

הַמַּעֲיָן

בתוכן:

- 2 ג'יבורים ביד חלשים' / **דבר העורך**
- 3 שש הערות בעניין כוונה בשחיטה / **הרב זלמן נחמיה גולדברג**
- 6 דילוג בפסוקי דזמרה למאחר בתפילה / **הרב משה צוריאלי**
- 9 חזרת הש"ץ לשיטת הרמב"ם / **הרב משה כהן**
- 14 קבלת תרומה לבית כנסת ממומר / **הרב מיכאל ימר**
- 17 כוח הסברה על פי דרכו של הרא"ש בפסיקת ההלכה / **דוד בר"ח סבתו**
- 21 שלוש הערות בעניין התכלת / **הרב פרופ' יואל אליצור**
- 30 התכלת - מה יש להפסיד? / **הרב יצחק דביר**
- 41 'הטובל פעמיים הרי זה מגונה' בזמן הזה / **הרב הלל בן שלמה**
על היחס הראוי לראיית מקרה לילה בבית מדרשם של הגר"א ותלמידיו /
- 47 **הרב ד"ר יצחק אבי רונס**
- 56 ס"ב שנים ל"מבצע קדש" - היבטים ערכיים / **הרב אוריאל בנר**

הלכה ואקטואליה

- 61 התמונה שהשחיתה את עצמה - היבט הלכתי / **הרב דוד בריזל**
- פרסומי קרנות הצדקה כמדד לערכי ההלכה של קהל היעד התורם /
- 68 **הרב ד"ר משה פינצ'וק**
- 79 על דיונים בנושא מכוניות אוטונומיות / **הרב דוד מישלוב**

תגובות והערות

- בעניין דעת הגר"ש דבליצקי זצ"ל על מנהגי שמחה והודייה ביום ירושלים; עוד בעניין
דעת האדמו"ר מסטמער זצ"ל על ניסים לרשעים / **הרב יעקב קאפל שוורץ, הרב**
מיכאל קליין; הראי"ה קוק זצ"ל וענייני ביטחון היישוב / **הרב שאול בר-אילן**; פסקים
או תשובות? / **הרב אלישע חן**; מדברי הראי"ה ובנו הרצי"ה על ברכת 'לישב בסוכה' /
הרב מיכאל דושינסקי; בעניין אמירת 'אדיר במרום' כל יום / **הרב משה מרגלית**;
- 84 הדרך לרוח הקודש / **הרב הלל מרצבך**

על ספרים ועל סופריהם

- על חלקו של רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל ב'שערי תשובה' על או"ח / **הרב יוסף יונה**
- 103 מקורות פסיקת מרן הבית יוסף בהלכות נידה / **הרב אליסף יעקבסון**
- שלושה עיונים בטענות משיגיו של המדקדק רבי זלמן הענא /
- 114 **הרב יונתן קרני** [תגובה: **הרב דויד יצחקי**]
- 121 נתקבלו במערכת / **הרב יואל קטן**

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 228 • טבת תשע"ט [נט, ב]



מכון שלמה אומן
מכון מחקר תורני

המשתתפים בגיליון זה:

הרב פרופ' יואל אליצור, עפרה 9062700, yoel.elitzur@mail.huji.ac.il
הרב הלל בן שלמה, יצהר 4483100, hillelbenshlomo@gmail.com
הרב אוריאל בנר, חטיבת הנגב 1/1, שדרות 8705937, baneruri@gmail.com
הרב עו"ד שאול בר אילן, מעפילי אגוז 12/7, רחובות 7622369, shaulbarilan@gmail.com
הרב דוד בריזל, רבי יהודה הנשיא 41, מודיעין עילית 7183204, 9298027@gmail.com
הרב זלמן נחמיה גולדברג, אלקנה 12א, ירושלים 9531022
הרב יצחק דביר, ת"ד 341, אלון מורה 4483300, itshak.slotin@gmail.com
הרב מיכאל דושינסקי, פראג, צ'כיה. midushy@gmail.com
Michael Dushinsky Jeruzalemska 7 110 00 Prague 1 Czech Republic
הרב אלישע חן, שבטי ישראל 16, בני ברק 5130823, a0533131019@gmail.com
הרב יוסף יונה, ניו יורק, ארה"ב. 8323096@gmail.com
הרב מיכאל ימר, שעלבים 9978400, yammermichael@gmail.com
הרב אליסף יעקבסון, מצפה יריחו 9065100, elyasafyako@gmail.com
הרב דויד יצחקי, רשב"ם 31, בני ברק 5160211, yitzdov@gmail.com
הרב משה כהן, מעון, הר חברון 9041000, moshecohn31@gmail.com
הרב דוד מישלוב, התמר 44, מושב חמד 5029500, djm765@gmail.com
הרב משה מרגלית, תורה מציון 9, ירושלים 9440111, 052769@gmail.com
הרב הלל מרצבך, שלו 44, יד בנימין 7681200, hillelmer@gmail.com
דוד סבתו, מצפה נבו 21, מעלה אדומים 9841069, sabatodh@gmail.com
הרב ד"ר משה פינצ'וק, נחל מאור 2/1, רמת בית שמש 9962302, moshepinchuk@gmail.com
הרב משה צוריאלי, הלל 13, בני ברק 5153302, geula252@gmail.com
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400, wso@shaalvim.co.il
הרב מיכאל קליין, ירושלים
הרב יונתן קרני, ניו יורק, ארה"ב. be321321@gmail.com
הרב ד"ר יצחק אבי רונס, נחל נחשון 1, בית שמש 9909201, yroness@gmail.com
הרב יעקב קאפלי שוורץ, ניו יורק, ארה"ב. chava0605@gmail.com
Rav Y. K. Schwartz, 2015 60 st. Brooklyn NY 11204 USA

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

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

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

המערכת: ד"ר שמעון בולג, ירושלים | הרב שמעון שלמה גולדשמידט, אלון שבות
הרב מיכאל ימר, שעלבים | הרב בועז מרדכי, מבוא חורון | פרופ' זהר עמר, נוה צוף
יהודה פרוידגור, ירושלים

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

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

© כל הזכויות שמורות

'גיבורים ביד חלשים'

בתפילת 'על הניסים' לחנוכה 'הרעים' הם גיבורים ורבים וטמאים ורשעים וזדים, ו'הטובים' הם חלשים ומעטים וטהורים וצדיקים ועוסקים בתורת ה'. האם זה חייב להיות כך? טהורים וצדיקים ועוסקים בתורה זה בסדר, אבל האם על הטובים נגזר תמיד להיות חלשים ומעטים? יעקב אבינו בפרשת וישלח מציג את עצמו מול עשו אחיו מצד אחד כחלש ומסכן, גם מול ריבונו של עולם הוא אומר 'קטונתי' (לפי הפירושים השונים של התיבה הזאת), ומצד שני הוא רוצה ומצליח לנצח את אויביו, ולשלוט ולהשליט לדורות את זרעו, שיהיה כחול הים לרוב, על ארץ ישראל כולה. אנו 'המעט מכל העמים' - אבל גם 'כוכבי השמים לרוב'. לעתיד לבוא ברור שהמצב הרצוי יהיה המצוי, כפי שכותב הרמב"ם בסוף הלכות מלכים: "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בגויים ולא כדי שיינשאו אותם העמים ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח [למרות שכל הדברים האלו יקרו גם יקרו] - אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחוכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא". הטובים בזמן הגאולה לא יהיו חלשים ולא יהיו מעטים, אלא רבים וגיבורים ומוצלחים ומנצחים ונושאים ברמה את שם ה'. ברוך ה' שמול עינינו מתחילות להתגשם נבואות הנביאים, ועם ישראל בארץ ישראל הולך וגדל ומתחזק בחומר וברוח, בכוח צבאי ובכוח מדיני ובכוח רוחני, התורה מתחבבת על לומדיה ומקיימיה ורבים 'מתייהדים' ונספחים אליהם, ואף מתקיימת והולכת ברכת ה' לאבות 'ונברכו בך כל משפחות האדמה'. שנוכה לחיות ולראות את קץ הפלאות.

גיליון מגוון זה פותח בהערות קצרות על תחילת מסכת חולין מאת הגאון רז"נ גולדברג שליט"א לכבוד התחלת לימוד המסכת הגדולה והחשובה הזו במסגרת הדף היומי בימים אלו. בהמשך נמצאים מאמרים בענייני תפילה וצדקה, טומאה וטהרה בזמן הזה, דרכי פסיקה וענייני ממונות, ותגובות רבות וחשובות על מאמרים מהגיליון הקודם של 'המעין'. במדור 'על ספרים וסופריהם' נבדקת שותפותו של הג"ר אפרים זלמן מרגליות זצ"ל, אחיו הגדול של הג"ר חיים מרדכי מרגליות זצ"ל שנפטר בדמי ימיו, בחיבור הליקוט ההלכתי החשוב כסדר השו"ע או"ח 'שערי תשובה' של אחיו הצעיר; נבדקים מקורותיו ודרכי פסיקתו של מרן הבית יוסף, בעיקר בהלכות נידה שבחלק י"ד - אך גם בספרו הגדול בכלל; ונוספים בירורים בכלליו המחודשים של המדקדק הגאוני ר"ז הענא, תוך מציאת מקורות והסברים לכמה מהנקודות שבהן השיגו עליי מתנגדיו.

חורף ארוך ומעובר לפנינו. יהי רצון שגשמי הברכה ימשיכו לרוות את הארץ ולהצמיחה, שתכבד ידינו על שונאינו ושישרור שלום בתוכנו, ו שנמשך בכל עוז בדרך התורה המובילה בעזה"ת לגאולה השלמה בקרוב.

הק' יואל קטן

הרב זלמן נחמיה גולדברג

שש הערות בעניין כוונה בשחיטה*

א. משנה חולין דף לא, ב: סכין שנפלה ושחטה פסולה, משום שנאמר (דברים יד, כא) "וזבחת ואכלת" - מה שאתה זוכה אתה אוכל. גם המקור ששחיטת גוי אסורה באכילה נלמדת לפי הרבה ראשונים מהתוספתא [חולין א, א], הדורשת "וזבחת ואכלת" ולא שזבח גוי או קוף או שנפלה הסכין מעצמה.

ונראה להסביר איך פסולים שונים אלו נלמדים באותה צורה:

גוי פסול לשחיטה כיוון שאינו מצווה על זביחה, ומ"וזבחת" נלמד קודם כל הציווי לזבוח, ושנית שרק מי שמצווה בשחיטה ראוי לשחוט. לכן יהודי אוכל נבילות למשל פסול לשחיטה, כי אינו מקיים מצות 'וזבחת'.

ניתן להביא דוגמא ללימוד כפול כזה מפרשת תפילין. בציווי על התפילין כתוב "וקשרתם וכתבתם", וילפינו מי שמצווה במצות קשירת תפילין הוא מצווה בכתיבה ויכול לכתוב פרשיות תפילין. וכן ילפינו מ'וכתבתם' פסול של כתיבה מאליה, כגון במקרה שהיה כתם דיו ומחקו את הכתם עד שנוצרה אות - האות פסולה, כי אין זו כתיבה. וכן מומר שכתב פרשיית תפילין כתיבתו פסולה, כיוון שהוא אינו בכלל קיום מצות תפילין הרי הוא פסול לכתיבה. וכן שחיטתו וכתבתו של מחלל שבת פסולה, כיוון שחילול שבת שקול כנגד כל המצוות, ולכן הוא פסול לכתיבה ולשחיטה.

ב. הרא"ש חולין [פ"א סימן ה] מביא שאיסור שחיטת גוי נלמד מ"וזבחת ואכלת", והוא חולק על הרמב"ם שלמד זאת מ"וקרא לך ואכלת מזבחיו". הנפקא מינה ביניהם היא, שלרמב"ם אסרה התורה שחיטת גוי אבל יש לזביחת הגוי שם שחיטה, ואילו לרא"ש אין כאן כלל זביחה כי הגוי אינו בר זביחה. החילוק שיוצא מהדרשות השונות הוא לגבי דין טומאה למשל. לפי הרמב"ם לבהמה שנשחטה ע"י גוי יהיה דין טריפה ולא נבלה, ולכן מטמאה טומאת נבילה מדרבנן בלבד, ואילו לרא"ש בהמה שנשחטה ע"י גוי נחשב שמתה מעצמה, דינה כנבילה, ומטמאת מדאורייתא. נפקא מינה נוספת תהיה לכאורה בשחיטתו של גוי שאינו עובד ע"ז. גוי זה שחיטתו לכאורה כשרה מן התורה לדעת הרמב"ם, שהרי גוי שאינו עובד עבודה זרה אינו בכלל "וקרא לך ואכלת מזבחיו".

* מתוך סדרת שיעורים על מסכת חולין שניתנו באלול תשל"ט. השיעורים הועתקו ממחברתו של אחד התלמידים, והם מתפרסמים כאן עם הוספות מאת הגהמ"ח שליט"א, לקראת התחלת לימוד מסכת חולין בדף היומי בימים אלו.

ג. לכאורה, משנתנו שאומרת שהפסוק "וזבחת ואכלת" בא ללמד שמה שאתה זוכה אתה אוכל - אינה מתאימה לתוספתא, שכן אם המשנה סוברת שפסול של גוי לשחיטה נלמד מפסוק זה, מדוע לא ציינה התוספתא את הלימוד של המשנה? רש"י [ד"ה הכא דלא כמכיוון]: אילולא דברי רבא היינו אומרים שאפילו הפיל הסכין - פסולה השחיטה, משום שלא התכוון לחתיכה. ולמה כתוב במשנה "נפלה הסכין פסולה"? להשמיע את הדין עצמו שצריך לשחוט דוקא מכאדם כמו שמשמע בפסוק.

וקשה: הרי בנפלה הסכין ושחטה קיימים שני חסרונות: א. לא הייתה שחיטה בכח גברא. ב. לא הייתה כוונה בשחיטה. אם כן, אם ברור לנו שכאשר אין כח גברא השחיטה פסולה, מדוע איפוא יש להשמיע שגם חוסר כוונה לשחוט פוסל את השחיטה? המהר"ם מתרץ שמירי ביושב ומצפה אימתי הסכין תיפול, וכשנפלה התכוון שתחתון לשם שחיטה, ויש הו' אמינא שבכה"ג הו' שחיטה כשרה, ולכן פוסלת משנתנו. אולם דברי המהר"ם קשים: כיצד הכוונה של היושב ומצפה מתייחסת למעשה השחיטה? לכאורה רק כאשר האדם מתכוון ועושה מעשה הכוונה שלו פועלת. אמנם דברי המהר"ם מתאימים לגמרא לקמן [לא, א] במי שהיה יושב ומצפה לגל כשיבוא הגל עליו ועל כליו... וגם זה קשה, כיצד מחשבת האדם בלבד מועילה לטהר כלי?

אמנם אפשר לומר שבמקרה של הגל והכלי האדם מחזיק את כליו, ולכן מתייחסת כוונת טבילה של האדם גם לכלי. וכן נראה בגמרא חולין לא, א, נידה שנאנסה וטבלה וכו', ובעמוד ב מסבירה הגמרא היאך מדובר: אם מדובר שחבירתה אנסה אותה לטבול - הרי טבילה מעליא היא ותועיל גם לתרומה ולקודשים? אלא אמר רב פפא: לר' נתן שהפילה אותה מהגשר, ולרבנן שירדה להקר ולא לטבול ונפלה כולה למים. משמע, שללא עשיית מעשה, אלא במחשבה בלבד - לא מהני.

ד. שחיטת קטן: תוספות [חולין יב, ב ד"ה מאן תנא] אומרים שמירי בגדול עומד על גביו. רק אם הגדול משגיח על מעשה הקטן, שמלמד אותו ומזהיר אותו, כוונתו טובה ושחיטתו כשרה, אבל כשאחרים רואים אותו ואינם מדריכים ואינם משגיחים עליו אין שחיטתו מועילה.

לכאורה דברי התוס' הם שלא כמהר"ם הנ"ל, שהרי למהר"ם כאשר הגדול רק מתכוון אין צורך להדריך את הקטן ולהשגיח על כוונתו, ודי בכך שתוכשר השחיטה בכוונת הגדול גם ללא הדרכה, כי עצם המחשבה של הגדול תופסת.

ה. בחידושי הרשב"א מובאת שיטת רבו רבינו יונה ז"ל, ש"גדול העומד על גבי קטן הרי הוא כשליח הממונה לכתוב ולכוון בכתיבתו, וטעמא דבשחיטה לא מהני גדול עומד על גביו לרבנן דבעו כוונה בשחיטה, לפי שהכל תלוי בדעת השוחט ובכוונתו". עכ"ד.

דהיינו שגם אם אחרים רואים שחיטת קטן - הרי שחיטתו פסולה, ואילו בכתבת גדול עומד על גביו - הגט כשר. הטעם לחילוק בין גט לשחיטה הוא, שבגט צריך הבעל לכתוב, ויש דין שליחות שהסופר כותב והבעל מכוון לשם גט, אבל בשחיטה אין דין שליחות, ואם כן כיצד תתיחס כוונת הגדול לשחיטת הקטן?

ושבו קשה על המהר"ם, כי גם מהרשב"א רואים שאין קשר בין מעשה השחיטה לכוונת האדם שאינו שוחט בעצמו.

ו. בתשובות הרשב"א [ח"א סי' כו] מביא את שיטת רבינו יונה ז"ל, דכל שאפשר ע"י שליח בגט ושחיטה כוונת העומד על גביו כעושה המעשה, דהוי ליה כשליח, לפיכך בגט כשר אפילו שוטה, והוא הדין בשחיטה - אילו היה גדול עומד על גביו. אבל חליצה דאי אפשר ע"י שליח - אף כוונת העומד על גביו לא מהניא, בין חרש בין שוטה בין קטן. עכ"ד. העולה מכאן שבחליצה אין שליחות מועילה, בגט היא מועילה, אבל בשאר דברים, כגון אפיית מצות לשמה לפסח ע"י קטן - מועילה כוונת גדול למעשה הקטן [וראה ב"י או"ח סימן תס]. אמנם דברי תשובת הרשב"א בשם רבנו יונה סותרים את האמור בחידושי הנ"ל בשם רבנו יונה, כי בחידושים נאמר שגדול עומד על גביו בשחיטה פסול, ובתשובות נאמר ששחיטתו כשרה! ועוד קשה: מה הכוונה בתשובה שבשחיטה העומד על גביו הוי כשליח, איך שייכת שליחות בשחיטה?

ונראה לבאר, שהרשב"א בחידושי בחולין סובר שיש מעשה ויש מחשבה. כאשר אין צורך בדין שליחות אי אפשר לצרף את מחשבת האדם למעשה שלא נעשה על ידו, ולכן עומד על גביו לא מהני. אבל רבינו יונה המובא בתשובות הרשב"א סובר שמעשה האדם הנעשה ע"י הקטן הוא נחשב כגרמא של הגדול, וכאילו שהגדול עושה אותו, ולכן מועילה מחשבתו של הגדול למעשה הקטן. לפי זה צריך לומר שגדול שציווה על הקטן לעשות מעשה, נחשב הדבר שנעשה על ידי גרימתו.

במסכת נידה מה, ב מופלא הסמוך לאיש נתרבה לנדרים והקדשות. והעניין, דהנה בש"ס חולין יג, א איתא דקטן שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו מהני, מזה נראה דקטן אין מחשבתו מחשבה אלא מעשה שלו הוא דמהני. והטעם יש לומר דעד תליסר שנין אין בו אלא נפש חיה לבד, שהוא נפש המשותפת גם בבהמה, ומתליסר שנין ולעילא יהבין ליה נשמתא קדישא דאתגזרת מכורסי יקרא דמלכא. והנה נשמתא קדישא משכנה במוח האדם, ועל כן המחשבה שבאה ממנה מילתא היא, ועל כן במחשבתו לבד פועל ועושה תרומה, שתרומה ניטלת במחשבה, וכן קדשים גמר בלבו אין צריך להוציא בשפתיו כבש"ס שבועות כו, ב, אבל קודם שניתנה בו נשמתא קדישא אין במחשבתו כח לעשות מאומה. שם משמואל ויקרא פרשת בחקותי ד"ה בש"ס נדה

דילוג בפסוקי דזמרה למאחר בתפילה

ישנם חסידים ואנשי מעשה, שאם הם מאחרים להגיע לבית הכנסת לתפילת שחרית ורואים שלא יספיקו לומר את כל פסוקי דזמרה, הם אינם מדלגים חלק מהפרקים ההם כמו שנפסק בשו"ע או"ח סי' נב, אלא אומרים את כולם למרות שע"י כך ימנעו מעצמם מלהצטרף עם הציבור לתפילת שמונה עשרה. הם מנמקים את מנהגם בדבריו החמורים של ה'מגיד', שאמר לרבי יוסף קארו ("מגיד מישרים" פרשת בשלח) שהמדלג במזמורים ההם הוא כמהפך בצינורות.

אך לכאורה הנוהגים כך לא הבינו כראוי את דברי המגיד. כבר דן בנושא זה הרב עובדיה יוסף (שו"ת יחוה דעת חלק חמישי, סי' ה), ובבקיאותו הרבה אסף את דברי הפוסקים שהורו שלא לדלג, ביניהם ה"באר היטב", "כף החיים" ועוד, ולעומתם הביא קבוצת פוסקים הסבורים שאין לזוז מדברי השולחן ערוך שיש לדלג, וכך הכריע גם הוא למעשה.

באתי כאן כתלמיד הדן לפני רבותיו להוסיף הנמקה חשובה, גם מבחינת הלשון וגם מבחינת התוכן.

נתחיל כאן בשלוש מובאות. ראשית, דברי המגיד כפי שנדפסו ב"מגיד מישרים" מזהירים את הרב לקום מוקדם ולבוא בהשכמה לבית הכנסת: "הטוב בעיניך מה שאתה עושה? כי איך הולך לבית הכנסת בהשכמה, ולכן אתה צריך לומר התפילה על ידי טלאי, להקדים המאוחר ולאחר המוקדם [=להשלים אחרי התפילה כל מה שדלגת בתחילה]. והלא ידעת כי כל סדרי התפילה מיוסדים ומסודרים על יסוד וסדר נכון, ואילו תאחר המוקדם הרי אתה מפריש ומקלקל הסדר. והרע בעיניך להיותך ראשון או שני ממשיכי בית הכנסת? לכן חדל לך מעשות כן". ובסוף פרשת בהר: "ותקרא כל התפילה מראשה ועד סופה כסדר, לא יחסר אפילו תיבה אחת, דהא כולה מיוסדת על דרך הסוד. ולא כאותם השוטים שמדלגים התפילה בסיבת שיתם הרעה על משכבותם [=כלומר שהאריכו בשינה ולכן לא השכימו לבוא לבית הכנסת], אוי להם שמקלקלים הצינורות, וכמה רעה גורמין להם ולכל העולם [ב]סיבת מניעת השפע לעולם הזה בהיותם מקדימים המאוחר ומאחרים המוקדם. לכן תהיה תמיד משכים לבית הכנסת, ולהיות מעשרה ראשונים" [וכן הזכיר בקצרה בתחילת פרשת שמות עניין ההשכמה, כדי שלא יצטרך לדלג].

מובאה שלישית נביא מדברי הרב יעקב חיים סופר (כף החיים סי' נב ס"ק ב): "ודע, דבכל סדר התפילה שתיקנו חז"ל יש בהם סודות נעלמים ודברים נפלאים כמ"ש

ב"שער הכוונות" ... ועל כן צריך לזוהר מאוד לומר כל סדר התפילה על הסדר, ולא יחסר מהם שום דבר. וכן הזהיר המגיד למרן [הבית יוסף] ז"ל לבוא לבית הכנסת בהשכמה כדי שיוכל להתפלל כסדר ולא בדילוג, כי העושה כן מהפך בצינורות. והביא[ו] דבריו האליה רבה, הבאר היטב והסולת בלולה. וכתבו שם שראו הרבה גדולי ישראל שאף שמאחרים לפעמים לבוא לבית הכנסת מתפללין כסדר ולא בדילוג. ועיין שם "פתח הדביר" ... וכך דעתי נוטה. ואף שבשו"ת רב פעלים (ל"ב איש חי") ח"ב סי' ד כתב לקצר, אין דעתי נוחה בזה, כידוע ליודעי ח"ן [=חכמה נסתרת], ואין צורך להאריך".

לדעתי אין ספק שרוב ככל תלמידי החכמים המחמירים ומלמדים שאין לדלג בפסוקי דזמרה לא ראו את דברי "מגיד מישרים" בפנים, אלא סמכו על ה"באר היטב" ואחרים מקודמיהם שהביאו את סיכום דבריו "לא להפוך בצינורות", ניב שלא מופיע כלל במקורות שהבאנו ממגיד מישרים. יתכן שהספר ההוא היה נדיר בזמנם ולא בהישג ידם של הפוסקים ההם, ולכן שאבו ממקור שני ושלישי. המעיין יראה שאין מוזכר כלל בדברי המגיד שעל האדם להפסיד תפילה בציבור כדי לא לדלג בפסוקי דזמרה, ומשמעות דבריו היא רק שעל האדם לקום בהשכמה כדי שלא יצטרך לדלג, אבל פשוט הוא גם למגיד שאם האדם איחר הוא חייב לדלג כפי שנפסק בהלכה. לפי דעת אותם אחרונים היה לו להזהיר בקצרה: "אל תדלג בשום אופן", אך הוא לא אמר אלא "השכם כדי שלא תצטרך לדלג". מרן הרב יוסף קארו, שהוא המחבר של ספר "מגיד מישרים" בהיותו עוד בצעירותו בתורכיה, חזר לנושא זה בשו"ע או"ח סי' נב ופסק מפורש שיש לדלג, ולא הזכיר כלל את אזהרת המגיד. וכך פסק האליה רבה (סי' נב ס"ק ה). וסגנון ר' יעקב עמדין (מור וקציעה סי' נב) נחרץ שעדיפה תפילה בציבור מאמירת פסוקי דזמרה, "ואל תחוש לדברי המתחסדים האומרים מהיפוך הצינורות". וציין שם לדברי שו"ת חכם צבי (סי' לו) שגם הוא כתב כך.

יש להוסיף טענה חזקה. כל עניין אמירת חמישה פרקי הללויה של פסוקי דזמרה הוא רק מחמת מנהג ישראל, ולא תקנת חז"ל. בגמרא (שבת קיח, ב) רבי יוסי הוא שאומר "יהא חלקי מגומרי ההלל בכל יום" כשכוונתו לפרקי 'הללויה'. משמע מזה שמדובר על מנהג חסידות, ולא על תקנה קבועה. וכן כתב הרמב"ם (הל' תפילה פ"ז הי"ב) "ושבחו חכמים הראשונים למי שקורא זמירות מספר תהלים בכל יום, והם מ'תהלה לדוד' עד סוף הספר". הרי שאמירת פסוקי דזמרה היא בגדר מנהג טוב. לעומת זה על תפילה בציבור כתב הטור (או"ח סי' צ) "צריך להשתדל בכל כוחו להתפלל עם הציבור". ואמרו חז"ל (תענית ח, א) שהמתפלל ביחידות "אין תפילתו נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו", כלומר שיכוין בכל מה שהוא אומר, מה שאין כן תפילה בציבור שמקובלת, ומפרש רש"י שם: "אע"פ שאין לב כולם שלם". כיצד

אם כן נמיר את העיקר עבור מה שהוא טפל? כיצד ניטוש את חובתנו להתפלל יחד עם הציבור, עבור מילי דחסידותא?

החיד"א קבע (שו"ת חיים שאל ח"ב סי' י סוף פסקא ג): "איני חש לסודות שלא גילה רבינו אריז"ל עצמו", וכאן בעניינו האר"י ז"ל לא אמר מאומה אם לדלג או לא. גם הזוהר לא דיבר על כך. ועוד כתב החיד"א (עבודת הקודש, מורה באצבע, פסקא קצ) "זוה כלל גדול שלא ינהג שום דבר עד שידע שורש המנהג מרז"ל או מכתבי האריז"ל האמיתיים, או שידע טעם כעיקר למנהג". וזאת במיוחד בעניינו, שגדול המקובלים בדור שלפנינו "ה"בן איש חי" פסק בשו"ת "רב פעלים" (ח"ב או"ח סי' ד) שיש לדלג כפי שנפסק בשו"ע.

לכן יש להחזיר עטרה ליושנה, ולקיים את הדין המפורש בשו"ע לדלג בשעת הצורך פרקים בפסוקי דזמרה כדי להגיע לתפילת העמידה עם הציבור כדין.

הגיליון הזה של 'המעין' מוקדש לעילוי נשמתו של איש דגול ורב פעלים
אבינו וסבינו היקר והאהוב

דוד פונד ז"ל

אשר נשמתו עלתה לגנוי מרומים ביום שבת קודש, פרשת ויצא, תשע"ט
השאיר משפחה ענפה ההולכת בדרכו, בנים, נכדים ונינים לרוב.

סבא היה ניצול שואה, אוד מוצל מאש, אשר כל חייו שרד ולחם להקים את עצמו מן האפר והעפר. הקים משפחה לתפארת יחד עם סבתא נורמה ז"ל. עסק בנתינה עצומה כל ימי חייו. דאג לכוון יהודים רבים לתעסוקה מכובדת בגולת אמריקה, והעמיד משפחות רבות על רגליים כלכליות איתנות. היה פעיל מאוד בהנהלת ארגון ה-OU על מנת לדאוג שיהודים יאכלו כשר, ולא יותר על חיים יהודיים מלאים גם בתנאים קשים. היה גאה מאוד במשפחתו ובצאצאיו, אשר תמיד היוו בעיניו תשובה ניצחת לניסיון ההשמדה של היטלר ימ"ש.

סבא היה מוקף ומחובר וצמוד אל בני משפחתו עד יומו האחרון.

יהי זכרו ברוך!

תנצב"ה



חזרת הש"ץ לשיטת הרמב"ם

בתפילות החובה שחרית, מנחה, מוסף ונעילה נהוגה 'חזרת הש"ץ'. מקור תקנה זו הוא במשנה בראש השנה לג, ב, והיא הובאה להלכה בשו"ע או"ח סי' קכד ללא כל מחלוקת. בסע' ג הוסיף השו"ע שאף על פי שכל הציבור בקיאים בתפילה בכל זאת ירד הש"ץ לפני העמוד ויחזור ויתפלל, כדי לקיים את תקנת חכמים.

מה משמעותה של תקנה זו היום שהמתפללים כולם 'בקיאים'?

הרמב"ם בהלכות תפילה (ח, ד; ט, ג) כותב:

כיצד היא תפילת הציבור, יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים. ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין... ואחר שיפסיע שליח ציבור שלוש פסיעות לאחוריו ויעמוד, מתחיל ומתפלל בקול רם מתחילת הברכות להוציא את מי שלא התפלל, והכל עומדים ושומעים ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה, בין אלו שלא יצאו ידי חובתן בין אלו שכבר יצאו ידי חובתן.

הגרי"ד סולוביצ'יק¹ מדייק מהלכות אלו כי קיימים בתפילת העמידה שני עניינים חלוקים: תפילה בציבור, ותפילת הציבור. יש 'קיום' של תפילת עמידה כשמתפללים עשרה יהודים יחד - שאין הקב"ה מואס בתפילתן של רבים (יבמות מט, ב), וזו היא התפילה בציבור; ויש תפילת הציבור שהש"ץ חוזר על התפילה כנציג הציבור כולו מדין שלוחו של אדם כמותו. אין מדובר בתפילה כתפילת יחיד המוציא את הרבים מדין שומע כעונה², אלא "דבעצם תקנת חזרת הש"ץ נאמר דכל הציבור חייבים לשמוע, והיינו משום דעצם תפילת הש"ץ חלה לגבי כל הציבור, שזוהי עצם תקנת חזרת התפילה דלא רק הש"ץ מתפלל אלא דכל הציבור מתפללים". כלומר מדובר בקיום תפילה נוסף של 'תפילת הציבור' שלא היה קיים בתפילה הפרטית של כל יחיד גם אם התפלל יחד עם עוד תשעה יהודים באותו מקום ובאותה העת, וגם מי שיצא ידי חובת התפילה מחויב לעמוד ולהקשיב לחזרת הש"ץ כדי לצאת ידי קיום זה.

1 כפי שהיא מופיעה באגרות הגרי"ד הל' תפילה י, ב, וכן מוזכרת בשיעורי הגרי"ד בעניין תפילה וק"ש סי' ח עמ' פח בשם אביו הגר"מ. עיי"ש גם סי' ד (עמ' ס), וסי' יח (עמ' קלז-קלח), ובספר "נפש הרב" (עמ' קכב-קכה).

2 הוא בוחן את ההגדרות הללו ביחס לתפילת נדבה בציבור. הרמב"ם בהל' תפילה פ"א ה"י סבור כי אין לציבור להתפלל תפילת נדבה כדרך שאין קרבן ציבור בנדבה, והגרי"ד מתלבט האם איסור זה קיים רק ביחס לתפילת הציבור (חזרת הש"ץ), ולא ביחס לתפילה בציבור שלדבריו יש לה בחינה של תפילת יחיד שנעשית במשותף עם עשרה.

לפי דבריו מתיישבת תמיהה נוספת. בראש השנה ישנה הלכה לתקוע על סדר הברכות. היינו מצפים שיתקעו בתפילת הלחש, שהיא התפילה העיקרית, ואילו רוב הפוסקים (למעט הערוך, הובא בתוס' ר"ה לג, ב ד"ה שיעור) סבורים כי יש לתקוע בחזרת הש"ץ, ואף הרמב"ם עצמו כך פסק בהל' שופר פ"ג ה"ז. הגר"ד טוען כי זו הראיה כי מה שקרוי תפילת הציבור היא דווקא חזרת הש"ץ, ולא תפילת הלחש שנאמרת קודם לכן. אמנם במקום אחר הוא מגדיר זאת בצורה פחות קיצונית: "ושתי חלוקי שם של תפילה נאמרו בציבור, תפילה בלחש ותפילה בקול רם של הש"ץ, ושתייהן המה קיומי כל הציבור". ההשלכה המיידית מדברי הגר"ד היא שיש לתפוס את חזרת הש"ץ כקיום נוסף של התפילה בציבור, ואולי אפילו קיום עליון יותר שלה. הציבור בעצם מחויב להתפלל כל תפילה פעמיים על כל המשתמע מכך (מבחינת עמידה ברגליים צמודות, איסור הפסק וכו')³.

מעניין שממש כדבריו של הגר"ד מבואר בשער הכוונות (דרוש שני לתפילת המנחה), שהאר"י ז"ל היה מקפיד מאוד להתפלל מנחה עם חזרת הש"ץ אפילו אם זה היה סמוך לשקיעת החמה, ובספר משחא דרבותא אורח חיים (סימן קיב) הביא מה שכתב מרן הבית יוסף שגאוני צפת תיקנו שהשליח ציבור חוזר התפילה גם במנחה, ושגזרו נידוי לעובר על תקנתם, והביא גם כן דברי רבינו האר"י שבחזרת התפילה יש תיקון גדול, ומעלת החזרה גדולה יותר מהתפילה בלחש.

* * *

למרות היצירתיות והקסם שקיימים בפרשנותו של הגר"ד, אבקש להציע פירוש אחר. אומרת המשנה בסוף מסכת ראש השנה (לג, א - לד, ב):

כשם ששליח ציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן... תניא אמרו לו לרבן גמליאל לדברך למה ציבור מתפללין, אמר להם כדי להסדיר שליח ציבור תפילתו. אמר להם רבן גמליאל: לדבריהם למה שליח צבור יורד לפני התיבה? אמרו לו: כדי להוציא את שאינו בקי. אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי.

נראה שלשיטת חכמים אדם בקי יוצא רק בתפילת הלחש, ואדם שאינו בקי יוצא בחזרת הש"ץ, שהרי לשם כך היא תוקנה. לעומת זאת לשיטת רבן גמליאל כל אדם, בין בקי ובין שאינו בקי, יכול לצאת בחזרת הש"ץ הכללית (אלא שהבקי יכול גם לצאת ידי חובה בתפילתו הפרטית). שליח הציבור מתפלל תפילת לחש לצורכי תרגול בלבד על מנת שיהיה לו קל ופשוט להתפלל את התפילה בקול רם, והוא אינו יוצא ידי חובה בתפילת הלחש. כך גם ביאר הרמב"ם את המחלוקת בשו"ת (מהדורות מכון ירושלים סי' סו [עמ' סט]), מהדורת בלאו סי' רנח):

3 למעט תפילת ערבית שהיא רשות, ולכן לא נתקן בה קיום כפול.

הנכון הראוי לסמוך עליו הוא מה שתיקנו החכמים ז"ל והוא שיתפללו הכל בלחש ויצא ידי חובתו כל מי שהתפלל, אין הבדל בין שליח ציבור או זולתו מן הקהל, ואח"כ יחזור שליח הציבור ויתפלל בקול רם בקדושה כדי להוציא את מי שאינו בקי. וזוהי דעת החכמים, והיא ההלכה. ולא נחלק רבן גמליאל בזאת התקנה שכך נתקנה וכך ראוי לעשות, ואין רבן גמליאל חולק אלא בדבר אחר, והוא שהוא סובר שעיקר תקנת תפילת הלחש כדי לסדר שליח ציבור תפילתו לבד, וכאשר הוא מתפלל בקול רם בתפילתו (אשר) יצא בה ידי חובתו הוא וכל מי שרצה לסמוך על תפילתו, בין בקי בין שאינו בקי. הרמב"ם בהל' ט פוסק כשיטת חכמים באופן מפורש, ולכן רק מי שאינו בקי יוצא בחזרת הש"ץ:

שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתו, כיצד בשעה שהוא מתפלל והם שומעין ועונין אמן אחר כל ברכה וברכה הרי הן כמתפללין. במה דברים אמורים כשאנו יודע להתפלל, אבל היודע אינו יוצא ידי חובתו אלא בתפילת עצמו.

אך למעשה כותב הרמב"ם שעל כולם, הבקאים שיצאו כבר ידי חובת תפילתם ושאינם בקיאים, לעמוד ולהקשיב לש"ץ בחזרתו, ולא רק מי שאינו בקי, וזאת מטעם פרקטי (המשך התשובה שם):

אבל אני אומר שכך ראוי בזמננו מפני סיבה שאבארנה, והיא שכשיחזור שליח הציבור בקול רם כל מי שהתפלל ויצא ידי חובתו יהפוך פניו לספר עם חברו או לשיחה בטילה, והופך פניו מן ההיכל וירוק ומסיר כחו, וכשיראה זאת מי שאינו בקי, יעשה גם הוא כן בלא ספק, ויחשוב שזה שאומר אותו שליח ציבור אין יוצאים בו, ויצא החוצה כל מי שאינו בקי אף כי לא יצא ידי חובתו, ותבטל הכוונה אשר בגללה ירד שליח הציבור [לפני התיבה] שהיא להוציא את שאינו בקי.

הוא אומר, הש"ץ חוזר בקול רם על מנת להוציא את מי שאינו בקי כתפיסת חכמים. גם הבקי וגם מי שאינו בקי חייבים להקשיב ולענות אמן, כי אחרת גם אלו שאינם בקיאים יולזו בתפילה זו ולא יתכוונו לצאת בה ידי חובה, **ואז באמת היא תאבד את משמעותה כתפילת ציבור 'חזרת' המיועדת לאלו שאינם בקיאים, כי אף אחד לא יתכוון להתפלל בה - לא שאינם בקיאים וכ"ש שלא הבקאים.** אולם הרמב"ם אינו טוען כי ישנו קיום נוסף בתפילה זו אלא שהיא תוקנה רק לצורך אלו שאינם בקיאים. יתרה מכך, הוא אף מציע הצעה מרחיקת לכת כי ניתן יהיה לוותר על חזרת הש"ץ לחלוטין ובכל זאת תשתמר האפשרות לשאינם בקיאים לצאת ידי חובת התפילה, כלשונו שם (בהמשך):

ואמנם כשלא יתפלל הקהל לחש כלל, אלא יתפללו כולם אחר שליח הציבור תפילה אחת בקדושה, כל בקי יתפלל עמו בלחש וכל שאינו בקי ישמע, וישחו כולם עמו כשפני העם אל ההיכל בכוונה, נמצא שיצאו כולם ידי חובתן, ויהיה הדבר הולך אל נכון ויושר ותימנע אריכות החזרה... וזהו היותר נכון אצלי באלו הזמנים, מן הסיבות אשר הזכרנו.

אם צודקים דברי הגר"ד שישנו קיום יותר משמעותי, ואולי בלעדי, של תפילת הציבור בחזרת הש"ץ, כיצד ניתן לוותר עליה בצורה שכזאת, ואף לומר כי בכך הכל מסודר ומתוקן 'והולך אל נכון ויושר', אתמהה!

נמצא, שמה שנראה כאילו הרמב"ם בפ"ח ה"ד (בפיסקה שצוטטה בהתחלה) מגדיר דווקא את חזרת הש"ץ כתפילת הציבור - **אינו אלא לרבותא, שאפילו חזרת הש"ץ, שמטרתה רק הוצאת מי שאינו בקי, הוי כתפילת ציבור,** אך תפילת הלחש היא תפילת הציבור העיקרית והמשמעותית, כמבואר בדבריו בפרק ט הל' א-ב:

סדר תפילות הציבור כך הוא: בשחר כל העם יושבים ושליח ציבור יורד לפני התיבה ועומד באמצע העם... והיודע לברך ולקרות עמו קורא עד שמברך גאל ישראל. והכל עומדין מיד ומתפללים בלחש, ומי שאינו יודע להתפלל עומד ושותק עד שיתפלל שליח ציבור בלחש עם שאר העם, וכל מי שיגמור תפילתו עם הציבור יפסיע שלוש פסיעות לאחוריו ויעמוד במקום שהגיע אליו בעת שיפסיע.

גם מדבריו בפרק י הלכה טז נראה ברור שהרמב"ם מגדיר את תפילת הלחש כתפילת הציבור:

אסור לו למתפלל בציבור שיקדים תפילתו לתפילת הציבור. הנכנס לבית הכנסת ומצא ציבור שמתפללין בלחש, אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע שליח ציבור לקדושה יתפלל.

אין ספק כי תפילת ציבור נדבה שנאסרה לפי שיטת הרמב"ם ודאי מתייחסת לתפילת הלחש של עשרה, וה"ה גם לחזרת הש"ץ.

הראיה מהלכות ראש השנה גם היא אינה מורה שחזרת הש"ץ היא תפילת הציבור. כזכור ביחס לברכות ראש השנה חכמים מודים לר"ג כי גם מי שבקי וגם מי שאינו בקי יוצאים ידי חובת ש"ץ בתפילתם כיון שהברכות ארוכות וכד' (ראש השנה לה, א). נמצא, שדווקא בתפילת ראש השנה באמת רוב הציבור מתפלל ממש יחד עם הש"ץ בחזרת הש"ץ ולא בתפילת הלחש (כי הבקאים גם הם נעזרים בש"ץ), ולכן מוטב לתקוע אז על סדר הברכות, כי הרי דין תקיעה על הברכות הוא דווקא בציבור ולא ביחיד כמבואר בר"ה לד, ב, אך אין זה מורה דבר על מהות חזרת הש"ץ בשאר

השנה בה חולקים חכמים על רבן גמליאל⁴.

זאת ועוד, לפי דברינו האחרונים נראה כי אדם שאיחר לתחילת התפילה **עדיף שיצטרף לתפילת הלחש של הציבור כל עוד הם מתפללים ולא לחזרת הש"ץ**, כיוון שהחזרה נועדה רק למי שאינו בקי⁵. כך גם ציבור הבוחר להתפלל תפילת מנחה קצרה כפי שהציע הרמב"ם, **ראוי שיחברו לש"ץ מתחילת העמידה**, ולא יתחילו להתפלל כיחידים רק לאחר קדושה⁶.

עוד נפ"מ אפשרית היא בשאלה האם שישה שמתפללים יחד וארבעה מצטרפים אליהם יש בכך קיום של תפילת ציבור, או שמא רק אמירת דברים שבקדושה. ישנה מחלוקת אחרונים בעניין, ולדעת המ"ב סי' ס"ק ח הוי תפילה במניין, אולם האגר"מ ח"א או"ח סי' כח סובר כדעת הגר"ח מבריסק שאין בזה אלא דברים שבקדושה. ייתכן שהמחלוקת תלויה בפרשנות תפילת הציבור: אם מדובר דווקא באחד שאומר בקול רם והאחרים יוצאים ידי חובה - כשרק שישה מתפללים אין מה שיחבר אותם, אולם לפי השיטה השנייה זוהי תפילה בציבור והארבעה שהתפללו מצטרפים למניין.

לסיכום: לשיטת הגר"ד ישנו קיום נוסף של תפילת הציבור בעת חזרת הש"ץ בנוסף לקיום תפילת הלחש שנעשתה בציבור קודם לכן. לעומת זאת לפי הסברנו בשיטת הרמב"ם חזרת הש"ץ נועדה להוציא את שאינם בקיאים, וישנה חובה על הבקיאים להטות אוזנם ולעמוד כדי שגם היא תוכל להתקיים כתפילה בציבור. הראנו ששתי הגישות אלו חלוקות בשאלה העקרונית מה היא תפילת הציבור העיקרית - תפילת הלחש או חזרת הש"ץ, ויש לכך מספר השלכות הלכתיות: א. האפשרות לבטל את חזרת הש"ץ במצבים מסוימים; ב. המאחר לתפילה לאיזה תפילה יצטרף לתפילת הלחש או לחזרת הש"ץ; ג. האם יש מקום לנהוג בכל דיני תפילת העמידה (הצמדת הרגליים, איסור הפסק) גם בחזרת הש"ץ; ד. יכול להיות שתהיה לכך השפעה באיזה תפילה יש לסדר לכתחילה את התקיעות בראש השנה.

אולם למרות הצעתי בדעת הרמב"ם, על מנת לרומם את תפילת הציבור ולתת לה ערך מוסף יש מקום לאמץ את תפיסת האר"י שחזרת הש"ץ עושה תיקונים גדולים בשמים.

4 על פי הבנה זו היה מקום לומר שבימינו שיש מחזורים לכל מתפלל וממילא כולם מתפללים בראש השנה בלחש ולא עם הש"ץ יש מקום לתקוע דווקא בתפילת הלחש ולא בחזרת הש"ץ, וכמנהג הספרדים, כי היא התפילה בה רוב הציבור משתתף כמתפלל, ולא חזרת הש"ץ שם הם רק עומדים כשומעים. יתר על כן, לדעת הרמב"ן במלחמת ה' (ראש השנה יא, א באלפס) שמטרת התקיעות על סדר הברכות נועדה להעלות את התפילות לפני כסא הכבוד, יש לראות בכך תוספת משמעותית ביותר לתפילה, ולא להתייחס אל הברכות כגורם המפריע לכוונה אלא כמעורר את הכוונה.

5 כ"כ האגרות משה או"ח ח"ג סי' ט.

6 כ"כ ערוך השולחן סי' קכד ס"ק ז, דלא כמ"ב שם ס"ק ח.

קבלת תרומה לבית כנסת ממומר*

שאלה: אחד מבוגרי ישיבת שעלבים משמש כרב של ישוב שרוב תושביו אינם שומרים תורה ומצוות ואף מחללים שבת בפרהסיא, אבל באים בשבת לבית הכנסת. אחד התושבים מבקש לתרום תרומה נכבדה לבית הכנסת. א. האם ניתן לקבל ממנו תרומה זו? ב. ומה הדין אם מדובר באדם הנשוי לגויה? ג. ומה הדין אם מתפללי בית כנסת רפורמי מבקשים לתרום להקמת בית הכנסת ביישוב, ומבקשים להנציח אותם בשלט שיתלה בתוך בית הכנסת החדש?

הדיון בשאלות אלו מתחיל מדברי תוספות במסכת סנהדרין (ח, א): הגמ' (ח, ב) אמרה שעל אף שבדרך כלל אסור לקבל צדקה מן הנכרי, משום שלום מלכות ניתן לקבל ממנו (ולחלקו לעניים נוכרים). ומקשים על כך תוס' (ד"ה יתב) מהגמ' בערכין (ו, ב) שאומרת שקיבלו נדבה מגוי שתרם נרות לתאורת בית הכנסת, על אף ששם מדובר היה באדם פרטי ולא במלכות, ואם כן לא שייך הטעם של 'שלום מלכות'! ומשיבים תוס': "התם טעמא משום דהוו כמו קרבן, ואמרינן (נזיר סב, ב) איש איש לרבות נכרים שנודרים נדרים ונדבות כישראל". אולם לאור הקבלתם של תוספות בין נדבה לבית הכנסת ליכולת להביא קרבן, נראה שלא ניתן יהיה לקבל נדבה לבית כנסת ממומר, מפני שהגמ' בעירובין סט, ב דורשת מהפסוק "אדם כי יקריב מכם" (ויקרא א, א) שלא ניתן לקבל קרבן מן המומר: "דתניא: מכם ולא כולכם, פרט למומר".

אולם ראשית עלינו לברר מהי הגדרת מומר? האם יהיה הבדל בין מומר לתאבון למומר להכעיס? האם גדרי המומר בשאלתנו זהים לגדרי המומר המופיעים בהלכות יין נסך, או שמא הגדר הוא אחר? האם ההשוואה בין קרבנות לבית הכנסת, שהובילה למסקנה שממומר אסור לקבל תרומה לבית הכנסת, הכרחית?

תשובה: ראשית עלינו לשוב ולהדגיש שאיננו עוסקים בצדקה הניתנת לעניים, שבה פשוט הדבר שניתן לקבלה ממומר, שהרי שתי הסברות שמכוחם נאסרה קבלת צדקה מגוי, חילול השם והחשש מריבוי זכויותיו, אינן שייכות לגבי מומר. אנו דנים ביחס לנתינה לבית כנסת, המוגדרת כהקדמת קרבן לדברי תוס'.

* תקציר שיעור הלכה שניתן באחד מימי חמישי בבית המדרש של ישיבת ההסדר בשעלבים ע"י ראש הישיבה הרב ימר שליט"א. השאלה והמקורות הקשורים לסוגיא הנלמדת בישיבה מוצגים לפני בחורי הישיבה לפני השיעור, והם מכינים אותם ודנים בהם בעזרת האברכים והר"מים, ואחרי זה מתקיים השיעור.

הרמ"א הל' בית כנסת או"ח סי' קנד כותב: "מומר שנתן שיעור או נר לבית הכנסת אסור להדליקו". מקורם של דברי הרמ"א בתוס' הנ"ל.

הרמ"א שב על דבריו גם בהלכות צדקה (יו"ד סי' רנד, ב): "...וכל זה דווקא כשנותנין מעות לצדקה, אבל אם מנדבין דבר לבית הכנסת מקבלים מהם, אבל לא מן המומר". וכותב שם הש"ך על דבריו (ס"ק ה):

ובתשובת מבי"ט ח"ב סי' רי"ד נראה שמקבלין מן המומר, שכתב שם אף על גב דאמרין 'אדם כי יקריב מכם' להוציא את המומר היינו בקרבן ודמי ליה, אבל בהקדש לעניים או הקדש בית לבית הכנסת כנדון דידן מקבלין כו', וע"ש.

האחרונים דנים האם הרמ"א חולק על המבי"ט. **יש שהבינו שהם חולקים**, והמבי"ט מתיר באופן גורף לקבל תרומה ממומר לביהכ"נ בניגוד לרמ"א, מפני שהוא סובר שאין השוואה מוחלטת בין נדבת קרבן לנדבה לביהכ"נ, ותוס' שם הביאו את המומר כדוגמא לקבלת תרומת נכרי בלבד. המבי"ט מוכיח שהדבר מותר מהגמ' (ב"ב ד, א): ובבא בר בוטא היכי עבד הכי [כיצד השיא עצה להורדוס לבנות את בית המקדש]... איבעית אימא: שאני עבדא דאיחייב במצות, ואיבעית אימא: שאני בית המקדש דאי לא מלכות לא מתבני.

מוכח מתירוצה הראשון של הגמ' שניתן לקבל תרומה לבנין המקדש מכל אדם מישראל, אפילו הוא רשע כהורדוס, וכדברי המבי"ט. ובדעת הרמ"א ניתן לומר שסבר שנחלקו בשאלה זו תירוצי הגמ', והלכה כתירוצי האחרון.

לעומת זאת יש שרצו לומר שלא נחלקו, אלא שהמבי"ט התיר לקבל מן המומר נדבת כסף מזומן, והרמ"א לעומתו מדבר על נדבה של חפץ. לפי דעה זו בתרומת חפץ יש לאסור שימוש בחפץ שתרם המומר לבית הכנסת, בעוד שבכסף יקנו דברים לצורך בית הכנסת בלי ששמו של המומר נקרא עליהם. ועוד, תרומה של כסף נבלעת בתרומות נוספות, בעוד שתרומה של חפץ עומדת לעצמה. הנפ"מ בין ההסברים האלו תהיה כאשר התרומה הכספית מכסה את כל העלות של בניית בית הכנסת או חלק מסוים שלו, ואינה נבלעת בתרומות אחרות.

על פי זה קבע הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ח"ז או"ח סי' כב) שניתן לקבל מרפורמים כסף לבנין בית הכנסת כדעת המבי"ט, וניתן לומר שאף הרמ"א מודה לו לגבי קבלת צדקה מן המומר.

מי נכלל בגדר מומר? האם החילונים היום מוגדרים כמומרים? המשנה ברורה (סי' קנד ס"ק מח) כותב: "והוא הדין מומר לחלל שבת בפרהסיא, או מומר להכעיס אפילו באחד משאר עבירות, שאין מקבלין מהן קרבן, אין מקבלין מהן דבר לבית הכנסת". המ"ב אינו נכנס כלל לחשבונות של 'תינוק שנשבה' וכד', ואף לא לחשש

שנאה וטינה מצד המומרים וחבריהם על כך שלא מקבלים את מתנתם. אולם לא ברור שהגדרת מומר לעניין יין נסך זהה להגדרתו לעניין צדקה. אולם בשם הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל נאמר שהמומר המובא בשו"ע שאסור לקבל ממנו היינו בנשתמד או נושא אשה גויה, אבל מומר לחלל שבת נוהגים להקל בזמננו הן לעניין צדקה בבית הכנסת והן לעניין לשבת עליו שבעה באבלות. בהלכות יין נסך מומר כגוי, אולם איסור קבלת התרומה לבית כנסת ממומר אינו נובע מדמיונו לגוי, שהרי מהגוי מקבלים אנו תרומה לבית הכנסת, אלא משום שמי שמורד בה' לא יכול להיות שותף בהקרבת קרבן ובבנין בית לשמו. ולכן מי שמחלל שבת לא מתוך רצון למרוד בקב"ה, כרוב מחללי השבת בדורנו, יכול להיות שותף לבנין בית הכנסת ואינו מוגדר כמומר לעניין זה. לאור זה חידש הרב אלישיב שהנושא גויה מבטא מרידה חריפה בה', והוא נחשב מומר לעניין זה, וממנו אין לקבל תרומה לבית הכנסת.

הרב אברהם אבידן שליט"א, ראש ישיבת שעלבים לשעבר, שאל את הרב אלישיב מה יהיה דין אנשים המפרסמים בריש גלי דברים נגד ה' והשיבו הרב אלישיב שהם ודאי נכללים בגדר 'מורד', ואסור לקבל מהם תרומה לבנין ביהכ"נ. הרב אבידן רצה לומר שגם רפורמים מוגדרים כמורדים, ועל כן לדברי הרב אלישיב לא ניתן לקבל מהם תרומה לבנין ביהכ"נ, שלא כפסקו של הרע"י הנ"ל. אולם יתכן שהיום רוב הרפורמים (לפחות בחו"ל) הם תינוקות שנשבו לכל דבר, ואין במעשיהם מרד מדעת בה'. וצ"ע.

כאשר שמו של התורם מונצח בבית הכנסת - כאמור הרב עובדיה התיר מעיקר הדין ליטול תרומה מהרפורמים לבניית בית הכנסת, אולם הוא סייג את היתרו:

אולם מאחר שכתב מעכ"ת בשאלתו כי ידוע מראש כי כל בית כנסת אשר ישתתף במבצע ההתרמה להקמת בית הכנסת של המוסד ידרוש לרשום את שמו חרות על שיש במקום בולט ליד הכניסה לבהכ"נ כאחד התורמים... איך יעלה על הדעת להשאיר להם שם עולם שלא יכרת, ולחלוק להם כבוד בשערי מקום מקדש מעט שלנו, והרי ידוע שפרנסיהם ורבניהם השחיתו התעיבו לאין קץ, וחיללו כל קודש, והתירו עריות בפרהסיא בטקסי נישואי תערובת עם הופעת כומרים נוצריים בטקסי הנישואין הנ"ל...

ועל כן למעשה בגלל דרישת התורמים להנציח את תרומתם אסר הרב עובדיה לקבל את התרומה מידיהם.

אם גוי רוצה שינציחו את תרומתו - המהר"ם שיק אוסר להנציח את שמו על קירות בית הכנסת, אולם הוא התיר בשעת הצורך לרשום זאת בפנקס הקהל לזיכרון. אולם יש אחרונים שמדייקים משו"ע יו"ד סי' רנט בדין שינוי צדקה מייעוד אחד לשני שמותר לשנות אם נשתקע שמו של התורם הראשון, ואם כן יתכן שם כאן אם השתכח או דהה שמו של הגוי אפשר יהיה להקל בדבר.

כוח הסברה על פי דרכו של הרא"ש בפסיקת ההלכה

מקובל להבין בדרך כלל שאף שיש לשלב את הסברה בפסיקת ההלכה, אין לה כוח כנגד סברת התלמוד. ואולם בפסיקות הרא"ש לאורך הש"ס רואים במספר נושאים נרחב התערבות בסברת הגמרא על פי סברתו: הכרעה בין מחלוקות תנאים ואמוראים, הכרעה בין לישנות, הכרעה נגד כללי ההכרעה במחלוקות, ואף הכרעה בספק בגמרא שנשאר בתיקו!

