

המעין

בתוכן:

- 3 'היינו כחולמים'! / דבר העורך.
- 4 כפרת הירח / הרב יעקב אריאל
- 9 שלוש הערות בעניין סימני ליל ראש השנה / הרב שריה דבליצקי זצ"ל
- 10 דעת האור שמח' בעניין פסול ארבע אמות באמצע הסכך: דיון בין רבי שאול ישראל
- 13 רבי מרדכי יהודה לייב זק"ש זצ"ל / הרב אברהם זק"ש
- 17 מקום צורת הפתח בסוכה עם שתי דפנות / הרב עמיחי כנרתי
- 23 מי ביתר את הבתרים? / הרב ד"ר דוד קליר
- 23 פסיקה מהפכנית של החתם סופר בהלכות טבילת כלים / אליעזר דניאל יסלזון
- 33 ספק דרבנן לקולא בחסרון חכמה / הרב יואל עמיטל
- 43 האמנם למד רמח"ל באוניברסיטה? / הרב נריה שליט
- 43 ההתייחסות ההלכתית אל "לא מעורבים" ואל "חפים מפשע" במלחמת העצמאות /
- 50 ד"ר משה ארנוולד

הלכה ואקטואליה

- 59 תעודת כשרות למקום כשר המתנהל שלא על פי ההלכה / צבי רייזמן
- 76 דיני ספאגות בהלכה - זכויות וחובות / אבי אודס
- 87 שימוש בכהן ודומיו / הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

תגובות והערות

- עוד על היתר מלחמה בשבת / הרב יעקב אריאל; עוד בעניין היתר שחיטה עם הסרת המפרקת / דב שחור, הרב מרדכי עמנואל; עוד בעניין הריאליה של הקרבת הקורבנות / ד"ר ישעיהו בראור; האם מותר להפציץ בעזה כשיכול להיות שייפגעו חטופים? / הרב רפאל סויד

על ספרים וסופריהם

- 103 רבי מנשה בן ישראל זצ"ל וספרו "הקונסיליאדור" / הרב אייל גפן
- 118 עיון בשישה מסיפורי החסידים של הרב שלמה יוסף זווין זצ"ל / הרב שלמה מייזלס
- קבלת מצוות בפועל כתנאי לחלות הגיור: הערות על הספר 'מסורת הגיור' /
- 134 הרב ירוחם ארלנגר
- 147 נתקבלו במערכת / הרב יואל קטן

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 255 • תשרי תשפ"ו [סו, א]



ספרי מכון שלמה אומן

ספר מצות גדול
ארבעה כרכים
לאוין ח"א - א-קכו
עשין ח"א - א-פא
עשין ח"ב - פב-קכב
עשין ח"ג - קכג - הסוף
לרבנו משה מקוצי
עם נושאי כלים מכתב יד,
מבוא מקיף, לקט מפרשים
מכתב יד ומדור שנויי
נוסחאות

כל כרך
84 ש"ח
99 ש"ח

פירושי רש"י ורשב"ם
על פרק ערבי
פסחים ע"פ כתבי
יד עם הערות
והידושים. מהדורה
מורחבת ומתוקנת
ובציור דפי הגמרא
מהדורת עוז והדר

59 ש"ח
72 ש"ח

ספר מצות קטן
כרך ראשון א-קנא
מהדורה חדשה ע"פ כת"י
ודפוסים.
כולל הבחנה מדויקת בין
נוסח הסמ"ק להגות ר"פ
ושאר ההנהגות.
עם מבוא, מקורות, ביאורים,
ציורים, ליקוט שלם ונספחים

72 ש"ח
92 ש"ח

שליט הגיבורים
ל"א
מנעור אריה
מהדורה חדשה
מתוקנת
משלמות
ומורחבת

84 ש"ח
99 ש"ח

שו"ת יחודה יעלה למהר"י אסאד
שלשה כרכים:
א"ח עם מבוא
ומפתח מקיף, י"ד,
א"ח-ע"ח"מ

259 ש"ח
315 ש"ח

שולחן תמיד' שו"ת
רש"י חלמא בעל
מרכבת המשנה על
הרמב"ם. פירושים
על שו"ת א"ח עם
מפתח הפניות
למש"כ. שני כרכים

157 ש"ח
172 ש"ח

שו"ת לר"ש חלמא על אבן העזר
יוצא לאור מכתב
היד היחיד
בעולם.
הערות ומקורות

83 ש"ח
97 ש"ח

יוסף אומץ' יוסף
שני ספרים
יחודיים
על מנהגי אשכנז
לר"י יחזקאל האן
גורלינג ונכדו
ר"י יחזקאל סג"ל

139 ש"ח
153 ש"ח

ספר מכלול
מאת רבנו דוד קמחי
(הר"ד). מהדורה
חדשה ע"פ כתבי היד
והדפוסים הראשונים עם
מבוא, הערות, תיקונים,
ומפתחות מפורטים.
980 עמ', עם הסכמת
הגר"ח קנייבסקי זצ"ל

84 ש"ח
99 ש"ח

פסקי רמב"ם
מילין מעמיק
של לשון
הקדוש לר"ש
פפנהיים

69 ש"ח
92 ש"ח

חשק שלמה שרשים
לרבי שמשון
בדקיה
וטריפות
לרבי שמשון
בר צמח דוראן
(הרשב"א) ע"פ
כתבי יד ודפוס

69 ש"ח
92 ש"ח

יבין שמועה
הלכות שחיטה
ובדיקה
וטריפות
לרבי שמשון
בר צמח דוראן
(הרשב"א) ע"פ
כתבי יד ודפוס

69 ש"ח
92 ש"ח

לקט יושר ב' כרכים א"ח וי"ד
פסקים, מנהגים ותשובות
מאת רבנו ישראל איסרלין
זצ"ל בעל תרומת הדשן

121 ש"ח
139 ש"ח

פירוש מסכת אבות לחסיד יעבץ
מהדורה חדשה
ומתוקנת ע"פ כתבי
היד והדפוס, עם
הגהות, ציורים, מקורות,
מבוא, נספחים
ומפתחות.

60 ש"ח
71 ש"ח

אוהב משפט
לרבנו שמשון בר
צמח דוראן זצ"ל
- הרשב"א
עם הערות רבי
איוב על ספר
הקדמה
מקיפה בעניין
שכר ועונש ועוד
ע"פ דפוס וכת"י

69 ש"ח
92 ש"ח

משה ידבר
לרבי משה ישראל

69 ש"ח
92 ש"ח

ספר אמרכל הלכות המועדים

55 ש"ח
67 ש"ח

פסקים ומהגים לר"י מדורא

55 ש"ח
67 ש"ח

פסקים ומהגים לר"י מדורא

55 ש"ח
67 ש"ח

פסקים ומהגים לר"י מדורא

55 ש"ח
67 ש"ח

ספריית משעול

2 ספרי היילדים ב-90 ש"ח בלבד!

רבי חיים בעל הנס
סיפור של רבי
חיים כפוזי זצ"ל
מבוסס על
סיפור אמיתי.
סיפור גדול
עם איורים
מרשימים

39 ש"ח
55 ש"ח

התשביץ ושודדי הים
סיפורים אמיתיים
מתקופת
הראשונים
עם איורים

62 ש"ח
99 ש"ח

הגיבורים שלנו
סיפורים עם
אילוסטרציות
על גיבורי
העם

36 ש"ח
47 ש"ח

הגיבורים שלנו
סיפורים עם
אילוסטרציות
על גיבורי
העם

36 ש"ח
47 ש"ח

הגיבורים שלנו
סיפורים עם
אילוסטרציות
על גיבורי
העם

36 ש"ח
47 ש"ח

הגיבורים שלנו
סיפורים עם
אילוסטרציות
על גיבורי
העם

36 ש"ח
47 ש"ח

מאת הרב בועז מרדכי

עוד ללדת
ד"ר חנה קטן
במבט יהודי
(וכריכה רכה)

15 ש"ח
25 ש"ח

כרועה עדו
פרופ' י' לויץ
ייעוץ משפחתי
ספר חובה לרב
קהילה!

50 ש"ח
65 ש"ח

הגיבורים שלנו
סיפורים עם
אילוסטרציות
על גיבורי
העם

36 ש"ח
47 ש"ח

הגיבורים שלנו
סיפורים עם
אילוסטרציות
על גיבורי
העם

36 ש"ח
47 ש"ח

הגיבורים שלנו
סיפורים עם
אילוסטרציות
על גיבורי
העם

36 ש"ח
47 ש"ח

הגיבורים שלנו
סיפורים עם
אילוסטרציות
על גיבורי
העם

36 ש"ח
47 ש"ח

ספרי הרבנית ד"ר חנה קטן - 2 ספרים ב-100 ש"ח בלבד!

להזמנות באתר ובטלפון: 08-9276664

machonsmaag@gmail.com | www.machonso.org

המשתתפים בגיליון זה:

אבי אודס, נוף אילון א 9978500. odesslaw@gmail.com
הרב יעקב אריאל, אבן עזרא 7, רמת גן 5228550. yaakovariel1@gmail.com
הרב ירוחם ארלנגר, הרב אברהם רביץ 24, ירושלים 9740126. 6569408@gmail.com
ד"ר משה ארנוולד, כרמי צור 9040000. moserenvald@gmail.com
ד"ר ישעיהו בראור, שילה 4483000. barory@gmail.com
הרב אייל גפן, דוד המלך 306/5, קרית ארבע 9058816. aygeffon@gmail.com
הרב ד"ר איתמר ורהפטיג, דרך מצפה נבו 56, מעלה אדומים 9841041. warhafi@neto.net.il
הרב אברהם זק"ש, רבי חיים ויטל 20, ירושלים 9547020. refael.zaksh@gmail.com
אליעזר דניאל יסלזון, המעפילים 11, ירושלים 9254515. edj@netvision.net.il
הרב עמיחי כנרתי, בית אל 9063100. esa@etrog.net.il
הרב שלמה מייזלס, ארה"ב. shlomomeisels@gmail.com
הרב רפאל סויד, בירנבוים 9, בני ברק 5164705. zx0527103930@gmail.com
הרב יואל עמיטל, קרית חינוך שעלבים 9978400. yoel.amital@gmail.com
הרב מרדכי עמנואל, ישמח ישראל 22/3, ביתר עילית 9055772. 274more@gmail.com
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400. wso@shaalvim.co.il
הרב ד"ר דוד קליר, הרקפת 19, מעלות 2152073. kalirdy@gmail.com
צבי רייזמן, לוס אנג'לס, ארה"ב. z-ryzman@aiibeauty.com
Ryzman, 218 S. Alta Vista, Los Angeles CA 90036, USA
דב שחור, נריה 7190700. dovi.shachor@gmail.com
הרב נריה שליט. mazbetdin@gmail.com

* * *

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

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

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

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

'היינו כחולמים'!

כבר הציעו רבים שההמנון האמיתי של מדינת ישראל הוא 'שיר המעלות, בשב
ה' את שיבת ציון היינו כחולמים'. הוא מבטא, מילה במילה, את מה שקרה כאן
בארץ במאה השנים האחרונות ואת מה שקורה עכשיו. תופעת החלום היא פלא,
אבל חלום אינו מציאות; אנחנו חיים במציאות שהיא חלום, שהיא התגשמות של
חלומות אבותינו ואבות אבותינו. פסוקים מהפטרות ז' דנחמא שקראנו בשבועות
האלו נשמעים לפעמים כמו מבזק חדשות אקטואלי. אבל גם שיר המעלות הנ"ל אינו
מתאר רק את ההווה, אלא מבקש מה' שיתגשם המשך החלום גם בעתיד, כי עדיין
דרך ארוכה לפנינו בבניית ארץ ישראל ברוח התורה ובתיקון העולם במלכות שדי.
כאן המקום להזכיר שבימים אלו חל יום הזיכרון התשעים (וגם יום ההולדת ה-160)
של מרן הרב קוק זצ"ל, הראי"ה, בעל האורות, שדברים שכתב ודיבר וחינך עליהם
לפני יותר ממאה שנה מתגשמים עתה מול עינינו.

גם גיליון זה של 'המעין' מבטא את פריחת התורה בימינו - מאמרים חשובים
בכל חלקי התורה מאת תלמידי חכמים ואנשי תורה מכל גווי העולם התורני, כולם
אהובים וכולם ברורים. בדף היומי פתחו עתה את הלימוד בסדר קדשים, וסימנא
מילתא.

שתי הערות לסיום: המערכת מתנצלת שוב על כך שמאמרים חשובים וטובים
שמחכים 'על שולחן המערכת', חלקם זמן רב מאוד, לא מצאו את מקומם עדיין
באחד מגיליונות 'המעין'; ההיצע ב"ה עצום, וקצר המצע מהשתרע. כותבים ששלחו
את מאמרים ל'המעין' והחליטו אחר זמן לפרסם אותו בכתב עת אחר ברוכים יהיו,
הם רק מתבקשים להודיע על כך למערכת 'המעין'. הערה נוספת: מנויים שסיימו את
הקריאה והלימוד בגיליון ואינם מעוניינים לשמור אותו בביתם - יואילו להניח אותו
בבית כנסת או בית מדרש קרובים, לתועלת הציבור הרחב.

תכלה שנה וקללותיה, תחל שנה וברכותיה.

הק' יואל קטן

כפרת הירח

א

ידועה מימרת חז"ל (בחולין ס, ב, ובשבועות דף ט, א) המעוררת את תמיהתם של הפרשנים:

מה נשתנה שער של ר"ח שנאמר בו לה' אמר הקב"ה: שער זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.

פירושים רבים ניתנו למימרה זו, ביניהם, באופן מפתיע, של הרי"ף¹. הוא מביא את האגדה הזו בתחילת מסכת שבועות (א עמ' א-ב בדפיו):

ר"ש בן פזי רמי, כתיב ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים, וכתיב את המאור הקטן. אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד. אמר לה הקב"ה, לכי ומעטי עצמך. אמרה לפניו, רבש"ע, מפני שאמרתי לפניך דבר הגון אמעט את עצמי?!... אמר לה הקב"ה, הנני עושה לך כבוד שמיישב דעתך תחת שמיעטתיך. ומאי ניהו, שיהו ישראל בכל ר"ח מקריבין קרבן לפני לכפר עוונותיהם. לפיכך אמר הקב"ה, הביאו כפרה לפני בר"ח לכפר עליכם, כדי שתשלימו עלי בקרבן כפרה זה את הכבוד שאמרתי לעשות לירח בשביל שמיעטתי. וזה הוא פירוש הביאו כפרה עלי שמיעטתי.

ב

כידוע, אין להבין את האגדות כפשוטן, לפיכך אין לומר שהיה כביכול עימות מילולי בין הירח לבין הקב"ה. דרכה של האגדה להביע רעיונות עמוקים בלשון בני אדם, וחז"ל דייקו מלשון הפסוק (בראשית א, יד) רמזים לרעיונות אלו.

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֶת... לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה, וְהָיָה לְאֹתָת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וּשְׁנָיִם.

1 כידוע, הרי"ף קרא לספרו "ספר ההלכות", וכשמו כן הוא, כל עיסוקו הוא בהלכה למעשה בלבד. בכל סוגיות הש"ס הוא מביא רק את המסקנה ההלכתית. הוא אינו מביא אגדות, ואם בכל זאת מצאנו דבר אגדה בתוך דבריו כנראה שהביאו כדי ללמוד ממנה הלכה. באופן חריג הוא מביא ומפרש אגדה זו, על אף שהיא עוסקת בנושא של קדשים, שהרי"ף לא כתב בעניינם דבר (השלים אותו החפץ חיים בליקוטי הלכות על קדשים). כנראה שאגדה זו התמיהה את הרי"ף עד כדי כך, שראה צורך לחרוג ממנהגו, להביאה ולפרשה.

ימים - נקבעים ע"י השמש. אותות² ומועדים - נקבעים על פי הירח, לכל מועד יש תאריך קבוע בחודש. לשם קביעת החודשים על הירח להתחדש מדי חודש, ולשם קביעת הימים בחודש על הירח להיראות כל יום בגודל אחר. ההתחדשות, והשימוש בירח לצורך ספירת הימים בהם נקבעו המועדים, מחייבים את הירח להשתנות בכל יום ולהיוולד מחדש בכל ר"ח.

לאור זאת לא מובנת המחשבה הראשונה, לפני מיעוט הירח, ששני המאורות יתקיימו כשהם שווים בגודלם. לפי הנחה זו, לא יהיה ההבדל בין היום לבין הלילה! ועוד, לפי זה בעצם אין כאן שני מאורות שונים, אלא מאור אחד גדול, המושל גם ביום וגם בלילה!

אלא על כורחך צ"ל שגם במחשבה הראשונה הירח לא היה אמור להאיר בלילה באור יום, כמו השמש. הוא היה אמור להיות גדול כמו השמש, ולהאיר בכל הלילות כירח מלא, בתחילת החודש כבאמצעיתו. ועל כך טען הירח שאין שני מלכים משמשים בכתר אחד, וכוונתו שאם אכן מטרת המאורות לקבוע את הלוח הישראלי של האדם העובד את ה', לא ייתכן ששניהם יהיו בגודל דומה כל הזמן. הירח לא יכול למלא את ייעודו כקובע את המועדים אם הוא שווה בגודלו כל הזמן לשמש. אם גודלו של הירח אינו משתנה אין לירח שום תפקיד משמעותי. השמש קובעת את היום ואת הלילה בעצם זריחתה ושקיעתה, וגם את השנה ע"י הבדלי אורך היום וזווית קרינתה המשתנית, והירח מיותר!

ענה לה הקב"ה "לכי ומעטי את עצמך". עד עתה הארת במילואך, לכי ומעטי את עצמך בהדרגה במשך י"ד ימים עד שתיעלמי לגמרי, ואז תתחדשי ובהדרגה תתמלאי מחדש במשך י"ד ימים, ובכך תמשלי בקביעת המועדים מדי חודש בחודשו. הירח אומנם ימשול, אך דווקא בהתמעטותו.

ג

ה' קבע ששער ר"ח ישמש ככפרה בכל ר"ח, "פיצוי" על מיעוט הירח, ר"ל שהוא ישלים את מה שנראה בעינינו כחסרון. בכך עולה הירח על השמש. ההתחדשות של השמש כמעט שלא מורגשת. בראשיתן של תקופות חדשות, הנקבעות ע"י הקפת

2 אומנם רש"י פירש שהאותות הם ליקויי המאורות, אך יש מקום לפרש כמתרגם בסהמ"צ לרמב"ם מ"ע קג שכנה את מועדי השנה כ"אותות האומה", בלעדיהם לא היה חלילה קיום לשונאיהם של ישראל. המועדים הם אותות, דהיינו עדות, לשורשי האומה, יציאת מצרים, מעמד הר סיני, השגחה על ההיסטוריה המופלאה של ישראל, וגם יציקת משמעות לחיי הפרט והכלל בר"ה ויוהכ"פ ובעלייה לרגלים, וכן המועדים מדרבנן, וכמו כן קביעת תאריכים בחיי הפרט כבר ובת מצוה וכד'. אין לתאר את חיי היהדות ללא לוח שנה ישראלי. לא בכדי זו המצוה הראשונה שנצטוו בה ישראל.

הארץ את השמש, אין קרבן, אין מועד, אין חגיגות, אין בשורה חדשה. אלו תאריכים אסטרונומיים, הידועים בעיקר למדענים. אך לציבור הרחב רק הירח, הנראה לעין כל, יכול לקבוע את המועדים³. רק ראש חודש זוכה לקביעת מועד ולקרבן מיוחד, כי אז יש תחושה מוחשית של התחדשות, וככל מועד חדש הוא מעורר שמחה, תקוות חדשות, חיים חדשים⁴. זו מעלתו של הירח על השמש.

בזמן המקדש ר"ח היה מעין יו"ט⁵. הוא היה אסור במלאכה בדומה לחוה"מ בגלל קרבנות הציבור שהוקרבו בר"ח, והיום שאדם מביא בו קרבן הוא מעין יו"ט ואסור במלאכה⁶. זכר להלכה זו הוא מנהג הרבה נשים גם בימינו למעט במלאכה בר"ח⁷. ומכאן גם הכינוי של ער"ח "יום כיפור קטן". ראש חודש הוא מעין ר"ה ויוכ"פ בזעיר אנפין, חודש חדש דומה לשנה חדשה.

ד

העדפת הירח על השמש לקביעת המועדים באה ללמדנו, שלמרות גודלה ועוצמתה של השמש לא היא הקובעת את תוכנם של החיים הישראליים, אלא דווקא המאור הקטן, הצנוע, שלפעמים לא נראה כלל. עולה מכאן מסר כללי לכל תפיסת האמונה הישראלית, כפי שאמר ה' לשמואל (שמ"א טז, ז):

אַל תִּבְטֹא אֶל מַרְאֵהוּ וְאֶל גִּבְהַת קוֹמָתוֹ, כִּי לֹא אֶשֶׁר יֵרָאֶה הָאָדָם, כִּי הָאָדָם יֵרָאֶה לְעֵינָיו וְה' יֵרָאֶה לְלֵבָב.

ומכאן הקשר שבין מלכות בית דוד לקדוה"ח, כפי שנעשה החשבון במדרש⁸: מן אברהם עד שלמה (המכונה "הסהר המלא") ט"ו דורות... ומן שלמה עד גלות כינה ט"ו דורות...

3 תקופות השנה השמשיות משמשות רק כמסגרת שעל פיה יש לקבוע בערך את מועדי ניסן ותשרי על רעיון ההתחדשות בכלל, ובר"ח בפרט, עמד השפת אמת במקומות רבים.

5 להלן רשימה של פסוקים בתנ"ך המעידים על היות ר"ח יום שבתון: א. מל"ב ד, כג, מדוע אתי אֶת הלכתי הִלַכְתִּי אֵלָיו הַיּוֹם לֹא חָדַשׁ וְלֹא שָׁבַת. משמע שמנהגה של האשה השונמית, ואולי גם של נשים אחרות, היה ללכת בכל ר"ח להקביל את פני הנביא. ב. ישעיהו א, יג-יד, חָדַשׁ וְשָׁבַת קָרָא מִקְרָא לֹא אוֹכַל אֲנִי וְעַצְרָה: חָדַשְׁתֶּם וּמוֹעֲדֵיכֶם שָׁנְאַתְכֶם נִפְשִׁי הָיָה עָלַי לְטָרַח ג. ישעיהו סו, כג, וְהָיָה מִדֵּי חָדַשׁ בְּחֻדְשׁוֹ וּמִדֵּי שָׁבַת בְּשָׁבָתוֹ יָבוֹא כָּל בָּשָׂר לְהִשְׁתַּחֲוֹת לִפְנֵי אֲמֵר ה'. ד. יחזקאל מו, א, שֶׁעַר הַחֹצֵר הַפְּנִימִית הַפְּנֵה קָדִים יִהְיֶה סָגוּר שֵׁשֶׁת יָמִי הַמַּעֲשֶׂה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִפְתָּח וּבַיּוֹם הַחֹדֶשׁ יִפְתָּח. ה. עמוס ח, ה, מִתִּי יַעֲבֹר הַחֹדֶשׁ וְנִשְׁבְּרָה שֻׁבָּר וְהִשְׁבַּת וְנִפְתָּחָה בֵּר.

6 ע'י תוס' פסחים ג, א ד"ה מקום. וראה טו"א למגילה כב ב שהאריך.

7 אולי בגלל שהתחדשותו של הירח מדי חודש בחודשו מקבילה להתחדשותה של האישה.

8 אוצר מדרשים אייזנשטין יעקב אבינו.

ומובטחנו שאחרי ההסתר תיוולד מלכות בית דוד מחדש, כמו הירח, ולכן אנו מוסיפים בברכת הלבנה 'דוד מלך ישראל חי וקיים'. וכן עם ישראל כולו, שהתורה מעידה עליו שהוא "המעט מכל העמים". וכן קבע הנביא עמוס (ז, ג): מִי יָקוּם יַעֲקֹב, כִּי קָטָן הוּא! אך לבסוף הוא מנבא שהסוכה הקלושה, הרעועה, הצנועה והדלה, תיבנה לבניין עדי עד (ט, יא): בַּיּוֹם הַהוּא אָקִים אֶת סֶפֶת דָּוִד הַנִּפְלֵא, וְגִדְרָתִי אֶת פְּרָצֶיהָ וְהִרְסֵתִי אָקִים וּבְנִיתִיָּה כִּימִי עוֹלָם.

רעיון זה נוסף לברכת הלבנה:

עֲטַרְת תְּפָאֶרֶת לַעֲמוּסֵי בָטָן, שָׁהֶם עֲתִידִים לְהִתְחַדֵּשׁ כְּמוֹתָהּ, וּלְפָאֵר לְיוֹצְרָם עַל שֵׁם כְּבוֹד מַלְכוּתוֹ.

ה

תרבותה של ישראל שונה מתרבותם של העמים. שורשיה בראשית תולדותיה של האומה, בהתרוצצות שבין יעקב ועשו ברחמה של רבקה. שם החלה מלחמת תרבות עולמית בין שני האחים. העמידנו על כך המהר"ל מפראג בפירושו "אור חדש" על מגילת אסתר (פרק ב, ז):

מפני כי אסתר צנועה הייתה... וההדס אשר עליו חופין את עצו ובזה הוא צנוע, ולכך השם הראוי לה הדסה. וכן שמה אסתר, כלומר שיש לה מדרגה פנימית נסתרת בשביל הצניעות שבה... ועשו אין בו רק הגלוי, לכך כתיב (בראשית כז, כב) הקול קול יעקב והידיים ידי עשו, כלומר יעקב יש לו כוח הקול שהוא יוצא מפנימיות האדם. ועשו יש לו הידיים שאין לך דבר היוצא החוצה יותר מן הידיים שמתפשטים לחוץ, והקול הפנימי גובר על הידיים שהם בחוץ.

אומנם פורמלית שער ר"ח בא לכפר על טמא שנכנס ללא ידיעה למקדש. אולם מסתבר שמטרתו גם לכפר על טומאת המחשבה שחדרה לתודעתנו כתוצאה מהשפעת האווירה הכללית בעולם. זו נוטה להעדיף את תרבות החושים על פני אמונה מופשטת, היא מעריצה את הכמות על האיכות, את הכוח על הרוח. וזו כוונת התפילה:

רִאשֵׁי חֲדָשִׁים לַעֲמֹה נִתְּתָה, זְמַן כְּפָרָה לְכָל תּוֹלְדוֹתֶם. בְּהִיוֹתֶם מְקַרְבִּים לְפָנֶיךָ זָבָחִי רְצוֹן וְשִׁעְרֵי חֲטָאת לְכַפֵּר בְּעֲדֶם, וְזָכְרוֹן לְכָלֶם יְהִי, וְתִשְׁוּעַת נַפְשָׁם מִיַּד שׁוֹנָא.

תשועת נפשם - היא הצלתם מתרבות העמים החושנית, שהיא הסיבה לשנאת עשו את יעקב.

לאור דברינו אין הכרח לפרש את נבואת ישעיהו (ל, כו) וְהָיָה אֹרֶךְ הַלְבָּנָה כְּאֹרֶךְ הַחֲמָה וְאֹרֶךְ הַחֲמָה יִהְיֶה שְׁבַעֲתִים כְּאֹרֶךְ שְׁבַעֲתֵי הַיָּמִים כפשוטה. איזו תועלת, גשמית או רוחנית, נפיק מלילה המאיר כאור יום? אלא שפיל לסיפיה דקרא - בְּיוֹם חֲבַשׁ ה' אֶת שֶׁבַר עַמּוֹ וּמַחֵץ מִקֶּתוֹ יִרְפָּא. כרגע, עם ישראל ותורתו שנואים ונרדפים ע"י העולם ה"תרבותי". אך יחס זה ישתנה, כאשר עולם זה יתגרר וישתחרר מהראייה השטחית החושנית, המודדת כל תופעה בכמותה ולא באיכותה. עם ישראל ותורתו יזכו להכרת העולם כולו. בני האדם לא יוסיפו עוד להיגרר אחרי מראה עיניהם, אלא אחרי הלבב, כשתימלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

9 ראה רד"ק שם, ומו"נ ח"ב פרק כט.

בניין המקדש היה אמור להיות גולת הכותרת של התנחלות ישראל בארצו. לשם כך היה על העם לדרוש אל המקום אשר יבחר ה', דהיינו להתעניין, לשאוף ולכסוף ללא הרף לבניין המקדש. ובלשון הרמב"ן (דברים יב, ה): "שתלכו לו מארץ מרחקים, ותשאלו אנה דרך בית ה' ותאמרו איש אל רעהו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב". והנה הזדמנה לעם הזדמנות נדירה. דוד עורך מפקד מסיבות השמורות עמו. העם אמנם היה פאסיבי, אך בכל זאת אי אפשר לפקוד את העם ללא השתתפות כל שהיא מצידו. כל בר בי רב דחד יומא זוכר את הפסוקים בתורה (שמות ל, יד): "כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם ונתנו איש כפר נפשו לה'... ולא יהיה בהם נגף בפקד אתם". והרי בכסף הכיפורים עשו את האדנים למשכן. מדוע לא התעוררה אצל העם האסוציאציה למפקד במדבר, שנוצל לשם יציקת היסודות למקדש? אילו היה העם מנצל את המפקד להקמת קרן לבניין המקדש. היה מתקדם בכך צעד נוסף לקראת השלמת ייעודו בבניית המקדש. אולם העם נשאר שקוע בתרדמתו בת ארבע מאות השנה, רעיון המקדש לא שבה את ליבו, לא עניין אותו, לא הטריד את מנוחתו...

בית המקדש חייב לעמוד מעל לכל כיתתיות ושבטיות, הוא חייב לאחד את כל עם ישראל, "כל ישראל כאיש אחד חברים" (שופטים כ, יא). ובכך מותנית נצחיותו של מקום המקדש. המחלוקת מקצרת חיים, השלום מאריך חיים, ולכן רק דוד, שבסוף ימיו הצליח לגבש את כל עם ישראל לעם אחד ומלוכד, יכול היה לקדש את מקום המקדש בקדושת עולם...

הרב יעקב אריאל, מתוך 'והנצח זו ירושלים', 'שנה בשנה' תשנ"ז

הרב שריה דבליצקי זצ"ל

שלוש הערות בעניין סימני ליל ראש השנה*

- א. אודות מה שבחו"ל מרבית הגאונים הצדיקים לא נהגו באכילת כל המינים שהוזכרו בש"ס וטושו"ע בלילי ר"ה, והסתפקו רק באכילת התפוח - אולי אפשר להמליץ כי בחו"ל לא ידעו בשמות אלו מה הם המינים האלה, וגם אולי לא בכל הארצות הם צמחו והיו מצויים לתקופת ר"ה. מה שאין כן כאן בארה"ק שהמינים האלה ידועים וברורים בקבלה מהספרדים תושבי הארץ מדור דור, והם מצויים בתקופת ר"ה לרוב, אנחנו אוכלים כולם כפי סדר רב האי גאון שהובא בר"ן ר"ה, לקיים דברי חז"ל בדיוקם בס"ד¹.
- ב. אם יש לאכול את הסימנים גם בליל שני - יש בזה מערכה מול מערכה², ואני נוהג רק בליל ראשון, כי כפי לשון הגמרא בע"ז ד' ע"ב בעניין המוסף ביחיד איתא שם 'ביומא קמא דר"ה' (אף דבלשון השו"ע בתקצ"א סע"ה לא כתב יומא קמא), ומשמע דעיקר הקפידא הוא ביום ראשון דר"ה (ואולי יש לחלק משם לנידון הסימנים).
- ג. במה דאיתא בשער הכוונות דף ע"ב ע"ד דהאריז"ל היה משייר בליל שב"ק כל הלילה על השלחן כוס הקידוש עם מעט שיורי יין ופרורי פת בסוד אסוך השמן של אלישע, להשאיר שם ברכת השבת. ע"כ. וזה אני נוהג מעודי, אך לא בלילי יו"ט שחל בחול, חוץ מליל פסח שמשאיר כוס של אליהו (מכוסה) כל הלילה ובבוקר מקדש עליו, אך לא פרורי פת. וזה כמה שנים נתתי אל לבי לנהוג כן בל"ג גם בליל ר"ה שחל בחול, להשאיר הברכה על כל השנה (דהיינו השיורי יין ופרורים) לסימנא מילתא, וטוב הוא וטב ליהוי בס"ד על כל ישראל אמן סלה ועד.

* מתוך מכתב בכת"ק משנת תשנ"ח לתלמיד חכם אחד מארה"ב, יישר כוחו של אותו חכם על מסירת הדברים לפרסום ב'המעין'.

1 ע'י בספרו של הגרש"ד זצ"ל קיצור הלכות המועדים ר"ה פרק י סע' יד שהוסיף שבחו"ל אין לשמות של הפירות המנויים בחז"ל שום משמעות בשפתם ולכן לא נהגו לאוכלם [אולם לכאורה המשמעות של הסימנים היא בלשון הקודש, ומה הנפ"מ אם בלשון המדוברת במקומם אין לשמות הפירות משמעות? וצ"ע. הק' יואל].

2 עיי"ש פרק יז סע' יא.

הרב אברהם זק"ש

דעת ה'אור שמח' בעניין פסול ארבע אמות באמצע הסכך

דיון בין רבי שאול ישראלי ורבי מרדכי יהודה לייב זק"ש זצ"ל

פתיחה
מכתב הגאון רבי שאול ישראלי זצ"ל
תשובת הגאון רבי מרדכי יהודה לייב זק"ש זצ"ל

פתיחה

"אמר רבי חייא בר אבא: אפילו האב ובנו, הרב ותלמידו שעוסקין בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה, שנאמר: "את והב בסופה". (קידושין ל, ב)

דרכם של תלמידי חכמים, בפרט אלו שבארץ ישראל המנעמים זה לזה בהלכה (סנהדרין כד, א), צריכה תלמוד, ובאופן מיוחד בדורנו, בו התגבר הקיטוב בעם, והשיח המכבד בין שני צדדים החלוקים זה עם זה הולך ופוחת, נדרשים אנו לשוב ולהעמיק בדברי חז"ל על מחלוקתם של תלמידי חכמים שנעשים כאויבים זה לזה, אך אינם זזים משם עד שנעשים זה לזה אוהבים.

דרכה של תורה שתלמידי חכמים יכולים לחלוק זה על זה, ואפילו בצורה נחרצת, ולבטל האחד את דברי חברו מכל וכל, אך עדיין כשהמחלוקת היא לשם שמים אינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה לזה. והסיבה לכך היא שמטרת הוויכוח וההתנצחות של תלמידי החכמים היא בירור אמיתתה של תורה, ולכן הם אינם בוששים להודות על טעויותיהם, ולקבל האחד מחברו, ונמצאו מחדדים זה את זה בהלכה.

התכתבות זו של שני גאונים וצדיקים מהדור הקודם, הגאון רבי שאול ישראלי זצ"ל ראש ישיבת "מרכז הרב", רבו של כפר הרא"ה, דיין בביה"ד הרבני הגדול, חבר מועצת הרבנות הראשית ותלמיד מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל, לבין הגאון רבי מרדכי יהודה לייב זק"ש זצ"ל, רבן של שכונות קרית משה וזכרון משה בירושלים, מראשי ישיבת "בית זבול", ראש 'מכון התלמוד הישראלי השלם' ו'מכון הארי פישל', וחתנו של מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל, שכתב ידה נמצא ברשותי, מלמדת אותנו פרק בשימוש תלמידי חכמים, ובמשא ומתן שבין תלמידי חכמים המרבים שלום בעולם, ומתוך כך עומדים על האמת היכן שנצרך מחד גיסא, ומודים על האמת במקום הצורך מאידך גיסא.

מכתב הגאון רבי שאול ישראלי זצ"ל

ב"ה כ"ה אלול תשכ"ב. כפר הרא"ה.

כ' ידידי הרב הגאון הגדול,

כש"ת מוה"ר מ"ל זק"ש שליט"א,

ירושת"ו.

אחדשה"ט.

אתמול במסיבת החתונה הזכיר ת"ח קושית האו"ש למ"ד ד"א בעיני לפסול גם באמצע סוכה, ומעכת"ר ביטל דבריו מכל וכל.

ברגע זה ראיתי האו"ש בפ"ה הי"ד, ובסוגין יז. היא סוגיא ארוכה לדעת רבה ולפי לישנא אחרינא היא דעת רב. וברא"ש שם סי' ל"ב אריכות גדולה, לכן הר"ן מביא זאת ומפקפק בראית הרמב"ן מדופן עקומה, ועי' ריטב"א. והאו"ש ממציא שם נפ"מ מחוכמת.

עכ"פ לפלא שמעכת"ר מיהר לבטל ולומר שלא היו דברים מעולם.

בברכת כוח"ט ושנת גו"י

ובידידות אמת

ש. ישראלי

תשובת הגאון רבי מרדכי יהודה לייב זק"ש זצ"ל

ב"ה אור ליום ד', כ"ז באלול תשב"ך.

שנה טובה ומאושרה, גאולה וישועה,

מע"כ ידידי עוז, הרב הגאון הגדול,

מוהר"ר שאול ישראלי שליט"א, כפר הראה.

יקירי!

יקרת מכתבו הגיעה אלי זה עתה, ובדבר הערתי כי לא יוכל להיות שבעל אור שמח מקשה על השיטה דארבע אמות סכך פסול פוסל בין באמצע ובין מן הצד, וא"כ לא משכחת לה דופן עקומה, ולמעשה הרי מקשה כן הרמב"ן על דעת האומרים כן. הנה, אם כי לא זכרתי את קושיית הרמב"ן, ברור היה לי כי להלכה אין סברא כזאת, והת"ח הגיד זאת בשם האור שמח וזה עשה רושם כאילו ישנה דעה כזאת להלכה ולמעשה. והנני בזה מקיים מאמר משנה באבות פ"ה משנה ז' "ומודה על האמת", וישר כוחו של כת"ר שהעיר לי על זה.

הרב עמיחי כנרתי

מקום צורת הפתח בסוכה עם שתי דפנות

הקדמה
'שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח'
שיטת רבי אברהם מן ההר וחכמי פרובנס
בירור הסברא

הקדמה

רבינו אברהם בן יצחק מן ההר חי במאה הראשונה לאלף השישי. הוא היה אחד מגדולי ישראל ומפרשני התלמוד החשובים בין חכמי פרובנס שבדרום צרפת. בן גילו ומקומו של רבינו מנחם המאירי. רבי אברהם כתב פירוש מקיף להרבה מתוך מסכתות התלמוד. חיבורו לקידושין נדפס בטעות בגמרא מהד' וילנה על הדף בשם "תוספות ר"י הזקן", ובעז"ה בקרוב יצא לאור ע"י מכון שלמה אומן כחיבור בפני עצמו, מוהדר ע"פ כת"י עם הערות וצינונים והוספות ונספחים.

לאחרונה התחלתי להזהיר את פירושו הנפלא של רבנו למסכת סוכה, שנדפס בניו יורק בשנת תשל"ח ע"י הרב משה יהודה הכהן בלוי זצ"ל במסגרת סדרת 'שיטת הקדמונים'. הספר יצא לאור בעז"ה ע"פ כת"י עם הערות וצינונים והוספות ונספחים. כאן מובא בירור הלכתי בעניין שמקורו בדברי רבנו, שיהווה בעז"ה אחד מהנספחים לספר.

'שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח'

הסוגיה בסוכה ז, א דנה בעניין הכשר סוכה שמחיצותיה אינן ארבע מחיצות שלמות, אלא "שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח". מבואר בגמרא שבסוכה העשויה כמין גאם (שתי דפנות מחוברות) צריך להקים דופן שלישית ברוחב טפח בתוך שלושה טפחים "לבוד" לאחת מהדפנות, כך שהמחיצה תהיה רחבה ארבעה טפחים, וצריך גם "צורת הפתח". הגמרא לא פירשה באיזה צד נצרכת "צורת הפתח", וברש"י בסוכה שם נראה ברור שהכוונה לצוה"פ בדופן השלישית, אותה דופן שכבר קיימת באופן חלקי. וכ"כ רבינו מנוח על הרמב"ם הל' סוכה ד, ב שכן דעת רש"י וכן דעת רוב המפרשים. וכשיטה זו מבואר גם בר"ן סוכה ב, ב בדפי הרי"ף. אולם כמה מרבתינו הראשונים, רובם ככולם חכמי פרובנס, התחבטו בשאלה זו¹.

¹ הלומד את הסוגיה ומעיין במפרשים הנמצאים בגמרות ובראשונים המקובלים (בדרך כלל מחכמי אשכנז וספרד), וכן הלומד הלכה בטור וב"י ושאר נ"כ האחרונים ובספרי פסיקה, כנראה שלא יהיה מודע כלל לעניין חשוב זה, שכאמור נידון אך ורק בראשוני פרובנס.

ובהזדמנות זו הנני לרשום לפני כת"ר שליט"א מה שאמרתי זה מכבר, בדבר קושיית הגרע"א בגליון הש"ס לסוכה ב, ב על התו"י ביומא שכתבו דהילני המלכה עשתה למצוה בעלמא, ואילו בגמרא כאן כתוב דמדרבנן חייב.

כי הנה, יש להעיר לפי סוגיית הגמרא, מאי טעמיהו דרבנן דפסלי למעלה מכ' ונראה לתרץ ע"פ דברי הר"ן במגילה ספ"ב דטעמיה דר' יהודה דקטן אינו מוציא הגדול במגילה משום דחייב החינוך אינו אלא על האב ולא על הקטן. ועיי"ש שסיים שם דלר' יהודה מוציא משום שגם הקטנים היו באותו הנס, והקשה על זה הר"ן דמה לי אם היה באותו הנס הרי סוף סוף אינו בר חיובא כלל, עיי"ש. ולכן נראה לי כי בזה עצמו חולקים ר"י ורבנן, דלר' יהודה החיוב על הקטן עצמו ולכן הוא מוציא את הגדול. מעתה נבין דברי הגמרא כאן בסוכה, דהרי חיוב החינוך אינו אלא על האב ולא על האם, ואעפ"כ עשתה הילני המלכה למצוה בעלמא, אבל זה לא שייך אלא לדעת ר"י דהחיוב על הקטן, אבל לרבנן דכל החיוב אינו אלא על האב ולא על הקטן, א"כ במעשה דהילני המלכה, כיון שהקטנים בעצמם אינם חייבים, לא שייך לומר כי האם תקיים זאת משום מצוה בעלמא, כיון שאין כאן שום צד של חיוב. ולפי זה הדברים מובנים היטב, דר' יהודה שפיר הביא ראיה והסוכה כשרה, שהרי לדידיה הקטנים עצמם חייבים. ויש לציין כי דברי ר' יהודה מדוקדקים מאוד, "קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב", הרי לא אמר שאמו חייבת, אלא שהקטן קאמר מיחייב, ומכיון שהילני עשתה למצוה בעלמא, לזכות את בניה במצוה שהם חייבים מדרבנן, יש ראיה שהסוכה כשרה, אבל לרבנן לשיטתם, שהחיוב אינו אלא על האב, אין ראיה מכאן להכשיר הסוכה, כנ"ל.

ויהי רצון כי נזכה לכתיבה וחתימה טובה לנו ולכל עמו ישראל, ואור חדש על ציון יאיר בקרוב במהרה בימינו.

מוקירו בכל לב וידידו באמת

מרדכי יהודה ליב זק"ש



שיטת רבי אברהם מן ההר וחכמי פרובנס

כתב רבי אברהם מן ההר בפירושו לסוגיה:

ודאי הצורת פתח עושה ברוח הרביעית. ואיכא מאן דמפרש שעושה הצורת הפתח באותו רוח שנתן בו הטפח. וזה הבל², דברוח שעושה צורת פתח תו לא צריך מידי, שאין לך מחיצה חשובה יותר מצורת פתח. ומפני שזה הוא דבר פשוט לר"ם לא הוצרך לבאר זה, אלא שכתב וצריך לעשות לה צורת פתח מפני שאין לה שלוש דפנות גמורות.

והנה רבינו יחידי בדעתו הנחרצת שצוה"פ היא בדופן הרביעית, ושארן אפשרות בסברא לומר כשיטה שמקומה בדופן השלישית. וטענתו, שאם נצרך בדופן שלישית צוה"פ מדוע נצרך גם טפח. רבינו הוסיף שאמנם הרמב"ם לא פירש כלום בזה, אבל ודאי שגם הוא סובר שצורת הפתח מקומה בדופן הרביעית³.

ונבוא לראות דעת חכמי פרובנס זה, לפי סדר הדורות.

כתב הרז"ה בעל המאור (סוכה ב, ב בדפי הר"ף):

בסוכה העשויה כמין גומא צריכה טפח שוחק, וצריכה נמי צורת פתח באותו דופן שלישית סמוך לטפח כמעשה דרב כהנא, ובדופן רביעית לא צריכא ולא מידי⁴.

בספר העיטור הל' סוכה כתב:

ואית מ"ד דכי בעינן טפח שוחק בדופן רביעית, ושלישית בטפח. וליתא.

יתכן שהוא הראשון מבין חכמי פרובנס שהזכיר שקיימת דעה כזו שהטפח וצוה"פ אינן באותה דופן - 'אית מאן דאמר'.

2 ריתחא דאורייתא, בדרישת אמיתה של תורה. ביטוי קשה זה נמצא בעוד מקומות בודדים בפירושי רבינו לש"ס הנמצאים בידינו. יתכן שכאן כתב לשון זו כנגד דברי הרז"ה שגם הזכיר "הבל", ראה לקמן הע' 4.

3 רבינו מנחם שם דייק אחרת מהרמב"ם, שמזה שכתב שאין לה שלוש דפנות גמורות משמע שיש לה רק שלוש ולא ארבע דפנות. ובשו"ת מים עמוקים ח"א סי' ד בתשובת הרא"ם כתב לדייק מלשון הרמב"ם "לעשות לה צורת הפתח", והיינו לסוכה, ולא כתב לעשות לדופן צוה"פ, משמע שאפשר לצוה"פ בדופן שלישית או בדופן רביעית, וכ"כ לדייק כך בכמה מספרי זמננו, כמו המשמרת מועד עמ' נח ועוד.

4 המשיך הרז"ה: "וכל מה שתמצא בעניין זה בדברי הגאונים ובפירושיהן חוץ מזה אל תסמוך בהם, כי יש דברים הרבה מרבים הבל". לא ברור האם משפט זה נסוב על נידוננו, או על נידונים אחרים שקדמו שם בדבריו.

בספר ההשלמה סוכה ז, א כתב:

פירוש, צורת פתח באותו דופן עצמו שהטפח שוחק בו.

בהמשך דבריו בסוגיה הזכיר גם דעה שיש להקים את צוה"פ בדופן הרביעית, אבל כתב:

ומיהו הפירוש הנכון הוא שהצורת פתח הוא בדופן שהטפח שוחק בו.

דבריו הוזכרו גם בספר המאורות ובספר המכתם.

גם בן דורו של ההשלמה הר"י מלוניל ביאר שצוה"פ בדופן שלישית:

והלכה צריכה טפח שוחק בסוכה העשויה כמבוי, והנשאר יעשה בו צורת פתח.

ובבית הבחירה למאירי, בן דורו של ר"א מן ההר, כתב בסוגייתנו:

וצורת פתח זה יעשהו או בדופן שלישי או בדופן רביעי. ויש אומרים דווקא באותו שהטפח בו.

והיינו שלדעה הראשונה אפשרי כך או כך, ולדעה השנייה דוקא בדופן השלישית.

גם בן דורם רבינו מנחם, בספרו ספר המנוחה על הרמב"ם (הל' סוכה ד, ב), כתב בהרחבה על שתי השיטות בזה:

וצריך לעשות לה צורת פתח. פירוש, דהלכתא כלישנא בתרא דתרווייהו בעינן, טפח שוחק וצורת פתח. ומצינן לפרושי שהצורת פתח יעשה באותו רוח שיש שם טפח שוחק, וכן פירשו רוב המפרשים, וכן דעת ר"ש בפירוש, ויעשה צורת פתח עד כנגד הקרן, שיחזיקו הטפח שוחק והצורת פתח כל אותו הרוח. ואית דמפרשי דבאידיך גיסא עביד ליה, דבדופן שלישית יש טפח, ובדופן רביעית יעשה צורת פתח מחזיק כל הרוח, והוי כמי שיש שם ארבע מחיצות. ואנו אין לנו אלא מה שכתבנו. וכן נראה מלשון ר"מ שכתב מפני שאין לה שלוש דפנות גמורות, ע"כ.

אם כן ידוע לנו כבר מתקופת בעל העיטור שיש דעה שחידשה "צורת הפתח" בדופן רביעית, והיחיד שידוע לנו בשמו שנקט ברור כשיטה זו הוא ר"א מן ההר בפירושו לסוכה.

בירור הסברא

הראמ"ה כתב להכריח כשיטתו, מפני "דברוח שעושה צורת פתח תו לא צריך מידי, שאין לך מחיצה חשובה יותר מצורת פתח". הוכחה זו היא קושיית תוס' בסוכה שם (ד"ה ואינה ניתרת), ששאל שם על הלישנא הראשונה והשלישית בדעת רבא, שצריך טפח וגם צוה"פ:

הרב ד"ר דוד קליר

מי ביתר את הבתרים?

בספר בראשית פרק טו עדים אנו למעמד 'ברית בין הבתרים'. במעמד זה הבטיח אלוקים לאברהם את הבטחת הזרע ואת הבטחת הארץ¹:

(ט) וַיֹּאמֶר אֵלָיו קָחָה לִּי עֶגְלָה מְשֻׁלֶּשֶׁת וְעֵז מְשֻׁלֶּשֶׁת וְאַיִל מְשֻׁלֶּשׁ וְתֹר וְגֹזָל:
(י) וַיִּקְחֵהוּ לֹא אֶת־כָּל־אֵלֶּה וַיִּבְתֵּר אֹתָם בִּתְּנֹךְ וַיִּתֵּן אִישׁ־בְּתָרוֹ לְקִרְאָת רֵעֵהוּ וְאֶת־הַצֶּפֶר לֹא בָתָר:
(יא) וַיֵּרֶד הָעֵיט עַל־הַפְּגָרִים וַיֵּשֶׁב אֹתָם אֲבָרָם:

טקס זה של מעבר בין בתרים כחלק מקביעת הברית ידוע היה בעולם העתיק, ולא רק בתרבות ישראל². גם הנביא ירמיהו, אשר הוכיח את בעלי העבדים שחזרו לשעבד את עבדיהם לאחר שכבר שחררו אותם, הזכיר בתוכחתו כריתת ברית מעין זו³:

לָכֵן כֹּה אָמַר ה', אֲנִי לֹא שָׁמַעְתֶּם אֵלַי לְקִרְאָת דְּרוֹר אִישׁ לְאַחִיו וְאִישׁ לְרֵעֵהוּ, הֲנִי קָרָא לָכֶם דְּרוֹר נָאִם ה' אֶל הַחֶרֶב אֶל הַדָּבָר וְאֶל הָרָעָב, וְנָתַתִּי אֶתְכֶם לְזִעְזֹעַ לְכָל מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ. וְנָתַתִּי אֶת הָאֲנָשִׁים הָעֹבְרִים אֶת בְּרִיתִי, אֲשֶׁר לֹא

- 1 "לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (בראשית טו, יח).
- 2 ראו יהודה אליצור, הגות במקרא ד, עם עובד, תשמ"ג: "נמצאנו למדים כי כ-1,200 שנה אחרי אברהם אבינו, כשיושבי ירושלים מקבלים עליהם התחייבות חגיגית נכבדה לשחרר את עבדיהם, הריהם כורתים עגל ועוברים בין בתריו. ברית בין הבתרים אינה, אפוא, טקס מיוחד בבראשית ט"ו, אלא פרוצדורה משפטית מקובלת במשך אלפי שנים, ולאו דווקא בישראל. תעודה אשורית בכתב היתדות מן המאה השמינית לפנה"ס - על דבר שבועת אמונים של מתיאל מלך ארפד (בצפון סוריה) לאשור נירי השישי מלך אשור - מתארת בפרטות איל שבותר. מסתבר שמתאיל עבר בין בתריו תוך קבלת התחייבות למלך אשור. פרוצדורה משפטית זו שהייתה רווחת במזרח הקדמון (ואולי גם מעבר לגבולותיו) היא שטבעה כנראה את מטבע הלשון כרת ברית. כשאברהם שואל "במה אדע", התשובה היא: כאשר אתה, אברהם, עניין מסוכר וכבד משקל לך עם רעך, מהו המעשה אשר הנכם עושים? הולכים אל השופט, נוטלים בהמה, כורתים אותה, ומי שמתחייב עובר בין הבתרים. ובכן אומר לו ה', "קחה לי עגלה משולשת ועז משולשת ואייל משולש", ואחר כך "ויבחר אותם בתוֹךְ, ויהי השמש באה ועלטה היה, והנה תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה", כלומר אני בכבודי ובעצמי מקבל עלי פרוצדורה משפטית זאת, אני בעצמי עובר בין הגזרים למען תבין כי זה עניין ברור, ממשי, בלי סימבוליקה ובלי אלגוריות".
- 3 מעניין ביותר כפל השימוש בשרש ע"ר. במובן האחד: "האנשים העוברים את בריתי", היינו, ממרים את פי ומפירים את הברית. והמובן השני: "העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתריו", פשוטו כמשמעו, מעבר כורת הברית בין חלקי הבהמה.

דאע"ג דבפרק קמא דעירובין (יא, ב) לא יהבינן שיעורא לקנה של צורת פתח, אלא אפילו קנה משהו מכאן וקנה משהו מכאן וקנה על גביהם אלא שתהא בריאה כדי לעמוד בה דלת ואפילו דלת של קשין, גבי סוכה החמירו דבעינן מחיצות הניכרות.

ונראה שכוונתו שאחרי שחז"ל הצריכו גם צורת הפתח⁴, לכאורה די בה כדי שכל הדופן תיחשב סתומה. ומה שצריך טפח מהלמ"מ זה בסוכה שיש לה רק שתי דפנות, אבל אם יש צוה"פ הרי זה כסתום וקיימת דופן שלישית, ואם כן לשיטה זו מדוע צריך טפח בדופן הרביעית? ומיישב תוס' שבסוכה הצריכו⁵ דפנות ניכרות⁶, ולכן לא מועילה צוה"פ לבדה.

ואמנם הרא"ש (סוכה פ"א סי' ו) כתב על קושיית תוס':

ואף על גב דלעניין שבת וכלאים סגי בקנה כל דהו מכאן וקנה כל דהו מכאן, גבי סוכה הלכתא גמירי לה דבעינן טפח בדופן שלישי כדאיתא בברייתא לעיל.

והיינו שיש חובה של "טפח" סתום לגמרי מצד הלמ"מ, ולא מועיל לזה צוה"פ. וכעין זה העיר בספר ערוך לנר על דברי תוס' שהובאו לעיל, שלכאורה מה קשה להם, והרי ברור שהסברא כדעת הרא"ש. וצ"ל כאמור, שלתוס' גדר צוה"פ הוא ממש כסתום, ולכן תמה למה יצטרכו גם טפח.

ועכ"פ רבינו הראמ"ה מכח קושיית תוס' הכריח כדעת השיטה שכבר נזכרה בראשונים לפניו שצוה"פ מקומה בדופן הרביעית, והיינו שגם אחרי שהוקמה דופן שלישית בעזרת טפח ולבוד על פי דין 'שלישית אפילו טפח', הצריכו חז"ל גם צוה"פ בדופן הרביעית. אולם כאמור דעתו לא התקבלה להלכה, ונפסק שצוה"פ צריכה להשלים את הדופן השלישית דווקא.

- 5 כן פשטות העניין שהיא חובה מדרבנן, כפי שמבואר להדיא בהשלמה ובמאירי כאן שהוא דין דרבנן. וכ"כ הב"ח, הפמ"ג והמ"ב בס"י תרל. וראה באהל תורה שדן האם יש חולקים וסוברים שהוא חובה מדאורייתא (ובהערה הבאה יבורר האם צוה"פ מועילה מדאורייתא, והוא נידון אחר).
- 6 משמע מדרבנן, שאחרי שיש צוה"פ (כפי שחז"ל הצריכו) אזי דופן זו היא מהתורה, ונותרה חובה מדרבנן לעשות גם טפח. והוא הדין שאם יש דופן של ארבעה טפחים ('שלישית אפילו טפח' ולבוד) הרי גם דופן זו מכשירה את הסוכה מדאורייתא, ויש חובה מדרבנן לעשות גם צוה"פ.
- 7 לכאורה כוונתו לגמרא לעיל ד, ב: "בעינן מחיצות הניכרות". אמנם שם אפ"ל שהוא מצד גדר "גוד אסיק", ואכמ"ל.

הַקִּימוּ אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּתְּבוּ לִפְנֵי, הָעֵגֶל אֲשֶׁר כָּתְּבוּ לְשָׁנִים וַיַּעֲבְרוּ בֵּין
בְּתָרֵיו. שָׁרֵי יְהוּדָה וְשָׂרֵי יְרוּשָׁלַם הִסְרִסוּ וְהַכְּהָנִים וְכָל עַם הָאָרֶץ הָעֹבְרִים בֵּין
בְּתָרֵי הָעֵגֶל...⁴

אין בכוונת מאמר זה לנתח את סיפור ברית בין הבתרים⁵, אלא להתייחס בעיקר
לפסוק י' המופיע בהכנות לכריתת הברית עם אברהם. לאחר שאלוקים מצווה את
אברהם: "קחה לי עגלה משולשת".... מציינת התורה: "ויקח לו את כל אלה ויבתר
אותם בתוך ויתן איש בתרו לקראת רעהו, ואת הציפור לא בתר".

שתי שאלות עולות מקריאת פסוק י':

א. היכן מצאנו ציווי לאברהם לבתר את הבהמות לבתרים? כל אשר נאמר לו לכאורה
היה לקחת עגלה, עז, איל, תור וגוזל.

ב. מפרשים רבים עסקו בסמליות שיש בביתור הבהמות⁶. אם נאמר שאברהם הוא
שמבתר את הבהמות על פי מצוותו של אלוים, או על פי המנהג שהיה מקובל
בעולם העתיק, כיצד ניתן לומר שיש במעשה הזה סמליות כל שהיא?⁷

4 ירמיהו לד, יא-יז. ראו דברי רד"ק שם לפס' יח: העגל אשר כרתו לשנים - כן היא דרך כריתת
הברית, וכן ברית אברהם אבינו בין הבתרים (וראה גם: משה ענבר, ברית בין הבתרים, שנתון לחקר
המקרא והמזרח הקדום ג', תשל"ט, עמ' 52-34; הנ"ל, השלמות למאמר הקודם, שנתון לחקר
המקרא והמזרח הקדום, ד', תש"מ, עמ' 279-275).

5 על הסמליות שיש במעבר בין הבתרים ע"י מה שכתב יהושפט נבו, ברית בין הבתרים מעמד של
הבטחה יעוד וניסיון, שמעתין, 46 (174), תשס"ט, עמ' 24-15 (וראה גם: מנחם בן ישר, ברית בין
הבתרים, בית מקרא 10 (ב) תשכ"ה, עמ' 102-89).

6 ראו סיכום של השיטות השונות בדברי רבי יצחק אברבנאל בפירושו לתורה: "וראוי שתדע שבעניין
הזה באו שתי דעות ועל שתיהן העיר רש"י: האחת - שבזה רמז לקרבנות שיעשו ישראל מהמינים
האלה שבזכותם ירשו ארץ וינחילוה ולזה נמשכו שאר המפרשים כולם. וכפי זה הדעת אמרו בב"ר
הראהו הקדוש ברוך הוא שמבדילין בעולת הבהמה ואין מבדילין בעוף. ואין הדעת הזה כפי פשט
הכתובים אצלי, לפי שלא זכו ישראל לירש את הארץ בזכות הקרבנות, ולא נזכר זה בפסוק כלל,
כי אם מפני שבועת האבות ובזכות התורה שקבלו בהר סיני... והדעת השנית זכרו רש"י והוא
מדברי המדרש גם כן ולא נמשך אחריו אדם, שהעגלה רמז לאומות כמ"ש כי סבבני פרים רבים...
ולפיכך בתר הבהמות רמז שיהיו רשעים כלים והולכים, והציפור לא בתר שיהיו צדיקים קיימים
לעד. וגם הדעת הזה כפי מה שהניחו בלתי מתיישב בפסוקים, לפי שאם נרמזו האומות כולם
בעגלה לא היה אם כן צורך לא באיל ולא בעז לרמזו ליון ולפרס כיון שהם מכלל האומות...". דיון
נוסף בשיטות שראו בכריתת הברית מעשה סמלי ורמז נמצא אצל נחמה ליבוביץ, עיונים בספר
בראשית, ההסתדרות הציונית העולמית - המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים,
תשל"א, עמ' 107-101.

7 כגון ביתור הבהמות רמז הוא לכך שהאומות כלות ואין ישראל כלים (ואת הציפור לא בתר). ראו
למשל במדרש בראשית רבה פרשת לך לך פרשה מד סימן טו: "ואת הצפור לא בתר, ר' אבא בר

נציג תחילה את פירושו של רש"י לפסוק:

ויבתר אותם - חלק כל אחד לשני חלקים. ואין המקרא יוצא מידי פשוטו,⁸
לפי שהיה כורת עמו ברית לשמור הבטחתו להוריש לבניו את הארץ כדכתיב
ביום ההוא כרת ה' את אברהם ברית לאמר וגו', ודרך כורת ברית לחלק בהמה
ולעבור בין בתריה כמה שנאמר להלן (ירמיה לד, יט) העוברים בין בתרי
העגל, אף כאן תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים הוא שלוחו של
שכינה שהוא אש.⁹

הפסוק שבו הוזכר הביתור נאמר מיד אחרי הציווי האלוים "קחה לי עגלה
משולשת" וכו'. לפיכך המילים: "ויקח לו את כל אלה" מתייחסות לכאורה לאברהם.
כך אונקלוס:

ואמר ליה קריב קדמי עגלין תלתא ועזין תלתא ודכרין תלתא ושפנינא ובר

כהנא בשם ר' לוי אמר, הראה לו הקדוש ברוך הוא כל מי שהוא מעמיד פנים בגל - הגל שוטפו,
וכל מי שאינו מעמיד פנים בגל אין הגל שוטפו". ברור שאם נאמר הראה לו הקב"ה הרי שביתור
הבהמות נעשה על ידי אלוים. על רעיון המעבר של כורת הברית בין בתרי הבהמה עמד רבי
יוסף אלבו בספר העיקרים מאמר ד פרק מה: 'דרך כריתת הברית... שהיו חותכין בעל חי לשנים,
והיו כורת הברית עוברין בין בתרי... והטעם לפעל כריתת הברית הוא שכריתת הברית הוא קשר
קיים בין שני אנשים כורת הברית כדי לקשור ולדבק האהבה ביניהם, עד שיהיו שניהם כאילו הם
גוף אחד וישמור כל אחד מהם את חברו כשמירתו את עצמו, לפיכך היו כורתין בעל חי לשנים
ועוברין בין הבתרים ההם, לאות כי כמו ששני הבתרים ההם היו גוף אחד בבעל חי ההוא בהיותו
חי, והיה כל חלק מהם מרגיש בצער חברו, עד שכאשר היה מגיע חולי או נזק בחלק האחד היה
חברו מרגיש בחולי או הנזק ההוא, ולא הפריד בין שני אלו החלקים רק המות, וזוהי יתחייב כי כאשר
כורת הברית יהיו כגוף אחד בהיותם בחיים, ולא יפריד ביניהם רק המות, וזוהי יתחייב כי כאשר
ירגיש האחד איזה נזק או צער בא על חברו בעל בריתו שיכניס עצמו בדוחק להצילו, כמו שיכניס
עצמו בסכנה בעד עצמו... וכן יגלה לו סודותיו ומצפוניו לבו כמו שיגלה אותם לעצמו, כי אין החבר
זולת עצמו, וראוי לו שיאהב אותו כאהבתו לעצמו'. ייחודית היא שיטתו של הרמב"ם בספרו
מורה הנבוכים חלק ב פרק מה, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשס"ו, עמ' רסה: "המדרגה השמינית
שיבואהו חזון במראה הנבואה ויראה משלים, כאברהם במראה בין הבתרים, כי המשלים ההם
היו במראה ביום". שיטתו כידוע שדברים אלו אירעו בנבואה, במחזה (כפי שנאמר בתחילת פרק
טו: "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם במחזה לאמר"), כמו גם ביקור המלאכים אצל
אברהם, מאבקו של יעקב עם המלאך ועוד. עוד על כך ראה דעת הרמב"ם בבראשית יח, א שחלק
על דברי רמב"ם אלה.

8 ראו על כך בבלי שבת סג, א.

9 ראו בפירושו של המהר"ל מפראג, גור אריה על דברי רש"י: ואין מקרא יוצא מידי פשוטו. שאם לא
כן למה היה צריך לעבור בין הבתרים, שאם בא לומר באיזה זכות יתקיימו - אפשר לומר לו בעל
פה שיתקיימו בזכות הקרבנות, אלא עיקר הדבר בא לכרות ברית עמו כדרך כורת הברית.

יונה: וקריב קדמוהי ית כל אלין ופליג יתהון בשוי ויהב פלגיא פילג לקביל חבריה, וית עופא לא פליג.

מתרגומו עולה שהוא ראה בציווי "קחה לי", ציווי של ה' לאברהם **להקריב** לפני אלוקים את הבהמות המפורטות. גם רס"ג בפירושו לפסוקנו כתב: "קחה לי - הקרב לפני. ויקח לו - ויקרב לפניו"¹⁰. מדבריהם ניתן להבין שאברם נצטווה לא בלקיחה והבאה בלבד, אלא גם בהקרבת הבהמות כקרבן¹¹. רד"ק טוען שהמקרא קיצר בדבריו, ואברהם אכן נצטווה להביא את הבהמות ולבתר אותן. אם כן אברהם הוא הפועל והוא הנושא היחיד בפסוק¹².

אלא שיש להקשות: אם הנושא בכל הפסוק הוא אברם, לא היה צורך לכתוב בסופו של העניין בפסוק הבא: "וירד העיט על הפגרים וישב אותם **אברם**"! אם הוא זה שמניח את הבתרים זה מול זה איש לקראת רעהו והעיט יורד על הפגרים - ברור לכל שאברם הוא שמפריח את העיט. כמו כן, העיקר חסר מן הספר. מדוע לא מתואר הציווי לבתר את הבהמות? כשם שנאמר לו לאברם "קחה לי"... היה אמור להיות ציווי גם בעניין השחיטה, הביתור, והצבת בתרי הבהמה אלה מול אלה!

לפיכך יתכן שיש לקרוא את הפסוקים באופן אחר. אמנם המילים: "ויקח לו את כל אלה" מוסבות על אברהם, אך המילים: "ויבתר אותם בתווך" עד סוף פסוק יא מתייחסות למעשיו של **אלוקים**. אלוקים הוא המבתר את הבתרים, והוא אשר נותן איש בתרו לקראת רעהו, והוא הנושא של סוף הפסוק: "ואת הציפור לא בתר".

לפי פירוש זה אכן יש צורך לומר בפסוק הבא: "וירד העיט על הפגרים וישב אותם **אברם**"¹³. באופן זה יובן שביתור הבהמות שבפסוק הקודם מהווה מעשה סימלי

10 מן הראוי לציין שהפרשן בנו יעקב כתב בספרו **Genesis** שאי אפשר למצוא בפרקנו רמז לקרבנות מאחר שלא מוזכרים בו לא כלים ולא פעולות השייכים להבאת הקרבנות, אין במחזה זה מזבח ולא מדובר בו כלל על שחיטה (ויבתר אותם אינו וישחט! ראו על כך אצל נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית [לעיל הערה 6] עמ' 106-105).

11 ראו יוסף בן מתתיהו, קדמוניות א, מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 184: "כשמוע אברהם זאת עמד והקריב קרבן לאלוהים כמצוותו". גם בספר היובילים מהדורת כנה ורמו, יד בן צבי, ירושלים, תשע"ה, עמ' 287 פרק יד נאמר: "ויקח את כול אלה באמצע החודש והוא יושב באלון ממרא אשר ליד חברון. **ויבן שם מזבח**, וישחט את כול אלה וישפוך את דמם על המזבח, ויבתר אותם בתווך וישם אותם אלה כנגד אלה ואת העופות לא בתר". וכן נראה מדבריו של החזקוני: "ויבתר אתם - יש מפרשים כך דרך **קרבנות** לנתחם כדכתיב ונתח אתה וגו'".

12 רד"ק: ויביתר אתם פתח - מה שבתר ומה שלא בתר הכל היה במצות האל, ואף על פי שלא זכר זה.

13 ואכן מצאתי כעין זאת בפירושו של רש"י הירש לפסוק י: ויקח לו את כל אלה - הוא העמיד לרשותו את כל אלה; ויבתר אותם בתוך - ה' **בתר אותם בתוך**... כי ברור, שהנושא של "ויבתר" הוא ה', ולא אברהם; שכן, רק אחר כך הוא מבליט את אברהם כנושא: וישב אתם **אברם**.

שניתן להידרש. מי שפעיל במעמד הברית הוא אלוקים, ומדובר בברית שהיא כמעט חד-צדדית¹⁴, רק "תנור עשן ולפיד אש אשר עבר בין הגזרים האלה"¹⁵. הדברים האלו רמוזים ברמב"ן: "ויבתר אותם בתוך - לכרות עימו ברית לעבור בין הבתרים האלה, ונרמז לו גם כן כי מאלה יהיה כל קרבן בבהמה ובעוף...".

מבחינה תחבירית מדובר על תופעה ידועה ונפוצה בתנ"ך שבה הנושא משתנה באמצע המשפט. כך למשל שוב עם אברהם אבינו בבראשית טו, ו: וְהָאֵמֶן בְּה', וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צִדְקָה: **רש"י** פירש: "הקב"ה חשבה לאברם לזכות ולצדקה על האמונה שהאמין בו"¹⁶.

