

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 בייסוד 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 בדין זה של נשים בהקפות שמחת תורה, ולכן אציין כמה מפוסקי זמנינו שראיתי שדנים בה.

א. הרב אפרים גרינבלט זצ"ל בשו"ת ברבבות 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 כתב 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 פיישר הובא ברבבות אפרים הנ"ל כתב וז"ל: יש למחות לנשים לרקוד עם ספר תורה כי זה רפארים 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 והוליקו הספר תורה לבית הכנסת, והיו טהורות ופסק להן אורח כנשים. ע"כ. וכתב בילקוט אברך שזה אירע בזמנו של הרב חיים פלאג' 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 גדרי 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 ולכתובת 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 שנרמזה 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.

שאול 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 ואילן). 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, כמשארז"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 ה**איש** 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 יצג את בית שאול: וְהָיָה מִשָּׁם אִישׁ יֹצֵא מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית שָׁאוּל וְשָׂמוּ שְׁמֵי בֶן גֵּרָא, יֵצֵא יֵצֵא וּמִקְלָל (שם, שם, ה). בבית שאול היו עוד גורמים שלא התייאשו מהחזרת המלוכה למשפחתם. לא בכדי מתאר הפסוק וַתְּהִי הַמְּלִיכָה אֲרָכָה בִּין בֵּית שָׁאוּל וּבֵין בֵּית דָּוִד (שם ג, א). היא לא הסתיימה עם המלכותו 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 (שמ"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 זה¹. נוסף על כך, דוד המלך לא פקד על שלמה להרוג את שמעי, אלא הקדים ואמר לו וְעַתָּה אֵל תִּנְקַחְהוּ כִּי אִישׁ חָכֵם אָתָּה וַיִּדְעַתָּ אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לוֹ (מל"א ב, ט), כלומר שקול בחוכמה את צעדך, ושים עליו עינא פקיא (ומן הסתם גם על כל בית שאול). סיום הצוואה - וְהוֹרְדֶתָּ אֶת שִׁבְתּוֹ בְּדָם שְׂאוֹל - אינו ציווי, אלא קריאת כיוון, לא להירתע מפילו מלהורגו אם יהיה צורך בכך, כי בעצם הוא בר מוות. אמנם שלמה הזדרז למצוא עילה להרוג את שמעי ובכך הטיל 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: יִדְעַתָּ אֶת אֲבִנֵּר בֶּן נֵר כִּי לִפְתָּתְךָ בָּא וְלִדְעַתָּ אֶת מוֹצְאָךָ וְאֶת מְבֹנְאָךָ וְלִדְעַתָּ אֶת כָּל אֲשֶׁר אָתָּה עֹשֶׂה (שמ"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 מִהֶמְלֶכָה לְהַמִּית אֶת אֲבִנֵּר בֶּן נֵר (שם לז). הכתוב מעיד אמת שיואב הרג את אבנר מסיבה אחרת: וַיֹּאֲב וַאֲבִישִׁי אַחִיו הָרְגוּ לְאֲבִנֵּר עַל אֲשֶׁר הָמִית אֶת עֲשָׂהָאֵל