הכרעה בין מחלוקות תנאים ואמוראים:

1. רא"ש מסכת עירובין פרק ח
אמר אביי הלכך אפילו כור ואפילו כוריים שרי... והלכתא כאביי דבתראה הוא וגם **מסתבר טעמיה**. והרמב"ם ז"ל לא כתב כן.
2. רא"ש מסכת בבא מציעא פרק ב סימן ה
ואף על גב דדייקנא דרבנן פליגי אדרשב"א, **נראה דהלכה כרשב"א דמסתבר טעמיה**, ועוד דשקלי וטרו אליביה.
3. רא"ש מסכת בבא מציעא פרק ז סימן יא (ועיין עוד בסימן יב)
והלכה כחכמים ולא כסתמא דרישא, דאשכחן כמה סתמי דיחידאי אינון, כדאמרין סתם מתני' ר"מ, אבל לשון חכמים כולל רבים. ועוד **דמיסתבר טעמייהו דנכון הוא, וטוב הוא וישר ללמוד כל אדם ולהורותו הטוב לו**.
4. רא"ש מסכת בבא בתרא פרק י סימן ג
רבי שבתי משמיה דחזקיה אמר שני שיטין שאמרו בכתב ידי עדים ולא בכתב ידי סופר, מ"ט כל דמזייף לאו לגבי סופר אזיל. איבעיא להו שני שיטין שאמרו הן ואוירן או הן ולא אוירן, אמר רב נחמן בר יצחק מסתברא הן ואוירן, רב יצחק ב"ר אלעזר אמר כגון לך לך זה על גב זה, אלמא קסבר שני שיטין וארבע אוירין, רבי אבהו אמר כגון ברוך בר לוי בשיטה אחת, אלמא שיטה אחת ושני אוירין ונפיש משני שיטין בלא אוירן, רב חייה בר אמי אמר כגון למ"ד וכ"ף בשני שיטין, אלמא קסבר שני שיטין ושני אוירין, **וכן הלכה דמילתא דמסתברא היא**.
5. רא"ש מסכת סנהדרין פרק ג סימן לג
בחלק מהמקרים מדובר על צירוף הסברה לכללים אחרים, אך גם עצם הצירוף משמעותי.

מיכתב היכי כתיבין. רבי יוחנן אמר זכאי משום לא תלך רכיל, ר"ל אמר פלוני ופלוני מזכין פלוני ופלוני מחייבין משום דמיחזי כשקרא, ר"א אומר מדבריהם נזדכה פלוני, אית ליה דתרווייהו הלכך כתיבין הכי. והלכתא כוותיה כיון דאית ליה דתרווייהו **ומסתבר טעמיה**.

6. רא"ש מסכת שבועות פרק ו סימן יג

ורב אלפס ז"ל גריס אינו נאמן **ויותר מסתבר דגרס נאמן שהרי הוא אומר שקיים תנאו ופרעו בפני עדים וסוף העדים למות וכי בשביל זה יפסיד ולא היה מחויב לכתוב שובר ולשומרו לעולם** וגם שמואל סבירא ליה הכי ואפשר דרב אסי לא פליג עליה בהא וכיון דהספרים חולקין ראוי להכריע כסברת שמואל.

[הרא"ש מכריע כאן בין גרסאות בגמרא המשפיעות על פסיקת ההלכה על פי סברא, אף שבגמרא ברור שיש תנאים שחלקו על סברא זו!]

7. כאן מביא הרא"ש הכרעה קודמת על פי סברא במחלוקת תנאים, והוא מצטרף להכרעה זו:

רא"ש מסכת כתובות פרק ח סימן ז

רבינו חננאל ורב אלפס ז"ל **פסקו הלכה כר"ש משום דמסתבר טעמיה**², דמשוה מדותיו בכניסה וביציאה.

8. דוגמא דומה מופיעה בהלכות תפילין לרא"ש, שם הרא"ש מכריע מסברא עצמאית במחלוקת אמוראים בירושלמי³:

הלכות קטנות לרא"ש (מנחות) הלכות תפילין סימן ל

ירושלמי דשילהי מגילה, תפילין ומזוזה מי קודם, שמואל אמר מזוזה קודמת, רב הונא אמר תפילין קודמין. מ"ט דרב הונא שכן היא נוהגת במפרשי ימים והולכי מדבריות. **ומסתברא דהילכתא כרב הונא, דמצוה דגופה עדיף**. וגם מדפריש תלמודא טעמיה אלמא חשיב ליה עיקר.

2 הפסיקה מופיעה גם ברי"ף ב"ב ח, ב בשם רבוותא (הביאו הרא"ש שם א, נ) ואכן הקשה על כך שם בר"י קרקושא "לית לן לאכרועי טעמא דיחידאה מסברא דנפשינ", אך עיין בש"ך חו"מ סי' קעא ס"ק ט שביאר שמקרה זה ייחודי מכיוון שהרי"ף כתב (ב"ב פא, א) לגבי הכלל של "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו" שהוא דווקא "דאיכא טעמא", וממילא כאן הכלל עצמו מבקש לילך אחר הסברא.

3 ותמה עליו הגר"א ביו"ד סי' רפה ס"ק ד: "ודבריו תמוהין, דטעם זה לא הוזכר כלל שם, והכריע מדעתו".

הכרעה בין לישנות בגמרא:

1. רא"ש מסכת מועד קטן פרק ג סימן ב
ואף על גב דלישנא קמא סתמא דהש"ס קאמר, נראה לי דהלכתא כלישנא
בתרא, דלא שייך בהאי גילוח שלא יכנס מנוול לרגל.

הכרעה בבעיות בגמרא שנשארו בספק:

1. רא"ש מסכת בבא מציעא פרק י סימן ב
ומסתבר דכל הני אם תמצא לומר הלכתא ניהו, דטעמא דמסתברא ניהו.

הכרעה בספק בגמרא שנשאר ב"תיקו":

1. רא"ש מסכת בבא קמא פרק ח סימן ה'
אמדוהו מהו, כיון דאמדוהו במה דאמדוהו כמאן דאגביה דמי, או דלמא כיון
דמחסר גוביינא לא. **תיקו. ומסתברא דכמאן דגבוי דמי**, לפי מאי דפרישית
דאין נפקותא אלא לפי עילוי שומא פרטית לכללית, למה יעשה שומא אחרת
אחרי שכבר נתחייב בשומא ראשונה.
2. רא"ש מסכת בבא מציעא פרק י סימן ט
בעי רב ירמיה, מגיע לנופו ואין מגיעו לעיקרו מאי. **תיקו. ותמהני למה עלתה
בעיא זו בתיקו**, כיון דטעמא דרבי שמעון משום כל מה שהעליון יכול ליטול
בפשיטות יד אינו מתיאש ממנו, ומן השאר הוא מתיאש כי הוא בוש לישאול
רשות מחבירו שירד למטה ויקחנו, א"כ מיפשטא שפיר הך בעיא, כל שהעיקר
יתלש עם הנוף של העליון והשאר לתחתון.
במקרה זה אמנם הרא"ש רק מקשה על הגמרא, אך אין הוא מקשה על בעיית
הגמרא אלא על הכרעת הגמרא, שהרי הסברה נוטה לכיוון אחד.

* * *

4 ראה פלפולא חריפתא שם המביא את דברי ר"ע ברטנורא בזבחים פרק י מ"ו שממנו גם משמע כך,
ועיי"ש. וכן משמע שם בתפארת ישראל, וכן הביא הט"ז או"ח סי' תרפא. ועיין בתי"ט שתמה עליו,
ובקול הרמ"ז שם, ויש"ש סימן יג (ולעומת זאת עיין ש"ך חו"מ סי' שצו שמביא מהרש"ל שמכריע
מסברא נגד אמוראים ותמה עליו). ועיין בחידושי הרי"מ שם שרצה ליישב דברי הרא"ש.

אלא שיש לתמוה על כל שיטה זו מדברי הרא"ש עצמו במסכת סנהדרין (ד),
(ו), שמחלק באריכות בין פסקי הגאונים שניתן לחלוק עליהם מסברא לבין דברי
התלמוד שאין לערב בהם סברא:

ואני אומר, ודאי כל מי שטעה בפסקי הגאונים ז"ל, שלא שמע דבריהם
וכשנאמר לו פסק הגאונים ישרו בעיניו, טועה בדבר משנה הוא. ולא מבעיא
טועה בפסקי הגאונים, אלא אפילו חכמים שבכל דור ודור שאחריהם לאו
קטלי קני באגמא הן, ואם פסק הדין שלא כדבריהם וכששמע דבריהם ישרו
בעיניו והודה שטעה טועה בדבר משנה הוא וחוזר. אבל אם לא ישרו בעיניו
דבריהם, ומביא ראיות לדבריו המוקבלים לאנשי דורו, יפתח בדורו כשמואל
בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם, ויכול לסתור דבריהם, כי
**כל הדברים שאינם מבוארים בש"ס שסדר רב אשי ורבינא אדם יכול לסתור
ולבנות אפילו לחלוק על דברי הגאונים...**

אלא שכנראה שיש לחלק בין "דברים מבוארים בש"ס" שעליהם אין לחלוק מסברא,
לבין דברים בש"ס שאינם מבוארים, דהיינו שנשאר בספק. כל דבר ברור שמסיקה
הגמרא אין לחלוק עליו, אך על דברים מסופקים בגמרא או שנשארו במחלוקת ניתן
לחלוק אף מסברתנו⁵.

5 עוד יש לציין לדברי הרא"ש ב"ב א, נ "והכי מסתבר טפי, דכיון דקיי"ל יחיד ורבים הלכה כרבים
לית לן לאכרועי טעמא דידיחאדה מסברא דנפשינ". וכנראה שיש לחלק בין הכרעה נגד הכלל "יחיד
ורבים הלכה כרבים" לבין כללים אחרים. ואף שהבאנו במקור הראשון שהרא"ש מכריע מסברא
נגד כלל זה, הסיבה היא כנראה משום ששם יש צירוף נוסף.

"דודי ירד לגנו לערוגות הבשם לרעות בגנים וללקט שושנים"

לעילוי נשמת האשה היקרה עד מאוד
דניאלה שרה גרייג'ואר ז"ל
בת אליעזר ישראל הלוי אפשטיין

נלב"ע י"ח מרחשון תשע"ט
אשת חיל לבעלה, אם מסורה לילדיה,
ואשת חינוך לתפארת תלמידיה הרבים
תנצב"ה



שלוש הערות בעניין התכלת

הקדמה

א. 'מראה שני שבה'
ב. דעת הרמב"ם על התכלת והחילזון
ג. תכלת אינה הידור מצוה אלא מצוה

הקדמה

זכיתי להתחיל לקיים מצות תכלת לאחר ששמעתי הרצאה מפי ד"ר ישראל זיידרמן ביום עיון ב'היכל שלמה' בחול המועד פסח בשנת תשנ"ד, שבעקבותיה השתכנעתי שהארגמון קהה הקוצים (*murex trunculus*) הוא הוא החילזון שממנו ייצרו את התכלת בימי קדם. הגל הראשון של מקיימי המצוה החל כמה שנים קודם, ומאז רבו מטילי התכלת בציציותיהם. עמותת 'פתיל תכלת' מספקת כיום לכל דורש ציציות ובהן חוטי תכלת הצבועים בנוזל המופק מחילזון הארגמון בשיטה התואמת את המתואר בתלמוד, ובהתאם לשיטות הקשירה השונות. ספרות הלכתית רבה וענפה התפרסמה בתחום, וכל הרוצה יכול להעמיק בה. הנושא עולה כפעם בפעם גם בכנסים תורניים למיניהם. לאחרונה, בחודש מנחם אב תשע"ח, התקיים בירושלים כנס של עמותת 'מטמוני ארץ' - עמותת חרדית העוסקת בחשיפת תחומי דעת תורניים והנגשתם לציבור, ובו הוקדש מושב מעניין וחשוב לחידוש התכלת בימינו, שכלל הדגמה חיה של ייצור תכלת.

במאמר זה אעיר שלוש הערות בעניין התכלת שכמדומני לא נאמרו עוד, או שלא נאמרו בבהירות מספקת עד היום.

א. 'מראה שני שבה'

אחד הדברים שעייב במשך שנים את חידוש קיום מצות התכלת היה הגוון שהתקבל בניסיונות הראשונים להפיק את התכלת מן החילזון. הרב הראשי הגרי"ה הרצוג זצ"ל בעבודתו הגדולה על התכלת ובמאמריו בנושא שלל את התכלת של האדמו"ר ר' חנוך הניך ליינר זצ"ל מראדזין, שזיהה את חילזון התכלת עם הדינון. הצבע הכחול שהפיקו בראדזין מן הדינון היה למעשה הצבע שנקרא 'כחול פרוסי', צבע שנתגלה לפני כשלוש מאות שנה, שבחימום של מאות מעלות אפשר להפיקו מכל חומר אורגני. לעומת זה הביא הרב הרצוג ראיות מן הממצאים הארכיאולוגיים ומדברי מחברים קדמונים שהחילזון הימי *murex trunculus* הוא חילזון התכלת,

שממינים דומים לו מופק צבע הארגמן. ואולם ניסיונות להפיק את התכלת באופן הקרוב ביותר למתואר בגמרא (מנחות מב, ב) יצרו צבע סגול, ולא כחול. הרב הרצוג נואש מן הניסיונות להפיק תכלת מן הארגמן, והכריע מספק לטובת חילזון הַיִנְטִינָה, שהוצע כזיהוי לחילזון התכלת בחצי הראשון של המאה ה־19 על ידי המלומד הגרמני וילהלם גזניוס. ואולם ניסויים נוספים שנעשו במשך השנים הראו שהינטינה מפיקה צבע שאינו נקלט באופן יציב בצמר, וגם אין ידוע על שימוש בה לצביעה בתקופות קדומות, בניגוד לארגמן.

עברו עשרות שנים, וניסויי של פרופ' אוטו אלסנר ממכון שנקר שברמת גן פתחו שוב את הפתח לחידוש המצוה. הוא גילה שהניסויים בארגמן שהרב הרצוג הסתמך עליהם נכשלו, והתוצאה שלהם הייתה צבע סגול, מפני שהם נעשו במקום סגור. הניסיון הראה שחשיפה לאור השמש בעת הכנת הצבע מפיקה צבע כחול יפה הדומה לרקיע בטהרתו, צבע שהוא גם עמיד ביותר, ושהערמות הענקיות של קונכיות חילזון הארגמן שנתגלו בחופי הים התיכון מחיפה ועד סולמה של צור ובחופי הלבנון אכן מלמדות שהכנת התכלת נעשתה כנראה תחת כיפת השמים. בעקבותיו באו מחקריהם ועבודותיהם של ד"ר ישראל זיידרמן, ד"ר ברוך סטרמן, ר' יואל גוברמן, הרב אליהו טבגר ואחרים. מאוחר יותר התברר שגם תהליך של אידי או חימום מאפשר תוצאה דומה. לתגליות אלה יש הסבר כימי שאינו מענייני במאמר זה.

ממצאים אלו, שלא היו ידועים מאז שנשכחה דרך ייצור התכלת אחר תקופת התלמוד ועד לעשורים האחרונים, יכולים לעניות דעתי ללמדנו פשוט חדש בסוגיית התכלת במסכת מנחות (מב, ב):

אמר ליה אביי לרב שמואל בר רב יהודה, הא תכילתא היכי צבעיתו לה, אמר ליה מיתנין דם חילזון וסמנין ורמינן להו ביורה [ומרתחין ליה], ושקלינא פורתא בביעתא וטעמינן להו באודרא, ושדינן ליה לההוא ביעתא וקלינן ליה לאודרא. שמע מינה... טעימה פסולה... משום דבעינן צביעה לשמה. כתנאי, טעימה פסולה משום שנאמר כליל תכלת דברי ר' חנינא בן גמליאל, רבי יוחנן בן דהבאי אומר אפילו מראה שני שבה כשר משום שנאמר ושני תולעת.

רב שמואל בר רב יהודה היה מן ה'נחות' שהביאו מתורת ארץ ישראל לבבל בדורו של אביי. ייצור התכלת נעשה בחופים הצפוניים של ארץ ישראל, ומשם הגיעה התכלת גם לבבל. ה'טעימה' היא בדיקה של כמות קטנה מתוך החומר היקר בחתיכת צמר קטנה כדי לוודא שהחומר נותן צבע מתאים¹, וכיון שהצביעה צריכה להיות לשם

1 רש"י שם; רמב"ם, ציצית פ"ב ה"ג. זהר עמר (הארגמן: פורפורה וארגזאן במקורות ישראל ועוד ביורים בעניי התכלת, הר ברכה תשע"ד, עמ' 132), בהסתמך על ייצור אינדיגו בחברות פרימיטיביות בימינו, משער שמדובר בטעימה של ממש, בפה, כדי לעמוד על רמת החמיצות

מצוה - הכמות הקטנה שנלקחה לבדיקה והגיזה שנצבעה בה, שלא נעשו לשם מצוה, אסורים בשימוש לציצית, ואם יחזור וישפוך את הצבע ששימש לניסיון לתוך הירור הפסול את כולה. הגמרא מביאה ברייתא שבה לפי פירוש הראשונים (רש"י כאן, ורבנו הלל והראב"ד ובעקבותיו המיוחס לר"ש על תורת כהנים מצורע סוף פרשה א) נחלקו תנאים אם אכן ה'טעימה' פסולה. ר' חנינא בן גמליאל אומר שכל הנצבע בכל פעם צריך להיות לשם תכלת משום שנאמר "כליל תכלת", ואילו ר' יוחנן בן דהבאי אומר שאף צביעה שנייה "שכבר נצבע בה צמר אחר וזה השני" (לשון רש"י) כשרה. את זאת לומד ר' יוחנן בן דהבאי מן הלשון "ושני תולעת" - הוא דורש את 'תולעת' על החילזון, ורואה בדרך דרש את "שני תולעת" כצורת סמיכות של 'שני'.

יש דוחק בפירוש זה. התלמוד כבר הקדים ואמר שהטעם שה'טעימה' פסולה הוא משום דבעינן צביעה לשמה, ואם כן צריך לומר שהדרשה "כליל תכלת" היא אסמכתא בעלמא, שנוספה לאחר שנאמר כבר הטעם האמיתי. מבחינה לשונית ועניינית קשה למצוא בצירוף 'כליל תכלת' את התוכן "שלא יהא דבר אחר צבוע בה מתחילתה" (רש"י), שהרי גם הצביעה הראשונה כולה תכלת. גם הלשון "מראה שני" בלשונו של ר' יוחנן בן דהבאי אינה מדוקדקת, והיה ראוי שיאמר 'צבע שני' או 'צביעה שנייה'.²

לאור המציאות שהתודענו אליה רק בדורנו ולא הייתה ידועה לראשונים, שהחילזון יכול להפיק תכלת מושלמת - אבל גם מראה נוטה יותר לאדום, כזה שאנחנו קוראים לו כיום 'סגול', אני רוצה להציע, אחר בקשת מחילתם של רבותינו הראשונים, לפרש אחרת את הסוגיא: אפשר לטעון שזה שטעימה פסולה משום דבעינן 'לשמה' הוא דין המוסכם על הכל, ומחלוקת התנאים היא האם צריך בכלל לעשות 'טעימה'. לדעת ר' חנינא בן גמליאל הצבע צריך להיות 'כליל תכלת', ולכן חובה לבדוק אותו ולראות אם כבר נחשף לשמש במידה מספקת (ובדיקה זו צריכה להיעשות בתשומת לב, שלא ייאסר שאר הצבע ושלא נשתמש בצמר פסול שאינו 'לשמה'). אבל ר' יוחנן בן דהבאי סובר שאף מראה שני שבה כשר (מתוך שסמך הכתוב תולעת שני לתכלת), דהיינו שגם צמר שהגוון שלו יהיה סגול למראה³ כשר הוא, ועל כן אין צורך ב'טעימה'. לפי פירוש זה פתיחת הבריתא "טעימה פסולה" היא כותרת המוסכמת על הכל, וההמשך "משום שנאמר כליל תכלת" וכו', מתייחס ל'טעימה' ולא ל'פסולה'. אפשר למצוא

של החומרים הנלווים לדם החילזון. אולם לעניות דעתי פירושם של הראשונים מוכח מסוגיית התלמוד: "מה טעם טעימה פסולה, משום דבעינן צביעה לשמה" (שם).

2 רוב הלשונות יש הבחנה בין הלשון המתארת את הגוון הנראה לעין לבין זו המתארת את החומר שבו צובעים ופעולת הצביעה. באנגלית הראשון נקרא color והשני dye, בערבית הראשון 'לון' והשני 'בויה' או 'דהאן'. בערבית 'צבע' משמש בשני המובנים, אבל 'מראה' רק במובן הראשון.

3 שני שבתכלת, שילוב של חום-אדום של צבע השני וכחול של התכלת, כלומר צבע בגוון סגול.

בדברי חז"ל מקבילות למבנה כגון זה⁴. לפי זה נחלקו התנאים האם 'תכלת' בגוון סגול היא תכלת כשרה או לא.

בתורת כהנים (מצורע סוף פרשה א) יש מקבילה לסוגייתנו. הדברים שם קשים להבנה ואני מעדיף להניח אותם בינתיים ב'צריך עיון'⁵, אבל מכל מקום אפשר לראות מייד שהפסול של 'טעימה' מוזכר שם לאחר דברי יוחנן בן דהבאי, ומשמע שאין פסול זה תלוי במחלוקת עם תנא קמא. ועוד, בכתב היד המעולה ביותר של הספרא (כתב יד וטיקן 66) וכן בקטע גניזה של הספרא "השני שבתולעת" מנוקד בקמץ, מה שמתאים להצעתנו דלעיל⁶.

4 שתי דוגמאות: א. מסכת שביעית (פרק א, א-ד) פותחת "עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית" - אמירה שממנה משתמע שיש דין של תוספת שביעית בחרישת שדה האילן בסוף השנה השישית. אחר כך נכנסת המשנה לדיונים משניים בעניין זה: "איהו שדה האילן", "אחד אילן סרק ואחד אילן מאכל".... "היה אחד עושה ככר דבלה".... "היו עשרה, מעשרה ולמעלה".... וכאן אומרת המשנה: "שנאמר בחריש ובקציר תשבות... חריש של ערב שביעית שהוא נכנס בשביעית"; רק לאחר כמה דיוני משנה מגיעה המשנה לנמק את הדין היסודי שברישא. ב. "ולמה אמרו שתי שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ. בית שמאי אומרים שתי שורות על פני כל המרתף ובית הלל אומרים שתי שורות החיצונות שהן העליונות" (משנה פסחים א, א). ההיגד הפותח הוא שדין שתי שורות במרתף נאמר רק במקום שמסתפקים ממנו ומכניסין בו חמץ ולא באוצרות יין ושמן, ואז חוזרת המשנה ומביאה את מחלוקת ב"ש וב"ה על טיבן של שתי השורות, ולא על ההיגד עצמו.

5 על הפסוק "ושני תולעת ואזוב" האמור בהרת המצורע נאמר בספרא: "ושני, יכול פיקס, תלמוד לומר תולעת. אי תולעת יכול אחד מן הצבעים, תלמוד לומר ושני. הא כיצד, זו זהורית טובה. יוחנן בן דהבאי אומר, ושני תולעת שני שבתולעת. ומנין שאם טעמה פסול, תלמוד לומר ושני תולעת". פיקס הוא *ῥαῖς* ביוונית, *fucus* בלטינית, צבע אדום המופק מן הצומח ומשמש לכחילת עיניים, וממנו בלשון חז"ל הפועל 'כוחלת ופוקסת' (המילה קיימת גם בעברית מקראית - "ותשם בפוך עיניה"; שמות של חומרים מיוחדים משמשים לעתים קרובות באופן דומה בשפות ממשפחות שונות). הקטע קשה להבנה. לכאורה יוחנן בן דהבאי חוזר על דברי תנא קמא, ואינו מתאים למה שנמסר בשמו בבבלי מנחות, ונראה לכאורה שיש כאן תרי תנאי אליבא דיוחנן בן דהבאי. גם הלימוד "ומנין שאם טעמה פסול תלמוד לומר ושני תולעת" אינו מובן. ראשונים ואחרונים הגיהו את הנוסח בכמה דרכים, ופירשו את המשפט באופנים שאינם עולים יפה בלשון (עיין רבנו הלל המכניס את ר' חנינה בן גמליאל מן הבבלי לספרא, הראב"ד בעקבותיו המיוחס לר' הגורסים "ת"ל שני תולעת ואזוב מה אזוב בתחלתו אף שני בתחלתו", התורה והמצוה למלבי"ם המקדים את "ומנין שאם טעמה פסלה" לרישא לפני יוחנן בן דהבאי, ור' ברוך אפשטין בתורה תמימה המעתיק את הקטע בדילוג על יוחנן בן דהבאי), אך עדי הנוסח המרובים אינם מאשרים אף אחת מההגהות. מקבילה נוספת שיש לה זיקה לסוגיא שלנו ואינה קלה להבנה היא בספרי וספרי זוטא לפרשת חוקת מהדורת ח"ש האראוויטץ עמ' 156, 303 וראה הערותיו שם המסתיימות ב'צריך עיון', מ"י כהנא, קטעי מדרש הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 214; מ"י כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ד, ירושלים תשע"ה, עמ' 1009, המסיים אף הוא ב'צריך עיון נוסף'.

6 בפרק זה נעזרתי בידיעותיהם ובנסינם של הרב אליהו טבגר, פרופ' זהר עמור ור' יואל גוברמן ולהם התודה.

ב. דעת הרמב"ם על התכלת ועל החילזון

המעין בדברי הרמב"ם בתשומת לב יוכל לראות שלדעתו הגדרת התכלת היא עניין של איכות הצבע, שיהיה "כפתוך שבכוחל"⁷ ורקיע בטהרתו שאינו דוהה, וייצורו מן החילזון דווקא הוא רק 'היכי תמצו' להפיק את התכלת הכשרה. בתחילת הלכות ציצית הוא מסביר מה היא ציצית:

ענף שעושין על כנף הבגד ממין הבגד הוא הנקרא ציצית... ולוקחין חוט צמר שנצבע כעין הרקיע וכורכין אותו על הענף, וחוט זה הוא הנקרא תכלת... נמצאו במצוה זו שני צווים, שיעשה על הכנף ענף יוצא ממנה, ושיכרוך על הענף חוט תכלת, שנאמר ועשו להם ציצית, ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת.

בראש הפרק השני הוא מגדיר שוב את התכלת:

תכלת האמורה בתורה בכל מקום הוא הצמר הצבוע כפתוך שבכוחל, וזו היא דמות הרקיע הנראית לעין בטהרו של רקיע. והתכלת האמורה בציצית צריך שתהא צביעתה צביעה ידועה שעומדת בידיה ולא תשתנה, וכל שלא נצבע באותה הצביעה פסול לציצית אף על פי שהוא כעין הרקיע, כגון שצבעו באסטס או בשאר המשחירין הרי זה פסול לציצית.

בהלכה ב הוא מפרט את ההדרכה המעשית:

כיצד צובעין תכלת של ציצית, לוקחין הצמר ושורין אותו בסיד, ואחר כך מכבסין אותו עד שיהיה נקי, ומרתיחים אותו באהלא וכיוצא בו כדרך שהצבעין עושין כדי שיקלוט את העין, ואח"כ מביאין דם חילזון, והוא דג שדומה עינו לעין התכלת ודמו שחור כדיו ובים המלח הוא מצוי, ונותנין את הדם ליורה ונותנין עמו סממנין כמו הקמוניא וכיוצא בהן כדרך שהצבעין עושין, ומרתיחין אותו, ונותנין בו הצמר עד שיעשה כעין רקיע, וזו היא התכלת של ציצית.

בתיאור בגדי הכהונה בהלכות כלי המקדש (פרק ח הלכה יג) הדברים אף קיצוניים יותר. בעניין התכלת החילזון אינו נזכר כלל, ולעומת זאת בעניין השני התולעת שממנה מייצרים את הצבע נזכרת כחלק מהגדרת המושג:

7 יש לפרש ביטוי זה כתערובת של דרגות שונות של צבע כחול, מאחר שהכחול שבו כוחלים את העינים יש בו גוונים שונים, מכחול בהיר מאד ועד שחור; תערובת הגוונים נותנת צבע כחול מובהק שהוא הממוצע שבין צבעי הספקטרום הזה (בתחילת נגעים מדובר על נגעים פתוחים לבן ואדום, אבל שם הדבר מבוסס על לשון הכתוב "לבנה אדמדמת"). לא ידוע לי מקור שממנו לקח הרמב"ם ניסוח זה.

וכל מקום שנאמר בתורה שש או בד הוא הפשטים והוא הבוץ, ותכלת האמורה בכל מקום היא הצמר הצבוע כעצם שמים שהוא פתוך מן הכוחל, הארגמן הוא הצמר הצבוע אדום, ו**תולעת** השני הוא הצמר הצבוע בתולעת. הדבר ברור: כיון שתולעת השני נזכרת בכתוב בשם 'תולעת', אם כן בה התולעת היא חלק מהגדרת המושג. בתכלת לעומת זאת לא נאמר בתורה 'חילזון' התכלת. הרמב"ם נאמן לדרכו זו גם בפירוש המשנה. בתחילת פרק התכלת במנחות הוא כותב (ע"פ מהדורת ר"י קאפח):

מצות ציצית כוללת שני ציוויין, האחד שיהו ציציות בכנפות הטליתות... והציווי השני שיתן חוט צמר תכלת כרוך על אותם הציציות וחוט זה נקרא תכלת והוא אמרו ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת. ואינו אצלנו היום **לפי שאין אנו יודעים צביעתו**, לפי שאין כל גון תכול בצמר נקרא תכלת אלא תכלות מסויימת שאינה אפשרית היום, ולפיכך אנו עושים הלבן לבדו.

במקום הזה היה מתבקש במיוחד שהרמב"ם יסביר שאין לנו תכלת מפני שאין אנו מכירים את החילזון, או שאין אנו מצויים בחופים שבהם הוא גדל, או שאנו לא בקיאים בדרכי הטיפול בו, והנה אנו רואים שגם כאן נזהר הרמב"ם מלהזכיר את החילזון.

ר"ש חלמא בעל מרכבת המשנה בהלכות כלי המקדש שם, וכן מחברים אחרים, הסיקו מתוך אי הזכרת החילזון בקשר לבגדי כהונה שהרמב"ם מחלק בין ציצית שצריכה תכלת המיוצרת מן החילזון דווקא, לבין בגדי כהונה שדי להם בתכלת כל שהיא. אבל קשה למצוא סברה או מקור לחילוק כזה, וכפי שהראיתי לעיל גם בהלכות ציצית וגם בפירוש המשנה הרמב"ם מציג אותה עמדה שבתכלת הגוון הוא העיקר ולא ייצורו מהחילזון דווקא. גם בפירוש המשנה כלאים ט א הוא חוזר בקיצור ומזהה את התכלת לפי צבעה: "ותכלת הוא הצמר הצבוע 'אזרק'"⁸.

על מה הסתמך הרמב"ם? קודם כל על ההיעדר. כיון שהתורה לא הזכירה חילזון כדרך שהזכירה בתולעת שני, ואף חכמים לא מסרו שקיימת כאן הלכה למשה מסיני שתהא התכלת מן החילזון כדרך שאמרו על פרטי מצות תפילין, מכאן שאין החילזון חלק מהגדרת התכלת.

8 מעניין להשוות לספר החינוך (מצוה שפו) הכותב: "וצבע התכלת הזה שנצטוו בו דומה לעין הרקיע בטהרו והוא נעשה בדם דג אחד שנקרא חילזון שעינו דומה לעין הים ובים המלח הוא מצוי וצובעין בו פתיל צמר". ניכר מלשונו שהשתמש בדברי הרמב"ם כדרכו במקרים רבים, אלא שהכניס את החילזון להגדרת המושג. גם רש"י בפירוש התורה (במדבר טו, לח) רואה את החילזון כחלק מהגדרת התכלת: "תכלת - צבע ירוק של חילזון".

עוד נראה לי שמקורו מן הגמרא מנחות מב, ב - מג, א, שם מובאת ברייתא "תכלת אין לה בדיקה ואינה ניקחת אלא מן המומחה", והתלמוד מקשה מבדיקות דרב יצחק בריה דרב יהודה ורב אדא משמיה דרב עזרא שאפשר לדעת על ידיהן שהצבע הוא תכלת טובה שאינה דוהה, ומתרץ: "מאי אין לה בדיקה נמי דקאמר, אטעימה", ומפרש הרמב"ם שכוונת התירוץ הוא שחסר בתכלת שניטלה לבדיקה כוונת צביעה לשמה (שהמומחה צריך לדעת שלא להחזיר את ה'טעימה' ליורה ולפוסלה משום שלא נעשתה לשמה⁹). מכאן נובע שייתכן הדבר שאדם נאמן ומומחה יוציא מתחת ידיו תכלת שאיכותה ירודה וצריכה בדיקה שתכריע אם היא כשרה, ומשמע לרמב"ם שבדיקה זו נחוצה ומועילה גם בצביעה שאינה מן החילזון. וכך פסק בהלכות ציצית פרק ב הלכות ד-ה:

התכלת אינה נלקחת אלא מן המומחה, חוששין שמא נצבעה שלא לשמה. אף על פי שנלקחה מן המומחה אם נבדקה ונודעה שנצבעה באחד משאר צבעונין המשחירים שאינן עומדין פסולה. כיצד בודקין אותה עד שידוע אם נצבעה כהלכתה אם לאו...

ככל הדברים האלה כתב ר' ישראל ליפשיץ בפרק "כללי בגדי קדש" בהקדמותיו ל"תפארת ישראל" בראש סדר מועד¹⁰.

לסיכום, נראה לי שהראיתי בצורה משכנעת שלשון הרמב"ם בכל מקום מלמדת שאיכות צבע התכלת היא העיקר, ודם החילזון והרתחתו עם סממנים ידועים המחזקים את יכולתו להיספג בצמר הם רק דרך טובה להגיע לידי כך. אמנם קשה על כך מתוספתא מנחות פרק ט: "תכלת אין כשירה אלא מן החילזון, הביאה שלא מן החילזון פסולה". אך ייתכן שהרמב"ם סובר שסוגיית הבבלי שלא הביאה ברייתא זו, וגם קבעה בפירוש שבדיקה מועילה לתכלת, חולקת על התוספתא הזו וסוברת שאינה ברייתא מוסמכת, וקיימא לן כתלמודא דידן.

לדברים אלו יכולות להיות השלכות מרחיקות לכת. ייתכן שלאור התפתחות תעשיית הצביעה בעת החדשה אפשר יהיה להכשיר לפי הרמב"ם צביעה הנותנת צבע כחול עמיד כעין זה שנותנת הצביעה בדם החילזון. לכל הפחות יש כאן סברה טובה כנגד החוששים שמא הארגמון קהה הקוצים אינו החילזון שדיברו בו חז"ל, או שהסממנים שמערבים בו או דרך הכנת הצבע אינם כראוי; לאלה יש לומר שמכיון

9 וכמובן קל וחומר שהוא צריך להיות אדם נאמן שעושה את התכלת לשם מצוה, את זאת אי אפשר לבדוק אלא שרוב המצויים אצל עשיית תכלת נאמנים בכך בדומה לרוב המצויים אצל שחיטה מומחין הן (חולין ג, ב).

10 משנה עם ע"א פירושים (וילנא) ירושלים תש"ך, יד ע"ב-טו ע"א. אני מודה מאד לרב פנחס אברמוביץ שהעמידני על כך.

שהתוצאה היא צבע כחול עמוק ויציב, הרי שלפחות לפי הרמב"ם, שהוא הפוסק העיקרי שפסק בענייני התכלת, מקיימים בה בכל אופן את המצוה.

ג. תכלת אינה הידור מצוה אלא מצוה

הדברים שאכתוב להלן הם דברים פשוטים ומובנים מאליהם, ואף על פי כן המציאות מלמדת שהם אינם ידועים לרבים ושצריך לאומרם באופן בהיר. לעתים קרובות אני רואה אדם שיש לו תכלת בטלית הגדולה שהוא מתעטף בה בתפילתו, אבל אין לו תכלת בציציות הטלית הקטנה שהוא לובש בכל שעות היום. וכן יש אדם שעושה תכלת לעצמו, אבל בעבור ילדיו הוא מסתפק בציציות שאין בהן תכלת. לדעתי אין מקום להנהגות כאלו. פטור מתכלת יש כיום רק למי שסובר שהתכלת שמפיקים היום שגויה, אם מפני שלא זיהינו נכונה את החילזון או מפני שיש פגם באופן הייצור שלה. יש אולי גם מקום לאמירה שיאמר אדם: אני איני בקי בדבר, ואני סומך על פלוני ופלוני הגדולים בתורה שאינם מטיילים תכלת בציציותיהם, ודאי מפני שהם סוברים שהתכלת שמפיקים היום אינה נכונה, ובדומה למה ששנינו בהוריות "זה הכלל, התולה בעצמו חייב התולה בבית דין פטור". והאמת היא שגם על כך יש להרהר, שהרי שום צבע אינו פוסל את הציצית¹¹, ואם יש רק ספק שמא התכלת שמפיקים כשרה היא - מוטל לכאורה על האדם להחמיר בספיקא דאורייתא שכזה. ואין להשוות זאת לכל מה שאמרו חכמים על לובשי קלא-אילן, כי שם היה מדובר ברמאות או הטעיה, ואילו כאן מדובר בחיזור אחר המצוות.

נראה לי שמי שרכש לו טלית אחת של תכלת מראה במעשיו שהוא אכן נותן אמון בתכלת המיוצרת כיום, לפחות ברמה של ספק, וכבר אינו יכול להיתלות בנימוקים מסוג "אם לא יועיל לא יזיק", "מהיות טוב אל תקרא רע", "אחוז בזה וגם מזה אל תנח ידך" וכדומה, נימוקים שהם יפים למנהגי חסידות והידורי מצוה. תכלת אינה מנהג ה'תשליך', אבנט 'גארטל', או אמירת "ג עיקרים ושש זכירות בסוף תפילת שחרית. תכלת היא מצוה מן התורה, ומי שהחליט לקיים אותה אינו רשאי עוד ללבוש בגד ארבע כנפות שיש בו רק לבן מאחר שהוא מבטל בזה מצוה דאורייתא של תכלת, ועדיף שלא ילבש בגד של ארבע כנפות כלל, כשם שעדיף שלא ללבוש בגד ארבע כנפות אם אין בו ציצית כשרה. כל זמן שהיינו אנוסים מפני שלא הייתה לנו תכלת, סמכנו על ההלכה "התכלת אינה מעכבת את הלבן", ואף על פי שבלבישת טלית

11 עיין מנחות מא, ב ורש"י שם, ורמב"ם וראב"ד ציצית פ"ב ה"ח, וטור וב"י ושו"ע או"ח סימן ט. כל הדין שם אם בבגד צבעוני מין הכסף הוא לבן או כעין צבעו אדום או ירוק אינו לעיכובא וכשעושה פתיל אחד בצבע כלשהו ושאר החוטים בלבן, אפשר שהכל מודים שאין בזה פגם. ומכל מקום ודאי שכשיש ספיקא דאורייתא שמא אפשר לזכות במצות תכלת - אינו כדאי להפסיד את המצוה בגלל שיקולים משניים.

של ציצית ללא תכלת ביטלנו מצות תכלת, ואילו לא לבשנו את הבגד כלל לא היינו מבטלים שום מצוה, מכל מקום יש לומר שחובת הציצית חלה אחרי הלבשה, והרי זה ביטול עשה בשב ואל תעשה (יבמות ז, ב ותוספות שם), וכשאי אפשר להטיל תכלת אונס רחמנא פטריה¹², וכשם שהיוצא להפליג, למלחמה או לשיירה לדבר מצוה יכול לצאת אפילו בערב שבת, ואע"פ שיצטרך לחלל את השבת מפני פיקוח נפש ונראה כמתנה לחלל את השבת (שבת יט, א וכפירוש בעל המאור שהשו"ע קיבל את פירושו באו"ח סי' רמח סעיף ד). ובפרט בעניין ציצית - חשיבות מצות ציצית שכל התורה תלויה בה גוברת, וכדאמר ליה מלאכא לרב קטינא סדינא בקייטא וסרבלא בסיתוא ציצית מה תהא עליה (מנחות מא, ב). אמנם כל זה כבר אינו נכון כיום בדרך כלל לגבי מי שאינו שולל את ההישגים של יצרני התכלת, כיון שבידיו לקיים את המצוה, ורק מי שנקלע למקום נידח ואינו יכול להשיג תכלת, או שהזמין אותה ועדיין לא הגיעה אליו, או בשבת שאינו יכול להטיל את התכלת ואין לו בגד ארבע כנפות שכבר יש בו תכלת, אלה רשאים וכנראה אף צריכים ללבוש בגד ארבע כנפות עם ציצית ללא תכלת¹³.

ואולם, בתנאי חיים רגילים אין לבטל את המצוה, ואין מקום לטיעון של שמירת מסורת - "כך נהגו אבותינו" או "כך סוברים רבותינו" וכיוצא בזה, מול מצות ה' ברורה שביקש מאיתנו בקשה לא קשה: "ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת"¹⁴.

12 וראה שאגת אריה סימן לב.

13 עיין או"ח סוף סימן יג, וכאן לא בעינן שיהיה דוקא במציאות של כבוד הבריות, כיון שמקיים מצות הלבן.

14 [הערת העורך: לענ"ד המסקנה הזו אינה נכונה כלל. רבים מאלו שמתעטפים היום בציצית או בטלית עם תכלת לא החליטו בדעתם שהם מקבלים על עצמם את הדעה שתכלת הארגמן ודרך ייצורה עכשיו מקיימים בהם מצוה דאורייתא אף לא ברמה של ספק, אלא שהם עושים את זה כהידור מצוה או כחיוב מצוה או כזכר לזמן שבו קוימה המצוה בשלמותה. לכן אי אפשר להאשים בחוסר עקביות, ולא נכון לומר להם **שעל פי הדין** הם חייבים מעתה להטיל פתיל תכלת בכל ציציותיהם וציציות בניהם, הקטנים עם הגדולים. ק"ו שאין לענ"ד לומר שמי שהטיל פעם אחת תכלת בציציותיו עדיף שלא יניח עליו יותר בגד של ארבע כנפות שאין בו תכלת, גם אם יצטרך לבטל מצוה יקרה זו. ב"ה הקיום המלא של מצות הציצית עם תכלת הארגמן הולך ומתפשט בעם ישראל ואצל אנשי תורה מכל הגוונים, ואין צורך לדחוק את הקץ בחזקה. י"ק.]

התכלת - מה יש להפסיד?

מבוא
התכלת - ביטוי למצב רוחני
מסורת כבסיס התורה
טענות הלכתיות
סיכום

מבוא

כל המעיין בראיות השונות לזיהויה של התכלת כמקובל היום (ארגמון קהה קוצים) יעמוד על כך שאין מדובר בוודאות מוחלטת, כי אם בהשערות והסתברויות, גם אם קרובות למדי, הנתקלות עדיין בקשיים שונים. את רמת הוודאות ניתן לבחון כך: לו יצויר שמחר יתגלה לנו, גם בלא נביא, מין אחר של חילזון שיתאים בדיוק נפלא לכל תיאוריהם של חז"ל, וכתמיכה אף ימצאו ראיות ארכיאולוגיות, בתי צביעה שבהם קונכיות רבות מאותו המין ובצידן פתילי תכלת - כמדומני שאך מעטים יסיפו להתעקש ולהחזיק בזיהוי הנוכחי, אולם רוב העולם יודה כי הזיהוי החדש הוא האמיתי. זאת בשונה כמובן ממצב שבו אנו בטוחים במעשנו. לדוגמא: אם יבוא מי שיוכיח באותות ובמופתים כי האתרוג שאנו נוטלים כלל אינו המין אליו כיוונה התורה, גם אם יערים הררי ראיות ומופתים לדעתו - לא יחוש איש לדבריו, ובזו יבוזו לו.

אך רבים הם הטוענים שגם אם אין הזיהוי ודאי - מדוע לא נטיל תכלת בטליתנו? **מה יש להפסיד?** הרי יתכן שנרוויח מצוה דאורייתא! יש כאלו שמגבים את דבריהם בטענה הלכתית - הרי מכלל ספק לא יצאנו, ו'ספק דאורייתא לחומרא'! טענות אלו נטענות על ידי רבים שנגעה המצוה בנפשם. וכאשר הם נשאלים 'אם כן מדוע רבים מגדולי הדור נמנעים מלהטיל תכלת?' במקרה הטוב מצטרפים הם לתמיהה, ומזכירים שאין לאדם אלא מה שעניו רואות ואל לו להתלות בגדולים כשדבריהם תמוהים, ובמקרה הפחות טוב הם תולים את מעשי הגדולים בקושי לשנות, ב'חצרות' העוטפות אותם, ב'סיטרא אחרא' המונעת מהם לדבוק באמת, או במניעים זרים אחרים, כביכול אין מדובר ברמי מעלה המוסרים נפשם על קלה כבחמורה. במקרה הגרוע ביותר הם בוחרים לסלף את דבריהם שנכתבו שחור על גבי לבן, ולספר דברי סתר שבחדרי חדרים הודו אף הם שהם היו תאבים להטיל תכלת, אך מה יעשו וגברה חולשתם ולא יוכלו לה. כמעט אין איש עומד ליישב ולהעמיד את הדברים על תילם, ונותרים הדברים כדברי נביאות, בלא מענה לשאלות הבסיסיות הנ"ל.

על אף שהמחלוקת בעניין התכלת רבת שנים, מרבית הטענות כבר נטענו ונידונו, ואיני ראוי להכניס ראשי בין ההרים הגבוהים, ראיתי לנכון לקבץ את הטענות השונות בהן נקטו רבים מגדולי הדור, ועל פיהם נוהגים, גם אם ב'שב ואל תעשה', רוב רובם של שומרי המצוות בישראל. אקדים ואומר כי אין בכוונתי בטענות דלהלן לקבוע הלכה או לנטות לכאן או לכאן, אלא להעמיד בפני הקורא את צידו השני של הדיון, כך שהתמונה תהיה מוצגת בפניו במלואה.

התכלת - ביטוי למצב רוחני

על אף שידוע אני שנגד הטענה שאטען כעת יטענו רבים מן הקוראים שאיני יודע להבחין בין דברי הלכה ואגדה, אקדים ואומר שברי לי שאין ההלכה מוכרעת על פי רעיונות רוחניים, ולשם כך נרחיב בהמשך בביסוס ההלכתי והמעשי של העניין. עם זאת אני בוחר לפתוח בטענה זו, משום שלענ"ד היא הבסיס לכל הטענות השכליות וההלכתיות שלאחריה.

מצות ציצית מורכבת משני פרטים - חובת תליית חוטי ציצית בבגד ארבע כנפות, והטלת התכלת בחוטים אלו. באופן חריג, שאינו נפוץ בתרי"ג המצוות, התורה אינה מתנה את קיום המצוה בהטלת התכלת - 'התכלת אינו מעכב את הלבן'. לא זו בלבד, כמה מפרשני המקרא דקדקו שהתורה אף רומזת לכך שלא בכל עת יהיה הדבר אפשרי. כך כתב ר"מ אלשיך (פירושו על במדבר טו, לח):

ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם לדורותם - וזה יהיה לדורותם, כולל כל הדורות, כי הלבן לא יחסר לעולם. אך יש דבר שאינו לכל הדורות, וזהו ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת - וזהו אינו לדורותם, כי לא בכל הדורות נמצא דם חלזון².

על פי זה כפי שחזתה התורה כך היה: בשונה מרוב המצוות שבאופן פלאי נותרה עליהן המסורת בכל עדות ישראל - התכלת אכן נעלמה במהלך השנים. העדות הקדומה ביותר לכך בדברי הספרי (וזאת הברכה, שנד):

אמר ר' יוסי, פעם אחת הייתי מהלך מכזיב לצור ומצאתי זקן אחד, אמרתי לו פרנסתך במה, אמר לי מחילזון, אמרתי לו וכי מצוי הוא? אמר לי השמים שיש מקום בים שמושל בהרים וסממיות מקיפות אותו, ואין לך אדם שהולך לשם שאין סממיות מכישות אותו ומת ונימק במקומו. **אמרתי ניכר הוא שגנוז לצדיקים לעתיד לבוא.**

1 ראו בדברי הרמב"ם (שורשים לספר המצוות, השורש האחד עשר): "הקושי הוא בדברים שאמרו בהם אינם מעכבים זה את זה".

2 כעין זה באור החיים במדבר טו, לח, בפירוש מהר"י קרא על התורה שם, ובחתם סופר על התורה סוף פרשת שלח.

תמיהתו של רבי יוסי 'וכי מצוי הוא' אינה מותירה מקום לספק כי גם אם ניתן היה עוד למצוא תכלת בימיו, כפי שניכר מעדויות שונות מדורות מאוחרים יותר³, התכלת כבר לא הייתה מצויה ברמה מסחרית. ר' יוסי אינו תולה את העלמות התכלת במקריות או בצוק העיתים, אלא במהלך רוחני 'ניכר הוא שגנוז לצדיקים לעתיד לבוא'.⁴ התייחסות זו, הנסמכת על כך שהתורה עצמה הכינה אותנו למצב שבו תעלם התכלת וכנ"ל, מעמידה את מצות התכלת בשורה אחת עם המצוות המיוחדות התלויות באופן גלוי במצב הרוחני של האומה ומבטאות אותו, בדומה למצוות בנין המקדש, 'ישוב הארץ וכדומה. על הבדלי התכונות שבין ציצית הכוללת תכלת לזו שכולה לבן עמד האר"י⁵, והורה על ההתאמה שבין העלמות התכלת לחורבן הבית: "אבל לאחר החורבן, הם הכל חוטי לבנים ואין לנו תכלת".⁶

התייחסות למצות התכלת כמצוה ככל המצוות, והכרעת דינה בכללי ההלכה הרגילים בלבד, תוך ניתוק בחינת התאמת הפן הרוחני שבה לחידושה בימיו - הן עשיית עוול עם המצוה, המתעלמת ממהותה וגדלותה. הדבר דומה לקבלן שיסתנן להר הבית באישון לילה ויבנה בו מקדש מיוזמתו הפרטית, ובו יקריב קרבנות ועולות, האם אדם זה מכבד הוא את מצות המקדש? התבוננותו על המקדש כמקבץ מעשים פרקטיים, שחיטת בהמות והזאת דמים, בלא היותו בית ה' המקשר בין כלל ישראל לאביהם שבשמים (תוך להט הקודש שבו הוא שרוי), מוזילה את המצוה.

דברי טעם אלו נדחים על ידי רבים. חשש שרוי בעומק לבם של אנשי דור הגאולה, שמא טענות אלו דומות לטענות המתנגדים לעליה לארץ וליישובה, בציפייה למציאות רוחנית אחרת שתקדים את חידוש 'ישוב הארץ'. אכן, אל לנו להתכחש

3 כך נראה מדברי הערוך ערך 'חלוזין', רמב"ן תצוה כח, ב. וראה עוד בביאור 'ספרי דבי רב' לר"ד פארוו על הספרי שם שהתכלת המובחרת נעלמה בימיהם.

4 הקביעה שהתכלת 'נגנז' מופיעה גם במדרש רבה (במדבר יז, ה) ובתנחומא (שלח, טו), אכן שם אין הכרח שזהו ביטוי לתהליך רוחני, ואפשר לפרשו כתיאור המציאות, ובו המילה 'נגנז' משמשת כמילה נרדפת ל'נעלם'.

5 כתבי האר"י, פרי עץ חיים שער ציצית פ"ד. הרב יצחק גינזבורג עומד על כך שאין מדובר רק במעלה רוחנית שלא זכינו להשיגה בלא עיתה, אלא שבציצית שכולה לבן ישנה מעלה רוחנית שונה שאין בציצית עם תכלת, והיא המתאימה לדורנו.

6 גם אם אחר החורבן ישנן עדיין עדויות להמצאות תכלת, אין זה סותר במאומה את דברי האר"י שמעיד שהעלמותה החלה בעת החורבן ובעטיו.

7 אין להתכחש לכך שהיו דורות בהם הייתה בתוקף הוראה שלא לעלות לארץ, על אף מצות 'ישוב ארץ ישראל המפורשת: לראשונה אנו פוגשים בכך בחטא המעפילים. מבחינה הלכתית אין ספק שהמעפילים נהגו כדן כאשר התעקשו לעלות לארץ ולקיים את מצות 'ישוב הארץ', אך חטאו כאשר לא הכירו בייחודיותה של המצוה, והמעמד הרוחני הנדרש לה, ולפיכך לא צייתו לדברי

ללימוד ההיסטורי שעלינו ללמוד מן העבר, אך אל לנו להסיק מכך שכל התבוננות על המצוות מעבר לאפשרות המעשית לקיימן, תוך בחינת התאמת המעמד הרוחני, בטעות יסודה. על כן בבואנו לחדש את מצות התכלת עלינו לבחון זאת בשני מישורים - המישור ההלכתי-מצוייתי - כיצד נזהה את התכלת האמיתית, והמישור הרוחני - האם ראויים אנו לחידוש התכלת. אין ספק שפעמים רבות ישפיעו שני המישורים זה על זה, כאשר סייעתא דשמיא בגילוי המציאות, שלא זכו לה דורות עברו, תורה לנו על פתיחת הפתח לחזרת המעמד הרוחני של התכלת. לפי זה נוכל להבין יותר את מי שידרוש לשם כך בירור גמור וסופי ללא כל ספק של זיהוי התכלת (דבר התלוי לעיתים בעיני המתבונן), ולא זיהויים הכרוכים בקשיים שונים המוכרעים באופן הסתברותי.

מסורת כביס התורה

לאור ההבנה שתהליך היעלמות התכלת אינו מקרי, נוכל להבין את הטענה כי התכלת לא תתחדש אלא בגילוי אלוהי, 'יתננה מי שנטלה'. מה שגזו הקב"ה לא יתחדש כי אם על ידו⁸. כעין זה כתב הרב קוק (גנזי ראייה, ג):

מבורר אצלי שכל הספיקות המעכבים את תוכנית בנין ביהמ"ק, מצד התכלת למשל, ומצד יחוס הכהנים, מצד דיוקי המדות של מקום המזבח וכיוצא בזה, רוח הקודש תסייע לביור ההלכה, ויצטרפו לזה אומדנות ברורות וקיום על פי ב"ד גדול מוסכם.

בעל בית הלוי (ליקוטים לח) מסביר שהנבואה אינה נדרשת רק לשם בירור הספיקות, אלא גם כחלק ממעבר התורה התקין מדור לדור:

בתורה נאמר: "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך", והביאור: שראשיתו של הפסוק "שאל אביך ויגדך" מדבר לעניין קבלת התורה הנמסרת מדור לדור, ואילו "זקניך ויאמרו לך" שבסופו מכוון לדברים התלויים במציאות, ובזה אין ראיות וסברות יכולות להכריע כי אם המסורה עצמה, כך ראו אבות וכך היו נוהגים וכך צריכים לנהוג גם הבנים. ומהאי טעמא לא נוכל להחליט כי החלזון הנמצא ע"י הרבי מראדזין הוא אכן מקור התכלת האמור בתורה, דמאחר שנפסקה המסורת בדבר זיהוי החלזון, שהרי זה כמה שנים שאין אנו

משה רבנו. בדומה לכך מתאימה הוראת הנביאים 'השבעתי אתכם בנות ירושלים... אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ', שחכמים למדו ממנה שאכן היו דורות שהושבעו 'שלא לעלות כחומה' עד אשר תשיג הגלות את מטרותה הרוחנית ויוכשרו ישראל לשוב לארצם.

8 בדרשות בית הלוי (ליקוטים, לח) דקדק זאת מלשון חכמים שקבעו שהתכלת 'נגז' ולא 'נעלם' (וראה לעיל הע' 4).

יודעים מהו החלזון, ע"כ גם אם היינו מצליחים לשחזר ידיעה זו עפ"י הוכחות וראיות ברורות - מ"מ לא תוכל ידיעה זו להיכנס עוד בכלל המסורה, וא"א לנו לפסוק בזה רק על פי המסורה, וכיון שפסקה המסורת במצות התכלת לא שייך לחדשה בימינו⁹.

התשובה לשאלה 'מה יש להפסיד בהטלת תכלת בציצית' אינה שייכת רק למישור הספציפי של מצוה זו, אלא נוגעת במישור היסודי של אופן התבססות התורה דור אחר דור - במסורת. קיום מצוה באמצעות השערות, גם אם קרובות לוודאי, וגם אם הוא נובע מחיבת המצוה - מעמיד את קיום המצוה כמנוגד למסורת ישראל. לו יצויר שאכן יתגייסו כל ישראל להטיל תכלת בבגדיהם מחמת הספק, ובעוד שלושה או עשרה דורות יתגלה מין שהתאמתו אל התכלת גלויה וברורה, האם גם אז יטשו בקלות את התכלת המקובלת-אז ויטילו ציציות מן המין שהתגלה? האם לא יערער הדבר את משמעות העוגן החזק ביותר של היהדות - המסורת¹⁰?

טענות הלכתיות

כלל נקוט בידינו - ספק דאורייתא לחומרא. לפיכך, טוענים מחדשי התכלת, ישנה חובה להטיל תכלת בציצית גם אם לא יצא הדבר מגדר ספק¹¹. עלינו לברר האם אכן טענה זו עשויה להחיל חיוב בנידוננו.

תחילה נזכיר כי הטלת תכלת אינה מצוה חיובית, שכן להלכה אין כל חובה ללכת עם ציצית כלל, רק המתעטף בבגד בעל ארבע כנפות חייב להטיל בו ציצית. השאלה מתמקדת במי שמתעטף בבגד של ארבע כנפות אך אינו מטיל בו תכלת, האם בכך הוא מבטל עשה? האם קיים איסור להתעטף בציצית בלא תכלת? כאמור קובעת המשנה (מנחות לח, ב) "התכלת אינה מעכבת את הלבן"¹².

9 בהקדמה לספר פתיל תכלת הובא מכתב נוסף מבעל בית הלוי, בו הוא טוען שעל כל שיטה הטוענת לחידוש התכלת לבאר ולהסביר מדוע לא יכלו בדורות הקודמים לחדש את קיום המצוה, שאילולא כן לא זו בלבד שחסרה מסורת התומכת בחידוש - אלא העובדה שישאל לא נטלו מין זה לתכלת מהווה מסורת על כך שהוא אינו התכלת המוזכר בתורה.

10 גם בשו"ת בשמים ראש המיוחס לראש ס"י רמז מובאת התנגדות להורות להטיל בציציות 'השערה' של תכלת שעלתה על פי דבריו בימיו: 'אמרת נקחהו לזכר - אין עושין כן, פן יאמרו למחר בנינו שזה הוא התכלת האמור בתורה, וכל שאינו אותו המין אין לוקחין אותו לזכר...' (אמנם יצאו עוררין על ספר בש"ר שהוא מזויף, ואכמ"ל. ועי' מ"ש על הספר ומחברו בכתב העת 'מספרא לסייפא' של ישיבת שעלבים גיליון 44-45 [קיץ תשנ"ג] עמ' 243-253, שם הוכחתי שהספר מזויף מתחילתו ועד סופו. העורך י"ק).

