

ספרי מכון שלמה אומן

שולחן תמיד' ושולחן עצי שיטים'

לרבנו שלמה חלמה בעל 'מרכבת המשנה' על הרמב"ם. הערות ופירושים על כל שו"ע או"ח. עם מפתח הפניות להזכרות במשנ"ב שני כרכים מהודרים



119
נח
140

שו"ת 'יהודה יעלה' למהר"י אסאד

שלושה כרכים: או"ח עם מבוא ומפתח מקיף, יו"ד, אה"ע-ח"מ



230
נח
260

אהוב משפט

לרבנו שמעון בר צמח דוראן זצ"ל - הרשב"ץ ביאור על ספר איוב, עם הקדמה מקיפה בענייני שכר ועונש ועוד ע"פ דפוס וכת"י



55
נח
65

חשק שלמה שרשים

מילון מעמיק של לשון הקודש לר"ש פפנהיים



55
נח
65

פסקי רקנטי

פסקי הלכות מהגאון המקובל רבנו מנחם מרקנטי ע"פ כתב יד



55
נח
65

עמודי שלמה למהרש"ל

ביאורים לסמ"ג, עם הערות רבי אליהו בעל שם. שלושה כרכים בכרך אחד



75
נח
88

יוסף אומץ' וינוהג כצאן יוסף'

שני ספרים יסודיים על מנהגי אשכנז לר"י יוסף האן נירלינג וכנוד"ר ר"י יוסף סג"ל



110
נח
130



40
נח
47

פירוש רש"י ורשב"ם על פרק ערבי פסחים

ע"פ כתב יד עם הערות וחידושים



40
נח
50

בית הועד

לערכת כתבי רבותיו ספר חובה לכל עורך תורני. קובץ מאמרים בנושא עריכת הספר התורני - עריכה, ההדרה, כתיבה והגהה



50
נח
65

משה ידבר

שאלות ותשובות לרבי משה ישראל אב"ד רוזנס



50
נח
60

בין שמועה

הלכות שחיטה ובדיקה וטריפות לרבי שמעון בר צמח דוראן (הרשב"ץ) ע"פ כתב יד ודפוס



42
נח
65

לקט יוסף

פסקים, מנהגים ותשובות מאת רבנו ישראל איסרלין זצ"ל בעל תרומת הדשן חלק י"ד

ספריית משעול

אדם מול שמים

מסכת חיי של סגן אלוף אבי ליר בעל עיתון העוז מאת אליעד בר שאול 280 עמודי צבע



36
נח
בלבד!

גיבורים שלנו

שיחות עם אליעד בר שאול 368 עמודי צבע



כריכה קשה 85
נח
120

כריכה רכה 75
נח
106

פני שבת

שיחות לפרשת השבוע הרב משה גנץ



40
נח
58

בדרך העולה

נתיבי דעת בדרך אל האמונה הרב משה גנץ



50
נח
68



45
נח
55

אהבתי תורתך עברית/אנגלית

הרב יחזקאל יעקבסון שיחות לפרשת השבוע



50
נח
65

כרועה עדרו

מאת הרב פרופ' י לויץ יעוץ משפחתי ואישי ספר חובה לרב קהילה!



15
נח
25

על ללדת

ד"ר חנה קטן תכנון משפחה במבט יהודי (כריכה רכה)



39
נח
55

דרך כלה

ד"ר חנה קטן מדרש ייחודי לזוג הצעיר מהדורה מורחבת בכריכה קשה



40
נח
55

אשיחה

שיחות לפרשת השבוע הרב יחזקאל יעקבסון והרב אריה הנדלר (כריכה רכה)



49
נח
96

רפואה בפרשה

ד"ר חנה קטן ענייני הלכה ורפואה על כל פרשה

הַמַּעֲיָן

בתוכן:

- 3 [דבר העורך] "רבי עקיבא מצחק"...
- 4 תשובת הגר"א קוטלר זצ"ל בעניין השמיטה ביישוב מחנה ישראל / **משה אריאל פוס**
- 8 **הרב נתן קוטלר** חידושו של הרב יונתן זקס זצ"ל בשאלת הרוע בעולם /
- 15 **הרב אורי סמט** מנהגי יום זיכרון על נפטר לאחר חמישים שנה /
- 25 **הרב רפאל סויד** בירורים בעניין 'לפני עיוור' על 'לפני עיוור' /
- 31 **שמואל כהן** סדר פרקי 'שיר של יום' /
- המָתֵג בסידורם של ר' עזריאל ור' אליהו בנו מווילנא, ודחיית הטענות
- 35 על השגות רבי זלמן הענא נגדם / **הרב יונתן קרני**
- 41 התורה ה'מקושרת' / **יונתן רבינוביץ**
- הלכה ואקטואליה**
- 60 על שיקולים והעדפות במצבים של "מוות סטטיסטי" / **הרב עוז בלומן**
- 69 פיטורי עובד שמסרב להתחסן נגד הקורונה / **הרב דוד בריזל**
- מחשבה אקטואלית**
- 80 האם מותר לעלות לירח? / **הרב נחום אליעזר רבינוביץ** זצ"ל
- 83 הרהורים בעקבות האסון במירון בל"ג בעומר תשפ"א / **הרב שלמה דיכובסקי**
- 93 'ישיבות נקים בכל מקום?' - נקודות למחשבה / **הרב בועז גרינווד**
- תגובות והערות**
- השפעת 'הרצאת הרב' על כינון האנציקלופדיה התלמודית - תגובה / **הרב פרופ'**
- נריה גוטל, הרב אורי רדמן**; עוד על הקריאה בתורה במחזור השנתי / **פרופ' יצחק**
- פנקובר, הרב חיים אשר ברמן, רחמים שר שלום**; האם היה הרמב"ן צאצא של ר'
- יצחק ב"ר ראובן הברצלוני? / **עדיאל ברויאר, הרב פרופ' עודד ישראל**; חילול השם או
- חילול ה' / **יהושע בהר"ב**
- 98
- 107 נתקבלו במערכת / **הרב יואל קטן**
- 132 רשימת המאמרים בכרך סא [גיליונות 238-235]

המשתתפים בגיליון זה:

היושע בהר"ב, שדמות מחולה 1093200. shushiba@gmail.com
הרב עוז בלומן, האורן 50, מבשרת ציון 9079052. ozblum@gmail.com
עדיאל ברויאר, די בנימין 7681200. calev72@gmail.com
הרב דוד בריזל, רבי יהודה הנשיא 41, מודיעין עילית 7183204. 9298027@gmail.com
הרב חיים אשר ברמן, חזון איש 39, ירושלים 9742404. nadlan.romema123@gmail.com
הרב פרופ' נריה גוטל, רבי חיים ויטל 18, ירושלים 9547018. n0526071671@gmail.com
הרב בועז גרינווד, פרי מגדים 16, נריה 7193700. boazgree@gmail.com
הרב רפאל שלמה דייכובסקי, פרנס 12/16, ירושלים 9387906. daichovsky@gmail.com
הרב פרופ' עודד ישראלי, נס הרים 9988500. oyisraeli@gmail.com
שמואל כהן, ת"ד 96, כפר הרא"ה 3895500. samuelc@bezeqint.net
הרב רפאל סויד, בירנבוים 9, בני ברק 5164705. zx05271039302@gmail.com
הרב אורי סמט, מגדל עוז 9091500. orisamet@gmail.com
משה אריאל פוס, הרב יצחק 12, קרית יערים 9083800. ariel@fusslaw.com
פרופ' יצחק פנקובר, ככר מגנס 4, ירושלים 9230404. penkowj@bezeqint.net
הרב נתן קוטלר, אביעד 18 ב, ירושלים 9370326. natanorot@gmail.com
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400. wso@shaalvim.co.il
הרב יונתן קרני, ניו יורק, ארה"ב. be321321@gmail.com
יונתן רבינוביץ, הר אפרים 35, טלמון 7193700. yoni.rabinovitch@gmail.com
הרב אורי רדמן, עמק איילון 16, שוהם 6083516. urired@walla.com
רחמים שר שלום, אצל" 5, נתניה 4232007. yrsarshalom@bezeqint.net

* * *

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

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

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

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

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

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

'ורבי עקיבא מצחק'...

השבוע בירכנו את חודש תמוז. אצל חכמי צפון אפריקה מקובל כבר דורות רבים להוסיף לשמות החודשים תמוז ומנחם-אב את הברכה "יה"ל - יהפכהו ה' לטובה, מפני שחודשים אלו, ובמיוחד ימים מסוימים בהם, מזכירים לנו שנה אחר שנה את התקופות הרעות בתולדות עם ישראל. אך בד בבד עם זכירת אירועים אלו אנו זוכרים גם שבשפלנו זכרנו ה' והביא אותנו עד הלום - אומה שכבר אלפי שנים מוקפת בשבעים זאבים שמנסים לטורפה והיא מצליחה בעזרת ה' להימלט פעם אחר פעם מבין שיניהם ואף להשאיר אותם הרחק מאחור. כשאנו מביטים סביב ורואים את כל ה'יש' הגדול, רוחנית ופיסית, לאומית ותורנית, כלכלית והתיישבותית - אילו פינו מלא שירה כים אין אנו מספיקים להודות ולהלל.

הגמרא בסוף מסכת מכות מספרת על רבי עקיבא וחבריו, שבאחת השנים שבין חורבן הבית השני לבין החורבן הגדול בעקבות כישלון מרד בר כוכבא הם הגיעו להר הבית והביטו על שרידי המקדש ההרוס, וכאשר כל חבריו בוכים, ובצדק - הם רואים בזווית עיניהם הדומעות את רבי עקיבא מצחק! לא רק שאינו בוכה איתם כפי שאפשר היה לצפות - אלא שהוא צוחק! על מה יהודי צוחק? מה משעשע את רבי עקיבא עתה? צחוק מתעורר בעקבות מצבים או אמירות המעוררות רגשות קומיים-טבעיים, כמו התנהגות החורגת באופן קיצוני מהנורמה, או עירוב לא צפוי ולא מתקבל על הדעת של גשמי ורוחני וכד'. והנה רבי עקיבא רואה עם חבריו את שיא ההשפלה של קודשי ישראל ועם ישראל וארץ ישראל ותורת ישראל, כששועל בזוי, אוכל נבילות החי בשולי החברה האנושית ומתפרנס משיירה, מסתובב לו בנחת במקום שלכהן הגדול מותר להיכנס אליו פעם אחת בשנה, והוא חש ברמ"ח ושס"ה, בכל חושיו ובכל מאודו, איך שהבכי של חבריו, גדולי התנאים, אינו במקום. הרי לא התחדש להם דבר, הם כבר חיים עשרות שנים עם החורבן כעובדה, ואיך הם אינם רואים שהעולם מתנהל לגמרי כצפוי, על פי נבואות נביאי ישראל ובהתאם למעשיו של עם ישראל, ושבמוקדם או במאוחר יתקיימו כל הנבואות החיוביות והטובות שרק מחכות לזמן הראוי להן? רבי עקיבא מצחק בגלל שחבריו בוכים, והצחוק גורם להרגשה של הרפיה ושל הפגת מתח ושל קירבה אנושית. הצחוק החיובי של רבי עקיבא לא נמחה מעל שפתיו גם כאשר בר כוכבא 'מלכא משיחא' הפך מול עיניו לבר כוזיבא 'בר נפלי', וגם כאשר סרקו את בשרו במסרקות של ברזל עד שיצאה נשמתו ב'אחד'. והצחוק שלו ניחם את חבריו אז וממשיך לנחם את כולנו עד היום.

לנו יש ב"ה הרבה מאוד סיבות לצחוק. עוד קיימים שועלים שיוצאים מבית קודשי הקודשים לצערנו, אבל הם הנרדפים ואנו הרודפים, הם החלשים ואנו החזקים. כל כך הרבה התקדמנו בדור-דורותיים האחרונים עד שאיננו מרגישים לפעמים שכמעט בכל נושא שאנו מביטים עליו אנו יכולים למלא שחוק פינו ולשונו רינה. כבר כתב הרמב"ם שבכל אלו הדברים לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, ואנחנו שחיים עכשיו בעת התרחשותם של 'הדברים' צריכים לפעול עם א-ל לקדם ולתקן ולחזק ולבנות את כל מה שסובב את תורת ישראל ועם ישראל וארץ ישראל, ולהמשיך לצחוק עם רבי עקיבא, לנחם ולהתנחם, עד שיהפוך ה' לטובה בימינו לעינינו גם את כל הקשיים שאנו עדיין חיים אותם וחשים בהם.

הרבה אירע בחודשים האחרונים בארץ ישראל ובעם ישראל, וגם נפתולי הפוליטיקה העכשווית מדאיגים מאוד. אבל אנחנו מאמינים באמונה שלמה שאנו ביטוח האחרונה, ייתי ואחמיניה. 'ורבי עקיבא מצחק'...

בשורות טובות לכלל ולפרט, קיץ בריא ושקט ומוצלח, הק' יואל

תשובת הגר"א קוטלר זצ"ל בעניין השמיטה ביישוב מחנה ישראל

זה זמן רב ידוע כי קיימת תשובה של הגר"א אהרן קוטלר (הגר"א ק) בעניין היתר עבודה בשמיטת תרצ"ח, אך עד היום המשפחה נמנעה מלפרסמה'. בעקבות פרסום

1 לאחר חרושת שמועות בעניין זה, ואיזכור קיום התשובה במספר מקומות, פורסמה בשנת תשס"א בקובץ אור ישראל (מאנסי) שנה ו גליון ב (כב) עמ' רכח הבהרה כדלהלן: "להעמיד הדברים על דיוקן. בגליון טז עמ' קנד הובא שם בשם קובץ 'המעין' תמוז תשנ"ב עמ' 48-49 שהושמטו תשובה שכתב הגאון ר' אהרן קוטלער זצ"ל בדבר היתר מכירת הקרקעות בשביעית מתוך שו"ת משנת רבי אהרן [זו טעות, ב'אור ישראל' גיל' טז הנ"ל מופיע מאמר של הרב יהושע מונדשיין בעניין צנזורות בכתבים של גדולי ישראל, ובו מוזכרים דברים שכתב בנושא פרופ' זאב לב ב'המעין' הנ"ל, וכן עובדה נוספת - שהייתה ידועה לרב מונדשיין וכנראה גם לאחרים אך לא הוזכרה ב'המעין' - השמטת התשובה הנ"ל של הגר"א ק מספרו], וכנראה שם מובן כאילו בעלי מכון משנת ר"א הם שהחליטו להשמיט תשובה זו ולא להדפיסה בגלל סיבת שנראה להם. אולם בחודש תשרי שנה זו סיפר לנו הרה"ג צבי רוטברג יו"ר מכון משנת ר"א בשם הגאון ר' שניאור חיים קוטלער זצ"ל גופא דעובדא, שאכן כתב הגר"א קוטלער זצ"ל תשובה להתיר מכירת קרקעות לנכרי בשנת השמיטה ונמצא תחת ידו, אולם לא הם החליטו שלא להדפיסו אלא שהגר"א קוטלער זצ"ל בעצמו לא רצה לפרסם תשובה זו לפני ששלחו להגאון רבי חיים עוזר זצ"ל בעל האחיזרע ויקבל הסכמתו על ההיתר, אולם ממכתב שקיבל מר' חיים עוזר היה בו משמעות של הסתייגות הואיל שהרבה גדולי ישראל לא הסכימו להתיר זה, ולכן החליט הגר"א קוטלער זצ"ל לא לפרסם תשובה זו. המערכת". יש להעיר שלכאורה הדברים אינם מדויקים, שכן הגר"א ק לא עסק כלל בחייו בפרסום תשובותיו, ונראה שההחלטה וההנחיה לא לפרסם את התשובה הייתה רק של בנו הגר"א שניאור קוטלר מהסיבות שפורטו. כעבור מספר שנים כתב הגר"א יצחק יוסף, הראשון לצ"ה, בספרו ילקוט יוסף חלק מצוות התלויות בארץ (פרק כה עמ' תריז) את הדברים הבאים: "ואגב שמענו ממקור מהימן שגם הגאון רבי אהרן קוטלר זצ"ל הראה פנים לסומכים על היתר המכירה, ואף כתב תשובה בזה, אך משום מה לא נדפסה בספריו. ואם שמועה זו נכונה הרי שגם גאון עולם זה הראה פנים להתיר זה להצלת המון העם". כנגד דברים אלה של הגר"א יוסף פורסמה מודעת מחאה בעיתון יתד נאמן על ידי שלושה מנכדי הגר"א קוטלר: "אחרי שראינו את הדברים שנדפסו בספר 'ילקוט יוסף' על שביעית, כאילו אאזמו"ר רבה"ג מרן הגאון רבי אהרן קוטלר זצוקלה"ה כתב תשובה ובה הראה פנים לסומכים על היתר המכירה שעושים היום, וממנו העתיקו עוד ספרים וצירפו את שמו לרשימה של המתירים, הננו מחויבים ע"פ ד"ת למחות בכל תוקף על סילוף דעתו אשר גורם רפיון גדול למבקשי האמת החפצים לשמור דיני שביעית וקדושת הארץ עפ"י דעת תורה של רבותינו הגדולים זיע"א. והננו להעמיד בזה דברים על דיוקם, כי דבריו שכתב בתשובה ההיא אין להם שום שייכות כלל לנידון המכירה שבימינו, ואשר בזה כבר נתפרסם דעתם של כל רבותינו הגדולים אשר לאורם אנו הולכים ובראשם רבה"ג מרן החזו"א זצוקלה"ה שהמכירה בימינו אין בה ממש כלל והיא חוכא ואיטולא. ומי אנו כי נענה אבתריהו... ובה אנו דורשים למען האמת ולמען כבודו של

מכתבו של החזון האיש לגר"ר חיים עוזר גרודזינסקי (הגר"ח) במאמרי ב'המעין'², נודע לי שתשובת הגר"א נכתבה כתגובה ישירה למכתב החזון איש הזה. בדברים הבאים אמסור לראשונה מספר פרטים על תוכנה של התשובה הזו, ואפרסם את חלקה.

החזון איש במכתבו צידד להתיר למתיישבי מחנה ישראל לעבוד בשמיטה בשדות המושבה מדין ארנונה, ועל פי שיטת הראב"ד. החזון איש כתב שאף את דברי הרמב"ם יש לפרש כן, "ולא מצינו מי שחולק על הר"א בזה בהדיא". עם זאת סייג החזון איש את דבריו וכתב: "אבל אי אפשר להכריע בלא קיבוץ חכמים יחד, ואולי אפשר לעשות מושב תלתא חכמי הדור ולהורותם הדרך, ואם לא יכבד על מן שליט"א לחוות דעתו מה טוב".

מסתבר שבעקבות מכתב זה העביר הגר"ח את מכתב החזון איש, בין היתר, ליד הגר"א, לחוות דעתו. הגר"א קוטלר השיב תשובה ארוכה ומפולפלת בעניין היתר אפשרי למחנה ישראל, אבל פתח בהתייחסות ישירה להצעת החזון איש. העתק קטע פתיחה זה נמסר לידינו ומפורסם בזה³.

* * *

א. במה שהעיר הגאון חזון איש [ד] כיון דיש חשש שיחזיקו הערבים בהקרקע דמי למ"ש הראב"ד בפ"א מהל' שמיטה לפרש מימרא דר' ינאי פוקו וזרעו משום ארנונה דהמלך יטול הקרקע, הנה אף דהראב"ד עצמו כתב דמירי במקום שלא החזיקו עולי בבל דהוי [ד]רבנן אבל במקום שהחזיקו דהוא דאורייתא לדעתו לא מהני, מ"מ יש לדון דלדין דקיי"ל כדעת רוב הפוסקים דהוי דרבנן יש לצרף קבלת הראב"ד בהיתר דארנונה להתיר גם במקום שהחזיקו עולי בבל. אך לכאורה יש לחלק, דאף דתרווייהו הן מדרבנן מ"מ אין לדמות כיבוש עולי בבל לכיבוש עולי מצרים, דשם עצם הקדושה הוא דרבנן, ובכיבוש עולי בבל לרוב הראשונים הקדושה דאורייתא, דקדושה שני' קדשה לעתיד לבוא, אך מטעם דרבי דבשני שמיטות הכתוב מדבר הוי דרבנן. גם ממילא בכיבוש

רבה"ג וצוקללה"ה, אנא! הפסיקו לצרף את דעתו לדעתכם ולהשתמש בשמו בעניין זה, כי דעתו - דעת תורה - אינה מסכימה לדעתכם כלל... וע"ז באעה"ח לכבוד קדושת א"י ולכבוד התורה של רבה"ג וצוקללה"ה. ארי מלכיאל בן מרן הגרי"ח ש"צוק"ל קוטלר; יעקב אליעזר שוורצמן; וזולון שוורצמן". עם זאת יש לציין שחלקים מהתשובה שאינם נוגעים להיתר פורסמו בספר "משנת ר' אהרן" זרעים כנידון למדני, בלי לקשר אותם לנושא שבגללו נכתבו.

2 'מכתב לא ידוע של החזון איש בדבר היתר מלאכה בשמיטת תרצ"ח', 'המעין' גיל' 234 [ס, ד; תמוז תש"פ] עמ' 6-16.

3 העתק קטע זה נמסר לידינו מאחר שאף בנו הגר"ח ש"קוטלר זצ"ל סבר שכל החלק הלמדני בתשובה ראוי לפרסום, וישנם עוד קטעים למדניים חשובים בתשובה הארוכה הזו שבעז"ה יפורסמו בעתיד.

עולי מצרים הוי תרי דרבנן, דגם התם שייך טעמא דרבי, ומשנה שלימה שנינו בשביעית פ"ו מ"א ג' ארצות לשביעית דמחלקין בין כיבוש עולי בבל וכיבוש עולי מצרים. אך באמת זה אינו, דהא אין מבואר בגמרא דמיירי בכיבוש עולי מצרים אך סתמא קתני, וכל הראשונים פירשוהו אף בכיבוש עולי בבל, אך הראב"ד לטעמו דשביעית בזה"ז דאורייתא הוכרח לעשות אוקימתא בכיבוש עולי מצרים, אבל לדין שרוצין לצרף פירוש הראב"ד בארנונא להסוברים שביעית בזה"ז דרבנן הרי פשוט וברור דאיירי גם בכיבוש עולי מצרים כמו שמפרשים כל הראשונים, ולהראב"ד עצמו בלא"ה אסור כנ"ל. אך יען כי כמה ראשונים מפרשים באופן אחר בהא דארנונא, ולחד תרוץ בתוס' אף אי הוי דרבנן מ"מ דוקא משום שלום מלכות התירו, ולהרמב"ם ג"כ משמע דמצד אונס התיר ודוקא כשיעור הצריך לאכסניא של מלך או באנס אחר ג"כ לעשות דוקא בחינם, וממילא צע"ג לדיד' אי יש להתיר באופן דהראב"ד, ולהראב"ד עצמו דמפרש כן הרי אסור בכיבוש עולי בבל דאסור מהתורה, בודאי קשה להתיר על סמך פירושו דהראב"ד.

למעשה הגר"א קוטלר חלק על שתי ההנחות של היתר החזון איש. א. הוא טען שיש ראשונים שחולקים על הראב"ד בעניין היתר הארנונה. ב. לדעתו כנראה גם הרמב"ם חלוק על אופן ההיתר הזה. ומכל מקום קבע הגר"א ק שאי אפשר לסמוך על הראב"ד שאסור במקום כיבוש עולי בבל, על כן סבר שאין להתיר עבודות במחנה ישראל מכח היתר הארנונה בלבד בלא לצרף לכך צדדים נוספים.

נמסר לי כי הגר"א ק דן בתשובה באריכות בנושאים אחרים הקשורים להיתר אפשרי, כגון אם שמיטה בזה"ז דאורייתא או מדרבנן, ובשאלת יש קניין לנכרי, וכן דן על תוקפם של מכירה לזמן או מכירה על תנאי של הקרקעות או על שילוב בין השניים. לפי הנמסר היו לגר"א קוטלר ספקות רבים אם ניתן לקיים היתר מכירה במחנה ישראל מצד לא תחנם, ומצד שאפילו אם יש קניין לנכרי שמא עבודת הקרקע אסורה, ומצד חוסר רישום המכירה בטאבו, ומצד חילול השם שיהיו שיגידו שהרבנים יכולים להתיר איסורים, ומשום כך לא רצה להכריע להלכה ולמעשה. אך למרות זאת הסיק הגר"א ק בסוף תשובתו שאם הגר"ח"ע יתיר הוא מוכן להצטרף להיתרו בגלל שעת הדחק ובנסיבות המיוחדות של מחנה ישראל, למשל שאם הם לא יעבדו את הקרקע הערבים ישתלטו על הקרקע, ועל פי היתר הכפתור ופרח למכור בית לגוי אם הוא מתיירא שהגוים יחזיקו בבית וידורו שם בעל כורחו.⁴

4 דהיינו להצטרף לבית הדין שיקים הגר"ח"ע על פי הצעת החזון איש כדי להתיר את מכירת הקרקעות של מחנה ישראל כדי שהתושבים יוכלו לעבד אותן בשמיטה זו.

5 משפחת הגר"א קוטלר סבורה שאין כל אפשרות להסתמך על תשובת הגר"א ק להיתר המכירה

* * *

לענייננו נוסף נדבך בסיפור הטראגי של היישוב מחנה ישראל. החזון איש ביקש להתיר להם לעבוד בשדותיהם כדי שהערבים לא ישתלטו עליהם, או לחילופין להשיג להם תמיכה כדי שהתושבים יישארו במושבה בשנת השמיטה אף בלא לעבוד בשדות. הגר"ע פנה לרבנים נוספים לקבל את חוות דעתם, והגר"א קוטלר הסכים להצטרף להתיר העבודה בשדות מחנה ישראל בשמיטה אם הגר"ע יתיר זאת, אך בסופו של דבר לא אושרה דרך הפעולה הזאת על ידי הרבנים האחרים (שעדיין אינם ידועים לנו) שאליהם פנה הגר"ע, והוחלט לגייס את הכסף בשביל שהם יוכלו להחזיק מעמד במושבה בשנת השמיטה בלי לעבוד בשדות. כידוע הכסף לא גויס בסופו של דבר, והיישוב מחנה ישראל ננטש כפי שכתבתי במאמרי הקודם, ועל שטחו נבנה לאחר כמה שנים קיבוץ דברת.

מעניין לציין כי עיקרם של דברי הגר"א קוטלר בעניין ארנונה שהתפרסמו כאן פורסם בעבר פעמיים בשינוי סדר ושינוי תוכן כחידושי תורה של בנו הג"ר שניאור קוטלר זצ"ל⁶. לא ברור איך השתבש הדבר כך שהדברים הופיעו כדברי הבן ולא כדברי האב. בנוסף הדברים פורסמו כהערה על הרמב"ם והחזון איש בלא ההקשר לשאלת היתר העבודה בשעת הדחק בשמיטה בשדות היישוב מחנה ישראל כפי שנתגלה לנו עתה, דבר ששיבש את הבנתם⁷. ב"ה זכינו כעת להחזיר את הדברים לבעלות מי שכתבם ולהקשרם הנכון, ויש לקוות שנזכה בעתיד לפרסום התשובה הגדולה הזו בשלמותה.

בשמיטה היום מאחר שבמחנה ישראל בשנת תרצ"ח היו נסיבות מיוחדות (לחשש מהשתלטות הערבים על הקרקע יש משקל חשוב לעניין ביטול איסור לא תחנם כדברי הכ"פ, וכן להתיר העבודות אחרי המכירה); ועוד שהגר"א קוטלר הסתפק בעניין ומעולם לא הכריע להתיר אלא ביטל את דעתו מפני דעת הגר"ע שבסופו של דבר לא אישר את ההיתר במחנה ישראל; וכן מאחר שהמכירה כיום שעושה המדינה שונה לחלוטין, ובוודאי שהממשלה לא תסכים שנכרים יהיו הבעלים האמיתיים של הקרקע, דבר ההופך את המכירה לדעתם לחוכא ואיטלולא. מאידך יש לציין שההיתר המבוקש במחנה ישראל היה רחב אף יותר מהיתר המכירה שייסד הג"ר יצחק אלחנן ספקטור וביסס מאוחר יותר הגר"א קוק, בזה שכוונתו הייתה להתיר מלאכות דאורייתא על ידי יהודים בשדה. עניין זה הטריד מאוד את הגר"א קוטלר, שציין בתוך דבריו שקשה להתיר יותר ממה שהתירו כל הגדולים המתירים בשמיטות שעברו.

6 קול מהיכל (ואלקין) ז (תשס"ח) שביעית (א) עמ' יז, ונטעי נעמנים תש"ע עמ' עד.

7 כדי לסדר את הדברים כהערה העומדת בפני עצמה הם נערכו באופן שונה, אבל בעקבות השינויים בסדר ובתוכן שובשה כוונתם. כך למשל הגר"א קוטלר כפי שכתב כאן חזר בו מהחילוק בין היתר במקום שהוא כיבוש עולי בבל למקום שהוא כיבוש עולי מצרים, ואילו בנדפס בשם בנו משמע שהטענה הזו בעינה עומדת.

חידושו של הרב יונתן זקס זצ"ל בשאלת הרוע בעולם

מבוא
השאלה הקשה ביותר
הניסיונות למצוא תשובה
ועדיין זו תעלומה
מה היה קורה אילו הייתה לנו תשובה?
לא לעמוד מנגד
סיכום

מבוא

מו"ר הרב יונתן זקס זצ"ל* התייחס במקומות רבים בכתביו¹ ובשיחותיו בע"פ² לשאלת הרוע בעולם. גישתו של הרב זקס לשאלה זו היא מופלאה וחדשנית, ואינה דומה לאף אחת מן התשובות המקובלות. גישתו רחוקה כמטווחי קשת מתאודיצי (צידוק האל), ומהניסיונות הידועים להבין מדוע צדיקים סובלים בעולם. מלבד החידוש האינטלקטואלי העצום בגישתו של הרב זקס, יש בדבריו קריאה לפעולה.

* הרב [יעקב צבי] יונתן זקס זצ"ל (תש"ח-תשפ"א) היה רבה הראשי של בריטניה במשך 22 שנה (תשנ"א-תשע"ג) ונחשב מהוגי הדעות הגדולים בדורנו. הוא היה איש של חיבורים - בין תורה לאקדמיה, ובין חכמים ואנשי רוח מהעולם כולו. הוא קידש כל חייו שם שמים ברבים, והשמייע קול צלול ללא מורא על יסודות האמונה היהודית. מלכים, רוזנים וראשי ממשלות העריכו אותו ושיחרו לפתחו והתייעצו עמו. הרב זקס היה מנהיג רוחני בקנה מידה עולמי, היה מרצה מבוקש בכל העולם ויהודים ושאינם יהודים למדו מתורתו בכתב ובע"פ. הוא פרסם למעלה משלושים ספרים, שרבים מהם תורגמו לשפות רבות וזכו לתפוצה רחבה. הוא לימד אתיקה ופילוסופיה באוניברסיטאות שונות, וביניהם גם בישיבה-אוניברסיטה בניו יורק. פועלו של הרב זקס הוא צוהר לעתיד לבוא, כאשר הגויים ינהרו ללמוד מעם ישראל את תורת ה', כנבואת ישעיהו "וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל ה' אֵל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיִדְּנוּ מִדְּרָכֵינוּ וְנִלְכֶּה בְּאַחֲרֵיתוֹ כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְיִדְּבַר ה' מִירוּשָׁלַם".

1 ראה 'לרפא עולם שבור: החיים כקריאה לאחריות' (ספרי מגיד, ירושלים 2010), פרק ב: האמונה כמחאה, ובפרט מעמ' 25; 'השותפות הגדולה: הדת, המדע והחיפוש אחר משמעות' (ספרי מגיד, ירושלים 2013), פרק יב: בעיית הרע, מעמ' 231; 'פסח על שום מה?' (ספרי מגיד, ירושלים, 2015), עמ' 268.

2 במיזם 10 Questions with Chief Rabbi Lord Jonathan Sacks
[עשר שאלות עם הרב הראשי לורד יונתן זקס] שאלה מס' 9: "Why do Bad Things Happen to Good People?" [מדוע קורים דברים רעים לאנשים טובים?]³ מתאריך 3 במאי 2013, בכתובת האינטרנט: <https://rabbisacks.org/videos-10-questions-with-chief-rabbi-lord-jonathan-sacks>.

אי אפשר להישאר אדישים כאשר שומעים את דבריו הקצרים והנוקבים. גישת הרב זקס לגבי שאלת הרוע בעולם היא אולי אחד מן החידושים הגדולים שבמשנתו, ובכלל בהגות היהודית בדורנו.

השאלה הקשה ביותר

אחת השאלות הרוחניות הקשות ביותר, ואולי הקשה מכולן, היא מדוע צדיקים סובלים ואילו רשעים מצליחים בעולם? משה רבינו ביקש לדעת את דרכיו של הקב"ה, ולהבין מדוע יש צדיק ורע לו ויש רשע וטוב לו: "הוֹדַעְנִי נָא אֶת דְּרָכְךָ" (שמות לג, יג). ירמיהו שאל: "מִדּוּעַ דָּרְךָ רָשָׁעִים צָלְחָה?" (ירמיהו יב, א). דוד המלך בספר תהילים (פרק עג), שלמה המלך במגילת קהלת (ח, יד, וראה הוריות י, ב) והנביא חבקוק בתחילת ספרו, שאלו שאלה זו, וניסו לחפש תשובות. כל ספר איוב דן בשאלה זו.

הניסיונות למצוא תשובה

אנו מכירים מספר תשובות לשאלה, התשובה הקלאסית היא שאין ביכולת האנושית לראות את כל התמונה ולהבין את השיקולים האלוקיים - "כִּי לֹא מַחְשְׁבוֹתַי מַחְשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דַרְכֵיכֶם דְּרָכַי נֶאֱמָר" (ישעיה נה, ח). אחד הסיפורים המפורסמים הממחישים תשובה זו הוא סיפור מסעם של אליהו הנביא ורבי יהושע בן לוי בניסיון להבין את הצדק האלוקי ('חיבור יפה מהישועה' לרבינו ניסים גאון מקירואן פרק שני). ריב"ל רואה שאליהו הנביא מתפלל לבניית וחיוזוק הקיר של העשיר שסירב לארח אותם כראוי בביתו, וכן שהפרה של בני הזוג שקיבלו אותם כל כך יפה תמות. בשלב מסוים ריב"ל אינו יכול להתאפק, ומבקש להבין את השיקולים השמימיים. אליהו כמובן מזכיר לו שהשאלות יובילו לפרידתם, ומגלה לו שבקיר של העשיר הסתתר אוצר והתפילה לבניית הקיר תגרום לכך שלעולם הוא לא ימצא אותו, ולגבי המתת הפרה - שנגזרה גזירה שהאשה תמות ואליהו התפלל שהפרה תמות במקומה. ובכן 'עולם הפוך ראיתי', מה שנראה בעינינו שהוא דבר רע הוא למעשה דבר טוב, ומה שנראה בעינינו שהוא דבר טוב הוא למעשה דבר רע.

תשובה מפורסמת נוספת היא שאין צדיק אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואין רשע שלא יעשה מעשה טוב, ולכן הצדיקים סובלים בעוה"ז כדי שיקבלו שכר בעוה"ב³, ואילו הרשעים מצליחים בעוה"ז כדי שלא יקבלו שכר בעוה"ב (קידושין לט, ב; שם מ, ב; תענית יא, א ועוד)⁴.

3 ראה: רס"ג, אמונות ודעות, מאמר ה אות ב.

4 המהר"ל שואל על שיטת רבי יעקב ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" (קידושין לט, ב) והרי כתוב "אִם בְּחֻקֵּי תִלְכוּ וְאֶת מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם. וְנָתַתִּי גִשְׁמֵיכֶם בְּעֵתָם וְנָתַתִּי הָאֶרֶץ בְּיֹלָה וְעָץ הַשָּׁדָה

מספר תשובות נוספות נרמזות בפסוק הבא "אֵת הַכֹּל רָאִיתִי בְיָמֵי הַבְּלִי יֵשׁ צָדִיק אֲבָד בְּצַדְקוֹ וַיֵּשׁ רָשָׁע מֵאֲרִיךְ בְּרָעָתוֹ" (קהלת ז, טו; ע"י קהלת רבה שם). לעיתים הקב"ה מסלק צדיקים מן העולם כדי שלא יפלו בחטא, לפעמים הקב"ה נותן לרשעים אפשרות לשוב בתשובה, ולפעמים הקב"ה משאיר רשע בחיים משום שאולי יצאו ממנו בנים צדיקים, כמו אחז שיצא ממנו חזקיה וכמו שמעי שיצא ממנו מרדכי.

רבינו סעדיה גאון מביא תשובה נוספת לשאלת הסבל של הצדיק: לפעמים הצדיק סובל במטרה לבחון אותו ולהעמידו בניסיון. חשוב להדגיש שהקב"ה אינו מעמיד את האדם בניסיון שאינו יכול לעמוד בו⁵. בנוסף, הרב סעדיה מביא שש תשובות לשאלת ההצלחה של הרשע: לפעמים הקב"ה משאיר רשע בחיים כדי לעשותו כלי להעניש בני אדם מושחתים ממנו, ולפעמים הרשע יכול להביא תועלת לצדיק ולכן הוא מושאר בחיים⁶.

גם הרמב"ן מתייחס לשאלה זו בהקדמתו לפירושו לספר איוב, וכותב "אבל באמת יש בזה העניין סוד גדול מסודות התורה". ומהו אותו סוד שעליו מדבר הרמב"ן? נראה שכוונתו לסוד העיבור [=גלגול נשמות]. ה'לבוש' מסביר את העניין "שמסר לו זה הסוד, ויהיה צדיק ורע לו נשמת רשע שיענש על עבירות הקדומים שבידו, ורשע וטוב לו ההפך"⁸.

יְתֵן פְּרִיזוֹ וכו' (ויקרא כו, ג-ד). ואם כן, איך ניתן לומר שאין שכר בעולם הזה על קיום המצוות? והוא מסביר שהשכר בעולם הזה אינו עבור המצוות, אלא שמי שמקיים מצוות מושך כלפיו שפע טובה וברכה - "שאם יעשו רצון השם יתברך שברא העולם בטבע גם כן יתן להם הטוב, אבל אין זה שכר מצוות כלל" (תפארת ישראל פרק ט). אולם, כפי שנאמר בריש מסכת פאה, ישנן מצוות שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקדשן קיימת לעולם הבא (וראה תפארת ישראל פרק סב).

5 ראה: ב"ר נה, ב: "אמר רבי יונתן היוצר הזה כשהוא בודק את הכבשן שלו אינו בודק את הכלים המרועעים למה שאינו מספיק להקיש עליו אחת עד הוא שוברו, ומה הוא בודק בקנקנים ברוזים שאפילו הוא מקיש עליו כמה פעמים אינו שוברו, כך אין הקדוש ברוך הוא מנסה את הרשעים אלא את הצדיקים שנאמר ה' צדיק יבחן (תהלים יא, ה)".

6 רס"ג שם אות ג.

7 ראה בהקדמת הרמב"ן לספר איוב (כתבי הרמב"ן ח"א, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג) עמ' כג בהערת הרב שוועל ד"ה בדברי אליהו, וכן בסוף פרק לג עמ' קא בהערה ד"ה ואם תחפוץ להבין (פס' ל). וכן ראה פירושי התורה לרמב"ן (מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ך) סוף פרשת ואתחנן בהערה על פס' ט עמ' שעח.

8 הרב מרדכי יפה בפירושו 'לבושי אור יקרות' על פירוש הרקנאטי לתורה (לבוב תר"מ) לד, א. על פרשת וישב פרק לח.

ועדיין זו תעלומה

אולם, העובדה ששאלה זו נשאלה שוב ושוב במשך הדורות ועד ימינו, מוכיחה שכרגע אין לנו תשובה מספקת. זאת ועוד, אם נעיין בפעם הראשונה ששאלה זו נידונה בתלמוד (ברכות ז, א), נגלה שהגמרא לא מוכנה לקבל את התשובות המוצעות, ובסופו של דבר הסוגיה נותרת תלויה באוויר ושנויה במחלוקת. הגמרא אינה מקבלת את התשובה ש"צדיק ורע לו - צדיק בן רשע", והרי נאמר "וּבְנִים לֹא יוֹמְתִי עַל אָבוֹת" אלא אם כן הם אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם. אך אפילו התשובה המוצעת ש"צדיק ורע לו - צדיק שאינו גמור" אינה מתקבלת פה אחד. רבי מאיר סבור שמשה רבינו כלל לא קיבל תשובה לשאלת צדיק ורע לו. וכן רבי מאיר מוכיח מהפסוק "וַחֲנָנִי אֶת אֲשֶׁר אָחֵן וְרַחֲמֵי אֶת אֲשֶׁר אֶרְחֵם" שהכלל הוא שאין כללים - הקב"ה מרחם גם על מי שאינו הגון. וכך הסוגיה מסתיימת ללא הכרעה ברורה.

ולכן נראה שדברי רבי ינאי בפרקי אבות מסכמים לנו את הסוגיה: "אין בידינו לא משלוות הרשעים ואף לא מייסורי הצדיקים" (ד, טו). איך שלא ננסה לתת תשובות לשאלה זו, הן עדיין אינן מתיישבות לגמרי על הלב. השאלה טובה יותר מהתשובות.

מה היה קורה אילו הייתה לנו תשובה?

הדרך הטובה ביותר שמצאתי להתמודד עם שאלת 'צדיק ורע לו', היא בדבריו של מו"ר הרב יונתן זקס זצ"ל. הרב זקס מפנה את השאלה כלפינו, ומבקש מאתנו לדמיין מה היה קורה אילו הייתה לנו תשובה מספקת שהייתה מסבירה לחלוטין מדוע צדיקים סובלים ורשעים מצליחים בעולם. מה אז היה קורה? אילו היינו מוצאים תשובה טובה לשאלה זו, והיינו מרגישים שאכן אנו מבינים את הסבל בעולם, היה קורה דבר נורא - היינו משלימים עם המציאות, לא נאבקים כנגד הסבל הקיים בעולם! כפי שראינו אמנם ישנן תשובות שונות לשאלה זו, אך אין לנו רשות להצדיק את שלווה הרשעים ולא את ייסורי הצדיקים על ידי תשובות כלשהן. אלא עלינו להילחם כנגד העוול המתרחש בעולם, עלינו לתקן את העולם.

9 נבחן שתי דוגמאות למה שעלול לקרות כאשר ישנן 'תשובות מספקות': 1. מדוע האבות לא ביקשו רחמים? בגמ' שבת פט, ב נאמר שלעתידי לבוא עם ישראל יעדיף להימנע מהליכה אל האבות, "וַיֹּאמְרוּ לַפְנֵי: רִיבוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, אֲצֵל מִי נִלְךְ? אֲצֵל אַבְרָהָם שֶׁאִמְרַת לוֹ יָדוּעַ תִּדְעַ וְלֹא בִיקַשׁ רַחֲמִים עֲלֵינוּ, אֲצֵל יִצְחָק שֶׁבִירַךְ אֶת עֶשָׂו וְהָיָה כְּאִשֶּׁר תִּרְיֵד וְלֹא בִיקַשׁ רַחֲמִים עֲלֵינוּ, אֲצֵל יַעֲקֹב שֶׁאִמְרַת לוֹ אֲנֹכִי אֶרֶד עִמָּךְ מִצְרִימָה וְלֹא בִיקַשׁ רַחֲמִים עֲלֵינוּ, אֲצֵל מִי נִלְךְ?". השאלה היא מדוע באמת האבות לא התפללו עבור עם ישראל, והרי אברהם אבינו התפלל אפילו להצלת אנשי סדום, ומדוע לא התפלל עבור בניו? הרב קוק כותב תשובה נפלאה בעין איה שם לשאלה זו. האבות לא התפללו עבור עם ישראל כי היו להם תשובות טובות מדי מדוע הכרחי שעם ישראל יעבור את השיעבוד במצרים וכד'. כאשר ישנן תשובות מספקות, כאשר מבינים את הצורך, ממילא לא

בספרו 'לרפא עולם שבור' כותב הרב זקס את הדברים הבאים: "לו יכולנו לראות כיצד הרע של היום מוביל את הטוב של מחר, לו יכולנו לראות מנקודת המבט של אלוקים בורא הכל - יכולנו להבין את הצדק, אך היינו משלמים על כך מחיר: היינו חדלים להיות אנושיים. היינו משלמים עם כל דבר, מצדיקים כל דבר, והופכים חרשים לבכּים של אלה שכואב להם. אלוקים איננו רוצה שנחדל להיות אנושיים, משום שאילו רצה, לא היה בורא אותנו" (עמ' 28). הרב זקס כותב שלמד יסוד זה מרבו, הרב נחום אליעזר רבינוביץ' זצ"ל¹⁰: "מורי הרב נחום רבינוביץ' לימד אותי

מנסים לשנות את המציאות שנראית הכרחית ובלתי נמנעת. "נלך אצל אברהם שאמרת לו ידע תדע - וגילית לו את גלות מצרים ושיעבודה ולא מצא שום אפשרות לרומם את החפץ של הארת החדס עד בכדי שלא לסבול את המועקה העבדותית".... 2. מה היתרון לעבד לפני המלך מאשר לשר לפני המלך? בברכות לד, ב נאמר: "מעשה ברבי חנינא בן דוסא שהלך ללמוד תורה אצל רבי יוחנן בן זכאי, וחלה בנו של רבי יוחנן בן זכאי. אמר לו: חנינא בני, בקש עליו רחמים ויחיה. הניח ראשו בין ברכיו ובקש עליו רחמים ויחיה. אמר רבי יוחנן בן זכאי: אלמלי הטיח בן זכאי את ראשו בין ברכיו כל היום כולו - לא היו משגיחים עליו. אמרה לו אשתו: וכי חנינא גדול ממך? אמר לה: לא, אלא הוא דומה כעבד לפני המלך, ואני דומה כשר לפני המלך". יש לשאול: אם רבן יוחנן בן זכאי דומה לשר ואילו חנינא בן דוסא דומה לעבד, היינו חושבים שתפילתו של השר תיענה לפני תפילתו של העבד, שהרי לכאורה שר לפני המלך גדול יותר מעבד לפני המלך! בספר קדושת לוי (במדבר פירשת חקת) מסביר שיטתו היבט אחד שבו העבד גדול מהשר: דווקא משום שהשר יודע את מחשבותיו ותוכניותיו של המלך הוא אינו יכול לבקש מהמלך כל דבר, לעומת זאת העבד שאינו יודע את מחשבותיו ותוכניותיו של המלך חופשי יותר לבקש. "והכלל הוא, מאיתו השם יתברך לא יבוא רע כלל להעולמות, ואפילו אם נראה למטה רעה - למעלה הוא טובה, והתכלית הוא טובה. וכן מי שעניו פקוחות ומסתכל תמיד למעלה יודע שזאת היא טובה, ונמצא שאינו יכול לבקש על הרעה כיון שהוא יודע באמת [ש]לתכלית הוא טובה, והוא מסתכל למעלה על התכלית. וזהו בבחינות 'שר', שרואה תמיד הפנימיות והכוונה מכל המעשים. ויש עוד צדיק שהוא בבחינות 'עבד', שאינו רואה תכלית המעשה רק המעשה עצמו, ובאמת המעשה עצמו למטה נראה אינו טוב, זה יכול לבקש לבטל המעשה ההוא".

10 ראה בדברי הרב רבינוביץ' במאמרו 'על השואה ועל התקומה', בתוך: דרכה של תורה (מעליות, ירושלים תשנ"ט), עמ' 185-191: "אותה התעלומה המציקה [=צדיק ורע לו, רשע וטוב לו] שלא נתנה לו למשה מנוח כל ימי חייו - את פתרון תעלומה זו רצה הקב"ה לגלות לו למשה... 'ויסתר משה את פניו כי ירא מהביט אל האלקים'. משה, שכל ימיו נתייסר בשאלה זו, ננתע וסירב להביט. לממה? 'כי ירא', ממה פחד, הלא זוהי שאלת השאלות שעומדת בפני המאמין באל אמת! דווקא כאשר ניתנת לו ההזדמנות לפרוץ את הכבלים של השכל האנושי הכלוא בתוך החומר - הסתיר משה פניו. מדוע? יש לומר שהיא הנותנת. משה ידע שאין לב אנוש אלא עם שכל אנוש... ידע משה שאין לחרוג ממגבלות השכל האנושי ועם זה לשמור על הלב של בן אדם, הלב הנרגש לצערו של הזולת, השותף לכאב ודווה על צרתו. ומזה פחד משה רבינו - 'כי ירא מהביט אל האלקים'... לא זו בלבד שהתירוצים וההסברים של קצרי שכל וקטני מוחין משתיקים ומדחיקים רגשות אנוש וגורמים לאדישות ואפילו לאכזריות ר"ל, קל וחומר אילו ניתן לאדם להבין באמת את דרכי מידת הדין כי אז היה מאבד את צלם האדם". והשווה לדברי הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק במאמרו

שזו הדרך להבין את הרגע שבו פגש משה את אלוקים לראשונה בסנה הבורע "וַיִּסְתַּר מֶשֶׁה פָּנָיו כִּי יָרָא מִהִבֵּיט אֶל הָאֱלֹקִים" (שמות ג, ו). מדוע ירא? מפני שידע שאם יבין את דרכי האלוקים הוא ייאלץ להשלים עם העבדות ועם הדיכוי שבעולם. מנקודת המבט הגבוהה של הנצח הוא יראה שהרע הוא שלב הכרחי במסע אל הטוב. הוא יבין את אלוקים, אבל הוא יחדל להיות משה, לוחם הצדק שהתערב בכל מקום שראה שעוולה נעשית. הוא ירא שלאחר שיראה את השמים יכהו עיניו מראות את הארץ; שהתקרבותו אל האינסוף תעלה לו באובדן אנושיותו" (שם עמ' 29).

לא לעמוד מנגד

בברכת המזון אנו אומרים בכל יום את הפסוק בתהלים (לז, כה) "נִעַר הָיִיתִי גַם זֶקְנִיתִי וְלֹא רָאִיתִי צָדִיק נִעְזֵב וְזָרְעוֹ מִבֶּקֶשׁ לָחֶם". והרי המציאות מוכיחה שישנם צדיקים שנעזבים, וכן מצאנו ילדים של צדיקים שפושטים יד לקבץ נדבות ולבקש לחם! איך ניתן להבין פסוק זה?

הביטוי "רָאִיתִי" נזכר במגילת אסתר: "כִּי אֵיכָכָה אוֹכַל וְרָאִיתִי בְּרָעָה אֲשֶׁר יִמָּצֵא אֶת עַמִּי וְאֵיכָכָה אוֹכַל וְרָאִיתִי בְּאֶבְדֵּן מוֹלַדְתִּי" (ח, ו). משמעות הביטוי "אֵיכָכָה אוֹכַל וְרָאִיתִי" היא "איך אוכל לעמוד מנגד כאשר עוול מתרחש?!" הרב זקס מלמד אותנו שכך צריך לקרוא את הפסוק בתהלים: ישנם צדיקים וילדיהם שסובלים, ואנו לא רשאים לעצום עין מראיית הסבל שלהם, אלא מחויבים לעשות הכל כדי לעזור להם, וכדי לוודא שלא נראה יותר צדיקים וילדיהם סובלים¹¹.

'היהודי משול לספר תורה' [נרשם ע"י ד"ר הלל זיידמאן, תרגום מאידיש: הרב שלום כרמי], בתוך: בית יוסף שאול: קובץ חידושי תורה, חוברת ד (בהוצאת הכולל העליון ע"ש ר' יוסף שאול וחיה גרוס ישיבת רבנו יצחק אלחנן, ניו יורק, תשנ"ד), עמ' 97-99.

11 רעיון זה מבוסס על דברי הרב יונתן זקס בפירושו להגדה של פסח: Rabbi Jonathan Sacks, *The Chief Rabbi's Haggadah* (ibid) pp. 66-67 וראה: לרפא עולם שבור (שם) עמ' 72-71. השווה: יוטא הלבשרטאם-מנדלבוים, הרבי מקרן הרחוב (רשימו, עפרה, תש"ע), עמ' 207, בשם הרב שלמה קרליבך: "ישנו מאמר חז"ל שכל דבר בעולם נברא בשביל עבודת ה', פעם בא משהו לרבי מאלכסנדר ושאל אותו איך יכול אדם לעבוד את ה' בכך שיהיה כופר? הרבי מאלכסנדר ענה שכשמישהו מבקש ממך טובה אתה מוכרח להיות כופר. אם אתה מאמין בה' אז עמוק בפנים אתה חושב 'אני אתפלל בשבילך, אני אברך אותך, אבל אני לא חייב לעשות שום דבר מפני שה' כבר יעשה את זה'. אז חברים נפלאים שלי, כשמישהו מבקש מכם טובה אתם מוכרחים להיות כופרים גמורים, מפני שאתם צריכים לחשוב שה' לא יעשה בשבילו שום דבר, אתם מוכרחים לעשות את זה!".

סיכום

הניסיונות מצידנו לחפש תשובות פילוסופיות לשאלת 'צדיק ורע לו' מפספסים את הנקודה. לא התשובות הן שיהפכו את העולם לטוב יותר, אלא דווקא השאלות. התשובות מצדיקות את הדין, ואילו השאלות מעוררות אותנו לפעולה. עלינו להפוך את התהיות והכאבים שלנו לכח שפועל למיגור הרוע ולתיקון העולם¹². זהו גם ההבדל בין אופטימיות לתקווה: האופטימיות היא האמונה שהעולם ישתנה לטובה, ואילו התקווה היא האמונה שעלינו מוטלת החובה לשנות את העולם¹³.

12 ראה 'לרפא עולם שבור' פרק ב: האמונה כמחאה. וראה במאמרי לזכרו של הרב זקס: 'מחאה של תיקון', באהבה ובאמונה (1289). בקישור <http://www.meiriv.co.il/site/alon.asp?id=4958>.

13 ראה את דברי הרב זקס בספרו 'לרפא עולם שבור', עמ' 203: "תקווה ואופטימיות אינם זהים. אופטימיות היא האמונה שהעולם **משתנה** לטובה; תקווה היא האמונה שיחד נוכל **לשנות** את העולם לטובה. אופטימיות היא תכונה פאסיבית, ואילו התקווה אקטיבית. אפשר להיות אופטימיסט בלי להיות אמיץ, אך כדי לקוות צריך אומץ רב. התנ"ך אינו ספר אופטימי, אולם הוא אחד משיאייה של ספרות התקווה". דוגמא לכך: התנ"ך מסתיים במילה "ויעל", המבטאת תקווה אקטיבית, וקריאה לפעולה - בניית בית המקדש השני: "כֹּה אָמַר כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרַס כָּל מַמְלָכֹת הָאָרֶץ וַתֵּן לִי ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְהוּא פָקַד עָלַי לְבָנוֹת לוֹ בֵּית פִּירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה מִי בָכֶם מִכָּל עַמּוֹ ה' אֱלֹהֵי עַמּוֹ וַיַּעַל" (דבהי"ב לו, כג).

ועניין מה שהוא יתברך נקרא 'בעל הכוחות', כי לא כמידת בשר ודם מידת הקב"ה, כי האדם כשבונה בניין דרך משל מעץ אין הבונה בורא וממציא אז מכוחו העץ, רק שלוקח עצים שכבר נבראו ומסדרם בבניין, ואחר שכבר סדרם לפי רצונו גם כשכוחו הוסר ונסתלק מהם עם כל זה הבנין קיים. אבל הוא יתברך-שמו כמו שבעת בריאת העולמות כולם בראם והמציאם הוא יתברך יש מאין בכוחו הבלתי-תכלית, כן מאז כל יום וכל רגע ממש כל כח מציאותם וסידורם וקיומם תלוי רק במה שהוא יתברך-שמו משפיע בהם ברצונו יתברך כל רגע כח ושפעת אור חדש. ואילו היה הוא יתברך מסלק מהם כח השפעתו אף רגע אחד - כרגע היו כולם לאפס ותוהו, וכמו שייסדו אנשי כנסת הגדולה 'המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית', היינו תמיד ממש כל עת ורגע...

מתוך 'נפש החיים' שער א פרק ב,

במלאת מאתיים שנה לפטירת ר"ח מוולוז'ין ב"ד סיון תקפ"א

מנהגי יום זיכרון על נפטר לאחר חמישים שנה

מבוא

המקור לצמצום שנות מנהגי הזיכרון
הנימוקים לקביעת חמישים שנה
התנגדות להפסקת מנהגי יום זיכרון
הצעה חדשה להתפתחות מנהג קיצור שנות הזיכרון
סיכום

מבוא

את יום הזיכרון, יום השנה לפטירה (ובכינוי האשכנזי המקובל: יארצייט), נוהגים לציין בני הנפטר (ולעיתים קרובי משפחה אחרים) באמירת קדיש¹, הדלקת נר נשמה, תענית, השתטחות על הקבר ועוד. במאמר זה ברצוני לבחון את ההנהגה הנהוגה בקרב חלק מהציבור שאחרי חמישים שנה מהפטירה כבר אין נוהגים את מנהגי יום הזיכרון.

הרמ"א בשולחן ערוך יו"ד סי' שעו סע' ד כותב:

ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב, על כן נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חודש, וכן נהגו להפטיר בנביא, ולהתפלל ערבית במוצאי שבתות שהוא הזמן שחוזרין הנשמות לגיהנם, וכשהבן מתפלל ומקדש ברבים פודה אביו ואמו מן הגיהנם... ונהגו שאם מגיע לאדם יום שמת בו אביו ואמו שאומרים עליהם קדיש יתום לעולם, ומי שידוע להתפלל כל התפילה מתפלל...

מכך שכתב "לעולם" משמע לכאורה שאין קצבה לכך, והבן אומר קדיש אחר הוריו כל ימי חייו, כפי שהבינו פוסקים רבים כדלהלן. ברם כאן מקום אתנו להעיר כי את המילה "לעולם" במשפט הזה נראה שלקח הרמ"א מהגהת רבנו פרץ לספר תשב"ץ קטן². בדברי התשב"ץ כתוב:

ומתענה בכל שנה יום שמת בו אביו ואמו. ואומר קדיש לאמו בחיי אביו. אבל מהר"ם ז"ל אומר שאין אומרים קדיש לאם בחיי אביו, אע"פ שאמו עשאה לו צוואה לומר לה קדיש, אם אביו מקפיד, כי כבוד האב קודם לכבוד האם.

1 על התפתחות הקדיש בסדר התפילה בכלל ועל אמירתו לעילוי נשמת נפטר בפרט ראו: י"מ תא-שמע, "קצת ענייני קדיש-יתום ומנהגיו", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 559-568; א' קלרמן, "קדמוניות ה'קדיש'", שאנן יח (תשע"ג), עמ' 129-150.

2 סימן תכה. בכתבי היד הוא סימן תכו - ראו מהדורת ירושלים תשע"א, עמ' רמא-רמב.

על כך מעיר רבנו פרץ:

ומיהו נהגו העולם לומר לעולם קדיש אפילו בחיי האב.

דברים אלו הובאו בבית יוסף בסימן תג ד"ה כתוב בתשב"ץ, והרמ"א בדרכי משה הארוך בסימן שעו סעיף קטן י' ובקצר בסעיף קטן ט' ציטט את הדברים מהבית יוסף. משפט זה הוא לכאורה המקור לדברי הרמ"א בהגהות השולחן ערוך. אבל נראה שהמילה "לעולם" במקור אינה במשמעות זמן - לתמיד, אלא במשמעות של 'בכל מקרה', גם כאשר אחד ההורים בחיים. כך זה בדברי רבנו פרץ, בבית יוסף ובדרכי משה. בדברי הרמ"א בשולחן ערוך המשפט אינו כתוב בהקשר המקורי של הדיון - מקרה שאחד ההורים בחיים, ולכן משתמע ממנו שאמירת הקדיש היא לעולם - לתמיד. קשה לדעת אם הרמ"א בכוונה הביא את המילה "לעולם" בהקשרה החדש, או שמא השתמש בה בשגרת הלשון של המשפט שאותו העתיק.

המקור לצמצום שנות מנהגי הזיכרון

בספר ילקוט יוסף כתב³:

יש אומרים שאדם צריך לשמור את כל מנהגי יום הפטירה עד חמישים שנה מהפטירה. ויש אומרים שגם לאחר מכן יש לשמור את מנהגי יום היארציט באמירת קדיש ועלייה לקבר וכו'...

ובספר נטעי גבריאל כתב⁴:

יש אומרים שיארציט נמשך רק עד חמישים שנה ולא יותר, אכן רבים חולקים עליו שיום יארציט אין לו גבול ולעולם נוהג יום יארציט, וכן עמא דבר⁵.

מניין לקוחה ההגבלה הזאת, ומדוע דווקא חמישים שנה?

במכתב שכתב ר' משולם ראטה⁶ ב"ב בשבט התרצ"א לר' יוסף שורף הוא כתב⁷:

הגיד לי איש אחד ששמע מהגאון הצדיק ר' העניך זצ"ל אבד"ק אלעסק (בע"ס לב שמח)⁸ כי יארציט צריכים לנהוג רק עד חמישים שנה, ובוודאי

3 ר"י יוסף, ילקוט יוסף - הלכות ביקור חולים ואבלות, ירושלים תשס"ד, עמ' תרלג, פרק מ סעיף לא.

4 ר"ג צינגער, נטעי גבריאל, הלכות אבלות, ב, ירושלים תשס"א, עמ' תקצב-תקצג, פרק עז סעיף כב.

5 וראו גם ר"ג גולדמן, מעולם ועד עולם, כפר אדומים תשס"ו, עמ' 208, פרק מ סעיף י.

6 אוקראינה-ישראל, תרל"ה-תשכ"ב (1875-1962).

7 ר"י שווארץ, הדרת קודש, חלק המכתבים עמ' 20.

8 ר' חנוך העניך מייער (תק"ס-תרמ"ד, 1800-1884) ייסד את חסידות אלעסק (= אולסקו) שהייתה

קִיבֵּל כֵּן מִן חוֹתָנוּ וּרְבוּ הַגֵּה"ק ר' שְׁלום מִבְּעֵלֹז זצ"ל.

בִּרְמֵס בְּסִפְרָא לֵב שְׁמַח הַחֲדָשׁ שֶׁל ר' הֶעֱנִיךְ מֵאַלְעֶסֶק שִׁיבֵּא ע"י בְּנֵי בִּשְׁנַת תַּשְׁכ"ג, וְבוֹ הַסֵּפֶר אֹרֶךְ חֲדָשׁ עִם הַנְּהָגוֹת שֶׁל הַמַּחֲבֵר, לֵאחֲרֵי הַבָּאֵת מִכְתָּבוֹ שֶׁל ר' מִשּׁוּלֵם רֵאטָה הֵבִיא הַמַּהְדִּיר בְּהֵעָרָה הַסְתִּיגוֹת מִן הַשְּׁמוּעָה הַזֹּאת⁹:

כִּי זֶה דְּבַר שֶׁאֵ"א שִׁיבֵּא הַדְּבַר מִפִּי רַבִּינוּ, כִּי הוּא זֹכֵר הֵיטֵב שֶׁרַבִּינוּ הִיָּה לוֹ יֵאֲרִצִּיט עַל אֲבִיו וְעַל אִמּוֹ וְהַתְּפִלָּה וְנִתְּן נְרוֹת וְצִדְקָה כַּמְנַהֵג הָעוֹלָם, וְלִפִּי הַחֲשָׁבוֹן הִיָּה יוֹתֵר מִחֲמִשִּׁים שָׁנָה מִפְּטִירֵת אִמּוֹ עַד פְּטִירָתוֹ... א"כ נִרְאֶה מִכָּל הַלֵּין מַה שֶׁנִּדְפַּס בְּסִפְרֵי הַדֶּרֶת קוֹדֶשׁ הוּא **מַגְדֵּל הַפּוֹרֵחַ בְּאוֹרֵי** (הַהֲדָגָשָׁה בַּמְקוֹר).

