

עוד בעניין מכתבי הרמח"ל

לעורך שלו.

פרופ' שפיגל במאמר בענייני הרמח"ל בגיל' 230 (נט, ד; תמוז תשע"ט) עמ' 13 התקשה בפיענוח הציטטה "אם מקרה הקבלה האלקית גם הפילוסופיאה יקרה". הצעתו של פרופ' שפיגל בהערה 36 מתפצלת לשניים, לתקן "מקרה" ל"יקרה", או לראות את "אם" כט"ס ולתקנו ל"את". אך לענ"ד עדיף להשאיר את הנוסח כמות שהוא בכתה"י, ופשוט לנקד "מקרה" בחיריק תחת המ', הק' בשוא, ותחת ה' צירי, ומילת "יקרה" בחיריק תחת ה', בסגול תחת ה', ובקמץ תחת ה', והוא משחק מילים (כדרך הכתיבה הרבנית) על הפסוק (קהלת ב, טו) 'מקרה הכסיל גם אני יקרני'. ורצונו לומר לענ"ד שיש דמיון כלשהו בין הקבלה (שהיא אלוקית) לבין הפילוסופיה (שאיננה בהכרח אלוקית) בזה שבשתייהן טמונות סכנות גדולות אם אינן נלמדות במסגרת טהורה ומפי מורה יר"ש. לשביל שבחרתי שני יתרונות: א. אין לי צורך בתיקון כלשהו, והרי כל הצעת תיקון היא פתרון דחוק. ב. הפראזה כמו שניקדתה היא מלשון הכתוב, ולכן היא מתיישבת היטב עם סגנון הכתיבה הרבני. הניקוד למילת מקרה שהציע פרופ' שפיגל באותה הערה הוא נכון, אלא שה' בצירי כדין סמיכות. ועתה יהיה כפתור ופרח מה שהמשיך רש"מ בסוגריים 'עוז היא לעם בני' ואת צנועים חכמה' וכו', וכן מה שהביא מה"ר פרנסיס, וכמו שציין פרופ' שפיגל בהמשך דבריו, שלימוד הקבלה צריך שימור. וזו דרכו של ר' שמשון מורפורגו, שלא היה קיצוני לשום צד אלא מאוזן (כרבו ר' שמואל אבוהב, ואכמ"ל).

נראה שפרופ' שפיגל (עמ' 12) תפש את המילים "אשר מנעוריו ילדי נכרים הספיקוהו" כ"דבר קשה" על רמח"ל, ולכן הוקשתה לו התפנית החדה מהמכתב הראשון של רש"מ לרמח"ל למכתב הזה התקיף. ולענ"ד אמנם זו תמיהה, אך מסוף דבריו של רש"מ ניכר פירוש ראש דבריו. ר' שמשון מביע תמיהה על רמח"ל, שהוא לא היה מצפה ממנו בדרך הטבע להגיע להישגים כה נשגבים בתורת הסוד אלמלא הקב"ה עוזרו. ולאשש את תמיהתו הוא מונה את המגבלות של רמח"ל שיעמדו לו לפוקה ולמכשול בהשגת דברי ח"ן. והם: רווקותו, מגוריו בחו"ל ולא בצפת מרכז הקבלה, לימודי הפילוסופיה שעסק בהם שהם בד"כ נוגדים את התפישה הקבלית (כי הפילוסופיה נבנית על הגיון צרוף אנושי, והקבלה על הגיון יותר רופף אך על קבלה מפי מורה), עיסוקו במסחר לפרנסתו, והתערבותו בין הבריות (לעומת התבודדות שהיה מצופה ממקובל רגיל). הצעתי היא שיש לראות בדבריו של רש"מ

מעין תוכחת מגולה ואהבה מסותרת בכך שהוא תמה איך אדם הגיע למעלות כאלה למרות כל המגבלות שהוא מונה אותם, אך תמיהה זו אינה שוללת את המציאות, דהיינו מעלתו של רמח"ל. יתר על כן, יש בדבריו גם נימה של גאווה מהולה בסיפוק מהישגיו של רמח"ל למרות המגבלות המקיפות אותו. אמנם לביטוי "מילדי נכרים שפיקו" (עפ"י ישעיה ב, ו) קונוטציה שלילית ברמב"ן (בראשית יח, כ), אך הרמב"ם (מו"נ ב, יא) מנסה להגן על לימודי הפילוסופיה ודוחה ביטוי זה. דווקא בקונטקסט המכתב הזה הביטוי במקומו, כי הוא מביע הסתייגות מהפילוסופיה (כרמב"ן) וגם הבנה ואהדה ללומדיה (כרמב"ם). בקיצור, הוא אומר שאינו מצפה מאדם כרמח"ל שחונך על ברכי הפילוסופיה (כמו ר' שמשון עצמו), שהרבה מתנגדים לה ורואים בה נטע זר, שכה יעמיק בתורת הסוד. אך המשמעות היא פליאה וסיפוק, לא הסתייגות. הביטוי מבטא מעין תוכחת גלויה (שעליה עמד ר"מ שריקי ואחרים) ואהבה מסותרת, וזו עומק כוונת רש"מ. דהיינו שעל אף שהיו לרמח"ל חמש מגרעות שהוא מונה אותן שהיו צריכות למנוע ממנו הבנות כ"כ נשגבות בקבלה, ה' חנן אותו ובחר בו. מכל מקום הצעתי היא רק בגדר של שינוי של הניואנס של דברי רש"מ, אך אם מקבלים אותה התפנית ממכתבו לרמח"ל למכתבו לרמ"ח היא פחות חדה ופחות תמוהה.

אגב, בעמוד 3 כותב פרופ' שפיגל שר' שמשון הוכתר "בכתר הרפואה והפילוסופיה מאוניברסיטת פדואה". לשם הדיוק יש לציין שבאוניברסיטה זאת, בה מצויה אחת הפקולטות לרפואה העתיקות ביותר באירופה, התואר שהעניקו באותה תקופה לאלו שסיימו את לימודי הרפואה היה 'דוקטור לפילוסופיה' ולא תואר ברפואה (MD) כנהוג היום. למרות שלמעשה זה היה התואר היה ברפואה ולא בפילוסופיה.

משה יהודה רוזנווסר, ירושלים

תגובת פרופ' שפיגל

אני מודה לר' משה רוזנווסר על שקרא את מאמרי, והטריח עצמו לכתוב הערות. והרי למי אנו עמלים אם לא לקוראים המעיינים בדברים הדק היטב, ואם שגינו הרינו מודים להם שהעמידונו על דבר אמת. הבה נברר את העניין. בהערה 36 כתבתי "צ"ל: יקרה. ואולי 'אם' ט"ס וצ"ל 'את', ויש לנקד 'מקרה' בחיריק תחת האות מ ובשווא תחת האות ק, כלומר מה שקרה לקבלה יקרה (ממילא מובן גם ניקודה של מילה זו) גם לפילוסופיה. היינו, הידרדרות לומדיה כתוצאה מלימודם". נמצא שהצעתי ביחס לניקוד אינה חדשה, והיא כדבריי. אלא שאני הצעתי כמסתפק (שהרי ברור לכל שבהגהה יש מן הדוחק) "ואולי 'אם' ט"ס וצ"ל 'את'", כי ללא תיקון זה נראה לי שהסגנון אינו כראוי, והוא סבור שאין צורך לתקן והסגנון עדיין שפיר, וזאת ישפוט הקורא. ועוד הוסיף שלפנינו מליצה וציין את מקורה. אבל הרי כתבתי בפתחה שאיני

מציין לכל המליצות, שהרי האיגרת כולה כתובה מליצות, ודי לי בהערות 23-25 ששם התעכבתי על מליצות שנראו בעיני כקשות. אבל כאן עניין המליצה, לדעתי, אינו מעלה ואינו מוריד להבנת העניין, ולכן לא ציינתי לספר קהלת, שהוא פסוק ידוע לכל, והסבר המליצות הוא עניין של סברא. והנה מפורסמים דברי הרמב"ן שחכמת התורה אינה כחכמת ההנדסה והתשבורת, ולכן אין בה מופת ברור. ודאי שכך הוא כשמדובר בלשון רבנית המתובלת במליצות, וכל העוסק בכך יודע כי לעיתים קשה לדעת מה מקור המליצה, ויותר קשה מזה לעמוד בבירור על כוונתה המדויקת, וגם זאת ישפוט הקורא.

והואיל ובפרשנות של מליצות עסקינו, הנה גילה הרב רוזנווסר שהמליצה (כאן הוא כתב משום מה "ביטוי" ולא מליצה, אבל ראה לציין את מקורה) של רש"מ "אשר מנעוריו ילדי נכרים הספיקוהו" נמצאת ברמב"ם וברמב"ן, ולפי זה ברור לו שרש"מ כיוון לשניהם. והנה מבלי לדון אם עצם הרעיון שרש"מ מכון במליצותיו לרמוז לדברי אחרים הנמצאים במקומות שונים ואגב אורחא, הרי יש לשאול בפשטות מדוע עלינו להרחיק את עדותו של רש"מ לחכמים אלו, בו בזמן שרש"מ עצמו השתמש בספרו במליצה זו כפי שצינתי, ואם כן מן הסתם גם כשכתב את איגרתו השתמש בה באותו מובן, ונמצא שעלינו להסביר את דברי רש"מ כדבריי.

אכן מילתא שאינה תלויה בסברא היא הערתו של הרב רוזנווסר על מה שכתבתי ש' שמשון הוכתר "בכתר הרפואה והפילוסופיה" מאוניברסיטת פדואה. נקטתי את לשונו של מאיר בניהו שצינתי בתחילת דבריי, ולא בדקתי אחריו כיצד נהגו בפדואה באותה העת, ויפה עשה הרב רוזנווסר שהעמיד דבר על דיוקו, שהתואר באותה העת היה רק תואר לפילוסופיה.

יעקב שמואל שפיגל, פתח תקווה

* * *

בעניין מקורותיו של פרופ' ברלינר בפירוש רש"י על התורה מהדורת

לעורך שלום.

בעניין מאמרו של ד"ר מיכאל ריגלר בגיליון האחרון של 'המעין' (גיל' 231 עמ' 426 ואילך) על המקורות של אברהם ברלינר במהדורתו של פירוש רש"י (ובפרט המהדורה הראשונה של פירושו, בה רשם את מקורותיו), באתי להעיר שחבל שנשמט מעיני מאמרי "הגהות רש"י לפירושו לתורה" שיצא לאור בכתב העת האלקטרוני למדעי היהדות של אוניברסיטת בר אילן, גיליון 6 (תשס"ז) עמ' 141-188 (JSIJ 6 2007)

ובפרט בעמ' 147, שם זיהיתי לראשונה את כל כתבי היד שברלינר הזכיר והשתמש בהם במהדורה הראשונה של פירוש רש"י על התורה שלו. במאמר מזוהים גם שני כתבי היד מספריית ערפורט, ומצוץ היכן הם נמצאים עכשיו - בספריית המדינה ברלין, ומספרם 140 ו-141 (Or. Fol. 1221; 1222)

פרופ' יצחק פנקובר, ירושלים

* * *

שינה בסוכה למטפל בילדיו

לעורך שלום.

ברצוני להתייחס למאמר "חיוב שינה בסוכה למטפל בילדיו בלילות" ('המעין' גיל' 231 עמ' 80 ואילך). נדמה שלא מדובר במאמר במשפחה חד הורית, דהיינו במי שמגדל לבד את ילדיו הקטנים, כי אז אין צורך בדיון מפורט כזה. כמו כן, כנראה שלא מדובר בבית בו נולד תינוק חדש זמן מה לפני חג הסוכות, שגם אז נדמה שברור שחובת הבעל להיות פנוי ומגויס למשימות הבית. נראה לי שהדיון גם איננו עוסק במשפחה שמתמודדת עם קושי זמני או קבוע, אלא מדובר במשפחה נורמטיבית ורגילה שהבעל שותף בגידול הילדים ובטיפול בהם ביום ובלילה, בית שבני הזוג מתפקדים, יוצאים לעבודה, יתכן שאף הבעל עושה מילואים פעם בשנה או טס לחו"ל מטעם העבודה לכמה ימים מדי פעם. כמו כן נדמה שהשאלה איננה על החרגה של שנה אחת משינה בסוכה של הבעל, אלא על הוראה שעשויה להיות מעשית במשך מספר שנים רצופות.

