

# אשכולות

פזמון בלבדיו של תלמיד ישיבת כרם ביבנה



**פרשת במדבר**  
גליון 297 | כ"ד באייר ה'תשע"ד  
(שנה שמינית)

כניסת שבת 19:15  
צאת שבת 20:18

מלא טוב!

למשגיח הרב אברהם ריבלין  
לרגל אירוסי הנכדה

למו"ר הרב דוד קב  
לרגל היכנס נכדו בעול תורה  
ומצוות

לרב אורי בצלאל פישר  
לרגל הולדת הבן

לאבישי אסולין (ה') לנישואיו

לאמיר כרמי (ה') לאירוסי

הליבה מקדמת בהרכב

את פני הרב מנחם מקובר  
שליט"א

שיתארח השבת בישיבתנו,  
וימסור שיעורים  
בענייני ירושלים והמקדש  
לקראת יום ירושלים

העלון יוצא לאור ע"י  
ישיבת כרם ביבנה  
www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:  
eshkolot@gmail.com

מערכת אשכולות  
איתיאל סופר,  
נתנאל כהן ועקב וולף

**חיים כולכם היום**  
ר' משה יעקב גמליאל



"איש על דגלו באותות" (במדבר ב, ב). "כיון שנגלה הקדוש ברוך הוא על הר סיני ירדו עמו עשרים ושנים אלף מרכבות של מלאכים, שנאמר 'רכב אלהים רבותים אלפי שנאן' (תהלים סה, יח); והיו כולם עשויים דגלים דגלים, לכך נאמר 'דגול מרבבה' (שה"ש ה, י). כיון שראו אותם ישראל שהם עשויים דגלים דגלים, היו מתאווים לדגלים, אמרו, ולוואי אנו נעשים דגלים כמותם... אמר להם הקדוש ברוך הוא: נתאוותם לדגלים, חייכם שאני עושה שאלתכם, שנאמר 'מלא ה' כל משאלותיך' (תהלים כ, ו), מיד הודיע הקדוש ברוך הוא את אהבתו לישראל ואמר למשה, 'לך עשה אותם דגלים כמו שנתאוו'" (תנחומא במדבר טו).

רובה הגדול של הפרשה עוסק בסדר החניה של ישראל במדבר, סדר שבו ישראל נדמו למלאכי השרת. רלב"ג, בפירושו לפרשת במדבר, מסביר שהיתה גם תועלת מעשית-רוחנית בסדר זה. "וחנו בזה האופן", "למשפחותם לבית אבותם", כדי "שיעזרו אנשי המשפחה" אלו את אלו "לכל מה שיצטרך, מפני היותם חונים זה אצל זה". כאשר האח הרחוק הופך להיות שכן קרוב, הדבר מאפשר סיוע המבוסס על אחריות משפחתית. רלב"ג מונה תועלת נוספת באופן החניה הזה, "שהיה על עינים מוגבל [-מוגדר], באופן שלא תהיה קטטה בענין חנייתם".

נראה, שלתועלות האלה יש השלכה רחבה יותר. הכללתו של סדר החניה בציווי א-להי הופך את מקום החניה ממקום של מאבקים, קנאה ותחרות, למקום שבו אדם נדרש לבטא את דבקו במצוות. כאשר האדם יודע או מאמין – כדוד בתגובתו לקללת שמעי בן גרא – שענייני הגשמיים והקורות אותו מכוונים על פי ה', הרי שהוא מפנה את מאמציו לעשות את הישר בעיני ה'. הוא יכול, כמובן, לבחור להאבק; דוד היה יכול להעניש את שמעי, אבל אז היה העונש הופך אותו משליח ה' למורד במלכות (עי' חוה"ל ג, ו, ושם ט, חשבון כז). דוד, שהאמין באמת ש"אם אמצא חן בעיני ה' והשיבני והראני אותו ואת נוהו", בחר להשאיר את שמעי כשליח ה', ולא להסתכן במרד. כך הדבר בכל אדם: בידו לבחור לעסוק בענייני העולם ולטרוח בו, אבל תורת ה', הנושאת את נושאייה, והשגחתו – אם זכה – מכוונות אותו לסור מן העיסוק ברע, הטורח בגשמיות וההתמקדות בטפל, ולעשות טוב.

מסר אחר של רלב"ג משתלב בדברים אלה. בעוד המדרש המובא ברש"י מוצא ביטוי לחיבת הקב"ה לישראל בעצם הספירה, רלב"ג מוסיף שחיבה יתרה נודעת על-ידי תוצאות המניין. הקב"ה איננו מונה את ישראל כדי לראות כמה הם, אלא כדי להראות להם שהוא משגיח על מספרם. "כי הכוונה היתה שילחמו עם שבע עממין ויכבשו הארץ, ורצה השי"ת שיפקוד אותם, כדי שיתברר להם הפלגת השגחת השי"ת כשיפקדו אחר המלחמה ולא יפקד מהם איש"; "אלא שגרם החטא ונתאחרו במדבר עד תום ארבעים שנה".

