנם כמה סוגים של אימוץ. האימוץ ה'קלאסי' הוא העברת תינוק שהוריו, אמו בדרך כלל, אינם מסוגלים לגדלו כמנהג משפחה נורמטיבית, למשפחה אחרת שמעוניינת למלא תפקיד זה, בדרך כלל משפחה שלא זכתה לילדים משלה. גם אימוץ כזה נושא בחובו שאלות הלכתיות שונות, כמו הדרישה להקפדה על דיני 'יחוד' בין הילד ש'הוריו' אינם ההורים הביולוגיים שלו, מול החשש לנזק רגשי וחינוכי וגם לקשיים טכניים רבים במהלך שנים, ודנו בעניין הפוסקים. אולם קיים אימוץ אחר, שבו החברה ע"י שליחה - אנשי הרווחה, שופטים, פסיכולוגים שעובדים בשירות הציבורי ועוד, מגיעים למסקנה שהורים מסוימים אינם מסוגלים לטפל בילדם באופן שעובר מבחן סף מינימלי, ושאינן ברירה אלא להוציא את הילד מחזקתם ולהעבירו לאימוץ. בשנים האחרונות היד הרבה פחות קלה על ההדק בהחלטות מהסוג הזה, אבל עד לפני כמה שנים הכרעות כאלו היו עניין כמעט יומיומי, ובהם הגורמים הנ"ל קבעו דיני נפשות, לטוב ולרע, לדורות. הספר הזה עוסק בפירוט ביחס ההלכה לדילמות מהסוג הזה. השער הראשון מסביר מהו אימוץ על סוגיו השונים, השני עוסק במעמד המשפטי וההלכתי של האב והאם ביחס לילדיהם. השלישי מברר באיזה מקרים מותר לחברה או לשלטון להוציא בכוז ילדים מבית הוריהם, והשער הרביעי דן ביחס בין זכויות האם לזכויות הילד במקום שקיימת סתירה ביניהם. שני נספחים לספר, האחד פסק של רבי יצחק זילברשטיין שליט"א בשאלה מתי מותר להוציא ילד מאם מתעללת, והשני בירור מקיף של מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א בשאלה הכאובה של הורים ביולוגיים שמבקשים לבטל אימוץ שכבר נעשה, ומסקנתו היא שבמקרים חריגים אכן ניתן לבטל אימוץ למפרע. הספר נכתב בעקבות 'משפט פומב'י' מבויס שנערך בקיץ תשע"ז בקליניקה למשפט עברי של אוניברסיטת בר אילן, ועורר עניין רב. יישר כוחם של כל הכותבים והמשתתפים, ובמיוחד ידידי העורך המוכשר והחרוץ, על היצירה החשובה שהוציאו מתחת ידם.

שירת משה. תרי"ג מצוות בחרוזים על פי פסוקי עשרת הדברות עם ביאורים. רבי משה מייזלש. מהדורה חדשה מנוקדת עם מקורות והרחבות. בני ברק, תשפ"ב. רא עמ'. (054-8406037)

רבי משה מייזלש נולד בוויילנא בחיי הגר"א ונחשב מתלמידיו. שימש במשך שנים כרב ופרנס בעיר וילנא, ואחרי פטירת הגר"א התקרב לרבי שניאור זלמן מלאדי ולתנועת חב"ד. בשנת תקע"ו עלה לארץ הקודש, והיה בה מפעילי חב"ד המרכזיים. הוא נפטר ונקבר בעיר חברון בשנת תר"ט. בצעירותו בשנת תקמ"ח הוציא לאור את ספרו 'שירת משה' ובו קיצור תרי"ג המצוות בחרוזים לפי סדר אותיות עשרת הדברות, עם ביאורים ומקורות. נינו (דור תשיעי) הרב צבי שמריהו ליפשיץ, מתלמידיו של גיסי הרב יעקב הורוביץ זצ"ל בישיבת אופקים, החליט לקרוא חתונתו שלו להוציא לאור מהדורה חדשה של הספר מנוקדת ומתוקנת, עם הרחבות והוספות בשולי הדף בשם 'זכר יעקב', ויפה עשה. במבוא מצטט המהדיר מכתב מאת המחבר לשר משה מונטיפיורי באחד מביקוריו בארץ בבקשת תמיכה להוצאת מהדורה חדשה של ספרו,