גם בבראשית כד, לב: וַיָּבֹא הָאֵשׁ הַבֵּיתָה וַיִּפְתַּח הַגְּמָלִים וַיִּתֵּן תָּבֹן וּמִסְפּוֹא לַגְּמָלִים וַיִּמָּיֵם לַחֲצֵי רִגְלָיו וְרִגְלֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר אִתּוֹ. אונקלוס תרגם שם: "ועל גוברא לביתא ושרא מן גמליא ויהב תבנא וכסתא לגמליא ומיא לאסחאה רגלוהי ורגלי גובריא דעמיה". בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל נאמר: "וְעַל גְּבֵרָא לְבִיתָא וְשָׂרֵי זַמְמֵי גְמָלִיא וְיֵהֱב (לָבֹן) תִּבְנָא וְאַסְפִּסְתָּא לְגְמָלִיא וַיִּמּוּ לְמִשְׁוֹזֹג רִגְלָיו וְרִגְלֵי גֹבְרִיא דִּי עֲמִיה": האיש-העבד נכנס הביתה ופיתח הגמלים, אך נתינת התבן והמספוא והמים הייתה על ידי לבן¹⁷. דוגמא נוספת בדברים כה, יז-יח 'זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה לָךְ עֶמְלֶק בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם, אֲשֶׁר קָרָךְ בְּדֶרֶךְ וַיִּזְנֹב בָּךְ כָּל הַנְּחִשָׁלִים אֲחֵרֶיךָ וְאֶתָּה עֲיָף וַיִּגַּע וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים'. נושא הפסוק הראשון הוא עמלק. המילים: "ולא ירא אלוקים" התפרשו בכמה אופנים. רבים פירשו שהן מתייחסות לעם ישראל. היינו עמלק זינב בישראל בשעה שהיו ישראל עייפים ויגעים ולא יראו **ישראל** את אלוקים¹⁸. כך למשל

14 אברהם לא התחייב לדבר, בניגוד לאופן שבו היו כורתי בריתות עושים, עוברים שני בעלי הברית בין הבתרים ומתחייבים זה לזה. לא כן במקרה שלפנינו. ראו לעיל הערה 7 בדבריו של רבי יוסף אלבו בספר העיקרים.

15 כך בדברי רש"י לפס' י: "הוא שלוחו של שכינה שהוא אש".

16 לעומת זאת, רמב"ן פירש כך: "...האמין בה' וחשב כי בצדקו של הקב"ה יתן לו זרע על כל פנים, לא בצדקת אברם ובשכרו. מדבריו ניתן ללמוד שכל הפסוק מתייחס לאברהם. אברהם הוא האמין והוא שמחשיב לאלוקים לצדקה את עצם ההבטחה וקיומה ביחס לזרע. לא בצדקת אברהם.

17 בדומה לכך פירש גם רמב"ן: ויבא האיש הביתה - **אליעזר** הוא האיש הבא. **ויפתח הגמלים - יחזור על לבן**, שעשה עם אורחיו דרך מוסר ויפתח גמליהם, ויתן להם תבן ומספוא ונתן מים לרחוץ רגלי אליעזר ורגלי האנשים אשר אתו. אם כי לדבריו גם המילים ויפתח הגמלים מתייחסות ללבן... ובלשון הרמב"ן שם: "כי רחוק הוא שיהיה אליעזר הוא הנותן מים לרחוץ רגליו ורגלי אנשיו".

18 סיוע לפרשנות זו ניתן למצוא במקבילה לסיפור מלחמת עמלק בשמות יז, ז-ח: "וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם מִסָּה וּמִרְיָה, עַל-רֵיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְעַל נִסְתָּם אֶת ה' לְאֹמֶר הִישׁ ה' בְּקִרְבָּנוּ אִם-אֵין". ומיד אחר כך נאמר: "וַיָּבֹא עֶמְלֶק וַיִּלָּחֶם עִם-יִשְׂרָאֵל בְּרִפְדִּים". ראו בהקשר זה את המדרש המובא בדברי רש"י שם: "סמך פרשה זו למקרא זה, לומר תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיכם, ואתם

בפירושו של רלב"ג: "עם היותך גם כן עיף ויגע ולא היית גם כן אז ירא אלהים...". לעומת זאת, רבי אברהם אבן עזרא בפירושו לפסוק ציין: "ולא ירא - שב אל עמלק, והוא פעל עבר...". כך ניתן לראות גם בפירושו של רש"י: "ולא ירא - עמלק, אלהים, מלהרע לך"¹⁹.

וכן הוא בבראשית לו, כ: וְעַתָּה לָכֵן וְנִהְיֶינָה וְנִשְׁלָכֶהוּ בְּאַחַד הַפְּרוֹת וְאֶמְרָנוּ חַיָּה רָעָה אֲכָלְתֵּהוּ וְנִרְאָה מֶה יִהְיֶה חֲלָמְתִּיו. רש"י פירש: אמר ר' יצחק מקרא זה אומר דרשני, **רוח הקודש אומרת כן**. הם אומרים נהרגהו, והכתוב מסיים ונראה מה יהיו חלומותיו, נראה דבר מי יקום או שלכם או שלי. ואי אפשר שיאמרו הם ונראה מה יהיו חלומותיו, מכיון שיהרגהו בטלו חלומותיו²⁰. לעומת זאת, רמב"ן פירש מילים אלה כהמשך דברי האחים: נראה מה יהיו חלמתיו - מליצה דרך לעג, נראה אחרי מותו אם נשתחוה לו.

סיכום

תיאור הברית בין הבתרים העסיק את הפרשנים, קדומים ומאוחרים. מצד אחד היה נוהל ומנהג מקובל בעולם העתיק בשעה שהיו כורתי בריתות עורכים ברית ביניהם. אך מצד שני, נדרשו הדברים וניתנו הסברים על המשמעות הסמלית של מעבר בין בתרי הבהמה. מאמר זה מציע שאירוע ברית בין הבתרים נעשה על ידי אלוקים ולא על ידי אברהם. אלוקים הוא שביתר את הבתרים, הוא שהציב אותם אלו מול אלו, ואת הציפור לא בתר. הראנו שפרשנויות על דרך הדרש הרמז והסוד מתאפשרות לכאורה רק אם נטען שאלוקים הוא גם הפועל וגם המסמל. והברית עם סמליה והבטחותיה קיימת לנו לדורות.

אומרים (פסוק ז) היש ה' בקרבנו אם אין, חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים אלי ותדעו הן אני. משל לאדם שהרכיב בנו על כתפו ויצא לדרך, היה אותו הן רואה חפץ ואומר, אבא טול חפץ זה ותן לי, והוא נותן לו, וכן שניה וכן שלישית, פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הן ראית את אבא. אמר לו אביו אינך יודע היכן אני, השליכו מעליו ובא הכלב ונשכו".

19 ראו פירושו של רבי שבתי בס שפתי חכמים על דברי רש"י אלה (פסוק יח אות מ): "שלא תפרש שהוא תואר לישראל שלא היו ישראל יראי אלהים דומיא (כמו) עיף ויגע, לכן פירש - עמלק כו', ודרשו כך מכך שהמילה ירא מנוקדת בקמץ תחת האות יו"ד וזהו פועל עבר כמו כי זקן יצחק, ואילו היה תואר היה לו להיות נקוד בשו"א תחת היו"ד". ניתן להביא דוגמאות רבות, אולם הסתפקתי בארבע דוגמאות שמוכיחות את טענתי.

20 הדברים דומים לעיקרון הדרשני שמופיע במדרש הגדול במדבר בהעלותך יא, ו: "אתה סבור מי שאמר זה אמר זה, לא מי שאמר זה אמר זה".

אליעזר דניאל יסלזון

פסיקה מהפכנית של החתם סופר בהלכות טבילת כלים

- א. חובת טבילת כלים שנקנו מגוי
- ב. החרגות מחובת הטבילה
- ג. הרחבת הפטור מטבילה על ידי המחבר
- ד. החולקים על המחבר
- ה. החיוב בברכה על הטבילה המסופקת
- ו. חובת חפצא ודעת הרמב"ם
- ז. חידושו של החתם סופר
- ח. הלכה למעשה על ידי פוסקי דורנו
- ט. עיון נוסף בשיטת החת"ס
- י. החפצא והגברא בחיוב טבילת כלי נכרי

סיכום

א. חובת טבילת כלים שנקנו מגוי

המשנה בפרק החמישי במסכת עבודה זרה (עה, ב) מחייבת לטבול כלים הלקוחים מנוכרי: 'הלוקח כלי תשמיש מן הגוי, את שדרכו להטביל - יטביל'. הגמרא מציינת שהמקור להלכה נלמד ממלחמת מדין המתוארת בפרשת מטות (הסוגריים לאורכו של המאמר הם משלי. אד"י):

תנא: וכולן צריכין טבילה בארבעים סאה. מנהני מילי? אמר רבא, דאמר קרא: כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר, **הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת**. תני בר קפרא: מתוך שנאמר במי נדה (מי ההזיה של אפר פרה אדומה), שומע אני שצריך הזאה (גם בטבילת כלים) שלישי ושביעי, ת"ל: אך, חילק; א"כ מה ת"ל במי נדה? **מים שנדה טובלת בהן**, הוי אומר: ארבעים סאה... אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: **אפילו כלים חדשים במשמע... כלי סעודה אמורין בפרשה**. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: **לא שנו אלא בלקוחין, וכמעשה שהיה, אבל שאולין לא**.

מתוך הדיון בגמרא נלמדות ההלכות העיקריות של טבילת כלים של גוי:

1. הטבילה מחוייבת בכל מקרה, ואין היא קשורה כלל לכשרות הכלים ולהגעלתם מגיעולי הנכרים הנזכרים בפרשה.
2. הטבילה חייבת להיות במקווה טהרה.
3. החובה חלה רק על כלי סעודה.
4. החובה חלה רק על כלים שנרכשו ולא על כלים שאולים.

ב. החרגות מחובת הטבילה

רב נחמן בגמרא הנ"ל, דבק בכלל שמכונה על ידו **כמעשה שהיה**. על פי כלל זה חייבים לטבול רק כלים הדומים בכל לכלים שנלקחו כשלל במלחמת מדין. מתוך כך הוא מציין שתי החרגות הפוטרות מהחובה להטביל את הכלים.

1. **החרגת הייעוד**: רב נחמן טוען שבמלחמת מדין מדובר היה **בכלי סעודה בלבד**, ולכן הלוקח כלי מהנכרי לצורך עבודתו אינו חייב בטבילה¹. כדוגמא לכלים שאינם מיועדים לסעודה, מתארים הפוסקים מקרה של סופר סת"ם שלקח מהנכרי סכין כדי לחתוך בו את יריעות קלפיו.

2. **החרגת הבעלות**: על פי המשך דבריו של רב נחמן, מי **ששאל כלים מנכרי פטור** מטבילה. הטבילה מחייבת רק אם הכלי שייך לישראל ללא פקפוק.

התוספות על אתר (ד"ה אבל) מבקשים להבהיר שהפטור של רב נחמן מתייחס לשאילה מהנכרי בלבד, לעומת זאת שאילה מיהודי שקנה כליו מגוי אינה פוטרת את השואל מטבילה:

אבל שאולין לא. אומר רבינו שמואל, ישראל ששאל כלי מישראל חברו שקנה מגוי צריך טבילה.

ג. הרחבת הפטור מטבילה על ידי המחבר

1. **השואל ממי שפטור מטבילה**: המחבר בהתבססו על הגהות אשר"י ע"ז פרק חמישי סי' לה², מרחיב את ההחרגה של השואל כליו מהנכרי. לדעתו ייפטר מטבילה גם מי ששאל כלים מיהודי שקנה כליו מנכרי לצורך מלאכתו:

אבל אם לקחו חברו (את הסכין מהנכרי כדי) לחתוך קלפין (לחתוך קטעי קלף לכתבה עליהם), ולא לצרכי סעודה, אין צריך (השואל מהלוקח) להטבילו, שהרי שאל הוא בידו (של השני).

חידושו זה של בעל הגהות אשר"י מתבסס על כך ששני הישראלים פטורים כל אחד לעצמו. הראשון שקנה מהנכרי פטור מאחר ולקח סכין שלא לצרכי סעודה. השני ששאל ממנו פטור גם כן, מאחר והוא במעמד של שואל בלבד.

1 כאמור רב נחמן לומד את גדר החיוב בטבילה מתוך 'מעשה שהיה'. ונראה שאכן מדובר היה בכלי סעודה, שהרי הפסוק מורה כיצד להכשירים מגעולי הנכרים שנתבשלו בהם.

2 הגהות אשר"י נכתב במאה ה"ד ב'חלונות' בתוך פסקי הרא"ש על כמה מסכתות, על ידי רבי ישראל מקרמז'. רבי ישראל היה אבי סבו של רבי ישראל איסרליין בעל **תרומת הדשן**. ההגהות מבוססות בעיקר על פסקי **האור זרוע** ופסקיו של **המהרי"ח**, רבי יחיזקיהו ממגדנבורג.

2. **השואל מהסוחר**: המחבר בבית יוסף יו"ד סי' קכ מתבסס על דברי ההגהות אשר"י, ומרחיב את הפטור גם למי ששואל כלים מסוחר יהודי. לדעתו הסוחר נחשב כמי שלא ייעד את הכלי לסעודה, מאחר וייעודו הסופי של הכלי יעשה רק על ידי רוכש הכלי. הסוחר שקונה את הכלי מהנוכרי כדי למוכרו, זהה מבחינת הייעוד למי שקנה סכין כדי לחתוך קלפיו. שניהם לא עומדים להשתמש בכלי לאכילה, שניהם פטורים מטבילה, ולכן גם השואל מהם פטור מטבילת הכלי:

וכתוב בהגהות אשר"י, אבל אם לקחו חברו לחתוך קלפים ולא לצורכי סעודה אין צריך להטבילו, שהרי שאל הוא בידו.

ומוסיף הבית יוסף:

והיה נ"ל דישראל שקנה כלי מגוי לסחורה אם מכרו לישראל אחר אין הקונה צריך להטבילו, דכיון דלא נתחייב ביד הראשון, שהרי לא היה עומד אלא לסחורה, ודמי להא דהגהות אשר"י בלוקחו לחתוך ולא לצורכי סעודה. אבל מדסיים (הגהות אשר"י) **וכתב שהרי שאל הוא בידו**, משמע שאם היה לקוח בידו היה חייב טבילה. ואם כן הוא הדין בלוקח מהעומדין אצל ישראל לסחורה, כיון שמגוי לקחם. וכן הורה מורי הרב הגדול מהר"י בי רב ז"ל.

פסיקת המחבר אינה פוטרת מטבילה כלים שנקנו מסוחר יהודי שקנה אותם מהגוי, אך היא מאפשרת לסוחר היהודי להשאל כליו לכל דורש ללא צורך בטבילה³.

בשולחן ערוך עצמו הביא המחבר בסעיף ח רק את דברי הגהות אשר"י על מי שלקח מהנוכרי סכין לחתוך קלפיו, ולא הזכיר את ההרחבה של מי ששואל מהסוחר. הרמ"א הוסיף בהגהותיו שהלוקח את הסכין מהגוי כדי לחתוך קלפיו, מתחייב בטבילה גם עבור שימוש ארעי לצורך סעודה:

השואל או שוכר כלי מהגוי אינו טעון טבילה, אבל אם ישראל קנאו מהגוי והשאלו לחברו טעון טבילה, שכבר נתחייב ביד הראשון. ויש מי שאומר שאם לא לקחו הראשון לצורך סעודה, אלא לחתוך קלפים וכיוצא בו, אין צריך להטבילו.

הגה: אבל הראשון אסור להשתמש בו לצורכי סעודה אפילו דרך עראי בלא טבילה, אף על פי שלקחו לצורך קלפים. וכן אם קנאו ישראל השני מן הראשון לצורך סעודה צריך טבילה גבי השני.

3 חידושו של המחבר מהווה כיום היתר כהלכה למעשה אצל סוחרים רבים המשאילים כלים לשמחות מבלי לטבולם, ומבלי לחייב את השואלים לטבולם. וכך כתב ערוך השולחן ביורה דעה בסימן ק"כ סעיף מ"ה, וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל שלסעודות גדולות לוקחין כלי זכוכית וכלי ברזל ככפות ומזלגות וסכינים במחיר מעט בדרך שאלה, ואח"כ מחזירין להחנווניים, ולא שמענו מעולם שיטבילו אותם. ויש מפקפקין בזה, אבל באמת אין כאן פקפוק כלל, דכן הוא עיקר לדינא.

ד. החולקים על המחבר

בפסקיו מתעלם המחבר לחלוטין מדבריו של ספר **איסור והיתר הארוך שער נח סע' פט'**, שמחייב בטבילה את השואל ששאל כליו ממי שלקח כלים מהנכרי למלאכתו. הוא מנמק את עמדתו בכך שהפטור מטבילה של הלוקח הראשון, בגלל שייעד את הכלי למלאכתו או בגלל שהוא סוחר, אינו פטור מוחלט. הלוקח הראשון יתחייב בטבילה ברגע שירצה להשתמש בכלי לצורך סעודה אפילו באופן ארעי, ולכן השואל ממנו חייב בטבילה:

ופסק רשב"ם (והם דברי התוספות לעיל), ומיהו ישראל ששאל מחברו כלי שלקח מהגוי חייב להטבילו, אחרי שכבר נתחייב בו הישראל ראשון, והא דאמר שאולין פטור היינו שאולין מהגוי. עכ"ל. ואפילו אם לא נתחייב ראשון בטבילתם ממש, כגון שלקחו למלאכתו והשני שואלו לסעודה, דמ"מ נתחייב בידו, דאילו היה הישראל ראשון עצמו רוצה לשמשו לסעודה אפילו עראי היה צריך להטבילו כדאיתא לעיל.

ה. החיוב בברכה על הטבילה המסופקת

הט"ז שם ס"ק י מצטרף לגישה המגבילה של האיסור והיתר⁴, ומחייב את השואל בטבילה גם אם שאל כליו מישראל שהיה פטור מטבילה. בגלל החשש לדעתם של ההגהות אשר"י והמחבר, שפטרו את השואל מטבילה, פוסק הט"ז שהשואל כליו מהסוחר יטבלם אך לא יברך על טבילתו:

כתב בית יוסף, הוא הדין אם קנאו לסחורה אינו צריך טבילה. בהגהת אשר"י מסיים בזה, כיון שהוא שאול בידו. ולמד בית יוסף אם קנאו צריך טבילה, וכמו שכתב רמ"א בסמוך. אבל באיסור והיתר כלל נ"ח דין פ"ט כתב, כיוון שאם היה הישראל הראשון רוצה לשמשו לסעודה אפילו עראי היה צריך לטובלו, ממילא נתחייב בידו מקרי, ועל כן ישראל השני השואל ממנו צריך לטובלו... ונ"ל דיש לטובלו בלא ברכה. והוא הדין השואל כלים מישראל החנווני לצורך סעודה יטבלנו בלא ברכה, אלא דיש לחנווני להודיע זה למי שיקנה אותו ממנו אח"כ שלא יטבלנו שנית בברכה. כנלע"ד⁷.

4 הספר נכתב בשלהי המאה ה'טו על ידי רבי יונה בן ישראל איסרל אשכנזי מרגנסבורג. רבי יונה היה מתלמידיו של רבי ישראל איסרלין בעל תרומת הדשן.

5 זה המקור להגהת הרמ"א שהובאה בפרק הקודם.

6 הטורי זהב מנושא כליו העיקריים של השו"ע, נכתב על ידי רבי דוד הלוי סגל במאה ה'יז. המחבר חי בפולין ובליטא. היה חתנו של הרב יואל סירקיס מחברו של פירוש הבית חדש (הב"ח) על ארבעת הטורים.

7 הפרי חדש (רבי חזקיה דה סילווא, ירושלים המחצית השניה של המאה ה'יז) על אתר, תומך

ו. חובת חפצא ודעת הרמב"ם

על פניו נראה שכל הפוסקים שהוזכרו לעיל רואים את החיוב כפעילות החלה על הכלי (חפצא), לדעת המקלים ניתן לדחות את הטבילה עד לזמן שבו יתקיימו במשתמש בכלי שני הגורמים המחייבים טבילה, [1] בעלות מלאה [2] ייעוד הכלי לסעודה. לעומתם המחמירים סוברים שהפטור שניתן רק לבעל הכלי הראשון בגלל שלא ייעד הכלים לסעודה, ואין לשואלים ממנו לפטור את הכלים מטבילה בגלל שהשאלה נחשבת כשימוש ארעי.

חיוב החפצא בטבילה עולה גם מהקריאה הפשוטה בהלכות טבילת כלים ברמב"ם בהלכות מאכלות אסורות פרק יז הל' ג. הרמב"ם מזכיר את שלושת דרכי ההכשרה, ההדחה ההגעלה והליבון, אך כבר בפתחה מזכיר הוא את החובה לטבול את הכלי במקווה.

הלוקח כלי תשמיש סעודה מן הגוי מכלי מתכות וכלי זכוכית, דברים שלא נשתמש בהן כל עיקר, **מטבילן במי מקוה** ואחר כך יהיו **מותרין לאכול בהן ולשתות**. ודברים שנשתמש בהן על ידי צונן, כגון כוסות וצלוחיות וקיתוניות, מדיחן **ומטבילן והן מותרות**. ודברים שנשתמש בהן על ידי חמין, כגון יורות וקומקמוסין ומחממי חמין, מגעילן **ומטבילן והן מותרין**. ודברים שנשתמש בהן על ידי האור, כגון שפודין ואסכלאות, מלבנן באור עד שתנשר קליפתן **ומטבילן והן מותרין**.

עד עתה תיארנו את מחלוקת הראשונים על חיוב הטבילה שיחול על מי שקנה או מי ששאל כלים מסוחר שלקח את הכלים מנכרי. הסוחר עצמו פטור מטבילה לכל הדעות, מאחר שהכלים שבידיו עדיין לא יועדו לאכילה. היעוד הסופי שלהם יקבע רק על ידי מי שיקנה את הכלים.

בדעת המחבר. לדעתו החיוב בטבילה כלל לא חל על שימוש ארעי, אלא נקבע לפי רוב השימוש בכלי. וכך כתב על יורה דעה סימן קכ ד"ה אין צריך להטבילו. ובספר איסור והיתר הארוך [כלל נח דין פט] חלק בזה, דכיון שאם היה הישראל הראשון רוצה לשמשו לסעודה אפילו עראי היה צריך לטובלו, ממילא נתחייב בידו מקרי, וישראל השואל ממנו צריך לטובלו. ע"כ. וסברא שהזכיר המחבר עיקר, חדא דלהשתמש בו דרך עראי לא בא לידי חיוב ביד הראשון, משום דבכלי אזלינן בתר רוב תשמישו וכמו שכתבתי לעיל בס"ק י"ט. ותו כיון שהראשון לא לקחו לצרכי סעודה אין כאן עתה בידו חיוב טבילה. וגם השני שהוא שאול בידו אין לו חיוב טבילה. ואין כאן חיוב טבילה אלא כשהראשון לקחו לצרכי סעודה, או כשהשני קנאו מהראשון לצרכי סעודה. ולפי זה השואל כלים מישראל חנווני לצורך סעודה יכול להשתמש בהם בלא טבילה. ודלא כהש"ך [ס"ק טז] והט"ז [ס"ק י] שחששו לסברת איסור והיתר הארוך להצריכם טבילה בלא ברכה, וליתא:

ז. חידושו של החתם סופר

כפי שראינו בפרק ה לעיל, הט"ז הוא הפרשן היחיד המתייחס לברכה על הטבילה. הוא סבור שאין לברך על טבילת כלי שמוטבל בפעם השנייה. משום כך סוחר שטבל את כליו חייב להודיע ללקוחותיו שלא יברכו עוד על טבילת כלים אלה. החתם סופר בחידושו לשו"ע על אתר, מפרש את הנחיית הט"ז הנ"ל בצורה מרחיבה ביותר. הוא רואה בדברי הט"ז הנחיה מפורשת המחייבת את הלוקח לטבול את הכלים שוב, למרות שהמוכר כבר טבל אותם:

וכתב (הט"ז) עוד שהחנווני ההוא יודיע לקונים ממנו אח"כ אותן הכלים שהשאלום מכבר, **שיטבילום הקונים ללא ברכה**.

הלכה זו לא הוזכרה אצל אף אחד מהפוסקים שקדמו לחת"ס. גם ערוך השולחן יו"ד סי' קכ סע' יב, כשני דורות לאחר החת"ס, אינו מזכיר את דעתו. הוא קובע שטבילת כלים גם אם היא נעשית מאליה כשרה, ולכן אין הכלי צריך טבילה נוספת בשום מקרה:

דבר מוסכם ש**טבילת כלים לא בעי כוונה**, ואם נפלה הכלי למקווה או למעיין גם בלא כוונת אדם עלתה לה טבילה. דכוונה לא בעי רק למעשר ולתרומה ולקודש, אבל לחולין לא בעי כוונה כדאיתא בחגיגה [יח, ב], ועוד דהרי התורה דימתה לטבילת נדה, ובנדה אין צריך כוונה כדאיתא בחולין [לא, א].

ח. הלכה למעשה על ידי פוסקי דורנו

פוסקי דורנו צעדו בעניין זה צעד נוסף. כמו החת"ס הם חייבו בטבילה את הקונה מיהודי שהטביל את הכלי למרות שהיה פטור. אך הם הוסיפו ואסרו על המוכר להטביל את הכלים. לדעתם הטבילה של המוכר לא נחשבת כטבילה כלל. כך כתב הרב צבי כהן בספרו **טבילת כלים** עמ' קסד, שאדם המחזיק בכלי שיוצר על ידי נכרי ואינו עומד להשתמש בו **לא יטבילנו**, ולכן 'בעלי חנויות (אפילו יהודים) המוכרים כלי נכרים לא יטבילום מראש אלא לאחר שקנאום הלקוחות, וכן כלי שדעתו ליתנו במתנה לאחר לא יטבילו קודם נתינתו'. ובהערותיו הוסיף:

כלים הנמצאים ביד מוכר, דעת הב"י ועוד פוסקים, דמקרי כלי סחורה ולא כלי סעודה, וא"כ אינם חייבים בטבילה, וממילא **לא תועיל הטבילה, דהוי טבילה לפני החיוב**⁸ (וכן שמעתי מהגרי"י וייס, והגר"ש ווזנר).

8 תמוה בעיניי מדוע לא הסתמך הרב כהן על תשובתו המפורשת של הרב עובדיה יוסף בספרו שו"ת יביע אומר חלק ז יורה דעה סימן ט. התשובה נכתבה כבר בשנת תשל"ה. הרב עובדיה נשאל אם הלוקח כלים מסוחר שקדם להטבילם חייב בהטבלה נוספת. הרב מברר כדרכו את שיטות

ואכן הרב יצחק יעקב וייס בספרו מנחת יצחק חלק ח' סי' ע דן בנושא באריכות. הוא מכיר בכך שפרשנות דברי הט"ז על ידי החת"ס כלל אינה הכרחית. אך בגלל גישתו הנחרצת של החת"ס, הוא פוסק כמוהו.

אחר דרישת שלומו. את יקרתו בחידושי תורה שאלת חכם הגיעני, להעיר על דבר הכתוב בספר טבילת כלים להרב צבי כהן מב"ב... **וע"ז העיר דלא הבין אמאי לא יועיל טבילה זו, דהטבילה הוי חובת כלי לפי שיצא מטומאת גוי ונכנס לקדושת ישראל**. ואצל הסוחר כבר יצאו מטומאת עכו"ם, רק הסוחר עדיין לא נתחייב בטבילתם, משום שקנאום לסחורה, **מ"מ הכלי בר הכי להכשירה מטומאה דזה דין בכלי, והועיל הטבילה גם לגבי הקונה. עכת"ד**.

הנה בעיקרן של הדברים (כתב הרב כהן) דהמוכר לא יטבילום עד אחר שקנאום הלקוחות... ובנוגע לדיעבד, דצריך הקונה להטבילם עוד הפעם בלא ברכה, מוכח כן מדברי הט"ז והחת"ס, **דאף אם בדברי הט"ז אין הכרח כ"כ, אבל בהחת"ס מפורש כן... אכן יש לטעון דאין כוונת הט"ז לומר דהשני חייב לטבול, אך אם יטבול מה איכפת לו, ורק יש לחוש לחשש ברכה לבטלה, דאולי כבר נפטר מטבילה ע"י טבילה הראשונה, לכן צריך להזהירו שאם יטבול לא יברך, אבל י"ל דאין חיוב לטבול**.

אבל בחי' החת"ס שם (ס"ק ז') העתיק דברי הט"ז בלשון חיוב, וז"ל וכתב עוד שהחנווני יודיע להקונים ממנו אח"כ אותן הכלים שהשאלום כבר, שיטבילום הקונים בלא ברכה ע"ש בטו"ז עכ"ל. הרי כתב בלשון חיוב שיטבילום רק בלא ברכה, והחת"ס שם כתב להעיר, על מש"כ הט"ז בלא ברכה, **די"ל דאף צריכים לברך...**

הרי עד כמה פשיטא לי' להחת"ס דאף אם כבר הי' ספק בטבילת הראשון דהקונה השני לסעודה צריך לטבול עוד הפעם, ומסופק רק לענין ברכה... אבל על הצריך טבילה עוד הפעם לא מסתפק לי' כלל דבוודאי צריך כנ"ל. וא"כ מכ"ש היכא דבוודאי לא הווי חיוב טבילה על הראשון (הסוחר) כנ"ל.

מי שלא היה מוכן לקבל את עמדתו הלא מנומקת של החת"ס, והעדיף להישאר עם הדעות שקדמו לו, היה הרב מנשה קליין. הוא רואה את הכלי כחייב בטבילה,

הפוסקים שלפניו, מבלי להתייחס לדברי החת"ס כלל. מסקנתו היא שטבילת כלים על ידי מי שלא נתחייב אינה נחשבת, ויש לבעלים החדשים לשוב ולטבול אותם ללא ברכה. וכך סיכם את תשובתו שם: סוף דבר הכל נשמע, שסוחר שהטביל כליו שקנאם מעכו"ם לסחורה, כדי שישתמש בהם לצרכי סעודה, הקונה אותם לאחר מכן צריך לחזור ולהטבילם שנית בלא ברכה... (שהכלים) פטורים היו מטבילה באותה שעה, אין הטבילה שעשה להם הסוחר מועילה להם לגבי הקונה אותם ממנו, הילכך צריך לחזור ולהטבילם בלא ברכה.

ומתוך כך בוחן רק אם הכלי נטבל או לא. וכך כתב בספרו משנה הלכות חלק יב סימן לא:

ולפענ"ד פשוט דאין צריך טבילה (על ידי הקונה האחרון) כיון שהכלי נטבלה לאחר שיצתה מטומאת עכו"ם ליד ישראל. ואף שהישראל הראשון ה' פטור מלטבול, היינו שלא ה' על ישראל חיוב לטבול, אבל הכלי שחל עליה טומאת עכו"ם תחת יד העכו"ם כיון שיצתה מידי עכו"ם ונטבלה, הרי כבר הלך לה טומאת עכו"ם. ובאמת אפילו נפלה הכלי בעצמה בלי כוונה במים אפילו אצל מומר סגי לה בהכ"י.

ט. עיון נוסף בשיטת החת"ס

קשה להניח שהחת"ס מבסס את גישתו רק על קריאתו המסוימת בדברי הט"ז. סביר יותר שלחת"ס היה עקרון שונה בהלכות טבילה, שעל פיו קרא את דברי הט"ז בצורה המתוארת. נראה שהחת"ס הניח שאילו היה הכלי מתחייב בטבילה ברגע שעזב את רשותו של הנכרי, לא היה מקום למנוע ברכה מהטובל הראשון, יהיה הטובל מי שיהיה. העובדה שהט"ז מציע להימנע מהברכה, מוכיחה שהוא סבור שהחיוב בטבילה חל אך ורק לאחר ייעוד הכלים לסעודה, ורק על ידי מי שהכלים הם בבעלותו. טבילה שקודמת לייעוד שכזה אינה נחשבת כטבילה ראויה, ודינה יהיה זהה לטבילה של כלי לפני שיצא מחזקתו של הנכרי. על פי גישה זו החת"ס אינו מוכן לראות את טבילה של הסוחר או של השואל מהסוחר כטבילה ראויה וכשרה, ויש לטבול שוב. מסיבה זו מחייב החת"ס את השלישי שקונה את הכלים לטבול את אותם כלים פעם נוספת.

החתם סופר מרחיק לכת עוד. לדעתו מאחר וטבילת כלים היא מצווה דאורייתא, נקלענו כאן לספק דאורייתא. ספק שכזה דינו לחומרא, ולכן יהיה על המטביל הסופי לברך על טבילתו זו, בניגוד לעמדתו המפורשת של הט"ז. החת"ס מודע לחידוש שבדבריו, ולכן סיים דבריו על החיוב בברכה, בהודעה שלבו מהסס בדבר⁹.

9 גם הרב אשר וייס מירושלים סיים את שיעורו על טבילת כלים בהסתייגות מהפוסקים שאמצו את גישת החת"ס. וכך כתב בספרו **מנחת אשר** על חומש במדבר בעמ' תשע"ד, ועוד דנו גדולי הזמן במי שמוכר כלי סעודה, האם יכול המוכר לטבול את הכלים לפני מכירתו כדי להקל על טרחת הלוקחים. ועיין בשו"ת מנחת יצחק (סימן מ"ג) שכתב שכיון שאצלו הווי כלי סחורה, לא מהני טבילה וצריך הלוקח לחזור ולהטביל את הכלים. ולענ"ד פשוט **דמהני אף שאינו מצווה ועושה, דבעצם כלי סעודה הם אלא שהסוחר בהם פטור מלהטבילם, אך מ"מ מהני הטבילה**. אלא שלכתחילה אין לו לעשות כן כיוון שהוא מבטל ברכת המצווה.

10 החת"ס מבסס את פסיקתו על חידושו של הפרי חדש. הפ"ח כותב שמי שמסופק אם קרא ק"ש

י. החפצא והגברא בחיוב טבילת כלי נכרי

בחינת עמדת הפוסקים מכוונת אותנו לראות את מחלוקתם העקרונית כמחלוקת בין חיוב הכלי לחיוב האדם, או בלשון המוכרת יותר - מחלוקת בין חובת חפצא לחובת גברא.

1. **החולקים על החת"ס - חובת חפצא** - גישה זו פשוטה למדי, לפיה כל כלי של נכרי העשוי לשמש ככלי סעודה יש עליו טומאת גוי. הכשרת הכלי לשימוש על ידי ישראל מחייבת לטבול את הכלי. מבחינה מעשית מכשירה הטבילה את הכלי, בדיוק כמו שהכשרתו מגיעולי נכרים הופכת את הכלי מכלי אסור לשימוש לכלי מותר.

על פי גישה זו, **ניתן יהיה להטביל את הכלי בכל עת, ובלבד שבעת טבילתו כבר לא היה שייך לנכרי**. כל הפטורים מחובת הטבילה, באים להקל על הציבור. אך מי שקדם והטביל לא הפסיד, שהרי הכלי הוכשר מעתה ואילך¹¹.

2. **החת"ס וחובת גברא** - החתם סופר וסיעתו סוברים שכוונת הבעלים היא הקובעת והיא המחייבת. הרוכש כלי מנכרי מחויב לטבול את הכלי לפני שהוא משתמש בו לצרכי סעודה. חובת הטבילה היא תוצאה של החיוב המוטל על בעליו של הכלי. חיוב הבעלים מתגבש עם התפתחות כוונת הבעלים לייעד את הכלי לצרכי סעודה. כל אימת שהכלי לא הוגדר ככזה, יהיה הכלי פטור מטבילה, ו**טבילתו תיחשב כמעשה סרק שאין בו כל תועלת**. רק לאחר שיחליט בעליו לייעד את הכלי לצרכי סעודתו, יגיע עת החיוב בהטבולתו.

גישת החת"ס רואה אם כן בחובת ההטבילה **חובת גברא**. אין זו חובה חלוטה, אלא חובה התלויה בכוונת הבעלים. מעמד הכלי מוגדר רק על פי כוונת הבעלים ביחס לייעודו של הכלי, ולא על פי הגדרת הבעלות הממונית בלבד, שאינה מספקת כדי לחייב בטבילה.

ישוב לקרותה עם ברכותיה, מאחר ומדובר בספק דאורייתא. מכאן מסיק החת"ס שגם מי שמסופק אם עליו לטבול כלים יטבול שוב בברכה, מאחר והטבילה היא מצווה דאורייתא. וכך כתב החת"ס, וא"כ ה"נ הא כלי בר חיובא הוא, ולא ידענא אם ה' טבילה ראשונה כהוגן או לא, והו"ל כמי שקרא ק"ש, ומסופק אי קרא כדינו או לא, שצריך לחזור ולקרות בברכותי לפי סברא הנ"ל, דמה לי אי לא קרא כלל, או קרא שלא כדינו. וא"כ ה"נ כיון שהספק שהטבילה ראשונה לא היתה כדינה, א"כ יש לטבול בברכה. מ"מ למעשה לבי מהסס בזה, ע"כ טוב יותר שאם ישאיל כלים לחברו יתנם במתנה ע"מ להחזיר ואז יטבילם השואל בברכה, והקונה לא יטבילם כלל, או כשמחזירים לו השואל יתנם לגוי במתנה בהערמה כמו בס"י זה, וכשיקחם ממנו יהי מחויבים מה"ט בטבילה עם ברכה כנ"ל.

11 ואולי יש קצת סמך לדבריהם, שהרי חובת ההטבילה נלמדת מאותו פסוק ממנו לומדים את חובת הגעלת הכלים שנטרפו. ולכן נראה שכשם שכלים שנטרפו והוגעלו הוכשרו ללא קשר לבעלות שלהם, כך גם כלי נכרי שהוטבלו יוכשרו ללא קשר לבעלות שלהם. ובפרק ו' לעיל ראינו שכך עולה גם מלשון הרמב"ם הכורך יחדיו את הכשרת הכלים עם הטבולתם.

סיכום

רוב הפוסקים בתקופתנו מאמצים את שיטת החתם סופר, המחייבת לטבול כלי נכרי רק לאחר שהוברר ללא ספק שחלה עליהם חובת טבילה. המחזיק בכלי (גברא) הוא שקובע מתי תחול חובת הטבילה זו.

החתם סופר חידש גישה זו.

נראה שכל הפוסקים שקדמו לו, העדיפו לראות את חובת ההטבילה כחובה של תיקון הכלי (חובת מנא).

החת"ס לא ממציא הסבר מספק לחידושו. למרות זאת, מעמדו המיוחד בקרב הפוסקים שבאו אחריו במאתיים השנים האחרונות, שכנע אותם לאמץ את שיטתו הלכה למעשה.

הרב יואל עמיטל

ספק דרבנן לקולא בחסרון חכמה

לע"נ חמותי מרת טובה בודנהיימר ז"ל
אשת חסד, אוהבת תורה ומכניסת אורחים.

א.

הרקע לדיון זה הוא שאלה הלכתית בדין דרבנן, שנשאל רב מאת חייל המשרת בעזה. נאסר שם על החיילים להחזיק מכשירי טלפון, ורק סמוך לשבת החייל השיג מכשיר לכמה דקות לצורך שאלת רב. הרב לא היה מסוגל לענות על השאלה הזו מיד ללא בירור בספרים, אבל התשובה הייתה דחופה. האם הרב יכול לפסוק לחייל לקולא כדין ספק דרבנן?

לכאורה פשוט שאין לומר בחסרון ידיעה כזה ספק דרבנן לקולא, ועליו להחמיר על עצמו, שכן פשוט בכל הפוסקים שלא אומרים ספק דרבנן לקולא במקום שהספק הוא בחסרון ידיעה של הפוסק¹. מקורו של כלל זה במרדכי עבודה זרה פרק השוכר את הפועל רמז תתנד²:

איסור שנפל בקדרה ואח"כ נשפכו המים ולא ידעין אי הוה בהו שישים אי לא הוי ספיקא דרבנן ולקולא. אמנם היכא דלא שפכו אך אינו יודע לשער אין זה ספיקא דרבנן למיזל לקולא, שהרי אין זה קרוי ספק דבר שחכמים יכולין לברר, דדעת טיפשין אינו כלום.

וכן כתב ש"ך יורה דעה סימן קי"ט ס"ק סו כללי ספק ספיקא בקצרה אות לד:
ספק בחסרון חכמה אינו ספק כלל, לא לענין ספק אחד ולא לענין ספק ספיקא, כמו שנתבאר בסימן נ"ג וסימן נ"ה.

וכן מוסכם בכל האחרונים שספק חסרון חכמה אינו ספק, ולא הולכים בו לקולא. לעומת זה כתב הפרי מגדים בסוף הפתיחה להלכות פסח ב"הערה לפסק או"ה":
וער"מ ז"ל פ"א מהל' ממרים ובלח"מ שם, ומשמע שם אף על פי שיש רב אחד גדול בדורו ויודע הדין על בוריו, ואירע ספק בדרבנן במקום אחר רחוק וצריכין לפסוק הדין מיד ואין שהות לשלוח להגדול ההוא, בדרבנן עושין מעשה לקולא.

1 עי' אריכות בענין זה בשו"ת עמודי אש סימן ז אות ג. ועי' ביאור הלכה סי' רסא סעיף א ד"ה בין השמשות, שספק חסרון ידיעה אינו נכלל בכלל ספק, וכן בביאור הלכה שסג סעיף כו ד"ה מרווחים.

2 הביאורו הש"ך והט"ז בסימן צח סעיף ג.

חדש!

רבי חיים בעל הנס

סיפורו של רבי חיים כפוסי זצ"ל

ספר מרתק לילדים ולנוער, המכניס את הקורא לרוח התקופה בה חיו אבותינו לפני כ-600 שנה. הוא מתאר את דרכה של משפחת כפוסי החל מהגזירות הקשות שגזרו הנוצרים על יהודי ספרד בשנת קנ"א, בריחת משפחת כפוסי לאלג'יר שם נולד רבנו חיים כפוסי, והתמנותו בהמשך לדיין בקהיר שבמצרים.

מהי עלילת השווא שהעלילו עליו? ומה הנס הגדול שקרה לו, שמאז נקרא 'רבי חיים בעל הנס'? על כך תקראו בספר...



הספר בפורמט גדול, ומלווה באיורים צבעוניים מרשימים.

מחיר השקה 39 ש"ח בלבד!

להזמנות, רשמו בגוגל 'ספריית משעול' או בטלפון 08-9276664

ממה שכתב הרמב"ם "עד שלא היה הדבר ברור להן", ולפי גרסה נוספת שהייתה לפני הלח"מ: "עד שלא הגיע הדבר להן", הסיק הלח"מ:

ור"ל אפילו בזמן הסנהדרין, אם עדיין לא הגיע הדבר לשאל לסנהדרין וצריכים עכ"פ לעשות מעשה, יעשו דרך זה, בשל תורה ילכו אחר המחמיר ובשל סופרים אחר המיקל. ולפי נסחא שלנו ר"ל שאם עדיין לא נתברר הדבר לסנהדרין, שעדיין לא נשאו ונתנו בדבר, וצריכים עכ"פ לעשות מעשה, בשל סופרים ילכו אחר המיקל ובשל תורה אחר המחמיר.

להבנה זו ברמב"ם, אין הבדל בין ספק הלכתי ובין ספק במציאות שאי אפשר לברר, בשניהם הולכים בדרבנן לקולא אלא אם כן אפשר לברר בנקל. ונראה שלדרך זו הפמ"ג משווה ספק זה לספיקות אחרים, וצריך להבין את דרכו.

ב.

מקור הכלל ספק דרבנן לקולא הוא ברייתא במסכת עבודה זרה (ז, א):

ת"ר. הנשאל לחכם וטימא לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר לא ישאל לחכם ויתיר. היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחברו בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו הלך אחר המחמיר. ר' יהושע בן קרחה אומר, בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל.

בגמרא שם מובא: "אמר רב יוסף הלכתא כר' יהושע בן קרחה".

האם לדעת ריב"ק לא מתחשבים בגדול? ברמב"ם הלכות ממרים פ"א ה"ה ובכס"מ שם משמע שלרמב"ם תמיד הולכים בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. אבל למעשה פסק הרמ"א בחו"מ סי' כה סעיף ב' על פי תשובת רשב"א ח"א סי' רנג שקודם כל הולכים אחר הרוב, וכשאין רוב הולכים אחר הגדול, ורק כשהם שווים הולכים בדרבנן אחר המיקל⁴. תמצית תשובת הרשב"א לשאלה זו הובאה ברמ"א שם:

ולא יאמר האדם אפסוק כמי שארצה בדבר שיש בו מחלוקת, ואם עושה כן הרי זה דין שקר. אלא אם הוא חכם גדול ויודע להכריע בראיות הרשות בידו, ואי לאו בר הכי הוא לא יוציא ממון מספק, דכל היכא דאיכא ספיקא דדינא אין מוציאין ממון מיד המוחזק (טור). ואם הוא בהוראת איסור

4 האם הכלל "בשל סופרים הלך אחר המיקל" שווה לכלל "ספק דרבנן לקולא"? עיין שו"ת בית הלוי ח"ג סימן א אות ט ס"ק ג שאינו שווה, כ"כ שם בדעת הר"ן.

5 וכן כתבו התוספות בפסחים עא, א ד"ה אלא פורס מפה ומקדש: "ואע"ג דבשל סופרים הלך אחר המיקל, היינו דוקא בשוין כדאמר בפ"ק דמסכת ע"ז".

לכאורה הערה זו עומדת בניגוד למה שמקובל בפוסקים שספק כזה אינו ספק. גם בט"ז יורה דעה סימן צח ס"ק ו משמע שכשאי אפשר לעשות תקנה אפשר להקל גם בחסרון ידיעה:

גם בסי' פ"א ס"ב כתבתי מעין זה, דבמקום שתלוי בחסרון ידיעה יש להחמיר במקום שאפשר לעשות תקנה לצאת מן הספק אף על גב דהוא מדרבנן שם, דהא מן התורה חד בתרי בטל ע"ש.

ובבדי השולחן סי' קי כללי ס"ס ס"ק רעו הביאו:

ולעניין ספק דרבנן אע"ג שאפשר לבדוק ולברר הספק אינו חייב בכך, אא"כ אפשר לבררו בנקל.

אלא שהם מדברים על חסרון ידיעה של המציאות, ועי' להלן.

כאפשרות, זה מובא גם בפרי מגדים אורח חיים אשל אברהם סימן קס ס"ק יג:

בספק אם יש כשיעור, ספק חסרון חכמה וכל שכן כהאי גוונא לאו ספק כלל. ואפילו אם תמצא לומר בדרבנן שאין לו שורש מן התורה ספק וחסרון חכמה מהני, כאן גרע טפי, דהא יכול לשער בקל.

אמנם גם כאן, המדובר הוא בחסרון חכמה מצד המציאות, כגון שאינו יודע לשער בשישים, ויתכן ששונה הדבר לגבי חסרון חכמה של ספיקא דדינא. וכן הביא פרי חדש כללי ספק ספיקא סעיף יז בשם שלטי הגבורים, בהקשר לדברי המרדכי שספק שאין יודע לשער אין זה ספק:

וכן כתוב בשלטי גבורים בפרק אלו טרפות [חולין יג, א אות ב] בשם הרי"א וז"ל, נראה בעיני שלא אמרו הרי הוא בחזקת היתר אלא במעשה מסופקת, אבל אם המעשה ברור וההוראה מסופקת הרי ספיקו להחמיר. עכ"ל.

כיוצא בזה כתב הפרי מגדים בספרו ראש יוסף לחולין עט, ב, שגם לרמב"ם שספק דאורייתא כשאי אפשר לברר מן התורה הוא לקולא, אבל בספיקא דדינא בדאורייתא גם לרמב"ם הוא לחומרא⁵.

אם כן אף אם נקל בספק של חסרון ידיעה של המציאות שאי אפשר לברר, יש לחלק בין ספק כזה לבין ספק בהלכה.

מקור דברי הפמ"ג שגם בספיקא דדינא של המורה שצריך לפסוק מיד ואין לו שהות לשלוח את השאלה לגדול הולכים לקולא, הוא בהבנת הלח"מ ברמב"ם ממרים א, ה:

שני חכמים או שני בתי דינים שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן... בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל.

3 ועי' על זה בבדי השולחן סי' קי סעיף ט בביאורים.

והיתר, והוא דבר איסור דאורייתא, ילך לחומרא; ואי דבר דרבנן ילך אחר המיקל. ודוקא אם שני חולקים הם שוין, אבל אין סומכין על דברי קטן נגד דברי גדול ממנו בחכמה ובמנין אפילו בשעת הדחק, אלא אם כן היה גם כן הפסד מרובה. וכן אם היה יחיד נגד רבים הולכים אחר רבים בכל מקום (רשב"א סימן רנג).

העולה מתוך דברי הרמ"א שכללי הפסיקה נאמרו במקום שהפוסק אינו יודע להכריע את הדין או שאינו רוצה להכריע במחלוקת⁶, כמ"ש הרמ"א: "ואי לאו בר הכי הוא", שאז חלים כללי הפסיקה - בדאורייתא לחומרא, ובשל סופרים הלך אחר המיקל אבל רק במקום שאין רוב ואין גדול. וכן כתב ש"ך פלפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר (בסוף סי' רמב):

שני ת"ח שחלוקים זה עם זה בטומאה וטהרה או באיסור והיתר, אם הוא דבר תורה הלך אחר המחמיר אפילו הוא קטן ממנו בחכמה ובמנין, פירוש שאין לו כל כך תלמידים כמו חברו, ואם הקטן הוא תלמידו אין הלכה כתלמיד במקום הרב אף על פי שהוא מחמיר באיסור תורה, ואם נתחכם התלמיד כרבו שווה הוא לו, ואם הוא דבר דרבנן אם שניהם שווים שלא נודע איזה מהן גדול הלך אחר המיקל...

ועיי"ש שבשעת הדחק סומכים על הקטן, וכן "אם הרבים מחמירים סומכים על היחיד באיסור דרבנן ובשעת הדחק".

וכעין זה כתב הגרש"ז אוירבך בספרו "מעדני ארץ" שביעית בקובץ הערות שבסוף הספר בסימן ז לגבי קנין פירות שביעית מחנווני המסתמך על היתר המכירה⁷:

וחושבני שהבא לשאול משני חכמים ואחד אוסר ואחד מתיר, כיון דכללאל הוא דבשל סופרים הלך אחר המיקל כמ"ש בגמ' ע"ז דף ז' ע"א, מסתבר שאף אם האוסר עומד וצווה ככרוכיא על המתיר שהוא טועה, מ"מ אם גם המתיר הוא חכם שהגיע להוראה, נראה שאם לאחר גמר הוויכוח בין האוסר והמתיר

6 מצאנו הרבה תשובות של פוסקים שהלכו אחר שיקול דעתם ולא הלכו אחר כללי הפסיקה. עיין בתשובות נודע ביהודה (מה"ק יו"ד סי' נה): "ואני אין דרכי לשום עיון בתשובות האחרונים חכמי זמננו ולא אפילו בקודמים לפנינו דור או שני דורות, ודי לנו בהעמיק עיונו בדברי התלמוד ופוסקים ראשונים והסמוכים להם, עד הגיענו לבעלי שולחן ערוך אשר סדרו לנו שולחן מלא ברכת ד'. ולא זולת זה בדברי תשובות שלאחריהם, שאין לנו להישען על הכרעתם יותר מעל הכרעתנו, וא"כ למה זה נבלה זמנים באריכות דבריהם". ובתשובת הגאון בעל "בית מאיר" שהביא ה"חכמת אדם" (בבינת אדם שער הקבוע אות ז) כתב: "ודע אהובי, שכבר כתבתי בספרי כמה פעמים שנוח לי יותר ללמוד מסתימת הראשונים מפירושן של אחרונים" ועוד רבים.

7 הובא גם בשו"ת מנחת שלמה חלק א סימן מד.

יחזור שוב השואל וישאל אותם איך עלי להתנהג, מסתבר שגם האוסר צריך לומר לו האי כללאל שבדרבנן הלך אחר המיקל.

מלבד זה יש הגבלות נוספות לכלל ספק דרבנן להקל: ספק דרבנן בדבר שיש לו מתירין (ש"ך כללי ס"ס אות יט, משנה ברורה סי' שכה ס"ק לב⁸), במקום חזקת איסור (ש"ך שם ס"ק כ⁹). כן דנו הפוסקים בספק שעיקרו מן התורה אם נאמר בו ספק דרבנן לקולא¹⁰. וכן דנו במקום שאפשר לברר אם אומרים ספק דרבנן לקולא¹¹.

ולכן הזהיר הש"ך ביו"ד סימן קי כללי ספק ספיקא ס"ק סו:

אין לנו עכשיו לבדות שום ספק ספיקא או ספק דרבנן להקל ללמוד דבר מדבר אם לא אותן המפורשים כל אחד במקומו, וכן אותן שנתבארו למעלה או הדומה להן ממש, או שיש בלא זה צדדים להתיר, וגם זה אחר רוב העיון. שלום רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול¹².

8 אמנם צ"ע מדבריו בסי' שיח ס"ק ב שפסק שספיקא דרבנן לקולא לגבי המבשל בשבת. ועי' קובץ תשובות לרב אלישיב זצ"ל ח"ב סי' כד שמיישב. ועי' שאגת אריה דיני חמץ סי' צ שאף שספק דרבנן בדבר שיש לו מתירים מחמירים, מכל מקום בספיקא דדינא יש להקל.

9 ודעת פמ"ג על ש"ך שם שהפרי חדש ועוד מקילים אף בחזקת איסור.

10 ע' ב"ח או"ח סי' תרמח לגבי אתרוג שנימוק כל בשרו מבפנים וקליפתו קיימת. האחרונים דנו בזה לגבי שמיטה אם יש להקל משום ששמיטה בזה"ז דרבנן, ועי' תוספות עירובין לב, א ד"ה תאנים לגבי תרומת פירות שאף שהיו מדרבנן, אבל עיקר מעשר מן התורה לכן דינו כדאורייתא, ואכמ"ל. ועי' משנה למלך בכורות ד, א שספק דרבנן לקולא אף אם יש לו עיקר מן התורה. לדעת החזון איש (שביעית סימן כב ס"ק א ד"ה ועיקר) במלאכות בשביעית שעיקרן דאורייתא, גם בזמן הזה אף שחיובן רק דרבנן אזלינן לחומרא, מכמה טעמים שנתבאר שם. אחד מהטעמים הוא שכיון שהספק הוא בדבר שעיקרו דאורייתא לא אומרים בזה ספיקא דרבנן לקולא.

11 פרי מגדים יו"ד צ"ח מ"ז ס"ק ג, שהיכא שאפשר לברר צריך לברר. ובפ"ת יו"ד סי' קי ס"ק לה הביא בשם שער המלך שספק דרבנן אף שאפשר לברר הולכים לקולא, והוסיף שעה"מ "וכן ראוי להורות". וזה תלוי במחלוקת אם בספק ספיקא צריך לברר, כי ספק ספיקא הוא כדין ספק דרבנן, ואכמ"ל. גם בגלל סיבות אלו שמגבילות את השימוש בכלל ספק דרבנן לקולא לא ניתן לשואל עצמו להחליט ולקבוע שספק דרבנן לקולא. אמנם לפי גרסת הלח"מ ברמב"ם הלכות ממרים הנ"ל, נראה שגם קודם ששאלו, "שעדיין לא נשאו ונתנו בדבר וצריכים עכ"פ לעשות מעשה", הולכים לקולא.

12 האחרונים דנו בדבריו, עי' כרתי ופלתי קונטרס בית הספק סעיף י: "הנה הרב נעל בפנינו שערי ספק ספיקא, ונפל ספק ספיקא בבירא, ולא ראיתי לרבותינו שמשכו ידם לדון דיני ספק ספיקא". ועי' שו"ת יביע אומר חלק אה"ע סי' יב. ודאי שהדברים נכונים גם לגבי שימוש בכלל ספק דרבנן לקולא, שהש"ך כלל עם ספק ספיקא.

ג.

כדי להבין את פסק הפמ"ג, שאם אירע ספק בדרבנן במקום רחוק וצריכין לפסוק הדין מיד ואין שהות לשלוח להגדול ההוא בדרבנן עושין מעשה לקולא, נראה שצריך לומר שדעת הפמ"ג שספק בהלכה דינו כמו ספק שאפשר לברר, וספק חכמה בהלכה הרי הוא כספק חכמה במציאות, ולכן כשאי אפשר, ספק דרבנן להקל.

וכל זה אם נאמר שספק בחסרון חכמה נחשב לספק, ודינו כספק שאפשר לברר, כדעת הסוברים שהולכים לקולא גם בספק כזה לפחות במקום שאי אפשר לברר בקלות, ולא נאמר כפי שמשמע במרדכי שספק בהלכה שהחכם יכול לברר "אין זה קרוי ספק".

לכאורה דברי הפרי מגדים שבחסרון ידיעה אפשר ללכת אחר המקיל הם גמרא מפורשת בעירובין מה, ב לגבי גשמים שירדו ביום טוב שהם כרגלי כל אדם:

אמר רבי יצחק, הכא בעבים שנתקשרו מערב יום טוב עסקינן, ודילמא הנך אזלי והנך אחריני נינהו, דאית להו סימנא בגוייהו. ואיבעית אימא הוי ספק דדבריהם, וספק דדבריהם להקל.

אמנם אם נאמר שספק עירוב לקולא, יתכן שזה יותר מאשר ספק דדבריהם להקל¹³. אבל מפשטות הגמרא משמע שזהו דין של ספק דרבנן לקולא אף שזה ספק של חסרון ידיעה. אבל יש לדחות, שרק בספק ידיעה לכל העולם הולכים לקולא. מה שאין כן בספק ידיעה שיש מי שיוכל לדעת, בו אין הולכים לקולא¹⁴.

וכן בגמרא בעירובין סה, ב משמע שיש להקל בחסרון ידיעה, ממש כמו בנידונו של הפרי מגדים שהבאנו בפתיחה:

ריש לקיש ותלמידי דרבי חנינא איקלעו לההוא פונדק ולא הוה שוכר והוה משכיר, אמרו מהו למיגר מיניה... אמר להן ריש לקיש נשכור ולכשנגיע אצל רבותינו שבדרום נשאל להן, אתו שיילו לרבי אפס אמר להן יפה עשיתם ששכרתם.

ברש"י שם ד"ה נשכור, כתב שהטעם שאמרו נשכור הוא משום שספק דדבריהם להקל, אף שהמדובר הוא בחסרון חכמה.

אלא שהריטב"א שם כתב שאכן דין זה הוא דוקא בספק עירוב:

אמר להו ריש לקיש נשכור. פירוש דבספיקא דעירוב לקולא עבדינן ואפילו

13 וכ"כ ארעא דרבנן מהדורה קמא מערכת אות ס סימן תמח, ועי' בריטב"א שהובא להלן.

14 בט"ז יו"ד סי' צח ס"ק ו כתב שבספק לכל העולם הולכים בו לקולא, אבל דעת הבית שמואל אה"ע סי' קנה ס"ק לד להחמיר. ועי' באריכות בדרכי תשובה סימן קי ס"ק שעב.

לכתחילה, אתו לקמיה דרבי אפס אמר להו יפה עשיתם ששכרתם וכן הלכה. מכל מקום פשוטו רש"י ד"ה נשכור משמע שזה מדין ספק דרבנן לקולא, ולא דין מיוחד בעירובין.

וכיוצא בזה מצאנו בברייתא בגמרא ראש השנה כט, ב:

משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי וכו'. תנו רבנן פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת [והיו כל הערים מתכנסין]. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה נתקע, אמרו לו נדון, אמר להם נתקע ואחר כך נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון, אמר להם כבר נשמעה קרן ביבנה, ואין משיבין לאחר מעשה.

לכאורה הם עשו מעשה משום שזהו ספק דרבנן ולקולא, אבל האחרונים שם הסבירו באופנים אחרים מדוע אמר ריב"ז שקודם נתקע.

גם בגמרא עירובין סז, ב משמע לכאורה שספק דרבנן לקולא גם כשיש ספק בהלכה:

דאמר רב [יוסף אמר רב] כהנא, כי הוין בי רב יהודה הוה אמר לן בדאורייתא מותבינן תיובתא והדר עבדינן מעשה, בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבינן תיובתא¹⁵.

ואכן יש אחרונים שכתבו שגמרא זו היא הבסיס לדברי ריב"ז לבני בתירא¹⁶. לכאורה הרי גם כאן זה חסרון ידיעה בדרבנן, והולכים גם לקולא. אלא שיש לחלק, כאן יש פסק של רב שפוסק וברור לו כן אלא שלשואל יש ספיקות, ולכן אפשר לסמוך על הרב בדרבנן, ואין זו ראייה לכל ספק דרבנן של חוסר ידיעה של הרב שניתן להקל¹⁷.

חילוק זה כתב הרדב"ז בתשובה ח"ד סי' יט [סי' אלף צג] לדברי השואל שאכן רצה לדמות דין זה לספק דרבנן:

שאלה. עלה דהא דאמרינן בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, אם יהיה הדין כן אם נסתפקנו בדין מן הדינים בדבר שהוא מדרבנן, והרי הספרים מצויים אצלנו נלך לבקש הדין, או דילמא כיון שיש לנו ספק והוא מדרבנן נעשה ואחר כך נבקש הדין.

תשובה. זה טעות גדולה בהבנת המאמר, שהרי אם הרב בעל המעשה נסתפק בדין אין לו לעשות מעשה עד שיתברר לו הדין אפילו במילתא דרבנן. ואף על

15 ע' רמ"א יו"ד סי' רמב סע' כב.

16 וע' טורי אבן בר"ה שם שאכן קשר בין הגמרות, וערוך לנר מחלק בין הנדונים.

17 וכ"כ ערוך לנר בר"ה כט, ב ד"ה בגמרא נתקע.

גב דספיקא דרבנן לקולא, הנ"מ בדבר שהספק בא מעצמו, אבל בספק שנפל מחסרון ידיעה בהא לא אזלינן לקולא כלל. וכן כתבו ז"ל על עניין הריאה, דהא דאמרין ספק טרפות להקל היינו כשנסתפק הדבר מעצמו, כגון בא זאב ונטל, אבל אם נסתפקו בדין בעצמו לא אזלינן לקולא. וזה דבר מסכים אל השכל ואל האמת. והא דאמרין בדרבנן עבדינן והדר מותבינן, בזמן שהרב יודע הדין וברור לו ועושה מעשה, ואחד מן התלמידים יש לו ספק או קושיות על המעשה, אם המעשה הוא בדאורייתא מותבינן והדר עבדינן, ואם מדרבנן עבדינן ובתר מותבינן. וכן הוא המעשה בעירובין. וזה פשוט מאוד.

אם אכן יש לדמות חסרון ידיעה לספק שאפשר לברר כפי שמשמע בדברי הרדב"ז, ואם נאמר שסברת הפרי מגדים ב"הערה בענין או"ה" היא כך, לכאורה יהיה אפשר ללכת לקולא במקום טורח וכיו"ב, כפי שכתב הפרי מגדים יורה דעה שפתי דעת סימן קי במחודשים ס"ק ו שהבאנו לעיל:

ספק דרבנן לקולא אף שיש לברורי ע"י טורח, אבל היכא דיש לברר בקל לחומרא. ועיין תורת השלמים.

ואכן כתב הט"ז יורה דעה סימן צח ס"ק ו בסיכום, שבמקום שאין תקנה יש להקל אף בחסרון ידיעה:

גם בסי' פ"א ס"ב כתבתי מעין זה, דבמקום שתלוי בחסרון ידיעה יש להחמיר במקום שאפשר לעשות תקנה לצאת מן הספק אף על גב דהוא מדרבנן שם, דהא מן התורה חד בתרי בטל ע"ש.

ומשמע שבמקום שאין תקנה ספק דרבנן להקל גם בחסרון ידיעה.

וכתב על זה בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורא קמא סימן קסו:

בסי' ק"י. הנה בדין ספק דרבנן באיכא לברורי, עיין פמ"ג במחודשים אות ו. ועיין ראייה לזה בש"ס עירובין דף ס"ה ע"ב במ"ש אמר להו ר"ל נשכור וכשנבוא לרבותינו שבדרום נשאל, ופירש רש"י דספק דרבנן להקל, והרי אפשר לברורי כשישאלו לרבותינו, בע"כ כל דהשתא א"א לשאול נחשב ספק דרבנן. מיהו מזה אין ראייה גמורה, די"ל התם בשבת זה א"א לברורי אפילו ע"י טורח, והרי הם רוצים לטלטל גם בשבת זה, לכך הוי כליכא לברורי.

היה מקום לחלק בין ספק של חסרון ידיעה ובין ספק שאפשר לברר, שספק חסרון ידיעה אינו ספק והוא בכלל "דעת שוטים" כדברי המרדכי שהובא לעיל, אבל ספק שאפשר לברר הוא ספק אלא שהחובה לברר גורמת שאין להקל. אך נראה להוכיח שגם חסרון ידיעה מוגדר כספק ממה שכתבו אחרונים להקל בספק חכמה בדבר שהוא ספק לכל העולם שהולכים להקל, משמע שעדיין ספק כזה הוא ספק.

וכן משמע ממה שכתב הפרי מגדים אורח חיים משבצות זהב סי' שנט לגבי ספק אם זרעים מבטלים דירה:

ואף על גב דספק לחומרא אף בדרבנן, דהוה כעין חסרון ידיעה דלא נדע מאי אמור ביה קמאי, מ"מ כשיש עוד ספק, על דרך משל שבות דשבות שלא במקום מצוה ש"א דשרי, כה"ג אפשר לצדד. וצ"ע בזה.

משמע שספק של חסרון ידיעה הוא ספק, שאם לא כן אי אפשר היה לצרף עוד ספק לזה.

ונראה שזו מחלוקת הפוסקים אם ספק של חסרון ידיעה אינו ספק כלל, או שזה ספק אלא שלא נאמר בו ספק דרבנן לקולא. בדרכי משה יו"ד סי' נג אות ב כתב בשם איסור והיתר לגבי עצם העוף שנשברה סמוך לגוף בזמן השחיטה, שכתב האיסור והיתר "דהוה ספק ספיקא דהיתר שמא נשמת לאחר שחיטה, ואם תמצוי לומר קודם השחיטה שמא לא ניקבה הריאה" ולכן מתיר, ובדרכי משה מביא את המהרי"ק שסובר שזו טריפה. וכתב הדרכי משה:

ומהרי"ק לא רצה להקל מטעם ספק ספיקא, נראה דסבירא ליה דאין זה ספק ספיקא גמור, דהספק השני שכתב האיסור והיתר הארוך, דהיינו שמא לא ניקבה הריאה, אותו ספק היא מחמת חסרון ידיעתו, שאין אנו בקיין בבדיקה, ולקמן סימן נ"ז (אות יא) יתבאר שזה לא מיקרי ספק. אמנם לקמן סימן נ"ז (אות טו) יתבאר דלענין ספק ספיקא לא בעינן בדיקה, א"כ חסרון ידיעתו אין מזיק לענין ספק ספיקא. ועיין לקמן.

הרי שלדעת מהרי"ק אין לצרף ספק של חסרון חכמה לספק ספיקא¹⁸, ולדעת האו"ה אפשר לצרף. ולכאורה מחלוקתם היא האם ספק חסרון חכמה אינו ספק ולכן אי אפשר לצרף לספק ספיקא, או שזה ספק שאסור, ולכן לספק ספיקא מצטרף¹⁹.

להלכה דעת הרמ"א בסימן קי סעיף ט שספק ספיקא ניתן לעשות גם בחסרון ידיעה:

...עוף שבחזקת איסור עומד, ונשבר או נשמת גפו ספק מחיים או לאחר שחיטה, ואם תמצא לומר מחיים שמא לא ניקבה הריאה, יש להתיר מכח ספק ספיקא, אף על פי שיש לברר על ידי בדיקת הריאה אין לחוש. ועיין לעיל סימן נ"ג.

וכתב הש"ך בסימן נג ס"ק טו, שדעת הרמ"א להקל רק בהפסד מרובה. אם כן מדעת הרמ"א מוכח שגם ספק של חסרון ידיעה נחשב לספק ואין אומרים שזה אינו

18 וכן דעת הש"ך בכללי ספק ספיקא, והבאנו את לשונו בתחילת המאמר.

19 וע' ש"ך סי' נג ס"ק טו.

הרב נריה שליט

האמנם למד רמח"ל באוניברסיטה?

רקע - דמותו הרבגונית של רמח"ל
רמח"ל - לימודים באוניברסיטה
מסקנה

רקע - דמותו הרבגונית של רמח"ל

רבי משה חיים לוצאטו זצ"ל היה אחת הדמויות הרבגוניות והרב-צדדיות בהיסטוריה היהודית. הוא נפטר בשנה ה'ל"ז לחייו בשנת תק"ד, לפני 281 שנה, במגפת דבר שפרצה בעיר עכו חודשים ספורים לאחר שהגיע אליה מאמסטרדם, ונקבר בבית הקברות היהודי העתיק בכפר יאסיף שממזרח לעיר (ולא בטבריה!) לצד אשתו ובנו יחידו שנפטרו גם הם במגפה. מחד, נודע הוא ביותר על שם ספרו האחרון, 'מסילת ישרים', המבסס דרך בעבודת ה' על פי המקרא ומקורות חז"ל, ספר שהתקבל על ידי תנועת המוסר של רבי ישראל סלנטר ותלמידיו כספר יסודי, ומאידך הוא מוכר כמקובל, שחיבר עשרות חיבורים בקבלה² המבוססים על קבלת האר"י³, אך גם על גילויים שמימיים מפי מגיד⁴. הוא עמד במרכזו של פולמוס נדיר בהיקפו⁵ שהסתיים בכניעתו, כשהוא נאלץ לקבל עליו בשבועה שלא לחבר ספרים בקבלה ולא ללמד קבלה לאחרים כל עוד הוא חי בחו"ל⁶, וכתביו נגנזו ונשרפו⁷. עם זאת בדורות הבאים התקבלו גם חיבורי הקבלה שלו ששרדו ללב הקוצנזוס היהודי ע"י

מוגדר לספק בכלל, שאם כן לא היה ניתן לצרף ספק כזה לספק ספיקא. ולכן ניתן להשוות לספק שאפשר לברר שבטורח גדול אנו אומרים ספק דרבנן לקולא²⁰.