לכאורה תוצאה זו לא הושגה; אבל אי אפשר להתעלם מכך שכל המניינים של בני ישראל הם ששים רבוא. על שני המניינים הסמוכים אומר רלב"ג, שהם מראים על אריכות הימים של בני הששים – שהרי אם תוחלת החיים היתה נמוכה, היו בני הששים מועטים בהרבה מבני העשרים, שנכנסו תחתם במנין. אבל הדמיון בין שני המניינים שארבעים שנה מפרידים ביניהם הוא מפליא יותר. ר' יצחק עראמה מעיר על הפסוקים המתייחסים לכל ישראל כאיש אחד – "כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה"א מקרבך, ואתם הדבקים בה"א חיים כולכם היום", ואומר: "שחטאו כולם, ונשמדו כולם, ונשארו כולם, והוא פליאה" (עקידת יצחק שער פח), אבל פליאה זו מתעצמת עם ההבחנה ב"מספר בני ישראל", שהוא "כחול אשר על שפת הים" – "מה חול זה אדם עושה גומא מבערב ודורס לתוכו, ולמחר משכים והוא נתמלא ושוה, אף זרעו של אברהם אם תבא עליהם פורעניות על חטאם, אתה ממלא חסרונם ברחמים, למען לא יחסרו מכמות שהיו" (מדרש שכל טוב ומדרש לקח טוב, על תפילת יעקב "ואתה אמרת היטב איטיב עמך").

המדרש אמנם אומר כך במפורש על המניין שמנה משה: "משל לרועה שמסר לו בעל הבית צאנו במנין; השלים שמירתו – כשמחזיקו, צריך למנותו" (מדרש תנחומא ורבה למניין שבפרשת פנחס). ששים ריבוא הוציא הקב"ה ממצרים, וששים ריבוא באו לארץ ישראל. בחטאם של הראשונים, בניהם היו אלו שנכנסו תחתיהם; אבל הקב"ה קיים בהם את הבטחתו לפרטיה.

המסר החד העולה מכך, הוא זה שמעיר עליו בעל משנה ברורה (מתוך שער הציון, תרכ"ו): אף במקום בו "לפי הנראה בוודאי לא יכול להתקיים דברי ה' יתברך", "מכל מקום ראינו שסוף דבר היה שרצון ה' יתברך נתקיים". "כן הוא האדם בענייניו", "כי האדם חושב כמה פעמים לייאש את עצמו, שאין יכול לתקן בשום אופן, ועל כן יתנהג תמיד באופן אחד, ואם יגזור עליו הקדוש ברוך הוא למות ימות. אבל טעות הוא, שסוף דבר יהיה, כל מה שהקב"ה רוצה ... בעל כרחו יוכרח לתקן, ואם כן למה לו כל העמל". "זהו שאמרו באבות, ואל יבטיחך יצרך וכו'".

בימים אלו של ספירת העומר, אנו מונים את הימים שבהם אנו מתקדמים מגאולת מצרים ועד מתן תורה. הידיעה, שהימים עוברים בלי להמתין לנו, מחזקת את ההרגשה שאנו נמצאים במסלול שסופו קבוע מראש – ודווקא משום כך עלינו להתמקד בתפקידנו בעולם, כדי למלא את ימינו. "כי בכל יום ויום משנותיו של אדם, אם עושה בו מצוה אחת, אותו היום הולך לפני הקב"ה ואומר: 'רבנו של עולם, אני יום פלוני משנותיו של פלוני, ועש'ה בי מצוה אחת'" (שבט מוסר פרק לח ע"פ זוהר ויחי).

ולפ"ז אין צורך "בהוכחה מתוכו", כי המעשה אינו עיקר הקניין אלא רק ביטוי לדעתו. וא"כ הסיבה שלא מועילה משיכה בשטר היא, שגוף החוב אינו בשטר ולכן מדין הקניין אין משיכה מועילה לחוב (ולא בגלל ההוכחה מתוכו). ומה"ט שפיר דימה הקצות קנין לשומר.

### ד. מחלוקת הקצות והחכמת שלמה בדיני שומרים

נראה לומר שנחלקו מהו גדר חיובו של שומר – החכמת שלמה סובר שעיקר חיובו של שומר נובע מקבלתו את חיובי השמירה, ולכן אנו הולכים לפי מה שקיבל ע"ע לשומר ולכן "אם לא שמר הנייר כראוי מתחייב לשלם גוף החוב", אבל הקצות סובר שאמנם התורה ירדה לסוף דעת השומרים שמוכנים לקבל ע"ע כן אך עיקר החיוב הוא מה שחייבה תורה<sup>2</sup>, ולכן אין אנו הולכים אחר קבלתו אלא אחר עיקר החיוב שאינו חל על גוף החוב שאינו בשטר. ולכן הקשה הקצות שלפי הרמב"ם ששומר צריך קנין, א"כ לא שייכת כלל שמירה על שטרות, ואין צורך לדרשה מיוחדת בשביל ללמוד זאת.