אני לא מתייחס כאן לשאלה ההלכתית ולגדרי "עוסק במצוה פטור מן המצוה" שהכותב דן בהן, אלא למה שהתייחס אליו הכותב אחרי שהוא סיכם את הדיון. כבדרך אגב הוא הוסיף דברי סיום על הצורך 'בהחלטה משותפת של בני הזוג' מה מתאים למבנה המשפחתי שלהם. לפי דעתי שם היה צריך להתחיל הדיון. אני שואל, מדוע זווית הראייה שמוצגת ברובו של המאמר היא שהבעל צריך 'להוציא פטור' של 'העוסק במצוה' כדי לשפר את האווירה המשפחתית והזוגית בחג, ולא שהבעל יהיה פנוי לקיום מצוות שהגברים מחויבים בהם, ובכך יביא רוחניות וחיוב מצוות לתוך האווירה המשפחתית והזוגית בבית?

נדמה לי שיסוד השאלה נעוץ ברוח שעוברת על חלקים בציבור שלנו, שמבלבלים בין **שותפות** של בני הזוג ל**שיווין** בין בני הזוג. היום גברים מעורבים בטיפול בילדים עשרות מונים יותר ממה שאבותינו היו מעורבים, וזוהי תופעה ברוכה מאוד לכולם: לילדים, לאמא ולאבא. אך לפעמים קיימת תחושה שרוח השוויוניות מטשטשת את

העובדה שגברים חייבים במצוות שהזמן גרמן לעומת נשים שפטורות מהן. במשך הדורות נשים קיבלו על עצמן מצוות מסוימות, ולאחרונה יש יותר רצון של נשים לקיים מצוות, וזה יפה ומשובח. לכן בזמננו יש לעשות מאמץ עליון ולבנות סוכה שגם הנשים תוכלנה לשבת בה כהלכה, וכן יש הרבה גברים שמתפללים בר"ה ותיקין כדי לאפשר לנשים להשתתף במניין מסודר ולא רק לשמוע שלושים תקיעות אחרי סוף התפילה - וכל זה נהדר, אבל אחרי הכל בקיום מצוות שהזמן גרמן אין שיויוניות. לאב ולאם בבית יש תפקידים שונים. תפקידו של הבעל הוא לעשות הכל כדי שאשתו תוכל לצמוח ולקיים מצוות אף שאיננה מחויבת בהן מעיקר הדין, ומנגד תפקידה של האשה לעשות הכל כדי שבעלה לא יצטרך לבחור בין קיום מצות גידול הילדים לקיום מצות סוכה או כל מצוה עוברת אחרת. אני לא בטוח שההכרעה באיזון שבין קיום מצוות היום לבין "ושמחת בחגך -נשים בראוי להן" הוא רק עניין סובייקטיבי שבין בני הזוג - נראה לי שיש אצל חכמינו ורבותינו קווים מנחים למציאת האיזון הנכון בבית, וזה לא מתמצה רק ב"חשיבה משותפת" של בני הזוג.

מיכאל אינטרקט, מבוא חורון

תגובת הרב מילר

תודה על ההתייחסות הנרחבת לסוגיא הנידונה.

אכן, בימים אלו חשוב יותר מתמיד להיזכר ולהזכיר מהם התפקידים השונים המיועדים לאיש ולאשה בבית ישראל, ויישר כוחו של המגיב על דבריו בנושא זה. אך אינני חושב שנכון לגייס ולהטות את ההלכה, ואת הרוח העולה ממנה, אפילו לשם משימה חשובה זו.

להבנתי, המציאות של התנגשות בין מצות סוכה לבין מצות הטיפול בילדים היא בראש ובראשונה שאלה הלכתית טהורה. **משום כך הביורו צריך להיות מתוך הקשבה ל"דבר ה' זו הלכה" על ידי עיון וליבון הסוגיות בש"ס ובפוסקים, ורק מתוך כך ניתן להסיק מהי השקפתה של תורה לגבי האיזון הנכון בקיום שתי מצוות אלו.** במאמר התבאר שלהלכה קיום שתי המצוות בו זמנית מחויב אך ורק אם הדבר אינו כרוך בטורח, משום כך אני מתקשה להבין את הקביעה ש"תפקידה של האשה לעשות הכל כדי שבעלה לא יצטרך לבחור בין קיום מצות גידול הילדים לקיום מצות סוכה". כמו כן, להבנתי, החובה ההלכתית של שמחת הבעל עם בני ביתו מלמדת שאין זה נכון שההתנהלות בבית בימי החג תדמה למציאות המקובלת בעת שהבעל נעדר מהבית מאילוצים שונים (כפי שאולי נרמז בתחילת התגובה). שבעת ימי החג אינם "שמונת ימי המילואים"...

על כן, לא הבעל הוא זה ש"מוציא פטור" ממצות השינה בסוכה, אלא אותו אלופו

של עולם המצוה אותנו בטובו לשבת בסוכה, הוא זה שפטר את המסייע לטיפול בילדיו מן המצוה, והפה שאסר הוא הפה שהתיר. משום כך אין מורכבות מבחינה רוחנית בכך שהבעל יישן על יד ילדיו במקום לישון בסוכה, אלא כל שנותר לדון הוא בפגיעה הטכנית של צביון החג המשפחתי וחינוך בני הבית לקיום המצוה. בסוגיא חינוכית זו נדמה לי שניתן לתת אמון בבני הזוג ולהפקיד בידם כלים להכרעה, מתוך הבנה שהם בעצמם יודעים וצריכים להכריע אילו צדדים בעבודת ה' עליהם להדגיש בפני בני ביתם.

שנזכה לעשות רצון בוראנו, באהבה וביראה, ובאמת¹.

עודד מילר, בית אל

* * *

'איש לא ידע איך יהיו עד שיהיו'

לכבוד עורך 'המעין'.

שלום רב וישע יקרב לאוהבי תורתך.

סיימת דברי הקדמתך לגיליון 231 בברכה להמשך קיום כל נבואות הנביאים שדברו טוב על ישראל, 'שאיש לא ידע איך יהיו עד שיהיו'. בלא ספק כיוונת לדברי הרמב"ם בהל' מלכים פי"ב ה"ב: 'וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים שתומין הן אצל הנביאים, גם החכמים אין להם קבלה בדברים אלו אלא לפי הכרע הפסוקים, ולפיכך יש להם מחלוקת בדברים אלו'...

והוקשה לי שנים רבות בדברי הרמב"ם האלו, וכאשר יבואו ויהיו הדברים הללו איך נדע שהם הם הדברים? והלא ללא פירוש - הדברים ישארו שתומים, שהלוא כמה וכמה מאורעות גדולים ועצומים אירעו בדורות האחרונים ואין אתנו יודע פשר דבר!

עד שמצאתי ששאלה זו עצמה כבר נשאלה ע"י החכם מכל אדם, שכתבה פעמיים בספר קהלת. בפרק ח פס' ז כתב 'כִּי אֵינְנוּ יֹדְעִים מֵה שְׁיִהְיֶה - כִּי פֶּאֶשֶׁר יִהְיֶה מִי יִגִּיד לוֹ? וְשׁוֹב שֶׁם בִּפְרָק י פס' יד: 'לֹא יֵדַע הָאָדָם מֵה שְׁיִהְיֶה - וְאֶשֶׁר יִהְיֶה מֵאֲחֵרָיו מִי יִגִּיד לוֹ? מֵהֶלְשׁוֹן הַדּוֹמָה אֵין סִפְק שְׁלִנְגָד עֵינֵי הַרְמַב"ם עֵמְדוּ הַפְּסוּקִים הַלְלוּ. וְנִרְאָה

1 [כדי להשלים את התמונה, מה שחסר לי כאן הוא המושג העתיק 'שאלת רב', שלצערי כבר לא מובן מאליה היום, בעידן שבו אנו מוצפים במידע, גם מידע הלכתי. לענ"ד לא ייפגע האמון של בני הזוג, לא של האחרים בהם ולא שלהם בעצמם, אם הם יפנימו שלפעמים כדי להגיע להכרעה בשאלה הכוללת אפשרות של ביטול מצוה יקרה דאורייתא צריך לעשות שאלת רב. לא כל בני זוג אוהבי תורה ויראי שמים יש בידם את הכלים להכרעה בשאלות משפחתיות-הלכתיות כאלו, ק"ו בשאלות כבודת מאלו. ממש על דברים אלו וכאלו ציוו חז"ל 'עשה לך רב והסתלק מן הספק'. כנלענ"ד. הק' יואל].

שהרמב"ם הסתפק ברמז, וסמך על הלומד המעיין שיפנה אל הפסוקים האלה, ואז ידע שאי אפשר לדעת איך יהיו הדברים עד שיהיו - אבל גם כאשר יהיו נצטרך שיהיה מי שיגיד לנו מה אנו רואים...

שנזכה ונחיה ונראה ונדע ונבין בעזה"ת.

שלמה זלמן הבלין, ירושלים

* * *

עוד על השמיטה ביישובי פא"י

לעורך שלום.

קראתי בשמחה ובעיון את מאמרו של ד"ר שלם 'שנת השמיטה הראשונה של ישובי פא"י בא"י' בגיליון החגיגי לכבוד הכרך ה-60 של 'המעין' (גיל' 231 עמ' 356 ואילך). בשמחה - כחבר ותיק בקיבוץ שעלבים השייך ליישובי פא"י המקיים את מצות השמיטה בלי להזדקק להיתר המכירה, וכחבר בצוות הפעיל של ישובי פא"י זה מספר שמיטות במטרה לעזור לכל הישובים שלנו לשמור גם הם את השמיטה ללא היתר המכירה; ובעיון - כדי ללמוד דברים חדשים על תולדות קיום השמיטה ביישובינו.

בסיום מאמרו הנפלא הוא כתב: 'אמנם דבר אחד טוב וחשוב יצא מקשיי יישום השמיטה הראשונה בהתישבות החרדית. השמיטות הבאות, תש"ה, תשי"ב ותשי"ט, נראו כבר אחרת לגמרי, עם הרבה יותר עוצמה והצלחה של המערכת הפוליטית האגודאית, של המערכת הטכנולוגית ליצירת פתרונות, ושל המערכת הרבנית-ההלכתית לאפשר קידום תוכניות ופתרונות לעזרת החקלאים שומרי השמיטה'. יפה כתב ד"ר שלם, אך נראה לי חשוב עד מאוד לציין גם את השמיטות הנוספות, עד שמיטת תשע"ה ולקראת השמיטה הבאה בשנת תשפ"ב. יש להעלות על נס את הפעילות של שלושה מכוני מחקר ויישום תורניים העוסקים רבות בענייני השמיטה, כאשר עבור ישובי פא"י חשובים בעיקר "בית המדרש הגבוה להלכה בהתישבות החקלאית" בראשותו של הרב יוסף אפרתי שליט"א שפעל שנים רבות בתמיכתו של הרב אלישיב זצ"ל, כשעל ידו "המכון לחקר החקלאות על פי התורה" בראשותו של חברנו ד"ר משה זקס הי"ו. ויש לשים לב ליישום חוק השמיטה שנחקק על ידי הכנסת במטרה לאפשר לחקלאים לקיים את השמיטה - אלו שמתאמצים שלא להזדקק להיתר המכירה בהתאם לאתוס של מרן החזון איש זצ"ל, וכן לחקלאים אשר סומכים על היתר המכירה לפי דרכו של מרן הראי"ה קוק זצ"ל וגם להם לעיתים קשיים משלהם. ואכמ"ל.

לקראת שנת השמיטה הבאה תשפ"ב אנו מתפללים שזוכה לביאת משיח צדקנו אשר יעמוד בראש להנחות את כל החקלאים בדרכי קיום מצוות השמיטה מן התורה. עד אז יעמדו לרשות החקלאים שומרי שמיטה כהלכתה התמיכות אשר ציינתי לעיל, ויש בכך משום סיום ראוי לכל נושא השמיטה, ולציונם של אותם "גיבורי כוח" אשר מאז השמיטה הראשונה בדורות האחרונים שבה פועלים חקלאים יהודים בארץ הקודש והלאה קיימו את השמיטות דרבנן כהלכתן.

יישר כוחו של ד"ר חיים שלם הנכבד על מאמרו החשוב והמעניין. נתפלל כולנו יחד כי בע"ה לכל המאוחר במוצאי שמיטת תשפ"ב המשיח כבר יהיה כאן.

משה אורן, קיבוץ שעלבים

* * *

מי קודם לסידור קידושין: רב המקום או ראש הישיבה?

בגליון המעין האחרון (גיל' 231 עמ' 163-164) כתב הדיין הרה"ג שלמה דיכובסקי שליט"א ש"בעבר היה נהוג שהרב מרא דאתרא הוא לבדו היה מסדר הקידושין, ולא כל אדם אחר, גם אם הוא גדול שבגדולים". מו"ר הרב יואל קטן שליט"א, שזכיתי ללמוד אצלו בצעירותי, העיר על כך בהערה, שראוי להעדיף את הרב המרא דאתרא כאשר הנישואין נערכים במקומו מאשר את ראש הישיבה או הר"מ של החתן, כדי לייקר בעיני הציבור את כבוד רבם, הרב של המקום.