שְׁמוּעָה נֹסֶפֶת עַל צִמְצוּם שְׁנוֹת הַזִּיכְרוֹן לַחֲמִישִׁים שָׁנָה הוֹבָאָה בְּסִפְרֵי מוֹרָא הוֹרִים וְכַבּוּד¹⁰:

וְהֵן הַלּוֹם בִּשְׁעַת הַדְּפִסַּת הַסֵּפֶר מִמֶּשׁ שִׁמְעָתִי מִפִּי הַגֵּה"צ מו"ר רַבִּי מֶשֶׁה הַלְּבַרְשֶׁטְס שֶׁלִּיט"א דוּמ"ץ¹¹ שִׁזְקֵנוּ כ"ק אֲדַמּו"ר מִצְאָנוּ בַּעַל הַדְּבָרִי חַיִּים זְצוּקְלֵלָה¹² לֹא הִיָּה מַחְזִיק אֶת יוֹם הַיֵּאֲרִצִּיט שֶׁל הוֹרִיו [לְעֵנֵין קְדִישׁ, עֲלִיָּה לְקַבְּרָם וכו'] לֵאחֲרֵי יוֹבֵל שְׁנִים מִפְּטִירָתָם, וְטַעַמּוֹ שֶׁלֹּאֲחֵר יוֹבֵל שְׁנִים כָּבַר נִשְׁמַת הַנִּפְטָר מִגִּיעָה לַמְּקוּמָה. עַכְד"ק.

גַּם כֵּאֵן הַשְּׁמוּעָה נִמְסְרַת בַּעַל פֶּה וְכַהֲנֵהְגָה אִישִׁית. ר' חַיִּים הַלְּבַרְשֶׁטְס לֹא כָּתַב כֵּךְ בְּסִפְרֵי אֵלָּא רַק נִהַג כֵּךְ, וּמוֹסַר הַשְּׁמוּעָה נִכְדוּ ר' מֶשֶׁה הַלְּבַרְשֶׁטְס לֹא זָכָה לִרְאוּתָא אֶת סִבּוֹ ר' חַיִּים וְלִשְׁמוֹעַ זֹאת מִפִּיו בְּאוֹפֵן יָשִׁיר.

גַּם ר' חַיִּים יִצְחָק אֵיִיזִיק יוֹסֵטֶמֶן מוֹוֶרְשָׁה¹³ מִזְכִּיר אֶת הָעֵנִיין בְּסִפְרֵי חַיִּי יִצְחָק עַל הַתּוֹרָה¹⁴:

שִׁמְעָתִי כִּי אַחֲרֵי חֲמִישִׁים שָׁנָה אֵין צָרִיךְ עוֹד לְהַתְּנֵהֵג אֶת מִנְהַג הַיֵּאֲרִצִּיט.

אֲזַ בְּגִלְצִיָּה (כִּיּוֹם בְּאוֹקְרַאינָה). הִיָּה חֲתָנוּ שֶׁל מֵיִסַּד שׁוֹשֶׁלֶת בְּעֵלֹז וּרְבֵּי הָעִיר בְּעֵלֹז ר' שְׁלום רוֹקַח (תַּקֵּמ"א-תַּרִּט"ו, 1855-1781).

9 מַהְדּוֹרֵת יְרוּשָׁלַיִם תַּשְׁכ"ג, עִמ' כֶּכָּה, פֶּרֶק טוֹ אוֹת חִי.

10 רַנ"ש יוֹנָה, מוֹרָא הוֹרִים וְכַבּוּד, יְרוּשָׁלַיִם תַּשְׁמ"ז, עִמ' קֶצֶט.

11 ר' מֶשֶׁה הַלְּבַרְשֶׁטְס, גִּלְצִיָּה-יִשְׂרָאֵל (תַּרְצ"ב-תַּשְׁס"ו, 1932-2006).

12 ר' חַיִּים הַלְּבַרְשֶׁטְס, גִּלְצִיָּה (תַּקֵּנ"ז-תַּרל"ו, 1876-1797), מֵיִסַּד חֲסִידוֹת צֶאֱנוּ וּמַחֲבֵר הַסִּפְרִים דְּבָרֵי חַיִּים.

13 פּוֹלִין (תַּקֵּצ"ג-תַּרע"א, 1833-1911).

14 רַח"א יֵאֲסֵטֶמָן, חַיִּי יִצְחָק עַל הַתּוֹרָה, סִפְרֵי בְּרָאשִׁית, וְרִשָּׁה תַּרע"ב, עִמ' 159.

דברים דומים מביא ר' יהושע פולק¹⁵ בספרו חשבי מחשבות¹⁶:

ואני שואל ומסתפק גם בסתם בני אדם שהיו מוחזקים בחייהם בחזקת כשרות עכ"פ עד מתי יש להם צורך שהחיים יתפללו בעדם לטובת נשמתם, הכי נימא שלעולם צריכין לגמ"ח של החיים ובניהם, לעולם בהם תעבודו? והנה ביו"ד סי' שע"ו כתב הרמ"א ונהגו שיום שמת בו או"א אומרים עליהם קדיש לעולם, ובאו"ח סי' רפ"ד וסי' תרכ"א וביו"ד סי' רמ"ט לעניין הזכרת נשמות כתב סתם ולא הזכירו שהוא לעולם... ואיך סליק אדעתין לומר שאין לו גבול עולמית... אבל באמת גם להעלותו ממדור למדור צריך ג"כ שיהיה לו איזה שיעור וקצבה, כי הדעת מכרעת שבאיזה זמן מן הזמנים עכ"פ זוכה הנשמה כבר למעלה עליונה שאין על גביה עליה... ואינה צריכה עוד למתנת בשר ודם. ואילולא דברי הרמ"א היה אפשר לומר לענ"ד שהגבול הוא עד חמישים שנה ואחר זמן דחמישים שנה הגיעה כבר הנשמה למעלה עליונה במעלות קדושים וטהורים ואינה צריכה עוד לזכות החיים...

המחבר כותב כאן "היה אפשר לומר לענ"ד", ונראה מהלשון שזהו חידוש שלו ללא מקור. יש להעיר שבהקדמת בן המחבר לספר הוא מציין שהמחבר "הסתופף בצל קדוש עליון רבשכה"ג מוהרי"ד מבעלז זצ"ל והגה"ק החשיבו". ר' יששכר דב רוקח מבעלז¹⁷ היה האדמו"ר השלישי בשושלת בעלז, נכדו של האדמו"ר הראשון שמשמו יצאה השמועה שציטט ר' משולם ראט.

הנימוקים לקביעת חמישים שנה

כפי שנוכחנו, חלק מהשמועות שנמסרו נאמרו כמילתא בלא טעמא. אולם בחלק מהחיבורים מצאנו טעמים שונים לכך שדווקא אחרי חמישים שנה פוסקים מלנהוג את מנהגי יום הזיכרון.

ר' משולם ראטה שם, לאחר שמביא את השמועה בעניין, מנמק בסוגריים את הנוהג על פי פרשנות המילה "לעולם" שבדברי הרמ"א:

ועיין רמב"ן פרשת משפטים בפסוק ועבדו לעולם, אחר שהביא דברי האבן עזרא שם, כתב וז"ל: והמשכיל יבין כי 'לעולם' כמשמעו, כי העובד עד היובל

15 חי בהונגריה בסוף המאה הי"ט ובתחילת המאה הכ', וכתב בשנת תש"א את ספרו חושבי מחשבות. אחיו היה ר' שמעון פולק, מחבר שו"ת שם משמעון.

16 תל אביב תשל"ה, עמ' עז-עח, אות לו.

17 תרי"ד-תרפ"ו, 1854-1926.

עובד כל ימי עולם. ולשון מכילתא, רבי אומר בוא וראה שאין עולם אלא חמישים שנה שנאמר 'ועבדו לעולם' עד היובל...¹⁸

ריח"א יוסטמן הנ"ל כותב בספרו חיי יצחק:

אפשר יש להביא סמך קצת לזה כי משפט רשעים בגהינם מפסח ועד עצרת שהם חמישים יום ע"פ חשבון יום לשנה. וכשנשלם חמישים שנה בפועל נתלבן ונתברר המת לגמרי ואין צריך למנהגי היארציט.

ובספר חשבי מחשבות כתב שם:

כי ימי שנותינו בהם שבעים שנה, דל מהם עשרים שאין עונשין בבי"ד של מעלה... ונשאר על הנשמה ליתן דין וחשבון על פעולת חמישים שנה. אמור מעתה כי חמישים שנה אחר מיתת אדם יש עליו דינא קשיא או רפיא עכ"פ כנגד חמישים שנה שהיה עלי ארץ בחיוב דין וחשבון על מעשיו, וצריך בהם לזכות החיים שיהיה לו כפרה ולהעלותו ממדרגה למדרגה. אבל במלאת החמישים שנה שנסתלקה הנשמה מזה העולם כבר נסתלקו מעליה הדינים לגמרי, משום דבודאי אין ראוי שיהיה שנות העינוי יותר משנות השלום והשלום ועל דרך שמחנו כימות עיניתנו, ואז תעלה הנשמה כבר במעלה עליונה על כנפי השכינה למקומה ושרשה שהיתה נאצלת משם, ואינה צריכה יותר לזכות של החיים. ומה שנהוג עלמא לומר קדיש גם אחר חמישים שנה הוא רק משום כיבוד אב ואם בלבד (שאין לה הפסק)... ויש לפרש עפ"י זה הכתוב דישעיה ס' ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ, דהכוונה דבחמישים שנה שנקרא לעולם כידוע עמך כולם צדיקים... והשתא דאתינא להכי אולי אפ"ל דמ"ש הרמ"א שאומרים עליהם קדיש לעולם אין הכוונה לעולמי עולמים אלא הכוונה גם כן על חמישים שנה שנקרא לעולם, אבל מאז והלאה אין לה צורך באמת שיתפללו עליה דכבר זכתה לעלות למקום שנחצבה משם. וזה שאמר ג"כ בשנת היובל תשובו איש אל אחוזתו, דבשנת החמישים תשוב הנשמה למקום אחוזתה בכנפי השכינה.

בניגוד להסברים הללו, ר' חיים אלעזר שפירא ממונקאץ¹⁹ שהתנגד להפסקת מנהגי הזיכרון אחר חמישים שנה משער שהרעיון הזה הובא מאומות העולם²⁰:

18 ר"י פצנובסקי בספר פרדס יוסף על התורה, שמות ב (בני ברק תשנ"ד) עמ' תלז-תלח, על הפסוק "ועבדו לעולם", מנה את כל המקומות בתלמוד הבבלי שנקט לשון "לעולם", "יש לשון לעולם המורה על תמיד ויש רק על זמן". דוגמה ל"לעולם" על זמן שהוא מביא: "לעולם היא ברשות האב עד שתיכנס לרשות הבעל" (כתובות מח, א).

19 תרל"א-תרצ"ז, 1871-1937.

20 שו"ת מנחת אלעזר, מונקאטש תרס"ב, עמ' ז, ליקוטי תשובות סימן לג.

מקור (טמא) יש לזה בחוקי העכו"ם לבתי קבריהם כי זכותם ימשך רק עד חמישים שנה בהרבה מדינות (והמקילים יותר באמונתם רק כ"ה שנה. ויש מחמירין ומכבדים אמונתם עד מאה שנה) ולא יותר. ואח"כ מזמן חמישים שנקבר האחרון שם רשאינן ועושים מעשה לפנותם וזורקים עצמותם גם בבזיון ברשות כומריהם, כי השארת נפשם (הטמאה) הוא רק חמישים שנה, זהו המקובל אצלם וד"ל...

התנגדות להפסקת מנהגי יום זיכרון

חלק מהפוסקים שנשאלו על העניין לא הסכימו עם הפסקת מנהגי יום הזיכרון. כאמור לעיל, ר' חיים אלעזר שפירא התנגד לכך בחריפות:

על דבר מ"ש בשם צדיק אחד שלא יזכירו נשמות רק עד חמישים שנה, נשתוממתי על הדבר, כי תולים בוקי סריקי בקדושי עליון ז"ע, דברים שלא עלו על דעתם ולא שמעתן אוזן מעולם ואסור לאומרם, ומ"ש הרמב"ן בפרשת משפטים על הכתוב ועבדו לעולם, כוונתו באמת בפשיטות עומק הכוונה כנודע דרכו ז"ל, חמישים שנה הוא יובל עולם השלם והתיקון עולם הנשמות, ולא ח"ו כי עד חמישים שנה יופסק השארת הנפש. וממה נפשך, אם צדיקים היו למה צריך עוד לומר אחריהם קדיש אחר חמישים שנה כשהבן חי, ומעשים בכל יום וכו', אלא ודאי לצורך טובת עליות הנשמה גם כשאנו בגיהנם עוד, וכמ"ש האריז"ל, וא"כ גם הזכרת נשמות כן. ואם היו קלים ורשעים מי יודע אם כבר באו לגיהנם להתם חטאתם כן, ממה נפשך צריך להזכירם. אולם מקור (טמא) יש לזה בחוקי העכו"ם...

גם הבן איש חי²¹ נשאל על העניין, ומעניין לציין שהשאלה שהגיעה אליו הייתה אם להפסיק את מנהגי הזיכרון אחרי עשרים שנה. הוא השיב שאת יום הזיכרון יש לציין בכל ימי חי הבן:

שאלה מעיר רגנון יע"א²². אחד יש לו עשרים שנה משנפטר, אם הבן צריך לעשות לו יאר צייט כנהוג בקדיש וצדקה והדלקת נר ולימוד למנוחתו. או אם די לו מה שעשה לו עד עשרים שנה.

תשובה. יום יארצייט אין לו גבול בשנים, ואפילו אם יחיה הבן מאה שנים אחר פטירת אביו או אמו צריך לעשות כל ימי חייו יום יארצייט

21 ר' יוסף חיים מבגדד (תקצ"ה-תרס"ט, 1835-1909), שו"ת רב פעלים, חלק ד, סוד ישרים, סימן יז.

22 היא העיר ינגון שבמדינת ארם (= בורמה), שאליה היגרו יהודים מבבל במאות ה"ח-י"ט. הם המשיכו להפנות את שאלותיהם לחכמי בבל.

למנוחת אביו או אמו כנהוג בעניין קדיש ונר וצדקה ולימוד כפי יכולתו, מפני כי נפש האדם אעפ"י שנפטרה מהעולם הזה וניצולה מכל עונש ונכנסה לגן עדן אינה קונה שלימות העליות שלה בפעם אחת אלא עולה בהדרגות בזמנים חלוקים, ויש נשמה שאפילו עד אלף שנים לא תגיע לכל המעלות שלה הראויות אליה, ועולה במשך השנים עליה אחר עליה עד שתגיע לתכלית המעלה הראויה לה. וכבר מצינו שהעיד רבינו מהרח"ו ז"ל על רבינו האר"י ז"ל שהיה עושה יום יארצייט לאביו לומר קדיש בשביל עילוי לאביו אעפ"י שבאותו זמן שראהו מוהרח"ו ז"ל היה יותר משלושים שנה משנפטר אביו, כי אביו נפטר בהיותו קטן וכנזכר בעמק המלך, וידוע כי אביו של רבינו האר"י ז"ל היה צדיק וחסיד גדול ונגלה אליו אליהו הנביא וזכור לטוב, ועל כל זה כל ימיו של רבינו האר"י ז"ל היה נוהג כמנהג של יום יארצייט בשביל אביו, והיינו טעמא בשביל העילוי שיתעלה מדרגה למדרגה. נמצא אין גבול לזה, אלא כל ימיו של הבן צריך לנהוג ביום יארצייט למנוחת אביו.

עניין מיוחד יש לנו בעדויות על ר' יעקב ישראל קנייבסקי (הסטיפלר)²³. תלמידו, ר"א הורביץ, מעיד עליו²⁴:

עוד אמר לי מו"ר (שליט"א) [זצוק"ל] שכעבור זמן בערך חמישים שנה הנפש בכלל מסתלקת מהגוף ואין כל תועלת בביקור על הקבר, רק לפעמים הקב"ה משאיר נפש של צדיק אחד גם יותר זמן מזה כדי שיהיה אל מי לפנות שיתפלל עליהם בעת צרה, או שהצדיק בעצמו רוצה להישאר. מ"מ לפנותם מקברם כעבור זמן יש קפידא, כי מ"מ איזה קשר נשאר לנפש עם הגוף ומקום הקבורה, אף שהעצמות כבר נתעכלו.

אבל כשמעיד על הנהגתו הוא כותב²⁵:

ראיתי שמו"ר (שליט"א) [זצוק"ל] אומר קדיש ומתפלל על הוריו אף לאחר חמישים שנה מפטירתם.

הסטיפלר השתמש ברעיון של ניתוק הנשמה משרידי הגוף אחרי חמישים שנה רק כדי לייתר את העלייה לקבר ביום הזיכרון, אולם בעניינים ההלכתיים יותר של האיסור לפנות קבר או אמירת קדיש ביארצייט הוא לא קיבל את הרעיון הזה.

23 תרנ"ט-תשמ"ה, 1899-1985.

24 ר"א הורביץ, ארחות רבנו בעל ה"קהלות יעקב", ד, בני ברק תשס"א, עמ' קלד, אבילות אות סט.

25 שם, עמ' ככו, אות לט.

הצעה חדשה להתפתחות מנהג קיצור שנות הזיכרון

אין צורך לומר שמנהג הפסקת הזיכרון לאחר חמישים שנה אינו נראה מבוסס דיו. הוא החל להישמע רק לפני כמאה שנה ורק במזרח אירופה, כשהוא מבוסס על שמועות ולא על ספרי הלכה מוכרים, והטעמים שנאמרו להצדקתו נראים מגששים באפילה. אילו הייתה מסורת מסודרת על כך שלאחר חמישים שנה אין צורך יותר בהזכרת הנשמה מסיבה כזו או אחרת סביר להניח שהיינו שומעים על כך בתקופה מוקדמת יותר ומפי גורמים מוסמכים. נראה אפוא שיש לחפש טעם אחר להתפתחות המנהג הזה, כשההסברים שהוזכרו ניסו להסביר אותו רק בדיעבד.

בספר הדרת קודש שהוזכר לעיל (ליקוטי דינים, אות פג, עמ' 28)²⁶ הובא דיון על מנהגי הזכרת נשמות במועדים, כאשר בקהילות שונות נהגו שהחזן הזכיר את נשמותיהם של כל הנפטרים מהקהילה. וכך הוא מתאר שם:

ובעיר נייטרא יצ"ו המנהג שבני החברא קדישא נעורים בליל שבועות והושענא רבה [אשר היא סגולה להינצל מחיבוט הקבר...] בבית הוועד שלהם הנקרא "הקדש"... ובדבר הזכרת נשמות (היות כי רבים המה יותר מאלף) לכן אין מזכירים שם בעת תפילת מוסף בביהכנ"ס הגדולה רק עד חמישים שנה, ומאין יצא להם מנהג זה לא ידעתי. ואולי מתחילה לא קיבלו עליהן רק באופן הזה... אולם בהשכמה מזכירים כולם. וראה זה מצאתי בשו"ת לבושי מרדכי חאו"ח סימן צח שהביא: ושמעתי מצורבא דרבנן אשר בפרשבורג נוהגין לומר הזכרות בלשון 'על כל הנכתבים בפנקס הזה', ובלי ספק כי משום ריבוי ואריכות הזמן וטירחא דציבורא נשתנה לאחר זמן להנהיג כן. עכ"ד. אבל חקרתי בפרשבורג אצל הרב הגאון אב"ד שליט"א על הדברים, והשיב לי: פה ק"ק בביהכנ"ס הגדולה הש"ץ אינו מזכיר הנשמות כלל, רק כל יחיד ויחיד בפני עצמו, ובבית המדרש של ישיבתנו הרמה המנהג שש"ץ מזכיר בלחש כל הנשמות הנרשמים בפנקס בזה אחר זה, ואח"כ אומר מי שברך בקול רם. ולא אדע מנין לקח הצורבא מרבנן בלבושי מרדכי. עכ"ל. ושאלתי גם את מנהלי הכולל (שומרי החומות לעדת עסטון אונגארן) בעיה"ק ירושלים תובב"א להודיענו את מנהגם, והשיבו כי אצלם נחלקו שמות הנפטרים שנדפסו עלי לוח לכמה אנשים בשלושה בתי כנסיות שישנו להם, ובאופן זה יזכירו ויפקדו כולם יחד בכל ימי החגים והימים הנוראים, ואין למי שהוא לפקפק בדבר.

ראוי להביא את השאלה שנשאל בעל לבושי מרדכי בסימן הנ"ל²⁷:

26 חיברו ר' יוסף שווארץ, הונגריה (תרל"ה-תש"ד, 1875-1944). הספר עוסק במנהגי חברא קדישא.
27 רמ"ל וינקלער (הונגריה תר"ה-תרצ"ב, 1845-1932), שו"ת לבושי מרדכי, ברוקלין תשע"א, חלק א, עמ' קנב, חלק אורח חיים קמא, סימן צח. התשובה נכתבה בשנת תרס"ד לר' שמעון פולק, אחיו

בעה"ת, יום ב' פרשת חיי, תרס"ד לפ"ק פה מאד יצ"ו.
להרב הגאון מו"ה שמעון פאללאק נ"י אבד"ק בעלעניעש יצ"ו.
על דבר אשר נשאל כת"ר מאקרו"ט (=מראשי הקהילה [אלופים קצינים ראשים וטובים]) במה שנהגו בק"ק לעת מזכיר נשמות ביו"ט שאומרים אל מלא רחמים על כל פרט ופרט, וע"י כך ארוך היום וגודל טירדא דציבורא ועוד כמה קלקולים שנצמחו ע"י כך, אם ראוי לבטל זה ולהנהיג כמו שנוהגים בשאר ק"ק שמזכירים נשמות רק בפרטי שמות באל מלא רחמים, תפילה אחת.

כשהתחיל המנהג ונפטרי הקהילה היו מתי מעט היה זה בגדר הסביר לומר תפילה על כל נפטר, אולם עם השנים הם גילו שלערוך תפילת "אל מלא רחמים" לכל נפטר בנפרד הוא עניין של שעות רבות, ואין ספק שיש כאן טירחא דציבורא בתפילת יום טוב, "ועוד כמה קלקולים שנצמחו ע"י כך". בעיה דומה ראינו לעיל בספר הדרת קודש. הפתרונות שניתנו לה בשני המקורות הם:

- א. השואל בלבושי מרדכי מציע שיאמרו תפילת "אל מלא רחמים" אחת ובה יזכירו את שמות כל הנפטרים. אין ספק שפתרון זה יחסוך זמן רב, אולם עדיין כשמדובר על נפטרים רבים תהיה בעיה של טירחא דציבורא.
- ב. עדותו של בעל לבושי מרדכי בסוף תשובתו היא שבקהילת פרשבורג אומרים בלשון "על כל הנכתבים בפנקס זה", ואין מזכירים כלל את שמותיהם.
- ג. רבה של פרשבורג השיב לבעל הדרת קודש שבבית הכנסת הגדול של הקהילה אין עורכים הזכרת נשמות ציבורית אלא רק פרטית.
- ד. רבה של פרשבורג העיד שבבית המדרש אכן עורכים הזכרת נשמות ציבורית אבל היא נעשית ע"י הש"ץ בלחש. ההזכרה בלחש מקצרת את זמן הקראת שמות הנפטרים אבל עדיין מדובר בטירחא משמעותית.
- ה. בהדרת קודש מביא מנהג מירושלים לחלק את שמות הנפטרים בין בתי הכנסת של הקהילה כך שמצד אחד יוזכרו כולם, אולם מצד שני לא תהיה טירחה גדולה.
- ו. והפתרון הרלוונטי לנידון דידן שהוא מביא מהעיר "נייטרא"²⁸: להפסיק את הזכרת שמו של נפטר חמישים שנה אחר פטירתו.

יתכן לפי זה שהנוהג של הפסקת מנהגי יום הזיכרון אחרי חמישים שנה התחיל בהזכרת הנשמות בבית הכנסת ומהבעיה של טירחא דציבורא, שבגללה נהגו בקהילות

של בעל הספר חשבי מחשבות.

28 היא העיר ניטרה שבסלובקיה.

מסוימות להחיל 'התיישנות' על נפטרים אחרי מספר שנים. דא עקא, שהחלטה כזאת של גבאי קהילה או רבניה עשויה הייתה מן הסתם להיתקל בהתנגדות של קרובי הנפטרים, כי איך ייתכן לשכוח נשמה של נפטר ולא להזכירה לפני כיסא הכבוד? ואיך יקבעו מה נקראת 'התיישנות'? והרי הרמ"א כתב במפורש שאת הקדיש אומרים "לעולם"! ונראה שכדי להצדיק את הפסקת הזכרת הנשמות אחרי זמן ממושך נקבע המספר חמישים, שהרי את התיבה 'לעולם' ניתן לעקור מפשוטה כמו בפרשת עבד עברי (שמות כא, ו) ולפרש אותה במשמעות חמישים שנה. ועל פי זה התפתח הנוהג במקומות מסוימים להפסיק גם את שאר מנהגי הזיכרון אחרי חמישים שנה. ההסברים שניתנו לכך בדיעבד באו לחזק את הפסקת הזכרת הנשמות בציבור שגררה אחריה גם את הפסקת מנהגי הזיכרון של היחיד.

סיכום

הרצון לקצר את מעמד הזכרת הנשמות בבית הכנסת הוא שיצר את הרעיון של הפסקת הזיכרון אחרי חמישים שנה. מהזכרת הנשמות הציבורית הוא עבר לכל מנהגי הזיכרון של הפרט, אולם כאמור אין בסיס מוצק ומוקדם לרעיון זה. נראה שחכמת החיים של חכמי הקהילות, ורצונם לשמור על איזון נכון בין החיים לחיים, בין השרשת האמונה בהישארות הנפש לבין הצורך להתחשב במתפללי בית הכנסת, הם שיצרו את הנוהג הקיים במקומות מסוימים אך לא התפשט בישראל.

עניין גדול וסגולה נפלאה להסיר ולבטל מעליו כל דינין ורצונות אחרים שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו שום רושם כלל: כשהאדם קובע בלבו לאמר הלא ה' הוא האלוקים האמיתי, ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם ובכל העולמות כלל, והכל מלא רק אחדותו הפשוטה יתברך שמו, ומבטל בלבו ביטול גמור ואינו משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם, ומשעבד ומדבק טוהר מחשבתו רק לאדון יחיד ברוך הוא - כן יספיק הוא יתברך בידו שממילא יתבטלו מעליו כל הכוחות והרצונות שבעולם, שלא יוכלו לפעול לו שום דבר כלל.

מדברי רבי חיים מוולוז'ין ב'נפש החיים' שער ג פרק יב,
במלות מאתיים שנה לפטירתו

בירורים בעניין 'לפני עיוור' על 'לפני עיוור'

א. הגמרא בפסחים כב, ב מביאה ברייתא:

תניא אמר רבי מאיר, מניין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח, שנאמר ולפני עיוור לא תתן מכשול.

ויש להקשות, מדוע הנזיר הנכשל לא עובר על איסור 'לפני עיוור' בכך שבקבלת כוס היין הכשיל את המכשיל באיסור 'לפני עיוור', ויהיה לפנ"ע על לפנ"ע? ובהנחה שאכן הנכשל הכשיל את המכשיל בלפנ"ע, א"כ המכשיל עובר גם על עוד איסור לפני עיוור בזה שהכשיל את הנכשל באיסור לפנ"ע, וכן הלאה, ואין לדבר סוף! למעשה ברור שהדין לא כך, ואפשר להוכיח זאת בין השאר מתוך העובדה שהחפץ חיים כשחיב את מספר הלאווין הקיימים באיסור לשון הרע ומנה את לפנ"ע, לא חישב שכמות הלאווים 'לפני עיוור' מכפילה את עצמה. ודוחק לומר שהח"ח בא רק למנות את סוגי האיסורים ולא את מספרם, שהרי כל מטרתו בהקדמתו לספר חפץ חיים הייתה להראות את חומרת איסור לה"ר, וכאן הרי מדובר בהחמרת האיסור¹.

ב. והנה יש לדקדק האם לפנ"ע הוא איסור "כללי", או שהוא איסור "פרטי", או שהגדרתו היא השתייכות לעבירה שבה מכשיל את הנכשל. מחד גיסא אפשר לומר בפשטות שאיסור לפנ"ע פירושו שהתורה אסרה להכשיל את העובר וזה נכון בכל העבירות שבתורה, ומצד שני אפשר לומר שכשהתורה אסרה כל אחד מהאיסורים היא כללה בתוכו גם את האיסור להכשיל את האחר באותו איסור וזוהי משמעות דין 'לפני עיוור', ומצד שלישי אפשר לומר שדין 'לפני עיוור' קובע שהתורה החשיבה את המכשיל כאילו הוא עצמו שותף לעבירה שבה הכשיל את הנכשל למרות שהוא עצמו לא עשה את מעשה העבירה².

1 בקובץ ישורון כרך כט, שיצא לאור לזכרו של הגר"א גנחובסקי זצ"ל, במכתבים להרה"ג יוסף שלמה לסיצין שליט"א מכתב ד, הוכיח רא"ג מהח"ח כלל ו באר מים חיים אות ג שהח"ח לא סבר שעובר בלפנ"ע על לפנ"ע, יעו"ש. ובספר מנחת אשר ויקרא סי' לח כתב הגרא"ז וייס שפשוט לו שאין הנכשל עובר בלפנ"ע כי א"כ יעברו בלפנ"ע על לפנ"ע וכן הלאה והדבר מביא לידי גיחוך, אך סיים שצריך למצוא טעם מדוע באמת לא עובר הנכשל בלפנ"ע.

2 עסקו בחקירה זו כמה אחרונים, ביניהם: רע"א בהגהותיו לשו"ע יו"ד סי' קפא סע' ו, ר"א וסרמן בקובץ הערות סי' מח אות ט (בהשמטה מבן המחבר, הקדוש רבי נפתלי ביינוש וסרמן זצ"ל הי"ד), רי"ש כהנמן הרב מפוניבז' זצ"ל ב'דברי הרב' ח"א סי' לה, רי"ז גוסטמן בקונטרסי שיעורים ב"מ שיעור יב, וכן בהערות המהדיר ר"א יפה'ן לחידושי הריטב"א יבמות מהדורת מוסד הרב קוק על דף פד, ב (הע' 44-45), ועוד.

ג. ולענ"ד נראה שהשאלה תלויה במחלוקת הרמב"ן ובעל המאור בסנהדרין (עד, א) אם קיים איסור יהרג ואל יעבור בלפנ"ע של שלושת העבירות החמורות, ג"ע שפ"ד וע"ז. ויסוד מחלוקתם הוא שאם לפנ"ע הוא איסור "פרטי" א"כ ודאי שאף בו קיים דין יהרג ואל יעבור, כיון שהוא לא גרוע מאביזריהו של ג' עבירות שגם בהם קיים דין יהרג ואל יעבור. אולם אם נאמר שלפנ"ע הוא איסור "כללי" אפשר לומר שדווקא על ג' עבירות אומרים יהרג ואל יעבור, ולא על הכשלה בג' עבירות (וכעין זה כתב בקובץ הערות שם).

ויש לציין שתוס' לכאורה לא יכול לסבור שקיים בלפנ"ע של ג' עבירות יהרג ואל יעבור, שהרי דעת ריב"ם בתוס' בכתובות (ג, ב) שבאשה לא אומרים יהרג ואל יעבור בעריות כיון שהיא קרקע עולם ובשב ואל תעשה לא קיים דין יהרג ואל יעבור; ואם נאמר שאף בלפנ"ע של ג' עבירות אומרים יהרג ואל יעבור - גם אשה צריכה למסור נפשה מדין לפנ"ע של ג"ע ביחס לבועל! אולם יש לדחות סברה זאת בשני אופנים: א. אפשר לומר שדעת התוס' שעל לפנ"ע עוברים דווקא אם עושים מעשה, ולא בשב ואל תעשה (ודלא כפרי מגדים או"ח סי' תמג אשל אברהם ס"ק ה). ב. אפשר לומר שתוס' סובר כדעת מהרי"ל דיסקין (בשו"ת בקונטרס אחרון סוף סי' קמה) שאם הנכשל בא ויוצר את המכשול במו ידיו איננו מצווים למנוע אותו מלהיכשל (וראה עוד להלן אות טו).

ד. ובתוס' בע"ז (טו, ב) כתבו שמה שנאמר שם (יד, א) שעל לפני דלפני לא מפקדין, כלומר שאין אנו מצווים למנוע מכשול שיגיע ליד שלישית כי האדם מצווה למנוע מכשול רק מהאדם שבא אחריו, זהו דווקא כשמביא איסור לגוי שיתכן שהוא יעביר אותו ליהודי, שמכיון שהגוי אינו מצווה בלפנ"ע חייבים לומר שהתחדש כאן שהיהודי אינו מצווה בלפנ"ע באופן עקיף, אבל כשמכשיל יהודי שבעצמו לא יכשל באיסור אבל יכשיל יהודי אחר (או גוי ב' מצוותיו) ודאי שעובר בלפנ"ע, כיון שעובר בלפנ"ע על לפנ"ע. עכת"ד. מדברי תוס' אלו מוכח שהוא סובר שלפנ"ע הוא איסור כללי, כי אם נאמר שהוא איסור פרטי, כלומר שבתוך כל איסור כלול הדין שאין להכשיל אחרים באותו איסור, א"כ הרי בתוך האיסור של לפנ"ע לא כלול האיסור להכשיל בלפנ"ע. ואין לומר שבתוך איסור נזיר כלול שלא להכשיל בלפנ"ע של איסור נזיר, שהרי זהו בדיוק מה שאמרו שם שאין אנו מצווים על לפני דלפני. וזה ברור.

ה. וברש"י בגיטין (ו, ב) משמע שלפנ"ע הוא איסור פרטי, שכתב שם לגבי דברי הגמרא "לעולם אל יטיל אדם אימה יתירה בתוך ביתו שמתוך כך בא לידי גילוי עריות שפיכות דמים וחילול שבת", שגילוי עריות בעניין זה עוסק במקרה שאשתו לא טבלה ומתוך שיראה ממנו הרי היא משמשתו נידה, ושפיכות דמים הוא שמיראתה ממנו היא תברח ותיפול לנהר, וחילול שבת הוא שמתוך שיראה ממנו תדליק נרות לאחר

השקיעה. ומעתה יש לומר שבשלמא לגבי ג"ע ושפ"ד אפשר להבין שהוא עצמו בא לידי אותן עבירות, שהרי הוא בעצמו עובר על גילוי עריות ושפיכות דמים - אם כי באופן עקיף, אבל חילול שבת הרי הוא אינו עובר כלל אלא רק אשתו, וא"כ לכאורה אינו עובר אלא בלפנ"ע, ואם נאמר שלפנ"ע הוא איסור פרטי יתכן באמת שהוא פרט בחילול שבת. אולם ראייה זו אינה מוכרחת כלל, שאפשר לומר שכוונת הגמרא שהוא יביא לביתו מציאות של ג"ע ושפ"ד וחילול שבת גם אם לא יעבור בעצמו על איסורים אלו. ודו"ק.

ו. בשו"ת אמונת שמואל (ח"א סי' יד) כתב שבכהן שאומר לישראל צא וקדש לי גרושה אין הישראל עובר בלפנ"ע, כיון שאינו שייך לאיסור גרושה לכהן, ודוקא בנזיר עובר בלפנ"ע מפני שאע"פ שהוא עצמו אינו נזיר מ"מ הרי הוא בתורת נזירות לכשיזיר עצמו³, וכן הוא בכל דבר שהמכשיל אינו מצווה באיסור עצמו גם אינו אסור מדין לפנ"ע. והוכיח האמונת שמואל כן מדברי הטור (יו"ד סי' סב) שכתב שמותר להכשיל גוי באיסור אבר מן החי של בהמה טמאה, מכיון שהישראל אינו מצווה באבר מן החי של בהמה טמאה שהרי כולה אסורה באכילה. ומוכח מכך שלפנ"ע הוא איסור פרטי, כלומר שבתוך כל איסור ואיסור התחדש שאסור להכשיל אחרים באותו איסור, וע"כ היכן שאינו מצווה באותו איסור לא קיים איסור לפנ"ע. ומעתה הרי בתוס' בב"מ (י, ב) מבואר בפירוש שבכהן שאמר לישראל צא וקדש לי גרושה עובר הישראל בלפנ"ע, וא"כ מוכח שדעת התוס' במקום נוסף שלפנ"ע הוא איסור כללי, ועי' במש"כ בזה הגרי"ז גוסטמן זצ"ל בקונטרסי שיעורים שם בהרחבה.

ז. ולדברי האמונת שמואל מתאים מה שהקשה בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' יט) היאך מוכרים ביצים לגוי, והרי לגוי אסור לאכול ביצים משום אבר מן החי, והלימוד להתיר ביצים באכילה הוא דווקא לישראל כפי שמבואר בחולין (סד, א) ולא לגוי. והנה במנחת חינוך (מצוה תנב אות ה) עמד על קושיא זו, וכתב שמותר לגוי לאכול ביצים ממה נפשך, שהרי לדעת הרמב"ם אין איסור אבר מן החי בעוף, ולדעת הראב"ד מותר לו לאכול ביצים לפי הכלל 'מי איכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסור'. אולם החתם סופר לא היה נוח לו בתירוץ זה. ולדברי האמונת שמואל אפשר לומר שאכן אסור לגוי לאכול ביצים, אולם לא קיים איסור לפנ"ע למכור לו ביצים שהיהודי המכשיל אינו מצווה באיסור זה.

ח. ויש כמה נפ"מ לדינא בחקירה אם לפנ"ע הוא איסור כללי או איסור פרטי. ראשית כתבתי לעיל שלדעת האמונת שמואל אינו עובר בלפנ"ע כשאינו בר חיובא, וזה דווקא אם נאמר שלפנ"ע הוא איסור פרטי, כי אם נאמר שהוא איסור כללי

3 ולפי זה יהיה מותר להכשיל קטן באיסור לפנ"ע של נזיר, כיון שבאמת אינו בתורת נזירות כלל עד שיהיה מופלא הסמוך לאיש! אך יש לדחות שקיימת נזירות שמשון ששייכת אף בקטן. ואכמ"ל.

להכשיל חברו בעבירות - א"כ מה זה משנה אם אינו מצווה באותו איסור, הרי מ"מ הוא מכשיל את חברו בדבר האסור לו.

ט. נפ"מ נוספת קיימת לגבי החקירה אם המכשיל את חברו בכמה עבירות במעשה אחד עובר על לפנ"ע אחד או כמנין העבירות שהכשיל בהם את חברו, והיינו שיש להסתפק האם "מכשול" פירושו מעשה, וממילא מכיון שהוא מעשה אחד הוא נחשב מכשול אחד, או ש"מכשול" הינו עבירה, וממילא ככל שיש עבירה נוספת עובר בלפנ"ע נוסף. ומכך שהחפץ חיים לא מנה בראש ספרו את הלאו של לפנ"ע כפול כל הלאווים המנויים שם מוכח שהוא סובר שבמקרה זה עובר רק בלפנ"ע אחד, ולא מסתבר שהחפץ חיים מנה רק את סוגי הלאווים וכו"ל. ושאלתי שאלה זו חכם אחד שליט"א, והוא אמר שזה תלוי בחקירה זו אם לפנ"ע הוא איסור כללי או איסור פרטי, שאם נאמר שהוא איסור פרטי פשיטא שעובר על כל עבירה ועבירה, שהרי מצד הפרט מכל עבירה ועבירה הוא עובר, אולם אם נאמר שהוא איסור כללי א"כ עובר רק על לפנ"ע אחד על כל המעשה⁴. ובשו"ת מלמד להועיל (ח"א סי' נו ס"ק ד) כתב שעובר רק פעם אחת, וכ"כ בשו"ת משנה הלכות (ח"ו סי' כב) שעובר רק פעם אחת, וכתב שזה כלול בדברי הרמב"ם בספר המצוות (ל"ת רצט) שהטעם שלא לוקים על לפנ"ע הוא מפני שהוא לאו שבכללות. ובספר שערי שלום להג"ר שלום טוויל שליט"א (קונטרס אחרון סי' ג) כתב שכך כתב לו הגר"ח קנייבסקי שליט"א שעובר רק פעם אחת.

י. ושוב ראיתי ברא"ה (ע"ז ב, א) ובמאירי (שם ו, א) ובריטב"א (שם ו, ב) ובשו"ת היכל יצחק (או"ח סי' מד ד"ה הנה) ובשו"ת ברכת משה ירושלימסקי (סי' כא אות ט) בדעת הריטב"א בב"מ (עה, ב), וכן מוכח בראב"ד בע"ז (ו, ב), שאינו עובר בכמה לפנ"ע. ומאידך גיסא בתוס' בע"ז (יד, א) ובשו"ת היכל יצחק (שם) בדעת התוס' בשבת (ג, א ד"ה בבא) ובשו"ת שדה יצחק חיות סי' כח, ובקהלות יעקב (ח"ב סי' ז) בשם החזו"א, ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קכה ד"ה ולכאורה וסי' קפ ד"ה אמנם), ובשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' לד), כתבו שבמקרה זה עובר בכמה לפנ"ע.

יא. אמנם אם נסבור כמו ההגדרה השלישית בחקירה לעיל, שלפנ"ע הוא השתייכות המכשיל בעבירה, א"כ מיושבת הקושיא מדוע בכל לפנ"ע הנכשל לא עובר בלפנ"ע על כך שהכשיל את המכשיל בלפנ"ע, ראשית משום שאין צורך להגדירו כעובר בלפנ"ע - שהרי הוא כעת עובר באיסור נזיר עצמו ובכלל מאתיים מנה, ועוד שמכיון שלפנ"ע הוא השתייכות א"כ לא שייך להשתייך להשתייכות. תירוץ זה שמעתי ממו"ר הגר"ח מן ההר שליט"א.

4 אולם זה עדיין לא יכריע את הספק לגבי לפנ"ע בכמה עבירות מאותו שם, וכגון במכשיל את חברו לקרוע על כמה מתים שעל כל מת עובר בלאו נוסף, שעל הצד שלפנ"ע הוא איסור פרטי במקרה זה לא קיים הטעם שמצד כל עבירה ועבירה הוא עובר בלפנ"ע.

יב. ביד מלאכי כלל שסז כתב שהמכשיל עובר בלפנ"ע אף כשהנכשל לא נכשל לבסוף, והוכיח כן מהסוגיא במו"ק (טז, א) לגבי האיסור להכות את בנו הגדול, שמובא בתוס' שאף אם בנו הגדול למעשה לא היכה את אביו מ"מ עבר האב בלפנ"ע. אולם בפרי יצחק (ח"ב סי' מט) חלק על דברי היד מלאכי, וסובר שרק אם הנכשל נכשל בסוף עובר בלפנ"ע, ומעתה לדברי היד מלאכי מובן שהנכשל לא הכשיל את המכשיל בכך שנכשל, כיוון שאף אילו לא היה נכשל היה עובר המכשיל בלפנ"ע. אולם שמעתי ממור"ר הגר"ח מן ההר שליט"א שיש לדון שאף לדברי היד מלאכי אין המושיט עובר אלא אם כן הייתה סיבה לנכשל להיכשל, כלומר שהייתה איזו זיקה בין המכשיל לנכשל, וכגון שהנזיר ביקש ממנו כוס יין, וכן באב שמכה את בנו אם הבן עשה מעשה שבגללו האב היכהו שאף לנכשל יש חלק במכשול. ושוב ראיתי במנחת אשר (ויקרא סי' לח) שגם הוא העלה סברא זו של הגר"ח מן ההר, שאף לדעת היד מלאכי צריך שהנזיר ישתף פעולה בעת ההגשה, ולא שהמכשיל מגיש לו יין בלי קשר מוקדם ביניהם.

יג. בכסף הקדשים (ח"מ סי' עא) כתב שהנכשל אכן עובר בלפנ"ע, אלא שלא עוברים הלאה בעוד איסורי לפנ"ע. וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' ריז), וכך ראיתי מובא בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאולי עובר בלפנ"ע⁵. ואפשר לומר שהסיבה שאינו עובר בלפנ"ע נוסף נובעת מדברי ר"א וסרמן בקובץ שיעורים (פסחים אות לה) שחוקר האם סברת "אין לדבר סוף" היא סימן או סיבה, ואם נאמר שהיא סיבה א"כ אדרבה הטענה שאין לדבר סוף היא הסיבה שדבר כזה לא יכול להיות.

יד. בדרך כלל המכשיל הוא מזיד, ולכאורה גם אם המכשיל (שהוא גם נכשל בלפנ"ע) נחשב "עיוור" הוא עובר בלפנ"ע כמבואר ברמב"ם (הל' כלאים י, לא), וכמו שביאר הרמב"ם בפיה"מ לשביעית פ"ו שכל אדם הוא עיוור מחמת תאוותו וכנ"ל, ומעתה י"ל שכל זה הוא דווקא היכן שהוא נכשל באיסור עצמו, אולם אם הוא הכשיל אדם אחר הרי אין אדם חוטא ולא לו, וממילא לא נחשב עיוור מחמת תאוותו.

טו. עוד י"ל עפ"י דברי המהרי"ל דיסקין שם שיותר לאדם להחמיר על עצמו ולהיחרג בשאר עבירות ולא לעבור ואינו נחשב כאילו הכשיל את הגוי ברציחה, כי היכן שהאדם הנכשל יזם את האיסור אין לפנ"ע. וכך פסק הגרי"ש אלישיב בקובץ תשובות (ח"א או"ח סי' מ), ועל פי זה ביאר שאין איסור להפגין בשבת למרות שגורם חילולי שבת בהגעת כוחות משטרה ותקשורת. לפי זה אין המכשיל נחשב נכשל בלפנ"ע ע"י מי שהוכשל על ידו משום שהוא יזם את האיסור.

5 ספר שערי שלום, להרה"ג שלום טוויל שליט"א עמ' שא שכן ענה לו הגר"ח בתשובה בכת"י. ודלא כמ"ש בפי' ריי"פ פרלא על הרס"ג ל"ת נג שאין הנכשל עובר כלל, וכן בספר נר למאור סי' מב אות ג הוכיח מתוס' ב"מ עה, ב ד"ה ערב, שאינו עובר.

סדר פרקי 'שיר של יום'

הגמרא במסכת ראש השנה (לא, א) מסבירה את הקשר בין כל שיר של יום לבין היום בו נאמר המזמור:

תניא, רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא: בראשון מה היו אומרים? "לֵה' הָאָרֶץ וּמְלוּאָהָ" (תהילים כד), על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו. בשני מה היו אומרים? "גְּדוֹל ה' וּמְהֵלָל מְאֹד" (שם מח), על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן. בשלישי היו אומרים: "אֱלֹהִים נָצַב בַּעֲדַת-אֵל" (שם פב), על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו. ברביעי היו אומרים: "אֵל נִקְמֹת ה'" (שם צד), על שם שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן. בחמישי היו אומרים: "הֲרִנֵּנוּ לְאֱלֹהִים עֲנֹנוּ" (שם פא), על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו. בשישי היו אומרים: "ה' מֶלֶךְ גְּאוּת לְבָשׁ" (שם צג), על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן. בשביעי היו אומרים: "מְזֻמֹּר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת" (שם צב), ליום שכולו שבת¹.

הסבר זה של הגמרא סתום ולא מובן: א. הקשר בין הפסוק הראשון לבין מהלך הבריאה ברוב המזמורים אינו משתמע בהכרח מתוכן הפסוק². ב. הדימיון מבוסס רק על הפסוק הראשון של המזמורים, וברוב המקרים קיימת התעלמות מהתוכן המלא של המזמור³.

1 בשם הזהור מובא שאמרו את השיר של כל יום כנגד אלף שנה של העולם, כלומר שיר של יום ראשון נאמר על האלף הראשון של העולם וכך הלאה (אמנם הדברים אינם נמצאים בוזהר לפנינו, ויתכן שמקורם בתנא דבי אליהו פרק שני, ע"מ"ש בספר שירת שמואל לרפ"ש מנטל [בני ברק תשס"ג] עמ' רלד ואילך, וע"ע שם בסי' ג עמ' יב ואילך). מאחר ואנו נמצאים ע"פ חז"ל באלף השישי לבריאת העולם, יוצא שהמזמורים של הימים ראשון עד חמישי מהווים מעין סיכום של העבר, והמזמורים של יום שישי ושבת עוסקים בהווה ומנבאים על העתיד. וראה מ"ש הרב קהתי בפירושו למשנה תמיד ד, ד. ועי' בליקוטי הגר"א שבסוף ספר אמונה והשגחה.

2 ההקשר בין 'לה' הארץ ומלוואה' לבין הבריאה של יום הראשון, מתבקש. הקב"ה ברא את עולמו ולכן הארץ שייכת לו. גם הפסוק "ה' מלך גאות לבש" מתאים ליום בריאתו של האדם ביום השישי. לעומת זאת יש מקום לשאול מדוע ההפרדה בין המים למים ביום השני מתאימה דווקא לפסוק "גדול ה' ומהולל מאוד", פסוק שמתאים לכל אחד מימי הבריאה? גם הפסוק "הרנינו לאלוקים עוזנו" הנאמר על היום החמישי עשוי להתאים לכל אחד מימי הבריאה, וגם ההקשרים של פסוקי היום השלישי והרביעי אינם הכרחיים.

3 בדומה להערה הקודמת, המזמור של יום ראשון מתאים לאמירה ביום הראשון שכן הוא מתאר את קבלת פני המלך שברא את עולמו. גם המזמור של יום שישי שעוסק בגדולתו של מלכו של

לכן לדעתי יש מקום להציע הסבר נוסף לבחירת מזמורים אלו לשיר של יום, תוך התבססות על כל המזמור ולא רק על הפסוק הראשון.⁴ אם נתייחס לרצף המזמורים לימי השבוע ולא רק למזמור הבודד⁵, נמצא שמתוארים במזמורים אלו שלבים בהכרת הקב"ה כמנהיג של ברואי, הנהגה שבאה לידי ביטוי בכך שהקב"ה הוא שופט כל הארץ. אמנם המזמורים חוברו ע"י מחברים שונים⁶ ודנים בנושאים שונים, ומחבריהם מסתמא לא התכוונו ליצור את הרצף הזה, אך נראה שמתקני התקנה ראו בכל מזמור רמז לתוכנו של המזמור הבא במזמורי השבוע.

המזמור של יום ראשון מתאר את שייכות העולם להקב"ה. שייכות זו נובעת מהעובדה שהקב"ה ברא את העולם: "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה".⁷ בהמשך קורא בעל המזמור לאותם אנשים שהם נקיי כפיים וברי לבב לקבל את מלך הכבוד בהר ה', במקום קודשו: "שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד". ... במזמור של יום שני הקב"ה כבר נוכח בהר ה': "גדול ה' אלוקינו ומהולל מאוד בעיר אלוקינו הר קודשו". מתואר בו יופיה של ציון משוש כל הארץ שהוא מקום משכנו של אלוקים. הנוכחות של ה' מטילה פחד ומורא על מלכים שרצו לכבוש את ירושלים: "רעדה אחזתם שם חיל כילודה". משכן ה'

עולם מתאים לבריאת האדם ביום השישי. אך יתר המזמורים דנים בנושאים שאינם שייכים למה שהציגה הגמרא: הפרק של היום השני מספר בשבחה של ציון, של יום שלישי קורא לשופטים לעשות משפט צדק, של יום רביעי קורא לנקום בשופטים שמעוותים משפט, ושל יום חמישי עוסק בקריאה לישראל שלא לעבוד ע"ז. ובעניין המזמור לשבת - למרות הכותרת שמייחדת את המזמור לשבת לא ברור מה הקשר בין תוכנו לבין השבת, ודנתי בעניין זה במאמר: "מזמור שיר ליום השבת" בכתב העת "שמעתין" גיליון 96 תשמ"ט עמ' 16 (וארחיב בנושא בהזדמנות אחרת).

4 יצוין כי מפרשי המשנה כבר נתנו דעתם על כך שבמקומות רבים ניתן להציע הסברים נוספים להלכות והנהגות שטעמם מופיע בגמרא. מפורסמים דבריו של רבי יום טוב ליפמן הלר בעל התויו"ט (נזיר ה, ה): "...אע"פ שבגמרא לא פירשו כן, הואיל ולענין דינא לא נפקא מינה מידי הרשות נתונה לפרש, שאין אני רואה בין פירוש המשנה לפירוש המקרא, שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הרואות חבורי הפירושים שמיומות הגמרא. אלא צריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא". ועיין עוד במאמרי "זוג או פרד" נטועים ז 95. ועי' בדרשות החת"ס ח"א עמ' 12 שהטעמים המוזכרים בגמרא להתאמת השירים לימים דחוקים, והוא מסביר את הדברים באופן שונה (עי' בספר שמואל הנ"ל עמ' רלג).

5 גם עמוס חכם בדבריו בפירוש 'דעת מקרא' בסיכום לתהילים פרק פא סבור כי ההסבר לאמירת המזמורים נעוץ ברצף שלהם, אך הסברו שונה מהמוצע כאן.

6 בחלק מן המזמורים צוין שמות מחבריהם: דוד במזמור של יום הראשון. בני קורח במזמור של יום שני, ואסף במזמורים של יום שלישי וחמישי.

7 לעניין השאלה מדוע המחבר מתמקד בבריאה רק בימים ובנחלים, ראה להלן הע' 12.

בירושלים גורם לשמחה וגיל בשל משפטי ה': "ישמח הר ציון ותגלנה בנות יהודה" למען **משפטיך**, והנהגת ה' עתידה להימשך לאורך זמן "והוא ינהגנו על מות". במזמור של יום השלישי הקב"ה דואג למשפט וצדק בעולם: "אלקים ניצב בעדת אל בקרב אלקים **ישפוט**". אלקים ניצב במשפט כדי לעשות דין ברשעים, ובעיקר בשופטים שמעוותים את המשפט. המחבר זועק נגד משפט המצדיק את הרשע: "עד מתי תשפטו עול ופני רשעים תשאור", ומבקש לעשות צדק עם החלשים וחסרי המגן: "**שפטו** דל ויתום עני ורש הצדיקו. פלטו דל ואביון מיד רשעים הצילו". המחבר ממשיך ומעמיד את השופטים במקומם: "אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תיפולו", ומסיים בקריאה "קומה אלקים **שופטה** הארץ..." במזמור של יום רביעי כבר מוזכרת התדיינות ה' עם הרשעים **בפועל**: "הינשא **שופט** הארץ השב גמול על גאים... עמך ה' ידכאו ונחלתך יענו. אלמנה וגר יהרגו ויתומים ירצחו". המחבר תוהה כיצד עולה בדעתם של השופטים הרעים כי אין השגחה: "בינו בוערים בעם... הנוטע אוןן הלא ישמע? אם יוצר עין הלא יביט?". ומסיים "ויהי לי ה' למשגב ואלוקי לצור מחסי". נושא המזמור של יום חמישי אינו רמוז במזמור של יום רביעי, אבל המזמור של יום חמישי משלים את המזמור ליום רביעי - מזמור יום רביעי עוסק ביחס האדם לחברו, וזה של יום חמישי עוסק במשפט שבין האדם למקום: "כי חוק לישראל הוא **משפט** לאלוקי יעקב".⁸ העם חטא: "ולא שמע עמי לקולי וישראל לא אבה לי", וכתוצאה מכך הקב"ה הסיר את השגחתו ממנו: "ואשלחהו בשרירות ליבם ילכו במועצותיהם". המחבר מסיים שאם ישראל ילכו בדרכי ה' יזכו לביטחון ולשובע: "לו עמי שומע לי ישראל בדרכי יהלכו - כמעט אויביהם אכניע... ומצור דבש אשביעך"⁹.

במזמור של יום שישי יש מן המשותף למזמור של יום ראשון: בשני המזמורים הקב"ה מתואר כמלך (ולא כשופט כמו ביתר המזמורים), בשניהם קיימת התייחסות לבריאת העולם, במזמור של יום ראשון נאמר "כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות

8 "בנות יהודה" - ערי יהודה (רד"ק, מאירי).

9 חז"ל ("ר"ה, א) ייחסו פסוק זה ליום הדין.

10 כאמור, מזמור זה אינו רמוז במזמור של היום הרביעי, ואולם גם כאן ניתן למצוא קשר בין המזמורים. נהוג להוסיף בסוף המזמור של יום רביעי את הפסוקים הפותחים של המזמור הבא (צה) "**לכו נרננה** לה' נריע לצור ישענו. נקדמה פניו בתודה בזמירות נריע לו. כי אל גדול ה' ומלך גדול על כל אלקים", כי לא רצו לסיים שיר יום בפורענות "יצמיתם יצמיתם ה' אלקינו". ניתן להציע הסבר נוסף. לפי דבריי שכל מזמור שיר של יום רומז למזמור של היום למחרת, סיום זה של המזמור "**לכו נרננה**" רומז לפתיחת המזמור של היום החמישי: "**הַרְנִינוּ** לא-להים עֲנֵנו".

יכוננה" ובמזמור של יום שישי "...אף תיכון תבל בל תימוט", בשניהם מוזכרים ימים¹¹ ונהרות¹², ובשניהם העולם קרוי 'תבל'. כך המזמורים של היום הראשון והיום השישי מהווים מעין מסגרת למזמורים האחרים, כששניהם מדברים על מלכות ה' ולא רק על משפטיו והנהגותיו בעולם.

כאמור בפרקים של יום ראשון ויום שישי מוזכרת המילה **"מלך"**, ויש הבדל מהותי במשמעות מילה זו בשני המזמורים. במזמור כד, של יום ראשון, המלך נכתב בסגול **"מֶלֶךְ"**, שם תואר. מלכותו של ה' אינה נובעת מכך שהוא מנהיג את ברואיו אלא בגלל בריאת העולם המתוארת במזמור. לעומת זאת, במזמור של יום שישי נכתב **"ה' מֶלֶךְ"** בקמץ, כלומר מלך בפועל, מלך מנהיג. ניתן איפה לסכם שקיים קו חרוז, ברצף מזמורי שיר של יום בו מתוארת קבלת הנהגתו של הקב"ה על העולם.

המזמור של יום שישי מסתיים בביטוי שאף הוא קשור למשפט - עדות: **"עדותיך** נאמנו מאוד לביתך נאוה קדש, ה' לאורך ימים". נראה שהמחבר מכוון ב'עדות' לתורה, על פי הנאמר: **"תורה ה' תמימה משיבת נפש עדות ה' נאמנה..."** (יט, ח).

נמצינו למדים שנוסף להתאמה של כל מזמור עם היום המתאים לו בבריאה, רצף המזמורים כפי שסודר משאיר לנו מסר מושלם על היחס שלנו למשפט ה' והנהגתו ועל מלכותו על העולם כולו.

11 ישנם גם הקשרים במזמור המזכירים את קריעת ים סוף:

מזמור צג	קריעת ים סוף
"ה' מלך"	"ה' ימלך לעולם ועד"
"גאות לבש"	"כי גאה גאה"
"עז התאזר"	"עזי וזמרת... נהלת בעזי"
"נכון כסאך"	"מכון לשבתך... כוננו ידיך"
"מקולות מים רבים אדירים"	"צללו כעופרת במים אדירים"
"משברי ים"	"רמה בים"
"נאוה קדש"	"נוה קדשך"

12 ראוי עוד לתהות אם מדובר בבריאת העולם מדוע המזמורים מתמקדים רק במים? ניתן להציע שהסיבה לכך היא שבבריאת העולם אין להפתעתנו תיאור של בריאת המים, אלא נזכר רק "ורוח אלוקים מרחפת על פני המים". ובירושלמי (חגיגה ה, א): "דרש ר' יודה בר פזי, בתחילה היה העולם מים במים, מה טעמא? רוח אלוקים מרחפת על פני המים". המחברים ביקשו להבליט את שלטונו של הקב"ה גם על המים שלא הוזכרה בריאתם בפירוש.

הקִּטָּג בסידורם של ר' עזריאל ור' אליהו בנו מווילנא

ודחיית הטענות על השגות רבי זלמן הענא נגדם*

א. כתב הרב דויד יצחקי שליט"א בהקדמתו לספר לוח ארש להיעב"ץ מהדורתו פרק שני אות כו, תחת הכותרת 'עקימת פשט בגמרא והתנכלות לאויביו': 'ר' זלמן הענא מתנכל במזיד לר' אליהו ור' עזריאל ווילנא, כגון בס' נט וקסט שהטיח נגדם שהדפיסו מתג משובש - אע"פ שידוע היטב שבסידורם הקו בצורת מתג אינו אלא סימן לשו"א נע, כאשר כתב רז"ה בעצמו בהקדמה בד"ה וזה דרכם".

ב. כתב ר' זלמן הענא בהקדמה לספרו שערי תפילה: "ומה שקלקלו האנשים ההם [= ר' עזריאל ובנו ר' אליהו ווילנא בסידורם 'דרך שיח השדה'] עוד, הוא שהניחו מתג אצל כל שו"א שאחרי וא"ו השרוקה שבראש התיבה, ולא נמצא ככה בכל הספרים המדויקים, גם הוא דבר בלתי נכון, שהרי וא"ו שרוקה שבראש התיבה משפטה להנקד בשו"א ונשתנה לשור"ק וכו' ומ"מ היא פחותה במבטא מתנועה קטנה שהיא בעצם וראשונה וכו' ובעבור זה לא יתכן לבוא מתג אצל תנועה קטנה כזאת כמ"ש בספר שערי תורה שער התנועות פתח יח".

על דברי רז"ה הנ"ל כתב הרב דויד יצחקי בשערי דמעות הערה ו: "אמנם בחינם השיג עליהם בזה, כי כבר פירשו בהדיא שאין כוונתם על מתג כלל אלא על שו"א נע. ורז"ה עצמו סבירא ליה שהשוואים האלו נעים אחרי תנועה קלה".

ג. בספר שערי תפלה סימן סט כתב רז"ה: "נטית ימינך, המ"ם במונח וכחו ככח מתג, עיין בספר שערי תורה שער התנועות סימן ט. וע"י ר"ע ור"א נדפס ימינך במונח וגם במתג, וסכלות גמור הוא, שהרי המונח הזה במקום מתג הוא עומד, ואפוכי מטרטא למה ל".

ובספר שערי תורה (שער התנועות, סימן ט) כתב רז"ה: "כל תיבה שיש בה תרין טעמין וכו' ויהיה טעם הראשון בתנועה גדולה, לא יקום ולא יהיה אחריה דגש ולא שו"א נח כמו ממושבתיכם וכו', והטעם לזה נראה לי פשוט וכו' ונגינת טעם הראשון אינו אלא ככח מתג, לפי שבא במקום מושב המתג, לכן גם משפטו כמשפט המתג".

* בהמשך למאמריי הקודמים ב'המעין' (תמוז תשע"ז וטבת תשע"ט) ו'אור ישראל' (גיליון עט וגיליון פ) בעניין ההשגות על המדקדק רבי שלמה זלמן כ"ץ הענא ז"ל, בהם הוכחתי שרז"ה צודק בכמה עניינים שהשיגו עליו, אביא כאן עוד עניין (מתוך רבים שעמי) שבו נכתבו דברים נגד ר' שלמה זלמן הענא, ואוכיח שדברי המשיג דחויים [ועי' בתגובות הרב יצחקי ב'אור ישראל' גיליון פ עמ' ריח וגיליון פב].

