

המקור לתליית המן בפסח

פרופ' נחום מ' ברונזיק במאמרו על "אומץ גבורתיך הפלאת בפסח" [המעין ניסן תשס"ט, עמ' 16 ואילך] ציין עשרה מעשים נפלאים שנמנו בפיוט וארעו בפסח וביני-הם גם תליית המן, ובהערה 5 שם הוסיף: "אין מקור ברור לתליית המן בפסח. ודורשי רמזים מצאו לכך רמז בפסוק 'וישבות המן ממחרת' [=ממחרת הפסח, יהושע ה, יב]". האמנם אין מקור ברור? והרי תליית המן בפסח מפורשת במגילת אסתר! כיצד?

א. לא רק החודש בו הופל הפור נתפרש בכתוב כנאמר "**בחדש הראשון הוא החדש ניסן... הפיל פור**" (ג, ז); גם התאריך המדויק שבו נחתמה הגזרה - בי"ג בניסן - נתבאר במפורש: "**ויקראו ספרי המלך בחדש הראשון בשלושה עשר יום בו ויכתב ככל אשר צוה המן אל אחשדרפני המלך**" וכו' (ג, יב).

ב. מסתבר שמרדכי, שידע את כל נעשה והעביר לאסתר בקשה להתחנן למלך, פנה אליה עוד באותו יום, היינו בי"ג בניסן, ולכל המאוחר למחרתו בערב פסח. ואם כן, כשאסתר משיבה לו "לך פנוס את כל היהודים הנמצאים בשושן וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים לילה ויום" (ד, טו) - גזרו צום בימים י"ד עד ט"ז בניסן, כלומר בערב פסח, וביו"ט ראשון ושני של פסח (בחול"ל). וכן פירשו חז"ל: "ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צוה עליו אסתר" (ד, יז) - מהו ויעבור? רב אמר, שהעביר יום ראשון של פסח בתענית" (מגילה טו, א). וברש"י לפסוק: "ויעבר מרדכי - על דת, להתענות בי"ט ראשון של פסח, שהתענה י"ד בניסן וט"ז וט"י, שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים"¹.

ג. "ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות... ותאמר אסתר אם על המלך טוב יבוא המלך והמן היום אל המשטה אשר עשיתי לו" (ה, א-ד). כלומר ביום השלישי לצום [שלדעת רש"י היה בט"ז בניסן] הזמינה אסתר את המלך למשתה שנערך באותו יום, ובמהלכו חזרה וביקשה "יבוא המלך והמן אל המשטה אשר אעשה להם ומחר אעשה כדבר המלך" (ה, ח) [רש"י: ומחר אעשה כדבר המלך - מה שבקשת ממני כל הימים לגלות לך את עמי ואת מולדתי]. כלומר, לפי רש"י המן הוזמן למשתה נוסף ליום המחרת, י"ז בניסן.

1 ב"מנות הלוי" הביא דעות שהצום החל בי"ג בניסן והיום השלישי היה ראשון של פסח. אבל לפי רש"י שהצום החל בי"ד ניסן (ערב פסח) והתענו גם בט"ז בניסן, למה כתב רש"י "שעבר על דת להתענות ביום טוב ראשון" ולא הזכיר גם איסור תענית בט"ז בניסן שהוא יו"ט שני של גלויות? וקשה לומר שבאותו הזמן עדיין לא נהגו יו"ט שני של גלויות, שהרי הוא ספיקא דאוריתא! [אמנם הרה"ג אביגדר נבנצל שליט"א השיב שאולי ידעו בקיבועא דירחא, ואילו העורך ר"י קטן הציע לפרש "יו"ט ראשון" למעט שביעי של פסח, אבל כוונת רש"י לשני הימים].

ד. משגילתה אסתר את זהותה במשתה השני, נתלה המן כמפורש בכתוב: "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְאַסְתֵּר גַּם בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי בְּמִשְׁתֵּה הַיַּיִן מִה שְׁאַלְתָּד... וַתַּעַן אֶסְתֵּר הַמַּלְכָּה וַתֹּאמֶר אִם מְצֵאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ הַמֶּלֶךְ וְאִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב תִּנָּתֶן לִי נִפְשִׁי בְּשִׂאלַתִי וְעַמִּי בְּבִקְשָׁתִי. כִּי נִמְכַרְנוּ אֲנִי וְעַמִּי לְהַשְׁמִיד לְהַרוֹג וּלְאַבֵּד... וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אַחֲשׁוּרוּשׁ... מִי הוּא זֶה וְאֵי זֶה הוּא אֲשֶׁר מְלֹא לְבוֹ לַעֲשׂוֹת כֵּן. וַתֹּאמֶר אֶסְתֵּר אִישׁ צַר וְאוֹיֵב הַמֶּן הֵרַע הַזֶּה... וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ תִּלְהוּ עִלְיָו. וַיִּתְּלוּ אֶת הַמֶּן עַל הָעֵץ" (פרק ז).

נמצא שלפי רש"י המן נתלה בי"ז בניסן, ולדעות אחרות - יום קודם לכן, בט"ז בניסן.²

לכן מדוקדק מאוד לשון הפיוט: "קהל כינסה הדסה לשלש צום בפסח / ראש מבית רשע מחצת בעץ חמישים בפסח"; הצום וגם התלייה ארעו בפסח.³

ואוסוף: במציאות השוררת במגילה - כאשר בלאו הכי לא היה ליהודים מקום לנוס אליו - המן לקח בחשבון גם את האפקט הפסיכולוגי-תקשורתי של מועד פרסום הגזרה ועשה בו שימוש ציני: על מנת לשסות אוכלוסיה שלימה במיעוט אתני, יש להכשיר את הלבבות. לצורך זה יועילו דווקא אחד עשר חודשים בהם מרחפת הגזרה באויר; הדה-לגיטימציה תצבור תאוצה. גם אם עדיין אסור להרוג בהם, ברור לכל כי מעת פרסום הצו הופכים היהודים הפקר. מעתה יהיו כל פוחז וריקא להתקלס בהם, ללעוג, להכות ואולי אף ליזום פוגרומצ'יק מקומי. ריח הדם כבר עומד בחלל. **פרסום הגזירה יומים לפני חג הפסח מצטרף לשטניות המחושבת: מכה מוראלית ליהודים בעיצומן של ההכנות לחג.**