### ה. מחלוקת הקצות והחכמת שלמה בהבנת מהותו של משפט התורה

השתא דאתינן להכי, ניתן להפליג ולומר ששתי המחלוקות הללו בין הקצות לחכמת שלמה, המחלוקת בגדרי הקניין והמחלוקת בגדרי השמירה, שורש אחד להם וממקור אחד יצאו.

מהו המוקד של המשפט על פי דין התורה? החכמת שלמה סובר שכיון שעיקר המשפט עוסק בעניינים שבין אדם לחברו, במשא ומתן שבין איש לרעהו, לכן מוקד המשפט הוא החברה. ולכן עיקר הקניין הוא המעשה כי הוא הדבר שניתן למדוד אותו ביחסי חברה. האדם – יראה לעיניו. עסקי בין אדם לחברו זוקקים עיסוק מוחשי, כי מי יודע מה בליבו של אדם. ולכן גם סובר החכמת שלמה שעיקר חיובו של השומר הוא מצד קבלתו, כי זהו עסק שבין אדם לחברו ולכן תלוי במה האדם מתחייב לחברו. זוהי דעת החכמת שלמה בהבנת יסודו של המשפט היהודי.

אבל מורנו הקצות – רוח אחרת עמו. הקצות סובר שאמנם המשפט עוסק ביחסים שבין אדם לחברו, אך "המשפט – לאלקים הוא". קוטבו האמתי של המשפט הוא חיובו של האדם כלפי בוראו, חיוב הנובע מעצם היותו נברא ועבדו של מלכו. חיוב שרק מכוחו ניתן לחייב את האדם לציית למשפט. למשפט אתאיסט אמנם יש משטרה והוצאה לפועל, אך תוקף מוסרי לחייב ציות לחוק אין לו. בעולם מטריאליסטי (חומרי). הכופר בריבונות של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא – אין מקום למוסריות, אין תוקף להטלת חובה מצפונית לציית לחוק.

המייחד את משפט התורה מבין כל שאר משפטי העמים, אנגלים ותורכים, הוא עוגן האמונה עליו מושגת המשפט כולו. ולכן מוקד הדיון במשפט התורה, הוא בין אדם למקום ולא בין אדם לחברו.

לפ"ז מובן, מדוע הקצות סובר שעיקר הקניין הוא גמירות הדעת, המחייבת בכל שאר דיני התורה, ה' יראה ללבב, ולא המעשה שהוא הסכמת בני אדם. ולכן גם סובר הקצות, שהגדר היסודי של חיוב השומר הוא חיוב התורה, שרק היא מקור סמכותו של המשפט והיא זו שמורה לנו במה אדם מתחייב.

מדור דו-חודשי (אחת לשבועיים) אשר יעסוק בתפיסת משפט התורה, ובהבדל היסודי בין משפט התורה לבין משפטי העמים.

### א. קושיית הקצות ותירוץ החכמת שלמה

דעת הרמב"ם (הובא בשו"ע חו"מ רצ"א, ה) היא, שאין השומר מתחייב בשמירה עד שימושך את החפץ שעליו הוא שומר. והקשה הקצות (סק"ה), א"כ למה הוצרכה הגמרא ללמוד מפסוק שאין חיוב שמירה על שטרות – "הא תיפוק ליה דבעי משיכה בשומרין ובמקום שמיכה קונה, ואילו בשטרות משיכה לא קונה עד שיכתוב וימסור, דהיינו שיכתוב לו 'קני לך איהו וכל שעבודיה', ובשומרין לא שייך כתיבה".

ותירץ החכמת שלמה על הגיליון, שיש הבדל בין דיני קניינים לדיני שומרים: "דבכל הקניינים בעינן שיהיה מוכח מגוף הקניין שקונה החפץ, דבכל דבר בעינן הוכחה מתוכו ולכן מוכח מן המסירה והמשיכה קנין גוף החפץ, אבל בשטר אין ממסירתו ומשיכתו מוכח שקנה גוף החוב דלמא רק הנייר לבד קונה". אבל בשומרים, טוען החכמת שלמה, הגדר הוא שונה: "אף אי נימא שיש בשטרות דין שמירה, היינו רק שאם לא שמר הנייר כראוי מתחייב לשלם גוף החוב, אבל מ"מ חיוב השמירה על השומר אינו רק שישמור הנייר, ואנו לא בעינן בשומרין משיכה רק שבדבר שמתחייב עליו לשומרו אותו בעינן שימושך". עכ"ל. ואולי כן היא גם כוונת הנתיות (סק"ב) שכתב על דברי הקצות: "ולפי מה שכתבתי דלענין שיחזיק השט"ח למכרו ללווה או למלווה יש בו מכר מדאורייתא ומהני משיכה, א"כ מכ"ש כשמושך להתחייב בשמירתן כפי שויין למכור לזה ודאי במשיכה בעלמא סגי".