על דברי רז"ה (בשערי תפילה סימן סט) הנ"ל, כתב הרב דויד יצחקי בשערי דמעות הערה פז: "עי' בהקדמת רז"ה ד"ה וזה דרכם, ותראה שהמתג הזה הוא סימן לשו"א נע בסידור ר' עזריאל ור' אליה ווילנא, והוא צמוד לשו"א בסידורם, וכן הדפיסו רז"ה בשערי תפילה - אין זה אלא שתואנה הוא מבקש עליהם, וכן עשה עוד לקמן סי' קסט". ובהערה פח שם, כתב הרב יצחקי: "ואפוכי מטרתא למה לי: גם בשותא דחז"ל אינו בקי, כי לשון זו אינה מתאימה לעניינו".

ד. בשערי תפילה סימן קסט כתב רז"ה: "מלך מלכי המלכים, המ"ם בדגש כמשפט הלשון אחרי ה"א הידיעה, וע"י ר"ע ור"א נדפס מתג לפני השו"א וכו', וטעות גמור הוא, כי מנהג זה אינו נוהג אלא במ"ם המשמשת לבינוני מבני הכבד שאז נעדר הדגש מן המ"ם ויבא לפניו מתג, משא"כ בנדון דידן שהמ"ם שרשית".

על דברי רז"ה הנ"ל כתב הרב יצחקי בשערי דמעות הערה קסח: "המתג שהדפיסו בצד השו"א אינו אלא סימן של השו"א נע, ואינו מבקש אלא תואנה כדלעיל סי' סט".

* * *

אמר הכותב: ניתי ספר ונחזי מי מבקש תואנה על מי. וקודם שנבוא לביאור הדברים, נגדיל מדורת המבוכה.

ה. כתב רז"ה בהקדמתו לספר שערי תפילה: "וזה דרכם [=ר"ע ור"א הנ"ל] כסל למו, במה שהניחו קו פשוט תחת כל אות שבאמצע תיבה שהיא בשו"א נע, ונפיק מני' חורבא רבא, כי עי"ז מאריכין האנשים קריאת השו"א במשך גדול הפך הקריאה הנכונה, באמרם לא לחנם נכתב מתג אצל השו"א אם לא להאריך הברתו בקריאה וכו', יחוייב מזה שאין להניח המתג תחת האות שהיא בשו"א נע, אבל ראוי להניח המתג תחת האות שלפני שו"א נע שהיא באחת מן התנועות, וכן נהגו מנקדי מתג המקרא ונכון הוא".

מה שכתב רז"ה "אבל ראוי להניח המתג תחת האות שלפני שו"א נע שהיא באחת מן התנועות, וכן נהגו מנקדי מתג המקרא ונכון הוא" תמוה לכאורה, כי 'מתג המקרא' מאן דכר שמיא, הלא אנו דנין בקו פשוט שהוא רק לסימן שו"א נע, ולא במתג המקרא שמטרתו להאריך ההברה!

עוד כתב שם רז"ה: "ומה שקלקלו האנשים ההם עוד הוא שהניחו מתג אצל כל שו"א שאחרי וא"ו השרוקה שבראש התיבה, ולא נמצא ככה בכל הספרים המדוייקים". דברי רז"ה הנ"ל נראין תמוהין, כי כאן הנדון בקו שהוא רק לסימן שו"א נע, ובכל הספרים המדוייקים הנדון הוא במתג המקרא.

עוד כתב שם רז"ה: "והאנשים האלה מתגדרים במלאכתם במה שהניחו מתג אצל כל שו"א נע, ולדבר גדול יחשב אצלם, ובאמת הוא דבר נקל מאוד עד שהמתחילים

בַּחֲכָמָה הַזֹּאת יוֹדְעִים וּמִכִּירִים בּוֹ. גַּם לֹא הֵנִיחוּ שׁוּם מִתַּג בְּמִקְוֵמוֹת שְׂרָאוֹי לִהְיִיחַ שֶׁם מִתַּג כִּאֲשֶׁר לֹא יָבֹא אַחֲרֵי הַתְּנוּעָה הֵיאָא שׁו"א נַע, וְהוּא דָּבָר הַכְּרָחִי אֶל הַקְּרִיאָה הַנִּכְוֶנָה, וְאִין זֶה אֵלָא מִפֶּאֱתַת חֶסְרוֹן יָדִיעַתָּם שֶׁלֹּא יָדְעוּ מִקּוֹם תַּחֲנוּתוֹ, כִּי הַמִּתַּג הוּא הַמִּיִּשֵּׁר דְּרַכִּי הַמִּבְטָא וּמִיִּפְּהָ אֶת הַקְּרִיאָה הַנִּכְוֶנָה.

דְּבָרֵי רַז"ה הַנ"ל נִרְאִין תְּמוּהִין, בְּמָה שֶׁמִּתְלֻוֹן עַל ר"ע ור"א עַל שֶׁהֵנִיחוּ מִתַּג רַק אֶצֶל שׁו"א נַע, אֲבָל לֹא בְּשֶׂאֱרַי הַמִּקְוֵמוֹת שְׂרָאוֹי לִהְיִיחַ שֶׁם מִתַּג כְּשֶׁאִין שֶׁם שׁו"א נַע, הֲלֹא גַם אֶצֶל שׁו"א לֹא הֵנִיחוּ ר"ע ור"א מִתַּג הַמִּקְרָא, רַק קוּ פְּשׁוּט כְּצוּרַת מִתַּג לְסִימָן שֶׁהוּא שׁו"א נַע.

ו. כֶּתֶב ר' עֲזַרְיָא בְּהַקְדָּמָה לְסִידוּרוֹ 'דְּרַךְ שִׁיחַ הַשְּׂדֵה': "בְּקֶשֶׁת הַמַּחֲבָרִים זֹאת לִדְעַת לְכָל בֵּר דְּעַת, שֶׁהַחִיבּוּר הַקָּטָן הַזֶּה נַעֲשֶׂה בִּיגִיעָה רַבָּה וְכו' וְלֹא חֶסְרוֹנוֹ מִמֶּנּוּ כֹל דְּבָר טוֹב וְכו', בְּפֶרְטוֹת מָה שֶׁהַצְבֵּנוּ מִתַּג אֶצֶל שׁו"א לִידַע וְלִהְיוֹדִיעַ שֶׁהוּא שׁו"א נַע".

אִמֵּר הַכּוֹתֵב: תְּמִיּהָ גְדוֹלָה יֵשׁ כָּאן, ר' עֲזַרְיָא כֶּתֶב "שֶׁהַצְבֵּנוּ מִתַּג אֶצֶל שׁו"א לִידַע וְלִהְיוֹדִיעַ שֶׁהוּא שׁו"א נַע", אֲבָל לִמְעֵשָׂה הַצִּיבּוֹ ר"ע ור"א מִתַּג רַק תַּחַת אוֹת שֶׁאֲחֵר תְּנוּעָה גְדוֹלָה שֶׁהִיא בְּשׁו"א נַע, תַּחַת מ"ם הַמִּשְׁמָשֶׁת לְבִינוּנִי מִבִּנְיָן הַכָּבֵד הַבָּאָה אַחֵר ה"א הַיִּדְּיָעָה, וְאֶצֶל שׁו"א שֶׁאֲחֵרֵי וַא"ו הַשְּׂרוּקָה שֶׁבְּרָאשׁ הַתִּיבָה, אֲבָל לֹא תַּחַת שׁוּם אוֹת שׁו"א אֵת דְּגוּשָׁה, כְּגוֹן לְאַחֵר ה"א הַיִּדְּיָעָה, אַחֵר מ"ם חֲרוּקָה שֶׁהִיא בְּמִקּוֹם מ'ן, אַחֵר וַא"ו הַמַּהֲפֵךְ מִעֵתִיד לְעַבֵּר, וְתִיבּוֹת שֶׁהֵם בְּבִנְיָן פִּעֵל, פִּעֵל, הַתְּפִעֵל, חֲסָרִי פ"א, וְלֹא תַּחַת אוֹת שׁו"א אֵת הַשְּׁנִיָּה בְּמִקּוֹם שִׁישׁ שְׁנֵי שׁו"אִין רְצוּפִין, הַגֵּם שְׁכוֹלֶם בְּשׁו"א נַע, הֲלֹא דְּבָר הוּא, הֲרִי כֹל כּוּוֹנֵת ר"ע ור"א הִיתָה "לִידַע וְלִהְיוֹדִיעַ שֶׁהוּא שׁו"א נַע", א"כ לְמָה לֹא הַצִּיבּוֹ קוּ פְּשׁוּט גַּם בְּמִקְוֵמוֹת הַנ"ל לְסִימָן?

ז. גַּם יֵשׁ לְתִמּוּהָ עַל הַרְז"ה, שֶׁכֶּתֶב בְּשַׁעֲרֵי תְּפִילָּה סִימָן נח: "צִדְקוֹ יַחֲדִיּוֹ. הַצִּדִּיק בְּקִמָּץ גָּדוֹל כְּמִשְׁפֵּט הָעֵבֶר לְרַבִּים נִסְתָּרִים לָכֵן הוּא בְּמִתַּג, וְע"י ר"ע ור"א נִדְפַס 'צִדְקוֹ יַחֲדִי' בְּלֹא מִתַּג, וְכֵן הוּא בְּדִפּוֹס הַשְּׁנִי וְהַשְּׁלִישִׁי, וְלֹא צִדְקוֹ יַחֲדִי".

וּבְסִימָן קָעוּ שֶׁם כֶּתֶב הַרְז"ה: "מָה גְדָלוֹ מַעֲשֵׂךְ ה' מֵאֵד עִמָּקוֹ מַחֲשׁבוֹתֶיךָ. הַגִּימ"ל וְהַעִי"ן בְּמִתַּג, וְע"י ר"ע ור"א נִשְׁמַט הַמִּתַּג בְּשִׁתִּיחַ בְּדִפּוֹס הָרִאשׁוֹן, וְשִׁגִּיָּה הִיא בִּידִם".

הֲרִי שְׂרַז"ה הִשִּׁיג עֲלֵיהֶם לֹא רַק כְּשֶׁהֵנִיחוּ מִתַּג מְשׁוּבֵשׁ כְּדִלְעִיל, אֲלֵא גַם לְהִיפּוֹךְ כְּשֶׁלֹּא הֵנִיחוּ מִתַּג בְּמִקּוֹם הָרָאוֹי לְמִתַּג וְהַשׁו"א שֶׁאֲחֵרֵי הִיא נַע, אִם כֵּן לְמָה לֹא הִשִּׁיג עֲלֵיהֶם גַּם בְּכָל הַמִּקְוֵמוֹת הַנ"ל שֶׁלֹּא הֵנִיחוּ מִתַּג לְסִימָן שׁו"א נַע, הַגֵּם שְׁכוֹלֶם הֵם בְּשׁו"א נַע?

* * *

עֲכָשְׁיוֹ נִבּוֹא לְבִיאור הַדְּבָרִים:

ח. הרז"ה התבונן בסידור 'דרך שיח השדה' לר"ע ור"א בעינא פקחא, וראה שהציגו סימנים לשו"א נע רק במקומות מסויימים כאמור, והבין שר"ע ור"א רצו לעשות סימן לשו"א נע, אבל לא רצו להשתמש בסימן מלאכותי כגון קו או צורת כוכב מעל האות השו"אית כמו שנמצא בקצת סידורים, והחליטו להשתמש במתג המקרא לסימן שו"א נע, כי מלבד שימוש המתג להאריך ההברה גם הוא סימן לשו"א נע, כי לפני שו"א נח לא יבוא מתג. ולכן הניחו מתג לסימן שו"א נע רק במקומות הראויים למתג המקרא, ומתג לא יבוא לפני אות דגושה ולא תחת אות שו"אית, ולכך לא הניחו סימן תחת שום אות שו"אית דגושה ובמקום שיש שני שו"אין רצופין. נמצא שבזה שנהגו במתג שבסידורם מנהג מתג המקרא גילו ר"ע ור"א דעתם, שהמתג בסידורם 'דרך שיח השדה' הוא בעיקרו מתג המקרא, ולכן הוא סימן לשו"א נע, ומעשה ידיהם מוכיחים עליהם.

ולשון ר' עזריאל בהקדמה כך הוא: "הצבנו מתג אצל שו"א לידע ולהודיע שהוא שו"א נע", הוא לא כתב "שאין כוונתו על מתג כלל אלא על שו"א נע" כדברי הרב יצחקי, אלא שהניחו מתג המקרא אצל שו"א נע, כאמור. והתלונן רז"ה על ר"ע ור"א על שהניחו מתג רק אצל שו"א נע אבל לא בשאר המקומות שראוי להיות שם מתג כשאין שם שו"א נע, כגון במילות 'כעופרת', 'באלים', ו'תורישמו', שראוי להניח מתג תחת אות הראשונה שלהן לפי כללי המתג, כי המתג שהניחו ר"ע ור"א אצל שו"א הוא ג"כ מתג המקרא כאמור.

ופלא הוא, שר"ע ור"א לא יצאו ידי חובתם בסידורם לא בסימן לשו"א נע ולא במתג המקרא, בבחינת קרח מכאן וקרח מכאן. ורז"ה התלונן עליהם על שלא יצאו ידי חובתם בעניין המתג, ועל שהניחו אותו תחת האות שיש בו שוא, שלא כדין. ובסידור 'בית תפילה' הדפיס רז"ה מתגים בכל מקום שצריך, ועל האות שלפני אות שו"אית כראוי, דלא כר"ע ור"א.

ט. לפי זה נכון מה שהשיג רז"ה על ר"ע ור"א בסי' סט על שנדפס על ידם מילת 'ימינך' במונח וגם במתג, שכיון שיש שתי נגינות (מונח וזקף קטן, מפסיק ומשרתו) על מילת 'ימינך' לכן המונח כחו כמתג, נמצא שהניחו שני מתגים על מילת 'ימינך' ללא צורך, כי המתג שהניחו הוא מתג המקרא כאמור.

י. ומה שהוסיף כאן רז"ה "ואפוכי מטרתא למה לי" הוא מדוייק ביותר, דאיתא במסכת כתובות (ק', א) "אתמר שנים שהוציאו שטר חוב זה על זה וכו' רב ששת אמר הפוכי מטרתא למה לי אלא זה עומד בשלו וזה עומד בשלו", ופירש רש"י שם: "הפוכי מטרתא למה לי. הנושא שני מרצופין של עור ומשאן שוה, מה יתרון לו להפוך של ימין לשמאל ושל שמאל לימין", היינו, למה לעשות פעולה **לבטל** המצב שהוא בו עכשיו כדי להגיע לאיזה מטרה, אם כבר הגיע לאותה מטרה בלא שום פעולה נוספת? זה הוא החילוק בין העושה אותו דבר שתי פעמים ללא צורך, ששתי

הפעולות שעשה קיימות והפעולה השנית יתירה היא, ובין אפוכי מטרטא, שבאפוכי מטרטא הוא **עוקר ומבטל** את הפעולה הראשונה והמצב שהיה ועושה פעולה חדשה להגיע לאותו מצב שהיה מקודם, ולמה לעשות כן?

לענייננו, המעיין בספרי רז"ה יתבאר לו כדלהלן בדקדוק מילת 'ימינך': מ"ם 'ימינך' תנועתה חיר"ק גדול, וכיון שיש שתי נגינות (מונח וזקף קטן, מפסיק ומשרתו) במילת 'ימינך' לכן המונח כחו כמתג שמניע השו"א שאחריו (לא כנגנית טעם שמניח השו"א שאחריה באופן כזה שיש עוד תנועה גדולה אחרת אחרי הנגינה, כמו שהוכיח רז"ה בצוהר התיבה שער התנועות אות יח), נמצא שאצל מ"ם של 'ימינך' יש תנועה גדולה (חירק גדול) ויש בה מתג (מונח), וכתב רז"ה ביסוד הניקוד שער התנועות אות ל "ראוי שתדע כי תנועה גדולה שיש בה מתג היא גדולה קצת מתנועה גדולה שאין בה מתג, באופן שאות או"י הנמשכת ממנה היא תקבל הברת תנועה קלה, על כן לא יתכן להיות אחריה שו"א נח או דגש", נמצא שהיו"ד שהוא נח נסתר של חירק גדול במילת 'ימינך', מקבל הברת חירק קטן (תולדת חירק גדול) בכח תנועה קלה (ראה צוהר התיבה, תיבת התנועות אות לו, בעניין פת"ח גבוהה לשיטת הרד"ק ועוד), וכשמניחים גם מתג במ"ם 'ימינך', הרי היא מתג על תנועה קלה, שעל זה הוכיח רז"ה וכתב ביסוד הניקוד שער התנועות אות לב "כאשר יהיה מתג בתנועה קלה כזאת אזי יהיה אחריה שו"א נח או דגש וכו' הנה כאשר יהיה בה מתג תשיב למדרגת תנועה קטנה גמורה", נמצא שכשהניחו ר"ע ור"א מונח וגם מתג במ"ם 'ימינך' (שהוא מתג המקרא כמו שהתבאר) גרמו ששו"א הנו"ן יהיה נח שלא כדין, וכדי להניע השו"א צריכים **לבטל** כח ה'מונח' במילת 'ימינך' כאילו אינו ו"להפוך של ימין לשמאל", היינו כח המתג מן המונח שבמקרא להמתג שהוסיפו ר"ע ור"א מדעתם, וחירק גדול של מ"ם 'ימינך' נעשה תנועה גדולה (לא תנועה קלה) שיש בה מתג שמניע השו"א שלאחריו, ואפוכי מטרטא למה ל'?

יא. גם נכון הוא מה שהשיג רז"ה על ר"ע ור"א בסי' קסט על שנדפס על ידם מילת 'המלכים' במתג לסימן שו"א נע, כי מ"ם 'המלכים' דגושה, והם לא הניחו שום מתג באות דגושה כי אינו ראוי למתג המקרא כאמור, ומנהג זה אינו נוהג אלא במ"ם המשמשת לבינוני מבנין הכבד שאז נעדר הדגש מן המ"ם ויבא לפניו מתג, משא"כ בנדון דידן שהמ"ם שרשית.

יב. ונכון הוא מה שהשיג רז"ה על ר"ע ור"א בהקדמתו לספר שערי תפילה על

1 היינו שהסיבה שהיא תנועה קלה אינה משום ששו"אית שאחריה הייתה ראויה להדגש ונשמטה להורות על קלות העניין, שאז היא תנועה קלה ויהיה אחריה שו"א נע גם אם יש בה מתג, כמבואר ביסוד הניקוד שער התנועות אות לג.

2 ראה גם יסוד הניקוד (שער הכנייים, אות יג) וצוהר התיבה (תיבת התנועות, אות כה) לשון 'ואפוכי מטרטא למה ל'.

"שהניחו מתג אצל כל שו"א שאחרי וא"ו השרוקה שבראש התיבה, ולא נמצא ככה בכל הספרים המדויקים, גם הוא דבר בלתי נכון, שהרי וא"ו שרוקה שבראש התיבה משפטה להנקד בשו"א ונשתנה לשור"ק".

שתי טענות יש כאן: א. כיון שמתג ר"ע ור"א הוא גם מתג המקרא כאמור, לכן לא יבוא מתג זה אצל שו"א שאחרי וא"ו השרוקה כי לא נמצא ככה בכל הספרים המדויקים, היינו גם בלא הוכחה מעצם דקדוק המילה. ב. גם דבר בלתי נכון הוא להניח מתג אצל שו"א שאחרי וא"ו שרוקה מצד עצם דקדוק המילה, שהרי וא"ו שרוקה שבראש התיבה משפטה להנקד בשו"א ונשתנה לשור"ק (מלאפ"ם), ולדעת הרז"ה תנועה קלה היא, ושו"א שאחרי תנועה קלה נע הוא ועם מתג נח הוא כמ"ש בס' שערי תורה שער התנועות פתח יח, נמצא שבהציגם את המתג שם, גרמו שהשו"א שאחרי הוא נח, וזהו דבר בלתי נכון, והראיה מן מילת 'וכתבתם' וכדומה, שאותיות בג"ד כפ"ת אחר השו"א רפויים הם בלא דגש קל שלא כדין אחר שו"א נח.

ג. גם נכון הוא מה שלא השיג הרז"ה על ר"ע ור"א במה שהניחו מתג אצל כל מ"ם המשמשת לבינוני מבנין הכבד, הלא לכאורה לדעתו גם זה דבר בלתי נכון הוא, כי בכל המ"מין הנ"ל נשמטה הדגש בכל הספרים, הגם שהם אחר ה"א הידיעה והיו צריכים להדגש, ובציור כזה יש לפת"ח הה"א דין תנועה קלה לדעת הרז"ה כי ניטל שלימותו כמ"ש בצוהר התיבה שער התנועות אות כז, ושו"א שאחרי תנועה קלה נע הוא ועם מתג נח הוא לדעת הרז"ה כאמור, א"כ היה לרז"ה להשיג על ר"ע ור"א על מה שהניחו מתג אצל מ"ם המשמשת לבינוני מבנין הכבד, הלא תנועה קלה עם מתג נח הוא, והם לא הניחו מתג המקרא רק אצל שו"א לידע ולהודיע שהוא שו"א נע, ולדעת הרז"ה נח הוא, וזה דבר בלתי נכון.

אבל האמת הוא שלדעת הרז"ה, מה ששו"א שאחרי תנועה קלה עם מתג הוא נח, זהו דווקא בתנועה שהיא קלה מפני שהיא תמורת שו"א כגון וא"ו השרוקה שבראש התיבה וכד' שאינה תנועה קטנה בעצם וראשונה, אבל תנועה שהיא קלה מפני שנשמטה הדגש אחריה, גם עם מתג יהיה השו"א שאחרי נע כמבואר בצוהר התיבה שם וביסוד הניקוד שער התנועות אות לג.

* * *

נמצא, שדברי רז"ה ישרים ונכוחים למבין, ואין כאן כלל "התנכלות במזיד ובקשת תואנה" מצד רז"ה לר"ע ור"א כפי שטען הרב יצחקי שליט"א. ומכאן שאין לקבל דברים שנכתבו נגד דבריו ונגד דמותו של המדקדק הגדול רבי שלמה זלמן הענא ז"ל מבלי לבדוק את המקורות בדיקה יסודית, ובלי לעיין כראוי בכל ספרי רז"ה, לא רק בהעברה בעלמא. ואחרי בירור יסודי ואמיתי יִמָּצֵא בדרך כלל שהרז"ה צודק, כפי שהראתי בדוגמאות שבמאמרי.

לע"נ אמו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ זצ"ל
ראש ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים
במלאת שנה לפטירתו ב"ב אייר תש"פ
'אָפּרײַ אָדעם עוז לוֹ בָּךְ מְסֻלּוֹת בְּלֻכָּכֶם'

התורה ה'מקושרת'

קישורים במסמכים מקוונים
קישורים בתורה
אָנְשָׁה לה' בפרשת המועדות
קרבות חג השבועות
איל העם ביום הכיפורים
מערכת של אילוצים סותרים
מנחת ביכורים
מנחת נסכים
זכרון תרועה
פסח וחגיגת י"ד
שכבת הקישורים בתורה

קישורים במסמכים מקוונים

השימוש ב**קישורים** במסמכים מקוונים נעשה רווח מאוד מאז **פריצת המרשתת** **לתודעה העולמית** לפני כחצי יובל שנים. לקישורי המרשתת שלושה מאפיינים חשובים:

1. סימון

הקישורים במסמך מקוון מסומנים ככאלה על ידי כותב המסמך, והם מוצגים לקורא בצורה המאפשרת את זיהויים בקלות ובאופן חד משמעי.

2. הפעלה

ההקשה על קישור במסמך מקוון גורמת להפעלתו - "קפיצה" אל קטע אחר באותו מסמך או במסמך מקוון אחר.

3. משמעות

קישור מקוון מורכב דרך כלל ממילה או רצף מלים שמוסרים מידע לקורא כבר במסמך המקשר, גם אם לא יקיש על הקישור. למשל, במשפט הפותח של מאמר זה, הביטוי "**פריצת המרשתת לתודעה העולמית**" הוא קישור. סימונו ככזה רומז לקורא שההקשה עליו תוביל אותו למסמך המלמד על תולדות התפתחות המרשתת, אך כבר הביטוי המקשר מקפל בתוכו משמעות מקומית, כך שהקורא אינו חייב לקרוא את המסמך המקושר אם אינו זקוק לתוספת מידע והרחבות.

חשוב להבחין בין **קישורים להפניות**. הפניה מפנה את הקורא למקור מידע כלשהו, בדרך כלל כמראה מקום. למשל, "ראה ויקרא כג" הוא הפניה. אין בהפניה כל מסירת מידע שימושי אחר לקורא מלבד עצם ההפניה¹. כמובן, במסמך מקוון ניתן לסמן הפניה כקישור, למשל, "ראה [ויקרא כג](#)", ובכך להקל על הקורא במציאת המקור האחר. הפנייה כזאת היא מקרה פרטי של קישור. ואולם במקרה הכללי שלו יש בקישור יותר מאשר רק הפניה, ומאמר זה יתמקד בקישורים כאלה.

קישורים בתורה

במאמר זה נטען שהתורה רגילה להשתמש בקישורים. אמנם, קישורי התורה נעדרים מאפיין ה**סימון** של קישורי המרשתת. בספר תורה הכתוב כהלכתו אין כל סימון מפורש לקישורים, ולכן זיהוי הקישורים מסור לתבונת הקורא. כמו כן, ברור שקישורי התורה נעדרים מאפיין ה**הפעלה** של קישורי המרשתת, שכן עד לדורנו לא הומצא מנגנון המאפשר "לקפוץ" בקלות ממסמך אחד למשנהו בלחיצת כפתור וכדומה. אך קישורי התורה דומים למקרה הכללי של קישורי המרשתת במאפיין ה**משמעות** שלהם. הקישור בתורה הוא ביטוי שמוסר מידע לקורא כבר במסגרת הפסוק שהוא כתוב בו, והוא גם מרמז על הפניה למקום אחר, שם בדרך כלל ניתן יהיה למצוא פירוט נוסף. לשון אחר: לקישורי התורה יש את המשמעות (Semantics) של קישורי המרשתת, בלי התחביר (Syntax) שלהם.

עוד נטען שחז"ל היו מודעים היטב לדרכה של התורה להשתמש בקישורים, ומודעות זו עומדת לעיתים ביסוד הכרעותיהם הפרשניות. אמנם, כתוצאה מהיעדר סימון מפורש, זיהוי של קישור אינו מוסכם תמיד על הכל.

יתרת מאמר זה תוקדש לדוגמאות של קישורים בתורה. הדוגמאות שנביא באות מתחום עבודת הקרבנות, אך היקף התופעה אינו מוגבל לתחום זה בלבד.

אֲשָׁה לה' בפרשת המועדות

פרשת המועדות מפרטת את "מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ" (ויקרא כג, ב). ביחס לחג המצות כתוב (שם ח):

וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָּׁה לה' שְׁבַעַת יָמִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ כָּל מְלָאכָתָ עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ.

אין כל פירוט מעבר לכך באשר להרכב האֲשָׁה המוזכר. פסוקים דומים כתובים

1 כבר במקרא נמצא שימוש בהפניות, למשל: "וַיַּחַזְקֵתֶם מָדָד לְשֹׁמֵר וְלַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַפְּתוּב בְּסִפְּרֵי תוֹרַת מֹשֶׁה לְבִלְתִּי סוּר-מִמֶּנּוּ יָמִין וּשְׂמָאוֹל" (יהושע כג, ו).

בהמשך הפרק ביחס לחודש השביעי באחד לחודש ("וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָּׁה לָהּ", פס' כה); ליום הכיפורים ("וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָּׁה לָהּ", פס' כז); לחג הסוכות ("תִּקְרְבוּ אֶשָּׁה לָהּ", פס' לו) ולשמיני עצרת ("וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָּׁה לָהּ", שם).

לדעת רש"י (פס' ח), חמשת המופעים ה"סתמיים" של "אֶשָּׁה לָהּ" בפרשה זו הם המוספין האמורים בפרשת פינחס, וכך הבינו גם ראב"ע, רמב"ן, רלב"ג ועוד. לפי פירוש זה הביטוי "אֶשָּׁה לָהּ" בפרשת המועדות הוא **קישור** לפרשת המוספים (במדבר כח-כט), על פי ההגדרה של קישורים לא מסומנים בתורה שהונחה לעיל. כוונת התורה בכל אחד מחמשת המופעים הנ"ל היא לרמוז למוסף המתאים. כשכתבתי את הביטוי "**פריצת המרשתת לתודעה העולמית**" במשפט הפותח של מאמר זה, עמד לנגד עיני המאמר בויקיפדיה שהוא מקשר אליו. גם אלמלא סימנתי אותו במפורש כקישור, כוונתי הייתה נותרת בעינה. הקישורים המסומנים במסמכים מקוונים מחצינים אפוא את כוונת כותב המסמך. קישורי התורה אינם מסומנים באופן מפורש, אך פרשן מקראי המזהה ביטוי בתורה כקישור חושף את כוונת התורה לרמוז לעניין המקושר.

אם כן, לפי רש"י וסיעתו, פרשת המועדות מודעת לפרשת המוספים ומקשרת אליה². כך מתפרש גם הפסוק המסכם את אזכורי הקרבנות בפרשה (ויקרא כג, לז):
אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אֶשָּׁה לָהּ עֹלָה וּמִנְחָה זָבַח וְנִסְכִּים דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ.
 ופירש רש"י:

דבר יום ביומו - חוק הקצוב בחומש הפקודים.

התורה מצפה מהקורא להכיר את הרכב קרבנות המוספים "דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ" מבלי שתצטרך לפרט אותו כאן. ואם אינו זוכר את הרכב המוספים, לכל הפחות ידע הקורא לזהות את הקישורים, וימצא את מבוקשו בחומש הפקודים.

ואולם, לא הכל תמימי דעים שפרשת המועדות מקשרת לפרשת המוספים. הנה דברי הר"י אברבנאל בפירושו לויקרא כג, א-כב:

והאשה הנזכר כאן במועדים כתבו המפרשים שהם המוספים. ואינו נכון בעיני, כי הפרשה הזאת לא באה כי אם לבאר הימים האסורים למלאכה והמקודשים לכבוד הגבוה, ואיך יאמר בהם "והקרבתם אשה לה" אם עדיין לא פירש האשה? ולכן היותר נכון הוא שאמר בכל אחד מהמועדים "והקרבתם אשה" על התמידין הנקרבים בכל יום שכבר צוה עליהם בסדר

2 כמו כן, ברור לחלוטין שפרשת המוספים מודעת לפרשת המועדות ומקשרת אליה, למשל במדבר כח, כו: "וַיְבִיחֻם הַכֹּהֲנִים בְּהִקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לָהּ". "מִנְחָה חֲדָשָׁה" היא האמורה בויקרא כג, טז.

אתה תצוה (שמות כט, לח-מב), כלומר שגם במועדים יהיו נזהרים בקרבן התמיד כמו בימי החול, כי הוא האשה הנבחר. אבל המוספים לא נצטוו עד שנת הארבעים³...

אמנם, גם לפי אברבנאל "אֶשָׁה לָהּ" הוא קישור, אלא שלדעתו הוא מקשר לפרשת התמיד שכבר נאמרה בחומש שמות. אך איך יתפרש לפי זה פסוק הסיכום (לו) עם האזכור של "עֲלֶה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ"? ניתן אמנם לשייך את "עֲלֶה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים" לקרבנות שפורטו בפרשת המועדות עצמה⁴. אך לכאורה "דָּבָר יוֹם בְּיוֹמוֹ" מורה על הרכב קרבן ייחודי לכל אחד מהמועדים, בעוד שלפי דברי אברבנאל הנ"ל יש בפרשת המועדות אזכור של הרכב קרבן ייחודי רק ביום הנפת העומר ובחג השבועות, ואילו "אֶשָׁה לָהּ" הכתוב ביחס לכל שאר המועדים מתייחס לקרבן התמיד הרגיל!

ושמא משום כך נסוג אברבנאל עצמו מפירושו הנ"ל, כפי שעולה מדבריו בביאורו לסוף הפרשה⁵:

ואמנם אמרו "מלבד שבתות ה' ומלבד מתנותיכם" (פס' לח) בא להגיד שלא בלבד יהיו בחג הסוכות **ריבוי הפרים והאלים והכבשים במוספי ימי החג**, כי גם יתווספו עליהם שבתות ה', והוא **מוסף השבת** כשחל באחד מימי החג, ומלבד מתנותיכם והם הנדירים והנדבות...

מכל מקום, מוסכם על הכל ש"אֶשָׁה לָהּ" הוא קישור, משום שלא יתכן שהתורה תצווה על הקרבת אֶשָׁה "סתמי" ולא מוגדר. ואכן, עיון [בכל המופעים של שם העצם "אֶשָׁה" בתורה](#) מגלה שבשום מקום לא נקטה התורה בלשון ציווי כמו "וְהִקְרַבְתֶּם אֶשָׁה" או "תִּקְרְבוּ אֶשָׁה" וכדומה **מבלי לפרט את הרכב האֶשָׁה**, מלבד בחמשת המופעים הנ"ל בפרשת המועדות⁶.

3 אברבנאל חזר על טיעון זה בפירושו לפסוקי חג השבועות: "כי עניין האשים שנזכר בכל אחד מהמועדים כבר ביארתי שלא נאמר אלא על התמידין שכבר צויה יתברך על מה שעבר", וכן בפירושו לפסוק כה: "יקרבו אשה לה" שהם התמידין".

4 פרשת המועדות פירטה את קרבן העומר והקרבנות שבאים עם שתי הלחם בחג השבועות. קרבן העומר הוא עולה הבא עם מנחת נסכים בכמות מיוחדת, והעומר עצמו נקרא "מנחת ביכורים" (כפי שיבואר להלן). הקרבנות שבאים עם שתי הלחם כוללים עולות וחטאת וזבחי שלמי ציבור ומנחתם ונסכיהם, ושתי הלחם עצמן נקראו "מנחה חדשה". הרי שהוזכרו "עֲלֶה וּמִנְחָה זֶבַח וְנִסְכִּים" בפרשת המועדות.

5 גם פירוש אברבנאל ל"אשה לה" האמור ביחס לשמיני עצרת (פס' לו) נראה כסותר את דבריו בתחילת הפרשה: "ואמר 'והקרבתם אשה' רוצה לומר קרבן בפני עצמו מיוחד ליום ההוא", וברור שכוונתו למוסף.

6 אמנם רד"צ הופמן הציע הסבר אפשרי לכך: "אין מובן 'אֶשָׁה' כאן אלא הקרבנות הרשומים

יתרה מזאת, היסוד שבדברי אברבנאל מאפשר להבין מדוע הסתפקה כאן התורה בקישור ולא פירטה את הרכב האֶשָה, יהיה אשר יהיה. מטרת התורה בפרשת המועדות היא "לבאר הימים האסורים למלאכה והמקודשים לכבוד הגבוה" ולהדגיש שגם בימים המקודשים הללו האסורים במלאכה יהיו נוהרים באֶשָה לה' (המפורט במקום אחר). לשם כך מספיק בהחלט קישור לאֶשָה האמור.

משהוכח שהתורה אכן משתמשת בקישורים, הרי שזיהוי הקישורים הופך להיות כלי בארגז הכלים של הפרשן המקראי. ניתן לסווג את "אֶשָה לה'" בפרשת המועדות כ"קישור מובהק", אך כפי שנראה בהמשך, יש גם דוגמאות של "קישור מסופק" שזיהויו כקישור נתון במחלוקת.

קרבנות חג השבועות

בחג השבועות מביאים את שתי הלחם שהם "מִנְחָה חֲדָשָה". מוספי החג מפורטים במדבר כח, כו-לא:

וּבַיּוֹם הַבְּכוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָה לַה' בִּשְׂבָעֲתֵיכֶם מִקָּרֶא קֹדֶשׁ יְהִי לָכֶם כָּל מִלְאֲכַת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ. וְהִקְרַבְתֶּם עוֹלָה לְרִיחַ לַה' פָּרִים בְּנֵי-בָקָר שְׁנַיִם אֵיל אֶחָד שְׂבָעָה כִּבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בָּלוּלָה בַשֶּׁמֶן, שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרִים לֶפֶר אֶחָד שְׁנֵי עֶשְׂרִים לֵאמֹר אֶחָד. עֶשְׂרוֹן עֶשְׂרוֹן לִכְפֹּשׁ אֶת אֶחָד לְשִׁבְעַת הַכִּבְשִׁים. שְׁעִיר עִזִּים אֶחָד לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם. מִלֵּבד עֹלֶת הַתָּמִיד וּמִנְחָתוֹ תַעֲשׂוּ תָמִיד יְהִי לָכֶם וְנִסְפִּיהֶם.

פרשת המועדות מפרטת קרבנות שבאים בחג השבועות "עַל הַלֶּחֶם" (ויקרא כג, טו-יט):

וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמִּחֶרֶת הַשָּׁבֹת מִיּוֹם הַבִּיאָכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שְׂבַע שָׁבֹתוֹת תָּמִיד תַּהֲיֶינָה. עַד מִמִּחֶרֶת הַשָּׁבֹת הַשְּׂבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָה לַה'. מִמוֹשְׁבֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתֵּים שְׁנֵי עֶשְׂרִים סֹלֶת תַּהֲיֶינָה חֲמֵץ תִּאֲפִינָה בִּכּוּרִים לַה'. וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שְׂבָעַת כִּבְשִׁים תָּמִיד בְּנֵי שָׁנָה וּפָר בֶּן בָּקָר אֶחָד וְאֵילָם שְׁנַיִם יְהִי עֹלָה לַה' וּמִנְחָתָם וְנִסְפֵיהֶם אֶשָה רִיחַ נִיחֹחַ לַה'. וְעֲשִׂיתֶם. שְׁעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת וְשְׁנֵי כִבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה לְזִבְחַת שְׁלָמִים.

במדבר כח בלבד, אלה נרשמו בספר רק בשנת הארבעים למסעות במדבר. מלכתחילה נסמך בעל פה, ומיד אחרי הקמת אוהל מועד הונהגו למעשה. אלא שגם אם נקבל את דבריו יוצא משמחנתמה התורה בשלמותה, "אֶשָה לה'" כאן מקשר למה שנרשם בספר בפרשת המוספים. והשווה למדרש הגדול במדבר ל, ב: "תאנא שלוש פרשיות ניתנו לישראל בערבות מואב... ואם תאמר אף פרשת קרבנות [=פרשת המוספים] ניתנה בערבות מואב? כבר נרמזה בסיני [=בפרשת המועדות] ונתפרשה בערבות מואב".

לכאורה מדובר בשתי מערכות נפרדות של קרבנות, שהרי יש כמה הבדלים בולטים בהרכב הקרבנות בשתי הפרשיות:

1. מספר שונה של פרים ואילים לעולה (שני פרים ואיל אחד בפרשת המוספים לעומת פר ושני אילים בפרשת המועדות).
2. בפרשת המוספים שבעת הכבשים מוזכרים אחרי הפר ושני האילים, ואילו בפרשת המועדות הם מוזכרים לפני שני הפרים והאיל.
3. רק בפרשת המועדות מוזכרים שני כבשים "לְזִבַּח שְׁלָמִים".

בנוסף, הקרבן המוזכר בפרשת המועדות בא בהמשך להבאת עומר התנופה שנאמר עליו "כִּי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ... וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר יִשְׂרָאֵל קִצְיֹרְכֶם אֶל הַכֹּהֵן" (שם י). ומכאן קובעת המשנה (מנחות ד, ג) שאכן מדובר בשתי מערכות נפרדות של קרבנות: שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר, וכל האמור בתורת כוהנים לא קרב במדבר. משבאו לארץ קרבו אלו ואלו.

ואולם חז"ל התלבטו בדבר, כפי שמובא בספרא (אמור, פרק יג):

יכול שבעת כבשים ושעיר האמורים בחומש הפקודים הם שבעת כבשים ושעיר האמור כאן [=בפסוקי חג השבועות בפרשת המועדות]? וכשאתה מגיע לפרים ואילים אינם הם! אלא אלו קרבו בגלל לחם ואלו קרבו בגלל היום.

הגמרא במנחות (מה, ב) הביאה את דברי הספרא והוסיפה התלבטות משלה:

ודלמא פרים ואילים לאו אינהו, הא כבשים אינהו ניהו? מדהני אישתנו הני נמי דאחריני. ופרים ואילים ממאי דאישתנו - דלמא הכי קאמר רחמנא, אי בעי פר ושני אילים ליקרב אי בעי שני פרים ואיל אחד ליקרב? מדאישתני סדרן שמע מינה אחריני ניהו.

הרי שהספרא והגמרא דנו ברעיון שמא יש לזהות את "שְׁבַעַת כְּבָשִׁים תָּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה" ו-"שְׁעִיר עִזִּים אֶחָד לְחֻטָּאת" האמורים בפרשת המועדות כקישורים לביטויים המקבילים בפרשת המוספים⁷. ולא נחה דעתה של הגמרא לדחות רעיון זה עד שעמדה בצורה מפורשת על ההבדלים במספר הפרים והאילים ובסדר הבהמות בשתי

7 ראה מלבי"ם "התורה והמצווה" אמור סי' קעא שכך אכן סובר רבי טרפון, ושהוא מדייק זאת מהכתוב בפרשת המועדות "שבעת כבשים" בסמיכות, "שכל מקום שהמספר ידוע ונזכר במקומו או במקום אחר בא בצורת הסמיכות". לפי זה פרשת המועדות מקשרת גם למוסף של חג השבועות, כשם שהיא מקשרת למוספי כל שאר המועדים. ואולם לפי הדעה שנתקבלה להלכה אין בפרשת המועדות קישור למוסף של חג השבועות, בשונה מכל שאר המועדים. אפשר להסביר חריגה זו על פי דברי אברבנאל שהובאו לעיל, שמטרת התורה בפרשת המועדות היא להדגיש שיש להקפיד על קרבנות החובה של הציבור גם במועדים, ומטרה זו מתקיימת בפסוקי חג השבועות בציווי על הקרבנות הבאים עם שתי הלחם.

הפרשיות. במקרה זה מסקנת הדברים וההכרעה שהתקבלה להלכה היא שאין לראות את הביטויים האמורים כקישורים⁸, אך עצם העלאת הרעיון מלמדת כאלף עדים שחז"ל ראו בעין יפה את האפשרות העקרונית לזהות ביטויים מסויימים בתורה כקישורים.

איל העם ביום הכיפורים

גם ביום הכיפורים קיימת מערכת נוספת של קרבנות ציבור מלבד התמידים והמוספים. מוסף היום מתואר במדבר כט:

וְהִקְרַבְתָּם עֹלָה לַה' רִיחַ נִיחֹחַ פֶּרֶן בֶּן בָּקָר אֶחָד אֵיל אֶחָד כִּבְשִׁים בְּנֵי שָׁנָה שְׁבָעָה תְּמִימִים יִהְיוּ לָכֶם. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בָּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרִינִים לֶפֶר שְׁנֵי עֶשְׂרִינִים לְאֵיל הָאֶחָד. עֶשְׂרוֹן עֶשְׂרוֹן לִכְבֹּשׁ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכִּבְשִׁים. שְׁעִיר עִזִּים אֶחָד חֲטָאת מִלֶּבֶד חֲטָאת הַכֹּהֲנִים וְעֹלֶת הַתְּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֶּיהָם.

הקרבנות המרכיבים את "עבודת היום" של יום הכיפורים מתוארים בפרשת "אחרי מות" (ויקרא טז):

בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפֶרֶן בֶּן בָּקָר לְחֲטָאת וְאֵיל לְעֹלָה... וּמֵאֵת עֶדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יִקַּח שְׁנֵי שְׁעִירֵי עִזִּים לְחֲטָאת וְאֵיל אֶחָד לְעֹלָה.

הכהן הגדול מביא פר לחטאת ואיל לעולה משל עצמו, וברור שקרבן זה בא בנוסף למוסף היום. גם שני שעירי העיזים לחטאת "מֵאֵת עֶדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" באים בנוסף למוסף היום. בפסוקים בהמשך הפרק מתברר שאחד השעירים מוגרל להיות "השעיר לעזאזל", ובן זוגו הוא "השעיר הנעשה בפנים" שמזים מדמו (כמו גם מדם הפר) בקודש הקדשים ועל קרנות מזבח הזהב סביב, ושנשרף מחוץ למחנה. לאחר מכן, עושה הכהן את שתי העולות שהוזכרו בפרשה, כפי שמפורש בפסוק כד:

וְרִחַץ אֶת-בְּשָׂרוֹ בַּמִּים בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ וְלִבָּשׁ אֶת בְּגָדָיו וַיֵּצֵא וַעֲשֶׂה אֶת עֹלֹתוֹ וְאֶת עֹלֶת הָעֵם [רש"י: ואיל לעולה האמור למעלה ומאת עדת בני ישראל וגו'] וַיִּכָּפֶר בַּעֲדוֹ וּבַעֲדֵי הָעָם.

"עֹלֶת הָעֵם" של פסוק כד היא היא ה"אֵיל אֶחָד לְעֹלָה" שמביא הציבור, המכונה "איל העם" בלשון חכמים⁹. ואולם נחלקו תנאים באשר לזהותו של איל זה (ספרא אמור, הובא בגמרא יומא ע, ב):

רבי אומר 'איל אחד' האמור כאן הוא האמור בחומש הפקודים, ר' אלעזר ב"ר שמעון אומר שני אילים הן, אחד האמור כאן ואחד האמור בחומש הפקודים.

8 ראה רמב"ם הל' תמידין ומוספין ח, א. אמנם ראה להלן לגבי "ומנחתם ונסכיהם" בויקרא כג, יח.

9 ראה למשל משנה יומא פ"ז מ"ג: "ויצא ועשה את אילו ואת איל העם".

לפי רבי "וְאֵיל אֶחָד לְעֵלָה" האמור בפרשת אחרי מות הוא קישור לאיל שבא בכלל המוסף של יום הכיפורים. לדעתו פרשת אחרי מות מודעת לפרשת המוספים ומקשרת אליה¹⁰, בדומה למה שראינו לעיל בעניין "אֶשֶׁה לָהּ" בפרשת המועדות. ואילו לפי ראב"ש מדובר באיל אחר, נוסף.

על פניהם, נראים דברי ראב"ש מתאימים יותר לפשוטו של מקרא. הכהן הגדול מביא פר לחטאת ואיל לעולה וכנגדו מביא הציבור שעיר לחטאת ואיל לעולה, וכל אלה באים במסגרת העבודה המיוחדת של היום וללא כל קשר למוספים. ואכן, עורכי 'דעת מקרא' הביעו פליאה על דברי רבי¹¹:

...שאין סיבה שיוציא הכתוב כאן את איל המוספים מכלל שאר המוספים (פר אחד ושבעה כבשים לעולה, במדבר כט, ח), אלא מסתבר שהקרבת הנזכרים בפרשתנו באים לשם כפרה, וקרבת המוספים הנזכרים בחומש הפקודים באים לרגל יום טוב... לכן נראה שהאיל הנזכר בפרשתנו לחוד והנזכר בספר במדבר לחוד.

עורכי 'דעת מקרא' תלו אמנם את יהבם בדעת רש"י על התורה¹², אך לא הציעו כל הסבר לשיטת רבי, אף שזו נתקבלה להלכה¹³.

ואולם, אם נניח לרגע שהקישורים בתורה היו מסומנים במפורש, וש"וְאֵיל אֶחָד לְעֵלָה" היה מסומן בקישור לאיל המוסף, כי אז איש לא היה מפקפק בכך שמדובר באותו האיל. דא עקא שקישורי התורה אינם מסומנים, וזיהוי הקישורים הוא מלאכת הפרשן על פי שיקול דעתו. במקרה זה זיהה רבי קישור, ובכך מסר לנו את השקפתו באשר לעומק פשוטו של מקרא זה. נותר רק להסביר מדוע בחר כך. מה מצא רבי במערכת הקרבתו של יום הכיפורים שגרם לו לשלוף את כלי ה"קישור" מארגז הכלים הפרשני שלו?

10 כמו כן, ברור שפרשת המוספים מודעת לפרשת אחרי מות ומקשרת אליה בביטוי "חֲטָאת הַכֹּהֲנִים" (במדבר כט, יא). השווה לעיל הערה 2.

11 ראה 'דעת מקרא' ויקרא כרך ב, נספח לויקרא טז (מודפס בסוף הספר) סעיף ה.

12 ראה בנספח הנ"ל את ההוכחה שלהם שרש"י על התורה פירש כדעת ראב"ש. ואמנם הוכחה פשוטה יותר לכך ניתן להביא מכך שרש"י שתק מלפרש את "וְאֵיל אֶחָד לְעֵלָה" בויקרא טז, ה. אילו נקט רש"י כדעת רבי הוא היה חייב להעיר שמדובר בקישור לפרשת המוספים, כשם שהעיר על "אֶשֶׁה לָהּ" בפרשת המועדות. שתיתקו מלמדת אפוא שהלך בפירושו לתורה בעקבות ראב"ש. ומפירוש הרמב"ן לבמדבר כט, ו עולה שגם הוא נקט כראב"ש, וכך גם ראב"ע בפירושו לבמדבר כט, ח (ושלא כפירושו לויקרא טז, כד).

13 ראה רמב"ם הל' עבודת יום הכיפורים א, א, והקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות מסכת זבחים (וראה שם במהדורת הר"י קאפח זצ"ל הע' 30 שמניתוח כתב ידו המקורי של הרמב"ם עולה ששינה את דעתו בעניין זה לפחות פעמיים). ולפי הבבלי (יומא ע, ב) גם ר' עקיבא ור' אליעזר סוברים כרבי בזיהוי האיל.

מערכת של אילוצים סותרים

הגמרא ביומא (ע, ב) מנמקת את דברי רבי וראב"ש:

מאי טעמא דרבי? דכתיב 'אחד'. וראב"ש, מאי 'אחד' - מיוחד שבעדרו. ורבי, נפקא ליה מ'מבחר נדריך'. וראב"ש, חד בחובה וחד בנדבה, וצריכי.

נראה שהדיוק שמביאה הגמרא כטעמו של רבי מבוסס על שינוי הסגנון בין האמור ביחס לאיל הכהן לאמור ביחס לאיל העם. קרבן הכהן הוא "פר בן בקר לחטאת ואיל לעלה" ואילו קרבן העם הוא "שני שיעיר עזים לחטאת ואיל אחד לעלה", ולכאורה המילה "אחד" מיותרת¹⁴. ואולם נראה שטעם זה אינו מספיק. שהרי גם אם המילה "אחד" אומרת דורשני, יכול היה רבי לדרוש אותה על "המיוחד שבעדרו" כראב"ש¹⁵. מה הכריחו לקבוע שאל העם הוא האיל מקרבן המוסף?

על מנת להבין את דברי רבי נעיין בסדר העבודה ביום הכיפורים לפי רבי עקיבא (שדעתו כדעת רבי בזיהוי איל העם) כפי שמובא בבבלי (יומא ע, א-ב):

רבי עקיבא אומר פר העולה ושבעת כבשים עם תמיד של שחר היו קרבין, שנאמר 'מלבד עלת הבקר אשר לעלת התמיד' (במדבר כח, כג), ואחר כך עבודת היום, ואח"כ שעיר הנעשה בחוץ שנאמר 'שיעיר עזים אחד חטאת

14 ראה מלבי"ם "התורה והמצוה" מצורע סי' יז שכתב "כי בכל מקום שנזכר שם היחיד אין מן הצורך להזכיר עמו המספר אחד", וראה ב"תורה אור" שם את הדוגמאות שמנה לדרשות חז"ל במקומות שהתורה נקטה בכל זאת במספר 'אחד'. אמנם קשה לכאורה לקבל את דברי המלבי"ם הללו ככלל גורף, שהרי בהרבה מקומות מצאנו "איל אחד", "פר אחד" ו"שיעיר חטאת אחד" וכדומה בלי דרשה (למשל, לכל אורכה של פרשת המוספים). בפרט, רגילה התורה לכתוב "אחד" ברשימות שיש בהן גם פריטים שבאים ברבים (כמו בפרשת המוספים: "פר בן בקר אחד איל אחד כבשים ג' שנה שבעה תמימים"). ואם כן, בנידון דידן מתבקש לכתוב "אחד" כיוון שאיל העולה הוזכר יחד עם "שני שיעיר עזים לחטאת". ואולם, נראה שהגמרא סברה ש"אחד" ראוי להידרש בכל זאת, בגלל ההשוואה לפרו ואילו של הכהן שהוזכרו שני פסוקים לפני כן בלי "אחד".

15 הלא כך בדיוק דרש רבי נחוניא הגדול את "הכבש אחד תעשה בבוקר" בפרשת התמיד (במדבר כח, ד) כפי שהובא בגמרא מגילה כח, א: "שאל רבי עקיבא את רבי נחוניא הגדול... אם נאמר 'כבש' למה נאמר 'אחד'? ...אמר ליה 'אחד' - מיוחד שבעדרו". אמנם פסוק זה נדרש גם באופן המזכיר את טעמו של רבי בספרי במדבר (פסקא קמב): "'את הכבש (ה)אחד' - למה נאמר? לפי שהוא אומר 'ואמרת להם זה האשה' (במדבר כח, ג), 'זוה אשר תעשה על המזבח' (שמות כט, לח) שומע אני יקריב ארבעה? תלמוד לומר 'את הכבש (ה)אחד' - שלא להוסיף ושלא לגרוע". נמצא שהטעמים שהציעה הגמרא בהסבר דברי רבי וראב"ש על "ואיל אחד לעולה" מהדהדים דרשות שנאמרו ביחס לפסוק "את הכבש אחד". ואולם, אין בכך מספיק כדי להסביר את דברי רבי. הדרשה בספרי מתבקשת, שהרי די ברור שפרשת התמיד בספר במדבר עוסקת באותו קרבן שכבר הוזכר בפרשה המקבילה בספר שמות. לעומת זאת, הזיהוי של "ואיל אחד לעולה" עם איל המוסף נראה כנוגד את הפשט הפשוט, כפי שהיטיבו להקשות עורכי 'דעת מקרא'.

מִלְבֵּד חֲטָאת הַכִּפָּרִים' (שם כט,יא), ואח"כ אילו ואיל העם, ואח"כ אימורי חטאת, ואח"כ תמיד של בין הערבים.

דברי רבי עקיבא מתבססים על כך שבכל המועדים קרבן המוסף קרב עם התמיד של שחר¹⁶, אחריו¹⁷.

והנה, בדרך כלל, "חֲטָאת קֹדֶמֶת לְעוֹלָה; אֶפְלוּ חֲטָאת הָעוֹף קֹדֶמֶת לְעוֹלַת בְּהֵמָה, שְׁנֵאֲמַר: 'אֶת אֲשֶׁר לַחֲטָאת וְאֶת שְׁנֵה' - בְּנִין אֶב לְכָל חֲטָאת שֶׁהִיא קֹדֶמֶת לְעוֹלָה הַבָּאָה עִמָּה" (רמב"ם, הל' תמידין ומוספין ט, ו, ע"פ ספרא דיבורא דחובה פ' יח ובבלי זבחים צ, א). כלל זה תקף גם ביחס לקרבנות החטאת של מוספי רוב המועדים¹⁸, והם קודמים לקרבנות העולה שבאים איתם, אף על פי שלפי סדר המקראות בפרשת המוספים היה עולה על הדעת שיש להקדים את העולות. דבר זה מפורש בתלמוד הירושלמי (הוריות ג, ד) ביחס למוסף ראש חודש, ומשם יש להקיש לשאר המועדים: ...פר של עבודה זרה קודם לשעיר הבא עמו מפני שקדמו במקרא [=בבמדבר טו, כד]. ר' שמואל אחי דר' ברכיה בעי: מעתה של ראש חדש יקדום לשעיר הבא עמו מפני שקדמו? א"ר בא מרי... 'על עולת התמיד יעשה ונסכו' (בבמדבר כח, טו) - סמכו לעולת התמיד¹⁹.

16 דבר זה למד רבי עקיבא (וכן המשנה בזבחים פ"י מ"א) מהאמור בעניין המוסף של חג המצות: "מִלְבֵּד עֶלְת הַבֶּקָר אֲשֶׁר לְעֶלְת הַתִּמְדִּי תַעֲשֹׂוּ אֶת אֵלָה" (בבמדבר כח, כג), ומכאן למוספי כל המועדים (ובכללם יום הכיפורים), שהרי בכולם כתוב "מִלְבֵּד עֶלְת הַתִּמְדִּי" (או לשון דומה). ונראה שכך יש להבין את דברי רש"י יומא ע, א ד"ה 'עם תמיד של שחר'.

17 כמבואר במשנה (זבחים פ"י מ"א): "כל התדיר מחברו קודם את חברו, התמידים קודמים למוספים".

18 מוספי חג הסוכות יוצאים מכלל זה, והם "קִרְבִּין עַל סֵדֶר הַכְּתוּב בַּתּוֹרָה, שְׁנֵאֲמַר: 'כְּמִשְׁפָּטָם' (בבמדבר כט, לג). כִּי־צַד? בַּתְּחִלָּה פָּרִים, וְאַחֲרֵיהֶם אֵילִים, וְאַחֲרֵיהֶם כִּבְשִׂים, וְאַחֲרֵיהֶם שְׁעִירִים, אֵף עַל פִּי שֶׁהַשְּׁעִירִים חֲטָאוֹת וְכָל אֵלּוּ שִׁקְדָּמוּ אוֹתָן עוֹלוֹת" (רמב"ם הל' תמידין ומוספין ט, ג). אמנם על כך יש מקשים שגם במוסף של ראש השנה כתוב "כְּמִשְׁפָּטָם" (בבמדבר כט, ו), ומשום כך בעל "מדרש הגדול" (שם) אכן סובר שבכל המועדים עולות המוספים קודמות לחטאות. ואולם הרמב"ם החריג רק את "קִרְבְּנוֹת הַחֵג" מהכלל, על פי סוגיית הבבלי (זבחים צ, ב). ונראה שהבבלי לא החשיב את "כְּמִשְׁפָּטָם" של מוסף ראש השנה לעניין זה, משום שהוא מוסב על "עֶלְת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ וְעֶלְת הַתִּמְדִּי וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם", ואילו "כְּמִשְׁפָּטָם" של חג הסוכות מוסב על מרכיבי מוסף היום עצמו ("וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לְפָרִים לְאֵילִים וְלִכְבָּשִׂים בְּמִסְפָּרם כְּמִשְׁפָּטָם").

19 נראה שהדרשה בירושלמי מתמקדת במוסף של ראש חודש משום שרק בו כתוב על שעיר החטאת "עַל עֶלְת הַתִּמְדִּי יַעֲשֶׂה" בלשון יחיד. בכל שאר המועדים כתוב "מִלְבֵּד עֶלְת הַתִּמְדִּי" (או לשון דומה) אחרי אזכור שעיר החטאת, אך לא מפורש שהדברים מתייחסים לחטאת עצמה, ואדרבה, בחלקם ברור שהדברים מוסבים על כלל המוסף. אמנם רש"י על התורה פירש "עַל עֶלְת הַתִּמְדִּי יַעֲשֶׂה" - כל הקרבן הזה" ובכך השווה בין פסוק זה לפסוק של מוסף חג המצות שגם בו כתוב:

אמנם ביום הכיפורים קיים אילוץ נוסף, והוא ששעיר המוסף ("השעיר הנעשה בחוץ") קרב אחרי השעיר הנעשה בפנים של עבודת היום. דבר זה למד רבי עקיבא מהאמור במוסף יום הכיפורים: "שְׁעִיר עֲזִים אֶחָד חֲטָאת מִלְּבַד חֲטָאת הַכֹּהֲנִים" (במדבר כט, יא), ופירש רש"י (יומא ע, א ד"ה ואח"כ עבודת היום ואחר כך שעיר הנעשה בחוץ) "ואף על פי שהוא מן המוסף... למדנו ששעיר חטאת הפנימי²⁰ קדמו".

נמצא שיש לפנינו מערכת של אילוצים סותרים, כדלהלן:

1. יש לעשות את המוסף עם התמיד של שחר, אחריו.
 2. יש להקדים חטאות לעולות.
 3. יש לעשות את שעיר החטאת של המוסף אחרי השעיר הנעשה בפנים.
- הבחירה הפרשנית לזהות את איל העם עם איל המוסף מאפשרת "לרבע את המעגל" וליישב בין האילוצים הסותרים²¹. הפר ושבעת הכבשים של המוסף קרבים

"כָּאֵלֶּה תַעֲשׂוּ לַיּוֹם שֶׁבַעַת יָמִים לַחֵם אֲשֶׁה רִיחַ נִיחֹחַ לַה' עַל עוֹלַת הַתָּמִיד יַעֲשֶׂה וְנִסְכּוֹ" (במדבר כח, כד), וברור ש"יַעֲשֶׂה" מוסב על כל המוסף ("כָּאֵלֶּה תַעֲשׂוּ"), ולא רק על החטאת. אך ר"י בכור שור פירש "יַעֲשֶׂה" בפסוק של ראש חודש על שעיר החטאת, ופירושו נראה מתאים לדרשת הירושלמי. ומכל מקום ברור שהן לפי הירושלמי הן לפי הבבלי (זבחים ז, ב) ההלכה שהחטאת באה לפני העולות אמורה גם בכל שאר המועדים (למעט חג הסוכות, כמבואר בהע' 18), כפי שמפורש בדברי הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין ט, ו-ז). ראה על כך ב"מראה הפנים" לירושלמי הנ"ל בהוריות (ד"ה לית יכיל חטאת ידיה חסר) וב"מנחת חינוך" מצוה רצט אות י ומצוה שיד אות א. ובהגהות "חשק שלמה" לראש השנה ח, ב על תוס' ד"ה 'שהחדש מתכסה בו' הביא בשם אהיו (בעל הגהות "מראה כהן" על הש"ס) "שזהו שתקנו... מסדרי התפילה לומר בתפילת המוספין 'ושם נעשה לפניך תמידים כסדרם' ומוספים כהלכתם", והיינו דהתמידים היה העשייה כסדרם הכתוב בתורה, אבל המוספים לא הקריבו כסדרם הכתוב בתורה דהא כתיב העולות קודם, אלא הקריבו אותם כהלכתם... דכל החטאות שבתורה קודמות לעולות".

20 הביטוי "חטאת הכפרים" מופיע גם בפסוק האחרון של פרשת תצוה: "וְכִכֹּר אֶהְרֶן עַל קִרְנָתָיו אֶחַת בְּשָׁנָה מִדָּם חֲטָאת הַכֹּהֲנִים אֶחַת בְּשָׁנָה יִכָּפֵר עָלָיו לְדֹרֹתֵיכֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה'" (שמות ל, י), ושם פירש רש"י: "חטאת הכפרים - הם פר ושעיר של יום הכפרים המכפרים על טומאת מקדש וקדשיו", שהרי הכהן נותן מדם שניהם על קרנות המזבח (ויקרא טז, יח). ואילו במדבר כט, יא פירש רש"י: "מלבד חטאת הכפרים - שעיר הנעשה בפנים האמור באחרי מות שגם הוא חטאת" והוא קרבן ציבור כמו המוסף (ולא כמו הפר שהוא משל הכהן הגדול). ומכל מקום על פי דרכנו למדנו שגם פרשת תצוה מודעת לפרשת אחרי מות, ומקשרת אליה בצורה ברורה ומובהקת.