וכן מוכח ברשב"א לגבי הטעם לחובת בדיקת הסירכות ולא שאר טריפות, עי' חידושי הרשב"א חולין ט, א:

ועוד טעם אחר בדבר, שהוא קרוב ומזומן לראותו, כגון הריאה שאם יש בה סירכא מיד תיראה לעיניים בפתיחת הבהמה, אם אינו בודק נראה כמעלים עינו מן האיסור,

משמע שמן התורה הולכים אחר רוב על אף שאפשר לברר על ידי בדיקה, ואיני אומר שכיון שאפשר לברר אין זה מוגדר כספק, אלא זה ספק שהולכים בו אחר הרוב. אלא שאם אפשר לבדוק הרי הוא מעלים עיניו מן האיסור, וכה"ג יש לומר בכל ספק שאפשר לברר שאם אינו מברר הרי הוא כמעלים עיניו מן ההלכה. וכן במשנה ברורה בביאור הלכה סי' שסג סעיף כו ד"ה מרווחים, כתב שבחסרון ידיעה לא הולכים לקולא בספק דרבנן, "אך אם נצטרף לזה עוד ספק אפשר דיש להקל", והוא מפמ"ג מש"ז סי' שסג ס"ק יד, שכתב שאפשר לצרף ספק של חסרון ידיעה לספק ספיקא, אם כן חסרון ידיעה נחשב לספק.

לסיכום

נראה שחידושו של הפרי מגדים ב"הערה בענייני או"ה", שבספק של חוסר חכמה הלכתי בדרבנן הולכים לקולא גם כאשר הפוסק דחוק לפסוק ואינו יכול לברר, מבוסס על כך שלדעתו ספק כזה הרי הוא כספק חסרון חכמה במציאות וספק שאפשר לברר, שבשעת הדחק אפשר להקל בו. ולפי מה שכתבתי גם אם אפשר לצרף דבר נוסף לקולא אפשר להקל בספק כזה, ולא כפשטות המרדכי שאין זה ספק כלל.

20 ובדעת תורה יורה דעה סימן נג ס"ק כג כתב: "ובתשובת משאת בנימין סי' נ' שם הביא בשם איסור והיתר דהא דלא מהני ספק חסרון ידיעה הוא רק חומרא דרבנן [עי' קונט"א אות קפה], ולכן בדאיכא עוד ספק יש לצרף לספק ספיקא, וכ"ה במנחת יעקב בדיני ספק ספיקא ס"ק מד".



1 ראה אוסף מקורות אצל הרב משה צוריאלי, אוצרות רמח"ל עמ' 8, בני ברק תשנ"ג.

2 ראה מאיר בניהו, כתבי הקבלה של רמח"ל, ירושלים תשל"ט.

3 ראה אגרות רמח"ל ובני דורו, יצאו לאור ע"י ד"ר שמעון גינזבורג תל אביב תרצ"ז (הוהדרו שוב לאחרונה ע"י הרב מרדכי שריקי, מכון רמח"ל, ירושלים תשס"ט, בתוספת הקדמה ארוכה שהיא חיבור חשוב בפני עצמו בשם 'מגיד מראשית אחרית', למחקר הפולמוס) אגרת מ של רבני פאדובה ואגרת נ מרמח"ל עצמו.

4 ראה שם באגרות רמח"ל ובני דורו אגרת כד שכתב רמח"ל לרבו רבי ישעיה באסאן, וראה גם בהקדמת הרב שריקי שם עמ' 17-18.

5 ראה יהונתן גארב, מקובל בלב הסערה, תל אביב תשע"ד.

6 אגרות רמח"ל ובני דורו, אגרת קח, נוסח השבועה בישיבת פרנקפורט.

7 אגרות רמח"ל ובני דורו, אגרת קסא, רבי יעקב פאפרש אב"ד פרנקפורט.

אִישִׁים בולטים כמו הגר"א מוילנה⁸ והמגיד ממזריטש⁹ ותלמידיהם.

מצד שלישי נודע רמח"ל בתור סופר ומשורר, שחיבר שירים רבים¹⁰, מחזות מרהיבים¹¹, ואף ספרי הדרכה לכתיבה¹². הוא גם חיבר שני חיבורים קצרים המבוססים על כתיב אריסטו, האחד על המליצה - רטוריקה, והשני על ההגיון - לוגיקה. בדורו הואשם במרמוז מפי בעלי מחלוקת 'שנתחתן באחות לוט'¹³, דהיינו שעשה שימוש בשפה הלטינית, לשון המדע של תקופתו. סגולותיו הנדירות בשירה ופרוזה, אולי יחד עם מה שנראה כ'פתיחות' לתרבות העולמית¹⁴, הביאו במקביל להערצת דמותו בתקופת ההשכלה¹⁵.

לאור ריבוי הצדדים שבעצם אישיותו, והמקום החשוב שתפס בכל אחד מן העולמות, זכה רמח"ל לכמות רבה של ספרים¹⁶ מחקרים ומאמרים המתארים את דמותו. ניתן לחוש את הדבר בהקדמות של המו"לים לספריו הרבים שיצאו לאור

8 ראה רבי אברהם שמחה אב"ד אמסטיסלב, אגרות בנין של שמחה, עמוד 40, בשם דודו רבי חיים מוולוז'ין, ששמע מפי הגר"א על דברי תורתו של הרמח"ל שהם גילויים נוראים מהעולם העליון, ושהוא ידע באמת את הנמשל מכתבי האריז"ל.

9 ראה הקדמת המו"ל גדליה ב"ר אליקים, קל"ח פתחי חכמה דפוס ראשון קארץ תקמ"ה. בשם רבי יעקב יוסף מאוסטראה תלמיד המגיד ממזריטש, שמסר בשמו שבני דורו של רמח"ל לא היו כדאיים להבין צדקתו ופרישותו, ומגודל חסרון דעתם דברו על צדיק עתק אשר לא כדת. וגדולים צדיקים במיתתם יותר, וכדאי הוא לסמוך עליו.

10 רמח"ל, ספר השירים, י"ל ע"ד"ר שמעון גינזבורג, תל אביב, תש"ה.

11 מגדל עוז, בהוצאת מאיר לטריס, וינה תקצ"ז. לישרים תהילה, בהדפסת רמח"ל אמסטרדם תק"ג.

12 ספר לשון לימודים, פאדובה תפ"ו.

13 אגרות רמח"ל ובני דורו, אגרת קד של רבני ונציה.

14 ראה הקדמתו של מ' לטריס, מגדל עוז, וינה תקצ"ז. על שאיבתו של רמח"ל כל ביטוי טוב מכתבתם של סופרי זמנו, 'כי כל הדר וכל נועם, כל חן ויופי אשר מצא המשורר הזה בשירי העמים אשר לא מבני ישראל המה הרים לה' והיו קודש'. ובהערה מציין כי מקור מליצות רבות הוא שירו של המשורר Guarini.

15 המשורר ח"נ ביאליק הגדיר את הרמח"ל "המשורר הראשון של השירה העברית החדשה" בזכות הישגיו הסגנוניים והאסתטיים.

16 ביוגרפיות מפורטות כתבו רבה של פאדובה, ר' מרדכי שמואל גירונדי, בתוך תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליה, טריסטה, תרי"ג. יוסף אלמנצי כתב עליו בחוברת כרם חמד ח"ג, יצא שוב לאור בשם תולדות רמח"ל, למברג 1879. יחזקאל פייביל הלוי רוטשטיין, נזיר אלקים - לתולדות חיי הרמח"ל, פרנקפורט תרל"ה. ואברהם כהנא, רמח"ל, ווארשה, חסרה שנת ההדפסה. דב כץ, רמח"ל, תל אביב תש"ח. קשה להביא כאן רשימה ביבליוגרפית ראויה לשמה, רמח"ל נצרך לחיבור בפני עצמו, שיאסוף את כל הספרים והמאמרים שתיארו את דמותו.

בעשרות מהדורות¹⁷, שאף שברובם הגדול הם חוזרים על פרטי המידע הידועים בקצרה או בארוכה, דמותו של רמח"ל פושטת צורה ולובשת צורה בידיהם לאור הערכים החשובים בעיני הכותבים וקהל היעד שלהם¹⁸.

לגופם של דברים יש להוסיף, כי ריבוי הפנים בדמותו של רמח"ל לא הפך אותו עצמו לדמות אמביוולנטית, המורכבת מצדדים שאינם מאוחדים. להיפך, 'מסילת ישירים' כתוב באותו צליל נעים של משורר, ובאמצעותו הוא מצליח לנפוח נשמה בערכים המוסריים המחמירים ביותר, ולתת בהם טעם של חיים. ועוד יותר מכך, ספרי הקבלה של רמח"ל מובחנים מרוב ספרי הקבלה¹⁹, בהיותם מבהירים עניינים רוחניים מופשטים ונשגבים באמצעות טרנספורמציה למושגים שכליים ופשטניים²⁰, כך שכל המליצה ההגיון והשירה לא נשארו כמוסים עמו כשנכנס לבית המדרש, אלא הם עצמם שימשו ככלי מלאכתו הייחודיים ליצירה תורנית ורוחנית.

רמח"ל - לימודים באוניברסיטה

לאחרונה התפרסם מאמר²¹ הכולל קביעה חדשה, לפיה לפחות בשנים תפ"ג, תפ"ה ותפ"ו (1725-1726), לפני מלאת לרמח"ל עשרים שנה (נולד בשנת תס"ז), הוא למד באוניברסיטת פאדובה היוקרתית. מקור הקביעה הוא רישומי האוניברסיטה המצויים בארכיון פאדובה, בה הוא רשום כסטודנט לרפואה בשנים אלו, ללא הוצאת תואר או תעודה. האמנם?

17 ביבליוגרפיה של ספרי דפוס וכתבי יד הו"ל נפתלי בן מנחם, כתבי רמח"ל, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"א. בחיפוש פשוט בתוכנת אוצר החכמה נמצאו למעלה מ-200 ספרים נדפסים על שמו.

18 ראה הרב דוד הכהן [הנזיר], קול הנבואה, ירושלים תשל"ט, עמ' שטו. שלוש תנועות היו בעם ישראל בתקופה האחרונה, תנועת החסידות, תנועת המוסר, ולעומתן תנועת ההשכלה, שהיו עוינות זו לזו. וכולן שמו להן בראשן את רמח"ל.

19 באגרות רמח"ל ובני דורו, אגרת ג, כותב רמח"ל עצמו 'כלל הכוונה בכללים ההם לבאר הנמשל בדברי האר"י זלה"ה לפי דרך משל'. כלומר, דברי האר"י ויסודות הקבלה באו בלשון סתומה כמשל, והוא, רמח"ל, מפרש את הנמשל.

20 ראה בספר דעת תבונות בההדרתו המעולה של הרב חיים פרידלנדר, שהוציא לאור יחד עם ספר הכללים לרמח"ל, בני ברק תשמ"ו. באמצעות הקבלת קטעים כנגד קטעים לאורך כל הספר הראה כיצד רמח"ל מפרש את הקודים הקבליים הסתומים בהסברים רציונליים. ועוד ראה ברמח"ל, חוקר ומקובל, דפ"ר שקלוב תקמ"ה, בהקדמה לעשר פרקי האילן הקדוש, איך הוא מעביר את המושגים מ'מילות הידועות בין חכמי האמת', לדרך 'ההנהגה'.

21 המאמר התפרסם ללא שם המחבר באתר 'קהילת רמח"ל'. להשערת המחבר הוא דוד שלם העומד מאחורי רוב הפרסומים באתר זה. נעשית על ידי הפעילים באתר עבודה חשובה, המנציחה ומנכיחה את אישיותו הגדולה של רמח"ל, על ידי חקר קורות חייו, ספריו והשקפותיו.

יש להקדים, שלימודים כלליים ודאי לא היו זרים לרמח"ל. כותבי תולדותיו, החל מאלמנצי²², הזכירו שבנעוריו 'למד לשון רומי אצל חכמים ונבונים, עד כי גדל מאוד בידיעות ולשונות רבות'. אף רמח"ל עצמו כתב בהקדמה לספר ההגיון שלו²³ שלגודל הצורך שמצא בחכמה זו בחר להעתיק את עיקריה מספרי החכמים שכתבוהו בלשונות אחרים, לתועלת בני עמנו. אך מאידך ההנחה שרכש את ידיעותיו בלימודים סדירים באוניברסיטה, מעוררת קשיים רבים.

א. בכל הספרות הענפה על רמח"ל, שהחלה להיכתב שנים בודדות אחרי פטירתו, והיא מבוססת גם על ידיעות מתוך ספרי הפולמוס²⁴, לא נזכרה עובדה זו שלמד באופן רשמי באוניברסיטה. גם יוסף אלמנצי²⁵ שהיה מעריץ השכלה מושבע לא הזכיר אלא את המורים הפרטיים ששכר לו אביו, ואחריו כתבו כך כותבי תולדות הרמח"ל מתקופת ההשכלה. לו ידעו שהיה סטודנט באוניברסיטה לא היו מתעלמים

22 יוסף אלמנצי, תולדות רמח"ל, למברג 1879.

23 הוציא לאור מכתב יד יוסף כהן-צדק, לונדון תרנ"ה.

24 ראה בהקדמת המו"ל לספר ההגיון, שכתב שהמקור לרוב ידיעות החוקרים הוא ספר תורת הקנאות לריעב"ץ שהיה מגדולי מתנגדי רמח"ל.

25 לדעת כהן צדק המובא בהערה הקודמת כל הכותבים כולל גירונדי ואלמנצי שאבו את ידיעותיהם בעיקר מספר תורת הקנאות. לפחות לגבי אלמנצי שכתב לנו את מקורותיו יש רגליים לדבר שידיעה זו על לימודיו החיצוניים של רמח"ל מתורת הקנאות באה לו. לאחר שסרקתי היטב את כל דברי ריעב"ץ בענין פולמוס רמח"ל, המקור האפשרי היחיד לידיעה זו היא מהציטוט של איגרת רבני ונציה, המתקפים את רמח"ל בלשון הזו: 'איך ימלא כרסו מעדני התורה הנגלים והנסתרים, אם עדיין הוא מבחוץ, ומשתף את המסכה צרה בלומדו חכמות חיצוניות וישפיק בילדי נכרים, כאשר העיר בכתבו לעיר ווין איש סודו ותלמידו הנאמן יקותיאל מוויילנא, אחד מכת הבחורים הנזכרים. איך יתחתן בלשון הקודש ובלשון הזוהר הקדוש מי שכבר נתחתן באחות לוט"ן הנבחרת קראה הנוצרים'. הדברים האלו הכתובים בלשון סתומה מאשימים את רמח"ל ש'עדיין הוא מבחוץ' בכך שהוא משתף את ה'מסכה' [אולי רמז לעבודה זרה] כצרה לתורה בכך שהוא לומד חכמות חיצוניות, ובכך שהתחתן באחות לוט"ן [השפה הלטינית] שבפי הנוצרים היא הנבחרת ולא לשון הקודש. הקושי העיקרי נמצא במשפט האמצעי, חכמי ונציה מסתמכים על מכתבו של ר' יקותיאל לפחות לגבי הטיעון הראשון בדבר לימוד חכמות חיצוניות. אך לפנינו באיגרת ר' יקותיאל לא נזכר כלל שרמח"ל עצמו למד חכמות חיצוניות, אלא שרמח"ל ציווה את ר' יקותיאל לתלמידו הקרוב שלא להפסיק את לימודי הרפואה באמצעותם, ולאחוז בזה וגם בזה [וראה בהערה הבאה]. לכן יותר נראה שטענתם הייתה לא לגופו של רמח"ל, אלא על דרכו בהנהגת בית מדרשו, שבו הוא משתף לימוד חכמות חיצוניות עם לימוד התורה. אם צדקנו, הרי שאלמנצי, המקור לכל הכותבים, פיענח את דברי תורת הקנאות באופן בלתי מדויק, ואם כן אין שום מקור אמין לכך שאביו של רמח"ל שכר לו חכמים ללמוד חכמות חיצוניות. אך מאידך, אין ספק שרמח"ל עסק בספרי מחקר בלשונות אחרים, כמו שכתב בעצמו בהקדמה לספר ההגיון, ולכן חקירה זו חשובה עובדתית אך אין לה משמעות עקרונית.

מהזכרת עובדה זו²⁶.

ב. אם נקבל ששורה זו ברישומי אוניברסיטת פאדובה מדברת ברמח"ל, נמצא שלמד רמח"ל שלוש שנים **רפואה** באוניברסיטה. לו נאמר שם שרמח"ל היה סטודנט לפילוסופיה היה הדבר אולי מתקבל, אך ביחס לרפואה הדבר תמוה - אדם כרמח"ל, שכתב טקסטים אין ספור, איך יתכן שלא מצאנו בכתביו שום זכר לחכמת הרפואה שהשקיע בלימודיה שנים מחייו? האם היה רשום ללימודים מטעם כלשהו אך לא למד כלל?

הכותב ב'קהילת רמח"ל' הוסיף כאן כמה מילות הסבר, והוא כותב:

מהנתונים עולה שלא חפץ בקבלת תואר ברפואה, אלא למד מתוך העניין גרידא בנפלאות רזי גוף האדם והבריאה.

כל ספריו של רמח"ל מעידים שהוא היה אדם עקבי, שחתר כל חייו לקראת מטרותיו והשיגן, ולא סביר כלל שהוא נרשם שנה אחר שנה ללימודים רק כדי לצאת ומאומה בידו.

ג. התלמיד המופיע ברישומי האוניברסיטה נקרא משה חי בן יעקב לוצאטו מרומא. אך רמח"ל ומשפחתו לא היו בני רומא בשום דרך!

גם לקושי זה התייחס החוקר הנ"ל, ועל כך תשובתו:

אוניברסיטת פדובה העדיפה לקבל אל שורותיה זרים ממחוזות אחרים מאשר בני הרפובליקה הוונציאנית, ועל כן כשאר היהודים שינה הרמח"ל את כתובת מגוריו וכתב שהיא בעיר רומא.

אינני יודע אם התיאוריה על העדפותיה של האוניברסיטה יש לה על מה לסמוך, אך אינני זקוק לכל זאת. כתב רמח"ל במסילת ישרים פרק יא:

והנה דבר השקר גם הוא חולי רע, נתפשט מאוד בבני האדם. ואולם מדרגות מדרגות יש בו: יש בני אדם שאומנותם ממש היא השקרנות... ועליהם נאמר

26 נכון הוא שיחסו של רמח"ל ללימודי הרפואה באוניברסיטה בזמנו ובמקומו לא היה דוחה בשתי ידיים. מאגרות רמח"ל ובני דורו, אגרת ו שנכתבה על ידי ר' יקותיאל. עולה כי ר' יקותיאל גורדון הגיע לפאדובה מוויילנא כדי ללמוד רפואה באוניברסיטה, ובהיותו שם התקרב לרמח"ל והצטרף לחבורת תלמידיו. ר' יקותיאל מספר 'והנה גם אנכי מרוב אהבת התורה אמרתי לעזוב את חכמות החיצוניות, עד שהגד הוגד לי על פי המגיד **אחוז בזה וגם מזה על תנח ידך** מטעם הכמוס עמדם'. כלומר, ר' יקותיאל עצמו אחרי שנדבק בתורתו של רמח"ל העדיף להניח את לימודי הרפואה ולהתמסר כולו לתורה, ורמח"ל על פי המגיד מונע אותו בלי לגלות לו טעם הדבר. גם בספר השירים לרמח"ל (הו"ל ישראל זמורה, תל אביב, תש"י, בשיר הראשון) נדפס שיר ובראשו הכיתוב 'האי יומא דקגרים, קול שמחה וקול ששון בקול השירים, יום הוכתר בכתר הפילוסופיאה והרפואה בחור מעם סגולה, החכם הרופא כמו אליה בן הגביר שמואל קונציליי יצ"ו'.

מסקנה

ברישומי האוניברסיטה בפאדובה קיים במקביל לשנות נעוריו של הרמח"ל רישום של סטודנט לרפואה בעל שם דומה לשמו של רמח"ל. אם נניח שהתלמיד הרשום היה אכן רמח"ל יקשה עלינו כיצד נשמטה ידיעה זו מכל כותבי תולדותיו, וכיצד אין כל ביטוי לידיעות ברפואה ולעיסוק בה בכתבי רמח"ל. עוד נצטרך להניח שבמקביל לעיסוקו השקדני בהקמת בית מדרש לחבורת לומדים איכותית נרשם רמח"ל ללימודים סדירים במוסד לימודים אחר, ונהיה אנוסים גם להניח שרמח"ל שיקר ברישומי האוניברסיטה בעניין מקום מגוריו למטרת התקבלות ללימודים אלו מפני שהוא רשום שם כתושב רומא, וכמו כן נצטרך להניח שנפלו ברישום כמה אי דיוקים. לכן קרוב לוודאי שסטודנט זה הוא איש אחר, ושני 'משה בן יעקב לוצאטו' שהו בפאדובה באותה תקופה, האחד הרמח"ל, והאחר בן רומא שלמד רפואה באוניברסיטה של העיר.

בדרכי קניית הנקיות

הנה האמצעי האמיתי לקנות הנקיות הוא התמדת הקריאה בדברי חכמים ז"ל, אם בענייני ההלכות ואם בענייני המוסרים.

כי הנה אחר שכבר התאמת אצל האדם חובת הנקיות והצורך בו, אחר שכבר השיג הזהירות והזריזות במה שנתעסק בדרכי קנייתם והתרחק ממפסידיהם, הנה לא יישארו לו עתה עיכובים לקנות הנקיות אלא ידיעת הדקדוקים אשר במצוות כדי שיוכל להיזהר בכולם, ועל כן הנה צריך לו בהכרח ידיעת ההלכות על בורים לדעת ענפי המצוות עד היכן הם מגיעים, וגם לפי שהשכחה מצויה בדברים הדקים האלה הנה תצטרך לו התמדת הקריאה בספרים המבארים אלה הדקדוקים למען חדש בשכלו זכירתם, ואז ודאי שיתעורר לקיימם.

וכן בעניין המידות, מוכרחת לו קריאת מאמרי המוסר לקדמונים או לאחרונים. כי פעמים רבות אפילו אחר שיקבע האדם בעצמו להיות מן המדקדקים הנקיים אפשר לו שיאשם בפרטים מפני שלא הגיעה ידיעתו בהם, כי אין אדם נולד חכם ואי אפשר לו לדעת את הכל. אך בקריאת הדברים יתעורר במה שלא ידע, ויתבונן במה שלא השכיל מתחילה, ואפילו במה שלא ימצא בספרים עצמם - כי בהיות שכלו נָעוֹר על הדבר הולך ומשגיח הוא על כל הצדדין, וממציא עניינים חדשים ממקור האמת...

ספר מסילת ישרים פרק יב

תועבת ה' שפתי שקר... ויש אחרים קרובים להם במדרגה אף על פי שאינם כמוהם ממש, והם המכזבים בסיפוריהם ודבריהם... הוא מה שהנביא מצטער ואומר למדו לשונם דבר שקר העוה נלאו. ויש עוד אחרים שחולֵּץ קל מחולי הראשונים, והם אותם שאינם קבועים כל כך בשקר, אלא שלא יחושו להתרחק ממנו... אמנם החכם הודיענו שכל זה הוא היפך רצון הבורא ברוך הוא ומידת חסידיו, הוא מה שכתוב דבר שקר ישנא צדיק, והוא מה שבאה עליו האזהרה מדבר שקר תרחק. ותראה **שלא אמר משקר תשמר, אלא מדבר שקר תרחק, להעיר אותנו על ההרחק הגדול והבריחה הרבה שצריך לברוח מזה**. וכבר נאמר שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב ולא ימצא בפייהם לשון תרמית. וחכמים זכרונם לברכה אמרו חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת, ובוודאי שאם האמת הוא מה שבחר בו הקדוש ברוך הוא לקחתו לחותם לו, כמה יהיה הפכו מתועב לפניו. והזהיר הקדוש ברוך הוא על האמת אזהרה רבה ואמר דברו אמת איש את רעהו...

קיצרתי מאוד בציטוט, אך השתפכותו של רמח"ל באהבת האמת ושנאת השקר בולטת וזועקת, ולא סביר שרמח"ל בצעירותו היה נוהג לשקר למען השגת מטרותיו. אף לקושי זה לבדו נצרך אם כן תירוץ אחר, ובהיעדרו קשה מאוד לקבל שמדובר באותו אדם.

ד. אותן שנים שעליהם קיים הרישום היו שנות נעוריו של רמח"ל, ובשנים אלו ביסס את עיקר הישגיו בתחום לימודי הקבלה ואת מעמדו בקרב חבורת תלמידיו הקרובים²⁷. הוא הצטרף לחבורת לומדים מבוגרים ממנו, ועשה חיל עד שעמד בראשה²⁸. כמובן שגאון כמותו יכול היה לרכוש במקביל ידע וחוכמות נוספות, אך שהוא ישתתף במקביל בלימודים סדירים במוסד לימודים מסודר נראה בלתי סביר בעליל.

ה. ברישומי האוניברסיטה מופיע השם משה **חי** בן יעקב לוצאטו, בעוד ששמו של רמח"ל משה **חיים** בן יעקב **חי** לוצאטו. כמובן, זו עשויה להיות טעות סופר, אך באותה המידה עובדה זו מקהה את עוקץ השאלה, שהרי יתכן שהיו שניים בעלי שם דומה באותו זמן באותה עיר. השם 'לוצאטו' לא היה כה נדיר באותם ימים, בספרו של גירונדי²⁹ מופיעים שישה חכמים בשם 'לוצאטו'.

27 אגרות רמח"ל ובני דורו, אגרת כו של ר' ישעיה באסאן. שכתב שם, 'הוא נטע אוהלי אפדנו, והיה כל מבקש ה' ידרוש לשכנו, וישלח פארותיו ויפוצו מעיינותיו, ויהיו יום יום שעשועיו עם חבריו ורעיו, להקים סוכת התורה ביראת ה' טהורה בעיון ובמעשה'.

28 ראה אצל אלמנצי, תולדות רמח"ל, למברג 1879, בעמ' 10, על חבורת 'מבקשי ה' - 'מיטיבי צעד', שהתגבשה סביב רמח"ל באותן השנים.

29 מ"ש גירונדי, תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליה, טריסטה, תר"ג.

ד"ר משה ארנוולד

ההתייחסות ההלכתית אל "לא מעורבים" ואל "חפים מפשע" במלחמת העצמאות

מבוא

מלחמת העצמאות

הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל

הרב הראשי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל

מי קובע?

סיכום

מבוא

חיילים יהודים שומרי מצוות שנאלצו לשרת בצבאות זרים במדינות גלותם נתקלו בבעיות רבות בחיי היום-יום ובמהלך שירותם, ובמיוחד בזמן מלחמות. הרב ישראל מאיר הכהן מראדין זצ"ל בעל "החפץ חיים" נחלץ לעזרתם בשנת תרמ"א (1881) בפרסום הספר "מחנה ישראל", ובו הלכות שימושיות לאנשי הצבא יחד עם הדרכות מוסריות וחינוכיות, ועצות לשמירה על ההרגשה הטובה ועל רוח הלחימה. ספר זה שימש את החיילים היהודים בצבאות השונים גם בימי מלחמת העולם השנייה, שבמהלכה הודפסו כמה מהדורות של הספר.

במשך שלושים שנות שלטון המנדט הבריטי על ארץ ישראל (תרע"ח-תש"ח, 1918-1948) הלך וגבר המאבק המדיני והצבאי בין היהודים והערבים. יחד עם זה ניהלו שני הצדדים מאבק נגד הבריטים שבהם ראו שלטון זר. את המאבק הצבאי מהצד היהודי נגד הערבים והבריטים ניהלו ארגוני המחתרת ה'הגנה', האצ"ל והלח"י. ה'הגנה' פעלה במחתרת - אך הייתה כפופה למוסדות הרשמיים של היישוב היהודי, לעומתה האצ"ל והלח"י פעלו בדרך כלל באופן עצמאי על פי הנחיית מנהיגיהם, ללא כפיפות להחלטות מוסדות היישוב והנהגתו הרשמית.

הרבנות הראשית, כמוסד רשמי של היישוב היהודי, התנגדה לפעולות תגמול ונקמה נגד הערבים, ודגלה בהבלגה. כך גם בפעולות נגד שלטון המנדט הבריטי. אחת הסיבות להתנגדות הייתה הפגיעה בחפים מפשע שכרוכה כמעט תמיד בפעולות תגמול מכל הסוגים. הרבנים הראשיים פרסמו את חוות דעתם ההלכתית פעמים רבות. כך למשל בכרוז עליו חתמו הרבנים הראשיים הרב יצחק הרצוג והרב יעקב מאיר זצ"ל בראשית חורף תרצ"ח (נובמבר 1937) נאמר בין השאר: "אל נא יימצא אף אחד שיפרוש מן הציבור להימסר לשאיפות ולתרעולות של מעשי נקם ורצח. הרבנות הראשית [...] מעודדת את ראשי הציבור בהחלטתם האיתנה להמשיך בקו

ההבלגה עד הסוף".¹ הרב הרצוג שדיבר בכינוס של הוועד הלאומי עם נציגי העיריות והמועצות המקומיות בירושלים בי"א בתמוז תרצ"ח (10.7.1938) דרש להימנע ממעשי נקם ופגיעה בערבים חפים מפשע, ולהסתפק בפעולות הגנה.² כך קראו הרבנים הרצוג ועוזיאל בכרוז שפורסם עשר שנים אחרי הכרוז הקודם, בראשית חורף תש"ח (נובמבר 1947): "לחדול ממעשי תועבה כאלה הממיתים שמצה על שם ישראל, ולא ישפך דם נקי בארצך".³

המנהיגות הרוחנית והפוליטית של היהדות החרדית הלא-ציונית התנגדה בחריפות לפעולות המחתרות בכלל ואצ"ל ולח"י במיוחד. ההתנגדות נבעה מהתנגדותם להקמת מדינה יהודית בארץ ישראל בכלל, ותוך שימוש באלמות בפרט. בשיחה עם נציגי העיתונות האגודאית בוורשה בקיץ תרצ"ט (יולי 1939) אמר הרב חיים עוזר גרודזנסקי זצ"ל, גדול רבני ליטא ונשיא מועצת גדולי התורה, שאת ארץ ישראל לא נכבוש בכוח, כי מה כוחנו מול בריטניה, ולנקום בערבים חפים מפשע שאינם מתנפלים אסור, והשימוש בכוח עלול להביא חורבן.⁴ הרב משה בלוי, ממנהיגי הבולטים של אגודת ישראל בארץ, הביע בהזדמנויות שונות התנגדות חריפה לפעולות המחתרות, והגדירן כפעולות טירור. הוא הוסיף לנימוקים המוסריים נגד הפעולות האלו גם נימוקים המציינים את הנזק הממשי שמעשים אלה גורמים ליישוב היהודי: הגברת השנאה בציבור הערבי כולו, הוספת משפחות הנפגעים לשונאי היהודים, חשש להריגת יהודים במסגרת נקמת הדם הנהוגה אצל הערבים, הטלת עונשים על הציבור היהודי על ידי השלטונות, וזלזול כללי בשפיכות הדמים על ידי הסתגלות למעשי אלימות.⁵

לקראת הקמת המדינה עבר רוב הציבור החרדי מבדלנות כמעט גמורה להשתלבות משמעותית במוסדות היישוב היהודי, כולל גיוס, פרט לתלמידי הישיבות שגיוסם נדחה, עד שהושג בראש חודש אייר תש"ח הסכם לגיוס חלקי.⁶

- 1 כרוז הרבנים הראשיים, דבר, 17.11.1937, עמ' 26.
- 2 פרוטוקול הכינוס, 10.7.1938, אמ"י ארכיון הרב הרצוג, חט' 72.102 פ-4259/2.
- 3 הרבנות הראשית והוועה"ל מגנים את התפרצות הטרור, הצפה, 17.11.1947, עמ' 1.
- 4 הגאון רבי חיים עוזר גרודזנסקי נגד הטרור בארץ-ישראל, שערים, 7.7.1939, עמ' 4; כה אמר רבי חיים עוזר..., הצפה, 17.7.1939, עמ' 3.
- 5 הרב משה בלוי, בדבר מעשי ההרס, בתוך ר' בנימין ויעקב פטרוזיל (עורכים), נגד הטרור: מאמרים, רשימות, נאומים, ירושלים, אב תרצ"ט, עמ' 29-32; הרב משה בלוי, 'בושנו מאוד', קול ישראל, 9.11.1944, הובא בהצפה, 27.4.1947, עמ' 3.
- 6 על ההסכם חתמו מהצד החרדי הרב דושינסקי רבה הראשי של היהדות החרדית בארץ, וראשי הישיבות הגדולות בירושלים (חברון, עץ חיים, מיר, שפת אמת של חסידות גור, ומרכז הרב)

מלחמת העצמאות

המלחמה נחלקה לשתי תקופות עיקריות: א. מהחלטת החלוקה בראשית חורף תש"ח (29.11.1947) עד עזיבת הבריטים באייר תש"ח (14.5.1948), שעיקרה מלחמה בין-קהילתית מול כוחות ערביים מקומיים ומתנדבים סדירים-למחצה שבאו לסייע להם מארצות ערב השכנות. ב. מאחר עזיבת הבריטים והקמת מדינת ישראל, כשהצבאות הסדירים של מדינות ערב פלשו לארץ ישראל, והצטרפו לכוחות הצבאיים הערביים המקומיים בלחימתם נגד מדינת ישראל ותושביה.

ההתייחסות החדשה ל'בלתי מעורבים' החלה מיד לאחר החלטת החלוקה של האו"ם בכ"ט בנובמבר 1947, בה הוחלט על הקמת שתי מדינות בארץ ישראל, יהודית וערבית, והפיכת ירושלים ליחידה נפרדת בשלטון בינלאומי. בכ"ב כסלו תש"ח (5.12.1947), כמה ימים לאחר החלטת החלוקה של האו"ם, פנו שני הרבנים הראשיים הרצוג ועוזיאל אל "ראשי ואלופי דת האסלאם בארץ ישראל ובכל מדינות ערב הקרובות והרחוקות" בקריאה לשלום, אחוה ושכנות טובה בארץ הקודש⁷. הקריאה לא נענתה. הערבים שהתנגדו לתוכנית פתחו במעשי איבה כלפי היהודים מתוך כוונה למנוע את הקמת המדינה היהודית. הפעילות נגד היהודים כללה פיצוץ מטעני חבלה גדולים במקומות ציבוריים, בהם פיצוץ מכונית תופת ליד בניין העיתון פלסטין פוסט ברחוב הסולל (כיום החבצלת) בירושלים בכ"א שבט תש"ח (1.2.1948), שגרם לארבעה הרוגים ו-16 פצועים ולהרס רב לבניין, פיצוץ מכוניות תופת שהוחדרו על ידי בריטים ששיתפו פעולה עם הערבים לרחוב בן יהודה במרכז ירושלים ב"ב אדר א' תש"ח (22.2.1948) שגרם ל-58 הרוגים ו-38 פצועים ולהרס רב, פיצוץ מכונית תופת בחצר בניין המוסדות הלאומיים בירושלים בל' אדר א' תש"ח (11.3.1948) שגרם ל-13 הרוגים ויותר ממאה פצועים, ועוד. במקביל יהודים רבים שנכנסו לאזורים ערביים נרצחו בידי ערבים. כך למשל, אברהם אהרן הרשלר שיצא בכ"ה כסלו תש"ח (8.12.1947) מהעיר העתיקה נרצח בדקירות ליד שער יפו, יוסף תבור שהלך לעיר העתיקה אור לכ"ו כסלו תש"ח (8.12.1947) נרצח בירי ובדקירות באזור שכונת ממילא, עמנואל ויינר שהלך בה' טבת תש"ח (18.12.1947) ללמד שפות את תלמידיו הערבים ליד השער החדש נרצח בירי וגופתו הושלכה ליד שער האריות, צבי עמלי שהיה בדרכו לקנות מצרכים באזור שער יפו בט"ו טבת תש"ח (26.12.1947) נדקר למוות סמוך לבריכת הסולטאן, נוריאל עלימה שנכנס לשכונת טלביה לחלק עיתונים ב"ח טבת תש"ח (31.12.1947) נורה ונדקר למוות וגופתו הושלכה בשכונת ממילא, ד"ר ישראל סימון שהגיע ב"ח טבת תש"ח (31.12.1948) לשכונת קטמון לסייע למכרה קשישה לעבור דירה נורה ונדקר בידי ערבים ונפטר מפצעיו בבית החולים, וכך אירע לרבים נוספים.

7 קריאת הרבנות לעמי האיסלם, הצפה, 7.12.1947, עמ' 1.

שני הרבנים הראשיים שהיו תושבי ירושלים היו מודעים היטב לפעילות הערבית האלימה והאכזרית, ולאפשרות שמיד עם עזיבת הבריטים יצטרפו גם מדינות ערב על צבאותיהם למלחמה נגד היישוב היהודי בארץ. באופן טבעי גורמים שונים פנו אל הרבנים הראשיים בשאלות הנוגעות לענייני ביטחון, וביקשו הנחיות כיצד לנהוג מול התוקפנות הערבית, והרבנים הראשיים ראו חובה לעצמם להביע דעתם המבוססת על ההלכה, גם לגופו של עניין וגם כדי להשפיע על אופייה של המדינה היהודית ההולכת ומוקמת עתה בארץ ישראל. המצב החדש של מדינה שהקמתה כרוכה במלחמה על קיומה דרש התייחסות הלכתית מתאימה. הרב הרצוג הגדיר את המלחמה כמלחמת מצוה, כפיקוח נפש וכהצלת הרבים⁸. להגדרה זו הייתה משמעות מעשית רבה, אך אנו נתמקד בהתייחסות בעקבותיה לאנשי האויב שלכאורה אינם מעורבים בלחימה, או שמוגדרים לכאורה כחפים מפשע.

הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל

הרב עוזיאל התייחס ב"א טבת תש"ח (24.12.1947) לשאלתו של הרב פרץ פקלמן מ"ט מרחשון תש"ח (2.11.1947) לגבי איסור הריגת גוי, וכתב: "ההורג גוי שאינו עושה עמנו מלחמה עובר בלאו ד'לא תרצח', וחייב מיתה בידי שמים או בדיני מלכות", אך המצב שונה בשעת מלחמה: "בשעת מלחמה בלבד הוא שמוותר להורגו, כי מאחר שהוא נלחם עמך ובא כנגדך להורגך אף אתה השכם להורגו. שלא בשעת מלחמה אסור"⁹. הרב עוזיאל חזר בכ"ג תשרי תש"ט על עמדתו בעקבות פנייה נוספת של הרב פקלמן: "ודאי אסור להרוג גוי שלא בשעת מלחמה, וההורגו חייב מיתה בידי שמים". בהמשך דבריו הוא התייחס לכהן שהרג את הנפש: "כהן שהרג את הנפש שלא בשעת מלחמה, או שלא בשעת הגנה על חייו, הרי הוא בכלל הורג נפש אדם. ואינן רשאי לשאת את כפיו ולברך את עם ה'!"¹⁰.

הרב עוזיאל התייחס לשאלה זו גם בתשובתו מחודש אדר ב' בתש"ח לשאלות הרב הלל פוסק¹¹ לגבי התגייסות כהנים לצבא ולגבי שפיכות הדמים במלחמה, בעקבות ההלכה שההורג גוי עובר על לא תרצח וחייב מיתה בידי שמים. לגבי הגיוס בתקופה זו

8 הרב י"א הלוי הרצוג, פסקים וכתבים, כרך א, שו"ת בדיני אורח חיים, ירושלים, תשמ"ט, סי' מח, עמ' ריב-ריג; סי' מט עמ' רכ.

9 הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, ספר משפטי עזיאל חלק ט סי' ב, ירושלים, אב תשס"ד, עמ' ריב-רטו.

10 שם, סי' ג, עמ' רטז-ריח.

11 הרב הלל פוסק תרמ"א-תשי"ג. שימש ברבנות באוקראינה וברומניה. היה פעיל בענייני ציבור בין השאר בהתרת עגונות ממלחמת העולם הראשונה. עלה ארצה בשנת תרצ"ב והתיישב בתל אביב, שם המשיך בפעילותו הרבנית והציבורית.

פסק הרב עוזיאל: "ובמלחמתנו זאת, שאחרים קראו אותה עלינו להשמידנו ולשעבד את פליטתנו למרותם ושילטונם, אין כל ספק בדבר, שכל איש מישראל, לרבות כהנים ולויים, חייבים להתגייס בה, גם מדין מלחמת ה' שהיא ירושת הארץ, וגם מדין 'לא תעמוד על דם רעך'". לגבי הריגת גוי הוא פסק: "כל שנמצאים אנו במצב מלחמה מותר להרוג את הגוי מדין הבא להורגך השכם להורגו, כי במצב מלחמה חשודים הם להרוג את כל יהודי הבא לידם, כל שכן בשעת מלחמה ממש, רוצה לומר במערכות מלחמה, ודאי שמותר ומצוה להרוג, שהלא היא מצוותה של המלחמה". הוא ציין והוסיף את דברי הרמב"ם שעל הלוחמים להיות מרוכזים בלחימה בלבד, ואחרת "כל דמי ישראל תלוין בצוארו, ואם לא ניצח ולא עשה מלחמה בכל ליבו ובכל נפשו הרי זה כמו ששפך דמי הכל"12...

הרב הראשי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל

הרב הרצוג נשאל, כנראה על ידי תנועת הנוער "עזרא" בירושלים. האם מותר להרוג בשבת אנשי אויב היכולים להיות חפים מפשע. בתשובתו התייחס הרב הרצוג גם ליום חול: "אם בחול היה מותר מדין מלחמה או מדין הצלת נפש למנוע את האפשרות שהוא יהרוג ישראל, הרי מותר גם בשבת". הרב ציין כי מותר להרוג בשבת בעלי חיים שנשיכתם גורמת למוות ודאי גם אם הם לא רצים אחריו, "שאר מזיקין כגון נחש ועקרב במקום שאין ממיתין, אם רצין אחריו מותר להורגם ואם לאו אסור", כך גם גוי "אם הוא עתיד להרוג ודאי פשוט שמותר להורגו בשבת". הוא מגביל את המשתמע לכאורה ממאמר חז"ל "טוב שבגויים הרוג" לגוי "שנמצא במערכה עם האויב, אף שאיננו מבעלי המלחמה ממש, חזקתו שיהרוג יהודים [...] שחזקת מי שנמצא עם הכנופיא שהוא מהם, ואף שאינו מזויין בגלוי יתכן מאוד שיש לו משהו בכיסו".

הרב הרצוג ציין לגבי פעולות תגמול, שבזמנים רגילים במקרה שהרג גוי יהודי ולא נמצא הרוצח "ודאי שאסור להרוג סתם גוי תחתיו, אבל בזמן מלחמה המצב הוא אחר, והכוונה היא שלא יחשבו האויבים שיהרגו יהודים סתם ללא נשק איתם וימלטו חופשי ואנחנו נהיה מוכרחים על פי מוסר תורתנו הק' להימנע משפיכות דמים כזו. זהו כבר עניין אחר, שע"י כך שיראו שאנחנו משיבים להם כגמולם ייתכן שיימנעו ממעשים כאלה מחוץ לרקע של קרב, ולא עוד אלא שההמון עצמו ישפיע עליהם לחדול מרציחות כאלה".

האם גם הגויים המחפים על פשע הם חפים מפשע? הרב הרצוג לא מצא על יסוד דברי הרמב"ם היתר להרוג ערבים רק מהסיבה שהם ראוי שבני עמם הורגים יהודים

12 משפטי עוזיאל, אורח חיים, מהדורה תלתאה חלק ח, ירושלים, תשס"א, ס' כא, עמ' מד-מו.

ולא העמידו אותם לדין, כפי שבני יעקב הרגו את אנשי שכם משום שהתחייבו מיתה כי ראו מה עשו לדינה אחותם ולא מיחו ולא העמידו אותם לדין. לדעתו אותם ערבים שהכריזו מלחמה הם רוצחים בוודאי, "אבל להטיל את האחריות על ההמון ולחייבם מיתה על כך מדין תורה לדעתי אינו בדין, מלבד זאת ההמון הבלתי מזויין אין אונים הוא כנגד הליסטים אנשי הכנופיות, ואונס רחמנא פטריה". יש להניח שגם לדעת הרב הרצוג חיפוי פעיל ויזום כמו הסתרה של מבצעי הפשע היה מצדיק פעילות כנגדם.

בסיכום דבריו ציין הרב הרצוג את הקושי לפסוק מבלי לדעת את פרטי כל מקרה, כי "מכל מקום לא מלאני לבי להחליט בזה גם בנוגע לחול, ואין צריך לומר בנוגע לשבת, בנוגע לאנשי האויב הנראים חפים מפשע, והרבה תלוי בחקירת העניין מצד ההשפעה על מהלך המלחמה, ופעמים שיש מקום לחוש שגוי זה הנראה חף מפשע עלול לילך ולמסור על מציאת פלוגה עברית בעמדה ולהביא עליה שואה. ולקחתו שבי ולהחזיקו במקום בטוח אין בדינו, ולהוליכו בתוך הפלוגה יש לחוש עוד יותר לכשישתחרר, ודי למבין. וצריך להתיישב בדבר הרבה, אבל לא זה המקום לפלפולים". בהמשך כתיבת תשובותיו על נושאים אחרים חזר הרב הרצוג לעניין זה וכתב: "ועכשיו ראיתי בעתון עברי מפורסם מאמר שבו מניח הכותב שחזקת כל גוי בימים הללו להרוג, וכבר היה מעשה שבאו צעירים שלנו הי"ד לאיזה כפר ערבי וקידם אותם איכר עובד אדמתו ב'שלום עליכם' שלא ירגישו דבר, ותיכף רץ להזעיק את המשמר שלהם וקרה אסון מבהיל. ואעפ"כ אינני קובע בזה פסק דין. והכל תלוי במסיבות". נראה שהתכוון לתגבורת שהייתה בדרכה לגוש עציון שהוסגרה על ידי ערבי שראה אותם בדרך, ונהרגו ל"ה אנשיה¹³. הרב הרצוג ציין בסוף תשובותיו כי העביר אותן לעיון לרבה של ירושלים הרב צבי פסח פרנק בגלל חומרת העניינים שבהן, והרב פרנק הסכים לדעתו¹⁴.

מי קובע?

שני הרבנים הראשיים שעל כתפם הוטלה עיקר האחריות לעניינים ההלכתיים חיו כאמור בירושלים שהייתה ממוקדי המלחמה מראשית המלחמה, והם היו מודעים למצב ומעורבים פעילים באירועים. לא היו בפניהם תקדימים, והיה עליהם ליצור אותם בעצמם. למעשה נראה שהם היחידים שהתייחסו בתקופה זו ישירות להתייחסות ל"לא מעורבים". כך למשל הרב אליעזר יהודה וולדנברג בעל "ציץ

13 הרב י"א הלוי הרצוג, פסקים וכתבים כרך א, שו"ח דיני אורח חיים, ירושלים, תשמ"ט, סע' נב, עמ' רלג-רלז.

14 שם, יום ג' לסדר להעלות נר תמיד, ז' אדר א' תש"ח 17.2.1948.

אליעזר" שהתייחס בהרחבה בחודש אדר א' תש"ח לשאלות בענייני ביטחון שהופנו אליו בנושאי מלחמת הגנה והתקפה בשבת, לא התייחס כלל לשאלה זו¹⁵. בעל "החפץ חיים" ציין בפרק כב של ספרו 'מחנה ישראל' תחת הכותרת "בעת מלחמה": "וביותר צריך אז להיות זהיר בשלוש העוונות החמורות שהם עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים לאחד מאחיו", ובהערת שוליים לגבי שפיכות דמים הוסיף "כי לפעמים מחמת גודל המהומה יארע זה", אך לא פירט מעבר לכך¹⁶.

הרבנים ציינו כמה עקרונות לפיהם יש לפעול, והוסיפו שיש להתייחס לכל מקרה לגופו, ולברר את נסיבותיו. כאשר המצב ונסיבותיו ידועים מראש, ויש זמן, ניתן לקבל חוות דעת הלכתית מרב מוסמך. לעיתים יש צורך לתת גיבוי הלכתי לחוות דעת והחלטה של הנחשבים למומחים - מפקדים בענייני ביטחון ורופאים בענייני רפואה. אופייה של מלחמה הוא כזה שפעמים רבות לא ניתן לדעת את הנתונים מראש, ויש לקבל החלטה מיידית בשטח, כך שההחלטה הסופית היא בידי המפקד המוגדר כמומחה, כפי שרופא נחשב כמומחה בענייני פיקוח נפש הנובעים ממצב רפואי. מהתייחסויות הרבנים לשאלות עקרוניות שונות ניתן להסיק שעקרונית הם נתנו אמון במפקדים כגורם מקצועי וכמומחים בתחומם. במקביל הם דרשו מהמפקדים להתייחס גם אליהם כמומחים בענייני ההלכה, ולשלב את חוות דעתם ההלכתית בהחלטות המקצועיות בתחום הצבאי. הרבנים הקפידו לבדוק ולפסוק בכל מקרה ומקרה לגופו, ולא הסכימו לתת היתרים גורפים. הרבנים איסר יהודה אונטרמן רבה של תל אביב והרב ראובן כ"ץ רבה של פתח תקווה התירו לעבוד בשבת בהכנת מכונות משוריינות אחר שהבינו שמדובר בפיקוח נפש ולמדו את תנאי העבודה במפעל, אך הם דרשו שלא להפוך היתר זה לגורף, ואם יעלה שוב צורך בשיריון רכבים יש לבקש שוב את שיקול דעתה של הרבנות¹⁷.

הרב הרצוג כתב לרב אשר זאב ורנר מטבריה לגבי עבודות ביצורים בשבת, שרק לאחר שנבדקו כל האפשרויות והיכולות לבצע זאת בימי חול "אם לאחר כל המאמצים הללו לא הספיקו, והסכנה קרובה לפי השערת דעת המומחים [...] אין עצה ואין תבונה, מוכרחים להתיר"¹⁸. כך גם כתב הרב הרצוג לגבי התנדבות בשבת לפעולות הגנה: "מתוך ההנחה שמוכרחים לסמוך בכגון זה על המפקד, שהרי אם

15 הרב אליעזר יהודה וולדינגר, ספר שאלות ותשובות ציץ אליעזר חלק שלישי הוצאה שנייה ירושלים תשמ"ה, סי' ט עמ' לג-מב.

16 רבי ישראל מאיר הכהן, מחנה ישראל, התנועה להפצת תורה, ירושלים תשל"ד, עמ' קמב.

17 נתן גרדי, ראש השירות הדתי, תמצית פרטי-כל מהישיבה ב-8.3.1948 עם ישראל בוגנוב-ברנע, האחראי לענייני התחבורה במטכ"ל, ארכיון פא"י מכל 21, תיק 4.

18 הרב י"א הלוי הרצוג אל הרב א"ז ורנר, פסקים וכתבים, כרך א, עמ' קצה-קצח.

לא כן אין לדבר סוף ולא יהא קיום לפעולות ההגנה כלל¹⁹... הרב הרצוג כתב, לאחר התייעצות עם הרב עוזיאל, אל קצין ההנדסה של מחוז ירושלים שביקש ממנו ברגע האחרון היתר לעבודת ביצורים בחג הסוכות תש"ט מחשש שהקרבות עלולים להתחדש: "על יסוד האמור במכתבו ועל אחריותו, היות שאין הזמן מספיק לבידורים נוספים אנו מסכימים להורות היתר לעבודת ביצורים חיוניים בשים לב למצב של אפשרות חידוש הקרבות בכל רגע, אך ורק ליום הראשון של חג הסוכות"²⁰.

סיכום

המצב האידיאלי הוא שהעקרונות ההלכתיים בסוגיה זו ישולבו בנהלים הצבאיים ויהיו חלק מהשיקולים בתהליך קבלת ההחלטות. יחד עם זאת ברור שעדיין יותרו מקרים שבהם יהיה צורך להחליט מיד ובשטח, ואז ההחלטה תהיה נתונה למפקד הנמצא במקום שמוגדר כמומחה. כך למשל היה כשהוטל פעם על כוח מיחידת "שלדג" (יחידת קומנדו של חיל האוויר) לחדור בלילה לשטח דרום לבנון כדי לעצור שם כמה מתושבי האזור, כדי להביאם לישראל לשם תיחקורם לצורכי מודיעין. הכוח שהיה במארב על אחד הכבישים בלבנון עצר שני כלי רכב שהיו בהם שמונה אזרחים מקומיים, מתוכם נבחרו שלושה מתאימים לצורך העברתם לישראל לתיחקור, והייתה התלבטות מה לעשות עם החמישה הנותרים. היה קיים חשש שאם הם יושארו בשטח הם יזעיקו את אנשי החיזבאללה, שיפתחו במרדף אחרי אנשי הכוח בעודם בתוך שטח לבנון. הועלתה האפשרות לכפות אותם באזיקונים עד שיימצאו בבוקר ע"י חבריהם, אך ד"ר שמואל גיליס הי"ד הרופא של הכוח הודיע לגל הירש מפקד הפעולה שהחמישה עלולים לקפוא למוות אם יישארו כפותים מבלי יכולת לזוז בקור העז ששרר במקום. לאחר התלבטות קצרה הוחלט להסיר מהם את אזיקי הרגליים ולהשאיר אותם כפותים רק בידיים ומכוסים עיניים, להושיב אותם כשפניהם מופנות לצד הנגדי לנסיגת הכוח, ולהזהירם שלא יזוזו ממקומם. נאמר להם שחלק מהכוח נותר במקום במארב כדי לצפות לכוחות שיחפשו אחריהם, ואם הם יזוזו יירו עליהם²¹. כך נסוג הכוח בשלום בלי לפגוע שלא לצורך באזרחים שנתפסו.

נראה שבגלל מורכבות הנושא ורגישותו רק שני הרבנים הראשיים נטלו על עצמם אחריות לתת היתרים מוגבלים, כשהתברר שמדינת ישראל החדשה עומדת בפני

19 הרב י"א הלוי הרצוג, פסקים וכתבים כרך א, שו"ח בדיני אורח חיים, ירושלים, תשמ"ט, סע' מח, עמ' ריב.

20 הרב הראשי לא"י אל קצין ההנדסה מחוז ירושלים. י"ד תשרי תש"ט 17.10.1948, אמ"י ארכיון הרב הרצוג, פ-4247/28.

21 גל הירש, סיפור מלחמה סיפור אהבה, ידיעות אחרונות ספרי חמד, תל אביב, 2009, עמ' 65-67.

הלכה ואקטואליה

צבי רייזמן

תעודת כשרות למקום כשר המתנהל שלא על פי ההלכה

הקדמה

תעודת כשרות - תקנת קדמונים
הצורך בתעודת כשרות בזמנינו - מעיקר הדין
אין לבית דין להחליט איסור קל כדי שהחוטאים לא יכשלו באיסור חמור
אין להחליט איסור דרבנן אפילו כאשר יש חשש שיצא לתרבות רעה
החובה לתקן "בכל מה שאפשר"
מסעדה שבה מוגש קפה עם חלב לאחר סעודה בשרית - פסק הלכה
'הלעיטהו לרשע וימות'
זמן ההמתנה בין אכילת חלב אחרי בשר - הלכה ומנהג ולמעשה
מתן הכשר למסעדה כשרה הפתוחה בשבת

הקדמה

לפני כארבע מאות שנה תיקנו חברי "ועד ארבע ארצות", ראשי הקהילות היהודיות במזרח אירופה: פולין, רייסן, ווהלין וליטא, תקנה קבועה לממכר מוצרי מזון תחת השגחת הרבנים המקומיים. מאז מקובל בכל קהילות ישראל לקנות מזון ומשקאות אך ורק במקומות "מושגחים" על ידי רבנים מובהקים וועדי כשרות, המעניקים "תעודות הכשר" על המוצרים הנמכרים.

במרוצת השנים נשאלו היושבים על מדין שאלות רבות ומגוונות, האם ניתן להעניק תעודת כשרות למקומות ממכר מוצרי המזון שאין פקפוק בכשרותם, אך מתן התעודה עלול לתת "הכשר" לאיסורים אחרים שעלולים להיכשל בהם באותם המקומות, כגון מסעדה שבה מוגש למבקש קפה עם חלב לאחר סעודה בשרית, או מסעדה כשרה הפתוחה בשבת.

במסכת גיטין (ב, ב) מבואר בדברי רש"י (ד"ה עד) כי דין "עד אחד נאמן באיסורים", נלמד מסברא: "שהרי האמינה תורה כל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב". וכן מבואר בדברי רש"י ביבמות (פח, א ד"ה ואמר ברי) "והא ודאי פשיטא לן דסמכינן עליה כל זמן שלא נחשד, דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חברו ואין לך אדם סומך על בני ביתו". או מפסוקים כדברי רש"י בחולין (י, ב ד"ה עד אחד) "דכל יחיד ויחיד האמינתו תורה, וְזָבַחְתָּ מִבְּקָרְךָ וּמִצֹּאֲנֶךָ

מלחמת קיום להיות או לחדול, וכל זה שנים ספורות לאחר השואה בה הושמדו שישה מיליון יהודים. גם כך פסיקתם הייתה מסויגת בדרישה לבדוק את נסיבותיו של כל מקרה לגופו. לא מצאתי למשל התייחסות להיתר להטיל מצור על יישוב העלול לגרום להרעבה ומחלות מהם תפגע גם האוכלוסייה הבלתי לוחמת, כולל ילדים.

רבנים אחרים היו זהירים יותר. הרב אלתר דוד רגנשברג, שפרסם בשנת תש"ט מיד לאחר המלחמה את ספרו 'משפט הצבא בישראל', קבע כי "בזמן כיבוש עיר או מדינה אסור להרוג נשים וטף", ולא הרחיב יותר. בנוסף לכך קבע לגבי שבויים כי "אחרי ששבוי נכנע ונלקח בשבי אסור להרוג אותו"²². במקביל גם בהוראות הפיקוד ליחידות ה'הגנה' נאמר כי יש לעשות מאמץ לתפוס שבויים כדי לקבל מהם מידע, אך אסור לפגוע בהם, ויש להעבירם לחקירה רק אצל המוסמכים לכך²³.

הרב שלמה גורן, שהחל את הקריירה שלו כרב צבאי בירושלים במלחמת העצמאות, ופעל אז בתיאום עם הרב הרצוג, התייחס מאוחר יותר בספרו 'משיב מלחמה' - שאלות ותשובות בענייני צבא ובטחון, גם ליחס הראוי כלפי אוכלוסייה בלתי לוחמת. לדעתו "על אף מצות הלחימה המפורשת בתורה מצווים אנו לחוס גם על האויב, שלא להרוג אפילו בשעת מלחמה אלא בזמן שקיים הכרח להגנה עצמית לצורך כיבוש ולניצחון. ולא לפגוע באוכלוסייה בלתי לוחמת, ובוודאי שאסור לפגוע בנשים וילדים שאינם משתתפים במלחמה, פרט לאותן מלחמות-המצוה שנצטוו במפורש בתורה בימי קדם 'לא תחיה כל נשמה'. ואין ללמוד מהמלחמות מימי קדם"²⁴.

22 הרב אלתר דוד רגנשברג, משפט הצבא בישראל, ירושלים, מוסד הרב קוק, תש"ט, עמ' לב, מז.

23 פקודת יום 16.1.1948, א"צ 57-553/50.

24 הרב שלמה גורן, משיב מלחמה: שאלות ותשובות בענייני צבא ומלחמה ובטחון, כרך א, הוצאת האדרא רבה, ירושלים, תשמ"ג, עמ' יד-טז.



(דברים יב, כא), וְשָׁחַט אֶת כָּל הַבֶּקָר (ויקרא א, ה) ואכלו הכהנים על ידו, ולא הזקיקו להעמיד עדים בדבר. ולא הצריכה התורה עדים אלא לעונש ממון או למיתת בית דין ולעריות, דגמרינן דבר דבר מממון".

התוספות בגיטין (שם ד"ה עד) כתבו כי דין עד אחד באיסורים "לפינן מנדה, דדרשינן בפרק המדיר (כתובות עב, א) וְסָפְרָה לָהּ (ויקרא טו, כח) - לעצמה".

עם זאת, למרות הנאמנות שיש לכל אדם בישראל להעיד על איסורים, מפורש בשולחן ערוך (יו"ד סי' קיט סע' א) כי "**החשוד לאכול דברים האסורים**, בין אם הוא חשוד באיסור תורה בין אם הוא חשוד באיסור דרבנן, **אין לסמוך עליו בהם**. ואם נתארח עמו לא יאכל משלו מדברים שהוא חשוד עליהם". והרמ"א הוסיף: "ויש אומרים **אפילו ממי שאינו חשוד, רק שאין מכירים אותו שהוא מוחזק בכשרות**, אסור לקנות ממנו יין או שאר דברים שיש לחוש לאיסור". הט"ז (שם ב) העיר כי הרמ"א כתב בחיבורו דרכי משה "אמנם המנהג אינו כן, אלא מחזיקים כל אדם בחזקת כשרות", ואם כן "וכיון שלא כתבו הרב [הרמ"א] כאן משמע שאין לנהוג כן". וסיים הט"ז: "ונכון הוא [שאין נאמנות אלא למי שמכירים אותו שהוא מוחזק בכשרות], בפרט **שאנו רואים קלקול הדורות** ולא אפשר דרי".

בהקשר זה נזכיר את מה שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (יורה דעה סימן א) "אנו מה נאמר ומה נדבר ומה נצטדק, בפרוע פרעות בישראל והתורה ויראת ה' מתמעטים, והקלות כציץ מן השדה כן יציץ בדורותינו, ורבתה המכשלה, וכמעט פסקה חזקת **כשרות מסתם ישראל**".

תעודות כשרות - תקנת קדמונים

עוד יוצאים מהכלל של "עד אחד נאמן באיסורים" הם הקצבים, מוכרי הבשר, כמבואר בדברי הטור בהלכות שחיטה (יו"ד סי' יח סע' יז) בשם אביו הרא"ש: "והאידינא נוהגים בכל גלות ישראל **שאין מאמינים לקצבים**, וממנים אנשים ידועים על השחיטה ועל הבדיקה, ולהם מחלו חכמים את כבודם כי הם זריזים וזהירים".

כאמור לעיל, חברי "ועד ארבע ארצות" תיקנו תקנה קבועה למכור מוצרי מזון דווקא תחת השגחת הרבנים המקומיים. תקנה זו כתובה בספר "פנקס ועד ארבע ארצות" (תקנה מו משנת שס"ז; 1606 למניינם) "יכריזו בכל הקהילות שלא יעשה שום אדם גבינה וחמאה בכפרים למכור ליהודים עד שיבוא תחילה לפני האב"ד שלו, ואותו הרב יחקור אחר מעשהו אם הגון הוא, ויתן בידו כתוב וחתום. ומי שאינו ידוע וניכר להרב לא יתן לו הרב רשות. וגם לא יעשהו שום אדם ביחידות, דאי אפשר שלא יסע ממקום למקום ויהיה בלי שמירה. ובכל מקום ובכל יריד יבדקו אחרי המוכרים היטב אם יש בידם כתב רשות מהרב שבגליל שלו". על תקנה זו חתום בעל הפרישה

והסמ"ע, שהוסיף בכתב ידו: "ואל יהיו הדברים קלים בעיני הקורא לדחותם ולומר להם נואש, כי שקלנו וטרנו בהם והסכימו על הדברים ראשי ישיבות שיח' שהיו פה עמנו ביריד. אלא שפנו לדרכם אחר ההסכמה, ונשארתי אני פה לבדי, והעליתי דברי הנ"ל על הכתב בציווי ראשי המדינות. וקיבלו עליהם לאשר ולקיים, וכן כתבו בפנקס שלהם בפני כידוע להם".

תקנה דומה הוזכרה גם בפנקס תקנות מעהרין (תקנה רעח, עמ' 91): "בכל קהילה מחויבים להשגיח על כל מיני מאכל ומשקה שמביאים מקהילה אחרת לאותה קהילה שיהא בידו [של המביא] כתוב וחתום שהדבר נעשה בהכשר ובתיקון גדול, כגון בשר יבש, שומן אווזות, גבינה, חמאה וחלב, פירות יבשים לפסח וכיוצא בזה. ובכל קהילה שיש שם רב, מחוייב הרב להשגיח על זה. ובמקום שאין שם רב, ישגיחו על זה ראשים וטובים".

הצורך בתעודות כשרות בזמנינו - מעיקר הדין

בשו"ת דברי יואל (ח"א יו"ד סימן לד אות ד) כתב כי בזמנינו הצורך בתעודות כשרות הוא **מעיקר הדין** ולא רק **מתקנת ועד ארבע ארצות**: "בזמנינו שרבתה המכשלה והקלות רחמנא ליצלן, והתורה והיראה נתמוטטה בדיוטא התחתונה, וכו', ובעוונותינו הרבים אין הנחשדים מיעוט המצוי אלא רוב המצוי, **אין לנו לסמוך על חזקת כשרות**".

זאת ועוד, ידידי רבי אשר וייס, אב"ד דרכי תורה, כתב בשו"ת מנחת אשר (ח"א סימן לז) כי למרות שבכל דיני איסור והיתר אזלינן בתר הרוב, בדין זה של הסתמכות על נאמנות, לאחר התקנה להצריך תעודות כשרות, אין להסתמך על הרוב: "כבר ידוע מה שכתב בישועות יעקב (יו"ד סימן טו ס"ק א) דכל דבר תקנה שעושים בתמידיות לרבים יש לחשוש בו אפילו למיעוטא דמיעוטא, ולא אזלינן בתר רוב אלא בדברים מקריים ולא בדבר קבוע ותמידי. והישועות יעקב כתב דזה יסוד וגדול וברור שאין לזוז ממנו. אמנם נראה שאין זה אלא במה שאפשר, ובמה שאי אפשר סמכין על הרוב בכל דבר, אמנם במיעוט המצוי מחמירין באיסור והיתר. ומכל מקום הנח להם לישראל, אם לא נביאים הם בני נביאים הם (פסחים סו, א), ובצדק נהגו אירגוני הכשרות לחקור ולדרוש ולברר כל דבר עד מקום שידינו מגעת כדי להיזהר ממאכלות אסורות, שמלבד חומרת עוונות מטמטמים הם לבו של אדם".

את תשובתו חתם הרב וייס בדברים אלו: "ברור ופשוט דבענייני הכשרות מוטל על בתי הדין וגדולי הזמן **לעמוד על המשמר ולתקן תקנות לפי צורך השעה**, וכבר כתב הטור בשם הרא"ש (יו"ד סי' יח) דאף דעד אחד נאמן באיסורין וכל אחד נאמן על השחיטה, כבר נהגו בכל גלויות ישראל שלא להאמין לקצבים, וממנים אנשים

דברי העקדה מהווים יסוד לפסקיהם של הבאים אחריו:

• **מכירת בשר כשר בתשעת הימים** - הרמ"א (או"ח סי' תקנא סע' ט) פסק: "ומצניעים מראש חודש [מנחם אב] ואילך הסכין של שחיטה, שאין שוחטים כי אם לצורך מצוה, כגון לחולה או שבת או מילה או פדיון הבן וכיוצא בו". בעקבות הוראה זו נהגו בקהילות אשכנז להשבית את השחיטה ואף את מכירת הבשר ב"תשעת הימים".

בספר ארחות חיים (ספינקא, או"ח סי' תקנא ס"ק לא) נשאל "מהרב אב"ד ק"ק פאלטשען, לאשר יש שם שוק ויריד בימים שבין ראש חודש ותשעה באב, והמנהג שאין קובעים מקולין [חנניות לממכר בשר] פתוחה למכירת בשר כשר בימי אלו, אבל על ידי היריד אם יעכבו מלמכור בשר בהמה ברחוב בפרהסיא יהיו אנשים שהולכים לטבחי עכו"ם ויקחו בשר טריפה". לאחר שהביא את דברי הרב ש"צידד לבטל המנהג, ולקבוע ספסלים למכירת בשר בהמה כשרה, דאף דכשפשע אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבר, מכל מקום בנדון דידן, שעל ידי זה ינצלו רבים מהפושעים מבשר טריפות, יש להקל. ובאופן שיש עשרה פושעים, דמיקרי רבים". כתב הארחות חיים **בהסתמכו על דברי העקדה**: "הפושעים הללו גם אם יקחו בשר כשר, יאכלו בלא מליחה ותערובות בבשר בחלב, וינם יין נסך, וכליהם אסורים, לכן אין מהנכון לבטל מנהג קבוע [שלא למכור בשר בתשעת הימים] בשבילם".

כיוצא בזה כתב בשו"ת זכרון יהודה (גרינוולד, סי' קעח) בנדון זה "שאינ להתיר בידים לעשות איסור לפרוץ המנהג, שיש בו גם מצד איסור דאורייתא דהוי כמו נדר, כדי שלא יעשו אחרים איסור דרבנן". וכן בשו"ת שאילת שלום (סי' צו) "בנדון אשר ביקשו להתיר בימים הבאים מראש חודש אב עד התענית לפתוח איטליז למכור בהמה בפרהסיא, חלילה להתיר להם ולפרוץ גדר אשר גדרו הראשונים, כי יפרצו העם בזה הרוב".