### ב. שתי הנקודות המונחות בתירוץ החכמת שלמה

והנה בדברי החכמת שלמה מקופלות שתי הנחות, אחת בדיני קניינים ואחת בדיני שומרים, שעם שתיהן ניתן לכאורה להתווכח, על מנת להבין מדוע מדין הקצות בתירוץ של הח"ש: א. בקניין צריך "הוכחה מתוכו", וכיוון שיש צורך בכך זוהי הסיבה שבשטר לא מועילה משיכה, כי לא מוכח ממנה שקנה גוף החוב. ב. די בכך שהשומר יתחייב לשומר על הנייר כדי לחייבו על כל החוב.

בשתי הנחות אלו ניתן לכאורה לפקפק: א. ניתן לומר שאין צורך ב"הוכחה מתוכו". הסיבה שבקניין א"א להקנות שטר היא, מכיוון שגוף החוב אינו נמצא כלל בשטר, ולכן א"א להקנות אותו ע"י משיכת השטר בלבד. ולפ"ז אין חילוק בין קניינים לשומרים, דבשניהם א"א להתחייב על גוף החוב מכיוון שאיננו קיים בשטר שאותו מושכים. ב. ניתן לומר שאמנם הוא שומר על השטר, אך אם הוא לא שמר עליו הוא צריך לשלם רק על גוף השטר, אך על החוב מכיוון שאינו נקנה לו אין הוא צריך לשלם על כך, למרות שהתחייב לשומר על השטר (כמו שמצינו בב"מ נ"ח שהוצאה להתחייב לשלם על הקדשות צריך לעשות קנין ואין די בהתחייבות).

וצ"ב, מה יסוד המחלוקת של הקצות והח"ש בשתי ההבנות הללו?

### ג. מחלוקת הקצות והחכמת שלמה בדיני קניין

נראה לומר שנחלקו מהו קנין – החכמת שלמה סובר שעיקר הקניין הוא עצם המעשה, ולכן יש צורך בהוכחה מגוף המעשה מה קונה, וזו הסיבה שבשטר משיכה אינה מועילה. אבל הקצות סובר שעיקר הקניין הוא גמירות הדעת<sup>1</sup> והמעשה בא רק לבטא את גמירות הדעת.

<sup>2</sup> הנה מקור הסברה שבשומרין הדבר תלוי בדעתם כתבו התוס' כתובות דף נ"ו ע"ב (ידכל השומרין לא נתחייבו בע"כ אלא משום דהתורה ירדה לסוף דעתן) והובאו דבריהם בקצות רצ"א סק"ד, וע"ש שכתב שכן דעת הרמב"ן במלחמות. אך נראה לעני"ד שאין הכוונה שעיקר החיוב הוא מדעת האדם, דא"כ למה הוצרכה התורה לומר זאת – אם כך דעת האדם יתחייב בלא"ה, ואם אין דעתו לזה א"כ לא יתחייב. ועוד, וכי אדם שלא ידע מדין התורה (ולא היה מנהג ברור במקומו שמחייבו) לא יתחייב, אלא ודאי כוונת התוס' שאין זו גזיה"כ אלא כונת התוס' שהתורה חייבה מכיוון שזהו הגיוני להתחייב בכך, אך לעולם עיקר החיוב בא מדין התורה.

<sup>1</sup> כדברי החזו"א בליקוטים סי' כב'. והנה לפני כמה שנים הרב אופיר שליט"א כתב מאמר בעלון זה ובו הביא דברי הקצות בסימן מ' סק"ב ובסימן קצ"ד סק"ד, שאודייתא הוי קניין גמור. וכתב שדבריו יובנו רק אם נאמר שעיקר הקניין הוא בגמירות הדעת, ולכן כיון שיוודע שעל פי הודאתו ניתן לחייבו יש לו גמירות דעת. ולאחר מכן הוסיף הרב אופיר לבאר לפ"ז דעת הקצות, שהמקנה הוא דמחיל את הקניין, כמש"כ הרב אבן האזל בדעת הקצות, מכיוון שעיקר הקניין הוא בגמירות דעת. עכ"ל. והנה גם לפי מה שנתבאר כאן הקצות אזיל בשיטת החזו"א.