21 אמנם ההסבר המוצע כאן מתאים רק לפי שיטת רבי עקיבא (שהלכה כמותו) בסדר העבודה. ואילו בבבלי יומא ע, ב מבואר שגם רבי אליעזר סובר כרבי בזיהוי איל העם אף שהוא חולק על רבי עקיבא בסדר העבודה, כשהעיקרון המנחה אותו הוא שיש להקדים את קרבת היום האמורים בספר ויקרא לפני המוספים האמורים בספר במדבר. לפי שיטת רבי אליעזר יש להסביר את הזיהוי של איל העם עם איל המוסף בדרך אחרת (וראה להלן הע' 26).

עם התמיד של שחר, ובכך רוב המוסף אכן בא עם התמיד, כמשפטו. אמנם השעיר הנעשה בחוץ אינו קרב בשחר עם שאר המוסף, כיוון שהוא חייב לבוא רק אחרי השעיר הנעשה בפנים של עבודת היום ("חֲטָאת הַכֹּהֵן"). שני השעירים קודמים אפוא לשני האילים (איל הכהן ואיל העם), כמשפט החטאות שקודמות לעולות. יתרה מזאת, כיוון שאיל העם הוא איל המוסף, הרי שהמוסף מפוצל גם במרכיבי העולות שבו, ונמצא שהחטאות קודמות לכל הפחות **להשלמת** העולות של המוסף!

אפשר שיש כאן מסר רעיוני על פי משלו של רבי שמעון (בבלי זבחים ז, ב):

אמר רבי שמעון חטאת למה באה... לפני עולה? לפרקליט שנכנס, ריצה פרקליט נכנס דורן אחריו.

ריצוי הפרקליטים של יום הכיפורים מורכב הן מהחטאות של "עבודת היום" (פר הכהן והשעיר הנעשה בפנים), הן מהשעיר הנעשה בחוץ של המוסף. השעיר הנעשה בחוץ יכול לבוא רק לאחר ריצוי "הפרקליטים הבכירים" של עבודת היום²². איחור איל העם עד לאחר כל החטאות מלמד שלא ניתן להשלים את עבודת העולות ביום הכיפורים (אף לא עבודת עולות המוסף) כל עוד לא הושלמה כפרתן של כל החטאות²³. חרף האילוץ להביא חלק מהדורן עם שחר, הדורן השלם של מוסף יום הכיפורים מתקבל²⁴ רק לאחר סיום עבודת הריצוי של כל הפרקליטים²⁵.

22 הפר והשעיר של עבודת היום הם חטאות פנימיות ושעיר המוסף הוא חטאת חיצונית, וכלל הוא בדינו "כל המקודש מחברו קודם את חברו" (משנה זבחים פ"י מ"ב). בנוסף, לפי חז"ל (משנה שבעות פרק א על פי ויקרא טז, טז) הפר והשעיר של עבודת היום מכפרים על זדון טומאת מקדש וקדשיו ואילו השעיר הנעשה בחוץ מכפר על אופן מסויים של שגגת טומאת מקדש וקדשיו, וברור שלא ניתן לכפר על השגגות כל עוד לא נתכפרו הזדונות.

23 אני מבקש להודות ל"ר יוסי ארליך על רעיון זה.

24 הפיוט "אתה כוננת" על עבודת הכהן ביום הכיפורים בנוי באופן כללי בהתאם לשיטת רבי עקיבא בסדר העבודה, ובחלק מהנוסחאות של הפיוט כתוב: "ואחר כך מקריב את אילו ואת איל העם ומקטיר האימורים של פר ושעיר הנשרפים ועושה מנחת שני האילים כמשפט, ואחר כך **היה עושה נסכי כל המוספים כמשפטם**". נוסח דומה מובא בספר '**שפעת רביבים**' לר"ד פארדו (מחבר 'חסדי דוד' על התוספתא) והוא מתאים גם לשיטת הרמ"ע מפאנו ב'**סדר העבודה**' (פרק יז). לפי נוסח זה, אפשר שאיחור נסכי כל המוספים (ובכללם נסכי הפר ושבעת הכבשים, וממילא גם איחור התקיעה בחצוצרות ואמירת השירה שנלוות לנסכים) בא לחזק את הרעיון שהדורן של מוסף יום הכיפורים מתקבל רק אחרי כפרת כל החטאות.

25 לפי זה אפשר להציע טעם לכך שבחג הסוכות כל מרכיבי המוסף "קָרְבִּין עַל סֶדֶר הַקֶּתֶב בַּתּוֹרָה" (כמבואר לעיל הע' 18). אחרי הכפרה הכללית של יום הכיפורים שבו "ישראל נוצחין בדין" (מדרש תהילים מזמור יז) מתקבל הדורן השלם של מוסף החג עוד לפני ריצוי הפרקליט. ובדרך הרמז שמא ניתן להוסיף שחז"ל למדו זאת מ"מִשְׁפָּטָם" (במדבר כט, לג), ואולי הבינו שיש בכך רמז למשפט המוצלח של ישראל ביום הדין, שאם לא כן מדוע למדו דווקא מ"מִשְׁפָּטָם" של פסוק

עוד יש לציין שהזיהוי של איל העם עם איל המוסף עולה גם מפשוטו של מקרא
בבמדבר כט, יא²⁶:

שְׁעִיר עִזִּים אֶחָד חֲטָאת מִלֶּבֶד חֲטָאת הַכֹּפָרִים וְעֹלֶת הַתִּמְיָד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֶּיהֶם.
אם איל העם הוא אכן איל המוסף, הרי שקרבנות הציבור היחידים שיש ביום
הכיפורים מלבד המוסף²⁷ הם אכן "חֲטָאת הַכֹּפָרִים וְעֹלֶת הַתִּמְיָד וּמִנְחָתָה". אך אם
איל העם אינו איל המוסף, מדוע לא הוזכר כאן²⁸?

לסיכום: הזיהוי של "אֵיל אֶחָד לְעֹלָה" כקישור לאיל המוסף מהווה דוגמה מרהיבה
לדרכם של חז"ל לחשוף את עומק פשוטו של מקרא על ידי התבוננות רוחבית
בפרשיות התורה. פשט המקרא לפי חז"ל נגזר לא רק מההקשר המקומי של כל
פסוק, אלא מושפע גם משיקולים של תאימות לפרשיות אחרות ולכללים הלכתיים
הנובעים מהן. אמנם אין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואכן הכלי הפרשני שהפעיל רבי
כדי ליישב את המקרא במקרה זה הוא כלי מובהק של פשטן, שהרי מלים וביטויים
בתורה עשויים להתפרש כקישורים כשם שמוכח מ"אֵשֶׁה לָהּ" בפרשת המועדות.

קרבן ראשית - שתי הלחם והביכורים

האיסור להקטיר חמץ ודבש על המזבח מופיע בתורה בפרשת המנחה (ויקרא ב,
יא-יב):

כָּל הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרִיבוּ לָהּ לֹא תַעֲשֶׂה חֶמֶץ כִּי כָּל שֹׂאֵר וְכָל דְּבַשׁ לֹא
תִקְטִירוּ מִמֶּנּוּ אֲשֶׁה לָהּ. **קֶרְבֶּן רִאשִׁית** תִּקְרִיבוּ אֹתָם לָהּ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יַעֲלוּ
לָרִיחַ נִיחֹחַ.

בבבלי מנחות (נח, א) מובא:

'קרבן ראשית תקריבו... אותם' - ומה יש לך להביא? שתי הלחם מן השאור
וביכורים מן הדבש.

לג, ולא מ"כמשפט" האמור במוסף החג של כל הימים מהיום השני עד ליום השישי, כשם שלמדו
בבבלי זבחים צ, ב והוריות יג, א שפר עבודה זרה קודם לשעיר עבודה זרה מ"כמשפט" האמור
בבמדבר טו, כד? וראה חזקוני במדבר כט, לד שדייק "בכל ימי החג לא כתיב 'לכפר עליכם'... לפי
שאין צריכין עדיין כפרה [=אחרי יום הכיפורים]".

26 טיעון זה תקף גם לפי שיטת רבי אליעזר שהוזכרה לעיל בהע' 21.

27 השווה לשיטת הר"ר משולם שהובאה בתוס' ראש השנה ח, ב ד"ה שהחדש מתכסה בו "שאין
חטאת ראש חודש קרב בראש השנה כדכתיב 'מלבד עולת החדש ומנחתה' (במדבר כט, ו) ולא
כתיב מלבד חטאת ועולה". אמנם בהמשך התוס' שם מבואר שרבי משולם אינו סבור כך להלכה
(וראה על כך ב'מנחת חינוך' מצווה שיב).

28 שאלה זו קיימת לפי שיטת רב"ש. ליישוב אפשרי, ראה רמב"ן לבמדבר כט, ז.

חז"ל הבינו שהביטוי 'קִרְבָּן רֵאשִׁית' הוא קישור, הן לשתי הלחם הבאות "ראשית לכל המנחות הבאות מתבואת שנה זו" (רש"י מנחות שם ד"ה אותם) ושבאות חמץ ("חֲמֵץ תִּאֲפִינָה" - ויקרא כג, יז), הן לביכורים שנאמר בעניינם "רֵאשִׁית בִּכּוּרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֶ-לֹהֶיךָ" (שמות כג, יט) ושבאים מן הדבש ("כמו ביכורי תאנים ותמרים" - רש"י ויקרא ב, יב).

הרי לפנינו הבדל בין קישורי המרשתת לקישורי התורה. קישורי המרשתת הם "אחד-לאחד" - כל קישור מוביל למקושר אחד, על מנת להקל על הניווט וה"גלישה" בין מסמכים מקוונים. אך קישורי התורה נעדרים מאפיין ההפעלה של קישורי המרשתת, ומשוחררים ממילא משיקולים הנובעים מנוחות הניווט בין המקורות. לכן קישורי התורה יהיו לעתים "אחד-לרבים", כמו הביטוי 'קִרְבָּן רֵאשִׁית' המקשר לשתי פרשיות שונות.

מנחת ביכורים

פסוקי הסיום של פרשת המנחות בויקרא ב עוסקים ב"מִנְחַת בִּכּוּרִים":

וְאִם תִּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים לַה' אֲבִיב קִלְי בָּאֵשׁ גֵּרֶשׁ כִּרְמֶל תִּקְרִיב אֶת מִנְחַת בִּכּוּרֶיךָ. וְנִתְּתָה עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְשִׁמְתָה עָלֶיהָ לִבְנֵה מִנְחָה הוּא. וְהִקְטִיר הִכְהֵן אֶת אֲזִכְרֹתָהּ מִגִּרְשָׁהּ וּמִשְׁמִנָּהּ עַל כָּל לִבְנֹתָהּ אִשָּׁה לַה'.

בבבלי (מנחות נח, ב) מובא: "וְאִם תִּקְרִיב מִנְחַת בִּכּוּרִים" - במנחת העומר הכתוב מדבר", כלומר, הביטוי "מִנְחַת בִּכּוּרִים" הוא קישור לעומר האמור בפרשת המועדות (ויקרא כג):

דִּבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וְהִבֵּאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קִצְרֹכֶם אֶל הִכָּהֵן. וְהִנִּיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' לְרֹצְנֹכֶם מִמַּחֲרַת הַשֶּׁבֶת יִנִּיפְנוּ הִכָּהֵן. וְעֲשִׂיתֶם בַּיּוֹם הַנִּיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר כֶּבֶשׂ תְּמִים בּוֹ שִׁנְתוּ לְעֹלָה לַה'. וּמִנְחָתוֹ שְׁנֵי עֶשְׂרִים סֹלֶת בְּלוּלָה בְשֶׁמֶן אִשָּׁה לַה' יֵיחַ יִחַח וְנִסְכָּה יֵין רְבִיעִית הֵהִין. וְלֶחֶם וְקִלִי וְכִרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הִבֵּיאֲכֶם אֶת קִרְבָּן אֶ-לֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכָל מִשְׁבְּתֵיכֶם.

לפי חז"ל, העומר שמניפים מראשית הקציר בא מסולת השעורים במידה של עשירית האיפה, כמשמעות המילה "עֹמֶר" לאורך כל פרשת המן (שמות טז, טז-לו). העומר עובר כמה שלבים של עיבוד שנלמדו מהביטוי "אֲבִיב קִלְי בָּאֵשׁ גֵּרֶשׁ כִּרְמֶל" האמור בויקרא ב, והוא עולה על המזבח כמנחת ציבור.

והנה, מעיון בכל המופעים של [השורש "קלה"](#) ושל [שם העצם "כרמל"](#) בתורה

מתגלה ששניהם מופיעים אך ורק בשתי הפרשיות הללו, דבר שמחזק את הזיהוי של 'מִנְחָת בְּפוֹרִים' כקישור לעומר. מנחת הביכורים באה קלויה מן הכרמל והיא מתירה את הקלי והכרמל מהיבול החדש.

מנחת נסכים

יש מקומות שבהם נמנעה התורה מהשימוש בקישורים אף במקום ששימוש כזה נראה מתבקש. דוגמה לכך נמצאת בפרשת המוספים (במדבר כח-כט) שבה חזרה התורה פעמים רבות על שיעורי הסולת (ובחלק מהמקרים גם על שיעורי היין) של מנחות הנסכים הקרבות עם המוספים, במקום להסתפק בקישור לפרשת נסכים (במדבר טו). הרמב"ן עמד על טעם הדבר בפירושו לבמדבר כח, ז:

הזכיר הכתוב בתמיד ובראשי חדשיכם שיעור הסלת במנחה ושיעור היין בנסכים, אבל בשבת ובחג המצות ובשבועות ובראש השנה וביום הכפורים ובראשון של חג הסוכות הזכיר שיעור המנחה, ולא הזכיר שיעור הנסכים. והטעם בזה כי אף על פי שציוה בפרשת הנסכים (במדבר טו) בשיעורי המנחה והנסכים לפר ולאיל ולכבשים בנדרים ונדבות ובמועדים, מצינו מנחה כפולה לכבש העומר (ויקרא כג, ג), וביום העצרת שתי שני עשרונים חמץ (ויקרא כג, יז), וכן בקרבן התודה, והם מנחה, ולכך הוצרך הכתוב לפרש בכל המועדות שלא תשתנה בהם המנחה כאשר נשתנית באלו. אבל הנסכים לא נשתנו לעולם, לפיכך הזכיר אותם בתחילה בתמיד, ולא הזכירם אחרי כן בשבת, וחזר והזכירם בראש חדש להזכיר גם נסכי הפר והאילים, ואחר כך לא הוצרך להזכירם כלל.

ואולם, בפרשת המועדות בפסוקים המורים על הבאת שתי הלחם בחג השבועות כתוב (ויקרא כג, יז-יח):

מִמּוֹשְׁבֵיכֶם תָּבִיאוּ לֶחֶם תְּנוּפָה שְׁתֵּי עֶשְׂרִים סֵלֹת תִּהְיֶינָה חֶמֶץ
תֹּאפֶינָה בְּפוֹרִים לַה'. וְהִקְרַבְתֶּם עַל הַלֶּחֶם שִׁבְעַת כִּבְשִׁים תְּמִימִם בְּנֵי שָׁנָה
וּפֶרֶן בֶּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנַיִם יִהְיוּ עֹלָה לַה' וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵיהֶם אִשָּׁה רֵיחַ נִיחָח
לַה'.

ושם פירש רש"י:

ומנחתם ונסכיהם - כמשפט מנחה ונסכים המפורשין לכל בהמה בפרשת נסכים, שלשה עשרונים לפר, שנים לאיל עשרון לכבש, זו היא המנחה; והנסכים חצי ההין לפר, ושלישית ההין לאיל, ורביעית ההין לכבש (במדבר טו, ד-י).

הרי שהביטוי "וּמִנְחָתָם וְנִסְפֵיהֶם" בפרשת שתי הלחם הוא קישור מובהק לפרשת נסכים בספר במדבר²⁹. והלא פרשת שתי הלחם באה מיד אחרי פרשת העומר (שבה יש מנחה כפולה לכבש), ולפי הסברו של הרמב"ן קשה להבין מדוע דווקא בפרשת שתי הלחם הסתפקה התורה בקישור לפרשת נסכים לתיאור המנחות והנסכים לכבשים לפר ולאילים, ואילו בפרשת המוספים נאלצה לפרט את הרכב המנחות של כל מוסף ומוסף על מנת להדגיש "שלא תשתנה בהם המנחה"?

ואולם יש לשים לב לכך שפרשת נסכים מופנית לדור שיכנס לארץ, ככתוב בתחילתה (במדבר טו, ב): "דִּבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תֵבֹאוּ אֶל אֶרֶץ מוֹשְׁבֵיתֵיכֶם אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם". כמו כן, פרשת שתי הלחם מופנית לבאים לארץ³⁰. לכן פרשת שתי הלחם יכולה לקשר לפרשת נסכים לתיאור מִנְחָתָם וְנִסְפֵיהֶם של הכבשים הפר והאילים הבאים עם הלחם. לעומת זאת לפי חז"ל במשנה (מנחות ד, ג - הובאה לעיל) התמידים והמוספים האמורים בבמדבר כח-כט קרבו גם במדבר. לכן פרשת המוספים האמורה גם לדור המדבר אינה יכולה לקשר לפרשת נסכים³¹, האמורה רק לבאים לארץ. ומאותו טעם מובן שגם פרשת התמיד בספר שמות אינה מקשרת לפרשת נסכים, אלא מפרטת את מנחתה ונסכה של כבש התמיד (שמות מ, כט).

ואולם פרשת הנזיר מקשרת לפרשת נסכים לתיאור מנחתם ונסכיהם של קרבנות העולה והשלמים שהוא מביא ביום מלאת ימי נזרו (במדבר ו, טו). קישור זה מובן היטב לפי שיטת ר' ישמעאל³² שלא נתחייבו היחידים בנסכים אלא מביאתם לארץ³³.

29 ראה לעיל הע' 8.

30 ראה "קרבנות חג השבועות" לעיל.

31 אמנם שיעור השמן שבו יש לבלול את המנחות לא הוזכר בבמדבר כח-כט מלבד באשר למנחה הבאה עם כבש התמיד (במדבר כח, ה), ואם כן לכאורה יש הסתמכות של פרשת המוספים על פרשת נסכים לכל הפחות לענין שיעורי השמן לבלילת המנחות הבאות עם הפרים והאילים של המוספים. ושמא יש להסביר כדברי המלבי"ם (התורה והמצוה במדבר טו, ו) שכתב: "למדנו לכל מקום שמדת השמן כמות היין ועל כן סתם בפרשת המוספים". אמנם לפי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות ב, ה) מנחת הנסכים הבאה עם כבש העומר יוצאת מכלל זה, וראה השגת הראב"ד שם.

32 ראה ספרי לבמדבר טו, ב בדרי אחד מתלמידי ר' ישמעאל, וראה בבלי זבחים קיא, א תוס' ד"ה לדברי ר' ישמעאל, ובבלי קידושין לז, ב תוס' ד"ה לא קירבו נסכים במדבר.

33 דוגמאות לקרבנות של יחידים שקרבו במדבר בלי נסכים אפשר למצוא בקרבנות הנשיאים בבמדבר ז (כדעת הרמב"ן במדבר טו, ב. אך ראה שם ז, פז ו"העמק דבר" שם ולעיל ז, טו). גם בכל הקרבנות של שבעת ימי המילואים אין זכר לנסכים (שמות כט; ויקרא ח). אמנם עם הקרבנות שהביאו בני ישראל ביום השמיני למילואים מוזכרת גם "מִנְחָה בָּלִילָה בַשָּׂמֶן" (ויקרא טו, ו) אך ברור "שאין המנחה הזו מנחת נסכים אלא מנחת נדבה של ישראל" (רמב"ן שם יז), ולכן אמרו חז"ל (בבלי מנחות נט, א): "לרבות מנחת שמיני ללבונה" ככל מנחת נדבה, ושלא כמנחת נסכים

זכרון תרועה

מצוות שופר בראש השנה נלמדת מהאמור בפרשת המועדות (ויקרא כג, כד):
 דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחֲדָשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן
 זְכֹרֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ.
 הביטוי "זְכֹרֹן תְּרוּעָה" מקשר באופן מובהק לפרשת התרועה והתקיעה בחצוצרות
 (במדבר י, ט-י):

וְכִי תֵבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאֹרְצְכֶם עַל הַצָּר הַצָּר אֶתְכֶם וְהִרְעַתְם בַּחֲצֹצְרוֹת וְנִזְכַּרְתֶּם
 לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם. וּבְיוֹם שִׁמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי
 חֳדָשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרוֹת עַל עֲלֵתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכְרוֹן
 לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.
 וכך פירש רשב"ם:

זכרון תרועה - על ידי התרועה תיזכרו למקום, כדכתיב: והרעותם בחצוצרות
 וגו' ונזכרתם וגו' (במדבר י, ט).

אמנם חז"ל למדו שמצות היום בשופר מתוך השוואה עם התרועה האמורה בפרשת
 היובל, כפי שמסביר הרמב"ם (הל' שופר א, א):

הַרִי הוּא אוֹמֵר בַּיּוֹבֵל: "וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפָר תְּרוּעָה... תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר" (ויקרא כה,
 ט), וּמִפִּי הַשְּׂמוּעָה לָמַדוּ: מֵהַ תְּרוּעַת יוֹבֵל בַּשּׁוֹפָר, אֵף תְּרוּעַת רֹאשׁ הַשָּׁנָה
 בַּשּׁוֹפָר.

ועל כן מצוות שופר במקדש³⁴ מתקיימת בשילוב עם התקיעה בחצוצרות "על
 עֲלֵתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם"³⁵ האמורה בבמדבר, תוך הבלטת תרועת השופר,
 כמבואר במשנה (ראש השנה ג, ג):

שופר של ראש השנה... ושתי חצוצרות מן הצדדין. שופר מאריך וחצוצרות
 מקצרות, שמצות היום בשופר.

שאינה טעונה לבונה (משנה מנחות ה, ג). ומכאן שגם קרבנות ציבור קרבו במדבר בלי נסכים,
 מלבד במקום שבא על כך ציווי מפורש, כגון בתמידים ובמוספים.

34 לפי דברי רשב"י המובאים בירושלמי ראש השנה א, ד דברי התורה בויקרא כג, כד-כה מורים על
 מצות שופר "במקום שהקרבנות קרבין", ולפי זה כתב הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור (סוכה,
 תחילת פרק ד): "שאינו לשופר עיקר מפורש בגבולין, שלא אמרה התורה 'שבתון זכרון תרועה'
 אלא במקום 'והקרבתם אשה לה'".

35 לפי זה עולה לכאורה שמצוות שופר במקדש מתקיימת במסגרת התקיעה בחצוצרות על קרבנות
 היום. לדיון בעניין זה ראה "[תקיעת שופר וחצוצרות במקדש](#)" (הרב אורי רדמן, 'מעלין בקודש'
 גליון כ).

פסח וחגיגת י"ד

אפשר לטעון שכל שם של אדם או של מקום או של כל עצם אחר שמוזכר בתורה הוא סוג של "קישור לא מסומן", שמפנה את הקורא להגדרת אותו העצם (למשל, למופע הראשון שלו בתורה). ואמנם כך הוא, אלא ששמות עצם הם מהמרכיבים הבסיסיים של כל שפה, ועל כן בדרך כלל לא נתייחס לשימוש הרגיל בשמות עצם בתורה כאל קישורים כהגדרתם במאמר זה. אך לפעמים השימוש בשם טומן בחובו יותר מאשר זיהוי העצם המדובר בלבד, אלא גורר פרשנות אפשרית שנובעת ממאפייני אותו העצם. דוגמה כזאת נמצאת בפירוש הרמב"ן לדברים (טז, א-ב):

שְׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאֲבִיב וְעִשִּׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאֲבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לְיָלְהָ. וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשִׁטֹּן שְׁמוֹ שָׁם.

מפסוק ב עולה לכאורה שזבח הפסח הוא "צאן וּבָקָר", בניגוד לאמור בשמות יב, כא: "מִשְׁכּוֹ וּקְחוּ לָכֶם צֹאן לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם וְשַׁחֲטוּ הַפֶּסַח". רש"י פותר קושי זה בעקבות חז"ל³⁶ על ידי הכנסת "פסיק" לאחר המילה צֹאן בפסוק בדברים:

וּזְבַחַת פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן - שנאמר "מן הכבשים וּמִן הָעִזִּים תִּקְחוּ" (שמות יב, ה). וּבָקָר - תזבח לחגיגה, שאם נמנו על הפסח חבורה מרובה מביאים עמו חגיגה כדי שיהא נאכל על השובע.

החגיגה האמורה בדברי רש"י מכונה 'חגיגת י"ד', כפי שהביא הרמב"ם (הל' קרבן פסח י, יב):

כְּשֶׁמִּקְרִיבִין אֶת הַפֶּסַח בְּרִאשׁוֹן מִקְרִיבִין עִמּוֹ שְׁלָמִים בְּיוֹם אֲרֻבָּעָה עָשָׂר, מִן הַבָּקָר אוֹ מִן הַצֹּאן, גְּדוּלִים אוֹ קִטְנִים, זָכָרִים אוֹ נְקִבּוֹת, כָּכָל זִבְחֵי הַשְּׁלָמִים. וְזוֹ הִיא הַנִּקְרָאת 'חֲגִיגַת אֲרֻבָּעָה עָשָׂר', וְעַל זֶה נֶאֱמַר בַּתּוֹרָה: "וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר".

הרמב"ן קיבל אמנם את עיקר דברי חז"ל בעניין חגיגת י"ד³⁷, אך הציע פיסוק אחר: וטעם "וזבחת פסח לה' אלוֹקֶיךָ צֹאן וּבָקָר" - על דרך הפשט כמו "שור שה כשבים" (דברים יד, ד), "ראובן שמעון לוי" (שמות א, ב), ואמר וזבחת פסח לה' אלוֹקֶיךָ, וצאן וּבָקָר. לכך לא אמר "וזבחת פסח לה' אלוֹקֶיךָ מִן הַצֹּאן וּמִן הַבָּקָר", כאשר יאמר בכל מקום "מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם"

36 ראה ספרי ותרגום אונקלוס על דברים טז, ב, וראה מכילתא דרבי ישמעאל על שמות יב, ה ובבלי פסחים ע, ב.

37 בהמשך דבריו העיר הרמב"ן שדברי חז"ל בעניין חגיגת י"ד נתמכים מתוך המקרא עצמו, מהמסופר על פסח יאשיהו בדברי הימים ב לה, ז-יג.

(ויקרא א, ב), "ואם מן הצאן קרבנו" (שם י), "אם מן הבקר הוא מקריב" (שם ג, א), אבל יצווה בכאן בפסח והוא השה שהזכיר כבר, וצאן ובקר אילים ועזים ובני בקר לחוג חגיגה ביום הזה.

לפי הרמב"ן המילה פֶּסַח בדברים טז, ב אינה רק שמו של קרבן, אלא מהווה קישור לפסח הידוע מספר שמות על כל מאפייניו³⁸, ובכלל זה שבא מן הכבשים ומן העיזים. ואילו צֶאֱן וּבָקָר בהמשך הפסוק מתייחסים לחגיגת י"ד בדברי חז"ל. ומלשון הרמב"ם שהובא לעיל עולה שיתכן שגם דעתו בפירוש הפסוק כדעת הרמב"ן.

שכבת הקישורים בתורה

חז"ל ופרשני המקרא לא הכירו אמנם את המונח "קישורים" שהתחדש רק בימינו, אך הבינו היטב שלעיתים מילים וביטויים בתורה עשויים לרמוז לפרשיות אחרות. לקורא בן זמננו קל לזהות את התופעה במקרא עם הקישורים שהוא נחשף אליהם תדיר בשוטטות שלו ברחבי המרשתת. אוסף הקישורים בתורה מרכיב "שכבת מידע", בדומה לשכבות מידע מוכרות יותר כגון הניקוד וטעמי המקרא.

קיימים מאגרים מקוונים של התורה המאפשרים למעיין להציג או להסתיר שכבות מידע אחדות, כגון ניקוד, טעמים, וכן דברי פרשנות וכו'. ברור שבאמצעים הקיימים היום אפשר ליצור גרסה מקוונת של התורה שבה ניתן יהיה להציג או להסתיר את קישוריה, ואף לאפשר את "הפעלתם" כשהם מוצגים, בדיוק כמו קישורי מרשתת רגילים. כמובן שלשם כך נדרש מחקר מקדים שיזהה את כלל קישורי התורה, שהרי רק אחוז קטן מתוכם זוהה כאן. מחקר כזה יאפשר גם בניית "מפה" שלמה של רשת הקישורים שבתורה, דבר שעשוי גם כן להוליד תובנות מעניינות.

כידוע, חז"ל הרבו לבנות מבנים הלכתיים מורכבים מתוך פרשיות שונות ואף מרוחקות שעוסקות בנושאים קרובים³⁹, מתוך הנחה שהפרשיות השונות "מתכתבות" אלו עם אלו. קיומה של רשת צפופה של קישורים בתורה עשויה לתמוך בהנחה זו, ולהראות שהיא מתיישבת אף עם פשוטו של מקרא.

38 כך פירש הרמב"ן גם את המילה "פסח" בבמדבר כח, טז כמבואר בפירושו לבמדבר כח, ז: "ובחדש הראשון בארבעה עשר יום לחדש פסח לה' - שיעשו קרבן הפסח, להזהיר עליו עם שאר קרבנות חג המצות, וקיצר בו להזכיר שמו בלבד, שכבר ביאר את דינו ככל חוקותיו וככל משפטי כמבואר".

39 דוגמה לכך היא הלכות מעשרות, שנוצרו מתוך יחסי הגומלין של מספר פרשיות בחומשים שונים.

על שיקולים והעדפות במצבים של "מוות סטטיסטי"*

א.

מגפת הקורונה בשנת תש"פ הביאה את החברה בישראל במיצר: מחד, התפשטות התחלואה חייבה צמצום של תנועת התושבים. מחשש לקריסת מערכת הבריאות נכפה גם בידוד על אזרחי ישראל למשך תקופה ארוכה. מאידך, עקב התמעטות הפעילות הכלכלית נכנס המשק הישראלי למיתון, ושיעור העובדים הלא-מועסקים עמד על כמיליון איש, כרבע משוק העבודה. במצב זה היה הכרח להשיב חלקים מהמשק לפעילות. הממשלה החלה לדון באיזו מידה ובאילו תנאים ניתן לאפשר את פעילות המשק תוך סיכון מינימלי של תושבים.

ההכרח להשיב את המשק לפעילות אינו רק עניין לרווחה כלכלית, אלא גם לחיי אדם. הן ברמת הפרט - כגון עלייה במקרי האלימות, במספר החולים שאינם מטופלים, במחלות והתאבדויות הנלוות לאבטלה, ועוד; הן ברמת הציבור - מיתון פירושו פחות כסף לביטחון, לבריאות או לתשתיות, מה שלטווח ארוך נשקל גם הוא בחיי אדם¹.

מדיניות ציבורית היא תחום המנוהל תדיר בתנאים של אי-ודאות, ומתוך צורך להביא בחשבון מגוון שיקולים. בשל כך תחום המידע הפך עם השנים לגורם בעל חשיבות רבה בקבלת החלטות. לצד חברי המועצה הציבורית לסטטיסטיקה, המתמנים ישירות בידי ראש הממשלה, פועלים כיום גופי מדיניות רבים שאוספים ומנתחים מידע במטרה להגיע למודל מושכל. כמות המידע הקיים, בפרט באמצעים טכנולוגיים, היא עצומה.

"מוות סטטיסטי" (ולא רק "סיכון חיים סטטיסטי") הוא מצב שבו קיימת סבירות

* המאמר נכתב בחודש אב תש"פ בתקופת הקורונה, עם חזרת ההגבלות לאחר היציאה מהסגר הראשון. ברצוני להודות לעמיתיי ולתלמידיי ללימוד "תורת המדינה" בישיבת ההסדר במעלה אדומים על ליבן הסגויות והערותיהם המועילות.

1 מפאת קוצר היריעה, מאמר זה לא יעסוק באחריותה של הממשלה לענייני בריאות, כלכלה וביטחון, ובסמכותה להגביל את תנועת התושבים למטרות אלו. אצא מנקודת הנחה שסוגיות אלו לובנו כל צורכן. שני מקורות לדוגמה: שבט הלוי ח"י ס' רצא; הרב יהודה זולדן, "מערכת הבריאות הציבורית והפרטית", שבות יהודה וישראל עמ' 378-386.

גבוהה מאוד שיתרחש בתחום מסוים מספר מסוים של מקרי מוות בפרק זמן נתון. ניתן לחזות זאת בתחומים שונים ברמות גבוהות של דיוק, על פי איסוף נתונים ופילוח שלהם. תאונות הדרכים הן דוגמה מצערת לכך. קיימים כבישים מקולקלים הגובים מספר קרבנות ידוע מדי שנה. כמו כן, חברות הביטוח מחזיקות בידיהם טבלאות תמותה, בתחום זה ובתחומים נוספים. לעיתים מדובר בסוד מסחרי שאינו נחשף בפני הציבור ואף לא בפני הלקוח, אולם מהעלויות השונות של ביטוחי הרכב ניתן גם ללמוד כי יחסית לגודל האוכלוסייה ולמספר הנסיעות היומי מדובר בסך הכל בסיכון לא גבוה. בשל כך בחיי היומיום הוא כמעט ולא מובא בחשבון: אנשים לא נמנעים מלערוך נסיעות למטרות רווחה והנאה.

להלכה דרכים רבות מורכבות במקרי ספק ובהערכת סיכונים, בפרט כאלה הנוגעים לרבים.² עם זאת, ניתן עדיין למקד שלוש שאלות הנוגעות ל"מוות סטטיסטי":

האחת, באיזו מידה יש לשקול "מוות סטטיסטי", בפרט אם עומד למולו סיכון מיידי? עובדה היא שמבחינת דעת הקהל אין דינה של קבוצת מטיילים שנקלעה למצוקה בחו"ל, עבורה יושקעו מיליונים בחילוץ והצלה, כדינו של כביש מקולקל הגובה מדי שנה מספר קרבנות. אך האם מדובר בשיקול דעת נכון?

השנייה, האם קיימים דיני קדימה ב"מוות סטטיסטי" - האם מדיניות שתוביל למספר מתים קטן תמיד עדיפה על מדיניות שהתוצאה שלה היא מספר מתים רב יותר? האם פעילות שתוביל למוות לאחר זמן עדיפה על פני פעילות שתוביל למוות בהקדם (בהנחה שהמשך הזמן אינו משנה את דרגת הסבירות)? האם פיזור "מוות סטטיסטי" על פני אוכלוסייה רחבה יותר עדיף על פני צמצומו לאוכלוסייה מוגדרת ("אוכלוסייה בסיכון")?³

השלישית, אימתי שיקולים של מימוש החיים בפעולות שונות דוחים שיקולים של "מוות סטטיסטי"? החיים כרוכים בסיכון תדיר, ברם ההנחה היא שהם אינם מתמצים בהערכת סיכונים אלא בעיקר במילוי תפקיד או בהפקת הנאה, ושערך החיים עצמו יורד ככל שניתן פחות לממש אותם.

2 תקצר היריעה מלמנות גם בראשי פרקים את דרגות הוודאות וההסתמכות בכללי רוב, חזקה, אומדנא, אנו סהדי וכו'. המקרה של הסתמכות על סטטיסטיקה בנוגע לעתיד הוא מורכב: מחד הוא "בירור", אך כיוון שהמציאות אינה לפנינו הוא נותר בגדר "ספק". ראו גם: בתורתו של ר' גדליה, עמ' מג-נה; שרידי אש ח"א סי' קיג. ומצינו שהתירו איסורים דאורייתא במקרים של סכנה עתידית לרבים, ראו לדוגמה ר"ן שבת (יט, ב מדפי הרי"ף): "נזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לך", ולהלן בנוגע ל"נמצאת מכשילן לעתיד לבוא".

3 ייתכן וניתן לתלות חלק מסוגיות אלו בשאלת ספק וודאי, ובאיזו מידה 'רובא דליתא קמן' מתקרב לוודאי ונשקל כנגדו.

הקורונה העניקה לתושבי ישראל הזדמנות להתבונן מקרוב בעבודת הסטטיסטיקה ביחס לשיקולי המדיניות⁴. המעקב של התקשורת וממילא של הציבור אחרי חישובים ותרשימים בריאותיים וכלכליים היה צמוד ותכוף. לא זו בלבד, אלא שמעקב זה גם הוכיח את עצמו, הן מבחינת התחזית הן מבחינת יעילות התגובה⁵. כל אלו סוגיות שיש להידרש אליהן בכובד ראש ובהרחבה. להלן מספר מצומצם של הערות.

ב.

שנינו בירושלמי (תרומות פרק ח הלכה ד):

תני סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך פגעו להן גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו הרי אנו הורגים את כולכם - אפילו כולן נהרגים - לא ימסרו נפש אחת מישראל.

מכאן שאין היתר להורות על מדיניות שגובה חיי אדם בוודאות ובצורה ישירה מחלק מהציבור, גם במחיר כליה של הציבור כולו. אין אפשרות 'לנדב' אדם למען הכלל⁶.

החזון אי"ש בחידושי לסנהדרין (סי' כה) התחבט בנוגע למקרה שבו חץ עומד לפגוע בקבוצת אנשים, ועל ידי הטיה לצד אחר יהרוג אדם בודד. פעולת הטיה, כך הדגיש החזון אי"ש, שונה ממסירה לנכרים; עיקרה הוא ההצלה של הקבוצה, והמוות לאדם הבודד הוא רק תוצאה נלווית⁷. הרב אליעזר יהודה וולדנברג (ציץ אליעזר סי' טו, ע) פסק כי אין להקל בכך, ושב ואל תעשה עדיף. כך גם פסק הרב ישראלי (חוות בנימין סי' יח) כאשר דן בקריסת בניין הממשל הצבאי בצור. באותו מבנה היו לכודים אנשים רבים בקומות התחתונות, ברם על מנת להגיע אליהם ולחלץ אותם היה צריך לפנות במהירות את ההריסות של הקומות העליונות, ולמעשה להרוג את הלכודים בהם. בסיכום המאמר כתב: "בשום פנים ואופן אסור להציל, אפילו רבים וחשובים, כשהצלתם מחייבת הריגתו

4 עד כה (אב תש"פ) נערכו אלפי מחקרים במדעי החברה בכלל ובכלכלה בפרט בכדי לשקול את דרכי התגובה והמדיניות האופטימלית. "המרכז לחקר מדיניות כלכלית" (CEPR) הנפיק כתב עת שהוקדש למחקרי כלכלה וקורונה, והוא מונה כבר 41 (!) גיליונות. ראו: <https://cepr.org/content/covid-economics>.

5 מחד, גם אירוע קטסטרופלי כמו קריסת מערכת הבריאות יכול להישקל בסופו של דבר כ"מוות סטטיסטי". מאידך, קריסה של מערכת אחת (בריאות או כלכלה) תוביל בהכרח גם לנזקים כבדים לשנייה.

6 ראו על כך מספר מאמרים: תחומין, כרך ח, עמ' 263-303.

7 מאידך מסירה לגוים להריגה עדיין רחוקה מעט יותר מכיוון של חץ.

(או אפילו גרם הריגתו) של אחד שאילולא זה לא היה נהרג.

דומה שההיתר שהציע החזון אי"ש ב'פעולה שעיקרה הצלה' יועיל במקרה אחר: כאשר מדובר בהריגה של אדם שהיה נהרג בין כה וכה. הן במקרה של האסון בצור הן במקרה של החץ מדובר באדם שלא היה חלק מקבוצת האנשים העומדת להיהרג מלכתחילה; אך ייתכן והדין ישתנה בהסטה של החץ לעבר שולי הקבוצה, שם עומדים פחות אנשים.

מאידך, יהיו שיאמרו שמכיוון שעדיין מעורב בכך היבט של בחירה וקבלת החלטה - האם להסיט לצד זה או לצד אחר - יש להימנע מכך ו"שב ואל תעשה עדיף". הפוסקים דנו בהיתר מחוור יותר, שיועיל לכך - הפלת גורל, בדומה למסופר בספר יונה (ראה פת"ש יו"ד סי' קנז ס"ק ג').⁸ יש בכך היגיון מסוים: אם הציבור כולו הולך לקראת כליה, מדוע שלא לתת אפשרות לגורם אקראי לצמצם את מספר הכלים? העבר היהודי לצערנו משופע במקרים בהם נתבקשו קהילות יהודיות לספק מתוכם סך קצוב של בני אדם למיתה או לעבודה שיש בה סכנת חיים, ולא תמיד התגלתה בהם גדולה לסרב להצעה.

מכאן נראה שאם כלל הציבור בסכנה ברורה, ויש לנקוט פעולה שתציל אותו אך על ידה תתממש הסכנה על חלק ממנו - מחוור יותר לעשות זאת באמצעות שני ההיתרים גם יחד: גרם הריגה, ובחירה אקראית של החלק שייפגע. הראשונה מרככת את עצם הפעולה, השנייה את ההוגנות שלה; האקראיות גורמת לכך שקביעת הנפגעים לא נעשית בידי אדם.

שיקולים אלו נאמרו ביחס למקרים פרטיים ולא למדיניות ציבורית קבועה, וכמו כן עסקו במקרים של מוות ודאי ולא סטטיסטי. להלן נראה מה מתקבל כאשר מתווסף לשני אגפי המשוואה העניין הסטטיסטי; כאשר מרחפת סכנה של "מוות סטטיסטי" מעל הציבור כולו, וישנה אפשרות להציל אותו באמצעות תיחום הסכנה לחלק ממנו.

1.

המשנה בגיטין (ד, ו) מונה בין התקנות ל"תיקון העולם" את התקנה: "אין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן". הגמרא דנה בשאלה האם התקנה נובעת משיקול כלכלי, שלא להעמיס הוצאות גדולות על הציבור, או משיקול בטחוני, לפיו פדיון השבוי שלפנינו יסכן את הציבור בחטיפות נוספות.⁹ הרמב"ם נקט להלכה את

8 בניגוד למקרה של יונה הנביא, ההריגה לא תתבצע כאן ישירות אלא באמצעות מסירה.

9 גם שיקול כלכלי, כאמור, גובל בפיקוח נפש. ראו: שו"ת חת"ס ח"ה סי' קעז: "דוחקא דציבורא בכלל פיקוח נפש".

השיקול השני, ופסק (מתנות עניים ח, יב): "אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן מפני תקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם". בשונה מהמקרים הקודמים, כאן היחיד הוא שנתון בצער ובסכנה, וקיימת שאלה האם כדי לחלץ אותו ממנה יש לחשוף את הרבים לצער ולסכנה. המצווה מהתורה היא לפדות שבויים; חכמים הגבילו אותה משיקולים אלו. הגם שאין מדובר בסכנה ודאית, הואיל ומדובר בציבור הדבר חמור יותר מאשר באדם יחיד.

על יסוד סוגיה זו דנו הפוסקים במקרה חמור יותר, בו השבוי נתון בסכנת מוות, ובתמורה לשחרורו דורשים שוביו לשחרר מחבלים. לאור ניסיון העבר, מחבלים משוחררים הם לא בגדר ספק ערטילאי אלא בגדר "מוות סטטיסטי" - חלקים גדולים מהם יחזרו לעסוק ברצח, וחלק מניסיונות הרצח יצלחו. מאות רבות של יהודים נרצחו ונפצעו במדינת ישראל ממחבלים ששוחררו, לעיתים תמורת חייל בודד או גופה.

נחלקו בכך הפוסקים. הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ח"י חו"מ סי' ו) הביע את דעתו כבר בנוגע למבצע אנטבה כי יש לחוש יותר לסכנה המידית של החטופים מאשר לסכנה העתידית. זו נראתה לו היתכנות מעורפלת, ולא "מוות סטטיסטי". נימוק נוסף שהעלה הוא שיש גם כך די והותר מחבלים שמעוניינים להרוג יהודים, והדבר אינו מגביר את הסכנה באופן משמעותי. יש לזכור גם כי באותו פרק זמן היה מדובר באיום מיידי על מאה חטופים מול דרישה לשחרר כחמישים מחבלים. את דעתו זו שב ופסק גם בעסקת שליט, בה שוחררו אלף (!) מחבלים תמורת חייל אחד.

הרב יהודה הרצל הנקין (בני בנים ח"א סי' מג) קבע כי אין לפדות שבויים במחיר שחרור מחבלים, גם כאשר נשקפת סכנת נפשות לשבוי כעת. לדבריו, זו משמעותה של תקנת חכמים¹⁰. גם הרב שאול ישראלי העיר על דברי הרב עובדיה כי "אין הבדל בין שהסכנה היא לפנינו כרגע, בין שלפי ההשערה הדבר יביא לידי סכנה... הרי זה כאילו הסכנה היא כבר לפנינו". הוא הסתמך על כך שניתן להתיר איסור דאורייתא אם יש חשש שכתוצאה ממדיניות הנסמכת עליו יבוא הציבור בעתיד לידי סכנה ("נמצאת מכשיל לעתיד לבוא")¹¹.

שחרור מחבלים כבר מתקרב לאותה הטיה של החץ, אלא שבמקרה זה מחליפים חץ המכוון אל אדם בודד בחץ המכוון לקבוצת אנשים לא ידועה בזמן לא ידוע.

10 ואגב כך תמה על דברי הרב יוסף שקבע כי במקרה של ספק אם על כך הייתה התקנה הולכים לקולא. ראו שם משא ומתן בכך.

11 למעשה הוא גם התיר, בנימוק שציבור יכול לקבל בזה החלטה להכניס את עצמו לסכנה לשם כך, וכפי שעוד יובא להלן. דין אחר הוא כניסה למלחמה בכדי לשחרר שבוי, ומצינו שישאל סיכנו את עצמם ויצאו למלחמה גם עבור 'שפחה אחת' (רש"י במדבר כא, א).

מה שידוע בסבירות גבוהה הוא שלאחר זמן מסוים נוכל למדוד כמות מסוימת של נפגעים. האם תקנת חכמים עסקה רק בפדיון שבויים, וביטלה מצוה מהתורה ב"שב ואל תעשה", או שמשמעותה רחבה יותר ותקפה בכל הכנסה של אנשים למצב של "מוות סטטיסטי"?

ראוי לשים לב לעובדה שגורם האקראיות, חוסר הידיעה מי עומד להיפגע או מתי עומד להיפגע, אינו מתיר את ביצוע הפעולה. חכמים גם לא גילו דעתם מה יהא הדין במקרה שבו מספר השבויים גבוה ממספר הנפגעים המוערך; האם הדבר נכנס בגדר "כדי דמיהן", או שבמידה והדבר גורם לסכנת חיים הוא לא הותר גם בשיעור זעום?¹²

ד.

המשנה בסנהדרין (ב, ד) קובעת כי למלך סמכות להוציא את העם למלחמת הרשות; מלחמה שלכאורה לא עומד ברקע שלה איום בטחוני. במסכת סוטה מובאת מחלוקת:

אמר רבא: מלחמות יהושע לכבש - דברי הכל חובה, מלחמות בית דוד לרווחה - דברי הכל רשות, כי פליגי - למעוטי עובדי כוכבים דלא לית עליהו, מר קרי לה מצוה, ומר קרי רשות.

נמצאנו למדים שניתן להוציא למלחמה לצורך "רווחה". כך גם עולה מדברי האגדה במסכת ברכות (ג, ב), לפיהם צרכי פרנסה הם עליה מספיקה ליציאה למלחמה. ראשית יש לציין כי לממשלה, בדומה למלך, סמכות לבצע מדיניות ציבורית הכוללת גם דיני נפשות, וסמכותה זו היא מכוחה של הסכמה ציבורית רחבה - כפי שפסק הרב שאול ישראלי (עמוד הימיני, ח, יב):

כל הסמכות שמוצאים במלך, בין בעניני ממונות בין בעניני נפשות, עיקרה תלוי בהסכמת העם שמינוהו על עצמם בסמכויות אלה. סמכויות אלה, כיוון שכל עיקרם בהסכמת העם, יכולות להינתן גם לממשלה ולנשיא. ואין לסמכויות אלה שום גבולות מוגדרים, רק שיהא בהם משום תיקן העולם.

מלחמה היא מקרה מובהק של "מוות סטטיסטי". מספר ההרוגים במלחמה משוער בהתאם לתרחישים שונים, ונלקח בחשבון. "אַל יָרַע בְּעֵינֶיךָ... כִּי זֶה וְזֶה תֹאכַל הַחֶרֶב" מוסר דוד ליואב (שמ"ב יא, כה). ברם מהו ההיתר ליצור "מוות סטטיסטי" לצורך רווחה?

כיוון אחד הוא לומר כי ה"רווחה" עליה מדובר היא בטחונות מפני התדרדרותו

12 ניתן לדמות לדינו של מפעל לתרופות המזהם את הסביבה אך פוגע בבריאות התושבים, ומעין דיון הראשונים בנוגע ל"קוטרא ובית הכסא" (ראו רמב"ן נט, א).

של הציבור לרעב¹³. באופן זה נעשית עילת המלחמה קרובה יותר לדיני נפשות, ויש בה ממד של חובה בדומה ל"עזרת ישראל מיד צר". הדבר מצדיק במידת מה גם את הפגיעה באויב¹⁴. בכיוון זה יש חידוש מסוים: "מוות סטטיסטי" קרוב בזמן ומובחן יותר (קבוצת החיילים קטנה מסך האוכלוסייה) נדחה מפני "מוות סטטיסטי" רחוק יותר ומובחן פחות, כל עוד הוא אינו שקול אליו בחומרתו. הדבר אינו דומה ל"גוים שאמרו תנו אחד מכם", וייתכן שהסיבה לכך היא עדיין האקראיות¹⁵.

סניף רחב יותר של כיוון זה הוא לומר שלא רק מניעת רעב אלא גם הגדלת התקציב, בפרט בכלכלה מודרנית, היא בעלת היבט בטחוני ורפואי - שכן הוצאות אלו הן נגזרת של התקציב. ברם סברא זו מרחיבה מאוד את תחום הרשות, והופכת אותו כמעט תמיד לדיני נפשות: כל שיפור קל בתקציב המדינה יהווה מניעה של "מוות סטטיסטי", ואין לדבר סוף.

כיוון שני הוא לומר שמלחמה הוא מצב שונה של הקיום האנושי, שמופקע מדינים רגילים של שמירת הנפש. בשל כך גם אין להתחשב בו ב"מוות סטטיסטי" ובמוות בכלל. זוהי שיטת הנצי"ב מוולוז'ין בפירושו לחומש (בראשית ט, ה; דברים כ, ח). לדבריו, מלחמה היא "עת לשנוא" ו"עת להרוג" שאין עליה עונש, "כי כך נוסד העולם". הוא קובע במפורש כי זהו גם הדבר המתיר למלך להוציא למלחמת הרשות. תלמידו הראי"ה קוק בתשובה (משפט כהן סי' קמג) הרחיב את עניין מלחמת הרשות, וראה בה בניין אב לכל "הלכות ציבור":

על כרחך עניני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה ד'וחי בהם', שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה והלכות צבור שאני... וכל אלה ועוד כיו"ב הם שרידים שנשארו לנו ממשפטי המלוכה, שהם אינם ע"פ גדר התורה של הלכות יחיד.

הדבר עולה בקנה אחד עם לשונו של הרמב"ם (מלכים ה, א), שהמלך עושה מלחמת רשות "להרבות בגדולתו ושמעו". תכליות אלו אינן נראות כחישוב עתידי כלשהו של חיי אדם, אלא כמימוש שלהם במסגרת מדינית¹⁶. שמא כאן כבר בא הראי"ה לומר

13 כך נראה גם מיכולתו של המלך להרבות סוסים, או כסף וזהב, שלפי הגמרא (סנהדרין כא, ב) התורה היתירה לו באופן של "הרווחה", ומשמעות הדבר כמות שתהווה ביטחון מפני מחסור.

14 יש לזכור כי מטרתה העיקרית של מלחמת הרשות היא המס, ויש חובה קבועה של קריאה לשלום לפניה.

15 קשה לומר שהלוחמים ב"מלחמת רשות" התנדבו לכך, וזהו הגורם המתיר; גם אם חוזרים ממלחמת הרשות "הירא ורך הלבב" אין פירושו של דבר שכל היתר עומדים שם מרצונם החופשי.

16 אך ראו שם בדברי הלח"מ.

שמאחורי כוחו זה של המלך אינה עומדת רק התכלית להגן על היחידים ולסייע להם לממש חיי-יחידים, אלא לכוון מדינה מפוארת. לדרך זו, "מוות סטטיסטי" לא יישקל גם כנגד תכליות של כבוד לאומי, שגשוג, מורשת, תרבות וכיוצ"ב (המושג המקראי של "אוצרות" לוכד אותן בצורה טובה), כל עוד יש בו תועלת ציבורית ולא מדובר בהרפתקה או גחמה¹⁷.

בין אם מדובר בשקילה של "מוות סטטיסטי" אחד מול משנהו ובין אם מדובר במימוש מדיני הדוחה שיקול של "מוות סטטיסטי" - ל"מלחמת רשות" ישנן מספר מגבלות מוסריות, כגון נטילת רשות מהסנהדרין כבאה-כוחו של העם, או שחרור לוחמים מהכוח המסתכן על פי פרמטרים אישיים/מוסריים. אם מעוניינים ללמוד ממנה פרק בהלכות ציבור, יש לשקול גם את תרגומן של מגבלות אלו.

ה.

מצטרפות למגבלות אלו קביעתו המעורפלת של שמואל במסכת שבועות (לה, ב): "מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא". נחלקו הראשונים באיזו מציאות מדובר, בה המלכות רשאית להמית אחד משישה. רש"י פירש שמדובר בהרוגים בתאונות עבודה, "אנגריא דעבודת המלך". מדובר ככל הנראה בעבודה הכרוכה בקושי רב או בסיכון, ויש למלך היתר להורות עליה גם אם אחד מכל שישה עובדים ייהרג. קשה להעלות את הדבר על הדעת במציאות זמננו. תוספות פירשו שמדובר בשיעור ההרוגים מסך הלוחמים במלחמת הרשות. מדובר בשיעור גבוה מאוד ביחס ל"מבצע", אך לא מופרך ביחס ל"מלחמה", בפרט אם מביאים בחשבון כיבוש ממושך של טריטוריה¹⁸. ברם גם את השיעור הזה קשה להעלות את הדעת.

הרשב"א פירש שמדובר בהוצאות להורג של פושעים במשפט המלך (שאינו משפט התורה). השיעור איננו מכלל האוכלוסייה בפרק זמן מסוים, אלא מכלל המתים באותו פרק. בשיעור התמותה השנתי של החברה בישראל עדיין מדובר על אלפי (!) אנשים בשנה. ניתן היה לשנות במעט את פירושו ולומר שאכן מדובר בהוצאות להורג של פושעים, אך אחד משש הוא שיעור החפים מפשע שנהרגים בשוגג במסגרת הליכים אלו. הכוונה היא שעל אף ה"מוות הסטטיסטי" החמור, מערכת הענישה הזו היא עדיין בעלת תוקף מוסרי, בין היתר משום שביעור הפושעים החמורים חוסך הרבה יותר בחיי אדם¹⁹. קיימת אם כן הגבלה על מדיניות ציבורית מצד היקף הנפגעים,

17 ראו בני בנים ח"ג סי' לג בביאורו לדברים אלו של הרא"ה.

18 דברי הגמרא אינם עוסקים בהכרח בקביעה שבדיעבד. ראו שו"ת חת"ס ח"ה סי' מד שדברי שמואל הם המקור לקביעתו "דינא דמלכותא דינא", ואם כן הבין שמדובר בהריגה בפועל.

19 ויש בכך צד חמור, שכן פעולת ההריגה מתבצעת בידיים (על אף שרק בדיעבד מתגלה הטעות).

ועדיין השיעור קשה מאוד להלימה כיום.

הגבלה נוספת שניתן להשית על קבלת החלטות במקרים שכאלו היא הסכמה רחבה של הציבור. כך נדרש במלחמת הרשות, בה נמלכים בסנהדרין כנציגי העם (רש"י סנהדרין ג, ב)²⁰. וכך ראוי גם להורות בענייני מדיניות אחרים, שאינם מצבי מלחמה. הממשלה מורכבת אמנם מנבחר ציבור, ועל כן מייצגת את העם, אך ככל שמדובר במדיניות שמסכנת חלק קטן ומובחן יותר של הציבור, וה"מוות הסטטיסטי" מצומצם בזמן ובחיתך הנפגעים ("אוכלוסייה בסיכון"), ראוי לקבל הסכמה רחבה יותר.²¹ זו עשויה להתקבל באמצעות משאל או מסקרי דעת קהל.

1.

התברר אם כן כי הציבור יכול לנקוט מדיניות שמעדיפה לספוג "מוות סטטיסטי" קרוב בזמן ומובחן יותר על מפני "מוות סטטיסטי" רחוק יותר ומובחן פחות. בשל כך נראה כי אין מניעה להורות על השבת המשק לפעילות, גם במחיר נפגעים מהמגפה. אלא שיש לשקול זאת בכובד ראש, ולקבל לכך הסכמה מפורשת ורחבה²².

בראשית הקורונה שרר חוסר ודאות גדול בנוגע לסכנות שהיא נושאת בחובה. דווקא באותה התקופה הייתה הסכמה בדעת הקהל שיש להגן על חייהם של "אוכלוסיות בסיכון" גם במחיר של הפסדים רחבים לכלל האוכלוסייה. ככל שחלף הזמן התבררו נתונים רבים, בכללם שיעור התמותה מחד והנזקים למשק מאידך, וההסכמה הלכה ונחלשה. המשק נפתח, ושוב החלו להצטבר ולהיערם מתים, הפעם בלי ספירה חוזרת ונשנית שלהם, ועם פחות דאגה.

גם דוד המלך עמד בפני מיצר דומה. כאשר נשאל על ידי גד הנביא, האם הוא מעדיף להיענש ברעב, במלחמה או בַּדָּבָר, כאשר בכל אחד מהם יש פרק זמן קצוב ומוות ודאי למספר רב של אנשים, השיב (שמ"ב כד, יד) - "צַר לִי מָאֹד", והכריע - "נִפְלֵא נָא בְיָד ה' כִּי רַבִּים רַחֲמָיו וּבְיָד אָדָם אֵל אֶפְלָה". האם כיוון שמגפה תלויה ביד ה', הוא יכול בן-רגע לרחם? או שמא היה זה פרק הזמן הקצר, ממנו קיווה דוד למיעוט הרוגים? גם אנו זקוקים בעתות שכאלו לרחמי שמים, ושמא אלו תלויים גם ברחמינו שלנו.

20 ראו גם: הרב יוסף גליקסברג, "סמכות השלטון הישראלי ע"פ ההלכה", תורה שבעל פה כרך ל.

21 ראו גם: הרב נחום אליעזר רבינוביץ, מסילות בלבבם: היחיד החברה והמדינה בעיני התורה, תשע"ה, עמ' 330.

22 השבת המשק לפעילות היא מדיניות אקטיבית רק בחלקה, שכן הממשלה כביכול רק מסירה את האיסור שלה על פעילות במשק. מותר לאדם להציע לפועל עבודה שיש בה סכנת חיים (בבא מציעא קיב, א). מאידך, הסרה זו משמעה סכנת פיטורין על עובד שיסרב להתייצב, ובציבור רחב ודאי יש את חזקת "אין אדם מעמיד עצמו על ממונו" (סנהדרין עב, ב).

פיטורי עובד שמסרב להתחסן נגד הקורונה

הקדמה
הפוסקים שהתירו ליטול את החיסון
בזמנינו יש חובה ליטול את החיסון
כשלא התחסן והזיק אחרים אין לו פטור אונס
אימתי ניתן לפטר עובד?
סיכום

הקדמה

זכינו שבארץ הקודש אשר עיני ה' אלוֹקֵינוּ בה חוסנו כבר רוב האזרחים בחיסון נגד נגיף הקורונה, והשפעת החיסונים ניכרת באופן מובהק - התחלואה פוחתת והולכת, וניצולו חייהם של אנשים רבים מאוד. במציאות הזאת האם חובה להתחסן? ובהנחה שהתשובה חיובית, האם יכול המעסיק לפטר באופן חד צדדי עובד שמסרב להתחסן? והנה מתברר שלא מדובר כאן בשאלה חדשה. מחלת האבעבועות השחורות הפילה חללים רבים במהלך הדורות, ולערך בשנת תע"ח גילו הרופאים חיסון נגד מחלה קשה זו. התברר שאם נוטלים מעט מוגלה מפצעיו של חולה שמצבו קל, ושמו אותה על שריטה קטנה שנעשתה בגופו של אדם בריא, גרמו שאותו אדם נדבק במחלה באופן קל, ואחרי שהבריא הוא הפך להיות מחוסן ממנה ולא נדבק יותר. אולם לדברי כותבי קורות העתים חיסון זה לא היה יעיל דיו, ובנוסף לכך חלק מהמתחסנים חלו באופן קשה. בהמשך בשנת תקנ"ט לערך גילה הרופא אדוארד ג'נר שאנשים שנדבקו במחלה קלה בשם 'אבעבועות הפרות', שנפוצה אצל הפרות ולא הייתה שכיחה אצל בני אדם, לא נדבקו בהמשך באבעבועות שחורות, ולכן הוא הציע שידביקו את כל האוכלוסייה במחלת אבעבועות הפרות ובכך לא יחלו אנשים במחלה הקשה יותר¹, אך כנראה שגם חיסון זה לא היה יעיל דיו.

א. הפוסקים שהתירו ליטול את החיסון

הראשון שעסק בסוגיא זו היה רבי ישמעאל הכהן ממודינא שבאיטליה בשו"ת זרע אמת (ח"ב יו"ד סי' לב; תפ"ג-תקע"א):

1 ויעוין בספר תפארת ישראל (אבות פ"ג יכין אות א): 'ואנחנו רואים כמה מחסידיהן שמלבד שמכירין יוצר בראשית, ומאמינין בתורתנו הקדושה שהיא אלוהית, ועושין גמילות חסד גם לישראל, וכמה מהן שהיטיבו ביותר לכל באי עולם כהחסידי יענער שהמציא האפקקענאימפפונג שעל ידה ניצולים כמה רבבות בני אדם מחולי וממיתה וממומין'...

שאלה, להיות כי זה הזמן נולד ויכוח בין החברים אם מותר לעשות פעולת הברכה [הזרקת] האבעבועות... נראה דאם יש חשש סכנה בזאת האינוקולאציוני, אפילו את"ל דיש יותר סכנה כשבא זה החולי דרך טבע, עם כל זה אסור לעשות כן דהוא ספק סכנת נפשות, דאע"ג דעל הרוב בא זה החולי בידי שמים מ"מ קצת בני אדם ניצולין ג"כ כאשר הנסיון מוכיח, ואולי זה יהיה מהם, וא"כ איך נשסה בו זה החולי בפועל דאולי ימות בו, הלא קי"ל דאין הולכין בזה אחר הרוב כמ"ש בפרק בתרא דיומא דף פ"ד ע"ב אר"י אמר שמואל לא הלכו בפקו"נ אחר הרוב ע"ש. ועוד דאפי' את"ל דכיון דעל הרוב אלו שמביאים אותם לידי מידה זו ע"י האינוקולאציוני הם יותר קרובים לחיים מלמיתה, דרובם ניצולים, משא"כ מי שבא להם זה החולי דרך הטבע דהדבר שקול אם ימות גבר היחיה ואדברה הם קרובים למיתה יותר מן החיים, וא"כ היה פנים לומר דהרי זה קרוב לריוח יותר מן ההפסד, עם כל זה אין זה כדאי להתיר דמ"מ איכא למיחש שמא זהו מן המועטים שימות בהברכה זו, וא"כ אפילו את"ל דנגד זה יותר קרוב לומר שהוא מן הרוב שיבוא לו זה החולי, ואם ימות בהברכה כל שכן שהיה מת אם היו באים לו דרך הטבע דהוא עלול יותר למיתה מהברכה זו, וא"כ ס"ס לא הפסיד כלום, זה אינו, דהפסיד והפסיד, דהא קי"ל דחיישינן לחיי שעה וכו'. באופן דמכל הני טעמא אין מקום להתיר זאת הפעולה אם לא שרופא מומחה יאמר לפי אומנותו שלא יש שום סכנה שימות האדם מכח פעולה זו. וכן השבתי לשואל שאין לעשות זה, אם לא ידעו בבירור שא"א לבוא לידי סכנה. ושום אחד מבני קהלינו לא עשה פעולה זו, רק אחד שסמך על מה שאמר לו רופא מומחה יהודי שיעשה הפעולה עליו ועל צוארו, שעל אומנותו מבטיח שא"א לבוא לידי סכנה, ויצא הדבר בכי טוב באין שטן ואין פגע רע וכו'.

