

עלון ישיבת הר-עציון לתלמידיה בצה"ל ובישיבה

## שיחת ראשי הישיבה



### נמשלה התורה לאש ולמים הרב אהרן ליכטנשטיין שליט"א\*

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 ובלימוד התורה, בדומה לאש. הגמרא בחגיגה (ג:) מדמה את דברי התורה לנטיעות, שכן "מה נטיעה זו פרה ורבה – אף דברי תורה פרין ורבינ".  
נוסף על כך, בדומה לאש ולמים, התורה גם אינה מקבלת טומאה:

"הלא כה דברי כאש 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.

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

אמר רבי יהושע בן לוי: מאי דכתיב "וזאת 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' בנאה 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 הריגה...

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 להיפך 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.

לעיתים 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 "ואני אהיה לה נאם ה' חומת אש סביב" (זכריה ב', ט), במהרה בימינו, אכ"ר.

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

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

ה' בצאתך משעיר בצעדתך משה אדם ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים. הרים נזלו מפני ה' זה סיני מפני ה' א-להי ישראל (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 ממעיין 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 ולחזר אחריה, ולעמול כדי ליצור אותה.

למרות ההבדלים הבולטים בין האש והמים, לשניהם יש מכנה 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. כשם שהתורה מכילה את יסודות האש והמים, כך היא מכילה גם את אותם היסודות שהאש והמים מסמלים.

\* שיחת הרב ליכטנשטיין מחג השבועות ה'תשס"א. השיחה סוכמה ע"י זאב פרימור ויוצק ברט. סיכום השיחה לא עבר את ביקורת הרב.

מזל טוב!  
ליוסי גמליאל וטליה נוימן, לרגל אירוסיהם



# קציר העומר (?)

## אריאל ברלין

ברצוני לתת במאמר זה הסבר למשנה בפאה (פ"ו, מ"ד), על פי פירוש הרמב"ם למשנה – התמוה לכאורה, ופסיקתו במשנה תורה – הקשה לכאורה.

פרק ו' (למעט תחילת משנה א') עוסק כולו בהגדרת השכחה, כהמשך לסוף פרק ה'. המשנה שתידון במאמר עוסקת בשאלה הבסיסית מהי הגדרת הפעולה 'לשכוח' לענין מצוות השכחה, או לחלופין כיצד אנחנו מבחינים בין משהו שכוח ומשהו שאינו שכוח. וזו לשונה (ע"פ גרסת הרמב"ם):

ראשי השורות, העומר שכנגדו מוכיח... (מהמשנה הקודמת)

ואלו הן ראשי השורות. שנים שהתחילו מאמצע השורה, זה פניו לצפון וזה פניו לדרום ושכחו לפנייהם ולאחריהם, שלפניהן שכחה, ושלאחריהן אינו שכחה. היחיד שהתחיל מראש השורה ושכח לפניו ולאחריו, שלפניו אינו שכחה ושלאחריו שכחה, שהוא בכל תשוב. זה הכלל, כל שהוא כל תשוב שכחה, וכל שאינו כל תשוב אינו שכחה.

המשנה פותחת בכותרת האומרת שהעומר שנמצא בראש השורה, העומר שכנגדו מוכיח עליו אם הוא שכחה אם לאו. במשנה ד' ישנו הסבר בעזרת שני מקרים שונים: שני פועלים שהתחילו מאמצע השורה ושכחו לפנייהם ולאחריהם; יחיד שהתחיל מראש השורה ושכח לפניו ולאחריו.

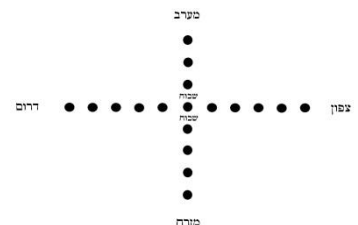
ההלכה בכל אחד מהמקרים האלה הפוכה: בשני קוצרים, הנשכח לפניו שכחה והנשכח לאחור אינו שכחה, והיפוך הדברים בקוצר אחד. בסוף המשנה מובא כלל שאמור לתת הסבר לדברי המשנה, אך לא ברור כיצד הוא נותן מענה לכל ההלכות שבמשנה, וכן כיצד הכלל משתלב עם הפתיחה המדברת על "העומר שכנגדו".

## שיטת הרמב"ם

נעבור לפירוש הרמב"ם (ע"פ תרגום הרב קאפח):

אמרו שלפניהם שכחה: כי מה שלפני כל אחד מהן הוא אחרי השני, ואסור לו לחזור לאחרי ולקחת מה ששם מן העמרים כמו שיתבאר. ושלאחריהם אינו שכחה: ר"ל העומר שעזבו במקום שהתחילו ממנו לפי שהוא סמוך לעמרים הסדורים ממזרח למערב, וכאלו הוא התחלת השורה הנמשכת למזרח או למערב, וזהו ענין אמרו, מוכיח במשנה הקודמת. ושורות אלו הם שורות של עמרים.

ואני אצייר לך נקודות במקום העמרים כדי שתבין את זה. וכך היא צורת העומרים ששייך בהם דין זה<sup>2</sup>:



ואמרו בכל תשוב, ר"ל שהוא עובר על אמרו לא תשוב לקחתו.

שלוש נקודות עולות מדברים אלו. ראשית, הרמב"ם כמעט ולא מתייחס (אם בכלל) למקרה השני שבמשנה העוסק בקוצר אחד.