למעשה יש בזה גם דברים מפורשים במספר ספרים: בספר עלי תמר על הירושלמי (ב"מ פ"ב הי"א) כתב: "וכן נשאלתי בבן ישיבה שהגיע לפרק נישואין מי קודם לסדר קידושין, רבו המובהק ראש הישיבה או רב שהוא קרובו, או רב העיר שהוא מרא דאתרא. ונ"ל שרבו קודם, דלא עדיף מאביו שכבוד רבו קודם. ונראה עוד דמכאן המקור למנהג בישיבות שראש הישיבה מסדר את הקידושין לתלמידו, שכן אין דין קדימה לא לקרובו ולא למרא דאתרא. אלא שיש להגיד מראש להמרא דאתרא או לקרוב שכבודו במקומו מונח, שכן הוא עפ"י הלכה, ומנהג הישיבות בוודאי תורה". כן הורה גם הגר"ש אלישיב זצ"ל שבזמננו שרב העיר אינו מקבל שכר עבור סידור הקידושין ואין בתוך הקיצבה שלו שכרו מחופות וקידושין, אין לו כבר קדימה בזה, ולכן רבים נוהגים היום לכבד את ראש הישיבה של החתן (קובץ מבקשי תורה גיל' לא, עמ' שכז). מאידך בספר "החווה מליטא, פרקים בחיי החזו"א" עמ' 70-69 מספר המחבר ר' חיים קוליץ על מקרה שהייתה בו התלבטות בעניין, והחזו"א זצ"ל הדריך ש"סידור הקידושין הוא עניינו של רב העיר ולא של ראש הישיבה". וראה עוד דברים

חשובים על כך במאמרו של פרופ' דוד תמר ז"ל ("הצופה" כ"ו כסלו תשנ"ד עמ' 6) "מי צריך לסדר קידושיין", וכן מש"כ בספר הנישואין כהלכתם פי"ב סע' ב, ג, ו ובהערות שם.

לענ"ד עדיף שלא לקבוע מסמרות בדבר, אלא כל מקרה לגופו. למשל, בחתונות בעיר רחובות לפני כ"ה שנים היה ברור ומתבקש שאת החופה יערוך רב העיר הג"ר שמחה הכהן קוק שליט"א, ישלח לו ה' רפו"ש, והדבר היה כחלק מתוך קשר ארוך שנים שלו עם המשפחה וכו'. אבל לעיתים קרובות החתן הצעיר לא נמצא כלל בקשר עם רב המקום (ולא משנה כעת ב"אשמת" מי קרה הדבר המצער הזה), ומאיך הוא בקשר תורני ונפשי עמוק ותדיר עם רבו מהישיבה, קשר שיש עניין שיימשך גם אחרי החתונה לפי היכולת, ובאופן כזה נראה שקשה לדרוש מהחתן עבור "כבוד התורה" לוותר על כיבוד מי שחשוב בעיניו יותר.

עמיחי כנרתי, איתמר

* * *

עוד בעניין דברי ספר הכוזרי "וְכַאֲשֶׁר תִּמְצָא יְדְכֶם - תִּהְרְגוּ!"

ברצוני להגיב למאמרו המאתגר של ד"ר יעקב אלטמן: "וְכַאֲשֶׁר תִּמְצָא יְדְכֶם - תִּהְרְגוּ" - על פרשנות מעוותת לקטע חשוב בספר הכוזרי ("המעין" גיל' 231 תשרי תש"ף עמ' 256 ואילך). פרשנות מסוג זה מקורה לדבריו "בספרות האקדמית העכשווית", ובין היתר - גם במה שנכתב על ידי. בעקבות מאמר ביקורת זה התברר לי כי דיוקים נוספים היו מבהירים טוב יותר את עמדתי, ותודתי לד"ר אלטמן שהביאני לכך.

לצורך התגובה, אצטט תחילה את דברי רבי יהודה הלוי הנוגעים בדבר תוך שימוש בתרגומו הקדום של ר' יהודה אבן תבון², ואחר כך אדייק חלקית בעזרתם של התרגומים המאוחרים יותר³:

2 מכיוון שבדפוסים השונים אירעו שיבושים, הציטוטים הם מכתב-יד מינכן 264 (ס' 1681) שכבר הומלץ על ידי הרב יצחק שילת "כמהימן וכמקורי ביותר" (ספר הכוזרי לר' יהודה הלוי, בתרגום הרב יצחק שילת, מעלה אדומים תש"ע, עמ' 6). את הפרשנים על הדף אצטט מתוך המהדורה הנפוצה שנדפסה בווארשא תר"ם, כשהיא כוללת הן את "קול יהודה" (לר' יהודה מוסקטו) והן את "אוצר נחמד" (לר' ישראל מזמושץ).

3 תרגומיהם של יהודה אבן שמואל (תל אביב תשל"ג) - שצוטט על ידי ד"ר אלטמן במאמרו, הרב יוסף קאפח (קריית אונו תשנ"ז), הרב יצחק שילת (מעלה אדומים תש"ע) ומיכאל שוורץ (באר שבע תשע"ז). המקור הערבי מצוי בידינו הן במהדורתם של דוד צבי בנעט וחגי בן-שמאי

קיג: אמר החבר: אני רואה שאתה מגנה אותנו בדלות ובמסכנות, ובהם היו מתפארים גדולי האומות האלה. וכי הנוצרים אינם מתפארים אלא במי שאמר "מי שהכה על לחייך הימני תן לו השמאלי, ומי שלוקח טליתך תן לו חלוקך", והגיע הוא וחבריו וההולכים אחריו אחרי מאות מן השנים מן הבוז והייסורים וההרג... וכן בעלי תורת ישמעאל וחבריו... ובאנשים ההם הם מתפארים ומתגדלים, לא במלכים... אם כן ערפנו מקרבת האלהים יותר קרוב ממה שאם הייתה לנו גדולה בעולם הזה. קיד: אמר הכוזרי: כן הוא אילו הייתה כניעתכם ברצון - אבל היא בהכרח, וכאשר תמצא ידכם - תהרגו. קט: אמר החבר: מצאת מקום חרפתי מלך כוזר...

לדבריו של ד"ר אלטמן, דברי מלך כוזר "וכאשר תמצא ידכם - תהרגו" התפרשו באופן מעוות על ידי אנשי "האקדמיה העכשווית", אשר הסיקו "שאם יצויר מצב בו לא יהיו היהודים מיעוט חלש אלא בעלי חרב וחנית, אפשר שהיו הורגים בנוצרים וברודפי היהודים". הוא עצמו מציע את הפרשנות הבאה: "משמעות הדברים היוצאים מפי המלך בסעיף קיד היא, שלו היו היהודים הורגים בגויים המתאנים להם - לא היה בתגובתם זו כל פגם במישור שבין אדם לחברו, שכן כך היא הדרך הנורמטיבית להילחם ברוצחים ושודדים אכזריים. אולם דפוס תגובה כזה היה בו כדי ללמד במישור שבין אדם למקום שהיהודים אינם כנועים לגורל שהאל הועיד להם, דהיינו שלא שוכנת בנשמתם הדרגה הרוחנית הנוצרית והמוסלמית הנ"ל. זה מוקדו של מהלך הדברים בספר הכוזרי אשר צוטט בזה. בתגובתו, החבר (בסעיף קטו הנזכר) כלל אינו מתייחס לדברי המלך "וכאשר תמצא ידכם תהרגו", כי אם לרישא של דבריו בלבד".

בהמשך יתברר כי דווקא פירוש השונה מזה שהוצע על ידי ד"ר אלטמן הוא אשר משתלב היטב עם מגמת ספר הכוזרי בכללותו, והוא גם תואם את ההקשר המסוים הנדון. נפתח בקל: לא מן הנמנע להניח כי גם ד"ר אלטמן יסכים לאיפיון המגמה הכללית כתואמת את כותרת המְשֻׁנָה של "הכוזרי": "ספר הטענה והראיה להגנת הדת המושפלת". ואכן כבר בפתיחה התחמק המלך הכוזרי מהזמנת היהודים, ונימק זאת במעמדם הנחות. לאורך הספר הדגיש החבר היהודי את קיומו של יחס הפוך בין ההשפלה החברתית החיצונית ובין המעלה הגבוהה המהותית: דווקא היהודים הנחותים-כביכול הם בעלי הדרגה העל-אנושית, המאפשרת את השראת העניין האלוקי ואת השגת הנבואה.

נשוב אפוא להבהרת ההקשר המסוים המצוטט לעיל (הכוזרי קיג-קטו), בו מאשש החבר את התפיסה הכללית הנזכרת, תוך שימוש בהסכמה העקרונית המקובלת גם

(ירושלים תשל"ז), והן במהדורה הדו-לשונית של הרב יוסף קאפח (קריית אונו תשנ"ז).

על המשתייכים לדתות המתחרות. כך מובאים על ידו דבריו המפורסמים של מייסד הנצרות: "מי שהיכה על לחיך הימני - תן לו השמאלי, ומי שלקח טליתך - תן לו חלוקך". הדרכה קיצונית זאת אינה דורשת רק הימנעות מתגובה של מידה כנגד מידה, אלא היא כוללת גם הטפה להשפלה עצמית גמורה. לדברי החבר, דווקא "קבלת הייסורים וההרג" של מייסדי הדתות האחרות מוערכת על דעת הכול הרבה יותר מאשר השליטה הנוכחית של המלכים המוסלמים והנוצרים בעולם. המסקנה היא אפוא כי יש ליישם הערכה כזאת גם כלפי העם היהודי בגלות: "אם כן, ערכנו אל האלוקים יותר קרוב ממה שאם הייתה לנו גדולה בעולם הזה". מלך כוזר מוכן להסכים עקרונית לדברי החבר היהודי, אך הוא מציב תנאי שאיננו מתמלא בהווה: "כן הוא אילו הייתה כניעתכם ברצון (בבחירה)⁴, אבל היא בהכרח", וכדברי בעל פירוש "חשק שלמה" על אתר: "כניעתם היא בעל כורחכם, והראיה - 'כי כאשר תמצא ידיכם - תהרגו באויביכם'⁵. והחבר היהודי מודה ללא הסתייגות כי לצערו מלך כוזר צודק.

ד"ר אלטמן, כאמור לעיל, טוען: [א] משמעות הדברים היוצאים מפי המלך בסעיף קיד היא, שלו היו היהודים הורגים בגויים המתאנים להם לא היה בתגובתם זו כל פגם במישור שבין אדם לחברו, שכן כך היא הדרך הנורמטיבית להילחם ברוצחים ושוודים אכזריים... [ב] בתגובתו, החבר (בסעיף קטו הנזכר) כלל אינו מתייחס לדברי המלך 'וכאשר תמצא ידכם תהרגו' כי אם לרישא של דבריו.

אך למען האמת, אין כל סיבה להניח כי [א] דברי הסיפא של המלך "וכאשר תמצא ידכם - תהרגו" מכוונים דווקא על "להילחם ברוצחים ושוודים אכזריים", ואין כל צורך לקבל את ההנחה כי [ב] החבר לא הגיב כלל לסיפא משום שהיא מציינת "דרך נורמטיבית". שכן, נשאלת השאלה: האם האמירה "וכאשר תמצא ידכם - תהרגו" (ללא ההדגמה של ד"ר אלטמן) מציגה התנהגות ללא-רוב שאין טעם להגיב עליה, וכנגדה - היעדר ההשפלה עצמית מתוך בחירה היא כה מבישה עד כדי הצורך בהתנצלות עמוקה נוסח: "מצאת מקום חרפתי"?

נצרך כאן דיוק מילולי מסוים שעשוי להוסיף נופך לטענה בדבר הזיקה בין צמד הפיסקאות הנדונות: הסיפא של דברי מלך כוזר ("וכאשר תמצא ידכם - תהרגו"), והרישא של תגובת החבר היהודי ("מצאת מקום חרפתי"). דיוק זה יושתת על הנחת עושר הביטוי וההקפדה הלשונית אשר בהם התפרסם ההוגה והמשורר הגדול. נציג

4 עדיף "בבחירה" (במקור: אכ'תיארא), וכך אכן תרגמו יהודה אבן שמואל, הרב יצחק שילת, הרב יוסף קאפח ומיכאל שוורץ.

5 הפירוש הקדמון על ספר הכוזרי, "חשק שלמה" לר' שלמה מלונלי, מהדורת דב שוורץ, רמת גן תשס"ז עמ' 104.