11 על טענה זו ראה בהרחבה בספר עין התכלת עמ' קמג.

12 בגמרא שם מובאת מחלוקת תנאים אם מצות הציצית תלויה בתכלת, ויש אף שפסקו כדעה

הרמב"ם בהלכותיו (ציצית א, ה) פוסק לאור זאת: "הלבוש טלית שיש בה לבן או תכלת או שניהם כאחד - הרי קיים מצות עשה אחת". באותו משפט כולל הרמב"ם את המטיל תכלת בטליתו וגם את הנמנע מכך, וקובע כי שניהם קיימו 'מצות עשה אחת'. ומדקדק הגריי"פ פערלא (פירושו על סה"מ לרס"ג ח"א עמ' פט): "נתבאר מדבריו, דאף על גב דלכתחילה חייבה תורה להטיל תכלת, מכל מקום בדיעבד אין חסרון התכלת מעכב במצוה כלום, ומקיים בלבן לחוד כל העשה כולו כמו עם התכלת ממש"¹³. בדומה להגדרת מצות התכלת רק כמצוה 'לכתחילה' - אנו מוצאים בפי ראשונים ופוסקים המגדירים אותה כ'מצוה מן המובחר' או כ'הידור מצוה' בלבד¹⁴.

אכן, יש מן הפוסקים שסברו שמצות הציצית מתקיימת בלא תכלת דווקא כאשר אין התכלת מצויה¹⁵, אך מלבד שאין זה פשט המשנה והגמרא, שלא ציינו זאת

התולה את המצוה בתכלת (בעל המאור שבת יב, וכן העיטור הלכות ציצית בשם רבי ברוך).

13 שאלת חסרונה של התכלת בציצית קשורה בהבנת מהותה של הציצית המפורשת בתורה "למען תזכרו", לפי רש"י הזיכרון מתבטא במספר חוטי הציצית והקשרים העולה לתרי"ג בלי קשר לתכלת, וכך גם עולה מביאור האור החיים שם שעצם היות הציצית כחותם עבדי המלך מזכירה את המצוות. לעומתם הרמב"ן שם מבאר שהזיכרון מתבטא בחוט הדומה לים ולרקיע ומזכיר את כסא הכבוד, ובחסרונה של התכלת חסרה מהות המצוה. וראה בברכי יוסף (או"ח ח, ד) שלמעשה אחר שנפסק שהמצוה מתקיימת גם בלא תכלת "צריך להסתכל בציצית כאילו יש בו תכלת, כי אף שאין לנו תכלת אותה ההארה לא נפסקה, אין התכלת מעכב את הלבן" (וכעין זה בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד ס' ד כתב שכל סגולותיה של הציצית מתקיימות גם בלא תכלת).

14 תוספות מנחות מ, א התבטא על התכלת 'מצוה מן המובחר', וכדבריו כתבו גם האברבנאל (במדבר טו), פני יהושע ב"מ סא, ב, הלבוש או"ח ח, א, ושו"ת הרי בשמים ח"א ז. בחידושים המיוחסים לרשב"א (מנחות לח, א) נכתב "דהיא דליכא נמי אלא חדא (רק לבן בלא תכלת) דקיים מצוה מן המובחר, אלא דמצוה טפי לעשותו משניהם". ועיין בשו"ת התעוררות תשובה סימן יט שהתייחס לתכלת כ'הידור מצוה', וכן גם הלשון באברבנאל שם. יש להעיר שהגדרת התכלת כמצוה מן המובחר והידור מצוה מדייקת את מעמדה ההלכתי, אך אינה מפחיתה מאומה מחשיבותה ונחיצותה של המצוה, ולפי דברי התוספות לעיל זאת כוונת הגמרא שבעידנא דריתחא מענישים על מניעת הטלת התכלת כאשר ניתן להטילה. וראיתי מי שרצה להביא ראיה שיש ביטול עשה בביטול התכלת מהגמרא ביבמות (צ, ב) שתמחה כיצד תיקנו שלא להטיל תכלת בסדין והרי ב"ד אינם יכולים לבטל דבר מן התורה; אכן אין בזה כל ראיה, שהרי ודאי הוא שאין ב"ד יכולים לבטל אף פרט מפרטי המצוות גם אם אינו מעכב את קיום המצוה.

15 כך משמע למשל מדברי רבינו בחיי פרשת שלח: "הציצית והתכלת מעכבין זה את זה בזמן שהיה תכלת, אבל עכשיו שאין לנו תכלת מניח הלבן בלא תכלת". וראה עוד בדברי הגריי"פ פערלא שם: "לבן בלא תכלת לא הותר אלא כשאין לו תכלת, אבל כשיש לו... אסור ללבוש הבגד, דהוי ליה כמבטל עשה דתכלת בידים... אבל ודאי, כשיש לו תכלת ולבן ואינו מטיל בבגדו אלא אחד מהם... עביד איסורא כשלוש, כעובר עשה בידים".

אף שהיתה התכלת מצויה בימיהם¹⁶, מסתבר שרק במציאות שבה התכלת מזוהה בוודאות וישנו חיוב להטילה נאסרת הציצית בלא תכלת, אך לא כל השערה או ספק מבטלים את האפשרות לקיים את המצוה בחוטי לבן בלבד. אם כן מאחר שגם בלא התכלת מתקיימת המצוה בשלימותה, האם שייך כאן חיוב ספק דאורייתא לחומרא? ועוד, במקרים רגילים בהם אנו מכריעים ש'ספק דאורייתא לחומרא' המצוה ודאי תתקיים מספק והאיסור בוודאי יימנע מספק. אולם כשהספק הוא על עצם קיום המצוה, ואיננו יכולים כלל להבטיח שמי שיטיל תכלת בטליתו קיים מצוה, האם שייך דין ספק דאורייתא לחומרא? נמחיש מעט את השאלה - לו יצויר שבעתיד ימצאו עוד חמישה זנים של תכלת באותה מידת התאמה לתכלת המקובלת כיום, האם נחייב מספק דאורייתא להטיל את כל חמשת הזנים בציצית? טענה זו העלה הפרי מגדים (פתיחה להלכות ברכות, אות טז): "בספק דין תורה, היכא שאין יודע אם מתקן אם לאו, אין מברך מספק"¹⁷. ומשום כך טען בעל בית הלוי (עין התכלת, עמ' קעג) שאין חיוב להטיל את השערת התכלת ככל ספק דאורייתא. הפרי מגדים הוכיח מן המגן אברהם (קצד, ג) שמכיון שיש ספק אם מי שמברך רק ברכה אחת משלושת הברכות של ברכת המזון מקיים מצוה מן התורה - אין לברך ברכה אחת כשאין לו אפשרות לברך את שאר הברכות. אך בשולחן ערוך הרב (שם אות ג) החמיר מספק דאורייתא לחומרא לברך את הברכה האחת, אף שאין ודאות שבכך מקיים את המצוה, וכן הכריע גם המשנה ברורה שם (ס"ק יג).

אכן נראה שגם לדעת המחמירים להחשיב מצב זה כספק דאורייתא, ישנו הבדל בין ספק דאורייתא מוגדר, מעשה ספציפי שיש ספק אם מקיימים בו את המצוה או לאו, ובין ספק הנובע מהשערה, שבו הספק קיים על כל מין בעולם שישנה היתכנות כלשהי שהוא התכלת, ומסתבר שבזה אינו נחשב 'ספק דאורייתא'. הדבר דומה למי שאינו יודע מי הם אביו ואמו, האם נחייבהו לכבד כל אדם בעולם מספק שמא הוריו הם¹⁸? בדומה לכך תינוק שנשבה לבין הנכרים ואינו יודע מה הן מצוות התורה - האם

16 יש להוסיף שבפשטות משמע מן הגמרא במנחות מ, א שגזרו שלא להטיל תכלת בסדין בירושלים מחשש שמא יטילו קלא אילן, משמע שגם כאשר התכלת מצויה אין ביטול עשה בלבישת בגד החייב בציצית ללא תכלת.

17 אף שהפרי מגדים מנמק זאת משום 'חומר דלא תשא', נראה שכוונתו שזו הסיבה שבעטיה אנו נאסרו לברך על צד הספק, אך מלשונו משמע שהסיבה שאין אנו מחייבים אותו לברך הינה מחמת הכלל בהלכות ספיקות דאורייתא שאין חובה לקיים את הדין מספק כאשר אינו מקיים אותו בוודאי.

18 ברמב"ם הלכות ממרים ה, ט כתב ששתוקי אינו חייב מלקות על כיבוד אביו ואמו, וכן הוא בשולחן ערוך יו"ד רמא, ז. אכן אין מכאן ראיה ברורה לעניינו, שכן ההלכה עוסקת במלקות, שאין מלקין על הספק. אך מסתימת לשונם משמע שגם בכבודו אינו חייב, וכן דייק בכתבי ר"י אבוהב סימן

עליו לעשות את כל המעשים העולים בדעתו שמא יקיים בהם מצוה¹⁹?

ועוד, פשוט וברור ש'ספק דאורייתא לחומרא' מקיימים רק כאשר החומרא אינה פוגעת בפרטים אחרים של המצוה, אך כאשר בקיום הספק הוא נכנס לחששות שונים - נמצא חומרו קולו. לאור זאת עלינו לברר בהנחה שהתכלת שלפנינו אינה התכלת שצוותה התורה, האם המחמירים להטיל תכלת בבגדיהם מפסידים דבר מה (מלבד ההפסד האמור לעיל ביחס למצוה ולמסורת)? בפשטות התשובה שלילית, שכן בגמרא במסכת מנחות (מ, א) מפורש שאף אם הטיל תכלת שאינו התכלת המקורית "לא יהא אלא לבן", ובתנאי שאינו לובש ציצית כלאים שהותרה רק בתכלת. ועל אף שהגמרא במסכת בבא מציעא (סא, ב) התייחסה בחומרא למטיל תכלת מזויפת בבגדו "אני הוא שעתיד ליפרע... ממי שתולה קלא אילן (תכלת מזויפת מן הצומח) בבגדו ואומר תכלת הוא", אין זה אלא משום שעושה זאת על מנת לזייף²⁰, וכפי שכתב הרי"ז (שם):

פירוש דוקא בחזקת תכלת, אבל שלא לשם תכלת, כגון בזמן הזה דלא שכיחא [תכלת], אם רוצה לצבוע ציצית כדמות הבגד שדומה לתכלת - מותר.

הנחה זו תלויה למעשה בהבנת הגמרא (שם מא, ב) שמסתפקת בשאלה זו:

ת"ר טלית שכולה תכלת כל מיני צבעונין פוטרין בה חוץ מקלא אילן. מיתבי... קלא אילן לא יביא ואם הביא כשר? אמר ר"נ בר יצחק: לא קשיא כאן בטלית בת ארבעה חוטין כאן בטלית בת שמונה חוטין.

א. כאשר יודע בוודאות שאחד מתוך כמה אנשים מסוימים הם אביו כתב מהר"ם גלאנטי בספר קרבן חגיגה (אות לח) שעליו לכבד את כולם, וכן בספר אגן הסהר דף ה, ב, ועיין בערוך השולחן יו"ד רמא, י שכתב שגם אם אמרה לו אמו שפלוני הוא אביו חייב לכבדו (אכן עיין בספר ארעא דישראל מערכת הכ' אות ד שדן בדעה שצריך לכבד כל בני העיר, ודחה אותה מסברות אחרות, ודלא כילקוט יוסף, הל' כיבוד הורים, ו, יא שמחייב לכבד כל מי שיתכן שהוא אביו).

19 מקרה עם מעט דמיון אנו מוצאים בגמרא (שבת סט, ב) העוסקת במי שאינו יודע מתי שבת, מחד הורו לו חכמים להימנע ממלאכות ככל הניתן בכל יום בגלל ספק דאורייתא, מאידך קידוש לא הורו לו לעשות בכל יום אף לסוברים שחובת קידוש מן התורה אף בלא הזכרת השם; נראה גם מכאן שאין חייב מספק לקיים מצוה דאורייתא כאשר לא ברור שיקיים את המצוה (וכאן אף דבר חידוש הוא, שלמרות שאם בכל שבעת הימים יקדש ודאי יקיים המצוה באחד הימים - לא חייבוהו, ולכאורה סותר הדבר את המחייבים בהערה הקודמת לכבד עשרה בני אדם כשאחד מהם ודאי אביו, וצ"ע. אכן יש להשיב שמשמעותו של הקידוש היא הכרזה על קדושת היום, והקידוש ריק מתוכן כאשר עושים אותו מספק). ואף שתפילין חייבוהו להניח בכל יום, אף שביום השבת אינו מחויב בהן, הסביר הביאור הלכה (סי' שמד ד"ה 'אזלינן') שזהו משום שרוב הימים הם ימי חול, ואזלינן בתר רובא.

20 אכן בלשונם של כמה מן הפוסקים משמע שאיכא חשש איסור בעצם תליית קלא אילן, ראה למשל שו"ת אור לציון ח"ב סי' מד הערה יג.

הגמרא מתקשה מדוע במקור הראשון נפסק ש'קלא אילן' הדומה לתכלת אינו פוטר את הציצית, ואילו בשני נאמר שבדיעבד גם ציצית כזו כשרה? והיא מיישבת שיטתו הבדל אם בציצית ישנם רק מספר החוטים הנדרשים, או שמא יש בה גם חוטים נוספים. ראשונים רבים הבינו שגמרא זו אינה סותרת את האמור לעיל שקלא אילן אינו פוסל את הציצית, וכאן מדובר בחשש שמא את החוטים המיותרים יעביר מטלית זו לטלית של כלאים (שלא הותרו אלא בתכלת המקורית)²¹, או שאסרו רק משום שכל הגדילים בצבע תכלת בלא גיוון²², אך תכלת מזויפת אינה פוסלת כאשר חלק מן הגדילים לבנים.

מאידך, רבינו גרשום (שם) מבאר שרק בטלית זו, שגופה בצבע תכלת, גדילי תכלת מזויפת פוטרם משום שהם בצבע הטלית, אבל אם יעבירו אותם מטלית זו לטלית לבנה - "כיון דלאו תכלת ניהו לא פטרי בטלית אחרת שאינה של תכלת". לדבריו למסקנת הגמרא חוטים הצבועים בתכלת שאינה מקורית - אינם נחשבים לחלק מחוטי הציצית, והיא פסולה! בדומה לדבריו משמע גם מדברי התוספות (בבא מציעא שם) שמתקשה מדוע נצרך הכתוב לבטא את חומרת עונשו של מי שמטיל תכלת מזויפת בבגדו, והרי הוא "עובר על מצות ציצית"²³.

בפשטות, כך גם פוסק הרמב"ם (ציצית ב, א) שכתב: "וכל שלא נצבע באותה צביעה פסול לציצית אע"פ שהוא כעין הרקיע, כגון שצבעו באסטיס או בשחור או בשאר המשחירין הרי זה פסול לציצית". בספר מעדני יום טוב (בכורות פ"ב אות ס) דקדק מלשונו: "לאו דווקא לתכלת, אלא פסול לציצית"²⁴.

21 רש"י בפירושו הראשון שם.

22 רש"י בפירושו השני, וכן בפירוש המיוחס לרשב"א שם, וסיים "אבל כי לא רמי ביה תכלת כי אם מצוות כנף בלבד שהיינו לבן אזי יכול לתת בו גם צבע הדומה לתכלת כמו קלא אילן, מאחר שאין נותן בהדיא תכלת".

23 לעומת החתם סופר (בחי'דושי ב"מ שם) שביאר שכוונת התוספות לביטול מצות התכלת ולא ביטול מצות הציצית כולה, מדברי רבים ממפרשי התוספות משמע שהבינו דבריו כפשוטם: חי'דושי מהריט"ץ ב"מ שם, חכמת שלמה, מהר"ל, מהרם לובלין, מהרש"א, מהרם שיף, וחי'דושי מעייני החכמה למהרא"ל צינץ.

24 כך גם נראה לי שביאר בפירוש באר יהודה על הרמב"ם ציצית ב, ח. מאידך בפירוש בן ידיד ציצית ב, א חלק על הבנה זו ברמב"ם, וביאר שגם המעדני יו"ט לא התכוון לדייק כך, אלא כוונתו שהפסול הוא לתכלת של ציצית ולא לתכלת של המקדש. גם מדברי הפרשנים הרבים על הרמב"ם בהלכות ציצית ב, ח (הכסף משנה וסיעתו), שביארו שהסיבה שהצובע את ציציותיו בקלא אילן אינו יוצא ידי חובה היא משום שצריך שני גוונים בציצית, משמע שאילו לא זה לא הייתה כל בעיה בתכלת מזויפת. הדבר נכון בוודאי לדברי הפר"ח (בביאורו מים חיים שם) שנטה לומר שאפילו שם אינו אלא לכתחילה ובדיעבד יצא ידי חובה, וכן כתבו במעשה רוקח ומרכבת המשנה שם.

אכן, רבים לא הבינו כן בדעת הרמב"ם, וגם פשט הראשונים הוא שתכלת שאינה אמיתית אינה פוסלת את הציצית. אך כאשר אנו באים להחמיר ב'ספק דאורייתא' עלינו להעמיד לנגד עינינו גם את הדעות לפיהן, על צד הספק שאין זו התכלת האמיתית, במקום להרוויח הידור במצות עשה - אנו עלולים לעבור על איסור עשה בלבישה של ארבע כנפות פסולים. הדבר נכון על אחת כמה וכמה לאחר שאנו טוענים שאין אנו עומדים בפני חיוב 'ספק דאורייתא', אלא רק בפני טענת 'מה יש להפסיד?' ועוד, הגמרא במסכת מנחות (מא, ב) כותבת: "טלית אין פוטר בה אלא מינה", רבים מהראשונים ביארו שהכוונה היא שעל החוטים להיות ממין הבגד ולא פשתן על צמר או צמר על פשתן, אך רש"י שם מבאר: "אם אדומה היא יטיל בה שני חוטין אדומים ושני חוטין תכלת וכן שאר גוונים". כלומר - על חוטי הציצית להיות בצבע הבגד. מלשון רש"י שם בפשטות משמע שמדובר בחיוב מן התורה שיהיו הציציות "ממין הכנף", ואילו התוספות (שם) כתבו שאין זה אלא גדר מדרבנן לנוי הבגד, "זה אלי ואנוהו".

בפשטות כדברי רש"י פסק גם הרמב"ם (ציצית ב, ח):

טלית שהיא כולה אדומה או ירוקה או משאר צבעונין - עושה חוטי לבן שלה כעין צבעה, אם ירוקה ירוקין, אם אדומה אדומין.

אף שכאמור ראשונים רבים לא הסכימו לביאור זה²⁵, ויש אף שדחקו לבאר אחרת בדברי הרמב"ם²⁶, השולחן ערוך (או"ח ט, ה) פסק למעשה להחמיר לכתחילה כדעת הרמב"ם: "י"א שצריך לעשות הציצית מצבע הטלית, והמדקדקים נוהגים כן".

גם מן הפוסקים שלא הקפידו שיהיה הכנף בצבע הבגד, יש שהעדיפו את הצבע הלבן, כך למשל כתב בעל העיטור (הלכות ציצית) "דמין כנף לבן היא בכל טליתות, לפי שרובן וסתמן לבנים... היכא דאיכא לבן קודם בכל הטליתות". בדומה לדבריו משמע גם מדברי הרמ"א שחלק שם על השולחן ערוך וכתב "והאשכנזים אין נוהגין לעשות הציצית רק לבנים, אף בבגדים צבועים, ואין לשנות"²⁷. בנוסף, כתבו הט"ז (שם ס"ק ח), שולחן ערוך הרב (אות ט) והמשנה ברורה (ס"ק טז) שלכתחילה יש לחשוש גם לדעת רש"י והרמב"ם, ולהתעטף בציצית שצבעה וצבע החוטים לבן.

כמובן שכאשר התכלת המקורית מונחת כנגדנו - אין שום משקל לכך שיהיו

25 סמ"ג (עשין כו), הגהות מיימוניות (ציצית ג, ו), שו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רפ), תרומת הדשן סימן מו, בעל העיטור (שער ב"ב) ועוד.

26 ראה בבית יוסף או"ח סימן ט שהביא כן בשם מהר"י בן חביב, אך תמה מדוע דחק כן בדבריו.

27 וראה עוד בדברי חמודות הלכות ציצית אות נח: "ונ"ל קצת ראייה לדבר מהא דסוף פרק שואל שכתבו רבינו בסוף ההלכות דדרשין בכל עת יהיו בגדי לבנים אלו ציצית, ופירש"י זה ציצית, שמלובן הבגד. ע"כ. ש"מ דסתם ציצית של לבן".

הפתילים בצבע הכנף, וכבר קבעה התורה את שילובם של פתילי התכלת בציצית, אך כאשר איננו עומדים בפני התכלת הוודאית, ומתלבטים אנו כיצד עלינו לנהוג במצב של ספק, יש לתת את הדעת להפסדו של דין זה על הצד שאין זו התכלת האמיתית²⁸. גם לשיטות שאין מדובר כאן כי אם בהידור לילך בחוטים לבנים. בנידון דידן שבו החומרא אינה בקיום מצות ציצית, שהרי כאמור היא מתקיימת גם בלא תכלת, אלא מוסיפה את התכלת כהידור למצוה - יתכן שאין להעדיף אפשרות הידור זו מספק על פני ההידור הודאי של 'מין הכנף', המתבטל אם אין זו התכלת המקורית. הדבר נכון כמובן לאור האמור שאין כאן כלל חיוב מצד ספק דאורייתא, ואל מול שאלת 'מה יש להפסיד' ברורה התשובה.

סיכום

הצדדים ההלכתיים לגבי קבלת זיהוי התכלת מספק נוטים לכאן ולכאן. מחד אי אפשר לקבוע כי ישנה חובה להטיל תכלת, ואף אפשר להעיר על הנזקים ההלכתיים והרוחניים הכרוכים בחידושה, ובכך מובנת דעתם של רוב גדולי הדור המבקשים להימנע מקביעת מסורת שאינה מבוססת דיה. מאידך קשה לקבוע שיש פגם ברור בהטלת תכלת בציצית, גם אם ישנו ספק באמיתותה. ומכאן מסורים הדברים ללב. אין כל ספק שהתעוררות הרצון לתכלת בדורנו הינה חלק מתהליך התעוררות הגאולה ותחיית התורה בארץ ישראל, אך כשם שניתן לפרש התעוררות זו כסימן לעת רצון - כך אפשר לפרש את העובדה שלא נתבררה זהותה של התכלת מעבר לכל ספק שעוד עבודה רוחנית דרושה לנו עד שנזכה להתגלות התכלת במלוא הדרה.

28 טענה זו הועלתה על ידי כמה פוסקים בדור האחרון (ראה קובץ תשובות לגרי"ש אלישיב ח"א סימן ב, הגר"מ אליהו בשו"ת הרב הראשי עמ' 231, אכן יתכן שאין כאן כלל הפסד של הידור, ולא נאמר להניח בצבע הכנף אלא כאשר אין מדובר בצבע תכלת, אך כאשר מניח פתיל בצבע תכלת כבר לימדנו התורה שאין בזה פגיעה בהידור אף אם אינו התכלת המקורית, וראיה מדברי הגמרא "ולא יהא אלא לבן", משמע שאין פגם בזה, וצ"ע. (וראה עוד בחזו"א או"ח ג, כה שרק שני חוטים צריכים להיות לבנים, והחוטים המיועדים לצבע התכלת מותר לעשותם בכל צבע. וכעין זה משמע בערוגת הבשם לר' אברהם בן עזריאל, ח"ג עמ' 217. (אך ראה בשיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק על פרק התכלת שדן בזה, והוכיח מכמה ראשונים שאינם סוברים חילוק זה).

'הטובל פעמיים הרי זה מגונה' בזמן הזה

הקדמה

האמנם מדובר במקוה שמימיו מצומצמים?
ריב"ש: החשש בטבילה פעמיים – שנראה כיורד להקר
טעמו של הרמב"ם לפי ההקשר בדבריו
פירוש דברי כלה רבתי 'דילמא דייב על אינשי'
האם הטעם שייך בימינו?
גירסאות אחרות במסכת כלה
גנות ניכרת בטבילה פעמיים
זלזול בטבילה הראשונה
נפקא מינה בטבילה להר הבית
מסקנה

הקדמה

ב'המעין' גיל' 227 (נט, א; תשרי תשע"ט) פורסם לראשונה קונטרס מעזבונו של הגר"ש דבליצקי זצ"ל בעניין הלכות והנהגות בית המרחץ (עמ' 6 ואילך). בעמ' 14 בפרק ט 'בדינא דהטובל ב' פעמים הרי זה מגונה בזה"ז' מקשה הרב דבליצקי על המנהג לטבול כמה פעמים ממה שנאמר שהטובל פעמיים הרי זה מגונה (תוספתא מקוואות ה, יד; דרך ארץ רבה י, ח; כלה רבתי פרק י).

אמנם לכאורה אין כל מקום לקושיה, על פי מה שנפסק להלכה בשולחן ערוך (יו"ד ס"י רא סע' סב) בהתבסס על דברי הרא"ש (הלכות מקוואות סימן כא; וכן הוא ברבינו ירוחם תולדות אדם וחוה נתיב כו חלק ה) שהתוספתא עוסקת במקרה מסוים מאוד - במקוה מצומצם שאין בו אלא ארבעים סאה בדיוק. אם טבל במקוה שכמות המים שבו בדיוק ארבעים סאה קיים חשש שבעקבות הטבילה הראשונה כבר לא יהיו מספיק מים במקוה בשיעור הדרוש, ובמקרה שהוא לא טבל כראוי בטבילה הראשונה הוא לא נטהר כלל משום שהטבילה השנייה הייתה במקוה חסר. אדם המתכוון לטבול שתי טבילות עלול לסמוך בעיקר על טבילתו האחרונה, ואם הוא לא טבל כראוי בטבילתו הראשונה הרי שטבילתו השנייה היא במקוה חסר והוא נשאר בטומאתו. לכן קבעו חז"ל שאין לטבול פעמיים. עד כאן הסבר דעת הרא"ש. אמנם מציאות כזו, שאדם טובל במקוה מצומצם של ארבעים סאה בדיוק, היא מציאות מאוד נדירה. בדרך כלל הטבילה מתבצעת במקוה עם הרבה יותר מים מאשר השיעור המינימלי הדרוש, ואין כל בעיה לפי זה להוסיף עוד טבילות.

האמנם מדובר במקוה שמימיו מצומצמים?

אכן, יש מקום לפקפק על פירושו של הרא"ש, מאחר שעצם העמדת התוספתא כעוסקת דווקא במקוה מצומצם זהו דוחק מאוד גדול. ובאמת, מראשונים אחרים המביאים את דברי התוספתא בלי לציין שהמדובר במקוה מצומצם ברור שמדובר לדעתם במקוה רגיל. כך יש לבאר בדעת הר"ש על המשנה במקוואות (ז, ו), כך נראה מלשון הרוקח בסוף סימן שעב, וכך הם פשטות דברי הרמב"ם בהלכות מקוואות (א, ט) כפי שכותב בדעתו הריב"ש בתשובה (סימן רצג, ומביא הבית יוסף סי' רא על סע' סב בשו"ע, ומפנה לדבריו גם הש"ך סי' קצח ס"ק לט; ושלא כמו שכותב הבית יוסף בסימן קצח אות כט בדעת הרמב"ם).

גם לדעת האור זרוע (חלק א הלכות מקוואות סימן שלו) המדובר במקוה רגיל, אלא שהוא מבאר את העניין באופן שונה לגמרי: לדעתו המדובר בטובל לחצאין, שטבל חצי מגופו, ולאחר מכן את חציו השני. ובאמת במקרה כזה לא עלתה לו טבילה כלל, אלא שאגב הלשון האמורה בדינים האחרים בתוספתא 'הרי זה מגונה' אף על מקרה זה נאמרה לשון זו.

ריב"ש: החשש בטבילה פעמיים - שנראה כיורד להקר

בביאור דעת הרמב"ם על הסיבה לאסור טבילה פעמיים כותב הריב"ש, שאדם הרואה את הטובל יורד לטבול פעמיים עלול לחשוב שהוא אינו נכנס למים לשם טבילה אלא רק בשביל להתקרב, ואם לאחר מכן הוא יגע בתרומה וקדשים עלולים לחשוב שאין צורך בכוונה עבור הטבילה לשם אכילת תרומה וקדשים - ועל כן לא ראוי שאדם יעשה כן.

כמובן שלפי זה הדברים אינם נוגעים בטבילת אשה לטהרה לבעלה, שלעניין זה הרמב"ם סובר שאין צורך בכוונה (מקוואות א, ה; וכפסק השו"ע יו"ד סי' קצח סע' מח). גם לעניין טבילת בעל קרי לעלייה להר הבית פשטות הדברים היא שאין צורך בכוונה, כפי שעולה מדברי הגמרא ביומא (ל, ב) וכפי שכתב הגרש"ז אויערבאך (מנחת שלמה ב-ג סימן נח אות ג). על אחת כמה וכמה, שלעניין טבילת עזרא אין צורך בכוונה. וממילא דין זה אינו נוהג בימינו.

טעמו של הרמב"ם לפי ההקשר בדבריו

הבנת הריב"ש בדעת הרמב"ם מבוססת על הקשר דבריו - הדין על טבילה פעמיים מובא סמוך אחרי דין הצורך בכוונה לתרומה וקדשים. גם הבית יוסף, המבין את דברי הרמב"ם שהם כדברי הרא"ש הנ"ל, לומד זאת מהקשר הדברים ברמב"ם - מכך

שבאותה הלכה הוא מזכיר את הדין שהטובל פעמיים הרי זה מגונה ומיד לאחר מכן שהאומר לחברו 'כבוש ידך עלי במקוה' הרי זה מגונה. הדין האחרון מופיע בהלכות דרך ארץ רבה (י, ח), שם מוסיף עליו רבי יהודה 'במה דברים אמורים במים המועטין, אבל במים מרובין הרי זה משתבח', כלומר שבמקוה מצומצם יש חשש שיחסרו מימיו אם יקפצו אליו או יכבשו יד על הטובל בו, אולם במקוה עם הרבה מים טוב שחברו יודא שהוא טבל עם כל הגוף בתוך המים.

הנחת היסוד של הבית יוסף היא כי דברי רבי יהודה מוסכמים להלכה. כך גם אנו מוצאים שאומר רבי יהושע בן לוי בגמרא בעירובין (פב, א) שבכל מקום בו אומר ר' יהודה במשנתנו 'אימת' או 'במה' הוא בא לפרש. אמנם רבי יוחנן שם חולק וסובר שכאשר רבי יהודה אומר 'במה' הוא לא בא לפרש אלא לחלוק. אף בדעת ריב"ל יש לומר, כי דווקא כאשר הוא נקט לשון כזו 'במשנתנו' הוא בא לפרש, אך בחיבורים חיצוניים כמו במסכת דרך ארץ רבה רבי יהודה אכן בא לחלוק.

ובאמת, בתוספתא שלפנינו (מקוואות ה, יד) מובאים שני הדינים הנזכרים בלי אזכור החלוקה בין מים מרובים למים מועטים, ושם רבי יהודה חולק ואומר שאדברה, אפשר לכבוש את ידו עליו ואין בכך כל בעיה: 'אומר אדם לחברו כבוש ידך עלי במקוה הרי זה מגונה. רבי יהודה אומר: כבוש ידך עלי עד שתצא נפשו'. על פי הדברים הללו בהכרח יש לומר כי הרמב"ם אינו מקבל את דברי רבי יהודה להלכה, וממילא הוא אינו מחלק בין מים מרובים למים מועטים.

מדוע אין לאדם לכבוש ידו על חברו בשעת הטבילה? לכאורה נראה, כי ישנה סיבה פשוטה בגללה אין לאדם לכבוש את ידו על ראשו של חברו הטובל - והיא הסכנה. אם הטובל בלע מים או פסק מלנשום הוא מוכרח להוציא את ראשו מהמים מהר, ולא כדאי שיהיה מי שיפריע לו בזה. לפי הבנה זו ברור מדוע לא כדאי לאדם לבקש מחברו לכבוש עליו את ידו בשעת הטבילה, ומדוע בקשה זו היא דבר מגונה אך לא איסור ממש.

חשש זה הקיים בדעת תנא קמא כבר נרמז בדברי רבי יהודה, האומר שיכבוש את ידו "עד שתצא נפשו", כמובן שזו לשון גוזמא שכוונתה שלדעתו אין לחשוש לסכנה במקרה זה, בניגוד לת"ק. ובאמת, טעם זה הוא הטעם המופיע בדרך ארץ רבה בדברי תנא קמא שם: 'האומר [=כבוש ידך עלי] אין יוצא משם כשהוא שלם'. והיינו שהוא מסתכן. כך גם מבואר במסכת כלה רבתי (פרק עשירי ד"ה ברייתא ובכל מקום) לגבי ההלכה השנויה יחד עם ההלכות הללו בתוספתא שהקופץ למקוה הוא מגונה: 'ולא יניח רגלו על שפת האמבט ויהא קופץ בתוכו מפני שהוא דרך המיתה'.

פירוש דברי כלה רבתי 'דילמא דייב על אינשי'

בכלה רבתי שם מובא פירוש אחר לכך שהטבילה פעמיים היא דבר מגונה (וכפי

שמביא הרב שריה דבליצקי (שם): 'דילמא דייב על אינשי ולא חזי ליה'. והיינו, שעלולים להיות מים שיותזו בטעות על אנשים כאשר הוא לא יראה אותם, והם לא יהיו מוכנים לכך שהוא טובל פעם נוספת, ותיגרם להם אי נעימות (על פי פירוש הרב חיים קנייבסקי לכלה רבתי). טעם זה כמובן לא שייך דווקא למקוה מצומצם, וייתכן לבאר כך אף את דעת הרמב"ם.

האם הטעם שייך בימינו?

לכאורה נראה לומר שהטעם המופיע בכלה רבתי שמגונה לטבול פעמיים מפני שקיים חשש שיתזו מים על אנשים ויגרם להם אי נעימות אינו שייך בימינו. זאת, משום שהדבר ידוע ומפורסם שהרבה אנשים טובלים מספר פעמים, והאנשים הנוכחים במקוה לא צריכים להיות מופתעים. כמו כן יוצא מכאן להלכה שכאשר אדם נמצא במקוה לבדו, או כאשר אשה טובלת לבדה בליווי בלנית ובהדרכתה - אין חשש, שאדם אחר יירטב במפתיע, ומותר לכתחילה לטבול כמה פעמים. אף תמוה שבדברי מסכת כלה רבתי עצמה לא נאמרה הגבלה זו שהתקנה שייכת דווקא כאשר אחרים נמצאים במקום ולא כאשר הטובל נמצא שם לבדו; וקשה לומר שהרחיבו את האזהרה הזו לכל טבילה, גם כשהאדם לבדו, כדי שלא יתרגל לעשות כן.

גירסאות אחרות במסכת כלה

במהדורות אחרות של מסכת כלה רבתי במקום הגירסה 'דילמא דייב על אינשי' הגירסה היא 'דילמא דייק על אינשי' או 'דייך על אינשי'. לפי גירסה זו החשש הוא מפגיעה פיזית של הטובל באנשים אחרים, וגירסה זו מתאימה להבנה האמורה בשאר הפעולות המופיעות כאן (קפיצה למקוה וכבישת יד על חברו) שיש בהן חשש סכנה. בפירוש עלי תמר על הירושלמי (מגילה ד, י) מבאר שהטעם הנ"ל המובא במסכת כלה רבתי לא מוסב כלל על הטבילה פעמיים, אלא רק על הדין המופיע ברישא - הקפיצה למים, שיש לחשוש שמא יש שם אדם שעלול להיפגע מקפיצתו. ר"ש ליברמן בפירוש תוספת ראשונים על התוספתא מקוואות שם כותב שלדעתו הגרסה הנכונה היא 'דילמא דריך על אינשי', ולהבנתו חשש זה נאמר גם על הטובל פעמיים, שקיים חשש שלא ישים לב ובטבילתו השנייה יפגע בטובלים אחרים. הוא הזכיר שם עוד (כפי שהוא הרחיב בזה במאמר נפרד בסיני כרך ד), שכל הפעולות הנזכרות היו חלק ממנהגי ההתעמלות שהיו מקובלים באותה תקופה, וחז"ל התנגדו להתעמלות במים בכלל ובפרט כחלק מן הטבילה, שבה על האדם להקפיד לטבול כהוגן.

גנות ניכרת בטבילה פעמיים

בדרך ארץ רבה הנ"ל ובכלה רבתי שם נזכרים יחד שני דינים: א. הקורא את שמע פעמיים הרי זה מגונה. ב. הטובל פעמיים הרי זה מגונה. מהצמדה זו נראה כי יש בעיה בעצם היות הפעולה כפולה (ראה בגמרא ברכות לג, ב ולפי הרמב"ם בהלכות קריאת שמע ב, יא) ולא בגלל חשש שייגרם נזק בעשיית הפעולה. הבנה זו מתאימה לדברי עלי תמר הנ"ל, שהפירוש המופיע בכלה רבתי אחרי הטבילה פעמיים מתייחס לדין הנזכר קודם לכן - הקופץ למקוה.

זלזול בטבילה הראשונה

כאמור, נראה להשוות בין הטעם האמור בשלילת כפילת קריאת שמע לטעם גינוי הטבילה פעמיים. בעצם העובדה שהאדם חוזר על הפסוק קיים זלזול בקריאה הראשונה שלו, וכך גם בעצם הטבילה פעמיים קיים זלזול בטבילה הראשונה. מעין זה כותב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (חלק ב סימן לז; תוך שהוא מעיר על דברי הריב"ש וכותב, שטעמו אינו ברור) שכאשר האשה תלך לטבול פעם נוספת יש לחשוש שהטבילה הראשונה לא הייתה כהוגן, ועלולים לשרוף טהרות שהשתמשה בהם או לחשוש בה שאכלה בטומאה, או ששמשה עם בעלה בטומאה. אמנם טעם זה לא שייך בשתי טבילות רצופות, וכדלהלן. ובשו"ת דברי יציב (ליקוטים והשמטות סימן פג) מבאר שבטבילה פעמיים יש לחשוש בכל אחת מהטבילות שלא תהיה כראוי, והיא תקל בספיקות שיתעוררו בטבילה הראשונה משום שהיא סומכת על הטבילה השניה ולהיפך (ובדומה לחשש הנזכר של הרא"ש, אלא שביאורו של הדברי יציב נאמר גם על מקוה שאינו מצומצם).

'הרי זה מגונה' דווקא ביציאה מן המקוה

הנצי"ב בתשובתו הנ"ל מתמודד עם השאלה כיצד נוהגות הנשים כיום לטבול פעמים רבות למרות הדין שהטובל פעמיים הרי זה מגונה. לדבריו כל הבעיה של טבילה פעמיים קיימת רק כאשר הטובל או הטובלת יוצאים לגמרי מן המקוה אחרי הטבילה הראשונה, אולם כאשר האשה בעודה בתוך המים שבה וטובלת אין כל גנות בדבר, ולא בזה עסקה התוספתא. הנצי"ב משווה זאת למה שסובר הרמב"ם לגבי קריאת שמע שהגנות היא בקריאת פסוק שלם פעמיים, ולא בקריאה של כל מילה פעמיים (שאז הוא נראה כמתפלל לשתי רשויות, ופה יש איסור גמור ולא רק גנות). ועוד, בגמרא (חגיגה יט, א) מבואר, שגם אחרי טבילתו, כל זמן שרגלו עדיין במים, הוא יכול לשנות את דעתו ולהחזיק מדבר חמור לדבר קל, מפני שמדובר על טבילה

אחת. על פי זה יש לומר כי אם הוא חוזר למים לטבילה נוספת, כל זמן שהוא לא יצא לגמרי מן המים, אין זו טבילה חדשה - ולא על זה נאמרה הגנות בטבילה פעמיים.

נפקא מינה בטבילה להר הבית

על פי הדברים הללו נראה לומר, שיש נפקא מינה בכך לעניין העלייה להר הבית. לפי רוב הראשונים טבול יום מותר להיכנס להר הבית כפשטות המשנה בכלים (א), האוסרת את כניסת טבול היום רק לעזרת הנשים, ועל כן מי שמתכוון לעלות להר' מותר לו לטבול ביום שבו הוא מתכוון לעלות ואין לו צורך לטבול יום לפני העלייה. אמנם ודאי שלכתחילה כדאי לחשוש למי שסובר שטבול יום אסור בהר הבית, ולהקדים את הטבילה ליום הקודם. וראיתי גם מי שרצה להורות שיש לטבול פעמיים לצורך עלייה להר הבית, פעם אחת ביום שקודם העלייה בגלל דין טבול יום, ופעם אחת סמוך לעלייה, בגלל גזירת החכמים שנאמרה לעניין תרומה, של טומאת קרי בהטלת מי רגלים חלוקים או עכורים². אולם בכניסה מעזרת נשים ופנימה שלכל הדעות טבול יום אסור לא הצריכו חז"ל לסמוך את הטבילה לעלייה, ומאחר שאין צורך הלכתי לטבול מסתבר שלא ראוי לחזור ולטבול, שהרי הטובל פעמיים הרי זה מגונה. ועוד, גם כאן קיים חשש (בדומה לדברי הרא"ש הנ"ל) שהאדם הבא לטבול ויודע שהוא עומד לטבול פעם נוספת יסמוך על הטבילה היותר מאוחרת, ואז הוא עלול להימנע מלהתכוון לטבילה כמו שצריך, ואם הטבילה לא הייתה כהלכה ברכתו עליה הייתה לבטלה, ולדעת הדברי יציב הנ"ל קיים חשש שיבוא להקל גם בטבילה השנייה משום שהוא סומך על הראשונה.

מסקנה

על פי המבואר נראה שמי שרוצה להיכנס להר הבית עדיף שיטבול יום לפני עלייתו לטבילה כהלכה בברכה אחרי כל ההכנות המתאימות. אחרי טבילה זו עליו להקפיד להישמר בטהרה עד לעלייתו, ואין לו לטבול במקוה פעם נוספת לפני העלייה כל זמן שאין לו חשש אמיתי שמא הוא נטמא.

1 כשהוא סמוך על פסקי רבותיו. הרבנים הראשיים לדורותיהם ורוב גדולי ישראל מתנגדים נחרצות לעלייה להר הבית. העורך.

2 הרב שבתאי רפפורט, בנספח לספר "אל גבעת הלבונה" עמ' רסב.

על היחס הראוי לראיית מקרה לילה בבית מדרשם של הגר"א ותלמידיו

שמירת הברית הוא מהעניינים הנוגעים לכל אדם. אם בספר ראשית חכמה (שער קדושה פרק יז) אנו מוצאים את הטענה ש"כמעט אין אדם בדורו שנמלט מעון המר הזה", הרי שהמסקנה המתבקשת מכך היא ש"אם בדור דעה של הב"י והאר"י ז"ל וכו' - מה היה בדורות לאחריו, וכל שכן בדורותינו יתמי דיתמי"...

בכל הקשור לשאלת ההתייחסות החינוכית המתאימה מצאנו בין רבותינו גישות שונות. כך למשל בנוגע לימי השבועיים "יש מרבותינו שהדגישו מאוד את עבודת ימי השבועיים ונהגו להרבות בלימוד תורה ולשוב בתשובה, וביותר על פגם הברית, ויש מרבותינו שלא הדגישו את חשיבות הימים הללו, וחלקם אף לא התייחסו כלל לעניין זה".² ובנוגע לשמירת הברית ככלל "על אף החומרה הגדולה שיש בחטאים אלו, ועל אף ש'לפתח חטאת רובץ' במיוחד בגיל הנעורים, נחלקו דרכיהם של גדולי ישראל בהנהגתם, האם להזהיר ולעסוק בעניין זה או לא".³ יש ששיבחו את מי שקיבל על עצמו לעורר ולהעיר את הרבים סביב נושא זה, וכתבו כי "מצוה רבה ומצוה דרבים הוא להעמיד הצעירים על חומר העוון",⁴ ואילו אחרים קיבלו במסורת מרבותיהם שאין מדברים על הנושא כלל.⁵

בדברים הבאים נבקש להתחקות אחר עיקרי הגישה החינוכית הנמסרת בבית מדרשם של הגר"א ותלמידיו רבי חיים מוולוז'ין לנושא שמירת הברית ככלל, ולשאלת

- 1 לשונו של רי"י קנייבסקי זצ"ל הסתייפלר במכתב המובא בשו"ת משנה הלכות חלק ז סימן ריב.
- 2 הרב יהושע שפירא, עלון קרוב אליך, טבת תשע"ד.
- 3 זאת בריתי עמי' יח, וראו דבריו שם בתיאור הנהגתם של גדולים שונים דוגמת החפץ חיים החתם סופר ועוד.
- 4 הרב שמואל וזנר במכתבו ל"ועד התעוררות לשמירה בענייני קדושה", שבט הלוי חלק ד סימן קס.
- 5 כך כותב הרבי מליוביטש שעל אף חשיבות הרבה של העניין ("שזהו עניין שבו תלוי מעמדו ומצבו... בקיום המצוות ובעבודת התפלה"... "מעולם לא שמעתי, לא אצל כ"ק מו"ח אדמו"ר, ולא אצל שאר הרבנים, שידברו אודות עניין זה ברבים". לדבריו הטעם שלא דיברו על כך, ואף מיעוט מאוד לעסוק בעניין בכתב, הוא משום "ששיטת תורת החסידות היא, שיהודים יעסקו בעניינים של אור, ועבודת ה' בשמחה תועיל בדרך ממילא, שלא יהיו שייכים להיפך האור". לדבריו ההדרכה הנכונה לצעירים היא לא רק להימנע מדיבור על הנושא אלא גם להימנע מלחשוב אודותיו "שצריך להיות היסח הדעת מכללות העניין - כולל גם מתיקון העניין - לפי שעה", (התועודות תשי"ד ח"א עמ' 67).

היחס הראוי לראיית מקרה לילה בפרט. כפי שכותב הרב משה סמסונוביץ "ידוע שבישיבות הליטאיות לא הרבו לדבר על ענייני צניעות כגון הרהורים והמסתעף מזה. הסיבה לכך אינה נובעת מהעובדה שהעניין הינו קל בעיני ראשי הישיבות ומנהליהן, הסיבה לכך הינה הוראה הנובעת מאבי הישיבות הגר"ח מוולוז'ין..."

לפני שנעמוד על פרטי גישה זו נדגיש את הייחוד שבה, לאור ההשוואה לאחד המקורות הידועים והמוכרים ביותר בהקשר זה: ר"ש גאנצפריד בקיצור שולחן ערוך (קנא, ה) מצפה מ"מי שראה חס ושלוש קרי בלילה" שיפנה בשברון לבו לבקש מחילה על עונו: "כשניעור משנתו יטול ידיו ויאמר בשברון לב: ריבונו של עולם, עשיתי זאת שלא בכוונה, רק בהרהורים רעים ובמחשבות רעות. לכן יהי רצון מלפניך ה' אלקי ואלקי אבותי שתמחוק ברחמיך הרבים עון זה, ותצילני מהרהורים רעים וכיוצא בזה לעולם ועד, אמן כן יהי רצון".

גישת הגאון ותלמידיו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בעולם הישיבות, שונה. כך למשל בספר 'עלי שור' מדרך הרב שלמה וולבה, משגיח רוחני בישיבות ואיש תנועת המוסר, את בן הישיבה הצעיר המבקש את דרכו בעולם התורה, ש"אין להתעצבן או להיבהל ממקרי לילה". לדבריו, בין אם מדובר בקרי שהגיע ב"אונס גמור", ובין אם מדובר בתוצאה של הרהוריו של האדם, העצה היא אחת: לא לדאוג ולפחד, אלא להשקיע את עצמו - מתוך שמחה - בלימודיו. הרב וולבה מסביר שהקב"ה גזר "כי מצד הטבע כמעט אין אדם הניצול מזה מלבד יעקב אבינו ואליהו ז"ל. מקרה לילה אינו מחלה ואינו מזיק, על פי רוב הוא בא בעקבות הרהורים, ולפעמים הוא אונס גמור הבא בעקבות חלישות הגוף וכד', והסימן כי אז הוא בא בלי חלום. אין לדאוג על ראיית קרי ואין לפחד מזה. אין לנו אלא ללמוד תורה בשמחה, וכמו שאמר ר' יהודה בן בתירא לההוא תלמיד שהיה מגמגם וקורא שהיה בעל קרי: "בני, פתח פיו ויאירו דבריו, שאין דברי תורה מקבלין טומאה". במקום נוסף, במסגרת אגרת שכתב הרב וולבה "לאחד שנכשל בחטא", הוא ממליץ להתעלם מן העניין לחלוטין. וזה לשונו: "ידידי היקר, הפסק לחפש בספרים מה שמדברים על אותו חטא, ומה שכבר רשמת לך - תגנוז. היצר המביא לחטא זה הוא כה ערום, שכל מחשבה על החטא, ואפילו מחשבה של חרטה ותשובה, עלולה לגרות שוב את היצר לעבור. אי לזאת, צריך ללכת בדרך הפוכה... צריך לשכוח מהחטא! וזאת - על ידי שתשקיע עצמך בלימוד ותשתדל לחדש, ודוקא בשמחה".

6 הרב משה סמסונוביץ, קריאה בקריה, חלק א, עמ' רפג.

7 השוו לשונו של הרבי מליובוביטש במענה לשאלה קרובה, ובו כתב שדרך התיקון הוא על ידי ריבוי בתפילה ובלמוד, ובפעילות לקירוב בני נוער לתורה "שיסיח דעתו מעניין זה לעת עתה, היינו לא רק מהעניין בעצמו אלא גם מההתבוננות בגודל החטא ובנחיצות התיקון, ויסיח דעתו מכל זה לגמרי. ויתקע דעתו בחזק בלימוד ובתפילה, ומובן שכל הנ"ל צריך להיות בשמחה, ואף שמבואר

הרב וולבה מדריך את השואל שגם במקרה שהוא ייכשל שוב בעתיד עליו להמשיך ולהתעלם, ולשכוח את הנכתב בספרים ביחס לחומרת העוון: "אל תחשוב על זה ואל תשים לב! תדחה כל מחשבה על זה, ובפרט היזהר מייאוש! רק זה רוצה היצר: להפיל את האדם ליאוש, וזאת אל תתן לו! תלמד הלאה, ובשמחה, כאילו לא קרא כלום!"⁸. "עוד זאת: תשכח מה שראית בספרים על העונשים וקושי התשובה וכו', רק עי' בסידור הגר"א... והדברים שתמצא שם הם ינהיגו אותך" (אגרות הגר"ש וולבה ח"א אגרת כד)⁹. הרב וולבה התכוון לדברים המובאים בחיבור קטן המתאר את הנהגות הגר"א ותלמידו ר"ח מוולוז'ין שמצורף לעיתים קרובות להדפסות סידור 'אשי ישראל' ונקרא 'כתר ראש' (פיסקא קלג), שמובאת שם התשובה שנתן הרב חיים מוולוז'ין לאדם שנכשל "בעון קרי כמעט בפשע רחמנא ליצלן", והיא ש"כשעוסק בתורה אינו צריך לדאוג כלל". והוסיף שכאשר שאל בעניין זה את רבו הגר"א, הגאון ענה לו שעל אף שספרי המוסר החמירו בעניין מאוד, וכתבו שעל עוון זה "צריך לסבול יסורים קשים ומרורים כמות, ואין תקנה כי אם במיתה ממש" - מכל מקום התורה מצילה את האדם מן הייסורים ומאריכה את שנותיו: "בתיקוני זהר נמצא דבר טוב למבין, שכתב בתיקון כ"א וכ"ב 'אבל אורייתא אורך ימים בימינה' כו' שמצלת מן המיתה... ומן היסורים הקשים כמיתה. והספרי מוסר לא הביאו זאת". לדעת הגאון דברי הזוהר על כך שהעיסוק בלימוד התורה מתקן את פגם הברית צריכים לעמוד ביסוד ההתייחסות החינוכית לנושא¹⁰.

בספרים באופן אחר, הנה דרך זה יניח כעבור איזה שנים, עתה יסיח דעתו מכל העניין ויתחזק לעבוד את ה' מתוך שמחה דווקא". שלחן מנחם ג עמ' קלה (אג"ק ח, עמ' רפד. משנת תשי"א).

8 עוד מוסיף הרב וולבה כי מדובר ב"מלחמה גדולה, שבה "הרבה פעמים תנצח, אבל יכול לקרות שגם הוא מנצח ואתה נכשל". לדבריו, "העצה היחידה" להלחם ולהימנע מחטא זה היא "לעסוק בתורה, ולהתרגל לחשוב בלימוד גם ברחוב ובמיטה עד כמה שאפשר, אבל גם להיות מעורב עם החברה".

9 במקום אחר תיאר הרב וולבה עצמו את גישתו החינוכית: "האוננות היא איסור חמור. רוב רובם של הצעירים נכשלים בזה ואינם יכולים להתגבר על זה בשום אופן. התוצאה הם רגשי אשמה. כאן הוא המקום להדרכה נכונה מצד רבנים ומחנכים. כידוע, רב אינו מוסמך... להתיר איסורים, אבל הוא יכול להדריך, להרגיע ולהביא את הצעיר לסבלנות עם עצמו, יחד עם טיפוח חיי חברה אינטנסיבית והכנסת הצעיר לתוך אוצרות התורה האדירים... שבמשך הזמן שוכחים לחטוא. במקום מלחמה תמידית שהיא אך שווא - יגיעה חיובית לתורה ולחברה, ולאט לאט נגמלים... זאת היא דרך החינוך הנהוגה היום אצלנו", "בשבילי הרפואה", סיון תשמ"ב, בית חולים לניאדו, עמ' פב (מובא אצל הרב בן ציון סורוצקין במאמרו המצוין "השקפת התורה על הגבלות, סייגים ומיניות").

10 כפי שמעיר הרב צוריאל "משמע מהמלים האחרונות שיש לגר"א טענה וטרוניא על ספרי המוסר שלא הביאו לידיעת הרבים שיש תיקון לחטא זה ע"י לימוד התורה", (לקט אהבת תורה, עמ' קלט). והשוו לדבריו של הרב חיים דוד הלוי (עשה לך רב ג, לו) שנשאל על כך שכתב בספרו,

הרב וולבה מוסיף ומבהיר לשואל שהוא מודע לכך שהדרכתו הכללית הזו תיתפש בעיניו כמחודשת, והוא אף מכיר בכך שמבחינה פסיכולוגית יהיה קשה להימנע מהרגשת תחושות שליליות: "יודע אני שהדרך שביארתי לך היא לגמרי אחרת מכל מה שראית, אבל יש על דרך זאת הסכמה ממרן החזון איש ז"ע. בכל זאת, קשה להתרגל לא לחשוב, לא לשים לב, ותמיד שוב מתעוררות מחשבות של חרטה, יגון ויאוש ח". לכן אבקש לקרוא מכתבי זה מדי פעם. והשי"ת יעזור לך שתעלה מעלה מעלה בתורה וביראת שמים עד שתשכח לגמרי מהחטא! ובעה"י תייסד בית של תורה ותוליד בנים בקדושה וטהרה (אין שום חשש שהעבר יזיק לזה), ורק חזק בלימוד תורה עם חידוש!".

הרב וולבה נותן הדרכה אחת משותפת לרואה קרי, מבלי להבחין בין ראיית לילה שבאה ב"אונס גמור" לבין המציאות "על פי רוב" שהדבר נגרם כתוצאה מהרהור, וזה אומר דורשני. באותם המקרים שבהם הקרי בא באונס¹¹ מובנת היטב ההוראה שאין לאדם לדאוג מכך¹², אולם, במצב הרגיל שבו הקרי בא כתוצאה מהרהור - מדוע לא נכון להתייחס לכך כאל תופעה שיש לדאוג ממנה כדי להשתדל להימנע ממנה בעתיד? תשובה לכך מצויה בהדרכה נוספת של הרב חיים מוולוז'ין "בעניין בעל מחשבה רעה", ולפיה יש לדעת "שגם הראשונים לא ניצלו מזה... ואם מסיח דעתו מן המחשבה הרעה בזה כופה הסטרא אחרא, ואם מחשב בה זו היא רעה חולה" (כתר ראש, קלו). ההדרכה הנכונה בנוגע להרהורים היא להסיח מהם את דעתו, ולא לנסות להעמיק ולחשוב עליהם בנסיון לדחותם¹³. המלצה זו חוזרת באגרתו של הרב ישראל סלנטר

מקור חיים השלם שהנכשל בחטא הוצאת זרע לבטלה "אין לו תשובה וכו'", והרב הלוי כותב לשואל "ונכון שאלת, שא"כ הנכשל בחטא זה שמא אין טעם ותועלת בקיום מצוות התורה חלילה". הרב הלוי מסביר שבכוונה תחילה בחר לצטט את האמירות החרפות המצויות בספר הזוהר "כדי ליירא הקוראים", אולם הוא מתחרט על כך וכותב "אבל כנראה שלא טוב עשיתי, כי מבואר בספר הזוהר במקום אחר... שגם לעוון זה יש תשובה". ובספר אשיב ממצולות כותב הרב יהושע שפירא שציטוטים חריפים אלו הם בבחינת "פתח שרבים נופלים דרכו ונמנעים מלעשות תשובה", ולכן "מצווה לפרסם שאין להתייחס למאמרי הזוהר הללו. רק נזק מגיע מהעיסוק בהם, חוץ מאשר למי שהוא במדרגה עליונה ומוצא... שהדברים מועילים לו ואינם מחלישים או מונעים אותו מתשובה בשמחה", (עמ' 44).

11 הרב חיים מוולוז'ין, שם בכתר ראש קלד, וראה על כך באריכות בשו"ת אדרת תפארת ה, נה.

12 בקריינא דאגרתא (ח"א אגרת קסה) כותב הסטייפלר כי "מה שאדם בא לידי טומאה בלא הרהור אין בזה שום עוון כלל, כי זה נקרא לאונס... ובוודאי צריך להזהר עד כמה שאפשר מהסתכלות בנשים, ומכל דבר המביא לידי הרהור, ומה שיבא ח"ו לידי טומאה אחר הזהירות אין בזה עוון".