אַחֵיהֶם (שם, לו). מכאן מתחיל עימות בין דוד ליואב שנמשך עד סוף חייו ואף לאחר מותו. דוד אף קילל את יואב: וְאֵל יִכְרֹת מִבְּרִית יוֹאֲב זָב וּמִצְרַע וּמְחִזֵּק בְּפִלְזָה וְנֹפֵל בְּחָרֵב וְחָסֵר לָחֵם (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 רַךְ וּמְשֻׁחַ מֶלֶךְ וְהָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה בְּנֵי צְרוּיָה קִשִּׁים מִמֶּנִּי יִשְׁלַם ה' לְעֵשֶׂה הָרַעָה 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 הֲלוֹא יִדְעַתִּי 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 דָּוִד עֹשֶׂה מְשֻׁפֵּט וּדְדָקָה לְכָל עַמּוֹ, וַיֹּאֲב 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 מפיבושת 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 אַתָּה יִדְעָתָּ אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לִי יוֹאָב בֶּן צְרוּיָה אֲשֶׁר עָשָׂה לְשָׁנֵי שָׁרֵי צְבָאוֹת יִשְׂרָאֵל לְאַבְנֵר בֶּן נֹר וְלַעֲמָשָׂא בֶן יֶתֶר וְיַהֲרֹגִים וַיִּשְׂם דָּמֵי מַלְחָמָה בְּשָׁלֹם וַיִּתֵּן דָּמֵי מַלְחָמָה בְּחַגְרָתוֹ אֲשֶׁר בְּמַתְנֵיוֹ וַבְּנִעְלוֹ 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 אבישה 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 שׂוֹאֵלֶת אֶת אֲבִישָׁג הַשְּׂנַמִּית לְאֲדֹנָיָהּ, וְשִׂאֵלִי לֹא אֶת הַמְּלוּכָה כִּי הוּא אַחִי הַגָּדוֹל מִמֶּנִּי וְלוֹ וְלְאֲבִיתָר הַכֹּהֵן וְלְיֹאָב 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 המלכתו 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: וְהִשְׁמַעָה בָּאָה עַד יוֹאָב פִּי יוֹאָב נֹטָה אַחֲרֵי אֲדֹנָיָה... וַיָּנֶס יוֹאָב אֶל אֶהֱלֵ ה' וַיַּחֲזֶק בְּקַרְנוֹת 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 ועמשא 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:⁴ וְהִשִּׁיב ה' אֶת דָּמוֹ עַל רֹאשׁוֹ אֲשֶׁר פָּגַע בְּשֵׁנֵי אֲנָשִׁים צְדִיקִים וְטוֹבִים מִמֶּנּוּ וַיַּהַרְגֵם בְּחָרֶב וְאִבֵי דָוִד לֹא יָדַע אֶת אֲבִנְרָ בֶן נֵר שׁוֹר צָבָא וְשָׂרְיָאֵל וְאֶת עֲמֶשָׂא בֶן יֵתֵר שׁוֹר צָבָא וַיְהַיְדֵהוּ (שם לב). התואר "צדיקים טובים" אומנם מתאים לעמשא, אך לא לאבנר, שלא היה צדיק גמור בהריגתו את עשהאל, שהרי הוא יכול היה להציל את עצמו בפגיעה באבריו של עשהאל ולא היה חייב להורגו. גם אם אינו חייב מיתה על כך, בכל זאת צדיק גמור אינו. יש לדייק בלשון הכתוב "צְדִיקִים וְטוֹבִים 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 בדי 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: נִשְׁפַּע ה' לְדָוִד אֶמֶת לֹא יִשׁוּב מִמֶּנָּה מִפְּרֵי בְטָנָה אֲשִׁית לְכֶסֶף לָךְ. אִם יִשְׁמְרוּ בְּנֵיךָ בְּרִיתִי וְעַדְתִּי זוֹ אֶלְמָדָם גַּם בְּנֵיהֶם עַדֵי עַד יִשְׁבּוּ לְכֶסֶף לָךְ (תהלים קלב, יא-יב).