את נוסח הדברים [1] בלשון המקור, ולאחר מכן את תרגומיהם השונים של [א] יהודה אבן-תבון, [ב] יהודה אבן שמואל (שצוטט על ידי ד"ר אלטמן במאמרו), [ג] הרב יוסף קאפח, [ד] הרב יצחק שילת - אשר יצר במכוון זיקת-מה לתרגומו של אבן תבון, [ה] ומיכאל שוורץ⁶. כך, יימנע כל צורך בידע מוקדם של השפה הערבית כדי שהדברים הבאים יובנו ויעוררו תשומת לב:

		הכוזרי, חלק א	
		קיד, דברי מלך כוזר (סיפא)	
		קטו, דברי החבר (רישא)	
1	ואד'א	אצבתם אלט'פרה	קתלתם
א	וכאשר תמצא ידכם	תהרוגו	מקום חרפתי
ב	וכאשר תשיג ידכם	תהרגו אף אתם בשונאיכם	מקום כאבי
ג	וכאשר תשיגו את הנצחון	תהרגו	חולשתי
ד	וכאשר תמצא ידכם	תהרגו	את מקום תרפתי
ה	וכאשר תנצחו	תהרגו	את מקום התורפה שלי

בלשון המקור נוצרה אפוא זיקה מילולית בין שני המשפטים הסמוכים, הסיפא של דברי המלך, והרישא של דברי החבר היהודי:

מלך כוזר: "[...] אצבתם אלט'פרה - קתלתם."
 החבר: "אצבת" "מקתלי".

אין תימה כי בחירת המילים הבלתי שיגרתי שנקט בה ר' יהודה הלוי אמן הלשון, יצרה הבדלים אחדים בין התרגומים השונים. נציין את השניים המעניינים שבהם:

א. השורש "ט'פר" משמעו המקובל הוא ניצחון או התגברות. לשורש זה צירף ר' יהודה הלוי בהקשר זה את השימוש בפועל "אצאב" (=אצבתם) המופיע בהמשך גם בתגובת החבר (=אצבת). פרשנים אחדים (אבן תבון, אבן שמואל והרב שילת) העדיפו תרגום מילולי של "אצבתם", כאשר הם המירו את המילה "אלט'פרה" ב"ידכם"⁷. בכל מקרה, המשתמע כאן מכלל הצירוף "תמצא (או: תשיג) ידכם" איננו שונה בעיקרו מן המשתמע מ"תשיגו את הנצחון" (ג) או ל"תנצחו" (ה), כך למשל בפסוק (תהילים כא, ט): "תמצא ידך לכל איביך, ימינך תמצא שונאיך".

ב. הבדל מעניין בין שלל התרגומים לעברית נוצר גם באמצעות השימוש הכפול בשורש "קתל" (= "קטל" בעברית). המילה "קתלתם" בדברי מלך כוזר תורגמה על ידי כלל המתרגמים באותו אופן: "תהרגו"⁸. לעומת זאת המילה "מקתלי" בדברי

6 ראו לעיל הערה 3.

7 קשה להניח כי מילה זאת הובנה במשמעותה האחרת בעברית כ"ציפורן" היד (בעברית: טפר).

8 במהדורת הדפוס המקובלת של תרגום אבן תבון נוסף "באויביכם", וכן נהג גם אבן שמואל.

החבר תורגמה באופנים שונים. משמעותה של "מקתל" היא "מקום הקטילה", קרי: "עקב האכילס", מקום בגוף המאפשר להרוג את בעליו באמצעות פגיעה בו. התרגומים הקרובים לכך במובנם הם: "מקום כאבי" (אבן שמואל), ו"חולשתי" (הרב קאפח). התרגום המדויק ביותר עשוי להיות "מקום התורפה שלי \ תרפתי" (שוורץ, שילת), ונראה כי הכתיב החסר "מקום תרפתי" שנקט הרב שילת, שיש בו משום קירבה גרפית לתרגום "מקום חרפתי" (אבן תבון), מביא לידי השערה כלשהי בדבר שיבוש שנוצר בעקבות מעתיקים. עם זאת גם הבדל זה איננו משמעותי עקרונית, שכן מאוחר יותר, בדיון בנושא דומה (הכוזרי ד, כג), החבר היהודי משתמש בפועל אחר: "הדין עמך שתחרפנו (במקור: תעירנא) בזה".

נראה גם כי ניתן להיעזר בדבריו של ר' יהודה הלוי העשירים במקום המקביל (הכוזרי ד כב-כג)⁹, בהם מובאת הַדְגְמָה מן העבר למציאות ממשית של "וכאשר תמצא ידכם - תהרוגו". בהקשר זה חוזר מלך כוזר (ד, כב) על דברי החבר במקומו (א, קיג) לפיהם ההתפארות הראויה איננה אמורה להיות דווקא במלכים השליטים, כאשר דווקא "מלכי בית דוד" מוצגים כמי שאינם בשלב הגבוה שבסולם ההערכה (הכוזרי ד, כב). בעל הפירוש "אוצר נחמד" תהה כנראה על איזכורם של אלה דווקא, וסייג: "הגרועים שבהם, שלא שמרו משמרת ה...". אך גם בסעיף הבא (הכוזרי ד, כג) מנה החבר שניים ממלכי אותה שושלת "מנשה וצדקיהו אשר לא היו בישראל מכעיסים"¹⁰ כמותם. כאן, איזכורו של צדקיהו - שהוערך לעיתים על ידי חז"ל כצדיק (שבת קמט, ב, סוכה נב, ב, סנהדרין קג, א) - עורר תמיהה בקרב שני הפרשנים על-הדף, עד כי הניחו כי נפלה שגגה לפני ר' יהודה הלוי. בעל "קול יהודה" סבר: "ואולי צ"ל יהויקים", ובעל "אוצר נחמד" שֶׁעָר: "והייתה כוונתו לירבעם או לאחאב". אך אם נעייין שוב בדברי החבר היהודי, נגלה כי הדברים אינם מצריכים תיקון כלשהו. ר' יהודה הלוי מציב בהקשר זה (ד, כג) את צדקיהו לצד מנשה, באשר "לא רצו לעזוב את תורת ישראל, אבל הייתה להם תאוה לתוספת תועלת מניצחון וברכת ממון, בכוחות אשר היו אצלם מנוסים ממה שהזהיר הבורא מהם". נאכן, צדקיהו המלך חטא באשר נשמע לדברי הפיתוי של מגידי העתידות דאז, ולא נכנע למלך בבל (ירמיהו כז). מנשה, כמצופה, לא עורר תהייה כלשהי באיזכורו כאן, וכן גם עליו נאמר "ועונן ונחש ועשה אוב וידענים הרבה" (מל"ב כא, ו). אך גם אם הוא נכלל בין מי ש"לא רצו לעזוב את תורת ישראל" (הכוזרי ד, כג), הרי עליו נאמר בין היתר "גם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלם פה לפה" (מל"ב כא,

9 אליו הפנה גם בעל "קול יהודה" על הדף במקומו (הכוזרי א, קיד).

10 אבן שמואל: "גדולי הכופרים", הרב קאפח: "והיותר רשעים", הרב שילת: "והחוטאים היותר גדולים", שוורץ: "הפושעים הגדולים ביותר", במקור: "ואפסק".

טז). אך העדות הגלויה ביותר לכך שר' יהודה הלוי עצמו היה מודע היטב לכך שגם בישראל שלטון המלכים השחית והביא להרג, באה לידי ביטוי בקינה שנכתבה על ידו על דמו הגועש של זכריה בן יהוידע הנביא¹¹, שנרצח "במצות המלך" יואש מבית דוד (דה"ב כד, כא). על זיקה בין הגעה למלכות ובין שפיכות דמים נכתבו במאה העשרים הדברים הבאים על ידי הרב אברהם חן ז"ל, איש חב"ד אשר כיהן כרב שכונת בית הכרם:

כי כל מי שיש בידו כתר מלוכה, יש בידו מעשה אוריה... כי אותה החולשה של התרת הדם... היא סגולתם הנפשית של כל השליטים כולם, אפילו של כשרי-כשרים וחסידים-חסידים שבינותם¹²...

יש לתקן גם את ייחוס אותה "פרשנות מעוותת" שהוצגה כאן דווקא ל"ספרות האקדמאית העכשווית", ודבר זה ייעשה באמצעות תנא-דמסייע שאינו משתייך לקטגוריה חשודה זאת. ר' שמואל דוד לוצאטו, ראש בית המדרש לרבנים בפאדובה שבאיטליה, אף הוא הניח כי תשובת החבר ברישא של הסעיף הבא (א, קטו) היא תגובה ישירה לסיפא של דברי המלך בסעיף הקודם (א, קיד). וכך הוא כתב:

אבל בספרו "הכוזרי", ששם הוא מדבר... כחכם תורני... הנה שם בסוף המאמר הראשון אומר המלך אל החבר: "וכאשר תמצא ידכם - תהרגו אויבכם", והחבר משיב "מצאת מקום חרפתי". ואם ח"ו הייתה אמונת החבר שבזמן הגאולה ראוי לישראל לעשות נקמה בגוים - היה משתדל להצדיק הריגת האויבים, ולא היה אומר שהיא חרפתי¹³...

פרופ' חנה כשר, רמת גן

תגובת ד"ר אלטמן

בשימת לב קראתי את תגובתה המלומדת של פרופ' חנה כשר. להלן אשיב על דבריה ולטיעוניה כולם, וכפי סדר מאמרה, ואבקש להראות שאין בהם להעלות ארוכה והצלה לפירוש המלאכותי המוטעה המדובר. כדי להקל על הקורא השתמשתי בתרגומו של יהודה אבן שמואל הקולח במיוחד, ובמקביל פתוחים לפני התרגומים האחרים. עם זאת כמעט הכרחי למעיין שיהיה ספר הכוזרי מונח לעיניו, שכן מפאת הקיצור לא הארכתי במובאות השונות.

11 חיים שירמן (עורך), השירה העברית בספרד ובפרובנס, א ב, ירושלים תשט"ו, עמ' 464-462.

12 אברהם חן, במלכות היהדות, כרך שלישי, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ל, עמ' 232. וראו דה"א כב, ח.

13 שמואל דוד לוצאטו, דיואן שירי ר' יהודה הלוי, הוצאת מקיצי נרדמים 1864, דף ב ע"ב.

א. הדיאלוג בכוזרי א, קיד-קטו נושא דיוננו, בא בהקשרו ובשיאו של דו שיח שראשיתו בסימן קג, ושם אומר החבר "עד שבאו בני יעקב... ונבדלו משאר בני אדם" בתכונות אלוהיות, שעשאו כאלו לבני מין אחר, מלאכי: כולם מבקשים דרגת הנבואה, ורבים מגיעים אליה... כל המתקרב אל נביא מתחדש לו רוחניות... אותה שעה הוא נבדל משאר בני אדם בזוך נפשו ובהשתוקקותה אל הדרגות ההן, ובדבקוהת בענווה וטהרה". סגולת הנפש היהודית מתוארת היא ונגזרותיה, ובסעיף קטו מוסיף החבר שהליך הגיור מצריך "מעשים שיש בהם משום טורח לנפש, כגון דיני טהרה ותלמוד תורה ומילה ומצוות רבות אחרות". אין בכל הדיאלוג כל איזכור ורמז למוסר הבין-אישי, לגזלה או רציחה ודומיהן. לפיכך פשוט ואך טבעי הוא שכאשר אומר המלך (א, קיד) "כך היה הדבר אילו הייתה עננתכם דבר אשר בחרתם בו, אבל היא אינה כי אם דבר שבהכרח, וכאשר תשיג ידכם תהרגו אף אתם בשונאים" - מוסבים דברי ביקורתו להתנהלות שבין אדם למקום בלבד. הוא מפקפק עמוקות בכנותה של הכניעה היהודית וקבלת הגורל האלוקי, ובכך הוא מבקש לערער את תיאורו של החבר את החוויה השורה בנפש היהודית הסגולית.

כניעה אמיתית לה' היא אפוא מעלה מרכזית, לא כדברי פרופ' כשר הסבורה שחסרון באיכות הכניעה אינו מצדיק את תגובת החבר הדרמטית "מצאת חרפתי". כמו כן, מילות החבר עניינן בכניעה לה' ולא בהשפלה עצמית, זאת בשונה מהבנתה של פרופ' כשר. שכן תיבת 'שפלות' החוזרת כמה פעמים לפי כמה מהתרגומים משמעה מצב חברתי וכלכלי נחות, ומכות שונות הנענות בפסיביות וחוסר תגובה¹⁴.

ב. אותה המסקנה עולה בקריאתנו את דברי החבר, התכופים ונמשכים מיד לאחר התצלולו (קיד): "אמר הכוזרי: כך היה אמנם הדבר אילו הייתה עננתכם דבר אשר בחרתם בו, אבל היא אינה כי אם דבר שבהכרח, וכאשר תשיג ידכם תהרגו אף אתם בשונאים". (קטו): אמר החבר: מצאת מקום כאבי, מלך הכוזרים! כי אמנם אילו קיבלו רוב בני עמנו את ענינו מתוך כניעה לאלוה ולתורתו, כמו שאמרת, לא היה הענין האלוהי עוזבנו לזמן רב כל כך. אולם רק מעטים בתוכנו הם בדעה זו - ועם זה יש שכר גם לרוב, כי אף הם נושאים בעול הגלות לא רק בהכרח כי אם ברצון, כי אילו רצו היה כל אחד מהם חבר ועמית לאשר יגש בו בהוציאו מילה קלה מפיו, ודבר זה אינו נשאר ללא שכר אצל השופט הצדיק"...