כל זה מזכיר תמונות עגומות מעבר קרוב וידוע, כתיאורם המצמרר של עדים שונים במשפט הצורר אייכמן: "הגרמנים היו נוהגים לעשות אקציות ושחיתות במיוחד בימי חג ומועד ליהודים. אחת השחיתות הראשונות בגטו... היתה ביום הכיפורים".⁴

2 כבהערה הקודמת, וכדעתם (ולא כרש"י) כתב גם משנה ברורה סימן תצ ס"ק ב: "וכתבו הספרים דטוב לעשות ביום ב' [=של פסח] בסעודה איזה דבר לזכר סעודת אסתר, שביום ההוא נתלה המן".

3 גם בפיוט של רבי ינאי "אז רוב נסים הפלאת בלילה" (שנתקן כקרובה לפרשת בא, וממנו הגיע גם להגדה של פסח; ראה צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי ינאי, א, עמ' 302) נזכר עניין המן: "שנאה נטר אגגי וכתב ספרים בלילה / עוררתה נצחך עליו בנדד שנת מלך לילה". ואולם פיוט זה מונה את כל הנסים שנעשו לישראל בלילה, ולא דווקא בפסח. ולעומת החרוז השני, המיוסד על הפסוק "בַּלַּיְלָה הָהוּא נִדְדָה שְׁנַת הַמֶּלֶךְ" (אסתר ו, א), ל"כתב ספרים בלילה" אין מקור במקרא, ומסתבר שיסודו בדרשת חז"ל: "וַיִּמְצָא כְּתוֹב אֲשֶׁר הִגִּיד מְרַדְּכִי עַל בְּגָתָנָא וְתַרְש" (ו, ב), וַיִּמְצָא כְּתָב מִבְּעֵי לֵיהּ! מִלְּמַד שֶׁשְׂמִי מוֹחֵק וְגַבְרִיאֵל כּוֹתֵב" (מגילה טז, א), ובחידושי אגדות למהרש"א שם: "ששמי מוחק וגבריאל כו'. בתרגום מפורש ששמי ספרא בן המן היה".

4 מאיר דבורז'צקי, עדויות משפט אייכמן, א, ירושלים תשכ"ג, עמ' 327.

בזכרוני שמורה עדות של מי שהיה נער באושביץ, והוא סיפר כיצד ביום כיפור [או ראש השנה] העמידו מאות ילדים במסדר, בחרו נער גבוה והעמידו סביבו כעין שער לכדורגל. כל הנערים נצטוו לעבור ב"שער", אבל מי שהיה נמוך נשלח מיד למשרפות ורק הגבוהים שרדו. ואותו עד הוסיף: "באותו רגע נזכרתי בתפילת 'כבקרת רועה עדרו מעביר צאנו תחת שבטו... מי יחיה ומי ימות', כי הרשעים בחרו לא פעם בימי כיפור [או מועדים אחרים] כדי לשבור את הרוח. ייתכן שהם הכירו את התפילה הזאת והשתמשו בה בציניות וברשעות"⁵.

במסגרת הוראת מגילת אסתר, נוהג אני כבר שנים רבות לעסוק בתזמון המרושע של גזרת המן בסמוך לפסח ומשמעותה לדורות, ולסיים פרק זה כך: "פעם אחת המן אמנם הצליח לקלקל לנו, לעם ישראל, את חג הפסח. אבל הקב"ה שילם גמולו בראשו עוד באותו פסח, ולנו נתן מתנה טובה כפיצוי: ימי הפורים שנקבעו לדורות כשמחה ויום טוב, ועליהם הובטחנו "ימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" (ט, כב).⁶

רפאל בנימין פוזן

5 אני זוכר את הדברים מעדויות משפט אייכמן ששודרו אז ברדיו. הואיל וכעת לא מצאתי תיעודם בכתב, אודה למי שיפנה אותי למקורם בכתב.

6 ראה ר"ב פוזן, "לוח זמנים למגילת אסתר - הערות מתודיות למורה", מעינות, יא (הוראת המקרא) תשמ"ו, עמ' 235-239.



השמות היו בדויים

בגליון האחרון (עמ' 103) כתב העורך סקירה על החוברת "אבני משפט" כרך י של כולל 'יד ברודמן' ברחובות. בין השאר ביקר את העורכים על כך שבפסקי הדין של ביה"ד לממונות שע"י ישיבת שדרות שפורסמו בחוברת לא דאגו למחוק את שמות בעלי הדין, וכן תמה על כך שמספר פסקי דין שהובאו שם נחתמו על ידי שני דיינים בלבד.

ברצוני להבהיר שכל השמות המופיעים בפסקי הדין שיצאו מבית דיננו הינם בדויים, ורק במקרה אחד לא הסתרנו שאחד המתדיינים הוא 'ישיבת שדרות', היות ולא מדובר על פסק דין אלא על התייעצויות בעלמא לפני משורת הדין, כפי שמבואר שם. זו גם הסיבה שהסתפקנו בכך שרק שני דיינים יחתמו, שהרי אין כאן דין!