ובו הוא כותב בין השאר שהספר עתיד להיות 'נחת רוח לי בחיי ואחר מאה שנה, וגם יהיה עזר ליוצאי חלציי' וכו'. והנה המהדיר הניח שאחרי התיבה 'מאה' נשמטה התיבה 'ועשרים', והוא הוסיף אותה בסוגריים מרובעים. אולם אין בדבר צורך, מפני שבזמנו מקובל היה לברך לחיים עד מאה שנים ולא עד מאה ועשרים, על פי המשנה בסוף מסכת אבות 'בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם'. כך למשל נמצא בספר 'החפץ חיים חיי ופועלו' מאת הרב ישר (ח"א עמ' רנא) ציטוט של מכתב תנחומים ששלח החפץ חיים לרב אחד ששכל את בנו, ובתוך דבריו הוא כותב: 'גם אנוכי הוכיתי בחורף בעניין כזה בבני הבחור אברהם ז"ל... ואך באחת אתנחם כי אקווה שלא אתבייש ממנו אחר מאה שנים לפני כסא כבודו ית' בהעלות נפש כזה למעלה. וגם זה אני אומר לידידי, בנכם היה איש יקר ונחמד, ולא תתביישו ממנו אחר מאה שנים' וכו' - מאה שנים, ולא מאה ועשרים! מפורסם גם הסיפור שיהודי זקן בוויילנא חלה ובניו דאגו לשלומה, אך הוא אמר להם שהוא סמוך ובטוח שלא ימות לפני גיל מאה, מפני שכאשר היה ילד דרך פעם בבית הכנסת בטעות על אחת מציציות טליתו של הגאון מוויילנא, וזה פנה אליו ואמר לו: 'ילד יקר, שתחיה עד מאה שנים, אנא שחרר את הציצית שלי', וברכת צדיק תתקיים ללא ספק; וכך היה, שחי עוד כמה שנים עד שנפטר במלאת לו מאה שנה... דווקא הברכה המקובלת היום 'עד מאה ועשרים' קצת תמוהה, מפני שהפסוק בבראשית (ו, ג) 'והיו ימי מאה ועשרים שנה' הוא מניין השנים עד המבול ולא ברכה לתוחלת חיי כל אדם, ואורך חיי משה רבנו ע"ה אינו אמור להיות דוגמא לכל אחד ואחד. ואכמ"ל.

שולחן מלכים. ביאור מקיף על משנה תורה לרמב"ם הלכות מלכים ומלחמות. פרק ראשון. עורך ראשי: הרב פרופ' נריה גוטל. ניצן, מרכז תורה ומדינה, תשפ"ב. 351 עמ'.
(merkaz@toramedina.org.il)

בסוף הלכות מלכים, כשהוא עוסק במלך המשיח ובמה שיקרה בימיו, כותב הרמב"ם שאיש לא ידע איך יהיו הדברים בימיו עד שיהיו. נראה שדורות רבים גם היחס לפרקים הראשונים של הלכות מלכים חסה תחת אותה הגדרה - איש לא ידע איך ומתי ההלכות האלו יהיו ריאליות, ואיך אפשר יהיה לקיים אותן בעולם המשתנה שלנו. אבל זכינו והגיע הזמן שניצני הגאולה שכבר נראים בארץ ובעולם דורשים מאיתנו תשובות לשאלות מעשיות על דרך בניין מלכות וממשלה בישראל, ובדיוק בזמן הנכון קם 'מרכז תורה ומדינה' בניצן בראשותו של הרב יגאל הכהן קמיניצקי לשעבר רבו של גוש קטיף, והעמיד צוות של תלמידי חכמים שיעסקו בבניין ההלכתי של הלכות מלכים למעשה. לא היה ספק שהבסיס יהיה הלכות מלכים שבסוף ספר שופטים שבסוף ספר משנה תורה של הרמב"ם, ומן הבסיס האיתן הזה ניתן יהיה להגיע להבנה מעשית מה ה' אלוהינו מצפה מאיתנו בהווה ובעתיד בעניינים אלו. השלב הראשון היה ללמוד ולחקור באופן יסודי את ההלכות האלו, והנה עתה יצא לאור פרי ההילולים הראשון של מבצע מקיף זה - ביאור שלם וכולל של הפרק הראשון של הלכות מלכים הנ"ל. מורנו הרב יעקב אריאל שליט"א לא מצליח לעצור את התפעלותו על גודל המלאכה ועוצם חשיבותה במכתב הברכה שלו לספר, הכולל את כל הפירושים שנאמרו במשך הדורות על כל הלכה בפרק הראשון של הלכות מלכים, אלפי

