

הַמַּעֲיָן

בתוכן:

- 2 כ'שם שעשית עמהם ניסים וגבורות'... / **דבר העורך**
- 3 מובנתו של העולם: נקודת מבט יהודית / **פרופ' בנימין פיין ז"ל**
- ביאור שיטת הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל בזמן השקיעה בירושלים /
- 19 **הרב דוד אהרן סופר**
- 31 ברכת שעשה ניסים לרואה נרות חנוכה שהדליק בן נח / **הרב איתן קופיאצקי**
- הרגשות הנידה בימינו, תוצאות מחקר, סטטיסטיקה ופרשנות /
- 34 **ידידיה סטרוק ודוד שץ**
- 43 חובת הסתרת הטבילה ודחייתה במקום פרסום / **מיכאל ספראי**
- 51 התפילה בכניסתו לבית המדרש / **הרב חיים קטן**
- 58 'ואני בבואי מפדן': על דיבור אחד של רש"י והשפעתו / **הרב אוריאל בנר**
- 68 עוד על מעמדו של לימודי החול בישיבת הראי"ה ביפו / **הרב מתניה אריאל**

תגובות והערות

- עוד בעניין מכתבי הרמח"ל / **הרב משה יהודה רוזנוסר ופרופ' יעקב שמואל שפיגל**; בעניין מקורותיו של פרופ' ברלינר בפירוש רש"י על התורה מהדורתו /
- פרופ' יצחק פנקובר**; שינה בסוכה למטפל בילדיו / **מיכאל אינטרקט והרב עודד מילר**; 'איש לא ידע איך יהיו עד שיהיו' / **הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין**; עוד על
- השמיטה ביישובי פא"י / **משה אורן**; מי קודם לסידור קידושין: רב המקום או ראש הישיבה? / **הרב עמיחי כנרת**; עוד בעניין דברי ספר הכוזרי "וְכַאֲשֶׁר תִּמְצָא יְדְכֶם - תִּתְּנֶנּוּ!" / **פרופ' חנה כשר וד"ר יעקב אלטמן**; התכלת ביציאת מצרים / **הרב יושעיה ווייס והרב זאב קנופער**; עוד בעניין מנהג סעודת הבראה כל שבעה / **הרב יאיר שחור והרב בועז מרדכי**; עוד בעניין יום פטירת רחל אמנו / **ד"ר יהורם לשם**

על ספרים וסופריהם

- בעניין עדות בעל המאור על עליית חכמי פרובינציה לארץ ישראל / **הרב אהרן גבאי**
- 105 בין הרמ"א ללבוש: הוויכוח על שיטת הפסיקה של רבי יוסף קארו /
- 110 **הרב שמחה פלדמן**
- 119 נתקבלו במערכת / **הרב יואל קטן**

מכון שלמה אומן שע"י ישיבת שעלבים

בס"ד גיליון 232 • טבת תש"פ [ס, ב]



המשתתפים בגיליון זה:

משה אורן, קיבוץ שעלבים 9978400. mosheoren@bezeqint.net
מיכאל אינטרקט, מבוא חורון 9976500. intract@neto.net.il
הרב מתניה אריאל, נוף אילון ב 9978500. ykleumit@gmail.com
ד"ר יעקב אלטמן, הנשיא 16/13, גבעת שמואל 5402172. jacob522@walla.co.il
הרב אוריאל בנר, חטיבת הנגב 1/1, שדרות 8705937. baneruri@gmail.com
הרב אהרון גבאי, הרצל 87/9, אופקים 8752067. a0533171725@gmail.com
הרב יצחק ישעיה ווייס, עזרא 46, בני ברק 5160007. weis@012.net.il
הרב פרופ' שלמה זלמן הבלין, גבעת שאול 17, ירושלים 9547762. avlin7@gmail.com
ידידיה סטרוק, קדם 281/4, הר ברכה 4483500. yedidya839@gmail.com
הרב עמיחי כנרתי, איתמר 4483400. esa@etrog.net.il
פרופ' חנה כשר, טבנקין 19, רמת גן 5230262. Hannah.Kasher@biu.ac.il
ד"ר יהורם לשם, אסיף 36, שדה אילן 1526000. yoril@migal.org.il
הרב עודד מילר, מעגלי הרא"ה 25, בית אל 9062800. maayanrim@gmail.com
הרב בועז מרדכי, מכון שלמה אומן, ישיבת שעלבים 9978400. boaazz@gmail.com
הרב דוד אהרן סופר, האיילות 21/5, גבעת זאב 9093824. d0524348010@gmail.com
מיכאל ספראי, האדמו"ר מרוז'ין 35, ירושלים 9387040. abc0544386@gmail.com
הרב שמחה פלדמן, ויקטור ויליוס 7, ירושלים 9748207. feldman1sim@gmail.com
פרופ' יצחק פנקובר, כיכר מגנס 4, ירושלים 9230404. penkowj@bezeqint.net
הרב איתן קופיאצקי, האלון 43, אדורה 9041500. ekupietzky@gmail.com
הרב חיים קטן, פסגות 9062400. tehbrin@gmail.com
הרב יואל קטן, מכון שלמה אומן, שעלבים 99784. wso@shaalvim.co.il
הרב זאב קנופולר, ארה"ב.
הרב משה יהודה רוזנווסר, אבן שמואל 28, רמות ב ירושלים 9723497.
moshe.rosenwasser613@gmail.com
הרב יאיר שחור, מעלה לבונה 4482500. rs@michlol.org
פרופ' יעקב שמואל שפיגל, הרב נריה 5, פתח תקוה 4975205. Yaakov.Spiegel@biu.ac.il
דוד שץ, קדם 282/1, הר ברכה 4483500. davidavdi@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: ד"ר שמעון בולג, ירושלים | הרב שמעון שלמה גולדשמידט, אלון שבות
הרב מיכאל ימר, שעלבים | הרב בועז מרדכי, נריה | פרופ' זהר עמר, נוה צוף
יהודה פרוידגר, ירושלים

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

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

'כשם שעשית עמהם ניסים וגבורות'...

בשולחן ערוך סי' תרפב סע' ג מביא המחבר שתי דעות מהו הנוסח בסוף 'על הניסים': "אין אומרים 'כשם שעשית ניסים ונפלאות לחשמונאים כן תעשה לנו'... ויש אומרים שאומרים אותו". גם הרמ"א נשאר באותו ספק, וגם המ"ב לא הכריע. המחלוקת תלויה בשאלה עם מותר לבקש בקשות בשלושת הברכות האחרונות של תפילת העמידה, כמו שנהגו בעשרת ימי תשובה למשל להוסיף 'וכתוב לחיים טובים' וכו' ו'בספר חיים' וכו', או שאין לסיים את 'על הניסים' בבקשה. שאלה אחרת היא אם ראוי להתפלל שיקרה לנו נס, שהרי לפי אחת הדעות בגמרא נאמר לאדם שנעשה לו נס (שבת נג, ב) 'כמה גרוע אדם זה שנעשה לו נס', אלא יש להתפלל שיעזור לנו הקב"ה בדרך הטבע. מעניין שבמקביל למחלוקת הזו נחלקו גדולי ישראל על הניסים שקרו לעם ולמקדש בימי החשמונאים אם היו אלו ניסים גלויים, או שכל המלחמות והניצחונות אירעו בדרך הטבע, ורק נס פך השמן היה נס גלוי (עי' למשל שו"ת מנחת יצחק חלק ו סימן סד). אמנם במקרים מסוימים גם ניסים נסתרים הם ניסים, ואין ספק שמתקיימים בדורנו דברי הרמב"ן (שמות יג, טז) שנס נסתר שיארע לרבים במשך זמן רב גם הוא לנס גלוי ייחשב. כל מי שפותח את עיניו רואה ורואה גם את הניסים הגלויים וגם את הנסתרים הקורים לרבים שעמנו במשך זמן רב ערב ובוקר וצהריים. ויה"ר שנזכה ונחיה ונראה גם את הגאולה השלמה בקרוב.

הגיליון החגיגי המורחב הקודם (גיל' 231 של תשרי) עורר ב"ה עניין רב, אך הגיע הזמן לחזור לשגרה. מערכת 'המעין' ממשיכה להוציא לאור את גיליונות 'המעין' תמידים כסדרם, ועתה מונח לפנינו גיליון 232 כלול בהדרו. בגיליון זה מספר גדול במיוחד של תגובות והערות חשובות על דברים שנכתבו בגיליונות הקודמים, וכן מאמרים מגוונים, קלים וכבדים, קצרים וארוכים, ממחברים ותיקים ומאת למדנים בראשית דרכם, העוסקים בענייני הלכה וחינוך תורני ומחקר תורני-ספרותי, כדרכם של גיליונות 'המעין' מימים ימימה.

אי אפשר להתעלם מההתרגשות ברחבי העולם היהודי מאירועי סיום מחזור הדף היומי ופתיחת המחזור החדש שמתרחשים בימים אלו. נוסף לעצם ריבוי לימוד התורה בעם ישראל ע"י הפצת והרחבת הרעיון המבריק הזה, יש בו דוגמא לחלום תורני שמתגשם, ליזומה ציבורית-יהודית שיישומה עולה על כל הציפיות, לרעיון שיש בו רק הוספת טובה וברכה לעם ולעולם ושעם ישראל מצביע בעדו 'ברגליים'. זה מזכיר את הקמת עולם הישיבות בארץ ישראל ע"י הרב מפוניבז' מכאן והחזו"א מכאן, את הקמת עולם התורה התורני-לאומי ע"י הרב נריה ויבל"א הרב דרוקמן, ועוד מיזמים כאלו שמהווים מעין מלאכים טובים המכים על ראשנו ואומרים לנו לגדול ולפעול. ובעז"ה נעשה ונצליח.

הק' יואל קטן

מובנותו של העולם: נקודת מבט יהודית

1. מבוא
2. עיקרון האינדוקציה
3. התאורמה של גדל
4. פתרונות פנומנולוגיים לבעיית ההכרה המדעית
5. יכולתו של אדם לחזות חוקי טבע
6. ההכרה המדעית בעולם האמיתי

1. מבוא¹

שאלת מקור ההכרה האנושית היא אחת הבעיות החשובות והקשות איתן מתמודדת הפילוסופיה הכללית, והיא גם נושא שבו עוסקת ההגות היהודית. יכולתם של בני אדם לרכוש ידע, לפתח תיאוריות ולגלות חוקי טבע היא, מנקודת המבט של המדע ושל הפילוסופיה הנטורליסטית - נס. "תופעת הידע האנושי היא בלי ספק הנס הגדול ביותר ביקום..." כתב קרל פופר². בדומה לזה כתב אלברט איינשטיין³: "התעלומה הניצחית של העולם היא ביכולת להבין אותו... העובדה שהוא ניתן להבנה היא הנס".

1 תרגום מאנגלית: רחל קסל. עריכה והערות ד"ר דניאל שליט. מאמר זה פורסם במקורו האנגלי ב-BDD, **בכל דרכיך דעהו**, כתב עת לענייני תורה ומדע בהוצאת אוניברסיטת בר אילן, חוברת 9, קיץ תשנ"ט 1999. מובנותו של העולם היא אחת הבעיות החשובות בפילוסופיה של המדע. שתי גישות ייתכנו להתמודדות עם בעיה זו, הראשונה היא הגישה של המדע והפילוסופיה הנטורליסטית, והשנייה שייכת להגות היהודית. הדגש העיקרי במאמר זה הוא על ניתוח ההכרה המדעית מן הסוג הראשון, המתארת עולם נעדר-אלוהים. המאמר יטען שהעולם, באופן שהוא מצויר על ידי המדע והפילוסופיה הנטורליסטית, הוא בלתי מובן כשלעצמו, ובו אין באפשרותו של האדם לגלות את חוקי הטבע הבסיסיים. ואילו הגישה הפילוסופית היהודית תוצג דרך ניתוח תיאור הבריאה המקראי וכתבי הגות של הרמב"ם, הרב קוק והרב סלובייצ'ק. לפי גישה זו העולם ניתן להבנה, ופעולת ההכרה המדעית נובעת מהקשר עם השכל העליון. פרסום המאמר היה השלב הראשון בפיתוח רעיון "מובנות העולם - המבט יהודי" בארבעת הספרים שכתב בנימין פיין (1930-2013) מאוחר יותר: **יש מאין**, הוצאת מכון הספרים הר ברכה, 2003; **חוק והשגחה**, הוצאת הספרים הר ברכה, 2009; **דלות הכפירה**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים 2010; **סוד הנשמה**, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים 2013.

2 K.R. Popper, **Objective Knowledge** (Clarendon Press: Oxford, 1995a), p. vii.

3 Albert Einstein, **Ideas and Opinions** (Deli Publishing Co. Inc.: New York, 1979), p. 285.

שתי גישות מנסות להתמודד עם השאלה הזו. גישה אחת היא המדעית, המטריאליסטית, שאיננה מביאה בחשבון את האלוהים. הגישה האחרת היא זו של המחשבה הפילוסופית היהודית, כפי שהיא מוצגת בתיאור הבריאה המקראי, ובכתביהם של הרמב"ם, הרב קוק והרב סולובייצ'יק. הדגש העיקרי של המאמר הנוכחי הוא ניתוח ההכרה המדעית בעולם רציונלי, חסר-אלוהים. נשאלת השאלה האם ניתן לפתור את בעיית ההכרה המדעית באופן רציונלי בעולם החסר ממד רוחני? במילים אחרות, עלינו להחליט אם אדם מסוגל **להשיג** את חוקי הטבע הבסיסיים בעולם המתואר בפילוסופיה הנטורליסטית ובמדע. להלן בפרקים 2-6 יובאו נימוקים מדוע לא ניתן להסביר את עובדת מובנותו של העולם במסגרת דגם העולם האתאיסטי, ומדוע אדם לא יכול לגלות את חוקי הטבע בעולם כזה. בפרק 6 יבוא תיאור קצר של הגישה היהודית.

2. עיקרון האינדוקציה

באמצע המאה הי"ח גילה דייוויד יום (David Hume) תגלית מדהימה: עיקרון האינדוקציה⁴ איננו תקף. אי אפשר להגזים בהערכת משמעותה של פריצת דרך פילוסופית זו. הייתה לה השפעה עמוקה מאוד על הגותו של עמנואל קאנט, וגם על הגותו של קרל פופר, אחד מהוגי הדעות החשובים ביותר במאה העשרים. ברטרנד ראסל, איש הגות דגול נוסף בן המאה העשרים, לא יכול היה להישאר אדיש לתגליתו של דייוויד יום. הוא טען כי דייוויד יום הגיע "למסקנה הרסנית", כי אם קביעתו של יום נכונה, אזי "...אין הבדל אינטלקטואלי בין שפיות לאי-שפיות. את המטורף אשר מאמין שהוא ביצה קשה אפשר להאשים רק בגלל שהוא במיעוט... זאת היא נקודת מבט נואשת..."⁵.

4 [להלן יסביר בנימין פיין את עקרון האינדוקציה מנקודת מבטו. נקדים כאן הסבר פשוט יותר: אינדוקציה (induction) היא הדרך לבנות **כללים מתוך פרטים**. דוגמה פשוטה לתהליך כזה: בניית הכלל **כל הברבורים הם לבנים**; וכמו שכותב הפילוסוף האנגלי פרנסיס בייקון (1561-1626) בספרו *Novum Organum*: "מתוך ההתבוננות במספר גדול מאוד של ברבורים, הגיעו בני האדם לכלל: כל הברבורים הם לבנים". פרנסיס בייקון עצמו אינו מציע דרך פשטנית כזאת, מפני שכמו שהוא כותב - עם גילוי יבשת אוסטרליה נמצאו גם ברבורים שחורים. אבל על פניה, זאת נראית כדרך התקדמות המדע, שכן בניגוד לאמונה, המבוססת על הכלל הגדול שהוא הבריאה כרצון הא-לוהים, הרי המדע לכאורה מתקדם רק מתוך הניסיון האנושי, מתוך פרטים ברורים ופשוטים להכללות הולכות ומתרחבות. ולכן הציע פרנסיס בייקון בכל זאת את האינדוקציה כבסיס למדע (אלא שהוא הציע אינדוקציה המחפשת דווקא יוצאים מן הכלל ומתחשבת בהם). והנה דייוויד יום הוכיח בצורה חריפה ועמוקה את אי-תקפותה של כל אינדוקציה שהיא: שום אינדוקציה אינה יכולה להגיע מן הפרטים לכללים, כמובא בגוף הטקסט להלן. הערת דניאל שליט].

5 Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (Simon & Schuster: New York, 1945), p. 672.

מהו עיקרון האינדוקציה אותו ביטל יום? זוהי טענה (שנראית סבירה למדי) לפיה ניתן להסיק את המדע, את התיאוריות המדעיות ואת חוקי הטבע מתוך הניסיון, מתוך התבוננות במציאות. במילים אחרות, בהסתמך על נתונים שהתקבלו מניסויים, ובעזרת חשיבה רציונלית ומסלול לוגי, בני אדם מסוגלים לגבש את החוקים המדעיים הבסיסיים. הדבר תואם את התפיסה המקובלת. אולם בספרו *Treatise of Human Nature* הוכיח דיוויד יום כי אי אפשר להפיק חוקים מדעיים מנתוני הניסיון. יום הראה שאין הצדקה לאינדוקציה. הוא טען שלא ייתכנו טיעונים לוגיים⁶ תקפים המאפשרים לנו להוכיח "שהמקרים שעליהם אין לנו ניסיון יהיו דומים לאלה שיש לנו עליהם ניסיון". כתוצאה מכך "אפילו תצפית המגלה צירוף תדיר או קבוע של אובייקטים אין בה כדי להסיק דבר לגבי אובייקט כלשהו שמעבר לניסיון שלנו"⁷. במילים אחרות, לא ניתן לגזור שום תיאוריה מהתבוננות⁸. כשאנחנו אומרים "לא ניתן לגזור" כוונתנו שלא ניתן לבנות תיאוריה באופן רציונלי באמצעות הליכים לוגיים, רק על סמך נתונים הנובעים מהתבוננויות.

6 יום לא אמר "לוגיים" אלא "דמונסטריביים", טרמינולוגיה שהיא אולי מטעה מעט. שני הציטוטים הבאים לקוחים מספרו של דיוויד יום *Treatise on Human Nature*, בעריכת סלבי-ביג, אוקספורד, 1888, 1960, ספר I, חלק III, תת-חלקים vi ו-xii.

7 מתוך הכרה בחשיבות דחייתו של יום את עיקרון האינדוקציה, אנו מציגים כאן הוכחה נוספת לכך שעיקרון האינדוקציה איננו תקף (הוכחה זו מבוססת על עבודתו של קרל פופר; ראו להלן, הע' 8). הבה נשקול את התיאוריה של ניוטון - חוק הכבידה. קחו כל קבוצה של קביעות תקפות המבוססות על התבוננות. בקבוצה K יש רק קביעות תקפות (תוצאות של ניסויים) ולפיכך חייבת להיות התאמה בין כל הקביעות בקבוצה K. עכשיו נציג את קבוצה B - קביעה המתארת הבחנה עתידית אפשרית כלשהי. למשל, B יכולה להיות קביעה שמחר יהיה ליקוי חמה. משום שכבר נצפו ליקויי חמה, קביעה B אפשרית על בסיס לוגי טהור. עכשיו, אם B היא קביעה בעלת עקביות-עצמית לגבי תצפית עתידית כלשהי ו-K הוא כל קבוצה של קביעות תקפות בדבר תצפית עבר כלשהו, אזי ניתן לאחד את B עם K ללא סתירה. ניתן לנסח את הממצא של יום גם כדלהלן: **שום תצפית עתידית שהיא אפשרית מבחינה לוגית לא תוכל לעולם לסתור תצפיות עבר.** עכשיו, חשבו על התאורמה של הלוגיקה הטהורה, לפיה בכל מקום שניתן לאחד את קביעה B עם קבוצת קביעות K ניתן גם לאחדה עם כל קבוצת קביעות שכוללת את קביעות K יחד עם כל קביעה שנובעת מ-K. נניח שניתן לגזור את התיאוריה של ניוטון מקבוצת K של תצפיות עבר. אזי נגיע למסקנה כי שום קביעת-תצפית עתידית לא אמורה לסתור את התיאוריה של ניוטון (אם ההנחה שלנו נכונה). מאידך, אנחנו יודעים שהתיאוריה של ניוטון לא חוזה ליקוי חמה, נאמר, מחר. אולם הוכחנו ש-B ו-K תואמים. סתירה זו מראה שההנחה שלנו איננה נכונה. **לא ניתן לגזור את התיאוריה של ניוטון מקבוצה של תצפיות עבר.** אותה מסקנה תקפה גם במקרה הכללי. **לא ניתן לגזור תיאוריה מהתבוננות.**

K.R. Popper, *Conjectures and Refutations* (Routledge, London, 1995b), p. 189. 8

דחייתו של יום את עיקרון האינדוקציה מעלה בעיה קשה: כיצד ניתן לנסח את חוקי הטבע אם לא באמצעות היסק לוגי מנתונים ניסיוניים? בהמשך נדון בדרכי ההתמודדות של הוגים שונים עם אתגר זה. כעת נפנה לתחום שהוא לכאורה יציב יותר ולא קשור לניסויים - המתמטיקה.

3. התאורמה⁹ של גדל

דייויד יום הראה שאדם לא יכול לגזור את חוקי הטבע באמצעות אינדוקציה בלבד, תוך שימוש בנתונים המבוססים על ניסויים וחשיבה רציונלית. ניתן היה לקוות שבמתמטיקה המצב שונה בתכלית. סוף-סוף כאן אנחנו נמצאים בממלכת הלוגיקה הטהורה, בה קביעות מסוימות נגזרות מאחרות. החל ממערכת האקסיומות, ניתן להסיק (בדרך של דדוקציה ולא אינדוקציה!) תאורמות שונות. כך נבנתה הגאומטריה האוקלידית, כמו גם הגאומטריה של לובצ'בסקי ושל רימן. נדמה שכאן ניתן לבסס הכול על יסודות מוצקים מאוד, ולהסיק אמיתות מתמטיות באמצעות פעולות לוגיות, רציונליות, תוך שימוש ב**אלגוריתמים**. האלגוריתם הוא רצף פעולות סופי, מוגדר. בהקשר של מחשבים, האלגוריתם הוא רצף סופי, לוגי, של הוראות, אשר כולל את התוכן של תוכנה מסוימת.

דויד הילברט, אחד המתמטיקאים המוערכים ביותר שפעלו בתחילת המאה העשרים, הניח שלאמיתות מתמטיות יש טבע אלגוריתמי. בשנת 1900, בקונגרס הבינלאומי למתמטיקאים שהתקיים בפריז, ובאופן ספציפי יותר בקונגרס הבינלאומי בבולוניה בשנת 1928, ביקש הילברט לא פחות מאשר הליך אלגוריתמי כללי עבור פתרון שאלות מתמטיות - או בעצם, תשובה לשאלה האם יתכן שעקרונית קיים הליך כזה. אם הליך כזה היה קיים - היינו יכולים לדמיין לעצמנו את האדם כבעל חיים המצויד במחשב מתוחכם מאוד - המוח שלו - אשר יכול לפתור בעיות מתמטיות באמצעות דדוקציה תוך שימוש באלגוריתמים. מעבר לכך, ניתן היה לקוות שאפשר לבנות מחשב מורכב מאוד אשר יפתור את כל הבעיות המתמטיות. אם תוכנית זו הייתה מגיעה לידי מימוש, אזי המצב בתחום המתמטיקה היה שונה מהמצב בתחום הפיסיקה. פירוש הדבר שבניגוד לגילוי חוקי הטבע, ניתן יהיה להגיע לאמיתות מתמטיות באמצעות דדוקציה באופן לוגי לגמרי, תוך שימוש באלגוריתמים מסוימים. ההשלכה של מסקנה זו היא שניתן להניח, ללא סתירה לוגית, שמתמטיקאי הוא למעשה מחשב מתוחכם מאוד. אם נרחיב טענה זו לבני אדם בכלל, ניתן לטעון שכל בני האדם הם פשוט מחשבים. באופן דומה ניתן להגיע לאותה מסקנה ביחס למדען, בתנאי שעיקרון האינדוקציה תקף (אבל הוא לא תקף!).

9 תאורמה היא משפט מתמטי, פסוק מתמטי שניתן להוכיח אותו במסגרת מערכת אקסיומות מסוימת.

עד כאן הילברט. אבל גם בתחום המתמטיקה עצמו התוכנית של הילברט (מבנה אלגוריתמי של המתמטיקה) ספגה מכה מוחצת מתאורמה מפתיעה שהוכחה על-ידי לוגיקן אוסטרי מבריק בשם קורט גדל¹⁰. הוא ענה בשלילה על שאלתו של הילברט האם יתכן הליך מכני כללי שיוכל, בעיקרון, לפתור את כל בעיות המתמטיקה זו אחר זו. הוא הוכיח שישנן אמיתות מתמטיות מסוימות שלא נובעות מהפעולות האלגוריתמיות הטהורות אשר ניתן לקודד אותן על מנת ליצור מערכת פורמלית כלשהי של המתמטיקה. התוצאה הלוגית של טיעונו של גדל (שלא יוצג במסגרת המאמר הנוכחי) היא שלא ניתן לכלוא את מושג **האמת המתמטית** בתוך סכימה פורמליסטית כלשהי.

הרעיון של אמת מתמטית מרחיק לכת מעבר לכל מושג הפורמליזם. למעשה, גדל הצליח להראות שעצם הקביעה לגבי העקביות של מערכת האקסיומות חייבת להיות קביעה אודות היגדים שאינם ניתנים להגדרה. כפי שהגדיר זאת פנרוז¹¹: "יש משהו מוחלט ו'מתת האל' באמיתות מתמטיות... אמת מתמטית היא מוחלטת, חיצונית וניצחית, ואינה מושתתת על קריטריונים מעשה ידי אנוש".

במובן מסוים, גדל כמו גם אלן טורינג¹² (שהראה את מגבלותיהם של מחשבים בפתרון בעיות מתמטיות) הגיעו למסקנה דומה לזו של דייויד יום. הוכח שגם בתחום המתמטיקה המופשטת אין די בפעולות אלגוריתמיות רציונליות טהורות על מנת להגיע ל"חוקים" חדשים - לאמיתות מתמטיות.

4. פתרונות פנומנולוגיים לבעיית ההכרה המדעית

שלילת עיקרון האינדוקציה הציגה קושי ואתגר לניסיון להסביר את העולם על סמך הנחות רציונליות ואתאיסטיות בלבד. אכן, גישה כזו הייתה פרודוקטיבית ואף חיונית במדעי הטבע, ובמיוחד בפיסיקה. קשה לתאר פסיקאי שבהעדר הסבר לתופעה מסוימת ייעזר בהתערבות אלוהית. למשל, במשך יותר ממחצית המאה פסיקאים לא הצליחו להסביר את תופעת מוליכות-העל, ובכל זאת, שום כתב עת רציני לפיסיקה לא היה מקבל תיאוריה המבוססת על התערבות אלוהית (בסעיף 6 להלן נקדיש מקום לאתאיזם של הפיסיקה).

נשאלת השאלה, אם ברמה פילוסופית כללית יותר - בהתמודדות עם בעיות כלליות כמו מובנותו של העולם, והאפשרות של הכרה מדעית בעולם - האם מספיקה גישה

R. Penrose, **The Emperor's New Mind** (Vintage, 199). 10

11 כנ"ל, עמ' 146.

A.M. Turing, "Computing machinery and intelligence," **Mind**, 59 (1950): 236. 12

רציונליסטית טהורה? על מנת לענות על שאלה זו, הבה נראה כיצד הגיבו הוגים דגולים כמו עמנואל קאנט, ברטרנד ראסל וקרל פופר לאתגר של דייויד יום - שלילת עיקרון האינדוקציה.

קאנט הבין שדחייתו של יום את עיקרון האינדוקציה הורסת את הרציונליות של יסודות המכניקה הניוטונית. עבור קאנט, כמו גם עבור כל המשכילים בני זמנו, התיאוריה של ניוטון הייתה תקפה באופן מוחלט. לכן קאנט שאל: כיצד אם-כך המדע אפשרי? הממצא הפילוסופי הגדול של קאנט היה ההכרה שבניסוח או גילוי חוקי טבע ישנם שני שותפים, שני מרכיבים: 1. נתונים חושיים, ניסוי, חוויה; 2. שכל אנושי, תבונה אנושית, אשר כופה את חוקיה על החומר הגולמי של התפיסות החושיות, וכך יוצרת את הסדר שבטבע. זו הייתה תיאוריה נועזת שקאנט עצמו כינה אותה "מהפכה קופרניקאית".

שוב: לפי קאנט, חוקים **אפריוריים** (כאלה שאינם נובעים מהניסיון) הם המארגנים את החוויה החושית. חוקים אלו, או "שיפוטם סינתטיים"¹³ אפריוריים" בלשונו של קאנט, מהווים שיפוטם אוניברסליים המיושמים בעולם הניסיון החושי. הסיבתיות היא קטגוריה אפריורית כזאת (ראה להלן). אבל אפילו המרחב והזמן האוקלידיים גם הם אפריוריים: קאנט מכנה אותם בשם "אופנים או תנאים של עצם הפרצפציה (ההסתכלות)". לפי קאנט, הם לא **נובעים** מחוויה כלשהי, אלא מהווים אופני תפיסה **אפריוריים שמישמים** בכל החוויה שלנו (כמובן, אחרי תורת היחסות הכללית של איינשטיין המצב נראה שונה, אבל הרעיון הבסיסי של ארגון תפיסותינו החושיות ביריעת המרחב-זמן נותר ללא שינוי).

שוב לעניין הסיבתיות. בעוד דייויד יום הראה כי לא ניתן להוכיח את עיקרון הסיבתיות (כלומר, שלכל אירוע יש סיבה) באופן רציונלי על סמך החוויה, הרי שקאנט טען כי ישנו שיפוט סינתטי אפריורי לפיו לכל אירוע שאנו חווים יש סיבה¹⁴.

13 [“שיפוטם סינתטיים”: מרכיב **הכלליות**, **איחוד** הנתונים החושיים חסרי-הצורה לידי הכללות - אינו מוגש להכרה עם הנתונים החושיים עצמם, אלא מורכב בהם על ידי ההכרה האנושית; ממנה באות הסינתזות - ההכללות. הערת דניאל שליט.]

14 “על מנת לבחון את המושג הבעייתי של יום (ה-cruce metaphysicorum שלו), מושג הסיבה, אנחנו ראשית כל מקבלים אפריורי, באמצעות הלוגיקה, את הצורה הכללית של שיפוט מותנה; כלומר, אנחנו מקבלים קוגניציה אחת כקודמת ואחרת כתוצאה” מתוך - Immanuel Kant, **Prolegomena to Any Future Metaphysics** (Macmillan Publishing Company: New York, 1950), p. 59. [עמנואל קאנט ידוע בכתיבתו העמומה והסתומה. כוונתו כפי הנראה היא, שעלינו לפענח את הסיבתיות, הגרעין הקשה של טיעונו של דייויד יום, כהרכבה של צורה א-פריורית של “גרימה” על-גבי נתוני החושים, שכשלעצמם אינם מכילים אותה. הערת דניאל שליט.]

הייתה זו פריצת דרך מרכזית בפילוסופיה בכלל, ובפילוסופיה של ההכרה המדעית בפרט. לשכל האנושי תפקיד **פעיל** בעיצוב חוקי הטבע. האדם הוא לא רק אמצעי המעבד נתונים חושיים הנובעים מהעולם החיצוני. בשפה מודרנית, מחשב מתוחכם מאוד (אשר יכול לבצע את כל הפעולות הלוגיות) איננו מסוגל לנסח חוקי טבע, גם כשעומדים לרשותו כל הנתונים הניסויים האפשריים. בני אדם יכולים לראות אמיתות שלא ניתן לגזור אותן מהחוויה באופן אלגוריתמי (ראה התאורמה של גדלו!). כמובן, הוגים מאוחרים יותר תיקנו כמה מהקביעות הפילוסופיות של עמנואל קאנט, אבל לא ניתן להגזים בהערכת הערך החלוצי של פריצת הדרך שלו.

עוד הוגה דעות דגול שניסה להתמודד עם שלילת עיקרון האינדוקציה בידי יום היה ברטרנד ראסל. ראסל אמנם הביע ביקורת כלפי "השיפוט האפריוריים" של קאנט, ובכל זאת גישתו קרובה לזו של קאנט. מנקודת מבטו של ראסל, שלילתו של יום את עיקרון האינדוקציה (וראסל לא הטיל ספק בתקפות טענתו של יום) נראתה כמו אסון¹⁵:

...הוא [יום] מגיע למסקנה ההרסנית שמניסיון ומתצפיות אין מה ללמוד... בלתי נמנע היה כי לאחר דחייה-עצמית כזו של הרציונליות תבוא התפרצות גדולה של אמונה לא-רציונלית... צמיחתה של אי-הרציונליות במהלך המאה התשע-עשרה ומה שחלף מהמאה העשרים היא המשך טבעי להרס האמפיריציזם על ידי יום... אם עיקרון זה [אינדוקציה] איננו תקף, הרי שכל ניסיון להגיע לחוקים מדעיים כלליים על סמך תצפיות מסוימות הוא שקרי, ולאמפיריציסט אין מפלט מספקנותו של יום¹⁶.

אולם הפתרון שמציע ברטרנד ראסל הוא קאנטיאני. הוא מניח כי האינדוקציה היא עיקרון לוגי בלתי-תלוי שלא ניתן להסיקו מן הניסיון או מעקרונות לוגיים אחרים, "...וללא עיקרון זה המדע איננו אפשרי"¹⁷. ברור שראסל נוקט כאן עמדה קנטיאנית כשהוא מניח מאליו כי עיקרון האינדוקציה הוא שיפוט סינתטי אפריורי. הקביעה כי **עיקרון האינדוקציה** הוא שיפוט סינתטי אפריורי איננה שונה ביסודה מקביעתו של קאנט כי **עיקרון הסיבתיות** הוא השיפוט הסינתטי האפריורי (עיקרון האינדוקציה הוא רק כללי יותר).

דפוס רגיל של חשיבה מדעית מבוסס על היגיון ועל היקש **דדוקטיבי** בעל כללים; ישנם כללים של היקש דדוקטיבי. מאידך, אין כללים של היקש **אינדוקטיבי** שמובילים לתיאוריות או לחוקים אוניברסליים. על סמך יסודות אינדוקטיביים ניתן

15 וראה מובאה אחרת לעיל.

16 ראסל, כנ"ל, עמ' 674-672.

17 כנ"ל, עמ' 674.

לומר לכל היותר ש"העתיד לא שונה בהרבה מהעבר", אולם כלל זה הוא כה מעורפל שכמעט אין בו כל עניין.

לסיכום הדיון בעקרון האינדוקציה, הייתי רוצה לצטט את קרל פופר¹⁸: "לפיכך האינדוקציה היא מיתוס. לא קיים 'הגיון אינדוקטיבי'... ואין להצטער על כך שהאינדוקציה לא קיימת; נראה כי אנחנו מסתדרים היטב בלעדיה..."

כעת אנו ניגשים לפתרוננו של פופר לבעיית האינדוקציה. ראשית, אני רוצה לצטט את אחד המשפטים הידועים יותר של פופר¹⁹: "כשקאנט אמר שהשכל שלנו כופה את חוקיו על הטבע, הוא צדק - אלא שהוא לא שם לב באיזו תדירות נכשל השכל שלנו בניסיונו זה: הסדירויות שאנחנו מנסים לכפות הן פסיכולוגיות אפרוריות, אבל אין כל סיבה ולו הקטנה ביותר להניח שהן תקפות אפרוריות, כפי שחשב קאנט". פתרון בעיית האינדוקציה הוצע על ידי קרל פופר במונוגרפיה המפורסמת שלו "Logik der Forschung" ובמונוגרפיות אחרות כמו "השערות והפרכות", "ידע אובייקטיבי", ו"חיפוש ללא-קץ" (האוטוביוגרפיה האינטלקטואלית שלו).

תמצית תיאוריית הידע של פופר היא שהוא החליף את המתודולוגיה האינדוקטיבית, את הניסיון להפיק חוקים מדעיים מההתבוננות, מן התפיסה החושית - במתודולוגיה דדוקטיבית. לפי פופר, המדע איננו אינדוקטיבי²⁰: "...האינדוקציה הייתה מיתוס שנופץ על-ידי יום". **עלינו לראות את כל החוקים או התיאוריות כהיפותטיים או משוערים**; כלומר, ניחושים. התיאוריות הללו הן קונסטרוקציות מעשה ידי אדם. אותן עצמן - את הנחותיהן - לא ניתן לגזור מהתבוננויות. כך, הקונסטרוקציה כולה הופכת דדוקטיבית²¹ (אולם התאורמות של גדל מטילות ספק גם בקונסטרוקציה זו).

הנקודה העקרונית כאן היא שאופיין ההיפותטי של כל התיאוריות המדעיות היא תוצאה של המהפכה האינישטיינית. עבור עמנואל קאנט ובני זמנו המשכילים, תיאוריות כח הכבידה והמכניקה הניוטונית היו אמיתות **מוחלטות**, לפיכך נדרש קאנט לקטגוריות סינתטיות אפרוריות **מוחלטות**. לאחר יצירת היחסות הכללית של איינשטיין ותיאוריית הקוונטים, אופיין המוחלט של התיאוריות הפיסיות מוטל בספק. תיאוריות חדשות מכחישות את הקודמות להן ומותירות להן רק תחום יישום מוגבל. לא משנה מה אנחנו חושבים על מעמדה של התיאוריה של איינשטיין, היא

K.R. Popper, **Unended Quest** (Routledge: London, 1993), p. 148. 18

19 פופר (1995א), כנ"ל, עמ' 24.

20 פופר (1993), כנ"ל, עמ' 80.

21 [כלומר, ממנה, כהשערה, ניתן להתחיל לגזור באופן דדוקטיבי תוצאות: אם אכן... כי אז..., וכך גם להציע ניסויים מעשיים, אשר כל עוד לא הופרכו - נשארת התיאוריה בתוקף (זמני). הערת דניאל שליט.]

בהחלט לימדה אותנו להסתכל על זו של ניוטון כהשערה "בלבד"²².

לפי אותו קו מחשבה, כל התיאוריות הבסיסיות כמו תיאוריית הקוונטים והיחסות הכללית גם הן רק היפותזות, השערות, ניחושים. ואכן נקודת מבט זו תואמת לזו של אלברט איינשטיין²³:

...המושגים שעולים בדעתנו ובביטויינו הלשוניים הם כולם - בראייה לוגית - יצירות חופשיות של המחשבה שלא ניתן להשיגן באופן אינדוקטיבי מתוך ההתנסות החושית. לא כל כך פשוט לשים לב לזה רק כי אנחנו רגילים לשלב מושגים והגדים קונצפטואליים מסוימים עם התנסויות מסוימות באופן כה הדוק, עד שאיננו מודעים לתהום - **שלא ניתנת לגישור באופן לוגי** - בין עולם ההתנסויות החושיות לבין עולם המושגים וההגדים [הדגשה שלי, ב"פ].

כך, פופר (ואיינשטיין תומך בו) מכיר בכך שתיאוריה מדעית היא יצירה חופשית של אדם, השערה, ניחוש. כאן נשאלת השאלה, האם קיימת בכלל אפשרות של טיעונים רציונליים טהורים, ובכלל זה אמפיריים, הנותנים העדפה להשערות מסוימות על פני אחרות? התשובה היא שלא ניתן **לאמת** אף אחת מהתיאוריות-השערות הללו על סמך ניסויים. הדרך היחידה להעדיף השערה אחת על פני השנייה היא **לדחות את הראשונה**. ניתן להפריך או לדחות תיאוריות באמצעות הפרכה או דחייה של השלכותיהן הדדוקטיביות (על ידי תיאוריה או ניסוי). לפיכך התיאוריות המדעיות, אם אין מפריכים אותן, נותרות בגדר השערות. מה שמעניין אותנו הוא האמת, מציאת תיאוריות תקפות. אבל לעולם לא נוכל להצדיק באופן אמפירי - כלומר, באמצעות טענות מבחן - את הקביעה שתיאוריה מדעית היא תקפה. קיים חוסר-סימטריה בין אימות - לבין הפרכה באמצעות ניסוי. על מנת לאמת תיאוריה יש לבצע מספר אינסופי של ניסויים (כולל ניסויים עתידיים). מאידך, על מנת להפריך תיאוריה מספיק לבצע ניסוי מכריע **אחד** הסותר את ההשלכה הדדוקטיבית של התיאוריה. במילים אחרות: "כל התיאוריות הן השערות; את כולן ניתן לשלול"²⁴.

ההתאמה שהציע קרל פופר עבור פתרונו של קאנט לתיאוריית ההכרה המדעית, בהמשך למהפכה האינשטיינית, חופשיה מההכרח להסביר את יחודיותה ותקפותה של התיאוריה של ניוטון. תיאוריות הן יצירות חופשיות של השכל האנושי. אבל השכל האנושי כבר לא מנסה לכפות את יצירותיו על הטבע. "להפך, אנחנו מציגים לטבע שאלות, כפי שקאנט לימד אותנו לעשות; ואנחנו מנסים להפיק ממנו תשובות

22 [כוונת המרכאות היא, שההשערה היא כמוזן גאונות, ועם זאת אינה יוצאת מגדר השערה. הערת דניאל שליט].

23 איינשטיין, כנ"ל, עמ' 33.

24 פופר (1995א), כנ"ל, עמ' 29.

שליליות אודות תקפותן של התיאוריות שלנו: אנחנו לא מנסים להוכיח או **לאמת** אותן, אלא לבחון אותן באמצעות הניסיון, **לשלול** או להפריך אותן, לדחות אותן²⁵.

למרות שהפתרונות של קאנט ושל פופר נראים דומים מאוד, יש ביניהם הבדל יסודי. קאנט נחשב לאידיאליסט²⁶, אבל בפתרון שלו אין אלמנט של **סובייקטיביות**. הפתרון איננו תלוי בשיקול הדעת של **אישיות** נתונה; הוא מאפיין **אובייקטיבי** של התבונה הטהורה; יש רק גלגלות. וקאנט אכן גילה את "השיפוטים הסנתטיים האפריוריים" הללו. הם שסיפקו בסיס למכניקה הניוטונית. בזאת ענה קאנט על השאלה כיצד המדע אפשרי. אולם אחרי המהפכה האיינשטיינית בפיסיקה פתרון כזה נעשה בלתי אפשרי. הפתרון של פופר כעת מבוסס על ניחושים, השערות אותן חושף הגאון. השערות אלו אינן בהכרח נכונות; יתכן, אפילו בסבירות גבוהה, כי הן יוחלפו בהשערות חדשות שגם הן תהיינה רק ניחושים.

הגישה של קאנט לבעיית ההכרה המדעית, גישתו הדומה מאוד של ראסל, ותיאוריית ההכרה של פופר שלוקחת בחשבון את המהפכה האיינשטיינית בפיסיקה - כל אלו הן תיאוריות **פנומנולוגיות**²⁷. תיאוריות אלו אפילו לא מתיימרות לענות על שאלות הקשורות לתמצית, לטבע, לליבת הבעיה. הן לא מתייחסות לשאלה **כיצד** התבונה האנושית מסוגלת ליצור תיאוריות. בהקשר שונה, אמר זאת קרל פופר בבירור: "אבל אני מבקש להבהיר, פעם אחת ולתמיד, כי אין בכוונתי לשאול שאלות של מהות, של 'מה הוא...', כמו 'מהו השכל?'... למעשה, יסתבר שהצורך להימנע משאלות של 'מה' הוא אחד המסרים המרכזיים שלי"²⁸.

יתר על כן, ניתוח **מהותה** של ההכרה המדעית, דווקא הוא מוביל לפרדוקס של אי-האפשרות (או אי-הסבירות הניסית) שלה. "...גם בהנחה... שחיפושנו אחר הידע הצליח עד כה, וכי אנו יודעים משהו על היקום שלנו, הצלחה זו הופכת לא סבירה באופן ניסי; כי פנייה לסדרה אינסופית של תקריות לא סבירות²⁹ איננה הסבר"³⁰. אף תיאוריה לא יכולה להסביר מדוע החיפוש שלנו אחר תיאוריות מסבירות נוחל

25 פופר (1995), כנ"ל, עמ' 192.

26 [בפילוסופיה, אידיאליזם היא העמדה שהכרתנו את העולם מתחילה או תלויה או מותנית ב"אני" המכיר. הערת דניאל שליט.]

27 [כלומר, התבוננות איך הדבר "עובד", איך הוא מתנהג, מתוך "שימה בסוגריים" של השאלה אם הוא אמיתי. מונח שהכניס לשימוש הפילוסופי אדמונד הוסרל. הערת דניאל שליט.]

28 K.O. Popper & J.C. Eccles, **The Self and its Brain** (Routledge: London, 1995), p. 3

29 [כלומר, המדע מהווה אם כך חיפוש מתמשך אחרי ניחושים בזה אחר זה, ואז העובדה שעד עתה הפעילות הזאת הצליחה משום-מה - היא בלתי סבירה באופן ניסי. הערת דניאל שליט.]

30 פופר (1995), עמ' 28.

