

בית הישיבה מברך את מו"ר הרב ליכטנשטיין שליט"א בהגיעו לגבורות



"וְקוֹי ה' יַחְלִיפוּ כַחַּ יַעֲלוּ אֶבֶר כַּנְּשָׁרִים יְרוּצוּ וְלֹא יִיגְעוּ יִלְכוּ וְלֹא יִיעֲפוּ"

בפרשת יתרו למדים אנחנו שהתורה ניתנה באש, ובספר שופטים
אנו שומעים שהיא ניתנה אף במים:

ה' בְּצֵאתְךָ מִשְׁעֵיר בְּצֵעֲדֶךָ מִשְׁדֵּה אָדָם אֶרֶץ רְעִשָׁה גַם שָׁמַיִם נִטְפוּ גַם עֵבִים
נִטְפוּ מַיִם. הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ה' זֶה סִינַי מִפְּנֵי ה' אֵל-לֵהִי יִשְׂרָאֵל (שופטים ד', ד-ה)

מה מסמלים שני המוטיבים המנוגדים הללו?

המים מסמלים קמאיות. עוד בטרם הבריאה, ריחפה רוח א-לוהים מעל המים. המים הם הצורך הבסיסי ביותר לאדם ולבריאה כולה, ולכן הם מסמלים טבעיות. אין טבעי יותר וקמאי יותר ממעין המפכה במקום שלא שזפתו עין, ואדם לא דרך בו מעולם.

האש, לעומת המים, היא תוצר של הטכנולוגיה. האש מסמלת יצירה, חידוש ודינמיות. תגלית האש היא אחת המהפכות החשובות ביותר בתולדות האנושות, ומהווה תשתית לכל הטכנולוגיה שבאה אחריה. בניגוד למים, האופפים אותנו מכל עבר, האדם החפץ באש צריך לחפש ולחזור אחריה, ולעמול כדי ליצור אותה.

למרות ההבדלים הבולטים בין האש והמים, לשניהם יש מנחה משותף: אי-קבלת טומאה ויכולת טהרה.

הגמרא בברכות (כב.) קובעת שאש אינה מקבלת טומאה, והגמרא בסנהדרין (לט.) כותבת שהיא אף מטהרת כמקווה "עיקר טבילותא-בנורא הוא".

המים, כידוע, מטהרים אף הם, וכאשר הם מקובצים וקבועים במקווה - הם אינם מקבלים טומאה.

שיחת ראשי הישיבה



נמשלה התורה לאש ולמים

הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א*

כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא... ואלו שאין להם חלק לעולם הבא:
האומר... אין תורה מן השמים (משנה סנהדרין צ.)

כאשר המשנה באה לאפיין את התורה, היא קובעת שהכופר בהיותה 'מן השמיים' - אין לו חלק לעולם הבא. בתחילת פרשת בראשית מסביר רש"י את פשר המילה "שמיים":

אש ומים שערבן זה בזה, ועשה מהם שמים (רש"י בראשית א', ח ד"ה ויקרא)

כיוון שניתנה התורה מן השמיים, אף היא מכילה את אותם המוטיבים של האש ושל המים, המשתלבים ומשתזרים בשמיים.

* השיחה הועברה בחג השבועות ה'תשס"א. השיחה סוכמה ע"י זאב פרימר ויצחק ברט, סיכום השיחה לא עבר את ביקורת הרב.

בדומה לאש ולמים, אף התורה יכולה להביא חיים לעולם, אך עלולה גם, ח"ו, להביא לחורבן:

אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב 'וְזאת התורה אשר שם משה?' זכה – נעשית לו סם חיים; לא זכה – נעשית לו סם מיתה (יומא עב):
ההבדל בין תורה שהיא סם חיים ותורה שהיא סם מוות, היא הגישה שבה נוקט האדם כאשר הוא ניגש לתורה:

תניא, היה ר' בנאי אומר: כל העוסק בתורה לשמה – תורתו נעשית לו סם חיים, שנאמר "עין חיים היא למחזיקים בה"...

וכל העוסק בתורה שלא לשמה – נעשית לו סם המות, שנאמר "יערף כמקור לקחי", ואין עריפה אלא הרגה...

התורה מסוגלת לקדש את האדם, לטהרו ולרוממו לרמות רוחניות עצומות. אך הכול מותנה בגישה נכונה: אדם שאינו ניגש אל התורה ברגש של צימאון ושקיקה, מתוך רצון ללמוד תורה לשמה – עלולה התורה להיחפז לו, ח"ו, לסם המוות.

אולם כאשר האדם נוקט בגישה הנכונה, ויודע ומפנים כי היא חיינו ואורך ימינו ובלעדיה אין כלל חיים, אזי נעשית לו התורה סם חיים.

לעתיד לבוא, מובטחים אנו שאף הגאולה העתידה תבוא בשילוב של אש ומים. הנביא יחזקאל מנבא על הנהר היוצא מאבן השתייה ומחיה את המדבר, וכמו כן יודעים אנו שכשם שהצית הקב"ה את ירושלים באש, עתיד הקב"ה גם לבנותה באש, שנאמר "וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָּהּ נֶאֱמַר ה' חֹמַת אֵשׁ סָבִיב" (זכריה ב', ט), במהרה בימינו, אכ"ר.

כשם שהתורה מכילה את יסודות האש והמים, כך היא מכילה גם את אותם היסודות שהאש והמים מסמלים.

תורה קדמה לעולם, והעולם כולו לא נברא אלא בשביל התורה שנקראה ראשית. מכאן מימד הקמאיות הקיים בתורה, בדומה למים. מאידך, אי אפשר להתעלם מהמימד היצירתי, הדינמי והמתפתח המודגש מאוד בתורה ובלמוד התורה, בדומה לאש.

הגמרא בחגיגה (ג:) מדמה את דברי התורה לנטיעות, שכן "מה נטיעה זו פרה ורבה – אף דברי תורה פריין ורביין".

נוסף על כך, בדומה לאש ולמים, התורה גם אינה מקבלת טומאה:

"הלאו כה דברי קאש נאם ה'" – מה אש אינו מקבל טומאה, אף דברי תורה אינן מקבלין טומאה (ברכות כב).

בדומה לאש ולמים, התורה מטהרת ומקדשת את העוסקים בה.

ישנה נקודת דמיון נוספת בין התורה ובין האש והמים: הן האש והן המים מסוגלים להחריב ולהשחית, אך מסוגלים גם לבנות ולנטוע.

בפרשת בראשית קוראים אנו על כוחם היצירתי של המים, המחיה את הדגים ואת עוף השמים; אולם בפרשה הבאה, פרשת נח, למדים אנו שהמים יכולים אף להרוס, להביא מבול על הארץ ולהשחית כל בשר מעל פני האדמה.

גם האש, בדומה למים, מכילה בתוכה פוטנציאל עצום של יצירה, בנייה וחינוך; אולם במקביל – מסוגלת גם לשרוף ולהשמיד, כשם שהשמידה את סדום ואת עמורה, והחריבה, אלפי שנים מאוחר יותר, את בית המקדש.

חמורים יותר מאלו העולים כתוצאה מהתמודדות שטחית עם הבעיות החיצוניות בלבד.

הניתוח שהצגנו הוא נכון ביחס לכל בעיה או פגם שהאדם מגלה באישיותו, אך נכון בראש ובראשונה ביחס ללימוד התורה.

אחד מהמאפיינים הבולטים של לימוד התורה הוא הצורך בהתמסרות מוחלטת: לימוד התורה דורש עמל, יגיעה ודבקות, ואדם המוצא שיש לו בעיה בלימודו נדרש לבחון האם בעיה זו אינה מעידה על תופעה רחבה יותר, הטעונה טיפול כשלעצמה.

אדם שאינו משקיע, כפי יכולתו, את מרצו וזמנו בלימוד אינטנסיבי כמתבקש – פרט לליקוי בעצם קיום מצות תלמוד התורה, עליו לבחון מהו המצע הרעיוני שעליו גדל הליקוי. דברים אלו אמורים במיוחד ביחס ללימוד התורה, כיוון שחז"ל ראו במצווה זו מצווה חשובה ביותר.

התורה אינה מעניקה ללומד אותה רק ידע, אלא אף מעצבת את אישיותו של הלומד והופכת אותו ל'בן תורה'.

כאשר הלימוד הוא מקוטע ומגומגם ואינו רציף ונלהב, מתעכבת ואף נמנעת ההשפעה המיוחלת של הלימוד על אישיות הלומד. התופעה – אם היא קיימת – היא חמורה כשלעצמה, שהרי טבעה של התורה הוא להשתכח מאלו שעוזבים אותה; אולם יש לתת את הדעת גם על השורשים האפשריים ללימוד השטחי.

באופן עקרוני, השורשים הבאזשים ללימוד התורה השטחי עשויים להימצא בשלושה תחומים עיקריים.