"נזר ישראל ועטרה, עטרת צבי וצפירת תפארה, ארז הלבנון אדיר התורה, ידיו רב לו לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ולברר בראיה ברורה" – אלה חלק מתארי הכבוד שחלקו קהילת היהודים בפראג וחכמה ב"כתב-הרבנות" ששלחו לרבי יחזקאל לנדא שעה שהחליטו למנותו לרב ואב"ד בעירם. ולא הגזימו; אחד מגדולי האחרונים היה רבי יחזקאל הלוי סג"ל לנדא, גאון עצום וייחודי שתשובותיו והוראותיו נישאות וניתנות בימינו. רבי יחזקאל לנדא הידוע בעיקר בשם ספרו המפורסם "נודע ביהודה", נולד ב"ח בחשוון ה'תע"ד (1713) והלך לבית עולמו ב"ז באייר ה'תקנ"ג (1793). נולד באפטא שבפולין לאביו ר' יהודה – חבר בוועד ארבע הארצות ומצאצאיו של רש"י, ולאמו חיה – בתו של אב"ד דובנא.

למד והתעלה בלימודו, בנגלה ובנסתר, ובגיל 18 נשא את ליבא – ביתו של ר' יעקבא מדובנא. לאחר תקופה קצרה בדובנא עבר לברודי. בברודי שהה שתיים-עשרה שנה, בין השנים 1734 ל-1746. מברודי עבר לכהן כדיין ביאמפלא – ומשם לאחת הקהילות היהודיות הגדולות דאז – פראג.

רבי לנדא נודע בפלפולו ובחריפותו המתגלה בעיקר בצל"ח ('ציון לנפש חיה' – על שם אמו) על הש"ס, וביותר בספריו "דורש לציון" ו"אהבת ציון" – אך מעלה יתירה היתה בו שעם כל חריפותו לא עזב את הדרך הישרה – לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא (וראה נוב"י או"ח תנינא סי' טו). כבר בתחילת דרכו החלו להפנות אליו שאלות שתפחו ועלו לכדי ספר – "נודע ביהודה" (על שם אביו, מתהילים עו, ב) המופיע בשתי מהדורות שונות. כמו-כן חיבר את "דגול מרבנה" על השו"ע ואת "מראה יחזקאל", הגהות לש"ס. כוחו היה גדול אף בדרש כפי שניתן להוכיח בספרו "דרושי הצל"ח".

הנודע ביהודה החשיב את התלמוד כמושכל ראשון שעל כל ההלכה להתבסס עליו. על-כן, אם מצא לאחר ליבון ייסודי שיש בפסקיו של מאן דהו ראיות חותכות מהגמרא – ניחא. אך אם לאו היה חולק עליו בחריפות – גדול ככל שיהא.

כן אנו מוצאים בשאלה חמורה (יו"ד קמא סי' מו), בה דן האם אשה מותרת לבעלה אם לאו, שלא נשא פנים אפילו למוורו ורבו בקבלה ר' חיים צאנזער משום שהחמיר, לדעתו, ללא ראיות מספיקות, ולאחר בירורים יסודיים בגמרא הסיק שמצוה לטהר אישה זו לבעלה "אם יסכימו עמי כבוד מחותני הרב ועוד מופלגי בראד".

מתוך כך, נראה כי הנודע ביהודה סבר כי רק מנהגים אשר היה להם שורש ומקור בגמרא ובפוסקים (עד השו"ע), אנו צריכים לשמר, ורק הגמרא וההלכה מכריעות בעניינים אלו – ולא מדרש ואגדה. כמו שניתן להבין מתשובתו זאת (ראה כעין זה ביו"ד קמא סי' פו): "ומה שרצה ללמוד הלכה למעשה מן אגדה ומן דברי המדרש במקום שאין הגמרא סותרת... מכל מקום לאו בחדא מחתא מחתינהו ומה ענין המדרש אצל התוספתא. התוספתא עיקרה להלכות ולזה היה תחילת כוונת מחברם, ור' חייא ור' אושעיא המה יסדוהו... ולכן במקום שאין סתירה בדברי הגמרא סומכים על התוספתא, אבל במדרשים ואגדות עיקר כוונתם על המוסר, ועל הרמזים, ועל המשלים בהם, והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסק הלכות, ולכן אן למדים מהם לפסק הלכה כלל".

כן העדיף להוציא את פסקיו ישירות מהראשונים על חשבון עיון באחרונים:

"אני אין דרכי לשים עיון בתשובות האחרונים בני זמננו ולא אפילו בקודמים לפנינו דור או שני דורות, ודי לנו בהעמיק עניננו בדברי התלמוד והפוסקים הראשונים והסמוכים להם עד הגיענו לבעלי השולחן ערוך..."