מקורות וביאורים שאינם משאירים ולו פרט קטן אחד שלא נידון. י"ב הלכות כולל הפרק הראשון של הלכות מלכים, וכל אחת מהן נפתחת בספר זה במעין 'רשימת ראשי פרקים' לנושאים שבהלכה זו, אח"כ מובאת ההלכה עצמה בנוסח המדויק של הרב שילת שליט"א עם מקורות והערות, ובהמשך נכתבים בירורים ודיונים על כל אחד מהנושאים הקשור באופן ישיר או עקיף להלכה הזו עם מקורות וצינונים והערות, וכך בכל הלכה והלכה. כך למשל בהלכה י"ב הקצרה יחסית, הקובעת שאין מושחין מלך בן מלך אלא בעת מחלוקת או מלחמה, דנים המחברים בטעם הדין, בדינו של בן מלך שנולד לפני שאביו נמשח למלך, האם זרע דוד שיחזור למלוך לאחר הפסקה ארוכה יצטרך משיחה, האם הדין שונה בבן צעיר שעולה למלוך, איזה סוג מחלוקת מחייב משיחה גם לבן מלך, איך מוכרעת מחלוקת על זהות המלך, ומה דין משיחה בשמן שאינו שמן המשחה. הברורים על הלכה קצרה זו בלבד נפרשים על פני 14 עמודים, ובסיומם לא נותר דבר לא ברור ולא סגור בנושא הזה. באמת הפליאו המחברים והעורכים לעשות, ואין אלא להתפלל שבקרוב ממש הם יבררו את בירוריהם ויחדשו ואת חידושיהם להלכה ולמעשה על שני הפרקים האחרונים של הלכות מלכים, הלכות המלך המשיח...

תלמוד ירושלמי מהדורה מדעית-דיגיטלית. מסכת ראש השנה. ירון זילברשטיין.
(https://www.yerushalmi-criticaledition.com)

פלאי הטכנולוגיה האלקטרונית-דיגיטלית כבר משמשים שנים את עולם התורה, והמדובר בעיקר במאגרי מידע ובאתרים שניתן לעשות בהם שימוש בחומרים ספציפיים, כמו 'אוצר החכמה המקוון' מכאן והאתרים השונים של פרויקט פרידברג מאידך - גניזת קהיר, 'הכי גרסינן' - גירסאות הבבלי, 'יד הרמב"ם' ועוד אחרים. אולם הרב ד"ר ירון זילברשטיין, חוקר ומרצה ומחבר, התקדם באתר שלו צעד קדימה - הוא מתכוון להוציא מהדורה חדשה של הירושלמי על בסיס כת"י ליידן הידוע בצירוף תיקונים מקטעי הגניזה של הירושלמי ומספרות הגאונים והראשונים, כאשר מהדורה זו תכלול מדור שינויי נוסחאות, רשימת מקבילות בספרות חז"ל, ציטוט של משפטים מקבילים במסכתות הירושלמי ובספרות הגאונים והראשונים, וכן פירוש רחב מילולי ותוכני שיעשה שימוש במפרשים הקלאסיים של הירושלמי ובכל המחקרים הלשוניים וההיסטוריים והספרותיים-מדעיים שנערכו סביב הירושלמי במאה וחמישים השנים האחרונות, מאז הוציא החכם זכריה פראנקל מברסלאו את ספרו 'מבוא הירושלמי' ופתח למעשה את עידן המחקר המדעי בתלמודה של ארץ ישראל. ד"ר זילברשטיין רואה חשיבות גדולה בהבנת הריאליה שהיא הבסיס להבנת סוגיות רבות במשנה ובתלמוד, ובחשיפת הקשרים בין חלקי הסוגיא עצמה ובין הסוגיות המקבילות. בשלב הפיתוח הבא של האתר הלימוד יוזמן להוסיף את הערותיו ותובנותיו, והמחבר-העורך אמור לעשות שימוש באלו מהן שתיראנה לו ראויות. זהו ההבדל המרכזי בין האתר הזה לבין ספר פירושים חדש על הירושלמי - התוכן באתר עשוי לעבור שינויים לפי הפשטות המתחדשות ממש בכל יום. ד"ר זילברשטיין מעיד שהכנת המהדורה הדיגיטלית הזו של מסכת ראש השנה לקחה לו שנים רבות, ואכן מדובר בפרויקט ענק שיהי רצון שיזכה להתקדם לתועלת התורה ולומדיה.