ראשית, ייתכן שהאדם לומד בעצלתיים כיוון שכל אישיותו היא אישיות של עצלתיים. אדם מסוג זה חסר את תחושת הלחימה וההסתערות בכל נושא שהוא עוסק בו, והליכותו מתאפיינת באופן כללי באדישות ובשאננות.

אם זהו המצב, הרי שאין מדובר בפגם ייחודי ללימוד התורה או לתחום האינטלקטואלי בלבד, אלא בפגם נפשי החודר ומקיף את כל אישיותו של האדם. כל אדם נוצר בצלם א-לוקים, ולשם הגשמת הייעודים שלשם נוצר ניתנו בידו כישורים יצירתיים. כדי לממש את צלם הא-לוקים שבו, האדם נדרש להפוך את אישיותו לדינמית,

מכתבי ראשי הישיבה



הרעב לדבר ה'

הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א*

אחת מחובותיו של האדם בכלל, ושל האדם היהודי בפרט, היא חובת הבדיקה והבחינה העצמית. כל אחד מאיתנו נדרש לבחון את דרכו מדי פעם, לאתר פגמים, בעיות ותופעות הדורשות תיקון, ולהתמודד עימם.

הלכה למעשה, בחינה זו מורכבת משני רבדים, שיש להתייחס לכל אחד מהם בנפרד: ראשית, יש לאתר את התופעות הבעייתיות; אך במקביל – ולא פחות חשוב – יש לבחון מהם השורשים שגרמו לאותן בעיות.

אדם המבקש לעשות את מלאכתו נאמנה אינו יכול להסתפק באיתור הפירות הרקובים שבגיתו, ועליו לעמול ולנכש גם את השורשים שמהם נבעו וינקו אותם פירות באזשים.

כך, לדוגמה, אדם המגלה כי תפילתו רדודה – עליו לנסות ולבחון מדוע היא כזו. הרדידות כשלעצמה מהווה פגם בקיום מצות התפילה ובעבודת ה' בכלל; אולם ייתכן שבחינת התופעה לעומקה תגלה פגם יסודי ושורשי הרבה יותר, שרדידות זו היא רק קצה הקרחון שלו.

כך גם ביחס לאדם המגלה ששולחן השבת שלו אינו נראה כפי שהוא רוצה שייראה: עליו לבחון האם זוהי בעיה נקודתית, או שמא היא משקפת יובש אישיותי כללי או ליקוי בהבנת ערכה של השבת.

ברוב המקרים, ההתמודדות עם שורשי התופעות היא קשה יותר ומצריכה מאמץ גדול בהרבה, ובמקביל גם הממצאים שהיא מניבה

* סיכום שיחה שהעביר הרב בבית המדרש בסוף חודש אייר ה'תשס"א. השיחה סוכמה על ידי יצחק ברט ועברה את ביקורת הרב.



חיה ותוססת. מי שאינו עושה כן, בועט בצלם הא-לוקים שבו ומועל בשליחות שהפקיד בידו בורא העולם.

במקרים שבהם הלימוד השטחי אינו נובע מאישיות שטחית, ייתכן שהוא נובע מעצלנות. אדם כזה אינו מוכן להשקיע ולעמול, ומעדיף את הדרך הנראית קצרה, שאינה אלא ארוכה. גם בעיה זו אינה ייחודית ללימוד התורה, אלא מעידה על פגם המכרסם באישיותו המוסרית הכוללת של הלומד. העצלות היא פגם מוסרי ודתי, שכן אדם הנכנע לעצלות – כמו רעהו האדיש והשאנן – מבזבז את צלם הא-לוקים שבו, ובכך מועל באמונו של הקב"ה, שלא חנן אותו בכישורים כדי שיעלו חלודה.

פרט לשורשי הלימוד השטחי שהזכרנו עד כה, המעידים על פגם אישיותי כללי, ייתכן שהריפיון בלימוד התורה נובע משורשים ייחודיים לעיסוק זה.

התפילה והברכות מלאים בהתייחסויות ללימוד התורה, המלמדות על מרכזיותו וחשיבותו של עיסוק זה בהווייתו של האדם המאמין. מדי יום ביומו אנו מעידים "כי הם חיינו ואורך ימינו" ומבטיחים "ובהם נהגה יומם ולילה", בברכת המזון אנו מודים לה "על תורתך שלמדנו ועל חוקיך שהודעתנו", ושלוש פעמים ביום אנו מבקשים "חננו מאיתך חכמה, בינה ודעת" או "דעה בינה והשכל".

אין ספק שכל אורח חיינו של האדם המאמין סובב סביב הידיעה כי לימוד התורה הוא סם החיים. אולם, מתברר שלעיתים האדם מסוגל להפגין כלפי חוץ יחס מסויים, בעוד הרגשתו הפנימית הנפשית מעידה על יחס אחר לחלוטין. אותו אדם האומר "כי הם חיינו ואורך ימינו", ולעיתים אף שר "מה אהבתי תורתך, כל היום היא שיחת" – אותו אדם חסר לעיתים את התחושה הקיומית ואת השכנוע הפנימי שללא התורה הוא אומלל.

תחושת הקשר לתורה וללימודה נובעת מההבנה כי התורה היא דבר ה' והעיסוק בה הוא חיבור לקב"ה עצמו, ומהידיעה כי רק הדבקות ביוצר האדם מעניקה לחיים את משמעותם. כל חיינו של האדם צריכים לסבוב סביב הידיעה כי רק "אתם הדבקים בה' א-להיכם חיים כלכם היום" (דברים ד', ד), וכי אדם שאינו דבק בקב"ה – משהו מחייו חסר.

החולשה בהפנמתה של הדבקות בתורה עשויה לנבוע משני שורשים: ראשית, ייתכן שהאדם אינו משוכנע בכך שהתורה היא דבר ה'. ברוב המקרים אין מדובר על ספקות שכליים באמונה, אלא על ליקוי בשכנוע הפנימי בכך שהעיסוק בתורה, על כל חדריה ומרכיביה, הוא אמנם דרך המלך של הקשר עם הקב"ה. במקרים שבהם מודעות זו אינה רפויה, והאמונה כי התורה היא דבר ה' מושרשת ומוטמעת בתודעתו של האדם, אזי הלימוד השטחי – במידה שהוא קיים – עשוי לנבוע מליקוי בזיקה לקב"ה. אדם כזה אינו רואה בהתחברות לקב"ה את כל מעייניו, ואינו מרגיש שהשהייה בבית ה' היא שיא ניסופיו. במקום לשקוע בלימוד התורה, הוא מעדיף לעסוק בתחומים אחרים, המאתגרים ומעניינים אותו יותר מהעיסוק בדבר ה'.

אדם כזה רואה את עצמו כאדם דתי, אך אינו מרגיש שדבר ה' הוא אש בוערת בעצמותו. אישיותו אינה סובבת סביב הזיקה לקב"ה ולעבודתו, וההתייחסות לדברו של בורא העולם אינה מקבלת את המקום המרכזי שלה היא ראויה בעולמו הפנימי והקיומי.

שני גורמים אלו – חוסר השכנוע הפנימי בהיות התורה דבר ה' והליקוי בזיקה לקב"ה – עשויים להוריד את המתח הלימודי ולרוקן מתוכנו את מעמדו של האדם כ'בן תורה'. בן תורה אמיתי צריך להיות רעב ללימוד התורה.

באחרית הימים מנבא עמוס "והשלחתי רעב בארץ, לא רעב לחם ולא צמא למים כי אם לשמע את דברי ה'" (עמוס ח', יא). ישנם כיום בני ישיבות רבים החיים בשאננות, שבעי רצון מעצמם ומסביבתם, שאינם מרגישים את הרעב הקיומי שעליו מנבא עמוס. תלמידים אלו מסתפקים במה שהם יודעים, די להם במה שהשיגו, והם חסרים את הרעב הקיומי להמשך הלימוד ולהמשך ההתעלות הרוחנית.

בן תורה צריך לרצות ללמוד את כל התורה כולה, ולשאוף לדעת את כולה על כל מכמניה; אל לו להסתפק במועט, לא איכותית ולא כמותית. זוהי נחלתם ומשימתם של עובדי ה': הרצון להשיג את כל התורה כולה. כמובן, אדם המרגיש רעב כבד – ובחורים צעירים עשויים להרגיש רעב כבד יותר ממבוגרים – אמור לתת לרעב זה ביטוי. אם "בתורת ה' חפצו", אזי המסקנה היא "ובתורתו יהגה יומם ולילה".

להיות 'בן ישיבה' פירושו להיות רעב, אך מאידך גם להיות שבע. בן התורה האידיאלי רעב לדבר ה', אך באותו זמן הוא גם שמח בחלקו, ומודה לקב"ה על כל רגע ורגע שזיכהו לשהות בבית המדרש. עלינו להעריך את העובדה שזכינו להימנות על קומץ אנשים המתמסרים בכל ישותם והווייתם לתורה. "אשרינו מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו", שאיפשר לנו הקב"ה להיות מיושבי בית המדרש!