13 פירשתי את סוף דבריו: "ואם מחשב בה זו רעה חולה" כפי שפירשם הרב הרפנס בספרו ישראל קדושים עמ' מט, שהכוונה שמחשב בה לגרשה, וחושב על אופנים להרחיק מעצמו את המחשבות הללו. וכן הבינו בספר כתבי תלמידי הסבא מקלם שהרעה החולה היא שהנסיון לחשוב על דרכים

שכתב ש"אין להעמיק, ולא בהשתדלות מרובה, לדחות ההרהורים, כי זה טבע נפש האדם כל שמעמיק לדחות איזה רעיון איזה צער וכיוצא... מריבוי ההשתדלות לדחות ההרהורים יכול להיות להיוולד לפעמים סיבה גדולה לחזק ההרהורים" (אגרות הרב סלנטר כו; אור המוסר ח"א, עמ' קסד). וכן בספר כתבי הסבא מקלם ותלמידיו (ימי השובבים, עמ' לג) נכתב "שלא לחשוב הרבה... וכלל גדול בזה כל מה שיוכל להסיח דעת... טוב מכל תחבולות שבעולם"¹⁴.

המחשבה שיש בעצם היסח הדעת משום "כפיית הסטרא אחרא" והתגברות על היצר, מוסברת היטב בדבריו של היעב"ץ שיצרו של אדם "מתחזק עליו בכל יום, ובבעלי תורה ביותר" (ראה להלן). עצם כניסתם של הרהורי עבירה לתוך מוחו של האדם אינה מצויה בשליטתו של האדם, ומבחנו של האדם הוא ביכולת להסיח את דעתו מאותם המחשבות. היעב"ץ מסביר שכאשר חז"ל קבעו ש"הרהורי עבירה קשים מעבירה" הם לא דיברו על "הרהורי רעיונית שעולים מאליהם על הלב... והאדם מתגבר עליהם בלב נכון"¹⁵. אדרבא, "אין קץ לשכרו" של אדם שמחשבות אלו עלו בראשו והוא התחזק כנגד היצר "ולא שמע להסתתו" וכבש מחשבות אלו במהירות, ולא עוד אלא "וזה כל האדם ותכלית בריאתו, שעל מנת כן בא לעולם ללחום מלחמת היצר סמוך לו... ולקבל שכרו... והוא הגיבור האמיתי (אבות ד, א)... ומי שאינו בעל יצר שכרו מועט" (מנהגי עשיית ח"ב עמ' שלו).

"צריך לדעת שאם אחד הגיע לידי הרהור והסיח דעתו, אין עליו עבירה אלא מצוה, כיון שהסיח דעתו! שהעבירה היא לא זה שבא לאדם עצם ההרהור, אלא זה שהאדם משהה את ההרהור, שאילו בא לידו הרהור ופינהו מליבו אין בזה עבירה" (הרב דב יפה "וטהר לבנו", עמ' 14)¹⁶.

גם האדמו"ר בעל שם משמאל כותב שיכולתו של האדם לשלוט על המחשבות הנכנסות ועוברות בראשו היא מוגבלת: "מחשבות אדם כים נגרש השקט לא יוכל...

כיצד יכול להרחיק מעצמו מחשבות והרהורים אלו, היא בעצמה תביאנו לידי המחשבות שהוא מעונין להתרחק מהם, וכדברי הרב סלנטר בהמשך. וכן הבין הרב מרדכי גרוס בכוונתו בפירושו למרגניתא טבא עמ' רמה.

14 וכדברי הרב סמסונוביץ, ש"הדרך המומלצת היא לברוח... על ידי הסחת הדעת מן היצר, כלומר לא לחשוב על העבירה אלא להתעלם ממנה... כלומר היסח הדעת ממחשבות בלתי רצויות היא הדרך המעולה...", קריאה בקריה עמ' רפד.

15 היעב"ץ כותב על כך שרחמנא ליבא בעי, ולכן באמת "הכל הולך אחר המחשבה". לדבריו המציאות שלגביה נכון יהיה לומר שהאדם "ודאי מסיר מעליו עול מלכות שמים", זהו מצב שבו האדם נותן דרוור למחשבותיו ומהרהר הרעיונו במתינות ו"בישוב הדעת" על ביצוע מעשה העבירה.

16 עניין השהייה בהרהור מובא כבר בראשונים, יעוין בהרחבות לשמחת הבית וברכתו עמ' 292, מדברי המאירי.

וזה איננו ביד האדם לעצור בעד המחשבה שלא יעלה על מחשבתו מה שאינו ראוי, וע"כ איננו שייך לומר שיש בזה חטא, שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, אלא העיקר שלא יהא האדם משים המחשבה אל לבו להרהר בה" (שם משמואל ויקרא, תרעה)¹⁷. ולכן האדם נבחן ביחס לאופן שהוא מתייחס למחשבה לאחר שזו עלתה על רעיונו, שכן בכוחו לסלק את המחשבה מתודעתו או לחילופין לעיין בה "ולרגל ולפשפש" בה¹⁸. והיות ו"לא ניתנה תורתנו הקדושה למלאכי השרת, כל שמסיה דעתו כפי סגנון יכולתו וידיעתו... אין בזה דררא דאיסורא", שכן האיסור הוא ב"השתקעות הרהור, ובהתעוררות תאוה בנפשו בציר בדמיונו פועל התאוה ההיא בפועל", שכן מחשבה מעמיקה שכזו היא זו שבכוחה לקבוע "רושם במידות הנפש להתעורר ח"ו לגילוי עריות ממש וגם... טומאה בלילה... מה שאין כן בזולת זה... וכתב לשון ולא תתור... שזה גורם השתקעות חקירה בנפשו" (עזר מקודש, אה"ע סי' כג)

מכיוון שכך, ייתכן מצב שבו האדם מהרהר ביום ובא מכך לידי קרי בלילה ועדיין הדבר יוגדר כאונס גמור¹⁹. אמנם גם במצב שבו ההרהורים באו מרצון, ומחשבות

17 ובדומה לכך כתב הבני יששכר: "אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, והוא בנפול לאדם איזה מחשבה באונס על ידי הסתכלות פתאומי וכיוצא... רק כאשר... הוא מאריך במחשבה ברצון, זה הוא האיסור מן התורה...". "וזה הוא הפירוש של 'ולא תתור', מלשון... מרגלים... שלא לחקור ולחפש ולהאריך במחשבה הנופל פתאומית, רק ידחנה ממחשבתו ואז טוב לו". בהקדמה לספר דרך פקודי הקדמה ז אות ה. וחזר על כך בגוף הספר: "ודע ידידי כי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, וחלילה לחשוב על הבורא יתברך שיחשב לו לעון מה שנופל בפתע פתאום איזה מחשבה רעה בציר העבירה ועריבותה ותיכף מסיר המחשבה ממחשבתו, כי כל זה הוא לאונס ואונס רחמנא פטריה... רק כשנזכר שזה אסור ואף על פי כן מאריך במחשבה, ומצייר עריבות העבירה במחשבתו... זה עבר חוק הפר התורה" (שם מל"ת לה, חלק המחשבה, אות ד. וכבר הביאו שבדומה לכך כתב הראשית חכמה (שער הקדושה פרק ה) שההרהור שעליו נאמר "ונשמרת מכל דבר רע" הוא הרהור המביא לידי טומאה בלילה "והיינו כשהאריך בהרהור ההוא הרבה והביא עצמו לידי הרהור". "אבל אם בא לו הרהור ודחה אותו מלבו הרי לא עשה פרי ואינו נחשב לו לעון הרהור, שהרי אמרו ז"ל (ב"ב קסד, ב): שלושה דברים אין אדם ניצל בכל יום, ואחד מהם הרהורי עברה".

18 "וע"כ יצדק מאד לכוונת את ההרהור במחשבות הלב ולא במחשבות המוח, כי במחשבת המוח עדיין אין בו חטא אלא כאשר תבוא המחשבה אל הלב והתעורר הלב לרגלי המחשבה, אז צריך כפרה", שם משמואל, שם.

19 בספר בני יוסף (עמ' יב) כתב ש"אם על ידי הרהורים לאונס ראה קרי, יש להקל לבלי לחושבו לעון" וציין לאגרתו של הרב ישראל סלנטר, ובספר תורת הרהור (עמ' מד) הביא מדברי הרב חיים קנייבסקי שגם אותו הרהור המוגדר כאונס, שאינו בשליטתו של אדם, יכול להביא את האדם לידי טומאה בלילה. והרב גולדווסר, משגיח בשיבת אור ישראל, ש"לא רק שהרהור הבא מחמת אונס אינו נחשב לעון, אלא אפשר גם לקרוא לאיש כזה 'חסיד גדול'", וזאת גם אם מההרהור זה לאידי קרי, (תפוחי זהב, עירובין עמ' תתקכב, והוכיח דבריו מהנאמר בעירובין יח ע"ב על אדם הראשון).

אלו הביאו את האדם לידי קרי, סבור רבי חיים מוולוז'ין ש"אין להרעיש כ"כ, כי זה רק התגלות המחשבה לחוץ²⁰, וכ"ש שמדאגה יכול לבוא עוד יותר לזה" (כתר ראש, קלד)²¹. העצה להסיח את דעתו מהעבירה נובעת מההבנה שהדאגה בעצמה עלולה להביא את האדם לשוב וליפול חזרה לאותו המקום. על סמך הנחה זו, כותב הרב וולבה באגרת לשואל אחר: "...ראיתי שלא שמרת את ההסכם שלנו לא לשים לב לכשלונות ורק ללמוד בשמחה! הרי כך אמרתי לך בשם מרן החזון איש זללה"ה, וכדאי הוא לסמוך עליו. כי הדרך להתגבר איננה להצטער אלא דוקא ללמוד בשמחה. יתכן מאוד שאילו היית מתרגל לעשות כך שהיית כבר נגמל מזה. המחשבה התמידית על זה והפחד מכשלון חדש הם שמגבירים את המתח ומביאים לידי כשלון חדש!²²... אתה בחור בריא לחלוטין, וב"ה שאתה מתקדם בלימוד"²³...

בשו"ת שיח נחום (סימן צב) כותב הרב רבינוביץ נשיא ישיבת מעלה אדומים שדרך התשובה הראויה לאדם שהרהר בדברים לא צנועים, או שראה קרי לילה, הוא לא "לחשוב עוד על כך, ואפילו לשם חרטה ותשובה, אלא ישכח מזה ויפנה את כל כוחותיו ומחשבותיו ומרצו לעניינים אחרים, רוחניים... וגופניים". וכתב על בסיס דבריו של הרב סלנטר באגרתו (שהובאה לעיל), שאין כאן רק עצה כיצד יוכל להתגבר על החטא²⁴, אלא שזו בחינת "עיקר התשובה", שהיות "שהרהורים

20 וכפי שכתב במקום אחר (רוח חיים על פרקי אבות, ה, ה) ש"ידוע כי קרי אינו חטא רק העונש על ההרהור...".

21 בספר "כל הכתוב לחיים" עמ' ריד הביא גירסא אחרת: ש"רק אם ראה קרי מחמת ראיית ערוה או הרהור - חטאת היא, גם על זה אין לדאוג כל כך [ובשאלות כת"י רא"ל "אין לדאוג כלל"] כי אין זה [עיקר החטא] רק שנתגלה המחשבה לחוץ וגם כשירבה לדאוג מדאגה יכול לקבל עוד".

22 תפארת בחורים עמ' קלג: "העצה הראשונה המובאת בחיד"א ובעוד ספרים קדושים היא שלא יחשוב אודות זה כלל לפני השינה ולא ידאג כלל, אלא ילך לישון בשמחה ובטוב לבב כי העצבות והדאגה הם מהגורמים לזה ח"ו ולכן צריך להסיח דעתו מזה לגמרי". "ולא תהי' עצב רק שמח במה שהצלחת לעבוד את הבו"ה כי העצבות גורם לחטאים ח"ו", קריינא איגרתא, א, יא.

23 אגרות הרב וולבה, מכתב כא: "הדרך להתגבר על היצר". כבר העירו על כך שהקשר בין החרדה והפחד לחטא מצוי במקורות נוספים, דוגמת תשובות כתב סופר (או"ח סי' קי) שהעיר כי הפחד "לבל יקרה לו מקרה לא טהור, ומחשבות והרהורים בעניין זה, ורתת ובהלה מפניהם, זה גופא מביא לידי כך".

24 וכפי שעולה מלשונו של הסטייפלר שהעצה להסיח דעתו היא בעיקרה דרך להימנע מן העבירה: "באופן טבעי העצה המועילה ביותר הוא הסח הדעת מהרהור בעניינים אלו אלא שא"א בשום אופן להסיח דעתו ממה שטבעו מושך להרהר ולצייר אא"כ יהא דעתו ומחשבתו מעונינת מאוד בעניינים אחרים, ולזאת כששקוע ראשו ורובו בהתעמקות התורה בש"ס ובפוסקים ראשונים ואחרונים ממילא לא יעלו על מחשבתו הרהורים...", (קריינא דאיגרתא עמ' כד). בדומה לכך כתב הרב שלמה הופמן: "אם אתה רוצה שלא להיכשל העצה לזה היא שלא תחשוב על החטא כלל

נמשכים מאליהם, אשר על כן דרך התשובה בהם שונה מדרך התשובה על חטא במעשה" - בעוד שבחטאים שבמעשה החרטה והמחשבה על החטא גורמות לאדם להצטער על מעשיו, "עיקר התשובה" בחטאים "הנובעים מהרהורים... הוא להסיח דעתו מן הענינים ההם"²⁵.

הדרכה נוספת מבית מדרשו של ר' חיים מוולוז'ין, שקשורה וממשיכה את מה שראינו עד עתה, נוגעת לחובתו של האדם להתרחק ממראות וממצבים העשויים לעורר אצלו הרהורי עבירה. הרב חיים מוולוז'ין הדריך את תלמידיו להיזהר ולהתרחק

וכלל, רק אם תפסיק לחשוב על זה ותוציא את זה מהמחשבה שלך תצליח להתגבר" (שיחות הרב שלמה הופמן, עמ' 35).

25 בדומה לכך כתב הרבי מליובביטש ש"אופן התקון בענייני הידוע, בזמננו זה, הוא ענין היסח הדעת..."²⁶, ראו בשלחן מנחם ג, עמ' קלד (אמנם ראו שם בעמ' קלה-קלו הנ"ל שמשמע שמדובר בדחיה זמנית ובדומה לדברי הסטייפלר: "עיקר גדול שלא להיות עצב ולא לחשוב אודות העבר כלל עד אחר הנישואין שאז יש ליתן לב לתקן העבר", קריינא דאיגרתא, א יא). וזאת לעומת מה ששמע בספר כתבי הסבא מקלם ימי השובבים" עמ' לג, "וכלל גדול בזה כל מה שיוכל להסיח דעת... טובה מכל תחבולות שבעולם" - ומשמע שמדובר בעצה ותחבולה על להבא ולא תיקון ותשובה על לשעבר, וכפי שראינו מדברי הגר"א התיקון על העבר עיקרו בהקדשת מחשבתו ללימוד תורה, וכפי שכתב הסטייפלר (קריינא דאיגרתא, א, עמ' קלט): "חלילה להתענות מי שראה קרי ח", כי באמת לאונסו אין זה חטא כלל, ואפילו כשאנו לאונסו לא זו הדרך לתקן ע"י תעניות המחלישים את הגוף ועיקר התיקון הוא ע"י עסק התורה כמבואר בזהר...". וכן כתב הרב הופמן לדבריו במקום לפרסם את המאמרים בגודל עונשו של החוטא בחטא הנעורים "צריך ללמד את הבחורים מהו הערך העצום שיש לתורה שהם לומדים ומהו כח הכפרה שיש בלימוד התורה ושהתורה שהם לומדים היא היא הרפואה (שיחות הרב הופמן, עמ' 33). ובדומה לזה כתב הסטייפלר באגרתו ש"הספרים הקדושים, מתוך כוונה לעצור בעד החוטא כתבו בביאור עצום איך שע"י חטא זה נחטפים ר"ל זכויותיו וקיצרו לבאר צד השני", כלומר את גודל זכותו העצומה של מי שעסוק במלחמת היצר באותם הפעמים שבהם מתגבר על תאוותו ו"ממשיך אור הקדושה על עצמו ועל העולמות באופן קדוש מאוד מאוד", "ואין לשער גודל רוממות קדושת זה האדם הכובש תאוותו בזמן תוקפו, והוא אז בבחינת יוסף הצדיק, והכלל אדם שיש לו מלחמת היצר ופעמים מנצח ופעמים נכשל ר"ל הרי כמו שהחטא נורא ואיום, לעומתו [ע"י שמנצח הרבה פעמים] זכותו הוא נורא ואיום מאד ויזכה ע"י זה לתקן בחייו את מה שפגם...", קריינא דאגרתא, כ. וראו עוד בענין התעניות והסיגופים את דבריו של הרב הופמן ש"הרבה פעמים בחורים חושבים שהצורה להיטהר מחטאים היא על ידי שייסרו את עצמם בסיגופים ותעניות וכד'. הם מתחילים ללמוד בספרי מוסר על הנוראות שבחטא ומתחילים לנהוג... פעולות והנהגות הבאות מתוך דחף רגשי של דת, ולא מתוך דעת, ולא שמים לב שהסיגופים האלו לא רק שאינם מכפרים אלא גורמים להם לחטוא יותר... אלא ילמד תורה כמו שהיה רגיל לפני שנכשל". שיחות הרב הופמן, עמ' 11. לדבריו, אף שיש בחורים שחושבים שהפחד מהחטא גורם להם "להתעלות בעבודת ה'", האמת היא שהדבר מזיק להם, וחובתם להישמע ל"רופאי הנפשות" שהדריכו אותנו שההתמודדות עם החטא היא בהיסח הדעת ממנו, שם עמ' 13.

ממנהגי פרישות קיצוניים. לדעתו אם אדם יגדור את עצמו בצורה חזקה מדי, הדבר יפעל בסופו של חשבון בכיוון מנוגד למצופה, והפרישות עצמה תביא אותו לידי מכשול: "הסתכלות עריות ושיחתן: אמר (רבי חיים מוולוז'ין) זה הכלל: כל מה שיגדור את עצמו ויפרוש מראה אח"כ אם יראה ויביט יבער בו היצר כאש, אלא כשדעתו לילך בשוק יתפלל ויבקש רחמים לבל ישל ח"ו וכו'"²⁶. והסביר הרב מרדכי גרוס שההוראה ש'לא לגדור עצמו', נובעת מהכלל שראינו לעיל ולפיו ההתמודדות הנכונה עם הרהורים היא להסיח את דעתו ולא להילחם בהם ישירות, וכהמשך לכך מובן שהאדם שגודר את עצמו בגדרים מיוחדים "אינו היסח הדעת אלא נלחם עמו"²⁷...

תלמידו של רבי חיים מוולוז'ין, הרב יוסף זונדל מסלנט, שכתב אף הוא את הכלל הנ"ל בשם רבו ("זה הכלל כל מה שיגדור עצמו.... יבער בו כאש"), המשיך משם רבו בנוסח אחר: "והסתכלות פירושה מאריך בראייתן להנאתו, על כן אל יפרוש עצמו יותר מדאי" (ספר רבי יוסף זונדל מסלנט [מהדורת תשנ"ג] עמ' קיח). לדבריו, ההדרכה שלא לנהוג בפרישות קיצונית מיוסדת על ההבנה שאיסור ההסתכלות הוא רק ב"מאריך בראייתן להנאתו", ואין האדם עובר באיסור בכל פעם שאשה נקריה בדרכו, ואכמ"ל²⁸.

לסיום הדברים אצרף את הוראתו העקרונית של הרב יעקב אריאל בדבר ההבדל החינוכי שבין ההתייחסות לנושאים אלה בדורות קודמים ובדורנו אנו: "בימינו צריך להדריך להפריד בין סוגיית קדושת הברית לבין שאר ענייני עבודת ה'. אסור שמידת הצלחתו של אדם בהתמודדות עם יצרו תהיה עבורו מבחן לשאר ענייני הקדושה שבהם הוא עסוק, ולמידת קרבתו אל ה'. אל לו לפקפק בכנות תפילתו ותורתו, ודאי שלא להימנע מהם, גם אם הוא נגוע בחטאים בענייני הברית. טעם הדבר הוא שהפריצות שוטפת בימינו ללא מעצור, ועל כן היא יוצרת התמודדות בתחום זה בסדרי גודל שאינם דומים לדורות אחרים, מה שאין כן בשאר ענייני תורה ומצוות"²⁹.

26 כפי שכתב הרב יצחק רצאבי, הלך מדבריו הוא שההליכה ב"דרך קיצונית בפרישות מסוכנת מאוד לרוב ככל בני אדם" שרש המנהג 6, תשע"א, "נפלאות מתורתך" במדבר א עמוד שלב.

27 בספרו אום אני חומה חלק ב עמ' תקסח. וכן ביאר בפירושו למרגניתא טבא עמ' רמה.

28 בהקשר זה חשוב להזכיר את דבריו של הרב אליעזר מלמד שכתב שההגדרה המדויקת של איסור ההרהור הוא השקעת המחשבה בכל "הרהור או קריאה או צפייה בדברים" שמביאים את האדם לידי קישוי (שמחת הבית וברכתו ד, ו). שהגדר איסור הרהורי עבירה הוא השתקעות המחשבות ש"ביא אותו לידי קישוי או לידי מחשבות ממושכות אודות אשה מסוימת" (שם ט). בהרחבות לספר (פרק ד, ז, ד) ביאר העורך שהגדרה זו עולה מכלל הסוגיות, ושיש לבאר כך את דברי הראשונים והאחרונים שכתבו שאיסור ההרהור הוא כ"שמאריך מרצון בהרהור ומשקיע מחשבתו בכך, שבדרך כלל הרהור כזה מביאו לידי קישוי".

29 אשיב ממצולות עמ' 101.

ס"ב שנים ל'מבצע קדש' - היבטים ערכיים

באיגרת ששלח ר' אריה לוין לבנו הרב חיים יעקב בכ"ג בכסלו תשי"ז הוא כותב: "המבצע הכללי - כמובן זקוקים לרחמי שמים, כבשה אחת בין שבעים חזירים טורפים, והשי"ת באברתו מסיך עלינו, ותחת כנפיו מסתירנו, **ולא עבד קב"ה ניסא לשקרא**, ונזכה בקרוב לתשועת ה' כהרף עין, לגאולה השלמה והמלאה בכל המובנים".

מה פשר הביטוי "לא עבד קב"ה ניסא לשקרא", ומדוע הוא מופיע כאן? הגמרא בברכות נח, א מזכירה ביטוי זה בתור תמיהה שתמה מאן דהו על התרחשות נס למען אישוש דבר לא נכון, האם הקב"ה עושה ניסים למען שקר, או למען מי שמשקר? ומכאן למדו גדולי ישראל את ההבנה שנס לא נעשה ללא מטרה וערך. ביטוי זה דומה לביטוי שנאמר למשל ע"י היעב"ץ בספר מור וקציעה או"ח סימן תרע: "דאמרינן בעלמא לא עבד קב"ה ניסא למגנא", כלומר, לחינם, ללא תועלת. כך למשל פירש החיד"א את האמור ביהושע פרק ז פס' ז אחר המפלה בעי: 'וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻעַ אֶהְיֶה ה' אֲלֹקִים לָמָּה הֶעֱבַרְתָּ הָעֵבֶר אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הַיַּרְדֵּן לְתֵת אֹתָנָם בְּיַד הָאֶמֶרִי לְהַאֲבִידָם, וְלֹא הוֹאֲלָנוּ וַנִּשָּׁב בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן! כתב החיד"א (בספר חומת אנך שם): "דמסורת בידינו דלא עבד ניסא לשקרי, ואיך עשית פלאות בקריעת הירדן וציווית לקחת י"ב אבנים להיות לאות ולזכרון הנס הגדול של הירדן לדור אחרון בנים יולדו, ועתה עין רואה כי ח"ו סילקת השגחתך, וא"כ למה העברת הארון העביר את העם הזה?".

מהו אם כן פשר ביטוי זה בדבריו של ר' אריה? נינו הרב אברהם רוט הסביר: "המילים 'לא עבד קוב"ה ניסא לשיקרא' מתייחסות למאורעות אותו זמן. היה זה אז זמן קצר לאחר סיום מלחמת סיני, כאשר בחסדי שמים הצליחו החיילים היהודים לכבוש באופן פלאי את כל סיני, אך מייד לאחר מכן כפו ארה"ב וברית המועצות על השלטון לסגת נסיגה מלאה בתוך כמה חודשים. על זה כתב רבי אריה שבוודאי 'לא עבד קוב"ה ניסא לשיקרא', וברור שלא היה זה נס לשווא אלא יתגלגלו מזה ישועות גדולות".

'מלחמת סיני' או 'מבצע קדש' הייתה המלחמה הגדולה הראשונה שנלחמה ישראל נגד אחת משכנותיה אחרי מלחמת השחרור. בעקבות תקופה ארוכה של פעולות טרור שנערכו נגד ישראל מגבול מצרים, ובעקבות אירועים בינלאומיים שהביאו את בריטניה וצרפת לנסות ולחזק את מעמדן הצבאי והמדיני והכלכלי במצרים במקום הניתוק הגמור שאותו תכננו ראשי השלטון המצרי, תוכננה בסוד

תוכנית לשיתוף פעולה הדוק בין שלושת המדינות, שבמסגרתו תכבוש ישראל את רצועת עזה ואת רוב סיני, והאנגלים והצרפתים יכבשו את איזור תעלת סואץ ועוד כמה נקודות אסטרטגיות במצרים. לצורך המבצע קיבלה ישראל נשק רב מצרפת. המלחמה פרצה בכ"ד מרחשון תשי"ז (29/10/56) וישראל מילאה את חלקה תוך שבוע, אבל האנגלים והצרפתים הסתבכו, ולאחר זמן קצר חייבו ארה"ב ורוסיה גם את ישראל לסגת מכל השטחים שהיא כבשה. הנסיגה הסתיימה בחודש אדר שני תשי"ז (מרץ 57').

לאחר שנים הסיקו ההיסטוריונים כי אכן היו למבצע זה הצלחות רבות ועצומות ארוכות טווח, כמו למשל הקמת הכור הגרעיני. כך הובא בשמו של שמעון פרס:² "בדיעבד אפשר לומר כי מבצע סיני היה גם מנוף להשגת הכור הגרעיני בדימונה. לאחר שהמשלחת הבריטית עזבה את ועידת סוור נותרו הישראלים והצרפתים לבדם. בעיצומם של הדיונים אמרתי לבן גוריון: 'תן לי גם לגמור את הנושא של דימונה'. יצאתי עם ראש הממשלה הצרפתי גי מולה ושר ההגנה בורז'ס מנורי, ואמרתי להם 'אנו הולכים אתכם להרפתקה גדולה, תעזרו לנו עם הכור...'. לקראת סיום הוועידה ולפני שהמשלחת הישראלית שבה לישראל, הרימו שתי המשלחות כוסית להצלחת המבצע המתגבש, ושמעון פרס הוסיף בהרמת הכוסית גם את המשפט 'ולחיי דימונה'. כעבור כעשרה חודשים חתמו שתי הממשלות על שני הסכמים; אחד פוליטי, לפיו תספק צרפת לישראל כור מחקר גרעיני בהספק של 24 מגוואט (שלפי פרסומים זרים ישראל הגדילה את הספקו בהמשך לארבעים מגוואט); והשני הסכם טכני-מדעי לאספקת הציוד, הידע, החומרים, המהנדסים והטכנאים לבנייתו, שנמשכה עד 1960, עת הפך לכור פעיל.

על רווחי המבצע ניתן לקרוא למשל במאמרו של מרדכי בראון, רל"ש הרמטכ"ל דאז, 'מבצע סיני גורמים והישגים':³ "את מכלול ההתפתחויות המדיניות לאחר 1967, ואת הימנעותה של ארה"ב לאלץ את ישראל לסגת נסיגה חד צדדית, אין לפרש אלא על רקע אירועי 1956. באורח פרדוכסלי הפך כשלונו המדיני של מבצע קדש לבסיס ההצלחה המדינית של מלחמת ששת הימים". ועוד, ארצות הברית, שכאמור דרשה מישראל לסגת מסיני בשנת תשט"ז, התחייבה בתמורה לדאוג להבטחת חופש המעבר של ישראל במצרי טיראן, וכך למרות הנסיגה היו למלחמת סיני תוצאות חיוביות לאורך זמן עבור מדינת ישראל: נשמר חופש השיט במצרי טיראן, השתרר שקט בגבול ישראל-מצרים וחצי האי סיני נשאר מפורז למשך עשר שנים. ד"ר אורי מילשטיין כתב במאמר על הנושא שנאצר, נשיא מצרים, אומנם יצא גיבור מן האירוע,

2 אתר עיתון הארץ.

3 ירושלים 1986, נמצא ברשת.

אך הקפיד במשך עשר השנים עד למלחמת ששת הימים שלא לספק לישראל עילה לתקוף את מצרים כפי שהייתה לה ערב מבצע קדש. מצד שני - הרגשת הניצחון של נאצר וחבריו גם מנעה מהם לעשות כל צעד שהוא לכיוון שלום או נורמליזציה עם ישראל, וגם את זה צריך לקחת בחשבון.

הרב הרצוג זצ"ל התייחס גם הוא להצלחה ולנסיגה שבאה אחריה, וכתב כך:⁴ 'הקדמנו את הרוצחים. ה' הלך עמנו, הוא שלח את מלאכיו לפני חיילינו, גיבורינו, והצלחתנו היתה ת"ל הרבה למעלה מן המשוער. מבצע סיני קנה לו שם עולם, הוא הרים את קרן ישראל מעלה מעלה. לצערנו הייתה גם נסיגה, אבל אמונתו איתנה שתיכף יופיעו שוב קווי אור, ביתר שאת וביתר עוז ותפארת, עד שסוף סוף נזכה לגאולה הסופית'.

בספר 'בסוד שיח'⁵ מובא תיעוד של שיחה בין יוסף קלרמן לבין הרבי מלובביץ', ממנה עולה כיצד ראה הרבי את הנסיגה שאחרי המבצע. מספר מר קלרמן שהוא אמר לרבי "מאוד מודאג אנכי מהתנהגותם של חלק מבני הנוער בא", שזרקו והורידו מעצמם מידות טובות ואהבת א"י, מה שמכונה פטריוטיזם". אמר על כך הרבי: "צריך לזכור מה הביא חלק מאותו נוער לאותה נקודת מפנה. לאחר מבצע סיני הצהיר בן גוריון שהגענו למלכות בית שלישי, וכי אפשר עכשיו להתפלא שתחת רישומה של תעמולה כה אדירה היו חדורים בהתלהבות בלתי רגילה שעברה את כל גבולות המוח והלב, ומכיוון שהחזירו את סיני הוקפאה ונעלמה לחלוטין, ובמקומה פרצה וצמחה יותר ויותר מין ריקנות מרה. הם נפלו לפסימיות, לדיכאון, ונהפכו להיות ציניים".

מדברים שאמר הרב קלמן כהנא זצ"ל באותה תקופה עולה גם כן התייחסות לקושי לעכל את הניסים ומיד אחריהם את הנסיגה:⁶ 'כשהייתה נבואה שרויה בישראל, כשהיו משמשים ברוח הקודש, הבינו בני ישראל בינת העתים, וכל המאורעות שבימיהם היה בהם משום לימוד להועיל. בעוה"ר כיום אין אנחנו יודעים להבין שנות דור ודור, המאורעות כולם הם בגדר הני כבשי דרחמנא, דברים הכבושים. אך יש דברים הנראים בעליל, שאין אנו המפרשים אותם אלא הם מתפרשים מעצמם,

4 אור המזרח גיליון ז עמוד 5.

5 לקט יחידויות פרטיות, עמוד 65. מרתק לעיין שם ולראות מה ההצעות שמציע הרבי לבן שיחו כדי לטפל בחולשות המנהיגים.

6 דברים דומים מופיעים בביקורתו של דניאל סירקיס [זקוף הקומה עמוד 169]: "רק פעם בדור מתרחש נס גדול כזה. לו היינו עומדים אז בכל תוקף וללא ויתור על דעתנו הייתה יורדת אז הפרסיטו'ה של נאצר עד דיוטה תחתונה... ברם לא עשינו. הפחד בלבב את דעתנו. מי אינו זוכר את ההתלהבות הכבירה שהקיפה אז את עמנו... רוח חדשה פעמה אז בלבבות... אבל מיד אחרי הנסיגה באה ירידה גדולה, היה זה יום שחור..."

7 תרומת כהן עמוד 49.

גלויים הם לעין כל ואין נסתר בהם. נדמה כי מאורעות השבועיים האחרונים בגדר זה הם ממש. נראה הדבר כדמיוני, בלתי מציאותי. לא עברו עדיין שבועיים מאז יצאנו לקרב, ובתנופה שאין דוגמתה הצלחנו לכבוש את כל חצי האי סיני. הצלחנו בעת שגדולים וחזקים לא הצליחו. אם נשווה את פעולות צבאות צרפת ואנגליה עם פעולות צה"ל לא נוכל לומר שכבשנו כיבושינו מפני שלא היה מולנו מתנגד אויב עומד בפרץ. הם בכוחם הרב פי כמה לא הצליחו, ואנו בכוחנו הדל מול כוחם הצלחנו. האם אפשר להסביר עובדות אלה אחרת מאשר נסים גלויים מאת ה' אלקי המערכה? לא הייתה עדיין כזאת, חד פעמי הוא המאורע, ובחד פעמיות זו נתגלתה לעין כל ידו הנטויה. וכשם שחד פעמי הוא המאורע בקרבות, כן חד פעמי יחיד במינו הוא המתרחש לאחר מכן. שוב נתגלה לעין כל הן עם לבדד ישכון. אין בכל משפחות העמים עם שיעמוד לצידו, בדידותנו איומה ונוראה, ואף ברגע ששיחק לנו המזל נשארנו מבודדים לחלוטין. והיא נחמתנו, וזה עידודנו, וכאן כוחנו ומקור חיותנו, והיא שעמדה לאבותינו ולנו. מאורעות הימים הללו בכל היקפם הם הם המעמידים אותנו באורנו הנכון. רק לנו קרה כזאת, רק עמנו קרה כזאת. גם כעת, גם בזמן של הסתר פנים, גם כעת אשר חזון איננו מצוי, מתגלה לעין כל מעמדנו בתבל כולה. ומתפקידנו לראות, מחובתנו להבין, מייעודנו ללמוד את אותות הימים, והראיה ההבנה והלימוד הם יעודדונו אף בימי משבר כי יש תועלת ותוחלת ותכלית לדברים'.

מדברי מרן הרצ"י קוק⁸ אנו למדים הבט נוסף של הניצחון, שאינו נפגם בנסיגה שאחר כך. ביום העצמאות של אותה שנה, כמה שבועות אחרי הנסיגה, אמר הרב: 'ביום זה הופיע העוז בנשיאי העם. [עוז זה] גובר הוא ועולה, משנה לשנה, ומופיע ביתר תוקף בכל מערכות ישראל - עד הופעת עוז הגבורה האלוקית המפעמת במחנה ישראל, בצבא היורד עד נחל מצרים'. גבורת ה' בישראל, המתגלית בחיל היוצא למערכה בעת מבצע סיני, מגיעה להשלמתה בשנת העשור'...

מיקוד אחר של הניסים במבצע, באופן שאינו קשור לכיבוש סיני, מופיע בדבריו של הר"מ לוי⁹: 'בשנת תשי"ז, עת שימשו מטוסי חילות האויר של צרפת ובריטניה כמטריה אווירית לא"י ואיפשרו לה לשבור את האגרוף המצרי המאיים עליה, שאמר אז להשמידה, לא הייתה זו תופעה רגילה הניתנת להסברים לוגיים, כשאנו סוקרים

8 שיחות הרצ"י יום העצמאות ג עמוד 149.

9 כאן נרמז עניין נוסף, שהוא פתיח לבירור רחב אודות שייכות סיני לגבולות הארץ, וראה דברי הנזיר הרב דוד כהן זצ"ל ב'אור המזרח' כז עמוד 52: 'מדבר סיני הוא בתוך גבולות ארץ ישראל לפי תרגום ירושלמי, רש"י, רד"ק, וביחוד לפי ר' יהודה הלוי בכוזרי'.

10 גיסו של הרבי מגור, מנהיג אגודת ישראל. ראה ב'דעת סופרים' בכרך "מנחמיה עד עתה" עמוד 367.

אותה בפרספקטיבה של מרחק זמן מסוים, שום מדינאי אנגלי או צרפתי אינו מסוגל להסביר מה הניע את ממשלות לונדון ופריז להיחלץ להסרת טבעת החנק שנתהדקה בימים ההם סביב למדינת ישראל¹¹.

גם ראש ישיבת טלז הרח"מ קטץ, בדברים שאמר באותם ימים (כסלו תשי"ז)¹², העצים את ערכו של הניצחון: "הרי הראה לנו ה' אותות ומופתים גדולים, גילוי שכינה ממש, רצוני לומר בנוגע לניצחון הגדול על מצרים אשר בשם מבצע סיני יכונה, אין זה אלא נס גדול. המצרים התכוונו ימים ושנים כדי להשמיד להרוג ולאבד בכלי נשק חדשים ומשוכללים שהמציאה להם מלכות הכפירה [בריה"מ], ולבסוף נחלו מפלה גדולה ותבוסה שלמה, נפלו בידי מעטים באורח פלא, ולעיני כל העולם. הכל ראו בזה יד ה' והשגחה עליונה, ונתקדש שם שמים".

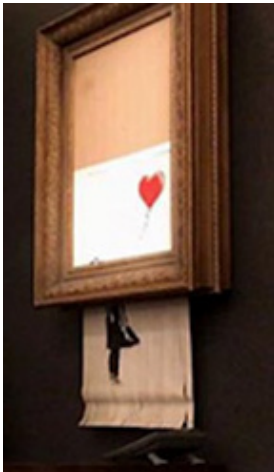
11 הרב נתן אורטנר מעיד עדות מפתיעה בשם אביו שהיה משמשו של ר' אהרן מבעלז [בקדושתו של אהרן עמוד סב]: 'התוכנית למלחמה הייתה סודית ביותר, גם שרי הממשלה לא ידעו אודותיה לפני שהחלה. דוד בן גוריון היה במתח רב... כמה ימים קודם למלחמה הוא פנה לשר הסעד דאז ר' "מ לוין ז"ל, חתנו של בעל האמרי אמת זצ"ל, ושאל אותו אם ישנו רב גדול שאפשר לשאול אותו האם אפשר להיכנס למלחמה או לא. ענה לו, הבעלזער רב. ואז ביקש ממנו ראש הממשלה שילך לרבי מבעלזא ושישאל אותו כיצד לנהוג, לאחר שהביא אותו בסוד העניינים וסיפר לו את פרטי התוכנית. בא ר' איצ'ה מאיר למרן וביקש ממנו לדבר עמו בארבע עיניים בלי נוכחות הגבאי. הוא סיפר למרן על מטרת בואו. מרן שאל ממנו את כל הפרטים, ולאחר מכן אמר שילחמו וה' יעזור. ר' איצ'ה מאיר חזר עם התשובה לראש הממשלה". באותו עמוד מופיעה שמועה דומה בשם הר"מ לוין, אך שם נאמר שהבקשה הייתה "לך לצדיקים שיתפללו". ואכן בספר קורותיו "הרב הקדוש מבלז" עמוד רעא מתואר כי "עבודת הקודש ותפילותיו של רבינו לפני עשר שנים בעת מבצע סיני היה בהם משום שינוי וחריגה אף מהתנהגותו שלא כדרך הטבע לה רגילים היו בימים כתיקונם. בדרך כלל היה מבקש רבנו כי אף בשעה-שעתיים בהן היה ישן קמעא עם שחר - יעירוהו במקרה של הזכרת חולה מסוכן, אך באותם הימים כאשר שריו היה בתפילותיו הארוכות לא ניתן היה להפסיקו אף בשביל הזכרת חולה מסוכן, נראה שהיה כאן משהו יותר". ושם בעמוד רס: "ולאחרונה בעת מבצע סיני מסרו ביראת הכבוד כיצד בליל שבת הוא לא קידש על היין ולילה שלם אמר תהלים להצלחת צה"ל, ועד נשימתו האחרונה המשיך בדאגתו ובמסירותו לכל ישראל ולארץ ישראל". עדות נוספת אודות קשר אחר של בן גוריון עם רבנים באותה עת מובא בקובץ ישורון יז עמוד רטז, שבישיבת רמי"ם בישיבת פוניבז' "הרב דפוניבז' פתח בדברים וסיפר כי בן גוריון קרא לו אישית כדי לגלות לו את העתיד הקרוב - פתיחת המערכה הצבאית מבצע קדש. בן גוריון סיפר בכאב על הסיכון והסכנה, וביקש ליידע את הרב על מנת שידעו להכין את עצמם לקראת הבאות, ויאספו שקי חול, יבצרו חדרי מיגון, ואף הציע שמספר בחורים יאחזו בידם כלי נשק".

12 'באר מחוקק' ירח האיתנים עמוד שנו.

התמונה שהשחיתה את עצמה - היבט הלכתי

מעשה שהיה
האם הצייר נחשב 'מזיק'?
האם יש להחשיב את הקניה כ'מקח טעות'?
האם הנזק נחשב 'נזק' כשהערך של החפץ הניזוק עלה בעקבות הנזק?
האם אפשר לחייב את הקונה מדין 'נהנה' על עליית ערך התמונה?
סיכום

מעשה שהיה



המשתתפים במכירה הפומבית בבית המכירות סות'ביס שבלונדון לא האמינו למראה עיניהם. במכרז זה הועמדה למכירה בין השאר תמונה של ילדה המחזיקה בבלון בצורת לב, שצוירה ע"י אומן מפורסם החפץ בעילום שמו ומוכר בכינוי 'בנקסי'. מחיר התמונה עלה וטיפס עד לסכום הסופי של 1,000,000 ליש"ט (מיליון ו-300 אלף דולר בערך), וכשכבר לא היו מתחרים למחיר זה מנהל המכירה היכה בפטישו על השולחן, ובכך הודיע שהקונה שהציע את הסכום הגבוה הזה (שלא היה באולם אלא על קו הטלפון) זכה בתמונה זו. אך לפתע ראו הנוכחים באולם דבר משונה - התמונה שהייתה תלויה על הקיר בתוך מסגרת התחילה פתאום

להשתחל מתוך המסגרת כלפי מטה, בעוד המסגרת עצמה נשארה תלויה ועומדת. אך התמונה לא יצאה מן המסגרת כשהיא שלמה, אלא כשהיא גרוסה וחתוכה לפסים דקים של נייר. התברר כי האומן בנקסי החביא בתוך המסגרת מנגנון שהופעל ע"י סוללות, כך שבעקבות אות חשמלי שנשלח מיד לאחר סיום המכרז הופעל המנגנון שדחף את התמונה לעבר המגרסה שהותקנה בתחתית המסגרת, ובכך התמונה למעשה השחיתה את עצמה. מנהל בית המכירות ההמום כמוכן הכחיש כל קשר לתעלול הזה, והקונה האלמוני הודיע שבשלב זה הוא אינו מבטל את הקניה. בניגוד למה שנראה ממבט ראשון - לדעת מומחי האומנות והאספנות התעלול שהאמן עולל הגדיל בהרבה את ערכה של היצירה בשוק אספני האומנות.

זהו מעשה שהיה ואירע בעיר לונדון באחד הערבים של חודש מרחשון תשע"ט. אחד מידידיי ניגש אליי עם סיפור זה, ושאל אותי מהי ההתייחסות ההלכתית למקרה הזה? אילו היה מדובר ביהודים שהיו מבקשים להתדיין בדין תורה, מה היינו פוסקים להם? האם אפשר לחייב את הצייר מדין 'מזיק', שהרי הוא, או מישהו בשליחותו, גרס את התמונה שהקונה כבר זכה בה כדין? או אולי להיפך, הקונה יצטרך לשלם לצייר תשלום נוסף מדין 'נהנה', שהרי התעלול שלו העלה את ערכה של התמונה, ובכך הרוויח הקונה הון רב!

האם הצייר נחשב 'מזיק'?

האם אפשר לחייב את האומן, שפעיל בשלט רחוק מכשיר שהרס למעשה את היצירה, מדין מזיק? נראה שאם זה נעשה על ידו באופן ישיר, דהיינו שהוא הפעיל את המנגנון מרחוק בידיעה שהתמונה תיגרס, יש להחשיב את הפעולה כמעשיו, מפני שזה נחשב נזק ב'כוח כוחו' שחייב בנזיקין. כך כתבתי בספר 'משפט המזיק' (חלק א פרק יב סעיפים כד-כה): הזיק בכוח כוחו דינו כהזיק בכוחו. וכגון, זרק אבן והאבן פגעה בחפץ אחר, והחפץ האחר הועף מפגיעת האבן ופגע בממונם של אחרים והזיקם, נחשב ההזיק כבא ע"י מעשיו וחייב בתשלומין. הפעיל מכשיר חשמלי בשלט רחוק והמכשיר בפעולתו הזיק לאחרים, כיון שהדליק את השלט בידיים והשלט הפעיל את המכשיר נחשב הדבר ככוח כוחו וחייב בתשלומין. ע"כ. ובהערה שם התבארה סברת הדברים: המפעיל את המכשיר ע"י שלט רחוק נחשב שמפעילו בכוחו, כיון שהוא משדר גלים המפעילים את המכשיר החשמלי, ואין חילוק בין כוח זריקתו לכוח של גלים שהוא מפעיל בידי או בכוחו ע"י שימוש במתקן אחר. ואף שאין מרגישים כוח זה, אין צריך שיהיה הכוח ניכר לעינינו, כיון שידוע שהמכשיר פועל ע"י כוחו פעולת המכשיר נחשבת כוח כוחו, ומתחייב עליה.

אך כל זה במידה שהצייר בעצמו הוא זה שהפעיל את המנגנון. במקרה שאדם אחר הפעיל את השלט בשליחותו של הצייר, יש לדון האם אפשר לחייב את הצייר או רק את השליח שלו, שהרי קי"ל 'אין שליח לדבר עבירה' (קידושין מב, א), והשולח את חברו להזיק השליח המזיק חייב ולא המשלח. אמנם אם לא נודע מיהו השליח יתכן שיש לחייב את הצייר על פי דברי הרמ"א בסי' שפח סעיף טו, שאחד ששלח שליח למסור את חברו למלכות, היות והשליח הוחזק לעשות שליחות זו, ובוודאי יעשנה, יש לחייב את המשלח בתשלומין. וז"ל הרמ"א שם: מי ששלח שליח למסור, אם השליח הוחזק לעשות חייב המשלח, ואין לומר אין שליח לדבר עבירה הואיל והוחזק בכך. ע"כ. אמנם יש מהפוסקים שנחלקו בזה על הרמ"א כמבואר בש"ך שם ס"ק סז ובעוד פוסקים (והובאה שיטתם בספרי משפט המזיק ח"א פ"י סע' ז), ולשיטתם אין לחייב

את הצייר אם לא הוא עצמו לחץ על השלט שהפעיל את מנגנון הנזק.

אך נראה שגם במקרה שאיש אחר הפעיל את המנגנון יש לכל הדעות לחייב את האומן מדין 'ממון המזיק'. אפשר להחשיב את המגרסה הטמונה בתוך המסגרת כ'ממון המזיק', שהרי המגרסה שייכת לצייר, והוא היה חייב לשמור עליה שלא תשמיד את התמונה; הטמנת המגרסה בתוך המסגרת גרמה לה להזיק את התמונה, והרי זה דומה לאבנו וסכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ע"י רוח מצויה שחייב מדין 'אש' (כמבואר בגמרא ב"ק דף ו, ב), שכשם שהאש מזיקה ע"י כח אחר ובעל האש חייב לשלם, כך בכל ממון של האדם המופעל ע"י גורם אחר ומזיק חייב בעל הממון לשלם (ונתבארו פרטי הדינים בזה ב'משפט המזיק' פ"ג ס"י באורך)¹.

האם יש להחשיב את הקניה כ'מקח טעות'?

אולם נראה שאין צורך להגיע לחיוב האמן המזיק מדין מזיק. יתכן מאוד שהמכירה בטלה מדין 'מקח טעות', שהרי התברר שהקונה קנה תמונה 'מקולקלת', תמונה שעומדת לגזור ולהשחית את עצמה מיד לאחר סיום המכירה, ואין לך מקח טעות גדול מזה. אך היה מקום לחלק, שאינו דומה מקח זה לכל מקח טעות, שבכל מקח טעות ישנו מום בעצם המקח, אבל כאן הרי אין המקח פגום בעצמותו, שהרי זה תלוי בהחלטתו של הצייר או מי מטעמו אם להפעיל את המנגנון להשחית את התמונה או לא, ועל כן לכאורה אי אפשר להחשיב שעצם התמונה היא תמונה מקולקלת. יסוד זה יש ללמוד מדברי הטור בחו"מ סי' סו סעיף לו, שהביא את תשובת אביו הרא"ש (כלל סט דין א) באחד שמכר בית לחברו ומיד לאחר תום המכירה הלך המוכר ושרף

1 ואין לשאול שכיון שבמקרה זה המנגנון הופעל ע"י בר דעת, הרי זה מפקיע את חיובו של בעל הממון, כפי שמבואר יסוד זה בתוס' בב"ק דף ו, א ד"ה לאתויי ובשו"ע סי' תיא סעי' ג, שאדם שעושה מעשה בכוונה מפקיע את חיובו של בעל הממון ופטור לשלם, ונראה שיש לחלק עפ"י דברי החזו"א (ב"ק סי' ה ס"ק יז) שבאופן שהבר-דעת הוא מועד להזיק שאינו ציית דינא חייב בעל הממון לשלם, וכאן יש להחשיבו שאינו ציית דינא ושפיר יש לחייב את בעל הממון מדין ממון המזיק. ויש להוסיף שגם במקרה שהמנגנון מופעל באופן אוטומטי כשמתלטלים את התמונה, יש לחייב את האמן מדין ממון המזיק, אך במקרה שהקונה עצמו טלטל את התמונה ובכך הפעיל את המנגנון, אין לחייב את הצייר מדין ממון המזיק, שהרי זה דומה לאחד שהניח סם בפני הבהמה של חברו והבהמה אכלה את הסם ומתה, שמבואר בגמ' ב"ק (דף מז, ב) שאין אפשרות לחייב את בעל הסם מפני ש'הוי לה שלא תאכל', שהיא הביאה את הנזק על עצמה, ונתבארו פרטי דין זה בספרי 'משפט המזיק' (פ"ט ס"ו ואילך), וגם כאן היות והנזק בא ע"י פעולתו של הקונה אין לחייב את הצייר מדין ממון המזיק, אך גם במקרה כזה יש להחשיבו כמקח טעות וכמו שיתבאר בהמשך. (יש לציין גם שהקונה קנה את התמונה והמסגרת אך לא את המכשיר המזיק שבתוכה, שלא ידע כלל על קיומו ולא התכוון לקנותו, ולכן המכשיר הזה נשאר עדיין בשעת הנזק ברשות האומן. העורך י"ק).

את הבית, וכתב שם הרא"ש שיכול לחייב את המוכר רק מדין מזיק, אבל אינו יכול לבטל את המקח בטענה שמכר לו בית מקולקל שעומד להישרף היות והבית מצד עצמו אינו מקולקל, ואף שהמוכר התכוון לשורפו מיד לאחר המכירה - כל שיש לו אפשרות להימנע מפעולה זו והיא תלויה ברצונו אין להחשיב את הקניה כמקח טעות. ובכל זאת מסתבר שבמקרה דיון יש להחשיב את קניית התמונה כמקח טעות, כי בנידון הרא"ש הפעולה של המוכר לשרוף את הבית איננה קשורה כלל למכירה ולכן אין זה פגם בעצם הבית, הרי כל בית יכול להישרף ע"י כל אדם ואין שום פגם בעצם הבית, אך לדוגמא במקרה שהמוכר מכר בית שמוטמנת בו פצצה שהוא יכול להפעילה מרחוק, ולאחר שהבית עבר לרשות הקונה הוא אכן הפעיל את הפצצה ושרף את הבית, ודאי שזה נחשב מקח טעות, שהרי היה קיים פגם בעצם הבית - הקונה קיבל בית 'מקולקל' שמוטמנת בו פצצה שאפשר להפעילה מרחוק.²

האם הנזק נחשב 'נזק' כשהערך של החפץ הניזוק עלה בעקבות הנזק?

בספר משפט המזיק (ח"ב סי' א אות ט) הבאנו את השאלה הידועה באחד שהיו ברשותו שני בולים נדירים שכל אחד שווה אלף, ואחד הזיק בול אחד מהם, ומחמת כן עלה ערכו של הבול השני, שהרי כעת הוא הפך לנדיר ביותר - רק בול אחד כזה קיים עתה בעולם, ובכך נכפל מחירו לאלפיים ולמעשה הבעלים לא הפסידו, האם המזיק חייב לשלם על ההזיק או לא? והבאנו שם שהגר"ח מבריסק אמר ששאלה זו תלויה בגדר חיובו של המזיק לשלם, האם הוא משלם על ה'חיסרון' שיצר והרי החסיר לו בול אחד ועל כן יש לחייבו אלף כשווי הבול שהושמד, או שהחיוב הוא על ה'הפסד', והיות ולא היה לו הפסד אינו חייב לשלם, ונתבאר שם שבספר אור לציון (תשובות חו"מ סי' יא) העלה שחייב לשלם, עיי"ש.

אמנם נראה שבנדון דיון פשוט שאינו חייב לשלם, שהרי מבואר בגמ' ב"ק (י, ב) 'תשלומי נזק מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה, מנא הני מילי אמר ר' אמי דאמר קרא מכה נפש בהמה ישלמנה, אל תקרי ישלמנה אלא ישלימנה', עיי"ש. מבואר שם

2 ועדיין יש לשאול, הרי מבואר שם בתשובת הרא"ש באחד שקונה שטר חוב מחברו שהדין הוא שהמוכר (=המלווה) יכול למחול ללווה את החוב ובכך הקונה מפסיד את החוב, ומבואר שם ברא"ש שאף שהמוכר מחל את החוב מ"מ אין זה מקח טעות, והרא"ש דימה דין זה לאחד שמכר בית ואח"כ שרפו שאינו נחשב מקח טעות. והרי גם שם היה מום בגוף המקח, שהרי גם לאחר המכירה נשארה אפשרות שהמוכר ימחול את החוב ואילו אדם אחר אין יכול למחול את החוב כלל. אמנם החילוק פשוט, ששם ידוע לקונה שהמוכר יכול למחול על פי דין תורה את החוב של הלווה, אלא שהקונה סומך על המוכר שלא יעשה זאת, ולכן אין זה מוגדר כמום בגוף המקח, אבל בשאלה דיון שלא נודע כלל על המנגנון המוסתר בגוף התמונה והאפשרות הזאת כלל לא עלתה על הדעת של הקונה - בוודאי יש להחשיבו כמום במקח.

שדינו של המזיק הוא ששמים כמה היה שווה הדבר הניזוק בטרם ההיזק וכמה הוא שווה כעת, וחייב לשלם את ההפרש. לפי זה בנידון דידן אף שהתמונה גרוסה הרי שווה לא ירד בשוק, לכן אינו חייב לשלם לו כלל. שם הבול הראשון באמת הוזק אלא שמחמת זה הבול השני התייקר, אבל בשאלה דידן השרידים של התמונה עצמה התייקרו, ועל כן אין לחייבו לשלם.

במקרה שערך התמונה ירד בשעה שהתמונה נגרסה, ורק לאחר זמן התייקרה התמונה שוב אף יותר משווה הקודם מפני סיבות שונות, יש להחשיב את שעת הנזק כאותה שעה שהתמונה נקרעה, שהרי אז התחייב המזיק לשלם מדין מזיק כפי שהייתה שווה קודם. ואף שאח"כ התייקרה התמונה אין זה פוטרו מלשלם, כי מדידת הנזק נעשית בשעת ההיזק ולא בשעת התשלום (משפט המזיק ח"ב שם אות ח).

יש להעיר שמעיקר הדין הקונה לא זכה בתמונה מיד בתום המכרז, שהרי לא עשה בה שום מעשה קנין, ויתכן לפי זה שבשעת הנזק התמונה כלל לא הייתה ברשותו. אך כלל הוא בידינו שקנין על פי 'מנהג הסוחרים' נחשב קנין גמור (וראה בעניין פרטי הדינים של קנין סטומתא בשו"ע חו"מ סי' רא סעיף ב). לכן במקרה דנן יש לברר מהו הנוהל של המכרזים הפומביים, ואם מקובל שהזוכה זוכה בפריט שקנה מיד בתום המכרז כך הוא גם בדיני ישראל. אם בנוהל המכרזים הזוכה זוכה בגוף הפריט רק בשעת התשלום המלא, ובשעת המכרז הוא רק זוכה ב'זכות קנייה' (בית המכירות מתחייב למכור לו פריט זה בסכום זה, ומצידו הקונה מתחייב לקנות פריט זה במחיר שנקב) - אין להחשיב את האמן כמזיק שהרי הזיק ציור שעדיין שייך לו, וגם אין אפשרות לחייב את הקונה לקנות את היצירה הגרוסה משום שזהו מקח טעות.

האם אפשר לחייב את הקונה מדין 'נהנה' על עליית ערך התמונה?