אכן בעת שומי עין עיוני על עניין זה שבתי וראיתי, דאפילו את"ל שלא נאמין לרופאים, ושנחוש שמא אחד מאלף מאלו שנעשית פעולה זו בהם ימות, עם כל זה כיון דרובא ודאי ניצולים מקום יש בראש להתירה וכו' לדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש דס"ל דלא איתמר האי כללא דאין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב אלא דוקא היכא דנשאר העיקר במקום קביעותם, אבל היכא דניידי כולו דאין בו צד קבוע אז אפילו בפיקו"נ אזלינן בתר רובא, דלפי זה מקום יש בראש לומר דהכא נמי כיון דליכא האי סברא דקביעותא אה"נ דהולכים אחר רובא דרובא דניצולים, ודטבא להו עבדינן להו בזאת ההברכה של האבעבועות להצילם מעבור בשלח האבעבועות דרך הטבע דאז הם קרובים אל המיתה יותר מן החיים, אלא אפילו לפירוש רש"י [דבכל אופן לא אזלינן בתר רובא בפיקו"נ] עם כל זה י"ל דשרי, משום דגם לדידה לא

אמרין האי כלל דאין הולכין ב"פקד"ן אחר הרוב אלא היכא דאיתחזק חד ישראל, מה שאין כן בנידון דידן דלא שייך זה, דא"נ דאזלינן בתר רובא דרובא דניצולים למיעבד טיבותא לנפשיהו שלא יהיו עלולים למיתה בבוא להם חולי האבעבועות דרך הטבע, דהא עכ"פ לא יהיו המתים ע"י המצאה זו של הרכבת אבעבועות אלא מיעוטא דמיעוטא דלא שכיח, דקיי"ל דאפילו ר"מ דחייש בעלמא למיעוטא, למיעוט דמיעוט לא חייש וכו', כיון דא"א להתעלם דזאת הפעולה היא יותר קרובה הרבה לריוח והצלחה מלהפסד, ודאי לא שייך לומר שב ואל תעשה עדיף, אלא עדיף ועדיף למיהדר אזכותא דידהו. וק"ל.

כל זה אני אומר לקיים מנהג אותם המקומות שנוהגים זאת הפעולה שיש להם על מה שיסמכו ואין מזחיחין אותם ואין מניחים אותם אפילו היה מציאות אחר האפשרות שימותו מהם אחד מאלף, וא"כ דלא שמענו ולא ראינו מעולם שמת אחד מהם מחולי זה כעדות הרופאים המעידים לפי חכמת אומנותם שאין מציאות שימותו מחמת זה כל כמה שישמרו עצמם כהנהגות רופא מובהק הבקי באופן התרופות הנוהגים בזה, ואף שנשמע מציאות מי שמת ע"י הברכה זו מ"מ הוי מיעוט דמיעוט ולא חיישין ליה כמו שהוכחתי, וגם אפילו שעברו על ההנהגות שגזר עליהם הרופא ועל כן פתאים עברו ונענשו. כן דעתי נוטה.

ובתשובה השניה שם הוסיף עוד:

אשר על כן במקומי אני עומד ומזכה אני במקומי דמקום יש בראש לקיים דברי חכמים המתירים פעולה זו ואין מזניחים אותן, אבל מ"מ ליראי הוראה גם ידי תכון עמו דמהיות טוב שב ואל תעשה עדיף, ויפה השתיקה כל היכא דמצי לאשתמוטי שלא לומר בזה לא איסור ולא היתר, כמו שהשבתי אני לשואלי דבר זה שאיני רוצה ליכנס עצמי בספק סכנת נפשות, רק אני מניח הדבר על אומנות הרופא יהודי ועל יהדות שלו.

ויש לעיין טובא בדבריו: הרי מבואר בדבריו שלא היה לו ספק ביעילות החיסון, והיה ברור לו שהחיסון מועיל יותר ממה שהוא מזיק, שהרי כתב להדיא שבלעדי החיסון יש יותר סיכויים שהאדם יחלה וימות, ומ"מ כתב שאסור לעשות כן, ורק מפני שהוא מיעוט דמיעוט לכן כתב להקל שמותר לעשות כן. אך כל הטעם שאין הולכין בדיני נפשות אחר הרוב הוא מפני שיש לחשוש למיעוט שימותו, אבל כאן הרי בעשיית פעולת החיסון הוא מציל עצמו מן הרוב שעלולים למות, ומדוע אסור לו לעשות פעולה שיכול להסתכן בה? וצ"ל שאינו דומה למי שבאה לו המחלה בלא עשיית פעולה מצידו למי שלוקח את החיסון ומכנס עצמו למצב של סכנה, ולכן כל שיש חשש שמא יסתכן בפעולה זו אין היתר לעשותה אא"כ מדובר בחשש

רחוק שאינו מוגדר כאילו מכניס עצמו לסכנה. ועכ"פ יש ללמוד מדבריו שבאופן שהוא חשש גדול יותר, אע"פ שהסיכוי להצלה גדול יותר אין היתר לעשות פעולה שמכניסה את עצמו למצב של סכנה.

מצינו לפוסק נוסף שדן בענין זה, בתפארת ישראל על המשנה ביומא (בועז פ"ח מ"ז) הביא את דברי הגמרא בע"ז (כו, ב) שאע"פ שאסור להתרפא אצל רופא גוי מפני החשש שמא יהרגנו, מ"מ באופן שאין לו אפשרות להתרפא מישראל ויש חשש לחייו מותר לו להתרפא אצל הגוי משום דלחיי שעה לא חיישינן, וביארו התוס' (ע"ז שם) שבאופן שאינו בסכנת חיי עולם אסור לו להיכנס לחשש סכנה לחיי שעה, אבל באופן שיש לו סכנה ודאית של חיי עולם מותר לו להסתכן בחיי שעה. וכתב התפארת ישראל ע"פ דברי התוס' וז"ל:

מזה נ"ל היתר לעשות אינאקולאטיאן של פאקקען, אף שאחד מאלף מת ע"י האינאקולאטיאן, עכ"פ אם יתהוו בו הפאקקען הטבעיים הסכנה קרובה יותר, ולכן רשאי להכניס את עצמו בסכנה רחוקה כדי להציל את עצמו מסכנה קרובה. וראיה ברורה לדברי ממ"ש הב"י בטור חו"מ סוף סי' תכ"ו בשם הירושלמי דחייב אדם להכניס את עצמו בספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה, והרי ברואה חברו טובע בנהר אינו מוחלט ודאי שיטבע אם לא יציל הוא, וכי לא אפשר שינצל ממקום אחר. ואם להציל חברו יש חיוב להכניס את עצמו בספק סכנה מכ"ש שיהיה רשות בידו להציל את גוף עצמו ע"י הכניסו את עצמו לספק סכנה. ואף לרי"ף ורמב"ם וטור שלא הביאו הך ירושלמי י"ל היינו מדס"ל כר' יוסי נדרים ד"פ ע"ב, דחייך קודם לחיי חברך, אבל להצלת גוף עצמו אף על גב שאינו חיוב רשאי, דהרי גם לרי"ף ורמב"ם י"ל דאע"ג דאינו חיוב למסור את עצמו עבור חברו עכ"פ רשאי הוא.

מבואר בדבריו שכל שעושה פעולת היזק שיש בה סיכויים יותר של הצלה משל היזק, כיון שבא להציל אינו מוגדר כמעשה היזק וסכנה ומותר לו לעשות כן. ודלא כהזרע אמת שסובר שמוגדר כסכנה גמורה ומתיר רק באופן שהוא חשש מיעוט דמיעוט. והתפארת ישראל הוכיח כדבריו מב' מקורות שאין בזה איסור, מדברי הגמ' והתוס' בע"ז שאע"פ שמפסיד חיי שעה מותר לו להסתכן כדי לקבל חיי עולם, ומדברי הירושלמי שחייב להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל חברו מודאי סכנה. משם מוכח שכל שמביא עצמו לסכנה כדי להציל עצמו אינו מוגדר כלל כמכניס עצמו לסכנה, ומותר לעשות כן.

והזרע אמת בתוך דבריו דוחה ראייה זו:

לאו כל חיי שעה שוין, דהתם הוי חיי שעה ממש ומש"ה כתבו התוס' שפיר דלא חיישינן לחיי שעה כיון שהוא לטובתו דאם ינצל יחיה עוד רבות בשנים,

מה שא"כ בנ"ד דאף את"ל דיעבור עליו כוס חולי זה, אנחנו לא נדע כמה שנים יעברו קודם שיעבור תחת שבט מוסר זה, ואין זה דומה לחיי שעה דהתם. ועוד דע"כ לא כתבו התוס' אלא דאין ספק חיי שעה מוציא מידי מיתה ודאית, אבל בנ"ד ליכא למימר הכי. וק"ל.

ביאור דבריו: בחילוק הראשון מחלק, ששם מדובר שהוא עומד למות בזמן מועט ולחיי שעה כאלו לא חוששים, אבל כאן יש סיכוי שלא יידבק כלל במשך זמן רב, ובכך שמביא את עצמו לסיכון עכשווי הוא מפסיד הרבה 'חיי שעה'. ובחילוק השני מבאר, ששם מדובר שיש סכנה ודאית, שעומד למות אם לא יתרפא, אבל כאן הוא ספק סכנה שמא לא יחלה כלל, ועל כן אין היתר להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל עצמו מספק סכנה אחרת.

ולפי חילוק זה מיושב גם מה שהקשה התפארת ישראל מדברי הירושלמי, דלפי חילוק הזרע אמת יש לחלק ששם בירושלמי יש סכנה ודאית ולכן מותר לו להכניס עצמו לספק סכנה, אבל כאן שאין הסכנה ודאית אסור לו להכניס עצמו לספק סכנה. ועוד אפשר דס"ל דאה"נ לפי הירושלמי מותר ואף חובה לעשות כן, אבל לדין דלא נפסק כהירושלמי כמבואר בסמ"ע בסי' תכו ס"ק ב אסור לעשות כן.²

ב. בזמנינו יש חובה ליטול את החיסון

והנה בדברי שני הפוסקים הללו לא הוזכר שיש חובה להתחסן, אלא שהם רק דנו אם מותר להתחסן. האם לשיטתם בזמנינו אין חובה ליטול את החיסון?

נראה שהשאלה תלויה בקביעה מהו הגדר שהאדם מחויב להיזהר בו שלא להינזק מהסכנה, והרי פעולות רבות שהאדם עושה עלולים להביאו לידי סכנה. מהו אם כן הסיכון שמותר לאדם ליטול על עצמו בתקוה שלא ינזק, ומהו דרגת הסיכון שאסור לאדם להיכנס אליה?

בכתובות (לט, א) נתבארה שיטת חכמים שמותר לקטנה ומעוברת ומניקה להתעבר ואין חוששים שמא יבואו לידי סכנה, והטעם הוא 'מן השמים ירחמו משום שנאמר שומר פתאים ה'". וכתב בקובץ שיעורים (שם אות קלו):

וצריך ביאור, מאי שנא מכל ספק סכנה דדחי שבת ולא סמכינן אהא דשומר פתאים ה'? וקעין זה נמצא בע"ז ל, א אוכל תאנים וענבים בלילה ואינו חושש משום שומר פתאים ה', וכן בנידה לא, א משמש ביום תשעים משום שומר

2 ובעיקר דברי בעל תפארת ישראל בדין סכנת חיי שעה מול הצלת חיי עולם, ראה עוד בפתחי תשובה יו"ד סי' שמט ס"ק א בשם שבות יעקב ח"ג סי' עה, שו"ת אחיעזר יו"ד סי' טז, ושו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סע' לו.

וגו'. וצ"ל דאין האדם חייב להימנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור את עצמו, ואז נשמר מן השמים, אבל היכא שבידו להיזהר אינו בכלל פתאים, ואם לא ישמור את עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמים.

וכעין דברים אלו, כתב הגרש"ז אויערבך (שולחן שלמה סי' שכט סע' ב אות ג) כשדן מהו הגדר של סכנה שמותר לחלל עליה שבת:

נלענ"ד דהגדר הוא כל שאנשים מפחדים או נבהלים מהדבר הזה גם בימות החול מחשש סכנה, ולכן בקיר או גדר שיש חשש שיפול מאליו על אנשים מותר לסותרו בשבת, וכן לגבי הצטננות או חום [שאין אנשים מפחדים ונבהלים מהם בחול, אין היתר לחלל השבת], והיינו נמי טעמא שאין לימודי רפואה דוחים שבת, דכיון שאינם לומדים בימות החול בבהילות של הצלת נפשות לפיכך דיינין ליה כך גם בשבת. ולענ"ד הגדרה זו נכונה מאד, והיא כעין מה שאמרו בכמה מקומות בש"ס והאידנא שומר פתאים ד', כלומר דכל דבר שהעולם נוהגים לעשות כן ולא לחוש מותר לאדם לסמוך על שומר פתאים ד', כי מה שקצרה יד האדם לדעת ולהיזהר ממנו הקב"ה שומר עליו, והיינו משום כיון דדשו בו רבים אין זה חשיב בגדר סכנה. ברם בדבר שהעולם חוששים לו משום סכנה הרי הוא בגדר סכנה.

וכעין זה כתב הגרש"ז אויערבך במנחת שלמה (ח"ב סי' כט):

ולענין עיקר הדבר מה נקרא ספק פיקו"נ ומה לא, ועד איפה הוא הגבול, גם אנכי בעוניי הסתפקתי טובא בזה, אלא שמצד הסברא נלענ"ד דכל שדרך רוב בני אדם לברוח מזה כבורח מפני הסכנה הרי זה חשיב כספק פקוח נפש וקרינן ביה בכה"ג וחי בהם ולא שימות בהם, אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה אין זה חשיב סכנה. קצת דוגמא לכך הרכבת [זריקת] אבעבועות לילדים, **אף על גב דמצד הדין אפשר שצריכים באמת להזדרז ולעשותו בהקדם האפשרי אם הרופא אומר שכבר הגיע הזמן לעשותו, אך אע"פ כן אין רגילין כלל לעשותן בבהילות ובזריזות, ולפיכך אף אם באמת יש בזה קצת סכנה הו"ל כמ"ש חז"ל והאידנא שומר פתאים ד', וחלילה לחלל שבת עבור כך, משא"כ אם אחד נמצא במקום כזה שידוע ברור שאם לא ירכיב עכשיו את האבעבועות בשבת יצטרך לחכות ארבע או חמש שנים, כיון דבזמן מרובה כזה ודאי נבהלים ומפחדים לשהות, אפשר דשפיר חשיב כפיקוח נפש ודוחה שבת.**

וכעין זה כתב במנחת שלמה (ח"א סי' ז) כשדן בגנב שבא במחתרת אם מותר להתנגד לו ולסכן את עצמו או שחייב ליתן לו כל ממונו כדי שלא יסתכן ממנו:

כיון שדרך העולם בכך אפשר דהרי זה דומה למ"ש חז"ל בכמה מקומות על ספק סכנה והאידנא שומר פתאים ה', וצ"ע.

וידועים דברי הנודע ביהודה (יו"ד מהדו"ת סי' י) שדן בשאלה אם מותר לצוד חיות לשם תענוג ושלא לצורך פרנסה:

ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות, ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה, כמו כל סוחרי ימים מעבר לים, שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה, והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו, ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו'. אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו, ומתאוות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה, הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו'.

אך עדיין צ"ע, בהנחה שקיים איסור תורה להסתכן מדוע מותר להסתכן לצורך פרנסה? הרי לא מצינו בשאר איסורי תורה שהתירו אותם לצורך פרנסה!

אכן עומק הדברים הוא שיסוד החיוב להישמר על עצמו נובע מכך שהבורא ברא את העולם במצב שבו האדם שמור ואינו נמצא בסכנה תמידית, ואסור לאדם לשנות מיוזמתו מצב זה ולהכניס את עצמו לסכנה. אמנם כשכך הוא סדר הבריאה, שכדי לנהוג כמנהגו של עולם מוכרח האדם להכניס עצמו לסכנה, נמצא שאין הוא מכניס את עצמו לסכנה אלא הסכנה באה עליו מפני שכך הוא סדר הבריאה, וזה נקבע לפי הנהגת רוב העולם שסוברים שמוטב להסתכן ולבוא לידי סכנה בעניינים מסוימים מאשר להימנע מכך, ועל כן אין חיוב להישמר יותר מכך. אמנם ככל שאין צורך בזה, ואין מנהגו של עולם לעשות כן לצורך תענוג מפני שיש בזה סיכון, ואין זה חלק מהנהגת העולם להסתכן בסיכון זה, קיים איסור גמור להכניס את עצמו למצב של סכנה.

ודברים דומים כתב בשו"ת שם אריה (סי' כז):

ודע שאף בדברים שיש בהם סכנה, מ"מ בדבר שהוא מנהגו של עולם ודרך הכרח אין לחוש משום האיסור להכניס עצמו בסכנה, שהרי יורדי הים והולכי מדבריות הם מהארבעה שצריכים להודות, הרי שיש בהם סכנה, ומ"מ מותר לפרוש וליילך במדבר וכו', זולת מי שרוצה לפרוש בים הגדול לשוטט בעולם לראות דברים חידושים וכדומה, וכן להיכנס במדבר ולראות חדשות וכדומה שלא לצורך והכרח, בוודאי ראוי להרחיק, אבל לצורך סחורה ומזונות בדברים כאלו שהם מנהגו של עולם אין לחוש לאיסור סכנה.

לפי זה דרך השמירה הרצויה להתגונן מפני סכנה היא לנהוג כמו שהעולם נוהג, כך שמצד אחד אנו שומרים על עצמנו, ומצד שני אנו מוכנים ליטול סיכון נמוך

כדי שימשיך לנהוג מהלך החיים הרגיל, כך שגם במצב שהיתה התפשטות המגיפה היה היתר לצאת לצרכים חיוניים ולצורכי פרנסה וכיו"ב, לפי ההסדרים שנקבעו ע"י הרשויות, כיון שכך הוא סדר העולם בתקופה זו.

ולאור הדברים הללו, יש לדון, שבשעה שרוב מנין ובנין מתושבי העולם החליטו ליטול את החיסון כדי להתגונן מפני הסכנה, הרי נמצא שאם האדם אינו נוטל את החיסון אין לו היתר להמשיך בחיים הסדירים והרגילים ולבוא בחברת בני אדם, שהרי עתה שאפשר ליטול חיסון ולהימנע מסיכון נמצא שאין לו היתר להכניס עצמו לסיכון הקיים מבלעדי החיסון, שכך הוא מנהגו של עולם שכדי להינצל מהסיכון נוטלים חיסון, והוא מכניס עצמו למצב סכנה. וכבר נתבאר כדברים הללו בדברי המנחת שלמה שצוטט לעיל, שבתחילה כתב שמעיקר הדין היה צריך ליתן החיסון לילדים בהזדמנות הראשונה, אלא שכיון שאין העולם נוהג להזדרז כל כך, לפיכך אין איסור להשתהות קצת, ומבואר מדבריו שיש חובה ליטול החיסון כדי להימנע מהמחלות³.

ואין ללמוד מדברי הזרע אמת והתפארת ישראל שלא חייבים ליטול את החיסון, מפני שבזמנם לא היה החיסון נפוץ כל כך, וזה לא היה חלק ממנהגו של עולם להישמר כך מהמחלות הללו, אבל בדורות האחרונים שמנהג כל העולם ליטול את החיסונים, קיימת עליו חובה גמורה לנהוג כמנהגו של עולם, ואם אינו נוהג כן הרי זה מכניס עצמו לספק סכנה ועובר על חיוב שמירת הגוף והנפש⁴.

3 אמנם היה מקום לומר שהפוסקים שציטטתי הכריעו שמותר לאדם להסתכן כשכך הוא מנהגו של עולם, אך לא התבאר בדבריהם שקיימת חובה לנהוג במנהגו של עולם כדי להינצל מהסכנה, ומדוע אם כן יאסר על מי שאינו מוכן ליטול את החיסון להמשיך בחייו הרגילים? אך הדברים אינם נכונים. הגע עצמך, בעבר נהגו להפליג בים ולעבור מדבריות בלא המיגונים הקיימים היום, והיה היתר גמור לנהוג כך, ובכל זאת הדבר ברור שעם התפתחות הטכנולוגיה אין היתר להפליג בים ולעבור מדבריות בלא אמצעי המיגון הללו, כי כיום מנהגו של עולם שלא להסתכן בסיכון שקיימים דרכים להימנע ממנו. על כן גם בשאלה דידן, מאחר שמנהגו של עולם להתמגן נגד הנגיף באמצעות נטילת החיסון, אין היתר להמשיך בחיים הרגילים בלא ליטול אותו. חכם אחד הראה לי שבספר נשמת אברהם (ח"ד חו"מ ס' תכו, עמ' רכט) כתב: אמנם אין כל ספק שסדרת החיסונים שהילד מקבל באופן שגרתי מונעת מחלות ממנו ומהאוכלוסיה, אך יש הורים שמפחדים מאיזשהו סיכון שיש בדבר, אמר לי מו"ר הגר"י נויבירט (שליט"א) [זצ"ל] שעבור הפחד הזה לא ניתן בהלכה להכריח הורים שילדיהם יקבלו החיסונים אע"פ שחייבים להמליץ עליהם מאד כדי לשכנעם, וה"ה לגבי חיסונים נגד מחלה נגיפית של הכבד או אבעבועות שחורות במקרה הצורך. עכ"ל. ויש להתפלל על הדברים, שכבר צוטט לעיל מדברי המנחת שלמה שכתב שמן הדין יש חובה לחסן את הילדים! ואולי סובר הרב נויבירט לחלק שבאופן שהמחלה איננה מתפשטת, והוא סיכון רחוק מאוד, כפי המצב בזמנינו שבעקבות החיסונים דעכה התפשטות המחלות הללו, על כן אין להגדיר את אי לקחת החיסון ככניסה לסיכון, כי מדובר בסיכון זעיר מאוד במצב הנוכחי שרוב ההורים מחסנים את ילדיהם.

4 בארץ הקודש ניתן לציבור חיסון שייצרה חברת פיזר, אך יש מקומות בעולם שנותנים לעת עתה

ג. אדם שלא התחסן והזיק אחרים אין לו פטור אונס

ומטעם אחר יש לדון לחייב את הרבים ליטול את החיסון, שהרי רבים מהמומחים קבעו שכל מי שהתחסן אינו יכול להדביק אחרים, ומי שלא התחסן עשוי להידבק מהנגיף בלי שיוודע לו שהוא חולה, וכשהוא יבוא בחברת אנשים אחרים שאינם יכולים להתחסן, הוא עלול להדביקם ולהביאם לידי סכנה.

ואמנם במקרים שאין מנהגו של עולם להתחסן, ומותר לכל אחד לבוא בין אנשים אין חטא ועוון כלל למי שבלא מודע הדביק אחרים, מפני שמהותו של מזיק הוא שהוא משנה ממנהגו של עולם ואינו נזהר מלהזיק, אבל אם הוא נוהג כמנהגו של עולם הוא בגדר אונס גמור ואינו מוגדר כלל כמזיק ואין בידו כל עוון, ואפילו לשיטת הרמב"ן (ב"מ פב, א, ובמלחמות ב"ק כט, א בדפי הרי"ף) שגם המזיק באונס גמור ממש חייב, הרי כתבו בחזו"א (סי' יא ס"ק כד) ובחידושי ר' שמואל (ב"ק סי' ו ס"ק ז) שגם אליבא דהרמב"ן היינו באופן שהיה לו דרך להיזהר שלא להזיק, וכגון שעלה על הגג ונפל ברוח חזקה מאוד שהיה יכול להימנע מלעלות על הגג, אבל באופן שלא היה לו דרך להימנע מלהזיק, ואין יכול לשמור עצמו, הרי זה פטור מלשלם. [וראה בספרינו 'משפט המזיק' (חלק ב סימן ב) באורך בכל זה].

נמצא, שכאשר יכול היה להתחסן ולא עשה כן ונדבק והדביק אחרים לא שייך בו פטור אונס. אם כן יש לכל אדם להתחסן כדי שלא ייחשב כמזיק אחרים באם ידביקם.

ד. אימתי ניתן לפטר עובד?

ועתה מה נעשה לעובד שאינו מוכן להתחסן, האם אפשר לפטר אותו? והנה זה ברור שאין חובה על מעביד להמשיך ולספק עבודה לעובד שאין הוא מעוניין בו ובעבודתו. אמנם אם העובד התחיל לעשות את מלאכתו וסוכם על תקופת זמן, קיימת התחייבות מצד המעביד להמשיך ולהעסיק אותו במשך כל השנה, ואם הוא מפטר אותו באמצע השנה עליו לשלם לו משכורת עבור כל השנה בניכוי השכר שמקבל

חיסון של חברת אסטררהזניקה, שקיים מידע שכמה אנשים שקיבלו חיסון זה נגרמה להם בעייה של קרישה בדם, ומיעוט אנשים גם מתו מכך. חלק מהמדינות שמשמשות בחיסון זה טוענות שאע"פ שיש בזה חשש הזיק מ"מ לרוב האנשים אינו מזיק, ומאידך הנגיף עצמו עלול להזיק לכל האנשים, ובקבוצות הסיכון יש מחמתו תמותה גבוהה, ועל כן הם ממליצים למי שבקבוצת הסיכון ליטול את החיסון הזה על אף שיתכן שמיעוט קטן ייזק. לאור האמור לפי הזרע אמת אם הסיכון מהחיסון גבוה אסור ליטול אותו גם אם לכלל יש בזה הצלה, ולפי התפארת ישראל מותר. ולעניין אם יש חובה ליטול את החיסון, הדבר תלוי אם מנהג העולם ליטול את החיסון ואין חוששים לסיכון זה אלא חוששים יותר מההידבקות בנגיף או שרבים הנמנעים מלקחתו. יש לציין שרבות ממדינות העולם החליטו שלא להיכנס לסיכון זה, ונמצא אם כן שאין חובה ליטול חיסון זה.

פועל בטל, היינו שהעובד היה מוכן לקבל כשהוא לא צריך לעשות את מלאכתו. בשו"ע חו"מ סי' שו סע' ח נפסק:

הנוטע אילנות לבני המדינה שהפסיד, וכן טבח של בני העיר שניבל הבהמות, והמקיז דם שחבל, והסופר שטעה בשטרות, ומלמד תינוקות שפשע בתינוקות ולא לימד או לימד בטעות, וכל כיוצא כאלו, והאומנים שאי אפשר שיחזירו ההפסד שהפסידו, מסלקין אותם בלא התראה, שהם כמותרים ועומדים, עד שישתדלו במלאכתם, הואיל והעמידו אותם הציבור עליהם.

מקור הדברים בגמרא ב"ב כא, ב:

אמר רבא מקרי ינוקא שתלא טבחא ואומנא וסופר מתא כולן כמותרין ועומדין נינהו, כללא דמילתא כל פסידא דלא הדר מותרה ועומד הוא.

מבואר שפועל שפושע במלאכתו וגורם הפסד לבעלים יכול לפטר אותו בתוך זמן המלאכה ולא לשלם לו שכרו. ומעתה עובד שאינו מתחסן ועלול לסכן את האחרים, האם הדבר מוגדר כפשיעה?

לאחרונה התפרסם שבית המשפט האיזורי לענייני עבודה בת"א פסק [בתיק סע"ש 42405-02-21 בתאריך 07 מרץ 2021] שאין חובה להעסיק עובד שלא התחסן, או לחילופין אפשר לדרוש ממנו שיבצע בדיקת קורונה באופן קבוע כדי לשלול מצב שהוא חיובי לנגיף. לפי זה כל עסק ומוסד שדרכם של העובדים והמעסיקים לפנות בכל ויכוח לבתי דין לעבודה של הערכאות, או שבחוזי העבודה מותנה שכל הוויכוחים והשאלות ינהגו לפי פסיקות של בית משפט, גם בזה ודאי שההלכה היא לפעול כפי הוראת בית המשפט בעניין זה. אך במוסד או עסק שבהם המנהג לברר כל דין ודברים בין המעביד לבין העובדים בבתי דין, והנהגים בהם לפי דין תורה בלבד, מסתבר שאין לקבוע את המנהג בשאלה זו לפי מה שקבע בית המשפט, שכן רק בשאלה שכבר התפשט המנהג לנהוג לפי פסיקת בית המשפט ולפי החוקים השונים, וכגון בכל תשלום פיצויים וכד', בזה אנו אומרים שהכל כמנהג המדינה ועל דעת כן התקבל העובד לעבודה, אבל בדבר חדש שאין בו עדיין מנהג קבוע, יש לנהוג לפי דין תורה בשאלה זו האם העובד המסרב להתחסן מוגדר כפושע או לא.

ודעתנו נוטה בזה, שאם מדובר בעובד שעיקר עיסוקו הוא מול אנשים בוגרים שרובם מחוסנים, הרי אין חשש שישכן אותם, שהרי כל מי שהיה מעוניין יכול היה להתחסן ובכך לא להסתכן ממנו, ועל כן אינו מוגדר כפושע⁵. אבל בעובד הוראה

5 [הערת העורך: לענ"ד זו שגגה, שהרי החיסון אינו מכסה במאה אחוז מפני הידיקות אלא רק בכ-95%, ולכן אדם לא מחוסן שנדבק ואינו יודע על כך שנפגש עם אנשים עלול בהחלט להדביק בממוצע אחד מתוך עשרים, ואם מדובר באנשים מבוגרים ובעלי מחלות-רקע זהו סיכון משמעותי ביותר, ולמה להניח לו לסכן אנשים? לענ"ד לגבי הגדרת מנהג העולם אין אלא ללכת על פי הכללים שקבע משרד הבריאות]

למשל, שעובד מול הילדים שאינם מחוסנים, והוא יכול להדביק אותם ולהכניסם לבידוד, וגם במידה שלא ידביק אותם הרי קיימת היתכנות שהוא יידבק בנגיף ויכניס את כל הילדים לבידוד, הרי שזה בעצמו מהווה פשיעה, שהרי אינו עוסק במלאכתו בנאמנות ועלול לגרום הפסדים למוסד ולהורים. על כן הדעת נוטה בזה שאפשר לפטר עובד הוראה שלא מוכן להתחסן. ואף אם לא נגדיר הדבר כ'פסידיא דלא הדר' שיהיה אפשר לפטר אותו מבלי התראה מראש, אך במקרה שמתרים בו מראש ונותנים לו אפשרות להתחסן, הדעת נוטה שאפשר לפטר אותו לאחר שלא התחסן. ויתכן שיש להחמיר יותר ולא לתת לו את הזכות הניתנת בבית המשפט שיעשה בדיקות קורונה באופן קבוע, כי הרי הבדיקות אינם מהימנות לגמרי, ובין בדיקה לבדיקה הוא עלול להידבק ולהדביק את התלמידים, ועל כן בידי העובד להחליט או להתחסן או לעזוב את העבודה לחלוטין ללא שום פיצוי.

סיכום

על אף שהפוסקים הקדמונים שדנו בהיתר ליטול את החיסון לא כתבו שחובה ליטול אותו, יש להבדיל בין זמנם שנטילת חיסונים כדרך להתמודדות עם מחלות שונות לא הייתה נפוצה ועל כן לא הייתה חובה להתחסן. אך בזמננו שכך הוא מנהגו של עולם להתמודד עם הנגיפים השונים, הרי שיש חובה על כל אחד ואחד להתחסן. ואם הוא לא מתחסן ונדבק ומדביק אחרים עוון בידו ואינו אנוס. לדעתי עובד שבמסגרת עבודתו הוא נמצא במגע עם מבוגרים שבידם להתחסן בעצמם אין עילה לפטר אותו מבלי לשלם לו כפועל בטל, אך עובד הוראה שנמצא במסגרת עבודתו במגע עם ילדים שאינם מחוסנים הרי זו פשיעה, ואפשר לפטר אותו בלי פיצוי.

שרוב תושבי המדינה שומרים עליהם וכך הם הופכים למנהג, ואין להקל מסברא בעלמא בחששות של נפשות בניגוד אליהם. הק' יואל]. אמר הכותב: ראיתי את השגת העורך הרב יואל שליט"א, אך לענ"ד, אף שוודאי שעל כל אחד מוטלת החובה להתחסן, מ"מ קשה לקבוע שמי שאינו מתחסן מוגדר כ'פושע במלאכתו' שתהיה אפשרות לפטר אותו מבלי לשלם לו כפועל בטל, שהרי יש רק מיעוט זעיר מאוד שהחיסון אינו יעיל לגבי, וקשה להתייחס למיעוט זעיר כזה ולקבוע שבגללו הוא פושע במלאכתו שמסכן את האחרים. ויש לצרף לזה סברא נוספת, שאכן בעיצומה של תקופת התפשטות הנגיף היה יותר חשש שהעובד יידבק וידביק את המיעוט שהחיסון אינו יעיל עבורו, אך במצב הנוכחי [תחילת הקיץ] שבעקבות החיסונים ההתפשטות נמצאת בדעיכה משמעותית, וקיימת כבר 'חסינות עדר' חלקית, הרי שקיים רק חשש רחוק מאד שהעובד עצמו יידבק, ועל כן אין לנו לחשוש כל כך שמא הוא יידבק וידביק את המיעוט הקטן שהחיסון אינו יעיל עבורו. והנלענ"ד כתבתי. דוד בריזל.

האם מותר לעלות לירח?*

ב"ה יום א' י"א ניסן תשי"ט לפ"ק פה טשארלסטאן יצ"ו
כבוד שם תפארתו רבן של ישראל מו"ר שליט"א, שלום וכל טוב סלה לו ולכל
הנלווים אליו.

אשמח להודיעו כי ב"ה איתנו השלום והטוב, לא יסיר ה' חסדו ממנו לנצח. אקווה
שמצב בריאותו הוטב בשלימות, וכי אך שלום בנווהו.

אף כי ידעתי מרבית טרדותיו עצור מילין לא אוכל, ואבקש ממעלת כבוד תורתו
הרמה שימחל נא לי כי באתי להעמיס עליו עוד טורח שאלתי.

כפי שידוע לרום מעלת כבודו יש ועד מיוחד בקאנגרס האמריקאי המטפל בענייני
מדע בכלל, ובסיוור בחלל ע"י סאטעליטים² בפרט. עתה פנה הוועד הזה לחמש מאות
נציגי דת שונים, ובכללם גם כמה יהודים, בשאלה אם על פי הדת והמוסר מותר
לעלות לירח ולשאר רקיעים ולהושיב שם בני אדם אם אפשר. בין הנשאלים נמצא
גם אני, אף שהסיבה לבחירתי נעלמה ממני, כי בדרך כלל אין לי שום עניינים עם
הממשלה. איני חושב שהקונגרס יתחשב הרבה עם דעת הדתיים, אולם מכל מקום

* מכתב זה מודפס במכונת כתיבה נתגלה בין כתבי הרב נחום אליעזר רבינוביץ' זצ"ל, ראש ישיבת
'ברכת משה' במעלה אדומים ובעל 'יד פשוטה' על הרמב"ם, שנפטר בשנה שעברה ב"ב אייר
תש"פ. בעת כתיבת האגרת, בשנת תשי"ט, שימש הגר"א בן העשרים ותשע כרב בעיר צ'רלסטון
שבארה"ב, והוא נתבקש ע"י הממשל האמריקאי לחוות דעה בשאלת יחס היהדות לעלייה לירח
שהחל תכנונה באותן שנים, ויצאה לפועל לראשונה אחרי עשור בקיץ תשכ"ט עם החללית אפולו
11. הגר"א פנה בשאלה זו אל רבו דוד-אשתו הגאון הרב יעקב יצחק רודמן זצ"ל ראש ישיבת
'נר ישראל' בבולטימור בעל 'עבודת הלוי', והציע בפניו כמה מקורות בנידון. בימי חייו הגר"א לא
ראה לנכון לפרסם את המכתב מן הסתם משום שתוכנו היה רלוונטי בשעתו בלבד, אולם שיחתם
של ת"ח צריכה תלמוד, ומשום חביבות הדברים מצאנו לנכון לפרסמו עתה. לתועלת הקוראים
פתחתי את ראשי תיבות שבמכתב ותיקנתי כמה תיקוני לשון קלים. לא ידועה תשובה של הרב
רודמן בנושא. התודה והברכה לנכד הגר"א זצ"ל ר' אליסף רבינוביץ' המטפל בכתביו. הערות נא
לשלוח לשמועליק ישמח בכתובת SHMUEL65206@GMAIL.COM.

1 ע"פ איוב ד, ב: "וַיַּעַזְרְךָ בְּמַלְיָן מִי יוֹכָל".

2 Satellites, לוויינים.

נראה לי שיש כאן משום כבוד התורה שהמושלים פונים אלינו לשמוע חוות דעת תורה בעניין נחוץ זה העומד עתה על הפרק, אשר בוודאי עומד ברומו של עולם...³ ואין להשיב פניהם ריקם. אולם כמובן אין אני יכול להשיב על דעת עצמי, ובפרט בדבר כזה אשר יוכל לצמוח מזה קידוש שם שמים או רחמנא ליצלן להיפך. על כן אבקש מהדרת גאון תורתו נא להזדקק לשאלתי.

הנה בסנהדרין ק"ט א"ר ירמיה בר אלעזר: נחלקו שלוש כיתות, אחת אומרת נעלה ונשב שם וכו', ותניא רבי נתן אומר כולם לשם ע"ז נתכוונו, עיין שם⁴. הרי שלולא לשם ע"ז נתכוונו לא ה' בזה שום חטא לכאורה. וכן משמע נמי מקרא ישעי' יד, יג-טו, דחטאו של נבוכדנאצר שאמר אעלה ממעל לכוכבי אל וכו' ה' משום שנתכוון אדמה לעליון⁵, ועיין פסחים צ"ד על זה⁶ וכן חגיגה י"א ולמקצה השמים ועד קצה השמים אתה שואל עיין שם⁷, ובמהרש"א שם דף י"ג ד"ה במופלא בא"ד כתב שם אך במה שהורשית התבונן, אמר התבונן לשון ציווי, כמ"ש החוקרים דיש לאדם לחקור על מציאותו מתוך הברואים שבעולם, עיין שם⁸.

3 הנקודות במקור, והן רומזות לכפל המשמעות במילים "ברומו של עולם".

4 סנהדרין קט, א: "דור הפלגה אין להם חלק לעולם הבא וכו'. מאי עבוד? ... אמר רבי ירמיה בר אלעזר: נחלקו שלוש כיתות, אחת אומרת נעלה ונשב שם, ואחת אומרת נעלה ונעבוד עבודה זרה, ואחת אומרת נעלה ונעשה מלחמה... תניא, רבי נתן אומר: כולם לשם עבודה זרה נתכוונו, כתיב הכא 'נעשה לנו שם' וכתב התם 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו', מה להלן עבודה זרה אף כאן עבודה זרה".

5 ישעיהו יד, יג-טו: "וְאַתָּה אֲמַרְתָּ בְּלִבְּךָ הַשָּׁמַיִם אֶעֱלֶה מִמֶּעַל לְכֹכְבֵי אֱלֹהִים כִּסְאִי וְאֶשֶׁב בָּהֶם מוֹעֵד בִּירְכָתִי צִפּוֹן: אֶעֱלֶה עַל בְּמֹתֵי עֵב אֲדַדְמָה לְעֵלְיוֹן: אֵךְ אֶל שְׂאוֹל תִּוָּדַד אֶל יִרְכָתִי בּוֹר".

6 פסחים צד, א: "תא שמע, דאמר רבן יוחנן בן זכאי: מה תשובה השיבתו בת קול לאותו רשע בשעה שאמר 'אעלה על במתי עב אדמה לעליון', יצתה בת קול ואמרה לו: רשע בן רשע, בן בנו של נמרוד הרשע שהמריד את כל העולם כולו עלי במלכותו. כמה שנותיו של אדם? שבעים שנה, ואם בגבורות שמונים שנה, שנאמר 'מי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה', מן הארץ עד לרקיע חמש מאות שנה, ועוביו של רקיע מהלך חמש מאות שנה, ובין רקיע לרקיע מהלך חמש מאות שנה, וכן בין כל רקיע ורקיע, 'אך אל שואל תורד אל ירכתי בור'...".

7 חגיגה יא, ב: "ולא במעשה בראשית בשנים - מנא הני מילי? דתנו רבנן: 'כי שאל נא לימים ראשונים' - יחיד שואל, ואין שנים שואלין. יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם? תלמוד לומר 'למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ'. יכול לא ישאל אדם מששת ימי בראשית? תלמוד לומר 'לימים ראשונים אשר היו לפניך'. יכול ישאל אדם מה למעלה ומה למטה מה לפניו ומה לאחור? תלמוד לומר 'ולמקצה השמים ועד קצה השמים' - מלמקצה השמים ועד קצה השמים אתה שואל, ואין אתה שואל מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור".

8 בחגיגה יג, א הובא: "כתוב בספר בן סירא: במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות", וכתב במהרש"א שם, ד"ה במופלא: "הכפל בזה נראה שרמזו אכל ה"מ דמתניתין. 'במופלא' - היינו במעשה המרכבה מה למעלה ומה למטה כו' 'אל

לכאורה נראה מכל הנ"ל שאין לחשוב לחטא הא דמשתדלים האמריקאים להגיע לירח, כיון שאין מתגאים בזה על ה' רחמנא ליצלן כמו שהאדומים⁹ באמת עושים, ובפרט אשר השונאים¹⁰ פועלים בזה, ואם הם יגיעו בראשונה יש סכנה שיפציצו אותנו ויחריבו את העולם רחמנא ליצלן.

הנה ידעתי שאין זו שאלה רגילה, ושמה אין זה מן הנימוס להציע דבר כזה לפני מעלת כבוד תורתו הרמה, אולם תמכתי יתדותיי באהבת הרב לתלמידו, ואני תפילה שיואל נא בטובו להשיבני דבר עצה ותושי'. וה' ישפיע ממרומים רוח חכמה ובינה על כל העמים להפוך שפה ברורה ולעובדו שכם אחד במהרה בימינו אמן.

בברכת חג שמח וכשר

תלמידו המוקירו ומעריצו מעומק הלב¹¹

נחום

ד"ש מבית לבית¹²

תדרוש', 'ובמכוסה ממך' - גם במעשה בראשית 'אל תחקור' מי שאינו בקי בטבעי מעשה בראשית. אך 'במה שהרשית התבונן' - אמר 'התבונן' בלשון ציווי כמו שאמרו החוקרים והפילוסופים די ש לאדם לחקור על מציאותו מתוך הברואים שבעולם. 'ואין לך עסק בנסתרות' - דהיינו בסתרי עריות כדאמרינן לעיל".

9 = הקומוניסטים.

10 = הקומוניסטים, ברית המועצות.

11 עד כאן נדפס במכונת כתיבה, ומכאן בכתב יד.

12 כוונתו למסור ד"ש מרעיותו, הרבנית רחל מלכה רבינוביץ, אל דודתה הרבנית רודמן (שתיהן מכונות כאן "הבית", ע"פ שבת קיח, ב "ביתו זו אשתנו"). לאמה של הרבנית רבינוביץ, מרת פעשא שוחטוביץ (אשת "הרב המאור הגדול חכם ושלם" רבי מרדכי שוחטוביץ כלשון גיסו הגר"י רודמן. שימש כרב קהילה בניו יורק), היו ארבע אחיות: האחות הבכורה הרבנית פייגא רודמן הנזכרת במכתב זה, מרת לאה סקייסט, מרת יהודית נויברגר ומרת יוכבד לוין, כולן בנותיו של הרב שבתי שפטל קרמר, משגיח בשיבת סלוצק ואח"כ ראש ישיבת 'ניו הייבן' בארה"ב. הרב קרמר היה חתנו של רבי שרגא פייבל פרנק שהיה מחזיק תורה ידוע בליטא, גדול בחדס ובהכנסת אורחים, ונערץ ע"י גדולי ישראל שבדורו (אחיו היה הרב יהודה לייב פרנק רבה הראשון של חדרה וממקימי המושבה, אביו של הגרצ"פ פרנק). אף בנותיו האחרות של רבי שרגא פייבל נישאו לת"ח מובהקים: הגרמ"מ אפשטיין, הגרא"ז מלצר, והגר"ר ברוך הורביץ אב"ד אלקסוט ור"מ בשיבת סלבודקה.

הרהורים בעקבות האסון במירון בל"ג בעומר תשפ"א

חשבתי לנכון להעלות על הכתב הרהורים בעקבות האסון הכבד במירון, בעת ההילולה הגדולה בל"ג בעומר תשפ"א. אכן, צרות אחרונות דוחקות ומשכחות את הצרות הראשונות. מגפת הקורונה שהיתה בכותרות במשך השנה האחרונה נדחקה מפני אסון מירון, ואסון מירון נדחק מהרה על ידי הצקות בני ישמעאל לבני ישראל מבית ומחוץ, כאשר לצערנו אנו עדים גם לפוגרומים ביהודים בנוסח המוכר מפרעות תרפ"ט ומשנות הגלות הארוכות, כאילו אין לנו מדינה ואין לנו שלטון. ה' ישמור ויציל את כולנו!

נחזור לאסון מירון. כולנו כואבים את מותם של מ"ה הקרבנות, בהם ילדים, נערים, בחורים וזקנים, שנקטפו מאתנו בעיצומה של ההילולה כתוצאה מן הדוחק הרב במקום ההדלקה. כולנו חייבים ב"נחפשה דרכינו ונחקרה ונשובה עד ה'".

* * *

מגפת הקורונה בעולם נמצאת עדיין בעיצומה. בארצנו בחסד ה' דועכת המגפה לאחר מבצע החיסונים המקיף שנערך בחודשים האחרונים. ארץ ישראל היא כמעט בבחינת אי בודד בעולם הגדול מוכה המגפה, ועלינו להודות לקב"ה על שהחיינו וקיימנו והגיענו למצב שבו כבר כמעט אין מגבלות המונעות מאתנו את הקשר עם בני משפחותינו ועם כל אדם בכל אתר ואתר בארצנו. אנחנו זוכרים היטב את ההבדל הגדול בין חג הפסח תש"פ ובין חג הפסח תשפ"א - בשנת תש"פ נאלצנו כולנו לשבת לשולחן הסדר בבדידות, ו"מה נשתנה" אמרנו באמירה קולקטיבית במרפסות. אנו זוכרים היטב את "תפילות המרפסות" והבעיות ההלכתיות הכרוכות בהן, ובעיקר את סגירת בתי הכנסת, הישיבות ובתי הספר. בחסד ה' בחג הפסח תשפ"א יכולנו שוב להסב לשולחן הסדר במסגרות המקובלות של המשפחות, חזרנו לבתי הכנסת ולמוסדות החינוך במגבלות מסוימות, וחיינו מתנהלים כעת כמעט לגמרי על מי מנוחות.

במהלך תקופת הקורונה התעוררו בעיות הלכתיות רבות הקשורות להתנהגות הציבור בתקופת הסגר הכמעט מוחלט, הקשורות ליחס אל פיקוח הנפש בתקופת הקורונה. אחת השאלות הייתה אם יש חובה לציית להנחיות רשויות הבריאות שהגבילו מאוד את מספר המתפללים בבתי הכנסת, וחייבו עטיית מסכות קבועה. טענת השואלים הייתה כי אין לחשוש לסיכון יתר גם אם לא יצייתו להוראות משרד הבריאות באופן מלא, ויאפשרו למספר קצת יותר גדול של מתפללים להיכנס לבית

הכנסת, וכן אין לחשוש יותר מדי אם לא יקפידו כל כך על חובת לבישת המסכות'.
השאלה לא פשוטה: האם הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב? במסכת יומא (פד-פה) נחלקו רב ושמואל. שמואל אמר: "לא הלכו בפיקוח נפש אחר הרוב", ורב חלק. המחלוקת היא בתשעה גויים וישראל אחד שפירשו ממקומם בשבת, ואחד מהם נכנס לחצר אחרת ונפל עליו גל של אבנים שם, אם הולכים אחר הרוב ואין מפקחים את הגל בשבת, או שחוששים למיעוט ומפקחים. הרמב"ן ב"תורת האדם" (וכן ברמב"ן על כתובות טו, ב) כתב: "חזינו השתא דרב פליג אדשמואל ואזיל בפיקוח נפש בתר רובא... וכיון דהא רב פליג אדשמואל הלכתא כוותיה, דקיימא לן רב ושמואל הלכה כרב באיסורי". וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת ב, כא). אולם הרי"ף פסק כשמואל, והרמב"ן הסכים לשיטת הרי"ף. ועיין במגיד משנה ובכסף משנה שם. ועיין בתוס' (יומא פה, א) שטעמו של שמואל שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב הוא משום שכתוב "וחי בהם ולא שימות בהם", שלא יוכל לבוא בשום עניין לידי מיתת ישראל". בשו"ע (אה"ע סי' ד סע' לד) פסק כרב שהולכים אחר הרוב, ורק ברוב ישראל מפקחים את הגל על אסופי שנמצא בעיר שרובה גויים (עיין ב"ש שם ס"ק נח). הרמ"א השיג, וקבע שגם ברוב גויים מפקחים עליו את הגל בשבת. השו"ע (או"ח סי' שכט סע' ב) פסק ש"אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, אפילו היו תשעה גויים וישראל אחד בחצר ופירש אחד מהם לחצר אחרת ונפל עליו שם מפולת מפקחין, כיון שנשאר קביעות הראשון במקומו חשבינן ליה כמחצה על מחצה. אבל אם נעקרו כולם, ובשעת עקירתן פירש אחד מהם לחצר אחרת ונפל עליו, אין מפקחין עליו, שכיון שנעקר קביעות הראשון ממקומו אמרינן כל דפירש מרובא פריש".

פסקי השו"ע באה"ע ובאו"ח זהים מבחינת מסקנת הדברים. הפסיקה היא כרמב"ם שהולכים בפיקוח נפש אחר הרוב, וכדעת רב בגמרא. אולם לשון השו"ע באו"ח תמוהה, שפתח במילים: "אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב", למרות שבהמשך מפרט השו"ע שבקבוצה אין הולכים אחר הרוב אבל בפירש הולכים אחר הרוב, וזאת כידוע הלכה כללית בדיון הלך אחר הרוב. ואכן בערוך השולחן (או"ח סי' שכט סע' ד) תמה: "הטור והשו"ע כתבו כרמב"ם. ותמיהני על רבנו הב"י שהתחיל בלשון אין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב - הא לאו כלל הוא, כמו שנתבאר". תירוצו של ערוך השולחן הוא שישנן כאן שתי הלכות המכחישות זו את זו, ושתייהן מן התורה. האחת: אחרי רבים להטות, והשנייה: וחי בהם ולא שימות בהם, שלא יבוא בשום עניין לידי חשש מיתת ישראל, כפי שכתבו התוס' ביומא. על כן, כאשר הרוב עומד במקומו אין יכולת לשנות את ההלכה שהלך אחר הרוב, שהיא הלכה מן התורה. אבל כשהרוב

1 עסקתי בכך במסגרת מאמר ארוך שהופיע בקובץ "אסיא" (גיל' קיז-קיח, מרחשון תשפ"א), ואביא להלן כמה קטעים ממאמר זה.

אינו במקומו, משום שפירשו ממקומם או מכל סיבה אחרת, אזי גוברת ההלכה של וחי בהם ואין מתחשבים ברוב משום בחינה, וגם אם ישנם ספקות רבים אין הולכים אחר הרוב בגלל החיוב להציל נפש מישראל אפילו בספק רחוק.

כאן יש מקום להבדיל בין מקרה ברור של רוב ומיעוט, כמו תשעה גויים וישראל אחד שהוא רובא דאיתא קמן, ובין מקרה של רוב מסברא או מסטטיסטיקה שהוא עניין של הסתברות בעלמא - רובא דליתא קמן. אמנם שני סוגי הרוב הללו הם מן התורה, כפי שכתב רש"י במסכת חולין (יב, א) שגם רובא דליתא קמן נלמד מהלכה למשה מסיני או מאחרי רבים להטות, אבל בפיקוח נפש שיש בו פסוק 'וחי בהם' יש לצמצם מאוד את הסברות, כי כל סברא נסתרת מן הכלל של 'וחי בהם' - שלא יבוא בשום עניין לידי מיתת ישראל. ולכן כתב בערוך השולחן שם (סע' ו) "וכשם שאין הולכין אחר הרוב בפיקוח נפש בכמה פרטים, כמו כן אין הולכים אחר ספק ספיקא ואפילו בשלוש ספיקות ויותר", כי כל שאין לנו הלכה מפורשת ללכת אחר הרוב גובר דין וחי בהם על כל הסברות. הבאתי כמה פעמים את דברי הגרי"ז סולוביצ'יק זצ"ל 'הרב מבריסק' שנשאל מדוע בשאלות הלכתיות אינו משיב לאלתר אלא אומר צריך עיון, ואילו בשאלות של פיקוח נפש הוא משיב מיד? תשובתו הייתה כי בכל עניין הלכתי ישנן דעות שונות ולכן יש לעיין כיצד לפסוק, אבל בפיקוח נפש ההלכה היא שבכל הספיקות הרחוקים מחמירים משום שנאמר 'וחי בהם', על כן, גם כשיש לו ספק כיצד לפסוק עליו לפסוק לחומרא ולהחמיר בפיקוח נפש.

ישנה הבחנה מיוחדת של צרכי רבים, והגדרתם כשווים במעלה לפיקוח נפש. אביא לכך דוגמאות: א. החתם סופר (חו"מ סי' קעז) שואל מדוע נאמרה (בגיטין מה, א) ההלכה שאין פודים את השבויים יתר על דמיהם מפני דוחקא דציבורא, הרי עוברים על לא תעמוד על דם רעך ועל לא תרדה בו בפרך לעיניך? וכתב: "דלא אמרה אלא ביחיד שצריך לבזבז כל ממונו ולהטיל עצמו על הציבור להתפרנס מן הצדקה ולא יעבור על לא תעשה, אבל ציבור הנדחק, ובפרט בזמן שאומות העולם תקיפים על שונאי ישראל, הוי דוחקא דציבורא בכלל פיקוח נפש". וכן כתב גם בשו"ת בן פורת (לר"ח עניני ח"ב סי' י) ד"ממון רבים חשוב נפשות ממש". ב. במסכת סנהדרין (כו, ב) נאמר שרבי ינאי הכריז: "פוקו וזרעו בשביעית משום ארנונא". וכתבו התוס' "ואם תאמר משום ארנונא התירו לחרוש ולזרוע דהוא איסור דאוריתא? וי"ל... דפיקוח נפש הוא ששואל המלך מס ואין להם מה יפרענו ומתים בתפיסת המלך, והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש". גם כאן לא מדובר בפיקוח נפש ברמה של יחיד, שהרי הדין הוא שאדם חייב למסור את כל ממונו ולא לעבור על לא תעשה, ולמה לא ימכרו את שדותיהם לנכרים ויחפשו לעצמם פרנסה אחרת? על כרחך, שבציבור יש גדר רחב יותר לדין פיקוח נפש, וצרכי ציבור חיוניים הם בכלל. ג. הר"ן על הר"ף

(שבת יט, ב בדפי הרי"ף) והרשב"א (שבת מב, א) הביאו את דעת רב האי גאון, בעל ההלכות ורבנו חננאל שמותר לכבות בשבת גחלת של מתכת המונחת ברשות הרבים, אע"פ שיש בזה לדעתם איסור דאורייתא (בניגוד לדעת רש"י שיש בזה רק איסור דרבנן). וכתב הר"ן: "ודברי תימה הם, שהיאך יתיר שמואל מלאכה דאורייתא שלא במקום סכנת נפשות? אלא שנראה שהרב ז"ל סובר דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לן". הרי לנו כי המושג פיקוח נפש אצל רבים כולל גם אפשרויות רחוקות מאוד, למרות שאצל יחיד לא מביאים בחשבון אפשרויות אלו. ד. הרמ"א (או"ח סי' שלד סע' כו) פסק שמותר לכבות דליקה בשבת גם אם היא בביתו של גוי. המשנה ברורה (ס"ק עג) הוסיף "ומזה יצא היתר לכבות הדליקה בכל מקום, דאפשר אם לא יכבה אל יחסר מהיות שם זקן או חולה שאין יכול לברוח ותבוא הדלקה עליו". לא מדובר כאן בגדרים המקובלים של פיקוח נפש, שהרי מי יאמר שיש שם זקן או חולה, ומי יאמר שאינם יכולים לברוח, ומי יאמר שאחרים לא יצילו אותם. על כרחך שעניין פיקוח נפש ברבים רחב יותר (ובחלק השני של ספרי "לב שומע לשלמה" הארכתי יותר בכך). המסקנה העולה מן הדברים היא שבצרכי רבים נושא פיקוח נפש רחב הרבה יותר מאשר ביחיד, ומותר לשקול שיקולים שאינם תופסים אצל יחיד אם מדובר בצרכי רבים. על כן מותר לקובעי המדיניות להביא בחשבון חלוקת המשאבים המוגבלים גם את צרכיו הכלליים של הציבור כחלק מצרכי הרבים, כמו כמות מוגבלת של מים ודוחקא דציבורא.

אם נרצה לצמצם את הדברים בהגדרה קצרה נאמר כך: פיקוח נפש של ציבור נמדד לא במבט של יחיד, אלא במבט של אחריות לציבור כולו. פיתרון ליחיד בודד אינו מהווה פיתרון לציבור. יש צורך בפיתרון שיועיל גם למקרים רחוקים, שעלולים להתרחש בציבור רחב. אני מביא תמיד לדוגמא את הסיפור (הידוע לי ממקור מהימן) על רבי נסים קרליץ זצ"ל, שהיה מגדולי מורי ההוראה בדורנו. כאשר היה מאושפז פעם בבית החולים "תל השומר" לקחו ממנו בדיקות דם בבוקר ובערב. נכדו שהיה צמוד אליו הבחין שבדיקת הערב נעשית ביום שישי לאחר השקיעה, וביקש מן הרופאים להקדים עבורו את הבדיקה לפני הדלקת הנרות. הרופאים הסכימו. גם רבי נסים הסכים בדיעבד, אבל אמר לנכדו שלא יבקש בקשה כזו פעם נוספת. הוא הסביר לנכד: בית החולים מתנהל לפי סדר מסוים. שינוי סדר הבדיקות אצל חולה אחד אינו מעלה או מוריד, אבל הוא עלול לפגוע בסדר שמקובל בבית החולים, ועלולה לצאת מזה תקלה לחולה אחר שאולי תשבש את סדר הבדיקות אצלו ותביאהו לידי סכנה. בבית חולים צריך לבחון את הדברים במבט של התנהלות הכללית, ולא במבט של התנהלות הפרט! זו דוגמה ברורה למבט הכללי של פיקוח נפש באספקלריה של ציבור. באותה מידה ניתן לראות את פקודות הצבא ביחס לדברים הנעשים בשבת. יתכן וחלק מן הדברים מיותר במבט של החייל הבודד, אבל במבט של המפקד יש

צורך בהם. לדוגמא: ביקורת נשק לפני יציאה לפעולה כאשר הנשק כבר נבדק ערב קודם לכן, או מענה טלפוני כאשר השיחות בחלקו הגדול אינן חיוניות, או שימוש ברכב במקום שאפשר בקלות ללכת ברגל. העיקרון בכל הדברים הללו הוא הצורך לראות את המצב לא בעין של החייל הבודד, אלא בעין של המפקד בשטח, או המפקד העליון כלפי כל החיילים או כלפי העם כולו.

מגפת הקורונה זו מלחמה באויב שאינו נראה. קיומו ידוע לכולנו, אבל עד עתה לא הצליחו לאתרו או לנצחו. הלכות מלחמה אינן קיימות דווקא במלחמת בשר ודם, ולפי ההלכה (שו"ע או"ח ס' תקעו סע' א-ה) מתענים ומתריעים על הדבר ועל החולאים כגון אסכרה או שחין וכדומה. כיון שמדובר בצרת רבים הרי דין פיקוח נפש נמדד לפי הרבים, לא לפי היחיד. הממונים על הרבים, הם בבחינת מפקדי המלחמה, ויש להתייחס אליהם בהתאם. כשם שבמלחמה אסור ליחיד לעשות דין לעצמו, ובמקרים מסויימים אף יעמידו אותו על כך לדין צבאי שעונשו חמור, כך במלחמת הקורונה אסור ליחיד לעשות חשבון לעצמו ולומר שאין לו צורך להשתמש באמצעים שהציבור מחוייב בהם, כגון מסכה, ושהוא יכול להיכנס לבית הכנסת גם אם יש שם יותר מן המספר המותר, או שהוא יכול לטייל כאוות נפשו למרות האיסור שבדבר. במלחמה לא חשבוננו של היחיד הבודד קובע, אלא חשבון הכלל, וכל פריצת גדר פוגעת בציבור וראויה לעונש. כולנו זוכרים שפעם כשבעת מלחמה גזרו האפלה על כל הבתים בעיר, אם ניסה אדם להדליק אור קטן בביתו נענש קשות למרות שביתו רחוק מכל מתקן צבאי, כי הקובע הוא הכלל, ואסור ליחיד לעשות חשבון לעצמו. הוראות משרד הבריאות בעידן הקורונה דינן כהוראות המפקד בעת מלחמה, ואוי לחייל שיפר אותן. למסקנה: חובה להישמע להוראות הממונים מטעם השלטונות. הפרת הוראה דינה כהפרת פקודה בעת מלחמה, ויש להעניש בכל החומרה את המתחכמים המנסים להקל על עצמם בטענות ופלפולים. גם אם יש מקום לחלק מהטענות קיים איסור חמור להפר פקודה, ורק מפקדי המלחמה מוסמכים לתת את הפקודות. ראוי לצטט כאן את דברי ספר החינוך (מצוה תצו) על מצות "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל":

אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל לא תסור ממצותם, כלומר שאפילו יהיו טועים בדבר אחד מן הדברים אין ראוי לנו לחלוק עליהם, אבל נעשה כטענותם. וטוב לסבול טעות אחת, ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטובה תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבזה יהיה חורבן הדת וחילוק לב העם והפסד האומה לגמרי.

לרבים מאיתנו יש השגות רבות על דרך ניהול המלחמה בקורונה. ואעפ"כ, עדיף שלטון מרכזי הטועה לפרקים מאשר אנדרלמוסיה ואנרכיה, שחלילה תגרמונה

לתבוסה במלחמה, שהיא חלילה חורבן של כולנו.