אדם שניתנת לו האפשרות להגות בתורה והוא אינו מנצל אותה – כנראה שלא כל כך "בתורת ה' חפצו". כמובן, צריך לאזן בין המחוייבויות השונות – המשפחתיות, החברתיות והאישיות – שהאדם מחוייב אליהן; אולם במידת היכולת, אם הרצון להגות בתורה אינו תופס את עיקר מרצו של האדם – הרי שהדבר מעיד על ליקוי בזיקתו לתורה.

התורה מכוונת את הצינוי להגות בתורה במיוחד אל המלך, הטרוד במשך רוב רובו של היום במחוייבויות התפקיד והממלכה. אם המלך מצווה "וקרא בו כל ימי חייו" (דברים י"ז, יט), על אחת כמה וכמה שאדם פשוט יחסית חייב לעסוק בתורה בכל רגע שהוא יכול.

המדרש מספר כי דוד המלך הצהיר שבכל רגע ורגע מוליכות אותו רגליו לבית המדרש (ויקרא רבה ל"ה, א). סביר להניח שבפועל, עקב עיסוקיו הרבים, לא זכה דוד לעסוק בתורה שעות רבות ביום; אולם המדרש שם את הדגש על הרצון והשאיפה, ולא על הלימוד בפועל, ונטיית לבו של דוד המלך הוליכה אותו לבית המדרש. "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש, שבתתי בבית ה' כל ימי חיי, לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו" (תהילים כ"ז, ד).

מחוייבותינו ללימוד התורה אינה מתממשת באוסף של סדרים. פירושה של מחוייבות זו הוא הסתערות טוטאלית וחפץ מתמיד, המתבצע – בשל אילוצים שונים – לפרקים. עולם היהדות בנוי על שאיפות גדולות, אך גם על דרישות קטנוניות: חצי שעה פה ושם, שהייה בבית המדרש בשעות לא שגרתיות והקפדה על רציפות הלימוד.

התורה מנסחת את מטרתו של האדם המאמין כשאיפה נשגבה: "והתקדשתם והייתם קדשים" (ויקרא י"א, מד), אך התורה שבעל פה פורטת ציווי זה לפרוטות, וקובעת "אלו מים ראשונים ואחרונים" (ברכות נג:).

עולמה של התורה בנוי על הסתכלות מקיפה, הנפרטת לשורה של ציוויים זעירים. דרך ציוויים אלו, ובדרך המפורטת שקבעה לנו התורה, ננסה להשביע את הרעב התמידי שבו עלינו להימצא – הרעב לדבר ה'.



שני לקחים שלמדתי ממו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א

הרב אליקים קרומביין

א.

על פי דרכה החינוכית של ישיבתנו, לימוד התורה הוא המרכז. גדילת האדם, צמיחת אישיותו – שורש הכל נמצא בתורה ובלמודה. אבל כיצד יכול האדם לצמוח כנפש עצמאית, חושבת, מחדשת ומתחדשת, כאשר את רוב שעותיו הוא מקדיש להתאבקות בעפר רגלי חכמי המסורה?

רבים שואלים את השאלה הזו. התשובות של בית מדרשנו, שונות מאלו הנשמעות בחוגים אחרים ובישיבות אחרות. בעניין זה יש נקודה אחת, שעם השנים אינה מפסיקה להיות מחודשת ומפתיעה בעיניי.

הריטב"א (עירובין יג, ד"ה 'אלו ואלו') כותב:

שאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהו שניהם דברי א-להים חיים וזה אוסר וזה מתיר, ותירצו כי כשעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור יהיה הכרעה כמותם.

מו"ר עמד על דברי הריטב"א באחד ממאמריו (שטרם הופיע בשפת הקודש) והעלה את השאלה, מה בדיוק תפקידם של חכמי המסורה כאן:

"קביעה זו עצמה ניתנת לפרשנות כפולה. אם נגדיר במובן צר את חלקם של חכמי המסורה, נקבע שכל עמדה שסביר שהיתה יכולה להתקבל על דעת תלמיד חכם מוכר, העובד על פי בסיס הנתונים הגלמי של התורה, בכתב ובעל פה, תוך שימוש בעקרונות פילולוגיים, פרשניים, והגיוניים, היא חלק מוגף התורה בין אם בפועל או בצורה היולית. זאת גם אם אף אחד מחכמי המסורה לא אימץ עמדה זו.

עמדה המעניקה לחכמים כח רדיקלי יותר תטען שרק מה שנקבע על ידי תלמיד חכם נחשב חלק מהתורה, כדי שלימודה יחייב ברכה ויזכה למעמד של שגב ביחסנו אליו. תלמידי חכמים הם אמנם אוצריה של התורה אך תפקידם אינו מצטמצם בכך. הם אינם רק משמרים ואפילו אינם רק מגלים, במובן משמעותי הם אף יוצרים. האישור שלהם, הניתן להבינו כמהלך מגביל או מרחיב, הוא תנאי בל יעבור כניסה לקנון של התורה"

האפשרות האחרונה, לדעת המחבר היא 'רדיקלית', כי היא מעניקה כוח רב לחכמי המסורה. אבל היא מקובלת על רוב עולם התורה, בוודאי הפלגים 'השמרניים' שבו. הרי לכאורה אין סוף לדברים שיכולים להיאמר, ומה הופך דעה מסוימת לחלק 'מהתורה'? העובדה שאחד החכמים אימץ אותה. אז ורק אז, היא תיחשב כחלק רשמי של התורה שבעל פה, ומקבלים שכר על דרישתה ולימודה למרות שהלכה למעשה אולי אין פוסקים כדעה ההיא.

ומכאן שכל טרחתם של מגידי שיעורים, ראשי ישיבות, ולומדים מן השורה, תהיה מכוונת להבנת השיטות הקיימות בגמרא ובראשונים. את ה'פלפל' שבלימוד יחפשו הם בפיצוח אותן הדעות שאכן מופיעות, אלא שנסתרות על ידי מקורות אחרים, או מוקשות מצד עצמן.

האפשרות הראשונה היא המעניינת יותר, ולדעת המחבר, אם אתה 'שמרן', אתה אמור לאמץ דווקא אותה. שכן מה כוחם של חכמי המסורה מול התורה הא-לוקית שיש לה מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר? וכי יכול בשר ודם, יהיה חכם כאשר יהיה, לצמצם את האוצר הזה, על ידי סינון, מיון ודחיה? לא. כל אפשרות היכולה להתקבל על דעתו של תלמיד חכם, וזאת לפי הקריטריונים הלמדניים ועקרונות המסורה, תורה היא, וכך היא תהיה לעולם, למרות שאי אפשר למצוא אותה מפורשות בפיו של אחד מחכמי ישראל המוסמכים.

אין לנו כאן הכרעה בין שתי האפשרויות. אך יעידו כל תלמידי רבנו שבפועל, הדעה הראשונה משתקפת היטב בלימודו ובשיעוריו. העושר, ההיקף, היצירתיות וההסתכלות הרחבה המאפיינים את דרכו, מבוססים לא מעט על ההנחה שגם תורה שאין לה 'בית אב' – שאין בין חכמי המסורה מי שאימץ אותה – תורה היא.

ובהנחה זו גם מפתח גדול לבניית עצמאותו של הלומד. רשאי ומצווה הוא, עם כל הזהירות, הכבוד והאחריות, לבחון את הקיים בסוגיה שלפניו כדי להבינו, אך גם כדי לבחון אם אין אופציות נוספות שאינן מוזכרות, המשלימות את התמונה או מציגות אלטרנטיבה. ואם בכוחות עצמו יחשוף מרגלית חדשה, רשאי הוא לטעון, ועליו גם להאמין, שתורה היא.

ב.

את הנקודה השניה אמחיש בסיפור.

זכיתי במשך החודשים האחרונים לערוך מאמרים למדניים שנכתבו בעבר על ידי הרב, ולהכינם לפרסום במהדורה מחודשת, האמורה לצאת לאור בע"ה בעתיד הנראה לעין.

אספר כאן על מאמר מסוים, המוכר לי עוד מימי כתלמיד ישיבה בחו"ל, מיצירותיו המוקדמות של הרא"ל. יש בו חדשנות אמיצה לאמיתה של תורה, והרב מפגין בו עצמאות חשיבתית גדולה. הביטחון העצמי של המחבר בוקע ועולה לא רק מהחידושים המרתקים כשלעצמם, אלא אפילו מתוך ההתנסחות.

לדוגמה, תוך כדי ביסוס טענה מסוימת, כותב המחבר: "עיקר סברא זו נראה דיש לבסס על ראייה פשוטה, כה פשוטה וכה יסודית שקשה אפילו לקרואה ראייה".