לו אימצנו את דעתה של פרופ' כשר, שדברי המלך ותגובת החבר מוסבים בעיקרם

14 את נוסח דברי פרופ' כשר "מי שהכה על לחיך הימני, תן לו השמאלי, ומי שלוקח טליתך, תן לו חלוקך" - הדרכה קיצונית זאת אינה דורשת רק הימנעות מתגובה של מידה כנגד מידה, אלא היא כוללת גם הטפה להשפלה עצמית גמורה" - הפנית לפרופ' אביעד קליינברג המומחה לנצרות, ובשאלה האם אמנם כן הוא. תשובתו הייתה "לא השפלה, אלא הפניית עורף לעולם הזה".

לשפיכת דם **גויים נקיים**, כי אז תעלה התמיהה מדוע מקצר החבר בתגובתו לענין העיקרי, כשמאידך גיסא הוא מאריך ומפרט בתגובתו בסוגיית הכניעה לה' שהיא הסוגיה השולית.

אולם הבעייתיות חמורה הרבה יותר, שכן פירושה של פרופ' כשר מוליד פרדוקס בלתי אפשרי. ונסביר זאת; רבי יהודה הלוי ההוגה והמשורר היהודי, שביקש בספרו להגן על הדת המושפלת, בורר מילותיו, וכשהוא מאשר את דברי ביקורתו של מלך כוזר בעניין הכניעה לאלוקים וקבלת הגלות הוא עושה זאת תוך **הימנעות מהכללות**, ועל כן מציין שצריך להבחין בדרגות שונות של כניעה, וגם שלא כל היהודים ניחנים באותה דרגה, ומסביר זאת בבהירות כפי שפורט במאמרי. לעומת זה, תגובת החבר לביקורתו של המלך על זלזול ישראל בדמם של גויים היא הודאה **גורפת נחרצת ותמציתית** בגנותם המוסרית-חברתית של היהודים! היכן החילוקים וההסתייגויות, לאמור, יש יהודים כאלה ויש אחרים, יש תקופה אחת ויש אחרת, ודרגות וסוגים שונים קיימים בעניין זה, וכיו"ב. דרך ההבנה השכיחה בנישה האקדמית-ליברלית מובילה אפוא לאבסורד ממש, ועלבון לרבי יהודה הלוי ולדת המושפלת. ומול הביאור המעוות, ניצב הפירוש העולה בטבעיות, והוא, ששאלת הכניעה לדין שמים הוא עניינו הבלעדי של הדיאלוג; 'מצאת חרפת' היא הכותרת אשר בעקבותיה בא הפירוט וההסבר לאיכות מידת הכניעה בקרב היהודים.

ג. נבאר עתה את מהלך הדו שיח בסימנים קיד-קטו אשר ציטטתי לעיל בראש סעיף ב.

המלך הריהו כאומר לחבר 'שנינו הרי יודעים שאילו היה בכוחכם לגמול למשפילים אתכם ולפוגרומיסטים הייתם עושים זאת ואף הורגים בהם כפי הראוי. ומכאן סבור אני [כטענת שמא או כטענת ברי - י"א] שהפסיביות היהודית הגלותית אינה תולדה של מעלת הכניעה לאלוקים'. בדרך זו התבטאתי בגיליון הקודם של 'המעין': "הריגת הגויים לא נזכרת כמעשה הנדון לגופו - אלא כסימן **וראיה** להיעדר מידת הכניעה בנפשותיהם של היהודים". משום כך אין כל רבותא בציטוט ששיבצה פרופ' כשר בדבריה מהמפרש בעל 'חשק שלמה' וז"ל: "כניעתכם היא בעל כורחכם, **והראיה** - כי כאשר תמצא ידיכם - תהרגו אויביכם"¹⁵. מאחר שהחבר [בכפוף להסתייגויותיו] מסכים עם טענת המלך שכניעת היהודים אינה ברצון, לא נותרה כל חשיבות במילים המסייעות 'וכאשר תמצא ידכם תהרגו', ואין צורך לחבר להגיב למילים הללו כלל.

15 ואם יאמר האומר שרצונו של החשק שלמה' לפרש את דברי המלך כמוסבים לזמן עבר, במשמע 'וכאשר מצאה ידכם הרגתם' - הנה מלבד הקשיים הטקסטואליים העולים מביאור זה, ואכמ"ל - אין בזה כל שינוי בעיקרי הדבר. שכן, לפי זה כוונת המלך לציין את התנהגותם של ישראל בימים שלפני צאתם לגלות, התנהגות שהתאפיינה לא בגישה פסיבית אלא בגביית מחיר דמים. אין כאן כל רמז לשפך דם נקי, ואין בזה אפוא ניגוד לפירוש הנכון.

כאן מעירה פרופ' כשר "האם האמירה 'וכאשר תמצא ידכם - תהרגו' מציגה התנהגות ללא-רוב שאין טעם להגיב עליה?". תמוה בעיניי מאין למדה זאת, והלא אין משמעות דברי שדעת המלך ודעת החבר לצדד שהריגה באובי ישראל היא מעשה כשר בכל תנאי ובכל הנסיבות ובכל צורה שהיא ובכל היקף ובכל פרופורציה. כוונתי הייתה רק, שאמירתו של המלך מתייחסת לעצם הגישה הבלתי פסיבית המשיבה מלחמה שערה, וממילא אין לנושאו של הדיאלוג בין המלך לחבר כל נגיעה לסוג התגובה האקטיבית.

ד. פרופ' כשר מבקשת לחזק את פירושה מכך ש"בלשון המקור נוצרה אפוא זיקה מילולית בין שני המשפטים הסמוכים, הסיפא של דברי המלך, והרישא של דברי החבר היהודי". כוונתה לשימושו של ריה"ל פעמיים בלשון נופל על לשון [בשפה הערבית], היוצר זיקה אסתטית בין שני המשפטים 'וכאשר תמצא ידכם, תהרגו' ו'מצאת מקום חרפתי'. אך אינני רואה בכך הפתעה, שכן גם לפי דרפי בביאור הדברים יש קשר והמשך תוכני בין שני הקטעים. ודווקא היותו של ריה"ל משורר מבחירה יותר את נטייתו לשעשועי מילים, והרי השעשוע ניכר במשפטים הבאים זה אחר זה¹⁶.

אולם לאמיתו של דבר, עצם הרצף בין שני המשפטים, ואפילו בלא הקישור האסתטי, עשוי לעורר קושי על שיטתי שלי - הכיצד לא נזהר ריה"ל ונתן מקום לפירוש השגוי? ותשובתי היא, שלא עלתה על לבו של רבי יהודה הלוי ההוגה והמשורר היהודי החם והנעלה, שמאן דהוא יצוק במילותיו משמעות מעוותת, המנותקת מצד הקשר העניינים בספר כוזרי, ומרוחקת מכליתו של ריה"ל, וכמו שהסברתי בסעיפים הקודמים, ואוסף לחזק זאת להלן.

ה. בכוזרי ד, כב-כג ישנו דיאלוג המקביל במידה רבה לדיאלוג א, קיד-קטו אודותיו דנתי בסעיפים הקודמים. להלן קטע מסעיף כב: "הנוצרים אינם מתפארים במלכים או בגיבורים או בעשירים אשר בתוכם, כי אם באותם אנשים... שסבלו על שמירת אמונתם צרות מופלאות, ביזיון והרג... וכן מייסדי האיסלם סבלו ביזיון רב עד שנושעו, ובהם יתפארו המוסלמים, לא בשרים אשר גאוותם על כספם ועל מעמדם הרם... ואילו ראינו את היהודים עושים כן לשם שמים, הייתי מחשיבם יותר ממלכי בית דוד... כי האור האלהי לא יחול כי אם בנפשות הענוים"¹⁷. המתואר כאן הוא אורח חייהם והשקפתם של נוצרים ומוסלמים שאינם הולכים בעקבות המלכים, העשירים והגיבורים, אלא מתנהלים בדרך חיים פסיבית המסתפקת במועט "ובהתמסרות גמורה לאלוה ית". למולם מעמיד המלך את היהודים שנוהגים אף הם כן, אך הוא מפקפק מאוד אם

16 אפילו זה הסבור שיש לצמידות האסתטית משקל מסייע כלשהו, יודה בעל כורחו שמשקל זה קטן מזעיר מול שרשרת הטיעונים הכבדים העומדים כנגד.

17 שתי ההדגשות שלי.

אכן הם עושים זאת לשם שמים. מדוע הוא מפקפק? מפני שיחסי הכוחות הם כאלה שהיהודים אינם יכולים להסיר את עול הגויים מעל צוואריהם; וכך עולה גם מתשובת החבר בסעיף כג. מלכי בית דוד נזכרים כאן בהקבלה למלכי המוסלמים והנוצרים, ומלכי הגויים הללו מגונים בשל "גאוותם על כספם ועל מעמדם הרם" [ובתרגום מ' שוורץ "המתהדרים בממונם ורווחתם"]. ובכן לא הרג חפים מפשע הוא המעשה המגונה הנדון בזה, כי אם האגו המנופח והתאוותני המהווה פגם במישור שבין אדם למקום. לפיכך לא תוכל פרופ' כשר להסתיע במאומה מאיזכורם של מלכי בית דוד בסימן כב.

עוד מבקשת פרופ' כשר לאשש את פירושה מדברי החבר בהמשך (ד, כג) אודות המלכים צדקיהו ומנשה "אשר לא רצו לעזוב את תורת ישראל, אבל הייתה להם תאוה לתוספת תועלת מניצחון וברכת ממון"... והיא מצרפת פסוק מדברי הימים: "גם דם נקי שפך מנשה הרבה מאוד עד אשר מלא את ירושלים מפה לפה". אולם אין ממש בכל הציטטים הללו, וזאת משני טעמים. האחד: החבר [בחלקו האחרון של סימן כג] מגן על דת ישראל מפני הטענה שהיא נחותה מהנצרות והאיסלם בשל עבודת אלילים שהייתה בישראל, וטענתו עימו "שמנשה וצדקיהו, ומי שלא היו בישראל מכעיסים כמותם, לא רצו לעזוב תורת ישראל, אבל הייתה להם תאוה לתוספת תועלת מניצחון וברכת ממון בכוחות ההם...". דהיינו, אנשים בישראל, ומנשה וצדקיהו עימם, האמינו בהשגחה ושכר ועונש, שלא כחשובי הדתות האחרות; ומה שֶׁעבדו אלילים היה זה כסגולה אופנתית לשימוש בכוחות האלה עבור הצלחה בתחומים שונים, ולא מפאת אמונה של ממש באלילים. נמצא שגנותם של מנשה וצדקיהו בפי החבר היא על שום עבודת האלילים, ולא מפאת רצח ושפיכות דמים¹⁸. ולפיכך, הכתוב בתנ"ך אודות מנשה ששפך דם יהודים בירושלים אינו כלל וכלל עניינו של החבר כאן בסימן כג. והשני: איזכורם של מנשה וצדקיהו מצוי בקטע האחרון של סימן כג, במרחק ניכר מתחילתו של הסימן. סדר העניינים בסימן כג כך הוא: החבר מודה שמידת הכניעה אינה שלמה בקרב רבים מהיהודים. לאחר מכן הוא מציג הסבר אלטרנטיבי למצבם השפל של ישראל בגלותם, הלא הוא משל הזרע המפורסם, זרע שנרקב אך עתיד לצמוח ולהניב פירותיו. ובקטע השלישי והמסיים, מבאר החבר שזרע היהודים יקר הוא אע"פ שלמראית-עין רבים בישראל עובדים אלילים, ובהקשר זה הועלה שם של מנשה וצדקיהו¹⁹. ומעתה, לו נקטנו כדברי פרופ' כשר שהגנות הנזכרת בראש הסימן נסובה לשפך דם נקי של גויים, כי אז מדוע הפסיק החבר למעלה מעשר שורות ובנושא אחר, ולבסוף שוב חזר ועסק בדם הגויים

18 ובתוספת תוכחה מרומזת על "תאוה לתוספת תועלת מניצחון וברכת ממון" המהווה פגם במה שבין אדם למקום.

19 כאן מובאים ע"י פרופ' כשר הסברים של מפרשי הכוזרי הקלאסיים 'קול יהודה' ו'אוצר נחמד'. אך אין לטעות, דבריהם עוסקים בפרטים צדדיים שאינם מחזקים במאומה את הפירוש השגוי.