הנודע ביהודה התנגד ל"אלו אשר חדשים מקרוב באו לשנות שום נוסח בתפילה (=נוסח ספרד בלע"ז)" (נוב"י או"ח קמא סי' יז), וז"ל בצל"ח (ברכות יא ע"ב):

"נלע"ד, נוסח שלנו אשכנזים תורה היא, ואע"פ כן הספרדים יחזיקו במנהגם ויש להם על מי שיסמוכו, ולעולם לא ישנה אדם מנהג אבותיו. אבל מה שחדשים מקרוב באו לשנות במדינות הללו מנהג אבותינו הקדושים, המה דעתי פוגעים בכבוד רבותינו בעלי התוס' והרא"ש ועתידין ליתן את הדין... ועליהם אני קורא ולמשנאי אהבו מוות (משלי ה, לו), והמשנה ידו על התחנתה"

ובנימה אקטואלית זהה דעתו לגבי אמירת "לשם יחוד" (נוב"י יו"ד קמא סי' צג):

"ועל הרביעית אשר שאל בנוסח לשם יחוד אשר חדשים מקרוב נתפשט ונדפס בסידורים, הנה בזה אני משיב עד שאתה שואלני נוסח אמירתו יותר ראוי לשאול אם נאמר כי טוב באמירתו. ולדעתי זה רעה חולה בדורנו ועל הדורות שלפני זמננו שלא ידעו מנוסח זה ולא אמרוהו והיו עמלים כל ימיהם בתורה ובמצות הכל ע"פ התורה וע"פ הפוסקים אשר דבריהם נובעים ממקור מים חיים ים התלמוד. עליהם נאמר תומת ישרים תנחם והם הם אשר עשו פרי למעלה וגדול מעל שמים חסדם. אבל בדורנו הזה כי עזבו את תורת ה' ומקור מים חיים שני התלמודים בבלי וירושלמי לחצוב להם בורות נשברים ומתנשאים ברום לבבם כל אחד אומר אנכי הרואה ולי נפתחו שערי שמים ובעבורי העולם מתקיים, אלו הם מחריבי הדור ועל הדור היתום הזה אני אומר ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בו ו י כשלו במ. והרבה היה לי לדבר מזה אבל כשם שמצוה לומר דבר הנשמע כך מצוה לומר דבר שאינו נשמע וה' ירחם עלינו" (ראה גם או"ח תנינא סי' קז).<sup>1</sup>

ומספרים, כי כשנדפס הספר במהדורה שניה שחדו החסידים את המדפיס, והלה הדפיס הפסוק כצורתו: "ופושעים יכשלו במ"<sup>2</sup>.

וכשנודע הדבר לנודע ביהודה חיין ואמר: "ראו מה ביני לחסידים, אני עשיתי מפושעים – חסידים, ואילו הם עשו מחסידים – פושעים".

דרך כלל, לא אהב הנודע ביהודה לסטות מהדרך המקובלת: "וכשאתם מתפללים דעו לפני מי אתם עומדים – כלומר שלא יכוונו לשם מדה או ספירה, רק דעו לפני מי אתם עומדים... ולא תדאגו שתקבלו חלילה איזה עונש, על שאין אתם מתפללים על פי סודות, לא כן הוא, ואין כאן עונש, ואדרבה תקבלו שכר על הפרישה, כי בשביל כך תזכו לחיי העולם הבא". (צל"ח ברכות כח ע"ב, וע"ע בנוב"י או"ח תנינא סי' קט, וביו"ד קמא סי' פו).

ישנה בדיחה ידועה (בקרב המדענים) המשווה בין המדען והפילוסוף המבקשים לדעת כמה רגלים לזבוב. הפילוסוף יתחיל לחשוב ולשער – המדען יתפוס זבוב ויספור. ייחודי הוא רבי יחזקאל לנדא בין הפוסקים בגישתו האמפירית. כאשר הסתפק האם כזית שווה לחצי ביצה, בדק ומצא שלא כן, ותרץ את השינוי ב"ידוע שהדורות הולכים ומתמעטים ואי אפשר שאגודל שלנו גדול יותר מאגודלים שהיו בימי חכמי ש"ס" (צל"ח פסחים קט ע"ב; וכאן יש לתמוה על הגאון, שהרי ידוע לנו ההיפך – דווקא בדורנו אנו גדולים פיזית מאשר דורם ואכמ"ל).

וכעין זה ניתן לראות שכאשר הסתפק (יו"ד קמא סי' ה) האם נקב מסוים בראשו של האוזן מטריפו או לאו, ובדק ומצא כי זהו מום מולד הנפוץ בכל אווז המכבד עצמו; או כאשר התיר את דג החידקן (יו"ד קמא סי' כו) על סמך ניסוי גילוי קשקשים שערך בו.

<sup>1</sup> תשובה של ר' חיים מצרנוביץ (בעל סידורו של שבת) בהקשר זה נדפסה (בחלק מהמהדורות?) של סידורו של שבת. [מ.י.ג.]