תולדות רבנו בעל 'ארץ צבי' זצ"ל, מורנו רבי אריה צבי פרומר הי"ד. דוד אברהם מנדלבוים. בני ברק, תשפ"ב. 447 עמ'. (053-3110057)

הרב אריה צבי פרומר זצ"ל בעל שו"ת 'ארץ צבי' וספרים נוספים נהרג על קידוש השם בשואת יהודי פולין כשהוא עומד בראש הישיבה המפורסמת 'יח"ל' - ישיבת חכמי לובלין, כממלא מקומו של מייסדה מהר"ם שפירא זצ"ל, פאר רבני פולין בדורו ומייסד הדף היומי, שלא זכה לאריכות ימים. הרב פרומר נולד בשנת תרמ"ד, ונודע כעילוי פלאי כבר מילדותו. כנער גלה ללמוד תורה בישיבות אמסטוב וסוכוצ'וב, שם הפך לתלמיד מובהק של האדמו"ר מסוכוצ'וב בעל ה'אבני נזר', ובגיל צעיר כבר לימד בישיבתו. אחרי מלחמת העולם הראשונה הוא מונה כרב העיירה קוז'גלוב, ולמרות ששהה בה רק שלוש שנים על שמה נקרא כל ימי חייו 'הרב מקוז'גלוב'. בהמשך היה רב בעיירות זווירצא וסוסנוביץ, ובכל מקום שהיה התקבצו סביב לומדי תורה רבים והמקום הפך למקום של תורה. במקביל הוא המשיך לשמש כראש ישיבת סוכוצ'וב, וכשנפטר מהר"ם שפירא מונה גם לראש ישיבת יח"ל. למרות גילו הצעיר הוא נחשב מגאוני פולין הגדולים, וגם היה דמות מיוחדת מלאת קדושה והוד והדר, שהרשימה מאוד את כל מי שהיה במחיצתו, ותלמידיו זכרו אותו בהערצה כל ימי חייהם. עם כיבוש פולין ע"י הגרמנים הצליח להגיע לוורשה, ואחרי מרד גטו ורשה בפסח תש"ג נלקח למחנה ההשמדה מיידנק ושם נרצח בכ"ז בניסן עם כל משפחתו כשהוא לקראת סוף העשור השישי לחייו, וחבל חבל על דאבדין. הוא הספיק לחבר כמה ספרים חשובים, ספר 'שיח השדה' על הלכות תפילה וברכות ושו"ת 'ארץ צבי' ובו תשובות נפלאות בעמקות, ואחרי פטירתו פורסמו מכתביו ומסיכומי תלמידיו הספרים 'ארץ צבי' על התורה ועל המועדים ועל הגדה של פסח. בספר זה מתאר החכם והסופר הרד"א מנדלבוים שליט"א, שאביו הרב היה מתלמידיו, את דמותו ואת תולדות חייו לפרטיהם על פי סיפורי תלמידיו ובני משפחתו ומפי ספרים וסופרים, ומדגיש את היחס המיוחד שזכה לו מצד כמה מגדולי ליטא כמו החזו"א והגרי"ז ועוד. הרב מנדלבוים גם הוציא לאור לפני שנים מהדורה חדשה בשלושה כרכים של שו"ת ארץ צבי עם הוספות רבות, ומכון שלמה אומן עוסק עתה בהוצאה לאור מחדש של הספר עם השלמות ומראי מקומות והרחבות כראוי לו.