• **פיטום אווזות** - בשו"ת באר חיים מרדכי (ח"ב סי' כא) נשאל "אודות מה שנהגו לאסור לאכול אווזים שהלעיטו אותם, וישנם אשר פרצו גדרן של ראשונים ואוכלים אווזים אלו אף שלא נבדק הוושט כדן, האם משום כך יש להתיר לשחוט אווזים אלו עם בדיקת הוושט כדן כדי להציל מאיסור נבילה". ופסק שאין להתיר זאת בשום פנים ואופן, **על סמך דברי העקדה** "כי חטא גדול שנעשה שלא ברשות בית דין כל ישראל נקיים, אבל חטא קטן הנעשה ברשות בית דין הוא חטאת הקהל", ועל סמך דברי הארחות חיים "לעניין הצנעת סכין של שחיטה מראש חודש אב עד אחר תשעה באב, במקום דיש חששא שעל ידי זה יפרצו קלי הדעת והדת לאכול טריפות, דאין מהנכון לבטל מנהג קבוע בשבילם".

• **איסור שבות בפיקוח על מלאכה בשבת בכדי להציל מאיסור תורה** - בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ז סימן כב) דן האם מותר לבית דין להתיר השגחה בבית חרושת שבו

ידועים על השחיטה ועל הבדיקה, ורק להם נתנו נאמנות. וכשם שבזמניהם נוכחו לדעת שאין לסמוך על הקצבים, כך נוכחו בזמנינו לדעת דגם בתחומים אחרים כל שיש פיתוי כספי יש לחשוש למכשול, ואין לסמוך על הנוגע בדבר נגיעת ממון. וכעין זה נהגו בזמנינו למנות משגיחים במפעלי מזון ובמסעדות וכיוצא בהם ואין מאמינים לבעלי המקום, והכל לפי העניין, צורך השעה ורוח הזמן".

אין לבית דין להתיר איסור קל כדי שהחוטאים לא יכשלו באיסור חמור

עתה נבוא לדון בשאלה כיצד ועדי הכשרות צריכים לנהוג במתן תעודות כשרות במקום שבו מוגשים מאכלים כשרים, אך מתן התעודה עלול לתת "הכשר" לאיסורים אחרים שעלולים להיכשל בהם באותם המקומות. מחד גיסא, אי מתן תעודות כשרות עלול לגרום למכשלה רבה יותר ברכישת מזון לא כשר. מתן התעודה לכאורה מצמצם איפוא, את האיסורים האפשריים, ויש בו "תקנה" לטובת הציבור. מאידך גיסא, אדרבה, ההכשר הניתן על המזון עלול להתפרש כהכשר גם על האיסורים אחרים שיש לחשוש להם, ועל כן יש להימנע ממתן התעודה כדי לא לתת יד למכשלה, כי ה"תיקון" אינו אלא "קלקול".

השאלה העקרונית, האם מותר לבית דין להתיר איסור קל כדי שהחוטאים לא יכשלו באיסור חמור, עמדה לפתחו של רבי יצחק עראמה (ספר העקדה, פרשת וירא, שער כ) בנדון "הנשים הקדשות שהיה איסורן רופף ביד שופטי ישראל שבדורינו, ולא עוד אלא שבקצת קהילות מספיקים להן פרס [משכורת] מהקהל, באומרם שכיון שמצילות את הרווקים או הסכלים מאיסור אשת איש החמור או מסכנת הגויות מוטב שיעברו על איסור זה משיבואו לידי איסור מיתה".

העקדה השיב: "ואני הסברתי להם פעמים רבות, כי החטא הגדול שיעבור עליו איש מבית ישראל בסתר ושלא לדעת הרבים ובלי רשות בית דין, חטאת יחיד הוא, והוא בעונו ימות על ידי בית דין של מעלה וכל ישראל נקיים. אמנם החטא הקטן כשיסכימו עליו דעת הרבים, והדת ניתנה בבתי דיניהם שלא למחות בו, הנה הוא זימה ועוון פלילי וחטאת הקהל כולו, ולא ניתן למחילה אם לא בפורענות הקהל, כמו שהיה בבני בנימין על השתתפם בעוון פילגש בגבעה. והוא עוון סדום, שהסכימו הם ובתי דיניהם שלא להחזיק יד עני ואביון. ולכן מוטב שיכרתו או ישרפו החטאים האלה בנפשותם משתעקר אות אחת מן התורה בהסכמת הרבים. וכל מי שלא יקבל זה בדעתו, אין לו חלק בבניה, ונחלה בתורה האלקית". לא יעלה על הדעת שבית דין "ישתפו פעולה" עם חטאיהם של היחידים במתן "הכשר" למעשי עבירה "קלים" על מנת להצילם מחטאים "חמורים" יותר, כי אז עוונותיהם של היחידים הופכים להיות "חטאת הקהל כולו", אשר "לא ניתן למחילה אם לא בפורענות הקהל", ולכן אסור לעשותו בשום פנים ואופן.

יש יהודים מפקחים על פעולותיהם של נכרים, והיהודים יעברו על איסור "שבות", ועל ידי זה ימנעו חילול שבת בבית החרושת במלאכות דאורייתא. ולאחר **שהביא את דברי העקדה**, כתב: "הרי לנו בדברי הגאון הפילוסוף האלקי הזה דברים מאוד מאלפים על מטחוי המרחק הרב לאין ערוך בין יחיד הולך בשרירות לבו לעשות אחת מכל חטאת האדם אשר לא תעשינה לבין רבים העושים כזאת או בית דין המורה לעשות כזאת, אשר אז החטא הקל ביותר מקבל הצורה החמורה ביותר, עד אשר לא יאבה ד' חלילה סלוח. לכן אין לבית דין לפענ"ד לתת את ידו להתרת שבות, אפילו אם יש לחוש, או אפילו שברור לנו, דאם לא נתיר לו השבות יעבור על איסור דאורייתא, דאם לא כן תבטל תורת ישראל ח", וכדמצינו שפוסק בכגון דא הרמ"א (יו"ד סי' שלד סעי' א; יובא לקמן)."

• **שליחת משגיח כשרות "לחתונה" של יהודי וגוי** - בשו"ת במראה הבזק (ח"ו עמ' 196) הובאו **דברי ספר העקדה**, ונכתב: "מדבריו למדנו את החשיבות שהציבור לא יהיה שותף בעבירה, אף על פי שיתכן שהיינו יכולים להציל את היחיד מחטא חמור יותר". ולפיכך: "שליחת משגיח כשרות לאירוע כזה, אף כשיש תקווה לקרב את החתן, עלולה להתפרש כהכרה ציבורית בלגיטימיות של המעשה, ועל כן יש להימנע מלשלוח משגיח. אלו המקפידים על אכילת אוכל כשר ימנעו מלאכול, ובזה יהיה ניכר שהמעשה שהוא עושה אינו רצוי, ואולי יתעורר וישוב בתשובה שלמה".

אין להתיר איסור דרבנן אפילו כאשר יש חשש שיצא לתרבות רעה

בשנת תשט"ז נשאל רבי משה פיינשטיין (אגרות משה יו"ד ח"א סימן נב) על ידי רבי יעקב אביגדור, אב"ד מקסיקו, האם להעניק תעודת כשרות למסעדה שבה יוגשו מאכלים בשריים וחלבניים כשרים, ולא ימנע ביד מי שירצה לשתות קפה עם חלב או לאכול גלידה חלבית לאחר ארוחה בשרית.

בפתיחת התשובה כתב רבי משה: "ודאי להתיר איסור דרבנן לרשעים שאומרים שאם לא יתירו להם יעברו איסורים החמורים דאורייתא ואף שישתמדו, אין לנו לחוש לזה". והביא ראיה מדברי הגמרא במסכת קידושין (עב, א) על רבי שאמר בשעת פטירתו שיש בבבל עיר ששמה "בירתא דסטיא", וישראל הדרים בה עתידים להשתמד. וכך אמנם היה, כאשר הביבר [אגם] שבו גידלו דגים, הוצף בדגים בשבת, ואנשי המקום צדו את הדגים בשבת, נידה אותם רבי אחי ברבי יאשיה, ובעקבות זאת הם הלכו והשתמדו. ומבואר שלמרות החשש שאם יאסרו על אנשי "בירתא דסטיא" איסור צידה מדרבנן הם ילכו וישתמדו ואז יעברו על איסורי תורה, וכפי שאכן קרה בסוף - נמנע רבי אחי ברבי יאשיה להתיר איסור מדרבנן. מוכח איפוא שאין "להתיר איסור דרבנן לרשעים שאומרים שאם לא יתירו להם יעברו איסורים החמורים דאורייתא ואף שישתמדו".

מדברי הגמרא בקידושין למד בתרומת הדשן (ח"ב סימן קלח) כי מנדים את המחוייב נידוי אפילו אם נראה לחכמים שמשום כך יצא לתרבות רעה, שאם לא כן לצורך מה ניבא רבי דבר זה. וכן פסק הרמ"א (יו"ד סי' שלד סעי' א) "מנדים למי שהוא חייב נידוי, ואפילו יש לחוש שעל ידי כך יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך".

על פי האמור השיב מהר"י אסאד בשו"ת יהודה יעלה (ח"ב, אבן העזר סימן קמ) בנדון "כהן שנתקשר בקשר אמיץ עם חלוצה אחת ואהבה עזה ביניהם לישא אותה, וגם יש כאן חימוד ממון, ומדאגה מדבר שלא יעברו בשאט נפשם ח"ו להמיר דתם בלא יועיל אם נמנע מאיתם הנישואין, חתר כב' למצוא מזור בכדי להצילם מן היותר חמור מרדת שחת להתיר להם את החלוצה לכהן בזמן הזה על פי תשובת מוהרש"ד"ם (סי' רלה) ותשובת שבות יעקב (סי' צב) לפי שאין להן כתבי יחוס אינם כהנים ודאי, ואין כופים להוציא חלוצה כמו בספק חלוצה, הכי נמי ספק כהן". וכתב מהר"י אסאד: "ותמיהה בעיני על חכם כמותו, איך יעלה על מחשבתו כזאת, הס מלהזכיר. אם כן בכל איסורי דרבנן יאמרו כן להתירם לכל קלי הדעת המתאווים למלאות תאותם מהאי טעמא, כדי שלא ימירו דת לגמרי, אתמהא. ואם על ידי ילך דרך אחר ולא ישמע לדין תורה לכבוש יצרו מלישא נשים בעבירה, אין אחריותו עלינו. והנה גדולה מזו פסק הרמ"א (יו"ד סי' שלד סעי' א) ומנדים למי שהוא חייב נידוי ואפילו אם יש לחוש שעל ידי כך ילך לתרבות רעה, אין לחוש בכך".

החובה לתקן "בכל מה שאפשר"

מאידך גיסא, האגרות משה (יו"ד ח"א סימן נג) נשאל "אם יש ליתן השגחה לקצבים שאין להאמינם על הניקור ועל ההדחה קודם ג' ימים. שיש רבנים הסוברים דאם לא יתנו השגחה ימכרו גם נבלות וטרפות, ומוטב לתקן שימכרו לכל הפחות בשר כשר אף שישאר ספק אינו מנוקר, וספק הדחה שהוא רק איסור מחומרת הגאונים".

בתשובתו הביא האגרות משה את דברי הגמרא במסכת סוטה (מח, א) כי כאשר גברים מזמרים ונשים עונות לזמרתם זו "פריצותא", אך יותר חמור מכך, כאשר נשים מזמרות וגברים עונים לזמרתן הרי זה "כאש בנעורת". ופירש רש"י: "כאש בנעורת. לפי שהעונה מטה אוזנו לשמוע את המזמר לענות אחריו, ונמצאו האנשים נותנים לבם לקול הנשים, וקול באשה ערוה, ומבעיר את יצרו כאש בנעורת. אבל זמרי גברי ועני נשי קצת פריצות יש, דקול באשה ערוה, אך אינו מבעיר יצרו כל כך, שאין המזמרים מטים אוזנם לקול העונים". ונתבאר בהמשך הגמרא שם: "למאי נפקא מינה, לבטולי הא מקמי הא". ופירש רש"י: "אם אין שומעין לנו לבטל את שניהם, נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת". ומכאן למד האגרות משה: "הרי מפורש שעל הבית דין יש חיוב לתקן מה שאפשר, שלא יעברו איסור שיותר חמור, אף שיניחום לעבור באופן

הקל שאי אפשר להם לתקן, ולא חיישינן שמא יטעו מי שהוא שמתירים באופן הקל. ומשמע ששם גם מייצעים להם, כשלא ישמעו לבטל שניהם, שתחת לעבור באופן החמור יעברו באופן הקל. אם כן כל שכן באיסור אחר, שכשאינן יכולים לתקן כל האיסורים, **שעל הבית דין לראות לתקן האיסורים שיכולים, אף שישתקו מאיסורים האחרים שאין יכולים לתקן**". עם זאת, רבי משה התנה את מתן ההשגחה באופן זה רק **"אם אין לחוש שתצא תקלה גם לאנשים שומרי תורה באמת**, וימצא שיהיה מזה רק תקנה לאלו שיתעצלו מליילך למרחקים בשביל השגת בשר כשר שלא יכשלו באכילת נבלות וטרפות במזיד. אבל אם יש לחוש שיכשלו על ידי זה שיתנו השגחה לקצבים אלו לאנשים שומרי תורה באמת שיחשבו שמעידים בכתב הכשרם גם על כל העניינים, ויקחו מהם בשר בחושבם שודאי הוא מנוקד וגם הודח כדן, ואף אם יכתבו על כתב ההכשר שעדותם הוא רק שהוא מבהמות שנשחטו כדן ולא על שאר הדברים מצוי שיטעו שהרוב לא יקראו רק מה שיש על הכתב חותם הרבנים, אז אסור ליתן להם השגחה. דהרי מכשילים בזה אנשים כשרים בטעות, דחמור הרבה מהכשלת אנשים שיאכלו במזיד דבר איסור כשידעו שאין שם השגחה ומכל מקום יקנו".

ומכאן לכאורה יש ללמוד להתיר מתן הכשר למסעדה שבה מוגש קפה עם חלב לאחר סעודה בשרית, כדי לתקן "בכל מה שאפשר".

מסעדה שבה מוגש קפה עם חלב לאחר סעודה בשרית - פסק הלכה

האגרות משה כתב שם בהמשך דבריו "איני רואה שום דבר שימנעו הרבנים מלהנהיג כשרות בשביל שיהיה שם אחד רשע שיעבור וימכור אחר אכילת בשר מאכלי חלב למי שרוצה, הרי אין ההשגחה והכשר הרבנים על האנשים המוכרים להעיד שהם צדיקים, שידוע לכל שהם רשעים וחשודים לעבור על כל התורה. אלא שהרבנים יראו וישגיחו על המקום שהדברים שמוכרים שם יהיו דברים כשרים, שימכרו להאוכלים רק מאכלי בשר כשר, וכן מאכלי חלב כשר, ולא יבשלו בשבת. אבל על מה שיעשו היחידים, בין המוכר ובין הלוקחים, שיקנו מאכלי חלב בעת שאסור להם לאכול והמוכר יתן להם, אף שאסור מדן 'לפני עור', אין הרבנים אחראים לזה, כיון שאי אפשר למחות, כמו שאין אחראים על מה שעושים בביתם. ולא נראה כלל שהרבנים מקילים בזה שיבוא מזה פרצה ח"ו, כי לא על זה הוא השגחת הרבנים. ולכן ודאי דבר גדול יעשה כתר"ה **שינהגו שם כשרות** במשגיח חרדי. וגם צריך שיהיה בר דעת, שידע איך להשגיח שלא יוכלו לרמותו, מאחר שהמנהלים אינם נאמנים, שצריך הבנה ודעת איך להתנהג עם אנשים כאלו, לראות שתהיה ההשגחה טובה וברורה. **וזכות גדול הוא לכתר"ה במה שיציל אלפי נפשות ממאכלות אסורות**, ואף למנוע מרשעים מה שאפשר שלא יעברו על איסורים **הוא מצוה גדולה**".

וכן נקט להלכה בשו"ת יביע אומר (ח"ז יו"ד סימן ז) לאחר שהביא את דברי ספר העקדה "מוטב שיכרתו או ישרפו החטאים האלה בנפשותם משתקק את אחת מן התורה בהסכמת הרבים", וכתב: "באמת שהחילוק מבואר, דהעקדה מיירי באופן שמורידים את האיסור ממיתה ללאו, ותו לא. אבל כאן הרי כל השגחת הרבנות על מצרכי המזון שיהיו כשרים, ואם אנשים פרטיים ירצו לאכול חלב אחר בשר, ואין ביד המשגיח למחות מפאת החופש והדרור השורר בארצנו, אין לזה כל קשר עם עצם ההכשר של הרבנות על המאכלים". והוסיף: "בנדון דידן, אפילו היו כל האוכלים במסעדה עוברים על איסור אכילת בשר וחלב ביחד, **כדאי הדבר לתקן מה שאפשר**, כיון שאין בידינו למחות, ולהכי עדיף למעט באיסורים שלא יעברו על איסורי תורה באכילת נבלות וטרפות". ומסקנתו: "ועכ"פ הדבר ברור שמכיון **שלהרבה אנשים הוא הצלה גמורה**, בודאי שחובה קדושה מוטלת על הרבנות המקומית לגדור הפרצה שבכוחם לגדור **ולהכשיר המסעדה כדת**, ולמנות משגיח קבוע ירא וחרד לדבר ה' וכן דעת שיוכל לעמוד על המשמר **להציל מה שניתן להציל**".

מן העבר השני, בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן נה) כתב כי "בשום פנים אין לרבנות לתת הכשר ולהעמיד משגיח בבית מלון כזה המטיל תנאי ומום בקדשים באותה מצוה גופיה שרצונו כאילו לאחזוקי בה למראה עינים, כי פשוט **יש בדבר כזה משום נתינת יד רשמית לפושעים** המלעיגים על דברי חכמים ומזלזלים בדברי סופרים. ונתינת גושפנקא רבנית לבכזאת אני רואה לחמור ביותר, על אף שמאידך יצילוהו ויצילו את המתאכסנים ממאכלות אסורות יותר, ואין ההצלה שוה בנזק".

הציץ אליעזר הביא כראיה את **דברי ספר העקדה הנ"ל**, וכתב: "והדברים מדברים בעצמם ומאלפנו בינה, שבשום אופן אין להם לצדיקי ומנהיגי הדור והקהל לבוא בצדקות להציל יחיד או יחידים רבים מעבירות חמורות שעוברים עליהם בזדון תמורת ויתור עקירת אות אחת מהתורה". וכמו כן הביא את דברי האורחות חיים ובאר מים חיים שפסקו שאין לבית דין להתיר איסור קל כדי שהחוטאים לא יכשלו באיסור חמור, ומסקנתו: "על כן לדעתי מכל הבחינות אסור לרבנות לתת הכשר וגושפנקא כל שהוא על סוג בית מלון שכזה, אלא עליה להכריז ולהזהיר בני האדם שלא יגעלו נפשם לאכול בבית מלון זה, ומחיצת הכרם שנפרצה אומרים להממונה גדור".

בסוף כרך יב של שו"ת ציץ אליעזר (עמ' רכד) הודפסה השגתו של הגר"ע יוסף על תשובת הציץ אליעזר "בענין תעודת הכשר לבית מלון שנותן מאכלי חלב אחר בשר למי שרוצה בכך, ודעתו הרחבה היא שיש למנוע מלתת הכשר ופיקוח על מלון כזה, והסתייע בין השאר מדברי העקידת יצחק. ולפע"ד לא קרב זה אל זה, כי אילו יכולנו להעמיד דגל הדת על תילה בודאי שהיה עלינו למחות בתוקף ולייסר את החטאים

המשניות (שם) "ואין לנו לעשות תקנה לגזלן שלא יבוא לידי מכשול, לפי שעוון הגזלנות יותר גדול".

הרמב"ם פסק בהלכות מעשר שני (פ"ט ה"ז) כדעת רשב"ג: "מי שהיה לו נטע רבעי בשנת השמיטה, שיד הכל שווה, צריך לצינו בקוזזות אדמה, כדי שיכירו בו ולא יאכלו ממנו עד שיפדו. והצנועים היו מניחין את המעות בשנת שמיטה ואומרים כל הנלקט מפירות רבעי אלו מחולל על המעות האלו, שהרי אי אפשר לפדותו במחבר כמו שביארנו". וכתב הכסף משנה (שם) "כרשב"ג, דהלכה כמותו, כדאמרינן בפרק מרובה (בבא קמא סט, א)".

בשו"ת רדב"ז (ח"ד סימן אלף שנו) הזכיר את דברי רשב"ג "הלעיטהו לרשע וימות" במענה לשאלה "על ראובן שגירש על מנת שלא תנשא לשמעון, לפי שנטען עליה ומחמתו הוציאה, והלך שמעון ונשאה בערכאותיהם, ועתה רוצה ללכת למקום שאין מכירים אותו וישא אותה על ידי חופה וקידושין, ונמצא שהגט בטל ובניה ממזרים. ושאלת, אם נאמר לראובן שיגרש אותה בלא תנאי, שלא להרבות ממזרים בישראל". והשיב הרדב"ז: "דבר ידוע שהנטען על האשה אסור לישא אותה, הלכך אסורה היא על שמעון, ולא נתיר לו אנחנו איסור הקל כדי שלא יעבור על איסור חמור, ואדברה הלעיטהו לרשע וימות, כיון דעבד שמעון איסורא ונשאה בערכאותיהם לא נשתדל אנחנו למלאות נפש רשע".

גם בשו"ת שאילת שלום הנ"ל הזכיר את דברי רשב"ג בתוך תשובתו בנדון פתיחת אטליז למכירת בשר בתשעת הימים כדי שלא יכשלו באכילת בשר נבלות וטריפות: "ואף משום לאפרושי מאיסורא אין בזה, דהא על כל פנים באפשר לו לאכול בשר עוף כשר, ואם הוא בשאט נפש יאבה לאכול טריפות למלאות תאוות נפשו הרע מי יוכל למחות בידו, וכי מפני זה נתיר לו את האסור. ועל כיוצא בזה אמרו חז"ל הלעיטהו לרשע וימות".

כמו כן בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן כח אות כב) הביא את דברי רשב"ג כסיבה לכך שאין צורך לתקן עירובין כדי להציל מחללי שבת בפרהסיא מאיסור: "והתיקון שיש בעירובין למחללי שבת במזיד בפרהסיא, הרי פליגי תנאי בזה. דלרשב"ג הא אין צורך, דהא אמר בפ"ה דמעשר שני מ"א שאין מציינים על ערלה ונטע רבעי בשאר שני שבוע דהלעיטהו לרשע וימות (ב"ק סט, א), ובירושלמי (דמאי פ"ג ה"ה) איתא שגם ר' יוסי סובר כן, ומשמע שהלכה כן, דהא הלכה כרשב"ג במשנתנו. וגם הא רוב המחללין שבת הם כופרין בכל התורה כולה, שאולי כו"ע מודו שליכא חיוב, ואף לא מצוה, להשתדל לתקן עירובין בשבילם".

אולם בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן נב) כתב בסיום תשובתו להתיר מתן תעודת הכשר למסעדה שבה מוגש קפה עם חלב לאחר סעודה בשרית "ואף למנוע

בנפשותם המכשילים את הרבים. אבל בזמנינו ובדור יתום זה אשר בעוונותינו הרבים אין מי שיכול וידוע להוכיח ומכל שכן למחות, וידוע שתפוסת בתי המלון בארץ הקודש מלאה פה לפה במשך ימים רבים, ורבים מיראי ה' הנמצאים כתיירים בארץ ישראל אינם מעלים על דעתם כלל שבתי המלון שבארצנו הקדושה אינם כשרים ונכנסים ואוכלים שם בלי פקפוק והיסוס, ואם נסיר את ההכשר וההשגחה יכניסו בעלי המלון נבלות וטריפות ובשר בחלב ממש וכו', ונמצאת מכשיל את התמימים שעולים לארץ ישראל ואין להם מקום אחר להתארח שם במשך זמן שהותם בארץ ישראל, ונמצא חומרא זו באה לידי קולא. משא"כ כשיש הכשר ופקוח מהרבנות. הרוצה לאכול כשר ונוזהר מאכילת חלב אחר בשר כדת וכדין יאמר עליו צדיקים ילכו בם, ומי שרוצה דוקא לאכול חלב אחר ארוחה בשרית עליו נאמר ופושעים יכשלו בם, הלעיטהו לרשע וימות, נפש רשע אותה רע, ועונו ישא האיש ההוא, וכל בית ישראל נקיים".

על כך כתב הציץ אליעזר: "משום כבודו הגדול של ידידי הגאון הראשון לציון והרב הראשי [הגר"ע יוסף] ויקרת דבריו הדפסתי את מכתבו הנ"ל, אבל באשר האמת אהוב על הכל אוסיף להביע חוות דעתי שנית בקשר לדבריי בספרי שם סי' נ"ה, כי לדעתי אין בכל האמור בכדי השב, וההשוואות אינן דומות, וכפי שמרגיש קצת גם בעצמו בדבריו, וניתנה האמת להיאמר שקיימים בינינו הבדלי גישות להלכה זאת, ולאור כל הנימוקים שכתבנו שם בגמרא ובסברא משנתנו בזה לא זזה ממקומה".

'הלעיטהו לרשע וימות'

במשנה במסכת מעשר שני (פ"ה מ"א) מובא: "כרם רבעי מציינין אותו בקוזזות אדמה [בכדי שיתרחקו ממנה בני אדם]. אמר רבן שמעון בן גמליאל, במה דברים אמורים, בשביעית. והצנועים מניחים את המעות ואומרים כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו". לדעת רבי שמעון בן גמליאל יש צורך לסמן כרם רבעי רק בשנה השביעית שכל השדות הפקר ומותר לכל אדם ללקטם, ולכן צריך לעשות סימן כדי שלא יכשלו לקחת מענבי הרבעי שבכרם. אבל בשאר שנים שאין הפירות הפקר, אין עושים סימנים לטובת הבאים לגזול פירות כדי להרחיקם מאכילת איסור - אלא "הלעיטהו לרשע וימות" [כמבואר בדברי הגמרא במסכת בבא קמא (סט, א) בהסבר שיטת רשב"ג]. כלומר, אין לנו אחריות על "רשע" המעוניין לאכול אכילת איסור, ואם לצערנו הרב לבו חפץ בכך, אזי "הלעיטהו" - שיאכל, וימות בעונו. ו"הצנועים", דהיינו ה"מדקדקים במצוות", כשיש להם כרם רבעי אינם מציינים אותו שלא למנוע אנשים מלאכול, אלא מניחים את המעות ואומרים "כל הנלקט מזה יהא מחולל על המעות האלו", ונמצא שהאוכל מן הכרם אוכל פירות חולין. וכתב הרמב"ם (פירוש

מרשעים מה שאפשר שלא יעברו על איסורים הוא מצוה גדולה. דהא מתני' קרי להו צנועים, וגם הרמב"ם בפ"ט ממעשר שני ונטע רבעי פסק שטוב לעשות כצנועים. ובפרט שהוא מניעה מהרבה אנשים, ויש מהם גם הרבה שהם כעין שוגגים, שאין יודעים חומר האיסור מחסרון ידיעתם, שהם כתינוק הנשבה בין הגוים שודאי גם מחוייבים אנחנו למנוע מהם איסורים כפי שאפשר, ואף רשב"ג יודה בזה". רבי משה למד איפוא בדעת הרמב"ם שגם לאחר שנפסקה ההלכה כרשב"ג ואומרים **"הלעיטהו לרשע וימות"** לכתחילה **"טוב לעשות כצנועים"**, ואשר על כן צריך "למנוע מרשעים מה שאפשר שלא יעברו על איסורים, והוא מצוה גדולה".

ואכן בשו"ת יביע אומר (ח"ו יורה דעה סימן ז שם אות ד) הקשה: "ומה שסיים בספר אגרות משה להסתמך על מנהג הצנועים, ונסתייע גם מדברי הרמב"ם, הנה לא זכר שהרמב"ם מוקי לה בשמיטה דווקא", ואם כן בשאר השנים הרי סבר רשב"ג שאומרים **"הלעיטהו לרשע וימות"**. וכך העיר גם בשו"ת שמע שלמה (ח"ד סימן ב) **"לא זכיתי להבין דברי הרב אגרות משה שכתב דגם הרמב"ם פסק שטוב לעשות כצנועים ועל כן יש ללמוד מזה דמצוה גדולה לדאוג לרשעים שלא יעברו עבירה, והרי הרמב"ם פירש להדיא, גם בפירוש המשנה וגם בהלכותיו, שהצנועים עושים כן בשביעית דווקא, ובשביעית הכל הפקר ואין כאן רשעים כלל, רק הם מוסיפים על רשב"ג שלא רק שמציינים את המקום אלא פודים אותם פירות, אבל בשאר שני שבוע שהמלקטים את הפירות הם גזלנים, גם למידת הצנועים אין דואגים להם, וכדעת רשב"ג"**.

מכל מקום כתב היביע אומר (שם אות ב) שאין ראיה מדברי רשב"ג **"הלעיטהו לרשע וימות"** לאסור מתן תעודת הכשר למסעדה שבה מוגש קפה עם חלב לאחר סעודה בשרית, כי "שאני התם דלא חיישינן לתקנת הפושעים, כמו שפירש הרמב"ם (פירוש המשניות מעשר שני פ"ה ה"א) שאין לעשות תקנה לגזלן שלא יבוא לידי מכשול, לפי **שעוון גזל יותר גדול**. והיינו כמאמר חז"ל (ויקרא רבה פל"ג ס' ג) סאה מלאה עוונות גזל מקטרג בראש. אבל כשאין העוון שעובר עליו חמור כל כך, **מצילים אותו ככל האפשר**, ולא אמרינן בכהאי גוונא הלעיטהו לרשע וימות".

עוד כתב היביע אומר (שם אות ג) בביאור שיטת הרמב"ם "שפסק בהלכות נטע רבעי כרשב"ג דאמרינן הלעיטהו לרשע וימות, ואילו בהלכות מעשר פסק כתנא קמא דחיישינן לתקלה, כמו שכתב רבי שלמה קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת (ח"א סי' קעח), דדווקא היכא שאפילו אם נעשה לו תקנה להינצל מעבירה אחת **עדיין נכשל בעבירה אחרת**, כגון בבבא קמא שעכ"פ נשאר עוון גזל, בהא אמרינן הלעיטהו לרשע וימות. משא"כ **כשניצול מעבירה לגמרי**, כההיא דגיטין (מא, ב; שתיקנו לשחרר חצי עבד חצי בן חורין) שפיר עבדינן תקנתא. ולפי זה [בנדון המסעדה] כיון שכמה אנשים

ניצולים לגמרי מעבירה, ואוכלים מאכלי כשר דוקא כדת, שפיר רמי עלן למעבד להו תקנתא, ומכל שכן כשהם רבים, דהוי מצוה דרבים".

זמן ההמתנה בין אכילת חלב אחרי בשר - הלכה ומנהג ולמעשה

ונראה לענ"ד טעם נוסף להתיר מתן הכשר למסעדה שבה מוגש קפה עם חלב לאחר סעודה בשרית, בהקדם בירור זמן ההמתנה בין אכילת בשר לחלב, מעיקר הדין והמנהג למעשה.

במשנה במסכת חולין (פ"ח מ"א) מובא: "העוף עולה עם הגבינה על השולחן ואינו נאכל דברי בית שמאי, ובית הלל אומרים לא עולה ולא נאכל". ומבואר כי בשר עוף **אינו נאכל** עם גבינה, דהיינו אסור לאוכלם בשר בחלב **ביחד**, אך לא נתברר האם **לאחר** אכילת בשר מותר לאכול מייד מאכלי חלב [כי האיסור הוא רק באכילתם ביחד], או שיש צורך **להמתין** בין אכילת בשר וגבינה, או לעשות פעולות אחרות כמו **הדחה** [נקיון הידים] ו**קינוח** [הפה].

בנדון זה דנה הגמרא (חולין קה, א) "בעא מיניה רב אסי מרבי יוחנן כמה ישהה בין בשר לגבינה [פרש"י: "משמע שאכל **בשר** ורוצה לאכול **גבינה**"]", אמר ליה **ולא כלום**". אך לאחר מכן מובא "אמר רב חסדא **אכל בשר אסור לאכול גבינה**, [אכל] **גבינה מותר לאכול בשר**". ומסופר על מר עוקבא שהעיד על אביו שאם היה אוכל בשר לא היה אוכל גבינה **עד למחרת באותה שעה**, אך מר עוקבא עצמו היה ממתין לאחר אכילת בשר מלאכול חלב **עד הסעודה הבאה**.

תוספות (שם ד"ה עוף) הביאו את דברי רבנו תם "אכל בשר אסור לאכול גבינה, היינו בלא נטילה וקינוח, **אבל בנטילה וקינוח שרי** [ללא כל המתנה]. אכל גבינה מותר לאכול בשר אף בלא נטילה וקינוח. ומר עוקבא דלא אכיל עד סעודה אחרית היינו בלא נטילה וקינוח, אי נמי מחמיר על עצמו היה". וסיימו את דבריהם: **"והעולם נהגו שלא לאכול גבינה אחר בשר כלל, ואפילו אחר עוף"**.

אולם הרא"ש (חולין פ"ח סימן ה) והרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ט הכ"ח) פירשו את דברי מר עוקבא "אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא **לסעודתא אחריתא** אכילנא", שהכוונה לזמן הממוצע בין סעודת אחת לסעודה אחרת, וכתב הרא"ש "דהיינו מזמן סעודת הבוקר עד זמן סעודת הערב, ופחות משיעור זה אין לאכול גבינה אחר בשר". ולדעת הרמב"ם שיעור ההמתנה "כדי שיעור סעודה אחרת" הוא "כמו ששעות". וגם מפורש בדבריהם שאין היתר לאכול גבינה לאחר בשר על ידי נטילה וקינוח ללא המתנת זמן [כפי שנקטו רבנו תם והבה"ג], וכמו שכתב הרא"ש: "ונהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר בשר ואפילו אחר עוף, ואין לשנות המנהג".

להלכה פסק השו"ע (יורה דעה סי' פח סע' א) כדעת הרמב"ם: "אכל בשר אפילו של חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו **עד שישהה שש שעות**" [ודו"ק בלשון המחבר, ששינה מלשון הרמב"ם שכתב "**כמו** שש שעות"]. והרמ"א הביא את דעת רבנו תם והבה"ג: שאין צריכין להמתין שש שעות, רק מיד אם סלק ובירך ברכת המזון מותר על ידי קינוח והדחה". והוסף: "והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר **שעה אחת** ואוכלין אחר כך גבינה [ונכתב הט"ז (ס"ק ב) בביאור מנהג זה שהוא "**פשרה**" במחלוקת הראשונים הנ"ל], מיהו צריכים **לברך גם כן ברכת המזון** אחר הבשר, דאז הוא כסעודה אחרת דמותר לאכול לדברי המקילין". אך סיים למעשה: "ויש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות".

לאור שיטות הראשונים והפוסקים בשיעור זמן ההמתנה בין אכילת בשר וחלב השנוי במחלוקת, כתב בשו"ת יביע אומר (ח"א יורה דעה סימן ד) כי "**בקטנים יש מקום לומר שאפשר להקל** [במשך זמן ההמתנה], כי הנה ידוע מה שנחלקו הפוסקים באיסור דרבנן אי שרי למספי ליה בידיים, וכמו שכתב מרן הבית יוסף (או"ח סוף סי' שמג). ואם כן בנדון דידן, הואיל וגוף הדבר שנוי במחלוקת, ודעת כמה גאוני עולם להתיר על ידי קינוח והדחה, הלא הם הגאון, ובה"ג, ור"ת, והר"ז, והרא"ה, והר"א ממיץ, וראבי"ה, ואו"ז, וכתב הרמ"א בהגה (סי' פח סע' א) שכן המנהג פשוט במדינתם להקל לאכול גבינה אחר שהיית שעה אחת מאכילת בשר, עיי"ש, ולמספי בידיים איסור דרבנן גם כן יש פוסקים שמקילים, הוי ליה כעין ספק ספיקא ואזלינן לקולא". וסיים: "ועכ"פ בקטנים בודאי שיש להקל מסעודה לסעודה בין בקיץ בין בחורף, ואפילו לאחר שעה המיקל בזה לקטנים יש לו על מה שיסמוך".

כמו כן, לאור המחלוקת בשיעור זמן זמן ההמתנה בין אכילת בשר וחלב, כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ב יורה דעה סימן ה) "במי שאכל בשר, ואחר שעה או יותר שכח ובירך על מאכלי חלב", היות ואיסור ברכה לבטלה לדעת הרבה ראשונים הוא מדאורייתא "צריך לטעום מעט ממאכלי החלב, כי דעת תוספות בחולין שאין צורך להמתין אחר אכילת בשר שש שעות אלא אף לאלתר מותר לאכול חלב כל שסילק השולחן ובירך. וכן כתב המרדכי בשם ראבי"ה והר"א ממיץ בספר יראים (סי' קמט), וכן כתב הר"ז בעל המאור (ר"פ כל הבשר), ושכן נהגו כל חכמי צרפת. ומכיון שדעת הרבה פוסקים להקל אף לכתחילה, אף על פי שאנו נוהגים כדעת הרמב"ם וסיעתו וכמו שפסק מרן (יו"ד סי' פט סע' א), מכל מקום יש לומר שבמקום איסור ברכה לבטלה אפשר להקל לטעום דהוי ליה ספק וודאי, ואין ספק [איסור אכילת חלב אחר בשר] מוציא מידי ודאי [איסור ברכה לבטלה]".

גם בשו"ת יביע אומר (ח"י יו"ד סימן ג) חזר על הוראה זו, בתוספת הטעמה: "הרי מבואר גם באחרונים **שלצורך חולי קצת** יש להתיר לאכול מאכלי חלב **אחר**

שעה אחת לאחר סעודת בשר, וכמו שכתב בזבחי צדק (סי' פט אות יא), וכן פסק הגרי"ח בבן איש חי (פרשת שלח לך אות יא). ומכיון **שהמאכל מותר מצד עצמו, רק שהשעה אוסרתו**, בכהאי גוונא בנדון דידן רשאי לטעום כל שהוא מפני הברכה. ורק במאכל שמצד עצמו אסור אין להתיר לטעום בכיוצא בזה, שהרי אסור לברך על דבר איסור, כמו שכתבו הרמב"ם ומרן בשו"ע (או"ח סי' קצו), ולא תועיל טעימתו להצילו מאיסור ברכה לבטלה. אבל כאן **שהמאכל מותר מצד עצמו** שפיר תועיל טעימתו להינצל מאיסור ברכה לבטלה".

מעתה נראה כי מתן כשרות למסעדה או בית מלון שבהם מאכלים כשרים, אך קפה עם חלב מוגש **לאחר** סעודה בשרית, גם כן נחשב כמצב של "**דיעבד**" - כמו טעימה בטעות. ולכן ניתן להסתמך על שיטות הראשונים והפוסקים שמעיקר הדין מותר לאכול מייד לאחר קינוח והדחת הפה כסניף למתן תעודת הכשר למקום זה, על מנת להציל רבים מאכילת נבילות וטרופות. [ואף שנפסק בשולחן ערוך (סי' פח סעיף א) "אפילו בשר חיה ועוף **אסור להעלותו על שולחן שאוכל עליו גבינה**", מכל מקום מסיום ההלכה שם "**שלא יבוא לאוכלם יחד**" ניתן להסיק כי האיסור הוא רק מחשש שמא "יבוא לאוכלם **יחד**", מה שאין כן בנדון דידן שהקפה עם החלב מוגש **לאחר** סיום הארוחה הבשרית, ואין חשש לאכילת בשר וחלב ביחד אלא בזה אחר זה ללא שהות הזמן הנהוג לכתחילה].

מתן הכשר למסעדה כשרה הפתוחה בשבת

הראשון לציון, רבי שלמה עמאר, נשאל בשו"ת שמע שלמה (ח"ד יורה דעה סימן ב) "על ידי כמה רבנים שהופיעו בפני ועדת הכשרות שעל יד הרבנות הראשית לישראל" האם מותר ונכון לתת תעודת הכשר למסעדה או עסק הפועל בשבת, וציין כי "יש מקומות כאלה שיש להם תעודת הכשר מרבנים שונים ע"פ תנאים מיוחדים שהתנו עמם לפי עניינם, ואמרו שברוב המקומות הללו נתנו להם הכשר רק לששת ימי המעשה בלבד ולא לשבת, ויש שכותבים כן בגוף התעודה שההכשר הוא רק לימות החול. וכוונת נותני ההכשר הזה היא להצלת ציבור האוכלים שם שלא יאכלו נבילות וטרופות, דבלאו הכי הם ימכרו שם בשר פיגולים ושקצים, ועל יד ההכשר נמנעים מכל זה, רק שאין הם מסכימים לסגור את המסעדה בשבת".

בתשובתו הביא את **דברי ספר העקדה** הנ"ל, וכתב: "ובנידוננו זה אם ניתן הכשר של רבנות למקום שבו מחללים שבת בהכנת האוכל ומכירתו הרי אנחנו מחללים את ה' ח"ו ומחלישים כוח השבת, וממילא כוח התורה כולה, ולא מצילים בזה לא לבעלים ולא לבאים לאכול שם, דאי אפשר להשגיח בשבת".

הרב עמאר הוסיף וציין כי במסעדות שמבשלים אוכל בשבת יש מכשולים רבים

לציבור הסועדים בהן, כי "עוברים על רוב ככל ט"ל המלאכות, והוא בקביעות ובפרהסיא גדול. ובוודאי דהאוכל שמתבשל בשבת אסור לכולי עלמא לבו ביום, וגם הנותר ממנו לאחר השבת אסור למבשלים והעובדים בעצמם לעולם ועד, וגם הכלים שבהם בישלו אסור למבשלים עצמם לעולם, וגם לאורחי המסעדה אסור האוכל שנתבשל בשבת גם אחרי השבת וכן הכלים כמו למבשלים עצמם. ואם יערבו את הנותר בשבת עם האוכל של החול, נמצאו מכשילים גם אוכלי הכשר שבאים רק בימות החול". ולכן, אדרבה, במתן הכשר למסעדה זו יצא שכרו בהפסדו, כי "למבקרים שם בשבת לא הועלנו מאומה, ואולי בלא ההכשר היו נמנעים גם הם, דידוע דרבים בין מחללי השבת בנסיעה וכיוצא בזה שמקפידים על הכשרות וכאן יאכלו מן הבא לידם בגלל התעודה, ולמעשה יאכילום בישולי שבת וכל דבר טמא ואסור מהעדר השגחה במקום".

הרב עמאר הביא בהמשך את דברי המתירים לתת הכשר למסעדה שבה מוגש קפה עם חלב לאחר סעודה בשרית, וכתב: "וברור דכוונת רבנו שליט"א [הגר"ע יוסף] היא לומר דכאן [במסעדה שמגישים קפה עם חלב לאחר סעודה בשרית] לא מיירי באיסור של תורה אלא דרבנן. ואע"ג דאין לנו להתיר אפילו איסור קל דרבנן אפילו כדי להצילם מאיסור חמור. שאני הכא שאין אנו מתירים כלום, אלא שאין בידינו למחות בהם לפני תנאי שהתנו מראש עם הרבנות בכהאי גוונא שיש בו הצלה דרבים כפי שכתב שם, דיש רבים באותו מקום שאם לא תהיה מסעדה כשרה יאכלו במסעדות אחרות שאינן כשרות כלל, וכיון שהמאכלים כולם כשרים כראוי העלה להקל. אבל אם היו עושים איסור תורה לא היה מיקל, וכמו שכתב דבמעשה דבעל העקדה הורידו מאיסור מיתה לאיסור לאו, ורצונו לומר משא"כ בנידון זה שהוא רק מדרבנן. ועוד, דבנידוןם יש הצלה לאותם אנשים שמעוניינים בכשרות אך לא יטרחו להרחיק נדוד ועלולים לאכול במסעדה שאינה כשרה, אבל בנדון דידן אין גם הצלה בזה וכנ"ל. וגם שכל הבאים בשבת אוכלים אוכל המתבשל בשבת שהוא אסור בודאות לכולי עלמא, וגם למבקרים שם בחול יבואו למכשול לפי האמור לעיל. ועוד, דבחול יש אפשרויות רבות ונרחבות בימינו אלו. ועוד דכתבתי שיבואו לזלזל גם בשבת קודש, באומרם הנה אפילו הרבנות הכשירו את המסעדה המחללת שבת בריש גלי. אבל שם גם הרואה שנותנים למאן שהוא גלידה לא יודע בבירור שזה חלבי, דאי אפשר להבחין על פי ראיית העין. וגם בקפה עם חלב אין לדעת אם הוא לא סינטטי, ולא כל הרואה אותו אוכל גלידה ראה שאכל בשר, ואחרי הכל הוא דרבנן, משא"כ בזה שמדובר בעוון החמור ביותר. ובפרט שכבר כתבתי דלא רק שאין הצלה, אלא יש מזה עוד תקלות רבות וחמורות לאנשים המעוניינים בכשרות דווקא".

ומסקנתו הברורה: "זאת תורת העולה מכל האמור, דאין לנו לתת הכשר למסעדות ושאר עסקים שמחללים בהם את השבת בשום פנים שבעולם, עד שיקבלו עליהם להקפיד בשמירת שבת ומועדי ישראל כדת וכהלכה בהקפדה אמיתית. ויקבלו עליהם לשים משגיח ירא שמים מומחה שישיגה על הכשרות בשקידה, ויקבלו עליהם את הוראותיו בכל מה שנוגע לכשרות. ואז יתנו להם תעודת כשרות כדת, ויאכלו ענוים וישמחו".

יחד עם זאת, ברור כי במסעדות ובתי מלון הפתוחים בשבת, ויש בהם השגחה גם בשבת הן על דיני כשרות מזון והן על דקדוק בפרטי הלכות שבת וכמובן כל סידורי התשלום עבור הארוחות סודרו קודם השבת - אין כל בעיה הלכתית, וכפי שנהוג במסעדות ובתי מלון רבים בישראל ובעולם, המאפשרים לאורחים לרכוש מבעוד יום "תלושים" לסעודות בשבת, ובשבת נמצא במקום משגיח ירא שמיים המפקח על כל הנדרש.

חדש!

בימים אלו יוצא לאור במסגרת מפעל
'הסמ"ג השלם'
הכרך השלישי והאחרון של חלק העשין
מצוות כקג-רמח והמצוות דרבנן



עם ציונים ומקורות ונושאי כלים מכת"י ולקט מפרשים מכת"י
ומדור שנו"ס ותרגום הלעזים ועוד. שני הכרכים האחרונים של
חלק הלאווים נמצאים לקראת סוף הכנתם.

ניתן להשיג באתר מכון שלמה אומן או בטלפון 08-9276664

אבי אודס

דיני ספאות בהלכה - זכויות וחובות

לעילוי נשמת הסב המסור, האוהב והאהוב
אמו"ר אליעזר (לארי) בן יהודה מאיר אודס ז"ל

מבוא
תלמוד תורה
חובות נוספים של הסב כלפי נכדו
שיטת המהרי"ק
שיטת הרמ"א
שיטת ספר חרדים
שיטת ה'שדי חמד' בדעת הרמב"ן

נספח: החוק במדינת ישראל

מבוא

שאלת מערכת הזכויות והחובות ההדדיות שבין נכד לסבו וסבא לנכדו¹ אמנם אינם חדשה בעולם ההלכה ונידונה כבר ע"י המהרי"ק לפני כשש מאות שנה (ראה להלן). אבל היא נהייתה רלוונטית יותר בדורנו כאשר תוחלת החיים עולה, ונוכחות הסבים בחיי הנכדים נעשית יותר משמעותית, מה שמחדד ביתר שאת את השאלה האם מערכת היחסים שבין סב לבין נכדו תלויה ברצון הטוב משני הצדדים או שהיא מעוגנת בחובות הלכתיות. הפוסקים התחבטו האם קיימת מערכת חובות וזכויות בין הדור ראשון לדור השלישי, ואם כן - מה מקורה ומהו יסודה הרעיוני.

תלמוד תורה

ישנה חובה אחת של הסב כלפי נכדו שהיא ברורה מימות עולם ואין לגביה מחלוקת כלל, והיא חובתו של הסב ללמד את נכדו תורה:

דתניא: ולמדתם אותם את בניכם - אין לי אלא בניכם, בני בניכם מניין? ת"ל: והודעתם לבניך ולבני בניך.²

וכן נפסק להלכה.³

1 למעט יוצאים מן הכלל שנדון בהם (כגון: החובה של הסב ללמד את נכדו תורה), דיונו נסוב גם לגבי חובות וזכויות הסבתא וכן לגבי חובות וזכויות הנכדה.

2 קידושין ל, א.

3 רמב"ם הל' יסוה"ת א, ב; שו"ע יו"ד ס' רמה סע' ג.

מעניין שהגמרא אינה לומדת מכאן בניין אב לחייב את הסב בשאר חובות האב כלפי בנו כמפורט בגמרא⁴, כגון לזונו ולפרנסו ואדרבה היא רואה בתוספת "בני בניכם" שבלימוד תורה משום גילוי מילתא, שהיכן שלא נכתב במפורש "בני בניכם" לא ניתן לרבות בן של הבן. ייתכן שהסיבה נעוצה בסברה המובאת בתוספות בקידושין⁵, שהואיל ומצות ת"ת הינה "מצוה יקרה וחביבה" אין למדין ממנה למצוות אחרות שאין בהן צד זה.

חובות נוספים של הסב כלפי נכדו

הרחבה לחובתו של הסב ללמד את נכדו תורה אנו מוצאים בתשובות רע"א⁶, שמחדש שבמקום שאין האב קיים, הסב קודם לכל אדם גם בחובה למול את נכדו:

דכיון דהחויב גמור על אבי האב ללמדו תורה, ממילא שייכות הברית יותר עליו, שזהו הגורם לבוא לשערי תורה.

רע"א תומך יתדותיו בדברי הלבוש⁷ שמבאר את לשון הברכה "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו":

שמהיום והלאה מוטל עליו לעשות בבן הזה עוד מצוות אחרות הנגררות אחר המילה, והם שמצוה לפדותו אם הוא בכור, וללמדו תורה ולהשיאו אשה".

ולכן הואיל והסב מחויב ללמדו תורה הוא גם קודם לכל אדם למול את נכדו. על סמך דברי הלבוש האלה רע"א מוסיף ומרחיב את חובתו של הסב כלפי נכדו לא רק למילה אלא גם לפדיון הבן (במקום שאין האב קיים). יתר על נימוקו של הלבוש לומד רע"א את דברי חז"ל⁸ "בני בני קרויים בנים" כפשוטם⁹, כבנים ממש. לפי זה יתכן לומר כי הסב חייב בכל מה שחייב האב לבנו, אף אם אינו "הגורם לבוא לשערי

4 קידושין שם.

5 לד, ב ד"ה ונילף מתלמוד תורה. כך שמעתי מסברא דנפשיה מהרב ישי בוכריס שליט"א, דיין בבית הדין הגדול.

6 שו"ת רע"א מהדו"ק ס' מב. רע"א אמנם אינו מדבר על חובתו של הסב למול את נכדו, אלא על זכותו ועל קדימותו לכל אדם, אבל פשיטא שהואיל וחידוש זה נלמד מדין חובת הסב ללמד את נכדו תורה - הרי שגם בחובה עסקינן, לא רק בזכות.

7 יו"ד ס' רסה סע' א.

8 תוספתא יבמות ב, ד.

9 רע"א מביא בעניין זה את דברי רבי יששכר איילנבורג בעל באר שבע בספרו צדה לדרך פרשת בא (מהד' פראג שפ"ג דף נא) שהאריך בכך שאבי האב קודם לאחרים.

תורה", ובכלל זה להשיאו אישה וללמדו אומנות, ואולי גם לזונו במקום שאין אב או שהאב איננו מסוגל לפרנסו¹⁰.

חובות הנכד כלפי סבו

עד כאן עסקנו בחובותיו (ובמידת מה גם בזכויותיו) של הסב כלפי נכדו. עתה נפנה לבדוק האם לנכד קיימת חובת כיבוד סב, כפי שמוטלת עליו כיבוד או"א, ואם כן: האם מדאורייתא או מדרבנן, האם החובות של הנכד קיימות גם לאחר מיתת האב עצמו, האם קיימות גם כלפי דור רביעי (נין כלפי סבא-רבה), וכד'.

השאלה הזו נידונה בהקשרים שונים: חובתו של הנכד לומר קדיש אחר זקנו, חובתו לזון אותו אם אין לו משלו¹¹, האם מצוה עליו לקרוא שם לבנו אחר סבו¹² וכד'. נראה לכאורה שהסוגיות השונות בתלמוד ובמדרשים סותרות זו את זו.

שיטת המהרי"ק

המהרי"ק¹³ נדרש לשאלה האם לנכד יש חובה לומר קדיש אחר זקנו (וזכות כאשר מקפידים שרק אחד יאמר קדיש), ואם כן - האם היא זהה לחובתו של הבן לומר קדיש אחר אביו. המהרי"ק מכריע **שלא מצינו במקורותינו כל חובת כיבוד של הנכד כלפי זקנו**, ושלפיכך מעיקר הדין הנכד אינו אלא כאחר המבקש לומר קדיש, וקל וחומר שאינו נוטל חלק עם הבנים באמירת הקדיש¹⁴. אמנם הגמרא ביבמות¹⁵ קובעת ש"בני בנים הרי הם כבנים", אך לדעתו של המהרי"ק הכלל הזה חל רק לעניין דיני פריה ורביה, שאם מת בנו והותיר אחריו בן (שהוא נכד לסבו) הרי הוא עומד תחת אביו לעניין זה שהסב מקיים בו מצות פו"ר, אבל אין זה קשור כלל לסוגיית כבוד

10 אולם בירושלמי כתובות ד, ח ובפנ"מ וקה"ע על אתר משמע שהסב פטור מלזון את נכדו, משום שחז"ל כשתיקנו חיוב מזונות באושא (כתובות מט, א) לא תיקנו חובת מזונות לסב.

11 ראה ב"ח יו"ד סי' רמ אות יג ד"ה והכי נקטינן. אבל אפשר שחובת הנכד לזון את זקנו הינה מהלכות צדקה, ולא מהלכות כיבוד.

12 דן בכך הרב מלמד ב'פניני הלכה' הל' כיבוד הורים ח"א סע' כח.

13 סימן ל.

14 אמנם למעשה, היות שכבר נהגו הנכדים לומר קדיש אחר זקנתם, המהרי"ק קבע שלא לבטל מכל וכל את מנהגם, אך מעמיד את זכות הנכדים במדרג נמוך יותר מזה של של הבנים: "יש לו לבן ליטול יותר מבן הבן". לכן הכריע "על דרך פשרה... שהאומר על אביו יאמר שתי פעמים והאומר על זקנתו יאמר פעם אחת".

15 יבמות סב, ב.

זקנו. בכך כיוון המהרי"ק לדברי התוספתא¹⁶ ש"לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים. בני בנים הרי הם כבנים". וכך פירש גם רש"י¹⁷.

אמנם הרצ"פ פראנק זצ"ל רבה של ירושלים פסק בזמנו אחרת. בעניין פרשת חטיפתו של יוסל'ה שוחמכר ע"י סבו כדי למנוע מהוריו לגדלו כחילוני, הוא פרסם פסק הלכה ובו נכתב:

לכל מאן דבעי, בהיות שר' נחמן מעכב על נכדו יוסף שוחמכר שלא להוציא לחו"ל, היינו שחתנו רצה לנסוע עמו לארץ רוסיה ושם יעבירוהו מדת ישראל כידוע, הנה על פי דין תורה מחויב ר' נחמן שטרקס לעכב על נכדו שלא יצא מארץ-ישראל למקום שגזרו שמד על ישראל, **ובני בנים הרי הם כבנים על פי דין תורה**, ומחויב בכל כוחו לעכב שלא יבוא לידי שמד ויצא לתרבות רעה, וכל מי שיכול לעזור לו בעניין זה חובה עליו לסייעו בכל כוחו. וע"ז באעה"ח למען האמת, נאם צבי פסח פראנק¹⁸.

אך על פי תשובת המהרי"ק, נוסח התוספתא ופירוש רש"י שהובאו לעיל קצת קשה, שהרי "בני בנים הרי הם כבנים" עוסק רק במצות פו"ר. יתר על כן, לכאורה הרב פרנק יכול היה לבסס את פסקו על תשובת רע"א הנ"ל בעניי ההרחבות הנלמדות ממצות הסב ללמד את בנו תורה הנלמדת מהפסוק "והודעתם לבניך ולבני בניך". יתכן לתרץ שהרצ"פ סבר שלא ניתן ללמוד מפסוק זה אלא למצוות חיוביות שהן בקום עשה כת"ת, מילה ופדיון הבן, אך לא למצוות שליליות כגון למנוע שמד מבן בנו כבמקרה שבא לפניו.

תשובת המהרי"ק לעניין זה, לפיה אין לנכד קדימות באמירת קדיש על זקנו, הובאה להלכה כדעה ראשונה ברמ"א¹⁹. סיוע לדברים ניתן למצוא ברמב"ם²⁰, שאע"פ שבדיני תלמוד תורה פסק שגם אבי-אביו בכלל החובה ללמדו תורה וכדלעיל, הרי שבעניין מקלל אבי-אביו פסק:

16 יבמות ח, ד.

17 יבמות שם ד"ה בני בנים הרי הן כבנים.

18 מצוטט מתוך הספר 'המוסד' מאת בר-זהר ומשעל עמ' 92. תודתי נתונה לאחי אלופי ומיודעי היקר הרב משה אודס שליט"א, רב היישוב צופים, שהיפנה את תשומת ליבי לפסק זה. [אמנם לענ"ד אפשר לומר שביריתחת הפולמוס הציבורי ולתועלת המאבק לא טרח מרן הרב פרנק זצ"ל לדקדק בהגדרה ההלכתית. העורך י"ק].

19 יו"ד סי' שעו סע' ד.

20 הלכות ממרים ה, ג. בשאילת יעב"ץ חלק ב סימן קכט כתב שאין הוכחה מרמב"ם זה לשיטת המהרי"ק, ולא סתירה ממנו לדברי הרמ"א להלן, שכן עונשים לחוד והידור לחוד. לפי דבריו המצדדים בכך שיש חיוב כיבוד באבי-אביו זהו רק לעניין להדרו.

וכן המקלל אבי-אביו ואבי-אמו הרי זה כמקלל אחד משאר הקהל.
ומקורו בדברי הספרא²¹.

שיטת הרמ"א

הרמ"א²² מביא את שיטת המהרי"ק בתור 'יש אומרים': "י"א אין אדם חייב בכבוד אבי אביו", אך הוא חולק וקובע ש"אינו נראה, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו". הרמ"א מביא ראיה לדבריו מהמדרש²³:

ויזבח זבחים לאלוהי אביו יצחק... שחייב אדם בכבוד אביו **יותר** מכבוד זקינו²⁴.

נראה²⁵ שמדרש זה בא לחדש שלא תאמר שאם אדם חייב בכבוד אביו ואילו אביו עצמו חייב בכבוד אביו שלו (סבו של הראשון), אזי הראשון חייב בכבוד אב-אבי מק"ו, ואף ש"דיו לבוא מן הדין להיות כנדון" לא יהיה כבוד זקנו, הנלמד בק"ו, פחות מכבוד אביו²⁶.

הב"ח²⁷ חולק אף הוא על המהרי"ק, ומביא לא פחות מחמישה נימוקים לכך שהנכד חייב בכבוד זקנו:

א. ק"ו מכבוד חמיו, כפי שפסק המחבר שם²⁸.

21 קדושים פרשה ד פרק ט.

22 יו"ד סי' רמה סע' כד.

23 ב"ר צד, ה.

24 וכ"ה ברש"י (בראשית מו, א) 'לאלהי אביו יצחק' - חייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד זקנו, לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם. וכ"ה בדרכי משה עצמו סי' רמ ס"ק ז, וכן בתשובותיו סי' קיח. אולם ראה בשו"ת שאילת יעבץ הנ"ל שדוחה את ראיית הרמ"א מכאן שאין להביא ראיה מאע"ה, דזקן ויושב בישיבה הוא ולפיכך חייבים כולם בכבודו, ולא משום שהוא אבי אביו של יעקב.

25 נראה שהמדרש מתמודד בדרך זו עם פסוק אחר שבו נאמר "אביך" גם לגבי זקנו של יעקב, אברהם: "וַיְהִי ה' נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וְאַלֹהֵי יִצְחָק" (בראשית כ, יג), ומדויק מדוע בפרק מו לעיל משמיט "אלוהי אברהם".

26 וכן פסק האדמו"ר ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' לג, שלא כמדרש ושלא כרמ"א; ועיין שו"ת שתי הלחם לה"מ חאגיז סי' מג, שרצה לומר כן לפחות במקום ששני הכיבודים מצויים כעת לפניו, ובשאלת יעבץ סי' קטס דחה את דבריו. בשו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' קלה מנמק את דחייתו מהסוגיא במסכת מכות להלן הע' 48. ועיין בשו"ת שארית יוסף סי' יט שחולק אף הוא על המנחת יצחק, וסובר - מטעם אחר - שאין דורשים קל וחומר באבי-אביו.

27 יו"ד שם ס"ק יג ד"ה כתב המהרי"ק.

28 יו"ד שם סע' כד.

ב. שהרי זקנו נקרא בתורה אביו²⁹.

ג. ק"ו מאשת אביו, בעל אמו ואחיו הגדול שחייב בכבודם, כפי שנפסק במסכת כתובות³⁰.

ד. "היאך סלקא אדעתין שהוא (הנכד) נחשב לו לבן ללמדו תורה³¹ והוא אינו נחשב לו לאב לעניין כבוד".

ה. יסוד חיובו של הבן בכבוד או"א נובע מכך ש'שותפים הם באדם' (יחד עם הקב"ה)³², וטעם זה שייך גם באבי-אביו.

ויש כמה נפ"מ בין הנימוקים האלו:

1. אחרי מות אביו - עפ"י הנימוק השלישי כשם שחובת חיוב כיבוד אשת אביו וכו' פוקעת במות האב³³, כמו כן יפקע גם חיוב כבוד זקנו, אבי-אביו. ואולם לפי הנימוקים האחרים (ובעיקר הנימוק החמישי) חובת כיבוד אבי-אביו הינה עולמית.
2. נין כלפי סבא-רבה: לפי הנימוקים הראשון, השלישי והחמישי, חובת הכיבוד חלה על הנין גם כלפי אבי-אביו (דור רביעי) ועד עולם. ואולם לפי הנימוק השני רק זקנו קרוי בתורה "אב", ולפי הנימוק הרביעי רק אבי-אביו חייב ללמדו תורה³⁴, ומהיכי תמצאי לומר שהדברים חלים עד סוף הדורות?
3. חיוב בכבוד אביו יותר מכבוד זקנו - לפי הנימוקים השני, הרביעי והחמישי ייצא שחייב בכבוד זקנו כמו שחייב בכבוד אביו, ולא פחות (ושלא כרמ"א שהובא לעיל), בעוד שאין חובה לומר כך בנימוקים הראשון והשלישי.

שיטת ספר חרדים

ספר חרדים³⁵ פוסק כרמ"א, ואף קובע שחיוב כבוד זקנו הוא **מדאורייתא**³⁶. הוא סובר ש"בני בנים הרי הם כבנים" **ממש** (ובמילים אחרות: בן בנו הרי הוא בנו).

29 לפי הפסוק שהובא לעיל בהע' 25.

30 קג, א.

31 כפי שנפסק ברמב"ם הלכות תלמוד תורה א, ב; שו"ע סי' רמה סע' ג.

32 קידושין ל, ב.

33 כתובות שם.

34 רמב"ם ושו"ע שם.

35 מצוות עשה פרק ד.

36 לדעות חולקות, שהחיוב אינו אלא מדרבנן ושהדרשות מהכתובים הם אסמכתא בעלמא, ראה בשו"ת תורה לשמה סי' רסה.

אבל לכאורה קשה עליו מגמרא מפורשת במסכת ב"ב³⁷ "מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא", ופירש הרשב"ם על אתר³⁸ שהוא התיר "שיעיד הבן לאבי אביו". ואף שלא נפסק שם כדברי מר בר רב אשי, קשה לשיטת החרדים מה ההו"א של מר בר רב אשי שהם יכולים להעיד זה לזה, הרי הם קרובים ממש?³⁹

שיטת הגר"א

על שיטת כלל המצדדים בקיומה של חובת כיבוד של נכד כלפי סבו קשה מהגמרא במסכת סוטה⁴⁰:

רב אחא בר יעקב איטפל בי ברב יעקב בר ברתיה. כי גדל אמר ליה 'אשקיין מיא', אמר לו - לאו בריך אנא. והיינו דאמרי אינשי: 'רבי רבי, בר ברתך אנא'.
על סמך גמרא זו מצמצם הגר"א⁴¹ את חובת הנכד כלפי סבו רק כאשר מדובר בהוריו של האב, אך לא כשמדובר בהורי האם. הגר"א תומך יתדותיו גם בדברי המדרש 'ויקם יעקב וגו' ויקחו את מקניהם בניו ובני בניו' - אמר רבי יהודה בר אלעאי בנות בנים הרי הן כבנים, ובני בנות אינן כבנים⁴². ובטעם הדברים מביא השדי חמד⁴³ שהואיל והאם עצמה פטורה מכבוד הוריה משום שמשועבדת לבעלה, ממילא גם בנה פטור מכבוד הוריה (שהם זקנו וזקנתו)⁴⁴. נפ"מ כאשר אמו נתאלמנה או נתגרשה, שכבר אינה משועבדת לבעלה ולפיכך חייבת היא שוב בכבוד הוריה שלה, שאז גם בנה יהיה חייב בכבודם⁴⁵.
יש לציין כי בעוד שמבחינה לשונית יכול פסק הרמ"א לסבול פירושו זה של הגר"א, הרי שאי אפשר לומר אותו דבר לגבי בעל החרדים, שמציין במפורש שאב אמו וכן אם אמו⁴⁶ בכלל "בני בנים הרי הם כבנים", ולכן חייב בכבודם כבן ממש.

37 קכא, א.

38 ד"ה באבא דאבא.

39 מט, א.

40 יו"ד סי' רמ ס"ק לד.

41 וראה הגרסה במהד' תיאודור-אלבק שם.

42 מערכת ב כבוד אב כלל קכא.

43 ולכאורה הדבר יהיה תלוי בחקירה האם פטור האם מכיבוד הוריה הוא שכל עוד היא נשואה הפקיעו ממנה את עצם החיוב לכבד את הוריה (הותרה), או שהחיוב עדיין קיים אלא שהיא מנועה מלקיימו כי משועבדת היא לבעלה (דחיה). הסברנו מבוסס על הצד הראשון בחקירה הנ"ל, שהפטור הוא מהותי, אם כי הדברים כלל לא פשוטים.

44 אך לכאורה יקשה מפסק המחבר שם, שפסק ש"חייב אדם לכבד חמיו".

45 אשר מביא שזו דעתם של קודמיו.

לכאורה אפשר היה לומר כי בעל החרדים מפרש את דברי רבי יעקב בגמרא שם כאומר: אני חייב לכבדך רק כסבא אך לא כבן ממש. תימוכין לכך בפירוש רש"י על אתר: "בר ברתך אנא - ואין עלי לכבדך כבן", 'כבן' דייקא⁴⁷. אולם זה אינו, שהרי הוא מבסס את חובתו של נכד לכבד את סבו בכך ש"בני בנים הרי הם כבנים, ממש", ולפיכך אין הבדל בין דרגת חיובו של בן כלפי אביו לבין דרגת החיוב של בנו של זה כלפי סבו. ושנית, הרי הגמרא עצמה ממשיכה ואומרת "היינו דאמרי אינשי: רבי, רבי, בר ברתך אנא", ולפי הסבר זה בדברי החרדים מה באה הגמרא להוסיף על המעשה של ראב"י ורב יעקב?

שיטת השדי חמד' בדעת הרמב"ן

השדי חמד⁴⁷ קובע שאדם חייב בכבוד אבי-אביו כשם שהוא חייב בכבוד אשת אביו, בעל אמו ואחיו הגדול⁴⁸. הוא גם קובע כי הואיל ועל אלה אומרת הגמרא שחייב בכבודם רק בחיי ההורים, אך לאחר מותם של או"א פוקעת עמה גם חובת הכיבוד לאשת האב ולבעל האם, לפיכך גם חובת כיבוד אבי-אביו ואבי-אמו תהיה קיימת רק בחיי האו"א, אך לאחר מותם יפקע החיוב. לפי זה אפשר לתרץ את הגמרא בסוטה בלא להידחק לפירושו של הגר"א, שכן המדובר לאחר פטירתה של אמו של רבי יעקב, ואכן אין עליו חובה לכבד אז את קרובי או"א, ובכללם את סבו.

דברי השדי חמד מבוססים על נימוקו של הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות⁴⁹, שאף שאינו עוסק מפורשות באבי-אביו הוא מסביר מדוע חייבה התורה את הבן בכבודם של אשת אביו ובעל אמו, ומדוע רק בחיי האב:

הנה ביארו כי זה האיש שהוא בעל אמו אינו חייב בכבודו מפני כבוד עצמו, אלא מפני שהוא כבוד לאמו... נמצא שלא נכתבה כאן מצוה יתירה על כבוד האבות, אלא שיכבד אותם [=את האבות] בכל עניין שיהיה להם כבוד.

וכך מנמק הוא גם את החיוב לכבד את אחיו הגדול:

לפי שהוא גנאי להם [=לאבות] שיתבזו תולדותם, והם מצטערים בזה הרבה, ומנהג כל אדם לייסר בניהם לנהוג כבוד בגדוליהם.

ומסכם הרמב"ן:

ואם כן הכל חוזר אל כבוד האבות [=עצמם].

46 ועיין שו"ת חלקת יעקב יו"ד סי' קלה שהביא זאת כסברת עצמו.

47 לעיל הע' 41, ודבריו קרובים לנימוקו השלישי של הב"ח שהוא לעיל.

48 כתובות קג, א.

49 השגות הרמב"ן שורש ב ד"ה אבל אני.