שנית, הרמב"ם מדגיש שמדובר כאן אך ורק בעומרים, אע"פ ששכחה שייכת לא רק בעומרים אלא גם בקמה. על שתי נקודות אלו יינתן מענה בהמשך. שלישית, בהסברו ל"לפניהם שכחה ולאחריהם אינו שכחה" יש לכאורה פער בהתייחסות של הרמב"ם לכל דין: בהסברו ל"לפניהם שכחה", מסביר הרמב"ם מדוע ניתן להגדיר את אותו עומר כנמצא בכל זאת מאחור, בעוד שלגבי העומר שבאמת נמצא מאחור – העומר שכנגדו מוכיח, ואינו מוגדר כנמצא מאחור. נמצא שהוכחת העומר שכנגד מתגברת על הגדרת העומר כ'מאחור'. וזאת משום שהעומר שכנגדו מוכיח שלא התכוון לאסוף את העומר ש'שכח' באיסוף השורה לאורך, אלא באיסוף השורה לרוחב. לפי הסבר זה יוצא שבאופן עקרוני גם העומר שלפניהם, לו היה עומר כנגדו, לא היה שכוח.

לולא הציור לא היינו מבינים מדוע אין עומר כנגד העומר שלפניהם. משום שההבנה הפשוטה היא שבשדה העומרים מסודרים בשורות לאורך ולרוחב כל השדה. אך בצירוף הרמב"ם משנה את התמונה ומניח שבעצם יש רק עומר אחד בכל השדה שיש עומר כנגדו ולכן רק הוא אינו שכחה.

יוצא שבאופן עקרוני, בשדה רגילה – הדין בשנים שקוצרים הוא שבין לפנייהם ובין לאחריהם העומר שכנגדו מוכיח ואינו שכחה. וא"כ הוא הדין גם באחד שקוצר.

סיכום הדינים לפי פה"מ"ש: כדי שעומר שכוח יחשב 'שכחה' צריך שיוגדר 'מאחור'; אע"פ שהעומר 'מאחור', העומר שכנגדו מוכיח עליו שבכל זאת אינו מאחור, אלא הוא חלק מהשורה האנכית.

לפני שנעבור למשנה תורה, ברצוני להראות שמסקנה זו מעוגנת בתוספתא פאה (פ"ג, ה"ד):

שדה שעמריה מעורבין ועימר ושכח אחד מהן אין שכחה עד שיעמר כל סביביו. העומר שכנגדו מוכיח כיצד מי שהיו לו עשר שורות (שדות) של עשרה עשרה עומרים ועימר אחד מהן לצפון ולדרום ושכח אין שכחה מפני שנדון במזרח ובמערב

בתוספתא מדובר בשדה רגילה, והיא אינה מחלקת לא בין קוצר יחיד ורבים ולא בין לפנייהם ולאחריהם. כמובן התוספתא מוסיפה איך בכל זאת יכול העומר להחשב שכחה – "כשיעמר כל סביביו", כלומר שיעמר את העומר שכנגדו אך שוב ישכח את העומר הראשון ונמצא שהעומר נשאר בודד ושכוח מאחור.

כעת נעבור למשנה תורה בעניין (מתנות עניים פ"ה, ה"ט-י"א)<sup>3</sup>:

ט. הקוצר שהתחיל לקצור ושכח לפניו ולאחריו. שלאחריו שכחה ושלפניו אינו שכחה שנאמר לא תשוב לקחתו אינו שכחה עד שיעבור ממנו ויניחנו לאחריו

י. שנים שהתחילו לקצור מאמצע השדה זה פניו לצפון וזה פניו לדרום ושכחו לפנייהם ולאחריהם. שלפניהן שכחה, מפני שכל אחד מהן זה שלפניו הוא לאחריו של חברו. והעומר ששכחוהו לאחריהן במקום שהתחילו ממנו אינו שכחה, מפני שהוא מעורב עם השורות שמן המזרח למערב והן מוכיחין עליו שאינו שכוח

יא. וכן השורות של עמרים שפנו אותן לגורן והתחילו שנים מאמצע שורה ושכחו עומר באמצע בין אחוריהן אינו שכחה מפני שהוא באמצע השורה שמן מערב למזרח שעדיין לא התחילו בה והיא מוכחת עליו שאינו שכוח

במשנה תורה נוספים שני דברים עיקריים: העיסוק בקוצר אחד; העיסוק בשכחת קמה.

ההתייחסות של הרמב"ם לקוצר אחד (ה"ט) מלמדת אותנו מדוע הרמב"ם לא התייחס למקרה הזה בפה"מ"ש. אנחנו רואים שההסבר לדין קוצר אחד כלל לא קשור לעניין 'ראשי השורות', אלא הוא דין פשוט המבוסס על העיקרון שאומר שדבר שהקוצר עבר עליו ושכחו אסור לו לשוב לקחתו, בעוד שדבר שלא הגיע אליו עדיין אינו

<sup>3</sup> הנוסח וחלוקת ההלכות על פי מהד' הרב קאפח, לצורך הדיוק והנוחות. בדפוסים מדובר בה' י"א.

<sup>1</sup> בשלב זה נשאיר את הגדרת 'משהו' עוממה.

<sup>2</sup> הציור, באדיבות אביה ארנפלד, נעשה ע"פ צילום המקור הערבי המופיע בספרו של הרב דרור פיקסלר, השונה במעט מהציור במהד' הרב קאפח וכן מזה שבמהד' מכוון המאור (המתעניין יידין בהערה שם למה יכול לגרום אפילו שינוי מזערי כזה).



שכחה אע"פ שלמעשה שכח ממנו, משום שאינו ב'בל תשוב'.<sup>4</sup> העיסוק בראשי השורות בהלכות מופיע לראשונה בשני קוצרים, בהלכה הבאה.