בתוקף תפקידי כעורך, ביקשתי את שיתוף פעולתם של ר"מים בישיבה, שנאותו לעבור על חלק גדול מן המאמרים שהיו בשלבי עריכה, ולהעיר את הערותיהם. כך עשיתי גם במקרה הזה.

הר"מ שקיבל לידי את המאמר הנידון העיר את תשומת ליבי לכמה נקודות חשובות, ולבסוף החזיר את המאמר בצירוף הצעותיו לשינוי ולתיקון.

בגרסה שהוא העביר לידי הופיעה, ממש בסוף המאמר, הערת שוליים:

"והפירוש נראה נכון וברור אלא שלשון הגמרא דחוק, ויש עוד לעיין בזה"

איך הייתם מפרשים את העובדות שהוצגו? אם אתה אדם (נניח) שאינו מכיר את הנפשות הפועלות, מן הסתם תבין את הסיפור באופן מאוד פשוט.

מה שקרה, ככל הנראה, הוא שראש הישיבה כתב מאמר, והוא התגלגל לידי אחד הר"מים שהתבקש לחוות דעה. הר"מ התרשם מן המהלך, ונראה לו שהיסוד ההגיוני שבמאמר מוצק למדי, אך מה לעשות, זה לא ממש תואם את לשון הסוגיה ככפפה ליד. על הדיסוננס הזה ראה אותו ר"מ לנכון להעיר, ואף להציע שזה יזכר במאמר בהערת שוליים, הכל בשם ההגינות והיושר הלמדני.

אך דומה שקוראי דף זה, שאכן מכירים במי מדובר, לא יופתעו לשמוע את האמת על האירוע הזה, שהיא כדלהלן.



להיכתב כך, שהמהלך יוצג בצורה קוהרנטית, ללא חריקות, חששות ופקפוקים. ועל כן, את דברי ההסתייגות, במידה ויש כאלה, כדאי להוריד לשוליים.

כך הבנתי את דעתו של ידידי הטוב הר"מ הנ"ל, אלא שהחלטתי שלא לקבלה. גאלתי את המשפט המדובר, העליתי אותו מן השוליים, והחזרתי אותו למקומו המקורי, אכן בנעילת המאמר, דווקא באקורד הסיום.

נטייתו המקורית של המחבר היתה להבליט את ההסתייגות הזאת, ועלינו להוקיר את המסר העומד מאחורי נטייה זו. חשבתי שמכיוון שסדר עדיפויותיו הערכי של רבנו משתקף כאן בכתיבתו ההלכתית, כמו מיתר אורחותיו, כדאי להקריב על מזבח זה טיפת קוהרנטיות, ואפילו להסכים לפגיעה בעוצמת הדברים. ובמחשבה שנייה, אולי מופיעה פה עוצמה מסוג אחר.

במאמר המקורי, כפי שיצא מתחת ידי המחבר וכפי שפורסם לראשונה בכתב עת תורני ('בית יצחק', של ישיבה אוניברסיטה), הסתיים גוף המאמר במילים הבאות:

"והפירוש נראה נכון וברור. אלא שלשון הגמרא דחוק, ויש עוד לעיין בזה"

כאמור, הדברים האלה – משכנס כבוד בחתימת המאמר, לא בהערת שוליים. הווה אומר, הר"מ שעבר על המאמר לא 'גילה' את הדוחק הטקסטואלי. המחבר בעצמו הוא שעמד על כך, וסיים בזה את דבריו. הר"מ המעיר רק סבר שמאמר כזה, על עוצמתו, על חדשנותו ועל הגיונו הישר והמוצק, אין מן הראוי שיסתיים במילים "לשון הגמרא דחוק ויש עוד לעיין בזה". השורה התחתונה צריכה להיאמר בבהירות. אמנם מצד ההגינות אין להתעלם לגמרי מן הצרימה הטקסטואלית המסוימת, ומה גם שהמחבר עצמו הזכיר אותה. אך למה להשאיר את ההערה ב'פנים' בגוף הדברים? הטקסט צריך

לחלוץ לה, וגם אם אין הוא מעוניין בכך והוא אנוס שמסר מודעה – אין זה משנה.

שיטת הר"י מיגאש תהיה קשה. היה ניתן לומר שהר"י מיגאש חולק על הגר"ח וסובר שבחליצה זקוקה דעת ולא רק כוונה, אך לא נראה לומר כן. יעויין בגר"ח בראיות שמביא לשיטתו.

הרא"ל (שיעורי הרא"ל על פרק 'חזקת הבתים', עמ' 201) אומר שהר"י מיגאש סובר שכיוון שבחליצה הכוונה הנצרכת היא להתיר אישה זו, הרי שזו כוונה ברמה מעט יותר גבוהה מכוונה לעצם המעשה, וכיוון שכך מודעה תועיל.

כלומר, נהי שלא מדובר כאן בדעת, גם לא מדובר כאן בכוונה שהיא רק לעשות 'מעשה חליצה', אלא כוונה של 'להתיר אישה זו', וזו כוונה יותר גבוהה שדורשת רצון.

כמובן שרצון זה אינו אלא הכוונה עצמה בחליצה, ולא מצד 'דעת' דברים התלויים בדעתו של בעל הדבר אשר על פיו נוצרת החלות.

ננסה להסביר את הר"י מיגאש מכיוון אחר –

נראה להציע שהר"י מיגאש סובר שמודעה על אונס לא מבטלת אך ורק את דעתו של החולץ, אלא מבטלת את הגברא עצמו. כיוון שיש אונס, ואנו מבינים שאדם זה באמת לא היה מעוניין בחליצה ולא השלים עם מציאות האונס – הוא לא חלץ כלל.

העיקרון הוא שלמרות שבמקרה דנן בסופו של דבר הייתה כוונה לחליצה, שהרי העובדה שאנסוהו לא מנעה ממנו להתכוון לחלוץ לה (בעל כורחו). האונס הפקיע את האדם, ומי שעשה את אותו המעשה הינו הכפיל שלו.

לפי דרכנו, יש להבין מדוע בגט 'כופין אותו עד שאומר רוצה אני' וכן במכר 'תלוהו וזבין זביני זביני?' הרי יש כאן אונס שלפי דברינו מפקיע את הגברא, גם אם בסופו של דבר הייתה כוונה ודעת?

העניין הוא שכאשר לא מסר מודעה, הרי שאנו לא מגדירים זאת כאונס.

ההבנה המקובלת בראשונים על הסוגיה היא שכאשר ישנו אונס, מגיעה המודעה ואומרת שבגלל האונס האדם לא גמר בדעתו. במקרה ולא מסר מודעה אנו אומרים שלמרות האונס אותו אדם גמר בדעתו והסכים עם המציאות.

לפי דברינו כאן, העניין הוא אחר – כאשר לא מסר מודעה אנו אומרים שכלל אין כאן אונס, כיוון שאותו האדם הסכים בסופו של דבר. כאשר מסר מודעה אנו אומרים – מעתה שמיה אונס, ואין המעשה מוגדר כלל כמעשה מכירה/חליצה וכו'. לפי זה משמעות המודעה היא לומר – 'דעו לכם – אדם זה שעתיד לעשות כך וכך, איננו אני אלא אדם אחר, אדם אנוס'.

הרב מזן (שיעור כללי בנושא 'כפיית גט', ה'תשע"ב) אמר שכאשר כופים את הגט והבעל אומר 'רוצה אני', ישנה הפרדה בין זמן הכפייה לבין הזמן שהבעל אומר 'רוצה אני'.



בדין אנוס

יהודה גנץ

הגמרא במסכת בבא בתרא (מז): אומרת:

תלוהו זבין – זביני זביני

כלומר, אנסוהו למכור – המכר מתבצע על אף האונס. אמנם, הגמרא בדף מ: מסייגת זאת ואומרת שאם כתב מודעה, כלומר – מסר בפני עדים שהוא לא מעוניין במכר, ואנסוהו למכור, אין המכר מתבצע. כידוע, כן הדין לגבי גט.

יוצא אם כן שכל עוד הוא לא מסר מודעה אנו אומרים 'אגב אונסיה גמר ומקניה', במילים אחרות – יש גמירות דעת על אף האונס.

הרי מיגאש (בשו"ת, סימן קטו) נשאל על מקרה בו נעשתה חליצה באונס, ונכתבה מודעה – האם החליצה כשרה או פסולה.

כלומר, האם כאשר היה אונס ונמסרה מודעה אנו אומרים שלא הייתה חליצה כיוון שישנו אונס ואין גמירות דעת, או שמא למרות האונס וחוסר גמירות הדעת – החליצה כשרה.