הנקיים?? וגם לא הזכירו במפורש!! הלא ביאור כזה שמציעה פרופ' כשר הוא ניתוק חמור של המילים והמשפטים מהקשרם. לעומת זה, לדרכי שלי, שהגנות מציינת רק את חוסר השלמות במידת הכניעה לבורא, אתי שפיר סדרו של סימן כג כולו.

ונקודה נוספת; במאמר רביעי בסימנים שלפני כב-כג אין כל איזכור להרג ושפך דם, ואדרבא ראה למשל בסימן טו ציור יחס האלוה לברואיו שהוא כאור השמש, ו"הנביאים שנפשותם זכות הן מקבלות את אורו החודר בהן". ומיד לאחר מכן מבאר את עניין נפש אדם הראשון, שממנו נמשכה הסגולה לבני ישראל. "ואז יגיע למדרגת עובד... המוכן למסור נפשו על אהבתו". כל זאת כהכנה לדיון בכניעה השורה בנשמות ישראל בסימנים כב-כג הנ"ל, נשמות האמורות להיות מושפעות מאור ה'. והרי בדומה הצבעתי לעיל בסעיף א על התפתחות הדיון וגלגולו בכוזרי מאמר א לקראת סימנים קיד-קטו.

ו. המובאות השונות שמציגה פרופ' כשר, כמו הקינה שחיבר ריה"ל על דמו הגועש של זכריה בן יהוידע הנביא שנרצח ב'מצות המלך' יואש מבית דוד, מלמדות לדעתה "על זיקה בין הגעה למלכות ובין שפיכות דמים", והיא חוזרת ומדגישה במאמרה את גנותה של שפיכות דמים. התמקדותה של פרופ' כשר בעניין הזה, היא סטייה חדה מנושא הדיאלוגים הנ"ל בספר הכוזרי, הסטה חסרת בסיס טקסטואלי או ענייני. פרופ' כשר מתווכחת עמדי כאילו עולה מדבְּרִי בפרשנות הכוזרי התרה סיטונת של שפיכת דם גויים נקיים. אולם במאמרי אינני עוסק כלל בכך - פשוט להד"ם!

מקום בו עוסק החבר מפורשות במוסר החברתי בקרב ישראל, הוא למשל, מאמר שני סימן מח. שם הוא מציין לחטאים מוסריים בהם לקתה החברה היהודית בתקופתו של ירמיהו, ותומך יתדותיו בפסוק מירמיהו פרק ז. בפרק זה מוכיח ירמיהו את ישראל ארוכות בשפה ברורה ובנימה חריפה בעבירות חמורות כלפי גר, יתום ואלמנה. וכן אודות גניבה, רציחה, ניאוף ושבעת שקר ועבודה זרה. ויש לציין, העבירות שבין אדם לחברו האמורות כאן נעשות ביסודן **כלפי יהודים**. אם מבקשת פרופ' כשר להתפלמס כנגד קשת תפיסותיו של ריה"ל, כי אז פתוחה הדרך בפניה, אך לא באמצעות פרשנות כפויה.

ז. באחרונה מציגה פרופ' כשר את פירושו של שד"ל. אציין שמאמרי ב'המעין' הקודם נדפס מסיבות טכניות כשהוא מקוצר, ובנוסח המורחב כתבתי "לפי השערתך הפירוש של לוינגר ודומיו לא היה מוכר בימי טרום מדינת ישראל כביאור לגיטימי, ויתכן שלא היה בנמצא כלל. עד כה עכ"פ לא מצאתי פרשנות כזו לפני שנת תשל"א. האם מי מהקוראים יכול לחדש דבר מה בשאלה היסטורית זו?". פרופ' כשר טרחה ומצאה ביאור כזה, ויפה כוחה בכך, אך בכוחה זה מן הראוי היה שתביא את דברי שד"ל **במלואם**. וז"ל שם: "מה שהמשורר אומר כאן²⁰: ושִׁדָּה אָדוּם וּשְׂדָה עֶרְבַּ כְּאִיבִי, בֵּית

20 מילותיו אלה של ריה"ל כלולות בשירו 'יונת רחוקים'. שד"ל הוציא לאור את דיואן שירי ריה"ל עם

מחריבין באף החריבי - הם דברים בלתי ראויים למשורר יהודי, ואף כי לחכם מופלא בתורתנו כר"י הלוי; אבל הם דברים לתפארת השיר על דרך משוררי ישמעאל, ואולי בימי נעוריו כתבם. אבל בספרו הכוזרי... ולא היה אומר שהיא חרפתו". אולם שירו זה של ריה"ל מדריך ונותן הנחיה הנוגדת חזיתית את גישתו וכל הילוך רוחו של שד"ל, עי"ש בדברי שד"ל כולם. ראשית, ריה"ל קורא למעין נקמה באדום ובישמעאל, ואין הוא מציף בזאת רעיון תיאורטי גרידא אלא "בהישמע (שמועת שוא) כי גאולת ישראל קרבה לבוא... ובהתלהבותו כתב השיר הזה, לחזק את לב אחיו לעלות לארץ ישראל" [שד"ל שם]. שנית, מדובר בזמן הגאולה אשר ישראל עומד לירש טובה וברכה ואושר, ומה בהול לו עתה לערוך חשבון עם אויביו. ושלישית, ריה"ל אינו מבקש מאלוקים לנקום באויבים, אלא ממריץ את האומה היהודית לבצע זאת בעצמה.

אפשר ששד"ל במצוקתו נתפס ונאחז בלא יודעין ב'מצאת חרפתי' כקרב הצלה, להציל את עצמו מקונפליקט ואת ריה"ל מסתירה בכתביו. ואין זה מקרה ששד"ל גופו לא העלה את פירושו השגוי במסגרת ביאור שיטתי לספר הכוזרי, כי אם אגב ביאורו לשירי ריה"ל. על שד"ל גם נאמר ש"כל הכרה מדעית שאליה הגיע, באה כתוצאה מחוויה נפשית עמוקה, נוסף לפעולת כוחות השכל... ולכן הוא נוהג לעיתים כה תכופות לבטל את דעותיו הקודמות"²¹.

עכ"פ אין בשיר של ריה"ל מילים המורות על המלצה לשפיכת דם גויים נקיים, אבל יש בו עידוד להשיב ביום פקודה מכה קשה בלתי 'צמחונית' לאויבי ישראל הוותיקים והאכזריים, וכדרך שאומה נלחמת באומה. אבל עניינו של מאמרי זה ושל קודמו אינו במכלול השקפותיו של האישי ריה"ל, שיריו, פיוטיו ותולדותיו. אנכי התמקדתי בהבהרת פירושו של מספר קטעים בספר הכוזרי. אולם פרופ' כשר, אשר באפילו לספרה 'עליון על כל הגויים'²² מבקשת להסתייע בשיטתו של האישי ריה"ל, מן הדין הוא שלא יעלם מעיניה שירו זה של ריה"ל. אני מניח כמובן שעד לכתבת סיפורה לא נודע לה שירו זה של ריה"ל וגם לא דברי שד"ל בביאורו.

והערה נוספת, באפילו בחרה פרופ' כשר במילותיו של אבן תיבון 'מצאת חרפתי', חרף מציאותם של תרגומים בעלי משקל המצננים את הגנות - בתרגום הרב שילת 'מצאת את מקום תורפתי', ובדומה אצל מ' שורץ, וכן הרב קאפח 'תפשת חולשת', ויהודה אבן שמואל 'מצאת מקום כאבי'.

ח. דברי סיכום: את הביאור המעוות הצגתי במאמרי הקודם כ"פירוש מוטעה השכיח

ביאור משלו.

21 משה שולואס בהקדמה לפרקי חיים' על שד"ל. הוצאת תלפיות, ישיבה אוניברסיטה, תשי"א, עמ' 1. ויש להעיר, בניגוד לעולה מדברי פרופ' כשר: שד"ל אינו רב 'טיפוסי', אלא ממיסדי 'חכמת ישראל'. ואכמ"ל.

22 עמ' 228 ובו צוטט ספר הכוזרי א, קיד-קטו, אודותיו נסב הדיון בשני מאמריי.

בעולם האקדמאי-ליברלי, ובכך ביקשתי לרמוז שיש יסוד לשער ששכיחות זו אינה באה במקרה. הבלבול והטעות יכולים היו להיוולד מתוך קריאה מהירה, מעצם צימוד המשפטים "וכאשר תמצא ידכם תהרגו" ו'מצאת חרפתי מלך כוזר', והרי אף אני במאמרי הנ"ל בהפניה 14 מצטט מדברי רב חרדי שהבין כך, רב שאינו אקדמאי ואינו ליברל, וכיו"ב אירע בשד"ל כאמור. אך בחלוף הזמנים, ועם העיסוק הרב והשיטתי בספר הכוזרי, דומני שצריך היה ההוגה הישר לזהות את הטעות הפרשנית בה נפל. חוששני שהעדפתו, שלא לומר אהבתו, של העולם האקדמי-ליברלי **לתוכנו של הפירוש**, היא זו שמזינה את לשדו של הפירוש המופרך הלזה, שגורלו נגזר. סוגיה רוחנית חברתית זו שווה, לטעמי, מחשבה וחשבון נפש, ובלא קביעה נחרצת אודות המוטיבציה הפנימית של איש פלוני. עתה בסיום יבין הקורא כי פוטנציאל ההרס האצור בציטוט המזויף מספר הכוזרי, נשוא דיוננו, הוא זה שדחפני לחדד את לשוני ולהאריך בעניינים הללו.

* * *

בתגובה למאמרי "וְכַאֲשֶׁר תִּמְצָא יְדְכֶם - תִּהְרְגוּ!" ('המעין' גיל' 231) היפנה אותי ר' ש', קורא חרוץ, לספר 'דרך המלך' שחובר על ידי אריאל פינקלשטיין ונתפרסם בתשע"א. 'דרך המלך' נכתב כמענה הלכתי והשקפתי מפורט ויסודי לספר 'תורת המלך' הידוע, והוא חלוק על שיטתו מן הקצה אל הקצה בשאלת היחס לחיי הגוי. בחתימת ספרו (עמ' 143), כותב פינקלשטיין:

בקטע מפורסם בספר **הכוזרי** מתפאר החבר לפני מלך כוזר על כך שהנוצרים והמוסלמים נלחמים בכל העולם²³, ואילו היהודים אינם הורגים את השונים מהם, ואינם עוסקים במלחמות. ריה"ל שם בפי המלך מענה מפתיע: "אמר הכוזרי: כך אמנם היה הדבר אילו הייתה ענוותכם דבר אשר בחרתם בו, אבל היא אינה כי אם דבר שבהכרח, **וכאשר תשיג ידכם תהרגו אף אתם בשונאים**". תגובתו של החבר לדברי מלך כוזר הינה: "מצאת מקום כאבי, מלך הכוזרים". על אף שתשובת החבר נוגעת בעיקר לקבלת הגלות מתוך כניעה לקב"ה (עיי' שם), נראה ברור שריה"ל מכוון אותנו בקטע זה גם לשאלה משמעותית אחרת: כיצד אנו נתנהג כלפי בני המיעוטים שיחיו בינינו כאשר ידינו תהיה על העליונה? האם נאמץ לעצמנו את ה'דרך ארץ' של אומות העולם?...

נעיר מספר הערות:

א. כמקור לראשית דבריו, מפנה פינקלשטיין למאמר א סעיף קיג. אך בסעיף זה אין זכר לכך. אולם במאמר ראשון סעיף ב מציין המלך - **לא החבר** - שדתות אדום וישמעאל, דהיינו הנצרות והאיסלאם, הורגות זו בזו בוויכוחיהן בשאלת הדת הנכונה.

23 משמע ששתי דתות אלו לוחמות כנגד כל העולם. אבל המלך מציין מפורשות בסעיף ב ששתי אומות אלה לוחמות זו בזו.

אכן לא מוזכר עם ישראל בקטע זה ברשימת הדתות ההורגות אשה ברעותה, אך זאת לא במגמה להצביע על יתרונו המוסרי של עם ישראל, אלא מפני אי הרלוונטיות של עם ישראל לנושא הדיון. שכן בסעיפים א-ב, בתשובה לדברי הפילוסוף, מתקש המלך על עמדתו שישנה דרך חיים הכוללת הנהגות מדוקדקות אותה דורש האלוקים מבני האדם, וכי כך נאמר לו בחלומו. סייעתא לדבריו הוא מביא ממלחמות הדמים המתחוללות בין הנצרות והאיסלאם בגין השוני ביניהן בפרטי המצוות. לצורכו זה אין המלך נזקק לציין אלא את הדתות הגדולות והמפורסמות, ובפרט על רקע דבריו בסעיף ד שאין תוחלת לפנות אל היהודים בשאלת דרך החיים הנרצית בעיני האלוקים מאחר והם במיעוט ושפלות והכל מואסים בהם, ועל כן בחר לפנות בסוגיות הללו לחכם נוצרי ולאחריו לחכם מחכמי המוסלמים.