הצלחה³¹: "הסבר מוצלח חייב לשמור, בכל תיאוריה תקפה, על הסתברות אפס, בהנחה שאנחנו מודדים הסתברות זו באמצעות היחס בין ההשערות המסבירות 'המוצלחות' לבין כל ההשערות שיכול האדם לשער". הטיעון של פופר נתמך בעדותם של פסיקאים נכבדים כגון פנרוז וויגנר:

...ראינו... כיצד נראה שהעולם הפיסי האמיתי תואם באופן ראוי-לציון לכמה סכימות מתמטיות מדויקות מאוד... רבים העירו כמה מרשים הוא הדיוק הזה (ראו במיוחד ויגנר³²). קשה לי להאמין, כפי שיש שניסו לטעון, כי תיאוריות מעולות כאלו יכלו להיווצר רק באמצעות סלקציה שרירותית של רעיונות אשר בעקבותיה שרדו רק הטובות ביותר. הטובות הן פשוט טובות מכדי להיות השורדות, מתוך כלל הרעיונות שנוצרו, בדרך שרירותית כזו³³.

5. יכולתו של אדם לחזות חוקי טבע

עתה נפנה לבעיה המרכזית בו עוסק מאמר זה - יכולתו של האדם לגלות את חוקי הטבע. השאלה היא אם ישנו הסבר לוגי, רציונלי, מדעי, ליכולתו של אדם לחשוף חוקים טבעיים (כאשר במסגרת גישה מדעית, נטורליסטית כזו לא נוכל להניח את האפשרות של קשר כלשהו בין התבונה האנושית לרוח שמעבר לאדם).

אנחנו מסוגלים להבין את הפנומנולוגיה³⁴ של ההכרה המדעית. עמנואל קאנט היה הראשון שהבין כי שיפוטם סינתטיים אפריוריים הכרחיים עבור תגלית מדעית. אין די בנתונים המבוססים על ניסויים. בעוד מבחינתו של קאנט יש לשיפוטם אפריוריים כאלו אופי מוחלט, עבור פופר אלו הן השערות בעלמא. אחרי המהפכה האינשטיינית בפיסיקה התברר שיתכן שלא רק לתיאוריה של ניוטון אלא גם לכל התיאוריות הפיזיות יש אופי זמני: "...יש לנטוש את החיפוש אחר ודאות, אחר בסיס ידע בטוח"³⁵. נוכל להבין את ההגיון של ההכרה המדעית - השערות אפריוריות ודחיתן, השערות חדשות וכך הלאה. אולם הבעיה המרכזית של ההכרה המדעית - המקור של השערות אלו - היא מעבר לגישה כולה. חוקר הגון חייב להכיר בכך שאין רציונל מאחורי היכולת האנושית לחזות אמיתות מדעיות. באופן פרדוקסלי, אין הסבר מדעי לעצם המעשה של ההכרה המדעית.

31 פופר (1995ב), עמ' 96.

32 E.P. Wigner, "The unreasonable effectiveness of mathematics", **Commun. Pure Appl. Math.**, 13 (1960): 1-14.

33 פנרוז, כנ"ל, עמ' 556.

34 ראה לעיל, הערה 26.

35 Popper (1995a), *ibid.*, p. 37.

זוהי קביעה אפיסטמולוגית³⁶. אבל חשוב יותר, זוהי גם קביעה אונטולוגית³⁷. התוצאה של הניתוח הפילוסופי הנטורליסטי והמדעי מראה כי **האדם איננו מסוגל לגלות תגלית מדעית**. או במונחים מדעיים יותר, הסבירות של גילוי תגלית מדעית, של מציאת ההשערה התקפה - היא אפס. כדי להבהיר שקביעה זו היא לא רק קביעה פילוסופית מופשטת, אביא שתי דוגמאות ממשיות של השערות ש"הצליחו".

לפיזיקה המודרנית אין מימד חזותי כמו זה של הפיזיקה הקלאסית. למשל, חוק כוח הכבידה הניוטוני עשוי עדיין להתקשר לדימוי של תפוח נופל. ואילו בתיאוריית כוח הכבידה של איינשטיין (יחסות כללית), התנועה בשדה הכבידה מתוארת על ידי המסלול הגאודזי במרחב זמן ארבע מימדי עקום. תיאוריית הקוונטים עוד יותר מופשטת. כמויות פיזיקליות כמו קואורדינטות, מומנטים ואנרגיות - מתוארות באמצעות אופרטורים הרמיטיים לינאריים תואמים.

בקצרה, אין דמיון כלשהו בין התיאוריה הפיזיקלית, ההשערה, לבין התופעה הנצפית. יתכן שמהותה של התיאוריה תהיה כה מופשטת עד שלבני אדם יהיה קשה לדמיין אותה. למשל, המסלול הגיאודזי ביריעה הארבע-ממדית הוא מושג קשה לתפיסה, כל שכן לדמיון³⁸.

מנקודת מבט רציונליסטית טהורה, יצירת תיאוריה בסיסית חדשה היא דבר שמתהווה *ex nihilo* - מלא-דבר. לפני שאלברט איינשטיין ניסח את תורת היחסות הכללית שלו, התיאוריה הזו לא הייתה קיימת. היא לא נבעה ממשהו אחר שכבר היה קיים באופן אלגוריתמי, לוגי לגמרי. היא לא נוצרה מחומר קיים, מרעיונות קיימים, כהרחבה לוגית שלהם. במילים אחרות, תיאוריות בסיסיות חדשות כמו המכניקה הניוטונית, תיאוריית הקוונטים והיחסות הכללית - הן היווצריות חדשות לגמרי. הן נוצרו *ex nihilo*, מן האפס.

אולם לא כל דבר שנתפס על ידי המוח האנושי כנוצר מאפס *ex nihilo* באמת נוצר מן האפס. אני רוצה להביא כאן מטפורה הלקוחה מהפיסיקה: למעשה, העולם הפיסיקלי מורכב מחומר ואור. עכשיו דמיינו שאנחנו לא יודעים שום דבר על קיומו של האור,

36 [קביעה באשר לאופן הכרתנו את המציאות. הערת דניאל שליט]

37 [קביעה באשר למציאות כפי שהיא לעצמה. הערת דניאל שליט]

38 Heisenberg wrote, "to conjure up a picture [of elementary particles] and think of them in visual terms is wholly to misinterpret them". [על כגון דא כתב הוגה הדעות ארתור קסטלר בספר "האמנם צירוף מקרים": כך: הפיסיקה החדשה מצייתת לגמרי לדיבר "לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה". "Modern physics seems to obey" the Second Commandment: "Thou shalt not make unto thee any graven image" either of gods or of protons - p. 53, English (original) version]. [הערת דניאל שליט].

ולפתע אנחנו מבחינים שקורים דברים מוזרים בעולם החומר. החומר לא נשמר. פה ושם חומר נוצר מלא-כלום, ובמקומות שונים חומר נעלם. אולם העולם מפסיק להיראות מוזר כשלווקחים בחשבון את האור. אור יכול ליצור חומר, וחומר יכול להפוך לאור.

מה בכוונתי לומר באמצעות מטפורה זו? החומר הוא העולם שלנו, וזה כולל את השכל האנושי ואת כל מה שקיים בו. האור הוא אלוהים.

6. ההכרה המדעית בעולם האמיתי

עד כה התייחסנו לעולם דימיני מופשט שנוצר על-ידי פילוסופים. עולם דימיני זה הוא פרי הניסיון לשחזר את העולם ללא אלוהות. בשפת המטפורה שלנו, זהו ניסיון להסביר את העולם הפיסיקלי ללא אור. בריאת העולם, מנקודת מבטו של הפיסיקאי היא בריאה מן האפס המוחלט. זה בוודאי תואם את השקפתו של הרמב"ם (מורה הנבוכים ב, יג) ושל מקורות יהודיים מסורתיים³⁹, אבל במקורות הללו קיים עוד "אלמנט" הכרחי - אלוהים.

ההשקפה היהודית על מובנותו של העולם מתחילה בתיאור הבריאה המקראי. אלוהים ברא את העולם באמצעות ה"מילה" (ראו אבות ה, א: "בעשרה מאמרות נברא העולם"), שהיא מבנה הנושא משמעות ובהירות. ה"מילה" עצמה הופכת למציאות ("יהי אור, ויהי אור"), דבר המצביע על כך שגם המציאות ניתנת להבנה - האמיתי הוא תבונתי. תהליך הבריאה מתואר בתנ"ך כתהליך שבו אלוהים יוצר מהתווה סדר וסדירות. כל מה שנברא ביום הראשון הוא ההפרדה בין האור לחושך. פירוש הדבר שלאור יש משמעות מיוחדת, מקום מיוחד בתנ"ך. האור איננו רק ישות פיסית: "וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החשך" (קהלת ב, יג). "אור חדש על ציון תאיר. ברוך אתה ה', יוצר המאורות"⁴⁰. במטפורות של חז"ל אור פירושו הארה, תפיסה והבנה של המציאות. "רבי יהודה אומר: האורה נבראת תחילה. משל למלך שביקש לבנות פלטין, והיה אותו מקום אפל. מה עשה? הדליק נרות ופנסין לידע היאך הוא קובע תימליוסם (אבני פינה)" (בראשית רבה, ג). מושג האור בתנ"ך כולל שני רעיונות עיקריים: יחס חיובי למציאות, ושהמציאות ניתנת להבנה. כאן טמונה האופטימיות העמוקה העיקרית של התנ"ך. העולם מתחיל

39 [לפי תורת הסוד, העולם כ"יש" בפני עצמו אמנם מופיע כנברא מן האפס - כך הוא מופיע לחכמה האנושית שהיא עצמה סוג של "יש". אבל בפני חכמה עדינה יותר, חכמת הנסתר, מופיע העולם החומרי כמשתלשל מאופני-הווייה רוחניים ודקים יותר ויותר, עד ל"אין", כאשר זה אינו אפס, אלא אדרבה, יש אמיתי, שמרוב מלאותו אין לשום חכמה תפיסה בו. הערת דניאל שליט.]

40 מתוך ברכות קריאת שמע.

מה"מילה" ומהאור; פירוש הדבר שניתן להבין את העולם⁴¹.

בהקשר הזה אינני יכול שלא לצטט את אלברט איינשטיין: "הרגשתו הרליגיוזית [של המדען] מקבלת צורה של התפעלות נלהבת מן ההרמוניה של חוקי הטבע, אשר מגלים אינטליגנציה בעלת עליונות כזאת, אשר בהשוואה אליה נראות כל מחשבותיו ופעולות השיטתיות של האדם כבבואה חסרת ערך"⁴². לפני שלושת אלפים שנה הביע מחבר ספר תהילים תחושה דומה: "מה רבו מעשיך ה', מאוד עמקו מחשבותיך. איש בער לא ידע, וכסיל לא יבין את זאת" (צב ו-ז).

האדם נברא בצלם אלוהים. "ויאמר אלהים, נעשה אדם בצלמנו, כדמותנו" (בראשית א, כו). פירוש הדבר שבין שאר תכונותיו האדם ניהן באינטליגנציה, בחשיבה קונצפטואלית, בדיבור, בהיגיון, במודעות עצמית וביצירתיות. אותו אלוהים ברא את האדם ואת העולם, במטרה שהם יקיימו ביניהם פעולת גומלין (בראשית א, כו: "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו ויִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְבִהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ"). פירוש הדבר שהוא עיצב את העולם ואת האדם כך שהאדם יוכל, במידה שאלוהים יחשוב לנכון, להבין את העולם. יכולת חיונית, הכרחית זו, להבין את העולם, דרושה מהסיבות הבאות:

1. עצם החיפוש אחר תגליות מדעיות הוא מאמץ יצירתי ראוי עבור האדם שנושא את "צלם אלוהים". אדם "שעוצב בצלם אלוהים התברך באינטליגנציה, תבונה אנושית, המסוגלת לעמוד מול העולם החיצוני ולחקור את פעולותיו המורכבות"⁴³.
2. הבנת העולם מאפשרת לאדם לשלוט בטבע, וליצור סביבה שבה הוא יכול לממש את עצמו כיציר אלוהים ש"נותן לו את המנדט להכניע את הטבע... ולהשיג שליטה בטבע"⁴⁴.
3. לימוד אודות הכוח, החכמה, הטוב והברואים של הבורא מוביל לאהבת האל. אהבת האל היא מצות עשה: "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך, ובכל נפשך ובכל מאודך" (דברים ה, ה). הרמב"ם מדגיש כי אהבה זו פרופורציונלית לתפיסת בריאתו של האל, כלומר העולם (מורה הנבוכים ג, נא, א, לט, ג, כח; הלכות יסודי התורה ב, ב, ד, יא; הלכות תשובה י, ו).

41 [מה שמעבר לעולם נקרא "מעשה מרכבה", והוא ניתן להבנה בקושי רב בתורת הסוד; ודווקא העולם הנברא הוא הניתן להבנת השכל האנושי. הערת דניאל שליט]

42 איינשטיין, כ"ל, עמ' 50.

43 הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, מוסד הרב קוק, ירושלים.

44 [זהו פירוש-תרגומו (לאנגלית) של הרב סולובייצ'יק לפסוק "...ומלאו את הארץ וכבשוה, ורדו בדגת הים" ... הערת דניאל שליט]. S. Spero, "Rabbi Joseph Dov Soloveitchik and the Philosophy of Halakha," *Tradition*, 30:2 (1996), p. 45.

הנה כך, מובנותו של העולם, האפשרות להבין אותו, היא השלכה של השקפת העולם המקראית הכללית.

הבעיה של תהליך ההכרה, של התפיסה האינטלקטואלית העסיקה מאוד את הגותו של הרמב"ם. כבר בפרק הראשון בחלק הראשון של **מורה הנבוכים** כתב הרמב"ם את הפיסקה המיוחדת-במינה הבאה:

וכאשר יוחד **האדם בעניין שהוא זר בו מאוד**, מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח, והוא **ההשגה השכלית**... ונאמר באדם מפני זה העניין, רצוני לומר מפני **השכל האלוהי המדובק בו**, שהוא בצלם אלוהים ובדמותו... [הדגשה שלי ב"פ].

כפי שנטען בחלק הקודם, יצירת תיאוריה חדשה היא דבר שנברא יש מאין. מנקודת מבט נטורליסטית טהורה, חסרת-אלוהים, בריאה כזו יש מאין היא נס (ראו ציטוטים של איינשטיין ופופר לעיל) ללא הסבר רציונלי. יש גורם חסר, כמו האור במטפורה שהובאה בסוף החלק הקודם. הרמב"ם, כבר לפני כאלף שנה, הבין שהשגתו השכלית של אדם היא דבר מוזר מאוד. מוזרות זו נעלמת כשנלקח בחשבון הקשר בין השכל האלוהי לשכלו של האדם. בכמה מקומות ב"מורה הנבוכים" מדגיש הרמב"ם את הקשר בין שכלו של האדם לשכל העליון. קשר זה מתואר כך: "...זה השכל, אשר שפע עלינו מהשם יתעלה, הוא הדיבוק אשר בינינו ובינו. והרשות נתונה לך: אם תרצה לחזק הדיבוק הזה, תעשה; ואם תרצה להחלישו מעט מעט עד שתפסיקהו, תעשה" (מורה נבוכים, ג, נא).

הקשר בין בריאת העולם לתהליך ההכרה מודגש במקום אחר:

כן הבורא, יגדל שמו; כאשר התבאר שהוא בלתי גוף, והתקיים שהכל פועלו, ושהוא סיבתו הפועלת - כמו שביארנו וכמו שנבאר - נאמר שהעולם משפע האלוה, ושהוא השפיע עליו כל מה שיתחדש בו. וכן יאמר שהוא השפיע חכמתו על הנביאים (מורה הנבוכים ב, יב).

למרות שהדגש העיקרי הוא על הגעה לרמה הנבואית, לשפע מהשכל העליון יש היבט הרבה יותר רחב, הכולל את תהליך הכרת המציאות:

וכן אמרו "כי עמך מקור חיים" (תהלים לו, י), רוצה בו שפע המציאות. וכן השלמת המאמר והוא אמרו "באורך נראה אור" הוא העניין בעצמו - **כי בשפע השכל אשר שפע ממך נשכיל ונתיישר ונשיג השכל** (מורה הנבוכים ב, יב). [הדגשה שלי ב"פ].

מגמה זו מתבטאת בבירור במיוחד בהגותו של הרב קוק. הוא רואה את כל התרבות שלנו ואת הופעותיה כהתגלות של האלוהות. כמו הרמב"ם, הרב קוק מספר לנו על השפע מהמקור האלוהי והשלכותיו על החיים האנושיים:

חוקי החיים, חוקות שמים וארץ, מאירים באור עליון, באור של גדולה, באור של הופעת חיים בכל היש בצורה עליונה, בצורה רחבה ומלאה, באור חי העולמים ומקור חיי החיים. **כל התורות, הדינים, הרעיונות, המוסרים, הטבעיות, הסדרים, הנימוסים, החכמות, השירים, הרצונות**, זעזועי החיים, תנועות ההווה, התקיימותה, אחיזתה במידות הישות, אינם אלא אוצרות מלאי אושר, שהרצון המתעלה מכל... יגלה ויראה בהם בזוהר מלא⁴⁵.

רעיונות אלו דומים מאוד לרעיונות שמביע הרב סולובייצ'יק: "האלוהים ברא את העולם כעצם מובדל ומופרד, אבל לא העניק לו מציאות עצמאית. העולם קיים משום שהוא יונק מן ההווה האין-סופית של האלוהים"⁴⁶. כפי שאומר הרב סולובייצ'יק, האדם המודרני נהנה מהישגי התרבות, המדע והטכנולוגיה. ביהירותו הוא שמח בחלקו בסופיות ובזמניות, ולא פונה **למקור** ההכרה. "מלכות שמים היא מלכות ההכרה האמיתית, כשאור הדעת יזרח על תבל ומלואה"⁴⁷.

ראינו אם כן שבהקשר למחשבה הפילוסופית היהודית ההכרה המדעית היא רק חלק מההכרה האנושית הכללית. מובנותו של העולם וההכרה המדעית הן השלכות טבעיות של המבט הכללי של הגישה הפילוסופית היהודית.

לסיכום, נוכל לומר כי יצירת תיאוריות בסיסיות חדשות המתארות את הטבע (ונראה שגם פעולת ההכרה בכלל, למרות שהיא לא הייתה נושא המאמר) איננה ניתנת לביצוע בעולם המתואר על-ידי דגם העולם של המדע והפילוסופיה חסרת האלוהים, בעוד המחשבה הפילוסופית היהודית, המבוססת על התגלות, פותחת פתח להבנת מובנותו של העולם.

45 אורות הקודש, חלק ב, עמ' רפח-רפט.

46 הרב י"ד סולובייצ'יק, **וביקשתם משם** בתוך **איש ההלכה - גלוי ונסתר** (ההסדרות הציונית: 1979), עמ' 202.

47 כנ"ל, עמ' 203.



ביאור שיטת הגאון רבי שמואל סלנט זצ"ל בזמן השקיעה בירושלים

א. כתב בספר נברשת (חלק ב דף מד עמוד ב):

תינוק הנולד בערב שבת בין השמשות. שאלתי (ט"ו טבת תרנ"ה) להרב הגאון המפורסם עלי תבל מוהרש"ס, המורה הוראה לאשכנזים בירושלים עיר הקודש ת"ו לעת עתה שנת תרנ"ה יותר מחמישים שנה, איך מורה הרב להלכה למעשה, אם אירע שתינוק נולד בערב שבת עם שקיעת החמה.

והשיב הרב וזה לשונו:

אם התינוק נולד קודם זייג"ר י"ב שאנו מחשבין פה עיר הקודש, שהוא עוד קודם שקיעת החמה, פשיטא שהוא נימול בערב שבת.

ואם נולד אחר כן, ועד עשרה דקים אחר זייג"ר י"ב, הוא נימול ביום ראשון, כי נחשב לנולד בין השמשות ומפני ספק נימול לתשעה.

ואם הוא נולד בבירור אחר עשרה דקים אחר זייג"ר י"ב, הוא נימול ביום שבת קודש, אבל בשני תנאים: א' שהמילדת דשם תהיה בקיאה ויודעת בבירור שלא יצא ראשו של תינוק מרחם אמו קודם עשרה דקים אחר זייג"ר י"ב, כי אם היה יצא ראשו אז הוא נידון כנולד בין השמשות ונימול לתשעה. ב' צריכים גם לידיעת אלה ידיעה נכונה וברורה כל כמה דאפשר ע"י זייג"ר שהוא נכון ומכוון בהליכתו. עכ"ל.

גם שאלתי אותו אם שכיח הדבר הזה. והשיב הרב שאינו שכיח כל כך, כי בתוך כל ימי ישיבתו והוראתו פה עיר הקודש אירע לערך חמישה עשר פעמים.

והוסיף עוד לאמור וזה לשונו:

ובכן אם יזדמן כן אשה הבאה לישב על המשבר סמוך לערב שבת, הן בערב שבת או ערב יום טוב, הן במוצאי שבת או יום טוב, צריכים בעל האשה עם בני ביתו או שכניו להכין את עצמם בטוב ובדקדוק להשגיח בפרט על שני התנאים הנ"ל. עכ"ל.

וכתב הרב נברשת:

ונראה שהרב פסק כן על פי דעת הגר"א ז"ל שאחר שקיעת החמה מיד מתחיל בין השמשות. רק לא הבנתי עוד הוראתו של עשרה דקים ולא יותר לשהיית בין השמשות (אבל באותו מעמד לא יכולתי עוד לשאול עבור זה,

עד למחר ביום שבת קודש ט"ז טבת). ושאלתי שנית: למה הרב מחשב רק עשרה דקים לספק יום ספק לילה לעניין תינוק שנולד בין השמשות, הרי זה דלא כמאן.

והשיב הרב וזה לשונו:

לעולם כרבי יהודה לענין שבת שג' רבעי מיל הוא שהיית בין השמשות, ולא קשיא, כי אני מחשב אפילו שבעה עשר דקים כדי שיהיו הג' רבעי מיל עולים אפילו להחשבון של הגר"א ז"ל אשר לשיטתו שיעור מיל הוא כ"ב דקים וחצי, אבל אני מתחיל לחשוב שבעה דקים שהם קודם כלות שעה י"ב מחמת שאז נעלמה מעינינו החמה לגמרי ממעל לכל בתי העיר הגבוהים. ואותן זי"ן דקים אני מצרף אותם אל העשרה דקים שהם אחר שעה י"ב. עכ"ל.

כאן וחזר והקשה הרב בעל נברשת על הרב כמה וכמה שאלות שמבוססות על הנחות שונות שלו, אכתוב אותן בקצרה בהמשך, וסיים ש"שתק הרב והלך לו בפנים צהובות". הכוונה שהרב לא ענה, ולא נראה שהתרשם משאלות אלו.

ממשיך הרב בנברשת:

בחצי חודש שבט תרס"ב ציוה עלי הרב הגאון מוהר"ר אליה דוד שליט"א אב בית דין דכאן (הוא הגאון האדור"ט זצ"ל) לילך אל הרב הגאון מוהרש"ס שליט"א לשאול את פיו אם הוא מסכים לדבריי הנ"ל שהשבתי לו מאז או לא. וקריתי כל שקלא וטריא הנ"ל לפני הרב מוהרש"ס ביום ראשון כ"ה שבט. ואחר כלות הוויכוח נתן הוא לי רשות להוסיף על העשרה דקים הנ"ל שהם אחר זי"ג ר"ב עוד שנים עשר דקים, סך הכל עשרים ושנים דקים לאחר זי"ג ר"ב, יהיה כדי לצאת מספק, לפי שדרך המילדת לשתוק מלומר מזל טוב עד אחר שראתה על האובניים אם בן הוא או בת, וזה נמשך זמן מה וכבר יצא ראשו ורובו של הוולד ונחשב כילוד בין השמשות, על כן צריכים להוסיף אחר השיעור הנ"ל.

עד כאן לשון הרב מוהרש"ס שציווה עלי בשמחה להשיב כן דבריו וסברתו להרב אב"ד מוהר"ר אליה דוד הנ"ל, אשר שלחני אלי.

מלשונו נראה שהיה ויכוח ביניהם, וכדי לצאת מספק נתן לו הרש"ס רשות להוסיף י"ב דקות לזמן ביה"ש, ור"ל דמהלך סיום הלידה עד שהמילדת מבשרת על הלידה לוקח כמה דקות, ואפשר שכבר נולד בבין השמשות ויש למולו רק ביום ראשון. עד כאן הדברים.

ועתה אבוא לבאר מאשר נלע"ד את דעתו של הגאון רבי שמואל סלנט. ונראה בס"ד שעמקו דבריו מדברי השואל, והם קרובים מאוד למה שעושים וסוברים כיום עורכי הלוחות המדויקים בס"ד (וכ"ה בלוח 'עיתים לבניה' שאני זוכה לערוך).

ב. הנה הנושא המרכזי שיש לברר הוא זמני השקיעה ובין השמשות שאליהם מכוון מהרש"ס על פי השעון שלנו, שהוא השעון האירופאי המצוי כיום.

וננקוט לדוגמא יום בינוני של ימי ניסן ותשרי של זמנינו בירושלים, שבו אורך היום מההנף המישורי לשקיעה המישורית הוא 12 שעות של 60 דקות, והשקיעה המישורית חלה בשעה 6:00 בערב.

ונקדים ב' הקדמות נחוצות:

(הקדמה א) כידוע היום נוהגים להלכה להוסיף את זמן השקיעה מההר, דהיינו עוד 5 דקות לערך תוספת על הזמן הנ"ל (שש בערב ביום בינוני), עד שמסתלקת החמה גם לעיני העומד במקומות גבוהים של העיר וצופה לאופק המערבי לכיוון ים התיכון, כי גובה הצופה נותן לו אפשרות לראות לעומק האופק. ואם הייתה העיר ואופקה באותו גובה הייתה השקיעה כשקיעת המישור בשעה 6:00, ועכשיו שירושלים גבוהה כ-800 מטר מעל פני הים, וחשבון השקיעה הוא לכיוון הים, מתאחרת השקיעה בכחמש דקות אחר השקיעה המישורית ל-6:05.

ואמנם ירושלים באופן כללי מוסתרת בצד מערב, הן מההרים שלה בעצמה (דהיינו ששכונה מערבית של העיר מסתירה את השקיעה לשכונה שנמצאת מזרחית ממנה) והן מהרי הקסטל וטלז סטון שנמצאים בצידה המערבי בגובה דומה לירושלים ומסתירים את האופק המערבי, אמנם כיון שהם הרים קרובים, ובחלק מימות השנה ניתן לראות ממרכז ירושלים את השקיעה לאופק הים, ובפרט מהשכונות בית וגן ועין כרם ניתן לראות במשך למעלה מחצי שנה את השקיעה בים עצמו כי גבוהות הן כ-800 מטר מעל פני הים ואין להן הסתרים במערב, והרי מבירור הסוגיא דטבריה וציפורי עולה שמעיקר הדין יש לנכות ולהוריד את ההרים הקרובים המסתירים בצד מערב, לכן נקבע על פי גאוני ירושלים על ידי עורכי הלוחות, הראשון הרב נתנאל תפלינסקי, והעתיק ממנו הרב יחיאל מיכל טוקצ'ינסקי, ודייק אותו הרב משה שפירא, שזמן השקיעה הוא השקיעה מההר בניכוי הרי המערב, מה שנקרא השקיעה האסטרונומית. וכן נהוג כיום לחשב בכל הלוחות בירושלים. וא"כ ביום הבינוני הנ"ל תהיה השקיעה מההר בשעה 6:05, למרות שבעיניים ניתן לראות את השמש בחלק מירושלים רק עד כמה דקות לפני הזמן הנ"ל, ואפילו אם נסתכל על הרים גבוהים וגם עם נעמוד בראש הרים גבוהים בתוך ירושלים, שהרי הרי המערב מסתירים את השקיעה.

ג. וכשנבוא לדייק, למעשה תשתנה השקיעה לפי מיקום הצופה בשכונות ירושלים, וגם האפשרות שלו לראות את השקיעה באופק תהיה תלויה בתקופות השנה, ולדוגמא בתקופת ניסן ותשרי השקיעה הכללית של ירושלים מההר היא כאמור 6:05, אבל כך אפשר לראות בעין רק בבית וגן ועין כרם וגילה ומושב אורה, אמנם בשכונות הצפון

ובמרכז העיר תוקדם השקיעה הנראית כ-3 דקות לפני השקיעה מההר ותהיה רק 2 דקות אחר שקיעת המישור, דהיינו ב-6:02, ובסנהדריה רמות ורמת שלמה תוקדם ב-6 עד 7 דקות, ותקדים דקה או שתיים את שקיעת המישור, דהיינו שהשקיעה שם תהיה לפי חשבוננו בשעה 5:58, ובעיר העתיקה תקדים השקיעה הנראית עד 11 דקות בימי השיויון ובקיץ את השקיעה מההר, וזה יוצא 6 דקות לפני שקיעת המישור, דהיינו בשעה 5:54, ואמנם בחורף ההקדמה היא רק 6 דקות משקיעת ההר דהיינו 5:59, ועם כל זה נשאר שמעיקר הדין השקיעה מההר היא ב-6:05 וכן"ל.

ד. (הקדמה ב) ואמנם הגם שהשקיעה מההר לעניין הלכה היא ב-6:05 כנ"ל, זהו מחמת שכל עוד שרואים את השמש עוד לא הסתיים היום, אבל את צאת הכוכבים יש לחשב מהשקיעה המישורית, שהרי באמת כיפת הרקיע משחירה ומחשכת ללא התחשבות בגובה העיר, מפני שגובה העיר רק משפיע שניתן לראות את השמש בעומק האופק עוד כמה דקות. ודומה הדבר לעומד על סולם גבוה מאוד ורואה את עומק האופק, שלא בגלל זה כיפת השמים שמעלי תוחשך מאוחר יותר. וכל המחשב צאת הכוכבים לפי מעלות, דהיינו שצאת הכוכבים מוגדר כאשר השמש כך וכך מעלות תחת האופק, אין אצלו נפ"מ בין עיר השוכנת במישור (שהשקיעה שלה הייתה ב-6:00) לבין עיר השוכנת בגובה הנ"ל (שהשקיעה שלה הייתה ב-6:05), וכשניהם במערב באותו קו אורך צאת הכוכבים של שתי ערים אלו יהיה ב-6:13.5 דקות להגאונים, כאשר משך זמן בין השמשות בפועל יהיה לעומד בעיר שבמישור 13.5 דקות, ולעומד בגובה הוא יהיה רק 8.5 דקות, כפי שנקטו הרבנים עורכי הלוחות בזמנינו.

ה. וכבר כתבו כן הגרימ"ט (בספרו בין השמשות עמ' טו), והרי"מ שלזינגר (בקונטרס איזהו בין השמשות עמ' יב), ובספר זמני ההלכה למעשה (בהקדמת ח"א ועוד), וכן דעת הגרא"י זילבר (בכמה מקומות בספרו בירור הלכה), דבירושלים צאה"כ הוא אחר ג' רבעי מיל מהשקיעה המישורית, דהשמש שעדיין אנו רואים אחר השקיעה המישורית באופק המערב אינה מוסיפה אור לכיפת השמים שמעלינו, אלא שעדיין יש אור כל עוד שלא שקעה השמש בפועל מול עינינו, אמנם ברגע שמסתלקת החמה מיד מחשיך [ומשתווה החושך במקומנו למצב החושך כאילו באמת שקעה החמה בזמן השקיעה במישור, וכן נראה הדבר גם במציאות], וא"כ זמן צאה"כ מוקדם בכ-5 דקות משיעורו, כגון 13.5 דקות אינם אלא 8.5 דקות אחר השקיעה מההר שאנו נוהגים כמותה, וכן 18 דקות אינם אלא 13 דקות אחר השקיעה, וכן צאה"כ לחומרא אינו 36 דקות אלא 31 דקות אחר השקיעה מההר, וכן צאה"כ דר"ת אינו 72 דקות אלא 67 דקות אחר השקיעה מההר שהם 72 דקות אחר השקיעה המישורית.

גם רוב עורכי הלוחות נקטו שמחשבים את שעות היום לענין י"ב שעות זמניות מהנץ המישורי לשקיעה המישורית, שכך יוצא זמן חצות באמצע היום בדיוק, ואכמ"ל.

ו. לסיכום יש לנו שלוש שקיעות בירושלים: א. "שקיעת ההר" שנקראת גם השקיעה האסטרונומית, והיא השקיעה המאחרת ביותר מגובה ירושלים בניכוי כל האופק המערבי, וביום השווה הנ"ל היא חלה בשעה 6:05. ב. "שקיעת המישור" - והיא השקיעה בהשוואת גובה העיר לגובה האופק, ובמקרה שלנו בניכוי גובה העיר והשוואתו לאופק הים היא חלה בשעה 6:00, והשימוש בשקיעה זו הוא לעניין שעות היום, ותחילת הזמן לחישוב זמני המעלות, ולחשב ממנה את בין השמשות וצאת הכוכבים. ג. "שקיעה הנראית" - הזמן שבו החמה מסתלקת לעינינו ממש, והיא משתנה בין שכונות ירושלים, מ-5:54 לערך עד 6:02 ברוב העיר, ובשכונות מסוימות היא מקבילה לשקיעה מההר. וכיום אין לשקיעה זו משמעות הלכתית, רק שיש שיטות שבעקבות חששות וספיקות מקדימים להיזהר לפרוש ממלאכה בע"ש וכד' משקיעה זו.

ז. עכשיו נבוא לבאר את דברי הרש"ס לאור כל ההקדמות הנ"ל. והנה אין אנו יודעים מה הוא סבר לגבי כל פרטי ההקדמות הנ"ל, ומאוד קשה להחליט על השוואת השעונים הנ"ל ללא ידיעה מוחלטת מה ואיך עשו אז, אבל נבאר דבריו לפי הבנתנו לאור כל הנ"ל.

ח. והנה רבינו הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ויקהל אות ט) כותב שבבגדד המג'רב קורא 7 דקות אחר השקיעה והוא באמצע בין השמשות, וסוף בין השמשות 7 דקות אחר המג'רב (ומביא את מנהג ירושלים וחברון דקורא 10 דקות אחרי השקיעה, ולכן 3 דקות אחר המג'רב מסתיים בין השמשות של הגאונים לפי 13.5 דקות). מדבריו נלמד דבר זה רוח ומקובל היה אצלם דהמג'רב קורא בתוך מהלך בין השמשות, כמו שכתבו הרבה מחכמי הספרדים. וגם רבינו הרש"ס סובר כך (אלא שהוא מחשב כהגר"א לפי בין השמשות של 22.5 דקות, שג' רבעי מיל ממנו הם כ-17 דקות), ולכן אמר לבעל הנברשת שאחר עשר דקות מקריאת המג'רב (שקורא בתוך בין השמשות 7 דקות) הוי צאת הכוכבים. אלא שלא כמו הבא"ח שסובר שהשקיעה היא 7 דקות לפני המג'רב לכל דבר ועניין, הרש"ס סבר שלעניין ברית מילה השקיעה האמיתית היא בזמן המג'רב, ועד אז הוי יום גמור לענין תינוק הנולד בכניסת שבת, ועם כל זה לעניין בין השמשות סובר הוא שמתחיל 7 דקות לפני המג'רב. ולקמן נבאר הדברים.

ומלבד הראיה משיטת הבא"ח, נראה עוד שעדיף לצאת מנקודת הנחה שצאת הכוכבים של הרש"ס (שהוא להגר"א 17 דקות אחר השקיעה) מאוחר יותר, כאשר השמים חשוכים, ולא מוקדם יותר, בדומה לזמן שאנו מחשבים בלוחות כיום [שהרי אם צאת הכוכבים מוקדם יותר, ולא היו נראים כוכבים בזמן שהוא נקבע, נקל היה להם מחמת הקושי הזה לאחר את זמן השקיעה אחר המג'רב, וממילא לאחר את צאת הכוכבים כדי לדייק ולאחר אותו לפי זמן צאת הכוכבים בפועל, ולא להיכנס

לקושי הידוע שבזמן צאה"כ של הגאונים עדיין לא נראים כוכבים], מה שאומר שנראה שצאת הכוכבים שלו היה ב-6:17 ולא לפני כן. וזה גם כנהוג בזמנינו בדעת הגאונים למחשבים מיל 22.5 דקות כהגר"א.

ולפי זה תחילת בין השמשות שלו היא בשעה 6:00, שזהו גם זמן השקיעה המישורית שלנו, וזה הזמן של תחילת בין השמשות שכתב עליו ש"אז נעלמה מעינינו החמה לגמרי ממעל לכל בתי העיר הגבוהים" כלשונו, וזה מתאים לזמנינו. ואמנם זמן השקיעה לדינא לרוב ענייני ההלכה לפי הרש"ס היה ב-6:07, והיא מה שנקרא אצלינו השקיעה מההר (רק שאצלנו היא ב-6:05).

ועתה נשווה את השעונים. המג"רב קרא בשעה 12:00 לפי שעון א"י, וזה לדעתו 7 דקות אחר העלמות החמה מעינינו לגמרי כמקובל בזמנם, והיא שעה 6:07 לפי השעון שלנו. וזוהי השקיעה לדינא לעניין ברית מילה בנולד בכניסת שבת.

עשר דקות אחרי המג"רב, דהיינו בשעה 12:10, שהיא שעה 6:17 שלנו, הוא צאת הכוכבים, והנולד אחר זמן זה נימול בשבת (וע"פ דרך זו, הסוברים דבין השמשות הוא 13.5 דקות אחר השקיעה, לדעתם כבר ב-6:13.5 הוא צאת הכוכבים, שהוא 7 דקות אחר המג"רב, דהמג"רב קרא באמצע בין השמשות וכהבא"ח, ודקות אלו אחר המג"רב הוי לילה ודאי). ושבע דקות לפני המג"רב, דהיינו בשעה 11:53, שזה בשעה 6:00 שלנו, נעלמת מעינינו החמה לגמרי ממעל לכל בתי העיר הגבוהים, ומתחיל בין השמשות, וזה זמן השקיעה המישורית, וכאמור גם אנו מתחילים חשבון בין השמשות מזמן זה².

ויתאמו הדברים למה שכתבנו לעיל שהשקיעה בעיר העתיקה בחודשי החורף היא 6 דקות לפני השקיעה מההר, דכאמור בעיר העתיקה השקיעה הנראית היא בין 6 דקות בחורף ל-11 דקות בקיץ לפני השקיעה מההר, ואם השקיעה מההר ב-6:05 יוצא שהשקיעה הנראית בחורף היא ב-5:59 בימות השיוויון ובקיץ היא ב-5:54. הרב רש"ס אינו מתייחס בתשובתו לשינוי שבין עונות השנה, אלא כותב בסתם שהחמה נעלמת מעינינו לגמרי 7 דקות לפני כלות שעה י"ב, וכשאמרנו שכנראה שעה י"ב הייתה מסתיימת ב-6:07, יהיה הזמן הזה ב-6:00 בזמן השקיעה המישורית כיום.

1 ויש לדון מה סבר לענין כניסת שבת, וראה בהערה בסוף המאמר דיוקי לשונותיו לענין לכתחילה ובדיעבד במילי דרבנן.

2 בעל הנברשת מעיר בהמשך שאפשר לראות את השמש מכה בהר הזיתים עד 4 דקות לפני המג"רב, דהיינו עד 6:03, וזה מסתבר, שאמנם אי אפשר לראות את גוף השמש כבר כמה דקות לפני זה כאשר יש הסתרים במערב, אמנם את החזר אור השמש החזק על הרים גבוהים במזרח ניתן לראות כיון שהם לא מושפעים מהסתרי המערב, ועד כמה דקות בודדות לפני השקיעה היא מכה בעוז על האופק המזרחי הגבוה.

ולפי זה קיימים שני שינויים בין מה שידע ואמר הרש"ס לבין הידוע כיום, האחד, שהוא החשיב את השקיעה בהר בשעה 6:07, ואנו יודעים שהיא קורית רק 5 דקות (ולא 7) אחר שקיעת המישור, בשעה 6:05, ויוצא שהיקל לאחר השקיעה מההר 2 דקות אחר זמנה האמיתי [ויש לדון אם ידעו אז לדקדק כל כך בדקות בודדות כאלו]. והשני, שהוא נקט שתמיד השקיעה הנראית היא 7 דקות לפני השקיעה מההר, ואנחנו יודעים שזה נכון בחורף, אולם בקיץ ההסתרים גבוהים יותר, והשקיעה הנראית מקדימה ב-11 דקות. ועכ"פ אין בזה נפ"מ למעשה³.

ט. ועתה נביא את קושיותיו של הרב נברשת בקצרה, ונסביר את דעת הרש"ס שלא ענה עליהן.

(א) הרב נברשת מקשה איך אפשר להתחיל מ-6:00 את בין השמשות, והרי עדיין הוא יום גמור עד 6:07 דקות, כמו שאמר הרש"ס בהדיא.

(ב) ועוד שהרי ב-6:00 אינה שקיעה גמורה אלא רק הזמן שהחמה נסתרת מחמת ההרים הגבוהים במערב העיר הקרובים לעיר, אבל השקיעה באופק הים המערבי מההר היא ב-6:07, א"כ רק מזמן זה יש להתחיל את בין השמשות, ולסיימו ב-6:24. [ובלשונו: ועוד בשביל שהשקיעה הלזו אשר אנו רואים ממעל לבתי העיר הגבוהים [דהיינו 6:00] אינה מן החשבון של השקיעה כלל, כידוע ומפורסם זה שרק ההרים הגבוהים שבמערב העיר והם הקרובים אליה על כן הם מכסים את החמה מעינינו קודם הזמן השקיעה האמיתית מתחת האופק הרחוק שהוא הים המערבי השייך עוד אל העיר הקדושה ירושלים ת"ו וכו', ואז שוקעת הנקודה האחרונה של עיגול החמה לתוך הים, ואז הוא סוף שעה י"ב].

(ג) עוד הקשה, שהרי רואים בעיניים לפני השקיעה את השמש המכה לצד מזרח על ראש הבנין הגבוה בהר הזיתים עד 4 דקות קודם שעה י"ב, דהיינו עד 6:03, וא"כ

3 בקובץ המעין גיליון 223 (תשרי תשע"ח) עמ' 5 ואילך כתב הרב שמחה גרשון בורר מאמר יפה על דברי רש"ס אלו, אלא שנשארו שם בקושיא על סתירת השקיעה במשנת רש"ס, ולא יישב אותו מקושיא הנברשת, ולא ביאר שיטתו, שבזה טרחתו במאמרי כאן. הוא הגיב לי על דבריי אלה כך: באופן כללי מבדיקות שערכתי בספר דברי יוסף ובספר בין השמשות להגר"מ ט"ט, עם חישוב לאחור בתוכנת חזון שמים, יחד עם השוואות של מציאות הראייה מהרובע היהודי כיום, התברר שכאז כן היום קריאת המגריב בהר הבית היא בערך כאשר השמש נמצאת 2 מעלות תחת האופק. מכיון שכידוע השקיעה ההלכתית היא כאשר השמש נמצאת בערך 0.833 מעלות תחת האופק, ומכיון שבקירוב ממוצע לוקח לשמש כחמש דקות לרדת מעלה אחת, הרי שקריאת המגריב הקרובה לשתי מעלות צריכה להיות כשש עד שבע דקות לאחר השקיעה המישורית ההלכתית. ברור אם כן שלמעשה לא יצאה שגגה מתחת ידי הרב שמואל סלנט, כי עשר דקות אחרי המגריב זה כ-4 מעלות תחת האופק. וזה צאת כוכבים יפה לפי תצפיות רבות, וקרוב לצאת הכוכבים במעלות שהיה אמור להיות לפי שיטתו. עכ"ל.

איך יאמר הרב דבין השמשות מתחיל 7 דקות לפני המג'רב שהוא בשעה 6:00, הרי יש עוד 3 דקות יום גמור.

ד) ולחזיון שאלתו השניה הביא בתוך הדברים שהזמן מהנץ לחצות חייב להיות שווה לזמן שמחצות לשקיעה, וכיון שלעניין ההנץ אנחנו מסתכלים לעומק האופק המזרחי ומיד בצאת הנקודה הראשונה מעל הרי מואב הניץ החמה, כך לעניין שקיעה יש להסתכל לעומק האופק המערבי ולנכות את ההרים הקרובים ואז הרי השקיעה האמיתית בים ממש, ויש להתחיל ממנה את בין השמשות.

ה) עוד הקשה, שהרי הרש"ס עצמו מחשב את הנץ החמה בבוקר 5 דקות לפני שנראה מעל הרי מואב, וא"כ כדי שאורך החצי הראשון של היום יהיה שווה לחצי השני של היום יש לאחר את השקיעה בעוד 5 דקות, ולהתחיל את בין השמשות רק מ-5 דקות אחר המג'רב, דהיינו מ-6:12, וסופו יהיה ב-6:29.

י. והנה הרש"ס כאמור לא השיב על שאלותיו רק "שתק הרב והלך לו בפנים צהובות", וגם אחר שבע שנים ששלחו הגאון האדר"ת שוב למהרש"ס לשאול אם מסכים הוא לשאלות הנ"ל, יצא בעל הנברשת עם הסכמה מהרש"ס לאחר ב-12 דקות את זמן הספק בשבת. ואם מתחילה התיר הרש"ס למול בשבת את מי שנולד ב-6:17, עתה הסכים שיש למול ביום ראשון את מי שנולד עד עוד 12 דקות מהזמן הקודם, דהיינו עד 6:29. ואמנם לא חזר בו רש"ס כלל מחשבונו דלעיל, אלא הודה לו שצריך לאחר את בין השמשות ב-12 דקות ל-6:29 רק בגלל חשש אחר: "כדי לצאת מספק, לפי שדרך המילדת לשתוק מלומר מזל טוב עד אחר שראתה על האובניים אם בן הוא או בת, וזה נמשך זמן מה, וכבר יצא ראשו ורובו של הוולד ונחשב כילוד בין השמשות". דהיינו כיון דב-12 דקות אלו גם אם תגיד שנולד אפשר שהשתתה עד שנגמרה הלידה, אבל באמת נולד בבין השמשות ואין למולו בשבת, לכן הסכים הרש"ס להרחיב את זמן הספק.