* * *

נספח: החוק במדינת ישראל

עד שנת תשל"ה לא הכיר החוק הישראלי בכל זכות עמידה של הסבים באשר לגורל נכדיהם, והם לא היו אלא כאחד האדם. בעקבות מלחמת יו"כ נתגלו מקרים קשים בהם אלמנות מלחמה מנעו כל קשר בין ילדיהן לבין הוריהם של בעליהן המנוחים, הנופלים. בעקבות כך נזקקה הכנסת בשנת תשל"ו לחוקק תיקון מס' 4 לחוק הכשרות המשפטית והאפוטרופסות תשכ"ב - 1962 (להלן: "החוק") והוסיפה לו סעיף 28א, לפיו הוקנתה זכות עמידה להורי ההורים לבקש מבית המשפט לקבוע להם זכויות מסוימות "בעניין הקשר בינם לבין הקטין", מה שפתח לסבים סדק דק בשערי ביהמ"ש.

בשנת תשע"ב הבינה הכנסת שצמצום זכות זו אך ורק למקרה שהבן נפטר אינו מספק, והוסיפה במסגרת תיקון מס' 17 סעיף נוסף לחוק - 28ב - שמרחיב את זכות העמידה של הסבים גם למקרה שהבן לא מת⁵⁴:

בית המשפט רשאי, אם ראה שהדבר הוא לטובת הקטין, להחליט בבקשת הורי הוריו בעניין הקשר בינם לבין הקטין⁵⁵.

ואולם חשוב להבחין בשניים אלה: ראשית, הסעיף אינו מכיר בכל זכות מהותית של הסבים, ובכלל זה גם לא בזכות לכבוד. הסעיף הוא סעיף פורמאלי גרידא, שמאפשר עתה לסבים לפנות ולשטוח טענותיהם בפני בית המשפט. אך חשוב מכך ראוי לשים לב שהשיקול היחיד שבו מכיר הסעיף הינו אך "טובת הקטין", והוא אינו מכיר בשיקולים של "כבוד הסבים", "זכויות הסבים" (לפחות לא זכויות מהותיות, להבדיל מזכות העמידה בפני ביהמ"ש) ואפילו לא "חובות הסבים"⁵⁶ - על פי לשונו

54 לסקירת ההתפתחות ההיסטורית של זכויות הסבים בהוראות החוק, ראה דברי הסבר להצעת החוק מס' 450 עמ' 128.

55 במקביל נוסף גם בסעיף המקורי, 28א, שהשיקול המנחה הוא טובת הקטין, דבר שנעדר מהסעיף המקורי. למעשה, סעיף זה - שחל עתה בכל הנסיבות - בין בפטירת האב ובין אם לא נפטר - ייתר לחלוטין את הצורך בהוראות סע' 28א, באשר הוא כולל גם אותו, ורק ההתפתחות היסטורית המתוארת לעיל היא שהביאה לכך ששני הסעיפים נותרו על כנם.

56 והשווה לאמור בעניין זה בדברי ההסבר כפי שהונחו לפני הכנסת לדיון המוקדם https://fs.knesset.gov.il/18/law/18_lst_169116.doc. הצעת החוק עברה שינוי מרחיק לכת מאז הונחה לראשונה על שולחן הכנסת ע"י שורה של חכמים דתיים ונוסחה בעזרת 'צוהר למשפט', ועד שהובאה לאישור סופי בקריאה שניה ושלישית, ונעקרו מדברי ההסבר שלה כל איזכור לדעת המשפט העברי ביחסי נכד-סב, שהיו עיקר דברי ההסבר להצעה⁵⁷ בנוסחה המקורי.

אף שהרמב"ן לא דיבר מפורשות לגבי אבי האב, השדי חמד, כאמור, מחיל דברים אלו גם על כיבוד אבי אביו, שהרי הטעם שווה בכולם, מפני ש"כבוד הוא לאביו ולאמו שהוא מכבד את הוריהם". לשיטה זו לא מדובר עוד במצוה נוספת בקרובים, אלא בחלק בלתי נפרד של מצות כיבוד או"א. משום כך המצוה גם פוקעת עם פטירתם של ההורים עצמם. היוצא מהדברים, שחובת כיבוד קרובי או"א הינו **מדאורייתא** כחלק בלתי נפרד מכיבוד או"א עצמם. אם כן המצווה שייכת גם בנכד כלפי הסבא-רבה (אבי-אבי-אביו), דור רביעי, ומאותו הטעם.

מדברי הרמב"ן יוצאת נפ"מ נוספת מעניינת, שאם ההורים מחלו על כבודם שלהם, לא יצטרך עוד לכבד גם את אביהם, שהרי כבודו אינו אלא סניף של מצוות כיבוד או"א.

עפ"י הבנה זו תתורץ קושיא מגמרא נוספת: במסכת מכות⁵⁸ הגמרא אומרת כי כאשר הסב הורג את האב הרי שבנו של הנרצח, נכד הסב הרוצח, "נעשה לו גואל דם" והוא הורג את הסבא הרוצח. מכאן קשה לשיטות המצדדות בקיום חובת כיבוד סב: הכיצד מותר לנכד להרוג את סבו?

ועוד קשה על פירושו של רש"י על אתר⁵¹:

הא דתניא 'בנו נעשה לו גואל דם', בבנו של הרוג כאמור, שהוא בן בנו של רוצח ואינו מוזהר על כבודו.

ולכאורה דברי רש"י עומדים בסתירה לפירושו שלו עצמו לתורה⁵² ולפיו "חייב אדם כבוד אביו יותר מבכבוד זקנו!"

ניתן היה לתרץ בדוחק שמכיוון שאבי-אביו רשע הווי ולא בכלל "עושה מעשה עמך", לפיכך אינו חייב עוד בכבודו⁵³; או שמיוחדים דיני גואל הדם שהם נגזרים מדיני ירושה, ומי שנחשב יורש הוא זה שהתורה ייחדה לו את הזכות לגאול את דמו של המוריש, זה כנגד זה. ולכן, משהבן יורש את אביו הוקנתה לו גם הרשות (או המצוה) לגאול את דמו של אביו, ואין זה קשור כלל לקירבות אחרות.

ואולם לפי הרמב"ן והשדי חמד לא קשה כלל. הואיל ואין מצות כיבוד הסב מצוה עצמאית אלא היא סניף של המצוה לכבד את אביו, ונחת לו לאביו שהבן מכבד את אביו שלו. הרי משמת האב שוב אין מצווה לכבד את אביו שלו, ויכול הוא להיות גואל דם אביו מהסב. זאת ועוד, משהסב רצח את האב במזיד כבוד הוא לאב שידרשו את דמו מאת הרוצח הסבא, וגדול כבוד אביו מכבוד זקנו.

50 יב, א.

51 ד"ה ה"ג אלא לא קשיא.

52 הובאו לעיל הע' 24.

53 שאילת יעב"ץ לעיל הע' 20.

לסבים גם אין כל חובות כלפי נכדיהם. בכך נבדל החוק הישראלי מדין התורה, שהטיל מחד גיסא חובות על הסבים כלפי הנכדים (תלמוד תורה, מילה, פדיון הבן), ומאידך גיסא, לרוב השיטות (למעט אולי לשיטת המהרי"ק), מטיל חובה על הנכדים בכבוד הסבים (וכנגדה זכות של הסבים לקבל כבוד זה).

יחד עם זאת, בנסיבות מסוימות ותחת תנאים מסוימים מכיר החוק הישראלי⁵⁷ בחובות הנכד במזונות הסב⁵⁸ וכן בחובת הסב במזונות נכדו.

57 חוק לתיקון דיני משפחה (מזונות), תשי"ט - 1959, סעיפים 4 ו-5.

58 לעניין דין תורה ראה בב"ח לעיל הע' 27, שאם אין לאב ליתן מזונות הסב - כופים את הנכד ליתן כפי יכולתו.

הרב ד"ר איתמר ורהפטיג

שימוש בכהן ודומיו

- הקדמה
- א. קדושת כהן
- ב. איסור שימוש בכהן
- ג. תלמיד חכם
- ד. הורים
- ה. חבר
- ו. אשה

הקדמה

בני אדם נוהגים להיעזר זה בזה גם ללא תמורה, מה שנקרא בשפה העממית 'לעשות טובה' זה לזה. פלוני קונה מהחנות מוצרים גם עבור רעהו הקשיש, ואלמוני שהולך לדואר נענה לבקשת חברו להוציא דואר גם עבורו. אולם לפעמים מתעוררות שאלות במצבי יום-יום אלו, שיתכן שיהיו להן השלכות מעשיות. למשל, האם האדם התבקש לעשות טובה פלונית או שהוא עשה אותה מעצמו? היש להבחין בין שירות קל לקשה? האם מועילה מחילה כאשר לא היה ראוי שהטובה הזו תיעשה ע"י אותו אדם? האם עושה הטובה עושה כן בלב שלם? חלק גדול מהתשובות תלוי באופי הטובה ובנסיבות העניין. כמו כן יש לבחון אם יש אנשים בעלי יחוד מסוים שאין מן הראוי להשתמש בהם כלל, עכ"פ כל עוד אין הבטחה מראש שהם מחלו על כך. כאן אכן ההלכה מתערבת, וקובעת שאין להשתמש באנשים בעלי מעמד מיוחד. הידוע ביניהם הוא כהן, ובו נפתח את דברינו.

א. קדושת כהן

אבות פרק ד משנה יג:

...רבי שמעון אומר שלושה כתרים הם, כתנ תורה וכתנ כהונה וכתנ מלכות וכתנ שם טוב עולה על גביהן.

גיטין נט עמ' א-ב:

מתני'. אלו דברים אמרו מפני דרכי שלום, כהן קורא ראשון ואחריו לוי ואחריו

1 ברור למשל, שאסור להשתמש במלך. אם הרמב"ם, מלכים ב, א פוסק [ע"פ המשנה בסנהדרין ב, ה]: "כבוד גדול נוהגין במלך, ומשימין לו אימה ויראה בלב כל אדם, שנאמר שום תשים שתהא אימתו עליך, אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשים בשרביטו, ולא בכתרו, ולא באחד מכל כלי תשמישו", מכל שכן שלא משתמשים בו עצמו. ואף אם מחל, שהרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול [סנהדרין יט, ב].

שֶׁהַשְּׁלוֹם שֶׁלֹּו יִשִּׁים עָלֵינוּ בְּרָכָה וְשְׁלוֹם

מִשְׁמַאל וּמִיָּמִין עַל יִשְׂרָאֵל שְׁלוֹם

הֶרְחַמֵּן הוּא יְבָרֵךְ אֶת עַמּוֹ בְּשְׁלוֹם

וְיִזְכּוּ לְרֵאוֹת פָּנִים וּבְנֵי בָנִים עוֹסְקִים בַּתּוֹרָה וּבַמִּצְוֹת

עַל יִשְׂרָאֵל שְׁלוֹם

פְּלֵא יוֹעֵץ אֵל גְּבוּר אֲבִיעַד שֵׁר שְׁלוֹם.

סוף הפיוט ליום השבת 'ברוך ה' יום יום' מאת רבי שמעון בר יצחק

ישראל מפני דרכי שלום... גמ'. מנה"מ?... אמר רב מתנה, דאמר קרא ויכתוב משה את התורה הזאת ויתנה אל הכהנים בני לוי, אטו אנא לא ידענא דכהנים בני לוי ניהו? אלא כהן ברישא והדר לוי. רבי יצחק נפחא אמר מהכא: ונגשו הכהנים בני לוי, אטו אנן לא ידעינן דכהנים בני לוי ניהו? אלא כהן ברישא והדר לוי. רב אשי אמר, מהכא: בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים. ר' חייא בר אבא אמר, מהכא: וקדשתו - לכל דבר שבקדושה. תנא דבי רבי ישמעאל: וקדשתו - לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון.

שולחן ערוך אורח חיים הלכות קריאת ספר תורה סימן קלה סעיף ג:

כהן קורא בתורה ראשון, ואחריו לוי, ואחריו ישראל.

משנה ברורה ס"ק ט:

דכתיב וקדשתו, וקבלו חז"ל לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון... ומ"מ אם רצה הכהן לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו הרשות בידו, אבל לעניין לקרות בתורה בביהכ"נ שאין הכהן והלוי יכולין למחול.

ב. איסור שימוש בכהן

תלמוד ירושלמי מסכת ברכות פרק ח הלכה ה [ההוספות מתוך הפירוש ידיד נפש]:

אָבָא בַּר בַּר חֲנָה וְרַב חוּנָּא הוּוּן יְתַבִּין אֶכְלִין וְהוּהוּ רַבִּי זְעִירָא קָאִים מְשַׁמֵּשׁ קוֹמִינָן. עָלָה וְטָעִין תְּרוּיָהוּן בְּחֻדָּא יְדִיה נִכְנַס ר' זְעִירָא וְהִכּוּסוֹת שֶׁל הֵיין וְהִשְׁמִין הֵיוּ בִידוֹ הָאֲחֻת. אָמַר לִיה אָבָא בַּר בַּר חֲנָה, מָה יְדִידְךָ חוֹרֵיָתָא קָטְעִין? מַדּוּעַ אֵינָךְ מִשְׁתַּמֵּשׁ בִּשְׁתֵּי יָדֶיךָ, הָאֵם יָדְךָ הָאֲחֻרָה קָטְעוּהָ? וְכַעַס עִילוּי אָבּוּי אָבּוּי כַּעַס עָלָיו עַל שְׂדִיבֵר כֵּךְ לר' זְעִירָא, אָמַר לִיה לָא מִיסְתָּךְ דָּאֵת רַבִּיעַ וְהוּא קָאִים מְשַׁמֵּשׁ הָאֵם לָא דִּיךְ שְׂאֲתָה יוֹשֵׁב וְהוּא עוֹמֵד וּמִשְׁרַת אוֹתָךְ? וְעוֹד, דְּהוּא ר' זְעִירָא פָּהֵן וְאָמַר שְׁמוּאֵל הַמְּשַׁמֵּשׁ בְּכֹהֵנָה מַעַל, אֵת מִיקָל לִיה וְאֵתָה מַעַלִּיב אוֹתָהּ! גְּזִירָה גּוֹזֵר אֲנִי דְּהוּא רַבֵּעַ וְאֵת קָאִים וּמְשַׁמֵּשׁ תַּחְתִּי. מִנִּיין הַמְּשַׁמֵּשׁ בְּכֹהֵנָה מַעַל? רַבִּי אֶתָּא בְּשֵׁם שְׁמוּאֵל אָמַר (עוֹזֵרָא ח, כח) וְאָמַרָה אֱלֹהִים אֲתָם קִדְשׁ לַה' וְהַפְלִים קִדְשׁ, וְדוֹרְשִׁים מָה פְּלִים הַמְּשַׁמֵּשׁ בְּהֵן מַעַל אֶף הַמְּשַׁמֵּשׁ בְּכֹהֲנִים מַעַל.

ירושלמי זה לא הובא ברמב"ם ולא בשו"ע, אבל חכמי האשכנזים הביאוהו ודנו בדבריו.

הגהות מיימוניות הלכות עבדים פרק ג הלכה ח:

אין עבד עברי כהן נרצע, מפני שנעשה בעל מום [קידושין כא, ב]. מכאן ראינו דאף שירות כהן מותר [מותר לכהן להיות עבד עברי]. ועוד ראינו מפרק אף על פי [כתובות נז, ב] לקונה כהן מִיִּשְׂרָאֵל לא יאכל בתרומה. ועוד ראינו

מפרק כיצד הרגל [ב"ק כ, ב] א"ל רמי בר חמא לרב חסדא לכי תשמש לי, כרוך סודרא, ורב חסדא כהן היה כדאיתא בסוטה. ועוד ראינו מפרק הזרוע והלחיים [חולין קלג, א] א"ל רבא לשמעיה זכה לי במתנתא דבעינא למיכל לישנא בחרדלא². מיהו בירושלמי גרסינן... צ"ע.

האם מחילה מועילה?

הגהות המרדכי מסכת גיטין רמז תסא:

אין כהן נרצע. מעשה בכהן שיצק מים ע"י ר"ת, והקשה לו תלמיד הא שנינו בירושלמי המשתמש בכהונה מעל, והשיב לו אין בהם קדושה בזמן הזה, דקיי"ל בגדיהם עליהם קדושה עליהם ואי לא לא. והקשה א"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו? ושתיק ר"ת. והשיב ה"ר פטר דנהי דיש בהן קדושה יכול למחול, כדאמרינן פ"ק דקידושין אין כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום, והשתא בלא הכ טעמי תקשי היאך מצי משתעבד ביה, אלא ודאי מצי מחיל, והלכך איצטריך לטעמא לבעל מום דא"כ היה נרצע.

כלומר, שמחילה מועילה, ובכל הראיות הנ"ל מדובר בכהן שמחל על כבודו.

פסק הרמ"א או"ח סימן קכח סעיף מה:

אסור להשתמש בכהן אפילו בזמן הזה, דהוי כמועל בהקדש, אם לא מחל על כך.

ובמשנה ברורה ס"ק קעד-קעה:

ואף עכשיו שאין לנו קרבנות בקדושתו הוא עומד, ומשום זה אסור בגרושה וליטמא למתים. אבל אם מחל מותר, שכבוד הכהונה [כמו לפתוח ראשון או ליטול מנה יפה ראשון וכדומה מדברים שאנו מחויבין לכבדם] ניתן להם רק להנאתם, לפיכך בידו למחול וליתן רשות לישראל להשתמש בו. ויש מי שאומר שאינו יכול ליתן רשות להשתמש בו א"כ יש לו [=לכהן] איזה הנאה, כגון בשכר, או אפילו בחינם לאדם חשוב שהוא חפץ לשמשו ונהנה מזה, אבל אם אין לו שום הנאה מזה אין יכול למחול, דאע"ג דכבוד יוכל למחול - שימוש עניין של בזיון הוא. וטוב להחמיר לכתחילה. ולהשתמש בהם שירות בזויות בוודאי יש לזהר.

ובשיורי ברכה בברכי יוסף שם מקשה על הרמ"א שמתיר כשמחל על כבודו:

וממוצא דבר ק"ק על מור"ם דבחו"מ (סי' רסג סע' ג) פסק כסברת הרא"ש, דזקן ואינו לפי כבודו אסור למחול ולזלזל בתורתו, והכא פסק כדברי רבנו

2 רבא עצמו היה כהן, ולפי זה נראה שלאוסרים גם כהן לא ישתמש בכהן, ולהלן הבאנו שערור השלחן הסתפק בזה.

פטר דמצי מחיל ולשמש, ולפום ריהטא הני פסקי סתרא' נינהו... והכי משמע מדברי הרמב"ם בספר המצוות... אלא דהרמב"ם בחיבורו לא הביא הא דהירושלמי דהשתמש בכהונה מעל. ומ"מ הרי מבואר מתוך מה שכתבנו דאף למאן דסבר כהרמב"ם דזקן מצי למעבד לפני משורת הדין, אפשר דהכא גבי כהן יסבור דלא מצי מחיל... והט"ז מסיק דלא שרי רבינו פטר אלא אם יש לכהן הנאה, והכהן אשר יצק מים ע"י ר"ת היה לו הנאה לשרת בקודש, ושתיק לפי רוב הענוה כי גדול הדור הוא וזכות היא לו ולא עוד אלא דחשיב כרבו... ולענין דינא נ"ל דמאחר דהוכחנו דכמה רבואתא פליגי על רבנו פטר יש לחוש לדעת קדושים כי ברבים היו נגד ה"ר פטר, ואם אינו תלמיד חכם לא ישתמש בכהן אף שהוא עם הארץ ומוחל, אם לא דהכהן בא בשכרו לאגורת הכסף או הנאה אחרת דאז שרי להשתמש בו כנ"ל.

למעשה זו הדעה השנייה המובאת במשנה ברורה הנ"ל.

עוד פרטים נשמע בדברי ערוך השלחן שם סע' עב שהדין נוהג גם בכהן עם הארץ, ומסתפק אם כן הוא גם בין כהן לכהן, וכן ביחס לכהן בעל מום, ומסכים שמחילה מועילה כדעה הראשונה המובאת במשנה ברורה:

ולפי זה הדין ברור דכהן ברצונו יכול לשמש ולשרת כרצונו... וכן לא נראה לענ"ד מי שכתב שבכהן עם הארץ מותר להשתמש [מל"מ שם] דאטו התורה חילקה בין ע"ה לת"ח, והרי מבואר לקמן סימן קל"ה דהמנהג הפשוט דאפילו כהן ע"ה קודם לקרות לפני חכם גדול ישראל, עיי"ש. וכן יש כתב להקל משום דהאידינא ליכא מיוחסי כהונה, וחלילה לומר כן ולהטיל דופי בקדושת כהנים, וכבר צווחו על זה ככרוכיא [עכנ"י ס"ס נ"ו]. ועיקרא דדינא כן הוא, דשלא ברצון הכהן אסור להשתמש בו, וברצונו מותר. ונ"ל דגם כהן בכהן אסור להשתמש, או אפשר דוקדשתו הוא רק על ישראל, וכל מה שחשבו חז"ל בוקדשתו לפתוח ראשון וכו' לא שייך מכהן לכהן, וצ"ע לדינא. וגם יש להסתפק אם מותר להשתמש בכהן בעל מום כיון דלא חזי לעבודה, וכן נראה עיקר.

עוד מוסיף עולת תמיד סימן קכח ס"ק קב:

וכן יש לזהר לעם הארץ שלא ישא כהנת, וכדאמרין בש"ס [פסחים מט, א] או קוברה או קוברתו או מביאו לידי עניות.

לגבי מלאכות מסוימות בימינו כותב בעל פסקי תשובות [שם אות צו]:

ולכן מותר מדינא לכהן לשמש כאח רפואי (ובתנאי שיוכל לזהר לא ליטמא למת) ולעשות כל דבר הדרוש לחולה, להרחיצו ולסייע בידו לעשות צרכיו וכד', כיון שעוסק בזה לצורך פרנסתו. אך מ"מ לכתחילה יש להחמיר גם בזה,

ואל לו לכהן ליכנס למקצוע זה אם האפשרות בידו לימנע מכך. וכן לכתחילה יימנע אדם גדול להשתמש בתלמידו כהן בשימושים בזויים, אף שלתלמידו הכהן זכות הוא ומשתוקק לכך.

ג. תלמיד חכם

המשנה באבות [א, יג] אומרת: ודישתמש בתגא חלף. הדברים מתבארים על פי דברי התנא ר' צדוק בהמשך שם [אבות ד, ה]:

רבי צדוק אומר אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר ודישתמש בתגא חלף, הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם.

כלומר, אל תפיק הנאה אישית מכך שאתה ת"ח ולכן מגיעים לך כבוד או שררה וכד'. וכן מובא ברמ"א יו"ד סי' רמו סע' א.

אבל כתוב בגמ' מגילה דף כח עמוד ב:

תנן התם: ודאשתמש בתגא חלף, תני ריש לקיש: זה המשתמש במי ששונה הלכות, כתרה של תורה³. ואמר עולא: לשתמש איניש במאן דתני ארבעה, ולא לשתמש במאן דמתני ארבעה. כי הא דריש לקיש הוה אזיל באורחא, מטא עורקמא דמיא, אתא ההוא גברא ארכביה אכתפיה, וקא מעבר ליה. אמר ליה: קרית? - אמר ליה: קרינא. - תנית? - תנינא ארבעה סידרי משנה. - אמר ליה: פסלת לך ארבעה טורי, וטענת בר לקיש אכתפך? שדי בר לקישא במיא! אמר ליה: ניחא לי דאשמעין למר. אי הכי גמור מיני הא מלתא...

שנים שמענו כאן. ראשית, אין להשתמש בת"ח. ושנית, אם צריך לכך, יש היררכיה בתוך רשימת הת"ח ויעדיף את הנמוך יותר.

וכך נפסק ברמ"א יו"ד סימן רמג סעיף ו:

ואסור לשמש במי ששונה הלכות, וכ"ש במי ששונה תלמוד שהוא הגמרא, ויקדים לשמש במי ששונה הלכות⁴.

בטעם ההלכה נראה בפשטות שהוא משום הפגיעה בכבוד התורה. וכך עולה

3 וכבר עמד תוס' הרא"ש על כפל משמעות המושג, וז"ל: ודישתמש בתגא חלף זה המש[ת]מש במי ששונה הלכות. תימה דבפרקי אבות משמע דלא מייירי אלא בתלמיד חכם שמתפאר שרוצה שישמשוהו בשביל תורתו, דתנן התם (פ"ד מ"ה) אל תעשם עטרה להתגדל בהם וכו' ודישתמש בתגא חלף. וי"ל דתרי משמעות משמע.

4 אבל במאירי למגילה שם ביאר שאסור להשתמש בתלמיד חכם ואפילו במי שאינו שונה אלא הלכות, ומכל וכל צריך להזהר שלא ישתמש כלל במי ששנה לאחרים, שהוא תכלית השלימות.

מדברי הברכי יוסף בספרו שיורי ברכה על שו"ע יו"ד שם אות ד:

הגהה. ואסור להשתמש בשונה הלכות וכו'. ואפילו אם מוחל אין מחילתו מחילה, דרב שמחל על כבודו אמרו, לא בשונה הלכות דלא הגיע למדרגת תורה דיליה היא⁵. וכן כתבתי אני בעוניי בברכי יוסף סימן רמ"ו אות כ"א. ומיהו יש צד לומר שאם עושה מעצמו מרצונו מותר, כמ"ש בעניותי בספרי הקטן ראש דוד דף ק"י ע"ג.

אבל מדברי שו"ת מהר"י ברונא סי' עה משמע סברה מחודשת בטעם האיסור:

והוא דאמר (אבות פ"א מ"ג) דאשתמש בתגא חלף זה המשתמש במי ששונ' הלכות, מיירי בעושה לבנות ביתו ומבטלן מת"ת.

גם לסברה זו יתכן שאינו רשאי למחול על ביטול תורתו⁶.

אמנם בית הלל על השו"ע ביו"ד שם כותב כי מחילה תועיל כמו שמצינו בכהן, ודייק כן מן המלים "ניחא ליה דאשמעין למר" בחולין שם.

ופלא בעיניי שלא מצינו הלכה זו ברמב"ם⁷ ובשו"ע, הלא כאן מדובר בבבלי ולא בירושלמי.

ד. הורים

חובת כיבודם ואיסור קלונם ידועים, אך יש המרחיבים זאת גם לנידוננו.

הגמרא בקידושין מה, ב אומרת: לא חציף איניש לשויי לאבוא שליח וכו'. ובדף על דף מובא שבשו"ת תורה לשמה (סי' רסח) מוכיח מגמרא דידן דלאו דווקא בענייני דעלמא אמרינן לא חציף איניש, אלא אפילו לדבר מצוה, כגון לעשות שליח את אביו שיבדוק את חמצו בליל י"ד ניסן, או להפריש לו חלה ותרומות ומעשרות, אין ראוי לבן לעשות את אביו שליח, שהרי בגמרא דידן אמרינן לא חציף איניש לשויי לאבוא שליח לקבל קידושין אף על גב דקידושין הוי מצוה, עם כל זה הוי חציפות וזילותא לשויה אבוא שליח. ובספר דרך שיחה פרשת יתרו הביא דנשאל הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א, מה הדין כשאביו הולך למסור משלוח מנות לפלוני עבור עצמו, האם

5 חידוש הוא בגדר דין רב שמחל על כבודו כבודו מחול [קידושין לב, א], שכן הוא דוקא ברב גדול שכבר רכש לעצמו "תורה דיליה", אך לא ברב מתחיל שאינו בגדר זה. סוגיה זו של מחילת רב, ואם יש הבדל בין ת"ח לרב ולרב המובהק, דורשת עיון, ואכ"מ.

6 ועדיין ניתן לומר כי בתשמיש קל ומהיר, בניגוד לבונה ביתו, תועיל מחילה.

7 אמנם הרמב"ם בפיה"מ באבות שם כותב על המילים "ודישתמש בתגא חלף": "ונאמר בו על דרך הסימן: תלמיד גברא אחרינא, כלומר שאין מותר לו להשתמש בתלמיד חכמים אלא אם כן הוא תלמידו". אך לא הביא הלכה זו בחיבורו.

בנו יכול לשלוח עמו מנות לפלוני גם עבורו, האם הדבר פוגם בכיבוד אב, והשיב: לא יעשה כן, אלא יגיד לאביו שצריך גם הוא למסור, וזהו "ארצויי קמיה" שאז נעשה לו אביו שליח מאליו. וכתב שם שכשהדפיס רח"ק את ספרו 'השם אורחותיו' על ספר ארחות חיים להרא"ש היה מגיהו והוצרך לשלחו לדפוס, ואביו בעל הקהלות יעקב זצ"ל נכנס אליו וסיפר לו שהולך עתה למדפיס עם הגהותיו על ספר שלו, ואמר לאביו כי גם לו יש הגהות, ואמר לו אביו שימסרם לו. ומסר לו, וזמן ההדפסה של הספר ארך כמה שנים, הרבה יותר מהמשוער. ואמר לו אביו, יודע אתה מדוע ההדפסה ארכה זמן כה רב? כי מסרת אותם לי. ושאל אותו הרי לא בקשתי למסור, רק אמרתי שיש לי הגהות, וענה לו אביו, בכל זאת לא היית צריך לשלוח על ידי.

להלכה כותב הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר חלק ז יורה דעה סי' טז:

אין לבן לבקש מאביו או מאמו לעשות לו שירות בבישול והגשת מאכל או משקה, אפילו אחר בקשת מחילה. וכ"כ המהר"א פאפו בס' יעלזו חסידים (סי' קנב). אלא אם כן הוא רעב או צמא ואין לו אפשרות ליטול בעצמו ויודע שאביו ואמו ישמחו בהגשתם לו מאכל ומשקה, אז יוכל לקבל מהם בשעת הצורך. ועי' בקידושין (מה, ב) לא חציף איניש לשויי לאביו שליח. וכן הוא בשו"ת תורה לשמה (סי' רסח). עיי"ש. והכל לפי ראות עיני החכם, תן לחכם ויחכם עוד. והנלע"ד כתבתי.

ה. חבר

הפלגה רבה מצינו בעניין זה גם כלפי חבריו של האדם. וז"ל רבנו יונה מגירונדי בספר שערי תשובה שער ג אות ס:

ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך (ויקרא כה, מו). לא ישתעבד אדם בחבריו, ואם אימתו עליהם, או שהם בושים להחל דברו, לא יצוה אותם לעשות קטנה או גדולה אלא לרצונם ותועלתם, ואפילו להחם צפחת מים או לצאת בשליחותו אל רחוב העיר לקנות עד ככר לחם. אבל אדם שאינו נוהג כשורה מותר לצוותו לכל אשר יחפוץ.

אפשר שמקורו הוא בדברי רש"י על הפסוק הנ"ל 'לא תרדה בו בפרך' להביא נשיא בעמיו ומלך במשרתיו שלא לרדות בפרך⁸. ואם מלך לא, ק"ו שחבר לא⁹.

ואכן היו גדולי ישראל שנוהרו שלא לבקש דבר מתלמידיהם, שמא מחמת הבושה או הכבוד יאותו לבקשה. יש שהבינו שרבינו יונה מחדש איסור הלכתי בניגוד לראשונים אחרים, אמנם יותר מסתבר כדעת האומרים שהוא התכוון למידת חסידות

8 מקורו של רש"י אינו ברור, וברוב כתבי היד קטע זה אינו מופיע.

9 אמנם יש מקום לחלק, במלך, המתבקש לא יעז לסרב גם כשלא נוח לו, משא"כ בחבר.

בלבד, וראויים הדברים למי שאמרם¹⁰.

1. אשה

סוג אחר של איסור שימוש הוא ביחס לאשה. עד כה עסקנו באיסור מפני הכבוד בעיקר [כהן, ת"ח והורים] או ניצול של הזולת שאולי אינו מסכים ממש [חבר], אך כאן האיסור הוא מגדרי צניעות. כיון שביסודו של דבר זהו נושא אחר, ניגע בו רק בקצרה. המקור נמצא בקידושין ע, א:

אמר ליה [רב נחמן לרב יהודה]: תיתי דונג [תבוא בתי שכך שמה - רש"י] תשקינן. אמר ליה, הכי אמר שמואל: **אין משתמשים באשה**. - קטנה היא! - בפירוש אמר שמואל: אין משתמשים באשה כלל, בין גדולה בין קטנה. ומסביר רש"י: אין משתמשים באשה - שלא ילמדנה להיות רגילה בין האנשים. אבל הרמב"ם, ובעקבותיו השו"ע, מנמקים אחרת. וז"ל הרמב"ם הלכות איסורי ביאה כא, ה:

אסור להשתמש באשה כלל בין גדולה בין קטנה בין שפחה בין משוחררת **שמא יבוא לידי הרהור**, באי זה שימוש אמרו רחיצת פניו ידיו ורגליו והצעת מיטה לפניו ומזיגת הכוס, שאין עושה לאיש דברים אלו אלא אשתו בלבד¹¹. ואין שואלין בשלום אשה כלל, ואפילו על ידי שליח.

והעתיק דבריו השו"ע אה"ע כא, ה. ומשמע שרק שימוש של חיבה אסור. בדרך זו הולך הרמ"א, אלא שהוא מיקל יותר, ומצמצם את האיסור לאשה שהיא ערוה עליו, כמו אשתו נדה, וי"א דוקא במקום ייחוד, וז"ל:

וי"א דהוא הדין באכילה עמה בקערה נמי אסור בכל ערוה כמו באשתו נדה. ויש מקילין בכל אלה, דלא אסרו דברים של חיבה רק באשתו נדה. וי"א דכל זה אינו אסור רק במקום ייחוד, אבל במקום שרוב בני אדם מצויים כגון במרחץ, מותר לרחוץ מגויות שפחות, וכן נוהגים. וי"א דכל שאינו עושה דרך חיבה, רק

10 ראה מנחת אשר על התורה ויקרא סי' סב, ובספרי 'צנעת אדם' עמ' 312 השוויתי לדברי ספר החינוך מצוה שמו האומר שא"פ שהאיסור [=לא תרדה בו בפרך] אינו נוהג בבן חורין כי אם בעבד עברי, שאינו נוהג בזה"ז, "מכל מקום ראוי לו לאדם להיזהר בעניין מצוה זו גם היום בהיות עניים בני ביתו, ולהיזהר בה הרבה, ויתן אל לבו שהעושר והעניית גלגל הוא שחוזר בעולם, ומה' הוא, ויתננה לאשר יישר בעיניו...".

11 ובשינוי לשון קצת ברמב"ם הלכות אישות פרק כא הלכה ג-ד: וכן כל אשה רוחצת לבעלה... ועומדת ומשמשת בפני בעלה, כגון שתתן לו מים או כלי, או תטול מלפניו, וכיוצא בדברים אלו... אין עושין מלאכות אלו לבעל אלא אשתו.

כוונתו לשם שמים, מותר¹², לכן נהגו להקל בדברים אלו. וי"א דאין לנהוג אפילו עם אשתו בדברים של חיבה כגון לעיין ברישיה אם יש לו כינים בפני אחרים.

רבו הדעות והמנהגים בנושא זה¹³, אנו נביא רק סיכומי דברים באשר לנושאנו - להיעזר בשירות שאשה עושה לאיש.

ערוך השלחן שם סעיף ט כותב:

אין לתמוה על המנהג שנהגו בכל תפוצות ישראל כשבאים אורחים לבית בעה"ב ואשת הבעה"ב מכבדם מאכילם ומשקם ומוזגת להם כוסות, והרי אין משתמשים באשה. דאין איסור כלל בזה. ולא מיבעיא אם הבעה"ב מיסב עמהם דהרי היא משמשת לפניו, אלא אפילו אינו מיסב עמהם, כיון שאיננה עושה דרך שימוש התקרבות אלא מפני הכנסת אורחים ומפני שעליה מוטל כל צרכי הבית אין איסור בדבר. וכן באכסניא כשבעלת האכסניא מוזגת כוסות להאורחים אין זה דרך שימוש התקרבות אלא דרך שירות. [נ"ל].

וכן מנהג העולם להקל, וכפי שכתב הרב אלישיב בהערותיו לקידושין שם:

והנה ביו"ד נחלקו הפוסקים באיסור מזיגת הכוס לנדה אם זהו רק ביין או גם בשאר משקין, ומ"מ מעשים בכל יום משתמשים באשה למזיגת שאר משקין. והטעם בזה (עי' ערוך השולחן) דבזמנינו שרגילין למזוג משקה לאורחין אין בזה משום דרך חיבה.

מאידך גיסא יש שהחמירו מספק או שהתירו בשינוי¹⁴.

12 מקורו בקידושין פא, ב: אמר ליה: אנא כאידך דשמואל סבירא לי, דאמר שמואל הכל לשם שמים. ואומר רש"י [פב, א]: ואין דעתי אחריה לחיבת אישות אלא לחיבת קורבה, ולעשות קורת רוח לאמה כשאני מחבב את בתה. ובתוס' שם: הכל לשם שמים - ועל זו אנו סומכין השתא שאנו משתמשים בנשים.

13 ראה גיליון 'עומק הפשט' 20 אלול תשע"ה.

14 ראה שו"ת שבט הלוי ח"ה סי' ר, הגר"נ קרליץ על שו"ע שם אות ה. בגיליון עמק הפשט שם הביא מעשה רב: ומצינו בספר 'ישרש יעקב' (עמוד יח) בשם ספר 'אוצרות חיים' (סי' כב) ששם חמותו של המהרש"א הייתה 'איידל' שהייתה דודתו, וכן הייתה עשירה גדולה בקהילת פוזנא, וכן הייתה רופאה ומילדת, ולקחה אותו מתוך הדחק ועוני ופרנסה אותו, ועל שמה חותם את עצמו 'שמואל איידליש' [=של איידל] כי היא עזרה לו לבוא לגדלותו בתורה. וכתב בספר 'כלילת יופי' (דף כח) שהחזיקה אותו ואת כל בני הישיבה מכספה ערך עשרים שנים, משנת שמ"ה עד שנת שס"ה. והביא ממגילת יוחסין של הגאון אבד"ק סערצק שכתב: שמעתי מסורה שפעם אחת נתנה בעצמה והושיטה לו סעודת הצהריים, וחשש המהרש"א למאמר חז"ל אין משתמשים באשה, אמר לה 'תחיי מאה שנים ואחר יתן לי לאכול', ונתקיים ברכת המהרש"א שפעם אחת הייתה חולה מסוכנת ונתעלפה בחוליה וחשבה למתה וטיהרו אותה, ואחר זמן חזרה לתחיה ואמרה שראתה איך שופטים אותה בבי"ד של מעלה ופסקו להחזירה לחיים מכח ברכת המהרש"א. ורואים שהבין המהרש"א שגם בדרך הכנסת אורחים שייך הדין של אין משתמשים באשה, ודלא כסברת הערוך השלחן.

עוד על היתר מלחמה בשבת

לעורך שלום.

בגיליון האחרון של 'המעין' (גיל' 254) עמ' 74-73 הע' 7 הובא בשם הגר"א גרינבלט זצ"ל שבימינו שאין סנהדרין עצם היתר המלחמה בשבת 'ראוי לבירור עמוק', והסכימו לכך רבנים חשובים אחרים כמו הרב אלישיב זצ"ל ועוד. לדעתם ההיתר למלחמה בשבת בימינו הוא רק מה שכלול בדיני פיקוח נפש.

אמנם יש להעיר על כך מהלכה מפורשת וידועה שאפילו על תבן וקש יוצאים בשבת, הלכה שחורגת הרבה מדיני פיקוח נפש הרגילים, והיא נפסקה כהלכה למעשה בשו"ע או"ח סי' שט, והשו"ע מביא כידוע רק הלכות שנוהגות בזה"ז גם כאשר לצערנו אין עדיין סנהדרין.

בברכת התורה,

הרב יעקב אריאל, ר"ג

* * *

עוד בעניין היתר שחיטה עם הסרת המפרקת

לכבוד עורך 'המעין'.

בגיליון 'המעין' האחרון [גיל' 254 תמוז תשפ"ה, עמ' 99] במדור 'תגובות והערות' העיר הרב מרדכי עמנואל שליט"א הערות על הספר 'עטרת זקנים' שכתב רבה של המבורג, סב סבתי, הרב אברהם שמואל בנימין שפיצר זצ"ל². יישר כוחו של הרב עמנואל על העלאת

1 [אמנם לכאורה יש מקום לדון שהציאה על תבן וקש היא לא חידוש בדיני מלחמה אלא בדיני פיקוח נפש, כמו למשל היתר החזרה ליוצאים להציל. ואם כן אין ראייה מהיתר זה שדיני מלחמה נוהגים במידה זו או אחרת גם בזה"ז. שאלתי שאלה זאת את הרב שליט"א, והוא השיב לי שזהו בדיוק ההבדל בין דיני פיקוח נפש לדיני מלחמה, שבדיני מלחמה קיימת ראייה רחבה יותר שמביאה בחשבון שיקולים ארוכי טווח שאינם פיקוח נפש ישיר, והוא היפנה לרדב"ז על הל' מלכים פ"ח ה"א שהסביר את ההיתר של חלוצי צבא לאכול נו"ט על פי הרחבת דיני פיקוח נפש בשבת כחלק מהלכות מלחמה. וצ"ל שההיתר ליוצאים להציל לחזור למקומם שנוהג בכל מי שיוצא להציל הוא הרחבה של דין פיקוח נפש, ובמלחמה אפשר בשעת הצורך להרחיב את ההיתר ללוחמים אפילו להתאוששות וריענון לצורך המשך הלחימה. והעיקר הוא שאין צורך בסנהדרין, ומלך יוצא למלחמת מצוה גם ללא סנהדרין. י"ק]

2 זכורני שר' שמואל עמנואל ז"ל (ממייסדי קיבוץ שעלבים) אביו של הרב מרדכי שליט"א סיפר לי זיכרונות שלו מהרב שפיצר בהיותו ילד קטן בהמבורג.

הנושא לדיון, וכדברי רבי יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי (בכורות לא, ב): 'כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה - שפתיו דובבות בקבר'. ברצוני להתייחס לשתי ההערות הראשונות שבמכתבו, בהן טען שהרב שפיצר לא הבין כראוי את דברי בעל האשכול ואת דברי רבני המבורג הקודמים אליו - ר"י אייבשיץ, והרב רפאל הכהן בספרו 'תורת יקותיאל'.

בסוף ימיו של הרב שפיצר עלו הנאצים ימ"ש לשלטון, וגזרו גזירות קשות נגד היהודים. אחת הגזירות הייתה הדרישה להסיר את ראש העוף כולו בשעת השחיטה - גזירה שנועדה להכביד על היהודים ולהקשות עליהם בקיום המצוות. הנושא עלה לפני פוסקים רבים באותה תקופה, והרב שפיצר נמנה עם המתירים. הוא הקדיש קונטרס מיוחד לנושא זה, שמופיע בספר 'עטרת זקנים' בסי' יג. בין דבריו (בענף ו) כותב הרב שפיצר שבעל האשכול הוא היחיד מרבתינו הראשונים שאסר שחיטה כזו, ושבעל 'תורת יקותיאל' הצטרף לדעת האשכול. הרב עמנואל טוען שלא כך הם פני הדברים. להבנתו, הן בעל האשכול והן בעל 'תורת יקותיאל' אינם אוסרים את חיתוך המפרקת בשעת השחיטה, בניגוד לכאורה לדברי הרב שפיצר. האשכול אמנם ציטט את 'יש מן החכמים' שפירשו את התוספתא באופן שאוסר שחיטה שכזו, אך האשכול דחה את דבריהם. ואם כן, טוען הרב עמנואל, דעת האשכול עצמו היא להתיר. אולם עיון מדוקדק יותר בדבריו של הרב שפיצר מלמד שבכל מקום בקונטרס שבו מזכיר הרב שפיצר את שיטת האשכול הוא מדגיש שלשיטה זו יש הבדל מהותי בין אדם שהתכוון לחתוך את כל הראש לבין אדם שלא התכוון לכך. 'יש מן החכמים' אכן סוברים שבכל מקרה חיתוך של כל הראש פוסל את השחיטה. אך דעת האשכול עצמו להבנת הרב שפיצר, וכן פשט דבריו, שבמידה שלא הייתה כוונה של השוחט מראש לשחוט את כל הראש השחיטה כשרה. הסיבה לאיסור כאשר השוחט מתכוון מראש להסיר את כל הראש היא חשש של דריסה³, משום שהשוחט המעוניין לשחוט באופן הזה יפעיל בהכרח כוח רב כבר מהשלב הראשוני של השחיטה גם באזור הקנה והוושט. אותה תשובה חלה גם כלפי בעל 'תורת יקותיאל' - גם לדעתו קיים הבדל בין אם הייתה כוונה לחתוך את המפרקת ובין אם לא הייתה כוונה כזו בשעת השחיטה. יש לציין שגם הרב חיים עוזר גרודזנסקי בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ל) נשאל אותה שאלה באותו זמן, וגם הוא כתב בדיוק כדברי הרב שפיצר, שהאשכול אוסר רק כאשר ישנה כוונה, ומחשש דריסה.

בהמשך דבריו מקשה הרב עמנואל על הרב שפיצר מדברים שציטט הרב שפיצר מר"י אייבשיץ בספרו כרתי ופלתי (י"ד סי' כד אות ז) שמסביר גם הוא את ההבדל בין מצב שבו הייתה כוונה לבין מצב שבו לא הייתה כוונה. הרב עמנואל תמה שהרי הנאצים ימ"ש דרשו שלכתחילה תיעשה השחיטה עד סוף המפרקת, ואם כן גם לשיטתו בדעת האשכול שחיטה זו אוסרת. ונשאר הרב עמנואל בצע"ג על הרב שפיצר. אך הרב שפיצר מבאר את הדברים בעצמו בסוף הקונטרס (סוף ענף י) על פי דברי הרא"ש: הסיבה שבגינה

3 דבריו אלו של הרב שפיצר מופיעים בסוף ענף י של הקונטרס. הרב עמנואל נזקק להסבר של הדריסה מדברים שכתב הרב אלישיב שנים רבות לאחר מכן ובהקשר אחר.

אסרו האשכול ו'תורת יקותיאל' אלו הם ההלכות המבוארות בחלק מצוות עשה לדריסה שפוסלת. ואכן בהוראות שכתב הרב שפיצר לשוחטים של המבורג (שצורפו כנספח לקונטרס) הוא כתב שיש לשחוט בכמה הולכות והבאות, כדי להימנע מחשש דריסה. גם האחיזה נקט באותו פתרון.

ונמצאו דברי זקני הגאון הרב שפיצר זצ"ל מכוונים.

דב שחור, נריה

תשובת הכותב הרב עמנואל:

כפי שמעיר ומאיר את עינינו הרב דב שחור שליט"א, מצאצאי הגאון רבי אברהם שמואל בנימין שפיצר זצ"ל, נמצאת גם תשובה בשו"ת אחיעזר ח"ג סימן ל על שאלה זו. והנה גם גם הגאון רבי חיים עוזר גרודז'נסקי וגם הרב שפיצר בקונטרסו אות י מדייקים מדברי הרמב"ן בחולין דף ל' שהוא מתייחס לתוספתא האוסרת להתכוון לחתוך את המפרקת, ושניהם מדייקים בדברי הרמב"ן שכתב: ואם לא נתכוון לכך [לחתוך את המפרקת], אלא היה שוחט ומוליך בנחת כדרכו, ומתוך חריפות הסכין נחתך הראש, מותר, עכ"ל, שמתוך שהרמב"ן כתב 'מוליך' ולא כתב 'מוליך ומביא' מכאן שאם השוחט מוליך ומביא את הסכין אין חשש לדריסה [=שחיטה תוך כדי הפעלת לחץ על הסכין] ומותר. אמנם דיוק זה צ"ע. הרמב"ן בחידושו על דף יז, ב, כאשר הוא מתייחס להולכה ולא להבאה, הוא מדגיש 'דרך הולכה' ובוזה ברורה כוונתו, וגם המשפט הבא אח"כ מפורש שיש בעיה בהבאה של הסכין בחזרה. אבל כאשר נאמר הולכה בלבד הכוונה לשחיטה רגילה שהיא בהולכה ובהבאה, וזה קרוי מוליך את הסכין בנחת. אלא העיקר כפי שמסביר הרמב"ן שההיתר נאמר כשאינו מתכוון לחתוך את המפרקת אלא שוחט בנחת, לכן אין חשש אם תוך כדי שחיטה חתך את המפרקת. והנה הגר"ע גרודז'נסקי בהנחיות לשוחטים [והוא מדגיש שזה כאשר אין אפשרות לייבא בשר משחיטה של לכתחילה מחוץ לארץ] אינו מזכיר כלל את הפיתרון שאם מקפידים על הולכות והבאות מותר אף להתכוון מראש לחתוך את המפרקת, אלא מציע לעשות שהייה בסוף השחיטה ורק אחר כך ימשיך למפרקת. וקשה, מדוע לא סמך הגר"ע על פירושו הנ"ל ברמב"ן? ונראה לשער, שתשובת החזון איש הגיע אל הגר"ע בטרם שלח את תשובתו. החזון איש דוחה את הדיוק מדברי הרמב"ן, ומוסיף וכותב, שכל שינוי בדרך השחיטה הרגילה הוא בעייתי כי השוחטים לא יקפידו על ההוראות. הגר"ע קיבל חדא ודחה חדא. לגבי פירוש הרמב"ן לא רצה הגר"ע לחלוק על החזון איש, אבל לגבי החשש שהשוחטים לא יקפידו על ההנחיות, מספר הגר"ע שהוא עשה ניסיונות לשחוט כפי הנחיותיו, וכפי שהוא כותב, הניסיונות הללו היו מוצלחים מאוד. לכן המציאות שהתבררה על ידו הכריעה שאין לחשוש לחשש מעשי זה של החזון איש.

הרב שפיצר בהנחיות שלו, שאין ספק שנמסרו לשוחטים לאחר שקיבל את מכתבו של הגר"ע, מסתמך על הנחיות הגר"ע ליצור הפסקה בין שחיטת הסימנים לבין שחיטת המפרקת, למרות שזו נקודה בעייתית של חשש של שהייה במיעוט בתרא, כמו שהסביר הרמב"ן בחולין ל, א בדעת רש"י, ואליה לא התייחס החזון איש. הסכמה לשהייה בסוף

השחיטה הועלתה כדרך פיתרון בדיעבד ע"י הגר"ע ולא בקונטרס של הרב שפיצר שעליו דן החזון איש, כנראה ע"פ דעת הרמב"ן שאינו חושש לשהייה בתרא. אבל להנהיג שחיטה בעיר המבורג נגד דעת רש"י המפורשת, ועל ידי כך להרוויח שהשחיטה לא נאסרת ע"י התוספתא, כיון שמחלקים את השחיטה לשנים - שחיטת הסימנים וחיתוך המפרקת, זוהי כבר הכרעה דרמטית.

מרדכי בר"ש עמנואל, ביתר עילית

* * *

עוד בעניין הריאליה של הקרבת הקורבנות

ישר כוחו של פרופ' עמר על הורדת ענייני הקרבת קרבן פסח למציאות הקיימת, במאמרו ב'המעין' ניסן תשפ"ה 'תנורי פסחים וצליית קרבן הפסח: מעשה והלכה לאור ניסוי שדה' (גיל' 253 עמ' 16 ואילך). עברתי על המאמר בעיון ומצאתי מקום להעיר על כמה פרטים:

א. לפי ממצאיו, מִפְּקֶשׁ בן ארבעה חודשים במשקל חי של כ-40 ק"ג נותר לאחר צלייה, לאחר ניקור בשיטה הקדומה ללא חומרות ימינו, ובניכוי העור והעצמות וכו', בשר בכמות של כ-13 ק"ג. לדבריו כמות זו מספיקה לכ-50 איש, כשכל אחד מקבל מנה של כרבע ק"ג בשר.

אבל כיון שהפסח נאכל על השובע (פסחים ע, א; רמב"ם הל' קרבן פסח ח, ג) הרי שאין מקום לחשב מנת בשר מכובדת של 250 גרם לסועד, אלא מספיק הרבה פחות, שהרי בן החבורה כבר אכל כדי שביעתו (מהמצות; למעשה אם נהגו כשיטת הלל אזי המצות נאכלות עם בשר הפסח) ומבשר קרבן החגיגה. אמנם בערב פסח שחל בשבת אין מביאים חגיגת י"ד, אבל אפשר לאכול בסעודת ליל החג גם בשר חולין ותבשילים אחרים שהוכנו בטהרה מבעוד יום, ורק בסופה לאכול מעט 'על השובע' נתח מבשר הפסח, אכילה שמביאה לשביעה ("שיהו נהנים באכילתו", רש"י שם). אם נניח שמדובר על גודל מנה של 50 גרם לסועד, כל כבש יספיק בממוצע לחבורה של כ-250 מנויים!

ב. סוגיה מרכזית במאמר היא האפשרות של סיום הצליה והאכילה של קרבן הפסח עד חצות. מחישובי פרופ' עמר עולה שאנשי הכת השלישית לשחיטת הפסח הצליחו בקושי רב לעמוד ביעד זה. אבל המנחת חינוך על מצוה ז (ראש אות א) כותב שאם נצלה הפסח כמאכל בן דרוסאי (חצי שיעור צליה גמורה לשחיטת הרמב"ם ושליש שיעור צליה לשחיטת רש"י) לא הוי נא, והוי צלי גמור שיוצאים באכילתו ידי חובה. אמנם המנ"ח הניח את העניין בצ"ע, אבל יתכן שזה היה הפתרון, לפחות למנויי הפסחים של הכת השלישית.

ג. במסכת פרה פ"א משנה ד נאמר: "הבכור והמעשר והפסח כשרים מיום השמיני והלאה ואף ביום השמיני". ופירש מהר"ם מרוטנבורג: "שהיו צריכים טלאים הרבה לכל ישראל, ושמה לא ימצא כל כך טלאים מבני שלושים (יום) ואילך, ואוקמוה אדאורייתא

(שקרבן כשר מהיום השמיני ואילך). ועוד, לפי שזמנו בהול". מסתבר שכוונתו היא שכיון שצריך לעמוד בלוח זמנים צפוף, במיוחד בשנים שבא קהל גדול, הייתה עדיפות לקחת לקרבן פסח טלאים קטנים בני שבועות בודדים, שזמן צלייתם אמור להיות קצר בהרבה מזה של כבש גדול יחסית. אמנם כמות הבשר בכל טלה קטנה יותר, אבל אפשר לשחוט כמה טלאים לכל חבורה ולצלוחם במקביל (כפי שתיאר פרופ' זהר עמר בתנורי השומרונים) בפרק זמן קצר. אפשר להעלות על הדעת שבאופן מסודר חבורות שהיו מנויות על כבשים גדולים היו מופנות לכת הראשונה, ואילו הכת השלישית הייתה מיועדת למי שהביאו טלאים קטנים לפסחיהם.

ד. אם נניח שבשנה אופיינית יהיו בירושלים כמיליון יהודים בני חיוב אכילת בשר הקרבן (למעט תינוקות, זקנים וחולים; שאר היהודים נדחים לפסח שני, אם בכלל, מדין דרך רחוקה וכו'), ובכל תנור פסחים (בין אם נצלה בו כבש אחד גדול או במקביל כמה כבשים צעירים) היה בשר שהספיק לחבורה של כ-250 סועדים, אזי צריך היה לשחוט כ-4000 כבשים, שהתחלקו לשלוש כתות, בממוצע כ-1350 איש נציגי החבורות וקורבנם בכל כת. תיאור ההקרבה נמצא במשנה פסחים פ"ה משנה ה: "הכהנים עומדים שורות שורות ובידיהם בזיכי כסף וביזיכי זהב", ובמשנה ו שם: "שחט ישראל וקבל הכהן נתנו לחברו וחברו לחברו ומקבל את המלא ומחזיר את הריקן, כהן הקרוב אצל המזבח זורקו זריקה אחת כנגד היסוד", כמעין סרט נע הפועל בכמה קווים במקביל. לפי זה יתכן מאוד שאפשר לנהל מספר כזה של קרבנות בצורה סבירה, גם בלי להזדקק לאמירתו של ר' יונתן במסכת קידושין שהובאה בהע' 44 "שכל ישראל כולו יוצאים בפסח אחד"...

ה. לא הובהר האם קיים הבדל משקל מהותי בין זן האוואסי שבו נעשה שימוש בניסוי לבין זני כבש אחרים המצויים כיום.

ו. בתנאי החיים המקובלים של היום אי אפשר שלא להידרש לסוגיית העשן המיתמר בו זמנית מאלפי תנורים (הכותב שימש כמדען הראשי של המשרד להגנת הסביבה). ברור שצלייה בסגנון האסכלה הפתוחה תביא לפליטת עשן מסיבית וזיהום אוויר בלתי קביל במושגי ימינו לתושבי העיר ואורחיה. מחקרים רבים מצביעים על כך שפליטת עשן בגובה נמוך, לרבות עשן המלווה בפליטת חלקיקים כתוצאה משריפת עצים, גורמת לתחלואה רבה ולעודפי תמותה, וחמירא סכנתא מאיסורא. אולם תנור עילי סגור, או הטמון בתת הקרקע כמוצע על ידי עמר, עשוי להביא למזעור הפליטה של העשן, במיוחד אם הפתח נאטם בצורה מתאימה במהלך הצלייה. כדאי לבדוק נושא זה באופן מקצועי בניסויים הבאים.

ז. במאמר מתמוז תשפ"ד "יישומון לייעול תהליך הקרבת הקורבנות בבית המקדש השלישי" שנכתב עם הרב יהודה קרויזר (גיל' 250 עמ' 26 ואילך) התייחס זהר עמר בעיקר לבעיות הלוגיסטיות של השחיטה ושל קליטת קהל המיליונים, כדבריו, בהר הבית. לעומת זאת, במאמר מגיל' ניסן תשפ"ה הוא התייחס ללוגיסטיקה של הצלייה, נוכח האילוף שאכילת בשר הזבח צריכה להסתיים עד חצות. לכך בעיקר התייחסתי כאן, והצעתי כמה זוויות ראייה שמהן עולה כי ניתן לעמוד ביעד זה ללא קושי רב, גם כאשר

הצלייה נעשית באופן מבוזר ומופקדת בידי אנשי החבורות עצמם.

אולם במאמר הקודם הנ"ל הציע פרופ' עמר שגם הצלייה תיעשה במתחם המקדש, לרבות שליחה של מארזי נתח בשר נקי, אפילו עם קרח, ל"צרכנים" הסופיים, כדי לחסוך ממי שלא נוח לו הדבר מפגש בלתי אמצעי עם הקרבנות השחוטים שנחשפים לעיניו במקדש. לדעתי בהכרח חלק מהחזרה לסדר העבודה במהרה בימינו, לרבות קרבנות יחיד יומיומיים (כגון קרבן יולדת, שלמי תודה וכו'), יכלול את המפגש עם הסמיכה (שנעדרת מקרבן פסח), השחיטה וזריקת הדם ואכילת בשר קדשים קלים בקדושה ובטהרה. לכך אנו מתפללים. כיום יש לרבים רתיעה מכך, אבל ברור לי שלעתיד לבוא יתחולל שינוי בתפיסת העניין. אמנם בשוליים נשמעים קולות שלעתיד לבוא יהיה בית המקדש צמחוני ונקריב בו אולי פרחים וראשי חסה, אך הרמב"ם בהלכותיו כנראה לא חשב כך, וגם לא אנשי כנסת הגדולה שתקנו את תפילות המוספים שלנו. לכן יש לענ"ד עניין שגם הצלייה של הזבח תהיה מבוזרת.

בכל אופן השאלות שמציג פרופ' עמר במאמרו הנוכחי מעניינות ומצריכות חשיבה והתייחסות, בציפייה לשוב הכהנים לעבודתם והלויים לשירם ולזמרם, ולכבודה של מצות הפסח שעוסקים בה ודנים בה מצדדיה השונים, ונשלמה כבשים שפתינו. יישר כוחו של זהר עמר שהעלה את הנושא לדיון לעיני קוראי 'המעין'.

ד"ר ישעיהו בראור, שילה

* * *

האם מותר להפציץ בעזה כשיכול להיות שייפגעו חטופים?

האם מותר לכוחות הצבא להפציץ בעזה כדי לפגוע במחבלים, בעוד שיתכן שישנם בעזה כעשרים חטופים יהודים חיים, וקיים סיכון שע"י פעולות אלו הם ייפגעו? ואין לומר שמדין רוב אין לחוש לכך, שהלא קיימא לן שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ולא נאמר בו הדין של רוב, ואף בענייננו היהודים החטופים נחשבים 'קבועים'. ויש להוסיף שהלא מסתמא קיימים בעזה כמה "אחמד בן שרה", כלומר ערבים שעל פי ההלכה הם יהודים כיוון שאמם וסבתם יהודיות, ובמידה ואינם רודפים בפועל לכאורה אין היתר להורגם, ואיך מותר לסכנם בהפצצות? והנה את השאלה השנייה יש ליישב על פי קושיית הר"ש מקינון [ספר הכריתות ס' ר] איך מותר לזרוע בכל מקום בארץ ישראל הלא אסור לזרוע בנחל איתן שערפו בו עגלה ערופה, ואולי במקום זה ערפו פעם עגלה? ואין לומר שהולכים אחר הרוב, שהלא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ותיירץ שמקומות כאלו נחשבים קבוע שאינו ניכר, כלומר שכל דין קבוע נאמר רק באופן שאדם קנה מחנות ואינו יודע אם הייתה כשרה או לא, ומלמדנו דין 'קבוע' שאין לומר שהחנות הייתה כשרה מחמת שרוב החנויות כשרות - שהלא החנות שקנה בה מוכרת למכירה והם יודעים אם היא כשרה, מה שאין כן באותו שדה שלא ידוע לאף אדם אם המקום הזה שהוא נחל איתן ערפו בו פעם עגלה. לפי זה מתורצת הקושיא מדוע לא חוששים

אספריים וספריהם

הרב אייל גפן

רבי מנשה בן ישראל זצ"ל וספר "הקונסיליאדור"

- א. דמותו ותולדות חייו
- ב. ספריו בתחומי ההגות והמחשבה הדתית
- ג. הקונסיליאדור – "מיישב הסתירות"
- ד. מתוך מבוא הספר: "מנשה בן ישראל אל הקורא"
- ה. מתוך הפרק על טעם הקרבנות

א. דמותו ותולדות חייו

רבי מנשה בן ישראל¹ היה מהדמויות הבולטות ומהיוצרים הפוריים ביותר בקהילה היהודית באמסטרדם, הולנד, במאה ה-17. במהלך השנים שמו נשכח במידה רבה מקרב העולם היהודי והתורני² מסיבות שיידונו להלן, אולם בשעתו הוא היה מהרבנים המפורסמים ביותר במערב אירופה. ר' מנשה בן ישראל, או בשמו הלוועזי מנואל דיאס סואירו, נולד בשנת שס"ד (1604), כמאה שנה לאחר גירושי ספרד ופורטוגל (רנ"ב/רנ"ז, 1497/1492), למשפחה של אנוסים שברחו מפורטוגל. צרות ועינויי האינקוויזיציה וההעלאה על המוקד של האנוסים בספרד ובפורטוגל עמדו ברקע של חייו ופעילותו. אביו נתפס ועונה על ידי האינקוויזיציה, רכשו הוחרם, ועל משפחת סואירו נגזר לנדוד ממקום למקום, ורק כאשר מנשה היה בן שש הגיעה משפחתו לחוף מבטחים בהולנד כשהם עניים ומרוששים. בתחילת דרכם נזקקו לתמיכת הקהילה היהודית של יוצאי ספרד ופורטוגל באמסטרדם.

שמה יפגעו בהפצצה על עזה ב"אחמד בן שרה", כיוון שהוא אינו ניכר במקומו. אולם על הקושיא מהחטופים אין זה מתרץ, שהלא במקומם של החטופים יודעים שהם יהודים, אלא שאנחנו לא יודעים, ולכן יש להם דין קבוע והם אינם בטלים ברוב.

ואולי יש לומר שאין חוששים שייפגעו ערבים שהם יהודים על פי ההלכה על פי דברי מהרי"ט אלגזי [על בכורות פ"ח אות סה] שאדם שנולד מאב גוי ואם יהודיה הוא גוי, וכל מה שנאמר שביהדות הולכים אחרי האם הוא דווקא בדרך זנות ולא כשהם חיים כמשפחה, וכן כתב המהרש"ל בחכמת שלמה [יבמות טז, א], ועל כן מדי ספק גוי לא יצאנו. בשנת תש"ל עלתה שאלה כזו למעשה בבית הדין הרבני בחיפה בהרכב הדיינים הגר"י פינק, הגר"י קניאל והגר"ש ילזו זצ"ל, ופסקו כדברי מהרי"ט אלגזי, והצריכו גיור למרות שהאם יהודיה גמורה [פסק הדין נמצא בספר אשר לשלמה אה"ע סי' ה, והוא משתרע על פני עשרות עמודים], אולם תיק זה עלה לערעור בבית הדין הגדול בהרכב הדיינים הגר"ש אלישיב, הגר"ב זולטי והגר"א גולדשמיט זצ"ל, וכתוב בפסק הדין בשורות קצרות שהם ראו את דברי ביה"ד האזורי, אולם דברי מהרי"ט אלגזי לא נפסקו להלכה.

יש ליישב את שתי הקושיות על פי ספר החינוך מצוה תכה שמצוה להרוג את שבעת העממין אם יכול להרוג אותם בלי להסתכן, אולם במנחת חינוך שם בסוף המצוה כתב שכיוון שיש דין מלחמה הוא מחויב להסתכן עבור זה. ועכ"פ רואים שבדין מלחמה כולם מודים שאדם מחויב להסתכן אם הוא מצוה להילחם, כי כך היא דרכה של מלחמה שיש אנשים שנהרגים [ועי' בחידושי מרן רי"ז הלוי על התורה בדבריו על הפטרת פרשת בשלח]. והנה יעקב אבינו שם את ילדי השפחות ראשונים במפגש עם עשו כדי שהם ייהרגו ראשונים אם עשו יתקוף, ואחיהם יהיו לפליטה. וראיתי ששאלו את הגר"ח קנייבסקי זצ"ל איך היה מותר ליעקב לסכן את בני השפחות, ותרץ שהלא יש משהו שחייב להיות ראשון ולהסתכן יותר, ומותר ליעקב לבחור מי יהיה ראשון. וממילא יש לומר אף בענייננו שהלא כעת יש מלחמה מול אויבי ישראל, ובמלחמה מתים אנשים, והחטופים נחשבים כחלק מהלוחמים ואכן יתכן שבמהלך המלחמה ימותו גם מהם. לכן מותר להפציץ בעזה למרות שזה מסכן אותם ומסכן גם את הערבים שהם יהודים על פי הדין (ואין זה דומה כלל לדברי המשנה בתרומות [פ"ח מ"ב] בבני עיר שאומרים להם הגויים תביאו לנו שניים או שימותו כולם, ואכמ"ל). ויש להרחיב עוד בעניינים חמורים אלו, ולא באתי אלא לעורר את לב המעיין.

רפאל סויד, בני ברק



- 1 הפרטים הביוגרפיים על ר' מנשה מתבססים בעיקר על מאמרו של הנרי משולן, "ר' מנשה בן ישראל", בתוך ח' ביינרט (עורך), מורשת ספרד, ירושלים, תשנ"ב, 622-640, וכן על המקורות הבאים: מנחם דורמן, מנשה בן ישראל, תל-אביב, תשמ"ט; בצלאל (ססיל) רות, מנשה בן ישראל: רב, דיפלומט ומוציא לאור, רמת-גן, תש"כ; L. Wolf (Ed.), Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell, London, 1901; I. Schorsch, "From Messianism to Realpolitik: Menasseh Ben Israel and the Readmission of the Jews to England", *PAAJR*, 45 (1978), 187-200; S. Nadler, *Manasseh ben Israel: Rabbi of Amsterdam*, New Haven, 2018.
- 2 פרופ' אסא כשר בדק את איזכוריו של ר' מנשה בספרות הרבנית, והראה שהוא מוזכר פעמים אחדות בלבד בכל ארבע מאות השנים האחרונות. הוא נוטה לייחס את איזכורו לחוסר מקוריותו של ר' מנשה כמחבר, ולהלן נציע לזה הסבר אחר. ראה Asa Kasher, "How important was Menasseh ben Israel?", In Y. Kaplan, H. Mechoulam, & R. H. Popkin (Eds.), *Manasseh ben Israel and his World*, (pp.220-227), Leiden, 1989.

בצעירותו למד ר' מנשה אצל ר' יצחק עוזיאל, רב הקהילה החשובה 'נוה שלום' באמסטרדם וראש הישיבה, וכבר אז ניכרו בו כישרונות יוצאי דופן. בגיל ארבע עשרה הצטרף לאחד המדרשים [=השיעורים] הגבוהים בישיבה, ובגיל שבע עשרה כתב חיבור על הדקדוק העברי. בנוסף לבקיאותו בתחומי ההלכה והמחשבה היהודית ר' מנשה היה בקי במתמטיקה, באסטרונומיה וברפואה, ושלט בשפות רבות.

ר' יצחק עוזיאל נפטר בשנת ש"פ (1620), וכעבור שנתיים, כשהיה בן 18 בלבד, נתמנה תלמידו ר' מנשה כממלא מקומו בהנהגת הקהילה. בגיל 21 נשא ר' מנשה לאשה את רחל סואירו, שהייתה קרובת משפחה של ר"י אברבנאל, ונולדו להם שלושה ילדים: חנה, יוסף ושמואל.

כל חייו סבל ר' מנשה מקשיי פרנסה, שבגללם נאלץ לצמצם את לימודיו ולעסוק בתחומים נוספים. הוא ייסד את בית הדפוס היהודי הראשון באמסטרדם - שבהמשך הפכה להיות מרכז עולמי של הדפסת ספרים עבריים, וגם עסק במסחר. בשנת שצ"ט (1639) בהיותו בן ל"ה הוא התמנה לאחד מארבעת רבני הקהילה הספרדית-פורטוגלית המאוחדת. ר' מנשה חיבר ספרים רבים וקיים התכתבות ענפה עם חכמי דורו, יהודים ונוכרים, דבר שהביא לפרסומו בקהילה הבינלאומית.