לצער, רבים וטובים מקרב המדקדקים במצוות זלזלו במכוון בהוראות משרד הבריאות, נמנעו במכוון מעטיית מסכות, זקוקים לבידוד וחולים ממש לא שמרו על ריחוק חברתי ובאו לבתי הכנסת, רבים ערכו מסיבות וחתונות המוניות ופתחו את מוסדות הלימוד לרווחה. טענתם הייתה שאין צורך לציית להוראות השלטונות, וכי הם מגזימים מדי, וכן כי כוונתם לפגוע בלימוד תורה ובקיום מצוות. שוטרים שבאו לאכוף את החוק נתקלו באלימות ובקריאות נאצה. העסקנים לחצו על העוסקים באכיפה לאפשר לציבור שלהם לפעול כרגיל, כולל מסיבות המוניות ו"טישים", ואף פעלו לביטול הקנסות ולפחות להפחתתם במידה ניכרת. היו גדולי תורה שמחו על כך, אבל היו אחרים ששתקו, והיו גם כאלו שעודדו את מפירי החוק להמשיך במעשיהם. התוצאה הייתה תחלואה קשה ביותר בציבור החרדי, הרבה למעלה מן הממוצע, ולצערנו גם מספר קרבנות הקורונה בציבור הזה עלה בהרבה על מספרם בציבור הכללי. החיוב של "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" נדחק החוצה. ראו בזה כביכול נסיון ל"עקירת הדת" ול"הרג ואל יעבור".

אנו מוצאים בדברי חז"ל שני אירועים של "דוחק המונים" שגרמו למות אנשים. האחד, ביחס לקרבן פסח. במסכת פסחים (סד, ב) נאמר: "מעולם לא נתמעך אדם בעזרה, חוץ מפסח אחד שהיה בימי הלל שנתמעך בו זקן אחד, והיו קוראין אותו פסח מעוכין". אירוע שני במסכת שבת (ס, א): "לא יצא אדם בסנדל המסומר. מאי טעמא? אמר שמואל, שלפי הגזרה היו, והיו נחבאין במערה, ואמרו הנכנס יכנס והיוצא אל יצא. נהפך סנדלו של אחד מהן, כסבורין הם אחד מהם יצא וראוהו אויבים ועכשיו באין עליהן, דחקו זה בזה והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו בהם אויבים". מטעם זה גזרו שלא יצא אדם בסנדל המסומר בשבת, משום שאותו אירוע היה בשבת. באירוע של "פסח מעוכין" לא גזרו דבר כיון שהיה מדובר באירוע חד פעמי ובאדם אחד בלבד שנפגע, אבל באירוע הסנדל המסומר היה מדובר באירוע רב נפגעים, ולפי האמור בגמרא שם היו אירועים נוספים דומים. מכאן ניתן ללמוד, שיש צורך לתקן תקנות ולגזור גזרות כדי למנוע אירועים קשים דומים.

ראוי לצטט כאן את דברי בעל "אור החיים" הקדוש בספר שמות על הפסוק האוסר לעלות להר סיני בשעת קבלת התורה (שמות יט, כא): "פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב". תחילה שאל: לכאורה הביטוי "יהרסו" משמעותו הרגילה היא הריסה, כגון הריסת בית וכדומה. מה משמעות ביטוי זה כאן? רש"י פירש "שלא יהרסו את מצבם על ידי שתאווה אל ה' לראות, ויקרבו לצד ההר. ונפל ממנו רב - כל מה שיפול מהם ואפילו הוא יחידי חשוב לפני רב". בדרך דומה לפירוש רש"י פירשו גם הרשב"ם האבן עזרא והספורנו. אולם האור החיים פירש בדרך שונה: "פן יהרסו -

פירוש, לבל יחשבו בדעתם כי יראו ברוך הוא, הגם שימותו, על דרך אומרו טוב חסדך מחיים (תהילים סג, ד) ומיתתם זו היא חיותם, והוא אומרו: פן יהרסו, פירוש יסכימו על הריסתם אל ה' לראות... ונפל ממנו רב, פירוש אפילו יהיה הרב שבהם לא יאמר שלא אקפיד אלא על המון העם אבל גדולי ישראל הראויים להשראת שכינה לא אקפיד, תלמוד לומר ונפל ממנו רב". כוונת דבריו: ישנם אנשים המוכנים לסכן את עצמם ואף למות כדי להתקרב מאוד לקב"ה לפי דעתם. ואף שהדבר הוא בניגוד מוחלט לציווי ה', הם מוכנים לעבור על ציווי מפורש של הקב"ה כדי להתקרב עוד פסיעה אליו. כאשר מדובר בגדולי ישראל, גם אם הם גדולים באמת, הם עלולים לחשוב שמותר להם לעבור על ציווי מפורש של הקב"ה כדי להתקרב יותר אליו. על כך הזהיר הקב"ה את העם ואת הגדולים שבו שלא יעשו זאת. הקב"ה אינו מוותר גם לגדולי ישראל, למרות שלכאורה הם עוברים על דבריו "לשם שמים". מכאן לקח קשה עבורנו. בתקופת מגפת הקורונה - ה' ישמרנו ויצילנו במהרה - היו תלמידי חכמים שהורו היתר לעצמם וגם לקהל מרעיתם שלא להקפיד על הוראות משרד הבריאות שעליהם הסכימו רבים מגדולי התורה והרפואה, והרשו לעצמם לזלזל בחבישת מסכות ובררחוק חברתי כביכול לשם שמים. התוצאות העגומות ידועות לכולנו. חסידים ואנשי מעשה, כולל כמה גדולי ישראל בתוכם, נספו במגפה. אין לעבור על "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" אפילו לשם שמים!

הערה נוספת בחיוב לשמירת נפש. בספר דברים (ד, טו) מופיע הפסוק: "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם". פסוק זה משמש בפי כל כמקור הלכתי לחובת הזהירות המופלגת שחייב כל אדם כלפי עצמו וכלפי זולתו. בתקופת מגפת הקורונה - ה' ישמרנו ויצילנו במהרה - משמש הפסוק כאזהרה לכל שומרי המצוות, שחלילה לא יזלזלו בהנחיות משרד הבריאות. אך המעיין בפסוק ישתומם מאוד. לשון הפסוק היא "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם כי לא ראתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש". מדובר באיסור עבודה זרה, ובדברה השלישית בעשרת הדברות "לא תעשה לך פסל כל תמונה". מה זה נוגע לשמירת הגוף? פסוק דומה יש בפרשתנו קודם לכן (ד, ט) "רק השמר לך ושמור נפשך מאוד". גם פסוק זה המשכו הוא: "פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך". גם זה אינו קשור לחובת שמירת הגוף. ואכן ה"תורה תמימה" בפסוק ט מביא את דברי הגמרא במסכת ברכות (לב, ב): "תנו רבנן, מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, ובא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו. לאחר שסיים תפילתו אמר לו, והלא כתיב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך מאוד, וכתיב ונשמרתם מאוד לנפשותיכם - ולמה לא החזרת לי שלום? אם הייתי חותך את ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי? אמר ליה, אילו לפני מלך בשר ודם היית עומד ובא חברך ונתן לך שלום, היית מחזיר לו? אמר ליה, לא. אמר ליה, ומה לפני מלך בשר ודם כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה על

אחת כמה וכמה! מיד נתפייס אותו השר". המהרש"א שם העיר: "האי קרא בשכחת התורה מיירי... ולא איירו כלל הני קראי בשמירת נפש האדם עצמו מסכנה". כוונת המהרש"א לומר, שאין כל קשר בין האמור בפסוק לבין שמירת הגוף מסכנה, וכפי הנראה אותו חסיד השיב לשר לפי טעותו בפירוש הפסוק, וציין התורה תמימה, כי הרמב"ם אכן הסתמך על גמרא זו והביאה להלכה (הלכות רוצח ושמירת נפש יא, ד): "מצות עשה להסיר כל מכשול שיש בו משום סכנת נפשות ולהשמר בדבר יפה יפה, שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאוד". וכבר העיר על כך במנחת חינוך ובקומץ המנחה מצוה תקמו. יתכן שהרמב"ם הסתמך על אותה גמרא, משום שסבר כי אם דברי אותו השר מופיעים בגמרא סימן הוא שאכן כוון אותו השר למשמעות נוספת בפסוקים אלו, של חובת שמירת הגוף.

ועדיין צריך עיון: מה הקשר בין הזהירות מעבודה זרה ומעושי פסל וכל תמונה, לזהירות האדם כלפי גופו ומחובתו לשמור על עצמו? ונראה לומר, כי חובת האדם לשמור את עצמו אינה צריכה לכאורה כל פסוק, שהרי זהו אינסטינקט טבוע בכל יצור לשמור את עצמו. נוכל לראות זאת אצל כל בעלי החיים, כולל רמשים ונמלים. בודאי האדם אינו שונה בדבר הזה מכל בעלי החיים. כל אחד מאתנו ראה פעמים רבות כיצד בעלי החיים למיניהם שומרים את עצמם מכל סכנה, וכיצד בני אדם גדולים וקטנים עושים כך באופן טבעי. התורה אומרת אזהרה לשמירת הגוף בהקשר של עבודה זרה, לומר, שכשם שיש חוש טבעי בכל בעל חי לשמור את גופו, כך צריך להיות חוש טבעי אצל כל בן ישראל להישמר מעבודה זרה, שהיא מזיקה את הנפש לא פחות מן הסכנות לגוף. אלא שבא ללמד ונמצא למד: לימוד אחד - להישמר מעבודה זרה עד שהדבר יהפוך לחוש של זהירות טבעית, כמו שמירה מסכנות הגוף. השני - לימוד מעבודה זרה, כי כשם שאדם מצווה על עבודה זרה ועל אביזריהו דעבודה זרה וכל הקשור בה, כך בקשר לסכנת הגוף יש לדקדק לא רק בסכנה עצמה, אלא בכל אביזריהו של הסכנה ובכל מה שעלול להביא לסכנה - לא פחות מהדקדוק בעבודה זרה.

יש כאן אלמנט נוסף: "חילול השם". הרמב"ם (יסודי התורה ה' הל' א והל' יא): "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל. ומוזהרין שלא לחללו, שנאמר ולא תחללו את שם קדשי... ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננין אחריו בשבילם ואע"פ שאינן עבירות, הרי זה חילול את השם". לצערנו, כל אדם הלבוש כחרדי נראה בעיני הבריות כנושא תואר של רב. כאשר מעשיו מעוררים תמיהה וכעס, יש בכך חילול השם. שוב, לא מדובר בשעת גזירה כשיש צורך למסור את הנפש, אלא באי הקפדה ובזלזול בדברים של פיקוח נפש, שהציבור מוזהר ונזהר בהם. לחילול השם אין כפרה ואין מחילה!

מאין נובע כל זה? במסכת יומא (ט, ב) נאמר: "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שלושה דברים שהיו בו: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים... אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים מפני מה חרב, מפני שהייתה בו שנאת חינם. ללמדך ששקולה שנאת חינם כנגד שלוש עבירות, עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים". החפץ חיים (בהקדמה לספר חפץ חיים) כתב שכוונת הגמרא בשנאת חנם היא גם ללשון הרע שבאה מצד שנאה. כידוע, לשון הרע מביאה לידי שפיכות דמים בהלבנת פנים ושפיכות דמו של האדם. ועיין במסכת יומא (כג, א-ב): "מעשה בשני כהנים שהיו שניים שווין ורצין ועולין בכבש, קדם אחד מהם לתוך ארבע אמות של חברו, נטל סכין ותקע לו בלבו... בא אביו של תינוק ומצאו כשהוא מפרפר, אמר הרי הוא כפרתכם, ועדיין בני מפרפר ולא נטמא סכין. ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים". והגמרא דנה שם בהמשך: "איבעיא להו, שפיכות דמים הוא דזל אבל טהרת כלים כדקיימא קיימא, או דלמא שפיכות דמים כדקיימא קיימא אבל טהרת כלים היא דחמירא". והגמרא מסיקה כי "שפיכות דמים הוא דזל, אבל טהרת כלים כדקיימא קיימא". בתוספתא במסכת שבועות (א, ג) מופיע סיפור זה בתוספת קצרה: "מעשה בשני אחים כהנים". ובכן, מדובר לא רק באביו של אותו תינוק, אלא גם באחיו. עבור האב והאח גם יחד הייתה שפיכות דמים מזלזלת, כאשר מדובר בצורך לקיום מצוה.

משמעות הדברים מחרידה. אביו של אותו תינוק (כהן צעיר) זלזל בשפיכות דמים של בנו, אבל הקפיד מאוד על טהרת הסכין. והרי לסכין שנטמאה יש פתרון, לאדם שנרצח - אין. האב זלזל בחיי בנו, וסבר כי העיקר הוא לשמור על הלכות טהרה, והן חשובות יותר מחיי אדם, מחיי בנו! קשה להבין את הדברים. גם האבא וגם האח העדיפו קיום מצוה בהידור - קדימה בעבודת הקרבן וטהרת הסכין - יותר מחיי הבן והאח! יתכן כי הזלזול המתמשך בבני אדם, שכלל שנאת חינם ולשון הרע, גרם לזלזול גם בחיי אדם. וזאת הייתה התוצאה הקשה של הקפדה מוחלטת במצוות מצד אחד, וזלזול מוחלט בחיי אדם מצד שני.

תקופת הקורונה ותקופות הבחירות החוזרות גרמו לזלזול גדול בחיי אדם. דוקא אלו שהקפידו ביותר על "טהרת סכין", נטו לא פעם לזלזל בחיי אדם, באי ציות להוראות של פיקוח נפש ובאי הקפדה על שנאת חינם ולשון הרע. המצב בהר מירון היה ידוע לרבים. אמרו כבר כי הנס היה שלא קרה אירוע מחריד כזה בכל שנה ושנה. תמיד קרה נס שהציל ממות, והשנה לא קרה נס. האם אין כאן "מידה כנגד מידה"? אולי אילו היינו מקפידים יותר על חיי אדם, נמנעים מלסכן את עצמנו ואת ילדינו, נמנעים מלסכן את הזולת, נמנעים משנאת חינם ומלשון הרע, אולי הקב"ה היה עושה לנו נס גם השנה?

* * *

לסיום, עלי לכתוב הערה קשה. אי אפשר להתעלם מן המצב הלא נסבל בהר מירון המחולק היסטורית בין עמותות שונות, שאין להן כל עניין ברווחת הציבור הענק ובכבודו של רבי שמעון, אלא בהכנסות הכספיות ובתרומות הזורמות למקום המקודש הזה. מזמן היה ראוי להפקיע את המקום מן הבעלויות הללו, ולהכשיר את השטח למקום רחב ומכובד לציבור הענק שבא לכבודו של רבי שמעון. העסקנים דאגו להפקיע את הסמכות מבתי הדין הרבניים ולהעבירה לבתי המשפט. ישבתי בשעתו בבית הדין הגדול בדיונים בנושא הקדשות מירון. התמונה הייתה קשה. לצערי יש לעסקנים שפעלו לטובת העמותות הללו חלק לא קטן בהזנחה הקשה של המקום. לאחר שראו העסקנים כי בית הדין אינו תומך בהם הם עתרו לבית המשפט האזרחי בטענה כי מירון היא הקדש אזרחי ולא דתי, ולכן הסמכות אינה נתונה בעניינו לבתי הדין. וכדי בזיון וקצף... פיקוח נפש של יחיד ושל ציבור עומד מעל לכל השיקולים האחרים שמנעו את הסדרת המצב במירון.

אילו דבריי היו נשמעים הייתי מציע להעביר את השליטה ואת האחריות לגורם מרכזי אחד - רק רשות ממלכתית מסוגלת לכך - ולהפקיע את שלטון העמותות השונות מן ההר. כאשר ישבתי בבית הדין הגדול בתיקי מירון הוברר לי שחלוקת ההר בין הגורמים האינטרסנטיים השונים היא אבי אבות הסכנה. לא יתכן להטיל את האחריות על שלטונות החוק כאשר השליטה המעשית היא בידי עסקנים שונים. לצערי עסקנים אלו נתמכים ע"י גבאי חצרות ורבניהם, והם הגורמים הישירים והעקיפים להרג הרב במקום².

בשורות טובות ישועות ונחמות!

2 [דברים דומים כתב מרן הראי"ה באגרות הראי"ה ח"א עמ' יא, בעקבות נפילה של ספר תורה מתוך ארון הקודש הקטן והצר, שעיקר התשובה צריך להיות הסרת הסיבה שגרמה למכשול, 'להתנדב לעשות ארון הקודש גדול ויפה לכבודה של תורתנו הקדושה... ודבר זה אצלי יותר עיקרי מהתענית... כיון שעוסקים כולם בתיקון המעוות בפועל הוי תשובה מעליא'... העורך י"ק]

לעילוי נשמת תלמיד ישיבת שעלבים

נחמן דניאל Donnie ז"ל בן אריה צבי יב"ל א מוריס

שעלה ונתעלה בלימוד התורה בשיבה

ונהרג באסון במירון בליל ל"ג בעומר תשפ"א



תנצב"ה



ישיבות נקים בכל מקום? - נקודות למחשבה

את המילים הפותחות את הכותרת (ללא סימן השאלה) מכירים רבים מהציבור הציוני-דתי, ובאמת ניתן לומר שכיום, לאחר שמונים שנה, עולם הישיבות הדתי-לאומי פורח בצורה חסרת תקדים. עם זאת, הייתי רוצה להעלות מספר הרהורים הנוגעים לעולם הישיבות והמוסדות העל-תיכוניים - ישיבות ההסדר, הישיבות הגבוהות והמכינות. אקדים ואומר, שהדברים שלהלן אינם מבוססים על נתונים מדויקים, וברור לי שעבור חלק מהמוסדות הדברים אינם רלוונטיים. עוד אני מבקש להדגיש שמובן מאליו שאין מטרת המאמר לבקר רב או ישיבה כלשהם. אין אני ראוי לכך; אך יש בכל זאת מקום לבחון מחדש כמה מהנחות היסוד של עולם הישיבות והמכינות (הדיון כאן אינו כולל את חינוך הבנות), על מנת שהדברים יצאו מדויקים ונכונים יותר. הערה נוספת: לשם הנוחות אשתמש במושג "עולם הישיבות" לתאר את עולם המוסדות התורניים העל תיכוניים, וכאמור גם המכינות בכלל זה.

* * *

אתחיל באנקדוטה אישית: לפני כמה שנים שימשתי בתפקיד חינוכי בישיבה תיכונית מסוימת, ולקראת אמצע השנה התחלתי לחפש משרה של מחנך בישיבות תיכוניות ברחבי הארץ. במסגרת חיפושיי אחרי משרה התקשרתי לידיד שלי, שידעתי שיוכל להמליץ עליי בפני ראש ישיבה תיכונית שבה חפצתי ללמד. אמר לי אותו ידיד כך (כמובן שאינני זוכר את המילים המדויקות, אך זו הייתה רוח הדברים): "אציע לך עיסקה" כך אמר לי, "אני רוצה לפתוח בשנה הבאה ישיבת הסדר בעיר מסוימת, ואני זקוק לתלמידים. אם אתה תדאג שאוכל לבוא לשוחח עם תלמידי כיתה י"ב בישיבה בה אתה מלמד, אני אמליץ עליך בפני ראש הישיבה התיכונית אליה אתה רוצה להתקבל".

סוף הסיפור אינו רלוונטי לענייננו (רמז - לבסוף מצאתי את מקומי בישיבה אחרת), אך סיפור זה סימל עבורי בעיה גדולה עימה מתמודדים היום מוסדות על-תיכוניים רבים - כמות התלמידים בישיבות. עולם התורה העל-תיכוני של הציבור הדתי-לאומי מונה עשרות רבות של מוסדות מכל הסוגים - ישיבות, מכינות, ישיבות הסדר ועוד, ומנגד גם כמות התלמידים עולה כל שנה, ובכל זאת מוסדות רבים מתמודדים עם מצוקת תלמידים קשה. בישיבות רבות שיעור א' נפתח עם כמות מאוד קטנה של תלמידים (פחות משלושים), וככל שהגיל עולה כך פוחתים התלמידים הנוכחים בישיבה בכל מחזור. דבר זה יוצר תחרות מאוד קשה על ליבם של תלמידי כיתות י"ב ברחבי הארץ, תחרות שיוצרת כמה עיוותים לא פשוטים. ישנה סיטואציה אותה מכיר כל רכז שכבה י"ב בישיבות

התכונות - מכשיר הטלפון של הרכז מצלצל ועל הקו ראש ישיבה גבוהה או ישיבת הסדר, אשר מבקש לבוא לשוחח עם התלמידים. פעמים רבות אותו מחנך חייב לסרב, מכיוון שראש הישיבה הנ"ל הוא אחד מיני רבים שרוצים לבוא, דבר שיגזול את זמנם היקר של התלמידים. כאן אנו נפגשים בבעיה הראשונה - כבודם של ראשי הישיבות. מציאות בה ראש ישיבה מכובד מטריח את עצמו בנסיעות ברחבי הארץ לשיחות עם תלמידים שכבר שמעו שלושה ראשי ישיבות לפניו במהלך תקופה קצרה, אינה מציאות תקינה. אגב, לפעמים ישנם ראשי ישיבה שמוצאים את עצמם בשיחה עם תלמיד אחד בלבד, היות ושאר התלמידים לא טרחו להגיע (בנקודה זו ארחיב בהמשך).

בישיבה התיכונית בה אני מלמד (ישיבה תיכונית מודיעין) מצאו פיתרון לבעיה זו, וארגנו "יריד ישיבות ומכינות". הרעיון פשוט - בבוקר אחד מתכנסים בבית המדרש נציגי כל המוסדות המעוניינים לשוחח עם התלמידים, ותלמידי כיתה י"ב עוברים בין נציגי הישיבות השונות לפי בחירתם. לכאורה הבעיה אותה העלינו נפתרה, ורובי הישיבות שומרים על כבודם וכבוד תורתם. אבל, התחושה שלי היא שיש לעסוק בשאלה הבסיסית, והיא היתרונות והחסרונות שיש בריבוי הישיבות כיום. מצד אחד, ריבוי ישיבות הוא דבר מבורך - כל ישיבה נוספת גורמת לריבוי תורה בעם ישראל, ונוסף על כך הקמת ישיבה ביישוב מסוים מהווה תמיכה חברתית ורוחנית למקום הזקוק לכך. גם כלפי התלמידים ישנו יתרון בישיבה קטנה יחסית - בחורי הישיבה יכולים ליהנות מיחס אישי וליווי צמוד, מה שמתאפשר פחות במוסד עם מאות תלמידים. עם זאת, ישנם שני חסרונות משמעותיים במצב הקיים היום, הגורמים לדעתי לצורך לבצע חשיבה מחדש בתועלת ריבוי הישיבות בארץ.

הבעיה הראשונה היא כלפי התלמידים. אני רוצה לחזור ליריד הישיבות אותו הזכרתי לעיל. התמונה של תלמיד המסתובב בין דוכני הישיבות ובוחן את מה שמוצע לו, מזכירה לי מסע במרכז קניות. השאלה היא איזו גישה לתורה מפתח תלמיד כיתה י"ב לאחר מפגש שכזה? לאורך הדורות עמד עיקרון מרכזי בבסיס לימוד התורה, והוא שעל האדם למסור את עצמו על לימוד התורה - "אדם כי ימות באוהל" אמרו חז"ל - "אין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו באוהלה של תורה". אדם המגיע לבית המדרש כשהוא מצפה שהכל יוגש אליו בכפית של כסף לא יצליח לגדול בתורה באופן משמעותי, אך התחרות בין הישיבות על ליבם של התלמידים מביאה למצב שהמסר העיקרי אותו הישיבות מבליטות כבר אינו "היכן הבחור יכול לגדול בתורה באופן המוצלח ביותר" אלא "היכן הוא יקבל את היחס האישי הטוב ביותר", כולל תוכניות ו'אטרקציות' למיניהן, החל מחברותא אישית עם ראש הישיבה (רעיון מבורך כאשר הוא מתאים לשני הצדדים, אבל לא כ'סוכריה' למשיכת מועמד נוסף לישיבה), וכלה במכינה מסוימת שהציעה לתלמידיה שיעורים בדמיון מודרך ומעגל מוטיבציה כל בוקר...

ההתחדשות בתורה היא דבר מבורך, ואם ישנה אפשרות להוסיף מימדי עומק ללימוד מה טוב. השאלה היא האם מרכז הכובד נמצא בתורה - או בתלמיד. האם התורה מגיעה לאדם - או שהאדם בוחר להגיע אליה. מותר לדבר אל התלמיד בשפתו, ומותר לתווך לו את לימוד התורה, אבל מציאות בה עיקר הבירור לגבי בחירת ישיבה מתמקד בשאלה היכן התלמיד "יגיש יותר טוב" מסיטה את לימוד התורה למקומות לא בריאים. כאשר התלמיד מבין שכולם מתחרים על ליבו הוא עלול להגיע לישיבה הנבחרת בתחושה שהוא עושה טובה לראשיה (מה שאגב נכון לא מעט פעמים), במקום בשאלה כיצד הוא יכול להתמסר לתורה הנלמדת בה. דרך אגב, באותם ירידים (מבורכים!) נמצאים ראשי ישיבות, ולצידם נציגי ישיבות צעירים יותר אפילו בשנות העשרים המוקדמות, ואלו גם אלו מבקשים לעניין את התלמידים להצטרף לישיבותיהם. תלמיד כיתה י"ב שרואה את ה"סלט" הזה מאבד את היכולת להבחין בדרגות השונות של קבלת התורה - בעיניו נראה כאילו נקודת הפתיחה של ראש הישיבה בן החמישים-שישים ושל האברך בן העשרים שווה. האם הריבוי הכמותי בישיבות מביא גם לריבוי איכותי של לימוד תורה? לדעתי לשאלה זו אין תשובה חד משמעית.

* * *

עד כה עסקנו במצוקת הישיבות מנקודת מבטם של התלמידים. כעת אני מבקש לעבור לצד אחר של המתרגם - ההשלכות הכלכליות על עולם הישיבות והמכירות. התפקיד אותו אני ממלא, מחנך בישיבה תיכונית, נמצא תחת פיקוח וניהול של משרד החינוך. מתוקף כך אני מחוייב לתכנים מסויימים, ומנגד אני מתוגמל על פי סולם שכר מפורט ומסודר, הכולל תגמול על שעות העבודה ושימור הזכויות המגיעות לי על פי חוק. בעולם הישיבות, לעומת זאת, המצב אינו כך. למרות שהרבה ישיבות משלמות לר"מים שלהן בצורה מכבדת וראויה, קיים 'קלא דלא פסיק' שישנן הרבה ישיבות המשלמות לר"מים שכר שאינו מכבד את מעמדם, וזאת בלשון המעטה. לשם הדגמה - שוחחתי לפני מספר שנים עם ת"ח ששימש כראש ישיבת הסדר מכובדת, ותוך כדי שיחה התברר לי שהמשכורת שלי (ואז הייתי מחנך בתחילת דרכי) יותר גבוהה ממה שהוא קיבל כראש ישיבת הסדר. הגילוי הזה היה בלתי מתקבל על הדעת מבחינתי. התופעה הזו כוללת משכורות שאינן מאפשרות קיום בכבוד, חוסר קביעות בעבודה - ר"מ בישיבה או מכינה יכול להיות מפוטר מסיבה זו או אחרת ללא קשר לכמות השנים בה הוא לימד, אין תגמול על שעות נוספות למרות שר"מ בישיבה או מכינה נדרש להיות נוכח בשלושה סדרי לימוד ביום ושבתות ועוד, וקיימות עוד השלכות כלכליות נוספות. תופעה זו הינה בעייתית מהבחינה המוסרית - אדם מוכשר שלמד מספר לא מועט של שנים בישיבה, מסר את נפשו על התורה תוך ויתור על התקדמות מקצועית ורווחה כלכלית, מוצא את עצמו באמצע חייו מחפש

השלמות הכנסה או לחילופין מצטמצם משמעותית בהוצאותיו. בשנים האחרונות ישנה התעוררות בדרישה לתגמל אברכים מצטיינים שבחרים לעמול בתורה שנים רבות - האם אנו מוכנים לקחת אחריות גם על העתיד המקצועי של אותם אברכים? כאמור, ברבות מהישיבות אין מענה לבעיה זו.

הבעיה השניה היא באיכות התורה, הנפגמת בהתנהלות שכזו. נתאר לעצמנו את אותו אברך שאחרי הרבה שנות לימוד בישיבה מתחיל ללמד בישיבת הסדר, ומגלה שהוא עובד קשה ומתוגמל בצורה שאינה מספיקה. כעת עליו לחפש דרך לפרנס את משפחתו בכבוד. רבים מהרבנים הללו פונים להשלמות התואמות את העיסוק המרכזי שלהם - עריכה, ייעוץ, כתיבת סת"ם וכדומה. אך חלקם מוצאים עצמם מחלקים עיתונים או שוטפים בניינים ועוד עיסוקים שבינם לבין הרבצת התורה אין כלום. האם בגלל כבודם עליהם להפסיק להביא פרנסה למשפחתם? ודאי שלא. האם זוהי דמות הרב עליה אנחנו חולמים? לצערי גם כאן התשובה היא שלילית. הבעיות הכלכליות של הישיבות אינן תלויות רק במספר התלמידים הקטן יחסית, אך כמו כל ארגון, ככל שרשימת התלמידים תגדל כך האפשרויות הכלכליות תגדלנה.

נקודה נוספת הקשורה לאיכות לימוד התורה היא מחויבותם של התלמידים ללימוד זה. חוקי מדינת ישראל מתייחסים לחובות המוטלות על בחורים המעוניינים ללמוד בישיבה על חשבון השירות הצבאי שלהם. החובות של תלמידים אלו נוגעות לתקופת נוכחותם בישיבה, למספר השעות שהם מחויבים ללמוד כל יום, מגבלות על עבודות נוספות וכו', ואי-עמידת התלמידים בחובות אלו תשפיע הן על מעמדם החוקי כבני תורה, והן על התקציבים אותם תקבל עבורם הישיבה בה הם רשומים. ואמנם גם בנקודה זו אנו מוצאים הבדל בין המצב בישיבות השונות. הישיבות שיש בהן מספר תלמידים גדול יכולות לעמוד על קיום החובות הללו, ולדאוג שבחור שלא עומד במחויבות שלו אחר שהוזהר לא ימשיך בישיבה. לעומת זאת, בישיבות בהן מספר התלמידים קטן, ולעיתים אף גבולי אין לר"מים ולמנהלים את הפריבילגיה להתעקש על קוצו של יוד בנוגע לחובות התלמיד, ותלמידים לא מעטים עסוקים אם מעט ואם הרבה בעיסוקים אחרים - כולל לימוד לפסיכומטרי, עבודות שונות 'מהצד' ועוד. גם כאן הפתרון הוא ישיבות יותר גדולות.

כנגד הטיעונים והתיאורים הנ"ל ניתן להעלות מספר שיקולים. ראשית, ציבור לומדי התורה בעולם הציוני-דתי הולך וגדל, ומטבעם של דברים הוא זקוק ליותר מוסדות. שנית, אי אפשר להתעלם מן המשימה הלאומית שיש בהקמת ישיבות בכל יישוב, ישיבות התומכות בפעילות תורנית וחברתית במקום מושבן. שלישית, לא כל התלמידים מסוגלים ללמוד בישיבות בעלות מאות תלמידים, וסגירת ישיבות קטנות עלולה לגרום לבחורים מסוימים להיפלט מהמסגרת הישיבתית. האם קיימת אלטרנטיבה שתעזור בפתרון בעיות אלו, ומאיך תשמר את הברכה המרובה שיש בריבוי הישיבות?

* * *

לענ"ד, הצעד הראשון בפתרון בעיה זו הוא יצירת תודעה מתאימה. כאשר אחד השיקולים המרכזיים בפתיחת ישיבה יהיה יכולת העמידה שלה, הדבר ישפיע על ההחלטה אם והיכן להקים ישיבות. הצעד השני הוא ההבנה הקיימת היום בעולם העסקי שככל שהמוסד גדול יותר כך יכולת העמידה שלו טובה יותר, ולכן צריך לחתור ככל האפשר ליצירת ישיבות בעלות מספר גדול של תלמידים. כאשר תלמיד מגיע לישיבה גדולה ועוצמתית הדבר משדר לו שהתורה במרכז, ובמקביל סביר להניח שישיבות מרובות תלמידים תוכלנה לספק לצוות שלהן תנאים טובים יותר, דבר שיאפשר פניות גדולה יותר לתלמידים ושמירת כבוד התורה. לשם כך יש להציב כיעד אופרטיבי את הגדלת הישיבות הקיימות, ובמקביל יש לחתור למיזוג ישיבות בעלות מספר תלמידים קטן (או ישיבות שאינן מסוגלות להתנהל כלכלית) לתוך ישיבות גדולות. מצד שני כדי לשמור על היתרון החשוב והתועלת הרוחנית לעם ישראל בריבוי מקומות תורה, והעובדה שישנם בחורים שהמסגרות הקטנות טובות להם ויקדמו אותם, ניתן להשתמש בשיטה בה פעל הרב נריה בהקמת ישיבות תיכוניות נוספות: הוא היה לוקח קבוצה מובחרת של תלמידים מיישבתו עם אחד הר"מים, ושולח אותם ללמוד במשך תקופה מסויימת עם הישיבה החדשה במקום החדש, עד שהישיבה התבססה. באותו אופן ניתן לבנות מודל של ישיבות גדולות ומשמעותיות ומרכזיות הפותחות שלוחה במקום בו יש צורך. המודל הזה קיים גם היום, אולם אפשר לפתח אותו יותר. יתכן מצב שבו כל בחור לאחר כיתה י"ב יגיע לאחת מהישיבות הגדולות ובה הוא ילמד במשך תקופה מסויימת - כמה חודשים עד שנה-שנתיים - ובסוף אותה תקופה בהתייעצות עם ראש הישיבה ועם הר"מ שלו יוחלט האם כדאי שהוא ימשיך ללמוד בישיבה המרכזית או שכדאי שהוא יצא ללמוד באחת משלוחותיה של הישיבה. כך יהיה ניתן לשלב בהתקדמות של כל בחור את המעלות של הישיבה הגדולה והישיבה הקטנה יותר, השלוחה.

ההצעה שהצעתי עתה לא באה להקל עלינו ועל תלמידינו ולהוריד את רמת מסירות הנפש שלנו לתורה וללימודה, אלא לחזק את הנתיבים החינוכיים-מעשיים שלנו כדי להגיע לתוצאות טובות יותר. לא נגענו כאן כלל בהבדלי הגוונים והשיטות בעבודת ה' המחייבים לעיתים פתיחת מוסדות נפרדים, שהרי גם השלוחות הנ"ל עשויות לכלול סוגים ומינים שונים.

* * *

פתחתי בדברים אלו לעניות דעתי נושא חשוב לדיון פנימי וציבורי, מנקודת מבט של תלמיד לשעבר במוסדות שונים ועתה מחנך בישיבה תיכונית, ויבואו הרבנים והמחנכים שליט"א וישקלו את שיקוליהם. ויהי רצון שיהיו הדברים לתועלת.

השפעת 'הרצאת הרב' על כינון האנציקלופדיה התלמודית - תגובה

הרב אורי רדמן מבקר את הנחתי להפנמת הרב מאיר בר אילן את "הרצאת הרב" [קוק] ויישומה ביוזמתו לייסוד האנציקלופדיה התלמודית. בשלהי מאמרו "בין חששות לאידיאל: יחסם של גדולי התורה לאנציקלופדיה התלמודית", אשר התפרסם בגיליון 'המעין' האחרון (ניסן תשפ"א, גיליון 237, עמ' 114 הערה 28), הוא מצטט ממאמרי (הפובליציסטי) שהתפרסם במוסף 'שבת' של עיתון 'מקור ראשון' (י"ז בטבת תשפ"א), שם כתבתי שהאנציקלופדיה התלמודית היא אחד מיישומי אותה "הרצאה". באותו מאמר ציינתי כי הרב איזכר מפורשות במהלך הרצאתו ספרי כינוסים-סידוריים קדומים שנכתבו על ידי גדולי ישראל - "כסף נבחר", "מלא הרועים", "שדי חמד" ועוד, ושאל מול גישותיהם הוא עצמו מצביע על חלופה רצויה יותר לעת הזאת. הצעה זו עמדה - לימים - לנגד עיני יוזם האנצ"ת, הרב מאיר בר אילן. כאמור, הרב רדמן שלל הנחה זו, ובאיחבה חדה. דא עקא, דחיותו התבססה על הנמקה בלתי ניתנת להפרכה: "נראה שאין כאן הוכחה, ואכמ"ל". כך. בלא להסביר, בלא לנמק, סתם ולא פירש. עם "טענה" כזו - בחינת "עדות שאי אתה יכול להזימה" - אין כל דרך להתמודד, והיא אינה יכולה להיות קבילה, לא תורנית ולא מדעית. מאחר שכך הדבר, לא נותר לי אלא להסתפק בהצגת עובדה - מבוססת, כמובן - המוכיחה שאינני יחיד בהנחתי אודות השפעת "הרצאת הרב" על הרב בר אילן, בכינונו את האנציקלופדיה התלמודית. כתנא דמסייע אביא לי את הרב מ"צ נריה (בחינת "נריה" מסייע לנריה להבחל"ח). בספרו לקוטי הרא"ה (כפר הרא"ה ה'תש"ן, עמ' 353) כותב הרב נריה בהאי לישנא: "...המצויינים שקבלו הכשרתם במכון [הארי פישל] פנו לאפיקים אחרים, ואחד-מיוחד שבהם - האנציקלופדיה התלמודית, שאף היא הייתה אחת מהתכונות שאותן התווה הרב בהרצאתו-קריאתו (ואשר ביוזמת-עשייתה ובעומס הוצאתה לאור זכה בן וולוז'ין... הרב מאיר ברלין ז"ל)". ומעין זה כתב הרמ"צ נריה גם בפתח חיבורו בשדה הרא"ה (כפר הרא"ה ה'תשמ"ז, עמ' 12): "...תלמידי ראשי ישיבות מפורסמים בחו"ל, אדירי תורה... הוקרנו אלה מאורו הגדול של הרב ודבקו בו ובמשנתו. ואעפ"י שלכאורה המשיכו ללמוד בשיטות שהורגלו בהם, ודברי הרב... כאילו לא שינו דבר במהלכי עיונם, הרי למעשה מתברר שהמסר נקלט יפה יפה, ובהמשך הזמן נהיו הללו לעמודי-תווך של המפעלים התורניים הגדולים - האנציקלופדיה התלמודית'... - ועל ידם התחיל להתגשם חזון רוחו של הרב... הרצאת הרב... ביצירותיהם של תלמידים מעולים אלו אנו קולטים את הד קולו של הרב, אם

בפירוש ואם מכללא". אולי אין בדברים אלו כדי לפרוך את הטענה חסרת הביסוס "נראה שאין כאן הוכחה", ואולם למיצער "לימטיין שיבא מכשורא" (סנהדרין ז, ב).

נרי גוטל, ירושלים

תודה לרב פרופ' גוטל שליט"א על דבריו. במאמרי טענתי שהתייחסותם השונה של חכמי ישראל לאנצ"ת נובעת ממחלוקת עמוקה על אופן לימוד התורה ועל הדגשים שיש לתת בלימוד. חלק מחכמי ישראל חשש שצורת העריכה האנציקלופדית ממעטת את עמל הלימוד, חורגת מצורת הלימוד המסורתית השואפת לחידושים 'יש מאין' ולא רק להבנות 'יש מיש', משבשת את ההיררכיה המובנית בין תלמידי חכמים לעמי ארצות, משבשת את ההיררכיה ההלכתית העיונית והמעשית כפי שהתקבלה במהלך הדורות, ומאפשרת שיבושי השוואות לא-ענייניות בין נושאים הלכתיים נפרדים. מנגד האדמו"ר מחב"ד למשל סבר שהצגת הנושאים ההלכתיים בתימצות ובסדר, והבאת מכלול השיטות והפרטים אף שאינן השיטות המרכזיות, היא זו שיוצרת שלמות תורנית. להבנתו, צורת העריכה הזאת מאפשרת לתלמידי חכמים ולציבור העממי כאחד להתמקצע בתחומי ההלכה, ומדרגת את חשיבות הדעות ההלכתיות בכך שהיא פורסת את השיטות שכבר התקבלו בעולמה של ההלכה ('יש מיש'), ולא דנה בפלפול וביצירת חידושים שעדיין לא ברורה אמיתותם. כמו כן היא מאפשרת לדעת ולהבין את רוחב מכלול הנושאים המוזכרים בהלכה, ואת האחידות שבתורה במציאת המשותף שבין נושאים רחוקים. כפי שהוזכר במאמר, האנצ"ת משתלבת בדרכי לימודו של הרב קוק כפי שפרטם ב'הרצאת הרב', ועל רקע זה מובנים דברי הרב מ"צ נריה זצ"ל שציטטם הרב נריה גוטל (להבחל"ח): "ואעפ"י שלכאורה המשיכו ללמוד בשיטות שהורגלו בהם... הרי למעשה מתברר שהמסר נקלט יפה יפה, ובהמשך הזמן נהיו הללו לעמודי-תווך של המפעלים התורניים הגדולים... האנציקלופדיה התלמודית... ועל ידם התחיל להתגשם חזון רוחו של הרב".

אך למרות כל הנאמר אין הוכחה לקשר ישיר בין האנצ"ת מייסודם של הרב בר אילן והרב זווין ל'הרצאת הרב', כדברי הרב מ"צ נריה עצמו ש"ביצירותיהם של תלמידים מעולים אלו אנו קולטים את **הד קולו** של הרב, אם בפירוש ואם **מכללא**". כפי שהוזכר במאמר, ממכלול טעמים נראה שעורכי האנצ"ת לא ראו את עצמם כממשיכי 'הרצאת הרב': א. בשום מקום הרב בר-אילן או הרב זווין אינם מזכירים את 'הרצאת הרב' כבסיס לאנצ"ת. ב. הרב זווין כתב פרק שלם בספרו 'אישים ושיטות' על משנת הרב קוק, ולמרות הקשר ההדוק שלו עצמו לאנצ"ת אין בדבריו רמז לזהות שבין האנצ"ת לשיטת לימודו של הרב קוק ול'הרצאת הרב'. ג. הרב קוק בהרצאתו מציב מספר יעדים ללומדי התורה בדורו, ובעוד שלגבי 'הלכה ברורה' ו'באר אליהו' משנתו ברורה והוא עצמו אף התחיל בכתובת היצירות האלו ותלמידיו ותלמידי תלמידיו המשיכו בדרכו, הוא לא התחיל בשום מפעל אנציקלופדי-תורני ולא כתב ערכים מהסוג שיש באנצ"ת אלא רק שירטט קווים כלליים, וממילא משנתו בדבר אופייה

של היצירה לא הובהרה - לא הקריטריונים ליצירת הערכים, לא היקף הערכים, לא היקף הספרות ההלכתית שתובא באנצ"ת - ראשונים, אחרונים, או גם אחרוני אחרונים, ואפילו לא השאלה הקריטית האם היא תכלול גם דברי אגדה או דברי הלכה בלבד. מיותר גם לציין שהכותבים והעורכים של האנצ"ת לא היו ואינם שייכים בדווקא לחוג תלמידיו. כמו כן ברור לכולם שמכיוון שהסגנון האנציקלופדי הוא סגנון מחודש בספרות ההלכה נאלצים עורכי האנצ"ת, כמו הרב קוק עצמו בהרצאתו, למנות את הספרים האנציקלופדיים הבודדים שנכללים בספרות התורנית. לכן החפיפה ברשימה המצוינת במבוא לאנצ"ת עם הספרים המוזכרים בדברי הרב קוק אינה יכולה להוות הוכחה לתלות שבין האנצ"ת להרצאת הרב. אכן קשה לפרוץ את טענתו של הרב גוטל כי הרב בר-אילן "הפנים" את 'הרצאת הרב' (שנאמרה כמעט שנות דור לפני ראשית כתיבת האנצ"ת) ויישמה, שהרי "הפנמה" זו שייכת לעולמו הפנימי של הרב בר אילן המכוסה מעינינו. כמו כן טענתו של הרב גוטל כי "הרב בר אילן (ברלין) השיב לרא"ה כגמולו הטוב (=הערצת אביו הנצי"ב)", ולכן יסד את האנצ"ת ליישום משנתו הלימודית, אינה מגובה דיה תורנית ומדעית. הרב מתניה אריאל גם הפנה את תשומת ליבי לאיגרת הברכה שכתב הרב חרל"פ למפעל האנצ"ת (מי מרום, אגרות קודש, אגרת קצט), וגם שם הרב חרל"פ אינו מזכיר כלל שהאנצ"ת מבוססת על חזונו של רבו הרב קוק ב'הרצאת הרב' למרות שזה היה מתבקש, וכנ"ל. בנוסף, הרב אבישי אלבוים, מנהל ספריית הרמב"ם בתל אביב, היפנה את תשומת ליבי לדברי חברי ועדת 'פרס הרב קוק' לשנת תשמ"ז, הרב שאול ישראלי, הרב אליעזר שפירא והרב יוסף נדב, שבנימוקם להענקת הפרס לאנצ"ת הם כתבו בין השאר: 'לא למותר לציין שהצורך ביצירה מעין זו כבר עלה במחשבה ובא לידי ביטוי בעל פה ובכתב בקונטרס 'הרצאת הרב'... גם מדבריהם נראה שאנצ"ת משקפת את חזונו של הרב קוק, אך אינה נובעת ממנו.

לסיכום, נראה יותר שהאנצ"ת צמחה על רקע מכלול ספרי הכינוסים שנוצרו בתקופתה (כמו למשל 'אוצר הפוסקים' ועוד), ואין לייסודה קשר ישיר לחזון הנפלא של מרן הרב זצ"ל ב'הרצאת הרב', למרות שלמעשה יתכן מאוד שגם הרא"ה התכוון לרעיון מעין זה, והדמיון בהחלט קיים.

אורי רדמן, שוהם

תגובת הרב גוטל:

אם היינו זקוקים להדגמה נאה להבחנת "יש מיש" מ"יש מאין" ואת חולשת האחרון, הרי שבאה תגובת הרב אורי רדמן לתגובתי והושיטה לנו זאת בקנה. בתגובתי למאמרו ציינתי שהרב רדמן סתם במאמרו ולא פירש על סמך מה שלל את טענתי שהרב מאיר בר אילן הפנים את 'הרצאת הרב' ואף יישמה ביוזמתו לייסוד האנציקלופדיה התלמודית. מאחר שטענתי נשללה על-ידו ללא בדל-תימוכין - "נראה שאין כאן הוכחה, ואכמ"ל" - הרי שלא

הייתי יכול להפריכה; הסתפקתי אפוא באיזכור תימוכין בכתובים ["יש מיש"!] שתומכים בטענתי ואף סבורים כמותה, וזאת מקולמוסו של הרב מ"צ נריה. והנה עתה, בתגובתו לתגובתי, שב הרב רדמן ושוב אינו מבסס את דבריו על אמירה חיובית אלא רק על דרך השלילה - "יש מאין" (אגב, בדיק הפוך ממדיניות האנציקלופדיה התלמודית עצמה...).

יתירה מזאת, אפילו האיזכור ממכתב הרב חרל"פ אינו נשען אלא על 'היעדר', על 'אין', כביכול נתבע הרב חרל"פ לציין על כל צעד ושעל חזור ושנה את שם הראי"ה! דוק ותשכח במאות מכתביו שפעמים רבות אינו מזכיר את הראי"ה, בעיקר כאשר לא 'זה' עיקר העניין. זאת ועוד, הגדיל לעשות הרב רדמן והרחיק עדותו עד לפרס הרב קוק [!] שגם שופטיו 'נתבעים' לסקור בפרוטרוט את כל שהשפיע, במישרין ובעקיפין, על הליך היווצרות האנצ"ת. הנה שוב ושוב התבססות רק על היעדר ו'אין'.

היפוכו של דבר אעשה אני, ואם לא היה סיפק בראשון, אביא אפוא עוד תימוכין - "יש מיש". נוסף לרמ"צ נריה, הנה מה שכתב - להבחל"ח - הרב יהושע בן מאיר, בפתח הספר החשוב מאוד "השלמות והוספות לערכים באנציקלופדיה התלמודית", עמ' 9 [ההדגשות שלי - נ"ג]: 'ברשימת ה"מפעלים טובים" ו"יצירות דרושות מאוד לנו בחיי תורתנו" מנה מרן הרב [קוק] זיע"א "אוצר גדול שילך על פני כל התורה שבעל פה ביחוד", כלומר אנציקלופדיה תלמודית - "ספר מרצה ומבאר את העניינים על פי מקורותיהם הראשונים על בורים". לאור חזון זה ייסד הרב מאיר בר-אילן ז"ל את "האנציקלופדיה התלמודית" בשנת תש"ג... רבים מעורכי האנציקלופדיה היו מתלמידיו וממשיכי דרכו... "לאור חזון זה" - היש מילים יותר מפורשות מאלה?! אגב, כיהודה ועוד לקרא, יש מקום לציין כי רבנו הרצי"ה עיטר את כרכי האנצ"ת שבביתו בהערות רבות - יתכן שהחשבתו חיבור זה נבעה אף היא מזיקת המפעל ל"אבא זכרוננו לברכה". [ובאמת תמוה שבמקביל לאדמו"ר מחב"ד לא אוזכר הרצי"ה במאמרו של הרב רדמן, הגם שהחשיב ביותר מפעל תורני זה]. לא זו אף זו - לא למותר לציין שמנהל מפעל האנצ"ת שנים רבות לא היה אחר מאשר גיס הרצי"ה ושכנו, הרב יהושע הוטנר. סוף דבר: אם לא רק אני "מדמיין" זיקה זו, אלא גם הרב מ"צ נריה ולהבחל"ח הרב י' בן מאיר, אולי בכל זאת דברים בגו?

* * *

עוד על הקריאה בתורה במחזור השנתי

לכבוד עורך 'המעין'

אני מתכבד לשלוח לך שלוש הערות למאמרו של רחמים שר שלום "הקריאה בתורה במחזור השנתי" (המעין, גיליון 237, ניסן תשפ"א):

1. בעמ' 10 כתב המחבר "בספר תורה הכתוב על קלף שנועד לקריאה בציבור אין

סימונים כלל, גם לא כדי לדעת היכן מתחילה פרשה שבועית". כך אכן הוא המנהג המקובל, אך יש לתקן משפט זה על פי הממצאים שהבאתי במאמרי: "The 12th-13th Century Torah Scroll in Bologna: How it Differs from Contemporary Scrolls", שם עמדתי על עדים שונים לתופעה של הוספת נו"ן סופית בגיליוני ספרי תורה לציון תחילת פרשת שבוע, וכן הוספת נו"ן סופית בגיליוני ספרי תורה לציון מחלוקת בחלוקת הפרשיות הפתוחות והסתומות.

2. עוד כתב שם: "לפי המסורת מחולק ספר התורה ל-290 פרשיות פתוחות שלאחריהן שורה חדשה ו-379 פרשיות סתומות עם רווח בשיעור של 9 אותיות בין פרשה לפרשה". גם במשפט הכולל הזה היה מקום לדייק, ולכתוב: **לפי החלוקה שקבע הרמב"ם בהל' ס"ת פרק ח הל' ד בעקבות החלוקה בכתר ארם צובה, שהיא החלוקה המקובלת היום**, מחולק ספר התורה וכו'. ראה על כך מאמרי: "Maimonides and the Aleppo Codex," (1981), pp. 39-128, *Textus*, וכן ספרי: נוסח התורה בכתר ארם צובה - עדות חדשה (הוצאת אוניברסיטת בר-אילן; רמת-גן, תשנ"ג-1992), עמ' 50-53. אכן מסורת זו מקובלת היום בכל תפוצות ישראל, אולם במסורות אחרות היו קיימים שינויים ביחס לחלוקת הפרשיות הפתוחות והסתומות. למשל, קיימות מחלוקות רבות בין המסורת האשכנזית של ימי הביניים לבין חלוקת הרמב"ם. ראה: יוסף פרץ, "מסורות החלוקה של הפרשיות הפתוחות והסתומות בתורה בכ"י אשכנזיים מיה"ב", לשון ומסורה, אסופת מאמרים (הוצאת מכללת אורות ישראל, תשע"ט), עמ' 319-350 (= JSI 14 [2018], עמ' 1-16).

3. בעמ' 17 כתב המחבר: "בעל תיקון יששכר מזכיר מנהגים נוספים בחלוקת פרשות: ומקום יש במערב שנוהגים להפסיק סדר וארא בפרשית ויאמר ה' אל משה השכם בבוקר והתיצב לפני פרעה, ובשבת האחרת מתחילין משם עד סדר בא אל פרעה". אך ראה מה שכתב יוסף עופר על פרשת "השכם" (שמות ט, ג), שהייתה לפי המסורת הבבלית ההתחלה של הפרשה (ולא כנהוג היום שההתחלה נמצאת בשמות י, א: ויאמר... בא אל פרעה), במאמרו בספר 'המסורה הבבלית לתורה, עקרונותיה ודרכיה' (האקדמיה ללשון העברית והוצאת הספרים ע"ש י"ל מאגנס: ירושלים, תשס"א), עמ' 186-203: "תפוצתה של פרשת השכם בבקר וגלגוליה". פרופ' עופר דן שם גם בקטע הנזכר מהספר תיקון יששכר, ולדעתו (שם, עמ' 197-198) בעל תיקון יששכר (הספר נקרא גם: עיבור שנים) אינו מתכוון כלל לחלוקת פרשת "בא" לשניים!

פרופ' יצחק פנקובר, ירושלים; המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן

1 בתוך הספר: The Ancient Sefer Torah in Bologna, Features and History, M. Perani (ed.) (Leiden and Boston: Brill, 2019), pp. 135-166; especially pp. 138-140 (Marking the Beginning of the Weekly Pentateuch Reading), 144-155 (Marking Textual and Sectional Variants in the Pentateuch).

תודה לפרופ' פנקובר על התייחסותו למאמרי. אני מבקש להדגיש שעורך 'המעין' ביקשני בזמנו לקצר עד כמה שאפשר, ולכן התמקדתי בעיקר הנושא שלי וצימצמתי את דבריי בנושאים הצדדיים. ולעצם דברי המעיר: 1. מאמרי עסק בעיקר במנהגי הקריאה והחלוקה של הפרשה השבועית, ולא הרחבתי במנהגים הקשורים לכתיבת ס"ת. 2. בעניין מספרן של הפרשיות הפתוחות והסתומות הבהרתי בהע' 5 שיש בזה דינים ומנהגים נוספים שלא דנתי בהם. אכן שיטת הרמב"ם היא המקובלת היום בכל תפוצות ישראל, ולכן לא טרחתי לציין שזו שיטתו ושיש החולקים עליו בפרטים מסוימים. 3. תודה על ההפנייה למאמרו החשוב של פרופ' יוסף עופר, המוכיח שבשיטת החלוקה הקדומה הפרשה השלישית בספר שמות התחילה בפסוק "השכם בבוקר" שבסוף פרשת וארא (ט, יג), ופרשת בא בשלמותה נכללה בה. ניתן ללמוד מדבריו שחלוקת התורה לפרשות שבועיות כפי שמקובל היום אינה מסורת מקודשת מימים קדומים, וראוי היה להציג מסקנה חשובה זו במאמרי הנ"ל. עופר גם סבור שיש בגוף דברי בעל 'תיקון יששכר' שציטטתי שיבוש, ולמעשה אין מדובר בחלוקת פרשת וארא לשתי שבתות - אלא במנהג הנ"ל שהפרשה השלישית בספר שמות מתחילה ב"השכם בבוקר"; אך בעל תיקון יששכר כותב בצורה ברורה "ובשבת האחרת מתחילין משם עד סדר בא", וקשה להגיה את דבריו. לדעתי ניתן להסביר את הדברים בצורה שונה, ואעסוק בזה בל"נ במקום אחר. רחמים שר שלום, נתניה

* * *

לעורך שלום.

בעניין האמור במאמרו של הרב רחמים שר שלום (בגיליון הקודם עמ' 9).

ראשית המאמר באה להוכיח 'חלוקה קדומה של התורה לחמישים'. מקור לכך מביא הכותב מדברי הזוהר הקדוש במדרש הנעלם ("א דף קד, ב) שאומר שחמישים הפרשות שבתורה הם כנגד חמישים שערי בינה (כוונת הכותב היא להראות שזה נוגד את הידוע לנו כי בתורה ישנן ג"ן פרשיות), ולתוספת חיזוק הוא מביא את מה שביאר הגר"א 'חמישה ספרים הם בתורה, ובכל אחד ואחד נכללים עשרה חלקים'. הואיל ונרעשתי למשמע ידיעות נכבדות ומחדשות אלו, שהרי הרגיל בדברי הזוה"ק ידע כי ג"ן סדרים דאורייתא אינון, בדקתי וראיתי שהזוהר הקדוש שואל את זה בעצמו! וזו לשון קדשו: 'הנשמה פותחת ואומרת רבש"ע שמא נתעסקו בחמישים פרשיות של תורה... והא (תנינן) יתיר אינון פרשיות, נ"ג הו. אלא אמר רב אבהו חמישה ספרים הם בתורה ובכל אחד ואחד נכללים עשרת הדברות, עשרה מאמרות שבהם נברא העולם. חשוב עשרה בכל חד מנהון הוא חמישים'. זאת אומרת, הזוהר שואל והלא נ"ג הם, ועל זה מתרץ שבאמת המספר חמישים אינו חלוקה של פרשיות, אלא שבכל חומש וחומש כלולים עשרת הדברות והמאמרות וזהו חשבון החמישים. יוצא שאין כאן כלל מקור לחלוקה לחמישים פרשיות. גם הציטוט שהביא הרב הכותב מדברי הגר"א

(שאגב, אינו בביאורו שם, אלא בתקוני זהר קב, א) אינו מדויק. הכותב הביא בשם הגר"א שבכל חומש 'נכללים עשרה חלקים', בשעה שדברי הגר"א כאן הם ציטוט של המדרש הנעלם הנ"ל, ואין כאן כל איזכור לחמישים חלקים. סוף דבר, אכן הזוה"ק כותב כי חמישים פרשיות הן, אך תיכף ומיד הוא מבאר בעצמו את דבריו שלא נאמר זה על דרך הפשט אלא על דרך הסוד, והגר"א לא ביאר את דברי הזוה"ק אלא העתיקם בדיוק נמרץ, כך שאין רמז בזוה"ק לחלוקה קדומה שחילקה את התורה לחמישים פרשיות בלבד.

חיים אשר ברמן, ירושלים

תגובות רחמים שר שלום: יפה כתב הרב ברמן שאכן הזוה"ק כותב כי חמישים פרשיות הן, אך תיכף ומיד הוא חוזר בו מאמירה זו ומוצא הסבר אחר למספר חמישים. בדעתי לכתוב בע"ה מאמר שיעסוק בתרומת הזוהר להתפשטות המנהג האחיד של הקריאה בתורה, ושם אסביר מדוע נאלצו חכמי הסוד לחזור בהם מהחלוקה הקדומה של התורה לחמישים.

* * *

האם היה הרמב"ן צאצא של ר' יצחק ב"ר ראובן הברצלוני?

בגליון 237 של כתב העת 'המעין' התפרסמה סקירה מאת העורך הרב יואל קטן על הספר החדש של הרב פרופ' עודד ישראלי: 'ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית'. לקראת סופה של הסקירה (עמ' 130) העיר הרב קטן על הכותב שדחה (בעמ' 25 בספרו) את המסקנה של הרשב"ץ שהרמב"ן היה צאצא של ר' יצחק הברצלוני, מסקנה אשר לדברי הכותב "איננה נסמכת אלא על דקדוק קלוש בלשונו של רמב"ן". לעומתו, הרב קטן סבור שזוהי מסורת משפחתית שהחזיק הרשב"ץ, שהיה נשוי לצאצאית של הרמב"ן, והעובדה שהמסורת התקבלה על דעתו של הרשב"ץ מספיקה כדי להשאיר אותה לפחות בסימן שאלה ולא לדחות אותה בקלות יד. הנה דברי הרשב"ץ:

והרב רבי משה בר נחמן זקנו של מורי חמי ז"ל היה ממשפחתו [=של ר"י ברצלוני], שכן כתוב בהלכות נדרים שלו שהוא קורא אותו 'אדוננו הזקן רבי יצחק בן ראובן אלברגלוני ז"ל', ובחידושי בתרא שלו כתב עליו 'ודקאמר מרן ז"ל', נראה שממשפחתו ויוצאי יריכו היה, ואם כן בני הם מיוצאי יריכו של זה הרב².

מלשונו של הרשב"ץ ("שכן כתוב... נראה") נראה שאין בידו מסורת בעניין זה, אלא שהוא מסתמך רק על לשונו של הרמב"ן. הרשב"ץ הסיק שהרמב"ן צאצא של ר' יצחק

2 שו"ת התשב"ץ ח"א, מהדורת מכון שלמה אומן ומכון ירושלים, ירושלים תשנ"ח, ענין עב (עמ' קנח-קנט).

משני ביטויים, "אדוננו הזקן" ו"מרן". ההיסק מהביטוי "מרן" אכן נראה קלוש³. אך מוכרת לי דוגמה לשימוש בביטוי "אדוני" בהקשר של קירבה משפחתית דווקא, גם בלי תוספת של תואר קירבה מפורש (כגון זקני או אבי). בידנו נמצאים חידושים על מסכת עירובין שיוחסו למאירי, אך ייחוס זה מוטעה⁴. המחבר היה צאצא של ר' משולם ב"ר משה בעל ההשלמה, אותו הוא מכנה "הרב אדני זקני", ואילו את אביו של ר' משולם, ר' משה ב"ר יהודה, הוא מכנה "הרב אדני" בלבד⁵. החידושים לעירובין נכתבו בפרפיניאן שבדרום צרפת בעשורים הסמוכים לפטירת הרמב"ן, ומכאן שמחבר זה פעל בזמן ובמקום הסמוכים לאלו של הרמב"ן, וישנה סבירות שיימצאו ביטויים בעלי משמעות זהה בלשונות של שני חכמים אלו. נראה אפוא שדקדוקו של הרשב"ץ מהתיבה 'אדוננו' איננו כה קלוש, וישנה היתכנות שהוא צדק בהסיקו שהרמב"ן היה צאצא של ר' יצחק ב"ר ראובן הברצלוני, אך לפי שעה אין בידנו אמצעי להכריע בנידון זה.