האם הצייר יכול לחייב את הרוכש מדין 'נהנה', שהרי ה'תעלול' שלו השביח את התמונה והעלה את מחירה? דין 'היורד לשדה חברו שלא ברשות והשביחה' מבואר בגמרא בבא מציעא (דף קא, א) ובשו"ע חו"מ סי' שעה, ונפסק להלכה שאע"פ שבעל השדה לא ביקש מאותו יורד להשביח את שדהו - הוא חייב לשלם לו מדין 'נהנה' על מה שהושבחה השדה בפועל אם השדה הייתה 'עשויה ליטע', דהיינו שגם בעל השדה התכוון להשביח את השדה כמו שהיורד השביחה, אזי חייב לשלם לו 'כמה שאדם רוצה ליתן בשדה זו לנוטעה'. וביארו הראשונים שהכוונה שאינו משלם לו רק את הוצאותיו אלא גם שכר פעולה כ'אריס', דהיינו כמה שאדם מוכן לשלם כדי שאריס יעשה פעולות אלו, כפי מה שמקובל לשלם בשוק (ואינו יכול לטעון שהוא היה מוצא פועלים זולים יותר, עי' רש"י שם ד"ה גלית, ותו' ב"ב מב, ב ד"ה שבח, ותו' כתובות קז, ב ד"ה חנן ודף קמג, ב ד"ה ואם). אמנם באופן שהשדה לא הייתה

עשויה ליטע אינו משלם לו אלא את ההוצאות בלבד, ומבואר בראשונים ובפוסקים (עי' ש"ך ס' שו"ק ה) שעל שכר העבודה ישלם לו רק כפי המחיר הזול בשוק עבור פעולה זו ('כפחות שבפועלים'). ומבואר בפוסקים (עי' רמ"א ס' רסד סעיף ד ובש"ך ס' שצ"א ס"ק ב) שהיינו דוקא באופן שהיורד לשדה התכוון לעבוד ולקבל שכר, אבל באופן שהיורד לא התכוון כלל לשפר את השדה אינו חייב לשלם לו. לדוגמא, מבואר ברמ"א שם שאם אחד היה במאסר והשתדל עבור עצמו אצל השלטון בשוחד וכיוצא בזה כדי שיוציאוהו מהמאסר, ומחמת ההשתדלות שלו הוציאו גם את חברו ששהה אתו במאסר - כיון שהוא לא התכוון להשתדל עבור חברו אינו יכול לתבוע שכר מחברו, ואין זה מוגדר כלל כיורד לשדה חברו שלא ברשות והנהנה אלא כ'זה נהנה וזה לא חסר' שאין חייב לשלם. וכן אם אחד רצה להזיק לחברו ובסוף יצא מזה רווח, כיון שלא התכוון לבקש שכר עבור פעולה זו אין הנהנה חייב לשלם לו, שהרי הפעולה לא נעשתה כדי להיטיב עמו.

ובשאלה דידן, אם הצייר התכוון שערך הציור יעלה על ידי תעלול זה, וגם התכוון לתבוע שכרו על כך מהקונה, יש להחשיבו כיורד לשדה חברו ויכול לתבוע שכרו. אבל במקרה דנן הרי הוא לא התכוון להיטיב עם הקונה, אלא רצה לפרסם את עצמו ולעורר סקרנות ליצירותיו ותעלוליו, והרי זה דומה לדברי הרמ"א שם שאינו חייב לשלם לו. אכן יתכן שאם הצייר אומר שהיו לו שתי כוונות יחד, גם טובת עצמו וגם השבחת התמונה עבור הקונה, יש לדמות דין זה לדברי הרמ"א בס' רסד סעי' ד שאם התכוון בתשלום השוחד לשלטונות להוציא גם את עצמו וגם את חברו מהמאסר חברו חייב לשלם לו חלק מהוצאותיו, וגם כאן יש לחייב את הקונה לשלם לאומן חלק מהרווח.

כשמחייבים אותו לשלם מדין 'נהנה' יש לברר האם ה'שדה' מוגדר כשדה העשויה ליטע או לא. ונראה שזה תלוי בשאלה אם רוכש התמונה קנה אותה לשם מסחר וכדי למוכרה בעתיד ביוקר, אם כן כיון שכל כוונתו היא להרוויח בקנייה זו ברור שכל פעולה שעשויה להשביח את התמונה הוא ודאי מעוניין בה כשדה העשויה ליטע, והתשלום יהיה כמה שאדם היה מוכן לשלם עבור פעולה זו אם היו שואלים אותו טרם המעשה. אמנם באופן שידוע לנו שהקונה קנה את התמונה רק להנאה ולאומנות ולא למסחר, ולכתחילה הוא לא היה מעוניין בתמונה גרוסה, הרי לגביו זה נחשב כשדה שאינה עשויה ליטע, ולכן אע"פ שיש כאן השבחה חייב לשלם לו רק על ההוצאות שהיו לו - המנגנון שהוטמן בתוך התמונה ושכר הפעולה כפחות שבפועלים.

סיכום

הפעלת המנגנון מרחוק נחשבת כמעשה מזיק בידים. גם במידה שהאומן בעצמו

לא הפעיל את המנגנון אלא איש מטעמו, עדיין יש לחייב את האומן מדין 'ממון המזיק', שהרי המגרסה השייכת לו היא זו שהשחיתה את התמונה. הקונה יכול על פי הדין לטעון טענת 'מקח טעות', כי בתוך מסגרת התמונה כבר הייתה תמונה המגרסה אשר עמדה להשחית אותה. במידה וערך התמונה לא ירד בעקבות הנזק לתמונה אין זה נחשב כנזק, ופטור המזיק מלשלם. בנוגע לשאלה אם הקונה חייב לשלם לאומן המזיק על שהעלה את ערך התמונה - אם האומן התכוון בתעלול זה להשביח את התמונה לטובת הקונה יש להחשיבו כ'יורד לשדה חברו' וחייב בעל התמונה לשלם לו, אך אם לא התכוון לכך אין דינו כ'יורד והנהנה פטור. גם כאשר נחשב המזיק 'יורד לשדה' כדי להשביחה תלוי אם הקונה קנה את התמונה כדי להרוויח, ואז מסתמא היה מסכים להשחית אותה כדי שערכה יעלה, ואם כן היא כשדה העשויה ליטע, ועליו לשלם לאומן המזיק כפי המחיר שהיה מוכן לשלם לו על מעשה זה טרם המעשה; אך אם לא היה מעוניין בגריסת התמונה דינה כשדה שאינה עשויה ליטע, שמקבל רק את החזר הוצאותיו ושכר 'כפחות שבפועלים'.

שאלה: מבחינת מצות יישוב ארץ ישראל בכלל, ועצמונה על תפקידיה בפרט, באיזה תחום יותר חשוב להשקיע כוחות, בחקלאות או בבניין בתים? תשובה: בכל הנוגע לקיום מצות יישוב ארץ ישראל מוכח בבירור מבבא מציעא קא. ב שמצות יישוב ארץ ישראל מקיימת יותר ע"י נטיעות מאשר ע"י בניית בתים, שהרי לעניין היורד לתוך חורבתו של חברו ובנאה שלא ברשות ואמר לו עצי ואבני אני נוטל, וכן היורד לתוך שדה חברו ונטעה שלא ברשות ואמר נטיעותי אני נוטל, מסקינן שם שבבית שומעין לו לקחת את עצי ואבניו, ובשדה אין שומעין לו משום יישוב ארץ ישראל, משמע מזה שבבית אין בו משום מצות יישוב א"י כל כך ולכן שומעין לו, מה שאין כן בשדה שיש בה מצות יישוב א"י בעדיפות עליונה אין שומעין לו לקחת את נטיעותיו. ואע"פ שלמסקנה אנו פוסקים "כאיכא דאמר"י שבשדה אין שומעין לו משום כחשא דארעא, ברור מהגמרא שם שבאילנות יש בהם מצות יישוב א"י יותר מאשר בבניין בתים.

מתוך תשובת הגר"ש גורן זצ"ל לרב איציק אמתי משנת תשמ"א

פרסומי קרנות הצדקה כמדד לערכי ההלכה של קהל היעד התורם*

מבוא
מדרגות הצדקה
פרסומות קופות הצדקה
סיכום

מבוא

"כִּי לֹא יִחַדֵּל אֲבִיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ" (דברים טו, יא)¹. תופעת העוני הטרידה את האנושות מאז למד האדם לומר "אני"² במקום "אנחנו"³. העוני נגזר, במידה רבה, מעצם טיבה ואופייה של חברה בה לא הכל מתחלק שווה בשווה ואין מנוס מכך שלאחד יהיה יותר מן השני, כך נוצר משרע אשר קצהו האחד מוגדר כ"עוני" וקצהו השני כ"עושר"⁴. עד כמה העסיק העוני את חז"ל, ועוד יותר את הראשונים, ניתן

* דברים אלו מוקדשים למו"ר הרב אלישיב קנוהל זצ"ל. "ויקום אֶלְיָשִׁיב... ויבִּנֵּנוּ אֶת שַׁעַר הַצֶּאֱחָ הַזֶּה קִדְשׁוֹ וַיַּעֲמִדוּ דִלְתָתָיו" (נחמיה ג, א). בסייעתא דשמיא זכיתי בתחילת שנת תשע"ח ללמוד בקורס האחרון של רבנים מסדרי חופה וקידושין מטעם 'צהר' בו לימד הרב אלישיב. מזה שנים אני פעיל ברבני צהר וחיתנתי זוגות רבים דרכם, ויד ה' הייתה בזה שדווקא הפעם החלטתי להשתתף בקורס, ובו הייתה לי הזכות להכיר מקרוב ולהוקיר את הרב אלישיב. העיסוק במצות צדקה מתאים במיוחד לזכרו ולעילוי נשמתו, שכן מצות צדקה הייתה חביבה עליו מאוד. אשתי התייעצה עמו סמוך להסתלקותו בקשר לזוג שטיפלה בו, ובתוך הדברים הרב אלישיב הראה לה את הקלסר בו הקפיד לרשום ולעקוב אחר הצדקה הרבה שהוא נתן. תנצב"ה.

1 המפרשים עסקו ביישוב הסתירה בין פסוק זה לפסוק המוזכר קודם לכן בפרשה, "אָפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בָּךְ אֲבִיוֹן" (דברים טו, ד), ואכמ"ל.

2 ראויה לתשומת לב העובדה כי שלושת המופעים הראשונים של המילה "אני" בתורה מיוחסים לקב"ה: "וַאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא אֶת הַמַּבּוּל" (בראשית ו, ז); "וַאֲנִי הִנְנִי מֵקִים אֶת דָּרְיָה" (בראשית ט, ט); "זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן" (בראשית ט, יב). המופע הרביעי של "אני" בתורה עוסק במעין שלילת האני מהאדם, "וְלֹא תֵאמַר אֲנִי הֶעֱשֵׂתִי אֶת אֲבָרָם" (בראשית יד, כג).

3 "במקום" במובן כפול: א. "אני" מחליף את "אנחנו" (instead of). ב. "אני" במקום שיש "אנחנו" מפריש את עצמו מהאחרים. [מעניין לציין שהוגה הדעות ק"ס לואיס בספרו The Problem of Pain עמ' 59 רואה באמירת "אני" את ליבו של חטא אדם הראשון, ולהבדיל הסופרת איין ראנד בספרה 'הימנון' רואה באמירת "אני" את שיא המימוש העצמי האנושי, ושניהם אומרים למעשה את אותם הדברים מכיוונים הפוכים!]

4 כלומר בממד העושר והעוני יש מרכיב סובייקטיבי ויחסי לחברה בה חי האדם.

ללמוד מהפירוט הנרחב של הלכות צדקה⁵. אין עוררין על כך שגם בימינו העוני במדינה הוא פגע רע שצריך להתמודד עמו בדרכים רבות.

העוני בחברה החרדית חריף יותר מבמגזרים אחרים, מסיבות שונות וידועות. בתגובה למצב זה צמחו שם שפע של קופות צדקה וגמ"חים העוסקים בגיוס צדקה לטובת הנזקקים. כל גמ"ח וכל קופת צדקה מפרסמים את פועלם באופן ייחודי על מנת לפתוח את הלבבות ואת הכיסים לנתינה. פרסומות אלו ניתן למצוא למכביר בבתי הכנסת השונים במשך כל ימות השנה. העושר והגיוון של פרסומות אלו תפסו את עיניי, והתחלתי להבחין בהבדלים עקרוניים במסרים בין הפרסומות השונים.

תחום הפרסום בדורנו הוא מדע ואומנות לכל דבר ועניין. אחת מהנחות היסוד עליהן מושתת הפרסום הוא כי הצרכן מגיב בצורה חיובית לתכנים העולים בקנה אחד עם עולמו התרבותי והערכי. מפרסמים הפועלים על פי הנחה זו ומתאימים את הפרסומים לקהל היעד, מתוגמלים בהיענות חיובית של הצרכן לפרסומת⁶. המפרסמים מבקשים למקסם את רווחיהם מהוצאות הפרסום, ולכן משקיעים סכומים ניכרים במחקר התרבות, האמונות והערכים של קהל יעד, ומנסחים את הפרסומות בהתאם.

בדברים להלן נערוך מחקר בכיוון הפוך - נבחן את תכני פרסומות קופות הצדקה הפונות אל קהל התורמים כדי לשכנעם לתרום בעין יפה לאותה קופה, וננסה להסיק מה הם הערכים והאמונות שהמפרסמים מייחסים לקהל היעד אליו הם פונים. זהו ניסיון ראשון לדעתי לדלות מתוך תופעות חול סתמיות כפרסומות תובנות ומשמעויות ערכיות והלכתיות. הדוגמא להלן לקוחה מתחום הפרסומות לצדקה, אולם ניתן ליישמה בתחומים רבים. ניסיון זה עשוי להאיר מזווית חדשה את תיאורו של הגר"ד סולובייצ'יק את איש ההלכה, הנזקק למציאות דרך עיני ההלכה, ובוחן וחוה ומגדיר את המציאות באמצעות אמות מידה הלכתיות⁷.

5 לדוגמא, הרמב"ם בהלכות מתנות עניים מונה שלוש עשרה מצוות, מתוכן רק שתי מצוות (פחות משישית) עוסקות בצדקה; אבל שלושה פרקים מתוך עשרת הפרקים של הלכות מתנות עניים (קרוב לשליש) מוקדשים לצדקה. העוני מעסיק מאוד גם את המוסדות הרשמיים של מדינת ישראל בימינו, וכל שנה דו"ח העוני מטלטל את המדינה מחדש ובעקבות פרסומו מתעורר גל של דיונים ופרשנויות לכאן ולכאן.

6 Zhang, Yong and Betsy Gelb (1996), "Matching Advertising Appeals to Culture: The Influence of Product Use Conditions," *Journal of Advertising*, 25 (Fall) 29-46; and references on page 29

7 איש ההלכה, ירושלים תשל"ט, עמ' 28-31.

מדרגות הצדקה

הרמב"ם (הל' מתנות עניים פרק י הל' ז-יד) ערך רשימה של שמונה מעלות במצוות הצדקה⁸. המאירי הוסיף לרשימה זו דרגה נוספת, בין המעלה הראשונה והשניה של הרמב"ם, ומעין דרגה נוספת אחרי סוף הרשימה.

המעלה הגדולה שאין למעלה ממנה - "לחזק את ידו [של העני] עד שלא יצטרך לבריות לשאול". וזה לשון הרמב"ם (הל' מתנות עניים י, ז)⁹:

מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך, ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול. ועל זה נאמר והחזקת בו גר ותושב וחי עמך, כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך¹⁰.

לצדקה בצורה הזו יתרון כפול¹¹ - ראשית המקבל אינו מתבייש, שכן אינו מקבל טובה חנים אלא הלואה; שנית, הכסף הזה אינו מטפל רק בצרכי העני היום, אלא מסייע לו ומתמרץ אותו להרוויח כסף בכוחות עצמו גם בעתיד ובכך עוזר לו לצאת ממעגל העוני, ברוח הפתגם העממי "תן לאדם דג והוא ישבע ליום אחד, למד אותו לדוג והוא ישבע כל חייו". בעולם גיוס ההון משמש היום הביטוי "כסף חכם" במשמעות דומה - כסף ממשקיעים שיש לו ערך מוסף, לדוגמא גיוס ממקור שיעזור להביא משקיעים נוספים בסבב הגיוס הבא.

מדרגה אחרת בצדקה, אלא שאינה ראויה לימנות, הוא "הנותן לכוונת נטילת פרס". כותב המאירי (ב"ב י, ב ד"ה הצדקה יש בה):

יש מדרגה אחרת בצדקה אלא שאינה ראויה לימנות, והוא הנותן [כדי] לקנות לו שם ולהתגדל ולפרסם עצמו עליהם. וזו אינה מידת ישראל, והיא מידה מגונה עד למאוד, לא דיו שאינה נחשבת בצדקה אלא שהוא נקרא

8 רשימה זו לא מופיעה במקורות חז"ל, והיא פרי יצירתו העריכתית-ספרותית של הרמב"ם. ניתן לראות זאת בנקל כשעוקבים בנושאי-הכלים כאן אחר מקורות הרמב"ם לרשימתו, ורואים שהם מפוזרים בספרות חז"ל. המאירי (להלן) רמז לכך בתחילת רשימתו: "הצדקה יש בה מדרגות מדרגות, מהם שנתבארו בכאן ומהם שנתבארו במקום אחר". יש לציין שבמספר מקומות הרמב"ם יוצר מסגרות ספרותיות עצמאיות שאין להן מקבילה בפרק תלמודי מגובש, כך למשל הלכות מלכים ומלחמותיהם (ראו: יעקב בלידשטיין, התפילה במשנתו ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 9), וכן הלכות תשובה (וראו דברי המאלפים של המאירי בהקדמה לחיבור התשובה, מהד' ר"א סופר עמ' 2).

9 ובניסוח כמעט זהה במאירי שם.

10 ראו שבת סג, א; תו"כ (מהד' ווייס) פרשת בהר פרשה ה הל' א (ק"ז ע"ב).

11 ראו מאירי, שבת סג, א ד"ה מצות הצדקה.

חוטא, ועליה נאמר וחסד לאומים חטאת. ומ"מ הנותן לכוונת נטילת פרס, כגון האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בניי, בשביל שאזכה לעולם הבא, או שתימשך הצלחתי, וכיוצא באלו, הרי זו צדקה גמורה, ובלבד במי שאם לא נתקיימה מחשבתו אינו קורא תגר, ואינו מתחרט על שנתן ולא הועיל כאילו היה שכר רופא, ואינו מהרהר אחר מידותיו של מקום אלא שמצדיק עליו את דינו.

דרגה זו כלל לא נזכרה ברמב"ם. המאירי מבחין בין הנותן צדקה מתוך מניע תועלתני של כבוד ופרסום שזה מגונה עד למאוד בעיניו, לעומת הנותן צדקה מתוך מניע תועלתני של קבלת שכר מאת הקב"ה על הצדקה, שזה נחשב צדקה - בתנאי שאם לא יקבל את השכר המיוחל הוא לא יתחרט על שנתן. דברי המאירי מבוססים על דיונים בתלמוד בנוגע לברייתא: "האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה לעולם הבא - הרי זה צדיק גמור" (פסחים ח, ב, ראש השנה ד, א, בבא בתרא י, ב). הדיון בפסחים נוגע למצוות בדיקת חמץ שבמסגרתה הבדוק מקווה גם למצוא חפץ שאבד לו:

וכהאי גוונא לאו מצוה הוא, והתניא: האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני או שאהיה בן העולם הבא הרי זה צדיק גמור! דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה.

וזה לשון רש"י, "הרי זה צדיק גמור - ולא אמרין שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו".

הדיון בבבא בתרא עוסק בהשוואה בין ישראל לאומות העולם בנושא הברייתא:

נענה רבי אליעזר ואמר: צדקה תרומם גוי - אלו ישראל, דכתיב: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, וחסד לאומים חטאת - כל צדקה וחסד שאומות העולם עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו, כמו שנאמר: די להוון מהקרבין ניוחין לאלהה שמיא ומצליין לחיי מלכא ובנוהי. ודעביד הכי לאו צדקה גמורה היא? והתניא: האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה לעולם הבא - הרי זה צדיק גמור! לא קשיא: כאן בישראל, כאן בגוי.

אפשר להסביר את הטעם להבדל בין ישראל לגוי בעניין זה על פי הסוגיה בפסחים: ישראל נותן צדקה מתוך מניע כפול, הן לשם שמים והן לצרכי עצמו, ועל כן הנאתו לא הופכת זאת ל"על מנת לקבל פרס"¹², ואילו גוי נותן רק לצרכי

12 ראו מאירי פסחים ח, ב ד"ה האומר סלע; תוס' חכמי אנגליה פסחים שם ד"ה הרי זה; מאירי ראש השנה ד, ב ד"ה האומר סלע.

עצמו¹³ ועל כן זה חטאת. לא מצאתי מבין הראשונים מי שיפרש את ההבחנה בין ישראל לאומות העולם בבבא בתרא כיישום ישיר ופשוט של מסקנת הסוגיה בפסחים¹⁴. הראשונים הוסיפו נקודה שלא הוזכרה בסוגיה בפסחים, והיא תגובת הנותן כשהשכר המצופה לא מתקבל: הישראל אינו קורא תגר ואינו מהרהר אחר מידותיו של הקב"ה, ואילו הגוי מהרהר אחר מידותיו של הקב"ה ומתחרט על נתנתו (ב"ב י, ב רש"י ד"ה כאן בישראל). במילים אחרות: ישראל אינו קורא תגר אלא תולה הייסורין בעונו, אבל גוי אם אין מטיבין לו כגמולו קורא תגר (ר"ה ד, ב רש"י ד"ה כאן בישראל). יתכן שקריאת התגר של הגוי בניגוד ליהודי נגזרת ממסקנת הסוגיה בפסחים, שהיות והישראלי נותן מתוך מניע כפול - גם אם צרכיו האישים לא התגשמו הוא מבין שיש טעם במעשיו, והגויים נותנים רק לצרכי עצמם. אולם הקישור אינו הכרחי, ולא ברור מנין שאבו הראשונים את עניין קריאת התגר של הגוי¹⁵.

פרסומות קופות הצדקה

שכונת רמת בית-שמש משופעת בגמ"חים, קופות צדקה, ואירגונים שמטרתם לתת עזרה לכל נזקק. לפני מספר שנים התחלתי לעקוב אחר הפרסומים של שתי קופות הצדקה הדומיננטיות בעיר, "למען אחי" (להלן קופה א) ו"קופה של צדקה רמב"ש א" (להלן קופה ב). קופה א מציגה את עצמה כעושה "חסד חכם", על משקל "כסף חכם". כלומר שהיא דואגת לא רק לצרכים של הנזקק היום, אלא מעניקה לו הכשרה וכלים בעזרתם יוכל לצאת ממעגל העוני ולפרנס את עצמו, כלשון הרמב"ם "מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל... כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות":

13 בעניין זה הרחיב ר' חיים צימרמן, תורה לישראל, ירושלים תשל"ח, עמ' 82-83.

14 הרמ"ה (יד רמה בבא בתרא י, ב אות קל סוף ד"ה תניא) מציג הסבר ייחודי: "בישראל. דעיקר מילתא לשם שמים קא מכוון, וכי אמר בשביל שיחיו בני - שיעסקו בתורה ובמצות הוא דקאמר, וכי אמר נמי בשביל שאזכה לחיי העולם הבא - כדי שיוסיף לדעת את בוראו קאמר. אבל בגויים דכי קא מכווני להנאה דגופייהו קא מכווני - לאו מעליותא היא". וצ"ע איך יסביר הרמ"ה את מציאת המחט בסוגיה בפסחים הנ"ל.

15 ראו ראש השנה ד, א מאירי ד"ה האומר סלע: "וזהו שאמרו כאן בישראל כאן באומות העולם, ופירשו עליה בתלמוד המערב מפני שהגוי קורא תגר, אבל ישראל אינו קורא תגר אלא מברך על הרעה כעל הטובה". אולם בירושלמי לפנינו ליתא.

**צדקה
וחסד
למשפחות
נזקקות
לסעודות
פורים...
וגם
למחר!**

חסד חכם של
למען אחי
עוזר
היום עם מתנות
לאביזרים ודואג גם
למחר - שיקום, אימון,
יעוץ והדרכה אישית.
עוזרים לאנשים
לעזור לעצמם.

למען אחי
SMARTCHESED.ORG

תרגם עכשיו באמצעות האתר שלנו
www.smartchesed.org

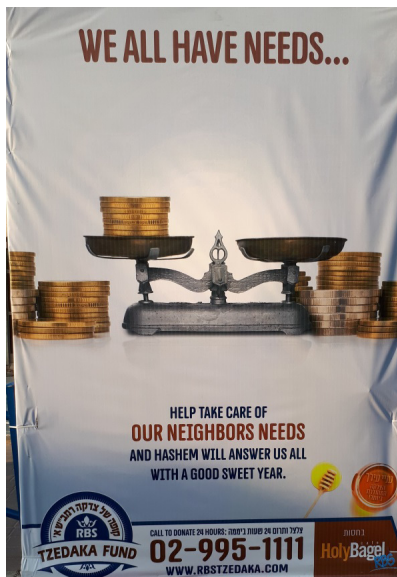
SMARTCHESED.ORG
www.smartchesed.org

קופה א פרסומת לפורים



73 | המעין גיליון 228 • טבת תשע"ט [נט, ב]

הבדל דומה בא לידי ביטוי גם בפרסומים לקראת ראש השנה תשע"ט:



שתי הקופות מדברות על 'אחינו' או 'שכנינו' שבמצוקה והצורך להושיט להם יד, אולם קופה ב' (ימין) מוסיפה גם הבטחה שהנותן יתוגמל על מעשה הצדקה שלו. הבדל נוסף הוא שבניסוח של קופה א' (שמאל) יש נימה של התבדלות, "אחינו במצוקה", ואילו הניסוח של קופה ב' הוא שוויוני, "הצרכים של שכנינו" (Our Neighbor's needs). הבדל אחרון זה חוזר על עצמו בהמשך בפרסומים של קמחא דפסחא. גם בפרסומים עבור מתנות לעניים לקראת פורים קיים הבדל בדגש של כל קופה:



קופה ב מדגישה שהיא מקפידה על כך שכספי מתנות לאביונים בפורים יחולקו על פי כל דקדוקי המצווה: בו ביום, עניי עירך, 100% הולך למתנות לאביונים, בהידור רב. מקומו וצרכיו של העני עצמו בתהליך נדחקים לקרן זווית. לעומת זאת הפרסום של קופה א שם את הדגש על משמעות המתנות לאביונים המקבלים אותם - "מביאים את השמחה עד הבית", בלי לפרט את דרישות ההלכה במצות מתנות לאביונים:



בנוגע לקמחא דפסחא שתי הקופות דברו בשפה אחת, "שמחת חג". ההבדל היחיד הוא שבניסוח של קופה א (שמאל) יש

נימה של התבדלות, "למשפחות במשבר כלכלי", ואילו הניסוח של קופה ב' הוא שוויוני יותר, "שמחת חג לכל אחד" (הבדל זה גם עלה לעיל בפרסום של ראש השנה תשע"ט).

טבלת סיכום ההבדלים בין הקופות

הקופה	בשיגרה	ראש השנה	פורים	פסח
קופה ב	-	הצדקה שומרת עליך כל השנה	הקפדה על דקדוקי המצוה	שמחת חג לכל אחד
קופה א	חסד חכם	מוודא שאתה עושה חסד כל השנה	שמחת חג לבית הנזקק	שמחת חג למשפחות במשבר כלכלי

סיכום

בחננו את דרגות הקיצון ברשימת הרמב"ם והמאירי במתן צדקה. בקצה האחד את המעלה הגבוהה ביותר, בה הצדקה משמשת לא רק לסיפוק צרכי ההווה אלא נותנת לנזקק אפשרות לספק באופן עצמאי את צרכיו בעתיד, ובקצה השני את הדרגה הנחותה ביותר, נתינת צדקה לצורך סיפוק צרכיו והנאותיו של נותן הצדקה. הרמב"ם כלל לא מונה דרגה זו, והמאירי רואה בה כפי הנראה דרגה מתחת לסולם תשע הדרגות שהוא מנה. לאור דברים אלו נראה כי שתי קופות הצדקה הדומיננטיות ברמת בית שמש פונות למעשה לשני קהלי יעד שונים. קופה ב פונה לציבור הרואה בצדקה בראש ובראשונה מצוה אשר שכר קיומה בצידה¹⁶, ולכן השכר לנותן הוא המניע המרכזי המודגש בפרסומים. היות ועיקר ערכה של הצדקה היא היותה מצוה - יש חשיבות יתירה בקיומה על כל פרטיה ודקדוקיה, ופן זה מודגש בפרסום למתנות לאביונים בפורים של קופה זו, מפני שבפורים קיימות דרישות הלכתיות מעבר למצות צדקה הרגילה. לעומתה קופה א פונה לציבור הרואה חשיבות וערך במתן צדקה בראש ובראשונה כדי לעזור ולסייע לנזקקים ורק אחר כך כמצוה, בבחינת "דרך ארץ קדמה לתורה". לכן בפרסומיהם הדגש הוא על עצם עשיית החסד והתועלת למקבל, ופחות על התועלת לנותן ממעשה המצוה שלו.

המהר"ל (גור אריה שמות כ, כב) משלב בין שתי תפיסות אלו: על הפסוק "אם כָּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֹנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֻשָּׁה לֹא תִשְׁיָמוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ" (שם כד) כתב רש"י בשם המכילתא¹⁷: "רבי ישמעאל אומר, כל אם ואם שבתורה רשות, חוץ

16 קופה ב גם מוציאה עלון שבועי "קופתנו - בעניין כוח הצדקה". העלון עוסק בהלכות צדקה ובכוחה של הצדקה להיטיב עם הנותן, וכמעט שלא במשמעות הצדקה למקבל הנזקק.

17 מכילתא דר"י מסכתא דבחדש פרשה יא ד"ה ואם מזבח; מסכתא דכספא פרשה יט ד"ה אם כסף.

משלושה, וזה אחד מהן". על דברים אלו הקשה המהר"ל: אם כן מדוע התורה כתבה בלשון רשות, "אם", כאשר כוונתה שזו חובה? ותשובתו היא:

שאם יעשה מחובה כאילו מקיים גזירת המלך - אין הדבר לרצון להקב"ה, וצריך שיעשה מרצונו... אם הלווה כסף כאילו מקיים גזירת המלך אין זה מצוה, כי צריך שיהיה מצות הלוואה מרצונו בלב טוב, כדכתיב אף בנתינה "וְלֹא יֵרַע לְבַבְךָ בְּתִתֶּנָּהּ לוֹ" (דברים טו, י).

יסוד גדול ייסד כאן המהר"ל: מצוות שבין אדם לחברו¹⁸ יש לקיימן לא רק משום שהם מצוות ה' - אלא גם מתוך הזדהות פנימית עם מצוקת האחר, ורצון הלב לעזור ולסייע לו.

18 בנוגע למצוות בין אדם למקום הדרישה הפוכה: "ר' אלעזר בן עזריה אומר, מנין שלא יאמר אדם אי איפשי ללבוש שעטנז אי אפשי לאכול בשר חזיר אי איפשי לבוא על הערוה, אבל איפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי כך, ת"ל ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי, נמצא פורש מן העבירה ומקבל עליו מלכות שמים" (תו"כ מהד" ווייס קדושים, פרק ט, הל' י; מובא ברש"י על אתר).

...יש עניינים שיש לפרסם ויש עניינים שצריך להסתיר, דהרי העלייה לרגל אין פרסום גדול מזה שישראל עובדים להקב"ה השוכן בציון, ובלימוד התורה צריך צניעות וסתירה. ועשות משפט ואהבת חסד בזה לא נצטוו הצנע לכת, דאדרבה צריכין פרסום, דהבי"ד יושבין בגובה של עיר, וכתוב שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך ושער הוא לשון פרסום, דצריך לפרסם המשפט למען שכל אחד ישמור נפשו מעוולה, וכן אהבת חסד צריך פרסום למען שכל אחד יתנהג כן, וכן כתיב באברהם שהיה ביתו פתוח לארבע רוחות העולם והיה יושב על אם הדרך להכנסת אורחים, וכמאמר התנא יהי ביתך פתוח לרווחה. אבל בדבר צדקה לעניים אפילו בדברים שדרכם לפרסם עם כל זה כתיב הצנע לכת עם אלוקיך. וכוונת העניין דבכל הדברים צריך כוונה לשם שמים, בין בפרסום בין בהסתרה.

ערוך לנר סוכה מט. ב ד"ה דרש רבא (עם שינויים קלים)

על דיונים בנושא מכוניות אוטונומיות

בתשובה הראשונה שכתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בנושא השתלות הלב (לגרי"י ווייס זצ"ל, תמוז תשכ"ח), כתב כך (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' קעד):

בדבר השאלה בהשתלת הלב לחולה מאיש אחר, שהתחילו רופאים אחדים לעשות זה, אני רוצה להאריך בראיות ובסברות ובפלפולא, כי אני אומר שכל המוסף לפלפל ולהביא ראיות הוא כגורע, שמשמע שצריך על זה ראיות משום שלא פשוט כל כך, ויבואו להקל לומר שאיכא למיפרך, ואף שיהיו בדברי הבל מקליש זה כבר, ויאמרו כי הרבנים חלוקים בזה שלכן שייך להקל ח"ו. ולכן אני אומר בתשובה להלכה ולמעשה דבר ברור ומוחלט, ולא שייך כלל לדון ולפלפל בזה, כי שתילת הלב שהתחילו הרופאים לעשות בזמן האחרון הוא רציחת שתי נפשות ממש... זהו התשובה אשר יש לפרסמה בלשון זה לא פחות ולא יותר מנידון זה.

ניתן לראות בדברים אלה תקדים לדברי הגר"ר יעקב אריאל שליט"א שפורסמו לפני שנה ('המעין' גיליון 224 [טבת תשע"ח; נח, ב]) בנושא המכונית האוטונומית:

אני מציע בזאת לחבריי הרבנים להימנע מכל דיון בפרטי פרטים של הנושא, גם אם כוונתם לאסור, כי יש מתחכמים שידחו את ראיותיהם ויסיקו מסקנות הפוכות. יש להתייחס לנושא זה בצורה אקסיומטית וחד-משמעית: הנוהג במכונית אוטונומית בשבת עובר על איסור מהתורה, ודינו כמחלל שבת בפרהסיא על כל המשתמע מכך. דיון בנושא זה יכול להיערך רק במסגרת פנימית של העוסקים בביטחון ורפואה בלבד.

חיזוק לדברי הרב אריאל שליט"א ניתן למצוא גם בתיאור של יציאת אלישע בן אבויה ("אחר") לתרבות רעה. בין השאר מסופר "מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת" (חגיגה טו, א). אע"פ שרכיבה על סוס אינה אסורה אלא מדרבנן יש בה חילול שבת מהסוג של הפיכת שבת קודש ליום חול ח"ו, והיה ברור לחז"ל בלי להיכנס לדיון שמעשה כזה סימל, יחד עם דברים נוספים, את התנתקותו הסופית של אחר ממסורת ישראל.

אלא שאחרי פתיחת התשובה הנ"ל של הגרמ"פ זצ"ל שפירנסה 250 מילים, הוא המשיך וכתב "ועתה נשתעשע בדברי כ"ג בתשובתו הארוכה שדן בכמה דברים", וקיים דיון ארוך עם הגריי"ו זצ"ל המפרנס כ-5,700 מילים, למעלה מפי עשרים, וגם הדפיס אותו בספרו בחייו. אי אפשר לעצור תלמידי חכמים מלדון, כמו שאי אפשר לעצור בני אדם מלשאול.

ועוד: כידוע, עברו כמה שנים מאז שכתב הגרמ"פ זצ"ל את תשובתו הנ"ל, והתקדמות טכנולוגית רפואית הביאה למהפכה בהשתלות הלב שגרמה לו לחזור בו ולהתיר השתלת לב בתנאים מתאימים, ועליו סמכה הרבנות הראשית לישראל, והיום חמישים שנה לאחר אותו פסק זהו היתר מרווח לרבים (אם כי עדיין יש פוסקים שאוסרים השתלות לב, ואכמ"ל).

יותר מכך: אי אפשר לצמצם דיון בנושא כמו מכוניות אוטונומיות להיבטים של דיני ממונות ודיני נפשות - כדוגמת השאלות שהעלו הרב קופיאצקי והרב שפרונג במאמריהם - ולא לדון גם בהיבטים הקשורים לשבת.

ועוד: המכונית האוטונומית הינה דוגמה אחת בלבד למגוון השאלות שהטכנולוגיה החדשה מעלה. עם התפתחות המסחררת הצפויה בתחום ה"בינה המלאכותית" בשנים הקרובות - מעבר למה שקיים כבר - לא תהיה שום אפשרות להימנע מדיון בהשלכות שונות של מכשירים שונים לעניין שבת.

ועוד: שמעתי לא מזמן רב חשוב מתבטא בנושא: "הנה" הוא אמר, "אפשר היום להפעיל כל מכשיר באמצעות פטנטים של גרמא, כפי שמציעים במכון צומת, אך אם נעשה כך נהפוך את שבת קודש שלנו ליום חול". הרב כבר לא מעודכן, ואוזני אנשים מעודכנים צורמות לשמע דבריו. "גרמא" כפתרון הלכטכני הולך ונעלם. היום מעבירים בעולם כולו מכשירים רבים למצב של פעולה על פי עקרון של "שינוי זרם", וכך גם במכון צומת. אין סוגרים מעגלים חשמליים ואין פותחים אותם; המעגל סגור תמיד, ומתח חשמלי קיים תמיד במכשיר, והוא מוכן תמיד לפעולה מיידית. המכשיר "מופעל" על ידי הגברת הזרם ו"מופסק" על ידי הקטנתו.

טכנולוגיית ה"אינוורטר" המצויה היום במזגנים ובמקררים, ושמתיחלים להכניס אותה לתחומים נוספים (מיקרוגל), פועלת בצורה דומה. אם הפעלה באמצעות שינוי זרם מותרת (הנושא שנוי במחלוקת), האם נקבע כי הפעלת מכשירים רגילים שמשתמשים בהם כבר בטכנולוגיה הישנה בשבת כמו בחול תהיה אסורה משום מצות עשה של שבתון? ואם המכשירים שמשתמשים בהם כבר ימשיכו בהיתרם, איזה מכשירים נוספים יותרו, ואיזה ייאסרו? מה עלול להפוך את שבת קודש ליום חול ח"ו, ומה לא?

הנה כבר לפני עשר שנים או יותר התקינו בביתי מערכת אזעקה שאני מפעיל לקראת שבת ומכבה במוצאי שבת. מה הפירוש ל"מפעיל"? אני מעביר את המערכת ל"מצב שבת" שבו כל החיישנים מנוטרלים, כדי שכניסת בני המשפחה והאורחים ויציאתם מהבית בשבת לא תפעיל שום מעגל חשמלי. נחמד (ואולי מיותר) בבית פרטי - אך לשאלת ההתנהגות הראויה ברשות הרבים, בעולם "מרושת" במצלמות דיגיטליות בכל מקום, אין פתרון כה פשוט. השאלה עלתה מזמן על שולחן מלכים,

וזכתה להתייחסויות שונות. כמדומני שלא הציע מאן-דהו שיש לאסור רישות העולם במצלמות דיגיטליות כדי לא להפוך את שבת קודש ליום חול ח"ו.

לפני שנתיים התקינו ביישוב שלי שעוני מים דיגיטליים, שמדווחים, בין שאר פעולותיהם, למשרד מרכזי על צריכת המים, כולל במהלך השבת. התעוררה מחלוקת. היו שאמרו שדי בשעונים עם אישור מכון צומת, אחרים כתבו ש"מי שמכבד שבת באמת" חייב להוסיף תשלום עבור שעון המאושר על ידי "משמרת השבת" של בני ברק - וזאת אע"פ שגם פוסקים בבני ברק הסתייגו מדבריהם¹. האם ראוי לחלק קהילה ל"שומרי שבת פשרנים" ו"מכבדי שבת באמת", או שמא נאמר כי יש לאסור על כל הקהילה את השימוש בשעוני מים דיגיטליים, כי הם הופכים את שבת קודש ליום חול ח"ו?

כבר הפכו בתים רבים בישראל ל"בתים חכמים", שניתן לשלוט במכשירים שבהם במגוון דרכים - דרך "הטלפון החכם" וגם בעזרת הקול. מה נאמר על הפעלה באמצעות דיבור? האם נחייב העברת בית חכם ל"מצב שבת" לפני שבת? האם אסור יהיה לבקר בשבת בביתו של בעל "בית חכם" שלא העביר ביתו ל"מצב שבת"? שאלות אלה לא ניתנות לדחייה. שמעתי לא מזמן על מקרה שבו אורח בביתו של שומר שבת שמע מבעל הבית על השליטה במכשירים בקול, בשעה שישבו בסעודה בשולחן שבת. האורח שאל: "מה זאת אומרת? אם אני אומר 'סירי' ('שם' התוכנה האחראית על הפעלת המיכשור החשמלי כאשר היא מבחינה באמירת שמה), מוזיקה! יקרה משהו? עוד לא גווע קולו ותוכנת 'סירי' התעוררה והדליקה את המוזיקה בעוצמה, ולא בדיוק מוזיקה המתאימה לשבת... האם מותר לבעל הבית לומר 'סירי, עצרי!'" אי אפשר להימנע מעיסוק בשאלות אלה.

ועוד: הרב אריאל כתב "כאן המשמעות היא הפיכת שבת קודש ליום חול ממש", ו"שם תותר חלילה המכונית האוטומטית יש חשש רציני שהשבת תתבטל מן העולם". ואני תוהה: האם אין ברמת גן (וערים אחרות בישראל) תנועת מכוניות בכבישים בשבת? האם השימוש במכוניות אוטונומיות ירבה חילול שבת או יצמצם אותה? אם נניח ששבת ברמת גן תיראה בדיוק כמו שהיא נראית היום, אלא שהמכוניות האוטונומיות יצמצמו עשיית מלאכות של ממש בשבת בפרהסיא - האם לא תרוויח שבת קודש מכך?

זכיתי לחיות כל חיי בישראל ביישובים שאין בהם תנועת כלי רכב בשבת - אך קיימת היום תנועה של קלנועיות עם סידורי שבת לקשישים ולמוגבלים. בבנייני המגורים הגבוהים הצצים בכל מקום בארץ - "מגדלים" בעלי עשר קומות ויותר -

1 ראו https://he.wikipedia.org/wiki/%D7%9E%D7%A9%D7%9E%D7%A8%D7%AA_%D7%94%D7%A9%D7%91%D7%AA

אנשים עולים ויורדים במעליות שבת, ויש בהם משאבות אוטומטיות המעלות את לחץ המים עבור הדירות שבקומות העליונות. אחרי שעצת הגרמ"פ זצ"ל לצמצם את השימוש בשעוני שבת לא התקבלה בציבור, השימוש בשעוני שבת היום הוא לא לתאורה בלבד, אלא גם למזגנים, לקירור ולחימום, לפלסות שבת, ולמגוון מכשירי חשמל. אנשים שיש להם צג של תמונות דיגיטליות על הקיר או על המזנון לא מנתקים אותן לפני שבת. האם השבת הפכה ליום חול בגלל דברים אלה?

בקיצור, השבת שלנו כבר מזמן לא נראית כמו שהיא נראתה פעם. לא די ב"שב ואל תעשה" כדי שנדע כיצד לקיים במלואה את דעת הרמב"ן ל"שבתון" (ויקרא כג, כד): "ונראה לי שהמדרש הזה לומר שנצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה בימים טובים אפילו מדברים שאינן מלאכה... והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה, שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה 'שבתון' שיהיה יום שביתה ומנוחה, לא יום טורח". והרמב"ן הביא מהמכילתא דרשב"י: "אין לי אלא מלאכה שחייבין על מינה חטאת, מלאכה שאין חייבין על מינה חטאת מנין, שאין עולין באילן ולא רוכבים על גבי בהמה ולא שטין על פני המים ולא מספקים ולא מטפחין, תלמוד לומר כל מלאכה".

כל מצוות השביתה שמנה הרמב"ם הן ביום טוב (ובשמיטה), אך לא בשבת. אך כך כתב הרמב"ם (הלכות שבת סוף פרק כד):

אסרו חכמים לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול. ומפני מה נגעו באיסור זה? אמרו, ומה אם הזהירו נביאים וציוו שלא יהא הילוך בשבת כהילוך בחול, ולא שיחת השבת כשיחת החול, שנאמר ודבר דבר - ק"ו שלא יהא טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהא כיום חול בעיניו, ויבוא להגביה ולתקן כלים מפניה לפניה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהם, שהרי הוא בטל ויושב בביתו, ויבקש דבר שיתעסק בו, ונמצא שלא שבת, ובטל טעם שנאמר בתורה למען ינוח... ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלים כל ימיהם כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהם הם שובתים ממלאכה, ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים נמצא שלא שבת שביתה הניכרת, לפיכך שביתה בדברים אלו היא שביתה השווה בכל אדם, ומפני דברים אלו נגעו באיסור הטלטול ואסרו שלא יטלטל אדם בשבת אלא כלים הצריך להם, כמו שיתבאר.

אפשר לומר "לא נדון", והשבת תמשיך להשתנות ללא הכר, בלי שחשבנו ודיברנו על מה שאנחנו רוצים שיהיה. על חלק ממה "שאנחנו רוצים בשבת" וודאי מצווים אנו מן התורה (ויקרא כג, ג) שְׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת שַׁבְתוֹן מִקָּרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ שַׁבָּת הוּא לַה' בְּכָל מוֹשְׁבֵיתֵיכֶם. ועל זה כתב הרמב"ן שם:

וטעם מקראי קדש - שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי מצוה היא על ישראל להיקבץ בבית הא-להים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל לא-ל, בכסות נקיה, ולעשות אותו יום משתה, כמו שנאמר בקבלה (נחמיה ח, י) לכו אכלו משמנים ושתו מממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם... ורבותינו ז"ל אמרו (ספרי פנחס קמז), ארעם במאכל ובמשתה ובכסות נקיה, כלומר שלא יהא חוקם אצלך כחוק שאר הימים אבל תעשה להם מקרא של קודש לשנותם במאכל ובמלבוש מחול לקודש...

ברור שאסור ששבת קודש תיראה כיום חול. אך בהקשר של ימינו, וההתפתחויות שיכולות לצמצם איסורי מלאכה בשבת ולהיות לברכה בעולמנו - הדברים דורשים בירור, כדי שנוביל את עצמנו לשבת של קודש ולא ניגרר לשבת של חול ח"ו, וגם נגדיל אולי את מעגל שומרי השבת. מכוניות אוטונומיות, בתים חכמים, מכשירים המופעלים באמצעות הקול, ועוד המצאות רבות, עשויים להנעים לאנשים את השבת בלי עשיית מלאכה אסורה, ותוך כדי הפיכתה ליום קדוש. לי יש מושג חלקי בלבד איך השבת תיראה בעתיד, בתור יום קדוש, שבת שבתון, אך נראה לי ברור כי היא תהיה שונה ממה שהיא היום. מן הראוי שתלמידי חכמים ידונו בנושאים אלו, כדי שיוכלו להוביל את הציבור בשום שכל ולא יובהלו באיחור לכבות שריפות שכבר פרצו.

לעניין השימוש בטלפון המופעל ע"י גרמא בשבת

יש היום מכוני תורה ומדע המפתחים מוצרים שונים עם היתרים הלכתיים לשימוש בשבת. בעקרון, להלכה מותר ואף מצוה לחלל שבת במקום פיקוח נפש וספק פיקוח נפש, וכדברי השולחן ערוך סי' שכח סע' יב: "כשמחללים שבת על חולה שיש בו סכנה... על ידי ישראל גדולים ובני דעת". ואמנם יש מחלוקת, שלדעת מרן יעשו זאת על ידי יהודי, ולרמ"א רצוי ע"י גוי אם אפשר. אך במכשירים הללו אין לנו את בעיית המחלוקת הנ"ל, ובוודאי עדיף להשתמש בהם כאשר צריכים. ולכן בטלפון המופעל ע"י גרמא אין להשתמש אלא במוסד כמו בית חולים או צבא או רופא בקשר לעבודתו בבית חולים, כיון שכל הנ"ל יש בהם פיקוח נפש שאפילו ספיקו הותר בשבת. אך לאדם פרטי או לכל דכפין נראה דאין היתר להשתמש בו.

בברכת התורה, מרדכי אליהו הראשון לציון הרב הראשי לישראל

שו"ת מאמר מרדכי כרך ד הלכות שבת סימן צו

בעניין דעת הגר"ש דבליצקי זצ"ל על מנהגי שמחה והודייה ביום ירושלים

בעניין מאמרו המפורסם של הגאון רבי שריה דבליצקי זצ"ל משנת תשכ"ח שיש לעשות כל שנה יום שמחה והודייה על הניסים שאירעו לארץ וליושביה במלחמת ששת הימים בשנת תשכ"ז, נכתב בגיליון הקודם של 'המעין' (גיל' 227 עמ' 95) שבפועל לא נהג כך, ו"כנראה" למעשה ביטל את דעתו בזה לדעת זקני הדור. אך אין צורך בהשערות, הדברים מפורשים במכתב שהתפרסם בספרו 'שומע ומוסיף' (בני ברק תשע"ז) עמ' כה:

בס"ד, יום ג' סיון מ"ז למב"י תשס"ח
לכבוד הרב היקר ר' ... נ"י שלו' וברכה.

מכובדי, הנני בזה מעריך מאוד את עמדתו שלא [נהג] כדרך הנוברים בארכיונים מלפני עשרות שנים ומעלים משם פרסומים שהיו יפים לשעתם, מבלי לשאול מקודם את מחבריהם החיים עדיין בינינו בבחינת 'ובזקנותו מה הוא אומר'.

ולעצם העניין, **תגובות למאמרי הנ"ל בכתב לא ראיתי מימי**. אך לנוכח עמדתם של גדולינו זצ"ל ולהבדיל בין החיים שליט"א, שכללו את זה עם יום ה' באייר שאינו מקובל על חוגים שלנו כלל וכלל, וגם לנוכח השם שניתן ליום כ"ח באייר - שלא לשם מעין זה הייתה כוונתו אז כאשר יראה במאמרי, מסיבת כל זה הטמנתי כל נושא זה זה עשרות בשנים, והוא ירד מעל הפרק.

ידידו המברכו בכל טוב סלה, שריה דבליצקי

* * *

עוד בעניין דעת האדמו"ר מסטמיר זצ"ל על ניסים לרשעים

ב"ה. שלושה ימים לחודש מרחשון תשע"ט
כבוד ידידי הרב יואל קטן שליט"א, עורך 'המעין' נכבד מים [ע"פ משלי ח, כד].
שלום וברכה.

1 כנראה הכוונה שהגרש"ד מעריך את השואל על כך שבא ושאל אותו מה דעתו עתה על קביעת יום שמחה ביום ירושלים, ולא סמך באופן עיוור על מה שראה במאמר משנת תשכ"ח.

ב'המעין' העשיר שקבלתי זה עתה, של תשרי תשע"ט, במדור תגובות והערות (עמוד 90), ראיתי הערה מאת הרב מיכאל קליין תחת הכותרת: 'דחיית דעת בעל ויואל משה בעניין ניסים לרשעים'. הרב המעיר נ"י מביא שנים מגדולי האחרונים ז"ל שרואים בעין חיובית היות נסים לרשעים. אמנם חתימת הדברים טובה מן הכותרת. בחתימה כותב הרב המעיר: 'אלו הם דברים מפורשים המנוגדים לדברי הרבי מסטמר זצ"ל'. יפה, כי אמנם הדברים כפשוטם הם אמנם מנוגדים לדעתו של הרבי מסטמר זצ"ל. אבל 'להכתיר' את ההערה הזו שיש בה משום '**דחיית** דעת בעל ויואל משה' - אינו נכון כלל. ומטעה את הקורא לחשוב שאכן יש כאן 'דחיית' דעתו. הרבי מסטמר בנה את דעתו על פי חז"ל ועל פי הראשונים, ואין דעתו נדחית מפני מובאות מן האחרונים. הרוצה **לדחות** את דעתו של הרבי מסטמר חייב לסתור את מקורותיו בחז"ל ובראשונים.

ואומר דבר. אדם גדול בתורה ובחכמה וביראת שמים הגה ויגע הרבה להבין דעת רבותינו ז"ל ודעת הראשונים ז"ל בנושא עדין זה, והוא אוהב ישראל אהבה עזה ומוסר נפשו למען טובתם של ישראל בגשמיות וברוחניות וכל היום מחשבתו עליהם, והוא פיקח גדול ובוחן את הדברים בתבונה ובהשכל, ורוח הקודש מופיעה בבית מדרשו [במשמעות שבראב"ד] - הוא יש לו זכות להביע דעה בנושא הזה אם לכאן אם לכאן. אבל לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול? הנושא של הניסים [וכל הקרוב לנושא זה] הוא נושא קשה עמוק וסתום מאוד, ולא כל צורב ואפילו לא כל ת"ח מופלג רשאי לדבר בנושא זה.

ועכ"פ מי שהולך בעקבות רבו, שהוא שקול לו כהרבי מסטמר, ודעתו חולקת על דעת הרבי מסטמר, יפה הוא לו לסייע את דעתו מלשונות של גדולי אחרונים. אבל הרבי מסטמר אין לו לבטל דעתו המיוסדת על חז"ל וראשונים כנ"ל מפני מה שנמצא באחרונים - אע"פ שהם אמנם גדולי גדולי האחרונים. ואין כאן **דחיית** דעתו של הרבי מסטמר זצ"ל.

אכן צריך אני להבהיר כי הרבי מסטמר לא בא 'למנוע' ניסים מסתם 'פושעי ישראל', כי ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, ובין כך ובין כך קרויים בנים, וכל תענית שאין בו מפושעי ישראל אינו תענית. עינו הטובה של הרבי מסטמר לא היתה צרה בניסים שיעשה הקב"ה לבני ישראל גם כאשר הם בגדר 'רשעים'. לא לכך נכנס הרבי לעובי קורה זו. הרבי מסטמר כאב לו מאוד מאוד חילול השם שנגרם על ידי זה שהנהגת המון העם עברה לידי אנשים כופרים הבזים לה' ולתורתו. על שהמלכות ניתנה בידי רשעים המעבירים מאות אלפי ילדי ישראל מן ה' ומתורתו, וכאשר אתה אומר שהיו שם ניסים יש בזה משום חיזוק מלכות המינים. כך הוא בדעת ההמון, שרואים ב'ניסים' אלו חזק למלכותם. ועל כן גם אם נמצא לפעמים ניסים שנעשו

לרשעים - לא יתכן שיימצאו ניסים שיהיה בהם משום חיזוק ידי הרשעים בעיני העם התמים. ואין להאריך יותר במסגרת זו. ישמע חכם ויוסיף לקח.

בכבוד רב ובהערכה, יעקב קאפל שוורץ, ארה"ב

תגובת הרב מיכאל קליין:

ציטטתי בפירוש את דברי האדמו"ר מסטמ"ר זצ"ל שהקב"ה אינו עושה ניסים לרשעים אלא לצדיקים בלבד, ואיני מבין איך אפשר להכחיש דברים מפורשים.

* * *

הראי"ה קוק זצ"ל וענייני ביטחון היישוב

לכבוד מערכת 'המעין'

בגיליון 227 של 'המעין' (תשרי תשע"ט, עמ' 25 ואילך) נדפס מאמרו החשוב של ד"ר משה ארנוולד, שסקר את הפעילות של הרב קוק בענייני ביטחון היישוב. יישר כוחו של הכותב על העלאת הדברים לדפוס ו'הצפת' הנושא. אולם כדרכו של חקר מפעליו המסועפים של מרן הרב זצ"ל - קשה גם לחוקר חרוץ להקיף את כל החומר בעניינו. אני מתכבד להגיש כאן לקוראי 'המעין' שני מקורות נוספים בנושא, וקיימים עוד אחרים.

א. בעקבות פרסום החוברת 'מזכיר הרב'² ידוע כיום על הסיוע שנתן הרב בזמן שהותו בלונדון בימי מלחמת העולם הראשונה, תוך סיכון עצמי של ממש, לכל יהודי שניסה להיעזר בו כדי להתחמק מגיוס לצבא הבריטי שהיה עסוק במלחמת חפירות באירופה³. הדברים מתאימים לדברי ההספד שנשא הצדיק הירושלמי ר' אריה לוי⁴: "שקידתו העצומה של מרן הרב זצ"ל בתורה לא הפריעה בעדו מלהשתתף כל ימיו בצערם של ישראל, והוא מסר נפשו עליהם במסירות נפש ממש, כרועה נאמן השליך נפשו מנגד למען כל אחד ואחד מ'ישראל'. ברם, באותה עת ממש הרב גילה אותות של חיבה לחיילי הגדוד העברי שנועד להישלח לכיבוש ארץ ישראל מהתורכים. הרב התכתב עם חלק מהחיילים, ואף ביקרם עם הרבנית בבסיס האימונים שלהם בעודם

2 מאת הרב שמעון גליצנשטיין עמ' יד-יז.

3 ראו בהקדמה של 'לנבוכי הדור' עד כמה מלחמת העולם הראשונה, ובעיקר ההרג ההמוני חסר התכלית והטעם בה, היוו אירוע טראומתי במחשבת הרב.

4 'איש צדיק היה' עמ' 227.

באנגליה⁵. גם הרב פאלק ששימש כרבו של הגדוד העברי היה תלמידו של הרב קוק.⁶ וכאן יש להעלות השערה, מדוע הרב חרל"פ זצ"ל חשב שנכון לשחרר בחורי ישיבות מגיוס לצה"ל במלחמת העצמאות, כשבין היתר הוא משתמש במכתב שהרב זצ"ל כתב לשלטונות בלונדון. הרי הדברים נכתבו להשגת תכלית מסוימת, ובמצב שבעיני הרב היה שקול להצלה מסכנת נפשות של ממש! התשובה פשוטה: הרב חרל"פ, שנותר בזמן המלחמה בירושלים, לא היה יכול לדעת את ההקשר המלא של הדברים שהרב קוק פרסם באנגליה ואת פעולותיו שם, ואולי לכן חשב שהרב קוק התכוון באמת לומר שקיים פטור כללי משירות צבאי לכל לומד תורה ללא תנאי. אולם הרב צבי יהודה היה לצד אביו בלונדון, והוא ידע את מה שכיום ידוע לכל - שהרב קוק סייע באותה תקופה לכל יהודי להתחמק מהשירות הצבאי, ולא רק לבני ישיבות, וממילא רצי"ה גם ידע ש'דף המקורות'⁷ שהרב פרסם בלונדון בדבר החובה לשחרר לומדי תורה מגיוס⁸ נועד רק לעיני השלטונות, שהרי הרב כשלעצמו חשב שאסור לאף יהודי ולא רק לבחורי ישיבה לסכן את עצמו עבור המלחמה ההיא באירופה, אלא רק לשם שחרור הארץ מהשלטון התורכי⁹. לא ניתן לגזור מהאמור באותו מכתב מה היה מרן הרב מורה לעניין גיוס בחורי ישיבות בכלל או בימינו.