למרות עיסוקיו הרבים וטרדות הפרנסה, ר' מנשה היה רגיש כל חייו לזעקת אחיו שנותרו בספרד ובפורטוגל תחת אימת האינקוויזיציה, ובמקביל גם לזעקת יהודי מזרח אירופה בעקבות גל הפרעות שהתחיל בשנים ת"ח-ת"ט, בו נהרגו רבבות יהודים. ר' מנשה נרתם לקליטת הפליטים היהודים שהגיעו לאמסטרדם מספרד ופורטוגל. הוא היה מקשיב לסיפורי תלאותיהם, מעודד אותם ומשתדל להשיבם לאמונת אבותיהם. פעמים רבות ניסיון זה היה כרוך במאמץ רב, שכן היהדות המסורתית לא הייתה בהכרח זהה לאמונה שדימו האנוסים הנמלטים למצוא בקרב עם ישראל. האנוסים אמנם נטשו את מסווה הנצרות, אך נותרו בורים גמורים בכל הקשור ליהדותם ולא מיהרו לקבל עליהם עול תורה ומצוות במלואו³. ר' מנשה כתב עבור האנוסים ספר הלכתי עממי בפורטוגלית בשם "אוצר הדינים"⁴ כדי לסייע להם להכיר את מצוות היהדות. החיזוק של האנוסים השבים לקהילה היהודית עמד גם ברקע של כתיבתו הענפה בתחומי המחשבה הדתית, שיידון להלן.

הצרות והמלחמות שעברו על העולם עוררו תקוות וציפיות משיחיות אצל היהודים ואצל הנוצרים. בשנת ת"ד (1644) יהודי משומד בשם אנטוניו די מונטזינוס הגיע לאמסטרדם ושב לאמונת אבותיו, וסיפר כיצד במסעותיו באמריקה הוא פגש בעשרת השבטים האבודים. סיפור זה התפשט במהירות וחיזק את הציפייה המשיחית. רבים

3 Menasseh ben Israel and his world, Leiden, 1989, p. 83.

4 Thesouro dos denim, Amsterdam, 1645.

מהנוצרים האמינו שכדי שהגאולה תבוא עם ישראל צריך לשוב לארצו. ר' מנשה הציג תפיסה יהודית של הגאולה כנגד התפיסה הנוצרית, וניסה לנצל את התסיסה המשיחית של הנוצרים לטובת עמו הנרדף והמעונה. על רקע זה הוא פרסם בשנת ת"י (1651) את הספר "מקווה ישראל" בספרדית ובלטינית⁵, ובו דן בנושא של עשרת השבטים ובעניין ביאת המשיח בכלל. הוא נמנע מהפיתוי לנסות לקבוע את שנת הגאולה, אך ביטא את בטחונו בגאולה הקרבה תוך כדי תיאור מצב היהודים בימי האינקוויזיציה.

בחפשו אחר דרך לסייע לפליטים וליהודים המעונים, שם ר' מנשה את עיניו אל אנגליה, שבה נאסר על היהודים להתיישב מאז גירושם ב-1290. כעת החלו לנשב באנגליה רוחות של שינוי. בשנת ת"ט (1649) המלך האנגלי הוצא להורג, והשלטון המלוכני הוחלף בשלטון רפובליקני תחת הנהגתו של אוליבר קרמוול. תקופה זו התאפיינה בסובלנות דתית ובציפיות משיחיות אצל הנוצרים. קרמוול עצמו היה מעוניין שהיהודים ישובו לאנגליה כדי לשפר את מצב הכלכלה במדינה. ר' מנשה שהיה קשוב להלכי הרוח האלו סבר שכעת השעה כשרה לפעול לקבלת רישיון לשיבת היהודים לאנגליה. בשנת ת"א (1651) ר' מנשה נפגש עם משלחת מדינית אנגלית שהגיעה להולנד, וחבריה הזמינו אותו להגיש בקשה רשמית לקרמוול לקבלת רישיון כניסה ליהודים. קרמוול הזמין את ר' מנשה לבוא לאנגליה ולדבר לטובת עמו. בשנת ת"ב (1652) ר' מנשה הוציא לאור תרגום אנגלי של ספרו "מקווה ישראל"⁶, ומהדורה זו הוקדשה לפרלמנט האנגלי. בשנת תט"ו (1655) ר' מנשה התפטר ממשרתו הרבנית באמסטרדם, מכר את ביתו, ועזב את הולנד עם בנו כשפניו מועדות לאנגליה.

אולם שליחותו של ר' מנשה לאנגליה הוכתרה בהצלחה חלקית בלבד. קרמוול כינס ועדה שהגיעה להסכמה שאין מניעה חוקית לאשר את שיבתם של היהודים לאנגליה, אולם כאשר נתבקשו חברי הוועדה לאשר הזמנה רשמית של היהודים לאנגליה התעוררה התנגדות רבה, והוועדה התפזרה בלי לקבל החלטה. בתקופה זו החלו להופיע באנגליה פרסומים אנטישמיים שונים, ור' מנשה כתב את ספרו האחרון "תשועת ישראל"⁷, בו הוא שוקד להפריך את הטענות האנטישמיות המקובלות, ולהוכיח את צדקותו ומוסריותו של עם ישראל. במהלך מאות השנים הבאות ספר זה שימש רבות את הנאבקים לטובת היהודים, והוא נחשב עד היום לכתב הגנה קלאסי על היהדות.

5 Esperanza de Israel, Amsterdam, 1650. בהמשך תורגם גם לעברית.

6 The hope of Israel, London, 1652.

7 Vindiciae Judaeorum, Amsterdam, 1656. בתרגום מילולי שם הספר הוא "סנגוריה על היהודים". הספר תורגם לעברית תחת השם תשועת ישראל (וינה, תקע"ד). המהדורה העברית זמינה ברשת באתר היברובוקס: hebrewbooks.org/30722

ר' מנשה נשאר באנגליה במשך שנתיים, אך למרות מאמציו לא הצליח להוציא מהפרלמנט את ההצהרה המיוחלת. בשנת ת"ז נפטר בנו שמואל, ור' מנשה החליט לחזור להולנד, שם הוא נפטר ב"ד כסלו ת"ח (שלהי 1657) מתוך תחושה שנכשל בשליחותו. למעשה פעילותו הובילה להסכמה שבשתיקה להתיישבות יהודים באנגליה, ולאט לאט החלו יהודים להתיישב בה, כשהם מוצאים בממלכה מפלט ומנוחה יחסיים מסבלותיהם.

ב. ספריו בתחומי ההגות והמחשבה הדתית

ר' מנשה פעל הרבה כדי להציג את היהדות הנאמנה בפני אותם יהודים שפקפקו בתורה שבעל פה ובמסורת חז"ל. קבלת המסורת היהודית לא הייתה דבר מובן מאליו עבור האנוסים ששבו לקהילה היהודית, כפי שניתן ללמוד מפעילותם של אוריאל ד'אקוסטה (שמ"ה-ת', 1585-1640) וברוך שפינוזה (שצ"ג-תל"ז, 1632-1677). שניהם גדלו במשפחות אנוסים, וכאשר חזרו ליהדות פרסמו דעות נגד המסורת והוחרמו על ידי הקהילה היהודית. אף שרוב האנוסים ששבו לא ניסו לפרוץ גדר ולכונן דרך משלהם, מחויבותם להלכה הייתה רופפת.

כיוון שמטרתו הייתה לפנות לציבור הרחב הוא כתב בדרך כלל בספרדית, ולפעמים בפורטוגלית. מעבר לכך, ר' מנשה, שהיה ער למצב הדור ולעוינות של אומות העולם כלפי היהדות, טרח להציג את המורשת של היהדות בפני חכמי אומות העולם, ועבורם הוא כתב ספרים בלטינית.

רק ספר אחד, "נשמת חיים", נכתב על ידו בעברית. מבין שאר ספריו, רק "מקוה ישראל"⁸ ו"תשועת ישראל" תורגמו לעברית. ספרו "הקונסיליאדור" תורגם לעברית באופן חלקי בגרמניה במאה ה-19 על ידי רפאל קירכהיים תחת השם "ספר המכריע", אולם הספר לא הודפס מעולם.⁹ עובדה זו בוודאי תרמה הרבה לחוסר ההיכרות של הציבור התורני עם דמותו וכתביו של ר' מנשה בן ישראל.

ר' מנשה כתב כמה חיבורים בענייני אמונה, שמטרתם הברורה הייתה להתמודד עם הדעות הכפרניות והאפיקורסיות שהחלו לצוץ בימיו. בספרו "שלושים בעיות על הבריא"¹⁰ שנכתב בלטינית, התמודד ר' מנשה עם טענות שהועלו כנגד האמונה בבריאת העולם, כאשר הוא מתבסס על טיעוניו של הרמב"ם, אך גם על דברי הזוהר.

8 אמסטרדם, תל"ח.

9 כתב היד ניתן לצפייה באתר הספרייה הלאומית:

https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH990039425160205171/NLI

10 De Creatione Problemata XXX, Amsterdam, 1635.

שנה לאחר מכן הדפיס ר' מנשה את הספר "על תחיית המתים"¹¹ שעסק בנצחיותה של הנשמה וביסודות של שכר ועונש. בחיבור זה יצא ר' מנשה לתקוף את תנועת הליברטינים, קבוצה שדגלה באידאולוגיה של נהנתנות חסרת מעצורים, וכן את מגמות האתאיזם והחילון. ר' מנשה מרחיב לתאר בספר את השלבים של תהליך הגאולה ותחיית המתים, ומשלב בין מקורות מהקבלה ובפרט מקבלת האר"י לבין מקורות פילוסופיים. הוא מבאר את עניינו של "גלגול נשמות" ומשווה בין תיאור הנשמה בדברי הפילוסוף היווני אפלטון לתיאורם של חז"ל. לדעתו קיים דמיון בין השניים, שמקורה במסורות שהגיעו לאפלטון מתלמידי ירמיהו הנביא.¹² ענייני הנשמה והישארות הנפש התפרשו על ידי ר' מנשה ביתר הרחבה ב"נשמת חיים"¹³. ספר קבלי-מוסרי זה הוא היחיד שר' מנשה כתב בלשון הקודש, ור' ישראל מסלנט מנה אותו בין ספרי המוסר.¹⁴

חיבור אחר עסק בשאלה מתחום יחסי אמונה ומדע. אחד מחבריו של ר' מנשה, הרופא הנכרי בורוויקוס, הציג בפני ר' מנשה את השאלה: האם האדם יכול במעשיו ובבחירתו להאריך או לקצר את חייו, או שמא אורך חיי אדם קצוב על ידי הבורא? שאלה זו נוגעת לשאלת ההשגחה והבחירה, שנידונה רבות על ידי הראשונים. לבקשת חברו כתב ר' מנשה את החיבור "צורר החיים: על אורך חיי האדם"¹⁵ בו הוא מנסה להוכיח שאמנם חיי האדם קצובים מראש, אך ביכולתו של האדם להאריך או לקצרם. בסופו של דבר אורך חיי האדם תלוי במעשי האדם, בקיום המצוות, בתיקון המידות ובלימוד התורה. הבחירה נתונה בידי האדם, ואין גורם חיצוני שמכריח את האדם לחטוא.

שאלת הבחירה חופשית הייתה מוקד הדיון גם בחיבורו הבא של ר' מנשה, "על השבריריות האנושית"¹⁶, בו הוא דן במתח שבין הבחירה החופשית של האדם לבין היצר המפתה אותו לעבירה. ה"שבריריות" מתייחסת לחולשת האדם העומד מול היצר. חיבור זה נכתב על רקע הדעות הנוצריות אליהן נחשפו בני הקהילה היהודית

11 De la resurrection de los muertos, Amsterdam, 1636 [בספרדית].

12 השווה ריה"ל, ספר הכוזרי, מאמר ב אות סו. ראה גם רמב"ם, מורה נבוכים ח"א סע' עא. וראה עוד במקורות שצוינו בעניין זה על ידי ר' דוד הכהן ("הרב הנזיר"), קול הנבואה, ירושלים, תש"ל, עמ' רנט, הערה שטט, ועל ידי ר' יעקב ישראל סטל, "מקור חכמת אומות העולם מעם ישראל (ד)", אור ישראל: קובץ לענייני הלכה ומנהג, כה (תשס"ב), עמ' קצ-קצג.

13 נשמת חיים, אמסטרדם, תי"ב.

14 רא"ל שור, נשמת חיים, הקדמת המו"ל, ירושלים, תשנ"א.

15 De termino vitae, Amsterdam, 1639 [בלטינית]. הספר תורגם מאוחר יותר לאנגלית.

16 De la fragilidad humana, Amsterdam, 1642 [בספרדית].

באמסטרדם שה"חטא הקדמון" של אדם הראשון השחית את האנושות ללא תקנה, וממילא אין משמעות למעשי האדם. ר' מנשה מסביר כי אמנם היצר טבוע באדם, והטבע האנושי מביא את האדם לידי חטא, ו"אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". מציאות זו הכרחית, שכן לולא נטייתו של האדם לחטא לא הייתה לו בחירה חופשית. אכן, חטא אדם הראשון החליש את יכולתו של האדם לעמוד בפני פיתויי היצר, אולם האדם אינו חסר תקנה: הבורא נתן לנו תר"ג מצוות, שמסייעות לאדם להתגבר על יצרו.

ג. הקונסיליאדור - "מיישב הסתירות"

כאמור, בימיו של ר' מנשה החלו להישמע באמסטרדם ערעורים על אמונת חז"ל. כנגד דעות כאלה פרסם ר' מנשה את חיבורו הראשון "הקונסיליאדור" (El Conciliador), שפירושו מיישב הסתירות. החיבור, שכולל ארבעה חלקים, פורסם בין השנים שצ"ב-תי"א (1632-1651) וזכה להסכמתו של הג"ר שבתי שפטל הלוי הורוביץ. בקונסיליאדור בא ר' מנשה להגן על האמונה המסורתית בפני המחדשים שהרבו לעסוק בהצגת סתירות בין מקומות שונים בתורה ובתנ"ך, שכביכול מערערים את האמונה במקור האחדותי של התנ"ך. כנגד טענות אלה ניסה ר' מנשה להציג באופן שיטתי את כל הסתירות שניתן להעלות על הדעת, ויישב אותן אחת לאחת בטוב טעם. ר' מנשה קיבץ וריכוז את תשובותיהם של חכמי התלמוד, המדרש והראשונים לסתירות בין הפסוקים, והציגם בצורה מסודרת.

הקונסיליאדור פנה לא רק ליהודים אלא גם לאומות העולם, וחלקו תורגם ללטינית עוד בימיו וזכה לתפוצה רחבה. מודעותו של ר' מנשה לקהל הקוראים הלא-יהודי הביאה לכך שהוא נקט בזהירות יתרה במקומות בהם אומות העולם עיוותו את פירוש הפסוקים לענייני דתם. כך, לדוגמה, כותב ר' מנשה בתחילת יישובו לסתירה בספר ישעיהו¹⁷:

למרות שנבואות אלה מפורשות באופנים שונים על ידי מפרשים כאלה ואחרים, לא אכנס לפולמוס ולא אנסה לסתור פירושים אחרים, אלא אציג את ההסבר המקובל על ידי העם העברי.

על רקע זה ניתן להבין את העובדה שר' מנשה שילב בקונסיליאדור לא רק מדברי חכמי ישראל, אלא אף מדברי רבים מחכמי אומות העולם. אולם מדבריו של ר' מנשה עולה שלא רק מגמה פולמוסית כלפי אומות העולם עמדה לנגד עיניו כששילב מדברי חכמי האומות בחיבורו. בסוף ההקדמה לספר "נשמת חיים" מתייחס ר' מנשה

17 ישעיהו, שאלה 5.

לגישתו בנושא זה, ומסביר שמן הראוי לקבל האמת ממי שאמרו, ושחכמי האומות קיבלו חלק מחוכמתם מקדמוניו.

ר' מנשה הדגיש בקונסיליאדור שרבש"ע נתן את התורה במכוון באופן שמעורר קשיים, שכן על ידי יישוב הקשיים מתגלים פירושים וביאורים רבים הטמונים בלשון הכתובים. בכל דור מתגלים ביאורים חדשים, וכך התורה מהווה עץ חיים שכל יום מתחדשים פירותיו.

מעיון ראשוני בקונסיליאדור מתקבל הרושם של חיבור לקטני, רב בקיאות אך מועט במקורות¹⁸. אולם עיון מדוקדק בדבריו חושף את המקוריות של העיבוד שעשה ר' מנשה בדברי הקדמונים. כאשר ר' מנשה הציג את דבריו כציטוטים הוא נטל לעצמו חירות ספרותית לעבד ולערוך את הדברים מתוך המקורות השונים שהיו לפניו, עד להיותם יצירה חדשה.

כפי שזכר לעיל, הקונסיליאדור לא יצא לאור מעולם בעברית. שני הפרקים הבאים הם ציטוטים מתורגמים מתוך הספר¹⁹, המאפשרים לקורא העברי להתרשם מדרכו של ר' מנשה ביישוב המקראות, ומבקיאותו הרבה בכל מכמני הספרות התורנית. הספר השלם מחכה עדיין לגואל.

ד. מתוך מבוא הספר: "מנשה בן ישראל אל הקורא"

"חכמינו הקדמונים תקנו יסוד בדיני ממונות, שבכל הסכם מוטל על המוכר ליידע את הלוקח בכל הפרטים של החפץ הנמכר, כך ששום עניין הנוגע לכך והידוע למוכר לא ייעלם מהקונה"²⁰, שאם לא יעשה כן השימוש של הקונה נגרע... ומביא לידי ביטול המקח. בהתאם לעיקרון זה נראה לי נכון... להסביר לך בפירוט, קורא יקר²¹, במבוא זה, את תוכן עבודתי...

בחיבור זה אני מציג עבורך את כל המקראות בכתבי הקודש שנראים כסותרים זה לזה. זוהי מלאכה שטרם נעשתה כמותה על ידי אחד מאומתנו, ואכן תחום חשוב זה היה ראוי שיעסקו בו גדולים וחכמים ממני... ולאחר שהשקעתי כמה שנים באיסוף

18 ראה דבריו של כשר, לעיל הערה 2.

19 הספר יצא לאור בתרגום אנגלי על ידי א"ה לינדו, לונדון, 1842. התרגום להלן הוא משלי, ומבוסס על המהדורה האנגלית הנ"ל תוך השוואה למקור הספרדי. תודתי לר' יגאל דוד על עזרתו הרבה במלאכת התרגום. הקטעים קוצרו כאן עקב מגבלות המקום, והדילוגים מסומנים בשלוש נקודות.

20 רמב"ם, **יד החזקה, הלכות מכירה פרק טו**. [המודגש כאן ובהערות הבאות הן ציוני המקורות שכתב ר' מנשה על הגיליון.] עיין שם הלכה ו.

21 יש במשמעות הביטוי כאן גם כינוי לקורא החובבן שאיננו בקי בתחום הנלמד.

כל הסתירות במקרא וכל הפסוקים שבמבט ראשונים נראים כמכחישים זה את זה, לקחתי על עצמי ליישבם.

ותחילה מצאתי, שהסתירה יכולה להיווצר מכך שהקורא מבין את שני הפסוקים באופן מילולי, אך יש צורך להבין את האחד באופן מטאפורי, או ש[משום מה] חסר באחד הפסוקים תנאי כלשהו²², ופעמים שהיא נובעת מדו-משמעות של התיבות²³ כאשר הנושאים שלהם מגוונים²⁴. ובהיות התורה אמת לאמיתה לא יתכן בה שפסוק אחד יסתור זולתו. על כן קראתי לחיבור זה "הקונסיליאדור", מיישב הסתירות²⁵, או "יישוב הפסוקים בתנ"ך הנראים כמכחישים זה את זה", שכן מצאתי ביאורים נאים ונחמדים לכל פסוק ופסוק, כפי שאמר החכם אבן עזרא: אם בלילה בהיר יאמר הרואה שהאור מקורו בלבנה, אמת דיבר; אולם אף מי שיאמר שמקורו בחמה אמת דיבר, שכן אור הלבנה נובע מהחמה²⁶. הראיתי בשאלה 5 שהלבנה מכונה "מאור גדול" ו"מאור הקטן"²⁷, ושניהם אמת: קטנה היא ביחס לחמה, אולם גדולה היא במאורה ביחס לכוכבים הקטנים. בדומה לכך, מייחסים אנו לאלוה שני דברים הנראים סותרים, שכן אומרים אנו שהאלוה איננו נמצא במקום כלשהו וגם שהוא נמצא בכל מקום, הוא עליון והוא תחתון²⁸, ושהוא ראשית והוא תכלית. רצוני לומר שבהתאם לעניין פעמים רבות יתכן טעון שתי טענות הנראות סותרות.

לכן כשחקרתי בחריצות רבה ביצירותיהם ואמרותיהם של החכמים הקדמונים והחדשים, מצאתי לא רק פתרון ויישוב לכל המקומות, אלא יישובי את הפסוקים בדרכים רבות ושונות, כולן תואמות להגייון הטבעי וקרובות ללשון הכתוב. עם כל זאת השארתי לשיקול דעתו של הקורא לבחור בדרך הנראית בעיניו ביותר, כי לא הייתה כוונתנו להכריע, לקבל מקצתן ולדחות מקצתן, שלא להכניס ראשנו בין החכמים המופלגים והקדמונים. מלבד זאת, בהיות דעות [בני האדם] שונות, ייתכן

22 כלומר, יש תנאי מסוים הנצרך בשביל שהפסוק יהיה נכון באופן מילולי. לדוגמה, כתוב "ומקלל אביו ואמו מות יומת", והדברים נכונים כמשמעם, אך נצרך לזה תנאים רבים כגון שיעשה כן בעדים ובהתראה.

23 השווה רמב"ם, פתיחה למורה נבוכים.

24 נראה שכוונתו שפעמים יש שני פסוקים שמשמשים באותו ביטוי, אך המשמעות שלו שונה במקומות שונים שכן הביטוי סובל משמעויות שונות.

25 במקורות קדומים מתורגם הספר כ"ספר המכריע".

26 **חומש שמות, פרק כג.** עיי"ש פסוק כ.

27 קונסיליאדור, חלק א, עמ' 13-15.

28 הוא עליון והוא תחתון חסר בתרגום האנגלי של לינדו, אולי בגלל הקונוטציה של הביטוי "הוא תחתון". אולם השווה שיר הייחוד (ליום שלישי): אין עליך ואין תחתך.

שהדעה הנראית לנו תידחה על ידי אחרים. אמנם אני הבאתי אלה הדרכים התואמות ביותר ללשון הכתובים, ונראה לי שכולן מתיישבות [על המקראות]. ועוד²⁹ כדי ליישב את הספקות בכמה דרכים.

סבורני שחיבורנו יתקבל על לב המלומדים³⁰, שכן אם נתבונן בזה כראוי נמצא שלימוד התלמוד לא היה בלתי נחשב [בעיני חכמי האומות]: בלימודו נמצא פתרון לרבות משאלותינו הנוכחיות. כמה משאלות אלה שאלו אנשי אלכסנדריא את החכם המפורסם ר' יהושע בן חנינא, בהיות שאלות אלה חשובות, מעוררות עניין, מלומדות וראויות לידע תשובתן, כמפורש בגמרא נדה³¹. לא רק חכמינו, אלא גם נמצא שכמה נשיאים נוכריים הציגו לקדמונים ספקות כאלה, כמו שמובא בגמרא בחולין³², בכורות³³ ומסכתות אחרות, ששרי הנכרים הציגו ספקות דומים לחכמי ישראל הקדמונים, שכן החכמים היו תלמידי הנביאים, ורק הם יכלו לפרש וליישב מקראות רבים אשר לולא דבריהם היה הקושי בהבנתם מותיר אותם כספר החתום. על כן חיבור זה יסיף כבוד לעם העברי ולחכמי ישראל, כאשר חכמתם ותבונתם תתגלה לעין כל...

השתדלתי לבאר כראוי את דברי המחברים שספריהם קשים להבנה: ירחי, הוא רש"י; אבן עזרא, רמב"ן ורמב"ם. בחיבור זה נמצאים מעל 2500 ציטוטים מדבריהם, ותמיד חתרתי להציג לעין-כל את אמיתת מקור המעיין הנובע... פעמים רבות הוספתי לכל אלה את חידושי ויישובי, מלבד כמה מקרים שלגביהן לא כתבו הקדמונים ואף לא החדשים, שכן מקום הניחו לנו הקדמונים להתגדר בו כל אחד בדבריו ובטענותיו, כמפורש בגמרא חולין³⁴. גם אריסטו סבר שהעובדה שהקדמונים הביעו את דעתם איננה מונעת מהדורות הבאים מלהביע דעה אחרת, וקווינטיליאנוס³⁵ כבר העיר שאין צורך בכישרון רב על מנת לדקלם את מה שאמרו אחרים...

חיבור זה יוצא לאור בסגנוני הדל, כי כתבתיו לפי הפנאי שנתאפשר לי, כי חיפשתי להועיל לבני עמי הנכבדים שברובם צריכים שיאירו את עיניהם לשון העברי...

29 כלומר, טעם שלישי מדוע לא התכוון להכריע בין הפירושים. כן נראה כוונת המקור (ושלא כתרגומו של לינדו).

30 חכמי אומות העולם.

31 **נדה, פרק י.** סט, ב - עא, א.

32 **חולין, פרק ב.** כז, ב.

33 **בכורות פרק א.** ה, א. (לינדו העתיק בטעות ברכות).

34 **חולין, פרק א** (ז, א).

35 תיאורטיקן רומי (Quintilian), בן המאה הראשונה לספירה.

חילקתי את כתבי הקודש באותה חלוקה שחילקום הקדמונים, כלומר לשלושה חלקים: תורה, נביאים וכתובים. לפי האפודי³⁶ [חלקים] אלה מקבילים לעולם ולמשכן. הוא משווה את תורת משה לעולם השכלים ולקודש הקדשים, הנביאים לעולם הגלגלים ולהיכל, והכתובים לעולם היסודות ולחצר המשכן...

כעת, קורא נעים... אחרי שפירטתי את תוכן החיבור, אשאיר לך לשפוט אם הוא מתקבל בעיניך לרצון אם לאו. מרגלא בפי הקדמונים שיש לדון את כל האדם לכף זכות³⁷, על כן אקווה שתדונני בחסד, ומאמצי הן שאהיה ראוי לכך. ה' ינחה מעשינו תמיד, שלעולם יהיו כדי לעשות נחת רוח לפניו!"

ה. מתוך הפרק על טעם הקרבנות

"שאלה קלג: כתוב בויקרא א, ב: "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם". וכתוב בישעיהו א, יא: "למה לי רב זבחיכם יאמר ה'". וברמיה ז, כב כתוב: "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח". הניגוד בין פסוקים אלה נראה גדול מאוד, שכן בויקרא מצווה ה' על הקרבנות. כיצד אם כן אומר ישעיהו שה' לא דורש את הקרבנות, וירמיה מכריז שלא נצטוו ישראל על הקרבנות ביום עלותם ממצרים?

יישוב: הרמב"ם³⁸ כבר מבחין בכך שמצד אחד, כל הנביאים מכריזים ואומרים שה' אינו מבקש מהאדם כי אם מעשים טובים והקשבה מלאה לציוויו. שמואל אומר: "הנה שמוע מזבח טוב"³⁹. מיכה אומר: "הירצה ה' באלפי אילים... הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלהיך"⁴⁰. שלמה אומר: "וקרוב לשמע מתת הכסילים זבח"⁴¹. אסף אומר: "לא על זבחיך אוכיחך ועולתיך לנגדי תמיד. לא אקח מבייתך פר"⁴². כל הפסוקים הללו מראים עד כמה חפץ האלוה בעבודה זו.

אולם מצד שני, הואיל ובספר ויקרא נצטווינו להביא ולהקריב את הקרבנות, דעת

36 אפודי, הקדמה. [=ר' יצחק דוראן הלוי, ספר מעשה אפד, (קאטלוגיה, ספרד, קס"ג), וינה, תרכ"ה, הקדמת המחבר, עמ' 11].

37 פרקי אבות, פרק א, משנה ו.

38 מורה נבוכים ח"ג לב.

39 שמ"א טו, כב.

40 מיכה ו, ז.

41 קהלת ד, יז.

42 תהילים ג, ח-ט.

הרמב"ם הייתה שיש להבין את דברי הנביאים כמשמעם, וכפי שאומר ירמיה שלא נצטוו ישראל בכך בצאתם ממצרים, אף לא נקבע בעשרת הדברות כחוק ולא יעבור, ואף לא מוזכרות הקרבנות במרה, אשר שם שם לו חק ומשפט (שמות טו, כה).

הפתרון, אם כן, הוא שעם ישראל נצטוו בקרבנות לאחר מכן, עקב התרגלם במנהגי המצרים הנלווים ולומדם דרכי הבליהם. מנהגם הישן הרגילם לעבוד לשדים ולרוחות הטומאה, להקריב להם ולהבלי עבודת הכוכבים והמזלות. ובהיות ההרגל נעשה טבע שני, אילו היה האלוה אוסר את ההקרבה לחלוטין היה קשה ביותר לבני ישראל להקשיב לציוויו, בהיות שכבר נקבע בנפשם שיש לעבוד לאל אמת בדרכים אלה ובעבודה זו. היו הם נדהמים מאיסורו, כפי שהיינו משתוממים היום אילו היה בא נביא ומכריז שדי במחשבת העבודה ללא מעשה, בטענו שתפילה, צום ודרכים אחרות של עבודת ה' הבל וכסלות. ובהיות דבריו סותרים את הרגלנו, היינו מחליטים את הנביא ההוא לנביא שקר וכן בליעל. עלינו אם כן להסיק שאילו היה נאסר על בני ישראל להקריב קרבנות, כפי שנהגו אז כל העמים, היו הם רואים זאת כנוגד כל דרך ראויה בעבודת ה', והיו דוחים את עצם הרעיון של כל דרך עבודה זולתה.

על כן חכמת האלוה העליונה גזרה שיותן להם להמשיך במנהגם הישן. אולם כדי לבטל ממנו שם עבודה זרה, ולבער מקרבם זכרה, ציווה יתברך אשר אלה החפצים להקריב יעשו כן לשמו הקדוש בלבד ולא לשום נברא או אל אחר כפי שעשו עד כה, באשר הוא לבדו אל אמת שאליו צריכה להיות כל עבודתם, כמו שכתוב "ולא יזבחו עוד לשעירים אשר הם זונים אחריהם"⁴³. ובמקום אחר, בראשית חוקי הקרבנות, נאמר: "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' "⁴⁴, לאמור שכאשר יחפצו להקריב, עליהם להקדיש את הקרבן לשם ה'. לשם כך, ממשיך הרמב"ם, נצטוו על בניית המשכן והמקדש.

הלכך נראה שההקרבה לא צוותה מלכתחילה בהיותה חשובה או מועילה, אלא כדי למנוע את הבלי העבודה הזרה. ואין להקשות ולומר, מדוע האלוה לא הבדילם לחלוטין ממנהג מגונה זה? שכן האלוה לא חפץ לשנות את טבעם והרגלם, כפי שנראה שלא נחם דרך ארץ פלשתים בהוציאם אותם ממצרים, אף על פי שהייתה זו הדרך הקרובה ביותר אל הארץ המובטחת, אלא אמר: "פן ינחם העם בראותם מלחמה וישבו מצרימה"⁴⁵. אם כן, אף על פי שהייתה יכל לשנות את טבעם ורצונם, שלא ייראו מהמלחמה, לא חפץ לעשות כן, לא בעניין ההוא, ולא בעניין הקרבנות.

43 ויקרא יז, ז.

44 שם א, א.

45 שמות יג, יז.

זהו תורף דברי הרמב"ם בעניין הקרבנות והטעם שהוא נותן להם. ובגלל זה האלוה לא תבע או ציווה את הקרבנות התכופה, אלא אדרבה, לא התיר הוא יתברך הקרבנות כי אם במקדש ועל ידי הכהנים. באופן זה הפוסקים מיושבים. שכן כל הפוסקים האומרים שה' יתברך לא חפץ בקרבנות, יש להבינם כמשמעם, שכן לא נצטוו מלכתחילה, וציווים בויקרא נבע מחסדו של האלוה שנתן מקום להפנות את הרגל מנהגם לדרך ראויה.

חכמי הקבלה הם בעלי דעה אחרת, ועל כן הרמב"ן⁴⁶ דחה רבים מטענות הרמב"ם, לאמור: אם עבודה זו איננה מחויבת, מדוע נקבעו המוני פרטים ותנאים בעבודת הקרבנות, כמפורש בכל ספר ויקרא? מלבד זאת, הן מצאנו שקין והבל הקריבו קרבנות עוד בטרם נתהווה בעולם עבודה זרה. אף נח עשה כן בצאתו מהתיבה, וריח ניחוחו הייתה לרצון לפני ה', עד אשר נשבע הוא יתברך אשר לא יוסיף עוד הכות את כל חי במי המבול.⁴⁷ עוד מצאנו שבלעם ציווה לבנות שבעה מזבחות, לא כדי למחות את העבודה הזרה, אלא מפני שסבר שעל ידי כך יתקבלו תפילותיו לרצון. על כן חכמי הקבלה סוברים שלא זו בלבד שהקרבנות משפיעים את חסד האלוה על החוטאים, אלא הן אף ממשיכים שפע אלוקי מלמעלה על ידי איחוד הדעה השפלה עם הדעה הנעלית. כמו כן הם תיארו את הקרבנות כמפרנסים את כוחות הטומאה המכונים קליפות.

כדעתם הייתה גם דעתו של ר' יהודה הלוי. ומן הראוי שנסטה מענייננו ונעתיק דו-שיח מעניין בעניין זה, אותו מתאר ריה"ל כדו-שיח שהתקיים בין מלך כוזר לבין החכם היהודי, המכונה החבר...⁴⁸

אולם נבוא עתה ליישב את המקראות. חכמי הקבלה אומרים שאילולא חטא אדם הראשון, הייתה השכינה מצויה תמיד ל[נבראים] השפלים. בשעת מתן תורה עם ישראל שב למדרגה זו, אולם חזרו ואבדו את אשר זכו לו כשחטאו בחטא העגל. באותה שעה כביכול הסתלקה השכינה, ונצטרכו הקרבנות כדי לשוב ולהורידה [לארץ].

אם כן, כאשר כל הנביאים בקול אחד מכריזים שהאל איננו חפץ בקרבנות, דבריהם נכונים, כי גם בלעדיהם השכינה תסייע ל[נבראים] השפלים אם הם

46 בפירושו לויקרא א, ט. [לא הצלחתי לפענח כאן את הציון במקור].

47 בראשית ה, כא.

48 כאן מציג ר' מנשה קטע ארוך על פי ספר הכוזרי. הוא מציין כוזרי, ב: כה, אולם המעיין יראה שאין כאן העתקה מילולית של הכוזרי אלא עיבוד של הדברים המבוסס גם על הנאמר בכוזרי בפסקאות הקודמות. מקוצר המקום לא הובא כאן קטע זה.

נמנעים מחטא, כאשר אמר שלמה "עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח"⁴⁹. אולם לאחר שחטאו נצטוו לשם כך בקרבנות, אשר סוד גדול בהם. משום כך נצטוו בכל הקרבנות שיוקדשו לשם הוי"ה בלבד, ולא לשום שם אחר, כמבואר בספרי הקבלה⁵⁰.

בדומה לכך אומר החכם אבן עזרא שבהיות עם ישראל "ממלכת כהנים וגוי קדוש" כאשר הם ממלאים אחר ציווי האל מתאחדים הם עם האלוהות ללא צורך בקרבנות. הלוא היה נראה זה כחסרון אילו האדם, הנברא בצלם אלהים, היה זקוק לסיועה של הבהמה חסרת הדעת על מנת לדבוק ביוצרו. אולם אחרי שלא מילא את התכלית אשר עבירה נברא נתאמתו דברי ירמיהו (ז, כב), שכן כפי שהוא אמר מה שלא נצטוו בצאתם ממצרים ציווה אותם האל לאחר חטא העגל, כדי שהחוטא ימצא דרך לבקש מחילה על חטאו שחטא וישיג רצון האל המרפא את חוליי הנפש, ככתוב "ונפש כי תחטא וגו'"⁵¹.

אם כן הדבר נצטווה כרפואה, כפי שהרופא תחילה משתדל לשמור על בריאות האדם על ידי צוותו בחוקי התזונה כך שלא יארע בו חולי, אולם אם זה אירע בו משתדל הוא להשיבו לבריאות. או [ניתן לדמות זאת] למקרה של מלך חסיד וגומל טוב, אשר יש האומרים שאינו חפץ להעניש שום אדם, ואחרים קוראים אותו אכזר. אולם דברי כולם אמת, שכן מרוב חסדו חפץ הוא שלא יארע צורך להטיל עונש, אולם בהיותו שופט צדק עושה הוא דין כשיש צורך בדבר, ועל כן הוא מכונה אכזר. אף כך הי"ת, מתחילה לא חפץ שאדם יחטא או ישגה ועל כן לא הצריך קרבנות, אולם אחר שעם ישראל נטה מטבעו אל החטא נתן להם השי"ת ברחמי את הקרבנות כרפואה. הסבר זה מסכים לדעת חכמי הקבלה שהוזכרה למעלה...

ניתן גם ליישב היטב את המקראות באמצעות ההתבוננות הבאה: אם נעיין היטב במקרא, נמצא ש[עוד] בטרם ניתנה התורה הוקרבו להשי"ת ארבעה קרבנות. הראשון היה של אדם הראשון... השני היה של הבל, השלישי של נח, והרביעי האיל שקרב תמורת יצחק.

דעת הדבר נקל כאשר יובנו סיבותיו, על כן יש לבחון את סיבת הקרבנות האלה בהתייחס ראשית למקריב הקרבן או לבעליו; שנית לסוג הקרבן ותאורו; שלישית למין שממנו יובא; ורביעית לתכלית שעבורה הוא קרב.

49 משלי כא, ג.

50 עיין מנחות ק, א; תורת כהנים פרשתא ב, ה; רמב"ן ויקרא א, ט; רבינו בחיי ויקרא ד, ב.

51 ויקרא ד, ב.

קרבתו של אדם הראשון מייצג את הסיבה האחרונה⁵². חכמי הגמרא⁵³ אומרים שהיה [קרבתו] שור עם קרן אחת, בשונה משאר מינו אשר להם שניים, המבטא את זה שתכלית הקרבן היה להכיר באל האחד שהוא הסיבה הראשונה, היחידה והטהורה, אשר השגחתו על כל הברואים. אליו יש להקריב מממונו, מרכושנו ואף חיינו, בהיותו אדון הכל, ותכלית ההקרבה היא לכון את כל מעשינו לה' אחד.

קרבתו של הבל מייצג את הסיבה החומרית, כלומר, האיכות הראויה לו, שכן הוא הקריב "מבכורות צאנו ומחלבהן"⁵⁴, ואילו קין שגה והביא, לפי רש"י, רק מפרי האדמה, ועל כן לא נרצה קרבנו. לעומת זאת [קרבתו] של הבל נרצה, וכך נקבעה בחירתו של הבל לגבי איכות הקרבן.

קרבתו של נח מייצג את הסיבה החוקית ואת תיאור הקרבן. קרבנו היה קרבן תודה להודות להשי"ת על חסדיו שהבטיחו בהם. קרבן זה נרצה ביותר, וכך גם קרבן השלמים שעניינו להעתיר לחסדו ית', בהיות האדם סבור שלא חטא בזדון. גם זה מיישב את המקראות, שכן כאשר כל הנביאים אומרים שה' לא מבקש קרבנות, יש להבין את דבריהם כמתייחסים לאותם הקרבים על חטאים שחטאו בהם, שכן הוא ית' חפץ שלא יצטרכו אותם. אך הנביאים קבעו שהתודה והקרבתו של בקשת חסד - רצויים לה'. משורר התהלים אומר: "זובח תודה יכבדני"⁵⁵. כך אומרים חכמינו הקדמונים שבימות המשיח יהיו קרבנות מסוג זה, כדברי הנביא מלאכי "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמוניות"⁵⁶. רבי⁵⁷ אומר ש"כימי עולם" מתייחס לימי נח, שבהם העולם נחרב ונתחדש, ו"כשנים קדמוניות" יש להבינו כמתייחס לימי הבל⁵⁸. כלומר, בימות המשיח יוקרבו קרבנות כשל נח, ובהתאם לתנאים שייחדו את [קרבתו] של הבל, כנאמר לעיל. אם כן, רואים אנו שהקרבתו הרצויים הם רק אלה שלא באו על חטא.

לבסוף, הסיבה האחרונה מיוצגת על ידי הקרבן שנעשה תחת יצחק. כשם שהוא נעקד על מנת להיות מוקרב קרבן, והשי"ת קיבל ונרצה באיל תמורתו, כך המביא קרבן יתבונן בכך שעל פשעיו הרבים כנגד ה' היה ראוי לו המיתה שבאה על הבהמה.

ר' מנשה מפרט כעת את ארבעת הסיבות מהסוף להתחלה, החל מהסיבה האחרונה, המיוצגת בקרבן של אדם הראשון, וכלה בסיבה מצד בעלי הקרבן, המיוצגת באילו של יצחק.

53 חולין, פרק ג. ס. א.

54 בראשית ד, ד.

55 תהלים נ, כג.

56 מלאכי ג, ד.

57 מנחם ד, ד.

58 ויקרא רבה, פרק ז.

וכיוון שאדם עלול לחטוא בדיבור, במעשה או במחשבה, חייבה אותו התורה להביא בהמה לקרבן: עליו הוא סומך את ידיו כנגד החטא במעשה, ומתודה בפיו ומקבל עליו תשובה כנגד [החטא] בדיבור. וכנגד החטא במחשבה צוותה שהחלב יישרף [על המזבח] המעורר בריחו את התיאבון והמחשבה. אם כן, כאשר האדם משליך את הבהמה לארץ, דוחק את גרונה, שוחטה ושורפה, שהם מעשים המסמלים את ארבע מיתות בית דין: סקילה, חניקה, הרג ושריפה... עליו להתבונן שהיה ראוי לו המיתה שנעשתה לבהמה. הסיבה התועלתית היא אם כן שבעל הקרבן יתבונן בכל הפרטים האלה.

נמצא שארבעה היבטים אלה מיוצגים על ידי ארבעה הקרבנות שקרבו בטרם ניתנה התורה. ולכשנדקדק בדבר נמצא שהם רמזים במקום ציוריים, בפסוק הראשון בויקרא, שכן הוא אומר "אדם כי יקריב מכם קרבן לה', מן הבהמה, מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" (ויקרא א, ב). יש לשים לב שלא נאמר "איש כי יקריב" אלא "אדם כי יקריב", הרמז לכך שעליו להתכוון לסיבה האחרונה שכיוון לה אדם הראשון. "מכם" מכוון לסיבה התועלתית, כלומר, שהוא יידע בוודאי איזו בהמה תהיה תמורתו. "מן הבהמה, מן הבקר ומן הצאן" מציין בהמות טהורות. "תקריבו קרבנכם" מציין את המניע, שיהיה בנדבה ולא חובה כתוצאה מחטא שחטא בו.

בזה סיימנו את הנושא. החפצים לעיין עוד ימצאו תוספת ביאור בפירושיהם של הרמב"ן, רבינו בחיי, ר' לוי בן גרשם, ר"י אברבנאל, ר' יצחק עראמה, ר' יואל אבן שואב, ר' יהושע אבן שואב, ר' יצחק קארו ור' משה אלבלדה.

אל ירע בעיניך הביאי בקצת דברינו אלו עדות סופרים אשר לא מבני עמנו, יען מן האנשים הטובים הוא לקבל האמת ממי שאמר, ומהחכמים לזרוק התוך ולאכול הקליפה. ואתה תראה בכל החיבור הלו כי בכל מקום אשר אזכיר את שמם ולשונם כוונתי להורות איך קבלו רוב חוכמתם בדברים האלוהיים מקדמוניו ז"ל, ממנו פינה וממנו יתד, או להביא ראיה מהם כשהם משיחים לפי תומם לכוונת הדרושים. ואני תהילות לאל לא עשיתי מהחוכמות החיצוניות קבע, וכל דבריי עם המקובלים אשר כל יקר ראתה עינם, גם כל לימודי בתלמוד ובדברי רבותינו ז"ל כאשר נודע לכל בשיבת מעלת כמה וכמה שוני הלכות, ובעלי תריסין יושבים לפניי וסרים אל משמעתי...

רבי מנשה בן ישראל, מתוך ההקדמה לספרו 'נשמת חיים'

הרב שלמה מייזלס

עיון בשישה מסיפורי החסידים של
הרב שלמה יוסף זווין זצ"ל

פתיחה

כהקדמה לספרו 'סיפורי חסידים' כותב הרב שלמה יוסף זווין כמה מטרות שיש לסיפורי חסידים:

א. להראות את יד ה' בשינוי מהלך הטבע; כיצד מתגלה ההשגחה פרטית באירועים טבעיים.

ב. ללמד לקחים מוסריים על ידי תיאור הנהגתם או תכונותיהם של הצדיק והחסיד.

ג. להציג נקודות למדניות או פרשנויות למאורעות החיים.

רבים מסיפורי החסידים הינם סיפורי ניסים ונפלאות, ואם כי יצא לחסידים שם כמפליגים בסיפורים שכאלו, יחס מורכב יש להם לחסידות כלפי ניסים. חסידים הראשונים לא תמיד ראו בעין יפה סיפורי ניסים מופלגים, שכן ישנה העדפה לאמונה וחיים יהודיים מהודרים שאינם תלויים בניסים. יחד עם זאת, לא נמנעו החסידים, ואף הנבונים והמעמיקים שבהם, לספר סיפורי חסידים לרוב, ואף ללמוד מהם יסודות עיקריים במשנתם העיונית ודרכי הוויתם.

בשורות שלפנינו אנסה להדגים כיצד עומק ומשמעות רבים טמונים בסיפורי החסידים. על מנת לנסות לנתח את הערכים והרעיונות המרכזיים של דרכי החסידות המופיעות דרך סיפורים אלו, בחרתי במכוון בכמה סיפורים מזדמנים מאלו שמצאה ידי ברשת, משני ספריו הידועים של הרבי זווין: 'סיפורי חסידים למועדים' ו'לפרשת השבוע', על מנת להראות כיצד ברוב הסיפורים ניתן להדגים רעיונות אלו, וכיצד חשיבה מעמיקה מלמדת רבות אודות רוח החסידות הטמונה בהם. לא נגעתי בלשונו של הרב זווין, אף שהיא משתנה מסיפור לסיפור כדרכו.

אין מטרת הדברים להבחין ולהשוות בין סיפורים מזרמים חסידיים שונים או בין תקופות שונות, אלא ליצירת כלי לעיון בתורת החסידות וערכיה. כמו כן אין לפנינו ניתוח ספרותי של מבנה ותוכן הסיפורים החסידיים, ובוודאי לא מחקר היסטורי אודות מקורם, נאמנותם ואמיתותם של הסיפורים והאישיים המוזכרים בהם.

הסיפור - יותר מהתורה או הווארט החסידי - מועיל לקשר את הרעיונות החסידיות עם החיים, ומאפשר לחשוף את הערכים המרכזיים בחסידות, כמו אמונה פשוטה,

שמחה בעבודת ה', ענווה, וחווית "בכל דרכיך דעהו" ברמה העמוקה והכנה ביותר. דרך הסיפורים ניתן להבין את התפיסה החסידית לגבי היחסים בין האדם לקב"ה, הצדיק, ומשמעות החיים. גישה זו מאפשרת הבנה עמוקה ומקיפה של החסידות, לא רק כתנועה היסטורית - אלא כהשקפת עולם חיה ונושמת. היא מאפשרת לחשוף את הרבדים העמוקים של החשיבה החסידית דרך הנרטיבים והדמויות שעיצבו אותה, שכן הסיפורים מהווים מעין "תורה שבעל פה" של החסידות.

אם כי הסיפורים לא נועדו להאדרת דמות הרבי, אלא ככלי להעברת מסרים עמוקים בצורה נגישה ומוחשית (שכן כל סיפור מגלם בתוכו היבטים שונים של השקפת העולם החסידית), הרי מרכזיותו של הרבי בתנועת החסידות זקוקה לכמה מילים. מחד, דמות הרבי היא ערך מרכזי בחסידות, עד כדי כך שבתפיסה העממית להיות חסיד משמעו להיות קשור לרבי מסוים (זאת למרות שישנם חסידים רבים שאינם מזוהים באופן רשמי עם רבי ספציפי, ורבים שאינם מגדירים עצמם כחסידים אך מושפעים עמוקות מרעיונות החסידות). מאידך, החסידות כתורה ודרך חיים היא הרבה מעבר לקשר שבין החסיד לצדיק. החסידות היא שיטה יסודית, עמוקה ומקיפה בעבודת ה', בעלת בשורה ועם דרך עקבית וייחודית.

אם כן, הקשר ההדוק בין דמות הרבי לתנועת החסידות אינו מקרי, ולשם כך עלינו להקדיש מילים ספורות על החסידות בכללה: אם היינו צריכים לתמצת את מהות החסידות במילה אחת, היינו בוחרים במילה "אלוקות". הבעל שם טוב בבשרות החסידות רומם והדגיש שלושה שהם אחד, או האחד שבכל השלושה: [א] האדם - חלק אלוקה ממעל, ומכיון שכך החסידות רואה באדם ישות בעלת רצונות ויכולות אלוקיים, שנשמתו היא מהותית וקיומית, לא שולית, ומלמדת שכל פעולות האדם יכולות להיות קשורות לנשמתו, לא רק בעת קיום מצוות. שכן [ב] העולם הוא ביטוי של האלוקות. בתורת החסידות מודגש הלוח ושוב כיצד יד ה' קיימת בכל רגע ובכל מצב, ומפני כן היא מדגישה את ההשגחה הפרטית המוחלטת, וכן מלמדת על חידוש הבריאה שאינו-פוסק מדבר ה', מה שמדגיש את אחדות ה' באופן המוחלט ביותר, שכן היא רואה בעולם כלי להתגלות אלוקות, שכן תפקיד האדם הוא להביא ל"דירה בתחתונים" - התגלות אלוקות בעולם הזה על ידי [ג] התורה והמצוות - בפרט פנימיות התורה והמצוות הנעשים מתוך שמחה, ענווה, קדושה, השפעה על הזולת, ועבודה בגשמיות שנועדו לקרב את ביאת המשיח, אז תתגלה האלוקות באופן מוחשי.

אם כן, החסידות בוחנת את האדם, את העולם ואת עבודת ה' מתוך הסתכלות על האלוקות שבהם. בהקשר זה, הרבי משמש כערך מרכזי בחסידות שכן [א] הרבי חי חיים אלוקיים ומגלם את הרעיונות החסידיים הלכה למעשה. [ב] הוא מגלה ומבטא את נשמות החסידים, מסייע להם לחיות לאור הסתכלות חסידית זו חיים אלוקיים.

על כן, סיפורי הניסים (באם אינם משרתים כמה מהמטרות שצינו לעיל) משמשים כביטוי גילוי האלוקות הקיים בעולם, ומדגימים כיצד השגחה פרטית והעולם חי בכל רגע על ידי ה' שבוחר מתי וכיצד להתערב בטבע שקבע.

סיפור א

הרב הקדוש ר' יצחק מוורקא ז"ל היה בימי חורפו אברך עשיר, והיה רגיל לנסוע להרב הקדוש "החוזה" מלובלין ז"ל. פעם אחת אמר לו "החוזה": אילו הייתה מזדמנת לך מלמדות הגונה באיזה מקום היה כדאי שתקבלנה. חשב ר' יצחק שבדאי טעה הרבי, ונתכוון לאיזה איש אחר, כי מה עניין מלמדות אצלו? לא השיב להרבי דבר מפני הכבוד, ויצא מחדרו לבית המדרש של הרבי. ואיש אחד בא מן הכפר הסמוך לעיר טרניגרד אל הרבי ובכה לפניו, שבניו הם ערלי לב מחסרון מלמד טוב ואמר שרצונו לשלם כמה שיבקשו ממנו ובלבד שישגי מלמד הגון. אמר לו הרבי: אם תוכל לשלם ארבעים אדומים אז עצתי לך שתשכור למלמד את האברך שיצא זה עתה ממני, ואם ירצה השם יצליחו בניך בלימודם. הלך הכפרי תיכף ומצא את ר' יצחק, ואמר לו שהוא מסכים לתת לו את הסכום שנקב הרבי, ובלבד שייסע איתו להיות מלמד בביתו. הבין ר' יצחק שהרבי לא טעה בדבריו ונתכוון באמת לו. אמנם עדיין לא הבין מה זה ועל מה זה שולח אותו הרבי להיות פתאום מלמד, אבל לא הרבה הרבה וקיבל את פקודת הרבי בלי פקפוק, ונסע עם האיש, ולאשתו כתב מכתב להודיעה למה לא שב הביתה, כי אנוס הוא על פי הדיבור של הרבי לקבל עליו עבודת המלמדות. לא עברו ימים מועטים, וקבל מאשתו, שטוב עשה שקיבל את המלמדות, כי הצרפתים שנלחמו אז ברוסיה עברו דרך עירם ושללו את כל רכושם, מחוט ועד שרוך נעל, ולא השאירו אף את התבן. ור' יצחק התחיל ללמד את בניו של אותו כפרי חומש. אבל מוחותיהם היו מטומטמים מאוד, ולא הבינו אף מילה אחת. נסע ר' יצחק ללובלין וסיפר ל"החוזה" על הקשיים שיש לו. אמר לו "החוזה": תתפלל עליהם. התפלל עליהם ר' יצחק להשם יתברך, ומאז התחילו להצליח משעה לשעה ועשו חייל בלימודם. ובאותו כפר היה מניין קבוע. פעם אחת סירב אחד מהמניין לבוא אל המניין להתפלל מחמת כעס ותרעומת שהיו לו על חברו. נענה כפרי אחד מהמניין ואמר: "וירא מנחה כי טוב... ויט שכמו לסבל", רוצה לומר: אם האדם רואה ומבין שהמנוחה היא דבר טוב, אז הוא סובל את הכול, כי כל מי שיש לו סבלנות ואינו כועס על זולתו, יש לו מנוחה. כשכלה זמן שכירותו, רצה

הכפרי שיישאר אצלו גם להבא, אבל ר' יצחק אמר: הואיל ונסיעתי לכאן לא הייתה אלא על פי הרבי, לכן אני מוכרח לשאול את פיו בנוגע להבא. נסע ר' יצחק אל "החוזה". אמר לו "החוזה" שאיננו צריך להיות עוד מלמד. אחר כך שאל אותו: הגד נא לי אולי שמעת איזו תורה שם בכפר? ולא השיב ר' יצחק דבר. שאל שוב "החוזה": הייתכן שבמשך חצי שנה שהיית שם לא שמעת כלום? נזכר ר' יצחק בדברי הכפרי על פסוק: "וירא מנוחה כי טוב", והגיד להרבי. שמע הרבי את הפירוש ואמר לו: אם כן הלוא שמעת הרבה! וכשרבי יצחק נעשה ברבות הימים לרבן של ישראל, ונתפרסם בשם הצדיק מוורקא, סיפר מעשה זה וסיים: בקרוב אחרי המעשה הזה נתעשרתי שוב, ונתתי את שכר המלמדות שקיבלתי לאדם אחר, אמנם באותה התורה שקבלתי בהכפר עדיין אני עוסק גם עתה.

בסיפור הזה עלינו לעשות שלושה: א. להעמיק בווארט של "וירא מנוחה כי טוב". ב. להבין את עומק הסיפור שמסביב לאימרה החסידית. ג. להבין את הקשר שבין השניים.

המסר המרכזי של הסיפור הוא הרבה יותר מהופעת מופת או השגחה פרטית. הסיפור מדגיש את הרעיון שלכל אדם יש תפקיד ייחודי בעולם, שליחות אישית שעליו למלא. במקום לחשוב "מה טוב בשבילי", החסיד לומד לשאול "מה העולם צריך ממני". ר' יצחק מוכן לשנות את מסלול חייו באופן דרמטי (מעשיר למלמד) כדי למלא את תפקידו. הסיפור מלמד שהתכלית האמיתית של האדם אינה בהצלחה אישית אלא במילוי תפקידו בעולם, והצדיק מסייע לחסיד לראות מעבר לנסיבות המיידיות ולהבין את תפקידו הרחב יותר.

להיות מלמד זהו תפקיד של נתינה לאחרים, בניגוד ל"להיות עשיר" שהאדם יכול להתמקד בעצמו, הרווח הכספי הופך לתוצאה משנית של מילוי התפקיד, ולא המטרה העיקרית, והחסיד לומד לסמוך על כך שההשגחה העליונה מכוונת אותו למקום הנכון. גם אם זה נראה לא הגיוני בעיניו, דווקא בתפקיד ה"נמוך" יותר של מלמד ר' יצחק מגיע לתובנות רוחניות עמוקות.

זוהי תפיסת עולם עמוקה בחסידות ובמחשבה היהודית בכלל - הרעיון שחינו אינם רק עבור עצמנו, אלא חלק ממישימה גדולה יותר, ושעלינו להיות פתוחים וקשובים לקריאה הזו גם אם היא מובילה אותנו בכיוונים בלתי צפויים.

האימרה אודות תפילת המנחה בעצמה דורשת התבוננות: בתורת החסידות מבוארת עליונותה של תפילת המנחה. אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה (ברכות ו, ב) מפני שדווקא היא. יותר משאר התפילות המתקיימות בראשית ובסיום היום, מצריכה הפסקה באמצע היום. ומדגישה את הבחירה המודעת לעצור ולהתחבר לה'.

עצם הפעולה של עזיבת העיסוקים לטובת תפילה היא תרגול בביטול הרצונות האישיים, העברת הדגש מה'אני' ל'אנחנו'. זה מלמד אותנו לראות מעבר לצרכים האישיים שלנו. מפני כן, מי שרואה "מנחה כי טוב", הוא מבין את המעלה האדירה של תפילה בכלל, ותפילת מנחה בכלל, הרי כשאדם מתחבר לרמה זו של אחדות ההבדלים בין בני האדם מתגמדים. הבנה זו מובילה לסבלנות וסובלנות, כי היא מזכירה לנו שכולנו חלק מאותה אחדות אלוקית. זה מעודד ראייה רחבה יותר של המציאות, מעבר לקונפליקטים היומיומיים.

הווארט מדגים כיצד פעולה רוחנית של תפילה משפיעה ישירות על התנהגות מעשית - סבלנות כלפי אחרים. "וירא מנוחה כי טוב" מרמז גם על היכולת לראות את הטוב בכל מצב, כולל במערכות יחסים מאתגרות.

בסופו של דבר, הווארט הזה מלמד אותנו שהחיבור לאלוקות והיכולת לבטל את האגו הם המפתח ליחסים טובים יותר עם הזולת, ולחיים מאוזנים יותר בכלל. לפי הבנה זו יש קשר משמעותי בין הווארט על "וירא מנוחה כי טוב" לבין הסיפור הכולל של ר' יצחק מוורקא: ר' יצחק מבטל את רצונותיו ומעמדו כאברך עשיר כדי למלא את תפקידו כמלמד, ולומד לראות מעבר לנסיבות המיידיות ולהבין את תפקידו הרחב יותר בעולם, ודווקא משם לומד לקח עמוק מהתקופה שבה היה מלמד בכפר, כשם שהבנת תפילת המנחה כהארת התמונה הרחבה של תכלית האדם באמצע היום מועילה לפתרון סכסוכים ובעיות אנושיות.

סיפור ב

מעשה שציוו להבעל-שם-טוב מן השמים שיסע לכפר פלוני ללמד מדת הביטחון, וללמד לעם מוסר. לקח הבעל-שם-טוב את תלמידיו, ונסע אתם לאותו כפר. התאכסנו אצל המוכסן מהכפר. המוכסן היה איש זקן ונשוא פנים, וקיבלם בסבר פנים יפות, ושמח מאוד על האורחים שבאו אליו. למחר, בשעת עמידתם בתפלה, ראו שבא שוטר אחד משוטרי אדון הכפר, ובידו מקל עבה, ודפק שלוש פעמים במקלו על השולחן, והלך לו. החרישו האורחים, ולא ידעו למה ירמוז השוטר בדפיקותיו. הסתכלו בבעל הבית, והנה הוא שמח כבראשונה. אחרי כעבור חצי שעה, אחרי התפלה, בא עוד פעם אותו השוטר, ודפק שוב שלוש פעמים על השולחן, והלך לו. שאל הבעל-שם-טוב את בעל-הבית, מה פשר הדפיקות? אמר לו: זוהי התראה, שאני צריך היום להביא להאדון דמי-חכירות הכפר. ככה הוא עושה שלוש פעמים, ואחר הפעם השלישית אם אין מביאים לו הכסף, לוקח האדון בשביה את המוכסן עם כל בני-ביתו. אמר לו הבעל-שם-טוב:

בפניך הלוא ניכר כי הכסף הדרוש יש לך, ועל-כן לך קודם הסעודה ותן את הכסף לאדון, ואנחנו נחכה לך עד בואך, ואחרי-כן נשב אל השולחן לסעוד במנוחה. ענה לו בעל-הבית: לעת-עתה אין לי אפילו פרוטה אחת, אך מסתמא יזמין לי השם יתברך. נאכל אפוא ונשתה בלא חיפזון, כי יש לי שהות עוד שלוש שעות. וישבו כולם לאכול, והאריכו בסעודתם, ובפני בעל-הבית לא היה ניכר כלל אם צריך הוא לכסף או לא. כתום הסעודה בא השוטר בפעם השלישית ודפק על השולחן, ובעל-הבית לא קם ולא זע. ברכו כולם ברכת-המזון באריכות ובמתינות, ולא בחיפזון, ואחרי-כן לבש בעל-הבית בגדי-שבת, חגר חגורתו הרחבה, ואמר: עתה אלך לתת דמי-החכירות לאדון. שאלהו הבעל-שם-טוב עוד פעם: האם יש לך מעות כל צורךך? השיב בעל-הבית: עדין אין לי אף פרוטה, אבל בודאי יזמין לי השם יתברך. נפטר מהם והלך לדרכו. והבעל-שם-טוב עם התלמידים התייצבו על המרפסת ללוותו בעיניהם, ולראות מה יהיה בו. ויהי בעמדם כך, ראו והנה עגלה משרכת דרכה נגד בעל-הבית. והבעל-שם-טוב ראה מרחוק, כי בעל-הבית עמד אצל העגלה ודבר איזו דברים עם האורח הנוסע, ואחרי-כן הלך הלאה לדרכו, וגם העגלה התנהלה לאט לדרכה. אחר-כך ראו, שהעגלה עמדה, והנוסע קרא לבעל-הבית שיחזור אליו, ומשחזר ובא בעל-הבית לנוסע מנו ביניהם מעות. כאשר קרבה אחר-כך העגלה אל המקום אשר עמדו שם הבעל-שם-טוב ותלמידיו, שאלו את האורח הנוסע: מה היה לך עם בעל-הבית שהחזרת אותו מדרכו ונתת לו מעות? השיב להם הנוסע: הצעתי לפניו עסק: שאקנה ממנו היי"ש שיעשה בחורף הבא. מתחילה לא השתוויתי עמו במקח, ואחרי שראיתי כי הוא מתעקש ועמד במקחו והלך לו לדרכו, ואני ידעתי כי הוא איש ישר ונאמן, הוכרחתי לתת לו כמה שדרש. ולא יכולתי לדבר עמו הרבה, כי אמר שצריך ללכת להאדון לתת לו דמי-חכירה. אז אמר הבעל-שם-טוב לתלמידיו: ראו כמה גדול כוח הביטחון.

סיפור מרתק ועמוק על כוחו של הביטחון בה', שיעור עמוק בכוחו של הביטחון בה', ובאופן שבו אמונה פנימית יכולה להשפיע על המציאות החיצונית.

חשיבה מעמיקה בסיפור מגלה שהמסר של הסיפור אינו אודות ביטחון, אלא על אמונה. רבים האנשים הבוטחים בה', אך מעטים הם החיים כך בפועל. בלימוד והתבוננות, ישנו ביטחון רב, אך מול העיניים פעמים שהמצב לא נראה מאוד מבטיח. מה שמדגש בסיפור זה הוא שהמוכסן לא נתן למה שמול עיניו להטעות אותו. האמת האלוקית הייתה כה אמיתית מוחשית בעיניו, שהביטחון היה תוצאה טבעית שלה.

כך זה נקרא בחסידות. העולם האמיתי בו הוא חי היה העולם שמשקף משקפיים

תורניות, ולכן היה שלו, ולכן הוא היה בטוח כי בתוך העולם שלו לא תהינה לו בעיות, הוא לא היה צריך לעשות 'כאילו'. זו אמונה מוחשית כראייה, הוא ראה את השגחת ה' עוד לפני שזה קרה, כי זה המקום בו הוא חי. ולכן זה התרחש עבורו. לא קרה לו נס שבדיוק הכסף הגיע בהשגחה פרטית בזמן הנכון, אלא העולם התנהל לפי איך שהיה אמור להתנהל, לפי איך שהוא חי אותו.

המסר האמיתי של הסיפור. אינו רק עניין של ביטחון, אלא של אמונה עמוקה ומוחשית. המוכסן לא רק "בטח" בה' במובן המופשט, אלא חי את האמונה כמציאות מוחשית. עבורו, הנוכחות האלוהית והשפע האלוהי היו עובדות קיימות, לא רק רעיונות תיאורטיים. המוכסן חי ב"עולם האמיתי" - עולם שמשקף את המציאות האלוהית. הוא לא היה צריך "לדמיין" או "להאמין" במשהו מופשט, אלא פשוט חי במציאות הזו. מושג יסודי בחסידות הוא "אלוהות בפשטות ומציאות כהתחדשות", מתייחסת לתפיסה האידיאלית בה האלוהות היא הנורמה הפשוטה של החיים. זוהי תפיסה אוטופית של החסידות לעומת "מציאות בפשטות ואלוהות בהתחדשות", בה חיים רוב בני האדם - המציאות הגשמית היא פשוטה, האלוהות היא מחודשת.

בסיפור המוכסן לא היה צריך לעשות 'כאילו' או להתאמץ להאמין. עבורו, זו הייתה המציאות הפשוטה, זו אמונה שהיא כמעט ברמה של ראייה. המוכסן "ראה" את יד ה' עוד לפני שהדברים התרחשו בפועל. הסיפור כמו מוביל אותנו להבנה המעניינת שהמציאות התנהלה לפי האופן שבו המוכסן חי אותה. זה מרמז על הכוח שיש לתפיסת עולם עמוקה להשפיע על המציאות סביבה. זה לא היה "נס" במובן הרגיל, אלא פשוט האופן שבו העולם מתנהל כשחיים באמונה אמיתית.

זה מקשר אותנו לתפיסה הכוללת של החסידות: הבעל שם טוב רצה להראות שביטחון הינו חלק מהותי מהשקפת העולם החסידית. החסידות מלמדת לחיות עם האלוהות שבבריאיה בכל מקום ומצב. הביטחון הוא ביטוי מעשי של תפיסה זו - ראיית הנוכחות האלוהית בכל פרט בחיים. הרעיון של להיות קשור עם ה' בכל אלמנט בחיים. מראה שהביטחון אינו רק בזמני משבר, אלא דרך חיים מתמדת. והבעל שם טוב בחר להראות את הדברים דרך דוגמה חיה, במקום להסביר שביטחון אמיתי אינו רק תכונה נפרדת, אלא ביטוי של תפיסת עולם שלמה - ראיית העולם כולו כביטוי של אלוהות, בכך שהבעל שם טוב הראה את הדברים בפועל, הוא הדגים שזו לא רק תורה תיאורטית, אלא דרך חיים מעשית שניתנת ליישום.

סיפור ג

"היהודי" הקדוש היה לומד בכל יום עם תלמידיו שיעור גמרא. היה ביניהם בחור מופלג אחד מפשיסחא. הבחור היה יתום מאביו. פעם אחת

באמצע הלמוד, התחיל "היהודי" להעמיק בעניין אחד שהיה קשה לו. הבחור ידע את דרכו בקודש, שבכל פעם כשהוא מתחיל לעין הוא שווה בעיונו בדבקות עצומה, ולכן נמלך לילך בינתיים לבית אמו לטעום משהו, כי הרגיש חלישות הלב. כשגמר בחיפזון לאכול, קם במהירות ללכת לבית רבו, והנה אמו קוראת לו ומבקשת ממנו שיעלה לעליית הבית ויוריד לה משם חבילה של שחת, שהייתה צריכה לה. לא רצה הבחור לחזור, כי חשב אולי כבר התחיל רבו הקדוש ללמד. ברם באמצע הדרך נמלך בלבו, הלוא עיקר הלימוד הוא כדי לשמור ולעשות, ועכשיו שבאה לידי מצות כבוד אם ולא אקיימה? חזר במהירות ורץ לעשות רצון אמו, ואחר-כך שב לבית רבו. כשפתח הדלת של "היהודי" הקדוש, נתעורר היהודי מרעיונו, קם מלא קומתו ושאל את הבחור, איזו מצוה עשה עתה, שכן בבואו אל הבית ראה את האמורא אבי מלווהו, ותיכף נתיישרה לו הקושיא שמעין בה. סיפר לו הבחור את המאורע. אמר "היהודי" לתלמידים: אבי לא היה לו אב ואם, ככתוב בגמרא (קידושין לא, ב), ולכן נקרא בשם אבי, שהוא ראשי תיבות: "אשר בך ירחם יתום", ודרכו שמי שמקיים מצות כיבוד אב ואם הוא הולך עמו, כדי שיהיה לו חלק בהמצוה, וכשבא הגיד לי תרוץ על הקושיא.