<sup>2</sup> רש"י זווין מספר שנכדו הוא שרצה לשנות, ואמר לו שלא ישנה מסיבה זו. [מ.י.ג.]

כתוצאה מן השריפה הגדולה שפרצה בפראג בשנת תקט"ז (1756) שהרסה בתים רבים והמיטה שואה וחורבן בעיר, נתהוו סכסוכים רציניים בין התושבים היהודים. העשירים התקיפים התנהגו שלא כדין על ידי הסגת גבול שכניהם העניים, ובעל "הנודע ביהודה" יצא בתוכחת מוסר קשה נגד עיוות הדין וגזלת העניים (אהבת ציון, דרוש ראשון):

"ישעיה הנביא אמר: על מה תוכו, עוד תוסיפו סרה, כל ראש לחולי וכל לבב דווי... הפירוש שהנביא הוכיח אותם, כי באותה מכה אשר הקדוש ברוך הוא מעניש אותם, באותה מידה בעצמה הם מוסיפים סרה... וכן הוא בעונש השרפה שבער ה' במחנה העברים ונשרפו הבתים, בזה עצמו אנו מוסיפים סרה בהסגת גבול זה לזה, בבניין הבתים, ויתר הגזלות והחמס הנעשים בבניינים. דור המבול נתחייבו בעוון הגזל יותר משאר עבירות. וידעתי כי כל איש יצדיק את עצמו, אבל אם יחפש הדק היטב כל עצמו, יראה הנגע בקירות ביתו, וליום הדין אבן מקיר תזעק, וכפיס מעץ יענה, וקורות ביתו של אדם מעידים עליו, אם לא ישוב בתשובה קודם יום הדין ויפייס את הנגזל במה שיתפייס, וגם הנגזל ראוי להיות כן להירצות ולהתפייס, כי קשה גזל הנאכל, ורבותינו עשו תקנת שבים..."

שר התורה נגלה כאן כשר התוכחה, גדול בתורה לצד מנהיג עדה. אפשר להאריך עוד הרבה, אך בזאת כבר יבש קולמוסנו וקצרה יריעתנו.

## כתיבת דברים שבעל-פה

העורך

מחלף הכתב  
חלק א'

בשבוע זה, כפתיחה והקדמה לכללי הכתיבה, נדון אודות האיסור הקדום לכתוב דברים שהועברו במסורת על-פה.

לשון הגמרא בגיטין (ס ע"ב): "דרש רבי יהודה בר נחמני מתורגמניה דרבי שמעון בן לקיש, כתיב: **'כתוב** לך את הדברים האלה' (שמות לד, כז), וכתיב: **'כי על פי** הדברים האלה' (שם), הא כיצד? דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומן על פה, דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומן בכתב".

ראשית, יש לדייק בלשון הגמרא. לא נאמר "אי אתה רשאי **לכותב**", אלא "**לאומן בכתב**". מכאן לומד הנצי"ב מוולוז'ין בהקדמתו ל"העמק שאלה" (סי' ג אות א), שיש להבחין בין כתיבה אישית לבין כתיבה עבור הרבים. לשיטתו, גם בזמן האיסור לכתוב דברים שבע"פ, לא נאסר אלא לכותבם עבור הרבים, אבל כל אחד היה כותב לעצמו "מגילות סתרים" (עי' שבת ו ע"ב), וכדברי הרמב"ם בתחילת הקדמתו ל"ד החזקה: "ומימות משה רבינו ועד רבינו הקדוש, לא חיברו חיבור שמלמדין אותו ברבים בתורה שבעל-פה, אלא בכל דור ודור ראש אב בית דין או נביא שהיה באותו הדור **כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו, והוא מלמד על-פה ברבים**. וכן כל אחד ואחד **כותב לעצמו** כפי כוחו מביאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע..."

החיבור היחיד שנכתב לרבים עוד בזמן האיסור, בסוף תקופת הבית השני, הוא "מגילת תענית". זהו למעשה הספר הראשון הכתוב מספרות חז"ל. סיבת ההיתר לכותבה היא מפני שלא באה ללמד דברי הלכה, אלא נכתבה לציון זכרון הימים האסורים והמוותרים בתענית. ולפיכך נקראה "מגילה" ולא "ספר", כפי שכתב רש"י בעירוהבין (סב ע"ב, ד"ה כגון): "שלא היתה דבר הלכה כתובה בימיהן אפילו אות אחת חוץ ממגילת תענית, ולהכי קרי לה מגלה" (וע"ע בשיעורי הגר"ן גולדברג למסכת סוכה, סימן ו, אות ח).