ב. בספר שבחי הראי"ה¹⁰ מסופר ש'פעם אחת הזמינו את הרב לאסיפה שיזמו עסקני היישוב בתל אביב, בבית העסקן מר ישראל רוקח¹¹. האווירה [הביטחונית]

5 ראו 'לשלושה באלול' סי' סה, 'אגרות ראי"ה' חלק ג אגרות תתנה, תתנו, תתנט, תתסד. וראה מ"ש הרב ד"ר ארי שבט במאמרו 'דרשת הרב קוק זצ"ל על חשיבות הדגל הישראלי', 'המעין' ניסן תשס"ט [מט], ג' עמ' 67 והע' 80.

6 הוא עשה את מלאכתו נאמנה. אחרי שהוא שהה עם אחת הפלוגות לילה שלם בשטח תחת אש התורכים החליטו חיילי הפלוגה פה אחד להפסיק לעשן בשבת, ראה זאב ז'בוטינסקי, 'הירדן' אוגוסט 1934.

7 יושם לב שהכותרת שהרב נתן למסמך היא 'תזכיר בירור דברים'. לו היה מדובר בבירור הלכתי של ממש יש להניח שהרב היה נותן לו כותרת אחרת.

8 ראו אגרת תתי באגרות הראי"ה חלק ג, מיום כ אדר תרע"ז. הנמען התעכב, כנראה, מלמלא את מבוקשו של הרב קוק באמתלאות שונות, וכעבור ארבעה ימים הרב קוק הריץ לו אגרת קצרה נוספת (אגרת תתיד).

9 גם לאחר שובו של הרב לארץ הא הרשה לעצמו במקום הצלה לכנות כל יהודי כבחור ישיבה, ראו ליקוטי הראי"ה חלק ג עמוד 115.

10 הוצאת נור דוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' רפה.

11 משנת תרפ"ט שימש כסגנו של דיזנגוף, ראש העיר של ת"א. היה בנו של שמעון רוקח, ראש הקהל' ביפו, שסייע מאוד למינוי הרב לרבה של העיר.

בארץ הייתה מתוחה אז. ר' יעקב ז'ולטק¹², מתלמידי הרב, ששימש אז כמפקד בהגנה, צויד בנשק, ומונה לשמש באותו יום כמלווה ושומר ראש של הרב. ניתן להניח שהאסיפה שיזמו עסקני תל אביב לא נועדה לעסוק בענייני מיסים עירוניים והלכות שכנים¹³, אלא בענייני ביטחון, וזו כנראה גם הסיבה שהאסיפה התקיימה בביתו של ישראל רוקח ולא באולם מועצת העיר כמתבקש, וזו גם הסיבה האמיתית לכך שהרב ביקש מתלמידו שעסק בענייני הגנה להצטרף אליו.

אסמכתא לכך, לדעתי, קיימת בהספד שנשא הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל על מרן הרב בבית ועד הקהילה של תל אביב¹⁴. הרב עוזיאל פתח את דבריו באומרו ש"בחדר זה שאנו מספידים עכשו את רבנו הקדוש השתתף בחייו הרבה פעמים בישיבות לרגלי עניינים חשובים ומכריעים בחיי עמנו בארץ ישראל". סביר להניח שפרנסי תל אביב, שרבים מהם היו קשורים מאוד לרב עוד מזמן רבנות יפו והשכונות הראשונות של תל אביב (נווה צדק ונווה שלום ואחוזת בית), רצו להתייעץ עם הרב מדי פעם בענייני המאבק בשלטון הבריטי או בדרכי ההגנה מפני ערביי יפו, ואולי בשאלות הלכתיות שכרוכות בכך, אך מחשש לעינא בישא ולהדלפות¹⁵ הישיבות לא נקבעו באולם העירייה אלא דווקא במקום תמים כמו ביתו של ישראל רוקח או בבית ועד הקהילה, ולדיון הוזמנו רק אלו שפרנסי העיר בטחו בהם¹⁶. ניתן רק להוסיף ולנחש שפרנסי העיר ביקשו לא רק את רוח קודשו וחוכמתו של הרב קוק, אלא גם את הניסיון הרב שהרב צבר בעמידה מול השלטון התורכי לפני המלחמה ומול השלטון הבריטי בלונדון בזמן המלחמה ובארץ בשנים שאחריה.

לסיום נעתיק מהספר טל רא"ה¹⁷: 'מספרים שמשחק מיוחד המציא אברהם איצלה

12 ראה מה שכתב עליו הרב נריה בספר 'בשדה הרא"ה' (תשנ"א) עמ' 522-513. הרב ז'ולטק העיד שהרב ידע ואף עודד את הפעילות שלו בהגנה.

13 ולו משום כבודם של שני הרבנים של תל אביב, הרב אהרונסון והרב עוזיאל, שהרב היה נזהר מלהשיג את גבולם.

14 ועד הקהילה מקביל פחות או יותר למועצה הדתית של היום. ההספד נישא ב"ט אלול תרצ"ה, ומובא ב'מכמני עוזיאל' חלק ד (תשס"ז) עמ' תקטז מאמר י.

15 לצערנו היו ביישוב היהודי יהודים ששיתפו פעולה עם השלטון הבריטי, סקירה מקיפה על כך קיימת בספר של ד"ר אלדד חרובי 'הבולשת חוקרת - ה CID בארץ ישראל 1920-1948' (2011).

16 ראשית-דברים בנוגע לקשרים שנטוו והתקיימו בין מרן הרב לבין אנשי אחוזת בית ופרנסי תל אביב מופיעה במאמר שזכיתי לפרסם ב'המעין' (טבת תשע"ג) 'אור וצל יום הקיפוח'. דרך אגב, יש להניח שהארכיונים של עיריית תל אביב ושל ועד הקהילה של תל אביב גדושים בפרוטוקולים של דיונים שהרב היה שותף להם ובמסמכים נוספים הקשורים אליו, ולוואי שיימצא אדם שייקח את הנטל של החיפוש בהם על שכמו.

17 מהדורה ראשונה עמוד יח (מבוסס על הנכתב בספר שבחי הרא"ה עמ' לד).

הקטן כדי להשתעשע עם חבריו בחדר. הוא היה מסדר את הקטנים בשורות שורות ותרמיליהם על שכמיהם, מתכוננים כאילו לצאת לדרך רחוקה, ואברהם איצלה הקטן מנצח עליהם. ה'חיילים' הקטנים שואלים: 'אנא אנו הולכים?' וה'מפקד' משיב לעומתם: 'לארץ ישראל'¹⁸...

שאל בר אילן

* * *

פסקים או תשובות?

למערכת 'המעין' שלום.

בקובץ המעין 227 תשרי ה'תשע"ט עמוד 20 במאמרו של הרב איתם הנקין הי"ד הובאו דעות הסוברים כי הפסקים מוסמכים יותר מאשר התשובות שניתנו בנסיבות שונות, ובכללן דעת בעל שו"ת נחפה בכסף חלק ב' אה"ע סימן כז שלפעמים בתשובות אין הפוסק יכול להעמיק כראוי, מסיבת המהירות להשיב שואלו דבר וכו'.

אכן, מן הראוי לבאר את שורש העניין על פי מה שכתב הגר"א בפירושו על הפסוק (משלי טז, י) 'קסם על שפתי מלך במשפט לא ימעל פיו', דמאן מלכי רבנן, שפלותיהם כמו קסם, אף שיטעו לפי השאלה - מכל מקום בדין עצמו לא יטעו, כי בסוף יתגלה שלא כן היה המעשה וכו'. עכ"ל. הרי שלפי דבריו אף אם דרכי הפלפול והעיון בתשובה לא יכוננו על אדני האמת והצדק, ושגיאות מי יבין, עצם ההוראה עצמה זוכה לסיעתא דשמיא לכל יצא מכשול מתחת ידי המורה.

ועובדא מופלאה מובאת בשו"ת ויען אברהם אה"ע סימן כח על אודות מקרה שנחלקו הבית יוסף והרמ"א בעיגונא דאיתתא, והרמ"א סבר להתיר, וביום שכתב את הרשות להתיר את האשה מת בעלה שהיה חי, דמשמיא שמחו על עוצם פלפולו וראיותיו של הרמ"א ולא הביאו תקלה על ידו. וכעין זה יעויין בשו"ת אפרקסתא דעניא חלק ד סימן שע על גודל כוחם של הפוסקים בשמי מרום, ודו"ק. ועיין עוד בזה במעשה איש חלק ב' עמוד ריז בשם מרן החזון איש זללה"ה, ובשו"ת משנה הלכות חלק יד סימן קסו, ובמבוא לספר גנוזות ותשובות שערתי חלק ב' אות א.

ולשון המאירי בהקדמת בית הבחירה היא, שאחר שלא יחוש לידיעת הפסק [כאשר אין מדובר על צורך לפסוק הלכה למעשה] לא יתעמל (יש גורסים: יתעמק) לידיעת

18 המנהג להקים 'גדוד' חיילים המשיך אצל הרב גם בבגרותו, לפחות בפורים (מועדי רא"ה, מהדורה ראשונה, עמוד רסד): 'הרב הריח את השואה המתרגשת ובאה. לפתע פתאום הוא קם, מטה את מגבעתו לצד אחר של הראש... ופונה בקול נגיד ומצווה: 'בואו בנים, נקים גדוד למלחמה בעמלק'!...

אמיתת הפירוש, אחר שיספיק לו מה שיפרש בו לעניין ביאור הסוגיא לתלמידיו. ובשו"ת ציץ אליעזר חלק ו סימן יג כתב, כי כך יודעים לספר על הרבה גדולים, שכיוונו והסיקו את ההלכה לאמיתה כאשר השאלה הובאה לפניהם בשעת מעשה, ולפעמים לא כיוונו לאמת כאשר באה השאלה לשם הבחנה ולא כך היה מעשה, והיינו באשר חסרה אז הסיעתא דשמיא שמקבל הפוסק בשעת מעשה.

אמנם, לעיתים אין התשובות אלא בגדר הוראת שעה, לפי מצב זמנו ומקומו של מורה הצדק. וכזאת עיין בהקדמה לכתבי הגרי"א הענקין זצ"ל [אבי זקנו של הכותב הי"ד] חלק א, שכאשר הציעו לו לקבץ את תשובותיו הרבות ולהדפיסן דחה את ההצעה באמתלא שרובן היו בגדר בדיעבד, ובמקרים מיוחדים בבחינת מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות וכו' (קידושין כב, א), ואין לך אלא מקומו ושעתו, עיין שם. ואף שאין ספק שיש בזה גם משום דרכי ענוה, פשוט שעיקר הענין שייך בכל מקום בו יתכן כי המחבר השיב זאת למעשה רק בנידונו, ואין כוונתו להורות כך לדורות.

ביקרא דאורייתא, אלישע חן

* * *

מדברי הראי"ה ובנו הרצי"ה על ברכת 'לישב בסוכה'

לכב' ידידי עורך רבעון "המעין" הרב יואל קטן.

בגיליון 227 (תשרי תשע"ט; נט, א) עמ' 53 ואילך פורסם מאמרו של הרב יהודה זולדן שליט"א 'ברכות על הסוכה וברכת לִישֵׁב בסוכה'. כשקראתי את הדברים נזכרתי שזכיתי לחזות ולשמע לפני כחמישים שנה את מו"ר ראש הישיבה הקדושה 'מרכז הרב', הגאון הרב ר' צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, דן בעניין זה, ותמהתי שלא הובאו במאמר דברי אביו מרן הרב א"י הכהן קוק זצ"ל מרא דארעא ישראל.

ומעשה שהיה כך היה: בעת ביקורי בסוכתו של מו"ר רצי"ה בשכונת גאולה בירושלים עיה"ק בסוכות תשכ"ח (או תשכ"ט) כ"מקביל פני רבו ברגל", הייתי עסוק בלימוד המקורות בעניין חידושו המוקפֶה של רמב"ם (הל' שופר סוכה ולולב ו, יב): "כל זמן שייכנס לִישֵׁב" בסוכה כל שבעה מברך קודם שישב אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לישב בסוכה. ובילי יום טוב הראשון... נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה ויושב", וניסיתי לומר הסבר משלי ולהביאו בפני רבי פֶּהָג. לצערי אינני זוכר את ה'חידוש' שלי, אך לעומת זה האירוע עצמו טבוע היטב בזיכרוני: הרצי"ה פנה אליי ואמר "אבא זצ"ל תירץ את זה, וכתב את תירוצו בגיליון ספרו, קח נא הספר

מהמדף בחדר ופתח אותו". הבאתי לו את הספר (גמרא סוכה או רמב"ם זמנים, איני זוכר), ואז הראה לי בכתי"ק של אביו שתי הערות קצרצרות שתוכנן היה: א. רמב"ם לשיטתו כבדרוסה פ"ה מהל' שחיטה. ב. זהו מדין קדימה בברכות²⁰. לא הבנתי את כוונת הדברים, ומו"ר רצ"ה הסביר לי אותם וכדלהלן.

ראשית בדין קדימה בברכות אמר: העניין של לברך מעומד ואח"כ לשבת אינו קשור כלל למשמעות הרגילה של "עובר לעשייתו"²¹, כי הרי זו עצמה היא הקושיא על רמב"ם שאותה בא אבא לתרץ - מה שייך עובר לעשייתו בישיבה דוקא? במה עדיף יושב על אוכל, ישן, קורא, מטייל ועוד פעולות המוזכרות בדברי חז"ל כחלק מן המצווה **דאורייתא** של תשבו כעין תדורו? אלא הסיבה של הרמב"ם שיש לישב מיד אחרי הברכה היא דין 'קדימה בברכות'²². למשל, כשיש לפניך פירות שונים, וכולם ברכתם בורא פרי העץ וחביבים עליך בשווה, חייב אתה לקחת לפיך קודם את הפרי על פי קירבתו בפסוק ל"ארץ" - מדין קדימה בברכות, כי כך התורה הוציאה את הפרי הזה בלשון הכתוב, היא קירבה אותו ל"ארץ" יותר מאשר את חברו. רק משום כך יש לפרי הזה דין קדימה. אם כך גם כאן בישיבה בסוכה הדין כך: התורה "הוציאה"²³ את מצות "תדורו" שבה הרבה פרטים: טיול, קריאה, שינה, אכילה ועוד, דוקא בלשון "תשבו", ואותה לדעת מרן הרב אי אפשר לנתק **גם** מן המשמעות המילולית שלה, שהוא לעבור ממצב עמידה למצב ישיבה, ולמשמעות זו יש עתה קדימה על פני כל יתר הפעולות שעושים בסוכה. לכן, כאשר אדם נכנס לדור²⁴ בסוכה, ולפניו עומדות כמה פעולות שיעשה בה²⁵, יקדים ויסמיך לברכה את פעולת הישיבה לפני

20 (אשמח מאוד אם אנשי "בית הרב" ימצאו את ההערות הנ"ל ברמב"ם של הראי"ה או בגמ' שלו. זכיתי אז לראותן במו עיניי.)

21 כך כתוב במה שמודפס "מכתב יד" של ראי"ה ב'בירור הלכה' לסוכה ב, א (ומשמע הועתק לספר 'טוב רא' סוכה עמ' רלא): "שמאחר שהתורה פירשה את קביעות הסוכה בתיבת תשבו ראוי ליתן לה יתרון בסמיכות הברכה בתור עובר לעשייתו לפני הישיבה". לענ"ד ברור לפי ההקשר שבמילה "בתור" מתכוון מרן הרב זצ"ל ל"כאילו", "כעין", דהיינו שאין זה "ממש" דין של "עובר לעשייתו" אלא "יתרון בסמיכות הברכה" לפני הישיבה, כמקדים הישיבה לפעולות אחרות מדין "קדימה בברכות", כפי שהסביר מרן הראי"ה.

22 זו הייתה לשונו הזהב (ובהברה אשכנזית: "קְדִימָה בְּבְרוּכָס").

23 זו הייתה לשונו.

24 ראו הערה 19.

25 ואף במצב של "חוסר הכרה", כגון שינה, נחשב שהוא **עושה**. אלו היו דבריו של מרן רצ"ה במוצאי שמחת תורה תשכ"ו בהקפות השניות ב"בית הרב" ברח' הרב קוק על אהבת הי"ת אותנו המובלסת בעיקרון "הפאסיביות" שבמצוות "העשה" שבחודש תשרי: ברה" - אינך עושה שום מעשה ובכל זאת אתה מקיים מצות עשה "יִזְכֶּרְךָ לְפָנֶיךָ", אולם עדיין הפעֵלֶת חוש, את חוש השמיעה; ביום כיפור אינך שותה אינך אוכל ואתה מקיים מצוות עשה "תִּעֲנֶנּוּ אֶת נְפִשְׁתֵּיכֶם", אבל עדיין

כל האחרות. ולא דוקא בלילה הראשון, אלא "כל זמן שייכנס... מברך קודם שישב". ועתה הסביר לי מו"ר את דברי אביו זצ"ל שהרמב"ם לשיטתו בדין דרוסה. שם בפרק החמישי של הלכות שחיטה יש לסוג הטריפה של "דרוסה" הלכות מיוחדות, השונות משאר מיני הטריפות שנאמרו לו למשה בסיני. וכך כתוב בהל' ג: "אף על פי שכולן הלכה למשה מסיני, הואיל ואין לך בפירוש בתורה אלא דרוסה [=טריפה בלשון התורה] החמירו בה וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור, ושאר שבעה מיני טריפות יש בהן ספקות מותרין כמו שיתבאר" וזה על אף שכל שמונת מיני הטריפות איסורן דאורייתא. ומדוע? כי בלשון "וּבְשֹׁר בְּשִׁדָּה טָרְפָה לֹא תֹאכְלוּ" (שמ' כב, ל) "הוציאה" התורה איסור זה של טְרָפוֹת הכולל הרבה 'טריפות' דוקא במילה מפורש **טרי**, לכן יש איפוא עדיפות וקְדִימוֹת למה שמפורש בתורה, ואפילו בהלכה למעשה. וכפי שמובא בלשון הזהב של הראי"ה בבירור הלכה (סוכה ב, א) "שהרמב"ם סובר שכל מה שהוא יותר מפורש בתורה יש לו ערך יותר עָקָרִי אפילו כשהכל הוא בכללו מן התורה, וזאת היא באמת שיטתו"²⁶.

מיכאל דושינסקי, פראג

* * *

בעניין אמירת 'אדיר במרום' כל יום

לעורך שלו'.

תודה על סקירת ספרנו החדש 'מפענח תעלומות' במדור 'נתקבלו במערכת' של גיליון 'המעין' האחרון (עמ' 124-125). אנו במערכת 'מפענח צפונות' ממשיכים להשיב לכל רב וצורב על שאלות בענייני הלכה ומקורות ההלכה, שאלות ותשובות שלאחר מכן מקובצות בספרים שאנו מוציאים לאור לתועלת הרבים.

אתה מרגיש זאת בגופך - הבטן מקרקרת (כך הייתה לשונו); בסוכות האהבה מתגברת: אפילו כשאתה במצב של unconsciousness (כך הייתה לשונו, ובשפה האנגלית, ו"חייב אדם לומר בלשון רבו" [עדויות א, ג]. ידיד נפשי הרב הגאון ר' יהודה חזני זצ"ל עמד אז לידי, ושמענו את מרן ראש הישיבה ביחד. הוא היה תלמיד מרכז הרב ואני אז עדיין תלמיד 'ישיבת הנגב' שבתיבות, ולבקשתי שלח לי גלויה ובה פירט והסביר לי את דברי מרן הרצי"ה) אתה מקיים מצות עשה - "בְּסֶכֶת תֵּשְׁבֻּ" אבל עדיין מי שאינו יכול לישון אינו זוכה לקיים מצוה זו; אך בשמחת תורה - אתה כבר כמלאך, שמח ונמצא "טפח מעל לקרקע", רוקד עם התורה, והשמחה הזו עצמה היא המצוה. 26 אני מודה לה' יתברך שזיכני לשמוע תורה בזמנו מפי מורי ורבי מרן ראש הישיבה רצי"ה זצ"ל, ומודה לרבנים יהודה זולדן ויואל קטן שי' על שגרמו לכך שְׁאֲזָכֵר בפנינה יקרה זו, ועודדוני להעלות על הכתב.

בעניין הערכתכם על דברינו בענין תפילת 'אדיר במרום' שנהגו הצבור לאומרה לאחר ברכת כהנים, שרק חולם חלום שאינו יודע מה הוא יש לו לאומר ולא כל הציבור - לא כתבנו ענין זה כיון שלא נשאלנו עליו, אך יתכן שצודקים אתם שצריכים היינו לכתוב נקודה זו. והנה באמת מעיקר הדין אין מקום לכל הציבור לומר 'אדיר במרום', ורק בחו"ל שנושאים כפיים רק ברגלים אז אומרים כולם גם אדיר במרום, אך בא"י שנושאים כפיים כל יום, ורק מי שחלם חלום רע באותו הלילה אומר את הבקשה 'ריבון כל העולמים אני שלך וחלומותי שלך' וכו', גם תפילת 'אדיר במרום' שייכת רק לזה שחלם ולא לכל העם, ויש בזה גם בעיה הלכתית של הפסק שלא לצורך באמצע חזרת הש"ץ. וכבר כתב כן הגר"ש דבליצקי זצ"ל בספרו 'וזרח השמש' עמ' ז אות כ, ועי' גם בתשובות והנהגות ח"ג סי' מד ד"ה ומסופקני, וגם בקובץ שלכם 'המעין' כבר הערתם הערה חשובה זו לפני עשרים שנה (כרך לט גליון ד, תמוז תשנ"ט, עמ' 52).

אך מצד שני יעוין בספר 'דולה ומשקה' עמ' פח שם כתב שמרן הגר"ח קניבסקי שליט"א נשאל על כך, וענה שהמנהג לומר 'אדיר במרום' כל יום, ואפילו אם נמצא במקום שלא נהגו לומר עדיף לומר כי גדול המנהג. ובאמת יש כאן נושא עקרוני, שהרי יש בידינו עוד כמה דוגמאות במנהגי התפילה ונוסחאותיה, שלמרות שע"פ ההלכה או כללי הדקדוק הדברים אינם מדויקים - כיון שנהגו לומר כן נקטו חלק מהפוסקים שאין לשנות. לדוגמא במוסף של שלוש רגלים הנוסח המקובל הוא "שובה אלינו בהמון רחמיך", אמנם בקדמונים ובהרבה סידורים מדויקים הנוסח הוא "עלינו", כגון בנוסח רב סעדיה גאון והרוקה ומחזור ויטרי, וכן בחיד"א וביעב"ץ ובסידור הרב אשר, וכן לפי האריז"ל וסידור הגרש"ז ועוד. ולמרות שידוע שמקור הנוסח המקובל 'אלינו' הוא מדברי המדקדק המשכיל יצחק סטנוב, ורבים כתבו בשנים האחרונות שיש לשנות את הנוסח המקובל ל"שובה עלינו" וכן שינו בכמה וכמה סידורים (עי' בתשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שליט"א ח"ד סי' קיב ועוד) - דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל כמובא בספר ישא ברכה ח"ג סי' כז שאין לשנות, וטעמו הוא משום שנוסח זה נתקדש בפי רבבות אלפי ישראל. וכ"כ שם לענין הגיית מילת 'הגשם' ב'משיב הרוח ומוריד הגשם' שרבים כתבו שצריך לאומרה בניקוד סגול המקורי, אך דעתו שאין לשנות ממה שנהגו לומר בדורות האחרונים 'הגשם' בקמץ, לא משום שזהו הנוסח 'האמיתי' אלא משום שכן נתקדש הנוסח, עיי"ש.

בברכת התורה,

משה מרגלית, מערכת 'לדופקי בתשובה'

* * *

הדרך לרוח הקודש

הרב משה צוריאלי שליט"א דן בגיליון הקודם של 'המעין' (גיל' 227 עמ' 71 ואילך) בשאלה האם קיימת 'רוח הקודש' בימינו, ומסקנתו היא שרוח הקודש נעדרת מחכמי ישראל כבר מתקופת האמוראים, ואין זה סותר את העובדה שגדולי ישראל לאורך הדורות זכו להגיע לשיאים רוחניים, שהוגדרו לעיתים כרוח הקודש. מאידך, רבו השרלטנים אשר מחלקים קמעות, מספרים עתידות, וטוענים שיש בכוחם לפעול בכוחם הרוחני על מנת לשנות מציאות טבעית.

בלי להיכנס לשאלה האם בימינו קיימת מציאות אמיתית של 'רוח הקודש', ננסה לברר מהי הדרך להשיג רוח הקודש בימינו, ומה הם הכלים שבעזרתם על פי הדרכת רבותינו אפשר לזכות ולהגיע למדרגת הקודש. המדרש כותב שהדרך לזכות לרוח הקודש היא על ידי לימוד תורה על מנת לקיימה (ילקוט שמעוני בחקותי רמז תרע): "אמר ר' אחא: הלמד על מנת לעשות זוכה לרוח הקודש, מה טעם? "לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך והגית בו יומם ולילה וגו' כי אז תצליח את דרכיך ואז תשכיל", ואין תשכיל אלא רוח הקודש, כמה דאת אמר משכיל לאיתן האזרחי". ובתנא דבי אליהו רבה מביא שהדרך להגיע לרוח הקודש היא ללמוד תורה באמת, ולהרגיש את כאב השכינה, ולצפות לגאולה (פרשה ד): "כל חכם וחכם מישראל שיש בו דבר תורה לאמיתו, ומתאנח על כבודו של הקדוש ברוך הוא ועל כבודו של ישראל כל ימיו, ומתאוה ומחמד ומצפה על כבוד ירושלים ועל כבוד בית המקדש ועל ישועה שתצמיח בקרוב ועל כינוס גלויות, רוח הקודש בדבריו". ובתנא דבי אליהו זוטא מובאות שתי דרכים כיצד זוכים לגילוי מלאך - צדיקות בקיום המצוות ודיבור דבר אמת (פ"ג אות ד): "אם עושה אדם את עצמו צדיק ולדבר אמת, מוסרין לו מלאך שמתנהג עמו בדרך צדיקים ומדבר אמת".

הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (ז, א), מתאר לנו כיצד זוכים להגיע לנבואה. אמנם רוח הקודש אינה נבואה אלא דרגה הקודמת לנבואה, אך נראה שהתנאים שהציב הרמב"ם יכולים להדריך גם כיצד לזכות לרוח הקודש):

ואין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גיבור במידותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד, והוא בעל דעה רחבה נכונה עד מאוד. אדם שהוא ממולא בכל המידות האלו, שלם בגופו, כשיכנס לפרדס וימשך באותן הענינים הגדולים הרחוקים, ותהיה לו דעה נכונה להבין ולהשיג, והוא מתקדש והולך, ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במחשכי הזמן, והולך ומזרז עצמו ומלמד נפשו שלא תהיה לו מחשבה כלל באחד מדברים בטלים ולא מהבלי הזמן..."

בקיצור, לפי הרמב"ם צריך שהאדם יהיה חכם, בעל מידות טובות, פרוש מעניינים חומריים ומנצל את זמנו כראוי, ואז יהיה בכיוון לזכות לנבואה ואולי גם לרוח הקודש. ובספר שערי אורה רב יוסף ג'יקטיליא המשיך את דרכו של רבו ר' אברהם אבולעפיה, ולדעתם הדרך להגיע להשגות רוחניות היא על ידי כוונה מדויקת באזכרת שמותיו של השם (שערי אורה שער עשירי הספירה הראשונה):

וצריך אתה להתבונן... לשמור בעניין הכינויין, לדעת מאיזה שם הוא אותו הכינוי, ולדעת על איזו ספירה רומז אותו השם... וכשתזכה לייחד את השם בדרך זה תיכנס לכמה חדרים בתורה, ואז תקרא וה' יענה ותהיה מן הזוכים שנאמר בהם אשגבהו כי ידע שמי יקראני ואענהו (תהלים צא, טו). וכשתיכנס לחדרים הללו בעולם הזה, תזכה לדעת תעלומותיהם לחיי העולם הבא.

רבי חיים ויטאל דורש תנאים נוספים כהכנה לקבלת רוח הקודש (שערי קדושה חלק ג שער ז):

הדרך המובחר שבכולם... לשוב בתשובה עצומה מכל אשר קלקל, ואחר כך ישלים נפשו בקיום מצות עשה, ובכונת תפילותיו בתכלית, ובעסק התורה לשמה בזריזות, כשור לעול עד יותש כוחו, ובמיעוט תענוגים ואכילה ושתייה, ובקימת חצות לילה או פחות מעט, ובהרחקת כל המידות המגוננות, ובפרישות מכל אדם אפילו בעניני שיחה בטילה, ואחר כך יטהר גופו בטבילה תמיד, ואחר כך יתבודד לעיתים ויחשוב ביראת ה', וישים הוי"ה נגד עיניו תמיד, ויזהר להיות מחשבתו פנויה מכל הבלי העולם הזה וידבק באהבתו יתברך בחשק גדול, ועל ידי כן אפשר שיזכה לרוח הקודש.

עוד כתב ר' חיים ויטאל, בספרו שער רוח הקודש (דף ט ע"ב), על חשיבות הכוונה בברכות הנהנין כמפתח לזכות לרוח הקודש:

אמר לי מורי ז"ל, כי עיקר השגת האדם אל רוח הקודש תלויה ע"י כונת האדם וזהירות בכל ברכת הנהנין, לפי שעל ידם מתבטל כח אותם הקליפות הנאחזות במאכלים החומריים ומתבדקים בהם ובאדם האוכל אותם. וע"י הברכות שעליהם הנאמרות בכוונה הוא מסיר מהם הקליפות ההם ומזכך החומר שלו ונעשה זך ומוכן לקבל קדושה, והזהירו מאוד בזה.

בדברי הבעל שם טוב מובאים עוד כלים העשויים לזכות את האדם בהשגות רוחניות וגילויים רוחניים: א. דבקות האדם בפנימיות הרוחנית שבתורה ובתפילה. ב. ענווה. ג. שמחה. ד. אהבת ישראל. ה. קבלת ייסורים באהבה. ו. אהבת ה'. ז. אמונה בה'. וכך מובא בשמו (בעש"ט עה"ת ואתחנן בשם לקט אמרי פנינים):

עיקר עסק התורה ותפילה הוא שידבק את עצמו אל פנימיות רוחניות אור

אין סוף שבתוך אותיות התורה ותפילה, שהוא הנקרא 'לימוד לשמה', שבוה אמר ר' מאיר זוכה לדברים הרבה, ומגלין לו רזי תורה, שידע עתידות וכל מאורעותיו מתוך התורה, וידע איך יתנהג בתורה ועבודת ה' יתברך, מלבד שרואה עולמות של מעלה, וכרוזין של מעלה. ויהיה לו כל מידות טובות שבעולם, ענוה ושפלות רוח ולב שמח, ומאיר באור צח ובאהבת ישראל, וסבלנות [להתגבר על] חלישות הדעת וחרופין וגידופין, ויהיה שמח בתורה ובמצוות יותר מכל, ויקבל הכל באהבה ובאמונה שלמה.

ראוי להוסיף את דברי ר' אלימלך מליז'נסק שכל צדיק המתמיד בעבודת ה' זוכה להשגות רוחניות (נעם אלימלך פרשת שמות ד"ה וירא אליו ה'):

הצדיק עולה תמיד ממדרגה למדרגה. כאשר יתמיד בעבודתו יתברך שמו באמת ובתמים אזי זוכה לבוא לידי ראייה שכלית, כמבואר בחובות הלבבות ששומע בלי אזנים ורואה מבלי עינים.

עוד יש לציין שוב את דבריו הידועים של החזון איש שהדרך לזכות לרוח הקודש היא על ידי עמל התורה (אגרות חזון איש ח"א טו): "שמתוסף בו דעת ותבונה בלתי טבעי אחרי יגיעת העיון ברוב עמל ובמשנה מרץ".

בסיכום, הדרך להגיע לרוח הקודש דורשת עמל רב. הנקודות המרכזיות הנדרשות לשם כך (מהמקורות הנ"ל וממקורות נוספים שלא הוזכרו כאן): א. קיום המצוות בדקדוק. ב. תיקון המידות ועשיית מעשיו באמת ובצדק. ג. כוונה מדויקת בהזכרת שמותיו של השם. ד. כוונה בברכות הנהנין. ה. ענווה. ו. שמחה. ז. דבקות בה' ואהבתו. ח. אהבת ישראל. ט. יגיעה בתורה לשם שמים. י. קבלת ייסורים באהבה. יא. אמונה גדולה בה'. יב. הרגשת צער השכינה, עריכת 'תיקון חצות' וציפייה לגאולה. יג. חזרה בתשובה מכל חטא ועוון. יד. תפילה בכוונה והתבודדות. טו. ניצול הזמן. טז. טהרת המחשבה ממשחשבות אסורות. יז. ראיית שם השם לנגד עיניו. יח. פרישות מתענוגות חומריות. יט. טבילה תדירה במקווה.

נתפלל שנזכה שתשרה עלינו השכינה, ויקוים בנו הפסוק (ויקרא כו, יב): "וְהִתְהַלַּכְתָּ בְּתוֹכָם וְהִיטִי לָם לְאֱלֹקִים וְאַתָּם תִּהְיוּ לִי לְעָם", ומתוך כך יתגלה כבוד שם שמים בעולם.

הלל מרצבך

על חלקו של רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל ב'שערי תשובה' על או"ח

ומעט לתולדות אחיו רבי חיים מרדכי זצ"ל מחבר 'שערי תשובה'

ספר 'שערי תשובה' על שו"ע או"ח חובר כידוע ע"י הגאון ר' חיים מרדכי מרגליות אב"ד דובנא (תק"מ-תק"פ), אחיו הצעיר של הגרא"ז מרגליות מבראד (תקכ"ב-תקפ"ח) בעל יד אפרים ושו"ת בית אפרים וכו'. כך מופיע בשער הספר, וכך מוזכר בהקדמות ובהסכמות. ברם כבר עמד הגאון בעל שדי חמד (כללי הפוסקים טו אות כח) על העובדה שבספר שערי תשובה יש הפניות רבות לספרי הגרא"ז מרגליות שמוסחות כאדם המדבר בעדו, היינו שכתוב 'עיין שו"ת בית אפרים שכתבתי' וכדומה. וראה בשד"ח שם שבתחילה היה פשוט לו שהגרא"ז הוא מחבר שע"ת ע"פ כמה ציטוטים כאלו שהביא שם, עד שלא הייתי צריך לכותבו לרוב הפשיטות, ותמה על החתם סופר שבמכתב להגרא"ז כתב כעובדה שאחיו הגר"ח מ"מ חיבר את הספר, ושוב מצא שהגרא"ז עצמו בהקדמה לשערי תשובה ויד אפרים מייחס את הספר לאחיו. ועמד השדי חמד בתימה שדבריו סותרים זה את זה, וכתב "שוב הראני צו"מ יצ"ו (=צורבא מרבנן ישמרהו צורו) מ"ש בהקדמת ספר פתחי תשובה ליו"ד, כי התחלת השערי תשובה היה ע"י הגאון מוהר"ח, והשלימו אחיו הגאון מוהר"ז, עיי"ש, ולפי זה כל דברי חכמים קיימים, ומיד שניהם נגזר, ואין איתנו יודע איזה סימנים הם ממר ואיזה ממר". ע"כ. לשון הקדמת הפתחי תשובה היא: "ואופן החיבור הזה... כמעשה הספר שערי תשובה על או"ח שחיבר ש"ב הגאון מהר"ח מרדכי ז"ל אב"ד דובנא (והשלימו אחיו הגאון המפורסם מהרא"ז מרגליות ז"ל)... לאסוף ולקבץ אמרות טהורות" וכו'. בדברי הפתחי תשובה לא ברור אם כוונתו להשלמה הכוללת הגהה סופית והוספות, או שממקום מסויים בספר הכל הוא פרי עבודתו של הגרא"ז זצ"ל. מדברי השדי חמד מבואר שהבין שיש בספר 'סימנים ממר' שכולם מהגרא"ז, וכנראה תפס עיקר כלשון אחרון, שהגרא"ז השלים את הספר שהתחיל אחיו, ואין לנו ידיעה מהיכן הספר הוא מעשה ידי הגרא"ז.

1 בספרי התולדות נכתבה שנת לידתו תק"ם כשנה משוערת, וגם שנת פטירתו שנויה בחלוקת, ראה להלן בסוף המאמר.

2 ויש לתמוה על הגאון החח"ם שמשמט מעיניו שכבר מדברי שני האחים הגאונים שבדפוס הראשון וכן מההסכמות שם ברור לחלוטין שהגרא"ח הוא המלקט והמחבר, וכנ"ל.

והנה בשער הספר שערי תשובה דפוס ראשון (דובנא תק"פ, בדפוס שהקים הגר"מ מרגליות עצמו) נכתב ע"י הגר"מ: "גם שלטא ביה עינא טבא דאחוה מרנא הרב הגאון המפורסם מהר"ר אפרים זלמן... ובדוכתא טובא על ובדק ואשכח מרגליתא, וצבי והוסיף על כל הא דכתוב מילין יקירין"... כלומר שהגר"ז הוסיף הוספות שונות בספר שערי תשובה שחיבר אחיו גם בחייו. ייתכן מעתה שכל הפסקאות בשערי תשובה בהן הגר"ז מציין לספריו הן חלק מהוספותיו. היה ניתן להניח לפי זה שההשלמה עליה דיבר הפתחי תשובה הנ"ל היא ההוספה של אותם 'מילין יקירין' ש'צבי והוסיף' הגר"ז לספרו של אחיו³. ואמנם מן הנוסח שם נראה שמדובר על הוספת נופך בעלמא, ולא על חיבור משותף, וגם לא על השלמת החיבור ע"י הגר"ז. כך גם עולה לכאורה מההקדמות של הגר"מ ושל הגר"ז שנדפסו שם, שלא מוזכר בהן כלל עניין זה של הוספות הגר"ז, ושני האחים פה אחד כותבים ומתארים את החיבור כמעשה ידיו של הגר"מ לבדו.

מאידך מצאנו עובדה מעניינת מאוד, שיש מבני משפחתו ותלמידיו של הגר"ז שייחסו לו בסתמא את הספר, לו ולא לאחיו. ראה בספר דרכי ההוראה למהר"צ חיות מזולקוה, שהיה תלמידו של הגר"ז, פרק ד: "שוב ראיתי למורי הגאון מוהר"א זלמן מרגליות **בספרו שע"ת** או"ח סימן תק"ס שתמה מאוד" וכו'. וכעין זה כמה פעמים בדברי תלמידו הגר"ר שמריה ברנדייס מהרימלוב בקונטרס עיון תפילה שלו, שמציין כמה פעמים לשערי תשובה ומייחסו לרבו שהוא הגר"ז מרגליות (וראה גם קובץ 'עץ חיים' באבוב קובץ כ עמ' רמ שצינו לציטוט כזה). וראה בדברי הגר"צ הורוויץ נכדו בן בתו של הגר"ז בתוך איגרת לבעל שואל ומשיב (מוריה גל' רמא, אדר תשנ"ו), שכתב "והוי דבר האבד **כמ"ש אא"ז בש"ת**", וקצת קשה לתאר שהיה ידוע לנכד שבדיק הקטע שציטט הוא מההוספות שהוסיף סבו הגר"ז⁴.

בשנים האחרונות זכינו לשו"ע המפואר מהדורת פריעדמאן (מכון ירושלים), ושם הדפיסו במבוא לכרך השישי של חלק אורח חיים (המתחיל מסימן תכב) את הקדמת הגר"ז לשע"ת חלק שני (ואמנם יש להעיר שהחלק השני של שערי תשובה שבו

3 צילום מהשער הנדיר הובא ב'אוריתא' יג במאמרו של ר"מ וונדר שליט"א לתולדות הגר"מ מרגליות זצ"ל, ושוב בספרו אלף מרגליות, וכן נדפס לאחרונה במבוא לשו"ע מהדורת פריעדמאן עמ' 112 (שוב ראיתי שכבר קדמני ועמד על כך הרב ישעיה א"א וייס בקובץ 'פרי תמרים' סאטמר חלק מ-מא ס' תרנז).

4 ובהערות במוריה שם כתבו שידוע שהבית אפרים כתב את השע"ת 'בצוותא' עם הגר"מ, וקרוי לזה כתבו גם אחרים, ונראה שאין לקיים הדברים כמשמעם, וראה להלן. בשער השו"ע מהדורת ורשה תרל"ד מופיע ברשימת החיבורים "שערי תשובה... מאת הגאונים... מוהר"ר אפרים זלמן מבראדי ואחיו מו"ה ר' חיים מרדכי מדובנא רבתי". ייתכן שכתבו כך על סמך ידיעה או שמועה שהגר"ז השתתף בחיבור, וצ"ע.

הופיעה הקדמה זו מתחיל כבר מסימן שמ"ו, וכפי שנראה בהמשך יש משמעות רבה לעובדה זו), וייתכן מאוד שבהקדמה זו טמון פתרונה של חידת חלקו המדויק של הגרא"ז בחיבור הספר. הגרא"ז מתאונן בה על 'הרפתקי דעדו בהדפסת ספר זה... ואחרון הכביד אבל כבד על אחי וראש, כי בעו"ה אחי הרב הגאון המפורסם... אשר החל לעשות, ולא עמדה לו השעה בעו"ה וחיים לן שבק... ועלי היו כולנה, ואין איש מתחזק עמדי... ואחרי ככלות הכל אחזתי ביד ימיני לסדר השע"ת ויד אפרים... וה' עזרני, ותשלם כל המלאכה מלאכת שמים על כל האורח חיים"... נראה מהדברים שהגרא"מ נלב"ע בטרם השלים את סידור השערי תשובה על אור"ח, והחלק השני של הספר נסדר ע"י אחיו הגרא"ז. מסתבר שגם בחלק זה בסיס החיבור כבר נעשה ע"י הגרא"מ, כי מלבד שמדברי הגרא"ז עצמו נראה יותר שרק 'סידר' את הספר, הרי למעשה למרות כל הטרדות שהגרא"ז מתאר בהקדמתו הופיע ח"ב באותה שנה שיצא לאור ח"א (תק"פ). וראה בדברי ההקדמה שם שהגרא"ז ראה צורך להתנצל על ההמתנה, ונראה מזה שהתכנון המקורי היה שח"ב יופיע בסמיכות ממש לח"א או יחד עימו, כך שהדעת נותנת שהחיבור כבר היה בשלבי גמר לפני פטירת הגרא"מ. ואמנם נראה מהציטוטים שהבאנו לעיל שלתלמידיו ובני משפחתו של הגרא"ז היה ידוע שהעריכה הסופית נעשתה על ידי הגרא"ז כולל הוספות ושינויים משלו, ולכן ראו אותו כאחד המחברים של הספר וכמי שאחראי על תוכנו.

והנה, בדיקה שערכתי (בעזרת פרויקט השו"ת) מעלה שאכן הציטוטים שבהם הגרא"ז מפנה לדברי עצמו בספריו האחרים נמצאים כולם בח"ב של הספר. ההפניה הראשונה שמצאתי נמצאת בסימן שסג אות יט 'ועיין בשו"ת בית אפרים... ושם כתבתי...' (ח"ב של השע"ת מתחיל בסימן שמ"ו, וכנ"ל). בכל ההפניות המרובות לספרי הגרא"ז שמופיעות בח"א אין לשונות כאלו.

לגבי הציטוטים של נכדו ותלמידיו של הגרא"ז המציינים אותו כמחבר השע"ת, הנה הציטוטים של נכדו ותלמידו מהר"ץ חיות הם אכן מח"ב, אבל ההפניות של הר"ש מהרימלוב הם מכל רחבי הספר. כמו כן הגרא"ז עצמו בספריו האחרים כותב 'כפי שכתבתי בספרי שערי תשובה' וכדומה גם כשהוא מפנה לח"א⁵, אמנם כנראה כתב כן רק כשהפנה לדברים שהוא עצמו הוסיף, וצ"ע. וראה בספר 'עיר דובנא ורביה' (לבן העיר דובנא, נדפס בשנת תרס"ב) שכותב על הגרא"מ "...ומסיבה זו נסע מעיר דובנא, ואת ספרו ח"ב השלים אחיו הג"מ א' ז' מרגליות". ע"כ. וקרוב לשמוע שכך היה מקובל וידוע בזמנו ובמקומו⁶, אמנם ייתכן שאין כאן מסורת אלא הבנת הכותב

5 ראה מה שציין בקונטרס 'תולדות השערי תשובה' להר"א שפירא שליט"א.

6 וראה ספר 'ידוע ספר' (רוזנטל, אמסטרדם תרל"ה, עמ' 413, על ספר שו"ע עם שערי תשובה וכו') "ויען כי הלך הרב ר' חיים מרדכי לעלמא דקשוט סידר הרב ר' אפרים זלמן בעצמו את שערי

או אחד ממקורותיו מתוך דברי הגרא"ז בהקדמה. ועכ"פ נראה מכל מה שהבאנו שלח"ב של השערי תשובה, מסימן שמ"ו ואילך, יש בעלות ואחריות מסויימת, ואולי אפילו אחריות שלמה, להגרא"ז, ויש לזה משמעות הלכתית כמובן.

* * *

הגר"מ שימש כאב"ד ברעסטצקי, ובהמשך נתמנה כאב"ד בעיר הגדולה דובנא שבוהלין. הוא מוזכר תמיד כאב"ד דובנא, אבל למעשה עזב את רבנות דובנא בתקופת חייו האחרונה. מהמקורות עולה שבת הדפוס שהקים נשרף בשנת תק"פ, והגר"מ נכנס למצוקה כלכלית, שהחמירה אחרי שלווים שלו ממנו כספים לא יכלו לשלם את חובם. בעקבות אותה מצוקה עזב הגר"מ את העיר דובנא. כן צוין שנפטר בעיר דינאוויץ, וכנראה ששם מנוחתו כבוד. אך תאריך פטירתו של הגר"מ מרגליות נתון בחידה מסויימת. יש שכתבו בטעות שהגר"מ נפטר בשנת תקע"ח, כך ב'דור דור ודורשיו' (לר"י לוינשטיין, אות רעט, אין שם תאריך פטירה מדוייק), וכן בספר 'לתולדות הקהילות בפולין' עמ' 157, רבני ברעסטצקי, אות ד. וזו ודאי טעות כי בשנת תקע"ט הסכים הגר"מ על ספר (והובא בספר 'לתולדות הקהילות בפולין' בהערות על אתר, ומקורו כנראה בספר 'עיר דובנא ורבניה' הנ"ל), ובשנת תק"פ הוציא בעצמו את ספרו שערי תשובה.

היו מסורות שהגר"מ נפטר בתקפ"ג, וכך נדפס בחלק מספרי התולדות. ראה בספר 'יקרא דחיי' לחודש שבט (אלף רפו) 'הרה"ג חיים מרדכי מרגליות אבד"ק דובנא ט"ז בו תקפ"ג'. וכך בספר 'זכרון צדיקים' ליום ט"ז שבט, 'שבט מיהודה' (מרגליות חיים מרדכי), 'אוצר הרבנים' (מס' 6486) 'מליצי אש' (קעג)⁷. תאריך זה נוח מהרבה בחינות, ולפי זה ייתכן שהשע"ת חלק שני נדפס בשנת תקפ"ה וכדלהלן. אך מקובל בספרי הביבליוגרפיה שגם ח"ב של הספר נדפס בשנת תק"פ, ומהקדמת הגרא"ז לשע"ת ח"ב הוא מבכה את פטירת אחיו הגר"מ. והנה הגרא"ז שם כותב שהדפסת הספר הסתיימה

התשובה ויד אפרים לח"ב", ברם ניכר מכלל הדברים שם שכתב אותם ע"פ ההקדמה, ונראה שאין סיבה להניח שהייתה לו ידיעה חיצונית על כך.

7 אגב, בלוח הנפוץ 'עיתים לבינה' בתאריך ט"ו בשבט צוין שהגר"מ נפטר ביום זה בשנת תקפ"ג, ומקורו בספר מליצי יושר. ויש להעיר כי במקורות הנ"ל נכתב שנפטר בט"ז שבט באותה שנה, וכמדומה שכן הוא בכל (או כמעט כל) המקורות הכותבים את יום החודש שלו, ולא נכנסתי לברר כראוי פרט זה. וראה ב'שנות דור ודור' (מגנזי הרנ"ז דסלר) חלק ג עמ' שלב מכתב מחתן הגרא"ז רח"נ מפרנסי וילנא, שכתב להגרא"ז ב'יום ד' י"ג למב"י תקפ"ל, היינו ביום רביעי כ"ח ניסן תק"פ, ובו הוא כותב 'מה מאוד תמהני שלא הגיעני שום תשובה מאחיו הגאון אב"ד מדובנא נידון הספר פני משה על ירושלמי זרעים אשר שלחתי אם קיבל על נכון'...יש מקום להשערה שהגר"מ לא השיב לו מפני טירדותיו סביב שריפת הדפוס וכו', או שאף יצא מהעיר דובנא בטרם קיבל את הספר שנשלח אליו, ועכ"פ הידיעות של חתן אחיו באותו זמן היו שהגר"מ חי ויושב בדובנא עירו, והוא תמה על שתיתנו.

בשנת 'ומצמיח ישועה' כשהה"א האחרונה אינה מודגשת. (כן הוא בהקדמה כפי שהיא מופיעה במהדורת מכון ירושלים, וייתכן שבמקור סומן באופן שונה). פרט זה נותן את מנין השנה תק"פ, וכן בשער הספר (נדפס ב'אלף מרגליות' לר"מ וונדר עמ' 305⁸) ניתנה השנה שנת 'הבאר היטב ויד אפרים' כשהאות ה"א הראשונה קטנה יותר, ועולה תק"פ. ואולי על כורחנו נצטרך לשער שהה"א מן המניין, והוקטנה בטעות המדפיס, והכוונה אם כן לשנת תקפ"ה, אלא שקשה מאוד להניח שתיפול טעות כזו פעמיים?

בספר 'עיר דובנא ורביה' (מאת 'יליד העיר הזאת' פנחס פסיס, קראקא תרס"ב) עמ' 26 נכתב שהגר"ח מ'הקים בית דפוס חדש בעירנו, והדפיס בדפוסו ספרו שערי תשובה, ומסיבה זו נסע מעיר דובנא ואת ספרו ח"ב השלים אחיו הג"מ א' ז' מרגליות, ונפטר בעיר דינוויץ'. בהמשך שם בא תיאור על 'הג"מ חיים יעקב בהגאון מו"ה זאב וואלף' ונכתב עליו 'ואחר שנסע הגאון בעל שערי תשובה מדובנא מילא הוא את מקום נחלת אבותיו בדובנא'. ע"כ. מכאן שהידיעות של בן העיר (אחרי תקופה) היו, שהגר"ח מ'נסע מהעיר בעקבות ההדפסה (בלי שיוסבר כיצד הדפסת ספר גורמת לרב המקום לעזוב את עיר רבנותו), ושבעקבות נסיעתו נתמנה רב אחר במקומו. כמו כן צוין שהגר"ח מ'נפטר בדינוויץ, עיר מגורי אביו, שכנראה היו לו בה שארי בשר ומכירים⁹. והנה צוין בספר שם שכיון שנסע השלים אחיו את הספר ונתקבל רב אחר במקומו, ונראה מזה שלא נפטר הגר"ח מ'באותה שנה, אלא שמפני נסיעתו (שנגרמה בגלל קשיים לפרוע את חובותיו ושריפת הדפוס וכו') לא יכול היה להמשיך ברבנותו בעיר ולסיים את חיבור הספר. כך גם נראה מהספר 'דובנא רבתי' (עמ' 19) לתושב העיר והרב מטעם המלכות, נדפס בשנת תר"ע, שמתאר את העובדה שהיו להגר"ח מ'קשיים כספיים בעקבות לוויים שלו שפשטו רגל וכו' ושבעקבות זה נסע מהעיר ונתקבל רב אחר במקומו, ואם היה לו מידע שהגר"ח מ'נפטר חודשים ספורים אחר כך היה מציין זאת.

8 נדפס בספר אלף מרגליות לר"מ וונדר עמ' 305, ועיי"ש בפרק יא בתולדות הגר"ח מ (ובקובץ אורייתא יג שכבר צוין לעיל).

9 לגבי השער לבד, אולי היה נכון לשער שנדפס לפני השריפה, ותקוות האחים הייתה לסיים מייד את ההדפסה, וצ"ע (ושמא ייתכן להציע הסבר לתאריך שבהקדמה, שהמגיה בדפוס התאים את המניין שבהקדמה למניין שבשער הספר מתוך הנחה פשוטה שההקדמה נכתבה לפני הדפסת השער, וזו הסיבה לטעות הכפולה. כמובן שקיים קושי גדול בהצעות כאלו שאין להן בית אב, ומאידך הן מתאימות לתאריך הפטירה המסתבר, וצ"ע).

10 בספר 'תולדות השערי תשובה' (ראה להלן) הביא מספר 'שארית ישראל' ע"פ מה ששמע מנכד רבינו שהוא נפטר בבראדי, ברם הסיפור שם משובש מאוד בפרטיו, וכנראה נרשם ע"י כותבו זמן רב אחרי ששמע הדברים וניטשטש קצת דיוקו, וקשה לראות בזה מקור כדי לפקפק על הנ"ל. ייתכן שמצבתו של הגר"ח מ'עדיין קיימת בעיר דינוויץ' ואיכא לברורי" את תאריך פטירתו המדויק.

לאחרונה יצא לאור קונטרס שלם בשם 'תולדות השערי תשובה' (הוצאת מכון בית אפרים) מאת הרב אפרים שפירא שליט"א, שהגיעני אחרי כתיבת חלק גדול מהדברים במאמר זה.¹¹ וראיתי ששם כבר עמד על החלוקה בין ח"א לח"ב הניכרת בשינוי הנוסח בהפניות ובהקדמת הגרא"ז, וכעין שכתבתי לעיל. וראה שם מה שכתב לגבי שנת הפטירה המדויקת, וטען שמכמה מקורות נראה שיש לאחר את שנת הפטירה. נדון בחלק מדבריו: א. הוא כותב שמהקדמת הגרא"ז לח"ב נראה שספרו טיב גיטין על שמות גיטין שנדפס בזולקוה בשנת תקפ"ג נדפס קודם לשערי תשובה ח"ב, ואם השערי תשובה נדפס בתקפ"ג או מאוחר יותר שוב אין מקום להקדים את פטירת הגר"ח מלתק"פ. ב. תשובת החת"ס להגרא"ז (שו"ת חת"ס או"ח מא) שנראה שנכתבה בתקפ"ג, והחת"ס מציין בה את השו"ע של אחיו הגאון נ"י, כלומר שהיה הגר"ח מ"ב חיים באותה שנה. ג. על הלוח לחמישים שנה שסידר הגרא"ז צוין שנוספה לו שנת תרל"ו, והיינו שהלוח החל משנת תקפ"ה והגיע עד לשנת תרל"ה. מכל זה נראה שהדפסת ח"ב התעכבה עד לשנה זו.

ואמנם על הוכחה א יש להעיר שבהיברו בוקס נמצאות שתי מהדורות קדומות של טיב גיטין, כשעל אחת מהם מצוינת שנת ההדפסה תקע"ט בקארעץ ועל השניה תקפ"ג בזולקווא (ועוד אחת כנראה משנת תק"פ), ואם דפו"ר של טיב גיטין הוא בתקע"ט נפל פיתא בבירא. על ההוכחה השניה יש להעיר שמכתב החת"ס אין בו תאריך, אלא שמוזכר בו החיבור של הגרא"ז כשכנראה הכוונה לטיב גיטין, ואם כן גם זה תלוי בשאלת שנת הדפסת הספר טיב גיטין וכנ"ל. ונשארה רק הראיה משנות הלוח, שאכן לא מסתבר שהלוח התחיל משנה המאוחרת בכמה שנים לשנת הדפסת הספר. וצ"ע.¹²

11 הספר אינו נמצא באוצר החכמה ובהיברובוקס וקשה להשיגו, ונשלח לי ע"י המחבר שליט"א, תודתי נתונה לו.

12 ואגב דעסקינן באחיו הגרא"ז זצ"ל, יעויין בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סימן סט בסוף התשובה: ...היה אפשר להתיר, אך דבר זה נמסר לגדולי ישראל ולא לרבנים כמוני, ומי אנכי, ע"כ אם יסכימו שני גדולי הדור להנ"ל למטונאי שיבא מכשורי. ע"כ. והנה מצאנו בשו"ת רע"א קמא סימן צח תשובה לשאלה זו הממוענת 'לכבוד חתני חביבי צור לבבי הגאון רבי משה נ"י אב"ד דק"ק פרעשבורג', הוא החת"ס, וכן מצאנו בשו"ת בית אפרים אה"ע מהדו"ת (הוצאת מוסה"ק) סי' ה תשובה באותו עניין שנשלחה להחת"ס. כלומר שהחת"ס עצמו העביר את השאלה לשני 'גדולי ישראל' וגדולי הדור' כלשונו, ובחר בחותנו רע"א ובבית אפרים. המעיין בשו"ת חת"ס בכל מקום שהוזכר הגרא"ז זצ"ל, גם כשהוא מזכירו בתוך דבריו לשואלים שונים, יראה את היחס המיוחד והתארים המיוחדים והנדיירים שנקט בהם החת"ס כלפיו. ויש לציין את התשובה בחת"ס או"ח סימן סב שנכתבה להגרא"ז זצ"ל ביום א' דר"ח אלול תקפ"ח, כשבוע אחרי שהגרא"ז כבר נלב"ע בפתאומיות בעירו בראי שבגליציה בכ"ד אב לעת ערב, וכנראה הידיעה על פטירתו עדיין לא הגיעה לפרעשבורג עירו של החת"ס, וכפי שכבר העיר הגרי"נ שטרן זצ"ל.

מקורות פסיקת מרן הבית יוסף בהלכות נידה

מרן הבית יוסף בהקדמה לספרו כתב כי הפסיקה שלו נשענת על שלושה עמודי הוראה, שהם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש:

כי להיות שלושת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששניים מהם מסכימים לדעה אחת נפסוק הלכה כמותם.