זהו סיפור חסידי מרגש ועמוק על חשיבות מצוות כיבוד אב ואם אפילו על פני לימוד תורה. יש כאן הבדל משמעותי בין הגישה החסידית לגישה המסורתית. האגדה מספרת שהחתם סופר נמנע מלפגוש את חמיו רבי עקיבא איגר בשל חשש לביטול תורה. לעומת זאת, הגישה החסידית, כפי שמשתקפת בסיפור, מדגישה את חשיבותן של מצוות אחרות, כמו כיבוד אב ואם, גם כאשר הדבר עלול לבוא על חשבון לימוד תורה. אך שלא כדעת הטועים, החסידות לא המעיטה מערך לימוד התורה, אלא העלתה את ערכן של מצוות מעשיות אחרות. זה מתיישב עם התפיסה החסידית הרחבה יותר של עבודת ה' בכל דרכי החיים, ולא רק בלימוד פורמלי.

למעשה, הסיפור מדגיש שהתלמיד לא הפסיד דבר מלימוד התורה. הוא חזר בדיוק ברגע שרבו יצא מדבקותו. זה יכול להתפרש כרמז לכך שכאשר אדם פועל לשם שמים ומקיים מצווה, ה' מסדר את הדברים כך שלא יפסיד.

דווקא בזכות החלטתו לקיים את מצוות כיבוד אב ואם, התלמיד לא הפסיד מלימוד התורה. שכן התשובה לעיונו הרב של רבו הגיעה דרכו, שכן הוא "הביא" את אבי לבית המדרש שיסביר לרבו את הסוגיה. זהו תפיסת החסידות: המצוות האחרות אינן מחסרות מלימוד התורה אלא מרוממות את הלימוד ומעילות לו, בפרט כאשר מדובר על מצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, או מצווה שזמנה עובר, או עזרה לאחרים ש"מאיר עיני שניהם ה'".

סיפור ד

בעת "החתונה הגדולה" באוסטילה, שנתאספו לשם הרבה צדיקי הדור, ובראשם הצדיק הקדוש רבי אברהם יהושע השיל מאפטא ז"ל, מצאו להם מתנגדי הצדיק רבי בונים מפשיסחא ז"ל מקום לבצע זממם להקדיש מלחמה על חסידי פשיסחא והתנהגותם, על ידי שיסכימו כל הצדיקים הנאספים שדרך פשיסחא אינה לפי התורה, והתכוננו להביא לפניהם הוכחות וראיות שונות. הצדיק רבי בונים חשב לנסוע בעצמו על החתונה לכבוד המחותנים שהיו מצדיקי הדור, וגם בשביל להראות את צידקתו ולהסיר התלונות והטענות נגד דרכו ושיטתו בחסידות, אבל תלמידו הצדיק רבי מנחם מנדל, הרבי מקוצק לעתיד, התנגד לנסיעת רבי בונים בכל תוקף, ואמר לרבי בונים: אפילו כשהרבי כבר ישב על העגלה לנסוע אני אשכב על הארץ לפני הסוסים, ולא אתן להרבי לנסוע. ואז החליט רבי בונים לשלוח חמישה אנשים: הגאון הצדיק רבי יצחק מאיר, שהיה אחר-כך הרבי מגור, הרב הצדיק רבי פילב מגריצא, הרב רבי זושא משדליץ, הרב רבי ישכר הורביץ והרב רבי אליעזר דב מגרבוץ. הגאון רבי יצחק מאיר היה הצעיר שבחבורה, והוא הפליא את כל הנאספים בתורתו, וראש הצדיקים הרב מאפטא כיבד אותו מאוד, ואחרי רוב דברים שעברו בין המשלחת למתנגדי פשיסחא - שאין כאן מקומם - ניצחו חסידי פשיסחא, ולא עלתה בידי מתנגדיהם להוציא את זממם לפועל, והסבא קדישא מאפטא, אחר סעודת המצוה, תחב את ידו הקדושה לתוך אבנטו של הרי"מ ורקד עמו יחד, וכל הצדיקים שעמדו שם המה ראו כן תמיה שמכל הצדיקים בחר לו את האברך הצעיר לרקוד עמו. ומשם, מאוסטילה, שלח רבי יצחק מאיר מכתב לרבי הצדיק רבי בונים, וכתב לו שכבוד גדול עשו לו הצדיקים. קרא רבי בונים להחבריא קדישא שלו, ואמר להם בהתפעלות רבה: ראו נא מה שהאברך הזה כותב: הוא כבר בבחינה כזו, שיוכל לקבל גם כבוד. והוסיף רבי בונים: זהו שיוסף הצדיק אמר לאחיו: "והגדתם לאבי את-כל-כבודי במצרים".

זהו סיפור מעניין ועמוק המשקף כמה היבטים חשובים בעולם החסידות. אך המסר העיקרי הוא הסוף כמובן, העובדה שרי"מ יכל לקבל כבוד מבלי שזה יפגע בו, שזוהי רמה רוחנית כה גבוהה שאינה כלל נחשבת במסגרת הנורמלי, כי כל מי שנכלל בתחום האנושי מקבל משהו מכבוד שניתן לו. להבנת הסיבה שהוא היה מסוגל לקבל כבוד מבלי שזה יפעל בו כלום היא מפני שכל משימתו באותה החתונה הייתה לשם רבו, כלומר הוא פינה את אישיותו לגמרי, וכל מהותו ומציאותו הייתה לטובת רבו. שוב לא היה הוא אדם בפני עצמו התופס מקום ומתרגש ומתפעל מכבוד, אלא

יד ארוכה של הרבי, וממילא הכבוד לא נגע אליו כלום. זה השבח הגדול ביותר שיכל הרבי לתת לו.

רבי יצחק מאיר הגיע לדרגה גבוהה של ביטול האגו וה"אני" שלו. כל מהותו הייתה מוקדשת למשימה - ייצוג רבו. היכולת לקבל כבוד מבלי להיות מושפע ממנו מעידה על רמה רוחנית גבוהה במיוחד, הוא הפך להיות כמו "יד ארוכה" של רבו, ללא אינטרסים אישיים, זו לא רק התנהגות חיצונית, אלא שינוי פנימי עמוק במהות האדם, העובדה שרבי בונים ראה זאת כהישג כה גדול מעידה על החשיבות של מדרגה זו בעיניו. זה מראה כיצד תלמיד יכול להתמזג עם רצון רבו באופן מוחלט.

זוהי תובנה חשובה מאוד בהבנת מהות העבודה הרוחנית בחסידות ובכלל, והיא מציבה אתגר משמעותי לכל מי שעוסק בעבודת ה' - להגיע למצב שבו הכבוד האישי אינו תופס מקום, והאדם הופך לכלי טהור לרצון ה' או לרצון רבו.

סיפור ה

ויהי היום ואיש עני אחד מסביבות וילנא, והוא בר אוריין גדול וחסיד, הלך ברגל לליונא, ובעוברו דרך וילנא סר לבית הכנסת, הוציא גמרא מארון הספרים וישב ללמוד. הדבר היה ביום חמישי בשבת לפנות ערב, וההלך החליט לשבות בוילנא. השמש הרגיש שעובר אורח זה אינו כשאר ארחי פרחי, נדבות אינו מבקש, אוכל פת קיבר שהוציא מילקוטו עם חתיכת דג מלוח, ויושב שוב ללמוד, וכל הלילה הגה האיש בתורה. ביום השישי בבוקר פנה השמש אל האורח בשאלה, איפה ישבות בשבת. השיב האורח, שפה בבית הכנסת ישבות. אמר לו השמש: הן ברוך השם יש אצלנו הרבה גבירים, שמקיימים מצוות הכנסת אורחים בכל לבבם, ובפרט כשהאורח הוא תלמיד חכם, ואם כן למה זה לא יקיים כבודו מצוות עונג שבת ויתגלגל פה בבית הכנסת ויאכל בשבת פת קיבר עם דג מלוח? השיב לו האורח, שאין ברצונו לילך אצל מי שהוא לשבת. יש לו משלו. סיפר השמש את הדברים לגביר בן תורה אחד, שמהדר תמיד שיהיה לו על שולחנו אורח לשבת. כששמע הגביר שהאורח הוא תלמיד חכם והוא מסרב ללכת, ביקש מהרב של בית הכנסת שיצטרף עימו לפתות את האורח שילך אליו לשבות בשבת. הרבו שניהם הרב והגביר, דברים אל האורח, עד שנתרצה ללכת, בתנאי שלא יעכבוהו גם לישון שם. לישון רצונו דווקא בבית הכנסת. בסעודת הערב של ליל שבת הרבה הגביר לדבר עם האורח בדברי תורה, וראה שהאורח הוא אדם גדול, ונהנה הנאה מרובה שהזמין לו הקדוש ברוך הוא תלמיד חכם כזה לאורח. קודם ברכת המזון התאנח פתאום הגביר אנחה עמוקה מבלי דבר דבר. נתפלא

האורח על זה, אך לא שאל מאומה. אחרי הסעודה הלך האורח לבית הכנסת והגה בתלמודו. למחר, בסעודת הצהריים פלפלו הגביר והאורח שוב בדברי תורה, וקודם ברכת המזון נאנח שוב הדביר אנחה אילמת, וכך נשנה הדבר גם בסעודה השלישית, וגם בסעודת מלוה מלכה של מוצאי שבת. לא יכול האורח להתאפק עוד, ובמוצאי שבת שאל את הגביר לסיבת אנחתו. סיפר לו הגביר שיש לו צרה גדולה. העלילו איזו עלילה עליו ועל שותפו, והדבר הובא לבית המשפט, ודנו את שניהם לשלוש שנים גלות בסיביר הרחוקה. הגישו קובלנה לבית הדין הגלילי, וגם שם אושר פסק הדין. עכשיו עומד העניין להתברר בפטרבורג בסנט, והשם יודע מה תהייה התוצאות שם. מששמע האורח כך, אמר לגביר: דבר סתר לי אל כבודו. יואיל נא להיכנס איתי לחדר מיוחד. נכנסו לחדר וסגרו הדלת, והאורח אמר לגביר: עצתי אמונה לכבודו, שישע תיכף לליוזנא ולבקש מהרבי עצה וברכה. אני הנני זעירא דמן חברייא של תלמידי הרבי, ופניי עתה מועדות גם כן לליוזנא. בלי ספק ייושע שם מצרתו. אמר הגביר: בדבר כזה אני צריך להימלך עם שותפי. אשלח תיכף לקרוא את שותפי ונתיישב בדבר. שלח הגביר אחר השותף, וסח לו את דברי האורח. אמר השותף, חוששני שלא רק שלא ניושע שם, אלא שעוד ניפול בצרה חדשה כאן. הן כשייוודע בעיר שנמשכנו אחרי ה"כת" ירדפו אותנו עד חורמה. שקלו וטרו השותפים ביניהם והחליטו ללכת לרבי מאיר רפאלס שהיה ידידו ולשאול בעצתו. באו לרבי מאיר רפאלס. והשביעו אותו מקודם שהדבר שסיפרו לו יישאר בסודי סודות אצלו בכל אופן שיהיה, בין שיעץ להם כך או אחרת. הבטיח להם רבי מאיר לשמור את הדבר בסוד, ואז סיפרו לו את כל המאורע. ורבי מאיר, שעדיין נמצא תחת השפעת העובדה של העגונה, השיב להם מיד: אני מסכים שתיסעו לליוזנא. לא היססו השותפים ותיכף רתמו מרכבה, ולקחו גם אותו האורח עימם ונסעו ישר לליוזנא. משבאו לליוזנא נכנסו לרבי וסיפרו לו בפרטות את כל צרתם. אמר להם הרבי: הלא יהודים תלמידי חכמים אתם הגידו נא לי פירושו של המאמר "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" (ברכות נח, א). במה הן דומות זו לזו? שתקו השותפים. אמר שוב הרבי: אני אגיד לכם הפירוש. בגמרא אמרו "זה שמי לעלם, לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני בשם י"ד ה"א, ונקרא בשם אל"ף דל"ת" (פסחים נ, א), הרי שאין הקדוש ברוך הוא נקרא בשם העצם, וגם במלכותא דארעא כך הוא, יש לו לקיסר שמו העצמי, הפרטי, אבל אסור לקוראו בפניו בשם זה, רק בשם "קיסר". ופטרם הרב לשלום, מבלי לומר להם שום דבר בעניינם. יצאו השותפים מחדר הרבי, ו"ביטלו את כל חלומותיהם" על הרבי ועל ה"כת" ועל אותו אורח גם יחד.

אסרו את מרכבתם, ונסעו בפחי נפש חזרה לוילנא. באו בשובם לרבי מאיר רפאלס וסיפרו לו, שהרב של ה"כת" הוא אדם שאינו מן היישוב. מדבר שלא כעניין, ומשיב "שלא בדרא דאוני", ורבי מאיר בשומעו את דברי הרבי מפיהם החליט גם כן שאינו אלא מבוהל ומתעתע, ותלה גם את דבר העגונה באיזה מקרה. עברו חודשים אחדים, והגיע זמנו של המשפט להתברר בפטרבורג. השותפים נסעו לעיר הבירה, הלכו לעורכי דין שונים, והדברים יגיעו. כמעט שאין תקווה. ועורך דין אחד יעץ להם שינסו ליפול לרגלי מיניסטר המשפטים ולבקש רחמים ממנו, אולי יחוס, אולי ירחם. חקרו ודרשו ומצאו שמניסטר המשפטים הולך בכל יום בשעה קבועה לטייל בגן עירוני אחד. הלכו לשומר הגן, שיחדו אותו במתנה יפה שיכניסם לגן קודם שיבוא המיניסטר, וכשהלה יבוא ירמוז להם מי הוא, למען יוכלו להפיל בקשתם לפניו. ובאותו יום שהשומר הכניסם חלה מיניסטר המשפטים, ולא יצא כלל לטיולו הקבוע, ורק מיניסטר ההשכלה בא לטייל. השומר הלך על יד המיניסטר לשמשו, ומחששו שמא יראו היהודים שהוא הולך על ידו יסברו שזהו מיניסטר המשפטים, רמז להם בידו מרחוק באות של שלילה, כלומר, לא זה הוא. והיהודים טעו בכוונתו, וסברו שהוא רומז שייגשו אליו בבקשתם. הלכו היהודים ונפלו על רגלי המיניסטר, סחו לפניו את צרתם, וביקשו שיושיעם. השיב להם המיניסטר: טעיתם אדוניי, דבר זה שייך למיניסטר המשפטים, ואני הוא מיניסטר ההשכלה. הלכו היהודים בפחי נפש מהגן. כעבור רגעים אחדים אמר המיניסטר לשומר: תיכף רוץ והחזר לכאן את שני היהודים שהלכו זה עתה מאיתי. השומר נבהל, שמא בעוון כניסתם שלא ברשות לגן הוא קורא אותם. אבל אין ברירה. רץ השומר והשיגם, ומסר להם פקודת המיניסטר שיחזרו תיכף לגן. נתפחדו אף הם, ושוב מתוך פחד התייצבו לפני המיניסטר. אמר להם המיניסטר: רואה אני בפניכם שיהודים מלומדים אתם. והנה הקיסר שאל אותי בימים האלה שאלה אחת, והיה אם תדעו להשיב על השאלה הזאת תשובה שתתיישר בעיניי אז אציע את התשובה בשמכם בפני הקיסר, וגם אבקש מאיתו שהוא יצווה לבטל את משפטכם בסנט. וזו היא השאלה: בתלמוד שלכם יש מאמר: "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא", ונתקשה הקיסר להבין במה דומות הן זו לזו מלכותא דארעא ומלכותא דרקיעא. שאל הקיסר אותי שאלה זו, וגם אני איני יודע להשיב. אולי תדעו אתם תשובה על זה. פחד ורחב ליבם של היהודים למשמע השאלה, הבינו עכשיו היטב על מה ירמוז דברי הרב מליוזנא בהיותם אצלו. תיכף השיבו למיניסטר אותה התשובה ששמעו מהרבי, והתשובה ישרה מאוד בעיני המיניסטר. הבטיח להם המיניסטר שישתדל אצל הקיסר,

שהוא בכבודו ובעצמו יצווה לבטל את משפטם. וכך הווה. המיניסטר סיפר לקיסר שפגש בגן שני יהודים, שלפי חזוניהם הכיר בהם שחכמים הם, הציע לפניהם את שאלת הקיסר, והם השיבו לו תשובה נכונה. התשובה מצאה חן גם בעיני הקיסר, ואז אמר המיניסטר לקיסר שהיהודים האלה נתונים בצרה, ושרק הוא, הקיסר יוכל לעזור להם. סח לפניו את עניינים, והקיסר נתן פקודה לסנט לבטל את המשפט. בשמחה רבה נסעו השותפים בחזרה לווילנא, וכשבאו לשם סרו ישר לרבי מאיר רפאלס וסיפרו לו את כל מה שעבר עליהם. לא התמהמה רבי מאיר רפאלס ונסע תיכף בעצמו לווילנא, התקשר בכל עוז לאדמו"ר הזקן, ונעשה חסיד גדול.

הסיפור מציג את רוח הקודש של אדמו"ר הזקן (רבי שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד) באופן מרשים ביותר: הידיעה על הפארק, היעדרות שר המשפטים, נוכחות שר ההשכלה, שאלת הקיסר, התשובה המדויקת. אך העיקר הוא שהפירוש שנתן אדמו"ר הזקן למאמר חז"ל "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" הוא אכן עמוק ומשמעותי, שאינו רק תירוץ לצורך הסיפור - אלא חלק אינטגרלי ממנו. אדמו"ר הזקן מקשר את המאמר לעניין שמותיו של הקב"ה. הוא מציין שכשם שהקב"ה יש לו שם העצם שאינו נקרא כפי שהוא נכתב, כך גם למלך בשר ודם יש שם פרטי שאין משתמשים בו בפנייה אליו. זה מרמז על הפער בין המהות הפנימית (שם העצם) לבין הביטוי החיצוני (השם בו קוראים). יש כאן רמז לכך שגם כאשר אנו רואים רק את ה"חיצוניות" של המציאות, יש תמיד מהות פנימית עמוקה יותר, מה שמשקף את הגישה החסידית המוצאת משמעות עמוקות בכל היבט של התורה והמציאות.

יתירה מזו, כפי שהפירוש מדבר על שם חיצוני ושם פנימי, כך גם הביקור עצמו של הליטאיים אצל הרבי יש לו משמעות חיצונית (בקשת עזרה) ומשמעות פנימית (בחינת האדמו"ר). הפירוש מזמין את השומעים להסתכל מעבר למה שנראה לעין, הן בענייני מלכות והן בענייני רוח. הרבי אף רמז להם שכפי שיש למלך שם פנימי שאינו גלוי, כך גם להם יש "שם פנימי" - פוטנציאל רוחני שעדיין לא התגלה. הפירוש מדגים את היכולת של החסידות לראות משמעויות עמוקות בדברים פשוטים לכאורה. הפירוש יכול לשמש כ"זרע" שנזרע בתודעתם, שיצמח מאוחר יותר לכדי הבנה והערכה עמוקה יותר לחסידות. ניתן לראות בזה מעין דו-שיח סמוי בין האדמו"ר למבקרים, כאשר הוא עונה לשאלות לא מדוברות שלהם. הפירוש עצמו הופך להיות דוגמה חיה ל"השגחה פרטית", כאשר הוא מתגלה כרלוונטי בדיוק לסיטואציה שהם נקלעו אליה מאוחר יותר.

החסידות מדגישה את מציאת העומק הרוחני בדברים פשוטים לכאורה. הפירוש של האדמו"ר מדגים זאת בדיוק, על ידי הקשר בין העולם הרוחני לעולם הגשמי.

הפירוש מקשר בין מלכות שמים למלכות הארצית. החסידות מעודדת את היכולת לראות מעבר לנגלה, ללמוד הוראה בחיים מכל היבט של החיים, ומתוך כך להבין כיצד מצב שנראה חסר תקווה הופך לישועה גדולה.

בעצם, אדמו"ר הזקן לא רק הסביר להם מהי החסידות, אלא נתן להם חוויה חיה של מה שהחסידות מייצגת. הוא הדגים את עקרונות החסידות באופן מעשי, מבלי להצהיר על כך במפורש. זוהי דוגמה מצוינת לגישה החסידית של "טעמו וראו כי טוב ה'" - במקום להסביר באופן תיאורטי, האדמו"ר נתן למבקרים לחוות בעצמם את עומק ועוצמת הגישה החסידית.

סיפור ו

בכפר קטן ליד העיר קוזניץ התגורר לו עני מרוד בשם שמעון. כסף לא היה לו לשמעון, אך הייתה לו משפחה מרובת ילדים אותה הצליח לפרנס בקושי. לפרנסתו שלח שמעון את ידו במלאכות שונות, אך המזל לא האיר לו פנים. קוזניץ הסמוכה הייתה עיר ואם בישראל, ולקראת החגים היה פוסע שמעון רגלית - שהרי ממון לשכירת סוס ועגלה לא היה ברשותו - אל העיר הסמוכה כדי לקיים את מצוות החג, כמנהג היהודים מדורי דורות. כך עשה גם כשהתקרב חג הפורים. לבש את בגדיו הבלויים, צחצח במעט מים את נעליו הקרועות, ויצא אל בית-הכנסת אשר בקוזניץ כשליבו עגום עליו. מראה הילדים המחופשים והוריהם הלבושים במיטב המחלצות לא הטיב עמו. "ראו נא ראו" חשב לעצמו בעגמומיות, "כל אלו שמחים וששים בשמחת החג, ואילו משפחתי יושבת ונמקה ברעב". בית הכנסת היה מואר באור יקרות. כל המתפללים המתינו בדריכות לרבי ישראל, הלוא הוא המגיד הקדוש מקוזניץ, שיעלה על בימת הקריאה ויחל בקריאת המגילה. כשעלה רבי ישראל אל הבימה השתררה דממה מוחלטת, וכולם האזינו בשקיקה לקולו הערב של הרב. "ומרדכי יצא לפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור... ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר..." פסוקי המגילה השכיחו ממנו לרגע-קט את מצוקותיו ומצב רוחו החל להשתפר. נסתיימה קריאת המגילה. יהודי העיר ניגשו לאחל לרבם "פורים שמח" ושמעון הצטרף אליהם. כשהגיע תורו נעץ בו המגיד מבט חודר ושאל: "רבי יהודי, מדוע לא הבאת לי משלוח מנות?" התבלבל שמעון והשיב: "אינני מתגורר בעיר קוזניץ... באתי רק כדי לשמוע את קריאת המגילה". אך המגיד לא התייחס לדבריו והמשיך: "הלוא פורים היום. בוא נא לביתי ואמור 'לחיים'". בביתו של המגיד הציעו לפניו מאכלים ומיני מגדנות וכן יין בשפע. הטיב שמעון את לבו ביין וקינח במיני

מאפה, וכשסיים איחל לנוכחים "פורים שמח" ויצא את הבית, כשדבריו של המגיד הקדוש מהדהדים באוזניו: "מדוע לא הבאת לי משלוח מנות?"

מכיוון שהיה מבוסס מעט, הרהיב עוז בנפשו ופנה לחנות המשקאות החריפים. "פורים שמח!" הכריז בקול בוטח. "הבה נא לי בקבוק יין משובח ואשלם, בעזרת ה', לאחר חג הפורים. ואם לא אשלם - מה בכך? הלוא פורים היום!" נענה בעל החנות לדבריו והעניק לו בקבוק יין משובח שבמשובחים. כה עשה שמעון גם בדוכן התפוחים, וכשבדידיו בקבוק יין ומעט תפוחים עשה את דרכו שוב לבית המגיד.

כשראה אותו המגיד חיך ואמר: "אאחל לך שתזכה להביא לי בכל שנה משלוח מנות". רק יצא שמעון מבית המגיד ומחשבה עלתה במוחו: מדוע לא אביא מעט מזון לביתי, לשמח אותם בשמחת הפורים? אומר ועושה: שוב ניגש שמעון לחנויות, ובפיו הבקשה "תנו נא לי בהקפה - ואם לא, מה בכך? הלוא פורים היום!" ושוב האיר לו המזל ולא חלף זמן רב ושמעון החל לפסוע לביתו כשידי מלאות כל-טוב. "פורים שמח!" הכריז בקול מאושש ופרס את 'אוצרו' על השולחן. הילדים שלא ראו זמן רב מעדנים כאלו פצחו בקריאות שמחה. ה'אשת-חיל' מיהרה לפרוס מפה לבנה ומטולאת על השולחן, וכולם התיישבו לסעודה חגיגית להודות לבורא העולם על חסדיו.

"פתחו לי, פתחו לי!" נשמע קול צרוד מפתח הבית. "בוודאי איזה ערל שיכור חפץ להיכנס לביתנו" חשב שמעון לעצמו וסירב לפתוח את הדלת, עד שאשתו נענתה ואמרה: "דומני שזהו גריגורי הבא לכאן לעיתים קרובות למכור את מרכולתו; אלך ואפתח לו". הדלת נפתחה ונכנס גריגורי כשהוא פצוע וזב דם. שמעון ואשתו מיהרו להגיש לו תחבושות לחבוש את פצעיו, וכן כוסית יין-שרף למען ישיב את נפשו. כששבה רוחו אליו סיפר להם גריגורי על בתו וחתנו שהשליכו אותו מביתם לאחר שנקעה נפשם מהרגלי השתיה שלו. "אוצר גדול טמנתי ביער, וביקשתי להעניק להם אותו בטרם אמות" אמר גריגורי. "אך לא אעשה זאת! אתם, שבאתם לעזרתי בשעת צרה, תזכו באוצר הגדול". חלפו ימים אחדים והאיכר מת מפצעיו. הלך שמעון אל היער כפי אשר הורה לו האיכר, שם מצא אוצר גדוש במטבעות זהב. ושמעון העני המרוד הפך לעשיר גדול ומפורסם. מדי שנה היה מגיע שמעון אל המגיד הקדוש מקוזניץ, ומעניק לו משלוח מנות ביד רחבה ובלב שמח.

הסיפור מדגיש ערכים כמו נדיבות, אמונה, והחשיבות של עזרה לזולת. אך ההקשר של הסיפור תלוי בעובדה שהרבי עודד אותו לצאת מהקופסה שהוא היה בה. בתחילת הסיפור שמעון רואה את עצמו כ"עני מרוד" וכמי ש"המזל לא האיר לו פנים". תפיסה

זו מגבילה אותו ומונעת ממנו לראות אפשרויות אחרות. הרבי, בשאלתו "מדוע לא הבאת לי משלוח מנות?", מעשה מאתגר את התפיסה העצמית של שמעון. זו לא רק שאלה, אלא הצהרה סמויה: "אתה יכול להביא משלוח מנות!" לאחר המפגש עם הרבי שמעון מתחיל לפעול באופן שונה. הוא מרהיב עוז לבקש בהקפה, דבר שכנראה לא העז לעשות קודם. ברגע ששמעון מתחיל לפעול באופן שונה, הסביבה מגיבה אליו אחרת. זה מוביל לשרשרת אירועים שבסופו של דבר משנה את חייו לחלוטין. הרבי מאמין ביכולתו של שמעון יותר ממה ששמעון מאמין בעצמו.

בתפיסה החסידית הצדיק, או הרבי, נתפס כבעל נשמה כללית, שמקיפה ומכילה את נשמות חסידיו. זה מסביר את היכולת של הרבי לראות את שמעון באופן עמוק יותר. נשמתו של שמעון קשורה בנשמת הרבי, וזה מסביר מדוע הרבי מסוגל לזהות ולהפעיל פוטנציאל בשמעון שהוא עצמו לא היה מודע לו. הרבי רואה את שמעון "כמו שהוא במקורו האלוקי", כלומר מעבר למגבלות הפיזיות והנסיבתיות. זוהי ראייה רוחנית עמוקה שחודרת מעבר למציאות הגשמית הנראית לעין. הסיפור מדגים את תפקידו של הצדיק בחסידות - לא רק כמורה דרך, אלא כמי שמסוגל לחשוף ולהפעיל כוחות נסתרים בנשמות חסידיו.

סיכום

בחינת סיפורים אלו מראה שהסיפורים משמשים ככלי להנחלת ערכים ורעיונות חסידיים. במקום להציג את הרבי כדמות על-טבעית, הסיפורים מדגימים את תפקידו כמחנך ומורה דרך. פעולותיו של הרבי מדגימות כיצד ליישם את עקרונות החסידות כמו אמונה, ביטחון בה', ראיית הטוב בכל אדם, והכוח הטמון בשינוי תפיסה בחיי היומיום.

האלמנט הניסי הוא משני לעומת המסר הרוחני והחינוכי. גישה זו לסיפורים חסידיים מעמיקה את משמעותם, ומאפשרת לראות אותם לא רק כסיפורי מעשיות, אלא כאמצעי חינוכי ורוחני רב-עוצמה. היא מדגישה את הרלוונטיות של תורת החסידות לחיי היומיום, ואת יכולתה להשפיע על חייו של כל אדם.

הסיפורים נועדו להנחיל ערכים ועקרונות מעשיים של החסידות. לא רק לספר על נפלאות, אלא ללמד את דרך החסידות דרך דוגמאות חיות של התנהגות וחשיבה חסידיות. גישה זו הופכת את הסיפורים לרלוונטיים לכל אדם, ולא רק למאמינים בכוחות על-טבעיים. מטרת מאסף זה היא לעודד את הקוראים להתעמק במשמעות הפנימית של הסיפורים, מעבר לפשט, לחבר את הסיפורים לחייהם האישיים ולהפיק מהם לקחים מעשיים.

הרב ירוחם ארלנגר

קבלת מצוות בפועל כתנאי לחלות הגיור

הערות על הספר 'מסורת הגיור'

הקדמה
קבלת המצוות מעכבת בחלות הגיור
דברים שבלב
הוכחות מדברי המחמירים
ביאור דברי האחרונים המקילים בראי התקופה
שיטת הרמב"ם בעניין הכרח קבלת מצוות בגירות
מסקנה

הקדמה

קבלת המצוות על מנת לשמור לעשות ולקיים את כל דברי התורה, קלים כבחמורים, הייתה מאז ומתמיד יסוד ומהות עניין הגיור. בספרי השו"ת ראשונים ואחרונים נקטו באופן פשוט על פי סוגיות הגמרא השונות, שגר שאינו מקבל עליו את שמירת המצוות בלב שלם, אף שקיים את כל הליך הגיור במילה וטבילה בפני בית דין, דינו כנוכרי לכל דבר ועניין. וכן שנינו (בכורות ל, ב): "גוי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד - אין מקבלין אותו, רבי יוסי ב"ר יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים".

דא עקא, בשנים האחרונות מחמת המצוקה הקשה של פסולי החיתון במדינת ישראל, הנובעת בין השאר מהעלייה ההמונית ממדינות ברה"מ לשעבר ומקומות נוספים על פי חוק השבות וסעיף הנכד וכו', עלה על דעתם של יחידים שכביכול קבלת המצוות עיקרה בהצטרפות לאומית לעם ישראל, וכיום שיש מדינה וצבא וכו' עצם השותפות בחיי האומה דינה כקבלת מצוות. ויש שאמרו כי די בקבלת מצוות ברמה 'מסורתית', ואין צורך בשמירת כל המצוות בפועל. טענות אלו אין להן בסיס הלכתי כלל, כפי שיבואר.

לאחרונה יצא לאור הספר 'מסורת הגיור' ע"י הרב אליעזר מלמד שליט"א ראש ישיבת הר ברכה ובסיוע חברי המכון דשם, שבא לבסס את הטענה כי קבלת המצוות אינה צריכה להיות בלב שלם - גיור על מנת לשמור את המצוות כולן ולקיימן בפועל, וככל שהגר מבין ומקבל שעל פי דת ישראל חלים עליו חיובים אלו, אף שניכר וברור שאין דעתו לקיימם, גירותו חלה. לפלפול זה לכשעצמו לא היינו נדרשים, מחמת התימה הרבה שיש בעצם הטיעון, כביכול קבלת המצוות אמנם נדרשת אף שאין כוונה לנהוג על פיה בפועל בחיי המעשה, שהלא זהו דבר והיפוכו, ובהכרח המקבל

מצוות באופן זה אינו מאמין באמיתות הדברים ובהכרחם. אלא שבספר זה קבצו ואספו תשובות שונות של פוסקי הלכה בדורות האחרונים, מהן נראה לדבריהם של מחבריו, שכביכול מחברי אותן התשובות לא הקפידו לדקדק עם הגרים הבאים לפתחם שאכן יקיימו את שמירת המצוות בפועל. ומכאן באו לטעון כי הזעקה העולה בדור האחרון במכתביהם הידועים של גדולי ישראל כנגד גיור ללא קבלת מצוות בפועל¹ היא "חומרא של הדור האחרון", והוראה שהתקבלה "על פי פוסקי הלכה מחמירים", אך לא כך היה מנהג רבים מפוסקי ההלכה שקדמו להם בתפוצות ישראל השונות. טיעון זה שומה עלינו לברר היטב, ומכאן נברר גם מדברי הקדמונים שקבלת המצוות על מנת לקיימן בפועל היא תנאי יסודי לחלות הגיור.

מטבע הדברים לא נוכל במאמר קצר זה להקיף את העניין בשלמות, אך ננסה לנגוע בכמה יסודות עיקריים ובראיותיהם המרכזיות [שהן גם גם דוגמא לאחרות שכמותן], כדי להוכיח שלא כך הם פני הדברים, ואדרבה - מרוב ככל תשובות האחרונים שצינו **בספר הנ"ל עצמו** ניתן להוכיח כי קבלת המצוות על מנת לקיימן בפועל מעכבת בחלות הגיור, והן בגדר ראייה לסתור².

קבלת המצוות מעכבת בחלות הגיור

מדברי הראשונים נראה שקבלת המצוות היא עיקר מעשה הגיור, ולכן, אף שמילת הגר וטבילתו כשרים בדיעבד אף שלא בפני בית דין, קבלת המצוות צריך שתיעשה בפני בית דין ודין זהו לעיכובא, ראה תוס' קידושין (סב, ב ד"ה גר) ויבמות (מה, ב ד"ה מי), וכו"ה ברמב"ן וברא"ש (יבמות שם), הרשב"א והר"ן (קידושין שם) ועוד ראשונים. וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' רסח סע' ג), וראה ש"ך ודגול מרבבה שם. ומבואר, כי מה שאמרו בגמרא "גר משפט כתיב ביה" שתהיה קבלתו בפני בית דין דווקא נאמר בעיקר לעניין קבלת המצוות, שהיא עיקר ויסוד מעשה הגיור.

נקל להבין, כי כאשר קבלת המצוות מעכבת בחלות הגיור אין כוונת הדברים

1 בעל הקהילות יעקב, הגר"מ שך, הגר"ש אלישיב והגר"ש אויערבך, בקול קורא בעיתון המודיע בשנת תשמ"ג, קובץ שערוריית הגיורים המזוייפים פרק א' מכתבם של רבני אירופה בראשות הגר"ח קרייזוויט, בד"ץ העדה החרדית, הגר"ש וואזנר והגר"נ קרליץ ועוד מרבני התקופה. מכתביהם של הרבנים רבי שילה רפאל, רבי אברהם אטלס, רבי גדליה אקסלרוד ורבי חיים פרדס חברי בית הדין בחיפה ועוד. ידוע בעניין זה מכתבו הארוך והמקיף של בעל השרידי אש לראש הממשלה דאז בן גוריון, בו הוא מתרעם הרבה כנגד גיור שאין בו קבלת מצוות, ומבהיר שגיור כזה הוא חסר משמעות לחלוטין ונעדר את בסיס תוכן הגיור על פי היהדות.

2 הדברים מבוססים ברובם על הספר 'משנת הגר' להגר"ר משה קליין שליט"א, שהיה לי חלק בעריכתו.

להצהרה הנאמרת מן השפה ולחוץ שלא על מנת לקיים, או בלא אמונה באמיתות הדברים ובערכם, אלא בכוונה גמורה לשמור לעשות ולקיים. וכך מבואר בריטב"א ובר"ן (יבמות כד, ב) שהקשו היאך תועיל גירות הנעשית לשם אישות בדיעבד, הרי מן הסתם לא קיבל עליו הגר את שמירת המצוות בלב שלם. ותיצו, ד'אגב אונסיה גמר ומקבל'. כלומר, אף שרצונו של הגר להסתפח לעדת ישראל נובע מטובת הנאה כל שהיא, מדובר בגר המכיר באמיתות התורה, והוא מבין שהדבר כרוך בקבלת שמירת המצוות בפועל וכך יעשה. כדברים אלו כתבו התוס' (חולין ג, ב ד"ה קסבר), שהטעם שהכותים גרי אריות הן ולא חלה גירותם, משום ש'את אלוהיהם היו עובדים' ולא קיבלו עליהם תורה ומצוות בלב שלם. הרי שאף שקיימו את כל הליך הגיור במילה וטבילה, כיון שהיו חסרים קבלת מצוות בלב שלם אין תוקף לגירותם.

עניין זה, שקבלת המצוות **על מנת לקיימן בפועל** מעכבת בחלות הגיור, מבואר בדברי אחרונים רבים, ולא נמנה כאן אלא את מקצתם: ראה שו"ת הראנ"ח (סי' צב [השני]), בית מאיר (סו"ס רסח), שו"ת אמרי יושר (ח"א סי' קעו), שו"ת אבני צדק (פאנעט, אה"ע סי' כז, לח), שו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' ק), ספר דבר אברהם (ח"ג סי' כח), שו"ת משנה שכיר (ח"א סי' נג), שו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סו"ס נד), שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' קנז, קנט-קס, קצד, ח"ג סי' קי, ובח"ה סי' מ), שו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קא, ח"ו סי' קז), קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב (ח"א סי' קד), שו"ת עמק יהושע (מאמאן, ח"ג סי' יז), ועוד רבים, וכך הייתה ההנחה המוסכמת והפשוטה בכל ספרי השו"ת לדורותיהם כפי שעוד נבאר.

בספר מסורת הגיור נעשה ניסיון מרומו לטעון שכביכול המחמירים בכך שייכים לפלג קנאי יותר בסגנונם ההשקפתי, ומכאן ההתייחסות ההלכתית המחמירה. אף זה אינו נכון, הנחה הלכתית יסודית זו היתה נחלתם של כל פוסקי הדורות מכל החוגים והמגזרים.

בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר (סי' רלד) הורה שלא להקל בעניין קבלת גר בלא קבלת מצוות גם אם כתוצאה מכך ילך לגיור רפורמי, וסיים: **"ואנו את נפשנו הצלנו ולא מסרנו בת ישראל לגוי גדול בגירותו כמו בגיותו"**. כלומר, אין טעם לחשוש מכך שמחמת הימנעותנו מלגייירו יתגיייר אצל רפורמים, משום שבלאו הכי אינו נעשה יהודי בלא קבלת מצוות, ואיך נוכל לבוא בעצמנו ולמסור בת ישראל ביד גוי זה.

בשו"ת דעת כהן (יו"ד סי' קנד) כתב הראי"ה:

הרי מפורש אמרו חז"ל (בכורות ל, ב) נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, רבי יוסי בן רבי יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים, ואיך אפשר לקבל גרים באופן כזה שיודעים ברור שאחר גירותם יעברו על דברי תורה... ואע"ג דקיי"ל כמאן דאמר כולם גרים הם ביבמות (כד,

ב), ונכלל בזה גם כן איש שנתגייר לשום אשה ואשה שנתגיירה לשום איש, נראה מדברי התוס' חולין (ג, ב ד"ה קסבר) **דהיינו דוקא כשהגירות היתה שלמה בקיום המצוות, אבל כשלא נתגיירו לגמרי, דהיינו בלא קיום המצוות ושמיירתן, וגם הכוונה הייתה בלתי הוגנת, אז הם גרועים מסתם גרי אריות...** אלא כל שלא מקיימים מצוות, וגם המחשבה הייתה שלא כראוי, **אז אין כאן גירות כלל.**

בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רכב) כתב:

ובאמת צריכין לדקדק הרבה בהנהגת הבעל, דקרויב לשמוע שהוא אינו שומר דת כלל, ואם כן הגירות של האשה הוא דבר בטל, שבוודאי אין בדעתה לקבל על עצמה עול מצוות התורה, שהיא לא עדיפא מיניה ידיה, **ובלי קבלת המצוות באמת אין כאן גירות כלל.**

ומבואר שכל שיש לנו סיבה לחוש שהאשה לא קיבלה מצוות בלב שלם אין גירותה כלום.

בשו"ת היכל יצחק (סי' כ) כתב הרב הרצוג:

אמנם הלכה כדברי האומר כולם גרים הם, אעפ"כ חוכך אני בגירות כזו בימינו. דבימי חז"ל ובימי הפוסקים ז"ל כמעט לא היה מקום בתוך עדת ישראל ליהודי עבריין, והנכרי שהתגייר, אעפ"י שהיתה לו פנייה חומרית, היינו יכולים לקבל לרצינית את הסכמתו לשמור את המצוות, כי אחרת כמעט שחיי לא היו חיים. אבל בימינו לדאבוננו, שהמצב כ"כ פרוץ שיהודים שעפ"י הדין הם בכלל פושעי ישראל הרבה מהם הם מנהיגים של הקהילות ואף מנהיגי האומה, מה נחשב זה לנכרי זה לאמור בפיו שהוא מקבל יהדות, ולמה ישמרו את המצוות כשכל כך הרבה יהודים אינם שומרים, באופן שיש אומדנא שהקבלה מסופקת כשסיבת הגירות היא חיצונית. ומכיון שיש לדון שגרים כאלה הם גירי ספק הרי משתנה הדין, שאם יבואו לפנינו לגיירם יש לנו להימנע, שהרי אנו מכניסים את הנפש הזאת באיסורים חמורים, **ואנו נותנים מקום לתערובת זרע ספק נכרי בישראל.**

כלומר, לדבריו לא רק שכאשר אנו יודעים בו שלא קיבל מצוות בלב שלם אין הגיור כלום, אלא גם חובה עלינו להימנע מכל גיור לשם אישות [למרות שהוא חל בדיעבד] מחשש שמא לא יקבל את המצוות בלב שלם.

בספר שבט מיהודה (עמ' שעח-שעט) כתב הרב אונטרמן:

קבלת המצוות בסתם מעכב, דזה עיקר הגירות כמ"ש הרמב"ם דבעי קבלת המצוות בשלושה וכו'. אם שכיחים הזדמנויות כאלה בכל אורח חיינו, וחושב

שלא יוכל להתגבר עליהם בכלל וזה יאלצו לעבור עבירות, אין קבלת עול מצוות שלימה אצלו, וזה מעכב.

עיקר ראיית הרב מלמד ועוזריו בספר הנ"ל נסמכת על כך שמצינו באחרונים שקיבלו גרים הבאים לשם אישות, אף שלכאורה ניכר היה מהנהגתם של הגרים הבאים לפנייהם שלא ישמרו מצוות בפועל לאחר הגיור. שהרי כאשר באים לפנינו בני זוג - הבעל יהודי והאשה נכריה או להיפך, והם מבקשים לגייר את הנכרי שביניהם, והיא שעת הדחק עד שנראה לדין שאם יסרב למעשה הגיור יוסיפו לחיות יחד בחטא, בהכרח לא מדובר באנשים יראי ה' המבקשים לקיים כל המצוות כראוי, שאם כן היה להם להיפרד זה מזו מיד, ואם בכל זאת הקלו לקבלם כדי שלא יצא היהודי בן זוגם לתרבות רעה, בהכרח סברו אותם אחרונים שקבלת המצוות בפועל על מנת לקיימן אינה מעכבת בחלות הגירות.

קודם שנעסוק בגוף הטענה הנ"ל, חובה עלינו לדון בעיקר הראיה **מתוך עיון בנימוקיהם של אותם מתירים עצמם**. לא יתכן לגבש מסקנה כעין זו על סמך השערה בעלמא, ועל פי ניתוח סיפור המעשה שבא לפני אותו פוסק הלכה לפני 150 שנה, תוך התעלמות מנימוקי הרב המתיר עצמו! בספר הנ"ל קיבצו והביאו תשובות רבות, ואנו נשתדל להתמקד בעיקריות שבהן, ומהן ילמד המעיין לכל אחת מהדומות להן, שכן אין טעם לכפול הדברים.

דברים שבלב

בשו"ת נחלי אפרסמון (סי' לד) דן, לגבי גר שקידש אשה, ובא לאחר זמן בטענה שאינו חייב לגרשה כיון שלא הייתה דעתו שלמה בקבלת המצוות בשעת הגיור, והרי הוא נכרי. וכתב שאין להתירה בלא גט, כיון שהיה נראה לדין שהוא מקבל עליו עול מצוות, ודברים שבלב אינם דברים. בספר הנ"ל הוכיחו מדבריו שכביכול סבר שקבלת המצוות אינה מעכבת, שהרי אותו גר עצמו מעיד בפנינו שמעולם לא הייתה דעתו שלמה בקבלת המצוות, ואעפ"כ הוא מוחזק בעינינו כישראל ואשתו נחשבת אשת איש.

כמובן שזו ראייה לסתור! שהרי אדרבה, מבואר בדבריו שם שקבלת המצוות מעכבת בחלות הגירות, אלא שהואיל ולא הייתה כוונתו הרעה ניכרת לדין בשעת הגירות הרי כוונתו זו היא בגדר דברים שבלב, וקבלתו היא קבלת מצוות גמורה. ואה"נ אם הייתה אומדנא ברורה, כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שאין כוונתו לשמור את המצוות לאחר הגירות, דינו כנכרי לכל דבר ועניין³.

3 ועיי"ש שהאריך להוכיח דדין זה דדברים שבלב אינם דברים אמור גם לעניין גירות, ושלא כדעת

מלבד זאת פשיטא, שכאשר אנו באים להתיר אשת איש לעלמא לאחר זמן רב מהגיור יש לחוש טובא ולדקדק הרבה שמא הייתה כוונתו בגיור שלמה, ואינו דומה כלל לנדון דידן שהוא לקבל גר שאין כוונתו לשמור את המצוות לאחר שיתגייר, והוא דבר פשוט שאין צריך לאומרו.

ברוח זו הביאו מדברי אחרונים נוספים, כפי שצינו שם לשו"ת משפטים ישרים (בירדוגו, ח"א סי' קיא), ולשו"ת הלכה למשה (ניימאן, ח"א סי' ש), עיי"ש בדבריהם, וכאמור, אדרבה היא ראייה לסתור.

כך גם הביאו משו"ת פרחי כהונה (סי' י) שדן בארוכה בענין גיור בת זוג נוכריה בגדרי דין גירות לשם אישות, ובסוף דבריו העלה את החשש שמא אין כוונתה שלמה בקבלת המצוות ותחזור לסורה מיד, וכתב שהואיל והחשש אינו ודאי, ואפשר שכוונתה גם לשם שמים, שהרי הייתה נשואה עמו בנוכריותה זה מכבר ומי מעכב על ידה להישאר תחתיו כך, גם אם תחזור לסורה אין דינה אלא כישראל מומר. ע"כ. ואף מדבריו מבואר טעמו שאינם אלא דברים שבלב, ואה"נ באופן שידוע בבירור שאינה מקבלת עליה עול מצוות לא מצינו למי שיאמר שיש תוקף לגיור שכזה.

עוד תלו סברתם הנ"ל בתשובתו של הגר"א גוטמאכר (אדרת אליהו יו"ד סי' פה-פז) שדן בגיור נשים נכריות הנשואות לישראל, וכתב שאין לדחותן בקל "דלמא כוונתו לטובה, או עכ"פ סופו לטובה, ושמעתי הרבה נשים גירות שנכנסו לדת רק בשביל להינשא לישראל והיו אחר כך מדקדקין בכל דיני ישראל בדרך הפלא". מכאן רצו מחברי הספר ללמוד כי אדרבה, המציאות הרגילה בנשים אלו שאינן שומרות מצוות, ואעפ"כ התיר לגיירן. אך זהו היפך דבריו ממש, שלא כתב אלא שלא למחר לדחותן בלא בירור היטב, משום שמצינו לכאלו שמקבלות עליהן עול מצוות בשלמות, ואת אלו יש לקבל בחיבה כדי למנוע תרבות רעה מישראל. אין מתשובה זו והדומות לה שום ראייה שהגירות חלה גם אם בוודאי לא קיבלו על עצמן לשמור מצוות אחרי הגיור כראוי.

עוד הגדילו לתלות קולא זו בתשובתו של הגר"ש משאש (שמ"ש ומגן ח"ב חו"מ סי' ג אות ה), בעוד דבריו שם קילורין לעיניים, שלא הכשיר אלא באופן שדרשו

הסוברים שדין זה נוהג רק בדברים שבין אדם לחברו. לא נוכל במסגרת זו להאריך, אך יצוין בקצרה כי לדעת אחרונים רבים לא נוהג בגיור דין דברים שבלב אינם דברים, כיון שהוא דבר שבין אדם לקונו, ולדבריהם, גם כאשר נראה היה לדין שכוונתו של הגר שלמה בקבלת המצוות, כל שכלפי שמיא אין האמת כן, דינו כנכרי. ראה שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כו אות ג), דבר אברהם (ח"ג סי' כח), שו"ת אמרי יושר (סי' קעו), שו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' ק ס"ק ט), שו"ת אבני צדק (אה"ע סי' כח, לב), שו"ת בית אפרים (אה"ע סי' קכב), שו"ת זכר יצחק (קו"א סי' א אות כג), שו"ת אור לציון (יו"ד ח"א סי' יב). לכן, לא באנו כאן להכריע בשאלה זו, אלא להוכיח שגם המקילים אמרו דבריהם רק באופן שנראה היה לדין שכוונת המתגייר כנה בקבלת המצוות.

וחקרו אחריה היטב ונמצא שרצונה כן לקבל עליה עול מצוות, ומבאר שם באורך כל סדר הדברים, ולא טרח למצוא פתח לקולא בזה מחמת חשש תרבות רעה וכו' אלא רק לעניין שלא חששו לכך שהיא גירות לשם אישות⁴. כך גם לגבי ראייתם משו"ת שיח יצחק (וויס, יו"ד סי' קכט) ועוד מפוסקי הזמן⁵.

בשו"ת מטה לוי (סי' נד-נה) דן אם ניתן למול לשם גירות קטן שנולד לאב ישראלי ואם נכריה, ולאחר שמפלפל ומוכיח שלא ניתן לגיירו באופן זה ומשום שאין זו זכות עבורו להתגייר ולגדול בבית הורים שאינם שומרי מצוות, כתב דעל כן לא נוכל לקבלו עד שתתגייר אמו. וכאן הוסיף: "זו הייתה מחשבתי הראשונה לומר לאיש שימתינו עם מילת בנו עד שתתגייר אשתו, אמנם אחרי שובי ניחמתי, שידעתי שאם אפסוק כך לא אוכל למנוע לקבל את אשתו לכשתתגייר, ואם תבוא להתגייר יהיה קשה מאוד לקבלה, דבשלמא אם נמול את בנה ואח"כ תבוא להתגייר יהיה ניכר ממחשבתה שכוונתה לשם שמים, כי למה להתגייר אחר שכבר נתקיים רצונם לגבי בנם ועם בעלה היא יכולה להמשיך ולחיות בגויותה. אבל אם תולים את מילת הבן בגיורה יש לחוש שאין כוונתה לשם שמים".

בספר הנ"ל הובאו דבריו אלו כהוכחה כביכול לכך שניתן לגייר אשה נכריה זו אף שאין קבלתה לשם שמים. אמנם האמת שכוונתו להיפך לגמרי! שהיות ולא יוכל

4 סברא מעניינת כתב בזה בתשובותיו תבואות שמ"ש (יו"ד סי' קד) ועל פי מה שהיה מצוי בקרב אנשי מקומו, שיותר נקל לגייר נשים הנשואות לישראל, משום שליבן רך והן מקבלות עליהן את דרישות הבעל לשמירת מצוות, משא"כ אנשים, שאותם "אני רגיל להרחיקם ככל שידי מגעת" שמא יבואו במרמה ולא יקבלו עול מצוות בשלמות. טענה נוספת הובאה בספר מסורת הגיור, כביכול בקרב רבני צפון אפריקה היה נפוץ להקל בגיור ללא קבלת מצוות על מנת לקיימן בפועל בשלמות. אך מנגד עומד מכתבו החריף של רבי יעקב טולידאנו אב"ד מקנס לכל רבני מרוקו המחמיר בכך טובא, והובא בעמק יהושע (ח"ג יו"ד סי' יז), וראה עוד שו"ת לך שלמה (סי' כט), שו"ת צוף דבש (יו"ד סי' נו) ועוד יש להאריך בסתירת טענה זו.

5 ידועה בעניין זה תשובתו של הגר"צ חי עוזיאל (ח"ב סי' נח) שאכן מבואר בדבריו שכאשר הגר קיבל עליו מצוות אף שידוע שלא יקיים אותן מקבלין אותו, משום שגם אם יחסא ויענש מ"מ זכות היא לו שיקבל שכר על מצוות שיקיימן. ע"כ. אמנם, מלבד שטעם דבריו צ"ע, שהרי דיון זה אם זכות היא לו או לאו אינו עניין בגיור אדם גדול שעושה כן מדעתו אלא רק בגיור קטנים בלבד הנעשה ע"י בית דין, גם סתר בזה לכאורה דבריו לעיל שם (סי' נו) בנידונו לגבי אשה שנבעלה לגר כזה שחזר לסורו מיד אם היא מותרת לכהונה, שם כתב: "על כל פנים בנדון דידן שתיכף אחרי הטבילה לא רצה לשמוע עוד מדת ישראל, הרי שברגע הראשון חזר לסורו, הלכך בעילותיו הם בעילת גוי, ועושה את אשתו זונה לאוסרה לכהונה". מכיון שכאמור שיטתו זו יחידאית היא ולא מצינו לה חבר בין הפוסקים, ועוד שיש בה סתירה בדברי עצמו, ולכאורה היא גם נסתרת מפשטות דברי הראשונים שהרי אין טעם לומר שיש משמעות לקבלת המצוות הנעשית לכתחילה מן השפה ולחוץ, אין לסמוך עליה לדינא.

לגיירה בלא קבלת מצוות לשם שמים, לא ניתן להתנות את מילת הבן בגיורה של האם, כי בכך נגרום לה להיות מוכרחת להתגייר, והדבר יצור חשש שאין כוונתה לשמור מצוות. וכל כך חשש לזה, עד שדחק עצמו וצידד להתיר למול את הבן [שלא לשם גירות] ובלבד שלא ייעשה כאן גיור שלא כדין. ואם כן נראה מדבריו שהחמיר טובא, ולא רצה לסמוך גם על סברא זו של דברים שבלב אינם דברים.

הוכחות מדברי המחמירים

בספרם שם קיבצו מספרי השו"ת תשובות שונות העוסקות בגיור בן זוג נכרי, שדנו להחמיר רק מצד האיסור לקבל גר הבא לשם אישות, או מצד דין הנטען על הנוכרית אם מותר לשאתה לאשה לאחר הגיור, ולא דנו כלל מצד קבלת המצוות שהיא הנושא המהותי בגיורים כעין אלו [ראה זכרון יהודה (ח"ב סי' קכח), שו"ת אהלי אהרן (ח"ב סי' לה) שו"ת תפארת אדם (ח"א סי' צד)]. ומכאן סברו ללמוד, שלדעת אותם פוסקים קבלת המצוות אינה מעכבת.

טיעון זה חסר בסיס מכמה סיבות:

א. לא ניתן ללמוד הלכה משתיקתם של יחידים בדבר שהתפרש בעשרות ספרי גדולי הראשונים והאחרונים לאיסור, ואם חידשו חידוש מופלג זה היה להם לפרש דבריהם. לכן, יותר נכון להניח שבאותם מעשים שבאו לפנייהם היה נראה לדיין שכוונת המתגייר כנה בקבלת המצוות, או לכל הפחות סבר שאין הכרח לומר אחרת וממילא הם דברים שבלב, וככל האמור.

ב. טענה זו נסתרת מיניה וביה, שהרי האיסור לקבל גר הבא לשם אישות בוודאי אינו אלא לכתחילה, ולהלכה "כולם גרים הם" כמבואר בסוגיא דיבמות, ואם כדבריהם שהרב המשיב התעלם מדין קבלת מצוות "משום שאינו לעיכובא", מדוע כה האריך לדון בדיני גירות לשם אישות שאף פסול זה אינו מעכב בחלות הגיור. ולומר שסבר ששני דינים אלו נכללים בהגדרה אחת של גירות לשם אישות, וכך הייתה כוונתו לדון בשני העניינים גם יחד הוא דבר שאין בו טעם, שכן הלכות נפרדות הן שדיניהן וגדריהן חלוקים.

ג. כל המצוי בספרי השו"ת יודע שכך היא דרכו של כותב התשובה להשיב על מה שנשאל. ולכן, כאשר השואל הוא דיין הבא בשאלה אם להזדקק לגיור זה לכתחילה, משיב לו המורה שאסור לו לגיירה מצד עצם זה שבאה לשם אישות, וממילא גם אין לו לטרוח לברר אם כוונתה לקבל מצוות או לאו, **שכן בלאו הכי ובכל גווי אסר לקבלה. לא ניתן להוכיח קולא מדברי פוסק שבלאו הכי אוסר ופוסל גיור זה.**

ביאור דברי האחרונים המקילים בראי התקופה

הטענה היסודית שהוצגה בספר מסורת הגיור היא שמתוך עיון בשאלות שהובאו בפני גדולי האחרונים בעניין זה ניתן להניח שבני זוג הנשואים נישואי תערובת ללא מורא שמים בוודאי אינם אנשים שומרי תורה ומצוות, וגם אין כוונתם להיות כאלו לאחר גיור בת הזוג, שהרי חלקם היו חיילים בצבאות נוצריים וכיוצא בזה, דבר המונע שמירת מצוות מלאה, ועוד טיעונים מסוג זה. בכך הם מציינים לשו"ת טוב טעם ודעת (מהדו"ק סי' רל), שו"ת מצפה אריה (מהדו"ת יו"ד סי' מא), אבני האפוד (אבהע"ז סי' יג), ועוד, שקיבלו גרים מפוקפקים שכאלו, ואם כן נראה מדבריהם שקבלת המצוות על מנת לקיימן בפועל אינה לעיכובא.

והנה, מלבד שכאמור לעיל נימוקי המתירים עצמם שם אחרים לגמרי, ואין זו דרכה של תורה להתעלם מדברי הרב הפוסק עצמו ולהכניס בפיו טיעונים אחרים שלא העלה בדעתו, טיעון זה גם מתעלם ממצב קהילות ישראל במקומות אלו ובאותם הימים. ננסה להסביר את נקודת המבט של אותם פוסקים, ומדוע היא שונה מהניתוח הטבעי שלנו לגבי אותם מעשים שבאו לפנייהם.

הבורות באותם ימים הייתה רבה, אנשים היו פשוטים מאוד ורבים מהם כפריים, ובהחלט היה מצוי אדם שיהיה קל דעת וחי עם נוכרית מחד גיסא, ומאידך ישתייך לקהילת שומרי מצוות בכל הידוע לו כאנשי מקומו, ובאופן זה אמורים דבריהם. הדברים ידועים אצל כל הבקי בספרי השו"ת. אין לכל זה עניין עם שומרי מסורת בזמננו המצהירים על עצמם כמי שאינם דתיים, והיא מציאות אחרת לגמרי. אדרבה, אם לא כדברינו, יהיו רבות מתשובות האחרונים כחוכא ואיטלולא חלילה, שכן הם עצמם מצרפים בדבריהם כי "אין הכרח שלא ישמרו מצוות", ו"אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות" ועוד, אף שגם הם ראו שלנגד עיניהם ניצבים גרים קלי דעת, ומדוע התעלמו ממה שנראה לנו היום כמציאות פשוטה?

להבנת העניין ביתר עומק נראה לציין, כי שו"ת טוב טעם ודעת [הכולל את תשובתו הנ"ל של הגאון רבי שלמה קלוגר] יצא לאור עולם בשנת תרי"ב, כאשר לפי כל העדויות ההיסטוריות עד שנת תר"י [1850] למנינם שבה הכירו רשויות החוק ברוב מדינות מערב אירופה בזכויותיהם השוות של היהודים, מה שהביא בהמשך להקמת התנועה הרפורמית ולחילון שפשה בקהילות השונות, ולהיתר חוקי לנישואי תערובת וכו', רוב ככל יהודי אירופה, ואולי כל יהודי גליציה עליהם נמנה הגרש"ק, היו שומרי תורה ומצוות כפי ידיעתם. כך, שהגם שאותו איש צבא היה קל דעת וכו', כאשר הוא בא לגייר את אשתו ולהיות חלק מהקהילה ברור שכוונתו להקים בית שומר מצוות לפי ידיעותיו ולפי המקובל בין חבריו, משום שאחרת יהיה נכרי לאחיו ומחוץ למחנה מושבו, ולא יהיה לו שיג ושיח עם קהל העדה. האפשרויות החברתיות שהיו

אז לאותם קלי דעת היו או להשתמד או לשמור מצוות, לא הייתה אפשרות קהילתית לחיות כיהודי שאינו שומר מצוות באופן מוצהר. לכן, התפיסה הקובעת כביכול שמי שחוששים שישתמד אם לא יגיירו את אשתו בהכרח לא יקיים בית יהודי שומר מצוות אם יגיירו אותה, אינה נכונה, ושוגה בהבנת מצב היהודים באותה תקופה.

כך גם לגבי תשובת הדברי חיים (ח"ב אה"ע סי' לו) שהתיר לגייר איש מלחמה אחד שבא על אשה ישראלית, כתבו מחברי הספר מסורת הגיור שפשיטא שלא הייתה כוונתם לשמור מצוות, כידוע בעניין הנהגת אותם אנשי צבא לשעבר וכו', ולכן אף שכתב בד"ח שם שנתגייר כהלכה וכדת של תורה - בהכרח אין כוונתו לשמירת מצוות. עכ"ד. טענה זו שוגה בהבנת התקופה. היא נכתבה באותם ימים ממש, כאשר לא הייתה קיימת במקומו תופעה של יהודי חילוני באופן רשמי. בין גדולי אותה תקופה הייתה נטושה מחלוקת עזה לגבי קבלת גרים שיש חשש שלא ילמדו את שמירת המצוות כהלכה, שהרי מטרת הגיור שלהם היא לשם אישות, והם קלי דעת, ויהיו בכלל קשים גרים לישראל כספחת וכו', אבל עצם קבלת המצוות ביסודה כחלק מהליך הגיור בדרך כלל נעשתה כראוי, מחמת המחויבות הקהילתית שעדיין הייתה קיימת ברוב המקומות.

שיטת הרמב"ם בעניין הכרח קבלת מצוות בגירות

להשלמת העניין נראה לבאר בקצרה את שיטת הרמב"ם בעניין קבלת המצוות על מנת לקיימן בפועל כחלק מהליך הגיור.

פשוט לשון הרמב"ם מורה כי קבלת המצוות היא תנאי ראשוני ויסודי בעניין הגירות, וככל האמור, וכמו שכתב (איסורי ביאה פי"ב הל' יז): "כל הגוים כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה וכו' הרי הם כישראל לכל דבר". ואף שניתן לדקדק מדבריו ששני עניינים נפרדים הם, וקבלת המצוות אינה חלק מהליך הגירות בפועל, מכל מקום הא מיהא מוכח מדבריו שקבלת המצוות היא תנאי יסודי ומעכב בחלות הגירות. וכ"כ להלן שם (פי"ג הל' א): "וכן לדורות, כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן".

אמנם, להלן שם (פי"ג הל' יז) כתב הרמב"ם: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן, ומל וטבל בפני שלוש הדיטות, הרי זה גר אפילו נודע

6 האריך בכך בספר דבר אברהם אך לא נוכל להרחיב בדבריו כאן. בשו"ת צור יעקב (ח"א סי' כז) נקט בפשיטות בדעת הגאון רבי שלמה קלוגר בנידונו לעניין גיור של איש חיל הנשוי לאשה יהודיה, שמדובר באופן שהיה נראה שכוונתם שלמה בקבלת המצוות, וכך פירש דבריו גם בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' קנ).

בכמה אופנים נוספים פירשו האחרונים את דברי הרמב"ם:

האופן הפשוט יותר בביאור דבריו, הוא על דרך מה שחילק בשו"ת חמדת שלמה הנ"ל, דאין כוונת דבריו ש"קבלת המצוות" אינה מעכבת בחלות הגירות, אלא "הודעת המצוות" היא זו שאינה מעכבת בחלות הגירות, וחילוק זה מצינו לו בית אב בדברי רבים מרבתינו האחרונים.

בהגהת מרדכי (יבמות סי' קי) נקט בפשיטות שכאשר נודע שהגר אינו שומר תורה ומצוות לאחר הגירות דינו כגוי גמור. ובשו"ת משנה שכיר (סי' נג) כתב לבאר שהרמב"ם והמרדכי נחלקו בגדר דינו של גר שחזר לסורו, ולשיטת הרמב"ם כאשר ניכר היה בו מתחילה שמקבל עליו מצוות בלב שלם אף שחזר לסורו אין בכך כדי לבטל גיורו למפרע. כששלח ר"ש טייכטל הי"ד תשובתו זו להגאון רבי מאיר אריק זצ"ל בעל אמרי יושר, השיבו (שו"ת אמרי יושר ח"א סי' קעו) כי הרמב"ם והמרדכי שיטה אחת היא, ולעולם כל שחזר לסורו מיד אין גירותו כלום, ומה שכתב הרמב"ם שדינו כישראל מומר הוא באופן ששמר את המצוות זמן מה ורק אחר כך פירש מהם [ועי' להלן מהו לפי זה מה שכתב הרמב"ם שהוכיח סופן על תחילתן]. וכן נראה שלמד בדברי הרמב"ם בשו"ת פרי השדה (ח"א סי' ג). וכ"ה בשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' סג אות ג).

וכ"כ בשו"ת שמן ראש (אשכנזי, יו"ד סי' עא), דכוונת דברי הרמב"ם שלאחר שנתבררה צדקתו שוב חזר לסורו [ועיי"ש שמקור דין זה מהא דהכותים גרי אריות הם ודינם כנכרים משום שחזרו מיד לעבודת גילוליהם, הרי דבכהאי גוונא שחזרו לסורם מיד בטלה גירותם]. וכ"ה בספר צפנת פענח (איסורי ביאה פי"ג הל' יד), וכ"כ בשו"ת דברי יואל (יו"ד סי' צ).

כדבריהם כתב בשו"ת אבני צדק (פאנעט, אה"ע סי' כז-לח), כי מה שאמרו דבדיעבד כולם גרים הם הוא רק לאחר שנתבררה צדקתו, אבל אם לא נודע שהוא שומר תורה ומצוות לאחר הגירות דינו כנכרי לכל דבר ועניין. וכן נקט בשו"ת בית יצחק (יו"ד סי' ק אות ט-יא), שהגרים המצויים בזמננו שלכתחילה אינם באים בכוונה לקבל עליהם עול מצוות, והדבר ניכר ממעשיהם שמיד לאחר הגירות הם פורקים מעליהם עול מצוות, דינם כנכרים לכל דבר ועניין, ופשיטא ליה שכן הם דברי הרמב"ם הנ"ל. וכ"כ בשו"ת וישאל שאול (יו"ד סי' ל) ושו"ת חזון נחום (ח"א סי' פט-צ) בדעת הרמב"ם.

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קח), לאחר שהביא את דברי הרמב"ם הנ"ל, כתב: "לכאורה הם דברים סותרין, דממה שכתב שהוכיח סופן על תחילתן משמע שנבטל גירותן, ואיך כתב אח"כ ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן, הרי שלא נבטל גירותן. וצריך לומר דעבר זמן גדול עד שהתחילו לעבוד ע"ז, ולכן אין זה הוכחה ממש לבטל גירותן, דהרי התם נתגיירו בשביל רצון בעליהן שלא

שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגוים וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו. ואפילו חזר ועבד ע"ז הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין ומצוה להחזיר אבידתו, מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן". משמע לכאורה שכלל לא קיבל עליו אותו הגר עול תורה ומצוות, דאותו בית דין של הדיטות היה, ולא הודיעוהו את עניין המצוות וקבלתן, ואעפ"כ כיון שטבל לשם גירות הרי הוא ישראל. וכן נראה שפירש דבריו בשו"ת תורת אמת למהר"א ששון (סי' כ, מהדו' זכרון אהרן עמ' קיג).

וכן היה מקום לפרש ע"פ פשטות דברי הב"ח (יו"ד סי' רסח): "כשהיו שלושה בטבילה, אף על פי דכתב הרמב"ם דכשר אף על פי שלא הייתה לשם קבלת מצוות כל עיקר, מיהו התוספות והרא"ש חולקין על זה דקבלת המצוות ודאי מעכבת, והכי נקטינן, דאין משיאין אותו אשה עד דיקבל עליו המצוות בפני שלושה. אמנם כשלא היו שלושה במילה לכולי עלמא אינו מעכב, אלא דלכתחילה ראוי לחוש לדברי הרמב"ם דבעינן שלושה אף במילה". ונראה מדבריו, שלדעת הרמב"ם קבלת המצוות אינה מעכבת, ולכן אף שלא הודיעוהו מעניין המצוות כלל אין בכך כלום. אלא שהוסיף ששאר ראשונים חלקו בזה על דברי הרמב"ם וסברו שקבלת המצוות היא לעיכובא, והלכה כדבריהם, וכן פירש בשו"ת חמדת שלמה (סי' כט) את דברי הב"ח. אלא שא"כ סתרו דבריו להדדי וכאמור.

אמנם, לכשנעניין היטב, נראה שעיקר נידונו של הב"ח אינו בעצם חובת קבלת המצוות, אלא בחובת קבלתן בפני בית דין דווקא, ולעולם כו"ע מודו שעצם קבלת המצוות מעכבת בחלות הגירות, אלא שלשיטת הרמב"ם אין צריך שתהיה קבלה זו בפני בית דין דווקא, ואף שאותו בית דין של הדיטות לא הודיעוהו מעניין המצוות כלל אין בכך חסרון, עיי"ש היטב ודו"ק.