יוצא, א"כ, שהמקרה של קוצר אחד איננו שייך לכותרת המדברת בראשי השורות דווקא, אלא זהו הדין הפשוט בהגדרת 'מאחור'. הסיבה לכך שבמשנה דין זה מופיע בסוף ובמשנה תורה בהתחלה, היא שהמשנה פותחת בעיקר המסר אותו באה לחדש (דין שני קוצרים), בעוד שהרמב"ם פותח בדין זה כבסיס לכל הדינים בהמשך.

קריאה ראשונית בהלכה 'מובילה לכאורה למסקנה שהרמב"ם חזר בו ממה שכתב בפהמ"ש, שהרי פוסק בשני קוצרים שלפניהם שכחה על פי פשט המשנה, ואינו מעמיד במקרה המיוחד שצירי בפהמ"ש, אלא בשדה רגילה המלאה לאורכה ולרחבה.

כדי לענות על שאלה זו אפתח בתופעה מוזרה המתרחשת בהלכה 'י'. הרמב"ם פותח בקציר קמה כהמשך ההלכה הקודמת, אך עושה מעבר פתאומי באמצע ההלכה לעימור עומרים ללא שום התראה מראש. דבר זה תמוה.

מעבר נוסף, פחות משמעותי, אך כזה שמוכיח שאין כאן בלבול, הוא המעבר משדה לשורות בהתאמה. כתב היד עבר גלגולים שונים, במהלכם שונו וטושטשו מעברים אלו, כפי שייחוכ המעיין בדפוסים ובשינויי הנוסחאות של מהדורת פרנקל, אך הגרסא שהובאה לעיל היא כתב היד המקורי.

## ההסבר

לכן לענ"ד יש להסביר את הדברים כדלהלן. יש לעשות הבחנה מציאותית בין שדה קמה לבין שדה עומרים, משום שבקמה אין שורות הנראות לעין בניגוד לעומרים. יוצא, א"כ, שהדין של 'ראשי השורות' כלל איננו רלוונטי לגבי שכחת הקמה.<sup>5</sup>

הדבר היחיד שכן רלבנטי וצריך בירור לגבי שכחת קמה, הוא האם הקמה שנשכחה נמצאת מאחורי הקוצר או לפניו, כדי לדעת האם שייך 'בל תשוב' או לא. את העקרונות והדינים הרמב"ם מלמד אותנו בהלכה ט' ובחציה הראשון של הלכה 'י'.

כך, בקוצר יחיד: הנשכח לאחוריו שכחה, אך לאחוריו אינו שכחה מפני שלמעשה הקמה השכוחה איננה מאחוריו; בשני קוצרים: גם הקמה שלפניהם שכחה מפני שהיא מאחורי הקוצר האחר, וכ"ש הקמה שמאחוריהם, ואין הקמה שכנגדה יכולה להוכיח ולהציל אותה. את ה'כל שכן' הרמב"ם לא צריך לכתוב במפורש מפני שהוא פשוט ונלמד מהלכה ט'.

<sup>4</sup> מכיוון שזהו דין פשוט, מובן למה הרמב"ם לא מפרש אותו – באופן כללי, בכל פעם שהרמב"ם חושב שהמשנה פשוטה הוא כלל לא מפרש אותה. זהו המענה לנקודה הראשונה שהועלתה בפהמ"ש לעיל.

<sup>5</sup> ולכן חשוב לרמב"ם להדגיש בפירושו שהמשנה של ראשי השורות עוסקת אך ורק בעומרים. והרי מענה לנקודה השנייה שהועלתה בפהמ"ש לעיל.

כעת הרמב"ם עובר לשורות של עומרים, ואומר ששנים ששכחו אפילו לאחריהם אינו שכחה וכ"ש לפניהם, וזאת משום שהעומר שכנגדו מוכיח. בהלכה 'א' הרמב"ם עובר למקרה של הציור במשנה, ואומר שבמקרה כזה העומר האמצעי אינו שכחה וכל השאר שכחה משום שאין עומר שמוכיח עליהם. ואע"פ שאין לי הוכחה חותכת שכך יש להבין את הלכה 'א', נראה לי שזו כוונתה, ואסביר מדוע.

הבעיה בהלכה 'א' היא כפולה: ראשית, לכאורה נראה שאין בה כל חידוש, והיא רק חוזרת על סוף הלכה 'י'; ע"כ צריך לומר שההבדל בין המקרים בשתי ההלכות הוא השדה הנידון. השדה בהלכה מתואר כך: 'שורות של עמרים שפינו אותן לגורן'.

ניסוח זה מוביל אותנו לבעיה השנייה בהלכה: קורא מצוי בן זמננו, שאיננו בקיא בחקלאות של תקופת המשנה / ימי הביניים, אובד עצות אל מול תיאור כזה.<sup>6</sup> לכן ניסיתי לדלות רמזים משאר ההלכה בהשוואה להלכה הקודמת, כדי לנסות לשפוך קצת אור על התמונה.

בהשוואה פשוטה ניתן לראות שהמוטיב החוזר בהלכה 'א' הוא ה'אמצע', בעוד שבהלכה 'י' בשנים מתוך שלוש הקבלות מחליף את המילה 'אמצע' ביטוי חלופי.

נראה שההדגשה של ה'אמצע' בהלכה 'א' מרמזת לנו שמדובר במבנה בעל מרכז ברור, ומכיוון שמבנה כזה מצוי לנו בפהמ"ש, נראה מסתבר ביותר לאמצו. הבדל נוסף בין הלכה 'י' להלכה 'א' הוא שבהלכה 'י' מדובר על שורות, בעוד שבהלכה 'א' מדובר רק על שורה, בהתאם לציור של הרמב"ם בפהמ"ש.