הרב יעקב אריאל, רמת גן

* * *

עוד בעניין כת"י קאופמן של המשנה

לעורך שלו:

נהנית 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"ן 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, ושאינן 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 של רבן 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 ידיו'

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 יב"ב 'עשרים וארבע

ידי' שם אין הכוונה להצביע על כ"ד מקומות שבהן כתובה התיבה 'ידי' כפי שסבר - אלא זו הפנייה שרומזת לפסוק בשמ"ב כא, כ שנמצאת בו התיבה 'ידי', המספר על אחד מילידי הרפה שהיו לו כ"ד אצבעות: וְתִהְיֶה עוֹד מִלְחָמָה בְּגַת, וְיִהְיֶה אִישׁ (מדין) [מְדוֹן] וְאַצְבָּעֵת יָדוֹ וְאַצְבָּעֵת רַגְלָיו שֵׁשׁ וְשֵׁשׁ עֶשְׂרִים וְאַרְבַּע מְסָפֵר, וְגַם הוּא יֵלֵד לְהִרְפָּה.

אך ת"ח חשוב שליט"א היפנה את תשומת לבי לכך שגם הגאון המלבי"ם בפירושו על פרשת אחרי מות אות נב, על הפסוק 'וסמך אהרן את שתי ידי', מפרש את הגמרא במנחות שם באופן הנ"ל, וז"ל: 'והראה לו כ"ד פעמים דכתיב ידי, והם כל מקום דכתיב יְדֵי יְדֵי ידך ידי ידיה, חוץ ממקומות שהם חסרים על פי המסורה, וחוץ מן ידני ידיהם בכינוי הרבים, דוק ותמצאם כ"ד בתורה' וכו'. אמנם נראה שהחשבון אינו מכוון (והעיר על כך השפת אמת במנחות שם והר"י בכרך בהערותיו בסוף המסכת), אך בכל אופן ברור שדברי המלבי"ם אינם כדבריו המחודשים והמבריקים של רש"ה, אלא מתאימים להבנת רמש"א את הסוגיא במנחות, וכן פירשו גם השפת אמת הנ"ל ומפרשים רבים נוספים.

יש להעיר גם שקשה להניח שהגמרא רומזת בתיבות 'כ"ד ידי' לפסוק בשמ"ב, גם משום שלפי זה הציטוט של הפסוק מעוות לגמרי, שהרי אין '24 ידי'. ואפילו לא '24 אצבעות ידי'. לא במציאות של יליד הרפה ולא במקרא - המספר כ"ד כולל שם את אצבעות הידיים והרגליים כאחד. ועוד, לא מקובל בדרך כלל להביא בגמרא ברשימת פסוקים את הפסוק מהנביא לפני הפסוקים מהתורה. ועוד, מה המיוחד בפסוק זה מספר שמואל שהיה צורך להביא דווקא אותו, יש עוד הרבה פסוקים עם 'ידי' בתורה וכנ"ל! ועוד, אין טעם להקשות רק מארבעה פסוקים כשיש הרבה יותר, אלא או שמקשים משני מקומות ואומרים תנא ושייר או תנא כי רוכלא וכו', או שמציינים את מספר הפסוקים הקיים ומביאים 2-3 דוגמאות, בדיוק כמו שעשתה הגמרא כאן אם לא נפרש כדברי רש"ה אלא כדעת המלבי"ם והאחרים⁵.

הק' יואל קטן, מבוא חורון

תגובת רש"ז הבלין:

ראשית אני מבקש לתקן את מה שכתבתי במאמרי שם בעמ' 124 שאמרתי את הדברים לרש"ב לוי, מנהל ספריית לובביץ' בניו יורק, והוא מסר את הדברים לרב אשכנזי. טעות הייתה בידי, והזכרתי ידידי הרה"ג רבי ברוך אוברלנדר, אב"ד בודפשט, כי לפני כעשרים וארבע שנים בהיותי אורחו בשב"ק אמרתי לו את פירושי בדברי אדמו"ר הזקן, ומכיוון שהוא ידע כי רמ"ש אשכנזי ז"ל, רב כפר חב"ד, מחבר ספר הערות וציונים לשר"ע הרב, מיהר ושלח לו במוצ"ש הודעה בפקס על כך. רמש"א הספיק, כמובא במאמרי, לשלב את הדברים וגם להגיב עליהם בהערותיו כנ"ל.

ולגופו של עניין, לדעתי פירושו של המלבי"ם אינו מכוון כלל ודומה כחידה סתומה

5 וע"ע באריכות בדברי יעקב' על קודשים לר"י עדס עמ' תצ ואילך, שמעוצם הקושי מציע בין השאר שהמספר כ"ד הוא מספר כללי שרומזו לריבוי פסוקים, או שהמניין כ"ד יש לו כוונה מיוחדת על דרך הסוד, עיי"ש.