עדיאל ברויאר, כוכב השחר

אני מודה מקרב לעורך 'המעין', ידידי הרב יואל קטן, על סקירת ספרי ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ועל הערותיו המלומדות ולרב עדיאל ברויאר על תרומתו לדיון. שניהם התייחסו להערה אחת בספרי (עמ' 25 הע' 34) בה פקפקתי בהנחתו של רשב"ץ כאילו ר' יצחק בן ראובן אלברגלוני היה אחד מאבות אבותיו של רמב"ן. הרב קטן העיר כי 'מסורת שהתקבלה על דעתו של רבנו הרשב"ץ לכאורה מספיקה כדי להשאיר את העובדה הזו לפחות בסימן שאלה, ואין מקום לדחות את דבריו בקלות יד ולקרוא להם "מקור קלוש"'. אלא שלמען האמת רשב"ץ בתשובתו האמורה (ח"א סי' עב) איננו מעיד כלל על מסורת שבדיו (כפי שציין בצדק גם הרב ברויאר), ואת הטיעון הביוגרפי הזה הוא סומך אך ורק על דקדוק לשונו של רמב"ן בשני מקומות בהם הוא מכנה את ר' יצחק 'אדוננו הזקן' ו'מרן'. טענות מסוג זה, כמובן, אפשר וצריך להביא בכור הביקורת ההיסטורית. הרב עדיאל ברויאר בקש לחזק את כוח ראיית רשב"ץ, והביא דוגמא לכך שיש מי שהשתמש, בקירוב

3 העוסקים בדברי הרשב"ץ התקשו לאתר את הציטוט שאליו הוא מתייחס, משום שהוא לא נמצא בחידושי הרמב"ן למסכת בבא בתרא. דומני שנפלה שגגה בלשונו של הרשב"ץ וכוונתו הייתה לחידושי הרמב"ן לגיטין (יד, א ד"ה הוה ליה): **"כתב רבינו יצחק ז"ל"**, כתבו רבוותא ז"ל דהך עובדא הכי הוה דאיכא סהדי דקמיהון עבדו חושבנא והכי הוה חושבנא ואשתכח דטעותא הוא, אי נמי דקא מודה ליה חברה דהכין הוה חושבנא [...] **ודקאמר מרן ז"ל** אי נמי דקא מודה ליה חברה". אולם, "רבינו יצחק" כאן אינו ר' יצחק הברצלוני אלא הר"ף (גיטין ו, א בדפי הר"ף)! תן דעתך שהרמב"ן מזכיר בדבריו סוגיה במסכת בבא בתרא (קעה, א) ואולי בעקבות כך נוצרה הטעות בהפניה שבדברי הרשב"ץ.

4 על כך ראה: ע' ברויאר, 'החידושים המיוחסים למאירי על עירובין', תרביץ (בדפוס).

5 חידושי המאירי על מסכת עירובין, מהדורת רש"ז ברויאר, ירושלים תשל"א, ח"א עמ' לה (ו, ב) ועמ' שה (מד, ב).

זמן ומקום לרמב"ן, בתואר 'אדוני' ביחס לאביו ולזקנו. אין חולק על כך שהתואר 'אדוני', שיש בו אכן ביטוי מיוחד של כבוד, עשוי להיות מכוון גם לאביו או לזקנו של הנוקט בו, כמו בדוגמא שהובאה כאן, ברם על מנת לגזור מכאן מסקנה כללית יש צורך להראות שבכל המקרים בהם נעשה שימוש בתואר הזה (בהקשרי זמן ומקום מוגדרים), ולפחות ברובם המכריע, הוא מציין אך ורק זיקת משפחה. עד שבדיקה מקיפה כזו לא תתבצע אין בביטוי 'אדוני' כל ראייה, ועל כן דקדוקו של רשב"ץ נותר אכן, לעת עתה, קלוש.

עודד ישראלי, צור הדסה

* * *

חילול השם או חילול ה'?

לע"נ אמי מורתי אסתר בת יהודה יוסף הכ"מ ואחותי יפה פנינה בת פינחס ז"ל

מצות לא תעשה מן התורה שלא לחלל את שם ה', שנאמר (ויקרא כב, לב) 'ולא תחללו את שם קדשי'. ומצוה זו מוסכמת על הכל, כמבואר בגמרא בכמה מקומות (יומא פו, א ועוד) וברמב"ם ('יסוה"ת ה, י) ובשו"ע ('יו"ד סי' קנז), וכן נמננה מצוה זו בסה"מ לרמב"ם (לאוין סג) ובספר החינוך (מצוה רצה) ועוד. רבות נכתב כבר על מצוה זו וגדריה, אך ברצוני לברר בה פן שנראה לכאורה בעל אופי לשוני, אבל חשיבותו חורגת מתחום הלשון.

מצוה זו של חילול השם מתייחסת לשמו של הקב"ה, כמפורש בפסוק הנ"ל, ובלשון הרמב"ם שם: 'וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הרי זה מחלל את השם', וכן הוא בספר החינוך שם ובכל הספרים. אולם כבר שנים רבות השתרש בכתביה השיבוש "חילול ה'". שיבוש זה הוא חמור, כי אין ביכולתנו לחלל את הקב"ה ח"ו שלית מחשבה תפיסא ביה כלל, אלא רק אולי את שמו. בלי להיכנס לבירורים מחשבתיים עמוקים, בספרות חז"ל מופיע רק המושג 'חילול השם', כן הוא בתוספתא יומא ד, יב 'מפרסמין את החניפין מפני חילול השם', ובאבות דרבי נתן פרק יב 'זה חילול השם', ובעירובין סג, א: 'כל מקום שיש בו חילול השם אין חולקין כבוד לרב', ובירושלמי תענית ג, י: 'כל המביא את הרבים לידי חילול השם' ועוד, והמושג "חילול ה'" אינו מופיע אפילו פעם אחת! גם בספרות הראשונים מופיע המושג "חילול השם" מאות פעמים, ובמקומות הבודדים שאין זה כך מדובר ללא ספק בטעות של המעתיק או המדפיס. יתכן שריבוי המקורות שבהם היה כתוב ביטוי זה בראשי תיבות "ח"ה" גרם לפתיחה לא נכונה של התיבות האלו, או שמעתיקים ומדפיסים קיצרו את התיבה 'השם' ל"ה" ולא שמו לב שהם משבשים. בוודאי שהדבר עשוי לקרות כאשר כותבים או מקלידים שיעור שנאמר בעל פה, שאז בקלות 'השם' מתחלף ל"ה". לדעתי חשוב לתת לכך את תשומת הלב הראויה ולנכש מהשימוש שיבוש זה (הדברים נכונים במקביל גם לגבי השיבוש 'קידוש ה', אך אכמ"ל).

יהושע בהר"ב, שדמות מחולה

נתקבלו במערכת

אוהב משפט. ביאור על ספר איוב עם הקדמה מקיפה בענייני שחר ועונש ועוד מאת רבנו שמעון בר צמח דוראן הרשב"ץ. מהדורה חדשה ומתוקנת ע"פ דפו"ר וכת"י עם מקורות והערות והשוואות וציורים ע"י הרב שמואל אברהם. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשפ"א. 20 + תמב עמ'. (wso@shaalvim.co.il)

רבנו הרשב"ץ זכה לאריכות ימים. לספרים שחיבר בזקנותו, סביב גיל שמונים, הוסיף את רשימת הספרים שחיבר בימי חייו, וביניהם הספר 'אוהב משפט' אותו כתב כאשר היה בעשור החמישי לחייו. החיבור הזה עוסק בענייני השגחת ה' ושחר ועונש וכו', וכן מבאר את ספר איוב, את טענותיו ואת טענות חבריו ואת תשובות ה' אליהם ואל איוב. לא ברור אם הביאור על איוב הוא השלמה להקדמה החשובה הזו שהיא ספר בפני עצמו, או שההקדמה המיוחדת הזו רק מקדימה את הביאור על איוב שהוא העיקר, בכל אופן מדובר על אוצר בלום של אמונה והשגחה והסברת דרכי הבורא בעולם, שנעשה בו שימוש ע"י חכמים רבים מיום שנדפס לראשונה בוונציה בשנת ש"נ (יחד עם ביאורו של המפרש האיטלקי ר"ע ספורנו על ספר איוב), כפי שמתאר המהדיר ר"ש אברהם שליט"א במבואו המקיף. הספר הוקדש בין השאר לתלמיד יקר של ישיבת שעלבים, דוני מוריס ז"ל, מבני תוכנית חו"ל של הישיבה, שבמסגרת עלייתו בתורה ובמידות במהלך השנה התכוון לספוג מהקדושה והשמחה השוררים בל"ג בעומר במירון - ונספה באסון הגדול, כאשר הוא משאיר בחלל האוויר שאלות שספר 'אוהב משפט' הוא אחת הכתובות המרכזיות לחיפוש תשובה עליהן.

בית דוד. חלק אורח חיים. מאת רבינו יוסף דוד משלונקי. יו"ל בעריכה מחודשת ומתוקנת ומוערת, עם מבוא ומפתח. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"א. 40 + תרכט עמ'. (<https://www.machon-y.com>)

כמה מגדולי הדורות פעלו בעיר סלונקי שביוון במהלך הדורות, אחד המיוחדים שבהם היה רבי יוסף דוד שחי לפני שלוש מאות שנה, בין השנים ת"ז-תצ"ז. מתוך החיבורים הרבים שלו שנדפסו כולם לאחר פטירתו התפרסם בעיקר ספר התשובות שלו 'בית דוד' על שני חלקיו, שרק עתה זכו התשובות על אורח חיים שבו למהדורה מתוקנת ושלמה, כולל פתיחת ראשי תיבות ותיקון טעויות הדפוס הרבות, פיסוק וקיטוע, ציון מקורות והוספת כותרות, הפניות לדברי המחבר בספריו האחרים ולדיונים בדבריו בין חכמי הדורות, הכל באופן שלם ומאיר עיניים. דא עקא, שלקראת סוף הכנת הספר נודע למהדירים שהספר כולו יצא לאור מחדש בארבעה כרכים ע"י 'מכון הכתר' בירושלים, ולכן משכו ידם והם לא יוציאו לאור את שאר הכרכים. מדובר באירוע מצער, שבו שני גופים משקיעים זמן ומאמץ ותקציב לאותו פרויקט תורני-ספרותי, וחבל. הדרך למנוע זאת היא לפרסם באחד מכתבי העת התורניים רעיון או פסקה או תשובה מעובדת מתוך הספר אותו מתחילים להדהיר מחדש, וכך יוצא הקול שמכון פלוני עוסק בספר פלוני, והסיכון ששני מכונים יטרחו וישקיעו משאבים ומאמץ באותו חיבור

קדמון ירד משמעותית. בכל אופן יישר כוחו של מכון ירושלים על כרך מהודר ומשובח זה הכולל גם מבוא מקיף ותוכן מפורט ומפתח, ברוכים יהיו על הדרישה וגם על הפרישה.

בכף הקלע. יומן עדות ממחנות ההשמדה הגרמניים אושוויץ, גוזן, רידלטוי, מאוטהאוזן ואבנזה. יחזקאל הרפנס. מהד' עשירית. ירושלים, תשפ"א. 531 עמ'. (052-6760446)

יחזקאל הרפנס זצ"ל היה בעל-בית מכובד בקהילה יהודית קטנה ומגובשת בכפר קטן בטרנסילבניה, חבל ארץ שהיה שנים רבות שיין לרומניה ובתקופות מסוימות חלק מהונגריה. אימי השואה דילגו על טרנסילבניה, ועד פסח תש"ד החיים התנהלו פחות או יותר כסדרם. אולם בחול המועד פסח תש"ד התהפך הגלגל: ממשלה חדשה קמה, ושיתוף הפעולה עם הגרמנים גבה מחיר של דם - דמם של יהודי האזור. בניצוחם של הגרמנים ובניהול ועידוד של השלטון המקומי ושל התושבים הוצאו כל היהודים מבתיהם והובלו לגטו בעיירה הסמוכה, שם רוכזו יהודים מכל האזור. לאחר כמה שבועות שולחו כולם לאושוויץ, והאם והילדים הקטנים הופרדו מהאב והבן הבכור, אלו לארובות הכבשים ואלו לעבודת פרך. ר' יחזקאל הרפנס מתאר בפשטות, במעט ציניות עצמית, בהרבה יראת שמים, ובכנות שלמה ונוגעת ללב, את האירועים הנוראים שאירעו עמו ועם בנו (שנפצע קשה בעבודת הפרך ונרצח לעיני אביו) ועם היהודים שהיו סביבו, תיאורים מזעזעים בפשטותם, בבהירותם ובדיקום, עד שהקורא מרגיש ממש שהוא נמצא שם לידו, עובר אתו ממחנה אחד למחנה גרוע ממנו, מוכה עמו ומתענה עמו ורעב עמו ומושפל עמו, באופן שכמעט לא ניתן לתיאור ולביטוי. שואת יהודי הונגריה הייתה שואה מרוכזת, דחוסה, כך שבארבעה עשר חודשים עבר המחבר שבעים מדורי גהינום בחמש מחנות ריכוז מהנוראים ביותר, עד כדי כך שהחזרתו למחנה הריכוז הגדול אושוויץ באחד השלבים נראתה לו כמעין הצלה פורתא... בין השאר הוא מתאר את המאמצים שלו ושל חבריו לשמור כל מצוה שהיה אפשר לקיימה, כולל טלית קטן שהצליח לתפור מחלקי בגדים ולשמור עליו במסירות נפש עד שאבד בצוק העיתים. בסוף המלחמה הוא חלה ונחלש מאוד, ואחרי השחרור לא היה מסוגל לזוז ממקומו שבועות רבים, ושרד את מחנה העבודה וצעדת המוות, וניסה לשקם את חייו. מיד אחרי קום המדינה עלה ר' יחזקאל ארצה ובחר לקבוע את מגוריו בעיר באר שבע שהייתה בחיתוליה, והפך לאחד מעמודי התווך של הקהילה החרדית הקטנה בעיר. בפיקוחו וחריצותו הוא התקדם מתפקיד של פועל ניקיון בעירייה, שקיבל עליו בשמחה, לתפקיד של פקיד בכיר. הוא נפטר בשנת תשמ"ו, כשאבלו בלבו ושמתו בפניו. בנו הרב גרשון ז"ל, מהפעילים הבכירים בתנועת פא"י, עיתונאי וסופר ואיש ציבור רב פעלים, סייע לו לפרסם את זיכרונותיו מהשואה שיצאו לאור לראשונה בשנת תש"ם (ההוצאה לאור של 'יד ושם' לא מצאה לנכון לפרסם את הספר הנפלא הזה!), ומאז במהדורות רבות. עתה הוציא לאור הנכד, עו"ד הרב יצחק הרפז מתושבי נוף איילון, מהדורה עשירית חדשה ומתוקנת בתוספת מפות ותמונות. לענ"ד זהו ספר חובה, מפני שהוא משלב בצורה מרתקת ומרגשת נאמנות לעובדות ויראת שמים טהורה, ותיאור אהבת אבות לבניהם ובנים לאבותם בצורה מיוחדת במינה. תנצב"ה.

בלשון עתיד. חזון ליהודים וליהדות בתרבות הגלובלית. יונתן זקס, ירושלים, הוצאת מגיד, תשפ"א. 269 עמ'. (02-6330530)

הרב הלורד יונתן זקס ז"ל נפטר בשנה שעברה, וזו הייתה אבידה גדולה לכל ישראל. אחרי תפקידי הוראה רבים בבתי מדרש ואוניברסיטאות שימש הרב זקס במשך כחמסר שנים כרבה הראשי של אנגליה, ובשבע השנים הטובות עד מחלתו ופטירתו הפתאומיים פעל באופן נמרץ בעולם הרוח היהודי וגם הכללי. הוא היה יהודי גאה שהמסורת היהודית נמצאת במרכז עולמו, ויחד עם זה נחשב מהוגי הדעות הנחשבים בעולם. הוא קידש את השם ברבים, והספיק להוציא לאור כמה ספרים חשובים ומשפיעים, בהם הדגיש את תפקידה של היהדות בחיזוק הטוב שבעולם כולו. הספר הזה 'בלשון עתיד' יצא לאור לפני כעשור באנגלית בשם Future Tense, שהוא משחק מילים - 'זמן עתיד' וגם 'עתיד מתוח, דרוך'. לדעתו מצד אחד העולם המערבי, הטכנולוגי, המאורגן, הגיע לשיאים חיוביים שלא היו מעולם, ומצד שני הוא עומד לפני אסון אם לא יתקיים שיתוף פעולה בינלאומי בביעור הרע, הרעב והמחלות והבערות בעולם הפחות מפותח, בחיזוק התרבות החיובית והאנושית והמוסרית ועוד. כדרכו הוא מטיל על עם ישראל וחכמי ישראל תפקיד היסטורי בינלאומי לצאת אל העולם ולהשפיע עליו, ולא להיסגר מאחורי חומות הגנה המסתירות את האתגרים העולמיים. לדעתו האנטישמיות החדשה, שאינה דתית ואינה רציונלית, מגיעה בזמן שעם ישראל בארץ ישראל ובעולם נמצא במיטתו (לבד מההתבוללות האדירה שבה שקועים יהודי הגולה), וזה אמור לגרום לנו להיפתח יותר אל העולם, כך שישמע קולם של חכמי ישראל בסוגיות הבינלאומיות והערכיות והגלובליות מכל הסוגים. הוא מציע ליצור בריתות עם כל הכוחות והעמים החיוביים בעולם, כי דווקא האמונה היהודית מלאת התקווה והאופטימיות 'כתובה בלשון עתיד' כלשונו. הספר מעניין ומעלה שאלות נוקבות, ויש מקום לדון בכמה ממסקנותיו. יש לציין לשבח את התרגום הנפלא של העורך והמשורר והכותב המוכשר צור ארליך, שכבר תרגם בין שאר פעליו כמה מספרי הרב יונתן זקס.

בשבילי אליעזר. צוהר לתורתו ולמסעו המופלא של אליעזר נחום שקד ז"ל (לבית מנדלקורן) בבקשו פני ד'. שילה, תש"פ. 176 עמ'. (050-9944697)

הביטוי 'אחרי מות קדושים' מבטא, במעט ציניות, את המנהג לתאר בסופרלטיבים אדם לאחר מותו, להרבות בשבחייו מעל ומעבר, מה שלא היה עולה על הדעת לעשות בחייו - מפני שלא היה ראוי לכך. אולם לפעמים הביטוי הזה משמש ממש כפשוטו - תיאור של יהודי קדוש שהיה עמנו עד לפני כשנתיים ואיננו עוד, יהודי צעיר שכל חייו היה מהלך בעוצמה בדרך העולה אל בית ה', שכל רואיו הכירו בו שהוא זרע בך ה', שהוריו ומוריו וחבריו וגם אשתו ובני משפחתו ידעו להוקיר את האוצר שנמצא לצידם - עד שהמסע הזה נדם לפתע בעקבות פגיעה לבבית שהלכה והסתככה, ואיננו כי לקח אותו אלוהים, ורבים רבים בכו את השריפה אשר שרף ה'. בין כתביו נמצאו לאחר פטירתו הגיגים רבים, דברי תורה וחוכמה ומוסר ויראת שמים, שעסקו בתפילה ובמידות ובגאולה ובתנ"ך ובשירה ובמעגלי השנה ובייסורים ועוד ועוד, והם נלקטו ונערכו ביד אוהבת ע"י בני משפחתו וחבריו, עם דברים

ליזכרו ודברים על דמותו. ר' אליעזר ז"ל היה קשור מאוד למוסיקה, והנה קטע נפלא מתוך אחד מהגיגיו: 'בשישי האחרון שמעתי חלק מהקונצרטת הרביעית של בטהובן. באמת יצירה נפלאה מבחינה מוזיקלית. אך אני מבין הצלילים שמעתי יהודי אחד שהיה שם, בתחניתו, בכיסופיו, בגעגועיו, כשהוא כוסף אל הלא נודע, אל ירושלים שעוד לא של זהב וגם לא של אבנים ובטון, כוסף כואב ומאמין... וההרמוניה חוזרת ומתנגנת, והיהודי חוזר ונלחם על חייו ונעלם שוב בין הגלים, והמען שב להמות בעומק נשמתו... נָאָדוּם'. במקביל הוציאה לאור ישיבתו של אליעזר ז"ל ברמת השרון ליזכור מהדורה חדשה של ביאורו של נשיא הישיבה, מחותני הרב נחום רכל שליט"א, על הפרקים הראשונים של ספר 'אורות התחיה' למרן הרב זצ"ל, בעריכת הרב ראובן ששון שליט"א, שניהם מרבתי המובהקים של אליעזר ז"ל, ובשיתוף עם המשפחה צירפה לספר קונטרס בשם 'ושם האחד אליעזר' ובו קטעי זכרון לדמותו ושבבי אור מכתביו. חסד של אמת עשו אבי הבן ז"ל ידידי הרב אריה מנדלקרן שליט"א וביתו עם המת ועם החיים. תנצב"ה.

דרכי התלמודים. שורשיהם של חילוקים רבים בין הבבלי לירושלמי. אחיקם קָשָׁת. ירושלים, מכון אורות הירושלמי, תשפ"א. 536 עמ'. (d.hatalmudim@gmail.com)

הרב אחיקם קָשָׁת, מרבני ישיבת מרכז הרב ומכון 'אורות הירושלמי' ששוכן ב'היכל שלמה' בירושלים, התפרסם בכל עולם הישיבות בחיבורו הראשון 'קובץ יסודות וחקירות' על מהדורותיו השונות, שבו ליקט בבקיות ובהבנה ובחריצות את רוב הנושאים הלמדניים והמושגים ההלכתיים שבתלמוד ובמפרשיו, וסידר אותם באופן מופת עם הסברים ומקורות. זהו ספר מקורי ושימושי מאוד, והוא פרץ גבולות תורניים ומצא חן בעיני למדנים רבים מכל רחבי הקשת התורנית. כבר בספר זה בלט השימוש הרחב-יחסית של מחברו בתלמוד הירושלמי ובמפרשיו, דבר שאינו מובן מאליו בעולם הישיבות בימינו. הספר הבא של המחבר כבר עסק בעניין עצמו - בספר 'אמרי במערבא' מובאים אלפי חילוקים בהלכות ובסברות ובתיאורי מציאות בין הבבלי לירושלמי, כשהם ממופתחים ומוסברים עם הפניות ומראי מקומות, עבודה יוצאת מן הכלל. ועתה יוצא לאור ספר נוסף המשלים את התמונה - כמאה ועשרים חילוקים שורשיים בין הירושלמי לבבלי נמצאים בספר 'דרכי התלמודים', כאשר מכל חילוק כזה נובעים כמה וכמה חילוקי-משנה. ח"י שערים בספר הגדול הזה, והם כוללים באופן מסודר חילוקים בין שני התלמודים בשקלא וטריא, בדרכי הלימוד, בדיונים על לשון המשנה, במקורות הדינים, בכללים ההלכתיים ובענייני הלכה שונים, בענייני ארץ ישראל, בעיסוק בענייני אגדה שונים, בעניינים שבין אדם לחברו, בעניינים סגוליים ומופשטים, בתיאור הנהגות הקב"ה, בתיאורי שכר ועונש, בענייני לימוד תורה, בענייני הגאולה, בהבדלים בדרך ההסברה והסגנון ובסדר הסוגיות, ובחילופי גירסאות - מחלוקות בהן הצדדים החולקים שונים ואף הפוכים בסוגיות המקבילות בבבלי ובירושלמי, וגם גירסאות שונות בנוסחי תפילה ועוד. כך למשל קובע הרב קשת שהירושלמי כמעט שלא דן בלשון המשנה - לא שואל מה בא לרבות "כל", "זה הכלל", מה בא למעט מניין, למה הרישא לפני הסיפא וכד', עניינים שהבבלי מרבה לעסוק בהם, וגם כמעט שאינו מזכיר עניינים סגוליים כמו שמות

של מלאכים, שדים, קמיעות, לחשים וכד'. בראש הספר נמצא מבוא מקיף שבו מתוארים ומוסברים דרכו, סגנונו, איכותו, תפקידו ומקומו של הירושלמי במסורת התורה שבעל פה, ומפתחות מפורטים לבבלי ולירושלמי נועלים ספר מיוחד זה. המחבר מדגיש כמה פעמים שאין לו שום כוונה להציע לשנות אף פסיק אחד בהלכה המקובלת שרובה ככולה מבוסס כידוע על הבבלי, ולעומתו הרב משה צוריאלי שליט"א מוסיף במכתב הברכה שלו לספר שלא מן הנמנע שלעתיד לבוא, כאשר ישובו שופטינו כבראשונה ויועצנו כבתחילה, תהיה דעתם של גדולי ישראל נוחה משילוב משמעותי יותר של תורת ארץ ישראל גם בהלכה למעשה. שתי הערות קצרות: בעמ' 49 כותב המחבר כמה מילים על הירושלמי על קודשים המזויף שנדפס בשנת תרס"ב, ומביא כאפשרות שהמזויף לא היה המו"ל אלא 'מלקט קדום'. לענ"ד אין שום צד של ספק שהמו"ל, החכם המוזר פרידלנדר ס"ט, הוא הזייפן בעצמו, ואכמ"ל בעניין עגום זה. בעמ' 54 מובא ספיקו של הרב פרופ' בנדיקט ז"ל האם החיבור 'הלכות הירושלמי' שפרופ' ליברמן ז"ל הוציא לאור מכת"י שנמצא בגניזה הוא אכן חיבורו של הרמב"ם; אך רבים שעסקו בנושא דחו בשתי ידיים את ספיקותיו של הרב בנדיקט, וקשה מאוד להאמין שקיימים 'שני יוסף בן שמעון' בחיבור אחד... אשריך רבי אחיקם שאתה זוכה לחבר ספר אחר ספר לתועלת הרבים - למדנים וחוקרים מכל הסוגים, אשריך שידיעותיך המופלגות, כשרונך להסביר דברים בקצירת האומר וחוכמת הסיודור והאירגון שניחנת בה, באים לידי ביטוי כה מוצלח בספרים שאתה מחבר, ובמיוחד בספרים ש'מוציאים לאור' את התלמוד הירושלמי ומנגישים אותו ללומד המצוי הרבה מעבר למקובל.

הלוח העברי הקבוע. תולדות ומבנה. עלי מרצבך וערן רביב. ירושלים, כרמל, תשפ"א. 261 עמ' (Ely.Merzbach@biu.ac.il)

בתריסר פרקים לא-ארוכים מנסים שני המומחים ללוח העברי, קרובי פרופ' מרצבך וד"ר רביב, לפרוש לפני הקורא את התמונה המלאה של יסודות הלוח העברי, כולל רקע היסטורי ומדעי, כללי בניית הלוח, השינויים שחלו בו במשך הדורות, וההבדלים שיקרו בו לעתיד לבוא כאשר ישובו שופטינו כבראשונה ויועצנו כבתחילה, וכל זה בלי שהקורא יהיה זקוק לידע קודם, לא הלכתי ולא מדעי, כדי להבין, בקצת מאמץ, את הדברים עד תומם. עיקר הספר הוא חלקו האמצעי הכולל את כללי הלוח העברי מיסודותיהם, כולל ענייני המחזורים וה'עיקרים', החשבונות והדחיות ועוד, כל מה שצריך כדי לדעת לבנות לוח שנה הלכתי על כל פרטיו. בתחילת הספר מתוארים תולדות הלוח העברי, והפרק האחרון עוסק בלוח שיקבע את אורחות חייו לעתיד לבוא, כשהמחברים משאירים פתוחה את השאלה אם הסנהדרין 'יקדשו' את הלוח הקבוע שלנו ויקדשו (כשזה יהיה אפשרי) את החודשים המקובלים - או שנתחיל שוב לקדש את החודש על פי הראייה, ואז התאריכים לא יוכלו להיות קבועים מראש, והראש היהודי יצטרך למצוא פטנט איך גם במקרה זה יוכל להתקיים לוח קבוע ולא יהיה צורך בשני לוחות, אחד שימושי ואחד 'הלכתי' (המוסלמים שקובעים את חודשיהם על פי ראיית הירח החדש משתמשים בחודשים ה'מקודשים' שלהם אך ורק לענייני דתם, וחיי הימים שלהם סובבים סביב הלוח הגרגוריאני-הנוצרי, מה שלגבינו ממש לא בא בחשבון). נוגעים

ללב דברי המחברים שאין עם ללא לוח שנה מיוחד לו, ולדעתם הכלל הזה שלא השתנה גם כאשר רוב העולם קיבל היום את הלוח הנוצרי-המתוקן (הגרגוריאני) כלוח האזרחי המקובל. בעמ' 39 הם כותבים שבלי הירח שמאזן ומרסן את תנועת כדור הארץ השיפוע של ציר הסיבוב של כדור הארץ לא היה קבוע, מה שהיה גורם לאי יציבות כדור הארץ ובסופו של דבר להשמדתו, ועל כך יש להודות לה' כאשר מברכים את הירח בתחילת כל חודש... בעמ' 150 מוזכר הסימן א"ת ב"ש וכו' שמתאם בין ימות השבוע בהם חלים ימי חג הפסח לימים מיוחדים אחרים, כגון שביום בשבוע שחל א' של פסח יחול תשעה באב וכו'. סימן הא"ת ב"ש שמוזכר בראשונים (ובשו"ע או"ח ס' תכח סע' ג) מגיע רק עד ו"פ, והמחברים מעירים שיש המוסיפים את הסימן ז"ע - שהרי ביום בשבוע שחל בו שביעי של פסח יחול אחרי שבועיים יום העצמאות, והם מוסיפים שכדי שלא לחלל את השבת בהכנות ליום העצמאות (ויש להוסיף: וליום הזיכרון שלפניו) נוצר כלל לוח חדש: **לא אב"ז יום העצמאות**, כי למעשה הוא נחוג רק בימים שלישי, רביעי או חמישי... לסיום הערה אחת קצרה: החכם חז"ס (חיים זליג סלונימסקי) היה באמת חכם גדול בתחומים רבים, וגם כתב וחיידש הרבה בענייני הלוח העברי, אבל הוא לא היה חכם תורני שראוי לכבדו בתואר רבני (עמ' 30).

הלכה פסוקה בפרשה. ליקוט מקורות הלכתיים על סדר פרשיות התורה. דביר דוד יוסף אזולאי. בית אל, תשפ"א. (azolay613@gmail.com)

הרב דביר אזולאי, אברך ותיק בשיבת מרכז הרב, רחש לבו דבר טוב - לתת כלי בידי כל משפחה בישראל להפוך את סעודות השבת למקור ידע תורני מקיף על הפרשה, בלי להכביד ובלי להרחיק ובלי למנוע עונג שבת מבני הבית. כך ליקט בכל פרשה כמה נושאים הלכתיים, מהגלויים ומפורשים בפרשה וגם מהנסתרים יחסית בה, ציטט כלשונן את לשונות הפוסקים בכל עניין כאשר עיקר הסתמכותו היא על הרמב"ם וספר החינוך והשולחן ערוך, עם תוספות והשלמות מעוד עשרות ספרים. להפתעתו התברר לרב דביר שעצם סידור הדברים באופן שנעשה יש בו לעיתים קרובות הבעת דעה ויצירת חידוש הלכתי, כמו למשל הבאת האיסור לנשק בתוך בית הכנסת בקשר עם המסופר בפרשת שמות שאהרן נישק את משה אחיו בהר האלוקים - הבאת תירוץ הספורנו שאהרן נישק אותו כמי שמנשק 'חפץ קדוש' ולא אח קטן מביא להבנה חדשה בתורה, וזו גם תזכורת להלכה שלעיתים נוהגים להתעלם ממנה שאין לנשק ילדים בבית הכנסת. המחבר מדגיש שאין זה ספר הלכה, ולפסיקת הלכה-למעשה קיימים ספרים וסופרים שזוהו תפקידם. כ-460 פרקים פרושים בספר על פני כל פרשיות התורה, ותועלת גדולה יש בהם לגדולים ולקטנים.

חבל נחלתו. מאמרים ותשובות בדיני תורה. חלק עשרים וארבעה. מאת יעקב אפשטיין. שומריה, תשפ"א. 320 עמ'. (emuna54@netvision.net.il)

הקדרה 'חבל נחלתו' כבר הפכה מזמן לשנתון. שנה אחר שנה מופיע כרך מלא וגדוש הכולל ביורוי הלכה בכל חלקי התורה מאת הרב אפשטיין, מבכירי הרבנים במכון התורה והארץ.

הפעם מדובר על חמישים ואחד פרקים בהם בין השאר השאלה אם קיימת קדושה בחלק מאבן שנפלה מחומת הר הבית (כולל בירורים היסטוריים על זמן בנייתם של הרובדים השונים בחומה), בירורי הלכה בענייני הוצאת הדשן (שאירות שריפת הקרבנות) ביו"ט בבית המקדש למקום איסופם בבית הדשן, הצורך בפייסות ביום הכיפורים כאשר הכהן הגדול עושה בעצמו את רוב עבודות היום, ענייני ט"ו באב ומשמעות הקביעה שמאותו יום 'תשש כוחה של חמה', והפרק האחרון עוסק בעניין מינוי גר צדק לתפקידים ציבוריים שונים. כמעט חמישים עמודים מוקדשים בסוף הספר למפתח עניינים לכל כרכי הסדרה, שיש בה כבר כמעט 1500 פרקים עמוסים וגדושים תורה וחכמה. לתועלת הלומדים צירף המחבר מפתח כללי לכל כרך רביעי בסדרה מאז שנדפס כרך ח (ומכך סז זה מצוין אף על הכריכה). חשוב לציין שכל המאמרים שבכ"ד כרכי 'חבל נחלתו' נמצאים באתר ויקיטקסט (אמנם בלי ההערות) עם אפשרויות חיפוש נוחות, וכן (למי שמעוניין לראות גם את ההערות) הספרים נמצאים במאגרים אוצר החכמה והיברובוקס. אמנם באתרים אלו לוקח זמן עד שהכרכים האחרונים מוכנסים למאגר, נכון להיום באוצה"ח המקוון הכרך האחרון של חבל נחלתו הוא כרך כב, ובהיברובוקס כרך יח...

ידך תנחני. סיפורו של שמואל ברין. ירושלים, תשפ"א. 209 עמ'. (02-6280963)

סבא שמואל ברין שיח' מתקרב לסוף העשור העשירי לחייו, וסוף סוף העלה על הכתב בעזרת בני משפחתו את מסכת חייו המרשימה, הכואבת, האמיצה, המאושרת. הוא מתאר בשפה פשוטה ומדויקת את מאורעות חייו מאז לידתו בעיירה סלובקית קטנה בשנת תרפ"ד, דרך ילדות שלוהה, עד שלפתע השמים התקדרו והבחור שמואל נלקח לעבודות כפייה ביחידת עזר צבאית הונגרית. אחרי טלטולים וצרות וניסים מרובים שרד את המלחמה ושב לביתו, ורק אז נודע לו האסון שקרה לרוב בני משפחתו. הוא עלה ארצה בקיץ תש"ז, שירת בצבא במלחמת השחרור, הקים יש מאין, בעשר אצבעותיו, עסק שפירנס אותו עשרות שנים, ובנה משפחה לתפארת. בזקנותו עלה ירושלימה, ומאז הוא מתגורר ברובע היהודי, מול הר הבית, ליד אחת מבנותיו, ומודה לה' כל יום על הזכות הגדולה הזו. בחלקו הראשון של הספר הקורא מתוודע לאורח החיים של משפחה יהודית קלאסית שרובות כמוה חיו בעיירות מזרח אירופה, משפחה אוהבת תורה ויראת שמים, שדואגת לפרנסה ולחסד, לחינוך הילדים ולצורכי הקהילה. בהמשך הוא חי עם המחבר ומשפחתו את המהפך בבוא ימי הרעה, ומכיר את חיי הניצולים בארצות הרשע ואת קשיי יישוב ארץ ישראל בימי ראשית המדינה. סיפור החיים המרגש הזה מסופר בפשטות ובצניעות ובנעימות ועם הרבה אמונה ויראת שמים, כשתמיד המשפחה וחינוך הילדים נמצאים במרכז, וכשבעל הנס מכיר בניסו - יד' שכיוונה אותו והובילה אותו עד הלום. וכך מסיים ר' שמואל ברין את ספרו: 'ארץ ישראל נראית לי בכל פעם מחדש כמו מתנה מופלאה... ואני מודה לבורא עולם על כל חסדיו שעשה אתי לאורך השנים'. יאריך עוד ימים רבים מר ברין היקר, וימשיך לעמוד בראש משפחתו האוהבת עד ביאת הגואל.

כשרות כהלכה. קובץ מאמרים בענייני כשרות. כרך ג. אלון מורה, כושרות, תשפ"א.
444 עמ'. (misrad@kosharot.co.il)

אירגון 'כושרות' שעוסק במחקר וייעוץ והכוונה בענייני כשרות (אך בכוונת-מכוון לא בהשגחה בפועל, למרות הפיתוי הכלכלי שבדבר) עומד תחת נשיאותו וסמכותו ההלכתית של ראש ישיבת אלון מורה ורבו של השומרון הרב אליקים לבנון שליט"א. הוא מנוהל ע"י הרב משה כ"ץ ר"מ בישיבת אלון מורה ומומחה לענייני כשרות, ואחד מראשי החוקרים והפוסקים בו הוא הרב יצחק דביר, שמפרסם מחקרים ופסקים רבים בענייני כשרות על גבי במוות שונות. בין שאר פעילויות המכון נמצאת גם ההוצאה לאור של הקובץ הזה 'כשרות כהלכה' - הכרך הראשון נדפס בשנת תשע"ו והשני בשנת תשע"ט, וכרך זה יצא לאור לאחרונה לקראת שנת השמיטה הבאה עלינו לטובה. גם בכרכים הקודמים היו מאמרים שעסקו בהיבטים שונים של שנת השמיטה, אך בכרך זה המדור שעוסק בשמיטה פותח את הספר, ובו דבריהם של מרן הראי"ה וחברו-יריבו הרידב"ז מסלוצק-צפת זצ"ל זה אל זה בעניין היתר המכירה והפעלתו בפועל, דברים מאת הרבנים הראשיים לשעבר הרב גורן הרב אליהו והרב שפירא זצ"ל בעניין היתר המכירה ותוקפו בימינו, סיכום הדעות בנושא מאת הרב עמיחי ראש מכון התורה והארץ, וגם 'פצצה': הרב זאב וייטמן, רבם של אלון שבות ושל תנובה, שהיה מראשי הפועלים בעד שדרוג מעמדו של אוצר בית הדין ואף כתב על כך ספר חשוב בשם 'שמיטה ממלכתית במדינת ישראל', כתב מאמר ובו הוא 'מרים ידיים': היות ולדעתו אין שיתוף פעולה של הרבנים והצרכנים לגבי חשיבות צריכת פירות אוצרות בית דין אי אפשר 'להפיל' את כל הנושא על השותף השלישי - החקלאים, ולכן אין אלא להוביר את השדות כפי עיקר הדין או להשתמש בהיתר המכירה באופן מושכל ורציני ותקף-הלכתי, אבל לדעתו עד לשינוי כללי במדיניות הציבורית בנושא יש להקפיד את השימוש בפתרון של אוצר בית הדין בשנות השמיטה. עוד עשרות דיונים מרתקים ומחכימים קיימים בקובץ הזה בכל ענייני הכשרות הביתית ובעיקר התעשייתית מאת חכמי מכון כושרות ומומחים רבים אחרים, כולל ניסיון לקביעת קריטריונים לרמות כשרות בתחומים שונים והצעות לשיתופי פעולה בין אירגוני הכשרות המגוונים. יישר כוחם של אנשי 'כושרות' על פעילותם המתרחבת והולכת במהלך השנה כולה ועל הקובץ האיכותי הזה, שיש לצפות שהוא יהפך לקובץ השנתי המרכזי בענייני כשרות.

לוח דבר בעתו ה'תשפ"א. ייפרד והיה לשישה ראשים: סדר היום, דברי הימים, עיתים לתורה, קרבה שנת השבע, ייבנה המקדש, מעשה בראשית. בעריכת הרב מרדכי גנוט. בני ברק, תש"פ. 1823 עמ'. (ldb480@gmail.com)

קשה לסקור בקצרה יצירת מופת ענקית כמו לוח זה, שלמרות מספר עמודיו הגדול הצליח העורך לצמצם אותו ל'קובייה' בגודל של 17X12X6 ס"מ, גודל סביר יחסית, שמאפשר אף למצוא לו מקום בתיק הטלית-תפילין כדי להציץ בו בזמנים מתאימים בשעת התפילה, לפניה ולאחריה. כל שנה אני מתפעל מחדש מהישגו ומהחדש בלוח הזה, הישגו הוא הסדר היומי הקבוע של המדורים שאותם עשוי לחפש הקורא בלוח והתוכן המדויק והתמציתי

שממלא אותם, והחדש הוא ההפתעות הנקודתיות והמערכתיות שאפשר למצוא כל שנה בכרך החדש. הלוח עצמו מתחיל בכרך זה בעמ' 102 בכ"ח אלול תש"פ, ומסתיים בעמ' 1707 לקראת ליל ר"ה תשפ"ב, ומאה-וכמה העמודים שלפניו ואלו שלאחריו כוללים מבואות ונספחים ורשימות והסברים, כולם מתומצתים אך ברורים, כולל הנספח 'מעשה בראשית' (שקוצץ השנה לדברי העורך עקב עובי הלוח) שהוא חביבו של העורך ובו מ"ד פרקים תמציתיים על היקום, גלגל המזלות, זוהר הכוכבים, גלקסיות, ליקויים, כוכבי הלכת והשבת השונים, 'ננסים חומים' וסופר-נובות ועוד ועוד, מדרך לצפייה בירח החדש בכל חודש, רשימת המעירים והמגיבים על הלוחות הקודמים לזיכרון-עולם עם הקוד שהוצמד לכל אחד מהם (כל נקודה, ולו הקטנה ביותר, מובאת בלוח ענק זה בשם אומרה!), וזה רק חלק מהשבחים המגיעים ללוח מיוחד זה. אני מניח שלא כל משתמשי הלוח מעיינים כל יום בכל מדוריו - שעות היום בהלכה במקומות שונים בארץ ובעולם, 'עיתים לתורה' (עשרות הקביעות הקיימות בישראל, מהדף היומי דרך 'חוק לישראל' ועד החלוקה השנתית של לימוד ספר חובת הלבבות), 'מעשה בראשית' (ענייני אסטרונומיה שקשורים ליום זה), סדר היום (הערות לעניינים הלכתיים מיוחדים בימים מסוימים) ודברי הימים (אירועים וימי זיכרון שחלים בתאריך זה). בשעת הצורך מופיעים מדורים נוספים או הערות ותזכורות בתוך מסגרת. למשל בתאריך כ' תמוז תשפ"א מוזכר במדור 'יבנה המקדש' שהיום הוא זמן הבאת 'עצי כהנים והעם' ע"י בני דוד בן יהודה ממשפחת דוד המלך עם הפנייה לגמרא ולרש"י במסכת תענית, בהמשך כמה הערות הקשורות להנהגות בשלושת השבועות, ובתוך 'דברי הימים' מוזכר מותו של איוב לדעת אחת, עשרים שנה לפטירת הגאון הבני ברקי רח"ש קרליץ אחיינו של החזו"א ששימש כראש הכולל הקרוי על שמו, ושמו של רב אחר מבני ברק שנפטר לפני שנה מקורונה - כל יום כמעט מוזכרים כמה רבנים כאלו. במדור 'מעשה בראשית' נכתב שהיום השקיעה המאוחרת ביותר בארץ השנה, למרות שהיום הארוך ביותר בשנה חל כבר לפני עשרה ימים ב' בתמוז, כי הזריחה אז הייתה יותר מוקדמת והזמנים האלו אינם סימטריים. כאמור - אפשר להאריך עוד, אך אומר בקיצור שאני ממליץ מאוד להזמין, לפחות לקראת שנת השמיטה תשפ"ב, את הלוח הזה ולהשתמש בו, ולקראת שנת תשפ"ג יחליט כל אחד אם יש לו עניין להחזיק בתיק הטלית-תפילין או על שולחנו בבית את קוביית הזהב הזו גם בשנה הבאה...

מורה הנבוכים. חלק שלישי. מהדורה חדשה מונגשת של ספרו ההגותי של הרמב"ם. תרגום בהיר, ביאור קצר ועדכני, הרחבות ועיונים. מבאר ועורך ראשי: יוחאי מקבילי. קדומים, מפעל משנה תורה, תשפ"א. לה+507 עמ'. (rambam4u@gmail.com)

ספר מורה הנבוכים של הרמב"ם הוא ללא ספק מספרי היסוד של המחשבה היהודית. הוא כולל הסבר של גישת התורה - על פי נקודת מבטו של הרמב"ם גדול הראשונים - לעניין הגדרת הבורא והנהגותיו בעולם, ליחס לבריאה ולהשגחה ולטעמי המצוות ולדרכי החינוך ועוד ועוד, כשבכל עניין יורד הרמב"ם לפרטי פרטים ועולה לגבהי מרומים, ואין כאן המקום להאריך בתיאור הספר הגדול הזה. מהדורות רבות של ספר מורה נבוכים יצאו לאור מאז

ראשית הדפוס, כשנוסחון מבוסס על תרגומים עתיקים, שהרי כידוע הרמב"ם כתב את כל ספריו בערבית-יהודית (חוץ מאשר את ספר משנה תורה), וליהודי ארצות הנוצרים נדרש תרגום. מהדורה זו של הרב מקבילי וחבר עוזריו באה לאחר שהרב מקבילי סיים להכין את מהדורתו הנפלאה לספר משנה תורה, וגם היא כוללת כל מה שצריך אדם שרוצה ללמוד ולהבין את דברי הרמב"ם על בוראם: תרגום מדויק על פי נוסח המקור הערבי לעברית עדכנית ובהירה, ביאור קצר לכל עניין שאינו מובן מאליו, כותרת תמציתית לכל פרק וכותרות משנה לפני כל עניין חדש, מיספור פסקאות וחלקי טיעונים, הדגשת המילים והביטויים שכתבם הרמב"ם עצמו בעברית, הרחבות ועיונים בכל נושא שמעלה שאלות או דורש הבהרה בעיקר מתוך כתבי הרמב"ם עצמו בספריו השונים, ועוד. בחכמתו הרבה, ותוך התייעצות עם קבוצת מומחים מהמעלה הראשונה, דאג העורך הראשי להנגשת הספר וההוספות שבמהדורה זו ע"י הפניות ברורות לכל עניין ומעניין לעניין בתוך הספר, ע"י תוספת של מבואות תמציתיים לפני כל עניין חדש וטבלאות ותרשימים מרחיבי דעת וכן שבעה מפתחות מפורטים, ובקיצור - עבודה מושלמת. הכרך הראשון של מהדורה זו יצא לאור בשנת תשע"ח, ולא יאומן שתוך שלוש שנים כבר אפשר לברך על המוגמר. אין מילים, הרב ד"ר יוחאי מקבילי. אשריך.

מוריה. קובץ תורני לחידושי תורה והלכה, גנוזות ראשונים ואחרונים ופרקי עיון ומחקר. שנה לח, שבט תשפ"א. גליון א-ג [תמה-תמוז]. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"א. שצה עמ'. (office@machon-y.com)

קובץ מלא וגדוש בדברי תורה וחכמה. במדור 'גנוזות' כמה פנינים יקרות: קטע של מדרש קדום בגנות לשון הרע שנמצא בגניזה בקהיר כשהוא כתוב על גבן של יריעות של ספר תורה שנפסל, דבר שבמשך הדורות נאסר. הוא נמצא בכמה חלקים בספריות שונות ע"י הרב ד"ר עזרא שבת, שגם העתיק וחקר והעיר. אחריו מובא חלק נוסף מהספר הענקי 'המספיק לעובדי ה'" מאת רבי אברהם בן הרמב"ם, ספר שרק שני חלקים ממנו נמצאים בידינו ונדפסו - החלק שבו דברי מוסר והנהגה והחלק העוסק בדיני תפילה וברכות, וכאן נוספו לנו חלק מהלכות אבולות על פי כת"י, מתורגמות לעברית עם הערות וצינונים. בהמשך מובא חלק מהיצירה החדשה של מכון ירושלים - המרדכי השלם - לקט פסקי ראשונים סביב הלכות המרדכי מכתבי יד ישנים של המרדכי וממקורות אחרים, כעין ספר 'שלטי הגיבורים' של ר"י בועז על ספר המרדכי. המאמר הבא במדור זה הוא דיון מקיף בפסקי התוספות שמודפסים בכל הגמרות והשימוש בהם מינימלי, ופרסום פסקי תוספות על מסכת מנחות מכת"י. האחרון הוא פרק עם מבוא מתוך ספר שעדיין בכת"י - 'פירוש משלי לרבנו ששת ב"ר יצחק גירונדי' מגולי ספרד. במדור 'זכרון לראשונים' מקיף כדרכו פרופ' ר"ש שפיגל את היחס ההלכתי למגילות אסתר מצוירות, כהקדמה לתשובה של ר"מ מטראצינה מכת"י בנושא. הוא מזכיר שעל האיש ושיחו כבר האריך ר"מ פלס ב'המעין' לפני כמה שנים, כאשר פרסם תשובה אחרת של החכם האיטלקי הזה. אחרי תשובות ובידורים נוספים של כמה מגדולי האחרונים שמודפסות בגיליון זה לראשונה נמצא מדור זכרון המוקדש לראשל"צ הרב בקשי דורון זצ"ל, ובו דברים ממנו ומאת רבותיו וחבריו ובניו וחתניו ותלמידיו. מעניין שכל אלו שמספרים

על דמותו מדגשים את מאור הפנים ואהבת החדש שהיו מסגרת לגדלותו בתורה ולפעליו הרבים. בהמשך מובאים עשרות חידושי תורה והלכה מתלמידי חכמים זצ"ל ושל"ט"א בנושאים מגוונים, בהם מצות קידוש החודש בזמן הזה, פרטים בהלכות עבד עברי, הגדרת האיסור לרדת לאומנות חברו, דינו של בשר סינטטי, חיוב מלצר שטעה והגיש למסובים מאכלים שלא היו שייכים לבעל הסעודה, אמירת 'הרי את מקודשת' ע"י חתן כבוד פה ולשון, ועוד. מכובד ביותר.

מחיל אל חיל. לימוד תורה יומי לחייל, גיוס תשפ"א-תשפ"ב. שעלבים, משעול, תשפ"א. 429 עמ'. (sif.mishol@gmail.com)

בכל שנה גם השנה הכינו תלמידי שיעור ב' בישיבת שעלבים עם רבם הרב זכריה רבינוביץ' ספר כ"ס הכולל דף עם לימוד לכל יום מניסן תשפ"א ועד שלהי אדר שני תשפ"ב, כולל הקדמות מרגשות בתחילתו וסדר זמני היום בהלכה לכל חלקי הארץ בסופו. תלמוד תורה הוא אחד מהדברים שאין להם שיעור לא למטה ולא למעלה, ולעיתים בזמן השירות הצבאי הזמן הפנוי המצומצם מטה את הכף לכיוון 'למטה'. הספרון הזה, שמידותיו תואמות את הכיס בחולצת החייל, יסייע לו, יזכיר לו ויעודד אותו שלא לרדת מתחת לשיעור ה'למטה', וכמובן כל המוסיף מוסיפים לו מן השמים. בכל עמוד נמצא נושא הלכתי או מחשבתי או תנ"כי או תורני אחר, כתוב באופן בהיר ומתומצת, שהכינו וערכו תלמידי שיעור ב' הנ"ל, ובתחתית העמוד הלכה קצרה, וכך דבר יום ביומו. אפילו סימניית קרטון מעוצבת טרחה העורכים להכניס לכל אחד מהספרונים, שיחולקו בבקו"ם לכל המתגייסים ביום גיוס חיילי ישיבות ההסדר שיחול בימים הקרובים. ראש הישיבה הרב מיכאל יָמֵר שליט"א כתב בדברי ברכתו הקצרים שתקופת השירות הצבאי דורשת מתלמידי ישיבות ההסדר שלושה דברים: עוצמה תורנית, תחושת שליחות וחובת קידוש השם. יהי רצון שאכן יעשו ויצליחו, ויחזרו כולם מהשירות הצבאי לישיבותיהם שלמים בגופם ובתורתם, ויהי שם שמים מתאהב על ידם.

מכילתא. כתב עת לתורה וחכמה. גליון ב, כסלו תשפ"א. העורכים: עדיאל ברויאר, הרב יעקב ישראל סטל, משה דוד צ'צ'יק. ירושלים, תשפ"א. 323 עמ'. (mekhilta@mekhilta.com)

החוקרים התורניים מתרבים בשנים האחרונות בכמותם ובאיכותם. לא מעטים מלמדי עולם הישיבות נתפסים ל'חידק' המחקר התורני, והם מעשירים במחקריהם ובמאמריהם, ובהדרת ספרי קדמונים דייקנית ומקצועית, גם את עולם התורה וגם את עולם האקדמיה. שיתוף הפעולה בין תלמידי החכמים שעוסקים במחקר תורני ובין החוקרים באוניברסיטאות השונות הפך להיות כבר דבר מובן מאליו, והוא בא לידי ביטוי בדברי תודה שנכתבים כדבר שבשגרה בהקדמות או בהערות השוליים במאמרים ובמחקרים של שני הצדדים. שלושה מבכירי החוקרים התורניים חברו להם כדי להקים במה למחקרים תורניים-מדעיים בעלי רמה וסגנון ראויים, וזהו כעת הקובץ השני שיוצא לאור. 'מכילתא' הוא קובץ שמיועד למי שמצוי בתחום המחקר התורני,

שהרי לא רבים הם בני התורה שישמחו להתרכז ולהקדיש זמן לבידורים טקסטואליים וצורניים ותוכניים של פיוטים עתיקים תוך השוואה בין נוסחים בכתבי יד עתיקים וקטעי גניזה וציטוטים בקדמונים, או ברשימה חלקית של כתבי היד של אוסף גינצבורג שכתב החוקר מימי ההשכלה שניאור זק"ש, או בתיאור פולמוסים שאירעו סביב דרכי כתיבת שמות ערים בגיטין וכד'. אולם כאשר הכותבים והקוראים הם 'אנשי מקצוע' מדובר באבני דרך במחקר התורני. יש לציין שכמה מן המאמרים בקובץ ארוכים הרבה יותר מאשר המקובל בקבצים תורניים 'רגילים': מאמר שעוסק בזיהוי מחבר התוספות 'שלנו' למסכת זבחים מפרנס שישים עמודים, מאמר על המהדורה הראשונה של ספר 'עקידת יצחק' לר"י עראמה מפרנס למעלה מחמישים עמודים וכן הלאה. בסוף הקובץ נמצאת ביקורת נוקבת על אחד מספרי הקדמונים שיצאו לאור השנה ע"י מכון תורני חשוב 'במהדורה מתוקנת ומשוכללת', והכותב טוען ומוכיח שהחלק המקצועי של ההדרה, ההעתיקה מכתבי היד והשוואת הנוסחים וכו', נעשתה ברשלנות, ובלי להתייחס במידה ראויה למחקרים אקדמאיים שעסקו בספר הזה ובנוסחיו השונים. יש לשבח סקירות-מבקרות כאלו כאשר הן ענייניות ודייקניות, וכך הן עשויות להעלות באופן משמעותי את רמת ההדרה התורנית בכלל. יישר כוחם של עורכי הקובץ החשוב הזה, לאו מילתא זוטרתא היא להוציא לאור קובץ תורני-מדעי בלי 'גב' כלכלי ואירגוני של מוסד מבוסס או מכון תורני ותיק.

מעלין בקודש. ביטאון לענייני המקדש וקודשיו. גיליון מא - אדר ה'תשפ"א. כרמי צור, בית הבחירה, תשפ"א. 210 עמ'. (malinbakodesh@gmail.com)

ט"ו מאמרים בגיליון החדש של 'מעלין בקודש', שמוציא לאור כולל 'בית הבחירה' שביישוב כרמי צור שבדרום גוש עציון בראשות הרב צבי שלום שליט"א, והם עוסקים בכיוון הנכון של מבנה המקדש, בהיתר לבנות דגמים מדויקים שלו, בהבאת הביכורים בזמנם לנוב ולגבעון, בקרבת ציבור שלא באים ממחצית השקל, שאלה אקטואליות בעניין קדושת האבנים משרידי בית המקדש שנמצאו בחפירות סביב הר הבית, הגדרת 'פרוע ראש', גדר ביטול עבודת המקדש מפני קריאת המגילה, עוד בעניין מצות העלייה לרגל, על ההלל בשחיתת הפסח ועל פסח שני ועל מנחת העומר ועל טומאת המדרס, ולבסוף סקירות של שני ספרים חדשים בענייני הקודש והמקדש. הפעם כל הכותבים החשובים שליט"א הם מהציבור ה'סרוג' בניגוד לכמה מהגיליונות הקודמים שבהם השתתפו גם תלמידי חכמים מ'גוונים' אחרים, וחבל.

נזיר אלהים. מצוות הנזירות בזמן הזה הלכה למעשה. הרב יהושע פרידמן. ירושלים, מכון המקדש, תש"פ. 351 עמ'. (02-6264545)

ממבט ראשון נראה שקיימת סתירה בין העיסוק בענייני נזירות לבין ההצהרה 'הלכה למעשה'. אולם כאשר נכנסים מעט לבין דפי הספר מתברר שאכן חלק מהלכות נזירות לא מתבטלות גם כאשר המקדש בעוונותינו עדיין חרב ואי אפשר להקריב קרבנות וגם לא להיטהר מטומאת מתים, ושהרב המחבר עצמו יכול להעיד על מעשיו וחובותיו והגבולות של נזיר בזמן הזה - מפני שהרב פרידמן נדר כבר לפני כמה שנים להיות נזיר עולם. בכל אופן כל נזיר בזמן הזה

נזירותו אינה מוגבלת בזמן - מפני שבימינו הנזיר אינו יכול להפסיק את נזירותו שהרי אינו יכול להקריב את קורבנותיו. האפשרות היחידה שקיימת אצל נזיר בימינו להפסיק להיות נזיר היא להישאל על נדרו, אבל אז אם בית הדין יתיר את נדרו יתברר למפרע שמעולם לא היה נזיר, ומה הועיל חכם בתקנתו? והנה מתברר שמתוך חובותיו של הנזיר - שלא להיטמא למת (כמו כהן), ושלא לשתות ולאכול מכל מוצרי הגפן, ושלא לגזוז את שערותיו, החובה השלישית היא הקשה ביותר, שהרי כדי לא לתלוש אפילו שיערה אחת אסור לו להסתרק ואף אסור לו לגרד בראשו אלא רק בנחת ובעדינות וגם לא להתיר קשרים בשערותיו שמא תיתלש לו שיערה ועוד, כל הפרטים בעניין זה מצויים בספר בפרקים ז-ח של שער א' הלכות מצוות הנזירות בזמן הזה, ובפרקים ג-ה של השער השני 'יסודות הלכות נזירות'. לכמה דעות מותר לו מדי פעם לקצר את שערו, אך עניין זה נתון במחלוקת קשה, שבאה לידי ביטוי במלחמה של תורה בסוף הספר בין המחבר לבין ראש הכולל של 'מכון המקדש' הרב עזריה אריאל שליט"א. השער השלישי עוסק במעלת הנזירות וקדושתה, והרביעי מתאר לנו את דמויותיהם של הנזירים מימי קדם, בהם יוסף הצדיק, שמשון הגיבור, שמואל הנביא, אבשלום, אליהו הנביא ועוד, וכן נזירים בדורות הבאים עד לרבי דוד כהן 'הרב הנזיר' תלמידו-חברו של מרן הראי"ה זצ"ל. החכם הגדול עלום-השם בעל 'אורחות' למדני העיר הערות חשובות שנדפסו בסוף הספר.

סדר הדורות. מאת רבי יחיאל היילפרין זצ"ל אב"ד מינסק. חלק שני: סדר תנאים ואמוראים. כרך ראשון: אות א, כרך שני: אותיות ב-ט. ההדרה חדשה ומדויקת עם ליקוטי הערות ומילואים והשלמות. ישעיה אשר זליג מילר ויצחק האגר. מאנסי, תשפ"א. שני כרכים. (sederhadoros@gmail.com)

ספר 'סדר הדורות' נכתב ע"י רבי יחיאל היילפרין שחי לפני כשלוש מאות וחמישים שנה, וכיהן שנים רבות כרבה של פינסק, אז חלק מפולין-רוסיה, היום בירת בלארוס. הוא היה בן למשפחת רבנים ידועה, ונחשב מגדולי דורו. חיבורים רבים חיבר שרובם לא שרדו, אבל ספרו 'סדר הדורות' עשה לו שם עולם. בבקאות מדהימה ובסקירה שלא תאומן ערך המחבר רשימה מדויקת של כל גדולי וחכמי ישראל בכל הדורות מבריאת העולם ועד ימינו, כאשר הוא מדקדק בכל קורותיהם ובכל המקורות בהם הוזכרו וכל המעשים אשר קשורים בהם, מיישב בין מקורות סותרים ומגלה מקורות נסתרים מהעין, וגם עושה שימוש מסוים בספרי גדולי אומות העולם על קורות הימים. החלק הראשון של הספר נקרא בפי מחברו 'ימות עולם' ובו הוא מתאר את קורות העולם מבריאת האדם ועד ימיו, אך הוא הפליא לעשות בעיקר בחלק השני שעוסק בתולדות התנאים והאמוראים, שבהם רק האותיות א-ט שבשני הכרכים שלפנינו כוללים כמעט 1500 אישים. עיקר מלאכתו של הגאון המחבר הייתה לחבר או להפריד בין דמויות בעלות שמות זהים או דומים בעזרת בחינת והשוואת כל המקורות הקדמונים, כולל הגהת נוסחים עתיקים על פי מקבילותיהם או מסברא, ובניית דמויות עם רוחב ועומק מהפרטים המפורזים שמצא. הספר הענק הזה נדפס לראשונה בשנת תקכ"ט כעשרים שנה אחרי פטירת מחברו ומאז פעמים רבות, ובעיקר ידועה המהדורה המשוכללת שהוציא לאור בוורשה הרב נפתלי משכיל-לאיתן בשנים תרל"ז-תרמ"ב עם הערותיו והערות חכמים נוספים, שהיא המהדורה המקובלת עד

היום. 'סדר הדורות' מכיל בתוכו למעשה את כל החומר הכלול בכמה ספרים קדמונים כגון ספר יוחסין מאת רבי אברהם זכות ממגורשי ספרד שהוא עצמו מתבסס על רשימות קדמוניות, ספר שארית יוסף לר"י אבן וירגא, ספר שלשלת הקבלה לרבי גדליה אבן יחיא, ספר צמח דוד לרבי דוד גאנז תלמיד המהר"ל, ספר שפתי יִשְׁנִים לרבי שבתי בס בעל 'שפתי חכמים' על רש"י, ספר נחלת שמעוני לר"ש פייזר ועוד. ר"י היילפרין הוסיף לכל חכם קדמון שהוזכר את מקום קבורתו ואת שורש וגלגול נשמתו על פי ספרי קבלה קדמונים, וכן כללי הוראה הנוגעים לאותו חכם מפי ספרים וסופרים. החלק השלישי של הספר הוא 'שמות הספרים ומחבריהם', שהוא למעשה השלמה והרחבה של הספר שפתי ישנים הנ"ל. במבואם מאריכים המהדירים, שעמלו כמעט עשרים שנה כדי להוציא לאור שני כרכים גדולים אלו ובהם יותר מ-1500 עמודים הכוללים כארבעים אחוז מהחלק השני של הספר וכן"ל, ומתארים את המלאכה האדירה שהם לקחו על עצמם - בדיקת כל מקורותיו של המחבר עד המקור הראשוני ביותר בעזרת עיון בדפוסים ראשונים ובכתבי יד ובהשוואות של ציטוטים בספרים אחרים, וכן ליקוט מתוך יותר משלוש מאות ספרים של הערות והשלמות והוספות והדפסתם בסוף כל כרך, כך שבשני הכרכים האלו הטקסט של 'סדר הדורות' מפרנס כשליש מדפי הכרך, וגם בו כחצי עמוד כולל הערות והשלמות, בהמשך נמצא קובץ שלם של ליקוטי הערות וכן עשרות עמודים עם 'מילואים' - השלמות לנושאים שלא נמצא להם מספיק מקום בהערות על הדף ובליקוטים, וכן רשימת השוואות בין הנוסח הסופי שלהם לבין נוסח הדפוס הראשון של 'סדר הדורות' - רמת דיוק נדירה בההדרת ספרי קדמונים. יש עוד הרבה להאריך בעניין הספר החשוב הזה והמהדורה המשובחת באופן יוצא מן הכלל הזו, אך אכמ"ל. אוסיף רק הערה קטנה: בציטוט המחברים מכל הדורות מחלקים המהדירים בצדק בין תלמידי חכמים שמקבלים את התואר 'רבי', לבין חוקרים או מחברים שאינם תלמידי חכמים ידועים שמקבלים את התואר ר'. אולם בין הרבים המצוטטים בצדק בהערותיהם נמצאים גם חוקרים שיש מקום לאכול את פרי מחקריהם תוך זריקת קליפותיהם, ובהם למשל החכם זכריה פראנקל איש ברסלאו וחונן יהודה קאהוט מהדיר 'הערוך השלם', שמספקני אם גם את התואר ר' ראוי לצרף לשמם... יישר כוחם של המחברים ושל עוזריהם ותומכיהם על היצירה הנפלאה והמושלמת שהם הניחו לפני הלומדים והמתעניינים, וברכת הצלחה מרובה בהמשך הדרך עד להשלמת משימתם.