יא. ועתה נבוא בס"ד לדחות את כל טענותיו של הרב נברשת, ונראה שלא צדק בשום אחת מהן.

והנה שאלות א' וב' הם שאיך אפשר שהשקיעה תהיה באמצע בין השמשות, שהרי בין השמשות יש לו משך זמן של 17 דקות להגר"א, ואם הרש"ס סובר שאחר 10 דקות מהשקיעה מסתיים בין השמשות, על כורחנו שהוא מתחיל 7 דקות לפני השקיעה, וא"כ לא יתכן שעדיין הוא יום גמור לעניין תינוק עד אמצע בין השמשות.

קושיות אלו נבעו מכך שהרב נברשת לא הבין את חידושו של הרש"ס, כי הרש"ס סבר כמו שנהוג היום, שמהשקיעה מההר עד בין השמשות יש 8.5 דקות בלבד, ואין משמעות הדבר לקצר את משך בין השמשות המוזכר בתלמוד שהוא ג' רבעי מיל, אלא כמ"ש שעמידתנו במקום גבוה 800 מטר מעל פני הים גורמת לנו שנוכל

לראות את החמה באופק עוד 5 דקות אחר השקיעה המישורית, כמו מי שעולה על סולם גבוה מאוד, וכיון שרואה את החמה הוי לגביו עדיין יום גמור, שהרי אי אפשר לומר למי שרואה את השמש שכבר הסתיים יומו ושקעה עליו חמה. אמנם מצד שני החשכת כיפת הרקיע לא תלויה ולא מושפעת מכך שהצופה עומד על הר ביחס לכלל כיפת השמים, והיא באמת נקבעת לפי המישור, ולכן מרגע השקיעה מההר מצטמצם אצל העומד בהר הזמן של בין השמשות ל-8.5 דקות בלבד, כי זמן צאת הכוכבים אינו תלוי בגובה כאמור. ולכן מקצר רש"ס את זמן בין השמשות לכ-10 דקות אחר השקיעה מההר. **וזה יסוד חידושנו במאמר זה, לבאר שגם רש"ס סבר שבין השמשות מתחיל מהשקיעה המישורית.**

גם השאלה השלישית שלו מהארת החמה על הר הזיתים עד 6:03, וא"כ איך אפשר שב-6:00 שהוא יום גמור כבר יתחיל בין השמשות, נובעת מכך שלא הבין את דעת הרב שבין השמשות מתקצר לעומדים על ההר, וכאילו הוא מתחיל מהשקיעה המישורית וכן"ל, ואין בזה נפ"מ עד מתי נראית השמש בפועל על הר הזיתים, באשר מוסכם היה אצלם שהשקיעה האמיתית הייתה בזמן המג'רב שהוא ב-6:07 דקות כמו שציטטנו לשונו לעיל בשאלה ב', וכמו שבהקדמת לוחותיו הודיע הנברשת שסוף השקיעה בירושלים היא בזמן המג'רב הגם שהשמש מפסיקה לתת צל 5 דקות קודם לזה⁴.

גם שאלותיו הרביעית והחמישית יסודתן בטעות, שהוא ז"ל חשב שהנץ בעומק המזרח מעל הרי מואב מקביל לשקיעה באופק הים. והיום יודעים אנו בבירור שבים השיוויון למשל הנץ מעל הרי מואב הוא ב-6:00 כמו הנץ במישור, כי כנגד גובה ירושלים יש את גובה הרי מואב הרחוקים, שגורמים שלא ישפיע גובה ירושלים להקדים את הנץ, ואותם לא מנכים כי רחוקים הם (וכל זה ע"פ הוראת מהרי"ל דיסקין), והשקיעה במערב היא לכיוון עומק הים בשעה 6:05 (ואת ההסתרים שבינתיים מנכים כי קרובים הם וכדלעיל), כך שאין הקבלה בין שני האופקים, ואין זה נוגע כלל לחשבון החצות שהוא מחושב יחד עם כל שעות הים מההנץ לשקיעה המישוריים, דהיינו מ-6:00 בבוקר עד 6:00 בערב.

גם לפי הודעתו שהרש"ס מקדים את ההנץ 5 דקות כי מנכה את הרי מואב, ואז באמת אורך היום הוא מ-5:55 בבוקר עד 6:05 בערב, עדיין אינו סיבה לאחר את בין השמשות וצאת הכוכבים ב-5 דקות, כי כאמור מחשבים את בין השמשות לשיטת

4 כלל ה' שבכללים ללוח שבסוף ספרו נברשת כתב שסוף שקיעת החמה נקראת בלשון ערבי מוגרע"ב, ובאות י' פירט היטב: תדעו אשר עתה בשנת תרנ"ח לפ"ק מחשבים פעה"ק שעה י"ב בערב (הנקרא מוגרע"ב) כן: אם אנו רואים מן העיר לנגדנו על הראש של הר הזיתים, אשר מהבנינים הגבוהים דשם כבר עברה המראה החמה מן הצל לגמרי לערך חמישה דקים, ושני חודשים באמצע החורף ארבעה דקים, אז הוא שעה י"ב על נכון. עכ"ל. זאת אומרת שהשקיעה היא בזמן המוגרע"ב, והוא 5 דקות אחר שעובר מראה החמה מהבנינים הגבוהים שעל הר הזיתים במזרח.

רש"ס מתחילת מהשקיעה המישורית, וכל שעות היום כן, ואין באיחור השקיעה נפ"מ לצאת הכוכבים כמו שהסברנו באריכות לעיל. ומה שחשב שיש לאחר את השקיעה עוד 5 דקות אחר 6:07 בגלל הנפץ אינו נכון וכנ"ל.

יב. סוף דבר, לרש"ס הייתה שיטה ברורה בעניין השקיעה וצאת הכוכבים כמו שביארנו כאן, שצאת הכוכבים חל ג' רבעי מיל אחר השקיעה המישורית, למרות שכמה דקות אחר השקיעה המישורית נחשב עדיין יום גמור עד השקיעה מההר. ובזה מבוארת שיטתו היטב שעשר דקות אחר שקיעת המג'רב הוי לילה גמור לפי בין השמשות של 17 דקות.

וכן מצאתי בספר תורת רבינו שמואל סלנט ח"א (עמ' קב) שהביא מכתב מהרימ"ט שרש"ס "היה מיקל לטבול עשר דקות אחר השקיעה רק במקום הדוחק, שחשב זאת מעין בדיעבד", וזה מתאים לשיטתו כאן לעניין ברית מילה, שעשר דקות אחר השקיעה מההר כבר הוי צאה"כ דהגר"א, כיון שמתחיל למנות את ה-17 דקות מזמן השקיעה הנראית, כמו שנהגו גדולי הספרדים למנות מהשקיעה הנראית את בין השמשות, ולמרות שהרש"ס כבר ידע שהשקיעה לדינא היא בזמן המג'רב ממש (דהיינו לדבריו 6:07) כמ"ש שתינוק שנולד בערב שבת עד המג'רב נימול ביום שישי, וכמו שאמר בעל ספר הנברשת⁵ לפני רש"ס, ושכבר זה היה ידוע ומפורסם, אלא שעם כל זה לא שינה מהוראת כל הרבנים לפניו להתחיל את זמן בין השמשות 7 דקות לפני המג'רב⁶, כי כאמור לא ראה בעיה להתחיל את בין השמשות בזמן השקיעה הנראית למרות שהשקיעה האמיתית היא השקיעה מההר כמו שביארנו היטב⁷.

5 וז"ל: "בשביל שהשקיעה הלזו אשר אנו רואים ממעל לבתי העיר הגבוהים אינה מן החשבון של השקיעה כלל, כידוע ומפורסם זה שרק ההרים הגבוהים שבמערב העיר והם קרובים אליה על כן הם מכסים את החמה מעיינינו קודם הזמן השקיעה האמתית מתחת האופק הרחוק שהוא הים המערבי השייך עוד אל העיר הקדושה ירושלם ת"ו".

6 כמ"ש ברב פעלים (ח"ב סי' כ) בשמו: מקדמת דנא שאלתי על מנהג ירושלים וחברון תוב"ב בעניין זה מאת ידידנו הרב החסיד מהר"ר אליהו מני נר"ו השוכן שם, והשיב לי בזה"ל: עיין ברכ"י סי' שלא אות וא"ו ומחב"ר שם אות ח, שלפי דבריו נוהגים פה עיה"ק תוב"ב למרבה שבעה דקים אחר המג'רב חושבין אותו לילה ודא, לפי דמרון ז"ל סי' רסא כתב שיעור בין השמשות שלושה רבעי מיל אחר שקיעת השמש, ושלושה רבעי מיל הם י"ג דקים וחצי. גם ידוע שבעה"ק תוב"ב עשרה דקים קודם המג'רב לא תיראה השמש, ולפי זה אחר המג'רב בשלושה דקים וחצי הוא לילה ודא. ועוד עיין מחב"ר סי' רס"א אות ז' וסי' תנ"ה אות ב', שכתב דהמג'רב הוא חצי בין השמשות, וכפי דעת מרן ז"ל הנז"ל שהוא בין השמשות שלושה רבעי מיל שהם י"ג דקים וחצי, א"כ אחר המג'רב בשבעה דקים פחות רביע היא לילה ודא, ועיין תפארת אדם סי' יא, ועי' לב חיים סי' קלד מה שהאריך בזה.

7 ואין כוונתי לומר שהרש"ס חישב את בין השמשות מהשקיעה המישורית שלא הייתה מוכרת אז, אלא די שלא אז מפסק רבני ירושלים הקדמונים שהמג'רב קרא באמצע בין השמשות, אמנם שינה את זמן השקיעה, לאחר אותה לזמן קריאת המג'רב לפי מה שכבר היה ידוע בזמנו שזו השקיעה

טבלת זמני השקיעה ובין השמשות לפי השיטות השונות בהשוואה משעון א"י לשעון שלנו, בימי ניסן ותשרי בירושלים

שעון שלנו	שעון א"י	לפני/אחרי השקיעה המקובלת בלוחות ירושלים כיום	השימוש בזמן זה
05:27	11:20	38 דק' לפני השקיעה מההר	זמן התקיעה הראשונה לסגור החנויות בע"ש כמבואר בכף החיים, ולפי מנהגנו בשקיעת ההר זמן זה הוא של הצפירה הראשונה כיום, כ-40 דקות לפני השקיעה
05:37	11:30	28 דק' לפני השקיעה מההר	זמן התקיעה השניה להדליק נרות שבת כמבואר שם, ולפי מנהג הבא"ח והכף החיים ועוד בשקיעה [ראה להלן] זמן זה הוא 20 דקות לפני השקיעה
05:54	11:47	11 דק' לפני השקיעה מההר	שקיעה הנראית בימי ניסן ותשרי ובקיץ מהעיר העתיקה
05:57	11:50	8 דק' לפני השקיעה מההר	זמן השקיעה היחידה לדינא לדעת הבא"ח ור' יהוסף שוורץ והכה"ח, שכתבו שהשקיעה 10 דקות לפני המגרב, והיא 8 דקות לפני זמן השקיעה הנהוגה כיום, כעין זמן השקיעה הנראית משכונת הבוכרים בזמנם, וזמן תחילת בין השמשות לדעתם
05:58	11:51	7 דק' לפני השקיעה מההר	השקיעה הנראית בימי ניסן ותשרי משכונות הבוכרים וסנהדריה ורמות ורמת שלמה

האמיתית באופק, הגם שלא שינה את זמן סיום בין השמשות 7 דקות אחרי המגרב. עוד הנני לציין לספר בין השמשות בפ"ח אות א ע"פ הרש"ס להקל במילי דרבנן בשיעור ג' רבעי מיל, וכתב שם באות ג' להקל במוצאי תענית להתפלל עשר דקות אחרי השקיעה. ואם הוא מדבר על השקיעה שכבר הנהיג הרימ"ט ב-6:05 אז מדובר בכ-15 דק' אחר השקיעה המישורית, שהוא להגאונים כבר לילה. ומה שכתב שם עמ' פה שהרש"ס היה מתפלל במוצאי שבת חנוכה 20 דקות אחר השקיעה, והדליק מיד אחר שמונה עשרה, בערך 34 דקות אחר השקיעה, ולכאורה תימה, דהיינו כמו 39 דקות אחר השקיעה המישורית, שזה איחור והפלגה גדולה, וגם בלוח הרימ"ט עצמו אין בחורף בצאת השבת יותר מ-31 דקות מהשקיעה בגובה שז' כ-36 דקות משקיעת המישור. ודברי רימ"ט אלו צע"ג, שהרי אפילו היום לא ממתנים 39 דקות אחרי השקיעה. ולפי זה ביקורתו של הרימ"ט בסוף פרק ז מספרו על דברי הנברשת הנ"ל, וז"ל: ובספר נברשת הביא בשם חותני זקני מו"ר הגאון ר' שמואל סלנט זצ"ל בעניין נולד בביה"ש בשבת דברים לא מחוורים ולא ברוורים כלל, ואין לסמוך על שמועות כאלו. עכ"ל. היא לאור קושיות הנברשת שאין נכונות, ונראה שלא הבין הנברשת את עומק דברי הרש"ס. אבל עצם השמועה ויסוד הדבר שעשר דקות אחר השקיעה כבר הוי צאה"כ להרש"ס, הנה כבר הרימ"ט עצמו כתב כן במכתב הנ"ל לענין טבילה, ובזה דייק הנברשת בדברי הרש"ס.

תחילת בין השמשות בלוחות כיום, וחיידונו במאמר הנוכחי שכבר הרש"ס סבר כן "מחמת שאז נעלמה מעינינו החמה לגמרי ממעל לכל בתי העיר הגבוהים", אמנם עם כל זה סבר שהנולד עד המג'רב נימול ביום שישי, שהרי העומד על ראש ההרים הגבוהים יראה עוד את החמה עד זמן המג'רב.	זמן השקיעה המישורית	11:53	06:00
זמן זה הוא השקיעה היחידה לדינא לדעת החיד"א, שכתב שהשקיעה 7 דקות לפני המג'רב, והיא 5 דקות לפני זמן השקיעה מהרה הנהוגה כיום, וזה זמן השקיעה המישורית, וגם היום זהו הזמן הנהוג לתחילת בין השמשות.	3 דק' לפני השקיעה מהרה	11:55	06:02
השקיעה הנראית בימי ניסן ותשרי משכונות הצפון ומרכז העיר.	בעל הנברשת מעיד שעד זמן זה אפשר לראות את השמש מכה בהר הזיתים למזרח.	11:56	06:03
4 דק' לפני השקיעה מהרה	זמן השקיעה מהרה, והיא השקיעה הנהוגה	11:58	06:05
זמן קריאת המג'רב, והוא היה המודד בזמן הקדמון לדעת את השקיעה שאירעה 7 דק' לפניו, ואיחרו את הקריאה לזמן הסרת הספק מן הלב. בעל הנברשת כותב שרגע זה הוא זמן השקיעה האמיתי שבו שוקעת הנקודה האחרונה של עיגול החמה לתוך הים, ולדברינו יש לדייק זמן זה ולהקדימו 2 דקות.	2 דק' אחר השקיעה מהרה, זמן קריאת המג'רב	12:00	06:07
זמן צאת הכוכבים לדעת הבא"ח ור"י שוורץ והכ"ח 13.5 דקות אחר השקיעה הנראית, והקדימו מהנהוג היום 4 דקות, כיון שהחמירו שהשקיעה עשר דקות לפני המג'רב.	5 דק' אחר השקיעה מהרה	12:03	06:10
ג' רבעי מיל שהם 13.5 דק' אחר השקיעה המישורית, לפי השיטה שמיל הוא 18 דקות, וכ"ד החיד"א במחב"ר והביאו ברב פעלים שהשקיעה באמצע המג'רב.	9 דק' אחר השקיעה מהרה	12:07	06:14
ג' רבעי מיל שהם כ-17 דקות אחר השקיעה המישורית, לשיטה שמיל הוא 22.5 דקות.	12 דק' אחר השקיעה מהרה	12:10	06:17
לדעת הרש"ס בתרנ"ה - הנולד בליל שבת אחר זמן זה שהוא 10 דקות אחר המג'רב נחשב נולד בשבת, כי נולד בצאה"כ דהגר"א, וכן היקל לטבול במקום הדוחק מ-10:12.	13 דק' אחר השקיעה מהרה	12:11	06:18
זמן צאת הכוכבים הבינוניים בדברי יוסף ואור לציון לערך, ובבא"ח כתב ששליש שעה אחר המג'רב המנהג להוציא שבת בבגדאד. וכעין זה דעת הגר"ע לעיקר דין צאת השבת.	22 דק' אחר השקיעה מהרה	12:20	06:27
לדברי בעל הנברשת הרש"ס בשנת תרס"ב סבר שהנולד בליל שבת עד זמן זה נדחה ליום ראשון בגלל ספיקות המיילדות וכו'. רבים מפוסקי זמנינו סוברים שהנולד עד 25 דק' אחר שקיעת ליל שבת נימול ליום ראשון.	24 דק' אחר השקיעה מהרה	12:22	06:29
זמן צאת השבת, 8.5 מעלות, 36 דקות אחר השקיעה המישורית, ומקורו מהחיד"א, כמו שני מיל אחר השקיעה, וכן החמיר אבי מרן הבא"ח (פרשת יוצא)	31 דק' אחר השקיעה מהרה	12:29	06:36

ברכת שעשה ניסים לרואה נרות חנוכה שהדליק בן נח

הקדמה
ברכת הרואה על נר שהדליק קטן
ברכת הרואה על נר שהדליק משום חשד
סיכום

הקדמה

בשנים האחרונות זכינו לנהירה לקבלת מצוות של בני נח. הרבה מזה בא בזכות מו"ר הרב אורי שרקי שליט"א שעומד בראש ארגון **"ברית עולם - המרכז העולמי לבני נח"** הפועל מירושלים שנותן הדרכה לבני נח ברחבי העולם. כפי שניתן לראות ברמב"ם בהלכות מלכים פרק י' הלכה י', בן נח יכול לקיים לא רק את שבע מצוות בני נח, אלא הוא רשאי לקיים גם את שאר מצוות התורה:

בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה.

נשאלת השאלה, במקרה שכן נח הדליק נרות חנוכה לפרסם את נס חנוכה, האם יהיה ניתן לברך על ראיית נרות חנוכה שהדליק בן נח?
השולחן ערוך באורח חיים (סימן תרעו סעיף ג) פסק:

מי שלא הדליק, ואינו עתיד להדליק באותו הלילה, וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נר חנוכה מברך שעשה ניסים, ובליל ראשון מברך גם שהחיינו.

וביארנו התוספות במסכת סוכה (מו, א ד"ה הרואה) את הסיבה לדין ייחודי זה:

בשאר מצוות כגון אלולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה, וטעם ראשון ניחא דלא תיקשי ליה מזוזה. ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך.

לכאורה נראה שיש לחלק בין הדלקת בן נח להדלקת ישראל בשתי נקודות:

א. אין בן נח חייב במצות הדלקת נר חנוכה והדלקתו היא בגדר "אינו מצווה ועושה".
ב. בן נח אינו מברך את הברכות על הדלקת נרות חנוכה, וכפי שכתבו התוס' "דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך".

בדברי הפוסקים מצאנו שני מקרים שדרכם נוכל לדון בנקודות אלו.

ברכת הרואה על נר שהדליק קטן

כתב השולחן ערוך אורח חיים (סימן תרעה סעיף ג):

אשה מדלקת נר חנוכה, שאף היא חייבת בה; אבל אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום, ואף על פי שהניחה גדול. ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר.

וביאר המשנה ברורה (שם בס"ק יא) שאם הדליק חש"ו לא עשה כלום "אפילו אחרים עומדין על גביו, דאין עליהן חיוב מצוה".

ידידי ומו"ר הרב צבי רייזמן שליט"א בספרו רץ כצבי (חלק מעגלי השנה ב סימן ה אות ט) הביא מעשה רב בעניין זה המובא באשל אברהם מבוטשאטש (או"ח סי' תרעט):

נתאחרתי בבואי מהמקווה בליל ערב שבת קודש ליל ראשון דחנוכה הלזה, ולא הדלקתי הנר חנוכה, מאחר שבוודאי לא פרח אז שום עוף, וכבר ראו כוכב אחד על ידי ספק, אין להדליק, שהרי העמידו חז"ל דבריהם גם במקום מצוה דאורייתא כשופר ולולב שיודחה המצוה מפני שבות. אך מכל מקום אמרתי שידליק תינוק גם שכבר הגיע לחינוך, כי מכל מקום הוי ליה שבות דשבות. ומכל מקום הייתי מסופק אם לברך שעשה ניסים ושהחיינו על הנרות שהדליק הקטן בן י"ב, כיון שיש אומרים שאיני יוצא ידי חובה על ידי קטן, וספק ברכות להקל. והרהרתי הברכות שלושתן, ואמרתי התיבות בלי שם הקדוש.

ומבאר ר"צ רייזמן:

למדנו מדבריו שיש להסתפק האם מברכים על ראיית נר חנוכה שהודלק על ידי קטן, כי יתכן שברכת הרואה נתקנה רק על ראיית נרות חנוכה שמתקיימת בהם מצות הדלקת נר חנוכה, ואילו כאן יש קיום של מצות חינוך... ומאחר וקטן אינו מוציא את הגדול ידי חובת הדלקת נרות חנוכה [או"ח סי' תרעה סע' ג] נמצא כי הנרות שהדליק אינם נרות של קיום מצוה, ואין לברך עליהם ברכת הרואה.

לכאורה נראה שגם בעינינו יש צד לומר שבהדלקת בן נח אין לצאת ידי חובה מפני שהוא לא מחויב במצוה. ואם כן איך יתכן שנוכל לברך על ראיית נרות בן נח.

יש מקום לחלק ולומר שישנו הבדל בין קטן לבן נח בזה שלקטן אין דעת ואילו לבן נח יש דעת. לכן כאשר קטן מדליק נר חנוכה אין הדלקתו מספקת מפני שאינו מדליק לשם הנס ואילו בן נח שהוא בר דעת הוא כן יכול להדליק לשם הנס ולפרסומי ניסא. יוצא שלכאורה יהיה מותר לברך על נרותיו של בן נח.

ברכת הרואה על נר שהדליק משום חשד

פסק השולחן ערוך באורח חיים (סימן תרעא סעיף ח):

חצר שיש לו שני פתחים משני רוחות, צריך להדליק בשתייהן מפני החשד.

ומובא בספר רץ כצבי חלק שם אות ז:

והסתפק הגרי"ש אלישיב (פניני חנוכה עמ' קל) "בחצר שיש לה ב' פתחים שמדליק בשניהם, האם יכול לברך על הנר שבפתח השני שהדלקתו מפני החשד. שהרי המדליק אינו מברך אלא באחד מהן, ובשני מדליק בלי ברכה. ולכאורה כך גם הרואה לא יוכל לברך עליו.

והוסיף שהגרי"ש זצ"ל הסתפק למה לא חששו לברכה לבטלה. וכן הביא את דברי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל בספר שמעתתא דמשה "דכמו שאין מברכים [על נר שהודלק "מפני החשד"] דלא הוי עיקר מצות חכמים, כמו כן אין מברכין עליהן ברכת הרואה". אולם הביא את דברי מו"ר הגרשז"א זצ"ל בהליכות שלמה (פרק יז סעיף ב) "נר שהדליקוהו מפני החשד בלבד, מברכים עליו ברכת הרואה". ובהערות שם נתבאר טעמו של הגרשז"א זצ"ל:

דכיון שחייב המדליק בכך כדי שלא יהא עליו חשד, והוא עשוי לשם זה שיסבור הרואה שזהו נר הודלק למצוה, אפשר שפיר להודות ולברך על ראייתו ברכת שעשה ניסים, כי הוא באמת מזכיר הנס, ואין זה דומה לנר של בהכנ"ס דיתכן שאין זה כרואה נר חנוכה אלא מנהג, שהרי דבר זה לא נזכר בגמ'... מה שאין כן בנידון דידן שהוא חיוב גמור מתקנת חכמים אפשר שפיר לברך.

ואני הקטן רוצה להוסיף ולחדד את דברי מו"ר הגרשז"א זצ"ל, שבנר של חשד ישנו חיוב להדליק משום פרסומי ניסא, לכן ההדלקה לשם פרסומי ניסא. אלא שאין מברכים מפני ספק ברכות כפי שמובא בחידושי הר"ן במסכת שבת (דף כג עמוד א). מכאן אנו רואים שאם המדליק אינו מברך על ההדלקה מפני שהוא אינו צריך לברך, כלומר שאינו מחויב מן הדין לברך, אין לברך על ראיית נרות אלו.

סיכום

העולה מהנ"ל בנידון דידן שאין בן נח מברך על ההדלקה, אע"פ שהוא מדליק לשם פרסומי ניסא, ובגלל שהוא לא מברך על ההדלקה אין אפשרות לברך על ראיית נרותיו.

ידידיה סטרוק ודוד שץ

הרגשות הנידה בימינו תוצאות מחקר, סטטיסטיקה ופרשנות

פרק א: הקדמה הלכתית
פרק ב: סוגיית ההרגשות בימינו
פרק ג: המציאות הסטטיסטית
פרק ד: גורמים המשפיעים ושאינם משפיעים על ההרגשות
פרק ה: סיכום והשלכות

פרק א: הקדמה הלכתית

הגמרא במסכת נידה (נז, א) אומרת: "אמר שמואל, בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם עליה - טהורה, שנאמר 'בבשרה' - עד שתרגיש בבשרה". הרגשת הדימום הנה בעלת משמעות מרכזית בהלכות נידה, שכן היא מגדירה אם האשה טמאה מהתורה, או בעלת 'כתם', שאסורה מדברי חכמים בלבד, ובמקרים מסוימים אף תהיה טהורה לגמרי.

רוב הראשונים לא נתנו הגדרה להרגשה זו, כך לדוגמה הרמב"ן (הלכות נידה ד, א) כתב באופן סתמי: "אין האשה מתטמאה מן התורה עד שתרגיש בשעה שהדם יוצא בבשרה". בצורה זו כתבו עוד הרבה ראשונים, כגון רשב"א (תורת הבית, בית ז, תחילת שער ד), ארחות חיים (הלכות נידה ב) וכלבו (ס' פה 'ועוד החמירו') ועוד.

אצל שני ראשונים מצאנו פירוט לגבי הגדרת הרגשה זו:

א. הרמב"ם (איסורי ביאה ה, יז) כתב בהקשר של מי שמצאה דם במי רגליים: "האשה שהשתנה מים ויצא דם עם מי רגליים... הרי זו טהורה, ואפילו הרגיש גופה **ונזדעזעה** אינה חוששת, שהרגשת מי רגליים היא זו, שאין מי רגליים מן החדר, ודם זה דם מכה הוא בחלחולת או בכוליא".

ב. רבי ישראל איסרלן (תרומת הדשן סימן רמו) נשאל על 'אשה שהרגישה בעצמה **שנפתח מקורה** להוציא דם', והשיב שהרגשה זו מחייבת בבדיקה, ואם תמצא מראה טהור - טהורה, ואם לא תמצא כלום - טמאה.

בתקופת רבי יעקב פופרש כ"ץ, בעל ה'שב יעקב' (לפני כשלוש מאות שנה), התעוררה שאלה לגבי הרגשה של 'זיבת דבר לח' בנרתיק. הוא הביא תשובה (בשו"ת שב יעקב סי' לט) של רבי שמואל שאטין כהן בנושא, בה הוא הכריע שהרגשה זו נחשבת להרגשה. בעל השב יעקב עצמו הכריע (שם תשובה מ) שהרגשה זו אינה נחשבת להרגשה.

רבי יחזקאל לנדא, בעל ה'נודע ביהודה', כתב תשובה בה הוא מכריע שזיבת דבר לח נחשבת הרגשה המטמאה את האשה מהתורה (נו"ב קמא יו"ד נה 'ומעתה נוכל', ועולה מדבריו שם שגם הרגשת זיבת דבר לח בנרתיק, לא רק ביציאה מהרחם אל הנרתיק, נחשבת הרגשה).¹

רבי יעקב מליסא, בעל ה'חוות דעת', הקשה על הנודע ביהודה, ומסקנתו שהרגשת זיבת דבר לח עלולה אמנם לאסור מהתורה, אך רק אם האשה תרגיש בהרגשה זו כבר בצוואר הרחם (ע' חו"ד ביאורים קצ, א).

רבי משה סופר, בעל ה'חתם סופר' הקשה על החשבת הרגשה זו כהרגשה בעל משמעות הלכתית, שכן בתלמוד מבואר שהרגשת יציאת הדם גורמת לאשה להרגשת צער [=כאב], ובזיבת דבר לח אין צער, ולכן הכריע כי הרגשה זו אינה נחשבת להרגשה האוסרת מהתורה (שו"ת חת"ס יו"ד סי' קמה; קנג; קסז; קעא). יחד עם זאת, כתב החתם סופר (בתחילת תשובה קעא) הגדרות נוספות להרגשה: "אלא על כורחך עניין הרגשה הוא הרגשת הגוף והזדעזע באיברים ופתיחת פי המקור, או עקוצה כעין עקוצה מי רגליים המצערין כשהם נעצרים, וכלשון הש"ס לעיל ג עמוד א' ישנה נמי אגב צערא מתערא". בהמשך התשובה החתם סופר מדגיש שההרגשה חייבת להיות בפי המקור, ולא בנרתיק.

גם בדורנו נחלקו האחרונים כמי לפסוק למעשה: דעת הרב משה פיינשטיין (אג"מ יו"ד ח"ד סע' יז, ז), מחבר ספר משמרת הטהרה בשם הרב יוסף שלום אלישיב (חלק א עמ' יז) ופוסקים נוספים שזיבת דבר לח נחשבת להרגשה האוסרת מהתורה, לעומת דעת הרב עובדיה יוסף (טהרת הבית א, ד), הרב יצחק רצאבי (עולת יצחק הל' נידה עמוד רפט) ורבים אחרים שהרגשת זיבת דבר לח אינה נחשבת להרגשה האוסרת מהתורה.

פרק ב: סוגיית ההרגשות בימינו

בסוגיית ההרגשות נולדה מבוכה רבה בדורות האחרונים. רבי שמואל שאטין כהן הנ"ל כתב לפני מעל לשלוש מאות שנה (הובא בשו"ת שב יעקב לט תשובה שניה): "ובאמת גם אני את פי נשים שאננות שאלתי אחר עיקרן דברים האלו, והשיבו: נשים נשים יש, וטבעיות טבעיות יש, לא ראי זו כזו, יש שמרגישין הרגשה גדולה כאילו נופלת דבר מפי מקורה בפתחת פי מקורה, ויש שאינן מרגישות כי אם זאת שזב מהן דבר לח. וגם לאו כל עיתות שוות בהן, לפעמים ע"י הרגשה זו, ולפעמים בהרגשה גדולה מזאת כנ"ל".

1 אמנם, ישנה מחלוקת בפירוש דברי הנו"ב. כאן בחרנו להציג את שיטתו בנפרד משיטת החו"ד, וזאת כדי להציג מגוון רחב יותר של נתונים.

לעומתו, רבי יעקב פופרש, בעל ה'שב יעקב', הציג מציאות שונה (שם תשובה מ): "קשה עלי להבין אותו הרגשה שמוזכר בש"ס ופוסקים שהרגישה שנפתח מקורה, ושאלתי להנשים ואין פותר לי, רק שמרגישים שזב מהן דבר לח". כמוהו כתב בעל מקור חיים - תפארת צבי על השו"ע (ר' שניאור זיסקינד ב"ר צבי הירש גונדרשייט, נפטר בשנת תקס"ג): "וכן שמעתי מנשים צדקניות דרוב נשים ורובא דרובא לא הרגישה ביצא דם מן המקור".

הרב שלמה לוי, במאמרו החשוב 'הרגשות בזמן הזה' ('אסיא' עג-עד, עמודים 128-138) פורס בבהירות את השיטות השונות בפוסקים בהתייחסות ל'נשים שאינן מרגישות'. הרב מציג שלוש גישות:

1. 'נשים מרגישות גם בימינו' - אחרונים הסוברים שגם בימינו נשים מרגישות, ודבר לא השתנה. בקרב סיעה זו יש שטענו שהמדגמים שערכו ה'שב יעקב' והמהרש"ך אינם אמינים דיים, יש שתלו את הכשל בחוסר הבנתם של הנשים את מושג ההרגשה, ויש שהציעו שההבנה המצמצמת של מושג ההרגשה שנפוצה בפוסקים בימינו אינה נכונה.

2. 'נשים מרגישות אך אינן מודעות לכך' - אחרונים הסוברים שבשל חולשה גופנית או חוסר מודעות נשים אינן מודעות לכך שהן מרגישות. לתפיסה זו יש צורך להגדיר מתי חוששים להרגשה זו, והאם יש להקל בכתמים על בגד צבעוני או דבר שאינו מקבל טומאה.

3. 'המציאות השתנתה, נשים אינן מרגישות בימינו' - אחרונים הסוברים שאכן נשים אינן מסוגלות להרגיש בימינו.

על גישות 2-3 נמנים פוסקים רבים מן הדור האחרון, שכתבו כדבר פשוט שנשים אינן מרגישות בימינו.

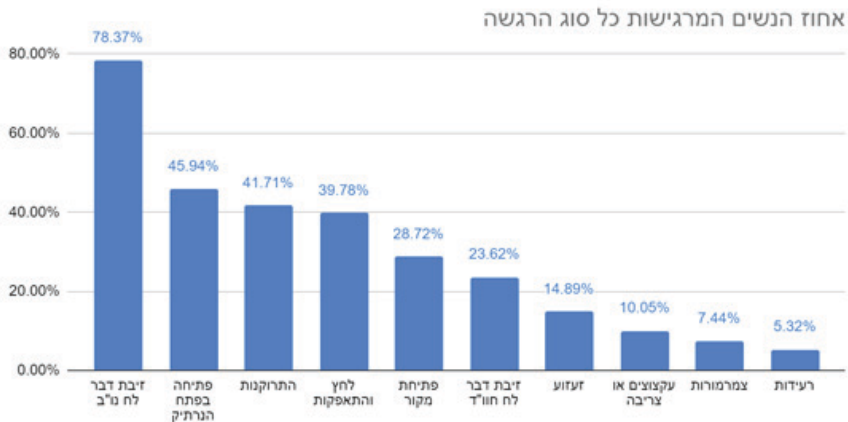
קיים עוד חומר הלכתי רב על הנושא הזה בספרות ההלכה והשו"ת ובמאמרים הלכתיים בני דורנו, אך לצורך הצגת הרקע נסתפק בזה.

כדי לקבל סקירה סטטיסטית על מציאות ההרגשות בימינו, פרסמנו שאלון אינטרנטי מפורט. הודות לשיתוף פעולה נרחב קיבלנו מדגם נכבד של 195 נשים שהגיבו על השאלון. כדי למנוע בלבול הדגשנו היטב שאנו לא מעוניינים בדיווח לגבי תחושות כלליות המלוות את הגעת המחזור המכוננת 'כאבי מחזור', אלא לתחושות שקשורות ישירות לזמן יציאת הדם מהגוף. בעיקר השאלון שאלנו את הנשים האם נכון להגדיר שהן מרגישות הרגשות מסוימות. השאלות נוסחו בשפה מדוברת, כך כדי להבין האם האשה מרגישה הרגשת 'פתיחת מקור' לדוגמא שאלנו האם היא מרגישה 'תחושת פתיחה בצוואר הרחם'; כדי להבין עד כמה נפוצה הרגשת 'זיבת

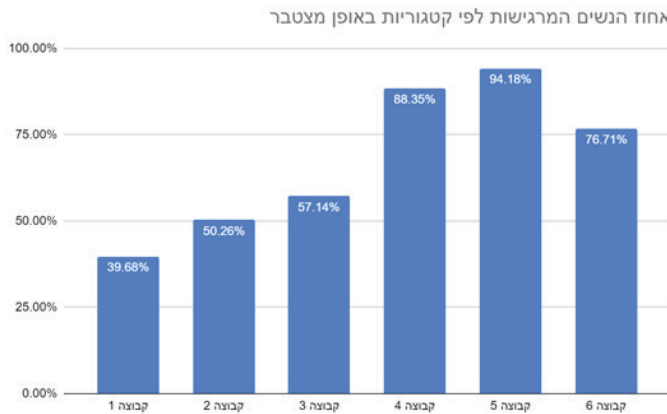
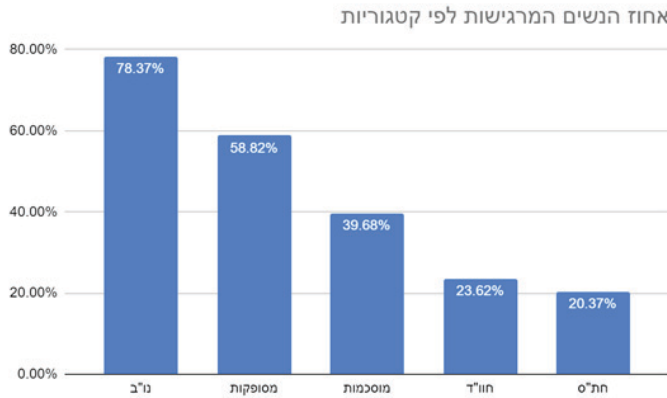
- דבר לח' שאלנו האם מרגישה 'תחושת נזילה בנרתיק', וכן על זו הדרך.²
- לשאלות על ההרגשות המוכרות בעולם ההלכה הוספנו שאלות על הרגשות שלא מצאנו שאחד הפוסקים תיאר אותן, אך הנשים עצמן תיארו שהן מרגישות אותן; תחושת פתיחה בפתח הנרתיק (לא צוואר הרחם), ותחושת התרוקנות.
- על מנת להקל על הקורא, איחדנו נתונים אשר הגדרתם ההלכתית שווה לפי דעתנו, כך קיבלנו חמש קטגוריות שונות של הרגשות:
1. 'ההרגשות המוסכמות': תחושת פתיחה בצוואר הרחם, זעזוע, רעידות וצמרמורות.
 2. 'הרגשות חתם סופר': תחושת לחץ והתאפקות, תחושת עקצוץ וצריבה.
 3. 'הרגשת זיבת דבר לח - חוות דעת': תחושת נזילה מצוואר הרחם לנרתיק.
 4. 'הרגשת זיבת דבר לח - נודע ביהודה': תחושת נזילה בנרתיק.
 5. 'הרגשות מסופקות', שלא מצאנו התייחסות אליהן בפוסקים: תחושת פתיחה בפתח הנרתיק, תחושת התרוקנות.

פרק ג: המציאות הסטטיסטית

שאלנו את הנשים לגבי כל סוג הרגשה, והרי הנתונים לפי חלוקות שונות:



2 בתכנון המחקר הסתייענו בידידנו דביר רוס, דוקטורנט למתמטיקה באוניברסיטת אריאל, שיעץ לנו בהיבטים הסטטיסטיים.



מקרא:

קבוצה 1 - נשים המרגישות הרגשות מוסכמות בלבד

קבוצה 2 - נשים המרגישות הרגשות מוסכמות + חת"ס

קבוצה 3 - נשים המרגישות הרגשות מוסכמות + חת"ס + זיבת דבר לח חוו"ד

קבוצה 4 - נשים המרגישות הרגשות מוסכמות + חת"ס + זיבת דבר לח חוו"ד + זיבת דבר לח נ"ב

קבוצה 5 - נשים המרגישות הרגשות מוסכמות + חת"ס + זיבת דבר לח חוו"ד + נ"ב + מסופקות

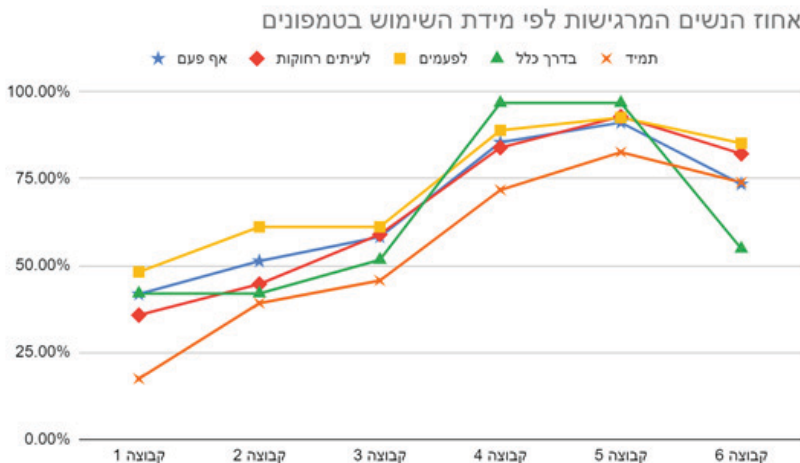
קבוצה 6 - נשים המרגישות הרגשות מוסכמות + חת"ס + מסופקות

כדי להבין היטב את המקרא חשוב לשים לב לכך שקבוצה 6 אינה חלק מהמגמה המצטברת של הקבוצות שלפניה. קבוצה זו נועדה לתת מקום לפסיקה שלא מקבלת את הרגשת זיבת דבר לח כהרגשה, אך מתייחסת להרגשות מסופקות.

פרק ד: גורמים המשפיעים ושאינם משפיעים על ההרגשות

לפני עריכת המחקר הייתה לנו השערה שמאפיינים שונים, כגון כמות שעות שינה, הקפדה על תזונה ותעסוקה בהיקף משרה מסוים ישפיעו בצורה ניכרת על אחוז הנשים המרגישות. כדי לברר השערה זו שאלנו את הנשים שאלות שונות על אורח חייהן, ובעזרת תגובותיהן ניתחנו את השפעת הגורמים השונים על ההרגשות השונות.

אמנם, למעשה, ברוב המאפיינים לא נראה קשר ברור להרגשות. כך, לדוגמא, נראים הנתונים לגבי השפעת שימוש בטמפון על ההרגשה:

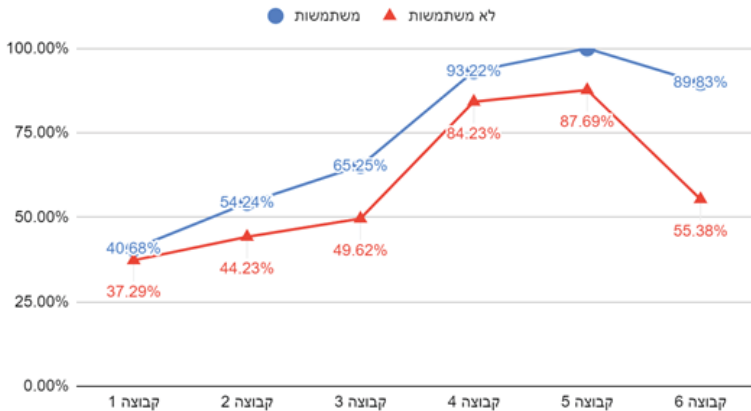


הגרף, כפי שניתן לראות, מבטא מידה רבה של חוסר סדר ואקראיות סטטיסטית, ולא מאפשר להצביע על מגמה ברורה.

אקראיות דומה מצאנו בנתונים לגבי השפעת מספר שעות שינה, הקפדה על תזונה והיקף משרה. בכל אלה לא מצאנו עדות סטטיסטית להשפעה כלשהי, אמנם ייתכן שמדגם רחב יותר היה מוצא קשרים שכאלה.

לעומת זאת, ישנם מאפיינים שדווקא הראו השפעה ברורה. שאלנו את הנשים האם הן משתמשות ב'שיטת מודעות לפוריות'. קיבלנו מדגם מכובד של 59 נשים מתוך ה'נ'ל המשתמשות בשיטות כאלו. התוצאות מראות על קשר ברור:

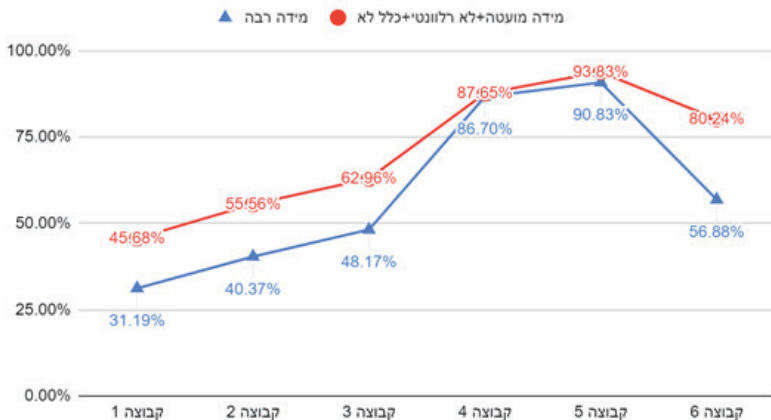
אחוז הנשים המרגישות לפי מידת השימוש בשיטות מודעות לפוריות



קל להבין את מהות ההשפעה; ככל שנשים יותר מודעות לתהליכים העוברים עליהן - הן מרגישות את הדימום הוויסתי באחוז גבוה יותר באופן משמעותי, עד כדי נתון מיוחד של 100% המרגישות הרגשה כלשהי.