אריאל בר-אלי

עוד על מנהג אשכנז

במסגרת סקירת הספר 'ירושתנו' ספר שני (ה'תשס"ח), 'ספר השנה' של מכון מורשת אשכנז, בגליון 'המעין' תשרי תשס"ט [מט, א] (עמ' 97), התייחס עורך 'המעין' לשינויי מנהגים מסוימים בקהילות אשכנז בדורות האחרונים ממנהג הדורות שקדמו להם, ובעקבות כך העיר: 'שוב עולה ובוקעת השאלה: מי קבע שחזרה למנהג אשכנז המקורי הוא דווקא חזרה למנהג של דור פלוני? אולי מנהג הדור הקודם היה עדיף? ואולי המנהג המקובל היום בנושא זה או אחר עדיף משניהם?'

שאלה זו מטרידה מן-הסתם לא רק את נוהגי מנהגי אשכנז המקוריים, אלא כל יהודי באשר הוא: על פי מה עליו לקבוע את מנהגי בית הכנסת, המורכבים מאלפי פרטים, שהרי לא הרי מועד זה כחברו, ולא קביעת שנה זו כחברתה! אלא שדווקא באשר ל"מנהג אשכנז", ובכל הנוגע למטרותיו ופעולותיו של "מכון מורשת אשכנז" בעשרים שנות קיומו, דומה כי שאלה זו אינה קיימת; והעובדה שהיא בכל זאת נשאלת לרוב - אינה אלא מסממני גורלו הטראגי של "מנהג אשכנז" בכללותו, שבשל טענה זו ודומיה נשללת ממנו זכות קיומו, כביכול.

מורשת אשכנז עתיקת יומין היא, "שהיתה התורה ירושה להם מאבותיהם מימות החורבן" (שו"ת הרא"ש, כלל כ דין כ), ונמסרה מדור לדור עד לדור האחרון. דורות אלו לא היו כולן שווין לטובה, מהם ימים של פריחה מהם ימים של שקיעה, אולם תמיד נמצאו שומרי משמרת הקודש ששימרו את המסורת והעבירוה לדור שאחריהם.

יש והדור, השעה והמקום צריכים לכך, להוסיף ולחזק, לשמר ולעבות ולתת תוקף וקיום לאותה מסורה קדומה. השינויים מקורם או בהתפתחויות מציאותיות, או תקנה שראו לתקן או אפילו לשנות באחד מן הדורות - זוהי טיבה של "מסורת" הראויה לשם זה - כל עוד היא ממשיכה את המסורת על פי הקווים הראשוניים, בבחינת "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי", כלפי "שומרי משמרת הקודש" (כינוי שרבני הקהילות באשכנז ובמקומות רבים אחרים השתמשו בו לציון תפקידם ומעמדם) שבכל דור ודור, שמתפקידם הוא חיזוקה של המסורה ובטחון העברתה לדורות הבאים. הווי אומר: מכון מורשת אשכנז אינו חפץ לחזור, לחדש, לקומם - או כל ביטוי אחר דומה - את "מורשת אשכנז"! המטרה אחת היא: להמשיך את המורשת עתיקת היומין כפי שקיבלוה מאבותיהם.

במציאות, בתקופה האחרונה חל אמנם רפיון בשמירת מורשת זו, וכמעט שאבד זיכרה וסיברה. נכון הוא שבפעולות להמשיך את המורשת יש בעצם במידת-מה חזרה לדור או שניים לאחור - אבל לא זוהי המטרה.

אמנם עדיין רבה המבוכה: מוסכם על הכל כי שומרי משמרת קודש אשכנז לא ישמרו כאן בארץ ישראל יום טוב שני של גלויות; מאידך - האם יאמרו ברכת

כהנים בכל יום כמנהג א"י, שהוא מנהג אשכנז הקדמון, או שמא ישמרו על מנהג אשכנז המאוחר יותר לעשות כן רק בימים טובים? האם יאמרו בתפילת העמידה בימות הקיץ "מוריד הטל" (מנהג א"י ואשכנז הקדמון), או לאו? ואם כן, מה דינה של הנחת תפילין בחולו של מועד, שהיתה נהוגה בארץ ישראל מקדם, ואף בדורות האחרונים אצל האשכנזים שלא נמנו על תנועת החסידות ותלמידי הגר"א? כנזכר, מבוכות אלו אינן נחלת ממשכי מורשת אשכנז בארץ ישראל. כל עולי הגולה שהקימו את קהילותיהם כאן בארץ הקודש שווים בפניהן, כל עדות ישראל לגוניהן - אם אלו החצרות החסידיות לפלגיהן השומרות באדיקות את מנהגיהן בכל פרטיהם ודקדוקיהם, או עדות המזרח לעדותיהן, ואף עדות אשכנז למוצאיהן - כפרט מן הכלל.

מלבד ההתמודדות בין מנהג ארץ-ישראל למנהג חוץ-לארץ, נבוכים הכל באשר לפרטים הקטנים שבמנהגי בית הכנסת. כדוגמה שולית יכולה לשמש השאלה, שאף ב"לוח ארץ ישראל" התעלם ממנה (כמו מפרטי מנהגים רבים אחרים): האם אומרים 'למנצח' באיסרו חג? ברם, שפר חלקה של יהדות אשכנז, שספרות המנהגים היתה לה לחוק - עוד לפני ימי אבי מנהגי אשכנז המהרי"ל ועד לרושמי מנהגי הקהילות השונות בדור טרום החורבן - הפנקס היה תמיד פתוח והיד תדיר רשמה.

כנזכר, נאמד מספר הפרטים שבמנהגי בית הכנסת באלפים. ומתוך כך, היו גם היו שינויי מנהגים בפרטים זוטרים בין קהילות אשכנז - ואף באותה קהילה מבית כנסת אחד לזולתו. תיעוד רצוף של מנהגי קהילות אשכנז השונות לדורותיהן נותן ביד הבאים להמשיך מנהגיהן את כלי המבחן הנאותים לבחון כל מנהג ומנהג לגופו, כאשר בדרך כלל יבוא המנהג הקדום יותר ויכריע ביניהם.