סודו של המשפט העברי. צדק משפט יושר ורחמים. נחום רקובר. ירושלים, ספריית המשפט העברי, תשע"ט. 2 כרכים. (jlhs81@gmail.com)

הרב פרופ' נחום רקובר, תלמיד חכם ומשפטן, זוכה פרס ישראל, לשעבר המשנה ליועץ המשפטי לממשלה וגם היועץ הראשי של גופי הממשל והמשפט בארץ בענייני המשפט העברי, כבר כתב אינסוף ספרים ומאמרים בנושא זה. על בסיס כל מה שכבר כתב וערך ולמד ולימד במשך יותר מיובל שנים הוא מנסה להגדיר ולהציג לקורא ב'סודו של המשפט העברי' את העקרונות הערכיים האלווקיים והאנושיים שבבסיס המשפט העברי, הכולל הנהגות בין אדם לחברו לכתחילה ובדיעבד בענייני ממונות ויחסי עבודה ונזקים ועונשים, יחס האדם לסביבתו, חובות האדם בשמירת לשונו, צער בעלי חיים, מוסר מלחמה, כבוד האשה, זכויות האדם ועוד

ועוד, למעשה כל מה שהמערכת ההלכתית והתורנית קובעת שאינו כלול בדיני 'איסור והיתר' והלכות 'אורח חיים' וזרעים וקודשים וטהרות וכד'. פרופ' רוקבר מצליח בכאלף עמודי הספר למצוא מכנה משותף במשפט העברי שאינו קיים בשיטות משפט אחרות - לדעתו מטרתו אינה רק ייצוב וסידור החיים בחברה, אלא הרבה יותר מזה - הכנסת צדק ומוסר לחיים אלו, בהתבסס על ההנחה שכל אדם נברא בצלם אלוהים והוא עולם מלא. דוגמא לדבר בנושא שהפך לצערנו מאוד אקטואלי בל"ג בעומר האחרון במירון, לא תקפ"ץ: בעמ' 242 ואילך עוסק המחבר בענייני קדימה בהצלה, ומביא את הקושיא הידועה מדוע כאשר גויים תובעים למסור להם יהודי אחד אין מוסרים אותו גם תוך סיכון חיי רבים, ואילו בהצלה קיימים דיני קדימה שונים המבדילים לכאורה 'בין דם לדם'. והוא מיישב בשם הרב קוק ב'משפט כהן' שמסירת יהודי לגוי היא מעשה של דיני נפשות שרק בית דין סמוך מוסמך לדון בו ואינו נתון לשיקול הדעת ולכן אין למסור שום יהודי להריגה, בעוד שהצלה ראוי שתהיה לפי אומד הדעת ושיקולי קדימה, מפני שאין בה הכרעה על מעשה הריגה אלא מעשה הצלה. לפי זה מסיק המחבר שחלק מאומד הדעת בהצלה הוא הקדימה של הצלת רבים על פני הצלת יחיד או יחידים, ויש למסקנה זו כמובן חשיבות מעשית גדולה. שישה עשר פרקים בספר על שני כרכיו, והוא מסתיים במפתחות מפורטים ושימושיים לעניינים ולמקורות הרבים מאוד שנמצאים בו. חיבור זה מהווה מעין סיכום, 'שורה תחתונה', של פועלו רב-השנים של המחבר, שעוד דיו רב נשאר בקולמוסו.

ספר האורה. פסקי הלכה מבית מדרשו של רש"י. יוצא לאור ע"פ דפוס ראשון וכתבי יד, עם שינויי נוסחאות, ציונים ומקורות, הערות ומקבילות. העורך: הרב יהודה שינדלר. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"א. 25 + שעה עמ' (<https://www.machon-y.com>)

'מפעל תורת חכמי אשכנז' של מכון ירושלים מעשיר אותנו בספר נוסף ערוך ומוגה ומתוקן מסדרת הספרים 'דבי רש"י'. הראשון בסדרה היה ספר איסור והיתר לרש"י שיצא לאור לפני שנתיים, ובמבואו תוארה כל הספרות 'דבי רש"י' הקיימת בימינו, על חיבוריה השונים והחלקים החופפים שבה. בצדק הפריד המהדיר בין ספר האורה עצמו לבין 'ספר האורה חלק שני' שהוצמד לספר האורה במהדורת ר"ש בובר שיצאה לאור לפני מאה ועשרים שנה בערך, שכן כבר הוכח שהוא אינו חלק מספר האורה המקורי אלא מהווה תקציר של ספר איסור והיתר לרש"י הנ"ל, ולכן בצדק נדפס כבר כנספח למהדורה החדשה הנ"ל של ספר איסור והיתר לרש"י. ראשונים ואחרונים השתמשו בספר האורה והוא מקור חשוב לפסקי אורח חיים ואיסור והיתר שנהגו בבית מדרשם של תלמידי רש"י, כאשר הפסקים של רש"י עצמו מעטים יחסית בספר, וחלק ניכר מהחיבור הזה הוא לקט מתורת הגאונים. העורך המוכשר מצא מקור לכל הפסקים בכתבי הגאונים מכאן ובכתבי רש"י ובית מדרשו מאידך, ולעיתים הרחיב בהערותיו ודן בדעות הפוסקים הראשונים והאחרונים בכל נקודה ונקודה, והדברים מאירים ושמחים. הספר מחולק לקכ"ו אותיות, חלקן כוללות עניין הלכתי קצר אחד ואחרות מהוות פרק ארוך ומורכב, והמהדיר חילק בתבונה את הסימנים הארוכים לסעיפים, כשהכל מתואר בהרחבה בתוכן העניינים המפורט בראש הספר. כך למשל רק כותרות סעיפי המשנה לסימן שעוסק בהלכות יו"ט מפרנסות כמעט עמוד שלם בתוכן העניינים. במבוא

מעיר המהדיר על הקושי בקביעת נוסח ספר זה שיש לו כתבי יד רבים ושונים מאוד זה מזה ומקורות כה מגוונים, והוא מודה שמלאכת קביעת סדר ונוסח הספר וייחוס חלקיו צריכה עדיין השלמה, ולא עליו המלאכה לגמור.

ספר התרומה לרבינו הגדול רבי ברוך ב"ר יצחק מבעלי התוספות. כרך ראשון. יוצא לאור במהדורה מפוארת ומתוקנת על פי כתבי יד, עם הוספות והשלמות, תיקונים ושינויי נוסחאות, בתוספת הגהות מרן בעל ה'קהילות יעקב' זצ"ל. ועליו 'זהב התרומה', ציונים ומקורות, ביאורים והערות, מאת הרב דוד אברהם. ירושלים, מכון ירושלים, תשפ"א. 32 + שעג עמ'. (<https://www.machon-y.com>)

רבי ברוך הצרפתי בעל ספר התרומה כונה במשך שנים רבי ברוך מוורמייזא (או גרמייזא, היא העיר וורמס שבגרמניה), עד שהתברר סופית שזו טעות, והוא מחכמי צרפת, תלמיד ר"י הזקן בעל התוספות. ספרו הגדול הוא מקור עיקרי לחיבורי ראשונים אחרים כמו הסמ"ג למשל, והוא מצוטט בלי סוף ע"י כל הפוסקים כמקור הלכתי ראשון במעלה. מהדורה זו יוצאת על פי כתבי יד ונעזרת בהגהותיו הרבות של רבי יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל ה'סטייפלר' שכבר נדפסו בעילום שמו, וצוינו בה מקורותיו של בעל התרומה בתלמוד ומקבילותיו ברמב"ם ובשאר הראשונים, והפסקים שנבעו ממנו והובאו ע"י מרנן בעלי השולחן ערוך ונושאי כליהם. כמו כן צוינו האחרונים שדנו בדבריו, ורבים הם. במבוא המרתק עושה המהדיר שימוש רב במחקר התורני המקיף על המחבר והספר שחיבר הרב יואל פרידמן ממכון התורה והארץ שהוציא לאור בזמנו את הלכות חלה וארץ ישראל של ספר התרומה וגם השתתף בעריכת כרך זה, ויש לשבח את שיתוף הפעולה המבורך בין הרבנים ובין המכונים התורניים (וראה עוד להלן). במבוא מוסבר גם מקור הטעות שבשינוי בעל התרומה לוורמייזא - אי הבנה של בעל ספר יוחסין שגרמה לאחד המדפיסים המאוחרים לכתוב פרט זה בשער הספר, ושבתא כיוון דעל על. למעשה כל חייו חי רבנו בצרפת, ורק בסוף ימיו יצא לדרכו לארץ הקודש אך לא זכה להגיע אליה. בראש ספר התרומה נדפסים 'סימנים' שהם תקציר שמהווה כעין מפתח לספר, והוכח מעבר לכל ספק שגם הסימנים האלו יצאו מתחת ידו של רבנו. למעשה גוף הספר והסימנים דומים לתורת הבית הארוך והקצר, וספרים אחרים 'כפולים' כאלו. גוף ספר התרומה מחולק לחיבור עצמו ול'פסק' שמסכם כל סוגיא להלכה, אך בפסק מפורטים רק חידושים ולא תמיד הלכות פשוטות, והסימנים מסכמים את ה'פסקים' ולא את גוף הספר ולכן חסרים בהם לעיתים הלכות חשובות שלא הובאו בחלק ה'פסק'. בכרך זה, החלק הראשון של ספר התרומה, מובאים הלכות שחיטה, טרפות, איסור והיתר, נטילת ידים, חלה, נדה, גיטין וחליצה, כאשר בשנת תש"ע כבר יצא לאור החלק השני העוסק בהלכות עבודה זה ויין נסך, ס"ת ותפילין, ארץ ישראל ושבת. דרך אגב, רבים במהלך הדורות החליפו בין ספר התרומה ל'ד' לבין ספר התרומות לר"ש הסרדי שחי דור אחריו בספרד, ספר שעוסק בעיקר בדיני ממונות. בזמנו סקר את החלק השני הנ"ל על גבי 'המעין' הרב יואל פרידמן הנ"ל שכבר חקר שנים את ספר התרומה (גיל' תשרי תשע"א

[נא, א] עמ' 96 ואילך), ואחרי שחילק שבחים למהדורה החדשה הוא ביקר את דרך הדפסת נוסח הספר, שהסתמכה בעיקר על הדפוס הראשון ועל בדיקה לא שיטתית בכמה כתבי יד. הביקורת הזו עשתה רושם, זכתה לתגובה ולתגובה-לתגובה (גיל' ניסן תשע"א [נא, ג] עמ' 93 ואילך), וה'השדוך' שנוצר אז בין המהדיר למבקר הביאו למהדורה מתוקנת ויפה זו של הכרך הראשון, ואפשר להניח שגם הכרך השני שיצא כבר לאור לפני עשר שנים יצא לאור מחדש במהדורה מתוקנת. יש עוד להאריך בענייני ספר התרומה והמהדורה החדשה והיפה הזו, אך אכמ"ל. יישר כוחם של המהדיר הרב דוד אברהם, של הרב יואל פרידמן ש'עשה סדר' בכל נושא ההדרת ספר התרומה וסייע לעריכת כרך זה, ולכל המסייעים להעמדת תורת הראשונים על תילה.

ספרא דבי רב. הוא ספר תורת כהנים. **כרך ז: פרשת אחרי מות.** נוסח כת"י רומי. מדרש חכמים ע"פ כת"י הסמינר. בצירוף חילופי נוסחאות והערות גירסא, ומסורת הספרא והערות וביאורים, ופירוש הראב"ד ע"פ כת"י והפירוש המיוחס לר"ש משנץ ע"פ כת"י והגהות רצ"ה ואלק ומקורות וביאורים נרחבים, ומבוא ומפתחות מפורטים. אברהם שושנה. ירושלים, מכון אופק, תשפ"א. 41 + קיז + קלח + 13 + 98 עמ'. (ofeq.inst@gmail.com)

זהו הכרך החמישי (כרכים ה-ו יצאו לאור בקרוב ויכללו את פרשות תזריע ומצורע) של 'מפעל תורת כהנים ומפרשי' המונומנטלי, שיוצא לאור ע"י מכון אופק והעומד בראשו הר"א שושנה שליט"א, העוסק ביסודות התורה שבעל פה בענייני קרבנות, טומאות ונגעים. דברי חז"ל המובאים בספרא הם המסד לסוגיות הש"ס בנושא, והעבודה הגדולה והמקיפה שנעשתה כדי להגיע לנוסח מדויק של דברי חז"ל במדרש ההלכה הזה ושל דברי המפרשים הראשונים עליו חורגת מהמקובל גם בין מהדירים דייקנים. ניכר שהמהדיר הראשי, שנעזר בבנו הרב נועם, וכל חוקרי מכון אופק בארץ ובחו"ל שהשתתפו במשך השנים במלאכה, הכירו בכובד המשימה ובאחריות הנדרשת מהם, כפי שבוטל הדבר בסידורם הפנימי והחיצוני של כרכי 'מפעל תורת כהנים ומפרשי', ובדקדוק התוכני בהערות במדורים השונים כדי שיביאו לפני הלומד את כל מה שנדרש לו - מקורות וביאורים, דעות חולקות, השוואות לסוגיות מקבילות, קשיים ופתרונותיהם, פירוט דעות קדמונים אחרות ועוד, דבר שלם. המבוא לכרך השביעי שלפנינו כולל הקדמה בה מסביר הרב שושנה את השינויים והשיפורים בעריכת כרך זה לעומת ארבעת הכרכים הקודמים, ואת דרך הכנת הנוסחאות העתיקות והמדויקות של גוף הספרא ושל פירושי הראב"ד והמיוחס לר"ש משנץ שמשנות לעיתים את תמונת ההלכה לחלוטין. העורך מסביר את דרכי העבודה שלו ושל עוזריו בהכנת הנוסח וההערות, מבאר את דרך חלוקת הדרשות בנוסח שלפנינו, מתאר את כתבי היד והדפוסים הישנים, הכל באופן יסודי ומושלם. מדור הספרא כולל את נוסח הספרא עצמו ונוסח 'מדרש חכמים' המקביל לו עם הערות גירסא ומקורות והערות וביאורים, כשבגיליון כל עמוד נמצא הפסוק עליו דן המדרש באותו עמוד. החלק השני של הספר כולל את נוסח הספרא ללא הערות ומתחתיו הנוסח המתוקן של הראב"ד והר"ש עם הערות וביאורים. בסוף הספר נמצאים

מפתחות מפורטים מאוד, ובצד האנגלי של הכרך נמצא תיאור הספר וקיצור המבוא באנגלית. כל זה נעשה כאמור ברמת גימור מושלמת כדרכו של 'מכון אופק', מלאכה לדורות. ייש"כ של הרב שושנה מגדולי המהדירים בדורנו, יזכה לעוד שנים טובות בריאות ופוריות. והערה אחת: לענ"ד חלוקת מספרי העמודים של גוף הספר לשתי סדרות (ק"ז עמ' + קלח עמ') לא נוחה למשתמשים, והיה עדיף לצרף את שני החלקים האלו לספרור אחד.

עטרת זקנים. עיון מחודש בתולדותיהם של חכמים. שמחה עמנואל. ירושלים, מאגנס, תשפ"א. 230 עמ'. (02-6586659)

היחס בין המלאכה והחוכמה הדרושים לחוקר כדי להגיע למסקנות אמת במחקריו השונים הוא לעיתים מתסכל, רובם ככולם של המלומדים והחוקרים יעדיפו לעסוק הרבה בחוכמה ומעט במלאכה המביאה אליה, אך לעיתים דרך זו, המרוצפת בהשערות לא בדוקות ובנתונים שאינם אמיתיים, ונסמכת בעיקרה על דבריהם של אחרים, מביאה לתקלות חמורות, ולמסקנות שנקבעות בידי הציבור והמדעי כמסמרים בלי ראש. דבר זה נכון ברוב החוכמות, אך בעיקר בחוכמת ההיסטוריה, שמנסה לצלם תמונות של מציאות שכבר איננה, ולהכריע באמיתות עובדות שכבר מזמן פסו מהעולם. בספר זה בוחן ידיד נעוריי פרופ' שמחה עמנואל נר"ו בעשרה פרקים (חלקם כבר פורסמו במהדורות ראשוניות בעבר) עובדות ונתונים שמקובלים במחקר ובהיסטוריה-היהודית חלקם כבר דורות רבים, ומוצא שיש הרבה מה לתקן ולשנות, להוסיף ולגרוע, לברר וליישר בנתונים הקשורים לתולדות חייהם של כמה וכמה מגדולי ישראל בתקופת הראשונים, בהם ר"י הזקן, רבי ברוך בעל ספר התרומה, ר' יחיאל מפריז, מהר"ם מרוטנבורג ותלמידיו המרדכי והרא"ש ובניו, וכן הרמב"ן והרשב"א, שכולם חיו במאות ה"ב-ג"ג באשכנז, בצרפת ובספרד, ומיעוטם גם זכו להגיע לארץ ישראל. פרופ' עמנואל מנסה לבנות בניינים על גבי נדבכים שכבר הונחו ע"י חוקרים והיסטוריונים בדורות הקודמים ובדורנו, וכד בבד לוודא שהנדבכים האלו הונחו נכון ולא יתמוטטו ברוח מצויה, ולשם זה צריך להשתמש בכמויות גדולות של חכמה וגם של מלאכה. המחבר מסתמך בעיקר על מידע מתוך הספרות הרבנית על כל סוגיה, ומעט על מקורות היסטוריים כמצבות ותעודות ישנות וכד', וגם על כרוניקות - רשימות מסוגים שונים של אירועים ודמויות, שלעיתים מגלים עולם ומלואו - ולעיתים ערעב ערעב צריך. ואכן, נדבכים רבים יושרו ואבנים רבות הושבו למקומן הנכון בספר זה, כדי שאפשר יהיה להגיע למסקנות ברורות, או לפחות לדחות מסקנות לא נכונות, בשורה שלמה של נושאים. רק דוגמאות אחדות: מתברר שהתאריך היחיד הוודאי בחי' ר"י הזקן הוא התאריך בו נהרג על קידוש השם בנו רבי אלחנן בחי' - שנת ד' אלפים תתקמ"ד (1184), וכל שאר הפרטים המקובלים הם השערות בעלמא; רבי ברוך בעל התרומה המכונה 'מוורמייזא' היה חכם צרפתי שכנראה מעולם אפילו לא ביקר בוורמייזא, בצרפת חי כל ימיו ובצרפת חיו רבותיו וגם תלמידיו; ר' יחיאל מפריז נפטר בביתו, ולא בדרכו לארץ ישראל כמקובל; מהר"ם מרוטנבורג לא התנגד כלל למאמץ לפדות אותו מהכלא בממון רב, אלא שהוא נפטר לפני ביצוע העסקה; ר' יהודה בן הרא"ש לא הגיע לספרד בילדותו שנים רבות לפני אביו, כפי המקובל וכפי שמפורש לכאורה בצוואתו, אלא עם כל משפחתו בשנת ס"ה; ואלו הן רק דוגמאות בולטות. פרופ' עמנואל מזכיר בהערכה שני ספרים

שעליהם מתבסס המחקר בתקופה זו - 'בעלי התוספות' של א"א אורבך ו'אוצר הגדולים' של נ"י הכהן, אך הוא מראה שגם אצל פרופ' אורבך 'ראש המדברים' נפלו טעויות, מהן גסות, וקובל על נפתלי יעקב הכהן שדרכו שלא להזכיר את מקורותיו ולא למיין ולבקר את החומר הרב שליקט. המפתחות המפורטים בסוף הספר מציגים לפני המעיין את העושר הרב הכנוס בו.

על הערגה לא-ל חי. הרב חנניה רכל. רמת השרון, תשפ"א. 83 עמ'.
(chananya.r1@gmail.com)

בת נולדה לחתני הרב חנניה ולבתי הרבנית צביה, ויקראו את שמה עֶרְגָּה. על משמעות השם המיוחד הזה, ומתוך כך על משמעות הערגה והכיסופים לה', ליקט וערך והרחיב והסביר אבי הבת ואסף הכל בספרון מהודר מלגו ומלבר. כצפוי תמונת הכריכה היא קטע מציור נפלא של אביו הרב נחום רכל שליט"א ובו נראה אֵיל עומד על אפיקי מים כשהוא מביט כלפי מעלה וכאילו משעבד את לבו לאביו שבשמים, והמתבונן עורג לה' ומשתעבד אליו יחד עמו. בין השאר מובאים בספרון דברים של רבי שמואל בורנשטיין מסוכוצ'וב ה'שם משמואל' שעסק הרבה בכתביו בערגה ובכוסף שיש להרגיש כלפי ריבונו של עולם, וקטעים רבים מכתבי מרן הראי"ה זצ"ל בעניין אהבת ה' והדבקות בו. שמונה פרקים כולל הספר, והם עוסקים בטבעה של הנשמה לערוג למקור החיים, בכך שהעריגה לה' היא יסוד החיים, באהבת ה', בתפילה ובצער השכינה, בעריגה לה' שנובעת מהכאב הפרטי מכאן ומצער השכינה מאידך, בשמחה הנובעת מהערגה לה' ובאהבת ה' אלינו, ועוד ועוד. כל פרק מסתיים בתפילה ובברכה לבת כלת השמחה. שיזכו הוריה לגדל אותה עם כל שאר ילדיהם לתורה לחופה ולמע"ט בבריאות ובשמחה, וימצאו כולם חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם.

פירוש התורה להחסידי הנגיד רבנו אברהם בן הרמב"ם. ספר שמות. מהדורה מדויקת ע"פ כת"י ודפו"ר, כולל תיקונים ושיפורים וביאורים והערות והשוואות ומקבילות. מהדיר: משה מיימון. מאנסי, מכון לחקר תורת הקדמונים, תשפ"א. תתלב עמ'.
(mbamaimon@gmail.com)

לפני שנה יצאה לאור המהדורה החדשה של פירוש ר"א בן הרמב"ם על בראשית וכן חיבורו על האגדות, ועתה יוצא לאור מחדש הפירוש על שמות. כפי שכותב המהדיר בהקדמתו, הפירוש הזה על התורה הוא מעין אשנב שבו ניתן להציץ על בית מדרשו של הרמב"ם ודרכי לימודו. מדובר על עבודה מושלמת - מבוא רחב ומרתק, נוסח מדוקדק, הערות מקיפות המשלבות למדנות וידע רחב בתחומים רבים, השוואות לשיטת אביו הרמב"ם בכל כתביו, בקיצור - עבודה שלמה. רק כדוגמא, ר"א בן הרמב"ם אומר בפירוש בפרשת תרומה שהוא מסכים לדעת אביו שקני המנורה היו ישרים ולא מעוגלים, אך היו שפירשו שהוא התכוון רק להוציא משיטת רס"ג שששת הקנים סובבו את הנר האמצעי כעטרה אבל לא היו ישרים בדווקא, והוא דוחה את דבריהם באופן בהיר ואלגנטי. בסוף הכרך צירף המחבר רשימה של כמה עשרות 'פירושים נבחרים' מתוך הספר. כמה חבל שאין לפנינו פירושים מאת

רבי אברהם החסיד בן הרמב"ם לשאר ספרי התורה, במיוחד אם הם היו יוצאים בההדרתו המשובחת של רבי משה מימון שליט"א...

פירושי וחיבורי תלמידי הרשב"א על קבלת הרמב"ן. עפ"י כת"י ודפו"ר עם הערות ומ"מ. עורך כללי יהושע שטרנבוך. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשפ"א. 66 + תשט עמ'.
(dr.sternbuch@gmz.ch)

על הרמב"ן ועל פירושו על התורה אין צורך להאריך - זהו ללא ספק הפירוש החשוב ביותר על התורה אחרי פירוש רש"י, מאת אחד מגדולי הראשונים בכל הדורות. הפירוש הזה גם נלמד ע"י גדולים וקטנים, ונכתבו עליו הערות ופירושים. מיוחד הוא הפירוש גם בחלק המשמעותי שהוא מקדיש לביאורי כתובים וענינים על דרך הסוד, שהרי הרמב"ן, שבערך בדורו התגלה ספר הזהר, היה גם מגדולי המקובלים. בדרך כלל פותחים הביאורים הקבליים בביטוי 'על דרך האמת', ומסתיימים ב'המשכיל יבין' או ביטוי דומה, ורוב הלומדים שאינם מבינים דרך זו מדלגים על קטעים אלו. מתברר שכבר ראשונים טרחו לבאר בשיטתיות את הקטעים האלו בפירושי הרמב"ן, וביאורים אלו היו מפוזרים בספרים שונים במהדורות לא נוחות ללימוד. והנה בא יהודי ת"ח רב פעלים מהעיר ציריך שבשווייץ ורבי יהושע שטרנבוך שמו, והחליט להוציא לאור חיבור מקיף ובו הפירושים החשובים והקדומים על 'דרך האמת' ברמב"ן כשהם מתוקנים ומוגהים ע"פ כתבי יד ודפוסים ראשונים עם הערות והפניות ומקורות. החלק הראשון של החיבור כולל שלושה פירושים 'על הדף' לפי סדר הפרשות, הראשון של רבי שם טוב אבן גאון בעל 'מגדל עוז' על הרמב"ם שחיבר ספר בשם 'כתר שם טוב' על סודות הרמב"ן בפירושו לתורה, השני הוא הספר 'פירוש סודות התורה לרמב"ן' המיוחס לרבי מאיר אבי סהולה - אך העורך מוכיח שרובו ככולו שייך לרבו רבי יהושע אבן שועיב, והשלישי הוא 'ספר מאירת עיניים' לרבי יצחק דמן עכו, שלושתם מבית מדרשו של הרשב"א תלמידו הגדול של הרמב"ן. לספר צירף העורך שני חיבורים אחרים העוסקים בקבלת הרמב"ן מגדולי בית מדרשו של הרשב"א, האחד ספר 'מערכת האלוקות' שמחברו אינו ידוע המבאר את שיטת הרמב"ן בקבלה, והשני פירוש המחזור והסליחות מאת רבי יצחק בן טודרוס, תלמיד חבר של הרשב"א, שיוצא עתה לראשונה מכת"י. המבוא כולל כל מה שידוע על המחברים והחיבורים וסדר עבודת הוצאתם לאור, והחיבורים עצמם מובאים בהמשך מתוקנים ומבוארים בנוסחם ובתוכנם. מפתח מפורט מסיים מהדורה משובחת זו, שתועלתה לדורות.

פנינים. גיליון בנושאים שונים בהלכה, אגדה, טעמים ומנהגים ועוד. עורך: הרב מרדכי חיים. גיליון פה, שנה יג. ירושלים, גמ"ח מטוב החיים, תשפ"א. 12 עמ'. (ת"ד 28347 ירושלים)

גיליונות 'פנינים' יוצאים לאור 2-3 פעמים בשנה (בעבר הם יצאו בתדירות יותר גבוהה), והם מכילים כל טוב - בירורים הלכתיים מרתקים מפי ספרים וסופרים, ביאורי מקראות, סקירות קצרות של ספרים תורניים חדשים, ותגובות של קוראים, כולל תלמידי חכמים מובהקים.

העורך-המחבר מצליח להביא חומר איכותי מלוקט מעשרות ספרי הלכה ואגדה ואפילו מתוך ביוגרפיות של רבנים, והתגובות של הקוראים מרתקות. בגיליון שיצא לאור לקראת פורים דן העורך בעניין משמעות כפל הלשון 'וצומו עלי' - ואל תאכלו ואל תשתו' שאמרה אסתר, ומביא לכך עשרות ביאורים מראשונים ואחרונים, ביניהם בעל הרוקח, מהר"ם חלאיו, ר' אהרן אביב מסלונקי, ר' כלפון משה הכהן מג'רבה, ר' שמעון חירארי, ר' אליעזר הרופא בעל 'יוסף לקח', ר' שלמה אלקבץ, ר' שמואל אוזידה, ר' שלמה קלוגר, רמ"ד וואלי תלמיד הרמח"ל, ר' רחמים חי חויתה הכהן, ר"ש ויטאל, מהריט"ץ, ר"י אלבאז, רא"ל צינץ, ר' דוד מייזלש, ר' אברהם סבע, ר' יצחק עראמה, ר"י ו' שועיב, ר"י ו' שושן, מהר"ם אלשיך, ר' אלישע גאליקו, ר' וידאל צרפתי, בעל בני יששכר, ר' משולם דוד סולוביצ'יק, ר"א מבעלז, ר"י אייבשיץ ור"י עטלינגר, ולא הגעתי ברשימה זו אפילו עד החצי!... בתוך הדברים מציין העורך-המחבר-המלקט פרטים ביוגרפיים וביבליוגרפיים על הסופרים והספרים שאותם הוא מצטט, מקשה ומתרגם, מקשר בין דעה לדעה ובין תירוצים דומים, ומצטרף לבסוף בגלל קוצר הידיעה עוד מראי מקומות רבים לספרים הדנים בנושא לתועלת מי שמעוניין להרחיב עוד בעניין, כולל מאת רבני דורנו, והדברים מאירים ושמים. בהמשך נמצאים כמה עמודים של המדור 'מכתבים למערכת', ובו מעירים על עניינים בגיליונות הקודמים תלמידי חכמים חשובים בהם הגר"מ מאזוז, הרב הראשי ר"ד לאו, ועוד רבנים וראשי ישיבות, כולל הרב בעל 'אורחות' למדני' עלום-השם מלונדון. בגיליון שלפניו נמצא דיון רחב עם עשרות מקורות בשאלה אם חייבים ללמוד ולהתייחס למילים בלעז שבפירושי רש"י - שהרי לכאורה אין בהם תועלת, ומנעד הדעות הוא מקצה לקצה, מהתייחסות ללימודם כביטול תורה ועד האיסור לדלג עליהם בשום אופן. אך יש לציין שבספרו של אבי מורי ז"ל 'אוצר לעזי רש"י' ובספרים אחרים שנדפסו בדורנו קיימים ביאורים למילות הבלעז הצרפתיות האלו, כך שבמקרים רבים ניתן למצוא בהן חידושים וביאורים. אחד מהכותבים קורא לעורך להוציא לאור ספר עם כל האוצרות שבגיליונותיו מסודרים לפי נושאים, ואני הקטן מצטרף לבקשתו.

פרשני המקרא. אביגיל ראק. ירושלים, מגיד, תשפ"א. יט+420 עמ'. (02-6330530)

ספרו של הרב פרופ' עזרא ציון מלמד ז"ל (עצ"ם) 'מפרשי המקרא דרכיהם ושיטותיהם' הוא ספר קלאסי, שסוקר ובוחר ומציג בהרחבה את שיטותיהם הפרשניות והלמדניות של כמה מגדולי המפרשים של המקרא. בעקבותיו דרכה ד"ר אביגיל ראק ז"ל, שהייתה מורה ומרצה ורעייתו של הרב יהודה ראק נר"ו, ר"מ בישיבת הר עציון. היא הלכה לעולמה לפני כמה שנים אחרי מחלה קשה, כשהיא מותירה אחריה ספר כמעט גמור, שכלל עיונים ובידורים על כעשרים ממפרשי התנ"ך וחבוריהם. מדובר על סקירת קורות חייהם של המפרשים, אופי פירושם ותורמתם לביאור המקרא, עם הסברים והדגשות ודוגמאות. הספר כולל דברים על התרגומים ואונקלוס בראשם, על פירושי רס"ג, על המדקדק ר' יונה ו' ג'אנח ופירושי המקרא שלו, על רש"י ותלמידיו, על ראב"ע, רד"ק, רמב"ן, חזקוני, ר"י ו' כספי ורלב"ג, כל אלו מבין הראשונים, ועל ר"י אברבנאל, ר"ע ספורנו, רש"ר הירש, ר' יעקב צבי מקלנבורג בעל 'הכתב והקבלה', מלבי"ם, נצי"ב ורד"צ הופמן מהאחרונים. נוספו גם סקירות על שיטת הפרשנות

של הרב מרדכי ברויאר מאת הרב ראק תלמידו, וכן על שד"ל וקאסוטו מחוקרי המקרא, שבתוך הדברים עליהם נכתב בצדק שלמרות שעקרונות לא קיבל שד"ל את שיטת מבקרי המקרא הנוצריים הוא לא שלל לגמרי את האפשרות לקיומם של שיבושי נוסח בתורה, ושלמרות שקאסוטו שלל את תורת התעודות של מבקרי המקרא הוא לא האמין בתורה מן השמים. הפרשנים הם גשר להבנת המקרא, וספר זה מהווה גשר להבנת דרכיהם ושיטותיהם של הפרשנים.

רווקות מתמשכת בציונות הדתית. דתיות ואינדיבידואליזציה במודרנה המאוחרת. ארי אנגלברג. רמת גן, בר אילן, תש"פ. 232 עמ'. (press@mail.biu.ac.il)

נושא הרווקות המבוגרת בציונות הדתית-לאומית כבר הפסיק להיות נושא לבדיחות ולקריצות, והפך ממש לבעיה. ולא שהבחורים והבחורות היקרים שמתקרבים לגיל השלושים או עוברים אותו כשהם עדיין בגפם הם 'בעיה' חס ושלום, הם הרי מיטב בנינו ובנותינו כפשוטו ממש, אלא שהתופעה הזו כשהיא מתחילה לקבל ממדים נרחבים הרבה יותר מאשר היה מקובל בעבר, כאשר מתלוות לה תופעות לוואי קשות שלא היו בעבר, כאשר בשוליים היא מתחילה לקבל סוג של אידיאליזציה שלא הייתה בעבר, תופעה זו מתחילה להטריד. ההנחה הבסיסית היא שאדם בכלל ויהודי בפרט ויהודי שומר מצוות בקל וחומר אמורים מסיבות רבות וידועות לממש את עצמם, את חייהם ואת עתידם דווקא במסגרת של משפחה, וכאשר הבחור או הבחורה עוברים גיל 'סביר' מסוים, כאשר לבילוגיה ולאפשרות ללדת ילדים באופן טבעי יש מקום חשוב ב'סביר' הזה (בעיקר אצל הבנות כמובן אבל גם אצל הבנים), מתעוררת בעיה שצריכה פתרון. העולם התחלק פעם לצעירים ומבוגרים, אך בדורנו בחברה המודרנית קיים שלב נוסף - מבוגרים צעירים, עצמאיים כלכלית פחות או יותר, שלא גרים בדרך כלל בבית הוריהם, שעסוקים בענייני עבודה וחברה ובילוי מסוגים שונים ולא ממהרים ליטול עליהם את נועם עול בניית המשפחה. בדרך כלל תופעת לוואי אחת ברורה היא ירידה משמעותית ברמת שמירת המצוות של הקבוצה הזו, כי מה יעשו הבן והבת כאשר מדובר בקשר אינטנסיבי של קבוצת גברים ונשים צעירים בלא מחויבות משפחתית, ומה יעשו הבן והבת כאשר הם נמצאים לפעמים שעות ארוכות לבדם עם המכשירים האלקטרוניים שלהם, בימי השבוע ובעיקר בסופי השבוע. אמנם בדרך כלל בשלב מסוים ובגיל מבוגר יחסית מוצאים נסיכי ונסיכות ה'פצה' את בני זוגם ובונים בית בישראל, אך כמה חבל על הזמן שעבר, וכמה חבל על השינוי הלא-חיובי שחל ברבים מתוכם בתקופה הזו. על כל זה דן ואת כל זה מנתח החוקר והמרצה ד"ר אנגלברג שגם הוא היה פעם משוכנע הביצה הירושלמית. הוא מנסה לברר בין השאר מה דעתם של רבנים ומחנכים על התופעה ועל מה שהיא מייצגת ועל מה שאפשר לעשות כדי לצמצם אותה ולקצר אותה עד כמה שאפשר, מה גורם מסלול החיים הדתי החדש הזה לאווירה בחברה הדתית-לאומית כולה, מה ניתן לשנות בחינוך לזוגיות בבתים ובמוסדות שלנו כדי לחזק את מוסד הנישואין בחברה שלנו ועוד ועוד. הכיוון של המחבר אינו שיפוטי, הוא מתאר את החוויה ה'ביצית' באופן אובייקטיבי ואף אוהד, אך מתוך דבריו התחזקה אצלי הקטן

המודעות לכך שיש להתייחס לחשיבות בניית בית בישראל כבר מגיל צעיר, ובגלוי, ובכל המסגרות, ושיש לפעול באופן מאסיבי לשדך שידוכים ולזוג זיווגים בכל מיני שיטות ואופנים ופרויקטים, ויש להגיע לכך שידעו כל צעיר וצעירה שתקופת הביניים הזאת של 'מבוגרים צעירים' אמורה להיות תקופה קצרה וממוקדת, ושהחיים ה'נורמליים' של מבוגר צעיר שומר-מצוות אמורים להיות חיים משפחתיים. אני לא מעביר ביקורת חס ושלום על מי שמשדל אך מתקשה למצוא את בן\בת זוגו, והרבה יש להתפלל להצלחה בתחום הרגיש הזה אצל בנינו ובנותינו, אך הכיוון האופטימלי צריך להיות ברור. בסך הכל מדובר לענ"ד על מחקר חשוב ומעניין כבסיס לדיונים ובירורים ויזומות בנושא קריטי זה, גם אם אני לא מזדהה לגמרי עם כיוון המבט של המחבר.

רוץ, בני, רוץ. פרקי חייו של הרב חיים יוסף פישמאן מאפלה לאורה. ברברה מבורך (פישמאן). ירושלים, ראובן מס, תשפ"א. (02-6277863)

הספר מספר על מסע חייו של הרב פישמן מילדותו ונערותו בעיירה קרסטיר בצפון-מזרח הונגריה במחיצת הצדיק רבי ישעיה'לה שטיינר שאביו היה המשב"ק שלו, דרך פלוגות עבודות הכפייה של הצבא ההונגרי, מחנה אושוויץ וצעדת המוות, ועד ברוקלין שבניו יורק בה שימש כגבאי ועמוד התווך של קהילה גדולה במשך עשרות שנים. הסיפור מסופר מפי בתו מוותיקות אלון שבות, והוא כולל תיאור חי של מאורעות השואה, כולל חלום שחלם אביה באושוויץ כאשר היה באפיסת כוחות ובו נגלה אליו אביו הרב כשהוא מצווה עליו לרוץ ולחיות - וכך עשה. בהמשך מתוארים קשיי הקליטה החומריים והרוחניים של שורדי השואה שמצאו מקלט בארצות הברית ולא רצו להיבלע בזרם החלום החומרי-חילוני-אמריקאי, ואת הקרע בנפשם של אלו שחונכו על ברכי הגישה הקנאית-הונגרית ביחס לעם ישראל וארץ ישראל כאשר לנגד עיניהם עם ישראל עולה ופורח בארץ הקודש בדורנו. זהו סיפור פשוט, בלי דרמות וסנסציות, ואולי לכן הוא כה נוגע ללב.

תורת חסד. שאלות ותשובות על ארבעה חלקי השו"ע מאת הגאון רבי שניאור זלמן פראדקין זצוק"ל. יוצא לאור לראשונה מתוך קבצים ומאספים שונים וספרי גדולי דורו וכתבי יד, בתוספת ציונים מראי מקומות והערות ומקבילות, עם מבוא ומפתחות. חלק שלישי. ירושלים, מכון ירושלים, תש"פ. ת עמ'. (<https://www.machon-y.com>)

רש"ז בעל 'תורת חסד' מלובלין נולד בשנת תק"ץ למשפחה חסידית בעיר לאדי, ובהמשך היה תלמידו של האדמו"ר ה'צמח צדק' מליובאוויטש. בשנות העשרים שלו כבר מונה לרבה של העיר פלאצק, ובהמשך מונה לרבה של לובלין הגדולה. מגיל צעיר כבר נחשב לאחד מגדולי רבני פולין, ולהפתעת רבים החליט בשנת תרנ"ב לעלות ארצה. הוא התיישב בירושלים, והנהיג במשך עשור שלם את חסידי העיר לצד רבי שמואל סלנט רב העיר עד לפטירתו בשנת תרס"ב, כשהוא פעיל וצלול עד לרגעיו האחרונים. ספר השו"ת שלו ובו חלק קטן מהתשובות שהשיב לכל רחבי העולם היהודי עשה לו שם, חלק ראשון על או"ח

נדפס בחייו והשני על אה"ע לאחר פטירתו. לפני שנתיים הוציא לאור מכון ירושלים את שני הכרכים במהדורה חדשה ומתוקנת עם הערות וציורים, ועתה נדפס הכרך השלישי ובו שלוש סימנים מלוקטים ממקורות שונים, מפתחות מקיפים לשלושת הכרכים ומבוא מרתק בסוף הכרך על המחבר ותולדותיו.

תרנגולת בלי לב. דת ומדע בכתיבה הרבנית במאה השמונה-עשרה. מעוז כהנא. ירושלים, מוסד ביאליק, תשפ"א. 430 עמ'. (maozk@tauex.tau.ac.il)

שם הספר רומז למחלוקת ההלכתית המפורסמת בין כמה מגדולי ישראל, שהתעוררה בגרמניה לפני כשלוש מאות שנה. רבי צבי אשכנזי (ה'חכם צבי') חלק בתקיפות על גדולי תורה רבים בעניין תרנגולת בריאה ושלמה שנשחטה ונחתכו אבריה ולא נמצא בה לב, האם התרנגולת טריפה, ככל עוף החסר אבר, או שאפשר להניח כי לפי 'המהלך הטבעי' ללא ספק היה לה לב - אחרת לא הייתה חיה, והוא אבד כנראה במהלך הכנת התרנגולת והכשרתה (היו שהאשימו את חתול הבית...), וממילא היא כשרה. במילים אחרות, באיזה אופנים יש מקום להכניס להלכה שיקולים עובדתיים ומדעיים, ואף להכריע על פיהם את שורת הדין? באופן רחב יותר מדובר על מחלוקת הלכה שונות שהתנהלו בעת הזו, שקשורות לכמה משאלות היסוד של התקופה, שהייתה גם תקופת המהפכה המדעית באירופה, כגון האם גולם שנברא ע"י אדם יכול להתפלל במנין? האם 'חסי אישות' בין אנשים ומכשפות ושדים רלוונטיים לדיני ירושה או לאיסורי ביאה? ובאופן כללי יותר - מהו היחס האמיתי בין החומר ובין הרוח, הפלאי והטבעי, או מכיוון אחר בין האסטרונומיה לאסטרולוגיה? האם לעולם יש לב? האם יחסו של הקב"ה לעולם הוא כדוגמת שָׁעָן שהכין את השעון ומאז השעון פועל בעצמו, או שקיימת בבריאה חיות אלוהית מתמדת? וכיצד כל זה קשור למהפכה המדעית ולזרמים המדעיים השונים באירופה בתקופה המודרנית? לפני 200-300 שנה, בראשית המהפכה המדעית, הסעירו שאלות אלו את העולם היהודי, ורבות נכתב על כך בזמנו בפירוש וברמז, בשקיפות ובהסתרה, בספרות ההלכתית של התקופה וגם בספרי דרוש וקבלה ופרשנות והיסטוריה יהודיים. את כל אלו חושף, חוקר ומנתח בצורה מעניינת ומיוחדת פרופ' כהנא מאוניברסיטת ת"א, כשהוא משלב ידע תורני נרחב עם ידע היסטורי וסקרנות אינטלקטואלית בסגנון מאתגר ולפעמים ביקורתי. שאלות בסגנון זה, בין דת ומדע, קיימות גם היום, וחלקן עומדות בבסיס מחלוקות בין עדות ובין קהילות ובין בתי מדרש בעולם שלנו, כך שלחלק ניכר מהדיונים בספר עשויה להיות משמעות מאוד אקטואלית, למשל לגבי היחס לתינוק שנולד משיבוט (שאלה שנידונה בקצרה בסוף הספר), לתרומת זרע מן המת, למעמדם ההלכתי של הבשר המלאכותי ושל הרובוטיקה המתרחבת ועוד. ה'גיבורים' הראשיים בספר הם ר"י אייבשיץ והחכם צבי הנ"ל, וגם בנו של החכ"צ ר"י עמדין, שפעל וגם כתב הרבה בנושא זה. ספר מרתק, מעורר מחשבה, ואולי אפילו, כאמור, בעל השלכות אקטואליות.

Meeting Elijah. True Tales of Eliyahu Hanavi. Eliezer Shore. Jerusalem, Tehiru, 2020. pp X+237. (story@tehiru.com)

הספר Meeting Elijah ('לפגוש את אליהו') כולל נ"ז סיפורים שסופרו למחבר הרב ד"ר אליעזר שור, מחנך ומרצה וסופר ירושלמי, שעוסק רוב ימיו בענייני אמונה וחסידות. המכנה המשותף של כל הסיפורים האלו הוא שהם כוללים 'פגישה' שהייתה בימינו, בדורנו, בין המספר או מי שמספר עליו הסיפור לבין אליהו הנביא, ממש כך. הקורא הנבון מוזמן לשמור על גבולות ההיגיון והספק, ואיש לא מחייב אותו לקבל כל סיפור כפשוטו ממש - אבל מדובר בצָרֶר סיפורים 'פשוטים', לא סיפורי צדיקים ספוגים רוח הקודש ויראת הרוממות - אלא סיפורים 'מהחיים', שבהם כנראה אליהו הנביא בכבודו ובעצמו פעל ועשה והציל ויעץ ושידך וסייע ונכח והיטיב ליהודי או ליהודים - ומיד נעלם ואיננו, כדרכו בקודש. כל הסיפורים סופרו למחבר ישירות ע"י בעל המעשה או אנשים מקרבתו הראשונה, והמחבר בחן ובדק ובירר עד כמה שידו הייתה מגעת, ואסף את הנאמנים שבסיפורים באהבה ובחיבה לקובץ זה. המחבר הצליח להעביר לקורא באופן מרגש ומוחשי את יחס האהבה והחיבה למעשים ולעושיהם, ולריבוננו של עולם המשגיח והפועל בעולמנו באופנים גלויים ונסתרים. 'יקה' כמוני לא צריך להביא ראיה שדעתו היא שכל סיפור מהסוג הזה צריך בדיקה, ופעמים רבות יתברר שלמקרה פלוני יש הסבר 'רציונלי' יותר מאשר התערבות ישירה של אליהו הנביא זכור לטוב, אבל אין לשכוח שגם הסבר רציונלי שבזכותו נפתרה בעיה חמורה, או ניצל יהודי בשעת סכנה, או נמנעה תאונה וכד', הוא למעשה תיאור של השגחה פרטית של אבינו שבשמים על בעל המעשה, שההבדל בינו לבין התערבות של אליהו הנביא כבר הולך ומצטמצם... אחד הסיפורים, Trackless in the Snow ('ללא סימנים בשלג', עמ' 76-78), הוא סיפור ששמעתי במו אזווי כמה פעמים מבעל המעשה, דוד-אשתי מר משה אלפנט ז"ל, שהיה יהלומן ואיש עסקים ואיש משפחה רציני ואמין וירא שמים. האירוע אירע בילדותו בעיירה ענייה בסלובקיה: משפחה שלמה הלכה לישון בליל סופת שלגים 'על קיבה ריקה' כפשוטו, כי לא נותרה אף פרוסת לחם בבית. לפתע דפק בדלת 'בעל עגלה' עם זקן לבן גדול ופנים מאירות, וסיפר שהוא עבר באיזור וראה בית יהודי, והוא מבקש רשות לשבת ולסעוד בבית המוגן-יחסית את ארוחת הערב שהביא עמו, ואחר כך ימשיך בדרכו. הרשות ניתנה כמובן, הסוס הרתום לעגלה העמוסה נשאר בחוץ כשהשלג מבהיק מאופק לאופק, והיהודי נטל את ידיו והחל לאכול את ארוחתו לבדו על השולחן שעמד סמוך לכניסה לבית. אחרי כמה דקות נשמעה דלת הכניסה נפתחת ונסגרת. הדוד משה ז"ל שהיה נער צעיר יצא מחדרו לראות מי עוד בא - והתברר שהיהודי הנ"ל יצא, כנראה רק לרגע - כי השאיר על השולחן את ארוחתו שהייתה מונחת על מפית, וכללה כיכר לחם ודג מלוח וחתיכה גדולה של גבינה צהובה. הנער הציץ החוצה - והנה אין יהודי, ואין עגלה, ואין אפילו סימנים על השלג שעגלה עמוסה עמדה כאן ונסעה לדרכה רק לפני שתי דקות! הוא חיכה עוד חצי שעה ועוד שעה, והיהודי לא חזר - וברור היה לו שזה היה אליהו הנביא שריחם על המשפחה הרעבה, ודאג לה, לפחות באותו ערב, לארוחה משביעה ודשנה. הדוד משה ז"ל היה מספר שכל ימיו, בימים טובים ובימים קשים, עמדו מול עיניו פניו המאירות של אותו יהודי, אליהו הנביא... מעשה שהיה - ממש כך היה, וזהו אינו הסיפור הכי מרגש בספר המיוחד הזה.

רשימת המאמרים בכרך סא [תשפ"א] א-ד

גיליונות 235-238

שם המחבר	שם המאמר	גיליון	עמוד
אברמסון יוסף	שימושה ולימודה: ממשנתו של הרב יהודה הרצל הנקין זצ"ל	237	59
אומן פרופ' יהונתן	תגובה בעניין 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי'	235	65
אומן פרופ' ישראל	תגובה בעניין 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי'	235	65
אמיתי יגאל	"מדלגין היינו" ... - הכינוס המלכותי בטבריה	236	24
אנגלמן הרב ישי	האם יש מקום לאמירת 'ברכו' לפני קריאת התורה בלא ברכה?	235	109
אפשטיין הרב יעקב	כלאי זרעים בבקעת הירדן: פסק, תגובה ותשובה	235	89
אפשטיין הרב יעקב	תכלת של קודש ותכלת של חול [תגובה]	235	116
אפשטיין הרב יעקב	בעניין השיעורים אם הם מדרבנן או הלכה למשה מסיני [תגובה]	236	99
אריאל הרב עזריה	על סקירת שו"ת 'בריתי שלום' בגיליון 'המעין' הקודם [תגובה]	236	97
אריאל הרב עזריה	נס נוסף במציאת השמן הטהור למנוחת המקדש בימי החשמונאים	237	72
ארליך זאב ח'	"מדלגין היינו" ... - הכינוס המלכותי בטבריה	236	24
ארנוולד ד"ר משה	קניית קרקע בארץ ישראל בשבת להלכה ולמעשה	235	48
בר"ב יהושע	חילול השם או חילול ה'?	238	106
בלומן הרב עוז	על שיקולים והעדפות במצבים של "מוות סטטיסטי"	238	60
בן מאיר הרב יהושע	על הרב יהודה יודל רוזנברג זצ"ל וההגדה של פסח של המהר"ל	236	105
בנר הרב אוריאל	חטיפתו של הרב יצחק הוטנר זצ"ל ושחרורו - מעשים ומשמעויות	236	31
ברויאר עדיאל	האם היה הרמב"ן צאצא של ר' יצחק ב"ר ראובן הברצלוני?	238	104
ברזיל הרב דוד	בעניין קניית קרקע בשבת בארץ ישראל [תגובה]	236	99
ברזיל הרב דוד	פיטורי עובד שמסרב להתחסן נגד הקורונה	238	69
בריס שהם	תגובה בעניין 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי'	235	65
ברמן הרב חיים אשר	חמש תגובות על גיליון 234	236	102
ברמן הרב חיים אשר	עוד בעניין שיעור האגוז	237	63
ברמן הרב חיים אשר	עוד על הקריאה בתורה במחזור השנתי	238	101
ברנד ישראל	חובת הקריאה לעולה לתורה בשמו	236	48
ברקוביץ הרב נתנאל	האדם השלם: מקצת דרכיו של מו"ר הגר"נ גולדברג זצ"ל	235	96
גבאי הרב אהרן	עשור לפטירת הרב דוד צבי הילמן זצ"ל - רסיסים מדמות גדולה	235	103
גבאי הרב אהרן	מיהו מחבר 'תוספות ישנים' למסכת ראש השנה?	237	75
גוטל הרב פרופ' נריה	השפעת 'הרצאת הרב' על כינון האנציקלופדיה התלמודית - תגובה	238	98
גולדברג הרב ז"נ זצ"ל	פסול אילים לעדות	235	11
גולדברג הרב ז"נ זצ"ל	למה לא הכריעו את כל המחלוקות בבית הדין הגדול?	235	16
גולדשמידט הרב דניאל י'	עוד בעניין ההגהות בגמרות מהדורת 'עוז והדר'	237	65
גרינווד הרב בועז	'שיבוט נקים בכל מקום?' - נקודות למחשבה	238	93
דורכלר הרב יצחק	על סקירת שו"ת 'בריתי שלום' בגיליון 'המעין' הקודם [תגובה]	236	97
דיכובסקי הרב שלמה	קברי צדיקים	235	26
דיכובסקי הרב שלמה	הרהורים בעקבות האסון במירון בל"ג בעומר תשפ"א	238	83
הוטנר הרב ד"ר בועז	העבודה החקלאית במושבות בעת מגפת הכולרה בשמיטת תרס"ג	237	44
הירש דוד	מי ממקורבי הרא"ה היה חסידו של רבי לייב'לה איגר מלובלין?	237	96
הנקין הרב איתם ה"ד	"את אשר התרת אסרנו?" הבהרות בעניין שורות תותי' השדה	235	19
הרץ אליעזר	עוד על 'קרבת ההגאים' בפירוש הרש"ד הירש לתורה	237	63
ואלט הרב ד"ר שי	מפעלו הגדול של ר' יעקב לוינגר ז"ל	235	99
וינשטיין הרב אברהם	על סקירת שו"ת 'בריתי שלום' בגיליון 'המעין' הקודם [תגובה]	236	97
והפטיג הרב יוחאם זצ"ל	על 'תשובתי לבני הרב הגאון זרח שליט"א'	235	3
ווילן הרב יהודה	בא בן בוטא והורדוס: סתירת בית המקדש ובניינו	236	11
זיו ליראור	"חנן לנער על פי דרכו": מבט חינוכי על רצף הסיפורים		
זיסברג הרב יעקב	בראש מסכת פסחים העוסק בלשון נקיה	237	53
זק"ש הרב אברהם	מדוע לא תיקנו ברכה על מצות ישיבת ארץ ישראל?	237	30
חבצלת הרב עומר	דברים על דיוקם [תגובה]	235	110
יונה הרב יוסף	גדר מצות חרוסת לבילי הסדר	237	73
יונה הרב יוסף	תכלת של קודש ותכלת של חול [תגובה]	235	112
יונה הרב יוסף	'דברי חכמים וחידותם': כ"ד דברים בלשון חז"ל שבאו בדרך מליצה	236	61
יעקבסון אליהו	רעיון 'קרבת ההגאים' בפירוש הרב הירש לתורה	236	66

63	237	עוד על 'קרבת ההגאים' בפירוש הרש"ר הירש לתורה [תגובה]	יעקבסון אליהו
104	238	האם היה הרמב"ן צאצא של ר' יצחק ב"ר ראובן הברצלוני? [תגובה]	ישראלי הרב פרופ' עודד
31	238	סדר פרקי 'שיר של יום'	כחן שמאל
43	235	מצוות האכילה והסעודה בערב יום כיפור	כנרתי הרב עמיחי
69	237	רגישות לרגשות הזולת	כנרתי הרב עמיחי
80	236	"הלעיטוהו לרשע וימת": רתיעה מאיסור ורווחה חברתית	כץ פרופ' אליקים
65	235	עוד בעניין 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי'	לויפר הרב יעקב
65	237	עוד בעניין ההגהות בגמרות מהדורת 'עוז והדר' [תגובה]	לויפר הרב יעקב
70	237	פירוש הביטוי ביידיש 'קאכט זיך' [תגובה]	לויפר הרב יעקב
		'ועשו לי מקדש - ושכנתי בתוכם' - המתח שבין המשכן	ליבור הרב דוד
3	236	והמקדש, הרעוע והקבוע	מאיר הרב ישי
56	237	'אלו דברים שיש להם שיעור'... זיכרונות מהשיעור השבועי	
70	237	בבית הגרז"ן גולדברג זצ"ל	מרדכי הרב בועז
55	235	עוד בעניין זריעת ירק מתחת לפרגולה שגפן מודלית על גביה	נפתלי אריאל
33	235	תפילה לרפואת חולה במחלה נמשכת	סבתו הרב חיים
3	237	שיעורים מדרבנן או הלכה למשה מסיני?	סבתו הרב חיים
25	238	חיוב בשבת על מלאכה שהיא חלק מתהליך	סויד הרב רפאל
15	238	בירורים בעניין 'לפני עיור' על 'לפני עיור'	סמט הרב אורי
89	235	מנהגי יום זיכרון על נפטר לאחר חמישים שנה	עמנואל הרב מרדכי
80	237	כלאי זרעים בבקעת הירדן: פסק, תגובה ותשובה	ענבל הרב יהושע
4	238	עוד על חיבור ספר הזהר	פוס משה אוריאל
101	238	תשובת הגר"א קוטלר זצ"ל בעניין השמיטה ביישוב מחנה ישראל	פנקובר פרופ' יצחק
65	235	עוד על לקריאת בתורה במחזור השנתי	פערלמאן הרב נתן
		עוד בעניין 'כל קבוע כמחצה על מחצה דמי'	צוריאלי הרב משה
		מקור חדש לדברי הרמב"ם הידועים בעניין כפייה בגט	
100	236	והרצון הפנימי של כל יהודי	קוטלר הרב נתן
8	238	חיידוש של הרב יונתן זקס זצ"ל בשאלת הרוע בעולם	קטן הרב יואל
2	235	'מי ינוח ומי ינוע' [דבר העורך]	קטן הרב יואל
107	235	דברי פרידה מהגאון המיוחד הרב דוד צבי הילמן זצ"ל	קטן הרב יואל
119	235	נתקבלו במערכת	קטן הרב יואל
2	236	'קרב קץ הישועה': [דבר העורך]	קטן הרב יואל
97	236	על סקירת שו"ת 'בריתי שלום' בגיליון 'המעין' הקודם [תגובה]	קטן הרב יואל
116	236	נתקבלו במערכת	קטן הרב יואל
2	237	הכוס השישית [דבר העורך]	קטן הרב יואל
115	237	נתקבלו במערכת	קטן הרב יואל
3	238	"רבי עקיבא מצחק".... [דבר העורך]	קטן הרב יואל
107	238	נתקבלו במערכת	קטן הרב יואל
		המָתָּה בסיידורם של ר' עזריאל ור' אליהו בנו מוויילנא, ודחיית	קרני הרב יונתן
35	238	הטענות על השגות רבי זלמן הענא נגדם	
72	237	להתפלל בתחפושות בפורים, וטעם המנהג להתחפש	רבינוביץ הרב גמליאל
41	238	התורה ה'מקושרת'	רבינוביץ יונתן
80	238	האם מותר לעלות לירח?	רבינוביץ הרב נחום א' זצ"ל
99	237	בין חששות לאידילא: יחסם של גדולי התורה לאנציקלופדיה התלמודית	רדמן הרב אורי
98	238	השפעת 'הרצאת הרב' על כינון האנציקלופדיה התלמודית - תגובה	רוזנברג פרופ' יעקב ז"ל
80	236	"הלעיטוהו לרשע וימת": רתיעה מאיסור ורווחה חברתית	רוזנוסר הרב משה י'
24	237	פיט הטל של ר' אלעזר הקליר: שימושים חדשניים בצמד האותיות 'טל'	שבט הרב ארי
111	235	דברים על דיוקם [תגובה]	שושנה הרב אברהם
		בעניין שעיר המשתלח: שתי פסקאות מכת"י מתוך הפירוש	
37	235	המיוחס לר"ש משנץ על תורת כהנים	שטרן הרב דוד
91	236	זריעת ירק מתחת לפרגולה שגפן מודלית על גביה	שטרן הרב דוד
70	237	עוד בעניין זריעת ירק מתחת לפרגולה שגפן מודלית על גביה	שיגל יצחק
112	236	ממאפייני משנתו ההלכתית של הרב נחום א' רבינוביץ זצ"ל	שפירא הרב אברהם א' זצ"ל
7	235	היתר העברת קבר מחו"ל לארץ ישראל: תשובה מכת"י	שר שלום רחמים
8	237	הקריאה בתורה במחזור השנתי: המנהגים שקדמו למנהג האחיד	שר שלום רחמים
101	238	עוד על הקריאה בתורה במחזור השנתי	

HAMA`YAN

Table of Contents:

'Rabbi Akiva was laughing' / The Editor	3
Responsum of the Eminent Rav Aharon Kotler ZTL in the Matter of <i>Shemittah</i> in the Mahane Israel Settlement / Moshe Ariel Fuss	4
The Innovative Approach of Rav Jonathan Sacks ZTL to the Question of Evil in the World / Rav Natan Kotler	8
Yahrzeit Customs Beyond Fifty Years After One's Passing / Rav Ori Samet	15
Clarifications in the Matter of Responsibility of the Misdemeanor in 'Misleading' the Misdemeanor [<i>Lifnei Iver al Lifnei Iver</i>] / Rav Rephael Swed	25
The Order of the Chapters of the Daily Psalm [<i>Shir shel Yom</i>] / Shemuel Cohen	31
The Metheg [Stress Mark] in the Prayer Book of Rav Ezriel and His Son Elijah of Vilna, and Refutations of the Claims of Rav Zalman Hanau Against Them / Rav Yonatan Karni	35
The 'Linked' Torah / Yonatan Rabinowitz	41

Halakha and Contemporary Challenges

Considerations and Preferences in Questions of 'Statistical Mortality' / Rav Oz Bluman	60
Dismissing an Employee Who Declines to Be Inoculated Against Corona / Rav David Brizel	69

Thinking on Contemporary Challenges

Is It Permissible to Travel to the Moon? / Rav Nahum Eliezer Rabinovitch ZTL	80
Reflections in the Wake of the Disaster in Meron on Lag BaOmer 5781 [2021] / Rav Shlomo Daichovsky	83
"We Shall Establish Yeshivot in Every Place"? – Points to Consider / Rav Boaz Greenwood	93

Responses and Comments

The Influence of 'Rav Kook's Lecture' in the Establishment of the <i>Talmudic Encyclopedia</i> – Reaction / Rav Prof. Neria Gutel, Rav Uri Redman; Further on the Torah Reading in the Yearly Cycle / Prof. Jordan Penkower, Rav Chaim Asher Berman, Rahamim Sar Shalom; Was Nachmanides a Descendant of Rav Isaac ben Reuven Albargeloni? / Adiel Breuer, Rav Prof. Oded Yisraeli; Profaning Gd's Name or 'Profaning Gd'? / Yehoshua Baharav	98
Received by the Editorial Board / Rav Yoel Catane	107
Listing of Articles in Volume 61 [5781]	132



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha`alvim

Vol. 238 • Tamuz 5781 [61, 4]