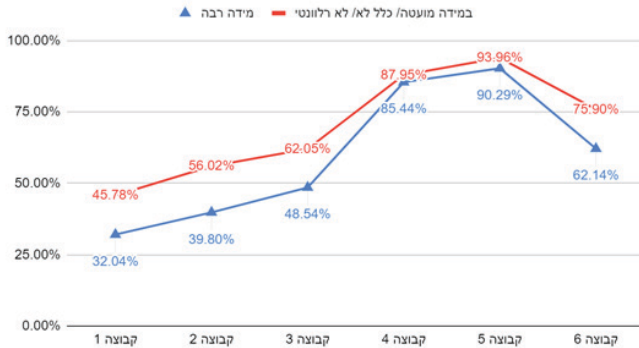
בדקנו גם האם קיימת השפעה לשמירה על טהרת המשפחה על נפוצות ההרגשות:

אחוז הנשים המרגישות לפי מידת השמירה על טהרת המשפחה



נתונים דומים נמצאו גם לגבי השפעת לימוד ההלכות (במסגרת הדרכת כלות) על ההרגשה:

אחוז הנשים המרגישות לפי מידת לימוד הלכות נידה, כלומר, הדרכת כלות



הנתונים מדברים בעד עצמם: נשים השומרות על טהרת המשפחה ברמה גבוהה ולמדו ברצינות הלכות נידה לקראת החתונה (במסגרת הדרכת כלות) מרגישות **פחות**. נתון מפתיע זה מוביל אותנו להשערה שהתפיסה ש'נשים לא מרגישות בימינו', שנלמדת בדרך כלל כחלק מלימוד הלכות נידה לקראת חתונה, היא עצמה גורמת לנשים רבות 'לא להרגיש'. כלומר, נשים שלומדות שאין כיום הרגשות מייחסות פחות חשיבות להרגשות שלהן, לא עוקבות אחריהן, וממילא פחות מודעות אליהן. עדות להשערה זו מצאנו בתגובות לשאלה: "האם ידועה לך המשמעות ההלכתית של הרגשות בדימום הוויסתי? אם כן, פרטי את הידוע לך". תגובה אופיינית מאישה שהשיבה שמרגישה זיבת דבר לח (נו"ב) ומספר הרגשות מסופקות: "אם אישה מרגישה בגופה תחושה מיוחדת בתחילת המחזור אז תחושה זאת אוסרת אותה, אבל מדובר בתופעה שכמעט לא קיימת היום". תגובה אחרת מאישה שהשיבה שהיא מרגישה זיבת דבר לח בצוואר הרחם: "ידוע שהיום אין באמת את התחושה של דימום וסתי כמו שהיה בעבר" ... או התשובה: "כן אבל ידוע לי שכרגע אין דבר כזה כי ההרגשה היא לא אותה ההרגשה היום" - מאישה שהשיבה שמרגישה תחושת פתיחה בצוואר הרחם ('פתיחת מקור!'). וכן: "מה שידוע לי ומה שמדרכת הכלות אמרה לי זה שכיום אין מציאות כזאת כמו שכתוב בתורה ההרגשה. בקיצור ההרגשה שקיימת כיום היא לא ההרגשה שכתובה בתורה, ואין כמעט אישה שיכולה להעיד על ההרגשה כזאת. הרבה פעמים יש את אותה ההרגשה בלי קשר למחזור, הפרשות ושינויים הורמונליים וכד'" - מאישה שהשיבה שהיא מרגישה הרגשות חתם סופר. מכאן אפשר להגיע למסקנה המדהימה, שיתכן שבימינו גם נשים שמרגישות הרגשות האוסרות אותן מהתורה מסבירות לעצמן שהרגשתן אינה 'ההרגשה הלכתית'!

איננו מתייחסים לניתוח זה כהסבר היחיד לתוצאות, וניתן לומר שנתון זה תלוי בגורמים סיבתיים אחרים שאינם ידועים לנו.

פרק ה: סיכום והשלכות

למעשה, הנתונים העולים מן המחקר אינם אלא סיוע לגישה הראשונה שהוצגה בפרק ב, גישתם של בעל ערוך השולחן, הגרמ"פ באג"מ, בעל ציץ אליעזר ועוד, 'כיהודה ועוד לקרא'. נמצא שעשרות אחוזים מן הנשים מרגישות הרגשות מוסכמות, ועוד עשרות אחוזים מהן מרגישות הרגשות שנויות במחלוקת שאחרונים רבים החמירו בהן. הקבוצה הלא מבוטלת של הנשים שבכל זאת לא מרגישות כלל ככל הנראה שייכות לתיאור המציאות של הגישה השניה: הן מרגישות - אך לא מודעות לכך. בקשר לקבוצה זו נראה שיש צורך בדיון רחב בין הפוסקים: כמעט בלתי אפשרי לומר שהן לא טמאות לעולם, וצריך עיון האם יש אפשרות לטהר כתמיהן על סמך ההנחה שמן הסתם באו בלי הרגשה. לא באנו להכריע הלכה או לדון באופן למדני בסוגיות ולהציע הבנה חדשה, אלא להציע את הנתונים בפני הפוסקים והציבור הרחב. ובכל זאת לא נוכל להימנע מלומר, שאם כנים דברינו:

1. על נשים להקפיד לשים לב להרגשות שמתלוות לדימומים, וללמוד היטב אילו הרגשות הן מרגישות ומתי, ואולי עוד טרם שישנאו. בדומה למה שכתב הרב מרדכי אליהו זצ"ל (דרכי טהרה, פרק א' מהי הרגשה): "קשה להגדיר הרגשה זו, וכל אשה מכירה בעצמה איזוהי הרגשה בשעת יציאת הדם. אשה שאינה יודעת מהי הרגשה תקפיד לבדוק את עצמה עם כל הרגשה שיכולה להיות ההרגשה האוסרת, עד שיוודע לה מהי הרגשה. וחשובה ידיעה זו כדי שתדע האשה מהו כתם ומהו דם".

2. כיון שרבות מן הנשים אכן מרגישות לעיתים, ייתכן שעל מורי ההוראה בתחום המראות והכתמים להקדים לשאול נשים האם הן 'הרגישו', בטרם יפסקו להקל במראות שאינם טמאים על פי גזירת כתמים.

3. ייתכן שהפוסקים צריכים לשקול להחיל את הדינים המקוריים של הרגשות על הדימומים, עבור הנשים שמרגישות באופן מלא. כלומר, דם שבא בהרגשה הוא טמא מן התורה גם אם מדובר בכמות מזערית, ודם שבא שלא בהרגשה הוא טהור אף אם מדובר בדם רב. ומאידך, יש לבחון ביתר שאת מתי יש להחיל את החשש 'הרגישה ולא אדעתא', על הנשים ש'אינן מרגישות'.

ואחר כל זאת אנו מוכרחים לומר שהמחקר לא נערך באופן מושלם ואקדמי, ועל כן למרות התמונה הברורה שהוא מציג אין מנוס מלערוך מחקרים נוספים שיבררו באופן יותר מבורר ואמפירי את מציאות ימינו. ואם נזכה במאמר זה לעורר דיון בין פוסקי ההלכה, ולהוביל לבידורים משמעותיים בנושא נכבד זה - והיה זה שכרנו.

חובת הסתרת הטבילה ודחייתה במקום פרסום

פתיחה

- א. מקור הדין וטעמיו
- ב. דחיית טבילה לצורך הסתרתה
- ג. הסתרה מקרובי משפחה או מיחידים
- ד. דחיית הטבילה במקום שיש חשש שתתפרסם ליחידים
סיכום

פתיחה

מן הדברים המייחדים את עם ישראל הוא אופן הקירבה בין בני הזוג שאינו תדיר וקבוע, אלא מתבסס על מחזור חודשי של הרחקה וקירוב מחדש, שעליו התבטא רבי מאיר (נידה לא, ב) "מפני מה אמרה תורה נידה לשבעה, מפני שרגיל בה וקץ בה, אמרה תורה תהא טמאה שבעה ימים כדי שתהיה חביבה על בעלה כשעת כניסתה לחופה". האקט המסיים את תהליך ההיטהרות הוא הטבילה במקווה, וכלשונו של החפץ חיים (נדחי ישראל פרק מא אות כג) "מי מבני עמנו לא ידע את גודל חיובה של טבילה על פי התורה, כי הלא נידה היא כל זמן שלא טבלה".

הטבילה צריכה להיות בצניעות ובהסתרה ואין לפרסמה, מלבד הפן האישי-נשי כך היא גם ההלכה הפשוטה. אך מציאות החיים מכתובה לעיתים קשׁיים בהסתרת הטבילה. לדוגמה: מגורים אצל ההורים, שמחות וכיו"ב, ובמקרים אלו מתמודדים בני הזוג עם ההתלבטות האם לדחות את הטבילה, או שמא לקיימה במועדה אע"פ שתתגלה לסובבים אותם.

האפשרות לדחות טבילה אפילו בהסכמת שני הצדדים אינה פשוטה כל כך, שהרי כתב הבית יוסף יו"ד ריש סימן קצז שאפילו לפוסקים שטבילה בזמנה לאו מצוה היא מ"מ משום פרייה ורבייה מחויבת האישה שלא לדחות את הטבילה כדי שלא לבטל מפרייה ורבייה אפילו לילה אחד, ועל זה נענש יהושע בן נון שלא זכה לבן זכר כמבואר בעירובין סג, ב. כאמור שאלות אלו מצויות בדרך כלל אצל זוגות בתחילת דרכם. אך גם באופנים שכבר קיימו בני הזוג פרייה ורבייה, או שהשאלה לא רלוונטית כרגע מפני שהם מונעים הריון בהיתר רבם או שהאשה הרה או מינקת וכד', והם רוצים בהחלטה משותפת לדחות את הטבילה, עדיין הטבילה בזמנה היא מצוה משום חשש הרהור של הבעל, כך כתב החתם סופר (יו"ד סי' קע), והוסיף בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קז) "כי בזמן הזה למי שמכיר את מצב הדור ותכונותיו אסור לנו לדחות טבילה".

א. מקור הדין וטעמיו

הרמ"א י"ד ס' קצח סע' מח פסק להלכה שיש לאישה להסתיר את טבילתה, ולא לפרסמה. וז"ל:

יש שכתבו שיש לאשה להיות צנועה בליל טבילתה, וכן נהגו הנשים להסתיר ליל טבילתן שלא לילך במהומה או בפני הבריות, שלא ירגישו בהן בני אדם. ומי שאינה עושה כן נאמר עליה ארור שוכב עם בהמה.

מקור דברי הרמ"א הוא מדברי הרוקח בהלכות נדה (עמ' רב, מהד' ירושלים תשכ"ז) וז"ל:

בנות ישראל הולכות לטבול בצינעה פן ירגישו בהן, וראייה קשה מיכן' מפני העין, ועוד בעירובין בפרק כיצד מעברין גבי יושבי צריפין שמרגישות זו בזו בטבילה ועל בנותיהם נאמר ארור שוכב עם בהמה.

מתבארים מדברי הרוקח שני טעמים שונים להסתרת התשמיש, הראשון הוא העין, היינו עין רעה, ועוד טעם שמבוסס על דברי הגמ' בעירובין נה, ב על יושבי צריפין שעל בנותיהם הוא אומר ארור שוכב עם כל בהמה "מאי טעמא עולא אמר שאין להן מרחצאות ורבי יוחנן אמר מפני שמרגישין זה לזה בטבילה מאי בינייהו איכא בינייהו נהרא דסמין לביתא". בדברי רש"י (ד"ה בטבילה) מבואר שהפגם בכך שלא הסתירו את טבילתם הוא משום שע"י זה באו לאיסור ייחוד וזנות.

ביאור נוסף בדברי הגמ' ובדברי הרוקח נמצא בשו"ת מהרש"ל ס' ו: "מידת חסידות להסתיר הטבילה כאשר יסד המקובל הגדול בעל הרוקח, וראייתו מהא דאמרין פרק כיצד מעברין על בנות יושבי צריפים אמרו ארור שוכב עם בהמה מפני שמרגישים בטבילה, ואף רש"י שפירש שיש רשע שרודף אחריהם ומתייחד עמהן לפי שמקום הטבילה רחוק מהן, אכן יש כמה פנים לתורה, ונוכל נמי לפרש משום צניעות, שלא יזונו עיני העם בהן, ואיכא חשש היראה לאכא ולכאן".

לכאורה יש להביא סימוכין גם לטעמו הראשון של הרוקח, דהיינו חשש עין רעה, מדברי הגמ' נידה סו, א:

ההיא דאתאי לקמיה דרבי יוחנן דכל אימת דהות סלקא מטבילת מצוה הות קחזיא דמא, א"ל שמא דימת עיריך עלתה בך, לכי והבעלי לו ע"ג הנהר. איכא דאמר אמר לה תגלי לחברותיך כי היכי דתהוו עליך להך גיסא נתהוו עליך להך גיסא, ואיכא דאמר אמר לה גלי לחברותיך כי היכי דלבעו עליך

1 מילת "מיכן" הינה משוללת הבנה, והב"ח (סוף ס' קצט) שציטט את דברי הרוקח השמיטה, וכן בספר האסופות כת"י (נדפס בקובץ שיטות קמאי נדה סו, א) שדבריו מתאימים עם דברי הרוקח תיבה זו חסרה. וע"ע לקמן בשינויים בין הבנת הב"ח בדברי הרוקח לבין הנדפס בפנינו.

רחמים, דתניא וטמא טמא יקרא צריך להודיע צערו לרבים ורבים מבקשים עליו רחמים.

ובבית הבחירה להמאירי (ד"ה כבר ביארנו) ביאר:

ויש גורסין דומת עירך כלומר לעז בנות העיר מלשון דומי מתא ור"ל יצר הרע, על שם שמקנאות כך לחיבת בעלך כשרואות שאת טובלת תמיד ומתעוררת כל כך עליו, ונתן לה עצה שלא תגלה להן טבילותיה ויחשבו שנתחדשה איבה ביניהן ותסור קנאתן ואין עין הרע שלהם שולטת כך.

ולגירסה זו שהביא המאירי מתבאר היטב טעמו הראשון של הרוקח שתסתר האשה את טבילתה משום חשש עין הרע.

אמנם נראה שהפוסקים נקטו לעיקר את הטעם השני של הרוקח, שהרי הרמ"א לא הזכיר אלא את המקרא ארור שוכב עם בהמה, שכאמור לעיל נמצא בדברי הגמ' בעירובין. ובב"ח לא ציטט כלל בדברי הרוקח אלא את הטעם השני, ואת התיבות "מפני העין" לא הזכיר או לא גרס כלל. וכן בספר האגודה (עירובין שם, הו"ד בהגהות אשר"י פ"ה סי' ג) לא הזכיר כלל טעם להסתרת הטבילה משום עין הרע.

ב. דחיית טבילה לצורך הסתרתה

המהרש"ל באותה תשובה נזקק לשאלת מקווה שעומד בחצר בית הכנסת ומרגישים כל העם בכניסת הנשים אליו, הואיל ואין מנהג נשות אותו מקום שיכנסו הנשים בערבית לבית הכנסת להתפלל, ומקצת נשים צנועות מרוב הבושה כבשו זמן טבילתן מבעליהן ומצאו עילה לדחות הטבילה עד מוצאי שבת שאז בהכרח נכנסות לטבול בלילה ולא ירגישו העם. המהרש"ל באותה תשובה האריך להתיר חפיפה בלילה באופנים ששוהה האשה בחפיפה ולא חיישינן שתהיה מהומה לביתה, ובזה לא יצטרכו הנשים לדחות הטבילה ליום אחר, אלא בהגיע עת טבילתן יוכלו להיכנס למקווה בלילה באופן שלא ירגישו בהם העם, ואכמ"ל בפרטי דין זה.

אמנם יש לדון האם הסתרת הטבילה הינה גם סיבה לדחות טבילה מיום אל יום אחר, באופנים שלא תועיל דחיית הטבילה לשעת לילה להסתירה מעיני מי שחוששים שישים לב אליה.

בשו"ת מהר"י אסאד חיו"ד סי' ריז דן בדחיית טבילה במקום שטבילה בזמנה תהיה מפורסמת לכל בני העיר. וז"ל:

על דבר האשה צנועה וחסודה ואיש צנוע ומעלי, אשר בכדי שלא ירגישו אחרים בהליכתה לטבילת מצוה בימי החול המסוכב על כורחם על פי עסקה בחנות במשא ומתן, רוצים גם שניהם לדחות זמן הטבילה עד ליל שבת שאז

סוגרת החנות מבעוד יום בלאו הכי, ונפשו היפה בשאלתו האם אריך לעשות כן או לא וכו' דעתי מסכמת להלכה ולמעשה שכן תעשו ותבואו עליהם ברכה. מבואר מדברי המהר"י אסאד שבאופן שע"י טבילה בזמנה תתגלה ותתפרסם הטבילה אצל בני העיר, ראוי וכשר לאשה ולבעלה להסכים על דחיית הטבילה לזמן אשר בו תוכל האשה לטבול בצניעות והסתרה. לא זו בלבד, אלא לדברי מהר"י אסאד כדאי הוא טעם זה גם להתיר טבילה בליל שבת למרות שאין זו טבילה בזמנה, אע"פ שמתבאר מדבריו שהמנהג להחמיר ולא לטבול בליל שבת אם הייתה יכולה האשה לטבול קודם לכן, דמחמת הפירסום חשיב כלא הייתה יכולה לטבול קודם לכן:

שהרי אם אינה יכולה לטבול אף ע"י חומרת הפוסקים בלבד מותרת נמי לטבול בשבת דזמנה מיקרי אז, וכל שכן בנידון דידן חומרא זו שורשו פתוח עלי ים התלמוד במסכת עירובין נה, ב וברמ"א סוף סי' קצ"ח בשם הרוקח. אבל בשו"ת בית שערים יו"ד סי' רפ יצא כנגד פסקו של מהר"י אסאד:

הנה בתשובות מהר"א סי' רי"ז הפריז על המידה, באשה שכל עסקה בחנות במו"מ ואם תסגור החנות ירגישו בני אדם בהליכתה לטבילת מצוה בימי החול, לדחות הטבילה עד ליל שבת דאז בלא"ה סוגרת החנות מבעוד יום, וכתב שחומרא זו להסתיר הטבילה שורשו פתוח על גמ' עירובין נ"ה ע"ב ע"ש, ובהג"א שם בשם אגודה. ועיינתי בגמ' שם, ולפענ"ד אין עניין לכאן, דהכי איתא התם אליעזר איש ביריה אומר יושבי צריפין כיושבי קברים ועל בנותיהן הוא אומר ארור שוכב עם כל בהמה, מאי טעמא, ופירש"י מאי טעמא אסורין בנותיהן, עולא אמר שאין להם מרחצאות, ופירש"י והולכין במקום רחוק לרחוץ ונשותיהן נזקקות למנאפין לפי שהעיר עזובה מאין איש, ורבי יוחנן אמר מפני שמרגישין זה לזה בטבילה, ופירש רש"י שאין להם מקוואות והולכות הנשים לטבול במקום רחוק וקוראה לחברתה ומרגישין השכנים ויש רשע רודף אחריהן ומתיחד עמהן, ותנן לא יתיחד איש עם שתי נשים, מאי בינייהו איכא בינייהו נהרא דסמך לביתא, ופירש רש"י נהרא ראוי לטבילה ולא למרחץ, הרגש טבילה ליכא דהא סמך לה, אבל טעמא דמשום מרחצאות איכא, ע"ש. ולפי זה לפירש"י משמע שם להיפך, דווקא באין להם מקוואות בעיר והולכות לטבול בנהר בשדה איכא חששא דהרגש טבילה משום ייחוד, אבל ביש להם מקוואות בעיר ליתא להאי חששא דייחוד בהליכה לטבילה, ואין משם ראייה כלל².

ואמנם צדקו לכאורה דברי הבית שערים מפירוש רש"י בסוגיא שם, אמנם לביאורו

2 ועי' בשו"ת יהודה יעלה למהר"י אסאד חיו"ד מהדורת מכון שלמה אומן סי' ריז אות א הע' 1 שם הובאו מקורות נוספים לדחיית דברי הבית שערים.

של המהרש"ל שטעם הסוגיא בעירובין הוא משום צניעות הרי כנים דברי מהר"י אסאד שיש צורך בהסתרת הטבילה אף במקום שאין חשש זנות, ובבית שערים הרגיש בכך, וציין בסוף דבריו לדברי המהרש"ל בתשובה.

וגם לטעם הראשון בדברי הרוקח, שיש להסתיר הטבילה משום עין הרע, א"כ יש לחשוש לעין הרע אם תתפרסם הטבילה אצל בני העיר, וראוי לדחות הטבילה משום זה לזמן אשר בו תוכל האשה לטבול בצורה נסתרת ולא גלויה.

ג. הסתרה מקרובי משפחה או יחידים

מהר"י אסאד נזקק לשאלה באופן שאם תטבול האשה בזמנה יודע הדבר לכל בני העיר, ולכן התיר לדחות את הטבילה לליל שבת. אך יש לדון האם גם באופן שבו תתגלה הטבילה ליחידים בלבד ג"כ נאמר שכדאי לדחות טבילה בזמנה לשם הסתרתה, או לא.

ובבית שערים (שם) הרגיש בחילוק בין פירסום הטבילה לרבים ויחידים, וכתב: גם לפי דבריו [=של מהר"י אסאד] נ"ל דזה דוקא אם יודעים מזה השכנים והרבה בני אדם יש לחוש שמא יזדמן רשע שירדוף אחריהן כי יש רשעים בעולם, אבל בנידון דידן משום הרגש טבילה של בני ביתה, לא מיבעי בנשים, ואב ודאי ל"ש האי חששא דייחוד דאב מתיחד עם בתו, אלא אפילו בשאר אנשים קרובים נמי אמרינן באיש ידוע אחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזיקין, וכמ"ש תוס' ואשר"י חילוק זה לענין אחזוקי אינשי בגנבי בשבועות מ"ו, ותוס' ב"מ דקט"ז סע"א, ועיין נדה דף ס"ז ע"ב, וביו"ד סי' קצ"ז, גבי משום סרך בתה, משמע קצת דמבני בית אינה מסתרת הטבילה.

ואמנם הבית שערים התבסס על הטעם של הסתרת הטבילה כדברי רש"י בעירובין שמא יבואו לידי חשש זנות, ולפי זה ביאר באר היטב את החילוק בין פירסום לרבים ובין פירסום ליחידים, מ"מ האמת תורה דרכה שגם לענין עין הרע יש לחלק בין רבים ליחידים, וגם לענין צניעות אינו דומה חסרון הצניעות כאשר נודע דבר טבילתה לרבים, למקום שבו רק מתי מעט יודעים מהטבילה.

וא"כ לכאורה כל הצורך בהסתרת הטבילה אינו אלא אם מדובר על הסתרה מעיני רבים, ולכאורה מעיקר הדין אין צורך להסתיר את טבילתה מיחידים ומבני ביתה.

ומלבד העובדה שע"פ הטעמים להסתרת הטבילה יש לומר שאין לחוש לפירסומה ליחידים ובני הבית, הביא הבית שערים ראייה גדולה לזה מהא שחששו חז"ל לסרך בתה. וכוונתו לדברי הגמ' נידה סז, ב' אמר רבי חייא בר אשי אמר רב נדה בין בזמנה בין שלא בזמנה אינה טובלת אלא בלילה, משום סרך בתה, ופירש רש"י משום סרך

בתה: 'שנוהגת אחריה לטבול ביום ואפילו בזמנה, ואתיא לידי כרת, ולא ידעה דאמה בשמיני הוא שטבלה ביום'. מפורש אם כן מתוך דברי הגמרא שבתה של הטובלת מכירה ומרגישה בטבילתה, ולא משמע שמשום זה נחשבת האישה בכלל הארור של שוכב עם בהמה. ועל כורחך שהחילוק הוא שרק במקום שפרסום הטבילה הוא לרבים איכא ארור שוכב עם בהמה, ולא באופן שהטבילה מוסתרת מעין כל ורק בתה מרגישה בטבילתה.

ד. דחיית הטבילה במקום שיש חשש שתתפרסם ליחידים

לכאורה מכל האמור לעיל נפקא לן שאישה שטבילתה תהיה נודעת לבני ביתה או ליחידים אין לה סיבה לדחות את טבילתה, ואין לה לחוש בפירסום מועט שכזה לא משום זנות ולא משום עין הרע ולא משום צניעות. וכיוצא בזה פסק לדינא הגאון ר' שמואל וואזנר זצ"ל (שיעורי שבט הלוי על הל' נדה עמ' שנו, וכעין זה בשו"ת שבט הלוי ח"ה ס' קיח) וז"ל:

משום יחידים, כגון שנמצאים אצל ההורים, או שההורים אצלם, או שיש חתונה וכה"ג, שהיא סיבה פרטית, יש להסתיר ככל האפשר, אך אין לדחות הטבילה, ובפרט בלא קיים פריה ורבייה. **ורבים טועים בזה**.³

אך בספר פתחי דעת (להרה"ג דוד מורגנשטרן שליט"א ח"א עמ' רפה) פסק שגם כשקיים החשש שיתגלה דבר הטבילה לנשים ולא לאנשים, וכן אם יש חשש שיוודע הדבר לאמה, קרובותיה או חברותיה, תדחה את הטבילה עד לזמן שלא קיים החשש שיתגלה דבר הטבילה. ובמקורות לדין זה כתב בהערה יח וז"ל:

כן הורה הגרי"ש אלישיב זצ"ל, והורה כן גם באופן שמחמת כן תדחה טבילתה לימים רבים. אמנם הגר"ש וואזנר (שליט"א) [זצ"ל] נוקט להקל אם יתגלה דבר טבילתה רק ליחידים, בבית הוריהם או לאורחים ובפרט אם לא קיימו עדיין פו"ר, אך הגריש"א זצ"ל טען כנגד זה שהיות ודין הצנעת הטבילה הוא מכל אדם, מאי נפ"מ אם זה אמה או אחר, ולכן החמיר גם בכה"ג. אמנם אם הוא דבר תמידי, כגון שיש בת גדולה בבית וכד', יש אופנים שניתן להקל בהם, ויעשו שאלת חכם... והנה יש מדריכות שמלמדות את הכלות שחיוב גמור הוא בכל מצב ובכל זמן לטבול דוקא ביום הטבילה, ובלית ברירה יש לטבול גם כשיוודע הדבר לאחרים, וכפי שנתבאר טעות הוא בידם.

ויש לומר על אותן המדריכות שאם אינן נביאות הן בנות נביאות הן, וזוהי הוראה כנה וישרה, ויש לסמוך עליה הלכה למעשה. שהרי הטעמים לדחיית הטבילה מחמת

3 ההדגשה אינה במקור.

פירסומה אינם שייכים באופן שמתגלית הטבילה רק להורים או לאורחים ושאר יחידים, וא"כ אין ראוי לדחות משום כך את הטבילה. ואמנם את הראייה מ"סרך בתה" שיש לטבול אע"פ שהטבילה מתגלית לבני הבית דחה הרב מורגנשטרן היטב, הואיל ומדובר דווקא בבתה שנמצאת בצורה קבועה בבית וא"כ דחיית הטבילה לא תעזור, מן הסתם, להסתרתה, ובכל גווני תדע הבת בטבילתה של אימה, הלכך לא חיישין שתטבול האם אע"פ שע"י זה תדע הבת.

אך יש להוכיח שאין לחוש מפרסום הטבילה ליחידים מהגמרא בברכות כ, א:

ר' יוחנן הוה רגיל דהוה קא אזיל ויתיב אשערי דטבילה אמר כי סלקן בנות ישראל ואתיין מטבילה מסתכלן בי ונהוי להו זרעא דשפירי כוותי אמרי ליה רבנן לא קא מסתפי מר מעינא בישא אמר להו אנא מזרעא דיוסף קא אתינא דלא שלטא ביה עינא בישא דכתיב בן פורת יוסף בן פורת עלי עין ואמר רבי אבהו אל תקרי עלי עין אלא עולי עין רבי יוסי ברבי חנינא אמר מהכא וידגו לרוב בקרב הארץ מה דגים שבים מים מכסין עליהם ואין עין הרע שולטת בהם אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בהם ואב"א עין שלא רצתה לזון ממה שאינו שלו אין עין הרע שולטת בו.

ולכאורה הניחא מצד עין הרע שלו לא היה לו לחוש משום שהיה מזרעו של יוסף, אך אתני יהיה קשה שע"י שישב ר' יוחנן בשערי טבילה הכיר וידע בטבילתן של הנשים, והרי צריכה האישה להסתיר את טבילתה אפילו מאדם יחיד. ואם נאמר שבמקום שלא שייכים טעמי ההסתרה אין לחוש אם תיוודע הטבילה למאן דהוה, א"כ שפיר מבואר שבישיבתו של ר' יוחנן בשערי טבילה לא היו שייכים כל הטעמים להסתרת הטבילה.

ועוד יש להוכיח מהנהגתו של רבא המתוארת בברכות כד, א:

אמר רב המנונא בריה דרב יוסף זימנא חדא הוה קאימנא קמיה דרבא ואמר לי זיל אייתי לי תפילין ואשכחתינהו בין כר לכסת שלא כנגד ראשו, והוה ידענא דיום טבילה הוה, ולאגמורן הלכה למעשה הוא דעבד.

ופי' רש"י בד"ה יום טבילה הוא: יום שטבלה אשתו דהוה ליל תשמיש והיינו כשמואל דאמר אפילו אשתו עמו. מבואר א"כ שתלמידיו הקרובים של רבא ידעו והכירו מתי הוא ליל טבילה, ורבא עצמו ידע שתלמידיו יודעים אימתי חל ליל טבילת אשתו, ואף השתמש בדיעה זו כדי להורות להם הלכה למעשה. ולכאורה ממקורות אלו מבואר שבמקום שאין שייכים הטעמים שנתפרשו להסתרת הטבילה אין צורך להסתיר את הטבילה, וק"ו שאין לדחות טבילה באופן פירסום שכזה, ומכיוון שבאופנים אלו של ר' יוחנן ורבא אין חשש של ייחוד וזנות, ולא של עין הרע אזי אין צורך להסתיר כלל את הטבילה.

ואף לטעם שהסתרת הטבילה היא משום צניעות, יש לומר שבמקום צורך אע"פ שתהיה ידועה הטבילה ליחידים אין לחוש, והואיל וכך כיוון שהייתה תועלת בשיבתו של ר' יוחנן בשערי טבילה כדי שיזכו הטובלות לבנים הגונים וצדיקים, ואצל רבא היתה התועלת ללמד דבר הלכה למעשה. א"כ כדאי היה שתתגלה הטבילה ליחידים משום תועלת זו, ואין זה כלל נכנס לגדר ארור שוכב עם בהמה.

סיכום

יש לבני הזוג לעשות מאמצים כדי שהטבילה תהיה בצניעות, ולא תתפרסם הן לקרובים וקל וחומר לרחוקים. אך במקום שהדבר הוא בלתי אפשרי יש בהחלט מקום לומר שיכולה האישה ללכת לטבול בזמנה אע"פ שיתגלה הדבר לבני משפחתה הקרובים, ואין לה לדחות את הטבילה משום פירסום מועט שכזה, ובפרט אצל בני זוג הנמצאים בתחילת נישואיהם, וכל שכן אם עדיין לא זכו לקיים מצות פרייה ורבייה. אולם במקום שתתפרסם הטבילה לרבים לכאורה יש מקום גדול לומר שראוי לדחות את הטבילה, וכל מקרה לגופו צריך להיות נידון בפני רב ומורה הוראה.

כמו כן החכמים עיניהם בראשיהם, ויש לבני הזוג לתת את דעתם מראש לענין הטבילה, כדי שתוכל להתקיים בזמנה בצניעות מלאה, ללא פירסום כלל בין לקרובים ובין לרחוקים. וכמו שכתב רבנו יונה (אגרת התשובה אות עז):

וצריכה האשה שתהיה צנועה בטבילתה, ותבוא דרך צניעות מן הטבילה, וכן תהא צנועה בכל מעשיה ודרכיה, כי בשכר הצניעות בניה כשרים וצדיקים.

"כל עיקרה של הקדמת הוצאת תשובות חלק יורה דעה לפני תשובות שאר החלקים עלה בדעתי בשביל אותן ההלכות של טהרת הבית והמשפחה הישראלית, המיוחדות בערכן וצורכן לזכות את הרבים בגדירת הפרצת הטהרה בעם ד' ובקיבוצו ויישובו בארץ חמדת קודשו..."

הקדמת רצי"ה קוק לשו"ת 'דעת כהן' לאביו הראי"ה

התפילה בכניסתו לבית המדרש

פתיחה
רשות או חובה?
שיטות הראשונים השונות
בית המדרש דווקא?
סיכום

פתיחה

משנה ברכות ד, ב:

רבי נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפילה קצרה, אמרו לו מה מקום לתפילה זו, אמר להם בכניסתי אני מתפלל שלא תארע תקלה על ידי, וביציאתי אני נותן הודיה על חלקי.

ובגמ' שם (כח, ב):

תנו רבנן, בכניסתו מהו אומר? 'יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם. ביציאתו מהו אומר? מודה אני לפניך ה' אלהי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים, אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים - אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים - אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת'.

1 לשון הירושלמי שונה מאד בשתי התפילות, גם בכניסתו וגם ביציאתו: 'בכניסתו מהו אומר, יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שלא אקפיד כנגד חברי ולא חברי יקפידו כנגדי, שלא נטמא את הטהור ולא נטהר את הטמא, שלא נאסור את המותר ולא נתיר את האסור, ונמצאתי מתבייש לעולם הזה ולעולם הבא. וביציאתו מהו אומר, מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי כנסיות ולא נתת חלקי בבתי תרטיות ובבתי קרקסיות, שאני עמל והן עמלים, אני שוקד והן שוקדים, אני עמל לירש גן עדן והן עמלים לבאר שחת, שנאמר [תהילים טז, י] כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת'. כבר כתבו רבים על ההבדלים בין נוסח הבבלי והירושלמי, ואכמ"ל. עוד יש להעיר, שבנוסח המקובל מוסיפים בסוף התפילה שאחרי הלימוד, אחרי האמירה 'והם יורדים לבאר שחת', את הפסוק-הקללה 'ואתה אלוקים תורידם לבאר שחת' וכו'; אולם אין לכאורה שום טעם ועניין לקלל את עמי הארץ שלא זכו ללמוד תורה, וגם התוספת הזו אינה מצויה לא בגמרא ולא ברמב"ם ולא בשא"ר, ואין ספק שהיא שגרא דלישנא מהמשנה באבות (ה, יט) שבה מקוללים תלמידי בלעם הרשע היורדים לבאר שחת. וגם בזה אכמ"ל.

על המשנה עצמה יש לשאול מה באה לחדש, הרי תפילות רבות חיברו התנאים והאמוראים חוץ מתפילות החובה (עי' ברכות טז, ב והלאה), ומדוע הזכירו את תפילות בית המדרש כאן בפרק העוסק בדיני תפילות החובה? גם על לשון המשנה יש לשאול: אם דין באה המשנה להשמיענו - היה לה לומר שיש להתפלל בכניסה לבית המדרש, ולהוסיף את טעם הדין ואף את נוסח התפילות המובא להלן בגמרא, ומה הטעם לספר לנו מה נהג ר' נחוניה ומה שאלוהו תלמידיו ומה ענה להם? יתר על כן, אם היו מביאים את נוסח תפילתו לא היה מקום כלל לשאלת התלמידים?

רשות או חובה?

לגבי עצם חיובה של התפילה, נחלקו הראשונים.

כתב הרמב"ם בפיה"מ (ברכות ד, ב):

ושתי תפילות אלו חובה על כל מי שנכנס לבית המדרש ללמוד, הלא תראה שלא אמר בכניסתו מה היה אומר, שמשמע שזה רק סיפור מה שהיה אומר ר' נחוניה בן הקנה ותהיה הרשות בידינו, אלא אמר בכניסתו מה הוא אומר, ר"ל אם נכנס הנכנס לבית המדרש מה הוא² צריך לומר.

וכן פסק בהלכות ברכות (י, כג):

הנכנס לבית המדרש אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהי שלא אכשל בדבר הלכה וכו'.

וכן הובאה משנה זו ברי"ף³ וברא"ש⁴, וכן פסקוהו הטור והשו"ע (או"ח קי, ח) באותו לשון:

הנכנס לבית המדרש יתפלל שלא יארע תקלה על ידו ויאמר וכו'.

לעומתם, כתב הריטב"א (כח, ב ד"ה "מתניתין". הובא בשיטה מקובצת שם) בפירוש שאין זו תפילת חובה:

אידי דאיירי מעניין תפילה אייתי הא תפילה הכא, ולא נפקא לן מידי. ואשמועינן דמי שרוצה לומר הכי הרשות בידו.

2 ואם באמת תלמידיו לא שמעו את תפילתו ועל כן שאלוהו, למה זהו פרט חשוב כל כך שצריך להודיענו שהם לא הבינו מה התפלל ומה הסביר להם?

3 היינו הנכנס, לא רבי נחוניה דווקא.

4 ברכות יט, א.

5 ברכות ד, יב.

שיטות הראשונים השונות

שאלנו בתחילת הדברים מדוע הוזכרה תפילה זו בפרק תפילת השחר העוסק בתפילות החובה. לפי דברי הרמב"ם בפיה"מ תפילות אלו גם הן תפילות חובה, ולכן מצאו מקומם דווקא כאן. לפי דרכו אולי נוכל לבאר גם את לשון המשנה, ששאלוהו תלמידיו "מה מקום לתפילה זו". רש"י פירש: "מה טיבה", דהיינו מה תוכנה, ולא ברור מה מוסיפה שאלה זו, הרי תוכנה מבואר בנוסח התפילה עצמו, אז או שתזכיר המשנה את נוסח התפילה, או שתכתוב בקיצור שתפילת רבי נחוניא הייתה על לימודו, ומה צורך בשאלת התלמידים?

הגר"א בשנות אליהו לא פירש כך, אולי בגלל מה ששאלנו, אלא כך פירש: "מה מקום לתפילה זו - באיזה זמן נתפלל אותה". וכוונתו שבמשנה הקודמת בפרק רביעי עסקה המשנה בזמני התפילות, וגם במשנה זו שאלו התלמידים מתי זמנה. משום כך מתאימה משנה זו להיכתב דווקא פה, דהיינו תפילת חובה שיש לה זמן "בכניסתו לבית המדרש".

לפי זה יש לומר שיש לאומרה אף בשבת, למרות שאין אומרים תחנונים בשבת⁶, כיון שהיא תפילת חובה קבועה, כמו תפילות החובה האחרות⁷.

אך הקשו בראש יוסף⁸ ובערוה"ש⁹, שאם חובה היא מדוע עכשיו לא נוהגים לאומרה? ותיירץ בערוה"ש: "ונראה משום דעכשיו הלומדים בבהמ"ד אינם מורים הוראות, והרב המורה יושב בביתו". ואפשר בזה להסביר את לשון המשנה, מדוע לא הורה להם רבי נחוניא לומר תפילה זו אלא רק התפלל אותה לעצמו, כיון שהוא עצמו היה מורה הוראות הלכה למעשה ותוכל לבוא תקלה על ידו ח"ו ולכן התפלל, ותלמידיו לא היה להם צורך לאומרה.

לעומת זאת לשיטת הריטב"א שתפילות אלו הן רשות נשאלת עדיין השאלה מדוע טרחה המשנה להזכיר, וביאר החיד"א בפתח עיניים (ברכות שם):

דלהכי אייתי מאי דאמרו ליה ומה שהשיבם, ותני תנא הא מילתא בסגנון זה, לאשמועינן **דלא חיובא הוא**, דאילו הוי חיובא ר' נחוניא קדים ואמר להו.

ובתפארת ישראל (יכין ברכות ד, ב) הוסיף:

6 רמ"א או"ח תקפד, א ובמ"ב ס"ק ד.

7 ובהליכות שלמה תפילה יד, יא כתב שמוותר לאומרה בשבת מטעם אחר, על פי שו"ע הרב רפח, ח שמוותר בשבת לומר תחנונים שאינם על צרכי הגוף.

8 לבעל הפמ"ג, ברכות שם.

9 או"ח קי, טז.

נקט להך דינא הכא, משום שאחר גמר התפילה בביהכ"נ ראוי לילך לביהמ"ד. לפי זה באמת אין ראיה מזה שהובאה תפילה זו בפרק תפילת השחר, העוסק בתפילות החובה, שזו תפילת חובה, כי תפילה זו יש לה סיבה אחרת להיזכר דווקא פה - כי אף שהיא רשות זהו מקומה, לאחר התפילה, ומכלל זה נשמע שראוי להיכנס לבית המדרש אחר התפילה.

בית המדרש דווקא?

ניכר לכל מתבונן, שהתפילה שלפני הלימוד קשורה דוקא ללומד בחבורה. תוכן התפילה עוסק בלימוד עם חברים. על "ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חבריי" פירש רש"י - וישמחו חבריי על כשלוני¹⁰, וכן פירש את המשך התפילה "ולא יכשלו חבריי בדבר הלכה ואשמח בהם".

בפרישה (או"ח קי"ט ס"ק ט) וכן בב"ח שם ובמהרש"א¹¹ הובא פירוש הפוך: וישמחו וכו'. מילתא באנפיה נפשיה הוא, תגרום שאומר דבר טוב והגון עד שישמחו בי חבריי על טוב שכלי.

אמנם בין לפירוש רש"י ובין לפירוש השני שהובא בפרישה, מכוונים הדברים דוקא ללומד עם אחרים, שהרי בלומד לבד אין חשש שילעגו לו על כישלונו, וגם אין מי שישמח בטוב שכלו.

גם לשון המשנה מורה כן, שמתפלל תפילה זו "כשנכנס לבית המדרש" דווקא, ובלשון זו העתיקה הרמב"ם¹² והטור והשו"ע¹³, ולא נקטו המשנה והפוסקים שזו תפילה "כשנכנס ללמוד".

גם מלשון הירושלמי נראה בצורה מובהקת שעניינה של תפילה זו הוא על הלומד בחבורה, וגם נאמרת היא בלשון רבים:

שלא אקפיד כנגד חברי ולא חברי יקפידו כנגדי, שלא נטמא את הטהור ולא נטהר את הטמא, שלא נאסור את המותר ולא נתיר את האסור.

לפי זה נראה, שאין המקום קובע, דהיינו בית המדרש, אלא הלימוד בחבורה הוא העיקר בתפילה זו, ובדרך כלל בית המדרש הוא מקום הלימוד בחבורה. וכן הובא

10 והתימה בדבריו גדולה כמובן, ועי' במהר"ץ חיות, ובהערות הגריש"א ברכות כאן בשם החת"ס בביאור דברי רש"י.

11 ח"א ברכות שם.

12 הל' ברכות י' כג.

13 קי, ח.

בכף החיים¹⁴ בשם האריז"ל בשער המצוות, שכשהיה לומד עם בני החבורה אפילו בביתו היה אומר תפילה זו.

אך לפי זה לא מובנים לכאורה דברי הט"ז¹⁵:

נראה לי **דהוא הדין במי שישב ללמוד אפילו ביחידות**, ובפרט במי שהגיע להוראה. ויש לומר נוסחא אחת קצרה כוללת הרבה וזו היא: יר"מ או"א שתאיר עיני במאור תורתך ותצילני מכל מכשול וטעות הן בדיני איסור והיתר הן בדיני ממונות הן בהוראה הן בלימוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת ואל תצל מפי דבר אמת עד מאד כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה.

ובמיוחד קשה, איך מעדיף הט"ז נוסח אחר משלו על נוסח שתיקן התנא רבי נחמיה בן הקנה, ובפרט אם תפילה זו היא חובה.

ובביאור הדברים צריך להקדים, שלכאורה תכלית תפילה זו לא ברורה. אם עניינה הוא תפילה על לימוד תורה¹⁶, למה דוקא על לימודו תיקנו להתפלל, ולא תיקנו להתפלל על שאר המצוות שהאדם מקיים ועל שאר הדברים שהוא עוסק בהן. ואם תכליתה אינו לימודו בדווקא, אלא שעל כל דבר שהאדם עוסק בו ראוי להתפלל עליו, כדברי המאירי (ברכות כח, ב ד"ה "אמר המאירי"):

הורה בזה שאדם צריך לחדש תפילה על כל דבר שהוא רואה בעצמו שהוא צריך בו לעזר אלוקים, ואז יתמיד מחשבתו בעבודת השם.

אם כן, למה לא שמענו שבשאר מצוות תיקנו תפילה זו? ואם בגלל שאין תפילה זו חובה, כדברי הריטב"א שהובא לעיל, מדוע הוזכרה תפילה זו במשנה ובגמרא, הרי תפילות רבות תיקנו התנאים שלא הוזכרו במשנה!

וצריך לומר שמכאן סובר הט"ז שמהמשנה למדנו עיקרון שהלומד צריך להתפלל בדווקא על לימודו, כיון שממנו יוצאות הוראות למעשה, ואם יטעה בדבר הלכה יבוא לטעות גם בדבר איסור והיתר ותצא תקלה מתחת ידו. ואם כן אין הבדל אם לומד בבית המדרש או בביתו, ברבים או אפילו ביחיד, כל שלימודו מכוון להוראת הלכה למעשה. אמנם בדרך כלל הלומד לאסוקיה שמעתתא אליבא דהלכתא לומד בחבורה ובבית מדרש, ועל כן בלשון זו נקטה המשנה, אך לא בית המדרש הוא הגורם אלא הוראת ההלכה היא הגורמת. אך כמובן שיש לשנות בנוסח התפילה שינויים נצרכים כדי להתאימה לצורכו, שהרי אין להתפלל על חבריו שישמחו בלימודו (לטובה או

14 שם ס"ק ס.

15 שם ס"ק ח.

16 ובפרט לראשונים שהיא חובה.

לרעה) כאשר אינו לומד עמם בחבורה אלא שהוא לומד עתה לבדו.

וכן פירש בתוספות הרא"ש¹⁷:

שלא תארע תקלה על ידי. שלא יטעו תלמידי בדברי לעשות מעשה שלא כהלכה.

סיוע לכך יש מלשון הטור והשו"ע שהובא לעיל:

הנכנס לבית המדרש יתפלל שלא יארע תקלה על ידו ויאמר וכו'.