(הרי רק בתורה יש 12 פעמים 'ידיו', 61 פעמים 'ידו', 20 פעמים 'ידי', 3 פעמים 'ידיך', 3 פעמים 'ידיה', ס"ה 99 פעמים), והוא גם אינו מתיישב עם הסוגיא שם - לפי פירוש המלבי"ם מה עניין הכ"ד פעמים שמופיעה התיבה 'ידיו' בתנ"ך לעניין שדנו בו בסוגיית מנחות האם הכתיב 'ידו' והקרי 'ידיו' הוא תמיד שתיים?

ולכן נראה כדבריי, שהגמרא מקשה ומציינת ארבע פעמים שנזכר במקרא 'ידיו' (על ה'עשרים וארבע ידיו' אין ציון ב'תורה אור' כפי שהערתי בהערתי הנ"ל), והתירוץ בסוף הוא שריש לקיש התכוון לפסוק שמדבר על סמיכה בבהמה. וז"ל הגמרא (מנחות צג, ב):

בשתי ידים, מנא הני מילי? אמר ריש לקיש, דאמר קרא: וסמך אהרן את שתי ידו [על ראש השעיר, ויקרא טז, כא], כתיב ידו [והקרי הוא ידיו] וכתיב שתי, זה בנה אב, כל מקום שנאמר ידו הרי כאן שתיים, עד שיפרט לך הכתוב אחת. אזל רבי אלעזר אמרה להא שמעתא בבי מדרשא, ולא אמרה משמיה דריש לקיש. שמע ר"ל ואיקפד, א"ל [ר"ל לר"א]: אי סלקא דעתך כל היכא דכתיב ידו תרתי נינהו, למה לי למכתב ידיו ידיו? אקשי ליה [ר"ל לר"א] כ"ד ידיו [לדעתי הכוונה אינה למנות את מספר התיבות 'ידיו' שבמקרא אלא לרמוז לפסוק בשמ"ב כא, כ], ידיו תביאנה [ויקרא ז, ל], ידיו רב לו [דברים לב, ז], שכל את ידיו [בראשית מח, יד]. אישתיק. לבתר דנח דעתיה א"ל [ר"ל לר"א], מאי טעמא לא תימא לי (ידיו) [ידו] דסמיכה קאמרי? [השיב ר"א לר"ל] בסמיכה נמי כתיב: ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו! [ענה לו ר"ל] סמיכה דבהמה קאמרי.

פירוש הדברים. ר"ל קובע כלל [זוה בנה אב] שכל מקום שכתוב ידו הכוונה לשתי הידים, אא"כ יפרט הכתוב שהכוונה לאחת. והקשה עליו ר"א ממקומות בהם הכתיב הוא ידו כגון עשרים וארבע ידיו בשמ"ב כא, כ, והכוונה היא שבפסוק זה של עשרים וארבע נזכרה המילה 'ידיו' ובהכרח משמעה שתי הידיים [ונוסף לזה גם שתי הרגליים] כדי שיצא מניין כ"ד אצבעות. ועל כן ציין תחילה לפסוק מהנביאים כי בו מפורש שמדובר בשתי ידיים⁶, ואחרי ציין לעוד שלושה מקומות מהתורה הנקובים שם שמשמעם דומה. לבסוף התשובה היא שר"ל לא התכוון לכל מקום במקרא, אלא למקומות שמדובר בסמיכה על בהמה [כעניין הסמיכה על ראש השעיר] שבהם הכתיב ידו וסתמם שתיים עד שיפרט לך אחרת.