תשובות רבינו חיים מוולוז'ין. בתוספת תשובות חדשות, תיקונים ומקורות, הערות והארות. עורך: רבי ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"א. 25+שצט עמ'. (02-6510627)

נודע שמו של רבנו חיים מוולוז'ין כגדול תלמידי הגר"א, כמייסדה של ישיבת וולוז'ין, כמנהיג יהודי ליטא, כאביהם של העולים לארץ בעליות תלמידי הגר"א, כמחבר הספר הנפלא 'נפש החיים' ועוד. ר"ח מוולוז'ין פחות ידוע כ'משיב', מפני שמאלפי התשובות שכתב בחייו לשואליו מרחבי העולם היהודי לא נותרו אלא כמה עשרות, האחרות נשרפו בשריפות הגדולות שאירעו בעיירה וולוז'ין או שאבדו בצוק הימים. צאצאיו הוציאו לאור את הספר 'חוט המשולש' ובו תשובות שלו ושל חתנו ושל נכדו, אך זהו פירור מתורתו. לא זכינו שיתגלו תשובות חדשות מאת גאון העולם ר"ח מוולוז'ין, אבל לקראת מלאת מאתיים שנה לפטירתו

באביב תשפ"א הוציא לאור מכון ירושלים מהדורה מתוקנת ומשופרת של תשובות הגר"ח, אלו שנדפסו ב'חוט המשולש' הנ"ל ועוד כמה שנדפסו בספרים אחרים. כ"ה תשובות בסך הכל, רובן ארוכות, נמצאים עתה בקובץ זה, ועליהן נוספו הערות וצינונים והפניות, מבוא גדול, ותוספות חשובות - לקט של חידושים על הש"ס מאת הגר"ח מוולוז'ין, הקדמותיו לביאור הגר"א על השו"ע, האיגרת המפורסמת שלו לקראת יסוד ישיבת וולוז'ין, הנהגות חדשות שלו מכת"י, וכן לוח השוואות בין סימני התשובות בספר זה לבין הסימנים ב'חוט המשולש'. יצירה איכותית נוספת מבית מכון ירושלים.

תשובת שבי דרום. יו"ל לכבוד חנוכת בית הכנסת ע"ש קדושי כפר דרום הי"ד ביישוב שבי דרום. אברהם יעקב שרייבר. שבי דרום, תשפ"ב. 693 עמ'. (ayshrei@gmail.com)

לפני שנתיים הוציא לאור הרב שרייבר, לשעבר רבו של כפר דרום ועתה של היישוב שבי דרום, את הספר 'כ"ד כפר דרום', ובו דברי הלכה ואגדה שאמר ושכתב במהלך השנים כרב היישוב כפר דרום, יזכנו ה' לחזור אליו במהרה. עתה מסכם ספר זה את פעילותו ביישוב שבי דרום, ובו שלושה חלקים: תשובות הלכתיות (כסדר פרשות השבוע) שנקראות 'תשובת אי"ש', שיחות ושיעורים על פרשות השבוע והמועדים, ומדור לענייני חינוך ולנושאים המיועדים יותר לנוער שנקרא 'צאן קודשים'. חלק משמעותי מהתשובות והפסקים עוסק בענייני הקורונה מכאן והשמיטה מאידך, כמו למשל האם קיימת חובה להתחסן וענייני ט"ו בשבט בשנת השמיטה, ותשובות אחרות עוסקות בכל הנושאים שבהם נשאל רב בקהילה תורנית מגוונת - שתיית מיץ לימון לרפואה לפני התפילה, פרטי דיני מוקצה בבעלי חיים ביתיים, אזכרה סמוך לפסח, מיץ מירקות נגועים בחרקים, הלכות עובד נוכרי בבית ישראל ועוד ועוד, הכל כתוב בשפה ברורה ונעימה. המדור צאן קודשים כולל שאלות בדרך א"ת פ"ש (זו אינה ט"ס, הכוונה שאלות על פ"ש [פרשת השבוע] לפי סדר א"ב עד ת'...), דפי לימוד וענייני חינוך, כמו למשל תוכנית לימוד לבנים ב'ישיבת ערב' שהוקמה ביישוב. לספר נוספו דברי הספד על אבי המחבר, איש הציבור והחינוך והתורה שהיה למופת - ר' גדליה שרייבר ז"ל, ששימש בתפקידים משמעותיים בשירות הציבורי ומילא את כל משימותיו באופן מושלם, וקידש שם שמים בכל הליכותיו.