אף כי יש ונתונים אחרים וסיבות חיצוניות משפיעים על הכרעת המנהג הזוטר - ולכן ימצאו גם ימצאו שינויי מנהגים בין בתי הכנסת שהוקמו ע"י מכון אשכנז בח"י השנים האחרונות בבני ברק, ירושלים, מודיעין עילית וביתר עילית - אולם הצד השווה שבהן שכולם יש להם על מה לסמוך, וכוונתם לשמם להחזיק במורשת אבותיהם ולהעבירה לדורות הבאים. השאלה היותר קשה, שבפניה עומד ציבור גדול יותר (שכותב השורות גם הוא נמנה עליהם) היא: הכיצד יש לקבוע את 'מנהג ארץ ישראל' שישודו בקהילת ה'פרושים' תלמידי הגר"א שנוסדה לפני פחות ממאתים שנה? הנסיון לענות על שאלה זו זקוק למאמר בפני עצמו שניצניו עמי בכתובים, ושביבים ממנו מבצבצים מבין השיטין דלעיל, ועוד חזון למועד בעזרת נותן התורה וסייגיה.

שלמה יהודה לייב הופמן



עוד בענין הכלמה והכאה לשם חינוך

ב'המעין' גליון טבת תשס"ט [מט, ב, עמ' 44 ואילך] דן ידידי הרב שאול בר אילן שליט"א, במאמרו המקיף 'חייב לכעוס עליהם ולהכלימם - לבירור שורש הדין, היקפו ותוקפו בימינו', מהו יסוד ההתר לרב להכלים תלמידיו ולהכותם. להשלמת היריעה אבקש לציין לדברי ר' אלחנן וסרמן זצ"ל בקובץ הערות (סימן ע):

"ולולי דבריהם היה נראה דכל האיסורים שבין אדם לחבירו אינן איסורים אלא דרך קלקול והשחתה שלא לצורך. וכמו בלאו דלא תשנא דאין האסור אלא בשנאת חנם, היינו שלא ראה בו דבר ערוה, אבל ראה עליו דבר ערוה מותר לשנאתו... וכן בלאו דאלמנה ויתום לא תענון, כתב הרמב"ם דאם עינה אותם ללמדם תורה או אומנות ליכא איסורא. וכן בלאו דלא תלך רכיל, מותר לספר לשה"ר על בעלי מחלוקת כדי להשקיט המריבה. וכן בלאו דאונאת דברים, מותר להקניטו בדברים דרך תוכחה. וכן מותר להלבין פנים דרך תוכחה אם לא חזר אחרי שהוכיחו בסתר, ומותר גם לקללו בשביל זה, כמו שעשו כל הנביאים בישראל. ומוכח מכל זה דכל האיסורין האלו הותרו לצורך תועלת."

ביחס להיתר ההכאה, יש להוסיף שכן דייקו כמה מגדולי ישראל מלשון הרמב"ם שכתב (חובל ומזיק ה, א): "כל המכה אדם כשר מישראל בין קטן בין גדול בין איש בין אשה **דרך נציון** הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר לא יוסיף להכותו" (כידוע גירסת חלק מן הדפוסים 'דרך בזיון' מוטעית). וכתב על כך בשו"ת דברי יציב (או"ח סימן קסט אות ו): "מש"כ הרמב"ם דרך נציון, **הדבר פשוט דכוונתו לאפוקי הרב הרודה תלמידו**". וציון שם לדברי הסמ"ג (לא תעשה קצט): "והמכה לשם מוסר אינו עובר על בל תוסיף, כמו ששנינו מה חטיבת עצים רשות אף כל רשות, יצא האב הרודה את בנו והרב הרודה את תלמדו", ולדברי היראים (סימן ריז [רמז]): "לא יוסיף להכותו... לפיכך צריך האדם להזהר שלא יגביה ידו על חברו להכותו, אפילו על אשתו. אבל אם מתכוון לייסרה ולהדריכה, או לייסר חבירו ולהדריכו, מותר, שנאמר שוט לטוס ומתג לחמור ושבט לגו כסילים. ותנן במכות מה יער רשות אף כל רשות, יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח ב"ד שהם מצוה". וכן הוא בספר חרדים (מצות לא תעשה פרק ה אות עב): "והמכה דרך מוסר אינו עובר, דאמרינן במסכת מכות יצא האב המכה את בנו והרב הורדה את תלמידו". וכן כתב הגרי"פ פערלא (בביאור לספר המצוות לרס"ג מצוה מז דף מה עמודה ב): "נראה ברור דהרמב"ם וסמ"ג לא באו אלא לאפוקי מכה לרפואה, או האב הרודה את בנו והרב את תלמידו, וכיו"ב". וכ"כ בספר דרכי דוד (ב"ק צא, ב). וכן הוא בשו"ת אגרות משה (חו"מ א סימן ג) וז"ל: "ועייין ברמב"ם שכתב המכה דרך נציון, משמע דאם אינו דרך נציון לא הוי בכלל הלאו כלל... שלכן אין להחשיב זה שמכין

לאפרושי מאיסורא ולקיים עשה וכן אב את בנו לחנכו להותר מכללו, שהרי אינם דרך נציון". וכן כתב הקובץ הערות הנ"ל: "וכן בלאו דחובל כתב הרמב"ם דהאיסור הוא דוקא אם חובל דרך נציון, והיינו מדחזינן דמותר לרב להכות תלמידו". וכתוב בחידושי הגר"ח סטנסיל (סימן שמא, בענין כפיה על המצוות): "המכה את חברו דרך ניצה עובר בל"ת. ויש לחקור אם הוא תנאי בהחפצא של החיוב, דדוקא הכאה דרך ניצה חייבה רחמנא, ולפי"ז הכאה שמוותרת כגון של ב"ד והאב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו נשתנה בהחפצא של ההכאה, דהכאה כזו שאינה דרך ניצה לאו הכאה דאיסור היא, או דנימא דאין כאן תנאי בהחפצא של ההכאה, אלא דהרמב"ם מפרש כן דיש אופנים דמותר להכות". ועיין במאמרו של הרב שרמן "העושים דין לעצמם", תורה שבעל פה גליון לא (ירושלים תש"ן) עמ' סח-עב, ובשו"ת עטרת פז (ח"א כרך ג חו"מ סימן ז עמ' תמה-תמז).