נמצא שהסיבה הגלויה שבגללה לא הזכיר המלך את היהודים ברשימת האומות ההורגות זו בזו היא שדתם של היהודים זניחה, ואורחותיהם בלתי ראויות להתייחסות. ומה שעשה פינקלשטיין [או המקור ממנו שאב] הוא 'העתק הדבק' - הוא תלש את הקטע בסעיף ב הנ"ל והדביקו לפני הקטע בסעיף קיד 'וְכַאֲשֶׁר תִּמְצָא יְדְכֶם תִּהְרְגוּ', ויצא לו התוצר המלאכותי, לפיו "מתפאר החבר לפני מלך כוזר על כך שהנוצרים והמוסלמים נלחמים בכל העולם, ואילו היהודים אינם הורגים את השונים מהם, ואינם עוסקים במלחמות". 'קפיצת הדרך' כזו לאורך יותר ממאה סעיפים אינה פרשנות לגטימית. ומעניין הדימיון המפתיע בין התנסחותו של ד"ר מיכה גודמן [צוטט במאמרי הנ"ל] למילותיו של פינקלשטיין.

ב. בחלק השני של דבריו לעיל נוקט פינקלשטיין שתשובת החבר נוגעת בעיקר לקבלת הגלות מתוך כניעה לקב"ה, אך מוסיף: "נראה ברור שריה"ל מכוון אותנו בקטע זה גם לשאלה... כיצד אנו נתנהג כלפי בני המיעוטים שיחיו בינינו כאשר ידינו תהיה על העליונה". וכבר הוכחנו נחרצות במאמרנו הנ"ל כי סוגיית היחס המוסרי אל הגוי אינה כלולה במילותיו של ריה"ל.

הן אריאל פיקלשטיין והן פרופ' חנה כשר הנ"ל שיבצו את הביאור השגוי בחתימת ספריהם. בחתימת הספרים נוהגים מחברים להציג את הטיעונים ה'מנצחים' השמורים באמתחתם, כאקורד סיום הנועל דלת בפני מערערים אפשריים. כמה חבל! ג. אין בדברינו אלו ביטוי לעמדה כלשהי כלפי שיטתו של מחבר 'דרך המלך', אשר זכה להסכמה רחבה מפי כתבו של הרב יעקב אריאל שליט"א כמעט בלא הסתייגויות. רק ציינתי שהיסודיות בה מתאפיין ספרו לא באה משום-מה לביטוי בעמוד הראשון של דברי החתימה, ובנושא כה טעון.

יעקב אלטמן, גבעת שמואל

התכלת ביציאת מצרים

לעורך שלום.

בגיליון האחרון של 'המעין' כתב הרב בוגרד (גיל' 231 עמ' 406 ואילך) ללא הבאת ביסוס לדבריו שהתכלת המקורית הייתה עשויה מכתישת אבן חן מסוימת, ולא מדם של דג או חילזון. אני יודע כיצד יפרש את דברי חז"ל על צידי חילזון בחלקו של זבולון, ועל החילזון העולה אחת לשבעים שנה ועוד. ומה שציין שתכלת דומה לאבן ספיר היא ראייה לסתור, שהרי מכאן ברור שהתכלת רק דומה לאבן ספיר, והיא עצמה אינה האבן.

יצחק ישעי' ווייס, בני ברק

לעורך שלום.

במאמר 'התכלת מה יש להפסיד' (גיל' 231 עמ' 406) הרב ישראל מאיר בוגרד כותב בפשטות שלא היה חילזון לישראל במדבר. ודבריו סותרים גמרות מפורשות! לדבריו יוצא שחז"ל טעו ח"ו במה שפסלו תכלת העשויה מקלא אילן, ושהרוצה לקיים מצות תכלת כמו שעשו בני ישראל יוצאי מצרים, ששמעו את ההסברים למצוות מפי משה רבנו, "צריך לצבוע תכלת בציצית לא מחילזון אלא ממחצב לפיס לזול". אני משתומם על העובדה שדברים תמוהים אלו עברו את שבט הביקורת של העורך ונכנסו לתוך גיליון "המעין".

זאב קנופּלר, ארה"ב

* * *

עוד בעניין מנהג סעודת הבראה כל שבעה

לעורך שלום.

נהניתי ממאמרו המעניין של הרב בועז מרדכי ב'המעין' החגיגי המורחב (גיל' 231 עמ' 146 ואילך) בעניין זמנה של סעודת הבראה. רציתי רק להעיר שחבל שהכותב לא התייחס בדבריו למנהג הרווח היום בקהילות הספרדים לעשות "סעודת הבראה" בערב האחרון שלפני סיום האבלות. לא מצאתי מקור למנהג זה בהלכה, למרות שהוא נפוץ ביותר. יישר כוחכם.

הרב יאיר שחור, מעלה לבונה

תגובת הרב בועז מרדכי

הרב יאיר שחור, רבה של מעלה לבונה, האיר את עיניי למנהג נוסף שנהגו במקצת הקהילות, לעשות סעודה הנקראת 'הבראה' בליל היום האחרון של השבעה או במהלך אותו יום. כך מופיע בשו"ע המקוצר לר"י רצאבי יו"ד סי' קצד סע' ג ובהע' יב שם, שאף שבדרך כלל סעודת הבראה נקראת הסעודה הראשונה של האבלים בימי האבלות, וזו סעודה שדווקא אחרים מאכילים בה את האבלים ולא להיפך, מ"מ פירוש המילה 'הבראה' כוללת כל סעודה שמאכילים בה אחרים, כמו 'תבוא נא תמר אחותי ותברני לחם' (שמ"ב יג, ה), ובסעודה זו בסוף השבעה האבל מאכיל את הציבור כגמול על שהאכילוהו כל ימי אבלו, ולכן יש שנהגו לקרוא גם לסעודה זו סעודת הבראה, או סעודת ניוחם (על שם שהאבלים מאכילים את מנחמיהם).

והוסיף שם הרב רצאבי שמקור המנהג קדום מאוד, שכן הוזכר בספר מלחמות היהודים ליוספוס פלאביוס (ספר שני פרק ראשון סעיף א) שכך היה נהוג בימיו בסוף ימי בית שני וכך היה נהוג עוד מימי קדם, שהאבל עשה משתה גדול לכל העם כאשר שלמו ימי האבל. וז"ל ספר מלחמות היהודים (ע"פ תרגום שמחוני): 'אחרי התאבלו על אביו שבעה ימים עשה [=ארכילאוס בן הורדוס] משתה גדול לעם לזכר קבורת אביו, כי הדבר הזה הוא חוק ליהודים, ועל ידו התרוששו רבים אשר קצרה ידם לעשות כירה להמון הרב ומילאו את הדבר בעל כורחם, כי העובר על החוק הזה כמיפר מצוה יחשב'. וכך הלשון בתרגום הרב חגי (קריוזר): '...[ארכילאוס] נהג שבעת ימי אבלות על אביו, וערך את סעודת הקבורה בשביל העם ברוב הדר. מנהג זה הביא יהודים רבים לידי עניות, כי חובה היה הדבר להברות את העם, ומי שלא עשה זאת נחשב לעבריין²⁴. לענ"ד ההוכחה שמביא הרב רצאבי מספר מלחמות היהודים היא בעיקר לכך שנהגו לעשות סעודה גדולה בסוף השבעה, ואולי אף קראו לה סעודת הבראה²⁵. אולם סעודת הבראה ההלכתית היא כאמור דווקא זו שבה מאכילים אחרים את האבל, או רק בסעודה הראשונה, או אף לנוהגים כך כל שבעה כפי שתארת במאמרי. ומה גם שסיבת הנוהג שאחרים מברים את האבל כל שבעה היא מפני אבלים עניים שאינם עובדים לפרנסתם בשבעת ימי האבלות ולכן הם זקוקים לתמיכה, ואם כעת הם יעשו סעודה גדולה להחזיר למנחמים כגמולם יצא שכרם בהפסדם! ובדומה לכך כתב הרב רצאבי עצמו בהערות שם שבגלילות תימן היו מוציאים ממון רב על סעודות אלו, עד כדי כך שהמורשים היו מפרטים בצוואותיהם את הסכום שהם מקדישים 24 והעיר שם שאף שאין אנו סומכים עליו בדברים שכתב בשינוי מדברי חז"ל, אין זה אלא גילוי מלתא בעלמא והעיד שחוק הוא לישראל מימי קדם...

25 בתרגום שהעתיק הרב רצאבי בהערה שם לא מוזכרת כלל סעודת הבראה אלא 'עשה משתה גדול לכל העם' וקשה כיצד הוכיח משם שנקראת סעודה זו סעודת הבראה.

לסעודה זו, כנראה כדי שהאבלים היורשים לא יתעצלו בכך.

על כן נראה שסעודה זו שנהגו חלק מהאבלים לעשות בליל השבעה או ביום השבעה אינה בגדר 'סעודת הבראה', אף אם היא נקראת כך [אולי בטעות] בלשון העם. למעשה המנהג הקדמון המוזכר לעיל זהו בדיקת המנהג הרווח היום בקהילות הספרדים, לערוך סעודה גדולה בליל השבעה אחר סיום הדרשות ולימוד התורה לכבוד הנפטרים.
בוועז מרדכי, נריה

* * *

עוד בעניין יום פטירת רחל אמנו

תגובה למאמרו של הרב משה צוריאלי 'בירור יום פטירת רחל אמנו', המעין גיל' 231 [תשרי תש"פ] עמ' 404-406.

במאמרו תהה הרב צוריאלי אודות מקורותיו של הילקוט שמעוני, בו נכתב שבנימין נולד ב"א במרחשון, והפנה ע"פ המהדיר למדרש "תדשא" המכונה גם בשם "מדרש פנחס בן יאיר" (אותו לא הביא הרב צוריאלי בלשונו). על סמך ההבדלים שבין שני המדרשים, העלה הרב צוריאלי סברא חריפה שאולי במדרש תדשא (שבו לא נזכרה לידת בנימין) נאמר במקור "החודש השני", ולפי הצעתו "החודש השני" פורש בטעות ע"י המעתיק של ילק"ש כחודש מרחשון ולא כחודש אייר. לפי זה שיטת מדרש תדשא בעצם עולה בקנה אחד עם שיטת מדרש בראשית רבה, שרחל נפטרה באביב ולא בסתיו.

רציתי לציין שכנראה המקור למדרש תדשא והילקוט שמעוני המאוחרים יחסית²⁶ נמצא בספר היובלים הקדום²⁷, שם כתוב: 'ותלד רחל בלילה בן ותקרא שמו בן עניי כי הקשתה בלדתה, ואביו קרא שמו בנימין, באחד עשר לחודש השמיני בשנת אחת לשבוע השישי ליובל ההוא. ותמת שם רחל, ותקבר בארץ אפרתה היא בית לחם, ויצב יעקב מצבה על קבר רחל בדרך על קברה'. (ספר היובלים לב, לג-לד, בתוך הספרים החיצונים מהדורת אברהם כהנא). או בלשון דומה: 'ותלד רחל בלילה בן ותקרא שמו בן אוני כי קשתה בלדתה, ואביו קרא את שמו בנימין, ביום אחד עשר לחודש השמיני בשנת אחת לשבוע השישי ליובל הזה. ותמת רחל, ותקבר בארץ אפרתה היא

26 עריכתו של מדרש תדשא משוערת למאה העשירית (סוף תקופת הגאונים). לסקירה ממצה ועדכנית על מדרש זה ראו אצל ע' רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות, תשע"ג, מדרש תדשא או ברייתא דרבי פנחס בן יאיר, עמ' 414-411.

27 שנכתב כנראה בתקופת החשמונאים (במאה השניה לפני הספירה). ראו עוד במבוא לספר היובלים מהדורת ורמן).

בית לחם, ויצב יעקב מצבה על קבורת רחל בדרך על קברה' (שם, הספרים החיצונים, מהדורת הרטום, תל-אביב תשכ"ט). ובלשון קצת אחרת: 'ותלד רחל בן בלילה הזה ותקרא את שמו בן אוני כי נעצבה בעת לדתה, ואביו קרא שמו בנימין, **ביום העשירי לחודש השמיני** בשנה הראשונה בשבוע השישי ליובל הזה. ותמות רחל שם, ותקבר בארץ אפרתה היא בית לחם, ויבן יעקב בקבר רחל מצבה בדרך על קברה (שם, ספר היובלים, מהדורת כנה ורמן, ירושלים תשע"ה. וכבר ציינה שם ורמן בהערה מס' 29 את האפשרות לגרוס גם "אחד עשר").