לגבי הסבר הביטוי 'פינו אותן לגורן', ניתן רק להעלות השערות. אולי כוונת הרמב"ם שפינו אותן פינוי ראשוני בשביל לפנות לגורן, או שמא פינו חלק מהעומרים בשביל שיהיה בשדה מקום בו אפשר לצבור את הגורן; אך אלו השערות בלבד.

הבעייתיות בהסבר שלי היא החלוקה הכמעט-מלאכותית של הלכה אורגנית ברמב"ם, וזוהי אכן נקודת תורפה משמעותית – בייחוד משום שמדובר בספר הלכות שאמור להוות פסיקה למעשה לאנשים פשוטים שלא אמורים לדעת לנתח כאלו ניתוחים. אלא שאני מסתמך על כך שלא מצאתי פירוש אלטרנטיבי שאיננו מתמודד עם בעיות קשות יותר, וכן על ההשערה שלקורא שמבין בחקלאות הפיצול הזה נראה פשוט והכרחי. במידה והקורא מוצא קושיות ובעיות נוספות בהסבר זה, אני מבקש להעיר את תשומת לבי לכך בכתב או בע"פ.

לסיום, אני רוצה להפנות להסבר אחר של הרב דרור פיקסלר (בפירושו על פהמ"ש לרמב"ם, הוצאת מעליות של ישיבת ברכת משה). אך על הסברו יש לי קושיות שנראות לי בעייתיות יותר מהקושיות על הסברי, ואכמ"ל.

<sup>6</sup> למעשה, דרוש היה מחקר המנסה להתחקות אחר הסבר הביטוי הזה, אך אין לאל ידי כרגע לערוך אותו.

להבחנה בין גברים לנשים בפרשיית ערכין (ויקרא כ"ז, א-ח). בשולי הדברים, אבקש להציג את הסתייגותי ממסקנותיו של אופיר, וכן חלק מהרהורי בנדון ובתחומים המשיקים לו.

## א.

תירוצו של אופיר לשוביניזם המקראי בפרשיית ערכין מתבסס על הבחנת חז"ל בין חיובי גברים ונשים במצוות.

ערכי האדם משקפים את זיקתו לקב"ה – והרי בזיקה לגבוה עסקינן, באדם המקדש עצמו לה' – וממילא, הגבר, שנצטווה במצוות עשה שהזמן גרמא, שכמותית, שייכות בו יותר מצוות, בעל ערך כמותי גבוה יותר מזה של האישה.



# מעמד האישה, נצחיות התורה ואחריות הלכתית

## דניאל להמן

נפל בחלקי להשתתף במקצת להתהוות מאמרו של אופיר דויטשמן, 'מי שווה יותר' ('דף קשר', גיליון 1306), המציע פרשנות מוסרית



רצה לומר, שוביניזם אחד מנמק את משנהו: די בחוסר-השוויון בין המינים בהתחייבותם במצוות כדי להצדיק את חוסר-השוויון ביניהם בערכין. ממילא, נאלץ אופיר לקבל את השוביניזם בתחום המצוות כלגיטימי: התורה פוטרת נשים ממצוות עשה שהזמן גרמא מפאת מעמדן בתא המשפחתי. אחרת, תירוצו אינו תירוץ.

תליית אי-השוויון ההלכתי בין גברים לנשים כפונקציה של מקומם של כל אחד במשפחה הינה תופעה שכיחה בדיונים על יהדות ומגדר. יש מקום לדיון נרחב בקביעה זו – המניחה, כי חלוקת התפקידים במסגרת המשפחתית מהותית, ולא נובעת מנורמות חברתיות והיסטוריות, והנתפסת כמובנת מאליה, בניגוד לחוסרי-שוויון אחרים בין המינים, הדורשים ביאור וליבון – אך אין דיון זה מעניינינו כאן. לצרכנו, נקבל את הטענה, אך נצביע על הבעייתיות הטמונה בשימוש בו – בעייתיות המשתקפת היטב במאמרו של אופיר.

קבלה עקרונית של פטור נשים ממצוות מסוימות בגין תפקידן במשפחה מובילה למסקנה כי קיימים שני מודלים ייעודיים למערכת יחסים בין האדם למקום: מודל גברי ומודל נשי. אין מודל 'קל' יותר, אין מודל מועדף – רק שני מסלולים המכוונים לאותה מטרה.

ואולם, הצדקת חוסר-השוויון בין המינים בפרשיית ערכין מטעם חוסר-השוויון ה'לגיטימי', מטעם תפקיד האישה בבית היהודי, מביאה לתוצאה ההפוכה.

הרי פרשיית ערכין מכנסת את המודלים השונים למישור אחיד, השוואתי, מכמתת את זיקתו של האדם לקב"ה – בוודאי לפי האינטרפרטציה שאופיר מציע – ברי שיד האישה על התחתונה. כלומר, המסלול הכפול והשוויוני למפגשים בין האדם לרבש"ע מתבטא בהיפוכו המוחלט: מפגשים בלתי-מאוזנים, העדפת זיקת הגבר לה'.

וממילא, כדי להבין את המשוואה שמעלה אופיר, יש להניח אחת משתיים: פרשיית ערכין אינה מבטאת את מערכת היחסים שבין האדם למקום, או שההבחנה בין עולמם הדתי של גברים לנשים על בסיס מעמדם במשפחה מניחה – ומחייבת – את הטענה שהגבר שותף במערכת יחסים משמעותית יותר עם ה' מאשר האישה.