מאיר בראלי

קטונתי מלחלוק על גדולי עולם שהוכיחו שאיסור הכאה וכן איסור הלבנת פנים ודומיהם לא נאסרו אלא שלא לצורך; גם לא נבוא לדקדק בכל דוגמא מהדוגמאות המובאות בדבריו של הגאון הקדוש ר' אלחנן וסרמן הי"ד. הבעיה עמה צריך להתמודד היא דרך הקביעה מהו 'לצורך'. ידועים דברי סבי זקני הנצי"ב זצ"ל בפתחה לספר בראשית על חטאם של אנשי בית שני; האם נעלם מעיני הנצי"ב זצ"ל שכל אותם שבית שני נחרב בגללם לא עשו מעשיהם אלא במקום צורך ולשם שמים לפי דעתם? וכבר משלו המושלים ש'כל מעשיך יהיו לשם שמים' היינו שגם ה'לשם שמים' שלך יהיה לשם שמים... על כן הדרש ידרש, אך למעשה נראה ברור שאיש אינו יכול לאחוז בכנף בגדו של חברו ולהכלימו או להכותו רק מפני שנראה לו שההכאה או ההכלמה הם לצורך, ודרוש איזה מבחן אובייקטיבי לקבוע מהו 'צורך' אמיתי; בכך נבחין בין הדוגמאות שהביא הרב בראלי לבין אנשי בית שני, כיוון שאנשי בית שני עשו מעשיהם לפי הנראה באופן סובייקטיבי בעיני כל אחד ואחד, בלא שיוכלו להצביע על צידוק אובייקטיבי.

במאמרי יצאתי למצוא אותו מבחן אובייקטיבי בתחום של מסגרת רב ותלמידים, ולכך הצעתי שני מבחנים, הראשון כנראה ודאי, והשני בגדר הצעה לפני הלומדים: א. אם התלמיד מקבל על עצמו את מוראו של אדם - יהיה זה רבו לעבודה או רבו ללימוד אומנות - מותר לרבו להכותו או להכלימו לפי ה'מקובל', משום שהתלמיד קיבל זאת על עצמו; ב. יתכן שמצוות תלמוד תורה חשובה עד כדי כך, שההיתר לרב להכלים לא בא ממחילת התלמיד אלא מעצם מעמד המשך מסירת התורה מדור לדור.

לסיום הנני מזכיר, שתורף מאמרי סובב את המעשה ברבי אלעזר ברבי שמעון והאיש המכוער - הלא הוא אליהו הנביא. ושוב עולה השאלה: במה חטא הרב

שהלבין את פני האיש המכוער, הלא לפי דבריי שם נהג כן 'לצורך'? גם עולה השאלה מדוע 'לעולם יהיה האדם רך כקנה ולא קשה כארז'? וגם אם במפגש עם האיש המכוער נהג הרב שלא כדין - מדוע שלא ינהג כך על פי הדין בפעמים אחרות בהם יהיה הדבר 'לצורך'?

לפיכך זכה קנה ליטול הימנו קולמוס לכתוב בו ספר תורה תפילין ומזוזות: מי שרך כקנה הוא הזוכה להיות שותף בשלושת עמודי הדת - המשך מסירת התורה, המשך שמירת דלתותיה, והעמדתה על תילה לעיני עמי הארץ.
ש אול בר אילן



הכרעה בענייני השקפה

בגליון המעיין האחרון כתב הרב פוזן (עמ' 89): "בשונה מהלכה, בענייני השקפה אין אומרים 'הלכה כפלוני', דבר שהרמב"ם הטעים שלוש פעמים ובהדגשה רבה". בהערה שם ציין הכותב לפירוש המשניות של הרמב"ם בשלושה מקומות: סנהדרין י, ג; שבועות א, ד; סוטה ג, ג.

קביעה זו תמוהה משלוש בחינות:

א. מצד הסברא קשה לקבל שלא תהיה הכרעה [=פסיקת הלכה] בענייני העומדים ברומו של עולם כענייני אמונות ודעות, ושכל אחד יכול לבחור לעצמו את ההשקפה הנראית לו מתוך הדעות השונות. האמנם ניתן לומר על עיקרי האמונה היהודית ש"כל אחד והאמת שלו"?

ב. כידוע הרמב"ם כתב את הלכות יסודי התורה והלכות תשובה בספר המדע הפותח את ספרו ההלכתי הגדול "היד החזקה", ובהן הוא מסדר את כללי ופרטי השקפת היהדות ברוב הנושאים ההשקפתיים-אמוניים, כגון הגשמה, בחירה חופשית והשגחה, נבואה, שכר ועונש, תורה מן השמים ועוד רבים. בנושאים רבים קיימות מחלוקות בחז"ל או בגאונים מהי הדעה הנכונה, והרמב"ם הכריע מה לדעתו נכון ומה לא. רואים שלדעת הרמב"ם בהחלט אומרים בענייני השקפה 'הלכה כפלוני', אם כי כמובן יתכנו גם בעניינים אלו מחלוקות איך לפסוק את ההלכה, כשם שבעניינים מעשיים כבדי משקל קיימות מחלוקות כאלו.