השואל סבר שניתן לומר שהחליצה כשרה למרות האונס מפני:

איזה עשייה או איזה נתינה יש בה ליבם עד שימסור מודעה עליה, ועל כורחך המודעה שמסר אינה עושה רושם בחליצה כלל (שם)

לפי דבריו אין צורך ב-'אגב אונסיה גמר וחלץ' כדי שהחליצה תהיה כשרה, אלא אפילו החליצה הייתה באונס ונמסרה מודעה, ואין גמירות דעת כלל – מעשה החליצה איננו נפגע בשל כך.

הר"י מיגאש ענה לו שמועילה מודעה אף בחליצה. לכאורה שיטת הר"י מיגאש פשוטה – כמו שמודעה מבטלת גט וקניין, כך גם בטל חליצה.

יש להבין מהי שיטת השואל, וכן במה נחלקו.

הגר"ח (על הרמב"ם, הלכות יבום וחליצה ד', טז) מביא את החילוק המפורסם בין דעת לבין כוונה. הגר"ח אומר שבחליצה יש צורך בכוונה כעצם הגדרת המעשה. בגיטין וקידושין יש צורך בדעת, והחלות תלויה בדעתו של המגרש והמקדש, בשונה מחליצה שהחלות תלויה במעשה¹.

לפי הגר"ח דעתו של השואל את הר"י מיגאש תובן – כיוון שיש צורך אך ורק בכוונה רגילה, הרי שסוף סוף הייתה כאן כוונה, גם אם לא היה כאן רצון ואף לא החלטה ודעת. הייתה כאן כוונה פשוטה

¹ להרחבה בהבנת הגר"ח יעויין בשיעורי הרא"ל על פרק 'חזקת הבתים', עמ' 199-200.



במילים אחרות, משחקים איתו 'השוטר הטוב השוטר הרע' – בחדר אחד 'מחטיפים' לו, ובחדר השני 'יושבים איתו על כוס קפה' ושוואלים אותו מה דעתו בנוגע לגירוש אשתו.

הרב מדן תמה על הראשונים האומרים שהבעל אומר 'רוצה אני' בזמן הכפייה עצמה, כיצד ניתן לומר זאת שהרי הוא שוטה לכל דבריו בזמן זה, ואין לו כלל דעת! רק כאשר מפסיקים לכפות אותו, למרות שהוא 'אנוס' יש לו דעת.

דברינו דומים לדברי הרב מדן אך בכיוון אחר. אנו סוברים שאדם שאנוס איננו הוא עצמו, וזהו אדם אחר, אפילו כאשר הוא אחר כך התכוון, ואף כאשר היה בפני 'השוטר הטוב'. הסיבה שאין בעיה בכפיית גט היא שלא נכתבה שם מודעה, וממילא כלל אין אנוס.

יש לציין שייטכן שדברינו אינם מוחלטים ונמצא מקומות בהם הבעיה באנוס איננה בגברא, שהוא אדם אחר, אלא במעשה אשר נעשה ללא דעת.

אחת הדוגמאות לכך היא לגבי אנוס בשבועת ביטוי. הגמרא במסכת שבועות (כו.) אומרת:

האדם בשבועה – פרט לאנוס

לאחר מכן מביאה הגמרא סיפור על רב כהנא ורב אסי שנחלקו בדברי רב, נשבעו, ולאחר מכן רב אמר כאחד מהם. הגמרא אומרת שזהו מקרה של אנוס בשבועה, ואין הצד הטועה מתחייב.

יש לשאול – האם יעלה על הדעת שבמקרה כזה מדובר בגברא אחר? נהי שליבו אנוס, הרי היה הוא שקול דעת לחלוטין, אך טעה. יהיה זה מגוחך לומר שטעות הופכת אדם להיות גברא אחר!

לכן במקרה זה נראה שהאנוס איננו בגברא, אלא במעשה שנעשה ללא ידיעה. ייתכן שזוהי הסיבה שהגמרא לומדת זאת מפסוק מיוחד לגבי שבועה, ולא מסתפקת מהלימוד הידוע ל'אנוס רחמניה פטריה' בכל התורה, הנלמד מנערה המאורסה (עבודה זרה, נד.).

בנערה שנאנסה נראה באמת לומר שהיא לא מתחייבת כיוון שלא אנוס אותה. זו לא הייתה היא כאשר נאנסה. אדם אנוס איננו הוא עצמו.

דיון נוסף הדורש ליבון נפרד, הינו אנוס לעניין עונשים. ייתכן שכאשר אדם עבר עבירה באנוס, הפטור שלו הינו רק לעניין הדין, ולא מחייבים אותו כיוון שהוא לא אשם, אך למעשה הוא עבר את העבירה.²

אם אנו סוברים שאכן אנוס לעניין עונשים רק נפטר מהחוב, אך עבר מכל מקום את העבירה, בכל זאת ייתכן שיהיה חילוק בין אנוס לעונשים לבין אנוס בפעולות אקטיביות, לדוגמה גירושין וחליצה. אנוס בפעולות אקטיביות ייתכן עדיין לומר שהוא כלל לא עשה את המעשה בשל היותו גברא אחר.

הסיבה לחילוק בין עבירה לבין מעשה אקטיבי, היא שבעבירות אנו מתייחסים לגוף של האדם. לגוף אסור לעבור עבירה, וממילא גם כאשר הוא אנוס – הוא עבר עבירה (רק לא אשם ולכן נפטר). בפעולות אקטיביות יש צורך לא רק בגוף אלא באישיות של האדם, וממילא שם אנו יכולים לומר שהאנוס מפקיע ממנו את אישיותו ויוצרת כפיל.

נקודה שקשה על הר"י מיגאש היא התוספתא (כתובות ד, ג) אותה פוסק הרמב"ם הלכה (הלכות ייבום וחליצה ב, ג), שיבם קונה אף כאשר היה אנוס. אם אנו אומרים שלא מדובר כאן באדם עצמו – כיצד ייתכן שיבם יקנה באנוס?

ניתן לומר שהר"י מיגאש חולק על כך, אך כאמור זוהי תוספתא מפורשת, מה עוד שהרמב"ם פוסק הלכה כר"י מיגאש לגבי חליצה באנוס (שם ד, כה).

² ייתכן שזו המחלוקת בין רב ושמואל בגמרא במסכת בבא קמא (מ:) בשור האיציטגנונת, ואכמ"ל.

ניתן לומר שגם בייבום אם יכתוב מודעה הוא לא קנה. אך גם לא נראה כך, כיוון שהרמב"ם היה צריך להזכיר זאת. לפי דברינו לעיל ניתן להסביר שייטכן וגדר ייבום הוא שונה, ושם אנו לא מבקשים כלל את אישיותו של האדם אלא את גופו בלבד. כל עוד המעשה יוגדר כ-'מעשה ביאה' (=לא נפל עליה)³, הרי שקנה בייבום, על אף שהוא אנוס והוא כפיל.

נראה שיש להשליך את דברינו כאן על דיון נוסף.

ישנה סתירה ידועה ברמב"ם הפוסק שמצוות צריכות כוונה במקומות רבים (קריאת שמע, תקיעת שופר, קריאת מגילה) ומאידך בהלכות חמץ ומצה (ו, ג) הוא פוסק:

אבל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו

הר"ן, וכדרך זו הלכו הרבה אחרונים (המשנה ברורה, מגן אברהם והפרי חדש על שו"ע אר"ח, סימן תע"ה סק"ד), מסביר שהרמב"ם אכן סבור שמצוות צריכות כוונה, אך לגבי אכילת מצה המצווה היא על גופו של האדם, ולכן אין צורך בכוונה.

דבריו דומים לדברינו ברמב"ם במצוות ייבום, שהמצווה היא על הגוף. אולם יש לשאול על הר"ן – מי לחש לו זאת? כיצד מדויק הסבר זה ברמב"ם?

לפי דרכנו ניתן להבין שהסברו של הר"ן ברמב"ם מדויק מהרמב"ם עצמו. הרמב"ם מביא דוגמא לחוסר כוונה – שאנסוהו גוים'. מפני מה הרמב"ם הוסיף זאת? האם רק בגלל שהזכירה זאת הגמרא במסכת ראש השנה (כה.)? ואם כן, מפני מה הזכירה זאת הגמרא?

נראה לומר שהרמב"ם סבור שאפילו אם מדובר כאן באנוס, בו לכאורה הבעיה איננה רק הכוונה של 'מצוות צריכות כוונה' אלא אף בגברא, שהינו כפילו כדברינו – בכל זאת יצא ידי חובת מצה, כיוון שזו מצווה שבגופו.

הרמב"ם בכוונה הביא דוגמא של 'אנסוהו גוים' כיוון שעל ידי כך הוא מקצין את הדין, ומראה לקורא הנבון שהדין באכילת מצה באנוס איננו שייך כלל לדיון של מצוות צריכות כוונה⁴, והבעיה היא בכלל בעיה יותר חמורה – אנוס, ופגם בגברא, אך בכל זאת יוצאים ידי חובה. וזאת למה? כאן לא צריך לפני ולפנים, ומובן שהסיבה לכך שהמצווה היא בגופו.