יותר מביקורת כלפי אופיר, הדברים נועדים לתאר חלק ממגבלותיו – המובנות – של ה'פתרון' הרווח לעימותי הלכה ושוויון מגדרי. קיימים ביטויים שוביניסטיים בהלכה שיצירת צמד תבניות רליגיוזיות שוות לגברים ונשים אינה מסוגלת לתרוץ.

## ב.

הצעתו של אופיר מתעקשת לאפשר קונסטלציה בה התורה מתפרשת כ'מוסרית' אף בעידן המודרני. במילים אחרות, אופיר מבקש להתרחק מההסבר המצוי – והכולל – לעימותי תורה ומוסר: ההנהגה, כי התורה שבכתב ניתנה במציאות היסטורית מסוימת, בנקודות מקום וזמן ספציפיות – וכי התורה מתייחסת לנורמות שנהגו בתקופת נתינתה.

פיתוח התורה, שמירת הרלוונטיות – המעשית והאתית – שלה, היא מלאכתה של התורה שבעל-פה, של חכמים בכל דור ודור. לא כל ההנחיות המעשיות של התורה שבכתב הא-לוהית נועדו להתקיים לנצח ככתבן.

למעשה, הדבר מבטא את אמונו של הקב"ה בבשר ודם שיפתח את התורה כדבעי – בדומה, אולי, לכך שהקב"ה סומך על האדם ובוראו כבעל בחירה חופשית, ולאמון באדם שיתקן את העולם הבלתי-מושלם שברא.

לפיכך, אין להאשים את התורה שבכתב בחוסר מוסריות. "א-ל אֱמָנָה וְאִין עוֹל צְדִיק וְיֵשֶׁר הוּא" (דברים ל"ב, ד): התורה משקפת את ערכי האתיקה הא-לוהיים בהתייחסותם לתקופתה – בלבד – ורבים כבר עמדו על יחסה הפרוגרסיבי של התורה בהשוואה לנהוג בעולם העתיק, בסוגיות כמו עבדות, אשת יפת תואר ואונס, אך בהחלט ייתכן שנורמות המוסר ידעו תמורות מאז.

לעניינינו: ניתן לומר שפרשיית ערכין אינה אלא תולדת הנורמות החברתיות של המציאות שבה ניתנה התורה; לגיטימי שהפרשן המודרני יראה בפרשייה חוסר-מוסריות משווע. ואם זוהי עמדת הסנהדרין, אם זוהי עמדת התורה שבעל-פה – הרי שעליהם למצוא ביטוי מעשי מחודש לפרשיית ערכין, המשלב את תכתיבי המוסר הא-לוהי בהקשר העדכני: רק כך, פרשיית ערכין תישאר רלוונטית ליהודי המודרני.

דומה, שאין בראייה הזאת כדי להפוך את התורה שבכתב לחסרת-משמעות ייחודית בימינו.

ראשית, מתוך האמונה שהתורה שבכתב היא תורה א-לוהית, בניגוד לתורה שבעל-פה, כל רפורמה – פרקטית או השקפתית – תצטרך לנהל משא ומתן עם הטקסט המקראי. כפי שאמורא אינו יכול לחלוק ישירות על תנא, אלא להסתייג מדבריו, לפרש אותם אחרת, להעמיד אוקימתא – כך לא ניתן לחלוק חזיתית על התורה שבכתב. אי אפשר לדחותה במחי יד, רק לפרשה מחדש בכל דור ודור. כדי שהרפורמה ההלכתית תתקבל – הפרשנות המחודשת שהיא מחייבת בכתובים תצטרך לעמוד בקריטריונים פרשניים בסיסיים.

שנית, לתורה שבכתב משמעות סימבולית וטקסטית החסרה מן התורה שבעל פה, המתבטאת בקריאתה בציבור במעגל השנתי, וכיוצא בזה – אולי כסימן להיותה יצירת יש מאין, תחילת התהליך שנועד לבנות את ההווי היהודית, ביוזמת האל, ולא יצירת יש מיש, פיתוח אנושי למושג שכבר שריר וקיים.

גישתו של אופיר, המבקשת לשמר את נצחיות התורה בצורה פשטנית, רווית אתגרים – וסיכונים. הגישה יוצרת התנגשויות חזיתיות בין ההלכה למוסר – בין הא-לוהי והנצחי מחד, לפנימי והקיומי מאידך – וכל עימות מחייב תירוץ נקודתי מספק.

אך אם אין תירוץ מספק, אם נדחק לפינה, ולא נסכים להתרצות בהסברים המוצעים – נצטרך להכריע בין השניים, נצטרך לבחור בהלכה או במוסר. דווקא העמדה המכילה, הסובלת את גילויי חוסר-המוסריות לכאורה שבתורה, מסוגלת להתמודד עם אותם עימותים מטרידים, לוודא אורח חיים המכיל הן את ההלכה והן את המוסר.

## ג.

החשש מעימותים עקרוניים בין ההלכה ל'צדק', החשש מהתנגשות חזיתית בעקבותיה יכריע היחיד כי התורה 'טועה' – מכוון לא רק כלפי התורה עצמה, אלא כלפי המדברים בשמה. העוקב אחר תולדות חז"ל ישים לב, כי עם הדורות הולכת וגדלה ההפרדה בין הנהגה ציבורית-מדינית להנהגה לימודית-הלכתית.