הסיפור על מועד לידתו של בנימין בספר היובלים מסיים את רשימת תאריכי לידתם של כל השבטים, שנזכרה כבר שם בפרק כח. מסיבות מובנות חרג סיפור לידתו של בנימין מהרשימה הנ"ל ונזכר רק בפרק לב. השוואת מועדי לידתם של השבטים בין הנאמר בספר היובלים ובין הנאמר בילק"ש ובמדרש תדשא נמצאת בטבלה הבאה. בחינת **חודשי לידתם** של השבטים מראה התאמה של 100% בין הילק"ש לספר היובלים, והתאמה של כ-70%²⁸ בין מדרש תדשא לספר היובלים.

מועד לידת בני יעקב, בחיבורים השונים

ספר היובלים (מהד' ורמן)	תדשא (מהד' עפשטיין')	ילק"ש (מהד' הימן)
ויפתח ה' את רחם לאה ותהר ותלד ליעקב בן ויקרא שמו ראובן, בארבעה עשר לחודש התשיעי... (כח, 11)	ראובן נולד ביום י"ד לחודש הט'	ראובן נולד בי"ד בכסליו
ותלד ליעקב בן שני ויקרא שמו שמעון, בעשרים ואחד בחודש העשירי (כח, 13)	שמעון נולד בכ"א לחודש ה'	שמעון נולד בכ"ח בטבת
ותהר ותלד לו בן שלישי ויקרא שמו לוי. באחד בחודש הראשון (כח 14)	לוי נולד בא' לחודש הא'	לוי נולד בי"ו בניסן
ותלד בן רביעי ויקרא שמו יהודה בחמישה עשר לחודש השלישי (כח, 15)	יהודה נולד בט"ו לחודש השלישי	יהודה נולד בט"ו בסיון
ותהר ותלד לו בן. ויקרא שמו דן בתשעה בחודש השישי (כח, 18)	דן נולד בט' לחודש השישי	דן בט' באלול

28 את אי ההתאמה בין המקורות בחודשי לידתם של נפתלי גד ויוסף, ניתן להסביר (לפחות בחלק מהמקרים), ואכמ"ל.

נפתלי נולד בה' בתשרי	נפתלי נולד בה' לחודש השלישי	ותלד בן שני ליעקב ותקרא רחל שמו נפתלי, בחמישה לחודש השביעי (כח, 19)
גד בי' במרחשון	גד נולד בי' לחודש השביעי	ותהר ותלד בן ותקרא לאה את שמו גד בשנים עשר לחודש השמיני (כח, 20)
אשר בכ' בשבט	אשר נולד בב' לעשתי עשר חודש	ותלד לו בן שני ותקרא לאה שמו אשר, בשני לחודש האחד עשר (כח, 21)
יששכר נולד בי' באב	יששכר נולד בד' לחודש החמישי	ותהר ותלד ליעקב בן ויקרא שמו יששכר בארבעה בחודש החמישי (כח, 22)
זבולון בז' בתשרי	-	ותהר ותלד תאומים בן ובת ותקרא שם הבן זבולון והבת דינה שמה, בשביעי בחודש השביעי (כח, 23)
-	יוסף נולד בכ"א לחודש השביעי	ותהר ותלד בן ותקרא שמו יוסף באחד בחודש הרביעי (כח, 24)
בנימין נולד בי"א במרחשון	-	ותלד רחל בלילה בן ותקרא שמו בן-אוני כי קשתה בלדתה ואביו קרא את שמו בנימין ביום אחד עשר לחודש השמיני (לג, לג)

על הזיקה שבין רשימת תאריכי לידת השבטים שבמדרש תדשא לרשימה שבספר היובלים כבר עמד החוקר אברהם עפשטיין, שכתב במבוא למהדורתו הביקורתית למדרש תדשא:

ראינו שדרך המדרש תדשא היא דרך פרטיית ומיוחדת לו. והוכחנו מזה שהיו לו מקורות שונים מהמקורות שהיו למסדרי שאר המדרשים... המדרש תדשא מונה בסימן ח' את הימים והחודשים שנולדו בהם בני יעקב בזה"ל: ראובן נולד ביום "ד לחודש הט' ומת בן קכ"ה שנים, שמעון נולד בכ"א לחודש ה' וכו'. וכן מונה אצל כל בני יעקב היום שבו נולדו, ומזה אין זכר בשום מקום, ולקח זה מספר היובלים. ונראה שספר היובלים היה לפני בעל מדרש תדשא בלשון הקודש והעתיק דבריו בלשונו ממש, כי המדרש תדשא איננו קורא את החודשים בשם הרגיל ניסן אייר וכו', רק מכנה אותם על פי מספרם בחודשי השנה הראשון שני וכו', וזה הוא דרך בעל ספר היובלים, כי הוא מזכיר החודשים תמיד על שם מספרם כמו שנזכרו בהחלקים הקדמונים

שבתנ"ך כדי שיחזיקו אותו לקדמון. ובהערת שוליים מס' 9 על המדרש עצמו (חלק ח - שני הצדיקים, עמ' XXIII) כתב עפשטיין: במדרש תדשא אינו מונה זבולון ובנימין... ובנוגע לבנימין נראה שלא נזכר גם בכתבי היד הקדמונים, כי בכ"ב כתוב על הגיליון: יש אומרים בנימין לא מת ונכנס לגן עדן חי, ומזה מוכח שלא היה לפניו כמה חי בנימין. והטעם לזה כי בספר היובלים בפרק כ"ח מונה חיי השבטים חוץ מבנימין, כי הוא נולד אח"כ בדרך, וממנו יספר אח"כ בפרק ל"ב, ובעל מדרש תדשא העתיק חיי השבטים מפרק כ"ח ושכח להביא חיי בנימין שבפרק ל"ב. ובמהדורה אחרת הוסיף בנימין. הילקוט ור"ב יאמרו כבר ניסן אייר וכו', אך בכל כתבי היד יש בחדש הראשון השני וכו', וזה מוכיח שלקח זה מספר היובלים.

אמנם חוקרים מאוחרים לא קיבלו את הצעתו של עפשטיין אודות הקשר בין מדרש תדשא לספר היובלים וגם הצעות נוספות שלו²⁹, מכל מקום בסוגיא דנון, מועדי לידתם של השבטים, לעניות דעתי השוואתו שרירה וקיימת ומדברת בעד עצמה, כפי שרואים בבירור בטבלה.

לאור הנ"ל ספק אם מדרש תדשא הזכיר את מועד לידתו של בנימין. וגם אם הזכירו הרי שבסבירות גבוהה שזה היה בהתאמה לנאמר בספר היובלים - בחודש "השמיני" ולא בחודש "השני". משום כך אין יסוד להצעתו החריפה של הרב צוריאל המשערת קיומה של גירסא לא מוכחת ומניחה בנוסף טעות היפותטית של מעתיק הילק"ש שפירש "שני" כ"מרחשון" ולא כ"אייר". כידוע, מדרש בראשית רבה משקף את דעת חז"ל, בעוד שספר היובלים משקף שיטה השונה מחז"ל³⁰, ואין צורך להתאמץ ביישוב מקורות הידועים כסותרים.

בהמשך אמרו הביא הרב צוריאל עוד תימוכין לשיטת בראשית רבה, וסיים במסקנה "לפי זה נהירת האלפים לקבר רחל ב"א במרחשון אינה מתאימה כלל לתאריך פטירתה של רחל אמנו עליה השלום". חשבתי לציין כאן שני מקורות תורניים-היסטוריים **שמהזקים** את מסקנתו זו: א. בספר "דרכי ציון" (פרקפורט דמיינ 1650) לרבי משה פוריית מפראג, נכתב 'קבר רחל הצדקת במרחק מיל וחצי מירושלים, באמצע השדה לא רחוק מבית לחם כמו שנאמר בתורה. בחול המועד של פסח ובל"ג בעומר מרבים לצאת אנשים ונשים, זקנים עם נערים, ישמרם צורם,

29 כמו ש' בלקין, 'מדרש תדשא או מדרש דרבי פנחס בן יאיר - מדרש הלינסטי קדמון', חורב יא, תשי"א, עמ' 52-1. בלקין שם האריך מאוד בביסוס הקשר שבין מדרש תדשא לפילון האלכסנדרוני, אולם קיצר ביותר בביטול שיטתו של עפשטיין, ולא דן בכלל בדימיון הרב שבין רשימות תאריכי לידת השבטים בשני החיבורים. ראו עוד אצל רייזל (לעיל הערה מס' 2).

30 ראו עוד במבוא לספר היובלים מהדורת ורמן, ובמקורות הנוספים אליהם היא מפנה.

לקבר רחל, ברגל או ברכיבה, ושם מרבים בתפילות וגם דורשים דרשות, ורוקדים סביב לקברה, ואוכלים ושותים שם' (תרגום מיידש, בתוך אברהם יערי, מסעות ארץ ישראל, רמת גן 1976, עמ' 301). נמצאנו למדים ממקור זה שמנהג ירושלים באמצע המאה ה-17³¹ היה לציין את יום פטירתה של רחל אמנו בתחילת האביב ובסופו, כשיטת בראשית רבה, ולא בחודש מרחשון כשיטת הילק"ש וספר היובלים. ב. בספר "דברי יוסף" (ירושלים, דפוס ישראל ב"ק, תר"ג-תרכ"ב, חלק ג - פרי תבואה, קבורת רחל) לרבי יהוסף שווארץ (שעלה לארץ מאשכנז ב-1833) נכתב: 'המנהג פה עה"ק ירושלים שילכו ת"ח ויחידי סגולה ביום י"א לחודש מרחשון על קבר רחל, ואומרים שביום הזה מתה. ושאלתים מנין להם זה, ואמרו לי שכן מצאו בספר סדר הדורות. ואמרתי להם לא ירד בני עמכם, אין דעתי מסכמת בזה, כי לא כן הדבר'³²... מעדות זו אנו למדים כי במחצית המאה ה-19 המנהג בירושלים לציין את י"א במרחשון היה רק "מנהגם של יחידים ואנשי סגולה" ולא מנהג כלל הציבור. מעניין לציין כי בתשובתם לשאלתו של הרב שווארץ ציינו חכמי ירושלים לספר "סדר הדורות" - המאוחר³³, ולא למקור הקדום יותר - הילק"ש.

נמצאנו למדים ממקורות אלו כי מנהג ימינו לציין את יום פטירתו של רחל אמנו ע"ה בי"א במרחשון הינו מנהג חדש יחסית. פלא גדול הוא כיצד רבבות משלומי אמוני ישראל מציינים בדביקות מסורת שמקורה בספרים החיצוניים שחז"ל הסתייגו מהם.

ד"ר יהורם לשם, שדה אילן

31 יתכן שכבר בתחילת המאה ה-18 השתנה מנהג זה. פרופ' זאב וילנאי מצטט בספרו מצבות קודש בארץ ישראל (מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"א, עמו צו-צז) מקור מעניין: "בהקדמה לאדרות שנדפסו בשנת תס"ח (1708) מסופר על קדושים "ההולכים לתומם להשתטח על מצבת קבורת רחל אמנו המעטירה, שלוש פעמים בשנה: **בימי אבלה הם המה הימים שבי"ז תמוז עד ט"ב שהיא מבכה על בניה**, ובימי עלייתה בחודש אלול, ובעשרת ימי תשובה, כדי לעוררה בבכיה שתתחנן לפני בוראה על הבנים". אמנם לפי מקור זה לא עלו לקברה באביב, אבל גם לא בי"א בחשוון. יתכן ומנהג ביניים זה מבטא נקודת ציון בתהליך הדרגתי של מעבר מועד העליה לציון מהאביב לסתיו.

32 בהמשך דבריו שם דן ר"י שווארץ באריכות בילק"ש הנ"ל, ומוכיח לדעתו שמדובר בטעות סופר: "לדעתי ברור מה שכתב שבנימין נולד בי"א במרחשון טעות סופר הוא... וחופי מזה לשון הילקוט הנוכח צריך תיקון כי נמצאים בו כמה טעויות והשמטות הרבה... כללו של דבר אין לסמוך על לשון זה לדחות דברי המדרש פסיקתא רבתי, כי אין ספק שבנימין לא נולד ורחל לא מתה בי"א במרחשון. ופלא גדול על הגאון בעל סדר הדורות שהעתיק לשון זה, ולא שם על ליבו ולא השגיח על הטעות הגלוי'..."

33 ספר "סדר הדורות" נכתב ע"י רבי יחיאל היילפרין (1660-1746, רבה של מינסק בעת פטירתו). שם (אלף השלישי, בא"ח ר"ח) כתב בקצרה: "בנימין נולד י"א חשוון וחי ק"ט שנים (בחי')". אמנם הוא מאריך שם בבירור שנות חיי בנימין: ק"ט, או קט"ו או קי"א שנים, אבל לגבי מועד לידתו הוא מקצר.