לסיכומו של דבר – העלנו כאן אפשרות שהבעיה באנוס היא בגברא, אשר איננו הוא עצמו, אלא הכפיל של האדם המקורי. יחד עם זאת, נראה שיהיו מקרים בהם האנוס הינו הוא עצמו אך הפגם הינו במעשה אשר נעשה ללא דעת, כגון אנוס בשבועה.

העלנו שייטכן ויהיו מקרים בהם האנוס בכל זאת ייחשב כעושה את המעשה, וזאת אם אנו דורשים שהמעשה יעשה אך ורק על ידי גוף האדם, ואין אנו דורשים את האישיות שלו. ייתכן שזה מה שקורה באנוס בעבירות (הפטור הוא רק מעונש), וכן ייתכן שזו הסיבה שבגללה ייבם קונה אף כאשר הוא אנוס. אף הסברנו שכך מדויק מהרמב"ם לגבי אכילת מצה שלמרות שיבם אנוס – יצא ידי חובה, וזאת מכיוון שהמצווה היא בגופו.

ישנן סוגיות נוספות המדברות על אנוס אשר לא נגענו בהם – אנוס בניזיקין (בבא קמא, כז.), אנוס בתפילה (רמב"ם הלכות תפילה ג, ח), אנוס בקיום מצוות (ראש השנה, כח.), נערה המאורסה (עבודה זרה נד., בבא קמא כח:), אנוס לעבודה זרה (עבודה זרה, נד.), שור אנוס לנגיחה (בבא קמא, מ:) ועוד רבות.

³ הגמרא במסכת בבא קמא (כז.) אומרת שיבם שנפל באנוס על יבמתו לא קנה - הוא כלל לא התכוון לבוא עליה, וממילא זהו פגם בעצם מעשה הביאה, ואין זה כלל מעשה ביאה. מעשה ביאה מוגדר כאשר איש בא על אישה בכוונה, ואם הדבר נעשה בטעות כלל לא ניתן להגיד על מעשה כזה שזהו מעשה ביאה.

⁴ ואין מה להקשות שהגמרא במסכת ראש השנה (כה.) דנה במצוות צריכות כוונה סביב מימרא זו, כיוון שהרמב"ם עשה הפרדה, ולא הלך כפשוט הגמרא. יעויין שם.



תורת הגאולה הארצית של בעל הערוך לנר

איתי בלומנצוויג

Guys like us, that work on ranches, are the loneliest guys in the world. They got no family. They don't belong no place. They come to a ranch an' work up a stake and then they go into town and blow their stake, and the first thing you know they're poundin' their tail on some other ranch. They ain't got nothing to look ahead to.

(Of mice and man, john Steinbeck)

א

הרמב"ם, בראשית הלכות רוצח ושמירת הנפש, מקיף את נושא גאולת הדם מכל צדדיו ביסודיות האופיינית לו. מתוך כך הוא מגיע לשאלת זהות גואל הדם, ובעניין זה הוא קובע:

וכל הראוי לירושה הוא גואל הדם (הלכות רוצח ושמירת הנפש א', ב)

בעוד שלנסיבות המצוה, דרך ביצועה וכו' איתרו נושאי הכלים מקורות בדברי חז"ל, לגבי פסיקה זו לא ציינו מקור. ואכן, חז"ל, אולי משום שזהות הגואל הייתה ברורה להם, אולי משום שלא נהג דין זה בימיהם, לא הותירו מקור משמעותי בנושא זה. הפרשן, רשאי להניח אחד משני תרחישים אפשריים:

א. הרמב"ם היה מקור חז"ל שאינו בידינו.

ב. הרמב"ם הסיק זאת מסוגיה קרובה.

בין כך ובין כך, עומדת לפנינו הלכה קצרה ופשוטה שתוך כדי עיון מתברר שמקפלת בתוכה הבנה מעמיקה. נעקוב אחר הרמזים המולכים לעברה.

חיפוש הביטוי הלשוני 'ראוי לירושה' שולח אותנו לעבר המשנה בסנהדרין (ג', ד) שמשתמשת בקריטריון 'ראוי לירושה' על מנת לקבוע פסול קירבה בדיני עדות. אך עדיין לא יצאנו מכלל תמיחה, שהרי קריטריון זה עומד ליד קריטריונים אחרים שהוזכרו באותה משנה ולא ברור מדוע בחר הרמב"ם דוקא בו¹, הרי יכול היה לקבוע את הקרבה המשפחתית הרצויה ולא לתלות זאת במושג עמום כל כך, שאינו מבהיר מי הם הכלולים בתוכו.

נוסיף ונקשה, המשנה בתחילת פרק יש נוחלין (בבא בתרא קח.) קובעת שיחסי הירושה אינם בהכרח סימטריים, יש הנוחלין ואינם מנחילין ויש המנחילין ואינם נוחלין. כיצד יכול לשמש גורם שאינו הדדי כפרמטר לקרבה בין שני בני אדם. אף עיון בגאולות דם המסופרות בתנ"ך לא מעלה קשר בין ירושה לגאולת דם.

צוהר נפתח בדברי הערוך לנר (מכות יב., ד"ה 'מצוה')², אף הוא עמד תוהה מול פסיקת הרמב"ם, אך לא אמר נואש והעלה הצעה מעניינת ביותר. הוא הפנה אל הסוגיה בקידושין (כא.) העוסקת בגאולות קרקעות. בסוגיה זו נטווה החוט הראשון בדרך.

¹ אמנם, הרמב"ם בהל' עדות (י"ג, א) שולל חלק מפסולי המשנה ומגדרים כפסולי דרבנו, ומותיר רק את קרובי האב כפסולים מחמת קרבה. אך על אף הקרבה למוסד הירושה אין לראות דינים אלו כמקבילים לכלל 'הראוי לרשת' שכן אין הוא מקבל גם את קרבת בן לאמו, למשל, שדוקא ראוי לרשתה.

² אליו הגעתי בעזרת הפניה מספר המפתח שבמהדורת פרנקל.

הגמרא מחילה את דברי רב נחמן בר יצחק (בבא בתרא קי:) שנאמרו לגבי ירושה: 'קרוב קרוב קודם', על גאולת קרקע על ידי קרובים. כך גם קושר בין הנושאים רש"י על אתר (ד"ה 'חובה') – הראוי לירש הוא החייב בגאולה³. אם זהו הדין בגאולת קרקעות ודאי כך גם בגאולת דם, טוען הערוך לנר.

החלת הסוגייה במכות על דין גאולת דם מעלה תהיות, האם באמת ישנו קשר בין גאולת קרקעות לגאולת דם? וכיצד קשורה הירושה לגאולות הללו?

ב

לשם הבנת משולש זה: גאולת דם – גאולת קרקע – ירושה, אנסה לעמוד על משמעות גאולת הדם. לשם כך עלינו להסב את מבטנו לעבר הנסיבות שקדמו לאותה גאולה, למעשה הרצח.

נראה שכבר בפרשיית הרצח הראשונה בהסטוריה, רצח הבל על ידי קין, נרקמו היסודות לתפיסת הרצח ולהשלכותיו החמורות. תגובותו של הקב"ה למעשה הרצח קושרת בינו לבין האדמה:

וַיֹּאמֶר, מַה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אֶחָיִךְ צֶעֶקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה.

וְעַתָּה, אָרוּר אַתָּה מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ, לְקַחַת אֶת דְּמֵי אֶחָיִךְ מִיָּד.

כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה לֹא תִסַּף תַּת כַּהֵּה לָךְ נָע וְנָד תִּהְיֶה כְּאָרֶץ.

(בראשית ד', י-ב)

דמי הבל שנשפכו לארץ הופכים את האדמה לאדמה מקוללת עבור קין. על עובד האדמה לנטוש את נחלתו, ותחת המחרשה עליו לשאת את מקל הנדודים.

מכאן נוכל להבין טוב יותר את חוקת התורה. הדם מחניף את הארץ ומטמא אותה (במדבר ל"ה, לג-לד), על כן, הרוצח חייב לעזוב את נחלתו ולנוס לעיר מקלט. המושג החדש, עיר מקלט, מצריך עיון. במה התייחדו ערי המקלט שהרוצח הנווד אשר האדמה מקיאה אותו יכול לנוח בהן.

על יחודיותה של עיר המקלט אנו למדים מפרשת גאולת הקרקעות (ויקרא כ"ה, ח-לד). אדם שנפל מנכסיו עשוי, מתוך הדחוק, למכור אף את נחלת אבותיו. על מנת שלא תאבד לצמיתות אדמתו, מצווה התורה על גאולת קרקעות.