אם בדורות הראשונים נמצא יחיד-סגולה שנשא על כתפיו את הדור כולו, הן בהחלטותיו המדיניות והן במפעלו התורני – כדוגמת רבן יוחנן בן זכאי, רבי עקיבא ורבי יהודה הנשיא – הרי שעם המעבר ממשנה לתלמוד, השילוב איננו. הסמכויות מופרדות: לצד החכמים הגדולים בארץ ישראל ובבבל – רב, שמואל ורבי יוחנן – עומדים הנשיא וראש הגולה.

למעשה, ההחלטה להפריד את רשויות התורה והנהגה הייתה יזומה. מעניין, שהחלטה זו מתקבלת דווקא על-ידי אדם שהחזיק בשני הכתרים – רבי יהודה הנשיא:

תנו רבנן: בשעת פטירתו של רבי... אמר להן... שמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא, חנינא בר חמא יושב בראש (כתובות ק).

הרב ד"ר בנימין לאו מייחס את דברי רבי להבנתו כי "הדגם של 'תורה וגדולה במקום אחד' אינו טבעי ואינו מתרחש אלא במקרים נדירים... הוא יודע שמצב ההתנהלות השגרתי מחייב הפרדת רשויות" (חכמים ד', עמ' 25). אין עוררין על ניתוחו – אך דומה, כי סיבה נוספת, מהותית יותר, עומדת ברקע צוואת הנשיא.

רבי יהודה הנשיא פוטר את התורה מאחריות ציבורית. שמעון ישתקע בבית המדרש, וההחלטות הציבוריות תתקבלנה על-ידי גמליאל. ללא ספק, ברשות החכמים לחוות את דעתם על סוגיות





רבי יהודה הנשיא השכיל לראות את הסכנה הגדולה הטמונה בקיבוע התורה שבעל פה, במפעל המשנה. לפיכך נקט באמצעי זהירות, כדי לצמצם כל נזק פוטנציאלי: "שמעון בני חכם, גמליאל בני נשיא, חנינא בר חמא יושב בראש".

כאמור, חששותיו של רבי יהודה הנשיא עודם רלוונטיים כיום. לא אחת, חווה ה'תורה', או מייצגיה, עמדות בשאלות ציבוריות. עמדות מחייבות, בלתי-מתפשרות.

מן הראוי, שכל בעל עמדה ילמד מתקדימו של רבי. מן הראוי, שישאל את עצמו: האם התורה דינאמית דיה בימינו, דינאמית דיה בעיני הציבור הרחב, כדי להצדיק עמדות אלה, על הסיכונים הטמונים בהן, על המחיר העצום שעלולות לגבות, על חילול השם? מהי מידת האחיות שכדאי לתורה לקחת על עצמה? האם אין סייג לתורה בשתיקה?

#### ד.

שתי המתודות הפרשניות שהוצגו כאן – זו המבוססת על נצחיות התורה שבכתב, וזו המבוססת על אי-הנצחיות שלה לכאורה – מניחות, כי בקונסטלציה מסוימת, ניתן לראות בתורה התגלמותן של נורמות מוסריות. בד בבד, חשוב לוודא שהנחה זו אינה מטשטשת את ראייתנו המוסרית בהווה.

גם אם התורה סובלת תופעה חברתית מסוימת, גם אם הקשרה ההיסטורי מצדיק אותה – אין זה פוטר אותנו מלזעוק נגד אותה תופעה כעת. ישנן תופעות שעולמי, שעולמנו, המוסרי שולל מהיסוד, תופעות שהן בלתי-מוסריות בעליל – גם מתוך מודעות לכך שאלה יוכחו כלגיטימיות בנסיבות מציאותיות אחרות.

ציבוריות מנקודת מבטם התורנית – אך אין הכרח כי דבריהם יקבלו ביטוי ממשי. לאמר, רק הנשיא ערב להכרעות ציבוריות, ורק הנשיא נושא את האחריות שלהן על כתפיו – רק הנשיא, ולא התורה.

חשש זה מוצדק. 'התערבותה' של תורה בנושאים ציבוריים הוכחה בעבר כהרת אסון – דוגמת תמיכתו של רבי עקיבא בבר כוכבא ובמרד שהוביל – והובילה, מן הסתם, לזלזול בתורה, לסברא כי התורה 'טועה', כי לא ניתן לסמוך עליה ועל המדברים בשמה.

רבי יהודה הנשיא הבין כי החלטות ציבוריות כושלות עתידיות, המיוחסות ל'תורה', עשויות להוביל לחורבן עולם התורה והחכמים, העולם ששיקם את העם היהודי לאחר חורבן בית המקדש השני. אין לתת ערבון לתורה בסוגיות ציבוריות.

דאגות אלה, אמנם, מוצדקות לכל דור ודור, ואינן ייחודיות, לכאורה, לדורו של רבי יהודה הנשיא. מדוע, אפוא, היה זה דווקא רבי שנתן להן ביטוי מעשי?

המפעל הגדול שהגיע לשיאו בימי רבי יהודה הנשיא – חיבור ועריכת המשנה, ייסודה כספר הלכה מכוון ומחייב – טמן בחובו שינוי משמעותי באופייה של 'תורה'. עולם התורה וההלכה נהיה למקום פחות דינאמי, יותר מקובע, יותר מאובן.

העלאת התורה שבעל-פה על הכתב הקנתה לה את המאפיינים של כל טקסט כתוב: גבולות מובהקים, התחלה, אמצע וסוף ברורים. סטאטיות. התורה כבר אינה יכולה להתפתח ולהשתכלל כבעבר.

בשעה שהתורה מקובעת במקומה, עליה לנקוט במשנה זהירות. קשה מאוד לתורה להשתנות – וממילא, כל 'טעות', כל 'מעידה', חקוקה באבן, כתם לעולם. תורה דינאמית ממצערת את מחיר הכישלון, תורה דינאמית מסוגלת להתקדם הלאה, להשאיר את טעויותיה בעבר.