ג. בשלושת המקומות אליהם מפנה הרב פוזן אין הרמב"ם עוסק כלל בענייני דעות ואמונות, אלא רק בעניינים המסורים לקב"ה: על אלו עוונות הקרבן מכפר, האם הזכות של הסוטה עומדת לה להצילה לשעה, ומה דינם של דור המבול ודור המדבר בעולם הבא. אכן בעניינים אלו סבור הרמב"ם שאין מקום

להכרעה הלכתית, מפני שאינם דברים הנוגעים לנו ולחיינו ולעבודת ה' שלנו. וכבר הרחיב בזה לאחרונה הרב פרופ' דוד הנשקה במאמרו המקיף "על גבולותיה של הכרעת ההלכה: לתולדות שיטת הרמב"ם ולגלגולי הגישות שברקעה" ("דעת" 61, בר אילן, עמ' 72-49; תודה לידידי הרב רועי זק שהפנה אותי למאמר), ובו הוא מוכיח שטעות ביד אלו שהבינו בדעת הרמב"ם כאילו הוא סובר שאין לפסוק הלכה בסוגיות אמוניות.

עמיחי כנרתי

אמת שהרמב"ם התייחס למחלוקות שאין להן נפקות מעשית (כגון האם זכות תולה במים המאזרים), ואולם לענ"ד הטעמתי "כשיש מחלוקת בין החכמים בסברת אמונה שאין תכליתה מעשה מן המעשים אין אומרים הלכה כפלוגי" (פיה"מ סוטה ג, ה) מוסבת גם לעניינים מטה-הלכתיים שיסודם בהשקפה כללית (כגון האם המדינה היא "אתחלתא דגאולה", היחס למודרנה או לתרבות הכללית וכד'). ובעוד שהמבקשים להחיל על נושאים אלה עמדות רבניות השתמשו בעבר במטבע "דעת תורה" [ולא: "הלכה", וההבדל ברור] - השימוש שנעשה כיום בשם ההלכה בנושאים שונים מביא לכך שההלכה מוצגת בציבור כאילו היא מונעת דיון ענייני במציאות" (הרב יואל עמיטל, הערות על גבולות הסמכות והאוטונומיה, אקדמות, ה (תשנ"ח) עמ' 143).

רפאל בנימין פוזן



עוד בענין 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'¹

נראה שהכותב החסיר להביא מה שכתוב ברש"י כתובות נז, א ד"ה מאי קמ"ל (ובגליון הש"ס עירובין יג, ב ציוה לעי' ברש"י זה). ומתבאר ברש"י שלא בכל מחלוקת בהלכה ניתן לומר אלו ואלו דברי אלוקים חיים, כגון אם נחלקו שני חכמים איך אמר פלוני החכם - שבמחלוקת זו אחד מהם אומר שקר ואין כאן דברי אלוקים חיים; אבל נחלקו בסברה אין כאן שקר, אחד אומר סברה שכך מסתבר והשני אומר שכך מסתבר, וזה נותן טעם להיתר וזה נותן טעם לאיסור, זה מדמה דבר

1 תגובה למאמרו של הרב מיכאל אברהם 'האם ההלכה היא פלורליסטית', 'המעין' טבת תשס"ז (מז, ג) עמ' 41 ואילך.

לדבר וזה מדמה לענין אחר, ושייך אלו ואלו דברי אלוקים חיים כי לפעמים שייך טעם זה ולפעמים שייך טעם זה, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט. ע"כ.

והנה לדוגמא נחלקו ר"מ וחכמים אם אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. בהשקפה ראשונה נראה שהמחלוקת בעיקר גדול, האם ניתן לקנות דבר שלא בא לעולם. אבל אחר העיון רואים שגם לר"מ הסובר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם זהו רק בפירות דקל ש'עבידי דאתו', אבל דבר שאין תקוה גדולה שיגיע אליו אין קונים. ולהיפך, גם לדעת חכמים שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אם בידו להגיע אליו, למשל להפריש תרומה ומעשר מפירות מחוברים, גם לדעת חכמים ניתן לעשר, אף שבמחובר לא ניתן לעשר - מ"מ כיון שבידו לתלוש הפירות יכול לעשר. מכל זה נראה שאין מחלוקת בעקרון, וכולם מודים שדבר שרחוק שיבוא אי אפשר להקנות, ודבר שניתן להשיג תיכף לכו"ע יכול להקנות, והמחלוקת היא בגבול, והוא פירות דקל שבדרך כלל באים וגדלים חוץ מבמקרים יוצאים מן הכלל, בזה נחלקו, שלר"מ זה נחשב כאילו בידו להשיג הפירות, ולחכמים כיון שאינו בהישג יד מיד אלא יש צורך להמתין זמן מה נחשב כלא בא לעולם. ולפי זה גם ר"מ וגם חכמים דבריהם דברי אלוקים חיים, שבלא בא לעולם לא ניתן לקנות ובדבר שבידו להשיגו יכול לקנות, שני הדברים דא"ח ואמת, והוויכוח רק בגבול שבין שניהם.

או דוגמא אחרת. במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון בדבר שאינו מתכווין, כגון לגרור ספסל בשבת, שלדעת ר"י אסור שמא יעשה חריץ ונמצא חורש בשבת, ולדעת ר"ש מותר אף שיעשה חריץ כיוון שאינו מתכווין. וכן נחלקו שלדעת ר"ש מותר ללבוש בגד שעטנז אם אין דעתו בחמה מפני המה ובגשמים מפני הגשמים. ולכאורה נראה שנחלקו לגמרי, שדעת ר"ש כל שאינו מתכווין מותר לעשות ולר"י אסור. אכן נראה בגמ' שגם לר"י אינו מתכווין מותר כשאי אפשר, כגון כאשר צריך לאותם כלים ואינו יכול להגביהם על כתפו גם לר"י מותר לגרור הכלים אף שאפשר שיעשה חריץ, עיי"ש בתו' כה, ב ד"ה לא אפשר לאיכא דאמרי. וטעמו של ר"י נראה, שגם לר"י אין אסור לעשות עבירה רק במכוון, אבל כשמגרר ספסל ואינו מכוון לחריץ מותר כמו לר"ש. וטעם ההיתר מבואר בחידושי ר"ח הלוי שחסר ברצון האדם, ולא אסרה תורה לעשות עבירה אלא כשרוצה שיעשה מעשה העבירה, ולכן סובר ר"ש שכל אינו מכוון מותר. אכן בפסיק רישא מודה ר"ש שאסור, וטעמו שכל שברור לו שיעשה העבירה, כגון שגורר ספסל ובוודאי יעשה חריץ, זהו כאילו רוצה, שכל שברור לו שיעשה החריץ ואע"פ גורר הספסל הרי זה כרוצה הדבר. זה טעמו של ר"ש. ור"י סובר שגם באין פסיק רישא יש בו רצון, כיון שיודע שיעשה החריץ ואע"פ כ גורר; אכן כל זה בשיש לו אפשרות להגביה הספסל על כתפו ואינו מגביה, אבל כשהספסל כבד וגורר אין כאן רצון, כיון שזה שאינו מגביהו לספסל הוא משום שהוא כבד. ומובן שדעת שניהם אמת ודא"ח, במקום שנעשה דבר בלי רצונו ואין לו אפשרות להגביה הספסל לדעת שניהם חשיב כאין לו רצון למעשה עבירה ומותר, ובדבר שמוכרח להיות חריץ לדעת שניהם נחשב רצון, ונחלקו בדבר