דהיינו, שזו תכליתה של התפילה הזו, שלא תארע תקלה על ידו ע"י הוראת טעות¹⁸. על פי זה כתב ערוה"ש (ק', טז) שבזמן הזה שהלומדים בבית המדרש אינם לומדים לאסוקיה שמעתתא אליבא דהלכתא, לא שייכת בהם כ"כ תפילה זו, וכפי שהתבאר לעיל. לפי דבריו יוצא שגם מורה הוראות העוסק בתורה לעצמו, וכעת אינו עוסק בפסיקה או בלימוד הלכה למעשה, אינו אומר תפילה זו¹⁹.

אך ניתן גם לומר שלדעת הט"ז קיימות שתי רמות חיוב באמירתה. המשנה אכן עוסקת בלימוד ברבים וכנ"ל, ודברי הט"ז עוסקים בלימוד יחידי שאינו ברמת חיוב כמו דין המשנה, אלא מוסיפים עליה. וכן נראה בערוה"ש (שם יז):

אמנם גם במי שיושב ביחידות, ובפרט כשהוא מורה הוראות, כתבו שנכון שיאמר יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתאיר עיני במאור תורתך.

דהיינו שלדעת בעל ערוה"ש דברי הט"ז נאמרו בנוסף לדין המשנה והגמרא, ואינם פירוש לדברי הגמרא.

אמנם מסתימת כל הראשונים והפוסקים, משמע שאין תפילה זו תלויה בהוראת הוראות דווקא, אלא שכל הלומד בבית המדרש או בחבורה אומר כך.

יתכן שתהיה נפ"מ בין השיטות במקרה שיצא מבית המדרש ואח"כ שב אליו, אם צריך לשוב ולהתפלל את התפילה שלפני הלימוד: אם תפילה זו תלויה בלימודו הלכה למעשה ולא במקום לימודו, אם יצא וחזר לכאורה אינו צריך להתפלל מחדש כל עוד לא הפסיק לגמרי מלימודו, אך אם התפילה היא על הלימוד בחבורה, שמא צריך כל פעם ופעם שנכנס לבית המדרש לומר אותה שוב. למעשה מסתבר שלכל הדעות מספיק לאומרה פעם אחת ביום עבור כל היום, וכן משמע במג"א.

17 ברכות שם ד"ה "שלא".

18 ועי' בספר חפץ ה' (לרבינו אוה"ח הק') ברכות שם במה שביאר על דרך זו כל חלק מתפילה זו.

19 אמנם בתפילה של הט"ז, המובאת לעיל, יש התייחסות גם ללומד לעצמו - "הן בלימוד", וביאר דבריו שם הפרמ"ג במשב"ז "ובלימוד אפילו אינו נוגע לדינא". לפי זה תפילה זו שייכת אף ללומדים שאינם עוסקים בהוראת הלכה למעשה, ולא יועיל להם תירוצו של הערוה"ש. אך ראה לקמן שתפילת הט"ז אינה חיובא ממש.

לגבי תפילה שאחר הלימוד, כתב המג"א ס"ק טז שאומרה בערב, ומשמע אף שכבר יצא מבית המדרש ופסק מלימודו קודם. וא"כ גם תפילה שקודם לימודו, אינה שייכת דווקא לרגע מסויים בו מתחיל ללמוד אלא לתחילת יומו של האדם. ושם אין ראייה מתפילה שאחר הלימוד, שהיא הודאה יותר כוללת על חלקו של האדם הלומד, ולא דווקא על מה שלמד השתא, שהיא אין צורך לאומרה דווקא בסמיכות ללימוד. אך המג"א שם הביא בשם האר"י שהיה אומרה בכל בוקר, ולא ברורה כוונתו, הרי ודאי היה האריז"ל לומד כל בוקר. אלא כנראה בא המג"א לומר שאין התפילה תלויה בזמן שבו מתחיל ללמוד אלא בתחילת היום, וכמו שכתבנו, שמתפלל תפילות אלו בבוקר ובערב, ולא בכל פעם שנכנס ויוצא מבית המדרש.

סיכום

- א. נחלקו הראשונים האם תפילות בית המדרש הן חובה או רשות, ומלשון השו"ע משמע שהן חובה.
- ב. עיקר תכליתה של תפילה זו היא שלא נכשל בהוראת הלכה.
- ג. הלומד בביתו ולא בבית המדרש יתפלל גם הוא, אך בנוסח אחר המותאם לכך.
- ד. הלומד לא לשם הוראת הלכה למעשה אינו חייב בתפילה זו, אך ראוי שיאמרה. ואם יושב בבית המדרש או לומד בחבורה צריך לאומרה.
- ה. גם בשבת יש להתפלל תפילה זו.
- ו. היוצא מבית המדרש באמצע היום או שפוסק מלימודו אינו חייב להתפלל שוב כשחוזר.
- ז. לדברי המאירי יש ללמוד מתפילה זו על כל דבר שעוסק בו, שראוי שיתפלל עליו לסייעתא דשמיא.

גיליון זה של 'המעין'

מוקדש לע"נ אמו של ראש ישיבת שעלבים וחבר מערכת 'המעין'

הרב מיכאל הכהן ימר שליט"א

מרת בילא רחל ימר ע"ה

בת הרב חיים רקובר זצ"ל




כ"ו תשרי תר"ף – י"ז מרחשון תש"ף

על מצבתה נכתב:

אצילה, מסורה, ישרת דרך, אשת חיל

המקום ינחם את כל המשפחה בנחמות ציון וירושלים

תנצב"ה

ישיבת שעלבים
YESHIVAT SHA'ALVIM

מכון שלמה אומן
מכון מחקר תורני

'ואני בבואי מפדן': על דיבור אחד של רש"י והשפעתו

פתיחה

מקומם הייחודי של דברי רש"י אלו בקהילות ישראל
התייחסותם של גדולי ישראל ללימוד רש"י זה
סיפורו של מקס נורדאו
טוב אחרית דבר מראשיתו

פתיחה

על הפסוק [בראשית מח, ז]: "וְאֲנִי בָּבֶאֱי מִפְּדָן מֵתָה עָלַי רַחֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן בְּדֶרֶךְ
בְּעוֹד כְּבֶרֶת־אֶרֶץ לְבָא אֶפְרָתָה וְאֶקְבְּרָה שָׁם בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הוּא בֵּית לָחֶם", כותב רש"י:
ואקברה שם - ולא הולכתיה אפילו לבית לחם להכניסה לארץ, וידעתי
שיש בלבך עלי [תרעומת], אבל דע לך שעל פי הדיבור קברתיה שם, שתהא
לעזרה לבניה כשיגלה אותם נבוזראדן והיו עוברים דרך שם יצאת רחל על
קברה ובוכה ומבקשת עליהם רחמים, שנאמר (ירמיה לא, יד) קול ברמה
נשמע רחל מבכה על בניה וגו', והקב"ה משיבה (שם טו) ויש שכר לפעולתך
נאום ה' וישבו בנים לגבולם.

מקור דבריו בפסיקתא רבתי [פיסקא ג ביום השמיני]:

וכיון שבירכם ועשאם שבטים, התחיל [יוסף] אומר על עסק רחל. אמר לו
למה לא נכנסה לקבורה [עמך], שהיה יוסף מיצר על הדבר מאוד. התחיל
אביו משיבו עליה, אני בבואי מפדן אין כתיב כאן, אלא ואני בבואי מפדן. מהו
ואני? אמר לו חייך, כשם שהיית מבקש שתיכנס אמך לקבורה כך אני הייתי
מבקש, הדא הוא דכתיב ואני מתה עלי, מהו עלי, עלי הייתה טרחותה. אמר לו
שמה מה שלא הכנסת אותה לקבורה שמה עונת גשמים הייתה, אמר לו לאו,
בעוד כברת ארץ לבוא אפרתה, בין פסח לעצרת היה, בזמן שהארץ מנופה
והולכת ובאה ככברה, שיכולים להלוך. אמר לו יוסף, גזור עכשיו ואני מעלה
אותה וקובר. אמר לו יעקב, אין אתה יכול בני, שלא קברתיה שם אלא על
פי הדיבור, שאף אני ביקשתי להעלותה ולקובר, ולא הניחני הקדוש ברוך
הוא, שנאמר ואקברה שם, מהו שם, על פי הדיבור. ולמה, שגלוי וצפוי לפניו
שסוף בית המקדש עתיד ליחרב, ובניו עתידים לצאת בגולה, והם הולכין
אצל אבות ומבקשים מהם שיתפללו עליהם, ואינם מועילין להם. וכיון שהם
הולכין בדרך הם באין ומחבקין קבורת רחל, והיא עומדת ומבקשת רחמים מן

הקדוש ברוך הוא, ואומרת לפניו, ריבונו של עולם, שמע בקול בכייתי ורחם על בניי, או תן לי האוניא שלי. מיד הקדוש ברוך הוא שומע בקול תפילתה. מניין, שכן כתב בכי תמרורים רחל מבכה על בניה, וכתב ויש תקוה לאחריתך [נאום ה'] וישבו בנים לגבולם. הרי פייסו למה לא נכנסה אמו לקבורה¹.

מקומם הייחודי של דברי רש"י אלו בקהילות ישראל

דברי רש"י אלו היו נלמדים ב"חידרים" במקומות רבים במזרח אירופה בניגון מיוחד², שהיה משאיר בליבות הלומדים רושם רב³. המנהג הזה אף עלה ארצה, כפי שציין למשל מרן הרב אברהם שפירא⁴. רבים העידו על ההשפעה המשמעותית של הדברים עליהם. אביא כמה דוגמאות:

מי לא התרגש בילדותו כשלמד למשל את פירוש רש"י על הפסוק ואני בבואי מפדן. דברי עידוד ונחמה אלו השפיעו על צעירי ישראל יותר מאלפי דרשות וסיפורים. פירוש של רש"י לתורה נוטל חלק בראש בנטיעת האידיאל הדתי-לאומי לנצח ישראל בנוער היהודי⁵.

1 אך ישנם הבדלים מסויימים בין הנוסח שבמדרש לבין דברי רש"י. למשל, במדרש נאמר "שהיה יוסף מיצר על הדבר", וברש"י: "וידעתי שיש בלבך עליי". וכתב בשו"ת אגרות משה [יו"ד ח"ד סי' נז]: "והיה זה טענה בעצם על יוסף שהיה בליבו על יעקב בזה, שהרי היה לו להבין שעל פי הדיבור היה ולא היה לו להרהר כלל, דלכאורה הוא כחטא ראובן שהתרעם על יעקב בשביל שנדמה לו שהיה מעשה יעקב עלבון לאמו (שבת נה, ב: עלבון אמו תבע, אמר אם אחות אמי הייתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי? עמד ובלבל את מצעה). אבל החילוק הוא, דראובן הראה במעשה שסובר שאביו לא עשה כראוי, וגם אולי ידעו זה גם האחים, ויוסף לא היה הרהורו אלא בליבו לבד, ורק יעקב ברוה"ק ידע זה. ולכן אף שבהרהור בליבו היה אצל יוסף גרוע, שהרי היה לו להבין מזה שלא הולכה אף לבית לחם שהיה זה על פי הדיבור, ומצד הקדמת תרעומתו לא הבין מזה כלום אלא עוד יותר הקפיד, אבל כיוון שהיה רק הרהור בליבו לבד לא נענש יוסף כלל, שמחשבה רעה אין הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה כדאיתא בקידושין דף ל"ט ע"א". בלי לדון בעצם ההערה, יש לציין שדברי הגרמ"פ מוסבים על הלשון 'יש בלבך תרעומת', אך לפי לשון הפסיקתא 'היה מיצר על הדבר' מסתבר שלא היה בכך כדי טענה על יוסף.

2 אפשר לשומעו בכתובת זו: <https://www.youtube.com/watch?v=B-xnKoxGqCA>

3 לא הצלחתי להתחקות על תולדות הניגון ומקורו. הערה מעניינת העיר דב אויסאיל [החינוך בליונסק, עמ' 206]: "איך נדדו המנגינות והגיעו לכל אחד? פליאה איתי עד היום".

4 מורשה עמ' צז: "כשהיינו ילדים ב'חדר' היינו לומדים את רש"י זה במנגינה של בכי, בניגון מיוחד עצוב".

5 הרב אהרן פצ'ניק, ניב המדרשיה תשל"ב-תשל"ג, עמ' 59.

היש מי שינק בילדותו את פירושו למילים ואני בבואי מפדן, ולא יזכור ויתענג על הניגון העצוב-מתוק בדברי פרשנדתא?⁶

ובלשונו של הרב י"ל מימון⁷:

אני מרגיש בתוך עמקי נשמתי, כי גם האהבה לארץ ישראל והגעגועים אליה, שהקסימו את נפשותינו בהיותנו עוד ילדים - כל זה היה בהשפעת פירוש רש"י על התורה. כמה רעד ורחב לבי בקרבי כשלמדנו ואני בבואי מפדן, וקראנו שם את דברי רש"י. המלמד שלי הדגיש אז כי יש שכר לפועלנו, כלומר אם מצידנו תהיה איזו פעולה לבנות את הארץ כי אז יהיה שכר לפועלתנו. כמו כן הדגיש לי המלמד ואמר לי - יש תקוה לאחריתנו, אבל מקודם צריכים אנחנו לראות כי ישובו בנים לגבולם.

וכך כתב הסופר ש' בלומנפלד:

כדוגמה מובהקת לכוחו של רש"י בבחירת אגדות לפי עושרן הפנימי, מבחינת הרגש ויכולתו לדובב את הלב, אפשר לציין את פירושו לפסוק ואני בבואי מפדן, בכי נהי תמרוריה של רחל אמנו, המבקשת על בניה הגולים מארץ לארץ רדופים ונגושים, כמו שתיארה הרב, היכה גלים בליבות מיליונים של יהודים שלמדו חומש עם רש"י. אותו קול ברמה לפי גירסת רש"י סייע לא מעט במשך דורות רבים לקיום התקוה לשיבת הבנים לגבולם⁸.

והמשורר שמשון מלצר⁹ בלשונו הספרותית, ובתוספת פרשנות היוצאת מהלב, כתב:

שרנו כולנו בחום, ברננה, בניגון היוצא מן הלב: ואני - אני יעקב, בבואי - כשבאתי, מפדן - היא פדן ארם, מתה - נפטרה, עלי - בגללי, רחל - רחל אמר... שרנו כולם בחום, ברננה, בניגון היוצא מן הלב, מליבו של יוסף שאמו נקברה בשדה בצידי הדרכים, מליבו של יעקב שהאהובה והנעימה גם במותה ממנו נפרדה, מליבה של רחל היוצאת על קברה ומבקשת רחמים, מליבם של ישראל שהגלום שבאים כבולים בשלשלאות של ברזל, ומליבו, כביכול, של הקב"ה, העונה לרחל: יש שכר לפעולתך.

גם בדבריו של פרופסור אברהם שלום יהודה¹⁰ ישנה המחשה מרגשת, שיש בה מעבר למילים:

6 שמשון נשר, שנה בשנה תשמ"א, עמ' 312.

7 ספר רש"י עמ' טז.

8 רש"י המורה, שמואל בלומנפילד, עמ' 115.

9 אשירה לרש"י, ספר השירים והבלדות, הוצאת דבר, ת"א תשי"ג, עמ' 21.

10 בספרו עבר ועבר עמ' 256.

חושבני שאין ביאור שמעורר בנפש הילד אהבה כל כך עמוקה לאבות ישראל, ואמונה כל כך חזקה ואמיתית בנצח ישראל, כמו זה של רש"י על ואני בבואי. פה אנו רואים את יעקב אבינו ברגעים האחרונים של חייו מצטדק לפני יוסף השליט על כל ארץ מצרים על שלא הביא את אמו רחל לקבר אבות ואמהות ישראל. כשקראנו את הדברים האלה, ראיתי את חיל אלפי הגולים ההולכים לשבי בשלשלאות של ברזל על ידיהם ורגליהם עוברים על יד קברה של רחל, התפלצתי לקול בכייתם כשהיו עוברים על קברה, וראיתי את האם הגדולה קמה משנתה, שנת עולמים, ושמעתי קול בכייתה על בניה הגולים, וראיתי דמעותיה כשהיא מבקשת רחמים על בניה, ושמעתי את קול הקב"ה עונה ואומר לה ושבנו בנים לגבולם. זו הייתה תוגה עמוקה על הגלות, מעורבת בחדווה של תקווה לגאולה, הערצה לאב החוזה חזון נשגב למרחקים, ולאם השומרת אהבה וחמלה לבניה לדור דורים. וככה שמשו בקרבי עצבון ועליזות בבת אחת, ושמחה באה בעקב אנחה, עין אחת הייתה בוכה ועין אחת צוחקת¹¹.

גם אחד מגדולי הדור שעבר, הרמ"א עמיאל, דרש באחת השנים ביומו השני של ר"ה אודות הפטרת היום, ופתח¹²:

עדיין מצלצלים באוזנינו דברי הרבי בחדר, כשהיה מטעים לנו בהיותנו עוד תינוקות של בית רבן את פירוש רש"י על הכתוב ואני בבואי. בטח תזכרו גם אתם, שבעיני הרבי וגם בעיני התלמידים זלגו דמעות למקרא הדברים האלה¹³.

11 ומסיים: "וראה זה דבר פלא - כל פעם שהייתי נפגש עם בני אדם מן הדור הישן שקראו ושנו וגמרו, ומדבר הייתי איתם על רש"י ופירושו, היו כמעט בלי יוצא מן הכלל אומרים - האם זוכר אתה מה שאמר רש"י על רחל מבכה על בניה? הייתי מרגיש כאילו מתגעגעים היו לאותם הרגעים שנקבעו בזיכרונם מאביב ילדותם בלומדם חומש עם רש"י..."

12 דרשות אל עמי עמ' נא.

13 וכך כותב הרב ד"ר שמעון פדרבוש [מובא ב'דף לתרבות יהודית' של המחלקה לתרבות תורנית במשרד החינוך גיל' 269 עמ' 42. העורך מציין שם: "זכיתי לשמוע ניגון זה מראש הממשלה מנחם בגין ז"ל..."] "כל מי שלמד בנעוריו פירוש רש"י על הפסוק 'ואני בבואי מפדן' אינו יכול להשתחרר ממנו עד זיקנה ושיבה. חכמים וזקנים מספרים בזיכרונותיהם איך שמרו בחביוני ליבם את הרשמים העמוקים של המאמר הזה בהמיית רוח כל ימי חייהם, ואיך זה השפיע עליהם לזכור באהבה את ההווה היהודי ואת בית רבם מימי הילדות. כולם זכרו בנעגועים את הניגון המקובל העצוב-מתוק של המלמד, כשהוא מתרגם במתיחות דרמטית את ההתנצלות של יעקב אבינו לפני מותו בדברו ליוסף בנו. דברים אלו נחרתו עמוק בליבות ילדי ישראל הרכים, שהרגישו בהם ביטוי לכל הצער והיתמות של חיי הגולה, ואת עוצמת הכיסופים לגאולת העם וארצו, והיו מחכמי ישראל שתיארו על סמך נסיונם את הערך החינוכי הרב שהיה גנוז בו

התייחסותם של גדולי ישראל ללימוד רש"י זה

בשמו של הרב יצחק הוטנר נמסרו דברים המייחסים חשיבות רבה לנוהג זה¹⁶:
היה המנהג בחדרים ללמוד פירש"י הנ"ל בניגון מיוחד, ואני, 'ואף שאני עשיתי כן', וחלק מהילדים היו אומרים 'קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים', וחלק השני עונים 'כה אמר ה' מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה. ועוד אמר מרן זצוק"ל, שהיה מעשה בקרוב משפחה שלו בלובלין, שר' צדוק אמר שאין לשלוח ללמוד אצל איזה מלמד, שבאותו מלמד נזרקה מינות במה שאינו לומד פירוש רש"י הנ"ל על הכתוב 'ואני' כמנהג החדרים. והוסיף מרן זצוק"ל שהלימוד של פירוש רש"י הנ"ל נכנס לסדר הלימוד בחדרים כמעט כאילו היה "אני מאמין" הארבע עשרה, ויש להחזיר העטרה ליושנה.
דברים דומים אודות רבי צדוק הכהן מלובלין הובאו ע"י משה כרמלי וינברגר¹⁷ בהביאו דברים באידיש שכתב נחמן שמן¹⁸:
כאשר שאלו את הרבי רבי צדוק מלובלין מה פסול מצא בביאורו של מנדלסון? ענה: כל פרשן שאינו מביא פירושו של רש"י על הפסוק ואני בבואי מפדן הוא אפיקורס. כוונת הרבי הייתה, כפי שמסביר שם שמן בטוב טעם, בנידון השמטת דברי רש"י, פירוש שהיה מלווה גם בניגונו העצוב צובט הלב שהשפיע על ילדי ישראל בכל הדורות, שהיה יותר מדי רגשי ולאומי בשביל מנדלסון אבי ההשכלה והמאמין באמנציפציה¹⁹.

16 רשימות לב, סוכות תשל"ח.

17 ספר וסיף, פתיחה.

18 דאס געזאנג פון חסידות - בואנוס איירס תשי"ט, ח"ב עמ' 263-261.

19 הרב משה גנץ [פני שבת, ספריית משעול, שעלבים תשע"ט, עמ' 105] כותב על כך: "בוודאי אין להבין את דברי ר' צדוק כפשוטם. מפרשים רבים יראים ושלמים יש, שלא הביאו את דברי רש"י אלה. נראה לי שכך הייתה כוונתו של ר' צדוק: פירוש לתורה צריך להיות מחנך. פירוש שפותח את ליבו של הלומד לקרבת ה' ולעולם הרוחני של עם ישראל. כל פירוש לתורה שהוא 'ניטראלי', ואינו מכוון למטרות החינוכיות האלה - הוא פסול, גם אם אין בו שום דבר רע". גם הרב אהרן ליכטנשטיין [הקדמה לספר שיעוריו על דינא דגרמי] מזכיר עניין זה, תוך כדי הסבר להחלטה שלו לכתוב את חידושו לתלמוד בלשון שאינה ישיבתית באופן מובהק: "אני כשלעצמי גדלתי על ברכי 'לישנא דרבנן', ואף חונכתי לשמירתה. זכורני כיצד שח לי מו"ר ר' יצחק הוטנר זצ"ל, אשר חונן ברך רגישות גבוה ביותר לנימי סגנון, אודות מקרי דרדקי בלובלין אשר סילק אותו ה'חוזה' מפני שהפסיק לשנן עם זאטוטיו 'ואני בבואי מפדן' לפי הניגון המסורתי". מדברי שניהם נראה שלא ראו עניין ייחודי ברש"י זה, אף שלאמור לעיל אפשר שאין זו רק דוגמה בעלמא.

הרב יששכר תמר²⁰ התייחס לדברי רש"י כבעלי משמעות מעשית:

ומכאן שאלו הנמצאים בירושלים וסביבותיה כשמבקרין בחברון צריכים מקודם לבקר בקבר רחל, ואלו הגרים בסביבות חברון יבקרו מקודם במערת המכפלה ואחרי זה בקבר רחל, אבל לא יתכן לבקר בקברי אבות ולא לבקר בקבר רחל אמנו. אולם להיפך יתכן לבקר בקבר רחל לבד מפאת דוחק הזמן, שכן קברי האבות והאימהות לא זקוקים לפיוס, ואין בזה משום פגיעה בכבודם, אבל לבקר בחברון ולא בקבר רחל יש בזה משום פגם ופגיעה בכבוד רחל, כי היא כן זקוקה לפיוס, וכמו שמפייס יעקב אותה ואת יוסף שהיו מצטערים מאד על זה... והנה בפולין שלפני החורבן היה הנוהג שתינוקות של בית רבן שלא התחילו עוד ללמוד רש"י, כשהיו מגיעים לפסוק ואני וגו' לימדו אותם לומר בקול רם ובניגון ידוע אגדה שנזכרה ברש"י בשם ר"מ הדרשן. ונראה שלימדו אותם לומר את הפיוס של יעקב לרחל כדי שיהיה נשמע במרום קול רחל מבכה על בניה וגו' ושבו בנים לגבולם, ומנהג אבות תורה²¹.

סיפורו של מקס נורדאו

הוזכרו לעיל דברי פרופסור א"ש יהודה בספרו חקרי עבר וערב²². בהמשך שם מופיעים דברים מרגשים על דברי רש"י אלו:

פה אני רוצה להזכיר מקרה אחד, המראה עד כמה יכולים דברים פשוטים ומלאים רגש וחיבה כאלה לפעול גם על יהודים שעזבו תורתנו והתרחקו מגבולנו זמן רב. פעם אחת כשהייתי מטייל במדריד בירת ספרד עם מאקס נורדאו בימי המלחמה הגדולה [=מלה"ע הראשונה] והיינו מדברים על הקונגרס הראשון, וסחתי לו על הרושם האדיר אשר עשה נאומו שנשא בגן העיר של באזל באחד הלילות של אותו קונגרס לפני אלפי אנשים על אגדת רחל המבכה על בניה. שאלתי אותו מהיכן באה אגדה זו, ואם גם הוא למד חומש עם רש"י בילדותו? ענה לי: תדע שבאחד הימים בפאריז, בשעה שהייתי מקבל חולים בביתי, באה אלי אשה ענייה מרחוב היהודים עם ילד בן שמונה או תשע שנים להתרפאות. ראיתי בילד שפיקח היה, אבל הרגשתי שהצרפתית שלו הייתה לקויה. שאלתי אותו באיזה בית ספר הוא לומד, וענה לי בשפה רפה, כמתבייש, שהיה לומד ב"חדר". ואמו הוסיפה משלה,

20 עלי תמר תענית פרק ד ה"ב.

21 וראה עוד בנטעי גבריאל על הלכות יחוד עמ' שנב, הדן בשאלת קול באשה ערוה בניגון זה שאינו ממש קול זמר.

22 עמ' 257.

כמצטדקת, שאביו הוא מן הדור הישן, ואינו רוצה שבנו ילך לבי"ס של גויים קודם שיגמור את לימודיו בחדר. הרהרתי אז בליבי אחרי בן הדור הישן זה, ואכבוש את זעמי בגלל מונעו מבנו השכלה אירופית, וכמעט בלעג שאלתי את הילד מה היה לומד בחדר. הוא נתמלא רגש, והתחיל לספר בידיש את האגדה של רחל שלמד בחומש ביום לפני שחלה. באותה שעה נזדעזעו כל איבריי, חיבקתי ונישקתי אותו על מצחו, ובליבי אמרתי: עם כזה ששומר זיכרונות כאלה אלפי שנים, ומשריש אותם בלב ילדיו, אינו עלול למות, והוא מובטח לחיי עולם. ועוד הוסיף נורדאו לאמור לי: זה קרה באותם הימים של מעשה דרייפוס, כשהתחלתי לפקפק בצדק אומות העולם כלפי ישראל, ויכולני לומר שהילד הזה היה אחד הגורמים לקרב אותי לציוניות ולהאמין בנצח ישראל.

לפי האמור כאן נורדאו לא דיבר על הניגון של דברי רש"י, אך יש מקום להניח שלא היה זה סתם דבר שלמד הילד יום לפני שחלה, אלא מה שהוטבע בו, כפי שהוטבע ברבים אחרים בלומדס ב"חידר". מן הדברים ניתן להבין שזו הפעם הראשונה בה נתקל נורדאו ברש"י זה, וכך כנראה צוטטו הדברים במקומות כאלה ואחרים. אך נפתלי בן מנחם הגיב בבטאון בית הכנסת ישורון²³ על דברי ר' ברוך דובדבני בעניין, וראה זאת אחרת:

מר ברוך דובדבני הזכיר את נורדאו שבא מבית מתבולל ולא למד "ואני בבואי מפדן" עם הניגון-הפירוש המסורתי, עד ששמע את הניגון והוא שחולל תמורה בנפשו. מששמעתי את דברי דובדבני אמרתי שהדברים אינם מדויקים. אמת, נורדאו היה רחוק מן המסורת היהודית, בספריו הוא מותח ביקורת חריפה על היהדות, התרחקותו של נורדאו מן היהדות התבלטה גם בזה שנשא נוצריה, אבל הוא חונך על ברכי היהדות המסורתית. אביו, ר' גבריאל זידפלד [תרנ"ט-תרל"ב] היה סופר עברי. קראנו את ספרו היפה אחוזת מרעים [פראג תקפ"ה] ואת הדברים שפרסם ב"ביכורי העיתים". נחום סוקולוב כתב עליו בזמנו [ה'עולם' שנה כ 1932 גליון לז] שאביו של נורדאו היה מורה בבית הגאון ר' משה בפרשבורג ולימד את בנו ר' יוזפא לימודים כלליים. וכשנפטר ר' משה סופר נשא עליו קינה שזה לא כבר הזכירה ידידנו ר"ש הכהן וינגרטן [סיני, כרך ס, עמוד עח]²⁴. וכאן אני בא אל העיקר, שמכס

23 טורי ישורון גיל' ט.

24 ודבריו של ר"ש וינגרטן אכן מוסיפים לענייננו: "נורדאו עצמו מספר על תולדות חייו: אבי היה רב. את הסמיכה קיבל מידי הרבנים הגדולים חוות דעת [ר' יעקב לוברבוים] ורבי עקיבא איגר, אבל לא עשה את רבנותו קרדום לחפור בה. לעומת זה החליט להרוויח את לחמו על-ידי הוראה. וכך נעשה מחנך בביתו של הרב בפראג, ראפפורט, אח"כ בבית רבה של פרשבורג, ר' משה סופר. אבי

נורדאו מספר על אביו ש"הוא עצמו לימד אותו עברית לראשונה, וקודם שמלאו לו תשע שנים כבר עבר עימו על כל החומש בפעם הראשונה [עין מכס נורדאו אל עמו, כתבים מדיניים ספר א ת"א עמוד 257-258]. אין כל ספק שנורדאו שמע את "ואני בבואי מפדן" עם הניגון המסורתי מפי אביו²⁵, והוא נשכח הימנו, וכששמע אותו מפי הילד היהודי בפאריס נזכר בחווית ילדותו, שכן חונך בבית יהודי מסורתי". הרצל אמר פעם על ידידו נורדאו שיש בנאומיו החוזרים ומצלצלים באוזניו "כקול חצוצרה אדיר וחזק וחודר אל עמקי הלב". נגינה זו שהייתה בנאומיו של נורדאו לא מן ההפקר באה, אלא ממסורת בית אבא.

טוב אחרית דבר מראשיתו

קורות חייו של נורדאו, לפי האמור כאן, נושאים בחובן תהפוכות. הוא גדל בבית דתי, ובגיל צעיר התרחק מאוד מיהדותו עד כדי נשיאת גויה, דבר שהביא את מרן הראי"ה קוק לכתוב בשנת תרס"ג²⁶ בביקורת לאחיו, ששלח בתור "ברכת השנה" תמונות של הרצל ונורדאו: "זה האחרון [=נורדאו] הוא תועבת נפשי ונפש כל מי שיש בו זיק יהדות, ואין כדאי להתפאר ולהתברך בפסלו של אותו רשע", אולם כמתואר לעיל, חברתו להרצל היה בה ניצוץ של התקרבות לעומת מצבו קודם לכן, ומאוחר יותר ככל הנראה התקרב יותר. וכך אמר מרן הרצ"י קוק: "בועל בת אל נכר נורדאו, כאשר הציעו לו להיות מנהיג אחרי הרצל, סירב, מפני היותו במצב משפחתי כזה. התבייש. זה כבר שייך למדרגה של תשובה. העושה עבירה ומתבייש, מוחלין

היה יהודי חרד על דתו, וספריו העבריים, בפרוזה ובשיר, מעידים על ידיעותיו בעברית ובתלמוד". בהמשך שם ישנה התייחסות לשם משפחתו: "שם משפחת אביו פירושו שדה דרום. בא הבן מקס ואמר - אבא היה מבטו לדרום, אני לא כן. אני מכיוון את מבטי לצפון, לכיוון הנגדי של אבא, כי פירושו של נורדאו הוא - נאות דשא צפון. ואם נורדאו חזר בו, וכיוון גם הוא את מבטו לנאות דשא אשר בדרום מזרח לאירופה - נסיבות אחרות ותנאי הזמן גרמו לכך, ולא השפעת אבא בהשראת החת"ס". ומעניין לציין ששינוי שם המשפחה של נורדאו צד גם את עיניו של דב סדן [מחניים גיל' מא עמ' 33] שהתייחס למשמעות הדבר בדימיון מסויים לנזכר כאן: "דרך הטמיעה - איסטרגיה מחוכמת הייתה לה בשמות המשפחה, לצד שינוי שהוא מועט אך משמעו מרובה. דוגמא אחת, בנו של סופר מסופרי העברים, ר' גבריאל זידפלד, שוב לא כתב בלשון אביו אלא בלשון הגרמנים, והסב את שמו על דרך מחוכמה - תבת 'זיד' שפירושה דרום נחלפה לו לתבת 'נורד' שפירושה צפון, ותבת 'פעלד' שפירושה שדה נחלפה בתבת 'אאו' שפירושה נוה, וכך נעשה מאיר זידפלד למאכס נורדאו. המשך חייו וסיומם כהכחשה של הכוונה, שהייתה מוצגת באותה החלפה מחוכמת; אבל עצם ההחלפה, וביותר תחבולתה, אי אפשר שלא יעורר הרהור של עצב".

25 איזכור למנהג זה בהונגריה אפשר למצוא בספרו של הרב חיים סבתו 'בואי הרוח' עמ' 80.

26 אגרות ראי"ה א עמ' יג.

לו²⁷. ובמקום אחר²⁸ כתב: “בכתביו של מקס [מאיר שמחה] נורדוי ז”ל, אשר לפני התקופה הציונית, יש דברי כפירה וחירוף וגידוף גסים. והוא היה גם בעל גויה. אבל הוא היה בעל תשובה במלוא מובן המילה, עושה דבר עבירה ומתבייש בה. נתפרסמו ממנו דברי מוסר ותוכחה חריפים נגד חילול שבת²⁹. אמר: הלוואי ואזכה לראות שהסנהדרין ישוב ויתכונן, ואפילו על מנת להיות נידון בה [ע”פ הידיעה מפי ר’ אהרן מרקוס]. לפני מותו, בדעה צלולה, ציווה לעוטפו בטלית ולקוברו כדין מסורת ישראל, ובאחרית ימי חייו התפלל ביום כיפור בבית הכנסת במדריד”. היה זה איפוא ניגונו של רש”י שהשפיע על אין ספור יהודים משך דורות רבים, שנגע אף בלב יהודי בעל כשרון שהתרחק, ותרם להתקרבותו ההדרגתית לעמו ולאלוקיו ולתרומתו הרבה לתנועה הציונית ולעם ישראל.

27 שיחות הרצ”ה במדבר עמ’ 325–324.

28 לנתיבות ישראל ב עמ’ ס.

29 בשיחות הרצ”י שם הובא מכת: “בשבועון איזראליט החרדי בפרנקפורט נתפרסמו ממנו דברי התמרמרות נגד חילול שבת, ביחוד בארץ ישראל, שהוא חובל נפש האומה הישראלית”.

מערכת 'המעין'

וישיבת שעלבים על רבניה, מנהליה ותלמידיה

משותתפים באבלם של

הרב שמעון יהודה וייזר שליט"א

ר"מ בישיבת שעלבים בראשית דרכה

וחבר מערכת 'המעין' שנים רבות

ובני משפחתו שיח'

על פטירת הבת

הרבנית רינה ז"ל

אשת הרב נפתלי שטרן יב"א

נלב"ע ב"ג כסלו תש"פ

תנצב"ה



עוד על מעמדם של לימודי החול בישיבת הראי"ה ביפו

במאמר שהופיע בגליון הקודם ('המעין' גיל' 231 עמ' 370 ואילך) על ישיבת הרב קוק ביפו, תחת הכותרת "הישיבה החדשה 'אוצר חיים' שהננו ניגשים לייסד", הזכיר המחבר הרב ידידיה ונגרובר את העובדה שלמדו בישיבה גם לימודי חול - סָתם ולא פירש. הזכרת עובדה זו ללא דברי הסבר עלולה ליצור רושם שזה היה חזונו האמיתי של הרב זצ"ל, מלכתחילה. אולי אף יש שיחשבו שהרב רצה בהמשך שגם בישיבת 'מרכז הרב' ילמדו לימודי חול, ורק משיקולים צדדיים ויתר על כך. לפיכך מן הראוי לברר את הרקע להכנסת לימודי החול לישיבה ביפו, ולנתח את הסיבה לכך, כפי שעולה ממקורות שונים, ובפרט מהתכתבותו של הרב זצ"ל עם בעל "דורות הראשונים", ר' יצחק אייזיק הלוי זצ"ל, שעמד בראש ועדת החינוך של אגודת ישראל, ועסק רבות במצב הרוחני והחינוכי בארץ.¹

במקורות רבים מדגיש הרב את חשיבות העיסוק בתורה בטהרה, ללא עירוב דברי חול, על אף מעלתם הגדולה ותועלתם גם ללימוד התורה.² כך הייתה דעת הרב אפילו ביחס לגיל הנעורים, בהעדפה ברורה של ישיבה קטנה על פני ישיבה תיכונית,

1 חלק ניכר מהדברים להלן לקוחים ממאמר נרחב יותר שהופיע ב"אסיף" ב, תשע"ה, עמ' 307 ואילך: "לימודי החול בישיבת הרב קוק ביפו - לכתחילה או בדיעבד?". להרחבה בעניין הגיל הראוי לעיסוק בלימודי החול, ראה במאמר 'לימוד תורה בגיל הנעורים', צהר ט [חורף תשס"ב], עמ' 19, וכן במאמר 'משנתו של הראי"ה קוק זצ"ל בדבר הגיל הראוי לעיסוק בלימודי חול, ויישומה בישיבת "תורת ירושלים"', 'המעין' גיליון 210 [נד, ד; תמוז תשע"ד] עמ' 43-57. וע"ע ב'המעין' גיל' 212 [נה, ב; טבת תשע"ה] עמ' 80.

2 בכתבי מרן הרב קוק זצ"ל מצויים מקורות רבים העוסקים ביחס ללימודי חול. בין השאר מציין הרב את חשיבות העיסוק בהם מכמה בחינות: א. סיוע להבנת חלקים רבים בתורה: "כל מה שיחסר לאדם מחכמות העולם, נגד זה יחסר לו עשרת מונים מן התורה, אמר רבנו הגר"א ז"ל לנאמני ביתו" (עקבי הצאן, סוף מאמר "דרישת ה'"). ב. השפעה על הדור: "למען יכיר את הסגנון הכללי של צביון הרוח שבדורו, כדי שידע איך לפרנסו ולהטיבו" (שם). ג. קידוש השם לעיני העמים: "ראוי לישראל ובפרט לחכמי תורה שידעו אותן, שעל ידי זה מתקדש שם שמים" (מאמרי הראיה עמ' 438). ד. שלימות רוחנית וקיום מצוות אהבת ה': "בכלל, מבאים כל המדעים להכרה האלקית ולאהבת אלקים, אם כן הם כלולים בציווי של שמע ואהבת, שעל זה סובב והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך" (שמונה קבצים א, תתק). ה. עליו גשמיותו של העולם: "והנה, אם היו ישראל יודעים ומבינים בכל חכמה ומדע היו החכמות עצמן מתעלות, שכל אחת היתה סיבה להגיע לקדושה ולמעלה עליונה" (שם).

וקל וחומר בגיל הבחרות בישיבה גבוהה. להבהרת העניין ממשיך זאת הרב ליחס בין לימודי תורה שונים³: "אם רואים אנו שאפילו במקצוע הקרוב, אם הסיגנונים מחולקים לפעמים עיון אחד סותר ומעכב על חברו, ליוצא מתלמוד אל תלמוד אין שלום, ורבי זירא התענה דלשתכח מיניה תלמודא בבבליה כי היכי דלא ליטרדיה בהיותו בארעא דישראל מתעסק בתלמוד ארץ ישראל, קל וחומר שיש לפעמים למנוע מעסקי ידיעות חיצוניות וחילוניות כי היכי דלא נטרדו את הנפש מההתקשרות הפנימית שלה באריגתה את התכנים העליונים של הקודש".

מלבד דבריו של הרב בכתובים, ניתן ללמוד מהסובבים את הרב, תלמידים ומכרים, על הבנתם את דעתו בנושא זה, הלכה למעשה. כך למשל מובא באגירתו של הרב שלמה זלמן פינס⁴ לרב, בה מציג הוא את דעת הרב בעניין⁵: "...דרשתי מאתם (מעסקני אגודת ישראל. מ"א) כי האופי של בתי-החינוך בא", מ"גן הילדים" ועד "הישיבה הגדולה", ייקבע ע"י ועד של מומחים מראשי הישיבות במזרח, ממנהלי החדרים המתוקנים שם, ממנהלי מוסדות החרדים בא"י ומפדגוגים חרדים של המערב, כי הטיפוס של בתי הספר בא"י צריך להיות שלם, כולל בתוכו את הנשמה והאטמוספירה העברית שב"חדר" ו"ישיבת" המזרח יחד עם הגוף והחיצוניות המהודרים של המערב. כי האמת אגיד, שחוששני להם להאשכנזים מאגודת ישראל (יהודי גרמניה שהיו מראשי הפעילים בתנועת אגודת ישראל. מ"א) שישאפו לנטוע בא"י את בית-הספר הפרנקפורטי שלהם כדמותו וכצלמו, בשינוי אולי שפת ההוראה מאשכנזית (=גרמנית) לעברית. ואוי לנו אם יעלה זה בחלקנו שם, כי את נפש החינוך

3 שמונה קבצים, קובץ ז, פסקה י. וראה קובץ ב, רפ: "כל ציור דוחק באיזו מידה את חברו בזמן שאינו מתייחס עם הראשון לשכללו ולהרחיבו יותר. ועל פי זה כל חכמה דוחקת במידה ידועה את רגלי חברתה... כל הידיעות שבעולם, הפנימיות והחיצוניות, הקודש והחול, הטוהר וטומאה, הקרוב והרחוק, מתאחדים מצד נשמת ההכרה, וכל המתאחד יותר באור זה הפנימי של הנשמה, הכל מתעכל אצלו לאור קודש וחיים של נצח והוד. אבל מי הוא הגבר שכבר הסייר את המחיצות מהכרתו הפנימית, צדיקים בני עלייה מועטים הם, ורובא דעלמא לא בעלי הכרה כי אם בעלי סגנון הם, וצריכים הם שמירה בדרך כלל שלא לצאת מעניין לעניין. וליוצא ולבא אין שלום זה היוצא מישיבה לישיבה ומתלמוד לתלמוד, וקל וחומר לאין ערוך להסתכלות חול וטומאה מהסתכלות קודש וטהרה. על זה נאמר כל המוסיף גורע..." בהמשך הרב כותב על מעלתו המיוחדת של יוסף וצדיקי עליון ההולכים בדרכו, שלהם יש את היכולת לשלב בין העולמות. וראה גם שמונה קבצים, קובץ ה, פסקה קמב.

4 תרל"ד-תשט"ו, מחבר ספר "פנס שלמה" על סוגיות הש"ס וספרים נוספים, גר בשוויץ ועמד בקשר הדוק עם הרב בהיותו שם במלחמת העולם הראשונה (אין להחליפו ברב יחיאל מיכל פינס, תר"ד-תרע"ג, שהגיע לירושלים בשנת תרל"ח ובערוב ימיו גר ביפו).

5 אגרות הראיה ג, נספחות, אגרת י, עמ' רצד.

6 הכוונה למזרח אירופה, וכן להלן ביחס למערב הכוונה למערב אירופה.

העברי האמיתי הם קובעים בזה, זה החינוך שהתגלגל בהחדר והישיבה שלנו במזרח, שנחוץ רק לנער מאיתו אבק הגלות ואז יבהיק בזיו הקדושה השרויה עליו. וגם על זאת נעניתי בתשובה הנשמעת לשני פנים. מצאתי לחובה להודיעו זאת למען ידע הדרת גאווה את אשר לפניו, ולא ישתמשו גם בהדר"ג לחפצם וכנגד חפץ ושאיפת הדר"ג בעצמו, שכמדומה נהירים לי יותר מלאחר. ובנו נ"י יאשר ויצדיק את הליכותי לפניו, כי הוא מקרוב ייטיב לראות".

חשיבותה של איגרת זו היא בעדות הרב פינס על עצמו כי מכיר הוא טוב מאחרים את שאיפותיו החינוכיות של הרב, ולדבריו הרב צבי יהודה "יאשר ויצדיק זאת". ואכן הרצי"ה זצ"ל אישר והצדיק זאת בכך שהכניס את האיגרת הזו כמות שהיא כנספח לאגרות הראי"ה⁷.

בספר הזיכרון שערך הרב מימון לזכרו של הרב הוא מציין כי "בעיות החינוך העסיקו אותו ביותר, מכל הבעיות הגדולות האחרות המסורות לליבו. **חפצו ומטרתו העיקרית אמנם היה - החינוך התורני-החרדי הנהוג בישיבות בגולה.** בכיוון זה כיון את פעולתו בישיבת "שערי תורה" ביפו, שהתאמץ להעלותה למדרגת ישיבה גדולה... ברם, יחד עם זה הבין שלא כל אחד יכול להקדיש את בניו רק לתלמוד. לכן יסד על יד ישיבת יפו גם "בית ספר למלאכה" ללימוד מלאכת המסגרות והנפחות (שנת תרס"ז), זה המוסד הקיים ומתפתח גם עכשיו תחת הפקחת המזרחי"⁸.