מחיר מנוי לשנה על 'המעין'

(4 גיליונות) כולל משלוח - 125 ₪

לשנתיים מראש - 220 ₪

בח"ל לשנה (משלוח בדואר אוויר) - 50\$

כתובת המערכת:

מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400

<http://www.machonso.org/hamaayan>

English translation advisor: Rav Charles Greenbaum

Hama`yan, a periodical published by The Shlomo Aumann Institute

Established by The Yitzchak Breuer Institute of Poalei Agudat Yisrael

Founder (1953) & Editor: Prof. Mordechai Breuer z"l

Editor-in-Chief (1964-1992): R' Yona Immanuel z"l

The Board:

Prof. Zohar Amar, Neve Tzuf

Rav Shimon Shlomo Goldshmidt, Alon Shevut

Yehuda Freudiger, Jerusalem

Rav Boaz Mordechai, Nerya

Rav Michael Yammer, Sha'alvim

Editor: Rav Yoel Catane, The Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Phone: 972-89276664; Fax: 972-15389276664; e-mail: wso@shaalvim.co.il

© All rights reserved

HAMA`YAN

Table of Contents:

Yishmael and Lavan Compared to Esav the Evil One in the Present and in the Future / Editor's Remarks	3
Is There a Directive [<i>Mitsva</i>] to Study the Holy Tongue? / Rav Avraham Moshe Avidan ZTL	4
On the Rule of Reciting <i>Shehecheyanu</i> on <i>Chanuka</i> and Other Rabbinically Ordained Holidays / Rav Itiel Amitai	9
"This is Only a Custom [<i>Minhag</i>]..." Indeed? / Yisrael Berend	13
The Contribution of the Zohar to the Propagation of Uniformity in the Practices of Reading the Torah / Rahamim Sar Shalom	28
'Walk Before Me and Be Thou Perfect' – Between Being 'Prevented' and Being 'Exempted' From Fulfilling the Directive / Shimon Barukh Kalman	37
Inclusion or Classification – Rav Kook's Opinion on Integration and Classification in Educational Institutions / Rav Matania Ariel	52
Realia as an Interpretive Consideration of Onkelos in His Translation / Rav Prof. Neria Gutel	69

Halakha and Contemporary Challenges

Child Support and Ways of Adjudicating It and In General - Response to the Article of Rav Oriel Eliyahu / Rav Yosef Ginzler	81
Parchment for <i>STa"M</i> and Leather for <i>Tefilin</i> in a World of Artificial Meat / Rav Shlomo Hecht	95

Responses and Comments

Further in the Matter of Women's <i>Hakafot</i> on <i>Simchat Torah</i> / Rav Yoel Peretz, Rav Shaul Bar-Ilan ; More on the Charge of King David / Rav Yaakov Ariel ; Further in the Matter of the Kaufmann Manuscript of the Mishnah / Rav Tuvia Katzman ; Further in the Matter of Twenty-Four "His Hands" / Rav Yoel Catane, Rav Prof. Shlomo Zalman Havlin ; Explanation of the Allusions of Rav Margalit ZTL / Rav Yechezkel Druk ; On What Was R' Menachem Mendel Schneerson Tested by the Author of the <i>Seridei Esh</i> [Rav Yechiel Yaakov Weinberg] / Rav Yitzchak Nov ; Further in the Matter of the Ordinances of the Israeli Chief Rabbinate in the Matter of Support / Rav Shlomo Levy ; The Trait of Humility – Thou Excellest Them All! / Prof. Aviezri Fraenkel ; The Ship at the Head of the Ship – The Story of the Early Talmudic Sage Ilfa / Omer Havatselet ; The Way of Reciting Chapters of the Book of Psalms / Rav Moshe Zuriel	102
---	-----

Memorial

The Rav Who Was Like an Angel of the Lord of Hosts – After the Bier of Rav Mordechai Sternberg ZTL / Rav Amichai Kinarti	119
---	-----

On Books and Their Authors

Omissions of the Beit Yosef / Rav Aharon Ofir	123
As a Shepherd Seeketh Out His Flock [Book Review] / Rav Moshe Lowenthal	130
Received by the Editorial Board / Rav Yoel Catane	133



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Vol. 244 • Tevet 5783 [63, 2]