כלל זה של הבית יוסף עורר התנגדות חריפה אצל רבני אשכנז. הרש"ל בים של שלמה (הקדמה למסכת חולין) כתב:

אבל עשה פשרות בענייני פסקי הלכות מדעתו מסברת הכרס ברוב הפעמים באיסור והיתר נגד הקבלה אשר קבלנו ונהגו עד הנה, והתלמידים הולכים אחר דבריו ופסקיו ולא ידעו שבנפשם הוא, שהוא הכריע כמה פעמים נגד התוס' והפוסקים אשר אנו נוהגין לפסוק כוותיהו... ולא די בזה למהר"י קאר"ו מה שעשה פשרה על אילו שלושת הגדולים הרי"ף הרא"ש והרמב"ם היכא שהושוו שנים מהם דאזלינן בתרייהו, ולא חש לכלל הגדולים האחרים, כאילו מסורה הקבלה בידו מימות הזקנים...

הרמ"א אף הוא יצא חוצץ כנגד כלל זה, וכתב בהקדמתו לדרכי משה שזו אחת הסיבות לכתובת ספרו:

כי ידוע שהרב המחבר בית יוסף בטבעו אל הגדולים נכסף, ופסק הלכה בכל מקום על פי שניים ושלושה עדים, המה הגאונים הנחמדים הרי"ף הרמב"ם והרא"ש בכל מקום ששניים מהם לדעה אחת נצמדים, ולשאר רבוותא אדרי התורה לא חש עליהם... וע"י זה הדבר סתר כל המנהגים אשר באלו המדינות.

בהמשך דבריו שם כותב הרמ"א כי הבית יוסף בעצמו לא תמיד נהג על פי הכלל הזה, ומביא לכך שתי ראיות. על פי זה רצה הרמ"א לומר שגם אליבא דהב"י כלל זה איננו כה מוחלט, ואין אנו נצרכים אליו, על כן ניתן לפסוק אחרת ממנו:

ואף כי בעל המחבר בעצמו נטה מזה הכלל אשר בהקדמתו כלל, ועל פי שנים עדים יקום דבר, ואביא שני עדים לראיה ומהם אדבר... ומבדהא מודה מר אפשר דגם במילי אחריני לא אזלינן בתרייהו...

בעקבות כלל זה של הבית יוסף מקובל לומר שהוא ביסס את ספרו על הרמב"ם, שהרי ברוב הפעמים הרמב"ם והרי"ף אינם חלוקים, וממילא ברוב הפעמים גם

ההלכה לשיטתו תהיה כמותם. ואכן הרמב"ם הוא הפוסק העיקרי שהב"י מביא לאורך חיבורו, והוא גם הדעה העיקרית שהב"י מקבלת הלכה למעשה. הרב עובדיה יוסף¹ מביא כדרכו בקודש רבנים רבים הנוקטים במסקנה זו, לדוגמה בעל כנסת הגדולה שכתב:

ידוע הדבר ומפורסם שחיבור השולחן ערוך כולו מיוסד על פי דעת הרמב"ם כי הוא מרא דאתרא של ארץ ישראל וארצות המערב, ולכן סתם בשולחן ערוך כסברת הרמב"ם שרוב ארצות המערב נוהגים כמותו.

לדעת הרב עובדיה דעה זו מסתמכת על דברי בעל השולחן ערוך בעצמו, שכתב בשו"ת אבקת ויכל:

הרמב"ם ז"ל אשר הוא גדול הפוסקים וכל קהילות ארץ ישראל והאראביסטאן והמערב נוהגים על פיו וקיבלוהו עליהם לרבן...

אמנם, יש להעיר, כי בהקדמה לספרו לא מקנה הבית יוסף עדיפות כלשהי לרמב"ם: ובמקום שאחד מן השלושה העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדיון ההוא, והשני עמודים הנשארים חולקין בדבר, הנה המה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו, אל מקום אשר יהיה שמה הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת נלך, כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה.

הבית יוסף כותב אם כן במפורש שכאשר אי אפשר להכריע על פי שלושת עמודי ההוראה פונים לכלל הפסיקה היסודי "אחרי רבים להטות". אמנם אני רוצה לטעון שקיימים חלקים רבים בספר הבית יוסף בהם נושבת רוח אחרת, שאינה רוח שלושת עמודי ההוראה הנ"ל או רוחו של הרמב"ם, ואלו הסימנים אשר נמצא עליהם הספר "תורת הבית" לרשב"א. הב"י בסימנים אלו מביאו ללא הרף, פעמים רבות הוא פוסק כרשב"א ולא כרמב"ם, וממש לא ניתן לומר בסימנים אלו "שחיבור השולחן ערוך מיוסד על פי דעת הרמב"ם". הב"י בסימנים אלו יוצא גם נגד הכלל הראשון שלו, דהיינו שהוא גם לא פוסק כדעת שני גדולי ההוראה כשהם הרוב בין השלושה, וישנם אף מקרים שבהם הוא פוסק כנגד שלושת עמודי ההוראה יחד!

תורת הבית לרשב"א הינו חיבור על דיני איסור והיתר. ייחודו של הספר הוא בנייתו במתכונת כפולה, תורת הבית הארוך ותורת הבית הקצר. בתורת הבית הארוך מובא הדיון ההלכתי בנושא הנידון בפירוט רב עם ההכרעה למעשה, ולאחר מכן בתורת הבית הקצר מובאת ההלכה בקצרה. על ידי כך התאים הספר גם למעיינים וגם לפשוטי העם.

1 "כללי מרן השולחן ערוך" פרק שני, בתוך ספר היובל להגרי"ד סולובייצ'יק, והובאו גם בשו"ת יחוה דעת חלק חמישי בסופו.

הספר מחולק לשבעה בתים:

- ❖ הבית הראשון והשני דנים בהלכות שחיטה וטריפות.
- ❖ הבית השלישי דן באיסור והיתר.
- ❖ הבית הרביעי דן בהלכות תערובות.
- ❖ הבית החמישי 'בית היין' דן בהלכות יין נסך.
- ❖ הבית השישי 'בית הקדושה' דן בנטילת ידיים.
- ❖ הבית השביעי 'בית הנשים' דן בהלכות נידה וטבילה.

רבי יעקב בן אשר בעל הטורים בטורו יורה דעה השתמש בפלטפורמה של תורת הבית, דהיינו סדר הסימנים בטור יורה דעה עוקב לסדר של הרשב"א בתורת הבית: סימנים א-סא עוסקים בדיני שחיטה וטריפות, סב-צז עוסקים באיסור והיתר, צח-קיא עוסקים בתערובות, קיב-קלח עוסקים במאכלי גוים ויין נסך, לאחר מכן עד סימן קפו דן הטור בהלכות שלא הובאו בתורת הבית לרשב"א, ואז בסימנים קפז-רב דן הטור בהלכות נידה וטבילה. רואים בבירור שהסדר שהשתמש בו הרשב"א לספרו תורת הבית היה גם הסדר שעמד לנגד עיניו של הטור כאשר ערך את ספרו יורה דעה. החשיבות שהטור מקנה לספר תורת הבית היא עצומה! ערכתי חיפוש בפרוייקט השו"ת לבדוק כמה פעמים מוזכר הרשב"א בטור והתוצאה היא 201 (רק לשם השוואה הרא"ש מוזכר 1753 פעמים בטור, והרמב"ם 1618 פעמים). לאחר מכן בדקתי כמה פעמים מתוך מקומות אלו הינם הלכות שספר תורת הבית עוסק בהם, והתוצאה היא 170! (באותם מקומות הרא"ש מוזכר 205 פעמים, והרמב"ם 111²). זאת אומרת שבכל שאר ארבעת הטורים, בחלקים שבהם לא עוסק ספר תורת הבית, הרשב"א מוזכר רק 31 פעמים בטור. כמויות הסימנים שתורת הבית עוסק בהם כוללים בערך עשירית מארבעת הטורים, ובהם הרשב"א מוזכר כמעט פי 6 יותר מאשר בחלקים האחרים.

חשיבות זו שהקנה הטור לספר תורת הבית חלחלה גם לבית יוסף. הרשב"א מוזכר בכל הבית יוסף 6708 פעמים, לעומת 12098 הזכרות של הרא"ש ו-13390 הזכרות של הרמב"ם. בסימנים בהם עוסק תורת הבית המגמה מתהפכת - שם הרשב"א מוזכר 2199 פעמים לעומת 1621 הזכרות של הרא"ש ו-1700 הזכרות של הרמב"ם³. רואים

2 היחס בין ההזכרות של הרשב"א לבין ההזכרות של הרמב"ם והרא"ש בסימנים בהם אין תורת הבית עומד על 1:50, ובסימנים בהם קיים תורת הבית היחס בין הרשב"א לרא"ש עומד על 1:1.15. לטובת הרא"ש ו 1:1.5 לטובת הרשב"א! חסר כל פרופורציה.

3 יוצא שהיחס בין הזכרות הרמב"ם לרשב"א בסימנים בהם אין תורת הבית הינו 1:2.5 לטובת הרמב"ם, ובסימנים בהם יש תורת הבית הינו 1:1.3 לטובת הרשב"א.

אם כן כי החשיבות שנתן הטור לספרו של הרשב"א עברה גם אל הבית יוסף, וזהו הספר העיקרי והפוסק העיקרי שהבית יוסף דן בו בסימנים אלו.

כעת נראה לדוגמה את פסיקת ההלכה בהלכות נידה⁴. אני אציג כאן כ"ח מקרים שבהם לא תמיד מרן הב"י פוסק בספרו, ובהמשך גם בשו"ע, כפי העקרונות שהוא עצמו הציג בהקדמה לספרו:

1. ס' קפד סע' ט, סע' קפט סע' ד - **אשה שעבר וסתה ולא בדקה.**

הרי"ף והרמב"ם סוברים שהיא טהורה, ואילו הרשב"א והרמב"ן סוברים שאסורה עד שתבדוק.

פסיקת השו"ע:

בסימן קפד השו"ע הביא את דעת הרמב"ם בסתם ואת דעת הרשב"א כיש אומרים, אולם בסימן קפט השו"ע סתם כדעת הרשב"א ללא חולק, והאחרונים הבינו שפסק כמותו.

2. ס' קפו סע' א - **בדיקה לפני ואחרי תשמיש באישה שיש לה וסת קבוע.**

הרמב"ם סובר שצריכה בדיקה אחרי, והצנועות בודקות גם לפני. ואילו הרשב"א הראב"ד והרמב"ן סוברים שאינה צריכה בדיקה ואדרבא אסור לה לבדוק.

פסיקת השו"ע:

"אשה שיש לה וסת קבוע אינה צריכה בדיקה כלל, לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש. ואדרבה, אין לה לבדוק בפני בעלה בשעת תשמיש כדי שלא יהא לבו נוקפ. והרמב"ם ז"ל מצריך לבדוק אחר תשמיש, היא בעד אחד והוא בעד אחד, ולראות בהם שמא ראתה דם בשעת תשמיש. ולדעתו הצנועות בודקות עצמן אף קודם תשמיש".

השו"ע הביא את דעת הרשב"א כסתם ואת דעת הרמב"ם כ"א, אמנם הזכיר בשמו. האחרונים הבינו שפסק נגד הרמב"ם.

3. ס' קפו סע' ב - **בדיקה לפני ואחרי תשמיש באישה שאין לה וסת קבוע.**

הרמב"ם והרא"ש סוברים שצריכה בדיקה לפני ואחרי תשמיש ואילו הרשב"א הראב"ד והרי"ף סוברים שלא צריכה בדיקה (אמנם צריכה "בדיקות הרי"ף").

פסיקת השו"ע:

"אם אין לה וסת קבוע שלוש פעמים הראשונים צריך לבדוק קודם תשמיש ואחר תשמיש הוא בעד שלו והיא בעד שלה, ואם הוחזקה באותם שלוש פעמים שאינה רואה דם מחמת תשמיש שוב אינה צריכה בדיקה כלל, לא לפני תשמיש ולא לאחר תשמיש. ולהרמב"ם והרא"ש כל זמן שאין לה וסת צריכה היא בדיקה לעולם קודם תשמיש ואחר תשמיש,

4. אני מאמין שתוצאות דומות יושגו גם באיסור והיתר, שחיטה וטריפות, מקוואות וכד'.

והרמב"ם מצריך שגם הבעל יבדוק עצמו אחר תשמיש".

השו"ע הביא את שיטת הרשב"א והראב"ד כסתם ואת שיטת הרמב"ם והרא"ש כיש אומרים. האחרונים נחלקו כיצד פסק, ולדעת רוב אחרוני זמננו השו"ע פסק דלא כרמב"ם ורא"ש.

4. ס' קפז סע' ג - **בדיקת שפופרת לעניין היתר לבעלה הנוכחי ברואה מחמת תשמיש.**

הרמב"ם סובר שהבדיקה מועילה רק להתיר את האישה לבעל הבא, ואילו הרשב"א והרמב"ן סוברים שהבדיקה עשויה להתירה גם לבעלה הנוכחי.

פסיקת השו"ע:

"אם רוצה לבדוק עצמה בעודה תחת הראשון אחר ששימשה שלוש פעמים הרשות בידה, ומותרת לו. ויש אומרים שאסורה לראשון מתשמיש שלישי ואילך אפילו בבדיקה".

השו"ע הביא את דעת הרשב"א כסתם ואת דעת הרמב"ם כ"א, ולפי כללי הפסיקה (סתם ויש הלכה כיש) משמע שפוסק כרשב"א.

5. ס' קפח סע' ג - **האם אפשר לפתיחת הקבר בלא דם.**
הרמב"ם והרי"ף סוברים שאפשר לפתיחת הקבר בלא דם, ואילו הרשב"א והרמב"ן סוברים שאי אפשר.

פסיקת השו"ע:

"ודוקא חתיכות קטנות... אבל חתיכה גדולה טמאה, אפילו לא ראתה כלום, לפי שאי אפשר לפתיחת הקבר בלא דם".
השו"ע פסק כרשב"א.

6. ס' קצ סע' ו - **גודל הכתם המטמא בבשרה.**
לדעת הרמב"ם והרא"ש כתם בבשרה מטמא אפילו בפחות מגריס, ואילו לרשב"א לראב"ד ולרמב"ן איו הבדל בין כתם הנמצא על בשרה לכתם הנמצא על בגדה, ובשניהם צריך לפחות כגריס לאסור.

פסיקת השו"ע:

"הא דבעינן שיעורא, בין בכתם הנמצא על חלוקה בין בכתם הנמצא על בשרה. וי"א שלא אמרו אלא בכתם הנמצא על חלוקה, אבל כתם הנמצא על בשרה בלבד במקומות שחוששין להם אין לו שיעור".
בשו"ע הביא את דעת הרשב"א כסתם ואת דעת הרמב"ם כ"א, ולפי כללי הפסיקה (סתם ויש הלכה כיש) משמע שפוסק כרשב"א.

7. ס' קצ סע' יב - **נזדקרה ונמצא על חלוקה בלבד ואין במה לתלות.**
לרמב"ם טמאה, ואילו לרשב"א טהורה.

פסיקת השו"ע:

"ואם נמצא על חלוקה בלבד, מהחגור ולמעלה, טהורה אפילו נזדקרה והגביהה רגליה, ואפילו לא עברה בשוק של טבחים, שאילו בא מן המקור היה נמצא על בשרה".

השו"ע פסק כרשב"א.

8. ס' קצ סע' כג - **נמצא עליה מין אחד, האם יכולה לתלות בו כמה מיני דמים.** לרמב"ם ולרא"ש לא יכולה, ולרשב"א ולראב"ד יכולה.

פסיקת השו"ע:

"נתעסקה בדבר אדום ונמצא עליה כתם שחור או איפכא, אין תולין בו".

השו"ע פוסק כרמב"ם.

9. ס' קצ סע' כח - **מצא כתם עד שני גריסים ויש בתוכו כינה מעוכה.** הרמב"ם פסק שטמאה, ואילו הרא"ש והרשב"א פסקו שטהורה.

פסיקת השו"ע:

"האשה שמצאה על חלוקה כשני גריסין וכינה מעוכה בו טהורה".

השו"ע פסק כרא"ש ורשב"א.

10. ס' קצ סע' לה - **בדקה בעד הבדוק, טחתו בירכה ונמצא עליו כתם עגול פחות מגריס.**

הרמב"ם והרא"ש סוברים שטמאה, ואילו הרשב"א והרמב"ן סוברים שטהורה.

פסיקת השו"ע:

"בדקה עצמה בעד הבדוק לה וטחתו בירכה, ולמחר נמצא עליו דם, אם משוך טמאה אפילו בכל שהוא, ואם עגול טהורה אם אין בו כגריס ועוד. ויש אומרים שאף עגול טמא בכל שהוא".

השו"ע הביא את דעת הרשב"א בסתם ואת דעת הרמב"ם כ"א, ולפי כללי הפסיקה (סתם ויש הלכה כיש) משמע שפוסק כרשב"א.

11. ס' קצ סע' מא - **גדר נכרית הרואה לעניין השאלת חלוק ותלייה בה.** לרמב"ם מדובר על נכרית שרואה בפועל, ואילו הרשב"א הסביר זאת בנכרית שראויה לראות.

פסיקת השו"ע:

"לבשה חלוקה הבדוק לה, ופשטתו והשאילתו לישראלית נדה או לגויה שהגיע זמנה לראות וראתה פעם אחת, אע"פ שאינה רואה בימי השאלת החלוק".

השו"ע פסק כרשב"א.

12. ס' קצ סע' מב - **תלייה בשומרת יום כנגד יום בשני שלה או בסופרת שבעה.**

לרמב"ם לא ניתן לתלות, ואילו לרשב"א ולרא"ש ניתן לתלות.

פסיקת השו"ע:

"וכן אם השאילתו לסופרת שבעה שלא טבלה תולה בה, ובעלת החלוק טהורה, וחברתה ששאלתו מקולקלת".

השו"ע פסק כרשב"א.

13. סי' קצ סע' מו - **האם בבגד שכובס וחזקתו בדוק צריך למיקם אמילתא אם מקדיר או מגליד.**

לרמב"ם אין צריך, לראב"ד ולרמב"ן צריך. הרשב"א כתב שהואיל וכתמים דרבנן הולכים להקל, אולם בסוף דבריו נראה שמחמיר כראב"ד.

פסיקת השו"ע:

"ואם נתכבס ע"י שפחה או גויה אפילו אינה לפנינו תולה לומר שמתחילה היה, ואם אפשר לעמוד על הבירור, כגון שמכרת במראיתו, אם מקדיר דהיינו שנכנס לתוך הבגד בידוע שקודם כיבוס היה. ואם מגליד דהיינו שאינו נכנס לתוך הבגד בידוע שאחר כיבוס היה. ואם אינה בקיאה בכך חוששת להחמיר".

השו"ע פסק כראב"ד, וכמסקנתו של הרשב"א.

14. סי' קצ סע' נא - **לבשו חלוק בזה אחר זה ונמצא כתם, מי יכולה להציל כשבודקת מיד.**

הרשב"א והראב"ד סוברים שרק האחרונה יכולה להציל, ואילו הרמב"ם והרא"ש סוברים שכולן יכולות להציל.

פסיקת השו"ע:

"ואם בדקה אחת ומצאה טמאה, האחרות שלא בדקו תולות בה והן טהורות. בדקו שתיים ומצאו טמאות, הן טמאות, והשלישית טהורה מפני שתולה בהן".

השו"ע פסק כרמב"ם.

15. סי' קצה סע' ב - **הושטה מידו לידה.**

הרמב"ם הסמ"ג והתוס' מתירים, ואילו הרשב"א והתוס' בשם רש"י אוסרים.

פסיקת השו"ע:

"ולא יושיט מידו לידה שום דבר ולא יקבלנו מידה, שמא יגע בבשרה".

השו"ע פסק כרשב"א.

16. סי' קצה סע' ג - **אכילה על שולחן אחד.**

הרמב"ם והרא"ש סוברים שמותר ללא שום צורך בהיכר, ואילו הרשב"א והרמב"ן מצריכים היכר.

פסיקת השו"ע:

"לא יאכל עמה על השולחן א"כ יש שום שינוי, שיהיה שום דבר מפסיק בין קערה שלו לקערה שלה, לחם או קנקן, או שיאכל כל אחד במפה שלו".

השו"ע פסק כרשב"א ורמב"ן.

17. ס' קצו סע' יא - **מספר העונות שפולטת שכבת זרע סותרת בהם נקיים.** הרמב"ם והא"ז סוברים שסותרת רק שלוש עונות, ושאר הראשונים סוברים שסותרת שש עונות.

פסיקת השו"ע:

"הפולטת שכבת זרע בימי ספירתה, אם הוא תוך שש עונות לשימושה סותרת אותו יום. לפיכך המשמשת מיטתה וראתה אחר כך ופסקה, אינה מתחלת לספור שבעה נקיים עד שיעברו עליה שש עונות שלימות, שמא תפלוט".

השו"ע פסק כשאר הראשונים שסותרת שש עונות.

18. ס' קצח סע' ה - **האם שתי שערות נחשבות כחציצה.** הרמב"ם סובר ששתי שערות אינן נחשבות לחציצה, והרשב"א והר"ן סוברים שגם שתי שערות נחשבות לחציצה. בב"י תמה על פסיקתם.

פסיקת השו"ע:

"שתי שערות או יותר שהיו קשורים ביחד קשר אחד, אינם חוצצין".

השו"ע פסק כרמב"ם⁵.

19. ס' קצח סע' ה - **האם חציצה ברוב השער פוסלת גם כשאין חציצה ברוב הגוף.**

הרמב"ם סובר שחציצה ברוב השער אינה פוסלת כשאין חציצה ברוב הגוף, ואילו הגאונים סוברים שהשער נידון כיחידה לעצמו וברגע שיש ברובו חציצה אין עולה לה טבילה.

פסיקת השו"ע:

"ושערה אחת שנקשרה חוצצת, והוא שתהא מקפדת עליה, אבל אם אינה מקפדת עליה עלתה לה טבילה, עד שיהא רוב שיערה קשור נימא נימא בפני עצמו".

השו"ע פסק כגאונים.

5 אמנם בהצגת הדברים הבי"א לא העמיד את הרמב"ם כחולק על הרשב"א, אלא רק כתב את דעת הרשב"א ואמר שהיא תמוהה. וסיים: "וצ"ע בתורת הבית הארוך", וכן עוד כמה פעמים בסימן זה. ומשמע שהיה ברשותו על הלכות טבילה (היינו בית שביעי-שער שביעי) רק תורת הבית הקצר.

20. ס' קצח סע' ז - **לפלוג שבעין ושמוחץ לעין, לח ויבש, לעניין חציצה.**
הרמב"ם סובר שלפלוג שבעין הינו תמיד לח ולא חוצץ, ושמוחץ לעין לח אינו חוצץ ויבש חוצץ. הרא"ש סובר שלפלוג שמוחץ לעין אפילו לח חוצץ, ובתוך העין מחלקים בין לח ויבש.

פסיקת השו"ע:

"לפלוג שחוצץ לעין חוצץ אפילו הוא לח, ולפלוג שבעין אינו חוצץ, ואם היה יבש חוצץ".
השו"ע פסק כרא"ש.⁶

21. ס' קצח סע' ט - **האם מחכים שלושה ימים בגלד שחוצץ למכה.**
מהרמב"ם משמע שגלד שחוצץ למכה חוצץ מיד, ודין המתנת שלושה ימים הינו רק על גלד שבתוך המכה. והרא"ש כתב שדין המתנת שלושה ימים הינו על גלד מחוצץ למכה.

פסיקת השו"ע:

"צא הריר מתוכה, כל תוך שלושה ימים לח הוא ואינו חוצץ, לאחר מכאן, יבש הוא וחוצץ".
השו"ע פסק כרא"ש.

22. ס' קצח סע' יח - **צואה שתחת הציפורן.**
הרשב"א והרא"ש חילקו בצואה שתחת הציפורן בין כנגד הבשר לשלא כנגד הבשר. הרמב"ם לא חילק, ולדעתו תמיד אינו חוצץ.

פסיקת השו"ע:

"צואה שתחת הציפורן שלא כנגד הבשר חוצץ, כנגד הבשר אינו חוצץ".
השו"ע פסק כרשב"א.

23. ס' קצח סע' כא - **ציפורן המדולדלת.**
הרא"ש חילק בין ציפורן שפירשה רובה שחוצצת, לבין פירשה מיעוטה שאינה חוצצת. והרמב"ם לא חילק, ולשיטתו תמיד אין חציצה.

פסיקת השו"ע:

"ציפורן המדולדלת שפירשה מיעוטה חוצצת, פירשה רובה אינה חוצצת".
השו"ע פסק כרא"ש.

24. ס' קצח סע' כח - **אחיזה עם ידיים רפויות בטובלת בשעת הטבילה.**
הרמב"ם סובר שלא עלתה לה טבילה, גזירה רפוי אטו מהודק, והרשב"א סובר שעלתה לה טבילה.

פסיקת השו"ע:

6 בפסיקת הרשב"א בדן זה עיין בתורת הבית הקצר שער שביעי מהדורת מוסד הרב קוק הערה 23.

"לא תאחוז בה חברתה בידיה בשעת טבילה אלא אם כן ריפתה ידה, כדי שיבואו המים במקום אחיזת ידיה".
השו"ע פסק כרשב"א.

25. סי' קצח סע' לא - טבילה בכלים - גזירת מרחצאות.

הראב"ד והרשב"א סוברים שאסור לטבול על גבי כלי עץ משום גזירת מרחצאות, והרמב"ם סובר שהאיסור הוא משום שמפחדת ליפול. הנפ"מ ביניהם הינה האם עולה טבילה בדיעבד, וכן כשטובלת על גבי כלי ואין פחד (כמדרגות במקווה וכד').

פסיקת השו"ע:

"אין טובלין בכלים, לפיכך אם היה טיט במקום שטובלת לא תעמוד על גבי כלי עץ שמקבלין טומאה מגבן, ולא על גבי נסרים שראויים למדרסות, ולא על שום כלי הראוי למדרס, ותטבול, משום גזירת מרחצאות של כלים".

השו"ע פסק כראב"ד ורשב"א.

26. סי' קצח סע' מה - האם כשטבלה עם האבק שעל רגליה עלתה לה טבילה בדיעבד.

הרמב"ם סובר שעלתה לה טבילה, והר"ש סובר שלא עלתה.

פסיקת השו"ע:

"לא תטבול באבק של רגליה, ואם טבלה יש מי שאומר שאינו חוצץ, ויש מי שאומר שחוצץ".

השו"ע הביא יש ויש, ולפי כללי הפסיקה (יש ויש הלכה כיש בתרא) נראה שנוקט כר"ש.

27. סי' קצח סע' מח - טבילה בלא כוונה.

לרמב"ם עלתה לה טבילה, ולרשב"א לא עלתה לו טבילה.

פסיקת השו"ע:

"נידה שטבלה בלא כוונה, כגון שנפלה לתוך המים או שירדה להקר, הרי זו מותרת לבעלה".

השו"ע פסק כרמב"ם.

28. סי' קצט סע' י - טבלה ונמצא עליה דבר חוצץ.

לרמב"ם תמיד צריכה טבילה נוספת, אמנם אם חפפה סמוך לטבילה לא צריכה לחוף שנית. לרשב"א אם חפפה סמוך לטבילה אינה צריכה טבילה נוספת ואם לאו צריכה טבילה נוספת.

פסיקת השו"ע:

"חפפה ועיינה וטבלה, ובעלייתה נמצא עליה דבר חוצץ, אם בתוך עונה שחפפה טבלה אינה צריכה טבילה אחרת, ואם לאו צריכה טבילה אחרת... ולהרמב"ם בין כך ובין כך צריכה טבילה אחרת, אלא שזו אינה צריכה לחזור לחוף וזו צריכה".

מפסיקת השו"ע לא משמע כמו מי הוא נוקט, כיוון שאין כאן 'סתם' ו'יש' רגיל, אלא שיטת הרשב"א הובאה בסתם, והרמב"ם הובא כיש אמנם עם הזכרת שמו. ויש לעיין כיצד פסק כאן הב"י.

ראינו אם כן כ"ח מחלוקות בהלכות נידה על פי סדר השולחן ערוך. הדעות שהוצגו הובאו על פי הצגת הדברים בבית יוסף, שזהו הבסיס לפסיקת ההלכה בשו"ע.

יוצא מכך שבשתי מחלוקות שהוצגו בב"י כמחלוקת רי"ף ורמב"ם נגד הרשב"א (שכאן אמור לפעול הכלל של שני עמודי ההוראה) נפסק כרשב"א, ודלא ככללו של הבית יוסף עצמו. בשש מחלוקות שהוצגו כמחלוקת שבין הרשב"א לרא"ש ולרמב"ם (וגם כאן אמור לפעול הכלל של שני עמודי ההוראה) נפסק בארבע מחלוקות כרשב"א ורק בשתיים כרא"ש ורמב"ם. אם כן הבית יוסף סוטה מכלליו שש פעמים מתוך שמונה!

אמנם לכלל השני הבית יוסף נצמד, ובשש מחלוקות שהוצגו בבית יוסף בהם הובאה דעת הרמב"ם כדעת מיעוט נפסק דלא כמותו (שלוש פעמים כרשב"א וכרא"ש, שתי פעמים כראב"ד רמב"ן רשב"א, ופעם אחת כגאונים). ב"י המחלוקות הנוטות הדברים הוצגו בבית יוסף כמחלוקת רמב"ם וראשון נוסף, מתוכם נפסק שבע פעמים כרשב"א נגד הרמב"ם, שלוש פעמים כרא"ש נגד הרמב"ם, פעם אחת כר"ש נגד הרמב"ם ורק בשתי מחלוקות נפסק כרמב"ם נגד הרשב"א.

רואים במפורש בהלכות אלו שפסיקת הב"י שונה. הוא לא מסתמך על כללו היסודי (שלושת עמודי ההוראה), וגם כלל לא נושא פנים לדעת הרמב"ם. אני סבור כי דעתו של הרשב"א היא זו שנותנת את מירב המשקל בהלכות אלו, זאת בעקבות ספרו תורת הבית שהתקבל בשתי ידיים על ידי הטור (כמו שהראינו בכמות האזכורים ובסדר הסימנים) ואחריו על ידי הבית יוסף בעצמו.

נראה אם כן שלא מדויק לקבוע ש"ידוע הדבר ומפורסם שחיבור השולחן ערוך כולו מיוסד על פי דעת הרמב"ם כי הוא מרא דאתרא של ארץ ישראל וארצות המערב ולכן סתם בשולחן ערוך כסברת הרמב"ם", אלא יש לעיין בכל נושא ונושא בשו"ע ולראות האם באמת רוחו של הרמב"ם חופפת עליו, או שמא ראשונים אחרים שספריהם בנושאים אלו התקבלו בתפוצות ישראל, כמו שהוכחנו כאן לגבי הרשב"א וספרו תורת הבית בהלכות נידה.

שלושה עיונים בטענות משיגיו של המדקדק רבי זלמן הענא

אמר הכותב: בתחילת המאמר ראיתי לנכון להעתיק דברי היעב"ץ בהקדמה לספרו 'מור וקציעה' ח"א, שתמכתי יסודותי בם. וזה מה שכתב: "ועם שאינני כדאי, נשענתי בזכות רבותינו הקדמונים אשר לפעמים אליץ בעדם ליישב דעתם להצילם מרדיפות הבאים אחריהם, שזכות הוא לאדם להטריח עצמו בכמו זה וכו', את אשר ישים ה' בפי למשפט ישר אותו אשמור לדבר, כאשר ציווה ה' לאמר, כי כתר תורה מונח, הרוצה יבוא ויזכה, כל מבין עם תלמיד שאומר דבר הלכה אינו נזנח, החפץ ימלא ידו לה', והרשות נתונה למי שרואה זכות לנרדף לטעון בעדו, ואפילו קטן הבא לחוות דעתו שומעין לו אם אומר כהלכה".

אביא כאן שלושה עניינים (מתוך רבים שעמי) שבהם משיגיו של המדקדק הגדול רבי שלמה זלמן הענא ז"ל חלקו בחריפות גדולה על דבריו, ואוכיח שדבריו נכונים ושדעת משיגיו דחויה. הדברים מצטרפים למה שכתבתי ב'המעין' בעבר שמשיגיו של רז"ה, בהם גדולי ישראל, התייחסו לדבריו במידת הדין, ולעיתים קרובות דחו אותם שלא בצדק¹.

א. כתב ר' מרדכי דיסלדארף ב'קונטרס השגות' שלו על 'שערי תפלה' לר' זלמן הענא סי' קכג²: "היתה זאת. כאן המציא ר' זלמן כלל שקר, וכתב על הגליון: הזי"ן בלא דגש, כי אין כאן דין אתי מרחיק, לפי שהטעם נסוג אחור. עכ"ל".

אמר הכותב: "כלל שקר" זה שהמציא ר' זלמן, כדברי ר' מרדכי, כבר נמצא כתוב בספר 'דרכי הניקוד' לר' משה הנקדן, כי כן כתב ר' משה שם (דף כד) "דדחיק כה פתרונו שיש מלך דחוק בין שתי נגינות כמו ואעידה בם וכו' (אמר הכותב, מה שכללו שאר המדקדקים בדין אתי מרחיק - כלל ר"מ הנקדן בדין דחיק, וכן דעת רז"ה בספרו צוהר התיבה, וחזר בו ממה שכללו בדין אתי מרחיק בספריו 'בנין שלמה' ו'שערי תפלה', וכן

1 ראה מ"ש ב'המעין' גיליון 222 (תמוז תשע"ז) עמ' 57 ואילך.

2 נדפס תקמ"ד. בסוף סי' לג שם כתב: "בכן אהוביי בניי לא תאבו ולא תשמעו אליו [=לרז"ה], ואין ראוי להתפלל כלל מתוך סידור תפילה שלו ומן הנעשים במתכונתו, כי מוטב להתפלל מתוך סידור שנדפס הטעויות רק במקרה ולא תתרבינה כ"כ כמו בספרו שהטעה בכוונה לרוב מאוד".

הכריע הגר"א בספרו 'דקדוק אליהו' שער הדגש, סעיף ב), ואין לחוש כי אין משפט זה נוהג רק באות ה"א בלבד, גם אותה ה"א אין צורך כלל בקריאתה, וע"כ במלת 'למה חרה לך' 'אשר עשה שם' לא נתבטל חק יהו"א וכו'. ועוד יש לומר, מפני שאין משפט נגינת מלת 'עשה' 'חרה' היותה לעיל, אך משפטה לרע כמשפט כל חטופי למ"ד פעל, וגנינתם למעלה מפני קירוב נגינות כמו ב'ערו ערו' (תהלים קלז, ז), ע"כ אין לה דין דחיק".

כתב יהב"י הנקדן בספרו עין הקורא (בראשית יג, ג): "כל 'היה שם' 'עשה שם' הניגון מרחיק, על כן אינו מדגיש". ועל זה כתב הרז"ה בספרו יסוד הניקוד שער הדגש סימן כח: "משמע מדבריו [=של יהב"י הנקדן] כי כאשר יהיה שם טעם נסוג אחור אין שם דגש". הרי דברים יצאו מפורשים מפי אביר הדייקנים ר"מ הנקדן, וכן משמע מדברי יהב"י הנקדן, שאם הנגינה למעלה מפני קירוב נגינות אין לה דין דחיק ('אתי מרחיק' לשאר מדקדקים) בדיוק כדברי רז"ה. נמצא שכלל זה לא המציאו ר' זלמן כהאשמת ר' מר"ד.

גם הגר"א מוויילנא בספרו 'דקדוק אליהו' (שער הדגש, סעיף ב) הסכים ל"כלל שקר" זה כלשון ר' מר"ד, שכתב "דחיק הוא בשלושה דרכים... ב. אם באה הנגינה בתנועה הראשונה, והמלה הראשונה מלעיל בעצם ותנועתה האחרונה קמ"ץ, בין שיש אחריה ה"א או לא". הרי, שכתב הגר"א "מלעיל בעצם", והיינו שלא נסוג אחור. ב. עוד כתב שם ר' מרדכי דיסלדארף באות קכח: "ור' זלמן בסי' רנ שוב גבה לבו לשלוח יד בספרי הקודש, ומחק דגש מן הכ"ף האחרונה של 'בברכת' הכתוב בתורה". ור' ראובן גריסהאבער כתב בספרו עבותים חדשים על דברי רז"ה בסי' רנ: "הנה שלח ידו גם במקרא מחמת קושיא, והיא הבל".

אמר הכותב: כאן האשימו ר' מרדכי ור' ראובן את הרז"ה במה שאין בו, כי כן כתב רז"ה בגליון סידור בית תפלה (תפלת מוסף לשלש רגלים) "כברכת, כ"ף השנית רפויה עמש"ל רנ". ובשערי תפלה סי' רנ כתב "כברכת ה' וגו' הכ"ף רפויה לפי שאין חיר"ק הבי"ת בעצם וראשונה עיין בספר שערי תורה שער התנועות סי' יח ובשער הדגש סי' טו ודו"ק, ונפלאתי מאוד על מה שמצאנו בכל הספרים בדגש הכ"ף וכו' דמשמע כל לשון ברכה הכ"ף רפויה, וכן הוא נכון מצד הדקדוק ודו"ק".

בשערי תורה שער הדגש סי' טו כתב "האמנם מלת 'ברכת' בסמיכות מצאנו בכל הספרים בדגש הכ"ף כמו ויהי וכו', ולולא דמסתפינא הייתי אומר שטעות סופר הוא כיון שאין החיר"ק מצד עצמו רק הוא במקום שו"א ובמסורה לא נמסר עליו שהכ"ף דגושה ראוי לחשוב שהכ"ף רפויה, ותו שהרי בכנוי נאמר ברכתי וכו' כולם בכ"ף רפויה יתחייב א"כ שכך ראוי להיות בסמיכות, אבל מה אעשה כל הספרים שבידינו מסכימים בזה כי בכולם הכ"ף דגושה בסמיכות מלה זו, ואפשר שבא הדגש להורות על חוזק הענין והפלגת שפע הברכה".

וביסוד הניקוד שער התנועות סי' לא כתב "ומלת 'ברכת' מצאתי בכל הספרים בדגש הכ"ף וכו' וכמעט עלה בדעתי להטעות הספרים כולם אחרי שלא מצאתי נמסר עליו במסורת, ובטלתי דעתי כי ידעתי נאמנה שלא נדפסו המסורות כולם כי נשמט מהם הרבה, ועתה הקרה ה' לידי ספר עין הקורא שחבר יב"י הנקדן בכתב יד על קלף וכו' וראיתי שכתב בפ' וירא וז"ל לבלתי הפכי כ"ף דגש נאם פרחון וכן ברכת. עכ"ל".

הנה העובדה שרז"ה ציין מקום בגליון הסידור לשערי תפלה אות רנ, ובשערי תפלה הראה מקום לשערי תורה שער הדגש סי' טו, נראה ברור שגם בגליון הסידור לא היה דעתו לשלוח יד בספרי הקודש, ובודאי לא היה דעתו כן בשערי תפלה אות רנ כהאשמת ר' מר"ד ור' ראובן, כי לא כתב שם כי אם שפלא הוא שנמצא בכל הספרים בדגש הכ"ף, והדברים יצאו מפורשים מפי רז"ה בשערי תורה וביסוד הניקוד שהגם שכ"ף הדגושה של 'כברכת' הכתוב בתורה היה נראה לו כטעות סופר, עם כל זה לא שלח ידו בספרי הקודש למחוק הדגש כיון שכל הספרים מסכימים בזה וידע שלא נדפסו המסורות כולם, היפך דברי ר' מר"ד ור' ראובן, וגם הציע טעם לדגש זו ב'שערי תורה', הגם שאינו נכון מצד הדקדוק. ולא מחק דגש 'כברכת' כי אם בסידור תפילה דוקא הגם שאומרים "ככתוב בתורתך" ולשון הפסוק, כמבואר דעת הרז"ה בזה בעניין מילת 'ערמים', שכתב בשערי תפלה סי' כו "מלביש ערמים, הרי"ש בקבוץ והמ"ם בדגש וכו' לכן מה שנמצא במקרא 'ערומים' בהתחברות הנח והדגש בכלל הזרים הוא ונמסר עליו במסורת לזרותו וכו', וכיון שהתבאר כי אלה ודומיהם יוצאים ממשפט הלשון אין נכון להשתמש בם, אבל ראוי לבחור בלשון ערומים אשר הוא כפי משפט הלשון". ובעת שהדפיס ספרו 'יסוד הניקוד' (היה זה כמה שנים אחר שהדפיס את ספריו שערי תורה ושערי תפלה) כבר מצא שכתב יב"י הנקדן בשם פרחון ש'ברכת' הכ"ף דגש, ונתברר לו בבירור גמור שאין כאן טעות סופר בספרי הקודש, אלא זרות ויוצא מן הכלל.

על מה שכתב ר' ראובן גריסהאבער בספרו 'עבודות אהבה' סימן לד' "ולא ידעתי אם עיניו [=של רז"ה] בראשו או בקצה הארץ, שלא ראה בפרשת המועדות י"ב פעמים רצופים 'ונסְּכִיהֶם' ופעם אחד 'ולנסְּכִיכֶם' כולם דגושים, והם תנועה בלתי עצמית לדעתו שהרי נפרדם 'נְּסְכִיכֶם', והמה מופת חותך על נחות שב"א אחרי תנועה בלתי עצמית", השיב לו הרז"ה בקונטרס 'רמזות כורמיזא' (דף י', ב, רמז כב)³ "ומה

3 קונטרס 'רמזות כורמיזא' בכתב יד הרז"ה, נמצא באוסף גינצבורג שבספרייה הלאומית במוסקבה (מס' 1409), והוא קונטרס תשובות שהשיב רז"ה על ההשגות שהשיג עליו ר' ראובן גריסהאבער בספרו 'ענף עץ עבות' חלק 'עבודות אהבה'. ההקדמה להקונטרס וגם חלק גדול מן הקונטרס חסרים. שם הקונטרס 'רמזות כורמיזא' הוא כנראה על שם מה שכתוב במדרש משלי כב בקשר לפסוק טו "הוא דאמר מתלא, לחכימא ברמיזא לשטיא בכורמיזא", ותרגום 'באבן או באגרוף' (שמות כא, יח) 'באבנא או בכורמיזא'.

שטען הסכל הזה [= ר' ראובן] בסימן לד ממלות 'ומנחתם ונספיהם' שהכ"ף היא דגושה אחרי שו"א שקדמתה תנועה קלה לפי שהם מנפרד 'נסכים', אי משום הא לא אירא, כי זה הוא מן היוצאים מן הכלל, ואין טענה ממה שלא הוזכר במסורת שבמקרא גדולה לפי שאין בידינו המסורת כולם, כי כפליים לתושיה שלא נדפסו במסורת שבידינו הנדפס במקרא גדולה, הלא בספר 'יסוד הניקוד' שער התנועות יסוד לא הבאתי שכתב יח"ב בספר עין הקורא פ' וירא וז"ל לבלתי הפכי כ"ף דגש נאם פרחון וכן ברפת עכ"ל, ובמסורת שבמקרא גדולה לא נזכר מהם דבר, 'ונספיהם' כאחד מהם. הרי דעת הרז"ה מבואר גם כאן, שידע שיש יוצאים מן הכלל הגם שלא הוזכרו במסורת. אמנם, ב'רמיזת כורמיזא' (דף פג, ב, בהשמטה לדף י, ב), באר הרז"ה מילות 'ונספיהם' ו'ולנספיהם' באופן שאין לחיר"ק נו"ן שלהם דין תנועה קלה.

כתב היעב"ץ במגדל עוז, בית מדות, עליית הדקדוק (דף פג, ב): "ועתה מקרוב עמד כמו כן מבהיל משתגע איש הרוח הגס הידוע [=רז"ה] אשר חשב שעשה תורה חדשה בדקדוק וכו', וראה עד כמה הגיעה כח שגעונו שאפילו בספרי מקראי קודש המדויקים כמעט שלח ידו להטעות לולי שמצא לבעלי מסורת שאשרום וקיימום, כמו שהעיד על עצמו בענין דגש 'פְּרָפֶת', שהיה בעיניו טעות מחמת שיוצא מהכלל שלו שמצא בענין תנועה קלה, שהרעיש עליה את העולם בספריו והרים נסו, כאילו בנה עולם חדש על כן לא יעזבנה מקולמסו, ולו יהיה כדבריו שכיון האמת בזה, וכי יש לנו כלל אחד בכל כללי הדקדוק שלא נאמר בהן חוץ, הטובים הם מכללי התלמוד שבפירוש אמרו רז"ל אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהן חוץ, אבל כללי הדקדוק על פי הרוב אינם מושלמים לגמרי, ואי אפשר להמציא בהם כלל מוחלט אם לא על דרך הרוב. אבל דרישת הסבות והטעמים למונחי הדקדוק ומנהגי הלשון ברוב יולידו הבלים גדולים, כמו שחשב זה המתגדר במלאכתו לעשות משו"א נח הבא אחר תנועה קטנה שו"א נע, מפני המצאתו בתנועה קלה כמות שהיא כולה נעה וחשודה, אחר שראינו הרבה מלות שאינם נוהגים אותו מנהג כמו 'הֶפְפִי' 'בְּנִגְפוּ' 'פְּרָפֶת' וזולתם, על כן אינו אלא רעיון רוח, וכך דרכו של יצה"ר לבוא מן הקל"ה אל החמורה וכו'.

על דברי יעב"ץ הנ"ל כתב ר' דויד יצחקי שליט"א בשערי דמעות אות רד ויש לתמוה על מה שכתב [=היעב"ץ] "שכמעט שלח ידו", הרי לפנינו כאן ובסידורו של ידו ממש והגיה המקרא וכו' (ואולי יש כאן טעות סופר).

אמר הכותב: כאן נפל ר' דויד יצחקי ברשת ר' מרדכי ור' ראובן להאשים את הרז"ה ששלח ידו במקרא בענין מילת 'פְּרָפֶת', וזה אינו, כאמור.

גם דברי היעב"ץ צריכים עיון, במה שמאשים את הרז"ה (עפ"י עדותו של רז"ה) שוללי שמצא לבעלי מסורת שאשרום וקיימום היה שולח ידו להטעותם, וגם הוכיחו על אשר לא ידע שיש לכללי הדקדוק יוצאים מן הכלל. וזה היפך עדותו של רז"ה,

כי כתב דברים מפורשים בשערי תורה וביסוד הניקוד שלא היה בדעתו לשלוח יד בספרים גם קודם שמצא לבעלי מסורת שאשרום וקיימום כיון שכל הספרים שבידינו מסכימים בזה, וידע שלא נדפסו המסורות כולם, ויהיה מילת 'ברכת' יוצא מן הכלל, וגם הציע טעם לדגש זו קודם שראה דברי פרחון.

וסוף דברי היעב"ץ שם צריכים עיון ביותר, במה שכתב שתנועה קלה היא "כולה נעה וחשודה", ואינו אלא רעיון רוח, "אחר שראינו הרבה מלות שאינם נוהגים אותו מנהג כמו 'הֶפְכִי' 'בְּנֶגְפוֹ' 'בְּרַכְתָּ' וזולתם". הלא דברי היעב"ץ נראין כסותרין זה את זה, כי לפני זה התלונן על הרז"ה על אשר כמעט שלח ידו להטעותם לולי שמצא לבעלי מסורת שאשרום וקיימום (אמר הכותב: לדעת היעב"ץ כאמור), וכתב "ולו יהיה כדבריו שכיון האמת בזה, וכי יש לנו כלל אחד בכל כללי הדקדוק שלא נאמר בהן חוץ וכו', אבל כללי הדקדוק על פי הרוב אינם מושלמים לגמרי ואי אפשר להמציא בהם כלל מוחלט אם לא על דרך הרוב". הרי שהיעב"ץ מכיר שרוב מלות ש'בג"ד כפ"ת' שלהן רפויין אחר שו"א נח (לכאורה) נוהגים מנהג תנועה קלה, כמו שכתב רז"ה בצוהר התיבה (תיבת התנועות אות כה) "אמנם מצאנו כאלה [=מלות ש'בג"ד כפ"ת' שלהן רפויין אחר שו"א נח (לכאורה)] לאלפים ולרבבות, ואין זה מגדר הכלל להיות פרוץ מרובה על העומד", והיעב"ץ מתלונן על הרז"ה על שאינו מכיר שכללי הדקדוק על פי הרוב אינם מושלמים לגמרי (אמר הכותב: לדעת היעב"ץ כאמור), אם כן איך מביא ראיה מהעובדה שהרבה מלות אינם נוהגים אותו מנהג שתנועה קלה אינו אלא רעיון רוח?

ג. עוד כתב שם ר' מרדכי דיסלדארף באות קכח "והמציא [=רז"ה] מדעתו השפלה כלל שקר לומר מפני שהחיר"ק ההיא אינה בעצם ותולדתה תנועה רק היא תחת שו"א 'בְּרַכְתָּ' להכי לא יבוא אחריה דגש, ובשאר ספריו קרא לתנועה כזו תנועה קלה. וכל דבריו שוא ושקר, שהרי מן הדין כל אותיות השמוש ראויים לבוא רק בשו"א כְּמִשָּׁה וכו' וכן בפעלים מְפַקֵּד וכו', רק כשאות הראשונה של השורש בשו"א ואי אפשר להוציא ב' שו"אין בראש התיבה אז הומרה שו"א ראשונה בחיר"ק וכו' כמו לְשַׁלְמָה אֶפְקֹד וכו', ואפילו הכי בג"ד כפ"ת אחריהם בדגש כמו אֶזְכֹּר יִכְבֵּד תִּשְׁפּוּט לְשִׁבּוֹר ודומיהן".

על מה שכתב הרז"ה בצוהר התיבה תיבת הפעלים אות טו "בבנין פִּעֵל ובבנין פִּעֵל וכו' ובשניהם תהיינה אותיות אית"ן בשו"א תמיד בלי שינוי, ונראה לי הטעם לפי שאי אפשר באופן אחר" (אמר הכותב: היינו שאין נקודתם בשו"א בעצם וראשונה), כתב ר' ראובן גריסהאבער בספרו 'עבותות אהבה' "כבר ביארתי פעמים רבות כי דעתי בהיפך כי באלה הבנינים [=פִּעֵל ופִּעֵל] נקודת אית"ן ובכל"ם בשב"א בעצם, ובשאר הבנינים בתנועה לפי שאי אפשר בשב"א, ומלות יְהִי יְחִי ודומיהם מכריעים כדברי וכו' (א"ה: שבכל הבנינים נקודת אית"ן ובכל"ם בשו"א בעצם וראשונה, ודלא כדברי הרז"ה).

אמר הכותב: כבר הוכיח הרז"ה בספרו יסוד הניקוד שער הפעלים אות ל, ובקונטרס לוח הבנינים ד"ה וידעת היום וכו', שרק אותיות וכל"ב המשמשים לשמות עיקר תנועתם שו"א, משא"כ אותיות אית"ן המשמשים לעתיד בפעלים ואותיות בכל"ם המשמשים למקור, עיקר תנועתם תנועה גמורה, דלא כדברי ר' מרדכי הנ"ל.

ועל דברי ר' ראובן הנ"ל, השיב רז"ה ב'רמיזת כורמיזא' (דף נח, ב, רמז פ) וכתב "מה שאמר [=ר' ראובן] שכבר היה מבאר פעמים רבות שאותיות אית"ן הן בשו"א בבנין פֶּעַל ובנין פֶּעַל בעצם ובשאר הבנינים בתנועה לפי שאי אפשר להיותן בשו"א, ודעתו בזה שתהיה התנועה בלתי עצמית, אמת כי כך אמר פעמים רבות רק בדברים בלבד, אבל לא היה מבאר להוכיח דבר זה בשום מקום, וגם פה לא עשה מאומה, כי מה שאמר שמלות 'יְהִי' 'יְהִי' מכריעים כדבריו לפי וכו', היש סכלות גדול מזה וכו'. ועוד במה שאמר [=ר' ראובן] שתנועות אותיות אית"ן בכל הבנינים ובכל הגזרות תנועות בלתי עצמיות הן לפי שאי אפשר להיותן בשו"א, יאמר נא הסכל הזה למה נאמר בבנין הקל מגזרת נחי העי"ן אָשׁוּב יָשׁוּב תָּשׁוּב, וכן בבנין הפעיל אָשִׁיב יָשִׁיב תָּשִׁיב, גם בבנין הקל מגזרת הכפולים נאמר אָסַב יָסַב תָּסַב, וכן בבנין הפעיל אָסַב תָּסַב יָסַב, בכולם אותיות אית"ן בקמ"ץ, ומי מעכב על ידן שלא תהינה בשו"א. אלא קושטא דמלתא כי כל תנועות אותיות [אית"ן] הן בעצם."

גם הגר"א מוויילנא בספרו דקדוק אליהו (שער הדגש אות ד) הסכים לדברי ה"שוא ושקר" של רז"ה הנ"ל כדברי ר' מר"ד, שכתב "אחר כל תנועה קטנה שו"א נח, ואחר כל שו"א נח דגש, חוץ אם לפני השו"א הנח תנועה שהיא תמורת שו"א, שאז אחריו רפה". הרי להגר"א סיבת רפיון בג"ד כפ"ת היא, כי לפני השו"א יש תנועה שהיא תמורת שו"א כדברי רז"ה, ומבואר מדברי הגר"א הנ"ל שרק אותיות וכל"ב המשמשים לשמות, עיקר תנועתם שו"א כמו שהוכיח הרז"ה, ולא כדברי ר' מר"ד "שכל אותיות השמוש ראויים לבוא רק בשו"א", ולא כדברי ר' ראובן ש"באלה הבנינים [=פֶּעַל ופֶּעַל] נקודת אית"ן ובכל"ם בשב"א בעצם, ובשאר הבנינים בתנועה לפי שאי אפשר בשב"א". השאלה היא, איך תנועה כזו שהיא תמורת שו"א גורמת רפיון בג"ד כפ"ת אחר שו"א שהיא נח לכאורה, ודעת הרז"ה שתנועה כזו קלה היא והשו"א שאחריה הוא נע.

לסיכום: אין לקבל דברים שנכתבו נגד דמותו והכרעותיו של המדקדק הגדול ר' זלמן הענא⁴ מבלי לבדוק את המקורות בדיקה יסודית, ובלי לעיין בכל ספרי ר' זלמן הענא⁵, כי יש שדבריו עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. אחרי בירור יסודי

4 כולל מאת משיגי הרז"ה המודפסים בספר 'לוח ארש' מהדורת הרב דוד יצחקי שליט"א ובהערות שם.

5 'בנין שלמה', 'שערי תורה', 'שערי זמרה', 'שערי תפלה', סידור 'בית תפלה', 'יסוד הניקוד', 'צוהר התיבה', 'משפט לשון הקודש', 'קורי עכביש' - תשובות להשגות על 'צוהר התיבה' עם קונטרס 'קורות ארזים', 'רמיזת כורמיזא' - תשובות להשגות על 'צוהר התיבה', ועוד.

ואמיתי ימצא בדרך כלל שהרז"ה צודק (כפי שהראיתי בדוגמאות הנ"ל ועוד רבות אתי), ההיפך ממה שנראה מתוך דברי משיגיו בדורו ובדורנו.

תגובה קצרה של הרב דויד יצחקי:

א. באות א הביא הכותב בשם רבי מרדכי דיסלדארף 'היתה זאת. כאן המציא ר' זלמן כלל שקר, וכתב על הגיליון: ה"ז"ן בלא דגש, כי אין כאן דין אתי מרחיק, לפי שהטעם נסוג אחר. עכ"ל - אך השמיט את סוף דברי ר"מ דיסלדארף: 'ובתנ"ך נמצאים למאות דגשים דוגמתו, והוא עצמו הדפיס כמה פעמים נגד כלל זה'. ע"כ סוף לשונו⁶. הנה רז"ה בא לסתור הדגש ב'היתה זאת' שהדפיסו ר"ע ור"א ווילנא - מחמת כלל חדש, ועל זה טען נגדו רבי מרדכי שהמקרא מלא דוגמאות שסותרות את כללו, ובכן אין ראייה נגדם, ומבחינת המציאות במה שמצינו לפנינו במקרא כללו אינו צודק. ב. ובאשר למה שהביא הכותב מיהב"י הנקדן שגם הוא הסכים לכללו זה, הרי יהב"י עצמו העיד בפרשת פינחס על 'היתה לו' שהלמ"ד דגושה⁷. ועי' גם במכלול לרד"ק דף עט ע"ב.

ג. גם במה שהביא מרבי משה הנקדן, המעיין שם יראה שלא החליט כלל זה, עיי"ש⁸. ובכל אופן יש חילוק בין ה"א שרשית לנוספת - עי' אור תורה ומנחת שי בדברים כב, יט, ובדברי ר' אליה בחרור המובאים ב'קול הקורא' שבסדור רבי שבתי סופר חלק ההוספות והמילואים פרק ד סע' ה. ד. גם מדברי הגר"א בדקדוק אליהו אין ראייה. ואכמ"ל⁹.

ה. באות ב האריך הכותב להוכיח שלמעשה רז"ה לא הגיה את המקרא, ממה שכתב רז"ה בשאר ספריו. אך הכותב העלים עין ממה שהבאתי בהערותי לשערי תשובה סי' רנ הע' 204 שבסדורו הדפיס רז"ה את התיבה 'כברכת' (של הפסוק) בלי דגש¹⁰, הרי בהדיא שהגיה, ולא רק תמה או צידד שיש להגיה¹¹.

אין לי אפשרות עתה לטפל ביתר הדברים שהובאו במאמר, אך על משמתי אעמודה שאין רז"ה בר סמכא, וכל חידושי טעונים בדיקה כי רבו בהם השגיאות.

6 תשובת הרב קרני: כוונתי מבוארת באות א שר' מרדכי דיסלדארף האשים את הרז"ה "שהמציא כלל שקר", ולא התייחס לכך שכבר קדמוהו בכלל הזה ר"מ הנקדן ויהב"י הנקדן. כך שסוף דבריו של ר' מרדכי אינם גורעים מהטענה כלפיו שזהו כלל קדום ואינו 'כלל שקר', ואין בכך משום השמטה.

7 תשובת הרב קרני: גם אם נאמר שיש סתירה בדברי יהב"י, אין להאשים את הרז"ה בשביל כך.

8 תשובת הרב קרני: דברי ר"מ הנקדן ברורים למבין גם אחר העיון, שהוא נותן שני טעמים מוחלטים בעניין "חרה לך" על מה שאינו נוהג דין דחיק: א. מפני שהה"א שרשית, ב. מפני שהטעם נסוג אחר, כרז"ה.

9 תשובת הרב קרני: הרב יצחקי את טעמו ונימוקו לא הגיד, והדברים מבוארים כמו שכתבתי שהגר"א הסכים לכלל זה, כמו שכתב "מלעיל בעצם".