מושרשת, וזה אהרון, בחינת ארון, מתקן ע"י השכנת שלום, היינו שם ה', שהוא אחד.

כי המחייבה הוא הממית, ובה בשעה שסלל הארון לישראל דרך גאולה, בחינת באר הגולה דבאה לגאולה, סלל לאויביהם מיתה משונה, בחינת שפכי כמים ליבך, היינו דם שנשפך לארנון.

וחידוש הוא בעבורי, שבראשונה הייתי סבור שבמים יש רק החיות, בניגוד לאש, שיש בה מן החום ויש בה מן השרף. ואין לך דוגמא גדולה מקריעת ים סוף לשניות המים, בחינת מים שמעל לרקיע ומים אשר מתחת לרקיע.

כי בתחילה המים להם חומה מימנם ומשמאלם, ועשו סייג לתורה ורוח ה' מרחפת על פני המים, ולאחר מכן נהפכו המים, אותם מים גופא שהצילו את ישראל, הרגו במצרים ורוח ה' עודנה נושבת. כל המחלה אשר שמת במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך. אני ולא מלאך אני ולא שרף, אני המשחית ואני הפוסח, יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע אני ה' עושה כל אלה.

ומצריים לא הבינו סוד זה, של "בְּתוֹךְ הַיָּם בִּיבְשָׁה" (שמות י"ד, טז), איך מים ואש משמשים בערבוביה?! לכן קרס עליהם עולמם<sup>3</sup>, נשמטה הקרקע, ר"ל יבשה, תחת רגליהם<sup>4</sup>, ונעשתה למים.

ועוד נאמר במדרש ארנון, שהיו מצורעים מחוץ למחנה, מעבר למסך ענני הכבוד, שהיו רואים את הנס. ויש לשאול ולמה דווקא מצורעים, טמאים לנפש, מנוודים, זכו לקבל פני שכינה, מה שלא ראה משה!

ומצאתי להשיב שהמצורע גופא מסמל את והיו לבשר אחד, חי שהוא מת, מת שהוא חי, שתקנתו ע"י ציפור חיה שנטבלת בדם ציפור שחוטה.

<sup>3</sup> משל היו גאליים (אסטריקס) שהשמיים נפלו על ראשם.

<sup>4</sup> בבחינת עדים זוממים.



## אני האגדה – אודות זוממים וטיפשות אידיאולוגית

### דוד נוסן\*

מצינו בברכות (נד.)<sup>1</sup>, ניסא ושירה דארנון (במדבר י"ג), שהיו אויבי ישראל מציצים מן החרכים, אורבים בנקרת הסלע. עד שבא הארון מנצח על המזמור "הַהָרִים יִהְיֶינָה וְהַגְּבְעוֹת יִפְצְחוּ לְפִינֶיךָ יְיָ" (ישעיה נ"ה, יב), בדרך הישר, משכין שלום בין הר לגיא, מקרבן למותם, עד שהיה דם נשפך כמים ליבך נוכח פני ה'.

ושוו הכתובים לקריעת ים סוף בלשון 'אז ישיר', לומר לך שגלגל חוזר בעולם, ומה שהיה הוא ושיהיה ואין חדש תחת השמש<sup>2</sup>. ועניין גדול לימד הכתוב, שה' ממית ומחיה, מוריד שאול ויעל, כי רצה נעשית לו סם חיים, רצה נעשית לו סם מוות, שלא חלילה תאמר שיש שתי רשויות, כי ה' אחד ושמו אחד, אלא שאחת דיבר א-לוהים שתיים זו שמעתי, סם חיים וסם מוות, כי הפלגנות באדם היא

\* אני שמח לבשר על כך שסוף סוף דף קשר מגיע לקבלת 'תורה'. תודה לראש הישיבה הרב משה, למשתתפי החוג, וכן לעוגיית הוונלי, שבעקבותיהם התלבנו והתעכלו הדברים. עלי להדגיש שאין בשבח זה כדי להאשימם באמור מטה.

המאמר מוקדש באהבה לחברי ארנון בסוק שאך זה עתה חזר משדה הקרב, הישר למסכת ברכות, לאגדתא שלנו, ובכך הוסיף לה הרבה מחייתו וחביבותו.

<sup>1</sup> הגמ' עוסקת בשאלה על מה אמרו שירה בארנון, ואני אומר שרק ע"י כך שהגיעו לארנון היה מקום לשיר שירה.

<sup>2</sup> כך אמר הרב.



המלך הוא עירום. כי פעמים שהתם למעלה מן החכם<sup>7</sup>, כי החכם כה בקי בטבע, עד שלא ימצא ממשות בנס, ואילו התם מקבל דבר מפי שאמרו<sup>8</sup>, לוחות שלמים ולא שבורים, מה שלא ראה משה.

ועל כך אמר מוהר"ן – זכנו לעבוד אותך באמת בתמימות ובפשטות ובלי שום חוכמות כלל!

<sup>7</sup> כתר. רצון שלמעלה מן השכל. אהבה רבה. אור אין סוף.  
<sup>8</sup> 'נעשה ונשמע', איזו תמימות!

וזה שאומר המדרש – ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל (מכילתא בשלח ב), כי דווקא מי שנמצא מחוץ למחנה, מעבר לגדר, OUTSIDER, אמר לי רב מוישה, יכול לקרוא בקול גדול – "מה טבו אהליך יעקב משקנתיך ישראל" (במדבר כ"ד, ה)<sup>5</sup>.