שאינו מוכרח שיעשה חריץ אבל יש באפשרותו להגביה הספסל על כתפו, שזוהי לדעת ר"י נחשב רוצה ולדעת ר"ש נחשב אינו רוצה. ושוב נחלקו בגבול שבין רוצה לאינו רוצה.

והנה, ברוב וכמעט כל המחלוקות שיש בין ב"ש ובין ב"ה שעליהם אמרו אלו ואלו דא"ח נחלקו בדבר שבעיקרו שניהם דבריהם נכונים, ולמשל מחלוקת שאמרו בברכות פרק אלו דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה ב"ש אומרים מברך על היום (מקדש השבת) ואח"כ מברך על היין ובית הלל אומרים מברך על היין ואח"כ על היום, וטעמם של ב"ש שקדושת שבת באה לפני היין ולכן יש לברך תחילה על מה שנתחייב תחילה, וטעמם של ב"ה שבלי יין לא ניתן לקדש ולכן סברה שיש לברך על הגורם לקדושה. והנה הן טעמם של ב"ש והן של ב"ה הם טעמים נכונים, והוויכוח הוא איזה טעם גובר על הטעם שני, ועל זה אמרו אלו ואלו דא"ח. ונפ"מ במקום ששייך רק טעם אחד, בזה כולם מודים שזהו טעם נכון וילכו אחריו. וכן כל שאר המחלוקות שיש בפרק הזה, שהם שבע ויכוחים. וכן כשנתבונן במסכת ביצה שיש הרבה ויכוחים בין ב"ש וב"ה נראה גם כן שכולם מודים בעקרון הן של ב"ש והן של ב"ה, והוויכוח הוא בגבול וכד'. וכן מחלוקת ר' אביתר מה היתה הסיבה בפילגש בגבעה, ונתגלה ששניהם אמרו נכון, ששני הדברים היו, באלו שייך אלו ואלו דא"ח.

הן אמת שברייטב"א יש פירוש אחר, אבל פשוטם של הדברים הוא כמו שפירש רש"י. ולאור זאת מובן מה שאמרו בעירובין על מחלוקת ב"ש וב"ה אלו ואלו דברי אלוקים חיים והלכה כב"ה.

ומה שהביא² מהב"י שהקשה בספר הליכות עולם מה מקום לומר שזכו ב"ה שהיו ענווים, מה משפיעה הענווה שתהיה ההלכה כמותו.

לולא דבריו יש ליישב, שידוע הכלל הלכתא כבתראי, ומזה הטעם הלכה כבבלי נגד הירושלמי שהבבלי בתרא מהירושלמי. וסברת הדבר שהאחרון ראה דברי הראשון וחלק עליו, ואילו הראשון לא ראה דברי השני, ואפשר אילו שמע היה מסכים אתו. וממילא מובן למה הלכה כעניו, שהעניו שומע דברי שכנגדו, וכמו שאמרו על בית הלל ששנו דברי ב"ש, וכמו שאמרו במשנה שב"ש אומרים בערב יטו ויקראו ובבוקר יעמדו שנאמר בשכבך ובקומך וב"ה אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר ובלכתך בדרך, א"כ למה נאמר בשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שקמים; הרי שב"ה הביאו מקורם של דברי ב"ש והסבירו באופן אחר, אבל לא שמענו שב"ש שנו דברי ב"ה, ולכן לעולם ב"ה בתראי והלכה כמותם.

זלמן נחמיה גולדברג

1. אכן ברש"י כתובות חילק בין מחלוקת אליבא דחכם אחר לבין מחלוקת בסברא, והוא חילוק פשוט, שהראשונה היא מחלוקת במציאות והשניה היא מחלוקת בסברא, ובפשטות הכלל 'אלו ואלו דא"ח' נאמר על מחלוקות בסברא ולא על מחלוקות במציאות³. ובאמת הדוגמא בסוגיית גיטין לגבי פילגש בגבעה לכאורה עוסקת במציאות (האם נימה מצא או זבוב מצא), אך באמת היא מחלוקת על מה הקפיד - ולא על מה מצא, ובזה כל אחד משניהם קלע לפן אחד מהאמת, כפי שביארתי במאמרי (אך שניהם טעו במשהו). אמנם יש להעיר שגם המחלוקת על מה הקפיד היא במובן ידוע מחלוקת במציאות, ולכן ברור ששני הצדדים לא שלמים בהבנתם. ודוגמא מפורסמת לדבר היא מחלוקת רב כהנא ורב אסי אליבא דרב בשבועות כו, א, שכל אחד נשבע ששמע משהו אחר, והוברר שאחד טעה (אמנם מבואר שם ששבועתו היתה באונס, ולכן פטור מעונש).