ואכן בפועל הרב הודריך את תלמידיו בישיבת מרכז הרב לעסוק בעת לומדם בישיבה רק בתורה. כך מעיד אחד מתלמידי הישיבה, מחבר הספר "משפט הצבא", הרב אלתר דוד רגנשברג זצ"ל, בדברי הספד במלאת שנתיים לפטירת הרב: "...לנו, תלמידיו, חסר המנהיג, המורה, האב... הוא חבק בזרועותיו עולם ומלואו, הקיף את

7 ואכן מוצאים אנו ביטויים מיוחדים של חיבה ושותפות לדרך שכתב הרב לרב פינס. כך למשל באגרת תשלט: "...חטיבה מול חטיבה באהבה נאמנה אביא את ברכותי ממקור לב מלא אהבה והגות כבוד רב לכתרה ידי"נ מר שליט"א, שהוא תמיד על לוח לבי כחותם". באגרת תתקסב מציין הרב את היותו של הרב פינס שותף נאמן לרב ולרצי"ה בקידום "דגל ירושלים": "אחדשה"ט במעמקי ידידות. ידידי הנעלה, כמה אני צריך להתנצל על שתיתי הארוכה, בין על ההפסקה של חילוף המכתבים בינינו בכלל מצד החיבה הפרטית הנודעת בינינו, ובין מצד העניינים הכלליים העומדים על הפרק של הסתדרותנו הקדושה, שמצאנו בכתרה אדם אחד מאלף אשר רוחו חודרת היא לטהרת עוזו קדושת המחשבה ורוממות התכונה אשר לשאיפתנו הכללית הקדושה, החובקת בקרבה את כל חמדת ישראל וכל תשוקת המיית צפיית ישועתו, בהווה ובעתיד". וכן באגרת א'קמה: "תודות מאלפיות לכת"ר על נאמנות רוחו לתעמולת הקודש של הסתדרות קודשנו ירושלים".

8 "אזכרה"א, תרצ"ז, עמ' קי; מופיע גם בספר "חיי הראי"ה", עמ' רעז-רעח. וראה "שרי המאה" חלק ו, עמ' 281, עדותו של הרב מימון על רמת היכרותו עם הרב: "...משך של יותר מעשרים וחמש שנה, שהיה לי הכבוד להיות ידיד נאמן ומסור לרבנו...".

התורה בכל צדדיה, החיצון והפנים, הנגלה והנסתר, החקירה והפילוסופיה. התורה והחיים, החיים והתורה. הוא למד את החיים מן התורה ואת התורה מן החיים. מרגלא בפומיה: (יותר) מכל דבר אנחנו צריכים ללמוד תורה, ורק תורה ולא שום דבר אחר. לרקחות וטבחות (חכמות חיצוניות) לא כדאי להקדיש זמן⁹.

הרב משה צבי נריה זצ"ל מעיד כי באירוע חגיגי שהתקיים בישיבה בשנת תרצ"ג, הדגיש הרב במענה להתבטאות של תלמיד חכם שנאם באירוע: "...אנו מתכבדים לומר לאורחנו הרב הנכבד, שבני הישיבה שלנו לא מתוך השכלה חיצונית נובעת חכמתם ותבונתם, אלא שזכו לכל מה שזכו מתוך לימוד הלכה ואגדה, ומתוך התעמקות בפנימיות מכמניה של התורה"¹⁰.

וכך מעיד גם הרב פילבר בספרו כוכבי אור¹¹: "פעמים רבות שמעתי מפי מורי ורבי הגרצ"ה זצ"ל בשם אביו הראי"ה, כי "אין אנו נגד לימודי חול, אך בישיבה אין מקום ללימודי חול"¹².

על אף כל זאת, בישיבה ביפו למדו גם לימודי חול, אך כהוראת שעה לצורך מאוד ממוקד, וכפי שיבואר להלן. כשהרב הגיע לארץ בשנת תרס"ד, היה היישוב היהודי בארץ קטן מאוד, כ-60,000 איש בלבד, כשבין אנשי 'היישוב הישן' ו'היישוב החדש' היו הבדלים מנטאליים שיצרו מתחים גדולים. הדבר גרם גם לאנשים יראי שמים מהיישוב החדש "להביט על התכסיס החיצוני היותר מיושן, שהיה מקומו מכיר אותו בעת אשר ארץ ישראל היתה פינה נבדלת מכל המון החיים, בעין של תימהון והצטמקות של צער, בצירוף הרגשה של עלבון"¹³. האווירה הגלותית ששררה בקרב אנשי היישוב הישן באה לידי ביטוי בתחומים שונים, כגון בסדר וניקיון המלמדים והתלמידים, מראה מוסדות החינוך, ועוד, וגם תכני החינוך הושפעו מכך.

גם הצמיחה הלימודית של לומדי התורה נפגעה, כתוצאה מאווירה זו. כיוון שרבים מתושבי הארץ היו אנשים מבוגרים שעלו לארץ כדי לסיים בה את חייהם ולהיקבר בה, שרר בה עוני משום שלא עסקו במלאכה ויצרנות אלא נשענו על כספי החלוקה המצומצמים שהגיעו מנדבנים בחו"ל, ולא הייתה אווירה של צמיחה שתיצור שאיפות

9 "מדרש הרב", תרצ"ז, עמ' כה.

10 "בשדה הראי"ה" עמ' 470-468, וראה שם את דברי הרב ביתר הרחבה.

11 עמ' 225.

12 וראה "טללי אורות" טו, עמ' 149, מאמרו של הרב ארי שבט על ההתחבטויות בדבר הכנסת לימודי "חכמת ישראל בקדושה" לישיבת מרכז הרב, וההחלטה שלא לצרפם לתוכנית הלימודים על אף שאין הם כוללים לימודי חול, אלא לימודי קודש בצורה מחקרית, ושם בהערה 1 הפניות למאמרים נוספים בעלי זיקה לנושא.

13 אגרות הראי"ה, אגרת תכז, עמ' עט.

גדולות. בשל ה"מיתון" הנפשי והרוחני והדריכה במקום שאפינו את הישוב הישן, גם לא היה היצע של משרות תורניות עבור לומדי התורה, דבר שיצר בקרב רבים מהלומדים חוסר מוטיבציה לימודית.

הרב אמנם מדגיש שלא כל לומדי התורה ביישוב הישן מתאימים לתיאור הנ"ל, אך זוהי האווירה וכך הם פני הדברים ברוב המקרים, ומציע באגרתו לרב יצחק אייזיק הלוי דרך לתיקון המצב¹⁴:

וכל אשר תחדל העניות לדכא את חיי המצוינים שבבני תורה שבישוב הישן, כן יראה יותר הדרם. ע"כ גדולה היא מאוד החובה להרחיב את המעמד החומרי של יחיד-הסגולה, הנמצאים במספר הגון בין הישוב הישן בכלל, ובשפע ביחוד בירושלים.

מעבר לקושי שיצר הפער הזה להמשך התפתחות הישוב בארץ, נוצר מצב בו הישוב החדש לא היה יכול למנות לעצמו רבנים שיקדמו אותו רוחנית, יפסקו הלכה, וידריכו את הציבור. תלמידי חכמים מתוך היישוב החדש עוד לא היו, ולקחת תלמידי חכמים מהיישוב הישן לא היה אפשרי בשל ההבדלים המנטאליים הגדולים בין הרב המיועד לאנשי קהילתו. וכך כותב הרב¹⁵:

מניעות פנימיות החלו להיגלות, שיסוד הכל הוא מה שאין רוח הישוב החדש יכול לשאת את מהלך הרוח, את הסגנון ואת התכונות של חניכי הישוב הישן... וכאשר הטיפוס היותר מצוי בין חניכי הישיבות של הישוב הישן הוא [ב]זה הצביון, ע"כ עצום הוא הניגוד במושבות נגד קבלת רבנים. וכאשר בינותי בדבר ראיתי, שאפילו אם נתגבר על כל הניגודים, ונכניס רבנים בחזקת היד, לא יביאו כלל את התועלת הרצויה, כל זמן שהניגוד הפנימי, שיסודו הוא עמוק ברוח האדם, אי אפשר לו שיסור ממקומו.

גם הישוב הישן עצמו יצא ניזוק מאווירת הקדרות ששררה בו, וכתוצאה מכך התאפשר למובילי החילוניות להנהיג ולהוביל מהלכים בהתאם למטרותיהם, וכפי שכותב הרב¹⁶:

שכיון שכל המתחנכים תחת ידי בעלי תורה ויראה אינם מתכשרים ללכת עם החיים, לא מצד ידיעותיהם ולא מצד הנהגתם ונימוסיהם, ממילא נעשים הם בגודלם לאנשים חלשים, נמוגי רוח, ומוטלים על הציבור, וההולכים בדרך ההרס (=החילונים. מ"א) הולכים ע"י זה ומתחזקים במפעליהם.

14 אגרות הראי"ה, אגרת קמו, עמ' קפט.

15 שם עמ' קפה, וראה אגרות ר' יצחק אייזיק הלוי, עמ' 136, אגרת 64.

16 אגרות הראי"ה, אגרת קלז.

המציאות הזו הניעה את הרב לפעול להרמת קרנם של לומדי התורה, על ידי יצירת תהליך הבראה מנטאלי-רוחני במוסדות החינוך של היישוב החדש, ומתוך כך יוקרן בהמשך גם היישוב הישן: "על כן אנחנו צריכים להעמיד סדר ב'חדרים', בישיבות ובכל בתי לימוד, שלימוד יראת שמים, הכולל את כל הצד הרוחני שבתורה ומוסר, יהיה נלמד כסדרו, כדי שיהיו הדעות הולכות ומתיישרות", דהיינו שעל ידי לימוד אמונה תיווצר אווירה של העמקה וחזון, באופן שיזקוף את הקומה הרוחנית והנפשית של אנשי היישוב.

את התהליך הזה רצה הרב לקדם על ידי הקמת ישיבה שתקרין תורה בריאה על היישוב כולו, אנשי המושבות ואנשי היישוב הישן, כשהרב מציין את לימוד המדעים הכלליים ושפות זרות כאמצעים הכרחיים להשגת מטרה זו. תכלית המהלך היא שעל ידי כך תהיה יכולת להתמודד הן עם הסגנון הרוחני הקודר של היישוב הישן, והן עם החינוך החילוני¹⁷:

וכל זה יהיה לו בסיס ועתיד מובטח, עם השכלול של הישיבה במילואה העליון, שתגדל לוחמים מלחמת ד' נגד בעלי הדמיון הנפסד החושבים את עצמם ליראים, ונגד גסי השכל ובעלי טמטום הלב החושבים את עצמם לחופשים. הבו אחים, נתאחדה ונעשה, חזקו ונתחזקה בעד עמנו ובעד ערי אלוֹקינו.

בהתאם לעצתו של הרי"א הלוי¹⁸ החליט כנראה הרב ללמד לימודי חול גם ב"עצם

17 אגרות הראי"ה, אגרת צח.

18 רי"א הלוי התנגד לכל שינוי מדרכן המסורתית של הישיבות, עד כדי התנגדות נחרצת לרצונו של הרב להכניס את לימודי האמונה לתכנית הלימודים. וכך הוא כותב באגרתו הנ"ל: "ואפילו האגדות והמדרשים הנגלים אין להם מקום בישיבה. כל אדם יוכל לעסוק בכל העניינים האלה כרצונו, אבל אין מקומם בישיבה. הסעמינארים החדשים כולם הביאו כל זה לתוך הפראגראם שלהם, וזהו אחד מהדברים שהוציאו את הנערים מעולמם". על אף זאת, ראה הוא הכרח בהכנסת לימודי חול לישיבה ביפו, על מנת לזרז את העמדת הרבנים למושבות: "במכתבו זה יאמר גם מעלת כבודו כי אברכי ירושלים לא יתכנו לרבנים בהמושבות, ואי אפשר לתקנם לזה, ועל כן ההכרח ליסד ישיבה חדשה ביפו. אבל הלא גם אם תיווסד ישיבה חדשה ביפו, יהיו לנו רבנים עבור המושבות רק בערך עוד כעשר שנים, ומה יהיה עד הימים ההם?... ישיבה חדשה הלא לא תיווסד מאברכים מופלגי תורה, כי אם מנערים בני 15 בעלי כישרון, ועד אשר יוגדלו אלה להיות מוכשרים לצאת לפועלה ועבודתה של תורה, הלא יעברו לכל הפחות עשר שנים, ובפרט אחרי אשר הכרח גמור ללמוד עמהם גם ידיעות חיצוניות, ולהשכילם בינה גם בעניינים רבים", ולפיכך הוא מציע ביניים שתהיה תקופת הכשרה מנטאלית לאברכים בני היישוב הישן שלמדו בירושלים, באופן שיוכלו לשמש כרבני היישוב החדש: "ועל כן אין דרך לזה כי אם לברר מתוך אברכי ירושלים גדולי מופלגי תורה, אשר אף כי היום יראי שמים באמת ובלבב שלם, הנם בעלי דעה ובינה לנער מהם את השטותים אשר אין רוח הבריות נוחה מהם... אברכים אשר יהיה כוחם חדש להלחם עם אויבי

הישיבה", על מנת להעמיד רבנים מתאימים למושבות בטווח הקרוב¹⁹:

ובמה שנוגע לרבנים במושבות, אע"פ שאי אפשר הדבר שתעגנה המושבות עד אשר יוכלו לצאת מהצעירים שבחניכי הישיבה ראויים להוראה ולרבנות הישוב החדש, מ"מ אפשר לתקן הדבר ע"י מה שניקח מבחירי תלמידי הישיבות מירושלים מצפת ומטבריא אחדים ת"ח הגונים, וע"י שימוש של שנה ושנתיים יהיו כבר מורגלים בהנהגה, הדרושה לרבנות המושבות, ובתהלכות החיים המתקבלות בהן²⁰. ואם ימצא לנו על זה די יכולת נוכל לבוא במשך זמן קצר אל המטרה להושיב רבנים הגונים שיהיו לחן ולתפארת במושבות ושדבריהם ונימוסיהם יהיו מתקבלים יפה, ויוכלו לפעול הרבה להרמת קרן היהדות, ויהיו סוללי דרך לחניכי הישיבה הגמורים אשר יצאו חמושים בכל אותם דרכי הזיין שבני הדור החדש הבאים לכבוש את א"י מתגדרים בהם, באופן יותר שלם ומשוכלל בעה"י.

כפי שניכר בדברי הרב, הכנסת לימודי החול לשישיבה אינה מתוך מחשבה שכך ראוי שיהיה לכתחילה בישיבה לבחורים, אלא כהוראת שעה, כאמצעי לבנות אישיות של תלמיד חכם בריא וזקוק קומה, וכחלק מתהליך הבראת היישוב. במצב שנוצר ראה הרב צורך השעה בעיסוק בלימודי החול, בבחינת "עת לעשות לה" הפרו תורתך", וכלשון הרב²¹: "ובפרט לעת כזאת, עת לעשות לה" לחזק את ידי אמוני ה' בכל צד של חיזוק המוסף אומץ בדרכי חיים".

יחד עם זאת, לימודי החול היו אמורים להיות רק בגיל הצעיר יותר, כחלק מתהליך בנייה מנטאלית באופן שיתאים לאנשי היישוב החדש, ובישיבה עצמה לא היו אמורים להיות לימודי חול, כדברי הרב: "והמחלקה העליונה היא באמת הישיבה. בקרבה לא ימצא מקום כי אם לתורה, אבל לתורה בכל עושרה ותפארתה"²². העובדה שבסופו

תורה בשער, ולהביא רוח קדושה בקרב המושבות, רוח ישראל בכל טהרתו, ושיהיה ביכולתם לעמוד על פי דרך ארץ ובנימוס נגד כל רוח בער ורוח משחית. וזה עלינו לחפש בנרות בירושלים ולהשיג ולהשתדל לתקנם, אולי תחת השגחת כבודו, אם איזה חודשים או גם כשנה, הכול לפי כשרוני האיש ועניינו". מסתבר שכונתו שבתקופת הכשרה זו יקדש זמן גם ללימודי חול, וכפי שכתב שזהו "הכרח גמור" על מנת להכשירים כראוי לצרכי הקהילות.

19 אגרות הראי"ה, אגרת קמט (עמ' קצו).

20 באגרות קמו וקמט ניכר שהרב נטה יותר מר"א הלוי לאפשר לימודי חול בשל הכרחיותם להבראת היישוב, ואם כעת רואה בכך גם הר"א הלוי הכרח (כדלעיל), מסתבר שגם הרב מתכוין במילים "שימוש של שנה ושנתיים" להכשרה כזו הכוללת גם לימודי חול, שהרי על כך דובר בהתכתבות ביניהם.

21 אגרות הראי"ה, אגרת רפט.

22 אגרות הראי"ה, אגרת קמו. יש לשים לב לעובדה שמשפט זה נכתב במקור בהדגשה, דבר שכמעט שאין לו אח ורע באגרותיו של הרב!

של דבר גם בחורי הישיבה עצמה למדו לימודי חול, היא כנראה משום שהם היו חסרים את ההכנה המנטאלית שהרב ראה כהכרחית על מנת לשמש כרבני היישוב החדש, משום שהתחנכו לפני הישיבה במוסדות הישוב הישן, וכפי שהציע הרי"א הלוי באגרתו הנ"ל אל הרב.

נכון, אמנם, שהרב מתבטא מספר פעמים ביחס ללימודי החול בישיבה ביפו כביכול הכנסתם לישיבה היא ממניעים אידיאליים, אך כאמור לעיל אין זה מתיישב עם דעתו כפי שהביע אותה פעמים רבות ביחס למוסדות אחרים, ובפרט אין זה מתיישב עם המשפט הנ"ל ביחס לישיבה עצמה: **"והמחלקה העליונה היא באמת הישיבה. בקרבה לא ימצא מקום כי אם לתורה, אבל לתורה בכל עשרה ותפארתה"**.

ואכן, כאמור לעיל, בספר הזיכרון שערך הרב מימון לזכרו של הרב הוא מתייחס גם לישיבת הרב ביפו, ומציין כי "בעיות החינוך העסיקו אותו ביותר, מכל הבעיות הגדולות האחרות המסורות לליבו. חפצו ומטרתו העיקרית אמנם היה - החינוך התורני-החרדי **הנהוג בישיבות בגולה. בכיוון זה כיוון את פעולתו בישיבת "שערי תורה" ביפו, שהתאמץ להעלותה למדרגת ישיבה גדולה**"²³.

לסיכום:

1. תכליתה הראשונית של הישיבה ביפו הייתה להיות ככל ישיבה, העוסקת בתורה בלבד, אך בהדגשה משמעותית של העיסוק של כלל תלמידי הישיבה בלימוד אמונה, שמלבד ערכו העצמי יועיל הוא להתמודד כראוי עם החילוניות.
2. הוספת לימודי החול לתוכנית הישיבה ב"מחלקות התחתונות" לא הייתה מלכתחילה, אלא משום שהתברר שיש בהם הכרח זמני, כהוראת שעה, כדי ליישם את אחת ממטרות הישיבה - הרמת רוח היישוב, ובכלל זה העמדת רבנים המתאימים לאופיו של היישוב החדש.
3. על אף צורך זה, הדגיש הרב שבישיבה עצמה, "המחלקה העליונה", לא יוכנסו לימודי חול.
4. העובדה שלבסוף הוחלט שיילמדו לימודי חול גם בישיבה עצמה הייתה כהוראת שעה בתוך הוראת שעה - לזרז את העמדת הרבנים למושבבות.

23 ראה לעיל הערה 8.



עוד בעניין מכתבי הרמח"ל

לעורך שלו.

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

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

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

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

משה יהודה רוזנווסר, ירושלים

תגובת פרופ' שפיגל

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

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

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

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

יעקב שמואל שפיגל, פתח תקווה

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

לעורך שלום.

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

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

פרופ' יצחק פנקובר, ירושלים

* * *

שינה בסוכה למטפל בילדיו

לעורך שלום.

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

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

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

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

מיכאל אינטרקט, מבוא חורון

תגובת הרב מילר

תודה על ההתייחסות הנרחבת לסוגיית הנידונה.

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

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

על כן, לא הבעל הוא זה ש"מוציא פטור" ממצות השנה בסוכה, אלא אותו אלו

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

שנזכה לעשות רצון בוראנו, באהבה וביראה, ובאמת.¹

עודד מילר, בית אל

* * *

'איש לא ידע איך יהיו עד שיהיו'

לכבוד עורך 'המעין'.

שלום רב וישע יקרב לאוהבי תורתך.

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

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

עד שמצאתי ששאלה זו עצמה כבר נשאלה ע"י החכם מכל אדם, שכתבה פעמיים בספר קהלת. בפרק ח פס' ז כתב 'כִּי אֵינְנוּ יָדָע מֶה שֶׁיְהִיָּהּ - כִּי פֶאֶשֶׁר יְהִיָּהּ מִי יֵגִיד לוֹ? וְשׁוּב שֶׁם בִּפְרָק י פס' יד: 'לֹא יָדַע הָאָדָם מֶה שֶׁיְהִיָּהּ - וְאֶשֶׁר יְהִיָּהּ מִאֲחֵרָיו מִי יֵגִיד לוֹ? מֵהֶלְשׁוֹן הַדּוּמָה אֵין סִפֵּק שֶׁלִּנְגַד עֵינֵי הַרְמַב"ם עֲמָדוֹ הַפְּסוּקִים הַלָּלוּ. וְנִרְאֶה

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

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

שנזכה ונחיה ונראה ונדע ונבין בעזה"ת.

שלמה זלמן הבלין, ירושלים

* * *

עוד על השמיטה ביישובי פא"י

לעורך שלום.

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

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

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

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

משה אורן, קיבוץ שעלבים

* * *

מי קודם לסידור קידושין: רב המקום או ראש הישיבה?

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

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

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

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

עמיחי כנרתי, איתמר

* * *

עוד בעניין דברי ספר הכוזרי "וְכַאֲשֶׁר תִּמְצָא יְדְכֶם - תִּהְיֶה גוֹ!"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6 ראו לעיל הערה 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

אבל בספרו "הכוזרי", ששם הוא מדבר... כחכם תורני... הנה שם בסוף המאמר הראשון אומר המלך אל החבר: "וכאשר תמצא ידכם - תהרגו אויבכם", והחבר משיב "מצאת מקום חרפתי". ואם ח"ו הייתה אמונת החבר שבזמן הגאולה ראוי לישראל לעשות נקמה בגוים - היה משתדל להצדיק הריגת האויבים, ולא היה אומר שהיא חרפתו¹³...

פרופ' חנה כשר, רמת גן

תגובת ד"ר אלטמן

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17 שתי ההדגשות שלי.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ביאור משלו.

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

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

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

* * *

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

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

נעיר מספר הערות:

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

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

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

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

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

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

יעקב אלטמן, גבעת שמואל

התכלת ביציאת מצרים

לעורך שלום.

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

יצחק ישעי' ווייס, בני ברק

לעורך שלום.

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

זאב קנופלה, ארה"ב

* * *

עוד בעניין מנהג סעודת הבראה כל שבעה

לעורך שלום.

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

הרב יאיר שחור, מעלה לבונה

תגובת הרב בועז מרדכי

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

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

24 והעיר שם שאף שאין אנו סומכים עליו בדברים שכתב בשינוי מדברי חז"ל, אין זה אלא גילוי מלתא בעלמא והעיד שחוק הוא לישראל מימי קדם...

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

לסעודה זו, כנראה כדי שהאבלים היורשים לא יתעצלו בכך.

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

* * *

עוד בעניין יום פטירת רחל אמנו

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

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

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

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

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

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

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

מועד לידת בני יעקב, בחיבורים השונים

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ד"ר יהורם לשם, שדה אילן

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

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

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

הרב אהרן גבאי

בעניין עדות בעל המאור על עליית חכמי פרובינציה לארץ ישראל

ועוד י"ב הערות על הספר 'כנסת מחקרים' מאת פרופ' י"מ תא שמע כרך רביעי

המנוח פרופ' י"מ תא שמע ז"ל כתב על עלייתם של חכמי פרובינציה לארץ ישראל, ודן במה שכתוב לפנינו בספר המאור ביצה ד, ב שחכמי פרובינציה כשעלו לא"י שינו את מנהג בני א"י ולימדום לעשות שני ימים טובים של ר"ה, בניגוד למנהג הישן בא"י לנהוג ר"ה יום אחד בלבד.

פרופ' תא שמע מרבה בטענות נגד עדות זו:

א: "לא שמענו משום מקור אחר על 'עלייה' של חכמי פרובנס לא". ידוע לנו אמנם על חכם פרובנסלי אחד או אולי אחדים שעלו בתקופה קדומה זו לא"י... אבל מצבה של א"י דאז והיקפה המצומצם של עלייה זו אינם מאפשרים לתלות בחכמי פרובנס את השינוי המהפכני הזה בהלכה הקדומה שנהגה בארץ ישראל".

ב: לא מצאנו בראשונים התייחסות לאמירה זו של בעל המאור, ואף הרמב"ן במלחמותיו שם לא דן כלל בעניין זה. לא זו בלבד - אלא שאת הוכחתו ההיסטורית של בעל המאור מתשובתו של רב האי גאון לרב ניסים מקירואן טורח הרמב"ן לסתור: "ואשר אמרו בעבור בני א"י בדורות שלפנינו - אינה טענה"², ואילו את הטענה ההיסטורית המכרעת והחדשה שמעלה בעל המאור אין הרמב"ן מזכיר כלל! לדעת פרופ' תא שמע "דבר זה אין השכל מקבלו".

ג: משו"ת הרשב"ש שציטט דבר זה בשם בעל המכתם ולא בשם בעל המאור, מוכח שמשפט זה לא היה לפניו בבעל המאור, ועל כורחך שהוא הוספה מאוחרת לאחר עליית רבני צרפת לא"י, ולא מאוחר יותר מפני שמשפט זה כבר היה בספר המאור שהיה לפני תלמיד הרשב"א בפירושו לרי"ף. עכת"ד. זוהי תמצית המאמר.

ולענ"ד אין בדברים אלו ממש, ואפרש שיחתי לפי סדר דבריו³:

- 1 כנסת מחקרים חלק ד עמ' 133-130, ולפני כן בתרביץ לח תשכ"ט עמ' 399-398.
- 2 = "ואשר אמרתם בעבור בני א"י ביו"ט של ר"ה", מתוך דברי רב האי המצוטטים בספר המאור.
- 3 לע"ע לא מצאתי מי שדן בדברי תא שמע בזה, וגם ד"ר פנחס רוט שידיי רב לו בתחום חכמי פרובנס מסר לי שלא ידוע לו מי שעסק בזה.

א: כבר ידוע לנו שחכם אחד שהגיע מאיטליה לאשכנז שינה שם כמה מנהגי תפילה יסודיים, ולמה שחכם פרובנסאלי אחד, בעל שיעור קומה ביחס לשוב הקטן בא"י שהיה אז "מעטים ואינם בני תורה בנדוד אחר נדוד וטלטול אחר טלטול" (לשון הרמב"ן במלחמות שם), לא יצליח לשכנעם לשנות את מנהגם בעניין ר"ה? בכל אופן אין זו כלל סיבה מספקת לפקפק באותנטיות של עדות ברורה של בעל המאור.

ב: לא הבנתי כלל איזה "טענה חדשה ומכרעת" העלה בעל המאור שהרמב"ן היה אמור לדון בה. וכי זה שבני א"י שינו מנהגם לבסוף בעקבות שכנוע של חכמי פרובנס יש לו איזו שהיא משמעות הלכתית? משמעות הלכתית קיימת למנהגם הקדום של בני א"י, ואילו באמת התייחס הרמב"ן, עיי"ש.

ג: רי"מ תא שמע כתב בזה⁴: "המעין בשו"ת הרשב"ש במקום המצוין שם יראה בעיניו כי כמה שורות קודם לכן הביא את דברי בעל המאור ורבינו אפרים ואת דברי הרמב"ן במלחמותיו, ורק לבסוף למסקנת דיונו הביא מעצמו את דברי בעל המכתם המתאימים במלואם לדברי בעל המאור שלפניו, א"כ משמע שלפניו לא היו דבריו אלו כתובים בספר בעל המאור". אך ז"ל הרשב"ש בסימן תריט שם: "ונראה לי דזהו מה שכתב הר"ן ז"ל בפירוש ההלכות, על מה שהשיגו על הרי"ף ז"ל ה"ר אפרים והר"ז ז"ל שכתב שבני ארץ ישראל נוהגין שני ימים ר"ה, ואדוני זקני הרמב"ן ז"ל קיים דברי רבינו הגדול ז"ל... הרי שהרשב"ש לא הביא את לשון בעל המאור עצמו, אלא רק כתב בשם הר"ן שרבינו אפרים והר"ז השיגו על הרי"ף, ושהרמב"ן יישב דברי הרי"ף. וא"כ אין הכרח כלל שהרשב"ש בכותבו דברים אלו היה לפניו ספרו של בעל המאור עצמו במקורו⁵, ויתכן מאוד שהוא רק ראה מה שהביאו הרמב"ן והר"ן בשמו. ולכן ניחא שאת עניין המנהג, שלא העתיקו האחרים, הוא מצא רק בספר המכתם, ולא ידע שמקורו כבר בספר המאור.

ודי לנו בעדות ר"י קרקושה וחכמי פרובנס שהביא שם תא שמע בסוף מאמרו, וז"ל: "והוא הפירוש האנונימי למסכת ביצה המיוחס לתלמיד הרמב"ן... אלא שמאחר שחכם אלמוני זה בן זמנו של בעל המכתם הוא וצעיר ממנו, אפשר תלמיד

4 כעדות בעל הרוקח המפורסמת בעניין אמירת שירת הים כל יום בתפילה, עי' פירוש התפילה לבעל הרוקח מהדורת הרב הרש"ר עמ' קצד: "ובימים קדמונים כשהיו מגיעים עד כאן לשם תפארתך, היה שליח ציבור עומד ומתחיל לאלתר 'ישתבח שמך', וכשבא הגאון רבנא משה מלוקא בן רבנא קלונימוס בימי המלך קרלו למדינת מגנצא, היה מנהיג את בני דורו לומר מכאן ואילך עד 'שמו אחד', כי גדול היה ואין כל דבר נעלם ממנו".

5 ובכלל אין ראיה שהיה לו אי פעם ספר זה, ובאופן כללי ניכר שבספר המאור, בימי הריטב"א והר"ן והנמוק", מעתיקים החכמים בדרך כלל את דברי בעל המאור מתוך המלחמות של הרמב"ן, ולא ישירות מהמאור.

הרשב"א... אך כיום יודעים אנו בבירור שמחבר הפירוש שיוחס לתלמיד הרשב"א הוא ר"י קרקושה, שהיה **תלמיד חבר** של הרשב"א **רבו** של הרשב"א. ובכלל גם המכתם עצמו, אף שאין ראיה שהוא העתיק עניין זה מבעל המאור וכמו שכתב תא שמע⁶, מ"מ הדעת נותנת שגם הוא העתיק זאת מבעל המאור כאת רוב דבריו שם.

לסיכום: הנוסח הקיים בספר המאור לפנינו נתמך בבירור מהעתקת ר"י קרקושה לתלמיד חבר של הרשב"א, וגם מספר המכתם יש סמך לנוסח זה. סברתו של תא שמע שהיה נוסח אחר בספר המאור, אותה דייק מלשון הרשב"א שלא הזכיר את הדברים בשם המאור, אינה נכונה, כי אין שום ראיה שהרשב"א ראה אי פעם את דברי בעל המאור במקורם. וגם ראייתו משתיקת הרשב"א מוטעית, כי הרשב"א כפוסק לא אמור כלל להתייחס לנושא זה שאין לו שום השלכה מעשית. ותמיהתו מסברא איך חכם פרובנסאלי בודד השפיע על כל בני א"י לשנות את מנהגם, יש ליישבה בנקל. ועכ"פ לפי מסקנתנו שזו עדות של בעל המאור עצמו שכך אירע, א"כ בוודאי אין בכח טענה זו לבדה כדי להוות סיבה מספקת לפקפק בעדותו.

* * *

בהזדמנות זו אצרך י"ב הערות שרשמתי לעצמי אגב עיון שטחי בספר (בשנת תש"ע):
א. עמ' 52 ד"ה עיקר שורה 3, בסקירה על פירוש ר"י אלמדארי לסנהדרין: "שם פעמים נזכרו תוספות שאנך במסכת זו בשמן":

הלשון אינה מדויקת, כי ר"י אלמדארי לא הזכיר אף פעם "תוספת שאנך" אלא רק "תוספ[ו]ת", וכפי שרמזו תא שמע בעצמו בסוף הקטע.

ב. באותו עניין בעמ' 53: "שונה המצב במסכת כתובות, שם הובאו דברי התוספות בכל מקום בשם ר"ת, ולעולם לא בשם תוס', כרגיל בכל המקומות":

אינו מדויק, כי בסנהדרין בלבד נזכרו התוספות בשם "תוספות", ובשאר המסכתות מעתיקן בסתמא, ובכתובות בשם ר"ת.

ג. שם "כאמור מדי פעם בפעם נזכרים בעלי התוספות בשםם [...] רבי אליעזר ממיץ לנדרים (לכתובות דף כה, ב ברי"ף [...]):

שם הנוסח "ר' אליעזר מוקי לההיא דנדרים", ויש כאן תוספת פרשנות של הכותב ללא דיון!

ד. ושם הע' לז על ציטוטי התוספות שבר"י אלמדארי בכתובות: "בדיקת המובאות למסכת זו מצביעה על כך שכבר היו תוספות "שלנו" למסכת זו בידיו":

אינו נכון, הכל מתאים יותר לתוס' שאנך (מהדורת ליס).

6 וכמובן שאין ראיה מהמכתם להיפך, וגם תא שמע לא טען זאת.

ה. בעמ' 54-53 כותב המחבר "יש מן העניין להזכיר את הציטוט [=של ר"י אלמדארי] מפירוש הריב"ן למסכת יבמות המסתיים בלשון "זה העניין בפי' יבמות לר' יהודה בן נתן". ובהע' 40 שם "ואגב בסוף הציטוט הזה העיר הרב אלמדארי בזו הלשון "פירוש הרב הוא רבינו חננאל... למדנו מכאן בוודאות שהריב"ן כבר השתמש בפירוש רבינו חננאל".

טעה הכותב בהבנת הנקרא, כי משפט זה אינו נמצא בסוף הציטוט של ריב"ן, אלא שיש שם נקודה, ואח"כ דיבור חדש "שאם מתה וכו' - פירוש הרב הוא ר"ח", ובדיבור זה חוזר ר"י אלמדארי לצטט את דברי הרי"ף (שהוא 'הרב' סתמא אצל ר"י אלמדארי) בסוגיא שם שכתב לבאר נפ"מ לשומרת יבם שאם מתה נכסיה וכו' ידה עדיפא מידה, ומציין ר"י אלמדארי שדברי הרי"ף הללו מועתקים כדרכו מפירוש רבינו חננאל. ונפלה הראיה שריב"ן השתמש בפירוש ר"ח. ובאמת בכל פירושי ריב"ן שבידינו, הכוללים יותר ממאתיים דפי גמרא, אין ציטוטים מפירוש ר"ח. [מלבד זאת גם לפי טעותו נחפז לכתוב כן בלשון ודאות, כי בסך הכל ר"י אלמדארי העיר שפירוש הריב"ן הוא כפירוש ר"ח, אבל הוא בוודאי מתכוון בעיקר על זהות בתוכן ולא דווקא במילים, וא"כ אולי ריב"ן כיוון מדעתו לפירוש ר"ח, ואם כן אין כאן אלא אסמכתא והשערה ולא ודאות].

ו. עמ' 57: [בפירוש ר"י אלמדארי לכתובות נב ע"ב] נזכר הרב יעקב בר שמואל:

כבר עמדתי על כך במק"א שזהו ר"י הזקן הידוע, וט"ס הוא בפירוש ר"י באלמדארי, וצ"ל הרב יצחק בר שמואל.

ז. עמ' 60 הביא דברי ליפשיץ שר"י בן חכמון השתמש בפירוש ר"י אלמדארי.

האמת היא שר"י בן חכמון משתמש בפירוש ר"י **מלוניל**, ואין זכר לשימוש בפירוש ר"י אלמדארי (וראה עוד במאמרי: 'פירוש רבי ישמעאל בן חכמון מגילה', חצי גבורים, כרך ח (אלול תשע"ה), עמ' עו-קלז).

ח. עמ' 62 ד"ה גם "חכם נוסף הנזכר במסכת סוכה (**לבדה, ככל הנראה**) ואיני יודע לזהותו הוא ר' יצחק ב"ר מאיר":

לעיל באותו עמ' בד"ה שונה, כתב המחבר שבמסכת **יומא** "עוד נזכר רבינו יצחק בר מאיר ואיני יודע לזהותו". לא נראה שהמחבר ז"ל שכח מה שכתב כמה שורות קודם, אלא שפרק זה נכתב ע"י העורכים מעיבון המחבר, ולא נערך דיו.

ט. עמ' 119 המחבר טוען שכת"י ניו יורק של ספר המנהיג יש לסמוך עליו כמהדורא בתרא וכו'.

לדעתי נדמה שכת"י זה יש בו הוספות רבות שאינם מן המחבר אלא מאיזה מגיה אלמוני, ואין לבנות עליו כלל, הראיות: א. הוא פותח הרבה קטעים בלשון

“ונראה לי”, שהוא סגנון של מגיה על הספר (ואמנם המנהיג כותב הרבה פעמים “ונראה לי”, אך תמיד בחתימה ‘אב’ן). ב. כמדומה שלא נמצא עד כה ציטוטים בשם המנהיג שנמצאים רק בכת’י ניו יורק. ג. שלא נמצאו כתבי יד ודפוסים הדומים לנוסח שלו. ועדיין העניין טעון בירור.

י. עמ’ 100 האריך המחבר בניסיון להוכיח את ‘טעותו’ של אברהם הלפרין, שטען שספר המרדכי לא נכתב בשולי הרי”ף:

אין ספק שטעה אורבך וצדק הלפרין שספר המרדכי המקורי לא נכתב על שולי הרי”ף, ומה שליקטו את המרדכי מגיליונות הרי”ף אינו מלמד כלום, שהרי גם את פירושי רש”י ותוספות נהגו להעתיק על שולי דפי הרי”ף, וכמו שכתב המחבר בעצמו. קיצורו של דבר, בעניין זה כתב פרופ’ תא שמע עמוד שלם, שפירסמו בדפוס בחייו ואינו טיטא מן העזבון, שאין בו ממש.

יא. עמ’ 120 “העירני בצדק ידידי פרופ’ י’ זוסמן כי הביטוי “ספרי ספרד” [...] הוא פרובנסלי בלעד, ולעולם לא ימצא מחוצה לה:

זו טעות. ביטוי זה נמצא גם בתוס’ הרא”ש (בעיקר במסכת הוריות, עיין בדברי ר”ב דבליצקי במבוא שם, והוא היה בקסטיליה שבספרד), וגם ברשב”א רמב”ן ריטב”א ור”ן (כולם מקטלוניה), וכן בעוד מחברים, ובדיקה פשוטה במאגרי המידע מגלה זאת מיד.

יב. בעמ’ 65 כותב המחבר “שר”מ כונזי” הנזכר בפירוש ר”י לשאלות מהדורת מירסקי הוא “ככל הנראה פרשן שאלות”:

לא דק, בעיון פשוט בציטוטים שם נוכחתי לדעת שמדובר בספר הלכה מובהק שמעתיק את הרמב”ם בסוגיא, ואח”כ גיליתי שהכוונה לספר הסמ”ג לר’ משה מקוצי, דוק ותשכח שכל ציטוטי “ר”מ כונזי” נמצאים בסמ”ג לפנינו.



ספר פסקי רקנטי

להגאון המקובל רבי מנחם מרקנטי

רבי מנחם מרקנטי חי באיטליה לפני כשבע מאות שנה. הוא מוכר בעיקר מפירושו הדרשני-קבלי על התורה. הספר פסקי רקנטי כולל ליקוט של שש מאות פסקים, קצרים וארוכים, מתוך כעשרים ספרים מאת גדולי הפוסקים שחיו בדורות שלפניו ובדורו. הספר זכה לשימוש רב בספרי האחרונים. יוצא לאור במהדורה חדשה על פי כתבי היד לפי הסדר המקורי כפי שיצא מתחת יד המחבר, בתוספת הערות והפניות ומקורות. בסופו צירפנו את הספר כסדרו בדפוסים. 496 עמ’.

הוצאת מכון שלמה אומן. להזמנות: 08-9276664
דוא”ל WSO@shaalvim.co.il **או באתר המכון** www.machonson.org



בין הרמ"א ללבוש: הוויכוח על שיטת הפסיקה של רבי יוסף קארו

מבוא

א. נושא החיבור

ב. דעת הלבוש על השולחן ערוך

ג. פתרון הסתירה

סוף דבר

נספח: התקבלות ספר הלבוש בחיי המחבר ובדורות הבאים

מבוא

ר' מרדכי יפה (ר"צ-שע"ב) למד אצל ר' שלמה לוריא בלובלין ואצל ר' משה איסרליס בקרקא, כיהן כראש ישיבה בפראג עד שנת שכ"א, אז יצא בראש גולים מבוהמיה לאיטליה (ע"פ גזירת הקיסר פרדיננד) ושהה עשר שנים בוונציה. משנת של"ב שימש ברבנות בערים שונות במזרח אירופה (לובלין קרמניץ פראג ופוזנא)¹.

רמ"י הוציא לאור בחייו עשרה ספרים, והשם הכולל לכלל יצירתו הוא 'לבוש' - כל ספר מספריו פותח בתיבה 'לבוש', 'לבוש התכלת' ו'לבוש החור' - על אורח חיים, 'לבוש עיר שושן' - על חושן משפט, וכן הלאה. הסיבה לכך היא תפיסתו של המחבר את דברי התורה כ'לבוש' לאדם², תפיסה ששורשה בדרשנות על הפסוקים בתחילת ספר בראשית העוסקים בבריאת אדם וחווה שהלבישם הקב"ה בכותנות עור, ובמדרשו של ר' מאיר הם 'כתנות אור'³. כתנות אור אלו הם דברי התורה, שהם לבוש אור לאדם⁴.

1 פרטים אלו מתולדות חייו לקחתי מהספר 'יהדות ליטא', דב ליפץ (עורך), כרך שלישי, עמ' 56. מאמר זה נכתב במסגרת מכון "עד הנה" לחקר יהדות גליציה ובוקבינה, תודתי נתונה לראשי המכון על סיועם בכתיבת מאמר זה.

2 וכלשונו בהקדמה: "תכלית נתינת התורה למען הלביש אותנו רוח חכמה ודעת וכו' אשר בה נדע את הדרך אשר נלך בה ואת המעשה אשר נעשה, כי זה כל האדם ותכליתו".

3 בראשית רבה פרשת בראשית כ, יב: "בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב 'כתנות אור'.

4 ראה באריכות בספר עקידת יצחק בראשית שער ט, והיא שיטת הפרשנים בעלי המחקר שפירשו את פרשת גן עדן על דרך המשל, וכפי שכתב ר"י אברבנאל שם שבספרו של רבי מאיר כתוב כתנות אור שרמז בזה לתורה האלוהית, כי נר מצוה ותורה אור. וראה עוד של"ה רמזי אותיות לחתימת ההקדמה אות שסב, יתכן שהצגת החיבורים כמלבושים נבחרה בדקדוק, כניגוד לבחירת שני קודמיו להציג את החיבורים ההלכתיים כמאכלים, כפי שכתב ר"י קארו בהקדמת השולחן ערוך וקראתי שם ספר זה "שלחן ערוך", כי בו ימצא ההוגה כל מיני מטעמים ערוכים בכל ושמורים

א. נושא החיבור

לאחר שהתקבלה אצל רמ"י החלטה עקרונית להוציא לאור ספר הלכה, הוא התבונן בצורכם של בני דורו: מהו הספר שהם זקוקים לו? הוא מצטט את דברי הבית יוסף בהקדמתו על ריבוי ספרי פוסקי ההלכה שבלתי אפשרי לדעת את כולם, שבעקבות זה חייב את חיבורו הגדול 'בית יוסף'. הלבוש מתאר את השמחה שפרצה אצל בני דורו כשספר בית יוסף יצא לאור 'כי חשבוהו לקיצור כנגד ריבוי הספרים', אך למרות זאת כותב הלבוש:

ברוב הימים ראיתי והתבוננתי כי עדיין דרכו הוא דרך ארוכה מאוד, כי הוא ז"ל לרוחב התפשטות שכלו הרב לעיין בו בנקלה קראו הוא קצרה, אבל לנו העניים והאביונים בתורה עדיין ארוכה וארוכה היא. אז אמרתי אלך לי בעקביו, וארשום לי קיצור הדינים **על פי הסכמתו שכתב להישען על שלושה עמוד ההוראה ז"ל**, אבל אסברם בטעמיהם ובדדמי בקיצור שאפשר, וזה החלי לעשות.

כבר בשלב זה ראוי לשים לב, שהלבוש אינו רואה כל בעיה בדרכו של הבית יוסף להישען על שלושת עמודי ההוראה (הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש), החסרון היחיד שהוא מוצא הוא רק אריכות יתר. בכך שונה הלבוש מהרמ"א, שנקודה זו הייתה אחת מהפגמים שמצא בשולחן ערוך, ומחמתה החליט לחבר את הגהות הרמ"א (כמובא כל זה בהקדמת הרמ"א). יש לציין שלא רק שהלבוש לא מוצא בכך חסרון, הוא עוד רואה את זה כדרך ישרה, וביצירתו הראשונה שכתב לעצמו מהלך הוא בדרך זו, אלא שהוא כותב את הדברים 'בקיצור האפשר' כלשונו.