וכבר ראינו מקבילות<sup>6</sup> רבות לכך, דוגמת: בדיקת ספר התורה ע"י קטן, חוזה המדינה – בנימין זאב הרצל ותינוק שידוע לשאול על

<sup>5</sup> בלי ירידה לפרטים, ובמילים אחרות – 'מבט על', בבחינת שיעור סקירה דהרא"ל.  
<sup>6</sup> נפגשות.

## שו"ת חיילים

### הרב שלמה לוי

שאלות:

- א. טנק מרכבה 4 משוכלל הוא עד מאוד, אבל את האפשרות להכין לחם, עוד לא תיקנו בו. במסגרת פעילות מבצעית נקלענו למצב בו לא היה לכל אחד שיעור לחם מספק לברכת המזון, אבל שבענו מדברים אחרים, הכוללים אוכלין שברכתם 'מזונות'. האם יש בכך כדי להצטרף לברכה?
- ב. הטנק הינו בית עבור לוחם השריון, שהוא בבחינת צב נינג'ה. אבל האם הוא גם נחשב למקום סעודה, כאשר שינתה חיית המתכת את מיקומה?

חיילים יקרים, אתם מוזמנים  
לשלוח שאלות בסמס לדוד נוסן 0545-860835



תשובות:

א. איתא במשנה ברורה סי' קסח "דאם אכלו לבדו צריך שיאכל שיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו ואם אכלו עם בשר או דברים אחרים שמלפתים בו הפת סגי כשאוכל שיעור שאחרים רגילין לשבוע ממנו כשאוכלין ג"כ עם דברים אחרים" מפורש אם כן שגם שאר האוכל מצטרף לקביעות סעודה וצריך לברך ברכת המזון. ברם דעה זו של המ"א אינה מוסכמת על כולם והספרדים אינם נוהגים כך, גם האשכנזים נוהגים כך רק כאשר הפת הבאה בכיסנין (כגון מציות, לחמית או עוגת שמרים) תופסת מקום מרכזי בסעודה. מזונות שאין להם מעמד של פת כגון דייסא, חיטה מבושלת, קוסקוס וכדומה, בשום מקרה אינם מחייבים ברכת המזון.

ב. כל רכב שנוסע נחשב כמקום סעודה גם תוך כדי נסיעה וגם אם התחיל את הסעודה במקום אחד וסיים במקום אחר.



### "יראוך עם שמש"

עקב לימודי גמי השמש, יצאו חברי כיתת הרב מדין לתצפית במגדל שבגבעה הצהובה. התלמידים חזו בכוכבים ובמסלולם ואף נדהמו למראה השקיעה והזריחה.

### גם דפ"ק בכותרות!

במסגרת חצי-שיחה של הרב משה ליכטנשטיין בסעודה שלישית בשבת, דיבר הרב על שיטת הלימוד הבריסקאית, ובהתייחסו למאמר של איל ליפשיץ על משנת הרב מדין (גליון 1302) הסביר שהלמדן אינו נתקל ב'מבוכה', כלשון איל, בלומדו את סוגיות הגמרא כאדם בן זמננו, אלא 'במתח'.

מעבר להקבלה שבין המינוחים שבגמרא עם המינוחים שבימינו, בין בחיפוש תרגום שדליל קשור ברגליו במהלך תעסוקה מבצעית במחנות פליטים בעזה, ובין בהמרת טרקטורים ומשאיות בשוורים וחמורים, על הלומד למצוא ולהבין את העקרונות והיסודות העולים מהסוגיות, שהם נצחיים ואינם תלויי-זמן, בניגוד לתפאורה שיכולה לפשוט צורה וללבוש צורה חדשה.

### אין סד"כ...

כחלק מהניסיון לחזק את הקשר בין ותיקי הישיבה לצעיריה, בחר א. שמירות, בנימין ברנר (ד), באישור הרב יצחק לוי, להפחית מטחינת הצעירות, ובוגרי הצבא הקרביים הצטרפו למאזן השמירות ותפסו את השבצ"ק שבין 21:00 ל-23:00. מהפז"מניקים מסר כי לעת עתה מצוות "הענק תעניק" נעשית לשמה, והצעירים לא ידרשו לתורניות שטיפה וקרצוף שירותים-מקלחות דוותיקים.

## חדשות



### "ירושלים של זהב"

במוצאי שבת התכנסו תלמידי הישיבה למסיבה המסורתית, שעקב סמיכות שבת ויום חירות ירושלים, נעה לה בקו התפר שבין הזמנים. לאחר קריאת מגילת שיר השירים ותפילת ערבית חגיגית, יצאו התלמידים להרקה ומשם לטקס הערכה לבני חר"ל שזכו ל"תעודות זהות כחולות", סיפורי ירושלים מפי ר' ידעיה כמיטב המסורת, גלידה חלבית כמיטב המסורת, ומצגת כ"ל במהלך המסיבה דיבר הרב מדין על חשיבותה הייחודית של ירושלים כגורם מאחד בעם ישראל, וציין את שחרור הכותל ומשפטו של יוסף מנדלוביץ'. ביום ראשון בבוקר, הקיצו תלמידי הישיבה לתפילת ותיקין בכותל שכללה ריקוד פינגווינים אופייני. בהמשך, התפצלו התלמידים לספורים שאירגן אביחי רייך (ה'). למערכת נמסר כי חלק מהתלמידים איחרו לשוב לישיבה, ונצפו משתתפים בריקוד 'בדים-עם-סמל המזוהים כדגל-המדינה'. בני חר"ל בחרו שלא להגיב לסיפור.