לסיכום נקודה זו, כל מאמרי עסק במחלוקות הלכתיות וסברתיות ולא במחלוקות במציאות⁴. לא ציינתי זאת כי ראיתי בכך דבר פשוט, ואני מקבל את הערת הגרז"נ שליט"א שהיה מן הראוי לציין זאת.

2. לא אמנע מלהעיר שלא הבנתי את דברי רש"י בכתובות שהובאו בתגובה (אף שכמה וכמה אחרונים כתבו כעין זה [וראה בספרו של שגיאה שהזכרתי במאמרי]): מה פירוש שכל הטעמים אמת, והדבר מתהפך לפי הנסיבות? הרי לפי זה אין היגיון לפסוק הלכה במחלוקת זו, שהרי הדבר מסור לדין שיושב בדין לפי הנסיבות של המקרה; מדוע אם כן פוסקים הלכה? כמו שהזכרתי בתחילת דבריי, לדילמה של אדא"ח יש שתי קרניים: מחד שניהם אמת, ומאידך 'והלכה כבית הלל'. כאן אנו פותרים את הבעיה ביחס לקרן הראשונה של הדילמה, אך מאידך אנו נתקלים בקושי ביחס לקרן השניה שלה (כיצד פוסקים הלכה). לכאורה פסיקת ההלכה מוכיחה שהאמת כדברי אחד מהם, לולא דבריי שהצעתי לראות את שני הצדדים כפנים שונות שמצטרפות לאמת כוללת (=הגישה ההרמוניסטית של ר' צדוק הכהן מלובלין ומהר"ל). ובכל זאת ההכרעה האמיתית היא רק אחת: זו שנפסקה להלכה. על כן, מינייה וביה אנו מגיעים בחזרה למודל שהצעתי.

3. אמנם מה שהאריך הגרז"נ גולדברג שליט"א לחלק במחלוקות ר"מ וחכמים לגבי דשלבל"ע, או במחלוקת ר"ש ור"י לגבי אינו מתכוין, בעוניי לא הבנתי את דבריו. לגבי מחלוקת ר"מ וחכמים כתב הרב: 'ולפי זה גם ר"מ וגם חכמים דבריהם דברי אלוקים חיים, שבלא בא לעולם לא ניתן לקנות ובדבר שבידו

3 אגב דבריי אעיר כי יש נטייה בשיבות לטעון שכל מחלוקת בין חכמים היא מחלוקת בסברא ולא במציאות, והוא דבר מופרך (וזו דוגמא אחת מיני כמה וכמה).

4 ובעניין אדא"ח לגבי מחלוקות במציאות, ראה מאמרו של הגר"י הוטנר שהובא בהקדמת הספר 'בינו שנות דור דור', להרב א"ד רבינוביץ, ודפח"ח.

להשיגו יכול לקנות, שני הדברים דא"ח ואמת, והוויכוח רק בגבול שבין שניהם'. אך כל מה שהוכח מדבריו הוא שיש שני צדדים מוסכמים על שני החולקים, ואכתי ישנה מחלוקת לגבי הגבול (ממתי הוא נחשב כמתכוין, או ממתי הדבר העתידי נכנס לגמירות דעת); אם כן, כעת אחזור ואשאל לגבי המחלוקת הזו את שתי קרני הדילמה: מי צודק? האם דברי שניהם דא"ח? אז מדוע פסקו הלכה?

כל מה שהוכח הוא שהמחלוקת לא נסובה על השאלה הבסיסית האם ניתן להקנות 'לא בא לעולם'; אם כן מאי רבותא בזה שהטענה שלא ניתן להקנות 'לא בא לעולם' היא אמת, הרי המחלוקת כלל לא עסקה בה! ולגבי הנקודה שבמחלוקת עדיין נותרנו במצב של שתי קרני הדילמה (בהנחה שמדובר בסברא ולא במציאות), ולכן לא הועלנו מאומה (פרט להבהרת המחלוקת המסויימת הזו). הוא הדין לגב יכל מחלוקות ב"ש וב"ה, לא הבנתי מה עניין הבהרת המחלוקות הללו לנדון דידן, והדברים צל"ע.

4. לא הבנתי מה עניין כל אלו לדברי רש"י הנ"ל, ומדוע הרב המגיב שליט"א רואה את רש"י כמנוגד לדברי הריטב"א (ובפרט שהרי הוכחתי במאמרי שלא תיתכן מחלוקת עקרונית לגבי הכלל 'אאדא"ח' עצמו); הרי רש"י רק מצמצם את תחולת הכלל למחלוקות שאינן במציאות אלא בסברא, אך הסבר הכלל אולי הוא כריטב"א!

5. והנה בסוף דבריו מציע הגרז"נ שליט"א ליישב את קושיית הב"י באופן אחר. וגם כאן לא זכיתי להבין, שהרי מה שהוא מציע הן הן דברי בדיוק, אלא שהוא מוסיף שהכלל 'הלכה כבתראי' גם הוא משקף את אותה גישה. כלומר העיקרון שמי שראה ושקל את דברי חברו עדיף טפי, ויש יותר סיכויים שהוא יגיע לאמת מאשר מי שלא עשה כן, בא לידי ביטוי גם בכלל 'הלכה כבתראי', ולא רק ביחס למחלוקות ב"ש וב"ה, בין אם הוא לא שקל כן מפני שהיה קדום יותר (ואז לא יכול היה לעשות זאת) ובין אם לא עשה כן מחמת מידותיו או בטחונן העצמי וכדו'. הצד השווה לשניהם הוא שאם לא נשקלה ברצינות העמדה המנוגדת יש סיכוי גדול יותר לטעות, והן הן דברי הב"י שהובאו במאמרי. דומני שזו גם ההבנה המקובלת בכלל 'הלכה כבתראי', ולכן לא הבנתי מה נוסף בפסקה זו, ובמה דברי הרב המגיב שליט"א שונים מדבריי.

מיכאל אברהם