לעניין דברי הר"י עדס שהזכרת בהערה שיתכן שהמספר כ"ד הוא מספר כללי שרומז לריבוי פסוקים, יש להעיר כי הדברים הללו עתיקים, והם דברי רב האי גאון כפי שהובאו בספר הערוך לרבי נתן ב"ר יחיאל מרומי בערך עשר: 'גם הוא יש שאמר בפירושה אגדה היא, דהני כ"ד דקאמר לאו דווקא האי מניינא אלא לרעות נפישתא קא מכין, ודקאמר

6 כלל זה שמעתי מהפרופ' רבי שרגא אברמסון ז"ל, שכאשר חז"ל הביאו פסוק בשינוי מנוסחו במקרא הוא כדי לרמוז על פי זה לפשט שממנו יוצאים הפירוש והדרשה בעניין. ועל פי זה פירשתי את הירושלמי הוריות פ"א ה"א 'לא תסור... ללכת ימין ושמאל', שרמוזו שכוונתם לא לפסוק בדברים טו אלא לזה שבדברים כח, שעניינו מרומז בשינוי 'ללכת ימין ושמאל' במקום 'ימין ושמאל ללכת'. ועיין על כל זה בספרי מסורת התורה שבעל-פה (ירושלים תשע"ב) פרק שישי עמ' 221 ואילך (ובעיקר עמ' 237).

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 קושיי 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 אמאי: 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 זהב 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 חוטיין, אורכה ארבעים אמה ורוחבה עשרים אמה, ומשמונים ושתים ריבוא נעשית, ושתים 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 ונושאי כליו וכו' מאת הרב ראובן מרגליות זצ"ל ('המעין' גיל' 231 [תשרי תש"פ; ס, א] עמ' 44 ואילך), ושם בהע' 1 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 'יגיתי 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, ומשמם 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 שלי.

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 ראשנו 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' סס) 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: וַיֹּאמֶר אֱ-לֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ (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' 395-406.

המידה הראשונה ביחסו של האדם לבין השכינה - מידת הענווה.

האָרױן װאָפּױד: משה צווה לעשות את כלי המשכן, "ועשית" (או "ועשה", "תעשה" וכו'). אך בכלי הראשון, הארון, נאמר וְעָשׂוּ 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 שעשוי 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 וְעָשׂוּ אֶת הָאֶפֶד (שמות כח, ו). על כך שואל הכלי 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 הָאֶדָם 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 ותירוצו 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 תָמִית אִם לֹא אֲבִיאָנּוּ 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 אֲתָה יוֹדוּךָ אֲחִיךָ...? שִׁתְחַוּ לְךָ בְנֵי אָבִיךָ (בראשית מט, ח) ועוד. כדי לחזק את מידת הענווה שבלב יהודה ובזרעו עזרו לו מן השמיים: וַיְהִי הַמְקָרִיב 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 שמשנתם 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 בצמר, מי שפסחו גדי - תוחבו בין קרניו. ראה מעשה ונזכר הלכה, ואמר: 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, ז) - כאשר אנו מבינים שהם יחדיו אנו גם מבינים שהם אמת⁹. עוד לפני כן ראינו רעיון זה בספרי (דברים לב, ב) **יִעֲרֹף כְּפִטְרֵי לִקְחֵי, הִיָּה רַבִּי מֵאִיר אֹמֵר, לְעוֹלָם הוּוּי כּוֹנֵס דְּבָרֵי תוֹרָה כְּלִלִים וּמוֹצִיאֵם פְּרֻטִים, שֶׁאִם אַתָּה כּוֹנֵס פְּרֻטִים מֵיִיגְעִים אוֹתְךָ וְאִי אַתָּה יוֹדֵעַ מַה לְעִשׂוֹת.**

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 שחשדהו

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 שהניעו 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"ג פרקים, וכאשר נכפלו הם שלוש מאות פרקים, ובגימטריא "פפ"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".

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 אבסולוטי 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 (תהילים 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 יהו 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 למלמל חמישים פרקים כשאין מבינים את פירושה המדויק, וגם לא משיגים את הרעיונות הטמונים בהם. ומצוה לפרסם ידיעה זאת.

הרב משה צוריאלי, בני ברק