מדוע נאסר לכתוב תורה שבעל-פה? רבותינו מוצאין בו כמה טעמים:

**א.** בעל סמ"ע בהקדמתו: עם כל מעלותיה של הכתיבה, יש לה חיסרון משמעותי מהעברת הדברים בתקשורת מילולית. כאשר הרב מלמד בעל-פה, המסרים מועברים בצורה טובה יותר בעזרת שפת הגוף או הטעמת והדגשת מלים, דבר שא"א לעשותו בכתב<sup>1</sup>. נראה שלדברים הללו כיוון גם רבי צדוק הכהן מלובלין (רסיסי לילה אות נו, וע"ש באורך), וז"ל: "כי בכתיבה **מסתלק חיות האדם** המדבר אותם דברים, ואין משיג אלא גשמיות הדבר בלא חיות".

**ב.** ביאור נוסף של הסמ"ע (שם): אדם אינו טורח לזכור דברים אחר שהוא מעלה אותם על הכתב, הואיל וסומך על כך שהם כתובים אצלו לזיכרון. באותו עניין ראוי לציין את דברי מו"ר הגר"ן גולדברג שליט"א (בשיעור על "דרכי הלימוד והחזרה", פורסם ב"אשכולות" ערב שבועות תשע"ב), שאמנם כתבו כמה אחרונים שבזמן הזה בטל איסור שכחת התורה, היות והדברים כתובים, אך מכל מקום ודאי שיש חובה לזכור לכל הפחות היכן נכתב כל דין, ואיסור זה לא התבטל.

**ג.** הריטב"א (גיטין שם, ד"ה הא כיצד): "ודברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב משום דכשאנים כתובין כל אחד ואחד **מוסרן זה לזה בדקדוק**, אבל אם נכתבו ובא ללמוד אותם מתוך הכתב **אינם מדקדקין**". ביאור זה דומה מעט לטעמו הראשון של הסמ"ע, אם כי ניתן לומר שיש הבדל בין הסיבות.

**ד.** טעם מחודש, ואולי אף עומד בסתירה לדברי הריטב"א, מצאתי בדברי רבי צדוק הכהן מלובלין (רסיסי לילה אות מו), ואלו דבריו: "כי הכתוב הוא דבר קצוב ומוגבל שאי אפשר לשנות, אבל במה שבעל פה יכול השינוי. ולפי שבתורה שבעל פה יש מחלוקת ואלו ואלו דברי א-להים חיים, היינו שכך ניתן לישראל **שיהיה הדבר רופף בידם ויוכלו להטות לכאן ולכאן**, ולפיכך אי אתה רשאי לאומרם בכתב שהוא דבר מבורר"<sup>2</sup>.

בשבוע הבא נבאר בס"ד את ההיתר לכתוב תושבע"פ והשלכותיו, ומדברי רבותינו במעלת הכתיבה. לאחר מכן נתחיל סוף-סוף ללמוד כללים הנוגעים לכתביה עצמה.

<sup>1</sup> כפי שמצינו בכמה מקומות בתלמוד, שעשו שימוש בשפת הגוף כדי להסביר, כגון: "ר'א אחוי לשמי טללא, אביי נפק לברא אחוי כלפי שמיא" (ברכות מח ע"א), אחוי ליה בידיה משום מכה בפטיש" (שבת קב ע"ב) ועוד. ועיי' בספרו של הגי"ר ראובן מרגליות "מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו" (סימן י"ז), והובאו עיקרי דבריו בספר "הכתב והמכתב" עמ' טז ואילך. (ועוד על היחס בין העברת "השיעור החי" לבין כתיבתו, לך נא ראה בהקדמותיו של מורנו המשגיח שליט"א לספריו הרבים).

<sup>2</sup> ועיי' בספרו ליקוטי מאמרים עמ' לה (ד"ה ומכל מקום), ואין כאן מקום להביא דבריו.

## השאלה השבועית

ראש הישיבה, הרב בן-ציון אלגאזי שליט"א



בפרשת השבוע מצויים בני קהת בנוגע לארון העדות: "וַיִּנְתְּנוּ עָלָיו כְּסוּי עוֹר תַּחַשׁ וּפְרָשׁוּ בְּגַד כְּלִיל תְּכֵלֶת מְלֻמְעָה וְשָׂמוּ בַדָּיו" (ד.ו). וקשה, הרי התורה מצוה (שמות כה, טו): "בְּטַבְעֶת הָאֶזְרִי יִהְיוּ הַבַּדִּים לֹא יִסְרוּ מִמֶּנּוּ", ומבואר במסכת יומא (עב ע"א) "המסיר בדי ארון – לוקה", וא"כ לא שייך לצוותם לשים את הבדים בטבעות הארון, שהרי כבר שמו אותם בעשיית המשכן ("וַיִּשֶׂם אֶת הַבַּדִּים עַל הָאֶרֶץ" – שמות מ, כ), ומאז לא סרו ממקומם!?