הגאולה מתבצעת בשתי דרכים: קניין הקרקע מאת הלוקח על ידי קרוב או המך עצמו במידה והעשיר בחזרה, או לחילופין בשנת היובל כאשר כל הקרקעות משתחררות.

במקרים מסוימים אפשרויות הגאולה מצומצמות, המוכר בתי ערי חומה אמנם רשאי לגאלם בשנה הראשונה, אך אם לא עשה זאת ימכר הבית לצמיתות. שונה הוא מצבם של ערי הלויים, ערים אלו עומדות לגאולה לעולם, 'כי אחוזת עולם הוא להם' (ויקרא כ"ה, לד). קרקע זו אינה עשויה לקבל שעבוד לצמיתות, בעוד ששאר הנחלות סובלניות כלפי שעבוד במצבים מסוימים, נחלת הלויים היא חוק בל יעבור ונפרדת משאר הנחלות. היא 'בתוך בני ישראל' אך אינה חלק מנחלתו.

אם נחזור אל גאולת הדם וטומאת הארץ נוכל להבין מדוע המנוחה תתאפשר לו רק בעיר מקלט. ערי הלויים הן נחלת ה', וכשם שלא ניתן למכרם ולדחוק את בעלות הלויים כשאר נחלות ישראל כך גם לא ניתן לטמאן בדם הנשפך על אדמת הארץ.

העולה מהשוואה זו, המכניסה את שתי ההלכות היחודיות שנאמרו לגבי ערי הלויים תחת גג אחד, הוא שיש קשר הדוק בין שאלת טומאת הארץ לשעבודה. מעתה לא נתקשה גם להסביר את הקשר בין שתי הגאולות.

התורה מנמקת את סלידתה ממכירת קרקע כך:

³ נציין שהרמב"ם אינו כותב שדוקא על הראוי לירושה מוטלת חובת גאולת הקרקעות, ומסתפק בביטוי העמום 'קרוב'.



וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַר לְצִמְתָּת כִּי לִי הָאָרֶץ: כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי וְכָבַל אֶרֶץ אֲחֻזְתְּכֶם גְּאֻלָּה תִתְּנוּ לְאֶרֶץ (ויקרא כ"ה, כג-כד)

לא ניתן לקנות את הארץ לצמיתות שכן המוכר אינו הבעלים, רשאי הוא רק להשתמש בה או להחזירה לשימוש של אחר. מכירתה של הקרקע לצמיתות מהווה דחיקת רגלי שכונה מארצה. על גואל הקרקע מוטלת חובה כבדה, להשיב את הקרקע אל בעליה שנחלה בגורל (במדבר כ"ו, נה), ולהשיב את שם המך אל משפחתו ואל עם ישראל (עיין במדבר כ"ז, ד).

אין מדובר פה בחסד חברתי עם המך, אלא בחסד עם הקרקע. הגואל מסיר את השעבוד הזר מנחלת ה'. כעת האנלוגיה מתבקשת, תפקידו של גואל הדם, מקביל לגואל הקרקע המסיר את השעבוד הזר הוא, הסרת הטומאה שרובצת על הארץ.

משמעות זו תתבהר על ידי הבנת שורש גא"ל לשימושיו השונים. השורש משמש לציון ישועה:

וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעַבְדְּתֶם וְגֹאֲלִי אֶתְכֶם (שמות ו', 1)
כמו כן, עשוי לציון פדיון

יְהִי קֹדֶשׁ לֹא יִגָּאֵל (ויקרא כ"ז, לג)
נדמה שהמשותף לשימושים השונים הוא ההסרה, הגואל מסיר את הצרה והקושי, את הקודש, ואת טומאת הדם.

כך גם ניתן להבין מדוע הונחה החובה על כתפי היורש, הוא הנוחל את הקרקע ועליו מוטלת האחריות לטהרתה. נשים לב, הרוצח אינו היחיד שאינו יושב תחת תאנתו, בעקבותיו דולק גואל הדם, ממתין

לחריגה קטנה של הרוצח מגבולות עיר המקלט. נדמה שאף הוא אינו מסוגל לשוב לנחלתו שהרי "...לְאֶרֶץ לֹא יִכְפַּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי-אִם בְּדָם שָׁפְכוֹ" (במדבר ל"ה, לג). מקרקע הנרצח זועקים אליו דמי אחיו, ולא יוכל הוא לשקוט עד שלא יכפר על כך בדם שפכו.

המשתקף מהמהלך שהוצע כאן הוא הלכה שנקרא לה 'לנדוצנטריות', הרואה במרכז הוויתא את האדם כמתקן את העוולות שנעשו מעל גבי האדמה והותירו בה רושם. הגאולה היא חזרה למצב הבראשיתי של הקרקע, טרם נשפכו עליה כמים דם חפים מפשע, וטרם הושחתה בשיקולים כלכליים. בשלב בו חולקה על ידי גורל על פי ה' בהבטחה גדולה לכינון ממלכת כהנים וגוי קדוש.

ג

ודאי, הספקן יטען לחוסר הסבירות של קיום מהלך מפולפל שכזה בפרשיות המקראיות בספר הלכתי כמשנה תורה, ולחוסר ההגינות הפרשנית שיש בתלייתו בשם מילים בהלכות רוצח. עוד הוא יוסיף, שאין בין הרעיונות היפים לדברי הערוך לנר דבר מלבד חוטים עקלקלים שטווה המחבר.

לכשעצמי אודה, שאף אני מופתע מהדברים שנגלו כאן, ונדמה לי ששני נימוקים מספקים לאינזימי הביקורת כמוסת הרגעה, ומניחים להם לאפשר לי לפרסם את הדברים: הראשון, כפי שכבר הוצע לעיל, מדובר במקור חז"לי שמבצע את המהלך הנ"ל שנסתר מעינינו והותיר זכר קטן בדמות שם מילים בהלכות רוצח לרמב"ם. השני, הנח לבני ישראל, שאם לא נביאים הם, בני נביאים.

סיבובית. בכלל, שינוי בעולם המרובעים, לא היה דבר של מה בכך. לעיתים חדשנות אף הייתה נראית להם כדבר כפירה. שינוי ויציאה מהמסגרת היו מחלות קשות וחשוכות מרפא. תארו לכם מרובע שזוויותיו אינן שוות. נורא, פשוט נורא.

למרובעים היה סדר יום מאוד נוקשה, שהם עקבו אחריו בקפידה. כשאומרים הפסקה, זו הפסקה, וכשאומרים ללמוד אז לומדים. הדבר נתן הרבה חוזק למערכת, משל היו עדר של תאווים, שרומס מופסה. לא היו משמרות לילה, כל החניות היו נסגרות לסיאסטה, בשישי-שבת כולם נפשו, עולם מתוקן, שפוי. היי-טק, ועובדי נדל"ן היו מילים גסות. העבודה קודש, והמנוחה – קודש קודשים. ביטולה היא קיומה, הם אמרו.

מצד שני, כאשר היית מגיע להפסקה, בין שתיים לארבע, בלי להרעיש, עלתה בך מיד המחשבה, שזה לא כל כך נעים לראות גן סגור. ונחמד היה אם לא כל המרובעים היו אותו דבר. שבין הרבה ערים עם הפסקה, צריכים גם איזו עיר בלי הפסקה, חיי לילה, נעורים, שמחה, קיצוניות.

הטענה שלו איננה צודקת, כי אנחנו לא מתאבלים רק על אותם תלמידים, אלא זה סימן למה שקרה לכל עם ישראל – ומתו הרבה יותר אנשים מ-24,000 יהודים.

בנוסף, הוא הבלית את ההבדל שבין מיתה בידי שמים למיתה בידי אדם, אבל גם תלמידי רבי עקיבא מתו בידי אדם. ככל הנראה מדובר על מרד בר כוכבא, ואם נסתכל על תיאורי חז"ל של החורבן במרד בר כוכבא, אנחנו נבין שהתנהלה פה השמדת עם בסדר גודל של השואה, בסך הכל קצת מעל שישים שנה לאחר שואה קודמת שהתנהלה במהלך המרד הגדול שבה בין השאר חרב הבית.

טענה נוספת שהוצגה במאמרו שהשואה 'בסך הכל' קיבלה יום אחד וצורפה ליום צום שבכל מקרה צמים. ברצוני לשאול אותו על מה אנחנו צמים בתשעה באב ובשבעה עשר בתמוז. לפי הזכור לי חז"ל צירפו צרות רבות לאותם ימים, על אף שחלק מהסיבות היו מיתה סיטונית ביותר של יהודים.

לדוגמה, חטא המרגלים גרם למיתת דור שלם ולגאולה לחכות דור, חורבן בית ראשון היה דבר טראגי ביותר, סביר להניח שגם שם אחוז מכובד מאוד מהאוכלוסייה הושמד ובנוסף נחרב הבית ויצאנו לגלות.