ב. דעת הלבוש על השולחן ערוך

הלבוש כותב בקצרה שמחמת גזירת הגירוש⁵ הוא חויב להפסיק את תוכניותיו ולגלות מבוהמיה לאיטליה עד התישבותו בוונציה, שם שמע שר"י קארו עצמו עמל על קיצור לספרו בית יוסף וקראו בשם 'שולחן ערוך', ואז החליט לזנוח

סדורים וברורים, ור"מ איסרליש בהקדמתו להגהותיו על השו"ע: 'בהיות כי הגאון המחבר ב"י ושלחן ערוך שלו, חכם עדיף מנביא, **טבח טבח ערך שלחנו** לא הניח אחריו מקום להתגדר בו, לולי ללקט דברי האחרונים ולהורות דרך המנהגים שנהגו במדינות אלו, **באתי אחריו לפרוס מפה על שלחן ערוך שחיבר עליהם כל פרי מגדים ומטעמים** אשר יאהב האדם', יש לציין שהלבוש עצמו משתמש בביטוי זה כלפי ר"י קארו, 'שהוא [=יוסף] המשביר, בעצמו יקצור יטחון ויאפה ויערוך שולחנו'. שמות עשרת ספריו של רמ"י בנויים על הפסוק במגילת אסתר (ח, טו) 'ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות' וכו'.

5 הכוונה לצו הגירוש כנגד היהודים, שהוציא פרדיננד הראשון מלך בוהמיה בשנת שכ"א, וכנ"ל.

את יוזמתו לכתיבת ספר קיצור לבית יוסף. כנימוק לכך הוא כותב את הדברים הבאים:

אם אחברנו לאחרים, ודאי יהיה לקיצורו יד ושם גדול מאוד, כי בעל הבית בעצמו יודע מוצאיו ומובאיו וחדריו ועליותיו ועליות ותחתיות, ושלי כלא היה יהיה, ואם לעצמי אכתבנו, מדוע אטריח את עצמי חנם. אמרתי המשביר בעצמו יקצור יטחון ויאפה ויערוך שולחנו, אקוה לאלהי גם לי יהיה פה לאכול⁶.

הטיעון שמציג כאן הלבוש הוא פשוט. עדיף תמיד שמחבר הספר עצמו יערוך את הקיצור שלו, שהרי הוא שכתב את ספרו והוא בקי בו. עבודה כזו שתיערך על ידי אדם אחר לעולם לא תגיע ברמתה לעבודה שיעשה המחבר עצמו. רמ"י מסיים את דבריו שאפילו לו עצמו תהיה תועלת רבה יותר אם ר"י קארו יערוך את קיצור הבית יוסף מאשר קיצור שהוא עצמו יחבר.

אך כשיצא השולחן ערוך לאור, שם ליבו אל חסרונותיו:

כי קצור קיצרה ידו בו מאוד ולא יספיק כלל למעיינים, כי יקראו בו כקורא בספר החתום וכחלום בלא פתרון, וכאילו היה הכל הלכה למשה מסיני בלי שום טעם. בצירוף כי אמרתי מקום אחד הניח לי הרב להתגדר בו, כי הוא המשיך וכתב רוב הדינים על פי דעת הרמב"ם ז"ל, מפני שנוהגים כן בארצות ישמעאל אשר הוא הרב בית יוסף ז"ל היה מנהיגם בראשם, ובאלו הארצות ברוב אין נוהגין כן. אז אמרתי אשוב למלאכתי לכתוב ולבאר אותם הדינים הנוהגים באלו הארצות אשכנז פיהם מעהרין פולין רוסיא ואגפיהן.

שני חסרונות מונה כאן הלבוש: א. קיצור מוגזם. לא היה ראוי לכתוב דינים יבשים בלא נימוק וטעם, אלא כתיבת הדין עם טעמו בקצרה, והבאת דעות החולקות בקצרה

6 נראה מהדברים האלו, וכן מתחילת הקדמת הלבוש, שלתפיסת עולמו של הלבוש יש לכתיבת ספר שתי מטרות: האחת לעצמו, מה שכינה הלבוש לעיל 'לבוא בו אל סוף ותכלית ידיעת אמיתת הדרך אשר צויתי ללכת בה כפי זמני זה', והשנייה היא הרבצת התורה. אלא ששני הנימוקים האלו אינם שייכים פה, כיון שהמדובר בקיצור ספר של אדם אחר, הרי שלא תהיה תועלת נוספת בכתיבת קיצור הספר כלפי 'תכלית ידיעת האמת' יותר מאשר מה שיעשה המחבר עצמו, וכן כלפי הרבצת תורה - הרי ברור שהמחבר ייטיב להרביץ תורה בספרו שלו מאשר אחרים. ויש ליתן דעת לדיוק לשוני, שבמה שנוגע לתכלית של לימוד התורה העצמי הוא אינו אומר שהמחבר יעשה זאת טוב ממנו, כיון שבלימוד התורה האיש, אי אפשר לעשות זאת טוב יותר מהלומד עצמו, אלא שאין בדבר תועלת כשהמדובר בספר של אדם אחר; לעומת זאת, במה שנוגע להרבצת תורה לאחרים, הוא כותב ש"י קארו עדיף עליו בזה, כי הוא ידע להסביר כוונתו ללומדים בספר כשהוא עצמו המחבר.

בלא ציטוט הלשונות ובלא כפילות⁷. כל זה אינו קיים בספר שולחן ערוך. ב. השמטת הפוסקים שיהודי אירופה מסתמכים עליהם.
בקריאה שטחית נראה, שטענת הלבוש היא היא טענת הרמ"א בהקדמתו להגהותיו לשו"ע:

הכלל שכלל הגאון הנ"ל מעצמו לפסוק אחר הרי"ף והרמב"ם במקום שרוב האחרונים חולקים עליהם, וע"י זה נתפשטו בספריו הרבה דברים שאינן אליבא דהלכתא לפי דברי החכמים שמימיהם אנו שותין, והם הפוסקים המפורסמים בבני אשכנז אשר היו לנו תמיד לעיניים ופסקו מהם קמאי דקמאי, והם האור זרוע והמרדכי ואשר"י וסמ"ג והסמ"ק והגהות מיימון, אשר כולם נבנו על דברי התוס' וחכמי צרפת אשר אנו מבני בניהם.

לכאורה גם הלבוש מתכוון לקבול על השמטת האור זרוע והמרדכי האשרי הסמ"ג סמ"ק והגהות מימוניות, ששורשם בספרי בעלי התוס' מצרפת. והדברים מתאימים עם המשך דבריו:

ובתוך כך, בעוד היותי בוונציה, יצא הקול במחנה העברים כי אדוני מורי ורבי מהר"ר משה איסרלש ז"ל בק"ק קראקוב נתעורר על הדרך הזה אשר בחרתי לי כנ"ל לבאר כל מנהגי הארצות הנ"ל, אז חזרתי ומשכתי ידי שנית מזאת המלאכה, כי הוא ז"ל היה רב מובהק לכל אחיו, ואמרתי במקום גדולים לא אעמיד עצמי.

לפי זה טענה אחת ללבוש ולרמ"א, ולכן כתיבת הגהות הרמ"א מייתרת את הצורך בהוצאת ספר הלבוש. אלא שאם כן לכאורה סותר הלבוש דברי עצמו, שהרי כשסיפר על תוכניתו הראשונה אחר שיצא חיבור הבית יוסף לאור, הוא כתב: 'אלך לי בעקביו, וארשום לי קיצור הדינים על פי הסכמתו שכתב להישען על שלושה עמודי ההוראה ז"ל'. הוא לא ראה אז כל פסול בהסתמכות על שלושת הפוסקים אלו עד שגם בספר שתכנן לחבר בעצמו הוא רצה ללכת בדרך זו, ועתה נימוק זה כה מפריע לו עד שהוא רואה בו עילה לחיבור ספר נוסף, ו'מקום הניחו לו מן השמים להתגדר בו'!

ג. פתרון הסתירה

אמנם קריאה עיונית בדברים מבהירה שרמ"א אינו רואה כל פסול בהבאת דעות הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והכרעה על פי רוב מהם. לדעתו הכרעה זו יכולה להתאים

7 כך נראה מלשונו של הלבוש עצמו שהובא לעיל, על תכניתו הראשונה לחיבור ספר (קודם שידע על חיבור השולחן ערוך). וזה לשונו: 'אלך לי בעקביו, וארשום לי קיצור הדינים על פי הסכמתו שכתב להישען על שלושה עמודי ההוראה ז"ל, אבל אסברם בטעמיהם ובדדמי בקיצור שאפשר. וזה החלי לעשות'... כלומר שצריך לכתוב את הדעות החולקות בקיצור ובהסברת הטעמים.

גם לפסיקתם של בני אשכנז, ולכן חיבור הבית יוסף, כולל מסקנות ההלכה שבו, התאים ללבוש, עד שגם את ספרו רצה לכתוב על פי זה. אלא שכפי הנראה לדעתו נטה הר"י קארו בספר שולחן ערוך מצורת הצגת הדברים כפי שהביאם בבית יוסף.

נצטט את דברי הבית יוסף בהקדמתו:

ולכן הסכמתי בדעתי כי להיות שלושת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל, אמרתי אל לבי שבמקום ששניים מהם מסכימים לדעת אחת נפסוק הלכה כמותם, **אם לא במקצת מקומות שכל חכמי ישראל או רובם חולקין על הדעת ההוא ולכן פשט המנהג בהיפך**. ומקום שאחד מן השלושה העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדין ההוא, והשני עמודים הנשארים חולקין בדבר, הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו, אל מקום אשר יהיה שמה הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת נלך, כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה. ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים, אף על פי שאנו נכריע בהיפך יחזיקו במנהגם, כי כבר קיבלו עליהם דברי החכם האוסר ואסור להם לנהוג היתר, כדאיתא בפרק מקום שנהגו.

מתוך הדברים עולות כאן שתי נקודות: א. הבית יוסף לא כתב שטעמו בהסתמכותו על הרי"ף והרמב"ם והרא"ש הוא מחמת שכן המנהג בספרד, אלא שהם 'שלושת עמודי ההוראה אשר הבית בית ישראל נשען עליהם בהוראותיהם'. נראה מהדברים שהמדובר גם על יהדות אשכנז ופולין, שאורחותיהם ודאי לא היו זרים לר"י קארו, לדעתו מבחינה עקרונית שלושת פוסקים אלו התקבלו על כלל היהודים, אף על האשכנזים והפולנים.

אלא שוודאי ידע הבית יוסף על חלוקת המנהגים בין אשכנז ופולין לבין מדינות ישמעאל, וכפי הנראה על כן כתב את הדברים הבאים: 'ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים, אף על פי שאנו נכריע בהיפך יחזיקו במנהגם, כי כבר קיבלו עליהם דברי החכם האוסר ואסור להם לנהוג היתר'. כלומר גם במקומות בהם ההכרעה על פי שלושת הפוסקים לא תתאים להנהגתם, אין בכך כלום, כי הרי זו קבלה פרטית של בני אותו מקום ושל אותו חכם אוסר, והם צריכים לנהוג כמנהגם, אך במהות גם במקומות אלו הפסיקה העקרונית היא כפי הרי"ף הרא"ש והרמב"ם. ומכלל הדברים אנו למדים שבמקום שאין מנהג ברור אין לבני אשכנז לומר אנו קיבלנו את הכרעת חכמי צרפת וכד', וכיון שהם חלוקים על הרי"ף והרמב"ם והרא"ש יכולים ומחוייבים אנו לנהוג כהוראתם, אין הדבר כן, אלא אף האשכנזים ככל בית ישראל קיבלו על עצמם את הכרעת הרי"ף והרא"ש, וכל שאין להם מנהג הפוך חייבים הם לנהוג כהוראותיהם. משום כך סבר הר"י קארו שכחיבור הלכתי מתאים הבית יוסף גם לבני

אשכנזי ופולין, שהרי מבחינה עקרונית גם הם קיבלו על עצמם את הרי"ף והרמב"ם והרא"ש.

לא כן היא דעת הרמ"א, שכתב במפורש: 'והם הפוסקים המפורסמים בבני אשכנז אשר היו לנו תמיד לעיניים ופסקו מהם קמאי דקמאי, והם האור זרוע והמרדכי ואשר"י וסמ"ג והסמ"ק והגהות מיימון, אשר כולם נבנו על דברי התוס' וחכמי צרפת אשר אנו מבני בניהם'. לדעתו אין מדובר במנהג ספציפי ובהוראות מסוימות שבהם הורו רבני הקהילות באשכנז ופולין על פי הכרעת התוס', אלא שפוסקי אשכנז ופולין הם 'בעלי התוספות אשר אנו מבני בניהם', ומשכך ברור שאף במקום שאין מנהג חד משמעי להורות דלא כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש, אין ראוי לפסוק כמותם במקום שהם חלוקים על בעלי התוספות. ומשכך סבר הרמ"א שהכרעות הבית יוסף במקום שנחלקו הראשונים פסולות מעיקרא לבני אשכנז, והחיבור צריך תיקון והגהה יסודיים, והם הם הגהות הרמ"א.

דומה שבויכוח זה סבר הלבוש שהצדק עם הבית יוסף, והרי"ף והרמב"ם והרא"ש מקובלים הם על הכל כשלושת עמודי הפסיקה. יש להניח שעובדת צירופו של הרא"ש לרשימה זו שללה מבחינתו את התפיסה ש'אנו מבני בניהם של בעלי התוספות', שהרי מי כהרא"ש שיצא מבית מדרשו של בעלי התוס' מייצג את משנתם בתוך המכלול של שלושת הפוסקים האלו.

משכך נותר לנו לבאר מה בכל זאת הפריע ללבוש? נתבונן במה שכתב על השולחן ערוך: 'כי הוא המשיך וכתב רוב הדינים על פי דעת הרמב"ם ז"ל, מפני שנוהגים כן בארצות ישמעאל... כלומר לדעת רמ"י השולחן ערוך אינו מייצג נאמנה את הכרעות הבית יוסף עצמו! במקומות רבים בהם הרמב"ם גילה דעתו בפירוש כדעה מסוימת, אף שלא מצינו שהרי"ף והרא"ש הסכימו עמו, פסק השולחן ערוך כדעת הרמב"ם אף כנגד פוסקים אחרים, וביניהם אף הרא"ש⁸. לכך לא היה מוכן רמ"י להסכים.

8 אולי יש לתלות את סטייתו של הלבוש משיטת הפסיקה של רבו הרמ"א, בהשפעה שהותו באיטליה אחר הגירוש בשנת שכ"א. כבר העיר אלבוים ש"חכמים ותלמידים צעירים מפולין ואשכנז וכו' הגיעו לאיטליה גם במאה השש עשרה, יש מהם שבאו ללמוד בבתי מדרשותיה, ואחרים כמסתבר יצאו אליה כדי להדפיס בה מחיבוריהם, ואותם תלמידי חכמים הושפעו ללא ספק מהלכי הרוח ששררו בה" וכו', (יעקב אלבוים, פתיחות והסתגרות, עמ' 40, הוצאת מאגנס, ירושלים 1990). אין בידינו די חומר לדעת מה הייתה תפיסתם של חכמים איטלקיים בפסיקת ההלכה, אך מסתבר שעמדתו של הרמ"א בדבר עליונותם של בעלי התוספות לא הייתה מקובלת עליהם, יתכן אם כן שמכאן הגיע העמדה המתונה של הלבוש כלפי ההתבטלות החד משמעית של רבו לחכמי אשכנז, ואם כנים הדברים היה מקום אף להתקדם צעד נוסף ולהסביר את הסתירה הנידונה בלבוש בשינוי דעתו אחרי שהותו באיטליה. והדבר עדין צריך עיון.

סוף דבר

לאחר לבטים רבים החליט הלבוש לכתוב את ספרו, השינוי בא לאחר שראה שהודפסו הגהות הרמ"א על השולחן ערוך, והוא ראה שהחיבור כולו הן הספר והן הגהותיו קצרים הם ללא הסבר וטעם, אז נתיישב הלבוש לכתוב את ספרו כממוצע בין הבית יוסף שהואשם על ידו באריכות יתר, לבין השולחן ערוך והגהותיו שהם לדעתו קיצרו יתר על המידה. ספר הלבוש אמור לתת את דרך האמצע, בו מפורטים הדינים עצמם בלא אריכות הבאת כל שיטת הפוסקים, אך מאידך מובאים בו הדינים בטעמיהם ובנימוקיהם. אך כפי שעולה ממה שכתבנו דומה שיש כאן עוד הכרעה ממוצעת, בה הכריע הלבוש מחד כדעת הבית יוסף בשיטת הפסיקה העקרונית שלו כדעת הריף והרמב"ם והרא"ש, אך מאידך בפעמים בהם נקט השולחן ערוך כדעת הרמב"ם ללא סיבה ברורה קיבל הלבוש את דעתו של הרמ"א שיש לפסוק כפי פוסקי אשכנז האחרים, שהרי אין כאן דעת הרוב מתוך הרי"ף והרמב"ם והרא"ש כנגדם.

דומה שאין המחלוקת בין הלבוש לבין הרמ"א יכולה לבוא לידי ביטוי, שכן כפי שכתבנו הרמ"א והלבוש חיברו את ספרם לבני אשכנז, וצריכים הם לפסוק תמיד כפי מנהג מקומם שהוא כפוסקי אשכנז אף כנגד דעתם של הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וכפי שאף הבית יוסף הודה לדבר, אלא שהיכן שאין מנהג ברור ראוי לדעתו של הלבוש לאמץ את דעתם של שלושת פוסקים אלו ולפסוק על פי הרוב ביניהם.

נספח: התקבלות ספר הלבוש בחיי המחבר ובדורות הבאים

עם הוצאתו לאור של ספר הלבוש, נעשה הספר פופולרי מאד בין חוגי הלומדים, דבר זה ניתן ללמוד מהדפסותיו החוזרות ונשנות של הספר, שכן מאז הדפסתו הראשונה בשנת ש"נ-שס"ד⁹ בחיי המחבר, כבר הדפיס המחבר עצמו בשנת שס"ג

9 הלבוש לא הוציא בבת אחת את כל שמונת כרכי הלבוש, בשנת ש"נ יצא לאור לבוש התכלת על אורח חיים, ועד שנת שס"ד נשלמו כל שבעת הכרכים הנוספים. שמונת כרכי הלבוש כוללים את "לבוש התכלת" על שולחן ערוך או"ח עד הלכות שבת, "לבוש החור" על שולחן ערוך אורח חיים מהלכות שבת עד הסוף. "לבוש עטרת זהב" על שולחן ערוך יורה דעה, "לבוש הבוץ והארגמן" על שולחן ערוך אבן העזר, "לבוש עיר שושן" על שולחן ערוך חושן משפט. חמישה כרכים אלו הם חיבוריו של בעל הלבוש על השולחן ערוך. מלבד זה חיבר הלבוש עוד שלושה כרכים נוספים. "לבוש האורה" על פירוש רש"י על התורה. "לבוש הששון והשמחה" ספר דרשות, וספר "לבוש אור יקרות" הכולל בתוכו שלושת 'לבושים' אלו: "לבוש פינת היקרת" על מורה נבוכים להרמב"ם, "לבוש אדר היקר" על הלכות קידוש החודש להרמב"ם ועל ספר צורת הארץ לר' אברהם בר חייא הנשיא, ו"לבוש יקרת" על חיבורו של ר' מנחם הריקאנטי על התורה.

בשנית את ספר לבוש התכלת, ופעם נוספת את חמשת ספרי ה'לבושים' על ארבעה חלקי השולחן ערוך בשנים ש"ט-ש"ע, פעם שניה תוך חמש שנים. לשם השוואה את ספריו הנוספים לא הוציא הלבוש בפעם הזו¹⁰, כנראה שהביקוש להם לא הצדיק את הוצאתם לאור בשנית.

תקופה קצרה אחרי פטירתו של רמ"י בשנת שע"ב נדפסו שוב כרכי הלבוש על השו"ע בשנים ש"פ-שפ"א בוויניציה שבאיטליה¹¹. המגיה מטעם בית הדפוס העיר על הספר: "יען המחבר ז"ל כתב בספרו זה כמה דברים אשר הם מנהג גלילותיו לבד כאילו היו דין פשוט או מנהג כולל בכל ישראל, ונוסח תפילות ופיוטי כל ארצות ליואנטי ורוב קהילות איטאליאה לא כן נהגו, את המדפיסים ציויתי לעשות להם מסגרת לאות כי איננו מנהג פשוט רק לאשכנזים בלבד". כלומר שלדעת המדפיס הספר עצמו מתאים להתקבל בקהילות איטליה כספר הלכתי שימושי, רק כיון שמנהגי התפילות של המחבר שהם על פי סידור אשכנז שונים ממנהגי איטליה על כן צריך לתקן במקום שבו הנוסח המקומי שונה. זה מעיד על ההצלחה לה זכה הספר אף מחוץ לתחום מושבו של הלבוש בערי פולין ובפראג.

כעשר שנים לאחר מכן, בשנת שפ"ג, נדפסו שוב ספרי הלבוש על השולחן ערוך בפראג, אך מני אז לא נדפסו עוד למשך ששים וחמש שנה, עד שנת תמ"ח בה נדפסו שוב מקצת מכרכי הלבוש - לבוש התכלת ולבוש החור על שולחן אורח חיים. שאר כרכי הלבוש לא נדפסו עוד עד השנים תקע"ח-תקפ"א, בהם נדפסו בברדיצ'ב כל כרכי הלבוש על השולחן ערוך. מדובר על פער של כמאתיים שנה בין הוצאתם לאור המלאה של כרכי הלבוש מסדרת הוצאותיו לאור התכופות של הלבוש בחיי המחבר ותקופה קצרה לאחר פטירתו, עד לחזרתם המלאה לדפוס בשנים תקע"ח תקפ"א.

להשלמת התמונה יש להוסיף, את עובדת יציאתו לאור של הספר 'אליהו זוטא' בשנת תמ"ט ולאחריה בשנת תס"א בפראג, ספר אליהו זוטא הוא חיבורו של ר' אליהו שפירא מפראג על לבוש התכלת והחור, כלומר על חיבור הלבוש של אורח חיים. בשנים אלו הוציא ר' אליהו שפירא את לבוש התכלת והחור בהוצאה חדשה, בה משמש חיבורו 'אליהו זוטא' כ'נושא כלים' ללבוש. למרות שהחיבור יכול לשמש כהוכחה על התקבלותו של ספר הלבוש לאורח חיים כספר בעל שימוש משמעותי, יש לסייג את הדברים בשתי הערות: האחת, שהמדובר רק

10 המדובר בספרים לבוש האורה לבוש הששון והשמחה ולבוש אור יקרות, שתוכנם פורט לעיל בהערה 9.

11 רמ"י עצמו בכל הדפסות הספר בחייו הוא הוציאו לאור בפראג.

בלבוש על אורח חיים ולא על שאר הכרכים, והשניה, שגם האליהו זוטא עצמו נדפס בשנים אלו, והדפסה נוספת של אליהו זוטא נעשה רק כמאה שנים מאוחר יותר בשנת תקע"ח כנ"ל, השנה בה נדפסו מחדש כל ספרי הלבוש על השולחן ערוך.

נראה שירידת קרנו של ספר הלבוש על השו"ע אינה קשורה למעמדו של המחבר עצמו, שכן מטבע הדברים ככל שמתרחק זמן פטירתו של המחבר מעמדו מתקדש. את ההסבר יש למצוא ב'מתחרים' שלו, הלא הם ר' יוסף קארו והרמ"א, שעם התקבעות מעמדם כפוסקים מוחלטים שכל בית ישראל נשען עליהם¹² התמעטו הלומדים בספר זה.

12 ראה לדוגמא בספר משאת בנימין לר' בנימין סליק שנפטר בערך בשנת שע"ט, בו כתוב (משאת בנימין ס' כז) 'דבכל מדינות אשכנז קיימו וקיבלו עליהם דברי רמ"א, ובתרי אנו נגרים בכל דבריו'. וכן בשל"ה (שזמן פטירתו בין שפ"ו לש"צ) שער האותיות, "קדושת האכילה" אות ה: שכבר נתפשט בתפוצות ישראל שבחוצה לארץ במלכות פולניא ופיהם ומערהין (בוהמיה ומורביה) ואשכנז לפסוק כהגאון מהרמ"א ז"ל (יש לשים לב ששנים אלו חופפות לתקופה שאחר שנת שפ"ג, השנה בה הודפסו בפעם האחרונה כרכי הלבוש על השולחן ערוך. דוגמאות נוספות מאותה תקופה ראה, דייזיס, זהות אשכנזית, עמ' 265-271).

לע"נ הרבנית יהודית פרייליך ע"ה

Rebbetzin Yehudis Freilich

נפטרה בכ"ח מרחשון תש"פ

"פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה"

Mother of Dr. Avi Freilich

Grandmother of Alumni of Yeshivat Sha'alvim

Dr. Elie Freilich

Dr. Ahuva & Rav Sammy Bergman

Dr. Chanan Freilich and Mr. Dovid Freilich.

תנצב"ה



נתקבלו במערכת

אגרות ותשובות מאת הגאון רבי מאיר אריק זצ"ל אל תלמידו הגאון רבי ראובן מרגליות זצ"ל. מודיעין עילית, אהבת שלום, תשע"ט. עו עמ'.
(chananiaw@gmail.com)

רבי מאיר אריק היה תלמידם של רבי יעקב ויינדפלד בעל 'כוכב מיעקב' ושל המהרש"ם, שימש שנים רבות ברבנות בבוצ'ץ' ובווינה ובסוף ימיו בעיר טרנוב שבגליציה, בה נפטר בשנת תרפ"ו. מפורסם על שם ספריו 'טל תורה' על הש"ס ושו"ת 'אמרי יושר' ועוד רבים, ונחשב מגדולי דורו. אחד מתלמידיו הקרובים היה הרב ראובן מרגליות, ומהר"ם אריק אף הסמיך אותו להוראה, והעביר לו מכתביו כדי שידפיסם בתוך ספריו. הרב מרגליות עלה ארצה בשנת תרצ"ה ומעולם לא שימש ברבנות, אבל היה מפורסם בבקיאותו המופלאה ובחיבוריו הרבים מספור. הוא לא זכה להשאיר אחריו זרע, ואחינו ובן ביתו ר' חנניה ויינברגר מרחובות דואג זה שנים במסירות להדפסת כתביו הישנים והחדשים. בין השאר הביא לבית הדפוס בעזרת 'מכון אהבת תורה' קובץ מכתבים והערות זה שכתב הרב אריק לתלמידו במשך השנים, עם השלמות וציונים. בהמשך יודפסו קונטרסים נוספים ובהם התכתבויות אחרות של הרב מרגליות וגדולי דורו.

אגרות מלכי רבנו. תשובות שקיבלתי במשך למעלה משלושים שנה מפוסקי וחכמי הדור בהלכה ובחכמת ישראל. מלך שפירא. סקרנטון, תשע"ט. שעד עמ'.
(shapiro.marc1@gmail.com)

פרופ' מלך (מרק) שפירא (שפירו) הוא אחד החוקרים החרוצים והידענים ביותר מתוך אלו העוסקים בחקר הספרות התורנית וההיסטוריה הרבנית בדורות האחרונים. הוא משמש כראש הפקולטה ליהדות באוניברסיטה הנוצרית בסקרנטון שבפילדלפיה, מדינה שנמצאת בצפון מזרח ארה"ב, ומצודתו פרוסה, במאמרים ובספרים שהוא מפרסם בתדירות גבוהה, ובאתר שלו 'ספרים בלוג' (באנגלית) שהוא לא מפסיק לחדש בו דברים, על פני כל עולם המחקר התורני-היסטורי, באקדמיה וגם בין החוקרים התורניים. חיבה יתירה נודעת לו ל'המעין', ובו הוא פרסם כבר כמה מאמרים חשובים ובהם מכתבים ואגרות של גדולי ישראל עם מבואות והסברים וציונים מאירי עיניים. הידע הרחב שלו, הביקורתיות הבריאה המלווה בעין טובה ובגישה חיובית, יראת השמים שלו שאינה חוסמת את האובייקטיביות המדעית שלו, כל אלו מצינים אותו במיוחד. פרופ' שפירו נמצא כבר מאז נערותו בקשרי מכתבים עם רבים מגדולי הרבנים בדורנו זצ"ל ושל"ט, ובספר זה מובא לקט מתוך תשובותיהם אליו במגוון רחב מאוד של נושאים הלכתיים ופרשניים ומחשבתיים. רשימת שמות המשיבים שדבריהם נמצאים בספר ארוכה ומגוונת, וכוללת לדוגמה את הרב אבינר, הגר"מ אליהו זצ"ל, הרב אריאל, החוקר הישיש ר' שמואל אשכנזי, כמה רבנים לבית בצרי, הגר"ח"ד הלוי זצ"ל, הרב הנקין, כמה רבנים מבני הר"ע יוסף, הרב ליאור, הרב יוסף ליברמן מ'כולל שומרי החומות', הרב מאוז, כמה רבנים לבית משאש, הגר"י קאפח זצ"ל, הגר"מ קליין האדמו"ר מאונגוואר בעל 'משנה הלכות', הרב

רצאבי, הרב יעקב קאפיל שווארץ מרבני סטמאר, הרב שילת, הרב צבי הרשל שכטר, האדמו"ר מליובבין, זצ"ל, רבנו ר' אברהם שפירא זצ"ל ועוד ועוד. בין התשובות נמצאים עניינים בכל חלקי השו"ע, חלקם כנראה שאלות אישיות שלו וחלקן שאלות עקרוניות (לפעמים נשלחה שאלה זהה לכמה רבנים), וכן תשובות בענייני דרכי פסיקת הלכה, דת ומדינה, ענייני גירסא ולשון בכתבי חז"ל והראשונים, בירורים בענייני ספרים ורבנים, ועוד. מיוחד במינו הוא הנספח - קובץ מכתבים שקיבל פרופ' שפירא מידידו ר' יונה עמנואל זצ"ל, שעמו היו קשור בחליפת מכתבים תדירה ובידידות קרובה. בס"ה מדובר על ספר מיוחד ומקורי ובחלקו אף מרתק, שהוצאתו לאור באופן כזה מתאימה לאישיותו ולגישתו הייחודיים של פרופ' שפירא ולטווח הרחב של מושאי התעניינותו בשטח התורני-ספרותי.

אמת ושלוש. לבירור דרכו של מרן בספרו שולחן ערוך. אלון בן דוד. באר שבע, תשע"ט. פד עמ'. (Eyalbd5777@gmail.com)

ספרו הענקי של מרן 'בית יוסף' עם הערות 'דרכי משה' הוא הבסיס להלכה הנוהגת היום בכל תפוצות ישראל, ובעיקר ספר הקיצור - השו"ע עם הגהות הרמ"א. לעיתים יש סתירות בין דברי המחבר או דברי הרמ"א בהלכות שונות, ואפשר ליישב אותן בהנחה שבכל עניין הם פסקו כפוסק אחר ולא הקפידו על עקביות בפסיקותיהם בעניינים שונים, או למצוא חילוק והיכי תמצא ואוקימתא שיישבו את ההלכות הסותרות, כמו שגם ביחס לסתירות במשנה קיימות הגישות האלו - מציאת אוקימתא להלכות סותרות או העמדתן בשם שני חכמים שונים, ואלו ואלו דברי אלוים חיים. בספר 'אמת ושלוש' מודגמת שיטת רוב האחרונים שנקטו שיש לדון כל מקרה לגופו, ולא ניסו להיות עקביים נגד האמת ההלכתית לדעתם, ומכאן גם שם הספר - גם 'אמת' וגם 'שלוש'. המחבר, שכבר הראה את כוחו בספריו על שביעית ועל איסור הקטניות בפסח, מציג י"ט נושאים מתוך רבים כולם מתוך שו"ע או"ח שבהם בעלי השו"ע סותרים את עצמם לכאורה, ומראה איך ראוי להבין את דבריהם. כך למשל הוא עוסק בברכת הרואה נר חנוכה ולא הדליק שצריך לברך (שבת כג, א), כשבשו"ע בסי' תרעו סע' ג פסק המחבר כר"ן שמי שלא מדליק ואין מדליקים עליו כשרואה נר חנוכה מברך - משמע שאין חיוב ראייה במקרה זה, ובסימן הבא תרעז סע' ג כתב כשיטת המרדכי שכאשר אינו מדליק חייב לפחות לראות נרות חנוכה ולברך עליהם, כאשר הפרי חדש והגר"א מעירים על הסתירה, המאמר מרדכי מיישב אותה, והמ"ב מכריע שדברי המאמר מרדכי דחוקים ומקבל את שיטת הפר"ח והגר"א. הפרק האחרון עוסק בסתירה בין הלכות חנוכה בהן מובאת הדעה שהדלקת קטן בדיעבד יוצאים בה ידי חובה (ס' תרעה סע' ג), לבין הלכות קריאת המגילה (ס' תרפט סע' ב) בהם נקבע נחרצות שקריאת קטן לא יוצאים בה ידי חובה. הרבה אחרונים דנו בעניין מהמגן אברהם וצפונה, והמ"ב בהלכות מגילה מקבל את דעת הגר"א שאכן זו סתירה, בשער הציון שם מעיר מרן החפץ חיים שאולי צדקו הטוענים שהמחבר החמיר במכוון במגילה יותר מאשר בחנוכה, ולעיל בהל' חנוכה הוא קובע שאין לסמוך על הדלקת קטן שהרי בהלכות מגילה המחבר אינו מקל... אכן ההלכה אינה מתמטיקה, אך היא גם אינה מין אומנות מופשטת ח"ו אלא יש לה כללים ופרטים וגם 'שורה תחתונה'. זיל גמור.

אסיף ו. אסופת מאמרים. ירושלים, איגוד ישיבות ההסדר, תשע"ט. 845 עמ'.
(office@hesder.org.il)

זהו השנתון השישי שמוציא לאור איגוד ישיבות ההסדר. הפעם הוא שונה בשניים מהקודמים לו: הוא מגיע בכרך אחד ולא בשניים (אמנם כרך גדוש במיוחד), והוא מופיע ממש בסוף השנה, למעשה בתחילת שנת תש"פ. הסיבה לשני אלו היא הקובץ הגדול 'והאר עינינו', מאמרים בענייני תורה ולימוד תורה של רבני הציבור התורני-לאומי שיצא לאור לפני כמה חודשים ע"י מערכת 'אסיף' ובו למעלה משישים מאמרים, מה שגרם לכרך השנתי להידחות מעט. ניתן להבין מהערת המערכת שכעת הוא יצא בקביעות לקראת סוף כל שנה. גיליון גדול זה מכיל כארבעים מאמרים בענייני מקרא ומחשבה והלכה וחינוכי בבלי וירושלמי ומדרש וחסידות וספרים וסופרים, מתלמידי חכמים ותיקים וידועים כמו הרב יעקב אריאל והרב יהודה ה' הנקין ועוד, ועד למדנים צעירים ממגוון רחב של ישיבות (לאו דווקא הסדר), מכונים תורניים, הרבנות הצבאית ועוד, וגם בוגרי ישיבות שעתה אין עיקר עיסוקם בתורה. אני הקטן פרסמתי על פני שלושים וכמה עמודים לקט מיבול ספרותינו התורנית בשנת תשע"ח לפי סדר א"ב של הספרים הנסקרים, חלקם ספרים שכבר נסקרו ב'המעין' בתוספת נופך ועוד רבים אחרים, ואפיל אני עצמי הופתעתי בקריאה חוזרת לראות שוב את הכמות והאיכות של ספרים תורניים שיצאו לאור מתחת מקלדתם של רבני וחכמי הציבור שלנו (ברשימה זו - בשנת תשע"ח בלבד). אשתדל לפרסם לקט כזה גם בכרכים הבאים לכל שנה בנפרד. מערכת 'אסיף' כוללת 22 רבנים ואברכים משש עשרה ישיבות הסדר ומוסדות תורניים-ציוניים אחרים, והיא צופה קדימה להמשך עידוד היצירה התורנית בציבור 'שלנו'. אין בקובץ הזה ח"ו הבעת רצון להתנתקות או התרחקות מלמדני הציבור החרדי ומעולם התורה הענק העולמי שאנו חלק אינטגרלי ממנו, אלא מעין 'זריקת מרץ' לחיזוק הספרות התורנית בציבור שלנו, חיזוק שתמיד יש לו מקום. הספר הגדול הזה ראוי לענ"ד להופיע בכריכה קשה למען יעמוד ימים רבים על המדף ומחוצה לו, וכדאי גם שרשימת המחברים תכלול גם פרטי התקשרות אליהם לכל המעוניין להגיב ולהעיר. ברכה לעורכים, שיזכו לעמוד במשימתם ולהמשיך להוציא לאור קובץ חשוב זה תמידים כסדרם.

דבר חברון. או"ח ח"ב, יו"ד ח"ג, זרעים. דוב ליאור. עריכה: ראובן גרוס. חברון, תשע"ט. 336 עמ'. (mmlior4@gmail.com)

זהו הכרך השביעי בסדרת שו"ת 'דבר חברון' מאת הגאון הרב ליאור שליט"א רבה לשעבר של חברון ועתה ביתו בהר הזיתים בירושלים, והוא כולל כ-550 תשובות קצרות, כדרכו של הרב ליאור להשיב באופן מרוכז וחד בין בכתב ובין בעל פה. העורך המוכשר הוסיף מדי פעם מקורות ומקבילות לדברי הרב, והועיל בהם הרבה. חלק מהשאלות שנשאל הרב מאוד אקטואליות. למשל ס' מח בחלק או"ח עוסק בסופר סת"ם שהואשם בהתנהגות לא צנועה עם נשים, האם הפרשיות שכתב כשרות? והתשובה: לדעת רוב הפוסקים עבירות שאינן להכעיס אינן פוסלות אותו, אבל יש שמחמירים, ולכן למעשה מה שכתב עד עכשיו כשר, אבל אין להמשיך ולקנות ממנו פרשיות לתפילין עד שיתברר שעשה תשובה. בעמ' 52 מובאת

שאלה שנשלחה אל הרב [וגם לרבנים נוספים] ע"י הוצאת 'מורשת', אם להחזיר לתקנו במהדורה החדשה של סידור 'רינת ישראל' את נוסח 'ברכת המינים' בתפילת עמידה שצונזר כבר לפני דורות רבים, ה'מינים' הוחלפו ב'מלשינים', ו'מלכות זדון' הוחלפה ב'זדים' ועוד. הרב ליאור השיב שהוא מאוד בעד להחזיר עטרה ליושנה, ואפילו משבח את הוצאת 'מורשת' ואנשיה 'על ההיחלצות למלאכת תיקון חשוב זה לזיכוי הרבים'. אבל מה אפשר לעשות שכמה וכמה רבנים השיבו לשאלה המקבילה שנשלחה אליהם ש"שב ואל תעשה עדיף" מסיבות מגוונות, וכך נשאר [לצערי!] במהדורה החדשה של רינת ישראל הנוסח הישן, ורק למטה עם ביאורי המילים צוין שהנוסח המקורי הוא 'למלשינים' וכו'. בעמ' 264 הרב ליאור מתיר לבן לטפל בהוריו בעזרת דקירה במחטים סיניות אם אין מישהו אחר שיכול לעשות זאת, והעורך מציין למטה לחבל פוסקים שפסקו כך בשאלות דומות, ומהם אף שהתירו לבן להלקות את אביו בערב יוה"כ כפי המנהג המקובל אם האב מבקש זאת. בכל אופן הרב ליאור ממליץ שהוצאת המחטים, שבדרך כלל זו הפעולה שגורמת ליציאת מעט דם, תיעשה ע"י האב עצמו ולא ע"י הבן. ייש"כ של הרב שליט"א, עוד ינוב בשיבה.

הכוה שבר - שיחה ראשונה על אתגרי גיל ההתבגרות; דרך אחרת - מדריך רעיוני ומעשי לאתגרי הזמן. ליאור לביא ויחזקאל שטלצר. ירושלים, דברי שיר, תשע"ח-תשע"ט. שני כרכים. (info@dshir.co.il)

מה שפעם היה עובר בשקט וברוגע מאב לבן בזמן ובמקום המתאים - נהפך בימינו למורכב ומסובך ורגיש לשני הצדדים. כולם מודים שצריך להכין את הילד ואח"כ את הנער לשלבים השונים של ההתבגרות הגופנית והרגשית, השאלה אם אכן עושים את זה, ואם עושים את זה כראוי. לעזרת ההורים והמורים והנערים עצמם נרתמו הרבנים והמחנכים ליאור לביא ויחזקאל שטלצר, והכינו שני ספרונים מעוצבים ומושקעים בחיצוניותם ובתוכם ובתוכם, האחד לגילאי בר מצוה והשני למתבגרים. הפרקים עוסקים בצמיחה ובשמחה בה, בשינויים הגופניים והרגשיים, בשמירת העיניים והבריית, בעיקרון 'משביעו רעב', בכוח הבחירה, בנפילות ובעליות, בחיבור לטוב ולחיים ועוד ועוד, דברים היוצאים מהראש ומהלב ועשויים בהחלט להשיג את מטרתם להיכנס אל הלב. צוות חשוב של יועצים ויועצות עמד לצידם של המחברים, והתוצאה נראית ראויה לשמה, והלוואי שתמלא את הציפיות ממנה.

הלכות גאולה אחרונה. הרב זכריה זרמתי. ירושלים, תש"פ. 211 עמ'. (058-588055)
הרב זרמתי, רב ודיין בירושלים, כבר חיבר כמה וכמה ספרים בנושא הגאולה ועצמאות ישראל בדורנו, בנוסף לספרים הלכתיים ולמדניים. בספר זה הוא מלקט ומסדר את הצדדים ההלכתיים המחייבים את האיש הישראלי בדורותינו להתייחס אל ימינו כימי גאולה, בהמשך לדברי חז"ל במסכת שבת שה'קץ' הוא למעשה נושא הלכתי. הוא מלקט מפי ספרים וסופרים בכ"א פרקים פרטים בעניין החיוב לעלות לארץ וליישובה, משמעות קדושת הארץ, הקשר בין הקב"ה וארץ ישראל ובין ישראל לאביהם שבשמים, מעמדה של הגלות בחשבונות

הגאולה, משמעות רישיון המלכות להקים יישוב יהודי בארץ בוועידת סן רמו ובהחלטות האו"ם שאחריה, סיבות ההתנגדות הרבנית הרחבה לבניין הארץ בדורות האחרונים, מעלת תורת א"י בדורנו, מקומו של המשיח במהלך האתחלתא דגאולה ועוד.

הפוך. חשיבה יצירתית ומימוש פוטנציאל בדרך הסוד היהודי. יחיאל הררי. ראשון לציון, ידיעות אחרונות וספרי חמד, תשע"ט. 342 עמ'. (info@ybook.co.il)

ד"ר יחיאל הררי הוא סופר, מרצה, ויועץ מקצועי ואישי. בספר זה, השלישי בסדרת ה'התבוננות' שלו, הוא מגלה ומלקט את מרבית תובנותיו בתוך המסורת היהודית הנגלית ובעיקר בזו של תורת הנסתר, ועל פי מקורות אלו הוא טוען שכל אחד יכול להגביר את כוחותיו ואת עומק מחשבותיו, את היצירתיות שבו ואת הכישרונות שנולד עמהם, אם יתבונן בתוכו ויפנים כמה עקרונות בסיסיים וגם יחיה על פיהם. בספר תמציתי זה הוא מסביר מהי חשיבה יצירתית, איך מממשים פוטנציאלים, מהם חלקי השכל והקשרים בינם לבין הגוף, איך מגלים את הרצון הפנימי ואיך גורמים לו להניע את מערכות הגוף והנפש, בניית סדר עדיפויות, עמידה בלחצים, פריצת גבולות עם מנוחת הנפש, ובס"ה (כשם הפרק האחרון בספר) - איך לחיות את החיים במלואם. לדוגמא, בניגוד למה שניתן לצפות מספר מודרני העוסק בשיפור תפקוד הגוף והנפש - המחבר אינו מתלהב מאימוץ 'חיי בריאות' ושימת דגש מוגזם על ענייני תזונה וכד', מפני שלדעתו לפעמים ההדגשה של התחום הזה גורמת לאיבוד פרופורציות רגשי, ולפגיעה במכלול ובהרמוניה שהם הבסיס לנפש בריאה בגוף בריא. הוא מפנה לאיזונים שברמב"ם ובמקורות אחרים ביהדות, ומציע לקורא כלים כדי למצות את יכולותיו ואת השגותיו, ולמעשה לשנות את חייו.

השמות בתורה. עיוניים בשמותיהם של האנשים בפרשות השבוע. הרב אהרון ברונשטיין, חיפה, תשע"ט. 456 עמ'. (052-7180161)

חז"ל והקדמונים משננים לנו חזר ושנן שלכל שם יש משמעות קריטית לנושאו, לא משנה עם זהו שם ממקור אלוהי או אחר, וק"ו שבכתבי המקובלים לנושא זה יוחד מקום חשוב. הרב ברונשטיין, ר"מ בשיבה בחיפה, ליקט חומר רב בנושא השמות ביהדות, והוא מעביר אותו לקורא לפי סדר פרשות השבוע, כאשר עומקה של לשון הקודש מקבל כאן משמעות מיוחדת. חלק ניכר מהמאמרים כבר התפרסמו בעלוני שבת וגם נלמדו ברבים, ותגובות הקוראים והשומעים מהווים לפעמים חלק ממה שהתפרסם בספר. כך בפרשת ויגש עוסק המחבר ביוסף ובשמו המיוחד 'יוסף', במשמעות התוספת הזו שהיא חלק משם הוי"ה, ומעיר כמה הערות על דמותם של יוסף ושל זרעו סביב משמעות שמו. מובאים דברי ר' לוי יצחק מברדיצ'ב שחודש אדר הוא חודשו של יוסף גם בגלל כפל החודש הזה לעיתים, שמזכיר את כפל הנחלה של יוסף בעתיד, וגם בגלל סימן הדגים של החודש שכה מתאים ליוסף שבני בורכו בלשון המיוחדת 'ידגו לרוב', ועוד דברים מעניינים נמצאים שם סביב ליוסף ולשמו ולדמותו ומשמעותם ביהדות.