10 תשובת הרב קרני: העתקתי במאמר את הדברים ככתבם וגם הגבתי עליהם, ונשמט הדבר מעיניו של הרב יצחקי.

11 תשובת הרב קרני: כוונתי מבוארת באות ב, שלא רק בשאר ספריו גילה רז"ה דעתו שכוונתו לקרוא כ"ף השנית של מילת "כברכת" רפויה רק בסדר התפילה ולא בקריאת התורה, אלא גם בגיליון הסידור - מקום שהדפיס "כברכת" (בסדר התפילה) בכ"ף השנית רפויה - גם שם הראה מקום לשאר ספריו כדי להבהיר את כוונתו.

נתקבלו במערכת

אורות הצדיק. מאת מרן הראי"ה קוק זצ"ל. ליקוט ומקורות: דן סתר. ירושלים, תשע"ח. 127 עמ'. (daniadn@gmail.com)

המעין המפכה של תורת הרב קוק לא מפסיק להזרים את מימיו המתוקים. לפני עשור הוציא לאור הרב דן סתר חיבור בשם 'דרכי נועם', ובו דיון מעמיק על ענייני קולות וחומרות בהלכה מהצד הרעיוני והמעשי. הפעם מדובר על משהו אחר לגמרי - ליקוט של רמ"ח פסקאות מכתבי מרן הרב זצ"ל שעוסקות בצורת הצדיק ובחשיבותו. ב"ג פרקים עוסק הספר בצדיק ואופיו, הצדיק ודבקותו, הצדיק וצערו, ותשובתו, ולימודו, ותפילתו, ודיבורו, ומאכלו, וגופו, וקישורו להויה, ויחסו לחוטא, אהבתו וייסוריו. במהלך הכנת הספר התברר שהמלקט כיוון לדעתו של הרצ"ה שהתחיל לחבר ליקוט כזה, והוא נעזר גם בטיטות עבודתו של הרצ"ה. המלקט ציין מהיכן נלקח כל קטע והוסיף פיסוק מדויק וציונים מפורטים למקורותיו של הרב, והדברים מאירים ושמיחים. בפרק יב המתייחס לצדיק ואהבתו עוסקות כמה פסקאות באהבת הצדיק לתבל כולו, לשלמות הכללית, לטוב ולאור, ובהמשך שתי פסקאות דנות בהתפתחות החיובית של העולם שהיא מגמת מידת הטוב של הצדיקים שממלאה אותם באהבת ה' ואהבת העולם והבריות כולן, ובאהבת הלאומיות הישראלית המביאה למעשים חיוביים ולקיום מצוות התורה, 'וכל מה שאנו רואים שישנם אנשים מתאמרים באהבת ישראל ולבם רחוק מהתורה ומלימודה וקיומה - הוא מפני שעדיין אהבתם בוסרית היא, וכרמינו סמדר...'.

פרולטרנים דתיים התאחדו! פועלי אגודת ישראל - אידיאולוגיה ומדיניות. יוסף פונד. ירושלים, יד בן צבי, תשע"ח. 557 עמ'. (02-5398888)

לתנועת פועלי אגודת ישראל עבר מפואר בגיבוש הציבור הדתי ובבניין הארץ, למרות שכבר שנים כמעט שאין רישומה ניכר בחיים הציבוריים. היא יזמה והקימה ודחפה, דאגה לעולים החדשים ולמקומות עבודה ולמוסדות ציבור ולחיי תורה והקימה ישובים תורניים, וזכויותיה וזכויות ראשיה ופעיליה קיימות לעולם הבא. אולם מחקר שיטתי על פעילותה ורעיונותיה ודרכיה הציבוריות ופעיליה הבולטים לוקה מאוד בחסר, והדבר מצער, בעיקר מפני שהרבה מן ה'יש' בענייני הציבור התורני-לאומי הוא תוצאה נלווית לפעולותיה בעבר, ולמאמץ הסיזיפי שעשו ראשיה ופעיליה בתקופות קשות לעם ולארץ. ד"ר יוסף פונד, שכבר התמחה במחקרים ובפרסומים בענייני פא"י ופעולותיה ואישיה, פורס בספר זה באופן מרוכז וממצה ומרתק את ההיסטוריה הרעיונית והמעשית של התנועה היקרה הזו, מהקמתה בראשית המאה הקודמת - ועד לסיום דרכה הפוליטית לפני כמה עשרות שנים. הוא מציג את המאבק הקשה שהיה לתנועה אידיאליסטית זו, שלחמה ופילסה את דרכה בידיים קשורות - מצד אחד מחויבות לאגודת ישראל ולמועצת גדולי התורה שלה, גופים שלא תמיד הבינו וקבלו את דרכה, ומצד שני דאגתה לארגן את פועלי ישראל שומרי המצוות כדי שימצאו פרנסה מצד אחד וימשיכו לשמור מצוות מצד שני. פרק ארוך עוסק בניסיונות הבלתי פוסקים של ראשי

התנועה למצוא הנהגה רוחנית לתנועה בעקבות הניתוק החלקי, ואח"כ המלא, ממועצת גדולי התורה של אגודת ישראל, ניסיונות שצלחו רק חלקית, ופרק מרתק אחר עוסק במגעיה הבלתי נגמרים לשיתוף פעולה ואף לאיחוד עם הפועל המזרחי, שלעיתים רק קווים דקים אישיים ואידיאולוגיים הפרידו בינו לבין פא"י, בעיקר אחרי השואה ובראשית ימי המדינה. ספר מלא וגדוש, מַצְבָּה מכובדת לתנועה שיש לה זכויות היסטוריות עצומות, אך המציאות בארץ לא נתנה לה אפשרות לשמור על ייחודה בהמשך הדרך.

חידושי בית הלוי על סוגיית חנוכה. רבי יוסף דב הלוי סולוביצ'יק. ההדרה: עמיחי כנרתי. איתמר, תשע"ט. 21 עמ'. (esa@etrog.net.il)

רבי יוסף דב הלוי זצ"ל, הראשון לשושלת בריסק', נינו של רבי חיים מוולוז'ין, שימש כראש ישיבת וולוז'ין במקביל לקרובו הנצי"ב. לימים עבר לכהן כרבה של העיר בריסק שבליטא, כשבנו רבי חיים ונכדו רבי יצחק זאב 'מולכים' בה אחריו זה אחר זה, ומהם יצא שמה של עיר זו בעולם היהודי הלמדני עד היום. ריד"ס ידוע בכינויו 'בית הלוי' על שם ספר השו"ת שלו, שיותר מאשר הוא ספר הלכה הוא למעשה ספר עיון עמוק, ועל שם ספר דרשותיו וביאוריו הלמדניים על התורה. לספרו על התורה מצורף קונטרס חידושים על סוגיית חנוכה שבמסכת שבת, החביב מאוד על הלמדנים בעיקר בלילות הארוכים של חנוכה - איזו הנאת 'עולם הזה' גדולה יותר קיימת מאשר לשבת בסלון המחומם מול נרות החנוכה הדולקים כשהגשם והרוח מצליפים בחוץ ואתה עם סופגנייה וכוס תה מהביל מתעמק בקונטרס החנוכה של 'בית הלוי'... כדי להגביר הנאה זו, וכדי לחלוק כבוד וחיבה לאביו ר' ימ"י כנרתי בהגיעו לגיל שבעים, אסף הרב עמיחי, ר"מ בישיבה באיתמר וחוקר ומהדיר ותיק ב'מכון שלמה אומן', את חידושי וביאוריו וסברותיו סביב לדברי מרן בית הלוי בסוגיית חנוכה לחוברת צנועה, מעט המחזיק את המרובה, ואף צירף לה שלושה נספחים משלו העוסקים בפרטי מצוות ימי החנוכה. קב ונקי.

באורים כבדו ה'. חלק ראשון בראשית-שמות. מאת רבי ישעיה מנחם בן רבי יצחק מקראקא. מהדיר: הרב שלום יעקב דז"ייקוב. ליקווד, תשע"ח. רסט עמ'. (1-845-356-6582)

המחבר רבי ישעיה מנחם המכונה ר' מנדל ר' אביגדור'ש היה מגדולי פולין לפני כ-450 שנה, דור תלמידי הרמ"א. הוא מפורסם על שם נוסח היתר העסקה הנקרא על שמו עד היום 'תקנת מהר"ם', כשיבישו נפוץ הוא לחשוב ש'מהר"ם' זה הוא מהר"ם מרטנבורג או מהר"ם מלובלין - אך אינו אלא ר' מנדל דיין. רבי מנחם (השם 'ישעיה' נוסף לו כנראה בזיקנותו בעקבות מחלה) מונה לכהן כרבה של קרקא אחרי מהר"ם מלובלין, ובה הרביץ תורה ותיקן תקנות חשובות והעמיד תלמידים גדולי ישראל. הוא נפטר בשנת ש"ט (1599), ואת מקומו מילא ר' פייבוש מקראקא, רבו של הב"ח. ר' ישעיהו מנחם מנדל הותיר אחריו חידושים רבים אך רק ספר זה נדפס ע"י בנו בשנת שס"ד, וכנראה לא זכה לתפוצה רחבה אז, וגם לא נדפס מחדש עד היום (להוציא דפוס צילום אחד לפני כמה שנים). הספר כולל ביאורים קצרים וחדים ופשטיים על

התורה ועל פירוש רש"י ועל הערות ר' אליהו מזרחי על רש"י, והרב דז"ייקוב וחבר עוזריו עשו מלאכה שלמה של השלמות ותיקונים והפניות והגהות והסברים, עד שפנים חדשות לגמרי באו לכאן. ספר מתוקן זה הוא המשך מפעלו המיוחד של הרב דז"ייקוב להחזיר כל שנה ספר קדמון לא-ידוע שלא זכה בדורותינו לעלות על שולחנם של מלכים, כולל מבוא על המחבר וספרו ודורו, שפתיים יישק. בקרוב נזכה גם בעז"ה לכרך השני שישלים את הספר. וצימוק אחד: רש"י בסוף פרשת ויחי מסביר את המילים 'גור אריה יהודה' - בתחילה גור, ואח"כ אריה. מסביר רבי מנדל שרש"י לא התכוון לדיוק את הדברים מהתיבות 'גור' ו'אריה' הסמוכות - כי מה ידרוש אם כן בפרשת וזאת הברכה על דן שנקרא שם 'גור אריה'? אלא רש"י למד את זה מכפל המילים 'יהודה', שהרי 'יהודה' שבראש הברכה נסוב גם על הכינוי 'גור אריה', ולמה חזר יעקב שוב על השם 'יהודה' אחרי 'גור אריה'? אלא שכך צריך לקרוא את הפסוק: 'יהודה גור אריה יהודה, ומדובר כאן על שני שלבים בצמיחת שבט יהודה, בתחילה יהודה הגור הצעיר, ואח"כ יהודה האריה המבוגר...

מחקרים בלשון חכמים. כרך ג. [אסופות טז]. משה בר-אשר. ירושלים, מוסד ביאליק והאקדמיה ללשון העברית, תשע"ח. כב+375 עמ'. (02-6783554)

הסדרה 'אסופות' של מוסד ביאליק כוללת כרכים רבים של אסופות מחקרים מאת חוקרים שונים. מדובר על מאמרים ומחקרים שהתפרסמו במשך שנים בנושא מסוים ע"י חוקר פלוני על גבי במות שונות (כתבי עת, ספרי יובל וזיכרון וכד'), ועתה ניתנת להם הזדמנות להיות מסודרים ומתוקנים וממופתחים מחדש בכרך בפני עצמו, ויש בכך תועלת לדורות לכל העוסקים בתחום. פרופ' בר-אשר, נשיא האקדמיה ללשון העברית, שמאחוריו כבר למעלה מחמישים שנה של מחקר והוראה ופרסום בשדה הלשון העברית והעניינים שסביבה, כבר הוציא לאור לפני כעשור שני כרכים בסדרה הזו (נוסף לשאר עשרות ספריו ומאות מאמרים) תחת הכותרת 'מחקרים בלשון חכמים', ועתה הגיע זמנו של השלישי. רוב ככל המאמרים בכרך מיועדים למומחים לעניין, ועוסקים למשל בטקסטים עיצוריים במדרשי חז"ל ובמסורות ניקוד מיוחדות בכתבי יד ובכתבים חריגים ובמשקל פֶּעוֹל ובמסירות חלוקות ובתופעות פונולוגיות ובמחקרים בנוסח כתי"קאופמן של המשנה ובתצורת שמות העצם ובמשקלי פעיל בעלי התנועה [i] ובגלגולי משקל ובתנועה [u] בהברה סגורה לא מוטעמת ובעיצורים שפתיים ובעירובי מסורות ועוד ועוד, עניינים למומחים ללשון ולספרות חז"ל; אך נחבאים בספר גם ביאורים השווים לכל נפש, כמו למשל סדרת מדרשי שמות מתוך מגילת רות, חלק ממאמר שהתפרסם לראשונה בספר יובל שיצא לאור לכבוד הפרופ' לקבלה משה חלמיש, כמה מהם מפורשים או כמעט מפורשים במגילה עצמה (מחלון, כליון, נעמי, מרא, עורפה ועוד) ואחרים דורשים ביאור מיוחד: למשל השם רות יכול להתפרש כיצא מהשורש רו", שזכתה רות שיצא ממנה דוד שריוה את הקב"ה בשירותיו (ברכות ז, ב), או אולי הוא קשור לשורש הארמי רע"א שפירושו רצון, וא"כ רות=רעות. אפשרות נוספת: הוא נובע מהשורש רא"ה - ר[א]נת, זו שראתה את חמותה ולא הפנתה לה עורף. כך גם בעז = בו עוז, והוא אכן גיבור חיל הכובש את יצרו ונאמן בדיבורו. לדעת הרבה מפרשים, ולכך מסכים פרופ' בר-אשר, 'פלוני אלמוני' הגואל שלא

גאל לא נקרא 'טוב', והמגילה מכסה את שמו לגמרי, שהרי לא ראוי למי שברח מהמשימה שהוטלה עליו לבנות את בית קרובו ההרוס - שיקרא שמו בישראל... המפתח המפורט בסוף הכרך נותן לכל מתעניין למצוא את הנושאים הקרובים ללבו בספר מלא וגדוש זה. ברכות לפרופ' בר-אשר לקראת הגיעו לגבורות בקיץ הקרוב, עוד ינוב בשיבה שנים רבות בריאות ופוריות.

לוח דבר בעתו. התשע"ט. סדר היום, דברי הימים, עתים לתורה, יבנה המקדש, מעשה בראשית. הרב מרדכי גנוט. בני ברק, תשע"ח. 1807 עמ'. (ldb480@gmail.com)

כרך נוסף של הלוח המיוחד והמשובח הזה, שהפך למקור מרכזי להלכה ולמנהג ולידע 'יהודי' כללי בבתים רבים בישראל ומעבר לים. הרב גנוט מנסה לצאת ידי כולם, וכמעט מצליח. הוא מקבץ מנהגי תפילה ואורח-חיים מכל קהילות ישראל, ומשלב אותם בסגנון מיוחד עם הערות משלימות. הספר נפתח במפתח נושאים ומאורעות המוזכרים בלוח עם דגש על ענייני אסטרונומיה שניתן להם מקום מרכזי בספר, ובהמשך מערכת נכבדה של הסכמות ומכתבי ברכה, קונטרס בעניין הימים המתאימים ושאינם מתאימים לנישואין על פי המנהגים השונים ועוד. כל 'יום' בלוח כולל טבלת זמנים לערים המרכזיות בארץ ובעולם, 'עתים לתורה' - עשרות קביעות לימוד מקובלות מהמקרא ועד ספר התניא, 'סדר היום' - מנהגי היום לפי העדות השונות - למעשה החלק המרכזי בלוח, 'מעשה בראשית' - הגדרות אסטרונומיות מציאותיות והלכתיות עם הסברים, 'יבנה המקדש' - ענייני המקדש הקשורים ליום הזה, ו'דברי הימים' - אירועים חשובים שאירעו ביום זה במהלך ההיסטוריה, בעיקר (אך לא רק) בהיבט היהודי. מעמ' 1666 נמצאים נספחים בענייני סדר המשמרות בבית המקדש, מ"ד פרקים על 'מעשה בראשית', מדרך לתצפית חודשית על הירח החדש, לוחות זמנים מפורטים, ראשי תיבות ועוד. אהבת ישראל של העורך, ואהבת עדות ישראל ומנהגי ישראל, בולטת מכל עמוד בלוח 'דבר בעתו', אולם הוא נזהר שלא להכעיס את הציבור הקנאי שבציבור החרדי המהווה חלק ניכר ממשתמשי הלוח, ולכן לא מזכיר את יום העצמאות ויום ירושלים אלא ברמז, לא רושם בג' אלול את יום פטירתו של מרן הראי"ה זצ"ל (אבל כן מזכיר בפורים את יום הזיכרון של הרצ"ה זצ"ל), וכד'. בעז"ה בעתיד גם עניינים אלו יבואו על תיקונם...

שלחן כהנים. הלכות נשיאת כפיים, קידוש כהנים וטהרת כהנים הלכה למעשה. מאת ישראל יוסף הכהן הנדל. מגדל העמק, תשע"ז. 14+קלט עמ'. (03-9606018)

הרב הנדל היה מהשלוחים הראשונים של הרבי מחב"ד זצ"ל לארץ הקודש, וכבר שנים הוא משמש כרב חסידי חב"ד במגדל העמק. בכל יום הוא נושא את כפיו, והוא שם לב במשך השנים לדקדוקי המצוה הקיימים בברכת כהנים המחייבים את הכהנים וגם את הש"ץ והקהל, ואותם הוא ליקט מפי ספרים וסופרים ופרש כשמלה בספר זה. הוא הוסיף ליקוט הלכות בדיני קדושת הכהנים וכיבודם ע"י אחיהם הישראלים, נושא הזוקק עיון ושיפור, וכן "ב פרקים בענייני טהרת הכהנים והזהירות הנצרכת להם מפני טומאת מת. חלק ניכר מהמקורות מציינים

לשו"ע הרב ולהנהגות ושיחות הרבי מחב"ד, נוסף למקורות המפנים לראשונים ולאחרונים כדרכה של תורה. אמנם תמהתי שלא מצאתי, למרות הפירוט הרב, דיון במהותו וגדרו של הדוכן שעליו עולים הכהנים לשאת את כפיהם - האם יש לו גודל מינימלי, האם יש בו חיוב בכלל, האם הכוונה דווקא למדרגות שלפני ארון הקודש - ומה הדין כאשר אין מדרגות כאלו, כמו בהרבה מאוד בתי כנסת? האם יש עניין לשים שטיח דק לרגלי הכהנים, כמקובל, במקום הדוכן המקורי? מעניין שנשיאת כפיים נקראת 'עליה לדוכן' ע"ש המדרגה הארוכה שכונתה דוכן במקדש - אך עניין הדוכן בזמן הזה כמעט שלא נידון בספרות הפוסקים, וגם לא בספר מפורט זה. וצ"ע.

שו"ת הדף היומי. שאלות ותשובות בענייני הדף היומי. עריכה: הראל שפירא. אלון שבות, פורטל הדף היומי, תשע"ח. 151 עמ'. (daf-yomi@daf-yomi.com)

הרב הראל שפירא, מחנך ומרצה רב פעלים, ייסד לפני כעשר שנים את פורטל הדף היומי, הכולל את דפי התלמוד הבבלי וסביבם ביאורים והסברים ומפרשים ורבות שיעורים ומאמרים וקישורים על פי סדר הדף היומי, וכלי עזר רבים ושונים (ביניהם למשל 'אוצר לעזי רש"י' מאת אבי מורי ז"ל) המוצגים באופן נגיש וידידותי למשתמש. כל הזמן נוספים לאתר המיוחד הזה חומרים משובחים, כאשר הרב שפירא מנהל אותו ביד רמה, בהתנדבות גמורה, בסיועם של מתנדבים נוספים, אנשי תורה והייטק. התועלת שבו רבה, הפעילות בו ענפה, המשתמשים יכולים להוסיף ולהעיד ולצרף חומרים משלהם (בפיקוח אחראים מטעם הפורטל), מפעל יוצא מן הכלל. 'עם האוכל בא עוד תיאבון', ומדי פעם עולה על דעתו של הרב הראל רעיון נוסף למען הפורטל שלו, והפעם מדובר בספר מיוחד ופיקנטי, ערוך בצורה מעוררת עניין, שבו הוא ליקט קנ"ד שאלות ותשובות העוסקות בענייני הדף היומי, מהשאלה המפורסמת שנשאל בשנת תרפ"ד מהר"ם שפירא מלובלין מייסד הדף היומי מאת הרב הצעיר רבי יונה מרצבך, שהיה אז רב קהילת דרמשטט שבגרמניה ולימים מראשי ישיבת קול תורה, האם להחשיב את הדף האחרון של מסכת ברכות שהוא חלקי ומקוטע כ'דף' יומי - ועד לשאלות שנשאלו רבנים באתרים אינטרנטיים בני ימינו, כמו למשל מה עדיף על מה - השתתפות בתפילת ליל יום העצמאות חגיגית או קביעות לימוד הדף היומי... השו"ת מחולק לארבעה מדורים - הדרכה בלימוד, קביעות בלימוד, ענייני סיום מסכת ושאלות כלליות, ויש בספר הזה השלמה ותוספת נאה לפעילות הנמרצת של הפורטל עצמו. אשרינו שזכינו לדור שמחבב את התורה ולמודה, ואשרינו שזכינו לאנשי תורה ומעשה שידעים להנגיש את התורה ללומדים מכל הגוונים.

קבלת הראי"ה. יוסף אביב"ר. ירושלים, יד יצחק בן צבי, תשע"ח. ארבעה כרכים, 1795 עמ'. (koltoov@gmail.com)

הרב יוסף אביב"ר למד בישיבת הר עציון בשנותיה הראשונות, וכבר שם התבלט בעצמאותו הלימודית. עניין זה בא לידי ביטוי בין השאר בכך שכתלמיד וכאברך עסק בעומק העיון בתורת הנסתר, עד שבמשך הזמן הפך הלימוד המעמיק בתחום זה, שכלל גם מחקר תורני יסודי,

למרכז חייו. הוא כבר זכה להוציא לאור ספרים גדולים שהפליאו את גדולי חכמי הנסתר בדורנו (ועשו רושם רב גם באקדמיה), בהם על קבלת האר"י (כולל זיהוי מדויק של הכתבים המעטים שיצאו מתחת ידו של האר"י עצמו, שנמצאים בכתבי יד ובדפוסים) וקבלת הגר"א והרמח"ל ועוד, מהדורות חדשות על פי כתבי יד של חיבור חשוב ולא נודע של רבי חיים ויטל ושל כמה מכתבי הרמח"ל, ומאמרים רבים. שנים רבות עסק הרב אביב"י במקביל בכתבי מרן הראי"ה הידועים והפחות-ידועים, והוא הגיע למסקנה שהראי"ה היה מגדולי המקובלים בדורות האחרונים, ושחלק גדול מחיבוריו וכתביו, בעיקר אלו שכתב אחר עלייתו ארצה, נכתבו למעשה בשפת הכינויים שבה לביטויים מסוימים יש משמעות קבלית מסוימת, והם מכילים פרשנות שיטתית ייחודית ומקיפה לכל רעיונותיה של חכמת הקבלה על עיקריה ופרטיה היסודיים, כשמרן הרב זצ"ל מסביר על פיה את כל ענייני דעת ה', העולם והחיים. מסקנה זו הביאה אותו 'לנתח' כארבע מאות פסקאות נבחרות מכתבי הרב בלשונם המקורית, ולחשוף ולהציג לפני המעיין הן את המושגים והרעיונות הקבליים שאותם בא הרב לפרש באותן הפסקאות, והן את פרשנותו הייחודית של הראי"ה לאותם רעיונות, תוך השוואה והבחנה מדוקדקת בין דרכו לבין דרכיהם של המקובלים השונים, נוסף להבנה המחשבתית-מוסרית הפשוטה שגם היא עומדת לעצמה בחלק גדול מהפסקאות. רוב הפסקאות בספר הגדול הזה על 1800 עמודיו מקורן ב'שמונה קבצים' והן מצויות כבר בכרכי 'אורות הקודש', ולדעת הרב אביב"י אי אפשר להבין אותן באמת בלי להבין את משמעותן הקבלית. לעומת החידוש של הר"י אביב"י בדייקנות השיטה הקבלית-העיונית של הראי"ה, המקבילה בעיקרה לתוכנו של ספר אורות הקודש, חלקים ניכרים מרעיונותיו ההשקפתיים-מעשיים של ספר 'אורות' למשל נשארים כמשמעם גם אחרי דבריו, והוא הדין ביחס לכתבים נוספים של מרן הרב זצ"ל שאינם מנותחים ומבוארים בספר זה, שאינו עוסק בהדרכה חינוכית ומעשית על פי כתבי הראי"ה אלא בפרשנות בלבד. כעשר שנים עמל המחבר על יצירה מונומנטלית זו, ועוד עומדות לפניו כמה משימות - עיון נוסף בקבלת הגר"א וכתובת ספר מקיף עליה, כתיבת ספר על קבלת הבעל-שם-טוב, ועוד. חזק ואמץ מאוד ידידי הר"י אביב"י שליט"א.

מקראי קודש. קיצור הלכות ראש השנה, יום הכיפורים וסוכה. הרב משה הררי.
ירושלים, תשע"ח. 128 עמ'. (mikraeikodesh1@gmail.com)

לפנינו עוד חוברת קיצור הלכות, הכוללת קיצור של שלושה כרכים גדולים מתוך סדרת 'מקראי קודש' של הרב הררי - הכרך על ר"ה, הכרך על יוה"כ, והכרך על סוכות. קיצור הלכות ארבעת המינים כבר יצא בחוברת נפרדת בשנה שעברה, באותה מתכונת - חוברת צבעונית, מאוירת, מונגשת לקורא וללומד, בלשון קלה וברורה, עם הפניות להלכות המתאימות בכרכים הגדולים של סדרת 'מקראי קודש'. הלכות ר"ה מרוכזות ב"ד פרקים, הלכות יוה"כ פ"ב ב"ב, והלכות סוכה ב"ג פרקים. נוסף לתמונות ולתרשימים שמסבירים ענייני הלכה שבסעיפים השונים, צורפו גם ציורים נפלאים המתארים אירועים במקדש מספרי 'מכון המקדש', כך שגם פן זה של מועדי תשרי לא נפקד בחוברת הקיצורים הזו. החוברת פותחת בדיני תפילה וסליחות בימי חודש אלול, ומסיימת במנהגי הפרידה מהסוכה, והיא כוללת את הלכות בניית

הסוכה אך לא את הלכות ארבעת המינים וכו"ל. החוברות האלו חולקו חנים עם דפי פרשת השבוע, ותועלת גדולה יש בהן לציבור כולו. כמה הערות: בעמ' 11 הרב המחבר מחמיר שאשה יכולה לעשות רק את בעלה שליח להתרת נדרים עבורה, ואין אפשרות שנערה או אשה יעשו את אביהן או אחיהן שליח לאותה התרה, למרות שבספר הגדול הרב הררי מביא דעות שונות בעניין, ולכאורה יש מקום גם להקל. להלכות תפילת שחרית של ר"ה ויוהכ"פ כדאי היה להוסיף דין מצוי שרבים טועים בו: המתפללים הרבים כוונתם כימים אלו, שבהם מאריכים בתפילה ולכן מקדימים מאוד את תחילתה, צריכים לשים לב שלא לברך על הטלית לפני זמן 'משכי' (כל אחד כדאית ליה - סביב 45 דקות לפני הנץ החמה), ובעיקר צריכים להיזהר בזה אלו שנוהגים להתעטף בטלית כבר בביתם לפני יציאתם לבית הכנסת. בעמ' 29 סע' כא יוצא המחבר ברעש גדול נגד הצנזורה ש'דחפה' את יש"ו לתוך הוידויים שיש אשכנזים שאומרים אותם בין סדרי התקיעות, והוסיף שלעיתים הוסיפו אות אחת לשמו (הכוונה לאות ע' - ישוע) כדי להסתיר את כוונתם. אולם הדברים לא מדויקים, אין ספק ששמו היה 'ישוע', הצורה שבה נהגה ונכתב השם יהושע בזמן בית שני כפי שכתוב בספרי עזרא ונחמיה ודבה", ודווקא זהו השם המקורי, והשם המקובל ללא האות ע' נובע רק מהעובדה שאנשי אירופה לא יכלו לבטא את האות הגרונית הזו ולכן השמיטו אותה... עשרות צילומים ותרשימים יפהיים, חלקם נוצרו במיוחד לצורך חוברת זו, מפוזרים בחוברת, לעיתים לצורך הסבר והמחשת מושגים ופרטי הלכה ולפעמים להרחבת העיניים והלב. מעניין מה תהיה החוברת הבאה של קיצור הלכות 'מקראי קודש'.

מגילת הגבורה במלחמת יום הכיפורים. סיפורה של חטיבה 679 (ממחנה "יפתח"). ד"ר חגי בן-ארצי. ירושלים, ספריית בית אל, תשע"ח. 96 עמ'. (02-6427117)

אחרי המגילות שכתב חגי בן ארצי על ימי החשמונאים ועל ימי מלחמת ששת הימים ועוד, החליט חגי להנציח פעם נוספת (אחרי הספר המיוחד 'מכתבים לטליה') את חברו וחברותו דב אינדיג הי"ד, בתיאור הקרבות של חטיבתו במלחמת יום הכיפורים ובעיקר בימייה הראשונים, בה הצליחה החטיבה בעז"ה, למרות נתוני פתיחה קשים (מחסור קשה בצידוד ובאימונים, בסיס חדש בשלבי הקמה, מח"ט חדש שלא הספיק להכיר לא את המפקדים ולא את הלוחמים, 'קריאה שקטה' ואיטית מהבית ועוד) לבצע בהצלחה את כל משימותיה. החטיבה עלתה ממחנה 'יפתח' שמדרום לראש פינה במהירות בלתי צפויה על זחליהם דרך גשר בנות יעקב במהלך מוצאי יום כיפור ויום ראשון בבוקר, ועצרה בגופה את ההתקפה הסורית על בסיס האוגדה בנאפח ואת הניסיונות הסוריים לפרוץ למרכז הגולן ומשם לגלוש ח"ו לעמקי הגליל, אמנם במחיר כבד של מאות נפגעים בהם עשרות הרוגים, בתוכם דב ז"ל. זו הייתה אחת הפעמים הראשונות שקבוצה גדולה של בני ישיבות הסדר הייתה חלק מלוחמי הקו הראשון, ולחימתם והתנהגותם היו למופת. את כל זה מספר המחבר בלשון גבוהה, בחלוקה לפסוקים, בצירוף מפות ותרשימים וציון הסייעתא דשמיא שנראתה בעליל פעמים רבות, כמו למשל שטעות של מפקד האוגדה רפול, ששלח את רוב טנקי החטיבה לגיזרת קוניטרה במקום לנפאח, הצילה אותם למעשה מכניסה למארב קטלני, וגם גרמה להם להסב לסורים אבידות

כבודת כאשר הטנקים של החטיבה יצרו איתם מגע באיחור של כמה שעות - אבל מכיוון שהם לא ציפו לו כלל... החוברת מתארת באופן מרגש את עוז הרוח וחברות הנפש וערכי הנצח של הלוחמים בכלל והביינישים בפרט, ואת איכותם האנושית והצבאית והערכית של המפקדים בכל הרמות. לספר צורפה הקדמה נוגעת ללב של הרב חיים סבתו, ראש ישיבת ברכת משה במעלה אדומים ומחבר הספר 'תאום כוונות', שהיה גם הוא בין הלוחמים.

שיעור כללי לחיים. בעקבות 'חצי הדרך לקהיר'. שלום וסרטייל. ירושלים, תשע"ח.
(shalom_w@tzifha.com) 118 עמ'.

שלום וסרטייל הוא איש עסקים ואיש ציבור בן תורה, בוגר ישיבת ההסדר בשעלבים וישיבת מרכז הרב. הוא חיבר והוציא לאור את החוברת הזו כהשלמה לספר שיצא לאור לפני כמה שנים בשם 'חצי הדרך לקהיר', ובו תיאור קרבות גדוד 106 של חטיבה 164 בסני ובמערב התעלה במהלך מלחמת יום כיפור ואחריה. הכל בספר 'חצי הדרך' נכון ומדויק, אבל ארבעים וחמש שנים אחרי אותה מלחמה הרגיש הכותב שחסר היה בספר ההוא הפן האישי יותר של הלוחמים, הרגשות שמאחורי האנשים, ובעיקר האווירה והרוח שסבבו את ההסדרניקים שהיוו חלק משמעותי מהגדוד. כמו דב אינדיג הי"ד שהוא הגיבור הנסתר בספר של בן ארצי 'מגילת הגבורה' על המלחמה של חטיבה 679 בגולן - כך גם אצל שלום וסרטייל קיים גיבור כזה, חברו וחברותו משה כהן הי"ד שלמד איתו ולחם עמו, והיה מההרוגים האחרונים של הגדוד באדמת מצרים. אין בחוברת הזו תיאור שיטתי של קרבות הגדוד, את זה עושה הספר 'חצי הדרך לקהיר', אבל יש בו תיאור מרגש עד דמעות של נערים בני ישיבה שיוצאים לקרב ממש מתוך בית המדרש, כשהם נושאים את שם ה' ברמה בדיבוק אמיתי עם שאר חבריהם למלחמה, לניצחון, לדם וגם לדמעות. יזכור אלוקים את נשמותיהם של ההרוגים במלחמה ההיא, ויעמדו לנו זכויותיהם - של המתים וגם של החיים שמסרו נפשם על קדושת השם.

נעשה אדם. החיים על פי אורות התשובה. שלמה וילק. ראשון לציון, ידיעות אחרונות וספרי חמד ואור תורה סטון, תשע"ח. 488 עמ'. (info@ybook.co.il)

הרב וילק משמש כראש ישיבת ההסדר 'מחניים' שליד הישוב מגדל עוז שבגוש עציון, אחד ממוסדות 'אור תורה סטון' שבראשות הרב ריסקין מאפרת. ספרו זה הוא ביאור על 'אורות התשובה' של הרב קוק, אבל לא רק ביאור. שנים רבות של שיעורים סביב ספר 'אורות התשובה', ידע נרחב בספרות ופילוסופיה וסגנון עשיר ומושך, גורמים לכך שהספר מהווה פרשנות מרחיבה ויצירתית לדברי מרן הרב זצ"ל ב'אורות התשובה'. המחבר מנגיד דברים של הראי"ה עצמו בכתביו השונים עם רעיונותיו בספר זה ומיישבם, מצביע על מקורותיו של הראי"ה במקורות התורניים הגלויים והנסתרים ובכתבי גדולי הוגי הדעות והפילוסופים ומצביע על החידושים שבהם, מזכיר במקומות המתאימים אנקדוטות שונות ומשפטי מחץ מתוך הספרות העולמית, ואף מצטט שורות של משוררים בני דורנו המבטאות בדרכן דברי חוכמה ואמונה הקשורים לתוכן הספר ופירושו. החיבור מסתיים בנימה אופטימית, כשהמחבר

מעיד על כך שהמגמה שהצביע עליה מרן הרב זצ"ל על תהליך התשובה שעובר העולם כולו אכן מורגשת ומתקיימת מול עינינו, כאשר גם 'הצדיקים' נדרשים להשתתף בכל מאודם בתשובת האדם והעם והעולם, עד התיקון השלם שעומד ממש אחר כותלנו. למהדורה הבאה של הספר מתבקש לצרף מפתח מפורט שיציג וינגיש את תכניו המגוונים ואת המקורות הרבים המצויים בו.

תשובות חכמי מצרים האחרונים מגניזת קהיר. כך א מתוך הסדרה חמודות מצרים, יד ושם לרבותינו שתשובותיהם לא נקבצו בספר. שמואל גליק, ירושלים, מכון שוקן למחקר היהדות בשיתוף JTS, תשע"ח. קג+494 עמ'. (02-5631288)

לצד ה'מציאות' הגדולות והמפורסמות של הגניזה הקהירית, שכללו חיבורים וחלקי חיבורים של חז"ל ושל ראשונים, נמצאו בה גם חלקי חיבורים ותשובות ופירושים של פוסקים חשובים שחיו במצרים במחצית הראשונה של תקופת האחרונים, כרבי משה בירב ורבי שלמה אלפרנג' ורבי אברהם סכנרדי ורבי אברהם טריקה ורבי יעקב לינדוס ועוד, שלמרות שאינם מפורסמים כחלק מחבריהם הם היוו את גדולי התורה במקומם. הם לא זכו להדפיס את חיבוריהם, אך גם תורתם הגנוזה הגיעה זמנה לצאת לאור. פרופ' גליק בעזרת כמה עוזרים צירף באופן פדנטי דף לדף וקובץ לקובץ בסיוע נרחב של פרויקט פרידברג לחקר הגניזה, הקדים מבואות וביאורים וצירף מקורות וביאורים, וכך עולה על שולחנם של מלכים עשרות תשובות וביאורים שכמעט אבדו מן העולם, ויש לכך חשיבות תורנית והיסטורית מהמדרגה הראשונה. מפתחות מפורטים בסוף הספר מסייעים מאוד למעיינים.

אסיא. כתב עת לרפואה, אתיקה והלכה. חוברת קט-קי, אייר תשע"ח [כח א-ב]. העורך: ד"ר מרדכי הלפרין. ירושלים, מכון שלזינגר שע"י שערי צדק, תשע"ח. 306 עמ'. (02-5361600)

עוד גיליון 'אסיא' מלא דיונים וביאורים ונתונים וחיידשים, חובה לכל העוסקים במקצוע הרפואה עם קשר ליהדות, לפוסקי הלכה ולכל המתעניינים ברפואה והלכה, ורבים הם. ד"ר פרל וד"ר לב-ציון משערי צדק ממשיכים את הדיון בעניין אכילת מצה ע"י חולי צליאק שהחל בו הרב גולדפישר בחוברת הקודמת, כאשר הרב פרל טוען שלדעת הרב אלישיב זצ"ל מותר לחולה להסתכן ולאכול בליל הסדר שני 'זיתים' של מצת חיטה שספק גדול אם יזיקו לבריאותו, והעורך הרב הלפרין וגם ד"ר לב ציון מתנגדים לכך בתקיפות חוץ מאשר במקרים בהם המחלה נמצאת בספקטורום הנמוך והרופא המטפל מאשר זאת, ונימוקם עמם. ד"ר סודי נמיר והרב שי ויסבורט דנים על רמת הנחיצות לטפל בפצעים פתוחים בשבת, ושניהם מחדשים שהיום מקובל שאפשר לתפור פצע גם שעות רבות לאחר הפציעה אם הדימום פסק והמקום חוץ ושיתכן שיש לכך משמעות הלכתית לגבי תפירה בשבת, ושוב העורך שליט"א מדגיש שפיקוח נפש הוא פיקוח נפש ושאינן לזלזל בשום אופן בסיכון הנובע מהימצאות פצעים פתוחים. בהמשך מובא קונטרס שלם בעניין טיפולי פריון בשבת מטעם רבני מכון

פוע"ה והפוסקים איתם הם התייעצו, ופסק דין מנומק מבית הדין של צפת בעניין מעמדו ההלכתי של הנולד מתרומת זרע אונימיית. הרב קופיאצקי כותב בשם סבתו הד"ר גדליה ז"ל, ראש המחלקה לנוירופסיכולוגיה בשערי צדק שנפטרה לאחרונה, על חשיבות ברכת הגומל להרגעת הנפש בעקבות אירועים טראומטיים, ושלומי רייסקין מפתח תקוה עוסק בצורך במודעות לבעיה הקיימת לעיוור צבעים, כעשרה אחוז מאוכלוסיית הגברים בארץ [1]. להעיד בבתי הדין ובבתי המשפט על אירועים שהם ראו באופן שונה מהמסתכל ה'נורמלי'. וכל זה הוא רק חלק מהעושר המצוי בגיליון זה.

דרישה. כתב העת של המדרשה. גיליון 3. העורך: הרב ד"ר יהודה זולדן. רמת גן, אוניברסיטת בר אילן והמדרשה, תשע"ח. 175 עמ'. (03-5318270)

דברי שש כותבות וכותב אחד כלולים בגיליון זה, שבו בידורים בשאלות אם חובת ההבדלה במוצ"ש נחשבת מצות עשה שהזמן גרמה ומהי חובת הנוכחות של בית הדין בטבילה לשם גיור, ודיונים על הקשר שבין חלק מהמצוות התלויות בארץ לעניינים חברתיים, על היחס לחטא ברכת ה' בחז"ל, על תהליך בריאת האשה במדרש כאיפיון לדמות האשה בעיני החכמים, על דרכי פסיקתו של הרב עוזיאל בענייני שמיטה ועל תפיסותיהם ההלכתיות והרוחניות של שמאי והלל ותלמידיהם. הכותבות רובן מורות ותלמידות בבתי מדרש לנשים, וה'חזקה' שבגיליון השלישי הזה מחזקת ללא ספק את מגמתן לצמצם את המגבלות המקובלות על לימוד התורה הנשי, ולא אדון עכשיו אם מדובר בתופעה 'טובה ליהודים' או לא.

הלכה למשה. חלק שני. שאלות ותשובות וחקרי הלכות. יניב נסיר. ירושלים, תשע"ח. תרמא עמ'. (052-7150637)

ר' משה חיים נסיר זצ"ל נפטר בשנת תשס"ד בגיל צעיר יחסית, והשאיר אחריו יתומים קטנים. בזכות החינוך והדוגמה שנתן לבניו, בדחיפה ועזרה של אמם שתח' ועם הרבה סייעתא דשמיא, הפכו שלושה מהם לתלמידי חכמים חשובים ומחברי ספרים. אחד מהם הוא הרב יניב שליט"א, שבגיל כ"ג כבר מונה לרב קהילה ברעננה, ובהמשך הקים כולל ובית הוראה בשכונת גילה בירושלים, בברכתם של רבני השכונה. הרבה תורה כבר הספיק להורות הרב יניב וכמה וכמה חיבורים כבר הספיק לחבר, ועתה יצא לאור הכרך השני של ספר תשובותיו 'הלכה למשה', ובו ס"ד סימנים בענייני או"ח ויו"ד, דברים דבורים על אופניהם, כולל מקורות וסברות ודיונים עם רבותיו וחבריו והכרעות מאוזנות הלכה למעשה, נופת צופים ממש. בס' לד הוא עוסק בשאלה שהחלה להיות אקטואלית לאחרונה - הפעלת 'בית חכם' בשבת, כאשר מוטמעות בבית כזה מערכות אלקטרוניות שמפעילות בעזרת קולו של האדם את מכשירי הבית השונים - תאורה ומיזוג ובישול וכו', במה שמבחינה הלכתית-טכנית הוא לכאורה גרמא רחוקה שכמעט אין בה מעשה אדם. הוא מזכיר תשובה ישנה של הרב וולדנברג זצ"ל בציץ אליעזר שבה התיר לגרום למחזיק מפתחות שנעלם לשרוק כדי לגלות את מקומו, כאשר

בתשובה אחת ביביע אומר משמע שהרע"י זצ"ל מסכים איתו לקולא - בעוד שבחזון עובדיה נראה שהוא מחמיר, ומאי שנא? למעשה מצטרף המחבר לרשימה ארוכה של תלמידי חכמים שאוסרים מכל וכל להפעיל ע"י דיבור מכשירים ב'בית חכם' בשבת, והוא מביא את דברי רבי אליהו מאדאר שליט"א מוותיקי הר"מים בשיבת כיסא רחמים בבני ברק, שמצא כסמך ורמז את הפסוק 'בדבר ה' שמים נעשו', והרי גם מדיבור זה ריבנו של עולם 'ביום השביעי שבת וינפש' - וגם אנו כמותו... סי' סב עוסק בהיתר לשקר כדי להתחמק מטרדנים; המחבר מתיר רק לשנות ולא לשקר ממש, אך האריך להביא מקורות מחז"ל ראשונים ואחרונים שבשעת הדחק גם לשקר ממש מותר במקרים כאלו, וה' יראה ללבב.

מפתח הבית. ערכי בית המקדש כליו ובגדי כהונה מבוארים ומפורטים, על פי סדר א-ב. אברהם אשר ויספיש. מודיעין עילית, תשע"ח. 28+קסט עמ'. (08-9200148)

הפסוק 'לשכנו תדרשו' מחייב לדעת חז"ל לדרוש ולחקור וללמוד את ענייני המקדש וכליו, כחלק מהציפייה לבניין ביהמ"ק במהרה בימינו. בדורנו זכינו לספרים רבים העוסקים בעיון בענייני הקודש והמקדש, כולל גם ספרי שימוש וייעץ שהם כלי עזר לכניסה אל העיון הזה פנימה. הרב וייספיש הצטרף למאמץ הלמדני בתחום הזה: הוא ליקט מפי ספרים וסופרים, כשהוא מסתייע הרבה בספרי הגאון ר"ח קנייבסקי שליט"א, מאות ערכים הקשורים למקדש, מ'אבוב' ועד 'תקרה', כולל חלוקה לערכי משנה (כגון תקרת האולם, תקרת ההיכל, תקרה להר הבית, לעליית ההיכל, לתאים). בכל ערך נמצאות הגדרות ומקורות מהמקרא דרך חז"ל והראשונים ועד לדברי גדולי המפרשים והמחברים בכל נושא, הכל באופן תמציתי ועם חלוקה מושכלת בין מה שנמצא בערך עצמו לבין מה שהורד להערות השוליים. כך למשל בערך 'מעקה' (עמ' קא) הובאה ההלכה מהמשנה והרמב"ם על המעקה שנבנה סביב גג עליית ההיכל וצורתו, נזכרו דברי הנצי"ב בפירושו על הספרי שמדובר על מעקה לנוי ולא לבטיחות, נוספה הפנייה לערך 'כבש' עם הערה שהכבש של המזבח פטור ממעקה, לסיום נכתב שגם הגוזזטאות שמעל עזרת הנשים סביב הוקפו במעקה לבטיחותן של הנשים, ובהערה 655 נידון הפטור ממעקה בבית כנסת וגובה המעקה שמעל ההיכל, והכל בקיצור ולעניין.

צבי תפארת. ביאורים והערות לפיוט אנעים זמירות. אלחנן אשר הכהן אדלר. ניו ג'רסי, תשע"ח. קמט עמ'. (EA.139.501@gmail.com)

הפיוט 'אנעים זמירות' נאמר ברוב קהילות אשכנז בסוף תפילת מוסף של שבת. בדרך כלל לאמירת הפיוט נשלח אחד מילדי הקהילה ששר אותו עם הקהל לסירוגין, משפט זה ומשפט זה. יש קהילות שהקדימו את אמירתו לפני קריאת התורה, ולפעמים נוהגים שכולם שרים אותו יחד בסוף התפילה בשמחה ובעליצות, תוך כדי קיפול הטליתות ואמירת שבת שלום איש לשכנו הקרוב אליו בבית הכנסת, בתוספת התעדכנות בחדשות האחרונות בשכונה, בעם ובארץ... אולם המעיינים יודעים שמדובר על שיר קודש שקשור באופן הדוק לשירי היחוד - שרשרת של פיוטים בעלי רקע קבלי עמוק שנתחברו ע"י חסידי אשכנז בתקופת בעלי

התוספות, ושכולו רווי ברמזים ובשבחים לבורא העולם ברוך הוא ולמעשיו ולקשרים שלו עם עם ישראל. הפיוט המיוחד הזה בנוי סביב מדרש חז"ל על התפילין שמתעטר בהן הקב"ה שבהן טמון הפסוק 'מי כעמך ישראל גוי אחד בארץ', בתוך מסגרת של הפסוק 'כאיל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך אלוקים' הפותחת ומסיימת אותו. הרב אדלר, ר"מ ויתיק בישיבת רבי יצחק אלחנן בניו יורק ורב קהילה בניו ג'רסי ומחבר ספרי למדנות חשובים, מגלה לפנינו את מקורותיו של הפיוט המיוחד הזה עד לקצה הפשט ולעיתים מעט מעבר לו, ודבר שלם ומקיף ומועיל הוציא מתחת ידו.

אמת ליעקב על נביאים וכתובים. חלק ב'. מאת רבי יעקב קמנצקי. ערך יוסף קמנצקי. ירושלים, תשע"ה. תצט עמ' (02-5817294)

הגאון רבי יעקב קמנצקי זצ"ל היה מגדולי התורה בארה"ב בימינו, ומפורסם היה בישרות מחשבתו וברוחב דעתו. ספר זה ממשיך את סדרת ספריו על התלמוד ועל השו"ע ועל התורה, ורובו ככולו הוא שיכתוב מקלטות של שיעורים בתנ"ך על ספר מלכים וגם על חלקים מנביאים אחרונים ומכתובים שהרב העביר בזיקנותו בביתו במונסי, אחר שפרש מראשות מתיבתא 'תורה ודעת' שבניו יורק. חלק א' על יהושע שופטים ושמואל אמור לצאת לאור בקרוב. פנינה אחת מתוך דבריו: הגמ' במגילה מביאה י"ב טעמים למה הזמינה אסתר למשתה עם אחשוורוש גם את המן, ומביאה עדות מאליהו הנביא שכל הטעמים האלו נכונים. הרב קמנצקי מביא טעם נוסף (שהיא רצתה לגרות את אחשוורוש לעיין ב'ספר הזיכרונות דברי הימים' כפי שאכן קרה), והוא מסיים: 'ובטוחני שאם ישאלו את אליהו הנביא יאמר שגם על כך אסתר חשבה'... ייש"כ לנכדי המחבר על עבודתם המסורה בכתבי זקנם.

חרדים ואנשי מעשה. פועלי אגודת ישראל 1939-1933. עדה גָּבֶל. ירושלים, יד יצחק בן צבי, תשע"ז. 233 עמ' (02-5398888)

פעילותה הציבורית של תנועת פועלי אגודת ישראל לא זכתה לפרסום המגיע לה. אמנם תמיד היא הייתה תנועה קטנה שפעלה בצילן של התנועות הגדולות - הציונות החילונית לזרמיה, המזרחי, ותנועת האם אגודת ישראל, אולם היה לה תפקיד חשוב גם היסטורי וגם חברתי וגם אידיאולוגי, והיא הייתה ביתם של אלפי יהודים יראים ושלמים שלא מצאו את מקומם באגודת ישראל - אך גם לא רצו ולא יכלו לפעול במסגרת הציונות החילונית ואפילו לא במסגרת 'המזרחי', שהיה מדי 'פוסר' לטעמם. המחברת נברה בארכיונים ונפגשה עם זקני חברי פא"י שהתמעטו והלכו עם שנות המחקר ועם בני משפחותיהם, והצליחה לצייר ציור ריאלי, מרגש ונוגע ללב, של התנועה המיוחדת הזו, שמול קשיים בלתי אפשריים הצליחה לקחת חלק מרשים, אם כי כמובן קטן יחסית, ביישוב הארץ ברוח התורה, של האישים המיוחדים שעמדו במרכז פעילותה, ושל הקרע הטראגי והמובנה שגרמה מחויבותם לגדולי תורה שלא תמיד הצליחו להעריכם ולהבין את דרכם מצד אחד - ולבניין הארץ במציאות הציונית-חילונית שלצידה רצו לממש את האידיאלים שלהם מצד שני. הירידה לפרטים מכניסה אותנו גם לתוך

הפוליטיקה הקטנה והיחסים האישיים המתוחים ששררו בין חלק מהאנשים הגדולים ההם והעיבו על מסירות הנפש והעבודה הסזיפית שהם הטילו על עצמם, ובמקביל נותנת לנו מבט-על על התחלות קשות שהיה להן המשך, ועל מעשים ופעולות שאחרי ככלות הכל אנו אוכלים את פירותיהם הטובים במידה מרובה עד היום. יש כאן סיפור מדהים הכולל סוציאליזם יהודי, עבודה עברית ויישוב הארץ, ערכי נצח וקשיי קיום, מנהיגות אמיצה מול ציות מוגבל, צרכי ציבור מול קשיי הפרט, שמירת מצוות קפדנית המשולבת בבניית יהדות חדשה ומודרנית בארץ ישראל הנבנית, הכל בצל האסון המתקרב ומאיים על רוב מניין ובניין יהודי אירופה. זהו ספר מחקר מרתק שהוא גם מצבה מפוארת לחלוצים אמיתיים אוהבי התורה, העם והארץ.

דקדוק אליהו; דקדוק ופירוש על התורה. ספרי הלשון של רבינו הגר"א מוילנא. עם פירוש 'דק עד דק' מאת יובל שילוני. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשע"ח. רסד עמ'. (02-6526231)

הגר"א זצ"ל, שבעוד שנה ומשהו יחול יום הולדתו השלוש מאות, למד ועיין ופירש ולימד את כל חלקי התורה, וגם כתב חיבורים בכל חלקי התורה. בין השאר נותרו בעיזבונו כמה חיבורים קטנים בענייני לשון הקודש, שנדפסו לאחר פטירתו בהדפסות שונות ובשמות שונים. אחד מהם נקרא כאן 'דקדוק אליהו' - כללי דקדוק לשון הקודש המבוססים בעיקר על כתביהם של שני המדקדקים הגדולים ר' אליהו בחור ור' זלמן הענא, והשני מכונה כאן 'דקדוק ופירוש על התורה' - ובו פירוש לשוני נרחב על ארבעת הפסוקים הראשונים [!] של התורה, כאשר לכל מילה בפסוקים האלו, לפי הסדר, מצורף הסבר המבנה שלה - המשקל והשורש והאותיות הנלוות (האמנת"ו) ותפקדיהן, ניקודה, הטעמיתה (מלעיל או מלרע ולמה) וניגון טעם המקרא המצורף אליה, ובסוף גם פירוש לשוני-תוכני. בשעת הצורך מתואר בהרחבה עניין לשוני שלם, כחלק מההסבר של מילה מסוימת. המהדיר עמל קשות, ניקד ופיסק והעיר והסביר, ופתח את החיבור הלא-קל הזה לעיני הקוראים, גם כאלו שאינם מומחים בדקדוק, וישר כוחו. אולם לענ"ד בנקודה אחת לא יצא ידי חובתו - הגר"א שיטתי בדרכו וכל מילה מנותחת מארבעת הכיוונים הנ"ל, אך דבר זה לא בא לידי ביטוי לא בחלוקה לפיסקאות בספר, ואף לא בהפרדה או בהדגשת המקום בפיסקא שבה הגר"א עובר לשלב הבא, אחרי ביאור מבנה המילה - העיסוק בניקודה, אח"כ בטעמיה, ואח"כ בפירושה. חלוקה ברורה כזאת בדברי הגר"א שנכתבו על כל מילה בפסוקים הנ"ל הייתה מאירה באור בהיר את המבנה והתוכן של החיבור הקצר והמעניין הזה, שהיה אמור להיות התחלה של ביאור לשוני-פרשני על כל התורה - שאבד ולא הגיע לידינו, או - מה שסביר יותר - שלא הושלם מעולם. כנספח לספר מובא לקט של ביאורים לשוניים מתוך המאמרים השני והשלישי של ספר הכוזרי לריה"ל עם הסברי המהדיר, דבר יפה ומתקבל.



HAMA`YAN

Table of Contents:

`Strong in Weak Hands` / The Editor	2
Six Comments on the Matter of Intention [<i>Kavanah</i>] When Slaughtering Animals / Rav Zalman Nechemia Goldberg	3
Omissions in 'Verses of Praise' [<i>Pesukei deZimra</i>] When Late for Prayer / Rav Moshe Zuriel	6
The Cantor's Repetition (of the <i>Amidah</i>) According to the System of Maimonides / Rav Moshe Cohen	9
Accepting a Donation to a Synagogue from an Apostate / Rav Michael Yammer	14
The Power of Reasoning in the <i>Rosh's</i> [R. Asher ben Yehiel] System of Deciding <i>Halakha</i> / David Sabato	17
Three Comments on the Matter of Tekhelet ['Blue'] / Rav Prof. Yoel Elitzur ..	21
<i>Tekhelet</i> ['Blue'] – What Is There to Lose? / Rav Yitzchak Dvir	30
'One Who Immerses Twice is Blameworthy' in Our Time / Rav Hillel ben Shlomo ..	41
On the Proper Way to Relate to Seeing Nocturnal Emission in the Study Circles of Rav Elijah of Vilna and His Students / Rav Dr. Yitzchak Avi Roness ..	47
Sixty-Two Years since the Sinai Campaign – Evaluative Aspects / Rav Uriel Banner	56
Halakha and Contemporary Developments	
The Picture Which Destroyed Itself – A Halakhic View / Rav David Brizel	61
Advisements of Charitable Funds as a Measure of the Halakhic Values of the Target Audience of Donors / Rav Dr. Moshe Pinchuk	68
On Discussions of the Topic of Autonomous Vehicles / Rav David Mescheloff ..	79
Responses and Comments	
In the Matter of the Opinion of Rav Serayah Deblytzki <i>Z.T.L.</i> on Customs of Joyfulness and Gratitude on Jerusalem Day; More on the Opinion of the Satmar Rebbe <i>Z.T.L.</i> on Miracles for the Wicked / Rav Y. K. Schwartz, Rav Michael Klein; Rav A. Y. Kook <i>Z.T.L.</i> on Matters of the Security of the Jewish Community in the Holy Land / Rav Dr. Shaul Bar Ilan; Halakhic Decisions or Responsa? / Rav Elisha Hain; From the Remarks of Rav A. Y. Kook and his son Rav Z. Y. Kook Concerning the Blessing on Dwelling in a Succah / Rav Michael Dushinsky; On the Matter of Reciting ' <i>Adir</i> <i>baMarom</i> ' Every Day / Rav Moshe Margalit; The Path to Divine Inspiration [<i>Ruah haKodesh</i>] / Rav Hillel Merzbach	84
On Books and Their Authors	
On the Share of Rav Ephraim Zalman Margoliot <i>Z.T.L.</i> in the ' <i>Shaare Teshuva</i> ' Commentary on <i>Shulhan Arukh Orach Chaim</i> / Rav Yosef Yonah	97
Sources of the Halakhic Decisions of Our Master the <i>Beit Yosef</i> in the Laws of the Menstruant / Rav Elyasaf Yakovson	103
Three Studies in the Claims of the Critics of the Grammarian Rav Zalman Hanau / Rav Yonatan Karni [Rejoinder of Rav David Yitzchaki]	114
Received by the Editorial Board / Rav Yoel Catane	121



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha`alvim

Vol. 228 • Tevet 5779 [59, 2]