מרובעים

דוד נוסן

במידה רחוקה, שכלל אינו קשור לממ"ד שלנו. התרחש לו עולם של מרובעים. עולם זה היה פחות מורכב, שהיה דו ולא תלת מימדי. בעולם שכזה, לא היה מקום לשיבת הגוש, שהייתה מורכבת מידי לפשטותו. למרבה המזל, ישיבות 'קו' פרחו בו כמו כלניות מרובעות אחרי הגשם. בעולמם המוזר, התלמידים, כלל לא אהבו ספורט. גאומטריה של המישור, היה המקצוע הנחשק.

צרה גדולה היתה בעולם המרובעים, ו-'פקקים', שמה. תזזות המכוניות היתה איטית עד מאוד, כל תנועה היתה קשה. גם פתיחת בקבוקים היתה פעולה לא פשוטה. פקקים מרובעים גילו נטייה אנטי



איתן רוזנפלדר*

קראתי את מאמרו של הבחור החשוב ר' אלון זילברשיין על הבעיה של ציון לא מספיק של השואה. ברצוני להגיב על עיקר דבריו, וממילא נגיע גם לפרטים שאף עליהם אני חולק.

ר' אלון כתב שלא ראוי שאנחנו נתאבל על מיתת 24,000 תלמידי רבי עקיבא במשך שלושים ושלושה ימים, בעוד על השואה נרצחו (משמע בידי אדם) שישה מיליון יהודים.

* תגובה למאמרו של אלון זילברשיין, 'מעבר ליום השואה', שפורסם בגליון מספר 1343, שבת פרשת 'אחרי מות-קדושים'.



חורבן ביתר הוא סימן לקריסת המרד של בר כוכבא וגם שם מתו מיליונים!

בנוגע ל'אב הרחמים' – במקור 'אב הרחמים' נאמר רק פעמיים בשנה, אך כתוצאה מאירועים מסוימים (גזירות ת"ח ות"ט ועוד) הוסיפו עוד ימים שבהם אומרים זאת. ניתן לומר 'אב הרחמים' בכל שבת (כדברי הרב צבי יהודה), אבל זה יטשטש את מקור התקנה על מסעי הצלב.

לגבי הצום בכ' סיוון, יש לנו כלל שאין גוזרים גזרה על הציבור אם הציבור לא יכול לעמוד בה. האם אנשים יוכלו ויסימו לקיים עוד יום צום? מי יתקן את אותו היום? המוסד היחיד כרגע שיכול לתקן זאת הוא הרבנות ומי יקבל את תקנתם? כשהם ביקשו מאנשים לצום על כך שלא ירדו גשמים לפני כשנתיים וחצי, כידוע מדברי חז"ל שצמים על עצירת גשמים, האם רוב הציבור הקשיב להם? בישיבתנו צמו 20-30 בחורים וישר כוחם, ואינני בא לומר שהאחרים טעו, אבל זה מעיד על רמת הסמכות של הרבנות.

אמנם, במידה ונקים סנהדרין כפי שאנחנו מחויבים כבר לעשות ממגוון סיבות, נוכל לתקן תקנות והעם יקשיב, אבל לא כך המצב כעת לצערנו. (ועיין בדברי הגמרא 'רבו פרושין בישראל', בבא בתרא ס:)

לגבי ספירת העומר, אם נעשה כפי שמוצע, נתעלם ממינת תלמידי רבי עקיבא ונתייחס רק להשמדת יהדות אירופה, מדוע שעוד כמה דורות גם הם לא יתעלמו מהשוואה!?

כשדיברתי עם אבי מו"ר על כך, הוא הציע לשבץ את יום השואה בט' באב, אז תהיה לנו סגירת מעגל באותו התאריך, מתחילת הגלות ועד סופה.

לסיום, לגבי טענתו שהובאה בשם הרב עמיטל על הקינות, האם כבודו לא מכיר את אגדות החורבן? כמה מיליונים מצוינים בקינות שנרצחו וכמה צרות אנחנו מציינים בקינות? האם הוא מסוגל לקלוט מה זה חורבן הבית? ברור שלא, כי אדם עיוור לא יכול להכיר צבעים, אז איך ניתן לטעון שהקינות על החורבן יחווירו מול השואה!?



אלון זילברשין*

אל מול דבריו של הבחור החשוב איתן רוזנפלדר ברצוני להציג את הדברים הבאים:

להלן מקור שיצא לי לראות במסגרת תכנית ההלכה בישיבה, מתוך 'מנהגי דבי מהר"ם מרוטנברג' (מהדורת אלפנביין עמוד 29):

מנהג שלא לעשות נישואין בין פסח לעצרת... ולאחר שעבר ניסן אומרים בכל שבתות וזלתות (=קינות)... עד שבועות. ובשבת שלפני שבועות מזכיר נשמות של הרוגי גזירות (=גזרות תתנ"ו; מסעות הצלב) ואומר הרחמים

האם אין פה סמך להתאבלות על השמדת יהודי אירופה בספירת העומר?

אינני יודע כמה זמן מנהג זה שרד וכמה אנשים קיימו אותו, אך האם קובעי מנהג זה בזמן המהר"ם ידעו שלאחר מאות שנים, כבר ישכח כליל מנהג זה? האם היה זה משנה להם אילו ידעו? בציון

* תגובה לתגובתו של איתן רוזנפלדר למאמרו של הכותב, 'מעבר ליום השואה', שפורסם בגליון מספר 1343, שבת פרשת 'אחרי מות-קדושים'.



חז"ש

לאחר מספר שבתות יוצאות דופן, חזרו בני שיעור א' למתכונת הרגילה, וקיימו השבת עוד שבת שיעורית-הפעם בעכו. בעקבות נדושות הידיעה, מעכשיו מערכת דף קשר תראה לנכון לדווח אך ורק על שבתות בהם שיעור א' יהיה נוכח עם כלל הישיבה.

השואה האם השיקול העיקרי צריך להיות 'מה היה בשואה', או 'מה יהיה בעתיד אם המנהג שנקבע ישתכח'?

למרות שקשה לי להשוות בין אסון לאסון, ואני עושה זאת בלב כבד, אין ספק שיש שוני מהותי בין השמדת יהודי אירופה לבין אסונות אחרים שפקדו את עמינו, ואני מבקש לציין שתי סיבות: היקף האסון, ולמי האסון היה מכוון.

מבחינת ההיקף מדובר כאן על השמדה של מיליונים, קהילות שלמות, לאורך יבשת שלמה, בנוסף להשמדת כמה מאות מיהודי צפון אפריקה.

מבחינת כוונות מבצעי האסון היה פה שוני מהותי. בחורבן הבית הראשון והשני מי שהסגיר את עצמו לאויב לרוב סבל, אך לא נרצח (לדוגמה גדליה בן אחיקם בבית ראשון, יוספוס פלביוס בבית שני). לרוב פוגרומים ופרעות לא פגעו במי שהתנצר או התאסלם, אך בשואה גם מי שהצהיר אמונים להיטלר, גם מי שזה דורות לא הגדיר את עצמו יהודי הושמד רק בגלל קירבת דם.

את יום העצמאות ויום ירושלים אנו מציינים ולא מתחשבים בכך שחלק מהעם לא מצייני את הימים האלה. האם עובדה זו לא נובעת מכך שאנו חושבים שיש חשיבות דתית לציין את אותם אירועים? למה שהדבר יהיה שונה בציון של השמדת יהודי אירופה, אם נגיע למסקנה שיש בציון דתי-טקסי של אסון זה חשיבות בפני עצמה?

בימים אלו (ממש בסגירת הגליון) נשתתף כולנו ביום חגה של ערה"ק ירושלים. היום נחגג בהרקה חגיגית, סעודת חג ושירים לתוך הלילה. בבוקרו של יום נצא כולנו לספורים שונים ומשונים בעיר הקודש. הרשמה (למי שעוד לאהספיק) ליד עמדת שומר.

שוטי שוטי

הנה הדבר קרה שוב. השבוע שוב נעדרו מהישיבה בני שיעור ב', הפעם קבוצה מועטת יותר- אך ורק האליטה שבאליטה, הגברים המנופחים ביותר. אלו בילו את זמנם בגיבוש חיל הים. המתגבשים יצאו להפלגה, ניצלו מחדר טובע, ועוד דברים מסוגים כל כך, שתצלינה אזניכם משמוע (רמז- חיפה קרובה לסוריה, ומזל שחיל האוויר מוכן לקחת קרדיט לטעויות שמתגבשי חיל הים עושים). ניפגש על הגלים!



תבץ



חולות



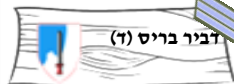
אשדוד



פלס נה"ל



בה"ד 1



בקעות



ביסל"ח 17



רוויה ב"



שיזפון



העיר העתיקה



הקרית



בית מעריב



קסטינה



תל השומר



בהל"צ



פד"ם



בית נבאלה