התפילה המתמדת. עיונים בהקדמה לסידור 'עולת ראייה'. הרב יהושע מגנס. ירושלים, מים חיים, תשע"ט. 231 עמ'. (0526-080198)

הרב מגנס הוא ר"מ ותיק בישיבת מרכז הרב, תלמידים המובהק של רה"י הרב אברהם אלקנה כהנא-שפירא זצ"ל ולפניו של מרן הרצ"ה זצ"ל. עיקר עיסוקו בעיון הסוגיות ובהוראתם בישיבה, אבל במקביל הוא עוסק כמובן בכתבי הראי"ה, ומחבב באופן מיוחד את ספר 'עולת ראייה' הכולל את ביאוריו של מרן הראי"ה על הסידור עם תוספות שלוקטו מכל כתבי הרב ע"י בנו הרצ"ה, ומעביר שיעורים על תכניו במסגרות שונות. השיעורים שהועברו על ידו בישיבת מרכז הרב במשך שנים נאספו ועובדו ע"י קבוצת תלמידים לספר העוסק בביאור חלק מליקוטי הרצ"ה לעולת ראייה, ובעיקר בפרק במבוא שכותרתו 'התפילה המתמדת של הנשמה'. הרב מגנס דיבר בשיעוריו על חלקי הנפש ותפילת הנשמה, על משמעות 'התפילה המתמדת' כפי שזו משתקפת בפיסקאות מאת הרב שציטט הרצ"ה, והוא מסיים בביאור עובדת גילוי הרצון האישי של המתפלל ע"י התפילה ובעזרתה, ובדרך שינוי רצונו של ה' כביכול ע"י התפילה. הספר כלול מדברי הראי"ה, הרצ"ה ויבל"א הרב מגנס עצמו, והוא מעלה במדרגה את הלומד אותו ביחסו לתפילה בפרט ולקשר בין האיש המתפלל לבין בוראו בכלל.

חוג הראי"ה. שיעורי רבנו דוד כהן הרב הנזיר מכת"ק על ספר אורות הקודש, חכמת הקודש סדרים ג-ד. עורך ראשי: הרב הראל כהן. ירושלים, אריאל ונזר דוד, תשע"ט. 26 + תקן עמ'. (info@dshir.co.il)

ידוע שהרב הנזיר זצ"ל, תלמידו המובהק של מרן הראי"ה זצ"ל, ערך על פי פקודת רבו את סדרת ספרי 'אורות הקודש' מתוך כתביו המפוזרים של רבו, בשיטה מיוחדת ומדוקדקת. אך נוסף על כך הוא גם לימד את עומק דברי הרב בספרו זה עם תוספת היגדים ומחשבות משלו לחברים מקשיבים, תלמידים נבחרים של הרב זצ"ל וכמה מתלמידי תלמידיו, במה שכונה אז בירת כבוד 'חוג הראי"ה'. הרב הנזיר בדיקנותו וקפדנותו השאיר ראשי פרקים וסיכומים של השיעורים שמסר, גם כמה מהתלמידים סיכמו לעצמם את מה שקלטו מתוך הדברים העמוקים, ומכל אלו עורכת קבוצת תלמידי חכמים את ביאורי הרב הנזיר לאורות הקודש. זהו הכרך השני בסדרה, ובו מובאים תוכנם של עשרים ושמונה שיעורים, עם הפניות והערות והרחבות וצינונים ממקורות מקבילים ומכתבים אחרים של הר"ד כהן, ועם הערות שנלקטו מתוך שיעור אחד שנערך דווקא בהיעדרו של הרב, וכל זה 'מכסה' את הסדרים השלישי והרביעי של חוכמת הקודש - 'איחוד הכללות והפרטות' ו'איחוד מדע הקודש והחול'. בסוף הספר נמצאת רשימה ארוכה ופדנטית של עשרות הספרים שהזכיר הרב הנזיר בשיעוריו, ובהם ספרים תורניים בנגלה ובנסתר וספרי פילוסופים משלנו ומשל אומות העולם - בהם אפלטון, אריסטו, אלפאראבי, ברקלי, דקארט, לייבניץ, קאנט, הגל, בייקון ועוד. ספר למטיבי לכת...

זרעונים. פירורים משולחן גבוה. גרגרים הגיוניים. מאת הראי"ה קוק. עם ביאור מאת הרב זאב סולטנוביץ. הר ברכה, מכון הר ברכה, תשע"ט. ד+260 עמ'. (sefer@yhb.org.il)

קובץ המאמרים המכונה 'זרעונים', המהווה חלק מספר 'אורות', עוסק ביסוד הפנימי של תחיית ישראל בארצו. הרב זצ"ל עוסק בו בהתפתחות הרוחנית מול ההתפתחות החומרית שניהן מבטאות את תחיית ישראל בדורות האחרונים, תהליכים שכוללים מעצם טבעם גם המשך וגם חידוש, גם שמירה על הישן וגם התקדמות אל עבר החדש. גם עיוור יכול לראות שבמאה השנים האחרונות אנחנו נמצאים עמוק בתוך התהליך הכפול הזה, והרב סולטנוביץ, מתלמידיו הקרובים של הרצי"ה זצ"ל בסוף ימיו, עמל לבאר את הדברים על פי הכתבים הנ"ל לפני עשרים שנה עם חברים מקשיבים בישיבת 'מרכז הרב', ושוב לפני שנים ספורות בישיבת הר ברכה. הדברים תומללו ונערכו ע"י חבר תלמידים ועברו את ביקורת הרב זאב, והם מוצגים כאן בספר מהודר מבפנים ומבחוץ. נוסף לשמונת פרקי 'זרעונים' צורפו לספר ביאורים 'לפירורים משולחן גבוה' ו'גרגרים הגיוניים', קבוצות פסקאות בעניינים קרובים שנתפרסמו במקומות שונים ולאחרונה ב'מאמרי הראי"ה'. לפני כל קטע מופיע הטקסט כולו מנוקד, ואחריו הסבר שיטתי ועקבי משפט אחרי משפט, תועלת גדולה למבקשים לרדת לסוף דברי מרן הראי"ה זצ"ל באמת.

יומן הרב הנזיר. עיקרי משנתו ותולדות חייו של מרן נזיר אלקים הקדוש הרב דוד כהן זיע"א. עם מבואות ופרקי זכרונות מאת בנו-יחידו הרב שאר-ישוב כהן זצ"ל. ערוך ע"י הראל כהן וידידה הכהן. ירושלים, אריאל ודברי שיר, תשע"ט. 205 עמ'. (info@dshir.co.il)

אחרי הספרים 'משנת הנזיר' ו'איש כי יפליא' שתיארו את חייו המיוחדים במינם של הרב הנזיר ר"ד כהן, החליטו אנשי מכון 'נזר דוד' שמטרתו להנציח את דמותו ולהפיץ את תורתו להוציא ספר נוסף המתמקד ביומניו של הרב הנזיר זצ"ל, שחלקים מהם נתגלו כבר בשני הספרים הקודמים ובקובץ 'נזיר אחיו'. מדובר בליקוט יסודי וממצה ומושכל של רובי הפסקאות המופיעות ביומנים הכמוסים האלו, המגלים את הדרך האלוקית שבה חי ופעל ולמד ולימד ויצר ר"ד כהן, ובה בנה את גישתו המיוחדת לעבודת ה' שבסיסה הוא הנבואה, ההכנות אליה, הסרת המחיצות בינינו לבינה, וההמתנה לאות האלוקי שיחדש אותה בימינו לעניינו. כמה פרקים עוסקים בקשר המיוחד בין הנזיר למרן הראי"ה זצ"ל ובזיכרונותיו של הרב שאר ישוב מבית הוריו, זיכרונותיו המתחילים בשנת תר"ן בהיותו בן שלוש, ומדהים לראות עד כמה אירועים שאירעו בילדותו המוקדמת חרטו את רישומם בליבו לכל חייו. לדוגמא, הוא מספר שקרא ספר שאמו קיבלה ובו סיפורים על הגאון מווילנא, ובין השאר סופר עליו שנוסף לבבלי ולירושלמי היה בקיא הגאון גם במדרשי ההלכה - הספרא והספרי והמכילתא, ומאז ועד זקנה ושיבה הקפיד הרב הנזיר לכלול בלימודו גם מדרשי הלכה אלו. בשלב מוקדם בחייו החליט הרב הנזיר שמטרת חייו היא הגילוי מחדש של הנבואה בישראל, ומאז כל הגיגיו היו בה, וגם כל הנהגות הנזירות לא ניטלו אלא כדי ליישר לה דרך. היומן

מתאר מעשים, הגיגים, חלומות והרהורים על פני שנים רבות, ומסתיים עם כיבוש ירושלים במלחמת ששת הימים. מצבה מיוחדת במינה לדמות מיוחדת במינה.

כך היא גאולתו של ישראל. הרב קוק והתחיה הלאומית, תהליכים, מקורות ופרשנות. יחזקאל קופלד. ירושלים, ספריית בית אל, תשע"ט. 379 עמ'. (02-6427117)

הרב קופלד משמש כבר שנים רבות כרבו של הישוב דולב שבבנימין, ובנוסף הוא מלמד במסגרות שונות. מאז שנות לימודיו בישיבת מרכז הרב כתבי מרן הראי"ה מונחים על שולחנו ושגורים על לשונו, והשיעור השבועי הוותיק ביישובו בכתבי הרב מושך רבים. בלחץ שומעי לקחו ניגש הרב יחזקאל לכתוב ספר המתבסס על שיעורים אלו, המשלבים בין תורת הרב זצ"ל לבין 'החיים האמיתיים' והאקטואליה, ואחרי מאמץ של שנים, שלו ושל כמה עוזרים נמרצים, יצא עתה הספר לאור כלול בהדרגה. בשפה עשירה וזורמת עוסק הרב קופלד בהיסטוריה של הציונות הדתית וה'ציונות' החרדית, בחינוך של תורת הרב כדי להבין את מהלכי הגאולה בדורות האחרונים, בהבנת מהותו וייעודו של עם ישראל כבסיס להבנת מאורעות הימים האלו, בזיהוי התהליכים בדורותינו, במהותם של 'חבלי המשיח', ב'חוצפה' הצפויה לקראת הגאולה, בפירוש דברי חז"ל על תהליך הגאולה לאורם של כתבי הרב זצ"ל, בעניין סגולת ישראל ו'חמורו של משיח', בתפקיד הגלות ובחשיבות הגאולה בדרך הטבע, במהותו של משיח בן יוסף סביב מאמר הרב הידוע על 'המספד בירושלים', על הקשר בין התורה והעם עם התרבות הכללית הסובבת אותנו, על בניין העם כמקביל לבניין הארץ, על חשיבות האחדות בעם ועל חשיבות הברור של תורת הגאולה, על הימשכות התהליך ועל חשיבותם של 'אנשי אמונה', דברים חשובים ויסודיים שהם המסד שעליו נבנים חיינו הרוחניים וקשרינו עם מדינת ישראל שזכינו לחיות בה. יישר כוחם של אנשי דולב ושל רבם, ותודה על מתנה יפה זו לעם ישראל לקראת ראש השנה תש"פ.

להלכות צבור. מהדורה מורחבת. הרב צבי יהודה הכהן קוק. ירושלים, חוסן ישועות ש"י ישיבת הר המור, תשע"ט. תקסה עמ'. (hyeshuot@gmail.com)

בשנת תשמ"ט, כמה שנים לאחר פטירתו של הרצ"ה זצ"ל, יצא לאור ספר שהוא התחיל להכין בחייו ולא זכה להשלימו, ותלמידו הרב טאו ואחרים סייעו לאחר פטירתו. הספר שכלל בעיקר כרוזים שפרסם הרצ"ה על גבי במות שונות היווה כעין ספר המשך לשני הכרכים של 'לנתיבות ישראל' שכללו מאמרים ו'קריאות' והצהרות ומכתבים של הרצ"ה, והיות שרובו ככולו עסק בענייני הכלל הוא נקרא 'להלכות צבור'. במשך השנים נודע על מאמרים ומכתבים נוספים, וכן בשל ריחוק הזמן מהמאורעות וגדילת דור חדש שלא תמיד הבין במה מדובר - הוחלט להרחיב את ההסברים לאירועים ולאישים הקשורים לכל מאמר ומכתב במדור שלם שנקרא 'הרחבות', ולכן יצאה מהדורה חדשה ומושלמת זו. כדברי הרב טאו במבוא שלו לספר - מדובר במסרים לדורות ולא רק בתגובות נקודתיות לאירועים מסוימים, כך גם התייחס לדברים הרצ"ה וכן ניתן להבין מעיון בכתבים עצמם. במדור הראשי נמצאים

עתה רע"א מכתבים ומאמרים, האחרון נכתב בתקופת מחלתו הקשה של הרצי"ה כחודש לפני פטירתו ונשאר קטוע, ובהמשך נוספו עוד עשרות מכתבים וכתבים במדורים שונים (חבל שקיים מיספור חדש לכל מדור, מה שמקשה מאוד על ההתמצאות). אכן, ספר לדורות.

מכילתא. כתב עת לתורה ולחוכמה. גיליון א, כסלו תש"פ. ירושלים, תש"פ. 364 עמ'.
(mekhilta@mekhilta.com)

כתב העת 'מכילתא' הוא במה חדשה, המיועדת לשאת ולהפיץ מאמרי מחקר תורניים איכותיים. אמנם אין חסרות במות תורניות ואקדמאיות שמפרסמות בדיוק מאמרים כאלו, אבל לכל במה הגוון שלה, הדרישות שלה, המחויבויות שלה, והנה קמו כמה חוקרים צעירים מהשורה הראשונה ובראשם רמ"ד צ'צ'יק, חסיד קרלין בוגר ישיבת מיר ודוקטורנט מבריק באוניברסיטה העברית, והחליטו לבנות במה חדשה בדיוק על פי המתכונת שנראית להם - מאמרים ברמה גבוהה וביקורתית במקצועות התורה השונים ובפריפריה התורנית - לשון הקודש, מחקר היסטורי, ביקורת ספרים ועוד. את האיכות רוצים לשמור העורכים בין השאר בעזרת השיטה האקדמאית של קוראים מומחים בנושא הנכתב, שיתבקשו מטעם המערכת לבקר ולאשר את החומרים לפני פרסומם. ההתחלה מבטיחה: שבעה כתבים, חוקרים מהשורה הראשונה, מפרסמים את משנתם בגיליון זה, בהם פרופ' שמחה עמנואל, מראשי המדברים היום בענייני חקר הספרות התורנית, שפותח צוהר לרשימה מיוחדת שכתב החוקר הידוע שניאור זק"ש העוסקת בחלק מכתבי היד שהיו בספרייתו של הברון גינצבורג; הרב י"י סטל עוסק בבירור מנהגי קהילות עתיקים בעניין אמירת פיתום הקטורת בתפילת ערבית; רי"ל וייס כותב על הכינוי 'שמויים' [=שמים] כתחליף לשם ה' בחלק מקהילות איטליה; ר"מ בן החכם רבי יעקב הלל מציג את מחקרו על סידור הרש"ש ומחדש בו הרבה; הרב הידוע הרב הוניג מארה"ב מעיר כמה הערות על הספר המיוחד 'נהגו ישראל' העוסק במנהגי החג של הקדמונים, מאת החוקר הידוע הרב י"י סטל הנ"ל (שהוא גם מעורכי הקובץ); ור' עדיאל ברויאר מדקדק בדרכי השימוש של האתר 'הכי גרסין' שבא למעשה להיות ה'דקדוקי סופרים' החדש של דורנו. הייתי שמח להאריך ולדון בכל אחד מהמאמרים האלו, אבל את מרכז הבמה, גם בחוברת וגם בסקירה כאן, נוטל מאמרו של ידידי חוקר הקבלה המבריק הרב יוסף אביב"י, שעל פני כמעט 180 עמודים [!] הוא מקיים סו"ס את הבטחתו לי הקטן ולהרבה פונים ודורשים אחרים כבר מלפני שנים רבות, וחוקר ביסודיות את מהותו ומהימנותו של ספר 'קול התור', בו נכתבה תורת גאולה שלמה לכאורה בשם הגר"א, לכאורה דרך תלמידו ר' הלל משקלוב אבי משפחת ריבלין ותלמידיו מבני המשפחה. מאז שהספר נדפס לראשונה בשנת תש"ח קיים קלא-דלא-פסיק שהספר אינו מוסמך ומסורתיו אינן אמיתיות, למרות הדברים המתוקים שכתובים בו בנושאי הגאולה, שהיו מקור למאמרים ולספרים רבים. הרב אביב"י סוקר במאמרו בשקדנות מדהימה את כל הפרסומים הרלוונטיים שקדמו לפרסום ספר קול התור, ומגיע למסקנה חותכת ומשכנעת ומוכחת באופן שאין למעלה ממנו, שמשנת תרצ"ט החלה קבוצה מבני משפחת ריבלין לשנות את ההיסטוריה של ההתישבות היהודית בארץ ואת מקורותיה הרוחניים, לנַכֵּס לזקני משפחת ריבלין בניגוד לעובדות ההיסטוריות בניית שכונות

ראשונות מחוץ לחומות ירושלים ואת הקמת פתח תקוה וקימום ביהכ"נ החורבה ועוד על פי תורה קבלית שנמסרה להם, ורק להם, איש מפי איש עד הגאון מווילנה, כדי להעמיד כמעט את כל הנ"ל סביב לדמותו של ר' יוסף ריבלין, ולהדיח את ר' יואל משה סלומון ידידו מחלק ניכר מזכויותיו. העניין הולך ומסתבך, והמאמר עוסק בפזמונים עם הגימטריאות על הגאולה שחיבר-או-לא ר"י ריבלין הנ"ל, שהם ללא ספק הבסיס הרעיוני לספר קול התור שחיבר כנראה קרובו רש"ז ריבלין ובו תורת גאולה המיוחסת לגר"א - שכנראה נכתבה כולה על ידי בני ריבלין, ואין לה אחיזה כלל בכל כתבי הגר"א וגדולי תלמידיו הידועים לנו. הוויכוח המר בין הריבלינים לשאר בוני ירושלים אינו חדש, אך הפצצה הכבדה שמטיל ר"י אביב"י במאמרו המדהים הזה תעורר ללא ספק גלי הדף והלם שאחריהם מי ישרם... והציונות הדתית, שבנתה הרבה מהרוח הגדולה שלה מרמזים שנראה היה שיצאו מפי הגר"א - תמשיך כנראה לייסד את רעיונותיה על תורתם הגדולה של רצ"ה קלישר וכל הגדולים שהלכו בעקבותיו. לא נותר אלא לברך את עורכי 'מכילתא' שיצליחו להעמיד על רגליו את הרך הנולד המכובד הזה, ושבמה זו תזכה להצלחה ולאריכות ימים, להגדיל תורה ולהאדיר.

מסילת ישרים השלם. סדר ויכוח וסדר פרקים. להחכם הנעלה הרמח"ל. יו"ל ע"פ כ"ק של המחבר וע"פ דפו"ר, עם ציוני מקורות והערות ומפתחות מפורטים. מהדורה מחודשת עם ביאור נרחב, בצירוף 'בין המסילות'. מאת אברהם שושנה. ירושלים, מכון אופק, תשע"ט. 29 + תקלג עמ'. (ofeq.inst@gmail.com)

מאז נדפס ספר 'מסילת ישרים' בפעם הראשונה באמסטרדם בשנת ת"ק - נגה אור חדש על ספרות המוסר היהודית. הספר נדפס עשרות פעמים בכל רחבי העולם היהודי, כשמתיקיות וחוכמתו מועילים הרבה לשיפור רמתם התורנית והמוסרית של רבבות אלפי ישראל. בשנת תשנ"ד יצאה לאור מכת"ק של הרמח"ל מהדורה שונה ומוקדמת יותר של ספר 'מסילת ישרים', בה הספר מסודר כוויכוח בין החכם והחסיד, ולא לפי סדר הפרקים כמו בדפו"ר. כתה"י היה ספון ברוסיה וצילומו נרכש ע"י הרב שושנה, ת"ח מופלג, מהדיר ספרים ראשונים-במעלה וראש מכון 'אופק', והוא מסרו לחכם השלם רבי יוסף אביב"י, שכבר הוציא לאור כמה כתבים של רמח"ל מכת"י, כדי שיוציא אותו לאור בפעם הראשונה בהשוואה לנוסח הדפו"ר. הרב אביב"י עשה מלאכתו אמונה, וצירף למהדורתו שכללה את שתי מהדורות המסילת ישרים עם הערות והפניות גם שני מאמרים חשובים על הספר ועל המחבר. בהמשך יצאו לאור עוד כמה מהדורות עם תוספות והשלמות וניקוד וביאורים ע"י הרב שושנה עצמו, כולם במסגרת מכון אופק. עתה מוציא לאור הרב שושנה מהדורה שלמה ומתוקנת ומבוררת עם מקורות והערות ובידורים בכל נקודה ובכל נושא המעוררים עניין בשתי נוסחי החיבור. מהדורה זו כוללת בתוכה את כל מעלות המהדורות הקודמות בתוספת נופך - מבוא מקיף, הערות חשובות, ומהדורה מעודכנת של קונטרס 'בין המסילות' ובו עיון משווה בין שתי המהדורות עם הוספות רבות, ספר שראוי להתפאר בו. ברכת בריאות שלמה ופוריות תורנית לרב שושנה שליט"א, שימשיך לזכות את הרבים במפעליו הגדולים עוד שנים רבות וטובות. העולם זקוק לו.

מצווה בפרשה. הרב בנימין תבורי. עורך: הרב אמנון בזק. ירושלים, מגיד וישיבת הר עציון, תשע"ח. 228 עמ'. (02-6330530)

הרב בנימין תבורי זצ"ל היה ר"מ ותיק בישיבת הר עציון. ראש הישיבה הרב ליכטנשטיין זצ"ל, שהרב תבורי היה מעין תלמיד-חבר שלו בישיבה אוניברסיטה וב'כולל' שעל ידה, הזמין אותו ללמד בישיבה מעט אחרי שהוא עצמו עלה לארץ והועמד בראשה עם עמיתו מייסד הישיבה הרב יהודה עמיטל זצ"ל, ובישיבה פרח הרב תבורי והעמיד תלמידים הרבה. הוא בלט בחביבותו ובחמימותו, בדיעותיו הרבות ובכושר הסבר מעולה ובנעימות הליכותיו, והתלמידים נמשכו אחריו. לפני כמה שנים תקפה אותו מחלת ה-ALS הארורה, ולצערם הרב של בני משפחתו ותלמידיו הוא שקע לתוכה, וקול תורתו נדם. רגע מרגש וכואב אירע בהלוויה של הרב ליכטנשטיין, כאשר מסע ההלוויה עבר ליד ביתו של הרב תבורי באלון שבות, ומאות המלווים עצרו כאשר הוציאו את מיטתו של הרב תבורי החולה מביתו וקירבו אותו אל חברו ורבו המת, ואיפשרו לו להיפרד ממנו במשך כמה דקות, לא נשארה עין יבשה. תורתו של הרב תבורי הייתה בעיקר תורה שבעל פה, אבל באתר התורני האינטרנטי של ישיבת הר עציון הוא פרסם במשך תקופה ארוכה דברים על פרשת השבוע, אותם ליקט ועיבד תלמידו-חברו המוכשר הרב אמנון בזק, והכין לו מעין מתנה שהתברר שהיא מתנת פרידה - ספר על הפרשות ובו בירור הלכתי אחד על כל פרשה, כתוב בטוב טעם ובסגנון בהיר תוך הקפת הנושא מכל צדדיו בשפה ברורה ונעימה. חודשים ספורים אחרי יציאת הספר לאור נפטר הרב תבורי אחרי שנות ייסורים רבות, ולנו ולכל ישראל חיים שבק. תנצב"ה.

ספר הישר לרבינו תם. חלק החידושים. כפי שסדרו הרש"ש שלזינגר. מוגה מחדש על פי כתבי היד ועל פי העתקות רבותינו הראשונים ע"י דוד בר"ש דבליצקי. בני ברק, תש"פ. 22 + א' טז עמ'. (seferor@gmail.com)

'ספר הישר' הוא הספר הגדול שחיבר רבנו תם, גדול בעלי התוספות, לבקשת תלמידיו, ובו עיקרי חידושי על התלמוד בסדר אקראי, וכן תשובות להלכה. יתכן שר"ת לא הספיק להשלים את ספרו ולסדרו, אולם בכל מקרה הספר היה בשימוש תלמידיו ותלמידי תלמידיו בעלי התוספות וכן בידם של הרבה ראשונים אחרים, והם מצטטים ממנו מאות קטעים. עוד לפני עידן הדפוס אבד הספר ולא הובא יותר כמעט ע"י גדולי ישראל, עד שבשנת תקצ"א יצא לאור בווינה ספר הישר על שני חלקיו, השו"ת והחידושים, מכת"י שהיה בירושלים והשתמש בו החיד"א, במהדורה משובשת ולא נוחה לעיון. לפני כמאה שנה יצאה מהדורה חדשה ומתוקנת של חלק השו"ת של ספר הישר, ובשנת תשי"ט, שנת חייו האחרונה, הוציא לאור בירושלים הרב שמעון שלמה שלזינגר, לשעבר רבה של העיר ממל (היום: קלייפדה) שבמערב ליטא, תלמיד חכם, מחבר ומהדיר, מהדורה חדשה של חלק החידושים של ספר הישר ע"פ כת"י נוסף ומדויק יותר, מסודר בערך כסדר המסכתות עם מקורות וצינונים ומפתחות. במאות מקומות שבהם מובאים דברי ר"ת בתוספות ובראשונים עשוי לימוד דבריו במקור להאיר עיניים, אך השימוש בספר לא היה מספיק נפוץ. עתה בא ר"ד דבליצקי, ובתום שנה לפטירת אביו הגדול רבי שריה זצ"ל הוציא לאור מהדורה חדשה ומתוקנת ומושלמת של ספר זה, כאשר

הוא מוסיף למעשה שני נדבכים חשובים מאוד על מהדורת שלזינגר: הוא יגע ומצא (כדבריו - הרבה בעזרת הכלי הנפלא 'אוצר החכמה' שבנו הרב בצלאל הוא ממנהליו) מאות ציטוטים של ספר הישר בראשונים, שעל פיהם אפשר להגיה את הספר המשובש שבידינו ולהעמיק בהבנתו, וכן הוסיף הערות למדניות משלו לאורך כל הספר. כבר איתמחי גברא בההדרת ספרי קדמוני אשכנז במהדורות מעולות ומדויקות - ספר הראב"ה וספר הראב"ן וספר שערי דורא, ועתה נוסף לרשימה ספר הישר חלק החידושים במהדורה מושלמת ומתוקנת. למרות שיש מקום לדון על הסדר של מהדורת שלזינגר, ששונה מסדר כתה"י אבל גם אינו מתאים במדויק לסדר המסכתות, וכן נוספו בה ע"י הרב שלזינגר קטעים רבים שהיו בגיליון כתה"י אבל כנראה אינם שייכים כלל לר"ת, השכיל המהדיר שלא לשנות מסדר הסימנים של מהדורת שלזינגר שכבר מקובל בכל הספרים למעלה מחמישים שנה, וטובה גדולה עשה בזה לכל הלומדים. בראש הספר נמצאת רשימה של כל התוספות בש"ס שניתן להיעזר בספר הישר כדי לראות את לשונו המדויקת של ר"ת המובאת בהם, לפעמים גם בהרחבת דברים, ותועלת גדולה יש בכך ללומדים כולם - לא אופתע אם אחת המהדורות החדשות של התלמוד תעתיק את הקטעים מספר הישר בסוף כל מסכת, שהרי קשה להגזים בחשיבות ראיית דברי ר"ת על הסוגיא במקורם. יישר כוחו של המהדיר החרוץ והדייקן על עבודתו, עולם התורה מחכה בכליון עיניים לספר הקדמון הבא שיצא לאור מתוקן מתחת ידי.

ספר המצוות (כתאב אלשראיע) לרב סעדיה גאון. מקור ותרגום מוער. נסים סבתו, חיים סבתו, אייל פישלר. ירושלים מכון בן צבי, תשע"ט. מג+407 XI עמ'.
(www.ybz.kotar.co.il)

רס"ג, אחד מגדולי החכמים מתקופת הגאונים, איש אשכולות, לוחם מלחמות ה', נפטר בן שישים בלבד (וי"א בן חמישים) לפני 1078 שנה (שנת ד' אלפים תש"ב). בין שאר פעליו ידוע גם שכתב ספר מצוות, שהוא פיוט בן כמה עשרות שורות, שהתפרסם מאוד כאשר הגאון הגדול רבי יהודה פירוש פערלא (=פרל) כתב עליו לפני כמאה שנים פירוש ענק בשלושה כרכים גדולים, שבו הוא מקיף את התורה כולה על פרטיה וכלליה תוך שהוא מנסה לדייק ממילותיו הספורות של רס"ג מה דעתו להלכה בכל פרט ממצוות התורה. פחות ידוע שרס"ג כתב פיוט נוסף כ'אזהרות' לחג השבועות וגם בו רשימת המצוות, ועוד פחות ידוע שהוא כתב גם ספר מצוות שלם בשפה הערבית באותיות עבריות (כפי שהיה מקובל לכתוב ספרי הלכה בזמנו ובמקומו), אלא שספר זה אבד במהלך הדורות. בדורנו, בעזרת פרויקט הגניזה האדיר שמממן ומנווט הרב ד"ר דב פרידברג מטורונטו, התגלה חלק ניכר מספר המצוות הזה בין דפי הגניזה המפוזרים בספריות שונות, וכבר שנים רבות יושב החכם והחוקר הרב נסים סבתו ומהדיר ומתרגם בדקדוק גדול שורה אחרי שורה. אל המלאכה צורף אחיו הגדול הרב חיים סבתו שליט"א ראש ישיבת מעלה אדומים שהוסיף את העיון התורני לספר, הכל עבר את העריכה המוקפדת של הרב פישלר, ובימים אלו יצא הספר לאור כלול בהדרו, ובו נדבר חדש של תורה שהוד קדומים חופף עליו - חיבור כמעט שלם של רס"ג שדורות רבים חיכו לאורו. כל עמוד במהדורה זו מכיל למעשה ארבעה מדורים - גוף הספר בערבית,

בטור מקביל התרגום לעברית, מדור של הערות על ההדרת הטקסט ועל התרגום, וכל החלק התחתון של העמוד כולל ביאורים ופירושים מאירי עיניים לדברי גאון הגאונים רס"ג מאת ר"ח סבתו. הספר כולל מבואות מקיפים של המהדיר-המתרגם ושל אחיו המפרש, ונספחים הכוללים נוסח מדויק ומנוקד של הפיוט והאזהרות הנ"ל, טבלה המבארת את ההבדלים בין שלושת החיבורים האלו תוך השוואה לדברי בה"ג והרמב"ם, ונספח מעניין (שכבר פורסם ב'המעין' גיל' 229 [נט, ג; ניסן תשע"ט] עמ' 107 ואילך; חבל שעובדה זו לא צוינה בספר) ובו רשימת השערות של ריי"פ פרלא בביאורו הנ"ל שזכו לאישוש או שנדחו בעקבות דברים מפורשים שנמצאו בספר המצוות הגדול של רס"ג. מפתחות מפורטים חותמים את הספר המהודר הזה.

סיני. מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות. שנת הע"ז, כך קנב. בעריכת הרב יוסף אליהו הלוי מובשוביץ. ירושלים, מוסד הרב קוק, תשע"ט. קמג עמ'. (02-6526231)

כתב העת הוותיק 'סיני' ממשיך להופיע תמידים כסדרם. בשנת תרצ"ז יסדו הרב והמנהיג רב הפעלים רי"ל הכהן מימון, אחרי רבע מאה החליפו חתנו ד"ר יצחק רפאל, ואחרי רבע מאה נוספת בשנת תשנ"ט התמנה לעורך חתן בנו הרב מובשוביץ שליט"א, רב שכונת קרית משה. שבעה מאמרים בגיליון החדש: האחד עוסק בגורלם של תלמידי רבי עקיבא, גדולי ישראל שחיו בדור השמד; השני בצורתה המקורית של השי"ן החקוקה בתפילין של ראש, עם צילומי תפילין עתיקות וחיידושים גדולים; מאמר נוסף עוסק בקשרים בין הלל ל'הלל הגדול'; אחר בדיני סתירת בית הכנסת; מאמר מקיף עוסק בתורת ארץ ישראל במשנתם של שני גדולי המאה הקודמת שנראים כמתנגדים זה לזה - הראי"ה קוק והרש"ר הירש; והאחרון עוסק בהערות של המומחה לכתבי יד ד"ר ריגלר על מעתיקי הספרים מתימן. מחקרים תורניים משובחים.

פסקי רקנטי. פסקי הלכות מהגאון המקובל רבנו מנחם מרקנטי זצ"ל. מהדורה חדשה, מסודרת בסדר חדש על פי כתב היד כפי שסידר המחבר, עם מבוא, הערות, ציונים, נספחים וטבלאות. ההדירו הרבנים יהונתן אמת, צבי ארנטל, בועז מרדכי ויואל קטן. שעלבים, מכון שלמה אומן, תשע"ט. 37 + תנ"ג עמ'. (wso@shaalvim.co.il)

רבי מנחם ב"ר בנימין רקנטי (ריקנטי, רקנאטי) חי באיטליה בעיירה רֶקֶנָטִי (Recanati), על חוף הים האדריאטי במרכז איטליה) בראשית האלף השישי. נפטר סביב שנת ק"ה (1345). היה ת"ח גדול בנגלה ובנסתר, אך לא ידוע עליו הרבה, גם לא מי היו רבותיו. הוא שילב בלימודו ובספריו מתורת ראשוני אשכנז וספרד כאחד, והדבר בא לידי ביטוי גם בחיבוריו בנגלה וגם בחיבוריו בנסתר. התפרסם בעיקר בעקבות פירושו הדרשני-קבלי על התורה שיצא לאור בוונציה רפ"ג (1523). ספר הפסיקה שלו 'פסקי רקנטי' הוא למעשה ליקוט של שש מאות הלכות מכעשרים ספרים מאת גדולי הפוסקים שחיו בדורות שלפניו ובדורו. הספר זכה לשימוש רב בספרי האחרונים. הוא כולל פסקים ארוכים מאוד ופסקים קצרים מאוד,

בנושאים מסוימים מובא מגוון דעות של גאונים וראשונים ולפעמים מובאת רק דעה אחת מתוך כמה דעות ראשונים ידועות. גם לא תמיד ברור מתי הדברים בספר הם ציטוטים של דעות קדמונים ומתי נכנס המלקט עצמו ומביע את דעתו שלו, ויתכן שאף כמה סימנים שלמים הם מעשה ידיו. את כל זה חקר ביסודיות מושלמת ומפליאה כדרכו ידידי מנוער פרופ' שמחה עמנואל נר"ו, מראשי המדברים היום בענייני ספרות הראשונים, ופרסם את מחקרו המקיף במאמר בשם 'פסקי ר' מנחם מרקנטי' ב'שנתון המשפט העברי' של האוניברסיטה העברית בשנת תשס"ח. הגילוי המרכזי שלו הוא שקיים הבדל גדול בין נוסח כתבי היד לבין נוסח הדפוסים: כתבי היד מסודרים לפי הסדר המקורי שיצא מתחת ידו של המחבר וכוללים קבוצות קבוצות של פסקים ממחברים וקבצים שונים, בעוד שהמדפיס הראשון בבולוניה יפ"ח (1538), כפי שהוא מעיד בפירוש בראש הספר, שינה את סדר הפסקים לסדר תוכני. יתכן שלפי דעתו הוא עשה שירות טוב למעיינים בכך ששש מאות הפסקים שבספר סודרו פחות או יותר לפי סדר 'ידידותי למשתמש', אולם אין ספק שיש כאן פגיעה בכוונתו של המחבר להציג לפני המעיין קבוצות של פסקים מלוקטות באופן מושכל ומתוכנן ממקורות נבחרים. במהדורה חדשה זו הדפסנו את הספר כפי הסדר המקורי של המחבר לפי כתה"י. פרופ' עמנואל מצא שלפני שנדפס נזכר הספר רק אצל המהר"ק באיטליה והרדב"ז במצרים (כעשרה קטעים, כולם בעילום שם הספר), ביניהם הדיון הידוע בעניין תרומת אברים מחיים שמקורו ברדב"ז - ולמעשה מקורו של הרדב"ז הוא בספרנו ס' פז (במיספור הישן ס' תע). אחרי שנדפס החלו האחרונים לצטט את דבריו בקביעות (ציטוט יחיד בבית יוסף יו"ד ס' רסח הינו ט"ס - מקורו ב'חידושי הגהות' מהטור דפוס דיהרנפורט תקנ"א ובטעות נדפס בתוך הב"י בדפוסים הבאים). המקור העיקרי להשוואת הנוסח נוסף לדפוס היה כת"י וטיקן Urb. 33 (מ"ס 672), שהועתק כבר בדורו של המחבר, וכן כת"י אוקספורד מס' 777. המהדירים נעזרו בכתבי היד לא רק כדי לסדר את הספר בסדר המקורי החדש וכן"ל, אלא גם לתיקוני גירסאות והשלמות דילוגים בשעת הצורך. בראש כל סימן נוספו בסוגריים עגולים, אחרי המספר של הסימן בכת"י, המספר הישן של אותו סימן כפי שהוא מופיע בדפוסים, כך שלכל סימן יש למעשה שני מספרים - הראשון הוא המספר בכתה"י שהוא מספר הסימן במהדורה החדשה, והשני בסוגריים עגולים שהוא מספר הסימן בדפוסים שנדפסו עד כה. בסוף הספר נדפס שוב נוסח הספר ע"פ הסדר המקובל בדפוסים (ללא הערות וציונים), כאשר בראש כל סימן מצוין בסוגריים עגולים מספר הסימן לפי הדפוסים, ואחריו בסוגריים מרובעים המספר לפי כתה"י שהוא מספר הסימן במהדורתנו. בראש הספר צורפה טבלה להשוואת הסימנים מהדפוסים לסדר הסימנים שבמהדורה זו, ובסוף הספר טבלה להשוואת הסימנים במהדורה החדשה לסימנים בדפוסים. אפשר לקוות שהלומדים יפיקו תועלת מרובה מהמהדורה החדשה של ספר פסקי רקנטי, שבה ממש פנים חדשות באו לכאן.

שורשי שירת הקודש. יוסף יהלום. ירושלים, מאגנס, תשע"ט. יד+284 עמ'. (02-6586659)

פרופ' יהלום הוא מוותיקי החוקרים באוניברסיטה העברית בענייני הפיוט הקדום, כתב הרבה והעמיד תלמידים הרבה. בספר זה הוא מתאר תופעות הקשורות לראשית עידן הפיוט

שבתחילת תקופת הגאונים. מדובר על תקופה מסובכת בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, במעבר מהשלטון הביזנטי הנוצרי הנוקשה לשלטון הפרסי ושוב לשלטון הביזנטי ואחריו הכיבוש המוסלמי, כאשר היישוב היהודי בארץ ישראל הולך ומתדלדל, אך מעיינות היצירה נובעים והולכים. בהשגחה אלוקית חלק גדול מהיצירה היהודית באותה תקופה הייתה יצירת הפיוטים, שלמרות שרק חלק מזערי מהם נותר עד ימינו בסידורי התפילה של העדות השונות, השפעתם עדיין גדולה על התפילות בכלל ובימי המועדים ובימים נוראים בפרט. הספר כולל עשרה פרקים המציגים את שירת בית הכנסת הקדומה במקום היווסדה - ארץ ישראל, והם עוסקים בצורה ובתוכן, בחרוזים ובצלילים, בתבניות וברעיונות, תוך נגיעה במדרשים בני אותם דורות שהם פן אחר של אותו סוג יצירה. מדי פעם מוצא המחבר קשר בין הדרכים האומנותיות של הפייטנים לבין תופעות תרבותיות-ספרותיות שהיו מקובלות בעמי האיזור. כמובן שהמחקרים נוגעים גם בתורת הסוד הקדומה שהיא עלומה בחלקה הגדול, בענייני נוסח התפילה בתקופת חז"ל ובדורות הסמוכים לה, ובפירושי מקרא על דרך הפשט והרמז והדרש והסוד שהיוו חלק ניכר מחומר הגלם של הפייטנים. פרופ' יהלום מציג במהלך דבריו פיוטים שלמים מנוקדים ומבוארים, ובין השאר מראה ומוכיח ש'נתנה תוקף' הוא למעשה פיוט עתיק של ינאי, מראשוני הפייטנים הידועים בשמם ורבו של רבי אליעזר הקליר, פיוט שהוא חלק מפיוטי הקדושה שהם סוג מובחן של פיוטים, שמרוב חשיבותו וחביבותו נותר גם כאשר שאר חלקי הפיוט של ינאי נזנחו לטובת פיוטים מאוחרים יותר. המסורת המאוחרת על סיפור רבי אמנון ממגנצא באה למעשה לקשר בין מעשי קידוש השם המרובים של תקופת בעלי התוספות לבין הפיוט העתיק הזה שעוסק ביום הדין בבית דין של מעלה, והוא מרגש את המתפללים כולם עד היום. מפתחות מפורטים נועלים ספר מעניין זה.

שמש בגבעון. שאלות משרדרגות. שאלות עזר ללימוד הדף. מסכת ברכות. יחזקאל גבעון. ירושלים, תשע"ט. 146 עמ'. (givonyc@gmail.com)

כדי לשדרג את איכות לימוד הדף היומי בפרט, ולימוד הבקיות בכלל, חיבר הר"מ הוותיק הרב גבעון מערכת של שאלות לחזרה על דפי המסכתות. כדי לא להכביד על הלומד השאלות נערכו באופן מעניין וחוויתי, והן חוברו כשאלות 'אמריקאיות' - רב-ברירתיות, דהיינו שלכל שאלה צמודות ארבע תשובות שרק אחת מהן נכונה (למה לא להציג יותר אפשרויות כאשר קיימות יותר תשובות 'אפשריות', אם כי תמיד רק תשובה אחת תהיה נכונה?). השאלות פותחות בבירור העיקרון על פיו קבע רבי אליעזר את זמן ק"ש של ערבית, ומסתיימות בשאלה מי אמר למי 'לך בשלום' ולמי ראוי לומר כך ('בשלום' ולא 'לשלום'). טבלת התשובות הנכונות נמצאת בסוף החוברת. כלי איכותי לשדרוג הלימוד.



HAMA`YAN

Table of Contents:

"Just as You Have Done with Them Miracles and Mighty Deeds..." / The Editor	2
The Intelligibility of the Universe: A Jewish Point of View / Prof. Benjamin Fain Z.L.	3
Explanation of the Approach of the Eminent Rav Shmuel Salant Z.T.L. to Calculating the Time of Sunset in Jerusalem / Rav David Aharon Sofer	19
The Blessing " <i>She`asa Nissim</i> " Upon Seeing Hanukkah Lights Kindled by a Noahide / Rav Eitan Kupietzky	31
The Perceptions of the Menstruant in Our Day, Results of Research, Statistics and Interpretation / Yedidia Struck and David Schatz	34
The Requirement to Conceal Immersion and Postponing It in a Public Situation / Michael Safrai	43
The Prayer Upon One's Entering to <i>Beit HaMidrash</i> / Rav Haim Catane	51
"And As For Me, When I Came From Padan": On One Remark of Rashi and Its Influence / Rav Uriel Banner	58
Further on the Status of Secular Studies in the Yeshiva of Rav Kook in Jaffa / Rav Matania Ariel	68

Responses and Comments

Further in the Matter of the Ramhal Letters / Rav Moshe Yehuda Rosenwasser and Prof. Yaakov Shmuel Spiegel ; Further in the Matter of Prof. Berliner's Sources in His Edition of Rashi's Commentary on the Torah / Prof. Jordan Penkower ; Sleeping in the Succah While Caring for One's Children / Michael Intract and Rav Oded Miller ; 'No One Will Know How They Will Come About Until They Have Come to Pass' / Rav Prof. Shlomo Zalman Havlin ; Further on the Sabbatical Year in Poalei Agudat Yisrael Settlements / Moshe Oren ; Who Takes Precedence in Presiding Over a Wedding: The Local Rav or the <i>Rosh</i> <i>Yeshiva</i> ? / Rav Amichai Kinarti ; More on the Matter of the Passage in the <i>Book of Kuzari</i> "And If You Had the Power – You Would Kill!" / Prof. Hannah Kasher and Dr. Yaakov Altman ; <i>Tekhelet</i> ['Blue'] at The Exodus From Egypt / Rav Yitzchak Yeshaya Weiss and Rav Zev Knopfler ; Further in the Matter of The Custom of the Meal of Condolence Throughout the Seven Days of Mourning / Rav Yair Shachor and Rav Boaz Mordechai ; Further in the Matter of the Date of the Passing of Our Mother Rahel / Dr. Yehoram Leshem	76
--	----

On Books and Their Authors

In the Matter of the Testimony of the <i>Baal haMaor</i> [Rav Zerachiah haLevi] About the Immigration of the Sages of Provence to the Land of Israel / Rav Aharon Gabbai	105
Between the <i>Rama</i> [Rav Moshe Isserles] and the <i>Levush</i> [Rav Mordecai Yaffe]: The Dispute About Rav Yoseph Karo's Approach to Deciding Halakha / Rav Simcha Feldman	110
Received by the Editorial Board / Rav Yoel Catane	119



Shlomo Aumann Institute, Yeshivat Sha`alvim

Vol. 232 • Tevet 5780 [60, 2]