וכ"כ בספר משנת יעקב (רוזנטל, איסורי ביאה פי"ג ה"ד אות ג): "אף להני דס"ל בשיטת הרמב"ם והנימוק"י דקבלת מצות אינה מעכבת דיעבד, היינו דבדיעבד הגירות כשרה בלי קבלה בפני אחרים, אבל הגר כשלעצמו צריך לרצות לקיים תורה ומצוות, דבלי זה אין כאן גירות כלל. והדבר מבואר במפורש ברמב"ם כאן, שכתב: וכן לדורות כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה וכו', הרי שהגדרת גירות היא להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה, דזוהי מהות הגירות, ומילה וטבילה הם דרכי הגיור, ולא עיקר הגירות. אשר ע"כ בהכרח דמחלוקת הפוסקים הנזכרת בעניין קבלת המצוות אי מעכבת או דהוי כהודעות המצוות דאינה מעכבת, היינו לעניין הקבלה, אבל לגבי הגר לעצמו - אם אין ברצונו להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה אין כאן גירות כלל".

נתקבלו במערכת

אביטה נפלאות. מאמרים במסכתות גיטין ומכות. שעלבים, ישיבת דרך חיים, תשפ"ה. 303 עמ' (yderechaim@gmail.com)

כ"ה מאמרים למדניים מאת בוגרי מחזור י"ט של הישיבה הקטנה-הלאומית 'דרך חיים' שעל-יד ישיבת שעלבים, מתנת פרידה לרבותיהם ולהוריהם ולחבריהם לקראת יציאתם להמשך דרכם בישיבות הגבוהות ברחבי הארץ. העורכים מודים בהקדמתם לראש הישיבה הרב מתניה אריאל שליט"א 'שהפך אותנו מילדים מהוססים הנמצאים בתחילת דרכם הרוחנית לבחורים בוגרים הבנויים ומאוזנים היטב בעבודת ה'". מהיכרות אישית אני יכול להעיד שאין בדברים האלו גוזמא, ורוב ככל בוגרי ישיבת 'דרך חיים' (המכונה כידוע 'ישיבת גמזו'...) אכן ניצבים עמוק וישר וגבוה בתוך עולם התורה הבוגר והרציני בשמחה וטוב לבב, אשריהם ואשרי רבותיהם. ברכת הצלחה מכל הלב, עם ישראל מצפה מכל אחד מכם לגדולות.

אורות. אורות מאופל חלק א. הרב אברהם יצחק הכהן קוק. מהדורה מוגהת ומדוקדקת בתוספת מילואים והרחבות. ירושלים, מכון באר רוא, תשפ"ה. קצ עמ' (m.beerroi@gmail.com)

שני הפרקים הראשונים של ספר אורות, 'ארץ ישראל' ו'המלחמה', מובאים כאן במהדורה חדשה ומתוקנת ומוגהת עם ציונים והפניות ומקורות ומקבילות ומילואים והרחבות ומפתחות, באופן מדוקדק ופדנטי במיוחד. המילואים וההרחבות מפרנסים עשרות עמודים בסוף הספר, וגם ההערות על הדף נוטלות את רובו ככולו של העמוד, כך שמצד אחד קיימת תועלת גדולה למעמיקים בעיון בדברי הרב זצ"ל כשעושר כזה של הפניות ומקורות וביאורים מקיף אותם, אך מצד שני בעריכה מהסוג הזה כתיב הרב ימלאו מאות כרכים, וכל זה צריך לכאורה להילקח בחשבון. כרגע התוצאה בכל אופן מרשימה באיכותה.

איילת השחר. הרב חנניה רכל. רמת השרון, תשפ"ה. 91 עמ' (chananya.r1@gmail.com)

קונטרס קצר ומרגש ובו דברים על הזמנים המיוחדים שאנו חיים וחווים בימים אלו ממש, מאת חתני היקר הרב חנניה שליט"א. כדרכו בעקבות לידות ילדיו פרסם גם הפעם מהגיגיו לרגל לידת בתו איילת השחר שתח' בקיץ זה, בו שימש באינספור ימי מילואים כרב גדודי פעיל ונמרץ בעיקר בגזרת עזה, כר"מ בישיבת תפוח שעברה בעזה"ל ליישוב החדש אביתר שבשומרון, כרב קהילת הגרעין התורני ברמת השרון, וכאב למשפחה ברוכה ב"ה. הוא מתאר בקונטרס המתוק הזה את צירי הלידה של 'איילת השחר' הכללית שלנו שבקע אורה, כשבמרכז דבריו אסון שמחת תורה תשפ"ד וההתעוררות העצומה וניסי הניסים שאנו רואים מאז, וגם מזכיר בחיבה ובדמעה את חברו הרב בָּנוֹם רוזנצווייג זצ"ל שהלך לעולמו אחרי ייסורים קשים בחודשים אלו. בקונטרס הובאו דברי תורה וחיזוק שכתב הרב חנניה,

היו נושאים אותן אם לא היו שומרות תורה, הרי זמן גדול שמרו התורה בידען שלא יחזיקו אותן לנשים כשלא ישמרו התורה, ורק אחר זמן גדול תקף יצר ע"ז עליהן עד שלא היה איכפת להן אם יגרשום, ולכן לא נבטל גירותן מצד דברים שבלב, אף שלפי האומדנא הוא הוכחה אף שעבר זמן גדול גם על תחילתן שלא קיבלו המצוות עליהן אלא אמרו בפיהם לרמות בעליהן וזה הבית דין, דלבטל הגירות בעינן אומדנא ברורה כאנן סהדי שזה ליכא בעבר זמן גדול, אלא עניין השערות, לכן קיימו נשותיהם דהא לא נבטל גירותן, ולא נאסרו אף שנעשו מומרות".

וכן כתב בדבר אברהם (ח"ג ס' כח) דפשיטא ליה שנשות שלמה אף שבאו מחמת אישות ושלא לשם שמים הייתה קבלתן את המצוות גמורה וקיימו אותן בשלמות, ורק לאחר זמן חזרו לסורן, ועל כן קיימן שלמה ולא בטלה גירותן למפרע. וע"ע קובץ תשובות להגרי"ש אלישיב (ח"א ס' נט) והובא גם בקובץ אור ישראל (מאנסי, ח"ט). נמצא מעתה שוודאי אף לדעת הרמב"ם קבלת מצוות על מנת לקיימן בפועל מעכבת בחלות הגיור, ואין חולק בדבר, וכך פירשו שיטתו גדולי האחרונים.

מסקנה

מכל המתבאר נמצינו למדים, כי מדברי כל הפוסקים קמאי ובתראי מוכח שנקטו לדבר פשוט שקבלת המצוות על מנת לקיימן בפועל מעכבת בחלות הגיור, ולא נחלקו אלא באופן שנראה לדין שקבלתו שלמה אם יש לחוש שמא בליבו אינו מקבל, אי אמרינן דברים שבלב אינם דברים לעניין גיור. וכן נראה פשוט מכל דברי הראשונים שהביאו את קבלת המצוות כתנאי לגירות, ולא אישתמיט לשום אחד מהם לומר שמדובר בהצהרה בעלמא, ואדרבה מכל דבריהם מוכח כמה טרחו ויגעו להבין כיצד נוכל לברר את אמיתות קבלתו של הגר את המצוות, ואין כל מקום להקל בדבר. ומכאן זעקתם הגדולה של פוסקי הדור האחרון כנגד גיורים שנעשים בלא קבלת מצוות מלאה כדת לשמור ולעשות ולקיים את כל מצוות התורה קלה כבחמורה כדת ישראל. וה' יאיר עינינו במאור תורתו.



בדרך-כלל בהודעות ואטסאפ, לחיילי, לבני קהילתו, לתלמידיו ולמשפחה המורחבת במהלך השנה, ובהן הוא מספר ודורש ומתאר ומקדש את רוחות הגבורה שנושבות אצל הלוחמים ונשות-החיל שלהם ואמותיהם הלביות ובני המשפחה מכל שכבות העם, ואת גבורת החיילים הפצועים ומשפחות הנופלים וכל הסובבים אותם. הקונטרס כולל מאות קטעים שהם מעין יומן האירועים שעברו על הרב חנניה בחודשי המלחמה האלו, כמו למשל הפסקה הבאה: "עשרה בטבת תשפ"ה חל בערב שבת, ואנחנו בציר נצרים. שמירות, מארבים, פטרולים והריסות בתים. הגדוד היה במשימות, אבל חלק מהפלוגה שלנו היה רק בכוננות. אמרתי לחיילים שהיו בכוננות שגם הם לא יצומו, כי המצוה שלנו עכשיו היא להיות מוכנים כל רגע להקפצה. 'השנה העם שבשדות יצומו גם בשבילנו' אמרתי... אני לעצמי החלטתי לצום, ידעתי שאם נוקפץ אשתה בתוך דקה בקבוק מים ומיד אחזור לכשירות. בשעה 12:30 הצלחנו להתאסף למנחה. אחרי 'אשר' אמרתי לציבור שנכח באוהל בית הכנסת, כתריסר חברי, שמכיוון שאין לנו שבעה צמים לא נקרא בתורה, ובשמים יקראו עבורנו בקול גדול 'וְסִלַּחְתָּ לְעֻגְנוֹ וְלִחְטָאֲתָנוּ וְנִחַלְתָּנוּ'. ואז מישוהו בקול מהוסס אמר 'אני דווקא צם, אולי יש עוד מישוהו? אחד הצביע, ועוד אחד... כשכבר היה מניין גם אני הצבעתי, ומיד קראנו בתורה. הרגשתי שזו לא קריאה של תענית ציבור, זו קריאת תורה של יום כיפור, קריאת תורה של לוחמים קדושים, שְׁמִי' רבים לא יכולים לכבות את אהבתם לה' ולתורה ולעמם ולארצם וגם לדקדוק במצוות... ומי שהקשיב אז היטב יכול היה לשמוע קול משמים קורא יחד איתנו 'הֲנֵה אֲנִי פֶתֶת בְּרִית, נֶגְדָּךְ עֲמֹךְ אֶעֱשֶׂה נִפְלְאוֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרָאוּ בְּכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַגּוֹיִם, וְרָאָה כָּל הָעָם אֲשֶׁר אַתָּה בְּקִרְבּוֹ אֶת מַעֲשֶׂה ה' כִּי נִוְכָּה הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ'..."

אמונת עתיד. גיל' 148, תמוז תשפ"ה. במה למאמרים המשלבים מחקר תורני ויישום הלכתי בארץ ישראל. עורך: הרב רועי משיח. ניצן, מכון התורה והארץ, תשפ"ה. 164 עמ' (machon@toraland.org.il)

עוד חוברת מלאה וגדושה במאמרים מחכימים, קצרים וארוכים, שמרכזת את פירות מחקריהם ההלכתיים של תריסר מכונים תורניים-יישומיים. בתחילה מובאות "ז"ז תשובות קצרות מאת משיבים שונים בעניינים שבהם עוסקים המכונים הנ"ל - חקלאות, דיני ממונות, טכנולוגיה, תורה ומדינה ועוד, ובהן השאלה המאוד-מעשית לבני נוער רבים והוריהם, האם מותר לשקר בהצהרה שחייב לתת כל נהג חדש למשרד התחבורה כדי שיוכל לנהוג לבדו על כך שנהג 50 שעות בליווי נהג מבוגר, הצהרה שבליבו ובלב כל אדם שבדרך כלל היא מן השפה ולחוץ, הרי איש אינו בודק אותה אפילו לא באופן שטחי, כך שהיא יותר מעין הצהרה שעל הנהג החדש לנהוג בתחילה זמן מה לצד נהג מבוגר כדי שאפשר יהיה לסמוך עליו בנהיגה עצמאית. רבים, בעיקר לומדי ישיבות שאינם גרים בבית, לא עומדים בדרישה הזו, והשאלה היא אם מותר 'לעגל פינות' ולהשיב תשובה חיובית בניגוד למציאות. הרב אריאל בראלי מדגיש בתשובתו את הצורך להקפיד על האמת בכל מצב, אבל בהתחשב בכך שפקיד במשרד התחבורה אמר לאחד האבות בפירוש שאם הוא סומך על בנו אין צורך לדקדק במספר השעות הנקוב - הוא הורה שבשעת הצורך יש מקום להקל בכך אם אכן הנהג הצעיר ראוי לכך, וכל מקרה לגופו.

כמה תשובות עוסקות בדיני לשון הרע, אחרות בדיני הרחקת נזקים ובדיני ממונות - למשל האם מי שנתקל בכלב ונפל ונחבל יכול לראות את הכלב כמזיק ולתבוע את בעליו - או שהכלב במקרה זה אינו אלא בור, שעליו נאמר 'שור ולא אדם' ופטור? מאמר מעניין עוסק במשמעות העיסוק ב'בינה מלאכותית' לעולם התורני, אחר ביחסו של בית הדין לתובע אליה, ומאמר מפתיע מפנה את תשומת הלב לכשרות במוסדות - מתברר שבמוסדות 'ישיבתיים' ופנימייתיים-תורניים רבים אין למעשה אחראי על הכשרות במטבח, כאשר גם אם מנהל המטבח והטבח הם אנשים יראי שמים אי אפשר לסמוך במטבח גדול על כך שהם יפקחו על כל המערכת הכוללת עובדים ממינים שונים וספקים ממינים שונים ופעילויות שלא בשעות העבודה וכד' כשהם עוסקים בתפקידיהם השוטפים, והרבה תקלות חמורות כבר אירעו. הכותב ממליץ שגם מוסדות תורניים ידאגו להכשר רשמי של הרבנות כמו כל מסעדה או קיטרינג, כל אחד ברמת הכשרות שהוא חפץ בה, מה שימנע תקלות רבות.

באר יהודה. שיעורים על מסכת ראש השנה. הרב יהודה זולדן. מעלה אדומים, מעליות, תשפ"ה. 515 עמ' (zoldanye@gmail.com)

שלושים שיעורים על מסכת ראש השנה שהעביר במשך השנים הרב זולדן שליט"א בתפקידיו בעבר כראש ישיבת ההסדר בנווה דקלים ואחרי הגירוש כראש בית המדרש הגבוה ב'מכון לב' בירושלים, ובמוסדות תורה רבים נוספים בעיקר בשנים בהן כיהן כמפקח הארצי על לימוד התורה שבעל-פה בחמ"ד. אשריו של יהודי ת"ח שאחרי צאתו לגימלאות, כאשר כוחו במותניו וראשו על כתפיו, הוא מצליח לקצור את מה שהוא זרע במשך שנים רבות, ולהוציא לאור את חידושי השנים מסכת אחרי מסכת בעריכה חדשה ומהודקת ובניפוי אחר ניפוי לתועלת הרבים. עוד ינוב בשיבה.

גבולך שלום. בירורי הלכה - מוגנות ולשון הרע. אריאל בראלי. שדרות, תשפ"ה. 288 עמ' (rav@bet-el.muni.il)

נושא ההטרדות המיניות נמצא בראש הכותרות בשנים האחרונות. מצד אחד בוודאי שמצוה להציל עשוק מיד עושקו, עשוק בעבר ובהווה וכן עשוק פוטנציאלי בעתיד, ואין עשוק קשה יותר ממי שעושקים את גופו ואת כבודו. מצד שני כחוט השערה מבדיל בין הצלת הנרדף לבין פגיעה חמורה ולפעמים בלתי-הפיכה באדם שאינו אשם, וגם מציאות זו קיימת ועומדת. בציבור הדתי הנושא מסובך עוד יותר, כי נוסף לפגיעה הפיסית והרגשית עצמה קיים גם חשש גדול של הנפגע להיחשף ובכך לשים על עצמו ועל משפחתו כתם, אמיתי או מדומה, לשנים רבות, וגם הכתם על הנאשם בפגיעה כמעט בלתי ניתן למחיקה גם אם יתברר שלא דוברים ולא יער. אולם קשר השתיקה חמור ומסוכן עוד יותר, ובכל אופן זמנו עבר. ברם זכור אותו האיש לטוב והרב שמואל אליהו שליט"א שמו, שנוסף על כל תפקידיו הציבוריים נטל על עצמו גם להקים ב"ד שעוסק בדיוק בעניינים אלו, ואחרי פרשיות מפורסמות ועצובות כמו של 'הרב' מצפת והסופר הידוע מבני ברק שהרב אליהו ובית דינו היו מעורבים בהם

עמוקות ובמסירות נפש - כבר יודע כל שער עמי שיש דין ויש דיין ויש כתובת (כתובת אחרת היא פורום 'תקנה', שעיקר עיסוקו במוסדות חינוכיים). אחד מהדיינים הבכירים בביה"ד של הר"ש אליהו הוא הרב בראלי, לשעבר ראש הכולל בשיבת שדרות וכעת רבה של בית אל, דיין ותיק שעסק רבות בתחום, כתב על כך בכמה מסגרות, ומפרסם עתה ספר ובו בירורים הלכתיים בנושאים שנמצאים בתווך בין הלכות לשון הרע החמורות לבין הלכות הצלת 'הנערה המאורסה' והדומות [והדומים!]. לה. הספר כולל דברי רקע בענייני חברה וקהילה ומוגנות ו'ואהבת לרעך כמוך' והלכות לשון הרע, ועשרות תשובות, חלקן הגדול מעשים שהיו, שנותנות כיוון הלכתי-רגשי-משפטי למקרים שונים שלעברנו מתרחשים בעולם. התשובות בספר מתרחבות יותר מאשר לענייני פגיעות מיניות גרידא - כך משיב הרב בראלי לאשה שמתלוננת על אלימות מצד בעלה כלפיה כאשר היא סופגת את הכל כדי להגן על הילדים, שבדרך כלל זו גישה לא נכונה שגם לא תועיל לטווח הרחוק, ולכן הוא דוחק באשה לפנות לעזרה ולטיפול גם אם הדבר יגרום 'לפיצוץ', שיתכן מאוד שהוא יהיה זמני והפיץ והתחלה של דרך חדשה וטובה. בתשובה אחרת הוא אוסר על הורים להציץ בלי רשות בשיחות הפלאפון של בתם, אלא אם כן מדובר בספק פיקוח נפש ובאישור של רב. בסוף הספר מזכיר המחבר את השערוריה המשפטית (אחת מני רבים) - הפרקליטות בעקביות לא מעמידה לדין נשים שהוכח שהאשימו גבר בהאשמת שוא על פגיעה או הטרדה, למה? כי אז אולי תהיינה נשים שתחשושנה להתלונן. אבל הרי הוכח שזו הייתה האשמת שוא! דָּבָר אל העצים ואל האבנים ואל הפרקליטות... הספר מוקדש לזכר חמותו של המחבר הרבנית עדינה גנץ ע"ה, שהייתה דמות מופת של רעיה ואם וסבתא וחמות ורבנית.

דרישת אברהם על התורה. עיון בנושאים מובחרים בפרשת השבוע שחודשו בספר 'ויאמר אברהם' מאת רבי אברהם מ' הלוי פטאל זצ"ל. יוסף אברמסון. גבעת אסף, תשפ"ה. 295 עמ' (ycgolan@gmail.com)

הרב פטאל זצ"ל היה חותנו של מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל. הוא היה רב ומקובל צנוע ועניו. בן קהילת חלב שבצפון סוריה שבישיבותיה למד תורה ובה החל גם ללמד. בהמשך כיהן כרב בעיר הטורקית אנטיוכיה, משם עבר ללמד תורה בעיר דמשק, ובשנת תרצ"ו עלה ארצה. בירושלים פתח תלמוד תורה והתקרב לגדולי התורה עמם עסק בנגלה ובנסתר, ובין השאר חיבר את סדרת ספרי 'ויאמר אברהם' על התורה. הספר שנדפס ע"י נכדיו כמה פעמים מצא חן בעיני ידידי ר' יוסף אברמסון מגבעת אסף הסמוכה לבית אל, והוא ליקט מדבריו, ציין את מקורותיו והוסיף הוספות וביאורים משלו, ומכל זה נוצרה ברייה חדשה - הספר 'דרישת אברהם'. הסכמות ארוכות ומחכימות של בני מרן הרב עובדיה זצ"ל, הראשונים לציון הרב יצחק והרב דוד שליט"א, פותחות את הספר החשוב הזה עם שבחים לסבא זצ"ל ולמהדיר שליט"א ועם הערות והוספות מעניין לעניין. את כל זה עשה הרב אברמסון בשנתיים האחרונות במהלך שירות המילואים הארוך שלו במלחמת עזה, שבעז"ה כבר נמצאת לקראת סופה, ובהפסקות שבין שירות לשירות, הקדים מבוא ובו תולדות חייו של המחבר זצ"ל, ונתן חיים חדשים לספר חשוב זה.

הדורש והמבקש. הערות והארות מקוריות על תלמוד בבלי. דוד פרקש. קליוולנד, תשפ"ה. תתשד עמ' (davidsfarkas@gmail.com)

המחבר המוכשר למד בישיבות בא"י ובארה"ב בצעירותו, ובשלב מסוים עבר ללמוד משפטים, והוא עוסק בתחום הזה ועושה בו חיל. בכל עשרות השנים האלו המשיך ללמוד בכל שעה פנויה וכתב הערות מכל הסוגים על שולי הספרים בהם למד (הוא מתלונן שבגמרות החדשות מרוב תוספות 'על הדף' כבר כמעט שלא נשארו שוליים לכתוב עליהם, ולכן הוא צריך לצרף לגמרא דפים נוספים כדי לכתוב את הערותיו...). הערה להערה הצטרפו לחשבון גדול מאוד, ובשלב מסוים הוא החליט שיש בהן ערך, ואחרי התייעצות עם רבותיו וברירה ומיון קפדניים הוא מציג עתה לפני הלומד ספר מלא וגדוש בהערות וצינונים וחיידושים קצרים על הבבלי כולו, אלפי הערות כסדר דפי הגמרא. הוא מספר שמאז פגישתו עם ספרי הרב ראובן מרגליות זצ"ל המלאים בבקיות ובידע הוא שינה את דרך לימודו, והגביר את ההיקף ואת הירידה גם לסופן של הפרטים הקטנים, נוסף לעיסוק בעיקר הסוגיא. הוא מעיר שמעולם לא השתמש במאגרי מידע תורניים, אך לענ"ד השימוש במאגרים כאלו היה משבח את הערותיו כהנה וכהנה. חלק מההערות מקורן בספרים ממינים ומסוגים שונים שאינם נמצאים דווקא בארונות הספרים של בתי המדרש, כמו ספרי מחקר ומשפט ופסקי דין, וגם מקורות והערות מתוך ספרות יפה לסוגיה, שגם בה יש למחבר יד ורגל. אני מוכרח להודות שחייתי לעצמי כאשר מצאתי (דרך המפתח המפורט שבסוף הספר) כמה הפניות לספרי שרלוק הולמס. אני מעריך שזו הפעם הראשונה שהסופר ארתור קונאן דויל זוכה להיזכר בכבוד בספר תורני... כך למשל על הגמ' ביצה ז, א שקובעת שאם בדק בקינה של תרנגולין מערב יום טוב ולא מצא בה ביצה, ולמחר השכים ומצא בה ביצה, מותרת, שואלת הגמרא 'והלא בדק!' ומתרת: 'אימר לא בדק יפה יפה, ואפילו בדק יפה - אימר יצתה רובה וחזרה הוא'. רש"י שם מסביר שלמרות שתרגומות אינה מטילה ביצים בלילה יתכן שיצתה רובה וחזרה, 'ואע"ג דמילתא דלא שכיחא היא - תלינן ביה', דהיינו שלמרות שזה לא סביר - האפשרות האחרת עוד יותר לא סבירה ולכן תולין בראשונה. על כך כותב המחבר: 'והיינו בדיוק כמאמרו המפורסם של שרלוק הולמס 'When you have eliminated the impossible – whatever remains, however improbable, must be the truth' [=אחרי שביטלת את האפשרות הבלתי אפשרית - האפשרות שנותרה, גם אם היא בלתי סבירה, חייבת להיות הנכונה"]... הידע וההיקף והמקוריות של הרב פרקש מרשימים, ברכת הצלחה בהמשך דרכו התורנית-ספרותית.

חזון, תורה, ואמונה מתוך הסערה - יזכור, עם נולד, עם מתעורר. הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל. 514 עמ'. כוכב יעקב, ישיבת היכל אליהו, תשפ"ה. 514 עמ'. (02-6550500)

הרב ירחמיאל אליהו בוצ'קו זצ"ל היה תלמיד חכם ליטאי, שההשגחה העליונה שלחה אותו בשנים שלפני השואה לעיר קטנה בשווייץ בשם מונטרה, שם הקים ישיבה יחידה מסוגה במערב אירופה, אליה התקבצו אחד מעיר ושניים ממשפחה שרצו לטעום טעם של 'ישיבה' אמיתית. בהמשך בראשות בנו רבי משה עברה הישיבה לצרפת ואח"כ 'עשתה עלייה', והיא

עתה ישיבת ההסדר 'היכל אליהו' שביישוב כוכב יעקב בבנימין. נוסף לחידושי תורה והלכה כתב הרב בוצ'קו גם דברי הגות וחינוך, ושלושה קונטרסים שתורגמו ונערכו כונסו לספר זה: אחד שנכתב באמצע השואה וכתרתו 'יזכור', אחד שנכתב מיד לאחריה וכתרתו 'עם נולד', והשלישי עם קום המדינה ושמו 'עם מתעורר'. הרב משווה בו את מצב המדינה מיד אחרי המלחמה, עם כל האתגרים שהיא העמידה לפני בניה, למצבו של שמשון העיוור והכבול שמתנער ופוגע אנושות באויביו, ומות הפלשתים אצלו הוא ההתעוררות והתחייה שלנו אז, כבימים ההם כך בזמן הזה.

טבילה במעיינות (ב). הצגת הנושא ומבחר דוגמאות, עם הוספות והרחבות. אברהם יעקב גולדמניץ. ירושלים, תשפ"ה. 72 עמ'. (aviygold@gmail.com)

ידידי הרב גולדמניץ שליט"א, מלומדי ישיבת מיר בירושלים ומהחוקרים הוותיקים והמנוסים של 'מכון שלמה אומן', פרסם ב'המעין' לפני שנה (תשרי תשפ"ה, גיל' 251 עמ' 95-103) מאמר בשם 'שאלות וספיקות בטבילה במעיינות', בו הוכיח בליווי תרשימים וציורים שהרבה מהמעיינות והבורות ומקורות המים ברחבי הארץ, שבהם רבים נהנים להשתכשך בהם בעיקר בימות הקיץ, אינם כשרים על פי ההלכה לא לטבילת אדם ואף לא לטבילת כלים (לעיתים אפילו לא לטבילת 'עזרא'), ולפחות יש בהם ספיקות הלכתיים רציניים, שחלקם נובעים מרצון טוב של האחראים בשטח, בעלי תפקיד או מתנדבים, שרוצים לשפר את איכות חוויית הטבילה באופן שגורם לכך שמקור המים כבר אינו מקוה כשר על פי ההלכה. את הדברים במאמר הנ"ל בתוספת נופך הוא הדפיס בחוברת מהודרת בראשית תשפ"ה, ומצגות ושיעורים שלו בנושא באודיו ובווידיאו נמצאים באתר 'קול הלשון'. עתה הוציא לאור חוברת נוספת ובה 49 פרקים קצרים הכוללים את תמצית כללי הכשרות והפסול של מקוואות. הוא מתאר את החששות הגדולים שיש בטבילה במקוואות שאין עליהם הכשר מקצועי של ת"ח מומחה בתחום, שהרי כמו בדיני עירובין למשל שיש בהם צורך בשילוב של ידע הלכתי מעמיק וידע מקצועי-מעשי כדי להתיר וגם כדי לאסור, כך גם בהלכות הכשרת מקוואות. למשל, נקודת החיבור בין שני חלקי צינור פלסטיק כוללת שקע שבו נמצאת גומייה שאוטמת את החיבור, והיות ומדובר בשקע שנועד לקבל דבר - הוא פוסל את המים שעוברים דרכו גם אם השקע כרגע אטום כי הגומייה ממלאת אותו. אמנם יש פוסקים שסוברים שבית קיבול שעשוי כדי להישאר מלא בקביעות אינו נחשב בית קיבול, אבל ראשית - נהגו להחמיר במקוואות כדעת רוב ככל הפוסקים ולא לחפש צדדי היתר, ושנית - מדי כמה זמן הגומייה מתרופפת ומחליפה אותה בחדשה, האם זה נקרא שבית הקיבול הזה עשוי להיות מלא ממש בקביעות? מחלוקת הפוסקים. היות וקיימת תופעה בשולי המחנה של נשים שמעדיפות לטבול במקומות פיקנטיים ולא-קונבנציונליים (תופעה בעייתית בפני עצמה), ויש מהעולים להר הבית בהיתר רבותיהם שמעדיפים לטבול בטבע, ולעיתים מטיילים מטבילים כלים חדשים שחייבים בטבילה מדאורייתא במקורות מים בשטח - צריך לדעת שהעניין לא פשוט, וצריכים בזה שאלת רב. יישר כוחו של המחבר שעוסק בצרכי-ציבור-תורניים מגוונים לתועלת הרבים, נוסף לסדרי לימודיו הקבועים ולהרצאת תורה בכתב ובעל פה במסגרות שונות.

לבנימין אמר ידיד ה' ישכון לבטח עליו. דברי זיכרון לדמותו של אהובנו הרב בניון רוזנצויג זצ"ל במלאת שלושים לפטירתו. עורך: ראובן ששון. מבוא חורון, תשפ"ה. 52 עמ'. (tuviaturim@gmail.com)

כמה חסר העולם כולו, כמה חסרה ארץ ישראל, ובתוכה בעיקר העיר רמת השרון והמושב מבוא חורון, את הדמות הנפלאה והמתוקה הזאת, הרב בנימין רוזנצויג זצ"ל, שנפטר אחרי ייסורים קשים. בחייו הקצרים הספיק להיות סמל ודמות לאהוב ה' אמיתי, אוהב הבריות ומקרבם לתורה, איש תורה ותפילה וחסד וניגון שאור מאיר ממנו על הסובבים אותו, כך כל חייו - וכך עוד יותר בחודשי מחלתו הקשה. דמותו של בניון זצ"ל, כפי שכינו אותו מאז ילדותו, הייתה עשויה ממערכת של סתירות - פקחות של זקן ותמימות של ילד, נושא בעול וסמל החופש, איש רוח ואיש מעשה, ומילים אלו הן פחות מטיפה מים הדברים שאומרים וכותבים עליו רבותיו וחבריו ותלמידיו. חוברת זו יצאה לאור לקראת ה'שלושים' לפטירתו וערך אותה הרב ששון שליט"א שנפשו הייתה דבוקה בנפשו, והיא כוללת דברים שלו ודברים עליו שנאמרו בחייו וגם לאחר מותו. ויי על האי שופרא דשופרא. תנצב"ה.

מלכים א'. מאחדות לפילוג. אמנון בזק. ירושלים, מגיד וישיבת הר עציון, תשפ"ה. יב+398 עמ'. (amnonbazak@gmail.com)

אחרי שני ספרים על ספר שמואל ואחד על יחזקאל מופיע הספר על חציו הראשון של ספר מלכים, שבו עיון בפשטו של מקרא בהתבסס על חז"ל והמפרשים וגם על כלים ספרותיים ישנים וחדשים, מאת אחד מבכירי המורים לתנ"ך בישיבת הר עציון ובמכון יעקב הרצוג שעל ידה. פרק אחרי פרק, ולעיתים פסוק אחרי פסוק, מתקדם המחבר דידן בעקבות מחבר ספר מלכים, צועד עמו ברחבי הארץ ומוביל איתו את הקוראים בדרך מהפיסגה שאלה הגיע עם ישראל בראשית תקופת מלכות שלמה - ועד הירידה התלולה הרוחנית והחברתית והלאומית לקראת סוף ימיו ובתקופת יורשיו. הדברים כתובים כדרכו של הרב בזק באופן רהוט ורציף, וכמעט שלא נשארת נקודה בפשט שלא ניתנה לה תשומת לב. כך למשל בפרק י מעיר המחבר שסביב ביקורה של מלכת שבא מוזכר 'זהב' שלוש פעמים (באחת מהם 'זהב רב מאוד'), ויש בכך רמז לרקע הכלכלי של ביקור המלכה אצל שלמה עוד יותר ממה שגלוי בפסוקים, ואולי הביקור שלה כלל כמין תחרות שלה מדרום עם הידוק קשריו של שלמה עם מלך צור שבצפון. בהערה 5 (עמ' 187-188) מאריך המחבר להסביר את הביטוי 'אוניות תרשיש', ומוכיח שהכוונה לא רק לאוניות שמפליגות לתרשיש שבקצה הים התיכון (כפי שמפורש בספר יונה) אלא גם בסוג מסוים של אוניות, כנראה כאלו שמסוגלות להפליג לשיט ארוך בים הגדול, שהרי אוניות תרשיש מוזכרות גם בהקשר לעציון גבר שבדרום. דוגמא נוספת: המחבר מתאר את הניתוק הקיים בין אליהו הנביא והעם, ניתוק שגרם בסופו של דבר להחלפתו ע"י הקב"ה בתלמידו אלישע, אבל מעיר שנעשו ע"י אליהו כמה ניסיונות התקרבות אל העם שלא צלחו. בין השאר פעמיים מוזכר בפסוקים, באופן אגבי, שבניגוד למה שנראה מפשט הפסוקים אליהו לא הולך לבד - יש עמו נער, שמוזכר פעם אחת אחרי המעשה בכרמל כשהוא נשלח לראות אם הוא רואה ענן מתקרב, ובהמשך נשלח חזרה לביתו כאשר אליהו

הולך למסעו להר חורב. למה התכוון מחבר ספר מלכים כאשר בשני מקרים אלו, ורק באלו, הוא מזכיר את קיומו של נער המתלווה לאלהיו? הרב בזק כותב שהנער הוא מעין מתווך בין אליהו לבין העם, והוא מופיע מיד אחרי שאלהיו מבקש מהעם לגשת אליו ולהתקרב אליו בהר הכרמל, ומסתלק כאשר אליהו שוב מתנתק ומבקש את נפשו למות בדרכו להר חורב. דהיינו שלא לשוא החליט מחבר הספר להזכיר את הנער דווקא ורק בשני מקומות אלו, הזכרות אלו בוודאי שיש להן משמעות. מעניין מאוד. והערה לסיום: הרב בזק עושה שימוש לצורך הבנת הפשט גם במפרשים וחוקרים שאינם יושבי בית המדרש, 'חוכמה בגויים תאמין', אבל בוודאי שאינו חשוד לעסוק בביקורת המקרא ומה שמסביבה. אולם לדעתי גם כאן יש מקום לזהירות יתר: בהע' 19 שבעמ' 385 הוא דן בקושי בפרק כב, שמצד אחד משמע שאחאב מבקש מיהושפט מלך יהודה להסיר את בגדי מלכותו באומרו אליו 'התחפש ובוא במלחמה', אבל למעשה זה הוא עצמו שמתחפש! הוא מפנה לתרגום יונתן שכתב כמו מפרשים אחרים שלמרות הדוחק הלשוני כוונת אחאב מראש הייתה שהוא עצמו יתחפש ולא המלך יהושפט, אבל מעיר: 'ייתכן שיש כאן גם עדות לנוסח שונה מעט: 'אתחפש', וכן בתרגום השבעים... מכל מקום גם מנוסח המסורה נראה בפשטות שאחאב הוא שהתחפש' וכו'. לענ"ד הערה זו אינה ראויה. נוסח השבעים, עם כל הכבוד, הוא לא אלטרנטיבה לגיטימית לנוסח המסורה. אפשר היה להעיר שיתכן שמחברי נוסח השבעים פתרו את הבעיה בפשט ע"י שינוי הגירסה ל'אתחפש' במקום 'התחפש', לא יותר. הערה זו אינה גורעת מההערכה הרבה לסדרה הזו, שמסתמא עם הזמן תבהיר לנו את פשוטו של מקרא בכל ספרי הנביאים.

מניעה כהלכתה. דיני מניעת הריון, כולל נספח רפואי מקיף. מרדכי אהרן הלר. ירושלים, תשפ"ה. קכה עמ'. (m0548433912@gmail.com)

כבר כתבו קדמונים שלקראת סוף האלף השישי החכמה בעולם התגבר ותפרוץ מאוד מאוד, ואנו רואים את זה בעינינו, גם בתחום מדע הרפואה. אמנם בתחומים מסוימים ברפואה ההתקדמות איטית יחסית, אך בתחום הפרייון חלה קפיצת דרך מדהימה. זוגות שלא היה להם סיכוי לזכות בפרי בטן עד לפני שנים ספורות מחבקים היום ילדים רבים, וטוב להם וטוב לעולם. מצד שני התפתח מאוד גם תחום מניעת ההריון, דהיינו האפשרות לוודא שגם בעקבות תשמיש בדרך-כלל-הארץ של זוג בריא לא ייברא עובר חדש. השימוש באמצעי מניעה אינו רק חלקם של זוגות רחוקים מתורה ומצוות או שמבקשים להקל מעליהם את חובתם בעולם; לפעמים גם זוגות יראים ושלמים צריכים מסיבות של בריאות הגוף והנפש להרחיק את ההריון הבא למשך תקופה מסוימת, וכבר נכתב על כך רבות, בין השאר על ידי זוגתי שתח' ד"ר חנה קטן שפרסמה לפני כמה שנים קונטרס מאויר ומבואר בשם 'עת ללדת: אמצעי מניעה במבט יהודי', ששבוהו רבנו, והוא הועיל ומועיל הרבה לזוגות שנדרשים להשתמש באמצעים מותרים הלכתית כדי לדחות לזמן-מה את ההריון הבא. לשאלה מתי ועד כמה ובאיזה נסיבות מותר לדחות את ההריון כמובן שלא ניכנס כאן, וגם הקונטרס החשוב שכתב הרב הלר לא עוסק בשאלה זו, והמחבר מסתפק בהערה קצרה בראש הקונטרס שהוא עוסק בצד ההלכתי, ובעניין 'הנהגת האדם בעולמו' יתייעץ כל זוג עם רבותיו. בהמשך הוא טוען

בצדק שחלק ניכר מהתשובות ה'קלאסיות' בנושא מאת גדולי הדור הקודם למעשה כבר מיושנות עם ההתקדמות הענקית בידע ובטכנולוגיה של הפרייון - ושל הצד השני של אותו מטבע שהוא מניעת ההריון, ולכן טרח והתעמק בסוגיא על כל צדדיה והתייעץ עם רבותיו ועם גדולי הדור, ופירות לימודו וביוריו מוצגים לפני פוסקי הלכה דווקא - הוא כתב הערה בראש הספרון 'פנימי - לעוסקים בהוראה'. לשאלות ההלכתיות לגופו של נושא של המניעה הוא מצרף שאלות חדשות הקשורות להלכות שבת ועוד שנובעות מהשימוש בסוגים מסוימים של אמצעי מניעה חדשים, ומצרף נספח רפואי מקיף, וישר כוחו.

ספר ישעיהו. עם תרגום ופירוש בשיטת פרשנות של רב שמשון רפאל הירש זללה"ה, מאת בנו ר' יהודה הירש. תרגום חדש ללשון הקודש. ירושלים - ניו יורק, פלדהיים, תשפ"ה. 8+תקג עמ'. (elliottbondi@gmail.com)

לפני יותר ממאה שנים בשנת תרע"א נדפס לראשונה בגרמנית הפירוש על ספר ישעיה מאת אחד מבניו של הרב הירש, ר' יהודה. הוא נפטר בשנת תרס"ט לקראת סיום כתיבת הספר, והשלים את העבודה בנו, נכדו של רשר"ה, ר' מרדכי הירש, כולם בני פרנקפורט. אחד מניניו של הרב הירש, ר' יעקב בן הרב יוסף ברויאר מניו יורק, תרגם את הספר לאנגלית לפני כמה שנים, ועתה הוא יוצא לאור סוף-סוף בלשון הקודש בהשתדלות ובעריכת נכד הרב יוסף ברויאר, ידידי ד"ר אליזבט בונדי מניו יורק, במסגרת קרן הרב יוסף ברויאר (ברייער). שיטת הרב הירש בפירוש הנביאים, כפי שהיא מתוארת בהקדמת הבן, כוללת את הבנת הכתוב מתוכו בעזרת דקדוק בלשון ובתחביר ובסיוע פירוש המילה במקום הראשון שבו היא מופיעה בתנ"ך, פירוש למילות יחידאיות רק דרך ספרות חז"ל ובלי השוואה ללשונות אחרות (למרות שכך נהגו חז"ל ורבים מהראשונים), ביטול המושג 'כפל העניין במילים שונות' - לכל תיבה נוספת-מקבילה קיימת משמעות משלה, ועוד. ר' יהודה הירש עשה שימוש רב בהרבה פירושים של פסוקים ועניינים שכתב אביו בספרים ומאמרים מזמנים שונים, והתוצאה היא פירוש חדש-ישן שמלווה את הקורא והלומד פסוק אחר פסוק.

עזרת אבותינו, ויגד יוסף. תרגום לאנגלית של המלים הלועזיות שבפירושי רבינו עובדיה מברטנורא והתפארת ישראל. עזרא דב הכהן קאהן, ויוסף שישא הלוי. לונדון, תשפ"ה. פה עמ'. (JSCHISCHA@GMAIL.COM)

לפנינו שילוב של עבודה מקבילה שעשו שני תלמידי חכמים, אחד על פירוש רע"ב והשני על תפארת ישראל, ובו תרגום המילים הלועזיות הרבות שבפירושים אלו לתועלת הלומדים. בשלב זה התרגום המפורט הוא לאנגלית בלבד, ואפשר לצפות שבקרוב המחברים עצמם או מישהו שישלים את מלאכתם יעביר את התרגום גם ללשון הקודש. בדרך כלל המילים הלועזיות בברטנורא הן כצפוי באיטלקית ולעיתים בצרפתית, ספרדית ולטינית, ובתפארת ישראל שמחברו ר"י ליפשיץ גר במזרח גרמניה סמוך לפולין המילים בלעז הן בדרך כלל בניב גרמני מזרחי שלא תמיד היה קל לפענח אותו, ולפעמים ביוונית ולטינית. הרב שישא

מדגיש שהוא לא תרגם מילים בגרמנית שנמצאות בתוך פירושים ארוכים של בעל תפארת ישראל ובאו להסביר את דבריו-עצמו, אלא רק את המילים שבהם הסבר של דברי המשנה. כאלפיים מילים בס"ה מתורגמות באופן מסודר בטבלאות ארוכות בקונטרס זה כסדר שישה סדרי משנה, בתחילה מתוך פירוש הברטנורא ובהמשך מתוך תפארת ישראל, תועלת גדולה ללומדים, בעיקר אחר שתושלם המלאכה בתרגומן ללה"ק.

עטרת תפארת. קובץ מאמרים. הישיבה הגבוהה תפארת ישראל. כרך א'. עורך: מתניה יוספוב. יד בנימין, תשפ"ה. קנו עמ'. (TIYB26@gmail.com)

תלמידי הישיבה הגבוהה החדשה ביד בנימין מובלים ע"י ראשיה, דיני ביה"ד הגדול הרב לוז והרב אמסלם שליט"א, ללימודי עיון מעמיקים עם נטייה לסוגיות חו"מ ואה"ע, והשלמות של לימודי אמונה ומוסר ותנ"ך, ותוספת של שיעורים קבועים עם תלמידי חכמים חשובים מחוגים שונים. בסוף זמן קיץ תשפ"ה הוציאו לאור כמה תלמידים חרוצים חוברת ובה ט"ו מאמרים מאת רבותיהם וחבריהם, הפותחת בבירור הלכתי של אפשרות חידוש הסמיכה בזמן הזה, ממשיכה בהבהרת גדי איסור מסייע עוברי עבירה וגדר איסור שנאת הלב וגדר איסור יציאה לחו"ל, ומסיימת במסה מקיפה על שיעבוד כל כוחות החיים לעבודת ה'. זו השנה השלישית שבה קיימת הישיבה, ולכל הדעות יש בכך חזקה. נברך את ראשי הישיבה מלמדיה ולומדיה שהחזקה הזו תתחזק ותלך, ואחריה של הישיבה המיוחדת הזו תשגה מאוד.

ענייני חולה ביום הכיפורים. כללי הפסיקה, סוגי המחלות, שיעורים. משה פנירי. ירושלים, תשפ"ד. 10+עד עמ'. (office@afikey-mayim.co.il)

חוברת הדרכה לרבנים בענייני צום יום כיפור, ובה הגדרות של חולה שהצום עלול לסכן אותו וכללים בהתנהלות החולה שהותר לו לצום בזמן הצום, דיני מעוברת ומינקת בצום, דיני אכילה ושתיה לשיעורין ועוד. למרות שהחוברת נכתבה בהתייעצות עם רופאים מומחים ששמם נזכר בהקדמה, מדגיש המחבר שכל מקרה לגופו, ושרב לא יכול לקחת אחריות בנושא שאינו מומחה בו. החוברת נפתחת במכתב של בעל השם משמואל מסוכצ'וב לחתנו החולה בשנת תרע"ז, שבו הוא מדגיש לו שמי שציווה לצום ביום הכפורים הוא זה שציווה לשמוע לרופא ושלא לצום כאשר זה מסוכן, ועיקר היהדות הוא להיות בטל לדעת התורה וחכמיה וכו'. בהמשך מדגיש המחבר, מו"צ וראש כולל בירושלים, שגם המטפלים בחולים צריכים לוודא שהטיפול שלהם בחולים שיש בהם סכנה לא יפגע עקב הצום, אחרת הם כמו חיילים ואנשי ביטחון שמשימתם היא פיקוח נפש.

עקבי ישראל ח"ב. מעט מדרכיו ומידותיו של רבי ישראל דוד ניינונר זצוק"ל. רמו עמ'. (novardok@gmail.com)

ב'המעין' גיליון תשרי תשפ"ה נדפס לראשונה פרק בענייני יסודות התשובה ששוכתב משיעור של הגאון הצדיק רבי ישראל דוד ניינונר זצ"ל, מגדולי הרבנים והמשפיעים בשיטת

נובהרדוק, שנפטר בשנת תש"ע. תלמידי המקפידים על עילום שמם הוציאו לאור לרגל מלאת ט"ו שנים לפטירתו חוברת גדושה בדברים עליו ועל דרכיו, ובאמת הרושם שנוצר מקריאתה מפעים. יש שם תיאור מפורט של תולדות חייו, פרקים בענייני מוסר ותשובה, הספדים שנאמרו בהלווייתו וזיכרונות של תלמידים. כמה פעמים מוזכר נס הצלתו באושוויץ בהיותו בן 14 כששמע לעצת יהודי ואמר למנגלה שהוא בן 17, ולמרות שלא נראה כלל בגיל זה הצליח פעם אחר פעם לעבור את הסלקציות עד השחרור, ולחזור וללמוד תורה אחריו, ולהגיע למדרגה הגבוהה שאליה הגיע...

רבינו חיים עוזר, רבן של כל בני הגולה. הרב דוד קמנצקי. כרך א [מהדורה שניה מתוקנת] וכרך ב. ירושלים, תשפ"ה. 680+720 עמ'. (rachel.treb@gmail.com)

ממש ברגעים שבהם התחלתי לכתוב סקירה זו, בבוקר יום ראשון של סליחות (כ"א אלול תשפ"ה), אחרי 'עונג שבת' ארוך שעשיתי לעצמי בקריאת פרקים רבים בספר זה, נודע על פטירת המחבר הרב דוד קמנצקי זצ"ל בביתו בירושלים. רבי דוד היה ת"ח ומרביץ תורה, ולצד זה היה איש ספר, מעורכי ש"ס שוטנשטיין באנגלית ובעברית וחבר מערכת כתב העת המשוכח 'ישורון' וחוקר דמותם וכתביהם של הגר"א ושל גדולי ליטא אחרים. ר"ד היה בנו של רבי שמואל שליט"א מגדולי וזקני הרבנים בארה"ב, נכדו של הגאון הגדול רבי יעקב קמנצקי זצ"ל, ואחינו של ידידי הרב נתן קמנצקי זצ"ל מחבר הספר המפורסם 'גידולו של גדול' (Making of a Gadol), והוא המשיך בדרכם התורנית בייצוג ושימור ותיקון מסורת ליטא וישיבותיה וגדוליה בדורות האחרונים. בשנים האחרונות החל לחבר את הספר הענק הזה על גדול הדור, רבן של כל בני הגולה כפשוטו ממש (חוץ מיהדות המזרח שבאופן טבעי הקשר שלו איתה היה די רופף), כשהוא ממלא את מקומו של רשכבה"ג הקודם רבי יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל מקובנה. חוץ מגדולותו העצומה בתורה של רח"ע גרודזנסקי וחריצותו המופלגת ופיקחותו המדהימה ואחריותו הבלתי נתפסת לכל מה שקורה בעולם היהודי ומידת רדיפת השלום המיוחדת שלו - היו לרח"ע זצ"ל גם חיים אישיים, כמו למשל בת יחידה ומיוחדת שהלכה לבית עולמה לפני שזכתה לבנות בית ולהקים לו שם ושארת בישראל, ובספר מתוארת התנהגותו ההרואית של הגר"ע בימי האחרונים ואחרי פטירתה. גם ניסיונות ציבוריים ומאבקים תורניים שכל מאמציו בהם לא צלחו עברו עליו, כאשר יהדות ליטא שאש התורה בערה בה בגדול בעיקר מאז תקופת הגאון מווילנה החלה להראות סימנים מדאיגים. את הכל, אלפי אירועים ורבות פרטים, תיאר ר"ד זצ"ל בשני כרכי הספר (הראשון מתאר את השנים תרכ"ג-תר"ע והשני את תרע"א-תר"ץ, וכרך שלישי תרצ"א-ת"ש נמצא בהכנה), ובהם נזכרים יותר מאלפיים אישים, כשכל אחד ביוגרפיותו בצידו ובדרך כלל גם תמונתו ותמונת שער ספריו ולפעמים גם צילום של עיירת מגוריו ובית מדרשו, עבודת ענק שלו זכינו הייתה יוצאת כולה מתחת ידיו. בפתיחת הכרך השני מובא מכתב של אהבה וברכה ותפילה מבני משפחתו של רבי דוד בתקווה שיקום ממחלתו ויזכה לסיים את מפעליו, ולזה לא זכינו. הם גם מודים שם לקרוב משפחתם הרב יעקב טריבץ שליט"א, חוקר ומחבר חשוב בזכות עצמו, שהסכים לסייע בעריכת

הכרך השני, ומסתמא גם הכנת הכרך השלישי מתוך החומר הענק שנאסף תוטל עליו. פרק גדול ומפורט עוסק במאמצים האדירים שהשקיע רח"ע לבקשת רבי שמואל סלנט זצ"ל הישיש למצוא לו רב-עוזר בימי זיקנתו ועיוורונו כדי לשמור על חוסנה ומעמדה של הקהילה הירושלמית המורכבת, מאמצים שהצליחו חלקית כאשר אויש התפקיד ע"י האדר"ת זצ"ל - שנפטר לאחר ארבע שנים והחזיר את כל העוסקים בכך לנקודת המוצא. פטירת רש"ס ומלחמת העולם הראשונה שפרצה מיד אחר כך כמעט מוטטו את הקהילה, ואחריה נפתח דף חדש עם כינון הבית הלאומי היהודי בארץ ישראל. עוד מוזכר שם מאבק שלא הכרתי בין הרב קוק ורבנים שעמו לבין הגר"ע והחפץ חיים בעניין קביעת תאריך לתענית עולמית בשלהי תרפ"ט, אם בער"ח אלול כמו שביקש והכריז הרב קוק - או ביום הסליחות הראשון כמו שתיכננו מראש הרח"ע והח"ח, כאשר תורף הוויכוח היה אם בראש רשימת הצרות תעמודנה הפרעות בארץ ישראל - או צרת יהודי רוסיה הנאנקים תחת השלטון הקומוניסטי. הרב קמנצקי זצ"ל כותב בכבוד רב גם על רבנים שנטו לציונות, והוא מדגיש את עובדת ציונותם ו\או את קשריהם עם המזרחי גם כשמדובר על רבנים חשובים שלא כולם מכירים את נטייתם הציבורית-פוליטית. מצד שני הוא מנסה להציג קו כאילו-אחיד על פיו גם רבנים מתונים כרח"ע והח"ח ואחרים התנגדו באופן נחרץ לציונות על כל צורותיה, אלא שלדעתו הנהגתם הציבורית הייתה מכלילה ומכבדת יותר מאשר רבנים אחרים. אך לכאורה נראה שהמנעד רחב יותר ולא הכל שחור או לבן, אבל לא אעסוק בכך כאן. סדרת הספרים הזו על רח"ע זצ"ל אינה רק ביוגרפיה מקיפה, אלא הרבה יותר מזה. לפעמים מרוב אירועים ופרטים קשה 'להחזיק ראש', והרשימה המפורטת של האישים המוזכרים בסוף הספר וההפניות לכל המקומות שבהם הם מוזכרים מועילה ביותר לקורא. תהי נשמתו של רבי דוד קמנצקי זצ"ל צרורה בצרור החיים, ויזכרו לו בעולם הבא הזכויות הרבות שלו בהפצת תורה וידע תורני, ושימוש תלמידי החכמים שנעשה בגדול על ידו בסדרה זו ובספריו האחרים.

שיננא. מאסף תורני. כרך שני. עורכים: אלחנן דוד קרויזר ורפאל שימל. ירושלים, תשפ"ה. 1375 עמ'. (kovetshinena@gmail.com)

סביב חנוכה תשפ"ה יצא לאור קובץ בשם 'שיננא', ובו 1023 עמודים מלאים וגדושים חומר תורני ומחקרי-תורני משובח. זה היה אמור להיות אירוע תורני-ספרותי חד פעמי, קובץ חשוב וגדול ומכובד הכולל מקורות ומאמרים ערוכים באופן מוקפד שיוצא לאור לכבוד חתונתו של אחיו של אחד העורכים, הבחור החשוב ר' יהודה שימל, אמנם חדי-עין בוודאי שמו לב לכוכבית הבוודדת על הכריכה, שרמזה על כוונה להמשיך את הסידרה. ואכן לאחר כמה חודשים יצא לאור כרך שני, לא פחות איכותי ומרשים מהראשון, הפעם לכבוד חתונתו של ר' רפאל שימל, האח המבוגר יותר, שעמל על הכרך הראשון לכבוד חתונת אחיו, ועל השני לכבוד חתונתו שלו. בכל כרך נמצאים שמונים וכמה [!] מאמרים, חלקם קונטרסים מקיפים בפני עצמם, ובהם גנוזות קדמונים, תשובות וחיידושים מאת גאוני הדורות האחרונים, בירורי הלכה מעמיקים וסקירות היסטוריות-תורניות מאלפות, מחקרי עומק של מנהגים, חקר של

מושגים הלכתיים, ביאורים של עניינים תמוהים במקרא, עיונים במחשבת ההלכה, בירורי הלכה אקטואליים, ענייני מסורה וחישובי הלוח העברי, ועוד ועוד - כמות ואיכות נדירים של מאמרים תורניים שחברו ע"י ת"ח ידועים, חוקרים תורניים מהשורה הראשונה וגם צורבים צעירים, כולל החתנים עצמם, חבריהם וקרוביהם. לצערי לא אוכל אלא לתת טעימה קלה ממה שצד את עיניי בכרך השני, ושאר הכותבים והחוקרים והעורכים והמהדירים כבודם במקומו מונח. נתחיל: הרב שלמה גל-עזר, למדן צעיר וחוקר-תורני מוכשר, מוציא לאור לראשונה מכת"י חלק מפירוש על הסמ"ק לחכם לא ידוע בשם רבי אברהם מוויאן, ובמבוא הוא פורש את היריעה בעניין חיבור הסמ"ק והפירושים וההגהות שנכתבו עליו (כזכור מכון שלמה אומן הוציא לאור לפני שנה כרך ראשון של הסמ"ק, והכרך השני יצא לאור בעז"ה במהלך השנה). בהמשך נדפסו מכת"י הערות של האדר"ת על 'מטה אפרים' על הלכות ימים נוראים, בהם בין השאר מחדש האדר"ת (בהערה הראשונה על ס' תר"ב) שכשם שבערב יו"כ מצוה מן התורה לאכול כדי שיהיה כוח להתענות למחר - 'בוודאי יש מצוה מדרבנן לאכול קודם כל צום, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ודרכיה דרכי נועם כן גם דרכי חז"ל הקדושים'. בהמשך נדפסו ל"ג הערות מפנקס החידושים וההערות של הגר"ש פישר זצ"ל, מתברר גדור והיקפו של הכלל 'אחזוקי איסורא לא מחזקינן' ע"י רבי אשר וייס שליט"א, נידון הצורך במחיצה בסעודת שבע ברכות משפחתית, מתברר הרקע ההיסטורי של מגילת אסתר בראי המקורות ההיסטוריים והממצאים הארכיאולוגיים הידועים היום, הובא מאמר מקיף על תענית בכורות מקורותיו וגדריו, הושוו דיני האכילה בליל הסדר ובלילה הראשון של סוכות, נידונה השאלה האם התנאי הידוע של ה'אבני נזר' לגבי אכילת אפיקומן בליל הסדר אחר חצות מתאים גם לשיטת הגר"א ש'עד חצות' באפיקומן הוא רק מדרבנן, מתגלה ומתוארת התבנית המסודרת של נוסח ההגדה של פסח, מובא מאמר מקיף על המסלול שעברו אבותינו במסעם ממצרים אל הארץ המובטחת, נידון שם ה'אהיה', ונכתב על עלייתה ונפילתה של מלכות שלמה, מתואר ספר ישעיהו כמדרש של יציאת מצרים של אז וגם 'יציאת מצרים' שלעתיד לבוא. בהמשך שני מחקרים עוסקים בחלוקת התורה לפרשיות ומחזקים בין-השאר את מעמדו הייחודי של 'כתר ארם צובא', מובאים בירור מקיף בעניין הגדרת 'בית כיסא' בזמן הזה והנפ"מ שלו למעשה, ביאור מעמיק בשיטת רבים מחכמי אשכנז ביחס שבין חובת הדלקת נר שבת לחובת הדלקת נר חנוכה, בירור בעניין קבלת שבת בהדלקת הנרות, בירור מקיף מאוד (למעלה משישים עמודים!) בעניין המלאכות המותרות והאסורות בחוה"מ, המשך ההתנצחות בין מחבר הספר החשוב 'בניינה של אשה' לבין משיגי, בירור פירושי ראשונים ע"י בירור הנוסח המדויק בכתבי יד, שינויי ההגייה בין בני גליל לבני יהודה כבסיס לשינויי המבטאים בין העדות (עם מסקנה שאי אפשר להגדיר שום הברה של אחת מקהילות ישראל כ'לא נכונה', ולכן החומרות לשמוע פרשת 'זכור' בהברות שונות, או שאשכנזי שמתפלל במבטא 'ישראל' ראוי שיאמר בכל זאת את שם ה' במבטא אשכנזי וכד', לכאורה אין להן מקום כלל), ודוגמא מחיבור שישלים את 'עין משפט' על הדף ע"י הפנייה לפוסקים אחרונים שדנו בעניין (בניגוד ל'הלכה ברורה' של מרן הראי"ה זצ"ל שמתמקד בפוסקים הראשונים בלבד). בהמשך הרב אהרן גבאי מאופקים מציג דוגמא מעבודתו

הגדולה על מהדורה חדשה של רש"י על מסכת בבא קמא, הרב אהרונב מברר אם מה שנדפס כשיטה מקובצת לר"ב אשכנזי על מסכת סוטה הוא אכן שלו (המסקנה שלילית; אמנם יתכן שהמחבר הוא מבית מדרשו), עוד בירור על פי כתבי יד מתקופת הגאונים על כמה עניינים במחלוקת רס"ג ובן מאיר, ותיאור פולמוסים גלויים וסמויים של הרמב"ם עם בני משפחת עבאס - הפייטן רבי יהודה, ובנו המשומד מחבר הקונטרס 'הכלמת היהודים'. בהמשך הרב ינקלביץ מציג מאמר מקיף ורחב (71 עמודים ועוד עשרות צילומים צבעוניים!) על הגוון של צבע התכלת במקורות, מתבררים מקורות ספר 'מעשה רב' בסעיפים העוסקים בנוסח התפילה של הגר"א, מובא קונטרס שלם (למעלה מתשעים עמודים!) מאת החוקר הידוע הרב יחיאל גולדהבר בן מתוארים הניסיונות לבחירת רב בירושלים בזמנו של ר"ש סלנט וכל המתחים שסבבו את ההחלטה, מאמר מקיף (למעלה משמונים עמודים!) שעוסק בתלמידי הגר"א שעלו לארץ, ומחקר שמנסה לברר את זהותם של 'יוחנן כהן גדול' ו'נאי המלך', שלעיתים הם אותו אדם ולפעמים אישים נפרדים. יישר כוחם של החתנים שבזכותם זכינו ליצירות האלו, וברכה ל'שינא' שימשיך לצאת לאור, עם חתונות או בלעדיהן...

שאגת כהן. תשובות, מאמרים ופסקי דין. חלק ג: או"ח, קדשים וטהרות, ותורה ומדינה. אריה כץ. כה+514 עמ'. ירושלים, מכון פועה, תשפ"ה. (adcatz@gmail.com)

ידידי הרב אריה כץ מתושבי מבוא חורון הוא מהחוקרים ומהפוסקים המרכזיים היום של מכון פועה שבראשות הרב מנחם בורשטין שליט"א, נוסף לתפקידיו כראש כולל חו"מ בשיבת מעלה אדומים ואב"ד לדיני ממונות ועוד. אולם ככל ת"ח חשוב מצודתו פרוסה על פני כל חלקי השו"ע, ובחלק השלישי של ספר השו"ת המשובח שלו הוא עוסק גם בענייני סת"ם ובהלכות תפילה וקריאת התורה ובהלכות בית הכנסת, בהן כמה תשובות עוסקות בהיתר מכירת בית הכנסת במצבים שונים - לצורך בניית בית כנסת חדש, עקב מיעוט המתפללים בו, לשם הקמת מרכז הנצחה ועוד. בהמשך תשובות רבות בהלכות ברכות ושבט, כולל שאלה מעניינת: האם יש איסור לחייל להסיר צבעי הסוואה מפניו בשבת, בעקבות פסק תמוה של הח"י אדם שאסור לנקות ידיים שהתלכלכו בפיח תנור בשבת משום מוחק. המחבר מוכיח שרוב ככל הפוסקים חולקים עליו ואין צורך להחמיר, ובהערה הוא מביא את דברי ספר שמירת שבת כהלכתה שבמהדורה השלישית שלו ('המחמירה' לפי דעת כמה רבנים...) הוא נוטה לאסור הסרת לכה מהציפורניים בשבת אפילו לצורך טבילה. אמנם הסברא שלו שם היא שזה כמוחק על מנת לכתוב, מפני שבהזדמנות הראשונה הגברת תשים שוב לכה על ציפורניה, וטענה זו לא שייכת בצבעי הסוואה, שאחרי גמר הפעולה הקרבית הם נחשבים לכולי עלמא לכולן בעלמא, גם אם לקראת הפעולה הבאה יתכן שיהיה צורך לצבוע שוב את הפנים. עוד הרבה תשובות ובידורי הלכה חשובים נמצאים בספר זה, וגם מפתח מפורט לשלושת חלקי הספר. יזכה ה' את ידידי הרב אריה שליט"א להמשיך לעמול בתורה ובפסיקה ובכתיבה תורנית משובחת עוד שנים רבות וטובות.

שולחן ערוך כפשוטו. הלכות בשר בחלב ותערובות ועוד (סי' פז-קכב). הרב שאול דוד בוצ'קו. כוכב יעקב, תשפ"ה. 441 עמ'. (02-6550500)

כרך נוסף בסדרה של השו"ע המפורש בפשטות, לפי דרכו הלמדנית והחינוכית של הרב בוצ'קו. בחלק העליון של העמוד נמצאים דברי המחבר והרמ"א מפוסקים ומנוקדים חלקית, ובחלק התחתון הסבר פשוט מילולית ותוכנית שמספיק להבהרת ההלכה לכל אדם.

Speaking to an Empty Shul. (לדרוש לפני בית כנסת ריק) Timeless Lessons from Unprecedented Times. Rabbi Yehuda Halpert. USA, Mosai-ca, 2025. 39+373 pages. (yhalpert@debevoise.com)

הרב הלפרט משמש כרב קהילת 'אהבת שלום' בעיר טינאק שבניו ג'רזי שבארצות הברית כבר כמעט עשרים שנה, נוסף להיותו עו"ד ואיש עסקים. בחודש אדר תש"פ מגפת הקורונה החלה לתת את אותותיה בארה"ב, והתקבלה גם בקהילה זו ההחלטה החריגה להפסיק את הפעילות הציבורית בה, כולל התפילות בשבת. האירוע הרוחני המרכזי בקהילה היה כל השנים דרשת הרב בליל שבת, שבה הועברו מסרים תורניים וחינוכיים ויהודיים-אקטואליים לכל הקהילה, וכל זה נעצר. אך למרות זאת הצליח הרב יהודה להמשיך להעביר לקהילה באמצעים אחרים, זום ודפים שהועברו בימי שישי במייל, את תוכן דרשותיו ואת האווירה האופטימית שבהן, גם כאשר אולם בית הכנסת המכובד שלו היה ריק למעשה ממתפללים, או בשלבים שונים של המגפה - היו מצויים בו רק מתפללים מעטים. בס"ה המגפה חלפה והסגרים והגזירות האחרות בטלו, והרב יהודה יכול היה להמשיך ביתר שאת ועזז את פעילויותיו התורניות בקהילה מיד אחרי שהסגר נפתח ועד עתה. בספר זה נמצאים באופן כרונולוגי הדרשות השבועיות שהועברו לציבור, חלק מהשיעורים שנמסרו, וכן לקט של הודעות ועדכונים שהועברו לקהילה במשך שנת הסגר, מאדר תש"פ ועד אדר תשפ"א. נוסף לחומר התורני שמוצג כאן לעיני הקוראים, שערכו קיים לדורות, יש בספר זה כעין יומן ציבורי וקהילתי, כאשר הרב לא נמנע מלהזכיר בדרשותיו אירועים אקטואליים שקרו בקהילה ובעולם באותה תקופה. כך שלא מדובר רק בספר הכולל דרשות שבתיות יפות באנגלית כסדר פרשות השבוע - אלא גם ספר זיכרון לתקופה מאתגרת, שבה מנהיגות הקהילה הובילה את חברי הקהילה בשלום ובבטחה לחוף מבטחים.



מחיר מנוי לשנה על 'המעין'
(4 גיליונות) כולל משלוח - 125 ₪
לשנתיים מראש - 220 ₪
בחז"ל לשנה (משלוח בדואר אוויר) - 50\$

כתובת המערכת:
מכון שלמה אומן, שעלבים 9978400
<http://www.machonso.org/hamaayan>
English translation advisor: Rav Charles Greenbaum

Hama`yan, a periodical published by The Shlomo Aumann Institute

Established by The Yitzchak Breuer Institute of Poalei Agudat Yisrael

Founder (1953) & Editor: Prof. Mordechai Breuer z"l
Editor-in-Chief (1964-1992): R` Yona Immanuel z"l

The Board:

Prof. Zohar Amar, Neve Tzuf

Rav Shimon Shlomo Goldshmidt, Alon Shevut

Yehuda Freudiger, Jerusalem

Rav Boaz Mordechai, Nerya

Rav Michael Yammer, Sha'alvim

Editor: Rav Yoel Catane, The Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Phone: 972-89276664; Fax: 972-15389276664; e-mail: wso@shaalvim.co.il

© All rights reserved

HAMA`YAN

Table of Contents:

'We Are Like Dreamers'! / Editor's Remark	3
Atonement of the Moon / Rav Yaakov Ariel	4
Three Notes in the Matter of the Symbolic Foods for the Evening of the New Year / Rav Serayah Deblytzki Z.T.L.	9
The Insight of the <i>Ohr Sameah</i> in the Matter of a Disqualified Four-Cubit Area in the Midst of the <i>S'chach</i> : A Discussion between Rav Shaul Yisraeli and Rav Mordechai Y. L. Zaks Z.T.L. / Rav Avraham Zaks	10
The Place of a Halakhic Doorframe [<i>Tzurat haPetach</i>] in a Sukkah with Two Walls / Rav Amichai Kinarti	13
Who Parted the Parts [at the Covenant between the Pieces]? / Rav Dr. David Kalir	17
Revolutionary Decision of the <i>Chatam Sofer</i> [Rav Moshe Schreiber] in the laws of Immersing Utensils / Eliezer Daniel Jesselson	23
Leniency When in Doubt Concerning a Rabbinic Enactment in the Absence of Information / Rav Yoel Amital	33
Did Ramhal [Rav Moshe Chaim Luzzatto] Indeed Study at a University? / Rav Neria Shalit	43
Relationship of <i>Halakha</i> to the 'Uninvolved' and to the 'Innocent' in the War of Independence / Dr. Moshe Ehrenwald	50

Halakha and Contemporary Challenges

Kashrut Certification for a Kosher Establishment Which Does Not Operate in Accordance with <i>Halakha</i> / Rav Zvi Ryzman	59
Rules of Grandparenting in Halakha – Rights and Obligations / Avi Odes	79
Making Use of the Services of a Kohen and Its Correlates / Rav Dr. Itamar Warhaftig	87

Responses and Comments

Further on the Permissibility of War on Shabbat / Rav Yaakov Ariel; Further in the Matter of the Permissibility of <i>Shehita</i> in Which the Nape is Removed / Dov Shahor, Rav Mordechai Emanuel; Further in the Matter of Practicalities of Offering Sacrifices / Dr. Yeshayahu Baror; Is It Permissible to Bomb in Gaza If It Is Possible That the Hostages May Be Hurt? / Rav Rephael Swed	96
---	----

On Books and Their Authors

Rav Menashe ben Israel Z.T.L. and his Book <i>The Conciliator</i> / Rav Ayal Geffon	103
A Study of Six of the <i>Chassidic Tales</i> of Rav Shlomo Yosef Zevin Z.T.L. / Rav Shlomo Meisels	118
Acceptance of <i>Mitzvot</i> in Practice as a Condition of Conversion Taking Effect: Notes on the Work <i>Masoret haGiyur</i> / Rav Yeruham Erlanger	134
Received by the Editorial Board / Rav Yoel Catane	147



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha'alvim

Vol. 255 • Tishrei 5786 [66, 1]